

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

ایمان و آزادی

محمد مجتهد شبستری



تهران - طرح نو - ۱۳۷۹



۴	پیش‌گفتار
۶	۱ - معناهای ایمان، نزد متکلمان، فیلسوفان، و عارفان مسلمان
۱۲	۲ - تجربه‌ی «ذات فراگیر مطلق» و «تجربه‌ی خطاب خداوند»
۱۷	۳ - «رویارویی مجذوبانه با خداوند»
۲۳	۴ - ایمان و پیامبری
۳۴	۵ - ایمان، سیاست، و حکومت
۴۶	۶ - آزمون تاریخی و ایمان
۵۱	۷ - ایمان و سنت
۵۵	۸ - چگونه می‌توان در جهان معاصر از ایمان سخن گفت؟
۶۰	۹ - احیای دین غیر از احیای ایمان نمی
۷۱	پیوست ۱ - مسلمانان و مسیحیان در جهان امروز
۷۶	پیوست ۲ - اطراف و ابعاد گوناگون مسأله‌ی غرب در نگاه یک مسلمان
۸۰	پیوست ۳ - الهیات مسیحی
۸۳	پیوست ۴ - اسلام و اروپا: زمینه‌ها و ضرورت‌های گفت‌وگو
۹۰	پیوست ۵ - پیرامون کتاب ایمان و آزادی



توضیحاتی پیرامون این نسخه الکترونیکی

۱. این نسخه، از روی ویراست دوم، چاپ پنجم این کتاب تهیه شده است:
ایمان و آزادی، محمد مجتهد شبستری (تهران، طرح نو، ۱۳۷۹)
۲. فهرستی از اسامی اشخاص، کتاب‌ها، اصطلاحات، و اعلام دیگر در انتهای نسخه‌ی چاپی کتاب درج شده، که در این نسخه‌ی الکترونیک مشاهده نمی‌فرمایید.
۳. گاهی برای بهتر ساختن جلوه‌ی نسخه‌ی الکترونیکی، تغییراتی در سیاق نگارش نسخه‌ی چاپی و نگارش املائی آن‌ها صورت گرفته است. این تصرفات، جز در مواردی که ذکر شد، به هیچ‌وجه، شامل متن، و حتی ترکیب جملات کتاب نمی‌شوند.
۴. نسخه‌ی الکترونیکی، برای آن دسته از کتاب‌دوستانی فراهم شده که به هر دلیل، دسترسی آسان به این کتاب، برایشان فراهم نیست. خریداری نسخه‌ی چاپی کتاب از سوی سایر علاقه‌مندان، سبب حمایت از ناشر و نگارنده‌ی فرهیخته‌ی کتاب خواهد شد.
۵. در پایان، از دوستان و سروران خواهش‌مندیم ضمن مطالعه‌ی کتاب، خطاهای املائی و نگارشی نسخه‌ی الکترونیکی را به «کتابخانه‌ی مجازی گرداب» گزارش دهند تا در بهبود کیفیت آن، سهمیم گردند.

با احترام، کتابخانه‌ی مجازی گرداب

<http://www.seapurse.com>



پیش‌گفتار

۱. سه فصل اول این کتاب، به شرح معنایی اختصاص یافته است که متکلمان، فیلسوفان، و عارفان برای ایمان دینی گفته‌اند. این معناها همه‌ی آنچه متألهان در معنای ایمان گفته‌اند نیست، ولی از مهم‌ترین‌های آن‌ها است. در این فصل‌ها، علاوه بر شرح آن معناها، این موضوع مهم مطرح شده که آن معناها متفاوت یک وجه اشتراک اساسی دارند و آن استواری و وثیق همه‌ی آن‌ها بر آزادی اندیشه و اراده‌ی انسان است.

ایمان، چه شهادت دادن بر رسالت پیامبران باشد، چه عمل به وظایف ذاتی انسان، چه معرفت فلسفی، چه اقبال آوردن به خداوند، چه تجربه‌ی ذات فراگیر و مطلق، و یا تجربه‌ی خطاب خداوند، و چه رویارویی «مجدوبانه با خداوند»، جز با آزادی اندیشه و اراده‌ی انسان محقق نمی‌شود. بنا بر همه‌ی آن معانی، انسان وقتی می‌تواند ایمان آورد که اندیشه و اراده‌اش را از اسارت‌های بیرونی و درونی، تقلیدهای کور از شخص‌ها و سنت‌ها و عبادت هواهای نفس رها ساخته باشد. البته ایمان در هر حال و به هر معنا، هدیه و عطای خداوند است. اما این هدیه و عطا، تنها به انسان‌هایی ارزانی می‌شود که آماده‌ی پذیرش آن باشد و تنها دارندگان اندیشه و اراده‌ی آزاد چنینند.

۲. در فصل چهارم، این موضوع بررسی شده که ایمان به رسالت پیامبران چگونه ممکن می‌گردد. پس از بیان اشکال‌هایی که بر استدلال‌های سنتی متکلمان در این باب وارد کرده‌اند، طریقه‌ی متألهان عارف مورد بررسی و تأیید قرار گرفته و ایمان به پیامبران، با روش آنان ممکن شناخته شده است.

۳. فصل پنجم به توضیح این مطلب اختصاص یافته که ایمان دینی با هر گونه نظام اجتماعی و سیاسی سازگار نیست و در جامعه‌های زورمدار و توتالیتر بذر ایمان می‌پوسد و نابود می‌گردد. در عصر صنعتی حاضر، تنها در جامعه‌ای که با ارتباطات سالم انسانی اداره می‌شود و آزادی‌های مسئولانه‌ی انسانی در آن تضمین نهاده شده، یافته است ایمان دینی می‌تواند در هویت استواری‌اش بر اندیشه و اراده‌ی آزاد انسان‌ها رشد کند و توسعه یابد. آزادی برونی انسان شرط حصول آزادی درونی وی است.

۴. در فصل ششم این دعوی مطرح شده که ایمان دینی را در هر عصری باید با آزمون تاریخی به محک زد و آن را از آفت‌زدگی نجات داد. آزمون تاریخی ایمان دینی عبارت است از بررسی آثار و نتایج عملی التزام به اصول اعتقادی و قوانین و شعائر معینی که بر اساس ایمان دینی یک قوم و جامعه، به مرور زمان به صورت تفسیری ساخته می‌شود. این نظام اعتقادی و قانونی و شعائری، همیشه به تجدید نظر و تصفیه و تکمیل و اصلاح نیاز دارد. آزمون تاریخی ایمان در صورتی میسر می‌شود که انسان‌ها در هر عصر خود را از قیدهای تاریخی که دور و بر آن‌ها تنیده می‌شود، به قدر ممکن آزاد سازند.

۵. در فصل هفتم این موضوع توضیح داده شده که میان ایمان اسلامی و ایمان مسیحی یک تفاوت اساسی و قابل توجه دیده می‌شود. این تفاوت عبارت است از التزام قطعی الهیات مسیحی به سنت تاریخی دینی (به معنای Tradition) در مقام تفسیر تجربه‌ی ایمانی و عدم ضرورت چنین التزامی برای الهیات اسلامی.

۶. در فصل هشتم به این پرسش پاسخ داده شده است که در جهان معاصر چگونه می‌توان از ایمان دینی سخن گفت. خلاصه‌ی آن پاسخ این است که در جهان معاصر نمی‌توان با هر گونه زبانی از ایمان دینی سخن گفت. هم‌زبانی و هم‌دلی با نیازها و دردها و جست‌وجوهای انسان‌های عصر حاضر شرط قطعی سخن گفتن مقبول و مؤثر از ایمان دینی در این عصر است.
۷. در فصل نهم این دعوی مطرح شده است که احیای دین نمی‌تواند غیر از احیای ایمان دینی باشد. تمامی نهضت‌ها و تحولات و انقلاب‌هایی را که به نام دین پدید می‌آید، باید با این معیار سنجید که با تجربه‌ی ایمانی انسان‌ها چه نسبتی دارند. اگر آن‌ها بیدارگر تجربه‌ی ایمانی باشند، می‌توان آن‌ها را احیای دین نامید و اگر نباشند، نمی‌توان چنین نامی بر آن‌ها نهاد.
۸. پنج پیوست به آخر کتاب اضافه شده که به موضوعاتی پیرامون گفت‌وگوهای (دیالوگ) پیروان سنت‌های ایمانی متفاوت اسلام و مسیحیت با یکدیگر و همچنین گفت‌وگوی مؤمنان با غیرمؤمنان اختصاص دارد.
۹. توضیح‌های فوق نشان می‌دهد که موضوع این کتاب بررسی همه‌جانبه‌ی همه‌ی معناها و مسائل مربوط به ایمان نیست. این کتاب تنها به پاره‌ای از معناها و مسائل مهم مربوط به ایمان می‌پردازد. مجموعه‌ی فصول و پیوست‌های این کتاب، مقاله‌ها و مصاحبه‌ها و سخنرانی‌هایی است که در چند سال گذشته در نشریات مختلف کشور از این‌جانب منتشر شده است. این مقالات و مصاحبات، چون با موضوع کتاب هرمنوتیک، کتاب و سنت، اثر پیشین مؤلف ارتباط نداشت، با تجدیدنظر و اضافات و انتخاب عنوان‌های مناسب در این جلد مستقل منتشر می‌شوند.
- پس از بررسی و تجدیدنظر، که در مقاله‌ها و مصاحبه‌های یادشده به عمل آوردم، این نکته معلوم شد که محور اساسی بیش‌تر آن‌ها جست‌وجوها و تأمل‌هایی درباره‌ی ارتباط وثیق ایمان با آزادی اندیشه و اراده‌ی انسان است. به این سبب، کتاب حاضر را *ایمان و آزادی* نامیده‌ام.

محمد مجتهد شبستری

بهمن ماه ۱۳۷۵ - تهران

معناهای ایمان، نزد متکلمان، فیلسوفان، و عارفان مسلمان و استواری همه‌ی آنها بر آزادی اندیشه و اراده‌ی انسان

معنای ایمان بدان جهت برای متکلمان و فیلسوفان و عارفان مسلمان اهمیت اساسی داشت که در قرآن مجید همه‌ی خواسته‌های خدا از انسان بر محور ایمان آوردن انسان دور می‌زند. در صدها آیه‌ی قرآن با تعبیرهای مؤکد و گوناگون از مخاطبان خواسته شده با «ایمان آوردن» به نجات خود پردازند. در قرآن مجید چنین آمده که انسان در این عالم، در وضعیتی نامطلوب و منتهی به تباهی و نافرجامی، گرفتاری در زندان هواها و اوهام نفس و کوتاه‌دستی از نعمت‌ها و لذت‌های ناب و محرومیت از زندگانی ابدی به سر می‌برد و نجات وی از این وضعیت رنج‌آور و حرمان‌انگیز با ایمان میسر است.^۱ بنا بر این تصویر که از سرنوشت انسان در قرآن وجود دارد، طبیعی بود که پس از پیدایش فضای مناسب برای مباحث دینی در میان مسلمانان، بحث درباره‌ی حقیقت ایمان در زمره‌ی نخستین مباحث دینی متکلمان اسلام قرار گیرد.

بررسی تحولات مباحث دینی در جامعه‌های گوناگون نشان می‌دهد که پیدایش و تکامل مباحث دینی، همواره با تحولات اجتماعی در ارتباط بوده است. مباحث دینی مسلمانان نیز مشمول همین قاعده بود. بررسی‌های تاریخی نشان می‌دهد که رویدادهایی چون جنگ‌های حضرت علی با معاویه، پیدایش خوارج و جنگ حضرت علی با آنان، بهره‌برداری خلفای وقت از عقاید فرقه‌ی مرجئه، از جمله وقایع سیاسی عمده‌ای بودند که در پیدایش و سیر مباحث مربوط به ایمان اثر داشتند. ولی این واقعیت نیز وجود دارد که اگر قرآن با تأکید زیاد ایمان را اساس نجات انسان قرار نداده بود و مؤمنان را در اداره‌ی امور جامعه اولویت نبخشیده بود، رخدادهای سیاسی قادر نبودند مباحث ایمان را به آن اندازه که در تاریخ صدر اسلام دیده می‌شود، مهم و اختلاف‌انگیز بسازند.

به هر حال، در میان متکلمان اسلام درباره‌ی حقیقت ایمان سه نظریه‌ی عمده پدید آمده است:

در نظریه‌ی اوّل که به نظریه‌ی اشاعره معروف شده، حقیقت ایمان عبارت است از تصدیق وجود خداوند و پیامبران و امرها و نهی‌های خداوند که به وسیله‌ی پیامبران بر بشر فرو آمده و اقرار زبانی به همه‌ی این تصدیق‌های قلبی. جوهر این تصدیق و اقرار، نه علم و معرفت است و نه تصدیق منطقی. این تصدیق به معنای شهادت دادن به حقانیت واقعی آشکار شده و پذیرفتن آن واقعیت است. این حالت از یک طرف گونه‌ای خضوع و خشوع و تسلیم روانی است و از طرف دیگر، نوعی ارتباط فعالانه با موضوع تصدیق و شهادت است.^۲ مقابل این

^۱ «بسم الله الرحمن الرحيم. والعصر. إن الإنسان لفي خسر. إلا الذين آمنوا و عملوا الصالحات و تواصوا بالحق و تواصوا بالصبر.» قرآن مجید، سوره‌ی والعصر

^۲ نگاه کنید به مقالات السلامیین، ابوالحسن اشعری، چاپ مصر، ۱۹۶۹، ج ۱، ص ۳۴۷؛ اللمع، از همان مؤلف، چاپ مدینه‌ی منوره، ۱۹۷۵، ص ۷۵ - ۷۶؛ شرح المقاصد تفتازانی، چاپ عثمانی، ۱۳۰۵، ج ۲، ص ۱۸۴ به بعد؛ اصول‌الدین عبدالقادر بغدادی، ص ۲۵۰ - ۲۸۴

بعضی از متکلمان اشاعره از این حالت خضوع و شهادت قلبی که در ایمان معتبر دانسته‌اند، به «عقد القلب» یا «ربط القلب» تعبیر کرده‌اند (شرح المقاصد تفتازانی، چاپ عثمانی، ج ۲، ص ۱۸۴). غزالی در *احیاء العلوم* می‌گوید: ایمان عبارت است از «تصدیق به قلب». تصدیق محل ویژه‌ای دارد و آن عبارت از قلب است (*احیاء العلوم*، چاپ بیروت، دارالمعرفه، ج ۱، ص ۱۱۶). فخر رازی ایمان را تصدیق قلبی می‌داند که غیر از علم است، ولی تصدیق قلبی را با تعبیر «حکم ذهنی» تعریف می‌کند. وی می‌گوید «اگر کسی گفت عالم حادث است، سخن وی این نیست که وصف خارجی عالم حدوث است. بلکه معنای آن این است که حکم معنای گوینده‌ی این جمله به حادث بودن تعلق گرفته است و معلوم است که حکم به نبوت حدوث برای عالم، غیر از نبوت حدوث برای عالم است.» (تفسیر کبیر، ج ۲، ص ۲۵)

حالت، اعراض و انکار و سرپیچیدن است. البته به زعم اشاره، این تصدیق غیرمنطقی، مسبوق به یک تصدیق منطقی است. با این تصدیق منطقی، نبوت پیامبران به صورت یک قضیه‌ی خارجی‌ی معلوم انسان واقع می‌شود. ولی این معلومیت ایمان نیست. ممکن است شخصی صاحب این علم و معرفت گردد، ولی در برابر آگاهی‌های خود سرسپرده نشود و با واقعیت ستیزه کند. چنین شخصی مؤمن نیست.^۱ انسان آن‌گاه وارد حریم ایمان می‌شود که در برابر آن‌چه معلوم گردیده، انقیاد پیشه کند.

بیش تر طرفداران این نظریه که از اشاعره‌اند، گفته‌اند که گرچه اصول عقاید با «عقل» به دست می‌آید، ولی تصدیق بدان با «سمع» واجب می‌گردد.^۲ اگر خداوند تصدیق خود و پیامبران را واجب نساخته بود، هیچ‌گونه دلیل عقلی بر وجود این تصدیق وجود نداشت.

این سخن بر این اصل اشعری‌گری مبتنی است که عقل از واجب گردانیدن ناتوان است و حسن و قبح و وجوب و حرمت عقلی معنا ندارد. واجب گردانیدن تنها از شارع که خداوند است می‌تواند صادر شود. خداوند تصدیق خود و پیامبران را بر انسان واجب گردانیده و حقیقت ایمان همین تصدیق واجب‌شده از سوی خداوند است. بنا بر این نظریه، عمل به واجبات شرعی و ترک محرمات، داخل در حقیقت ایمان نیست و به این جهت مرحله‌ی متوسطی میان ایمان و کفر وجود ندارد. اگر انسان پیامبران را تصدیق کند، گرچه مرتکب کبائر گردد، مؤمن است و اگر آنان را تصدیق نکند، گرچه از کبائر اجتناب کند، کافر است.

در نظریه‌ی دوم، که به نظریه‌ی معتزله معروف شده، حقیقت ایمان عبارت است از «عمل به تکلیف و وظیفه».

طرفداران این نظریه گفته‌اند که تمام ایمان عمل است^۳ - عمل به وظیفه و تکلیف. تصدیق وجود خدا و پیامبران خود یک عمل به وظیفه است. ولی انسان وظیفه‌های دیگری دارد که به همه‌ی آن‌ها باید عمل کند. عمل به واجبات و ترک محرمات، وظیفه‌های انسان است. انسان مؤمن کسی است که به تمامی وظیفه‌های خود عمل می‌کند. بر اساس این تفکر، کسی که پیامبران را تصدیق کرده، ولی مرتکب گناهان کبیره می‌شود، مؤمن نیست و در مرحله‌ای میان ایمان و کفر قرار دارد. این مرحله همان «منزله بین المنزلتین» است که معتزله آن را مطرح کرده‌اند.

در نظر معتزله، انسان در طبیعت خود یک موجود مکلف و وظیفه‌مند است. نظریه‌ی حسن و قبح عقلی افعال در نزد معتزله، معنایش این است که آن خطاب اصلی و نخستین و واجب گردانیدن آغازین که متوجه انسان می‌شود، از ناحیه‌ی عقل آدمی است، نه از ناحیه‌ی پیامبران، به عنوان شاری خارج از انسان. امی خود را موجودی وظیفه‌مند و مکلف از درون می‌یابد. اصول کلیه‌ی واجبات و محرمات شرعی نخست به صورت واجبات و محرمات عقلی دریافت می‌شود و آن‌چه شرع در این زمینه می‌گوید، یا با تأکیدی است بر دریافت‌های عقلی، یا بیان تفصیلات آن است و یا تکلیف‌هایی است که عمل به آن وظیفه‌های عقلی را آسان می‌گرداند.^۴ وقتی در نظر معتزله، واجب گردانیدن نخستین از عقل ناشی می‌شود و نه از شارع، ایمان باید حقیقت دیگری غیر از تصدیق پیامبران داشته باشد. تصدیق خدا و پیامبران، در حقیقت، تصدیق ایجاب‌ها و تکلیف‌های الهی است که بیان‌کننده‌ی بایدها و نبایدهای اصلی مربوط به زندگی انسان است. وقتی این بایدها و نبایدها نخست با ایجاب عقل معلوم می‌شود، تصدیق پیامبران نمی‌تواند مهم‌ترین نقش سرنوشت‌ساز را برای سعادت انسان داشته باشد. در حالی که بنا بر نصوص قرآنی ایمان برای انسان مهم‌ترین نقش سرنوشت‌ساز را دارد. پس باید برای ایمان معنای دیگری قائل شد. معتزله معتقد بودند که این معنا عبارت است از عمل به وظیفه‌ها و تکلیف‌هایی که اصول آن‌ها با عقل بیان می‌شود و

^۱ اشاعره تمامی آیات قرآن را که در آن‌ها محل ایمان قلب قرار داده شده و انکار و وجود پس از حصول علم ممکن شناخته شده، مورد استناد قرار داده‌اند. نگاه کنید به *مواقف ایچی*، چاپ مصر، ۱۳۲۵، ج ۲، ص ۴۵۴ به بعد.

^۲ شهرستانی در *ملل و نحل* گفته است خدا و انبیاء با عقل شناخته می‌شوند، ولی تبعیت آن‌ها با شرع واجب می‌گردد.

^۳ نگاه کنید به شرح *الاصول الخمسه قاضی عبدالجبار*، چاپ مصر، ۱۳۸۴، ص ۱۷۱ و ۷۰۷؛ *مقالات الاسلامیین اشعری*، چاپ مصر، ۱۹۶۹، ص ۳۲۹ - ۳۳۲؛ *ملل و نحل شهرستانی*، چاپ قاهره، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۷۳

^۴ *المعنی فی ابواب التوحید و العدل*، چاپ مصر، ۱۹۶۰، ج ۶، ص ۳۵۴؛ و ج ۴، ص ۱۷۴ - ۱۷۵

شرع نیز بر آن‌ها تأکید می‌گذارد. ایمان وقتی حاصل می‌شود که انسان به عمل می‌پردازد. ایمان یک حالت و یا یک اذعان و انقیاد درونی نیست. ایمان، مؤمنانه زیستن است. اساس فکری این زیستن مؤمنانه نیز این است که شخص مؤمن می‌خواهد بدان‌چه مکلف است عمل کند. مسئولیت داشتن و مکلف بودن انسان در طبیعت خود، اساس انسان‌شناسی معتزله است. نظریه‌ی معتزله درباره‌ی آزادی انسان نیز با همین مطلب مربوط است.

خداوند انسان را مسؤول و آزاد آفریده است. چون مسؤول بودن و آزادی در طبیعت انسان وجود دارد، انسان نمی‌تواند نسبت به این دو موضوع حالت گزینش داشته باشد. آنچه وی می‌تواند انتخاب کند، عبارت است از عمل به وظیفه‌هایی که متوجه او است و یا ترک آن‌ها. انتخاب عمل به وظیفه‌ها، انتخاب ایمان است و ترک آن، اعراض از ایمان، و بدین ترتیب ایمان یک انتخاب عملی است و در نظر معتزله ایمان به «فلسفه‌ی عملی» مربوط می‌شود و نه «فلسفه‌ی نظری». ایمان با عمل محقق می‌شود، نه نظر.

ساختمان بزرگی که معتزله از فلسفه‌ی عملی خود ساخته بودند، نه تنها معنا و تکلیف انسان را مشخص کرده بود، بلکه جهان هستی را یک نظام معقول جلوه‌گر ساخته بود که همه‌ی پدیده‌های آن به عنوان افعال خداوند از معیارهای حسن و قبح این فلسفه‌ی عملی پیروی می‌کرد. می‌توان گفت معقولیت نظام هستی در نظر معتزله از وظیفه‌مندی و مسئولیت فی نفسه انسان - که خود نوعی معقولیت بود - ریشه گرفته بود و به این جهت اگر بگوییم اندیشه‌ی اعتزالی از انسان آغاز می‌کرد و گونه‌ای «انسان‌محوری» اساس آن بود و تفکر اشعری‌گری از خدا آغاز می‌کرد و «خدا‌محوری» اساس آن بود، سخنی نادرست نگفته‌ایم. البته بر اهل دقت پوشیده نیست که این سخن معنای ارزش‌گذاری ندارد و نمی‌خواهیم بگوییم کدام تفکر درست بود و کدام غلط.

به نظر می‌رسد عقیده‌ی معتزله درباره‌ی حقیقت ایمان، نه تنها در معتقد شدن آنان به مرحله‌ای میان کفر و ایمان در «منزلۀ بین المنزلتین»، که یکی از پنج اصل معتزله بود، جلوه‌گر شده، بلکه نظر آنان درباره‌ی امر به معروف و نهی از منکر نیز به عقیده‌ی آنان درباره‌ی ایمان مربوط می‌شد. معتزله می‌گفتند برای اجرای امر به معروف و نهی از منکر، در صورت لزوم می‌توان از شمشیر استفاده کرد. این نظر را نتیجه‌ی یک قیاس می‌توان دانست و آن این است که پیامبران برای محقق ساختن ایمان، یعنی عمل به واجبات و ترک محرمات آمده‌اند. مؤمنان باید کوشش کنند تا این هدف، یعنی عمل به واجبات و ترک محرمات، تحقق خارجی پیدا کند و چون انجام این کار، گاهی به کار بردن شمشیر لازم دارد، پس استفاده از شمشیر در راه تحقق هدف پیامبران رواست. با دقت بیش‌تر می‌توان گفت معتزله معتقد بودند فلسفه‌ی «جهاد ابتدایی» در اسلام، که مجوز به کار بردن شمشیر در دعوت به اسلام گردیده، مجوز به کار بردن آن در جلوگیری از وقوع محرمات و انجام واجبات نیز هست، زیرا این فلسفه به دنبال تحقق خارجی ایمان، به معنای عمل به واجبات و ترک محرمات است و این تحقق خارجی گاهی به شمشیر نیاز دارد.

این مطلب که معتزله میان عقیده به مسئولیت و آزادی فی نفسه انسان و جواز به کار بردن زور برای ترک گناه را چگونه جمع کرده بودند، از مشکل‌های تاریخ علم کلام است. ولی به هر حال، معتزله در به کار بردن زور آن‌چنان جسارت به خرج دادند که به تعقیب مخالفان خود اقدام کردند و می‌خواستند آیین اعتزالی را تنها آیین مجاز اسلامی اعلام کنند تا مردم از طریق انتخاب عقاید باطل - به زعم معتزله - مرتکب گناه نشوند.^۱

در نظریه‌ی سوم، که بیش‌تر از سوی فیلسوفان متکلم اظهار شده، حقیقت ایمان عبارت از علم و معرفت فلسفی به واقعیت‌های عالم هستی است. به پندار طرفداران این نظر، ایمان عبارت است از سیر نفس انسان در مراحل کمال نظری. عمل به واجبات و ترک محرمات که سیر نفس در مراحل کمال عملی است، آثار خارجی این علم و معرفت است. بنا بر این نظریه، وجود یا عدم و شدت یا ضعف ایمان هر شخص با معیار مطابقت و عدم مطابقت اعتقادات دینی وی با عالم هستی سنجیده می‌شود. مؤمن کسی است که عقاید مطابق با واقع

^۱ درباره‌ی عقاید معتزله در این باب، نگاه کنید به: فجر الاسلام و ضحی الاسلام، احمد امین، مباحث پیدایش و تحولات فرق کلامی (معتزله).

دارد و ایمان در صورتی کامل است که انطباق عقاید مورد نظر با عالم هستی مستقیم‌تر و بی‌پرده‌تر و بی‌آلایش اوهام باشد.^۱ بنا بر این نظریه‌ی حقیقت ایمان از سنخ علم و معرفت فلسفی است.

در این نظریه تصدیق خدا و پیامبران به معنای یک تصدیق منطقی مطرح است که به یک واقعیت خارجی مربوط می‌شود و بخشی از معرفت به عالم هستی است. مفهوم عمل به وظیفه و تکلیف هم چون یک امر اعتباری است و نمی‌تواند در محاسبه‌های فلسفی وارد شود، بیرون از مفهوم ایمان است. ایمان به فلسفه‌ی نظری مربوط می‌شود و نه فلسفه‌ی عملی.

این نظر که ایمان عبارت از علم فلسفی به عالم هستی است، به کوشش دامنه‌داری از طرف فیلسوفان مسلمان برای فلسفی کردن کلام منتهی گردید. کلام اسلامی در نخستین سده‌ها نیز از مواد و تصورات فلسفی بهره می‌جست، ولی آن مواد و تصورات فلسفی غیر از آن بود که در فلسفه‌ی یونان مطرح بود. با نهضت ترجمه آن‌گونه جهان‌شناسی که میراث فیلسوفان یونان بود وارد عالم اسلام گردید و از قرن شش به بعد پایه‌ی ساختن گونه‌ای علم کلام قرار گرفت که به کلام فلسفی شهرت یافت.

الهیات شفاء ابن سینا و *تجرید الاعتقاد* خواجه نصیر طوسی، طلایه‌دار این نوع تفکر کلامی است. در حکمت متعالیه‌ی صدرالمتألهین این تفکر به اوج خود رسیده و سپس نیز دنبال شده است. طرفداران این نظریه چون ایمان را همان معرفت فلسفی به عالم هستی دانسته‌اند، کوشش کرده‌اند همه‌ی مسائل ایمانی را که در کتاب و سنت مطرح شده، با بیان فلسفی تبیین و تفسیر کنند. امروز کلام رایج در عالم شیعه، میراث این فیلسوفان است.

آن‌چه در مجموعه‌ی نظریه‌های سه‌گانه‌ی یادشده مشترک است، این است که ایمان یک امر به دست آوردنی است. آدمی یا با تصدیق پیامبران یا با عمل به واجبات و ترک محرمات در معنای وسیع آن (به طوری که شامل مایجب الاعتقاد نیز بشود) یا با کسب معرفت فلسفی به حقایق عالم هستی ایمان را تحصیل می‌کند. طبع آدمی خالی از ایمان است و آدمی باید آن را کسب کند. پس ایمان یک دستاورد است. این که آدمی در به دست آوردن ایمان به عنوان یک فعل ارادی چگونه عمل می‌کند و معنای آزادی وی در این فعل ارادی چیست، مطلب دیگری است که به مبحث جبر و اختیار مربوط می‌شود و در این مقال، مورد بحث ما نیست. وقتی ایمان یک موهبت به دست‌آوردنی باشد، پس طبیعت انسان توانایی به دست آوردن آن را دارد و این طبیعت نه تنها پست و دور شده از رحمت خداوند نیست، بلکه ستوده و مشمول رحمت نیز هست. بدین ترتیب معلوم می‌شود که در نظر متکلمان اسلام، نظریه‌ی ایمانی با خوش‌بینی به طبیعت انسان همراه است و البته طبیعت در این مقام معنایی اعم از طبیعت حیوانی دارد و شامل آن‌چه عده‌ای فطرت انسان نامیده‌اند نیز می‌شود. اگر بخواهیم این اصطلاح را به کار نبریم، می‌توانیم بگوییم متکلمان اسلام، به انسان خوش‌بین هستند و او را دچار گردیده در یک «گناه ذاتی» که مانع از تحصیل ایمان به وسیله‌ی انسان شود نمی‌دانند. در این مسأله تفاوت مهمی میان کلام اسلامی و الهیات مسیحی وجود دارد. زیرا در مسیحیت ایمان فقط می‌تواند عطای ویژه‌ی الهی باشد.

^۱ نگاه کنید به *حقایق ایمان* شهید ثانی، چاپ ایران، ۱۳۰۵، ص ۱۶ و ۱۷ و ۱۸. صدرالمتألهین در آغاز سفر سوم از اسفار اربعه، وقتی می‌خواهد وارد مباحث الهیات بالمعنی الاخص شود، می‌نویسد:

«ثم اعلم ان هذا القسم من الحکمة التي حاولنا الشروع فيه هو افضل اجزائها و هو الايمان الحقيقي بالله و آياته و اليوم الآخر المشار اليه في قوله تعالى "والمؤمن كل آمن بالله و ملائکته و کتبه و رسله" و قوله "و من یکفر بالله و ملائکته و کتبه و رسله و اليوم الآخر فقد ضلّ ضلالاً بعيداً" و هو مشتمل علی علمین شریفین: احدهما العلم بالمبده و ثانيها العلم بالمعاد، و یندرج فی العلم بالمبده معرفة الله و صفاته و افعاله و آثاره، و فی العلم بالمعاد معرفة النفس و القيامة و علم النبوات.»

صدرالمتألهین ایمان حقیقی را همان علم فلسفی به مبدأ و معاد می‌داند. وی در *اول الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، در تعریف علم فلسفی گفته است: «اعلم أن الفلسفة استكمال النفس الانسانية بمعرفة حقائق الموجودات علی ماهی علیها و الحکم بوجودها تحقیقاً بالبراهین لاخذاً بالظن و التقليد، بقدر الوسع الانسانی.»

نکته‌ی مشترک دیگر در نظریات سه‌گانه این است که حقیقت ایمان یک «حقیقت شرعی» است، یعنی خداوند است که می‌گوید حقیقت ایمان چیست. حقیقت ایمان را نمی‌تواند با استدلال‌های علمی و یا فلسفی به دست آورد. تلاش صاحب‌نظران جز این نبوده که خواسته‌اند بفهمند خداوند ایمان را چه دانسته است: آیا آن را تصدیق پیامبران دانسته یا عمل به وظیفه، و یا معرفت فلسفی به عالم. در فضای دین اسلام ایمان چیزی بود که به وسیله‌ی وحی الهی از انسان مطالبه شده بود و به این جهت می‌بایست کوشش مخاطبان وحی این باشد که بفهمند منظور خداوند از ایمان چیست. چنان‌که کفر هم همین وضعیت را داشت و چیزی بود که خداوند در وحی خود مخاطبان را از آن تحذیر نموده بود، پس می‌بایست به دست آورد که منظور خداوند از «کفر» چیست. چون هم ایمان و هم کفر حقیقت شرعی داشتند، همه‌ی متکلمان برای تبیین و تقریر نظریه‌ی خود درباره‌ی حقیقت ایمان و کفر، به نصوص کتاب و سنت استناد کرده‌اند.^۱

اصولاً ایمان و کفر در فضای عقیده به وحی الهی معنا پیدا می‌کند و در ادیان غیروحيانی این مفاهیم معنا ندارد. البته متکلمان اسلام در همه‌ی مواردی که به کتاب و سنت استناد کرده‌اند، آگاه یا ناآگاه، بر یک سلسله مقبول‌های پیشین تکیه داشته‌اند. ولی این مطلب که یک امر گریزناپذیر در تفسیر هر متنی است، در این‌جا مورد نظر ما نیست.

و اما عرفای اسلام؛ آنان از «ایمان» به گونه‌ای کاملاً متفاوت با متکلمان سخن گفته‌اند. در نظر آنان جوهر ایمان نه «شهادت دادن» است، نه «عمل به تکلیف»، و نه «معرفت فلسفی». آنان می‌گویند: جوهر ایمان عبارت است از «اقبال آوردن به خداوند و اعراض نمودن از همه‌ی اغیار».

این اقبال عبارت است از گونه‌ای جهت‌گیری که سراسر هستی آدمی را فرا می‌گیرد و زیستن جدیدی را برای وی به ارمغان می‌آورد. چون نظریات عرفا از ظرافت خاصی برخوردار است و آن را جز با اصطلاحات پرشور و جاذبه‌ی خود آنان نمی‌توان بیان کرد، مناسب می‌بینم توضیح نظریه‌ی آنان را درباره‌ی حقیقت ایمان به بیان خود آنان واگذار کنیم. بدین منظور، قطعه‌ای از یک متن عرفانی متعلق به قرن پنجم هجری را که درباره‌ی جوهر ایمان نگاشته شده، به نقل از یک عارف در این‌جا می‌آوریم:

الإيمان هو الذي يجمعك إلى الله و يجمعك بالله و الحق واحد و المؤمن متوحد و من وافق الأشياء فرقتة الأهواء و من تفرق عن الله بهواه و أتبع شهوته و ما بهواه فأنه الحق.

ایمان آن است که تو را سوی خدا عزوجل گرداند و به خدای گرد آرد. یعنی ایمان آوردن به خدای اقبال آوردن به حق تعالی است و درست نگردد اقبال آوردن مگر به اعراض از غیر حق. پس هر چیزی که سرّ خویش به وی مشغول کردی جز حق، به همان مقدار اعراض آوردی از حق تعالی و نقصان آوردنی اندر ایمان. چون ایمان اقبال باشد و اعراض ضد وی، و الضدان لایجمعان، کسی که طلب علت وجود وی نیست و مر او را به تو نیاز نیست مر او را به اعراض کی توان یافتن.

و معنی یجمعك بالله آن باشد که هر چیزی که تو را به خدای رساند به وی متعلق باشی و هر چه تو را از خدای عزوجل ببراند از وی گریزان باشی و چنان دانی که این طلب و هرب مرا به وی نرساند و لکن مرا به وی هم وی رساند و هر موافقی که بتوانی به جای آوری و هر خلافی که باشد از وی دور باشی و اندر اتیان موافقت منت بینی و اندر ترک مخالفت عصمت بینی تا به ترک مخالفت و اتیان موافقت مجموع باشی الی الله و به نادیدن هر دو مجموع باشی بالله.

باز گفت حق یکی است و مؤمن یگانه است. گفت صفت حق وحدانیت است نپسندد که مؤمن باشد جز یگانه.

و معنی متوحد بودن مؤمن آن باشد که ظاهر و باطن [او] نظاره‌ی وحدانیت حق باشد تا سرّ وی به مشاهدات حق تعالی راه یابد، به غیر حق ننگرد. تا ظاهر وی فراغ خدمت حق یابد به خدمت غیر مشغول ننگردد و همه‌ی وجودها اندر جنب وجود حق تعالی عدم داند و دیگر همه‌ی عزاها را اندر جنب عز حق ذل دارند و دیگر صفات حق را با صفات حق تعالی بر همین قیاس براند. چون مر این معنی را شاهد گردد هر چه جز حق است از وی ساقط گردد و حقیق بر وی مستولی گردد و حق بر وی غالب گردد و وی به ذات خویش مغلوب گردد، چون مغلوب گشت از صفات خویش فانی گردد و به صفات غالب خویش قائم گردد آن‌گاه متوحد بالحق گردد فلا یری الحق إلا واحداً لا یشبهه شیء. آن‌گاه به کمال ایمان رسد.

^۱ نگاه کنید به *ملل و نحل* شهرستانی، همان چاپ، ج ۱، ص ۱۲۰، ۱۲۲، ۱۳۳، ۱۴۵؛ *شرح المواقف*، همان چاپ، ج ۲، ص ۴۵۸ - ۵۹؛ *شرح الاصول الخمسه* قاضی

عبدالجبّار، همان چاپ، ص ۷۰۶ - ۷۲۱ به بعد؛ *حقائق الايمان* شهید ثانی، همان چاپ، ص ۲۰

و باز گفت هر گاه با پیزها بسازد هواها او را پراکنده گرداند یعنی با هر چیزی که بساختی به همان مقدار آن به هوای وی میل کردی و سرت پراکنده گشت و بدان مقدار که به موافقت غیر حق مشغول گشت از حق جدا گشت، از بهر آن که اگر بنده میسر خویش را به حق مشغول دارد، آن شغل را خود نهایت نیست و به غیر حق نپردازد. باز چون فراغت غیر حق یافت اهوی خلق را نهایت نیست، پیش فراغت حق نیاید.^۱

ایمان، چه «شهادت دادن» به رسالت پیامبران و چه عمل به وظایف ذاتی انسان، و چه معرفت فلسفی یا اقبال آوردن به خداوند باشد از آزادی اندیشه و اراده‌ی آدمی انفکاک‌ناپذیر است. تحلیل این چهار مفهوم چنین نتیجه‌ای می‌بخشد.

شهادت دادن با اراده‌ی انسان عملی شود و اراده در ذات خود پدیده‌ای است آزاد. همچنین شهادت دادن راستین مسبوق به یک معرفت و گزاره‌ی تصدیقی هست و آن گزاره این است که پیامبران به‌راستی از سوی خدا آمده‌اند. انسان مؤمن این گزاره را به عنوان یک معرفت قبول می‌کند و سپس با قلب و زبان خود به آن شهادت می‌دهد. تصدیق این گزاره یک تصدیق منطقی است و تصدیق منطقی به معرفت مربوط است و معرفت نیز جز با رهایی عقل از اسارت و تقلید و اندیشه‌ی آزاد نمی‌تواند به وجود آید. پس وقتی شهادت دادن را تحلیل می‌کنیم، می‌بینیم شهادت دادن جز با اندیشه و اراده‌ی آزاد انسان نمی‌تواند به وجود آید.

عمل به وظایف ذاتی انسان نیز همین‌طور است. بنا به نظریه‌ی معتزله که ایمان را عمل به وظایف ذاتی دانسته‌اند این وظایف ذاتی با داوری عقل تشخیص داده می‌شود و گزاره‌های مربوط به این وظایف گزاره‌هایی معرفتی و منطقی‌اند و برخاسته از عقل انسان و ما قبلاً این مطلب را گفتیم که گزاره‌های معرفتی جز با رهایی از اسارت تقلید و اندیشه‌ی آزاد انسان به وجود نمی‌آید. از طرف دیگر، «عمل» که مقوم اصلی ایمان در این نظریه است، محصول اراده‌ی انسان است که در ذات خود آزاد است و بدین‌گونه تحلیل عمل به وظایف ذاتی انسان، نیز معلوم می‌کند که این مفهوم از اندیشه و اراده‌ی آزاد انسان انفکاک‌ناپذیر است.

تحلیل «معرفت فلسفی» نیز نشان می‌دهد که این معرفت، هم اندیشه‌ی آزاد را لازم دارد و هم اراده‌ی آزاد را. معرفت فلسفی از آن نظر که معرفت است، مانند همه‌ی معرفت‌های دیگر جز با اندیشه‌ی آزاد نمی‌تواند به وجود آید. از طرف دیگر، کسی به معرفت فلسفی روی می‌آورد که طالب آزادی اراده باشد. کسی تفلسف واقعی می‌کند که می‌خواهد خود را از تقلید و جبر و مزجعیتهای اقتدار (اتوریتیه) و آشوب‌زدگی و هرج‌ومرج فکری رها گرداند و به آزادی درونی که همان آزادی است جست‌وجو می‌کند. در نظر اهل فلسفه، تعقل فلسفی مقوم آزادی درونی، یعنی آزادی اراده است و کسی که طالب فلسفه است، طالب آزادی است. بدین‌گونه روی آوردن به معرفت فلسفی همیشه مسبوق به عطش و طالب آزادی اراده است و این دو از هم جدا نمی‌شوند و چنین است که تحلیل معرفت فلسفی نیز نشان می‌دهد که این معرفت جز با آزادی اندیشه و اراده به وجود نمی‌آید.

و اما اقبال آوردن به خداوند؛ این اقبال در صورتی ممکن می‌شود که اندیشه بتواند نقادانه خود را درنوردد و از اسارت هر نوع جزمیت بی‌دلیل خود را آزاد سازد، بدون چنین نقد تمام‌عیار اندیشه، انسان به سوی اقبال روی نمی‌آورد و چنین نقد تمام‌عیاری نیز جز با آزادی کامل اندیشه میسر نمی‌گردد. وقتی آزادی اندیشه حاصل شود، آن‌گاه اقبال که یک امر ارادی با تمام وجود است و تنها با آزادی اراده هویت خود را می‌یابد می‌تواند وجود پیدا کند و بدین‌گونه است که اقبال آوردن به خداوند نیز جز در سایه‌ی آزادی اندیشه و اراده‌ی انسان لباس وجود نمی‌پوشد.

تحلیل‌های فوق نشان می‌دهد که تمامی چهار معنای ایمان که متکلمان، فیلسوفان، و عارفان بیان کرده‌اند بدون آزادی اندیشه و اراده‌ی انسان تحقق‌پذیر نمی‌باشد و رفت تمامی موانع درونی و بیرونی که آزادی اندیشه و اراده‌ی انسان را می‌بندد، شرط اصلی بهره‌مندی از امانت الهی ایمان است.

^۱ خلاصه‌ی شرح/تعریف، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، ص ۲۲۷ - ۲۲۸

۲

تجربه‌ی «ذات فراگیر مطلق» و «تجربه‌ی خطاب خداوند»

دو معنای دیگر از ایمان و استواری آن معناها بر آزادی اندیشه و اراده‌ی انسان

از ایمان دو تفسیر دیگر نیز داده شده است:

۱. تجربه‌ی ذات فراگیر مطلق از طریق تجربه‌ی امکان

۲. تجربه‌ی خطاب خداوند

این دو تفسیر را توضیح می‌دهم و با این توضیح، استواری آن‌ها بر آزادی اندیشه و اراده‌ی انسان نیز معلوم خواهد شد. یکی از ارکان انسانیت انسان، اندیشه‌ی وی است که هویتی سیال دارد. اندیشه اندیشیدن است و هر جا متوقف شود خود را از دست می‌دهد. اندیشیدن به معنای عام عدم توقف در یک مرحله‌ی معین از تفکر است و عین آزادی است. ما وقتی آزادی را مطرح می‌کنیم، یک «از» مطرح می‌شود. سؤال می‌شود اگر اندیشیدن سیال عین آزادی است، آزادی از چه چیز است؟ پاسخ این است که آزادی از هر دگم موجود، از هر عاطفه‌ی موجود، از هر احساس موجود. این دگم‌ها، عاطفه‌ها، و احساس‌ها و یافته‌های موجود که ما را احاطه می‌کنند و خود کاذبی برای ما می‌سازند و چون امر ما را می‌پوشانند و ما را به توقف دعوت می‌کنند. آزاد گشتن اندیشه از همه‌ی این‌ها یک حرکت، فعالیت، و خلاقیت است. آزادی اندیشه به معنای در اسارت هیچ دگمی نبودن، در اسارت هیچ عاطفه و احساسی نبودن، و همه‌ی این‌ها را درنوردیدن، وضعیتی نیست که یک بار برای انسان حاصل شود و تمام گردد. این‌طور نیست که آدمی به مرحله‌ای می‌رسد که می‌گوید من آزادم. آزادی اندیشه یک امر ساکن و یک امر ثابت نیست. یک خصلت نیست که انسان آن را به دست آورد و بعد متخلق به آن خلق بماند. این آزادی یک شدن دائم است. مسأله این است که «موجیم که آسودگی ما عدم ماست».

اگر این‌طور است، می‌توانیم درباره‌ی انسان چنین اظهار نظر کنیم که یکی از ارکان انسانیت انسان اندیشه‌ای است که دائماً خود را درمی‌نوردد. اندیشه‌ای که دائماً از خود عبور می‌کند، پوسته‌های خود را می‌شکند و از درون آن پوسته‌ها سر بر می‌آورد و آن‌چه از درون این پوسته‌ها سر برآورد، خود دوباره پوسته‌ای می‌شود و دوباره آن پوسته را می‌شکند و دوباره جوانه‌هایی که سر بر می‌آورد پوسته‌ی دیگری می‌شود و دوباره آن‌ها شکسته می‌شود. اگر بشود از انسان یک تعریف ثابت داد، اندیشه‌ی آزاد یکی از عناصر آن تعریف است. اندیشه‌ی آزاد دائماً آن‌چه را که دارد، می‌خواهد کنار بگذارد برای این که وقتی متوقف شود و بگوید آن‌چه را که به آن آگاهم نهایت آن چیزی است که می‌توانم داشته باشم، همان‌جا زندانی شده است. همان‌جا هویتش لطمه خورده است. اندیشه چیزی نیست که بتواند پوسته‌ای بگیرد و بماند، اندیشه نمی‌تواند به شیء تبدیل شود. هویت اندیشه، اندیشیدن است و اندیشیدن یک جریان دائم است.

اگر یکی از ارکان اصلی انسانیت انسان اندیشه‌ی آزاد است و اندیشه چنان است که گفتیم، پس انسان محدود و همواره تهدید شده به عدم است! محدود است به این معنای که هر لحظه همان اندیشه است که هست، نه بیش از آن و نه کم‌تر از آن، و این عین محدودیت است! نه گذشته را دارد و نه آینده را. موجودی لحظه‌ای است و این محدودیت است. درست است که اندیشیدن دائمی است، ولی آن اندیشیدن دائم، چنین است که هر لحظه همان است که هست. چیزی بیش و کم از آن نیست. این محدودیت به معنای تهدیدشدگی به عدم است، به این معنا که اندیشه لحظه‌ی دیگرش را ندارد، آینده‌اش را ندارد. اندیشیدن هر لحظه ممکن است نااندیشیدن بشود. اندیشه برای ما معنی دارد تا لحظه‌ای که آگاهی برای ما معنی دارد. به محض این که آگاهی متفتی شود، اندیشه هم متفتی شده است. حالا این

آگاهی می‌خواهد خودآگاهی باشد یا جهان‌آگاهی یا خداآگاهی و... باشد. این آگاهی تا آگاهی است، هست. اما به گونه‌ای است که هر لحظه با ناآگاهی تهدید می‌شود و این تهدیدشدگی به عدم از آن محدودیتی که قبلاً توضیحش را دادم ناشی می‌شود. پس می‌توانیم تا این جا سخن را این چنین جمع‌بندی کنیم که یکی از ارکان انسانیت انسان، اندیشه‌ای است که دائماً خود را درمی‌نوردد و از خود عبور می‌کند و اندیشه‌ی جدیدی می‌شود و دو تا مشخصه‌ی عمده دارد: یکی این که محدود است و دوم این که تهدید شده به عدم است. اما در عین حال همه‌ی این‌ها مسائلی است با آزادی اندیشه و همه‌ی این‌ها معنی آزادی اندیشه است. ملاحظه می‌کنید که در این تعریف فلسفی، آزادی به معنی یک حق نیست که به آدمی بدهند و در قوانین اساسی کشورها بنویسند.

اما خدا در نقطه‌ی مقابل انسان و در برابر تعریف فلسفی از آزادی اندیشه، آن ذات فراگیر مطلق است که این اندیشه‌ی محدود و تهدیدشده به عدم، که عین آزادی است، با آن مطلق تحقق پیدا می‌کند و آن مطلق شرط تحقق این محدود است. انسان وقتی این تجربه را در درون خود دارد و خود را به صورت یک اندیشه‌ی از خود گذر کننده‌ی محدود و تهدیدشده به عدم می‌یابد، می‌بیند وجود او مانند یک حاشیه است و این حاشیه، حاشیه‌ی یک متن است، یا مانند موجی است و این موج، موج دریایی است. یا مانند قطره‌ای است و این قطره، قطره‌ی آبی است. این تجربه‌ها از آن‌جاست که محدود بدون مطلق قابل تحقق نیست و یک چنین موجود تهدیدشده به عدم، باید به جایی تکیه داشته باشد و از جایی داده شود. آن مطلق است که این محدود با آن محقق است. این سلوک عبارت است از عبور از تجربه‌ی امکان (به معنای تجربه‌ی محدودیت و تهدیدشدگی به عدم) به تجربه‌ی مطلق. در بیان‌های گوناگون برای خدا صفاتی ذکر کرده‌اند. گفته‌اند او عالم، قادر، رحمان، و رحیم است. این‌ها صفاتی است که با اندیشه‌ی سیال و گذرای آدمی متناسب با محدودیت‌های خودش یا زبان تصویری یا نمادی برای آن مطلق ساخته و پرداخته است. اما چه کسی می‌داند واقعاً آن مطلق چیست؟ این محدود چگونه می‌تواند از حدهای خود گذر کند و دست‌اندازی به ساحت مطلق کند؟ درست است که ما با این صفات به شناسایی خداوند نزدیک می‌شویم، اما همان‌طور که خواهیم گفت، اگر خدا را در این صفات محدود کنیم، خداوند را از آن مطلق بودنش بیرون آورده‌ایم.

حال سؤال این است که اگر انسان به معنای اندیشه‌ی سیال نوشونده‌ی خودنورد و محدود به عدم خود را در آستانه‌ی آن ذات فراگیر مطلق بیابد و خود را چون قطره‌ای از آن دریا تجربه کند، آیا آن مطلق این انسان را نفی می‌کند یا به او قوام می‌بخشد؟ اگر آن مطلق این محدود را نفی کند، در این صورت خدا ضد آزادی انسان است. اگر آن مطلق قوام‌بخش این محدود باشد، در این صورت خدا انسان‌کننده‌ی انسان است. با تفکر ژرف فلسفی معلوم می‌شود که خدا محدودکننده و نفی‌کننده‌ی انسان نیست و جا را بر انسان تنگ نمی‌کند و او را از میان بر نمی‌دارد. بلکه خدا آن ذات فراگیر مطلق است که انسان با آن انسان می‌شود. خدا آن موجودی است که در پرتو رابطه‌ی انسان با او و درک انسان از او، انسان هویت خود را عین آزادی اندیشه می‌یابد.

نفی شدن انسان به وسیله‌ی خدا، هنگامی آغاز می‌شود که ما انسان‌ها خدا را از مطلق بودن بیرون می‌آوریم. این یک خطر است و ما در معرض این خطر هستیم و غالباً این کار را می‌کنیم. همه‌ی انسان‌ها این کار را می‌کنند. چگونه ما انسان‌ها، خدا را از مطلق بودن بیرون می‌آوریم؟ هنگامی که ما می‌گوییم آن شناخت و صفاتی که ما برای خدا معین کرده‌ایم، نهایت معرفت درباره‌ی خداست و هر کس سخن دیگری درباره‌ی خدا بگوید درست نیست، ادعا می‌کنیم که به خدا احاطه پیدا کرده‌ایم، تمام آن‌چه را که او هست یافته‌ایم و خدا در چنگ ما است. معنای چنین ادعایی این است که دیگر او مطلق نیست و محدود است با آن‌چه ما می‌شناسیم. آن‌چه ما می‌شناسیم محدود است ما از عالم بودن تصور خاص محدودی داریم. از قادر بودن تصور خاص محدودی داریم. از خالق بودن تصور خاص محدودی داریم. مقتی مجموعه‌ی این تصورات محدود را می‌گوییم مساوی با خدا است، خدا را محدود می‌کنیم. وقتی خدا را محدود می‌کنیم، خدا به صورت نافی انسان درمی‌آید و او را نفی می‌کند و آزادی وی را از میان برمی‌دارد. زیرا در این صورت رابطه‌ی انسان با خدا می‌شود رابطه‌ی دو شیء محدود که همدیگر را نفی می‌کنند. دو شیء محدود همدیگر را از میان برمی‌دارند. برای این که حد‌داری یعنی نفی دیگری. وقتی شما برای موجودی حد و حدود خاصی قائل شوید، غیریت را مطرح می‌کنید و لازمه‌ی غیریت محدودیت است. من وقتی با اندیشه‌های محدود خودم خدا را به شکل خاصی تصور می‌کنم و یا در فرهنگ یک جامعه، خدا به این شکل درمی‌آید، آن خدا در نقطه‌ی مقابل انسان

قرار می‌گیرد و انسان از هویت آزادی می‌افتد. موقعی انسان می‌تواند خودش را به صورت یک اندیشه‌ی سیال تجربه کند که آن خدا را نیز مطلق تجربه کند. این تجربه‌ها در یک آستان و ساحت قرار می‌گیرند. اگر یک گوشه‌ی این ساحت لطمه خورد، کل سیستم تجربه متفی است و دیگر انسان نمی‌تواند خود را به صورت یک اندیشه‌ی آزاد تصور کند. به همین جهت هیچ‌گاه در تصور فلسفی نباید خدا را محدود کرد. این که اهل تعمق گفته‌اند هر نوع وصفی برای خدا ذکر شود احاطه به خدا پیدا نمی‌کند و خدا مافوق تمام توصیف‌هاست، خواسته‌اند همین حقیقت را بگویند. پس مطلب این است که در هیچ فکر و شناخت و توصیفی، آن مطلق را نباید محدود کرد. اگر این‌طور است، هر انسانی هر تصویری از خداوند دارد، آن تصور برای او قابل گذر است و او می‌تواند از آن عبور کند. اگر این‌طور است، انسان یک رهروی است به سوی خداوند، که دائماً راه می‌پیماید به سوی او، نه این که می‌رسد به خداوند و به کنه خداوند. انسان باید تمام تصورات و توصیفات خود از خداوند را تصویری و یا نمادین تلقی کند که قابل تغییر است.

از سوی دیگر، در متون دینی و حیانی، رابطه‌ی انسان و خدا رابطه‌ی من و اوست؛ رابطه‌ی من و توست. رابطه‌ی دو شخص است، نه رابطه‌ی دو شیء. خدا سخن‌گوینده و انسان شنونده‌ی سخن خداست و تجربه‌ی خطاب تجربه‌ی توجه خداوند به انسان و در نتیجه، تجربه‌ی خداوند است. در این تجربه‌ی خدا و انسان، هر دو شخص هستند. در مخاطبه چه چیز شرط است؟ گفت‌وشنود چگونه می‌تواند تحقق پیدا کند؟ گفت‌وشنود در جایی می‌تواند تحقق پیدا کند که گوینده، شنونده را شخص تلقی کند و او را به رسمیت بشناسد و در شخص بودن، گفت‌وشنود واقعی این است. اگر ما در گفت‌وشنودمان با یک انسان او را شیء تصور کنیم، گفت‌وشنود واقعی تحقق ندارد. موقعی گفت‌وشنود واقعی تحقق دارد که ما او را با صفت شخص بودن بشناسیم. او را مستقل، آزاد در عمل و تصمیم‌گیری، و دارای توان بشناسیم و او هم با این سه مشخصه، گوینده را بشناسد. اگر وقتی با کسی سخن می‌گوییم او را به شیء تبدیل کنیم و تحمیل کنیم خودمان را به او، به صورتی که او را از شخص بودن بیرون بیاوریم، این گفت‌وشنود نیست. وقتی خداوند در متون و حیانی خود را شخص می‌بیند و انسان را شخص می‌بیند و با او باب گفت‌وشنود باز می‌کند و با او سخن می‌گوید و از او می‌خواهد سخن خداوند را بشنود، در این صورت خداوند انسان را به صورت یک شخص، یعنی به صورت موجودی که آزادی عمل و استقلال و توان دارد، به رسمیت می‌شناسد؛ گرچه این آزادی عمل و استقلال و توان او در مقابل خداوند محدود است و همه‌ی این‌ها از خداوند است. خداوند شخص مطلق است و انسان شخص محدود. اصلاً فلسفه‌ی وحی این است که خدا انسان را به آزادی می‌شناسد. اگر خداوند انسان را به آزادی نشناسد که با او سخن نمی‌گوید، بلکه مجبورش می‌کند. ولی او سخن گفته است. این مسأله خیلی مهم است که در پاره‌ای از ادیان و حیانی چنین آمده است که در آغاز «کلمه» بود، یا در آغاز «عقل» بود. این موضوع به تعبیرهای گوناگون آمده است. در متون دینی ما آمده است که آنچه خداوند اول آفریدن عقل است. شما می‌بینید در همه‌ی این‌ها آن جوهر اصلی ارتباط خدا و انسان گفت‌وشنود است؛ سخن گفتن خدا و شنیدن انسان. بدین ترتیب بر اساس متون و حیانی، خداوند به صورت سخن‌گوینده، آزادی اندیشه‌ی انسان را نفی نمی‌کند، شخصیت انسان را نفی نمی‌کند. بلکه با مخاطب قرار دادن انسان، او را در شنودگی‌اش تثبیت می‌کند. وقتی خدا از انسان می‌خواهد ایمان بیاورد، از او می‌خواهد که با تمام هستی‌اش شنونده‌ی خداوند باشد. و از این طریق به واقعیت اصلی خود، یعنی آنچه باید باشد - و نه آنچه هست - دست یابد و چنین است که شنونده‌ی خطاب خداوند شدن، عین انسان شدن است. اگر با دید فلسفی به قضیه نگاه کنیم، خدا نافی آزادی نیست و اگر با دید کلامی و الهیاتی که مبنایش متون و حیانی است نگاه کنیم، باز هم خدا آزادی انسان را نفی نمی‌کند. ما در آن بحث فلسفی می‌گفتیم تا «انسان» خود را حاشیه‌ی آن مطلق و قطره‌ی آن دریا می‌یابد انسان است و در بحث کلامی می‌گوییم تا وقتی انسان به خدا گوش می‌کند و مخاطب او هست، انسان است. ایمان همین است. ایمان این است که انسان مخاطب خداوند قرار بگیرد. کسی که می‌شنود، ایمان دارد. مؤمنانه زیستن شنونده زیستن است، نه انباشتن یک سلسله اصول عقاید خشک در ذهن. آن عقاید خشک را انباشتن و بدان‌ها تعصب ورزیدن و هر کس که آن‌ها را ندارد نفی کردن و هر سخن تازه را نفی کردن، خدایی برای انسان می‌سازد که نفی‌کننده‌ی انسان است.

