

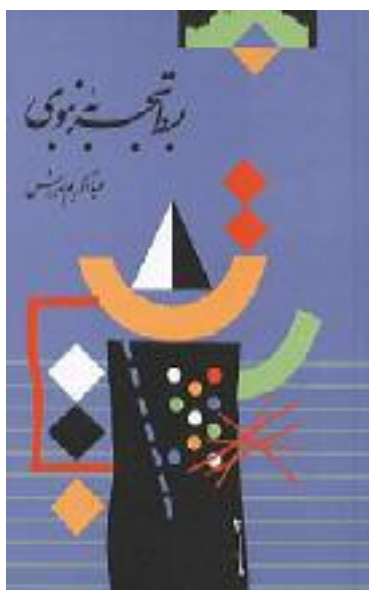
بسم الله الرحمن الرحيم

بسط تجربه نبوی

(مجموعه‌ی کلام جدید - ۷)

دکتر عبدالکریم سروش

تهران، مؤسسه فرهنگی صراط، ۱۳۸۵



۲	سخن ناشر
۳	پیش‌گفتار
۵	بسط تجربه‌ی نبوی
۲۰	ذاتی و عرضی در ادیان
۴۷	دین اقلی و اکثری
۶۳	خاتمیت پیامبر - ۱
۷۷	خاتمیت پیامبر - ۲
۹۸	پیامبران، خطیبان بی‌مخاطب
۱۱۲	پیامبر نور
۱۲۷	ولایت باطنی و ولایت سیاسی
۱۴۶	نو کردن ایمان
۱۵۵	تفسیر متین متن
۱۶۶	راز و راززدایی

کلامی چند درباره‌ی این نسخه‌ی الکترونیکی، لازم به یادآوری است.

جهت رعایت ادب، این نوشتار کوتاه در واپسین صفحه‌ی کتاب درج شده است. حتماً مطالعه فرمایید.



سخن ناشر

به نام خدا

خداوند بزرگ را سپاس که اکنون طبع پنجم کتاب «بسط تجربه‌ی نبوی» منتشر می‌شود و این نشان از آن دارد که این کتاب، همچنان مورد اقبال علاقه‌مندان به اندیشه و قلم دکتر عبدالکریم سروش است و آنان را به خویش فرا می‌خواند.

کتاب «بسط تجربه‌ی نبوی»، مجلد هفتم از مجموعه‌ی «کلام جدید» است. سایر مجموعه‌های انتشارات صراط، عبارتند از: «معرفت‌شناسی»، «فلسفه»، «دین‌پژوهی»، «اریاب معرفت»، «جامعه و سیاست»، و «اخلاق و عرفان»، که هر یک گروهی از کتب منتشره به قلم دکتر سروش و سایر متفکران هر یک از حوزه‌های یادشده را فرا می‌گیرد.

انتشارات صراط، به خوانندگان گرامی بشارت می‌دهد که در آینده‌ای نه چندان دور، به لطف خداوند به شرط وجود مقتضی و عدم مانع، کتاب‌های «ادب عدالت»، «سیاست‌نامه ۳»، و «لب لباب مثنوی»، هر سه به قلم دکتر عبدالکریم سروش را به ارباب معرفت عرضه خواهد کرد.

صراط، همچنین در سر هوای انتشار آثاری را از سایر محققان دارد و در این طریق، کوشش‌های خویش را آغاز کرده است که ان شاء الله به مرور، پا به عرصه‌ی فرهنگ کشور خواهند گذاشت.

پیش‌گفتار

به نام خدا

در قبض و بسط تئوریک شریعت، سخن از بشری بودن و تاریخی بودن و زمینی بودن معرفت دینی می‌رفت و اینک در بسط تجربه‌ی نبوی، سخن از بشریت و تاریخت خود دین و تجربه‌ی دینی می‌رود. به عبارت دیگر، این کتاب رویه‌ی بشری و تاریخی و زمینی وحی و دیانت را، بدون تعرض به رویه‌ی فراتاریخی و فراطبیعی آن، بل با قبول و تصدیق آن، می‌کاور و باز می‌نماید. و می‌کوشد تا توضیح دهد که شاهد ماورای طبیعت وقتی جامعه‌ی طبیعت به تن می‌کند، و شهسوار ماورای تاریخ وقتی پا به میدان تاریخ می‌نهد، چه پیچش‌ها در اندامش می‌افتد و چه غبارها بر چهره‌اش می‌نشیند و ذاتیاتش در محاصره‌ی کدام عرضیات می‌افتند و اطلاقش تخته‌بند کدام قیود می‌شود.

این کتاب را پیامبرنامه نیز می‌توان نامید؛ چرا که سرا پا از بسط دین به تبع بسط تجربه‌ی درونی و بیرونی پیامبر حکایت می‌کند و وحی رسالت را تابع شخصیت رسول می‌شمارد. خاتمیت نبوت را مقتضی و موجب ختم حضور نبی در عرصه‌ی دین‌داری نمی‌گیرد، بر بر این حضور، به خاطر تأمین طراوت تجربه‌های دینی انگشت تأکید می‌نهد و عمده‌ی سخن در آن، مربوط به منزلت کانونی شخصیت بشری پیامبر در تشریع و تجربه‌ی دینی، و نقش ولایت او در تداوم دین‌داری است.

پیامبر عزیز اسلام، خود در تعریف هویت پیامبرانه‌ی خویش، به بلاغت تمام گفت که انسانی است برخوردار از وحی (إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ، یوحى إلی*) و در این تعریف، انسانیت و اقتضائات بشریت خود را، دلیرانه بر آفتاب افکند و تصویری موزون از دو پاره‌ی خاکی و افلاکی خویش به دست داد و نبوت را مقتضی قهر بشریت ندانست و انسانیت را با الهام‌گیری و پیامبری سازگار آورد و از خاک‌منشی و زمین‌نشینی بیم‌ناکی و شرمندگی ننمود.

ای مبارک آن گلیم گل تو را و ای خنک آن وصف مزمل تو را
نه ملک بودی نه دل‌خسته ز خاک ای بشیر ما بشر بودی و پاک⁺

سنت عرفانی ما، سنگ تمام گذاشت و هر چه توانست کفه‌ی افلاکی و آسمانی ترازوی وجود پیامبر را سنگین‌تر کرد و بر فربه‌ی جثه‌ی باطن او افزود و سایه‌ی زمینی او را در نور آسمانی وحی محو نمود و نیمه‌ی پیمبری را به فروکوفتن نیمه‌ی انسانی او برگماشت و خاک ساحل تاریخت را به امواج دریای اشراق فرو شست، تا از پیامبر روحی بی‌تن و خورشیدی بی‌سایه و صورتی بی‌ماده و غیبی بی‌شهادت و تندبسی بی‌تاریخ و بی‌جغرافیا بر جا نهاد. چونان فرشته‌ای که از غیب آمده بود و به غیب‌الغیب پر کشیده بود، نهیب جگرشکاف مولانا از دل چنین قصابی برمی‌خاست که:

خر از این می‌خسپد این‌جا ای فلان که بشر دیدی تو ایشان را نه جان

* سوره‌ی کهف، آیه‌ی ۱۱۰

⁺ مد/را و مدیریت، مقاله‌ی «جامعه‌ی پیامبرپسند»

کار از این ویران شده است ای مرد خام که بشر دیدی مر این‌ها را چو عام
تو همان دیدی که ابلیس لعین گفت من از آتشم آدم ز طین
چشم ابلیسانه را یک دم ببند چند بینی صورت آخر چند چند؟

مثنوی، دفتر سوم، ابیات ۲۲۹۷ - ۲۳۰۰

بدین‌گونه، ادبیات دینی - صوفیانه‌ی ما از تشریح و تبیین پاره‌ی آسمانی شخصیت پیامبر اشباع شد و نبوغ و قریحه‌ی ده‌ها عارف باطن‌بین، طیّ ده قرن، گوهرهای غریب از دل دریای عرفان نبوی برآورد و آنچه جایش خالی ماند، شناختن نیمه‌ی خاکی وجود آن عزیز گلیم‌پوش و خاک‌نشین بود که در جمع می‌نشست و با خلق می‌زیست و زیر سقف تاریخ می‌خفت و در دریای فرهنگ عصر شنا می‌کرد و به زبان قوم سخن می‌گفت و معضلات محیط خویش را به سرپنجه‌ی تدبیر می‌گشود و در حالی که سر به آسمان می‌سود، گام بر زمین می‌نهاد. اینک این چهره‌ی پیامبر است که نسبتش با تلقی وحی و تجربه‌ی دینی و تشریح شرایع سخت ناشناخته مانده است و ثقل سنت ستبر عرفانی، آن را به مسأله‌ای نیاندیشیدنی بدل کرده است.

همسری با اولیاء برداشتن و انبیاء را همچو خود پنداشتن و چشم ابلیسانه گشودن و صورت را فارغ از معنی دیدن و کار پاکان را قیاس از خود گرفتن و شیر را از شیر باز نشناختن، البته کبرفروشی و بی‌حرمتی و ابله‌ی است. لکن دانایی ناقص و تصویر شکسته و درک نامتوازن از اولیای حق داشتن و آنان را نه درختانی روئیده و بالیده بر مزرع سبز عصر، بل مرغان باغ ملکوت افتاده در محبس تنگ خاک معرفی کردن نیز محض جهل‌فروشی و نابینایی و قدرناشناسی است. علم کلام جدید ما، امروز با ایراد عنصر بشریت و تاریخیت در دین و معرفت دینی و حیات رجال الهی، آگاهانه، بابی را در دین‌شناسی بر خود می‌گشاید که بر گذشتگان بسته بود و به توفانی وفا می‌کند که قرن‌ها بی‌وفایی و بی‌مهری دیده بود. بسط تجربه‌ی نبوی هم دوست دارد تا جهدی کوچک در این جهاد بزرگ تلقی شود.

* * *

وظیفه اقتضا می‌کند تا از بنیان‌گذاران نیک‌خوان «محمدیه‌ی معرفت» در این‌جا سپاس‌گزاری کنم. صاحب این قلم، که نه در مسجد جایی و نه در دانشگاه کلاسی برای سخن گفتن با مستمعان می‌یافت، به پیشنهاد جوانمردانه‌ی یکی از دوستان، جلسات خود را (از سال ۱۳۷۶ به بعد) در منزل او دایر کرد. همین محل بود که بعداً به ثبت رسید و محمدیه‌ی معرفت نام گرفت. بیش‌تر مطالب این کتاب، تحریر و تنقیح خطابه‌هایی است که در آن مکان مبارک ایراد شده است. این کتاب، هم‌چنین به دانش‌مند محترم، آقای دکتر احمد نراقی، دین بسیار دارد که در ویرایش آن جهد بسیار ورزیده است.

ثنا و درود بر اعظم رسولان الهی، محمد مصطفی، و حمد و سپاس به درگاه خداوند، سخن واپسین این خادم خرد است.

و الله المستعان.

عبدالکریم سروش - فروردین ماه یک‌هزار و سیصد و هفتاد و هشت

* در سراسر این کتاب، هر جا ارجاع به مثنوی می‌رود، مراد مثنوی معنوی، به تصحیح و پیش‌گفتار عبدالکریم سروش، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵ می‌باشد. - ویراستار

بسط تجربه‌ی نبوی*

روز میلاد پیامبر بزرگوار اسلام است و بر همه‌ی مسلمین و مؤمنین عیدی خجسته است. همه‌ی ما، با این که با این پیامبر رحمت آشناییم و مقتدی به هدایت اویم، مشمول انعام خداوند بزرگ هستیم. این روز را مبارک می‌شماریم و به همه‌ی مؤمنین و مسلمین خجسته‌باش می‌گوییم و از خداوند رحیم رحمان طلب مزید رحمت و عنایت داریم.

مناسبت اقتضا می‌کند در باب پیامبری و نبوت، که اهم مقولات دینی و اسلامی است، سخنی برود و این امر عظیم و مهم مورد کاوش بیش‌تری قرار بگیرد. ما مسلمانان و اهل ایمان، به دلیل این که در دریای هدایت نبوی غوطه‌ور هستیم، کمتر از آن پرسش می‌کنیم. فاصله گرفتن ما از او، و عینی نگریستن در او، شرط تحقیق است و اگر نه برای مقلدان، دست‌کم برای محققان بازپرسی و جست‌وجوی مکرر و مستمر، شرط تازه کردن ایمان است و عید کردن برای یک مؤمن، چیزی جز نو کردن جامه‌ی ایمان نیست. به هیچ‌چیز کهنه نباید رضایت داد؛ حتی به ایمان کهنه، حتی به هدایت کهنه، و حتی به خدای کهنه. آن‌ها را هم باید مورد بازبینی و بازنگری قرار داد و درک جدیدی از آن‌ها برگرفت.

نبوت هم که مهم‌ترین مقولات دینی و ایمانی است، از این قاعده مستثنی نیست. به همین سبب، تصور می‌کنم بایسته‌ترین موضوعی که امروز بتوانیم درباره‌ی آن سخن بگوییم و بشنویم، همین مسأله‌ی اساسی است.

۱ - وقتی از دور، با نگاهی زمینی و بشری، به پیامبر اسلام نظر می‌افکنیم، او را فردی مدیر، مصلح، مؤید، و فوق‌العاده موفق می‌بینیم؛ کسی که بنایی که می‌خواست بسازد، یک‌تنه ساخت و پس از مرگش هم برنامه و طرح او توقف نیافت و بل‌که شتاب بیش‌تری گرفت و وعده‌ای که خداوند به او داده بود، علی‌رغم دشواری‌ها و دشمنی‌های بسیار، محقق و عملی شد؛ همان که مولانا گفت:

نام تو از ترس پنهان می‌گوند چون نماز آرند پنهان می‌شوند
من مناره پر کنم آفاق را کور گردانم دو چشم عاق را
آنچنان کرد و از آن افزون که گفت او بخت و بخت و اقبالش نخت

مثنوی، دفتر سوم، ابیات ۱۲۰۲ و ۱۲۰۵ و ۱۲۱۴

پیامبر از این دنیا رفت، اما بخت و اقبال او نخت. بل‌که در فزونی و تزايد بود و معنای تأیید الهی هم جز این نیست که کسی یک‌تنه بر امری چنین عظیم قیام کند و چنان توفیق چشم‌گیر و عالم‌گیری بیابد. اما در تاریخ صاحب‌مکتبان دیگری هم بوده‌اند که کسب توفیق کرده‌اند و سخنان و مدرسه‌ی فکری‌شان عالم‌گیر شده است. بنابراین، شاید نتوان این ویژگی‌ها و توفیق‌ها را از اجزای مقوم یا علائم ملازم پیامبری دانست.

* این نوشتار، متن تحریرشده‌ی سخنرانی‌ای است که در تاریخ ۲ / ۵ / ۱۳۷۶ (برابر با هفدهم ربیع‌الأول ۱۴۱۸)، به مناسبت میلاد پیامبر ایراد شده است.

به همین سبب، بزرگان ما بر تجربه‌ی دینی و تجربه‌ی وحیانی پیامبر تکیه کرده‌اند و پیامبر را کسی دانسته‌اند که می‌تواند از مجاری ویژه‌ای به مدرکات ویژه‌ای دست پیدا کند که دیگران از دست یافتن به آن‌ها ناتوان و ناکامند. پس مقوم شخصیت و نبوت انبیاء، و تنها سرمایه‌ی آن‌ها، همان وحی، یا به اصطلاح امروز، «تجربه‌ی دینی» است. در این تجربه، پیامبر چنین می‌بیند که گویی کسی نزد او می‌آید و در گوش و دل او پیام‌ها و فرمان‌هایی را می‌خواند و او را مکلف و موظف به ابلاغ آن پیام‌ها به آدمیان می‌کند و آن پیامبر چندان به آن فرمان و آن سخن یقین می‌آورد و چنان در خود احساس اطمینان و دلیری می‌کند که آماده می‌شود در مقابل همه‌ی تلخی‌ها و تنگی‌ها و حمله‌ها و دشمنی‌ها، یک‌تنه بایستد و وظیفه‌ی خود را بگذارد.^{*} پیامبری مانند ابراهیم، در خوابی که عین تجربه‌ی دینی او بود، می‌بیند که به او فرمان می‌دهند فرزند بی‌گناه خود را بکشد؛ کاری که هم صریحاً خلاف قواعد اخلاقی است و هم ناسازگار با عواطف پدری. هیچ پدری نمی‌تواند حتی در خیال، خود را به چنین کاری راضی کند و هیچ شخصیت فضیلت‌شناس اخلاقی نمی‌تواند بی‌پروا و بی‌دلیل دست به چنین جنایتی ببرد و گلوی طفل بی‌گناهی را به قصد قتل بفشرد. اما تجربه‌ی وحیانی کوبنده و درخشنده‌ی ابراهیم، چنان برای او اطمینان خاطر ایجاد می‌کند که بدون هیچ پروایی، کمر همت می‌بندد و دست به قتل فرزند خود می‌برد. چنین است تجربه‌ی دینی پیامبران، که با این درجه از یقین‌آوری و شجاعت‌زایی و کوبندگی و درخشندگی همراه است و گوهر نبوت آن‌ها را تشکیل می‌دهد. و به دنبال چنین تجربه‌ای است که آنان آماده‌ی انجام کارهای بزرگ در جهان می‌شوند. تفاوت پیامبران با دیگر ارباب تجربه، در این است که آنان در حیطه و حصار تجربه‌ی شخصی باقی نمی‌مانند و با آن دل خوش نمی‌دارند و عمر خود را در ذوق‌ها و مواجید درونی سپری نمی‌کنند، بل که بر اثر حلول و حصول این تجربه، مأموریت جدیدی احساس می‌کنند و انسان تازه‌ای می‌شوند و این انسان تازه، عالم تازه و آدم تازه‌ای بنا می‌کند. به قول اقبال:

چون که در جان رفت جان دیگر شود

جان چو دیگر شد جهان دیگر شود

عبدالقدوس گانگهی، از صوفیان هندی، فارق و ممیز نیکویی برای تجربه‌ی صوفیانه و تجربه‌ی پیامبرانه به دست داده است. اقبال لاهوری، در کتاب *احیاء تفکر دینی در اسلام*، از قول وی نقل می‌کند که پیامبر به معراج رفت و برگشت. اگر من بودم، برنمی‌گشتم.⁺ و این به‌ترین تعبیر است در بیان تفاوت کسی که در عرصه‌ی تجربه‌ی خود می‌ماند و با آن دل خوش می‌دارد و از آن در نمی‌گذرد، با کس دیگری که واجد شخصیت تازه‌ای می‌شود و عزم بر ساختن جهان نوینی می‌کند. تأکید بر این نکته ضروری است که نفس

^{*} مولانا در این باب می‌گوید: (مثنوی، دفتر سوم، بیت ۴۱۴۰ و ۴۱۴۴)

هر پیمبر سخت‌رو بد در جهان یک‌سواره کوفت بر جیش شهبان

گوسفندان گر برون‌اند از حساب ز انبهی‌شان کی بترسد آن قصاب؟

مارون بن عبود، شاعر حکیم لبنانی، نیز پیامبری را چنین وصف کرده است:

«و کذا النبوة حکمة و تمود و تفی و إلهام و فرط حنان...»

پیامبری عبارت است از حکمت و سرکشی و الهام و پارسایی و شقفت.

منظور از سرکشی، همان عنصر مقاومت و استواری و سرسختی و تسلیم‌ناپذیری است.

⁺ مولانا هم در ابیات ذیل، به همین ممیز اشاره می‌کند: (مثنوی، دفتر سوم، ابیات ۱۴۰۲ و ۱۴۰۳)

چون شدی بر بام‌های آسمان سرد باشد جست‌وجوی نردبان

جز برای یاری و تعلیم غیر سرد باشد راه خیر از بعد خیر

تجربه‌ی دینی، کسی را پیامبر نمی‌کند و صرف دیدن ملک یا پس پرده‌ی عالم شهادت، نبوت نمی‌آورد. فرشته‌ی الهی بر مریم هم ظاهر شد و عیسی را به او هدیت کرد. اما مریم پیامبر نشد. قرآن با بلاغت تمام، برخورد مریم و فرشته را بیان می‌کند که چه‌گونه موجب هراس مریم شد و فرشته او را آرام کرد و نوید فرزند داد. مولوی هم با نازک‌اندیشی تمام و با برخورداری از تخیلی چالاک و فرهیخته، گفت‌وگویی فرضی میان مریم و فرشته را صورت تعبیر پوشانده و از زبان فرشته به مریم می‌گوید:

از وجودم می‌گریزی در عدم؟	در عدم من شاهم و صاحب علم
خود بنه و بنگاه من در نیستی است	یک‌سواره نقش من پیش استی است
مریما بنگر که نقش مشکلم	هم هلالم هم خیال اندر دلم
هین مکن لاحول عمران‌زاده‌ام	که ز لاحول این‌طرف افتاده‌ام

مثنوی، دفتر سوم، ۳۳۷۱ - ۳۳۷۲ و ۳۳۷۷

می‌گوید من رازآلوده‌ام؛ هم ابژکتیوم، هم سوژکتیو. هم در درون توام، هم در بیرون. متعلق به مرز طبیعت و ماورای طبیعت و به همین سبب است که تو چنین حیران و متوهم شده‌ای. باری؛ در پیامبری مفهومی و عنصری از مأموریت مندرج است و همین است آن که در تجربه‌های متعارف عارفان وجود ندارد و در خاتمیت، این مأموریت رخت برمی‌بندد؛ لکن اصل تجربه و مکاشفه باقی می‌ماند.

غزالی هم در کتاب تاریخی و خواندنی *المنقذ من الضلال*، که شرح سفر روحی او را در بر دارد، بر همین نکته، یعنی تجربه‌ی دینی به منزله‌ی اصلی‌ترین شاخص نبوت، انگشت نهاده است.

وی اصناف طالبان حقیقت را چهار می‌داند: متکلمان، فیلسوفان، باطنیه، و صوفیه. و خود، در نهایت سلوک روحی و فکری‌اش، طریق صوفیه را برمی‌گزیند و از ممارست طریق صوفیه، به تصریح خودش، به «حقیقت نبوت و خاصیت آن» می‌رسد و از این رو، در پایان کتاب، فصلی در باب نبوت می‌گشاید که با همه‌ی کوتاهی، بسیار پرمغز است. ابتدا می‌گوید در اصل این که پاره‌ای از معارف فوق عقلی و تجربی در اختیار آدمیان است، تردیدی نیست. خواص ادویه‌ی ترکیبی و احکام نجوم را مگر آدمیان به تجربه به دست آورده‌اند؟ شک نیست که الهامی یا حدسی پیامبرانه و قوی در کار بوده است. گاه دارویی هست که به چهل جزء یا صد جزء حاجت دارد تا کارگر افتد. چه کسی این‌همه را آزموده است؟* اگر تردیدی هست، در این است که چه کسی پیامبر است و در این‌جاست که وی می‌گوید ما برای شناختن فقیهان، یا از فقها می‌پرسیم یا باید خودمان اهل تفقه باشیم تا بتوانیم تشخیص دهیم چه کسی فقیه است. برای شناختن ریاضی‌دانان، یا از ریاضی‌دان‌ها می‌پرسیم یا باید خودمان اهل ریاضی باشیم تا بتوانیم تشخیص دهیم چه کسی ریاضی‌دان است. همین‌طور است عرصه‌ی پیامبری. ما با داشتن اذواق و تجربه‌های پیامبرانه، یا تمیز اندیشه‌های فوق عقلی، می‌توانیم تشخیص دهیم چه کسی پیامبر است. یعنی ما پیامبران را هم دقیقاً به همان شیوه‌هایی می‌شناسیم که صاحبان حرفه‌های دیگر را. اما تجربه‌های پیامبرانه از چه نوعند؟ پایین‌ترین مراتب تجربه‌ها دینی، «رؤیاهای صالح» است و مراتب بالاتر، اذواق و مواجید و مکاشفات عارفانه. «از این طریق یقین به نبوت را طلب کن، نه از اژدها کردن عصا و شکافتن ماه. چون این راه‌ها، اگر قرائن دیگر به آن‌ها افزوده نشود، ممکن است از جنس سحر و تخیل جلوه کند.»⁺ لذا، برای احراز نبوت

* *المنقذ من الضلال*، تحقیق فرید جبر، بیروت ۱۹۶۹، ص ۴۴

⁺ مولوی هم می‌گوید: (مثنوی، دفتر چهارم، ۱۲۹۲ - ۱۲۹۵): ←

نبی، فقط به معجزه یا شواهد و اسناد تاریخی و اخبار متواتر اتکا نمی‌توان کرد. باید ابتدا حقیقت نبوت را شناخت و سپس مصداق آن را جست‌وجو کرد. کسی که می‌گوید: «من عمل بما علم ورثه الله علم ما لم يعلم»، یا «من أصبح و همومه همّ واحد كفاه الله هموم الدنيا و الآخرة»، چنین کسی پیامبر است. این سخنان رایحه‌ی وحی دارد و از سر تجربه‌ی عمیق دینی پیامبرانه برخاسته و بارها و بارها، صدقشان به تجربه رسیده است. معنای آن سخنان این است که «هر کس به آنچه می‌داند عمل کند، خداوند علومی را که نمی‌داند هم به او خواهد آموخت»، و «هر کس همت به کار واحدی ببندد، خداوند بقیه‌ی عموم او را کفایت خواهد کرد». به نظر غزالی، فقط کسانی که واجد تجربه‌های عارفانه از جنس تجربه‌های پیامبرانه هستند و فهم معنی نبوت کرده‌اند و صدق آن‌گونه سخنان را به تجربه دیده‌اند، در می‌یابند که منبع این سخنان کجاست و گوینده چه رتبه و منزلتی دارد.

آن کس که ز کوی آشنایی است
داند که متاع ما کجایی‌ست

بنابراین، راه شناختن پیامبری و پیامبر، برای همه باز است و از عجایب است که خود پیامبر این راه را برای دیگران باز نهاده است.

شاید برخی از معلمان بشری، پاره‌ای از راه‌ها را بر شاگردان ببندند، مبدا جا را بر استاد تنگ کنند و مغازه‌اش را از رونق بیاندازند و مشتریان او را به سوی خود جلب کنند. اما پیامبران، راه تجربه‌ی پیامبرانه را بر امت و پیروان خود باز نهاده‌اند و از سر علو رتبت، خوفی از پیدا شدن رقیب نداشته‌اند. این‌همه دستورات عبادی که در دین آمده است، نظیر تهجد، صوم، صلاة، زکات، انفاق، و در صدر همه‌ی آن‌ها:

لن تالوا البرّ حتّی تنفقوا ممّا تحبّون. (سوره‌ی آل‌عمران، آیه ۹۲)

به نیکی و پاکی و علو رتبت نمی‌رسید، مگر این که از آنچه دوست دارید انفاق کنید.

این‌ها همه جزء دستوراتی است که بر آدمیان باب انداختن تجربه‌های عارفانه و پیامبرانه را باز می‌کند و دست آنان را می‌گیرد و برای کسب ذوق احوال و مواجهه نبوی، راه را نشان می‌دهد.*

← این نجوم و طب وحی انبیاست عقل و حس را سوی بی‌سوره کجاست
عقل جزوی عقل استخراج نیست جز پذیرای فن و محتاج نیست
قابل تعلیم و فهم است این خرد لیک صاحب وحی و تعلیمش دهد

اگر این سخن امروز بر گوش ثقیل آید، از آن روست که اولاً احکام علم نجوم پاک از اعتبار افتاده، ثانیاً همه‌ی علوم ظنی شده است؛ از جمله طب، و لذا، وحیانی و نبوی دانستنشان موجه نمی‌نماید. لکن وجود و حضور عنصر ابداع و بداعت در علم، امروزه هم منکری ندارد. تئوری نسبیت یا تئوری نیوتن، نه مستخرج از مقدمات عقلی بود، نه مستخرج از تجربه، بل که محصول ابداع و «محرم راز طبیعت» شدن بود و همین است مراد غزالی از طوری و رازی طور عقل استقرایی و فلسفی و تجربی.

* غزالی می‌نویسد در چه‌گونه‌ی عبادات و حتّی اوقاتشان، اسراری است که گرچه دفاتش بر ما مکشوف نیست، لکن جای انکار و استبعاد ندارد. وی جدول بدوح را مثال می‌زند که برای رفع درد زایمان به کار می‌برده‌اند (جدول را بر دو قطعه پارچه‌ی آب‌نیده می‌نوشتند و زیر پای زن حامله می‌نهادند) و بسیار مجرب می‌افتاده است و می‌گوید:

«نمی‌دانم چرا کسی که این را تصدیق می‌کند، آمادگی تصدیق این امر را ندارد که دو رکعت بودن نماز صبح و چهار رکعت بودن نماز ظهر و سه رکعت بودن نماز مغرب، خواصی دارد که فلسفه‌ل آن را در نمی‌یابد.» (المنقذ، ص ۵۲)

ابن خلدون نیز می‌نویسد در کتاب‌های اهل ریاضت، اسامی و کلماتی هستند که آن‌ها را هنگام خواب می‌خوانند و خواسته‌ی خود را در خواب می‌بینند و آنگاه شش کلمه ذکر می‌کند و می‌گوید: ←

پیامبر علیه‌السلام، به نیکی می‌دانست کسانی که از این راه می‌روند، نه تنها رقیب او نخواهند شد و نه تنها بر وی ظفر نخواهند یافت، بل که او را به‌تر خواهند شناخت و ارج او را به‌تر خواهند دانست و به همین سبب، آنان را به پیمودن آن را ترغیب می‌کرد. اگر پیامبر به معراج رفت، این به معراج رفتن را برای همه، علی قدر مراتبهم و مکاسبهم، می‌خواست. و اصلاً و اساساً شرط تبعیت از پیامبر، تبعیت از تجارب اوست؛ نه فقط پیروی از امرها و نهی‌های او. و کسی به حقیقت مقتدی به پیامبر است که شریک اذواق و مواجید او باشد، یا به طفیل او ذوق کند. این اقتدا و تبعیت، البته از آن دین‌داری عارفانه است؛ نه دین‌داری فقیهانه، که فقط در رعایت اوامر و نواهی خلاصه می‌شود. بی‌سبب نبود که مولانا به امت رسول‌الله نهیب می‌زد که:

ملولان همه رفتند در خانه بیندید بر آن قوم ملولانه همه جمع بخندید

به معراج برآیید چو از آل رسولید رخ ماه بیوسید چو بر بام بلندید

دیوان کبیر

و با این‌همه، پیامبر اسلام خاتم است. یعنی کشف تام او، و به‌خصوص مأموریت او، برای هیچ‌کس دیگر تجدید نخواهد شد.

باری؛ پیامبری نوعی تجربه و کشف بود و کسی که واجد چنین کشفی و تجربه‌ای شود، برای بیرونیان هم ارمغان‌های تازه‌ای خواهد آورد و جهانی را به دنبال شخصیت نوین خود، شخصیت نوین خواهد بخشید.

۲- این مقدمه هم گوهر پیامبری را توضیح می‌دهد و هم روش شناختن پیامبران را، و هم پاره‌ای از لوازم و توابع تجربه دانستن پیامبری را. اگر پیامبری، به معنای نزدیک‌تر شدن به عوالو معنا و شنیدن پیام سروش‌های غیبی، یک تجربه است، در آن صورت می‌توان این تجربه را افزون‌تر، غنی‌تر، و قوی‌تر کرد. یعنی همان‌طور که هر تجربه‌گری می‌تواند آزموده‌تر و مجرب‌تر شود، پیامبر هم می‌تواند به تدریج، پیامبرتر شود. شاعر هم می‌تواند شاعرتر، هنرمند هنرمندتر، و عارف عارف‌تر، و مدیر و مدیرتر شود. اگر این سخن به گوش شما گران می‌آید، به تعبیرهایی که قرآن درباره‌ی وحی و پیامبر دارد نظر کنید. خداوند به پیامبر دستور می‌دهد که از من افزونی دانش را طلب کن.

و قل ربّ زدني علماً. (طه، ۱۱۴)

و این علم، کشفی مندرج در ماهیت وحی و پیامبری است. نیز وقتی قرآن به تدریج به پیامبر نازل می‌شود، به پیغمبر چنین توضیح می‌دهد: این حکمت و سرّی دارد:

کذلک لنثبت به فؤادک و رتلناه ترتیلاً. (فرقان، ۳۲)

ما تدریجاً قرآن را به تو نازل می‌کنیم تا به تو قوت قلب بیش‌تر ببخشیم.

تا تو محکم‌تر و استوارتر شوی، تا تردیدها و تحیرها در جان تو رخنه نکند، تا مخالفت‌ها و دشمنی‌ها تو را نلغزاند، بدانی که پیغمبری، بدانی که ارتباط ما با تو مستمر است، بدانی که تو را رها نکرده‌ایم، بدانی که نصرت حق همیشه با توست، و بدانی که این رفت‌وآمد ملک و این سخن گفتن خداوند همچنان ادامه

◀ «برای خود من به وسیله‌ی اسامی و کلمات مزبور، مشاهدات عجیبی در خواب روی داد و بر اموری درباره‌ی احوال خود اطلاع یافتم که دیرزمانی در جست‌وجوی به دست آوردن آن‌ها بودم.» (مقدمه‌ی ابن‌خلدون، ج ۱، ص ۱۹۳)

دارد. پیامبر به این ارتباط مستمر احتیاج مبرم و حیاتی داشت. دوام نبوتش در گرو دوام این ارتباط و تثبیت و تدریج بود. در قرآن هست که:

و لو لا أن ثبتناك لقد كدت تركن إليهم شيئاً قليلاً إذا لأذقناك ضعف الحياة و ضعف الممات. (اسراء، ۷۴ و ۷۵)

اگر ما تو را نگاه نداشته بودیم و حفظ و تثبیت نکرده بودیم، نزدیک‌تر بود که قدری به سوی مخالفان و دشمنان بلغزی و در آن صورت گرفتار عذاب مضاعف می‌شدی؛ هم در این جهان و هم در آن جهان.

چنین بود که تجربه‌ی پیامبرانه مرتب تکرار می‌شد؛ نه این که فقط یک بار وحی بر پیامبر آمده باشد یا فقط یک نوبت به معراج رفته باشد و باقی عمر بر سر آن گنج بنشیند و از آن خرج کند. بل که باران رحمت الهی، مستمراً بر او می‌بارید و او را طراوت و شکوفایی بیش‌تر می‌بخشید. لذا، پیامبر تدریجاً هم عالم‌تر می‌شد، هم متیقن‌تر، هم ثابت‌قدم‌تر، هم شکفته‌تر، هم مجرب‌تر، و در یک کلام، پیامبرتر.

ابن‌خلدون در باب وحی و تجربه‌ی پیامبرانه، سخنان بسیار شنیدنی و نیکویی دارد. پیامبر، به تدریج تحمل بیش‌تری نسبت به وحی پیدا کرد. ابتدا وقتی آیات قرآن بر او نازل می‌شد، به سرعت تحملش به پایان می‌رسید. به همین سبب، سوره‌ها و آیه‌های مکی کوتاه‌اند. اما آیه‌ها و سوره‌های مدنی بلندترند و حتی چنان‌که مورخان آورده‌اند، نصف سوره‌ی توبه، وقتی که پیامبر بر ناقه‌ی خود سوار بودند، یک‌باره به ایشان نازل شد. این بدان سبب بود که رفته‌رفته تجربه‌ی پیامبرانه برای پیامبر آسان‌تر شده بود. به نوشته‌ی ابن‌خلدون در مقدمه:

به طور کلی، در هر نوع حالت وحی، صعوبت و شدت وجود داشته است؛ چنان‌که قرآن هم بدان اشاره کرده و خدای تعالی گفته است: *ما بر تو گفتاری گران الفا خواهیم کرد...* و گاهی اعتیاد به تلقی وحی، به تدریج و رفته‌رفته، نسبت به دفعه‌ی پیش اندکی امر را آسان می‌کند و به همین سبب، نجوم و سور و آیات قرآن که در مکه نازل می‌شد، کوتاه‌تر از آن‌هایی بود که در مدینه فرود می‌آمد... آخرین قسمتی که در مدینه نازل شده است، آیه‌ی دین است که در درازی، با آیات دیگر بسیار متفاوت است؛ به‌خصوص با آیاتی که در مکه، چون الرحمن و الذاریات و المدثر و الضحی و الفلق و امثال آن‌ها نازل می‌شد و از همین قسمت، می‌توان یکی از وجود تمایز میان سور و آیات مدنی و مکی را کوتاهی و درازی آن‌ها تلقی کرد.*

حتی پیامبر اسلام، در بدایت امر و پس از نزول اولین آیات سوره‌ی علق، چنان‌که طبری می‌آورد، هراس‌ناک شده بود و به‌درستی ماهیت اتفاقی را که برایش افتاده بود، نمی‌شناخت. لکن به سرعت با آن خو گرفت. موسی هم، چنان‌که قرآن می‌گوید، ابتدا از اژدها شدن عصا ترسید و خداوند به ملاطفت به او گفت:

لا تخف. إني لا يخاف لدي المرسلون. (نمل، ۱۰)
ترس که پیامبران نزد من نمی‌ترسند.

موسی هم بعداً با وحی و اعجاز خو گرفت. هم‌چنین، پیام وحی هم به تناسب مقام تغییر کرد. پیامبر در مکه اهل انذار بود، در مقام ویران کردن دگم‌های پیشین بود، و بنابراین، به خطاب‌های نافذ و مقطع و موضع‌گیری‌های عقیدتی قاطع احتیاج داشت. اما دوران مدینه، دوران سازندگی و رسالت و استقرار آیین

* مقدمه‌ی ابن‌خلدون، ج ۱، ترجمه‌ی محمدپروین گنابادی، ص ۱۸۲ - ۱۸۳

بود. در آنجا هم به قانون‌گذاری نیاز بود و هم به سخن گفتن مبسوط و مشروح با مردم، و هم البته تحمل پیامبر نسبت به تجربه‌ی دینی و پیامبرانه افزون‌تر شده بود. و به این سبب، شکل و درون‌مایه‌ی پیام هم عوض شد و این لازمه‌ی هر تجربه‌ای است که رفته‌رفته پخته‌تر شود. هر جا سخن از تجربه می‌رود، سخن از تکامل تجربه هم درست است. هر جا سخن از مجرب شدن است، سخن از مجرب‌تر شدن هم رواست. شاعر با شاعری شاعرتر می‌شود و سخنران با سخنرانی، سخنران‌تر. و این امر در هر تجربه‌ای جاری است. بدون این که گوهر آن تجرب دست بخورد، یا حقیقت آن لطمه‌ای ببیند، یا در اعتبار آن خللی بیافتد، در اثر استمرار قطعاً کمال می‌یابد. تجربه‌ی درونی پیامبر، دست‌خوش چنین بسط و تکاملی می‌شد و او، روز به روز، با منزلت خود، با رسالت خود، و با غایت کار خود آشنا‌تر و بصیرتر، و در انجام وظیفه‌ی خود مصمم‌تر و مقاوم‌تر، و برای تحقق اهداف خود مجهزتر و مسلح‌تر، و در کار خود مؤیدتر و موفق‌تر، و به توفیق خود خوش‌بین‌تر و مطمئن‌تر می‌شد. به سیر جدلی و دیالکتیکی آزمون و آزمون‌گر بنگرید. این دو در هم اثر می‌کنند. فی‌المثل در عابد و عبادت، هر چه عبادت افزون‌تر شود، عابد شکوفاتر می‌شود و هر چه عابد شکوفاتر شود، عبادتش ژرف‌تر و روحانی‌تر می‌شود. پیامبر نیز که همه‌ی سرمایه‌اش شخصیتش بود، این شخصیت، محل و موجد و قابل و فاعل تجارب دینی و وحی‌ای بود و بسطی که در شخصیت او می‌افتاد، به بسط تجربه (و بالعکس) منتهی می‌شد و لذا، وحی تابع او بود، نه او تابع وحی. و هر چه آن خسرو می‌کرد، شیرین بود. و اگر بخواهیم به زبان عارفان سخن بگوییم، او در اثر قرب فرائضی و نوافلی چنان شده بود که حق، سمع و بصر و شم او بود*، و به حکم:

و ما رمیت إذ رمیت ولكن الله رمی. (انفال، ۱۷)

کلامش حق بود. او نه تابع جبرئیل، که جبرئیل تابع او بود و ملک را او نازل می‌کرد و در جایی هم که می‌خواست و می‌توانست، از او در می‌گذشت. چنان‌که تجربه‌ی معراج گواه آن است:

احمد ار بگشاید آن پرّ جلیل	تا ابد بی‌هوش ماند جبرئیل
گفت او را هین پیر اندر پی‌ام	گفت رو رو من حریف تو نی‌ام
باز گفت او را بیا ای پرده‌سوز	من به اوج خود نرفتم هنوز
گفت بیرون زین حدّ این خوش فرّ من	گر زخم پرّی بسوزد پرّ من
حیرت اندر حیرت آمد این قصص	بی‌شهی خاصگان اندر اخصّ

مثنوی، دفتر چهارم، ۳۷۹۹ و ۳۸۰۱ - ۳۸۰۴

به اشاره بگویم که کلام باری را عین کلام پیامبر دانستن، به‌ترین راه برای حل مشکلات کلامی تکلم باری است، که به قول مولانا:

چون پری غالب شود بر آدمی	گم شود از مرد، وصف مردمی
هر چه گوید آن پری گفته بود	زین سری زان آن سری گفته بود

مثنوی، دفتر چهارم، ۲۱۱۱ و ۲۱۱۲

باری؛ این بسط تجربه‌ی سوبژکتیو نبوی، با بسطی بیرونی همراه بود. از یک سو او پیمبرتر می‌شد و از سوی دیگر، آیین او فربه‌ی بیش‌تر می‌یافت.

* در باب قرب فرائضی و نوافلی، نگاه کنید به مقاله‌ی «ولایت سیاسی و ولایت باطنی» در همین مجموعه.

۳- راهبی را تصور کنید که تنها در غاری می‌نشیند و پیام‌هایی دریافت می‌کند و این راهب را با پیامبری مقایسه کنید که در میان مردم است و با آنها داد و ستد می‌کند و هر روز در معرض ده‌ها مسأله قرار می‌گیرد و باید با این مسائل مواجهه کند و پاسخ آنها را در اختیار امت و پیروان خود بگذارد. میان این دو، تفاوت بسیار زیادی است. برای مثال، در وحی عیسوی ما با چنین وضعی مواجهیم. عیسی پیامبری بود که با مسائل و مشکلات روزگار خود کمتر درگیری داشت و در جوانی، در سنی کمتر از سی و پنج سالگی، از دنیا رفت. نه همسر گزید، نه جنگ کرد، و نه به تجارت پرداخت. و این با قصه‌ی پیامبر اسلام کاملاً فرق می‌کند. پیامبر اولاً در سنین پختگی، یعنی در چهل سالگی، تجربه‌ی پیامبرانه پیدا کرد. تا قبل از آن، فرد امین و پرهیزکاری بود که با خلوت انس داشت. هفته‌هایی از سال را بیرون از شهر، در غاری به سر می‌برد. به علاوه، تجارت هم می‌کرد و با زیر و بم زندگی جمعی و با مهم‌ترین و وسوسه‌انگیزترین عنصر آن، یعنی پول، آشنا بود. اما هنوز پیامبر نبود. وقتی در سن کمال و پختگی و پس از سال‌ها همسرمداری پا به عرصه‌ی تجربه و عمل پیامبری نهاد، کاملاً آماده و پخته وارد میدان شد. ثانیاً به خلوت اکتفا نکرد و در گوشه‌ای انزوا نگزید. بل که به میان مردم آمد و مواجهه با مسائل روزگار خود را فریضه دانست. دشمنی‌ها و دوستی‌های فراوان بر او باریدند و تجربه‌ی بیرونی او را شکوفاتر و پخته‌تر کردند. یعنی به بسط و فریبی آیین او مدد رساندند.

به عبارت دیگر، داد و ستد پیغمبر با بیرون از خود، قطعاً در بسط رسالت او، و در بسط تجربه‌ی پیامبرانه‌ی او تأثیر داشت. یعنی این دینی که ما به نام اسلام می‌شناسیم، یک بار و برای همیشه بر پیامبر نازل نشد. بل که به تدریج تکون پیدا کرد و دینی که تکون تدریجی دارد، حرکت و حیات تدریجی بعدی هم خواهد داشت.

ما در قرآن و تواریخ خوانده‌ایم که وحی موسوی، یک بار در الواح نازل شد و بعد از او موسی ماند و قومش. اما قرآن یک بار و برای همیشه (جملة واحدة) بر پیامبر نازل نشد. چنان نبود که به او کتابی بدهند و بگویند با این کتاب به میان قوم خود برو و آنها را راهنمایی کن. خود این کتاب تدریجاً حاصل و نازل شد و پایه‌ای آن، دین هم کمال یافت و شخصیت پیامبر هم شکوفایی و پختگی بیش‌تری پیدا کرد و این واقعیت است که کلید فهم ماهیت رسالت نبوی را به دست می‌دهد. و *إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ*.

می‌توان پرسید که آیا قرآن تماماً پیش‌نویسی شده بود و آیا نزول دفعی‌اش کاملاً ممکن بود و به مصالحی نزول تدریجی یافت، یا این که چنان پیش‌نویسی مطلقاً وجود نداشت و حوادث زمانه و رشد شخصیت نبی به آن تکون تدریجی می‌داد؟ کسانی که معتقدند در شب قدر همه‌ی قرآن یکجا و تفصیلاً بر دل پیامبر نازل شده، به حقیقت، منکر ماهیت سیال و متدرج آنند و اختلاف درباره‌ی حقیقت مسأله، ادامه دارد.* شاید حقیقت نه این باشد و نه آن، و هم این باشد و هم آن. به این توضیح که ورود پیامبر به

* اختلاف از این‌جا برخاسته که قرآن از یک طرف به صراحت می‌گوید:

«شهر رمضان، الَّذِي أَنْزَلَ فِيهِ الْقُرْآنَ.»

ماه رمضان، که قرآن در آن نازل شده.

و از طرف دیگر، در جای دیگر می‌گوید:

«و قرآناً فرقناه لتقرأه على الناس على مكث.»

قرآنی که جدا جدا نازلش کردیم تا آن را بر مردم، به تأنی بخوانی. ←

صحنه‌ی اجتماع را می‌توان مانند ورود یک استاد یا معلم به صحنه‌ی درس دانست. من این رابطه را رابطه‌ی دیالوگی، یا داد و ستدی نام می‌دهم. استادی که پا به کلاس می‌گذارد، اجمالاً می‌داند چه نکاتی و مطالبی را می‌خواهد به شاگردان القا کند. این حد از مسأله، برای استاد قابط ضبط و تهیه و پیش‌بینی است. اما از این مرحله به بعد، همه‌چیز از جنس امکان است؛ نه ضرورت. و لذا، غیر قابل پیش‌بینی و در عین حال، مؤثر در تعلیم و تعلم. استاد دقیقاً نمی‌داند در کلاس چه پیش خواهد آمد، شاگردان چه سؤالاتی را مطرح خواهند کرد، چه کج‌فهمی‌هایی صورت خواهد گرفت، از سر شیطنت مغالطاتی خواهند کرد، چه غذاها برای کم‌کاری‌های خود خواهند تراشید، چه شایعاتی علیه او پخش خواهند کرد، و این‌ها همه ممکن است و معلم باید آمادگی اجمالی برای مواجهه با آن‌ها داشته باشد. رابطه‌ی معلم و شاگردان در کلاس، یک رابطه‌ی القایی یک‌سویه محض نیست. چنین نیست که فقط او بگوید و شاگردان بشنوند، بل که بدون این که معلم پیام اولیه و اصلی خود را فراموش کند، با شاگردان وارد داد و ستد و گفت‌و شنود می‌شود و این داد و ستد است که کلاس او را شکل و سامان می‌دهد. آن‌سو و این‌سو رفتن، طرح مطالب تکراری، و حتی ورود پاره‌ای از مسائل انحرافی و ناخواسته در میان درس و دادن تذکرات لازم، عتاب کردن با یکی و تحسین دیگری و پاسخ دادن به سؤالات غیر منتظره، همه پیش می‌آید. شاگردان باهوش و کم‌هوش، پرکار و کم‌کار، در کلاسند و معلم گاه برای این عبارتی می‌آورد و گاه برای آن اشارتی. تنظیم سطح درس با ظرفیت ادراک و استعداد دانش‌آموزان نیز اصل مهم دیگری است و هر چه دوران تدریس طولانی‌تر شود، این اتفاقات و مواجهات افزون‌تر و محتمل‌تر است. معلم هوشیار، بدون آن که زمان هدایت و مهار تعلیم را به دست تصادف و تحریف بدهد، با نظارت و تسلط کامل بر کلاس، درس را دنبال می‌کند. حتی انحراف‌های شاگردان را مورد توجه قرار می‌دهد و نه تنها از شاگردان تماشاگری محض نمی‌خواهد، بل که آنان را چون بازی‌گران وارد صحنه می‌کند تا دوره را توأمّاً به پیش ببرند. این رابطه‌ی دیالوگی و داد و ستدی بین معلم و شاگرد، مجموع یک دوره‌ی تدریسی را تشکیل می‌دهد. معلم البته می‌تواند مطالب خود را یک بار به طور منقّح روی کاغذ بنویسد و و در یک جزوه ارائه کند. ولی این کار شاگردپروری نیست. تألیف است، نه تدریس. به کلاس رفتن، مدرسه داشتن، شاگرد پروردن، دست شاگردان را گرفتن و بالا آوردن، نقاط ضعف و قوتشان را به آن‌ها نشان دادن، و مخاطب را از سطح تماشاگری به بازی‌گری رساندن، بسی مهم‌تر است و کاری غیر از نویسندگی، و راه و روش دیگری دارد.

پیغمبر بزرگوار اسلام هم در میان امت خود چنین وضعی داشت. وقتی می‌گویم دین امری بشری است، منظورمان تلقی روح قدسی آن نیست. منظور این است که پیامبر به میان آدمیان می‌آید، پایه‌پای

◀ این دو آیه، به ظاهر ناسازگار می‌نمایند و لذا، پاره‌ای از مفسران گفته‌اند شروع نزول قرآن در رمضان بوده، نه نزول همه‌ی آن، و به تاریخ توسل جسته‌اند که بر حسب پاره‌ای از روایات، گویا اولین آیات قرآن در شب قدر آمده (یعنی آیات اول سوره‌ی علق)، نه همه‌ی آن. دیگر مفسران گفته‌اند همه‌ی قرآن، به نحو اجمالی (نه تفصیلی)، در رمضان بر قلب پیامبر نازل شده و سپس تفصیل تدریجی یافته و در هر واقعه‌ای، پیامبر علیه‌السلام آیات مناسب واقعه را برخوانده است. توضیح این که آن اجمال چه‌گونه به تفصیل رسیده، از کلمات این مفسران غایب است. سخن ما در متن، با این آیه تناسب و تطابق دارد که:

«کتاباً احکمت آیاته ثمّ فصلت من لدنّ حکیم خبیر.»

قرآن کتابی است که آیات آن ابتدا محکم شده، سپس از طرف خداوند حکیم، خبر تفصیل یافته است.

پیامبر، که شخصیت و پیامبر بودنش عین مؤید بودن و مجاز بودن به تصمیم‌گیری‌ها و موضع‌گیری‌های نظری و عملی است، ذهنش و زیانش که گشوده شده و تجربه‌اش که بسط می‌یافته، عین تفصیل یافتن اجمال قرآن بوده است؛ همان قرآنی که به حکم مبعوث شدن در حاق وجود او به ودیعت نهاده شده است.

آن‌ها حرکت می‌کند، گاهی به این‌سو، گاهی به آن‌سو می‌رود، گاهی به جنگ، گاهی به صلح کشیده می‌شود، گاهی مقابل دشمنان، گاهی مقابل دوستان نادان قرار می‌گیرد و در هر یک از این موارد هم مواجهه‌ای خاص و در خور شرایط می‌کند و دین مجموعه‌ی برخوردها و موضع‌گیری‌های تدریجی و تاریخی پیامبر است و چون شخصیت پیامبر مؤید است و عین وحی است، هر چه می‌کند و می‌گوید نیز مقبول و مؤید است و چنین است که انسان الوهی، دینی عرضه می‌کند که هم انسانی است و هم الوهی.

اسلام یک کتاب یا مجموعه‌ای از اقوال نیست. بل که یک حرکت تاریخی و تاریخ مجسم یک مأموریت است. بسط تاریخی یک تجربه‌ی تدریجی‌الحصول پیامبرانه است. شخصیت پیامبر در این‌جا محور است و آن، همه‌ی آن چیزی است که خداوند به امت مسلمان داده است و دین حول این شخصیت می‌تند و می‌چرخد و همانا تجربه‌ی درونی و برونی‌ای است که پیامبر از سر می‌گذراند* و هر چه آن خسرو می‌کند شیرین است و چون سخن از سر هوی نمی‌گوید، پس سخنش عین هدایت است. بدین قرار، دین تجربه‌ی روحی و اجتماعی پیامبر است و لذا، تابع اوست و از آن‌جا که این تجارب گزاف نیست و پشتوانه‌ی شخصیت الهی و مؤید پیامبر را با خود دارد، برای همه‌ی پیامبران و شخص پیامبر نیز متبع و الزام‌آور است. قرآن با حفظ روح و امهات و محکматаش تدریجی‌النزول و تدریجی‌الحصول شد. یعنی تکون تاریخی پیدا کرد. کسی می‌آمد و از پیامبر سؤالی می‌کرد، کسی تهمتی به همسر پیامبر می‌زد، کسی آتش جنگی برمی‌افروخت، یهودیان کاری می‌کردند، نصرانیان کار دیگری، تهمت جنون به پیامبر می‌زدند، درباره‌ی ازدواج پیامبر با همسر زید شایعه می‌ساختند، ماه‌های حرام را از نقد به نسیه تبدیل می‌کردند، پسران و دختران خود را زنده و از ترس فقر می‌کشتند، دو خواهر را با هم به زنی می‌گرفتند، بحیره و سائبه و وصیله و حام داشتند (شترها و گوسفندانی که مقدس شمرده می‌شدند و از شیر و گوشتشان استفاده نمی‌کردند و کشتنشان را جایز نمی‌دانستند) و... و این‌ها در قرآن و در سخنان پیامبر منعکس می‌شد. و اگر پیامبر عمر بیش‌تری می‌کرد و حوادث بیش‌تری بر سر او می‌بارید، لاجرم مواجهه‌ها و مقابله‌های ایشان هم بیش‌تر می‌شد و این است معنی آن که قرآن می‌توانست بسی بیش‌تر از این باشد که هست و این سخن را که چندی پیش گفته بودم، بعضی در نیافته و برنتافته بودند. اگر به عایشه تهمت رابطه‌ی نامشروع داشتن با مردی دیگر را زده بودند، آیا آیات ابتدای سوره‌ی نور نازل می‌شد؟ اگر جنگ احزاب رخ نداده بود، آیات سوره‌ی احزاب نازل می‌شد؟ اگر ابولهبی نبود و خود و همسرش با پیامبر عداوت می‌ورزیدند، سوره‌ی ابولهب می‌آمد؟ این‌ها همه امور غیر ضروری در تاریخ بودند که رخ دادن و رخ ندادنشان یکسان بود و حالا که رخ داده‌اند، در قرآن هم نشانی از آن‌ها به چشم می‌خورد.

این‌ها همان شیطنت‌هاست که گاه شاگردان کلاس می‌کنند و استاد مجبور می‌شود تذکری بدهد یا عتابی بکند و تذکر در متن دین مندرج می‌شود و بشری و انسانی و تدریجی و تاریخی بودن دین، معنایی

* سخن سلطان ولد، فرزند مولانا جلال‌الدین، در باب اتکای شرایط به خصائل پیامبران، شنیدنی است که می‌گوید:

اختلاف شرایط از اختلاف خصائل پیامبران است و بر وفق خصلت و خوی هر پیامبری، شریعتی شد. عیسی علیه‌السلام چون خوی او تجرید بود و میل نداشت به زنان، و از آرایش و نظافت فارغ بود، بر وفق خصلت او راه و دین او آن شد... چون محمد را علیه‌السلام خصلتش محبت زنان و طهارت و نظافت بود، دین او این شد... زیرا نبی حق مقبول و محبوب حق است، خدا خواهد. او را می‌خواهد.

(معارف سلطان ولد، به کوشش نجیب مقابل هروی، انتشارات مولی، ۱۳۶۷، ص ۳۰۹ - ۳۱۰)

جز این ندارد* . هم پیامبر انسان است، هم تجربه‌ی او انسانی است، و هم اطرافیان او آدمیانند. از مواجهه‌ی این عناصر انسانی، به تدریج، آیینی انسانی زاده می‌شود که در خور آدمیان است و پاسخ به وضع واقعی آنان. مفهوم دیالوگ و داد و ستد را جدی بگیرید. در دیالوگ، پاسخ را در خور سؤال می‌دهند و اساساً آنچه می‌گویند، از جنس پاسخ است؛ نه از جنس القای یک‌سویه.

این است که می‌گوییم اسلام در متن این داد و ستدها و زد و خوردها متولد شد و تولد و تکونش تاریخی - تدریجی بود. چنان نبود که پیغمبر یک کتاب از پیش تألیف شده را در اختیار مردم بگذارد و بگوید هر چه از آن فهمیدید، همان را عمل کنید. قرآن تدریجاً و در تناسب با بازی‌گری مردم نازل می‌شد و در عین حفظ روح پیام، در پاسخ به حوادث شکل می‌گرفت. یعنی حوادث روزگار در تکوین دین اسلام سهم داشتند و اگر حوادث دیگری رخ می‌داد، چه بسا اسلام (در عین حفظ پیام اصلی خود) با تکون تدریجی دیگری روبه‌رو می‌شد و ما با الگوی دیگر و جامعه‌ی دیگری که به دست پیامبر ساخته می‌شد مواجه بودیم.

هر چه بود، این زد و خوردها و داد و ستدها بود که به اسلام ساختار و درون‌مایه‌ی معینی بخشید. به اندازه‌ای که پیامبر درگیر اقتصاد و سیاست و... می‌شد، اسلام هم اقتصادی و سیاسی می‌شد. این دین، عین تجربه‌ی تکامل‌یابنده‌ی درونی و بیرونی پیامبر است؛ پیامبری که شخصیتی مؤید دارد و لذا، تجاربش واجد صبغه‌ای الهی و مورد تأیید خداوند است. به قول مولانا:

در میان صالحان یک اصلحی است

بر سر توقیعی از سلطان صحنی است

مثنوی، ۶: ۲۶۲۲

بسا حوادث که در زمان پیامبر پیش نیامد و لاجرم، ایشان هم در آن زمینه‌ها پاسخی ندادند و نسبت به آن‌ها موضع‌گیری نکردند و از سوی دیگر، بسی چیزها که به پیغمبر اسلام تحمیل شد.

شاید مرحوم مطهری، اولین کسی بود که گفت بردگی بر اسلام تحمیل شد. به اعتقاد مرحوم مطهری، اگر خود پیامبر اسلام بود و خودش، و اگر در دنیا بردگی نبود، اسلام هم بردگی را تشریع نمی‌کرد⁺. چنین نبود که اسلام ابتدا از سر رغبت و تأکید بساط برده‌گیری و برده‌فروشی پهن کند و دیگران را بدین شیوه و نظام، دعوت و ترغیب کند. امروزیان هم که در توجیه برده‌گیری در اسلام قلمی می‌زنند، به همین نکته اشاره می‌کنند که آزاد کرده برده‌ها از مستحبات و طاعات مؤکد بوده و لذا، اسلام را باید به خاطر تضعیف برده‌داری ستود. این درست است و نشانه‌ی آن است که قبول اصل آن هم از سر ناگزیری بوده است.

بردگی به اسلام و به پیامبر آن تحمیل شد. چرا که بردگی در جهان تثبیت شده بود و پیغمبر اسلام، قدرت تغییر نظام جهانی را نداشت. در جنگ با دیگران، آن‌ها از سپاه اسلام برده می‌گرفتند. ایشان هم لاجرم دستور داد که از آن‌ها برده بگیرند. بردگی، جزء امور همه یا هیچ است. یعنی یا باید از همه‌ی دنیا جمع شود و یا اگر هست، دیگران هم باید به آن گردن نهند. بسیاری از امور این‌چنین است. برای مثال، به عصر خودمان نظر کنید. تکنولوژی (با همه‌ی وجود ضد انسانی و با همه‌ی آفات و البته برکاتی که دارد)، یک

* عرضی بودن یا غیر ضروری بودن بسیاری از محتویات دین، به شرح در مقاله‌ی «ذاتی و عرضی در ادیان»، در همین مجموعه آمده است.

⁺ خاتمیت، مرتضی مطهری، انتشارات صدرا، ص ۶۲ - ۶۵

مسأله‌ی جهانی است. یعنی یا بساط آن در تمام عالم پهن، یا از تمام عالم جمع می‌شود. امروز دیگر امکان ندارد کشوری بخواهد به تنهایی، در گوشه‌ای خاص، با نظام خاصی سر کند و رابطه‌ی خود را با تکنولوژی ببرد. زندگی تکنیکی نحوه‌ی مدرن زندگی و مناسب نحوه‌ی وجود انسان مدرن و عقلانیت مدرن است. مارکس، هوش‌مندان می‌گفت که بورژوازی همه‌ی جهان را بر صورت خویش ساخت. بعضی‌ها امروزه نظام تکنولوژیک را به رغبت و بعضی به اکراه و تحمیل می‌پذیرند. اما از پذیرفتن آن، عجالتاً چاره‌ای نیست و با طرد موضعی آن، نمی‌توان از شرّ آن رهایی یافت. اگر کاری بتوان و باید کرد، باز کردن قلاده‌ی آن از گردن کل بشریت است. به همین دلیل است که امروزه در صحنه‌ی جهان، این‌همه سازمان‌های بین‌المللی پدید آمده است. زیرا یک رشته امور هستند که حل و فصل مشکلاتشان، جز در سطح جهانی و بین‌المللی ممکن نیست.

بردگی، از جمله‌ی این مسائل بود و به تعبیری، بر اسلام تحمیل شد و سخن از حقوق بردگان و تکالیفشان در قرآن و روایات هم درآمد که ناخواسته و تحمیلی بود. (بگذریم از بعضی روحانیان زمان خودمان که می‌گویند بردگی چیز بسیار خوبی است و هیچ ایرادی ندارد که امروز هم برده بگیریم و آن‌ها را تربیت و مسلمان کنیم و بفرستیم به کشورهایشان!)

در قرآن، مکرر از این قبیل تعبیرات آمده است که:

یسئلونک عن الروح، یسئلونک عن الأهلّة، یسئلونک عن الشهر الحرام قتال فیه، یسئلونک عن ذی القرنین...

پیداست وقتی از ذی‌القرنین سؤال می‌شد، آیات خدا هم به این موضوع اختصاص پیدا می‌کرد. لاجرم اگر سؤال دیگری می‌شد، پاسخ دیگری در قرآن می‌آمد. تگون تدریجی و تناسب و تطابق با شرایط تاریخی، به همین معناست. پیغمبر اسلام، شاگردپروری کرد، امت پدید آورد و مدینه ساخت، و این ناشی از آن بود که امت پیامبر، پا به پای پیغمبر و وحی رشد کردند و در تگون تدریجی و شکل‌بخشی به اسلام سهیم بودند. در بازی‌گری‌ها ساخته شدند و حتّی در عالی‌ترین سطح دیانت، یعنی نزول وحی هم تماشاگر محض نبودند.

وقتی می‌گوییم اسلام یک دین سیاسی است، معنای دقیقش این است که اسلام درگیر سیاست شد. اگر درگیر سیاست نشده بود، مثل مسیحیت سیاسی نمی‌شد. صاحبان انواع منافع و مصالح به عرصه آمدند و پیغمبر را درگیر کردند و پیامبر هم از مواجهه با این کشمکش‌ها نگریخت و چنین بود که اسلام در تگون تدریجی خود، با سیاست آمیخته شد و موضع‌گیری‌های سیاسی کرد و پیام‌هایی هم برای بعدی‌ها باقی گذاشت.

خلاصه‌ی کلام آن که پیامبر اسلام، در دو سطح «تجربه» داشت و اسلام محصول این دو گونه تجربه است: تجربه‌ی بیرونی و تجربه‌ی درونی. و به مرور زمان، پیامبر در هر دو تجربه مجرب‌تر، و لذا، دینش فربه‌تر و کامل‌تر شد. در تجربه‌ی بیرونی مدینه ساخت، مدیریت کرد، به جنگ رفت، با دشمنان در افتاد، دوستان را پروراند، و... در تجربه‌ی بیرونی هم وحی و رؤیا و الهام و معراج و مراقبه و تفکر داشت و این‌جا هم پخته‌تر و پردست‌آوردتر شد. و این دین، با چنین سیرت و هویتی، تا هنگام رحلت پیامبر اسلام، همچنان در حال ساخته شدن و کامل‌تر شدن بود.

و آن آیه‌ی کریمه که می‌فرماید:

أَلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ. (مائده، ۳)

ناظر به اكمال حداقلی است، نه حداکثری. به این معنا که حداقل لازم هدایت به مردم داده شده است. اما حداکثر ممکن، در تکامل تدریجی و بسط تاریخی بعدی اسلام پدید خواهد آمد. به تفاوت ظریف و مهم «حداقل لازم» و «حداکثر ممکن» باید تذکر و تفتن داشت.*

کامل‌تر شدن دین، لازمه‌اش کامل‌تر شدن شخص پیامبر است که دین خلاصه و عصاره‌ی تجربه‌های فردی و جمعی اوست. اینک، در غیبت پیامبر هم باید تجربه‌های درونی و برونی پیامبرانه بسط یابند و بر غنا و فرهی دین بیافزایند. عارفان، که به طفیل ذوق پیامبر ذوق می‌کنند و در ظلّ او راه می‌سپزند و بر سر خوان آن خوان‌سالار طریقت می‌نشینند، بر غنای تجربه‌های دینی ما می‌افزایند و تجربه‌ی هر یک از آنان نوعی است منحصر در فرد خویش، و لذا، به نوبه‌ی خود، خواستنی و دیدنی و ستودنی. اگر حافظ، افصح شعرای ایرانی است و تجربه‌ی هنری و شعری او (به فرض) غنی‌ترین و رفیع‌ترین تجارب است، لازمه و مدلولش این نیست که از شعر دیگر شاعران، چون جامی و انوری و منوچهری و اخوان و سپهری چشم بپوشیم و تجربه‌ی آنان را موجب غنای «تجربه‌ی شعری» بشماریم. همه‌ی این‌ها، از صدر تا ذیل، عزیزند و همه جایی در تاریخ این هنر پراج دارند. عالم تجربه، عالمی است پرکثرت. تجربه‌ی باطنی و عارفانه‌ی مولوی و غزالی و شبستری و سید حیدر آملی و عارفان دیگر، هر یک در جای خود، چیزی برای گفتن و نمودن و افزودن بر تجارب پیشین دارند. و اگر «حسبنا کتاب الله» درست نیست، «حسبنا معراج‌النبی و تجربه‌النبی» هم درست نیست. تجربه‌ی عشق عارفانه، فی‌المثل، از تجربه‌های لطیف عارفانه‌ای بوده که بر غنای تجارب دینی دین‌داران افزوده است. همچنین است اندیشه‌ی شیعیان، که با جدی گرفتن مفهوم امامت، در حقیقت فتوا به بسط و تداوم تجربه‌های پیامبرانه داده‌اند و این، لازمه‌ی حرکت و تکامل آیینی است که در بستری از حرکت و تکامل زاده شده است. علاوه بر تجارب درون، تجربه‌های بیرونی و اجتماعی نیز بر فرهی و تکامل ممکن دین افزوده‌اند و می‌افزایند. مسلمانان، با فتوحاتشان، با آشنا شدنشان با فرهنگ‌های دیگر، با بسط فقه، کلام، و اخلاق، به حقیقت، خود دین را فره‌تر کردند و آن را از اجمال به تفصیل درآوردند و تا وقتی باب این تجارب باز باشد، دین در فرهی و تکامل است.

فرقه فرقه شدن مسلمین را هم از این دیدگاه باید دید. این که بگوییم فرقه‌های مختلف در دین اسلام، به سبب توطئه‌ی توطئه‌گران پدید آمده است و اصولاً حوادث بزرگ و عظیم تاریخ را به توطئه‌ی توطئه‌گران نسبت دادن، ساده کردن و سطحی کردن مسأله است. آیا لازمه‌ی بسط تاریخی این مکتب این نبود که فرقه‌های مختلف در این مکتب پدید بیایند و آیا پدید آمدن شیعه و سنی، محصول و مقتضای آن بسط تاریخی نبود؟ مکتبی که در زد و خورد و داد و ستد پدید آمده، با داد و ستد و زد و خورد ادامه پیدا می‌کند و بسط می‌یابد و بر غنای تجارب خود می‌افزاید و از این طبیعی‌تر چیست؟ آیا طبیعی نبود که در غیاب پیامبر و در خلأ شخصیت او، همان داد و ستدها و برخوردها و پرسش‌های جدید، باز هم ادامه یابد و موجب تشعب عقیدتی و سیاسی مسلمین شود؟ البته این سخن به آن معنا نیست که ما همه‌ی آراء را حق بدانیم و بر آن‌ها صحه بگذاریم و اساساً سخن بر سر تعیین حق و باطل نیست که بحثی کلامی و درجه‌ی

* مفهوم و شرح دقیق اقلی بودن هدایت دینی در عرصه‌های فقه و اخلاق و عقاید در مقاله‌ی «دین اقلی و اکثری»، در همین مجموعه آمده است.

اول است. سخن بر سر تحلیل کلان این حادثه‌ی تاریخی است. هیچ‌چیزی طبیعی‌تر از این تشعب‌ها و تفرق‌ها نیست. دینی که تدریجاً تولد پیدا می‌کند، تدریجاً هم کمال و بلوغ و فرهی می‌یابد و حیات بعدی او در گرو حفظ شرایط نخستین اوست. این دین فقط یک کتاب نبود که بگوییم اگر آن کتاب ماند، آن دین می‌ماند، ولو وارد درگیری‌های تاریخی نشود. این دین، یک پیغمبر نبود که بگوییم اگر آن پیغمبر رفت، آن دین هم می‌رود. این دین یک دیالوگ تدریجی زمین و آسمان، و عین یک تجربه‌ی پیامبرانه‌ی طولانی تاریخی بود. مسلمین تا هنگامی زنده و پویا هستند که این تجربه را با الهام گرفتن از وحی و با اتکا به منابع اولیه و با اقتدا به شخصیت پیامبرشان ادامه دهند و کمال حداقلی را به سوی کمال حداکثری پیش برند. میراث پیامبر، تجربه و مدینه و سنت و امت بود، که این‌ها همه با هم باید خوانده و فهمیده شوند.

فراموش نکنیم عارفان ما بر غنای تجربه‌ی دینی، و متفکران ما بر درک و کشف دینی چیزی افزودند. نباید فکر کرد این بزرگان فقط شارحان آن سخنان پیشین، و تکرارکننده‌ی تجربه‌های نخستین بوده‌اند. غزالی کشف‌های دینی تازه داشته است. مولوی و محی‌الدین و سهروردی و صدرالدین شیرازی و فخر رازی و دیگران همین‌طور. و اصلاً این دین به همین نحو تکامل و رشد کرده است. تجربه‌ها و دست‌آوردهای کشفی و فکری آنان، همه عزیز و مغتنم و راه‌گشا و فرهی‌آور است. آنان کاشف هم بودند و فقط شارح نبودند و سرّ عظمتشان همین بود. اما متأسفانه از جایی به بعد، متفکران ما به شارحان تبدیل شدند و بر دفتر دین، برگی از ابتکارات و تجربه‌های خود نیافزودند. اسلام در طول تاریخ، با این افزوده‌ها پخته‌تر، پرورده‌تر، و فره‌تر شده است و مادامی که این تکون و تکمیل تدریجی ادامه پیدا کند، حیات دین تضمین شده است.

امروز سخن هیچ‌کس برای ما حجت تعبدی دینی نیست. چون حجت و ولایت دینی از آن پیامبر اسلام است و بس. با بسته شدن دفتر نبوت به مهر خاتمیت، شخصیت هیچ‌کس پشتوانه‌ی سخن او نیست. از همه حجت می‌خواهند، جز از پیامبر که خود حجت است.* اما متفکران، آفرینش‌گران، فرهنگ‌سازان، و شاعران، همه می‌توانند در حوزه‌ی فرهنگی اسلامی، به حیات این هویتی که تدریجاً ساخته شده، خدمت کنند و بر تکامل و فرهی آن بیافزایند و دین خود را نسبت به این دین مقدس ادا کنند و حقیقتاً، نه مجازاً، راه پیامبر را پی بگیرند. امروز دوران مأموریت نبوی پایان یافته است. اما مجال برای بسط تجربه‌ی نبوی باز است. اقتدا به آن بزرگوار ایجاب می‌کند تجارب باطنی و اجتماعی و سیاسی وی را ادامه دهیم و با حفظ روح وحی، دیالوگ گسترده‌ای با عالم درون و عالم بیرون سامان دهیم و مبتکرانه و دلیرانه، در این میدان درآییم و از تقلید و شرح تماشاگری، به تحقیق و ابتکار و اکتشاف و بازی‌گری عبور کنیم و از حدوث و حصول کثرت نهراسیم و تجربه‌کنندگان این عرصه‌های درشت‌ناک را ارج و حرمت بگذاریم.

وحی پیامبر و تجربه‌ی او، پاسخ سؤال‌ها و راه‌حل مشکلات و اقناع ذهن‌ها و روشن کردن راه‌ها و چشم‌ها و دل‌ها، در متن واقعیت بود. صرف ادای تکلیف و ارائه‌ی یک ایدئولوژی از پیش طراحی شده نبود. او تجربه‌ی منتزع را بر واقعیت منطبق نمی‌کرد. عمر او در تفاعل تجربه و واقعیت گذشت. امروز هم دین‌داری باید به تجربه‌ای برای حل مشکلات و اقناع دل‌ها و گشودن گره‌ها و باز کردن افق‌ها بدل شود. گویی از نو وحی می‌رسد و گویی از نو واقعیت در تجربه و درک دینی، منظور و ملحوظ می‌شود. امروز هم باید دین را چون تجربه‌ای در حال تحول و تفاعل و تولد (نه چون ایدئولوژی، بسته و پیشاپیش تعین و

* شرح این معنا، در مقاله‌ی «خاتمیت»، در همین مجموعه آمده است.

تمامیت‌یافته) عرضه کرد؛ آن هم نه به اضطرار و از خوف طعن طاعنان، بل به اختیار و از سر تجربه‌ورزی مکتشفانه؛ آن هم نه فقط در عرصه‌ی فقه، بل در عرصه‌ی وسیع معرفت و تجربیت دینی. همان تفاعل و تلائم که تجربه‌ی دینی پیامبر، با بازی‌گری بازی‌گران عصر او و نیازها و پرسش‌ها و ذهنیاتشان داشت، امروزه هم باید میان تجربه‌ی دینی و بازی‌گری بازی‌گران برقرار شود. وگرنه انسان جدید، که خود را مخاطب دین و شرکت‌کننده در تجربه‌ی دینی معاصر نیابد و دینی طلب‌کار و پرتحکم و بی‌انعطاف و سلطه‌جو و تسلیم‌طلب در برابر خود ببیند، از در تسلیم و تفاهم در نخواهد آمد. خطاب وقتی معنی دارد که مخاطبی در میان باشد. مخاطبان معاصر باید دین را به منزله‌ی خطاب به خود تجربه کنند. این، مقتضا و معنای اقتدا به نبی است.

از روح پاک پیامبر بر این مهم استمداد می‌جوئیم و خداوند را می‌خوانیم از عنایاتی که با آن عزیز داشت، ما را هم نصیبی عطا فرماید. خداوند را می‌خوانیم درهای رحمتش را به روی این امت بگشاید، دست نوازشش را از سر ما بردارد، و به همه‌ی ما توفیق مجاهدت با نفس و شفقت بر خلق عنایت فرماید.

ذاتی و عرضی در ادیان*

در این مقاله، ابتدا عرضی (صورت) و ذاتی (مضمون)، معنا و تعریف شده‌اند و سپس شؤون و تعلیمات دین به دو دسته‌ی شؤون و تعلیمات ذاتی و عرضی تقسیم شده‌اند. عرضی‌ها آن‌ها هستند که می‌توانستند به گونه‌ای دیگر باشند؛ بر خلاف ذاتی‌ها. تفاوت تقسیم عرضی و ذاتی با تقسیمات دیگری چون قشر و لب، یا طریقت و شریعت، و امثال آن، بحث دیگر این مقاله است. سپس، به قصد هموار کردن راه برای ورود در بحث اصلی، مثال‌های بسیاری از مثنوی مولانا آورده شد تا مصداق‌هایی برای عرضیات مثنوی به دست داده شود. در این ضمن، پاره‌ای پرسش‌های مهم نیز مطرح شده که خواننده را به تأمل عمیق‌تر در معنای امور عرضی و نسبت ظریفشان با ذات وا می‌دارد. آنگاه بحث از شؤون و تعلیمات عرضی در دین، به تفصیل آغاز می‌شود. اولین شأن عرضی دین اسلام، زبان عربی، آن است که می‌توانست زبان دیگری جای آن را بگیرد. دومین عرضی، فرهنگ اعراب است. سومین عرضی، تصورات و تصدیقات و تئوری‌ها و مفاهیمی هستند که مورد استفاده‌ی شارع قرار گرفته‌اند. چهارمین عرضی، حوادث تاریخی وارد در کتاب و سنت هستند. پنجمین عرضی، پرسش‌های مؤمنان و مخالفان و پاسخ‌های وارده بر آن‌هاست. ششمین عرضی، احکام فقه و شرایع دینی است. هفتمین عرضی، جعل‌ها و وضع‌ها و تحریفاتی است که مخالفان دین کرده‌اند. هشتمین عرضی، توانایی و وسع مخاطبان دین است. در پایان، به نتیجه‌گیری از بحث پرداخته شده و به طور خلاصه، بیان شده است که اسلام (و کذا هر دین دیگری) به ذاتیاتش اسلام است؛ نه به عرضیاتش. و مسلمانی در گرو التزام و اعتقاد به ذاتیات است.⁺

یکم. سه ضرب‌المثل زیر را در سه زبان فارسی و عربی و انگلیسی، در نظر بگیرید:

الف - زیره به کرمان بردن؛

ب - زغال‌سنگ به نیوکاسل بردن[‡]؛

ج - خرما به بصره بردن[§].

* مقاله‌ی منتشرشده در کیان، شماره‌ی ۴۲، سال ۱۳۷۷

⁺ کلمه‌های ذاتی و عرضی (در عربی)، معادل خوبی برای substantial و accidental در زبان‌های لاتینی‌اند. sub، یعنی فرع و زیر، و stare مصدر است به معنای ایستادن و تقرر. و لذا، کلمه‌ی substance، بر روی هم، به معنی این است: آن که در زیر می‌نشیند (زیرانداز). Accident از دو کلمه‌ی ad + cadere تشکیل می‌شود. ad به معنی «بر»، و cadere مصدر است به معنی «افتادن»، و لذا، کلمه‌ی accident بر روی هم، به معنی: آن که بر رو می‌افتد (روانداز).

گویی عرضی‌ها که عارض ذات می‌شوند، چون پوشش‌هایی هستند که بر آن فرو می‌افتند و آن را محصور و محبوس می‌کنند. Accidental را اتفاقی و تصادفی معنی کردن، محدودکننده‌ی معنا، و گاه گمراه‌کننده است. کلمه‌ی contingent را هم که به معنی ممکن است، گاه عرضی می‌توان ترجمه کرد. لکن در این‌جا، به عمد، از استعمال تعبیرات ضروری و ممکن پرهیز شده است. چرا که هر عرضی، ممکن است؛ اما نه بالعکس. هم‌چنان که هر ذاتی ضروری است؛ اما نه بالعکس.

[‡] To carry coal to Newcastle.

[§] یحمل التمرة إلى البصرة.

مدلول واپسین یا روح (یا ذات) این سه ضرب‌المثل یکی است. اما این روح واحد، سه گونه جامه‌ی گونه‌گون بر تن کرده است. جامه‌ها رنگ و قطع فرهنگ جغرافیا و زبان مردمی را دارند که آن‌ها را دوخته‌اند. اما روح، جهانی و بی‌وطن است. ما آن روح را درون‌مایه‌ی ذاتی این ضرب‌المثل، و آن جامه‌ها را برون‌مایه‌ی عرضی آن می‌خوانیم.

احکام ساده و در عین حال مهمی که برای ذاتی و عرضی و نسبتشان می‌توان برشمرد، چنین‌اند:

۱. قوام و هویت آن ضرب‌المثل، به درون‌مایه‌ی ثابت و مدلول واپسین آن است؛ نه برون‌مایه‌ی متغیر و معنای اولین آن.
۲. برون‌مایه‌ی عرضی، از عوامل و شرایط بسیار فرمان می‌پذیرند و در چهره‌ها و اندام‌های بسیار مختلف ظاهر می‌شوند و عقلاً حد و حصری برای نحوه‌ی تجلی و ظهورشان متصور نیست.
۳. روح یا ذات برهنه نداریم. ذات‌ها همواره خود را در جامه‌ای از جامه‌ها و چهره‌ای از چهره‌ها عرضه می‌کنند.
۴. ضابطه‌ی امر عرضی، این است که «می‌توانست به گونه‌ی دیگری باشد».
۵. گرچه عملاً هیچ‌گاه ذات از عرضی‌ها جدا نیست، برآمیختن احکامشان موجب مغالطه‌ی بسیار، و لذا، تفکیک نظری آن‌ها یک فریضه‌ی قطعی علمی است.
۶. وقتی می‌خواهیم ذاتی را از فرهنگی به فرهنگ دیگر بریم، کاری ترجمه‌آسا باید انجام دهیم. یعنی باید جامه‌ی فرهنگ نوین را بر اندام آن ذات بیوشانیم. وگرنه به نقض غرض و تضییع ذات خواهد انجامید. انتقال مکانیکی، کاری عبث و نابخردانه است. برای فارسی‌زبانان، «زغال‌سنگ به نیوکاسل بردن»، هیچ معنایی را افاده نخواهد کرد، مگر این که یا به صورت «زیره به کرمان بردن» ترجمه شود، یا فارسی‌زبانان با فرهنگ و جغرافیای مردمی که آن ضرب‌المثل را به کار می‌برند چنان آشنا شوند که خود، ذاتی را از عرضی جدا کنند و فهمی فرهنگی از آن به دست آورند.
۷. عرضی‌ها اصالت محلی و دوره‌ای دارند؛ نه اصالت جهانی و تاریخی.

دوم - دین و دین‌ورزی را در سه قالب شریعت و طریقت و حقیقت، یا باطن و ظاهر، یا قشر و لبّ درآوردن و معرفی کردن، گرچه صورتاً شباهتی با تقسیم محتویات دین به ذاتی و عرضی دارد، نباید با آن یکی گرفته شود. شریعت نزد متقدمان، گاه به معنی اخصّ فقه و احکام دینی به کار می‌رفت. لکن در تقسیم‌بندی فوق، به معنی مطلق علم دینی بود، در مقابل طریقت که عمل دینی است و حقیقت هم نه به معنی حقایق و بطون و اسرار معارف دینی، بل به معنی رسیدن به غایات و نتایج و تحقیق یافتن دین در وجود آدمی و چشیدن ذوق ایمانی و تبدل شخصیت و تحول حال شخص دین‌دار بود؛ همان که در جمله‌ی منسوب به پیامبر، به روشنی آمده است:

الشريعة أقوالی و الطريقة أفعالی و الحقيقة أحوالی. «توضیح‌ها و تمثیل‌های مولانا در مقدمه‌ی دفتر پنجم مثنوی، صراحت تام در این معنا دارد: «حاصل آن که شریعت هم‌چون علم کیمیا آموختن است از استاد یا از کتاب، و طریقت استعمال کردن داروها و مس را در کیمیا مالیدن است و حقیقت، زر شدن مسلمان کیمیادانان به علم کیمیا شادند که ما علم این می‌دانیم. و عمل‌کنندگان به عمل

کیمیا شادند که چنین کارها می‌کنیم و حقیقت‌یافتگان به حقیقت شادند که ما زر شدیم و از علم و عمل کیمیا آزاد شدیم... یا مثال شریعت هم‌چون علم طب آموختن است و طریقت پرهیز کردن به موجب علم طب و داروها خوردن. و حقیقت، صحت یافتن ابدی و از آن هر دو فارغ شدن. چون آدمی از این حیات میرد، شریعت و طریقت از او منقطع شود و حقیقت ماند... شریعت علم است. طریقت عمل است. حقیقت الوصول إلى الله. (مثنوی، مقدمه‌ی دفتر پنجم)

به همین معنی و به همین سبب بود که عارفان، ظهور حقایق را موجب بطلان شرایع می‌شمردند. (لو ظهرت الحقائق لبطلت الشرائع.) و رسیدن به حقایق را چون بر شدن به بام وصال و بی‌نیاز شدن از نردبان علم و عمل می‌دانستند:

چون شدی بر بام‌های آسمان	سرد باشد جست‌وجوی نردبان
جز برای یاری و تعلیم غیر	سرد باشد راه خیر از بعد خیر
حاصل اندر وصل چون افتاد مرد	گشت دلّاله به پیش مرد سرد
چون به مطلوبت رسیدی ای ملیح	شد طلب‌کاری علم اکنون قبیح

مثنوی، ۳: ۱۴۰۲ و ۱۴۰۳ و ۱۴۰۰ و ۱۴۰۴۱

تمثیل به قشر و لبّ یا پوست و مغز هم به همین معنا بود. مغز نه به معنی هسته و کانون معارف و تعالیم دینی بود در مقابل پوسته‌ها و ظواهر آن، بل به معنی حالتی و مرتبتی رفیع در انسان بود که همه‌ی علم و عمل و حلال و حرام و تحسین و تقبیح و فقه و اخلاق دینی، چون وسیله‌ای برای ایجاد آن و چون پوسته‌ای برای حفاظت آن به کار گرفته می‌شد. و به همین معنی بود سخن شیخ محمود شبستری، که:

شریعت پوست مغز آمد حقیقت
میان این و آن باشد طریقت

و باز به همین سبب بود که به حقیقت‌رسیدگان و صحت‌یافتگان و زرشدگان، حفظ شریعت را در جمع و برای جمع واجب می‌شمردند و در عین «دلیری کردن در کنج خلوت»، فرو نهادن فرائض شرعی و دریدن قشر دیانت و مخالفت با سنن و عادات اعتقادی را مخلّ سلامت اجتماع دینی و مضرّ به سلوک اخلاقی عامه می‌دانستند. و باز بر همین مبنا بود که عبدالقدوس گانگهی، عارف هندی (به نقل اقبال لاهوری)، می‌گفت: «پیامبر به معراج رفت و برگشت. سوگند به خدا، اگر من بودم برنمی‌گشتم*». گویی شریعت و طریقت، دین‌ورزی جمعی بودند (به معنی آیینی)، اما حقیقت دین‌داری فردی. نیز تقسیماتی که سید حیدر آملی در باب اسلام و ایمان و ایقان آورده است و آن‌ها را به اسلام و ایمان و ایقان مبتدیان و متوسطان و منتهبان قسمت کرده است⁺، قرابتی و پیوندی با بحث از ذاتی و عرضی در دین ندارد. هم‌چنین است تقسیم دین‌داری به اصناف «مصلحت‌اندیش» و «معرفت‌اندیش» و «تجربت‌اندیش»، که صاحب این قلم در جای دیگر آورده است⁺. ذاتی و عرضی در دین، منطبق با هیچ‌یک از انقسامات یادشده نیست. در این‌جا اولاً خود دین مراد است، نه معرفت دینی و نه احوال دین‌داران، ثانیاً فرضی است در باب دین (مقام ثبوت)

* محمد اقبال لاهوری، احیاء فکر دینی در اسلام، ترجمه‌ی احمد آرام، فصل پنجم: روح فرهنگ اسلامی. اقبال می‌افزاید: در سراسر ادبیات صوفیانه، مشکل بتوان جمله‌ای را یافت که بدین دقت، تفاوت روان‌شناختی پیامبران و صوفیان را بیان کند.

⁺ سید حیدر آملی، جامع‌الأسرار و منبع‌الأنوار، الاصل الثالث، القاعدة الرابعة، انتشارات علمی و فرهنگی ایمن ایران‌شناسی فرانسه، ۱۳۶۸

⁺ آن مباحث، در کتابی تحت عنوان اصناف دین‌داری، به عون الهی، به زودی جامه‌ی طبع خواهد پوشید.

که می‌تواند به منزله‌ی پیش‌فرضی برای فهم دین (مقام اثبات) به کار گرفته شود، ثالثاً مقصود از عرضی، چنان‌که آمد، آن است که می‌توانست و می‌تواند به گونه‌ی دیگری باشد، گرچه دین هیچ‌گاه از گونه‌ای از گونه‌هایان تهی و عاری نیست. ذاتی دین، به تبع، آن است که عرضی نیست و دین بدون آن دین نیست و تغییرش به نفی دین خواهد انجامید. ذاتی اسلام آن است که اسلام بدون آن اسلام نیست و دگرگونی‌اش به پیدایی دین دیگری خواهد انجامید.

سوم - وجود تاریخی ادیان مسلم است. لکن وجود یک ذات و روح مشترک در میان همه‌ی آن‌ها امری مسلم نیست و بل‌که اثباتش نزدیک به محال است. ادیان، افراد یک کلی به نام «دین» نیستند و بیش از آن که اشتراک در ماهیت داشته باشند، با یکدیگر (به قول وینگشتاین)، شباهت خانوادگی دارند. مثل اعضای یک خانواده، که چشم‌ها و ابروها و لب‌ها و گونه‌ها و اندامشان کمابیش شبیه است، اما قدر مشترک ندارند. دادن تعریفی واحد برای دین، دین‌شناسان را با چنان معضلات فربه‌ی روبه‌رو کرده که همه سپر انداخته‌اند و فراتر از توصیفات عام و فراخ ادیان نرفته‌اند. به همین سبب است که کنتول اسمیت [Cantwell Smith](#)، دین‌شناس معروف کانادایی، می‌گوید: باید سخن از «دین‌ها» گفت، نه دین. رئالیست‌ها (قائلان به کلیات)، در این‌جا از همه تهی‌دست‌ترند و متاعی برای عرضه ندارند. چرا که دین، چون حیوان و نبات، ماهیتی از ماهیات نیست که مقومات و ذاتیاتی داشته باشد و به نحو پیشینی در ضمن تعریف درآید. به‌علاوه، تعریف هم که داشته باشد، چون حد و تعریف، بنا بر نظر منطقیان، برهان‌بردار نیست (لأنّ الحدّ و البرهان مشارکان فی الأجزاء)، باز هم تعریف ماهوی دین، امری ذوقی و غیر برهانی باقی خواهد ماند؛ هم‌چنان که باقی تعاریف فلسفی از باقی امور چنینند. فنومنولوژیست‌ها (پدیدارشناسان) هم که چندی است پا در این وادی نهاده‌اند، سخنانی آورده‌اند که لایسمن و لایغنی من جوع، و محصول کارشان در نهایت، فرضیاتی است که متعلق به مقام گردآوری* و محتاج قدم نهادن در مقام داوری[†]، که باید با محک تجربه تأیید یا تضعیف شود. می‌ماند تعریف تجربی - نومانستی - پسینی از دین، که آن هم در نهایت به رأی وینگشتاین می‌رسد که قائل به ادیان است نه دین، و عصاره‌ی واحدی در آن‌ها نمی‌بیند تا از آن‌ها بیرون کشد. هم‌چون بازی‌های[‡] فوتبال، شطرنج، اسب‌دوانی، کشتی، و...، که بنا بر تحلیل وینگشتاین، هم‌چنان بازی‌ها می‌مانند نه صورت‌های گونه‌گنی از «بازی»، که چون هسته‌ی مشترکی در همه‌ی آن‌ها حضور و دوام داشته باشد.

از این رو، سراغ ذاتیات و عرضیات دین، به نحو پیشینی رفتن، سعی‌ای عبث و جدی بی‌توفیق است. هنوز معلوم نیست که آیا مفهوم خدا حضوری اجتناب‌ناپذیر در دین دارد یا نه. تجربه‌ی تفسیرناشده‌ی خدا چه‌طور؟ خدای شخصی چه‌طور؟ مسأله‌ی معاد و رستاخیز چه‌طور؟ اخلاق چه‌طور؟ مناسک و عبادیات چه‌طور؟ سیاسیات و معاملات چه‌طور؟ اخلاق چه‌طور؟ علم و فلسفه چه‌طور؟ هر دینی را که الگو بگیریم، خواهیم دید که دین‌های دیگر یا از آن کم می‌آورند یا با آن معارض می‌افتند.

همین سیاسی بودن دین، که فخر مسلمانان است، نزد مسیحیان به معنی آلوده شدن دین به دنیا، و لذا دور شدنش از خلوص مطلوب است. بودیسم خدا ندارد (یا تجربه‌ی تفسیرشده از خدا ندارد).

* Context of Discovery

† Context of Justification

‡ Games

هندویسم چندخدایی است. در حالی که اسلام و یهودیت (و مسیحیت؟) تک‌خدایی است. یهودیت، شریاع و احکام دارد. اسلام هم. لکن بودیسم و مسیحیت فاقد آنند. هندوها و بودایی‌ها به معاد دنیوی (تناسخ) معتقدند، در حالی که مسلمانان و یهودیان و مسیحیان به معاد اخروی باور دارند. خدای ادیان با هم فرق دارند. خدای یهودیان سخت‌گیرتر، و دینشان عبوس‌تر است تا خدا و دیانت مسیحیان، که سرشار از عواطف پدرانه است. از پیامبر اسلام آورده‌اند که فرمود: «أنا ذوالعینین.» (من دو چشم دارم.) یعنی مکتب من هم واجد ویژگی‌های دین موسی است، هم واجد ویژگی‌های دین عیسی. پیداست که فرض وجود گنجی واحد در دل این ویرانی‌ها و ناهمسانی‌ها، ابطال‌ناپذیرتر از آن است که در خور اعتنا باشد. بلی، پاره‌ای از جامعه‌شناسان و دین‌پژوهان، پدیده‌های مذهبی را پدیده‌های قدسی، و دین را دستگاهی از سمبل‌ها و اشیاء و اشخاص مقدس تعریف کرده‌اند (: اشخاص مقدس، نوشته‌های مقدس، زمان‌ها و اوقات مقدس، مکان‌ها و بناهای مقدس، سنگ‌ها و آب‌ها و جهت‌ها و کلمات و اذکار و تصاویر و موارث مقدس و...) و تقسیم امور و حوادث به دو سنخ مقدس و نامقدس، فراتر و فروتر را از اجزای گوهری دین وانموده‌اند. این تعریف، گرچه فرآیند سکولاریزاسیون، یعنی غیر قدسی شدن امور در جهان مدرن را به روشنی معنا می‌کند، لکن در اولین قدم، برای تعریف دقیق امر قدسی درمی‌ماند*. ثانیاً چندان اقلی و اعمی و قانع و متواضع است که بر تن سحر و کهنات هم ردایی از دینیت می‌پوشاند. و ثالثاً مغز را چندان می‌تراشد و باریک می‌کند که عملاً از بادام، جز پوستی کلفت بر جا نمی‌گذارد. و رابعاً، و علی‌ای‌حال، به فرض قبول آن هم مشکلی برای تقسیم تعالیم دینی به ذاتی‌ها و عرضی‌ها پدید نمی‌آورد.

باری؛ دست بردن به کشف عرضی‌ها، پرحاصل‌تر از جست‌وجوی ذاتی‌هاست و دست بردن به کشف عرضیات ویژه‌ی یکی از ادیان، پرحاصل‌تر از جست‌وجوی عرضیات دین، به معنای کلی آن است.

چهارم. کتاب مثنوی، بی هیچ شبهه، کتابی الهامی است و پاره‌هایی در آن هست که رایحه‌ی آشنا و آشکار وحی و کشف از آن به دماغ می‌رسد. تجربه‌ی عشقی - وحیانی جلال‌الدین رومی، زاینده‌ی این سفر مقدس الهامی است و درون‌مایه‌ی کشفی - وصالی آن همه‌جا بر برون‌مایه‌ی شعری - کلامی آن سبقت می‌جوید و قافیه‌اندیشی را از گوینده می‌ستاند و چون گنجی که از فرس پری چاک کند، یا چون ابری که از فرط باروری سنگین و بی‌تاب شود، سیل آسا و وحشی و بی‌آداب و ترتیب، می‌شکافد و فرو می‌ریزد و باغ‌ها و شوره‌زارهای قلوب را یکسان، سخاوت‌مندانه سیراب می‌کند. این درون‌مایه‌ی جلیل و این نگاه نافذ و نورخیز، در بند بند و بیت بیت مثنوی شریف نشسته است و بهانه می‌گیرد تا سر از روز برآورد و جان خواننده را مسخر و معطر کند. مولانا خود از دو قید (یا دو امر عرضی)، یکی قافیه و دیگری وزن، می‌نالد که پر و پای او را بسته‌اند و دویدن و پریدن در وادی بیان را برای او دشوار کرده‌اند⁺. اما امعان نظر در مثنوی آشکار می‌کند که نه تنها وزن و قافیه، بل ده‌ها امر عرضی و تحمیلی دیگر، بر در خانه‌ی او و بر سر سفره‌ی او نشسته‌اند که وی را از میزبانی‌شان چاره نیست.

بلی؛ او هیچ‌گاه راه خود و قبله‌ی خود را گم نمی‌کند و به هر جا، به صحرا و دریا که می‌نگرد، معشوق خود را می‌بیند و نقد حال خود را باز می‌گوید و حتی اگر خاموش بنشیند، به گفتن رانده و خوانده می‌شود:

* در این خصوص، نگاه کنید به: رساله در تاریخ ادیان، نوشته‌ی میرچا الیاده، ترجمه‌ی جلال ستاری، انتشارات سروش، ۱۳۷۲، که منبع سودمند و اطلاع‌بخشی است.

⁺ رستم از این بیت و غزل ای شه و سلطان ازل
مفتعلن مفتعلن مفتعلن کشت مرا
قافیه و مغلطه را گو همه سیلاب ببر
پوست بود پوست بود در خور مغز شعر

چون که کوتاه می‌کنم من از رشد

او به صد نوعم به گفتن می‌کشد

مثنوی، ۴: ۲۰۷۵

اما راه او، ناچار از میان حوادث زمانه می‌گذرد و هدف او با وسایل و وسائط موجود به دست می‌آید و بر نگاه او، عینک فرهنگ دوران نشسته است و همین جامه‌ها و پوست‌هاست که می‌تواند برکنده شود و به جایشان پوسته‌ها و جامه‌های دیگر بنشینند. یعنی گوهر اندیشه و پیام او در صدفی ستبر از عرضیات عرضه شده است که بر پژوهش‌گر امروزی واجب می‌کند تا آن‌ها را از یکدیگر بازشناسد و بازشکافد. درهم‌آمیختگی این طرف‌ها و مظلوف‌ها، گاه چنان ظریف است، چون روح و بدن، یا چون عطر و گل، که واپردنشان به تجربه‌ای چون تجربه‌ی مرگ می‌ماند.

باری؛ آزمودن ذاتی‌ها و عرضی‌ها در میراث فاخر او، مقدمه‌ی میمون و مثال مناسبی است برای آزمودن ذاتی و عرضی در منظومه‌ی دین:

الف - منظومه‌ی تعلیمی جلال‌الدین، یعنی مثنوی، به زبان پارسی سروده شده است و می‌توانست چنین نباشد. یعنی سرشت پیام او، اقتضای پارسی شدن ندارد. بلخی بودن مولاناست که چنین جامه‌ای را بر تن آن پیام می‌پوشاند. وی یا مخاطبان‌ش، اگر چینی بودند، البته مثنوی وضع دیگری پیدا می‌کرد.

