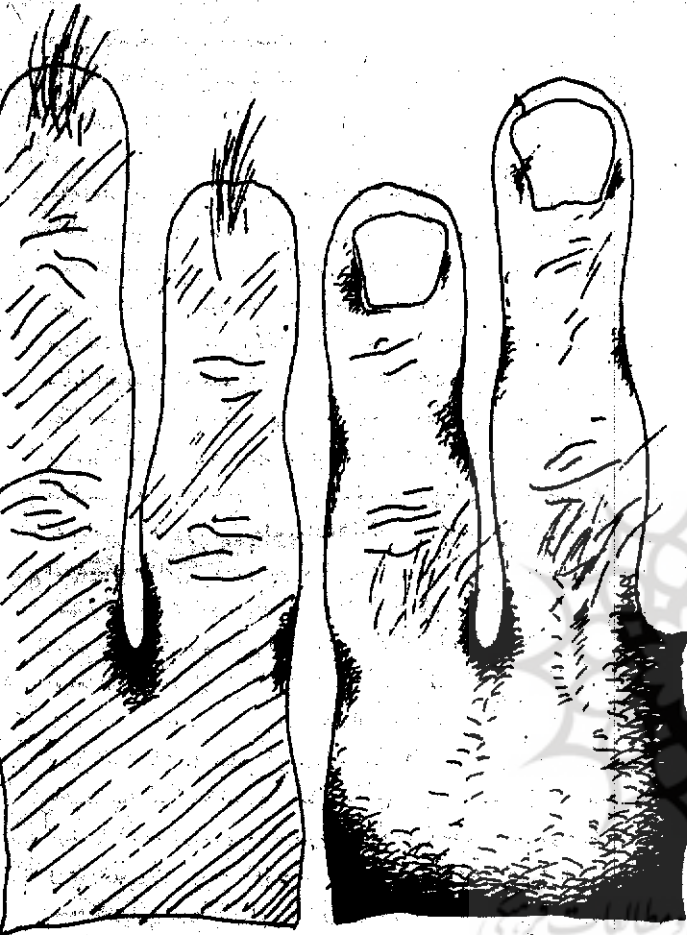


ذاتی و عرضی در دین*

عبدالکریم سروش

اشاره

در این مقاله ابتدا عرضی (صورت) و ذاتی (مضمون)، معنا و تعریف شده‌اند و سپس شئون و تعلیمات دین به دودسته شئون و تعلیمات ذاتی و عرضی تقسیم شده‌اند. عرضیها آنها هستند که می‌توانستند به گونه‌ای دیگر باشند، برخلاف 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، باره‌ای پرسشهای مهم نیز مطرح شده که خواننده را به تأمل عمیقتر در معنای امور عرضی و نسبت ظریفشان با ذات وامی‌دارد. آنگاه بحث از شئون و تعلیمات عرضی 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، نظامی است که مورد استفاده شارع قرار گرفته‌اند. چهارمین عرضی، حوادث تاریخی وارد در کتاب و سنت هستند، پنجمین عرضی، پرسشهای مومنان و مخالفان و پاسخهای وارده به آنهاست. ششمین عرضی، احکام فقه و شرایع دینی است. هفتمین عرضی، جمالیات و وضعها و تحریفاتی است که مخالفان در دین کرده‌اند. هشتمین عرضی، توانایی و وسع مخاطبان دین است. در پایان به نتیجه‌گیری از بحث پرداخته شده و به‌طور خلاصه بیان شده است که اسلام (و هر دین دیگری) به ذاتیاش دین است، نه به عرضیاش. و مبطلاتی 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 (To Carry Coal to Newcastle)

ج. خرما به بصره بردن (يحمل التمرة الى البصرة).

مطلوب و اسپین یا روح (یا ذات) این سه ضرب‌المثل یکی است. اما این روح واحد سه جامه‌گونه‌گون بر تن کرده است. جامه‌ها رنگ و منطبع فرهنگ و جغرافیا و زبان مردمی را دارند که آنها را پوشانده‌اند. اما روح، جهانی و بی‌وطن است. ما آن روح را درون‌مایه ذاتی این ضرب‌المثل و آن جامه‌ها را برون‌مایه عرضی آن می‌خوانیم. احکام ساده و در عین حال مهمی که برای ذاتی و عرضی و نسبتشان می‌تواند برشمرد، چنینند:

۱- قوام و هویت آن ضرب‌المثل به درون‌مایه ثابت و مدلول و اسپین آن است، نه برون‌مایه‌های متغیر و معنای اولین آن.

۲- برون‌مایه‌های عرضی، از عوامل و شرایط بسیار فرمان‌بردارند، و در چهره‌ها و اندامهای بسیار مختلف ظاهر می‌شوند، و

عقلاً حد و حصری برای نحوه 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. ضابطه امر عرضی این است که «می‌توانست به گونه دیگری باشد».

۵. گرچه عملاً هیچ‌گاه ذات از عرضی‌ها جدا نیست، برآمیختن احکامشان موجب مغالطه بسیار و لذا تفکیک نظری آنها، یک فریضه قطعی علمی است.

۶. وقتی می‌خواهیم ذاتی را از فرهنگی به فرهنگ دیگر ببریم، کاری ترجمه‌آسا باید انجام دهیم، یعنی باید جامه فرهنگ نوین را بر اندام آن ذات بپوشانیم و گرنه 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 اینکه یا به صورت زیره به کرمان بردن ترجمه شود و 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

کتاب شماره ۲۱

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 لب، در آوردن و معرفی کردن، گرچه صورتاً شباهتی با تقسیم محتویات دین به ذاتی و عرضی دارد، نباید با آن یکی گرفته شود. شریعت گاه به معنی اخص 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 تحقق‌یافتن دین در وجود آدمی و چشیدن ذوق ایمانی و تبدل شخصیت و تحوّل حال شخص دیندار بود؛ همان که در جمله منسوب به پیامبر ص به روشنی آمده است: الشریعة اقوالی والطریقة افعالی و الحقیقة احوالی. توضیحها و تمثیلهای مولانا در مقدمه دفتر پنجم هشوی صراحت تام در این معنا دارد: «حاصل آنکه 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 مس. 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 صحت‌یافتن 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 الی‌الله». به همین معنی و به همین سبب بود که عارفان، ظهور حقایق را موجب بطلان شرایع می‌شمردند (لو ظهرت الحقائق لبطلت الشرایع)، و رسیدن به حقایق را چون بردن 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 مطلوبیت رسیدی ای ملیح
شد طلبکاری علم اکنون قبیح

تمثیل به قشر و لب یا پرست 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 همه

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»، فزونی فرایض شرعی و دریدن قشر دینت 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. اگر من بودم بر نمی‌گشتم». گویی شریعت و طریقت، دین‌ورزی جمعی بودند (به معنی آئینی)، اما حقیقت، دینداری فردی. نیز تقسیماتی که سیدحیدر آملی در باب اسلام و ایمان و ایقان آورده است و آنها را به اسلام و ایمان و ایقان مبتدیان و متوسطان و متهیان 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 هیچ یک از انقسامات یاد شده نیست. در اینجا اولاً خود دین مراد است، نه معرفت دینی و نه احوال دینداران. ثانیاً فرضی است در باب دین (مقام ثبوت) که می‌تواند به منزله پیش‌فرضی برای فهم دین (مقام اثبات) به کار گرفته شود. ثالثاً مقصود از عرضی، چنان که آمد، آن است که می‌توانست و می‌تواند به گونه دیگری باشد گرچه دین، هیچ‌گاه از گونه‌ای از گونه‌های آن تهی و عاری نیست. ر 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 دگرگونیش، به پیدایی دین دیگری خواهد انجامید.

سوم. وجود تاریخی ادیان مسلم است. لکن وجود یک ذات و روح مشترک در میان همه آنها، امری مسلم نیست و بلکه اثباتش نزدیک به محال است. ادیان، افراد یک کلی نه نام «دین» نیستند و بیش از اینکه اشتراک در ماهیت داشته باشند، با یکدیگر (به قول ویگنشتاین) شباهت خانوادگی دارند. مثل اعضای یک خانواده که چشمها و ابروها و لبها و گونه‌ها و اندامهاشان کمابیش شبیه است، اما قدر مشترک ندارند. دادن تعریفی واحد برای دین، دین‌شناسان را با چنان معضلات فزوی روبرو کرده که همه سپر انداخته‌اند و فراتر از توصیفات عام و فراخ ادیان نرفته‌اند. رئالیست‌ها (قائلان به کلیات) در اینجا از همه تهی دست‌ترند 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 و در ضمن تعریف درآید. به علاوه تعریف هم که داشته باشد، چون حد و تعریف، بنا بر نظر منطقیان برهان برادر نیست (لأن الحد و البرهان مشارکان فی الاجزاء)، باز هم تعریف ماهوی دین، امری ذوقی و غیربرهانی باقی خواهد ماند. همچنان که باقی تعاریف فلسفی از باقی امور چینیند. فنونولوژیست‌ها (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 متعلق به مقام گردآوری (Context of Discovery) و مستحاج قدم‌نهادن در مقام داوری (Context of Justification) که باید با محک تجربه تأیید یا تضعیف شود. می‌ماند تعریف تجربی - نومیالیستی پسینی از دین، که آن هم در نهایت به رأی ویتگنشتاین می‌رسد که قائل به ادیان است نه دین، و عصاره واحدی در آنها نمی‌بیند تا از آنها بیرون کشد. همچون بازیهای (Games) فوتبال، شطرنج، اسبوانی، کشتی و... که بنابر تحلیل ویتگنشتاین، همچنان بازیها می‌مانند نه صورتهای گونه‌گونی از «بازی» که چون هسته مشترکی در همه آنها حضور و دوام داشته باشد.

از این رو سراغ ذاتیات و عرضیات دین به نحو پیشینی رفتن، سعی‌ای عبث و جهدی بی‌توفیق است. هنوز معلوم نیست که آیا مفهوم خدا حضوری اجتناب‌ناپذیر در دین دارد یا نه؟ تجربه تفسیر شده خدا چگونه تفسیر نشد؟ تجربه تفسیر نشده خدا چگونه تفسیر نشد؟ مسأله معاد و رستاخیز چگونه مناسب و عبادیات چگونه؟ سیاسیات و معاملات چگونه؟ اخلاق چگونه؟ علم و فلسفه چگونه؟ 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 آلوده‌شدن دین به دنیا و لذا دورشدنش از خلوص مطلوب است. بودیسم خدا ندارد (یا تجربه تفسیر شده از خدا ندارد). هندوئیسم چند خدایی است. در حالی که اسلام و یهودیت (و مسیحیت؟) تک‌خدایی است. یهودیت، شرایع 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 دینان مسیحیان، که سرشار از عواطف پدراانه است. از پیامبر اسلام آورده‌اند که فرمود: انا 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 ویرانیه‌ها و ناهمسانیه‌ها 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 سمبول‌ها و اشیا 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 فرورتر را از اجزای گوهری دین وانموده‌اند. این تعریف گرچه فرایند سکولاریزاسیون یعنی غیرقدسی شدن امور در جهان مدرن را به روشنی معنا می‌کند، لکن در اولین قدم برای تعریف دقیق امر قدسی در می‌ماند. ^۲ ثانیاً چندان

بلان شماره ۳۲

اقلی و اعتمی 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 دین 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 پرخاصلتر از جست‌وجوی ذاتی‌هاست و دست بردن به کشف عرضیات ویژه یکی از ادیان پرخاصلتر از جست‌وجوی عرضیات دین، به معنی کلی آن است.