انسان متدین یک مشکل دارد و آن این است که چون وی با نهادها و مؤسسات گوناگون اجتماعی زندگی می‌کند، خداپرستی او نیز در زندگی اجتماعی به صورت نهاد درمی‌آید. خداپرستی نهادهایی پیدا می‌کند (نهاد، به معنی جامعه‌شناسی کلمه)، متولیان پیدا می‌کند، مؤسسات و رئیس و مرئوس پیدا می‌کند، آداب و رسوم و قوانینی پیدا می‌کند. وقتی دین به صورت نهاد در می‌آید، این خطر به وجود می‌آید که انسان از طریق این نهادها نفی شود. چرا؟ چون وقتی این‌ها به صورت نهاد درمی‌آید، آن خدای مطلق از مطلق بودنش درمی‌آید. با نهادی شدن دین، خدا در چارچوب کلیسا، مسجد، فلسفه‌ی دینی، الهیات، قوانین، آداب و رسوم و خواسته‌های متولیان دین و منافع گروهی و طبقه‌ای، اوضاع و احوال خانوادگی، و شعائر مذهبی محدود می‌شود. تمام این‌ها حجاب چهره‌ی الوهیت می‌گردد. وقتی این حجاب‌ها پیدا می‌شود، دیگر انسان در برابر خدایی که مطلق است قرار ندارد. در برابر خدایی که محدود است و به شیء تبدیل شده با چارچوب و مشخصات ویژه و محدود آن قرار دارد. در این وضعیت است که انسان نفی می‌شود و وقتی انسان نفی می‌شود، خدا ضد آزادی تجربه می‌شود. این خطر وجود دارد برای دین‌داری. از آن طرف نمی‌شود انسان در این عالم زندگی کند و نهاد دینی نداشته باشد. انسان بدون نهاد دینی نمی‌تواند زندگی کند، همان‌گونه که بدون نهاد سیاسی نمی‌تواند زندگی کند، بدون نهاد اقتصادی نمی‌تواند زندگی کند. هیچ جامعه‌ای را شما نمی‌توانید پیدا کنید که نهادهای دینی در آن نباشد. پس چاره چیست؟ یک راه حل وجود دارد و آن این است که بیش از همه‌ی نهادهای دیگر - که آن نهادهای دیگر هم تجدیدنظر دائمی و پالایش دائمی لازم دارند - نهادهای دینی دائماً باید پالایش شوند، دائماً باید شرک‌زدایی شوند تا حجاب‌های نشسته بر چهره‌ی الوهیت کنار زده شوند. حرکت از شرک به سوی توحید یعنی همین. شرک چیزی است که همیشه وجود دارد، نه این که در دوره‌ای از زندگی دینی شرک وجود داشت و بعد دوره‌ی توحید رسیده است. شرک آفتی است که دائماً وجود دارد. انسان از طریق نهادهای دینی اجتماعی تولید شرک می‌کند. مثلاً کسی پیدا می‌شود و توصیفی از خداوند می‌دهد، بعداً یک رشته عوامل دست به دست هم می‌دهند و می‌گویند تنها توصیف از خداوند همین است، نه می‌شود یک ذره این طرف یا یک ذره آن طرف رفت. بدین‌گونه از طریق این جمود یک شرک درست می‌شود. رسم‌ها و سنت‌ها و قداست‌های شخصی و مؤسسه‌ای هم شرک درست می‌کنند و همین‌طور. برای این که تربیت‌های دینی به صورت نافی هویت انسان در نیاید، برای این که قوانین دینی به صورت یک سلسله قوانین خشک که با جبری از بیرون بر انسان تحمیل می‌شود در نیاید، برای این که دین و خداپرستی به صورت عواملی که از شکوفا شدن انسان ممانعت می‌کند در نیاید، باید دائماً از چهره‌ی الوهیت غبارزدایی کرد. علمای دین باید در تلطیف دین بکوشند، نه در خشن کردن دین‌دار وظیفه‌ی عالم دین تلطیف و زدودن غبار است، ایجاد محبت و شکوفا کردن درون‌هاست. شما فکر می‌کنید انبیاء چه می‌کردند که دائماً با آن‌ها مخالفت می‌شد. مسأله همین است که انبیاء نهادها و تفکر موجود دینی را متلاشی می‌کردند و می‌خواستند از طریق متلاشی کردن وضعیت موجود، سیمای دیگری از خداوند نشان دهند. نبوت به معنی نزول وحی در معنای خاص آن تمام شده است، ولی کار انبیاء تمام نشده است. نبی نمی‌آید، ولی کار انبیاء را که زدودن غبار از چهره‌ی الوهیت است همه باید بکنند. نتیجه‌ای که می‌خواهم از سخنانم بگیرم، این است که اندیشه‌ی انسان در برابر خدای مطلق و نامحدود نفی نمی‌شود. این مؤسسات و نهادها و آدم‌های مدعی دین هستند که اندیشه‌ی انسان‌ها را نفی می‌کنند و هر انسان دین‌دار وظیفه‌مند است که دائماً غبارزدایی و حجاب‌زدایی کند از سیمای آن الوهیت مطلق. این نکته را هم در پایان سخنم اضافه می‌کنم که مبادا به ذهن شما بیاید که این سخن، سخنی انسان‌گرایانه و انسان‌مدارانه است. من نمی‌خواهم بگویم برای این که حمایت از انسان بکنیم الوهیت و خدا و دین را این‌گونه بفهمیم تا انسان، انسان بماند. نمی‌خواهم چنین بگویم. این بحث یک بحث مصلحتی و یا از موضع اومانیسیم نیست. این بحث، بحث فلسفی و کلامی است. در بحث فلسفی و کلامی، مصلحت‌گرایی مطرح نیست. جلوگیری از خدشه‌دار شدن عواطف انسان مطرح نیست. عرض می‌کنم در تصور فلسفی صحیح و کلامی از خدا و انسان، قضیه این‌طور است. پس وقتی این‌طور است، این‌گونه فکر کنیم.

در تحلیل فلسفی و الهیاتی فوق، به این نتیجه رسیدیم که تجربه‌ی ذات مطلق و تجربه‌ی خطاب، دو معنای دیگر ایمان به خداوند است. بلکه این مطلب نیز معلوم گردید که هر دو تجربه‌ی مورد بحث، جز با آزادی اندیشه و اراده‌ی انسان نمی‌تواند دوام بیاورد. تجربه‌ی ذات فراگیر مطلق از طریق تجربه‌ی امکان، در صورتی دوام می‌آورد که اندیشه‌ی آدمی دائماً خود را درنوردد تا خداوند را در معرفت‌های محدود آدمیان محصور نکند. واضح است که این فراروی دائمی اندیشه از موجودیت خود و پوست انداختن مداوم عقل آدمی عین آزادی

اندیشه است و از طرف دیگر این فراروی اندیشه‌ای یک عمل بسیار پویا نیز هست که جز با آزادسازی مداوم اراده از هر گونه اسارت بیرونی و درونی میسر نمی‌گردد. تجربه‌ی خطاب خداوند نیز همین‌طور است و جز با آزادی اندیشه و اراده قوام و دوام ندارد. پیاپی حفظ ارتباط من و تو با خداوند، و شخص ماندن خدا و انسان، شرط اصلی تجربه‌ی خطاب است و این‌گونه ارتباط با هر گونه محصور ماندن انسان در دگم‌های اندیشه‌ای و یا اسیر شدن اراده‌ی وی در هر گونه حجاب درونی و یا بیرونی ناسازگار است. شنونده‌ی خطاب خداوند بودن، فقط در آن لحظه میسر است که اندیشه در تمام‌ترین شفافیت و اراده در پویاترین طلب قرار داشته باشد.^۱

^۱ در فلسفه‌ی اسلامی، این موضوع مطرح شده که انسان بیش از یک «وجود ربطی» نیست. تجربه‌ی «وجود ربطی بودن»، تجربه‌ی امکان انسان از طرفی، و تجربه‌ی ذات فراگیر و مطلق از طرف دیگر است. امیر مؤمنان، علی علیه‌السلام فرموده است خداوند در دل‌های مؤمنان با آنها سخن می‌گوید و با آنها سخن می‌گوید و ناجاهم فی قلوبهم (نهج‌البلاغه). عارفان مسلمان نیز از تجربه‌ی خطاب خداوند به گونه‌های مختلف یاد کرده‌اند. سهروردی در آغاز کتاب عوارف‌المعارف، از آن به «حسن الاستماع» یاد می‌کند. در میان متألهان مسیحی، کارل بارت و پیروان وی، زیباترین آثار را درباره‌ی تجربه‌ی خطاب خداوند به وجود آورده‌اند.

«رویارویی مجذوبانه با خداوند» معنای دیگری از ایمان و استواری آن بر آزادی اندیشه و اراده‌ی انسان

در این مقال، از طریق تحلیل آزادی اراده، به معنای دیگری از ایمان (رویارویی مجذوبانه با خداوند) دست می‌یابیم و ارتباط وثیق این معنای جدید با آزادی اراده و اندیشه‌ی انسان را روشن می‌کنیم.

امروز می‌توانیم از آزادی تصور نسبتاً روشنی داشته باشیم و این محصول تکامل تفکر انسان و کوشش‌های زیادی است که متفکران در طول تاریخ برای روشن‌تر کردن و خالص‌تر کردن مفهوم آزادی به ما داده‌اند. گاهی انسان به موضوعی عشق می‌ورزد، اما نمی‌تواند آن را درست معنی کند. انسان وقتی بتواند آن‌چه را که متعلق عشق و علاقه‌ی اوست برای خود درست معنی کند، آن‌وقت است که آن علاقه و عشق سیر صعودی پیدا می‌کند. در باب آزادی، سه مسأله مطرح است:

۱. آزادی از...

۲. آزادی در...

۳. آزادی برای...

شاید این تعبیرها را در بعضی از نوشته‌ها هم دیده باشید. در تعریف آزادی هم باید نشان داده شود که انسان از چه آزاد می‌شود، هم باید نشان داده شود که در چه چیز آزاد می‌شود، و هم باید نشان داده شود که برای چه هدفی آزاد می‌شود. تا این سه مسأله روشن نگردد، معنی آزادی به درستی روشن نمی‌شود.

این تعریف، مبتنی است بر این که حداقل، یکی از ارکان انسانیت انسان اراده‌ی وی است. اراده‌ی انسان باید خودبنیاد گردد این میسر نمی‌شود، مگر با آزاد شدن اراده از غیر خودش. پس اراده باید از چه چیزهایی آزاد شود؟ آن چیزها عبارت است از عوامل بیرونی که او را به اسارت کشیده‌اند. اراده نه تنها از عوامل بیرون از انسان، که از عوامل درون انسان نیز باید آزاد شود. چون آن عواملی که اراده را به اسارت می‌کشند، نه تنها در بیرون، بلکه در درون آدمی هم هستند. از بیرون از انسان ممکن است مثلاً یک شخص جبار، یک نظام سیاسی جبار، یا سنت زیان‌بار و غلط اراده‌ی انسان را به اسارت بکشد. در درون انسان‌ها نیز گزینه‌ها، سائق‌ها، و تمایلات ممکن است اراده‌ی انسان را به اسارت بکشد. اراده باید از هر عامل بیرونی و درونی که اراده نیست، آزاد شود.

حال این پرسش مطرح می‌شود که این آزادی از عوامل غیر اراده، در چه مقامی و در چه ظرفی پیدا می‌شود و به اصطلاح، حامل یا محمل این آزاد شدن چیست؟ پاسخ این است که چون انسان یک موجود «عمل‌کننده» است، آزادی اراده باید در مرحله و مقام عمل تحقق پیدا کند. یعنی انسان باید در «عمل کردن» آزاد شود و در اعمال اراده آزاد شود. اما «عمل کردن» همیشه یک هدف و مقصود دارد و به تعبیری صحیح‌تر، اراده وقتی می‌تواند در عمل کردن آزاد شود که برای یک مقصود و هدف، که خود آن را تعیین می‌کند، عمل کند.

بدین ترتیب مسأله‌ی سوم مطرح می‌شود؛ یعنی آزادی برای تأمین یک هدف. درباره‌ی مسأله‌ی سوم، موضوع مهمی که مطرح می‌باشد، این است که این هدف نمی‌تواند چیزی غیر از «حفظ آزادی اراده» و در حقیقت، حفظ هویت واقعی انسان باشد. یعنی آزادی انسان عبارت است از آزاد شدن وی برای حفظ آزادی خویش. بدین ترتیب می‌توان آزادی انسان را چنین تعریف کرد: «آزادی اراده از همه‌ی عوامل غیر

از خود، در مقام عمل، به منظور حفظ آزادی اراده. نتیجه‌ی این مقدمات این است که حقیقت انسان بودن، "همیشه آزاد بودن" است. انسان زیستن، آزاد زیستن است. انسان نفس آزادی و عین آزادی است.»

دوم - گفتیم که آزادی، آزادی اراده است در عمل کردن، به منظور حفظ آزادی اراده.

اما چه سنخ اعمالی است که با آن‌ها می‌توان آزادی اراده را حفظ کرد/ با آن‌ها می‌توان به مقصدی که همان حفظ آزادی اراده است رسید؟ باید ما سنخ این اعمال را مشخص کنیم. ما انسان‌ها دو گونه می‌توانیم اعمال داشته باشیم. اعمالی هستند معطوف به اشیاء، و اعمالی هستند معطوف به اشخاص. انسان تنها از طریق اعمال معطوف به اشخاص می‌تواند عملی کند که آن عمل آزادی اراده بیاورد. پس باید به تفاوت شیء و شخص آگاه شد. شیء آن موجودی است که وقتی با آن مواجه می‌شویم، نمی‌توانیم با آن دادوستد برقرار کنیم. نمی‌توانیم با آن یک رابطه‌ی دوجانبه برقرار کنیم. وقتی خود را به آن معطوف می‌کنیم، اراده‌ی ما در آن‌جا به مانعی برمی‌خورد و به خود ما برمی‌گردد. ما وقتی با اشیاء برخورد می‌کنیم، برخورد کاملاً یک‌جانبه است. من هستم که به آن شیء یک عطف توجهی می‌کنم، اما از آن شیء به سوی من هیچ نمی‌آید. هیچ عطف توجهی نمی‌شود. قضیه کاملاً یک‌طرفه است. اما شخص چطور؟ شخص این‌طور نیست. شخص آن‌جا تحقق دارد که من وقتی با او روبه‌رو می‌شوم، یک دادوستد و ارتباط دوجانبه میان من و او برقرار می‌شود؛ مثل عطف توجه و برخورد کردن من با یک انسان. من وقتی با یک انسان برخورد می‌کنم، در آن‌جا می‌دهم و می‌ستانم. آن‌جا ارتباط هست، چون من با شخص مواجه هستم. دو اراده با هم کار می‌کنند. بنابراین ما در مواجهه و ارتباط با اشخاص، به جای تعبیر «آن»، تعبیر «او» و «تو» یا «ما» و «شما» می‌کنیم. هیچ‌وقت ما نمی‌توانیم مثلاً به مجموعه‌ای از میکروفون‌ها ما و شما بگوییم. برای این که دقیق‌تر بدانیم تفاوت شخص با شیء چیست، چند تا ویژگی به شما می‌دهم. شخص یکی از مشخصاتش این است که می‌توانیم در او تصور استقلال و آزادی کنیم. ما نمی‌توانیم در یک میکروفون تصور استقلال و آزادی کنیم. اما من وقتی با یک انسان مواجه می‌شوم، می‌توانم در آن انسان تصور استقلال و آزادی کنم. ویژگی دوم این است که انسان در شخص توانایی تصور می‌کنم. یک شخص برای ما توانایی دارد. ویژگی سوم این است که یک شخص برای ما غیر قابل پیش‌بینی است. شما هر انسان را - که یک شخص است - هر قدر هم شناخته باشید، ممکن است رفتاری از او سر بزنند که اصلاً شما پیش‌بینی نمی‌کردید و احتمال نمی‌دادید. هیچ‌وقت نمی‌شود گفت من فلانی را چنان می‌شناسم که تمام افعال و رفتارهای او را صددرصد می‌توانم پیش‌بینی کنم. صددرصد نمی‌شود. تا حدودی می‌توان پیش‌بینی کرد. پس ما آن‌جا با شخص مواجهیم که طرف ما ویژگی‌هایی از نوع استقلال و آزادی و توان و غیر قابل پیش‌بینی بودن دارد. ما هر وقت با چنین موجودی مواجه شویم، میان ما و او یک دادوستدی برقرار می‌شود و می‌توانیم او، تو، شما، و ما تعبیر کنیم. اگر اراده‌ی آزاد انسان که از آن صحبت کردیم، معطوف به شخص گردد، این اراده می‌تواند آزادی خود را حفظ کند، شکوفایی خود را حفظ نماید. اما اگر اراده به اشیاء معطوف شود، از شکوفایی می‌افتد و در نتیجه از آزادی هم می‌افتد. برای این که اشیاء محدودند و به این جهت اراده را می‌شکنند و می‌میرانند. ولی اشخاص نامحدودند و اراده را مواج و سرشار می‌سازند. شیء محدود است. شما می‌توانید یک تعریف تمام‌شده‌ای مثلاً از این میکروفون بدهید. اما نمی‌توانید از انسان یک تعریف تمام‌شده بدهید. حتی اگر کسی به تمام تاریخ انسان احاطه داشته باشد، باز نمی‌تواند تعریف تمام‌شده‌ای از انسان بدهد. چون از کجا می‌داند که در آینده‌ی تاریخ انسان چه اتفاقی خواهد افتاد. مگر انسان امروز با انسان ۲۰۰۰ سال قبل دقیقاً یکی است؟ تجربه‌ها و دانش و خصایل انسان امروز، و فرهنگ که انسان امروز می‌سازد، با آن‌چه در قدیم بوده یکی نیست. انسان موجودی است که نمی‌شود از او تعریفی محدود داد و گفت ما انسان را شناخته‌ایم و این شناخت تمام شده است، چون انسان شخص است و غیر قابل پیش‌بینی است. تمدن‌هایی که به وجود می‌آورد، فرهنگی که می‌سازد، غیر قابل پیش‌بینی است. پس انسان غیر قابل پیش‌بینی است. آن‌چه غیر قابل پیش‌بینی است، تعریف تمام‌شده ندارد. همیشه باید مجدداً از او تعریف داد. حال اگر اراده و عمل آزادمان را به اشیاء معطوف کنیم، این اراده به اشیاء می‌خورد و می‌میرد. اما اگر اراده و عمل معطوف به شخص باشد، چون به یک متعلق نامحدود و به موجودی که دائماً نشوندگی در او هست معطوف شود، اراده می‌تواند دادوستد داشته باشد. در چنین انعطافی اراده و عمل پویاست و این پویایی موجب حفظ آزادی اراده می‌شود. پراورتی باز می‌کنم و از احساس شما استفاده‌ای می‌کنم. ببینید زندان انفرادی یعنی چه؟ در سلول انفرادی چه به

سر آدم می‌آید که تحمل آن بسیار مشکل می‌شود؟ چه چیز از انسان کم گذاشته می‌شود؟ در سلول انفرادی انسان مخاطب ندارد. وقتی کسی را در سلول مثلاً دو متر در سه متر انداختند، در آنجا چیزی غیر از در و دیوار، سیمان، آجر، و چوب وجود ندارد. در چنین محیطی انسان در اشیاء دفن می‌شود. هویت انسانی‌اش را از دست می‌دهد. کدامین هویت انسانی‌اش را از دست می‌دهد؟ اراده‌اش را از دست می‌دهد. اراده که باید مثل موج حرکت کند، مخاطب می‌خواهد و انسان در سلول انفرادی مخاطب ندارد. انسان فقط با انسان آرام می‌گیرد، چون این‌ها یکدیگر را کامل می‌کنند. اگر کسی را از سلول انفرادی آزاد کنند و در باغی بزرگ رها کنند که در آن باغ بزرگ هیچ نشانه‌ای از انسان نباشد، ده روز دیگر همان باغ بزرگ سلول انفرادی برای او می‌شود. آرامش انسان با انسان است. آزادی که انسان عاشق آن است، در ارتباط انسانی تحقق می‌یابد. اگر ارتباط انسانی قطع شود، آزادی نیست. زیرا در ارتباط انسانی است که اراده به جریان می‌افتد.

سوم - در جریان زندگی، انسان با دو شخص مواجه است. یک شخص انسان و شخص دیگر خداوند است. این که چگونه انسان‌ها برای ما شخص هستند، این را ما درک می‌کنیم. اما این که چگونه خداوند برای انسان شخص است، این مطلب وقتی به خوبی معلوم می‌شود که انسان به حالات نیایش واقعی خود توجه کند که چه تجربه‌ای دارد. در نیایش آدمی تجربه می‌کند که با یک شخص مطلق حرف می‌زند، به یک شخص توجه دارد گرچه آن شخص را نمی‌بیند. با هیچ‌کدام از حواسش نمی‌تواند با آن شخص ارتباط برقرار کند، اما جوری با آن شخص ارتباط برقرار می‌کند که خودش هم نمی‌داند این ارتباط چگونه برقرار می‌شود. به این جهت است که انسان نیایش‌گر به خدا «تو» می‌گوید. خدایا تو چینی، تو چنانی، تو چنین کن، و تو چنان کن. پس انسان با دو گونه شخص برخورد دارد. شخص محدود در زمان و مکان، و شخص فراتر از زمان و مکان، و از هر نظر مطلق ولی در عین حال شخص به معنای صاحب ویژگی‌هایی از گونه‌ی استقلال و آزادی و توان و غیر قابل پیش‌بینی بودن. حال همان‌طور که ما اگر اراده‌ی آزاد را معطوف به شخص انسانی کنیم و با شخص انسانی دادوستد کنیم، این عمل نه‌تنها از اراده‌ی آزاد ما نشأت می‌گیرد، بلکه حافظ آزادی اراده‌ی ما هم هست، معطوف کردن اراده به خداوند هم که اساس ایمان است، نه‌تنها از اراده‌ی آزاد نشأت می‌گیرد، بلکه حافظ آزادی اراده در عالی‌ترین شکل ممکن است. اراده‌ی آزاد معطوف به انسان‌های آزاد، پایه‌ی فلسفه‌ی اخلاق و فلسفه‌ی اجتماع است و اراده‌ی آزاد معطوف به خداوند، پایه‌ی ایمان و دین است. در این‌جا به تعریف ایمان می‌رسیم.

چهارم - ایمان در این تعریف که من عرض می‌کنم، عقیده نیست؛ مثلاً عقیده به این که جهان خداوندی دارد. ایمان یقین نیست. ایمان علم و فلسفه هم نیست. پس ایمان چیست؟ ایمان یک «عمل کردن» است. جوهر و اساس این عمل کردن این است که انسان با مجذوب خداوند شدن، خود محدودش را در مقابل خداوند از دست می‌دهد تا به خود واقعی، آن خودی که باید باشد، برسد. ایمان با عنصر «اعتماد»، «عشق»، «احساس امنیت» و «امید» همراه است. رویارویی مجذوبانه‌ی انسان با خداوند است. در ایمان، دو شخص که یکی محدود و دیگری مطلق است با هم رویارو می‌شوند. بدین‌گونه، ایمان پویایی عمیق وجود آدمی است. چگونه یک کودک خود را در آغوش مادر از دست می‌دهد. موقعی که کودک در آغوش مادر خود را از دست می‌دهد، در واقع خودش را به مادر می‌سپرد و با تمام وجود به او اعتماد می‌کند. ایمان داشتن، چنین وضعیتی است. یا این‌گونه شدن در برابر خداوند است. بقیه‌ی امور، تظاهرات ایمان است، شکل‌های ایمان است. ایمان این نیست که کسی عقیده داشته باشد که جهان خدایی دارد. این یک عقیده است. عقیده‌ی درست و خوبی هم هست. اما این ایمان نیست. این یک عقیده مثل سایر عقاید شما است. ایمان یقین هم نیست. شما ممکن است یقین داشته باشید که جهان خدایی دارد. یقین حالتی است که با القا و تلقین هم می‌توانید آن را در کسی به وجود بیاورید؛ چه‌بسا در مورد یک مسأله‌ی باطل. یقین یعنی این که انسان به مسأله‌ای چنان باور داشته باشد که خلاف آن را ناممکن بدانند. ایمان، دانش هم نیست. ممکن است کسی دانش خداشناسی به این معنی داشته باشد که یک سوره‌ی گزاره‌ها را کنار هم بگذارد و نتیجه بگیرد که عالم به واجب‌الوجود منتهی می‌شود. این دانش، ایمان نیست. شما اگر صفات و حالات مؤمنان را مثلاً در قرآن کریم مطالعه کنید، می‌بینید که درباره‌ی حالات و وصف‌های مؤمنان چه گفته شده است و از آن می‌توانید به دست آورید که حقیقت ایمان در قرآن چیست. در قرآن گفته نشده است مؤمنان کسانی هستند که عقیده دارند عالم خدایی دارد. اصلاً واژه‌ی عقیده در قرآن نیامده است. شما وقتی حالات مؤمنان را در قرآن بررسی می‌کنید، به یک سلسله

حالات وجود برخوردار می‌کنید. مثلاً مؤمنان کسانی هستند که وقتی حق را می‌بینند و می‌شنوند، اشک از چشمانشان سرازیر می‌شود. کسانی هستند که در جهان آیات خدا را می‌بینند. کسانی هستند که قرآن شفای دردهای آنهاست. کسانی هستند که با یاد خدا دل‌های آنها آرام می‌گیرد و مؤمن کسی است که از خود بیرون می‌آید تا با خدا زندگی کند. در انجیل شریف این مضمون آمده است که آن کس که خود را می‌خواهد نگاه دارد، خود را از دست می‌دهد و آن کس که خود را از دست می‌دهد، خود را به دست می‌آورد.^۲ این خودی که هر کدام از ما داریم، زندان‌های ماست. زندان‌های آن خود واقعی ماست. این خود که از چهار زندان تاریخ، جامعه، زبان، و تن برای ما درست شده، مایه‌ی رنج‌های ماست. ایمان به این معنا که بنده تعریف می‌کنم، البته تظاهرات اجتماعی دارد. انسان مؤمن به این معنا که می‌گویم، به سیاست به گونه‌ی دیگر نگاه می‌کند، به روابط انسانی به گونه‌ای دیگر نگاه می‌کند، و جهان را به گونه‌ای دیگر می‌بیند. چنین کسی طالب نظام اجتماعی متناسب با چنین معنی از ایمان هست. مسأله این نیست که مؤمن فقط با درون خود مشغول است و با جامعه و سیاست کار ندارد. این بدفهمی نباید پیش بیاید. نکته‌ی مورد تأکید من این است که ایمان عملی است که از تمام وجود آدمی نشأت می‌گیرد و انسان مؤمن با تمام وجود خود در مسأله‌ی ایمان «درگیر» می‌شود. شما گاهی این تعبیرات را به کار می‌برید که من با تمام وجود از فلان موسیقی لذت می‌برم، با تمام وجود به فلان مطلب گوش کردم. یک وقت انسان نگاه می‌کند و می‌بیند و یک وقت انسان با تمام وجود به آنچه که نگاه می‌کند معطوف می‌شود و همه‌ی وجودش آن‌جاست. معنای ایمان را وقتی بهتر می‌فهمیم که اراده‌ی آزاد انسان را که هویت‌ساز انسان است، بار دیگر بررسی کنیم. آن اراده‌ی آزاد که از آن صحبت کردیم، هویت ناتمام دارد. اگر انسان به باطن خود مراجعه کند، می‌بیند این اراده‌ی آزاد مثل یک نیرو از یک جایی می‌آید و اگر آمدن قطع شود، دیگر اراده نیست. انسان یک تجربه‌ی ناتمام همیشه در خود دارد که هیچ‌وقت تمام نمی‌شود. این احساسی که همیشه من و شما داریم که کارها ناتمام مانده و آدم می‌ترسد بمیرد و کارها ناتمام بماند، در هر کسی هست. یکی می‌گوید کارم این است که بچه‌ها را تربیت کنم؛ آنها هنوز کوچکند و اگر من بمیرم آن کارها ناتمام می‌ماند. کسی دیگر می‌گوید دکترایم را بگیرم آن ناتمام می‌ماند. یکی می‌گوید می‌خواستم خانه بسازم، یکی می‌گوید می‌خواستم کشور را آباد کنم، و هکذا... هر کسی یک «تمام»‌هایی را در نظر تصویر می‌کند و می‌گوید اگر من بمیرم این‌ها ناتمام می‌ماند. سعدی شیرین‌سخن گفته است:

بی‌حسرت از جهان نرود هیچ‌کس به در

الأ شهید عشق به تیر کمان دوست

این حسرت موقع رفتن که سعدی به آن اشاره کرده، با تحلیل روانی، عبارت از این احساس و دریافت است که زندگی ناتمام مانده است؛ سروده‌ای ناتمام! هنر تراژیک هم همین است که زندگی را یک سرود ناتمام می‌بیند و برای من و شما واقعیتی که هیچ‌گاه به پایان نمی‌رسد و در اثنا قطع می‌شود. آن‌جایی که فکر می‌نمید نباید قطع شود، درست همان‌جا قطع می‌شود. پس انسان هیچ‌گاه این احساس را نمی‌تواند داشته باشد که واقعیتی تمام است. همیشه این احساس را دارد که ناتمام است. انسان وقتی به خداوند ایمان می‌ورزد، در واقع می‌خواهد خود را از این ناتمامی نجات دهد. انسان مؤمن، هویت ناتمام خود را می‌سپرد به آن مبدأ که اراده‌ی آزاد از آن‌جا ترشح می‌کند. در نتیجه انسان، انسان می‌شود. احساس آن ناتمامی انسان که از آن سخن گفتم، می‌تواند مقدمه‌ی ایمان راستین باشد. این ناتمامی اگر در خود‌آگاهی کسی هم وارد نشده باشد، دغدغه‌ای است که ناآگاهانه از درون انسان را آزار می‌دهد. اصل و اساس همه‌ی دغدغه‌های آدمی همین ناتمام بودن است. انسان باایمان، اطمینان و امنیت پیدا می‌کند. پس ایمان از آن تجربه نشأت می‌گیرد و این ایمان، یک هویت تجدیدشونده دارد. چیزی نیست که یک دفعه پیدا شود و بماند. اگر آن را تجدید نکنیم، نیست. مثل عشق ورزیدن و محبت ورزیدن است. این‌ها به اصطلاح روان‌شناس‌ها و روان‌کاوها، ورزیدنی است. ایمان یک امر ورزیدنی است و باید همیشه زنده و پویا بماند. چنین ایمانی، به این تعبیر که گفتم، آزادانه‌ترین عملیای تس که آدمی می‌تواند انجام دهد. کجا در چنین ایمانی اسارت می‌بینید؟ در چنین ایمانی که از عمق

^۱ قرآن مجید: نزل من القرآن من هوا شفاء (اسراء، ۸۲)؛ ألا بذکر الله تطمئن القلوب (رعد، ۲۸)؛ و إذا سمعوا ما أنزل إلى الرسول تری أعینهم فیض من اللمع (مائده، ۸۳)

^۲ انجیل متی، ۱۰/۳۹: «هر که جان خود را دریابد آن را هلاک سازد و هر که جان خود را به خاطر من هلاک کرد، آن را خواهد یافت.»

وجود آدمی ریشه می‌گیرد، اراده‌ی آزاد ما تحت اسارت عوامل بیرونی قرار نمی‌گیرد. با ایمان ورزیدن نه تنها آزادی من انسان از میان نمی‌رود، بلکه آزادی کمال تحقق را پیدا می‌کند. زیرا آزادانه‌ترین و پرمعناترین عملی که می‌توانستم انجام دهم تا آزادی اراده‌ام را مایه‌ور و پایدارش کنم، همین عمل بوده است که انجام داده‌ام.

پنجم - اگر ایمان این باشد، در داخل هر نظام اجتماعی نمی‌تواند ایمان پویا وجود داشته باشد. چنین ایمانی نمی‌شود تقلیدی باشد. این ایمان به میدان آمدن لازم دارد و به میدان آمدن یک انتخاب است، نه یک تقلید. شک منافاتی با این ایمان ندارد. ایمان در حالات مختلف قرار می‌گیرد. انسان همیشه وجودش در یک حد از گرما نیست. انسان مؤمن دچار شک، دچار یأس، و حالات دیگر می‌شود. اما دوباره سعی می‌کند خودش را بالا آورد. اما آنچه ایمان با آن اصلاً نمی‌سازد، تقلید است. ایمان و تقلید یک ترکیب و تعبیر متناقض است. در ایمان اصلاً نمی‌شود تقلید کرد. یعنی این که شما ببینید دیگری چه کار می‌کند شما هم آن کار را بکنید، صرفاً بر مبنای تبعیت، در تقلید، اسارت هست. تبعیت و تقلید در مسائل سرنوشت‌ساز آدمی، کشنده‌ی آزادی است.

اگر در یک نظام اجتماعی، آنچه این ایمان را ایمان نگه دارد وجود نداشته باشد، یعنی نظام و سازمان اجتماعی به گونه‌ای سازمان یافته باشد که مانع زندگی و پویایی ایمان شود، چنین نظامی را باید متناسب با زندگی و پویایی ایمان بازسازی کرد. فرهنگی که در آن ایمان به عنوان یک تقلید مطرح می‌شود، فرهنگی که در آن خدا به صورت یک شیء یا یک ابرانسان جبار و قهار درآمده و نمی‌توان با او رابطه‌ی «من» و «تو» برقرار کرد، این فرهنگ تباه‌کننده‌ی ایمان است. پس ایمان با هر گونه نظام اجتماعی و یا هر گونه فرهنگ نمی‌سازد. کسانی که علاقه‌مند رشد ایمان در یک جامعه هستند، باید ببینند نظام جامعه و فرهنگ چگونه است. آیا تجربه‌های ایمانی می‌تواند در آن رشد کند یا نه. شکل‌گرایی آفت ایمان است. اگر بخواهیم بدانیم واقعاً در یک جامعه ایمان هست یا نه، نباید به ظواهر اعمال آن مردم نگاه کنیم. باید بتوانیم در تجربه‌های ایمانی آن‌ها نفوذ کنیم، ببینیم این تجربه‌های ایمانی چگونه است. اگر می‌خواهیم آموزش و پرورش دینی برای فرزندان یک جامعه بدهیم، نباید در شکل‌گرایی گیر کنیم. باید ببینیم چه نوع نظام آموزش و پرورش می‌تواند تجربه‌های دینی کودکان را زنده کند. باید ببینیم فلان کاری که ما به نام دین می‌کنیم، سخنی که به نام دین می‌گوییم، یا فلان برنامه‌ای که به نام دین در جامعه پیاده می‌کنیم، عملاً چه اثری می‌گذارد. باید هوشیار این بود که در درون انسان‌ها چه دارد اتفاق می‌افتد، و گرنه ظواهر امور را می‌شود به هر شکلی این طرف و آن طرف کرد. شکل‌گرایی آفت ایمان است. اشکال نه این که نباید باشند، اشکال باید در خدمت تجربه‌ها، بیان‌گر، نشأت‌گرفته، و هماهنگ با آن تجربه‌ها باشند. اصل تجربه‌هاست. دعوی همه‌ی عارفان این بوده است. غزالی‌ها، رومی‌ها می‌خواستند این تجربه را زنده کنند و عده‌ای که اسیر شکل‌ها بودند، به صورتی خشک فقط از قانون و حلال و حرام سخن می‌گفتند و کاری به تجربه‌های مردم نداشتند. اما عرفا توجهشان به جان‌های مردم بود و می‌گفتند جان‌ها باید زنده و شکوفا بشود. آن عارفانی که اسرار عبادات نوشتند، همین را نوشتند. این عبادات اعمالی است که اگر در خدمت آن تجربه‌های درونی اشخاص باشد، ارزش دارد. اگر در خدمت آن‌ها نباشد، ارزش خود را پیدا نمی‌کند. فتوا دادن، تبلیغ دین کردن، امر به معروف و نهی از منکر و همه‌ی امور دیگر، باید در خدمت آن تجربه‌ی دینی قرار گیرد. الهیات باید بیان‌کننده و زنده‌کننده‌ی آن تجربه‌ی دینی گردد. اگر عده‌ای در جامعه‌ای تصور کنند ایمان نیز یک کالا است که می‌توان به ضرب تبلیغات مثلاً رادیوتلوویزیونی آن را به خورد مردم داد، یا یک قانون است که می‌توان با قوه‌ی قهریه آن را اجرا کرد، یا یک دانش است که در کنار دانش‌های دیگر برای آن نیز باید کتاب نوشت و استاد تربیت کرد، سخت اشتباه می‌کنند. ایمان، آزادترین و سرنوشت‌سازترین و باحرم‌ترین انتخاب یک انسان است. هر گونه سخن و عمل که این انتخاب آزاد را تباه کند و حرمت آن را بشکند، گرچه به نام دین صورت گیرد، خیانتی است بر ضد ایمان.

از تحلیل فوق روشن شده است که ایمان، به معنای رویارویی مجذوبانه با خداوند، تنها آن‌گاه پدید می‌آید که اندیشه‌ی آدمی نیز از اسارت هر گونه دگم آزاد شده باشد. منظورم اسارت در مقابل دگم‌ها است و نه تصدیق منطقی اندیش‌مندانه‌ی یک گزاره و اصل اعتقادی. اندیشه‌ی اسیر و مقلد، توفیق مجذوب شدن در برابر خداوند را پیدا نمی‌کند. گفتیم ایمان تقلیدی یک ترکیب متناقض و باطل است. ممکن است عقیده‌ای ناشی از تقلید باشد، اما عقیده غیر از ایمان است. انسان‌های بی‌شماری عقاید تقلیدی دینی دارند، اما این عقاید آن‌ها ایمان

نیست. ایمان چنان سهل الوصول و ارزان نیست که دست هر کسی بیافتد. ایمان امانت خداوند بزرگ است و حمل این امانت شایستگی می‌خواهد!^۱

^۱ در متون دینی و عرفانی اسلام، درباره‌ی لقاءالله (ملاقات خداوند) که اختصاص به آخرت ندارد، سخنان بسیار نغز و شیرینی رفته است. در میان متألّهان مسیحی قرن حاضر نیز این مسأله مورد توجه شدید قرار گرفته است. مباحث مربوط به شخص بودن خداوند (شخص نامحدود و نامشروط) و هویت جذبه‌ای ایمان، آن‌گونه که در آثار کارل رانر و پاول تیلش آمده، به همین موضوع مهم مربوط می‌شود. کتاب بسیار جالب برونر، متألّه نامی پروتستان، *Wahreheit Als Begegnung* (حقیقت به معنای رویارویی با خداوند)، پیرامون همین موضوع نوشته شده است.

۴

ایمان و پیامبری

دین اسلام، بیش از هر مسأله بر ایمان به پیامبران، مخصوصاً پیامبر اسلام استوار است. عقیده‌ی انسان‌ها به وجود خداوند یک مسأله است و شکل گرفتن یک دین به صورت یک نظام عقیدتی و شریعت در میان یک امت، مسأله‌ی دیگری است. این دومی بر ایمان به نبوت مبتنی است.

انسان‌ها در برخورد با پدیده‌ی نبوت، به ویژگی‌هایی در آن برخوردند و تفسیر خاصی از این پدیده کرده‌اند. پیامبران اشخاصی بوده‌اند دارای ویژگی‌های خاص، چه از نظر علوم و معارفی که عرضه کرده‌اند و چه از نظر خصلت‌ها و کیفیت زندگی. آنان در دسته‌بندی‌های متعارف از انسان‌ها نمی‌گنجند. انسان‌های متفکر به این فکر افتاده‌اند که این قبیل انسان‌ها را تحت چه عنوانی بیاورند و چگونه آن‌ها را تفسیر کنند. کوشش انسان‌ها برای تفسیر مسأله‌ی نبی و نبوت، عقاید گوناگونی را به وجود آورده است. هر کدام از متألهان مسلمان نیز در بررسی این مسأله شیوه‌های متفاوت به کار گرفته‌اند. قبلاً تفاوت برخوردهای حکما و متکلمان را با مسأله‌ی نبوت به اختصار عرض می‌کنم.

مسأله‌ی حکمای ما این بوده است که انسان نبی چگونه انسانی است. آن‌ها همان‌طور که همگی «هست»ها را بررسی می‌کنند، این «هست» را نیز بررسی کرده‌اند و به این دلیل است که در تعریف حکما از نبوت گفته شده است: نبی انسانی است که در وی قوه‌ی ادراک عقلی و قوه‌ی ادراک حسی و قوه‌ی تحریک به حد کمال رسیده باشد و بر اثر این کمال همه‌جانبه، وی می‌تواند کلام خدا را بشنود و ملائکه را ببیند و همه و یا اکثر معلومات را بنا بر مرتبه‌ای که از نبوت دارد، از جانب خداوند دریافت کند و مواد کائنات به اذن خدا، مطیع او باشند^۱. چنین انسانی نبی است و به تعبیر بعضی‌ها سلطان عالم ارضی و خلیفه‌ی خدا در زمین است. این قبیل تعبیرات که از جانب حکما درباره‌ی نبی آمده است، می‌خواهد روشن کند که این انسان از نظر قوای نفس چگونه انسانی است.

اما شیوه‌ی متکلمان ما در این باب با حکما فرق دارد. در اصطلاح متکلمان مسلمان، از نبی این‌گونه تعبیر شده است که نبی، انسانی است که از طرف خداوند به سوی انسان‌ها فرستاده می‌شود تا آن‌چه را که از اطاعت خدا و اجتناب از معصیت وی لازم است، برای آن‌ها بیان کند تا آدمیان از این طریق به انتظام امور معاش و معاد برسند و اهمال خلق لازم نیاید^۲. این شیوه‌ی برخورد کلامی با موضوع نبوت، بر مفاهیم کلامی قائم است و از آن‌چنان عناصر فکری تغذیه می‌کند که با آن‌چه حکما مطرح می‌کرده‌اند، متفاوت است. تعریف کلامی نبوت با تصور عدل برای خداوند به مفهوم کلامی آن، با تصور معانی اطاعت، معصیت، تکلیف، تشریح، و مهم‌تر از همه، تصور مفهوم «ارسال رسول»، که همه‌ی این‌ها مفاهیم کلامی است، قائم است. مفاهیم کلامی ویژگی‌های خاص خود را دارد و مشکلاتی که پیدا کردن معانی قابل قبول برای این‌گونه مفاهیم کلامی وجود دارد، بیش‌تر از مشکلاتی است که در فهم مفاهیم فلسفی موجود است. باید گفت که متکلمان مسلمان در بررسی مسأله‌ی نبوت بیش از هر چیز مبحث ارسال رسول را بررسی کرده‌اند. موضوع محوری مباحث متکلمان ما در مسأله‌ی نبوت و راه اثبات صدق نبی این بوده که آیا این انسان معین رسول خداوند است؟ و نه این که آیا این شخص معین دارای قوه‌ی

^۱ گوهر مراد، عبدالرزاق لاهیجی، به کوشش زین‌العابدین قربانی، سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، چاپ اول، ۱۳۷۲، ص ۳۶۴ - ۳۶۷

^۲ عبدالرزاق لاهیجی، سرمایه‌ی ایمان، ص ۸۵

نظری آنچنانی هست یا خیر، آیا وی قادر به تصرف در کائنات هست یا نه؟ یا قوه‌ی تخیل او در چه حد است؟ دلایلی هم که متکلمان در اثبات صدق انبیاء آورده‌اند، مبتنی بر همین محور است و بر چنین برداشتی از معنای نبوت بنا شده است. البته از لحاظ فلسفی نیز برای این «ارسال» یا «بعثت» معانی خاصی تصور شده است، ولی این معانی مورد نظر متکلمان نیست.

با توجه به این که تصور متکلمان از نبی عبارت است از انسانی که از طرف خدا به سوی مردم فرستاده شده است، این بحث پیش آمده که از چه طریقی ممکن است ثابت شود که شخص مدعی نبوت در ادعای رسالت صادق است؟ صحت دعوی رسالت را از کجا می‌توان دریافت؟ این مبحثی است که متکلمان در جزئیات آن بحث‌های بسیار کرده‌اند. ولی این که آیا در تاریخ بشر ایمان به انبیاء تا چه اندازه به این مسائل و مباحث و حل آن‌ها مبتنی بوده است، خود موضوع دیگری است.

درباره‌ی چگونگی پی بردن به صدق انبیاء، یک درگیری اساسی بین اشاعره و معتزله وجود دارد. معتزله معتقدند که اشاعره راهی برای صدق انبیاء ندارند، زیرا راه اثبات صدق انبیاء اعتقاد به حسن و قبح عقلی است و این که خداوند متعال فعل قبیح انجام نمی‌دهد و چون اشاعره به حسن و قبح عقلی معتقد نیستند، پس راه محکمی برای اثبات صدق انبیاء ندارند. متکلمان شیعه هم در اصول این مسائل با متکلمان معتزله متحدند. آن‌ها همان راه‌هایی را طی کرده‌اند که معتزله رفته‌اند.

در بسیاری از کتب کلامی تصریح شده است که راه اثبات صدق نبی «معجزه» است. حتی بعضی از متکلمان مانند لاهیجی در *سرمایه‌ی ایمان*، مطلب را به این راه منحصر کرده و گفته‌اند تنها راه اثبات نبوت، معجزه می‌باشد.^۱ کتب دیگری وجود دارد که در آن‌ها نه تنها تصریح به انحصار نیست، بلکه راه‌های عقلی دیگری نیز ذکر کرده‌اند که از جمله‌ی آن‌ها جمع‌آوری قرائن و شواهد و علم پیدا کردن از قرائن به صحت ادعای نبی است که کتاب‌های تثبیت *دلایل النبوه قاضی عبدالجبار و المحصل و تلخیص المحصل* فخر رازی و *خواجه نصیر طوسی* از این قبیل است.

به نظر من کسانی که در کتاب‌هایشان این تعبیر را آورده‌اند که تنها طریق اثبات نبوت معجزه است، نخواستند این مطلب را نفی کنند که برای عده‌ای از انسان‌ها قرائن هم افاده‌ی علم می‌کند. بلکه می‌خواستند بگویند اگر قرار باشد چون و چرا پیش بیاید و باب تشکیک و معارضه و انکار باز شود، دیگر این قرائن افاده‌ی علم نمی‌کند و راه منحصر می‌شود به اظهار معجزه. به هر حال، بحث ما پیرامون اثبات نبوت از طریق معجزه است.

تعبیر متکلمان این است که «طریق معرفه ظهور المعجزه علی یده» و معجزه نیز در تعبیر آن‌ها عبارت است از «ظهور الامر الخارق العاده خال عن المعارضه و المقرون بالتحدی و الموافق لدعویه». طریق معرفت صدق نبی این است که به وسیله‌ی او معجزه ظاهر شود و معجزه هم عبارت است از ظاهر شدن امر خارق عادت (بی‌قانون) غیر قابل معارضه و مقرون به تحدی و ادعای نبوت شخص نبی و موافق با دعوی وی.^۲

بر اساس این مدعا و این تعریف، تصویر متکلمان از مطلب چنین بوده است که وقتی شخص رسول ادعای رسالت می‌کند و می‌گوید من از جانب خدا فرستاده شده‌ام، وقوع یک پدیده‌ی غیرعادی را ادعا می‌کند که عبارت از رسالت از طرف خداوند است. برای این که بفهمیم او در ادعای این پدیده‌ی غیرعادی صادق است یا نه، یعنی واقعاً به او وحی می‌شود یا نه، به او می‌گوییم چون ارسال تو را - در صورت صحت ادعای تو - عامل دیگری جز به خود خداوند نمی‌تواند استناد داد، طریق اثبات دعوی تو این است که خداوند یک پدیده‌ی غیرعادی دیگر را نیز که جز به خود خداوند به هیچ عامل دیگری نمی‌توان نسبت داد (یک پدیده‌ی بی‌قانون) به دست تو ظاهر کند و به

^۱ سرمایه‌ی ایمان، ص ۹۳

^۲ نصیرالدین طوسی، *تجریده الاعتقاد*، مکتب الأعلام اسلامی، چاپ اول، ۱۴۰۷ق، ص ۲۱۴

اصطلاح، خداوند شخصاً نشانه‌ای به ما عرضه کند و در این صورت می‌توان پذیرفت که تو در ادعای نبوت صادق هستی. تقریباً مسأله در میان متکلمان چنین بوده است.

سه اشکال بر این تصور وارد کرده‌اند: اشکال اول این است که با کدامین معیار می‌توان فهمید که پدیده‌های فعل ویژه‌ی خداوند است و جز به شخص خداوند به هیچ عامل دیگری مستند نیست. چگونه می‌شود گفت آن‌چه به دست نبی به عنوان معجزه ظاهر می‌شود - به تعبیر لاهیجی - فقط با اراده‌ی خاص خداوند انجام می‌شود؟ آیا معیار و ملاکی برای این تشخیص وجود دارد؟

اشکال دوم این است که بر فرض روشن شدن مطلب اول، چگونه می‌شود تشخیص داد که خداوند این امر غیرعادی را برای تصدیق نبی در ادعای نبوت انجام می‌دهد و این وجه تصدیق را چگونه می‌توان دریافت؟

اشکال سوم این است که چگونه می‌شود فهمید که کسی که خداوند ادعای نبوتش را تصدیق کرده، حتماً او در ادعایش صادق است. اگر امکان داشت که خداوند همچون انسان سخن بگوید و بیان کند که این شخص رسول من است، باز هم چگونه قابل پذیرش بود که او به‌راستی رسول خداست؟ یعنی به چه دلیل خداوند مثلاً حتی از روی مصلحت خلاف واقع نمی‌گوید؟ طبیعتاً این مسأله به این مطلب مبتنی است که خداوند دروغ نمی‌گوید. ولی خداوند دروغ نمی‌گوید چه معنی دارد و وجه امتناع آن چیست؟

عده‌ای دیگر از متکلمان که خواسته‌اند از این مشکلات و مباحث رها شوند، مسأله را به نحوی دیگر تحلیل کرده‌اند. به عنوان نمونه، می‌توان به تحلیل ابن تیمیه در کتاب *النبوات* اشاره کرد. او در این کتاب ضمن بحث‌های مفصلی مطلب را به این‌جا می‌رساند که برای رسیدن به صدق نبی در ادعای نبوت، باید به این موضوع توجه داشت که شناخت نبی همانند شناخت متخصصین است. مثلاً عده‌ای به طبابت شناخته شده‌اند و برای طبابت خصوصیت‌هایی وجود دارد که انسان هر گاه آن‌ها را مشاهده کند، درمی‌یابد که فلان شخص طبیب است. نبوت هم چنین مسأله‌ای است و تکلیف نبی در جامعه‌ی بشری از این راه روشن شده است و در واقع تشخیص نبوت به تجربه‌ی بشر مستند است. بشر در طول تاریخ با تجربه‌ای که از انبیاء داشته، مشخصات نبی را به دست آورده و می‌داند که نبی چگونه آدمی است و چه می‌گوید و به چه دعوت می‌کند و چگونه عمل می‌کند. بشر از اول برای نبی حساب خاصی را باز کرده است و هر کجا که انسانی را با مشخصات ویژه‌ای یافته، او را در عداد انبیاء قرار داده است. ابن تیمیه پس از تقریر این مطلب استنادات زیادی می‌کند تا مطلب را به ذهن نزدیک سازد. وی می‌گوید: هنگامی که پیغمبر اسلام ادعای رسالت کرد، عمومی خدیجه که قبلاً پیامبر را می‌شناخت، از او سؤالاتی کرد و پس از شنیدن جواب‌ها گفت به او هم همان ناموسی فرود آمده است که به انبیای دیگر فرود آمده بود. او و امثال او کسانی بودند که ویژگی‌های یک نبی را می‌شناختند و می‌دانستند که نبوت یعنی چه. هنگامی که وی همان مشخصات را در پیامبر اسلام مشاهده کرد، دانست که او نبی است. ابن تیمیه مثال دیگری از داستان آن عده مسلمانان که به حبشه رفتند و با سلطان حبشه به گفت‌وگو نشستند بیان می‌کند و می‌گوید: سلطان حبشه هم از همین طریق وارد شد و پرسید که این مرد مدعی نبوت در میان شما از چه خاندانی است؟ شما را به چه دعوت می‌کند؟ سوابق زندگی او چگونه است؟ سخنان او از چه سنخی است؟ و از همین طریق معتقد شد که محمد پیامبر خداست. ابن تیمیه می‌گوید چرا ما راه‌های پریچ‌وخم و مشکل را برویم و نگوئیم که بشر از مسأله‌ی نبوت تجربه‌ای دارد؟ البته وی می‌گوید که ظهور امر خارق عادت به دست چنین انسان‌هایی، از جمله علائم نبوت بوده است و معمولاً انسان‌هایی که چنین بوده‌اند، خارق عاداتی هم به دست ایشان ظاهر می‌شده است.^۱ طریقی که ابن تیمیه پیموده، شبیه طریق عرفاست. چنان‌که جلال‌الدین رومی در این باب می‌گوید: آیا کودک گرسنه وقتی که شیر مادر به او داده می‌شود می‌گوید حجت بیاور تا این شیر را بخورم؟ انسان‌های تشنه‌ی حقیقت نهایی از انبیاء حجت نمی‌خواهند، زیرا با شنیدن کلام آن‌ها و رویارویی با آن‌ها حقیقت را می‌چشند.^۲ ابن تیمیه هم می‌گوید بشر به انبیاء جذب شده است و خصوصیات هم درباره‌ی آنان در این انجذاب به دست آورده است. این خصوصیات را درباره‌ی هر شخصی که دید می‌گوید این شخص

^۱ ابن تیمیه، *النبوات*، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۰۵ق، ص ۳۷ - ۳۹

^۲ طفل گوید مادرا حجت بیاور / تا که با شیرت بگیرم من قرار؟ (دفتر اول، بیت ۳۵۹۷، نیکلسن)

نبی است. وقتی همه‌ی احتمالات از قبیل کاهن بودن، شاعر بودن، مفتری بودن، مجنون بودن، و... برطرف شد، فقط احتمال خاصی می‌ماند و آن نبوت است.

و اما متکلمان برای دفع نخستین اشکال - یعنی این که چگونه می‌توان دریافت که یک پدیده قانون ندارد و فعل خاص خداوند است - بیان روشنی ارائه نکرده‌اند. باب این احتمالات که ممکن است امر خارق عادت به قوای نفسانی مدعی نبوت مربوط باشد، قوایی که مرموز است ولی در آن شخص وجود دارد، و یا به علل مجهوله‌ی دیگری مربوط باشد که در هر صورت وقوع پدیده تحت قوانین مربوط مندرج خواهد شد، در سخن متکلمان به درستی مسدود نشده است و در این باب معیار روشنی به دست نداده‌اند و غالباً خواسته‌اند مطلب را با مثال روشن کنند. مثلاً گفته‌اند اگر از قبیل احیای موتی باشد یا اگر مانند آن‌چه که نمرود از ابراهیم خلیل خواست باشد - یعنی برآوردن آفتاب از مغرب - در این قبیل امور غیرعادی انسان قطع پیدا می‌کند که این امور فقط به اراده‌ی خاص خداوند مرتبطند و به هیچ عامل دیگری نمی‌توانند مربوط شوند. مسأله‌ی غیر قابل معارضه بودن در عصر پیامبر هم مشکل مورد نظر را حل نمی‌کند. از طرفی کسی نمی‌تواند تشخیص دهد که این امر غیرعادی برای همیشه غیر قابل معارضه است و اگر هم تشخیص داده شود، باز هم اشکال باقی می‌ماند و این احتمال که این امر غیرعادی منحصر به فرد به قوای نفسانی شخص مدعی نبوت و یا به علل مجهوله‌ای مستند است باقی می‌ماند. گرچه خواجه‌ی طوسی در *تلخیص المحصل* گفته است که این قبیل احتمالات بی‌مورد است و انسان‌های عادی وقتی در برابر چنان پدیده‌ای قرار می‌گیرند، یقین پیدا می‌کنند که آن پدیده به خداوند مستند است.^۱

گفتیم سؤال بعدی این است که فرض کنیم به این نتیجه رسیده‌ایم که پدیده‌ی خاصی که واقع می‌شود فقط به شخص خداوند منسوب است، چگونه می‌توان به این مطلب رسید که این پدیده به جهت تصدیق ادعای رسالت شخص مدعی صادر شده است؟ چگونه می‌توان کشف کرد که خداوند این کار را در رابطه با این تصدیق انجام می‌دهد و مکانیزم کشف و پیدایش این علم چیست؟

متکلمان در پاسخ این سؤال گفته‌اند این یک علم عادی است که برای انسان پیدا می‌شود و برای آن مثال زده و گفته‌اند اگر کسی در محضر یک مقتدر ادعا کند که من رسول این سلطان هستم و بگوید نشانه‌ی رسول بودن من این است که هم‌اینک سلطان بر خلاف عادتش سه بار از جای خود برمی‌خیزد و می‌نشیند، و در این موقع سلطان هم بر خلاف عادت خویش همین کار را انجام دهد، هیچ سخنی نگوید ولی سه بار برخیزد و بنشیند، در چنین موردی برای حضار علم حاصل می‌شود که این آدم در ادعای رسالتش از جانب آن سلطان صادق است و در واقع معنای این عمل سلطان چیزی جز تصدیق آن مدعی محسوب نمی‌شود. این تشبیه، هم در کتب خواجه‌ی طوسی هست و هم در کتب لاهیجی و هم در کتب دیگران.

قبلاً گفته بودیم که محور مباحث متکلمان مسأله‌ی رسالت و اثبات رسالت است که کاملاً یک معنای کلامی است. در این تقریری که آورده شد، آنان به دنبال اثبات رسول بودن شخص مدعی هستند و می‌گویند مسأله این است که مدعی نبوت می‌گوید من و شما مخاطبان در محضر خداوند هستیم و من رسول او هستم و دلیل صدق من این است که خداوند - که همیشه از طریق خاصی پدیده‌ها را ظاهر می‌کند - برای تصدیق رسالت من این بار پدیده‌ای را از غیرعادی ظاهر خواهد کرد، مثلاً از سنگ حیوانی و یا چشمه‌ای بیرون خواهد آورد یا احیای موتی خواهد کرد و همین هم واقع می‌شود و تحدی هم در کار است و پدیده هم غیر قابل معاوضه است. به نظر عده‌ای از متکلمان در چنین شرایطی وقوع این پدیده‌ی غیرعادی جز به معنای تصدیق رسالت نمی‌تواند باشد.^۲

متکلمان دیگر اشکال عمده‌ای به این تشبیه وارد کرده‌اند و گفته‌اند: آنچه درباره‌ی محضر سلطان گفته شد امری است مربوط به عالم انسان‌ها و مبتنی است بر یک قرارداد انسانی. یعنی در عالم انسان‌ها اگر سلطان، که یک انسان است، در برابر انسان‌های دیگر چنین کاری

^۱ تفصیل این اشکال‌ها را می‌توان در کتاب *تلخیص المحصل*، خواجه نصیرالدین طوسی، به اهتمام عبدالله نورانی، انتشارات مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک‌گیل، تهران ۱۳۵۹، ص ۳۵۰ - ۳۶۷ یافت.

^۲ نگاه کنید به تقریر این استدلال در *سرمایه‌ی ایمان*، ملا عبدالرزاق لاهیجی، به تصحیح صادق لاریجانی آملی، انتشارات الزهراء، چاپ سوم، ۱۳۷۲، ص ۹۳ - ۹۶.

کرد، چنین معنایی از آن فهمیده می‌شود. انسان‌ها با هم چنین قراردادهایی دارند که در این موارد چنین بفهمند. این قرارها را چگونه به عالم الوهیت سرایت می‌دهید؟ میان خدا و انسان که در این موارد قراردادی وجود ندارد. ابن‌رشد در مباحث کلامی خود در *مناهج الادله*، این اشکال را وارد کرده است.^۱

اشکال سوم این بود که چگونه می‌توان گفت اگر خدا نبوت شخصی را تصدیق کرد، حتماً او نبی است؟ این اشکال بر اشاعره وارد شده است که شما که معتقد نیستید که خداوند کار قبیح نمی‌کند و معتقد به حسن و قبح عقلی نیستید، اشکال سوم را چگونه حل می‌کنید؟ چه اشکال دارد خداوند یک کاذب را تصدیق کند؟

معتزله و دیگران تصریح کرده‌اند که این اشکال در صورتی حل می‌شود که به حسن و قبح عقلی افعال قائل باشیم و سپس بگوییم چون خداوند عالم مطلق و غنی مطلق است، قبیح از او صادر نمی‌شود و تصدیق کاذب قبیح است و از خداوند صادر نمی‌شود.

اگر مسأله‌ی حسن و قبح عقلی افعال دچار مشکل شود و نتوانیم معنایی را برای حسن و قبح عقلی افعال تصور کنیم، اشکال سوم به جای خود باقی می‌ماند. مثلاً اگر کسی در این باب مبنای مرحوم علامه طباطبایی در بحث ادراکات اعتباری کتاب *اصول فلسفه* را داشته باشد و بگوید حسن و قبح نفس‌الامری معنا ندارد و این‌ها مسائل انسانی و اعتبارات است، مشکل سوم باقی می‌ماند.

باید گفت تمام این مشکلات در صورتی پیش می‌آید که غرض اثبات نبوت از طریق معجزه، و به صورتی باشد که متکلمان گفته‌اند. در قرآن مجید شیوه‌ی استدلال متکلمان دیده نمی‌شود. در این کتاب آسمانی مطلب به این صورت مطرح شده که اقوام انبیاء از آن‌ها طلب آیه کردند و به آن‌ها گفتند شما که به عنوان یک امر غیرعادی مستند به خدا ادعای رسالت می‌کنید، پس یک امر غیرعادی دیگر هم از طرف خداوند به دست شما سر بزنند. اگر چنین چیزی واقع شود ما بین آن‌ها ربط می‌دهیم و قبول می‌کنیم که شما نبی هستید. آن‌ها طریق ایمانشان این چنین بود. قرآن مجید می‌گوید اقوام انبیاء چنین مطلبی می‌گفتند. ولی نمی‌گویند که میان اظهار پدیده‌ی غیرعادی و صدق ادعای نبوت یک تلازم منطقی هست.

* * *

اشکالات متعددی که در روش متکلمان وجود داشت موجب شده پاره‌ای از متألهان مسلمان راه دیگری بروند و سخن دیگری بگویند. از باب نمونه می‌توان در این‌جا به سخنی اشاره کرد که مرحوم علامه طباطبایی در *تفسیر المیزان* در مباحث مربوط به اعجاز با استفاده از قرآن مجید آورده است. ایشان می‌گویند خارق‌العاده بودن پدیده‌ی معجزه موضوعیت ندارد. آنچه موضوعیت دارد این است که مخاطبان نبی تشخیص دهند که عملی که به عنوان تأیید نبی سر می‌زند عملی است مستند به یک سبب غیرمغلوب و نمی‌شود آن را باطل کرد - نه این که به اراده‌ی خاص خداوند مربوط است - آنچه برای ما ممکن است تشخیص این مطلب است که آیا این پدیده به سببی غیرمغلوب مستند است یا نه. ایشان به عنوان مثال گفته‌اند: مقایسه کنید میان شفا یافتن بیمار از طریق دعا، و شفا یافتن وی از طریق دارو. آن‌جا که بیمار از طریق دارو شفا می‌یابد، ما می‌دانیم که دارو یک سبب غیرمغلوب و غیرمقهور نیست زیرا با داروی دیگری ممکن است اثر داروی اوّل مغلوب شود و شفا از بین برود. اما وقتی شفا به دعا مستند باشد، شفای مستند به دعا را نمی‌توان با هیچ سبب دیگر مغلوب کرد. آقای طباطبایی در همان مباحث اعجاز *تفسیر المیزان*، به عنوان یک فیلسوف وقوع یک پدیده‌ی غیرعادی به معنای پدیده‌ای خارج از نظام علیت و معلولیت را غیرممکن می‌دانند. اما این مطلب ممکن است که انسان‌ها پاره‌ای از پدیده‌ها را غیرمغلوب ببانند؛ غیرمغلوب به این معنا که

^۱ ابن‌رشد، *مناهج الادله فی عقاید الملة*، تقدیم و تحقیق دکتر محمود قاسم، مکتبه الانجلو المصریة، چاپ سوم، ص ۲۰۹ - ۲۱۱

اثر معنوی آن پدیده‌ها را که توجه دادن انسان به خداوند است نتوان با هیچ وسیله‌ای از میان برد. این پدیده‌ها در این تأثیر معنوی آن‌چنان اصالت دارند که هیچ‌گونه نمی‌توان با آن‌ها معارضه کرد.^۱

بنا بر مبنای آقای طباطبایی، می‌توان تصور کرد که پدیده‌ای که در چارچوب قوانین عمومی هم واقع می‌شود، دارای چنان اثری گردد و خود این تأثیر هم مشمول قانونی از قوانین عمومی باشد. مهم این است که در چنین مواردی پدیده‌ی معینی به شکلی غلبه‌ناپذیر انسان‌ها را متوجه خداوند می‌کند. میان وقوع چنین پدیده‌ای به دست پیامبران و صدق دعوی نبوت آنان، ملازمه‌ی منطقی وجود ندارد. اما وقوع چنین پدیده‌هایی انسان‌های آماده‌ی پذیرش ایمان را کمک می‌کند تا ایمان آورند. به عبارت دیگر، چنین پدیده‌هایی بخشی از علل ایمان آوردن مؤمنان می‌شوند و نه دلیل منطقی ایمان آوردن آنان.