ب - مثنوی به نظم است و می‌توانست نباشد. نظم مثنوی هم در بحر رمل است (بحر رمل مسدس محذوف یا مقصور) که می‌توانست چون شاه‌نامه‌ی فردوسی، یا بوستان سعدی، یا مخزن‌الأسرار نظامی، در بحر دیگری باشد.

ج - در مثنوی، ابیات عربی و کلمات ترکی بسیار (قازغان، بچک، قتو، سغراق، قلاووز، قتق) و نیز در آن و در دیوان کبیر، پاره‌ای کلمات یونانی (مالیخولیا، سینور، استافیل...) به کار رفته است و می‌توانست چنین نباشد. محیط و مخاطبان ترک و رومی مولوی (در قونیه، ترکیه‌ی کنونی)، و نیز آشنایی وی با ادبیات و معارف اسلامی، این نگین‌ها را بر انگشتر مثنوی نشانده است. اگر پدر مولانا برای فرار از چنگال مغولان، وی را از بلخ به سفر حج و سپس به قونیه نمی‌برد و در عوض، فی‌المثل در بغداد یا در مدینه باقی می‌ماند، و اطراف مولانا را جمعی عرب فرا می‌گرفتند، سرنوشت مثنوی به گونه‌ی دیگری می‌شد؛ یا از اصل سروده نمی‌شد، یا سر و کله‌ی تعبیرات و لغات دیگری در مثنوی پیدا می‌شد.*

د - پس از قریب دو سال که صرف سرودن دفتر اول شود، جلال‌الدین به قبضی روحی دچار شد و این قبض و ملال، باعث شد تا از چاه طبعش «سخن خاک‌آمیز» برآید. در همین احوال، همسر حسام‌الدین، کشته‌ی سخن و گشاینده‌ی طبع مولانا نیز وفات یافت و حسام‌الدین را اندوه‌گین و کم‌حوصله کرد و این دو حادثه سبب شد وی به مدت دو سال خاموش بماند و نظم مثنوی «تأخیر» شود. پس از آن بود که به سال ۶۶۲، نظم دفتر دوم را آغاز کرد و تا سال ۶۷۲، پنج دفتر دیگر را بی‌وقفه سرود. پیداست که همه‌ی این احوال هم نسبت به خلق مثنوی عرضی‌اند و می‌توانستند رخ ندهند و هم ابیاتی که در مثنوی در این خصوص آمده، عرضی‌اند و می‌توانستند نباشند و باز هم مثنوی، مثنوی باشد.

* نگاه کنید به کتاب نیکوی سرنی، اثر استاد عبدالحسین زرین‌کوب، انتشارات علمی، ۱۳۶۲، که در آن کالبدشکافی ادبی - تاریخی دقیق‌تری از مثنوی معنوی به عمل آمده است. (ولی البته نه در چارچوب مقولات ذاتی و عرضی)

سخت خاک‌آلوده می‌آید سخن
تا خدایش باز صاف و خوش کند
آب تیره شد سرچه بند کن
او که تیره کرد هم صافش کند
مثنوی، ۱: ۴۰۰۸ و ۴۰۰۹

مدتی این مثنوی تأخیر شد
بلبلی زینجا برفت و بازگشت
مهلتهی بایست تا خون شیر شد
بهر صید این معانی بازگشت
مطلع تاریخ این سودا و سود
سال اندر ششصد و شصت و دو بود
مثنوی، ۲: ۱ و ۸ و ۷

هـ - مولانا، چنان‌که آورده‌اند، شب‌ها در میان جمعی از یاران و مصاحبان می‌نشست و با استفاده از ذخائر و تجارب روحی، و با پیروی از تداعی‌های آزاد ذهنی، به سرودن مثنوی می‌پرداخت و آنان می‌نوشتند. متن آماده یا طرح آماده‌ای از پیش نداشت. این نشست‌ها، گاه تا هنگام دمیدن صبح به طول می‌کشید. در این جلسات، بسا اتفاقات رخ می‌داد که بی‌تکلف و خواه‌ناخواه، در مثنوی راه می‌یافت و اینک جزئی جدایی‌ناپذیر از آن شده است. یک جا وقتی صبح می‌دمد، مولانا به حسام‌الدین اشاره می‌کند که:

صبح شد ای صبح را صبح و پناه
ای که هر صبحی که از مشرق بتافت
عذر مخدومی حسام‌الدین بخواه
هم‌چو چشمه مشرقت در جوش یافت
مثنوی، ۱: ۱۸۱۰ و ۱۸۰۲

جای دیگر می‌بیند که پاره‌ای از مستمعان چرت می‌زنند و ملال می‌نمایند و چنان‌که باید دل به سخن نمی‌سپارند. بر آنان نهیب می‌زند که:

این رسولان ضمیر رازگو
نخوتی دارند و کبری چون شهبان
مستمع خواهند اسرافیل‌خو
چاکری خواهند از اهل جهان
گر هزاران طالبند و یک ملول
از رسالت باز می‌ماند رسول
مثنوی، ۲: ۳۶۰۵ و ۳۶۰۶ و ۳۶۰۴

جای دیگر، از وجود نامحرمان حاضر و غایب گله می‌کند و پاره‌هایی از سخن خود را فرو می‌خورد، مبادا که دست‌مایه‌ی عناد و جدال و جفای آنان شود:

چون که نامحرم درآید در درم
ور درآید محرمی دور از گزند
پرده‌در پنهان شوند اهل حرم
برگشایند آن ستیران روی‌بند
مثنوی، ۱: ۲۳۸۵ و ۲۳۸۶

جاهای دیگر با حسام‌الدین وارد گفت‌وگوهای خصوصی‌تر می‌شود. از مریضی او سخن می‌گوید که:

چون که موصوفی به اوصاف جلیل
ز آتش امراض بگذر چون خلیل
مثنوی، ۲: ۹

یا به نقش و تأثیر او در تولد و تشکل مثنوی اشاره می‌کند:

گردن این مثنوی را بسته‌ای
مثنوی را چون تو مبدأ بوده‌ای
می‌کشی آن‌سوی که دانسته‌ای
گر فزون گردد تو اش افزوده‌ای
مثنوی، ۴: ۳ و ۵

یا به بدخواهی بدخواهان و حسادت حاسدان و «طمطراق چشم بد» در حق او اشاره می‌کند که:

قصه کردستند این گل‌پاره‌ها	که پیوشانند خورشید تو را
در دل که لعل‌ها دلّال توست	باغ‌ها از خنده مالامال توست
گفتمی از لطف تو جزوی ز صد	گر نبودی طمطراق چشم بد
لیک از چشم بد زهراب دم	زخم‌های روح‌فرسا خورده‌ام

مثنوی، ۶: ۲۰۱۱ و ۲۰۱۲ و ۱۸۹ و ۱۹۰

یا از اشتیاق و انجذاب خود نسبت به او سخن می‌گوید که:

جبرئیل عشقم و سدره‌ام تویی
من سقیم عیسی مریم تویی

مثنوی، ۶: ۱۹۹۸

و گاه از ملال و خستگی خود، و ناتمام ماندن سخن:

این سخن ناقص بماند و بی‌قرار	دل ندارم بی‌دلم معذور دار
می‌شمارم برگ‌های باغ را	می‌شمارم بانگ کبک و زاغ را

مثنوی، ۶: ۱۹۹۸

پیداست که همه‌ی این‌ها می‌توانست به گونه‌ی دیگری باشد و باز هم مثنوی، مثنوی باشد.

و - طی سالیان بلندی که مثنوی سروده می‌شد (حدود پانزده سال)، و پاره پاره به دست مردم می‌رسید، طعن و تعنت مخالفان برمی‌خاست. برخی از این طعن‌ها و پاسخ تند مولانا به آن‌ها، در مثنوی انعکاس یافت:

خریطی ناگاه از خرانه‌ای	سر برون آورد چون طعّانه‌ای
کین سخن پست است یعنی مثنوی	قصه‌ی پیغامبر است و پیروی
نیست ذکر بحث و اسرار بلند	که دوانند اولیاء آن‌سو سمنند
من نمی‌رنجم از این لیک ای لگد	خاطر ساده‌دلی را پس کند...
هین تو کار خویش کن ای ارج‌مند	زود کایشان ریش خود برمی‌کنند

مثنوی، ۳: ۴۲۳۱ - ۴۲۳۳ و ۴۲۳۷ و ۴۲۹۸

ز - پاره‌های رفیع و نادری در مثنوی هست که گویی گفت‌وگوی مولانا با خود، یا با مستمعان نادیده است. از این‌ها که بگذریم، وی همواره سخن خود را با سطح فهم متوسط مخاطبان موزون می‌کرد و این، قوی‌ترین بندی بر بیان و دهان او بود. شک نیست که اگر مستمعان هوش‌مندتر و هوش‌های مستعدتری می‌یافت و از لغزیدنشان بیم نداشت، بر جلال و جمال سخن می‌افزود:

شرح این را گفتمی من از مری لیک ترسم تا نلغزد خاطری

مثنوی، ۱: ۹۳

گر بگوید زان بلغزد پای تو	ور نگوید هیچ از آن ای وای تو
ور بگوید در مثال صورتی	بر همان صورت بچفی ای فتی

مثنوی، ۳: ۱۲۷۸ و ۱۲۷۹

ای دریغا ره‌زنان بنشسته‌اند صد گره زیر زیانم بسته‌اند
 مثنوی، ۴: ۳۸

نکته‌ها چون تیغ پولاد است تیز گر نداری تو سپر واپس گریز
 پیش این الماس بی‌اسپر میا کز بریدن تیغ را نبود حیا
 مثنوی، ۱: ۶۹۴ و ۹۵:

این‌چه می‌گویم به قدر فهم توست مردم اندر حسرت فهم درست
 مثنوی، ۳: ۱۰۹۸

ح - ورود پاره‌ای از الفاظ مستهجن و رکیک در مثنوی، که گاه سخت در چشم می‌زند، از همین جنس است. دو استاد مولانا، یکی پدرش و دیگری شمس‌الدین تبریزی، هر دو به بی‌قیدی و بی‌تکلفی و راحت حرف زدن و استعمال کلمات زشت و زیبای کوچه و هیابان شهره‌اند. ملامتی بودن مولانا را هم بر آن بیافزایید. نتیجه جز آن چه می‌شود؟ بدیهی است که اگر استادان دیگری در شکل گرفتن زبان مولانا دخیل بودند، نتیجه‌ی کار دیگر می‌شد.

ط - مولانا در دورانی می‌زیست که آسیاب‌ها به جد در کار بودند و به افسون آب به رقص در می‌آمدند. اسطرباب، آیین و نردبان عالم بالا بود و ستاره‌شناسان را به کار می‌آمد. شتر و استر، مهم‌ترین مرکب سفر بودند و... این‌ها همه سرمایه و دست‌مایه‌ی تمثیلات و تخیلات (و تجارب و تفکرات؟) مولانا هستند. در نگاه او، «عشق اسطرباب اسرار خداست» و جنبش ما همان‌طور گواه وجود خداست که:

گردش سنگ آسیا در اضراب
 اشهد آمد بر وجود جوی آب

مثنوی، ۵: ۳۱۷

و رفتن شتری بر نردبان، گویاترین نماد حادثه‌ای روشن و عریان است:
 عاشق و مستی و بگشاده زبان
 الله اشتری بر ناودان

مثنوی، ۳: ۷۲۰

آدمی و عقلش چون شتر و شترانند:

عقل تو هم‌چون شتران تو شتر می‌کشاند هر طرف در حکم مُر
 عقل عقلند اولیاء و عقل‌ها بر مثال اشتران تا انتها

مثنوی، ۱: ۲۵۰۲ و ۵۰۳

بی‌شک اگر مولانا در عصر صنعت می‌زیست، مقولاتی را که برای تشبیه و تمثیل و استعاره و مجاز و کنایه و مبالغه برمی‌گرفت، از جنس مقولات آشنای این عصر بود. (اگر از اصل، حالی و مجالی و مقامی و محلی از اعراب برای شهودات قبلی و تجارب معنوی باقی می‌ماند.)

همچنین است ورود اندیشه‌های علمی و رسوم فرهنگی زمانه در ذهن و زبان مولانا، از طب گرفته تا نجوم و جانورشناسی و فقه و امثال آن. زلزله در مثنوی، از جنبش عروق کوه قاف است که در هر شهری رگی دارد:

من به هر شهری رگی دارم نهان بر عروقم بسته اطراف جهان
حق چو خواهد زلزله‌ی شهری مرا گوید او من برجهانم عرق را
نزد آن کس که نداند عقلش این زلزله هست از بخارات زمین

مثنوی، ۴: ۳۷۱۴ و ۳۷۱۵ و ۱۱۹*

زن نزد مولانا، همان شهروند درجه‌ی دوم است که فرهنگ زمانه می‌شناسد:

سوی تیغ عشقش ای ننگ زنان
صد هزاران جان نگر دستک‌زنان

مثنوی، ۳: ۹۱۰*

در مثنوی، از حیوانی حکایت می‌رود که نامش اشغر است و با چوب خوردن فربه‌تر می‌شود:

تا که چوبش می‌زنی به می‌شود او ز زخم چوب فربه می‌شود
نفس مؤمن اشغری آمد یقین کو به زخم رنج، زفت است و سمین

مثنوی، ۴: ۹۸ و ۱۹

داروها و مصطلحات طبی قدیم، به وفور در مثنوی یافت می‌شود؛ هلیله، بلبله، بلاذر، تخم صرع، ماخولیا، جوع البقر و... تجوم و تنجیم (علم احکام نجوم و سعدها و نحس‌ها)، نیز جای گشاده‌ای در مثنوی دارند. مقولات و مصطلحات فقهی که جای خود دارد. همچنین است قصه‌ها و ضرب‌المثل‌ها و تداعی‌ها و آرای سیاسی و استشهادات تاریخی و روایی و قرآنی و استدلالات فلسفی و کلامی وی. گفتن ندارد که این‌ها، همه معلول آن است که مولوی یک عالم مسلمان سنی شرقی قرن هفتمی (سیزدهمی) است. اگر جای او در تاریخ و جغرافیا عوض می‌شد و فی‌المثل یک عالم غربی قرن نوزدهمی می‌شد، محصول کار او پاک عوض می‌شد و در عین حفظ محتوا، ای بسا که علم و فلسفه و جهان‌شناسی جدید به زبان او برای بیان تجاربش غنا و قوت و قوّت می‌داد و وی، به عوض سخن گفتن از کوه قاف و اشغر و هلیله و بلبله، سخن از الکترون و میکروب و ویتامین و سلول و آسپرین و سولفامید و پروتئین و گلوکز و رادیواکتیو و... در میان می‌آورد! شه‌سوار اندیشه‌ی خود را بر پشت مرکب‌های مدرن می‌نشاند و به مقصد می‌رساند. (همچنان که یک کشیش کاتولیک باستان‌شناس فرانسوی قرن بیستمی، برای تشریح اندیشه‌های روحانی‌اش، از این‌گونه مقولات استفاده‌ی عالمانه کرده است.)*

نیک می‌بینم که خواننده‌ی صبور ما، که تا این‌جا را تحمل کرده و پیش آمده و دم نزده و منتظر نتیجه‌گیری نشسته است، اینک بی‌اختیار عنان شکیب از دست داده و گله‌های نرم و نهانش بدل به اعتراض‌های تند و عیان شده است. می‌گوید عرضی بودن شب‌نشینی‌ها، چرت‌ها، طعن‌ها، ضرب‌المثل‌ها، ترکی‌ها و یونانی‌ها، بحر‌ها و وزن‌ها و... را پذیرفتم. و تصدیق کردیم که مثنوی می‌توانست مثنوی باشد و در بحر دیگری، یا به زبان دیگری سروده شود. اما علم زمان و جهان‌شناسی آن را چه‌گونه عرضی بدانیم؟ مگر سرمایه‌ی ذهنی و چارچوب معرفتی مولانا جز این‌ها بوده است؟ این‌ها نه ظرف، که عین مظروفند. تجربه‌های عشقی - کشفی مولانا و امثال او، جز در دل آن جهان و آن جهان‌بینی میسر نبوده است. آن درک از زلزله و آن علم جغرافیا که کوه قاف را در دل خود جا می‌دهد، مناسبت دارد با آن نجوم و طب و

* اشاره به کتاب *Phenomenon of Man* است، اثر Teilhard de Chardin، و به‌خصوص کتاب دیگر او تحت عنوان *Man's Place in Nature* (موضع انسان در طبیعت).

طبیعیات و الهیات، که گذشتگان بدان باور داشتند. این‌ها همه پاره‌های متلائم و متناسب یک کل، و خانه‌های یک جدولند و چون در یکی رخنه افتد، همه چاک چاک و ویران خواهد شد. زلزله‌شناسی جدید که درآمد، هم‌زمان و هم‌پیوند بود با تحقیقات کانت در فلسفه، نیوتون در فیزیک و مکانیک، بوفون و جرج لایل در زمین‌شناسی، داروین در زیست‌شناسی، و... این علم و فلسفه‌ی جدید دیگر نمی‌تواند جامه (یا عرض) تجربه‌های معنوی و عشقی باشد که فرزند جهان قدیم است. گویی یک کل (با همه‌ی ذاتیات و عرضیاتش و جواهر و اعراضش) رفته و کل دیگری به جای آن نشسته است. به زبان دیگر، هر مرکبی نمی‌تواند هر راکبی را بر دوش گیرد. هر جامه‌ای به هر تنی نمی‌رود، و هر عرضی عارض هر ذاتی نمی‌شود. و لذا، هر جهانی هر تجربه‌ای را نمی‌زاید و اگر مولانا را از جهانی که در آن می‌زیست، با علم و فلسفه و جهان‌بینی‌اش برداریم، دیگر مولانایی نمی‌ماند که تجربه‌های کشفی - و صافلی خود را برای ما بازگوید؛ چرا که آن جهان برای آن‌گونه تجربه‌ها ذاتی و ضروری است، نه عرضی و ممکن. ما در این‌جا گویی به گسستی رسیده‌ایم که پاره‌ای از معرفت‌شناسان پست‌مدرن از آن سخن می‌گویند. شرایط امکان معرفت (کانتی) یا امتناع معرفت (فوکویی) مطرح است و پرسش‌های فربه‌ی را پیش روی پژوهش‌گر می‌نهد.

صاحب این قلم، به هیبت و حساسیت این پرسش، نیک آگاه است. اما اینک و این‌جا، به توصیه‌ی مولانا جلال‌الدین، کبر و کین‌ها را رها می‌کند و سیاحت در این «دریای ژرف بی‌پناه» را فرو می‌هدلد*، و از ورود در امواج متلاطم معرفت‌شناسی دینی و اسرار بسط تجربه‌ی نبوی خویشتن‌داری می‌ورزد و راز آن را به رازدان می‌نهد†.

هنگام بحث درباره‌ی انتظار از دین و نیز التزامات و اقتضات ابزارهای مورد استفاده‌ی دین، به این پرسش باز خواهیم گشت و نور تازه‌ای بر آن خواهیم افکند. اما ناگفته نگذاریم که دایره‌ی پرسش‌ها را فراتر از آن هم می‌توان برد و فی‌المثل می‌توان به سراغ شرطی‌های خلاف واقع رفت و پرسید: اگر دیدار شمس‌الدین و جلال‌الدین رخ نمی‌داد، چه می‌شد و چه بر سر مولانا و بر سر مثنوی می‌آمد؟ و حال که مثنوی محصول استدعای حسام‌الدین است (لإستدعاء سیدی و سندی و حسام‌الحق و الدین*...) اگر حسام‌الدین از جلال‌الدین رومی تقاضای سرودن مثنوی نمی‌کرد، آیا باز هم مثنوی اقبالی برای متولد شدن داشت؟ و هکذا و هلمّ جراً. و به بیان دیگر و به طور کلی، آیا همه‌چیز می‌توانست به نحوی دیگر رخ دهد؟ آیا همه‌ی حوادث تاریخی عرضی‌اند و در تاریخ هیچ امر ذاتی و ضروری وجود ندارد؟

مسئله‌ی بدون داشتن یک «فلسفه‌ی تاریخ» مدون و منقح، بدین پرسش‌ها پاسخ نمی‌توان داد. یا باید چون هگل، طرحی ضروری و ذاتی و درونی برای تاریخ قائل شد که احوالی بر او عارض می‌شود و قهرمانان و بازی‌گران تاریخ کارگزارانی هستند که نادانسته و ناخواسته به کاری گماشته شده‌اند و خادم اغراض و

* اشاره بدین دو بیت نغز مولانا، که در نهیب به «زیرکان» می‌گوید: (مثنوی، ۴: ۱۴۰۳ و ۱۴۰۴)

هل سیاحت را رها کن کبر و کین نیست جی‌چون نیست جو دریاست این
وانگهان دریای ژرف بی‌پناه در رباید هفت دریا را چو کاه

† باری؛ اگر هم نکته‌ی نیکوی یادشده صواب باشد، خللی در محکمت بنای این بحث نخواهد افکند. تنها مصداقی متشابه را از ما خواهد ستاند و البته فی‌نفسه حامل مولود مبارکی است که چون متولد شود، کتب‌خانه‌ی هفت ملت را خواهد شست.

* مولانا جلال‌الدین، مقدمه‌ی دفتر اول مثنوی شریف

غایات و مقتضای بسط نقشه‌ی رب‌النوع تاریخنند و مقاصد او را محقق می‌کنند و لذا ظهور کسی چون مولوی خواسته‌ی تاریخ است، یا حوادث تاریخ را باید حوادثی ممکن و جانشین‌پذیر دانست که عارض هیچ ذات و محصول هیچ طرح و دست‌پرورده‌ی هیچ مدیری نیستند و هر یک به حکم علل پیشین رخ می‌دهد و تغییر علل به تغییر معلولات خواهد انجامید. تعیین وزن عنصر تصادف در تاریخ، و معنا و جای‌گاه دقیق آن، و نیز تبیین جبر تاریخی (دترمینیسم هیستوریک) و اصناف و احکام آن، بر منزلت و موقعیت ذاتی یا عرضی حوادث پرتو خواهد افکند. بررسی قضایای شرطی خلاف واقع *Counter factuals*، که از مشغله‌های محترم و گران‌بهای مورخان است و به آنان در تمیز ذاتی از عرضی کمک می‌کند، چنان‌که خواهیم دید، به تمیز ذاتی از عرضی در دین هم سود خواهد رساند. این سؤالات، البته یک نکته‌ی مهم را روشن می‌کنند و آن این که برای پرهیز از خطا و مغالطه، مرجع عرضی و ذاتی را باید همواره معین کرد. یعنی نسبت به مثنوی، ذاتی‌ها و عرضی‌هایی داریم و نسبت به شخص مولوی ذاتی‌ها و عرضی‌های دیگر. یعنی پس از آن که مولوی مولوی شد و چشمه‌ی جوشنده‌ی طبع او بهانه‌ها و دهانه‌هایی برای فوران و فیاضیت جست و مثنوی متولد شد، این مثنوی سرشتی دارد و عوارضی، به طوری که آن عوارض، با حفظ سرشت درونی، می‌توانند و می‌توانستند به گونه‌ای دیگر باشند. اما این که اصل ولادت مثنوی، خود محصول چه ضرورت‌ها و تصادفاتی بوده، سؤال دیگری است که باید جداگانه بدان پاسخ داد.

پنجم - آوردیم که راه مولانا، ناچار از میان حوادث زمانه‌ی خود می‌گذشت و هدف او با وسایل و وسائط عصر برمی‌آمد و بر نگاه او عینک دوران نشسته بود. این بدان معنا بود که وسائط و وسائل، چون عصری‌اند، عرضی‌اند، و لذا اگر عصر عوض شد، بسا که آن‌ها هم در عین ثبات غایات، عوض شوند. هم‌چنین آوردیم که پارسی بودن و منظوم بودن مثنوی، هر دو نسبت به گوهر تجربه‌ها و اندیشه‌های مولوی عرضی‌اند و ماده‌ی پیام او، در صورت‌ها و قالب‌های دیگری قابل عرضه و ارائه است. این‌ها همه درست؛ لکن دقیقه‌ای در این‌جاست که در خور مذاقه است و آن این که عرضی‌ها عرضی‌اند، چون اولاً از دل ذات برنمی‌آیند، بلکه بر آن تحمیل می‌شوند، و ثانیاً تغییرپذیر و جانشین‌پذیرند. یعنی یک عرضی، جای خود را می‌تواند به عرضی دیگری بدهد، بدون این که ذات دست‌خوش دگرگونی شود. اما این‌ها بدان معنا نیست که عرضی‌ها با هم مساوی‌اند و احکام و مقتضیات یکسان دارند. به عبارت دیگر، عرضی‌ها با تحمیل خود بر ذات، تنگناها و فراخنهایی برای تجلی آن فراهم می‌کنند، لکن این تنگناها و فراخناها از این عرضی تا آن عرضی فرق می‌کنند. پارسی و ترکی، دو امر عرضی برای مثنوی بودند. یعنی مثنوی می‌توانست به ترکی یا به پارسی (یا به صد زبان دیگر) سروده و عرضه شود و زبان فارسی، امکاناتی و الزاماتی (از حیث دستورزبان، ذخیره‌ی لغات، پیشینه و پشتوانه‌ی تاریخی، قدرت واژه‌سازی و ادای مقصود، غنا و جمال عبارات و ترکیبات و ضرب‌المثل‌ها و مفاهیم و...) دارد که زبان ترکی ندارد و بالعکس. هم‌چنین است سخن به نظم گفتن، که فرجه‌ها و فرصت‌هایی را به گوینده می‌دهد یا از او می‌ستاند، که در نثر نیست. لذا، مولانا با اختیار زبان پارسی و نظم مثنوی، خود را مختارانه، تسلیم جبری کرد که سرپیچی از آن امکان نداشت. قصه‌ی غایات و مبادی، یا اهداف و وسائط هم چنین است. مقدمات متفاوت، راهرو را به غایات متفاوت (گرچه یکسان می‌نمایند) می‌رساند و لذا، چنین نیست که یک هدف معین، هر وسیله‌ی ممکن را مجاز یا مفید کند. براهین مختلف هم مدعاهای مختلف را به اثبات می‌رسانند، گرچه به ظاهر یک مدعا می‌نمایند (مثل براهین مختلف خداشناسی، که هر کدام خدایی را اثبات می‌کنند).

این سخنان را به مثابه‌ی اعتقاد و التزام به آن نظریه‌ی افراطی نباید گرفت که ترجمه از زبانی به زبان دیگر را پاک ناممکن می‌شمارد و صورت را منبعث از ذات و متحد با آن می‌شمارد و میان شکل و محتوا و عبارت و معنا یگانگی و پیوند جاودانی درمی‌اندازد. سخن از تنگناها و فراخناهایی است که عرضیات برای جلوی ذات پدید می‌آورند؛ همین و بس. عرضیات به ذات تعین نمی‌بخشند. بل که مجال تجلی می‌دهند. از آن برنمی‌خیزند، بل که بر آن می‌نشینند، و میان این دو سخن فرق بسیار است.

نکته‌ی مهم دیگر را هم بر نکات یادشده بیافزاییم. گرچه مقدمه و نتیجه و وسیله و هدف و شکل و محتوا و صورت و مضمون، به گراف با یکدیگر هم‌نشین نمی‌شوند، لکن صورت‌ها و شکل‌ها و وسیله‌ها را از آن رو می‌توان عرضی خواند که مقصود بالذات نیستند و به تبع مطلوبات دیگر، مطلوب و مطبوع واقع می‌شوند و لذا، مثلاً زبان، عرلاوه بر این که جانشین‌پذیر است و لازمه‌ی سرشت و گوهر پیام نیست، به معنای سومی هم عرضی است و آن این که اگر ادای مقصود بی‌منت زبان برآید، به زبان توسلی نخواهد رفت و از آن دعوتی نخواهد شد.^{*} همچنین است سخن به نظم گفتن یا از قصه و ضرب‌المثل و مجاز استفاده کردن، یا در کتابی عرفانی چون مثنوی، از اندیشه‌های طبی و نجوم و... بهره جستن. پر پیدا است که مقصود مولانا از سرودن مثنوی (یا هسته‌ی مرکزی این کتاب یا انتظار ما از این سفر الهامی شریف)، آموختن طب و نجوم و... نبوده و نیست. از این رو، ورود و وقوع چنین آموزه‌هایی در کتاب مثنوی را باید با این معیار بالعرض دانست و قدر و قوت آن کتاب را نه در ترازوی علم زمانه، که در ترازوی کشف و عرفان سنجید. لذا، حتی اگر به فرض، فقه و زلزله‌شناسی و جانورشناسی عصر مولانا را در مدهای پیام او سهیم و مؤثر بشناسیم، باز هم باید آن‌ها را از آن حیث که متوقع و مقصود بالذات نبوده‌اند، عرضی محسوب کنیم. معیار انتظارات ما در این‌جا، معیار کارساز و پرصلاستی است.

ششم - اینک پای‌افزارها و چشم‌افزارهای بایسته را برای ورود در صحنه‌ی دین و نگاه بر صفحه‌ی دین، در اختیار داریم. نظر به تکون تدریجی و تاریخی دین و متون دینی، و شکستن و شرحه شرحه کردن [Deconstruction](#) ساختمان استخوانی شده‌ی آن، و طرح شطحیات کاذبه‌المقدم و خلاف واقع [Counterfactuals](#)، و استقراء مقاصد شارع و استنباط علل‌الشرائع، و کشف وسائط و وسائل دوران تکون دین و حوادث دخیل در آن، و تنقیح و تدوین انتظارات خویش از دین، و آزمودن جانشین‌پذیری و جانشین‌ناپذیری عناصر و اجزای شریعت، شیوه‌ها و راه‌کارهای عمده‌ی تمیز ذاتیات دین از عرضیات، آنند:

الف - توضیح چندانی لازم ندارد که در نسبت با اسلام، عربی بودن، عین عرضی بودن است. و این نکته، که درکش برای یکی از مستشرقان⁺ آن‌همه دشوار می‌آمد، در پرتو مقدمات یادشده، بدیهی و آسان می‌نماید. کافی بود پیامبر اسلام، ایرانی یا هندی یا رومی باشد، تا زبان دینش پارسی یا سانسکریت یا لاتین گردد. چیزی که هست، این است که زبان عربی، اینک تنگناها و فراخناها و روشنی‌ها و تیرگی‌ها و ویژگی‌های خود را بر وحی محمدی تحمیل کرده است و چون نی‌ای که بر دهان نی‌زن نشسته باشد، آوای او را در خور اندازه‌های خود کرده است. به قول مولانا:

^{*} همچنان که خواسته‌ی مولانا هم این بود که بی‌لفظ سخن بگوید و ادای مقصود کند: (مثنوی، ۱: ۳۰۹۷)

ای خدا جان را تو بنما آن مقام کاندراو بی‌حرف می‌روید کلام

⁺ حامد الگار، مستشرق و مورخ مسلمان انگلیسی - آمریکایی، که پیوستنش به فاشیست‌های وطنی برای او سابقه‌ی سوئی فراهم کرد، وی هم‌زمان با آنان، عرضی خواندن عربی را بر صاحب این قلم خرده گرفت و از درک این نکته‌ی ساده عاجز ماند که اگر پیامبر اسلام در آلمان ظهور می‌کرد، زبان دینش آلمانی می‌شد و به تعرض گفت: زبان آلمانی را لابد به خاطر مارتین لوتر مثال زده‌اند!

دم که مرد نایی اندر نای کرد

در خور نای است نه در خورد مرد

مثنوی، ۲: ۱۷۹۳

پاره‌ای از این خصلت‌ها، از آن زبان است؛ به طور عام. و پاره‌ای از آن زبان عربی است؛ به طور خاص. محکم و متشابه، مجاز و حقیقت، نصّ و ظاهر و... در همه‌ی زبان‌ها پیدا می‌شوند و از ورودشان به عرصه‌ی گفتار گریزی نیست. جمله‌بندی و ترکیب و اشتقاق و ذخیره‌ی لغات و غنای ادبی زبان عربی، از اختصاصات آنند که گفتمان اسلامی را در قبضه‌ی خود گرفته‌اند. فی‌المثل نبود پسوندها در زبان عربی (بر خلاف زبان پارسی، و به طور کلی، زبان‌های هندواروپایی)، میدان را برای ساختن واژه‌های نوین بسیار تنگ کرده است. به همین سبب، مفاهیم تازه به دشواری در این زبان راه می‌یابند.*

ب - نه فقط زبان اسلام، که فرهنگ آن هم عربی است. و لذا، نه فقط زبان اسلام، که فرهنگ آن هم عرضی است. بدین معنا (که نظراً، نه عملاً) می‌توانست به گونه‌ای دیگر باشد. کم‌ترین و آشکارترین جلوه‌ی این عربیت، زبان عربی است. لکن اوج و عمقی فراتر از این دارد. اوجش در استفاده از مفاهیم و تصوراتی است که فرزند فرهنگ و پرورده‌ی جهان‌بینی اعراب است. در این میان، جهان مألوف و محسوس و سنن و عادات اعراب نیز جای خود دارد. این که قرآن نشان از حوران سیه‌چشم (نه زنان چشم‌آبی) در بهشت می‌دهد، و این که آنان را در خیمه‌ها ساکن می‌بیند (حورٌ مقصوراتٌ فی الخیام (الرحمن، ۷۲))، و این که به ناظرات توصیه می‌کند تا به شتر و خلقت آن بنگرند (أفلا ینظرون إلی الإبل کیف خلقت (عاشیه، ۱۷))، و این که از میوه‌های گرم‌سیری مورد شناخت اعراب سخن می‌گوید (مور: طلح منضود (واقع، ۲۹)؛ خرما و انار: فیهما فاکهة و نخل و رمان (الرحمن، ۶۸)؛ انگور: و عناباً و قضباً (عبس، ۲۸)؛ زیتون: و زیتوناً و نخلاً (عبس، ۲۹)؛ انجیر: والتین و الزیتون (تین، ۱))، این که از تقویم قمری استفاده می‌کند (ماه رمضان برای روزه، ذی‌الحجه برای حج، ماه‌های حرام برای تحریم جنگ و...)، این که از قبیله‌ی قریش و کوچ زمستانی و تابستانی ایشان سخن می‌گوید (قریش)، این که به ابولهب و همسرش اشاره می‌کند که لیف خرما را تافته بر گردن دارند (مسد، ۵)، این که در بهشت از کوزه‌ها و بالش‌ها و فرش‌های زریاف نشان می‌دهد (اکواب موضوعه و نمارق مصفوفة و زرابی مبنوثة (عاشیه، ۱۴ - ۱۶))، این که حدیث هول قیامت را با تعبیر وانهادن شتر آبستن ده‌ماهه بیان می‌کند (و إذا العشار عطّلت (تکویر، ۴))، این که از رسم عربی زنده به گور کردن دختران سخن در میان می‌آورد (و إذا الموءدة سئلت، بأیّ ذنب قتلت (تکویر، ۸ - ۹))، این که شراره‌های آتش جهنم را به شتران زرد مایل به سیاهی مانند می‌کند (أنّها ترمي بشرر کالقصر. کأنّہ جمالة صفر (مرسلات، ۲۲ - ۲۳))، این که از حیوانات آشنا و مألوف اعراب، چون اسب و شتر و حمار و شیر و فیل و خوک و مار و... نام می‌برد و این که پشم و پنبه و کافور و زنجبیل و زنجیر هفتاد ذرعی و فلز گداخته و... را که اشیاء و ابزارهای متعارف و معروف عرب بودند مطرح می‌کند، و بسی بیش از این‌ها که با تتبع در قرآن و سنت نبی گرامی به دست می‌آید، همه نشان می‌دهد که چه‌گونه رنگ و بوی ذوق و ظرافت و خلق و خشونت و رسم و عادت و محیط و معیشت عربی، هسته‌ی مرکزی اندیشه‌ی اسلامی را چون قشری ستبر، فرا گرفته است. تردید نیست که بعثت پیامبر عزیز و عظیم اسلام در محیطی دیگر، دفتر وحی و قانون شفای او را پاک رنگی دیگر می‌زد و بدون آن که ذره‌ای از فروغ و فخامت پیام آن بکاهد، او را از اشاره کردن به ستوران و حواران و زنده به گوران و قریش و ابولهب و... بی‌نیاز می‌کرد. نه این که در آن صورت،

* نگاه کنید به مقاله‌ی مرحوم دکتر محمود حسابی در این خصوص، در *کیهان فرهنگی*.

گوهر بی‌صدف و پیامب برهنه عرضه می‌کرد، بل که به عرضیاتی دیگر تعرض می‌کرد و کلام و پیامش جامه و زیور دیگر می‌پوشید.

همچنین است واژه‌ی غیر عربی بسیار (عبری، حبشی، فارسی، یونانی، سریانی، و...) که در قرآن کریم آمده است و عددشان از دویست تجاوز می‌کند و برگرفته از زبان و لهجه‌های فرهیخته و نافرهیخته‌ی قبایل و جماعات دینی و غیر دینی محیط آن روز عربستانند و مورد استفاده‌ی مؤسس و صاحب شریعتی قرار گرفته‌اند؛ از قبیل مرجان، یاقوت، ابلیس، صراط، سندس، استبرق، قسطاس، سرادق، سربال، زرابی، نمارق، سراج، جناح، جهنم، فردوس، ابریق، کنز، اساطیر، ابابیل، قنطار، قرطاس، مقالید*.... داد و ستد و رفت‌وآمد و مناسبات سیاسی و جنگی و دینی قوم عرب با دیگر اقوام، عامل عمده‌ی ورود این واژه‌ها در زبان عربی، و از آن‌جا در زبان وحی بوده است و بی‌تردید، اگر قوم دیگر و جغرافیای دیگر و مناسبات سیاسی - تاریخی - دینی دیگری در میان بود، نوع این لغات و حجم و تواترشان در سنت اسلامی تفاوت می‌کرد. همین‌طور است قصه‌ی نزول قرآن به لهجه‌ی قریش، یا به هفت لهجه (سبعة أحرف)، بنا بر اختلاف احادیث و محدثان، که امری کاملاً عرضی و عوض‌شدنی، و معلول شرایط محیطی نزول وحی بوده است.

ج - دین، بیش از این که مفهوم تازه خلق کند و تصورات تازه بیافریند، تصدیقات و تشریعات تازه می‌آورد و نسبت‌های تازه میان مفاهیم کهن می‌افکند. «خدا نیست» را بدل به «خدا هست» می‌کند، وجوب قربانی برای خدا را به جای وجوب قربانی برای بتان می‌نشانند، مؤنث بودن فرشتگان را انکار می‌کند، عبادت طاغوت را تحریم می‌نماید، آدمی را فقیر و خداوند خالق را غنی می‌شناساند و...

به تعبیر دیگر، هر دینی (و در این‌جا اسلام)، یک دستگاه واژگانی ویژه معرفی می‌کند و به کار می‌گیرد که برگرفته از زبان و فرهنگ قوم است. اما میان اعضایش نسبت‌های تازه افتاده و با جابه‌جایی اعضا، روابط کانونی و پیرامونی تازه در آن پدید آمده است. (همچنان که در علم و فلسفه چنین است.) محوری‌ترین مفهوم در دستگاه واژگانی اسلام، الله است. و با عطف و ارجاع به این محور است که بقیه‌ی واژه‌ها، جای‌گاه ویژه‌ی خود را در آن منظومه‌ی معرفتی پیدا می‌کنند؛ چون شکر، صبر، نعمت، منعم، توکل، توبه، ترک دنیا، گناه، دعا، عبادت، تقوا، کفر، اسلام، ایمان، ارتداد، ولایت، تسبیح، جهاد، زهد، رسالت، دعوت، بشارت، آیه، مغفرت، رحمت، حق، باطل، تسخیر، ذکر، طاهر، نجس، نصر، سکینه، انذار، تبشیر، تزکیه، خشیت، هوی، عذاب، فسق، عقل، جهل، هدایت، ضلالت، اخلاص، ربح، خسران، شیطان، ملک، جن، اخلاق، صراط، و.... واژه‌ها و معانی یادشده، همه از آن اعراب و پرورده‌ی فرهنگ و جهان‌بینی آنانند. لکن در دامن اسلام، و با ارجاع به مرجع جدید، روح و رایحه‌ی دیگر یافته‌اند. به عبارت دیگر، پیامبر اسلام از خشت‌هایی که فرهنگ عربی در اختیار او نهاد، بنایی تازه ساخت که هم از آن فرهنگ نسب می‌برد و هم از بناهای فرهنگی دیگر سبق می‌برد. این معانی اسلامی‌شده، به تعبیر نیکوی توشی هیکو ایزوتسو، دین‌شناس بزرگ ژاپنی معاصر، نیمه‌شفاف بودند، چون از طرفی تعلق به فرهنگ اعراب و شناسنامه‌ی

* برای آگاهی از ریشه‌ها و صورت‌های غیر عربی این‌گونه واژه‌ها، و راه‌های محتمل ورودشان به زبان عربی و کتاب الهی، نگاه کنید به کتاب محقانه‌ی آرتور جفری، *واژه‌های دخیل در قرآن مجید*، ترجمه‌ی فریدون بدره‌ای، توس ۱۳۷۲

قومی داشتند و از طرفی، خلعت جدید اسلامیت در بر کرده بودند و پا به سرای جدید نهاده بودند* و همین نیمه‌شفافی است که به نحو شفاف‌ی نشان می‌دهد که چه‌گونه فرهنگ قومی بر شانه‌های اسلام حمل می‌شود.

برای مثال، به دو دستگاه فرعی واژگانی (یا دو منظومه‌ی معرفتی کوچک) نظر کنید، که هر دو با نحوه‌ی زندگی و سلوک فرهنگی اعراب (بالأخص، و با نحوه‌ی معیشت کهن بالأعم) ربط وثیق دارند. اعراب هم اهل بازرگانی بودند، هم اهل بادیه. زیستن و سفر کردن در بیابان‌های خشک و بی‌نام‌ونشان، گم شدن، گرفتار غول و راه‌زن و شبیخون و دشمن و باج‌گیر و... شدن، سرگردان ماندن، به بی‌راهه افتادن، از ستاره‌ها در شب کمک گرفتن، در بادیه هلاک شدن و به مقصد نارسیدن، از کاروان ماندن، به تعب و تشنگی مبتلا شدن، دنبال علامات راه گشتن، به راه‌های دور و پریچ‌وتاب افتادن، و به طور کلی، سختی و ناامنی شدید و عظیم از شؤن و لوازم زندگی و سفر آنان بود. قرآن هم از واژگان مربوط به راه و سمبولیسم آن برای القای مقاصد خود، استفاده‌ی فروان کرده و به قول ایزوتسو، «حتّی یک خواننده‌ی سطحی، متوجه این نکته می‌شود که قرآن از اوّل تا آخر، اشباع شده از این است»⁺.

میدان معنی‌شناختی، یا دستگاه واژگانی قرآن را در این خصوص، ذیلاً نگاه کنید:

صراط، سبیل، مستقیم، سوّی، عوج، هدی، ضلال، تیه، رشاد، غیّ، شریعت، دین، طریقه، زاد (توشه)، و حتّی شیطان، به منزله‌ی نیرویی که راه راست را می‌پوشاند.

اعراب از این مجموعه معانی، هیچ‌گاه استفاده و استعاره‌ی دینی نکرده بودند و به خلق نظامی معرفتی و معنوی دست نبرده بودند و در وحی محمّدی بود که با محوریت مفهوم الله، همه‌ی آن‌ها جهت تازه‌ای یافتند و منظره‌ی جدیدی آفریدند. مصالح را آنان دادند، امّا محمّد معماری الهی کرد و بر ماده‌ی پیشین، صورت نو پوشاند. استفاده از این مصالح و معانی، مدرسه‌ی فکری و مدل معرفتی و مکتب دینی پیامبر را برای اعراب چنان محسوس و ملموس کرد و با آنان چنان راحت و خودمانی سخن گفت که بی هیچ تأمل و توقف بر این مدعای قرآنی صحه نهادند که:

و لقد یسرّنا القرآن للذّکر فهل من مدّکر. (قمر، ۳۲)

قرآن را برای پندآموزی آسان کرده‌ایم. آیا پندآموزی هست؟

اینک البته آن ناامنی‌ها و سختی‌های افسانه‌ای از سفرها و جاده‌های جدید رخت بسته و دیگر آن مهالک و مخاوف پیش چشمان مسافر معاصر نیست و دشواری‌ها از لون دیگر شده است. (گذرنامه، ویزا، وجود مرزهای ملی - کشوری، حق اقامت و کار در کشور بیگانه نداشتن، و امثال آن، که از قضا اثری از آن‌ها در واژگان اسلامی نیست؛ چرا که اثری از آن‌ها در زبان و فرهنگ اعراب نبوده است.)

اعراب اهل کتابت و کتاب نبودند. به تعبیر قرآنی، امّی بودند و لذا، با این که اسلام شریعتی صاحب کتاب است، دستگاه واژگانی مربوط به کتابت، به جای دستگاه واژگانی سبیل و صراط یا مانند آن، چندان مورد استفاده‌ی قرآن نگرفته است؛ از قبیل صواب، خطا، خط خوانا و ناخوانا، قلم گرفتن، تصحیح و ویرایش،

* وی البته معنا را اصالتاً در باب اصطلاحات کلیدی فلسفه‌ی اسلامی به کار می‌برد، می‌گوید: «فلسفه‌ی اسلامی دستگاهی است که از کلمات نیم‌شفاف فراهم آورده است.» (توشی هیکو ایزوتسو، خدا و انسان در قرآن، ترجمه‌ی احمد آرام، شرکت سهامی انتشار، ۱۳۶۱، ص ۸۰)

⁺ همان، ص ۳۲

پاک کردن، خط‌آموزی، نویسنده، خواننده، صحافی، استنساخ، باسوادی، بی‌سوادی، قلم، جوهر و مرکب، کاغذ، خط‌خوردگی، حاشیه‌نویسی، تحریف، جعل، و بسی مانند آن‌ها. از این‌ها هم می‌شد منظومه‌ای هماهنگ و میدانی معنی‌شناختی برای القا و تصویر اغراض دینی پدید آورد. اما چنان‌که می‌دانیم، در عین وجود واژه‌های قلم و کتاب و مداد و... در قرآن، این سمبولیسم هیچ‌گاه مورد استفاده قرار نگرفته و میدانی معنی‌شناختی از آن پدید نیامده است. چرا که آن سمبولیسم منبعث از فرهنگی و مناسب عاقله‌ی قومی است که با کتاب می‌زید و با کتابت انس و الفت دارد و اعراب عصر نبوی، چنین نبودند.

هم‌چنین نظر کنید به دستگاه واژگان بازرگانی در قرآن: خسر، ربح، تجارت، قرض، ربا، بیع، شراء، اجر، و امثال آن: «خداوند خریدار جان و مال مؤمنان است (توبه، ۱۶)» یا «آیا شما را به تجارتی دلالت کنم که از عذاب‌ی دردآور نجاتتان دهد؟ (توبه، ۱۶)» یا «کسانی که ضلالت را به بهای هدایت خریدند، داد و ستدشان سودی نکرد (بقره، ۱۶)» یا «کیست تا به خدا قرض دهد و چند برابر بستاند؟ (بقره، ۲۴۵)» یعنی رباخواری با مردم ممنوع، اما با خدا جایز است. یا «قسم به عصر، آدمی همیشه ضرر می‌کند (عصر، ۱-۲)» و آیات بسیاری که متضمن همین معانی و واژگانند.*

دیده می‌شود که قرآن از گفتمان‌های بازرگانی و کاروانی آکنده است و معانی و مفاهیم متعلق به این دو حوزه، دست‌مایه‌ی شارع برای شکل‌بخشی و معقول‌سازی و افاده‌ی مقاصد وی شده‌اند. اصناف دستگاه‌ها و میدان‌ها و منظومه‌های معرفتی و واژگانی معنی‌شناختی دیگر را می‌توان گمان زد که شایستگی جانشین شدن آن‌ها را داشته‌اند و دارند، ولی به اسباب و دواعی گونه‌گون تاریخی، محیطی، جغرافیایی، و فرهنگی، به استخدام شارع درنیامده‌اند و متروک و مهجور مانده‌اند. لذا، این‌جا هم با دسته‌ای از عرضیات روبه‌رویم که در عین عرضی و بیرونی بودن، نفوذشان در هسته‌ی مرکزی مکتب بسی ژرف‌تر و شکل‌بخشی‌شان به محتو بسی بنیادی‌تر است. با این‌همه، جای شک و مسامحه نیست که آن‌ها عرضی‌اند و می‌توانستند در محیط دیگری و فرهنگ دیگری، به گونه‌ی دیگری باشند و باز هم اسلام همان اسلام باشد. این که اسلام ناب چیست، حرفی است و این که تعلیمات اسلام (و هر دین دیگری) هیچ‌گاه ناب و برهنه عرضه نشده است، حرفی دیگر. و برای رسیدن به اولی دریدن حجاب‌ها ثانوی فرضیه است. و سؤال مهم این است که کجا می‌توان اطمینان یافت که همه‌ی پرده‌ها به کنار رفته است و برای همیشه زنگار تراشی پایان گرفته است؟

د - اما هنوز نکته‌ی فاخرتر و فخیم‌تری در راه است. گفتم دین بیش از این که تصورات تازه بیاورد، ترکیبات و تصدیقات تازه و دستگاه‌های واژگانی تازه آورده است. اکنون می‌افزایم که تصدیقات (گزاره‌ها، عبارات) اسیر چنگال تصورات (مفاهیم، مفردات)‌اند و لذا، داشتن و برگرفتن تصوراتی معین و محدود، میدان عمل و تصدیقات را نیز محدود خواهد کرد؛ هم‌چنان که خشت‌ها و مصالح اولیه، هیأت و پیکره‌ی بنا را مقید و مشروط به خود خواهند کرد و آزادی طراح و معمار را خواهند ستاند. معنای این سخن این است که گاه جامه‌ی فرهنگ قوم (از زبان گرفته تا سلیقه‌ها و سبک‌های سلوکی معیشتی، تا ضعف‌ها و قوت‌های عقلی و خیالی، تا عادات و آداب و مألوفات و مشهودات فکری، تا غنای ذخیره‌ی واژگانی و مفهومی و غیره) بر تن عقیده و اندیشه، تنگی و ناباندami می‌کند و لذا، تنگناها و و نقص و کمال خود را لامحاله بر آن فرو می‌پوشاند و گل آن را ناگزیر، سرشت دیگری می‌دهد.

* در این‌جا سخن از بازتاب‌های فرهنگی است؛ نه زیربنای اقتصادی. لذا، ذهن مستشکلین به سوی شباهت مارکسیستی معطوف نشود!

گله‌ی عارفان از تنگی زبان، قصه‌ای کهن است و سخن مولانا که «کاشکی هستی زبانی داشتی»، سخن همه‌ی آنان است و این نه مختص به تجربه‌ی عارفان، که متعلق به تجربه‌ی دینی همه‌ی پیامبران است. آنان نه تنها نگفتنی‌ها را نگفتند، بل که گفتنی‌ها را هم چنان که می‌خواستند، نتوانستند بگویند. به سخن دیگر، مرز گفتنی‌ها و نگفتنی‌ها را پیش از این که خودشان معین کنند، گاه فرهنگ عصر و زبان قوم تعیین می‌کردند. و زبان حال همه‌ی آن مشفقان همان بود که قرن‌ها بعد، عارفی از تبار آنان، به شیرینی و دردمندی تمام سرود:

نیزه‌بازی اندر این کوه‌های تنگ

نیزه‌بازان را همی آرد به تنگ

مثنوی، ۴: ۱۴۸۵

کدام دلیل تجربی و عقلی، پسینی و پیشینی قائم شده است که فی‌المثل زبان عربی غنی‌ترین واژگان و رساترین تصویرها و تعبیرها را برای افاده‌ی عالی‌ترین مفاهیم و لطیف‌ترین تجارب در اختیار گوینده می‌گذارد، یا عادات و عرفیات اعراب به‌ترین مثال‌ها و سمبل‌ها و ضرب‌المثل‌ها را برای بیان باریک‌ترین اندیشه‌ها به خدمت می‌گمارد، یا تجربه‌های زیستی و ذهنی (حسی و عقلی و خیالی) اعراب، جامع‌ترین پرده‌برداری را از وسیع‌ترین عرصه‌های واقعیت به عمل آورده و برای آن‌ها به‌ترین قالب‌های مفهومی و لفظی ساخته است، یا زبانشان در همه‌ی حوزه‌های بیان (شعری، علمی، فلسفه،...) به یک اندازه رشد و تکامل یافته است؟ و آیا رشد نامتوازن زبان عربی و اشباع‌شدگی‌اش از تجربه‌های معیشتی و معرفتی اعراب، و ذخیره‌ی محدود واژگانی و مفهومی‌اش، و کدورت و شفافیت پاره‌های گونه‌گونش، کدورت و شفافیت و تنگی و فراخی جاودانه و اجتناب‌ناپذیری را در تصورات و تصدیقات دینی نمی‌افکند؟ و آیا فقر و غنا و لف و نشر آن تصدیقات را مسبوق و مصبوغ به فقر و غنا و لف و نشر آن تصورات نمی‌کند؟ و آیا بسط تجربه‌های زیستی و ذهنی و زبانی اقوام بعدی مرکب رام‌تری در اختیار راکب دیانت قرار نمی‌دهد و به بسط تجربه‌ی دینی صاحب شریعت کمک نمی‌کند؟ و آیا اگر زبان و فرهنگ دیگری در دسترس شارع اسلام قرار می‌گرفت، مذهب و منهاجش شاکله و رایحه‌ی دیگر نمی‌یافت؟ و آیا می‌توان ثابت کرد که جهان و جهان‌بینی اعراب ماده‌ی به‌تری برای صورت دین بوده است تا جهان و جهان‌بینی در یونانیان و رومیان و عندیان؟

شک نیست که اسلام، اگر به جای حجاز در یونان و هند و روم ظهور می‌کرد، اسلام یونانی و هندی، که عرضیاتشان که عمیق‌ترین لایه‌های هسته‌ی مرکزی پیش می‌روند، با اسلام عربی تفاوت بسیار می‌کرد و فی‌المثل اندیشه‌ی نیرومند فلسفی یونان، ابزارهایی زبانی و مفهومی و دستگاه واژگانی ویژه‌ای در اختیار پیامبر اسلام قرار می‌داد که گفتمان او را عوض می‌کرد؛ چنان‌که امروز هم پس از قرن‌ها سیر و سلوک، اسلام ایرانی و هندی و عربی و اندونزیایی، به شهادت ادبیات دینی‌شان، با یکدیگر تفاوت‌ها دارند (علاوه بر مشترکات بسیار)؛ آن هم نه در زبان ظاهری، که در عمق درک و فرهنگ دینی. این قصه بسی عمیق‌تر از قصه‌ی عنب و انگور و استافیل مولاناست. کار دین‌شناس و اسلام‌شناس امروزی، مقایسه‌ی ذهنی و آزمایش فرضی گفتمان‌های مختلف دینی متعلق به محیط‌های فرهنگی - تاریخی است و بازشناختن عرضیاتی که به افسون‌های مختلف، به طاعت یا گنه، در دل ذات راه پیدا کرده‌اند و آن را بر سیرت و صورت خویش ساخته‌اند. این‌جا سخن از قبض و بسطی که به تبع پرسش‌ها و دانش‌های زمان در معرفت دینی به ناگزیر می‌افتد نیست. بل که سخن از قبض و بسطی است که به تبع عوارض و عرضیات

دوران، در جوهر و حقیقت دینی، به ناگزیر می‌افتد. این عرضی‌ها هرچه ظریف‌تر و نزدیک‌تر و آمیختگی‌شان با ذات هرچه صمیمی‌تر، کار دین‌شناس به همان نسبت مقدس‌تر و تقدس‌زدا تر. عرضیات همه‌جا نقش پرده و پنجره را دارند و همان‌قدر که حاجب ذاتند، کاشف آنند و بودنشان به قدر نبودنشان واجب است و جز این که از عرضی در عرضی بگریزیم، گریزی نداریم.

هـ - ورود تئوری‌های علمی (طب و نجوم و...) در کتاب و سنت دینی نیز امری بالعرض است. خواه آن تئوری‌ها را حق و صادق بدانیم و خواه قائل به مسامحه‌ی صاحب شریعت در صدق و کذبشان شویم، عرضی بودنشان علی‌ای‌حال، مسلم است. چرا که نه شرع برای آموختن آن علوم آمده و نه چنان انتظاری از آن داریم و نه استفاده‌ی ابزاری از آن تئوری‌های خاص اجتناب‌ناپذیر است.

تئوری بطليموسى هفت آسمان (درکى که همه‌ی مفسران مسلمان از آیات مربوطه‌ی قرآن تا پایان قرن نوزدهم داشته‌اند) نه ذاتی اسلام است و نه تنها راه بیان نعمت و قدرت خداوند. این تئوری می‌توانست جایش را با تئوری‌های جدید نجومی عوض کند و همان نتایج و قواعد را عاید سازد. این که دین حق می‌توان از تئوری‌های کاذب برای القای اغراض حق استفاده کند یا نه، جوابش هر چه باشد، در عرضی بودن و ذاتی نبودن این تئوری‌ها و استفاده‌ی از آن‌ها در کتاب وحی، رخنه‌ای نمی‌افکند.*

یک مراجعه‌ی سریع به کتاب فربه‌ی چون *بحار/الأنوار*، آشکار می‌کند که نزدیک یک دهم (۱۰ جلد از ۱۱۰ جلد) آن، در باب «سما و عالم» است؛ یعنی طبیعیات و فلکیات. و مباحثی درباره‌ی جن و سحر و زخم چشم و احوال جمادات و جواهر و کرات و کواکب و عدد افلاک و خسوف و کسوف و طبقات هوا و رنگین‌کمان و باد و ابر و باران و سکون و حرکت زمین و اقالیم سبعة و علت حدوث زلزله و وصف بدن انسان و کیفیت تکون آدمی در رحم و حقیقت رؤیا و درمان بیماری‌هایی چون تب و یرقان و جنون و صرع و اختلال دماغ و کرم روده و درد مفاصل و سنگ مثانه و بواسیر و بلغم و عطش و جذام و برص و ذکر خواص گیاهان و میوه‌هایی چون سنا و بنفشه و عناب و هلیله و بلبله و *طب‌النبی و طب‌الرضا (رساله‌ی ذهبیه)*، که گفته می‌شود امام رضا برای مأمون، خلیفه‌ی عباسی، تلیف کرد) و برای عموم این مسائل روایتی از پیشوایان دینی نقل شده است. تردید نباید کرد که حتّی اگر همه‌ی روایات وارده در این ابواب متواتر و قطعی‌الصدور و قطعی‌الادلّه بودند، باز هم آن‌ها را روایات دینی نمی‌توانستیم بدانیم. چه جای آن که اکثرشان اخبار آحاد ضعیف و نامعتمدند. چرا که انتظار دین‌داران از دین، آموختن طب و نجوم و طبیعیات و فلکیات نیست و اگر پیامبر اکرم یا امام رضا *طب‌النبی و طب‌الرضا* نداشتند، در پیامبری و پیشوایی‌شان نقصانی نبود (هم‌چنان که دیگر امامان نداشتند) و حالا هم که این کتاب‌ها بدان‌ها منسوب است (نسبتی که بسیار مشکوک است)، باز هم آن‌ها را نباید جزء وظایف دینی و مأموریت‌های الهی آنان دانست. عرضی بودن، معنایش همین است. از علوم طبیعی تا علوم انسانی، رهای انداک است. آیا ورود پاره‌ای از مباحث متعلق به علوم انسانی در دین (سیاست، اقتصاد، و...) هم‌چون علوم طبیعی از عرضیات نیست؟ برای جواب، به بحث

* بلی؛ اگر کسی بر آن باشد که تجربه‌ی دینی در دل عالم کبیر بطليموسى و جز در پناه اسطوره‌ها و عقلانیت رازآلود باستانی ممکن نبوده و نیست، یا اندیشه‌ی دینی جز بر پایه‌ی دانش‌های برافتاده‌ی کهن قابل دفاع نیست، وی در این صورت نه تنها فتوا به ختم مأموریت نبوی، بل فتوا به ختم تجربه‌ی نبوی داده است و نه تنها وجود دین، بل امکان آن را در این عصر مشکوک شمرده است و این رأیی و رؤیایی است که نه واقعیات بر صحت آن گواهی می‌دهند و نه موضع صاحب این قلم است.

«انتظارات ما از دین» باید بازگشت و نیز به تفکیک، جوانب تکلیفی از جوانب توصیفی آن علوم* . در پایان این بند، گواهی ابن‌خلدون بر عرضی بودن طب دینی و رأیش در باب انتظار صحیح از دین، شنیدنی است:

... و در اجتماعات بادیه‌نشین نوعی پزشکی وجود دارد که غالباً بر تجربیات کوتاه و کم‌دامنه‌ی برخی از اشخاص مبتنی است... و قبایل عرب از این‌گونه تجارب طبی بهره‌ی وافری داشتند... و طبی که در شرعیات نقل می‌شود نیز از همین قبیل است و به‌هیچ‌رو از عالم وحی نیست... زیرا وی [محمد] از این رو مبعوث شد که ما را به شرایع آگاه کند، نه به خاطر این که طب یا دیگر امور عادی را به ما بیاموزد...⁺

و - نیز از عرضیات دینی است جمیع پرسش‌ها و داستان‌ها و رخدادهایی که ذکرشان در قرآن و سنت رفته است، از قبیل جنگ‌ها، اعتراض‌ها، دشمنی‌ها، ایمان آوردن‌ها، نفاق ورزیدن‌ها، تهمت‌ها و طعن‌ها و شکایت‌ها، پرسش از اهلّ، ذوالقرنین، ساعت، روح، قتال در ماه حرام، محیض، انفال، و نیز ذکر اشخاصی چون ابولهب و همسرش و زید. پیدات که همه‌ی این‌ها می‌توانست به گونه‌ی دیگری باشد. اگر ابولهبی نبود، یا بود و مؤمن بود، سوره‌ی مسد هم نبود. جنگ بدر (سوره‌ی آل‌عمران) و احزاب (سوره‌ی احزاب) که ذکرشان در قرآن رفته است، اگر به نحو دیگری پیش می‌رفتند و عواقب دیگری داشتند، لاجرم داستان‌شان در قرآن به نحو دیگری می‌آمد. نه وقوع آن جنگ‌ها ذاتی اسلام است، نه نحوه‌ی سیر و پیش‌رفتشان، و نه ذکر و شرحشان در قرآن، نه تهمت بدخواهان به عایشه (سوره‌ی نور)، نه کینه‌ورزی ابولهب و همسرش با پیامبر (سوره‌ی مسد)، نه سؤال از قصه‌ی ذوالقرنین (سوره‌ی کهف)، نه ازدواج پیامبر با همسر زید (سوره‌ی احزاب)، نه شایعه‌پراکنی شایعه‌پراکنان در مدینه (المرجفون فی المدینه (احزاب، ۶۰))، و نه عکس‌العمل‌های یهودیان و مسیحیان (سوره‌ی بقره)، هیچ‌کدام نبودشان در قرآن و رخ ندادنشان در تاریخ، لطمه‌ای به پیام اصلی و هسته‌ی مرکزی اسلام نمی‌زد. و اینک که هستند، بیش از امری عرضی نباید محسوب شوند، که می‌توانستند نباشند یا به گونه‌ی دیگری باشند. به عبارت دیگر، قرآن می‌توانست بیش‌تر یا کم‌تر از این باشد که اکنون هست و باز هم قرآن باشد؛ چرا که قرآن به ذاتیاتش قرآن است، نه به عرضیاتش. نقل سؤالات و سوانح، البته به قرآن منحصر نمی‌شوند و این‌گونه عرضیات در سنت و کلام پیامبر و دیگر پیشوایان دینی به وفور دیده می‌شوند. سؤال از مسأله‌ای مربوط به دین و میراث و پاسخ امام ششم به آن، که مستند فقها در مسأله‌ی ولایت فقیه است، از این جنس است. ورود این عرضیات در دین، هویت دینامیک و دیالوگی آن را آشکار می‌کند و نشان می‌دهد که این دین، چه‌گونه پایه‌ی حوادث زمان و تجارب حیاتی پیشوای دین پیش آمده و رشد کرده و از آن‌ها اثر پذیرفته و در آن‌ها اثر نهاده است و چه‌گونه لاغری و فربه‌ی آن (به منزله‌ی مجموعه‌ای از ذاتیات و عرضیات) با کوتاهی و بلندی عمر پیامبر و قلت و کثرت تجربه‌ها و عکس‌العمل‌های وی (که همه‌ی اموری عرضی‌اند) پیوند و مناسبت داشته است.⁺

لکن قصه‌ی پرسش‌ها و پاسخ‌های دینی، اعماق و ابعاد دیگری هم دارد که در خور کاوش دین‌شناسانه‌ی جدی است. آیات صدویکم و صدودوم سوره‌ی مائده، حاوی نهی و تحذیری مهم است:

* تفصیل این بحث، موکول به محل دیگر است و رأی صاحب این قلم، بر یکسان بودن حکم علوم طبیعی دینی و علوم انسانی دینی است.

⁺ مقدمه‌ی ابن‌خلدون، ترجمه‌ی محمد پروین گنابادی، ج ۲، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۲، ص ۱۰۳۴

⁺ خصلت دیالوگی دین را در مقاله‌ی «بسط تجربه‌ی نبوی» بیش‌تر شکافته‌ام. (کیان، شماره‌ی ۴۰). اینک در همین مجموعه آمده است.

ای مؤمنان، از چیزهایی پرس‌وجو نکنید که چون بر شما آشکار شود، شما را اندوه‌گین کند و اگر در زمانی که قرآن نازل می‌گردد پرس‌وجو کنید [حکم و تکلیف شاق آن] بر شما آشکار می‌گردد. خداوند از آن گذشته است و خدا آمرزگار مهربان است. قومی پیش از شما بودند، نظیر آن [مسأله]ها را پرسیدند و سپس به همان سبب کافر شدند*.

صاحب تفسیر/المیزان معتقد است نهی وارد در این آیات، ناظر به احکام و مسائل فقهی و عرفی است؛ نه سؤال از اجل و مجهولات دیگری که جوابشان عادتاً ناخوش‌آیند است. روایاتی هم که ذیل آیات یاد شده آمده‌اند، مؤید همین معنا هستند. /المیزان از تفسیر الدر المنثور می‌آورد:

پیامبر روزی در باب وجوب حج سخن می‌گفت. شخصی به نام عکاشه از ایشان پرسیدند: آیا حج همه‌ساله واجب است؟ پیامبر در جواب گفتند: [مپرس، چون اگر بپرسی و] من در جواب بگویم بلی، آن‌گاه حج همه‌ساله بر شما واجب خواهد شد و اگر واجب شود و شما ترکش کنید، گمراه خواهید شد. آنچه من برایتان نگفته‌ام، شما هم از آن نپرسید. چون علت هلاک اقوام پیش از شما این بود که از پیامبران‌شان [احکامی را] می‌پرسیدند و بعد خلاف آن می‌کردند. به دنبال این گفت‌وگو بود که آیه‌ی یاد شده نازل شد⁺.

این قصه در مجمع‌البیان و دیگر کتاب‌های شیعی آمده است. فیض کاشانی نیز در تفسیر صافی، از قول امام علی می‌آورد:

خداوند واجباتی را بر شما واجب کرد. آن‌ها را ضایع مگذارید و حدودی را برای شما معین کرد. از آن‌ها تجاوز نکنید و شما را از کارهایی نهی کرد. نهی وی را مشکنید. و از ذکر چیزهایی هم سکوت کرد؛ آن هم نه سکوتی از سر فراموشی. به آن‌ها نپردازید.

نیز شاه ولی‌الله دهلوی، در کتاب مهم حجة الله البالغة، در بحث از اسباب نزول شرایع، به همین آیه اشاره می‌کند و پس از آن نیز این روایت را از پیامبر می‌آورد:

در میان مسلمین، گناه آن کس از همه بزرگ‌تر است که از چیزی بپرسد و آن چیز به خاطر سؤال او، حرام گردد⁺.

آیات و روایات یادشده، عمق عرضی بودن پاره‌ای از احکام دینی را به وجه شگفت‌آوری آشکار می‌کنند و چنین می‌آموزند که خود سؤال، موجب حرمت عملی یا شاق شدن تکلیفی می‌شود؛ نه این که صرفاً موجب بیان حکم شوند. یعنی گویی سؤال ایجاد تکلیف می‌کند؛ نه کشف از آن. و خداوند، گرچه نمی‌خواهد پاره‌ای از احکام شاق و تکالیف سنگین را وضع کند، اگر مردم بخواهند و بپرسند، آن تکالیف وضع خواهند شد و جزء دین درخواهند آمد و مخالفت با آن‌ها موجب ضلالت و کفر آیندگان خواهد شد. و این نشان می‌دهد که فربه شدن تدریجی دین، و کنار هم نشستن پاره‌های گوناگون آن، در گرو چه عرضیات و تصادفاتی بوده است و چه‌ها می‌شد که در دین باشد و اینک نیست و چه‌ها می‌شد که در دین نباشد و اینک هست. و چه کفرها و ایمان‌ها که بر اثر عصیان و طاعت این‌گونه احکام پدید آمده است که

* قرآن کریم، ترجمه‌ی بهاء‌الدین خرمشاهی، سوره‌ی مائده، آیات ۱۰۱ و ۱۰۲

⁺ سید محمد حسین طباطبایی، تفسیر المیزان، ج ۶، ص ۱۶۰ - ۱۶۶

⁺ شاه ولی‌الله دهلوی، حجة الله البالغة، ج ۱، دارالتراث، قاهره، ۱۳۵۵ هـ، ص ۹۱

می‌توانست پدید نیاید. سخن صریح قرآن این است که پیشینیان چنان سؤالاتی کردند و پاسخ‌ها را شنیدند، اما چون آن را برناتافتند، به کفر در غلتیدند:

قد سألها قومٌ من قبلكم ثمّ أصبحوا بها كافرين. (مائده، ۱۰۲)

و از این‌جا باید قیاس گرفت پاره‌ای از فربه‌ی‌ها، بل آماس‌های سرطانی ناموزون و نامیمونی که در فقه (به منزله‌ی علمی دنیوی و بشری) افتاده و انگیزه‌اش پرسش‌های ممنوع و منهی بوده و به خاطر آن، بسا تلخی‌ها و تنگی‌ها پیش آمده که هیچ‌کدام مطلوب صاحب شریعت نبوده است.

ز - به مقدمات بحث از عرضی بودن فقه وارد شدیم. پاره‌ای از احکام فقهی و شرایع دینی، در پاره‌ای از ادیان (از جمله اسلام)، به معنایی که ذکر آن رفت، عرضی‌اند. یعنی محصول و مولود رویش پرسش‌هایی تصادفی (و گاه نامطلوب) اند که می‌توانستند نرویند و آن شرایع را نروبانند. و قرآن کریم شامل برخی از آن پرسش‌ها و پاسخ‌ها و نافی و ناهی برخی دیگر از آنهاست. لکن عرضی بودن فقه، در این خصلت خلاصه نمی‌شود و دست‌کم به دو معنای دیگر، محکوم به حکم عرضیت است. معنی اول، مستفاد از سخنان امام ابوحامد غزالی است^{*}. وی فقیهان را عالمان دنیا، و علمشان را علمی دنیوی می‌داند و فقه را در عداد علوم دینی نمی‌آورد و قلب را خارج از ولایت فقیه می‌داند. چرا که علم فقه، اولاً به صحت و فساد صوری و ظاهری عمل نظر دارد، نه به انگیزه و نیت درونی، و حتی اسلام آوردن زیر سایه‌ی شمشیر را هم اسلام می‌داند (اگرچه چنان اسلامی در آخرت به هیچ کار نمی‌آید) و نماز بی‌حضور قلب و آمیخته به صد اندیشه‌ی باطل و روزه‌ی آلوده به بهتان و دروغ و غیبت را نماز و روزه‌ی صحیح و مجزی و بی‌قضا و رافع تکلیف می‌شمارد؛ ثانیاً به اصناف حیل شرعی برای فرار از تکلیف راه می‌دهد و بل‌که حیل‌آموزی می‌کند؛ و ثالثاً (به استثنای بخش عبادیات ویژه، چون حج و صوم و...) فقه قانونی برای فصل خصومات و استقرار نظم در جامعه است و اگر مردم حقیقتاً به عدالت و انصاف رفتار کنند و دست به تعدی و تجاوز نبرند، به فقه حاجتی نخواهد افتاد. رفع خصومت و بی‌نظمی و بی‌رسمی و استقرار عدالت در این جهان هم، از نظر غزالی، به خودی خود و بالذات مطلوب دینی نیست و اگر فایدتی اخروی نداشته باشد، مورد اعتنای شارع قرار نخواهد گرفت. چه فضیلتی دارد یک حیات حیوانی آرام؟ به عبارت دیگر، اگر حیاتی اخروی در پی حیات دنیوی نبوده، حاجت به دین و فقه دینی هم نمی‌افتاد. مطلوب و مقصود شاعر، بالذات، تأمین سعادت اخروی است. اما چون برای حصول به سعادت اخروی و آماده شدن برای لقای بهجت‌زای الهی، عابدان به آرامش دنیوی نیاز دارند تا به ادای تکالیف و انجام عبادات بپردازند، بدین سبب، شارع، بالعرض، نیم‌نگاهی به دنیا افکنده است و قوانینی اقلی برای سیاست خلق و رفع خصومات و دفع تعدیات و حفظ حرمت دین و عقل و جان و نسل و مال⁺ وضع کرده است؛ همان نکته که مولانا، با اقتباس از غزالی، در ابیات زیر آورده است:

گر نکردی شرع افسونی لطیف بردیدی هر کسی جسم حریف
شرع چون کیله و ترازو دان یقین که بدو خصمان رهند از جنگ و کین

^{*} امام ابوحامد غزالی، *احیاء علوم الدین*، ربع اول، کتاب العلم، در بحث از تقسیمات علوم

⁺ حفظ دین و عقل و جان و نسل و مال، پنج مقصد شریعت و پنج هسته‌ی مرکزی فقه‌اند که همه‌ی قوانین اجتماعی اسلام، برای حفظ و تأمین آنها وضع شده‌اند. غزالی در *احیاء علوم الدین* (ج ۳)، از این‌ها به اجمال سخن گفته و در *شفاء الغلیل* و نیز در *المستصفی* به نحو مبسوط‌تر و پس از او، شاطبی، فقیه بزرگ اهل سنت، در *الموافقات* به تفصیل از آنها بحث کرده است.

مثنوی، ۵: ۱۳۱۰ و ۱۳۱۴

و به تصریح خود غزالی در *احیاء علوم‌الدین*:

فقه دنیا اگر حسنی دارد، این است که دل را از عناصر بیگانه و غفلت‌آور بپیراید تا به فقه دین پردازد و فقه دنیا به واسطه‌ی این فقه دیگر است که در زمره‌ی علوم دینی در می‌آید.*

سخن غزالی، درست در مقابل سخنان پاره‌ای از معاصران قرار می‌گیرد که آخرت را خرج دنیا می‌کنند و چنین می‌آموزانند که یاد آخرت، آدمی را از تجاوز و تعدی به حقوق خلاق در دنیا باز می‌دارد. در حالی که بنا بر رأی وی، دنیای بی‌تجاوز و تعدی، زمینه را برای معیشتی پرسعادت و خوش‌عاقبت در جهان آخرت آماده می‌کند.

باری؛ معنای دوم عرضی بودن، مستفاد از سخنان شاه ولی‌الله دهلوی، عارف و محدث و متکلم هندی قرن هیجدهم میلادی، و صاحب کتاب مهم *حجة الله البالغة* است.⁺ وی پس از ذکر مقدماتی طولانی در باب سنن الهی و سعادت و حقیقت نبوت و...، به طرح این سؤال می‌پردازد که چرا پاره‌ای از شرایع، مختص عصری و قومی می‌شوند (باب اسباب نزول الشرائع الخاصة بعصر دون عصر و قوم دون قوم) و در پاسخ می‌نویسد:

اصل مطلب در این آیه‌ی قرآن است که: «همه‌ی خوراکی‌ها برای بنی‌اسرائیل حلال بود، مگر آن خوراکی‌ها که اسرائیل خود بر خود، پیش از نزول تورات، حرام کرده بود. بگو اگر راست می‌گویند تورات را بیاورید و بخوانید.»⁺ تفسیرش آن است که یعقوب علیه‌السلام مریض شد و نذر کرد که اگر شفا یابد، خوردنی‌ها و نوشیدنی‌هایی را که بیش از همه دوست می‌دارد بر خود حرام کند. وقتی شفا یافت، گوشت و شیر شتر را بر خود حرام کرد و فرزندانش هم به او اقتدا کردند. چند قرن بر این منوال گذشت و در دل فرزندانش این رأی جا گرفت که خوردن گوشت شتر، جفا در حق انبیاء خواهد بود و به دنبال آن بود که تورات، حکم به تحریم گوشت شتر کرد و وقتی پیامبر اسلام، علیه‌السلام، اعلام کرد که بر ملت ابراهیم است، یهودیان اعتراض آوردند که چه‌گونه وی بر ملت ابراهیم است، در حالی که گوشت و شیر شتران را می‌خورد. خداوند جواب داد که خوراکی‌ها، همه در اصل حلال بود و شتران به خاطر امر عارضی که دامن یهودیان را گرفت، حرام شدند... و بدان که اختلاف شرایع انبیاء علیه‌السلام، به سبب اختلاف اسباب و مصالح است. چون شعائر الهی، شعائری هستند برای آماده کردن نفوس، و حد و مقدار تکالیف هم با عادات و احکام مکلفین مناسبت دارد. مثلاً چون مزاج و بنیه‌ی قوم نوح علیه‌السلام بسیار قوی بود، چنان‌که خداوند خود بیان کرده است، شایسته‌ی آن بودند که روزی دائم بر آنان واجب شود تا حیوانیتشان بشکند و چون مزاج این امت ضعیف بود، از

* *احیاء علوم‌الدین*، ربع چهارم (منجیات)، کتاب المراقبة و المحاسبة. تفصیل این بحث، به همین قلم، در دو منبع ذیل آمده است:

الف - «جامه‌ی تهذیب بر تن احیاء»، قصه‌ی *اریاب معرفت*، عبدالکریم سروش، صراط ۱۳۷۵

ب - «احیاء‌العلوم»، *دائرة‌المعارف بزرگ اسلامی*، ج ۷، تهران، ۱۳۷۶

⁺ این کتاب، در حکمت و اسرار و خواص اعمال و احکام شرعی و چرایی تشریع آن‌ها تألیف شده است و بنا بر ادعای مؤلف، محصول نوعی الهام و اشراق بوده است. وی در مکاشفه‌ای پیامبر علیه‌السلام، و سپس در رؤیایی امامین همامین، حسن و حسین را می‌بیند که قلمی به وی عطا می‌کنند و می‌گویند که قلم جدشان رسول‌الله است و مؤلف، که مدت‌ها دلمشغول اندیشه در مصالح شرایع بوده، به دنبال آن واقعه‌ها مصمم می‌شود که آراء خود را مرتب و مدرون، و به صورت کتابی درآورد. (مقدمه‌ی کتاب)

⁺ آل‌عمران، ۹۳

روزه‌ی دائم نهی شدند. همچنین است غنائم که بر پیشینیان حلال نبود و خداوند آن را به سبب ضعف ما، حلال کرد... و هر کس اصل دین و اسباب اختلاف مناهج را بشناسد، خواهد دید که تغییری و تبدیلی در آنها رخ نداده و به همین سبب، شرایع به اقوام نسبت داده می‌شوند... و همان‌طور که یک عرب وقتی می‌خواهد کاری بکند و به راهی برود، اگر لفظ نیکی بشنود آن را به فال نیک می‌گیرد، بر خلاف افراد غیر عرب... همان‌طور معلومات و اعتقادات و عادات یک قوم در تشریع شرایط ملحوظ و منظور می‌شوند... و البته خیلی از علوم و عادات هستند که عرب و عجم و سکان اقلیم معتدله در آنها مشترکند... لذا، آن عادات و علوم در درجه‌ی بعد، مورد نظر قانون‌گذار قرار می‌گیرند.*

تا اینجا، دهلوی دو امر مهم عرضی را در تشریعات یاد می‌کند: یکی احوال پیامبر قوم، و دیگری احوال مکلفین (رسوم و عادات، و نیز بنیه و مزاج و قدر طاقشان). به طوری که هر یک از آنها، اگر عوض شود، قانونشان هم عوض می‌شود. خصوصاً تذکار می‌دهد که نیک و بد و پاک و پلید، به عرف و هادت و عقیدت قوم برمی‌گردد و می‌گوید همچنان که علوم، در ذهن اعراب به زبان و الفاظ عربی در می‌آید، نیک و بد هم برای آنها، بر عادات و عرفیاتشان تطبیق می‌شود و مثال می‌زند که ازدواج با خواهر زن بر مسلمانان حرام شد، نه یهودیان. چون یهودیان خواهر زن را کاملاً بیگانه، و از قوم پدر می‌شمردند و مطلقاً رفت‌وآمدی با وی نداشتند؛ بر خلاف رسم عرب‌ها⁺. وی آداب و رسوم اقوام را مدخلیت کلی در تشریعات دینی می‌دهد و می‌گوید پیامبران داعی نداشتند که آداب و صور خوردن و نوشیدن و پوشیدن و خانه ساختن و زیور کردن و همسر گرفتن و خرید و فروش و قضا و قصاص و عقوبت قوم خود را عوض کنند؛ مادام که با مصالح کلی دینشان (تعلیم عبادات و تعدیل معیشت و گرفتن حد وسط میان انزوای راهبانه و اشرافیت شاهانه) منافات پیدا نمی‌کرد.

و راسخان در علم، می‌دانند که شرع اسلام، در باب نکاح و طلاق و معاملات و زینت و لباس و قضا و حدود و قسمت غنائم، چیزی را نیاورد که اعراب ندانند یا در قبولش تردید کنند. بلی؛ گاهی تصحیح خطاها رخ می‌داد؛ مثل ربا که در میانشان رواج یافته بود و از آن نهی شدند... دیه‌ی قتل در زمان عبدالمطلب ده شتر بود. دید که با ده شتر دست از آدم‌کشی برنمی‌دارند. آن را به صد شتر رساند و پیامبر هم آن را نگاه داشت و عوض نکرد. اولین قسامه را ابوطالب برگزار کرد. از هر غارت، یک چهارم به رئیس قوم می‌رسید. پیامبر آن را یک پنجم کرد. قباد و انوشیروان، پسرش، مالیت و عشره می‌گرفتند. شرع هم چیزی نزدیک آن را آورد. بنی اسرائیل زانیان را سنگ‌سار می‌کردند و دست دزد را می‌بریدند و قاتل را می‌کشتند. قرآن هم همان‌ها را آورد و امثال این‌ها بسیار است که بر شخص محقق مخفی نخواهد ماند. بل که اگر تو زیرک باشی و به جوانب احکام محیط باشی، خواهی دانست که انبیاء عه در آیین و آداب عبادات هم چیزی نیاوردند که خودش، یا مثلش، در میان قومشان نباشد. البته تحریفات جاهلی را از آن زدودند و اوقات و ارکان مبهم و امور مهجور مانده را ضبط و ترویج کردند.⁺

* حجة الله البالغة، ج ۱، ص ۸۸ - ۹۰

⁺ همان، ص ۹۰

⁺ همان، ص ۱۰۵

دهلوی در نهایت، رأی خود را در باب دینی که ناسخ همه‌ی ادیان باشد، چنین بیان می‌کند که شرط توفیق چنین دینی این نیست که پیشوایش مردم و اقوال مختلف را به حال خود واگذارد و سنت‌ها و شریعت‌های گوناگونش را امضا و تصویب نماید. بل که می‌باید:

قومی خاص را به سنت صحیح دعوت کند و آنان را تزکیه و اصلاح نماید و سپس آنان را به منزله‌ی اعضا و جوارح خود برگیرد و با همه‌ی اهل زمین به مدد آنان بجنگد و آنان را در آفاق بپراکند... چون خود این پیشوا نمی‌تواند با امت‌های بی‌شمار بجنگد و چون چنین است، ماده‌ی شریعتش باید در درجه‌ی اول، چیزی باشد از جنس مذهب طبیعی برای اهالی همه‌ی اقالیم صالحه [یعنی ارزش‌ها و عادات فراگیری جهانی] و در درجه‌ی بعد، علوم و شیوه‌ها و سبک‌های زندگی قوم خودش. و باید حال قوم خود را در شریعتش، بیش از حال دیگران مراعات و منظور کند و آن‌گاه همه‌ی مردم را به پیروی از آن شریعت وادار کند. چون امکان ندارد که این امر را به خود اقوام پیشوایان هر عصری واگذار کند. چون در آن صورت، فایده‌ی تشریع پاک از میان می‌رود... لذا راهی به‌تر و آسان‌تر از آن نیست که در شعائر و حدود و سبک‌ها و شیوه‌های دین خود عادت قومی را که در میانشان مبعوث شده معتبر شمارد و بر کسانی که بعداً می‌آیند، چندان سخت نگیرد*....

داوری مشروح در باب آرای دهلوی، در خور مقام دیگری است. آنچه از آرای وی به وضوح مستفاد می‌شود، این است که احکام فقهی و آداب شرعی و اشکال و صور آیین‌های عبادی و غیر عبادی و مقررات فردی و اجتماعی (نه مقاصد شارع و غایات و مصالح شرایع که جزء ذاتیات دینند) در اصل تشریعی‌شان مشروط به امور و احوال شرایط روحی و اجتماعی و جغرافیایی و تاریخی قوم معین بوده‌اند؛ به طوری که اگر آن شرایط به گونه‌ی دیگری بودند، آن آداب و احکام و مقررات هم صورت و سامان دیگر می‌گرفتند. و چنان نبوده است که فقط مصالح و مفساد نفس‌الامریه، بدون ملاحظه‌ی شرایط تاریخی در وضع احکام دخیل باشند. یعنی بنا بر رأی ولی‌الله دهلوی، اگر پیامبر در میان قومی دیگر، با عادات و آداب و عرفیات دیگر ظهور می‌کرد، در عین حفظ مقاصد شریعتش (یعنی حفظ دین و عقل و جان و نسل و مال)، صورت کثیری از احکامش عوض می‌شد و فی‌المثل احکام قصاص و دیات و نکاح و طلاق و طهارت و نجاست و پوشش مرد و زن، و به طور کلی، حقوق مرد و زن و برده و آزاد و مسلمان و غیر مسلمان و... همه به شکل دیگری در می‌آمد و باز هم اسلام همان اسلام می‌بود. این که از این فلسفه‌ی فقه چه فقهی زاده خواهد شد، موضوع سخن صاحب این قلم نیست. اما این که اکثر احکام فقهی و حتی ضروریات آن عرضی بوده‌اند و هستند، مدلولی است که جای شبهه ندارد. حتی نماز و روزه هم با طاقت متوسط آدمیان تناسب یافته‌اند. اگر طاقتشان افزون‌تر بود، بسا که واجباتشان هم افزون‌تر می‌شد. اجتهاد هم، بنا بر آن رأی، دیگر در جریان اصل برائت و استصحاب و فروع علم اجمالی و امثال آن خلاصه نخواهد شد. بل که عمدتاً به معنای «ترجمه‌ی فرهنگی» خواهد بود. و در همه‌ی عرضیات جاری خواهد شد و «خرما به بصره بردن» عربی را به صورت «زیره به کرمان بردن» فارسی ترجمه خواهد کرد؛ یعنی حفظ روح، در عین تبدیل جسم. یعنی ملاحظه‌ی عرفیات و آداب و خلیقات فرهنگ‌های گوناگون را کردن، و مقاصد شریعت را نه شکلاً، بل روحاً و معنأً، حفظ کردن و انتقال دادن[†]. این که صیغه‌های طلاق و نکاح لازم نیست به عربی

* همان، ص ۱۱۸

[†] برای صاحب این قلم، قصه‌ی مصالح و مفساد نفس‌الامریه و نسبتشان با شرایط تاریخی و جغرافیای نزول و تشریع احکام، یادآور تحول مشابه و مهمی در تاریخ علم شیمی است؛ شیمی‌دان‌ها تا پیش از برتوله (Bertholet): شیمیست فرانسوی قرن هیجدهم، ترکیب اجسام با یکدیگر را همه‌جا منوط به میل ←

خوانده شود، بل که چون عرضی‌اند به فارسی و فرانسوی هم می‌توان آن‌ها را خواند، کم‌ترین و ارزان‌ترین نتایج آن رأی است. (و البته در میان فقها، مخالفان و موافقانی دارد.) و این که دیه بر عاقله و حرمت ماه‌های حرام از مناسبت‌های قبیلگی و قراردادهای مخصوص و موسمی اعراب برخاسته است، نیز از آشکارترین مصادیق عرضیات است و این که بردگی نیز یک عرضی تحمیلی بر اسلام است، رفته‌رفته مورد قبول می‌افتد. ولی مطلب بالاتر از این‌هاست. درگذشتن از عرضیات، یا ترجمه‌ی آن‌ها به عرضیات فرهنگ دیگر، مصادیق عافیت‌سوز و تحول‌آفرین و رهایی‌بخش دیگر دارند که کشف و تفصیلشان، نظام و پارادایم دیگری را در فقه بنا خواهد نهاد.

ح - حوادثی که در تاریخ اسلام اتفاق افتاده‌اند، چه در عصر پیشوایان دین و چه پس از آن، همه از عرضیاتند و می‌توانستند اتفاق نیافتند و چون چنین‌اند، نمی‌توانند جزء اصول اعتقادات قرار گیرند و به طور کلی، نقش شخصیت‌ها در دین (به جز شخصیت پیامبر که ذاتی دین است)، تماماً عرضی است و به تصادفات تاریخی بستگی فراوان دارد.

انتخاب شدن ابوبکر و عمر و عثمان به خلافت، به حکومت رسیدن علی علیه‌السلام، به حکومت نرسیدن دیگر امامان شیعه، و غیبت امام دوازدهم، دوازده نفر بودن آنان، و...، همه عرضی دینند و به همین سبب، به آن‌ها به منزله‌ی واقعیه‌های تاریخی ممکن باید نگریست و نه بیش‌تر. این‌ها همه به یک اندازه ضروری یا تصادفی‌اند و لذا همه، اجزای اسلام تاریخی‌اند؛ نه اجزای اسلام عقیدتی. و ایمان به اسلام عقیدتی تعلق می‌گیرد، نه اسلام تاریخی.

مؤمنانی که در زمان پیامبر درگذشتند و نماندند تا حوادث پس از پیامبر را ببینند و بدانند، همان‌قدر مؤمن بودند که بعدی‌ها. همین‌طور است قصه‌ی جعل‌ها و وضع‌ها، و ورود روایات دروغین و پرسش‌های ناروا در بدنه‌ی اسلام تاریخی، که هم عرضی‌اند و هم نامطلوب. چنین که دیده می‌شود، اسلام تاریخی و تاریخ اسلام (با همه‌ی شخصیت‌ها و حوادث خرد و درشت و نیک و بدش) چون بدنی است برای روح اسلام. یا چون بسطی است برای مقاصد شرع؛ بسطی که شامل عناصر میمون و نامیمون است.

خاتمه و نتیجه

دین، ذاتی و ماهیتی ارسطویی ندارد. بل که شارع مقاصدی دارد. این مقاصد، همان ذاتیات دین‌اند.* برای ابراز و تفهیم و تحصیل این مقاصد، شارع: ۱ - از زبانی خاص، ۲ - مفاهیمی خاص، ۳ - شیوه‌های خاص (فقه و اخلاق) کمک می‌گیرد. این کارها همه در ۴ - زمانی و ۵ - مکانی (محیط و فرهنگی) خاص، و

◀ ترکیبی می‌کردند و می‌گفتند جسم «الف» با جسم «ب» اگر میل ترکیبی نداشته باشد، ترکیب نمی‌شود و اگر داشته باشد، می‌شود. این مفهوم جادویی و دست‌نرس‌ناپذیر میل ترکیبی، همه‌جا همه‌کاره بود. کشف مهم برتوله این بود که حجم و غلظت اجسام، در پدید آوردن ترکیب مهمند. یعنی اگر «الف» با «ب» ترکیب نشد، غلظتش را عوض کنید، خواهید دید می‌شود. لذا، میل ترکیبی (affinity) رفته‌رفته به پشت پرده رفت و شیمی‌دان‌ها، در عین عدم انکار آن، از آن پس همه‌جا از غلظت و آنتالپی و انتروپی و انرژی آزاد و فشار و حرارت و... خبر می‌گیرند. گویی آن امر مرموز، خود را در این آیینیه‌ها نشان می‌دهد. همین‌طور است مصالح واقعی، که از این پس در آیینیه‌ی شرایط تاریخی ظاهر می‌شوند.

* به توفیق خدا، در مقال دیگر به شرح ذاتیات دین اسلام خواهیم پرداخت. این ذاتیات، عمدتاً عبارتند از: ۱ - آدمی خدا نیست، بل که بنده‌ی خداست (اعتقاد). ۲ - سعادت اخروی مهم‌ترین هدف زندگی آدمی و مهم‌ترین غایت اخلاق دینی است (اخلاق). ۳ - حفظ دین و عقل و نسل و مال و جان، مهم‌ترین مقاصد شارع در حیات دنیوی است (فقه).

برای ۶ - مردمی خاص با طاقت‌های بدنی و ذهنی خاص صورت می‌پذیرد. ابلاغ‌کننده‌ی شریعت، مورد ۷ - عکس‌العمل‌ها و ۸ - پرسش‌های معین قرار می‌گیرد و نسبت به آن‌ها ۹ - پاسخ‌های معین می‌دهد. جاری شدن سیل دیانت در بستر زمان، به نوبه‌ی خود، حوادثی را می‌آفریند. کسانی را ب - ۱۰ - تصدیق، و کسانی را به ۱۱ - انکار وا می‌دارد. منکران و مؤمنان، ۱۲ - مناسبت‌های خاصی با یکدیگر و با دین پیدا می‌کنند؛ می‌جنگند یا تمدن می‌آفرینند. ۱۳ - به فهمیدن و بسط اندیشه و تجربه‌ی دینی همت می‌گمارند، یا به ۱۴ - تخریب و تضعیف آن. نکات چهارده‌گانه، که همه محصول تاریخت و بشریت و تدریجیت و دیالوگی و دینامیک بودن هویت دین‌اند، همان عرضیات سمین‌اند که ذات ثمین دیانت را در خود نهفته‌اند و برای کشف آن گوهر، چاره‌ای جز شکافتن آن قشور نیست. شناختن و شکافتن عرضیات و اتفاقیات، حاجت به شرحه شرحه کردن *Deconstruction* کالبد تاریخی دین دارد. در پرتو تئوری تنقیح‌شده‌ای از انتظارات ما از دین، حوزه‌ی تعلیمات دینی از غیر دینی ابتدا تمیز می‌یابند (مثلاً طب و کیمیاگری و... کنار گذاشته می‌شوند) و سپس با فحوص و استقراء و معاینه‌ی دقیق اجزای درونی مکتب (از آن جنس که جویی و غزالی و شاطبی در باب فقه کرده‌اند) و با درافکندن طرح‌های ذهنی و فرض احوال و شرایط ممکن و محقق‌نشده‌ی تاریخ (شرطیه‌های خلاف واقع: اگر مردم دیگری بودند، اگر واکنش‌ها و سؤال‌های دیگری می‌کردند، توان و طاقت ذهنی و بدنی دیگری داشتند، زبان‌ها و فرهنگی دیگر داشتند، عادات و رسوم دیگری داشتند، اگر عربستان صنعتی بود، اگر همه مسلمان می‌شدند، اگر هیچ‌کس مسلمان نمی‌شد، اگر اسلام به ایران نمی‌آمد، به مصر نمی‌رفت، اگر... و اگر... چه تفاوت‌هایی به حال دین می‌کرد؟...) پوسته‌ها و غبارهای عرضی را پس می‌زنند تا در نهایت، به ذات، بل به تئوری‌ای در باب ذات دین و مقاصد شارع برسند؛ تئوری‌ای که همواره با کشف عرضیات تازه و در پرتو فرض شرطیات تازه، چهره‌ی تازه به خود می‌گیرد. این کاوش‌ها، یک نکته‌ی خاص را مسلم خواهد داشت و آن این که از هیچ امر عرضی، به هیچ امر ذاتی نمی‌توان رسید. اسلام عقیدتی عین ذاتیات و اسلام تاریخی عین عرضیات و مسلمانی در گرو اعتقاد و التزام به ذاتیات و دین‌شناسی نظری به معنی بازشناختن ذاتیات از عرضیات و اجتهاد فقهی مستلزم ترجمه‌ی فرهنگی عرضیات است.

و الحمد لله العلیّ الکبیر.

دین اقلی و اکثری*

۱ - موضوع سخن، دین اقلی و اکثری است. ابتدا خوب است به انگیزه‌ها و محرکات اولیه‌ای که توجه مرا به این بحث برانگیخت، اشاره‌ای کنم. چند واقعه فکر مرا متوجه اهمیت این موضوع کرد:

واقعه‌ی اول به قبل از انقلاب بازمی‌گردد. یکی از دوستان من نقل می‌کرد که در سال‌های ۴۷ و ۴۸، بیماری وبا در مکه شایع شده بود و لذا، به حجاج توصیه می‌شد تا نکات بهداشتی را با دقت بیشتری رعایت کنند، از جمله بعد از تخلیه دست‌های خود را با صابون بشویند. می‌گفت اما روحانی کاروان، ما را به جد، از شستن دست با صابون و ضد عفونی کردن آن‌ها منع کرد و تا پایان حج، نه خودش دست‌هایش را با صابون شست و نه اجازه داد حجاج این کار را بکنند. استدلالش هم این بود که اگر این کار لازم بود، حکمش در شرع می‌آمد و چون در فقه نیامده و واجب نشده، پس معلوم می‌شود کار لازمی نیست (نه این که حرام باشد) و کافی است حجاج دست خود را دو بار با آب قلیل، یا یک بار با آب کر بشویند؛ همین و بس. این استدلال برای من بسیار تأمل‌انگیز بود. گوینده آن را برای مزاح می‌گفت. ولی من از خود پرسیدم که آیا فلسفه‌ای در این سخن نهفته نیست؟ چه اشکال دارد که کسی بگوید همه‌ی نکات بهداشتی لازم، به طور کامل، در فقه آمده است و به هیچ تدبیری بیرون از شرع نیازی نیست؟ آیا از نظر شارع، شستن دست، حداقلاً لازم یک کار بهداشتی است یا حداکثر ممکن آن؟ آیا به دستورات فقهی در این باب و ابواب دیگر، باید به چشم اقلی بنگریم یا اکثری؟ آن‌ها را حداقل لازم بدانیم یا حداکثر مطلوب و ممکن؟

من این بینش را که معتقد است تمام تدبیرات و اطلاعات و قواعد لازم و کافی برای اقتصاد، حکومت، تجارت، قانون، اخلاق، خداشناسی، و غیره برای هر نوع ذهن و زندگی، اعم از ساده و پیچیده، در شرع وارد شده است و لذا، مؤمنان به هیچ منبع دیگری (برای سعادت دنیا و آخرت)، غیر از دین، نیاز ندارند، «بینش اکثری» یا «انتظار اکثری» می‌نامم. در مقابل این بینش، «بینش اقلی» یا «انتظار اقلی» قرار می‌گیرد که معتقد است شرع در این موارد (یعنی مواردی که داخل در دایره‌ی رسالت شرع است)، حداقل لازم را به ما آموخته است؛ نه بیش از آن را. در همین‌جا بیافزایم که در این تعریف، هر چه از «حداقلی» فراتر رود، «اکثری» است. بنابراین، «حد وسط» نداریم. آنچه «اقلی» نباشد، «اکثری» است؛ همین و بس.