چهارم. کتاب مشوی بی‌هیچ شبهه کتابی الهامی است و پاره‌هایی در آن هست که رایحه آشنا و آشکار وحی و کشف از آن به دماغ می‌رسد. تجربه عشقی - وحیانی جلال‌الدین رومی، زاینده این سفر مقدس الهامی است و درون‌مایه کشفی - وصالی آن همه جا بر بیرون‌مایه شعری - کلامی آن سبقت می‌جوید و قافیه‌اندیشی را از گوینده می‌ستاند و چون گنجی که از فرط پُزی چاک کند، یا چون آبری که از فرط باروری سنگین و بی‌تاب شود، سیل آسا و وحشی و بی‌آداب و بی‌ترتیب، می‌شکافد و فرو می‌ریزد و باغها و شوره‌زارهای قلوب را یکسان، سخاوتمندانه سیراب می‌کند. این درون‌مایه خلیل و این نگاه نافذ و نورخیز در تندبند و بیت‌بیت مشوی شریف نشسته است، و بهانه می‌گیرد تا سر از روزن بزاورد، و جان خواننده را مسخر و معطر کند. مولانا خود از دو قید، (یا دو امر عرضی) یکی قافیه و دیگری وزن، می‌نالند که پر و پائی او را بسته‌اند و دیدن و پریدن در وادی بیان را برای او دشوار کرده‌اند. ^۳ اما امغان نظر دو مشوی آشکار می‌کند که نه تنها وزن و قافیه بل دهها امر عرضی و تحمیلی دیگر، بر در خانه او و بر سر سفره او نشسته‌اند که وی را از میزبانی‌شان چاره نیست.

بلی او هیچ‌گاه راه خود و قبله 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 خواننده می‌شود:

چونکه خامش می‌کنم من از رشد
او به صد نوعم به گفتن می‌کشد

اما راه او ناچار از میان حوادث زمانه می‌گذرد و هدف او با وسایل و وسایط موجود و به‌دسترس برمی‌آید و بر نگاه او عینک فرهنگ دوران نشسته است، و همین جامه‌ها و پوسته‌هاست که می‌تواند برکنده شود و به جایشان پوسته‌ها و جامه‌های دیگر بنشیند. یعنی گوهر اندیشه و پیام او در صدفی سبتر از عرضیات عرضه شده است، که بر پژوهشگر امروزی واجب می‌کند تا آنها را از یکدیگر بازشناسد و بازشکافد. درهم آمیختگی این ظرفها و مظروفها گناه چنان ظریف است، چون روح و بدن، یا چون عطر و گل، که واپردنشان به تجربه‌ای چون تجربه مرگ می‌ماند.

باری، آزمودن ذاتی‌ها و عرضی‌ها در میراث فاخر از مقدمه میمون و مثال مناسبی است برای آزمودن ذاتی و عرضی در منظومه دین:

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

مدنی این مثنوی تأخیر شد
 مهلتی بایست تا خون شیر شد
 بلبل زین جا برفت و بازگشت
 بهر صید این معانی بازگشت
 مطلع تاریخ این سودا و سود
 سال اندر ششصد و شصت و دو بود...

ه. مولانا، چنانکه آورده‌اند، شبها در میان جمعی از یاران و صاحبان می‌نشست و با استفاده از ذخایر 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 به‌طول می‌کشید. در این جلسات بسا اتفاقات رخ می‌داد که بی‌تکلف و خواه‌ناخواه در مثنوی راه می‌یافت و اینک جزئی جدایی‌ناپذیر از آن شده است. یک‌جا، وقتی صبح می‌دمد، مولانا به حسام‌الدین اشاره می‌کند که:

صبح شد ای صبح را پشت و پناه
 عذر مخدومی حسام‌الدین بخواه
 ای که هر صبحی که از مشرق بتافت
 همچو چشمه مُشرق پرنور یافت

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

این رسولان ضمیر رازگو
 مستمع خواهند اسرافیل خو
 نخوانی دارند و کبری چون شهان
 چاکری خواهند از اهل جهان
 گر هزاران طالب‌اند و یک ملول
 از رسالت باز می‌ماند رسول

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

چونکه نامحرم درآید از درم
 پرده در پنهان شوند اهل حرم
 چون درآید محرمی دور از گزند
 برگشایند آن ستیران روی بند

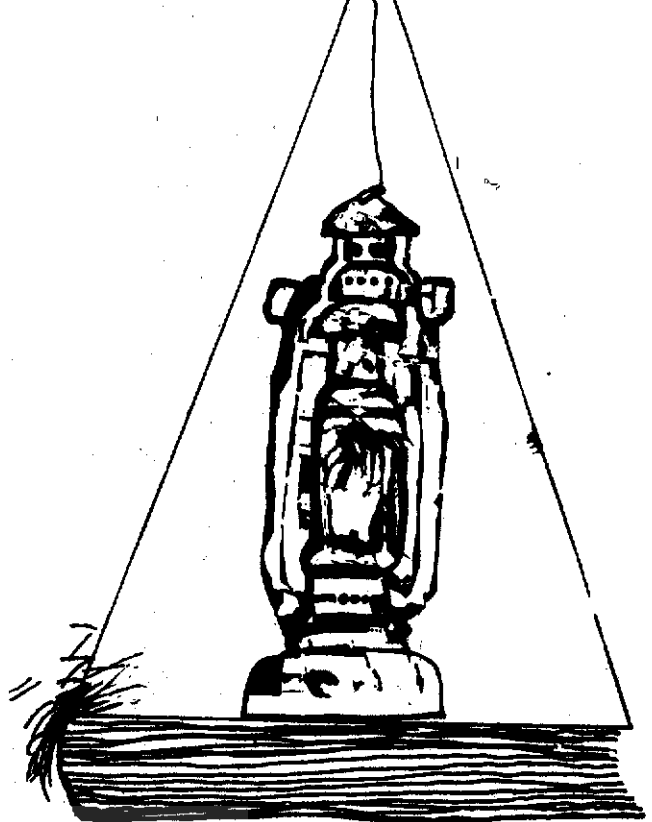
جاهای دیگر، با حسام‌الدین وارد گفت‌وگوهای خصوصی‌تر می‌شود. از مریضی او سخن می‌گوید که:

چون که موصوفی به اوصاف جلیل
 ز آتش امراض بگذر چون خلیل
 یا به نقش و تأثیر مهم او در تولد و تشکل مثنوی اشاره می‌کند:

گردد این مثنوی را بسته‌ای
 می‌کشی آنجا که خود دانسته‌ای
 مثنوی را چون تو مبدأ بوده‌ای
 گر فزون گردد تماش افزوده‌ای

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

قصد کردمستند این گل پاره‌ها
 که پیوشانند خورشید تو را



ب. مثنوی به نظم است و می‌توانست نباشد. نظم مثنوی هم در بحر رمل است (بحر زمل مسدس محذوف یا مقصور) که می‌توانست چون شاهنامه فردوسی یا بوستان سعدی یا مخزن‌الاصول نظامی در بحر دیگری باشد.

ج. در مثنوی ابیات عربی و کلمات ترکی بسیار (قازغان، بچک، قنو، سغراق، قلاوز، قنق) و در آن و در دیوان شمس پاره‌ای کلمات یونانی به کار رفته است (ماخولیا، سینور، استافیل...) و می‌توانست چنین نباشد. محیط و مخاطبان ترک و رومی مولوی (در قونیه، ترکیه کنونی)، و نیز آشنایی وی با ادبیات و معارف اسلامی، این نگینها را بر انگشتی مثنوی نشانده است. اگر پدر مولانا برای فرار از چنگال مفلولان، 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 گونه دیگری می‌شد و یا از اصل سروده نمی‌شد و یا سر و کله تعبیرات و لغات دیگری در مثنوی پیدا می‌شد.^۲

د. پس از قریب دو سال که صرف سرودن دفتر اول شد، 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، گشنده سخن و گشاینده طبع مولانا نیز وفات یافت. 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 همه 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:

سخت خاک‌آمیز می‌آید سخن
 آب تیره شد سرچه بندگان
 تا خدایش باز صاف و محوش کند
 آنکه تیره کرد هم صافش کند

در دل که لعلها دلال 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 روح فرسا خورده ام
 یا از اشتیاق و انجذاب خود نیست به او سخن می گوید که:

جبرئیل عشقم و سدره ام نوی
 من سقیم عیسی مریم نوی
 و گاه از ملال و خستگی خود، و ناتمام ماندن سخن:
 این سخن ناقص بماند و بی قرار
 دل ندارم بی دلم معذور دار
 می شمارم برگهای باغ را
 می شمارم بانگ کبک و زاغ را
 پیداست که همه اینها می توانست به گونه دیگری باشد، و باز هم
 مثنوی، مثنوی باشد.

و طی سالیان بلندی که مثنوی سروده می شد (حدود پانزده
 سال)، و پاره پاره به دست مردم می رسید، طعن و تعنت مخالفان
 بر میخواست، برخی از این طعنها و پاسخ تند مولانا به آنها در مثنوی
 انعکاس یافت:

خریطی ناگاه از خرخانه ای
 سر برون آورد چون طمانه ای
 کاین سخن پست است یعنی مثنوی
 قصه پیغمبر است و پیروی
 نیست در وی ذکر اسرار بلند
 که دوران اولیا زان سو سمند
 من نمی روجم از این لیک این لگد
 خاطر ساده دلی را پی کند...