از تحلیل بیش‌تر این مطلب چنین به دست می‌آید که پدیده‌هایی که معجزه نامیده شده‌اند، تنها علت ایمان انسان‌هایی می‌شود که می‌توانند آن پدیده‌ها را علامت «آیه» خداوند ببینند. برای انسان‌هایی که آن پدیده‌ها را «آیه»ی خدا نمی‌بینند، ایمان به نبوت از این طریق مطرح نمی‌گردد. پس وجود گونه‌ای ارتباط میان انسان و خدا، که همان امکان «آیه» دیدن پدیده‌ها باشد، یک شرط مقدم برای امکان ایمان به نبوت نبی است و این همان مطلب مهم است که غزالی نیز در کتاب *المنقذ من الضلال* بدان پرداخته است. مضمون سخن وی در آن‌جا این است که تنها کسی می‌تواند پیامبر را بشناسد که در درون وی نمونه‌ی کوچکی از آن‌چه تمامی قلب پیامبر را فراگرفته وجود داشته باشد.^۲ بدین طریق ایمان به پیامبران خداوند تنها در صورتی ممکن می‌گردد که قبلاً ایمان به خداوند در حد «آیه» دیدن پدیده‌ها حاصل شده باشد.

ابن عربی، عارف نامور مسلمان، نظریه‌ای درباره‌ی حقیقت وحی اظهار کرده است که قرابت معنایی شدیدی با سخن غزالی دارد. از نظریه‌ی وی معلوم می‌شود که شناختن وحی که خود یک معجزه است، به الزام عقلی منطقی مربوط نمی‌شود، بلکه این شناختن گونه‌ای تأثر با تمام وجود است.

نظریه‌ی ابن عربی این است که وحیانی بودن سخن با چگونگی اثرگذاری آن در انسان مربوط می‌شود. ممکن است «سخن واحد» برای یک شخص معین وحی باشد و برای شخص دیگری نباشد. برای پی بردن به وحیانی بودن سخن نباید این سؤال را مطرح کرد که آن سخن ناقص قوانین طبیعی هست یا نیست. باید این سؤال را مطرح کرد که آن سخن با انسان چه می‌کند که سخنان دیگر نمی‌کنند. وحیانی بودن سخن با این صفت محقق می‌شود که آن سخن «به کلی سخن دیگر» باشد.

بر اساس چنین نظریه‌ای، قرآن مجید برای پیامبر اسلام سخن وحیانی بود، ولی برای دیگران در صورتی سخن وحیانی می‌شود که برای آن‌ها نیز «به کلی سخن دیگر» شود. «وحی فی نفسه برای همه و همیشه» معنا ندارد.

ابن عربی در موارد مختلفی از کتاب *الفتوحات المکیه*، به این نظریه اشاره کرده و ما یک مورد را در این‌جا نقل می‌کنیم. مطلب او با اختصار و تا حدودی نقل به مضمون، چنین است:

«وحی چیست؟» محی «اشاره‌ای» است که قائم‌مقام «عبارت» می‌شود. از عبارت به معنای مقصود عبور می‌کند و به همین جهت عبارت نامیده می‌شود. ولی در وحی عبور از چیزی به چیزی واقع نمی‌شود. در وحی اشاره عین مشارالیه است.

در وحی افهام و مفهوم و فهم یک حقیقت است و وحی این‌قدر سریع واقع می‌شود. اگر تو اتحاد این سه حقیقت را در وحی دریابی، پذیرنده‌ی وحی نیستی... کلام وحیانی آن کلامی است که چنین ویژگی‌ای داشته باشد... بدین جهت وقتی خدا با وحی سخن

^۱ *المیزان فی التفسیر القرآن*، سید محمدحسین طباطبایی، طهران، دارالکتب الاسلامیه، چاپ دوم، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۷۲ - ۸۸: معنی الآیه المعجزه فی القرآن و مایفسر حقیقتها.

^۲ غزالی، *المنقذ من الضلال*، با اضافات دکتر عبدالحلیم محمود، ص ۱۴۸ - ۱۵۰: ۱۳۹۴.

می‌گوید فرشتگان مدهوش می‌شوند. چنان‌که وقتی با موسی سخن وحی گفت موسی مدهوش شد... اثر کلام وحیانی خدا در جان شونده‌ی آن بسیار سریع و نافذ است و این را جز عارفان به شئون الوهیت نمی‌دانند... از این روی وقتی سخن وحیانی در میان باشد برای آن مخالفتی نمی‌توان تصور کرد، زیرا سلطه‌ی معنوی وحی قوی‌تر از آن است که بتوان در برابر آن مقاومت کرد. تسلط وحی بر مخاطب آن بسیار قوی‌تر از تسلط مخاطب بر نفس خویش است. خداوند فرموده «من به وی از رگ گردن نزدیک‌تر هستم» (ق، ۱۶). پس تو ای ولی: هر گاه گمان کردی خدا به تو وحی کرده نگاه در نفس خود کن. بین حالتی از تردید یا مخالفت در درون خود داری یا نه؟ اگر هنوز برای تو تدبیر و تفکر و تحلیل باقی مانده است، بدان که صاحب وحی نیستی و به تو وحی نرسیده است. ولی هر گاه آن‌چه به تو می‌رسد تو را به کلی از میان برداشته و تو را نابینا و ناشنوا گردانده و میان تو و فکر و تدبیرت حائل گشته و فرمانش را تمام و کمال بر تو می‌راند، در این صورت - بدان که - به تو وحی رسیده است.^۱

چند نکته‌ی مهم از متن فوق به دست می‌آید: اولاً ابن‌عربی وحی بودن کلام الهی را از جهت «عبارت» بودن و دلالت آن بر معنای مقصود متکلم نمی‌داند، بلکه از این جهت می‌داند که آن، اشاره‌ای بسیار سریع است و در مخاطب چنان اثری وصف‌ناپذیر می‌گذارد که فکر و تدبیر و تأمل و نظر او را به کلی از میان برمی‌دارد. به نظر وی سخن وحیانی سخن خداست که مانند خود خدا «به کلی دیگر» است. ثانیاً «به کلی دیگر بودن»، به معنای ناقض قوانین طبیعی بودن نیست. به کلی دیگر بودن چنان ویژگی است که اصلاً با قوانین طبیعی مربوط به پیدایش کلام برخورد نمی‌کند و در سطح آن‌ها نیست و در ساحت دیگری قرار دارد.

ثالثاً هیچ سخنی به عنوان مجموعه‌ای از کلمات و جملات نمی‌تواند برای همیشه و برای همه «وحی فی‌نفسه» باشد. سخن فقط وقتی وحی است که چنان اثر وصف‌ناپذیر بر جای گذارد. در هر مورد این اثر محقق شود، آن‌جا وحی سخن به وقوع پیوسته است.

کلمات و جملات قرآن به این دلیل که چنان اثری در پیامبر اسلام داشت برای او سخن وحیانی خدا بود. اگر این کلمات و جملات در شخص دیگری نیز چنان اثری بگذارد، در این صورت برای او نیز سخن وحیانی خدا می‌شود. کلام وحیانی در هر مورد ویژه‌ی آن مورد است.

بنابراین فهم راستین قرآن این است که کلمات و جملات ظاهراً معمولی و صامت این کتاب یکباره برای کسی ویژگی «به کلی دیگر بودن» را پیدا کردن و او را از پای درآورد و بر سراسر وجود او مستولی گردد.

ابن‌عبری در موارد دیگری از کتاب فتوحات، خصوصاً در ارتباط با مذمت علمای رسوم و اهل ظاهر، بر این نکته تأکید می‌کند که فهم باطنی قرآن، خود یک وحی است. وی می‌گوید: «همان‌طور که تنزیل کتاب بر قلوب انبیاء از خداوند است، تنزل فهم این کتاب بر قلوب بعضی از مؤمنان نیز از سوی خداوند است».^۲

رابعاً وحی استمرار دارد و مخصوص انبیای رسمی نیست. خامساً سخن وحیانی را نباید ابتدائاً به صورت در بر دارنده‌ی مجموعه‌ای از معلومات و اطلاعات درباره‌ی هستی تلقی کرد. سخن وحیانی البته بهره‌ی معرفتی دارد. ولی مشخصه‌ی اصلی آن همان به کلی دیگر بودن آن از لحاظ تأثیر و نفوذ است.

به نظر می‌رسد نظریه‌ای که در سخنان مرحوم طباطبایی و پیش از وی نزد غزالی و ابن‌عربی و سایر عارفان درباره‌ی معجزه و سخن وحیانی دیده می‌شود، دو امتیاز عمده دارد. امتیاز اول این است که مشکلات نظریات متکلمان و فلاسفه چون تصور نقض قوانین طبیعی و پاره شدن آن با مداخله‌ی مستقیم خداوند، یا نسبت دادن سخن وحیانی حقیقتاً به شخص نبی و مجازاً به خداوند را به همراه ندارد. امتیاز دوم این است که این نظریه، به علت تبیین معجزه و وحی با اثر آن و قول به استمرار وحی، زمینه‌ی تعارض میان وحی و عقل را که به صورت تعارض وحی و فلسفه و وحی و علوم ظاهر می‌شود، از میان برمی‌دارد. این نظریه، وحی و معجزه را در افقی غیر از افق علم و

^۱ الفتوحات المکیه، ج ۲، ص ۷۸، چاپ دارالعربیة الکبری، مصر [متن عربی عبارت، در پاورقی نسخه‌ی چاپی درج شده است.]]

^۲ الفتوحات، ج ۱، ص ۲۷۹ و ۲۸۰ [متن عربی عبارت، در پاورقی نسخه‌ی چاپی درج شده است.]]

فلسفه مطرح می‌کند. این نظریه غیر از ساحت علم و ساحت فلسفه، ساحت دیگری را برای انسان مطرح می‌کند که آن ساحت «به کلی دیگر» است.

این نظریه که مورد پذیرش بسیاری از عرفای مسلمان قرار گرفته، با نظریات متأخرین از متألهان پروتستان چون کارل بارث و پاول تیلیش، کاملاً قابل مقایسه است و انسان وقتی بحث عقل و وحی تیلیش را در کتاب *تئولوژی سیستماتیک* وی می‌خواند، از شباهت‌های زیادی که میان نظریه‌ی او درباره‌ی وحی و نظریه‌ی ابن عربی در این باره مشاهده می‌کند، دچار شگفتی می‌گردد. گویا رهروان راه حقیقت در هر آیین و مسلک و در هر عصر و زمان و در هر سرزمین که باشند، عاقبت در یک منزل با هم ملاقات می‌کنند.¹

* * *

در این جا مناسب است سخنی را که در باب این نظریه، که وحی گونه‌ای تجربه‌ی دینی است، در یک کنفرانس علمی گفته‌ام و در آن آرای دو متفکر مسلمان و مسیحی با یکدیگر مقایسه شده است بیاورم. این نظریه با آرای غزالی و ابن عربی قرابت کامل دارد و می‌توان گفت تعبیر دیگری از همان نظرات است.

تحولات جدید اجتماعی، سیاسی، فرهنگی، و اقتصادی جهان اسلام، که ناشی از مدل عصر جدید است، یک مسأله‌ی کلامی پیش آورده و آن این است که این تحولات جدید با وحی اسلامی چه نسبت و رابطه‌ای می‌تواند داشته باشد؟ این سؤال یک سؤال کلامی است و به رابطه‌ی مدرنیسم و مسأله‌ی وحی راجع است. می‌دانیم که در اوایل قرن بیستم، مسأله‌ی مدرنیسم و وحی، یکی از مهم‌ترین مسائل کلامی عالم کاتولیک نیز بوده است و مسائلی که آن موقع مطرح شد، هنوز هم به قوت خود باقی است. من در سخنان خود برای مقایسه، از مدرنیست‌های کاتولیک، «تیرل» را انتخاب کرده‌ام و از مدرنیست‌های مسلمان، «اقبال» را. می‌خواهم نشان دهم که عمده‌ترین عناصر کلامی مطرح شده به وسیله‌ی تیرل چه بود و سپس نشان دهم آن عناصر یا مشابهات آن در تفکر کلامی اقبال چگونه است. هر دو متفکر در دهه‌های نخستین قرن بیستم آرای خود را اظهار کرده‌اند. هم تیرل و هم اقبال می‌خواستند به این سؤال جواب دهند که میان ثبات وحی از طرفی و تحول معرفت و زندگی بشری و از جمله الهیات از طرف دیگر، چه رابطه‌ای متصور است. چگونه ممکن است وحی ثابت در معرفت‌های متحول و زندگی‌های گوناگون حفظ شود؟ چنان‌که خواهیم دید، هر دو متفکر سعی کرده‌اند این مشکل را از طریق توجه به مسأله‌ی تجربه‌ی دینی و متکی کردن «الهیات» بر این تجربه حل کنند. نخست به بیان آرای تیرل می‌پردازم.

قرون زیادی در علم الهیات، تصور شایع این بود که در تماس انسان با وحی، فقط مجموعه‌ای از تعلیمات و معارف به انسان داده می‌شود. تیرل سخن دیگری به میان آورد. وی این نظریه را پیش کشید که در تماس انسان با وحی، مجموعه‌ی وجود آدمی تحت تأثیر قرار می‌گیرد و از جمله فاهمه‌ی وی. تیرل گفت وحی عبارت است از «تماس روح خدا با انسان» و این تماس در «تجربه‌ی دینی» انسان مؤمن آشکار و تعبیر می‌شود. این تجربه واقعی است که تمام وجود انسان، یعنی نه تنها فاهمه، بلکه اراده و احساس و قلب انسان را نیز تسخیر می‌کند. وی می‌گفت وحی تنها از طریق تجربه‌ی دینی انسان مؤمن قابل درک و فهم است. حال اگر وحی به صورت تجربه‌ی دینی ظاهر و مفهوم می‌شود و تجربه‌ی دینی نیز واقعی است که به خود انسان مربوط می‌شود، پس در تجربه‌ی دینی، غیب و طبیعت یکی می‌شود و خداوند در عین غیب بودن، در طبیعت حضور پیدا می‌کند. پس تقسیم موضوعات به «مقدس» و «نامقدس» نادرست است. همچنین حضور وحی را عمدتاً در تغییر بنیادین که در زندگی دنیوی انسان پیدا می‌شود باید تعقیب کرد، نه در افزایش معلومات وی.

¹ Paul Tillich, *Systematische Theologie*, Brand 1, Ersterteil, II, Die Wirklichkeit der Offenbarung

برای آگاهی بیشتر از معناهای سخن وحیانی نگاه کنید به فصل «معناهای متفاوت سخن وحیانی نزد متألهان مسلمان» از کتاب *هرمنوتیک، کتاب و سنت*، نوشته‌ی صاحب همین قلم.

تیرل می‌گفت این تجربه‌ی دینی که وحی (تماس روح خدا با انسان) در آن فهمیده می‌شود، نه تنها در پیامبران وجود داشته و اساس نبوت آنان است، بلکه در همه‌ی انسان‌های مؤمن به وحی نیز همین تجربه است که اساس ایمان آنان است. انسان‌های مؤمن نیز تجربه‌ای از «تماس روح الهی» دارند و بدین ترتیب وحی همیشه ادامه دارد. گرچه آن‌چه انبیاء به عنوان وحی گفته‌اند، معیار و مقیاس صحت آن مطالبی است که دیگران در تفسیر تجربه‌ی دینی خود می‌گویند. تیرل می‌گفت الهیات عبارت است از «تفسیر مدام این تجربه‌ی دینی» و چون این تفسیر در هر عصر با عوامل تاریخی فهم، محدود و مقید می‌شود، پس الهیات همواره متغیر خواهد بود؛ گرچه آن روح خدا که با انسان تماس می‌گیرد، خود غیرمتغیر است. تیرل سعی می‌کرد از این طریق یک مشکل اساسی را در الهیات مسیحیت حل کند و آن مشکل این بود که با وجود تحولات تاریخی که در «دگم»ها و الهیات رخ می‌دهد و تحولاتی که در زندگی جدید رخ داده، کلیسا چگونه می‌تواند ادعا کند که همواره اصالت وحی را حفظ می‌کند. تیرل می‌خواست این مشکل را از طریق کمک گرفتن از مسأله‌ی «تجربه»، که مهم‌ترین مسأله‌ی مورد توجه قرون جدید است، حل کند. این‌ها عقاید تیرل بود. ولی مخالفان وی از او می‌پرسیدند در آن بخش از تجربه‌ی دینی که به فاهمه مربوط است، آیا فاهمه‌ی خود، خداوند را هرچند به گونه‌ای ناقص درک می‌کند یا این که فاهمه فقط «تأثیر خداوند» بر انسان را درک می‌کند و درباره‌ی خداوند چیزی به دست نمی‌آورد؟ مخالفان او می‌گفتند لازمه‌ی نظر تو این است که فاهمه‌ی انسان از طریق این تجربه درباره‌ی خداوند معلوماتی به دست نمی‌آورد و معلومات به دست آمده، درباره‌ی تأثیری است که از تماس روح خدا با انسان حاصل می‌شود. به تیرل می‌گفتند نظریه‌ی تو به *Agnosticism* [لاادری‌گری] منتهی می‌شود. مخالفان وی همچنین می‌گفتند تیرل تجربه‌ی انسان را معیار فهم و نقد لطف خداوند قرار داده است، در حالی که این لطف خداوند است که معیار فهم و نقد همه‌ی ابعاد وجود انسان است. همچنین به تیرل اشکال می‌گرفتند که وی از طریق مطرح کردن این مطلب - که اثر وحی را در تغییرات بنیادین زندگی این‌جهانی انسان باید جست‌وجو کرد، نه در افزایش معلومات انسان - «حیات اخروی» را بی‌ارزش کرده است.

اقبال نیز در عالم اسلام نظریاتی ابراز کرد که مشابهت‌های زیادی با نظریات تیرل و هم‌فکران وی دارد.

به نظر اقبال، اساس معرفت دینی عبارت است از «تجربه‌ی دینی». معرفت دینی تفسیر تجربه‌ی دینی است و برهان‌های خداشناسی چیزی غیر از محک‌های فلسفی کلیات تجربه‌ی دینی نیستند. به نظر اقبال، ایمان تنها اعتقادی انفعالی به یک یا چند جمله نیست. بلکه ایمان، اطمینان زنده‌ای است که از تجربه‌ی ویژه‌ای حاصل می‌شود. به نظر وی تجربه‌ی دینی یک مسلمان عبارت است از «آفریدن شدن صفات خدایی در انسان». مهم‌تر این است که اقبال «پیغمبری» را نیز نوعی خودآگاهی باطنی و تجربه‌ی دینی می‌داند. وی می‌گوید: «پیامبری نوعی خودآگاهی باطنی است که در آن تجربه‌ی اتحاد با واقعیت تمایل به آن دارد که از حدود خود لبریز شود. پیامبر از طریق تحریک شدن به وسیله‌ی تجربه، خط سیرهای جدید زندگی را آشکار می‌سازد.» اقبال می‌گوید در قرآن، وحی به عنوان «خاصیتی از زندگی» معرفی شده است. وی می‌گوید در دوره‌هایی از زندگی بشر، وحی فرمانروایی مطلق داشته است. ولی پس از به وجود آمدن عقل نقدکننده در زندگی بشر، این عقل باید وحی را بررسی و نقد کند. به نظر اقبال، «تجربه‌ی دینی» همواره در زندگی انسان وجود خواهد داشت. به نظر اقبال، اندیشه‌ی خاتمیت نبوت در اسلام به این معناست که فرمانروایی مطلق وحی، یعنی نقد نشدن آن به وسیله‌ی عقل، پایان یافته است. پایان نبوت در اسلام به معنای پایان یافتن نقدناپذیری وحی است، نه پایان یافتن خود وحی. به نظر اقبال، قرآن علاوه بر تجربه‌ی دینی، تاریخ و طبیعت را نیز از منابع معرفت انسانی شمرده است و انسان باید این معرفت‌های سه‌گانه را با یکدیگر هماهنگ سازد. توجه شدید اقبال به «تجربه» تا آن‌جا پیش می‌رود که می‌گوید آن روش تفکر که قرآن به آن دعوت کرده، روش تجربه و استقرار است. اقبال نیز با معنا کردن وحی به «تجربه‌ی دینی انسان»، سعی می‌کند فاصله‌ی میان عالم غیب و عالم طبیعت را از میان بردارد. وی می‌گوید در اسلام، امور دینی و امور دنیایی دو ناحیه‌ی مجزا از یکدیگر نیستند. هر چه دنیایی است به اعتبار این که از خداوند است، مقدس است. اقبال از این مقدمات چنین نتیجه می‌گیرد که جامعه‌ی مسلمین باید در زندگی خود، مقوله‌های ابدیت و تغییر را با هم سازگار کنند. این جامعه، گرچه برای تنظیم حیات اجتماعی خود باید اصولی ابدی در اختیار داشته باشد، ولی چون اصول ابدی به این معنی فهمیده شوند

که معارض با هر تغییری، آن وقت سبب می‌شوند که چیزی را که ذاتاً متحرک است، از حرکت بازدارند. به نظر اقبال ارزش‌گذاری تأثیر وحی در زندگی انسان را نه از طریق معلوماتی که داده، بلکه از طریق فرهنگ و تمدنی که ایجاد کرده، باید عملی کرد.

ملاحظه می‌شود که اقبال، مقدمات فلسفی و دین‌شناسانه‌ی خود را که بر محور «تجربه‌ی دینی» استوار است، در خدمت این هدف قرار می‌دهد که یک راه‌حل قابل قبول جهت پذیرش تحولات اجتماعی، سیاسی، و اقتصادی در عین حفظ ثبات وحی به مسلمانان بدهد. این راه‌حل شبیه همان است که تیرل برای حفظ ثبات وحی مسیحی در عین تحول تاریخی دگم‌ها و الهیات می‌داد. هر دو متفکر، تحت تأثیر دنیای جدید، کوشش کردند از مباحث نظری و انتزاعی دست بردارند و «وحی» را یک «تجربه‌ی ویژه» بدانند. آن‌ها فکر می‌کردند جمع میان مقوله‌ی ثابت و مقوله‌های متغیر، تنها از این راه ممکن است. همان اشکالات را که در جهان مسیحیت به نظریه‌ی تیرل وارد کردند، در عالم اسلام نیز به نظریه‌ی اقبال وارد کردند. گفتند اقبال با معنا کردن وحی به «تجربه‌ی بشری»، آن را از عالم غیب منقطع کرده و الهیات را به صورت یک علم انسانی درآورده است و با مطرح کردن عقل نقدکننده در برابر وحی، اتوریته‌ی وحی را مخدوش و از طریق اهمیت فراوان دادن به فرهنگ و تمدن، حیات اخروی را بی‌ارزش کرده است. این مقال جای داوری درباره‌ی نظریات تیرل و اقبال و نظرات مخالفان آن‌ها نیست. ولی لازم است یک مطلب را توضیح دهم. آن مطلب این است که مسائلی که تیرل و اقبال و هم‌فکرانشان در عالم مسیحیت و اسلام مطرح کردند و در آن موقع مورد اعتراض قرار گرفت، در طول هشتاد سال گذشته عملاً از نوعی مقبولیت برخوردار شده است. این مقبولیت را به طور عمده می‌توان در پاره‌ای از موضع‌گیری‌های کلامی و یا تحولات عینی اجتماعی، سیاسی مشاهده کرد.

در عالم مسیحیت به سه تحول اشاره می‌کنم:

۱. در واتیکان دوم این مطلب قبول شده است که ایمان به وحی، تنها یک سلسله معلومات نیست. بلکه تجربه‌ای است که سراسر وجود آدمی را فرا می‌گیرد.
۲. کارل رانر، متکلم کاتولیک عصر حاضر، کوشش کرده است فاصله‌ی غیب و طبیعت انسان را از میان بردارد. تئولوژی «ترانسندنتال» (الهیات استعلایی - transcendental) وی همین است.^۱
۳. در کلیسای کاتولیک، امروز کوشش زیادی به عمل می‌آید تا الهیات هر چه بیش‌تر در رابطه با صلاح همین حیات دنیوی انسان مطرح گردد و معنای نوینی به همین حیات بدهد.

در عالم اسلام نیز تحولات عمده‌ای به وقوع پیوسته و من در این جا به سه تحول اشاره می‌کنم:

۱. یک تحول عمده این است که در دهه‌های اخیر بعد سیاسی - اجتماعی اسلام به شدت در میان مسلمانان برجسته شده است. امروز حرکت‌های سیاسی با انگیزه‌ی اسلامی از این تفکر ناشی می‌شود که ایمان اسلامی را نمی‌توان از آثاری که در همین حیات دنیوی می‌گذارد جدا کرد و اسلام باید آثار دنیوی خود را نشان دهد. روند دنیوی شدن دین در جهان اسلام، کاملاً قابل مشاهده است.
۲. اجتهاد متناسب با شرایط زمان و مکان در مسائل فقهی و صادر کردن فتاوی جدید زیادی که سابقه نداشته، یکی دیگر از این تحولات است. این فتاوی جدید برای پذیرفتن مقتضیات زندگی مدرن صادر می‌شود. با این کار، کوشش می‌شود چنان‌که اقبال می‌گفت، مقوله‌های ثابت و متغیر با یکدیگر هماهنگ شود.
۳. سومین تحول پیدایش علم کلام جدید اسلامی در میان مسلمانان است که هنوز در مراحل ابتدایی به سر می‌برد. نظریه‌هایی که در این باب پرداخته شده، گرچه هنوز رسمیت نیافته، ولی از این روش پیروی می‌کند که الهیات نمی‌تواند علم و فلسفه

^۱ نگاه کنید به کتاب مهم وی: Grundkurs des Glauben

را نادیده بگیرد. روح کلام جدید اسلامی که در حال تولد است، توجه عمیق به مسأله‌ی «تجربه‌ی دینی» و بنا کردن الهیات اسلامی، بر آن اساس می‌باشد.

آرای تیرل و اقبال از دو مأخذ زیر گرفته شده است:

۱ - /حیای فکر دینی در اسلام، دو فصل «معرفت و تجربه‌ی دینی» و «روح و فرهنگ تمدن اسلامی»، اقبال لاهوری

2 - *Die Wechselbeziehungen Zwischen Philosophie Und Katholischer Theologie*, S. 111-134. Richard Schaeffler
Wissenschaftliche Buch Gesellschaft Darmstadt, 1980

ایمان، سیاست و حکومت

امروز در جهان اسلام، متفکران مسلمان چگونه می‌توانند میان ایمان و سیاست و حکومت یک رابطه‌ی معقول برقرار کنند. من از موضع یک متکلم در این مبحث سخن می‌گویم و متکلم کسی است که کوشش می‌کند رابطه‌ی ایمان دینی را با سایر معارف بشری تنظیم کند. این در واقع کار اصلی یک متکلم است.

در این مبحث پنج موضوع را عنوان می‌کنم و آن‌ها را توضیح می‌دهم. تحلیل روش‌مند این پنج موضوع به مسلمان متفکر کمک می‌کند تا بتواند در دنیای کنونی بین ایمان و سیاست و حکومت رابطه‌ی معقولی تنظیم کند. من معتقدم تا این سنخ بحث‌ها رواج پیدا نکند، معضلات فکری سیاسی ما گشوده نمی‌شود. در مباحث کلامی که تنظیم‌کننده‌ی رابطه‌ی ایمان دینی با سایر معارف بشر است، اساس و مبانی بحث‌های دینی پی‌ریزی می‌شود و به این جهت برای انسان‌های متفکر، توجه به این قبیل مسائل کلامی از ضرورت و اولویت درجه‌ی اول برخوردار است.

این پنج موضوع که در این مقال توضیح می‌دهم، بخشی از عمده‌ترین مطالبی است که در صد و پنجاه سال اخیر که تحولات سیاسی و اجتماعی جهان اسلام آغاز شده، توجه متفکران مسلمان را به خود جلب کرده است. در هر کدام از این پنج موضوع که مورد بحث من است، دو گرایش عمده در میان متفکران مسلمان به وجود آمده است. من هر دو گرایش را توضیح خواهم داد و آن را تحلیل خواهم کرد تا معلوم شود هر کدام از این گرایش‌ها بر چه مبنایی استوار است و از کجا سر در می‌آورد و به چه نتایجی منتهی می‌شود.

اولین موضوع مورد بحث این است که مسلمانان، عمل سیاسی و تصمیم‌گیری سیاسی را از نظر وحی (کتاب و سنت) که مبنای ایمان اسلامی است، چگونه باید ارزیابی کنند. اگر به قیدهایی که در این سؤال آمده دقیقاً توجه شود، می‌توان با وضوح کافی درباره‌ی موضوع صحبت کرد. قبلاً باید سیاست را تعریف کنیم. وقتی می‌گوییم چگونه می‌شود بین ایمان و سیاست رابطه‌ی معقول برقرار ساخت، باید بدانیم منظور از سیاست در این بحث چیست. من سیاست را با تعریف عمل سیاسی تعریف می‌کنم. عمل سیاسی عبارت است از تصمیم‌گیری و اقدام انسان درباره‌ی مسائل زندگی اجتماعی و نه فردی در داخل یک جامعه، به منظور نظم و بهبود بخشیدن به همه‌ی ابعاد زندگی همگان. اقداماتی که به منظور صحیح‌تر برآورده شدن نیازها، کم شدن مشکلات و شکوفایی استعدادها همگان انجام می‌شود، اقدامات سیاسی هستند.

سؤال اساسی در این باره این است که ما در تفکر ایمانی‌مان عمل سیاسی را به معنایی که گفته شد چگونه باید ارزیابی کنیم. آیا وقتی مسلمانان به یک عمل سیاسی می‌پردازند و می‌خواهند در همین دنیا و در همین زندگی، مشکلات همگان کم شود و نیازهای همگان خوب برآورده شود و همگان از لذایذ بیش‌تری برخوردار شوند، این اقدام را باید «تکلیف و وظیفه» تلقی کنند یا می‌توانند آن را یک «حق» تلقی کنند که آدمی می‌تواند آن را اعمال نماید؟ برای این که به‌درستی معلوم شود معنای این سؤال چیست، قبلاً لازم است سؤال دیگری را مطرح کنیم و دو گونه بینش را توضیح دهیم:

آیا تمتعات ما در زندگی، اشباع غرایزمان و برآوردن نیازهایمان، همه از باب ضرورت و به صورت مقدمه‌ای برای هدف‌های اصیل دیگر باید ارزیابی شوند؟ آیا بینش درست این است که این اعمال خودبه‌خود «نامطلوب» و «نامقدس» (نه ضدمقدس) اند و فقط از باب

ضرورت و امکان ادامه‌ی حیات انسان به منظور رسیدن به «سعادت اخروی» مجاز و مطلوب شده‌اند؟ آیا باید چنین فکر کرد که مدح و ستایش نظام خلقت که خداوند در کتاب خود بدان پرداخته، اصالتاً شامل این پدیده‌ها نیست و وقتی انسان به این تمتعات مشغول می‌شود، پدیده‌هایی در عالم ظاهر می‌شود که خداوند نظر مهر به آن‌ها ندارد و فقط با نگاه ضرورت به آن‌ها می‌نگرد؛ ضرورتی که از کاستی و نقص عالم ماده ناشی شده است؟ آیا باید چنین فکر کرد که خداوند برای انسان دو وظیفه‌ی اصلی معین نموده است که یکی از آن‌ها نیایش و تسبیح ذات حضرت حق، و دیگری خدمت به خلق وی است؟ تمتعات طبیعی انسان که از این دو قسم بیرون است، فقط از این نظر مورد رضایت خدا قرار گرفته است که انسان می‌تواند با آن‌ها ادامه‌ی حیات دهد و به انجام وظایف خود نایل آید. ما موظف هستیم غرایز خود را اشباع کنیم و میل‌های خود را اجابت نماییم تا زنده بمانیم و به وظیفه‌ی نیایش و خدمت به خلق بپردازیم. اشباع غرایز و میل‌ها، خود برای ما یک وظیفه است؛ اما وظیفه‌ای مقدماتی، وظیفه‌ای که هویت الزامی آن، از الزامی بودن وظایف اصلی ناشی شده است. در نظر خدای انسان فقط با «وظیفه‌مندی و مسئولیت‌داری» تعریف می‌شود.

یا این که بینش درست در این باب این است که تمتعات طبیعی انسان در این عالم خودبه‌خود مورد رضایت خدا و مطلوب وی است و مدح و ستایش نظام خلقت این پدیده‌ها را با عنوان اصیل خودشان - و نه از باب مقدمه و ضرورت - شامل می‌شود. وقتی انسان به «تمتع حلال» می‌پردازد، پاره‌ای از «اسماء جمال» خدا متجلی می‌شود و نظام خلقت کمال می‌یابد. وظایف انسان در برابر خداوند بسیار مهم است. ولی در نظر خدا انسان فقط با وظیفه و مسئولیت تعریف نمی‌شود. انسان با «عبودیت» تعریف می‌شود که عبارت است از «زندگی بر طبق اراده‌ی خدا» و این مفهومی است اعم از وظیفه‌مندی و مسئولیت‌داری. انسان مساوی است با «عبد» و نه با «مکلف». تمتعات طبیعی انسان چون بخشی از زندگی بر طبق اراده‌ی خداست، مقوم «عبادت» انسان است؛ چنان‌که عمل به دو وظیفه‌ی خطیر «نیایش و خدمت به خلق» نیز چون زندگی بر طبق اراده‌ی دیگر خداست، مقوم عبودیت وی است. تمتعات طبیعی انسان همان «طلب رزق» است که در منابع و حیاتی اسلام عبادت نامیده شده است. بنا بر این بینش، خداوند جهان را در جهان بودن آن (به معنای سکولار) قبول کرده و اراده‌اش بر این تعلق گرفته که جهان، جهان باشد.

چنان‌که ملاحظه شد، دو بینش در مقابل هم قرار گرفته‌اند. این دو بینش مبنای دو گونه پاسخ برای سؤال مورد نظر (آیا عمل سیاسی وظیفه است یا حق؟) شده است. کسانی که بینش اول را دارند، تمتعات انسان را یک «وظیفه‌ی مقدماتی» می‌شمارند و عمل سیاسی را نیز یک وظیفه به شمار می‌آورند. آنان می‌گویند نظم و نظام داشتن زندگی اجتماعی یک «ضرورت» است؛ ضرورت به این معنا که انسان‌ها فقط در داخل یک جامعه‌ی نظم و نظام‌دار می‌توانند زندگی کنند و به وظایف خود در برابر خدا عمل کنند. اقدام و عمل سیاسی پاسخی است به این ضرورت، کوششی است برای به پا نگاه داشتن نظم و نظام جامعه به این منظور که امکان عمل به وظیفه فراهم شود. به مقتضای این تفکر، عمل سیاسی یک وظیفه و تکلیف مقدماتی است و عنوان شرعی و اخلاقی دارد. جنبه‌ی الزامی این وظیفه، از وظایف اصیل انسان که عبارت از نیایش و خدمت به خلق باشد گرفته شده است. در نظام خلقت شرکت انسان در حیات سیاسی جامعه، چون تمتعات طبیعی وی، از باب ضرورت و اجتناب‌ناپذیری وارد شده است. خداوند اصالتاً نظر مهر و عنایتی به این پدیده ندارد. طرفداران این بینش از افراد جامعه می‌خواهند که اعمال سیاسی خود را با قصد «تقرب به خداوند» انجام دهند و این‌طور فکر کنند که این کارها را می‌کنند تا جامعه سروسامان درست داشته باشد و امکانات تکامل معنوی برای افراد جامعه فراهم آید، باطلی از میان برداشته شود یا حقی احقاق گردد و بالأخره اموری تحقق پیدا کند که ایجاد آن‌ها وظیفه‌ی انسان است. همه‌ی راه‌ها به وظیفه‌ی انسان ختم می‌شود و همه‌چیز با آن معیار سنجیده می‌شود.

اما کسانی که از بینش دوم برخوردارند، قضایا را به گونه‌ای دیگر می‌بینند. به نظر آنان شرکت در حیات سیاسی و اجتماعی چون تمتعات طبیعی انسان است و به همان معنا که آن‌ها اصالت دارند، این هم اصالت دارد و مقدمه‌ی چیزی تلقی نمی‌شود. این اصالت بدین معنا است که مشارکت سیاسی یکی از پدیده‌های ممدوح خلقت است. وقتی انسان در حیات سیاسی شرکت می‌کند، در حقیقت می‌خواهد در چارچوب بهبود زندگی همگان به خوب شدن زندگی خود کمک کند، نیازهایش را برآورد، مشکلاتش را کم کند. شرکت در حیات

سیاسی یک نوع تدبیر زندگی خویش است. این تدبیر استفاده از یک «حق» است که خدا به انسان داده است و نه عمل به یک وظیفه. در نگاه این متفکران، نهادهای سیاسی، نهادهای مدنی و عرفی‌اند. همان‌طور که نهاد ازدواج و طلاق دو نهاد مدنی است و وضع مقررات شرعی درباره‌ی آن موجب خروج آن از هویت مدنی نشده است، وضع مقررات ارزشی و اخلاقی درباره‌ی حکومت هم موجب خروج نهادهای سیاسی از هویت مدنی نگردیده است. در کتاب و سنت، تعبیراتی از قبیل «حکم» و «ملک»، که بیان‌گر نهادهای سیاسی است، درست مانند تعبیرات بیع، شراء، ازدواج، و طلاق است. همان‌طور که این اعمال یک سلسله تدبیرات انسانی و عقلانی و عرفی برای ادامه‌ی زندگی است و تصمیم و اقدام درباره‌ی آن‌ها «استفاده از حق» است و نه عمل به وظیفه، هر گونه تصمیم و اقدام مربوط به «حکم و ملک» هم یک تدبیر انسانی است و استفاده از حق است و نه عمل به وظیفه. البته در کتاب و سنت برای کلیه‌ی این اعمال مدنی یک سلسله مقررات اخلاقی وضع شده است.

این متفکران معتقدند که مفاهیم دیگری از کتاب و سنت، چون «قیام به قسط»، «امر به معروف و نهی از منکر»، و «مخالفت با ظلم»، هویت ارزشی دستوری دارند و یک سلسله وظایف و تکالیف را بیان می‌کنند. ولی به نظر آنان این مفاهیم نمی‌خواهند بگویند هویت مشارکت در حیات سیاسی جامعه عبارت است از قیام به قسط یا امر به معروف و نهی از منکر و یا مخالفت با ظلم. این مفاهیم کاملاً مستقل هستند و هر کدام کاربرد ویژه‌ی خود را دارند. در حیات سیاسی یک جامعه گاهی اوضاع و احوال نامقبولی پیش می‌آید که مقابله‌ی با آن، قیام به قسط یا مخالفت با ظالم یا امر به معروف و نهی از منکر نامیده می‌شود. این‌ها وظایفی است که در شرایط خاصی متوجه انسان می‌شود و آدمی باید با تمام توان کوشش کند از عهده‌ی آن برآید. به نظر این متفکران کسانی که با تمسک به آیات و روایات مربوط به این قبیل مفاهیم، از یک واجب شرعی به نام «تشکیل حکومت» سخن می‌گویند، اشتباهی می‌کنند که اساس آن خلط مفاهیم متفاوت کتاب و سنت به یکدیگر و تشخیص ندادن مصادیق واقعی آن‌هاست.

مباحث مربوط به جدا نبودن دین از سیاست در تفکر دینی مسلمانان، و تعبیراتی از این قبیل که «دین ما عین سیاست است و سیاست ما عین دین است»، کوشش‌هایی بوده است برای پاسخ دادن به آن سؤال اساسی که در این مطلب اول آوردیم. باید به این نکته توجه داشت که کسانی که این تعبیرات را آورده‌اند، دو معنای متفاوت قصد کرده‌اند. گروهی این تعبیرات را بر اساس گرایش اول به کار برده‌اند و گروهی بر اساس گرایش دوم. این تعبیر در نظر همه معنای یکسان نداشته است. گروهی گفته‌اند سیاست ما عین دیانت ماست و قصدشان این بوده است که هر نوع اقدام و عمل سیاسی تحت عناوین شرعی مندرج است و وقتی با قصد قربت انجام شود، یک عمل دینی انجام یافته است. اما گروه دیگر که همین جمله را گفته‌اند، منظور دیگری داشته‌اند. منظور آن‌ها این بوده است که عمل سیاسی گرچه با قصد قربت نباشد و مانند تمتعات طبیعی انسان برای تدبیر زندگی و خوب زندگی کردن انجام شود، مورد رضایت و مهر خداوند است. انسان در این حال نیز عبادت خدا را می‌کند. از اراده‌ی وی اطاعت می‌کند و اسماء و صفات او را متجلی می‌سازد و بنابراین حوزه‌ی کار سیاسی هم، حوزه‌ی دین‌داری و دیانت، یعنی «عبودیت» خداوند است.

این دو معنای متفاوت درباره‌ی وحدت سیاسی و دین به نتایج متفاوت منتهی می‌شود. اگر معنای نخست منظور شود و تمتعات زندگی از باب ضرورت و مقدمه به حساب آید و فرهنگ جامعه بر اساس چنین فکری استوار گردد، معنای بهبود زندگی همگان که موضوع عمل سیاسی است، بسیار محدود می‌شود. در این صورت، بسامان یا نابسامان بودن اوضاع سیاسی و اقتصادی، علی‌رغم وجود بحث‌های تئوریک در جامعه، عملاً با ظواهر دینی سنجیده می‌شود. زمام‌داران جامعه وقتی این ظواهر را روبه‌راه ببینند، تصور می‌کنند جامعه بسامان است، مشکل‌ها گشوده است، و نیازها تأمین شده است. در چنین وضعی، بهبود زندگی همگان به معنای واقعی جدی گرفته نمی‌شود.

اما اگر معنای دوم از وحدت سیاسی و دین منظور باشد، «رفاه عمومی» از اصالت برخوردار می‌شود. بسامان یا نابسامان بودن اوضاع سیاسی و اقتصادی جامعه با محاسبات دقیق علمی که واقعیت فقر یا رفاه را نشان می‌دهند سنجیده می‌شود و نه با ظواهر دینی.

کوشش‌های زمام‌داران بر محاسبات علمی استوار می‌شود. مشکلات و نیازمندی‌ها چهره‌ی واقعی خود را نشان می‌دهند و تلاش برای حل و رفع آن‌ها کاملاً جدی و حیاتی تلقی می‌شود.

ما از این تحلیل‌ها نتیجه می‌گیریم که هر دو گروه در برابر یک سؤال جدی قرار گرفته‌اند و آن این است که: آیا خداوند اصالتاً - و نه به عنوان ضرورت و مقدمه - خواهان این است که ما انسان‌ها در این دنیا «مرفه» زندگی کنیم؟ گروه اول نمی‌تواند به این سؤال یک جواب بی‌دغدغه و روشن بدهد، ولی گروه دوم بی‌دغدغه و ابهام می‌گوید آری.

موضوع دوم که در دو قرن اخیر مورد بحث جدی متفکران مسلمان بوده است، این است که آیا در کتاب و سنت هم «نظریه‌ی سیاسی» وجود دارد و هم تعلیمات سیاسی، یا این که در این منابع تنها تعلیمات سیاسی وجود دارد با این اختلاف نظر که آیا این تعلیمات فقط اصول اخلاقی و ارزشی را بیان می‌کند یا شکل حکومت و جزئیات آن را هم بیان می‌کند. قبلاً باید معلوم کنیم منظور از نظریه‌ی سیاسی چیست.

اگر نظریه‌ی سیاسی را با هدف آن تعریف کنیم، باید بگوییم نظریه‌ی سیاسی نظریه‌ای است که هدف آن دادن یک بینش همه‌جانبه از جامعه‌ی سیاسی است. به این معنی که نظریه‌ی سیاسی، مهم‌ترین بازیگران و عوامل و چارچوب‌های سازنده‌ی زندگی سیاسی را معرفی می‌کند و روابط اساسی بین نیروها را تا آنجا که دریافته است، توضیح می‌دهد. یک نظریه‌ی سیاسی می‌گوید که جامعه‌ی سیاسی یعنی چه، تحولات سیاسی چگونه شروع می‌شود، دست‌اندرکاران آن چه کسانی هستند، طبایع انسانی در این زمینه‌ها چه نقش‌هایی بازی می‌کند. نظریه‌ی سیاسی می‌خواهد معلوم کند که آیا باری عدالت معیارهای طبیعی وجود دارد؟ رابطه‌ی صحیح بین فرد و جامعه چیست؟ قدرت باید به چه کسی تفویض بشود؟ به چه صورتی دولت می‌تواند عناصر تشکیل‌دهنده‌ی یک جامعه‌ی خوب، جامعه‌ای که انسان را ناامن و بی‌چاره نمی‌کند و زندگی رضایت‌بخش برای او فراهم می‌سازد تأمین کند؟ مؤسسات سیاسی را به چه صورت می‌توان سازمان داد که حکام بد و نالایق نتوانند صدمات زیادی به افراد و جامعه وارد آورند؟

برای یک مسلمان متفکر این سؤال مطرح است که آیا در کتاب و سنت نظریه‌ی سیاسی، به معنایی که بیان شد، وجود دارد؟ آیا در کتاب و سنت این قبیل سؤالات مورد توجه قرار گرفته و بدان پاسخ داده شده است؟ آیا درست است که سعی کنیم از این منابع «نظریه‌ی سیاسی» به دست آوریم و آن را «نظریه‌ی وحیانی» تلقی کنیم؟ عده‌ای معتقد شده‌اند که منابع وحیانی اسلام در بر دارنده‌ی نظریه‌ی سیاسی ویژه‌ای است و به آن‌گونه سؤالات که در نظریات سیاسی مطرح می‌شود پاسخ می‌دهد و بر مسلمانان فرض است که تنها این نظریه را اساس تفکر و بحث خود در مسائل و اقدامات و تصمیم‌گیری‌های سیاسی قرار دهند.

عده‌ی دیگری از متفکران مسلمان وجود نظریه‌ی سیاسی در کتاب و سنت را انکار می‌کنند و آن را با شأن و وظایف این منابع سازگار نمی‌بینند. اینان معتقدند در این منابع «تعلیمات سیاسی» وجود دارد، نه نظریه‌ی سیاسی. این منابع تعلیماتی ارائه کرده‌اند که به قلمروی فراتر از زندگی فردی، یعنی زندگی اجتماعی و اقدامات و تصمیمات سیاسی مربوط می‌شود و درباره‌ی آن‌ها تکلیف‌هایی را مشخص می‌کند، ولی این مطلب غیر از ارائه‌ی یک نظریه‌ی سیاسی است.

این عده می‌گویند «انسان‌شناسی» را نباید با نظریه‌ی سیاسی مساوی دانست و چنین تصور کرد که چون کتاب و سنت شامل نظریاتی درباره‌ی هویت انسان است، نظریه‌ی سیاسی هم دارد. نظریه‌ی سیاسی امری است فراتر و شامل‌تر از انسان‌شناسی. البته یکی از عناصری که در بیان هر نظریه‌ی سیاسی به کار گرفته می‌شود، عبارت از انسان‌شناسی است. هر فیلسوف سیاست که نظریه‌ی سیاسی عرضه می‌کند، نظریه‌اش را بر نوع خاصی از انسان‌شناسی مبتنی می‌کند. ولی نظریه‌ی سیاسی مساوی با انسان‌شناسی نیست. مثلاً آقای هابز، وقتی نظریه‌ی سیاسی‌اش را بیان می‌کند، آن را بر انسان‌شناسی خاصی مبتنی می‌کند که خلاصه‌اش این است که انسان موجود تجاوزگر است. وی با استفاده از این مبنا و بسیاری ملاحظات دیگر، تئوریسین «قدرت» می‌شود و سازمان سیاسی در نظر وی عبارت می‌شود از سازمانی که روابط قدرت را تنظیم می‌کند و هر کس را سر جای خود می‌نشاند و تجاوزها را کنترل و محدود می‌کند.

نظریه‌ی سیاسی شخص دیگری چون اریک فروم، که نظر دیگری درباره‌ی انسان دارد، با نظریه‌ی هابز متفاوت می‌شود. او می‌گوید انسان موجودی عشق‌ورزنده و تعالی‌جوی است و بر این اساس، تصور دیگری از سازمان سیاسی دارد. برای مارکس مسأله‌ی اصلی انسان است که سراسر تاریخ او را پوشانده در «ازخودبیگانگی» وی است و بر این اساس نظریه‌ی سیاسی مارکس با دیگران متفاوت است و کوششی است برای رفع ازخودبیگانگی انسان.

روسو بر اساس انسان‌شناسی ویژه‌ی خود نظریه‌ی سیاسی دیگری دارد. به نظر او هر چه فساد در جامعه‌ی انسانی هست مصنوع خود انسان است. برای انسان یک وضع طبیعی وجود دارد و اگر سازمان جامعه به آن وضع طبیعی منطبق شود، دیگر فساد وجود نخواهد داشت. روسو آدمی سخت طرفدار طبیعت و مخالف تمدن بود. تمدن را قیدوبندهایی می‌داند که به دست و پای انسان بسته شده و او را از وضع طبیعی بیرون برده است. انسان طبیعی روسو نه شرور است، نه خودخواه، و نه ضرر به کسی می‌رساند. این تربیت‌های غلط است که انسان را شرور و خودخواه می‌سازد. غیر از روسو پاره‌ای از متفکران دیگر نظرشان همین است که نابسامانی‌ها و اختلالات نظام اجتماعی اجتناب‌ناپذیر است و اگر جامعه بر اساس وضع طبیعی سازمان‌دهی شود فساد به وجود نمی‌آید. نظریه‌ی مقابل این نظر، این است که نظام اجتماعی انسان اصلاً نمی‌شود خالی از خلل و نارسایی‌ها و فاسد باشد. از وضع طبیعی نمی‌توان سخن گفت. تنها کاری که می‌توان کرد این است که با برنامه‌ریزی بر اساس تفکر علمی، این خلل‌ها و نارسایی‌ها و مشکلات را کم کنیم.

آن عده از متفکران مسلمان که معتقدند در کتاب و سنت نظریه‌ی سیاسی وجود ندارد، می‌گویند بیان یک سلسله صفات و گرایش‌های انسانی در قرآن چون «یؤس بودن» و «عجول بودن» و «هلوع بودن» و «ظلوم بودن»، به معنای ارائه‌ی یک نظریه‌ی سیاسی نیست. یا از آیه‌ای چون «ظهر الفساد فی البر و البحر بما کسبت أیدی الناس» (سوره‌ی ۳۰، آیه‌ی ۴۱)، نمی‌توان به دست آورد که قرآن طرفدار نظریه‌ی «وضع طبیعی» است و فساد و اختلالات اجتماعی را معلول سازمان‌دهی غلط می‌داند. اما همین متکلمان وجود تعلیمات سیاسی در قرآن را قبول دارند؛ گرچه در گستره‌ی این تعلیمات میان این متفکران اختلاف نظر هست. به نظر اینان، تعلیمات سیاسی کتاب و سنت غیر از تعلیمات مربوط به اخلاق فردی است. تعلیمات سیاسی یک سلسله مفاهیم اخلاقی و ارزشی است که جهت‌گیری سازمان‌دهی اجتماعی را مشخص می‌کند. این اصول به سؤالاتی از این قبیل پاسخ می‌دهد که آیا همه‌ی افراد جامعه باید مجال تفکر و بیان داشته باشند؟ آیا فرصت‌ها و امکانات بهره‌وری‌ها در جامعه باید به طور مساوی تقسیم شود؟ آیا همه‌ی افراد باید در برابر قانون مساوی باشند؟^۱

عده‌ی خیلی از این متفکران می‌گویند تعلیمات سیاسی کتاب و سنت حتی شکل حکومت را نیز فرا گرفته است و شکل خاصی از نظام سیاسی، به عنوان تنها شکل مشروع حکومت بیان شده است. در حالی که دیگران چنین مطلبی را قبول ندارند.

موضوع سوم این که آیا تعلیمات ارزشی و اخلاقی سیاسی معین شده در کتاب و سنت تعریف‌های از پیش معین شده دارند که بر هر موردی باید تطبیق شوند یا این که این تعبیرات کلی و انتزاعی باید در رابطه با «قابلیت‌ها»، «ضرورت‌ها»، «واقعیت‌ها»، و «امکانات»، یعنی در رابطه با مصداق‌های معین سنجیده و سپس داوری شوند. عده‌ای می‌گویند مثلاً «عدالت» در کتاب و سنت معنای معین و محدودی دارد و وظیفه‌ی ما این است که همان معنا را در هر جامعه‌ای پیاده کنیم. گویی در نظر این متفکران، جامعه یک امر تأسیس‌کردنی و ساختنی است. همان‌طور که یک مهندس ساختمان نقشه‌ای به انسان می‌دهد و انسان خانه را طبق آن می‌سازد، خداوند نیز معنای عدالت را که همان «نقشه‌ی عدالت» است در اختیار انسان می‌گذارد و دستور می‌دهد که جامعه را طبق این نقشه بسازید. این متفکران تا آن حد آرمان‌گرا هستند که نقشه‌ای از «جامعه‌ی ایده‌آل» را که همه‌ی آن از مفاهیم انتزاعی کلی ساخته شده در دست دارند و به دنبال به وجود آوردن آن جامعه هستند.

اما متفکران دیگری می‌گویند روش یادشده عقیم است و روش ره‌گشا این است که به واقعیت‌های اجتماعی نظر کنیم، ضرورت‌ها را، امکانات و قابلیت‌های موجود در جامعه را مطالعه کنیم و ببینیم آن مفاهیم کلی و انتزاعی در رابطه با یک «وضعیت معین و مشخص» چه

^۱ درباره‌ی تفصیل این مفاهیم ارزشی و آرای مربوط به آن، نگاه کنید به فصل «فتوهای سیاسی فقیهان»، از کتاب هرمنوتیک، کتاب و سنت، از صاحب همین قلم.

معنایی پیدا می‌کند. باید «قابلیت‌ها» یعنی آنچه می‌تواند بشود، «ضرورت‌ها»، یعنی آنچه این شدن‌ها را محدود می‌کند، «امکانات» یعنی آن چیزهایی که شما به وسیله‌ی آن‌ها می‌توانید چیزهای دیگری را به وجود بیاورید، مورد توجه قرار گیرند، آن‌گاه گفته می‌شود که وضعیت حاضر، مثلاً مصداق عدل است یا مصداق ظلم، مصداق آزادی تفکر و بیان است یا مصداق اختناق. طرفداران این گرایش بیش از آن که به دنبال ساختن جامعه‌ی آرمانی باشند، دنبال اصلاح وضع موجود هر جامعه هستند. به نظر اینان برای تحقق مفاهیمی چون عدالت و آزادی نسخه‌ی از پیش نوشته شده‌ای که جزئیات عدالت و آزادی را در هر جامعه‌ای معین کرده باشد وجود ندارد. این مفاهیم در هر جامعه‌ای به صورتی متفاوت با جامعه‌ی دیگر تحقق پیدا می‌کند. زمان و مکان در تعیین مصداق ظلم و عدل نقش بازی می‌کند. تعریف کلی عدل و ظلم تفاوت نمی‌کند، ولی مصداق‌های آن دو متفاوت می‌شود. بنا بر این روش تفکر، آنچه بیش از هر عامل دیگر معنای عدل و ظلم را در یک جامعه مشخص می‌کند، عبارت است از عینیات جامعه از یک طرف و وجدان‌ها و احساس‌ها و رنج‌ها و شادی‌های انسان‌های آن جامعه از طرف دیگر. با نگاه کردن به این امور عینی است که می‌توان گفت در یک جامعه‌ی مورد نظر عدل حاکم است یا ظلم. سازمان‌دهی سیاسی باید بر دو رکن تکیه کند؛ تفسیر مفاهیم کلی و درک عمیق واقعیات.

موضوع چهارم این است که بنا بر این فرض که در کتاب و سنت شکل خاصی برای حکومت معین نشده است، مسلمانان با شکل نظام حکومتی چگونه باید برخورد کنند؟ آیا می‌توان شکل خاصی از حکومت تنظیم کرد و گفت این شکل اسلامی است؟ به عبارت دیگر، آیا مسأله این است که نظام حکومتی مسلمانان باید بر اساس اصول ارزشی مستفاد از کتاب و سنت بنیان‌گذاری شده باشد، یا مسأله این است که این نظام نباید با آن اصول ارزشی «ناسازگار» باشد؟ عده‌ای می‌گویند نظام حکومت باید به گونه‌ای باشد که بتوان گفت این نظام بر اساس ارزش‌های مورد قبول اسلام تأسیس شده است. این عده معتقدند می‌توان از «شکل اسلامی حکومت» سخن گفت. عده‌ای دیگر بر این نظرند که در این باب فقط از ناسازگار بودن می‌توان سخن گفت. این متفکران می‌گویند درباره‌ی هیچ نظامی نمی‌توان گفت این نظام مقتضای فلان اصول ارزشی است. تنها می‌توان گفت این نظام منافی فلان اصول ارزشی نیست. نبودن ظلم به سهولت قابل توضیح است، ولی وجود عدالت به سهولت قابل توضیح نیست. کسی که معین بودن شکل حکومت در کتاب و سنت را قبول ندارد ولی می‌گوید فلان نظام معین اسلامی است، نمی‌تواند این مطلب را به وضوح بیان کند که به دلیل وجود چه مشخصاتی این نظام اسلامی است (توجه کنید که اسلامی بودن یک نظام حکومتی غیر از اجرا شدن قوانین اسلام در یک جامعه است). ولی کسی که می‌گوید فلان نظام معین، با اصول ارزشی سیاسی اسلام ناسازگار نیست، نمی‌تواند سخن خود را چنین مدلل کند که چون پدیده‌های منافی با ارزش‌های مورد قبول اسلام در نظام حکومتی مورد نظر وجود ندارد، یا در حداقل است، پس آن نظام با اسلام ناسازگار نیست. آنچه قابل گفت‌وگوست و عملاً راه‌گشاست، اثبات «منافات نداشتن» است و بنابراین تنها از همان باید سخن گفت. به نظر این متفکران در مسائل مربوط به حکومت، تنها می‌توان گفت سعی می‌کنیم در تنظیم و اداره‌ی جامعه خلاف اسلام عمل نکنیم. ولی نمی‌توان گفت سعی می‌کنیم اسلام را پیاده کنیم. مثلاً می‌توان گفت سعی می‌کنیم قانون‌اساسی بر خلاف اسلام نباشد، ولی نمی‌توان گفت سعی می‌کنیم قانون‌اساسی اسلامی باشد.

در داخل این موضوع چهارم یک مطلب فرعی، ولی اساسی دیگر نهفته است که در پیرامون آن نیز بحث‌های فراوانی انگیخته شده است. این مطلب این است که آیا شناخت این مسأله که نظام حکومتی با ارزش‌های اسلامی ناسازگار نیست و یا فلان کار سیاسی باید انجام شود، کار تخصصی عالمان دین است؟ آیا فقط این گروه حق دارند در این باره اظهار نظر کنند و مردم عادی باید در این مورد از آنان تقلید کنند؟ این سؤال یک سؤال «تئوریک» است و مربوط به نفوذ اجتماعی علمای دین و تبعیت عملی مردم از آنان، که ممکن است یک واقعیت اجتماعی باشد نیست. این که در جوامع مسلمان عده‌ی زیادی از مردم در امور سیاسی تابع علمای دینند، یک «واقعیت اجتماعی» است. ولی سؤال این است که این تبعیت «پایه‌ی تئوریک» دارد یا نه؟ آیا یک الزام شرعی و اخلاقی ناشی از کتاب و سنت در این مورد وجود دارد که می‌گوید مردم عادی باید در این مسائل سیاسی نظری تقلید کنند؟ متفکران زیادی به حق بر این نظرند که به لحاظ تئوری چنین الزامی وجود ندارد و مردم عادی نباید در این مسائل تقلید کنند. پایه‌ی این نظر این است که اصول ارزشی سیاسی مورد قبول اسلام یک رشته «حقایق شرعی» نیست که فقط عالمان دین حق اظهار نظر در آن باره را داشته باشند. این اصول مفاهیم انسانی و عرفی‌اند که

شرع بر آن تأکید ورزیده است. معنا کردن این اصول و اظهار نظر درباره‌ی سازگاری یا ناسازگاری یک نظام حکومتی با آن، یک عمل همگانی است و به رشد سیاسی مردم و اطلاعات سیاسی و فنی موجود در جامعه مربوط می‌شود.^۱ این اظهار نظر باید یک روند اجتماعی عمومی تقلی شود، گرچه عالمان دین می‌توانند این روند فکری و فرهنگی عمومی را رهبری نمایند. پذیرفتن این رهبری فکری از سوی مردم غیر از تقلید است. کسان دیگری هستند که امور سیاسی را از موارد تقلید می‌شمارند.