نیز بیافزایم که در این‌جا، انتظارات ما از دین، مفروغ‌عنه است. یعنی معین نمی‌کنیم که انتظار تدوین احکام حکومت و تجارت و طهارت و طبابت از دین داشتن درست است یا نه. بلکه سؤال این است که به فرض که چنان انتظاری درست باشد و دین هم آن را برآورد، به نحو اقلی برمی‌آورد یا اکثری؟ نیز به منزله‌ی نکته‌ی مهم دیگر، بیافزایم که احکام فقهی که از آن‌ها یاد می‌کنیم، از مسلمات نیستند و می‌توانند از نظر فقهی هم مورد مناقشه قرار گیرند. لکن بحث ما در مورد آن‌ها فقیهانه نیست. لذا، صحتشان را عجالاً مفروض می‌گیریم.

* سخنرانی در جمع دانشجویان ایرانی، مونترال، کانادا، اسفند ۷۵

باری؛ تأملات یادشده به من آموخت که بینش و انتظار دینی کثیری از دین‌داران ما، اعم از عالمان و عامیان، بینش و انتظار اکثری است. یعنی از دین همه‌چیز را می‌طلبند و می‌خواهند و این را نشانه‌ی کمال و جامعیت آن می‌دانند.

پس از انقلاب، که دین به صحنه‌ی اجتماع آمد و مباحثه‌ی دست به تدبیر امور اجتماعی و اقتصادی گشود و انتظاراتی ایجاد کرد و در مقام حل مسائل برآمد و از جنبه‌ی بالقوه و تئوریک بیرون آمد و صورت عملی گرفت، نمونه‌هایی از آن دست که آوردم بیش‌تر شد.

واقعه‌ی دوم را از قول یکی از مسؤولان بلندپایه‌ی جمهوری اسلامی نقل می‌کنم که در همان سال‌های اول انقلاب به من می‌گفت ما با پاره‌ای از اعضای جامعه‌ی مدرسین قم درباره‌ی نابسامانی‌های وضع اقتصادی کشور گفت‌وگو می‌کردیم و آقایان به صراحت می‌گفتند شما به احکام شرعی عمل کنید و خمس و زکات را مطابق شرع، از مردم بگیرید و خرج کنید. مطمئن باشید که تمام مشکلات اقتصادی حل خواهد شد. در عرصه‌ی اقتصاد، اگر مشکلی هست، برای آن است که مردم دین‌دار واقعی نیستند و آن‌چنان که باید، متعبدانه به احکام شرع عمل نمی‌کنند. و الا، حداکثر توصیه‌ها و تدبیرهایی که برای حل مشکلات اقتصادی و اجتماعی لازم است، در شرع آمده است. یکی از روحانیان هم بعدها به صراحت در نوشته‌های خود آورد که فقه، هم غنای حکمی دارد و هم غنای برنامه‌ای. و بر بینش حداکثری در فقه، مهر تصویب تام و تمام نهاد.

واقعه‌ی سوم، مربوط به مسأله‌ی قصاص و دیات بود. چنان‌که می‌دانیم، مطابق احکام شرع و با ملاحظه‌ی شرایط فقهی مربوطه، مجازات دزد، «بریدن دست» است. این مجازات، نزد بسیاری از عامیان و عالمان، به‌ترین و مؤثرترین راه‌حل مشکل دزدی هم دانسته شده است. بعضی از روحانیون ما، به‌خصوص پیش از انقلاب، با داشتن چنان نظریه‌ی حداکثری در ذهن، در کتاب‌های خود می‌نوشتند که چون در عربستان سعودی حکم حد سرقه اجرا می‌شد، دزد پیدا نمی‌شود و در ایام حج، امنیت برقرار است و مشکل جوامعی مثل ما این است که این قبیل احکام را اجرا نمی‌کنیم. برای حل مشکل دزدی و پیش‌گیری از آن، حداکثر کار لازم و مطلوب و مؤثر این است که دزدها، به نحو شرعی و مطابق احکام فقهی، مجازات شوند.

واقعه‌ی چهارم مربوط به احتکار بود. بعد از انقلاب، از جمله مسائل قابل توجهی که مطرح شد، بحث احتکار بود. حکم شرعی احتکار این است که جنس احتکارشده (آن هم نه هر جنسی، بل که چند قلم خاص و مشخص) را از شخص محکوم بگیرند و به قیمت عادلانه به فروش برسانند تا هم کالای لازم به دست مردم برسد و هم محکوم به سود گزاف دست نیابد. در آن ایام، یکی از اعضای شورای نگهبان مصاحبه کرد و صریحاً گفت که این حداکثر کاری است که در باب احتکار می‌توان و می‌باید کرد و ما هم همین کار را می‌کنیم و جز این نمی‌کنیم. این‌ها و امثال این‌ها بسیار بودند. گویندگان آن سخنان، گویی توجه نداشتند که در کار ترویج کدام تئوری هستند و سخنانشان از کجا برمی‌خیزد.

چنان‌که گفتم، این قبیل ملاحظات بود که مرا به این نکته متفطن کرد که ذهنیت عموم مردم ما، البته به تبع رهبران روحانی‌شان، این است که دین منبعی و مخزنی حداکثری است. و بعداً که در ستاد انقلاب فرهنگی دست به کار شدم و با معما و معضله‌ی علوم انسانی دست‌وپنجه نرم کردم، به‌تر دانستم که چه غوغایی برپاست. یکی از روحانیان بزرگ، صریحاً می‌گفت همه‌ی آن‌چه در علوم انسانی گفته‌اند و

نوشته‌اند، بالقوة القریبة من الفعل، در فلسفه‌ی اسلامی موجود است و دلیلش هم این بود که ابن‌سینا گفته زن و مرد دو صنفند؛ نه دو نوع! دانستم که آن روحانی کاروان، به‌هیچ‌رو غریب و منفرد نیست و کاروان بزرگی از هم‌فکران دارد و آن آفت، ریشه‌دارتر از آن است که در قصه‌ای یا مزاحی گفته و گنجانده شود. حداکثر نتایج را از حداقل احکام و نتایج اکثری را از احکام اقلی انتظار داشتن، و حل مشکلات ذهن‌ها و زندگی‌های پیچیده را از احکامی که در خور ساده‌ترین معیشت‌ها هستند خواستن، و اجتهاد را به معنی اکثری کردن اقلی‌ها گرفتن، منشأ و مادر مشکلات نظری و عملی جدی در جامعه‌ی ما شده است.

۲. خوب است درباره‌ی مدلولات قصه‌های یادشده، تأمل کوتاهی کنیم. به گمان من، تردید نمی‌توان کرد که فی‌المثل برای جلوگیری از دزدی، به‌هیچ‌وجه اجرای حکم فقهی قطع ید کافی نیست. ممکن است اجرای آن حکم گاهی لازم شود (گفتم که داوری فقیهانه در این باب نمی‌کنیم و بنا را بر وجوب اجرای آن در همه‌ی زمان‌ها و مکان‌ها، به شرط‌ها و شروطها، می‌گذاریم). ولی «لزوم» غیر از «کفایت» است. اصولاً اجرای احکام جزایی در وضعیت طبیعی و نرمال جامعه، مؤثر و مفید است. اما اگر ریشه‌ها و زمینه‌ها از بیخ و بن ویران و فاسد باشد و احوال اجتماع، احوالی غیر عادی باشد، در آن صورت اعمال این مجازات‌ها مشکلی را حل نخواهد کرد. در جامعه، باید تربیت صحیح جاری باشد. خانواده‌ها مراقب بر رفتار فرزندانشان داشته باشند، مردم علی‌المعمول از سلامت روحی و جسمی برخوردار باشند، معاششان تأمین باشد و درآمد کافی داشته باشند. این‌ها همه از شرایط ضروری مهار دزدی در جامعه است و بدن حصول این شرایط، مجازات به تنهایی مشکلی را حل نخواهد کرد و بل‌که اصلاً مجازات روا نخواهد بود. لذا، اگر ما قائل به مجازات دزد باشیم (که هستیم)، در آن صورت مجازات را باید حداقل کاری بدانیم که برای پیش‌گیری از دزدی، آن هم در یک جامعه‌ی سالم و نرمال، لازم است؛ نه حداکثر کاری که می‌توان در این باب انجام داد. فقیهان در باب حد مرتد، همین نکته را آورده‌اند و گفته‌اند اگر در جامعه شبها بسیار جاری باشد و دوران دوران اضطراب اذهان باشد، کسی را نمی‌توان به جرم ارتداد، به قتل رساند. صرف‌نظر از اصل حکم، روح این شرط، به حد کافی گویای آن است که احکام جزایی تعلق به دوران نرمال و عادی دارند و لذا، وظیفه‌ی مؤمنان، در درجه‌ی اول، نرمال کردن شرایط اجتماع است؛ نه اجرای حدود در هر شرایطی، و شیپور را از سر گشاد زدن و اسلامی کردن جامعه راز از اجرای حدود آغازیدن. نرمال کردن شرایط اجتماع هم بستگی بسیار دارد به تأمین حاجات اولیه، که وظیفه‌ی هر حکومتی، اعم از دینی و غیر دینی است.

همین امر درباره‌ی «احتکار» هم صادق است. برای آن که کسی احتکار نکند، کارهای زیادی باید انجام شود؛ آن هم نه از جنس تقنین و مجازات، بل از جنس برنامه‌ریزی‌های اقتصادی و سیاسی. بلی؛ در آخرین مرحله و پس از انجام تمام تدابیر، اگر کسی همچنان بر این خلاف پافشاری کرد و به حق خود قانع نبود، البته باید جلوی او را گرفت و از کار زشت او جلوگیری کرد.

در مورد نظافت هم ماجرا از همین قرار است. حداقل کاری که در نظافت می‌توان انجام داد، این است که شخص دست آلوده‌ی خود را یک دو بار با آب بشوید. اما اگر کسی این دستور نظافت اسلامی را حداکثر کاری دانست که فرد در جمیع شرایط باید انجام دهد، اشتباه کرده است و منطق دین و فقه را از بن خطا فهمیده است. احکام طهارتی که در شرع آمده، حداقل کاری است که در ساده‌ترین شرایط و بدوی‌ترین جوامع می‌توان در مقام رعایت بهداشت انجام داد. یعنی حتی در اقلی‌ترین شرایط معیشتی، آن حکم اقلی قابل اجرا و لازم‌الاجراست. ولی معنایش این نیست که حکمی است کافی و اکثری برای شرایط پیچیده‌تر.

و همین امر درباره‌ی جمیع احکام فقهی و حقوقی، حتّی در قلمرو عبادات محضه، صادق است. برای مثال، در شرع، حداقل نمازی که شبانه‌روز خواندن آن بر فرد واجب شده است، هفده رکعت است. امّا مدلولش این نیست که این حداکثر نمازی است که فرد می‌تواند بخواند. بل که بدان معناست که کمتر از این نمی‌شود. یا برای مثال، روزه‌ی یک‌ماهه‌ی رمضان، حداقل روزه‌ای است که می‌باید گرفت. یعنی کمتر از آن، آدمی را به حداقل آمادگی‌های ویژه‌ی روحی و معنوی نمی‌رساند. امّا البته بالاتر از این مرتبه، مراتب فراوانی هست. زکات یا خمس، حداقل وظیفه‌ی مالی است که فرد بایدپردازد. امّا بیش‌تر از آن، هر قدر ببخشد، مستحب و مطلوب است و بل که برای اداره و تدبیر زندگی لازم است. (تکرار می‌کنم. در اصل این احکام فقهی مناقشه‌ی فقیهانه نمی‌کنیم. و الاّ هستند فقیهانی در شیعه، که خمس را واجب نمی‌دانند و فقهای اهل سنت هیچ‌کدام قائل به خمس در غیر غنائم جنگی نیستند.)

در این‌جا دو راهی فکری بسیار سرنوشت‌ساز و حماسی پیش روی ماست: دو شاخه شدن دین، به دنیوی و اخروی، یا معاشی و معادی. دین دنیوی (معاشی) احکام فقهی و اخلاقی را لازم و کافی برای اداره‌ی جامعه و حل مشکلات اجتماعی می‌داند و حسن معاد را تابع حسن معاش و در طول آن می‌داند (همان نحوه‌ی تفکر پروتستانی در مسیحیت) و در مقابل، دین اخروی (معادی)، آن‌ها را تکالیفی می‌بیند که مقصود اصلی از آن‌ها، تأمین سعادت اخروی است و دنیا را فقط به آن منظور و به منزله‌ی مقدمه‌ای برای آن و به قدر حاجت سامان می‌دهد و بس. به عبارت دیگر، همه‌ی احکام را از جنس عبادیات محضه می‌بیند. حال اگر دین را اخروی بدانیم، تردیدی نیست که باید سامان دادن به امر بهاداشت و دیگر حاجات فردی و جمعی، از قبیل رهن و اجاره و جعاله و بیع و... را اصولاً خود به عهده بگیریم و فرائض و احکام شرعی را برای آن انجام دهیم که از نتیجه‌ی مختصر دنیوی (که همان آرام کردن محیط و رفع خصومات است) و مثبت عمده‌ی اخروی‌شان بهره‌مند شویم. برای مثال، خمس دادن را تکلیفی بدانیم برای زدودن حب مال از دل، که شما گرهی هم از کار مستمندان می‌گشاید (چنان‌که غزالی می‌گفت)؛ نه از اصل برای تأمین بودجه و اعتبارات حکومت اسلامی (چنان‌که امروزیان می‌اندیشند). این تکالیف را فارغ از پی‌آمدهای اجتماعی‌شان باید انجام دهیم. در این تلقی، «بریدن دست دزد» هم شیوه‌ی عمده و اصلی برای پیش‌گیری از دزدی نخواهد بود و لذا، هم باید به این تکلیف (یعنی بریدن دست دزد) عمل کنیم و هم برای حل مسأله‌ی اجتماعی سرقت، در جای خود فکری بکنیم. اگر رأیمان این باشد، نقش فقه را در حل مشکلات اجتماعی، به نحو قاطعی، اقلی کرده‌ایم.

امّا اگر این احکام را ناظر به مسائل اجتماعی و برای حل آن‌ها بدانیم، یعنی فقه را دنیوی کنیم، در این صورت، دیگر نمی‌توانیم قائل به مصالح خفیه و غیبی در احکام شرع باشیم. بل که باید صد در صد، به پی‌آمدها و گره‌گشایی‌های دنیوی آن نظر کنیم و هر جا احکام فقهی نتیجه‌ی مطلوب در حل مسائل (چون تجارت، نکاح، بانک، اجاره، سرقت، قصاص، حکومت، سیاست، و...) در جوامع پیچیده و صنعتی امروز را ندادند، آن‌ها را عوض کنیم و این عین یک علم حقوق مصلحت‌اندیش زمینی خواهد شد که دائماً باید بر حسب مصالح، بر آن افزوده یا از آن کاسته شود و این، به‌ترین نشانه‌ی اقلی بودن آن است. می‌دانم که کسانی می‌گویند که جمع دو مصلحت دنیوی و اخروی در عرض هم می‌کنیم و به یک تیر دو نشانه می‌زنیم. لکن هیئات که این راه بن‌بست است. توفیق در گره‌گشایی‌های دنیوی، منوط به آن است که مصالح نهانی در کار نباشد و قانون از روی پی‌آمدهای عاجلش مورد داوری قرار گیرد و اصلاح شود؛ نه از روی عواقب آجل آن. شکل‌گرایی افراطی فقها، دقیقاً به آن دلیل است که چشمی بر پی‌آمدهای اخروی

اعمال و احکام دارند. و الاّ این‌همه در غلّات اربعه برای زکات یا کالاهای ویژه برای احتکار در نمی‌ماندند. با خود می‌گویند شاید وضع زکات بر آن اقلام خاص حکمتی دارد که ما نمی‌دانیم و نمی‌فهمیم و روز قیامت آشکار خواهد شد. همین ملاحظات است که فقه را از حل مسائل دنیوی، عاجز و دست‌بسته خواهد کرد. فقه یا دنیوی دنیوی است و آخرت در طول آن، یا اخروی اخروی و دنیا در طول آن؛ و شقّ ثالثی ندارد*.

حالا همین فقه دنیوی هم اقلی است. چرا که اصولاً مسائل حقوقی، بخش کوچکی از زندگی بشر را فرا می‌گیرد و متناسب با جامعه‌ای بدوی و اولیه است و در اساس، ناظر به فصل خصومات است. و همین است معنای آن که غزالی گفت که ولایت فقیه بر قلوب نیست، بر ابدان است، و ثانیاً اگر مردم به عدل رفتار کنند و خصومات برطرف شود، فقه و فقها هم بی‌کار خواهند ماند⁺.

به هر حال، فقه خواه دنیوی و خواه اخروی، از حد «احکام» بیرون نمی‌رود. یعنی در باید و نباید و حلال و حرام خلاصه می‌شود و این بسی فرق دارد با برنامه‌ریزی و طراحی برای زندگی. برنامه‌ریزی کاری است علمی و محتاج علوم و فنون مختلف، و به‌هیچ‌رو از فقه بر نمی‌آید و داشتن چنین انتظاری از آن، عبث است. برنامه ریختن برای حفظ جنگل‌ها و محیط‌های سبز، اصلاً کاری حقوقی و فقهی نیست. لذا، آن روحانی که از غنای برنامه‌ای فقه سخن می‌گفت، سخنش ناپذیرفتنی است. غنای فقه در حکم است، نه در برنامه؛ آن هم غنای اقلی و نه اکثری. باز هم خوب است بیافزایم که «اقلی»، یعنی اگر دنیوی است، واجد احکامی است که با اقلّ شرایط معیشتی آدمی وفق می‌دهد و قابل اجراست و حاجات حقوقی ساده‌ی یک زندگی ساده را، که همیشه و همه‌جا می‌توان داشت، برمی‌آورد. اما حاجات بزرگ‌تر در یک زندگی پیچیده‌تر را منظور نمی‌دارد و اگر اخروی است، اقلّ سعادت اخروی و صعود به پایین‌ترین مراتب معنوی را ممکن می‌سازد.

ممکن است گفته شود فقه احکام ثانوی هم دارد و حفظ جان و حفظ نظم اجتماع و... را در هر حال واجب می‌شمارد و در هر صورت، تراحم دو واجب، حکم به وجوب اهم می‌دهد و در موارد عسر و حرج، پاره‌ای از وظایف را ساقط می‌کند و حکم ضروری را اصلاً حکم نمی‌داند و قس‌علی‌هذا. لذا، اگر ضد عفونی کردن دست برای حفظ جان و دفع ضرر لازم باشد، شرعاً هم واجب خواهد شد و اگر برای حل احتکار کاری دیگر هم لازم باشد، آن هم واجب خواهد شد و اگر برای تأمین بودجه‌ی حکومت اخذ مالیات دیگری هم لازم باشد، آن هم واجب خواهد شد و هلمّ‌جرأ. بلی؛ چنین است. لکن باید توجه داشت که با همه‌ی

* صاحب این قلم، خود به دعوت دانشگاه هاروارد، مقاله‌ای در جمع استادان آن دانشگاه، در ۱۹۶۶ عرضه کرد، تحت عنوان «آیا فقه ممکن است» و خلاصه‌ی سخن وی با استفاده از آراء امام غزالی، آن بود که فقهی که جامع مصالح دنیوی و اخروی در عرض هم باشد، ممکن نیست. فقه یا دنیوی دنیوی است و آخرت تابع و در طول اوست، یا اخروی اخروی است و دنیا تابع و در طول اوست. اما هر دو را در کنار هم، و به یک اندازه خواستن، و در عین حفظ مصلحت دنیا، مصلحت آخرت را هم حفظ کردن، کاری است که به نفی هر دو می‌انجامد. امید طبع ترجمه‌ی فارسی آن مقاله را دارم. سخن ذیل از امام فخر رازی، در باب این که دنیا تابع آخرت است و فقط به قدر حاجت بدان نظر شده است (یعنی به نحو اقلی) نه بیشتر، شنیدنی است:

إنّ حرفة النّبوة و الرّسالة عبارة عن دعوة الخلق من الاشتغال بالخلق إلى خدمة الحق و من الاقبال الدنيا إلى الاقبال على الآخرة. فهذا هو المقصود الأصلي. الاّ أن الناس لما كانوا حاضرين في الدنيا و محتاجين إلى مصالحها وجب أن يكون له خوض في هذا الباب أيضاً به قدر الحاجة.

رسالت پیامبر عبارت است از دعوت مردم به سوی حق و آخرت. لکن چون مردم در دنیا زیست می‌کنند و بدان محتاجند، واجب می‌آید که به قدر حاجت، به دنیا هم توجهی برود.

(المطالب العالیة، ج ۸، تحقیق الدكتور احمد حجازی، دارالکتب العربی، بیروت، ۱۴۰۷، ص ۱۱۵)

⁺ احیاء علوم الدین، کتاب العلم

این‌ها، اولاً باز هم فقه «علم به احکام» باقی می‌ماند و برنامه‌ریزی از آن ساخته نیست، و ثانیاً چنان فقهی در حقیقت بدل به یک مصلحت‌شناسی عقلانی و بشری و عرفی خواهد شد که هیچ فرقی با نظامات حقوقی غیر دینی نخواهد داشت. یعنی برای اکثری شدن، دست از فقهی بودن و دینی بودن بر خواهد شست. نشستن و برای حل مشکلات اجتماعی و دنیایی فکر عقلایی کردن، کاری است که همه‌جای دنیا می‌کنند و حاجت نیست نامش را فقه دینی بگذارند و در آن صورت دیگر، چنان‌که گفتیم، التزام به تطهیر شرعی هم فی‌المثل واجب نیست و هر چه علم بهداشت می‌گوید، به همان باید عمل کرد. خلاصه‌ی این راه‌حل، که اکثری کردن اقلی است، در حقیقت منتهی به نفی موضوع و صفر کردن نقش فقه خواهد شد. البته سکولار شدن دین در عصر جدید، همین اقتضا را هم دارد و دیگر نمی‌توان گفت که وظیفه‌ی ما اجرای احکام الهی است. بگویند وظیفه‌ی ما انجام کارهایی عقلایی و حل مشکلات فردی و جمعی به شیوه‌های مصلحت‌سنجانه‌ی عرفی است.*

و اما آن که گفتیم فقه غنای حکمی دارد، نه برنامه‌ای، منظور فقه واقعی و در مقام ثبوت است. و الا فقه بالفعل موجود، که غنای حکمی هم ندارد و در موارد بسیاری به حکم‌های ظنی (و نادرست) می‌رسد و چنین مجموعه‌ی مشتمل بر صحیح و سقیم را (که اسقامش نازدودنی است) نمی‌توان کامل و غنی خواند. هیچ علمی کامل نیست و علم فقه موجود هم مثل هر علم بشری دیگر، ناکامل و در صراط تکامل است و این که ادعا می‌کنند علم فقه غنی و کامل و اکثری است، معنای محصلی ندارد. فقه امروز را می‌گویند یا فقه دیروز یا فقه بیست قرن بعد؟ مگر این که بگویند علم فقه، بالقوه کامل است، نه بالفعل. یا مبانی و منابع کشف‌شده و کشف‌نشده‌ی فقه بر روی هم غنی و کاملند که این در مورد هر علمی صادق است. چون هر علمی، بالقوه کامل است و به شرط زدودن خطاها و به شرط کشف همه‌ی گزاره‌های درست، کامل خواهد بود!⁺

۳ - تمام نمونه‌هایی که تاکنون ذکر کردم، مربوط به «فقه» بود و از این نمونه‌ها، حداکثر می‌توان نتیجه گرفت که «فقه» حداقلی است، نه «دین». برای آن که اقلی بودن «دین» را نتیجه بگیریم، باید نکات دیگری را هم بر این بحث بیافزاییم.

مسأله‌ی بعدی، عبارت است از نسبت علم و دین‌شناس نحوه‌ی حل مسأله‌ی تعارض علم و دین، خود مسأله‌ی بسیار مهمی است. اما صرف‌نظر از شیوه‌های حل این مسأله، امروزه دین‌داران عالم در جمیع جوامع دینی، از جمله در جامعه‌ی ما، به این نتیجه‌ی متفق‌علیه رسیده‌اند که کار دین، تعمیم علوم طبیعی نبوده است. دست‌کم عامه‌ی مسلمانان بر این رأی هستند. اما حقیقتاً در پنجاه سال پیش، این معنا به این روشنی نبوده است. دیدم که یکی از علما (خالصی‌زاده) در کتاب خود نوشته بود می‌توان علم فیزیک را از آیه‌ی نور که در قرآن آمده، استخراج کرد. در همین اواخر، یکی از روحانیان سرشناس قم (عبدالله جوادی آملی) گفته بود وقتی می‌توان علمی به فربه‌ی علم اصول را از چند روایت، چون «لاتنقض الیقین بالشک» و امثال آن بیرون آورد، چرا نتوان علم کشاورزی را فی‌المثل از چند حدیث استخراج کرد. برویم و آن احادیث

* در باب فقه و حکومت فقهی و حل مشکلات سیاسی و حکومتی و اجتماعی به مدد فقه، و مفاد و مدلول و محصول نظری و عملی این مدعیات، در مقاله‌ی «تحلیل مفهوم حکومت دینی»، به تفصیل سخن گفته‌ام. (مدارا و مدیریت، عبدالکریم سروش، صراط، ۱۳۷۶. نیز نگاه کنید به مقاله‌ی «مدارا و مدیریت مؤمنان»، مدارا و مدیریت)

⁺ در باب کمال فقه و کمال دین، نگاه کنید به مقاله‌ی نیکوی «تأملاتی پیرامون فقه و کمال آن»، از آقای محمد سعیدی (کیهان فرهنگی، شماره‌ی ۱، سال ۱۳۶۸)

را پیدا کنیم. و همین روحانی در جایی نوشته بود علم کشتی‌سازی را از داستان نوح می‌توان فرا گرفت. این قبیل مدعیان به سنت ما مسلمانان منحصر نیست. در جوامع مسیحی و یهودی هم ماجرا از همین قرار بوده است. تجربه‌های دینی در جوامع دینی مشابه است. باری؛ امروزه کمتر کسی چنان گمان‌های ناصوابی دارد. یعنی همه‌ی ما پذیرفته‌ایم که دین در مقام تعلیم علوم طبیعی - تجربی نبوده است. هیچ‌یک از ما، حقاً و انصافاً، انتظار نداریم پیامبر به ما فیزیک یا شیمی یا علم نجوم یا طب یا هندسه یا جبر و آنالیز بیاموزد. اگر هم در پاره‌ای روایات اشاراتی به پاره‌ای از این قبیل موارد شده است، کاملاً بالعرض است. یعنی جزء امور ذاتی و گوهری دین نیست و فقدان این قبیل اشارات و تعالیم، موجب نقصان دین هم نیست. رسالت اصلی پیامبر، و به طور کلی عموم پیامبران، تعلیم چنان علوم نبوده است و اشارت به این قبیل مسائل، کاملاً حاشیه‌ای و بالعرض بوده و تعلیمشان بیرون از دایره‌ی رسالت نبی و ولی قرار می‌گرفته است. رسیدن به این نتیجه، برکات زیادی دارد و از جمله، مشکل تعارض علم و دین را از میان برمی‌دارد. یعنی ما را به این نتیجه می‌رساند که لازم نیست ما بر سر نکات علمی وارد در دین، مناقشه و سخت‌گیری کنیم. با تصدیق این امر، یک گام به سوی تصدیق این معنا برمی‌داریم که اگر، بنا به فرض، دین در مقام بیان احکام و مسائل علم بیاناتی هم داشته باشد، این بیانات اقلی و فرعی‌اند؛ نه اکثری و اصلی. هیچ‌کس نمی‌تواند ادعا کند بیان دین در مسائل طبی اکثری است، یعنی حداکثر مطالب طبی لازم یا ممکن را به مردم آموخته است.

اما علوم که فقط به علوم طبیعی - تجربی خلاصه نمی‌شود. ما علوم انسانی هم داریم. اقتصاد و سیاست و جامعه‌شناسی هم داریم. درباره‌ی این قبیل علوم چه بگوییم؟ بحث درباره‌ی این علوم هم‌چنان جاری است و ما هنوز از این مرحله عبور نکرده‌ایم. هنوز آن اجماعی که درباره‌ی علوم طبیعی - تجربی حاصل شده و محصول تجربه‌ی تاریخی‌ای طولانی است، در مورد علوم انسانی حاصل نشده است. ولی برای هر کس که در این کار ممارستی ورزیده است و با تاریخ این علوم آشناست، کاملاً روشن است که حکم این مورد هم مانند مورد قبلی است. حکم علوم انسانی، چون اقتصاد و روان‌شناسی و جامعه‌شناسی هم مثل علوم طبیعی و فیزیک است. ادیان، از جمله دین اسلام، نه برای تعلیم علوم طبیعی - تجربی آمده‌اند، نه برای آموختن علوم انسانی. یعنی در مورد علوم انسانی هم باید دین را حداقلی بدانیم و بگوییم اگر دین، بنا به فرض، در این حوزه سخنی هم آورده باشد، حداقلی است. حتی کسانی هم که معتقدند پاره‌ای از احکام این علوم را می‌توان از متون دینی استخراج کرد، هرگز ادعا نکرده‌اند فی‌المثل دین در مورد اقتصاد یا جامعه‌شناسی حداکثر ممکن را می‌آموزد. چنان ادعایی، به وضوح ناصواب است. هرگز نمی‌توان یک علم جامعه‌شناسی تمام‌عیار از دین بیرون کشید؛ هکذا اقتصاد، روان‌شناسی، و غیره. تجربه‌هایی هم که در چندین سال اخیر در جامعه‌ی ما صورت گرفته^{*}، کاملاً به وضوح بی‌توفیق بودن چنان جهدهایی را نشان می‌دهد. متد و مبانی و مسائل این علوم، چنان مستقل از دین تعریف می‌شوند که به‌ترین علامت تمایز ماهوی آن‌ها از دین است. و اگر ادیان برای آموختن این علوم آمده بودند، چرا در دامن آن‌ها یک عالم اقتصاد یا یک جامعه‌شناس یا روان‌شناس به معنی امروزی پرورده نشد و

^{*} در مدرسه‌ی باقرالعلوم قم، زیر نظر محمدتقی مصباح یزدی، در این مدرسه، تلاش‌های جمع کثیری از طلاب علوم دینی و اساتید دانشگاه، نهایتاً به انتشار پنج جلد کتاب جامعه‌شناسی اسلامی، روان‌شناسی اسلامی، و... انجامید که بدنه‌ی اصلی همه‌ی کتاب‌ها، علوم جدید است که بر آن‌ها پانویست‌هایی اسلامی (!) یا نقدهایی ابتدایی و شاگردانه افزوده شده است و به‌هیچ‌رو، نه روش مستقلی برای آن علوم به دست داده شده، نه تعریف و نه مبانی تازه‌ای.

چرا بنیان‌گذاران این علوم، مبانی‌شان را از دل تعلیمات دینی استخراج نکردند؟ به‌علاوه، تعارض پاره‌ای از آموزه‌های این علوم با آموزه‌های دینی، خود گواه دیگری است بر تباین آن‌ها؛ نه اشتقاق یکی از دیگری.

۴- اما بعد از فقه و علم، می‌رسیم به اخلاق. ظاهراً آخرین پناه‌اهی که در اختیار داریم، اخلاق است. ممکن است تا این‌جا به راحتی بپذیریم که فقه حداقلی است و مثلاً همه‌ی احکام نظافت و بهداشت در آن نیامده است، یا شرع متکفل بیان تئوری‌های علوم طبیعی و انسانی نیست و جامعه‌شناسی و اقتصاد و نظایر آن را نمی‌توان به نحو تمام‌عیار از دین استخراج کرد. اما اخلاق چه؟ یکی از مهم‌ترین انتظاراتی که ما از دین داریم، این است که به ما اخلاقیات و ارزش‌های اخلاقی را بیاموزد؛ «خوب» و «بد» و «فضیلت» و «رذیلت» و راه «سعادت» و «شقاوت» را تعلیم دهد. آیا متاع دین در این عرصه، اکثری نیست؟ اساساً کسانی که معتقدند دین به نحو اکثری عمل می‌کند، گویی الگوی خود را از اخلاقیات گرفته‌اند و بعد هم بدون ملاک و به نحو ناصواب، آن را بر سایر بخش‌های دین تعمیم داده‌اند. یعنی تصورشان این بوده است که دین در باب اخلاق و ارزش‌ها و مسائل مربوط به سعادت و شقاوت همه‌چیز را آموخته است و اگر نیاموخته باشد ناقص است. سپس این جامعیت اخلاقی را به سایر بخش‌های دین تسری داده‌اند. اما حکم دین در قلمرو اخلاق چیست؟ برای یافتن این حکم، خوب است ابتدا ارزش‌های اخلاقی را به دو دسته‌ی بزرگ تقسیم کنیم؛ ارزش‌های مخدوم و خادم. «مخدوم بودن» یا «خادم بودن» را در نسبت با زندگی لحاظ می‌کنیم. یعنی یک دسته ارزش‌های اخلاقی داریم که زندگی برای آن‌هاست و یک دسته ارزش‌های اخلاقی داریم که آن‌ها برای زندگی‌اند. ارزش‌هایی که زندگی برای آن‌هاست، ارزش‌های مخدوم می‌نامیم. یعنی ما خدمت آن‌ها را می‌کنیم. و ارزش‌هایی که برای زندگی یا در خدمت زندگی‌اند، ارزش‌های خادم می‌نامیم. حقیقت این است که حجم عظیم و بدنه‌ی اصلی علم اخلاق را ارزش‌های خادم تشکیل می‌دهند. ۹۹٪ ارزش‌ها خادمند و ۱٪ آن‌ها مخدوم (اگر به یک درصد برسد). به تعبیر دیگر، اخلاق برای زندگی است. یعنی راه و روش زندگی کردن را می‌آموزد و تابع و خادم زندگی است و با نحوه‌ی زندگی، ارتباط وثیق دارد. اخلاقیون به ما گفته‌اند: «هر مقامی ادبی دارد.» یعنی اخلاق هر مقام، عبارت است از ادب متناسب با آن مقام. گاهی جنگ می‌کنیم و گاهی صلح. جنگ، ادب و اخلاق خاص خود را دارد و صلح آداب ویژه‌ی خود را. به تعبیری که علمای دین هم به کار می‌برند، «الحرب خدعة». در حرب خدعه رواست. دروغ گفتن و مکر کردن با دشمن جایز است. این ادب مقام جنگ است. اما شما در مقام دوستی و صلح، حق ندارید خدعه کنید یا دروغ بگویید. مثال دیگر، شما در خلوت حق دارید برهنه باشید. اما در حضور جمع، چنین رخصتی ندارید. این ادب مقام جمع است، آن ادب مقام خلوت.

در نامه‌ی امیرالمؤمنین به فرزندشان امام حسن، توصیه‌های اخلاقی فراوانی شده که غالباً از نوع ارزش‌های خادم زندگی است. برای مثال، ایشان به فرزندشان می‌فرمایند که «زیانت را حفظ کن، سکوت بیشتر از سخن گفتن باشد، عشیره‌ات را اکرام کن، دوست بی‌شخصیت برنگیر، در برابر درشتی دوست نرمی کن، جامه‌ی خویش پیراستن / به از جامه‌ی عاریت خواستن» و از این قبیل. در روایات هم داریم که:

استر ذهبک و ذهابک و مذهبک.

سه چیزت را پنهان کن: رفت‌وآمدت را، پولت را، و عقیده‌ات را.

حال آیا «خموشی» یک فضیلت است؟ آیا نفس خاموشی و سکوت، حسن ذاتی دارد و پرگویی، قبح ذاتی؟ این‌طور نیست. خاموشی گزیدن، ادب زندگی کردن در نظام‌های استبدادی گذشته بوده است. اصلاً

راه زنده ماندن در آن جوامع همین بوده است. در جامعه‌ای که ابراز عقیده، جان و مال و آبروی آدمی را در معرض تهدید و خطر قرار می‌دهد، انسان ناگزیر است عقاید خود و ثروت خود را پنهان کند. شخص برای آن که از امنیت و رفاه برخوردار باشد، ناچار است این شیوه‌ها را در پیش گیرد. در غیر این صورت، ناکام می‌شود و آسیب می‌بیند. معنای ارزش‌های خادم همین است. راست‌گویی و دروغ‌گویی را در نظر بگیرید. این‌ها از ارزش‌های عام اخلاقی‌اند. ولی همچنان ارزش خادم هستند؛ نه مخدوم. زندگی برای راست گفتن نیست. راست گفتن برای زندگی کردن است. ما برای آن که زندگی اجتماعی امن و قابل اعتمادی داشته باشیم و روابط سالمی در میانمان برقرار باشد، باید به یکدیگر راست بگوییم. اگر دروغ بگوییم، اصلاً نمی‌توانیم زندگی کنیم. «رشوه دادن» بد است. چرا؟ چون اگر قانون و ضابطه و اصولی در کار نباشد و همه از طریق رشوه کارهایشان را بکنند، زندگی اجتماعی دوام نمی‌آورد. جامعه در صورتی جان سالم به در می‌برد که این رذائل اقلی باشند. باید توجه کنید وقتی می‌گوییم این ارزش‌ها خادم زندگی‌اند، نمی‌خواهیم از قدر و منزلتشان بکاهیم. بل که صرفاً چه‌گونه‌ی خدمت آن‌ها را توضیح می‌دهیم. راست‌گویی، به خودی خود، خوب نیست و دروغ‌گویی، به خودی خود، بد نیست. خوب یا بد بودن آن‌ها، به خاطر نقش و نتیجه‌ای است که در زندگی دارند. نتیجه‌ی راست‌گویی این است که در جامعه، روابط سالم و قابل اعتمادی پدید می‌آید و نتیجه‌ی دروغ‌گویی عکس آن است. غالب رذائل و فضائل اخلاقی، که در متون دینی هم آمده است، از همین سنخند.

در مقابل، رذیلت‌های اخلاقی در درون و در بیرون شخص تعارض می‌آفرینند و زندگی فردی و جمعی را پیریشان می‌کنند و لذا، شخص برای آن که از گزند تعارض‌های فردی یا جمعی ایمن باشد، باید مراقبت کند تا این رذیلت‌ها در عرصه‌ی روان فردی یا حیات جمعی ظاهر نشوند.

اما حکایت ارزش‌های مخدوم چیز دیگری است. این‌ها ارزش‌هایی هستند که زندگی برای آن‌هاست. اگر این ارزش‌ها نباشند، زندگی به هیچ نمی‌ارزد. این ارزش‌ها معدود، و در اصل، از جنس محبوب‌های آدمی‌اند؛ چون «خدا» با «انسان» یا «خود زندگی». حال نکته‌ی مهم این است که دین درباره‌ی ارزش‌های مخدوم سنگ‌تمام گذاشته است. اما برای ارزش‌های خادم، نه چون این ارزش‌ها (که اکثریت ارزش‌ها هم هستند) کاملاً به نحوه‌ی زندگی ارتباط دارند و در حقیقت «آداب»‌اند، نه فضائل.

وقتی می‌گویند در جهان جدید ارزش‌ها عوض شده است، مقصود ارزش‌های خادم است؛ نه مخدوم. در بحث توسعه و مدرنیته، تحول ارزش‌ها در واقع به تحول ارزش‌های خادم برمی‌گردد؛ نه مخدوم. اخلاق، یعنی ادب مقام: ادب جنگ، ادب خلوت، ادب کلاس، ادب نفس، ادب خلق، ادب رب،... (و «ادب» شاید معادلی برای واژه‌ی نوین «فرهنگ» هم باشد). لذا، اگر مقام عوض شود، ادب مقام هم عوض خواهد شد. این «نسبیت» نیست. این تبعیت از مقتضای مقام است. چون طفلی که بزرگ شود و جامعه‌اش را عوض کند. استثنائات اخلاقی هم گواه این امرند. همه‌ی اخلاقیون گفته‌اند در بعضی مواقع دروغ گفتن رواست. چرا؟ برای آن که وقتی مقام عوض شود، ادب مربوط هم عوض خواهد شد. این به‌هیچ‌وجه، به معنای نسبی شدن اخلاقی نیست. نسبیت اخلاق وقتی است که شا نسبیت را در ارزش‌های مخدوم ببرید.

حالا که ارزش‌های خادم، آداب مقامند، پس هر تحولی که در زندگی رخ بدهد، لاجرم در قلمرو اخلاقیات (یعنی ارزش‌های خادم زندگی) منعکس می‌شود؛ این از یک طرف. از طرف دیگر، تحولات عمده در زندگی، ارتباط مستقیمی با تحول شناخت ما نسبت به زندگی و انسان دارد. این نکته‌ی فوق‌العاده مهمی است.

آدمی، به قدر و تناسب دانایی‌اش زندگی می‌کند. زندگی امروزیان اگر پیچیده است، برای این است که شناختشان پیچیده است و زندگی ساده‌ی پیشینیان، معلول شناخت ساده‌ی آن‌ها از طبیعت و از اجتماع و از انسان بود. کشاورزی صنعتی و کشاورزی غیر صنعتی، محصول دو گونه شناخت زمین و بذر و دام و نیروهای طبیعتند. هم‌چنین است حیات سیاسی آدمیان* . به طور خلاصه، علوم انسانی جدید، هم‌آینه‌ی معیشت جدیدند، هم مولد آن. و چون دین نسبت به علوم انسانی بیانی اقلی دارد، لذا بیان‌ش نسبت به زندگی و آداب (و اخلاق) آن هم اقلی خواهد بود. علامت ساده‌اش این است: ملاحظه کنید! نحوه‌ی جدید زندگی بشر، به‌هیچ‌وجه از دل اندیشه‌ی دینی برنیامده است. هیچ فقیهی، از آن حیث که فقیه است، نیامده است تا طرح تکنولوژی و زندگی تکنیکی را بدهد. نحوه‌ی جدید زندگی، امری خودروست و هیچ‌کس طراح آن نبوده است و به طور اخص، هیچ فقیهی در جهان اسلام، برای الغای نظام برده‌داری یا القای نظام ارباب و رعیتی، طرحی نداده است. فقه همیشه دنباله‌رو بوده است و در چارچوب نظام موجود، حکم صادر می‌کرده است. چرا که نظام فقهی، نظامی اقلی است، نه اکثری؛ محافظه‌کار و دنباله‌رو است. برای بنا کردن زندگی نیامده است، بل که درباره‌ی زندگی بالفعل موجود نظر می‌دهد. اخلاقیات، از این حیث، کاملاً شبیه فقه و حقوقند. زندگی را دانایی آدمیان شکل می‌دهد. و با دگرگون شدن دانایی‌شان، زندگی‌شان (و زندگی دینشان، و فهم دینی‌شان) هم عوض می‌شود؛ نه بالعکس.

۵ - تا این‌جا نقش دین و نسبت آن با فقه و علوم طبیعی و انسانی را معلوم کردیم. حال در باب جهان‌بینی و عقاید چه می‌توان گفت؟ آیا دین در باب خداشناسی، معاد، قیامت، رستخیز، و سعادت و شقاوت اخروی هم به نحو اقلی عمل کرده است یا اکثری؟ سخن من این است که در این موارد هم دین به نحو اقلی سخن گفته است. هیچ‌کس نمی‌تواند اثبات کند که دین درباره‌ی ذات و صفات خداوند، حداکثر ممکن را گفته است و بل که عکس این عمل بسیار مقبول‌تر است. برای مثال، ما معتقدیم هیچ‌چیز از علم خداوند پنهان نیست:

و ما یغرب عن ربّک من مثقال ذرّة فی الأرض و لا فی السّماء. (یونس، ۶۱)

اما درباره‌ی نحوه‌ی علم خداوند به این عالم، ملاصدرا هفت نظریه ارائه کرده و عاقبت خودش نظریه‌ی هشتمی را انتخاب کرده است که به‌هیچ‌وجه نمی‌توان گفت که رأی مختار او، لزوماً رأی ارتدوکس دینی است. ملاصدرا تمام روایات/صول کافی را مد نظر داشته و از حکیمان دیگر هم به وسعت نقل قول کرده، اما به‌هیچ‌وجه نمی‌توان گفت رأی نهایی و قطعی را او در این باب صادر کرده است. اگر بنا بود دین در این زمینه‌ها حداکثر ممکن را بگوید، باید بسیار بیش از این‌ها می‌گفت. و حال که نگفته و اختلاف حکمای الهی بر آن گواهی می‌دهد، معلوم می‌شود بیش‌تر این اکتشافات، به عقلا و فلاسفه وانهاده شده است. اوصاف دیگر خداوند هم همین وضع را دارند. یکی از معضلات مهم کلامی در تفکر مسلمین، مسأله‌ی کلام باری بود. همه‌ی مسلمانان معتقد بودند خداوند با پیامبران خود سخن گفته است. اما همه‌ی پرسش این‌جا بود که خداوند چه‌گونه سخن می‌گوید. عین این مشکلات، در کلام مسیحی هم بوده و هست. و این نزاع‌ها، هیچ‌یک خاتمه نیافته است. چرا این‌همه نزاع و بحث درگرفته است؟ آیا غیر از این است که

* شرح ارتباط میان زندگی و شناخت، در دو منبع زیر آمده است:

الف - «رازدانی و روشن‌فکری»، رازدانی و روشن‌فکری و دین‌داری، عبدالکریم سروش، صراط، ۱۳۷۷

ب - «دانش و دادگری»، مدر/ا و مدیریت، عبدالکریم سروش، صراط، ۱۳۷۶

متون دینی یا پاسخ‌گوی سؤالات حکیمان و متکلمان نبوده‌اند؟ در نهج‌البلاغه آمده است که سه بار از امیرالمؤمنین می‌پرسند مسأله‌ی «قدر» چیست؟ و ایشان سه بار جواب می‌گویند: راه تاریکی است. پایتان را در آن نگذارید. بحر عمیقی است، خودتان را غرقه در آن نکنید. سرّ خداوندی است. خودتان را به زحمت نیاندازید. (طریق مظلّم، لاتسکلو، بحر عمیق، لاتلجّوه. سرّ الله، لا تتکلفوه.) این سکوت صدادر، معنایش این است که در این‌جا کار به اجمال برگزار شده است. حتّی اگر بگوییم شارع یا پیشوای دین، در مواردی بسط و تفصیل را به مصلحت خلق نمی‌دیده، باز هم نتیجه این می‌شود که حداکثر مطالب ممکن را در آن موارد نگفته است؛ هم‌چنان که در مورد حوادث واقعه هم، به فرض که هر واقعه حکمی فقهی داشته باشند، هم‌چنان این نکته مطرح است که شاید بیان حکم همه‌ی موارد به مصلحت نباشد، یا ممکن نباشد، یا به ما نرسیده باشد.

۶ - به گواه تاریخ معرفت دینی، دائماً بر معرفت دینی افزوده می‌شود. این افزایش‌ها، تماماً منوط به استخراج از کتاب و سنت نیست. بل که پاره‌ای از آن‌ها کشف و تجربه‌ی خود دین‌داران است.

برای مثال، مفهوم «عشق» را در نظر بگیرید. در متون دینی، اشاراتی به این مفهوم هست. مثلاً در قرآن، صریحاً سخن از حبّ الهی به میان آمده است؛ «يَحِبُّهُمْ وَ يَحْبُونَهُ». در روایات هم اشاراتی به این امر وجود دارد. اما آنچه در متون دینی آمده، به‌هیچ‌وجه به گستردگی این مفهوم در ادبیات عرفانی ما نیست. عارفان، این مفهوم را بسط داده‌اند و تجربه‌های خود را بر آن افزوده‌اند. لذا، آنچه ما اکنون در اختیار داریم، بسی فراخ‌تر و فربه‌تر از صورت و مضمون دینی آن‌هاست. و این نشان می‌دهد که در مورد مسائل مهم و عظیمی چون عشق، سخن دین اقلی است؛ نه اکثری. اما سرّ این که چرا در این موارد کار به اجمال برگزار شده، شاید این باشد که «پیشوا» و «رهبر»، از آن حیث که پیشواست، هر سخنی نمی‌گوید و هر کاری نمی‌کند. کشف و طرح و انجام بسیاری از سخنان و اعمال به دین‌داران و انباده شده و آنان خود باید در این زمینه‌ها پیش‌قدم و مبتکر باشند. شمس تبریزی درباره‌ی چند تن از معاصران خود، تعبیر جالبی به کار می‌برد و می‌گفت: فلانی در متابعت نبود*. تعبیر «در متابعت نبودن»، در چند مورد در اقوال شمس آمده است؛ از جمله در باب محی‌الدین عربی و بایزید بسطامی (مقصود از متابعت، متابعت پیامبر است). منظور شمس این بود که کسی مثل بایزید بسطامی، که مست عشق است، نه رهبر است و نه پیرو. چرا که رهبری و پیروی، هر دو فرع بر هوشیاری‌اند. در مقام متابعت، این مماثلت شرط است. بلی؛ مستی عشق نیکوست و برای خود عالمی دارد. لکن پیشوا نمی‌تواند مست باشد و چه بسا که فرمان به مستی هم ندهد. اما پیروان وی می‌توانند این عالم را کشف کنند و به این مرتبه هم برسند. پیشوایان دینی و غیر دینی، به پاره‌ای محدودیت‌های تاریخی، اجتماعی، انسانی مشروط هستند. زبان، کوچک‌ترین و سهل‌ترین آن‌هاست. پیامبر نمی‌تواند به هیچ زبانی سخن نگوید، یا از زبانی غیر از زبان‌های موجود استفاده کند. لذا، پیامبر اسلام از زبان عربی استفاده می‌کند و زرتشت از زبان اوستایی. به‌علاوه، پیامبران مأمورند که مطابق با عقول مردم سخن بگویند (نحن معاشر الأنبياء أمرنا أن نكلّم الناس على قدر عقولهم). این محدودیت‌ها اجتناب‌ناپذیر است. هم‌چنین، پیامبر اسلام، به علت شأن پیامبری‌شان، شعر نمی‌خواندند و شعر هم نمی‌گفتند و حتّی در حکایات آمده است که ایشان این شعر سحیم عبد بنی‌الحسحاس را به نحو در هم ریخته و ناموزونی می‌خواندند تا شعر شنیده نشود:

* نگاه کنید به مقالات شمس، ویراسته‌ی دکتر محمدعلی موحد، و نیز کتاب شمس تبریزی از همان مؤلف (طرح نو، ۱۳۷۵)

عميرة ودّع إن تجهّرت غادياً
كفى الشيب و الاسلام للمرء ناهياً

قرآن هم اشارت به این معنا دارد:

و ما علّمناه الشّعْر و ما ینبغی له. (یس، ۶۹)

ما به پیامبر خود شعر نیاموخته‌ایم و شعر شایسته‌ی وی نیست.

معنای این سخن، آن نیست که شعر بد است یا پیروان پیامبر نباید شعر بگویند. معنایش صرفاً این است که پیامبر، چون در مقام پیامبر و پیشوایی است، نباید سخنش با شعر درآمیخته شود. او نباید به نحوی عمل کند که پیروانش بگویند قوه‌ی خیال بر وی مسلط شده است. علی‌الخصوص که عرب‌ها معتقد بودند شیاطین به شاعران وحی می‌کنند. اما این محدودیت برای پیروان مطرح نیست. آن‌ها می‌توانند حتی در راه تبلیغ دین، از شعر استفاده کنند و تجربه‌ی شعری داشته باشند. امام علی، بر خلاف پیامبر، شعر می‌گفتند یا دست‌کم در سخنرانی‌هایشان از شعر استفاده می‌کردند و نمونه‌های چندی از تمثیل جستن‌های امام علی به شعر، در نهج‌البلاغه یافت می‌شود. دیوانی هم به ایشان منسوب است. به هر حال، پیشوا محدودیت‌هایی دارد که شامل حال پیروان نمی‌شود. یک پیامبر نمی‌تواند عاشقانه و مستانه عمل کند. اما این به معنای منع پیروان از این تجربه‌ها نیست. به عنوان مثال دیگر، ملامتی‌گری را در نظر بگیرید. این کشف پاره‌ای از عارفان و صوفیان ما بود. وقتی جامعه‌ی دینی به اصناف فساد آلوده شود و علی‌الخصوص دین‌فروشی و تظاهر و تفاخر به دین‌داری و سالوسی و ریاکاری بالا گیرد، نیک‌خواهان و مصلحان، ملامتی‌گری را درمان آن دردها می‌یابند. «لامتی‌گری»، یعنی فسق‌نمایی؛ یعنی پرهیز از ننگ نکردن و انجام دادن کارهایی که آدمی را در چشم دین‌داران خوار کند. حتی فقیه و مفتی پراحتیاتی نظیر غزالی هم می‌گوید که بعضی ارباب قلوب، برای آن که حب نفس و خودخواهی را از دل بیرون کنند و منزلت غرورآفرین خود را نزد مردم بشکنند، در جام شراب آب می‌نوشند تا مردم دین‌دار گمان برند که آنان فاسقند و مبالغت دین ندارند. غزالی بعداً می‌گوید این کار از نظر فقهی خارج از اشکال نیست. اما صاحب‌دلان خود می‌دانند که چه‌طور این خطا را تدارک کنند.^{*} می‌بینید که وی به‌هیچ‌وجه در این زمینه فتوای فقیهانه نمی‌دهد و سخنی از حرمت در میان نمی‌آورد. او به قدری از خطر رذیلت حبّ جاه و خودپسندی و نخوت و ناموس آگاه است که سر آن افعی را به هر سنگی می‌خواهد، می‌کوبد. جالب است که فقیه شیعی ما، مرحوم فیض کاشانی هم بر این قول غزالی صحه نهاده است.[†] حال سخن من این است که پیشوای یک مکتب، نمی‌تواند فرمان به ملامتی‌گری و فاسق‌نمایی بدهد. اما پیروان مکتب، در برهه‌هایی، می‌توانند برای علاج بعضی بیماری‌های دینی، از این شیوه‌ی درمانی استفاده کنند؛ بدون این که ملامتی متوجهشان باشد.

این کشف‌ها و وضع‌ها، از سر هوس نیست. صاحبان و کاشفان این توصیه‌ها و تجارب، درد دین دارند و از این کارها، حفظ هسته‌ی دین را می‌خواهند.

^{*} احیاء علوم الدین، کتاب ذم‌الجاه

[†] المحجة البيضاء؛ در این خصوص، نگاه کنید به مقاله‌ی «جامه‌ی تهذیب بر تن احیاء»، قصه‌ی ارباب معرفت، عبدالکریم سروش، صراط ۱۳۷۵

۷ - دینی که می‌خواهد جاودان و خاتم باشد، راهی ندارد جز این که هسته و ریشه‌ی مشترکی را که در خور همه‌ی آدمیان، در همه‌ی ادوار و اعصار است، معرفی کند و از فروغ و حواشی و شؤون ویژه‌ی پاره‌ای از مواضع و مقاطع درگذرد. وگرنه چون جامه‌ای خواهد شد برای اندام یک جامعه و یک منطقه و یک دوره‌ی خاص و نه بیشتر. دوران‌ها و جامعه‌های مختلف، با تنوع عظیم و حیرت‌انگیزشان را وقتی می‌توان مخاطب قرار داد که به حداقل مشترک آن‌ها نظر بدوزیم و کوچک‌ترین مخرج مشترکشان را مشمول برنامه‌ریزی و حکم قرار دهیم. وگرنه چه‌گونه می‌توان هم برای جامعه‌ی شبانی هم کشاورزی هم صنعتی و هم مابعد صنعتی قانون نوشت، به نحوی که به همه بخورد و گره از کار همه بگشاید. پارچه‌ای که هم برای کودک لباس باشد، هم نوجوان، هم مرد و زن بالغ، لاجرم ستر عورتی بیش نمی‌تواند باشد و همین است معنی حداقلی.

۸ - به گواهی تاریخ همه‌ی ادیان، دست جعل و تزویر و تحریف، در همه‌ی ادیان باز بوده است. به اعتقاد مسلمانان، کتاب‌های آسمانی یهود و نصاری مورد دست‌برد قرار گرفته‌اند. و باز به اعتقاد عموم مسلمانان، روایات اسلامی نیز از این آسیب مصون نمانده‌اند. بسا روایات که گفته شده و به ما نرسیده. بسا نکته‌های خوب و راه‌گشا که گفته شده و به گوش ما نرسیده و بسا روایت باطل و کاذب و مضلّ که جعل شده و اینک با ما هست و ما آن‌ها را باز نمی‌شناسیم. (بگذریم از خود قرآن که آن هم به اعتقاد بعضی شیعیان، و خصوصاً اخباریان، وضعی مشابه داشته است.) لذا، در متون دینی، نقص‌های جدی افتاده و اینک به صورت ناقص و ناخالص به دست ما رسیده است. عرضیات قرآن هم می‌توانسته غیر از این باشد که اکنون هست و با طولانی شدن عمر پیامبر، حجم قرآن هم می‌توانست بسی افزون‌تر، و لذا، هدایت‌گری و ابهام‌زدایی و نکته‌آموزی‌اش بسی بیش از این باشد که اکنون هست.* به‌علاوه، معرفت و درک دینی هم در تزیید و تکامل و قبض و بسط است و آیندگان شاید این دین را بسی پیراسته‌تر و دقیق‌تر از ما فهم کنند. حال برای آن که معتقد باشیم غرض باری از ارسال رسل و انزال کتب برآمده، چاره‌ای نداریم جز این که بگوییم حداقل هدایت لازم برای مردمان، از خلال همین زیادت و نقص‌ها و جعل و وضع‌ها و ذات و عرض‌ها و قبض و بسط‌ها، به سلامت عبور کرده و به دستشان رسیده است؛ نه بیشتر. وگرنه پدیداست که اگر دین، سالم‌تر و پرمایه‌تر از این که اکنون هست به دست ما می‌رسید، لاجرم هدایت‌مان کامل‌تر و اختلافاتمان کمتر بود. پس هدایت دین، هدایت اقلی است (که با تاریخش می‌سازد)، نه اکثری (که چنان دینی لاجرم باید تاریخ دیگری داشته باشد).

۹ - در این‌جا خوب است تذکار مختصری هم درباره‌ی کمال دین بدهیم. همه‌ی ما معتقدیم و در قرآن آمده است که دین، کامل است:

اليوم أكملت لكم دينكم و أتممت عليكم نعمتي و رضيت لكم الإسلام ديناً. (مائده، ۳)

یعنی خداوند فرموده است که روزی دین کامل شد. اما کسانی به خطا، گاه «کمال دین» را به معنای «جامعیت دین» و گاه به معنای کامل معرفت دینی گرفته‌اند و گاه بین کمال اقلی و کمال اکثری فرق نهاده‌اند، که هر سه خطاست. فرق است میان «کامل بودن» و «جامع بودن». «جامع» یعنی در بر گیرنده‌ی همه‌چیز. گویی دین سوپرمارکتی است که هر چه بخواهید در آن پیدا می‌شود. ولی «کامل بودن» به این معناست که دین یا مکتب، نسبت به هدف خود یا تعریف خود یا فونکسیون ویژه‌ی خود، و در

* نگاه کنید به مقاله‌ی «ذاتی و عرضی در ادیان»، در همین مجموعه.

آن حوزه‌ای که برای عمل و رسالت خود برگزیده، چیزی کم ندارد. گویا امروزه همه‌ی مفسران به این اجماع رسیده باشند که:

لا رطب و لا یابس إلا فی کتاب مبین. (انعام، ۵۹)

دخلی به قرآن ندارد و «کتاب مبین»، مربوط به علم باری است.

برای مثال، شما مثلثی رسم می‌کنید. این مثلث، در مثلث بودن و نسبت به تعریف مثلث، کامل است و چیزی کم ندارد. ولی البته چهارضلعی یا پنج‌ضلعی نیست و کسی نمی‌تواند بگوید چون این مثلث چهارضلعی یا صدضلعی نیست، پس ناقص است. هدف شما ترسیم یک شکل با تعریف مثلث بوده است و مثلثی که کشیده‌اید، از این حیث، کامل است. ولی البته سه ضلع، جامع جمیع الاضلاع مقدر و ممکن نیست. بر همین قیاس، کمال دین را هم باید در نسبت با هدف خداوند از ارسال ادیان و تعریف دین و کارکرد ویژه‌ی دین معنا کنیم. دین، برای آن‌چه آمده، کامل است (و آن هم هدایت اقلی است، چنان‌که گفتیم). اما چنان نیست که نسبت به تمام انتظارات ممکنه و متصوره‌ی ما کامل باشد.

بنابراین، اگر بپذیریم که دین حداقل لازم را به کمال می‌دهد، «کامل بودنش» در حداقل لازم را دادن است. فرض اقلی بودن، با فرض کمال، به‌هیچ‌وجه منافات ندارد. اگر هدف و رسالت دین، به دست دادن این حداقل‌ها باشد (چه در قلمرو احکام، چه در قلمرو اخلاقیات، و چه در قلمرو جهان‌بینی و معارف دینی، و به طور کل هدایت)، در آن صورت دینی که این حداقل‌ها را داده باشد، کامل عمل کرده است و نقصانی در او نیست. بلی؛ اگر ما چشم زیادت‌طلب و جامع‌نگر خود را باز کنیم و هر انتظار ناصوابی از دین داشته باشیم و همه‌ی مطلوبات ممکن و لازم را از مکتب بخواهیم بیرون بکشیم و طالب دینی اکثری باشیم، به زودی درخواستیم یافت که دین، به این معنا، ناقص است و به‌هیچ‌وجه همه‌ی انتظارات ما را پاسخ نمی‌دهد. پس دین (نه معرفت دینی) کمال دارد؛ نه جامعیت. کمالش هم اقلی و ثبوتی است؛ نه اکثری و اثباتی. یعنی آن کمال اقلی هم در خود دین است؛ نه در معرفت دینی، که دست‌خوش اصناف دگرگونی‌ها شده و می‌شود.

۱۰. نکته‌ای هم در باب «اجتهاد» بر این بحث بیافزاییم. «اجتهاد»، فقط در فقه جاری نیست. در تمام معارف علمی و فکری جاری است. یک فیلسوف یا عالم اخلاق هم اهل اجتهاد است. اجتهاد، همان جدّ و جهد فکری بر طبق موازین معین است و نتیجه‌ی آن، گشودن افق‌های تازه و حل مشکلات تازه است؛ هم در حوزه‌ی مسائل دینی و هم در حوزه‌ی مسائل بیرون‌دینی. اجتهاد، به معنایی که آوردیم، هیچ‌گاه ماهیت چیزی را عوض نمی‌کند. یعنی شما با اجتهاد، نمی‌توانید علم فقه را مثلاً تبدیل به علم اخلاق کنید. اجتهاد بسطی در خود آن علم، با حفظ چارچوب‌های آن علم، پدید می‌آورد و بس. لذا، اجتهادات فقهی و اخلاقی، اقلی بودن این احکام و معارف را به اکثری بودن بدل نمی‌کند. اگر ما به این نتیجه رسیدیم که اخلاق دینی، احکام دینی، و معارف دینی، به نحو اقل القا و تعلیم شده‌اند، هر قدر هم که دست به اجتهاد در این احکام و معارف بزنیم و آن‌ها را بسط بدهیم، این احکام و معارف از اقلی بودن خارج نمی‌شوند. یعنی دین، همیشه دین اقلی باقی می‌ماند و با اجتهاد، این خصیصه زدوده نمی‌شود؛ مگر این که کسانی به نام اجتهاد، بخواهند دست به تغییر ماهوی دین بزنند، که از آن باید به خدای دِیان پناه برد.

۱۱. اما نکته‌ی آخر این که در این میان، کار یک روشن‌فکر دینی چیست؟ کار عالم دینی معلوم است. عالم دینی، یا فقیه و عالم به احکام‌الله است، یا عالم اخلاق است، یا متکلم یا مفسر. کار هر یک از این

افراد نیز روشن است و در عین فزاینده‌ی بسط‌یابندگی، حوزه‌ی تعریف‌شده‌ای دارد. ولی کسی که از بیرون در دین نظر می‌کند و درباره‌ی دین سخن می‌گوید و ارتزاق از راه دین نمی‌کند و در فکر احیاء و اصلاح دین است و به شکاف و گسترت میان سنت و مدرنیته حساس است و توانایی و خلوص فکر دینی و تعبد و تعقل و زمین و آسمان را با هم می‌خواهد و دین را در جغرافیای معرفت جدید و عصری مطرح می‌کند، و البته نگران حفظ سلامت اندیشه و عمل دینی هم هست، «روشن‌فکر دینی» است. روشن‌فکر دینی که از سردرد و غیرت دینی به مسائل مربوط به دین می‌پردازد، از کدام منظر باید در دین نظر کند و محور عمل و قله‌ی تدبیرهای خود را در چه چیزی باید قرار دهد؟

اگر اقلی بودن دین را بپذیریم، لاجرم باید تصدیق کنیم که بر دین بار زیادی نمی‌توان نهاد. لذا، کسانی که از بیرون در دین نظر می‌کنند، یکی از وظایفشان آموختن این نکته است که دین اکثری، نافی خود دین است. کسانی که انتظارات گزافی را نسبت به دین برمی‌انگیزانند (در عرصه‌ی اخلاق، عمل، اقتصاد، بهداشت، برنامه‌ریزی، حکومت، و...) و دین را به کشیدن باری سنگین وا می‌دارند، رفته‌رفته مشروعیت و مقبولیت خود دین را از آن می‌ستانند.

به اعتقاد پاره‌ای از متفکران و مورخان عقاید در مغرب‌زمین، پدید آمدن «خدای حداکثری» در قرون وسطی، موجب شد که این خداوند، رفته‌رفته از صحنه‌ی زندگی خارج شود. «خدای حداکثری» چه بود؟ همان خداوندی که به‌هیچ‌وجه به موازین اخلاقی، منطقی، و عقلی و فلسفی ملتزم نبود و آزادی مطلق داشت. حتی گفتند که خداوند می‌تواند مرتکب محال عقلی و منطقی هم بشود؛ چه رسد به خلاف‌های اخلاقی. این افراد، از سر دین‌داری و برای بسط‌یابی و تنزیه و تعالی خداوند چنین مدعایی را مطرح می‌کردند. اما این خدای اکثری، راه را برای نفی خدا گشود. یعنی این دفاع بد، به نفع دین‌داری نبود. همین مشکل در مورد دین اکثری هم هست. در اینجا هم اگر بار زیادی بر دوش دین نهاده شود، خطر نفی دین از این طریق، همواره در کمین است. بنابراین، درمندان و روشن‌فکرانی که درد دین دارند و می‌خواهند پیام لطیف الهی محفوظ و محترم بماند، وظیفه‌شان در درجه‌ی اول، نشان دادن حوزه محدودی دین است، تا کسانی به نام دین، نشر خرافات نکنند، به نام دین ستم نکنند، به نام دین دعوی‌های گزاف نکنند، به نام دین دین‌فروشی نکنند، به نام دین ویرانی به بار نیاورند. خدمتی به دین نیست اگر بگوییم ما همه‌ی دنیای شما را آباد می‌کنیم و سرپای حکومت و سیاست و اقتصاد را از دل آن بیرون می‌آوریم (خواه حکمش را و خواه برنامه‌اش را).

هم‌چو آن کر کو همی پنداشته است

کو نکویی کرد و آن برعکس جست

مثنوی، ۱: ۳۹۲

به نام دین سخت‌گیری‌های بی‌مورد کردن، و با احکام احتیاطی و ظنون غیر قطعی تنگناها برای مردم درست کردن، و دریدن و بریدن و خشونت ورزیدن، و به جای اکتفا به اجتناب از مخالفت قطعی با شرع، طالب موافقت قطعی با شرع بودن، و دین را از موضع داور بیرون آوردن و به منبع همه‌چیز بدل کردن، همه از مفاسدی است که به نام دین، می‌تواند رخ دهد و روشن‌فکر دینی، مسؤول شناختن و شناساندن آن‌هاست. از اهمّ باورهای که نباید بر دوش دین نهاد، بار حکومت دینی کامل است. دین در باب حکومت

هم اگر حرفی دارد، حرف اقلی است؛ نه اکثری. حرف اقلی‌اش هم در باب مشروعیت است؛ نه مدیریت. و تازه همان مشروعیت هم با مدیریت ارتباط وثیق دارد*!

حکومت فرزند جامعه است و با جامعه تناسب تام و تمام دارد. جامعه‌ی پیچیده، مدیریت پیچیده دارد و جامعه‌ی ساده، مدیریت ساده. و آن هم به بسی بیش از قواعد اخلاقی و حقوقی حاجت دارد (از قبیل علم اقتصاد و جامعه‌شناسی و روان‌شناسی و علم مدیریت). گمان نمی‌کنم کسی منکر این مطلب باشد که دین در مورد این دانش‌ها، اگر هم سخنی دارد، سخن اقلی است و لذا، با فقهی اقلی و علمی اقلی، چه‌گونه می‌توان بار حکومتی موفق و کامل را بر دوش دین نهاد؟ تازه آن فقه اقلی و علم اقلی هم در مقاب ثبوت و نفس‌الأمر است. در مقام اثبات و در دستان ما که از آن هم قلیل‌تر است. کار روشن‌فکران دین‌خواه و دین‌دار همین است که به دین‌داران بیاموزند که از دین اقلی، به اقل مسلمات اکتفا کنند و ایمان دینی را به اختلافات کلامی گره زنند و در عمل، به آنچه محکم و قطعی و اجماعی است رو آورند و علم باقی را به خدا بسپارند و آن‌ها را از متشابهات بشمارند و اگر اختلافی شدید بر حکمی می‌رود، بدانند که خدا را در آن‌جا حکمی نیست که اگر خدا می‌خواست، قطعاً می‌توانست بسی بیش از آن که اکنون از دین به دست ما رسیده، به ما برساند و ما را از گرداب مجعولات و احتمالات و ظنونات و مختلفات برهاند. علی‌السلام فرمود:

و ما کلفک الشیطان علمه ممّا لین فی الکتاب علیک فرضه و لا فی سنة النّبی و أئمة الهدی أثره
فکل علمه إلی الله فإنّ ذلک منتهی حق الله علیک. (نهج‌البلاغه، خطبه‌ی ۹۰)
آنچه شیطان دانستنش را به گردن تو نهاده، که در کتاب و سنت پیامبر و ائمه‌ی هدی نیامده،
علمش را به خدا واگذار کن، که نهایت حق خدا بر تو همین است.

با چنین رویکردی به دین است که نه دین ابزار ستم می‌شود، نه تحکم، نه ارتزاق، نه خرافه‌پروری، و نه اختلاف‌انگیزی.

و الله یقول الحق و هو یهدی إلی الصّواب.

* نگاه کنید به مقاله‌ی «تحلیل مفهوم حکومت دینی»، مد/ا و مدیریت، عبدالکریم سروش، صراط، ۱۳۷۶

خاتمت پیامبر - ۱*

بسم الله الرحمن الرحيم
 و لا حول و لا قوة إلا بالله العلي العظيم
 و صَلَّى الله على سيدنا محمد و آله أجمعين
 صَلَّى الله عليك يا رسول الله صَلَّى الله على
 روحك و بدنك صبرت و أنت الصادق المصدق

مقدمه ملت ما امروز در سه مصیبت سوگوار است. بنا بر روایات مشهور، رحلت پیامبر گرامی اسلام و امام حسن و امام رضا، در این روز اتفاق افتاده است. به همین سبب، در این یاد کردن از عظمت و ولایت این اولیای بزرگ خداوند، باید درباره‌ی رسالتی که بر عهده‌ی این بزرگواران بوده است و مقصدی که ما را به آن فرا خوانده‌اند، تأمل تازه‌ای کرد.

پیامبر گرانقدر اسلام، شصت و سه سال زندگی کردند و در روزهای آخر عمر مبارکشان بود که به بیماری حادی مبتلا شدند. در آن هنگام، وصایایی را با مردم و با علی علیه السلام، و همچنین با پاره‌ای از صاحبیان خود در میان نهادند. گمان ایشان این بود که ایام پایانی عمرشان فرا رسیده است. وقتی با حالت رنجوری، همراه با علی، به بقیع رفتند، به رفتگان و خفتگان در آن خاکدان نگاه کردند و خبر از فتنه‌هایی که چون شب تاریک در راه است دادند و به علی گفتند که جبرئیل، هر سال قرآن را یک بار بر من عرضه می‌کرد. ولی امسال دو بار عرضه کرده است. و این علامت آن است که بقای من در این جهان خاکی، به طور نخواهد کشید. ایشان در آن بیماری از دنیا رفتند و میراث مبارک و تمدن‌سازی را برای آیندگان به جای نهادند. جوانه‌های تمدنی که ایشان ایجاد کرده بود، پس از وفاتش، رفته‌رفته به بار نشست، گل‌های بسیار داد، شکوفا شد و یکی از بزرگ‌ترین تمدن‌های روی زمین گردید. تمدنی که با تمدن یونان و روم قدیم قابل مقایسه است و در عظمت، هیچ کمتر از آن‌ها ندارد. این تمدن، دل‌ها و عقول عظیم بسیاری را ربود و آدمیان بسیار را بر سر سفره‌ی ضیافت الهی نشاند و گوهر جانشان را از چرب و شیرین آن، فربه‌ی بخشید.

با وفات پیامبر بزرگوار اسلام، سلسله‌ی نبوت ختم می‌شود و آن درهای ویژه‌ی آسمانی که به روی زمین گشوده بود، بسته می‌شود و آدمیان برای همیشه از داشتن پیامبران محروم می‌شوند و از این پس، حظّ آن‌ها این است که از تعلیمات پیامبران پیشین بهره ببرند و اگر درسی می‌گیرند، از مدرسه‌ی به میراث مانده‌ی آن بزرگواران باشد. به همین سبب، برای ما که پیروان پیامبر خاتم هستیم و خود را منتسب به

مکتب و مدرسه‌ی وحیانی و آسمانی او می‌دانیم، تأمل در معنا و لوازم و اسرار انقطاع سلسله‌ی انبیاء، یا ختم نبوت، تأملی لازم و ضروری است.

۱ - ما آسوده‌خاطریم که نهایی‌ترین پیام وحی را دریافت کرده‌ایم و خداوند آخرین سخن خود را با ما در میان نهاده است و در آسمان نبوت، خورشید دیگری به پیامبری طلوع نخواهد کرد. به همین دلیل، به دعوت داعی دیگری اعتنا و توجه نمی‌کنیم. این امری میمون و خجسته و آزادی‌بخش و آسودگی‌آور است. اما سؤالاتی را نیز در پی می‌آورد که شایسته‌ی طرح و بحث است:

سؤال اول این است که خاتم بودن پیامبر بزرگوار اسلام، یک دعوی درون‌دینی است یا بیرون‌دینی؟ به عبارتی دیگر، آیا اعتقاد به ختمیت پیامبر اسلام، متکایی بیرون‌دینی دارد یا درون‌دینی؟ آیا ما بر اساس ادعای خود پیامبر و با تحلیل آموزش‌های ایشان دریافت‌ه‌ایم که محمد آخرین پیامبر آسمانی است، یا ویژگی‌های این شخصیت، حتی بدون اطلاع از دعوی ختمیت، خاتمیت وی را نشان می‌دهد؟

حقیقت این است که هیچ نشانه‌ی بیرون‌دینی و مستقل از شخصیت و مدعای پیامبر خاتم وجود ندارد تا ختمیت او را نشان دهد. هیچ‌یک از متکلمان، حکیمان، و حتی متفکران متجدد ما هم معیار و فرضیه‌ی مستقلی در این عرصه، عرضه نکرده‌اند. به طوری که اگر پیامبر نمی‌گفتند که من آخرین پیامبرم، ما هم این حقیقت را در نمی‌یافتیم. لذا، همه‌ی سخنانی که ما در تحلیل ختمیت پیامبر می‌گوییم، از جنس تبیین واقعه، پس از وقوع واقعه است.^{*} یعنی چون در جای دیگر تصدیق کرده‌ایم که چنین ختمیتی در کار است، این ختمیت را تحلیل می‌کنیم. ما در این مورد، فرضیه‌ی مستقلی نداریم و اتکای ما، به ادعای خود پیامبر است. این‌گونه تبیین‌ها که تبیین پس از وقوع واقعه‌اند، احکام ویژه‌ای دارند؛ از جمله این که قدرت پیش‌بینی ندارند و بیش از آن که علمی - تجربی باشند، تحلیلی - تفسیری‌اند و بدون چون و چرا در اصل مدعا، به معنا و درون‌مایه‌ی آن می‌پردازند و لذا، به معنی دقیق کلمه، برهانی و استدلالی نیستند و بل که در پی معقول ساختن مدعا[†] هستند. و همین است سرّ آن که متفکران، در بیان سر خاتمیت، به راه‌های گونه‌گون رفته‌اند. کاری کرده‌اند شبیه فهمیدن یک زبان، بدون این که شخص قدرت سخن گفتن و جمله ساختن در آن زبان را داشته باشد. یا شبیه گمان زدن علت برای معلولی است که راه مستقیم و مستقل به علت آن معلول ندارد و لذا، ادله‌شان دوری و ابطال‌ناپذیر می‌شود؛ مثل دیدن برف و گفتن این که لابد در طبقات بالای جو اتفاقاتی افتاده که برف باریده است. حادثه‌های بی‌سابقه و بی‌نظیر در تاریخ را جز بدین شیوه نمی‌توان تحلیل و تفسیر کرد و ختم نبوت، از این قبیل است.

در قرآن و در قصه‌ی مربوط به زید، آمده است:

ما کان محمد أباً أحد من رجالکم و لکن رسول الله و خاتم النبیین. (احزاب، ۴۰)
محمد پدر هیچ‌یک از مردان شما نیست، او دو وصف مهم دارد: رسول‌الله است و خاتم‌النبیین.

روایاتی هم که از خود پیامبر نقل شده است، از این مطلب حکایت دارد. روایت بسیار مشهوری از طریق اهل سنت و شیعه رسیده است که پیامبر به امیرالمؤمنین فرمودند:

أنت منّي بمنزلة هارون من موسى، إلاّ أنّه لا نبيّ بعدي.

* post hoc explanation

† Rationalisation

نسبت تو با من، نسبت هارون است به موسی؛ با این تفاوت که بعد از من پیامبری نخواهد آمد.

این قبیل توضیحات و تفسیرات از ناحیه‌ی شخص پیامبر، مسلمانان را به این باور رسانیده است که ایشان آخرین پیامبر هستند. معنای این مدعا، جز این نیست که دیگر کسی که صاحب شریعتی باشد و تبلیغ دین تازه‌ای بکند، نخواهد آمد و اگر بیاید، کذاب است. اما تجربه‌های دینی و وحیانی، البته هم‌چنان برقرار خواهد بود. ملاصدرا روایت عجیبی را در *مفاتیح/الغیب* آورده است که مضمون عارفانه‌ی بلندی دارد:

إِنَّ اللَّهَ عِبَادًا لَيْسُوا بِأَنْبِيَاءَ يَغْبِطُهُم النَّبِيُّ.

خداوند بندگانی دارد که نبی نیستند، اما نبوت به آنها غبطه می‌برد.

یعنی آنان دریافت‌های باطنی ویژه‌ای از غیب عالم دارند و ای‌بسا شأن و رتبتشان از پاره‌ای از پیامبران، که نامشان در تاریخ نبوت آمده است، بالاتر باشد. مع الوصف، این بندگان والامقام، وظیفه و رسالتی برای ابلاغ و تبلیغ شریعت ندارند. لهذا، باب فیض الهی و تجربی دینی هیچ‌گاه بسته نیست و آدمیان، همواره می‌توانند پیروی باطنی از پیامبر کنند و به تبع و طفیل او، به احوال و مقامات و مواجهه‌ی دست یابند. لکن بار مأموریت و مسؤولیت، از این پس به دوش هیچ‌کس گذاشته نخواهد شد. مولوی به ما می‌آموزد که:

به معراج برآید چو از آل رسولید

رخ ماه ببوسید چو بر بام بلندید*

یعنی تجربه‌ی پیامبرانه‌ی معراج، در دست‌رس همه‌ی پیروان پیامبر است. اصلاً پیروی از پیامبر، نه فقط در امر و نهی‌ها، که در تکرار تجربه‌های وی هم محقق می‌شود. البته معراج یک تجربه‌ی بلند و رفیع پیامبرانه بود. دیگران در خور ظرفیتشان عروج می‌کنند و به بالا می‌روند.

سؤال دوم: ختمیت به دین برمی‌گردد یا به پیامبر؟

ختمیت صفت پیامبری است؛ نه صفت دین‌دار پیامبر ما آخرین پیامبر بود. ولی دین، از همان اول، آخرین دین بود. قرآن به ما می‌آموزد که دین آخرین، همان دین اولین است:

شَرَعَ لَكُم مِّنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَ الَّذِي أُوحِیْنَا إِلَیْكَ وَ مَا وَصَّیْنَا بِهِ إِبْرَاهِیمَ وَ مُوسَى وَ عِيسَى.

(شوری، ۱۳)

یا:

ما کان إِبْرَاهِیمَ یَهودِیًّا وَ لَا نَصْرَانِیًّا، وَ لَکِن کَانَ حَنِیْفًا مُّسْلِمًا. (آل‌عمران، ۶۷)

متفکران امروزین بر این نکته تأکید می‌کنند که تعلیمات اصلی و ذاتی دین، همه موافق با فطرت بشری، بل منبعث از آن است و فطرت بشری را ثابت می‌دانند و لذا، معتقدند دین همیشه یکی خواهد بود و تعلیماتش متبدل و متغیر به تغییر ادوار زمانه نخواهد شد. دین فطری یکی است، چون فطرت یکی است و همین است معنای آن آیه که:

لَا تَفَرِّقْ بَیْنَ أَحَدٍ مِّن رَّسُلِهِ. (بقره، ۲۸۵)

ما میان پیامبران و رسولان الهی فرقی نمی‌گذاریم.

* دیوان کبیر، تصحیح بدیع‌الزمان فروزان‌فر

منظور این نیست که به همه‌ی آنها - مثلاً - به یک اندازه احترام می‌گذاریم. بل که به این معناست که همه برای تعلیم پیام‌های یکسان آمده‌اند. البته تفاوت در عرضیات و کمال و نقصان شرایع و شخصیت انبیاء را انکار نمی‌کنیم:

تلك الرّسل فضلنا بعضهم على بعض. (بقره، ۲۵۳)

لکن سلسله‌ی نبوت را یک سلسله‌ی واحد می‌دانیم، با پیام‌های بنیادین واحد، که مخاطبش (به قول متکلمان)، آن هسته‌ی مشترکی است که در وجود همه‌ی آدمیان است و در طول زمان عوض نمی‌شود. البته پیامبران این تعلیمات را تازه می‌کردند، بازآموزی می‌کردند، و از نو در اختیار مردم می‌نهادند و بنا بر مقتضیات دوران و بر حسب تجارب شخصی و جمعی و خصال و خصوصیات شخصیتی، در پوسته‌ی بیرونی آنها تفاوت‌ها و تغییراتی می‌دادند. لکن هسته یکی بود. لذا، صفت ختمیت، به معنی رفع حاجت از بازآموزی و استغنا‌ی محمود از آن است؛ نه رفع حاجت از اصل دیانت.

سول سوم: به چه سبب و به چه دلیل، پیامبر اسلام آخرین پیامبر شد؟ و چرا وقتی نبوت به ایشان رسید، لازم آمد که سلسله‌ی نبوت بریده شود؟ در شخصیت پیامبر و در محتوای پیام یا در شرایط زمان و دوران او چه بود که اقتضا می‌کرد پس از محمد و اسلام، پیامبر دیگری با شریعتی دیگر نیاید و خداوند سلسله‌ی انبیاء را به همان‌جا ختم کند؟ در این باره، سخنان تأمل‌انگیز زیادی گفته‌اند. (مجدداً تأکید می‌کنم که همه‌ی این سخنان، تحلیل‌های پس از وقوع واقعه هستند.) من در این‌جا، آرای بعضی از متفکران را در این خصوص، مطرح و ارزیابی می‌کنم.

مرحوم اقبال لاهوری، از اولین کسانی است که فیلسوفانه و مورخانه این مسأله را طرح کرده و نکته‌سنجی‌های نیکویی در این باب نموده است. سخنان مرحوم مطهری در این خصوص و مناقشاتی که با اقبال داشته نیز شنیدنی است.

اقبال مسأله را در چارچوب اندیشه‌ی برگسونی* طرح می‌کند. از برگسون نام نمی‌برد، اما آشکارا تحت تأثیر او می‌گوید که حیات با نیروی غریزه پیش می‌رفت، تا به جایی رسید که عقل از او متولد شد. با پدید آمدن عقل، حیات لازم دید که دامن غریزه را برچیند و به عقلانیت، اجازه‌ی بسط و گسترش بدهد و چنان بود که جهان و دورانی جدید آغاز شد. ختمیت، متعلق به دوران جدید و لازمه‌ی آن است.

سخنان اقبال در این باب، بسیار صریح است. یعنی در مقام بیان، هیچ احتیاط نکرده است. می‌گوید که ما دو دوران داشته‌ایم؛ دورانی که بشریت تحت سیطره‌ی غرایز بود، و دوران امروزی که عقل بر غریزه غلبه کرده است و آدمیان پیش‌تر به فرمان عقلند تا به فرمان غریزه. نه به این معنا که غرایز کلاً تعطیل شده‌اند، بل که بدین‌معنا که دفتر حیات بشر ورق خورده است و فعلاً غلبه با «خرد استقرایی» است (تعبیر «خرد استقرایی» از خود اقبال است). به همین سبب، دوران غلبه‌ی غرایز آدمیان، که دورانی پیامبرپرور بود، در گذشته است و عصری در رسیده است که دیگر پیامبرپرور نیست.

* هانری برگسون (۱۸۵۹ - ۱۹۴۱)، فیلسوف مشهور فرانسوی نیمه‌ی اول قرن بیستم بود. وی فلسفه‌ی تحول اخلاق (evolution créatrice) را بنیاد نهاد و با طرح نظریه‌ی «شور حیاتی» (élan vital)، نوعی شعور را به حیات نسبت داد. گویی که حیات، خود هدف و غایتی دارد و با شور و شعوری مرموز، راه خود را در ماده به جلو می‌گشاید، پاره‌ای از چیزها را پس می‌زند و پاره‌ای از چیزها را پیش می‌کشد، از مراحل و گردنه‌هایی عبور می‌کند تا سرانجام به عقل و اراده و... برسد. سخنان اقبال هم بویی و رنگی از فلسفه‌ی برگسونی دارد.

از این منظر، پیامبر در فاصله‌ی میان دو جهان ایستاده است. از حیث مبدأ و منبع، پیامش متعلق به دنیای کهن است. اما از حیث محتوا، متعلق به دنیای جدید است. مبدأ پیام او چیزی است از جنس وحی، و وحی هم به اعتقاد اقبال، از جنس غریزه است. اما محتوای پیام او عقلانی است. یعنی آدمیان را به عقلانیت و به بهره جستن از خرد استقرایی و تأمل در «تاریخ» و «طبیعت»، به منزله‌ی دو منبع مستقل معرفت، دعوت می‌کند. درآمدن این تأملات و حجیت یافتن عقل همان و خاتمه یافتن حجیت غریزه و وحی، به منزله‌ی منبعی برای معرفت، همان. به گفته‌ی نیکو و حکیمانه‌ی وی، «این کمال نبوت بود که دریافت باید خود را نسخ و ختم کند»^{*}. یعنی دریافت که از این پس، جای نبوت کردن نیست. دوران، دوران عقلانیت است و آدمیان از این پس باید به محتوای وحی و تجربه‌های دینی، و بل که با تمام اندوخته‌های پیشین، برخورد نقادانه کنند و لذا، دوران انبیاء و اولیایی که ولایت خود را از آسمان می‌ستانند، به سر آمده است.

اقبال از این هم فراتر می‌رود و می‌افزاید که ما مسلمانان، آزادترین مردمان روی زمینیم. زیرا به ختم نبوت قائلیم و در انتظار مصلحی آسمانی ننشسته‌ایم که دوباره بیاید و خطاهای ما را تصحیح کند و دست ما را چون کودکان، دوباره بگیرد⁺. از این پس دست نقادی ما گشاده است، چشم عقلانیت ما باز است، و هیچ فتوا و رأیی بالاتر از فتوای عقل ما نیست. الغای کاهنی و سلطنت میراثی هم گواه همین معنا و لازمه‌ی ختمیت نبوت است. دوران هدایت مستقیم و بالمباشره گذشته است و آدمیان، اکنون بالغانه، با تکیه بر موارد پیشین، به رهبری زندگی خود دست می‌کشایند.

نکات یاد شده، همه در فصل پنجم کتاب مهم اقبال آمده است. در فصل ششم، تحت عنوان «اصل حرکت در اسلام»، وی قدرت انطباق و انعطاف و جذب و تحرک اسلام را مورد بحث قرار می‌دهد و به‌خصوص بر مسأله‌ی اجتهاد، به منزله‌ی مهم‌ترین شیوه‌ی نوآوری و نوسازی، انگشت می‌نهد و علل رکود فقه اسلامی را که عبارتند از جریان ضد عقلی‌گری و تصوف و هجوم ترکان و سقوط خلافت بغداد برمی‌شمارد و نمونه‌هایی از اجتهادات فقهی و شیوه‌های برون شدن از تحجر، و آشتی دادن میان ابدیت و تغییر را به دست می‌دهد. از آن میان، رأی شاه ولی‌الله دهلوی را ذکر می‌کند که می‌آوریم.

^{*} نگاه کنید به فصل پنجم از کتاب *بازسازی فکر دینی اسلامی Reconstruction of Religious Thoughts in Islam*، تحت عنوان «روح فرهنگ اسلامی». (این کتاب، تحت عنوان *احیاء فکر دینی در اسلام*، توسط مرحوم احمد آرام، به فارسی درآمده است.)

⁺ در این‌جا خطاب اقبال با اشپینگر است و شبهه‌ی او را پاسخ می‌گوید. وی از نویسندگان و متفکران نیمه‌ی اول قرن بیستم، و از فرزندان مکتب هگل است که در کتابی پرآوازه و پرفروش و پس از جنگ جهانی اول، «انحطاط غرب» را پیش‌بینی نمود و آن را بر سر زبان‌ها انداخت. در این کتاب، وی تئوری‌پردازی عظیمی در باب تمدن‌ها و حایت و مرگشان کرده است که جز هگلی‌مشرّب‌ها، کسی جرأت چنان کاری را ندارد. باری؛ وی در باب تمدن‌های دینی و ادیان هم حرف‌هایی دارد و از آن جمله این که تمام تمدن‌ها و مکتب‌های دینی، علی‌رغم اشکال متعدد، گوهر و الگوی واحد را دارند و آن همان گوهر دین مجوسیت است که می‌گوید در عالم، دو نیروی خیر و شر وجود دارد و غلبه‌ی نهایی با خدای نیک، یا اهورامزداست و همه‌ی ادیان به انتظار پایان تاریخ نشسته‌اند تا نهایتاً نیک‌ها بر بدی‌ها غلبه کند و رنج‌هایی که نیکان کشیده‌اند، بدل به پادشاه‌های نیکو بشود.

اقبال در مقابله با این اندیشه است که انتظار ظهور یک مصلح نهایی را انکار می‌کند و معتقد است که اگر سخنانش در باب خاتمیت درست باشد، چنان منجی‌ای در کار نخواهد بود. او مدعی است که ما در اسلام الگوی مجوسیت را نداریم و به انتظار یک مصلح نهایی ننشسته‌ایم و ختمیت پیغمبر، ختمیت ظهور هر گونه اصلاح‌گر آسمانی است و دیگر هیچ شخصی هم‌شان با پیامبران ظهور نخواهد کرد و از موضع و موقعی ولایی و آسمانی دست به اصلاح امور نخواهد گشود و سخنش حجیت رسولانه نخواهد داشت. تصدیق این مدعیات، پیداست که در چارچوب فکر شیعی دشوار است. زیرا در این مکتب، درآمدن یک مصلح آسمانی نهایی از تبار پیامبران و با شیوه‌ی عمل آنان، جزو اصول است. به همین سبب، بخش‌هایی از فصل پنجم کتاب اقبال، به فارسی ترجمه نشده است.

شاه ولی‌الله ولی، در حجة الله البالغة*، در مقام توضیح نحوه و سرّ تشریح احکام فقهی و ارائه‌ی مبنایی برای اجتهادات بعدی می‌گوید که پیامبر به منزله‌ی رئیس و مؤسس دینی جهان‌گیر، نه می‌توانست به هر قومی اختیار بدهد که برای خود قوانینی وضع کنند، و نه می‌توانست برای هر قومی قانونی ویژه بنا نهد. کاری که پیغمبر می‌توانست بکند، این بود که یک قوم را به نحو ویژه‌ای تربیت بکند و سپس به پیروان خود در سراسر جهان، از هر قوم و ملتی، بگوید که این قوم با این تربیت و این احکام، الگوی شماسست. از روی احکام مربوط به این قوم قیاس بگیرید که در میان خود چه باید بکنید و هنگامی که در زندگی با گره‌ها و دوراهی‌ها مواجه شدید، چه برون‌شویی بجوید. روح سخن شاه ولی‌الله دهلوی این است که گفتار و رفتار پیامبر با قوم خود، فقط ارزش الگویی دارد و برای آن نیست که همه‌جا و در همه‌ی نسل‌ها، طابق النعل بالنعل، عملی شوند. آن‌ها مصادیقی هستند از اصولی کلی، و هر قوم باید مصداق اصول کلی را خود بجوید و بیابد.

مرحوم اقبال، در باب اجتهاد در فروع، به چنین رأیی قائل است. لکن البته وحدت شکلی امت اسلامی را علی‌الاصول امر مطلوبی می‌داند و معتقد است تا ضرورت الزام نکرده، به هیچ‌یک از احکام نباید دست زد⁺ و فقط وقتی ضرورتی قائم شد، باید اجتهاد کرد و شرط اجتهاد این است که به سنت پیغمبر، به چشم یک الگوسازی محدود نظر کنیم؛ نه چیزی بیش از این. و این توضیح می‌دهد که چه‌گونه ختمیت نبوت ما را با دینی وا می‌نهد که با عقل سر ستیز و جنگ ندارد و خود را با شرایط نوین تطبیق می‌دهد. قابل ذکر است که مرحوم اقبال، چیزی شبیه نظریه‌ی «پایان تاریخ»⁺ را از اندیشه‌ی ختمیت می‌فهمیده است و بر آن بوده که «لا نبی بعدی»، مدلولش این است که «لا قوم بعدنا»، و بعد از امت اسلام امتی نخواهد آمد و همچنان که او ختم رسل بود، ما هم ختم اقوام و ملل خواهیم بود. اشعار زیر، از رموز بی‌خودی، متضمن این معناست:

پس خدا بر ما شریعت ختم کرد	بر رسول ما رسالت ختم کرد
رونق از ما محفل ایام را	او رسل را ختم و ما اقوام را [§]
خدمت ساقی‌گری با ما گذاشت	داد ما را آخرین جامی که داشت
لا نبی بعدی ز احسان خداست	پرده‌ی ناموس دین مصطفاست

* شاه ولی‌الله دهلوی، از بزرگان اهل سنت و از مشایخ اهل طریقت بود که در قرن هیجدهم میلادی، در هند می‌زیست. کتاب وی، به نام حجة الله البالغة، از اهم کتب کلامی در اسلام است و بنا بر آنچه خود وی می‌گوید، در خواب حسن و حسین را می‌بیند که قلمی را به نشانه‌ی قلم جدشان به او می‌دهند و آن‌گاه شاه ولی‌الله ملهم می‌شود و این کتاب را تألیف می‌کند. کتاب، عمدتاً در فلسفه‌ی احکام است و در نوع خود بی‌نظیر است و تا آن موقع، کتابی بدین شیوه و با این محتوا، تألیف نشده بود. اقبال لاهوری از اندیشه‌های این عالم بزرگ هندی استفاده‌ی بسیار کرده است. (برای اطلاع از آرای وی، نگاه کنید به مقاله‌ی «ذاتی و عرضی در ادیان»، در همین مجموعه.)

⁺ «... تغییرناپذیری دستوراتی که از لحاظ اجتماعی بی‌ضرر است و به خوردن و آشامیدن و طهارت و نجاست مربوط می‌شود، ارزش حیاتی مخصوص به خود دارد.» (حیاء فکر دینی در اسلام، فصل ششم)

⁺ End Of History؛ «پایان تاریخ»، نام مقاله‌ای و کتابی است از فوکویاما Francis Fukuyama، که در دهه‌ی ۱۹۹۰، توجه بسیاری را در کشورهای غربی معطوف به خود کرد. نویسنده در این کتاب، از آرای هگل (و تفسیر کوژو از آن آراء) مدد می‌جوید تا ثابت کند که لیبرال دموکراسی، آخرین لنگرگاه و بارانداز تاریخ است و بشریت نظام سیاسی دیگری را از این پس نخواهد آزمود.

[§] اقبال در این بیت، گویی به بیت زیر از قصیده‌ی برده بوضیری نظر دارد:

لَمَّا دَعَا اللَّهُ دَاعِيَنَا لَطَاعَتِهِ بِأَكْرَمِ الرِّسَالِ كُنَّا أَكْرَمَ الْأَمَمِ

خداوند که پیامبر را اکرم رسولان خواند، ما هم به تبع، اکرم امت‌ها شدیم.

قوم را سرمایه‌ی قوت از او حفظ سرّ وحدت ملت از او
حق تعالی نقش هر دعوی شکست تا ابد اسلام را شیرازه بست
دل ز غیر الله مسلمان برکند نعره‌ی لا قوم بعدی می‌زند

حال خوب است نگاهی به آرای مرحوم مطهری در باب خاتمیت بیافکنیم و نقدهای وی بر اقبال را در میزان تحقیق، بسنجیم. مطهری، نخست در سال ۱۳۴۷، طی خطابه‌هایی در حسینیه‌ی ارشاد*، و سپس در مقاله‌ای در کتاب محمد، خاتم پیامبران، منتشر شده در همان سال، به مسأله‌ی خاتمیت پرداخت. در این مقاله، که عصاره و خلاصه‌ی سخنرانی‌ها را در بر دارد، وی از نظریه‌ی اقبال در باب خاتمیت، با تحسین و تجلیل یاد می‌کند و قطعه‌های بلندی از نوشته‌ی وی را نقل می‌کند و آن‌ها را «سخنان لطیف» می‌خواند[†]. تحلیل مطهری از خاتمیت در این مقاله، آشکارا متأثر از اقبال است و حتی در جایی که نام او را نمی‌برد، نشان انگشت او پیداست. ده سال بعد، یعنی به سال ۱۳۵۷، دو کتاب از مطهری منتشر می‌شود. یکی نهضت‌های اسلامی در صد ساله‌ی اخیر، و دیگری وحی و نبوت، مقدمه‌ای بر جهان‌بینی اسلامی^۳، که هر دو متضمن نقدها و بل‌که طعن‌هایی بر اقبال لاهوری‌اند و به‌خصوص رأی وی در باب خاتمیت را سخت نفی و طرد می‌کنند. اقبال در این دو رساله‌ی اخیر، متهم می‌شود که مایه‌ی تفکرش غربی است و از فلسفه‌ی اسلامی چیز درستی نمی‌داند و تئوری ختم نبوتش، به ختم دیانت می‌کشد و شخصیتی فروتر از سید جمال دارد و حتی همان «سخنان لطیف» او، این بار فلسفه‌ای مخدوش خوانده می‌شود. به رأی مرحوم مطهری در باب خاتمیت، بعداً خواهیم پرداخت. اما در باب این نحوه‌ی مواجهه و چرخشی که در موضع‌گیری مطهری نسبت به اقبال پدید آمده، به ناچار باید بگوییم که درگیری‌های مطهری با شریعتی و سوءظن شدید وی به روشن‌فکران دینی غیر روحانی به تبع آن نزاع‌ها، و پدید آمدن «منهائون» و گروه «فرقان» و غیرهم، در این چرخش بی‌تأثیر نبوده است و لحن مطهری را خصوصاً در نهضت‌های اسلامی صد ساله‌ی اخیر، درشت و غضب‌آلود کرده است.