هین تو کار خویش کن ای ارجمند
 زود، کایشان ریش خود بر می کنند

ز. پاره های رفیع و نادری در مثنوی هست که بگوین گفت و گوئی
 مولانا با خود او یا با مستمعان نادیده است. از آنها که بگذریم، وی
 همواره سخن خود را با سطح فهم متوسط مخاطبان موزون می کرد و
 این قویترین بندی بر بیان و دهان او بود. شک نیست که اگر مستمعان
 هوشمندتر و هوشهای مستعدتری می یافت، و از لغزیدن نشان بیم
 نداشت، بر جلال و جمال سخن می افزود:

شرح این را گفتمی من از بوی
 لیک ترسم تا نلفزد خاطری
 گر بگویم زان بلغزد پای تو
 ورنه گویم هیچ از آن وای تو
 ورنه بگویم بر مثال صورتی
 بر همان صورت بجنسی ای تنی
 ای در یفا ره زنان بنشته اند
 صد گره زیر زبانه پسته اند
 نکته ها چون تیغ پولادست نیز
 گر نداری تو سپر واپس گریز
 آنچه می گویم بقدر فهم توست
 مردم اندر حسرت فهم درست

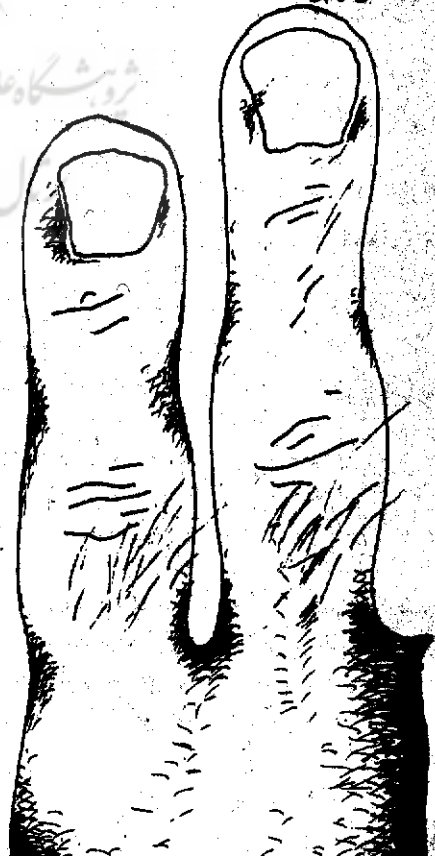
ح. ورود پاره ای از الفاظ مستهجن و زکیک در مثنوی، که گاه
 سخت در چشم می زند، از همین جنس است. دو استاد مولانا، یکی
 پدرش و دیگری شمس الدین تبریزی هر دو به بی قیلتی و بی تکلفی و
 راحت حرف زدن و استعمال کلمات زشت و زیبای کونچه و خیابان،
 شهره اند. ملامتی بودن مولانا را هم بر آنها بیفزایید، نتیجه جز آن چه
 می شود؟ بدیهی است که اگر استادان دیگری در شکل گرفتن زبان
 مولانا دخیل بودند، نتیجه کار دیگر می شد.

ط. مولانا در دورانی می زیست که آسیابها به چمدن کار بودند،
 و به افسون آب به رقص در می آمدند. اسطرلاب، آیین و نردبان عالم
 بالا بود و ستاره شناسان را به کار می آمد. شتر و استر مهم ترین مرکب
 سفر بودند و... اینها همه سرمایه و دستمایه تمثیلات و تخیلیات (و
 تجارب و تفکرات؟) مولانا هستند. در نگاه او «عشق اصطرلاب
 اسرار خداست» و جنبش ما همان طور گواه وجود خداست که:

جنبش سنگ آسیا در اضطراب
 اشهد آمد بر وجود جوی آب
 و رفتن شتری بر نردبان، گویا ترین نماد حادثه های روشن و عریان
 است:

عاشق و مستی و بگشاده زبان
 الله الله اشتری بر نردبان
 آدمی و عقلش چون شتر و شترباند:
 عقل تو همچون شتربان تو شتر
 می کشاند هر طرف در حکم مُز
 عقل عقلمند اولیا و عقلها
 بر مثال اشتران تا انتها

بی شک اگر مولانا در عصر صنعت می زیست، مقولاتی را که برای
 تشبیه و تمثیل و استعاره و مجاز و کنایه و مبالغه بر می گرفت، از
 جنس مقولات آشنای این عصر بود (اگر از اصل، حالی و مجال و
 مقامی و محلی از اعراب برای شهودات قلبی و تجارب معنوی باقی



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، ناشی 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 زلزله شهری مرا
گوید او من بر جهانم عرق را
نزد آنکس که نداند عقلش این
زلزله هست از بخارات زمین

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

سوی تیغ عشقش ای ننگ زنان
صدهزاران جان نگر دستک زنان

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

تا که چویش می‌زنی به می‌شود
او به زخم چوب فربه می‌شود

نفس مؤمن اشغری آمد یقین
کاو به ضرب چوب زفت است و سمین

داروها و مصطلحات طبی قدیم به‌وفور در مثنوی، یافت می‌شود: هلیله، بلبله، بلاذر، تخم صرع، ماخولیا، جوع البقر و... نجوم و بلکه 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 ضرب‌المثله‌ها و تداعیها و آرای سیاسی و استشهدات 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 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 قوت می‌داد و وی به‌عوض سخن گفتن از کوه قاف و اشغر و هلیله و بلبله، سخن از الکترون و میکروب و ویتامین و سلول و اسپیرین و سولفامید و پروتئین و گلوکز و رادیواکتیو و... در میان می‌آورد! و شهسوار اندیشه خود را بر پشت این مرکبهای مدرن می‌نشاند و به مقصد می‌رساند (همچنان‌که یک کشیش کاتولیک باستان‌شناس فرانسوی قرن بیستمی برای تشریح اندیشه‌های روحانی از این گونه مقولات استفاده عالمانه کرده است).^۵

نیک می‌بینم که خواننده صبور ما که تا اینجا را تحمل کرده و پیش آمده و دم زرده و منتظر نتیجه‌گیری نشسته است، اینک بی‌اختیار عنان شکیب از دست داده و گله‌های نرم و نهانش بدل به اعتراض تند و عیان شده است. می‌گوید عرضی بودن شب‌نشینی‌ها، چرتها، طعن‌ها، ضرب‌المثله‌ها، ترکیها و یونانی‌ها، بحر‌ها و وزنها و... را پذیرفتیم. و تصدیق کردیم که مثنوی، می‌توانست مثنوی، باشد و در بحر دیگری یا به زبان دیگری سروده شود. اما علم زمانه و جهان‌شناسی آن را چگونه غرضی بدانیم؟ مگر سرمایه ذهنی و چارچوب معرفتی مولانا

جز اینها بوده است؟ اینها نه ظرف که عین مظر شوند. 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 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 چاک‌چاک 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 فلسفه جدید دیگر نمی‌تواند جامه (یا غرض) تجربه‌هایی معنوی و عشقی باشد که فرزند جهان قدیم است. گویی یک کل (با همه ذاتیات و عرضیاتش و جواهر و اعراضش) رفته و کل دیگری به جای آن نشسته است. به زبان دیگر، هر مرکبی نمی‌تواند هر راکی 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 - وصالی 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 پست مدرن 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 توصیه مولانا جلال‌الدین کبر و کین را رها می‌کند و سیاحت در این «دریای ژرف بی‌پناه» را فرو می‌هد و از ورود در دل امواج متلاطم معرفت‌شناسی دینی و اسرار بسط تجربه نبوی خویشنداری می‌ورزد، و راز آن را به رازدانان وامی‌نهد.^۶

هنگام بحث درباره انتظار از دین و نیز الزامات و اقتضائات ابزارهای مورد استفاده دین، به این پرسش باز خواهیم گشت و نور تازه‌ای بر آن خواهیم افکند. اما ناگفته نگذاریم که دایره 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 (لاستدعاء سیدی و سندی و معتمدی و مکان الروح من جسدی و ذخیره یومی و غدی... ابوالفضائل حسام الحق و الدین...)^۸ اگر حسام‌الدین، از جلال‌الدین رومی، تقاضای سرودن مثنوی نمی‌کرد، آیا باز هم مثنوی اقبالی برای متولد شدن داشت؟ و اگر جلال‌الدین به جای آنکه در سال ۶۷۲ درگذرد، ده‌سال پیشتر یا پست‌تر درمی‌گذشت، مثنوی چه حجمی و چه محتوایی داشت؟ و هكذا و هلم جراً. و به بیان دیگر و به‌طور کلی آیا همه چیز می‌توانست به‌نحوی دیگر رخ دهد؟ آیا همه حوادث تاریخی عرضیند و در تاریخ هیچ امر ذاتی و ضروری وجود ندارد؟

مسئله بدون داشتن یک «فلسفه تاریخ» بدون و منقح بدین پرسشها پاسخ نمی‌توان داد. یا باید چون هگل، طرحی ضروری و ذاتی درونی برای تاریخ قائل شد که احوالی بر او عارض می‌شود، و قهرمانان و بازیگران تاریخ، کارگرانی هستند که نادانسته و ناخواسته به کاری

گماشته شده‌اند و بخادم اغراض و غایات و مقتضای بسط نقشه رب‌النوع تاریخند و مقاصد او را محقق می‌کنند، و لذا ظهور کسی چون مولوی، خواسته تاریخ است، و یا حوادث تاریخ را باید حوادثی ممکن و جانشین‌پذیر دانست که عارض هیچ ذات و محصول هیچ طرح و دست‌پرورده 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 (درمی‌نیم هستوریک) و اصناف و احکام آن، بر منزلت و موقعیت ذاتی یا عرضی حوادث، پرتو خواهد افکند. بررسی قضایای شرطی خلاف واقع (Counterfactuals) که از مشغله‌های محترم و گرانمای 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 سوالات البته یک نکته مهم را روشن می‌کنند و آن اینکه برای پرهیز از غیظ و مغالطه، مرجع عرضی و ذاتی را باید همواره معین کرد. یعنی نسبت به مثنوی، ذاتها و عرضیهایی داریم و نسبت به شخص مولوی ذاتها و عرضیهایی دیگر. یعنی پس از آنکه مولوی، مولوی شد و چشمه جوشنده 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 دیگری باشند. اما اینکه 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 زمانه خود می‌گذشت و هدف او با وسایل و وسایط عصر برمی آمد و بر نگاه او عینک دوران نشسته بود. این بدان معنا بود که وسایط و وسایل، چون غصیند، عرضیند، و لذا اگر عصر عوض شود، 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 عرضیند، و ماده پیام او در صورتها و قالبهای دیگری قابل عرضه و ارائه است. اینها همه درست، لکن دقیقه‌ای در اینجا است که در خور مذاقه است. و آن اینکه عرضیهها عرضیند، چون اولاً از دل ذات بر نمی‌آیند، بلکه بر آن تحمیل می‌شوند و ثانیاً تغییرپذیر و جانشین‌پذیرند. یعنی یک عرضی جای خود را می‌تواند به عرضی دیگر بدهد، بدون اینکه ذات دستخوش دگرگونی شود. اما اینها بدان معنا نیست که عرضیهها با هم مساویند و احکام و مقتضیات یکسان دارند. به عبارت دیگر، عرضیهها با تحمیل خود بر ذات، تنگناها و فراخناهایی 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، لکن زبان پارسی امکاناتی و الزاماتی (از حیث دستور زبان، ذخیره لغات، پیشینه و پشتوانه تاریخی، قدرت واژه‌سازی و ادای مقصود، غنا و جمال عبارات و ترکیبات و ضرب‌المثلهها و مفاهیم ...) دارد که زبان ترکی ندارد و بالعکس. همچنین است سخن به نظم گفتن که فرجه‌ها و فرصتهایی را به گوینده می‌دهد یا از او می‌سناند، 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. قصه غایات و مبادی یا اهداف و وسایط هم چنین است. مقدمات متفاوت، راهرو را به