موضوع پنجم این است که آیا قوانینی که در جامعه‌ی مسلمین تصویب می‌شود، حکم قوانین شرعی را پیدا می‌کند، یعنی تخلف از آن «گناه» به حساب می‌آید و موجب عقوبت اخروی می‌شود؟ یا این که این قوانین فقط «تعهد عقلانی» ایجاد می‌کند، تخلف از این قوانین گناه نیست، ولی مشکلات و مجازات‌های دنیوی و قانونی دارد و حکومت حق دارد برای حفظ نظم و اداره‌ی جامعه آن‌ها را اعمال نماید، تخلف از این قوانین فقط موقعی گناه محسوب می‌شود که تحت عنوان یک «حرام شرعی» مندرج شود. هر کدام از طرفداران این دو نظریه برای توجیه نظر خود دلایلی اقامه نموده‌اند. طرفداران نظریه‌ی اول می‌گویند اطاعت از حکومت مسلمین در کتاب و سنت واجب اعلام شده و این وجوب معنای شرعی دارد. بعضی از پیروان این نظریه که تمایل به دموکراسی نیز دارند، چنین استدلال می‌کنند که مسلمانان با رأی دادن به قانون اساسی که در آن یک نظام حکومتی معین شده، در واقع با یکدیگر پیمان می‌بندند که به مصوبات حکومت عمل کنند و این پیمان یک «عقد» است و مشمول دستور کلی «اوفوا بالعقود» می‌باشد. همان‌طور که اگر کسی بدون دلیل و مجوز از مقتضیات «عقد بیع» تخلف کند و مثلاً جنسی را که به مشتری فروخته تحویل او ندهد عملی «خلاف شرع» انجام می‌دهد، فردی هم که به پیمان اجتماعی خود وفا نمی‌کند و از مصوبات حکومت تخلف می‌کند خلاف شرع انجام می‌دهد. در نظر این متفکران، رأی دادن به قانون اساسی هويت «عقد» نام دارد؛ عقد افراد جامعه با یکدیگر. کسانی که نظرشان نقطه‌ی مقابل این نظریه است، این استدلال‌ها را تمام نمی‌دانند. آن‌ها می‌گویند از کتاب و سنت استفاده نمی‌شود که اطاعت از مصوبات حکومت واجب شرعی است. از این منابع همین قدر استفاده می‌شود که حکومت مجاز است جهت حفظ نظم جامعه و اداره‌ی آن قانون وضع کند و متخلفان از قانون را هم مجازات کند. همین قدر که به حکومت حق مجازات قانونی متخلفان داده شود، مقصود شارع حاصل می‌گردد و نیازی به تحریم شرعی تخلف و اعمال مجازات اخروی نیست.

طرفداران این نظر آخر می‌گویند روابط افراد با نظام حکومتی را در چارچوب‌های مربوط به روابط افراد با یکدیگر بررسی کردن و آن را در مقولات «عقد» و یا «وکالت» و مانند این‌ها گنجانیدن نیز نادرست است. کسانی که می‌خواهند یک نظام حکومتی «دموکراتیک» را با مقولات و مفاهیم فقهی توجیه کنند، تلاش عقیم و بی‌ثمری می‌کنند. تاروپود نظام دموکراتیک، نه عقد اجتماعی است و نه وکالت حاکم از سوی افراد ملت. این نظام شیوه‌ی خاصی از زندگی اجتماعی است که در یک جامعه به وجود می‌آید و مردم با آن شیوه زندگی می‌کنند. البته این شیوه‌ی زندگی اجتماعی با مقدمات و مقارنات و لازمه‌ها و مبانی فلسفی ویژه و ارزش‌های اخلاقی ویژه و اوضاع اقتصادی ویژه و فرهنگ ویژه همراه است. اما به هر حال، با مقولاتی از نوع عقد و وکالت قابل تفسیر نیست. در یک نظام دموکراتیک، نه رأی دادن به کسی توکیل به معنای فقهی آن است و نه رأی دادن به قانون اساسی عقد به معنای فقهی آن.

آنچه درباره‌ی این پنج موضوع به اختصار گفته شد، زمینه‌ی مهم‌ترین مشاجرات و مباحثات دو قرن اخیر متفکران مسلمان بوده است. می‌توان در میان آرای متفاوت از دیدگاه‌های مختلف داوری کرد. صاحب این قلم بدون این که خود نظریه‌ی معینی را در این جا رد یا قبول کند، یک موضوع اساسی و کلیدی را که از نگاه یک متکلم باید اساس هر گونه داوری در این مسائل قرار گیرد، توضیح می‌دهد.

در ارتباط با سیاست و حکومت برای صاحبان ایمان این مسأله از همه‌ی مسائل دیگر مهم‌تر است که در کدامین شرایط و واقعیات سیاسی و اجتماعی و در کدامین شکل از حکومت و بافت از قدرت و حدود وظایف حکومت، گوهر ایمان مؤمنان بهتر محفوظ می‌ماند و امکان شکوفایی خود را حفظ می‌کند؟ مسأله‌ی اصلی مؤمنان در ارتباط با همه‌ی مسائل و موضوعات سیاست و حکومت این مسأله است.

^۱ نگاه کنید به فصل «انتقادپذیری آراء و فتوای دینی، مشارکت همگان در شکل‌گیری آن»، از کتاب هرمنوتیک، کتاب و سنت از صاحب همین قلم.

هر گونه تفسیر مؤمنانه‌ی کتاب و سنت در ارتباط با سیاست و حکومت و از جمله اجتهاد فقهی، باید با توجه به این معیار اساسی صورت پذیرد.

در فصول مختلف این کتاب، با تحلیل معنای ایمان این موضوع را روشن ساخته‌ایم که ایمان بدون آزادی اندیشه و اراده‌ی آدمیان قابل تحقق نیست. ایمان، چه شهادت دادن به حقانیت خداوند و ره‌آورد پیامبران باشد، چه عمل همه‌جانبه به وظایف ذات انسانی، چه معرفت فلسفی، چه تجربه‌ی ذات فراگیر مطلق و خطاب خداوند، و چه رویارویی مجذوبانه با خداوند، در هر صورت جز با اندیشه‌ای رهاشده از دگم‌های تقلیدی، ارثی، و سنتی، و فعال شدن اراده‌ی خودبنیاد و برخاسته از خویشتن اصیل آدمیان به وجود نمی‌آید. ایمان در هر حال یک «انتخاب با تمام وجود» است. چنین گوهر لطیف و دیرپایی در هر گونه از بستر اجتماعی و سیاسی و در هر گونه از بافت قدرت و وظایف حکومت امکان وجود نمی‌یابد. زیرا آزادی اندیشه و آزادی اراده، واقعیتی نیست که بتواند در هر گونه بستر و بافت اجتماعی موجود شود.

آزادی اندیشه و اراده‌ی آدمیان با واقعیات سیاسی و اجتماعی معینی سازگار است و با واقعیات سیاسی و اجتماعی معین دیگری ناسازگار. این آزادی‌ها در شکل‌های خاصی از بافت قدرت دفن می‌شود و معدوم می‌گردد و در شکل‌های خاص دیگری امکان رشد می‌یابد و شکوفا می‌گردد. همین‌طور است مسأله‌ی وظایف حکومت. آزادی اندیشه و اراده با هر نوع تعیین وظایف برای حکومت نمی‌سازد. حدود وظایف حکومت و سنخ آن وظایف در جامعه‌ای معین، ممکن است به نابودی این آزادی‌ها بیانجامد و ممکن است آن‌ها را تأیید کند. بهره‌مندی انسان از آزادی بیرونی، به معنای زیستن در جامعه‌ای سالم که واقعیات سیاسی و حکومتی آن سازگار با آزادی اندیشه و اراده‌ی افراد است، شرط واقعی بهره‌مندی آنان از آزادی درونی، یعنی همان آزادی اندیشه و اراده می‌باشد. ممکن نیست در یک نظام اجتماعی و حکومتی زورمدار و آزادی‌ستیز اندیشه‌ها و اراده‌ها آزاد شوند. بدون شک، در جامعه‌های صنعتی و نیمه‌صنعتی امروز تضمین نهادی‌شده‌ی آزادی‌های انسانی و توزیع قدرت سیاسی و کنترل نهادهای قدرت با یکدیگر، به طوری که احقاق حقوق و انتقال قدرت همواره به صورت مسالمت‌آمیز و بدون توسل به زور و خشونت ممکن گردد، از لوازم ضروری زندگی اجتماعی مؤمنان است.

نتیجه‌ی این تحلیل این است که منطق ایمان ایجاب می‌کند که مؤمنان طالب ایجاد آن‌گونه واقعیات سیاسی و اجتماعی و آن‌گونه از بافت قدرت و وظایف حکومت باشند که در آن بهتر بتوانند آگاهانه و آزاد ایمان ورزند و بهتر بتوانند همه‌چیز را برای خدا خالص گردانند. چنین جامعه‌ای مسلماً یک جامعه‌ی زورمدار و توتالیتر نمی‌تواند باشد.^۱ این مطلب معیاری روشن و ره‌گشا است. به نظر ما مهم‌ترین معیاری که لازم است در تمامی مباحث مربوط به سیاست و حکومت که توسط عالمان دین، با روش تفسیر کتاب و سنت و فتوا دادن انجام می‌گیرد، محک تفسیر و اجتهاد قرار گیرد، همین معیار است. در نظر گرفتن این معیار در این‌گونه مسائل تفسیری و اجتهادی، نمونه‌ای از نقد و تنقیح پیش‌فهم‌های تفسیر کتاب و سنت است که در کتاب هرمنوتیک، کتاب و سنت، روی آن پای فشرده‌ام و عالمان دین عصر خود را بدان دعوت کرده‌ام. غفلت از این معیار بنیادین و ره‌گشا و بسنده کردن به روش متداول اجتهاد فقهی (که در آن به پیش‌فهم‌ها توجه نمی‌شود) و بیرون نرفتن از محدوده‌ی علم اصول و لغت و تفسیر و کتاب و سنت بدون معیاری که از گوهر ایمان و امکان مؤمنانه زیستن گرفته شده باشد، راه پیمودن بی‌نتیجه در وادی تاریک گمان‌ها و احتمالات است.

این گمان‌ها و احتمالات، که بدون معیار روشن به دست می‌آید، این توان را ندارد که حجت میان خدا و انسان قرار گیرد. این مطلب درست است که انسان مؤمن کوشش می‌کند همه‌ی اعمال خود را با معیارهای اخلاق دینی (اخلاقی که نهایتاً به خواست خداوند منتهی می‌شود) بسنجد و از این راه میان خود و خداوند به حجتی نائل شود و وجدان ایمانی خود را آسوده گرداند و اطمینان حاصل کند که به عهد موجود میان خدا و انسان، که با ربوبیت خدا و عبودیت انسان قائم است وفادار مانده است. آری همه‌ی این‌ها درست است و تنها در تحقق چنین سلوکی است که انسان مؤمن به آرامش دست می‌یابد. اما نکته‌ی مهم این است که این حجت وجدانی و اخلاقی از تلاش‌های

^۱ نگاه کنید به فصل هشتم و شانزدهم از کتاب هرمنوتیک، کتاب و سنت نوشته‌ی صاحب همین قلم، طرح نو، ۱۳۷۵

بی معیار و گمان‌ها و احتمالات به دست نمی‌آید. تحصیل این حجت تنها و تنها از توجه به گوهر ایمان و چگونگی‌های ارتباط هر گونه عمل و هر گونه واقعیت اجتماعی و سیاسی با آن به دست می‌آید. زیرا گوهر ایمان است که امانت خداوند نزد انسان است (إنا عرضنا الأمانة على السموات والأرض) و میزان انسان بودن هر شخص به میزان نگاه‌داری وی از این امانت الهی وابسته است.

سخن دیگر این است که گوهر ایمان به صورت یک انتخاب آگاهانه و آزاد، پدیده‌ای نیست که با القا و تبلیغ به وجود آید یا بقا و دوام آن به سانسور و منع انتقاد از افکار و آرای اندیشه‌های دینی موجود در یک جامعه بستگی داشته باشد. ایمان ایدئولوژی نیست تا بتوان با روش‌های القای ایدئولوژی آن را در درون افراد رسوخ داد. در کتاب هرمنوتیک، کتاب و سنت، درباره‌ی ضرورت آزادی نقد و بحث عقاید و افکار ایمانی سخنی آورده‌ام که نقل آن را در این جا مفید و لازم می‌دانم:

دوام ایمان واقعی در یک جامعه در صورتی ممکن است که ایمان هویت انتخاب آگاهانه را در آن جامعه از دست ندهد. ایمان در صورتی یک انتخاب آگاهانه می‌ماند که دائماً یک برخورد معقول میان سخن و منطق مؤمنان و سایر کسان که سخن‌ها و منطق‌های دیگری دارند جریان داشته باشد و مؤمنان بتوانند دائماً سخن خود را نو کنند، همان‌طور که علم و فلسفه و سایر سخن‌ها و منطق‌ها نو می‌شود. مؤمنان باید بتوانند پیام‌های تازه‌ای از آنچه که به آن دعوت می‌کنند به میدان بیاورند. این پویایی بدون نقادی جدی دین و دین‌داری و ایمان در جامعه ممکن نمی‌شود. نقد بیرونی دین به نقد درونی دین کمک بسیاری می‌کند. آنچه در قرن اخیر به عنوان نقد دین از طرف متفکران ابراز شده، برای روشن کردن معنای ایمان خالص به مؤمنان کمک بسیار کرده است. مثلاً آنچه فوئرباخ و مارکس در نقد دین و ایمان گفته‌اند، به مؤمنان یاری رسانده تا درک کنند چه چیز ایمان نیست و بتوانند تعریف‌های دقیق‌تری از ایمان بدهند. این نقدها نشان داده که چگونه منافع اجتماعی و طبقاتی و صنفی می‌تواند به صورت یک امر دینی ظهور کند و چگونه پیچیدگی‌های روانی انسان، مثلاً آرزواندیشی وی، می‌تواند برای او خدا بسازد! این نقدها کمک شایانی به تفکیک ایمان از غیرایمان و توحید از شرک کرده است. البته مردم عوام همیشه از این نقدها وحشت کرده‌اند، زیرا این نقدها دین و ایمان تقلیدی و وابسته به منافع فردی و اجتماعی را بر باد داده است. جامعه‌ی مطلوب مؤمنان، جامعه‌ای نیست که در آن نقد دین و ایمان وجود نداشته باشد و علیه دین‌داری و ایمان مقاله و کتابی منتشر نشود و سخنی بر زبان نیاید. در چنین جامعه‌ی یک‌دست، رسوب کرده و ناآگاه و مقلد، ایمان محتوای خالص خود را از دست می‌دهد و از صورت یک انتخاب آگاهانه بیرون می‌آید. در چنین جامعه‌ای میل‌های گوناگون آدمی، منافع گوناگون و قدرت‌خواهی وی به صورت ایمان و دین‌داری ظاهر می‌شود و مشکلات مهمی به بار می‌آورد. مردم برای منافع شخصی و صنفی و گروهی با هم دشمنی می‌کنند و درگیر می‌شوند، ولی خیال می‌کنند همه‌ی این‌ها برای خداست. حب و بغض‌هایی برای تأمین منافع عده‌ای و از میان بردن منافع عده‌ای دیگر شکل می‌گیرد و تصور می‌شود این حب و بغض‌ها برای خداست. قدرت‌های نامشروع و تضییع‌کننده‌ی حقوق افراد و آزادی و عدالت اجتماعی به وجود می‌آید و رنگ و لعاب دینی به خود می‌گیرد و مردم تصور می‌کنند آن قدرت‌ها و سلطه‌ها را خداوند معین کرده است. نتیجه این می‌شود که یک فضای فکری ناسالم، روابط عاطفی زیان‌بار، روابط اجتماعی مبتنی بر زور و سلطه و استثمار قوی از ضعیف، با رنگ و لعاب دینی و ایمانی، مشروعیت می‌گیرد و نهادی می‌شود و به جای ایمان واقعی می‌نشیند و جامعه از ایمان واقعی تهی می‌شود. برای این که معلوم شود آنچه به نام دین و ایمان در جامعه وجود دارد حقیقتش چیست، آیا واقعاً خداخواهی است یا افکار غلط و منافع گوناگونی است که به شکل خداخواهی ظاهر شده است، نقد دین و ایمان، نقد نهادهای دینی و عالمان دین، یکی از ضرورت‌های مبرم زندگی مؤمنانه است. مؤمنان باید طرفدار وجود نقد دین در جامعه باشند. مؤمنان باید همیشه میدان دهند تا دیگران معرفت و عمل آن‌ها را نقد کنند و آن‌ها در پرتو این نقد، معرفت خود را منطقی‌تر، عواطف خود را خالص‌تر، و اعمال خود را صالح‌تر گردانند.

خط قرمزی در جامعه‌ی مؤمنان نباید برای ناقدان معین کرد و گفت تا فلان جا نقد کنید و از آن‌جا به بعد دیگر نقد ممنوع است. ناقدان باید میدان داشته باشند و بدون هیچ خط قرمزی نقد کنند. این شخص مؤمن است که وقتی در برابر نقدها قرار می‌گیرد، برایش یک مسأله‌ی جدی مطرح می‌شود و آن این است که گوهر ایمانی خود را در مقابل همه‌ی این نقدهایی که وجود دارد، چگونه معقولیت و جذابیت ببخشد، چگونه می‌تواند از نو آن را بفهمد، چگونه می‌تواند از نو به آن روی بیاورد، چگونه می‌تواند از نو آن را کشف کند. آری، اگر چنین تصور کنیم که ایمان حادثه‌ای است که یک بار محتوای معرفتی پیدا می‌کند و در آن محتوای معرفتی برای همیشه ثابت می‌ماند، در این صورت نگران می‌شویم که اگر این نقدها متوجه آن معرفت شد چه باید کرد. ولی ایمان چنین نیست. انسان می‌تواند محتوای معرفتی ایمان خود را دائماً از نو کشف کند و آن را تجربه کند. آن تصور که عارفان از خدا داشته‌اند، غیر از آن بوده که فیلسوفان از خدا داشته‌اند و آن تصور که فیلسوفان از خدا داشته‌اند، غیر از آن تصور متکلمان بوده است و بقیه هم همین‌طور. این‌ها تفاوت‌های محتوایی و اساسی با هم دارد. بنابراین محتوای معرفتی ایمان ثابت نیست. محتوای ایمان همیشه انتخاب

می‌شود. ایمان محتوایی دارد که دائماً دچار نوسان‌ها، تغییرشکل‌ها، و خطرهای می‌شود. انسان با ایمان دائماً احساس می‌کند ممکن است زیر پایش خالی شود. شخص مؤمن با انتخاب مستمر، باید دائماً از این ورطه‌ها خود را بیرون بکشد. این تصور که انسان یک بار به تمام حقیقت احاطه پیدا می‌کند و پس از آن بر همه واجب می‌شود درست همان‌گونه بیان‌دیشند که او می‌اندیشد و کسی نباید او را نقد کند، تصویری ساده‌لوحانه یا خودپسندانه است.

البته دو مسأله را همیشه باید از هم تفکیک نمود. مسأله‌ی نخست این است که انسان مؤمن همه‌ی افکار، حالات، روحیات، و اعمال خود را با معیارهای دینی و ایمانی می‌سنجد. این مطلب کاملاً صحیح است و اگر غیر از این باشد درست نیست. زیرا ایمان در آن معنا که ما می‌فهمیم، نهایی‌ترین درگیری وجودی انسان است و همه‌چیز باید با آن سنجیده شود. مسأله‌ی دوم این است که آیا می‌توان و درست است با تبلیغات، وضع مجازات‌ها، تکفیرها و تضییق‌ها، کنار زدن افراد دگراندیش از صحنه‌ی عمل اجتماعی، هتک حیثیت آنان و مانند این اعمال، قطب‌ها و نهادهای علمی، فلسفی، صنعتی، و هنری جامعه را تابع اندیشه و معیار دینی کرد؟ این مطلب دوم کاملاً با آن مطلب اول متفاوت است و پاسخ این‌جانب این است که این کار تحت هر گونه شرایط هم نادرست و هم غیرعملی است. با زور نمی‌شود همه‌ی ابعاد جامعه را دینی کرد و اصلاً چنین فکری نادرست است. با چنین کارهایی هم علم و فلسفه و هنر و صنعت هویت خود را از دست می‌دهند و هم ایمان هویت انتخاب آگاهانه را از دست می‌دهد و زمینه‌های اجتماعی آن از میان می‌رود. اگر قرار شود با قدرت‌هایی که در بخش‌های گوناگون جامعه نهادی می‌شوند، امکان انتخاب از افراد گرفته شود و فقط یک فکر از راه القا و فشار رواج پیدا کند، ایمان جای‌گاه خود را از دست می‌دهد. زور همیشه آفت ایمان است، نه مقوم آن. در جامعه‌ی زورمدار ایمان جایی ندارد. زور همیشه خودمدار و خودبنیاد است. همان‌طور که عقل و ایمان نیز خودمدار و خودبنیاد است. زور فقط با زور کنترل می‌شود و با عقل و منطق و ایمان رابطه‌ای ندارد. زور در هر کجا به صورت نهاد درآید، می‌خواهد همه‌چیز را به رنگ خود درآورد و همه‌چیز را مسخ کند. بنابراین جامعه‌ی زورمدار نامطلوب‌ترین جامعه برای مؤمنان است.

از طرف دیگر آن‌چه عالمان دین به نام دین در جامعه مطرح می‌کنند، یک معرفت بشری است. زیرا عالمان دین بشرند و با معیارهای بشری دعوت انبیاء و وحی را می‌فهمند. عالمان دین در صورتی که گفتار و رفتار آن‌ها از روی ایمان خالص باشد و به ایمان خالص دعوت کنند، در نظر مؤمنان مقدسند. ولی معنای قداست در این مورد چیست؟ معنای قداست این است که مؤمنان آن حرمت را که به علم دین می‌نهند، به علم دنیوی نمی‌نهند و حرمتی را که به عالمان دین می‌گذارند به سایر عالمان نمی‌گذارند. معنای قداست در این موارد چیزی غیر از این نیست. مهم این است که این حرمت‌گذاری به علم و عالمان دین مانند خود ایمان یک امر انتخابی است و باید همیشه انتخابی بماند. حرمت علم و عالمان دین چیزی نیست که بتوان آن را با برنامه‌های سیاسی و تبلیغاتی، بر مؤمنان و متدینان تحمیل کرد. شرایط اجتماعی، سیاسی، و فرهنگی باید به گونه‌ای باشد که مؤمنان آگاهانه و با بصیرت تشخیص دهند که در کجا و پیش چه کسی پیام خدا عرضه می‌شود. مؤمنان اگر تشخیص دهند کسی پیام خدا را عرضه می‌کند، برایش حرمتی قائل می‌شوند. اما این سخن هرگز به این معنا نیست که معرفتی که عالمان دین - به نام علم دین - عرضه می‌کنند دور از خطاست و درباره‌ی آن معرفت نباید چون و چرا و نقد کرد و یا می‌توان باب اجتهاد را بست و فقط یک تفسیر خاص از دین را رسمی اعلام کرد و مانع رواج تفسیرهای دیگر شد. تمامی این روش‌ها، آمیختن ایمان با زور و سد باب اجتهاد واقعی است و به مصلحت علم دین و ایمان نیست.

مؤمنان باید بتوانند دائماً فضای ایمان خود را نقد و ارزیابی کنند و خود تشخیص دهند که کجا خلوص در پیام احساس می‌کنند و کجا احساس نمی‌کنند، چه کسی را عالم بااخلاص دین تشخیص می‌دهند و چه کسی را نه. این نکته را اضافه می‌کنم که نقد دین و نقد عالمان دین و نیز دفاع دین‌داران و مؤمنان از ایمان خود اگر در جامعه‌ای به مشاجره و منازعه‌ی سیاسی گروه‌ها با یکدیگر تبدیل شود، عواقب زیان‌باری برای سلامت دینی و سیاسی جامعه‌ی به بار می‌آورد و بر سیاستمداران هر جامعه فرض است که هوشیارانه از این التباس و اشتباه جلوگیری کنند.^۱

مباحث گذشته این پرسش را نیز مطرح می‌کند که برای سازگار کردن بافت اجتماعی و سیاسی و فرهنگی جامعه‌ی مؤمنان با حصول و شکوفایی تجربه‌ی ایمانی آنان در هر عصر، یعنی فراهم آوردن آزادی برونی به منظور رسیدن به آزادی درونی، تا چه اندازه دست مؤمنان باز است. سنت و قاعده‌ها و قانون‌های دینی را تا چه حد می‌توان برای این مقصود تغییر داد. پاسخ این سؤال را در تحلیل زیر می‌یابیم که در آن ضرورت حفظ ارتباط تجربه‌ی توحیدی زنده و پویا با قواعد و قوانین شریعت را توضیح داده‌ام:

^۱ هرمنوتیک، کتاب و سنت، ۱۸۶ - ۱۸۹، محمد مجتهد شبستری، طرح‌نو، ۱۳۷۵

دانش و تجربه‌ی سلوک معنوی، دانش و تجربه‌ی توحید است. توحید به معنای سلوک نظری و عملی برای غلبه بر رنج ناشی از چهار حجاب اصلی در «جهان بودن»، یعنی حجاب تاریخ، حجاب زبان، حجاب جامعه، و حجاب تن و حجاب‌های دیگر که بنا به تجربه‌های عارفان موجود است. از این حجاب‌ها به زندان نیز تعبیر شده است.

«کتاب و سنت» مجموعه‌ی وحیانی نشان‌دهنده، بیان‌کننده، و تحریک‌کننده‌ی فرآیند و اهداف سلوک توحیدی انسان است. این مجموعه به پرسش‌هایی پاسخ می‌دهد که به این سلوک مربوط است. از این مجموعه «انتظار» دریافت چنین پاسخی را باید داشت. بنابراین «علاقه» ای که انسان را به فهم این مجموعه می‌کشاند، علاقه‌ی انسان به فهم معنا و سرنوشت نهایی خویش و رستگار شدن در محضر خداوند است.

کتاب و سنت، تنها در ارتباط با «مرکز معنای» این مجموعه، یعنی نشان دادن، بیان کردن، و تحریک فرآیند سلوک توحیدی انسان معنا پیدا می‌کند. این آیات و روایات را با چنین پیش‌فهمی و علاقه و انتظاری متناسب با آن باید تفسیر کرد.

بررسی‌های تاریخی به وضوح نشان می‌دهد که پیش از بعثت حضرت ختمی مرتبت در حجاز (مکه و مدینه)، روابط خانواده و روابط اجتماعی در چارچوب‌های معینی مشخص شده بود. شکل ابتدایی و ساده‌ای نیز از حکومت، قضاوت، مجازات، و مانند این‌ها وجود داشت. این چارچوب‌ها و شکل‌ها که بستر زندگی اجتماعی مردم حجاز بود، از مبادی و منابع متعدد و متفاوت فراهم آمده بود و پس از ظهور اسلام نیز قسمت عمده‌ی آن باقی ماند.

مداخلات کتاب و سنت در روابط خانواده، اجتماع، حکومت، و قضاوت و مانند این‌ها که در حجاز وجود داشت، از این خاستگاه نبود که برای آن مردم در این زمینه‌ها قانون وضع کند. زیرا این قوانین گرچه به صورت غیرموضوع، موجود بود و مردم با آن زندگی می‌کردند. آن مداخلات از این خاستگاه بود که آنچه بر خلاف اخلاق و کرامت انسانی و عدالت تلقی می‌شد و مانع‌هایی بر سر راه سلوک توحیدی بود، برطرف گردد. منطق کتاب و سنت این بود که سلوک معنوی با هر گونه عمل و اخلاق و هر گونه ساختار و نظام اجتماعی نمی‌سازد. قوانین، عادات، و نهادهای موجود در یک جامعه‌ی معین می‌تواند سلوک معنوی افراد آن جامعه را «قاعدتاً» تسهیل کند یا دشوار گرداند. بی‌تردید در مواردی نیز کتاب و سنت پاره‌ای از خلأهای قانونی را از همین خاستگاه پر می‌کرد.

این اصطلاحات و تعدیلات، مانند هر تغییر اجتماعی دیگر، در چهار محدودیت قرار داشت:

۱. «واقعیت‌ها» که به صورت داده‌ها موجود بودند.
۲. «قابلیت‌ها» که می‌توانستند به داده‌ها تبدیل شوند.
۳. «ضرورت‌ها» که این تبدیل شدن‌ها را محدود می‌ساختند.
۴. «امکانات» که به وسیله‌ی آن‌ها می‌توانستند قابلیت‌ها را به داده‌ها تبدیل کنند.

مطابق این اصل، مداخلات کتاب و سنت با محدودیت‌هایی مواجه بود. پیامبر اسلام در حوزه‌ی این مداخلات چونان یک مصلح معنوی که هدف اصلاحی دارد، ولی عمل اصلاحی او با چهار تنگنا محدود شده است، عمل می‌کرد. غیر از این نه قابل تصور بود نه قابل قبول.

معنای امضای احکام قبلی در باب معاملات و سیاسات از سوی شارع همین است که در این بند و پیش از آن گفته شد. از مقدمات فوق چنین می‌توان نتیجه گرفت که آنچه درباره‌ی روابط خانوادگی، روابط اجتماعی، حکومت، قضاوت، مجازات، و معاملات و مانند این‌ها به صورت امضائات بی‌تصرف یا امضائات همراه با اصلاح و تعدیل در کتاب و سنت وجود دارد، ابداعات کتاب و سنت به منظور تعیین قوانین جامودانه برای روابط حقوقی خانواده یا روابط حقوقی جامعه و یا مسأله‌ی حکومت و مانند این‌ها نمی‌باشد. در این امضائات آنچه جاودانه است، «اصول ارزشی» ای است که اهداف اصلاحات و تعدیلات کتاب و سنت می‌باشد و مداخلات از آن الهام گرفته است. این اصول ارزشی امور مستقل نیست، از ضرورت‌های سلوک توحیدی انسان نشأت می‌یابد، با آن معنا می‌شود و اعتبار خود را از آن به دست می‌آورد.

بنا بر این اصل که مداخلات کتاب و سنت در زمینه‌های یادشده از خاستگاه اصلاح و تعدیل صورت گرفته و در تنگنای چهار محدودیت قرار داشته، نمی‌توان از تغییر نیافتن یک قانون یا یک عادت یا یک نهاد اجتماعی به وسیله‌ی کتاب و سنت، چنین نتیجه گرفت که ادامه‌ی وجود این پدیده‌ی اجتماعی مورد رضایت کتاب و سنت نیز بوده است. نظام بردگی یک شاهد بارز برای این موضوع است. نظام بردگی در حجاز یک واقعیت اجتماعی بود و کتاب و سنت اصل آن واقعیت را تغییر نداد (گرچه در آن اصلاحاتی به وجود آورد). ولی امروز کسی نمی‌گوید ادامه‌ی آن واقعیت اجتماعی (نظام بردگی) مورد رضایت کتاب و سنت است. از عدم تغییر نمی‌توان وجود رضایت اصولی بر عدم تغییر را کشف کرد. این استدلال که چون کسی کاری را نکرده با نکردن آن موافق و یا انجام آن مخالف بوده است، استدلال بسیار سست و بی‌پایه‌ای است (در مباحث علم اصول نیز گفته‌اند عدم ردع معصوم تنها در صورتی برای لزوم بقای یک قانون یا یک عرف قابل استناد است که بتوان رضایت آن معصوم را از آن کشف کرد).

اصول و نتایجی که بیان کردیم ما را به این موضوع اساسی می‌رساند که لازم است در هر عصر قوانین و نهادهای مربوط به روابط حقوقی خانواده و اجتماع، حکومت و شکل آن، قضاوت، حدود، دیات، قصاص، و معاملات و مانند این‌ها که در جامعه‌ی مسلمانان مورد عمل و استناد است با این معیار که درجه‌ی سازگاری و ناسازگاری آن‌ها با امکان سلوک توحیدی مردم چه اندازه است مورد بررسی قرار گیرند.

هر گاه بررسی‌ها و مطالعات صاحب‌نظران صلاحیت‌دار نشان دهد که پاره‌ای از قوانین، عرف‌ها، و نهادهای باقی‌مانده‌ی از گذشته که نخست در جامعه‌ی حجاز وجود داشت و بعداً وارد کتاب و سنت گردیده و متناسب با چهار محدودیت عصر بعثت اصلاح و تعدیل شده و یا بدون تصرف باقی مانده و سپس فروعاً دیگر آن‌ها در علم فقه بحث شده است در جامعه‌ی معینی مانع سلوک توحیدی انسان‌ها می‌شود، در اصلاح و تعدیل و تغییر آن‌ها هیچ‌گونه تردیدی نباید روا داشت. ممکن است در عصر معینی به دلیل حدود پیچیدگی‌هایی در واقعیات و ساختار و عملکرد قوانین و نهادهای مختلف اجتماعی در جامعه‌ی معین و نیز تغییر معرفت‌ها و عواطف و احساسات مردم آن جامعه، بعضی از قوانین و عرف‌ها و نهادهای گذشته، مستقیماً یا غیرمستقیماً، علیه امکانات سلوک توحیدی نقش زیان‌بار ایفا کنند، حصول آن را دشوار یا غیرممکن سازند و ارزش‌های اصولی ناشی از حقانیت این سلوک را به اضمحلال تهدید کنند.

در چنین مواردی قطعاً باید به اصلاح و تعدیل و تغییر پرداخت؛ کاری که پیامبر گرامی اسلام خود آن را آغاز کرد. این‌گونه اصلاح و تغییر و تعدیل می‌تواند در همه‌ی ابواب معاملات، نظام خانواده و حکومت و قضاوت و حدود و قصاص و دیات و مانند این انجام گیرد. این اقدام نه تنها تغییر قانون جاودانه‌ی الهی نمی‌باشد - چون قانون جاودانه‌ی الهی در این موارد عبارت از اصول ارزشی ناشی از حقانیت سلوک توحیدی است که قوانینی باید به آن منطبق شوند نه خود قوانینی که قابل تغییر هستند - بلکه کوششی است لازم برای حفظ ارزش‌های جاودانه‌ی الهی و حقانیت سلوک توحیدی. ملاک شرعی این تغییر دادن نیز اصلاح و تعدیل به منظور رفع موانع اجتماعی سلوک توحیدی می‌باشد که از خود کتاب و سنت گرفته شده است؛ یعنی کتاب و سنت با پرداختن به اصلاح و تعدیل در عصر ظهور اسلام، آن را «سنت» قرار داده است.

در این موضوع تردید نمی‌توان کرد که شناختن واقعیات و ساختار و عملکردهای قوانین، رسوم، و عرف‌ها و نهادها در جامعه‌های جدیدی و پیچیده‌ی امروز مسلمانان و سازگاری و ناسازگاری خارجی و عینی آن با موضوع سلوک توحیدی و تجربه‌ی دینی و تسهیل یا دشوار یا غیرممکن ساختن آن از عهده‌ی دانش‌هایی چون علم اصول، علم فقه، فلسفه و کلام اسلامی، عرفان و تفسیر بیرون آیت. این علوم هر کدام جای خود دارند و در کنار دانش‌های دیگر به اکتساب دانش و تجربه‌ی سلوک توحیدی از کتاب و سنت یاری فراوان می‌رسانند. اما شناختن مورد نظر که به نقش مثبت یا منفی قوانین و نهادها بر سلوک توحیدی مربوط است، بر آگاهی وسیع از علوم انسانی و اجتماعی از یک طرف، و آگاهی علمی و تجربی گسترده از موضوع و فرآیند سلوک توحیدی انسان از طرف دیگر استوار می‌گردد.

و اما دانش و لزوم توسعه، نه در کتاب و سنت مبدأ دارد و نه در علوم اسلامی که بعداً به وجود آمده است. توسعه یک هدف اجتماعی است که مردم یک جامعه با اراده‌های آزاد خود آن را دنبال می‌کنند (واضح است که برای جامعه‌های جدید امروزی توسعه یک موضوع اجتناب‌ناپذیر گردیده است) و دانش آن را نیز خودبه‌خود به وجود می‌آورند یا از جوامع توسعه‌یافته می‌گیرند.

دخالت کتاب و سنت در توسعه‌ی جامعه‌های مسلمانان تنها در این مسأله است که هدف‌های ارزشی نهایی توسعه نمی‌تواند مغایر با اصول ارزشی نهایی کتاب و سنت باشد. تمامی برنامه‌های توسعه از علوم جدید گرفته می‌شود. علم فقه نمی‌تواند منبع برنامه‌ریزی باشد. علم فقه گونه‌ای از تفسیر حقوقی است که با متن کتاب و سنت کار دارد. این دانش (فقه) نه واقعیات موجود در جامعه را می‌تواند توضیح دهد و نه مکانیسم تغییر (برنامه) آن‌ها را می‌تواند معین کند. علاوه بر ارزش‌های نهایی، حلال و حرام فقهی می‌تواند پاره‌ای از چگونگی‌های ساختار توسعه را به سوی شکل‌گیری خاصی هدایت کند.^۱

^۱ فصل‌نامه‌ی *تقد و نظر*، سال دوم، شماره‌ی پنجم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه‌ی علمیه‌ی قم.

۶

آزمون تاریخی پیامبران

آنچه در اسلام تحت عنوان علم کلام و در مسیحیت تحت عنوان تئولوژی (خداشناسی) مطرح است، علمی است که از برخورد وحی با فلسفه‌های بشری به وجود آمده است.

اولین رد پای وحی را با ظهور ابراهیم می‌بینیم. «نبوت» پدیده‌ای است که در تاریخ و زمان و مکان معینی به وجود آمده است و بدین جهت ما آن را یک حادثه‌ی تاریخی ویژه تلقی می‌کنیم. با وقوع نبوت در تاریخ، آگاهی جدیدی وارد تاریخ بشر می‌شود. این آگاهی «وحیانی» است و تجربه‌ای است که غیر از معرفت، مسائل دیگری را نیز به همراه دارد. بر اساس آنچه در قرآن می‌خواهیم، نبوت قبل از ابراهیم هم وجود داشته است. اما پدیده‌ی نبوت به صورتی که رد پای آن را در تاریخ می‌یابیم و می‌توان به صورت یک امر تاریخی آن را تعقیب کرد، با ابراهیم آغاز می‌شود.

وقتی آگاهی وحیانی موجود در دین یهود، که میراث موسی بود، با فلسفه‌ی یونان برخورد می‌کند، علم کلام یهود به وجود می‌آید و این علم عمدتاً به وسیله‌ی شخصی به نام «فیلون» تدوین می‌شود. در این علم کوشش می‌شود آنچه در تجربه‌ی وحیانی یهود وجود داشته است، از طریق مفاهیم موجود در فلسفه‌ی یونان فهمیده شود و این آغاز پیدایش علم کلام، به معنایی است که ما از آن سخن می‌گوییم.

این کار ادامه می‌یابد و پس از ظهور مجدد آگاهی وحیانی از طریق حضرت عیسی مسیح، متکلمان معروفی در عالم مسیحیت ظاهر می‌شوند و تلاش می‌کنند تجربه‌ای را که در چارچوب زمان و مکان در تاریخ خاصی واقع شده و از طریق ظهور عیسی به دست آمده است، از طریق تفکر تعقلی میراث یونان بفهمند و به این صورت علم کلام مسیحیت به وجود می‌آید.

اما این بدان معنا نیست که علم کلام مسیحیت و علم کلام یهود، دو علم مستقل باشند و هیچ ربطی به یکدیگر نداشته باشند. این دو به یکدیگر مرتبطند و گویی یک جریان است که از آیین یهود آغاز شده و به آیین مسیحیت آمده است. در حقیقت یک نوع کوشش است که یک روش دارد و هدف واحدی را تعقیب می‌کند و آن تعیین نسبت و استدلال آدمی است و آدمی خود مقدمات آن را فراهم نموده و به وجود آورده است و دیگری از جایی به آدمی می‌رسد و او را غافل‌گیر می‌کند و تحت تأثیر قرار می‌دهد.

به این معنا که انبیا بدون این که مقدمات این آگاهی را خود فراهم کرده باشند، به صورت ناگهانی از آن متأثر می‌شوند. در میان مسلمانان نیز پس از ظهور پدیده‌ی وحی به وسیله‌ی پیامبر اسلام، همین مسأله تکرار می‌شود. اما تا آن جذبه‌ی شدید پیامبر وجود دارد و جذبه، جذبه‌ی ایمان است و شدید و قوی است، معاصرین پیامبر مجال آن را نمی‌یابند که خود را کناری کشیده، به تعقل و استدلال بپردازند و در عصر رسول خدا علم کلامی موجود نیست. اما وقتی دهه‌هایی می‌گذرد به صورت ساده مسائل اولیه‌ی علم کلام به وجود می‌آید. در اصطلاح کسانی که در علم کلام اسلامی تأمل کرده‌اند، گام‌های نخستین علم کلام اسلامی، «تصحیح اوضاع شریعت» است (تعبیر لاهیجی در مقدمه‌ی گوهر مراد). یعنی در آن مرحله کوشش‌هایی صورت پذیرفت تا آنچه را تصور می‌کردند انحراف از رهاورد پیامبر است اصلاح کنند. علم کلام در این مرحله، یک علم کلام نقلی است.

اما مطلب به این شکل باقی نمی‌ماند و مسلمانان با فلسفه‌های بشری روبه‌رو می‌شوند و در میان آنان نهضت ترجمه به وجود می‌آید. در زمان مأمون، خلیفه‌ی عباسی، کار ترجمه بالا می‌گیرد. مسلمانان در آن زمان از رویارویی با محصول عقل انسانی پروایی ندارند و با آن

روبه‌رو می‌شوند و اجازه می‌دهند علوم یونانی به عالم اسلام منتقل شود و دیگری فلسفه‌ی یونانی و غیر یونانی که بر تعقل انسان مبتنی است. این جاست که علم کلام مسلمین شروع می‌شود و نهضت تعقلی معتزله به اوج خود می‌رسد. و در قرن چهارم و پنجم کسانی مانند قاضی عبدالجبار همدانی ظهور می‌کنند که یکپارچه تعقل است و علم کلام نیرومند می‌شود. البته تأثراتی از علم کلام یهود و مسیحیت و دادوستدهایی نیز وجود دارد. زیرا مسلمانان در دو قرن سوم و چهارم به اندازه‌ی کافی با آیین یهود و مسیحیت در سرزمین‌های فتح‌شده آشنایی و تماس برقرار کرده‌اند.

بدین ترتیب من علم کلام را یک جریان آگاهی و تعقل تلقی می‌کنم که نخست در میان یهود، و سپس در مسیحیت و میان مسلمین پیدا شده است و یک تلاش انسانی است که به منظور تعیین نسبت میان آگاهی و حیانی و سایر آگاهی‌های انسان صورت گرفته است.

در تعریف «علم کلام اسلامی» گفته‌اند علمی است که معین می‌کند:

۱. اصول ایمانیات و اعتقادات اسلامی کدام است؛
۲. چگونه می‌شود به آن‌ها استدلال کرد و یا چگونه می‌توان آن‌ها را معقول ساخت و برای آن‌ها بیان عقلی پیدا کرد؛
۳. چگونه می‌توان به شبهه‌هایی که در این باره وارد می‌شود پاسخ گفت.

از تأمل در سه وظیفه‌ی فوق که به عهده‌ی علم کلام اسلامی است، می‌توان آن‌ها را در یک جمله خلاصه کرد و آن این است که متکلم می‌خواهد میان آگاهی‌های محصول عقل و آگاهی‌های و حیانی که از طریق نبوت به دست می‌آید، نسبت و رابطه‌ی دقیقی بیابد. این علم کلام است.

در این جا وارد توضیح دوم می‌شوم: اگر از این علم کلام به «علم کلام سنتی» یاد کنیم، یک ویژگی در آن بارز است. آن ویژگی این است که این علم به دنبال دفاع از عقاید حقه و یا تعیین آن‌ها است تا در پی آن، رابطه‌ی انسان و خدا درست تنظیم شود. توجه به تأثیر و نقش این عقاید حقه در زندگی دنیایی بشر در این علم کلام مورد توجه نیست. انسانی می‌خواهد عقاید حقه را به دست آورد و بدان‌ها معتقد شود تا نجات اخروی حاصل شود. این سؤال که «نقش ایمان به خدا در زندگی این جهانی چیست؟»، در علم کلام سنتی مطرح نیست.

قواعد زندگی و اصول اخلاقی در این ادیان وجود دارد. اما این که آن قواعد و اصول اخلاقی و اعتقادی که مایه‌ی نجات اخروی آدمی شمرده می‌شوند چه تأثیری در زندگی این جهانی دارند و آن را چگونه سامان می‌بخشند و وقتی در عمل پیاده می‌شوند چگونه از آب در می‌آیند، مورد بحث نیست. به عبارت دیگر، «آزمون تاریخی ایمان» در کلام سنتی مورد توجه نیست.

تقریباً از سه قرن پیش در دنیا نگرش جدیدی به وجود می‌آید که یکی از پایه‌های پیدایش علم کلام جدید یا نگرش جدید در تفکر کلامی هم می‌شود. در کنار این سؤال که «حقیقت چیست؟»، سؤال دیگری مطرح می‌شود که «اثر تاریخی ایمان چیست؟»، و آیا ایمان در زندگی دنیوی بشر امری مفید بوده است یا مضر.

اما معیار سنجش این فایده و ضرر چیست؟ معیار سنجش این فایده و ضرر چیزی است که خارج از ایمان قرار دارد. مثلاً معیارهایی است که در اومانیسیم وجود دارد. شما اگر به آثار نویسندگان نقاد دین در سه قرن مراجعه کنید، متوجه می‌شوید که نقد دین گاهی نقدی فلسفی است و گاهی نقد از منظر فایده و ضرر. مثلاً مسأله این است که کلیسا چه کرده است، آیا کلیسا مفید بوده است یا مضر، عقیده‌ی تثلیث مفید بوده است یا مضر، و اصولاً ایمان دینی مفید بوده است یا مضر. این گونه سؤال کردن درباره‌ی ایمان دینی هنگامی ممکن می‌شود که بشر به همه‌ی امور نگرش تاریخی پیدا می‌کند و می‌تواند پدیده‌ی دین و ایمان را نیز به صورت تاریخی مطالعه کند.

درست است که ورود این سؤال به عرصه‌ی تفکر با این شکل و محتوا و به صورت یک جریان نیرومند نخست در تاریخ تفکر غرب دیده می‌شود، اما در کشورهای اسلامی نیز معدود کسانی بوده‌اند که این سؤالات را مطرح کرده‌اند. در قرون نخستین اسلام کسانی مانند زکریای رازی، ابن‌راوندی، و ابوعیسی و راق این سؤال را مطرح کرده بودند که نبوت برای بشر مفید بوده است یا مضر.^۱

این سؤال که نبوت مفید بوده است یا مضر، غیر از این سؤال است که نبوت حقیقت دارد یا ندارد. به‌راستی فلان شخص نبی هست یا نه؟ آن سؤال به «حقیقت چیست؟» مربوط است و این سؤال سنجیدن آثار نبوت و آثار ایمان به آن در همین زندگی این‌جهانی است و می‌خواهد به این قبیل سؤالات پاسخ گوید که «آیا ایمان برادری انسانی را تقویت کرده یا تضعیف نموده است؟»، آیا ایمان انسان به زندگی توانا ساخته یا در برابر حوادث او را تسلیم کرده است؟ و خلاصه این که نقش ایمان در زندگی بشر چه بوده است؟

از متکلم سؤال می‌شود اگر تو معتقدی دین از جانب خدا آمده و آگاهی و حیانی از سوی خدا وارد تاریخ بشر شده تا از انسان دستگیری کند (و هدایت تشریحی از زاویه‌ی دیگر همان هدایت تکوینی است)، به من بگو این آگاهی و حیانی آزمایش خود را چگونه داده و با بشر چه کرده است؟

عده‌ای تلاش کرده‌اند به گونه‌ای از پاسخ‌گویی به این سؤال طفره برونند و گمان کرده‌اند تنها با طرح مسأله‌ی آزادی انسان مشکل حل می‌شود. آنان گفته‌اند خداوند آگاهی و حیانی را در برابر انسان قرار داده و حقایق را بیان کرده و آنچه را لازم بوده است بگوید به او گفته و انسان را در عمل آزاد گذاشته است و این انسان است که با عمل نکردن به دستورات خداوند، برای خود مشکلات آفریده است.

اما پاسخ فوق قانع‌کننده نبوده است. زیرا اگر کسی نتواند نقش ایمان دینی را نقشی مفید ارزیابی کند و نتواند بگوید نتایج عملی ایمان و تفکر ناشی از آگاهی و حیانی مطلوب بوده استف باید بگوید خدا در تاریخ مغلوب بشر شده است. آیا می‌شود چنین سخنی را گفت؟

این سخت که خدا می‌خواست بشر عمل کند ولی نکرد، یعنی غلبه‌ی انسان بر خدا در طول تاریخ، یعنی بیرون بردن صحنه‌ی تاریخ از قلمرو حاکمیت خداوند، واگذاشتن طبیعت به خدا و خارج کردن صحنه‌ی تاریخ از حاکمیت او. این سخن با مبانی کلامی که در ادیان و حیانی درباره‌ی خدا در نظر گرفته شده و خداوند را حاکم مطلق همه‌ی مراحل هستی دانسته‌اند، سازگار نیست. این پاسخ نمی‌توانست دوام بیاورد و به همین جهت در دیار مغرب‌زمین مطالعات عمیقی در این زمینه شروع شد تا نقش ایمان دینی در تاریخ ارزیابی شود.

در حال حاضر تلاش‌های متکلمان جدید برای مطالعه‌ی نقش دین به صورت یک جریان زنده در تاریخ، یکی از اشتغالات مهم علم کلام جدید است. مرحوم علامه طباطبایی نیز در تفسیر *المیزان*، به این سؤال توجه نموده است. وی در آن‌جا وقتی در لباس یک متکلم ظاهر می‌شود، یعنی کسی که می‌خواهد تعیین نسبت و رابطه‌ی میان آگاهی‌های بشری و آگاهی‌های و حیانی نماید، به تاریخ بشر هم توجه می‌کند و معلوم می‌شود علامه طباطبایی تاریخ را نیز یکی از منابع معرفت می‌شمارد، چون اگر کسی به تاریخ توجه کنید معنای این توجه این است که تاریخ یکی از منابع معرفت است.

آشنایان با تفسیر *المیزان* می‌دانند که ایشان در بحث نبوت در ذیل آیه‌ی شریفه‌ی «کان الناس امة واحدة» (بقره، ۲۱۳)، بحث مشروحی درباره‌ی نبوت دارند.

ایشان معتقدند پدیده‌ی آگاهی و حیانی، یا به قول ایشان «شعور مرموز»، خود یکی از استعدادهای انسانی است و چیزی نیست که به طور اتفاقی و از جای دیگری و بدون مقدمه در عالم انسان وارد شود. استعداد وحی خود یکی از استعدادهای انسانی است که در پاره‌ای از انسان‌ها به فعلیت می‌رسد و نوع انسان از طریق به فعلیت رسیدن این استعداد به سوی کمال خود سیر می‌کند و این سیر به سوی کمال، یک امر واقعی و تکوینی است. وقتی در تاریخ بشر آگاهی و حیانی ظهور می‌کند، گونه‌ای تکامل و حرکت واقعی در نوع انسان شروع می‌شود که امری عینی است و واقعیت دارد. این تشریح نبوت از دیدگاه علامه طباطبایی است. ایشان در این مقوله اصلاً بحث‌های کلامی

^۱ نگاه کنید به کتاب *من تاریخ الاحاد فی الاسلام*، از عبدالرحمن بدوی، درباره‌ی همین موضوع.

مرسوم را که حسن و قبح عقلی را مطرح می‌کنند و برای خدا تعیین وظیفه می‌نمایند و بعد می‌گویند باید نبی بیاید و... را پیش نمی‌کشد. ایشان می‌گویند من تعریف خود را از نبوت این‌گونه ارائه می‌دهم که:

نبوت کمالی است از کمالات خود انسان که او را به ماورای طبیعت متصل می‌کند و موجب حرکت نوع انسان به سوی کمالات ویژه‌ای می‌شود و اگر این آگاهی نبود آن کمالات ویژه حاصل نمی‌شد و این یک حرکت واقعی است در عالم هستی و در نوع انسان.

سپس ایشان می‌کوشد تا به یک سؤال مقدر پاسخ دهد و آن این که «اگر نبوت واقعاً» چنین حرکتی خارجی و امری عینی است، آیا با استناد به تاریخ می‌توانید نشان دهید که در اثر ظهور این پدیده‌ی وحیانی در تاریخ بشر، انسان واقعاً «به سوی کمال رفته است»؟

طرح این سؤال نشان‌دهنده‌ی توجه آقای طباطبایی به نقش تاریخی دین است و این که بیان آن مقدمات مستلزم این است که از عهده‌ی پاسخ‌گویی به چنین سؤالی نیز برآیند. آقای طباطبایی تلاش می‌کند به این سؤال چنین پاسخ دهد که نقش ایمان دینی در تاریخ، نقش مفیدی بوده است. ایشان بحث کوتاهی پیرامون معارف و اصولی که از طریق آگاهی وحیانی در تاریخ انسان وارد شده طرح می‌کند و بعداً جامعه‌ی آغازین اسلام را شاهد می‌آورد و در این مورد متمرکز می‌شود و نشان می‌دهد که از طریق آگاهی وحیانی اسلام چه تفکری در زندگی انسان‌ها وارد شده است و چه فرهنگ و تمدنی به وجود آمده است. در این‌جا مجال بیان مفصل نظرات ایشان در این مورد نیست.^۱

سخن من این است که همین قدر که ایشان به این مسأله توجه می‌کند و در مقام بحث و احتجاج برمی‌آید، نشان‌دهنده‌ی این است که وی به این مطلب توجه دارد که امروز سخن گفتن از دین تنها به صورت بیان حقایق و بدون توجه به آثار آن در زندگی بشری امکان‌پذیر نیست. مکتب‌های غیردینی ادعای هدایت زندگی این‌جهانی بشر به نحو مطلوب را دارند. تعریف کانت از عصر روشن‌گری به‌خوبی این مدعا را نشان می‌دهد. وی می‌گوید: آن‌چه بعد از روشن‌گری واقع شده، این است که انسان‌های شرمسار از گناه‌آگاهی خود از ناتوانی و زبونی ناشی از گناه‌آگاهی بیرون آمده‌اند و می‌خواهند تمام زندگی خود را خودشان بسازند.^۲ قبل از عصر روشن‌گری تصور می‌شد که این عالم چارچوبی دارد و معیارهای حیات در خود این عالم است، باید این معیارها را کشف نمود و از آن تبعیت کرد. وظیفه‌ی انسان تبعیت از ساختار درونی این عالم است. اما بعد از روشن‌گری این ادعا به وجود آمد که هیچ ساختار قبلی برای کشف و تبعیت در این عالم وجود ندارد، بلکه انسان خود باید چنین ساختاری را بنا نهد و این امر نیازمند تفکر انسانی است و این تفکر مبدأ فلسفه‌های سیاسی - اخلاقی بسیاری شده است. این که چگونه باید زندگی کرد، سؤالی است که باید خود انسان بدان پاسخ دهد و پاسخ آن در هیچ‌جا، حتی در ساختار این عالم، آماده نیست. مکاتبی که از این فکر تغذیه می‌کنند، مدعی‌اند که ما معین می‌کنیم که انسان چگونه باید زندگی کند تا مشکلات گذشته‌ی وی حل شود.

امروز در مقابل چنین مکتب‌هایی، متدینان عالم نمی‌توانند تنها به این سؤال پاسخ دهند که «حقیقت چیست». در عین حال که این سؤال بسیار مهم و درجه‌ی اول است، یک سؤال مهم دیگر نیز در کنار آن مطرح است و آن این است که تفکر دینی با زندگی و تاریخ انسان چه می‌کند، دین‌دارانه زندگی کردن چه عواقبی دارد. این سؤال همواره باید در مقابل دیدگان ما مسلمانان نیز قرار بگیرد و در آن صورت است که آماده‌ی تجدیدنظر در تفسیرهای دینی‌مان خواهیم بود. چون یک معیار بر معیارهای ما افزوده خواهد شد. نمی‌گوییم باید عمل‌زده بود. عمل‌زدگی (پراگماتیسم) غلط است. نمی‌توان برای حقایق دینی تنها از عمل میزان معین کرد و رد و قبول آن‌ها را با توجه به آثار عملی معین کرد. اما نمی‌توان به مقام عمل هم بی‌اعتنا بود. نمی‌توان به آثار علمی و عینی تفکر و تفسیرهای دینی بی‌توجهی نشان داد.

این معیار خصوصاً برای اسلام، که از ابتدا دینی اجتماعی بوده است، حائز اهمیت فراوان است. این سؤال در آغاز برای مسیحیت سؤال بیگانه‌ای بود. زیرا ساختار کلامی مسیحیت به گونه‌ای دیگر بوده است. مسیحیت ادعا می‌کرد گناه ذاتی انسان او را در چنبره‌ی خود

^۱ المیزان فی التفسیر القرآن، ج ۲، ص ۱۱۵ - ۱۳۸، طهران، درالکتب الاسلامیه، چاپ دوم، ۱۳۸۹ق

^۲ Christlicher Galube in Moderner Gessellschaftiteil, band 2, S.24

گرفتار کرده و مسیح برای حل این مشکل انسان آمده است. در تفکر مسیحیت، از آغاز، جامعه مطرح نبوده است. البته در تفسیرهای اخیر این قضیه برای متکلمان مسیحی مطرح است و آن‌ها هم امروز به این نتیجه رسیده‌اند که نمی‌شود حقایق دینی را منتزع از زندگی روزمره‌ی مردم و بدون توجه به مسائلی از قبیل عدالت، آزادی، و برابری مطرح کرد. زمانی می‌گفتند وظیفه‌ی متکلم مسیحی تعیین اخلاق سیاستمداران است و در تفسیر مفاهیم سیاسی مداخله نمی‌کند، یعنی متکلم در عین حال که تفسیر مفاهیم سیاسی را به عهده‌ی سیاستمدار و آگاهی‌های او می‌گذارد، به او توصیه می‌نماید که دروغ نگوید، ظلم نکند، و خیانت نکند و... امروز یک پله از این جلوتر آمده‌اند و می‌گویند ما باید از زاویه‌ی دینی در تفسیر مفاهیم سیاسی وارد شویم و در برابر مصداق‌های آن مفاهیم موضع اتخاذ کنیم. مسیحیت از ابتدا با جامعه (به مفهوم دنیوی کلمه) کاری نداشته است.

اما می‌دانیم اسلام این چنین نبوده و پیامبر اسلام در زندگی دنیوی مداخله کرده است. وقتی دین اسلام به این معنی اجتماعی است، ما نه تنها در مقابل طرح آزمون تاریخی ایمان نباید وحشت کنیم. بلکه باید بدانیم حفظ تفکر دینی اسلام در هویت اصلی خود و ارائه‌ی آن به شکل قابل قبول در دنیای امروز، مستلزم حضور این سؤال در صحنه‌ی تفکر ماست. به بیان روشن‌تر، این کافی نیست که یک متکلم مسلمان بگوید من فقط عقاید حقه را تعیین می‌کنم یا فقیهی بگوید من از کتاب و سنت استنباط کرده‌ام که حکم خدا این است و بس و کاری به آثار عملی فتوا ندارم، من کار نظری می‌کنم و نظر کتاب و سنت را بیان می‌کنم. ما دیگر امروز نمی‌توانیم این چنین سخن بگوییم. چنین تفکری یک‌بعدی است و مسائل را درست بررسی نمی‌کند.

امروز بر مسلمانان لازم است مسأله‌ی آزمون تاریخی ایمان دینی خود را بی‌پروا به بحث و بررسی بگذارند. آزمون تاریخی ایمان عبارت از آزمون عقاید و آداب و رسوم و قوانینی است که به صورت تاریخی بر محور ایمان دینی شکل می‌گیرد. این‌ها همه تجلیات نهادی‌شده‌ی ایمان است. آزمون این نهادها و نقد و اصلاح و پالایش آن‌ها از طرفی انسان‌ها را به خلوص و زلالی تجربه‌ی ایمانی می‌رساند و از شیء شدن خداوند برای انسان مانع می‌گردد و از طرفی دیگر انسان‌ها را به آزادی از جمود سنت دینی تاریخی و تسلط بر آن می‌رساند. سنت دینی تاریخی دائماً باید مورد نقد و پالایش و اصلاح قرار بگیرد و این کار جز با نگرش تاریخی به آن سنت میسر نمی‌گردد.

در جریان این نقد و پالایش و اصلاح سنت دینی تاریخی از نو خوانده می‌شود و در بستر خود تصفیه می‌گردد و آن‌گاه با اندیشه و اراده‌ی آزاد از نو پذیرفته می‌شود و این عین آزاد گشتن از جمود سنت تاریخی در عین هویت یافتن با آن است. ماندن در رسوبات سنت تاریخی و گرفتار شدن در گرداب تقلید از شخصیت‌های گذشته، آفت ایمان به عنوان یک انتخاب آزاد اندیشه و اراده و ارتباط شخصی و نه شیء‌گونه با خداوند است.

بدین ترتیب در بحث آزمون تاریخی ایمان نیز به گوهر آسمانی و الهی «آزادی» می‌رسیم؛ آزادی از تسلط بیرونی و اقتدارآمیز شخصیت‌ها، عقیده‌ها و ایده‌ها، آداب و رسوم و قوانین، و از نو کشف کردن محتوای ایمان و نقد و پالایش و اصلاح تجلیات نهادینه‌شده‌ی آن.