باری؛ تحلیل مرحوم مطهری (یعنی بیان علل ختم نبوت، بیانی پس از وقوع واقعه)، این است که آدمیان در دوران پیامبر خاتم، به درجه‌ای از رشد و بلوغ فکری و اجتماعی رسیده بودند که:

الف - کتاب آسمانی‌شان را بی‌تحریف، حفظ کردند؛

ب - برنامه‌ی کلی تکاملی خود را توانستند یک‌جا تحویل بگیرند؛

ج - ترویج و تبلیغ و اقامه‌ی دین و امر به معروف و نهی از منکر را توانستند خود بر عهده بگیرند؛

د - علاوه بر همه‌ی این‌ها، قدرت اجتهاد پیدا کردند و بر استخراج فروع از اصول توانا شدند.

این توانایی‌ها و این درجه از بلوغ تاریخی، دیگر حاجتی برای تجدید نبوت باقی نگذارد و خاتم پیامبر اسلام، مهور گردید. این‌ها را باید جنبه‌ای قابل تحلیل دانست. یعنی قابلیت‌ها و زمینه‌هایی که در آدمیان پدیدار شده بود و خاتمیت را اعداد و ایجاب (یا ادامه‌ی نبوت را بلاوجه و بلاموضوع) می‌کرد. اما این تحلیل، یک جنبه‌ی فاعلی هم دارد. یعنی در شخص پیامبر خاتم نیز مشخصه‌ای بود که وی را شایسته‌ی خاتمیت می‌کرد و آن این بود که ایشان همه‌ی مراتب ممکنه و لازمه‌ی کشف و وحی را طی کرده بود، به نحوی که

* این خطابه‌ها بعداً توسط انتشارات صدرا، در سال ۱۳۶۷، تحت عنوان خاتمیت، به طبع رسید.

† محمد، خاتم پیامبران (مجموعه‌ی مقالات)، ج ۱، مقاله‌ی «ختم نبوت» از مرتضی مطهری، انتشارات حسینیه‌ی ارشاد، تهران ۱۳۴۷، ص ۵۳۳

جایی و چیزی برای کس دیگر باقی نگذاشته بود که برود و کشف کند. مطهری*، این قول عارفان را شاد می‌آورد که:

الخاتم من ختم المراتب بأسرها[†].

خاتم کسی است که همه‌ی مراتب را طی کرده است و مرتبه‌ی طی‌ناشده‌ای باقی نگذاشته است.

مطهری، آن‌گاه در نقد رأی و تحلیل اقبال از خاتمیت، می‌آورد که:

فلسفه‌ای که او برای ختم نبوت ذکر کرده، مستلزم این است که نه تنها به وحی جدید و رسالت جدید، بل که نیاز به راهنمایی وحی پایان پذیرد و در حقیقت، دیانت پایان می‌یابد؛ نه نبوت[‡].

گویی از نظر اقبال، بشریت از مدرسه‌ی انبیاء فارغ‌التحصیل شده و گواهی‌نامه‌ی پایان کار خود را گرفته و از آن پس، خود به نحو مستقل به تحقیق می‌پردازد. و لذا، به نظر وی:

ختم نبوت یعنی رسیدن بشر به مرحله‌ی خودکفایی[§].

تا همین‌جا، خصلت پس از وقوع واقعه بودن تبیین خاتمیت، خواه از سوی اقبال و خواه از سوی مطهری، کاملاً آشکار است. هر دو اصل خاتمیت را مسلم می‌گیرند و آن‌گاه می‌گویند لابد بشر به وضعی رسیده بود که خاتمیت را الزام و اعداد می‌کرد؛ وگرنه نبوت ختم نمی‌شد. چنین تبیینی، مطلقاً قدرت پیش‌بینی ندارد. یعنی اگر آیات قرآن و بیانات پیامبر نبود، هیچ‌کس نمی‌توانست حکم قطعی صادر کند که چون بشریت و حیات بدان مرحله‌ی ویژه رسیده، نبوت باید ختم شود و چاره‌ای جز این ندارد! باری؛ در عین حفظ حرمت متفکری چون مطهری، باید بگوییم که وی در درک اندیشه و تحلیل اقبال، چنان‌که باید موفق نبوده و نقد ناموجهی را متوجه آن نموده است.

مطهری، چنان‌که از کلماتش به نیکی مستفاد می‌شود، تحلیلش از خاتمیت تحلیلی نیازمحور و غایت‌محور است. یعنی به دنبال این است که ثابت کند آدمیان پس از ظهور پیامبر خاتم، دیگر نیازی به تجدید نبوت نداشتند. آنان چون شاگردی بالغ بودند که حرمت استاد را می‌شناختند و دفتر درس را پاره نمی‌کردند و از یک درس خود، صد درس تازه استخراج می‌نمودند و بلوغ و رشد عقلی و اجتماعی‌شان برای گرفتن پیام و حفظ آن و اقامه‌ی دین و تفریع فروع و فهم اصول، کافی بود. حتی وی در مقام نقد اقبال، چنان‌که آوردیم، می‌گوید از نظر وی، «ختم نبوت یعنی رسیدن بشر به مرحله‌ی خودکفایی»، یعنی بی‌نیازی. یعنی باز هم سخن اقبال را از دریچه‌ی نیازمحوری فهم و معنا می‌کند. لکن دقت در کلمات اقبال، آشکار می‌کند که ذهن اقبال، اساساً معطوف به مسأله‌ی نیاز نبوده، و در پی اثبات حاجت به وحی و دیانت یا نفی حاجت از آن‌ها نبوده است و نظریه‌اش هم چنین پی‌آمد ناخواسته‌ای ندارد. تحلیل وی، فارغ

* مرتضی مطهری، وحی و نبوت، فصل «ختم نبوت»، ص ۴۷ - ۶۷؛ نیز محمد خاتم پیامبران، مقاله‌ی «ختم نبوت»، ص ۵۰۷ - ۵۶۸

[†] مولوی همین مضمون را چنین ادا می‌کند:

بهر این خاتم شده است او که به وجود
مثل او نی بود و نی خواهند بود

[‡] مرتضی مطهری، وحی و نبوت، ص ۵۹

[§] همان

از درستی و نادرستی‌اش، در مقام توضیح این نکته است که چون طبیعت و تاریخ دیگر پیامبرپرور نبود، پیامبری هم لاجرم و به طور طبیعی، ختم گردید. ما هم در توضیح کلمات وی، بر مفهوم «پیامبرپروری» انگشت نهادیم؛ گو این که این تعبیر خاص در کتابش نیامده است. سخن اقبال این است که ظهور پیامبران در دوران‌هایی میسر و ممکن است که غلبه با غریزه باشد و عقل نقاد استقرایی چالاک و گستاخ نباشد. چنین زمینه‌ای است که به ظهور تجربه‌های دینی و کشف‌های معنوی و تأملات عمیق روحی و بعثت مردان باطنی و پیامبران الهی راه می‌دهد و در هر گوشه و از هر نقطه‌ی خاک عالم انسانی، صد گل می‌شکفت و صد چشمه می‌جوشد و در این گلزار و چشمه‌سار است که یک یا چند نهال برومندتر و تنومندتر و پرمیوه‌تر و سایه‌گسترتر از بقیه، چهره می‌نمایند و دل می‌ربایند و به منزله‌ی اولیای الهی شناخته می‌شوند. درست مثل آن که وقتی مدارس فقه و فلسفه پررونق باشند، طی قرن‌ها و از میان صدها فلسفه‌دان و فقه‌خوان، چند فقیه و فیلسوف بزرگ به هم می‌رسند یا وقتی شعر و موسیقی رواج و مقبولیت عام داشته باشند، موسیقی‌دان‌ها و شاعران بزرگ ظهور می‌کنند، و قس‌علی‌هذا. سخن بر سر این نیست که وجود این فیلسوفان برای چه لازم است و به خاطر گشودن کدام گره‌ها از راه در می‌رسند (تحلیل نیازمحورانه - غایت‌انگارانه). بل که سخن در سر این است که چه می‌شود و چه مقدماتی لازم است تا ظهور فیلسوفان بزرگ، ممکن و محتمل (یا ناممکن و نامحتمل) گردد (تحلیل علت‌انگارانه، تحلیل اعدادی). تحلیل اقبال، چنان‌که اینک روشن می‌شود، کانت‌مآب است و در پی پرده برداشتن از شرایط امکان (یا امتناع) یک تجربه‌ی بشری است و فرق بسیار دارد با تحلیل مطهری، که در پی جواب دادن به این سؤال است که آیا ظهور پیامبران دیگر پس از محمد، باز هم لازم بود یا نه. و برای همین است که اقبال، بر خلاف مطهری، اشاره‌ای به تحریف کتب انبیای پیشین و مصون ماندن قرآن از تحریف و ادله‌ای از این قبیل نمی‌کند و آن‌ها را در تحلیل مسأله‌ی خاتمیت، دخالت نمی‌دهد.

تحلیل علت‌انگارانه‌ی اقبال، حاجت به تأکید نیست که منافاتی با اراده و حکمت و طراحی الهی ندارد و خودرو بودن نهال نبوت در نهالستان تاریخ و طبیعت را افاده نمی‌کند. این تحلیل، بیش از این نمی‌گوید که حادثه‌ی ظهور انبیاء، از آن حیث که در عالم طبیعت واقع می‌شود، حادثه‌ای طبیعی است و لذا، مسبوق به ماده و مدت است. و باز هم حاجت به تأکید و تکرار نیست که اقبال، به انقطاع تجربه‌ی باطنی و نشستن کامل عقل به جای عاطفه فتوا نمی‌دهد و آن را نه ممکن می‌داند، نه مطلوب. همه‌ی سخن وی این است:

حجیت و اعتبار ادعای اشخاص به پیوستگی با فوق طبیعت داشتن در تاریخ بشری، به پایان رسیده است. این نوع اعتقاد، نیروی روان‌شناختی است که رشد و نمو شخصیت‌ها را متوقف می‌سازد.*

یعنی باز هم سخن از خشکیدن سرچشمه‌هایی است که نهال‌های انچنانی را آبیاری می‌کند.

اما داستان دل‌آزار غربی بودن مایه‌ی تفکر فلسفی اقبال: البته اقبال با اندیشه‌ی فیلسوفان غربی، به‌خصوص کانت، هگل، برگسون، نیچه، و... آشنایی داشت و از آنان در گشودن گره‌های فکری خود مدد می‌جست. اما ببینیم آن نقد چه وزنی در میزان تحقیق دارد؟ خود اقبال از کسانی است که در کتاب *بازسازی فکر دینی/اسلامی*، می‌کوشد تا فکر اسلامی را از سلطه و هیمنه‌ی فکر یونانی آزاد سازد و گله‌ی او این است که مسلمانان، قرن‌ها فهم قرآن را مغلوب نگرش یونانی کردند. آیا مطهری از مشمولان و محکومان این شکوه و نقد نیست؟ آیا فلسفه‌ی او فکر اسلامی خالص است؟ آیا آن‌چه مسمی به

* *احیاء فکر دینی در اسلام*، ترجمه‌ی احمد آرام، فصل پنجم

فلسفه‌ی اسلامی است، چارچوب و روح و گوهرش، پخته و پرداخته‌ی یونانیان (یعنی باز هم غربیان) نیست؟ به نظر می‌رسد ذهن مطهری، چنان‌که در درک عمق و مفاد تحلیل اقبال از خاتمیت صائب نبود، در نقد او هم صائب نیست. هم‌چنین است داوری وی در باب فلسفه‌ی اسلامی و بهای گرانی که به آن می‌دهد. حق این است که اگر از عرفای بزرگی چون مولوی و عطار و غزالی بپرسیم، زیان فلسفه‌ی مسمّی به فلسفه‌ی اسلامی را برای اسلام، بسی بیش‌تر می‌دانند تا سودش*. لذا، آیا به‌تر نیست به اصل ادّله و مدعیات برسیم و بیش از این، بر سر اعطای القاب منفی و مذموم به یکدیگر، چانه‌نزنیم؟ آشنایی اقبال با رومی (مولانا جلال‌الدین)، به‌هیچ‌وجه کمتر از آشنایی‌اش با فیلسوفان غربی نبود. و لذا اگر فلسفه‌ای داشته، فلسفه‌ای مرکب از افکار شرق و غرب بوده است و این نکته‌ای است که صاحب این قلم، سال‌ها پیش در منظومه‌ای خطاب به او آورده است:

آفتابا سر فرو بردی به غرب	لیک جز عبرت چه آوردی ز غرب؟
جسم حکمت را ستاندی زان دیار	روح حکمت را به روحی وامدار
چون که از رومی گران شد هوش تو	هر چه زان پس درکشیدی نوش تو
چون ز احیای شریعت دم زدی	آتش اندر جان نامحرم زدی
آن دلیری‌ها که در بانگ تو بود	کی تواند گوش نامحرم شنود؟
جامه‌ای از برق پوشیدی چو رعد	بر مسلمانان خروشیدی چو رعد
«کای ز خود پوشیده خود را بازیاب	در مسلمانی حرام است این حجاب»

۲ - می‌رسیم به نکته‌ی مهم بعد و آن این که ختمیت، متعلق به شخصیت حقوقی پیامبر است، نه شخصیت حقیقی وی. و این الزام می‌کند که بدانیم شخصیت حقوقی ایشان چه‌گونه تعریف می‌شود. و به تعبیر دیگر، می‌پرسیم حال که اصل ختمیت مسلم است و آن هم در پیامبری است، نه در دین، کدام جنبه‌ی شخصیت پیامبر متعلق خاتمیت قرار می‌گیرد؟

نخستین خصلت «پیامبر» این است که از طریق وحی آموزش می‌یابد و با باطن عالم، ارتباط دارد. خصلت دیگر پیامبر، رازدانی اوست. پیامبران رازدانانی رازدار هستند. دیده‌ها را نادیده می‌کنند. و از این رو در وضعیتی دشوار و پارادوکسیکال زندگی می‌کنند. چیزهایی می‌بینند و می‌دانند، اما چنان عمل می‌کنند که گویی نمی‌بینند و نمی‌دانند. تمام عمر را در چنین شرایطی زیستن، ظرفیت فراخی می‌خواهد. روشن‌فکران هم از این حیث، پیرو پیامبرانند⁺.

علاوه بر اوصافی که برشمردیم، پیامبران انقلابی و دلیر و (به تعبیر مولوی)، سخت‌رو، رؤوف و مشفق، رافع اختلاف، مبشّر، منذر، و... نیز هستند. این‌ها همه به شخصیت حقیقی و به رفتار آشکارشان

* دعوی و داوری مطهری در باب فلسفه‌ی غرب نیز سخت ناموجه می‌نماید. حق این است که اگر نمره‌ی مطهری در فلسفه‌ی اسلامی ۱۰۰ باشد، این نمره در باب فلسفه‌ی غرب، به زحمت به ۱۰ می‌رسد. شرح مبسوط منظومه‌ی مطهری، که اوج فلسفه‌پردازی اوست، به خوبی درجه‌ی آشنایی او با فلسفه‌ی جدید، علی‌رغم فلسفه‌ی آنالیتیک را آفتابی می‌کند. نگاهی به بحث استقراء، فی‌المثل، از این جهت نمونه‌ی خوبی است و بساطت آن در فلسفه‌ی اسلامی و پیچیدگی و غموضش در فلسفه‌ی جدید، تفاوت ره را نشان می‌دهد که از کجاست تا به کجا. از این جالب‌تر، مساهمت و مشارکت استادان فلسفه‌ی این دیار در آن بحث‌هاست که الحق، گریه‌آور، بل خنده‌آور است. روزی تاریخ فلسفه‌ی این دیار را از روی این‌گونه کتاب‌ها باید نوشت.

⁺ تفصیل این معنا، در مقاله‌ی «روشن‌فکری و رازدانی» آمده است. نگاه کنید به روشن‌فکری و رازدانی و دین‌داری، عبدالکریم سروش، صراط، ۱۳۷۷.

برمی‌گردد. در این میان، زبان پیامبران و نحوه‌ی سخن گفتنشان نیز برجستگی ویژه‌ای دارد و این ویژگی است که ما را به شخصیت حقوقی پیامبران، نزدیک و آگاه می‌کند.

خطاب پیامبران، نوعاً آمرانه، از موضع بالا، و غالباً بدون استدلال است و از این حیث، با زبان و نحوه‌ی بیان دیگران فرق آشکار دارد. به قرآن نگاه کنید (و دیگر کتب آسمانی). ندرتاً استدلال پیدا می‌کنید. زبان آن اصلاً زبان متکلمان و فیلسوفان و عالمان و جامعه‌شناسان نیست. مقتضای استدلال این است که طرف مقابلتان را به استدلال متقابل فراخوانید. یعنی به طرف مقابل حق بدهید با شما چون و چرا و هم‌سخنی کند و داوری نهایتاً با فرد ثالث باشد. اما پیامبرانه و از موضع بالا سخن گفتن، حکایت دیگری دارد. پیامبران، از این حیث، با ما انسان‌ها هم‌نشینی و هم‌سخنی نمی‌کنند. «ما علی الرسول إلاّ البلاغ.» تکیه‌ی کلام و ملخص روش آنان است. حتی «هاتوا برهانکم» هم که می‌گویند، معطل برهان آوردن مخالفان نمی‌شوند. پیشاپیش برهانشان را باطل می‌دانند: «حجتهم داحضة عند ربهم.» این نکته ما را به عنصر مقوم شخصیت حقوقی پیامبر نزدیک می‌کند: این عنصر ولایت است. «ولایت»، به معنی این است که شخصیت شخص سخن‌گو، حجت سخن و فرمان او باشد و این همان چیزی است که با خاتمیت، مطلقاً ختم شده است. ما اینک سخن هیچ‌کس را نمی‌پذیریم، مگر این که دلیلی بیاورد یا به قانونی استناد کند. اما پیامبران چنین نبودند. آنان، خود پشتوانه‌ی سخن و فرمان خود بودند. حجت سر خود بودند. سخن نبی آن بود که «من خود قانونم، من خود حجت، من خود عین پشتوانه‌ی سخن خود هستم»، و از این‌جا نبوت، که گوهر آن ولایت است، آغاز شد و چنین بود که پیامبران، تجربه‌ی خودشان را برای دیگران حقیقت می‌دانستند و حق تصرف در آبرو و جان و مال مردم را برای خود قائل بودند. به تعبیر دیگر، تجربه‌ی دینی آنان متعدی بود؛ نه لازم. حکمش دیگران را هم شامل می‌شد.

از همین‌جا می‌توان یکی از تفاوت‌های مهم این تجربه‌های پیامبرانه و عارفانه را دریافت. تجربه‌های دینی، انواع بسیار دارد. ممکن است کسی به معراج برود، دریافت‌های لطیف معنوی داشته باشد، بهشت و حور را ببیند، با خداوند مکالمه‌های نهانی کند، و غیره. این‌ها انواع تجربه‌های عارفانه‌اند که همه «لازم» اند. اما تجربه‌ی پیامبران بیش از این‌هاست. این تجربه‌ها متعدی‌اند. تکلیف‌آورند و عمل‌آفرینند.

مفهوم «ولایت تشریعی»، که گوهر نبوت حقوقی است، چنین چیزی است. پیامبر ولی خداوند است و ولی بودن، یعنی خود حجت فرمان و سخن خود بودن. و الحق، تجربه‌ی شخصی خود را برای دیگران تکلیف‌آور دانستن و به این طریق و با این پشتوانه در جان و مال و عقیده و دنیا و سعادت مردم تصرف کردن، تجربه‌ی بسیار گرانی است و دلیری بسیار می‌خواهد. این گوهر پیامبری است و پیامبری به این معنا، ختم شده است. پس از پیامبر اسلام، دیگر هیچ‌کس ظهور نخواهد کرد که شخصیتش، به لحاظ دینی، ضامن صحت سخن و حسن رفتارش باشد و برای دیگران تکلیف دینی بیاورد. ولی البته امکان تجربه‌های دینی یا رازدانی، هرگز ختم نشده و جهان، همواره میزبان اولیای الهی است.

اخیراً در یکی از روزنامه‌ها خواندم که روحانی نادانی گفته بود: «من اگر احساس تکلیف بکنم، دیگران را هتک خواهم کرد.» این سخن، دقیقاً کوس پیامبری زدن است و عین عدم اعتقاد به خاتمیت پیغمبر اسلام. چه معنا دارد که کسی بگوید فلانی باید آبرویش برود، چون من یقین کردم و لازم دیدم آبرویش برود؟ این یعنی پیامبری؛ نه کم و نه بیش.

پس از پیامبر، احساس و تجربه و قطع هیچ‌کس برای دیگری تکلیف‌آور و الزام‌آور و حجت‌آفرین نیست. هر کس بخواهد نسبت دیگری حکمی دینی صادر کند، باید حکم خود را به دلیلی عقلی یا قانونی کلی یا قرینه‌ای عینی و امثال آن مستند و موجه کند. به خود و امتیازات و تجارب و ارتباطات ماورایی و رؤیاها و کرامات و قطع و یقین... خود تکیه کردن، مطلقاً جایز نیست. دلیل و قانون و قرینه هم، همه امور ابژکتیو و «جمعی» اند. هیچ‌کدام فردی و شخصی و تابع شخصیت کسی نیستند. دوره‌ی «شخصی بودن» ها به پایان رسیده است. از این پس، باید به «کلی» ها و جمعی‌ها مراجعه کنیم. تفسیر کلمات خدا و پیابر هم نمی‌تواند شخصی و متکی به شخصیت‌ها باشد. آن هم باید جمعی و مستدل باشد. تفسیر رسمی هم لذا، ناروا و باطل است.

پس به طور خلاصه، خاتمیت پیامبر چند معنا یافت:

معنای اول این که پس از پیامبر اسلام، پیامبر دیگری نخواهد آمد؛

معنای دوم این که پس از شریعت اسلام، شریعت تازه‌ای نخواهد آمد؛

معنای سوم این که سرزمین تاریخ، دیگر پیامبرپرور نیست و به قول فلاسفه، جنبه‌های اعدادی نبوت دیگر فراهم نیست.

و معنای چهارم که لازمه‌ی معنای اول است، این که دیگر کار پیامبرانه نباید کرد و این همان معنای ظریفی است که اکنون بر آن تأکید کردیم. بسیاری از افراد، به ظاهر از پیامبر خاتم پیروی می‌کنند. اما هنگام سرکشی‌های نفس، خود پیامبری می‌کنند. پیامبرانه عمل کردن، یعنی بدون استناد به دلیل کلی یا قانون قرینه‌ای عینی، و فقط به دلیل تجربه‌ی شخصی، احساس تکلیف دینی کردن و دست به عمل زدن و حکم خود را بر دیگران حاکم دانستن. این پیامبری کردن است و دوران پیامبری کردن گذشته است. این همان ولایتی است که با وفات پیامبر، برای همیشه روی در نقاب کشید و خاتمه‌ی مطلق یافت. هیچ کلام و متن دینی را هم نمی‌توان چنان تفسیر کرد که حق ولایت بدین معنی را به کسی بدهد. این عین تناقض است که رسول خاتم، به کسی یا کسانی حقوقی را ببخشد که ناقض خاتمیت باش.

باری؛ گفتیم که متعلق خاتمیت، شخصیت حقوقی پیامبر (یعنی ولایت تشریعی او) است. بدین معنی که شخص نبی، خود را ملزم و مکلف به اقامه‌ی استدلال و ارائه‌ی قرینه و قاعده نداند. از این رو، زبان ادیان زبان ولایت است. زبان استدلال نیست. و این حکم هم در امور تکلیفی و هم در امور اخباری، صادق و جاری است. توضیح مطلب این که وقتی پای استدلال و تمسک به قواعد در میان بیاید، رابطه‌ی سخن با وحی بریده خواهد شد و آن سخن، با ترازوی دلیل و برهان توزین خواهد شد. برای مثال، در نهج‌البلاغه آمده است که زنان هم نصیبشان (سهم ارثشان) کم است، هم ایمانشان کم است، هم عقلشان کم است.* دلایلی هم برای این مدعیات مطرح شده و سپس نتایجی از آن‌ها گرفته شده است. حال سخن ما این است که وقتی در کلام دلیل می‌آید، رابطه‌ی کلام با شخص و شخصیت گوینده قطع می‌شود. ما می‌مانیم و دلیلی که برای سخن آمده است. اگر دلیل قانع‌کننده باشد، مدعا را می‌پذیریم و اگر نباشد، نمی‌پذیریم. دیگر مهم نیست که استدلال‌کننده علی باشد یا دیگری. از این پس، دلیل پشتوانه‌ی سخن است، نه گوینده‌ی صاحب کرامت آن. درست نیست که بگوییم فلان دلیل را بپذیرید، چون فلان شخص

* «نواقص العقول، نواقص الحظوظ، نواقص الایمان» - نهج‌البلاغه، گفتار ۸۰

اقامه کرده است. قوت دلیل، باید از خودش باشد نه از جای دیگر. به عبارت دیگر، دلیل حاجب میان سخن و صاحب سخن می‌شود. به عنوان مثال دیگر، قرآن در باب وحدت باری تعالی استدلالی کرده است (و این از استدلال‌های نادر قرآن است). آن استدلال این است که:

لو كان فيهما إلهة إلا الله لفسدتا. (انبیاء، ۲۲)

اگر در آسمان و زمین خدایانی غیر از خداوند بود، نظام عالم از هم می‌گسیخت.

و چون اکنون برقرار مانده، معلوم می‌شود که وحدت مدیریتی در این عالم است و خدای واحدی وجود دارد. بدیهی است کسی نمی‌تواند بگوید که این دلیل را قبول کنید، چون قرآن یا پیامبر گفته است. بل که باید نشان دهد که خود این دلیل، کافی و رساست. این‌گونه سخن گفتن و استدلال کردن، کار متخصصان است و پیامبران، به ندرت استدلال می‌کردند. آن‌ها به پشتوانه‌ی شخصیتشان و تجربه‌ی شخصی‌شان سخن می‌گفتند یا فرمان می‌دادند. اصلاً شأن نبوت این است و این همان چیزی است که دیگر خاتمه یافته و تکرار نمی‌شود.

یادآوری می‌کنم که وقتی می‌گوییم در سخنان پیامبران استدلال نیست، به این معنا نیست که سخنان ایشان استدلال‌بردار نیست. معنایش آن است که خود آنان در مقام القا و افاده‌ی پیام، به دلیل تکیه نمی‌کردند. این کار متکلمان بعدی بود که آمدند و سخن خدا و پیامبران را استدلالی کردند. و درست از همین‌جا بود که رابطه‌ی سخن با وحی قطع شد و باز درست به همین دلیل بود که عده‌ای مدعی شدند که علم کلام، ذوق دینی را از ما می‌ستاند. متکلمان به دین خیانت نمی‌کردند. بل که آرای پیامبر را عقلانی و خردپذیر می‌کردند. ولی شما ببینید که تفاوت ره از کجاست تا به کجا. یک وقت سخنی را می‌پذیریم، چون سخن فلان کس است. اما یک وقت همان سخن را می‌پذیریم، چون فلان دلیل را دارد. متکلمان سخنان پیامبران را مدلل کردند. یعنی یک سیستم عقلانی بشری و مستقل از وحی بنا کردند که حاجب میان پیام و صاحب پیام شد و این‌جا بود که بعضی از عرفا، به طور غریزی، استشماما کردند که متکلمان ما را از پیامبر دور می‌کنند و دست ما را از دست خدا بیرون می‌کشند. به سخن دیگر، متکلمان دین را بشری کردند. رابطه‌ی آن را با شخصیت گوینده و دریافت‌کننده‌ی وحی قطع کردند و این مقتضی و مقتضای خاتمیت و ورود بشر در صحنه‌ی ادراک و اثبات دین بود. متکلمان به دین خدمت کردند. زیرا آن سخنان نامبرهن را مبرهن کردند و برایش پشتوانه‌ی عقلی فراهم آوردند. ولی البته این خدمتشان عواقب ناخواسته‌ای هم به همراه داشت؛ از جمله مفهوم و روح ولایی کلام را ستاند، شخصیت پیامبر را در سایه برد، و سخن را هم‌رتبه‌ی عقول بشری و زندان چون و چراهای آن کرد.

حاصل سخن آن که پیامبر اسلام، پیامبر خاتم بود، دین او آخرین دیانت و شخص او آخرین شخصیت حقوقی نبوی و دوران او آخرین دوران پیامبرپرور در تاریخ بود و پس از او، چنین زمینه‌ی حاصل‌خیزی دیگر هرگز حاصل نخواهد شد. و از همه بالاتر، سخن او به پشتوانه‌ی شخصیت او ادا می‌شد. ما به این معنا، به خاتمیت پیامبر اعتقاد می‌ورزیم و دست اجتهاد در دین او می‌کشاییم و به عقل و منطق و استدلال او و به قرائن عینی که در اختیار داریم توسل می‌جوئیم و دین او را عقلانی می‌کنیم. در عین حال، او را ولیّ حق می‌شناسیم و تکیه به شخصیت ولایتی او می‌کنیم و از او سخنی را می‌پذیریم که از هیچ‌کس دیگر نخواهیم پذیرفت؛ مگر با تکیه بر قرینه و دلیل و قانون. تجربه‌ی دینی خود را هیچ‌وقت تعمیم نمی‌دهیم و قطع و احساس شخصی را در حق هیچ‌کس حاکم و تکلیف‌آور نمی‌دانیم و به این معنا، باب ولایت و نبوت را

بسته می‌دانیم. از این پس، تمام آدمیان با یکدیگر مساوی‌اند و برتری آدمیان به تقوا و تعقل است. وقتی که اقبال می‌گفت: «با ورود عقلانیت، دوران نبوت خاتمه یافت»، مقصودش ضدیت عقل با نبوت نبود. مقصودش این بود که دوران ولایت شخصی به پایان رسیده است و از این پس، عقل جمعی به صفت جمعی، حاکم و ولیّ و متکای آدمیان است.

والسلام.

خاتمیت پیامبر - ۲*

بسم الله الرحمن الرحيم
و لا حول و لا قوة إلا بالله العلي العظيم
و صَلَّى الله على سيدنا محمد و آله أجمعين

گفتیم که با رحلت پیامبر مکرم اسلام، دفتر نبوت بسته شد و تا ابد، پیامبر دیگری ظهور نخواهد کرد. ما در معنی ختمیت کاوش کردیم و توضیح دادیم که گرچه همچنان کسانی هستند و خواهند بود که قدرت و امکان دریافت اخبار و اسرار نهانی را داشته باشند و خداوند در عمق عقولشان با آنان مکالمه و نجوا کند⁺، لکن تفاوت این اولیای خدا با پیامبران، این است که پیامبران مأمورند و حجتی برای مأموریت خود، غیر از شخصیت و تجربه‌ی خود ندارند و با پشتوانه‌ی شخصیت خود با مردم سخن می‌گویند و فرمان می‌دهند و برایشان تکلیف معین می‌کنند. از این رو، شیوه‌ی کارشان با فیلسوفان و متکلمان و متفکران فرق دارد. متفکران برای اثبات مدعای خود، به دلایل عقلی و تجربی توسل می‌جویند و همین توسل جستن به دلیل، به مخاطب حق می‌دهد که در مقام نقد به دلایل عقل و تجربی دیگری توسل جوید. وگرنه اقامه‌ی حجت از بن بی‌معنی خواهد شد. چرا که استدلال همیشه امری جمعی است و همگان در پذیرفتن یا نقد آن، حق مشارکت دارند. لکن پیامبران به دلیل تجربه‌ی دینی یقین‌آورشان، هم باور دارند که سخنانشان حق است و هم مردم را مکلف به پذیرفتن و اجرای احکام و فرمان‌های خود می‌دانند و هم حق تصرف در جان و مال آنان را برای خود قائلند.

این بعد از پیامبری، یعنی الزام‌آور بودن تجربه‌ی دینی یک نفر برای دیگران، که همان ولایت تشریعی است، با رحلت پیامبر خاتمه می‌پذیرد و هیچ‌کس از این پس، واجد چنان تکلیف و چنان حق و تجربه‌ای نخواهد بود. لذا، همه‌ی کسانی که پس از پیامبر می‌آیند، در حوزه‌ی نبوت او عمل می‌کنند و به تیغ تکلیف او مکلفند و حجیت سخنانشان تابع حجیت‌بخشی اوست، تا آنجا که با مفاد و منطق خاتمیت منافات پیدا نکند. پس از پیامبر، قطع و یقین و تجربه و فهم دینی هیچ‌کس، هم‌رتبه‌ی قطع و یقین و تجربه و فهم دینی او شناخته نخواهد شد و آثار آن را نخواهد داشت. به تعبیر اقبال لاهوری، از این پس «خدمت ساقی‌گری» با ماست. خم‌خانه تا ابد از آن او خواهد بود:

خدمت ساقی‌گری با ما گذاشت

* متن سخنرانی ایراد شده به مناسبت رحلت پیامبر گرامی اسلام، ۱۳ / ۴ / ۷۶

⁺ این تعبیر، مأخوذ از کلمات مولا علی علیه‌السلام است که در باب اولیاءالله می‌فرماید:

ما برح الله عزت ألاؤه في البرهة بعد البرهة و في الزمان الفترات عباد ناجاهم في فكرهم و كلمهم في ذات عقولهم... (نهج‌البلاغه، خطبه‌ی ۲۲۰)

خداوند گاه‌گاه در فاصله‌ی بعثت انبیاء، بندگانی دارد که در عمق فکر و عقلشان با آنان مکالمه و نجوا می‌کند.

داد ما را آخرین جامی که داشت *

و باز، به تعبیر حکیمانه‌ی او، ما چون به خاتمیت قائلیم، آزادترین مردم روی کره‌ی زمین هستیم. آزاد بودن به این معنی نیست که با رفتن پیامبر، عصر دین و پیام آسمانی سپری شده است. بل که به این معناست که ما دیگر به هیچ شخصیتی وابسته نیستیم. از همه‌کس دلیل می‌طلبیم. عقل جمعی ما داور همه‌کس و همه‌چیز است و هیچ‌کس ما را به پشتوانه‌ی تجربه‌ی دینی خود نمی‌تواند به حکمی ملزم کند. چنین پرونده‌ای برای همیشه مختومه شده است. از این پس در حوزه‌ی اندیشه‌ی دینی، می‌توان به استناد قانون فقه کسی را مجازات کرد یا پاداش داد، اما به استناد تجربه و احساس تکلیف شخصی، نه می‌توان قانونی کلی نهاد و نه شخص خاصی را محکوم کرد. این کار فقط در شعاع وظیفه و حق پیامبری است و برای دیگران چنین تکلیفی موجود و ممکن نیست. این است که با ختم نبوت، عقل نهایت آزادی را پیدا می‌کند و شخصیت هیچ‌کس حاجب دلایل عقلی و تجربی و قانونی نمی‌شود. «آزاد بودن»، یعنی آزاد بودن عقل از عوامل مافوق و مادون عقل. نبوت به منزله‌ی امری مافوق عقل می‌آید تا با پیام‌ها و تکالیف خود، آدمی را از عوامل پست و مادون عقل رها سازد. آن‌گاه با خاتمیت خویش، عامل مافوق هم برمی‌دارد و طناب گهواره‌ی عقل را از دو سو می‌گشاید و طفل عقل را که اینک بالغ و چالاک شده، آزاد می‌گذارد تا بر پای خود برخیزد و بایستد و برود و بدود و ببرد.

این مطالب، مدلول روشنی که دارد، این است که پس از پیامبر اسلام، پیامبران تبلیغی هم ظهور نخواهند کرد. یعنی کسانی که رسول باشند، اما رسالتشان تبلیغ شریعت جدیدی نباشد، بل که شارح و مروج شریعت نبی پیشین باشند. چنان پیامبران، در گذشته بسیار بوده‌اند؛ هم‌چون لوط نسبت به ابراهیم علیهما السلام، یا هم‌چون یوشع نسبت موسی علیهما السلام. آیه‌ی چهل و چهارم سوره‌ی مائده، به خوبی بر این معنا گواهی می‌دهد:

إِنَّا أَنْزَلْنَا التَّوْرَةَ فِيهَا هُدًى وَ نُورٌ يَحْكُمُ بِهَا النَّبِيُّونَ الَّذِي أَسْلَمُوا لِلَّذِينَ هَادُوا...

ما تورات را که در آن نور و هدایت است، نازل کردیم تا پیامبران مطیع بر اساس آن برای یهودیان احکام را بیان کنند.

لکن در حوزه‌ی اسلامی و پس از پیامبر اسلام، علمای دین کار چنین پیامبرانی را به عهده گرفته‌اند و به حکم لانبی بعدی، هیچ‌کدام داعیه و مرتبت و رخصت و مأموریت پیامبری (حتّی پیامبری بی‌شریعت) را ندارند. عارفان نیز تجربه‌شان، نظراً و عملاً، به کار خودشان می‌آید و مطلقاً برای هیچ‌کس دیگر حجت محسوب نمی‌شود و هم‌چون هر دست‌آورد انسانی دیگر، می‌تواند معروض نقد و تکمیل واقع شود.

به عبارت دیگر، هیچ شخصیت حقوقی که آثار شخصیت حقوقی پیامبر را داشته باشد، و هیچ ولی‌ای که ولایت تشریعی به او تفویض شده باشد، پس از پیامبر اسلام، به حکم اصل خاتمیت و به اجماع مسلمانان، ظهور نخواهد کرد. (حکم و حساب شخصیت‌های حقیقی و اولیای الهی، چنان‌که بارها تأکید کرده‌ام، جداست.) این تأکیدات، یک سؤال را برجسته می‌کنند و آن نقش و منزلت امامان شیعه در حوزه‌ی تبلیغ و تشریع احکام و معارف اسلامی است. اگر اعتبار و منزلت و حجیت تجربه و کلام آنان را نخواهیم در

رتبه‌ای بنشانیم که ناقض خاتمیت شود*، در آن صورت چه جایگاه حقوقی (صرف نظر از شخصیت حقیقی و ولایت باطنی‌شان) باید به آنان بدهیم؟ جایگاه یک مجتهد؟ یک مجتهد معصوم؟ یک متفکر عارف؟ یک زعیم؟ یک وارث علم نبی؟ این سؤالاتی است که مطهری هم با آن روبه‌رو بوده و به آن، چنین پاسخ داده است:

اگر در دوره‌ی شریعت ختمیه احتیاجی به نبی، یعنی کسی که از طرف خدا ملهم و موحی‌الیه و مؤید من عند الله باشد نیست و این کار را فقها و حکما و علمای امت می‌توانند انجام دهند... پس چه احتیاجی به وجود امام است و از نظر منطق شیعه، این مطلب چه‌گونه توجیه می‌شود؟ این سؤال، سؤال به‌جایی است... فرق پیغمبر و امام، تنها در ناحیه‌ی کیفیت اقتباس علوم از عالم غیب نیست. بل که از لحاظ وظیفه هم با یکدیگر اختلاف دارند و عمده این است... امام نه آورنده‌ی شریعت و قانون است و نه از آن جهت که امام است... وظیفه دارد که برود به سراغ مردم و آنها را دعوت و تبلیغ بکند... پس وظیفه‌ی امام چیست؟ امام مرجعی است برای حل اختلافات، شاخصی است برای حل اختلافاتی که منشأ آن هم خود علما هستند... شما وقتی که در روش ائمه هم مطالعه می‌کنید، می‌بینید که آنها از جهت این که دارای وظیفه‌ی امامت بوده‌اند، جز این حرفی نمی‌زده‌اند. می‌گفته‌اند که ما امام هستیم و شما وظیفه دارید که بیایید مشکلات خود را از ما بپرسید... علمای امت می‌توانند در کار دعوت و تبلیغ و ترویج، جانشین پیغمبر باشند. اما نمی‌توانند مرجع حل اختلافات باشند.⁺

مرحوم علامه طباطبایی نیز حجیت مستقل کلام امامان شیعه را نفی می‌کند و آن را تابع «وابسته به حجیت کلام نبی اکرم» می‌داند.⁺ ایشان سخنی از حجیت درک و تجربه‌ی دینی مستقل ائمه در میان نمی‌آورد و این نکته را مجمل می‌نهد. حجت بودن فهم قرآن و فهم کلام پیامبر، یک امر است و حجت بودن فهم مستقل از قرآن و مستقل از کلام پیامبر، امر دیگر.

این که شیعیان منکران ائمه و ناقضان اقوالشان را کافر و غیر مسلمان نمی‌دانند، مدلول مهم روشنی دارد و آن این است که کلام و تجربه‌ی این بزرگان، هم‌عرض و هم‌رتبه‌ی تجربه و کلام پیامبر نیست و جزئی از اجزای قطعی ایمان محسوب نمی‌شود. و الاّ این انکار هم مانند انکار پیامبر، به الحاد و ارتداد می‌کشید. آنچه ذاتی اسلام است، شخصیت پیامبر و تجربه‌ی باطنی و اوامر و نواهی ناشی از آن تجارب است که با رحلت ایشان خاتمه می‌پذیرد و هر چه پس از آن می‌آید، باید چنان تفسیر شود که با این اصل اصیل و رکن رکن منافات پیدا نکند؛ غالیان بسیار بوده‌اند. چه آنان که اولیای خدا را رتبه‌ی خدایی داده‌اند و چه آنان که آنان را در مرتبه‌ی پیامبر نشانده‌اند.

* شاه ولی‌الله دهلوی، در *التفهیمات/اللهیة* (ج ۲، ص ۳۴۴)، می‌آورد که اعتقاد شیعیان در حق ائمه‌ی اهل‌بیت، به نقض و نفی خاتمیت محمد می‌کشد. چرا که:

آنان را معصوم و مفترض‌الطاعة و برخوردار از وحی باطنی می‌دانند و این با پیامبری تفاوت چندانی ندارد.

و این شاه ولی‌الله، همان کسی است که در جای دیگر از همین کتاب می‌آورد که در مکاشفه‌ای:

ارواح ائمه‌ی اهل‌البیت را در حظيرةالقدس، در نیکوترین وصفی و کامل‌ترین وجهی مشاهده کرده و دانسته است که منکر و بدخواه آنان، در خطری عظیم است. (*التفهیمات*، ج ۱، ص ۱۴۲)

⁺ مرتضی مطهری، *خاتمیت*، انتشارات صدرا، ۱۳۶۷، ص ۵۰ - ۵۳

⁺ مکتب تشیع، (مصاحبات استاد علامه طباطبایی با پروفسور هانری کرین درباره‌ی شیعه)، ص ۷۷، ۱۳۳۹

به هر حال، نکته‌ی بسیار اساسی آن است که حساب شخصیت حقیقی را باید از حساب حجیت و مأموریت و شخصیت حقوقی و ولایت تشریعی جدا نگاه داشت. شخصیت‌ها حجت دینی نیستند، مگر آن که مأموریتی یافته باشند. عارفان و حکیمان الهی بسیار بوده‌اند و هستند که در عین عظمت شخصیتشان مأموریتی و ولایتی نداشته و ندارند. آنان به بسط تجربه‌ی نبوی کمک می‌کنند، بی آن که به دایره‌ی ولایت حقوقی او فزونی ببخشند. شیعیان با معرفی امامان اهل‌البیت، به نیکی بر این نکته‌ی فاخر انگشت تصویب نهاده‌اند که راه تجربه‌های مستقل و معتبر دینی، حتی پس از پیامبر بسته نیست و اولیای بسیار می‌توانند به ظهور رسند که تجربه‌شان و مکاشفاتشان بر غنای ذخیره‌ی دین بیافزاید.* و شخصیت‌شان حتی افضل از انبیای سلف باشد. لکن این بسط، تنها در شؤون مربوط به شخصیت حقیقی آنان رخ می‌دهد و تعمیم و تسری آن به شخصیت حقوقی ایشان، به حکم خاتمیت، روا نیست. ما در اسلام، غیر از پیامبر، هیچ شخصیتی را نداریم که انکار مأموریتش یا شخصیت حقوقی‌اش، موجب کفر شود.

سخن مجمل مرحوم طباطبایی را در این خصوص دیدیم. به جاست که به آرای عارف مکاشف، محی‌الدین عربی، که خود داعیه‌ی ختم ولایت محمدیه را داشت، در باب فرق نبی و ولی و دایره‌ی ولایت ولی نگاهی بیافکنیم. وی در این باب کم سخن نگفته است. از آن جمله است سخنان وی در کتاب فتوحات مکیه، که گسترده‌ترین و گشاده‌دست‌ترین نوشته‌های عرفانی - تعلیمی اوست.

می‌نویسد:

کشف ولیّ از مفاد کتاب و وحی نبی تجاوز نمی‌کند. جنید گفت که علم ما مقید به کتاب و سنت است و دیگری گفت هر کشفی که کتاب و سنت بر آن گواهی ندهد، باطل است. لذا، هیچ کشفی نصیب ولیّ نمی‌شود، مگر این که از جنس فهم کتاب خداوند باشد... لذا، ولیّ هیچ‌گاه به حکمی که ناسخ احکام شرع باشد لب نمی‌گشاید. ولی البته گاهی به او الهام می‌شود که اجزایی را در کنار هم بگذارد که مجموعش در شرع نیامده، گرچه هر جزء آن مشروع است... این مقدار از تشریع برای او جایز است... و اگر بپرسی خداوند در کجا به ولیّ عالم چنین اجازه‌ای را به لسان شرع داده، پاسخش این است که پیامبر فرموده است که هر کس سنت نیکویی وضع کند، پاداش وضع آن سنت و پاداش هر کس که بدان تا روز حشر عمل کند، به او می‌رسد... این است نصیب ولیّ از نبوت، و این جزئی است از اجزای نبوت؛ همچنان که رؤیاهای صادق از اجزای نبوتند.⁺

سخن وی در باب خاتمه‌پذیری نبوت و خاتمه‌پذیری ولایت نیز شنیدنی است. وی بر اساس مبانی خویش، می‌گوید «ولیّ» یکی از نام‌های خداوند است. لذا، همواره در تجلی است و مصادیق و مظاهر آن، که اولیاء باشند، همواره موجودند. لکن نبوت مشتق از اسمی از اسماء الهی نیست. به همین سبب، پایان‌پذیر است:

از درجات ولایت، نبوت و رسالت است که بعضی از مردم بدان می‌رسند و بعضی نمی‌رسند. لکن امروز هیچ‌کس به درجه‌ی نبوت تشریعی نمی‌رسد، چرا که بابش بسته است. ولی ولایت هیچ‌گاه از دنیا و آخرت رخت برنمی‌بندد... و یکی از اسماء خداوند ولیّ است. امّا نبی و رسول از نام‌های او

* شرح این نکته در مقاله‌ی «بسط تجربه‌ی نبوی»، در همین مجموعه آمده است.

⁺ فتوحات مکیه، جزء ۳، باب ۳۱۴، دار صادر، بیروت، ص ۵۶

نیست و به همین سبب، نبوت و رسالت پایان یافتند، چون خاستگاهی در اسماء الهی نداشتند و ولایت پایان نیافت، چرا که خداوند اسم ولی را حفظ می‌کند.*

و کلام علی علیه‌السلام در این باب، فصل‌الخطاب است که وقتی از او پرسیدند:

آیا جز قرآن چیز دیگری از وحی پیامبر نزد شما هست؟ فرمود به خدایی که دانه را می‌شکافد و آدمی را می‌آفریند، نه چیزی نیست. لکن خداوند گاه به بنده‌ای از بندگانش، فهمی ویژه از کتاب خود را عطا می‌کند.⁺

اما نکته‌ی مهم بعدی که تکرار و تأکیدش لازم است، این است که مدعای خاتمیت، یک مدعای درون‌دینی است؛ نه بیرون‌دینی. یعنی با ادله‌ی عقلی و تجربی نمی‌توان حتمیت ختمیت رسول اکرم را اثبات کرد. هم‌چنان که کامل بودن دین اسلام را هم نمی‌توان به براهین عقلی و تجربی اثبات نمود. کاری که یک متکلم مسلمان انجام می‌دهد، حداکثر این است که با مفروض و مقبول گرفتن اصل مدعا و چون و چرا نکردن در آن، توضیح دهد که شاید عقلتش ظهور عقل استقرایی بوده، یا شاید علتش دست‌رسی بشر به کتابت و راه نیافتن تحریف در کتاب الهی بوده و شاید‌های دیگر، که همه از جنس معقول‌سازی است تا برهان‌پردازی. بلی؛ یک دلیل قطعی در کار است و آن کامل بودن دین است؛ بدین بیان که: چون دین کامل بوده، ختمیت حتمی است. این دلیل درست است. اما مقدمه‌اش درون‌دینی و غیر قابل اثبات عقلی و تجربی است. هزاران هزار مسلمان، طی قرون گذشته، قائل به خاتمیت بوده‌اند و توضیح عقلی هم برای آن نداشته‌اند. آن معقول‌سازی‌ها هم همه قابل مناقشه‌اند. بوده‌اند مسلمانانی که قائل به تحریف کتاب بوده‌اند. از کتاب گذشته، هیچ مسلمانی در ورود جعل و تحریف به سنت پیامبر (و پیشوایان شیعه) تردید ندارد. و لذا، هم در بلوغ و انصاف بشریت و هم در دست‌نخورده ماندن دین، می‌توان تردید جدی کرد. به‌علاوه، اگر آن حجت درست باشد، ظهور پیامبر خاتم در عصر فکس و فیلم و کامپیوتر به‌جای می‌نماید تا یک حرف از سخنانش حذف و فوت نشود و اسناد غیر قابل انکار از قول و فعل و تقریرش به جای ماند. ظهور عقل استقرایی نیز فقط از رنسانس به این‌سو درخشندگی جدی یافته است و چند قرن قبل و بعد از ظهور پیامبر اکرم، تفاوت بارز و برجسته‌ای در فعالیت عقل استقرایی به چشم نمی‌خورد. و از این دست سخنان، بسیار می‌توان یافت. با این‌همه، جد و اجتهاد اندیشه‌ورزانی که چشم خرد را به گوشه‌ای از اسرار محتمل خاتمیت گشوده‌اند، مشکور است. اما فراتر رفتن از این حد، مجال عقل نیست. باید به پیام‌های خاتمیت و پی‌آمدهایش نظر دوخت. دانستن و قول کردن این که دیگر دینی و پیامبری نخواهد آمد و آدمیان دین‌دار نباید برای باز شدن باب تازه‌ای از نبوت چشم به آسمان بدوزند، دانش بسیار گره‌گشا و آزادی‌بخشی است. مادر دهر از زادن نبی دیگری، عقیم شده است. لذا، باید به دین موجود (و در صورت پلورالیست بودن، به ادیان موجود) قانع بود و به در آسمان نکوفت، که انتظار دین تازه از جنس طمع مذموم و تمنای محل است.

خاتم‌النبین آمده است، اما خاتم‌النسارحین نیامده است. و سخن هیچ‌کس در مقام شرح و تفسیر، در رتبه‌ی وحی نمی‌نشیند. لذا، اگرچه دین خاتم داریم، اما فهم خاتم نداریم. و گرچه دین کامل داریم (که مدعایی درون‌دینی است و به تبع تصدیق نبی تصدیق می‌شود)، اما معرفت دینی کامل نداریم. تصدیق به

* همان کتاب، باب ۳۲۷، ص ۱۰۱

⁺ تفسیر صافی، ملاحسین فیض کاشانی، مقدمه‌ی چهارم

این که اسلام (فی‌نفسه و چنان‌که هست) کامل است، فرق و فاصله‌ی بسیار دارد با تصدیق به این که علم فقه و علم تفسیر و علم اخلاق و... هم کاملند. هم‌چنان که کامل بودن طبیعت، فرق بسیار دارد با کامل بودن علوم طبیعی. هر علمی، به حکم این که معرفتی بشری است، ناقص و ناخالص (و احياناً در صراط تکامل) است. کانت یک بار ادعای کمال برای علم منطق کرد و اینک هر کشف تازه‌ی منطقی، تکان تازه‌ای به ثبوت او در گور می‌دهد. ادعای کمال برای فقه واقعی و احکام واقعی عندالله (مقام ثبوت)، گرهی از کار فروبسته‌ی ما نمی‌گشاید و کمالی برای علم فقه (مقام اثبات) نمی‌آورد. و به تعبیر دیگر، اگر فقه واقعی خاتم است، علم فقهی را که محصول تفقه فقهاست و معرفتی جاری و جمعی، شامل صواب و خطاست، به‌هیچ‌وجه نمی‌توان خاتم شمرد و کذا علوم دینی را^{*}. آخر فقهی را که با یک تغییر در علم اصول تغییر می‌پذیرد، چه‌گونه می‌توان کامل و خاتم خواند؟ لذا، کوشش برای اثبات کمال علم فقه و کمال علم اخلاق و کمال فلسفه، و از آنجا اثبات کمال دین، و از آنجا اثبات خاتمیت، کوششی از بن عبث و ناکام است. این لاف زدن‌ها راهی به دهی نمی‌برد. کاری که در این عرصه می‌توان کرد (با درک پیام خاتمیت)، به دست دادن روشی است برای سیال کردن این علوم دینی (آن هم نه فقط تنها)، تا تحولات معرفتی و علمی را توأماً (نه علمی محض را) بتوانند جذب کنند و لذا، همواره زنده و گره‌گشا بمانند؛ همین و بس.

راه این سیال کردنشان هم گشودن ابواب دانش‌های جدید (نه فقط مشکلات علمی جدید) به روی آنها، و زیر و رو کردن آنهاست. لذا، کوششی که می‌رود تا فی‌المثل اثبات کند که علم فقه موجود قادر به جواب دادن به جمیع مسائل حقوقی جدید است و از ابتدا چنین بوده است، کوششی سخت ناموجه است و از عجایب این است که پاره‌ای از متفکران ما، در مقام توضیح (و اثبات) خاتمیت نبوت و کمال و بقای دین، بیش‌ترین کوشش خود را صرف توضیح جاودانگی فقه کرده‌اند. تو گویی ختم نبوت، شامل ختم عقاید و اخلاقیات دینی نمی‌شود و در توانایی آنها سخنی و سؤالی نیست و همه‌ی سؤالات، به توانایی فقه برمی‌گردد. این هم غفلت عجیب و ناموجه دیگری است. هماهنگ شدن دین با دنیای متغیر، یا آشتی دادن ابدیت و تغییر را مساوی با پاسخ‌گویی علم فقه به مسائل علمی مستحدثه گرفته‌اند و آنگاه کوشیده‌اند تا قدرت یا امکان این پاسخ‌گویی را به ثبوت برسانند.

از قدما و مفسران، فخر رازی در تفسیر آیه‌ی «الیوم اکملت لکم دینکم»، و در بیان چه‌گونگی کمال دین آورده است:

قائلان به قیاس گفته‌اند که مراد از کامل کردن دین، این است که خداوند حکم بعضی از وقایع را با نصّ معلوم کرده و حکم بعضی دیگر را از طریق به دست دادن قیاس معلوم کرده است. گویی خداوند وقایع را بر دو قسم قسمت کرده است؛ یکی آنها که حکمشان منصوص است و دیگری آنها که حکمشان به واسطه‌ی قیاس با قسم اول به دست می‌آید و چون خداوند به قیاس امر کرده و مکلفین را به قبول آن ملزم کرده است، در حقیقت حکم همه‌ی وقایع را پیشاپیش به دست داده و چون چنین است، دین کامل است.[†]

شما کلمه‌ی قیاس را از قطعه‌ی فوق بردارید و به جای آن، کلمه‌ی اجتهاد را (که معنایی عام‌تر دارد و مقبول عالمان شیعی و سنی «هر دو» است) بگذارید تا نهایت جهد متکلمان قدیم و جدید را در اثبات کمال

^{*} شرح این معنا، به تفصیل در قبض و بسط تئوریک شریعت، از همین مؤلف آمده است.

[†] تفسیر مفاتیح‌الغیب، ج ۳، دارالفکر، بیروت، ۱۹۷۸، ص ۳۵۸

دین، یک‌جا در چنگ داشته باشید. همه‌ی همت مرحوم مطهری در مباحث مربوط به ختم نبوت و طرح جبر تاریخ و مقتضیات زمان و امثال آن‌ها، آخرالامر به همین‌جا منتهی می‌شود که با داروی اجتهاد، می‌توان جمیع دردهای معضل مستحدث را درمان کرد و از کلیات سابق، حکم جزئیات لاحق را به در آورد و از این طریق، دلیل کمال دین و راز خاتمیت را درک کرد.

نامبرده، روایت «حلال محمد حلالاً إلى يوم القيامة و حرام محمد حراماً إلى يوم القيامة» را نماد اعظم ختم نبوت و جاودانگی دین می‌شمارد و مشکل‌ترین شبهات را معطوف به ثبات مقررات شرعی و احکام فقهی در دنیایی متحول و تاریخی شتابنده می‌داند و از سر قطع و یقین می‌نویسد:

بدون شک، مهم‌ترین مسأله‌ای که ادیان، و بالأخص دین اسلام در این عصر با آن مواجه است، همین مسأله است.*

یعنی مسأله‌ای صد در صد فقهی و عملی. و آن‌گاه میکوشد تا نشان دهد که پاره‌ای از نیازهای آدمی ثابت است و لذا، احکام و قوانین ثابتی دارد و پاره‌ای متغیر است و فقه برای آن متغیرها هم فکری کرده است، چون هم مبنا و اساس فطری دارد و هم از دینامیسم زنده‌ای بهره‌مند است و می‌تواند با تغییرات زندگی هماهنگی کند، بل که رهنمون آن‌ها باشد.[†]

از نظر مطهری، پذیرش نقش جمع، جامعیت و وسطیت دین، مقدس نبودن شکل‌ها، مقررات ثابت برای نیازهای ثابت، و تطبیق اصول کلی بر نیازهای متغیر، منظور کردن مصلحت و مفسدت در تشریع احکام و تقدیم امر اصلح بر صالح و اهم بر مهم، داشتن قواعد حاکمه و حق «وتو» دار چون قاعده‌ی «لاضرر»، اختیارات وسیع حاکم و حکومت اسلامی، همان مشخصاتی است که فقه موجود اسلامی دارد و دینامیسم زنده و اساس فطری آن را تشکیل می‌دهد.

این سخنان، همه برای آن است که ثابت شود فقه اسلامی برای همه‌ی امور و احوال حکمی دارد و از قافله‌ی تمدن عقب نمی‌ماند و جبر تاریخ، آن را در نمی‌ورد و مقتضیات زمان از آن جلو نمی‌افتند و حوادث مستحدثه بی‌جواب نمی‌مانند و ثبات مقررات با تحول تاریخ و جامعه، غیر قابل آشتی دادن نیست.

ملاحظات آنی که در باب این راهبرد به فقه و خاتمیت می‌توان داشت، به قرار زیرند:

الف - اگر بناست شمول و جامعیت احکام فقهی بر همه‌ی موارد و حوادث آمده و نیامده اثبات شود، نیازی به این‌همه مقدمات نیست. همان بیان امام فخر رازی کافی است: داشتن یک رشته اصول اولیه و سپس قیاس موارد نیامده با آمده. و اگر خللی در سخن امام فخر هست، یا به کفایت اصول اولیه راجع است، یا به کفایت روش قیاس. لذا، کسی که در باب کمال فقه و قدرت کامل آن در پاسخ گفتن به جمیع مسائل حقوقی بشریت تا پایان تاریخ سخن می‌گوید، باید دو چیز را (دست‌کم) به اثبات برساند. یکی کفایت و غنای اصول و مواد اولیه فقهی، و دیگری کفایت روش‌ها و مکانیسم‌های اکتشافی و استنباطی آن. و این هر دو، از سخنان مطهری غایب است. وی هیچ دلیلی اقامه نمی‌کند که روش‌های استنباطی و اصولی کنونی فقه، قادرترین و جامع‌ترین روش‌ها برای استنباطند. و حقیقتاً چنین دلیلی وجود ندارد. علم

* محمد خاتم پیامبران (مجموعه‌ی مقالات)، مقاله‌ی «ختم نبوت»، انتشارات حسینی‌ی ارشاد، تهران ۱۳۴۷، ص ۵۴۱

† همان، ص ۵۴۸

اصول، که مهم‌ترین ابزار دست فقهاست، به اعتراف خود فقهای شیعه از زمان شیخ انصاری و به دست وی، چنان متحول شده که در مخیله‌ی فقیهانی چون علامه حلی و شیخ طوسی نمی‌گذشته است و راه برای تکامل آتی آن هم باز است. و برای چنین علمی یا چنین احوالی، چه‌گونه می‌توان ادعای کمال ابدی کرد؟ مگر این که بگوییم وقتی این شیوه‌ها کامل شوند، فقه کامل می‌شود! پس تاکنون کفایت روش‌ها و مکانیسم‌های استنباط فقهی ثابت نشده و غیر قابل اثبات است و علم فقهی که ابزارش کامل نباشد، خود کامل نیست. مگر این که بگوییم فقه در نفس‌الامر و چنان‌که در علم الهی هست، کامل است. بلی، ولی سخن در علم فقه است؛ یعنی آنچه در نزد فقهاست؛ نه فقه نفس‌الامری!

اما مواد و اصول اولیه‌ی فقه: مطهری خود از کسانی است که معتقد است احکام دین در زمان رسول‌الله کامل نشدند و کلیات فقهی بیان شده در زمان ایشان، کافی برای استنباط جواب همه‌ی مسائل ممکنه نبود و از همین رو، حاجت به اوصیای معصوم پیامبر افتاد. و کمال دین، نه به معنی کمال مواد اولیه‌ی احکام است (چنان‌که فخر رازی می‌گفت)، بل که به معنی آن است که اولیایی، و در صدرشان علی علیه‌السلام، بعداً می‌آیند و شرایع را به کمال می‌رسانند.* (و این سخن، همان سخن مرحوم طباطبایی در تفسیر المیزان، در ذیل آیه‌ی ۵ سوره‌ی مائده است.) بسیار خوب؛ اما چه‌گونه می‌توان اثبات کرد که کلیات کلیات دین در بیانات ائمه‌ی طاهرين کامل شده و نقصانی ندارند؟ آیا برهانی عقلی بر آن داریم؟ به‌هیچ‌وجه. این یک مدعای درون‌دینی است و به همان‌جا برمی‌گردد که چون خود دین گفته کامل است، پس می‌پذیریم که کامل است. همین و بس.

به هر رو، نه اثبات کفایت شیوه‌های استنباط میسر است، نه اثبات کفایت مواد و اصول اولیه. و بل که به دلیل متحول بودن علم اصول و اتکا و احتیاج فقه به علم متحول و غیر کامل اصول، می‌توان ثابت کرد که علم فقه موجود و کنونی و فقه هیچ دوره‌ی خاصی، به‌هیچ‌رو کامل نیست و لذا، علم فقه بشری موجود، پاسخ‌گوی همه‌ی مسائل متصوره نیست. و تنها حرفی که می‌توان زد، این است که فقهی که در آینده می‌آید، اگر همه‌چیزش کامل باشد (مادتهاً و منهجاً) جواب کامل به همه‌ی مسائل خواهد داد! به عبارت دیگر، فقه وقتی که کامل شود، کامل خواهد بود! و این صرف‌نظر از توتولوژیک بودن، حکمی است که در مورد هر مکتب و نحله‌ای می‌توان صادر کرد و حاجت به این‌همه گفت‌وگو ندارد. بر این‌ها همه بیافزاییم که به اعتقاد مطهری، چنان‌که آوردیم، امام چون کعبه است و خود به سوی مردم نمی‌رود، بل که مردم باید به سوی او بیایند و از او مشکلاتشان را بپرسند. حال اگر نیامدند و نپرسیدند، نقصانی در بیان احکام نمی‌افتد؟ از سوی هیچ امامی، یک رشته کلیات تدوین‌شده برای رفع حاجت فقها بیان نشده است و فقط در شعاع سؤالاتی که از آنان می‌شده، پاسخ می‌گفته‌اند. چه تضمینی است که همه‌ی سؤالات لازم شده باشد؟ و آن گرفتاری‌ها که مانع پیامبر بود، آیا مانع ارشاد و تبلیغ امامان نمی‌شد؟ فی‌المثل اگر کسی در باب دین و میراث سؤال نمی‌کرد، آیا باز هم صحیحی عمر بن حنظله به وجود می‌آمد و ولایت

* «پیغمبر از هیچ فرصتی کوتاهی نکرد و خیلی چیزها را تعلیم داد. ولی با توجه به تاریخچه‌ی مکه و مدینه و پیغمبر، و گرفتاری‌ها و مشاغل زیادی که ایشان داشت، مسلم این مدت وافی نبود که همه‌ی احکام اسلام را برای همه‌ی مردم بیان کند و امکان ندارد که چنین دینی ناقص بیان شده باشد. بنابراین، حتماً باید کسی یا کسانی در میان اصحاب پیامبر وجود داشته باشند که اسلام را به تمام و کمال از پیغمبر فرا گرفته و شاگردان مجهز پیغمبر باشند که بعد از رفتن او، از نظر توضیح و بیان اسلام نظیر وی باشند؛ با این تفاوت که پیغمبر از راه وحی الهی می‌گفت و این‌ها از راه یاد گرفتن از پیغمبر می‌گویند. بعد [علمای شیعه] می‌گویند شما [اهل سنت] چون چنین کسی را سراغ ندارید و به او رجوع نکردید، خواه ناخواه از اول دین اسلام را ناقص تلقی کردید و در نتیجه، مسأله‌ی قیاس را پیش آوردید.» (مرتضی مطهری، امامت و رهبری، ص ۹۳، ۱۳۶۴)

فقیه از آن استنباط می‌شد؟ و قس علی‌هذا. غفلت از تاریخت تولد دین و بشری بودن علم فقه، موجب ادعای بی‌پایه‌ی کمال می‌شود.

ب - آوردن مقررات و احکامی که شامل همه‌ی موارد آمده و نیامده شوند، چندان مشکل نیست. به دلیل این که اهل تسنن، با همان مواد اولیه و شیوه‌های استنباطی‌شان (که به اعتقاد شیعیان ناقص و نارساست) و شیعه با همان مواد اولیه و شیوه‌های اجتهادی‌شان (که کامل‌تر از اصول و روش‌های فقهی اهل سنت می‌دانندشان)، تا قرن اخیر به خوبی از عهده‌ی جواب دادن به مسائل مستحدثه برآمده‌اند. مسأله‌ی زمانه‌ی ما این نیست که آیا مصادیق تازه، تحت کلیات کهن می‌روند یا نمی‌روند. این مقدار از اجتهاد نه هنر بزرگی است و نه گشاینده‌ی مشکل سترگی.

مسأله‌ی زمان ما این است که آیا فقه موجود با ابزار موجود، به‌ترین پاسخ را الی‌الابد به مشکلات همه‌ی جوامع می‌دهد یا نه. و این است آنچه اثباتش دشوار، بل محال است و یک امر صرفاً ایمانی است. شما می‌توانید بگویید الی‌البد حق طلاق یا حضانت طفل با مرد است یا دست دزد را باید برید یا با محتکران باید چنان کرد یا مرتدان را باید به قتل رساند و... و با این قاعده‌ها حکم همه‌ی نزاع‌های آتی زنان و شوهران و امثال آنها را معلوم کنید. این درجه از شمول و جامعیت، به راحتی قابل حصول است و موارد نیامده را با آمده و اشیاء آنها می‌توان قیاس کرد و جزئی‌ها را تحت کلی‌ها برد و حکمشان را به دست آورد. مگر فقیهان اکنون حکم نماز و روزه و تیمم در کره‌ی ماه و مریخ را استنباط و اعلام نکرده‌اند؟ آن کار چندان مشکل و مهم نیست. کار مهم، اثبات این نکته است که علم فقه، به‌ترین جواب را به مسائل و معضلات می‌دهد و آن منوط است به اثبات این که اصول و مواد اولیه‌ی فقه، شامل به‌ترین و انسانی‌ترین و گره‌گشایترین احکامند و به‌تر از آنها در حیطه‌ی امکان و تصور نمی‌گنجد و این مدعایی است که اثباتش غیر از اثبات فراگیری تام احکام فقهی است که تازه اگر اثبات شود، چیز مهم و معظمی نیست. (بگذریم از این که علم اصول را هم باید اثبات کرد که تواناترین ابزار کشف و استنباط فقهی است.) اما محال بودن اثبات آن مدعا، دلیلش این است که علم فقه (نه خود فقه، چنان‌که در علم الهی موجود است)، یک فرآورده‌ی بشری است و هیچ فرقی با دیگر علوم و محصولات بشری ندارد و معرفتی است جمعی و جاری و شامل تضادها و تناقضات و حق‌ها و باطل‌ها و ظنون و یقینیات، که محصول تفقه فقهاست و برای چنین دانشی (و هر دانشی) البته ادعای اکمل و احسن و اعلی بودن، ادعایی ناموجه و علم‌ناشناسانه است و همیشه امکان دارد که راه‌حلی غیر فقهی، حسنش بر راه‌حل فقهی بچربد. بلی؛ اگر دایره‌ی فقه و تفقه را چنان وسیع بگیریم که هر جهد عقلانی را شامل شود، در آن صورت فقه بی‌رقیب خواهد ماند و البته بلاموضوع هم خواهد شد!

ج - به فرض قبول جامع و کامل بود، بل اکمل و احسن بودن احکام فقهی، تازه راه بلندی در اثبات ختمیت نبوت و کمال دین پیموده نشده است. چون فقه، فقط متکفل حل مسائل حقوقی است و مگر همه‌ی مسائل جامعه و انسان، مسائل حقوقی‌اند؟ و مگر یک دین خاتم، فقط باید فقهِش کامل و خاتم باشد تا جواب همه‌ی مسائل را بدهد؟ پس برنامه‌ریزی چه می‌شود؟^{*} پس مسائل اخلاقی و فلسفی و جهان‌بینی چه می‌شود؟ آیا دلیلی هست که دین خاتم، برترین و آخرین اندیشه‌ها را در فلسفه و اخلاق و

^{*} شرح عدم غنای برنامه‌ای فقه را در نوشته‌های بسیار آورده‌ام. از جمله نگاه کنید به مقاله‌ی «خدمات و حسنات دین»، مدر/ا و مدیریت، عبدالکریم سروش، صراط، ۱۳۷۵، و مقاله‌ی «دین اقلی و اکثری» در همین مجموعه.

علم و... آورده است؟ آیا اساساً می‌توان بر چنین اموری برهان آورد؟ مگر می‌شود اثبات کرد (به برهان بیرون‌دینی) که فلان رأی فلسفی که در فلان حدیث آمده (مثلاً در باب فلسفه‌ی تاریخ)، پیشی می‌گیرد و برتر می‌نشیند از همه‌ی آرای که جمیع فیلسوفان و متفکران تا آخرالزمان در آن باب خواهند اندیشید و خواهند آورد؟ مگر همه‌ی آرای فلاسفه تا آخرالزمان، اینک در اختیار ماست تا با آرای دینی مقایسه شوند و منزلت فلسفی‌شان معلوم گردد؟ یادم نمی‌رود که در سال‌های آغازین انقلاب، یکی از غرب‌ستیزان ولایت‌فروش، که همواره مدعاهای بزرگ جهانی و کیهانی (به دو معنا) در آستین داشت، در روزنامه‌ای نوشته بود که اینک همه‌ی رمان‌هایی که در غرب نوشته می‌شوند، حامل روح غرب(!)ند. و من در پاسخ نوشتم مگر شما همه‌ی رمان‌های غرب را خوانده‌اید؟ چه منبعی به شما این‌گونه اطمینان داده است که برآمده و نیامده و خوانده و ناخوانده، چنین حکم غایبانه برانید؟ اینک هم همین سؤال را می‌کنم. مگر از همه‌ی آرای فلسفی ممکنه مطلعیم یا برای داوری میان آن‌ها صالحیم؟ این ملاحظات ساده نشان می‌دهد که نه کمال فقه ثابت‌شدنی است و نه اثباتش به اثبات ختمیت سود می‌رساند و نه حصر توجه به فقه، چهره‌ی جامع و سالمی از دین را نشان می‌دهد و نه خاتمیت و کمال دین، از اساس برهان‌دار و اثبات‌شدنی است. جهان جدید، جهان مفاهیم تئوریک جدید است؛ نه مشکلات عملی جدید!

دنایای امروز، در پرتو اکتشافات علمی و فلسفی جدید، طور دیگری دیده می‌شود. مهم‌ترین دست‌آورد دوران جدید، تکنیکش نیست. علم و عقلانیت آن است. اعتبارات تازه‌ی آن است. در پرتو این علم و عقلانیت پدیده‌ها تفسیر و معنی دیگری پیدا کرده‌اند. چرا که پدیده‌ها تئوری پیچ‌اند؛ مصبوغ و مسبوق به تئوری‌اند.* روابط انسانی هم اینک تحت مفاهیم و اعتبارات تازه رفته‌اند و لذا، معانی تازه پیدا کرده‌اند. و این‌هاست آنچه ساختار و اصول جهان مدرن را تشکیل می‌دهد؛ نه مسائلی چون استفاده از هواپیما به جای استر و اشتر، یا تلقیح مصنوعی، یا صفر به کره‌ی ماه و امثال آن. و اگر اجتهادی باید صورت گیرد، تطبیق اصول دین است با اصول دنیای جدید؛ نه تطبیق فروع دین با فروع دنیای جدید. عجیب است که فلسفه‌دانی چون مطهری هم ذهنش چندان مرعوب و مجذوب فقه است که در مقام تبیین خاتمیت، چهره‌ی فقهی دین را بر بقیه‌ی چهره‌ها مقدم می‌دارد و حل مسأله‌ی خاتمیت را حل مسأله‌ی فقه می‌داند و می‌کوشد تا نشان دهد که چون فقه می‌توان پویایی جاودانه داشته باشد، پس دین هم می‌تواند مدعی پویایی و حیات جاودانه باشد و به پیامبر و شارع دیگری نیاز نیافتد. بی‌جهت نیست که محمد عابد الجباری، فیلسوف معاصر غربی، می‌نویسد که اگر تمدن یونانی تمدن فلسفه بود، تمدن اسلامی تمدن فقه است. این سخن بهره‌ی بزرگی از حقیقت دارد. تمدن اسلامی، بسی بیش از آن که فیلسوف‌پروری کند، فقیه‌پروری کرده است و چنان‌که اینک می‌بینیم، محقق‌ی چون مطهری هم وقتی به دین نگاه می‌کند، نهایتاً نگاهش فقهی است و وقتی به پیامبر نظر می‌کند، او را در جامه‌ی یک شارع می‌بیند. غافل‌تر از آن که حتی برای حل مسائل حقوقی جدید هم فقه به تنهایی کافی نیست. «فکر بهبود خود ای دل ز دری دیگر کن.»

مسائل حقوقی جدید، نه فقط به سبب پیدایش توانایی‌های تازه‌ی انسان و ابزارهای جدید تکنیکی، بل بیش‌تر به دلیل حدوث و حصول پیش‌فرض‌ها و بینش‌های جدید بشر در باب اخلاق و انسان و تاریخ و عقل و معرفت و حق و جامعه و خدا و نیز اکتشافات علوم جدید پدید آمده‌اند و حل آن مسائل حقوقی تازه، در گرو حل این مسائل ریشه‌ای فکری و فلسفی است و توسعه‌ی اختیارات حاکم اسلامی با قاعده‌ی لاجرج و

* Theory - laden

لاضرر، در این‌جا باری را سبک نمی‌کنند و کاری را از پیش نمی‌برند. «کان شحنة در ولایت ما هیچ کاره نیست.» فقیه‌ی که پیش‌فرض‌های انسان جدید را در مورد مقولات یادشده نداند، به درک و حل مسائل حقوقی متاصر از آن‌ها هم توفیق نخواهد یافت. به همین مسأله‌ی انتخابات نگاه کنید که هنوز تکلیفش از نظر فقهی نامعین است. دلیلش هم این است که مسأله‌ی صد در صد حقوقی نیست. پیش‌فرض‌های انسان‌شناسانه و کلامی فربه و ستبری دارد و این نکته‌ای است که خود مطهری هم در باب نظام سرمایه‌داری، پس از مدت‌ها کلنجار رفتن با آن، آموخت و اعلام کرد (کتاب منسوخ و معدوم‌شده‌ی /اقتصاد/ اسلامی، از مرتضی مطهری). هنوز این معضل برای این‌جانب حل نشده است که متکلمی چون مطهری برای اثبات خاتمیت نبوت و جاودانه بودن دین، چرا سراغ فقه رفته، اما فی‌المثل سراغ حل تعارض علم و دین، یا فلسفه و دین نرفته است. آیا برای توضیح ختم نبوت نباید نشان داد که در موارد تعارض علم و دین، همه‌جا دین پیروز برمی‌آید و دینامیسمی در آن هست که تعارضات را حل می‌کند و فرو می‌شوید؟ بدون توضیح این که یکی از ده‌ها نکات مبنایی عقیدتی است، اثبات توانایی و پویایی جاودانه‌ی فقه (به فرض شدنی بودن)، چه گرهی از کار فروبسته‌ی دین می‌گشاید؟

عزم بر اثبات برتری آرای فلسفی و اخلاقی و فقهی اسلامی (به برهان بیرون‌دینی) بر دیگر آرای موجود و متصور، عزمی ناکام و ناموجه است. لزوم یا معقولیت خاتمیت را از این راه، مبرهن نمی‌توان کرد. به آن مدعیات، باید اعتقادی مؤمنانه و از درون دین داشت. پیام خاتمیت این نیست که کمر به انجام آن امور محال و اقامه‌ی آن براهین ناکام و ناتمام ببندیم. پیام خاتمیت این است که دین را (یعنی فقه و کلام و اخلاق دینی و نیز تجربه‌ی دینی را) و هدف از دین را چنان درک کنیم که راه را بر پویایی و حیات آن نبندد. و حداقل کاری که برای پویا کردن دین می‌توان انجام داد، این است که آن را حداقلی بدانیم*. پیام خاتمیت این است که هیچ فهمی از دین را فهم خاتم ندانیم و از این طریق، راه این دریا را به دریا‌های دیگر بگشاییم و به بسط تجربه‌ی نبوی مجال دهیم و هیچ فهم دینی را رسمی و ممزوج به قدرت نکنیم. عبودیت یک پیام دارد و آن این که ما هیچ‌کدام خدا نیستیم و خاتمیت هم یک پیام دارد و آن این که ما هیچ‌کدام پیغمبر نیستیم. پیام خاتمیت، بیش از این که تئوریک و برهان‌بردار باشد، پیام عملی و اجرایی است. یک باید است، نه یک/ست. به ما می‌آموزد که به جای این که اثبات کنیم دین خاتم و پویا هست، باید دین را خاتم و پویا بنماییم. باید درکی از آن داشته باشیم که از پس به دین دیگر حاجت نیافتد و باید این درک را در میان بیاوریم و بیاموزانیم. چه فایده که به خیال خود، اثبات کنیم که دین خاتم است، اما در عمل دینی را ارائه دهیم عقب‌مانده و عاجز از گشودن ساده‌ترین گره‌های فکری و حیاتی؛ دینی که پیروانش را به گدایی به درهای دیگر می‌فرستد. مطمئن باشیم که ذخایر کافی در این دین، برای برآوردن حاجاتی که مدعی و موظف به برآوردن آن‌هاست، موجود است. آنچه بر عهده‌ی پیروان دین است، این است که با تکیه بر این اطمینان، و با توجه به مزاج دهر و پیامبرپرور نبودن آن، خاتمیت دین را آفتابی کنند. یعنی حاجتی برای رو آوردن به دینی دیگر باقی نگذارند و این فقط در صورتی است که بار گران بر دوش آن نگذارند و از آن سدّی و منبعی برای پیش‌رفت فکر بشر نسازند. کم‌ترین کار در این زمینه، به منزله‌ی یک الگو، نشان دادن راه برون‌شو از تعارض علم و دین (و فلسفه و دین و...) است. یعنی جهاد نظری و نه فقط اجتهاد فقهی. این‌گونه باز کردن راه، مانعی برای دل بستن به دین باقی نمی‌گذارد.

و الله الهادی.

* نگاه کنید به مقاله‌ی «دین اقلی و اکثری» در همین مجموعه.

پیامبر در صحنه*

۱ - ورود عقل به عرصه‌ی دین بسیار طوفان‌زا بود. دین‌داران بسی جرأت ورزیدند که موجود فربه‌ی چون عقل را به میهمانی دعوت کردند. ورود عقل به عرصه‌ی ادیان، حادثه‌ای بزرگ، تاریخی، و کهن بود و با زلزله‌ای که در این سرزمین انداخت، پی‌آمدها و عواقب کمابیش یکسان به بار آورد. در میان مسلمانان هم بحث از عقلانیت و نسبت آن با دین، شکاف بزرگی در عرصه‌ی کلام اسلامی ایجاد کرد؛ همان شکاف مشهور و مأنوس میان دو مکتب اعتزالی و اشعری، که مشابه آن را جوهرراً در عموم ادیان می‌توان یافت. ورود عقلانیت، به «سکولاریسم» و «سکولاریزاسیون» راه داد. این دو پدیده، یعنی پدید آمدن «سکولاریسم» در ذهن و سپس وقوع «سکولاریزاسیون» در جهان خارج، دامنه‌تر از آن بود که در اصطلاح رایج جدایی دین از سیاست یا کلیسا از حکومت خلاصه شود. استقلال پاره‌ای از مفاهیم بشری و نهادهای اجتماعی از دین، ریشه و اساس سکولاریسم را تشکیل می‌دهد. اگر بخواهیم ماهیت سکولاریسم را در سه جمله خلاصه کنیم، چنین خواهد بود:

الف - عمل کردن بر وفق انگیزه‌های غیر دینی؛

ب - تفسیر کردن جهان و حیات و انسان، بر حسب مفاهیم و مقولات غیر دینی؛

ج - کشف استقلال مقولاتی چون علم و سیاست و... از دین‌دار

وقتی که سکولاریسم بدین معنا محقق شد، یعنی چنان انگیزه‌ها و شیوه‌های تفسیری‌ای پیدا شد، دین قهرراً غلبه و سیطره‌ی خود را بر جمیع شؤون بشری از دست داد و حداکثر، مانند یک رقیب در کنار سایر رقبا قرار گرفت. و بدیهی بود که سیاست و حکومت هم از این تحولات تأثیر بپذیرند و استقلال سیاست از دین اعلام شود.

شاید بهتر باشد به جای اصطلاح «جدایی» سیاست از دین، تعبیر «استقلال» سیاست از دین را به کار ببریم. اما باید دانست که فقط سیاست نبود که معلوم شد ذاتاً مستقل از دین است. بل که فلسفه و هنر و علوم و کثیری از شؤون انسانی و نهادهای اجتماعی هم چنین شدند. لذا، جایی را باید به معنای استقلال گرفت و سکولار شدن آدمیان را ناشی از وقوف ایشان بدین معنا. به عبارت دیگر، آدمیان رفته‌رفته دریافتند که این مقولات از ابتدا و همواره، ذاتاً مستقل از دین بوده‌اند، اما در طول تاریخ، به نحو عرضی و خارجی، با دین برآمیخته بوده‌اند. ریشه‌ی سکولاریسم در این تلقی نهفته است که سیاست و علم و هنر و... دارای ذات و ماهیتی مستقل از دینند و در تعریفشان دینیت مندرج نیست. البته این‌ها می‌توانند جامه‌ای از دین بیوشند و اتفاقاً با دین هم‌نشین شوند؛ مثل این که از زبان یک پیامبر یا پیشوای دینی مورد توصیه قرار گیرند، یا به دست آنان ضمن مجموعه‌ای درآیند و وحدت تألیفی بیابند. اما این بدان معنا نیست که آن‌ها ذاتاً دینی شده‌اند. تقارن همه‌جا به معنی تلازم نیست و هم‌نشینی، همه‌جا معنی هم‌صفتی و

هم‌ذاتی را نمی‌دهد. حداکثر به معنای همدلی است. در یک باغ، گیاهان بسیار وجود دارند، بدون این که منحل در ذات واحد بشوند و استقلالشان از میان برود یا ملازمت منطقی و ماهوی میانشان بیافتد. این مطلب را به نحو ساده‌تری هم می‌توان ادا کرد و آن این که معرفت دینی، معرفتی بلاموضوع است، یا تنها محوری که اجزای دین را گرد می‌آورد و وحدت می‌بخشد، واضع دین یا غایت دین است. وحدت موضوعی از این میان غایب است. و همین است آن که زبان دین را از قالب یک زبان تخصصی فنی بیرون می‌آورد و به زبان عرفی نزدیک می‌کند. آرای فلسفی موجود در دین، متعلق به فن فلسفه است (با موضوع و غایت و مبادی و مسائل و تعریفی خاص) و آرای حقوقی آن متعلق به فن حقوق و فن فلسفه و فنون دیگر، مسلم است که وحدت موضوعی ندارند و فقط غایت و غرض واحد می‌تواند به آن وحدت عارضی ببخشد.

حکیمانی که سعی کرده‌اند تا پاره‌هایی از معارف دینی را اثبات عقلانی و فلسفی کنند، در واقع روح استقلال را در جان آن معارف دمیده‌اند. وقتی می‌خواهید چیزی را اثبات ریاضی کنید، باید اول به آن چهره‌ای کمی و ریاضی ببخشید و بعد اثباتش را به فن ریاضی بسپارید. همچنین وقتی شما می‌خواهید چیزی را اثبات عقلانی کنید، باید ابتدا از آن شخصیتی بسپارید که تیغ عقلانیت و برهان فلسفی بر تن آن کارگر باشد. یعنی باید در درجه‌ی اول، به آن چیز هویت مستقل عقلانی هدیه کنید و آن را تحت مقولات عقلی و فلسفی مندرج نمایید تا بعد بتوانید به نحو مستقل، برهان فلسفی بر آن جاری نمایید. و همین‌طور است کار فقیهان و دیگر متخصصان. از آن زمان که حکیمان، عالمان، و متکلمان در رسیدن و دین را قطعه قطعه کردند و هر یک پاره‌ای را به منزله‌ی نصیب خود برداشتند و از سر نیک‌خواهی و به قصد خدمت به دین، عزم را بر اثبات عقلانی آن‌ها جزم کردند، مهر استقلال را بر پیشانی آن پاره‌های دینی کوفتند. بخشی از دین فلسفی شد و متعلق به فلسفه، بخشی حقوقی شد، بخشی تجربی، و هکذا. یعنی هر کدام به سرچشمه‌ی خود بازگشت. عزم بر اثبات عقلانی مقولات دینی، عین چاک کردن بدن دین و پرده‌برداری از ماهیت غیر دینی مقولات موجود در دین بود. این اتفاق، در تاریخ همه‌ی ادیان افتاد.

۲ - این توضیحات، سؤال مهمی را به ذهن می‌آورد: پس حقیقت دینیت چیست؟ به عبارت دیگر، دینیت یک مفهوم یا نهاد یا یک شأن از شوون آدمی، از چه ناشی می‌شود و دایره و محدوده‌ی دیانت کدام است؟ آیا مفهومی یا نظریه‌ای داریم که جز دینی بودن، هویت دیگری نداشته باشد؟ اگر در دین آمده باشد که «زمین کروی است»، می‌گوییم این را دین گفته، اما در اصل متعلق به علم فیزیک یا علم هیأت است. اگر در دین آمده باشد که گوشت شتر مکروه است، می‌گوییم این را دین گفته، اما سخنی است متعلق به علم غذاشناسی و طب. اگر آمده باشد که آدمی مرکب از نفس و بدن است، می‌گوییم این متعلق به فن فلسفه است و هکذا. پس آن چه چیز است که متعلق به هیچ فنی نیست و تماماً و ذاتاً دینی محض است؟ آیا دیانت، معرفت مستقلی است چون ریاضیات یا فلسفه یا روان‌شناسی، که مفاهیم و تئوری‌هایی ویژه‌ی خود داشته باشد؟ آیا گزاره‌های دینی از اوصاف مشخص و متمایزی برخوردارند؟ چنین می‌نماید که چنین نیست و دین هیچ وصف معرفتی متمیزی ندارد که آن را از سایر معارف جدا کند. بلکه مخلوطی است از گزاره‌هایی که هر کدام به فنی تعلق دارند و حتی دینی دانستن انگیزه‌ها هم آسان نیست. فی‌المثل کسانی که به انگیزه‌ی عدالت‌خواهی مبارزه می‌کنند، آیا می‌توان گفت انگیزه‌ی دینی خالص دارند؟ ممکن است بپرسید مگر عدالت دینی نیست؟ پاسخ روشن اکثر فیلسوفان اخلاق به شما این است که خیر، عدالت دینی نیست. پیامبران از عدالت دم زده‌اند، آدمیان را به عدالت ورزیدن ترغیب و توصیه کرده‌اند، اما مفهوم و ماهیت عدالت غیر دینی است. به این معنا که اگر پیامبران هم از عدالت

سخن نمی‌گفتند، این مفهوم وجود داشت و مورد توجه عقلا قرار می‌گرفت. از آن بالاتر، ادیان برای این که مقبول مردم بیافتند، باید به عدل تکیه کنند؛ نه این که عدل را از محصولات و مخلوقات خود وانمود کنند. دین عادلانه است، اما عدل دینی نیست و همچنین است عموم ارزش‌های والای اخلاقی. لذا، حتی مبارزه و فعالیت به انگیزه‌ی عدالت‌خواهی را نمی‌توان انگیزه‌ای دینی شمرد. اگر هم بگوییم چون خدا به عدالت ورزیدن فرمان داده است عدالت‌ورزی و عدالت‌طلبی نیکو شده است (رای اشعریان)، باز هم می‌توان پرسید مگر خدا مفهومی است دینی؟ و مگر هر چه به خدا مربوط می‌شود، باید دینی دانسته شود؟ بحث الهیات و ربوبیات مگر بحث‌های فلسفی نیستند؟ افعال و اوصاف باری مگر مورد بحث حکیمان مابعدالطبیعه قرار نمی‌گیرد؟ مگر خدا قبل از ادیان وجود نداشته و مگر از غیر طریق دین به خداوند نمی‌توان رسید؟

حال اگر ما به این نحو فتوا به استقلال جمیع یا کثیری از مفاهیم دهیم و بگوییم که هیچ‌یک از آن‌ها ذاتاً دینی نیستند، در آن صورت بسیار طبیعی و منطقی خواهد بود که بپرسیم پس «دینی بودن» چیست و در گرو چیست؟ آن خصلت «دینیت» که در پاره‌ای از امور حاضر است و در پاره‌ای دیگر نیست، کدام است؟ در این‌جاست که مسأله جدیت و حساسیت بسیار پیدا می‌کند و همین‌جاست که فیلسوفان دین می‌توانند خدمت بزرگی به ما بکنند. حقیقتاً اگر در این جهان، هیچ مقوله و مفهوم ذاتاً دینی‌ای نداشته باشیم و به عبارت دیگر، اگر هر آنچه را که می‌بینیم و می‌شناسیم مهمان دین باشند، نه خود دین، در آن صورت چه‌گونه می‌توانیم به وجود و بقای دین امیدوار باشیم؟ اگر همه‌ی کالاهای نسبی باشد و نقدی در کار نباشد، سرمایه‌گذاری ما کاملاً عبث نخواهد بود؟ و اگر همه مهمان باشند و روزی به خانه‌ی خود بازگردند، در آن صورت صاحب خانه کیست و خانه کجاست؟ خلاصه آن که اگر بخشی از دین مال فلسفه است، بخشی مال بهداشت، بخشی از آن حقوق، بخشی از آن اخلاق، پس کدام بخش مال خود دین است؟

۱-۲. کسانی دینی بودن را به شخصیت و مرجعیت پیامبر معطوف کرده‌اند. از نظر اینان، حقیقت دینیت در تعلیمات دین نیست. بل که در انتساب آن تعالیم به پیامبر است. آن تعالیم، از فقرات متنوعی تشکیل شده و هر فقره، به فنی خاص متعلق است و به ذات استقلال دارد. اما همین که پیامبری در می‌رسد و آن نکات را با مردم در میان می‌گذارد، آن معارف خصلت دینی به خود می‌پذیرند. بنابراین، دینی بودن آن معارف بدان لحاظ است که جملگی از یک سرچشمه‌ی خاص (یعنی وحی نبوی) صادر می‌شوند. لازمه‌ی این سخن آن است که اگر کسی پیامبر نباشد، یعنی صاحب تجربه‌ی دینی و مأموریت از جانب خداوند نباشد، اما همان توصیه‌ها و تعالیم را با ما در میان بگذارد، ما سخنان او را دینی نمی‌شمایم. «دینیت» چیزی در گرو رسیدن آن چیز است از یک مجرای ویژه. این دینیت، البته چنان‌که آوردیم، عرضی است نه ذاتی. یعنی خونی نیست در تن آن معارف. بل که جامه‌ای است بر تنشان، که قابل برکندن و درآوردن است. اگر پیامبری سخن از «گرده‌افشانی» بگوید (و اُرسِلنا الرِّیاح لوافع)، گرده‌افشانی پدیده‌ای یا گزارشی دینی نمی‌شود و هم‌چنان متعلق به زیست‌شناسی خواهد ماند. همین‌طور است اگر سخنی ریاضی یا فلسفی یا حقوقی یا... بگوید. این‌ها هیچ‌کدام دینی نمی‌شوند، مگر بالعرض*. لذا، در این‌جا، همه‌چیز به شخصیت پیامبر برمی‌گردد. و این سخن فوق‌العاده مهمی است. شخصیت پیامبران در ادیان، محوری است. بی‌جهت

* در بحث «اصناف دین‌داری» (جلسه‌ی دهم)، در باب سکولاریسم شرح بیش‌تری آورده‌ام. در آن‌جا توضیح داده‌ام که چه‌گونه پس از مدتی با درآمدن علوم و فنون گوناگون، وحدت ارگانیک دین از بین رفت. علوم، هر کدام چون مغناطیس‌های قوی، حول منظومه‌ی دین قرار گرفتند و هر کدام پاره‌ی مربوط به خود را طلب کردند. این اتفاق، اقلاً در تاریخ مسیحیت و یهودیت رخ داده است. سکولاریسم بدین سان، به معنای کشف استقلال پاره‌های دین از دین، و تلاشی ارگانیک دینی است.

نیست که به اعتقاد پیروان ادیان، اگر کسی تمام سخنان پیامبر را باور داشته باشد و آن‌ها را عقلاً و تجربتاً صائب بداند و حتی به فرمان‌های او عمل کند، اما نبوت را نپذیرد، مؤمن محسوب نمی‌شود. آن که تعالیم اسلامی را قبول کند، اما کاری نداشته باشد که این تعالیم از کجا آمده‌اند و چه کسی آن‌ها را آورده است، این شخص از نظر متکلمان و فقیهان مسلمان، «مسلمان» محسوب نمی‌شود.

نمی‌توان در دین چنان نظر کرد که شخصیت پیامبر در حاشیه قرار بگیرد، یا اصلاً غیر محتاج‌الیه باشد. کسی که نسبت تاریخی مدعیات و تعلیمات یک دین خاص را با شخصیت کانونی پیامبر آن دین انکار می‌کند، یا این نسبت را منظور نمی‌دارد، از ناحیه‌ی پیروان آن دین، دین‌دار (مسلمان یا مسیحی یا...) خوانده نمی‌شود.

اگر کسی چنین معیاری را برای دینیت بدهد، به ظاهر معیار نیکو و باصلابتی عرضه کرده است. اما باید بداند که در راه روی سکولاریسم و سکولاریزاسیون، به فراخی گشوده است. عاقلی می‌تواند بپرسد که اگر ما باشیم و تعلیماتی که آن پیامبر آورده، در این صورت چه فرقی می‌کند که ما آن پیامبر با بشناسیم یا نشناسیم. این نسبت تاریخی، در ماهیت تعالیم پیامبر چه دخلی دارد و چه تغییری می‌دهد و جز یک تعلق عاطفی میان پیامبر و پیروان، چه محتوایی دارد؟ چه فرقی می‌کند که ما اسم مؤلف دین را بدانیم یا ندانیم. درست مانند یک کتاب بسیار عالی که قرن‌ها پیش، مؤلف گم‌نامی آن را نوشته باشد. برای استفاده کردن از این کتاب، چه حاجت است که ما مؤلف آن را بشناسیم، یا برای شناسایی او دست به پژوهش و کاوش بزنیم؟ ماییم و این کتاب و محتویاتش. خواه آن را نسبت به مؤلفی خاص بدهیم، خواه ندهیم. بنابراین، گرچه می‌توان گفت دینی بودن در گرو نسبت تاریخی و علّی تعلیمات دینی یا پیامبر دین است، اما این مقدار از دینیت راه را بر سکولاریسم نمی‌بندد. چنین دینی، به دلیل استقلال ماهوی تعلیماتش از سرچشمه‌ی نخستین تاریخی، بسیار راحت می‌تواند تجزیه و متلاشی شود و هر پاره‌ی آن به معدن و منبع اصلی خود برگردد و آدمیان، بدون در نظر گرفتن آن سرچشمه، خود معارف را مستقلاً مورد بحث و نقد و رد و قبول قرار دهند. یعنی کار به همان‌جا بیانجامد که اکنون انجامیده است. بنابراین، اگر دین را به «ما جاء به النبی» تعریف کنیم و «دینی بودن» را از طریق انتساب تعالیم آن به فرستاده‌ی خدا تأمین کنیم، اسم دین و هیأت اجتماعی و تألیفی دین و ساختار تمدنی و تداوم تاریخی آن، به نحوی محفوظ می‌ماند. اما راه برای سکولاریسم و تجزیه‌ی پیکره‌ی دین هم باز می‌شود. مطابق این رأی، دین مؤلف از اجزایی است که هیچ‌کدام دینی نیستند. فقط یک کس دینی است و آن شخص پیامبر است که او هم از دنیا رفته است. باز هم تکرار می‌کنم اگر پیامبر ریاضی بیاموزد، ریاضیات دینی نمی‌شود. همین‌طور است اگر روان‌شناسی یا فلسفه یا زیست‌شناسی یا هنر بیاموزد. این‌ها هیچ‌کدام نه محتوایشان عوض خواهد شد، نه تعریفشان. و همچنان همان خواهند بود که باید باشند. و بدین لحاظ، معارف دینی، به خودی خود سکولار (غیر دینی)‌اند و فقط با انتساب به یک شخص تاریخی (پیامبر) دینیت بر آن‌ها عارض می‌شود. این شخص هم جز در ارسال و انتقال آن معارف نقشی نداشته و به ماهیت آن‌ها دست نزده است. لذا، با رفتن او و حذف شخصیت تاریخی او، دین یتیم می‌شود و اجزایش رفته‌رفته به خانه‌های اصلی‌شان بازمی‌گردند و ماهیت نخستین خود را بازمی‌یابند و استقلالشان از دین را آشکار می‌کنند. اهمیت این امر در آن‌جا آشکار می‌شود که چیزی که ماهیتاً دینی نیست، وقتی به میهمانی دین در می‌آید، به عوض این که دین بر او تحمیل شود، او لوازم خود را بر دین تحمیل می‌کند. استفاده‌ی دین از مفاهیم ریاضی و حقوقی و فلسفی، دین را به دنبال آن‌ها می‌کشاند. یعنی فی‌المثل حقوق لوازمی دارد و با تاریخ و جامعه

نسبت‌هایی برقرار می‌کند که غیر قابل حذف است و لذا، نمی‌توان حقوقی فراتاریخی بنا نمود و قس علی‌هذا.