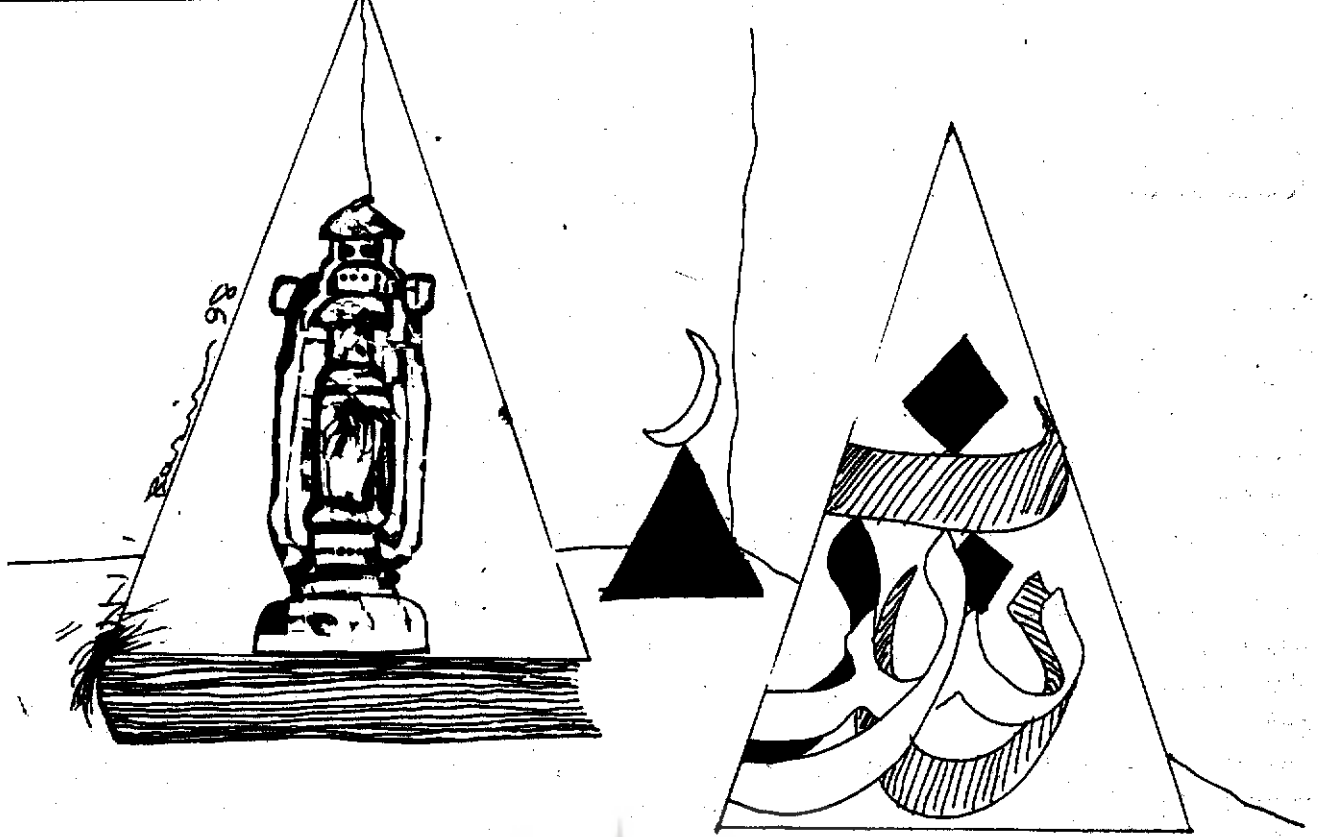
غایات متفاوت (گرچه یکسان می‌نمایند) می‌رساند. و لذا چنان نیست که یک هدف معین، هر وسیله ممکن را مباح کند. براهین مختلف هم مدعاهای مختلف را به اثبات می‌رسانند، گرچه به ظاهر یک مدعا می‌نمایند (مثل براهین مختلف خداشناسی، که هر کدام خدایی را اثبات می‌کنند).

این سخنان را به مثابه اعتقاد و التزام به آن نظریه 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 جلوه ذات پدید می‌آورند، همین و بس. عرضیات به ذات تعین نمی‌بخشند، بلکه مجال تجلی می‌دهند، از آن بر نمی‌خیزند، بلکه بر آن می‌نشینند و میان این دو سخن فرق بسیار است.

نکته مهم دیگری را هم بر نکات یادشده بیفزاییم. 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 شکلهها 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 علاوه بر اینکه جانشین‌پذیر است و لازمه سرشت و گوهر پیام نیست، به معنای سومی هم عرضی است و آن اینکه 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 و یا در کتابی عرفانی چون مثنوی از اندیشه‌های طبی و نجومی و... بهره‌جستن. پدیداست که مقصود مولانا از سرودن مثنوی (یا هسته 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 ماده 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 پرصلابتی است.

ششم. اینک پای‌افزارها و چشم‌افزارهای بایسته را برای ورود در صحنه دین و نگاه بر صفحه دین در اختیار داریم. نظر به تکیون تدریجی و تاریخی دین، و متون دینی و شکستن و شرحه شرحه کردن ساختمان استخوانی شده آن (Deconstruction) و طرح شرطیات کاذبه‌المقدم و خلاف واقع (Counterfactuals) و استقراء مقاصد شارع و استنباط علل الشرایع و کشف وسایط و وسایل دوران تکیون 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 عمده تمیز ذاتیات دین از عرضیات آند:

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^{۱۰} 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



میوه‌های گرمسیری مورد شناخت اعراب سخن می‌گوید: موز (طلحه منضود، واقعه، ۲۹)، خرما و انار (فیهما فاکهه و نخل و رمان، الرحمن، ۶۸)، انگور (و عنبا و قضبا، عبس، ۲۸)، زیتون (و زیتوناً و نخلاً، عبس، ۲۹)، انجیر (والتین و الزیتون، التین، ۱)، اینکه از تقویم قمری استفاده می‌کند (ماه رمضان برای روزه، ذی‌الحجه برای حج، ماههای حرام برای تحریم جنگ و...)، اینکه از قبیله قریش و کوچ زمستانی و تابستانی ایشان سخن می‌گوید (قریش)، اینکه به ابولهب و همسرش اشاره می‌کند که لیف خرما می‌تافتند برگردان دارند (مسد)، اینکه در بهشت از کوزه‌ها و بالشها و فرشهای زرباف نشان می‌دهد (اکواب موضوعة و نمارق مصفوفة و زراتی مبثوثة، غاشیه، ۱۶-۱۴)، اینکه حدیث حول قیامت را با تعبیر وانهادن شتران آستان دهم‌ماهه بیان می‌کند (وإذالعشارعظلت، تکویر، ۴)، اینکه از رسم عربی زنده به گور کردن دختران سخن در میان می‌آورد (وإذالموؤده سئلت. باقی ذنب قتلت، تکویر، ۸ و ۹)، اینکه شراره‌های آتش جهنم را به شتران زرد مایل به سیاهی مانند می‌کند (انها ترمی بشر کالقصر، کانه جماله صفر، مرسلات، ۳۲ و ۳۳)، اینکه از حیوانات آشنا و مألوف اعراب چون اسب و استر و شتر و حمار و شیر و فیل و خوک و مار و... نام می‌برد و اینکه پشم و پنبه و کافور و زنجبیل و زنجبیل هفتاد ذریع و فلز گذاخته و... را که اشیا 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 چگونه رنگ و بوی ذوق و ظرافت و خلق و خشونت و رسم و عادت و محیط و معیشت عربی، هسته مرکزی اندیشه اسلامی را چون قشری ستر 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 آنکه دژه‌ای از فروغ و فخامت پیام آن بکاهد، او را از اشاره کردن به ستوران و حوران و زنده به گوران و قریش و ابوالهب و... بی‌نیاز می‌کرد. نه

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 نبی که بر دهان نی‌زن نشسته باشد، آوای او را در خور اندازه‌های خود کرده است. به قول مولانا:

دم که مرد نایی اندر نای کرد

در خوردن نای است نه در خورد مرد

پاره‌ای از این خصلتها از آن زبان است، به‌طور عام؛ و پاره‌ای از آن زبان عربی است، به‌طور خاص. محکم و متشابه، مجاز و حقیقت، نص و ظاهر و... در همه زبانها پیدا می‌شوند و از ورودشان به عرصه گفتار گریزی نیست. جمله‌بندی و ترکیب و اشتقاق و ذخیره لغات و غنای ادبی زبان عربی، از اختصاصات آنند که گفتمان اسلامی را در قبضه خود گرفته‌اند. فی‌المثل نبود پسوندها در زبان عربی، (برخلاف زبان پارسی و به‌طور کلی زبانهای هند و اروپایی) میدان را برای ساختن واژه‌های نوین، بسیار تنگ کرده است. به همین سبب مفاهیم تازه به دشواری در این زبان راه می‌یابند.^{۱۱}

ب. نه فقط زبان اسلام، که فرهنگ آن هم عربی است. و لذا نه فقط زبان اسلام، که فرهنگ آن هم عرَضی است. بدین معنا که (نظراً، نه عملاً) می‌توانست به‌گونه دیگری باشد. کمترین و آشکارترین جلوه این عربیت، زبان عربی است، لکن اوج و عمقی فراتر از این دارد؛ اوجش در استفاده از مفاهیم و تصوراتی است که فرزند فرهنگ پرورده جهان‌بینی جامعه اعراب است. در این میان جهان مألوف و محسوس و سنن و عادات اعراب نیز جای خود دارد. اینکه قرآن نشان از حوران سیه چشم (نه زنان چشم آبی) در بهشت می‌دهد، و اینکه آنان را در خیمه‌ها ساکن می‌بیند (حور مقصورات فی الخیام، الرحمن، ۷) و اینکه به ناظران توصیه می‌کند تا به شتر و خلقت آن بنگرند (افلانظرون الی الابل کیف خلقت. غاشیه، ۱۷) و اینکه از

اینکه در آن صورت، گوهر بی‌صدف و پیام برهنه عرضه می‌کرد، بل به عرفیاتی دیگر تعرض می‌کرد و کلام و پیامش، جامه و زیور دیگر می‌پوشید.

همچنین است واژه‌های غیرعربی بسیار (عبری، حبشی، فارسی، یونانی، سریانی و...) که در قرآن کریم آمده است، و عددشان از دوست تجاوز می‌کند، و برگرفته از زبان و لهجه‌های فرهیخته و نافرهمخته قبایل و جماعات دینی و غیردینی محیط آن روز عربستانند و مورد استفاده مؤسس و صاحب شریعت قرار گرفته‌اند، از قبیل: مرجان، یاقوت، ابلیس، صراط، سندس، استبرق، قسطاس، سراق، سربال، زراتی، خمارق، سراج، خنّاح، جنهم، فردوس، ابریق، کنز، اساطیر، ابابیل، قطار، قرطاس، مقالید^{۱۲}... دادوستد و رت و آمد و مناسبات سیاسی و جنگی و دینی قوم عرب بادیگر اقوام، عامل عمده 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 حجج و تواترشان در سنت اسلامی تفاوت می‌کرد. همین‌طور است قصه نزول قرآن به لهجه قریش یا به هفت لهجه (سبعة أحرف)، بنا بر اختلاف احادیث و محدثان، که امری کاملاً عرضی و عوض شدنی و مبعول شرایط محیطی نزول وحی بوده است.