«سنت» (معادل Tradition)، برای مسلمانان هیچ‌گونه مفهوم ایمانی - عقیدتی ندارد. آن‌ها می‌توانند به این مسأله و توابع آن چون «رویارویی سنت و تجدد»، فقط نگاه آنتروپولوژیک داشته باشند. اهمیت طرح این بحث وقتی معلوم می‌شود که به این مطلب توجه کنیم که در دهه‌های اخیر طی بحث و بررسی‌های زیادی، عده‌ای از صاحب‌نظران بر این موضوع اصرار ورزیده‌اند که مفهوم سنت و توابع آن برای مسلمانان در درجه‌ی اول یک مفهوم دینی - عقیدتی است و اصل و اساس ایمان اسلامی بر استمرار یک سنت در معنای دینی، تاریخی، و زبانی - آن‌گونه که در مغرب‌زمین بوده - استوار گردیده است. صاحب این قلم چنین عقیده‌ای را خطا می‌داند و معتقد است این مفهوم از سنت اختصاص به مغرب‌زمین دارد و سرایت دادن آن به جهان اسلام، علاوه بر این که یک خطای علمی است، موجب مشکلات و خطاهای زیادی در بررسی مسائل سنت و تجدد و توسعه در کشورهای اسلامی گردیده است. بنابراین هدف این مقاله یاری رساندن به تصحیح صورت مسأله‌ی بحث سنت و تجدد و توسعه در این کشورها است. موضوع مورد نظر ما وقتی به‌درستی روشن می‌شود که این چند مطلب را توضیح دهیم: معنای آنتروپولوژیک سنت به طور عموم، معنای دینی - عقیدتی سنت در مغرب‌زمین آن‌طور که در مسیحیت فهمیده شده است، ابتناء معنای آنتروپولوژیک سنت در مغرب‌زمین بر آن معنای دینی - عقیدتی، و به صورت نتیجه، ابتناء مسأله‌ی رویارویی سنت و تجدد در مغرب‌زمین بر آن سابقه و سنت دینی.

در آنتروپولوژی گفته می‌شود انسان شدن از طریق سنت‌مند شدن آغاز می‌شود و انجام می‌گیرد. در طی سنت‌مند شدن است که انسان علاوه بر سرمایه‌ها و توانایی‌های ارثی بیولوژیک، سرمایه‌ها و توانایی‌های جدید کسب می‌کند، دانش و حکمت می‌اندوزد، فرهنگ را می‌سازد، ارتباطات و بافت‌های زندگی مشترک را به وجود می‌آورد، گذشته را حفظ می‌کند و آن را به آینده منتقل می‌سازد و بدین‌گونه پیشرفت می‌کند. در پرتو سنت است که انسان تاریخی می‌سازد و بدین‌گونه پیشرفت می‌کند. در پرتو سنت است که انسان بدون سنت، تاریخ وجود ندارد و بدون تاریخ و سنت انسان نمی‌تواند از مرحله‌ی زندگی بیولوژیک فراتر رود و به صورت موجود فرهنگی تحقق پیدا کند. در کنار سنت و تاریخ، زبان مطرح است و آنچه برای تکون سنت و استمرار و انتقال تاریخی آن مهم‌ترین نقش را بازی می‌کند، زبان است. تمام محتوا و شکل سنت در واقع با زبان حفظ می‌شود. سنت به وسیله‌ی زبان تمام توان‌ها، تجربه‌ها، دیدها، موقعیت‌ها، و پیشرفت‌های زندگی را برای آیندگان بازمی‌گوید. واقعیت فرهنگی انسانیت به وسیله‌ی زبان از گذشتگان به آیندگان می‌رسد. پس سنت با قید تاریخی بودن و زبانی بودن، آن شکل‌های زندگی معنوی را به ما می‌رساند که بدون آن‌ها ما در مرحله‌ی قبل از زندگی انسان فرهنگی، یعنی مرحله‌ی بیولوژیک باقی می‌ماندیم. و این‌چنین، زندگی انسانی ما در هر مرحله مدیون تکون و استمرار سنت است و وقتی مشروعیت معرفتی و نقش حیاتی سنت از دست رود، بحران سنت و هویت به وجود می‌آید.^۱

تجدد موجود در مغرب‌زمین، در آن‌جا بحران به وجود آورده است. مسأله این است که پیدایش نقادی عقلانی مداوم سنت غربی، آن را دچار بحران و خطر کرده است. عقل مستقل و خودبنیاد فعلی غربی سنت غرب را از بیرون آن نقد می‌کند. این کار چنین صورت گرفته که نقاد از فضای معرفتی و حیاتی سنت بیرون آمده و از آن فاصله‌ی معرفتی و تاریخی گرفته است. در این شرایط تاریخی، ضرورت زندگی با سنت برای انسان غربی و عدم امکان جدایی مطلق از آن از یک طرف، و ضرورت این جدا شدن به عنوان تنها امکان نقادی برای

^۱ Die Religion in Geschichte und Gegenwart, Brand b, 1911, 1962

عقل خودبنیاد از طرف دیگر، بحران به وجود آورده است. بدین گونه در مغرب‌زمین مسأله‌ای به نام رویارویی سنت و تجدد در معنای آنتروپولوژیک آن ظاهر گردیده و زمینه‌ی بحث‌ها و مکتب‌های فلسفی خاصی گردیده است. اما نکته‌ی بسیار مهم این است که این معنای آنتروپولوژیک رویارویی سنت و تجدد در مغرب‌زمین، بر معنای دینی - عقیدتی آن استوار بوده و از آن طریق به وجود آمده است. این موضوع هنگامی واضح می‌شود که معنای دینی مسأله‌ی سنت و تجدد در مغرب‌زمین را مورد توجه قرار دهیم.

معنای دینی رویارویی سنت و تجدد به مغرب‌زمین اختصاص دارد و ریشه‌ی اصلی آن در تلقی مسیحیت، به‌ویژه کاتولیک‌ها، از «سنت دینی تاریخی» قرار دارد. اصل و اساس ایمان مسیحی این است که خداوند در یک زمان تاریخی معین در یک فعل «خبر دادن از خود» به وسیله‌ی عیسی‌المسیح بر انسان‌ها ظاهر شده، درباره‌ی آن‌ها داوری نهایی کرده، و آنان را آمرزیده و از فنا نجات داده است. این حادثه‌ی تاریخی گرچه در یک زمان معین رخ داده، ولی برای همیشه و همه‌ی زمان‌ها رخ داده است. این حادثه‌ی «اخبار خداوند از خود» به وسیله‌ی شاهدان این حادثه‌ی تاریخی به صورت گزارش‌های ایمانی به نسل‌های پسین منتقل گردیده و این انتقال باید دائماً استمرار یابد. این انتقال دادن مستمر، که هدف آن نجات یافتن همه‌ی نسل‌ها در همه‌ی عصرها است، خود عبارت از تحقق و ادامه‌ی یک سنت مستمر دینی - تاریخی که همیشه حامل اخبار خداوند از خود است. در هر عصر فهم مسأله‌ی اخبار خداوند از خود به وسیله‌ی مسیح، تنها به صورت فهم این سنت تاریخی میسر می‌شود. مسیحیان که در داخل این سنت دینی - تاریخی مستمر قرار دارند، این سنت را در هر عصر، فهم می‌کنند. در هر عصر مسیحی بودن عبارت از فهم این سنت مستمر تدریجی است؛ فهم به معنای رویارویی شدن با مژده‌ی خداوند (اخبار خداوند از خود) در داخل این سنت. بدین گونه ایمان و الهیات مسیحیت، صددرصد به استمرار بدون انقطاع یک سنت دینی - تاریخی - زبانی وابسته است. توجه به این واقعیت دشوارفهم، پاره‌ای از محققان زبده‌ی تاریخ و فلسفه‌ی تاریخ را به اتخاذ این نظریه سوق داده که تصور استمرار و معنا و جهت‌داری تاریخ، به آن شکل که در فلسفه‌های تاریخ متأخر غرب دیده می‌شود، با تصور «تاریخ نجات» (Heilsgeschichte) مسیحی در ارتباط است. محقق آلمانی، کارل لوژی (Karl Lowith)، در کتاب مهم خود، *تاریخ جهان و تاریخ نجات*، نشان داده که پیدایش تصور استمرار برای تاریخ و هدفمندی و معناداری آن به عنوان یک روند مستمرالوجود، از تصور «تاریخ نجات» در مسیحیت ناشی شده و در قرون متأخر با قداست‌زدایی از این تصور، فلسفه‌های تاریخ سکولار به وجود آمده است (ص ۱۶۸ - ۱۷۵).^۱

پس از پیدایش پروتستانیسیم، اهمیت تکیه بر سنت تاریخی و کلیسا به عنوان حامل آن سنت در میان مسیحیان پروتستان کاهش یافته است، ولی معذک، مسیحیت در هر شکل آن نمی‌تواند بدون سنت دینی، تاریخی، و زبانی، قابل تصور باشد.

در طول قرن‌های متمادی سنت آنتروپولوژیک مغرب‌زمین عیناً عبارت همین سنت دینی - تاریخی مسیحی بود. تا این که پدیده‌ی تجدد پیش آمد. ظهور تجدد در مغرب‌زمین از درون سنت مسیحی بود و در عین حال، در برابر آن. چنان‌که قبلاً اشارت رفت، تجدد این بود که یک عقل انتقادی مستقل و خودبنیاد، همراه با تحولات اجتماعی و سیاسی جدید، به‌ویژه دموکراسی سیاسی، تدریجاً همه‌ی ابعاد زندگی اروپاییان را فراگرفت. مهم‌ترین مسأله‌ای که در این جریان به وجود آمد، این بود که سنت دینی، تاریخی، و زبانی مسیحیت که حامل ایمان و عقیده‌ی مسیحیت است، به خطر افتاد. بحران عظیمی رخ داد که سنت را هم در معنای آنتروپولوژیک آن و هم در معنای دینی و عقیدتی آن به زوال تهدید می‌کرد. این گونه بود که مسیحیان مغرب‌زمین رویارویی سنت و تجدد را رویارویی دین‌داری و بی‌دینی تلقی کردند و رویارویی سنت و تجدد مهم‌ترین مسأله‌ی معنوی اروپا در قرن اخیر گردید و در قرن بیستم پاره‌ای از مکتب‌های فلسفی بر اساس آن روییدند و بالیدند.

با این که در قرن نوزدهم و بیستم در میان مسیحیان مغرب‌زمین کوشش‌های قابل توجه و پرثمری برای عرضه‌ی الهیات در عصر تجدد به عمل آمده و «الهیات مدرن» پا به عرصه گذاشته، هنوز هم مسأله‌ی جمع میان سنت دینی، تاریخی، و زبانی مسیحیت و مسائل معرفتی تجدد (مدرنیسم) مهم‌ترین مسأله‌ی الهیات مسیحی به شمار می‌رود.

^۱ Welgeschichte und Heilsgeschichte (Die theologogeschene voraussetzungen der Geschichts Philosophie, Stuttgart, Kolhammer 1973)

از بحث و بررسی کوتاه گذشته معلوم می‌شود که پیدایش مسأله‌ی سنت و تجدد و رویارویی آن‌ها در مغرب‌زمین، به هر دو معنای دینی و آنتروپولوژیک، با مفهوم و محتوای تاریخی ویژه‌ی مسیحیت ارتباط صددرصد داشته است. اکنون می‌توانم این مطلب را مطرح کنم که چون محتوا و ساختار اسلام با مسیحیت متفاوت است، هیچ‌کدام از دو معنای آنتروپولوژیک و دینی - عقیدتی سنت (به معنای «ترادیسون Tradition») و تجدد و رویارویی آن‌ها، برای مسلمانان مطرح نیست.

در اسلام، اساس ایمان و عقیده بر فهم یک سنت تاریخی و زبانی مستمر استوار نگشته است. مسلمان بودن در هر عصر، به معنای تغذیه از سنت به معنای فهم «فهمیده» گذشتگان نیست. معنای مسلمانی در هر عصر برقرار کردن یک رابطه‌ی زنده و دگرگون‌ساز با خداوند در همان عصر است و خمیرمایه‌ی آن تجربه و فهم شخصی هر انسان از وحی اسلامی است، نه یک سنت دینی - تاریخی مستمر.

در اسلام نه «تاریخ نجات» مطرح هست و نه کلیسا به عنوان حامل و بستر این تاریخ نجات. در تصور اسلامی، خداوند در هیچ حادثه‌ی تاریخی ظاهر نگردیده است. وحی خداوند به پیامبران هم فعل خداوند و مخلوق اوست، نه ظاهر شدن وی بر انسان‌ها. شأن خداوند بالاتر از ظهور وی در یک حادثه‌ی تاریخی است.

درست است که نزول وحی قرآنی یک حادثه‌ی تاریخی بوده است، ولی در اسلام نزول قرآن به معنای ظهور خداوند در یک حادثه‌ی تاریخی نیست. به علاوه از آغاز اسلام، مسلمانان هر عصر به خود اجازه می‌دهند در همان عصر به فهم و تفسیر قرآن پردازند، بدون این که فهم و تفسیر مسلمانان عصرهای گذشته برای آنان حجت و الزام‌آور باشد. مسلمانان هر عصر، خود برداشتی از وحی و نبوت و قرآن و سنت پیامبر و اصول اعتقادی دیگر داشته‌اند. علمای کلام اسلامی هم گفته‌اند بر هر مسلمان واجب است اصول اعتقادی را با استدلال و اجتهاد شخصی خود به دست آورد، نه با تقلید. بیش‌تر اعتقادنامه‌هایی که علمای اصول عقاید اسلامی برای عامه نوشته‌اند، با روش استدلال نوشته شده‌اند.

الهیات اسلام، آن‌گونه که علمای دینی مسلمانان آن را فهمیده‌اند، بیان رابطه‌ی انسان و خداوند در هر عصر است، نه تفسیر شهادت‌های ایمانی عده‌ای بر حادثه‌ی تاریخی آموزش به وسیله‌ی ظهور خداوند در تاریخ. در الهیات اسلام، معنای «تسلیم»، که اساس مسلمانی است، تسلیم در برابر «حادثه‌ی تاریخی آموزش» که یک بار اتفاق افتاده و استمرار دارد نیست. بلکه تسلیم در برابر اراده‌ی تکوینی و تشریحی خداوند است که در هر عصر زنده و فعال است. چون بافت اسلام چنین است، معنای دینی مسلمان زیستن در هر عصر، فهم سنت مستمر گذشته و زیستن با آن نیست و سنت دینی، تاریخی و زبانی به مثابه‌ی اصل و اساس دوام اسلام و مسلمانی برای مسلمانان مطرح نمی‌باشد. چون این سنت مطرح نیست، تجدد به معنای پیدایش یک «آنتی‌تزی» در داخل این سنت و سپس رویارویی سنت و تجدد در معنای دینی عقیدتی هم برای آنان مطرح نیست.

در جهان امروز، کشورهای اسلامی یک مسأله‌ی دینی - عقیدتی به نام «اسلام و توسعه» دارند و یک مسأله‌ی آنتروپولوژیک به نام «سنت و توسعه». مسأله‌ی اول این است که نسبت مسلمان زیستن (تجربه‌ها، نگرش‌ها، ارزش‌ها، و زیست‌های دینی اسلامی) با توسعه چیست. این مسأله یک مسأله‌ی درون‌دینی و الهیاتی است. پرسش اصلی آن این است که آیا می‌توان از نظر دینی اسلامی به توسعه نگریست و بدان نزدیک شد؟ در مبحث رابطه‌ی انسان و خدا، که مسأله‌ی محوری اسلام است، چگونه می‌توان از توسعه سخن گفت یا این که در این مبحث نمی‌توان از آن هیچ‌گونه سخن گفت و با آن نسبتی برقرار کرد. مسأله‌ی دوم این است که مجموعه‌ی عقاید و ارزش‌ها و زیست‌های دینی اسلامی رایج در کشورهای اسلامی، که یک واقعیت است و از نظر آنتروپولوژی یک سنت را تشکیل می‌دهد که مسلمانان این عصر با آن زندگی می‌کنند و با آن هویت‌دار می‌شوند، با توسعه چه نسبت دارد؟ این مسأله یک مسأله‌ی آنتروپولوژیک و جامعه‌شناختی است و پرسش اصلی آن این است که کشورهای اسلامی با سنت دینی موجود خود چگونه می‌توانند راه توسعه را بیمایند، در درون این سنت عوامل مساعد و نامساعد توسعه چیست، و اگر توسعه اجتناب‌ناپذیر است برای تحقق آن چه باید کرد؟

سنت به این معنا که در مسأله‌ی دوم مطرح است، اصلاً مفهوم دینی و الهیاتی ندارد و صرفاً یک مفهوم آنتروپولوژیک و جامعه‌شناختی است. ممکن است پاره‌ای از صاحب‌نظران مسأله‌ی توسعه به این نظر برسند که بخشی از سنت اسلامی موجود با توسعه سازگار نیست و طرفدار تغییر این سنت یا بخش‌هایی از آن شوند، یا محققان دیگری سنت موجود را با توسعه سازگار ببینند. مهم این است که بحث در پیرامون مهی این نظرها، بحث در موضوع «سنت و توسعه» است، نه موضوع «سنت و تجدد»، که حادثه‌ای مخصوص مغرب‌زمین است.

از تحلیل فوق چنین می‌توان نتیجه گرفت که دست متألهان مسلمان برای نقد سنت دینی گذشته در هر عصر کاملاً باز است. آنان می‌توانند در هر عصر پیش‌فهم‌ها، علائق، و انتظارات دینی باقی‌مانده از عصرهای پیشین را که در جامعه‌های مسلمانان وجود دارد و مقدمات فهم کتاب و سنت است، نقد کنند. ایمان اسلامی همیشه می‌تواند یک «ایمان انتقادی» باشد. ایمان انتقادی آن است که به صاحب ایمان اجازه می‌دهد و او را ملزم می‌کند که چشمان خود را به سوی همه‌ی نقدهایی که از سوی علم و فلسفه متوجه ایمان می‌شود باز نگاه دارد و ایمان خود را به گونه‌ای بفهمد و به گونه‌ای معنا کند که بتواند همیشه با علم و فلسفه در یک گفت‌وگوی عقلانی به سر برد. ایمان انتقادی از علم و فلسفه اخذ نمی‌شود، ولی همواره در گفت‌وگو با آن‌ها به حیات خود ادامه می‌دهد.

چگونه می‌توان در جهان معاصر از ایمان سخن گفت؟

موضوع اصلی این مبحث این است که در جهان معاصر با چه شرایطی و در کدامین زمینه‌های فکری، روانی، و اجتماعی، می‌توان از ایمان به خدا سخن گفت. ولی در آغاز سخن به صورت فشرده عرض می‌کنم که در تاریخ بشر سخن گفتن از خدای جهان چه شکل‌هایی داشته است.

در طول تاریخ بشر - مستقیم و غیرمستقیم - به شکل‌های مختلف در پیرامون خدا و مسائل مربوط به آن سخن گفته شده است.

عده‌ای به صورت اثبات فلسفی عقاید درباره‌ی خدا حرف زده‌اند و عده‌ای دیگر تجربه‌ها و یافته‌های یک انسان خداگرا را بیان نموده‌اند و توضیح داده‌اند که چه تجربه‌هایی پیدا می‌کند و چه چیزهایی در رابطه با خدا می‌یابند. کسان دیگری به تطورات و حالات ناشی از یک عشق پرداخته‌اند؛ عشق میان انسان و خدا. عاشقان خدا به صورت یک جریان عشق از خدا سخن گفته‌اند. افراد دیگری این مسأله را به صورت یک اعتماد مطلق بیان کرده‌اند و به دیگران گفته‌اند که چگونه به یک معتمدی اعتماد کرده‌اند و دور از هر نوع محاسبه‌ای خود را به او سپرده‌اند.

عده‌ای از یک حیرانی و حیرت تمام‌عیار خبر داده‌اند. خداوندیشان دیگری بیان کرده‌اند که چگونه در تمام اوقات، بدون انقطاع، به یک نهایی‌ترین امر می‌اندیشند و این اندیشیدن برای آن‌ها نهایی‌ترین مسأله و واپسین وابستگی درونی را ایجاد کرده و آرامش را از آن‌ها گرفته است. کسان دیگری به واقعیت نهایی «آری» گفته‌اند - در مقابل موضع‌گیری نیهیلیستی - و در این آری گفتن به واقعیت نهایی، «خدا» را یافته‌اند.

عده‌ای شنیدن یک خطاب و دعوت، و پاسخ به آن را مطرح کرده‌اند ویژگی‌های رابطه‌ی خود و خدا را رابطه‌ی سخن‌گو و شنونده یافته‌اند. کسان دیگری از خدا چنین سخن گفته‌اند که آن‌ها به یک انتخاب دست زده‌اند؛ انتخاب خدا در مقابل انتخاب‌های دیگر.

در بحث‌های کلامی جدی و دفاعی نیز مستقیم یا غیرمستقیم، نوعی سخن گفتن از خدا در کار بوده است. تمام آن‌چه گفته شد، بارزترین شکل‌هایی است که در گفته‌ها و نوشته‌های انسان‌های خداپرستی که از خدا، در عصرهای مختلف، در ادیان و در آیین‌های مختلف سخن گفته‌اند، ظهور پیدا کرده است. اگر جست‌وجوی بیش‌تری بکنیم، به بیان‌های دیگری هم می‌رسیم. همه‌ی این‌ها مستقیم یا غیرمستقیم، نوعی سخن گفتن از خدای عالم بوده است.

از دیدگاه متألهین، بیان‌های فوق نوع صادق و قابل قبول سخن گفتن از خداست. ولی در کنار این قبیل سخن گفتن‌ها، انواع کاذبی از سخن گفتن درباره‌ی خدا نیز وجود داشته است که به دو نوع آن موارد اشاره می‌کنم. سخن گفتن از خدا به صورت بازتاب یک آرزواندیشی و خیال‌پردازی؛ یعنی این که کسانی بدون این که خود توجه داشته باشند، از ساخته‌های ذهنی خود سخن بگویند و آن را خدا تصور کنند. از آن‌چه با آرزوهای خود به وجود آورده‌اند و بر آن نام خدا گذاشته‌اند سخن بگویند. همچنین سخن گفتن از خدا به صورت یک ایدئولوژی کاذب ناشی از وضعیت ناسالم و ستم‌مدار اجتماعی - اقتصادی - سیاسی؛ منتقدان فلسفه و فرهنگ و ایدئولوژی در این زمینه‌ها پژوهش‌های فراوانی کرده‌اند و نشان داده‌اند که چگونه به این شکل‌ها از خدا سخن گفته شده است.

از سوی دیگر، به لحاظ عملی هم در طول تاریخ ما با دو نوع آثار عملی دعوت به خدا مواجه هستیم. اول آن گونه سخن گفتن از خدا که به لحاظ آثار عملی، نشردهنده‌ی محبت میان انسان‌ها بوده، تولید خدمات و میراث کرده، برای انسان کرامت ذاتی قائل شده، و یک سلسله حقوق خدشه‌ناپذیر برای وی مطرح کرده است. به عدالت و حق و اخلاق دعوت نموده و طرفدار صلح و هم‌زیستی میان اقوام و ملل مختلف بوده، و عملاً امیال و غرایز طبیعی انسان را قبول کرده و به رسمیت شناخته است. بدین ترتیب این گونه تلقی و سخن گفتن از خدا، نه تنها با تمدن ناسازگاری نداشته است، بلکه به به وجود آمدن یک تمدن سالم کمک کرده است. این نوعی از دعوت عملی بوده است که منشأ آثار عملی و واقعیات مطلوبی در زندگی انسان شده است. اما در نقطه‌ی مقابل، در طول تاریخ دعوت‌هایی هم به نام خدا انجام گرفته که نشردهنده‌ی عداوت میان انسان‌ها شده است، به تحقیر و نفی کرامت انسانی پرداخته است، حقوق انسان‌ها را ضایع کرده است، با تمدن مخالفت کرده است، و منشأ انواع بدبختی‌ها در زندگی بشر شده است.

بدین ترتیب وقتی پدیده‌ی سخن گفتن از خدا و دعوت به سوی او را در تاریخ انسان بررسی می‌کنیم، هم به لحاظ شکل بیان و هم به لحاظ آثار عملی، با دو نوع سخن و دعوت مواجه می‌شویم.

درباره‌ی انواع بیان‌ها و انواع این اثرها، تحقیقات فراوانی شده است. ما وقتی به این تحقیقات مراجعه می‌نماییم، درباره‌ی ابعاد و شکل گوناگون دین‌داری دید وسیعی پیدا می‌کنیم. من می‌توانم از میان این تحقیقات، از دو جلد کتاب نام ببرم که چند سال قبل از طرف مؤسسه‌ی انتشاراتی Herdrbucherei، با نام‌های *Argumente fur gott* (دلایل به نفع وجود خدا)، و *Religions Kritik von der Aufkalmung bis Zur Gegenwart* (نقادی دین از عصر روشن‌گری تا عصر حاضر)، منتشر شده است. در مجموع این دو کتاب انواع خداپرستی و خداگرایی‌های صادق و کاذب و انواع بیان‌ها و دلایل اقامه شده در آن باره و انواع آثار عملی مفید و مضر این دعوت‌ها و بیان‌های گوناگون، از سوی صاحب‌نظران مختلف بیان شده است. به نظر این جانب، ترجمه‌ی این قبیل کتاب‌ها به زبان فارسی، امروز یکی از واجب‌ترین خدمات دینی و فرهنگی است و بر خلاف نظر عده‌ای، نشر این قبیل آثار نه تنها روحیه و اندیشه‌ی دینی را ضعیف نمی‌کند، بلکه به خالص و توانا شدن آن کمک بسیاری می‌رساند.

پس از این مرور کوتاه به آنچه در تاریخ واقع شده است، حال می‌توانیم به این موضوع بپردازیم که در جهان معاصر، واقعاً در کدامین شرایط فرهنگی، اجتماعی، و سیاسی می‌توان از خدا به گونه‌ای سخن گفت که آن سخن واقعاً سخن از خدا باشد. آیا در هر نوع زمینه و شرایطی این کار میسر است؟ حقیقت این است که این کار شرایط و زمینه‌های ویژه می‌طلبد. شرایط اوّل - خصوصاً در دنیای امروز - آزادی بیان و بحث است. زیرا تنها در زمینه‌ی آزادی کامل بیان و بحث و نقد است که معلوم می‌شود واقعاً چه سخنی گفتن درباره‌ی خدای جهان است و کدام عمل که به نام خدا به آن دعوت می‌شود، واقعاً مبدأ خیرات و محبت و سعادت برای آدمی می‌تواند بشود، و کدامین سخن، سخن گفتن از خدای جهان نیست و دعوت به کینه و عداوت و اختلاف در میان انسان‌ها است.

اگر در جامعه‌ای، آزادی بیان و بحث و نقد در این مسائل به صورت کامل وجود نداشته باشد، تشخیص و تفکیک این دو نوع سخن گفتن و دعوت کردن مشکل خواهد بود. حتی خود کسانی که از خدا سخن می‌گویند و به خدا دعوت می‌کنند، تنها در چنین زمینه‌ی سالم آزادی بیان و بحث و نقد است که می‌توانند مطمئن شوند که واقعاً از خدا سخن می‌گویند. چون انسان، در بسیاری از اوقات نمی‌تواند انگیزه‌های واقعی یک سلسله از اعمال و فعالیت‌های خودش را بشناسد و چه بسا آنچه موجب یک کار فکری و یا دعوتی عملی برای او شده، عوامل و انگیزه‌هایی باشد غیر از انگیزه‌ی خداخواهی و خداپرستی، و خود وی نداند. وابستگی‌های اجتماعی، طبقاتی، صنفی، و حفظ یک سلسله منافع می‌تواند موجب فریب انسان شوند. در این جا مایلیم به حدیثی که همیشه تحت تأثیر آن بوده‌ام اشاره کنم. در حدیثی که مشکل بودن شناخت شرک خفی را بیان می‌کند و به لایه‌های بسیار پیچیده‌ی دل آدمی اشاره دارد، چنین آمده است که گاهی شرک در دل انسان خلیجان می‌کند، ولی انسان از آن آگاه نمی‌شود. زیرا خلیجان شرک در قلب آدمی آن‌چنان مستور و ناپیدا و با سکوت انجام می‌گیرد که گویی مورچه‌ای سیاه بر روی یک صخره در بیابانی وسیع و در یک شب ظلمانی در حال خرامیدن است. همان‌طور که کسی از این حرکت آگاه نمی‌شود و به آن توجه نمی‌کند، انسان نیز به خلیجان آرام شرک در قلب خود آگاه نمی‌شود. امثال این حدیث در

واقع این مطلب را بیان می‌کند که انسان‌هایی که از خدا سخن می‌گویند، باید بدانند که در هر سخن گفتنی و هر عملی ممکن است خود آن‌ها مطرح باشند، نه خدا، و آن‌ها به این امر توجه نداشته باشند. وقتی برای شخص گوینده مطلب این قدر پیچیده و ظریف است، برای مخاطبان و شنوندگان و جامعه، مطلب پیچیده‌تر خواهد بود. خصوصاً در دنیای امروز که رسانه‌های گروهی با استفاده از شیوه‌های القا و شست‌وشوی مغزی می‌توانند شب را روز، و روز را شب جلوه دهند. تنها در شرایط و زمینه‌های بیان و بحث و نقد آزادی و امکان سنجیدن گفته‌ها و عمل‌ها است که سخن خدا از غیر خدا، و عمل خدایی از عمل غیرخدایی تشخیص داده می‌شود.

مطلب دیگر این است که در آغاز مطرح شدن یک نظریه‌ی فلسفی، علمی یا دینی، که کسی به درستی نمی‌داند مبانی و نهایت و عمق آن سخن چیست. در طی گفت‌وگوها و بحث‌هاست که مبانی و عمق نظریات معلوم می‌شود و لوازم و لواحق آن هویدا می‌گردد. بسیار اتفاق افتاده است که کسی نظریه‌ای در یک موضوع داده، ولی خود او هم به درستی نمی‌دانسته که مبانی و لوازم آن نظریه چیست. بنابراین برای آن که نظریات جدید به درستی فهم شوند، باید اجازه داد تا تمام مطلب ممکن درباره‌ی آن نظریه گفته شود. ممکن است سال‌ها به طول انجامد تا بر اثر بحث‌ها و گفت‌وگوها معلوم شود یک نظریه واقعاً چه می‌خواهد بگوید. اتفاقاً روشن شدن همه‌ی ابعاد نظریات دینی که به گونه‌ای از خدا سخن می‌گوید و به خدا دعوت می‌کند، بیش از نظریات دیگر نیاز به زمان دارد. کسانی که با عجله و شتاب در برابر نظریات جدید دینی موضع می‌گیرند و مانع از ادامه‌ی بحث می‌شوند، در حقیقت مانع از این می‌شوند که به درستی معلوم شود مبانی و لوازم آن نظریه چیست. این شتاب‌زدگی‌ها با روش علمی منافات دارد. سخن گفتن از خدا به داده شدن فرصت از سوی مخاطبان و دعوت‌شدگان و صبر و انتظار آن‌ها نیاز دارد.

بدترین حالت این است که یک نظریه‌ی دینی، در گرداب کشمکش‌های سیاسی گرفتار شود و بیان آن از صورت یک عمل فکری و دینی بیرون بیاید. چنین وضعی نظریه‌ی دینی را از درون می‌پوساند و هر گونه بحث و تفکر روش‌مند و نتیجه‌بخش را درباره‌ی آن غیرممکن می‌گرداند. سخن گفتن از خدا همیشه باید خودبینیاد و خودمدار بماند.

مطلب سوم این است که سخن گفتن از خدا یک زمینه‌ی هم‌دلی و هم‌زبانی و هم‌دردی می‌طلبد. این زمینه نیز فقط در یک فضای محبت و صمیمیت می‌تواند وجود داشته باشد. در فضای منازعات ایدئولوژیک، کشمکش‌های سیاسی، خصومت‌ها و درگیری‌های شخصی و صنفی و بانندی، نمی‌توان از خدا سخن گفت. باید توجه داشت که سخن گفتن تنها با گوینده تحقق پیدا نمی‌کند، یک طرف سخن مخاطبان است که باید سخن را بفهمند و به همین جهت انسان هیچ‌گاه با جمادات سخن نمی‌گوید. اگر انسانی که از خدا سخن می‌گوید مخاطب نداشته باشد، اصلاً چرا سخن می‌گوید؟ مخاطب واقع شدن نیز از فهمیدن نمی‌تواند جدا شود. پس سخن وقتی سخن است که مخاطب دارد و فهمیده می‌شود. حال فضای فهمیده شدن برای سخنان مختلف، متفاوت است. فضای فهمیده شدن سخن از خدا، هم‌زبانی و هم‌دلی و هم‌دردی است و این هر سه امر به فضای دیگری مرتبط است که همان فضای محبت و صمیمیت است.

مطلب چهارم این است که هر چه علوم و معارف بشری و زندگی انسانی گسترده‌تر و متنوع‌تر و پیچیده‌تر می‌شود، سخن گفتن از خدا از یک نظر مشکل‌تر می‌شود و از یک نظر آسان‌تر (البته این مطلب در مورد مخاطبانی صادق است که از علوم و معارف بشر آگاه هستند، نه عامه‌ی مردم. زیرا سخن گفتن از خدا برای عامه‌ی مردم بیشتر جنبه‌ی تبلیغی دارد که این جنبه منظور نظر من نیست). مشکل‌تر شدن از این نظر است که گرچه سخن گفتن از خدا، بیان نهایی‌ترین حقیقت است و علوم و معارف بشری نمی‌توانند به کنه آن برسند، اما از چنین حقیقتی نمی‌توان به گونه‌ای که با حقایق علوم و معارف بشری منافای است سخن گفت، زیرا حقیقت نهایی نمی‌تواند منافای با حقایق محدود باشد. گرچه غیر از آن‌ها و برتر از آن‌ها است. کسی که می‌خواهد از مراحل این علوم و معارف بشری بگذرد و از آن نهایی‌ترین راز و نهایی‌ترین حقیقت به گونه‌ای معقول سخن بگوید، باید از کلیات و تئوری‌های این علوم و معارف اطلاع داشته باشد تا سخنی منافای با آن‌ها نگوید و خدا را در مقابل انسان و نفی‌کننده‌ی وی قرار ندهد. طبیعی است که لزوم این احاطه کار را مشکل می‌کند. علاوه بر این، سخن گفتن از خدا با همه‌ی آن‌چه در طول تاریخ به خدا نسبت داده شده ارتباط دارد و امروز نمی‌توان بدون اطلاع از این مجموعه و نقادی آن سخن مضبوط و حساب‌شده‌ای درباره‌ی خدا گفت. نکته‌ی مهم دیگر این است که سخن گفتن از خدا باید ناظر باشد

به علل و زمینه‌های انواع بی‌خدایی که امروز در دنیا وجود دارد. بی‌خدایی‌های موجود در دنیای امروز خاستگاه‌های متعدد و مختلف دارد. همه‌ی آن‌ها یک منشأ ندارد. این تصور که الحاد و بی‌خدایی در دنیای امروز فقط یک مسأله‌ی فکری است، دور از واقعیت است. در قرون اخیر بی‌خدایی خاستگاه‌های متعدد داشته است و من در این جا از سه خاستگاه نام می‌برم.

یک خاستگاه، خاستگاه معرفتی و فکری بوده است. در اثر به وجود آمدن فلسفه‌های جدید و به‌خصوص نقادی‌هایی که در باب معرفت‌های بشری انجام شده، برای مسأله‌ی خدا و این که خدا چگونه تصور شود و رسایی یا نارسایی دلایل معروف اثبات خدا مشکلاتی به وجود آمده است و این وضع در نزد عده‌ای به بی‌خدایی منتهی شده است. این بی‌خدایی وی یا شکاکیت ناشی از تفلسف، به انسان‌های اهل فکر اختصاص دارد.

خاستگاه دیگر بی‌خدایی در قرون اخیر، خاستگاه آنتروپولوژیک است. به این معنا که تقریباً از سه قرن قبل به این‌طرف، انسان مغرب‌زمینی یک نوع آزادی را تجربه کرد که در آن، خدا برای وی نفی شد. این تجربه ارتباط عمیقی با فلسفه نداشت و بیش‌تر یک تجربه‌ی روانی بود. خدایی که در چارچوب کلیسا و از طریق آن به صورت یک اتوریته، به صورت موجودی که از بیرون انسان با قهاریت برای انسان تعیین تکلیف می‌کند، مانع متحقق شدن و به تمامیت رسیدن انسان تلقی گردید. این تجربه‌ی روانی سپس به تحلیل‌ها و فلسفه‌های ویژه‌ی انسان‌شناسانه منتهی شد و نقادی‌های ژرفی در فرهنگ و ایدئولوژی و جهان‌بینی و دین را به دنبال خود آورد.

خاستگاه سوم بی‌خدایی در دنیای امروز، خاستگاه جامعه‌شناسی است؛ همان مطلبی که اشخاصی نظیر مارکس درباره‌ی آن اندیشیدند و آن را پرورش دادند و روی آن تبلیغ کردند. به این معنی که وقتی پایه‌های نظام اجتماعی و سیاسی و اقتصادی مبتنی بر حاکمیت عده‌ای بر عده‌ای و استثمار گروهی از گروهی که در غرب حاکم بوده سست و لرزان شد و مسأله‌ای به نام رهایی انسان از ستم اجتماعی و طبقاتی مطرح شد، آن تصور از خدا نیز که همیشه همراه و قرین آن نظام و پشتوانه‌ی فکری و عقیدتی آن بوده است، متزلزل گردید و از میان رفت و عده‌ای نیز از این طریق بی‌خدا گشتند.

امروز شناختن انواع و اقسام این بی‌خدایی‌ها، ضرورت دارد و کسی که سخن از خدا می‌خواهد بگوید، بدون این شناخت‌ها نمی‌تواند سخن مؤثری بگوید. او باید بداند سخن خود را به کدامین آدرس می‌فرستد و مخاطبانش چه کسانی هستند و او با چه نوع بی‌خدایی مواجه است.

می‌بینید که با توجه به این مطالب، واقعاً سخن گفتن از خدا در عصر حاضر مشکل‌تر از سابق شده است. معلومات و آگاهی‌های زیادی را می‌طلبد. اطلاع از گذشته‌ی تاریخ انسان را می‌طلبد. اطلاع از تاریخ الهیات و ادیان، و تحولات اجتماعی، اقتصادی، سیاسی قرون اخیر جوامع غربی و شرقی را می‌طلبد. نمی‌خواهم بگویم همه‌ی این اطلاعات باید در یک نفر جمع شود. ولی به هر حال، کسانی که امروز می‌خواهند در یک صحنه‌ی بین‌المللی و در میان انسان‌های آگاه و متفکر از خدا سخن بگویند، باید حداقل عضوی از یک مجموعه‌ی علمی باشند که آن مجموعه نسبت به این مسائل وقوف دارد.

به یک معنا هم سخن گفتن از خدا، امروز آسان‌تر شده است. ولی این آسان‌تر شدن برای کسان خاصی است. برای کسانی است که اطلاعات و آگاهی‌های وسیعی را داشته باشند. امروز می‌توان از بسیاری از علوم و معارف بشری برای سخن گفتن از خدا کمک گرفت. نمی‌گویم که می‌توان با علوم و معارف بشری خدا و حقایق دینی را اثبات کرد، چون مبنای ما عرضه کردن و بیان معقول حقایق دینی به جای اثبات آن‌ها است. مثلاً می‌توان از آنتروپولوژی فلسفی امروز که از مجموعه‌ی جمع‌بندی علوم تجربی و اجتماعی درباره‌ی انسان به وجود آمده، برای شناساندن وضعیت وجودی انسان و ضعف‌ها و ناتمام بودن‌ها و تنهایی‌های وی و محدود بودن مرزهای عقلانی وی استفاده کرد و انسان را آن‌طور که در تاریخ دیده شده به خود او شناساند و این خودشناسی را مقدمه‌ی خداشناسی قرار داد. وقتی انسان به خود وقوف و آگاهی پیدا می‌کند، در خود او برای خداشناسی زمینه‌ای فراهم می‌شود. پاره‌ای از متألّهان معروف قرن بیستم این کار را کرده‌اند. کار عظیمی که متألّه بزرگ مسیحی پروتستان و آلمانی، پاول تیلیش انجام داده، از این قبیل است. او علاوه بر کتاب‌های مختلف،

سه جلد کتاب نوشته است تحت عنوان *Systematische Theologie* (الهیات دستگامند). وی در این کتاب مفصل و معروف، درباره‌ی خود انسان، و شناساندن وی به خودش، با استفاده از آنترپولوژی فلسفی و علوم انسانی، بحث‌های مشروحی کرده است. کوشش‌های دامنه‌داری از این قبیل به سخن گفتن از خدا کمک می‌کند و به این معنا، می‌توان گفت سخن گفتن از خدا سهل‌تر شده است.

مطلب پنجم این است که باید از تاریخ بشر در مورد سخن گفتن از خدا عبرتی گرفته شود. به گواهی تاریخ، سخن گفتن از خدا راه‌های متعدد و متنوع داشته است و این راه‌ها همیشه باید باز بماند. در آغاز سخن شکل‌های متنوع توجه به خدا را بیان کردم. آنچه در این قسمت می‌خواهم عرض کنم این است که امروز باید از این واقعیت طولانی تاریخی عبرت گرفت. کسانی که می‌خواهند از خدا سخن بگویند، نباید راه بیان‌های گوناگون از خدا را ببندند. به این معنا که اگر کسی اهل فلسفه است و با زبان فلسفی از خدا سخن می‌گوید، باید بداند که او در این مقام فقط اهل فلسفه است. اگر کسی با زبان عرفان از خدا سخن می‌گوید، باید توجه کند که او در این مقام، فقط اهل عرفان است. هیچ‌کس همه‌کاره نیست و همه‌ی راه‌ها را در اختیار ندارد. هیچ‌کس تمام حقیقت خداوند را در چنبر خود نیاورده و نمی‌تواند بیاورد. هر کس از منظر خود سخن می‌گوید و به منظرهای دیگر در آن لحظه توجه ندارد. علاوه بر این، هر سخنی یک سخن تاریخ‌مند است و به این جهت، هیچ بیانی و هیچ سخنی در مورد خداوند جهان سخنی نهایی نیست. فلسفه و الهیات و کلام و عرفان، تاریخ‌مند هستند. تاریخ‌های مفصلی که در این زمینه‌ها نوشته شده، این حقیقت را کاملاً عیان می‌سازد. در این جا به جا می‌دانم که از یک نوشته‌ی بسیار مهم تحقیقی و شش جلدی که در این اواخر درباره‌ی تاریخ تفکر دینی و علم کلام در میان مسلمانان در سه قرن اول هجری منتشر شده و به موضوع بحث ما نیز مستقیماً ارتباط دارد، نام ببرم. این کتاب عظیم را آقای پروفیسور فان اس، که یکی از استادان معتبر دانشگاه‌های آلمان در رشته‌ی اسلام‌شناسی است، نوشته است. مهم‌ترین کار آقای فان اس، همواره پژوهش درباره‌ی علم کلام اسلامی بوده است. این کتاب ارزش‌مند در شش جلد منتشر شده است. با مراجعه به امثال این کتاب، تاریخ‌مندی علوم‌ی که به سخن گفتن از خدا و ایمان به خدا مربوط می‌شود، به خوبی آشکار می‌گردد.

احیای دین غیر از احیای ایمان نمی‌تواند باشد^۱

س - کسانی که در جنبش اسلامی در این صد و یا صد و پنجاه سال اخیر تلاش‌هایی کرده‌اند و کارهایی انجام داده‌اند، به منظور احیای اسلام یا احیای عزت و عظمت مسلمانان بوده است. به عنوان مطلع بحث، بهتر است که از خود این احیا و مفهوم آن آغاز کنیم. جنابعالی نظراتان را درباره‌ی احیای دین و این که احیای دین چیست و چه تلقی و تفسیری از آن دارید بفرمایید. فکر می‌کنم ورود خوبی برای بحث باشد.

مجتهد شبستری: موقعی می‌توان درباره‌ی احیای دین صحبت کرد که نخست تعریفی روشن از دین داشته باشیم. تعریف دین را هم دو گونه می‌توان داد؛ یکی از راه مطالعه‌ی دین به عنوان پدیده‌ای در تاریخ بشر، و دیگری آن‌گونه که در متون دینی هر دین تعریف شده است. تعریف‌هایی که از طریق مطالعه‌ی بیرونی درباره‌ی ادیان درباره‌ی دین داده شده، متفاوت است. من آن تعریف مورد نظر خودم را که مورد قبول اکثر دین‌شناسان است بیان می‌کنم؛ آن هم از طریق سطوح مختلفی که دین در آن ظاهر می‌شود.

ادیان بزرگ دنیا، معمولاً در سه سطح ظاهر شده‌اند. یک سطح که کاملاً مماس با ماست و اولین سطح و بارزترین سطحی است که معمولاً در ادیان می‌بینیم، سطح اعمال و شعائر است. مثلاً اگر بخواهیم این مسأله را در اسلام در نظر بگیریم، این سطح اسلام عبارت است از این که مردم مسلمان نماز می‌خوانند، روزه می‌گیرند، قربانی می‌کنند، انفاق می‌کنند، مشارکت در زندگی سیاسی اجتماعی می‌کنند، با انگیزه‌ی دینی. این سطح را سطح اعمال و شعائر می‌نامیم. از این سطح که بگذریم، به یک سطح درونی می‌رسیم که آن سطح، سطح ایده‌ها و عقاید است؛ مثل خداشناسی، نبی‌شناسی، آخرت‌شناسی، انسان‌شناسی یک دین، و مانند این‌ها. این سطح، سطحی است که به ایده‌ها و عقاید ارتباط پیدا می‌کند و با شناخت سروکار دارد. سطحی است که در آن ما یک سلسله گزاره‌های منظم می‌یابیم که به اصول عقاید یا علم الهیات مربوط است. ولی مسأله در این جا خاتمه پیدا نمی‌کند و دین یک سطح درونی‌تر دیگری نیز دارد و آن سطح تجربه‌های دینی است. اگر ما این سطح‌ها را به صورت دایره‌هایی که محیط به یکدیگرند در نظر بگیریم، این سطح سومین دایره است که در درون دو دایره‌ی دیگر قرار دارد و با آن دو دایره احاطه شده است.

این تجربه‌های دینی ناشی از حضور انسان در برابر مرکز الوهیت (خداوند) است و این تجربه‌ها متعدد و متفاوتند؛ مانند تجربه‌ی جذب و هیبت، تجربه‌ی اعتماد، تجربه‌ی امید، تجربه‌ی عشق، تجربه‌ی بی‌قراری. ایمان بر این تجربه‌ها استوار است. مرتبه‌ی شدید این تجربه‌ها همان است که در پیامبران، اولیاء، و عارفان و قدیسان دیده می‌شود. تجربه‌ای است از آن‌چه «مرکز الوهیت» نامیده می‌شود. درونی‌ترین سطح ادیان بزرگ این قسمت است. یعنی هسته‌ی اصلی دین در این قسمت وجود دارد. آن سطح دوم، یعنی سطح شناخت، در واقع تفسیر این تجربه است. در سطح شناخت، آن تجربه‌ی درونی تفسیر می‌شود. آن تجربه که به صورت کاملاً مرموز و بدون حد، صرفاً به صورت یک واقعیت برای آدمی حاصل می‌شود، در سطح شناخت برای انسان مفهوم و معقول می‌شود. اولین سطح دایره هم که سطح اعمال و شعائر است، به همین هسته‌ی اصلی متکی است. این تجربه‌ها اگر وجود نداشته باشد، آن اعمال و شعائر جز یک سلسله عادات

^۱ این مقال، متن مصاحبه‌ای است که با نگارنده انجام گرفته و به این جهت، صورت پرسش و پاسخ دارد.

عرفی و اجتماعی و فرهنگی چیزی نخواهد بود. این جانب اصل و اساس دین‌داری را در این تجربه‌ها می‌دانم و البته همه‌ی آن تجربه‌ها برای همه‌کس و در یک مرتبه حاصل نمی‌شود. دین چنین پدیده‌ای است و با نگاه بیرونی، معنای دین این است.

و اما با نگاه از درون دین: از باب مثال اگر بخواهیم معنای دین را در قرآن مجید بدانیم، در قرآن مجید هم دین به همین معنا آمده است. در این کتاب هم هسته‌ی اصلی دین همین تجربه‌هاست و اگر از شناخت‌های دینی صحبت شده، از آن شناخت‌ها به عنوان تفسیر آن تجربه‌ها صحبت شده است. اگر از اعمال و شعائر صحبت شده، باز هم به عنوان رفتارهای انسانی که در اصل به آن تجربه متکی است صحبت شده است.

در قرآن مجید دین به معنای مجموعه‌ای از گزاره‌های القا شده به وسیله‌ی وحی که انسان باید آن‌ها را قبول کند نیامده است. متأسفانه در جامعه‌ی ما این‌طور شایع است که دین‌داری عبارت است از قبول چند اصل اعتقادی؛ اگر کسی بگوید توحید را قبول دارم، عدل را قبول دارم، نبوت را قبول دارم، امامت را قبول دارم، معاد را قبول دارم، این شخص آدم دین‌داری است. اما واقعاً مطلب این‌طور نیست. در قرآن کسی دین‌دار است که مؤمن است و کسی مؤمن است که این شناخت‌ها را بر اساس آن تجربه‌های ایمانی دارد. قرآن خودش را وحی و آیات معرفی می‌کند و من می‌خواهم از همین دو تعریف استفاده کنم. وحی به معنای اشاره‌ی سریع و پنهانی است. قرآن می‌گوید این کتاب اشارات سریع و پنهانی خداوند است. همچنین قرآن می‌گوید این کتاب، آیات، یعنی علائم و نشانه‌های خداوند است. این اشاره‌ها و نشانه‌ها از کجا می‌آید؟ توجه به اشاره و علامت دیدن یک واقعیت و یک مسأله‌ی تجربی است. این که انسان چیزی را اشاره و علامت خدا ببیند، از نوع تجربه است. خود پیامبر تجربه می‌کرد این واقعیت را که از ناحیه‌ی خداوند به او اشاره و مراجعه می‌شود. اگر هم‌اکنون که ما این‌جا نشستیم شما با دستتان به گوشه‌ای اشاره بکنید، من تجربه می‌کنم این اشاره‌ی شما را. این درک‌ها از نوع تجربه است. در قرآن می‌بینیم از مخاطبان خواسته می‌شود که قرآن را وحی و آیات تلقی کنند. معلوم می‌شود چنین تلقی‌ای از نظر قرآن برای دیگران نیز ممکن است. اگر قرار باشد پیامبر قرآن را به صورت وحی تلقی کند، ولی وقتی نوبت به دیگران می‌رسد آن‌ها آن را کتاب فلسفه یا کلام و مجموعه‌ای از گزاره‌ها تلقی کنند، در این صورت وحی بودن قرآن بر آن‌ها معلوم نشده است.

آیه و اشاره چیزی است و گزاره‌های فلسفی چیزی دیگر. دین‌داری اسلامی در نظر قرآن این است که مخاطبان این اشارات و علائم را در هویت اشاره و علائم بپذیرند و تسلیم اشارات و علائم شوند و نه تسلیم گزاره‌های فلسفی. تسلیم اشاره شدن یعنی این که اشاره، هر سوی یا هر موجودی را نشان می‌دهد انسان به آن سوی و آن موجود متوجه شود و دل خود را به سوی او گرداند (وجهت وجهی للذی فطر السموات و الأرض). تسلیم علامت شدن هم همین‌طور است. بنابراین در تفسیر «إن الدین عند الله الإسلام»، نباید بگوییم اسلام یعنی قبول کردن مجموعه‌ای از گزاره‌های اعتقادی. اسلام یعنی تسلیم وحی شدن با حفظ هویت و حیانی وحی. پس اسلام یک «رویکرد با تمام وجود» است و وقتی رویکرد مطرح می‌شود، بیرون آمدن از خود مطرح می‌شود، هجرت از خود مطرح می‌شود، از خود به سوی دیگر روان شدن مطرح می‌شود. این خود که انسان باید از آن روان شود و هجرت کند، آن خود است که ابعاد هویت انسان را تشکیل می‌دهد؛ خود تاریخی، خود اجتماعی، خود بدنی، خود زبانی. انسان با عامل تاریخ، عامل جامعه، عامل بدن، و عامل زبان محدود است و به‌طور معمولی در این چهار بعد زندگی می‌کند. وحی و علائم خدا نقشش این است که افق دیگری غیر از این چهار بعد را برای انسان می‌گشاید و بدون این که این چهار بعد را نفی کند، آن‌ها را شفاف می‌سازد و انسان را از آن‌ها به سوی خدا عبور می‌دهد. البته این عبور همواره غبار را به همراه دارد و شفافیت مورد نظر هیچ‌گاه صددرصد تمام و کامل نیست.

حال اگر قبول کنیم که اصل و اساس دین‌داری، چه با نگاه بیرون دین و چه با نگاه از درون متون دینی همین تجربه‌هاست، در این صورت معنای احیای دین چه می‌تواند باشد؟ در این صورت معنای احیای دین را بیش از هر چیز در احیای آن تجربه‌ها باید جست‌وجو کرد. هرگاه در عصری آن تجربه‌ها احیا شود، دین احیا شده است. البته متناسب با آن تجربه‌ها، سطح شناخت و عقیده‌ها با آن‌ها هماهنگ می‌شود و همین‌طور است اعمال و شعائر. پس باید برای آزمون احیای دین، سراغ تجربه‌های دینی مردم رفت. در هر جامعه‌ای احساس شود که تجربه‌های دینی مردم زنده شده، در آن جامعه دین زنده شده است. تحلیل و بررسی این مسأله که در یک جامعه واقعاً چه اتفاق

افتاده، کار مشکلی است. باید بتوان در درون مردم نفوذ کرد و از سروصداها و تغییرات ظاهری فراتر رفت. باید به دست آورد که مردم یک جامعه زندگی را چگونه تجربه می‌کنند، جهان را چگونه تجربه می‌کنند، کتاب دینی‌شان را چگونه تجربه می‌کنند، ارزش‌های دینی‌شان را چگونه تجربه می‌کنند. آری. باید در عالم تجربه‌ها نفوذ کرد. وگرنه ممکن است اعمال و رفتار مردم یک جامعه در عصر معینی ظاهر دینی داشته باشد، ولی اصلاً بر تجربه‌ی دینی متکی نباشد، بلکه بر عادت‌ها و منافع و آداب و رسوم متکی باشد. اگر در جامعه‌ای یک الهیات و فلسفه‌ی نیرومند به وجود آید، فقه و علوم قرآنی نیرومندی به وجود آید و هزارها داوطلب در این رشته‌ها تحصیل کنند، این تحول به معنای زنده شدن دین نیست. همه‌ی این‌ها ممکن است صرفاً تحولات علمی و فرهنگی و ادبی باشد و نه زنده شدن دین‌دار تحولات سیاسی هم همین‌طور است. وقوع تحولات سیاسی در یک جامعه، گرچه رنگ و لعاب دینی داشته باشد، الزاماً به این معنا نیست که در آن‌جا دین احیا شده است. تحولات سیاسی مانند تحولات علمی و فرهنگی، یک سلسله پدیده‌های تاریخی‌اند که علل خاص خود را دارند و باید با آن علل توضیح داده شوند.

س - سؤالی که این‌جا به ذهن می‌آید، این است که آن هسته‌ی مرکزی که جناب‌عالی برای دین ذکر کردید، می‌تواند اصولاً بدون آن دایره‌ی دوم، یعنی بدون شناخت، بدون عقاید، بدون گزاره‌های دینی، بدون احکام مشخص عملی وجود داشته باشد؟ آیا می‌توانیم صرفاً تجربه‌ی دینی را مد نظر قرار دهیم؟

ج - مسأله این نیست که تجربه‌ی دینی به تنهایی می‌تواند وجود داشته باشد. مسلماً هر تجربه‌ی دینی در سطح شناخت ظهور و بروزی دارد، در سطح اعمال و شعائر هم ظهور و بروزی دارد. مسأله این است که ما برای ره‌یافت به اصل مسأله‌ی زنده بودن یا نبودن دین در یک جامعه، اول در جست‌وجوی کدام واقعیت باشیم؟ اعمال و شعائر؟ یا آن تجربه‌ها؟ عرض بنده این است اگر ما معیار اصلی را آن تجربه‌ها بدانیم، در این صورت آن شناخت را شناخت دینی خواهیم نامید که از چنان تجربه‌ای برخاسته باشد و آن اعمال و شعائر را دینی خواهیم دانست که بر چنان تجربه‌ای متکی باشد و نه هر شناختی را و نه هر عمل و شعار را. شناخت‌ها و اعمال و شعائر که از چنان تجربه‌هایی بر نمی‌خیزد، با چنان تجربه‌هایی همراه نیستند، دینی نیستند.

س - این جنبش احیای دین در طول تاریخ با همان انگیزه‌هایی که شما فرمودید، در مقاطعی از تاریخ وجود داشته است. شاید بتوانیم بگوییم جنبش غزالی تا حدود زیادی معطوف به همین تلقی از دین است که جناب‌عالی از آن دارید. حالا در روزگار و عصر ما که جنبش اسلامی آغاز شده است، به نظر جناب‌عالی تا چه حد این جنبش معطوف به این تلقی از دین است که شما می‌گویید؟ پیشروان این جنبش تا چه حد احیای دین را در احیای تجربه‌های دین می‌دیدند و تا چه حد در ابعاد اجتماعی و سیاسی و فرهنگی؟

ج - این جانب نهضت‌های صدوپنجاه ساله اخیر را بیش از هر چیز، حرکت‌های سیاسی می‌دانم، نه احیای ایمان اسلامی. به این معنا که بنیان‌گذاران این حرکت‌ها غالباً می‌خواستند یک مشکل را حل کنند و آن مشکل عقب‌افتادگی و زیر سیطره‌ی بیگانگان بودن مسلمانان و مسأله‌ی استعمار بود. آن‌ها می‌گفتند در دنیای غرب بهداشت عمومی وجود دارد، ولی در دنیای مسلمانان وجود ندارد؛ در دنیای غرب علم و دانش خیلی پیشرفت کرده و در دنیای مسلمانان پیشرفت نکرده است؛ در دنیای غرب مشکل فقر تا حدود قابل توجهی حل شده و در دنیای مسلمانان حل نشده است؛ در غرب انقلاب صنعتی روی داده و زندگی در دنیای مسلمان‌ها صنعتی نشده است؛ در غرب نظام اجتماعی و سیاسی عادلانه‌ای به وجود آمده، ولی در میان مسلمان‌ها به وجود نیامده است؛ و امثال این مطالب. آن‌ها عمدتاً می‌خواستند برای این مسائل و مشکلات چاره‌ای بیاندیشند. البته شیوه‌های کار در میان آن‌ها متفاوت بود. مثلاً شیوه‌ی سید جمال‌الدین اسدآبادی، با شیوه‌ی عبده متفاوت بود. سید جمال فکر می‌کرد که باید در درجه‌ی اول به حرکت‌ها و اقدام‌های سیاسی پرداخت، مانند متحد کردن سیاسی مسلمان‌ها، مطرح کردن این مسأله که مسلمانان در گذشته چه عزت و عظمتی داشته‌اند و الآن وضعیتشان چه هست. ولی عبده فکر می‌کرد بیش از هر چیز باید تفکر دینی مسلمان‌ها را عوض کرد، مثلاً باید با عقیده‌ی قسمت و تقدیر مبارزه کرد، باید نگاه مسلمان‌ها را نسبت به علم عوض کرد، و این مسأله را مطرح کرد که اسلام طرفدار جدی علم (حتی در معنای جدید آن) هست، اسلام طرفدار ترقی و پیشرفت است و مسائلی از این قبیل. عبده می‌خواست این فکرها را مطرح کند تا در زندگی دنیوی مسلمانان تحولاتی رخ دهد و آن‌ها هم

به پیشرفت و ترقی برسند و از عقب ماندگی رها شوند. در حالی که سید جمال در درجه‌ی اول می‌خواست واقعیت‌های سیاسی و اجتماعی را عوض کند. ولی کوشش‌های بسیار مفید و باارزش این دو شخصیت ربط وثیقی با احیای تجربه‌ی دینی در میان مسلمانان، به آن معنا که قبلاً گفتیم، نداشت.

این اشخاص به نظر من، بیش از هر چیز مصلحین اجتماعی و سیاسی بودند. یکی از آن‌ها کار خود را از حرکت‌های سیاسی شروع کرده بود و دیگری از تغییر جهان‌بینی مسلمانان. اگر ما کوشش این مصلحان عالم اسلام را مثلاً با کوشش لوتر در مسیحیت مقایسه کنیم، می‌بینیم تأثیر لوتر بیش‌تر در تجربه‌های دینی مسیحیان بوده است و تأثیر این شخصیت‌ها در واقعیات سیاسی و اجتماعی. لوتر توانست تجربه‌های دینی بخش قابل توجهی از مسیحیان را تغییر بدهد و به جای تجربه‌های دینی قبلی، تجربه‌های دینی جدیدی بنشانند.