۲-۲. پاسخ دیگری که به سؤال فوق‌الذکر داده‌اند، مبتنی بر تجربه‌ی دینی است. گفته‌اند آنچه بالذات دینی است، تجربه‌ی دینی است. و این تجربه‌ی دینی، همان است که در مورد پیامبران «تلقى وحی» نام می‌گیرد. تعریف «تجربه‌ی دینی» مشکل است و درباره‌ی آن سخن بسیار گفته‌اند. من هم در این‌جا، در مقام دادن حد و رسم دقیق تجربه‌ی دینی نیستم. دین‌داران، دست‌کم معتقدند که شخص پیامبر، حامل و واحد و فاعل و قابل این تجربه بوده است. آنچه این‌جا مهم است، این است که اگر فقط تجربه‌ی دینی پیامبر را منظور کنیم، این پاسخ دوم هم نهایتاً به همان‌جا منتهی می‌شود که پاسخ اول. شخصیت تاریخی پیامبر در گرو شخصیت معنوی اوست و شخصیت معنوی پیامبر هم در گرو تجربه‌ی دینی یا تجربه‌ی وحیانی اوست. اگر پیامبر واحد آن تجربه نباشد، پیامبر نیست. بلکه انسانی عادی، همانند سایر انسان‌هاست. با رفتن پیامبر، تجربه‌ی دینی پیامبرانه هم قطع می‌شود و دوباره دین یتیم می‌ماند. باید به مکانیسمی اندیشید که حضور پیامبر و تجربه‌ی او را تداوم بخشد. ورگنه تجربه‌ی دین و سکولار شدن، امری حتمی خواهد بود و توجه به شؤون اجتماعی دین، با قطع نظر از تجربه‌ی دینی، دین را مکتبی صد در صد غیر دینی و سکولار خواهد کرد. تجربه‌ی دینی پیامبر کافی نیست. حسبنا تجربه‌ی النبى نداریم. تداوم این تجربه، شرط تداوم دین است. لذا، باید به دنبال تجربه‌ی دینی بالمعنى الاعم بود.

این تجربه‌ی دینی است که ذاتاً دینی است و هر کس واحد آن باشد، به درجه‌ای از درجات پیامبر است و به همان اندازه دین نزد او حاضر است. پیامبر در اشاره به همین تجربه‌ها بود که می‌فرمود:

ابیت عند ربی يطعمني و يسقيني.

من گاه شب را تا صبح نزد خدا به سر می‌برم. او به من غذا و شراب می‌دهد.

پیدا است که این سخن، تمثیلی است. به قول مولانا:

چون ابیت عند ربی فاش شد

يطعم و يسقى کنایت زاش شد

مثنوی، ۱: ۷۴۶

این «هم‌نشینی» و «شب‌نشینی»، همان «تجربه»‌ای است که ذاتاً دینی است؛ تنها پدیده‌ی حقیقتاً و جوهری دینی، که چون جرقه‌های قدسی در نفوس طیبیه‌ی پیامبران می‌درخشیده و برای مدتی کوتاه یا بلند، وجودشان را روشن می‌کرده و چشمشان را بر بواطن این عالم می‌گشوده است. هر جا که پای چنین تجربه‌ای باز شود، حقیقت دین در آن‌جا حضور پیدا کرده است.

می‌بینیم که دین دو چهره دارد: یکی چهره‌ی بیرونی که به صورت نظامات اجتماعی و نهادهای تمدنی تجلی می‌کند - این چهره در دین اسلام، به‌تر از هر دین دیگری تجلی کرده است - و چهره‌ی دیگر چهره‌ی باطنی آن است. اگر ما فقط به شخصیت تاریخی پیامبر، از آن حیث که آورنده‌ی تعلیمات دینی و سازنده‌ی نظام اجتماعی است نظر کنیم، و او را بانی مکتب بدانیم و بنا را بی‌حاجت به بانی برپا ببینیم، خواهیم دید که دین بسیار مستعد سکولاریزاسیون است. اما اگر به شخصیت باطنی پیامبر و تجربه‌ی عمیق دینی او نظر کنیم و دینیت را خصلت آن تجربه بدانیم و حضور دین را قائم به حضور آن تجربه ببینیم، در آن صورت

حفظ نظامات اجتماعی و تمدنی را در غیاب آن تجارب دینی، به معنی حفظ و حضور دین نخواهیم گرفت و آن‌ها را جسمی بی‌جان و جمادی بی‌حیات خواهیم دید.

از این منظر، پیغمبری معنا و مفهوم متفاوتی می‌یابد. در این‌جا پیامبر دیگر یک کارمند یا مأمور صرف نیست که روزی آمده و وظیفه‌ی خودش را انجام داده و اکنون در خاک خفته است و ما دیگر به او دسترسی نداریم؛ همان تلقی که در وهابیت از پیامبر وجود دارد. در وهابیت، پیامبر مأموری صرف بود که آمده بود تا پیامی را برساند و برود و اکنون آدمیان مانده‌اند و آن پیام. این سخن حقی است که گاه معنای باطلی از آن اراده کنند. درست است که شخص تاریخی پیامبر را نباید بزرگ کرد و به جای آن باید به تعلیمات او نظر کرد. در قرآن داریم که:

و ما محمدٌ إلا رسولٌ قد خلت من قبله الرّسل أفائن مات أو قتل انقلبتم علی أعقابکم و من یقلب علی عقبیه فلن یضرّ الله شیئاً و سیجزی الله الشّاکرین. (الاعمران، ۱۴۴)
محمد جز فرستاده‌ای نیست که قبل از او پیامبرانی بوده‌اند. آیا اگر پیامبر کشته شود یا به مرگ طبیعی از دنیا برود، شما از عقیده‌ی خود باز می‌گردید؟ و هر کس از عقیده‌ی خود بازگردد، به خداوند زیانی نمی‌رساند و به زودی خداوند شاکران را پاداش می‌دهد.

یعنی بر پای خود بایستید. کودکانه به پیامبر متکی نباشید. چنین نباشد که وقتی پیامبر از دنیا رخت برپست، همه‌چیز به جای اوّل برگردد. پیامبر آمده است تا منظومه‌ای از معارف به مردم عرضه کند و امتی مستقل از خود بسازد. او عمر جاودان ندارد و بالأخره روزی از دنیا می‌رود. به تعلیمات ماندگار او نگاه کنید، نه به شخص فانی او. پیامبر کار خود را انجام داده و اکنون برای شما، به یک الگو بدل شده است. از این پس، از شیوه‌ی رفتار او و تعالیم او استفاده کنید و دنباله‌ی کار او را بگیرید. این نکته‌ی حقی است. اما پیروی از پیامبر را باید عمیقاً معنی کنیم. پیامبر، مارکس یا کنفوسیوس یا گاندی نبود که مکتبی را بنهد و برود. پیامبری یک تجربه بود و تا چراغ آن تجربه روشن است، پیامبری هم زنده و چالاک است. پیروی از پیامبر، پیروی از تجارب اوست. پیروی هم تقلید و تکرار منفعلانه نیست. بلکه مشارکت فعالانه در تجارب پیشواست. همه‌جا همین‌طور است. به‌ترین پیروان یک متفکر، نه مقلدان صرف، بلکه محققان متفکرند که در تأملات استاد مشارکت فعالانه می‌ورزند. هم‌چنین است پیروی از صاحبان تجارب دینی و عرفانی.

مسیحیان می‌گویند که جز از طریق مسیح نمی‌توان به نجات و سعادت رسید. مسلمانان می‌گویند که جز از طریق پیامبر اسلام نمی‌توان به نجات و سعادت رسید. این ادعاهای انحصارگرایانه، واجد یک نکته‌ی بسیار اساسی است و آن این که شخصیت مسیح و شخصیت محمد، به‌هیچ‌وجه شخصیت‌های تاریخی صرف نبوده و نیستند. این بزرگان، کارمندهایی نبودند که وظیفه‌ی خویش را انجام داده و برای همیشه رفته باشند. معنای آن سخن که از طریق مسیح می‌توان به خدا رسید، این است که می‌توان از طریق نزدیکی و اتصال روحی به او، تجربه‌ی او را هم‌اکنون تکرار کرد، شریک اذواق و مواجید او شد، و به درون عالمی که وی گام نهاده بود رفت؛ آن هم به عنایت و مدد و دستگیری او. این تفتن مهمی است. زنده بودن یک دین، معنایی غیر از این ندارد. هیچ‌کس این سخن را در مورد مارکس نمی‌گوید. مارکس هم مکتب بسیار مؤثری بنا نهاد. اما هیچ‌کس نمی‌گوید که از طریق اتصال روحی با مارکس می‌توان به سعادت دنیوی رسید. او یک وجود صرفاً تاریخی داشت و آن وجود تاریخی، اکنون فانی شده است. اکنون مارکس فقط در کتاب‌های خود حضور دارد. حضور او در حلقه‌ی شاگردان او جاری است و این حضوری مجازی است؛ نه حقیقی. اما پیروان ادیان در مورد پیامبرانشان چنین تلقی‌ای ندارند و نباید هم داشته باشند. تکیه و

توجه به ولایت باطنی پیامبر، شرط حیات و طراوت دین است. پیامبران به این معنا، در میان قوم خودشان زنده‌اند. معنای ولایت باطنی، حضور شخصیت پیامبر و امکان اتصال با او، و از همه مهم‌تر و مأنوس‌تر، امکان تکرار تجربه‌هایی است که پیامبر را پیامبر کرد. این همان معنای «بسط تجربه‌ی نبوی» است. اگر تجربه‌ی نبوی بسط پیدا نکند و اگر تجربه‌های پیامبرانه در میان دین‌داران تحقق نیابد، اصلاً دین در میانشان حاضر نیست. بل که به عوض آن یک نظام اجتماعی بی‌روح حاضر است؛ قشری بی‌مغز، مرامی دنیوی چون مکتب مارکس، یا هر ایدئولوژی دیگر که جز نام دین سکولار بر آن چه می‌توان نهاد؟

اکنون می‌توانیم بگوییم که «دینی بودن»، در گرو چیزی از جنس تجربه‌ی دینی است. پیامبر چون آنتشفشانی بود که هر چه از دهانش بیرون می‌آمد، مذاب بود. یعنی همه‌ی مواد در هم آمیخته بودند و وحدت ظاهری داشتند. اما با مرور زمان، آن مواد مذاب هر کدام در نقطه‌ی انجماد خاص خود منجمد و منعقد شدند و از بقیه‌ی مواد جدا گشتند. این وحدت به کثرت بدل شده، دوباره روی وحدت نخواهد دید، مگر در ظلّ تجربه‌ی دینی دیگر. مقلدان عامی با کثرت خوشند. اما دین‌داران عارف و تجربت‌اندیش، در پرتو تجربه‌های وحدت‌بخششان، همان وحدتی را در دین باز خواهند یافت که شارع نخستین در آن می‌دیده است.

آفرین بر عشق کل اوستاد صد هزاران ذره را داد اتحاد
هم‌چو خاک مفترق در ره‌گذر یک سبوشان کرد دست کوزه‌گر

مثنوی، ۲: ۳۷۳۶ و ۳۷۳۷

این‌همه تأکیدی که امروزه بر نظامات سیاسی و اجتماعی و تمدنی دین می‌رود، در حقیقت بر چیزی می‌رود که ذاتاً دینی نیست و جز بالعرض، وارد دین نشده و لذا، رقیبان دنیوی بسیار دارد و تا ریشه در آب نباشد، از این شاخ‌ها امید ثمری نمی‌رود.

باری؛ اگر ما حقیقت دین و دین‌داری و حضور آن را در گرو تجربه‌ی دینی بدانیم و پیامبر را هم فاعل و قابل و هادی این تجارب بدانیم، لاجرم بسط و دوام دین را هم در گرو بسط و دوام این تجارب خواهیم دانست و لذا، اعمال دینی را (اعم از نماز و روزه، تا ستیز و مبارزه با ظلم) تا آن‌جا دینی خواهیم دید که به حصول چنان تجربه‌هایی کمک بکند و آن‌ها را در سطح فردی و جمعی برانگیزاند و زنده نگاه دارد. بقیه، هر چه که هست، روبنا و شاخ و برگ و زینت و زواید است یا مرام‌هایی است دنیوی که در عین نیکی، نصیبی از دینیت ندارد. آن تجربه‌های دینی و آن دریافت‌های باطنی و آن پروازهای روحی هم به کسی دست نمی‌دهد، مگر به اعانت یک ولیّ الهی، که:

هر که تنها نادرا این ره برید
هم به عون همت پیران رسید

مثنوی، ۱: ۹۷۹

فقط به اعانت یک ولیّ، و با مشارکت ورزیدن در تجربه‌های اوست که حیات معنوی آدمی ارتقاء می‌یابد و وصول به سعادت ابدی ممکن می‌شود. از این رو، هر کس باید ولیّ خود را پیدا بکند. در دین‌ورزی مصلحت‌اندیش جمعی دنیاگرا، ولیّ آدمی همان شارع است که اوامر و نواهی‌اش مطاع است و ولایت، ظاهری است. همه یکسان مخاطب شارعند و همه به مصالح دنیوی و آخری خویش می‌اندیشند. اما در دین‌ورزی تجربت‌اندیش، که تجربه‌ی دینی محوریت پیدا می‌کند، شخص باید ولیّ خود را (یعنی کسی را که ملهم تجربه‌های اوست) پیدا و انتخاب کند، بل که آن ولیّ او را انتخاب می‌کند. مولانا می‌گوید:

چون گرفتت پیر، هین تسلیم شو

هم‌چو موسی زیر حکم خضر رو

مثنوی، ۱: ۹۷۴*

نمی‌گوید «چون گرفتی پیر...» و فاصله‌ی میان «گرفتی» و «گرفتت»، فاصله‌ی میان جبر و اختیار و عشق و عقل است. هر کس الهام‌بخش هر کسی نیست. تناسب و قرابتی که میان ارواح و قلوب است، سرچشمه‌ی فیاض الهام می‌شود و دو کس را به هم می‌پیوندد. در دین‌داری تجربت‌اندیش، اشخاص انفراداً و باطناً، مخاطب ولیّ خود می‌شوند. پیامبران، علی‌الظاهر، به همه‌ی آدمیان خطاب کرده‌اند و اصولیون هم گفته‌اند که این خطاب‌ها عامند و لذا اگر گفتند «صلّوا» یا «صوموا»، خطاب به همه است و همه به اطاعت از آن مکلفند. این حرف درست است؛ لکن در سطحی از دین که به منزله‌ی آیین جمعی است. در قلمرو دین تجربت‌اندیش اما، یعنی در آن‌جا که سخن از شرکت جستن در تجربه‌های یک نفس قوی در میان است، اصولاً مخاطبه فرق می‌کند. در آن‌جا هر کس باید خود، شخصاً و عمقاً دربابد که مورد خطاب کیست و روح او را با که سر و کار افتاده است و زخمه‌ی کدام سر انگشت تارهای وجود او را می‌لرزاند و خلاصه، چه کسی بر او ولایت دارد. کشف این ولایت، مستلزم پیمودن راهی طولانی و تجاری انبوه است.

در دین معرفت‌اندیش (عالمانه، متکلمانه)، نقش شخصیت نبی تقریباً به صفر می‌رسد. همین‌طور است در دین‌داری مصلحت‌اندیش مقلدانه. و معارف دینی جای شخصیت نبی را پر می‌کنند. از این رو، در این دو گونه دین‌داری، راه برای تجزیه و تلاشی دین باز می‌شود. اما در دین تجربت‌اندیش، یا دین ولایت‌اندیش، شخصیت نبی محوریّت دارد و هیچ‌چیز جای آن را نمی‌گیرد و پیروی از نبی، پیروی از تجربه‌های اوست. در این سطح از پیروی، نظام مخاطبه هم فرق می‌کند. در این‌جا خطاب‌های دیگر مطلق و عام و جمعی نیست. بل که کاملاً فردی است. باید دید صدای ولیّ به گوش چه کسی می‌رسد و چه کسی خود را مخاطب آن می‌یابد؛ درست مانند آن که کسی در جمعی که فارسی‌زبانان و چینی‌ها و هندی‌ها و ترک‌ها و عرب‌ها حضور دارند، به زبان چینی سخن بگوید. روشن است که فقط چینی‌ها مخاطب اویند. چرا که اگر قرار بود همه‌ی افراد آن جمع مخاطب او باشند، او فقط به زبان چینی سخن نمی‌گفت. مخاطبه شروطی دارد و در قلمرو مخاطبه‌ی دینی، این شروط بسی ظریفند. هر شخص خود باید در نهان، تشخیص دهد که آیا روی سخن با اوست یا نه. آیا او مخاطب این خطابات است یا نیست. حتّی در دین آیینی جمعی فقهی نیز همین سؤال مطرح است. در آن‌جا هم باید دید که آیا همه‌ی اجتماعات در همه‌ی ادوار تاریخی، مخاطب همه‌ی خطابات نبی هستند یا نه. این پیش‌فرض که برخی از فقیهان دارند و احکام فقهی را به کره‌ی ماه و مریخ هم تعمیم می‌دهند، فقط یک پیش‌فرض محتمل است و پیش‌فرض‌های رقیب دارد.

باری؛ دین ولایت‌اندیش تجربتی، شدیداً خصلت فردی دارد؛ نه به معنای انزوا و انعزال فرد، بل که به معنی گرفتن رابطه‌ای شخصی با ولیّ خدا و خدا. چنین است که دین‌دار تجربت‌اندیش، از دین عامه فاصله می‌گیرد و به دین حقیقی نزدیک می‌شود. او در ظلّ ولایت خداوند می‌رود و به تنهایی نزد او حضور می‌یابد.

۴ - آیین‌های دینی، در اصل برای برانگیختن تجاربند و هر قدر که این آیین‌ها برانگیزاننده‌تر باشند، دینی‌ترند. به این دلیل، افراد در نسبت با این آیین‌ها، در موقعیت یکسانی قرار ندارند. چه بسا برای کسی رفتن به حج بسیار برانگیزاننده باشد و برای کس دیگری، انفاق یا خدمت به خلق، و برای دیگری شب‌خیزی

و استغفار. ملاک این است که آیین مورد نظر، تا کجا تجربه‌های باطنی را تسریع و تسهیل می‌کند و شخصیت دیگری به فرد دین‌دار می‌بخشد. اگر این تجربه‌ها را از میان برداریم، از دین چیزی جز مجموعه‌ای از اصول و ضوابط اجتماعی و آیین‌های جمعی باقی نخواهد ماند. چنین دینی، حتی اگر دنیای ما را هم آباد بکند، کاری بیش از مکاتب غیر دینی انجام نداده است. عقلای قوم، کم و بیش همه‌جا توانسته‌اند با رایزنی با یکدیگر، زندگی جمعی‌شان را سامان بدهند و اگر وجه حاجت به پیامبر این است، به قول ابن‌خلدون، دیگر حاجتی به نبی نداریم.

باری؛ چنین که پیداست، ما دو نگاه به دین داریم؛ نگاهی که جامعه یا جمع را مخاطب پیامبر می‌داند و فرد را تابع جمع می‌شمارد و نگاهی که فرد را مخاطب پیامبر می‌شمارد و به تبع فرد، جمع را، اگر جمع مخاطب پیامبر باشد، دین یک نظام اجتماعی می‌شود و تعالیم موجود در کتاب‌ها، جای پیامبر را می‌گیرد و رفته‌رفته سیاستش، اقتصادش، کلامش، و اخلاقش راه مستقل در پیش خواهند گرفت و رجوع به اصل خواهند کرد و پاره پاره شدن ارگانیک دین، تحقق عینی خواهد یافت و از مواد مذاب و یکپارچه‌ی نخستین کوره‌ی وحی، قطعاتی منجمد و مجزا در مسیر تاریخ بر جا خواهد ماند. این امر، حتی با اقامه‌ی حکومت دینی هم رخ خواهد داد و وحدتی از باطن به ظاهر نخواهد رسید. اصلاً از وقتی باطن دین و تجارب دینی مغفول افتاد، تکیه بر ظواهر و بر سیاست و حکومت، قوت و غلبه‌ی بیش‌تر یافت و خلاف‌ها و اختلاف‌های فقهی و کلامی رنگ و رونق فزون‌تر گرفت. جا بر دین‌ورزی تجربت‌اندیش تنگ شد و دین‌ورزی معرفت‌اندیشانه و مصلحت‌اندیشانه، سواران میدان شدند و محیط جای مرکز را گرفت و مقدمه و نتیجه به هم برآمیختند و پیامبر از صحنه بیرون رفت و ناپیامبران به جای او نشستند و از دین، جز قشری سکولار باقی نماند، با مدعیان و مرتزقان بسیار. اما اگر فرد خود را مخاطب پیامبر ببیند، دین را از معراج آغاز می‌کند و پس از پرواز به ملکوت، دست‌آوردهای خود را با زمینیان قسمت می‌کند. یعنی تجربه‌ی دینی را محور قرار می‌دهد و شؤون دنیوی دین را تابع آن می‌کند و به میزانی که آن شؤون مدد به آن تجربه می‌رسانند، بدان‌ها اقبال و اعتنا می‌نماید و امور مستقل از آن را صورت و غایت دینی نمی‌بخشد. دنیا را برای دین می‌خواهد، نه دین را برای آباد کردن دنیا. جباران دنیوی را کنار می‌زند تا خدا را به‌تر ببیند، نه این که خدا را در میان آورد تا به نام او، با جباران به‌تر بستیزد؛ که:

نان از برای کنج عبادت گرفته‌اند

صاحب‌دلان، نه کنج عبادت برای نان

سعدی

وضع نامتقارن ما و پیامبر در نسبت با گوهر دین، باید دوباره شناخته و شناسانده شود. پیامبر ابتدا گوهری را در تجربه‌های خود یافت (احساس خشیت و محبت و هیبت و خضوع و طاعت نسبت به یک مبدأ عالی، و حیرت در جمال و جلال او و کشف رازهای عالم و مقصد زندگی آدمیان...) و آن‌گاه غیورانه و مدبرانه، صدفی از فقه و اخلاق به دور این گوهر تنید تا هم از تصرف ناهلان مصونسش بدارد و هم راه رسیدن به آن را به اهلش بنماید. پیروان، از صدف آغاز کردند و علی‌العموم صدف را عین گوهر پنداشتند و صدف‌فروشی آغاز کردند. او برقی دیده بود و بر اثر برق، بانگی رعدآسا درانداخته بود. اینان بانگ رعد را شنیدند و چشم از برق دوختند و رعد را برق انگاشتند.

امروز باید حافظوار، گوهری را که از صدف کون و مکان بیرون است، برق دولت را که از نظرها دور است، باز جست. آن گوهر بازیافته، روح و معنا و بها به صدف خواهد داد:

دارم امید بدین اشک چو باران که دگر
برق دولت که برفت از نظرم باز آید

دیوان حافظ

دین تجربه‌اندیش را باید احیا کرد. جهان جدید سیاستمدار و اقتصاددان و... بسیار دارد. پیامبر را باید دوباره به صحنه آورد، که جای او خالی است. از گوهر دین باید آغاز کرد و صدف‌های عصر را در خدمت آن نهاد. یعنی راه پیامبر را دوباره باید رفت.

پیامبران، خطیبان بی‌مخاطب*

بسم الله الرحمن الرحيم

و لا حول و لا قوة إلا بالله العلي العظيم

و صَلَّى الله على سيدنا محمد و آله أجمعين

در ایام ولادت خجسته‌ی پیامبر بزرگوار اسلام قرار داریم. در میان علمای اهل سنت، مشهور این است که ایشان در روز دوازدهم ربیع‌الاول ولادت یافته‌اند. عده‌ای از علمای شیعه، از جمله شیخ کلینی هم بر همین قولند. لکن در میان علمای شیعه، قول مشهور این است که ولادت ایشان در هفدهم ربیع‌الاول رخ داده است. ما امروز در میان این دو سالگرد قرار داریم. دین ما به این پیامبر بزرگوار، اظهار ارادت خاک‌پوسانه‌ای را به محضر ایشان ایجاب می‌کند. به همین سبب، در این نوبت، در خصوص نبوت و دعوت پیامبران سخن خواهیم گفت.

پیامبر بزرگوار اسلام، برای به دوش کشیدن بار رسالت، هم خود شخصیت دیگری پیدا کرد و هم از مخاطبان خود خواست شخصیت دیگری بیابند تا بتوانند سخن او را دریابند. همه‌ی پیامبران این‌طور بودند. از یک طرف می‌خواستند سخنشان شنیده و دعوتشان جدی گرفته شود، و از طرفی می‌دانستند که مردم، آن‌چنان که هستند، خریدار سخنشان نیستند و لذا از مردم می‌خواستند که خود را عوض کنند و آن نباشند که هستند، تا بتوانند شنونده‌ی خوبی برای ندای آنان باشند و پارادوکس و دشواری رسالت رسولان و پیامبران، در همین‌جا بود.

گویی آدمیانی که در بادی امر با پیامبران مواجه بودند، مخاطب و مستمع خوبی برای آنان نبودند؛ بل که مخاطبان واقعی پیامبران باید ابتدا به دست خود آنان به وجود می‌آمدند و به جای آدمیان قبلی می‌نشستند و سپس این تحول‌یافتگان به خطاب آنان گوش فرا می‌دادند. اگر آدمیان از پیامبران می‌پرسیدند که شما از ما چه می‌خواهید، جواب پیامبران این بود: «از شما می‌خواهیم آن کسی که هستید و تاکنون بوده‌اید نباشید. زیرا تا وقتی که همین هستید که هستید، سخن ما را نمی‌فهمید و نمی‌پذیرید. شما باید در اثر حرف‌های ما (که نمی‌پذیرید) عوض شوید تا بعداً بتوانید همین حرف‌های ما را بفهمید و بپذیرید.» کارشان به بیدار کردن خفتگانی می‌مانست که خود را بیدار می‌پندارند، اما فی‌الواقع باید ابتدا بیدار شوند تا بعداً تصدیق کنند که بیداری چیز خوبی است. و آنان قبلاً هرگز بیدار نبوده‌اند و این مشکل بزرگی بود که همه‌ی پیامبران، همیشه با امت‌های خود داشتند و اصولاً هر کس که برای اصلاح بنیادی و گوه‌ری آدمیان رسالتی آسمانی بر دوش می‌کشد، این دشواری را در موضع‌گیری خود نسبت به دیگران و در موضع‌گیری دیگران نسبت به خود، خواهد آزمود. اجمالاً او باید دیگران را ابتدا با علل بیدار کند،

* متن سخنرانی ایراد شده به مناسبت ولادت پیامبر بزرگوار اسلام، ۱۷ / ۴ / ۷۶

تا بعداً آنان بتوانند بیداری را با دلایل بیازمایند. بانگ «بیدار شو» آنان ابتدا، چون علتی شخص خفته را بیدار می‌کند و آن‌گاه پس از بیداری، معنی آن درک می‌شود.

در این‌جا خواهم کوشید تا حاقّ این دشواری و رمز اهمیت کار پیامبران و سرّ شرح صدری را که لازم داشتند (و خداوند به آنان عطا کرده بود) بیان کنم.

در سوره‌ی انشراح، که یکی از سوره‌های مکی است، قصه‌ی شرح صدر پیامبر و انعام خداوند با او، چنین آمده است:

ألم نشرح لك صدرک و وضعنا عنک وزرک الَّذي أنقض ظهرك و رفعنا لك ذکرك... (انشراح، ۱ - ۴)
مگر ما به تو شرح صدر ندادیم و سینه‌ی تو را گشاده نکردیم و آن بار گرانی را که کم‌تر را می‌شکست بر تو سبک نکردیم و آن رسالت دشوار را بر تو آسان نکردیم و نام نیکوی تو را بلند نمودیم؟

موسی هم از خداوند، همین شرح صدر را می‌طلبید:

ربّ اشرح لي صدري و يسّر لي أمری و احلل عقدة من لساني يفقهوا قولي. (طه، ۲۵ - ۲۸)
خداوندا، سینه‌ی مرا گشاده کن. تحمل مرا نسبت به مشکلات و مشقات افزون‌تر کن. هاضمه‌ی مرا نسبت به حقایق و اسرار که بر من فرو می‌ریزی، فراخ‌تر کن. کار را بر من آسان کن و گره از زبان من بگشا تا سخنم را فهم کنند.

پیامبر به همه‌ی این معانی، شرح صدر داشت و آنان که کار پیامبرانه می‌کنند هم باید به درجات، از این شرح صدر برخوردار باشند؛ هم نسبت به اخذ و تلقی اسرار و واردات و معارف، هم در مقابل جفای خلق و هم نسبت به مشکل ویژه‌ای که دعوت و رسالتشان متضمن آن است.

در باب شرح صدر پیامبر، محدثان و مورخان داستانی تمثیلی و تأمل‌انگیز را آورده‌اند. در سیره‌ی *ابن‌هشام*، که منبع عمده‌ی زندگی‌نامه‌های دیگر پیامبر است، این داستان به دو سالگی و چند ماهگی ایشان مربوط می‌شود. در کتاب‌های حدیثی و تاریخی دیگر، آن را به ده سالگی یا بیست سالگی ایشان نسبت داده‌اند.

در سیره‌ی *ابن‌هشام*، از حلیمه، دایه‌ی ایشان نقل شده است: «روزی محمّد با پسرمر بازی می‌کرد که پسرمر هراسان و دوان دوان آمد و گفت: مادر، برای محمّد اتفاق بدی افتاده است. گویی کسانی به او حمله کرده‌اند. حلیمه می‌گوید: من به سراغ او رفتم و او برای من نقل کرد که دو نفر که جامه‌های سپید بر تن داشتند و تشت زرین در دست، به من نزدیک شدند، مرا خوابانند، سینه‌ی مرا شکافتند و قلب مرا بیرون آوردند. تکه گوشت سیاهی را از قلب من درآوردند و به دور افکندند، سپس قلب مرا با برفی که در تشت زرین خود داشتند شست‌وشو کردند و دوباره به سینه‌ی من بازگرداندند و سپس مرا رها کردند و رفتند.» اگر نقل‌های متعدد را رونوشت‌ها و گونه‌های نقل واحد ندانیم، این حادثه، به شهادت مورخان، پنج بار در زندگی پیامبر رخ داده است و توسط بعضی از مفسران، ذیل آیه‌ی «ألم نشرح لك صدرک» آورده شده است. برخی از محدثان، در اصالت و صحت این داستان تردید کرده‌اند و گفته‌اند پیرایش‌ها و پالایش‌های روانی، ربطی به قلب جسمانی آدمی ندارد. این‌ها توهّمات قومی از داستان‌سرایان و خرافه‌پرستان عرب است که تصور می‌کردند پاکی دل و روح، به معنی پاکی قلب گوشتی است که در

سینه‌ی آدمی قرار دارد. اما آرای محققانه‌تری هم در این باب ابراز شده است. از جمله، مرحوم علامه طباطبائی، صاحب تفسیر المیزان، که به نیکی دریافته و توضیح داده است که این حادثه، جز یک تمثیل برزخی و یک منظره‌ی رؤیاصفت نبوده است و این داستان را نباید به معنای ظاهری آن گرفت. این حادثه در عمق ضمیر پیامبر گذشته است و ایشان واقعیتی متعالی را به آن صورت نمادین، به چشم خویش ممثل دیده‌اند؛ همچنان که کسی در خواب می‌بیند که گوهر به گردن خوک می‌آویزد و معنایش این است که علم به نااهل می‌آموزد.

باز در سیره‌ی ابن‌هشام، از قول پیامبر نقل شده است که روزی در کوچه، با هم‌بازی‌های خود سنگ بازی می‌کردیم. برای بردن سنگ‌ها از جایی به جایی، همه لباس‌هایمان را درآورده بودیم و سنگ‌ها را در دامن‌ها گذاشته بودیم و حرکت می‌دادیم. من ناگهان احساس کردم کسی که او را نمی‌دیدیم، مشتی به من زد و گفت: «محمد، تو لباست را بیوش.» یعنی تو باید پوشیده باشی. تو نباید از آداب، شیوه‌ها، و عادات و سنن ناصواب دیگران پیروی کنی. تو با دیگران فرق داری. و من آن‌جا لباسم را پوشیدم.

نقل این حوادث که در تواریخ معتبر آمده است، حکایت از آن می‌کند که محمد برای کار بزرگی در آینده، آماده می‌کردند و پاک‌ی‌ها و نیک‌ی‌ها را به او القا می‌کردند تا برای کشیدن بارهای سنگین بعدی مهیا باشد. پیامبر با چنین نظارت‌ها و مراقبت‌های معنوی و روحانی و زیر نظر نیروهای بلندمرتبه‌ای که این عالم را کران تا کران در اختیار دارند، بزرگ شد و بالید و به نبوت رسید.

رسالت پیامبر در یک جمله خلاصه می‌شود و آن جمله این است که: «او آمده بود تا آدمیان را عوض کند.» این جمله گفتنش آسان است و تحقیقش بسیار گران. ما دو گونه عوض کردن داریم؛ عوض کردنی در اعراض و عوض کردنی در جوهر. و به عبارت دیگر، عوض کردنی در فروع و عوض کردنی در اصول. مثلاً انسان می‌تواند به آسانی، خانه یا لباس یا دوستان یا وطن خود را عوض کند. (البته وقتی که آدمی با متعلقات خود انس گرفت و با آن‌ها ارتباط وسیع وجودی پیدا کرد، عوض کردن این قبیل امور هم آسان نخواهد بود.) این‌ها تغییراتی است در شؤون و متعلقات بیرونی وجود آدمی. اما عوض کردنی هم داریم که به گوهر و هویت آدمی برمی‌گردد. آن‌جا کار نه تنها در عمل، بلکه در نظر و در مقام فهم هم مشکل خواهد بود. آدمی به گمان می‌افتد که با او چه می‌خواهند بکنند و محصول این تغییر چه خواهد شد. شما وقتی جامه‌ای را عوض می‌کنید و به جای آن جامه‌ی دیگری می‌پوشید، می‌دانید چه می‌کنید، چه چیزی را فرو می‌نهد و چه چیزی را برمی‌گیرید و در این فرو نهادن و برگرفتن معیارها و خواسته‌ها شما کدام است. از همه مهم‌تر، خود شما دست‌نخورده می‌مانید. پس از نو کردن جامه، شما همانید که بودید. آن جامه‌ی نو را برای همان «خود» می‌خواهید که قبلاً بودید و اکنون هستید. ولی اگر بنا شد که خود آدمی عوض شود، در آن صورت، آن هویت تازه را برای که می‌خواهد؟ برای آن «خود» که دیگر نخواهد بود و نیست خواهد شد، یا برای آن کسی که اکنون نیست و بعداً سر بر خواهد آورد و معلوم نیست که و چه خواهد بود؟ با کدام معیار می‌توان دآوری کرد و تصمیم به تغییر گرفت؟ معیارهای کنونی که بعداً نفی خواهد شد، و معیارهای بعدی، یعنی معیارهایی که پس از تغییر شخصیت پدید می‌آیند، هم‌اینک در دست ما نیست. اگر راه بازگشت هم بسته باشد، مشکل دوچندان خواهد شد.

بسیار دشوار است که به آدمی بگویند تو وجودت را تغییر ده تا پس از تغییر و فقط پس از تغییر، بتوانی تصدیق کنی که ما با تو بد نکردیم و آن تغییر، حادثه‌ی مبارکی در حیات تو بوده است. مثل کودک

درس‌ناخوانده‌ای که ابتدا باید درس بخواند تا بعداً بفهمد و تصدیق کند که درس خواندن چیز خوبی است. (آن هم کودکی که خود را بزرگسال و فهمیده می‌پندارد.) یعنی در این‌جا، معیارهای داوری پس از انجام فعل و بر اثر انجام فعل، کشف و کسب خواهد شد و مشکل اصلی کار و دعوت پیامبران همین‌جاست. چه‌گونه می‌توان از کسی خواست کاری کند که معیار سنجشش اکنون در دست نیست و بعد از انجام کار متولد خواهد شد؟

اگر جراحی به شما پیشنهاد کند که من حاضرم مغز شما را بردارم و مغز شخص دیگری را که نمی‌شناسیدش در جمجمه‌ی شما بنشانم، شما با چه مغزی و معیاری به این پیشنهاد پاسخ می‌دهید؟ با مغز کنونی یا مغز بعدی؟ اگر معیارهای مغز کنونی‌تان پذیرفته است، چرا عوض می‌کنید و اگر پذیرفته نیست، چرا بر طبقش عمل می‌کنید؟ مغز بعدی هم که هنوز نیامده است و معیارهایش دانسته نیست و اگر هم مغزتان را عوض نمی‌کنید، باز جای سؤال است که چرا به آن چسبیده‌اید. شاید دومی به‌تر از اولی باشد. پیشنهاد پیامبران نیز چنین پیشنهادی بود و ما، با دانستن این معنا، به‌تر خواهیم فهمید که با ایمان آوردن و دل به رسالت پیامبری سپردن، با خود چه می‌کنیم و چه چیزی از خود را در اختیار دعوت‌کننده می‌نهم و دعوت‌کنندگان الهی چه آتشی در بنیاد شخصیت آدمیان در این عالم زده‌اند و اگر دعوت آنان گیرا شود، چه جهانی به جای این جهان خواهد نشست. بلی؛ دعوت پیامبران هیچ‌گاه به نحو تام و تمام گیرا نمی‌شود و ایمان و تحولی که آنان از آدمیان خواسته‌اند، فقط در نوادری به نحو کامل محقق می‌شود و دیگران، به طور ناقص و نسبی از آن تحول بهره می‌برند. مشکل پیامبران این نبود که بیماران داروهای آنها را مصرف نمی‌کردند. بل که مشکلشان این بود که بیماران خود را به بیماری و پیامبران را به درمان‌گری قبول نداشتند. یعنی اولین شرط تفاهم برقرار نبود. وقتی شما بر کسی که خود را اسالم می‌داند نام بیمار بنهید، نه‌تنها با او دوست نمی‌شوید، بل که آتش خصومت را در دل او می‌افروزید و چه کار سختی است دوستی ورزیدن با کسی که دوست را دشمن می‌انگارد.

مثال‌های یادشده، شاید کمی خیالی و مصنوعی و مبالغه‌آمیز بنماید. اما ذره‌ای مبالغه در آنها نیست. به این مثال توجه کنید: وقتی شما با شخص متکبر با متعصبی سخن بگویید و بخواهید او را به ترک تکبر یا تعصب دعوت کنید، چه مشکلی خواهید داشت؟ شما برای او سخن می‌گویید، به او پند می‌دهید، برای او استدلال عقلی می‌کنید، آینده‌ی روشن و سعادت‌آمیزی را در مقابل چشمان او مصور می‌کنید، در باب بدی و زشتی تکبر و تعصب داد سخن می‌دهید، اما تمام مسأله این است که این شخص متکبر وقتی حاضر می‌شود سخن شما را بشنود که قبلاً تکبر را ترک کرده باشد. و آن شخص متعصب، وقتی کلام شما را می‌پذیرد که اول تعصب را وداع گفته باشد. اما آن کسی که تکبر و تعصب را ترک گفته و مستمع شماست، محتاج پند شما نیست و آن کسی که آن رذائل را ترک نگفته، گرچه محتاج شماست، مستمع شما نیست. در این‌جا شما با یک پارادوکس روبه‌رو هستید. او باید خودش را عوض کند تا مستمع قول شما شود و مشکل هم درست در همین جاست. او اکنون مخاطب شما نیست و آن که مخاطب شماست، هنوز نیامده است.

پیامبران هم درست انگشت بر نقطه‌ای از وجود آدمیان می‌نهادند که مانع اصلی شنیدن پیام آنها بود؛ یعنی همان تکبر و تعصب. و در کمال صبر، با کسانی سخن می‌گفتند که در آن وضعیت، شنونده‌ی پیام آنها نبودند. آنها باید وجود دیگری پیدا می‌کردند تا مخاطب پیامبران می‌شدند. عوض شدن، شرط ایمان آوردن بود و در عین حال، ایمان آوردن تنها راه عوض شدن بود.

از عده‌ای از متکلمان و عارفان تجربت‌اندیش قرون وسطی، جمله‌ای را نقل کرده‌اند که همواره از جانب متدینان عقلی‌مشرّب و معرفت‌اندیش، مورد انتقاد و تمسخر قرار گرفته است. من در این‌جا می‌خواهم حق این جمله را ادا کنم و نشان دهم که گویندگان این جمله، از سر نادانی و هوس‌ناکی سخن نگفته‌اند و بحر عمیقی را در سبوی کوچکی ریخته‌اند. آن عبارت، که ظاهراً از آگوستین به این‌طرف نقل شده است، این است: «ایمان می‌آورم تا بفهمم*». ایراد ایرادکنندگان این بود که عکس این سخن صحیح است. باید گفت: می‌فهمم، خردورزی می‌کنم، تا ایمان بیاورم. این انتقاد در بادی نظر، خردمندانه و سنجیده است. می‌گوید چرا به چیزی که آن را نمی‌شناسی ایمان می‌آوری؟ اوّل باید عقل خود را به کار بیاندازی، وقتی بر چیزی احاطه‌ی عقلانی پیدا کردی، آن‌گاه نوبت ایمان در می‌رسد. ایمان کورکورانه به چیز نشناخته، چه معنا دارد؟

بلی؛ به یک معنای سطحی و ساده، آن جمله باطل است. ولی معنای عمیق «ایمان می‌آورم تا بفهمم»، آن نیست. این است که آن سرکشی و تعصبی را که در سر دارم، از سر فرو می‌نهم تا آماده‌ی فهمیدن شوم. خود را عوض می‌کنم و عقل تازه‌ای به چنگ می‌آورم و حجاب‌های پیشین را می‌درم، تا بتوانم بفهمم و ببینم. دریدن آن حجاب‌ها، نوعی ایمان می‌خواهد؛ ایمانی که از جنس عزم و اعتماد و توکل است. به قول حافظ، گاهی آدمی خود حجاب خود است، یعنی این‌چنین بودن آدمی مانع درک و حرکت اوست. لذا، اوّل ایمان می‌آورد، یعنی خود را عوض می‌کند، تا سپس به راه بیافتد. سخن مولانا در تحریض و تشویق به بندگی و تقدیم تعبد بر تعقل، چنین مضمونی دارد:

کشف این نه از عقل کارافرا شود
بندگی کن تا تو را پیدا شود

مثنوی، ۳: ۵۲۶

این است معنی آن سخن حکیمانه که گفته‌اند: «ایمان به آدمی وجود تازه می‌بخشد، نه فکر و ذهن و عقلانیت تازه.» ما مثال بیدار کردن خفته را زدیم، قرآن مثال زنده کردن مرده را می‌زند و می‌فرماید:

استجیوا الله و للرسول إذا دعاكم لما یحیکم. (انفال، ۲۴)

دعوت خدا و پیامبر را که در پی زنده کردن شماست، اجابت کنید.

پارادوکس را می‌بینید؟ مرده هیچ کار نمی‌کند، از جمله اجابت دعوت، و در عین حال از او می‌خواهند در عین مردگی، کاری را بکنند که زندگان می‌کنند تا پس از این کار، زنده شود! لذا، همه‌ی همت پیامبر، در ابتدا معطوف این است که به خفتگان بیاوراند که خفته‌اند، به بیمارانی بفهمانند که بیمارند. چون همین تشخیص و قبول، کلیدی برپا سعادت و پنجره‌ای به سوی ایمان است. برای این مقصود، تکان دادن و لرزاندن و تلاطم و تزلزل در هستی آدمیان افکندن، روش اصلی کار آنان است.

باری؛ محیی بودن، شأن اصلی پیامبر بود. در کنار این شأن، پیامبر علیه‌السلام شؤون دیگر نیز داشت؛ نظیر رافع اختلاف، پیوندبخش قلوب، و امثال آن:

إذ كنتم أعداءً فألف بین قلوبكم فأصبحكم بنعمة إخواناً. (ال عمران، ۱۰۳)

همه‌ی کسانی که دین عوض می‌کنند و از سر صدق، کیش و آیین تازه‌ای را برمی‌گیرند، این تجربه‌ی «زنده شدن» و به حیات تازه‌ای رسیدن را از سر می‌گذرانند. توبه کردن نیز مرتبه‌ی نازله‌ی «احیاء» است. در توبه، آدمی بر خود می‌شورد، علیه خود عصیان می‌کند، و در صورت کامیابی، «خود» نوینی را برمی‌گیرد. «توبه» فقط «پشیمانی» نیست. «بازگشت» است. کتاب وجود خود را ورق زدن است. پشت و رو کردن خویش است. و این همان کار دشواری است که محتاج عنایت است. پیامبران هم با «توبوا» یا «فروا» سخن خود را آغاز می‌کردند. یعنی از آن که هستید برگردید، عوض شوید، فرار کنید، و قبله‌ی خود را عوض کنید. بدون این «رو کردن»، هیچ قدم دیگری بر نمی‌توان داشت. دریغا که آدمی تا وقتی به پیامبر پشت کرده است، سخن او را نمی‌شنود. برای شنودن، باید ابتدا توبه کرد.

اولین چیزی که پیامبران با آدمیان مطرح می‌کردند، مسأله‌ی عبودیت بود. قصه‌ی آدم و ابلیس، قصه‌ی همه‌ی آدمیان است. ابلیس، که نماد و مجسمه‌ی استکبار و فرعونیت است، با فریفتن آدم، مهر تفرغت و تکبر را بر آدمی زد. جامه‌ی او را درآورد و هستی متواضع و یک‌رویه‌ی او را وارونه کرد و اینک پیامبران درمی‌رسند تا آدمی را به توبه و بازگشت به احوال سلیم نخستین فرا خوانند. بنا بر تعلیمات ادیان، آدمیان اینک موجودات سرکش و متکبر و متفرعنی هستند و به واسطه‌ی همین تکبر زیاد، زیر بار عبودیت نمی‌روند. یعنی دچار همان پارادوکسی شده‌اند که بدان اشارت کردیم. در روایات آمده است که آدمی در حالت سجده، نزدیک‌ترین فاصله را با خداوند دارد. سخنی شنیدنی است. این به این معنی است که بر خاک افتادن و تکبر را از سر فرو نهادن، مطلوب‌ترین حالتی است که آدمی در نسبت با حق می‌تواند پیدا کند. به قول شاعر:

گیرم که هزار مصحف از بر داری آن را چه کنی که نفس کافر داری؟
سر را به زمین چو می‌نهی وقت نماز آن را به زمین بنه که در سر داری

پیامبران به آدمیان می‌گفتند که سرکشی را فرو بنهید و بنده شوید. ولی این را هم می‌دانستند که آدمیان تا سرکشی را فرو ننهند، این حرف را نمی‌شنوند.

منقول است که یک بار در مجلس شورای ملی، رضاخان گریبان مرحوم مدرس را گرفت و گفت: «سید، از جان من چه می‌خواهی؟» مدرس گفت: «می‌خواهم که تو نباشی.» پیامبران به همه‌ی ما رضاخان‌های قلدر، همین را می‌گویند. در این‌جا ما به یک جهش ایمانی نیاز داریم؛ به یک جهش وجودی. ناگهان باید پرید و تن به این گذار داد. این همان تغییر اساسی و بنیادی است که مقارن ایمان در آدمی به وجود می‌آید. لذا، تعبیر «ایمان آوردن»، که حکایت از اختیار آدمی می‌کند، در این مرحله تعبیر چندان درستی نیست و به جای آن، باید گفت: «مؤمن شدم». یعنی فعل مجهول را به جای فعل معلوم باید نشاند. مثل «شک کردن»، که به جای آن باید گفت: «دچار شک شدم». زیرا شک کردن فعلی نیست که از ما، با اراده‌ی ما سر زند. بل که فعلی است که بر ما وارد می‌شود. همین‌طور است: «خنده کردم» و «گریه کردم» و «ادراک کردم» و «اراده کردم» و... که باید به جای آن بگوییم: «خنده‌ام گرفت»، و نظایر آن. بلی؛ ایمان مراتبی دارد و در پاره‌ای از آن مراتب، استفاده‌ی از جمله‌ی «ایمان آوردن» به جاست. ولی در مرتبه‌ای از ایمان که به تغییر بنیادی وجود آدمی منتهی می‌شود و شخصیت انسان را زیر و رو می‌کند، باید گفت: «مؤمن شدم». این مرحله، نصیب هر کسی نمی‌شود و این‌جاست که معنای این سخن خداوند به پیامبر روشن می‌شود که فرمود:

تو هر که را بخواهی هدایت نمی‌کنی. این خداست که هدایت می‌کند.

البته دین‌داری سه سطح، یا سه نوع دارد: مقلدانه و مصلحت‌اندیش، عالمانه و معرفت‌اندیش، عارفانه و تجربت‌اندیش. بر حسب این سه نوع دین‌داری، سه نوع پیروی از پیامبر متصور است:

پیروی از پیامبر در سطح دین‌داری مقلدانه و مصلحت‌اندیش، پیروی از امر و نهی اوست؛ مثل این که نماز بخوانید، روزه بگیرید، یا شراب نخورد و غیره. بی‌شک این نوع از پیروی از پیامبر، بالاترین و عالی‌ترین نوع پیروی نیست. این مقتضای دین‌داری آدابی - مناسکی مقلدانه است.

نوع دوم، پیروی از جهان‌بینی و معرفت پیامبرانه و استفاده‌ی علمی و معرفتی از اوست. مثلاً مهم‌ترین تعریفی که پیامبر از آدمی داشت، این بود که آدمی عبد است و هیچ حظّی از الوهیت ندارد. این انسان‌شناسی او بود. در جهان‌شناسی او، طبیعت، ماورای طبیعت، ملک، شیطان، حیات پس از مرگ، و غیره وجود دارد. نحوه‌ی زندگی یک مسلمان که این امور را حق می‌داند، با کسی که به حق بودن آنها اعتقادی ندارد، باید فرق داشته باشد. به طور مثال، امروزه می‌دانیم که در جهان ما، میکروب و انگل وجود دارد. اما هم‌نوعان ما در روزگاران گذشته از وجود آنها بی‌خبر بودند، و لذا طوری زندگی می‌کردند که گویی میکروبی وجود ندارد. ولی چون امروزه میکروب در ذهنیت و جهان‌بینی ما وارد شده، چنان زندگی می‌کنیم که وجود آن را منظور دارد. نشانه‌های این نحوه‌ی زندگی، در طب و تغذیه و بهداشت و... آشکار است. زندگی دینی هم چنین است. جهان‌شناسی دینی ما بر سلوک اخلاقی و معیشتی‌مان قطعاً تأثیر می‌نهد و راه یک دین‌دار را که خود را بنده می‌داند، از یک بی‌دین که خود را بنده نمی‌داند، جدا می‌کند؛ بلی؛ هر دین‌داری اطلاعاتی اجمالی از معارف دینی دارد. اما اطلاع تفصیلی محققانه، و داشتن نظامی هماهنگ و معقول از عقاید، کار عامه‌ی دین‌داران نیست. این نوع دوم پیروی از پیامبر است که در سطح دین‌داری معرفت‌اندیش محققانه رخ می‌دهد.

می‌رسیم به نوع سوم پیروی از پیامبر، و آن شرکت جستن در تجارب پیامبرانه است. در این‌جا نه سخن از تقلید علمی محض است و نه سخن از استفاده‌ی علمی محض. بل که ذوق کردن، به تبع ذوق پیامبر، و شرکت جستن در مواجید و واردات ویژه‌ی اوست. مهم‌ترین تجربه‌ی پیامبر، تغییر شخصیت ایشان بود. درست است که دریافت وحی و دیدن باطن عالم از تجربه‌های پیامبرانه محسوب می‌شود، ولی این کسی که وحی را می‌گرفت و دست‌رسی به باطن عالم داشت، کسی بود که وجودش دگرگون شده بود. یعنی ابتدا وجود نبوی پیدا کرده بود، تا سپس تجربه‌ی نبوی داشته باشد.

در سیره‌ی /بن‌هشام، از پیامبر منقول است که جبرئیل برای اولین بار که بر من نازل شد، مرا امر به خواندن کرد و چون گفتم نمی‌توانم بخوانم، دست مرا گرفت و به شدت فشار داد و دوباره گفت: «بخوان.» گفتم: «نمی‌توانم.» دوباره مرا به شدت فشار داد و گفت: «بخوان.» برای سومین بار، از ترس این که دیگر مرا این‌طور نلرزاند، خواندم.

این فشردن و تکان خوردن پیامبر، فقط در ظاهر نبود. بل که تمام وجود او را به زلزله افکندند و دگرگون کردند. بعد از آن، زبانش، گوشش، چشمش، و همه‌ی وجودش تغییر تام و تمام یافت. وقتی چشم پیامبرانه پیدا کرد، دیگر هر چه می‌دید پیامبرانه بود. وقتی شخصیت پیامبرانه پیدا کرد، دیگر هر چه می‌گفت پیامبرانه بود. بعد از این، هر چه آن خسرو می‌کرد شیرین بود. و تبعیت از پیامبر، در این مقام، نه فقط هم‌گامی با شیرینی‌های او که هم‌نوایی با خسروی‌های اوست. نماز خواندن، راست گفتن، جهاد

کردن پیامبر برای آن نبود که به کمال برسد. بل که چون پیامبر به کمال رسیده بود، جهاد می‌کرد و صدقه می‌ورزید و... آن اعمال نه علت کمال او، که معلول کمال او بودند. برای دین‌داران مقلد نیز اعمال فقهی و اخلاقی علت کمالند. اما دین‌داران محقق و متذوق، با نزدیک شدن به منبع کمال، منبع نیکی‌ها و ارزش‌ها می‌شوند و چون گنجی که از فرط پری چاک کند، گوهرپاشی می‌کنند:

نور آن گوهر چو بیرون تافته است زین تسلس‌ها فراغت یافته است
پس مجو از وی گواه فعل و گفت که از او هر دو جهان چون گل شکفت

مثنوی، ۵: ۲۴۴ و ۲۴۵

تجربه‌ی نبوی فقط این نیست که انسان رؤیاهای صادق ببیند. (که رؤیاهای صادق، یک جزء از چهل‌وشش جزء نبوت است). بلی؛ این‌ها از جنس تجربه‌های نبوی است. ولی آنچه بیش و پیش از این‌هاست، چرخشی است که در شخصیت آدمی پدید می‌آید. در این چرخش، حضور شخصیت پیامبر مدخلیت تام و تمام دارد. برای دین‌داری مصلحت‌اندیش و معرفت‌شناسانه و عاقلانه، احتیاجی به حضور پیامبر نیست. پیامبر در برهه‌ای از تاریخ، به مدت شصت‌وسه سال در این جهان زندگی کردند و سپس رحلت نمودند. کتاب او و سنت ایشان است که اکنون در اختیار ماست. کسی که بخواهد در سطح دین‌داری مقلدانه‌ی مصلحت‌اندیش از امر و نهی پیامبر اطاعت کند، یا عالمانه از تعلیمات او استفاده‌ی علمی کند، به حضور پیامبر نیاز ندارد. کتاب و سنت مکتوب و منقول، حاجت او را برآورده می‌کند. ولی بالاترین نوع دین‌ورزی، که دین‌داری تجربت‌اندیش عارفانه است، مستقیماً به حضور شخص پیامبر احتیاج دارد. سالک باید از دست او جرعه بگیرد. این دین‌داری عاشقانه است و عشق بدون معشوق میسر نیست. هرگز نمی‌توان غایبانه عشق ورزید. اما تعلیمات یک فیلسوف را در غیبت او هم می‌توان آموخت. ما اکنون برای آموختن تعلیمات ابن‌سینا و ملاصدرا و دکارت و اسپینوزا و امثالهم، چه حاجی به حضور آنها داریم؟ هم‌اکنون ابن‌سینا در *اشارات و تنبیهات و شفا و قانون* خود نشسته و حاضر است. هر که با این کتاب‌ها انس پیدا کند، با ابن‌سینا انس گرفته است. درس را در غیب استاد، از طریق کتاب و ضبط صوت می‌توان آموخت. اما ایمان عارفانه و عشق‌ورزی مؤمنانه چنین نیست. آنجا حضور شرط است و بی این حضور، کار برنمی‌آید و:

بی‌ادب حاضر ز غایب خوش‌تر است حلقه گرچه کز بودن نی بر در است؟

مثنوی، ۲: ۳۶۱

هر که تنها نادرا این ره برید هم به عون همت پیران رسید
غایبان را چون چنین خلت دهند حاضرا از غایبان لاشک بهند

مثنوی، ۱: ۲۹۷۹ و ۲۹۸۱

به معشوق نادیدنی و مرده دست توسل نمی‌توان زد. در این نوع دین‌داری، ولایت معنوی محور است. با قرار گرفتن در میدان جاذبه‌ی یک ولی معنوی و یک مرد باطنی است که آن تغییر وضعیت و شخصیت میسر می‌شود. کمتر می‌شود که کسی از خود و به خود چنین تجربه‌ای حاصل کند. بی‌جهت نیست که قرآن فرموده است که:

و السَّابِقُونَ السَّابِقُونَ أُولَئِكَ الْمُقَرَّبُونَ فِي جَنَّاتِ النَّعِيمِ ثَلَاثَةٌ مِنَ الْأَوَّلِينَ وَ قَلِيلٌ مِنَ الْآخِرِينَ.

پیش‌تازان، آن‌هایی که ایمان مرتبه‌ی اول دارند، جمعی از متقدمین هستند و عده‌ی قلیلی از

متأخرین. (وافعه، ۱۰ - ۱۴)

گویی وقتی که از پیامبر فاصله‌ی بیشتر می‌گیریم و حضور عینی او در میان ما رقیق‌تر می‌شود، وقتی غفلت‌ها و حجاب‌های تاریخی انباشته‌تر می‌شود، آن پیش‌تازی در ایمان و آن چرخش شخصیتی هم برای آدمیان مشکل‌تر می‌شود.

هر قوم و طایفه‌ای، نصیبی در این عالم دارند. کسانی که هم‌روزگار پیامبر و اولیای بزرگ خداوند بوده‌اند، نصیب و نعمت ایمانی‌شان افزون‌تر از کسانی بود که از آن روزگار فاصله گرفته‌اند. ما، به تعبیر روایات دینی، امروز سوادِی را بر بیاضی می‌بینیم. یعنی سطوری را بر صفحاتی، آن هم آمیخته به صدها جعل و تحریف و نقص، و اندوده به ده‌ها تفسیر، و از این طریق ایمان می‌آوریم. ما کجا و آن دوران کجا که کوره‌ی وحی داغ بود و مسلمانان هر هفته و هر ماه، نزول عینی وحی بر پیامبر و ساماد دادن به زندگی‌شان و آمد و رفت ملک را تجربه می‌کردند و وجودی عرشی را در کنار خود، بر زمین نشسته می‌یافتند؟

باری؛ باید بیشتر تأمل کنیم که ما امروز از پیامبر چه می‌خواهیم و انتظار اصلی‌مان از او چیست. انتظار اکثریت این است که پیامبر به شخصیت و معیشتشان دست نزند، عیششان را منغص نکند، توقع بسیار از آنان نداشته باشد، و فقط تغییراتی سطحی را به آنان پیشنهاد کند؛ مثل این که مثلاً در زندگی از گوشت خوک و شراب و خون و بول و... احتراز کنید، یا صدقه بدهید و حج بروید و... اما این‌ها صرف اطاعت و تقلید کردن است؛ نه ایمان آوردن. و بین اطاعت و ایمان، فاصله بسیار است. شک نیست که این اطاعت‌ها بسیار نیکو و سعادت‌بخش است. لکن فقط پاره‌ای از متعلقات ما را عوض می‌کند. ما وقتی از ولادت و بعثت و دعوت پیامبر بهره می‌بریم که صفحه‌ی دل‌مان را به دعوت او باز کنیم و همه‌ی وجودمان را به روی او بگشاییم و آماده شویم که سراپای خود را عوض کنیم. ایمان این است. به حلال‌ها دست بردن و از حرام‌ها دوری گزیدن، نیکوست. ولی «ایمان» نیست. این «اسلام» است که البته مرتبه‌ای از ایمان است:

قالت الأعراب آمنا. قل لم تؤمنوا و لكن قولوا أسلمنا و لمّا يدخل الإيمان في قلوبكم... (حجرات، ۱۴)
اعراب ادعا می‌کنند که ما ایمان آوردیم. بگو نه، هنوز ایمان در دل شما راه پیدا نکرده است. بگویند اسلام آورده‌ایم.

بلی؛ اسلام آورده‌اید و تغییراتی در عرضیات داده‌اید. ولی هنوز چیزهایی که در سر دارید، فرو ننهاده‌اید. اطاعت فرمان پیامبر می‌کنید، ولی همچنان همان انسان پیشین هستید. کجاست آن که همه‌ی هستی خود را عوض کرده باشد؟

من غلام آن مس همت‌پرست کو به غیر کیمیا نارد شکست
من غلام آن که نفروشد وجود جز بدان سلطان با افضال و جود

مثنوی، ۵: ۴۹۲ و ۹۰

مس در حضور کیمیا، از مس بودن دست می‌کشد، خود را می‌فروشد و همه‌چیزش را می‌دهد تا وجود دیگری پیدا کند. نه این که کاسب‌وار بایستد و بگوید «هم همانم که بودم، فقط معامله‌ی تازه‌ای می‌کنم». آن کاسبی است. اسلام و اطاعت است (که البته خوب است). اما پیروی پیامبرانه از پیامبر نیست. خود پیامبر هم در مواردش زبانش تاجرانه می‌شد. قرآن هم گاهی زبان تاجرانه دارد و در آن، اصطلاحاتی مانند تجارت، خسران، ربا، قرض، ربح به چشم می‌خورد:

هل أدلکم علی تجارة تنجیکم من عذاب أليم. (صف، ۱۰)

یا:

فما ربحت تجارتهم. (بقره، ۱۶)

یا در مورد ربا:

من ذالَّذي يقرض الله قرضاً حسناً فيضاعفه له أضعافاً كثيرة. (بقره، ۲۴۵)
به خدا قرض دهید که خدا چند برابر به شما پس می‌دهد.

این‌ها به سبب آن است که آدمیان در طول تاریخ، اغلب تاجرمنشند و عقل تاجرانه دارند و کاسب همیشه سرمایه می‌گذارد و سود می‌خواهد. پیامبر هم به این امر واقف و راضی بود و با اکثر مخاطبان‌ش به آن زبان سخن می‌گفت که چیزی بدهید، قدری از راحتی یا خواسته‌ی خود را بدهید، و از خدا عوض بگیرید. به گفته‌ی نذر مولانا:

انبیاء هر یک همین فن می‌زنند خلق مفلس، کدیه ایشان می‌کنند
أقرضوا الله أقرضوا الله می‌زنند بازگون بر انصروا الله می‌تنند

مثنوی، ۵: ۲۷۰۰ و ۲۷۰۱

لکن خطاست اگر تصور کنیم که همه‌ی رسالت و مطلوب پیامبر در این خلاصه می‌شود. خوب است که انسان به خاطر ترس از عذاب جهنم مرتکب بعضی از گناهان نشود، یا به امید نعیم اخروی کارهای نیکو انجام دهد. لکن این عالی‌ترین حد ایمان نیست. این ایستادن است به استقلال بر هویت پیشین خویش و عوض کردن پاره‌ای از متعلقات و عرضیات وجود. این دست برداشتن از وجود خویش نیست. این فروختن خود نیست. این خود را مس‌وار به کیمیا زدن نیست. ایمان حقیقی یک قمار واقعی است. از خودگذشتگی است. جهش و چرخش است. فهمیدن این که آدمی عین حجاب است و برای پاره کردن این حجاب باید خود را پاره کند. این همان تجربه‌ای است که حافظ داشت و هر عاشق دیگری خواهد داشت. عاشقان واقعی وقتی شخصیت معشوق را به خود می‌گیرند و وجودشان دگرگون می‌شود، به اراده و استقلال و اختیار خودشان نیست. بل که در جاذبه‌ی معشوق غرق می‌شوند و چرخش شخصیتی برایشان حاصل می‌شود. این همان ایمان‌ورزی نوع سوم است که گوهر و حقیقت ایمان است. این نوع از ایمان، جهشی است شجاعانه و عاشقانه، که پیامبران بزرگ‌ترین معلم آند^{*}. و آن را با صبوری و قناعت مطرح می‌کنند و می‌دانند که از هر کسی خواستنی نیست و برای هر کسی شدنی نیست. نعمت فریه و بزرگی است که هر کس آن را یافت، باید شاکر خداوند باشد. به همین دلیل، وجود پیامبران اعظم نعمتی است که خداوند به آدمیان عطا کرده است. با درآمدن خورشید وجود پیامبران، افقی تازه به روی انسان‌ها گشوده می‌شود و مجالی نو برای تغییر گوهرین و بنیانی شخصیتشان پدید می‌آید و آتش مبارک در خرمن وجود پیشین‌شان زده می‌شود و راه بی‌بازگشتی بر روی آدمیان گشوده می‌شود که به بهشت نعیم و رضوان الهی است. برای کسانی که از آن برخوردارند، فریضه است که همیشه شاکر خداوند بر این نعمت باشند.

^{*} نیز نگاه کنید به مقاله‌ی «نو کردن ایمان» در همین مجموعه. عاشقانه و مجذوبانه بودن این نوع ایمان، البته آن را از عرصه‌ی اختیار به طور کامل خارج نمی‌کند و لذا، باز هم «ایمان آوردن» است؛ نه «دچار ایمان شدن».

پرسش و پاسخ

سؤال: شما گفتید که اکثریت مردم از دعوت پیامبر بهره نبردند. این چه گونه با اعتقاد به هدایت عامه‌ی مردم، که در بحث پلورالیسم دینی مطرح شده، قابل جمع است؟

جواب: وقتی می‌گوییم اکثر مردم از آنچه پیامبر حقیقتاً از آنها می‌خواست بی‌بهره ماندند، مربوط است به ایمان عاشقانه‌ای که متضمن تحول سراسر وجود آدمی است. این سطح از ایمان، نصیب عده‌ی کمی از مردم شده است. ولی هدایت عامه، حقیقتاً نصیب عامه‌ی مردم شده است که استفاده‌شان علی‌الغالب تاجرانه است. امر و نهی پیامبر را رعایت می‌کنند و پاداش می‌گیرند. این هم هدایت است؛ منتها عالی‌ترین درجه‌ی آن، که شرجت در تجارب و مواجهید نبوی است، نیست. آن سطح عالی، نصیب عده‌ی کمی شده است و می‌شود. لذا، این سخن منافاتی با مدعای پلورالیسم ندارد. در پلورالیسم نمی‌گوییم که همه‌ی مراتب هدایت، از عالی تا دانی، نصیب همه‌ی مردم می‌شود. بل که می‌گوییم مردم درجه‌ای از درجات هدایت را واجدند و این با توفیق انبیاء هم سازگار است.

کارنامه‌ی پیامبران نشان می‌دهد که آنان کامیاب بودند و ندایشان به گوش اکثر مردم رسیده است و مردم، کمابیش، به ارزش‌های مقبول انبیاء گردن نهاده‌اند و یک نوع استغنا‌ی محمود، نه استغنا‌ی مذموم، نسبت به تعالیم انبیاء پیدا کرده‌اند. (استغنا‌ی محمود، به معنی «واجد بودن» است. استغنا‌ی مذموم به معنای «پشت کردن» است.) ولی معنای این سخن این نیست که همه‌ی مردم آن تجربه‌ی عظیم و فوق‌العاده ناب و نادر چرخش شخصیت را از سر گذرانده‌اند. آن واقعه برای اقلیت است.

سؤال: آیا برای به دست آوردن تجربه‌های عاشقانه و عارفانه، حضور پیر و عارف ضرورت قطعی دارد؟

جواب: آری، حضور چنان مغناطیسی برای جهت دادن به وجود آدمی لازم است و انسان به تنهایی نمی‌تواند چنان تغییر اساسی و بنیادی به وجود خود بدهد. مولوی هم اشاره کرده است که:

چون ز تنهایی تو نومیدی شوی	زیر سایه‌ی یار خورشیدی شوی
رو بجو یار خدایی را تو زود	چون چنان کردی خدا یار تو بود
آن که در خلوت نظر بر دوخته است	آخر آن را هم ز یار آموخته است
خلوت از اغیار باید نه ز یار	پوستین بهر دی آمد نه بهار

مثنوی، ۲: ۲۲ - ۵

یک محرک جهت‌بخش، یک تکان‌دهنده، یک نیروی زلزله‌آور برای این ایمان عاشقانه لازم است و بدون آن، محال است اتفاقی در وجود آدمی رخ دهد. هر حرکتی محرکی می‌خواهد و نیروهای درون آدمی کافی نیست. این جواب سؤال، به طور کلی است. اما اگر بلافاصله این سؤال مطرح شود که آن یار الهی و پیر کجاست و چه کسی است، من دیگر برای آن جوابی ندارم و در این جلسات هم فراتر از این نمی‌توان رفت. فقط می‌گوییم که چنین شرطی برای چنان منظوری لازم است. حتی آتش طلب را هم در پاره‌ای از مستعدان برمی‌افروزیم و شعله‌ور می‌کنیم که به درجات نازل‌تر ایمان و بهره‌های کوچک‌تر از حضور پیامبران قانع نباشند و بهره‌های بیش‌تر و فربه‌تری طلب کنند. این را هم توصیه و تلقین می‌کنیم که دوستان وقتی به سخنان پیامبر، کتاب الهی، و سنت نبوی مراجعه می‌کنند، انتظار خود را افزون‌تر و سؤالات خود را دقیق‌تر و عمیق‌تر کنند. توقعات را بالا ببرند و به کم قانع نباشند و حافظوار، به خیالی و نقشی و صورتی از ایمان خرسند نشوند:

قانع به خیالی ز تو بودیم چو حافظ
یا رب چه گداهمت و بیگانه‌نهادیم

قانع به خیالی، نقشی، و تصویری نباید بود. خیلی‌ها به صورتی یا نقشی از ایمان قانع هستند، که البته این هم یک حظّ است. منتها نصیب و بهره‌ی اندکی است. این بهره‌ی اندک، نباید هاضمه و ظرفیت آدمی را پر کند. همین طلب بیشتر و توقع افزون‌تر، مددکار است و آدمی را به جلو می‌راند و این به کوشش شخص و جذبه‌ی الهی و عنایت ربانی متکی است که نهایتاً نصیب آدمی چه باشد. به قول مولانا:

کاین طلب‌کاری مبارک جنبشی است این طلب در راه حق مانع کشی است
این طلب مفتاح مطلوبات توست این سپاه و نصرت رایات توست

مثنوی، ۳: ۱۴۴۲ و ۱۴۴۳

زین طلب بنده به کوی تو رسید درد مریم را به خرمابن کشید

مثنوی، ۲: ۱۸

سؤال: لوازم آن جهش ایمانی و تغییر اساسی چیست؟

جواب: من در این بحث، فقط در مقام توضیح این مسأله بودم که این سخن را که می‌گوید «با ایمان می‌توان به شناخت نائل آمد»، چه‌گونه باید بفهمیم و تصدیق کنیم. لبّ کلام من این بود که آدمی اگر بپذیرد که وجودش عین حجاب است، در درجه‌ی اول باید به دریدن این حجاب اقدام کند و پارادوکس کار پیامبران این بود که به مخاطبان‌شان می‌گفتند: «ما می‌خواهیم شما محجوب نباشید، اما دریغ که محجوبان سخن ما را نمی‌شنوند.» اما درباره‌ی این که چه‌گونه می‌توان به این سطح و درجه از ایمان رسید، اشاره کردم که عارفان گفته‌اند که یک مس، برای این که طلا شود، نمی‌تواند فقط به کوشش‌ها و جوشش‌های درونی خود اکتفا کند. کیمیایی لازم است تا این مس را طلا کند و بدون آن کیمیا، تحول نامیسر است. در عین حال، می‌گفتند که ناامید هم نباید بود. جذبه و عنایت حق دستگیری می‌کند. شاید در آخرین نفس در رسد. امید و طلب مداوم، شرط این راه است. خیلی‌ها به انتظار آن عنایت نشسته‌اند. به قول حافظ:

عمری گذشت و ما به امید اشارتی
چشمی بر آن دو گوشه‌ی ابرو نهاده‌ایم

به‌علاوه، همین شیوه‌هایی که علمای اخلاق به ما آموخته‌اند، خود یک نوع مجاهدت تاریخی با نفس است. پالایش و پیرایش نفس و تغییر تدریجی شخصیت است. این‌ها هم صفا و سبکی در آدمی به وجود می‌آورد و او را آماده‌ی پروازهای بعدی می‌کند. لکن عامل اصلی جذبه‌ای است که ناگهان درمی‌رسد و آدمی را از این رو به آن رو می‌کند. مولوی می‌گوید:

مرغ جذبه ناگهان پرد ز عَشَّ چون بدیدی صبح، شمع آن‌گه بکش
اصل خود جذبه است لیک ای خواجه‌تاش کار کن موقوف آن جذبه مباش

مثنوی، ۶: ۱۴۸۰ و ۱۴۷۷

لعب معکوس است و فرزین‌بند سخت حيله کم کن کار اقبال است و بخت

مثنوی، ۵: ۶۷

یعنی اقبال ناگهان رو می‌کند، ولی تو منتظر و معطل آن نباش و منفعل و بی‌عمل منشین. تو کار خود را بکن و موقوف آن نباش. به هر حال، آدمی از آنچه می‌تواند بکند، نباید دست بکشد و بی‌کار بنشیند.

گرچه وصالش نه به کوشش دهند

آن‌قدر ای دل که توانی بکوش

دیوان حافظ

سؤال: چرا این جهش ایمانی در بعضی اشخاص پدید آمد و در بعضی‌ها پدید نیامد؟

جواب: اشاره کردم که پاره‌هایی از این جهش ایمانی غیر اختیاری است و به شرایط غیر قابل محاسبه‌ی روحی و عوامل درونی افراد برمی‌گردد. قدما، که از بالا و از چشم خداوند به این قضیه نگاه می‌کردند، می‌گفتند که این رزق الهی و نعمت خداوندی است. به بعضی‌ها می‌دهد و به بعضی‌ها نمی‌دهد.

ذلک فضل الله یؤتیه من یشاء. (مائده، ۵۴)

البته این سخن درستی است. اما اگر بخواهیم از پایین، یعنی از چشم انسانی به این قضیه نگاه کنیم و شرایط روحانی انسان‌ها را در نظر بگیریم، در آن صورت باید دست به تجربه‌های اجتماعی و روان‌شناختی وسیعی بزنیم که از توانمان خارج است. به هر حال، مشکل است که معین کنیم آن‌هایی که مشمول این نعمت شدند، چه خصائل ویژه‌ای داشتند.

بزرگان گفته‌اند که سلوک یا محبی است یا محبوبی. بعضی‌ها خدا را دوست دارند و به طرف او می‌روند. این سلوک محبی است. عده‌ای نیز هستند که خدا دوستشان دارد و آن‌ها را به طرف خود می‌کشد. این سلوک محبوبی است. در سوره‌ی اعراف آمده است:

و لما جاء موسی لمیقاتنا... (اعراف، ۱۴۳)

این سلوک محبی است. چرا که می‌گوید موسی به میقات ما آمد. او بود که ما را دوست داشت. و در سوره‌ی اسراء که خداوند فرموده است:

سیحان الّذی أسرى بعیده لیلاً... (اسراء، ۱)

این خداست که بنده‌ی خود را سیر می‌دهد و بالا می‌برد، چون او را دوست دارد. این سلوک محبوبی است. قدما برای آن دو سلوک، این‌گونه شواهدی آورده‌اند. اما برای این که چرا عده‌ای محبوبند و عده‌ای محب، هیچ ملاکی، علتی، یا سرّی بیان نکرده‌اند. می‌گفتند: «گر تو نمی‌پسندی، تغییر کن قضا را.» اگر شما وضع کنونی را نمی‌پسندید، بروید خدا شوید و تصرفات دیگری در این عالم کنید. اکنون که مدیریت این عالم با خداست، باید تسلیم به رضای الهی باشیم و چون و چرا نکنیم. اصولاً آدمی وقتی چون و چرا می‌کند که خود را مختار ببیند. ولی وقتی که وجود آدمی عوض شد و حرکت مختارانه‌ی او بدل به حرکت مجذوبانه شد، درک و تصویر و تلقی او نیز از هستی و مواجهه‌اش با خالق هستی تغییر می‌کند. مثل مولوی که می‌گوید:

پیش چوگان‌های حکم کن فکان می‌دویم اندر مکان و لامکان

مثنوی، ۱: ۴۷۰

برگ کاهم پیش تو این تندباد من چه دانم که کجا خواهم فناد
گر هلالم گر بلالم می‌دوم مقتدی آفتاب‌ت می‌شوم
عاشقان در سیل تند افتاده‌اند بر قضای عشق دل بنهاده‌اند

مثنوی، ۶: ۹۰۳ و ۹۰۴ و ۱۱۰

این تجربه‌ی بسیار لطیف و کوبنده و گوینده‌ای است که کسی خود را سنگ کوچکی ببیند در مسیر سیل، به هر طرف که سیل بغلتاندش بغلتد. مولوی دقیقاً این تجربه را در مقام عاشقی داشته است. این تجربه است. فرمول نیست. قاعده و توصیه هم نیست. این توصیف یک تجربه و یک مقام روحی است. کسی که خود را سنگریزه‌ای دستخوش حرکت سیل ببیند، دیگر چون و چرا نمی‌کند. او سؤال‌هایش سؤال‌های دیگری است. دعایش هم دعای دیگری است. غمش هم غمی دیگر و شادی‌اش هم شادی‌ای دیگر. او همه‌چیزش عوض می‌شود. معیارهایش هم عوض می‌شود. این مقام عاشقی است. اما کسی که در مقام عاقلی و مختاری است (نه جنون و جذبه)، البته داورهای دیگری دارد و سؤال‌های دیگری. مولوی می‌گفت:

ز اولیاء اهل دعا خود دیگرند
که همی دوزند گاهی می‌درند

مثنوی، ۳: ۱۸۷۹

اما در میان اولیای الهی، عده‌ای هستند که حتی دعا هم نمی‌کنند:
قوم دیگر می‌شناسم ز اولیاء
که دهان‌شان بسته باشد از دعا

مثنوی، ۳: ۸۸۰

شاید شما بگویید پس آن‌همه دعا که در شرع وارد شده است، به چه معناست؟ مگر در قرآن نیامده است و هر روز در نماز نمی‌خوانیم که «إِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ»؟ پس این‌ها چیست؟ بلی؛ ما دعاکننده‌ایم و باید هم دعا کنیم. برای این که ما خود را مختار می‌بینیم و طلبکار. ما خود را سنگریزه‌ای در تصرف سیل نمی‌بینیم. آینده‌ای داریم و فکر می‌کنیم خودمان می‌توانیم آن را بسازیم و لذا، از خدا برای ساختن آن کمک می‌گیریم. لکن همه‌ی این تصورات متعلق به یک نحوه از هستی است؛ هستی مختارانه و طلبکارانه و متصرفانه. وقتی این نحوه از هستی بدل شود، خواسته‌ها و معیارها و غم و شادی ما هم عوض خواهد شد.

باغ سبز عشق کو بی‌منت‌هاست جز غم و شادی در او بس میوه‌هاست
از غم و شادی نباشد جوش ما با خیال و وهم نبود هوش ما
حالتی دیگر بود کان نادر است تو مشو منکر که حق بس قادر است

مثنوی، ۱: ۱۷۹۶ و ۱۸۰۶ و ۱۸۰۷

خداوند عوالم عدیده دارد. رب‌العالمین است. عالم ما یکی از عالم‌های الهی است که دعا و دین‌داری مقلدانه و مختارانه هم در همین عالم واقع می‌شود. ولی چرا باید انسان عوالم دیگر را انکار کند؟ تو مشو منکر که حق بس قادر است.

پیامبر نور*

بسم الله الرحمن الرحيم
و لا حول و لا قوة إلا بالله العلي العظيم
و صلّى الله على سيدنا محمد و آله أجمعين

۱ - در آستانه‌ی روز تولد مبارک پیامبر اسلام قرار داریم. همواره در رسیدن این ایام، موجب گرمی و روشنی است. کسانی که با عوالم معنی و دیار قدسی انسی دارند، فرا رسیدن این روزها را به فال نیک می‌گیرند و همه‌گونه برکت و میمنه را از این ایام انتظار می‌دارند. این ایام، به‌ترین فرصت برای افزودن هر چه بیش‌تر انس خود با اولیای خداوند است. پیامبران رازدانانی هستند که در عین رازدانی، غافلانه زندگی می‌کنند و به نحو تضادآمیزی دو جنبه‌ی ناسازگار زندگی را به هم می‌آمیزند. از یک طرف چنان گام برمی‌دارند که گویی نمی‌دانند کجا پا می‌نهند، و از سوی دیگر به یقین می‌دانند که رونده‌ی چه راهی هستند و چه حادثه‌ای در انتظار آنهاست. این‌گونه زندگی کردن (یقین‌ورزی شک‌نما)، فقط از بزرگانی برآمدنی است که ظرفیت عظیم روحی دارند و آنچه که در حجم تنگ قلوب و ارواح بی‌تمیزان نمی‌گنجد، هاضمه‌ی عظیم و نیرومند و فراخ آنان پذیراست. پیامبران هم روشنند، نورانی‌اند، و هم برای روشن کردن و نورانی کردن دیگران پا به عرصه‌ی دعوت می‌گذارند. تعبیر نور و چراغ برای اولیای خداوند، تعبیر بسیار شایعی است. ادبیات عرفانی ما، از تمثیل به نور و چراغ و خورشید، بهره‌ی بسیار برده است.

در درجه‌ی اول، کتاب خدا، یعنی قرآن از این تمثیل استفاده کرده است. پیامبر را «سراج منیر» (چراغ روشن‌کننده) نامیده و کتابی را که با پیامبر فرستاده، «نور» خوانده است:

قد جائکم من الله نور و کتاب مبین یهدی به الله من اتبع رضوانه سبیل السلام. (مائده، ۱۵ و ۱۶)
نوری و کتابی مبین با پیامبر آمده است که هر کس از رضوان خداوند تبعیت کند، او را به مدد این نور به راه‌های امن و سلامت هدایت خواهد کرد.

نه‌تنها این وصف هادیان الهی است، که وصف خداوند هم هست. خداوند در مکتب حکیمان اشراق، «نورالأنوار» نامیده شده است؛ کسی که روشن‌کننده‌ی نور است و بدون او، نور نورانیتی ندارد. قرآن هم خداوند را نور آسمان‌ها و زمین خوانده است:

الله نور السّماوات و الأرض، مثل نوره کمشکوة فیها مصباحٌ. المصباح فی زجاجة. الزّجاجة کأنّها کوكبٌ درّی یوقد من شجرة مبارکة زیتونة لاشرقية و لاغربية، یکاد زيتها یضیء و لو لم تمسسه نارٌ. نورٌ علی نور. یهدی الله لنوره من یشاء. و یضرب الله الأمثال للنّاس و الله بكلّ شیء علیم. (نور، ۳۵)
خداوند نور آسمان‌ها و زمین است. مثال نور او مانند چراغ‌دانی است که در آن چراغی باشد و آن چراغ در شیشه‌ای باشد و آن شیشه از فرط درخشش مانند کوكب درخشان باشد. این چراغ چنان

استعداد درخشیدن دارد که گویی لازم نیست آتشی به آن برسانند و آن را روشن کنند. و خداوند هر که را می‌خواهد، به عالم انوار خود هدایت می‌کند و مثال‌ها برای مردم می‌زند و به همه چیز داناست.

عارفان ما هم به همین دلیل، عشق بسیار به نور داشته‌اند. از همان ابتدا که تمثیلات عارفانه در باب هدایت و حکایت کردن از عالم معنی رایج شد، نور در صدر این تمثیلات قرار گرفت. عارفان ما به نور، به چشم دیگری نگاه می‌کردند. گویی موجودی است که گرچه در عالم ماده است، تفاوت گوهری با موجودات مادی دارد. موجودی است که در میان ما است، ولی از جای دیگری می‌آید. این سخن هم مبنای علمی طبیعیاتی کهن داشت، هم به دلیل دل‌نشین بودن کاملاً رایج و شایع شده بود. گذشتگان، عالم افلاک را جنساً با عالم ماده متفاوت می‌دانستند. افلاک، به گمان آنان، از عنصر خامسی غیر از چهار عنصری که عالم کون و فساد - یعنی جهان مادی‌ای که ما در آن زندگی می‌کنیم - ساخته شده‌اند. لذا، نوری هم که از عالم بالا می‌آمد، علی‌الاصول، با موجوداتی که در این جهان زندگی می‌کنند تفاوت داشت.

ملاصدرا تمثیلی راجع به نور دارد.* می‌گوید: نور بر همه چیز یکسان می‌تابد؛ بر نجاسات، قاذورات، زباله‌ها، پاکی‌ها، ناپاکی‌ها. ولی نور هیچ‌وقت از تابیدن بر نجاسات نجس نمی‌شود. از تابیدن بر پاکی‌ها هم پاکی نمی‌پذیرد. یک شأن مستقل مرتفعی دارد. یک سطح بالاتری دارد. گرچه که با ما آمیخته است و در میان ما آمده است، اما علو و رفعت خود را همچنان حفظ کرده است. از عالم بالاست که در میان ما خاکیان زیست می‌کند. نور به مثابه‌ی موجودی که از عالم بالا درمی‌رسد، با ما خاکیان می‌آمیزد. اما همچنان غیر خاکی باقی می‌ماند. به‌ترین مثال برای بیان شأن انبیا و هادیان طریقت است.

در این باب، تمثیلاتی هم مولوی دارد: بازی که در ویرانه‌ی جفدان گرفتار آمده است، یا آهویی که در اصطبل ستوران محبوس مانده است. یعنی همان پیامبری که در میان نادان‌ها و ناآشنایان به نبوت زندانی شده است. وقتی که در آن‌جا از خوردن خوراک ستوران امتناع می‌کند، آن‌ها بر او بانگ می‌زنند و سرزنش می‌کنند که لاف در غربت می‌زنی؟ می‌گوید: نه.

من آلیف مرغزاری بوده‌ام	در زلال و روضه‌ها آسوده‌ام
گر قضا انداخت ما را در عذاب	کی رود آن خو و طبع مستطاب
گفت آری لاف می‌زن لاف لاف	در غریبی بس توان گفتن گزاف
گفت نافم خود گواهی می‌دهد	منتی بر عود و عنبر می‌نهد
لیک آن را کی شنود؟ صاحب‌مشام	بر خر سرگین‌پرست آن شد حرام
بهر این گفت آن نبی مستجیب	رمز الإسلام فی الدنيا غریب

مثنوی، ۵: ۹۱۷ و ۹۱۸، ۹۲۱ - ۹۲۳، ۹۲۵

درک پیشینیان از این عالم هم بر این تمثیلات صحه می‌گذاشت. بینش فیزیکی خشک قداست‌زدایی که ما امروزه داریم و همه‌ی موجودات، من جمله نور را موجودات صد در صد خاکی می‌شناسیم، راه را بر آن تمثیلات بسیار زیبا و دل‌پذیر گذشتگان بسته است. نزد پیشینیان ما نور به هیچ‌وجه امواج الکترومغناطیسی نبود. همان آهویی بود که در اصطبل ستوران گرفتار آمده بود. همان بازی بود که به ویرانه‌ی جفدان رفته

* این تمثیل، در *اسفار/اربعه*، و نیز رساله‌ی *خلق/الاعمال* آمده است و در اصل، مربوط است به تابش نور وجود بر ماهیات.

بود. همان موجود قدسی و آسمانی بود که در میان خاکیان و زمینیان می‌زیست، اما ذره‌ای از مکانیت پیشین خود فاصله نگرفته بود. تمام فلسفه‌ی شیخ اشراق، که مؤسس و مبدع فلسفه‌ی اشراق است، مبتنی بر یک چنین بینشی از نور است. در این نوع نگاه، قطعاً نور موجودی برتر از موجودات خاکی دانسته می‌شود و نفس تعبیر اشراق به معنای تاباندن نور، گویای محتوا و مضمون این حکمت است. تقسیم موجودات به نورانی و غسّی و نورالأنوار، نامیدن خداوند و سخن از انوار اسفهبده و قواهر اعلون و ادنین و جسم ندانستن نور و... همه حکایت از مکانیت نور در این مکتب دارد.*

جسم عادی و کدر نبودن نور و در همه‌جا بودنش و جا اشغال نکردنش و تناسبی که با چشم - عزیزترین عضو آدمی - دارد، و منبعث بودنش از او (به اعتقاد گذشتگان) و تفاوت صفاتش با صفات سایر اجسام، من‌حیث‌المجموع، این منزلت استثنایی را به موجودی به نام نور می‌بخشید.

هنگامی که این الفاظ را در شریعت و در متن کتاب خدا می‌بینیم، باید آن‌ها را چنان بفهمیم که گذشتگان می‌فهمیدند و در چارچوبی بنهیم که آنان می‌نهادند. تعبیر نور برای خداوند، واضح است که به منای این نور حسّی نیست و مجازاً به کار رفته است. لکن کسانی چون غزالی (در مشكاة الأنوار) معتقدند که اصلاً اطلاق واژه‌ی نور بر نور حسّی، مجازی است و اگر در مورد خداوند به کار رود، کاربردش حقیقی خواهد بود. یعنی یک نور بیش‌تر نداریم و آن خداست و بقیه‌ی نورها مجازاً، نه حقیقتاً، نورند. هم‌چنان که الفاظ «وجود» و «موجود»، فقط در مورد خداوند استعمال حقیقی می‌یابند و بقیه‌ی موجودات، وجود مجازی و ظَلّی و تبعی دارند و بل به قول ملاصدرا در /سفار، ممکنات عدمی‌اند و رایحه‌ی وجود به شامه‌شان نرسیده است.

وقتی از این نور بیرونی بپردازیم و به نور درونی روی آوریم، این قصه روشن‌تر می‌شود. هدایت از جنس نور است. هم‌چنان که گفتیم، خداوند کتاب خود را نور خوانده است. نه تنها قرآن را، بل که انجیل و تورات را نیز.

إِنَّا أَنْزَلْنَا التَّوْرَاتَ فِيهَا هُدًى وَ نُورٌ. (مانده، ۴۴)
تورات را که نازل کردیم، هدایت و نور در آن بود.

و أَتَيْنَاهُ الْإِنْجِيلَ فِيهِ هُدًى وَ نُورٌ. (مانده، ۴۶)
انجیل را که به پیامبر خودمان عیسی دادیم، در آن هدایت و نور بود.

کتاب‌های آسمانی، دعوت انبیاء، خود انبیاء، همه از جنس نورند، گرمابخشند، روشن‌گر و هدایت‌گرند. مردان الهی دو صفت بزرگ دارند: یکی صفت زنده بودن، دیگری صفت روشن بودن، و این دو را در حق دیگران نیز اعمال می‌کنند.

أَوْ مَنْ كَانَ مَيِّتًا فَأَحْيَيْنَاهُ وَ جَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ كَمَنْ مِثْلُهُ فِي الظُّلُمَاتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِنْهَا. (انعام، ۱۲۲)

آن که مرده بود و ما زنده‌اش کردیم و به او نور بخشیدیم تا با روشنی در میان مردم گام بزند، آیا مانند کسی است که در تاریکی‌ها به سر می‌برد و از آن بیرون‌شوی ندارد؟

* شیخ اشراق در حکمة الاشراق، فصلی دارد تحت عنوان «فی ابطال جسمیة النور»، و البته نتیجه‌ای که در نهایت می‌گیرد، آن است که ضیاء عرض جسم مضیء است و خود استقلال در جسمیت ندارد.

این دو کس یکسانند؟ آیا نعمتی که بر این کس فرو می‌ریزد، مانند محرومیتی است که آن کس گرفتار اوست؟ کار خداوند این است:

اللّٰهُ وَلِیُّ الَّذِیْنَ آمَنُوا یُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ. (بقره، ۲۵۷)
خداوند ولیّ مؤمنان است. آنان را از تاریکی به در می‌آورد و به روشنایی می‌رساند.

مهم‌ترین نعمتی که خداوند به آن‌ها عرضه می‌کند، روشنی است؛ به عکس شیطان که در برابر خداوند قرار دارد و اولیای خود را از روشنی به تاریکی می‌برد. این روشنی و تاریکی هم متعلق به این جهان است و هم آن جهان. دنیا در تصویر قرآن، ذاتاً تاریک است. تاریک محض است. دار ظلمات است. مگر این که کسی با خود فانوسی داشته باشد. به اندازه‌ی آن فانوس، پیش پایش روشن می‌شود. از یاد نبرید تصویر «زلف» را در ادبیات عرفانی فارسی. زلف یا گیسوی سیاه و مشکین خداوند، همین نشئه‌ی طبیعت است که از آن، به دلیل تاریکی و تیرگی‌اش، به کفر هم تعبیر کرده‌اند. به قول حافظ:

کفر زلفش ره دین می‌زد و آن سنگین‌دل
در پیش مشعلی از چهره برافروخته بود

باری؛ خداوند به پیامبر می‌فرماید:

إِنَّمَا تَنْذِرُ مَنِ اتَّبَعَ الذِّكْرَ وَخَشِيَ الرَّحْمَنَ بِالْغَيْبِ فَبَشِّرْهُ بِمَغْفِرَةٍ وَأَجْرٍ كَرِيمٍ. (یس، ۱۱)

در این دنیا گیام تو به گوش همه‌کس نمی‌رسد. چراغی که روشن کرده‌ای، پیش پای همه‌کس را روشن نمی‌کند. فقط کسانی که در دل اهل خشیت هستند، از دعوت تو بهره می‌جویند. بقیه، پاک محرومند و نمی‌بینند. آن دنیا هم همین‌طور است. آدمیان با فانوسی که خودشان به دست دارند، راهشان را روشن می‌کنند، با این تفاوت که در آن‌جا احدی راه را برای دیگری روشن نمی‌کند. در این دنیا می‌شود، ولی در آن جهان نمی‌شود. این عالم، عالم دعوت و هدایت است. اما آن عالم، عالم هدایت نیست. (الیوم عمل و لا حساب و غداً حساب و لا عمل.) امروز روز عمل است. محاسبه‌ای در کار نیست و فردا روز محاسبه است و عملی در کار نیست. عمل زاینده‌ی نور است و وقتی که عملی نبود، البته نوری هم زاده نخواهد شد.

یوم تری المؤمنین و المؤمنات یسعی نورهم بین أیدیهم و یمانهم. (حدید، ۱۲)
روزی که می‌بینی نور پیشاپیش‌شان و در طرف راست مؤمنین و مؤمنات می‌تابد.

این روز قیامت است. سپس می‌فرماید:

یوم یقول المنافقون و المنافقات للَّذِینَ آمَنُوا انظُرُوا نِقْتِیسَ مِن نُّورِکُمْ. (حدید، ۱۲)
در آن روز منافقان به مؤمنان می‌گویند بایستید تا ما هم از نور شما بهره‌ای بگیریم.

قیل ارجعوا ورائکم فالتمسوا نوراً.
به آنان گفته می‌شود به عقب برگردید، نور را از آن‌جا بیاورید.

این‌جا جایی نیست که کسی از نور دیگری اقتباس کند.

قیل ارجعوا ورائکم فالتمسوا نوراً. فَضْرَبَ بَیْنَهُم بَسُورَ لَه بَابٌ بَاطِنُهُ فِیهِ الرَّحْمَةُ وَظَاهَرُهُ مِن قَبْلِهِ الْعَذَابُ. (حدید، ۱۳)

آن‌گاه حائلی بین دو طایفه برقرار می‌شود که از این‌سو رحمت است و از آن‌سو عذاب. از پشت آن حجاب، منافقان مؤمنان را مورد خطاب قرار می‌دهند: ما که در دنیا با هم بودیم، چرا این‌جا بین ما جدایی افتاد:

ينادونهم ألم نكن معلكم. قالوا بلى و لكنكم فتنتم أنفسكم و تربصتم و أرتبتم و غرتكم الأمانى حتى جاء أمر الله و غرکم بالله الغرور. (حدید، ۱۴)

همین‌طور است. به ظاهر در یک وادی، در یک جهان زندگی می‌کردیم. ولی به واقع و در باطن، با هم فاصله‌ی بسیار داشتیم. شما اهل تربص بودید. اهل این پا و آن پا کردن. اهل تصمیم نگرفتن. در تردید مستمر به سر بردن، و از همه بدتر، فریب شیطان را خوردن. فریب آرزوهای خود را خوردن. این آرزوها اجازه نداد هیچ‌گاه به خودتان برسید. لذا، از خود دور شدید و اکنون هم از نوری که لازم دارید، دستتان تهی است. بلی؛ هم این عالم و هم آن عالم، به یک معنی، دار ظلمت است. فقط کسانی که به نورالأنوار متصل می‌شوند، بهره‌ای از روشنایی می‌برند.

و من لم يجعل الله نوراً فماله من نور. (نور، ۴۰)

خداوند در مورد کسانی که پشت به او کرده‌اند و احساس یا اظهار استغنائی از هدایت او کرده‌اند، همین تعبیر را به کار می‌برد: اینان کسانی هستند که در ظلمت به سر می‌برند. این تعبیرات، پس از آیه‌ی نور است که در سوره‌ی نور آمده است.

و الَّذِينَ كَفَرُوا أَعْمَالُهُمْ كَسَرَابٍ بِقِيعَةٍ يَحْسِبُهُ الظَّمْآنُ مَاءً... أَوْ كظلمات في بحر لَجّى. (نور، ۳۹)
کافران اعمالشان چون سرابی در بیابانی است که تشنگان آبش می‌پندارند... یا چون ظلمت‌هایی است که در قعر دریای عمیقی وجود دارد.

من فوقه موجٌ من قومه سحابٌ ظلماتٌ بعضها فوق بعض إذا أخرج يده لم يكد يراها و من لم يجعل الله له نوراً فماله من نور. (نور، ۴۰)
که بر سر او موجی است، و بر فراز موج ابر است. ظلماتٌ بعضها فوق بعض، در تاریکی‌های توی در تو. به طوری که اگر دست خود را درآورد، آن را نمی‌تواند دید.

چنین کسی که در این تاریکی‌های تو در تو گرفتار آمده است، از نور خداوندی بهره ندارد و هر کس که خداوند به او نوری ندهد، جای دیگر هم نور پیدا نخواهد کرد: «من لم يجعل الله نوراً فماله من نور.» تنها یک مشعل است که ذاتاً روشنی‌بخش است و بقیه‌ی مشعل‌ها همه یا کاذبند یا مقتبس از اویند. هادیان و مردان خداوند هم همین‌گونه‌اند:

کان مردان روشنی و گرمی است
کار دونان حيله و بی‌شرمی است

مردان خدا دو کار می‌کنند: هم روشنی به آدمی می‌دهند، هم گرما و حرارت. از سستی و کاهلی شخص را می‌رهانند. از تاریکی و تیرگی هم او را نجات می‌دهند:

کان مردان روشنی و گرمی است کار دونان حيله و بی‌شرمی است
شیر پشمین از برای کدّ کنند بومسیلم را لقب احمد کنند

حرف درویشان بدزد مرد دون تا بخواند بر سلیمی زان فسون
بومسیلم را لقب کذاب ماند مر محمد را اولوالالباب ماند
مثنوی، ۱: ۲۲۰ و ۲۲۱ و ۲۱۹ و ۲۲۲

علامت این که کسی مهتدی به هدایت این هادیان است، احساس روشنی و گرمی در باطن است. اگر پس از مدت مدیدی طی طریق و سیر و سلوک، شخص نه احساس سبکی کرد، نه روشنی، نه گرمی، بدانند که به بی‌راهه می‌رود.

پس بکوشیدی ندیدی گرمی‌ای
پس ز شید آورده‌ای بی‌شرمی‌ای
مثنوی، ۳: ۷۲۹

گرمی و روشنی، به‌ترین علامتی است که آدمی بر جاده‌ی صواب است. این همان علامتی بود که پیروان انبیاء هم از آن برخوردار بودند و پس از مدتی، می‌یافتند که عوض شده‌اند و تبدل شخصیت پیدا کرده‌اند. حقیقت ایمان جز این نیست که اگر کسی ظاهراً ایمان بیاورد، اما عوض نشود، به حقیقت آن ایمان از او دستگیری نکرده است. بل که به حقیقت ایمان نیاورده است. مثل غذا که اگر کسی بخورد و سیر نشود و قوت نگیرد، به حقیقت غذا نخورده است. به قول مولانا، روغنی که چراغ را می‌کشد و خاموش می‌کند، روغن نیست؛ آب است:

روغنی کآید چراغ ما کشد
آب خوانش چون چراغی را کشد
مثنوی، ۱: ۱۶۴۶

باری:

تا تو تاریک و ملول و تیره‌ای دان که با دیو لعین همشیره‌ای
تا هوی تازه است ایمان تازه نیست کین هوا جز قفل آن دروازه نیست
مثنوی، ۱: ۱۶۴۴ و ۱۰۸۲

وقتی کسی احساس تیرگی و ناروشنی و سستی و کاهلی می‌کند، یقین کند که (به تعبیر مولوی) با دیو لعین همشیره و هم‌نشین است. این تاریکی‌ها محصول آن هم‌نشینی است. مگر قرآن نگفته طاغوت اولیای خود را از نور به ظلمت می‌برد؟ هر گاه که تاریکی و ظلمت آمد، علامت ورود نامیمون طاغوت است. به‌عکس، هر گاه این تیرگی زائل شد، علامت دمیدن خورشیدن الوهی و درآمدن اولیای خداوند است. در این تردیدی نیست. کار مردان روشنی و گرمی است و کار دونان حيله و بی‌شرمی است.