ج. دین بیش از اینکه مفهوم تازه خلق کند و تصورات تازه بیافریند، تصدیقات و تشریحات تازه می‌آورد. و نسبت‌های تازه میان مفاهیم کهن می‌افکند. «خدا نیست» را بدل به «خدا هست» می‌کند، و جویب قربانی برای خدا را به جای وجوب قربانی برای بتان می‌نشاند، 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 (همچنان‌که در علم و فلسفه چنین است). محوریت‌ترین مفهوم در دستگاه واژگانی اسلام) الله است. و با عطف و ارجاع به این محور است که بقیه واژه‌ها جایگاه ویژه خود را در آن منظومه معرفی پیدا می‌کنند، چون: شکر، صبر، نعمت، منعم، توکل، توبه، ترک دنیا، گناه، دعا، عبادت،

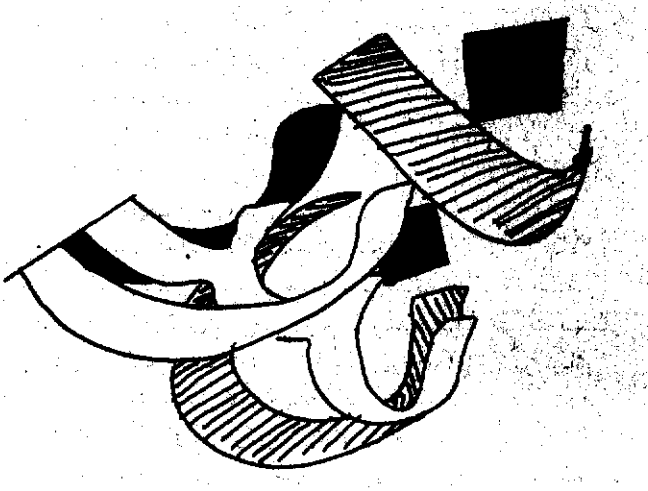
تقوی، کفر، اسلام، ایمان، ارتداد، ولایت، تسبیح، جهاده زهد، رسالت، دعوت، بشارت، آیه، مغفرت، رحمت، حق، باطل، تسخیر، ذکر، طاهر، نجس، نصر، سکینه، انذار، بشیر، تزکیه، خشیت، هوی، عذاب، فسق، عقل، جهل، هدایت، ضلالت، اخلاص، ریح، خسران، شیطان، ملک، جن، اخلاق، صراط و... واژه‌ها و معانی یاد شده همه از آن اعراب و پرورده فرهنگ و جهان‌بینی آنانند، لکن در دامن اسلام، و با ارجاع به مرجع جدید، روح و وایحه 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 اسلامی شده، به تعبیر نیکویی توشی هیکوایزوتسو، دین شناس بزرگ ژاپنی معاصر، نیمه شفاف بودند، چون از طرفی تعلق به فرهنگ اعراب و شناسنامه قومی داشتند و از طرفی خلعت جدید اسلامیت در بر کرده بودند و پا به سرای جدید نهاده بودند^{۱۳} و همین نیمه شفاف است، که به نحو شفاف نشان می‌دهد چگونه فرهنگ قومی بر شانه‌های اسلام حمل می‌شود.

برای مثال به دو دستگاه فرعی واژگانی (یا دو منظومه معرفی کوچک) نظر کنید، که هر دو با نحوه زندگی و سلوک فرهنگی اعراب (بالاخص، و با نحوه معیشت کهن بالاغم) ربط وثیق دارند. اعراب، هم اهل بازرگانی بودند، هم اهل بادیه. زیستن و سفر کردن در بیابانهای خشک و بی‌نشان، گم شدن، گرفتار غول و راهزن و شبخون دشمن و باج‌گیر و... شدن، سرگردان ماندن، به پیراهن 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 پرپیچ و تاب افتادن و به‌طور کلی سختی و ناامنی شدید و عظیم از شئون و لوازم زندگی و سفر آنان بود. قرآن هم از واژگان مربوط به راه و سمبولیسم آن برای القای مقاصد خود استفاده فراوان کرده و به قول ایزوتسو: «حتی یک خواننده سطحی، متوجه این نکته می‌شود که قرآن از اول تا آخر اشباع شده از این اندیشه است»^{۱۴}.

میدان معنی شناختی یا دستگاه واژگانی قرآن را در این خصوص نگاه کنید:

صراط، سبیل، مستقیم، سوی عوج، هلی، ضلال، تبه، رشاد، غی، شریعت، دین، طریقه، زاد (توشه) و حتی شیطان به منزله نیرویی که راه راست را می‌پوشاند.

اعراب از این مجموعه معانی هیچ‌گاه استفاده و استعاره دینی نکرده بودند و به خلق نظامی معرفی و معنوی دست نیوده بودند و در وحی محمدی بود که با محوریت مفهوم الله، همه آنها جهت تازه‌ای یافتند و منظره جدیدی آفریدند. مصالح را آنان دادند، اما محمد م معمارای الهی کرد و بر ماده پیشین صورت نو پوشاند. استفاده از این مصالح و معانی، مدرسه 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 بی‌هیچ تأمل و توقف براین مدعای قرآنی صحه نهادند که «ولقد پسرنا القرآن للذکر فهل من مذكر (القمر، 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



کتاب شماره ۳۲

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 کتاب و کتاب نبودند. به تعبیر قرآن اقی بودند و لذا با اینکه اسلام، شریعتی صاحب کتاب است، دستگاه واژگانی مربوط به کتاب به جای دستگاه واژگانی سییل و صراط یا مانند آن، چندان مورد استفاده قرآن نگرفته است، از قبیل: صواب، خطا، نتیجه گیری صحیح، خط خوانا، خط ناخوانا، قلم گرفتن، تصحیح و ویرایش، پاک کردن، معلم خط آموز، نویسنده، خواننده، صحافی، استنساخ، باسوادی، بی سوادی، قلم، جوهر و مرکب، کاغذ، خط خوردگی، حاشیه نویسی، تحریف، جعل و بسی مانند آنها. از اینها هم می شد منظومه ای هماهنگ و میدانی معنی شناختی برای الفا و تصویز اغراض دینی پدید آورد. اما چنان که می دانیم، در عین وجود واژه های قلم و کتاب و مداد و... در قرآن، این سمبولیسم هیچ گاه مورد استفاده قرار نگرفته و میدانی معنی شناختی از آن پدید نیامده است، چرا که آن سمبولیسم منبعث از فرهنگی و مناسب عاقله قومی است که با کتاب می زید 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، شرا، اجر و امثال آن: «خداوند خریدار جان و مال مؤمنان است»^{۱۵} یا «آیا شما را به تجارتی دلالت کنم که از عذابی دردآور نجاتتان دهد؟»^{۱۶} یا «کسانی که ضلالت را به بهای هدایت خریدند، دادوستدشان سودی نکرد»^{۱۷} یا «کیست تا به خدا قرض دهد و چند برابر بستاند؟»^{۱۸} یعنی رباخواری با مردم ممنوع، اما با خدا جایز است. یا «قسم به عصر آدمی همیشه ضرر می کند»^{۱۹} و آیات بسیاری که متضمن همین معانی و واژگانند.^{۲۰} دیده می شود که قرآن از گفتمانهای بازرگانی و کاروانی آکنده است و معانی و مفاهیم متعلق به این دو حوزه، دستمایه شاعر برای شکل بخشی و معقول سازی و افاده مقاصد وی شده اند. اصناف دستگاهها و میدانها و منظومه های معرفتی و واژگانی معنی شناختی دیگر را می توان گمان زد، که شایستگی جانشین شدن آنها را داشته اند و دارند، ولی به اسباب و دواعی گونه گون تاریخی، محیطی، جغرافیایی و فرهنگی به استخدام شاعر در نیامده اند و متروک و مهجور مانده اند. لذا اینجا هم، با دسته ای از عرضیات روبه روییم که در عین عرضی و بیرونی بودن، نفوذشان در هسته مرکزی مکتب، بسی ژرفتر و شکل بخشیشان به محتوا بسی بنیادینتر است. با اینهمه، جای شک و مسامحه نیست که آنها عرضیند و می توانستند در محیط دیگری و فرهنگ دیگری به گونه دیگری باشند، و باز هم همان اسلام باشد. اینکه اسلام ناب چیست، حرفی است و اینکه تعلیمات اسلام (و هر دین دیگری) هیچ گاه ناب و برهنه عرضه نشده است، حرفی دیگر؛ و برای رسیدن به اولی دریدن حجابهای ثانوی فریضه است. و سؤال مهم این است که کجا می توان اطمینان یافت که همه پرده ها به کنار رفته است و برای همیشه زنگار تراشی پایان گرفته است؟

د. اما هنوز نکته فاخرتر و فحیمتری در راه است. گفتم دین بیش از اینکه تصورات تازه بیاورد، ترکیبات و تصدیقات تازه و دستگاههای واژگانی تازه آورده است. اکنون می افزایم که تصدیقات (گزاره ها، عبارات) اسیر چنگال تصورات (مفاهیم، مفردات) تند. 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 بیکره بنا را مقید و مشروط به خود خواهند کرد و آزادی طراح و معمار را خواهند ستاند. معنای این سخن این است که گاه جامه فرهنگ قوم (از زبان گرفته تا سلیقه ها و سبکهای سلوک معیشتی، تا ضعفها و قوتهای عقلی و خیالی، تا عادات و آداب و مألوفات و مشهورات فکری تا غنای ذخیره واژگانی و مفهومی و غیره) بر تن عقیده و اندیشه تنگی و ناباندامی می کند و لذا تنگناها و نقص و کمال خود را لامحاله بر آن فرو می پوشاند، و گیل آن را ناگزیر سرشت دیگری می دهد.

گله عارفان از تنگی زبان قصه ای کهن است. و سخن مولانا که «کاشکی هستی زبانی داشتی» سخن همه آنان است و این نه مختص به تجربه عارفان، که متعلق به تجربه دینی همه پیامبران است. آنان نه تنها نگفتنی ها را نگفتند، بلکه گفتنی ها را هم چنانکه می خواستند، نتوانستند بگویند. به سخن دیگر مرز گفتنیها و نگفتنیها را پیش از اینکه خودشان معین کنند، گاه فرهنگ عصر و زبان قوم تعیین می کردند. و زبان حال همه آن مشفقان همان بود که قرنها بعد عارفی از تبار آنان به شیرینی و دردمندی تمام سرود:

نیزه بازی اندرین گوهای تنگ

نیزه بازان را همی آرد به تنگ

کدام دلیل تجربی و عقلی، پسینی و پیشینی قائم شده است که فی المثل زبان عربی غنیترین واژگان و رساترین تصویرها و تعبیرها را برای افاده عالیترین مفاهیم و لطیفترین تجارب در اختیار گوینده می گذارد و یا عادات و عرفیات اعراب، بهترین مثالها و سمبلها و ضرب المثلهای را برای بیان باریکترین اندیشه ها به خدمت می گمارد و یا تجربه های زیستی و ذهنی (حسی و عقلی و خیالی) اعراب، جامعترین پرده برداری را از وسیعترین عرصه های واقعیت به عمل آورده و برای آنها بهترین قالبهای مفهومی و لفظی ساخته است و یا زبانشان در همه حوزه های بیان (شعری، علمی، فلسفه،...) به یک اندازه رشد و تکامل یافته است؟ و آیا رشد نامتوازن زبان عربی، و اشباع شدگی اش از تجربه های معیشتی و معرفتی اعراب، و ذخیره محدود واژگانی و مفهومی، و کدورت و شفافیت پاره های گونه گونش، کدورت و شفافیت و تنگی و فراخی جاودانه و اجتناب ناپذیری را در تصورات و تصدیقات دینی نمی افکند؟ و آیا فقر و غنا و لف و نشر آن تصدیقات را مسبوق و مصبوع به فقر و غنا و لف و نشر آن تصورات نمی کند؟ و آیا بسط تجربه های زیستی و ذهنی و زبانی اقوام بعدی مرکب رامتتری در اختیار راکب دیانت قرار نمی دهد و به بسط تجربه دینی صاحب شریعت کمک نمی کند؟ و آیا اگر زبان و فرهنگ دیگری در دسترس شارع اسلام قرار می گرفت، مذهب و مناجش، شاکله و رایحه دیگر نمی یافت؟ و آیا می توان ثابت کرد جهان و جهان بینی اعراب ماده بهتری برای صورت دین بوده است تا جهان و جهان بینی یونانیان و رومیان و هندیان؟