س - بهتر است بازگردیم به تعریف جناب‌عالی از دین‌دار تجربه‌ی دینی که جناب‌عالی می‌فرمایید، آیا تجربه‌ی فردی است یا اجتماعی هم می‌تواند باشد؟ به تعبیری می‌توان گفت این تجربه می‌تواند یک تجربه‌ی ایمانی جمعی باشد که به انسان مسؤولیت اجتماعی هم می‌دهد. این تجربه (به قول اقبال، تجربه‌ی باطنی) در این مصلحان به شکلی بوده است که به آن‌ها مسؤولیت اجتماعی و سیاسی هم می‌داد. دلیلی هم که آن‌ها می‌آوردند، در آثار و گفتارشان فراوان است. یکی از آن‌ها استناد به نهضت‌های انبیاء و مخصوصاً پیامبر اسلام بوده است. آن‌ها به آیات قرآن استناد می‌کردند و همواره تکیه بر این موضوع می‌کردند که ادیان، پیامبران، و به‌خصوص پیامبر اسلام تحولی در آدم‌ها ایجاد کردند که این تحول منجر به یک سیستم اجتماعی، حکومتی، اقتصادی شد. انسان‌ها بر اساس آن توحیدی که پیامبران می‌گفتند، تحول پیدا کردند. منتهی این که این حرکت از کجا آغاز می‌شود، به نظر می‌رسد بعضی‌ها به آن تجربه‌های دینی یا آن جوهر دینی کم‌تر توجه داشتند و بیش‌تر سیاسی بودند، ولی بعضی‌ها مثل اقبال توجه بیش‌تری به آن تجربه‌ی دینی داشتند. فکر می‌کنم آن‌ها هم چنین تلقی‌ای از دین داشتند و معتقد بودند که این تحول لزوماً به یک تحول سیاسی و اجتماعی منجر می‌شود. آن‌ها گفتند اسلام آمد این تحول را ایجاد کرد و ما هم امروز با اتکای به آن اسلام می‌توانیم به این تحول برسیم. من این‌طور می‌توانم نتیجه‌گیری کنم که در تلقی آن‌ها چیزی که شما می‌فرمایید نفی نبود، بلکه فکر می‌کردند که آن ایمان و اسلامی که در صدر اسلام بود در قرآن بود و در پیامبر اسلام بود، اگر آن روز تحول اجتماعی آفرید امروز هم باید آن تحول را پدید آورد. نتیجه این می‌شود که آن‌ها هم می‌خواستند به احیای دین بپردازند و از طریق احیای دین به احیای جامعه‌ی اسلامی برسند. توضیحی در این مورد بفرمایید. اساساً آیا تلقی شما از دین می‌تواند یک تلقی فردی باشد؟

ج - نخیر. تلقی من از دین فردی نیست. یعنی من دین را چیزی که اثرش فقط در فرد ظاهر می‌شود نمی‌دانم. قبلاً هم گفتم که مشارکت سیاسی می‌تواند بخشی از اعمال دینی باشد. مسأله‌ی اساسی این است که هسته‌ی دین‌داری آن تجربه‌ی دینی است، نه یک مشت حرکت‌های سیاسی. علاوه بر این، من از ایمان جمعی معنای روشنی ندارم. به این معنا که این افراد هستند که تجربه‌ی دینی پیدا می‌کنند، نه جامعه به عنوان یک کل. البته در جامعه‌ای که از چنین افرادی تشکیل شده، این تجربه‌های فردی منشأ آثار اجتماعی می‌شود و این مطلب دیگری است. باید توجه کرد که معنای فردی بودن تجربه‌ی دینی نه تنها به معنای سلب مسؤولیت اجتماعی از افراد نیست، بلکه ممکن است تجربه‌ی دینی فردی منشأ مسؤولیت اجتماعی برای افراد بشود.

یک کمی مسأله را باز می‌کنم. انسان ممکن است دو گونه احساس مسؤولیت بکند. مثلاً اگر خانه یا اموال دیگر انسان را از دستش بگیرند، انسان به طور طبیعی در مقام دفاع برمی‌آید و خود را مسؤول دفاع از مال خویش می‌یابد. این یک گونه احساس مسؤولیت است. ولی گاهی احساس مسؤولیت از یک تجربه‌ی دینی نشأت می‌گیرد، نه از یک دفاع طبیعی. این را ظاهراً قبول داریم که انواعی از مشارکت سیاسی وجود دارد که از تجربه‌ی دینی نشأت نمی‌گیرد. در آن جامعه‌های دموکراتیک که جهان‌بینی سکولار دارند، مشارکت سیاسی وجود دارد، ولی همراه با تجربه‌ی دینی نیست. حالا باید این مطلب را بررسی کرد که تحولات و مشارکت‌های سیاسی و اجتماعی صدوپنجاه سال اخیر جهان اسلام تا چه اندازه همراه با تجربه‌ی دینی و یا نشأت‌یافته از آن بوده است. آیا مسأله این بود که کسانی از اسلام یک ایدئولوژی ترسیم کردند و به وسیله‌ی آن مردم را برای اهداف سیاسی خوب و انسانی و اسلامی به حرکت آوردند؟ قضیه این بود؟ یا این که در درجه‌ی اول تجربه‌ی دینی (تجربه‌ی دینی غیر از ایدئولوژی دینی است) مردم مسلمان احیا شد و همراه با احیای تجربه‌ی دینی

تحولات سیاسی به وقوع پیوست؟ از طریق تبلیغ و تلقین می‌توان جامعه‌ای را به حرکت درآورد، به طوری که مردم مشارکت سیاسی را یک تکلیف دینی تلقی کنند و به میدان بیایند. ولی آیا این واقعیت مساوی است با احیای تجربه‌های دینی آن مردم؟ آیا هر جا احساس تکلیف دینی وجود دارد، احیای تجربه‌ی دینی وجود دارد؟ آیا تجربه‌ی دینی همان عقیده‌ی دینی است؟ این‌جانب قبلاً گفتم که عقیده‌ی دینی امری است که می‌تواند از تجربه‌ی دینی نشأت بگیرد، ولی ممکن است عقیده‌ای ظاهراً دینی، واقعاً بر یک تجربه‌ی دینی متکی نباشد. این مسائل باید دقیقاً بررسی شود. استفاده کردن از عقاید دینی مردم برای اهداف خوب و انسانی سیاسی و به حرکت درآوردن آن مردم، غیر از احیای تجربه‌ی دینی آن مردم است.

س - آن تجربه‌ی دینی را اگر بخواهند احیا کنند، چگونه امکان‌پذیر است؟

ج - من که نمی‌گویم هر کس می‌تواند آن تجربه‌ی دینی را احیا کند. فقط می‌توانم بگویم نمونه‌های این احیای تجربه‌ی دینی را نزد پاره‌ای انسان‌های بزرگ که نفس مسیحایی دارند می‌توان یافت.

س - پیامبران که تجربه‌های دینی داشتند، یک لحظه آرام و قرار نداشتند. منتها مسأله این نبود که فقط آن جذبه‌های معنوی را داشتند. بلکه می‌بینیم گفته شد «قم فانذر»، که منتهی به تحول اجتماعی شد. اگر منظور جنابعالی از تجربه‌ی دینی این باشد که هدف همه‌ی تغییرات باید معطوف به آن تحول درونی باشد و باید «جان» عوض شود تا «جهان» عوض شود، این مطلب صحیح است و این محییان موفق به این مطلب شدند یا نشدند، در عمل چه از آب درآمد و نقطه‌ی قدرت و ضعفشان چه بود، قابل بررسی است. ولی آن‌ها به این مطلب توجه داشتند و سید جمال گفته «تا عقول و نفوس مردم تغییر نکند، دیگر چیزها تغییر نمی‌کند». منتها این تجربه وقتی بیاید توی مسؤولیت انسانی، اجتماعی، یا مشارکت‌های سیاسی، عملاً چه بخواهیم چه نخواهیم، تبدیل به یک ایدئولوژی خواهد شد. حرکت انبیاء را اگر از این نظر نگاه بکنیم، به نظر می‌رسد که یک ایدئولوژی برای تغییر جامعه بود.

ج - این‌جانب قبول ندارم که انبیاء ایدئولوژی آوردند. انبیاء دعوت به ایمان کردند و ایمان غیر از ایدئولوژی است. ولی در این‌جا نمی‌خواهم وارد این بحث شوم. همچنین هدف انبیاء به عنوان نبی، احیای تجربه‌ی دینی و تعبیر صحیح آن بود. آن‌چه در بیرون و در زندگی اجتماعی اتفاق می‌افتاد، محصول عوامل زیادی بود که یکی از آن‌ها هم ایمان مردم بود. اصلاً مطلب این نبود که پیامبران درون مردم را تغییر می‌دادند تا واقعیت‌های اجتماعی تغییر پیدا کند. تغییر واقعیت‌های اجتماعی محاسبات و مقدمات و علل خود را دارد و تنها با تغییر درون مردم واقعیت‌های اجتماعی عوض نمی‌شود. اگر پیامبری مانند پیامبر اسلام توانست واقعیت‌های اجتماعی را نیز تغییر دهد، برای این بود که مانند یک سیاستمدار وارد فعالیت سیاسی شد، اقدامات سیاسی انجام داد، و علاوه بر این که نبی بود و از غیب باخبر شده بود، یک سیاستمدار بسیار باهوش و عاقل هم بود. البته آن حضرت نیز کوشش‌های سیاسی خود را بر اساس استفاده از عقاید دینی مردم به منظور رسیدن به اهداف خوب و انسانی سیاسی انجام می‌داد. ولی پیامبر اسلام علاوه بر اقدامات سیاسی و تغییر واقعیت‌های اجتماعی، تجربه‌ی دینی بخشی از مردم خود را نیز بر اساس توحید تغییر داد و آن را احیا کرد. این مقتضای نبوت آن حضرت بود که بتواند تجربه‌ی دینی انسان‌ها را احیا کند. علامت آن هم این بود که احساس‌های آن انسان‌ها تلطیف شد، خلیقات آن‌ها تغییر پیدا کرد و خود و جهان انسان را به گونه‌ای دیگر تجربه کردند. به نظر من امروز این سؤال را باید کرد که آن‌چه در ۱۵۰ سال اخیر در میان مسلمانان اتفاق افتاده چیست.

شکلی در این نیست که کشورهای اسلامی شکل گرفته‌اند؛ با استعمار مبارزه شده، علم و تمدن جدید در میان مسلمانان راه پیدا کرده، و خیلی چیزها از این قبیل اتفاق افتاده است. ولی آیا در تجربه‌های دینی آن‌ها هم تغییر و تحولی پیدا شده است که از تعبیر «احیای دین» فهمیده می‌شود؟ یعنی آیا تجربه‌های دینی آن‌ها تلطیف و تشدید شده و خلیقات آن‌ها الهی شده است؟

س - درباره‌ی این که چه اتفاقی افتاده است، شاید تا حدودی با شما موافق باشم (این که می‌گویم تا حدودی، برای این است که با توضیحی موافقم). ولی اگر مسلمانی بر اساس آن حرفی که نائینی در تنبیه‌الامه می‌زند حرکت کند (نائینی می‌گوید استبداد مظهر شرک و

کفر عملی است)، اگر مسلمانی چنین تفسیری از توحید داشته باشد و بعد هم با انگیزه‌ی دین به قصد قربت، به عنوان این که مسلمان است، به عنوان این که خداوند از او خواسته با شرک، با بت مبارزه کند، با بت استبداد و استعمار و استثمار مبارزه کند و این‌ها را عوامل بازدارنده‌ی راه تکامل انسان و راه بندگی و عبودیت الله بداند، آیا چنین کس با انگیزه‌ای دینی مبارزه کرده یا نه؟ شما این را به عنوان یک مبارزه‌ی دینی یا حرکت دینی با همان تعریفی که خود شما می‌کنید نمی‌بینید؟ آیا این حرکت مثبت است یا نه؟

ج - مثبت بودن یک مسأله است و دینی بودن یک مسأله‌ی دیگر. بله مثبت است. ولی من اگر بخواهم بگویم این حرکت یک امر دینی است یا نه، باید همه‌اش را با آن تجربه‌های معنوی بسنجم. اگر در تجربه‌های معنوی آن مبارز تحولاتی پیدا شده، حرکت او هم دینی بوده است. ببینید، فرقی نمی‌کند که یک مجتهد به آدم دستور بدهد و آدم به آن عمل بکند یا یک رهبر غیردینی و ملی دستور بدهد و آدم به آن عمل کند. ظواهر امور دلالت بر پیروی نمی‌کند. صرف این که در حادثه‌ای دستوردهنده یک رهبر دینی بوده است، دلیل نمی‌شود که تجربه‌های معنوی اشخاص هم احیا شده است. در بسیاری از حرکت‌های سیاسی، رهبران دینی نقش داشته‌اند، ولی در تجربه‌های معنوی اشخاص تفاوتی پیدا نشده است.

س - منظور من فکر است. مثلاً اگر کسی قبلاً فکر می‌کرد سلطان ظل الله است، ولی بر اثر سخن نائینی دیدش عوض شد و فهمید که نه، سلطان ظل الله نیست، خدا سایه ندارد، بلکه این شخص که به عنوان سایه مطرح شده دشمن خداوند است، و سپس به عنوان این که آن شخص دشمن خداوند و مظهر کفر و شرک عملی است با او مبارزه می‌کرد. آیا این مبارزه، این نوع حرکت، خود حکایت از یک نوع تجربه‌ی تازه‌ی دینی نمی‌کند؟

ج - خیلی خوب، پس ملاک ما آن تجربه‌هاست. ولی باید توجه کرد که باور دینی غیر از تجربه‌ی دینی است. باور دینی مانند هر باور دیگر ممکن است بر هیچ تجربه‌ای متکی نباشد. باور حالتی است که در ذهن اتفاق می‌افتد. ممکن است منشأ آن باور یک تجربه‌ی اصیل باشد و ممکن است منشأ آن تلقین و تبلیغ یک شخص باشد و یا عوامل دیگر. پس صرف باور و اعمال همراه با آن باور، دلالت بر وجود آن تجربه‌ی اصیل نمی‌کند. ما باید همیشه از سطح دوم موجود در حوزه‌ی دین، که سطح باور و عقیده است (و قبلاً توضیح داده شد) عبور بکنیم و به سطح درونی‌تر، یعنی سطح تجربه برسیم تا بتوانیم قضاوت کنیم که عملی دینی است یا نیست. اگر جماعتی جنگ می‌کنند و حتی جان خودشان را فدا می‌کنند و شعارهای دینی می‌دهند، باور و عقیده‌ی دینی هم دارند، صرف این سطح کافی نیست که ما بتوانیم قضاوت کنیم که این اعمال بر تجربه‌ی معنوی درونی استوار است. باید از این سطح عبور کنیم و به هسته‌ی درونی برسیم و ببینیم آن‌جا چه حوادثی اتفاق افتاده است. البته این عبور بسیار مشکل است و کار هر کس نیست و خیلی از جاها نمی‌توانیم عبور کنیم. می‌توانیم بگوییم تحولات آن هسته‌ی درونی در جامعه‌های اسلامی تاکنون مورد توجه و بررسی کافی قرار نگرفته است و همواره در سطوح بیرونی مانده‌ایم و مثلاً به صرف این که دستوردهنده‌ی یک حرکت سیاسی یک رهبر دینی بوده است، تصور شده که آن حرکت یک کوشش دینی هم بوده است. بله، اگر ما از روزنه‌ی دیگری به قضیه نگاه کنیم، یعنی تحولات را صرفاً از بیرون مطالعه کنیم، آن‌طور که برخی از مورخان و جامعه‌شناس‌ها حوادث را صرفاً از بیرون مطالعه می‌کنند، در این صورت می‌توان پاره‌ای از تحولات جوامع اسلامی را تحولات دینی، به معنای تحولات همراه با باورهای دینی در معنای تاریخی یا جامعه‌شناختی دانست و به این معنا گفت در فلان جامعه یک تحول اجتماعی مستند به باورهای دینی واقع شده است. ولی نمی‌توان از احیای دین در آن جامعه، به معنایی که یک متکلم یا عارف از دین می‌فهمد، سخن گفت.

ممکن است گفته شود این بررسی آن تجربه‌های معنوی چه نتیجه‌ای می‌تواند داشته باشد. من فکر می‌کنم اگر این بررسی بشود، نتیجه‌ی بسیار مهمی می‌تواند داشته باشد و آن این است که به ما دیدی می‌دهد تا بتوانیم بگوییم کجا واقعاً دین و ایمان زنده شد و کجا یک سلسله حرکت‌های سیاسی و اجتماعی همراه با باورهای دینی در معنای تاریخی و جامعه‌شناختی انجام شده است. تفاوت‌گذاری میان این دو، مهم است. کسانی که از دین و ایمان حرف می‌زنند، دقیقاً باید برای خودشان مشخص کنند که دنبال چه هستند. ما معمولاً در بررسی تحولات اجتماعی هم دچار شکل‌گرایی هستیم؛ چنان‌که در تربیت دینی دچار شکل‌گرایی هستیم. ما در نظام آموزش و پرورش و

حتی در بسیاری از تربیت‌های خانوادگی در شکل‌گرایی (فرمالیسم) گیر کرده‌ایم. خیال می‌کنیم مثلاً اگر یک سلسله آیات و روایات یاد بچه‌ها دهیم یا تاریخ ائمه یادشان دهیم، نماز خواندن یادشان دهیم، آن‌ها را دینی تربیت کرده‌ایم. ما در عالم تجربه‌های درونی کودکان و نوجوانان نفوذ نمی‌کنیم تا ببینیم در آن‌جا چه می‌گذرد، در آن‌جا از شکوفایی تجربه‌ی معنوی دینی چیزی هست یا نیست. خیال می‌کنیم دین‌داری و ایمان یعنی باور و عقیده و عمل متناسب با آن باور و عقیده. کار نداریم که این باورها از تجربه‌ی معنوی نشأت می‌گیرد یا نتیجه‌ی تلقین‌ها و تبلیغ‌ها و عوامل دیگر است. ما هم در تربیت دینی، هم در بررسی تحولات اجتماعی، دچار شکل‌گرایی هستیم. باید از این شکل‌گرایی رها شویم تا هر امری در جای صحیح خودش قرار گیرد. ایمان و دین‌داری در جای خود بررسی شود و تحولات اجتماعی در جای خود.

س - درست است. اما با توجه به این که ما بعد از ۱۵۰ سال داریم ارزیابی می‌کنیم، برایمان آسان است که قضیه را سبک سنگین کنیم. ولی اگر برگردیم به صد و سی چهل سال پیش، با توجه به شرایطی که مسلمانان داشتند و مصلحانی که ظهور کردند و جامعه‌ی اسلامی را به هر حال، منحط می‌دیدند و عقب‌افتاده می‌دیدند، طبیعی بود که بیاندیشند باید در سرنوشت این جامعه تغییر و تحولی ایجاد شود، مسلمانان باید از این انحطاط بیرون بیایند. این احساس که علی‌القاعده درست بوده و شما هم فکر نمی‌کنم که رد نکنید. منتها نکته‌ی مهمی که شما اشاره می‌فرمایید، اشاره به نقطه‌ی عزیمت این حرکت است؛ یعنی چه می‌توانیم بکنیم؟ به کجا می‌خواهیم برسیم؟ در نهایت هدف چیست؟ فقط همین اندازه که سرنوشت سیاسی عوض شود، استعمار بیرون برود، استبداد دگرگون شود، مشکل حل می‌شود؟ شما می‌خواهید بفرمایید به صرف این نمی‌شود گفت یک تحول دینی ایجاد شده است.

ج - آری. ولی نه این که این تحولات چیزهای بی‌ارزش است.

س - به نظر بنده دو نکته می‌رسد. یکی این که مسلمانان کم و بیش به این نکته توجه داشتند، این را از حرف‌های آن‌ها می‌توان استنباط کرد و حداقل در حرف و گفتار بوده است. فرضاً همان‌طور که گفتم سید جمال تغییر در «عقول و نفوس» را مطرح کرده بود. این جمله‌ی تکراری ایشان است یا فرض کنید آقای احمد امین در کتاب *زعماء الإصلاح* می‌نویسد که سید جمال اوایل که به مصر آمده بود به شدت به مسأله‌ی تغییر نظام سیاسی و تغییر استبداد و مشروطه شدن و قانون و پارلمان توجه داشت، ولی اواخر دیگر اعتقادی به این مطالب نداشت، برای این که می‌گفت وقتی که مشروطه‌ای را از بالا بر مردم بدهند، همان‌ها که از بالا دادند یک وقتی آن را خواهند گرفت. پس بنابراین باید خود مردم عوض شوند، آگاه شوند، بیدار شوند، متحول شوند، تا بتوانند مشروطه را به دست آورند یا قانون و پارلمان را به دست آورند. در آن صورت دیگر پاسداری می‌کنند و از بین نمی‌برند. یا سید احمد خان در هندوستان وقتی که کارهای جدی اصلاح‌گری را شروع کرد، اولین کاری که کرد یک نشریه به راه انداخت به نام *تهذیب الاخلاق*. اصلاً هدفش بیش‌تر این مسأله بود. کارهای فرهنگی هم که می‌کرد بیش‌تر به همین تغییر درونی یا تجربه‌ی درونی توجه داشت و در این ارتباط به‌خصوص اقبال که فکر می‌کنم مطابق تعریف شما بیش‌تر به این نکته توجه داشته است. پس نکته‌ی اول این است که آن‌ها توجه داشتند. نکته‌ی دوم این است که در شرایطی که آن‌ها قرار گرفته بودند، آن‌قدر اوضاع سریع داشت متحول می‌شد و آن‌قدر این وضعیت منحط جوامع اسلامی رنجشان می‌داد که دیگر نمی‌توانستند در عمل خیلی به این مهم توجه بکنند. نکته‌ی سوم هم که باید در همین جا اضافه بکنم این است که خوب این آقایان این‌جور می‌دیدند که تحول درونی و تجربه‌ی باطنی بدون تحول اجتماعی اساساً آن‌ها نامش‌آمیز است و برای همین بوده که تمام این مصلحین، کم و بیش، با تصوف و صوفی‌گری، رابطه‌ی فردی انسان و خدا، و دین فردی مخالف بوده‌اند. این جاست که به این نتیجه می‌توانیم برسیم که تلقی آن‌ها از دین با شما شاید متفاوت بوده است و آن‌ها شاید به آن جنبه بیش‌تر توجه داشتند؛ یعنی آن تجربه‌ی باطنی، تحول درونی را لزوماً با یک نوع تحول اجتماعی و سیاسی ملازم می‌دیدند.

ج - مسأله‌ی من در این تفکر، بررسی آن چیزی است که واقع شده است، نه آن چیزی که مصلحان می‌خواستند. من عرض می‌کنم در بسیاری از موارد آن‌چه را که واقع شده نمی‌توان احیای دین نامید، بلکه باید ایجاد نهضت و حرکت سیاسی نامید. ولی علاوه بر این یک مطلب دیگر هست و آن این که بسیاری از مصلحان قصدشان احیای تجربه‌ی دین بوده است و قصدشان استفاده از باورهای دینی برای

حرکت‌های سیاسی خوب و انسانی بوده است. مسأله‌ی ایجاد ارزش‌های متناسب با رژیم مشروطه و مانند آن هم که مطرح گردید، امور سیاسی و دنیوی است و ربطی به احیای تجربه‌ی دینی ندارد؛ اگرچه هدف خوبی است.

س - یعنی از تحول درونی نمی‌توان به تحول بیرونی رسید؟

ج - توجه بفرمایید دو تا مسأله را باید از هم تفکیک کرد. یک وقت مسأله این است که می‌گوییم مشارکت سیاسی ممکن است بر مبنای تجربه‌ی دینی انجام شود. این امری است ممکن و می‌شود کسانی آن را تعقیب کنند. یک مسأله‌ی دیگر این است که آیا یک مصلح و رهبر سیاسی می‌تواند این‌طور فکر کند که من فقط از طریق ایجاد تحول در درون‌های اشخاص، یک جامعه‌ی نسبتاً سالم به وجود می‌آورم. اشکال این جاست به نظر بنده. تحول در تجربه‌ی دینی اشخاص، با اشخاص سر و کار دارد و تحولات تجربه‌ی دینی افراد جامعه الزماً به شکل‌گیری یک جامعه‌ی سالم نمی‌انجامد. اصلاً به وجود آمدن جامعه‌ی سالم مقوله‌ی دیگری است و به بسیاری از مقدمات و مقارنات نیازمند است، غیر از تحول تجربه‌ی دینی افراد. این‌طور فکر کردن که اگر عقول و نفوس عوض شود قهراً جامعه‌ی سالم به وجود می‌آید، تفکری ابتدایی و ناقص است. مثلاً اگر قرار است کشوری، یک نظام پارلمانی درستی داشته باشد، قوه‌ی قضائیه‌ی درستی داشته باشد، اقتصاد سالمی داشته باشد، توسعه بیابد و... این امور، برنامه‌های علمی عملی مفصلی لازم دارد که به کلی غیر از آن تحول تجربه‌ی دینی افراد جامعه است. آن تحول تجربه‌ی دینی در رابطه با این اهداف، فقط یک عامل است که باید به حساب بیاید. نه این که یک مصلح وقتی تحول در تجربه‌ی دینی ایجاد کرد جامعه‌ی سالم به وجود می‌آید. علاوه بر این، نزدیک شدن به جامعه‌ی سالم مثل همه‌ی امور و اهداف دنیوی و اجتماعی دیگر، ممکن است با انگیزه‌های مختلفی انجام شود.

یک مثال عرض می‌کنم. هر کسی در کوی و محله‌ای زندگی می‌کند. اگر کوی و محله‌ای در خطر سیل قرار بگیرد و کسی جلو بیافتد و به اهالی بگوید ممکن است سیل بیاید همه‌ی خانه‌ها را خراب کند، بیایید تدبیری بیاندیشیم که سیل خانه‌هایمان را خراب نکند، مردم می‌آیند و دسته‌جمعی تدبیراتی می‌اندیشند. خود این تدبیرات امور علمی و تجربی هستند. ولی از پنجاه نفر ممکن است بیست نفرشان فقط به فکر خودشان باشند، سی نفرشان به فکر دیگران، و قصد قربت هم داشته باشند. انگیزه‌ها ممکن است کاملاً متفاوت باشد. اما این که چه کار می‌توان کرد که خطر سیل رفع شود، مکانیسم این پیش‌گیری چیست؟ این مطلب ربطی به انگیزه‌های مردم ندارد. این مطلب یک مطالعه و اقدام علمی لازم دارد. حال به نظر می‌رسد مصلحان گذشته‌ی ما که صحبت از به وجود آمدن جامعه‌ی سالم می‌کرده‌اند، به این مطلب مهم کم‌تر توجه داشته‌اند که از میان بردن استبداد یا استعمار، تأسیس اقتصاد سالم، انتخابات آزاد، و بهداشت عمومی و مانند این‌ها، تنها با تحول درون اشخاص میسر نمی‌شود. این‌ها اهدافی است که رسیدن به آن‌ها برنامه‌های علمی و مطالعات دقیق لازم دارد، تحول در ارزش‌های سیاسی جامعه را لازم دارد. علم مدیریت و سیاست و سایر علوم را لازم دارد. اگر به این مسأله توجه شده بود که تغییر نظام‌های سیاسی و اقتصادی و اجتماعی در این کشورها به بسیاری از تغییرات نیاز دارد که غیر از تغییرات باورهای دینی است، جوامع اسلامی امروز در وضع بهتری بودند.

س - بله. این که به این جهت پرداخته‌اند و اهمیت لازم را به آن نداده‌اند، بنده هم این‌جوری فکر می‌کنم و واقعیت هم این را تأیید می‌کند. اما این که چگونه سیل را مهار کنیم، چگونه ساختمان بسازیم، فکر می‌کنم در این مثال‌ها باید کمی تأمل کرد. مسأله‌ی نظام اجتماعی به طور کلی در بحث کلانش غیر از این چیزهای جزئی است. بله؛ خود این آقایان هم شاید بپذیرند که مسأله‌ی اصلاح نظام اجتماعی و یا قوه‌ی قضائیه و امثال این‌ها کار عقلایی است. ولی مسأله این است که وقتی مثلاً با استبداد و ظلم مبارزه می‌شود، آیا مبارزه‌ی با ظلم و استبداد دینی نیست؟ اگر بگوییم خدا گفته است با ظلم مبارزه کن، مگر این عین دین نیست؟ نمی‌گوییم عین تجربه‌ی دین است، من با آن مساوی نمی‌گیرم. ولی آیا حداقل برآمده از آن نیست؟ یا زیرمجموعه‌ی آن نیست؟

ج - به نظر بنده اگر کسی با قصد قربت با ظلم و استبداد مبارزه کند و این مبارزه همراه با تجربه‌ی معنوی دینی باشد، قطعاً این عمل او یک عمل دینی است. من این را قبلاً هم عرض کردم و تردیدی در آن ندارم. ولی در این بخش از بحث مسأله‌ی دیگری مطرح است و آن این است که آن واقعیت را که بعضی از مصلحان می‌خواستند در جوامع اسلامی امروز به وجود آورند، تنها با تغییر باورهای دینی به وجود

نمی‌آید. آن‌ها می‌خواستند اقتصاد صنعتی، جامعه‌ی دموکراتیک، بهداشت عمومی، دانش عصری، فرهنگ پویا، و مانند این‌ها را به وجود آورند. در حالی که ما در متون دینی دستوراتی نداریم که به ما نشان بدهد این‌ها را چگونه می‌شود به وجود آورد. اصلاً این‌ها از شئون علم است، نه از شئون دین.

س - ولی لازم بودنش را داریم، چگونه‌اش را نداریم.

ج - خوب، وقتی تعلیمات دینی به ما نمی‌گوید این‌ها را چگونه می‌شود به وجود آورد، تحریک انگیزه‌های دینی مردم نمی‌توان علت این تغییرات شود. از انگیزه‌ی دینی مردم در آن حد می‌شود استفاده کرد که در تعلیمات دینی گفته شده است. مثلاً در تعلیمات دینی چیزی داریم به نام مبارزه با ظلم. با اصل دستوری مبارزه با ظلم فقط می‌توان دارای انگیزه شد، ولی این که مکانیسم مبارزه با ظلم چیست و جامعه‌ی سالم چگونه به وجود می‌آید، مربوط به علم و تجربه و مدیریت است.

س - درست است.

ج - به نظر می‌رسد یک نقص در کار وجود داشت و آن این بود که صراحتاً به مردم مسلمان گفته نشد که ما با استفاده از تعالیم دینی تا کجا می‌توانیم حرکت کنیم. نیاز مبرم جوامع ما به علم عصری برای ایجاد تغییرات اجتماعی مطلوب برای مردم توضیح داده نشد. من عقیده‌ام این است که واقعاً وقت آن رسیده است که صریحاً به مردم گفته شود که برای رفع مشکلات زندگی دنیوی و تأسیس جامعه‌ی پیشرفته از دین در چه زمینه‌ای و در چه حدودی می‌توان انتظار داشت.

س - حالا اگر برگردیم به ۱۵۰ سال پیش و این فاصله را سریع طی کنیم و نگاهی از بالا بکنیم. در مجموع و یک نگاه و جمع‌بندی کلی نقاط ضعف و قوت این جنبش را چگونه می‌بینید؟

ج - بنده در مجموع شکی ندارم که این نهضت‌های جهان اسلام برای مسلمانان مفید بوده است. یک تکانی و حرکتی در میان مسلمان‌ها به وجود آمده است. اگر این نهضت‌ها نبود هیچ تکانی در مسلمان‌ها نبود و این هم اجتناب‌ناپذیر بود. یعنی ما در جهان حاضر به‌هیچ‌وجه نمی‌توانستیم آن‌طور که دویست سال پیش زندگی می‌کردیم، زندگی کنیم. اگر آن‌جا مانده بودیم، اصلاً مضمحل شده بودیم و همان واقعیت‌های نیم‌بند که در سیستم‌های سیاسی اجتماعی، اقتصادی به وجود آمده‌اند، آن مقدار که علم آمده، دانشگاه آمده، بسیار پرارزش بوده است. چیزی که هست، من از این که این تغییر واقعیت‌های اجتماعی را «احیای دین» بنامم اجتناب می‌کنم و این‌ها را اصلاحات سیاسی و اجتماعی می‌دانم. از طرف دیگر معتقد هستم که غفلت گذشته نباید تکرار شود. باید صریحاً به مردم مسلمان بگوییم که برای ساختن زندگی اجتماعی نوین و آن اهدافی که به دنبالش هستیم، به علم و مدیریت علمی شدیداً نیاز داریم و راهی غیر از آن نداریم.

س - یک اصطلاح دیگری که مصطلح است در ارتباط با این جنبش، واژه‌ی نوگرایی دینی است. جنابعالی چه تلقی‌ای از نوگرایی دینی دارید؟ به هر حال، حرکت‌های مورد بحث مسبوق به یک نوع نواندیشی بوده و گرنه تحولی به وجود نمی‌آمد. مثلاً اقبال می‌گوید: در کل دستگاه مسلمانی باید تجدیدنظر کرد. تلقی جنابعالی از این نوگرایی دینی چیست؟ وانگهی، بازگشت به اسلام نخستین را چگونه تفسیر می‌کنید؟

ج - من نوگرایی دینی را هم باز در رابطه‌ی با آن مطالب قبلی می‌فهمم. یعنی اگر در آن سطح تجربه‌های معنوی تغییراتی اتفاق افتاده باشد، آن تغییرات سرایت می‌کند به سطح ایده‌ها و عقاید (شناخت‌ها) و همچنین سرایت می‌کند به سطح اعمال و شعائر. آن تجربه‌ها که قبلاً برشمردم، چون عشق، ایمان، امید، هیبت، حیرت، و این تجربه‌ها در عصرهای مختلف و اشخاص مختلف فرق می‌کند. در همه‌ی عصرها و همه‌ی اشخاص این تجربه‌ها یکسان نیستند و ترکیبات این تجربه‌ها هم یکسان نیست. با تحولات این تجربه‌ها، تحولاتی در تعبیر آن‌ها، که همان مقام شناخت و ایده‌ها و عقاید است پیدا می‌شود و به همین جهت در این سطوح سخنان نوین و تعبیرهای نوین به وجود می‌آید. کسانی به معنای دقیق کلمه امروز می‌توانند نوگرایی دینی داشته باشند که در تجربه‌های درونی آن‌ها تحولاتی اتفاق افتاده

باشد. دو گونه انسان را می‌شود با هم مقایسه کرد؛ انسان امروز که دارای توانایی‌های علمی بی‌شمار و استقلال است و انسان ابتدایی یا شبه‌ابتدایی دوره‌های قبل. انسان امروز که زندگی زمینی خودش را تغییر داده و آباد کرده و پا به کرات دیگر گذاشته است و از طرفی نیروهای تخریبی عظیمی در اختیار خود دارد که می‌تواند نوع بشر را نابود کند، کره‌ی زمین را نابود کند. مرزهای توانایی وی چنان گسترده شده که هیچ معلوم نیست در کجا متوقف خواهد شد و چه خواهد کرد. این انسان دائماً گسترده‌تر می‌شود. این انسان را مقایسه کنید با انسانی که منتظر می‌نشسته است تا باران بیاید و گندمی برای او برآید تا بتواند زندگی‌اش را ادامه دهد؛ انسانی که کاملاً تحت تأثیر حوادث محیط طبیعی خود بوده و هیچ نوع تسلطی بر آن‌ها نداشته و همه‌ی سرنوشت او را محیط تعیین می‌کرده است. تجربه‌های این دو انسان از خودش، از جهان و خدا، تجربه‌های متفاوتی است. تجربه‌ی دینی این دو انسان، دو گونه تجربه است. خیلی طبیعی است که انسانی که کاملاً تحت تأثیر و مقهور محیط است، از خداوند تجربه‌ی یک پدر و از خود تجربه‌ی یک فرزند را داشته باشد که کاملاً در پناه پدر هست. تجربه‌های دینی چنین انسانی، مثلاً پیرامون خدای پدر شکل می‌گیرد. عشق و امید و اعتماد و حیرت وی پیرامون آن خدایی که سمبلش پدر است شکل می‌گیرد.

ولی در مورد انسانی که خودش مرزها را از پیش پایش برداشته و بی‌مرز گشته و سرنوشت زندگی‌اش را به دست گرفته است، تجربه‌ی دیگری مطرح است. این انسان در صورتی که تجربه‌ی دینی داشته باشد، تجربه‌ی پدر و فرزندى نخواهد بود. شاید وی خدا را به عنوان اساس هستی تجربه کند یا به شکل دیگری. خوب اگر در این تجربه‌ها و ترکیب آن‌ها با یکدیگر تیراتی پیدا شود، این تغییرات سرایت می‌کند به شناخت. وقتی الهیات این دو انسان را نگاه می‌کنیم، آن دو را متفاوت خواهیم دید. چنان‌که الهیات امروز با الهیات پانصد سال پیش فرق می‌کند. من نوگرایی دینی را چنین می‌فهمم و نمی‌توانم آن را بی‌ارتباط با آن تجربه‌ها فهم کنم.

اگر شخصی مانند اقبال به فکر بازسازی تفکر دینی می‌افتد و کتاب *بازسازی فکر دینی در اسلام* را می‌نویسد، این واقعیت معلول این است که تجربه‌های معنوی او با تجربه‌های معنوی دیگران متفاوت شده بود. او خود را و جهان را و خدا را به گونه‌ای دیگر تجربه می‌کرد و مطالب کتاب *احیای فکر دینی در اسلام* (که نام صحیح آن *بازسازی فکر دینی در اسلام* است)، تحول تجربه‌های وی را نشان می‌دهد. این که فرمودید بازگشت به اسلام نخستین چه معنایی می‌دهد، من باز برمی‌گردم به مسأله‌ی تجربه‌ها. یک وقت است که یک مورخ دین بررسی می‌کند که تجربه‌های مسلمانان نخستین مثلاً چه نوع تجربه‌هایی بوده و یا شناخت آن‌ها در سطح ایده‌ها و عقاید چه چیزهایی بوده است. خوب، این یک بررسی تاریخی است. مورخ به نتیجه‌ای می‌رسد و می‌گوید تجربه‌ها و عقاید آن‌ها چنین بوده است. یک وقت است که کسی می‌گوید باید مسلمانان این عصر عیناً همان تجربه‌ها و بیان‌های مسلمانان نخستین را داشته باشند. من چنین «باید» را نادرست می‌دانم و چنین چیزی غیرممکن است. من که در این عصر زندگی می‌کنم، انسانی هستم متفاوت با انسان‌های عصرهای قبل. آگاهی‌های من متفاوت است، سازمان روانی و روحی من متفاوت است. من امروز مراجعه می‌کنم به سنت دینی گذشته‌ی خودم، یعنی کتاب و سنت و تحلیل‌ها و تجربه‌های اولیاء و پیشوایان دین اسلام، تا ببینم برای خود من چه تجربه‌ای و چه تعبیری حاصل می‌شود. ملاک من تجربه‌هایی است که برای خودم حاصل می‌شود. من هرگز در انتظار این نیستم که تجربه‌های آن‌ها عیناً برای من تکرار شود. تجربه‌ی دینی من همان است که برای خودم حاصل می‌شود. شناخت آن هم متناسب با آن برای خودم حاصل خواهد شد. بازگشت به اسلام نخستین، از دیدگاه این‌جانب، چه معنایی دارد؟ معنای آن مراجعه به سنت نخستین و ارتباط با آن است به منظور حصول تجربه‌ای برای خودم و شناختی برای خودم. اما این که می‌گویید بازگشت به اسلام نخستین در زندگی دنیوی عظمت‌آفرین است، چون اسلام نخستین عظمت آفرید، این تعبیرات مورد قبول این‌جانب نیست. عزت و عظمت مسلمین یک حادثه‌ی تاریخی است که در یک زمان و مکان معینی اتفاق افتاده است. ممکن است تجربه‌ها و شناخت‌هایی در شرایط تاریخی معینی در به وجود آمدن عزت و عظمت یک قوم مؤثر باشد. ولی نمی‌شود از این واقعیت چنین نتیجه گرفت که اگر آن تجربه‌ها و شناخت‌ها در عصر دیگری و در شرایط تاریخی دیگری برای جماعت دیگری تکرار شود، حتماً از عوامل عظمت و عزت دنیوی آن‌ها خواهد شد. برای حوادث تاریخی نمی‌توان قاعده‌ی کلی قطعی داد و بر اساس آن قاعده، حادثه‌ی معینی را حتمی‌الوقوع اعلام کرد. عوامل تاریخی حوادث هر عصر، با شرایط تاریخی همان عصر در ارتباط است.

س - بازگشت به قرآن را چگونه می‌بینید؟

ج - بازگشت به قرآن هم به معنای تحصیل تجربه‌ی دینی است از طریق تماس با قرآن، و قبلاً هم این مطلب را عرض کردم. مسلمانان سخن خداوند را از طریق قرآن می‌شنوند. من امروز به قرآن مراجعه می‌کنم، تجربه‌ای برایم حاصل می‌شود که تجربه‌ی مخاطب خداوند قرار گرفتن است. اما این که این تجربه همان است که ابوذر و سلمان داشته‌اند، من اصلاً آن را نمی‌دانم. امروز اگر قرآن برای من به صورت وحی درآمد، یعنی من از طریق قرآن خود را مخاطب خداوند یافتم، به قرآن بازگشت کرده‌ام. قرآن در هیچ عصری برای همه وحی نبوده است. برای بعضی‌ها وحی بوده و برای بعضی‌ها مایه‌ی خسران. چنان‌که در خود کتاب کریم آمده است که «و نزل من القرآن ما هو شفاء و رحمة للمؤمنین و لا یزید الظالمین إلا خساراً».

س - یعنی اصول ثابتی را شما از قرآن استنباط نمی‌کنید؟

ج - اگر من در مراجعه به قرآن اصول ثابتی را به دست آوردم، این به دست آوردن نیز بر تجربه و شناخت شخص خود من مبتنی است نه بر تعلیمات و فهم‌ها و نقل‌های دیگران.

پیوست ۱

مسلمانان و مسیحیان در جهان امروز

موضوع سخن، اصول و وظایف مشترک مسلمانان و مسیحیان در جهانی است که از نظر ایمان و اخلاق در معرض تهدید قرار گرفته است.

به نظر ما قبل از پرداختن به مسأله‌ی وظایف مشترک، باید ابتدا این مطلب را روشن کرد که آیا اسلام و مسیحیت به عنوان دو دین جهانی دارای اصول اعتقادی مشترک می‌باشند؟

این سؤال بدین جهت مطرح است که سخن گفتن از وظایف مشترک میان دو دین در صورتی معنای درستی خواهد داشت که اشتراکاتی در اصول اعتقادی آن ادیان وجود داشته باشد؛ بر خلاف عالم سیاست که در آن مطلب به قرار دیگری است.

از نظر دین، مسأله‌ی اصلی نشان تسلیم خود به خداوند است و چون در هر موردی حقیقت بیش از یکی نمی‌تواند باشد، یک عالم دینی تنها در صورتی با عالم یک دین دیگر می‌تواند وظیفه‌ی مشترک دینی داشته باشد که تصور کند هر دوی آن‌ها یک حقیقت را به طور مشترک در اختیار دارند. در حالی که می‌دانیم مسأله‌ی اصلی سیاستمداران عبارت است از مدیریت جامعه. بدین جهت یک سیاستمدار می‌تواند با سیاستمدار دیگری در عین اختلاف در ایدئولوژی، صرفاً به خاطر منافع اجتماعی معینی سازش کند و با او وظایف مشترک داشته باشد.

با توجه به مطلب ذکر شده، در این جا اولاً به این موضوع می‌پردازیم که اصول اعتقادی مشترک میان اسلام و مسیحیت کدام است، و سپس نوبت به این مطلب می‌رسد که وظایف مشترک این دو آیین در جهان کنونی ما چیست. قبلاً این نکته را یادآور می‌شویم که ما در این گفتار، اصول اعتقادی مشترک اسلام و مسیحیت را از دیدگاه اسلام بیان می‌کنیم. یعنی ما در حقیقت به این سؤال پاسخ می‌دهیم که اصولی که در متون اسلامی به عنوان اصول مشترک میان آیین عیسی و آیین محمد معرفی شده کدام است. ما دست روی اصولی می‌گذاریم که از نظر مسلمانان، میان اسلام و مسیحیت مشترک است.

ما در بررسی خود، قبل از هر منبع دیگری به قرآن استناد می‌کنیم. در قرآن برای اسلام و مسیحیت اصول اعتقادی مشترکی ذکر شده که مهم‌ترین آن‌ها بدین قرار است:

نخستین اصل مشترک، عبارت است از ایمان به خدای واحد که خالق همه‌ی هستی است؛ خدایی که برتر از گمان و وهم و عقل آدمی قرار دارد و بی‌آغاز و بی‌انجام و سرمدی است و مستجمع جمیع صفات کمال است و تمام افعال او از روی حکمت و بر مبنای افاضه‌ی خیر بر مخلوقات و رهانیدن آن‌ها از نقص و کاستی است.

دومین اصل مشترک عبارت است از انحصار ربوبیت در خداوند. نتیجه‌ی دینی و منطقی این عقیده این است که هیچ انسان دین‌داری حق ندارد انسان دیگری را در مرتبه‌ی ربوبیت قرار دهد. نظام اجتماعی باید از هر نوع رابطه‌ی سلطه‌آمیز که دسته‌ای از انسان‌ها را زیر قیمومیت و اراده‌ی دسته‌ای دیگر از انسان‌ها قرار می‌دهد آزاد باشد. از این نظر میان انواع سلطه تفاوتی نیست؛ سلطه‌ی روحانی و دینی، سلطه‌ی اقتصادی، سلطه‌ی سیاسی و نظامی، همه‌ی این‌ها نوعی ربوبیت انسان بر انسان است و باید موقوف شود. رابطه‌ی انسان‌ها با

یکدیگر باید بر اساس «کرامت ذاتی انسان»، که خدا به انسان بخشیده، استوار شود و این اصل باید ضابطه‌ی همه‌ی سازمان‌ها و نهادهای اجتماعی باشد. بهره‌کشی انسان از انسان، در هر شکلی از اشکال تاریخی آن، مبعوض خداوند است و سد راه تکامل انسان‌هاست.

سومین اصل مشترک این است که اسلام و مسیحیت، هر دو انسان را موجودی می‌دانند که گوهر او والاتر از ماده است، او اشرف مخلوقات است و خلیفه‌ی خداوند بر روی زمین؛ دارای فطرتی خداآشنا، آزاد، مستقل، امانت‌دار خدا، و مسؤول خو بستن و جهان، مسلط بر طبیعت و زمین و آسمان، ملهم به خیر و شر، جز با یاد خداوند آرام نمی‌گیرد، ظرفیت علمی و عملی‌اش نامحدود است، از شرافت و کرامت ذاتی برخوردار است، بالاترین کمال او عبارت از کمال معنوی است، کمال معنوی او با ایمان به خدای هستی و عمل صالح، یعنی زندگی کردن بر اساس اراده‌ی خدا در طبیعت به دست می‌آید.

چهارمین اصل مشترک این است که عمل صالح منحصر در عبادات رسمی نیست. تلاش برای کم کردن رنج‌های دیگران، توانا ساختن آن‌ها به زندگی، به وجود آوردن جامعه‌ای با روابط سالم و پویای انسانی، جامعه‌ای مرفه و شکوفا و بانشاط، و در یک کلام، خلاقیت برای بهتر ساختن زندگی در این جهان و آزاد ساختن انسان‌ها از موانع تکامل شایسته و همه‌جانبه‌ی انسانی، بهترین عمل صالح است. محبوب‌ترین بندگان در پیش‌گاه خداوند کسی است که بیش از همه به بندگان خدا خدمت کند.

پنجمین اصل مشترک این است که خداوند پدیده‌ی وحی را که به کمک عقل انسان فرستاده است و انسان باید همواره با دو چراغ، راه زندگی را روشن کند؛ چراغ عقل و چراغ وحی.

ششمین اصل مشترک این است که رساندن پیام خداوند به انسان‌ها منحصر به انبیاء نیست. تمام انسان‌های هدایت‌یافته، امانت‌دار پیام خداوند هستند و باید تمام سرمایه‌ی وجود خود را وقف رساندن این پیام به دیگران کنند و در این راه سختی‌ها را به جان بخرند. تمام محتویات پنج اصل قبلی پیام خداست و باید به همه‌ی انسان‌ها رسانده شود. بدین‌گونه هم اسلام و هم مسیحیت، دین دعوت و ابلاغ است.

به نظر ما مسلمانان، شش اصلی که توضیح داده شد، مهم‌ترین اصول ایمانی مشترک اسلام و مسیحیت از نظر قرآن است. واضح است که قرآن این مطلب را نیز مکرراً یادآور شده که در طول تاریخ تکون مسیحیت، برداشتها و تفسیرهایی از این اصول شده که با آنچه در متن رسالت عیسی قرار داشت متفاوت بوده است؛ چنان‌که ما مسلمانان نمی‌توانیم این واقعیت را نادیده بگیریم که در میان مسلمان نیز، چه از نظر فرهنگی و چه از نظر زندگی اجتماعی، در طول چهارده قرن که از تاریخ اسلام می‌گذرد، این اصول به نسبت‌های مختلفی دچار خدشه گردیده است.

پس از آن که به این اصول ایمانی مشترک - گرچه به طور اختصار - گذر کردیم، اینک می‌توانیم به این مطلب بپردازیم که در جهان امروز، پیروان دو آیین اسلام و مسیحیت چه نوع وظایف مشترک دینی دارند. و اما آن وظایف مشترک دینی که به عنوان نتایج عملی اعتقاد به اصول یاد شده، در جهان امروز متوجه پیروان اسلام و مسیحیت می‌شود با همه‌ی تفصیلاتی که ممکن است داشته باشد، به نظر ما در سه وظیفه‌ی عمده خلاصه می‌شود. این وظایف از آن جهت متوجه مسلمانان و مسیحیان است که چنانچه در اصل ششم گفته شد، حفظ پیام خداوند در روی زمین و نشر آن در میان همه‌ی انسان‌ها، یک اصل اعتقادی مهم برای اسلام و مسیحیت است. حال این وظایف را توضیح می‌دهیم.

الف - نخستین وظیفه‌ی مشترک همگی مسلمانان و مسیحیان عالم در جهان امروز، عبارت است از مقابله‌ی فکری بسیار جدی و مطالعه‌شده با امواج نیرومند فرهنگ‌های الحادی که هم سرمایه‌ی ایمان را از انسان این عصر می‌گیرد و هم بنیاد اخلاق را در زندگی وی ویران می‌سازد. در این رابطه ما معتقدیم که قبل از هر چیز، لازم است علمای دین مسیحیت و اسلام، خود به طور کامل با فلسفه‌ها و فرهنگ‌های الحادی آشنا شوند و سپس لازم است که اینان برای مقابله با آن فرهنگ‌ها به کوشش‌های فکری مشترکی دست بزنند.

این کوشش مشترک در زمینه‌های مختلفی باید باشد. یکی از این زمینه‌ها، شناسایی نواقصی است که امروز از نظر فلسفی و علمی در مسأله‌ی عرضی توحید وجود دارد. حقیقت این است که در زمینه‌های مختلف انسان‌شناسی و علوم اجتماعی، حقایق بسیاری برای انسان این عصر کشف شده که علمای دین هنوز به‌درستی آن‌ها را مورد توجه قرار نداده‌اند و بدین جهت در پاره‌ای از ابعاد مربوط به تبیین خداشناسی برای نسل امروز دچار مشکلاتی می‌باشند. نداشتن توجه علمی به مسأله‌ی اختلافات طبقاتی در جوامع حاضر، نداشتن توجه علمی به نیازهای ظریفی که در مسأله‌ی روان‌شناسی در روح آدمی کشف شده و به آزادی و کرامت انسانی مربوط می‌شود و به طور کلی استفاده‌ی کافی نکردن از علم و فلسفه برای شناخت انسان و مسائل انسانی امروز که عالم دینی با آن سروکار دارد، یکی از نواقص عمده‌ای است که در کار عالمان دین وجود دارد. به نظر ما لازم است با همکاری مشترک وسیعی برای برطرف کردن این نواقص تلاش شود.

زمینه‌ی دیگر عبارت است از تبادل فرهنگی میان ذخایر فلسفی و کلامی سنتی هر دو آیین، به منظور فهم هر چه بهتر و عمیق‌تر یکدیگر و بهره‌گیری از تجربه‌های گذشته‌ی طرفین و تکون یک الهیات مشترک. ما تردیدی در این نداریم که حوادثی مانند جنگ‌های صلیبی و تبشیر استعماری، سد بسیار بزرگی را میان تفاهم علمای طرفین ایجاد کرده و آن‌ها را از ذخایر فرهنگ الهیات یکدیگر بی‌خبر نگاه داشته است و این وضع باید تغییر داده شود.

در این جا که از مقابله‌ی فکری با فرهنگ‌های الحادی سخن می‌گوییم، باید این مطلب را نیز توضیح دهیم که این وظیفه‌ی مشترک، تنها یک عمل علمی و فکری خالص نمی‌تواند باشد. تنها الهیات اسلام و مسیحیت نیست که باید تجدید حیات کند. بلکه اخلاق علمای اسلام و مسیحیت نیز باید تجدید حیات کند. مطالعه‌ی تاریخ گسترش ادیان نشان می‌دهد که ایمان به خدا و اخلاق دینی از یکدیگر تفکیک‌ناپذیرند و موفق‌ترین عالم دینی آن کس بوده است که می‌توانسته به مخاطبان خود هم فکر بدهد و هم اخلاق؛ هم عقل آن‌ها را رشد دهد و هم جان آن‌ها را تربیت کند. امروز جهان ما تنها در خطر فلسفه‌های الحادی نیست. بلکه بحران اخلاقی شدیدی نیز در آن ظاهر شده است. علما و سازمان‌های دینی اسلام و مسیحیت باید بتوانند با این بحران اخلاقی نیز مقابله کنند و این مقابله تنها با نشان دادن عملی اخلاق میسر است. در این زمینه از حرف زدن و فلسفه گفتن چندان کاری ساخته نیست. چنان‌که طعم اخلاق به دیگران در صورتی میسر است که عالم دین، خود اخلاق مجسم باشد. اخلاق انتقال‌دانی است، نه تبلیغ‌کردنی. مهرورزی به دیگران، صداقت، ایثار و قناعت، که مهم‌ترین نیازهای اخلاقی عصر ما می‌باشد، به وسیله‌ی افرادی می‌تواند به مردم دنیا انتقال داده شود که خود آن‌ها مظهر این خلق‌های الهی باشند. معنای این سخن این است که علمای دینی هر دو آیین باید در میان خود به تربیت اخلاقی وسیعی بپردازند تا بتوانند در برخورد با مسائل زندگی فردی و اجتماعی، ملی و بین‌المللی انسان‌های امروز، موضعی کاملاً اخلاقی اتخاذ کنند. در این موضع‌گیری‌ها تابع اهرم‌های فشار نشوند، بازیچه‌ی قدرت‌های دنیا قرار نگیرند، و نماینده‌ی عیسی و محمد باشند.

خطری که بسیاری از علمای دینی این عصر را تهدید می‌کند، تبدیل شدن آنان به دانش‌مندان روشن‌فکر است که از خودآگاهی اجتماعی و سیاسی خوبی برخوردار هستند، ولی یک انسان اخلاقی نیستند و به این جهت، توانایی تربیت دیگران را ندارند و یا به سهولت در گرداب‌های قدرت می‌افتند و به جای نمایندگی عیسی و محمد، به صورت نماینده‌ی قدرت‌های دنیوی عمل می‌کنند؛ گرچه خود از آن آگاه نباشند.

ب - وظیفه‌ی مشترک دیگر میان اسلام و مسیحیت، عبارت است از «مبارزه» سریع و قاطع پیروان راستین این دو آیین با «ستم بین‌المللی»، که بر اثر تقسیم شدن جهان به دو بلوک قدرتمندان و ضعیفان به وجود آمده است. امروز همه‌ی ستم‌های محلی امکان بقای خود را از سیستم بین‌المللی قدرت و ستم، که به وسیله‌ی ابرقدرت‌ها دایر و مستحکم شده، اخذ می‌کنند. همه‌ی استکبارهای کوچک به سیستم استکبار جهانی متکی است. این سیستم جهانی را قدرت‌های بزرگ به وجود آورده‌اند. آن‌ها با اهرم‌های مستقیم و غیرمستقیم، نظام‌های سیاسی و اقتصادی و فرهنگی وابسته به خود، امکانات و نعمت‌هایی را که خداوند در سراسر زمین برای همه‌ی انسان‌ها قرار

داده، در چنبر تصرف خود درآورده‌اند و آن را به نحوی بسیار غیرعادلانه در میان مردم جهان توزیع می‌کنند و برای حفظ این نابرابری و غارت، اکثریت مردم روی زمین را از زیست شایسته‌ی انسانی محروم ساخته‌اند.

این شبکه‌ی قدرت جهانی، بزرگ‌ترین بت ضد خدای قرن ماست و بت‌های دیگری چون مصرف‌زدگی و جنسیت‌زدگی، فرزندان این بت بزرگ هستند و چنان‌که صرف قسمت عمده‌ای از درآمد ملی کشورهای کوچک برای خرید سلاح و در نتیجه محروم ماندن آن‌ها از رشد و توسعه شیوه‌ی غلطی است که به وسیله‌ی همین قدرت‌ها تحمیل شده است. علاوه بر همه‌ی این‌ها، مسابقه‌ی تسلیحاتی خود این قدرت‌های بزرگ، نوع انسان را در خطر نابودی قرار داده و امید به آینده را به اضطراب و نگرانی مبدل ساخته است.

ما فکر می‌کنیم مبارزه‌ی فکری و سیاسی همه‌جانبه‌ی صریح و قاطع علیه سیستم مسلط قدرت در جهان - که گوشه‌ای از آن شرحش رفت - یک وظیفه‌ی مشترک دینی برای پیروان اسلام و مسیحیت است. به زعم ما، در این راه اوّلین گام عبارت است از اعلام کرامت خداداده‌ی انسان و نفی هر گونه سلطه‌ای که مانع از آگاهی و انتخاب و آفرینندگی انسان می‌شود؛ خواه صاحب این سلطه از اعمال زور استفاده کنند یا از تفسیق و تکفیر. به خصوص ما معتقد هستیم که هیچ‌کس حق ندارد خود را با استفاده از نوعی قدرت، واسطه‌ی میان خدا و انسان معرفی کند و رابطه‌ی انسان‌ها را با خدا در تیول خود قرار دهد.

بر اساس تفکر فوق، مسلمانان و مسیحیان واقعی نه می‌توانند «لیبرالیسم» را قبول کنند و نه «توتالیتریسم» را. روح دین الهی با هیچ‌یک از این دو نوع نظام اجتماعی سازگار نیست. در نظام اوّل ایمان به خدا و اخلاق دینی از ارزش می‌افتد و نقش اجتماعی خود را از دست می‌دهد و در نظام دوم، حاکمان مسلط به جای خداوند هستی می‌نشینند و به استعباد می‌پردازند.

پیروان عیسی و محمد باید خواستار چنان نظام اجتماعی باشند که در آن، اوّل‌اً قدرت سیاسی از طریق قانون و انتخاب آزاد مردم قابل تعویض و تبدیل باشد، ثانیاً در آن ایمان به خدا و اخلاق نقش تعیین‌کننده‌ی اجتماعی داشته باشد، و ثالثاً تأمین عدالت اجتماعی و شکوفایی انسان به معنای همه‌جانبه‌ی آن، برنامه‌ی اصلی حکومت باشد.

چنان‌که ما معتقدیم، در این مبارزه‌ی مشترک باید در برابر یک انحراف جدی کاملاً هوشیار بود. آن انحراف این است که دعوت به خدا، فدای دعوت به عدالت اجتماعی بشود. این خطری است که در بسیاری از جاها پیش آمده و ما در این جا به طور اختصار در این باره توضیح می‌دهیم. رسالت اصلی همه‌ی ادیان الهی عبارت بوده است از توانا ساختن انسان بر این که او بر جبرهای غریزی درونی‌اش پیروز شود و به آزادی معنوی درونی نایل گردد و با مستقر ساختن ایمان و اخلاق در وجود خود، به کمال معنوی و قرب الهی برسد. حقیقت دین‌داری، داشتن چنین ایمان و اخلاقی است. عدالت اجتماعی از آن نظر برای انبیاء مطرح بوده که بدون استقرار عدالت اجتماعی، اکثریت انسان‌ها در زیر فشار فقر و جهل و بیماری، امکان شکوفا ساختن استعدادهای خود را از دست می‌دهند. جبرهای اجتماعی مانع از تسلط انسان‌ها بر جبرهای درونی‌شان می‌شود و آن‌ها در شرایط نادرست اجتماعی، هرگز به «خود انسانی» نائل نمی‌شوند. فقر و جهل و بیماری، آفت ایمان و اخلاق است.

در حقیقت انبیاء چنین عقیده داشته‌اند که استعداد خداشناسی و تخلق به اخلاق الهی بالقوه در همه‌ی انسان‌ها موجود است و این شرایط اجتماعی است که برای اکثر مردم شکوفا شدن آن را تسهیل می‌کند و یا آن را غیرممکن می‌سازد. چنان‌که همین شرایط است که شکل ظهور و رشد این استعدادها را تحت تأثیر قرار می‌دهد و مذهب را به صورت یک عامل خودآگاهی و خداآگاهی و انسان‌دوستی در می‌آورد و یا آن‌ها را به صورت یک عامل تخدیر و ازخودبیگانگی و سلطه‌ی بت‌های اجتماعی و توجیه‌کننده‌ی اختلافات طبقاتی قرار می‌دهد.

چون برداشت ما از دعوت انبیاء چنین است، معتقدیم که مبارزه‌ی متدینان به اسلام و مسیحیت علیه ستم جهانی باید به نام خدا آغاز شود و به نام او ادامه پیدا کند. شعار آن‌ها باید رها کردن مخلوقات خدا از بندگی غیرخدا باشد. به نظر ما آن افراد و سازمان‌هایی که این مبارزه را به نام خدا انجام نمی‌دهند و عدالت اجتماعی را پایان راه می‌پندارند، به طور ناآگاه در دامن ماتریالیسم و یا اومانیزم می‌غلطند.