انس عارفان با نور خورشید و روشنی، چنان‌که گفتم، دقیقاً به همین دلیل بوده است. آدمی به عناصری از عالم بیرون روی می‌کند و دل می‌سپارد و انس می‌گیرد که نشانی از آن را در خود یافته باشد. چرا عارفای ما همه زیبایی‌دوست بوده‌اند. این‌همه تحسین که در ادبیات عرفانی ما از حسن شده، برای چه بوده است؟ برای این که عارفان حظّی از این زیبایی را در خود احساس می‌کردند و آن را می‌چشیدند. زیبایی‌های درون، زیبایی‌های بیرون را برای آن‌ها معنی‌دار کرده بود. بل که از این بالاتر، به آنان کشف زیبایی را آموخته بود. در جاهایی که چشم ناآزموده‌ی دیگران زیبایی را نمی‌دید، آنان زیبایی را می‌دیدند. این کشف کوچکی نبود که عارفان ما خداوند را زیبا می‌دیدند و این زیبایی را واقعاً دریافت می‌کردند. جمال

خداوند سخنی است که بسیاری به زبان می‌گویند. ولی نوادری آن را به دل در می‌یابند؛ زیبایی‌ای که مافوق تصور است و بسی برتر است، از زیبایی‌های عنصری و خاکی و جسمانی:

هر کسی پیش کلوخی جامه‌چاک کان کلوخ از حسن آمد جرعه‌ناک
جرعه خاک‌آمیز چون مجنون کند مر تو را تا صاف او خود چون کند

مثنوی، ۵: ۳۷۶ و ۳۷۵

این زیبایی‌های ظاهری، باده‌های خاک‌آلودند. جرعه‌هایی از حسند که بر گل ریخته شده‌اند. یک انسان زیبا، یک گل زیبا، یک منظره‌ی زیبا، زیبا هستند. اما زیبایی‌های ناخالص، خاک‌آلودند. این باده‌ی خاک‌آلود که این‌چنین مست و مجنون می‌کند، اگر خالص باشد صد بار مستی‌آورتر است.

جرعه خاک‌آمیز چون مجنون کند

مر تو را تا صاف او خود چون کند

سرّ این که عموم عارفان هنرمند بودند، همین بود. رمز هنرمندی قدرت کشف زیبایی‌هاست. اگر کس دل‌ربوده‌ی جمال نشود، اگر کسی حساسیت نسبت به زیبایی نداشته باشد، حظّی از هنرمندی نخواهد داشت. فرق فیلسوفان و هنرمندان در این است که فیلسوفان حقیقت را زیبا می‌یابند و هنرمندان در زیبایی، نشانه و جاذبه‌ی حقیقت را می‌بینند. هر دو به هم می‌رسند؛ اما یکی از مدخل حسن، دیگری از مدخل حقیقت. عارفان هم حقیقت را زیبا می‌یابند. لکن حقیقت عارفان با حقیقت فیلسوفان فرق دارد. هنرمند بودن با تقلید سازگار نیست. گوه‌رش ابتکار است و ابتکار در عالم هنر، منوط است به حساسیت نسبت به حسن‌های بدیعی که در این عالم وجود دارد؛ حسن‌هایی که هر روز جلوه‌ی تازه‌ای می‌کنند. لذا، بدیعند و بدیع بودنشان روح ابتکار را در شخص هنرمند می‌آفریند.

هر دم از روی تو نقشی زنده راه خیال

با که گویم که در این پرده چه‌ها می‌بینم

دیدن آن زیبایی‌ها، همیشه شخص هنرمند را در حالت اشراق و ابداع و ابتکار نگه می‌دارد و او را از تقلید، که آفت مهلک هنرمندی است، نجات می‌دهد. به همین دلیل است که عارفان هنرمندند و در کارشان تکرار دیده نمی‌شود. همچنان که در تجلی خداوند بدیع، تکرار نیست (لا تکرار فی التجلی). از زمانی که شخص گرفتار تکرار شد، تکرار ملال‌آور، بداند که از عالم هنر و ابداع فاصله گرفته است. حکم زیبایی در روشنی و نور هم جاری است. این که عارفان ما این‌قدر به نور ارادت می‌ورزیده‌اند، از او سخن می‌گفتند و با او زندگی می‌کردند، سرّش این بود که نمونه‌ای از آن را در خودشان می‌دیدند. این روشنی درونی، آنان را به روشنی بیرونی این‌چنین حسّاس و مشتاق می‌کرد و آن را این‌همه دل‌پذیر و دوست‌داشتنی می‌ساخت.

اولین جلوه‌ای که نور داشت، ظلمت‌زدایی و ظلمت‌سوزی بود و این کم‌چیزی نیست.

بیایید بیایید که خورشید دمیده است بیایید بیایید که دل‌دار رسیده است
بیایید بیایید همه جان و جهان را به خورشید سپارید که خوش تیغ کشیده است

تیغ خورشید همان روشنایی اوست که سر ظلمت را می‌برد. این تمثیل و این تصویر، فقط برای کسی معنی‌دار است که روزی سر دیو ظلمت به تیغ نور در وادی درون بریده باشد:

این کسی داند که روزی زنده بود

از کف این جان جان، جامی ربود

مثنوی، ۵: ۵۹۴

معنی حیات را کسی می‌فهمد که روزی مرده باشد، سپس دستش را بگیرند و زنده‌اش کنند. مسیحایی بر سرش بیاید و روح حیات در او بدمد. به بهار کسی حساس است که در جان بهار را دیده و چشیده باشد. دل را کسی می‌شناسد و قدرش را می‌داند که دلش را ربوده باشند و سپس به او باز پس داده باشند:

ای حیات عاشقان در مردگی

دل نیابی جز که در دل‌بردگی

مثنوی، ۵: ۵۹۴

آن‌گاه:

عاشقی را که چنین باده‌ی شب‌گیر دهند

کافر عشق بود گر نشود باده‌پرست

آدمی که مزه‌ی این نورانیت را چشیده باشد، مگر می‌تواند به خورشید و اشراق و مشرق کافر شود؟ علاوه بر ظلمت‌سوزی، در نور بساطت و وحدتی است که عالم کثرت آن را از آدمی دریغ می‌دارد. نور آدمی را به یاد انعام و عطایای کریمانه و بی‌دریغ الهی می‌اندازد. وقتی که می‌تابد، وقتی که می‌بارد، نه جایی را اشغال می‌کند و نه مزاحمتی برای کسی ایجاد می‌کند و نه از کسی خود را می‌پوشاند. بی‌دریغ، سخاوت‌مندانه، حتی مسرفانه، بر همه از پست و شریف، از پاک و پلید، می‌ریزد و می‌بارد. هیچ‌کس از او محروم و ممنوع نمی‌ماند. فقط یک جفت چشم باز و یک آغوش گشوده به نور لازم است و بس:

بعد از این ما دیده خواهیم از تو بس تا نپوشد بحر را خاشاک و خس
آدمی دیده است باقی گوشت و پوست هر چه چشمش دیده است آن چیز اوست

مثنوی، ۶: ۲۳۱۱ و ۸۱۲

انسان غیر از دیده چه می‌خواهد باشد؟ آدمی فقط چشم است. اگر چشم نبود، دنیا پر از خورشید هم می‌شد، هیچ‌چیز به او نمی‌رسید. ما فقط از او یک جفت چشم می‌خواهیم:

بعد از این ما دیده خواهیم از تو بس

تا نپوشد بحر را خاشاک و خس

تو که بی‌دریغ، سخاوت‌مندانه، و رحیمانه نور بر این عالم می‌باری، تنها خواهش ما محرومان و کوران، داشتن یک جفت چشم است. اما چشم که می‌دهی، روی ما را هم به سوی چشمه‌ی نور بگردان.

این جهان پر آفتاب و نور ماه او بهشته سرفرو برده به چاه
که اگر حق است پس کو روشنی سر ز چه بردار و بنگر ای دنی

مثنوی، ۳: ۴۷۹۵ و ۴۷۹۶

هر چه را خوب و خوش و زیبا کنند از برای دیده‌ی بینا کنند

مثنوی، ۱: ۲۳۸۷

تو چشم‌ت را باز نمی‌کنی، تقصیر کیست؟ پس هم داشتن چشم، هم گشودن چشم، هر دو شرط است. اما لطف حق بیش از این‌هاست. نور، در عین روشنی، گرما هم دارد. عارفان به ما گفته‌اند کافی است شخص حسی داشته باشد. کاملاً نمرده باشد. همین بس است. آدم کور از گرمای نور که بهره می‌برد. همین هم مغتنم است. لکن درنگ در این‌جا جایز نیست:

کور چون شد گرم از نور قدم از فرح گوید که من بینا شدم
سخت خوش‌مستی ولی ای بوالحسن پاره‌ای راه است تا بینا شدن
و آن‌که او آن نور را بینا بود شرح او کی کار بوسینا بود

مثنوی، ۴: ۵۰۲ و ۵۰۳ و ۵۰۵

دروغ بر تو. گرم شدی، ولی نگو به پایان راه رسیدم. اندکی راه است تا بینا شدن. به دیدن هم می‌توانی برسی. ولی کسی که اهل دیدار شود، دیگر وصفش در حد بوعلی‌سینا هم نیست:

و آن‌که او آن نور را بینا بود
شرح او کی کار بوسینا بود

اما و هزار اما، گرمی و روشنی هم حدی دارد. این‌چنین نیست که آدمی هر چه به خورشید نزدیک‌تر شود، روشن‌تر و گرم‌تر شود. جایی می‌رسد که شخص می‌سوزد. لذا، من وراء حجاب باید با این منبع نور تماس گرفت. عارفان به ما آموخته‌اند همگان نباید هوس هم‌نشینی شدن با اولیای درجه‌ی اول خداوند کنند. در حد همه نیست. بهره‌ای هم نمی‌برند. نظام عالم این‌چنین است که هدایت حضرت حق آرام‌آرام و طی مراتبی پایین می‌آید و تنزل پیدا می‌کند، تا به دست اهلس برسد. این هوس که همگان هدایت را بی‌واسطه از دستان خداوند بگیرند، باید موقوف شود:

بل یرید کلّ امرئ منهم أن یؤتی صحفاً منشرةً. (مدثر، ۵۲)

به تعبیر قرآن، بعضی از اینان انتظار دارند خداوند کتابی برای تک‌تک‌شان بفرستد و خودشان به تنهایی پیامبر بشوند و پیام خداوند مستقیماً به دستشان برسد. در حالی که همین‌ها ظرفیتشان آن‌قدر کم است که با دیدن این معجزات هم خواهند گفت: «إنا لمسحورون.» (ما را جادو کرده‌اند.) این‌گونه نیست که هر چه نور بیش‌تر به چشم بتابد، چشم بیناتر شود. بعضی اوقات کور می‌شود. این خطاست که شخص تصور کند اگر مستقیماً با منبع نور تماس گرفت، نورانی‌تر می‌شود. ابداً این‌طور نیست. این از اشتباهاتی است که بعضی‌ها مرتکب می‌شوند. از همان قدم اول می‌خواهند پایشان را بر پله‌ی نهایی بگذارند. صبری و تواضع در مقام هدایت‌اندوزی، اقتضا می‌کند که شخص طی مراحل و حفظ مراتب کند. هنوز گام‌های اول را برنداشته، هوس رسیدن به مقصد را نداشته باشد و بداند که در جمیع امور این عالم، تدریج ملحوظ شده است:

زان که هفصد پرده دارد نور حق پرده‌های نور دان چندین طبق
آتشی که اصلاح آهن یا زر است کی صلاح آبی و سیب تر است؟

مثنوی، ۲: ۸۲۳ و ۸۲۹

در مراتب و سلوک و در عالم هدایت، افراد باید تدریجاً ولیّ عوض کنند و از احوال و مواجید و طوابع و لواحق آغاز کنند تا به مقامات برتر برسند. عارفان برای ما گفته‌اند که شخص سالک، در مراتب نخست

سلوک، نورهایی در درونش شروع به درخشیدن می‌کند که از آن به طوابع یاد کرده‌اند. اشراقاتی در جان او حاصل می‌شود. این‌ها اولین میوه‌های درخت سلوک و ریاضت است.

شیخ اشراق، یک دسته رسائل فارسی دارد که در نهایت لطافت نوشته شده و عموماً به زبان رمز و تمثیل است. اسم‌های زیبایی هم دارد؛ *آواز پر جبرئیل، عقل سرخ، صغیر سیمرغ*، و غیره. در رساله‌ی *صغیر سیمرغ*، همین نکته را آورده است که در بدایات طریق، طوابعی برای شخص پیدا می‌شود. یا به تعبیر او، نوری لذیذ بر آدمی می‌تابد که هم روشن است و هم بی‌اندازه شیرین. وقتی که پیدا شد، شخص نهایت نورانیت را احساس می‌کند، نهایت لذت را می‌برد. به طوری که دائماً طالب تکرار آن است. به قول شیخ بهایی:

تیری زدی و زخم دل آسوده شد از آن
هان ای طبیب خسته‌دلان مرهم دگر

شیخ اشراق می‌افزاید اگر شخص ریاضتی برده باشد یا در جنگ، وقتی که جنگ‌آوران ایستاده‌اند و منتظر حمله‌اند و صدای کوس‌ها برپاست، یا هنگام عید که مردم با کوس و طبل و شیپور به نماز می‌روند، در این موارد درخشش این انوار محتمل‌تر است و نفس استعداد بیش‌تری برای دریافت آن اشراقات پیدا می‌کند. این‌ها، به معنای دقیق کلمه، طوابعند، لوائحنند، اوقاتند؛ همان وقت خوش که عارفان می‌گویند. البته زودگذرند، در می‌آیند و می‌روند. فقط نشان می‌دهند که خبری هست.

دیدار می‌نمایی و پرهیز می‌کنی
بازار خویش و آتش ما تیز می‌کنی

تا وقتی که از حال به مقام برسند. یعنی در نفس سالک اقامت پیدا کنند. آنگاه است که روشنی برای شخص همیشگی می‌شود و این روشنی همیشگی است که هم کام او را شیرین، و هم جان او را آگاه میدارد. این مربوط به نخستین مرتبه است.

در مرتبه‌ی بعد، شخص به کمک این نور، مردان الهی را به‌تر می‌شناسد. مولوی قصه‌ی ابراهیم ادهم را نقل می‌کند که بر لب دریا نشسته بود. حکومت و سلطنت ظاهری را ترک کرده بود و مشغول دوختن لباس خود بود. یکی از سرداران سابقش از آن‌جا رد می‌شد. نگاه کرد و ابراهیم را شناخت:

خیره شد در شیخ و اندر دلِق او
شکل دیگر گشته خُلق و خلق او

مثنوی، ۲: ۳۲۱۸

به تماشا ایستاد و در فکر فرو رفت. در این اندیشه بود که این ابراهیم روزی سلطان بود، ولی اکنون نشسته و به دست خود، جامه‌اش را سوزن می‌زند و می‌دوزد:

ترک کرد او ملک هفت اقلیم را می‌زند بر دلِق سوزن چون گدا
شیخ واقف گشت از اندیشه‌اش شیخ چون شیر است و دله ابیشه‌اش

مثنوی، ۲: ۳۲۲۰ و ۳۲۲۱

این‌جاست که مولانا نهیب می‌زند و می‌گوید:

دل نگه دارید ای بی‌حاصلان در حضور حضرت صاحب‌دلان
پیش اهل تن ادب بر ظاهر است که خدا زیشان نهان را سائر است

پیش اهل دل ادب بر باطن است زان که دلشان بر سرائر فاطن است
تو به عکسی پیش کوران بهر جاه با حضور آیی نشینی پایگاه
پیش بینایان کنی ترک ادب نار شهوت را از آن گشتی حطب

مثنوی، ۲: ۳۲۲۳ - ۳۲۲۷

تو آدم‌شناس نیستی. باطن‌ها را نمی‌بینی. برای این است که ادب کردن و احترام نهادن هم معکوس است. نزد اهل تن ادب بر ظاهر است. اما نزد اهل دل ادب بر باطن است. یک جا باید بر دلت مهار بزنی و هر فکری را به ذهنت راه ندهی و یک جا هم باید بر بدن خود مهار بزنی، آرام و مؤدب بنشینی، ولو در دلت هزار مار و عقرب در جولان باشد. ولی تو برعکس عملی می‌کنی. پیش کوران بهر جاه، با حضور آیی نشینی پایگاه، نزد بینایان کنی ترک ادب، نار شهوت را از آن گشتی حطب.

قصه دنباله‌ای دارد. می‌گوید شیخ چون از اندیشه‌ی آن سردار آگاه شد، سوزن خود را در دریا افکند و خطاب به خداوند گفت که خدایا سوزن مرا بازگردان.

شیخ سوزن زود در دریا فکند خواست سوزن را به آواز بلند
صد هزاران ماهی الهی سوزن زر در لب هر ماهی‌ای
سر برآوردند از دریای حق که بگیر ای شیخ سوزن‌های حق
رو بود کرد و بگفتش ای امیر ملک دل به یا چنان ملک حقیر
این نشان ظاهر است این هیچ نیست تا به باطن در روی بینی تو بیست
سوی شهر از باغ شاخی آورند باغ و بستان را کجا آنجا برند

مثنوی، ۲: ۳۲۳۰ - ۳۲۳۵

گفت این تازه یک گل است از آن باغ. خود باغ را که هنوز ندیده‌ای. سلطنت باطن بسی برتر از سلطنتی است که تو دیده بودی. با این همه، اولیای الهی برای هضم بی‌ادبی‌های قوم خود، هاضمه‌ی فراخی داشتند:

قوم بر وی سرکه‌ها می‌ریختند
نوح را دریا فزون می‌ریخت قند

مثنوی، ۶: ۲۰

باری؛ این هم روشنایی مرتبه‌ی دوم. مرتبه‌ی سوم، نورانیتی است که آدمی حجاب‌های نوری را هم تشخیص می‌دهد. در معارف و متون دینی داریم که موجوداتی هستند که هم کدرند، هم روشن؛ حجاب‌هایی هستند از جنس نور. در *مناجات شعبانیه*، این تعبیر دقیقاً آمده است:

إلهی به لی کمال الانقطاع إلیک، و أنر أبصار قلوبنا بضیاء نظرها إلیک حتّی تخرق أبصار القلوب حجب النّور. فتصل إلی معدن العظمة و تصیر أرواحنا معلّقة بعزّ قدسک.
خداوندا، توجه و باز آمدن کامل به سوی خودت را نصیب من کن. چشمان مرا با نگاه کردن به سوی خود روشن کن. تا به کجا برسم؟ تا آنجا که چشم دل، حجاب‌های نور را بدرد و به معدن عظمت برسد و روحم به پرده‌های عزت و قداست تو آویزان شود.

این سخنان، حاکی از این است که در این جهان، علاوه بر حجاب‌های ظلمت، مطابق آن‌ها و متناسب با آن‌ها، حجاب‌های نور هم وجود دارد. گفتیم که در مقام سلوک و هدایت‌یابی، همه‌کس نمی‌تواند

بی‌واسطه به سرچشمه‌های نخستین ولایت دست پیدا کند. وسائلی لازم دارد. این وسائط، هم هدایت‌گرند، هم حجاب ماورائند، از طرفی روشنی می‌بخشند، از طرفی روشنایی‌های سوزانده‌ی منبع‌های بالاتر را می‌گیرند و اجازه نمی‌دهند مراتب مادون بهره نبرده بسوزند و خاکستر شوند. لذا، هم حجابند و هم از جنس نورند. تعبیر بسیار زیبایی است. این جهان فقط آکنده از حجاب‌های ظلمت نیست. حجاب‌های نور هم در آن وجود دارد.

برخی از این حجاب‌های نور، حاجب جمال حقند. این که عارفان گفته‌اند به هر مرتبه‌ای از مراتب سلوک که رسیدید توقف نکنید، یا اگر قبضی و ظلمتی رسید ناامید از بسط و نورانیت نباشید، گواه این مطلب است:

من غلام آن که او در هر رباط

خویش را واصل نداند بر سماط

مثنوی، ۱: ۳۲۶۴

سماط یعنی سفره. مولانا می‌گوید من غلام آن که هر جا دعوتش کردند و بر سر هر سفره‌ای که نشست، نگوید این سفره، سفره‌ی آخر است. نه؛ ضیافت‌های عالی‌تر هنوز مانده است:

بی‌نهایت حضرت است این بارگاه

صدر را بگذار، صدر توسست راه

مثنوی، ۳: ۱۹۶۱

صدری وجود ندارد. هر نقطه صدر است و هیچ‌جا صدر صدر نیست. حجاب‌های نور همین‌طورند. تمامی ندارند.

حال این روشنی‌ها وقتی برای شخصی حاصل شد، زبانش هم عوض می‌شود. جان که روشن شد، زبان هم روشن می‌شود. پیامبران نه تنها با دل مردم، که با زبانشان هم کار داشتند. زبانشان را عوض می‌کردند. شما هیچ‌وقت این احساس را داشته‌اید که از فرط روشنی، خودتان را همسایه‌ی آفتاب، یا به تعبیر مولوی، برآورده‌ی آفتاب و غلام آفتاب ببینید؟ این زبان هنرمندانه، تنها متعلق به کسی است که انس باطنی و ذاتی با روشنایی پیدا کرده باشد. آفتاب دیدن انبیاء، روشن‌گر دیدن آن‌ها، اگر به پرده‌های نهانی دل برسد، آن‌گاه زبان آدمی هم عوض می‌شود. گرمایی که پیدا می‌کند، به بیان او و به زبان او هم سرایت می‌کند. آن‌وقت دیگر فقط مایل است که از نور بگوید، از نور بشنود، و از نور بخورد.

من غلام قمرم غیر قمر هیچ مگو پیش من جز سخن شهد و شکر هیچ مگو

سخن رنج مگو، جز سخن گنج مگو و از این بی‌خبری رنج مبر، هیچ مگو

چو غلام آفتابم هم از آفتاب گویم نه شبم نه شب‌پرستم که حدیث خواب گویم

چو رسول آفتابم به طریق ترجمانی به نهان از او پپرسم، به شما جواب گویم

دیوان کبیر

ما بایم اختلاف دو تعبیر، و از آن‌جا اختلاف دو تجربه را نزد حافظ و مولانا در این‌جا نشان دهم. حافظ از هم‌اتاق بودن با آفتاب سخن می‌گوید. اما مولانا از درآمدن آفتاب در دهان!

حافظ می‌گوید:

ای معبر مژده‌ای فرما که دوشم آفتاب
در شکر خواب صبحی هم وثاق افتاده بود

مولانا می‌گوید:

گفت چون باشد خون آن شوریده خواب
که درآید در دهانش آفتاب

مثنوی، ۶: ۱۱۸۴

مولانا همچنین از نورخواری هم سخن می‌گوید. می‌گوید چون چشم شوید که خوراکش همه نور است:

اغتذ بالنور کن مثل البصر
وافق الاملاک یا خیر البشر

مثنوی، ۵: ۲۹۷

یا:

هر که گاه و جو خورد قربان شود هر که نور حق خورد قرآن شود

مثنوی، ۵: ۲۴۷۸

چون خوری یک بار از ماکور نور خاک ریزی بر سر نان و تنور

مثنوی، ۴: ۱۹۵۸

این تعبیرات نابی که در ادبیات عرفانی‌مان داریم، سراپا غوطه‌ور در اندیشه‌ی روشنی و گرمی است؛ پیامبری در این عالم آمده است. خداوند او را سراج منیر معرفی کرده است. کتابی با خود آورده است که آن را نیز خداوند نور خوانده است. در این کتاب تصویری از عالم داده است؛ عالمی پر از تاریکی، که فقط به مدد مشعل انبیاء در آن راه می‌توان رفت. جهان دیگری پر از تاریکی که تنها با نوری که آدمی با خود از این جهان می‌برد در آن‌جا پیش پای خود را می‌بیند. شیطان‌ها، طاغوت‌ها، ابلیس‌ها، متولی از میان بردن نور و در افکندن ظلمت هستند. پاکان، اولیاء، پیامبران، و در صدر همه خداوند، متولی سوزاندن ظلمت و گستردن نور هستند. این تصویری است که خداوند از نظام عالم در یک جهان‌بینی دینی به ما عرضه کرده است. خود او سرسلسله‌ی انوار است. نورالانوار است. نور آسمان‌ها و زمین است. روشن‌گر تمام جهان است. کسی که از نور او بهره نبرده باشد، جای دیگری نور پیدا نخواهد کرد. کافران، پشت‌کردگان به خدا، چون جانوران گرفتار در قعر دریا هستند که آب‌ها خروار خروار بر سرشان ریخته و کم‌ترین فروغی در آن قعر نمی‌یابند. اندک روشنایی‌ای نه در درون، نه در برون. این تصویری است که خداوند از عالم و آدم به ما داده است.

حال ما باید بنگریم که پشت به نور زندگی می‌کنیم یا روی به نور. کافی نیست آدمی در یک عالم روشن زندگی کند. لازم است چشم نورپذیر هم داشته باشد. ایمان برای آدمی روشنایی می‌آورد. وقتی پیغمبر از حارثه بن زید پرسیدند حالت چه‌طور است، گفت من بر یقینم. پرسیدند علامت یقین است چیست؟ گفت: بهشتیان را می‌بینم. جهنمیان را نیز می‌بینم. عاقبتشان را به عیان مشاهده می‌کنم. پیامبر او را امر به سکوت کردند:

تک مران در کش عنان مستور به
هر کس از پندار خود مسرور به

مثنوی، ۱: ۳۶۱۷

این عالم، عالم غفلت است. بگذار هر کس به پندار خود مسرور باشد. این پرده نباید دریده شود.
سپس فرمودند:

هذا عبدٌ نور الله قلبه بالإيمان.

این بنده‌ای است که خداوند دلش را به ایمان روشن کرده است.

یعنی تاریکی از او گریخته است. بل شیطان از او گریخته است. بر این قیاس، همه‌ی کسانی که مفتخر و مبتهج به مؤمن بودن هستند، باید با خود محاسبه کنند که از این خورشید چه قدر روشنی و گرمی نصیب برده‌اند. کسی که نه گرم است و نه روشن، باید در حظّ خود از ایمان تردید کند. کافی نیست که خورشید در این عالم بتابد یا باران در این جهان ببارد. باید دید ما چه قدر روشن یا خرم شده‌ایم. دشمنان آفتاب و باران، بی نصیب خواهند ماند:

از همه محروم‌تر خفاش بود که عدوّ آفتاب فاش بود

مثنوی، ۳: ۳۶۲۱

نیست خفاشک عدوّ آفتاب او عدوّ خویش آمد در حجاب

مثنوی، ۲: ۷۹۳

چون تو خفاشان بسی بینند خواب کاین جهان ماند یتیم از آفتاب

مثنوی، ۶: ۲۰۸۳

بعضی از خفاشان جهان را بی آفتاب می‌پسندند. آن‌ها همان جاحدان هستند. همان منکرانند. ولی کسی که نه خفاش است، نه خفاش صفت، آخر روزی باید گریبان خود را بگیرد و از خود بپرسد در اثر هم‌نشینی با این خورشید، چه نصیبی برده است؟ بکوشد تا ولیّ خود را در این زندگی بیابد؛ کسی که به او روشنی می‌بخشد، کسی که به او گرمی می‌بخشد، کسی که تیرگی‌های او را می‌زداید، کسی که او را می‌جنباند و می‌شوراند. آن کس ولیّ اوست. خورشید و محیی اوست. وقتی ذره‌ای روشنی و گرمی حس نمی‌کند، چه جای ادعای پیروی از خورشید می‌ماند؟

چون ز چشمه آمدی چونی تو خشک؟

ور تو ناف آهوپی کو بوی مشک؟

مثنوی، ۵: ۲۴۳۸

آدمی وقتی روشن شد، از فرط انبساط سر خود را نیز خواهد باخت:

دلا ز نور هدایت گر آگهی یابی

چو شمع خنده‌زان ترک سر توانی کرد

دیوان حافظ

ما مدعی ایمان ورزیدیم. مدعی پیروی از پیامبر نوریم. مدعی عمل به شریعتیم. ظواهر را حفظ می‌کنیم. لکن ظواهر اگر همراه بواطن نباشند، چه ارزشی دارند؟ پیامبران نیامدند تا فقط اسم خورشید را

سر زبان‌ها بیاندازند. آمدند تا گرمی خورشید و بل‌که روشنی خورشید را نیز در جان‌ها بیافکنند و بتابانند. این اعمال و ظواهر شرع، در حکم بر زبان آوردن کلمه‌ی خورشید است:

اسم خواندی رو مسمّی را بجو مه به بالا دان نه اندر آب جو
هیچ نامی بی‌حقیقت دیده‌ای یا ز گاف و لام گل، گل چیده‌ای؟

مثنوی، ۱: ۳۴۶۳ و ۳۴۶۴

چیزی که با ظلمت واقعی مقابله می‌کند، نور واقعی است؛ نه کلمه‌ی نور و نه اسم آفتاب. سخنم را به این دعا از زبان مولوی ختم می‌کنم:

آب دریا جمله در فرمان توسست آب و آتش ای خداوند آن توسست
گر تو خواهی آتش آب خوش شود ور نخواهی آب هم آتش شود
تو بزنی یا ربّنا آب طهور تا شود این نار عالم جمله نور

مثنوی، ۱: ۱۳۳۸ و ۱۳۳۹ و ۱۳۳۷

و السلام علیکم و رحمة الله و برکاته.

ولایت باطنی و ولایت سیاسی*

بسم الله الرحمن الرحيم
و لا حول و لا قوة إلا بالله العلي العظيم
و صَلَّى الله على سيدنا محمد و آله أجمعين

شب عید غدیر است، که از اعیاد بزرگ و مهم شیعی است و برای دوست‌داران و پیروان اهل‌بیت طهارت، مبدأ و منبع ویژه‌ی اعتقادات مذهبی و ارادت قلبی است. به همه‌ی برادران مسلمان و خواهران مسلمان، و بالأخص برادران و خواهران شیعی، درآمدن این روز مبارک را تبریک می‌گویم.

روز غدیر، سرآغاز اتفاقات بسیار مهم و شگرفی در عالم اسلام بود. هم در تئوری‌های کلامی مسلمان تأثیرات عظیم نهاد و هم در سرنوشت اجتماعی آنان مؤثر افتاد و نهایتاً بدل به عنصری شد که عظیم‌ترین و ماندگارترین شکاف را در میان مسلمانان پدید آورد و به تنهایی، مولد مفهوم بسیار فربه‌ی به نام «ولایت» شد، که می‌توان گفت بدون تردید، کارسازترین و مسأله‌آفرین‌ترین مسائل و مفاهیم جهان اسلام بوده و خواهد بود. به همین سبب، پرداختن به این مفهوم فربه و آن حادثه‌ی مهم، از فرائض اعتقادی و اجتماعی ما است و من در این‌جا می‌کوشم نکته‌هایی را در این خصوص بیان کنم.

۱ - چنان‌که گفتم، حادثه‌ی غدیر، هم از نظر کلامی و هم از جهت سیاسی، تأثیر ماندگاری در امت پیامبر اسلام بر جای نهاد. سرّ آن این بود که مسلمانان در تفسیر حادثه‌ی غدیر، به اختلاف افتادند و دست‌کم دو تفسیر اساسی و مهم از این حادثه به دست دادند که همچنان، تا امروز پا بر جا مانده است و هیچ‌یک میدان را به نفع دیگری خالی نکرده است. روایات متقن تاریخی و متواترات، به ما می‌گویند که پیامبر علیه‌السلام، در روز غدیر، علی علیه‌السلام را به مسلمانان معرفی کردند و گفتند که هر کس که من مولای او هستم، علی هم مولای اوست.

من كنت مولاه، فهذا عليّ مولاه. اللهم وال من والاه و عاد من عاداه.
خداوندا، دوست کسی باش که دوست علی است و دشمن کسی باش که دشمن علی است.

این حد از خطبه‌ی پیامبر متواتر است و فریقین (شیعه و سنی) آن را نقل کرده‌اند.[†] پاره‌ای از محدثان و مورخان شیعی، خطبه‌ی بسیار بلندی از پیامبر در روز غدیر نقل کرده‌اند که کاملاً مضمون شیعی دارد و با

* سخنرانی در محمديه معرفت، فروردین ۱۳۷۷

† جلال‌الدین بلخی هم که یک عارف غیر شیعی است، در مثنوی، در مقام توضیح معنای «مولا»، به این نکته اشاره کرده است: (مثنوی، ۶: ۴۵۳۷ - ۴۵۳۹ و ۴۵۴۱)

زین سبب پیغمبر با اجتهاد نام خود وان علی مولا نهاد
گفت هر کو را منم مولا و دوست ابن عمّ من علی مولا اوست
کیست مولا آن که آزاد کند بند رقیّت ز پایت برکند
ای گروه مؤمنان شادی کنید هم‌چو سر و سوسن آزادی کنید

اعتقاداتی که بعدها شیعیان بر آنها پافشاری کردند و به مدد آنها، میان خود و دیگر فرق اسلامی تمایز افکندند، موافقت تام دارد.^{*} باری؛ در این روایت، تا آن حد که گفتیم، اختلاف چشم‌گیری پدید نیامده است. اختلاف از درایت آغاز شد. یعنی این پرسش مطرح شد که مدلول این کلمات پیامبر در آن موقعیت که ادا شد، چیست؟ «مولا» دقیقاً چه معنا می‌دهد و ایشان علی را به چه امری نصب کرده‌اند و مسلمانان در قبال علی، به چه کاری مکلف و موظف شدند؟ آیا همان‌طور که شیعیان بعدها مدعی شدند، پیامبر در روز غدیر نظریه‌ی امامت را ابداع و مطرح کردند؟ و آیا مولا به همان معنا بود که در آیه‌ی شریفه‌ی قرآن آمده است که:

النَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ. (احزاب، ۶)

آیا پیامبر شخص معینی به نام علی (و از طریق علی، فرزندان او) را به این منصب منصوب کردند و مسلمانان را در مقابل یک اصل اعتقادی تازه‌ای قرار دادند؟ با نزاع‌های تاریخی و حل‌نشده‌ی شیعیان و اهل سنت در این خصوص آشناییم و حاجتی به اعادت ذکر آنها نیست. دوست‌داران تحقیق، می‌توانند به کتاب //غدیر، نوشته‌ی مرحوم شیخ عبدالحسین امینی، و از آن استدلالی‌تر، کتاب //المراجعات، که محصول مکاتبات دو عالم شیعی و سنی است، مراجعه کنند. لکن سخن ما ناظر به جوانب دیگری از این موضوع است و در پی اثبات حقانیت تشیع یا تسنن نیستیم.

چنان‌که گفتم، با درآمدن روز غدیر و با عباراتی که پیامبر علیه‌السلام در این روز بیان کردند، مفهوم مهمی به نام «ولایت»، در صدر مسائل مورد بحث مسلمانان قرار گرفت. البته پیش‌تر در قرآن، مسأله‌ی «ولایت»، به نحو صریحی آمده بود که خداوند، خود ولیّ مؤمنان است:

اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُم مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ. (بقره، ۲۵۷)

ولایت الهی بر سر مؤمنان گسترده است و یکی از پی‌آمدهای این ولایت، آن است که خداوند مؤمنان را از تاریکی بیرون می‌آورد و به آنان روشنایی می‌بخشد. علاوه بر ولایت الهی، ولایت شیطانی و طاغوتی هم داریم. آیات قرآن متضمن این معناست که طاغوت ولیّ کافران است و آنان را از نور به در می‌آورد و در تاریکی می‌برد.⁺ شیطان بر کسانی که مؤمنند و متوکل بر خدای خود هستند، سلطه و ولایتی ندارد.⁺ سلطنت و سلطه‌ی شیطان بر کسانی است که متولی اویند. یعنی شیطان را به ولایت برگرفته‌اند و او را ولیّ خود می‌دانند.[§] اما آنچه پیامبر علیه‌السلام در مورد علی علیه‌السلام گفتند، باعث شد تا مسأله‌ی ولایت در مورد شخص، و بعداً اشخاص خاصی مورد توجه مسلمانان قرار گیرد و به طور وسیعی، در ادبیات دینی و اسلامی به کار رود و بعد کلامی پرماجرایی به خود بگیرد.

۲ - مسأله‌ی ولایت، محوری‌ترین مسأله‌ی عرفان نظری هم هست. عرفان، نظریه‌ی ظهور و تجلی خداوند در این جهان است. «عرفان» را به معنای سلوک اخلاقی نگیرید. البته عارفان مردان نیک و پارسایی

^{*} از جمله نگاه کنید به کتاب *ناسخ‌التواریخ*، از مورخ‌الدوله سپهر، مورخ عصر ناصری.

⁺ «وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَوْلِيَاءُ لَهُمُ الطَّاغُوتُ. يُخْرِجُونَهُمْ مِنَ النُّورِ إِلَى الظُّلُمَاتِ.» (بقره، ۲۵۷) جالب است که توجه کنیم در زبان‌های لاتینی، به شیطان Lucifer می‌گویند، به معنی «ریابنده‌ی روشنایی». (LUC همان LUX است که با روز هم‌ریشه است و به معنی نور است. و fer از فعل ferre، به معنی بردن است.)

⁺ لیس له سلطانٌ علی الذّین آمنوا و علی ربّهم یتوکّلون. (نحل، ۹۹)

[§] ائما سلطانه علی الذّین یتولّونه. (نحل، ۱۰۰)

هستند و از ردائل پیراسته‌اند. اما عرفان، بیان آراء و ارزش‌های اخلاقی نیست. بل که توضیح جهان در پرتو اسماء و صفات خداوند است و همین‌جاست که معنای ولی و ولایت، وارد نظریه‌های عرفانی می‌شود. خداوند اسم‌ها و اوصافی دارد و با این اسماء و صفات خود در جهان تجلی کرده است. این جهان، تجلی خداوند است و به قول حافظ:

این‌همه عکس می و نقش نگارین که نمود
یک فروغ رخ ساقی است که در جام افتاد

و «تجلی»، غیر از «معلول» است. فیلسوفان تمام همتشان در فلسفه، مصروف این می‌شود که توضیح دهند که این جهان معلول خداوند است. یعنی خداوند را به منزله‌ی «علت» یا «علت‌العلل» معرفی می‌کنند و جهان را «معلول» او، و از روی این معلول، وجود خداوند یا علت‌العلل را اثبات می‌کنند. سعی‌شان مأجور و مشکور باد! کار نیکویی می‌کنند و چشم ما را به ابعاد و حیثیات خاصی از این عالم باز می‌نمایند. ولی عارفان به این مقدار راضی نیستند و نسبت خدا و جهان را صرفاً نسبت علی و معلولی فلسفی نمی‌بینند. بل که پا را از این مرحله فراتر می‌نهند و نسبت این جهان را با خداوند، نسبت مظهر و ظاهر می‌دانند. گویی این جهان پنجره‌ای است که خداوند خود را از آن می‌نمایاند و ظاهر در مظهر حضور دارد و از آن بالاتر، این جهان نه مظهر خداوند، که عین ظهور خداوند است. خداوند که خود را از پنجره نشان می‌دهد، لاجرم در پنجره هست. بل که همان پنجره هم ظهور اوست. لذا، از پنجره ظهور نمی‌کند، بل که به صورت پنجره ظهور می‌کند و به قول آن شاعر:

تو را ز دوست بگویم حکایتی بی‌پوست
همه از اوست و گر نیک بنگری همه اوست

امکان ندارد کسی از پنجره دور ایستاده باشد و بگوید که شما از طریق پنجره مرا ببینید. او باید سرش را از پنجره بیرون آورد تا ما بگوییم که فلانی از پنجره ظهور کرده است. یعنی باید در پنجره باشد. اما این به شرطی است که پنجره‌ای قبلاً وجود داشته باشد. در غیر این صورت، سر بر آوردن از پنجره، عین وجود پنجره است؛ نه چیزی افزون بر آن. لذا، این که می‌گفتند این جهان مظهر خداوند است، پنجره‌ای است که خداوند را از آن و در آن می‌توان مشاهده کرد، یک مدلول نهانی و ظریف داشت. آن مدلول ظریف این بود که خود خداوند، در مظهر خود، حضور و ظهور دارد. بدین نحو که ظهور عین مظهر، و مظهر عین ظهور و حضور است. لذا، دیگر نمی‌گوییم این جهان را ببینید و به دلالت آن بفهمید که این جهان خالق دارد. این دور کردن راه است. عارفان می‌گفتند این جهان را ببینید تا خدا را دیده باشید. دیدن این جهان همان و دیدن خداوند همان.

و به عبارت دیگر، این جهان خدایی و اهورایی است و در او زیستن، در خداوند زیستن است. و همین بود معنای آن که مولانا می‌گفت که جلالت خداوند بر هر دلالت دیگری مقدم است:

خود نباشد آفتابی را دلیل	جز که نور آفتاب مستطیل
سایه کی بود تا دلیل او بود	این بسستش که ذلیل او بود؟
این جلالت در دلالت صادق است	جمله ادراکات پس، او سابق است
جمله ادراکات بر خرهای لنگ	او سوار باد پران چون خدنگ

از پیامبر آورده‌اند که اگر طنابی را در چاهی آویزان کنید و به اعماق زمین بفرستید، بر خدا فرود می‌آید. همچنین روایتی را مولوی در مثنوی آورده است:

گفت پیغمبر که معراج مرا

نیست بر معراج یونس ابتجا

مثنوی، ۳: ۴۵۱۱

پیامبر گفتند که معراج من برتر از معراج یونس نبود. یونس به قعر دریا و در دل ماهی رفت. آنجا هم خدا بود، آنجا هم عظمت‌های خدا را دید، من به آسمان رفتم. آنجا هم خدا بود، آنجا هم عظمت‌های الهی را دیدم. به هر سوی این عالم بروید، خدا هست. امکان معراج هست. برای این که خداوند همه‌جا هست و به تعبیر قرآن، روی خدا همه‌جا هست.

فَأَيْنَمَا تُولُوا فَتَمَّ وَجْهَ اللَّهِ. (بقره، ۱۱۵)

این را ضمیمه کنید به آن روایت که از مولا علی در پاسخ یکی از یهودیان آمده است. یهودی از علی پرسید: روی خدا کجاست؟ علی آتشی برافروخت و از او پرسید: روی آتش کجاست؟ او گفت: همه‌جایش رویش است. پشت و رو ندارد. علی گفت: خداوند هم پشت و رو ندارد. همه‌جایش روست. وجه‌الله، همه‌ی الله است. پس هر جا روی کنیم، روی خداست. یعنی خود خداست. و خدا هم پشت به هیچ‌کس و هیچ‌جا نکرده است. البته علی به فراخور حال سائل سخن گفته است. وگرنه چون مولانا عشق را مثال می‌زد و می‌گفت:

مر عشق را خود پشت کو

خود سر به سر روی است او

باری؛ تئوری ظهور و مظهر، از تئوری علت و معلول بسی فراتر می‌رود و درک ژرف‌تری از نسبت خدا و جهان به آدمی می‌دهد. مولوی می‌گوید:

چون دوم بار آدمی‌زاده بزاد پای خود بر فرق علت‌ها نهاد

علت اولی نباشد دین او علت جزوی ندارد کین او

مثنوی، ۲: ۲۵۷۶ و ۲۵۷۷

وقتی که آدمی تولد دوباره پیدا کند، پای خود را بر فرق علت‌ها می‌نهد. این پا نهادن بر فرق علت‌ها، یک معنایش این است که آدمی علت و معلول فلاسفه را رها خواهد کرد و از خداوند درک علت‌العلل نخواهد داشت. «علت اولی نباشد دین او»، یعنی خداوند را به منزله‌ی علت اولی برنمی‌گیرد. بل که او را به منزله‌ی ظاهری که در تمام مظاهر عالم حضور دارد خواهد دید و بین او و این جهان، هیچ فاصله‌ای مطلقاً احساس نخواهد کرد. این جهان، عین ظهور خداوند خواهد شد و در این میان، وقتی که این جهان مظهر الهی شد، آدمی از منزلت خاصی برخوردار خواهد شد. این تئوری عارفان است درباره‌ی انسان و جهان. پای مفهوم «ولایت» در این‌جا باز می‌شود. همه‌ی صفات و اسماء الهی، اعم از لطفی و قهری و جلالی و جمالی، در این جهان تجلی می‌کند و مظاهری در عالم خارج دارد. پاره‌ای از موجودات، مثل آینه‌های کوچکی هستند که آن خدای بزرگ بالتّمام در آن‌ها جلوه نمی‌کند. «تو بزرگی و در آینه‌ی کوچک نمایی.» پاره‌ای از موجودات، مظهر همه‌ی اسماء الهی هستند و «انسان کامل»، بنا بر تئوری عارفان، مظهر همه‌ی اسماء الهی است. به همین دلیل، او را «مظهر اسم جامع الهی» می‌دانند یا «کون جامع»

می‌نامند و برای او رفیع‌ترین منزلت را در هستی قائلند. «انسان کامل»، آینده‌ی بزرگی است که بازتاباننده‌ی همه‌ی انوار الهی است و همان کسی است که عارفان معتقدند قوام تمام این عالم به اوست. «سلامت همه‌ی آفاق در سلامت توست» و نه مظهر که منظر الهی هم در این جهان است. «من ز صاحب دل کنم در تو نظر» و او بزرگ‌ترین نمایانده و خلیفه‌ی به‌حق الهی در این عالم است. مولانا در قصه‌ی دقوقی، در دفتر سوم مثنوی، همین معنا را به رمز باز می‌گوید که دوان شدن موسی از پی خضر معنایی نمادین داشت. معنایش این بود که در انسان کامل، همه‌ی کمالات هست و حتی کسی چون موسی هم به کمالات خضر محتاج است تا واجد همه‌چیز شود. دریا هم اگر سبوی آبی ببیند، آن را می‌خواهد تا پرتر و کامل‌تر شود:

در میان بحر اگر بنشسته‌ام طمع در آب سبو هم بسته‌ام
هم‌چو داودم نود نعجه مراست طمع در نعجه‌ی حریفم هم بخواست
آه سرّی هست این‌جا بس نهان که سوی خضری شود موسی روان

مثنوی، ۳: ۱۹۵۳ و ۱۹۵۴ و ۱۹۵۹

عارفان، بدون آن که لزوماً در این باب تعیین مصداقی کنند و نام کسی را در میان آورند، به لحاظ تئوریک، وجود چنین موجودی را مسلم و محقق می‌گرفته‌اند. ولیّ خداوند یا ولیّ اعظم خداوند، چنین کسی است. کلمه‌ی «ولایت»، به معنی «قرب» و «نزدیکی» بی‌واسطه است. «قرب»، انواع و اصفافی دارد. دو نفر که به یکدیگر محبت دارند، ولیّ یکدیگرند. وقتی که کسی در کار دیگری تصرف بی‌واسطه می‌کند، ولیّ اوست. عرب‌ها اولین باران بهاری را «وسمی» و بعدی را که بی‌واسطه پس از آن می‌بارد، «ولیّ» می‌گویند. توالی هم از ریشه‌ی ولایت است. پدر ولیّ فرزند است، به این معنا که بین پدر و فرزند واسطه‌ای وجود ندارد و پدر مستقیماً در کار فرزند خود تصرف و نظارت می‌کند. فرماندهی که به زیردستان خود فرماندهی مستقیم دارد، والی و ولیّ آنهاست. در همه‌ی این موارد، «ولایت» عبارت است از یک رابطه‌ی مستقیم بی‌واسطه بین دو کس یا دو نهاد یا دو جمع یا دو گروه، از جنس محبت یا ریاست یا توالی و تبعیت یا بصیرت و امثال آن. باز هم سخن مولانا در باب «قرب» و آثار آن، در این‌جا شنیدنی است:

تو توهّم می‌کنی از قرب حق که طبق‌گر دور نبود از طبق؟
این نمی‌بینی که قرب اولیاء صد کرامت دارد و کار و کیا
قرب بر انواع باشد ای پدر می‌زند خورشید بر کھسار و زر
لیک قریبی هست با زر شید را که از آن آگه نباشد بید را

مثنوی، ۳: ۷۰۱ و ۷۰۲ و ۷۰۵ و ۷۰۶

ولیّ اعظم خداوند، کسی است که بیش‌ترین نزدیکی را با خداوند دارد و خداوند بیش‌ترین انعکاس را در وجود او یافته است. او نمایانده‌ی خداوند و نماینده‌ی خداوند است. من بر این دو تعبیر تأکید می‌کنم. زیرا کلمه‌ی «ولیّ»، دقیقاً به این دو معنا به کار رفته است و آمیخته شدن این دو معنا، تعقیدات کلامی - سیاسی عظیمی را در تاریخ مسلمین پدید آورده است. «نمایانده» داریم و «نماینده»، «نمایانده»، یعنی کسی که مأموریتی دارد. «نمایانده»، یعنی کسی که آینه‌وار، اوصاف دیگری را بازتاب می‌دهد. این که آیا به‌ترین «نمایانده»ی کسی، به‌ترین «نماینده»ی او هم هست یا نه، و آیا این دو وصف در شخص واحد، بالملازمة جمع می‌شود یا نه، همان سؤال عظیم و مهمی است که باید به آن توجه کنیم. لکن پیش از آن، خوب است معنای ولایت یاد شده و احکام آن را، خصوصاً در مقام راه‌بری سلوک معنوی، بیش‌تر بشکافیم.

عارفان ما قرب خداوند را به دو نوع «قرب نوافلی» و «قرب فرائضی» مقسم کرده‌اند. حدیثی قدسی است که محدثان فریقین آن را از پیامبر نقل کرده‌اند و دست‌مایه‌ی عارفان و صوفیان واقع شده است. بنا بر این حدیث، خداوند گفته است: «بنده‌ی من از طریق انجام نوافل و مستحبات و عبادات داوطلبانه، مستمراً به من نزدیک‌تر و نزدیک‌تر می‌شود (و مایزال عبدي يتقرب إلى بالنوافل)*، چندان که من چشم او، گوش او، و دست او می‌شوم.» این روایت را مقایسه کنید با آنچه خداوند در قرآن به پیغمبر فرموده است:

مارمیت إذ رمیت و لكن الله رمی. (انفال، ۱۷)

وقتی که تو تیر افکندی، تو تیر نیافکندی. خدا تیر افکند.

یا:

قاتلوهم يعذبهم الله بأيديكم. (توبه، ۱۴)

با کافران و مشرکان کارزار کنید تا خداوند به دست شما آنان را تعذیب کند.

در این آیات، سخن از این است که آدمیان، آلت و ابزار دست خداوندند. خداوند کار خود را از طریق آدمیان انجام می‌دهد. وقتی تو تیر می‌افکنی، به ظاهر تو تیر افکنده‌ای. اما در حقیقت، خدا تیر افکنده است. به تعبیر مولوی:

گر بپرانیم تیر، آن نه ز ماست ما کمان و تیراندازش خداست

مثنوی، ۱: ۶۱۹

مارمیت إذ رمیت خوانده‌ای لیک جسمی در تجزّی مانده‌ای

مثنوی، ۴: ۷۶۲

مارمیت إذ رمیت گفت حق کار حق بر کارها دارد سبق

مثنوی، ۲: ۱۳۰۷

اما قربی که در روایت اخیر بیان شده، قرب دیگری است. آن روایت می‌گوید بنده‌ی مؤمن، از طریق انجام طاعات داوطلبانه، چنان به خداوند نزدیک می‌شود که خدا چشم او می‌شود، گوش او می‌شود، و دست او می‌شود. در حالی که در آیات قرآن آمده است که آدمی دست خداوند می‌شود. آن آیات و این روایت، به عارفان ما آموخته است که دو گونه «ولایت حق» یا «قرب به حق» داریم. این دو گونه قرب را

* این روایت، که شاید مشهورترین و مقبول‌ترین حدیث قدسی باشد، در صحیح بخاری آمده است:

«... و مایزال عبدي يتقرب إلى بالنوافل حتى أحبه فأذا أحبه كمت سمعه الذي يسمع به و بصره الذي يبصر به و يده التي يبطش بها و رجلة التي يمشي بها و إن سألني لأعطيته و لئن استعاذني لأعيذنه و ما ترددت عن شيء أنا فاعله ترددي عن نفس المؤمن يكره الموت و أنا أكره مساءته.»

«بنده‌ی من در اثر اجرای نوافل، چندان به من نزدیک می‌شود که دوست او می‌شوم و چون دوست او شدم، به جای گوشش می‌نشینم که با آن می‌شنود و چشمش که با آن می‌بیند و دستش که با آن می‌دهد و می‌ستاند و پایش که با آن راه می‌رود. اگر مرا بخواند اجابتش می‌کنم و اگر از من پناه جوید پناهش می‌دهم. و من هیچ‌گاه در انجام کاری چون گرفتن جان مؤمن، دچار تردید نمی‌شوم. او مرگ را نمی‌پسندد و من ناخشنودی او را.»

در مسند احمد بن حنبل، و/احیاء علوم‌الدین غزالی و قوت‌القلوب ابوطالب مکی و روح‌البیان» محی‌الدین عربی و اللمع ابونصر سراج طوسی و رساله‌ی قشیری ابوالقاسم قشیری نیز این حدیث، با مختصر تفاوت‌هایی آمده است. نگاه کنید به منبع ذیل:

«قرب نفلی یا نوافلی»، و «قرب فرضی یا فرائضی» یا قرب محبی و قرب محبوبی نام نهاده‌اند. در یکی ما دست خدا می‌شویم و در دیگری خدا دست ما می‌شود. در یکی ما چشم خدا می‌شویم و در دیگری خدا چشم ما می‌شود. گویی در یکی خدا انسان می‌شود و در دیگری انسان خدا. بلی؛ در ادبیات دینی - عرفانی ما، چنین مفاهیم بلندی در باب نسبت بین خداوند و بنده وجود دارد که از نهایت قرب و یگانگی بنده و خداوند حکایت می‌کنند و درک حقیقت آن، در نهایت صعوبت و لطافت است و شطحیات عرفا همه در این مقام است و رازآلود بودن عرفان به همین‌جا بازمی‌گردد. بی‌جهت نبود که مولانا می‌گفت:

رو که بی‌یسمع و بی‌بصر تویی
سرّ تویی چه جای صاحب‌سرّ تویی

مثنوی، ۱: ۱۹۴۱

و بی‌جهت نبود که هر گاه به مرزهای این معانی نزدیک می‌شد، به خود نهیب می‌زد که:

بر کنار بامی ای مست مدام پشت بنشین یا فرد آ والسّلام
لب ببند را چه فصاحت دست داد دم مزّن و الله أعلم بالرشاد

مثنوی، ۴: ۲۱۴۵ و ۲۱۴۴

بند کن چون سیل سیلانی کند و نه رسوایی و ویرانی کند

مثنوی، ۱: ۱۷۴۶

قرب آدمی به خداوند، فقط این نیست که انسان به بهشت برود. پای محبت خداوند در میان است. قصه، قصه‌ی محبی و محبوبی است. تعبیری که ملاصدرا در کتاب *مفاتیح‌الغیب* آورده است، ثمره و عصاره‌ی کثیری از بحث‌هایی است که عارفان و متخصصان عرفان نظری، چون محی‌الدین عربی و داوود قیصری و صدرالدین قونوی و دیگران مطرح کرده‌اند و آن این است که ولیّ خداوند، «فانی در خداوند و قائم به اوست» و این فنا و قیام، هر دو گونه قرب نفلی و فرضی و محبی و محبوبی را در بر دارد. «فانی در حق بودن»، به معنای «مردن و محو شدن و دود شدن و از میان رفتن» نیست. بل که به این معناست که شخص از اوصاف بشری می‌میرد و به اوصاف الهی زنده می‌شود. آنچه در حق است، در آدمی متجلی می‌شود و شخص وجود حقانی و الهی پیدا می‌کند. اما قائم به حق بودن، چنان است که خداوند ظهور انسانی پیدا می‌کند.* در نظر عارفان، ولیّ چنین کسی است و به اعتقاد ایشان، جهان هیچ‌وقت از چنین اولیایی خالی نخواهد بود و به قول امام علی در نهج‌البلاغه:

ما برح الله عزت آلاوه في البرهة بعد البرهة و في أزمان الفترات عبادةً ناجاهم في فكرهم و كلمهم
في ذات عقولهم...

همواره خداوند در زمان‌های مختلف، بندگانی دارد که در فکرشان و در عمق عقولشان، با آنان سخن می‌گوید.

و نیز در سخنی با کامل، چنین گفتند:

اللهم بلى لاتخلو الأرض من قائم لله بحجةٍ أمّا ظاهراً مشهوراً و أمّا خائفاً مغموراً.

* عبارات صدرالدین شیرازی چنینند: «فالولیّ هو الفانی فی الله القائم المتخلق بأسمائه و صفاته تعالی و هي قد تكون عطائية و قد تكون كسبية... و المحبوبون اتمّ کمالاً و أرفع منالاً من المحبين.» (*مفاتیح‌الغیب*، تصحیح و مقدمه‌ی محمد خواجوی، مؤسسه‌ی مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳، ص ۴۸۷ - ۴۸۸)

زمین از حجت آشکار یا نهانی خالی نمی‌ماند.

به قول مولانا:

پس به هر دوری ولیّی قائم است تا قیامت آزمایش دائم است
مهدی و هادی وی است ای راه‌جو هم نهان و هم نشسته پیش رو
او چو نور است و خرد جبریل اوست وان ولیّ کم از او قنديل اوست

مثنوی، ۲: ۸۱۷ و ۸۲۰ و ۸۲۱

مفهوم «ولایت»، به این تعریف که گفتم، فربه‌ترین مفهوم عرفان است. شما می‌توانید عرفان را «علم ولایت‌شناسی» نام بدهید و این نامی کاملاً رسا است. عارفان مسلمان معتقد بودند که پیامبر ولیّ اعظم خداوند و انسان کامل است. شیعیان معتقدند که این نوع از ولایت، از طریق پیامبر علیه‌السلام به امام علی و فرزندان ایشان انتقال پیدا کرده است. عرفای اهل سنت، گرچه اعتقادات شیعی ندارند، اما معتقدند که اقطاب و مشایخ صوفیه، از ولایت الهی بهره‌مندند و حمله‌ی ولایت الهی در این جهانند.

این که آیا ولیّ حق، خود می‌تواند بداند که ولیّ حق است یا نه، مسأله‌ای فرعی است و دو قول مختلف در پاسخ آن اظهار شده است. باری؛ یکی از مهم‌ترین رسالت‌های اولیای خداوند، دستگیری معنوی و ظاهری از سالکان طریق هدایت، و پشتیبانی روحی و باطنی از آنهاست. مولوی از کسانی است که به بیانی بسیار روشن و بدون استفاده از اصطلاحات خاص عرفانی، قصه‌ی ولایت را مطرح کرده است. در سراسر مثنوی، بحث از پیر، شیخ، ولیّ، مرید، سالک، و... پراکنده است و اوصاف مشایخ و وظایف مریدان نسبت به آنان، بیان مشروح شده است. نکته‌ی عمده این است که در طریق سلوک، شخص نمی‌تواند خودسرانه عمل بکند و باید دست ارادت به شیخی از مشایخ بدهد و زیر لوای هدایت او برود.

هر که او بی‌سر بجنبد دم بود جنبشش چون جنبش کژدم بود
کژرو و شب‌کور و زشت و زهرناک پیشه‌ی او خستن اجسام پاک
سر بکوب آن را که سرّش این بود خلق و خوی مستمرش این بود

مثنوی، ۴: ۱۴۳۹ - ۱۴۳۱

سایه‌ی رهبر به است از ذکر حق یک عنایت به که صد لوت و طبق

مثنوی، ۶: ۲۷۸۳

مسکل از پیغامبر ایام خویش تکیه کم کن بر فن و بر کام خویش

مثنوی، ۲: ۵۴۱

بدون سایه‌ی رهبری، محال است کسی به آفتاب حق و حقیقت برسد. «سایه‌ی رهبر به است از ذکر حق.» حتی اگر کسانی، نادراً و استثنائاً، خودسرانه و بدون پیروی از پیری و قطبی راه پیدا کردند و به غایت سعادت و هدایت رسیدند، باید بدانند که دوردور و ناآگاهانه، توسط پیری رهبری می‌شده‌اند:

هر که تنها نادرا این ره برید هم به عون همت پیران رسید
دست پیر از غایبان کوتاه نیست دست او جز قبضه‌ی الله نیست

مثنوی، ۱: ۲۹۷۹ و ۲۹۸۰

البته:

غایبان را چون نواله می‌دهند پیش مهمان تا چه نعمت‌ها نهند

مثنوی، ۱: ۲۹۸۲

بی‌ادب حاضر ز غایب خوش‌تر است حلقه گرچه کژ بود نی بر در است؟

مثنوی، ۲: ۱۳۶۱

وظیفه‌ی مرید در مقابل چنین رهبری که ولیّ خداوند است، اطاعت محض است. برای مرید، کم‌ترین اعتراض و انتقاد و تخلفی در مقابل شیخ، مجاز نیست. امتحان کردن شیخ و اعتراض کردن به او، مطلقاً نارواست.

چون گزیدی پیر نازک‌دل مباش

سست و ریزیده چو آب و گل مباش

مثنوی، ۱: ۲۹۸۴

وقتی که او را برگزیدی، دیگر باید کمر ارادت به خدمت او ببندی و باید بدانی که:

زلت او به ز طاعت نزد حق

پیش کفرش جمله ایمان‌ها خلق

مثنوی، ۱: ۱۵۸۲

خطای رهبر از صواب مرید به‌تر است و این عین توصیه‌ی غزالی در *احیاء علوم‌الدین* است. او اگر خطا کند و مرید از او اطاعت کند، به‌تر از آن است که مرید اعتراض کند؛ ولو بر جاده‌ی صواب باشد. برای این که مرید، هنوز کامل نیست. تکرانی و سلطانی، شأن او نیست. او فقط باید تبعیت کند. «کفر است در این مذهب خودبینی و خودرایی.» شأن او شأن گوش است، نه زبان. باید شنونده باشد، نه گوینده.

تو رعیت باش چون سلطان نه‌ای خود مران چون مرد کشتی‌بان نه‌ای

چون نه‌ای کامل دکان تنها مگیر دستخوش می‌باش تا گردی خمیر

انصتوا را گوش کن خاموش باش چون زبان حق نگشتی گوش باش

مثنوی، ۲: ۳۴۶۳ - ۳۴۶۵

چون نه‌ای سبّاح و نه دریایی‌ای در میافکن خویش از خودرایی‌ای

مثنوی، ۱: ۱۶۱۰

زیرکی‌های عالمانه و متواضعانه در این‌جا شرط نیست. ارادت‌ورزی‌های مطیعانه و تسلیم‌گرانه شرط است:

چون گرفتت پیر هین تسلیم شو هم‌چو موسی زیر حکم خضر رو

گرچه کشتی بشکند تو دم مزن گرچه طفلی را کشد تو مو مکن

چون شکسته‌بند آمد دست او پس رفو باید یقین اشکست او

آن که داند دوخت او داند درید هر چه را بفروخت نیکوتر خرید

مثنوی، ۱: ۲۹۷۴ و ۲۹۷۶ و ۳۸۸۹ و ۳۸۹۲

البته این ولیّ اوصافی هم دارد. این اوصاف را نیز مولوی به نحو مبسوطی آورده است. اجمالاً اشاره می‌کنم که یک خصوصیت ولیّ خداوند، این است که وقتی شخصی به حضور او می‌رسد، بدون این که بخواهد، لوح سینه‌ی خود را از اندیشه‌های پیشین پاک می‌بیند. کاریزما، فره‌مندی، هیبت، و سلطه و

رعبی که از ناحیه‌ی وجود شیخ بر شخص مرید حاکم و غالب می‌شود، او را به فراموش کردن وجود خود وا می‌دارد.

چون به نزدیک ولی الله شود

آن زبان صد گزش کوتاه شود

مثنوی، ۳: ۲۵۵۰

هزار حرف، هزار اعتراض، هزار نکته فراهم کرده است تا با شیخ در میان بگذارد. اما همین که به او می‌رسد، اثری از آن باقی نمی‌ماند. ولی آدمی را گرم می‌کند. این نکته‌ی دیگر است:

که درون‌شان صد قیامت نقد هست

کمترین آن که شود همسایه مست

مثنوی، ۶: ۱۳۰۱

به گفته‌ی مولوی، از پیامبر می‌پرسیدند قیامت کی برپا می‌شود، پیغمبر می‌گفتند: قیامت خود منم. من در وجود شما قیامت می‌کنم.

ز قیامت را همی پرسیده‌اند ای قیامت تا قیامت راه چند

با زبان حال می‌گفتی بسی که ز محشر حشر را پرسد کسی؟

مثنوی، ۶: ۷۵۲ و ۷۵۳

مولوی می‌گوید: این وصف تمام اولیای حق است. هر ولی‌ای در دل مرید خود چنین قیامتی به پا می‌کند. چون ولی، خودش عین رستاخیز است. جنبش و بعثت دائمی در وجود او برپاست. کسی که به او نزدیک می‌شود و زیر سایه‌ی او قرار می‌گیرد، این رستاخیز به او هم منتقل می‌شود. زلزله در هستی او برپا می‌شود، زنده می‌شود و از مردگی رهایی پیدا می‌کند.

هین که اسرافیل وقتند اولیاء مرده را زایشان حیات است و نما

گوید این آوا ز آواها جداست زنده کردن کار آواز خداست

مثنوی، ۱: ۱۹۳۳ و ۱۹۳۵ و ۱۹۳۶

سخن اسرافیل‌وار ولی حق است، بانگی از بانگ‌های الهی است که دل‌ها را زنده می‌کند:

ما بمردیم و به کلی کاستیم

بانگ حق آمد همه برخاستیم

کمترین ثمره‌ای که شخص از مصاحبت اولیاء می‌یابد، این است که از تأثیر کلام و حضورشان روشن و مست و گرم می‌شود و از سردی و سستی و افسردگی و مردگی و تاریکی پیشین بیرون می‌آید:

کار مردان روشنی و گرمی است

کار دونان حيله و بی‌شرمی است

مثنوی، ۱: ۳۲۰

این سخن مولانا نه در باب ولایت، که در باب ایمان و عشق هم صادق است. ایمان آن چیزی است که آدمی را پرورش می‌دهد و زنده می‌کند و رستاخیزی تازه در وجود او به پا می‌کند. آنچه که به نام دین یا ایمان درمی‌رسد و آدمی را سست و غمگین و ملول و زمین‌گیر می‌کند، ایمان نیست:

کیست مولا آن که آزادت کند
بند رقیّت ز پایت برکند

مثنوی، ۶: ۴۵۳۹

ولایت اولیای خداوند، آدمی را بدل به انسانی نو می‌کند. برای او تبدیل مزاج پدید می‌آورد. اصلاً نام دیگر اولیای خداوند، «ابدال» است. چرا به آن‌ها گفته‌اند ابدال؟ برای این که مطابق آرای عموم عارفان، هیچ‌وقت زمین از آن‌ها تهی نیست. وقتی یکی می‌رود، دیگری به جای او می‌نشیند. اما مولوی در بیان معنای «ابدال»، توضیح دیگری می‌دهد. می‌گوید:

کیست ابدال آن که او مبدل شود
خمرش از تبدیل یزدان خل شود

مثنوی، ۳: ۳۹۹۹

«ابدال» «ابدال» اند، چون وجودشان بدل شده است. خمر حرام وجود آن‌ها بدل به سرکه‌ی حلال شده است. وجود و شخصیت پیشین خود را فرو نهاده‌اند و به حیات تازه‌ای زنده شده‌اند.

نکته‌ی فوق‌العاده مهم و در خور توجه در این وادی، این است که هر کسی باید بگردد و ولیّ خود را پیدا بکند. گمان نکنید که هر کس که ولیّ خداست، ولیّ شما هم هست. ولیّ شما یعنی آن کسی که بی‌واسطه و مستقیماً با شما مرتبط و در شما مؤثر است. معنای ولایت این است. آدمی باید ولیّ خود را پیدا کند. ولیّ هر شخص، کسی است که وی می‌تواند از هم‌نشینی و مصاحبت و ولایت او گرم شود، مست شود، اثر بپذیرد، راه بیافتد، پرواز کند، و عوض شود. فرق است بین ولیّ مطلق و ولیّ من. همچنان که فرق است میان استاد مطلق و استاد من. ممکن است در عالم اساتید و پروفیسورهای بسیار عالی‌مقامی وجود داشته باشند. اما من از استاد یا اساتید خاصی می‌توان درس یاد بگیرم؛ نه از همه‌ی آن‌ها. گرچه مقام همه‌ی استادان عالی است، اما همه‌ی آن‌ها استاد من نیستند. استاد من نسبتی خاص با من دارد و او کسی است که من می‌توانم از محضر او بهره بگیرم. قصه‌ی ولایت هم دقیقاً این‌طور است. اولیای خدا بسیارند. اما هر کسی ولیّ‌ای برای خودش دارد و این ولیّ می‌تواند مرده یا زنده باشد. مردن از آن جسم است. روح هیچ‌گاه نمی‌میرد.

تئوری عارفان در باب ولایت، متضمن این نکته‌ی اساسی است که هر کسی باید ولیّ خود را پیدا کند. شخص باید ببیند که از چه کسی گرم می‌شود، چه کسی او را می‌جنباند و می‌شوراند. بلی؛

هر نبیّ و هر ولیّ را مسلکی است
لیک تا حق می‌برد جمله یکی است

مثنوی، ۱: ۳۰۹۱

این‌ها همه متوجه مقصد واحدند. اما هر کسی ولیّ‌ای ویژه‌ی خود دارد که از او می‌تواند استفاده کند؛ همچنان که هر کس معلم ویژه‌ی خود را دارد، هر کس دوست ویژه‌ی خود را دارد، و هکذا و هلمّ جرّاً. در عین حال، از یک خطا و یک خطر باید حذر کرد. این ولایت ویژه، به معنی این نیست که ولیّ موافق میل مرید عمل کند تا دل او را به دست آورد. شوراندن و جنباندن سالک، غیر از تقویت امیال و اهواء اوست. مولانا چنین تحذیر می‌کند:

آن که زرق او خوش آید مر تو را آن ولیّ توست نه خاص خدا

هر که او بر خو و بر طبع تو زیست پیش طبع تو ولیّ است و نبی‌ست

مثنوی، ۵: ۹۰۳ و ۹۰۴

وصف دیگر اولیای حق این است که محضرشان، محضر خدایت. اگر شما می‌خواهید پیش خدا بنشینید، پیش اولیای خدا بنشینید. اگر می‌خواهید خدا را ببینید، اولیای خدا را ببینید.

هر که خواهد هم‌نشینی خدا

تا نشیند در حضور اولیاء

مثنوی، ۲: ۲۱۶۲

خداوند در مکان و زمان ما نیست. حضور خداوند، همانا حضور اولیای اوست. اولیای خداوند همه‌کاره‌ی خداوندند. عین حضور خداوند در این عالمند. دل آن‌ها را به دست بیاورید تا دل خداوند را به دست آورده باشید. اگر مقبول اولیای خداوندید، مقبول خداوندید. اگر مردود اولیای خداوندید، مردود خداوندید. آن روایت را به یاد آورید که: «بنده‌ی من چندان به من نزدیک می‌شود که من چشم او و گوش او و دست او می‌شوم» تا این معنا هضمش برای شما آسان شود*. البته نسبت به چنین مخلوق والایی، باید هم خضوع و ارادت و مجذوبیت داشت که حضورش حضور خداست و دلش کعبه‌ی او و باید پذیرفت که:

مسکل از پیغامبر ایام خویش تکیه کم کن بر فن و بر کام خویش

هین میر الاّ که با پرهای شیخ تا بینی عون و لشکرهای شیخ

مثنوی، ۴: ۵۴۱ و ۵۴۳

اولیاء اطفال حقند ای پسر غایبی و حاضری بس باخبر

پاسبان آفتاب‌نند اولیاء در بشر واقف ز اسرار خدا

مثنوی، ۳: ۷۹ و ۳۳۳۳

بندگان خاص علام‌الغیوب در جهان جان، جواسیس القلوب

ابلهان تعظیم مسجد می‌کنند در جفای اهل دل جد می‌کنند

آن مجاز است این حقیقت ای خزان نیست مسجد جز درون سروران

مثنوی، ۲: ۱۴۷۹ و ۳۱۱۴ و ۳۱۱۵

پیامبر ولیّ خداوند است و دیگر اولیای خداوند، با پیامبر نسبت معنوی دارند؛ نه لزوماً نسبت جسمانی:

آن خلیفه‌زادگان مقبلش زاده‌اند از عنصر جان و دلش

گر ز بغداد و هری یا از ری‌اند بی‌مزاج آب و گل نسل وی‌اند

شاخ گل هر جا که روید هم گل است خم مل هر جا که جوشد هم مل است

گر ز مغرب برزند خورشید سر عین خورشید است نه چیز دگر

مثنوی، ۶: ۱۷۶ - ۱۷۹

اولیای خداوند، هر کجا که باشند، تفاوتی نمی‌کند؛ چه در بغداد باشند چه در هرات، چه از عرب چه از عجم. به هر حال، «بی‌مزاج آب و گل نسل وی‌اند» و لذا، در بند پیدا کردن نسبت‌های جسمانی با پیامبر

* نگاه کنید به /صول کافی از شیخ کلینی، کتاب الحجة، تا عین همین اوصاف را و بسی بیش از این‌ها را در باب امامان شیعه، که اولیای الهی‌اند، در آن‌جا بیابید.

نباید بود. کافی است فرزندان معنوی پیامبر باشند. مقتضای تئوری کلی عرفانی، همین است. با آن تئوری، تعیین مصداق نمی‌توان کرد.

۳ - اکنون خوب است نگاهی به نظریه‌ی ولایت و امامت در شیعه بیافکنیم. شیعیان، علی علیه‌السلام و فرزندان ایشان را تا امام دوازدهم، به همین معنا که آوردیم، اولیای مسلم خداوند می‌دانند. مفهوم ولایت، چنان‌که آوردیم، مفهومی قرآنی است و شیعی و سنی ندارد، اما تئوری عرفانی ولایت و پیوندش با انسان کامل و مظهریت اسماء و... نظریه‌ای است که فیلسوفان و عارفان شیعه، از اهل سنت گرفته‌اند و برای آن‌ها تعیین مصداق کرده‌اند. بزرگ‌ترین عارفان اسلامی، اهل تسنن‌اند. در صدر آن‌ها و آموزگار بزرگشان، محی‌الدین عربی در قرن هفتم است، تا شاگرد و شریک‌الاذواق او، صدرالدین قونوی و داود قیصری، شارح او، و نیز مولوی و جامی و عراقی، که همه متعلق به نحله‌ی تسنن‌اند. در شیعه یک عارف نظری بزرگ داریم به نام سید حیدر آملی، صاحب کتاب جامع‌الاسرار و منبع‌الانوار، و نیز کتاب اسرار‌الشیعه و انوار‌الطریقه.... اما مرحوم آملی هم صد در صد متأثر از تئوری‌های محی‌الدین عربی است. صدرالدین شیرازی هم، که گفته می‌شود عرفان نظری و فلسفه را به هم پیوست، و شاگردان مستقیم و غیر مستقیم او، از قبیل مرحوم ملا علی نوری، آقا محمدرضا قمشه‌ای، ملا اسماعیل خاجویی، ملا هادی سبزواری، همه بر سر سفره‌ی محی‌الدین عربی نشسته‌اند و بدون استثنا، مفتخر بوده‌اند که سخنان محی‌الدین را درک، و کلمات او را شرح می‌کنند. البته اختلافات جزئی هم با محی‌الدین عربی داشته‌اند. چرا که محی‌الدین خود را خاتم ولایت محمدیه می‌دانست و طبیعتاً شیعیان نمی‌توانستند زیر بار این قول بروند. حتی محی‌الدین عربی در یک جا می‌گوید خداوند می‌خواست امام زمان یا ولی زمان را به من نشان دهد و من نخواستم و از دیدنش ابا کردم. مرحوم فیض کاشانی، که با این‌گونه سخنان محی‌الدین موافقت ندارد، در یکی از کتاب‌هایش (بشارة‌التشیع) می‌گوید:

نگاه کنید که خداوند چه‌گونه این شخص را به دست شیطان سپرده است، تا در سرزمین علوم حیران بماند و در هیچ‌یک از علوم شرعی سخن محکمی نگوید و آن‌قدر اقوال ناسازگار بیافد که کودکان و زنان هم بر او بخندند.*

به هر حال، با وجود اختلاف نظرهای کلامی بین عارفان شیعی و محی‌الدین و عرفای اهل سنت، ریشه‌های فکری‌شان در باب ولایت بسیار بسیار نزدیک به یکدیگر است.

اما تئوری امامت شیعی ماجرای دیگری دارد. شیعیان معتقدند پیامبر، علی را به امامت نصب کرد. این «نصب»، مربوط به مقام و ریاست بر امت است. «نصب به ولایت معنوی»، معنی ندارد. زیرا «ولایت» یک مقام معنوی است. اگر کسی واجد آن هست که هست، و اگر هم نیست که نیست. ولایت معنوی، مثل علم است. معنی ندارد کسی دیگری را به عالم بودن نصب بکند. هیچ‌کس با نصب کس دیگر عالم نمی‌شود و با عزل او هم علمش را از دست نمی‌دهد. مناصب سیاسی و اجتماعی‌اند که محتاج نصبند. کسی که می‌خواهد حاکم یا والی یا نماینده شود، احتیاج به انتصاب دارد. چون والی بودن، زمامدار بودن، حاکم بودن، و امثال آن‌ها، مقامات اعتباری‌اند و این اعتبارات، محتاج اعتبارکننده‌اند. به هر حال، مطابق اعتقاد شیعیان، پیامبر امیرالمؤمنین را به مقام امامت، یعنی ریاست امت، نصب کردند و مسلمانان هم موظف بودند که بپذیرند. بدین ترتیب، امیرالمؤمنین به منصب ریاست دنیایی پا نهادند. اگر این نصب نبود،

* نگاه کنید به مقاله‌ی «جامه‌ی تهذیب بر تن احیاء»، قصه‌ی /ریاب معرفت، عبدالکریم سروش، صراط، ۱۳۷۵

علی ولیّ خدا بود. امّا امام امت نبود. ممکن است امروز، در زمان ما هم اولیای خداوند بسیار باشند، و تعبیر عارفان در سرپرده‌های خداوند مستور باشد و هیچ‌کس جز خدا آن‌ها را نشناسد. (اولیائی تحت قبایی لایعرفهم غیری). این اولیاء از مقام ولایت برخوردارند. امّا فاقد مقام زعامت و امامتند. به اعتقاد ایشان، هنگامی که پیامبر گفتند: «من کنت مولا، فهذا علیّ مولا» (کسی که من مولاى او هستم، علی هم مولاى اوست)، مقصودشان این بود که شما که مرا به ریاست و به زعامت و رهبری سیاسی در زندگی‌تان قبول کرده‌اید و پذیرفته‌اید، به همین معنا، علی را هم بپذیرید و چنین بود که علی امامت یافت (البته به شرط این که کار پیامبر را در روز غدیر نصب بدانیم، نه معرفی محض. حکم بدانیم، نه فتوا). گفته‌اند که پس از پیامبر، عده‌ای به نصب و توصیه‌ی پیامبر وقعی ننهادند و به راه خود رفتند.

اگر بخوئیم با دید جامعه‌شناسانه‌ی صرف، از تعبیر ماکس وبر استفاده کنیم، شاید بتوانیم بگوئیم شیعیان به ادامه‌ی رهبری کاریزماتیک پیامبر فتوا دادند و اهل سنت، به شیوه‌های سنتی یا عقلانی رو آوردند. همان‌طور که می‌دانید، از نظر ماکس وبر، ما سه نوع رهبری سیاسی داریم: رهبری سیاسی کاریزماتیک، رهبری سیاسی سنتی، و رهبری سیاسی عقلانی. رهبری سیاسی کاریزماتیک بدین معنی است که شخصیتی به دلیل شخصیت فره‌مند و مقدس و اسطوره‌ای‌اش رهبر می‌شود و اصلاً کسی در برابر این امر، چون و چرا نمی‌کند. پیامبر این‌طور بودند. اصلاً کسی نمی‌آمد بگوید چرا شما رئیس هستید، نه من؟ این حرف‌ها مطرح نبود. هیمنه‌ی شخصیت پیامبر چنان بود که همگان در مقابل او خاضع و مطیع بودند. مجاهدت‌ها و مبارزه‌ها و درگیری‌های اجتماعی پیامبر در طول زمان، و اتصال ایشان به آسمان و مغناطیس وجودشان، ایشان را در چنان مرتبت رفیعی نشانده که همگان مسحور و مفتون ایشان شدند. این رهبری کاریزماتیک است. «رهبری عقلانی»، آن است که مردم یا عقلای قوم، کسی را بر اساس مصالح، به مقام ریاست و حکمرانی انتخاب کنند؛ تقریباً نظیر همین انتخاباتی که در روزگار ما هست. «رهبری سنتی» هم از شیوه‌های سنتی و مرسوم در جامعه پیروی می‌کند. یعنی مثلاً پسر یک شاه، بعد از پدر شاه می‌شود؛ پیر یک قبیله رئیس قبیله می‌شود، و امثال آن. وقتی که می‌گوئیم ریاست و زعامت علی، به اعتقاد شیعیان، از نوع کاریزماتیک بود، یعنی این رهبری از شخصیت پیامبرگونه‌ی وی سرچشمه می‌گرفت. امّا البته عامه‌ی مسلمین به زعامت وی گردن نهادند و به راه دیگر رفتند. یعنی در هنگام انتخاب ابوبکر، نظر بر توقف رهبری کاریزماتیک پس از پیامبر بود. لذا، به اعتقاد اهل سنت، راه انتخاب دموکراتیک - سنتی را در پیش گرفتند و با ابوبکر بیعت کردند. وی به مسند خلافت پیامبر برنشست. به هر حال، به اعتقاد شیعیان، گرچه واقعه‌ی روز غدیر نصب علی به ولایت معنوی نبود، پیامبر بی‌جهت علی را به این مقام منصوب نکرد. بل که ایشان به خاطر لیاقت‌های ذاتی و باطنی که داشت به امامت رسید. امّا وقتی مردم با علی بیعت می‌کردند، سخنی از ولایت معنوی و عصمت امام علی و نظریه‌ی انسان کامل و... در میان نبود. سخن بر سر ولایت ظاهری و ریاست دنیوی - دینی بود. این معنا را با مطالعه‌ی کتاب‌های کلامی شیعه در باب «امامت» می‌توان دریافت. برای مثال، مرحوم خواجه نصیر طوسی، در کتاب بسیار مهمش، *تجريد الاعتقاد* (و نیز *شیخ طوسی در تمهید الاصول*) بحث را از این‌جا آغاز می‌کند که نصب امام، مقتضای لطف خداوند است. هم‌چنان که مقتضای لطف خدا، بعثت نبی است. این دو از یک جنسند. «لطف» یعنی چه؟ شیعیان «قاعده‌ی لطف» را از معتزله اخذ کردند. مقصود از «لطف» این است که بر خداوند واجب است. وگرنه مردم بر خداوند حجت خواهند داشت. به اعتقاد متکلمان شیعی و معتزلی، مبعوث شدن پیامبر از جانب خداوند، مقتضای این مصلحت است که با درآمدن پیامبر، مردم به اطاعت

خداوند رو می‌آورند. بدون پیامبر، مردم از اوامر و نواهی الهی بی‌خبر می‌مانند. پیامبران هستند که این امور را به آنها می‌آموزند. لذا، لازمه‌ی لطف الهی این است که پیامبر بفرستد. (لکیلا یكون للناس علی الله حجة بعد الرسل. (نساء، ۱۶۵)) اگر این فعل از او سر نزنند، قبیح است و حکیم فعل قبیح انجام نمی‌دهد. متکلمان شیعی در ادامه می‌گفتند که همین قاعده‌ی لطف اقتضا می‌کند که خداوند ائمه را هم به مردم معرفی کند. حضور امام (به معنای دقیق، رهبر سیاسی دینی) در جامعه، باعث می‌شود که مردم به طاعات و وظایفشان آشناتر و عامل‌تر شوند و از گناهان و ناپاکی‌ها دوری گیرند. لذا، مقتضای لطف الهی نصب رهبر سیاسی دینی در جامعه است. بعد می‌گفتند این رهبر سیاسی دینی، معصوم از گناه و خطا هم باید باشد. چرا که مردم خطاکارند. اگر مردم می‌دانستند که خوب و بد چیست، اگر شهوت‌پرست نبودند، اگر اهل نزاع و حق‌کشی و تعدی و تجاوز نبودند، اصلاً حاجتی به ریاست و سیاست نبود. اما چون مردم اهل تجاوز و تعدی‌اند، باید رهبری سیاسی بر آنها حکومت کند و مانع فساد و عصیان‌شان گردد. حال اگر خود این رهبر غیر معصوم و اهل گناه باشد، در آن صورت خود محتاج رهبر دیگر خواهد شد و این امر به تسلسل می‌انجامد. مگر آن که رهبر سیاسی بالفعل حاضر در جامعه معصوم باشد و الا خداوند به قاعده‌ی لطف عمل نکرده است. به علاوه، رهبر معصوم را باید پیغمبر معرفی کند. برای این که عصمت یک صفت پوشیده است. چنان نیست که انسان با نگاه کردن بتواند دریابد چه کسی گناه نمی‌کند و چه کسی اهل گناه است. عصمت، «چون راه گنج بر همه کس آشکاره نیست». به قول مولانا:

مر ولیّ را هم ولیّ شهره کند
هر که را او خواست بآبره کند

مثنوی، ۲: ۲۳۵۱

ضمناً، این رهبر باید افضل هم باشد. قبیح است که در جامعه شخص فروتر و کم‌صلاحیت را بر شخص زبردست و صاحب صلاحیت رجحان و برتری بخشند و به امامت برگزینند. این تئوری سیاسی امامت شیعه بود. این تئوری کلامی - سیاسی، که حضور بالفعل رهبر معصوم و مرجع زنده را در همه‌ی زمان‌ها در جامعه واجب می‌شمرد، با غیبت امام دوازدهم دچار مشکل شد. مخالفان شیعه و حتی خود شیعیان، سؤال می‌کردند که اگر قاعده‌ی لطف درست است، پس چرا جامعه اکنون بدون امام است و وظایف مهم او بر زمین مانده است؟ قرائن بسیار در دست است که شیعیان، تا مدت‌ها منتظر ظهور عاجل امام بودند و آن را لازمه‌ی لطف الهی می‌دانستند. اما وقتی این غیبت طولانی شد، گفتند: سبب غیبت امام زمان ما بودیم، نه خداوند. این عین تعبیری است که خواجه نصیر، به پیروی از شریف مرتضی، در تجرید/الاعتقاد آورده است و علامه حلی و دیگران، به متابعت از او، تکرار کرده‌اند و گفته‌اند که:

انحصار اللطف فی معلوم للفضلاء و وجوده لطف و تصرفه لطف آخر و عدمه منّا*.

وجود امام لطف است و تصرفش لطف دیگری است و «عدمه منّا»: ما سبب غیبت او و عدم تصرف او شدیم. چون مردم قدر امام را ندانستند، یا به قتلش همت گماشتند، یا به دلیل دیگر، امام غایب شد. در زمان امام غایب، دیگر ریاست ظاهره وجود ندارد. تئوری امامت برای اثبات لزوم وجود یک مرجع دینی دنیوی زنده و یک رئیس حیّ و حاضر و معصوم در جامعه بود. اما با غیبت امام، آن تئوری منتفی است. یعنی

* کشف المراد فی شرح تجرید/الاعتقاد، تألیف خواجه نصیر طوسی و شرح جمال‌الدین حسن، مشهور به علامه حلی؛ مؤسسه‌ی علمی، بیروت، ۱۹۷۹، ص ۳۸۸ (المقصد الخامس فی الامامة)

اکنون که ما از وجود امام حاضری که بالفعل زعامت جامعه را در دست بگیرد محرومیم، دیگر آن نظریه‌ی امامت (که اثبات لزوم رئیس حاضر می‌کرد) به کار نمی‌آید. اکنون باید از نظریه‌ی دیگری استفاده کنیم تا بتوانیم لزوم وجود و نحوه‌ی هدایت‌گری امام غایب را تبیین کنیم. چنان‌که گفتیم، بعد از غیبت امام، شیعیان تا مدت‌ها متحیر بودند و گمان می‌کردند امام به زودی ظهور خواهد کرد و امت را بی‌سرپرست نخواهد نهاد. لذا، خمسشان را زیر زمین دفن می‌کردند تا به وارثان خود وصیت می‌کردند که وقتی امام ظهور کرد، خمسشان را به ایشان بدهند. این که خمس بودجه‌ی حکومت اسلامی است، سخنی بسیار متأخر است. به همین سبب، شیعیان تا مدت‌ها تئوری سیاسی روشنی برای مدیریت جامعه نداشتند. لکن پس از قرن‌ها که این ظهور صورت نگرفت، ضرورت ارائه‌ی یک نظریه‌ی امامت بدیل بیش‌تر احساس شد. این‌جا بود که تئوری ولایت معنوی، قوت بیش‌تر گرفت. بر آن شدند که امام زمان، امام به معنای زعیم جامعه نیست و وجودش مقتضای قاعده‌ی لطف نیست. او ولیّ خداوند است و این ولایت باطنی جایی نرفته است. او هست و از پس پرده مردم را هدایت باطنی و معنوی می‌کند؛ نه رهبری سیاسی. دستشان را می‌گیرد و غایبانه به طرف خداوند می‌برد و همان اوصاف را دارد که عارفان درباره‌ی اولیاءالله گفته‌اند. تئوری امامت شیعی در زمان حاضر، در حقیقت تئوری ولایت معنوی است و نه تئوری ریاست ظاهری. مقتضای کلام شیعه، وجود امام حاضر و ظاهر بود. ولی غیبت امام در این تئوری تغییراتی به وجود آورد. امروزه برای اثبات لزوم و وجود امام غایب امامت، باید به نظریه‌های مربوط به ولایت معنوی توسل بجویم. این تحولات، به دلیل اتفاقاتی است که در تاریخ شیعه افتاده است؛ به طوری که یک تلقی از «امامت»، رفته‌رفته جای خود را به تلقی دیگری از آن داده است. امروزه برای شیعیان مفهوم امامت ظاهری به معنایی که در علم کلام اثبات می‌شود، منتفی است؛ مگر در آخرالزمان. اما مفهوم ولایت باطنی، به قوت مطرح است.*

۴- اکنون ما بایم از این مقدمات، چند نتیجه‌گیری ساده بکنم:

اولاً تئوری ولایت باطنی، چنان‌که گفتیم، از شخص مرید اطاعت محض می‌طلبد.

چون گرفت پیر هین تسلیم شو

هم‌چو موسی زیر حکم خضر رو

مثنوی، ۱: ۲۹۷۴

در سلوک معنوی، وقتی که شما با پیری، قطبی، مرشدی، یا ولی‌ای روبه‌رو می‌شوید، جز آن که اطاعت محض کنید و همه‌ی احوال درونتان را بر او عرضه کنید، هیچ راه دیگری ندارید. در آن‌جا حتّی نسبت شاگردی و معلمی هم وجود ندارد. شاگرد در مقابل معلم، اختیار مختصری دارد؛ سؤال می‌کند، اعتراض می‌کند، حتّی ممکن است خرده‌ای بر معلم بگیرد و خطای او را آشکار کند. ولی در مقام مریدی و مرادی، مطلقاً چنین مجالی وجود ندارد. در آن‌جا انتخاب معنا ندارد. تئوری‌های عرفانی به ما می‌گویند که بر خلاف

* حیرتی که در اثر غیبت امام دوازدهم به شیعیان دست داد و تلاطمی که در تئوری امامت افتاد، از مسلمات تاریخ شیعه است، تا جایی که علمای بسیاری را وادار کرد برای رفع حیرت و زدودن شبهات، رسالاتی تألیف کنند. علی بن بابویه قمی، در نیمه‌ی اول قرن چهارم هجری، کتابی نوشت به نام *الامامة و التبصرة من الحيرة*، و در مقدمه‌ی آن آورد که چون بسیاری از شیعیان به خاطر طولانی شدن غیبت، نسبت به میانی مذهب در تردید افتاده‌اند، وی آن کتاب را تألیف کرده است. و چنین است رسالات ابن‌قبه و دیگر عالمان شیعی.

در این خصوص، نگاه کنید به کتاب محققانه‌ی دکتر حسین مدرسی طباطبایی، *مکتب در فرآیند تکامل، نظری بر تطور میانی فکری تشیع در سه قرن نخستین*، ترجمه‌ی هاشم ایزدپناه، مؤسسه‌ی انتشاراتی داروین، نیوجرسی، آمریکا، ۱۳۷۴

پندار رایج، شخص مرید، پیر و مراد خود را برنمی‌گزیند. بل که پیر است که مرید خود را انتخاب می‌کند. انتخاب از بالا صورت می‌گیرد. او تور می‌اندازد و شخص را صید می‌کند.

در این ولایت است که ذوب شدن و فنا شدن معنا پیدا می‌کند؛ بل که ناچار است.

ثانیاً، اگر شما بخواهید امامت، به معنای ریاست ظاهری را با نظریه‌ی ولایت معنوی (با جمیع مقتضیاتش) پیوند زنید، محصولات عجیبی به بار خواهد آورد. اگر شما بگویید امیرالمؤمنین هم امام بود (به معنای رئیس ظاهری)، هم ولیّ بود (به معنای قطب باطنی)، و سپس حکم کنید که قطب می‌تواند احکامی را که از مقام قطبیت او ناشی می‌شود، در مقام امامت ظاهری هم اعمال کند، حکومتی که تحت سیادت این قطب - امام تحقق می‌پذیرد، فوق‌العاده وحشت‌ناک و خطرناک خواهد بود. حساب این دو امر را باید کاملاً از یکدیگر جدا نگه داشت. درآمیختن این دو مقام با یکدیگر، منشأ شبهه‌ها و آفات زیادی شده است. ولایت معنوی از شما اطاعت محض می‌طلبد. در آنجا، تقدیم مفضول بر فاضل باطل است. ذوب شدن واجب است. شیعه‌ی تنوری معنی دارد. اما این ولایت، ولایتی نیست که در سطح جامعه گسترده شود. این ولایت، ولایتی نیست که حتّی امام معصوم بر مردم جامعه‌ی خود داشته باشد. امام معصوم - با فرض این که از ناحیه‌ی پیغمبر نصب شده است - امامت به معنای ریاست ظاهری می‌کند و معنای «سیاست ظاهری» این است که رعیت می‌تواند بر حاکم خرده بگیرد، بر او انتقاد کند، و می‌تواند در جایی فرمانش را اطاعت نکند یا دلیلش را نپذیرد. در ریاست ظاهری ممکن است همه‌ی این اتفاقات بیافتد. گفته‌اند ربیع بن خثیم، همان خواجه ربیع مشهور که قبرش در مشهد است و به زیارتش می‌روند، در یکی از جنگ‌ها با امیرالمؤمنین همراهی نکرد. گفت: من این جنگ را درست نمی‌دانم. شما اجازه دهید من کار دیگری انجام دهم و همراه شما نیایم. امیرالمؤمنین هم پذیرفتند و او را به جای دیگری فرستادند. اقتضای ریاست ظاهری همین است. وقتی امام رضا دعوت مأمون را پذیرفتند، شیعیان بسیاری به ایشان اعتراض کردند که ما از شما چنین توقعی نداشتیم، برای چه دعوت مأمون را پذیرفتید؟ شما برای خودتان شخصیتی هستید. چرا باید از ناحیه‌ی مأمون منصوب به ولایت امر شوید؟ از امام صادق و امام باقر سؤال می‌کردند که شما چرا مثل جدتان امام حسین، قیام نمی‌کنید؟ اگر ملاحظه‌ی کشته شدن دارید، ایشان هم کشته شدند. مسأله چیست؟ برای ما توضیح دهید. این‌گونه نبود که امامان، به خاطر امام بودن، از پاسخ دادن مصون و معاف باشند. از قضا، ائمه توضیح می‌دادند و روشن‌گری می‌کردند و نفس این مطلب که شخصی پاسخ سؤال شما را می‌دهد، به این معناست که خود را در مقام پاسخ‌گو قرار داده است، پذیرفته است که برای هر فعلش باید حجت داشته باشد. در ولایت‌های معنوی، مسأله به گونه‌ی دیگری است و خود شیخ، عین حجت است و حجت آوردن را لازم نمی‌داند. شاید پاره‌ای از اصحاب علی و سایر ائمه با آن بزرگان رابطه‌ی مرید و مرادی داشته‌اند، ولی آن رابطه هیچ دخلی به عالم سیاست ندارد. صرفاً یک رابطه‌ی شخصی بوده است. برخی افراد با پیامبر هم رابطه‌ی مرید - مرادی داشتند. بعضی گفته‌اند این عبارت پیامبر را که «سلمان منّا أهل البيت»، می‌توان حمل بر وجود رابطه‌ی معنوی ویژه‌ی میان پیامبر و سلمان کرد. (البته آن را می‌توان بر معنای سیاسی و اجتماعی هم حمل کرد. چرا که سلمان، از نژاد عرب نبود و به سبب نسب فارسی‌اش، مورد تحقیر و آزار قرار می‌گرفت.) به هر حال، ابوذر، سلمان، مقداد، کمیل، میثم، با پیامبر و علی علیه‌السلام ارتباطات معنوی ویژه‌ای داشتند که دیگران از آن محروم بودند. کمیل می‌گوید یک بار علی دست مرا گرفت و به صحرا برد و در آنجا به من گفت: «مردم سه دسته‌اند: عالم ربانی، متعلّم علی سبیل نجات، و همج رعاع.» و سپس افزود: «إن ههنا لعلماء جمّالوا أصبت له

حملة.» (علم انبوهی در سینه‌ی من است. ای کاش حاملانی برای این علم پیدا می‌کردم.) این حکایت نشان می‌دهد که بین علی و کمیل، رابطه‌ی معنوی ویژه‌ای وجود داشته است. نقل کرده‌اند که امیرالمؤمنین با میثم تمار در بیابان بودند. علی سرش را در چاهی کرده بود و غم‌ها و رازهای خود را با چاه در میان می‌نهاد و وقتی میثم را ناظر احوال خویش یافت، برای او شعری خواند بدین مضمون: هر گاه غمی و حاجتی بر سینه‌ی من سنگینی می‌کند و عزم بر بازگو کردنش می‌کنم، می‌آیم و زمین را حفر می‌کنم و غم را آن‌جا می‌گویم. اگر سبزه‌ای از زمین بروید، بدانید که محصول آن گفت‌وگوهای من با زمین است.*. احتمالاً این بزرگان صاحب‌سرّ علی بوده‌اند و شاید نوعی رابطه‌ی مریدی - مرادی بین آن‌ها برقرار بوده است. اما و هزار اما، در سطح عام جامعه، هرگز چنین مسائلی در کار نبوده است و علی هم به معنای ولی‌ای که از مردم ارادت سالکانه بطلبید، امام جامعه نبوده است. علی در مقام ریاست امت، به نحو دیگری عمل می‌کرد و توقعات خود را در سطح دیگری با مردم در میان می‌نهاد. مردم هم در او به چشم دیگری می‌نگریستند. رئیس یا مدیر جامعه، مسئولیت حسن تدبیر یا سوء تعبیر امور جامعه‌ی خود را بر عهده دارد و باید پاسخ‌گو باشد. بنابراین، علی در مقام رهبری جامعه، «علی امام»، بود؛ نه «علی، ولیّ خدا». همین علی به مردم می‌گفت:

أني في نفسي لست بفوق ان اخطئ.