شک نیست که اسلام اگر به جای حجاز، در یونان و هند و روم ظهور می کرد، اسلام یونانی و هندی، عرضیاتشان که تا عمیقترین لایه های هسته مرکزی پیش می روند با اسلام عربی تفاوت بسیار می کرد و فی المثل اندیشه نیرومند فلسفی یونان، ابزارهایی زبانی و مفهومی و دستگاه واژگانی ویژه ای در اختیار پیامبر اسلام قرار می داد، که گفتمان او را عوض می کرد؛ چنانکه امروز هم پس از قرنهای سیر و سلوک، اسلام ایرانی و هندی و عربی و اندونزیایی، به شهادت

لکن قصه پرسشها و پاسخهای دینی، اعماق و ابعاد دیگری هم دارد. که درخور کاوش دین‌شناسانه جدی است. آیات صدویکم و صدودوم سوره مائده حاوی نهی و تحذیری مهم 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».^{۲۵}

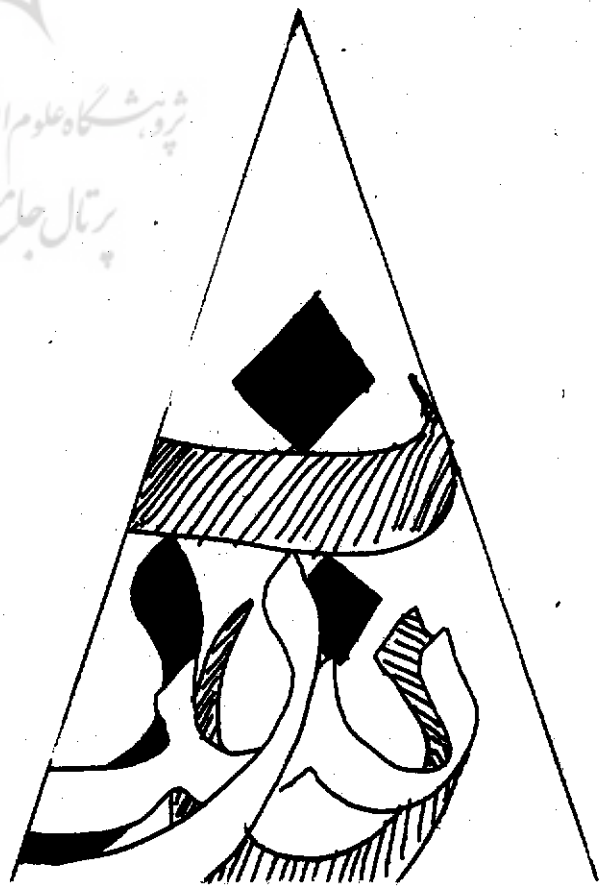
صاحب تفسیر المیزان معتقد است نهی وارد در این آیات ناظر به احکام و مسائل فقهی و فرعی است، نه سؤال از اجل و مجهولات دیگری که جوابشان عادتاً ناخوشایند است. روایاتی هم که ذیل آیات یاد شده آمده‌اند، مؤید همین معنا هستند. المیزان از تفسیر الدر المنثور می‌آورد: «پیامبر روزی درباب وجوب حج سخن می‌گفتند، شخصی به نام عکاشه از ایشان پرسید آیا حج همه ساله واجب است؟ پیامبر در جواب گفتند [مهرس چون اگر بهرسی و] من در جواب بگویم بلی، آنگاه حج همه ساله بر شما واجب خواهد شد و اگر واجب شود و شما ترکش کنید گمراه خواهید شد. آنچه من برایتان نگفتم شما هم از آن نپرسید. چون علت هلاک اقوام پیش از شما این بود که از پیامبران [احکامی را] می‌پرسیدند و بعد خلاف آن می‌کردند. به دنبال این گفت‌وگو بود که آیه یاد شده نازل شد».^{۲۶}

این قصه در مجمع البیان و دیگر کتابهای شیعی آمده است. فیض کاشانی نیز در تفسیر صالحی از قول امام علی ع می‌آورد: «خداوند واجباتی را بر شما واجب کرد. آنها را ضایع نگذارید و حدودی را برای شما معین کرد. از آنها تجاوز نکنید و شما را از کارهایی نهی کرد. نهی وی را مشکبید. و از ذکر چیزهایی هم سکوت کرد، آنهم نه سکوتی از سر فراموشی. به آنها نپردازید». نیز شاه ولی اله دهلوی در

کتاب مهم حجة الله البالغة در بحث از اسباب نزول شرایع به همین آیه اشاره می‌کند و پس از آن این روایت را از پیامبر ص می‌آورد که: «در میان مسلمین، گناه آن کس از همه بزرگتر است که از چیزی بپرسد و آن چیز بخاطر سؤال او حرام گردد».^{۲۷}

آیات و روایات یاد شده، عمق غرضی بودن پاره‌ای از احکام دینی را به وجه شگفت‌آوری آشکار می‌کنند و چنین می‌آموزند که خود سؤال، موجب حرمت عملی و یا شاق شدن تکلیفی می‌شود، نه اینکه صرفاً موجب بیان حکم شوند؛ یعنی گویی سؤال ایجاد تکلیف می‌کند، نه کشف آن و خداوند گرچه نمی‌خواهد پاره‌ای از احکام شاق و تکالیف سنگین را وضع کند، اگر مردم بخواهند و بپرسند، آن تکالیف سنگین وضع خواهند شد و جزء دین در خواهند آمد و مخالفت با آنها موجب ضلالت و کفر آیندگان خواهد شد. و این نشان می‌دهد که فریه شدن تدریجی دین، و کنار هم نشستن پاره‌های گوناگون آن، در گروه 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 این گونه احکام پدید آمده است که می‌توانست پدید نیاید. سخن صریح قرآن این است که پیشینیان چنان سؤالاتی کردند و پاسخش را شنیدند، اما چون آن را برتافتند، به کفر درغلتیدند: قد سألها قوم من قبلکم ثم اصبحوا بها کافرین (مائده، ۱۰۲). و از اینجا باید قیاس گرفت پاره‌ای از فریبه‌ها، بل آماسهای سرطانی ناموزون و نامیمونی که در فقه (به منزله علمی دنیوی و بشری) افتاده و انگیزه‌اش پرسشهای ممنوع و منهی بوده، و به خاطر آن بسا تلخیها و تنگیها پیش آمده که هیچ کدام مطلوب صاحب شریعت نبوده است.

ز. به مقدمات بحث از غرضی بودن فقه وارد شدیم. پاره‌ای از احکام فقهی و شرایع دینی در پاره‌ای از ادیان (از جمله اسلام) به معنایی که ذکر آن رفت غرضی‌اند، یعنی محصول و مولود روش پرسشهایی تصادفی (و گاه نامطلوب) اند که می‌توانستند نرویند و آن شرایع را نرویند. و قرآن کریم شامل برخی از آن پرسشها و پاسخها و نافی و ناهی برخی دیگر از آنهاست. لکن غرضی بودن فقه در این خصصت خلاصه نمی‌شود و دست کم به دو معنای دیگر، محکوم به حکم غرضیت است. معنی اول، معنای مستفاد از سخنان امام ابوحماد هزالی است.^{۲۸} وی فقهان 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 سایه شمشیر را هم اسلام می‌داند (اگر چه چنان اسلامی در آخرت به هیچ کار نمی‌آید) و نماز بی‌حضور قلب و آمیخته به صد اندیشه باطل و روزه آلوده به بهتان و دروغ و غیبت را نماز و روزه صحیح و مجزی و بی‌قضا و رافع تکلیف می‌شمارد، ثانیاً به اصناف حیل شرعی برای فرار از تکلیف راه می‌دهد و بلکه حیل آموزشی می‌کند و ثالثاً (به استثنای بخش عبادت‌ات 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 مطلوبی دینی نیست و اگر فایده‌ی اخروی نداشته باشد، مورد اعتنای شارع قرار نخواهد گرفت.



چه فضیلتی دارد یکی حیات حیوانی آرام؟ به عبارت دیگر، اگر حیاتی اخروی در پی حیات دنیوی نبود، حاجت به دین و فقه دینی هم نمی افتاد. منظور و مقصود شارح بالذات تأمین سعادت اخروی است، اما چون برای حصول سعادت اخروی و آماده شدن برای لقای بهجت زای الهی، عابدان به آرامش دنیوی نیاز دارند تا به ادای تکالیف و انجام عبادات بپردازند، بدین سبب شارح، بالعرض، نیمیگاهی 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^{۳۱} وضع کرده است؛ همان نکته که مولانا با اقتباس از غزالی در ابیات زیر آورده است:

گر بگردی شرح انبونی لطیف

بر دیندی هر کسی جسم حریف

شروع چون کینه و ترازدان یقین

که بدی جسمان رهند از جنگ و کین

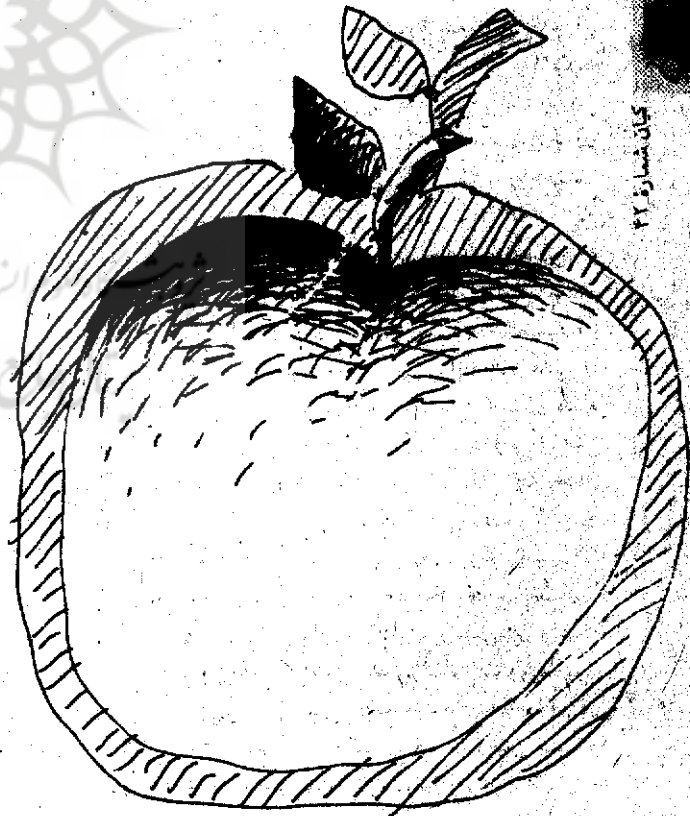
و به تشریح خود غزالی در احیاء العلوم: «فقه دنیا اگر حسنی دارد این است که دل را از عناصر بیگانه و غفلت آور بپیراید تا به فقه دین بپردازد و فقه دنیا به واسطه این فقه دیگر است که در زمره علوم دینی در می آید».