آری؛ مطلب اساسی این است که اگر در شیوه‌های علمی تحلیل مسائل تاریخی و اجتماعی تا آنجا پیش برویم که ایمان و وحی را نیز مشمول این شیوه‌ها کنیم، دین را از هویت معنوی آن خارج ساخته و در حد یک پدیده‌ی اجتماعی تنزل داده‌ایم. این انحراف بزرگی است که جداً باید از آن اجتناب شود. در رابطه با وظیفه‌ی مبارزه با شبکه‌ی قدرت جهانی، مطلب مهم دیگری را نیز باید یادآور شویم. همه‌ی ما می‌دانیم که چه در جهان اسلام و چه در جهان مسیحیت، رهبران زیادی وجود دارند که سخن از عدالت اجتماعی و آزادی انسان می‌گویند، ولی مایل نیستند خود را با واژه‌ی «مبارزه» آشنا کنند. آن‌ها با کلماتی از این قبیل میانه‌ی خوبی ندارند. آن‌ها علیه ظلم حرف می‌زنند، ولی این واقعیت را که امروز ظلم‌های کوچک محلی به سیستم جهانی ظلم متکی است مورد توجه قرار نمی‌دهند. آن‌ها سخنی علیه ابرقدرت‌ها نمی‌گویند و در برابر اعمال غیرانسانی آن‌ها در صحنه‌ی بین‌المللی به موعظه‌هایی که معلوم نیست مخاطب آن کیست اکتفا می‌کنند و یا این که تمام تلاش آن‌ها برای تحقق عدالت اجتماعی در موعظه کردن قدرتمندان و استثمارگران خلاصه می‌شود.

ما معتقدیم که موضع‌گیری‌هایی از این قبیل، به‌هیچ‌وجه برای ادای رسالت دینی کافی نیست. به زعم ما در جهان امروز نمی‌توان پیام توحید را بدون مشخص کردن منکران توحید و مبارزه‌ی علمی، فرهنگی، و سیاسی با آنان به انسان‌ها ابلاغ کرد. امروز ایمان و اخلاق را کسانی می‌توانند به دیگران منتقل سازند که زندگی خود آن‌ها در بیرون از شبکه‌ی سراسری قدرت جهانی قرار داشته باشد و این کار تنها با یک موضع‌گیری مبارزه‌آمیز میسر است. در قرآن علاوه بر واژه‌هایی نظیر تبشیر، انذار، تبلیغ، تعلیم، امر به معروف و نهی از منکر، که مراحل اولیه‌ی ابلاغ پیام توحید هستند، واژه‌های دیگری چون جهاد، استقامت، صبر، عدالت، و بغض در برابر دشمنان خدا به کار رفته است. این قبیل واژه‌ها تشکیل‌دهنده‌ی عناصر «مبارزه» هستند؛ مبارزه علیه کسانی که بندگان خدا را در چنبر سلطه‌ی خود درآورده‌اند. قرآن می‌گوید همه‌ی انبیاء به نوعی مبارزه دست زده‌اند.

ج - وظیفه‌ی مشترک سوم این است که امروز باید علما و سازمان‌های دینی آگاه مسیحیت و اسلام تلاش فراوان کنند تا در جامعه‌های خود، مؤتلف و متحد طبیعی و عملی محرومان جامعه باشند؛ نه متنعمان و برخورداران. مسجد و کلیسا باید پایگاه محرومان باشد، نه قدرتمندان. ما می‌دانیم که در هر جامعه‌ای صاحبان زر و زور تلاش می‌کنند دین و علمای دین را در خدمت خود درآورند و چه اسلام و چه مسیحیت از این ناحیه ضربات فراوان دیده است.

امروز هم مانند دیروز، پیام توحید را در صورتی می‌توان به‌درستی ابلاغ کرد که مبلغان پیام، شریک دردها و رنج‌های مخاطبان خود باشند. در یک کلام، باید کوشش کنیم تا علما و سازمان‌های دینی در صف محرومان باشند و نه در صف آنان که بر محرومان فرمان می‌رانند. باید توجه کرد که این مطلب اختصاص به داخل جوامع ندارد. ابرقدرت‌ها نیز تلاش فراوان می‌کنند تا سازمان‌ها و علمای دینی را در خدمت خود قرار دهند و در این راه اقدامات فراوانی انجام می‌گیرد. سازمان‌های بین‌المللی دینی خیریه و متشکل از مسلمانان و مسیحیان، که کاملاً مستقل از دولت‌ها بوده و هدف آن خدمت به محرومان جهان باشد، یکی از راه‌های مقابله‌ی این توطئه است. این قبیل سازمان‌ها هر چه جنبه‌ی بین‌المللی بیش‌تر داشته باشد، بهتر می‌توانند استقلال خود را حفظ کنند. ظاهراً تاکنون در این راه تجربه‌ای به عمل نیامده است و ما جمعیت خیریه‌ای متشکل از مسیحیان و مسلمانان سراغ نداریم.

پیوست ۲

اطراف و ابعاد گوناگون مسأله‌ی غرب در نگاه یک مسلمان

درباره‌ی غرب از دو موضع می‌توان مطلب نوشت؛ از موضع تفکر آزاد و از موضع تفکر وابسته به یک دین.

چند مطلب که در ذیل به نظر تان می‌رسد، داوری‌هایی است درباره‌ی غرب، نه از موضع تفکر آزاد، بلکه از موضع تفکری که تلاش می‌کند وابسته به ایمان و ارزش‌های اسلامی باشد.

مطلب اول این است که در غرب، به معنای نیم‌کره‌ی غربی زمین، با واقعیت‌های متعددی روبه‌رو هستیم، نه با یک واقعیت. و حساب این واقعیت‌ها از همدیگر جداست، گرچه در مسائلی نیز با هم اشتراک دارند. در غرب با افراد، گروه‌ها و جوامع روبه‌رو هستیم که هر کدام از این‌ها از نظر شیوه‌ی تفکر و عمل حساب مستقل دارند و اگر بخواهیم به عنوان یک مسلمان درباره‌ی آن‌ها به داوری بنشینیم، داوری‌های متفاوت خواهیم داشت. اگر بپرسیم که شیوه‌ی تفکر و عمل جامعه‌های غربی چگونه است و منظورمان این باشد که عام‌ترین و شامل‌ترین تفکر و شیوه‌ی عمل که بزرگ‌ترین تعداد از مردم این جامعه‌ها به آن پای‌بندند و محرک (قوه‌ی به حرکت درآورنده‌ی) این جامعه‌ها می‌باشد کدام است، پاسخ این خواهد شد: «توانا و مسلط ساختن انسان بر جریان زندگی دنیوی با استفاده از سلاح سه‌گانه‌ی علم و صنعت و ثروت». آری. در این عالم هنوز هم «اندیشه‌ی ترقی و پیشرفت»، مشخصه‌ی عمده‌ی تفکر و عمل جوامع غربی می‌باشد. از خداگرایی در معنای شرقی آن به عنوان محرک توده‌ها در این عالم خبری نیست. شرور عمده‌ای چون ماشین‌زم، استعمار کهنه و نو و نوتر، وابستگی شدید علمی و صنعتی و حتی فرهنگی جوامع عقب‌نگه داشته شده به جوامع غربی، تعیین‌کننده‌ی درجه‌ی اول بودن مسائل و منابع اقتصادی در روابط جوامع غربی با سایر جوامع، در تهدید قرار گرفتن حیات انسان به وسیله‌ی بمب‌های هسته‌ای، خلاصه شدن معنای زندگی میلیون‌ها انسان در مصرف کالا و پیدایش فلسفه‌های مروج پوچی و بیهودگی هستی، و شرور دیگری از این قبیل، همه از عواقب همین جریان فکری و عملی موجود در جوامع غربی می‌باشند. آری؛ جوامع غربی چنین وضعیتی دارند.

مطلب دوم این است که همه‌ی غرب در اندیشه و عمل پیشرفت و ترقی یادشده خلاصه نمی‌شود. آنچه گفته شد، عمده‌ترین مشخصه‌ی فکری و عملی جوامع غرب است. اما در غرب، غیر از جامعه‌ها، گروه‌های مختلف و افراد مختلف نیز وجود دارند. این گروه‌ها و افراد، از نظر جامعه‌شناسی، بخشی از جوامع غربی هستند. ولی معنای این سخن این نیست که مشخصه‌ی عمده‌ی فکری و عملی که در جامعه‌های غربی وجود دارد، در این گروه‌ها و افراد نیز حتماً وجود دارد. در این‌جا تفکیک آن‌چه به یک «جامعه» به عنوان یک «کل» نسبت داده می‌شود، از آن‌چه به گروه‌ها و افراد آن جامعه به عنوان «اجزا» نسبت داده می‌شود، بسیار مهم است. اگر جامعه‌های غربی به صفت جامعه در تفکر و عمل «پیشرفت‌گرا» یا «انسان‌مدار» هستند، در بطن این جامعه‌ها گروه‌ها و افراد زیادی وجود دارند که اصلاً چنین نیستند. از این قبیل است بسیاری از جمعیت‌ها و محافل کلیسایی که با تمام توان کوشش می‌کنند فکر و روحیه‌ی خداگرایی و آخرت‌گرایی را در این جامعه‌ها توسعه بدهند. تعداد این جمعیت‌ها و اعضای آن در این جوامع بسیار زیاد است و پدیده‌ی نادری نیست تا گفته شود «النادر کالمعدوم». بعضی‌ها تصور می‌کنند این قبیل تلاش‌ها در چند کشیش و راهب و راهبه خلاصه می‌شود. ولی کسانی که مدتی از نزدیک جوامع غربی را بررسی کرده‌اند، می‌دانند که این‌طور نیست و این تلاش‌ها در این محافل، گرچه به وسیله‌ی علمای دینی مسیحیت رهبری می‌شود، ولی توده‌های عظیمی از انسان‌ها شریک عملی این تلاش‌ها می‌باشند. اجتماعات کلیسایی جوامع غربی هرگز محکوم به حکم اجتماعات آلوده به فساد غرب نیست. آن‌چه از آلودگی به فساد و تبلیغ مصرف و ماشین‌زدگی انسان در خیابان‌ها و

فروشگاه‌ها و کارخانه‌های غرب دیده می‌شود، نه تنها در بسیاری از محیط‌های دینی و اخلاقی غرب وجود ندارد، بلکه در این محیط‌ها با آن مبارزه می‌شود.

گسترش روزافزون عرفان در جوامع غرب و گرایش انسان‌های بی‌شماری از غربیان به این نور الهی و افزایش معابد مربوط به اسلام و بودیسم و هندویسم در این جامعه‌ها، مثال دیگری است بر این مطلب که نباید حساب کوچه و بازار و کارخانه و حتی حساب محافل سیاسی جوامع غربی را بر همه‌ی محافل و گروه‌هایی که در بطن این جوامع وجود دارد سرایت داد و همه را با یک چوب راند.

در دوران جنگ ویتنام، در آمریکا تظاهراتی میلیونی علیه جنگ ویتنام برگزار می‌شد. در این اواخر به مناسبت استقرار موشک‌های هسته‌ای آمریکا در اروپای غربی تظاهرات بسیار گسترده‌ای علیه این اقدام در شهرهای اروپایی صورت گرفت. طرز فکر و اخلاق حاکم بر این توده‌های عظیم انسانی که در این تظاهرات شرکت می‌کنند، مسأله‌ای بسیار قابل مطالعه و تحقیق است. اعتراض و عصیان علیه تمدن صنعتی و زندگی مصرفی و سیاستی که در آن اقتصاد تعیین‌کننده‌ترین عامل می‌باشد، بخش عظیمی از انگیزه‌های این قبیل تظاهرات در غرب را تشکیل می‌دهد. یک مسأله‌ی بسیار مهم و قابل توجه دیگر در جوامع غربی، افزایش روزافزون متفکرانی می‌باشد که اندیشه‌ی «پیشرفت و ترقی و سیطره‌ی کمیت» در غرب را مورد نقادی و اعتراض تیزبینانه و سرسختانه‌ی خود قرار داده‌اند و با صراحت اعلام می‌کنند که علم و صنعت و ثروت هرگز نمی‌تواند جانشین ارزش‌های معنوی دینی شود و جوامع غربی باید به این معنویت‌ها بازگردند. بخشی از این متفکران مانند اریک فروم و شوماخر، گرچه سخن از خدا و آخرت نمی‌گویند، ولی مواضع اینان درست در وسط قرار دارد و به منزله‌ی «پل عبور» از انسان‌مداری منهای خدای قرون گذشته به معنویت آینده‌ی انسان است و به جرأت می‌توان گفت که این‌ها نیمی از راه انتقال به خداگرایی را پیموده‌اند و نیمی دیگر بر عهده‌ی نسل آینده‌ی این‌ها است. این متفکران توده‌های عظیمی از انسان‌های غربی را پشت سر خود دارند.

خلاصه‌ی سخن در این مطلب این است که همه‌ی نقاط جوامع غرب تاریک نیست و در این جوامع، محافل و گروه‌ها و جمعیت‌های عظیمی از لحاظ کمیت و کیفیت وجود دارند که مسأله‌ی خدا و آخرت و حداقل نوعی معنویت، کاملاً برای آن‌ها مطرح است. برای این‌ها که قسمت قابل توجهی از جوامع غربی را تشکیل می‌دهند، «معنویت» نمرده است.

مطلب سوم این است که اگر خداگرایی موجود در جوامع غربی کاملاً خالص نیست و ربط‌ها و پیوندهایی با فرهنگ عام انسان‌مداری این جوامع (به آن معنا که قبلاً توضیح داده شد) دارد، این واقعیت چیزی نیست که به غرب اختصاص داشته باشد. شما کدام جامعه را می‌توانید نشان دهید که در آن نهادها و افکار دینی به نوعی خود را با سایر نهادها و افکار پیوند نداده باشند و نوعی تناسب میان آن‌ها موجود نباشد؟ همیشه همین‌طور بوده که واقعیت پاک و زلال خداگرایی (توحید) شکل و رنگ اجتماعی به خود می‌گرفته و مصلحان دینی کسانی بوده‌اند که کوشش می‌کرده‌اند تفکر مذهبی را از اسارت محیط اجتماعی رها سازند و اصالت را به آن بازگردانند. آری؛ در جوامع غربی نیز عناصر تفکر مذهبی و بافت نهادهای مذهبی و عملکرد آن‌ها به گونه‌ای با سایر پدیده‌های عمده‌ی آن جوامع پیوند خورده است و از باب مثال همین واقعیت بوده که بخشی از «تبشیر کلیسایی» را جاده‌صاف‌کن استعمار در آفریقا و سایر نقاط گیتی قرار داده. ولی در تاریخ جوامع اسلامی ما نیز تعداد حکومت‌هایی که افکار و نهادها را در خدمت خود می‌گرفته‌اند کم نبوده است. مگر همین امروز در بسیاری از جامعه‌های اسلامی تصور عامه‌ی مردم از خدا و دین به گونه‌ای متناسب با نظام سیاسی خودکامه‌ی این جامعه‌ها نمی‌باشد و در خدمت اهداف آن‌ها قرار نگرفته است؟ وقتی می‌بینیم در این جامعه‌ها توده‌های مردم معتقد به خدا و آخرت در نماز جمعه شرکت می‌کنند، ولی در همان نماز جمعه برای سلامت مزاج و دوام عمر این سلطان و آن ملک دعا می‌شود، باید قبول کنیم که در این جامعه‌ها نیز تفکر و روحیه‌ی دینی با واقعیت‌های اجتماعی و سیاسی محیط پیوند خورده است.

مهم این است که نه در جوامع ما و نه در جوامع غربی، وجود این پیوندها دلیل تهی شدن مردم از معنویت نیست. نمی‌توان گفت در این جامعه‌ها مردم دنبال خدا نیستند و فقط دنبال منافع فردی خود هستند و خدا و دین فقط پوششی برای این منافع فردی می‌باشد. مسأله

این است که در این جوامع حس دینی مردم دچار نوعی آفت می‌باشد که از محیط بدان می‌رسد و باید این آفت را با تغییر محیط اجتماعی از میان برداشت.

سخن دیگری که همین جا باید بدان پردازم، این است که گاهی اصالت تفکر و معنویت مذهبی در غرب به این صورت نفی می‌شود که گفته می‌شود اگر پاره‌ای از فلاسفه‌ی غرب از خدا سخن می‌گویند، در واقع در صدد «اثبات خود» هستند، نه در صدد «اثبات خدا». این سخن درست نیست. اولاً راه‌ها و روش‌هایی که انسان‌ها برای رسیدن به خدا انتخاب می‌کنند، متفاوت است. بعضی از این راه‌ها دور و بعضی از آن‌ها نزدیک است، بعضی از این راه‌ها پر از سنگلاخ است و بعضی دیگر صاف و هموار. ولی این تفاوت‌ها به این معنا نیست که پاره‌ای از این راه‌ها راه خدا نیست. در عالم اسلامی خودمان، راه اشاعره و راه معتزله دو راه متفاوت بوده و همچنین راه فلاسفه و راه عرفا. ثانیاً این مسأله که آیا فیلسوف می‌تواند با استدلال‌های فلسفی از «من» برهد و جز خدا نبیند، یا این مقام فقط با سیر و سلوک میسر است، از قدیم در میان فلاسفه و عرفای ما محل نزاع بوده است. ما هم این مسأله را داشته‌ایم و این طور نیست که بگوییم فقط فلاسفه‌ی غرب هستند که در این قرون اخیر به علت روشی که بدان توسل جسته‌اند، حتی در مقام اثبات خدا به اثبات خود پرداخته‌اند. این همان نزاع دیرینه‌ی فلسفه و عرفان است و اگر چنین چیزی درست باشد، در درجه‌ی اول شامل فلاسفه‌ی خود ما می‌شود که قبل از قرون جدید غرب می‌زیسته‌اند.

این سخن که انسان فیلسوف برای رسیدن به خدا از «روش» استفاده می‌کند و با این کار در حقیقت خود را در «برابر» خدا می‌نهد و می‌خواهد با حفظ روش و حفظ آن کس که روش را به کار می‌برد با خدا سر و کار داشته باشد، اگر درست باشد، ایرادی است که بر تمام سیستم‌های فلسفی وارد است. فلاسفه‌ی اسلامی خود ما همواره با روش «قیاس منطقی» به حل مسائل پرداخته‌اند. علم «اصول فقه» ما یک «روش تمام‌عیار» برای استنباط مسائل فقهی است و خلاصه این که استفاده از روش در عالم اسلام هم کاملاً متداول بوده است و اختصاص به فلاسفه‌ی غرب ندارد. اشکال عرفا به فلاسفه یک مسأله‌ی عام است و اختصاص به فلاسفه‌ی غرب ندارد.

در این جا به طور جمله‌ی معترضه باید بگویم که نه تنها مسأله‌ی «روش» از اختصاصات غرب نیست، بلکه تقسیم فلسفه‌ی شرق و فلسفه‌ی غرب و بیان یک سلسله مشخصات برای فلسفه‌ی شرق و مشخصات دیگری برای فلسفه‌ی غرب، مطلب چندان دقیق‌ی به نظر نمی‌رسد. افکار فلسفی گوناگون که در شرق و غرب به ظهور پیوسته‌اند، مانند امواج یک اقیانوس عظیم است. در هر فرازی از تاریخ انسان، پاره‌ای از این امواج برجسته شده و به غرض درآمده و افکار انسان‌ها را به دنبال خود کشیده است. حرکت و تفکر فلسفی نوع انسان یک «واحد» است و به همین علت است که مطالب مشابه میان آنچه فلسفه‌ی شرق و آنچه فلسفه‌ی غرب نامیده می‌شود، بسیار فراوان است و از باب مثال، کافی است که به آنچه در قرون اخیر از طرف پاره‌ای از فلاسفه‌ی غرب درباره‌ی «معرفت بشری» گفته شده نظری بیافکنیم و آن‌گاه به کتب بعضی از متفکران شرقی و مسلمان خود مراجعه کنیم و ببینیم چگونه مشابهت‌های بنیادی میان این نظرات وجود دارد. مشابهت میان پاره‌ای از آرای جان لاک و کانت از طرفی و آرای بعضی از اشاعره مانند ابن تیمیه در کتاب *الرد علی المنطقیین* از طرف دیگر، در مورد حدود و قلمرو معرفت انسانی، و مشابهت میان آرای هیوم و آرای غزالی در مسأله‌ی علت و معلول، دو نمونه‌ی بارز این مشابهت‌ها می‌باشد.

مطلب چهارم این است که علوم تجربی موجود در غرب را نه می‌توان با صفت «الحاد» متصف کرد و نه با صفت «ایمان». در بیان هویت این علوم باید همان مطلب را گفت که در فلسفه‌ی علم گفته‌اند. این انسان بهره‌جو از این علوم است که یا صفت ایمان دارد و یا صفت الحاد. از باب مثال، آنچه در فیزیک یا شیمی یا پزشکی کشف شده، مواد اولیه‌ی بسیار گران‌قیمت می‌باشد که هم ملحد می‌تواند از آن استفاده کند و هم مؤمن؛ درست مانند مواد غذایی که هم ملحد از آن تغذیه می‌کند و هم مؤمن. چیزی که هست این مواد غذایی وقتی در هاضمه‌ی ملحد هضم می‌شود، انرژی تفکرات الحادی او را تأمین می‌کند و هنگامی که در هاضمه‌ی مؤمن می‌رود انرژی تفکرات ایمانی او را می‌سازد. یک جامعه‌ی مسلمان می‌تواند از مواد اولیه‌ی علوم تجربی موجود در غرب به خوبی تغذیه کند و آن را وسیله‌ی ساختن زندگی شایسته‌ی جامعه‌ی مسلمان قرار دهد. در ضرورت استفاده از علوم تجربی غرب هیچ تردیدی روا نیست.

و اما در مورد صنعت غرب؛ در این مورد ما باید بسیار هوشیار باشیم. صنعت غرب، علی‌رغم جاذبه‌ی چشم‌گیری که به زندگی غربیان بخشیده، رشد انسانی نکرده است. ماشینیزم که یک بلای خطرناک در غرب است، مولود همین رشد غیرانسانی صنعت در غرب است. صنعت غرب به گونه‌ای رشد کرده که انسان تابع ماشین گردیده و از این راه نکبت‌ها و مشکلات فراوان ایجاد شده است. حقیقت این است که در اقتباس از صنعت غرب، ما باید بسیار با احتیاط و با حوصله عمل کنیم. تعبیر انتقال تکنولوژی و یا انتقال تکنیک غرب به کشورهای اسلامی، تعبیری بسیار پرابهام است. ظاهراً ما باید در استفاده از تکنیک غرب و ساختن صنعت انسان‌سازگار خودمان سخن بگوییم، نه از انتقال بی‌قید و شرط تکنیک غرب به کشورهای خودمان. بعضی تصور می‌کنند صنعت نیز مانند علوم تجربی است که نه به الحاد متصف می‌شود و نه به ایمان و بنابراین انسان‌سازگاری، و ایمان‌سازگاری صنعت، معنا ندارد. این تصور اشتباه است. شما اگر دریایی از معلومات فیزیکی یا شیمیایی یا پزشکی در برابر خود داشته باشید، قدرت انتخاب شما به عنوان یک انسان از شما سلب نمی‌شود. ولی وقتی در برابر ماشین کوه‌پیکری قرار می‌گیرید که ساعتی فلان قدر باید تولید کند، هیچ قدرت انتخاب ندارید و باید از آن ماشین پیروی کنید و آن را همان‌طور به کار بباندازید که هست، و یا رهاش کنید. بنابراین اگر انسان خدمتگزار ماشین بشود و قدرت ابتکار و انتخاب را از دست بدهد، انسان واقعی نخواهد بود و در نتیجه انسان ایمانی نیز نخواهد بود. بدین ترتیب شکل‌هایی از صنعت وجود دارد که انسانیت انسان را به مخاطره می‌اندازد و ما باید از این شکل‌های صنعت جداً پرهیز کنیم.

مطلب پنجم این است که به عنوان مسلمان باید با فرهنگ‌های دیگر «گفت‌وگو» برقرار کنیم. فرهنگ جوامع غربی که عمدتاً آمیخته‌ای از فرهنگ یونان و روم و مسیحیت است، امروز یکی از مسلط‌ترین فرهنگ‌ها در صحنه‌ی بین‌المللی جهانی است. ما برای حفظ استقلال فرهنگی خود و بارور و شکوفا کردن آن، راهی غیر از گفت‌وگو با فرهنگ غرب نداریم. طرد و حذف آن فرهنگ، نه تنها دردی را دوا نمی‌کند، بلکه موجب انزوای فرهنگی ما و حتی نابودی آن می‌گردد.

پیوست ۳ الهیات مسیحی^۱

س: تحولات جدید مسیحیت کلیسایی، مثلاً رساله‌ی دینی جدید واتیکان، آیا در مسیحیت سنتی واقعاً باب جدیدی می‌گشاید؟ اصولاً این تحولات ناشی از چه ضرورت‌هایی است؟

ج: برای بررسی تحولات جدید مسیحیت، باید بر مبنای اسناد موجود قضاوت کنیم. مثلاً منشور واتیکان ۲، که در سال ۱۹۶۴ منتشر شد؛ این منشور نتیجه‌ی بحث‌ها و بررسی‌های چندین ساله‌ای است که به وسیله‌ی واتیکان پی‌ریزی شده بود.

در آن منشور سعی شده چه در قسمت اعتقادات، چه در قطعنامه‌ها و مراسم عبادت و دعا - که تشکیل‌دهنده‌ی ارکان این منشور هستند - تغییراتی متناسب با وضع فکری و زندگی عقلی بشر امروز داده شود. مثلاً پاپ در بخش مباحث عقیدتی توصیه کرده است که از بحث‌هایی از قبیل بحث درباره‌ی طبیعت حضرت مسیح - به گونه‌ای که در الهیات قدیم از آن بحث می‌شد و از شیوه‌ی فلسفی ارسطو استفاده می‌گردید - اجتناب شود. ایشان گفته‌اند که از بحث درباره‌ی این قبیل مسائل ایمانی و عقیدتی با آن شیوه‌ها خودداری گردد. ظاهراً دلیل این مطلب این است که فکر می‌کنند که دیگر آن قبیل بحث‌ها، امروز نمی‌تواند از اعتبار فلسفی و جاذبه‌ی لازم برخوردار باشد.

در فصل قطعنامه‌ها که بخش قابل توجهی از آن منشور را تشکیل می‌دهد، توجه زیادی به ادیان دیگر و حتی انسان‌ها و جوامع غیرمتدین شده است و به این واقعیت پی برده‌اند که به آسانی نمی‌توان گفت که خداوند، خدای همه‌ی انسان‌هاست، اما نجات اخروی و معنوی فقط در کلیساست، در حالی که امروز میلیاردها انسان در روی زمین زندگی می‌کنند که مسیحی نیستند. برخوردی که در آن قطعنامه‌ها با پیروان ادیان دیگر شده، از یک بحران و یا تحول جدید در الهیات مسیحی حکایت می‌کند که در واقع می‌خواهند به لحاظ الهیاتی از آن تفکری که قبلاً حاکم بوده عدول نمایند؛ یعنی این تفکر که غیر از اعضای کلیسا دیگران اهل نجات نیستند. در آن قطعنامه‌ها اساس گفت‌وگو با ادیان دیگر پایه‌گذاری شده است. مثلاً درباره‌ی اسلام و مسلمانان به صورت رسمی اظهارنظر شده است که می‌توان گفت بی‌سابقه بوده است. در آن‌جا گفته شده است که مسیحیان و مقامات روحانی مسیحی قبول دارند که مسلمانان خدای یکتا را می‌پرستند و به اصول اخلاقی انبیاء متعهد هستند و به معاد و قیامت، که انبیاء به آن دعوت کرده‌اند، ایمان دارند. در آن‌جا مسلمانان در واقع به عنوان «موحدان» معرفی شده‌اند و توصیه شده است که واتیکان و مقامات مسیحی کاتولیکی با مسلمانان مذاکرات دینی را آغاز کنند. از سال ۱۹۶۴ شورایی بر شوراها واتیکان اضافه شده است و آن شورای مذاکره با پیروان ادیان دیگر و حتی غیرمتدینان عالم است. این شورا فعالیت خود را دارد ادامه می‌دهد. آن‌ها با بسیاری از کشورهای اسلامی و مقامات دینی کشورهای اسلامی و علمای دینی واره مذاکره شده‌اند.

تا حال، جلسات متعددی از این قبیل مذاکرات برقرار شده و حتی با بعضی از کشورهای اسلامی کمیته‌های ثابتی برای ادامه‌ی منظم این قبیل مذاکرات ایجاد کرده‌اند. در این منشور، در بخش مربوط به عبادت و مراسم دینی نیز تعدیلاتی داده شده است. به نظر می‌رسد که کلیه‌ی تحولاتی که منشور واتیکان ۲ بیان‌گر آن است، در مجموع این غرض را تعقیب می‌کند که مسیحیت کاتولیکی را با اوضاع و احوال جدید فلسفی، علمی، فرهنگی، اجتماعی، سیاسی، و صنعتی که در دنیای امروز حاکم است هماهنگ و متناسب کند. البته همه‌ی این‌ها در

^۱ این متن و متن پس از آن (پیوست شماره ۴)، مصاحبه‌هایی است که روزنامه‌ی همشهری با مؤلف کتاب انجام داده است.

منشور واتیکان ۲، در چارچوب حفظ الهیات سنتی مسیحیت انجام یافته است. منشور واتیکان ۲، با مدرنیزم دینی چندان موافق نیست و نمی‌خواهد از الهیات جدید سخن بگوید. بلکه تمام تعدیلات را در چارچوب‌های الهیات سنتی وارد می‌کند.

رساله‌ی جدیدی نیز از پاپ فعلی منتشر شده است که مسائل جدیدی در آن مطرح شده است. آنچه مسلم است، متألّهان مسیحی به گونه‌ای سعی می‌کنند تا در انزوا قرار نگیرند و این روش را پیش‌گیرند که ما حرف خودمان را می‌زنیم و دنیا هر چه می‌خواهد بگوید! آن‌ها سعی می‌کنند که پیام مسیحیت را به گونه‌ای عرضه کنند که در فضای تفکری که امروز بر جهان مسلط است، نقش داشته باشد و به تعبیر بعضی از متألّهان به گونه‌ای سخن بگویند که به آن سخن گوش فرادهند. امروز به گونه‌ای سخن بگوییم که فیلسوفان و متفکران غیردینی احساس کنند که در سخن ما نیز مطالبی جاذب وجود دارد و بدان‌گون فرادهند. به هر حال، همین که آنان بتوانند در دنیای فعلی به صورت کسانی که سخنی برای گفتن دارند معرفی بشوند، خود موفقیتی عظیم برای آنان محسوب می‌شود که خود انتباه قابل توجهی است.

س: الهیات رهایی‌بخش چه تفسیری از مسیح و مسیحیت به دست می‌دهد و تا چه حد به اصول اساسی مسیحیت وفادار مانده است؟

ج: الهیات رهایی‌بخش، عمده‌ترین تکیه‌اش بر عدالت اجتماعی است. طرفداران این الهیات می‌گویند مسیحیت باید تأمین‌کننده‌ی عدالت اجتماعی باشد. آن‌ها فهم پیام حضرت مسیح را در صورتی ممکن می‌دانند که شخص متألّه در مقام عمل با محرومان و ستم‌دیدگان زندگی کند.

آن‌ها الهیات دانشگاهی و کلیسایی را که فقط در محافل علمی از آن بحث می‌شود و ربطی به چگونگی زندگی متألّهان ندارد معتبر نمی‌دانند. آنان پراکسیس را وسیله‌ی معرفت تئولوژیک می‌دانند. منظور از پراکسیس، یعنی زندگی با محرومان و ستم‌دیدگان و تلاش برای رهایی آن‌ها از محرومیت و ستم‌زدگی. خود این نوع زندگی را وسیله‌ی معرفت تئولوژیک به شمار می‌آورند و نیز به خود اجازه می‌دهند که برای تحلیل جامعه از روش دیالکتیکی مارکس استفاده کنند. البته واتیکان روش الهیات رهایی‌بخش را قابل قبول نمی‌داند و بحث‌های مفصلی میان مقامات روحانی کاتولیک و طرفداران الهیات رهایی‌بخش تا حالا به عمل آمده که در این زمینه نشریات قابل ملاحظه‌ای هم منتشر شده. الهیات رهایی‌بخش در میان پروتستان طرفداران بیش‌تری دارد و در هر حال، این مسأله واقعی است که الهیات رهایی‌بخش در سرزمین‌هایی همچون آمریکای لاتین یک موجود نیرومند دینی است.

س: تحولاتی که به طور کلی در حوزه‌ی دیانت مسیح اتفاق افتاده، تا چه حد می‌تواند تصور سنتی مسلمانان را از مسیحیت تغییر دهد؟

ج: در این مورد به دو مطلب اساسی اشاره می‌کنم. توجه به این مطالب می‌تواند ضرورت آشنایی مسلمانان با تحولات الهیات مسیحی را نشان دهد و فوایدی را که این آشنایی‌ها دارد، معلوم سازد.

مطلب اول این که در دنیای امروز پیروان هر دینی برای این که دین خود را بهتر بشناسند و مفهوم‌های دینی خود را برای خود بتوانند دقیقاً شکل بدهند، به دو نوع مرزبندی نیاز دارند: یکی مرزبندی درونی و دیگری مرزبندی بیرونی است. همیشه همین‌طور بوده است. یعنی این مرزبندی‌ها همیشه وجود داشته و امروز به این مرزبندی‌ها بیش‌تر نیاز است.

در «مرزبندی درونی» گفته می‌شود که چه چیز ایمانیات یک دین است. اما در مرزبندی بیرونی گفته می‌شود که چه چیز از دین نیست. در حقیقت یکی اثبات است و دیگری نفی. متألّه هر دین در هر دو مقام باید دقیقاً آنچه را به صورت یک اصل ایمانی بیان می‌کند، برای خود معنی و تحلیل بکند. در دنیای امروز با تماس‌های شدیدی که مکاتب، ادیان، امواج فلسفی، علمی، و غیر این‌ها با هم پیدا کرده‌اند، هیچ‌کس نمی‌تواند فارغ از همه‌چیز بگوید من این را می‌گویم و کاری ندارم به این که در دنیا دیگران چه می‌گویند. زیرا نه سخن برای خود او درست مفهوم می‌شود که چه می‌گوید و نه برای دیگران.

بر این اساس ما مسلمانان برای این که اصول ایمانی خود را، آن گونه که می‌خواهیم به جهان بنگریم و به گونه‌ای که می‌خواهیم زندگی کنیم، را برای خودمان مفهوم می‌سازیم و برای این که این مفاهیم را دقیقاً مشخص کنیم و حدود و ثغور آن را به درستی روشن سازیم، باید در مقایسه با ادیان زنده دنیا این کار را انجام دهیم و به نظر من یکی از زنده‌ترین ادیان در دنیای امروز، مسیحیت است. به علاوه مسیحیت قرابت شدیدی هم با اسلام دارد. این‌ها ایجاب می‌کند که ما حتی برای مشخص کردن دقیق مفاهیمی دینی برای خودمان، با مسیحیت به گفت‌وگو بنشینیم و ببینیم مسیحیت چه می‌گوید، مسیحیان چگونه فکر می‌کنند، مسیحیان چگونه زندگی می‌کنند، اصول ایمانی آن‌ها چیست. نه این که تنها در کتاب‌ها این‌ها را بخوانیم، بلکه سعی کنیم در زندگی معنوی مسیحیان نفوذ کنیم و ببینیم این زندگی معنوی چیست. وارد شدن در حوزه‌ی زندگی معنوی مطرح است و نه کسب اطلاعات درباره‌ی یک دین. اطلاعات به تنهایی کافی نیست. واقعیت زندگی دنیوی دیگران را نشان نمی‌دهد.

مطلب بعدی این است که امروز اصولاً زندگی معنوی به آن شکل که در ادیان مطرح شده است، از جانب‌های گوناگون تهدید می‌شود. مقاومت در برابر این تهدید برای پیروان ادیان وحیانی، جز از طریق نفوذ در حوزه‌ی معنوی یکدیگر و آگاهی صحیح از حوزه‌ی معنوی یکدیگر و به وجود آوردن یک فضای مشترک معنوی که یک پیام مشترک و روح مشترکی در آن است، میسر نیست. رسیدن به یک پیام مشترک، احساس هم‌دردی و تشخیص مسأله‌ها و سؤالات مشترک، رنج‌های مشترک، غم‌های مشترک، شادی‌های مشترک، پایه و اساس تشکیل یک صف واحد در برابر این تهدیدها است. اهمیت این موضوع بیش‌تر از تفاهمی است که اشاره شد.

مطلب سوم هم وجود دارد که یک مسأله‌ی تفاهم انسانی دنیوی است. در طول تاریخ، متأسفانه یکی از عوامل خصومت و دشمنی میان انسان‌ها، میان جامعه‌ها، مسأله‌ی گوناگونی عقاید و دستورات ادیان بوده است. امروز که دنیا می‌خواهد یک خانه بشود و انسان‌های روی زمین در جنبه‌ها و ابعاد گوناگون زندگی به یکدیگر نیازمند شده‌اند، در بعد دینی زندگی نیز همه‌ی انسان‌ها نیازمند این شده‌اند که به گونه‌ای با هم، دور از خصومت زندگی بکنند و همدیگر را تحمل بکنند و به عقاید یکدیگر حرمت بگذارند. این حرمت گذاشتن به عقاید یکدیگر، یکی از نیازهای اصلی ارتباطات انسانی جهان امروز است.

همه‌ی این عوامل درک‌های عمیق مسلمانان را از مسیحیان و مسیحیان را از مسلمانان ایجاب می‌کند؛ همچنین درک‌های عمیق مسلمانان از همه‌ی ادیان زنده دنیا و همه‌ی مکتب‌های موجود در دنیا. این یک نیاز عمیق است که امروز وجود دارد. بر اساس همان مبانی که گفتیم، این‌ها هرگز به معنای دست شستن از دین و آیین خود نیست. این سخن‌ها نباید این گونه معنا شود که مثلاً از ادیان دیگر عناصری را در اسلام وارد کنیم و التقاط در اسلام به وجود بیاوریم. این‌ها اصلاً به این معنا نیست. کسانی که در پدیده‌ی جدیدالوقوع دیالوگ، به صورت دقیق مطالعه می‌کنند، یک پدیده را کنار می‌گذارند و از آن تحذیر می‌کنند و آن عبارت است از مخلوط کردن‌های بی‌جای عناصر تشکیل‌دهنده‌ی ادیان با یکدیگر. یعنی از این دین برداشتن و در آن دین وارد کردن، ممنوع است.

پیوست ۴

اسلام و اروپا: زمینه‌ها و ضرورت‌های گفت‌وگو

س: کنفرانسی که اخیراً در کشور سوئد (استکهلم) با نام اسلام و اروپا برگزار گردید و شما به دعوت برگزارکنندگان کنفرانس در آن شرکت کردید، ظاهراً متمایز از کنفرانس‌های سابق «اسلام و مسیحیت» بود. دلایل تمایز و تفاوت ماهوی این کنفرانس را چگونه ارزیابی می‌کنید؟

مجتهد شبستری: کنفرانس‌هایی که جدیداً برگزار می‌شود، مثل کنفرانسی که در سوئد تحت عنوان اسلام و اروپا برگزار شده، تا حدودی متفاوت با اجتماعات بین‌المللی است که تا حال تحت عنوان گفت‌وگوی اسلام و مسیحیت برگزار می‌گردید. در گفت‌وگوهای اسلام و مسیحیت، اقدام‌کننده‌ها بیش‌تر عالمان دینی دو دین و یا سازمان‌ها و مجامع دینی اسلامی و مسیحی بوده‌اند. این گفت‌وگوها بیش از هر چیز، ماهیت دینی داشته است و تاکنون دو مرحله را سیر کرده است. در مرحله اول، که به چند دهه‌ی قبل بازمی‌گردد، این گفت‌وگوها بیش‌تر ناظر به مسائل عقیدتی و یا مسائل تخصصی و الهیات بوده است و مسائلی نظیر تصویر خدا در اسلام و مسیحیت، مسأله‌ی وحی، نگاه اسلام به حضرت عیسی، آخرت و ارزش‌های اخلاقی مطرح بوده است. هدف از برگزاری گفت‌وگو درباره‌ی این مطالب، رفع یک سلسله خصومت‌های دینی و کسب اطلاعات صحیح از طریق این گفت‌وگوها بوده است. در بعضی از کشورها مانند لبنان، که مسیحیان و مسلمانان در کنار هم و در داخل جامعه‌ی واحد زندگی می‌کنند، آن گفت‌وگوها جنبه‌ی سیاسی قوی هم داشته است. بدین معنی که هدف این بود که کمکی به رفع سوءتفاهم‌ها در زندگی مسلمانان و مسیحیان لبنان بشود. البته در پاره‌ای از کشورهای دیگر هم گفت‌وگوهای بین اسلام و مسیحیت شکل گرفته که سیاستمداران از آن بهره‌برداری‌های سیاسی خوب یا بد کرده‌اند. در هر صورت، اصل و اساس گفت‌وگوها، موضوعات الهیاتی بود؛ بدون توجه کافی به واقعیات اجتماعی، اقتصادی، و سیاسی. در مرحله‌ی دوم گفت‌وگوهای میان علمای اسلام و مسیحیت انجام می‌گیرد که موضوعات مورد بحث آن‌ها با مباحث پیشین تا حدودی فرق کرده است. در این جلسات یک سلسله مسائل مطرح می‌شود که با واقعیت‌های زندگی در جهان امروز ارتباط محکم و مستقیم دارد؛ مسائلی از قبیل اسلام و مسیحیت برای حفظ صلح در دنیای امروز چه نقشی می‌توانند داشته باشند، نگرش این دو دین به مسأله‌ی تکنولوژی و خطراتی که از آن ناحیه متوجه محیط زیست و ارزش‌های اخلاقی است چیست، کنترل جمعیت در دنیا از دیدگاه دو دین و مسائلی نظام تنظیم خانواده از دیدگاه دو دین، همچنین هنر و ادبیات معاصر و مسأله‌ی پیشرفت و توسعه و مانند آن‌ها. در این مرحله، هدف این است که باورها و تفکرات دینی، هر چه بیش‌تر متوجه حل مشکلات زندگی گردد؛ یعنی دین به گونه‌ی ناظر به واقعیات زندگی فهمیده شود، نه این که به راه‌حل‌های اجتماعی تقلیل داده شود.

غیر از آن دو گونه، کنفرانس‌های دیگری هست که آن‌ها را دولت‌های اروپایی برگزار می‌کنند، به دلیل وضع خاصی که در دو دهه‌ی اخیر برای اروپا پیش آمده است. مثلاً در کنفرانس سوئد، دعوت‌کننده، وزارت خارجه‌ی سوئد بوده است. در کنفرانسی که دو سال قبل در اتریش برگزار شد، وزارت خارجه‌ی اتریش بانی کنفرانس بود و که به وسیله‌ی دانشکده‌ی الهیات سنت‌گابریل دعوت‌ها فرستاده شده بود. فرق دیگر این کنفرانس‌ها با کنفرانس‌های قبلی در شرکت‌کنندگان است. در این کنفرانس‌ها، عمدتاً از افرادی دعوت می‌شود که از متخصصان و آگاهان به مسائل اسلام و مسیحیت و فرهنگ شرق و غرب هستند و عملاً در زمینه‌ی ایجاد تفاهم بین ادیان و فرهنگ‌ها و حل مشکلات و رفع خصومت‌های دینی و فرهنگی کارهایی انجام داده‌اند. از این افراد به عنوان شخص دعوت می‌شود، نه به اعتبار

نماینده‌ی دولت‌ها، به‌علاوه بعضی از سیاستمداران کشورهای اسلامی و اروپایی که به مسائل مذکور آگاهند و شغل سیاسی آن‌ها با آن مسائل ارتباط دارد، از دعوت‌شدگان هستند. در کنفرانس بین‌المللی سوئد، بیش از بیست کشور مسلمان به اضافه‌ی اروپایی‌ها شرکت کرده بودند.

س: به نظر می‌رسد برگزارکننده‌ی اکثر گفت‌وگوهایی که بین اسلام و مسیحیت پیش آمده و یا انواع دیگر کنفرانس‌ها، اروپایی‌ها بوده‌اند. علت تشکیل این کنفرانس‌ها با توجه به این مسأله چیست؟

ج: علت عمده‌ی تشکیل این کنفرانس‌ها مسائل خاصی است که خصوصاً در دو دهه‌ی اخیر برای اروپا پیش آمده است. در حال حاضر در اروپا بیش از ده میلیون مسلمان زندگی می‌کنند که بسیاری از این‌ها، مسلمانانی از کشورهای مختلف اسلامی می‌باشند. مردم کشورهای اسلامی، در عین حالی که فرهنگ‌های متفاوت قومی و محلی خودشان را دارند، متأثر از فرهنگ اسلامی هستند. امروز مجموعه‌ی این ده میلیون با فرهنگ‌های گوناگون در زیر چتر واحد فرهنگ مسلمانان در اروپا زندگی می‌کنند. آن اصول کلی که بیش‌تر این جمعیت در زندگی روزانه از آن تبعیت می‌کنند، عمدتاً آداب و رسوم و شیوه‌های زندگی مسلمانان است که با فرهنگ اروپایی متفاوت است. مسأله این است که این ده میلیون مسلمان چگونه می‌توانند در داخل فرهنگ اروپا زندگی کنند.

سه نظر مطرح شده است. یک نظر این است که اروپاییان، مسلمانان را در درون فرهنگ خودشان هضم کنند. این نظر مورد قبول مسلمانان نیست. نظر دیگر این است که مسلمانان با دو فرهنگ زندگی کنند. در زندگی شخصی و خانوادگی و تا حدودی اجتماعی با فرهنگ اسلامی زندگی کنند و در محیط کار و خدمات اجتماعی خود را فرهنگ اروپا تطبیق دهند. این نظر نیز در مقام عمل مشکلاتی دارد. نظر سوم به راه‌حلی می‌اندیشد که مشخصات آن هنوز کاملاً روشن نشده است و خلاصه‌ی آن، پیدا کردن گونه‌ای زیست‌فرهنگی است که هم با روح اسلام و هم با فرهنگ اروپا سازگار باشد. مشکل جمع میان فرهنگ اسلامی و اروپا از دیرزمان برای مسلمانان مقیم اروپا وجود داشته است. عاملی که موجب بحرانی شدن این موضوع شده، تحرک چشم‌گیر مسلمانان اروپا در دو دهه‌ی اخیر است. مثلاً در کشور آلمان، بسیاری از این تشکل‌ها گرایش‌های سیاسی هم دارند و بسیاری از این تشکل‌ها به گونه‌ای متأثر از نهضت‌ها و تحرک‌های دینی و سیاسی هستند که در کشورهای اسلامی وجود دارد.

در بعضی از جاها این گروه‌ها، روزنامه‌ها و نشریات محدود هم منتشر می‌کنند. تحرک بخش قابل توجهی از میلیون‌ها مسلمان مقیم اروپا، مطلب تازه‌ای است و برای اروپایی‌ها این سؤال را به وجود آورده که اگر مسلمان‌های اروپا فعال و متحرک شوند، چه مسائل تازه‌ای در بافت اجتماعی و فرهنگی اروپا به وجود خواهد آمد؟ چگونه می‌توان از پیدایش مشکلاتی در این زمینه جلوگیری کرد؟ علاوه بر این، تحرکات نیرومندی که در دو دهه‌ی اخیر در کشورهای مسلمان به وجود آمده، این احساس را برای اروپایی‌ها به وجود آورده که در صحنه‌ی بین‌المللی با نیروی تازه‌نفس اسلام و مسلمانانی روبه‌رو هستند. این که این نیرو تا چه اندازه می‌تواند ثبات و منافع اروپا را تهدید کند، یک مسأله و محل اختلاف نظر است. ولی این که چنین نیروی جدیدی وارد میدان شده، مسلم است و محل اختلاف نیست.

در اروپا همه‌ی محافل این نیروی جدید را زیر ذره‌بین گذاشته‌اند. پانزده سال قبل، وقتی در اروپا به یک کتاب‌فروشی عادی می‌رفتیم، بیش از چند کتاب معدود که ناظر به وضع اسلام در قرن بیستم باشد، چیزی پیدا نمی‌کردیم. در سفر اخیر به یک کتاب‌فروشی معروف در هامبورگ رفته بودم. وقتی درباره‌ی کتاب‌های مربوط به اسلام پرسیدم، صاحب کتاب‌فروشی دو قفسه‌ی بزرگ از انواع کتاب‌ها درباره‌ی اسلام را نشان داد که در پانزده سال اخیر نوشته شده و ناظر به وضع حاضر جهان اسلام است. واقعیت این است که اروپایی‌ها، حرکت‌های جهان اسلام را چنین تفسیر می‌کنند که نهایتاً این حرکت‌ها تحولی در عالم اسلام به وجود خواهد آورد. عده‌ای در اروپا با این تحول و حرکت موافقت و عده‌ای دیگر با آن مخالفند. اکثر اروپایی‌ها بر خلاف روش آمریکایی‌ها، که معمولاً با زور در سیاست بین‌المللی عمل می‌کنند، بر اساس سیاست واقع‌بینانه عمل می‌کنند. حال دولت‌های اروپایی بر اساس همین سیاست واقع‌بینانه خواهان شناخت کامل واقعیت این تحرک‌ها، چه در داخل اروپا و چه در کشورهای مسلمان، و گفت‌وگوی با آن و معامله با آن و در مواردی خواهان تعدیل آن هستند. آزاد شدن چند کشور مسلمان‌نشین در آسیای میانه نیز باعث به وجود آمدن مسائل جدیدی در این باب شده است.

س: تحرک اسلامی در سال‌های اخیر یکی از مسائل حساس برای اروپاییان بوده است. به نظر شما اروپاییان در مواجهه با این جریان، تاکنون چه عکس‌العملی از خود نشان داده‌اند؟

ج: فعلاً در اروپا دو تفسیر مطرح است. یک تفسیر تحرکات جدید اسلامی را به صورت یک خطر مطرح می‌کند. عده‌ای از سیاستمداران اروپا می‌گویند این یک دشمنی است که ما در مقابل آن قرار گرفته‌ایم و باید سعی کنیم این دشمن را به اشکال مختلف از پای درآوریم. در نقطه‌ی مقابل عده‌ای از سیاستمداران واقع‌بین اروپا، که هنوز برایشان اصالت‌های انسانی مطرح است و فرزندان هومان‌یسم هستند، معتقدند اگر ما با تحرک تازه‌ای که در جهان سلام پدید آمده دشمنانه برخورد کنیم، در آن صورت مشکل به وجود خواهد آمد که هم برای اروپا و هم مسلمانان دردسراًفرین خواهد بود و بنابراین نباید با این پدیده، دشمنانه برخورد کرد. این‌ها خصوصاً توجه دارند که مسأله‌ی تحرک اسلامی، به مسأله‌ی عمومی‌تر، یعنی مسأله‌ی شمال و جنوب پیوند خورده است. مسأله‌ی شمال و جنوب، عبارت از ترابط و تقابل کشورهای صنعتی غنی با کشورهای فقیر است. کسانی که معتقدند در تقابل شمال و جنوب مسائل باید به صورت انسانی حل شود، این افراد همین موضع را در مقابل مسلمانان و اسلام نیز دارند. این‌ها می‌گویند باید از این که اسلام یک خطر معرفی شود جلوگیری کنیم و همچنین فکری کنیم که مسلمانان در اروپا بد فهمیده نشوند. به عقیده‌ی این گروه، باید مانع شد که سیاست خارجی کشورهای اروپایی بر اساس جنگ سرد علیه مسلمانان تنظیم شود.

س: چه تفاوتی بین مسلمانان مقیم اروپا، از نظر ترکیب و بافت جمعیتی، با توجه به وجود مسلمانان مهاجر از شمال آفریقا، ترکیه، و کشورهای خاورمیانه، و مسلمانان اروپایی می‌بینید؟

ج: این تقسیم‌بندی درست است. ولی در عین حال فاصله‌ی بین مسلمانان اروپایی الاصل و مهاجر، روزبه‌روز کم می‌شود. با توجه به این که در خود غرب هم از ارزش‌های لیبرالیسم مثل سابق صددرصد دفاع نمی‌شود و پناه بردن به ایدئولوژی هم که در دهه‌های اخیر شکل گرفته بود اکنون رنگی ندارد، نوعی پناه بردن به معنویت و سلوک خاصی در زندگی مشاهده می‌شود. در این شرایط مشاهده می‌شود که برای مسلمانان اروپایی، اسلام صرفاً عقیده و اخلاق نیست، بلکه خواهان آنند که گونه‌ای فرهنگ زندگی هم از اسلام کسب کنند. مثلاً حجاب در بین مسلمانان اروپایی طرفدار پیدا می‌کند. اینان دوست دارند در جنبه‌ی ظاهری زندگی‌شان هم اسلام بروز داشته باشد. الان جدا کردن مسلمانان مدرن از مسلمانان سنتی در اروپا کار مشکلی است. چرا که همه‌ی آنان خود را به دینی متعلق می‌دانند که غیر از دین غرب است.

س: این تحرک اسلامی که در بین مسلمانان مشاهده می‌شود، به نظر می‌رسد تا حد زیادی درونی شده است. نقش انقلاب اسلامی و سایر جریانات را چگونه ارزیابی می‌کنید؟

ج: در اروپا وقتی از اسلام و کشور مسلمان صحبت به میان می‌آید، قبل از همه، کشور ایران به ذهن‌ها می‌آید و در درجه‌ی اول، ایران مطرح می‌شود. با همه‌ی نقطه‌های قوت و ضعف که برای انقلاب اسلامی در دنیا مطرح شده است، چون تأثیر انقلاب اسلامی بر تحرک مسلمانان دنیا امری انکارناپذیر است، انتظارات زیادی پیرامون ایران، چه در نظر مسلمانان و چه در نظر اروپایی‌ها شکل گرفته است. کشور ما امروز کاملاً و از هر سوی زیر ذره‌بین است.

س: ریشه‌ی این مسأله که غرب اسلام را به عنوان دشمن تلقی می‌کند، ناشی از چیست؟ آیا این مسأله به جنگ‌های صلیبی و خلافت عثمانی برمی‌گردد و یا این که ریشه در جای دیگری است؟

ج: باید بگوییم عده‌ای در غرب چنین فکر می‌کنند، نه این که بگوییم همه‌ی غرب چنین فکر می‌کند. به لحاظ تاریخی می‌توان برای این مسأله دو عامل ذکر کرد. یکی خاطرات تاریخی ناگواری است که بین مسیحیان و مسلمانان باقی مانده است. از همان آغاز پیدایش اسلام، مسلمانان سرزمین‌های مسیحی را فتح کرده‌اند و قدرت سیاسی را از دست آن‌ها گرفته‌اند. بنابراین اسلام از آن زمان برای آن‌ها یک دین پیروز بوده که علیه آن حساسیت داشته‌اند. در جریان خلافت عثمانی نیز مسیحیان خاطره‌ی تهدید دین یعنی اروپا توسط امپراتوری

عثمانی را از یاد نبرده‌اند. جنگ‌های صلیبی هم وجود داشته است. مسأله‌ی دیگر منافع سرشاری است که اروپاییان در دوران استعماری خاورمیانه، خاور دور، و آفریقای شمالی از مسلمانان برده‌اند. امروز هم همه‌ی این مناطق بازار عظیمی برای مغرب‌زمین است.

عامل دوم این است که تمدن جدید مغرب‌زمین یک تمدن مغرور است. تصور اروپا این است که با به کرسی نشاندن همه‌جانبه‌ی عقل‌گرایی و زندگی صنعتی، بشر را از توحش نجات داده است. یک چنین فکری در ذهن اروپایی‌ها هست. در هر جا حرکتی علیه سیادت غرب به وجود می‌آید، اروپایی‌ها می‌گویند این‌ها می‌خواهند ما را به دوران قبل از عقل‌گرایی و صنعت بازگردانند. این تصور تا چند دهه خیلی قوی بوده است، تا این که در خود مغرب‌زمین پاره‌ای از مکتب‌های فلسفی به طور جدی به نقل عقل‌گرایی کنونی غرب پرداختند. من درباره‌ی این نقدها و یا عقل‌گرایی مغرب‌زمین در این جا سخن نمی‌گویم و آن‌ها را ارزیابی نمی‌کنم. ولی به هر حال، این نقدها شکافی در جبهه‌ی مغرور غربیان گشوده است و امروز غرور سابق کم‌تر به چشم می‌خورد. ولی سیاستمداران مغرب‌زمین کم و بیش همان قیافه‌ی مغرور را دارند و سیادت تمدن جدید مغرب‌زمین برای آن‌ها مسأله‌ای بسیار مهم است و نقد عقل‌گرایی ابزاری مغرب‌زمین، هنوز در دفتر کار سیاستمداران غرب راه نیافته است.

س: مسأله معمولاً این گونه مطرح می‌شود که اروپایی‌ها فهم نادرستی از اسلام و مسلمان‌ها دارند. آیا خود ما فهم درستی از اروپا و مغرب داریم؟

ج: مشکلی که در داخل اروپا به وجود آمده، دوطرفه است. یعنی هم اروپایی‌ها مسلمانان را بد می‌فهمند و هم مسلمانان اروپایی‌ها را بد می‌فهمند. چون غربی‌ها زمام امور را عملاً در دست دارند، خیلی از این مسأله که مسلمانان آن‌ها را خوب نمی‌فهمند، زیان نمی‌بینند. زیان متوجه مسلمان‌ها است. اصولاً یک سوء تفاهم دوجانبه‌ی عمومی و جهانی وجود دارد. یک سوء تفاهم مسلمان‌ها نسبت به اروپایی‌ها دارند و یک سوء تفاهم اروپایی‌ها نسبت به مسلمان‌ها. فهم مسلمان‌ها نسبت به اروپایی‌ها این است که فکر می‌کنند همه‌ی اروپایی‌ها بی‌دین و بی‌اخلاق و سودجو هستند. از آن طرف، اروپایی‌ها دچار این سوء تفاهم هستند که فکر می‌کنند مسلمان یعنی کسی که علم و صنعت و تمدن را درک نمی‌کند و طرفدار حکومت استبدادی است. این قضاوت‌ها، هر دو نادرست است. اروپایی‌ها اگر بفهمند که اصرار مردم مسلمان دنیا برای حفظ سنت‌های گذشته‌ی خود و شتاب به خرج ندادن در تغییر آن‌ها از چه نگرانی‌هایی ناشی است، آن وقت می‌فهمند که مسأله‌ی مسلمانان بیش از آن چه بر عدم درک علم و صنعت مربوط شود، به نگرانی انقطاع هویت مربوط می‌شود. مسأله این است که در این کشورها هنوز نسخه‌ای برای جمع میان هویت و تجدد و ثبات و تغییر جا نیافتاده است و این مسأله بسیار مهم است. عده‌ی زیادی از مردم مغرب‌زمین این واقعیت را درک نمی‌کنند. البته مسلمانان باید این مشکل را حل کنند.

س: در بحث‌هایی که در کنگره پیش آمده، خصوصاً مباحثی که در کمیته‌های کاری مطرح شده، حساسیت اروپایی‌ها بر روی چه مسائلی متمرکز بود؟

ج: پنج کمیته‌ی کاری تخصصی در این سه روز کنگره تشکیل شد. موضوعات این کمیته‌ها عبارت بودند از:

۱. چگونه می‌توانیم تصورهای مخرب را از طرفین نسبت به هم برداریم و به جای آن، تصویرهای بهتر بگذاریم؛ مثلاً چگونه می‌شود در مدارس اروپا تصویر مثبتی و درستی از اسلام ارائه داد. باید معلوم شود که خاورشناسان چه اندازه تصویر درستی از اسلام ارائه داده‌اند و چقدر متأثر از مسائل سیاسی بوده‌اند و این که یک گفت‌وگوی جدی میان اسلام و مسیحیت ضرورت دارد، به این معنا که دیدگاه هر دو طرف به طور جدی نقد شود و قابل قبول از غیر قابل قبول تفکیک شود و تنها روی مشترکات تکیه نشود تا یک گفت‌وگوی جدی صورت گیرد. شخصی پیشنهاد کرد صد کتاب درباره‌ی آن عده از دانش‌مندان مسلمان نوشته بشود که در تاریخ فرهنگ و تمدن اروپا نقش مؤثر داشته‌اند. مسأله‌ی دیگر کمیته‌ی اول این بود که عده‌ای از مسلمانان اروپا از یک اسلام اروپایی سخن می‌گویند، یعنی تفسیر خاصی از اسلام می‌دهند؛ این مسأله چیست؟

۲. موضوع کمیته‌ی دوم این بود که چگونه می‌توان از تاریخ گذشته‌ی روابط مسلمانان و مسیحیان عبرت گرفت. در این کمیته مطرح شد که اروپا از مقدار تأثیری که از تمدن اسلامی در طول تاریخ داشته است تجاهل می‌ورزد و باید سعی کرد تا اروپاییان را نسبت به این مسأله آگاه کرد. گفته شد در کشورهای معینی تسامح و هم‌زیستی جالبی بین مسلمانان و مسیحی‌ها وجود داشته و قرن‌ها دوام آورده است؛ مثل مالزی و اندونزی. در حالی که در اسپانیا آن مسائل تلخ بین مسلمانان و مسیحی‌ها پیش آمد. نگاه به تاریخ گذشته نشان می‌دهد تسامح و مسالمت میان پیروان این دو آیین، کاملاً ممکن و عملی است. گفته شد زندگی با تسامح مسلمانان و مسیحیان در گذشته نشان می‌دهد که از نظر مسلمانان ضرورت نداشته که همه‌ی ابعاد زندگی اجتماعی، به گونه‌ای رنگ دینی داشته باشد. بخش‌هایی از زندگی اجتماعی به توافق انسان‌ها مربوط می‌شده است و همین بوده که زندگی با تسامح مسلمانان و مسیحیان را ممکن ساخته بود. چرا چنین تفکری و چنین رابطه‌ای در عصر فعلی مورد توجه قرار نگیرد و تعقیب نشود؟

۳. موضوع کمیته‌ی سوم، بررسی موارد مشخصی از زندگی مسلمانان در اروپا بود که برای آن‌ها مشکل می‌آفرید. بحث این بود که چگونه می‌شود برای آن موارد به‌خصوص، راه‌حلی اندیشید.