من به خودی خود، فوق خطا نیستم. ممکن است خطا بکنم.

فلا تكفّوا عن مشورة بعدل أو مقالة بحق.

بنابراین، از این که به من مشورت عادلانه‌ای بدهید، دریغ نورزید.

سخنان شما به کار من می‌آید. وقتی که امیرالمؤمنین این عبارت را می‌فرمود، با مردم تعارف نمی‌کرد. مردم هم آن را تعارف تلقی نمی‌کردند. دیده می‌شود که درآمیختن مفهوم ولایت باطنی با امامت و ریاست ظاهری، چه ابهامات و مغاطلاتی برای تئوری سیاسی پدید آورده است. جامعه‌ی دینی و شیعی ما می‌خواهد هم از تئوری عرفانی ولایت بهره بگیرد، هم از تئوری کلامی امامت، هم از تئوری عقلایی حکومت مبتنی بر مصحلت و این‌ها را بی‌پروا با هم در آمیزد. ما باید امروزه این مفاهیم را از یکدیگر تفکیک کنیم و برای خود روشن کنیم که از حکومت دینی چه چیز را باید مراد کنیم. تئوری امامت که مبتنی بر قاعده‌ی لطف الهی بود، اقتضا می‌کرد که شخص معصومی که افضل خلائق و منصوب و معرفی‌شده از جانب پیامبر است، زعامت جامعه را به دست بگیرد. اما اکنون که آن تئوری منتفی است و چنان شخصی در میان امت نیست چه باید کرد؟ آیا به تئوری ولایت عرفانی می‌توان چنگ زد؟ آن تئوری متعلق به سلوک معنوی و حلقات محدود مریدان است و رهبری باطنی از آن درمی‌آید، نه رهبری سیاسی و در مقام حکومت و مدیریت ناکارآمد، و بل‌که بسیار خطرناک است. بنابراین، در این شرایط، شیعیان هم باید مثل سایر عقلا، فکری عقلایی برای اداره‌ی جامعه‌ی خود بکنند و امروزه تئوری عقلایی عبارت است از مراجعه‌ی به آرای مردم. در این نظریه، فرد منتخب دیگر معصوم یا افضل خلائق نیست. قاعده‌ی لطف و منصوبیت و معرفی شدن از ناحیه‌ی پیامبر هم جایی ندارد. فقط ملاحظه‌ی مصالح جامعه‌ی مسلمانان مدخلیت دارد. ممکن است حاکم افضل خلق یا ولیّ خدا نباشد؛ و چه باک.

* مرحوم شیخ عباس قمی، در منتهی‌الآمال، آن اشعار را چنین آورده است: «و في الصدر لبانات إذا ضاق لها صدری؛ نكت الأرض بالكف و ابديت لها سرى؛ فمهما تنبت الأرض فذاک النبت من بذري» (منتهی‌الآمال، ج ۱، در احوال میثم تمار)

همچنان که ممکن است روزگاری ولیّ‌ای از اولیای الهی به مقام ریاست و زمامداری هم برسد، اما این حاکم هم باید در مقام حکومت کردن، به اقتضائات سیاست‌ورزی‌ها و مدیریت‌های این‌جهانی تن بدهد. تنها راهی که اکنون در پیش روی ماست، تن دادن به یک تئوری عقلایی و مصلحت‌گرایانه در باب حکومت است. هیچ‌کس دین‌داران را از خردورزی و کار عاقلانه منع نکرده است و بل‌که به مقتضای دین‌داری، باید در احوال و شؤون جامعه تأمل خردمندانه کنند. چنان‌که حافظ گفت: کار ملک است آن که تدبیر و تأمل بایدهش.

ثالثاً، ولایت فقیه هیچ حظّی از ولایت عرفانی و معنوی ندارد و تنها اشتراک لفظ باعث شده است تا گروهی این ولایت را (که به معنی ریاست و زعامت است)، با آن ولایت (که در خور و مخصوص اولیاءالله و خواصّ درگاه اوست) درآمیزند. به‌تر است از این پس، اصطلاح «زعامت فقیه» به کار ببریم تا بسیاری از تداعی‌های مغالطه‌انگیز را فرو ریزد و مراد و معنای صریح آن اصطلاح را آفتابی کند.

زعامت معنایی کاملاً دنیوی و غیر مقدس دارد و به‌هیچ‌رو، تکیه بر مقام معنوی نزده است و اگر ادام‌ی چیزی است، ادام‌ی ریاست ظاهری امامان است، نه ولایت باطنی آنان. و به همین سبب، تبعیت و اطاعت بی‌چون‌وچرا، که متعلق به حلقه‌ی صوفیان است، به این عرصه که عرصه‌ای سیاسی است، راه پیدا نمی‌کند. این‌ها همه در صورتی است که برای تئوری فقهی ولایت فقیه، حظّی از مقبولیت و مشروعیت قائل باشیم (چون قلیلی از فقیهان شیعه). لکن اگر همچون اکثریت فقیهان، ولایت به معنای زعامت سیاسی را حق یا تکلیف ویژه‌ی فقیهان ندانیم، خانه از پای‌بست ویران می‌شود و حاجتی به نقش ایوان نمی‌ماند. و الله المستعان.

نو کردن ایمان*

۱- ایام، ایام مبارک عید قربان و ماه ذی‌الحجه است. به همین مناسبت، مصمم شدم در باب عید شدن و عید کردن، مطالبی را خدمتان عرض کنم. من در جای دیگری، در این باب به طور مفصل، به‌خصوص از دیدگاه مولوی، بحث کرده‌ام و قصد تکرار آن‌ها را ندارم. همین‌قدر اشاره می‌کنم که در عید قربان، آدمی فدیهای به درگاه خداوند می‌برد و آماده‌ی فداکاری می‌شود. آن قربانی کردن، در واقع نمادی از قربانی کردن خویشتن است. از سر خود گذاشتن، بیگانه را زیر پا نهادن، و خانه‌ی وجود را روفتن و رذیلت‌ها را بیرون ریختن و خود را پاکیزه کردن و با پاکیزگی تمام خود را به مالک خویش سپردن و از نو شستن و هویت تازه‌ای به دست آوردن است. این هویت تازه، در واقع عید آدمی است. زیرا در هر عیدی، نو کردنی است. قربانی کردن نیز از عزم راسخ برای نو کردن خویش حکایت دارد - یعنی نوشدگی از بیرون - و بی‌اختیار در آدمی دمیده نمی‌شود. بل که آدمی به استقبال آن می‌رود و چیزی می‌دهد و چیزی می‌ستاند و در اثر این دادن و ستاندن است که عید کردن برای او محقق می‌شود. به این سبب، برای عارفی چون مولوی، همه‌ی عیدها خصلت عید قربان را دارند. عید قربان، نماد عید واقعی است. چرا که در این‌جا آدمی برترین همت‌ها را می‌ورزد و عالی‌ترین گذشت‌ها از او سر می‌زند. عید قربان، یعنی عید گذشت. و گذاشتن از خود، عین نو شدن و عید کردن است. افتدا به سنت ابراهیم هم هست. زندگی ابراهیم، آینه‌ای است که بزرگ‌ترین خضوع و تسلیم از ناحیه‌ی یک مخلوق نسبت به خالق را متجلی می‌کند. برای حافظ، به‌ترین وقت و مطلوب‌ترین فرصتی که در اختیار آدمی قرار می‌گیرد، زمانی است که آدمی به دولت وصال می‌رسد. وقتی که کسی مدت‌ها در حسرت و در انتظاری نشسته است و بدون این که خود بداند و پیش‌بینی کند به مطلوب و معشوق خود می‌رسد و مبتهج از دولت وصال می‌شود، عید او در رسیده است.

گر دولت وصال خواهد دری گشودن	سرها بدین تخیل بر آستان توان زد
بر آستان جانان گر سر توان نهادن	گل‌بانگ سربلندی بر آسمان توان زد
اهل نظر دو عالم در یک نظر ببازند	عشق است و داو اول بر نقد جان توان زد

از این ابیات حافظ، نهایت ابتهاج را می‌توان استشمام کرد. سراسر دیوان حافظ، کشاکشی بین فراق و وصال است برای کسی که مدت‌های طولانی در اندوه و تیرگی و فراق به سر برده و در انتظار خورشید وصال بوده است. نو شدن و عید کردن، همان به وصل رسیدن است و البته این معنی از این با آن معنایی که از مولانا نقل کردیم قابل جمع است. زیرا کسی که به تغییر مولوی سایه‌وار «نور» را در آغوش می‌کشد، با درآمدن نور خود، محو و خنثی می‌شود.

سایه‌هایی که بودن جویای نور	نیست گردد چون کند نورش حضور
اندر این محضر خردها شد ز دست	چون قلم این‌جا رسیده شد شکست
مرغ خانه اشتری را بی‌خرد	رسم مهمانش به خانه می‌برد

خانه ویران گشت و سقف اندر فناد

چون به خانه‌ی مرغ اشتر پا نهاد

مثنوی، ۳: ۴۶۵۹ و ۴۶۶۲ و ۴۶۶۷ و ۴۶۶۸

آن ویران شدن و فنا شدن، عین اتصال یافتن و به وصال رسیدن است.

۲- نو شدن، همیشه ملازم و مقارن عید کردن است. اما هر کسی، نو شدنی دارد. آدمیان به تناسب ویژگی‌هایی که دارند، نو شدن را تجربه می‌کنند. برای مرد ثروتمند این نو شدن در نو شدن خانه و تجارت‌خانه‌ی اوست. اگر مهم‌ترین خصلت یک مؤمن را «ایمان» او بدانیم، در این صورت عید مؤمنان، نو کردن ایمان آن‌هاست. در مفهوم نو کردن ایمان، باید قدری اندیشید و دید که آیا چنین چیزی، به طور تصویری و تصدیقی، ذهنی و خارجی، ممکن است یا نه. ما معمولاً ایمان را امر ثابتی می‌انگاریم و معتقدیم آدمی وقتی به کسی یا عقیده‌ای ایمان آورد، ایمان او باید ثابت بماند و تغییر، مرادف با ضعف ایمان است. ما تصدیق می‌کنیم که احوال آدمی، از قبیل غم، شادی، خشم، و آرامش عوض می‌شوند، اما این عوض شدن و تغییر را در ایمان او حائز نمی‌دانیم و سکون و ثبات را برای ایمان، فضیلتی و خصلتی ثابت می‌شماریم. از نظر بسیاری از مؤمنان، گویی نو کردن ایمان بدان معناست که آدمی دین خود را عوض کند و دین دیگری برگیرد، یا از ایمان به کفر برود. اما نو کردن ایمان فقط این نیست. معنای مثبتی هم دارد و این معناست که باید مورد توجه قرار بگیرد. شاید عید یک فیلسوف، پیدا کردن و کشف یک نظریه‌ی فلسفی تازه و بنا کردن یک جهان‌بینی نوین باشد. ولی برای یک مؤمن، عید هنگامی دست می‌دهد که وی تحولی به ایمانش بدهد و آن را تازه و باطراوت کند. مکانیسم این فرآیند را باید روشن کرد.

پاره‌ای از متکلمان گذشته، معتقد بودند که ایمان، حتی زیادت و نقصان هم نمی‌پذیرد و بر خلاف ظاهر قرآن، می‌گفتند که اگر در ایمان زیادت و نقصانی هست، زیادت و نقصان در عوارض ایمان است. و الا ذات و گوهر ایمان کم و بیشی بر نمی‌تابد. اینان، از آن‌جا که ایمان را با یقین یکی می‌دانستند، چنین حکمی را صادر می‌کردند. از نظر این دسته از متکلمان، آن چیزی که کمی و بیشی می‌پذیرد، شک و احتمال است. اما یقین به خدا یا پیامبر... کاهش و افزایش ندارد.

اگر «یقین» است، همیشه یقین می‌ماند و اگر یقین‌نماست، که در آن صورت دچار نقصان و زیادت و ضعف و زوال می‌شود. شکی نیست مطابق این تعریف، جایی برای تحول و نو شدن و نو کردن ایمان باقی نمی‌ماند. بنابراین، به اعتقاد آن متکلمان، اگر در همه‌چیزی «عید» ممکن باشد، در ایمان و ایمان ورزیدن ممکن نیست. از مشکلات این گروه از متفکران، این بود که سخنانشان با ظواهر آیات قرآنی مطابقت و موافقت نداشت. در قرآن، آیات فراوانی وجود دارد که سخن از زیاد شدن ایمان می‌گویند. قرآن در مورد مؤمنان می‌گوید:

إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذَكَرَ اللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تَلَيَّتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ. (انفال، ۲)

مؤمنان کسانی هستند که وقتی نام خدا می‌رود، دل آن‌ها می‌لرزد و وقتی که آیات خداوند را بر آنان می‌خوانند، ایمانشان فزونی می‌گیرد.

در مورد کفر هم در قرآن آیاتی هست مبنی بر این که بر کفر کافران افزوده می‌شود. در قرآن، «بیماری دل»، که یکی از لوازم کفر است، چنان توصیف شده است که کمی و بیشی برمی‌دارد.

فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ فَزَادَهُمُ اللَّهُ مَرَضًا. (بقره، ۱۰)

در دلشان بیماری است و خداوند این بیماری را فزون می‌کند.

اگر این جمله را دعائیه بگیریم، در آن صورت معنایش این است که بیماری‌شان افزون باد.

از این روشن‌تر و قابل تأمل‌تر، موردی است باز در خود قرآن، که عده‌ای در عین داشتن یقین، دست به انکار واقعیت می‌زنند و ایمان نمی‌آورند.

و جحدوا بها و استیقننها أنفسهم ظلماً و علواً. (نمل، ۱۴)

با آن که در دل به آن یقین آورده بودند، از روی ستم و برتری‌جویی انکارش کردند.

بنابراین، انکار جاحدانه و ملحدانه و کافرانه، در عین یقین عالمانه، ممکن است و دست‌کم ظواهر آیات قرآن بر وجود چنین امری گواهی می‌دهد. لذا، به راحتی نمی‌توان ایمان را مساوی و مرادف با یقین علمی یا یقین فلسفی دانست و کفر را زوال آن یقین. البته ایمان منافاتی با یقین ندارد و با آن قابل جمع است. اما همه‌جا قابل تحویل به یقین و مساوی و مرادف با آن نیست.

۳- این سؤال از گذشته‌های دور مورد توجه متکلمان بوده است که ایمان چیست و چه تعریفی دارد. آیا می‌توان گفت که ما مثلاً به کروی بودن زمین ایمان داریم؟ یعنی آیا می‌توان لفظ ایمان را در این مورد به کار برد؟ آیا می‌توان گفت که ما ایمان داریم به این که کرین چهارطرفیتی است؟ یا این تعبیر فقط در مورد موجوداتی چون خدا، یا اموری مثل آخرت و نبوت و دیگر عقاید دینی قابل استعمال است؟ در دل یا عقل آدمی چه اتفاقی می‌افتد که مؤمن یا کافر شمرده می‌شود و ایمان با آدمی چه می‌کند؟ فقط ذهن او یا تمام وجود او را عوض می‌کند؟ بیشتر کار دل است یا دماغ؟... این سؤالات همیشه مطرح بوده، لکن مؤمنان در یک جامعه‌ی دینی، ایمان‌هایشان عمدتاً میراثی است و لذا، این سؤالات را کمتر از خود می‌پرسند. ولی اگر بیرون از دین و جامعه‌ی دینی به ایمان نظر کنیم، با سؤالات مهمی روبه‌رو می‌شویم. حقیقت این است که اگر ما ایمان را از جنس علم و یقین فلسفی بدانیم، در آن صورت در مقابل آن منفعل محض خواهیم بود و این انفعال، با ایمان آوردن منافات دارد. «ایمان آوردن»، یعنی این که شخص کاری بکند، همتی بورزد، و عملی را آگاهانه و مختارانه انجام دهد. ایمان یک فعل است، نه یک انفعال. ما در مقابل حوادث زندگی و پدیدارهای حسی منفعلیم. مثلاً به خاطر پذیرش شب و روز، لازم نیست عزمی و اراده‌ای انجام دهیم. شب و روز خود را بر ما تحمیل می‌کنند و در ما یقین می‌افکنند. در مقابل این واقعیت‌ها، ما نقش «پذیرا *passive*» داریم. درست مانند آن که کسی طنز خنده‌داری را برای ما تعریف کند و ما بی‌اختیار، خنده‌مان بگیرد. خنده بر اثر یک طنز، خود به خود و به نحو غافل‌گیرکننده رخ می‌دهد. این‌طور نیست که ما اول مصلحت‌سنجی و تأمل کنیم، بعد بخندیم. حالت‌های گریه، غم، و اندوه هم این‌گونه است. «ادراک» هم چنین واقعیت منفعلانه‌ای است. وقتی استاد مطلبی را توضیح می‌دهد، اگر هوش و حواسمان به جا باشد، خود به خود آن را می‌فهمیم. فهمیدن یا نفهمیدن آن مطلب، احتیاج به اراده کردن از جانب ما ندارد. نمی‌توانیم اراده کنیم که مطلبی واضح را نفهمیم.

همانند غذاست که وقتی می‌خوریم، اختیارش از دست ما خارج می‌شود. هضم غذا، عملی غیر ارادی است. لذا، وقتی می‌گوییم «من شک می‌کنم»، یا «من می‌خندم»، تعبیر درستی به کار نمی‌بریم. این‌ها کارهایی نیست که ما فاعلانه انجام می‌دهیم. این‌ها چیزهایی است که منفعلانه دچارش می‌شویم. به‌تر است بگوییم «خنده‌ام گرفت»، یا «من دچار شک شدم». زیرا شک ناگهان ما را غافل‌گیر می‌کند و ما خودمان هیچ نقشی در آن نداریم. این موضوع، از مسائل مهمی است که وینگشتاین به آن توجه زیادی

کرده است. بسیاری از امور به لحاظ گرامری اسم هستند، اما در واقع اسم چیزی نیستند و مسماً ندارند. یا بسیاری از چیزها هستند که به لحاظ گرامری فعلند، اما در حقیقت فعل فاعلی نیستند. مثلاً کلمه‌ی «علت»، از لحاظ دستوری اسم است. اما وینگنشتاین معتقد است که «علت»، اسم هیچ‌چیز در عالم خارج نیست و مسماً ویژه‌ای ندارد و به تعبیر اصولیون، معنی حرفی دارد. یا کلمه‌ی «فهمیدن»، که گرچه فعل دستوری است، اما اصلاً فعل نیست. بلکه انفعالی است و حادثه‌ای است که ما آن را به صورت فعل صرف می‌کنیم و مفتخریم و خشنودیم که کاری انجام داده‌ایم. عبید زاکانی می‌گوید: یک قزوینی از خوزستان می‌آمد. از او پرسیدند: آن‌جا چه می‌کردی؟ گفت: عرق! این حکایت خنده‌دار است. چرا؟ برای این که ما چیزی را که فعل نیست (یعنی عرق کردن)، به صورت فعل عنوان کرده‌ایم. عرق کردن فعل ما نیست. ما دچار عرق می‌شویم. وقتی هوا گرم باشد، ما خود به خود عرق می‌کنیم. شک کردن و فهمیدن نیز از همین مقوله است. از همه جالب‌تر، مثال فعل «مردن» است که مولانا می‌زند. می‌گوید وقتی می‌گوییم «زید مرد»، گمان می‌کنیم زید واقعاً فاعل است و فعلی انجام داده است. در حالی که:

او ز روی لفظ نحوی فاعل است و نه او مفعول و موتش قائل است
 فاعل چه؟ کو چنان مقهور شد فاعلی‌ها جمله از وی دور شد

مثنوی، ۳: ۳۶۸۴ و ۳۶۸۵

کثیری از کفر و ایمان‌ها هم همین‌طورند. آن‌ها را بی هیچ زحمتی و با انفعال محض به دست آورده‌ایم. چنین یقین‌هایی نه پاداش دارد و نه کیفر. چون کاری ارادی و اختیاری انجام ندادیم که مستوجب پاداش یا عقاب باشیم.

باری؛ اگر همانند بعضی از متکلمان، ایمان را از جنس یقین بدانیم، در آن صورت نقش ما در این یقین، یک نقش انفعالی خواهد بود و از ناحیه‌ی ما، عزمی، اقدامی، و همتی نمی‌طلبد. در چنین حالتی، ایمان آوردن اهمیت خود را از دست می‌دهد. حتی اگر همه‌ی کفار، معاندان، و منافقان در معرض این یقین‌آفرینی قرار بگیرند، خواه ناخواه بی‌اراده و اختیار به یقین خواهند رسید. اما جای این پرسش است که پس چرا با وجود این‌همه معجزات یقین‌آوری که پیامبران عرضه می‌کردند (و به تعبیر قرآن: آیات و بینات)، بعضی از مردم ایمان نمی‌آوردند و همچنان به معاندت و طغیان خود ادامه می‌دادند؟

۴ - در جواب این سؤال باید گفت که در ایمان، عنصری وجود دارد غیر از یقین و کشف عقلی محض. البته ایمان، با یقین بیگانه نیست و حضورش در آن بسیار مطلوب است. اما نکته‌ی اصلی در این‌جاست که در ایمان گوهری است که آن را از انفعال می‌رهاند و به «فعل» تبدیل می‌کند. یعنی شخص مؤمن، عزمی و جهدی می‌ورزد تا ایمان بیاورد، نه این که دچار ایمان بشود. به عبارت دیگر، در ایمان، علاوه بر عنصر فهم و کشف و آگاهی، عنصر اراده نیز وجود دارد. یعنی انسان باید اراده کند و بخواهد که ایمان بیاورد و این امر گوهر ایمان را تشکیل می‌دهد و از همین روست که خداوند ایمان را از آدمیان خواسته است و به آن امر کرده است. در این ایمان، عنصر خضوع نهفته است که چیزی و رای یقین است. فرض کنید کسی در ظلّ حکومتی زندگی می‌کند که آن را دوست ندارد، ولی وجود آن را به عنوان یک واقعیت می‌پذیرد و به آن یقین دارد. چنین فردی، هرچند به وجود چنین حکومتی یقین دارد، به آن ایمان ندارد. آن را دوست ندارد و زیر بار آن نمی‌رود. به لحاظ خارجی، وجود آن را قبول دارد. اما از جهت روحی و قلبی آن را پس می‌زند و خواستار نبودن آن است. یا مسأله‌ی مرگ را در نظر بگیرید. امیرالمؤمنین در جای فرمودند: «ندیدم یقینی، مشکوک‌تر از مرگ.» مرگ یقینی‌ترین یقینات ماست. آدمیان هیچ‌یک تردید ندارند که جاودانه نیستند. اما

در زندگی چنان رفتار می‌کنند که گویی مردم مشکوک‌ترین حادثه است. یعنی ما، در عین این که این واقعیت را پذیرفته‌ایم، زیر بار آن نرفته‌ایم. ممکن است ما وجود بسیاری از واقعیت‌ها، از قبیل حاکم جابر، مرگ، و مرض را بپذیریم. اما این پذیرفتن، لزوماً موجب ایمان آوردن ما نمی‌شود. این مسأله در مورد خداوند نیز صادق است. کسی می‌تواند به خدا یقین بیاورد، اما ایمان نیاورد.

در قرآن به این نکته اشاره رفته است. ایمان از وقتی پدید می‌آید که علاوه بر یقین ذهنی، تعلق خاطری و خضوع و ارادتی هم به چیزی پیدا شود. در قرآن هست که:

و إذا ذكر الله وحده اشمأزت قلوب الذين لا يؤمنون بالأخرة و إذا ذكر الذين من دونه إذا هم يستبشرون. (زمر، ۴۵)

وقتی که نام خداوند واحد می‌رود، کسانی که ایمان به آخرت ندارند، دلشان مالا مال از نفرت می‌شود.

نمی‌گویند که دچار شک می‌شوند. یعنی سخن از یقین و عدم یقین نمی‌رود. در این آیه، سخن از این است که عده‌ای از خداوند واحد خوششان نمی‌آید، می‌گویند ای کاش چنین جبار قاهری نبود (نعوذ بالله). بنابراین، ایمان و کفر، با محبت و نفرت هم نسبتی دارند و در یقین و شک و انکار خلاصه نمی‌شوند. اگر کسی، به دلیلی از دلایل، از خدا بدش بیاید، نفور و ملول باشد و وجود خدا برایش ناپسند و ناپذیرفتنی بیافتد و نسبت به او خضوع و ارادتی نرزد و هستی او را باری بر دل خود بیابد و همنشینی و همسخنی با او را نفرت‌انگیز ببیند، این آدم مؤمن نیست. ولو یقین فلسفی و صد برهان بر وجود خداوند داشته باشد. زیرا زیر بار خدا نرفته است و نسبت به او، خضوع و اتکال ندارد.

وقتی ما چیزی را دوست نداریم، یا از آن نفرت داریم، حداقل دو موضع در مقابل آن می‌گیریم: اول این که بر نام او سرپوش می‌گذاریم. تبلیغ آن را که نمی‌کنیم هیچ، بل که در خاموش کردن و فرو پوشاندن نام او همت می‌ورزیم. دوم آن که علیه او طغیان می‌کنیم. معنای «کفر» دقیقاً همین است. انسان جاهل و نادان و بی‌خبر از خدا و نبوت و قیامت، به معنای واقعی کافر نیست. کفر نوعی موضع‌گیری است. اگر کسی در مقابل خدا و دین موضع نمی‌گیرد، اصلاً نمی‌توان او را کافر شمرد. کسی که خبری از خدا و اسلام به او نرسیده، ذهنش خالی است و ذهن خالی، اصلاً منسوب به کفر نمی‌شود. و اگر هم ما آن‌ها را کافر می‌نامیم، صرفاً برای جدا کردن حساب آنان از مسلمانان است. در هر دینی همین‌طور است. بالأخره آن‌هایی که پای‌بند به آن دین هستند، نامی دارند و آن‌هایی که نیستند، نام دیگری. اما کفر واقعی، عبارت است از موضع‌گیری آگاهانه‌ی شخصی که از خدا بدش می‌آید؛ ولو به وجود او یقین داشته باشد. وضع او همانند شخصی است که به وجود حکومت خاصی یقین دارد، ولی زیر بار آن نمی‌رود. چنین کسی طاغی و یاغی است. شخص کافر در مقابل خداوند موضع‌گیری می‌کند و تا آنجا که می‌تواند، نام و یاد او را می‌پوشاند و علیه او طغیان می‌کند. موضع‌گیری در امور ایمانی و عقیدتی این‌گونه است و این موضع‌گیری با موضع‌گیری محققانه در مقابل یک نظریه‌ی فلسفی و علمی فرق دارد. موضع‌گیری در مقابل یک نظریه‌ی فلسفی، سعی در ابطال آن است. یعنی نشان دادن نقص‌ها و رخنه‌ها و خطاهای منطقی آن؛ نه نفرت داشتن از آن. اما کسی که کفر به خدا می‌ورزد، لزوماً جهد علمی و فلسفی نمی‌ورزد. جهد عملی می‌ورزد و این جهد عملی، هم‌چنان که گذشت، دو شاخه‌ی عمده دارد که قرآن هم به آن‌ها اشاره کرده است:

و لیزیدن کثیراً منهم ما انزل إلیک من ربک طغیاناً و کفرآ. (مائده، ۶۴)

این معارفی که از ناحیه‌ی خدا به تو نازل شده است، موجب می‌شود که بسیاری از مخالفان تو بر کفر و طغیانشان افزوده شود.

از یک طرف بر ایمان مؤمنان می‌افزاید (إذا تلیت علیهم زادتهم ایماناً)، و از طرف دیگر بر کفر کافران، کفر مخالفان چیست؟ این است که در اخفای آنچه پیامبر می‌آموزد بکوشند. کاری کنند که آن پیام پخش نشود و به گوش‌ها نرسد. طغیان‌شان هم این است که در برانداختن آن نظام و مکتبی که نبی آورده، بکوشند و این‌ها همه اقدامات علمی است. در لغت هم «کفر»، به معنای «پوشاندن» است و در پوشاندن نوعی عزم آگاهانه وجود دارد. لذا، هم ایمان آوردن و هم کفر ورزیدن، فعل است. کاری است که محتاج اراده است و اگر عنصر اراده از کفر و ایمان حذف شود، بدل به آگاهی و ناآگاهی می‌شو، که هر دو انفعالی هستند و هیچ‌کدام مستوجب پاداش و کیفر نیست. عنصر اراده است که ایمان و کفر را بدل به فعل می‌کند و از انفعال بیرون می‌آورد و آن را به وصف زیادت‌پذیری و نقصان‌پذیری موصوف می‌کند. نتیجه‌ی منطقی این سخن، این است که مخالفت محققانه و غیرمغرضانه با دین و اندیشه‌ی الهی، به‌هیچ‌رو کفر و مستوجب عقوبت نیست و مقتضای جست‌وجوگری ذهن منطقی آدمیان است. و لذا در جامعه‌ی دینی، اگر چیزی ممنوع است، تزریق کفر است (یعنی نفرت از دین و خدا) از راه علل. ولی بحث استدلالی (له یا علیه دین) هیچ محذوری ندارد.

۵ - حال ایمان، مطابق شرحی که آوردیم، آثاری نیز دارد: اولاً چنان‌که در بالا آمد، ایمان می‌تواند مشمول زیادت‌ی و نقصان شود. برای این که عنصر اراده عنصری است که قابل تقویت و تضعیف است. می‌تواند قدرت بگیرد یا ضعف بپذیرد. در حالی که یقین می‌تواند همچنان ثابت بماند.

ثانیاً این نوع ایمان آوردن، مستلزم توکل است. به همین دلیل، عده‌ای ایمان را با توکل یکی می‌گیرند. فرنگی‌ها هم گاه در تعریف ایمان، مفهوم «trust»، یعنی اعتماد و توکل را در میان می‌آورند. در قرآن هم در چند جا داریم:

و علی الله فلیتوکل المؤمنون. (ال عمران، ۱۲۲)

اگر ما مفهوم ایمان را تحلیل بکنیم، از دل آن توکل بیرون می‌آید و توکل هم یک کار آگاهانه است. فعلی است که شخص مؤمن و متوکل، عزم بر انجام آن می‌کند. ما به موجودی که دوست نداریم و از آن نفرت داریم، اعتماد و توکل نمی‌کنیم؛ ولو به وجودش یقین هم داشته باشیم. اتکا کردن، یکی از پی‌آمدهای منطقی و ضروری مؤمن بودن به چیزی و به کسی است. توکل هم درجات دارد؛ همان‌طور که ایمان ذودرجات است. غزالی درجات توکل را خیلی خوب بیان کرده است. در *کیمیای سعادت*، دو مرتبه از مراتب توکل را آورده و در *احیاء علوم‌الدین*، سه مرتبه از توکل را آورده است و این تکامل و تدریجی که در توکل هست، پایه‌ی تدرج و تکاملی است که در ایمان است. هر چه آن قوت بیشتر می‌پذیرد، این هم قوت بیشتر می‌پذیرد. چرا که یکی زاییده‌ی دیگری است. این‌ها بدون یکدیگر وجود ندارند.

ثالثاً، در ایمان آوردن، نوعی داوری اخلاقی هم وجود دارد. من زیر بار کسی می‌روم و در مقابل کسی تمکین می‌کنم که در او زیبایی و نیکی و خیری ببایم. مثلاً ممکن است ما به وجود شیطان یقین داشته باشیم. اما به او ایمان نمی‌آوریم. یعنی او را دوست نداریم و به او توکل و اعتماد نمی‌کنیم و نسبت به او تمکین نمی‌ورزیم. ما بنا بر مدارک شرعی، به وجود او یقین داریم. اما چون در او عنصر اخلاقی خیری سراغ

نداریم و حسن و جمالی در او نمی‌شناسیم، نسبت به او ایمان نمی‌آوریم. به عبارت دیگر، ما به شیطان کفر می‌ورزیم. می‌گوییم هستی، اما ای کاش نبود. و حتی می‌کوشیم اگر بتوانیم، او را از صحنه‌ی زندگی‌مان دور کنیم. برعکس، در مقابل خداوند، یقین ما یقینی است همراه با ارادت‌ورزی و نیک شمردن او. این که او را دائماً تسبیح و تنزیه می‌کنیم، برای همین است. لذا، شایسته است که به ما بگویند به او ایمان بیاورید. یعنی علاوه بر یقین، این کار دوم را هم انجام دهیم. یکی از مشکلاتی که برای پاره‌ای از عارفان و فیلسوفان ما مطرح بوده، این است که مطابق قول قرآن، همه‌ی مردم، چه آنهایی که در دنیا کافر بوده‌اند و چه آنهایی که مؤمن بودند، پس از مرگ به وجود خدا یقین پیدا می‌کنند و چون (چنان‌که گفته‌اند) یقین عین ایمان است و چون ایمان آدمی را بهشتی می‌کند، پس همه، اعم از مؤمن و کافر، باید بهشتی شوند و این خلاف مشهور است. آیه‌ی قرآن این است:

یومئذ یوقّیهم الله دینهم الحقّ و یعلمون أنّ الله هو الحقّ المبین. (نور، ۲۵)

در چنان روزی، خداوند جزای واقعی‌شان را خواهد داد و آنان خواهند دانست که خداوند، حق آشکار است.

معروف است که در مراسم جشن تولد نوزدهمین سال زندگی برتراند راسل، خانمی به او می‌گوید که «شما ظاهراً پیرترین ملحد روی زمین هستید.» یعنی پایت لب گور است. «اگر رفتی به آن دنیا و دیدی خدایی هست، اولین سخنی که با خدا خواهی گفت چه خواهد بود؟» برتراند راسل، با همان حاضرجوابی همیشگی‌اش، می‌گوید که خواهم گفت: «چرا این‌قدر قرائن و شواهد اندک در آن دنیا گذاشته بودی*»، که من نتوانستم بالأخره مطمئن شوم که تو وجود داری یا نه؟ یعنی به جای این که او یقه‌ی من را بگیرد، من گریبان او را خواهم گرفت.

این پاسخ یک فیلسوف مکتب تحلیلی است. حال اگر در آن دنیا خبر از خدایی باشد، همین راسل شگاک و آگنوستیک و لادری هم خبردار و مؤمن خواهد شد. اگر واقعاً روح آدمی باقی بماند و خدا و ملائکی باشند، بالأخره کافران هم به آن‌ها مؤمن می‌شوند. مرحوم ملاصدرا، در تفسیر سوره‌ی واقعه، متوجه این مشکل شده است که ما از طرفی می‌دانیم که کیفر و عقوبت به خاطر کفر است و از طرف دیگر هم می‌دانیم اگر فردی پایش را به آن جهان گذاشت، حقایق بر او آشکار می‌شود و می‌فهمد خدا و آخرت و بهشت و جهنمی هست، یعنی به آن‌ها ایمان می‌آورد. خوب؛ این آدم مؤمن را چرا عذاب بکنند؟ زیرا عذاب مخصوص کفار است و بعد از مرگ هم که کفری نمی‌ماند.

به‌علاوه، اگر آدمی در آن دنیا ایمان را به رایگان به دست می‌آورد، چرا در این دنیا برای آن، این‌همه مرارت بکشد؟ این یکی از مشکلات بحث «ایمان» نزد قدما بوده است و ملاصدرا هم نتوانسته آن را به نحو مطلوبی حل کند.

فیلسوفان اگزیستانسیالیست، مثل کیرکه گاردو و پیروان او هم از جهت دیگر به مسأله‌ی ایمان نظر کرده‌اند. به اعتقاد آنان، همیشه باید در ایمان، عنصری از ریسک و خطر کردن وجود داشته باشد. از نظر فیلسوفی چون کیرکه گارد، یقین با ایمان منافات دارد. اگر شما به وجود خداوند یقین آوردید، دیگر برای شما راهی نمانده که بیمایید و ریسکی نمانده که بپذیرید. لذا، می‌گویند که ایمان کار کسانی است که هنوز یقین نیاورده، خطر می‌کنند و دل به دریا می‌زنند و بنا را بر این می‌گذارند که خدایی هست و به او دل

* Little evidence, God!

می‌بندند و اعتماد می‌کنند. از نظر او، یقین قطعی داشتن با ایمان قابل جمع نیست. یک خلأ و خندقی را باید باقی نگه داشت که شخص مؤمن از روی آن بپرد. اگر هیچ خندقی و فاصله‌ای و خلایی وجود نداشته باشد، کاری هم برای شخص مؤمن باقی نمی‌ماند. به همین دلیل بود که در قرون وسطی، وقتی بحث جمع بین علم و دین می‌شد، می‌گفتند ما وقتی ایمان می‌آوریم که یقین نداریم. اگر یقین کردیم، که دیگر کاری باقی نمانده که انجام دهیم. آن «جهش ایمانی» که کیرکه گارد از آن سخن گفته و دل بسیاری از متکلمان را ربوده، همین است. از نظر او، ایمان نوعی عاشقی کردن است و در عاشقی، عنصر خطر حضور تامّ و تمام دارد. البته عاشقی نوعی انفعال است؛ نه انفعال تامّ و تمام. به قول اریک فروم، عاشقی هنر است و هنر مقتضیاتی دارد و فقط بلا و مرض نیست. شخص گرفتار عشق می‌شود، ولی این شخص گرفتار، با خطر کردن دل به معشوق می‌نهد و تن به خطر می‌دهد و آماده‌ی همه‌گونه فداکاری می‌شود. چنین شخصی، اگر به پاسخ معشوق و نتیجه‌بخشی اقدامات و تضرعات عاشقانه‌ی خود یقین صد در صد داشته باشد و به یقین بداند که این رابطه‌ی عاشقانه پایدار و باقی خواهد ماند، در آن صورت از عشق و خطر کردن عاشقانه چیزی باقی نخواهد ماند.

بزرگانی که از آن‌ها یاد کردیم، یکی فیلسوف و عارف مسلمان است و دیگری عارف و مؤمنی مسیحی. اینان وقتی که به ایمان نظر می‌کنند، درمی‌یابند که ایمان را از جنس یقین دانستن، مشکل‌آفرین است. این فرض برای یکی محذور کلامی ایجاد می‌کند و برای دیگری محذور عملی. لذا، هر دو می‌کوشند به نحوی با ایمان کنار بیایند. ورود عنصر اراده در ایمان، مشکل این دو متفکر را حل می‌کند. کسانی که حتّی پس از مرگ خدا را می‌یابند و به وجود او یقین می‌کنند، ممکن است همان‌جا هم نخواهند زیر بار خداوند بروند. کافی نیست که آدم به وجود چیزی یقین کند.

اتفاقاً در قرآن هم هست که وقتی روز قیامت از این افراد بازجویی و استنطاق می‌کنند، باز هم در مورد پاسخ دروغ می‌گویند. معنایش این است که هرچند طرف می‌فهمد خدا و آخرتی هست، باز هم می‌گوید ای کاش این بساط نبود! جهش مورد نظر کیرکه گارد، همیشه جهش در تاریکی نیست. همیشه جهشی نیست که می‌خواهد فاصله‌ی ما و یقین را پر کند. ممکن است آن جهش، همراه با یقین باشد. آن جهش یک جهش ارادی است که آدمی را از مقام عدم تمکین، به مقام تمکین می‌رساند و آن فاصله را درمی‌نوردد. شخص باید این جهش را از سر بگذراند تا نسبت به موجودی که به او یقین دارد، ارادت بورزد، او را معشوق و قبله‌ی خود بداند، و به وی اعتماد و اتکال کند.

۶ - پرسش اصلی ما درباره‌ی «نو کردن ایمان» بود و اکنون این پرسش، پاسخ خود را اجمالاً می‌یابد. «نو کردن ایمان»، همیشه نو کردن یقین نیست. ممکن است یقین آدمی ثابت بماند و آن عنصر ثباتی که در ایمان می‌خواهیم در این‌جا تأمین شود. گرچه در مقام یقین هم مجال تحول بسیار است. به قول حافظ:

به هر نظر بت ما جلوه می‌کند لیکن
کس این کرشمه نبیند که من همی‌نگرم

نو کردن یقین آدمی، می‌تواند از این جنس باشد: کرشمه‌های تازه‌ای از حسن باری بر آدمی آشکار بشود و وی چهره‌ی تازه‌ای را از خدا ببیند و تجلیات تازه‌ای را از او دریافت کند و تجربه‌های جدیدی از او حاصل کند. همه‌ی این‌ها بر یقین او، یا بر آگاهی‌های او می‌افزاید. ولی این نو کردن ایمان نیست. «نو کردن ایمان» وقتی معنا می‌یابد که ما عنصر اراده را وارد ایمان و ایمانیات کنیم. تجدید ایمان، یعنی تجدید عهد با خداوند؛ هرچند یقین همان یقین قبلی باقی بماند و خدا هم همان خدا، اما شخص مؤمن تعهد

تازه‌ای نسبت به او حاصل می‌کند و رابطه‌ی دوستی‌اش با خداوند ژرف‌تر و نزدیک‌تر می‌شود و به او مریدانه‌تر توکل می‌ورزد. در مسائل علمی صرف، وقتی ما این حقیقت را کشف کردیم که «زمین کروی است»، کار تمام است. ولی در قلمرو ایمان، صرف کشف این حقیقت که «خدا وجود دارد»، کافی نیست. ایمان فقط یادآوری و آگاهی نیست. عزم، تعهد، خضوع، تمکین، و زیر بار رفتن هم هست.

مشابهت عشق و ایمان هم به دلیل انفعالی بودنشان نیست. بل که به لحاظ پی‌آمدهای ایمان است که با پی‌آمدهای عاشقی یکسانند. انکار نمی‌کنم که در مواردی، ایمان به نحو موهوبی و اعطایی حاصل می‌شود. چنین موهبتی، اگر دست دهد، فوق‌العاده عالی است. اما در خور همه‌کس نیست و مختص نوادر است. بیش‌تر مردم باید *ایمان بی‌اورند*، و این یعنی توکل کردن بر معشوق، دل بستن به او، و علی‌الخصوص، دوست داشتن او، شایسته‌ی دوستی و عاشقی شمردن او، و خیر و زیبایی دیدن در او و آماده‌ی فداکاری بودن برای او. این پی‌آمدهاست که ایمان و عاشقی را به هم نزدیک و از یک جنس می‌کند. عاشق هر لحظه که روی معشوق را می‌بیند، عید اوست. چرا که هر بار معشوق برای او جلوه‌ی دیگری دارد و به او حیات تازه‌ای می‌دهد. برای شخص مؤمن هم هر روز که با معبود خود تجدید عهد می‌کند، ایمان تازه، و لذا، عید تازه‌ای از راه فرا می‌رسد. چنان عید خجسته‌ای را برای همگان آرزو دارم.

والسلام.

تفسیر متین متن*

بسم الله الرحمن الرحيم
و لا حول و لا قوة إلا بالله العلي العظيم
و صَلَّى الله على سيدنا محمد و آله أجمعين

۱ - معرفت علمی، کوششی است برای فهم طبیعت، و معرفت دینی کوششی است برای فهم شریعت. فهمیدن، مبتنی بر مفروضات و مستلزم مقوله‌بندی است. یعنی انسان در مقام فهم، امر جزئی را تحت مفاهیم و مقولات عام در می‌آورد. فهم دین نیز از این قاعده مستثنی نیست. فهم دین هم مسبوق به پاره‌ای مفروضات و اصول است و این مفروضات و اصول، شرایط لازم برای قابل فهم کردن دین و تفسیر آن است.

امروزه این موضع کانتی را به‌تر درک می‌کنند. اما در قرون گذشته، این تلقی از دین کفرآمیز پنداشته می‌شد و حتی اطلاق آن بر علوم طبیعی نیز محل تردید بود. پوزیتیویسم میل و بیکن، مبتنی بر این تصور بود که واقعیات بی‌جان و عریان در برابر ما قرار دارند و ما برپا تحصیل این واقعیات، به هیچ‌چیز حاجت نداریم، جز یک چشم باز برای مشاهده. اما تحول و تکاملی که بعدها در عرصه‌ی فلسفه‌ی علم رخ داد، بطلان این تصور را به وضوح نشان داد و معلوم کرد که این واقعیات بی‌جان و عریان، در هیچ کجا نیست، جز در اقلیم توهّمات سرکش خیال‌با فان. حتی در یک پژوهش استقرایی ساده هم که سلسله‌ی بانظم و قاعده‌ای از وقایع متوالی، موضوع بررسی و مذاقه قرار می‌گیرد، شخص هرگز نمی‌تواند اطمینان یابد که فهرست عوامل مؤثر و ذی‌مدخل کامل است، یا وجه صحیحی از وقایع تعمیم داده شده است. در تمام این موارد، شخص باید از پیش تصویری و تصویری از قلمرو پژوهش داشته باشد تا بداند کار را باید از کجا آغاز کند و به کجا ختم نماید، چه چیزهایی را نامربوط بداند و فرو نهد. این تصویرها مقدس و فوق چون و چرا نیستند. بل که می‌توان آن‌ها را مورد نقد قرار داد، جرح و تعدیلشان کرد، یا چه‌بسا از نو تعریفشان نمود. اما دو چیز در مورد آن‌ها قطعی و مسلم است. اول آن که [وجود و حضور] این تصویرها در عرصه‌ی پژوهش و در مقام فهم، قطعی و اجتناب‌ناپذیرند. و دوم آن که این تصویرها برتر و مستقل از عالم تجربه‌اند. مهم‌تر از همه این که این تصویرها، بر کل فتوای پژوهش و مفاد نتیجه‌ی نهایی آن تأثیر جدی دارند. پیش‌فرض‌ها، مانند کانالیزورهای شیمیایی نیستند که نقش و خدمتشان صرفاً تسهیل روند یک واکنش شیمیایی آهسته باشد. پیش‌فرض‌ها، مانند دلالت‌های ازدواج هستند و وساطت آن‌ها معین می‌کند که چه کسی با چه کسی

* اصل مقاله، تحت عنوان «Text in Cotext»، ابتدا در دانشگاه مک‌گیل، دپارتمان تحقیقات اسلامی، در سال ۱۹۹۵ القا شده است. ترجمه و انتشار آن به زبان آلمانی، در سال ۱۹۹۶، در مجله‌ی *Die Zeit*، و ترجمه و انتشار آن به زبان فرانسه، در سال ۱۹۹۶ در مجله‌ی *Courier* بوده است. ترجمه‌ی فارسی، به کوشش جناب آقای دکتر احمد نراقی فراهم آمده و در مجله‌ی *کیان*، شماره‌ی ۲۸ (مرداد - آبان ۱۳۷۶) منتشر شده است و اینک در کتاب ذیل به طبع رسیده است: *Charles Kurzman, Liberal Islam*

ازدواج کند و این امر، به کل ساختار خانواده‌ای که در نتیجه‌ی این ازدواج پدید می‌آید (به تناسب امکانات متصور و موجود هر عصر) شکل می‌دهد.

تفاوت اساسی و مهم فلسفه‌ی پوزیتیویستی و مابعد پوزیتیویستی، در تشخیص این نکته بود که فیلسوفان مابعد پوزیتیویستی دریافتند که مشاهده‌ی محض و ناب وجود ندارد. مشاهده همواره مصبوغ و مسبوق به نظریه است. به بیان دیگر، نظریه‌ها ضرورتاً بر مشاهدات تقدم دارند و مشاهدات، خود مصبوغ به همان نظریه‌ها هستند. نکته‌ی جالب توجه این است که وسایل و ابزارهای علمی که ظاهراً امکان مشاهدات و اندازه‌گیری‌های دقیق را برای ما فراهم می‌کنند (نظیر میکروسکوپ، دستگاه تشدید مغناطیسی هسته، و غیره)، چیزی نیستند جز مجموعه‌ای از مفروضات نظری پیچیده. این مفروضات، چنان سامان و عینیت یافته‌اند که ما را قادر می‌سازند پرسش‌های خاصی در برابر طبیعت بنهیم و از آن پاسخ بگیریم.

«مصبوغ و مسبوق بودن مشاهدات به نظریه‌ها»، حقیقت شناخته‌شده‌ای در تاریخ علم است و این حقیقت، مقتضای ضمنی روش علمی، یعنی منطق فهم طبیعت است. این تنبه و بصیرت مهم و اساسی، کل علم را تحت تأثیر خود قرار می‌دهد و می‌تواند حوزه‌های جداگانه‌ای نظیر منطق، تاریخ، و جامعه‌شناسی علم را به هم پیوند دهد و آن‌ها را در یک کل واحد، یعنی فلسفه‌ی علم مابعد پوزیتیویستی، مجدداً ترکیب کند.

به این معنا، و دقیقاً بنا به همین دلایل، می‌توان گفت که متن معزل و فارغ از زمینه وجود ندارد، متن معنای خود را بر دوش ندارد، متن را باید در زمینه قرار داد، متن مصبوغ و مسبوق به نظریه است، تفسیر آن سیال است و پیش‌فرض‌ها در این‌جا نیز به همان قوت مؤثرند که در هر قلمرو دیگری از فهم، متون دینی هم از این قاعده مستثنی نیستند. بنابراین، تفسیر آن متون هم در تلائم با مفروضاتی که مقدم بر آن‌هاست، و نیز به تناسب پرسش‌هایی که در برابر آن‌ها می‌نهند، قبض و بسط می‌یابد. این مفروضات، می‌توانند ماهیت بسیار متفاوتی داشته باشند؛ از مفروضات فلسفی و تاریخی و کلامی گرفته تا مفروضات خاص‌تری نظیر مفروضات زبانی و جامعه‌شناختی. این مفروضات، بخشی از جهان‌بینی عصرند و لزوماً از طریق تحصیلات رسمی در ذهن نمی‌نشینند (و در واقع، معمولاً هم از این راه حاصل نمی‌شوند) و مردم آن‌ها را بدون توجه و به روانی، به کار می‌برند. حال چون پیش‌فرض‌ها عصری هستند، می‌توانند تحول یابند و در واقع، تحول هم می‌یابند. و لذا، معرفت دینی یا علم دین، که محصول فهم بشری است، دستخوش تحول مستمر می‌شود و چون شخص فقط به واسطه‌ی پیش‌فرض‌ها می‌تواند سخن وحی را بشنود، پس دین خود صامت است و چون تفسیر متن ماهیتاً امری جمعی و قائم به جامعه‌ی متخصصان است (نظیر تمام فعالیت‌های علمی دیگر) پس موجودی سیال، متحول، و مستقل از فرد مفسران و مشتمل بر صحیح و سقم و متضمن پاره‌ای از اندیشه‌ها و تصورات مشکوک است و از منظر تکاملی، موارد سقیم آن همان‌قدر اهمیت دارند که موارد صحیح. معرفت دینی، شاخه‌ای از معرفت است؛ نه کم و نه بیش.

ماحصل نکات موجز فوق را می‌توانیم مختصراً به قرار زیر فهرست کنیم:

۱. دین، یا به عبارت دیگر، «وحی»، صامت است.
۲. علم دین نسبی است. یعنی تابع پیش‌فرض‌هاست.
۳. علم دین عصری است. زیرا پیش‌فرض‌ها عصری‌اند.

۴. دین منزل می‌تواند در نفس‌الامر صادق و فارغ از تناقض باشد. اما علم دین، لزوماً چنین نیست.

۵. دین می‌تواند کامل یا جامع باشد، اما علم دین چنین نیست.

۶. دین الهی است. اما تفسیر دین، کاملاً بشری و این‌جهانی است.

این حکایت دین است. لازمه‌ی تمام آن موارد، این است که دین همواره محفوف به دانسته‌ها و یافته‌های همان عصر باشد و همیشه با آن‌ها در داد و ستد باشد. مادام که این عناصر خارجی تغییر کند، این تغییر خود را در فهم دین هم نشان خواهد داد. بنابراین، تحول علم دین، ناشی از توطئه یا خبط دماغ یا تحریف‌های نامشروع یا تفاسیر گزافه‌آمیز نیست. بل که محصول طبیعی تکامل فهم بشر در قلمروها و عرصه‌های غیر دینی است و همین امر است که ایجاب می‌کند دین، به انحاء متفاوتی فهم شود.

همان‌طور که اشاره شد، عوامل خارجی فقط مسؤول تحول فهم دینی نیستند. بل که ثبات تفسیر دین طی قرون نیز ناشی از آن عوامل است. جهان‌بینی سنتی (یعنی تصویر و تلقی گذشتگان از طبیعت، انسان، خدا، تاریخ، زبان، جامعه، سعادت، یقین، عقل، معرفت، و نظایر آن‌ها) در فهم آن دوران از دین، دقیقاً به همان نحو و به همان وسعت انعکاس داشت که جهان‌بینی انسان جدید در معرفت دینی جدید. و البته هر تفسیری، از نظر قائلین به آن، همان‌قدر طبیعی و معتبر می‌نماید که تفاسیر دیگر برای قائلین آن‌ها.

۲ - این مدعای «نظریه‌ی قبض و بسط...» گرچه ثقیل می‌نماید، اما مدعایی نسبتاً رایج و مقبول در عرصه‌ی معرفت‌شناسی پیشین است و برای اعل هرمنوتیک و فیلسوفان علم، غریب نیست. لکن این مدعا [به شکلی که طرح شد] دو نقیصه‌ی جدی دارد: اولاً ممکن است برای عالمانی که ذهن تاریخی‌تری دارند، مقنع و روشن نباشد. احتمالاً این قبیل افراد طالب داده‌های تاریخی بیش‌تری هستند و برای تحکیم آموزه‌ی مورد ادعا، به دنبال توجه و تصویری پسین (یعنی مبتنی بر قرائن) هستند. ثانیاً ممکن است اطلاق این مدعا بر دین، خطایی مسلم و حتی کفرآمیز به نظر آید. زیرا از نظر مؤمنان راستین، ماهیت و حیانی دین، ضامن ثبات، حقانیت آن در طول تاریخ است. «نسبیت و تحول»، از خصایص نظام‌های مصنوع بشری است و اطلاق آن‌ها بر وحی الهی، کاری به غایت نابه‌جاست. به علاوه، به نظر می‌رسد این آموزه، دین را یکسره محکوم و تابع اصول و مبادی بیرون دین (به صحت و دقتشان یقین نیست) می‌کند و این کار، کل پیام دین را، که رسالت عمده‌اش عرضه‌ی منبعی خطاناپذیر از یقین و آگاهی به بشر خطاپذیر است، مخدوش می‌کند.

این مسائل، دشوارتر از آن هستند که بتوانیم آن‌ها را در این‌جا، عمیقاً و به تفصیل، مورد بحث قرار دهیم. اما خوب است به چند نکته در این خصوص توجه کنیم:

۱-۲ - ابتدا درباره‌ی مدعای مورخان توضیحاتی می‌دهیم. تعارض میان علم و دین در اروپا (از قرن شانزدهم به بعد)، نمونه‌ی بسیار گویایی است. البته به زعم متفکران سطحی‌نگر، تعارض میان علم و دین، به تلاشی و انهدام دین انجامید و علم، قاطعانه بطلان دین را آشکار کرد و برای همیشه، ماهیت ارتجاعی آن را نشان داد. (این رأی، آشکارا نوعی موضع‌گیری پوزیتیویستی است. چرا که معنا را برای ناظر خالی‌الذهن، کاملاً مکشوف و آشکار می‌داند.) اما از نظر متفکران جدی‌تر (اعم از دینی و غیر دینی)، و از منظر معرفت‌شناسانه، این واقعه فرصت بی‌نظیری فراهم کرد که در ضمن آن، ماهیت این دو حریف دوران‌ساز آشکار گردید. این واقعه، دست‌کم نشان داد که روحانیان (یعنی کسانی که به جد در مقام فهم

وحی بودند)، جهان‌بینی قرون وسطایی و ماقبل قرون وسطایی را سخاوتمندانه و غیرعامدانه، مورد استفاده قرار می‌دادند تا تفسیر «راستین» کتاب مقدس را دریابند و البته آن‌ها نمی‌توانستند کاری جز این بکنند. آن‌ها باید به برکت این تعارض، تشخیص می‌دادند (و فی‌الواقع بعدها کاملاً تشخیص دادند) که منظومه‌ی جدیدی از مفروضات هم وجود دارد و می‌توان دین را در پرتو این منظومه‌ی جدید، به نحو سازگارتی با خرد حاکم فهمید. به این ترتیب، فرآیند تفسیر مجدد آغاز شد و همان‌طور که هم‌اکنون می‌دانیم، کاری که آن‌ها کردند چیزی جز آن نبود که در پرتو مبانی بیرون‌دینی دست به تجدید فهم دینی بزنند. مسأله به‌هیچ‌وجه این نبود که مثلاً آن‌ها دریابند که دو یا چند واژه، به غلط از یونانی یا سریانی ترجمه شده است. بحث درباره‌ی زبان دین، انتظارات بشر از دین، و نظایر آن، فرزندان مستقیم آن اقدامات تجدیدنظرطلبانه‌ای بود که کاروان آن به راه افتاده بود. هر کدام از این مباحث، به نوبه‌ی خود، به خوبی نشان داد که تفسیر متن، تا چه حد به پیش‌فرض‌ها و معتقدات ضمنی مؤمنان وابسته است.

تا این‌جا باید روشن شده باشد که برای مفسر، کافی نیست که صرفاً تفسیری سازگار از کل متن به دست دهد. بل که او باید این تفسیر را چنان عرضه کند که با خرد حاکم بر عصر نیز هیچ‌گونه تعارضی نداشته باشد. اگر شخص در صحت این مدعا تردید دارد، و بل که صحت آن را هراس‌انگیز می‌یابد، باید توجه کند که در واقع، تمام متفکران جدی در طول تمام قرون و اعصار، به همین نحو عمل می‌کرده‌اند. برای مثال، در ایران صدرالدین شسرازی و تمام پیروان وی، مفتخرند به این که توانسته‌اند میان شریعت و عرفان و فلسفه، یا به تعبیری مختصرتر، میان عقل و وحی، آشتی برقرار کنند.

این کار را چه‌گونه می‌توان انجام داد، جز از طریق تفسیر مجدد شریعت بر وفق اصول فلسفه؟ یعنی از این طریق که شریعت را ذیل مقولات فلسفی درآورند. ممکن است کسانی فکر کنند شاید گوهر اصلی کوشش‌های صدرالدین (یعنی آشتی دادن عقل و وحی)، عبارت است از اثبات عقلانی اصول اعتقادی دین‌دار اما اگر مسأله را از این زاویه ببینیم، در واقع سرنا را از سر گشاد آن نواخته‌ایم. برای آن که یک گزاره‌ی دین عقلاً اثبات و تصویب شود، شخص باید در وهله‌ی نخست، آن گزاره را معقول کند. یعنی باید مقولات و مفاهیم آن را چنان تعریف کند که عقل بتواند دست به اثبات آن ببرد. [یعنی پیش از اثبات فلسفی دین، باید آن را فیلسوفانه فهمید.] برای مثال، مسأله‌ی «معاد جسمانی» را در نظر بگیرید. صدرالدین صریحاً می‌گوید در شأن فیلسوف راستین نیست که درباره‌ی معاد به ایمانی ساده اکتفا کند، بل که وی باید فهمی عقلانی از معاد به دست آورد. برای مثال، او باید تعریفی ارسطویی از جسم بدهد، یعنی جسم را متشکل از «صورت» و «ماده» بدانند، و نیز این اصل صدایی را هم تصدیق کند که «صورت» عنصر مقوم هویت اشیاست، نه ماده‌ی آن‌ها. پس از این است که فیلسوف می‌تواند به نحوی عقلانی و متافیزیکی، معاد جسمانی را توجیه و «اثبات» کند. (یعنی بگوید ابدان به صورت معاد می‌یابند، نه به ماده.) به بیان دیگر، فهم فلسفی از متن، مقدم بر تصویب فلسفی آن است.

بنابراین، متاع مطلوب ما، یعنی آشتی دین و فلسفه، اتباع نمی‌شود، مگر به بهای آن که یکی رنگ دیگری را بپذیرد، یعنی دین در قالب مقولات فلسفی درآید (یا به بیان دقیق‌تر، فهمی فلسفی از متن حاصل شود). فقط از این طریق می‌توان دین و فلسفه را آشتی داد و بر همین قیاس، همواره فهم دین در قالب مفاهیم عرفانی، مقدمه‌ی توجیه و تصویب عرفانی دین است و قس‌علی‌هذا.

اسلام عرفانی و اسلام فلسفی، دو نوع متصور از اسلامند و تاکنون، بیش از سایر انواع اسلام، مدون و منقح شده‌اند. اما در عمل، انواع بی‌شماری از اسلام می‌تواند وجود داشته باشد. وجه جامعه و مشترک تمام این انواع، آن است که همه با نظام فکری بیرونی دین مؤمن، در تلائم و تعادلند. [بحث بر سر خوبی و بدی این اسلام‌شناسی، بحثی است خارج از موضوع. چون] اگر در اینجا توجه خود را به بحث درباره‌ی اعتبار یا عدم اعتبار این تفاسیر عرفانی و فلسفی از متن معطوف کنیم، در واقع نکته‌ی اصلی بحث را کاملاً مغفول نهاده‌ایم. این تفاسیر، پاره‌ها و لحظاتی از دین هستند. علم، در مجموع، آمیزه‌ای است از اندیشه‌های صحیح و سقیم. و گرچه تمام دانش‌مندان، به جد می‌کوشند تا واقعیات مسلم و اندیشه‌های صادق را تحصیل کنند، اما علی‌رغم این امر، خود علم از حد اعتقادات و آرای این یا آن دانش‌مند خاص، فراتر می‌رود. علم در کنار نتایج و واقعیات کاملاً تثبیت‌شده و مسلم، متضمن خطا و سوءفهم و فرضیه‌های مشکوک و دلایل قابل نقض و ابرام هم هست. اگر صرفاً وجه نیکوی ماجرا را منظور کنیم، تاریخ را مسموخ و معوج کرده‌ایم. در اینجا، ناکامی‌ها به همان اندازه مهمند که کامیابی‌ها، و هر دو در حیات تکاملی علم از ارزش یکسانی برخوردارند. علم دین هم بدون استثناء، واجد تمام این اوصاف است.

به عنوان مثال دیگر، مسأله‌ی «تفسیر به رأی» را در نظر آورید. «تفسیر به رأی»، یعنی تفسیر قرآن بر مبنای امیا و آراء و دیدگاه‌های خویشان. («رأی» از «رؤیة»، به معنای «دیدن» است.) مسلمانان به شدت از این نوع تفسیر تحذیر شده‌اند و در حدیث آمده است که هر کس قرآن را مطابق با رأی خود تفسیر کند، در حیات واپسین به آتش دوزخ گرفتار خواهد شد.

اما مناقشات مفسران درباره‌ی معنا و مصادیق دقیق «تفسیر به رأی»، هیچ‌گاه به سرانجامی نرسیده است. همه مدعی‌اند که از این کار پرهیز کرده‌اند و در عین حال، همه یکدیگر را به ارتکاب این گناه متهم کرده‌اند که قرآن را تابع رأی خویشان درآورده‌اند و حقا هم همین‌طور است. اما هیچ‌کس هم واقعاً راه برون‌شویی نشان نمی‌دهد. این امر، حکایت از دشواری مسأله می‌کند. در روزگار ما، آقای طباطبایی، صاحب تفسیر المیزان، خود در معرض این اتهام قرار گرفت، علی‌رغم آن که او خود را در مقدمه‌ی تفسیرش از خلط میان «تطبیق» و «تفسیر» تحذیر کرده بود.

توصیه‌ی دلسوزانه‌ی پاره‌ای از نوآموختگان را که مفسر باید ذهن خود را از جمیع اندیشه‌ها و آراء، به استثنای مجموعه‌ی واژگان و قواعد دستور زبان، بپیراید تا مفسری عینی شود، باید توصیه‌ای محال‌اندیشانه دانست. عمل به این توصیه محال است. چرا که تاریخ دین، آشکارا شهادت می‌دهد که هیچ‌کس تاکنون نتوانسته است به این توصیه عمل کند. و مهم‌تر آن که این توصیه مطلوب هم نیست. چرا که عمل به آن، کار تفسیر را به طور کامل، تعطیل می‌کند. شخص، دست‌کم باید درباره‌ی این که آیا خداوند مجاز می‌گوید یا نه، موضعی اتخاذ کند. بدون شک، این موضع را نمی‌توان از خود متون دینی استخراج کرد. چرا که در این صورت، دچار دور باطل خواهیم شد. بنابراین، حکم به مجازگویی خداوند، یا قول به خلاف آن، هر دو از جمله‌ی آرای‌هایی هستند که باید مقدم بر عمل تفسیر، مورد تصدیق قرار گیرند.

بنابراین، این هشدار و تحذیر را که «تفسیر قرآن باید عینی و فارغ از رأی باشد»، چه‌گونه بفهمیم؟ مگر همه‌ی تفاسیر مصبوغ و مسبوق به نظریه نیستند؟ اگر این‌طور است، آیا به‌تر نیست این هشدار را بدان معنا بگیریم که [استفاده از آراء و نظریات بیرون‌دینی اجتناب‌ناپذیر است، اما] نباید تفسیر خود را بر

نظریه‌های نامدلل و نامنقح بنا کنیم؟ پاسخ مثبت است. کل ماجرا از این قرار است. بنابراین، باز هم همه‌چیز منوط و متوقف است بر موضع و آرای بیرون‌دینی.

طباطبایی در تفسیر خود، از متکلمان و فیلسوفان و صوفیان و متجددان، به عنوان چهار گروهی نام می‌برد که دغدغه‌ی استنباط معانی دقیق قرآن را در سر ندارند، بل که می‌کوشند آرای خود را بر آن تحمیل کنند و لذا، دست به تأویل می‌کشند تا آیات قرآن را با موضع و آرای خود تطبیق دهند (و «تأویل»، مثل اعلاّی «تفسیر به رأی» است). او به‌ویژه در مورد متجددان خاطرنشان می‌کند که این افراد، موضوعاتی نظیر عرض و کرسی و لوح و قلم را به گونه‌ای تأویل می‌کنند که بر اشیاء و اعیان مادی دلالت کنند.*

او در ادامه می‌گوید تمام این روش‌ها در یک نقیصه‌ی جدی مشترکند. همه‌ی آن‌ها می‌کوشند اندیشه‌های علمی یا فلسفی بیرون‌دینی را به تکلف بر معانی آیات تحمیل کنند و از این طریق، پاره‌ای از معانی حقیقی و غیر مجازی الفاظ را به معانی استعاری و مجازی بدل می‌نمایند و تأویل‌گرانه، آیات را بر معنای بعید و غیر مستقیم حمل کنند.†

روش او، به تعبیر خود وی، عبارت است از مقابله‌ی یک بخش از متن با بخش دیگر، تا به این ترتیب، معنا از طریق دور هرمنوتیکی ساخته و شناخته شود [گویی هیچ پیش‌فرضی در کار او نیست]. اما او در همان مقدمه، نکته‌ای را تصریح می‌کند که زبان قرآن را نباید بیش از حد، بر معانی مادی الفاظ حمل کرد، چرا که نه مادی بودن و نه ساختار کنونی اشیاء، هیچ‌یک مأخوذ در معانی الفاظ نیست. الفاظ، پیش از آن که بر مصادیق مادی و کنونی اشیاء دلالت کنند، بر خدمات و فواید آن‌ها دلالت می‌کنند. [میز یعنی آنچه کار می‌ز را انجام می‌دهد، نه میز با شکل امروزی آن فقط. و قس‌علی‌هذا.] برای مثال، لفظ «ترازو» را در نظر بگیرید. در معنای این لفظ، داشتن «کفه‌ی ترازو» مندرج نیست. ترازوهای دیجیتالی هم ترازو هستند. ممکن است نسل‌های آینده شاهد انواع کاملاً متفاوتی از ترازو باشند؛ انواعی که بشر امروزی حتی در خواب هم نمی‌تواند ببیند. به هر حال، مهم نیست که آن ترازو از چه ساخته شده و به چه نحو کار می‌کند. [کافی است کار توزین را انجام دهد تا ترازو خوانده شود.] مطابق رأی طباطبایی، توجه به این معنا، زمینه‌ای را فراهم می‌کند تا بتوانیم معنای الفاظی نظیر «المیزان» (یعنی ترازو)، لوح، عرش، و غیره را در قرآن دریابیم و خطای محدثان و متکلمان سطحی‌نگر را تکرار نکنیم که معنای الفاظ را بر اشیای مادی معمول و متعارف حمل می‌کرده‌اند. البته این اندیشه از غزالی (و به تبع او، عارف رومی و فیض کاشانی) اخذ شده است. غزالی در کتاب مشکاة/الأنوار، تأکید می‌ورزد که برای مثال، لفظ «نور»، در واقع بر نور غیر مادی اطلاق می‌شود و اطلاق آن بر نور مادی متعارف، مجازی است. در این‌جا هم بحث درباره‌ی اعتبار یا عدم اعتبار این نتایج و آراء، کاملاً خارج از موضوع است. از منظر معرفت‌شناسی، نکته‌ی مهم این است که این‌گونه مفروضات عظیم و مؤثر، همواره در عرصه‌ی تفسیر، در کار بوده‌اند [و فهم دین را تابع خود می‌کرده‌اند]. همچنین، شهادت یکی از اعضای برجسته‌ی سلسله‌ی مفسران، یعنی طباطبایی، درباره‌ی تاریخ تفسیر (و فی‌الواقع، کل تاریخ دین) هم بسیار مهم است. بنا به شهادت او، آرای نامنقح و غیرعالمانه و نیز تمایلات و اهواء عارفان، فیلسوفان و متکلمان، محدثان و متجددان، علی‌السواء سراسر عرصه‌ی فهم

* مقدمه‌ی تفسیر/المیزان، ص ۷

† همان

دینی را فرا گرفته و به تحریف تفاسیر انجامیده است. می‌توانیم همین معنا را با عبارات و لحنی معتدل‌تر، به قرار زیر بیان کنیم:

علم دین، به دست مفسران گوناگون در طول تاریخ دین، مستمراً ساخته می‌شود و مورد بازسازی قرار می‌گیرد و دین مسلمین، چیزی نیست جز تاریخ معرفت دینی.

پس نتیجه می‌گیریم مفسران در طول تاریخ، صادقانه کوشیده‌اند تا تفسیر قرآن را از اندیشه‌های بیرونی بپیرایند. اما این تلاش‌ها به این نتیجه‌ی روشن و مهم انجامید [که آن کار را ناممکن است] و حضور این اندیشه‌های در فرآیند تفسیر، هم عملاً و هم به لحاظ معرفت‌شناختی اجتناب‌ناپذیر است. به بیان دیگر، این اجتناب‌ناپذیری در مقام عمل، محصول آن اجتناب‌ناپذیری در مقام معرفت است.

مثال دیگری هم که می‌تواند برای مقصود ما سومند باشد، از این قرار است: مفسر معاصری که به او اشاره کردم، یعنی طباطبایی، در عین حال، یک حکیم مابعدالطبیعی تراز اول هم هست. او به زحمت می‌کوشد نشان دهد که اصل علیت، مورد تصدیق و تأیید قرآن است. اما جلال‌الدین رومی، شاعر و عارف ایرانی بزرگ قرن هفتم هجری، دقیقاً رأی مخالف آن را ابراز می‌کند. یعنی به اعتقاد وی، سرتاسر قرآن به ما درس «نفی علیت» را می‌آموزد:

انبیاء در قطع اسباب آمدند	معجزات خویش بر کیوان زدند
جمله قرآن هست در قطع سبب	عزّ درویش و هلاک بولهب
هم‌چنین ز آغاز قرآن تا تمام	رفض اسباب است و علت والسلام

مثنوی، ۲: ۲۵۱۷ و ۲۵۲۰ و ۲۵۲۵

نمونه‌ی جالب توجه دیگر، نقد طباطبایی بر آرای مجلسی است. مجلسی از محدثان بزرگ قرن دهم و یازدهم، یعنی دوره‌ی صفویه بود. وی جامع کتاب *بحارالأنوار* در ۱۱۰ مجلد است. مجلسی ضد فلسفه بود و لذا، حمل الفاظی نظیر «روح» و «نفس» بر معانی غیر مادی را منکر بود. طباطبایی باب بحثی را با وی گشود، اما نه دباره‌ی معنای حقیقی این الفاظ، بلکه دباره‌ی آن فرض مهمی که وی به مجلسی نسبت می‌داد؛ یعنی این اندیشه که زبان دین صرفاً خطاب به عوام است. مطابق رأی طباطبایی، ماجرا از این قرار نیست. پاره‌ای از عبارات پیامبر و اولاد وی، خطاب به خواص نیز هست. بنابراین، شخص باید به آن عبارات، با چشم مسلح نظر کند. به گمان طباطبایی، بی‌اعتمادی مجلسی به فلسفه و فیلسوفان، موجب شده تا وی از بعضی از عمیق‌ترین و عالی‌ترین متون اسلامی، معانی نادرست و سطحی استنباط کند.

مسأله‌ی «متشابهات»، حتی از این هم گویاتر است. مطابق آیه‌ی ۷ از سوره‌ی آل‌عمران، آیات قرآن به دو دسته‌ی بزرگ تقسیم می‌شوند: «محکّمات» و «متشابهات». این اصطلاحات، تقریباً ناظر به آیاتی هستند که به ترتیب، مدلولات روشن و مسلم، یا مبهم و نامسلم دارند. کمتر آیه‌ای مانند این آیه، مورد مناقشه و اختلاف قرار گرفته است. عمده‌ی مناقشات مفسران، حول دو نکته‌ی اصلی است: اول آن که معنای دقیق آن اصطلاحات چیست، دوم آن که هدف و سرّ این آیات «مبهم»، که بر پیامبر نازل شده‌اند چیست.

[دباره‌ی نکته‌ی اول:] پاره‌ای افراد استدلال کرده‌اند که فقط حروف مقطعه‌ای که در آغاز سوره‌ها آمده‌اند، متشابهند و بقیه‌ی آیات از محکّمات هستند. بعضی معتقدند که همه‌ی آیاتی که راجع به معاد و اوصاف باری است، متشابهند و برخی دیگر بر این باورند که فقط آیات مربوط به آیین‌ها و مناسک عملی از

محکّمات هستند. آیات منسوخ را هم از متشابهات دانسته‌اند. باری؛ در این خصوص، می‌توان آرای متنوعی یافت.

اما درباره‌ی نکته‌ی دوم: یعنی در این باره که چرا قرآن متضمن این قبیل آیات نارشون است هم با فرضیه‌های عجیب و غریب فراوانی مواجه می‌شویم. موارد زیر، صرفاً معدودی از این فرضیه‌ها هستند:

۱. متشابهات نازل شده‌اند، تا مؤمنان از کافران متمایز شوند. ایمان جز به نحو متعبدانه نمی‌تواند بشود. مؤمنان صادق، تمام آیات قرآن را مقبول می‌دانند، علی‌رغم آن که پاره‌ای از این آیات برای آن‌ها معنای روشنی افاده نمی‌کنند. اما کافران به عقل خود تکیه می‌کنند و معانی نیمه‌شفاف و ناموجه را مردود می‌شمارند.

۲. متشابهات وسیله‌ای هستند برای شوراندن و پروراندن عقل؛ عقلی که نزد خالق بسی محترم و عزیز است. این است سرّ اهمیت این آیات و حاجتی که مؤمنان بدان‌ها دارند.

۳. متشابهات قلوب بیمار را به قرآن جلب می‌کنند تا در آن‌ها مواردی برای مقاصد شیطانی و شوم خود بیابند. اما گاهی این کار می‌تواند آن‌ها را به طریق حق رهنمون شود. چه بسا آنان با خواندن کل قرآن (هم آیات محکم و هم آیات متشابه)، قلبشان روشنایی پذیرد.

۴. خطاب دین و وحی به همه‌ی مردم (اعم از عالم و عامی) است. لذا، باید پاره‌ای از اندیشه‌های بسیار عالی، تنزل مرتبه دهند و به قالب زبانی بسیار ساده درآیند تا برای آدمیان قابل درک شوند. همین امر موجب می‌شود که حقایق و عبارات، از صورت اصلی خود خارج شوند و معوج گردند. متشابهات، آیاتی هستند که در آن‌ها زبان، به واسطه‌ی فربه‌ی میهمان و کوچکی خانه (تمثیلی مأخوذ از عارف رومی)، سخت تحت فشار است.

همان‌طور که می‌بینیم، هیچ‌یک از دیدگاه‌های یادشده، واقعاً به لوازم تفسیر متن عنایت ندارند و لذا، بالجملة این نکته‌ی مهم را مغفول می‌نهند که حضور متشابهات در قرآن، مقتضای طبیعی فهم متن است و ناشی از زمینه و بستر تفسیر، [یعنی متن تفسیرنشده، محکم و متشابه ندارد و در بستر تفسیر است که آن دو متولد می‌شوند.] و وجود آن‌ها در قرآن، هیچ ربطی به آزمون کافران و غیره ندارد [و کاری از سر عمد نبوده است]. از همین روست که وجود متشابهات، مطلقاً منحصر به قرآن نیست. تمام متون، علی‌الخصوص متون وحیانی، هم واجد محکّمات هستند و هم متضمن متشابهات. وجود متشابهات هم علت و هم معلول قبض و بسط معرفت دینی است. وقتی فرآیند فهم متون را (که همواره تابع فرضی از فروض است) به دقت مورد ملاحظه قرار می‌دهیم، معنا و دلیل وجود متشابهات را در قرآن درمی‌یابیم. بسیار جالب توجه است که قرآن هیچ سررشته‌ای به دست ما نمی‌دهد که دریابیم چه‌گونه می‌توان متشابهات را معلوم کرد و آن‌ها را از سایرین تمییز داد. کل تاریخ اسلام، به وضوح نشان می‌دهد که در واقع، تمام آیات قرآن در مظانّ متشابه بودن واقع شده‌اند. و همین امر، قرینه‌ای است مؤید این مدعا که وجود متشابهات، ناشی از ماهیت تفسیر و نیز مفروضاتی است که شخص از پیش مقبول می‌شمرده است.

مثال دیگر: از جمله پیش‌فرض‌های غیر زبانی‌ای که می‌توانم نقل کنم، نوع انتظارات بشر از دین است. شخص متوقع است که دین کدام انتظارات وی را برآورده سازد؟ سابقه‌ی این پرسش به زمان‌های بسیار قبل بازمی‌گردد. در واقع نسب این پرسش به این پرسش کلامی مشهور و اندیشه‌سوز برمی‌گردد که دلیل

حاجت مردم به انبیاء چیست؟ روشن است که این پرسش، پرسشی بیرون‌دینی است و پاسخ شخص بدان، تأثیر قطعی بر نحوه‌ی تفسیر او از متن دارد.

پاره‌ای از متکلمان معتقدند که بشر (خواه فرداً و خواه اجتماعاً) نمی‌تواند بدون کسب هدایت از انبیاء، به حیات سعادت‌آمیز راه برود. بنابراین، آن‌ها از دین انتظار دارند که به مردم، هم نحوه‌ی تزکیه‌ی روح و عبادت خالقشان را بیاموزد و هم راه و روش صحیح ازدواج، شست‌وشو، طهارت کردن، خوردن، معامله کردن، اجاره‌ی منزل، وام دادن پول، مجازات مجرمان، و بالاتر از همه، حکومت بر کشور را تعلیم دهد. این انتظارات شخص را و می‌دارد که متن را با دقت و وسواس واریسی کند، مبدا کوچک‌ترین نکته‌ای که با موضوعات مورد انتظار وی کمترین مناسبتی دارد، از چشم وی پنهان بماند. این شخص تمام اشارات را جدی تلقی می‌کند و از دل آن‌ها، بنایی معظم بیرون می‌آورد. این تلقی، امروزه دیدگاه غالب در جهان اسلام است.

اما بعضی دیگر از متکلمان، به نحو متفاوتی می‌اندیشند. از نظر آن‌ها، محتوای وحی را باید به دو بخش تقسیم کرد: ذاتیات و عرضیات. امور عرضی، مقتضای شرایط فرهنگی، اجتماعی، و تاریخی روزگار ارسال پیام اصلی وحی هستند. به بیان کلی‌تر، عرضیات را باید بیرون از حوزه‌ی انتظارات واقعی ما از دین تلقی کرد. برای مثال، احادیث بسیاری درباره‌ی درمان بیماری‌ها وجود دارد که منسوب به پیامبر است. اما هیچ‌کس واقعاً آن‌ها را ذاتی اسلام نمی‌داند. چرا که آگاهی از علم طب، از جمله‌ی مواردی نیست که مردم را محتاج به انبیاء می‌کند. مردم خود می‌توانند حقایق مربوط به بیماری‌ها و نحوه‌ی درمان آن‌ها را از طریق آزمون و خطا کشف کنند. خوب؛ اگر این‌طور است، درباره‌ی اموری نظیر اقتصاد و سیاست چه بگوییم؟ آیا این قبیل امور هم خارج از حوزه‌ی رسالت اصیل و واقعی انبیاست؟ در حال حاضر، بر سر این پرسش‌ها مباحثات بسیار حاد و داغی در میان متفکران و روشن‌فکران مسلمان می‌رود. لکن اغلب مسأله‌ی اصل دست‌نخورده و مغفول باقی می‌ماند. یعنی کمتر درباره‌ی این پرسش بیرونی متن بحث می‌شود که انتظارات ما از دین چیست. این مسأله را نمی‌توان با مراجعه‌ی مستقیم به کتاب و سنت، یا واقعیات تاریخ حل و فصل کرد. برعکس، کتاب و سنت را باید در پرتو این انتظارات تفسیر کرد.

برای آن که به پرسش‌های فوق پاسخ دهیم، باید تا حد نسبتاً قابل توجهی از فلسفه، سیاست، جامعه‌شناسی، و تاریخ مدد بجویم و همین امور هستند که رنگ عصر را به آن انتظارات می‌زنند. به این ترتیب، درمی‌یابیم که چرا اجتهاد واقعی در رشته‌ای نظیر فقه (فروع) تحقق نمی‌پذیرد، مگر آن که مقدم بر آن، اجتهادی واقعی در اصول صورت پذیرد. این مطلب، به نوبه‌ی خود، معلوم می‌کند که چرا در قرون اخیر، علم فقه در حوزه‌های علوم دینی تا این حد دچار رکود شده است. فقه علمی «مصرف‌کننده» است و لذا، رکود آن را باید ناشی از عدم پویایی در رشته‌های «تولیدکننده»، نظیر اقتصاد، فلسفه‌ی سیاسی، و علوم عمران دانست. این‌ها دلایل رکود علم فقهند. اما علل آن، حکایت دیگری دارد.

اکنون به‌تر می‌توان مفهوم و منزلت روشن‌فکری و احیاگری دین را فهمید. به طور کلی، می‌توان احیاگری را به دو نحوه‌ی «آرایشی» و «پیرایشی» دانست.

احیاگری پیرایشی، عبارت است از پیراستن فهم دینی رایج از عناصر بیگانه، و از این طریق، حق ابعاد و وجوه فراموش‌شده‌تر دین را ادا کردن. بدون شک، قهرمان بزرگ این عرصه، غزالی است.

احیاگری آرایشی، ظریف‌تر است و با مبادی و عوامل بیرون‌دینی ارتباط وثیق‌تری دارد و به فهم عصری از متن محتاج و منوط است. شاخص‌ترین نماینده‌ی این رویکرد، اقبال لاهوری است. مهم‌ترین نقیصه و اشکالی که اقبال در فکر دینی روزگار خود سراغ می‌داد، عبارت بود از غلبه‌ی تفکر یونانی بر فرهنگ اسلامی. البته در هر دو نوع احیاگری، هدف واحدی منظور بود. هدف آن بود که پیام و رسالت دین را زنده و شاداب نگه دارند. اما تفاوت این دو شیوه، از آن‌جا ناشی می‌شد که در احیاگری پیرایشی، نگاه منطقی - معرفتی به دین، نگاهی درجه‌ی اول بود و در احیاگری آرایشی، نگاهی درجه‌ی دوم.

با طرح این مطلب، به پایان بحث خود درباره‌ی پرسش اول می‌رسم. اما پیش از آن که از این بخش عبور کنیم، مایلیم بر این نکته تأکید کنم که بازسازی دینی در روزگار ما نمی‌تواند توفیق یابد، مگر آن که شخص نسبت به تحولات و پیشرفت‌های نوین و مستمری که در حوزه‌های مختلف تفکر رخ می‌دهد، حساس و آگاه باشد. شعارهایی نظیر «به ریشه‌ها بازگردید» یا «بکوشید تا منابع فراموش‌شده را کشف کنید»، یا «متفکری شجاع و بصیر بجوید»، می‌توانند بسیار گمراه‌کننده باشند. بدون تغییر در مفروضات سنتی، هیچ‌گونه بازسازی‌ای رخ نمی‌دهد و هیچ تغییری رخ نخواهد داد، مگر آن که شخص هم دین را به خوبی بشناسد و هم اندیشه‌هایی را که بیرون از قلمرو دین تحول و تکامل می‌یابند. حقایق مکشوف در درون و بیرون قلمرو وحی، دیر یا زود، به تعادل خواهند رسید. برای مقابله با رکود در درون، لاجرم باید در منابع بیرونی تغییر و پویایی پدید آورد. فهم عقب‌مانده و منحن مسلمین از نصوص مقدس، نتیجه و محصول شرایط تمدنی، فرهنگی، و اجتماعی منحن و عقب‌مانده بود؛ نه برعکس.

۲-۲. اکنون باید به بحث درباره‌ی موضوع دوم بپردازیم؛ یعنی این موضوع که گویی مقتضای مدعای ما این است که قدسیت متن از میان می‌رود و پیام جاودانه‌ی آن در پای خیال‌اندیشی‌های واهی عصر قربانی می‌شود و یقین ناشی از ایمان زایل می‌گردد.

خوب است ابتدا گفت‌و شنودی که اخیراً میان من و یکی از دوستانم رخ داد، برایتان نقل کنم. دوستم با لحنی کاملاً جدی از من پرسید: «نظر شما درباره‌ی اسلامی کردن علم چیست؟» و سپس به طنز افزود: «به نظرم شما علمی کردن اسلام را ترجیح می‌دهید.» من پاسخ دادم: «من انسانی (بشری) کردن دین را ترجیح می‌دهم.» پاسخ من این بود، و حقیقتاً این سخن، همان سنگ بنای اصلی‌ای است که کل بنای «قبض و بسط تئوریک شریعت» بر آن استوار است. البته دین و حیانی، الهی است. اما معرفت دینی، که محصول و مصنوع انسان است، الهی نیست. معرفت دینی انسانی است، به این معنا که تقریباً تمام خصایص بشر (اعم از عالی و دانی) نقش خود را بر آن زده‌اند. عقلانیت، پیش‌داوری، خودپرستی، حقیقت‌جویی، طلب وضوح، طمع، خطاپذیری، تعصب، رضایت از خویشتن، آسان‌گیری، حب مال، و نظایر آن‌ها، همه در معرفت دینی ریزش دارند و به نحوی از انحاء، بر آن تأثیر می‌گذارند. بلی؛ حقیقت وحی الهی است. اما آیا تفسیر و تعبیر آن وحی هم الهی است؟

بدون شک، تعبیر و تفسیرهای ما می‌توانند ظنی، خطاپذیر، تحول‌پذیر، نسبی، و مغالطه‌آمیز، یک‌جانبه، گمراه‌کننده، تعصب‌آمیز، وابسته به فرهنگ، و ناقص باشند. اما این همان چیزی است که خود صاحب وحی خواسته است. ما انسان‌هایی جایزالخطا هستیم و حظّ ما از حقیقت همین است. هیچ‌یک از معارف بشری مقدس نیست و معرفت دینی هم استثنایی بر این قاعده نیست. اما البته حساب خود وحی چیز دیگری است. بنابراین، باید تقسیم‌ثنایی وحی / تفسیر وحی را کاملاً مرعی داشت. ما جملگی در

اَقیانوسی از تفاسیر غوطه‌وریم و هر گاه بکوشیم تفسیر و تعبیری «صادق» از متن به دست دهیم، در این اَقیانوس غرقه‌تر می‌شویم. کشف نیت صاحب وحی، چیزی نیست جز نفس تلاش جمعی نوع بشر. در این جاست که فعل و غایت فعل بر هم منطبق می‌شوند و این، به معنای زوال امر قدسی یا عرفی شدن دین نیست. این مصداقی ساده و در عین حال، دقیق و ظریف از طبیعی شدن امر مافوق طبیعی است. یا اگر این تعبیر را می‌پسندید: تجلی امر مافوق طبیعی، در قالب امر طبیعی است.

دیدگاه سکولار از دیدن امر مافوق طبیعی عاجز است. اما ما در این جا تعبیر و تفسیر انسانی را هم چون وحی‌ای که دوباره نازل شده تلقی می‌کنیم؛ وحی‌ای که یک بار در گذشته بر پیامبر نازل شده بود و اکنون به مدد ملک عقل عصر، از عرش متن به فرش تعبیر نازل می‌شود. به بیان دیگر، ما وحی را در آینده تفسیر می‌نگریم؛ دقیقاً به همان نحو که یک دانش‌مند مؤمن، خلقت باری را در آینده طبیعت می‌نگرد. اگرچه ما نسبت به وقوع تکامل یقین نداریم، اما وقوع تحول یقیناً تضمین شده است.

میان «ایمان» و «معرفت» تفاوت روشنی وجود دارد. ایمان همواره شخصی و خصوصی است و می‌تواند از قوت کمتر یا بیش‌تری برخوردار باشد. اما معرفت، جز به صورت جمعی، عمومی، و خطاپذیر، نمی‌تواند وجود داشته باشد. اگر از منظری رفیع‌تر به فرآیند تاریخی تکامل معرفت بنگریم، درمی‌یابیم که علی‌رغم ایمان جازم فرد فرد مؤمنان به فهم و تفسیر خود، و مستقل از انگیزه‌ها و ایمانیات فرد فرد کاروانیان، کاروان معرفت، که مشحون از دشواری‌ها و آرای مخالف است، از مناقشات و رقابت‌ها و مساعدت‌های اعضای خود تغذیه کرده و راه خود را به پیش می‌گشاید. نصیب ما چیزی نیست جز امید و این همان نکته‌ای است که عارف رومی به ما آموخته است.

تاجر ترسنده طبع شیشه‌جان	در طلب نه سود دارد نه زیان
بل زیان دارد که محروم است و خوار	نور او یابد که باشد شعله‌خوار
چون که بر بوک است جمله کارها	کار دین اولی کازین یابی رها
نیست دستوری بدین جا قرع باب	جز امید الله اعلم بالصواب

مثنوی، ۲: ۳۰۸۹ - ۳۰۹۲

وقتی که این معنا مفهوم افتد، راه برای دموکراسی دینی و درک وحدت متعالی ادیان، که مستند به پلورالیسم دینی است، گشوده خواهد شد. این‌ها صرفاً دو میوه از میوه‌های آن شجره‌ی طیبه‌اند.

ألم تر كيف ضرب الله مثلاً كلمة طيبة كشجرة طيبة أصلها ثابت وفرعها في السماء تؤتي أكلها كل حين بإذن ربّها... (ابراهيم، ۲۴ - ۲۵)

راز و رازدایی*

«راز»، یکی از مهمترین وجوه جهان قدیم و خصوصاً جهان دینی بوده است. جهان قدیم، جهانی رازآمیز تلقی شده است، تا آنجا که از نظر بعضی از متفکران، یکی از وجوه ممیز جهان جدید از جهان قدیم، این است که جهان جدید رازدایی شده است. اما راز چیست؟ و گذشتگان کدام امور را رازآمیز تلقی کرده‌اند؟ و فرآیند رازدایی از زندگی به چه معنا بوده است؟

ما در گام نخست، به نحو استفراپی، مصادیق راز نزد گذشتگان را بررسی خواهیم کرد و سپس به رازدایی خواهیم پرداخت. همه‌ی رازها، به نوعی از زمره‌ی مجهولات هستند. اما هر مجهولی راز نیست. به بیان دیگر، «راز»، به معنای عام آن، ناظر به امور پوشیده و نهفته است. اما هر امر پوشیده‌ای را نمی‌توان راز دانست. برای مثال، ممکن است من نام شخصی را ندانم، اما ما این مجهول را «راز» تلقی نمی‌کنیم.

در میان گذشتگان ما، مهمترین مصادیق «راز»، عبارت بودند از:

۱. مبدأ و نقطه‌ی آغاز امور.
۲. غایت و منتهای امور.
۳. امور پشت پرده (خواه پشت پرده‌ی طبیعت و خواه پشت پرده‌ی غفلت).
۴. نفع و ضرر نهان در وقایع عالم و در رفتار آدمیان.
۵. امور بی‌چون و بی‌کیف، مانند خداوند، قضا، و تقدیر الهی.
۶. فعل وارونه و لعب پاژگونه‌ای که در رویدادعای عالم جاری است.
۷. شیرینی‌هایی که در تلخی‌ها پوشیده شده‌اند.
۸. مکانیسم‌های خفی و پنهانی که در عالم در کارند (نظیر دعا، نذر، و امثال آن).
۹. اموری که آشکار شدنشان نظام عالم را بر هم می‌زند و غفلت‌ها را می‌شکند.
۱۰. حسن عاقبت و سوء عاقبت آدمیان.
۱۱. اسباب خفیه‌ی امور.
۱۲. امور ماوراء عقل.
۱۳. مصالح و غایات خفیه‌ی احکام شرع.
۱۴. ملتقای عالم طبیعت و ماورای طبیعت.

* سخنرانی‌های ایراد شده در محمديه معرفت (سال ۱۳۷۶)

۱۵. ماهیات و طبایع و حقایق امور.

۱۶. تجربه‌های عرفانی و دینی و....

ما ابتدائاً پاره‌ای از این مصادیق را با تفصیلی نسبی، مورد بحث قرار خواهیم داد. سپس در گام دوم، درباره‌ی معنا و علت راززدایی از زندگی و عالم، بحث خواهیم کرد. این راززدایی، به معنای دین‌زدایی نیست. بلکه به معنای راززدایی از مدیریت، نفی مصالح خفیه در قوانین، و نفی شیوه‌های کنترل‌ناپذیر در مقام مدیریت اجتماعی است (شیوه‌هایی مانند توسل به دعا، نذر، جن، و امثال آن).

بخش اول: بازشناسی راز در فرهنگ گذشتگان

۱ - مهم‌ترین نوع «راز» در نزد گذشتگان، رازهای دینی و عرفانی بود. «راز» از ارکان اندیشه‌ی عرفانی است. اگر در این عالم خداوند نبود، راز هم نبود. از چشم عارفان، رازآلود بودن این جهان به آن سبب است که در این عالم، خدایی وجود دارد و به بیان کلی‌تر، بدان سبب است که علاوه بر طبیعت، ماورای طبیعت هم با آن وجود دارد. ما آدمیان، مؤلف از روح و بدن هستیم و جهان بیرونی هم واقعیتی است مؤلف از طبیعت و ماورای آن، و همه‌ی کائنات، وجوداً متکی به خداوندی است که هم نهان است و هم آشکار. همین اوصاف است که عالم را رازآلود کرده است و عقل را در کشف احوال آن، به حیرت و تشویق افکنده است. اگر این خصائل عالم زدوده شود، رازی هم در جهان باقی نخواهد ماند.

بنابراین، یک معنای «راز»، عبارت است از موجودات و نیروهایی که در پس پرده‌ی طبیعتند و به نحوی در احوال این عالم مؤثرند و با ما رابطه می‌گیرند. جهان خارج، به دو منطقه‌ی بزرگ طبیعت و ماورای طبیعت، یا غیب و شهادت تقسیم می‌شود. منطقه‌ی شهادت، همین عالم مشهود محسوس است که ما در آن زندگی می‌کنیم. اما منطقه‌ی غیب، غایب از حواس ماست و ما آن را به حواس خود در نمی‌یابیم. اما این دو منطقه، از یکدیگر استقلال ندارند و بلکه به قوت با هم مرتبطند. جهان غیب، جهان شهادت را در آغوش خود گرفته است.

ما هم‌اکنون هم که در این جهان مادی محسوس و مشهود زندگی می‌کنیم، به حقیقت در جهان مادی نامحسوس و نامشهود بزرگ‌تری زندگی می‌کنیم که آن را به حواس ظاهر در نمی‌یابیم. اما دریافتن ما مانع از تأثیرگذاری آن جهان در این جهان نیست. به همین سبب، هر موجودی که به عالم بالا، یعنی عالم فوق حس و خیال ما تعلق دارد، جزء اسرار محسوب می‌شود و تماس گرفتن او با ما، و ورودش به عرصه‌ی طبیعت نیز به نوبه‌ی خود، رازآفرین و حیرت‌افکن است.

از نظر عارفان، خصوصاً از نظر عارفی هم‌چون مولانا، مجاور بودن طبیعت و ماورای طبیعت در این عالم، ناگفتنی‌هایی را پدید آورده است که زبان رازدانان را بریده و دهان آنان را بسته است. در تمام طول مثنوی، هر گاه مولانا به خود یا دیگران هشدار می‌دهد که باید دم درکشید و دهان را فروبست و سکوت اختیار کرد، جایی است که سخن از ارتباط طبیعت و ماورای طبیعت در میان می‌آید؛ یعنی جایی که ما دقیقاً به مرز این دو ساحت می‌رسیم و در همین مرز فوق‌العاده لرزاننده و لغزنده است که به تعبیر مولانا، «زبان حیران می‌شود»:

بوی آن دلبر چو پَران می‌شود

آن زبان‌ها جمله حیران می‌شود

مثنوی، ۳: ۲۸۴۳

این‌گونه «راز»ها را نه تنها نمی‌دانیم، بل که نمی‌توانیم بدانیم یا آن‌ها را در قالب زبان بریزیم. به همین سبب است که به هنگام ورود به عرصه‌ی رازدانی، با تراحم یا پارادوکسی عملی مواجه می‌شویم. چه بسا شخص عمیقاً سودای آن را داشته باشد که از این رازها (یعنی رازهای ناشی از مجاورت طبیعت و ماورای طبیعت) به زبان پرده بردارد، اما همین که به این کار مبادرت می‌ورزد، با مزاحمت‌ها و تعارضاتی روبه‌رو می‌شود که آن را ناممکن می‌سازد. مولوی از جمله‌ی عارفانی بود که بر این امر وقوف داشت و آن را معلمانه بیان می‌کرد.

داستانی که مولانا از بایزید بسطامی در مثنوی بیان می‌کند، از این حیث نکته‌آموز است. بایزید ادعا کرد که «من خدا هستم»، یعنی گفت که «من طبیعی»، «ماورای طبیعی» هستم، و همین‌جا پارادوکس پدید آمد.

با مریدان آن فقیر محتشم بایزید آمد که نک یزدان منم
گفت مستانه عیان آن ذوفنون لا إله إلا أنا ها فاعبدون

مثنوی، ۴: ۲۱۰۱ و ۲۱۰۲

مریدان بایزید از سخن کفرآمیز وی برآشفته شدند و وقتی که شیخ با خود آمد، موضوع را با وی در میان نهادند. بایزید هم حق را به جانب مریدان داد و به ایشان گفت که اگر باز هم از این قبیل سخنان کفرآمیز از من شنیدید، مرا بکشید که قتل من واجب است. اما بار دیگر:

مست گشت او باز از آن سغراق زفت
آن وصیت‌هایش از خاطر برفت

مثنوی، ۴: ۲۱۰۷

و سخن کفرآمیزتری بر زبان آورد:

نیست اندر جبه‌ام الا خدا چند جویی بر زمین و بر سما؟
آن مریدان جمله دیوانه شدند کاردها در جسم پاکش می‌زدند

مثنوی، ۴: ۲۱۲۴ و ۲۱۲۵

اما وقتی که مریدان با کارد تن او را می‌دریدند، در واقع خودشان مجروح و دریده می‌شدند و وقتی که به خود نگاه کردند، خود را غرق در خون یافتند:

هر که اندر شیخ تیغی می‌خلید
بازگونه از تن خود می‌درید

مثنوی، ۴: ۲۱۲۷

و شیخ، سالم و تن‌درست، در پیش روی آن‌ها نشست. مولوی وقتی که به پایان این ماجرای رازآمیز و حیرت‌افکن می‌رسد، به خود نهیب سکوت می‌زند که مبادا رازی را فاش کند:

لب ببند ارچه فصاحت دست داد دم مزن و الله اعلم بالرشاد
بر کنار بامی ای مست مدام پست بنشین یا فرود آ والسّلام

مثنوی، ۴: ۲۱۴۴ و ۲۱۴۵

و با توجه به احوال مستمع، بیش از این رخصت شرح و بیان این نکته‌ها را به خود نمی‌دهد:

نکته‌ها چون تیغ پولاد است گر نداری تو سپر واپس گریز
پیش این الماس بی‌اسپر میا کز دریدن تیغ را نبود حیا

مثنوی، ۱: ۶۹۴ و ۶۹۵

این مرزی که مولانا در آستانه‌ی آن به خود نهیب می‌زد که دم فرو کشد، همان جایی است که مرزهای طبیعت و ماورای طبیعت در هم می‌رود و نوعی همسایگی و هم‌نشینی میان طبیعت و ماورای طبیعت، میان خداوند و بندگان وی پدید می‌آید که نه می‌توان حکم به غیریت کامل آن‌ها داد، نه حکم به عینیت کاملشان.

به تعبیر امیرالمؤمنین:

مع علی کلّ شیء لا بمقارنة و غیر کلّ شیء لا بمزايلة فاعل لا بمعنی حرکات و الالة.
غیر از همه‌چیز است، امّا نه این که کاملاً غیر باشد. با همه‌چیز است، امّا نه این که معیت تامه باشد. وضعیتی است که به بیان درنمی‌آید. (نهج‌البلاغه، خطبه‌ی ۱)

گر بگویند ز آن بلغزد پای تو
ور نگویند هیچ از آن، ای وای تو

مثنوی، ۳: ۱۳۷۸

مثال دیگر: مولوی در دفتر سوم مثنوی، داستان ظهور ملک بر مریم را نقل می‌کند. مطابق روایات و حکایات، مریم در بیرون شهر، در زهری خود را می‌شست و در همان حال دید که جوان بسیار زیبارویی بر او آشکار شد. به تعبیر قرآن:

فأرسلنا إليها روحنا فتمثل لها بشراً سوياً. (مریم، ۱۷)
ما روح خود را به سوی مریم فرستادیم و او به صورت انسانی نیکو بر او ظاهر شد.

مریم بسیار ترسید و گفت:

قالت إني أعوذ بالرحمن منك إن كنت تقياً. (مریم، ۱۸)
از تو به خدای مهربان پناه می‌برم و آرزومندم که پرهیزگار باشی.

امّا آن شخص مریم را به آرامش دعوت کرد و گفت:

قال إنما أنا رسال ربك. (مریم، ۱۹)
من فرستاده‌ی پروردگار تو هستم.

من به همان‌جایی تعلق دارم که تو به آن‌جا پناه می‌بری.

آن پناهم من که مخلص‌ها بود
تو أعوذ آری و من خود آن أعوذ

مثنوی، ۳: ۳۷۸۰

آن جوان گفت که من خود همان «اعوذ»‌ام. من از همان‌جا می‌آیم که تو در هنگام ابتلا و گرفتاری بدان‌جا پناه می‌بری:

خود بنه و بنگاه من در نیستی است
یکسواره نقش من پیش ستی است

مثنوی، ۳: ۳۷۷۳

اصل من از آن عالم است. یعنی از عالم بی‌صورتی یا ماورای طبیعت است و آنچه پیش روی تو ظاهر شده، فقط یک صورت است. حقیقت وجود من، به قلمرو دیگری متعلق است. بعد می‌افزاید که:

مریما بنگر که نقش مشکلم
هم هلالم هم خیال اندر دلم

مثنوی، ۳: ۳۷۷۳

گفت که من اصولاً موجود پیچیده‌ای هستم و رازآلود بودن من هم از این جهت است که «هم هلالم هم خیال اندر دلم». یعنی هم ابژکتیو و عینی‌ام، هم سوبژکتیو و ذهنی. هم درونی‌ام، هم بیرونی. هم مثل هلال در آسمان دور از دست‌رسم و هم مثل خیال در درون تو جای دارم. در واقع، تجلی همه‌ی موجودات قدسی، مانند فرشتگان، این‌گونه است. گویی هم قائم به ما است و هم مستقل از ما. و مولوی هم در این‌جا می‌خواهد ظهور یک ملک را توضیح دهد «و ظهور ملک»، همان واقعه‌ای است که به تعبیر ما، در مرز طبیعت و ماورای طبیعت رخ می‌دهد. موجودی جسمانی همچون مریم، خود را با فرشته‌ای مواجه می‌بیند که به عالم ماورای طبیعت تعلق دارد. اکنون او این واقعه را چه‌گونه باید تلقی کند؟ آیا آنچه می‌بیند، جزء خیالات اوست یا موجودی در عالم خارج است؟ اگر در عالم خارج است، چرا دیگران او را نمی‌بینند؟ اگر دیگران او را نمی‌بینند، پس لابد موجودی درونی است. حال اگر درونی است، چرا مخلوق خیالات وی نباشد؟ خیالی هم نیست. چون حضور او بسیار جدی و قاهر است. دقیقاً در همین نوع جاهاست که مولوی به بحث طبیعت و ماورای طبیعت کشیده می‌شود:

من چه گویم که مرا در دوخته است	دم‌گهم را دم‌گه او سوخته است
خود نباشد آفتابی را دلیل	جز که نور آفتاب مستطیل
این جلالت در دلالت صادق است	جمله ادراکات پس او سابق است
جمله ادراکات بر خرهای لنگ	او سوار باد پَرّان چون خدنگ

مثنوی، ۳: ۳۷۱۶ و ۳۷۱۸ و ۳۷۲۰ و ۳۷۲۱

می‌گوید که ما هم‌اکنون با واقعیتی فراتر از ادراکات خود روبه‌رو هستیم. ادراکات ما مثل سوارانی هستند که بر خرهای لنگ نشسته و طی طریق می‌کنند. اما آن واقعیت لطیف و رازآلود، مثل تیر پَرّان و پرشتاب می‌رود و از حس و ذهن ما سبقت می‌جوید. ما هیچ الگویی نداریم که با عطف و ارجاع به آن، رابطه‌ی ماورای طبیعت و طبیعت را مفهوم خود بسازیم. لذا، هر چه در این باب بگوییم، تناقض‌آمیز خواهد شد. دمیدن او، یعنی طلوع و ظهور او، دم‌گاه سخن‌گو را می‌سوزاند. این است که مولوی از «عدم» سخن به میان می‌آورد. در زبان او، «عدم» به معنای نیستی نیست. مثلاً در این ابیات:

از جمادی مردم و نامی شدم	وز نما مردم به حیوان بر زدم
مردم از حیوانی و آدم شدم	پس چه ترسم کی ز مردن کم شدم
حمله‌ی دیگر بمیرم از بشر	تا برآرم از ملائک پَرّ و سر
وز ملک هم بایدم جستن ز جو	کلّ شیء هالک إلّا وجهه

بار دیگر از ملک قربان شوم آنچه اندر وهم ناید آن شوم
پس عدم کردم چون ارغنون گویدم کائنا إلیه راجعون

مثنوی، ۳: ۳۹۰۰ - ۳۹۵

از نظر مولوی، آخرین مرحله‌ی تکامل آدمی، «عدم» شدن است. این «عدم»، به مرتبه‌ی ماورای فهم و وهم تعلق دارد. مرتبه‌ی بی‌صورتی است که هیچ الگو و قیاسی برنمی‌دارد و به‌هیچ‌وجه با احوال این عالم قابل مقایسه نیست. باز به قول مولوی:

جای سوز اندر مکان کی در رود

نور نامحدود را حد کی بود

مثنوی، ۶: ۱۱۶

چیزی که جای خود را می‌سوزاند، چه‌گونه می‌توانید او را در مکانی جای دهید؟ اما این موجود، همیشه بی‌جا خواهد بود. همچنین است چیزی که فهم و ذهن را به حیرت می‌افکند. سعدی هم مثال زیبای دیگری دارد:

خویشتن در پرده‌ای و آشوب استیلاي عشق در نهاد بلب‌ل فریادخوان افکنده‌ای

هیچ نقاشت نمی‌بیند که نقشی برکشد و آن که دید از حیرتش کلک از بنان افکنده‌ای

نقاشی را در نظر بگیرید که می‌خواهد تصویر کسی را بکشد که چندان زیباروست که نقاش با دیدن وی، حیران می‌شود و قلم از کف او فرو می‌افتد. در این صورت، آیا صورت‌گری هیچ‌گاه صورت می‌پذیرد؟ این نوعی تعارض در عمل است. همچون سر شاخ نشستن و بن بریدن، و همچون غم دل با جانانه گفتن.

مسأله این است که اولاً بسیاری از مردم از مشاهده و درک محذور ربوبی قاصرند، چرا که «تو بزرگی و در آینه کوچک نمایی». و ثانیاً اگر نادراً شخص اقبال‌ناکی به مقام مشاهده رسید، آن حضرت چندان حیرت‌انگیز است که قلم‌ها از دست‌ها فرو می‌افتند. مواجهه با رازها حیرت‌افکن و مستی‌آور است و این «مستی»، همچون «مستی عشق» است که راز عشق را همیشه ناگفته و ناگفتنی می‌گذارد. غیرت عشق زبان همه‌ی خاوان را می‌برد.

بوی آن دلبر چو پَران می‌شود

آن زبان‌ها جمله حیران می‌شود

مثنوی، ۳: ۲۸۴۳

این رازها بیان‌پذیر نیستند و به محض آن که انسان در مقام بیان آن‌ها برآید، زبان به تناقض‌گویی دچار می‌شود. عمده‌ی آن رازها هم مربوط است به نقطه‌ی التقای میان طبیعت و ماورای طبیعت. بی‌جهت نبود که وقتی عارفان از این تجربه‌ها دم می‌زدند، سخنانشان همچون «أنا الحق» و «لیس فی جَبَّتِي إِلَّا اللَّهُ»، کفرآمیز از کار درمی‌آمد. ظهور ملک بر آدمی، نزول وحی بر پیامبران، مرگ آدمی، فناء بنده در خداوند، و تجربه‌ی اتحادی و عشقی و باطنی او، همه به تعبیر غزالی، از جنس علم مکاشفه و از جنس اسرارند و تمام این اسرار، از همسایه شدن طبیعت و ماورای طبیعت برمی‌خیزد. همه‌ی این تجربه‌ها «شخصی»‌اند و قابل انتقال به دیگری نیستند.

راز جز با رازدان انباز نیست

راز اندر گوش منکر راز نیست

مثنوی، ۸: ۶

منکران این «راز»ها را «راز» نمی‌شمارند، آن‌ها را مالیخولیا یا گزافه‌گویی مقلدانه می‌دانند. فقط رازدانان این اشارت‌ها را درمی‌یابند و از همین روست که زبان دین، زبان اشارت است. زبان متعارف برای توصیف تجربه‌های متعارف و قلمروهای مألوف ساخته شده است. اما مرز رازآلود میان طبیعت و ماورای طبیعت، زبانی برایش وضع نشده است. به همین علت، به کار گرفتن زبان متعارف در این قلمروی نامتعارف، آن را مبهم و نامفهوم می‌کند و رازدانان و رازگویان را وا می‌دارد تا به تمثیل و اشارت پناه برند و از مخاطبان خود بخواهند که صورت عبارات و معنای ظاهری آن را ننگرند، بلکه نگاه خود را از ظواهر به بواطن معطوف دارند و به انگشت اشاره نظر ندوزند، بلکه به آنچه انگشت به آن اشاره دارد نظر کنند و در همین‌جاست که پای تأویل در میان می‌آید. هیچ دینی از ادیان و سخن هیچ عارفی از عارفان، خالی از اشارت و مستغنی از تأویل نبوده است. در مقام تأویل عبارات، معانی نهفته و نانوشته‌ی خود را آشکار می‌کنند و شخص از مقام مفسر، به مقام معبر صعود می‌کند و دست به کشف‌المحجوب می‌زند و در واقع، چنان عمل می‌کند که گویی حال تأویل و خواب‌گزاری است. یعنی می‌کوشد آن عبارات را همانند نمادهایی که در خواب بر شخص آشکار می‌شود، تأویل و معنا کند.

از همین‌جا می‌توانیم دریابیم که کار گوهری و اجتناب‌ناپذیر دین، «حیرت‌افکنی» است. چرا که سر و کارش با رازهاست و راز و حیرت، دو روی یک سکه‌اند. بلی؛ دین سطوح و لایه‌های مختلفی دارد. دین عامه، آیینی و شریعتی و جمعی است. اما لایه‌ها و مراتب رفیع‌تری هم دارد. تمام ظرافت و لطافت دین، در آن تجربه‌های عمیق قدسی و کشفی فردی است. وقتی مولوی کار دین را «حیرانی» می‌داند، به این سطح از دین‌داری نظر دارد. و الاً لایه‌های دیگر دین رازورزانه نیست. دین جوهراً برای عرضه‌ی عرصه‌هایی است که پای عقل آدمی به آن‌جا نمی‌رسد و «رازها» هم به همین عرصه متعلقند. روشن است که دین، فقه و کلام و اخلاق هم دارد و حجم عمده‌ی معارف دینی، از همین جنسند. اما آن‌ها قشر محافظ گوهر دینند و دین، اولاً و بالذات، برای آموختن حقایق حیرت‌افکن و نامعقول (یعنی فراعقلی) آمده است؛ حقایقی که سرچشمه‌اش تجربه‌های عارفانی پیامبران و اولیای الهی است. به قول مولانا:

گر نه نامعقول بودی این مزه

کی بدی حاجت به چندین معجزه

مثنوی، ۱: ۲۱۲۷

در بیرون از این قلمرو، عاقلان به کار خود می‌پردازند و از عهده‌ی وظایف خویش برمی‌آیند و حکم دین در این عرصه‌ها، ارشادی است و بار عقل را به دوش می‌کشد. به تعبیر ابن‌خلدون، حتی اگر پیامبری هم نمی‌آمد، مردم زندگی این‌جهانی خود را اداره می‌کردند. مگر جوامع غیر دینی در اداره‌ی زندگی این‌جهانی خود درمانده‌اند؟ نه؛ غرض انبیاء، اولاً و بالذات، این بوده که رازها را با ما در میان نهند و به زبان اشارت به سوی آن‌ها اشاره کنند و آدمی را برای ورود به عرصه‌ی رازدانی آماده نمایند. اگر این عنصر باطنی در دین حاضر نباشد، بقیه‌ی اجزای دین جاذبه‌ی خود را از دست خواهند داد. بدن و قشر دین هم در اتصال و ارتباط به باطن است که حیات و معنا می‌یابد، نه در انقطاع از آن. پیامبر از درون و از راز آغاز کرد و سپس قشر محافظی چون فقه و اخلاق بر حول آن تنید تا هم رازها را حفاظت کنند و هم نردبان وصول بدان باشند. آن‌ها که از دین فقط قشر و صورت بیرونی آن را می‌بینند و ارتباط آن با مغز و گوهر درونی را منظور نمی‌کنند، به جسم بی‌جانی از دین قناعت کرده‌اند که فرق چندانی با مرام‌های دنیوی ندارد. پیامبر ابتدا

گوهر را یافت و سپس صدف دین را چون خانه‌ای برای آن ساخت. پیروان خانه را می‌بینند و کمتر سراغ گوهر را می‌گیرند. این نسبت نامتقارن، باعث شده است تا ما کمتر از راز دین خبر بگیریم و راه پیامبر را کمتر برویم و حیرت کردن در رازها را بیگانه با دین بشماریم. در حالی که آن، عین گوهر تجربه‌ی پیامبری است و بقیه هر چه هست، خادم آن است. پیروی راستین و رفیع از پیامبر، رفتن راه اوست؛ یعنی از گوهر آغاز کردن و به صدف رسیدن، نه بالعکس.

۲ - سرحلقه‌ی رازهای این عالم، خداوند است و بل که او سرالاسرار است. تمام رازها از او سرچشمه می‌گیرند. از نظر عارفی همچون مولوی، هیچ‌یک از قالب‌های مفهومی مصنوع بشر (خواه قالب‌های حسی، خواه قالب‌های عقلی) بر خداوند قابل اطلاق نیست. برای مثال، مفهوم «سبب» یا «علت» را که فیلسوفان به خداوند نسبت می‌دهند، در نظر آورید. واژه‌ی «سبب» در لغت، به معنای «طناب» یا «رشته» است. مفهوم سببیت یا علیت، از این الگو اخذ شده است. فیلسوفان این ارتباط حسی را الگو قرار داده و گفته‌اند که معلول از علت آویخته است. گویی که رشته‌ای معلول را به علت متصل و مربوط نگه می‌دارد. از نظر مولوی، انسان باید تولدی دوباره بیابد تا بتواند از این قبیل مفاهیم فراتر رود:

چون دوم بار آدمی‌زاده بزاد پای خود بر فرق علت‌ها نهاد
علت اولی نباشد دین او علت جزوی ندارد کین او

مثنوی، ۳: ۲۵۷۶ و ۲۵۷۷

آدمی وقتی که تولد دوباره می‌یابد، علت‌ها را به طور کامل ترک می‌گوید و لفظ «علت‌العلل» و «علت اولی» را در مورد خداوند، دیگر به کار نمی‌برد و با «بی‌چونی» خداوند مواجه می‌شود. خداوند «بی‌چون» است. هیچ قالب مفهومی بشری بر او قابل اطلاق نیست. و ذهن ما که با چند و چون کار می‌کند، به همین سبب از درک «بی‌چونی» او عاجز است.

چون بود آن چون که از چونی رهید
در حیاتستان بی‌چونی رسید؟

مثنوی، ۶: ۱۱۹۲

و این «بی‌چونی» با «حیرت» خویشاوند است. آدمی «چون»‌ها را می‌فهمد و در برابر بی‌چونی‌ها متحیر می‌شود:

یونسی دیدم نشسته بر لب دریای عشق
گفتمش چونی؟ جوابم داد بر قانون خویش
بعد از این ما را نگو چونی و از چون درگذر
چون ز چونی دم زند آن کس که شد بی‌چون خویش

دیوان کبیر

در مقام احوال‌پرسی از ما می‌پرس که «چه‌طوری؟» ما اصلاً «طور» نداریم. ما برتر از طور می‌نشینیم و همین بی‌کیفی است که عین رازآلود بودن است.

۳ - عارفان و صوفیان، مکرراً گفته‌اند که عشق برتر از عقل است و ناتوانی‌های عقل را هم عشق جبران می‌کند. این سخن مولانا، مقبول همه‌ی عارفان است که:

هزار گونه ادب جان ز عشق آموزد

که آن ادب نتوان یافتن به مکتب‌ها

دیوان کبیر

از نظر عارفان، انسان «حیوان ناطق» نیست. «حیوان عاشق» است. به تعبیر حافظ:
فرشته‌ی عشق نداند که چیست قصه مخوان بخواه جام و شرابی به خاک آدم ریز
آسمان بار امانت نتوانست کشید قرعه‌ی فال به نام من دیوانه زدند
فرشته عاشق نیست. حیوانات هم عاشق نیستند. این خصلت مختص آدمیان است که دیوانه‌اند و بار امانت عشق را بر دوش می‌کشند.

«عشق»، ویژگی‌های مهمی دارد و منشأ برکات عظیم برای آدمیان است. دلبرپرور است، سخاوت‌آفرین است، انبساط‌آور است، درمان‌گر است، تواضع‌آور است، دواي نخوت و ناموس است، اشباع‌کننده‌ی روان است، شراب‌صفت و چراغ‌صفت و خدای‌صفت است، و... اما در میان همه‌ی اوصاف آن، یک خصلت مهم هست که با قصه‌ی رازدانی مربوط است و آن، «عقل عقل» بودن آن است.

عقل پهلوان میدان‌های تهی راز است. اما همین که آدمی پا به عرصه‌های رازآلود، بدیع، و تکرارنشده‌ی این عالم می‌نهد، مرکب خرد را لنگ می‌یابد. از این‌جا به بعد، عنصر دیگری گام به میدان صیادی می‌نهد که عبارت است از عقل عقل، یا «عشق».

«عقل» برای کشف جلوه‌های تکرارپذیر و دلیل‌پذیر این عالم است. «عقل» در آن‌جا کار می‌کند که دست تجربه و برهان و استقراء، یا پای سود و زیان، در آن عرصه باز است. اما این عرصه، عرصه‌ی عاشقی و مستی نیست. چهره‌های رازآلود و بدیع این عالم که نقاب می‌گشایند و حیرت‌افکنی آغاز می‌شود، نوبت عشق درمی‌رسد. قهرمان این میدان اوست. رازها را به چشم عشق می‌توان دید. شرط عقلانیت، فاصله گرفتن از ابژه است. اما در عاشقی، اتحاد با ابژه شرط است که:

گر دخان او را دلیل آتش است
بی‌دخان ما را در این آتش خوش است

مثنوی، ۵: ۵۷۱

و در اثر این اتحاد، اسراری به چنگ می‌افتد که عقل از آن‌ها محروم است.

حافظ در غزل بسیار لطیفی، تقابل «عشق» و «عقل» و مسأله‌ی «حیرت» و «راز» را آورده است. از ابیات آن غزل، این است:

جلوه‌ای کرد رخت دید ملک عشق نداشت	عین آتش شد از این غیرت و بر آدم زد
عقل می‌خواست کز آن شعله چراغ افروزد	برق غیرت بدرخشید و جهان بر هم زد
مدعی خواست که آید به تماشاگاه راز	دست غیب آمد و بر سینه‌ی نامحرم زد

این «مدعی»، همان «عقل» است و «تماشاگاه راز»، همان میدانی است که «عشق» در آن جولان می‌دهد. «عقل» را در این میدان راهی نیست و اگر بخواهد در آن گام نهد، «دست غیب» غیورانه بر سینه‌ی آن نامحرم خواهد کوفت.

«عقل» را فقط تا آستانه‌ی «تماشاگاه راز» راه می‌دهند؛ نه بیش‌تر. اما در خود «عشق» نیز رازی نهفته است. راز عشق چیست؟ «راز عشق» را با «راز عاشق» اشتباه نباید کرد. کسانی گمان می‌کنند مقصود از نهفتن «راز عشق»، این است که عاشق، «عاشقی» خود را مکتوم و پنهان نگه دارد. به قول سعدی:

شبان آهسته می‌گیرم مگر رازم پنهان ماند
به گوش هر که در عالم رسید آواز پنهانم

بلی؛ به قول مولوی:

عشق بوی مشک دارد لاجرم رسوا شود
چاره نبود عشق را خود از چنین رسوا شدن

دیوان کبیر

اما راز عشق کجا و راز عاشق کجا؟ مولوی در ابتدای دفتر پنجم مثنوی، به «راز عشق» اشاره دارد و در خطاب به حسام‌الدین می‌گوید:

مدح تو حیف است با زندانیان گویم اندر مجمع روحانیان
شرح تو غبن است با اهل جهان هم‌چو راز عشق می‌دارم پنهان

مثنوی، ۵: ۶ و ۷

اما «راز عشق» چیست؟ راز اول این است که «عشق»، عجین با «غیرت» است. به تعبیر مولانا:

عشق از اول چرا خونی بود؟
تا گریزد آن که بیرونی بود

مثنوی، ۳: ۴۷۵۰

«غیرت» بدان معناست که خداوند نعمت‌های خود را از نالایقان دور می‌دارد و پردگیان حرم ستر و عفاف خود را از نامحرمان می‌پوشاند. «غیرت»، یعنی دست رد به سینه‌ی اغیار زدن، هر که را غیر و بیگانه است طرد کردن. یکی از رازهای عشق این است که ظاهراً تلخ و ترش‌روست تا افراد شایسته به سراغ آن نروند. عشق خونی و خون‌آلود است تا بیگانگان را بگریزند. حافظ می‌گفت که:

چو عاشق می‌شدم گفتم که بردم گوهر مقصود
ندانستم که این دریا چه موج خون‌فشان دارد

یا:

که عشق آسان نمود اول ولی افتاد مشکل‌ها

یعنی سیمای اولیه‌ی عشق را شیرین و آسان‌یاب می‌یافت. اما مولوی بر خلاف وی، دریافته بود که عشق ابتدا چهره‌ی دل‌ربایی ندارد، بل که فوق‌العاده ترش‌رو و سخت‌گیر است. اگر کسی آمادگی ورود به صحنه‌ی قمار عشق را یافت، آن‌گاه عشق سیمای شیرین و نمکین خود را به او نشان خواهد داد:

او به عکس شمع‌های آتشی است
می‌نماید آتش و جمله خوشی است

مثنوی، ۳: ۳۹۲۰

عشق، شیرینی است که در ترشی پنهان شده است:

تا که شیرینی ما از دو جهان
در حجاب رو ترش باشد نهاد

مثنوی، ۱: ۱۷۶۴

این راز اول عشق است که شیرین تلخ‌نماست. زیباروی زشت‌آاست. اما راز دوم عشق، «اتحاد» است. «عشق» تنها الگویی در این عالم است که می‌تواند به ما آدمیان نشان دهد که چه‌گونه طبیعت و ماورای طبیعت در کنار یکدیگر قرار می‌گیرند و چه‌گونه خدای خلق با خلق خود هم‌نشینی و همسایگی می‌کند و چه‌گونه فرشته با پیامبر ارتباط می‌گیرد و معراج پیامبر (یعنی عبور وی از حوزه‌ی طبیعت به ماورای طبیعت) چه‌گونه اتفاق می‌افتد. تنها الگویی که ما برای فهم این مقوله‌ی مهم (یعنی نسبت طبیعت و ماورای طبیعت) داریم، اتحادی است که میان عاشق و معشوق رخ می‌دهد؛ اتحادی که بی‌چون و بلا تکلیف است. مولوی در ضمن ابیاتی، خطاب به حسام‌الدین می‌گوید:

پیش من آواز آواز خداست عاشق از معشوق حاشا که جداست
اتصال بی‌تکیف بی‌قیاس هست ربّ‌الناس را با جان ناس

مثنوی، ۴: ۷۵۸ و ۷۵۹

میان خداوند و خلق او، رابطه‌ای بی‌چون‌وچند برقرار است و تنها جایی که می‌توان این ارتباط را فهم کرد، در تجربه‌ی اتحادی عاشق و معشوق است. یعنی در رابطه‌ای که گویی یکی در دیگری فنا می‌شود و با او متحد می‌گردد. کسی که خود بازی‌گرانه در عرصه‌ی این ارتباط عاشقانه گام می‌نهد و راز اتحاد عاشقانه را درمی‌یابد، چنان حرکت می‌کند که گویی در آن واحد، در دو جا قرار دارد؛ دو کس است و در دو خانه است و در عین حال، یکی است. این خصلت رازآمیز را فقط در «اتحاد عاشقانه» می‌توان آموخت. به گمان من، تأکید فراوان عارفان بر «اتحاد عاشقانه»، دقیقاً به این خاطر بود که می‌خواستند طریق ورود به عرصه‌ی رازهای این عالم را نشان بدهند. عقل از ورود به عرصه‌ی این رازها ناتوان است و مرکبی که می‌تواند به این وادی درآید، عشق است. اگر کسی می‌خواهد که اشارات و خبرهایی را که پیامبران از عالم دیگر به ما داده‌اند دریابد، باید تولد دوباره‌ای پیدا کند؛ تولدی عاشقانه و رازدانه، یعنی از سر گذراندن تجربه‌ای اتحادی که حرکت بر مرز طبیعت و ماورای طبیعت را مفهوم و بل‌که میسر می‌کند و از این‌جا، نوعی دین‌داری متولد و متبلور می‌شود که هیچ نسبتی با دین‌داری عامیانه و آیینی ندارد.

۴ - اما «راز»، معنای دیگری هم دارد و آن عبارت است از دخالت کنترل‌ناپذیر و غیر قابل پیش‌بینی نیروهای نامرئی در جهان. در متن شریعت نیز به پاره‌ای از این قبیل موجودات و نیروهای غیبی تصریح شده است. برای مثال، در قرآن از موجودی به نام «جن» یاد شده است که می‌تواند در امور این عالم تصرف کند و لذا، باید از شرّش به خداوند پناه برد. در قرآن دیوانگی، ناشی از «مسّ شیطان»، یعنی نوعی «جن‌زدگی» معرفی شده است. عقلای عالم در آن عصر، جن را موجودی حقیقی و نقش‌آفرین می‌دانستند. در قرآن آمده است که رباخواران، همچون شیطان‌زدگان، مخبط می‌شوند، یعنی در تدبیر امور معیشتی فردی و جمعی به چنان عجزی دچار می‌شوند که دیوانگان. مفسران قرآن این قبیل آیات را می‌خوانند و معنا می‌کردند و هیچ نکته‌ی غریب و شگفت‌انگیز و مخالف عقلی در آنها نمی‌یافتند و آنها را محتاج تأویل نیز نمی‌شمردند.

اصولاً اعمالی نظیر «دعا»، «نذر»، «توکل»، «زیارت رفتن»، و «قربانی کردن»، که جملگی از مفاهیم و اعمال بسیار رایج و مقبول در زندگی دینی ما هستند، کاملاً خصلت رازآمیز دارند. یعنی عموماً متضمن

اعتقاد و توسل به نیروهای نامرئی، مکانیسم‌های خفی، و غیر قابل کنترل توسط بشر هستند. برای مثال، «دعا» عالی‌ترین و مقبول‌ترین عملی است که یک عابد می‌تواند و می‌باید در درگاه خداوند انجام دهد. «دعا»، قلب دیانت و مغز دین‌داری است. اما مکانیسم تأثیر و اجابت آن برای ما نامعلوم است. هیچ‌کس نمی‌داند که دعا چه‌گونه عمل می‌کند یا چرا گاه مستجاب می‌شود و گاه به هدف اجابت اصابت نمی‌کند. ما همین‌قدر می‌دانیم که اگر در باطن شخص مؤمن یا غیر مؤمن اضطراری بجوشد و او در این حال خداوند را بخواند، خداوند دعای وی را مستجاب خواهد کرد. دعا، اولاً و بالذات، از آن مضطربین است و در مرتبه‌ی بعد، از آن دیگران.

اموری نظیر «دعا» و «نذر» رازآمیزند. چرا که هیچ‌یک از فلسفه‌های ما (از فلسفه‌ی ابن‌سینا و سهروردی گرفته تا میرداماد و ملاصدرا)، قدرت تبیین «دعا» و نظایر آن را ندارند. «راز» دعا بر این فیلسوفان پوشیده است؛ چه رسد به عالمان علوم تجربی. هیچ فیلسوف و دانش‌مندی نمی‌داند که «نذر» چه‌گونه عمل می‌کند، یا چه‌گونه ممکن است مثلاً خواندن یک سوره از قرآن، یا انفاق کردن یک پاره از پول، فلان حاجت را روا کند.

بنابراین، در این‌جا «راز»، دست‌کم به معنای مکانیسم‌های مجهول است؛ یعنی ساز و کارهایی که به چنگ حس و عقل و علم نمی‌افتند. ما در جهان متعارف و محسوس خود، فی‌الجمله می‌دانیم که چه‌گونه می‌توانیم از فلان مقدمات به فلان نتایج برسیم و اگر ندانیم، این امر را دانستن می‌شماریم و این دانستن به ما قدرت تصرف و ضبط و مهار می‌بخشد. یعنی می‌توانیم چیزی را عوض کنیم و چیز دیگری را بر جای آن بنشانیم تا به نتیجه‌ی مطلوب خود برسیم. اما مکانیسم‌های ناشناخته، چنین امکانی را به ما نمی‌دهند.

همان‌طور که گذشت، در متن شریعت به بسیاری از این نیروها تصریح شده است و حتی مؤمنان به اعتقاد و تمسک به آن‌ها فرا خوانده شده‌اند. گویی صفت دین آن است که جهان را رمزآلود بنمایاند و جهان را صحنه‌ی دخالت و تصرف نیروهای کنترل‌ناپذیر و نامرئی و غیر قابل پیش‌بینی نشان دهد؛ نیروهایی که از پس پرده و بیرون از اراده‌ی ما عمل می‌کنند و در حیات فردی و اجتماعی ما اثر می‌گذارند. دین چنین جهان اسرارآلودی را پیش چشم ما نمایان می‌سازد. به همین دلیل است که پاره‌ای از متفکران گفته‌اند که دین هر چه اسطوره‌ای‌تر باشد، دین‌تر است. «اسطوره»، در این‌جا دقیقاً به معنای «منبع و مخزن راز» است. مثلاً «معجزه»، جزء اسطوره‌هاست؛ اما نه به این معنا که یاوه و محال است. بل‌که به این معنا که نمی‌توانیم به آن صورت علمی بدهیم و روابط علّی - معلولی متعارف را بر آن تطبیق کنیم. به همین علت هم «معجزه» قانون‌ناپذیر است و کاملاً متکی به شخصیت معجزه‌گر است.

رازآلود بودن و اسطوره‌ای بودن دین، به این معنا نیست که برای مثال، وجود خداوند یا عالم غیب یا معاد را نمی‌توان عقلاً اثبات کرد. فرض کنیم که قول فلاسفه‌ای که این امور را اثبات‌پذیر می‌دانست (مثل صدرالدین شیرازی) صادق باشد. مع‌الوصف، رازآلودگی این عالم و مفاهیم دینی منتفی نمی‌شود. چون اولاً خود وجود بی‌چون خداوند رازآلود است، ثانیاً پس از قبول وجود خداوند و پس از تصدیق وجود عالم ماورای طبیعت و موجوداتی مانند ملائک، نحوه‌ی دخالت و تصرف این نیروها در عالم است که رازآفرین است. رازها به جهانی متعلقند که علم مکاشفه از آن پرده برمی‌دارد. دین به این عوالم متعلق است و بیش از هر چیز، احوال آن جهان پس پرده را به ما نشان می‌دهد و هر قدر که از پس پرده بیش‌تر خبر

بدهد، اسطوره‌ای‌تر است و جاذبه‌ی بیش‌تری دارد. نمی‌گوییم که درباره‌ی این عالم سخنی ندارد. می‌گوییم حرف اصلی‌اش این نیست.

۵ - یکی از مهم‌ترین تجلیات راز در قلمرو دین، عرصه‌ی فقه است. در بادی امر، به نظر می‌رسد که فقه (خصوصاً بخش معاملات آن) کاملاً فارغ از هر گونه عنصر رازآمیز است. مگر بحث اجاره و مزارعه و رهن و جعالة و نکاح و طلاق و ارث و... مباحث و احکام رازآلودند یا بر نیروهایی نظیر جن و ملک تکیه دارند؟

حقیقت آن است که فرض «مصالح خفیه»، احکام فقهی را رازآمیز می‌کند. خواه مانند اشاعره معتقد باشیم که در عالم تشریع، احکام الهی مصلحت و مفسدتی ندارند و خداوند هیچ کاری را برای تأمین غرضی انجام نمی‌دهد، خواه مانند شیعیان و معتزله این نکته را بدیهی بدانیم که احکام الهی تابع مصالح و مفاسد واقعی هستند و اگر حکم می‌شود که باید دست دزد را برید یا نباید ربا خورد یا شراب نوشید قطعاً مصالحی و منافعی برای احکام مترتب است و آنها مقدمات و وسایلی مناسب برای رسیدن به اهدافی خاص هستند. در هر دو صورت، پای مصالح پنهان (یا بی‌مصلحتی، که از آن هم پنهان‌تر است و صد در صد به میل بی‌دلیل خداوند برمی‌گردد) در میان می‌آید. البته در میان اهل سنت، کسانی چون امام‌الحرمین جوینی و ابوحامد محمد غزالی و شاطبی، کوشیدند که فقه را تابع مصالح کنند. این مصالح عبارت بودند از حفظ نفس، حفظ نسل، حفظ دین، حفظ مال، و حفظ عقل. به اعتقاد آنها، اگر استقراءً احکام دینی را مورد واریسی قرار دهیم، خواهیم دید که همه‌ی این احکام ناظر به حفظ و تأمین این اهدافند. برای مثال، اگر گفته‌اند «شراب نخورید»، برای حفظ عقل است. اگر گفته‌اند «مرتد را بکشید»، برای حفظ دین است. اگر زنا حرام شده، برای حفظ نسل است. اگر دست دزد را باید برید، برای حفظ مال است. و اگر آدم‌کشی حرام است، برای حفظ جان است. پس شریعت مقاصدی دارد و این احکام فقهی، برای تأمین و تضمین آن اهداف و مقاصد وضع شده‌اند. در شیعه هم علل‌الشرایع داریم. لکن دروغا که این علل و مقاصد، مبنای افتاء فقهی قرار نمی‌گیرند و فقیهان با فقه چنان روبه‌رو نمی‌شوند که گویی همه‌ی مقاصد و اسرارش آشکار است. بل که همواره در این گمانند که مبدا فلان حکم به فلان مصلحت نهان صادر شده باشد و دست‌زدنی باشد و اثرش در قیامت ظاهر شود. و همین باعث شده تا فقه را دنیوی تام و تمام نشمارند و در مقام داورهای دنیوی پای مصالح اخروی را به میان آورند و دآوری را تیره کنند. بنابراین، رازآلودگی فقه را باید در مصالح و مفاسد خفیه‌ی احکام آن جست.

۶ - یکی دیگر از تجلی‌گاه‌های «راز» در این عالم، مسأله‌ی «بخت» و «اقبال» و «پیش‌بینی‌ناپذیری» احوال عالم است. این مسأله، خصوصاً برای سالک عارف، فوق‌العاده مهم است. عارف این معنا را عمیقاً در تجربه‌های روحی خود می‌آزماید و می‌بیند که نشیب و فرازها و قبض و بسط‌های روحی وی، به‌هیچ‌وجه قابل پیش‌بینی و ضبط و مهار نیست و آینده‌ی سلوک وی نیز نامعین است. وضعیت روحی سالکان در طی سلوک، بسیار شبیه وقایعی است که در عالم خرد و مادون اتم (یعنی در عالم میکروفیزیک) می‌گذرد. در عالم ماکرو Macro، قوانین معین و دترمینیستیک Deterministic حاکم است و تا اوایل قرن بیستم، مهم‌ترین وظیفه‌ی علم را پرده‌برداری از آن قوانین قطعی و آهنین در عالم می‌دانستند. اما با کشف جهان اتمی و زیر اتمی، فیزیک‌دانان رفته‌رفته با این احتمال قوی مواجه شدند که گویی جهان خرد، تابع قوانین علیت نیست و به اصطلاح، نامتعین Indeterministic است و آنچه در سطح زیرین (ماکرو) رخ می‌دهد، برآیند تقریبی برخوردهای تصادفی و احتمالی ذرات خرد در سطح زیرین (میکرو) است. در عالم روح هم گویی مآجرا از همین قرار است. تا کسی پا به جاده‌ی سلوک ننهد، دنیای او همان دنیای کلان و درشت است و

حرکت‌ها محتاج ضربه‌ها و تکان‌های شدید است. یعنی آستانه‌ی حساسیت بالاست، لذا تحریکات باید چندان قوی و شدید باشد که بتواند حساسیت شخص را برانگیزد. روح غیر حساس و غیر لطیف، برانگیختنی نیست، مگر با تکان‌های هولناک. اما وقتی شخص در جاده‌ی سلوک روحی و معنوی گام نهاد، حساسیت‌های او افزون‌تر و افزون‌تر می‌شود. کوچک‌ترین حادثه برای او پیامی دارد و هوشیاری و بیداری وی را برمی‌انگیزد. نسبت به کوچک‌ترین محرکی عکس‌العمل نشان می‌دهد؛ آن هم نه به معنای «از جا به در رفتن» است که با «سکینه»ی عارف منافات داشته باشد. این حساسیت روحی موجب می‌شود که سالک اندک غبار ملال را بر روح خود احساس کند، اندک بی‌عنایتی یا عنایت‌ورزی از جانب محبوب را دریابد، و هر روز او با روز قبلش متفاوت باشد. مولانا احوال خود در این مقام را به این بیان توصیف می‌کند:

سخت نازک گشت جانم از لطافت‌های عشق (دیوان کبیر)

در این‌جاست که مسأله‌ی قبض و بسط و نشیب و فرازهای روحی مطرح می‌شود. انسانی که گیرنده‌ی قوی ندارد، دچار تلاطم‌های روحی هم نمی‌شود. هر روز او مثل دیروز اوست. گویی زمانی بر او گذشته و عالم به قرار سابق برقرار است. مولانا باز در شرح احوال خود می‌گوید:

یک لحظه داغم می‌کشی، یک دم به باغم می‌کشی
پیش چراغم می‌کشی، تا وا شود چشمان من

دیوان کبیر

غایت این تلاطم‌ها، به تعبیر مولانا، «باز شدن چشمان» سالک است. این‌سو و آن‌سو کشیدن‌ها، مانع خفتگی و مایه‌ی هوشیاری اوست. عارف احساس می‌کند که دلش همچون پر کاهی در مصاف تندباد است. بی‌قاعده و بی‌حساب به این‌سو و آن‌سو می‌رود. همان رویدادهای جهان خرد، بسیار سریع و بی‌قاعده و نامعلول، شخص در یک لحظه در اعلی‌علیین است و در لحظه‌ی دیگر در اسفل‌السافلین. و به عیان می‌بیند که در دستان نیرومندی قرار گرفته است که وی را از این‌سو به آن‌سو پرتاب می‌کند. مفهوم «بخت» و «اقبال»، دقیقاً در همین‌جاست که زاییده می‌شود. بخت و اقبال فرزندان موقعیت‌هایی است که انسان خود را با پدیده‌های پیش‌بینی‌ناپذیر و کنترل‌ناپذیر مواجه می‌بیند، یکباره برقی از مکمن غیب می‌جهد و آتشی در خرمی می‌زند و می‌گریزد. اگر این واقعه‌ها در حیات روحی شخص مکرر رخ دهند، او رفته‌رفته عنصر بخت و اقبال را در جهان‌بینی خود وارد می‌کند. «اقبال» در لغت، یعنی «روی آوردن». اگر کسی و خصوصاً برکتی به عارفان روی می‌آورد، آن را «اقبال» می‌نامیدند. شخص مقبل، یعنی شخص بخت‌یار. به این اعتبار، اگر خداوند به کسی روی می‌کرد، وی اقبال‌ناک و بخت‌یار و خوش‌شانس بود. اما اقبال خداوند تابع هیچ قاعده و ضابطه‌ی معینی نبود و لذا، شخص سالک فقط در انتظار به سر می‌برد تا شاید ناگهان دری به روی او بگشایند. به قول مولانا:

لعب معکوس است و فرزین‌بند سخت حيله کم کن کار اقبال است و بخت

مثنوی، ۵: ۴۶۷

مرغ جذبه ناگهان پرد ز عیش چون بدیدی صبح، شمع آن‌گه بکش

مثنوی، ۶: ۱۴۸۰

یکی از اسرارآمیزترین منطقه‌های عالم وجود، که به خفی‌ترین لایه‌های روحی آدمی متعلق است، همین جاست. رو کردن خداوند به آدمی و درآمدن ناگهانی وی و غافل‌گیر شدن سالک در مقابل چنان میهمان فربه و فاخری.

در فضای رازآمیز جهانی که آکنده از بخت و اقبال است، مفاهیمی مانند «قابلیت» و «کرم» هم متولد و معنادار می‌شوند. از نظر اشاعره، دستان خداوند برای تصرف در این عالم کاملاً گشاده است. هیچ قانون علمی، فلسفی، یا اخلاقی نمی‌تواند بر فعل او قید و بند بگذارد. هر چه او بخواهد ممکن است و هر چه او بکند نیکوست. بر وفق این تلقی، خداوند موجودی «لاابالی»^۱ است. یعنی مبالات قابلیت و شایستگی آدمیان را ندارد. چه بسا افرادی بی هیچ کوشش و اطاعتی، مشمول عنایت باری شوند. نظریه‌ی «بی‌عملی» عارفان، متکی به چنین تصویری از خداوند است. عارف رفته‌رفته به جایی می‌رسد که عمل خود را مطلقاً تکیه‌گاه خود نمی‌داند. تکیه‌گاه، فقط عنایت و کرم باری است. حافظ می‌گوید:

بشنو این نکته که خود را ز غم آزاده کنی
خون خوری گر طلب روزی ننهاده کنی

چیزی را که برای تو ننهاده‌اند، برای تحصیل آن مکوش که بی‌فایده است. به‌تر آن است که کار خود را به کرم باری وانهی.

کار خود گر به کرم بازگذاری حافظ
ای بسا عیش که با بخت خداداده کنی

خداوند اهل وفا هم نیست. بدین معنا که در دستگاه او، مقدمات به نتایج وفا نمی‌کنند.

گفتم ز مهرورزان رسم وفا پیاموز
گفتا ز ماه‌رویان این کار کمتر آید

و این عین سخن مولانا است که در آخرین غزلش گفت:

بر شاه خوب‌رویان واجب وفا نباشد
ای زردروی عاشق تو صبر کن وفا کن

دیوان کبیر

بلی؛ کوشیدن و تلاش کردن بر ما واجب است:

گرچه وصالش نه به کوشش دهند
آن‌قدر ای دل که توانی بکوش

دیوان حافظ

اما نتیجه البته قطعی نیست. بل که بختی و اتفاقی است. زیرا:

غرّه مشو که مرکب مردان مرد را در سنگلاخ بادیه پی‌ها بریده‌اند
نومید هم مباش که رندان جرعه‌نوش ناگه به یک خروش به مقصد رسیده‌اند

به همین دلایل بود که عارفان، بیش از آن که بر قابلیت‌های انسان توجه داشته باشند، بر کرم و عنایت باری چشم داشتند و «کرم»، مطلقاً بدون ضابطه است و به‌هیچ‌وجه مسبوق به استحقاق نیست. به قول مولانا:

قابلی گر شرط فعل حق بدی

هیچ معدومی به هستی نامدی

مثنوی، ۵: ۱۵۴۲

«کرم»، برق و درخشش عنایت و محبت باری است که بی‌ملاحظه و ناگهان می‌تابد و موهبتی است که بی‌علت و بی‌رشوت است. «غیرت» الهی هم مقوله‌ای هم‌عنان با کرم او است که برق‌آسا می‌درخشد و کسانی را گرفتار می‌کند و همین کرم و غیرتند که عالم را سرشار از اسرار می‌کنند. حافظ درباره‌ی «غیرت» باری و نقش آن در حیات انسان، نکته‌های نیکویی دارد:

زاهد ایمن مشو از بازی غیرت زنه‌ار

که ره از صومعه تا دیر مغان این‌همه نیست

یعنی میان صومعه‌ای که در آن عبادت می‌کنند و دیر مغانی که در آن معصیت می‌کنند، یا میان ایمان و کفر، فاصله‌ی چندانی نیست. کافی است برق غیرت باری ناگهان بدرخشد و عابد مؤمن به لحظه‌ای کافر عاصی شود و یا برعکس. اساساً حقیقت دولت و دولت حقیقی آن است که مسبوق به هیچ سعی و عملی از جانب بشر نباشد:

دولت آن است که بی‌خون دل آید به کنار

ور نه با سعی و عمل باغ جنان این‌همه نیست

پاداش واقعی آن است که به آدمی کریمانه ببخشد؛ نه در ازای عمل:

باغ فردوس به پاداش عمل می‌بخشند

ما که رندیم و گدا دیر مغان ما را بس

ما دست خود را تهی می‌بینیم و بر خلاف زهاد و عباد، عملی نداریم که به اعتبار آن، طلبکارانه از خداوند باغ فردوس را مطالبه کنیم. تازه اگر هم چنان عملی می‌داشتیم و خداوند به پاداش آن باغ فردوس را به ما می‌داد، چندان شیرین نبود. شیرین‌تر آن است که خداوند کریمانه و بی‌مقدمه و بدون عنایت به عمل، آدمیان را ببخشد و پاداش بدهد. سعادت‌ی که خداوند به بندگان خود می‌بخشد، نباید مشروط به شرطی باشد. دولت آن است که اقبال‌وار به آدمی اقبال بکند. حافظ تا آن‌جا پیش می‌رود که می‌گوید:

فیض روح‌القدس را باز مدد فرماید

دگران هم بکنند آنچه مسیحا می‌کرد

گویی مسیح خود در این میان هیچ خصوصیت و شایستگی نداشت، همه‌چیز از طریق فیض روح‌القدس به او عطا شده بود. اگر این‌طور است، آن فیض را شامل حال ما بکنند، ما هم مسیح‌ای ثانی خواهیم شد. پیامبر شدن کسی هم‌چون عیسی، مسبوق به طاعت و کوشش وی نبود، او از همان کودکی و در گهواره پیامبر بود. پیامبری او، پاداش عمل و سلوک، یا منوط به قابلیت پیشین او نبود. مطابق این تصویر، جهان تابع هیچ ضابطه‌ای از جنس عدالت یا استحقاق نیست. بلکه سرسبزی آن، سراپا منوط به باران کرم است؛ بارانی که بر بعضی می‌بارد و بر بعضی نمی‌بارد، زمین‌هایی را خشک می‌نهد و سرزمین‌هایی را خرم می‌کند. حسن عاقبت هم لذا، به عمل یا قابلیت بستگی ندارد:

چون حسن عاقبت نه به رندی و زاهدی است

آن به که کار خود به عنایت رها کنند

مولانا هم از جمله‌ی عارفانی بود که کرم برای او بسیار برجسته‌تر از عدل بود و «کریم»، برجسته‌ترین صفت خداوند دیده می‌شد. «با کریمان کارها دشوار نیست.» سخنان متکلمانه‌ی او در باب قابلیت و کرم، شنیدنی است:

چاره‌ی آن دل عطای مبدلی است	داد او را قابلیت شرط نیست
بل که شرط قابلیت داد اوست	داد لبّ و قابلیت هست پوست
قابلی گر شرط فعل حق بُدی	هیچ معدومی به هستی نامدی

مثنوی، ۵: ۱۵۳۷ و ۱۵۳۸ و ۱۵۴۲

اگر خداوند فعل خود را منوط و مشروط قابلیت‌ها کند، خلقت امکان‌ناپذیر می‌شود. بنابراین، خلقت باری کریمانه است، نه عادلانه و حق‌گزارانه. اگرچه ما آدمیان باید روابط میان خود را عادلانه برقرار کنیم.

۷ - معنای دیگر راز، عبارت است از غایباتی که ورای اشیاء است و به‌خصوص حوادثی که در آینده و در پایان تاریخ رخ خواهد داد و آدمیان، غافلانه خدمت‌گزار آن‌ها هستند؛ مثل قیام رهبری در پایان تاریخ، یا قیام قیامت و امثال آن. پاره‌ای از فلسفه‌های رازآلود عصر جدید هم که عمدتاً در مقام تبیین باطن تاریخ هستند و دست‌های نامرئی را در پس پرده‌ی تاریخ نشان می‌دهند و تاریخ را روانه به سوی مقصد خاصی می‌نمایانند، از این رو جذاب و دل‌ریا می‌نمایند.

۸ - پاره‌ای از «رازها» هم از جنس رازهای سیاسی و اجتماعی‌اند. برای مثال، در شرایط ناامن، بسیاری از سخنان ناگفتنی می‌شوند و گفتنشان حیات فرد را به مخاطره می‌اندازد. حافظ می‌گوید:

گر خود رقیب شمع است اسرار از او بیوشان
کان شوخ سربریده بند زبان ندارد

این بیت حافظ به رازها و اسرار سیاسی - اجتماعی ناظر است و با ملاحظه‌ی احوالی که در روزگار امیر مبارزالدین در شیراز حاکم بود سروده شده است. حافظ در جای دیگر، به زبان هشدار می‌گوید:

جریده رو که گذرگاه عافیت تنگ است
پیاله گیر که عمر عزیز بی‌بدل است

۹ - پاره‌ای از رازها هم از غفلت آدمیان ناشی می‌شود و به عبارت دیگر، عبارتند از آنچه پس پرده‌ی غفلت قرار دارد. زندگی ما هم قائل به معرفت ما و هم قائم به غفلت و جهل ماست. اگر ما همه‌چیز را می‌دانستیم، بدین‌سان که اکنون زندگی می‌کنیم نمی‌زیستیم و اگر همه‌چیز را هم نمی‌دانستیم، نحوه‌ی زندگی‌مان فرق می‌کرد. زندگی کنونی ما دقیقاً ناشی از میزان معرفت و جهل ماست. حیات ما از میزان جهل و دانشی که مجموع بشریت دارد، تعبیت می‌کند. اما پاره‌ای از دانش‌ها، اصولاً دور از دست‌رس ما نهاده شده است و حجابی نادرینی میان ما و آن‌ها حائل است و اگر این حجاب، به نحوی از انحاء، دریده شود، حیات انسانی ما زیر و رو خواهد شد و این پرده‌ی غفلت همان است که تمام عناصر پس پرده را به «راز» تبدیل می‌کند. «راز» در این معنا، آن نوع دانستنی‌هایی است که اگر دانسته شوند و پخش و فراگیر گردند، شکل و محتوای زندگی کاملاً

تغییر خواهد کرد و لذا، مصلحت عام اقتضا می‌کند که آدمیان با غفلت از آن امور زندگی کنند و خداوند نیز آدمیان را همراه با چنین غفلتی آفریده است. این غفلت دامان آدمیان را رها نمی‌کند؛ الا نادراً. نوادری از انسان‌ها می‌توانند به اسرار پس پرده‌ی غفلت راه یابند. جنس آن اسرار چنان است که حتی وقتی بیان می‌شوند، شنیده و درک نمی‌شوند. معنی ساده‌ی این غفلت، گرم بودن در بازی زندگی و ننگریستن به آن از بیرون و از بالاست. این بازی می‌تواند بازی علمی یا سیاسی یا مالی... باشد؛ سرگرم تنازع و رقابت بودن و از اصل رقابت و نزاع سؤال نکردن. اگر مردم دمی از خود بپرسند چرا این‌همه جوش می‌زنیم، چرخ زندگی متوقف خواهد شد. به قول مولانا:

استن این عالم ای جان غفلت است

هوشیاری این جهان را آفت است

مثنوی، ۱: ۲۰۷۰

به طور خلاصه، باید دانست هر جا نزاعی هست، نشانه‌ی آن است که گوهری و گنجی در جایی دیگر موجود و مکتوم است. ما را به این نزاع سرگرم کرده‌اند، تا آن گوهر به کف ما نیافتد. این عالم، سرشار از گوهرهای مغفول است و ما سرگرم نزاع‌های غفلت‌آوریم و ماهیت زندگی خاکی ما چیزی جز گرفتار آمدن در این غفلت نیست.

بخش دوم: راززدایی

۱ - امروزه ما در جهانی زندگی می‌کنیم که از آن راززدایی شده است. پیشینیان ما در جهانی سرشار از راز می‌زیستند و این، از جمله‌ی تمایزهای مهمی است که میان زندگی در عصر جدید و زندگی در جهان قدیم وجود دارد. امروزه برای ما، بسیار دشوار است که خود را به جای پیشینیان قرار دهیم و از چشم آن‌ها به جهان بنگریم و معنای زندگی را از منظر آن‌ها دریابیم. ظهور علم جدید، خرد جدید، فلسفه‌ی جدید، و تکنولوژی جدید، قدرت تازه‌ای به انسان بخشیده و دنیا را برای او حامل و واجد معنای کاملاً نوینی کرده است. پاره‌ای از فیلسوفان و جامعه‌شناسان، این وضعیت جدید جهان را تحت عنوان «راززدایی یا افسون‌زدایی از جهان» می‌شناسند و می‌شناسانند. البته همان‌طور که در ابتدای بحث گفتم، راززدایی از زندگی و جهان، به معنای دین‌زدایی نیست. بلکه به معنای دقیق کلمه، عبارت است از راززدایی از مدیریت، نفس مصالح خفیه در قوانین، و نفعی شیوه‌های کنترل‌ناپذیر نظیر دعا، نذر، یا تمسک به نیروهای غیبی و ماورای طبیعی و امثالها برای اداره‌ی دنیا.

این راززدایی، ناشی از تحول در «عقلانیت» بشر است. «عقلانیت» مفهومی سیال است. «تحول در عقلانیت»، یعنی آنچه روزگاری جزء بدیهیات به شما می‌آمد، در روزگار دیگر بدیهی تلقی نشود و بالعکس. سخن بر سر صحت و سقم این مواضع نیست. سخن بر سر تحولی است که در وجود آدمی، در تاریخ او، و در حیات بیرونی وی رخ داده است. این تحول بسیار بنیادین است. ما نسبت به جهان معرفت تازه‌ای یافته‌ایم و لذا، در جهان تازه‌ای زندگی می‌کنیم. این دو گونه معرفت (یعنی معرفت قدیم و معرفت جدید)، بر دو گونه عقلانیت جدید تکیه دارند و گره زدن این دو معرفت و این دو عالم به یکدیگر و یکی دانستن آن‌ها و عدم توجه به گسست معرفتی بنیادین میان آن‌ها، ریشه‌ی بسیاری از مشکلات امروزی ماست. اگر امروز دین با سیاست، یا دین با علم جمع نمی‌شود، ریشه‌اش آن است که عقلانیت مدرن جا را بر عقلانیت پیشین تنگ کرده است. وظیفه‌ی اصلی احیاگران دینی در جهان جدید، این است که دینی

متناسب و موافق با عقلانیت مدرن عرضه کنند. یعنی مفاهیم دینی را در دل مقولات مدرن بنشانند. مشکل دین‌داران عصر حاضر این است که چگونه می‌توان این دین رازآلود را در متن زندگی فردی و جمعی و مدیریت کلان اجتماعی و سیاسی راززادایی شده وارد کرد. پاره‌ای از متفکران دینی ما برای حل این معضل، خود را ملزم به تأویل دین دیده‌اند. مرحوم آقای طالقانی در تفسیر آیاتی از قرآن که ناظر به وجود جن و تأثیرگذاری آن در امور این‌جهانی است، ادعا کرده‌اند که قرآن در این مواضع، به زبان فرهنگ اعراب سخن گفته است. اعراب بدوی دوران پیامبر، به وجود موجوداتی نظیر «جن» معتقد بودند و مثلاً دیوانگی را ناشی از مسّ و تصرف جنیان می‌شمردند، لذا قرآن نیز به همان زبان سخن گفته است. صرف‌نظر از صحت و سقم نظر آقای طالقانی، این نوع تفسیرها نشان می‌دهد که در مفهوم «عقلانیت» چرخشی رخ داده است و کسی که در عصر حاضر زندگی می‌کند، دو راه در پیش رو دارد. یا باید توضیحاتی بدهد که این موضوع را معقول و موجه سازد، یعنی از کار جن و ملک رازگشایی و راززدایی کند، یا باید مسأله را به نحوی منحل کند؛ یعنی صورت مسأله را پاک کند.

به عنوان مثال دیگر، مواجهه‌ی مرحوم دکتر شریعتی با مسأله‌ی امام زمان را در نظر بگیرید. مرحوم شریعتی خود را با این پوشش روبه‌رو می‌دید که چه‌گونه ممکن است کسی چندین قرن عمر کند و از پس پرده، ناظر امور مسلمانان و بل‌که جهانیان باشد و مترصد آن باشد که روزی ظهور کند و عالم را دگرگون نماید. از نظر گذشتگان، کاملاً معقول بود که کسی چند قرن عمر کند. در قرآن هم آمده است که نوح، دست‌کم ۹۵۰ سال عمر کرد. عقلای قوم هم این امر را به راحتی می‌پذیرفتند. کمتر کسی از خود می‌پرسید که چه‌گونه ممکن است کسی به اندازه‌ی سی نسل حیات داشته باشد، جوانی و میان‌سالی و پیری این شخص چه معنایی خواهد داشت، او در طول این مدت چند بار ازدواج کرده، فرزندان او که بوده‌اند، خانه و کاشانه‌ی او کجا بوده است، و نظایر آن. اما امروزه عقلانیت تحول جدی یافته است و لذا، برای روشن‌فکری که رسالتش عقلانی کردن دین در جهان حاضر است، این مسائل از معضلات جدی خواهد بود. چرا که عقل جدید، این قبیل امور را به راحتی هضم نمی‌کند. اصلاً مدرنیته با کنار نهادن این قبیل امور و تلقی‌ها تحقق یافته است. بنابراین، روشن‌فکری همچون مرحوم دکتر شریعتی، باید راه‌حلی برای این مسأله می‌یافت. شریعتی در برخورد با این مسأله، می‌کوشید تا خود را درگیر مسائل کلامی نکند و توجه مخاطبان را از بحث در خصوص امکان یا عدم امکان چنان پدیده‌ای منحصر کند و آن‌ها را به این نکته توجه دهد که «منتظر بودن»، نشانه‌ی «معترض بودن» است. بنابراین، شریعتی برای تأمین عقلانیت دین، مسأله را از بعد کلامی و علمی‌اش خارج می‌کند و به بعد سیاسی کار رو می‌آورد و «انتظار کشیدن» را نشانه‌ی اعتراض و نارضایتی از وضع موجود معرفی می‌کند. تز «تصفیه و استخراج منابع فرهنگی» شریعتی، معنایی غیر از این نداشت. این راهبرد، به مسأله‌ی امام زمان منحصر نبود. درباره‌ی تمام تعالیم و موارث سنت دینی صادق بود. مثلاً تلقی عموم گذشتگان ما از قیام امام حسین این بود که شخصیتی معصوم و مقدس، به فرمان و خواست خداوند، خود را آماده‌ی شهادت کرد با علم به این که سرنوشت او شهادت استف‌راهی کوفه شد و واقعه‌ی عظیم و متبرک و قدسی کربلا را پدید آورد. اما امام حسین شریعتی این‌طور نبود. امام حسین او برای اقداماتش محاسبه‌ی عقلانی می‌کرد. او شخصیتی عاقل و سیاستمدار بود و بر مبنای محاسبه و سنجش عقلانی تصمیم گرفت که برای به دست گرفتن زمام قدرت اقدام کند و مطمئن بود که اگر در قیام خود توفیق نیابد و شهید شود، شهادتش مایه‌ی رسوایی یزیدیان خواهد بود و همگان تا قیام قیامت خواهند گفت که شقاوت و قساوت یزیدیان چندان بود که به

فرزند پیامبر هم رحم نکردند و او را در نهایت بی‌رحمی و سنگ‌دلی به قتل رسانیدند. امام حسین شریعتی، مدرن بود و تمام رفتارهایش عقلانی و متناسب و سازگار با عقلانیت مدرن بود. اما امام حسین گذشتگان، شخصیتی اسطوره‌ای و متناسب با جهانی رازآلود بود. از نظر گذشتگان، واقعه‌ی عاشورا واقعه‌ای عرشی و محفوف به اسرار عیدیه بود. حرکت وی از ابتدا به اذن خداوند بود و در تمام طول مسیر، نیروهای غیبی و قدسی صحنه‌گردانی می‌کردند و سرانجام نیز به غایت مقدر به وقوع پیوست و امام به سوی معبود خود بازگشت.

اگر دین را به‌ترین تجلی‌گاه جهان ماقبل مدرن بدانیم، علم جدید به‌ترین تجلی‌گاه خرد و عقلانیت مدرن است. حقیقتاً علم تجربی مدرن، مدار و محور جهان جدید است؛ همان‌طور که جهان قدیم، به به‌ترین نحو، در دینی که از آن دوران به یادگار مانده تجلی کرده است و به همین دلیل است که امروز علم و دین با هم مقابله و معارضه پیدا کرده‌اند. و همین تعارض بوده است که مفسران ما را به تأویل پاره‌ای از آیات قرآن واداشته و در عالم مسیحیت هم نقد و تأویل عهد جدید را شایع کرده است. تعارض میان علم و دین، همان تفاوت و تعارضی است که میان جهان مدرن و جهان ماقبل مدرن، میان عقلانیت جدید و عقلانیت قدیم، میان مدرنیته و اسطوره وجود دارد. علم در جهان راززدایی‌شده متولد شده است و مسئولیت آن این است که هرچه بیش‌تر از این عالم راززدایی بکند و به ما بیاموزد که آنچه را که پیش‌تر به مدد نیروهای غیبی و خفی و نامرئی توجیه می‌کردیم، امروزه می‌توانیم به مدد قوانین تجربی، تأییدپذیر، و ابطال‌پذیر توجیه کنیم؛ بدون آن که حاجتی به چنان عوامل و نیروهای غیبی داشته باشیم. در جهان جدید، اعتقاد بر این است که کتاب طبیعت به زبان ریاضی نوشته شده است و کشف معنای این زبان به دست عالمان و فیلسوفان صورت می‌پذیرد؛ عالمانی که از دوران روشن‌گری و خصوصاً از عصر گالیله به این‌سو، دست به کار شده‌اند. در حالی که در جهان قدیم، معتقد بودند که کتاب طبیعت به زبان طبایع نگاشته شده است و کشف راز آن از فیلسوفان متافیزیسین ساخته است.

۲ - مهم‌ترین عرصه‌ای که در جهان جدید از آن راززدایی شد، جهان «مدیریت» بود. سیاست ورزیدن و حکومت کردن، به معنای مدیریت عقلانی است. مدیر مدبر و خردمدار، کسی است که می‌داند چه منابع و نیروهایی در اختیار دارد و چه‌گونه می‌تواند از این منابع و نیروها به‌ترین بهره‌برداری را بکند. عقلانیت مدرن، خواه در قلمرو عقل عملی (یعنی در مقام تناسب بخشیدن میان وسایل و هدف مطلوب)، و خواه در قلمرو عقل نظری (یعنی در مقام تناسب بخشیدن میان دلیل و مدعا)، از رازها برکنار است. یعنی کار خود را بر مبنای عناصر پیش‌بینی‌پذیر و قواعد اعتمادپذیر انجام می‌دهد. ما در برنامه‌ریزی‌هایمان، خواه دین‌دار باشیم و خواه غیر دین‌دار، به عوامل مجهول و رازآلود عنایت نمی‌کنیم. مثلاً به اوضاع کواکب کاری نداریم. اما به سطح زمین‌های زیر کشت، یا مقدار آب‌های زیرزمینی، تعداد نیروهای انسانی کارآمد، و امثال آن، دقیقاً توجه می‌کنیم. یک مدیر موفق کسی است که در شعاع امکانات عملی و نظری خود، یعنی آنچه بر آن‌ها تسلط و نظارت دارد، عمل کند. به همین دلیل است که مدیریت عقلانی، به‌هیچ‌وجه با رازآلودگی سر سازش ندارد. اگر بخواهیم در این عرصه، عناصر اسطوره‌ای را وارد کنیم، یا بر نیروهای غیبی تکیه بزنیم و مکانیسم‌های مجهول و مرموز را وارد محاسبات مدیریتی‌مان کنیم، مطلقاً کاری از پیش نخواهیم برد. مدیریت عقلانی موفق را نمی‌توان بر امور خفی و مرموز و نامرئی بنا کرد. به همین سبب است که دین رازآلود از مدیریت عقلایی، به طور طبیعی جدا می‌شود. این دو مقوله نمی‌توانند در کنار هم بمانند. نگوید مگر دین عقلانی نیست، یا مگر دین ضد عقل است؟ مدعای ما این نیست که کسانی که به فرشتگان و

موجودات غیبی معتقدند از عقلانیت بی‌بهره‌اند. سخن ما این است که در عرصه‌ی مدیریت‌ها و برنامه‌ریزی‌های سیاسی و اجتماعی و اقتصادی، نمی‌توان از فرشتگان و جن و نذر و قربانی و دعا و نماز استسقاء و شفاعت و... کمک گرفت و بدان‌ها تکیه کرد. به این معناست که می‌گوییم مدیریت راه خود را از عناصر رازآلود دین جدا می‌کند. یعنی نقش و تأثیر آن‌ها را در محاسبات خود منظور نمی‌کند. به بیان دیگر، امروزه گویی نیروهای خفی و غیبی و ماورای طبیعی از صحنه‌ی عالم حذف شده‌اند. حکومت‌گران آن‌ها را در زندگی دخیل نمی‌شمارند و برای گشودن گره‌های زندگی و حل مشکلات معیشتی و حکومتی از آن‌ها یاری نمی‌جویند. حتی موجودات و نیروهایی هم که در متن شریعت بدان‌ها تصریح شده است، مورد توجه و استفاده‌ی آدمیان نیستند. ما آدمیان متدینی که در عصر جدید زندگی می‌کنیم و به زیارت می‌رویم و دعا می‌خوانیم و نذر می‌کنیم و بر خداوند توکل می‌ورزیم و به وجود جن معتقدیم و معجزه را باور داریم و تمام حوادث غریبه‌ای که در متون دینی آمده حق می‌شماریم، واقعاً این اعتقاداتمان را در کجای زندگی خود دخالت می‌دهیم؟ آیا ما در برنامه‌ریزی‌های اجتماعی و اقتصادی خود از این اعتقادات مدد می‌جوییم؟ آیا در عرصه‌ی جنگ یا روابط بین‌الملل به آن‌ها متمسک می‌شویم؟ آیا در هیأت دولت، وقتی که می‌خواهیم برای احداث یک سد عظیم یا حل معضلات کشاورزی برنامه‌ریزی و تصمیم‌گیری کنیم، دست به استخاره می‌زنیم یا نذر می‌کنیم؟ (متأسفانه شخصاً اطلاع دارم که پاره‌ای از مقامات کشور که گاه به هیأت دولت هم رفت‌وآمد می‌کرده‌اند، در مقام تصمیم‌گیری‌هایشان در عرصه‌ی سیاست خارجی، مکرراً استخاره می‌کرده‌اند.) استخاره کردن یعنی رازآلوده زندگی کردن، و این همان چیزی است که در جامعه‌ی ما، تا حد زیادی از عرصه‌ی عمومی به عقب رانده شده است که خود معلول سيطرة عقلانیت مدرن بر اذهان و عقول ماست.

انسان جدید و اجتماع جدید و دولت جدید و نهادهای جدید، رفته‌رفته عقلانی‌تر از پیش عمل می‌کنند. یعنی در مقام تدبیر امور خود بر نیروهای مافوق طبیعی تکیه نمی‌کنند؛ هرچند وجود چنان نیروهایی را هم منکر نمی‌شوند. و به طور خلاصه، بدیهی‌ترین و آشکارترین عرصه‌ی رازدایی‌شده، عرصه‌ی مدیریت است.

۳ - رازدایی از عرصه‌ی مدیریتی، لاجرم به رازدایی از عرصه‌ی حکومت و سیاست نیز می‌انجامد. حکومت (خواه دینی و خواه غیر دینی)، دو بخش دارد: بخش مدیریت و بخش مشروعیت. یعنی در امر حکومت، دو پرسش مهم مطرح است:

الف - چه‌گونه باید مدیریت کرد؟

ب - چه کسی مجاز به اعمال مدیریت است؟ یا به بیان دیگر، مدیر مشروعیت و حقانیت خود را از چه منبعی اخذ می‌کند؟

به هر حال، حساب مشروعیت مدیر از عقلانی بودن مدیریت جداست. بخش مدیریتی حکومت، دینی و غیر دینی ندارد. چرا که مدیریت فنی عقلانی است و هنگامی که امری عقلانی شد، حتی اگر صریحاً در متن دین وارد باشد، رابطه‌اش با گوینده قطع می‌شود. اما بخش مشروعیت چه حکمی دارد؟ بعضی افراد یکی بودن دین و سیاست یا دین و حکومت را مربوط به شاخه‌ی مشروعیت حکومت می‌دانند. به نظر می‌رسد که «مشروعیت» می‌تواند دینی و غیر دینی باشد. بنابراین، در بحث از رابطه‌ی دین و سیاست، محل اصلی اختلاف را باید در مسأله‌ی مشروعیت دانست. در این‌جا، کسانی معتقدند که مشروعیت به‌هیچ‌وجه منشأ الهی ندارد. در مقابل، کسانی برای مشروعیت منشأ دینی قائلند اما مشروعیت به لحاظ

دینی هم بر دو نوع است: کسانی مشروعیت حاکم را ناشی از نصب از بالا می و کسانی معتقدند

در واقع یکی از مشکلات فقه، همیشه این بوده است که به ظرف بچسبید یا به مظلوف؛ به شکل عمل اصالت بدهد یا به روح عمل. مثلاً در باب «زکات»، سؤال این بوده است که آیا افراد فقط باید در همان چند مورد معینی که در فقه آمده زکات بدهد، یا روح زکات دادن متوجه مصلحت و مقاصد دیگری است، از قبیل رفع شکاف‌های طبقاتی و از میان بردن فقر. اگر زکات دادن را برای تأمین چنان مصلحتی دانستیم و بعد ملاحظه کردیم که زکات جو و گندم و غیره آن مقصود را تأمین نکرد، چه باید بگوییم؟ ممکن است در این‌جا فقیه بگوید که زکات جو و گندم، خود فی‌نفسه، مصلحتی دارد که بر ما معلوم و آشکار نیست، لذا ما باید فقط بر روی همین اقلام معین زکات بدهیم تا آن مصلحت خفی فوت نشود. پیداست که با این شیوه، نمی‌توان جامعه را مدیریت و معضلات آن را رفع کرد. اگر شما خواستید فقر را از جامعه بزدایید و صرفاً به شکل عمل اصالت دادید و آن را مبنای مدیریت اقتصادی‌تان در جامعه دانستید، کارتان به نتیجه‌ی مطلوب نخواهد رسید. شما فقط در صورتی می‌توانید از این احکام فقهی استفاده کنید و مدیریت‌تان را بر آن‌ها بنا نهید که مصالح نهفته در آن‌ها را بدانید و در وقتش انعطاف لازم را به خرج دهید. توجه کنید که ما در این‌جا مصلحت خفی این احکام را انکار نمی‌کنیم. بل که می‌گوییم که در مقام مدیریت، نمی‌توان بر این مبنا عمل کرد. بنابراین، درست است که در احکام فقهی مثل رهن و جعاله و مساقات و غیره، نیروهای رازآلود نظیر جن و ملک وجود ندارند. اما در این احکام، مصالح خفیه‌ای فرض می‌شود که هیچ فرقی با قوای ماورای طبیعی ندارند. یعنی نمی‌توان بر مبنای آن‌ها مدیریتی کارآمد و موفق بنا کرد، مگر آن که آن‌ها را کاملاً تابع مصالح و مفاسد اجتماعی کنیم. آنچه می‌گوییم، خصوصاً ناظر به «معاملات» است. «معاملات»، بر خلاف «عبادات» فقه، تعبدی محض نیستند. بل که با مصلحت و مفسدت اجتماعی و تنظیم امور دنیوی مرتبطند. بنابراین، در بخش معاملات فقه، یا فرد باید قائل به مصالح خفی باشد و لذا از مدیریت موفق چشم‌پوشد، و در مقام اجرای تکالیف شرعی به تکالیف خود عمل کند، اما برای تنظیم امور دنیایی و مدیریت موفق یک نظام حقوقی مستقل و فارغ از مصالح خفیه بنا کند، یا باید فقه را تماماً عقلانی کند و معلوم نماید که این وسیله ناظر به کدام هدف است، به طوری که اگر روزی معلوم شد که آن وسیله دیگر آن هدف را برنمی‌آورد، دستش گشوده باشد و بتواند در آن مورد تصمیمی مقرون به مصلحت بگیرد. یک مدیر موفق هرگز نمی‌تواند شکل خاصی از عمل را اصالت بدهد و آن شکل را تحت هر شرایط و صرف‌نظر از اقتضائات زمانی و مکانی تعبداً به مورد اجرا درآورد و از نتایج آن فارغ و غافل بماند. مثال خمس و زکات را که به گمان بعضی همان مالیات اسلامی است زدم. مثال دیگری بزنم. هم‌اکنون ما در احکام فقهی و قوانین جزایی‌مان در ایران، حکمی داریم تحت عنوان «دیه بر عاقله». مقصود از «دیه بر عاقله»، این است که اگر کسی مرتکب قتل خطایی شد، دیه‌ی مقتول بر شخص قاتل واجب نیست. بل که تأدیه‌ی آن بر خویشاوندان پدری وی واجب است. یعنی اگر مثلاً شما در حین رانندگی، به طور غیر عمدی، با کسی تصادف کردید و آن شخص فوت کرد، دیه‌ی آن فرد بر عهده‌ی شما نیست، چون قتل خطایی و غیر عمدی بوده است. یعنی اولاً قصاص نمی‌شوید، ثانیاً دیه‌ی آن فرد مقتول را هم باید از خویشاوندان پدری شما (که از شما ارث می‌برند) بگیرید. یعنی مثلاً باید به سراغ عموی شما بروند و دیه‌ی مقتول را از او مطالبه کنند. امروزه این حکم برای ما، که در بافت شهری زندگی می‌کنیم و روابط خویشاوندی و قبیله‌ای در میانمان جاری نیست، غریب و شگفت‌انگیز می‌نماید. در مقابل این حکم، برخی از فقهای ما صریحاً گفته‌اند که این حکم مربوط به اجتماعات قبیله‌ای است و زندگی شهری این حکم را برنمی‌تابد. اما بعضی از فقها با این کار مخالفند و می‌گویند که شاید این حکم مصالحی دارد که بر ما پوشیده است. لذا، نباید کنارش بگذاریم. مرحوم مطهری در بیان علت تشریع این حکم، برای آن مصلحتی قائل بود و آن را نوعی بیمه تلقی می‌کرد. به

اعتقاد ایشان، کسانی که در صورت فوت شخص از او ارث می‌برند، باید در هنگام زیان و خسارت هم از وی حمایت کنند. در واقع، آن ارث برای جبران همین خسارت‌ها به آن وارثان می‌رسد. باری؛ مطهری هم برای مقبول کردن آن حکم، معقولش می‌کند. و الاّ عمل به آن، امروزه هضم‌ناپذیر می‌نماید. در حالی که برای اهل قبایل، به‌هیچ‌رو غریب نمی‌نمود.

این است که می‌گوییم اگر بناست فقه بنای برنامه‌ریزی و مدیریت اجتماعی قرار بگیرد، نباید برای آن مصالح خفی فرض کرد و بدین معناست که دین، به طور طبیعی، از مدیریت سیاسی جدا می‌شود. خواه شما قائل به مصالح خفی برای احکام فقهی باشید و خواه نباشید، در هر حال، دین از سیاست جدا می‌شود. چرا که اگر آن مصالح آشکار باشند، فقه کاملاً عقلانی و عرفی و غیر قدسی می‌شود و شخص همه‌جا بررسی می‌کند که آیا فلان حکم به منزله‌ی وسیله به هدف مطلوب می‌انجامد یا نه. اگر انجامید، که نعم‌المطلوب. اگر هم نیانجامد، شخص برای نیل به مقصود تدبیر دیگری خواهد اندیشید و این شیوه‌ی تمام عقلای عالم است و اختصاصی به دین‌داران ندارد. اگر هم آن مصالح خفی باشند، اصلاً نمی‌توانند مبنای یک مدیریت موفق قرار گیرند.

۵ - مدرنیته یا عقل جدید، به آدمیان آموخته است که دایره‌ی معیشت را کوچک‌تر بگیرند تا توفیق بیش‌تری بیابند. بشر رفته‌رفته به پای خود از عالم کبیر خارج شد و به عالم صغیر وارد گردید و ترجیح داد که در این جهان کوچک‌تر زندگی کند، تا در عوض کفایت بیش‌تری داشته باشد. جهان گذشتگان، بسیار بزرگ بود و به همین دلیل، کفایت عملی آن بسیار کم بود و بشر میان این دو شق، یعنی جهان بزرگ‌تر و کفایت عملی کمتر، و جهان کوچک‌تر و کفایت عملی بیش‌تر، شق دوم را برگزید. شاید این انتخاب چندان آگاهانه و مختارانه صورت نگرفت. اماّ به هر حال، واقعه‌ی مهمی بود که در تاریخ بشر رخ داد.

این موقعیت را می‌توان به وضعیت پادشاهی تمثیل کرد که هرچه دایره‌ی فتوحاتش گسترش می‌یابد، کفایتش در تدبیر سرزمین‌های تحت فرمانش کمتر می‌شود.

جهان گذشتگان ما، بسیار بزرگ بود. یعنی در زندگی روزمره‌ی ایشان، عوامل عدیده‌ای دخالت می‌کرد. از جمله عواملی که در سرنوشت آدمیان تأثیر می‌نهاد، وضعیت ماه و خورشید و ستارگان بود. اعتقاد به این نوع تأثیرات، جزء خرافات دوران گذشته نبود. بل که از جمله‌ی علوم آن عصر به شمار می‌آمد. آدمیان برای آن که تکلیف خود را در مقام تصمیم‌گیری و عمل معلوم کنند، گاه تحقیق می‌کردند که اوضاع ماه و ستارگان از چه قرار است. حتی فراتر از این می‌رفتند و چنان‌که گفتیم، خود را در عین حال، ساکن جهانی نامرئی و نامحسوس، یعنی جهان غیب می‌دانستند و معتقد بودند که علاوه بر نیروهای مادی بسیار متعدد و کثیر، دست‌های نامرئی هم در زندگی و سرنوشتشان تصرف می‌کنند و حضور همین عناصر بود که جهان را هرچه رازآمیزتر و اسطوره‌ای‌تر می‌کرد. مثلاً در تعالیم دینی آمده است که صله‌ی رحم موجب طول عمر است، یا صدقه دفع بلا می‌کند، یا قربانی کردن پاره‌ای از آفات و بیماری‌ها را از میان می‌برد، یا معصیت موجب نزول پاره‌ای از بلایا می‌شود. این تعالیم جوانب رازآلود عالم را بیان می‌کنند. یعنی بر عناصر و وقایعی در این عالم انگشت تأکید می‌نهند که مکانیسم وقوع یا تأثیرشان بر ما معلوم نیست و بل که معلوم‌ناشدنی است. ما نمی‌دانیم که چه‌گونه زکات ندادن موجب خشک‌سالی می‌شود. حداکثر چیزی که می‌دانیم، این است که در این‌جا علتی وجود دارد (یعنی زکات ندادن) و معلولی هم متعاقب آن پدید می‌آید (یعنی خشک‌سالی). اماّ چه‌گونه آن علت به این معلول می‌انجامد، برای ما روشن نیست و جزء رازهای

این عالم است. این اعتقادات، جزء عقلانیت گذشتگان بود و به همین اعتبار، آن‌ها خویشتن را در جهانی بسیار بزرگ می‌یافتند. احاطه بر این حجم عظیم و بی‌شمار از عوامل مؤثر، بسیار دشوار و بل‌که محال به نظر می‌رسید. بنابراین، آدمیان رفته‌رفته پاره‌ای از این نوع عوامل را از صحنه‌ی زندگی خود بیرون کردند و اساساً دغدغه‌ی دخالت و تصرف آن عوامل را از ذهن خود راندند. امروزه جهان ما نسبت به گذشته چندان شلوغ نیست. بسیاری از عواملی که در گذشته سرنوشت‌ساز و نقش‌آفرین تلقی می‌شدند، از زندگی ما بیرون رفته‌اند و ما اعتقاد به آن‌ها را جزء خرافات می‌دانیم. امروزه اگر کسی بگوید که فلان کار را نکنید چون مثلاً قمر در عقرب است، ما به‌هیچ‌وجه اعتنا نمی‌کنیم. در حالی که این امر برای گذشتگان ما بسیار جدی بود.

با ظهور علم جدید، انسان‌ها رفته‌رفته عناصر و قوای نامرئی و دست‌نرس‌ناپذیر و غیبی را از عرصه‌ی زندگی و عمل و نظر خود به دور کردند و لذا، جهان مسکون آن‌ها کوچک‌تر شد و در عوض، قدرت و کفایت و تسلط آن‌ها در مقام مدیریت، فزونی گرفت. اما علم چه‌گونه عالم را کوچک کرد؟ به طور کلی، در قلمرو علوم تجربی، ما باید همواره یک رشته عوامل محیطی را ثابت نگه داریم یا ثابت فرض کنیم و آن‌گاه در دل آن شرایط ثابت، تجربه‌های خود را به انجام رسانیم. این شرط «تجربه کردن» است. اگر شما در هر لحظه، همه‌چیز را بر موضوع مورد تجربه مؤثر بدانید و بخواهید این عوامل را بالجمله در کار خود منظور کنید، نمی‌توانید قدم از قدم بردارید. فرض کنید که دانش‌مندی می‌خواهد اسیدپته‌ی محلولی را اندازه بگیرد. او باید فرض کند که شنبه یا یک‌شنبه بودن تأثیری بر آزمایش ندارد، انجام آزمایش در ساعت ۵ صبح یا ۵ بعدازظهر مهم نیست، زن بودن یا مرد بودن آزمایش‌گر بی‌اهمیت است، و قس‌علی‌هذا. این‌ها جزء مفروضات بدیهی هر دانش‌مندی است. او صرفاً عوامل معینی را در کار خود دخیل می‌داند. در غیر این صورت، اصلاً نمی‌تواند دست به هیچ آزمایشی بزند. او در هر تجربه، واقعاً اکثریت مطلق عوامل عالم را نامربوط می‌شمارد و صرفاً معدودی از عوامل را ذی‌مدخل و مربوط می‌انگارد. اتفاق مهمی که در جهان جدید، و به تبع، در روش‌شناسی علم جدید رخ داده، همین است که دانش‌مندان در پس ذهن خود، دخالت بسیاری از عوامل را نادیده می‌گیرند و بر این مبنا، به پژوهش علمی اقدام می‌ورزند. یک دانش‌مند امروزی، هرگز تأثیر کرات را در نتیجه‌ی آزمایش شیمیایی خود منظور نمی‌کند. روز و ساعت آزمایش تا تاریخ تولد آزمایش‌گر را مطلقاً مهم نمی‌داند و در میان نمی‌آورد و این دقیقاً همان چیزی است که گذشتگان بر آن تأکید داشتند و در کارهای خود دخیل و مؤثر می‌انگاشتند. این فرض یا فرض خلاف آن، هر دو بدون دلیلند و پیش‌فرضی بیش نیستند. اما البته این پیش‌فرض‌ها پی‌آمدهای بسیار مهمی دارند. مثلاً طب سوزنی چینی در شکل کهن آن، طب عالم کبیر بود؛ نه عالم صغیر. در این طب سنتی، صرفاً به عوامل محدودی که در بدن آدمی بود اکتفا نمی‌شد. بل‌که روز و ساعت سوزن زدن، وضعیت کواکب، و امثال آن هم در این طب منظور می‌شد. امروزه که طب سوزنی راه خود را در قلمرو علم جدید می‌گشاید، در حال راززدایی شدن است.

اما از میان دو پیش‌فرض یا مبنای یادشده (یعنی کبیر دیدن یا صغیر دیدن عالم)، کدامیک را باید برگزید؟ واقع آن است که هیچ دلیل قاطعی برای رجحان یکی بر دیگری وجود ندارد. حداکثر می‌توان گفت که اختیار مبنای جدید (یعنی نادیده گرفتن کثیری از عوامل جهان) کار پژوهش را بر ما آسان‌تر کرده است، چرا که کنترل و ضبط و مهار جمیع آن عوامل عذیده برای بشر کاری به غایت دشوار است. حقیقتاً محتمل است که فلان سیاره یا ستاره، وقتی که در وضعیت خاصی نسبت به زمین قرار می‌گیرد، بر زندگی ما تأثیر داشته

باشد. اما ما نمی‌توانیم آن ستاره یا سیاره را پس و پیش کنیم و تغییر و تحول تأثیرات آن را مورد بررسی قرار دهیم. به همین دلیل، آن را کنار می‌گذاریم. بنابراین، تأثیر عوامل و عناصر عالم کبیر، به لحاظ منطقی، فلسفی، و علمی، ابطال نشده است. بل که فقط برای آن که بتوانیم چنگال تصرف خود را در این عالم، هرچه نافذتر کنیم، مجبوریم جهان را کوچک‌تر کنیم. تا جهان کوچک نشود، امکان برنامه‌ریزی و طراحی و مدیریت موفق و کارساز وجود نخواهد داشت. پس کوچک‌تر شدن جهان، ناشی از محدودیت ما و مقتضای روش‌شناسی علم ماست. اما تأکید می‌کنم که این امر، به معنای انکار عالم بزرگ نیست. چه اشکالی دارد که انسان معتقد باشد ندادن زکات، از راه مجهولی که هرگز بر ما مکشوف نمی‌شود، به خشک‌سالی می‌انجامد، یا صدقه باعث دفع بلا می‌گردد. ما هیچ دلیلی برای انکار این قبیل امور نداریم و اگر این مسائل برای ما غریب و بیگانه می‌نمایند، ناشی از راززدایی از عالم است و همین راززدایی، یعنی عدم تکیه بر نیروهای دست‌رس‌ناپذیر و غیر قابل و کنترل و پیش‌بینی است که دست ما را در تدابیر امور این جهان گشاده است.

۶ - بنابراین، مدیریت اجتماعی و تدبیر امور این عالم، نمی‌تواند بر عناصر رازآمیز، مصالح خفی، و شیوه‌های کنترل‌ناپذیر (نظیر دعا، نذر، قربانی، و امثال آن) بنا شود و این امر، یکی از مصادیق بارز راززدایی در جهان جدید است. اما در عین حال، ما باید تصور خودمان را از نیروهای غیبی و ماورای طبیعی هم تصحیح کنیم. در این خصوص، باید به چند نکته‌ی مهم و اساسی اشاره کنم:

اولاً در جهان قدیم هم که عقلانیت مدرن وجود نداشت و ذهنیت‌ها عموماً معطوف به نیروهای غیبی عالم بود، چنان نبود که مؤمنان در عرصه‌ی عمومی زندگی خود، کارهای خود را تماماً بر این نوع نیروها بنا کنند. مثلاً مسلمانان در هنگام جنگ، از سلاح‌های زمانه‌ی خود نهایت استفاده را می‌کردند. این‌طور نبود که برای غلبه بر حریف فقط نماز بخوانند و دعا و نذر کنند. بنابراین، تاریخ حیات دین‌داران و نحوه‌ی عمل‌کرد اجتماعی آنان، حاکی از آن است که تمسک به نیروهای غیبی و نذر و دعا و امثال آن، برای مدیریت کلان جامعه نبوده است. جهانی که در آن زندگی می‌کردند، جهان کبیر و رازآلود بود. اما آنان هم در مقام حکومت و تجارت و غیره، اهل محاسبه و تدبیر عقلانی بودند و کارها را به تدبیر موجودات غیبی عالم وانمی‌نهادند. تأسیس اعمالی نظیر نذر و دعا و استخاره و امثال آن، از اصل برای مدیریت‌های کلان اجتماعی نبوده است و البته این امر در جهان جدید، به مراتب آشکارتر شده است.

ثانیاً، دعا که عالی‌ترین و نیرومندترین نیروی غیبی در این جهان است، برای نظم بخشیدن به این جهان است؛ نه برای بر هم زدن نظم این جهان. اشتباه است اگر فکر کنیم که ما می‌توانیم از این نیروهای غیبی برای تخریب کل عالم و زیر و رو کردن آن استفاده کنیم. پس چه باید گفت درباره‌ی پاره‌ای از دعاها که به ظاهر برای بر هم زدن نظم این عالم است؟ مثلاً از خداوند می‌خواهیم که همه‌ی فقیران را غنی کند، یا همه‌ی بیماران را شفا بخشد. نقصان‌های این عالم، نظیر فقر و بیماری، بی‌سبب نیست. یعنی معلول علل و شرایط خاصی است و اگر از خداوند بخواهیم که این شرور را بدون مقدمه و بدون هر گونه جهد و کوششی از جانب ما ریشه‌کن کند، در واقع از او خواسته‌ایم که نظم کل جهان را بر هم بزند. در جواب باید گفت دعا‌هایی که در خصوص رفع فقر و بیماری و امثال آن‌ها رسیده است، جنبه‌ی تعلیمی دارد. یعنی به ما می‌آموزد که برای رفع و محو مشکلات این عالم، از قبیل فقر و بیماری و غیره، برنامه‌ریزی کنیم و دست به تدبیر عقلانی بزنیم. اگر بنا بود که معضلات زندگی این جهان، مثل فقر و بیماری و فساد، با دعا کردن مرتفع شود، لاجرم تا امروز تمام این شرور باید ریشه‌کن می‌شدند. برای آن که تمام دین‌داران، اعم از

مسلمان و غیر مسلمان، قرن‌هاست که محو این شرور را به دعا، از خداوند می‌طلبند. بالأخره اگر بنا بود آن شرور از این طریق از میان بروند، تاکنون از بین رفته بودند و اگر تاکنون چنین نشده است، برای آن است که دعا برای حل این معضلات نیامده است. عمده‌ی دعا‌هایی که در خصوص این قبیل امور وارد شده است، برای تعلیم و توجه دادن انسان‌ها نسبت به این معضلات است؛ نه برای حل و رفع آن‌ها.

ثالثاً، نیروهای غیبی این عالم، قدرت نامحدود ندارند. نباید فکر کنیم که با دعا و نذر و صدقه و غیره، هر کاری می‌توان کرد. این نیروها هم محدودیت‌های خاص خود را دارند. نیروهای غیبی هم از این حیث، شبیه سایر نیروهای این عالمند. برای مثال، شما با انرژی اتمی یا الکتریکی، نمی‌توانید هر کاری بکنید. اگر فرض کنیم که تمام الکتریسیته‌ی عالم در اختیار شما باشد، شما باز هم مشکل فقر یا جهل یا مرض را نمی‌توانید با نیروی برق حل کنید. خطاست اگر فکر کنیم که هر کس به نیروهای مافوق طبیعی دست یافت، همه‌چیز را در اختیار خواهد داشت و هر کاری را می‌تواند بکند. این نیروها هم محدودیت‌های خاص خود را دارند و از جمله، نمی‌توان از آن‌ها در سطح اجتماع و برای مدیریت کلان جامعه بهره جست.

رابعاً، اساساً خداوند بنای گردش امور این عالم را بر امور غیبی و مافوق طبیعی نهاده است. نقش آن‌ها در تدبیر امور این عالم، همیشه حاشیه‌ای و استثنایی است؛ شبیه پاره‌ای از ارزش‌های اخلاقی بسیار عالی و والا، مثل ایثار، تفصل، یا گذشت، که صفاتی بسیار عالی هستند، اما حل همه‌ی مشکلات و خصوصاً امر تدبیر جامعه را نمی‌توان منوط به آن‌ها کرد. جود و گذشت، بسیار ارزش‌مندند. اما جامعه را باید با عدالت اداره کرد، نه با ایثار و تفصل. این قبیل امور را از حاشیه به متن آوردن، خطاست. نیروهای غیبی هم همیشه باید حاشیه‌ای تلقی شوند تا امور این جهان بگردد و امروزه ما بیش از هر وقت دیگر، حاجت داریم که آن نیروها را حاشیه‌ای ببینیم. لذا، نه وجود آن نیروها را انکار می‌کنیم، و نه نقش آن‌ها را ناممکن می‌شماریم، و نه در جهان‌بینی خود نیروهای ماورای طبیعی را حذف می‌کنیم. و در عین حال، در مقام مدیریت، قطعاً و مسلماً، بر نیروهای محسوس و مقاصد و مصالح آشکار تکیه می‌کنیم و نیروهای غیبی و مصالح خفی را به نهان‌خانه‌ی معرفت می‌سپاریم و به بازار معیشت نمی‌کشیم.

۷ - اما این تحول بینش و مشی، کار دشواری است و یکی از وظایف دشوار متفکران دینی در جهان جدید، آن است که هم بکوشند هویت اسطوره‌ای دین را حفظ کنند و هم دین را با عقلانیت اسطوره‌زدای جدید تناسب بخشند. حفظ هویت اسطوره‌ای دین از آن جهت مهم است که اگر از دین اسطوره‌زدایی شود، دیگر دینی باقی نمی‌ماند و تناسب یافتن آن با عقل جدید، از آن رو حیاتی است که اگر دین عقلانی نشود و با خرد جدید تناسب نیابد، جایی در زندگی پیدا نمی‌کند.

در واقع، ما در حال گذار از جهان قدیم به جهان جدید هستیم. در جهان گذشته، همه‌ی جنبه‌های زندگی بشر با یکدیگر تناسب و تعادل خاصی داشته‌اند. دین آن جهان با سیاست و اقتصاد و اخلاق و مدیریتش متعادل و متوازن بود و هیچ‌یک علیه دیگری فتوا نمی‌داد. اجرای آن جهان، مثل قفل و کلید به هم می‌خوردند. اما از جایی این تعادل از میان رفت و تعادل نوینی جای‌گزین آن شد. در جوامعی نظیر جامعه‌ی ما، آن نظم و تعادل پیشین بر هم خورده است، اما هنوز تعادل تازه‌ای جای‌گزین آن نشده است و «بحران» بشر جدید (خصوصاً در جوامع پیرامونی)، چیزی نیست جز زوال آن تعادل پیشین و دست نیافتن به تعادلی نوین. ما در مرحله‌ی میان دو تعادل واقعیم. یک تعادل از دست رفته است و تعادل تازه‌ای هنوز در نیامده است. ورود ارزش‌ها و اندیشه‌ها و مظاهر جدید به عرصه‌ی زندگی ما، موجب شده است که شیرازه‌ی

جهان ما از هم بگسلد و هر جزئی از آن به راهی برود. امّا امروز در اقتصادمان مردم را به توسعه و سازندگی دعوت می‌کنیم، امّا بر بالای مناظرمان «قناعت» و «توکل» را به معنای کهن آن تعلیم می‌دهیم. آن ارزش‌ها با نوع خاصی از اقتصاد و نحوه‌ی تولید مناسبت تام داشت. امّا سازندگی و توسعه، با درک سنتی ما از «قناعت» و «توکل»، سازگاری ندارد و همین عدم تناسب‌ها، به عدم تعادل و بحران می‌انجامد.

مصلحان و محییان دین، در چنین موقعیتی پا به صحنه می‌گذارند. تلاش آن‌ها این است که تعادل و هماهنگی نوینی به اجزای جامعه‌ی دینی بدهند و این کاری به غایت دشوار است. باید دین را در عالمی صغیر بنشانند که اخلاق و علم و فلسفه‌ی تازه‌ای یافته است و بدیهیاتش با بدیهیات گذشته فرق بارز پیدا کرده است. عالمی که نه فقط معضلات و مسائل عملی تازه دارد، بل که اسرار تازه‌ای هم به چنگش افتاده و بینش تازه‌ای یافته است. آینده‌ی تاریخی دین باز خواهد نمود که ماهی دین در دریای جدید زنده خواهد ماند یا نه.



از خوانندگان گرامی، به خاطر بروز اشتباه‌های تایپی ناخواسته پوزش می‌خواهیم.

مرداد ۱۳۸۶

توضیحاتی پیرامون این نسخه‌ی الکترونیکی

۱. این نسخه، از روی چاپ پنجم «بسط تجربه‌ی نبوی، دکتر عبدالکریم سروش (تهران، مؤسسه‌ی فرهنگی صراط، ۱۳۷۸)» تهیه شده است.
۲. فهرستی شامل منابع و فرهنگ اعلام موجود در کتاب، در صفحات واپسین نسخه‌ی چاپی ارائه شده که در این نسخه‌ی الکترونیکی مشاهده نمی‌فرمایید.
۳. گاهی برای به‌تر ساختن جلوه‌ی نسخه‌ی الکترونیکی، تغییراتی در سیاق نگارش نسخه‌ی چاپی و نگارش املاپی آن‌ها صورت گرفته است. این تصرفات، جز در مواردی که ذکر شد، به‌هیچ‌وجه، 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 املاپی و نگارشی نسخه‌ی الکترونیکی را به «کتابخانه‌ی مجازی گرداب» گزارش دهند تا در بهبود کیفیت آن، سهیم گردند.

با احترام، کتابخانه‌ی مجازی گرداب

<http://www.seapurse.com>