سخن غزالی (و یا مدلولات مستفاد از سخن وی) 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 خلائق در دنیا باز می‌دارد. در حالی که بنا بر رأی وی، دنیای بی‌تجاوز و تعدی، زمینه را برای میثقتی پرسناعات و خوش‌عاقبتی در جهان آخرت آماده می‌کند

باری معنای دوم عرضی بودن، مستفاد از سخنان شاه ولی‌الله دهلوی، عارف و محدث و متکلم هندی قرن هجدهم میلادی و صاحب کتاب مهم حجۃ‌الله بالافه است.^{۳۲} 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 الشرایع الخاصه بعصر دون عصر و قوم دون قوم) و در پاسخ می‌نویسد: «اصل مطلب در این آیه قرآن است که: همه خوراکیها برای بنی اسرائیل حلال بود مگر آن خوراکیها که اسرائیل خود بر خود پیش از نزول تورات حرام کرده بود، بگو اگر راست می‌گویید تورات را بیاورید و بخوانید»^{۳۳} 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 فرزندان هم به او اقتدا کردند. چند قرن بر این منوال گذشت و در دل فرزندان این رأی جا گرفت که خوردن گوشت شتر جفا در حق انبیا 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 چگونه 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 امری عارضی که دامن یهودیان را گرفت، حرام شدند.... و بدان که اختلاف شرایع انبیا علیهم‌السلام 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 احوال مکلفین مناسبت دارد. مثلاً چون مزاج و بنیه قوم نوح علیه‌السلام، بسیار قوی بود، چنانکه خداوند خود بیان کرده است، شایسته آن بودند که روزه دائم بر آنان واجب شود تا حیوانیتشان بشکند و چون مزاج این امت ضعیف بود، از روزه دائم نهی شدند. همچنین است غنایم که بر پیشینیان حلال نبود و خداوند آن را به سبب ضعف ما حلال کرد.... و هر کس اصل دین و اسباب اختلاف مناہج را بشناسد خواهد دید که تغییری و تبدیلی در آنها رخ نداده و به همین سبب شرایع به اقوام نسبت داده می‌شوند.... همان طور که یک عرب وقتی می‌خواهد کاری بکند و به راهی برود اگر لفظ نیکی بشنود آن را به فال نیکی می‌گیرد، برخلاف افراد غیر عرب... همان طور معلومات و اعتقادات و عادات یک قوم در تشریح شرایع ملحوظ و منظور می‌شوند... و البته خیلی از علوم و عادات هستند که عرب و عجم و سکان اقالیم معتدله در آنها مشترکند... لذا آن عادات و علوم در درجه اول و عادات و عقاید قوم خاص در درجه بعد، مورد نظر قانونگذار قرار می‌گیرند»^{۳۴}

تا اینجا دهلوی دو امر مهم عرضی را در تشریحات یاد می‌کند: یکی احوال پیامبر قوم، و دیگری احوال مکلفین (رسوم و عادات و نیز بنیه و مزاج و قدر طاقتشان). به طوری که هر یک از آنها اگر عوض شود، قانونشان هم عوض می‌شود. خصوصاً تذکار می‌دهد که نیکی و بد و پاک و پلید به عرف و عادت 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 شده نه یهودیان، چون یهودیان خواهرزن را کاملاً بیگانه و از قوم پدر می‌شمردند و مطلقاً رفت و آمدی با وی نداشتند بر خلاف رسم عربها^{۳۴} وی آداب و رسوم اقوام را مدخلیت کلی در تشریحات دینی می‌دهد و می‌گوید پیامبریان داعی نداشتند که آداب و رسوم 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 قضاء 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... ذیه قتل در زمان عبدالملک ده شتر بود. دید که با ده شتر دست از آدمکشی بر نمی‌دارند 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 ۱/۵ به رئیس قوم می‌رسید پیامبر آن را ۱/۵ کرد. قباد و انوشیروان پسرش مالیات و عشریه 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. بلکه اگر تو زیرک باشی و به جوانب احکام محیط باشی خواهی دانست که انبیاء علیه‌السلام 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.»^{۳۵}

دهلوی در نهایت، رأی خود را در باب دینی که ناسخ همه ادیان باشد چنین بیان می‌کند که شرط توفیق چنین دینی این نیست که پیشوایش مردم و اقوام مختلف را به حال خود واگذارد و سنتها و شریعتهای گوناگونشان را امضا و تصویب کند، بلکه می‌باید «قومی خاص را به سنت صحیح دعوت کند و آنان را تزکیه و اصلاح نماید و سپس آنان را به منزله اعضا و جوارح خود برگیرد و با همه 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 ماده شریعتش باید در درجه اول چیزی باشد از جنس مذهب طبیعی برای اهالی همه اقالیم صالحه [یعنی ارزشها و عادات فراگیر جهانی] و در درجه 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 همه مردم را به پیروی از آن شریعت وادار کند چون امکان ندارد که این امر را به خود اقوام یا به پیشوایان هر عصری واگذار کند چون در آن صورت فایده تشریح پاک از میان می‌رود... لذا راهی بهتر و آسانتر از این 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...»^{۳۶}

داوری مشروح در باب آرای دهلوی درخور مقام دیگری است. آنچه از آرای وی به‌وضوح مستفاد می‌شود این است که احکام فقهی و آداب شرعی و اشکال و صور آئینهای عبادی و غیرعبادی و

مقررات فردی و اجتماعی (نه مقاصد شارع و غایات و مصالح شرایع که جزء ذاتیات دینند) در اصل تشریحات مشروط به امور و احوال شرایط روحی و اجتماعی و جغرافیایی و تاریخی قومی معین بوده‌اند، به‌طوری که اگر آن شرایط به گونه دیگری بودند، آن آداب و احکام و مقررات هم صورت و سامان دیگری می‌گرفتند. و چنان نبوده است که فقط مصالح و مفاسد نفس‌الامریه بدون ملاحظه 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 به‌طور کلی حقوق مرد و زن و برده و آزاد و مسلمان و غیرمسلمان و... همه به شکل دیگری در می‌آمد و باز هم اسلام همان اسلام می‌بود. اینکه از این فلسفه فقه چه فقهی زاده خواهد شد، موضوع سخن صاحب این قلم نیست. اما اینکه 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. بلکه عمدتاً به معنای «ترجمه فرهنگی» خواهد بود. و در همه عرضیات تجاری 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 ملاحظه عرفیات و آداب و خلیقات فرهنگهای گوناگون را کردن و مقاصد شریعت را نه شکلاً، بل روحاً و معنأً حفظ کردن و انتقال دادن. اینکه صیغه‌های طلاق و نکاح لازم نیست به عربی خوانده شوند، بلکه چون عرضیند 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 اینکه دیه بر عاقله و حرمت ماههای حرام، از مناسبات قبیلگی و قراردادهای مخصوص و موسمی اعراب برخاسته است، نیز از آشکارترین مصادیق عرضیات است، و اینکه بردگی نیز یک عرضی تحمیلی بر اسلام است، رفته‌رفته مورد قبول می‌افتد، ولی مطلب بالاتر از اینهاست؛ درگذشتن از عرضیات، یا ترجمه 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 نیفتند و چون چنینند نمی‌توانند جزء اصول اعتقادات قرار گیرند. و به‌طور کلی نقش شخصیتها در دین (به‌جز شخصیت پیامبر که ذاتی دین است) تماماً عرضی است و به تصادفات تاریخی بسیار بستگی دارد.

انتخاب شدن ابوبکر و عمر و عثمان به خلافت، به حکومت رسیدن علی، به حکومت نرسیدن دیگر امامان شیعه و غیبت امام دوازدهم، دوازده نفر بودن آنان و... همه عرضی دینند و به‌همین

سبب به آنها به منزله واقعه‌های تاریخی ممکن باید نگریست و نه بیشتر؛ اینها همه به یک اندازه ضروری یا تصادفیند و لذا همه اجزای اسلام تازیدنیند، 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 بعدها. همین طور است قصه جعلها و وضعها، و ورود روایات دروغین و پرسشهای ناروا در بدنه اسلام تاریخی، که هم عرضیند و هم نامطلوب، در کنار پرسشها و پاسخهایی که عرضی، ولی مطلوبند. چنین که دیده می‌شود، اسلام تاریخی و تاریخ اسلام (با همه شخصیتها و حوادث خرد و درشت و نیک و بدش) چون بدنی است برای روح اسلام. یا چون بسطی است برای مقاصد شارع؛ بسطی که شامل عناصر میمون و نامیمون است.

خاتمه و نتیجه

دین ذاتی و ماهیتی ارسطویی ندارد، بلکه شارع مقاصدی دارد. این مقاصد همان ذاتیات دینند. ۳۸ 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 برای ۶. مردمی خاص با طاقتهای بدنی و ذهنی خاص صورت می‌پذیرد. ابلاغ‌کننده 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 نوبه خود حوادثی می‌آفریند، کسانی را به ۱۰. تصدیق و کسانی را به ۱۱. انکار وامی‌دارد. منکران و مؤمنان ۱۲. مناسبتهای خاصی با یکدیگر و با دین پیدا می‌کنند؛ می‌جنگند یا تمدن می‌آفرینند، ۱۳. به فهمیدن و بسط اندیشه و تجربه دینی همت می‌گذارند یا به ۱۴. تخریب و تضعیف آن. نکات چهارده‌گانه، که همه محصول تاریخیت و بشریت و تدریجیت و دیالوگی و دینامیک بودن هويت دینند، همان عرضیات سمینند که ذات ثبین دیانت را در خود نهفته‌اند و برای کشف آن گوهر، چاره‌ای جز شکافتن آن کشور نیست. شناختن و شکافتن عرضیات و اتفاقیات، حاجت به شرحه شرحه کردن (Deconstruction) کالبد تاریخی دین دارد؛ در پرتو تئوری تنقیح شده‌ای از انتظارات ما از دین، حوزه تعلیمات دینی از غیبر دینی ابتدا تمیز می‌یابند (مثلاً طب و کیمیاگری و...) کنار گذاشته می‌شوند و سپس با لطمه و استقرار و معاینه دقیق اجزای درونی مکتب (از آن جنس که بصورتی و غزالی و شاطبی در باب فقه کرده‌اند) و با درالکندن طرحهای ذهنی و فرض احوال و شرایط ممکن و محقق نشده تاریخی (شرطیه‌های خلاف واقع: اگر مردم دیگری بودند، واکنشها و سؤالهای دیگری می‌کردند، توان و طاقت ذهنی و بدنی دیگر داشتند، زبان و فرهنگی دیگر داشتند، عادات و رسوم دیگری داشتند، اگر پیامبر عمر بیشتر یا کمتر می‌کرد، اگر در قرن بیستم می‌آمد، 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؟...) پرسته‌ها و عبارهای عرضی را پس می‌زنند تا در نهایت نه به ذات،

بل به تئوری‌ای در باب ذات دین و مقاصد شارع برسند؛ تئوری که همواره با کشف عرضیات تازه و در پرتو فرض شرطیات تازه، جهره تازه به خود می‌گیرد. این کاوشها یک نکته خاص را مسلم خواهند داشت و آن اینکه 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 ترجمه فرهنگی عرضیات است. والحمدلله العلی العظیم.

یادداشتها

* کلمه‌های ذاتی و عرضی (در عربی) معادل خوبی برای Substantial و Accidental در زبانهای لاتینی‌اند. Sub یعنی فرع و زیر و Stars مصدر است به معنی ایستادن و تقوی و لذا کلمه Substance بر روی هم به معنی این است: آنکه در زیر می‌نشیند (زیرانداز). accident از دو کلمه ad + Cadere تشکیل می‌شود. ad به معنی «بر» و Cadere مصدر است به معنی افتادن و لذا کلمه accident بر روی هم به معنی: آنکه بر روی می‌افتد (روانداز).

گویی عرضی‌ها که عرض ذات می‌شوند، چون پوشش‌هایی هستند که بر آن فرومی‌افتند و آن را محصور و محبوس می‌کنند. accidental را اتفاقی و تصادفی معنی کردن، محدودکننده معنا و گاه گمراه‌کننده است. کلمه 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. همچنانکه هر ذاتی ضروری است، اما نه بالعکس.

۱. سیدمحمد آملی، جامع الاموار و منبع الاقوال، الاصل الثالث، القاعده الزامیه (انتشارات علمی فرهنگی و انجمن ایرانشناسی فرانسه، ۱۳۶۸).
۲. در این خصوص، کتاب زیر منبع سودمند و اطلاع بخشی است: رساله در تاریخ ایدیان، نوشته میرچالاباد. ترجمه جلال ستاری (سروش ۱۳۷۲).
۳. رستم از این بیت و عزل ای شه و سلطان ازل
مفتعلن مفتعلن مفتعلن گشت مرا
قالبه و مقلطه را گو همه سیلاب پیر
پوست بود پوست بود در خور مغز شرا

۴. در کتاب نیکوی سوتی اثر استاد عبدالحمین زین‌کوب، کالبدشکافی ادبی - تاریخی دقیقی از متشوی مضموی به عمل آمده است (ولی البته نه در چارچوب مفولات ذاتی و عرضی) بدانجا مراجعه شود (انتشارات علمی، ۱۳۶۲).

۵. اشاره‌ام به کتاب Phenomenon of Man است اثر Teilhard de Chardin و به خصوص کتاب دیگر او تحت عنوان Man's place in Nature (موضع انسان در طبیعت)

۶. اشاره بدین دو بیت نغز مولانا که در نهبی به «زیرکان» می‌گوید:
هل سباحت را رها کن کبروکن
نیست جبهون نیست جو دریاست این
وانگهان دریای زلف بی‌بانه
در ریاند هفت دریا را چو گاه

۷. باری اگر هم نکته نیکوی یاد شده صواب باشد، خللی در محکامات بنای این بحث نخواهد اکند؛ تنها مصداقی مشابه را از ما خواهد ستانید و البته غنی‌نفسه حامل مولود مبارکی است که چون متولد شده، کتب خانه هفت ملت را خواهد شست.

۸. مولانا جلال‌الدین، مقدمه دفتر اول متشوی شریف.

۹. همچنانکه خواسته مولانا هم این بود که بی‌لفظ سخن بگوید و ادای مقصود کند:

ای خدا بنمای جان را آن مقام
گالندران بی‌لفظ می‌روید کلام

۱۰. حامد الگار، مستشرق و مورخ مسلمان انگلیسی - آمریکایی که پیوستش به فاشیست‌های وطنی، برای او سابقه سوئی فراهم کرد. وی همزیان با آنان، عرضی خواندن عربی را بر صاحب این قلم خرده گرفت و از درک این نکته ساده عاجز ماند که اگر پیامبر اسلام در آلمان ظهور می‌کرد، زبان دینش آلمانی می‌شد و به تعریض گفت: زبان آلمانی را لابد به خاطر مارتین لوتر مثال زده‌اند.
۱۱. نگاه کنید به مقاله مرحوم دکتر محمود حسابی در این خصوص، در کیهان فرهنگی.
۱۲. برای آگاهی از ریشه‌ها و صورتهای غیر عربی این گونه واژه‌ها، و راههای محتمل ورودشان به زبان عربی و کتاب الهی به کتاب محققانه زیر مراجعه کنید: آرتور جفری، واژه‌های دخیل در قرآن مجید، ترجمه فریدون بدره‌ای، توس ۱۳۷۲.
۱۳. وی البته این معنا را اصالة در باب اصطلاحات کلیدی فلسفه اسلامی به‌کار می‌برد، می‌گوید: «فلسفه اسلامی دستگاه شگفتی است که از کلمات نیم شفاف فراهم آمده است» (خدا و انسان در قرآن، ص ۸۰، توشی هیکویاوتسو، ترجمه احمد آرام، شرکت سهامی انتشار ۱۳۶۱).
۱۴. همان، ص ۳۲
- ۱۵ و ۱۶. توبه، ۱۶.
۱۷. بقره، ۱۶.
۱۸. بقره، ۲۲۵.
۱۹. والعصر، ۱ و ۲.
۲۰. در اینجا سخن از بازتابهای فرهنگی است نه زیربنای اقتصادی. لذا ذهن مستنکین به‌سوی شبهات مارکسیستی معطوف نشود.
۲۱. بلی، اگر کسی بر آن باشد که تجربه دینی جز در دل عالم کبیر بظلمیوسی و جز در پناه اسطوره‌ها و عقلانیت رازآلود باستانی ممکن نبوده و نیست و یا اندیشه دینی جز بر پایه دانشهای برافشاده کهن قابل دفاع نیست، وی در این صورت نه تنها فتوا به ختم مأموریت نبوی، بل فتوا به ختم تجربه نبوی داده است و نه تنها وجود دین، بل امکان آنرا 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.
۲۲. تفصیل این بحث موکول به محل دیگر است. و رأی صاحب این قلم، بر یکسان بودن علوم طبیعی و علوم انسانی دینی است.
۲۳. مقدمه این خلدون، ترجمه محمد پروین گنابادی، ج ۲، ص ۱۰۳۴، انتشارات علمی و فرهنگی ۱۳۶۲.
۲۴. خصلت دیالوگی دین را در مقاله «بسط تجربه نبوی» بیشتر شکافته‌ام، کیان، شماره ۴۰.
۲۵. قرآن کریم، ترجمه به‌الدین خرمشاهی، سوره مائده، آیات ۱۰۱ و ۱۰۲.
۲۶. سید محمدحسین طباطبائی، تفسیر المیزان، جلد ۶، ص ۱۶۶ - ۱۶۰.
۲۷. شاه ولی‌اله دهلوی، حجة‌الله الیالفة، ج ۱، ص ۹۱، دارالتراث، قاهره، ۱۳۵۵ هـ.
۲۸. امام ابوحماد غزالی، احیاء علوم الدین، ربع اول، کتاب العلم، در بحث از تقسیمات علوم.
۲۹. حفظ دین و عقل و جان و نسل و مال، پنج مقصد شریعت و پنج هسته مرکزی فقهاند که همه قوانین اجتماعی اسلام برای حفظ و تأمین آنها وضع شده‌اند، غزالی در احیاء‌العلوم، ج ۳ از اینها به اجمال سخن گفته و در شفاء‌الغلیل و نیز در المستصفی بنحو مبسوطتر و پس از او، شاطبی فقیه بزرگ اهل سنت در الموافقات به تفصیل از آنها بحث کرده است.
۳۰. احیاء‌العلوم، ربع چهارم (منجیات)، کتاب المراقبة و المحاسبته. تفصیل این بحث به همین قلم در دو منبع ذیل آمده است: «جامه تهنیب بر تن احیاء» (قصه از باب معرفت، صراط ۱۳۷۵) و مقاله «احیاء‌العلوم» (دایرة المعارف بزرگ اسلامی، جلد ۷، تهران، ۱۳۷۶).
۳۱. این کتاب در حکمت و اسرار و خواص اعمال و احکام شرعی و چرایی تشریح آنها تألیف شده و بنا بر ادعای مؤلف محصول نوعی الهام و اشراق بوده است. وی در مکاشفای پیامبر علیه‌اسلام و سپس در رؤیایی امامین همامین،

حسن و حسین آرا می‌بیند که قلمی به وی عطا می‌کنند و می‌گویند که قلم جانشان رسول‌الله است و مؤلف که مدتها دل مشغول اندیشه در مصالح شریاع بوده، به دنبال آن واقعه‌ها مصمم می‌شود که آرای خود را مرتب و مدون کند و به صورت کتابی در آورد (مقدمه کتاب).

۳۲. آل‌عمران، ۹۳.
۳۳. حجة‌الله الیالفة، جلد ۱، ص ۹۰ - ۸۸.
۳۴. همان، ص ۹۰.
۳۵. همان ص ۱۰۵.
۳۶. همان، ص ۱۱۸.
۳۷. برای صاحب این قلم، قصه مصالح و مفاسد نفس‌الامریه و نسبتشان با شرایط تاریخی و جغرافیایی نزول و تشریح احکام، یادآور تحول مشابه و مهمی در تاریخ علم شیمی است: شیمیدانها تا پیش از برتوله (Bertholet) (شیمیست فرانسوی قرن هجدهم) ترکیب اجسام با یکدیگر را همه‌جا منوط به میل 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 دسترس‌ناپذیر میل ترکیبی همه جا همه کاره 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 آینه‌ها نشان می‌دهد. همین‌طور است مصالح واقعه که از این پس در آینه شرایط تاریخی ظاهر می‌شوند.

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

واحد مطالعات و تحقیقات دفتر تحکیم وحدت

در روزهای ۱۵ تا ۱۷ خرداد ماه ۱۳۸۷ کلاسهای آموزشی زیر

برگزار می‌گردد:

ردیف	موضوع	مدربان
۱	مباحث در متولوژی و علوم و روش تحقیق	علیرضا علوی‌نبار
۲	درآمدی بر علم قرآنی و کلام حدیث	دکتر احمد نراقی
۳	تاریخ فلسفه	دکتر محمدجواد رضایی
۴	فلسفه تاریخ اسلام	دکتر محسن کنبوری
۵	حکمت اسلامی و فلسفه قرآن	علیرضا علوی‌نبار
۶	تأسیس دین از دیدگاه پیامبر قرآن	دکتر هاشم آغاچری
۷	مباحث در توحید	دکتر فرشاد مؤمنی

دانشجویان شرکت در مجالس ترویج جهت کسب اطلاعات بیشتر می‌توانند با دفاتر آموزشی اسلامی دانشجویران دانشگاههای تهران یا واحد مطالعات و تحقیقات (ادرس) تهران - خ ولیعصر - چهاروازه جمهوری - ک. شهید رجایی بیگی - پلاک ۲۲ - تلفن: ۶۶۶۰۷۱۶۸ تماس بگیرند.