۴. موضوع کمیته‌ی چهارم، زن و مرد و خانواده و کودکان در اسلام بود. یکی از جنبه‌های زندگی که برای اروپایی‌ها خیلی نامفهوم است، همین مسأله‌ی زندگی خانوادگی اسلامی است. این مسأله مطرح شد که اسلام فقط دین عقیدتی نیست، بلکه یک تمدن و نظام فرهنگی هم است و چون چنین است، اسلام شکل خاصی به نظام خانواده داده است. باید اروپایی‌ها این نظام را دقیقاً مورد مطالعه و توجه قرار دهند و همچنین لازم است مسلمانان مشکلاتی را که زندگی با این نظام در اروپا می‌آفریند، مورد توجه قرار دهند و در موارد لزوم، با اجتهاد جدید به حل آن مشکلات بپردازند. در کشورهای اروپایی، قوانینی وجود دارد که با نظام زندگی خانوادگی اسلام تصادم پیدا می‌کند. جوامع اروپایی چگونه با این مسائل خانوادگی برخورد کنند؟ آیا لازم نیست قوانین استثنائاتی برای مسلمانان قائل شوند؟

۵. موضوع جلسه‌ی پنجم، مسائل مهم دین، جامعه، و دموکراسی بود. نظام‌های سیاسی موجود در اروپا دموکراتیک هستند و اکنون در جوامع اسلامی نظام‌های دیگری وجود دارد یا می‌خواهند به وجود آورند. مسأله این است که اروپا چگونه باید با این مسأله برخورد کند. اروپا خواهان گفت‌وگو در این زمینه است. اروپا می‌پرسد که برداشت مسلمانان از دموکراسی و حقوق بشر و رابطه‌ی دین و جامعه و حکومت چیست؟ اروپا مایل است در این زمینه‌ها با مسلمانان به یک گفت‌وگو جدی و صریح و بدون تعارف بپردازد. ظاهراً آن دوره از روابط بین‌المللی که در آن کشورها می‌توانستند با داشتن رژیم‌های سیاسی صددرصد متفاوت روابط سیاسی و اقتصادی تنظیم کنند، سپری شده است. ظاهراً تشابه در ساختارهای سیاسی، از ضرورت‌های عصر حاضر گردیده است.

س: گفت‌وگوهایی که تاکنون بین اسلام و مسیحیت بوده است، به نظر می‌رسد تا حد زیادی به صورت یک‌طرفه و مونولوگ بوده و مسلمانان در این امر، فعالیت و ابتکار عمل نشان نداده‌اند و حتی نوعی شکاکیت نسبت به این گفت‌وگوها وجود دارد، تا جایی که تاکنون از گفت‌وگوهای اسلام و مسیحیت کم‌تر در کشور ما به چاپ رسیده است.

ج: من نیز با این مسأله موافقم که در هر دو سنخ از گفت‌وگوهای اسلام و مسیحیت و اسلام و اروپا، ابتکار عمل درست اروپایی‌ها بوده است. در گفت‌وگوهای اسلام و مسیحیت، ابتکار عمل عمدتاً با واتیکان، با اتحادیه‌ی جهانی کلیساها (پروتستان‌ها)، و بخش دیگر متعلق به جمعیت‌های مسیحی است. در مورد گفت‌وگوهای اسلام و اروپا نیز ابتکار عمل دست آن‌هاست. علت این است که اروپا وقتی عمل و اقدام در مورد خاصی را ضروری تشخیص می‌دهد، با جدیت آن را تعقیب می‌کند و علاوه بر این، آن‌ها به امکانات بین‌المللی بیش از ما دسترسی دارند. غیر از این‌ها، مطالب دیگری هست و آن این که ما ماهیت گفت‌وگوها را به‌درستی نمی‌شناسیم.

ما فکر می‌کنیم گفت‌وگو این است که جلسه‌اش تشکیل شود و در آن هر کس بیاید و حرفش را بزند و برود و حداکثر چند سخنرانی و سؤال و جواب جمع بشود. در حالی که گفت‌وگو یک اقدام و نقد علمی و عملی است. برای روشن شدن تناقضات و ابهامات و رسیدن به تفاهم‌ها و یا راه‌حلهایی عملی و خلاصه‌ی گفت‌وگو، شرکت در روند یک زندگی مشترک و متکامل است، نه تنها یک کار فکری و علمی. علاوه بر این، هر گفت‌وگو، مخصوصاً گفت‌وگوهای دینی، تسامح و سعه‌ی صدر و جرأت و شهامت بیرون آمدن از چارچوب‌های مألوف و مأنوس خود و انتقادپذیری لازم دارد که فعلاً این خصلت‌ها در میان ما ضعیف است. ولی به هر حال، مسلمانان باید ابعاد مختلف گفت‌وگو را بشناسند و به صورت جدی در این گفت‌وگوهای بین‌المللی وارد بشوند. برای ادامه‌ی حیات در جهان امروز شرکت در این گفت‌وگوها ضرورت دارد.

س: غربی‌ها از مسلمانان برای شرکت در این گفت‌وگوها دعوت می‌کنند و تصور می‌کنم چنانچه آنان برداشت صحیحی از اسلام و مسلمان‌ها نداشته باشند، دچار پیش‌داوری‌ها و برداشت‌های غلط خواهند بود. آیا این مسأله، ضرورت انجام گفت‌وگو را باعث نمی‌گردد؟

ج: از چند جهت لازم است مسلمان‌ها وارد این گفت‌وگوها شوند. مسلمان‌ها می‌خواهند مانند همه‌ی پیروان ادیان دیگر در دنیای امروز زندگی بکنند و مشکلاتی دارند. همه‌ی این مشکلات از سنخ مشکلات سیاسی نیست که سیاستمداران بنشینند و در مورد آن‌ها به توافق برسند. ما مشکلات عمده‌ای از نظر فرهنگی با دنیای جدید داریم و در روند این گفت‌وگوها است که اگر ما آن را به صورت صحیح انجام بدهیم، به مشکلات فرهنگی خود در جهان حاضر پی می‌بریم. مسلمانان باید به‌درستی بفهمند که برای ورود جدی در صحنه‌ی بین‌المللی در دنیای امروز چه مشکلاتی دارند. کدام ارزش و عقیده‌ی آن‌ها نامفهوم و یا مورد انتقاد، و یا مورد استقبال و مورد نیاز دنیای امروز است. فهمیدن این‌ها، فهمیدن خودمان است.

این گفت‌وگوها می‌تواند در درجه‌ی اول این مسائل را برای ما روشن کند. ما از طریق ورود در این گفت‌وگوها، در حقیقت مسائل خودمان را دنبال می‌کنیم و راه‌حل‌های مربوط به آن‌ها را پیدا می‌کنیم. همه‌ی مسلمان‌ها در صحنه‌های بین‌المللی در مسائل ارزشی و فرهنگی معضلاتی دارند که درباره‌ی آن‌ها باید اجتهاد فرهنگی در زمان و مکان انجام شود. چرا ما به حل معضلات داخل کشورهای مسلمان فکر می‌کنیم، ولی به حل آن‌ها در صحنه‌ی بین‌المللی فکر نمی‌کنیم.

دنیا یک دهکده‌ی واحد فرهنگی شده است که در داخل آن باید مشکلات ارزشی و فرهنگی را دید و آن‌ها را حل کرد. این مطلب اصلاً به معنای پذیرفتن غلبه‌ی فرهنگی غرب نیست. نباید این مطلب را با هجوم فرهنگ غرب به سایر نقاط دنیا، که مسأله‌ی شناخته‌شده‌ای است، اشتباه کرد. حل مشکلات فرهنگی غیر از هجوم‌پذیری و تسلیم است. بی‌شک مسلمانان باید هویت خود را حفظ کنند. ولی علاوه بر حفظ هویت، حفظ انتقادی و آگاهانه و هوشیارانه‌ی هویت هم مطرح است. حفظ هوشیارانه در صورتی میسر است که با شرایط عصر، تفسیر جدیدی از هویت داده شود. این تفسیر جدید فقط در رویارویی صریح و شهامت‌آمیز و انتقادپذیری داده می‌شود. از طریق قهر و تکفیر و تفسیق و صرفاً مطرح کردن توطئه و هجوم فرهنگی، نمی‌توانیم به حفظ هویت خود بپردازیم. حال که اروپاییان باب گفت‌وگو با اسلام و مسلمانان را باز کرده‌اند، ما نباید از این مسأله بهراسیم. به نظر من روابط مسلمانان با اروپا در دوران و مرحله‌ی جدیدی وارد شده است. این دوره‌ی جدید را باید بشناسیم و از این موقعیت تاریخی استفاده بکنیم.

دوره‌ی اول برخورد ما با غرب، دوره‌ی فتوحات مسلمانان است و دوره‌ی دوم، دوره‌ای است که مسلمانان علوم و فلسفه را به غرب منتقل کردند. دوره‌ی بعد، دوره‌ی به وجود آمدن تمدن جدید غرب و دوران استعمار غربی‌هاست که در این دوران، کشورهای استعماری جهان اسلام را مورد استیلای یک‌طرفه‌ی خود قرار دادند، با اهداف علمی و سیاسی. فعلاً در دوران چهارم هستیم که اروپا می‌خواهد برای حفظ منافع خود با مسلمانان گفت‌وگو کند. این گفت‌وگو در شرایطی آغاز شده که مسلمانان در جنبه‌ی بین‌المللی به طور جدی به حساب می‌آیند. تا چندی پیش، مسلمان‌ها کسانی بودند که باید از طرفی نفتشان استخراج می‌شد و از طرفی وابسته به بازار اروپا می‌شدند. اکنون مسأله با گذشته خیلی متفاوت است و اکنون مسلمان‌ها می‌توانند در صحنه‌ی بین‌المللی یک حریف و هم‌اورد به حساب آیند، اگر به اندازه‌ی کافی ابتکار به خرج دهند.

این که این گفت‌وگوهای فرهنگی و دینی همراه با تأمین منافع سیاسی و اقتصادی است، امر روشنی است. مسلمان‌ها هم دارای منافع هستند و چرا آن‌ها با ورود در این گفت‌وگوها برای حل مشکلات فرهنگی و بین‌المللی و تأمین منافع خود اقدام نکنند؟

پیوست ۵

پیرامون کتاب ایمان و آزادی^۱

همشهری: آخرین اثری که از شما منتشر شده، *ایمان و آزادی* نام دارد. اگرچه بسیاری از مطالب این کتاب را شما قبلاً در مقاله‌ها و سخنرانی‌هایی طرح کرده بودید، اما به شکل مضبوط نشده بود. با توجه به اهمیت موضوعات مطروحه در این اثر و این که به دلیل تازگی مباحث، سؤالی در اذهان برانگیخته می‌شود، خواهش مندیم درباره‌ی انگیزه‌ها و موضوعات کتاب مطالبی بفرمایید.

مجتهد شبستری: انگیزه‌ی من از تألیف این کتاب، جمع‌وجور کردن و انسجام بخشیدن به قسمتی از مطالب و مقالاتی بوده است که من در موارد مختلف، به صورت سخنرانی گفته و یا به صورت مقاله نوشته‌ام. موضوع آن هم روشن کردن ارتباط میان ایمان و آزادی انسان بوده است. ضرورت دارد این مسأله در جامعه‌ی ما مطرح گردد و بر روی آن تأکید شود و آنچه می‌توان در این باره گفت، گفته شود. متأسفانه در بیان دینی جامعه‌ی ما، تعریف ایمان، با آن هویت واقعی که ایمان در ادیان ابراهیمی دارد، متغایر شده است و کسانی فکر می‌کنند می‌توان مردم را به ایمان دعوت کرد، ولی آزادی اندیشیدن و آزادی عمل مسؤولانه را که غیر قابل تفکیک از ایمان است، به مردم نداد و این‌جا یک تناقض وجود دارد. در کتاب مورد نظر، خواسته‌ام از طریق بیان ابتناء ایمان بر آزادی اندیشه و اراده‌ی مسؤولانه‌ی انسان، این تناقض را آشکار کنم و معنای واقعی ایمان را توضیح دهم. این‌جا نیز با بیان دیگری، توضیحات بیش‌تری درباره‌ی همان موضوع ارتباط ایمان و آزادی می‌دهم.

می‌خواهم بگویم هویت ایمان، آن‌گونه که در ادیان ابراهیمی پدیدار گشته، از آزادی اندیشه و عمل مسؤولانه‌ی انسان تفکیک‌ناپذیر است. حتماً باید دانست که ایمان چه نیست، تا معلوم شود که ایمان چه هست. بیان این مسأله که ایمان چه نیست، کمک می‌کند به بیان این مسأله که ایمان چه هست. باید بدانیم که ایمان یک نظم اجتماعی و سیاسی نیست. ایمان یک دانش متدیک برای رسیدن به اهداف معینی از طریق آن دانش نیست. ایمان ایدئولوژی و عقیده نیست. اصولاً در متون دینی ادیان ابراهیمی - یهودیت، مسیحیت، و اسلام - این تعبیر «عقیده»، که متأسفانه در جامعه‌ی ما ایمان اشخاص را با آن می‌سنجند، به کار نرفته است. ایمان را اصلاً به جامعه نمی‌توان نسبت داد. از ایمان یک جامعه نمی‌توان صحبت کرد. از ایمان اجتماعی نمی‌توان حرف زد. ایمان هویت اجتماعی ندارد و وسیله‌ی رسیدن به اهداف اجتماعی نمی‌تواند قرار بگیرد.

وقتی معلوم گردد ایمان چه نیست، روشن می‌شود که انتظاری که معمولاً انسان‌ها از نظم اجتماعی و سیاست و دانش متدیک و ایدئولوژی و عقیده و مانند این‌ها دارند، از ایمان نمی‌توان داشت. یعنی نمی‌توان ایمان افراد را وسیله‌ی برقراری نظم اجتماعی قرار داد یا آن را وسیله‌ی اعمال سیاست‌های معینی نمود. ایمان را نمی‌توان یک مسأله‌ی القایی یا تبلیغی دانست و از طریق ایجاد حساسیت مثبت به مسائلی و حساسیت منفی به یک دسته مسائل دیگر، آن را مانند اهرمی به کار برد و جامعه را با آن تکان داد و به این سوی و آن سوی برد. این فکر که می‌شود «تکنولوژی ایجاد و هدایت ایمان!» به وجود آورد و با آن به اهداف اجتماعی و سیاسی رسید، از بیخ و بن نادرست است و چنین اندیشه‌ها و اعمالی، تباه‌کننده‌ی ایمان است.

^۱ متن گفت‌وگوی روزنامه‌ی همشهری، ۲۷ آذر ۱۳۷۶، با محمد مجتهد شبستری درباره‌ی کتاب *ایمان و آزادی*

ایمان، آن طور که در ادیان ابراهیمی که اسلام نیز جزء آن است پدیدار گشته است، گونه‌ای تجربه و زندگی کردن است که انسان آن را انتخاب می‌کند. انسان مؤمن، بی‌واسطه یا باواسطه، پیام خداوند را دریافت می‌کند و به خداوندی مطلق خداوند اعتراف می‌کند و به آن شهادت می‌دهد و با آن معنادار می‌شود و گونه‌ای خاص از زندگی کردن را، که از اعتماد انسان به خداوند، از عشق‌ورزی انسان به خداوند، امید انسان به خداوند، و مانند این‌ها تشکیل شده، در پیش می‌گیرد. زبان و منطق این‌گونه تجربه و زندگی هم تفسیری، تاریخی، و انتقادی است.

انسان به فردیت رسیده، چند گونه می‌تواند زندگی کند و من در این جا تنها به سه روش اشاره می‌کنم. یک روش، روش زندگی با فلسفه است که با تعقل صرف و پیوسته سؤال مطرح کردن و آن سؤال‌ها را پاسخ دادن و دوباره درباره‌ی آن پاسخ‌ها پرسش‌هایی را طرح کردن و ادامه‌ی نامحدود این عمل همراه است. در این‌گونه زندگی کردن، انسان همواره نزدیک شدن به حقیقت نهایی را از طریق تعقل و اندیشه دنبال می‌کند. روش دیگر زندگی کردن با عشق است که در آن جز اتحاد با معشوق مسأله‌ی دیگری مطرح نیست. روش سوم، این است که انسان به وسیله‌ی تجربه‌ی ایمانی زندگی کند. به این معنا که با دریافت پیام خداوند که گونه‌ای تجربه‌ی باطنی است، در مقام اعتراف و شهادت به خداوندی خدا برآید و خود را یکسره به خداوند بسپارد و تمام زندگی‌اش را با این گفت‌وگو سپری کند.

ایمان غیر از عقیده به وجود خداوند است. ایمان واقعی، مخصوص انسان‌های به فردیت رسیده است؛ انسان‌هایی که از تسلط مراجع اقتدار بیرونی و درونی رها شده‌اند و به تنهایی ویژه‌ای رسیده‌اند. وگرنه انسان‌های معمولی زیر تسلط عرف‌ها، آداب، رسوم، میل‌ها، غریزه‌ها، و مراجع اقتدار بیرونی و عواملی از این قبیل زندگی می‌کنند. این عوامل برای آن‌ها پناه‌گاه‌هایی است که در آن‌ها اضطراب درونی این انسان‌ها ساکت می‌شود. ولی پناه بردن به این پناه‌گاه‌ها، ایمان نیست، گرچه هزار رنگ دینی به آن زده باشند. باید توجه کرد که ایمان اکسیر کم‌یابی است و مانند عشق است که نصیب هر کسی نمی‌شود. ایمان نادر است، گرچه عقاید و آداب و شعائر دینی و هیاهوهای ظاهراً دینی بسیار است. بی‌جهت نیست که در قرآن مجید میان اسلام و ایمان فرق گذاشته شده و بسیاری از مردم عصر پیامبر مسلمان خوانده شده‌اند، بدون این که ایمان داشته باشند. غزالی نیز در *احیاءالعلوم* می‌گوید: ایمان اکثریت مردم چیزی بیش‌تر از تقلید نیست. هویت آن‌چه آن‌ها دارند، تقلید است، نه ایمان. حال تمام سخن این‌جانب این است که تجربه و زندگی ایمانی چون انتخاب کردنی است، از زمینه‌ی اندیشه و اراده‌ی آزاد انسان نشأت می‌گیرد. ایمان باید همواره در این هویت دیده شود و حقوق لازم این هویت همیشه باید مراعات گردد و آن‌چه ایمان نیست، به جای ایمان گرفته نشود و لوازم و ملزومات آن بیگانه، لوازم و ملزومات ایمان قلمداد نگردد. لازم است حساب همه‌ی آن‌چه در زندگی فردی و اجتماعی انسان غیر از تجربه و زندگی ایمان است، از ایمان جدا شود و با معیارهای متناسب با خودش سنجیده آید و نه با معیار ایمان.

س: آیا بنا بر تقسیم‌بندی شما، ایمان هیچ نسبتی با فلسفه و تعقل ندارد؟

ج: این سخن که انسان به فردیت رسیده یا ایمان را برمی‌گزیند یا فلسفه را، به این معنا نیست که فلسفه مخالف ایمان است. مقصودم این است که زندگی کردن مؤمنانه، غیر از زندگی کردن فیلسوفانه است. این‌ها دو گونه زندگی کردن است. گرچه انسان مؤمن می‌تواند اهل فلسفه نیز باشد. اصولاً هر انسان مؤمن باید تکلیف خود را با ابعاد غیرایمانی زندگی، مانند فلسفه، علم، هنر، سیاست، و... روشن کند و با آن‌ها نسبتی برقرار سازد.

در ادیان ابراهیمی مسأله به این شکل است که نبی نخست پیام خداوند را می‌شنود و اعتراف به خداوندی خدا می‌کند و سپس با عزمی شکست‌ناپذیر و وجودی سراسر برانگیخته، بر سر هر کوی و برزن و هر گونه شرایط مساعد یا نامساعد به آن شهادت می‌دهد و تمام نیرو و سرمایه‌ی وجود خود را قربانی این اعتراف و شهادت می‌سازد. مباحث الهیاتی این مسائل، فعلاً در این‌جا مورد بحث من نیست. دعوی ابراهیم این بود که پیام خداوند را شنیده است. دعوی حضرت موسی نیز این بود. دعوی حضرت عیسی نیز بنا به الهیات مسیحی این بود که پیام خداوند را شنیده بود و دعوی حضرت محمد - پیامبر اسلام - نیز این بود که پیام خداوند را شنیده است. معنای رسالت همین برانگیختگی به سوی مردم است. پیام خداوند اگر بر کسی آشکار گردد، نمی‌تواند آن را آشکار نگرداند و به آن شهادت

ندهد. این قضیه طوری وجود انسان را پر می‌کند که از وجود انسان لبریز و سرازیر می‌شود. این لبریز شدن، همان شهادت دادن بی‌اختیار است. این حالت که در زندگی انبیاء رخ می‌دهد، نظیر حالت کسی است که در برابر زیبایی فوق‌العاده‌ای قرار می‌گیرد و بی‌اختیار به آن زیبایی و جذابیت شهادت می‌دهد. معروف‌ترین اشعار و غزل‌های عاشقانه این‌گونه به وجود آمده‌اند. این‌ها گونه‌ای شهادت دادن‌های بدون تأمل و حساب‌گری و مسخرانه در برابر آن زیبایی است که دیگر بقیه‌ی کار دست خودشان نبود و باید با انسان‌های دیگر در میان می‌گذاشتند. در پیامبران، گونه‌ای مسخریت وجود داشت. از دیدگاه پدیدارشناسی، نبی مسخر است؛ مسخر در برابر مرکزی که ما در این‌جا از آن به مرکز الوهیت تعبیر می‌کنیم. پیامبر هنگامی که اعتراف و شهادت خود را با دیگران در میان می‌گذارد، دیگران به دو دسته تقسیم می‌شوند: عده‌ای در این اعتراف و شهادت او سهیم می‌شوند، زیرا از طریق گفتار و کردار نبی، آن‌ها نیز پیام خداوند را می‌شنوند و این جریان به صورت روند پیام‌رسانی همچنان ادامه می‌یابد. به نظر می‌رسد آیه‌ی شریفه‌ی «و کذلک جعلناکم امهً وسطاً لتکونوا شهداء علی الناس و یكون الرسول علیکم شهیداً»، همین مطلب را بیان می‌کند و چنان‌که گفتیم، در پدیدارشناسی دین نیز همین مطلب مورد بحث است. در این آیه گفته شده که رسول خدا شهید است بر مردم جامعه‌ی خود، و آن مردم شهید هستند بر دیگران. یعنی او شهادت می‌دهد به آن‌چه برای او اتفاق افتاده است نزد امت خود و امت نیز شهادت می‌دهند به آن‌چه برایشان از طریق نبی اتفاق افتاده است برای دیگران. در ادیان ابراهیمی، معنای ایمان این است.

در این وضعیت که توضیح دادیم، اعتماد هست، شکر هست، عشق هست، صبر هست، امید هست، خودجوشی هست، و توکل و رضا. بعدها هم وقتی متکلمان مسلمان معنای ایمان را فرموله کردند، اکثریت قریب به اتفاق آن‌ها، تصدیق قلبی را محور اصلی تعریف از ایمان قرار دادند. قلب انسان مؤمن باید گواهی و شهادت بدهد به خداوندی خدا.

در آنتروپولوژی فلسفی امروز، از چهار ساحت انسان سخن به میان می‌آید:

۱. ساحت تاریخی
۲. ساحت اجتماعی
۳. ساحت زبانی
۴. ساحت بدنی و جسمانی.

باید به این نکته‌ی مهم توجه کرد که انسانی که ایمان می‌ورزد و به تصدیق قلبی می‌رسد، این انسان هیچ‌کدام از ساحت‌های خودش را از دست نمی‌دهد، چون انسانیتش به همه‌ی این ساحت‌ها قائم است. به این جهت است که انسان مؤمن باید نسبتی برقرار کند میان آن تصدیق قلبی که تمام وجودش را فرا گرفته با بعد اجتماعی خودش، بعد زبانی خودش، بعد جسمانی خودش، و بعد تاریخی خودش. در ساحت‌های تاریخی، اجتماعی، زبانی، و جسمانی انسان است که فلسفه وجود دارد. در این ساحت‌هاست که علم هست، هنر، اخلاق، سیاست، عشق، ادبیات، و خیلی چیزهای دیگر هست. انسانی که با ایمان زندگی می‌کند، باید میان تصدیق قلبی‌اش و آن‌چه در این ساحت‌های گوناگون وجود دارد، نسبتی برقرار کند. با توجه به این که علم و فلسفه در هویت خودشان با اندیشیدن روش‌مند و اراده‌ی معطوف به واقعیت سروکار دارند و هیچ‌کدام از آن‌ها در واقعیت خودشان القایی و تقلیدی نیستند، نسبت میان تصدیق قلبی ایمانی و علم و فلسفه، نمی‌تواند از جایی القا شود و شخص مؤمن آن را بپذیرد یا تقلید کند. نسبت مذکور موقعی معنای واقعی خودش را پیدا می‌کند که شخص مؤمن فلسفه و علم را بشناسد. نه تنها علم و فلسفه، بلکه نسبت برقرار کردن شخص مؤمن با سیاست، اخلاق، هنر، عشق، و علم و ادبیات نیز بدون شناختن درست آن‌ها ممکن نمی‌شود. پس لازمی نسبت برقرار کردن با آن‌چه در ساحت‌های متعدد وجود آدمی قرار دارد، اندیشیدن و اراده‌ی معطوف به واقعیت است.

ایمان در ادیان ابراهیمی گرچه مسبوق به پیام خداوند است و با صرف اندیشیدن و اراده‌ی معطوف به واقعیت به دست نمی‌آید، اما نسبت میان ایمان و سایر موضوعات مذکور، جز با تعقل و اراده‌ی معطوف به واقعیت که آزاد است، میسر نیست. یعنی شخص مؤمن جز

در فضای عقلانیت نمی تواند با ایمان خودش زندگی کند. نتیجه می گیریم که مؤمنانه زیستن بدون تعقل، امکان پذیر نیست. پس انسان مؤمن باید بگذارد که فلسفه در فلسفه بودنش، علم در علم بودنش، هنر در هنر بودنش، سیاست در سیاست بودنش، اخلاق در اخلاق بودنش، عشق در عشق بودنش بماند.

ما امروز در عصری به سر می بریم که هر کدام از موضوعات نام برده شده، مفهوم و معنای مستقل پیدا کرده و هیچ کدام از آن ها زیر چتر دیگری نیست و اصولاً یک پوشش شامل و کامل و جامع همه چیز، آن چنان که در عصرهای پیشین وجود داشته، وجود ندارد و بنابراین نمی توانیم نسبت ها را جز آن گونه که توضیح دادم، بفهمیم.

س: پس به نظر شما، تبعیت عقل از ایمان و یا شرع که لازمی ایمان است، معنا ندارد؟

ج: این که عده ای می گویند عقل را می توان تابع ایمان یا شرع کرد، خطای بزرگی است. عقل را تابع هیچ چیز نمی توان کرد. تابع کردن عقل، شوخی کردن با عقل است. عقل، خودش خودش را معنا می کند و به محض آن که از بیرون دستور داده شد به عقل که چنین بیاندیش و اتوریته ای بیرونی بر او حاکم شد، عقل زیر سؤال رفته و هویت آن نابود شده است. کسی نمی تواند به عقل بگوید چنین بیاندیش یا چنان بیاندیش. عقل همواره خودش خودش را معنا می کند و روش های اندیشیدن را هم خودش معین می کند. بنابراین نباید این انتظار را داشت که عقل تابع ایمان یا شرع بشود. صورت صحیح طرح مسأله این است که فرد مؤمن چگونه می تواند میان ایمان و ورزی و عقل و ورزی نسبتی برقرار کند. با گونه ای عقلانیت دینی می توان ایمان و شرع را فهمید.

س: معمولاً گفته می شود - البته این در زمره ی مشهورات است - که عقل، عنصری است که چون و چند می کند، قال و مقال راه می اندازد، و به اصطلاح فضولی و پرسش می کند. واضح است که این کیفیت با ادیان ابراهیمی، که به قول شما ساحت دیگری دارد و نتیجه ی تسلیم و انجذاب در برابر پیام خدا است، سازگار نمی تواند بود. پس جمع این دو نقیض چگونه ممکن می شود و در نظریه ای که شما مطرح می کنید، چگونه ایمان های ژرف می توانند با مسالمت در جوار تعقل فلسفی و براهیم ویران گر و دگرگون ساز و اندیشه ی جزونگر و حساب گر به حیات خود ادامه دهند؟

ج: ناسازگاری مطرح نیست و حل این قضیه این است که انسان موجودی است گفت و گویی و این مطلب، عمیق تر از گفت و گوی انسان با دیگران است. گفت و گوی انسان با دیگری نیز نهایتاً به گفت و گوی انسان با خودش برمی گردد. زیرا هر کس دیگری را از طریق خودش درک می کند و می فهمد. نسبت هایی که در وجود انسان میان پیام دریافت شده ی خدا و عقل و سایر موضوعات یاد شده صورت می گیرد، گفت و گویی را قوام می بخشد که همان هویت انسان مؤمن است. انسان با آگاهی انسان است و آگاهی هم هویت دیالوگی دارد و هم هویت دیالکتیکی. این که مولانا می گوید «جان» «خبر» است و هر که خبر بیش تر دارد، جان بیش تر دارد، و این که در هرمنوتیک جدید گفته می شود هر انسانی در یک گفت و گو که پیش از وی آغاز شده شرکت می کند و این که گفته می شود «زبان خانه ی وجود است»، همه ی این تأملات، وجود انسان را چون نقطه ای که در آن دیالکتیک و دیالوگ آشکار می شود، ترسیم می کنند. در چنین موجودی، هر چه هست، عبارت است از تمایل به سازگار شدن ناسازگارها، به وحدت رسیدن کثرت ها، و همین طور... مهم این است که انسان هویت دیالکتیکی و دیالوگی پیدا کند. در آن صورت ناسازگاری های مورد نظر شما معنای خود را از دست می دهد. خود انسان هویت تفسیری، تاریخی، و انتقادی پیدا می کند که یک «روند» است. از جایی می آید و به جایی می رود. چون رودخانه ای از دریا می آید و به دریا می ریزد (إنا لله و إنا إليه راجعون). هویت جریان این روند یک هویت دیالکتیکی و دیالوگی است. اگر انسان چنین هویتی پیدا کند، موضوعات متفاوتی که در نظر دیگران ناسازگار با یکدیگرند، در درون او به سازگاری می رسند. پس مسأله این است که انسان مؤمن در وجود خود، ایمان، علم، فلسفه، هنر، سیاست، و اخلاق و عشق را با حفظ هویت و تعریف های خودشان به گفت و گو می نشاند.

اگر این مقدمات را بپذیریم که ایمان چنین است و اعتراف و شهادت بر محور تصدیق است، چنین واقعیتی گرچه مبدأ آن خداوند است، ولی رسیدنی است. یعنی انسان باید با تمام وجود به آن برسد. این رسیدن بر معرفت و انتخاب استوار است و هر کس باید خودش

به آن برسد. این روش به عنوان یک روش زندگی، بر اندیشه و اراده‌ی آزاد انسان استوار است و محقق می‌گردد. بنابراین نمی‌توانیم مردم را دعوت به ایمان بکنیم، ولی به آن‌ها آزادی اندیشیدن و نیز آزادی عمل مسؤولانه ندهیم. ایمان هم رسیدنی است و هم واقعیتی نیست که یک بار برای انسان حاصل شود و بماند. انسان باید دائماً آن را تجدید بکند. انسان باید با آن تجدید عهد کند (با پیام رسیده از خداوند). چنین واقعیتی متولی، مدیر، و مدیری خارج از خود شخص نمی‌تواند داشته باشد، مگر آن که ایمان را وسیله‌ی نظم اجتماعی و وسیله‌ی سیاست و اداره‌ی جامعه تلقی بکنند. در این صورت، متأسفانه هم ایمان از ایمان بودنش بیرون می‌آید و هم سیاست در سیاست بودنش مختلف می‌گردد. البته تربیت معنوی انسان‌ها به دست پاکان، کیمیاگران معنوی، و مریبان مسیحیانفس مسأله‌ی دیگری است و ربطی به نظم اجتماعی و سیاست و قدرت، که اموری عقلانی و محاسبه‌ای هستند، ندارد.

س: در این جا، خواه ناخواه این سؤال به ذهن خطور می‌کند که آیا مثلاً هیچ ارتباطی میان سیاست و ایمان برقرار نیست؟ آیا شما هیچ ارتباطی میان ایمان و نظم اجتماعی قائل نیستید؟ به عبارت دیگر، آیا کسی که مایل است مؤمنانه زندگی کند، باید در فردیت خودش بماند و هیچ نگاه و اعتنا و اهتمامی به این که در سیاست و جامعه می‌گذرد، نباید داشته باشد؟

ج: هرگز چنین نیست. ایمان با سیاست و انتظام اجتماعی کاملاً ارتباط دارد. اما از چه طریقی؟ دو تصور در این جا وجود دارد: یک تصور غلط این است که ایمان وسیله‌ی برقرار کردن نظم اجتماعی و یا اعمال سیاست‌های معین و یا یک ایدئولوژی حکومت است و یا این که با اعمال سیاست‌های معینی می‌توان ایمان ایجاد کرد. این تصور، هویت ایمان را نفی می‌کند. چون آن را به صورت ابزاری در دست سیاستمداران قرار می‌دهد و آن را نابود می‌کند. تصور دیگر که صحیح است، این است که انسان مؤمن در مقام مشارکت سیاسی و سازمان‌دهی اجتماعی، به گونه‌ای خاص عمل می‌کند و ارزش‌های خاصی را که ایمان وی آن‌ها را می‌پذیرد و معنادار می‌سازد، مورد توجه قرار می‌دهد. در جامعه‌ای که افراد آن مؤمنان هستند، ارزش‌های ایمانی بر صدر می‌نشینند. افراد مؤمن و همه‌ی کسانی که تجربه‌ی ایمانی و توانایی تجربه‌ی دینی یافته‌اند، خواه ناخواه، در زندگی سیاسی‌شان هم به گونه‌ای متناسب با ایمانشان عمل می‌کنند. پس باید این سؤال را طرح کرد که انسان‌ها چگونه و در چه شرایطی مؤمن می‌شوند. اگر کسی طالب حکومتی است که در سیاست آن حکومت ارزش‌های دینی مورد توجه قرار گیرد، باید به این مسأله بپردازد که افراد جامعه چگونه به ایمان نزدیک می‌شوند و مؤثرترین عامل در این کار، در عین این که ایمان یک امر اجباری نیست، چیست. در این جا است که موضوع بسیار مهم تربیت مطرح می‌شود. انسان‌ها از طریق الغا و تبلیغ و یا ایدئولوژی‌سازی و یا استدلال فلسفی و یا از طریق ظاهرسازی در محیط‌های زندگی چون مدرسه و دانشگاه و سایر نهادهای اجتماعی و یا ایجاد فضای خشونت و بازدارندگی فیزیکی و یا از طریق اعمال همه‌ی این سیاست‌ها، مؤمن نمی‌شوند. کسانی که این کارها را وسیله‌ی مؤمن‌سازی (!) یا حفظ ایمان تصور می‌کنند، سخت در اشتباهند. تنها در مقام تربیت به معنای شکوفا ساختن ابعاد وجود انسان و توانا ساختن وی به تجربه‌های مرتبط به آن ابعاد است که می‌توان زمینه‌ای برای ایمان (تجربه‌ی ایمانی) فراهم کرد. تنها یک تربیت‌کننده‌ی آگاه یا یک نظام تربیتی درست است که با عملکردهای به‌جا و به‌موقع می‌تواند به حصول تجربه‌ی ایمانی کمک کند.

محور پرسش‌های وجودی انسان، پرسش از معنای زندگی و رهایی از بیهودگی و بی‌معنایی ناشی از تنهایی و بیگانگی است. آن کس که به این پرسش‌ها در مقام بیان و عمل پاسخ درست می‌دهد و قادر است معنای زندگی را به خوبی نشان دهد، او قادر است به حصول تجربه‌ی ایمانی دیگران کمک کند.

در مقام شهادت و اعتراف به خداوندی خدا، انسان به بیرون از خود (خداوند) معطوف می‌شود. این «بیرون از خود»، باید فی‌نفسه چنان خیر و خوب مطلق دیده شود که انسان به بیرون از خود پرتاب شود. این حادثه با ساختن شخصیت‌های مصنوعی و یا القا و تبلیغ و فشار و جبر و اعمال سیاست، اتفاق نمی‌افتد. می‌گویند مگر ایمان با تسلیم همراه نیست؟ پاسخ این است که به یک معنا، ایمان با تسلیم همراه است و به یک معنا، نه. اگر منظور از تسلیم، اطاعت مطلق از یک مرجع اقتدار در بیرون انسان، که با نادیده گرفتن ابعاد گوناگون وجودی انسان و آزادی طبیعی اندیشه و اراده‌ی وی از او تسلیم می‌طلبد باشد، ایمان با تسلیم همراه نیست. فرق نمی‌کند که چنین مراجع اقتداری را چه بنامید. اما اگر منظور از تسلیم این باشد که انسان از روی رغبت و اختیار و انجذاب، خود را به آن معنای معناها (خداوند)

که پیام وی را در حدود توانایی‌های درک تاریخی خود دریافت می‌کند بسپرد، ایمان با تسلیم همراه است. معنای این تسلیم این است که انسان خود را آن‌چنان که هست بپذیرد. تسلیم در برابر خدا، نفی شدن انسان نیست. در این‌جا این مطلب را مختصری توضیح می‌دهم: از نظر انسان‌شناسی ادیان ابراهیمی، انسان با این تجربه انسان است که خود را به صورت واقعیتهایی که از جایی «داده می‌شود» تلقی می‌کند. واقعیتی داده شده با همه‌ی بحران‌ها، ناتمامی‌ها، و اضطراب‌هایی که در او هست. انسان وقتی انسان است که این واقعیت خود را آن‌چنان که هست، بپذیرد. کسی که انسانیت خود را به معنایی که گفته شد می‌پذیرد و به آن معترض نیست و نمی‌خواهد فوق انسان شود و از حدود خود تجاوز کند و در الوهیت دست‌اندازی کند، به معنای واقعی کلمه، تسلیم است در برابر خداوند. اما همان‌طور که قبلاً گفتم، یک طرف این خودشناسی، خداشناسی است. بلکه این خودشناسی عین خداشناسی است و چون در این شناختن هم خداوند و هم انسان، طرفین ارتباط هستند، یکی معنا است و دیگری معنای معناها، این شناختن حادثه‌ای دیالکتیکی و دیالوگی است.

اگر انسان در آن واقعیتی که هست خود را نشناسد، نمی‌تواند خود را بپذیرد. او موقعی می‌تواند خود را بپذیرد که به شناخت کافی از خودش رسیده باشد، که عین شناخت محدود تاریخی از خداوند است. انسانی که خود را می‌شناسد و می‌پذیرد، در برابر تمام آن‌چه خداوند با او و در حق او می‌کند، تسلیم محض است. او یا در مقام شکر می‌آید و یا در مقام صبر. او در مقام نفی حدود خود و دست‌اندازی به الوهیت و «پرومته» شدن نیست. کسی که با دریافت پیام خداوند، خداوندی خداوند چنان بر او آشکار می‌شود که بی‌اختیار و مسخرانه به آن اعتراف می‌کند و شهادت می‌دهد، چنین کسی کاملاً در مقام اعتراف و شهادت به انسان بودن خود نیز هست و زبان حال و مقال او این است که «أنت الرب و أنا المربوب، أنت المولى و أنا العبد، أنت الخالق و أنا المخلوق» و همین‌طور... این است تسلیمی که با ایمان منظور در ادیان غیر ابراهیمی همراه است، نه تسلیم در برابر موجودی در بیرون انسان که مطلقاً با انسان غیر قابل مقایسه است؛ تا چه رسد به تسلیم در برابر مدعیان نمایندگی آن موجود! واضح است که چنین خودشناسی و خداشناسی و تسلیم موجود در این حادثه‌ی دیالکتیکی و دیالوگی، با هیچ‌گونه اعمال قهر و فشار و خشونت و تبلیغ و القا و ایجاد محدودیت فکر و عمل نمی‌تواند ارتباط داشته باشد. بلکه همه‌ی این کارها در ارتباط با ایمان، نتیجه‌ی عکس می‌دهد و انسان را از خداوند دور می‌کند، زیرا این قبیل کارها در انسان‌ها عقده ایجاد می‌کند، کینه‌ها پدید می‌آورد، و بذر انتقام را در وجود آن‌ها می‌کارد و این‌گونه حالات انسان‌ها را از خود بیگانه می‌کند و مانع این می‌شود که انسان‌ها خود را درست بشناسند و وضعیت وجودی خود را درک کنند. در نتیجه، نمی‌توانند با خداوند ارتباط پیدا کنند.

س: آیا شما منکر این هستید که بسیاری از احکام اجتماعی و سیاسی، همچون تکلیفی در قرآن مجید مطرح شده و در سیره‌ی پیامبر و ائمه‌ی معصومین نیز نظایر آن به‌ویژه به‌فور دیده می‌شوند؟ چگونه این احکام و فرامین اجتماعی را که بخش مهمی از آن‌ها در سیاست و تدبیر مدینه از سوی رسول اکرم متحقق گردید، با دیدگاهی که طرح فرمودید، آشتی می‌دهید؟ آیا اجرای احکام لازمه‌ی ایمان نبوده است؟

ج: شما چه برداشتی دارید از این که این احکام و اعمال وجود داشته است؟ این احکام و اعمال معنایش چه بود؟ مثلاً اگر پیامبر می‌گفت که ارث این است، در طلاق و نکاح فلان جور عمل کنید، به فلان جنگ بروید، در حدود و قصاص و دیات چنان عمل کنید، بلی این‌ها وجود داشته است. اما وجود داشتن این‌ها چه تعارضی با معنای ایمان که توضیح دادم دارد؟ در هر جامعه‌ای مقرراتی، نظامی و سیاستی و حکومتی وجود دارد. اما ایمان غیر از همه‌ی این‌هاست. البته در یک جامعه‌ی دینی عمل به یک سلسله مقررات، مصداق‌های ارزش‌های ایمانی کلی تلقی می‌شود و عمل به آن‌ها از وظایف مؤمنان شمرده می‌شود. اما ایمان با آن‌ها معنا نمی‌شود و عمل به آن‌ها تعیین‌کننده‌ی معنای ایمان نیست. وظایف مشخص عملی مؤمنان در یک جامعه‌ی معین تاریخی، غیر از حقیقت ایمان آن‌هاست. این اعمال لوازم و آثار ایمان هستند و نه تعیین‌کننده‌ی معنای آن.

س: می‌خواهیم بگوییم که برای تحکیم و استمرار تربیت معنوی انسان‌ها حتماً لازم بوده تا خداوند متعال، پیامبرش را به ابلاغ و اجرای آن امر فرموده و پیامبر نیز در انجام و اجرای آن جدیت می‌ورزیده است.

ج: این مطلب می‌تواند نادرست فهمیده شود و باید آن را درست معنا کرد. ببینید! آن جاهایی که ارتباط با نظم و مصالح اجتماعی داشت، پیامبر هم مانند همه‌ی زمامداران و سیاستمداران، با مراعات و ملاحظه‌ی همه‌ی جوانب مختلف و واقعیات اجتماعی عمل

می‌کردند. البته چون پیامبر خود به عنوان یک زمام‌دار و سیاستمدار مؤمن، اقداماتی در ارتباط با نظم و مصالح اجتماعی می‌کردند و مقرراتی را اعلام می‌نمودند، این اقدامات و مقررات با آن اصول ایمانی و اخلاقی که خود ایشان آن‌ها را قبول داشتند، مقید و محدود می‌شده و این کاملاً طبیعی بود. ما در مسائل مربوط به نظم اجتماعی، چنین تلقی‌ای از مقررات پیامبر داریم؛ اعم از این که در قرآن مجید آمده باشد یا نیامده باشد. پیامبر در برابر واقعیت وحی نازل بر وی، به اعتراف و شهادت خداوندی خدا برانگیخته شد و چنان با تمام وجود مسخر این واقعیت گردید که با وجود همه‌ی موانع و مشکلات و رنج‌ها، آشکارا نخست برای عده‌ای و سپس برای همگان این اعتراف و شهادت را برملا کرد و همه را به این اعتراف و شهادت و التزام به لوازم آن دعوت کرد و جمعیتی از مؤمنان فداکار پدید آمدند. وقتی زندگی اجتماعی مدینه به گونه‌ای شد که این پیامبر حاکم شد، او طبق ایمان و اصول خود عمل کرد. معلوم است که وقتی پیامبر حاکم شود، با معیارها و ارزش‌های پذیرفته‌ی خودش حکومت می‌کند. همان‌طور که در یک جامعه‌ی کلان، وقتی مسلمانان به حکومت انتخاب شوند، متناسب با ارزش‌ها و معیارهای ایمانی‌شان که قبول دارند، حکومت می‌کنند. مسیحیان و یهودیان و دیگران هم همین‌طور. پیامبر هم همین کار را کرد. در آن واقعیت‌های اجتماعی، در آن قوانین، در آن آداب و رسوم که در آن جامعه وجود داشت، متناسب با ارزش‌های اسلامی مورد قبول تغییراتی داد. مثلاً انواعی از نکاح و طلاق و معاملات و سیاسات را که غیراخلاقی یا غیرعادلانه می‌دانست، منسوخ اعلام کرد و یا مقررات جدیدی اعلام کرد.

در این مسأله، میان آن‌چه در قرآن کریم و سیره‌ی پیامبر هست، فرقی نیست. این‌ها همه ناظر به واقعیات آن جامعه است و به مصداق‌های ارزش‌های کلی مؤمنان در آن عصر و جامعه‌ی معین مربوط است و بدین ترتیب آن‌چه جاودانی است، ارزش‌های کلی است و نه روش‌ها و قانون‌ها. آن ارزش‌های کلی هم در هر عصری باید تفسیر شوند. من این مطلب را در فصل «ایمان، سیاست، و حکومت» همین کتاب توضیح داده‌ام. نکته‌ی مهمی در این جا هست که باید تذکر دهم. این ارزش‌های اسلامی که من در این جا از آن صحبت کردم، اموری نیستند که با تبلیغ و القا و فشار و جبر و محدود کردن اعمال اشخاص در جامعه حفظ شوند. اصولاً تغییر حفظ ارزش‌ها در جامعه، که کسانی دائماً آن را تکرار می‌کنند، نه تنها تعبیر دقیقی نیست، بلکه غلط‌انداز هم هست. ارزش‌ها امور مجسم و عینی نیستند که نیاز به حفظ داشته باشند و عده‌ای هم متولی این حفظ باشند.

تعبیر درست، «حضور ارزش‌ها در صحنه‌ی زندگی اجتماعی» است و آن، این است که افراد یک جامعه نسبت به ارزش‌ها حساس باشند و متناسب با آن عمل کنند. حساسیت به ارزش‌ها در عملکرد افراد ظاهر می‌شود. هر گاه در یک جامعه عملکرد افراد همراه با حساسیت به ارزش‌ها باشد، در آن صورت، ارزش‌ها در صحنه‌ی جامعه حضور دارد؛ وگرنه حضور ندارد. این حساسیت هم امری است مربوط به چگونه تربیت شدن انسان‌ها و به مسائل و تعلیمات و اعمال تربیتی و نهادهای مسؤول آن مرتبط می‌شود. اگر انسان‌ها بر حسب تربیت، نسبت به ارزش‌ها حساس نباشند و ارزش‌مدار عمل نکنند، هیچ‌کس و هیچ مقامی نمی‌تواند با هیچ وسیله‌ای در جامعه ارزش پیاده کند یا ارزش حفظ کند. این که در جامعه‌ای بنا به مصلحت‌های اجتماعی پاره‌ای از اعمال جرم شناخته شود و مجازات داشته باشد، مسأله‌ای کاملاً متفاوت با مسأله‌ی حضور ارزش‌ها در صحنه‌ی اجتماعی است. البته پاره‌ای از انسان‌ها می‌توانند مثلاً با فداکاری‌ها و شهامت‌ها و اعمال فوق‌العاده‌ی خود در جامعه، ارزش بیافرینند و حساسیت افراد به ارزش‌ها را تشدید کنند.

س: اکنون به بحث از آزادی انسان، که ناشی از خصلت مختار و اراده‌ی مضمحل در وجود انسان است، می‌رسیم. شما چه تعبیری از این اصطلاح دارید و حدود آن را تا کجا می‌دانید؟ آیا تلقی‌های رایج از آزادی، بیان‌گر ماهیت واقعی آن می‌تواند باشد؟

ج: متأسفانه آزادی در جامعه‌ی ما، به معنای بی‌بندوباری و رها شدن از هر تقید تلقی شده است. ولی معنای آزادی این نیست. آزادی بدون تقید و تعهد، اصلاً معنا پیدا نمی‌کند. آزادی واقعی است که دو بعد دارد. یک بعدش رهایی است و بعد دیگری تقید و تعهد. ما در این بحث با پیام آزادی اندیشه و آزادی اراده کار داریم. آزادی اندیشه هیچ نوع محدودیتی بر نمی‌دارد، مگر محدودیت‌های منطقی و متدیک که اندیشیدن به آن‌ها قائم است. وقتی از آزادی اندیشه صحبت می‌شود، نباید هر گونه فکر کردن، اعم از روش‌مند و ناروش‌مند و هرج‌ومرج ذهنی برسد. اندیشیدن برای آن که اندیشیدن بشود، با منطق و متدهای اندیشیدن مقید و متعهد می‌شود. آزادی اراده نیز همین‌طور

است. آزادی اراده در جایی تحقق می‌یابد که این آزادی از حالت قانون‌مندی و هرج‌ومرج در مقام عمل بیرون بیاید و به یک عمل اخلاقی معطوف شود که مقتضای قانون اخلاقی است. آزادی اراده، بدون اختیار، یعنی خیر را طلب کردن و بدون تعهد به آن معنا پیدا نمی‌کند. آزادی چنین واقعییتی است. تحقق آزادی درونی، مساوی است با تحقق انتخاب عمل اخلاقی. آزادی درونی به معنای رها بودن اراده از قید و بند نیست. رهایی به این معنا، اصلاً وجود ندارد. اراده یا از عوامل جبری تبعیت می‌کند و یا با انتخاب عمل اخلاقی محقق می‌شود که در این صورت از اراده‌ی آزاد، یعنی اراده آن‌چنان که در طبیعت خود هست و بدون تبعیت جبری از عامل معین صحبت می‌کنیم.

در آزادی سه مسأله مطرح است: «آزادی از»، «آزادی در»، و «آزادی برای». این مجموعه‌ی مثلث یک امر مثبت است و نه یک امر منفی. بدین‌گونه که ایمان و آزادی در برابر هم نیستند، زیرا چنان‌که قبلاً گفتم، ایمان به معنای گونه‌ای زندگی کردن، هم انتخاب‌کردنی است و هم انتخاب خیر و خوبی است. پس انتخاب ایمان قوام‌بخش آزادی اراده است. تمام حرف ما این است که ایمان، چون انتخاب‌کردنی است و مساوی با آزادی اراده‌ی انسان است، نمی‌توان آن را تابع عوامل جبری و القایی کرد.

س: شما در هنگام مواجهه‌ی پیامبر با وحی، از یک نوع مسخریت سخن گفتید و ایمان انسان‌ها را نیز به مجذوب شدن و تسلیم گردیدن آنان در برابر حقیقت تعبیر کردید. انسان مجذوب، تحت امر و اراده‌ی جاذب عمل می‌کند. تکلیف اراده و اختیار در انسان مؤمن، که مجذوب و تسلیم خداوند است، چه می‌شود؟

ج: مجذوب شدن شخص نبی یا انسان مؤمن، به معنای از دست دادن اختیار نیست. انجذاب، به معنای از دست دادن خود، در این مقام، عیناً به دست آوردن خود است. انسان در مقام ایمان، به گونه‌ای خود را از دست می‌دهد که با آن دقیقاً خودش را به دست می‌آورد. هرچه این مجذوبیت ایمانی شدت پیدا کند و انسان با تمام وجود و سر تا پا عطش و طلب خود را به خداوند تسلیم کند و در حقیقت خود را کاملاً قربانی سازد، خویشتن را آزادتر خواهد یافت. شخص نبی هم همین‌طور است. هرچه مسخریت او در برابر خداوند تشدید شود، او خود را آزادتر خواهد یافت. آزادی یک وضع مثبت است، نه یک وضع منفی. آزادی ایمانی یک وضعیت است که انسان در آن قرار می‌گیرد. این وضعیت، وضعیت گسیل داشتن تمام وجود انسان به سوی آینده، و به تعبیری دیگر، باز بودن صددرصد انسان به آینده به وسیله‌ی اعتماد و امید به خداوند است و این، کمال آزادی است.

س: اثرگذاری نهادهای دینی بر تجربه‌های ایمانی را چگونه توضیح می‌دهید؟

ج: نکته‌ی دیگری که باید در ادامه‌ی این بحث مورد توجه قرار گیرد، همین مسأله است. نهادهای دینی همواره تمایل به تصلب و تحجر دارند. برای پیش‌گیری از این آفت، باید نهادهای دینی دائماً پالایش بشوند و تطبیق داده شوند با یک معیار و آن معیار، این است که آن‌ها به صورت مانع تجربه‌ی ایمانی عمل می‌کنند یا به صورت مساعد آن. نهادهای دینی، به عنوان نهادهای اجتماعی باید بسترهای مساعدی باشند برای تجربه‌ی ایمانی. تاریخ ادیان و جامعه‌ها نشان می‌دهد که اگر نهادهای دینی در هر عصر اصلاح نشوند، آن آفت حتماً بروز خواهد کرد. قوانین دینی، شعائر و آداب و رسوم دینی، الهیات دینی، مؤسسات دینی، و کل دستگاه ایمان و دین‌داری، باید در هر عصری با معیار یاد شده سنجیده شود و در صورت لزوم، مورد تجدید نظر قرار گیرد. معیار دیگری برای اصلاح نهادهای دینی وجود ندارد. در حالی که اصلاح این نهادها همیشه ضرورت دارد. علاوه بر نهادهای دینی، همه‌ی نهادها و مؤسسات اجتماعی دیگر با تجربه‌ی ایمانی مرتبط هستند. اصولاً همه‌ی تجربه‌های باطنی همین‌طورند. مثلاً در شرایطی که تورم اقتصادی همه‌جا را فرا گرفته است، تجربه‌ی نگرانی و اضطراب خیلی آسان‌تر است تا تجربه‌ی آرامش و اطمینان. در شرایط جنگ، برخی از تجربه‌ها برای مردم جامعه دشوار می‌شود و برخی دیگر از تجربه‌ها آسان می‌گردد. مسأله‌ی ایمان همین‌طور است. در یک شرایط خاص اجتماعی، تجربه‌های ایمانی دشوار می‌شود و در یک شرایط خاص آسان می‌گردد. مثلاً انسان موجودی است که وقتی نیازهای مادی‌اش تأمین شود، توانایی تجربه‌های معنوی دینی را پیدا می‌کند. این حرف درست است که شکم گرسنه ایمان ندارد. البته انسان‌های استثنایی حسابشان جداست.

س: آزادی در شکل اجتماعی و سیاسی، پس از بسط و گسترش آن در مغرب‌زمین، شکل و محتوایی خاص به خود گرفته است. دموکراسی، مظهر و نماد روابط مردم‌سالارانه و مبتنی بر آزادی و انتخاب معرفی شده است. با این همه، می‌دانیم که این پدیده خاستگاه‌های اجتماعی و تاریخی ویژه‌ای دارد و در ظرف خاصی متحقق شده است. با این مقدمات، آیا شما تصور می‌کنیم این تجربه قابل تعمیم به جوامع دیگر است؟ اصلاً آن را مفید می‌دانید؟ آیا مؤمنانه زیستن با حکومت دموکراتیک سازگار است؟ علاوه بر این، متفکرانی هستند که ورود در شرایط دموکراتیک و تحقق دموکراسی را سیر قهری جوامع و در نتیجه رشد آگاهی افراد جامعه می‌دانند. نظر شما چیست؟

ج: من نمی‌گویم که تجربه‌های مغرب‌زمین را باید در این‌جا تکرار کرد. بلکه به وضع جامعه‌ی خودمان نگاه می‌کنم و می‌بینم در جامعه‌ی ما نیز الان مجموعه‌ی تحولات اجتماعی به گونه‌ای است که جز با حکومت دموکراتیک این جامعه نمی‌تواند به درستی اداره شود. این ضرورت خود جامعه‌ی ماست و هیچ ضرورتی ندارد که مطرح شود که در غرب چه کردند. اگر دموکراسی را به یک نوع مشارکت خردمندانه‌ی همگان در تعیین سرنوشت اجتماعی و سیاسی خودشان تعریف کنیم، با توجه به پیچیدگی‌ها و کثرت‌هایی که در زندگی امروز و در ساختار جامعه‌ی ما هم تا حدود زیادی به وجود آمده است، دموکراسی برای جامعه‌ی ما یک ضرورت شده است. در جامعه‌ی ما، نیروهای جدیدی فعال و آزاد شده‌اند و امکان فعالیت می‌طلبند و پاسخ به این طلب واقعی، جز با حکومت دموکراتیک میسر نیست. بر خلاف تصور و تصویر عده‌ای، جامعه‌ی ما از نظر اندیشه‌ها و روش‌های عمل کردن کاملاً به کثرت گراییده و این واقعیت، یک نوع زندگی دسته‌جمعی مبتنی بر خردورزی دسته‌جمعی و گفت‌وگوهای دسته‌جمعی را ایجاب می‌کند. از تحلیل مفهوم ایمان و یا مراجعه به متون دینی بر نمی‌آید که حکومت جامعه‌ی ما دموکراتیک باید باشد. ولی چون واقعیات اجتماعی آن را می‌طلبند، انسان‌های مؤمن باید با این واقعیت نسبتی برقرار کنند و با آن کنار بیایند و مؤمنانه زیستن را در بستر این واقعیت دنبال کنند.

قبلاً گفتم که انسان مؤمن با واقعیات موجود در ساحت‌های گوناگون وجود و زندگی انسانی نسبت برقرار می‌کند. حکومت در ساحت‌های زندگی انسانی در این جهان قرار دارد. امروز شکل معقول برقراری نسبت با واقعیات اجتماعی جامعه‌ی ما، تنها به صورت یک حکومت دموکراتیک میسر است.

س: بحث مناقشه‌انگیز نسبت، یکی از شبهه‌هایی است که معمولاً در پی چنین بحثی طرح می‌گردد. بحث دیگر، راجع است به این که می‌توان از بحث‌های شما نتیجه گرفت که هر تلقی شخصی از دین و ایمان می‌تواند درست باشد و در نتیجه هیچ‌کس نتواند برای ابطال دعوی دیگران اقدام کند. اصلاً لزوم این کار از میان می‌رود. آیا تلقی معیاری که مخرج مشترک ایمان افراد در یک جامعه و فرهنگ خاص است، می‌تواند وجود داشته باشد؟

ج: مباحث من پیدایی الهیات سیستماتیک را که در آن ایمان معنا می‌شود و درباره‌ی معنای ایمان نظرهای متفاوت و بحث حقانیت و عدم حقانیت یک نظر معین پیدا می‌شود، نفی نمی‌کند. آنچه من در این‌جا در معنای ایمان گفتم، یک نظریه‌ی الهیاتی مبتنی بر مطالعه‌ی پدیدارشناختی ایمان در ادیان ابراهیمی است. شخص دیگری می‌تواند نظریه‌ی دیگری بدهد و البته از او دلیل مطالبه می‌شود. لازمه‌ی این مطلب که ایمان یک تجربه و زندگی مخصوصی است، این نیست که درباره‌ی درستی یا نادرستی تعبیرها و تفسیرهایی که از این تجربه داده می‌شود بحث نشود و سخن از حقانیت و یا عدم حقانیت نظراتی که بیان می‌شود به میان نیاید. مباحث الهیاتی به مرحله‌ی تعبیر و تفسیر این تجربه مرتبط است و باید وجود داشته باشد و لازم است. الهیات یک دانش است که مانند دانش‌های دیگر انسان مورد بحث و نقد قرار می‌گیرد. ضرورت الهیات برای مؤمنان از این جهت است که آن‌ها را قادر می‌سازد با عالمان، فیلسوفان، هنرمندان، سیاستمداران، ادیبان، و... گفت‌وگو کنند. اساس ارتباطات انسانی بر گفت‌وگو قائم است و مؤمنان نمی‌توانند از صحنه‌ی اجتناب‌ناپذیر گفت‌وگوی ساحت اجتماعی بیرون بمانند. اما این پرسش که در این صورت به تعبیر شما مخرج مشترک ایمان افراد در یک جامعه و فرهنگ خاص چه می‌تواند باشد، پاسخ آن، این است که مخرج مشترک ایمان و فرهنگ، همیشه در روند گفت‌وگوهای مؤمنان با یکدیگر و با دیگران شکل می‌گیرد و واقعیتی است متحول که ثبات و تغییر در آن جمع شده است.



تهیه شده در سایت گرداب - شهریور ۱۳۸۷

اگر مایل به همکاری در خطاپایی املائی این کتاب هستید، ما را در جریان گذارید.

در گرداب بچوید:

