

ذات تاریخی ایمان

در گفت‌وگو با مراد فرهادپور

می‌گذارد؛ تناقض میان تبیین استعلایی و تبیین تجربی جهان، سوژه‌ای که قرار است این مسأله را به نحو عینی توضیح دهد، خودش جزئی از مسأله است؛ خودش انسانی است که به جامعه و به قلمرو آگاهی و زبان تعلق دارد. ولی عملاً مسأله را به گونه‌ای مطرح می‌کند که گویی در بیرون و در منظری استعلایی (transcendental) ایستاده و به ماجرا نگاه می‌کند.

این همان دوگانگی معرفت‌شناختی است که فوکو تحت عنوان مضاعف شدن سوژه به آن اشاره کرده و معتقد است این وضعیت در همه رشته‌های فلسفی و مکاتب عصر جدید دیده می‌شود. اما به نظر من این حالت در انسان‌شناسی فلسفی آشکارتر است. پرسش از منشأ همواره خصلتی اسطوره‌ای دارد. اسطوره‌ها داستانها یا روایاتی درباره منشأ و آغاز چیزها هستند. به همین دلیل هر نوع گفتاری (discourse) درباره منشأ و آغاز کمابیش خصلت اسطوره‌ای به خود می‌گیرد. این مورد نیز نمونه دیگری از همان دیالکتیک روشنگری است که طی آن بارزترین صور مبارزه با اسطوره، یعنی علم یا به اصطلاح گفتار علمی خود به اسطوره بدل می‌شوند. در واقع، همان طور که فوکو نشان داده است، مضمون اصلی این دیدگاه، یعنی همان مقوله یا مفهوم «انسان» خودش محصول ساختار معرفتی یا اپیستمه قرن ۱۹ و گروهی از گفتارهای نظری یا همان علوم اجتماعی است. در نتیجه خود انسان‌شناسی فلسفی هم اساساً چیزی نیست مگر تلاش فلسفه برای تطبیق یافتن با این اپیستمه که خود مبتنی بر عینی‌گرایی، تاریخی‌گری و استقرار «روش علمی» در حیطه علوم تاریخی است. در انسان‌شناسی فلسفی تناقض فوق را به این نحو می‌توان برطرف کرد که شما دعوی توضیح عینی مسأله را کنار بگذارید و بپذیرید که صرفاً نوعی روایت به دست می‌دهید، نظیر آنچه در دیالکتیک روشنگری آدورنو و هورکهایمر به چشم می‌خورد. به این ترتیب، دیگر تلاش نمی‌کنید یک نظام عینی سراسری بسازید و توضیحی علمی و عینی از منشأ مثلاً زبان، آگاهی یا حتی دین و تجربه ایمان به دست دهید، بلکه با فراتر رفتن از تاریخی‌گری، که از آغاز شکل غالب همین عینی‌گرایی در علوم انسانی بوده است، ادعای فهم عینی گذشته را کنار می‌گذارید و با ساختن منظومه‌ای از مفاهیم که دقیقاً متکی بر موقعیت فعلی شما در زمان حال است، نوعی رابطه دیالکتیکی بین گذشته و حال برقرار می‌کنید و از طریق ایجاد یک منظومه دیالکتیکی از مفاهیم، روایتی انتقادی به دست می‌دهید. البته توضیح این مطلب کمی دشوار است و مثالهای آن را باید در کارهای بنیامین و آدورنو یافت. می‌توان تناقضات مدرنیته را از طریق نشان دادن عناصر آرکائییک و باستانی که در دل مدرنیته نهفته است، آشکار کرد. انسان‌شناسی فلسفی نمونه بارز دیدگاهها و نظریه‌هایی است که لیوتار آنها را «روایات اعظم» می‌نامد، این دیدگاهها به نام علم

○ جناب آقای فرهادپور محور گفت‌وگوی ما ایمان دینی و پاره‌ای موضوعات مرتبط با آن است. در ابتدا لطفاً تعریف و تلقی خودتان را از ایمان دینی بیان بفرمایید. به نظر شما، ایمان دینی چه شباهتها و تفاوتهایی با سایر انواع تعهد سپردن عمیق، مثلاً تعهد سپردن به ایدئولوژی‌های مدرن، دارد؟

● به نظر من، ابتدا باید پرسید که آیا می‌توان از ایمان، به منزله نوعی تجربه بشری عام و جهان‌شمول، سخن گفت یا نه. به نظر می‌رسد پرسش ایمان را از دو دیدگاه می‌توان مطرح کرد: دیدگاه پدیدارشناسی و دیدگاه انسان‌شناسی فلسفی. اولی کمابیش بر جنبه ذهنی تجربه ایمان تأکید دارد، در حالی که دومی مسأله را به نحو عینی‌تری مورد بررسی قرار می‌دهد. اما این دیدگاهها، به اعتقاد من، مسأله‌ساز هستند، زیرا تردید دارم که اصولاً بتوان از مفهوم عام ایمان سخن گفت. به این ترتیب، من مشکلات این دو دیدگاه را مطرح می‌کنم.

○ یعنی مقصودتان این است که برای تحلیل مفهوم ایمان این دو دیدگاه بهترین دیدگاهها هستند؟

● به‌طور کلی در تاریخ تفکر هر جا که مفهوم ایمان به صورت کلی و مستقل از محتواهای خاص تاریخی مورد بحث قرار گرفته از ناحیه یکی از این دو دیدگاه بوده است، گاهی اوقات نیز این دو دیدگاه با یکدیگر تلاقی کرده و در هیأت یک فیلسوف یا یک نظریه خاص متجلی شده‌اند. برای مثال کارهای کاسیرر یا ماکس شلر را می‌توان نقطه تلاقی این دو دیدگاه دانست؛ هر دو آنها هم از پدیدارشناسی استفاده می‌کنند و هم کمابیش نوعی انسان‌شناسی فلسفی را مدنظر قرار می‌دهند. شاید ذکر چند مثال مقصودم را روشنتر کند. مثلاً آرای فروید درباره منشأ تمدن یا برخی از آرای که نیچه در تبارشناسی اخلاق مطرح کرده یا حتی روایتی که ویکو از منشأ تمدن به دست می‌دهد، همگی کمابیش در همان حوزه انسان‌شناسی فلسفی می‌گنجد که انواع متأخر آن غالباً مخلوط درهمی است از فلسفه و بیولوژی و فیزییک و مردم‌شناسی و اسطوره‌شناسی و حتی دیدگاههای عرفانی. مشکل اصلی این دیدگاه، عینی‌گرایی و تناقضاتی است که از این عینی‌گرایی سر برمی‌آورد. این دیدگاه عمدتاً در جست‌وجوی منشأ و خاستگاه است: منشأ زبان، منشأ آگاهی، منشأ جامعه و غیره. در تمام این موارد ما با نوعی دور باطل روبه‌رویم. زیرا خود آگاهی است که باید درباره منشأ آگاهی سخن بگوید یا خود زبان است که باید به عنوان وسیله‌ای برای کشف منشأ زبان به کار رود. این دیدگاه عینی‌گرا چنین فرض می‌کند که گویا از حیطه آگاهی یا زبان یا جامعه خارج شده و می‌تواند به صورت عینی و از بیرون، زایش آگاهی یا زبان یا جامعه را توضیح دهد. به همین دلیل این دیدگاه هنگامی که خود را به منزله نوعی توصیف علمی مطرح می‌کند، بر روی این تناقض معرفت‌شناختی سرپوش

تاریخی بودن ایمان معنایی جز
این ندارد: گشودگی در مقابل این
خطر که شما ایمانتان را
به خاطر تاریخ از دست بدهید.



و ماقبل تاریخی را در کنار تکه‌هایی از مدرنیته قرار می‌دهد، و از طریق تنش میان این دو، رسوب تاریخی نهفته در دل اشیا و امور را حان و آشکار می‌کند. در واقع آنچه ته‌نشین بوده بالا می‌آید و در متن این تصاویر دیالکتیکی آشکار می‌شود. بنابراین کاملاً مدعی کشف حقیقت است، اما نه یک حقیقت بی‌زمان و فراگیر، بلکه حقیقتی که دارای هسته تاریخی است و به همین دلیل فقط در متن یک گفتار زنده تاریخی که متکی بر علایق امروزی است، آشکار می‌شود و نه در متن نوعی بی‌طرفی علمی برای شناخت گذشته آنچنان که واقعاً بوده است. همان طور که گفته شد این کار یک بعد هرمنوتیکی هم دارد، زیرا این تصاویر دیالکتیکی را می‌توان به شکل‌های مختلفی ساخت. اینکه کدام تکه از گذشته اسطوره‌ای را در کنار کدام قطعه از امروز باید قرارداد، مستلزم نوعی ذوق یا حس تمیز و تشخیص تاریخی است که با ذوق هنری شباهت و نزدیکی بسیار دارد، در نتیجه کاری کاملاً علمی یا به اصطلاح دو تا چهارتا نیست. اما همان‌طور که گفتم این نکات به معنی قبول نسبی‌گرایی نیست.

به هر حال، گرفتاری اصلی انسان‌شناسی فلسفی همین پارادوکس عینی‌گرایی است که در واقع گفتار علمی را به اسطوره بدل می‌کند. دیدگاه دیگری که مسأله ایمان را به صورت کلی مطرح کرده، دیدگاه پدیدارشناسی است که به ایمان عمده‌ها به عنوان نوعی تجربه بشری نگاه می‌کند. همان‌طور که می‌دانید، مهمترین دستاورد آن نظریه رودلف او تو است که ایمان را تجربه رویارویی با امر مطلق می‌داند. این ایده به صورت مختلف بیان شده است. تیلیش آن را مسأله غایی یا تعلق خاطر غایی می‌نامد. متاله یهودی مارتین بوبر از آن به عنوان گفت‌وگو با مطلقاً دیگر یاد می‌کند. بر اساس این دیدگاه یک تجربه کلی به نام ایمان وجود دارد که همه انسانها می‌توانند به آن دسترسی داشته باشند.

اما انتقادی که به این دیدگاه دارم از این قرار است. جهت‌گیری اصلی پدیدارشناسی هوسرل، تلاش برای غلبه بر دوگانگی سوژه - ایزه بوده است، تلاش برای غلبه بر دوگانگی دیدگاه استعلایی و دیدگاه تجربی. او تعریف جدیدی از آگاهی به دست می‌دهد که از هرگونه عینی‌گرایی پیراسته باشد. به این ترتیب خطای اساسی فلسفه جدید که آگاهی را نوعی شیئی تصور می‌کرد، اصلاح می‌شود. آگاهی دیگر نه لوح است، نه آینه و نه یک شیئی به مفهومی که دکارت به کار می‌برد. بر اساس پدیدارشناسی هوسرل اگر آگاهی یک شیئی باشد، رابطه‌اش با اشیای دیگر همچنان رابطه‌ای درون‌جهانی خواهد بود و بنابراین توضیح این رابطه در شکل استعلایی‌اش ما را با تناقض روبه‌رو می‌کند. به عبارت دیگر، ما نمی‌توانیم در آن واحد هم بیرون از اشیا باشیم، هم درون اشیا. اگر آگاهی نوعی آینه باشد، این آینه همه اشیا را در خود منعکس می‌کند. اما آینه نمی‌تواند قوانین علم اپتیک را برای ما

مدعی تبیین عینی کل واقعیت و منکر خصلت‌روایی و تفسیری یا هرمنوتیکی خویشند. اما روایتی که بنیامین ارائه می‌دهد، دیگر انسان‌شناسی فلسفی نیست، زیرا دیدگاه سیستمیک و توضیح منشأ و خاستگاه و تمام ادعاهای ایدئولوژیکی را که در پس انسان‌شناسی فلسفی است، کنار می‌گذارد و به صورت پراکنده و غیرکلی‌گرا، جزئیاتی از گذشته تاریخی را در متن تحلیل انتقادی مدرنیته به کار می‌گیرد. این نگرش انتقادی به تاریخ و فلسفه تاریخ، برخلاف «روایات اعظم» و تاریخی‌گری، به خصلت روایی و هرمنوتیکی خود کاملاً واقف است، و به همین جهت گذشته را نه «آنچنان که واقعاً بود» بلکه در متن روند تحول تاریخی و در پیوند با حال و همچنین آینده درک می‌کند، که این آخری معرف سوژه منجی‌گرایانه این نگرش است، هرچند که بنیامین در مقام یک ماتریالیست برای رنج گذشتگان اهمیت بیشتری قائل است تا خوشی و نیکبختی آیندگان و به همین جهت حتی رخداد رستگاری را نیز به عنوان تحقق امیدها و آرزوهای بریادرفته گذشتگان توصیف می‌کند.

○ نسبت این روایت انتقادی با حقیقت (truth) چیست؟

● پرداختن به این بحث ما را از بحث ایمان دور می‌کند، اما به‌طور خلاصه می‌توانم بگویم که این روایت، حقیقت را به هیچ وجه کنار نمی‌گذارد، بلکه برعکس متضمن این باور است که حقیقت دارای یک هسته و ذات تاریخی است. این روایت با ساختن منظومه‌های دیالکتیکی، که سوژه‌هایی از گذشته تاریخی

توضیح دهد؛ خود آینه مصداقی از تحقق این قوانین است. انتقاد هوسرل از پسیکولوژیسم هم بر همین مبنا استوار است، زیرا چگونه یک رشته علمی نظیر روانشناسی، یا جامعه‌شناسی، زیست‌شناسی و... که خود فقط یکی از شاخه‌ها یا محصولات معرفت است، می‌تواند بنیاد کل معرفت محسوب شود. اما تناقض نهفته در بطن معرفت‌شناسی را به شکل دیگری هم می‌توان بیان کرد. توصیف آگاهی به منزله یک شیء و شئی‌واره شدن آگاهی پیشفرض ابزاری شدن آگاهی و سلطه عقل ابزاری یا تکنولوژی است. هنگامی که آگاهی به ابزار تبدیل می‌شود، حکم یک چاقو را پیدا می‌کند ولی هیچ چاقویی هیچ وقت دسته خودش را نمی‌برد. بنابراین چیزی به نام معرفت‌شناسی به معنای معرفت به معرفت یا آگاهی به آگاهی ممکن نخواهد بود. و بر این اساس پدیدارشناسی هوسرل تلاش می‌کند با تعریف آگاهی به عنوان نوعی کنش قصدی از این دوگانگی فراتر برود. در نتیجه از این لحظه به بعد آگاهی یعنی نوعی حرکت، نوعی همبستگی با موضوع؛ یعنی موضوع همواره موضوع آگاهی است و آگاهی همواره آگاهی از موضوع است و این دو همواره با یکدیگر همبستگی دارند. به بیان فنی‌تر، این همبستگی همان همبستگی نوئتیکی و نوئماتیک است. در واقع آنچه ما به عنوان ادراک یا واقعیت با آن برخورد می‌کنیم مجموعه‌ای از تعدیلهای نوئتیکی و نوئماتیک است که در همبستگی با یکدیگر تجربه را برمی‌سازند. بنابراین کل حرکت هوسرل در این جهت است و این عملاً نشان می‌دهد که آگاهی را نباید جدا از موضوعش در نظر گرفت. یک نوئمای واحد، ممکن است موضوع کنشهای متفاوت آگاهی اعم از تخیل، خاطره یا ادراک باشد. نوئمای یک درخت ممکن است به یادآورده شود، تخیل شود یا به ادراک درآید. اما در تمام این موارد آگاهی معطوف به این درخت است، آنچنانکه که بر ما نمایان می‌شود. این نمایان شدن، ساختار و محدودیت‌هایی دارد. برای مثال همواره یک سمت شئی را می‌توان دید. حتی یک آگاهی همه چیزدان هم نمی‌تواند از این محدودیت فراتر رود. البته همه این نکات در سطح معرفت‌شناسی انتزاعی مطرح می‌شود اما نتیجه‌ای که می‌توان گرفت این است که غلبه بر دیدگاه انتزاعی متافیزیک و فلسفه، مستلزم حرکت در جهت نزدیک شدن به محتوای انضمامی کنشهای آگاهی است.

می‌خواهم نتیجه بگیرم که مسأله مهم، کشف همبستگی بین آگاهی و موضوع آن است و اینکه اگر آگاهی را مستقل از محتوای خاص موضوع بررسی کنید، دچار نوعی شی‌وارگی و عینی‌گرایی می‌شوید. بنابراین در پدیدارشناسی دین نیز هر نوع تلاشی که وابستگی متقابل بین آگاهی و موضوع آگاهی را نادیده بگیرد، در دام متافیزیک انتزاعی گرفتار خواهد شد. و این بدین معناست که توصیف ناب تجربه‌ای مثل ایمان زمانی می‌تواند حقیقت را آشکار کند که به محتوای انضمامی و تاریخی این تجربه نزدیک و نزدیکتر شود. به همین دلیل است که به نظر من پدیدارشناسی دین و توصیفی که زودولف اتو از تجربه ایمان به دست می‌دهد، با جهت اصلی خود پدیدارشناسی ناسازگار است، دقیقاً به همین علت که صرفاً توصیف کلی از تجربه ایمان به دست می‌دهد. شاید بتوان از دیدگاه جامعه‌شناختی هم نشان داد که تمایل به ارائه یک

تعریف و توصیف کلی محصول فضای ایدئولوژیک حاکم بر روزگار ما یا نیازهای ایدئولوژیک جامعه مدرن است. این تمایل در نهایت ایمان را به نوعی تجربه ایدئولوژیک تبدیل می‌کند.

○ به این ترتیب ارائه توصیفی کلی از ایمان، که مقصود انسان‌شناسی فلسفی و پدیدارشناسی دین است، مقصودی بر نیامدنی است. اما به نظر می‌رسد، این امر منحصر به پدیده ایمان نیست و شما تلاش برای تعریف و توصیف کلی هر پدیده دیگری را نیز محکوم به شکست می‌دانید؟

● من نمی‌خواستم مسأله را چنین کلی مطرح کنم، زیرا آنچه بیان کردم، نقد همین قضاوت‌های کلی بود. همان‌طور که گفتیم در تفکر مدرن، در میان تلاشهایی که برای ارائه یک تعریف کلی از ایمان صورت گرفته، این دو دیدگاه موفقتر بوده‌اند، اما خود این دو، به دلایلی که ذکر کردم، دچار مشکل هستند. به نظر من در برابر این دیدگاهها، دیدگاه تاریخی و انضمامی، حتی در حوزه دین، بیشتر ما را به حقیقت و از جمله حقیقت متعالی نزدیک می‌کند. شاید ارائه یک مثال تاریخی مسأله را روشنتر کند. پس از روی کار آمدن هیتلر در آلمان، کارل یارت، مؤسس الهیات دیالکتیکی، به سوئیس تبعید شد و در آنجا در مقام شاخصترین روحانی و مثاله مسیحی به مبارزه علیه نازیسم ادامه داد و در همان حال نیز سرگرم نگارش آثاری بود که به واقع نقطه پایانی بر کل سنت الهیات لیبرال محسوب می‌شد. او به عنوان یک مثاله «محافظه‌کار» و ارتدوکس، و در تقابل با الهیات لیبرال و کانتی که خواهان «عقلانی» جلوه دادن مسیحیت و سازگار کردن آن با جهان بینی علمی بود، به دفاع از آموزه‌ها و باورهای انضمامی مسیحیت پرداخت، آنهم بر اساس دیدگاهی تاریخی و دیالکتیکی. اما در همین دوره، یعنی دوره نازیسم هیتلری، بولتمان بی آنکه دچار مشکل چندانی شود به کار و زندگی در آلمان ادامه داد - هرچند نباید از یاد برد که او برخلاف هایدگر عضو حزب نازی و مدافع هیتلر نبود. در واقع بولتمان می‌کوشید با استفاده از هستی‌شناسی هایدگری تفسیری وجودی از مسیحیت ارائه دهد. نگرش او نسبت به جهان بینی علمی و پوزیتیویسم عمدتاً غیرانتقادی بود و نظریه او در مورد اسطوره‌زدایی با استراتژی کلی الهیات لیبرال سازگاری داشت. حاصل کار او ارائه تفسیری کلی و غیرتاریخی از مسیحیت بود. نباید از یاد برد که مفاهیمی چون «وجود»، «اگزیزتانس» و «معنویت»، به‌رغم ظاهر و کاربرد ایدئولوژیک‌شان، دقیقاً همان‌قدر انتزاعی و توخالی‌اند که «جوهر» یا «روح مطلق». مقایسه این دو چهره نشان می‌دهد که در عرصه الهیات و سیاست نیز نزدیکی به محتوای انضمامی - تاریخی شرط اصلی تقرب به حقیقت است، نه «محافظه‌کار» یا «مترقی» بودن. این نزدیکی باعث می‌شود تا آدمی، صرف‌نظر از عقایدش، به سوی حقیقت رانده شود. شهرت و محبوبیت بیشتر بولتمان در ایران خود نکته گریایی است. دلیل این امر ظاهراً راحت‌تر بودن کاربرد یا الگوبرداری از آرای بولتمان و تطابق دیدگاه او با شرایط ماست. ولی این انتخاب مبین نگرش خاصی است که می‌کوشد وضعیت موجود را با رجوع به مفاهیمی چون «ایمان»، «بحران معنویت» و «تجربه دینی» تفسیر و درک کند. البته درگیر شدن با مسائل

است که اگر هر ایمانی به یک سنت تاریخی تکیه دارد، آنچه باید نشان داد، این است که این سنتها در فرآیند گفت‌وگو با یکدیگر به چنین توافقی در سطح تجربه و تفکرشان دست یافته‌اند، نه اینکه یک عده محقق در بیرون از این سنتها نشستند و از طریق مقایسه به وجوه تمایز و افتراقی رسیده‌اند.

در مورد ادیان ابراهیمی می‌توان از نوعی هماهنگی و تشابه سخن گفت، نه تنها از این حیث که برخی اسطوره‌ها یا روایات در آنها مشترک است یا دیدگاههای مشترکی نسبت به حقیقت متعال دارند، بلکه همچنین از این حیث که در طول تاریخ تجارب مشترکی را با یکدیگر پشت سر گذاشته‌اند و دنیاها را مشترکی را ساخته‌اند. هماهنگی و نزدیکی این ادیان نتیجه این تاریخ مشترک است.

○ بنابراین سخن گفتن از ویژگیهای ایمان در سنت ادیان ابراهیمی، بی‌معنا نیست.

● البته باید دید این کار به چه نحو صورت گرفته است. من قبول دارم که برخی ویژگیها در هر سه دین مشترک است، اما اگر واقعاً تجربه ایمان به محتواهای انضمامی تاریخی برمی‌گردد، باید هرکدام از اینها را به‌طور مستقل بشکافیم و ببینیم واژه یا مفهوم ایمان در هر مورد چه محتوایی پیدا می‌کند. همان‌طور که می‌دانید هر کدام از این ادیان مجموعه‌ای از سنتها هستند، نه یک سنت واحد. این ادیان مجموعه‌ای از مراحل و دوره‌ها را پشت‌سر گذاشته‌اند. به نظر من از دیدگاه تاریخی نوعی جو فلسفی مشترک بین اسلام و مسیحیت در قرون وسطی وجود داشته است. یعنی شاید بتوان گفت در زمان شارلمانی و هارون‌الرشید این دو دین به لحاظ فلسفی در یک دنیا بودند. حتی شاید بتوان گفت وجه مشترکشان تأثیر پذیرفتن از فلسفه یونان بوده است؛ این وجه مشترک عمدتاً در سطح نظری و در میان متکلمین وجود داشته است. اما در سطح ایمان مردم عادی فکر نمی‌کنم وجوه مشترکی وجود داشته باشد. در قرون وسطی چیزی به نام حکمت وجود داشت که ترکیبی از فلسفه یونان و تعالیم وحیانی بود. در آن دوره مسأله اصلی، مسأله عقل و ایمان بود؛ یعنی هماهنگ کردن فلسفه و فرهنگ یونان و روم با تعالیم مسیحی و سنت کتاب مقدس. در سنت اسلامی نیز مشکل اصلی هماهنگ کردن عقل و ایمان بود. در هر صورت به نظر می‌رسد در آن دوره پرابلماتیک واحدی وجود داشت و به نوعی این دو دین در جهان فلسفی واحدی سیر می‌کردند و می‌توانستند حرف یکدیگر را بفهمند. به همین دلیل، این سینا و ابن رشد به راحتی به غرب منتقل شدند و جا افتادند. اما وقتی وارد عصر جدید می‌شویم آن پرابلماتیک از بین رفته و دیگر چیزی به نام حکمت وجود ندارد و آن نوع ترکیب فرهنگ و علم و دین و الهیات از بین رفته است. از زمانی که جهان بی‌انتهای رنسانس مطرح شد، این دو سنت در دو دنیای کاملاً متفاوت سیر می‌کنند. من بحثهای امروزی را دنبال می‌کنم و به نظرم می‌رسد از برخی جهات این دو سنت حرف یکدیگر را بالکل نمی‌فهمند. به خصوص از ناحیه ما نوعی سوء تفاهم عمیق نسبت به مفهوم ایمان در مسیحیت وجود دارد و به همین علت، آرای پائین‌پرگ در ایران زیاد جذاب نیست اما آرای بولتمان، به دلایلی که گفته شد، جذابیت بسیار دارد. بولتمان ایمان را



انضمامی خواه‌ناخواه عواقب و پیامدهای سیاسی خاص خود را دارد و احتمالاً همین امر دلیل اصلی محبوبیت الهیات و سیاست بولتمانی است. ولی گذشته از الهیات مسیحی، تحول فکری چهره‌های سرشناس روشنفکران دینی کشور خودمان نیز نشان می‌دهد که حتی ادامه بقا و رشد الهیات هرمنوتیکی نیز مستلزم رویارویی با پرسشهای انضمامی و تلاش برای پاسخگویی به آنهاست که در شرایط فعلی فقط می‌تواند در شکل نقد ریشه‌ای دیدگاه فقاهتی تحقق یابد.

○ آیا پژوهش تاریخی درباره دین نمی‌تواند ما را به این نتیجه برساند که در طول تاریخ، ایمانهای انضمامی ادیان مختلف وجوه مشترک بنیادینی داشته‌اند؟

● به خود این پرسش نیز باید به صورت تاریخی نگریست. این پرسش، پرسش گشوده‌ای است و من نمی‌توانم از قبل تعیین کنم که آیا می‌توان به وجوه مشترک بنیادینی رسید یا نمی‌توان.

○ به هر حال، تاکنون پژوهشگران به مدد مطالعات تاریخی و تطبیقی اوصاف مشترکی را، مثلاً، از سنت ادیان توحیدی استخراج کرده‌اند و مدعی شده‌اند که ایمان ابراهیمی واجد فلان ویژگیهاست.

● درست است. اما شما همواره می‌توانید با اضافه کردن موضوعات جدید نقاط مشترک جدیدی پیدا کنید. مثلاً می‌توانید مارکسیسم را به عنوان نوعی دین مدرن به این ادیان اضافه کنید و وجوه تمایز یا تشابه آن را با ادیان توحیدی یا بودیسم یا هر چیز دیگری مشخص کنید. نمی‌گویم این‌گونه مطالعه تطبیقی کار بیهوده‌ای است، اما چیزی بیش از کنار هم گذاشتن برخی مشخصات یا دسته‌بندی کردن برخی ویژگیها نیست. مسأله این

وجودی می‌کند و از یک وضعیت بشری - که از نظر من صرفاً نوعی ایدئولوژی است - سخن می‌گوید و این از بسیاری جهات با دغدغه‌های یک روشنفکر دینی مسلمان شباهت دارد. خصلت ایدئولوژیک این دیدگاه در پوشاندن و پنهان کردن تفاوتهاست. البته در جامعه ما علاقه‌مندی به بولتمان با حرکت جدید به سمت هرمنوتیک و دید تاریخی - تفسیری از دین همراه شده است، اما این نوع علاقه‌مندی از برخی جهات مبین نوعی فرار از رویارویی با مسائل انضمامی اسلام و دفاع از دین به‌طور کلی است؛ نوعی بحث کلی راجع به دین است، نه پرداختن به مسائلی که اسلام با آن روبه‌روست. در واقع این امر جزئی از تبدیل شدن حقیقت دینی به اسطوره در عصر ماست.

به‌طور خلاصه از نظر تاریخی شاید در ادواری مسائل فلسفی - کلامی یکسان و در نتیجه تفاهمی میان اسلام و مسیحیت وجود

در جامعه ما حرکت به سمت هرمنوتیک و دید تاریخی - تفسیری از دین، از برخی جهات، مبین نوعی فرار از رویارویی با مسائل انضمامی اسلام است؛ نوعی دفاع از دین به‌طور کلی است.

امر متعالی به معنای دقیق کلمه متعالی است و به‌سبب متعالی بودنش هیچ‌گاه نمی‌تواند در متن تجربه بشری به‌نحوی تمام‌عیار متجلی شود.

داشته اما الان وجود ندارد و مهمتر از آن در میان روشنفکران مسلمان نوعی سوءتفاهم نسبت به معنای حقیقی تجربه دینی در مسیحیت به چشم می‌خورد. یک نمونه از این سوءتفاهم عدم توجه به تفاوت میان نبی و رسول است. من از مضمون گفت‌وگوهایی که امروزه میان مسلمانان و مسیحیت ارتدوکس پرگزار می‌شود، اطلاعی ندارم، اما تصور می‌کنم این گفت‌وگوها با نوعی هدف ایدئولوژیک صورت می‌گیرد؛ آنها از ناحیه الحاد احساس خطر می‌کنند و هر دو طرف به متفق و یار سیاسی نیاز دارند. به همین دلیل به حقیقت مسیحیت توجهی نمی‌شود. مثلاً به این نکته هیچ توجهی نمی‌شود که اصولاً مسیحیان به مسیح به عنوان جزئی از سنت انبیا نگاه نمی‌کنند و مهمتر از آن، درکشان از خود این سنت نیز کاملاً متفاوت است. در آیین یهود مسأله اصلی این نبوده که خداوند پیام‌آوری بفرستد و او پیامی به مردمان ابلاغ

کند. شاید این الگو فقط در مورد موسی، آن هم تنها در بخشی از تجربه دینی یهود صدق می‌کند. در بقیه موارد اصلاً چنین چیزی مطرح نیست. پیامبران یهود اساساً پیامبر یا رسول نبودند، به این معنا که فرستاده کسی باشند یا پیامی بیاورند. آنها prophet یا پیشگو بودند. ترجمه تحت‌اللفظی prophet پیشگوست. شما در مورد الیاس و جرجیس و اشعیا به جای واژه پیامبر از واژه پیشگو استفاده کنید و بعد ببینید در فارسی چه معنایی پیدا خواهد کرد و چه ارتباطی با تجربه دینی یک فرد مسلمان پیدا می‌کند. پیشگو در تجربه دینی یک فرد مسلمان احتمالاً خرافات و جادو و از این قبیل را به ذهن متبادر می‌کند. اما در عهد عتیق پیشگویی دقیقاً بر این مبنا استوار است که خداوند به عنوان سرور زمان خودش را در حوادث تاریخی متجلی می‌کرده است. مسأله، پیشگویی آینده‌ای بود که این قوم آن آینده را به عنوان تجلی امر الهی تجربه می‌کردند.

به یک معنا خود مفهوم تاریخ از دل این نوع تجربه بیرون آمده است. در واقع مفهوم تاریخ پر دو بنیاد استوار است: پیوستگی و گسست. اگر ما گذشته را بالکل فراموش کنیم، همواره در یک حال و آینده کاملاً تصادفی به‌سر می‌بریم. دیگر تاریخی وجود نخواهد داشت؛ فقط لحظه حال وجود دارد و یک آینده موهوم. و اگر بر عکس همه چیز براساس یک دترمینیسم و جبر کامل از گذشته ناشی شود، در آن صورت دیگر آینده واجد هیچ رخداد جدید و بی‌سابقه‌ای نخواهد بود و کل تاریخ به یک روند از پیش تعیین شده یا نوعی مکانیسم کاملاً علی بدل خواهد شد. برای اینکه چیزی به نام تاریخ به‌وجود بیاید تا در آن وعده‌های گذشته به نحوی در آینده تحقق پیدا کنند، شما باید گذشته و حال و آینده را براساس تحقق این وعده‌ها درک و تفسیر کنید. به این ترتیب میان حال و گذشته شما نوعی پیوستگی وجود خواهد داشت و از آنجایی که شکل تحقق آن وعده‌ها از قبل قابل پیش‌بینی نیست، همواره افقی باز وجود دارد و شما نمی‌توانید تشخیص بدهید که این وعده چگونه تحقق پیدا می‌کند. بنابراین امید و انتظار در اینجا با یکدیگر گره می‌خورند و در متن این تجربه تاریخی - یعنی در متن تاریخ قوم یهود و تحولات این تاریخ - است که یهودیان خدا را تجربه می‌کنند. پیامبران یا، بهتر بگوییم، پیشگویانسان کسانی بودند که می‌گفتند خداوند گفته چنین خواهد شد. از طریق پیشگویان و وعده‌ای به مردم داده می‌شود و مردم نحوه تحقق این وعده را به عنوان تجربه دینی‌شان تجربه می‌کنند. و اینجاست که مسأله ایمان مطرح می‌شود؛ مثلاً هنگامی که بلای دهشتناکی برای قوم یهود رخ می‌دهد، فرد یهودی، به‌عنوان مؤمن از خود می‌پرسد که آیا می‌توانم این بلا را در متن همین وعده تجربه و درک کنم. یک فرد یهودی باید مسأله آشویتس را این‌گونه بفهمد که آیا این واقعه در متن میثاقی که یهود با یهود بسته بود، معنا دارد؛ آیا نوعی آزمون یا پرداخت بهای گناهان، یا تجلی خواست الهی است. اگر او این بلا را به این نحو نفهمد، ایمانش را از دست می‌دهد.

○ به این ترتیب جنبه‌های الهی می‌فرماید که، حداقل در چارچوب دین یهود، ایمان یعنی تفسیر پدیده‌های تاریخی در قالب تحقق وعده‌های الهی.

● بله. اهمیت این امر در آن است که مفهوم یکتاپرستی تا حد زیادی به این تلقی، یعنی تجلی غیرمستقیم خداوند، مربوط است. خداوند در همین تجلی غیرمستقیم است که با کل تاریخ مرتبط می‌شود. اولاً هیچ تجلی‌ای، تجلی نهایی نیست، بنابراین در هیچ مقطعی سخن نهایی گفته نمی‌شود و این تجربه باز و متداوم است. ثانیاً نشان‌دهنده این است که امر متعالی به معنای دقیق کلمه متعالی است و به سبب متعالی بودنش هیچ‌گاه نمی‌تواند در متن تجربه بشری به‌نحوی تمام عیار متجلی شود. به همین دلیل تجلی او همواره تمامیت نیافته خواهد بود تا اینکه لحظه‌نهایی فرا برسد و تاریخ تمام بشود؛ او در پایان تاریخ خودش را کاملاً آشکار خواهد کرد. البته در این گفته نوعی هستی‌شناسی هم پنهان است، هستی‌شناسی‌ای که وجود را نه براساس «حضور در حال»، بلکه براساس «کنش و عمل» می‌فهمد. همان‌طور که می‌دانید یونانیها وجود را به منزله «حضور در حال» می‌فهمیدند و این فهم عمدتاً بر تجربه و ادراک بصری استوار بود. به همین دلیل فلسفه یونان مملو از مثالها و تشبیهات بصری است. در تلقی یونانی عقل نوعی بینش است؛ عقل اشیا را می‌بیند. آنها همواره از نور عقل سخن می‌گویند. وجود اشیا براساس شکل دیده می‌شود و حتی صفاتشان هم براساس همان «حضور پایدار» («جوهر») و با همان ساختار نحوی فهمیده و بیان می‌شود. می‌گوییم این یک درخت است و این درخت سبز است. در هر دو مورد کلمه «است» را به کار می‌بریم. سبز بودن با وجود داشتن یکی دانسته می‌شود، چیزی که بعدها گانت در آن مناقشه می‌کند و مدعی می‌شود که وجود یکی از اوصاف نیست. در حالی که در تجربه یهودی وجود براساس کنش فهمیده می‌شود به همین علت لازم نیست چیزی یا کسی حضور داشته باشد. وجود از آغاز زمان‌مند است و به همین دلیل خدا می‌تواند نامرئی باشد، در حالی که نزد یونانیان خدای نامرئی بی‌معناست. به این ترتیب، یهودیان خدا را براساس فعلش و از طریق مفهوم قدرت می‌فهمند. این درک، نتایجی به‌بار می‌آورد، مثلاً مشارکت در قدرت الهی ممکن می‌شود، در حالی که اگر وجود را براساس حضور در حال و براساس مفهوم جوهر یا شیء موجود بفهمید مشارکت در آن بسیار دشوار می‌شود. من چگونه می‌توانم به‌عنوان یک موجود یا شیء در یک وجود دیگر مشارکت بکنم؟

اما اگر وجود براساس قدرت فهمیده شود به سادگی می‌توان در قدرت الهی مشارکت کرد. افزون بر این پیوند وجود الهی به عنوان قادر متعال با کلیت تاریخ روشنتر می‌شود. حتی می‌توان مسأله ابدیت را به شکل دیگری درک کرد. از آنجایی که وجود یعنی کنش و قدرت و از آنجا که این وجود، وجود زمان‌مند است، زمان هم براساس کنش و قدرت درک می‌شود. از دیدگاه پدیدارشناختی طول مدت لحظه حال وابسته به میزان تأثیرگذاری آدمی است، در تصادف راندگی لحظه حال یک ثانیه، در انتخابات یک ماه، و در برنامه‌ریزی اقتصادی یک یا چند سال است. حال اگر فرض بگیریم موجودی چندان قدرت دارد که می‌تواند به هر زمانی دسترسی پیدا بکند و بر آن اثر بگذارد چه در گذشته چه در آینده، برای آن موجود کل زمان برابر لحظه حال یا نوعی حال جاودان خواهد بود، و این یعنی ابدیت اما نه ابدیت فارغ از زمان، بلکه



یا من دو سال آینده‌ام؟ آیا اصلاً منی وجود دارد؟ اینها همه تناقضاتی است که از متافیزیک سنتی بیرون می‌آید. در حالی که اگر بپذیریم «من» یعنی تجربه زندگی از آغاز تا پایان، بر اساس یک روایت و به‌عنوان یک کل زمان‌مند، در این صورت مسأله «من» حل خواهد شد. بحث هویت را می‌توان در مورد کل جامعه یا کل تاریخ هم مطرح کرد؛ رستاخیز نهایی و غایت تاریخ نیز به همین‌گونه معنا پیدا می‌کند. یعنی معنای تاریخ و معنای جهان در پایان آشکار می‌شود و بر این اساس می‌شود گفت که جهان در آن لحظه تازه خلق می‌شود، زیرا در آن لحظه معنای حقیقی‌اش متجلی می‌شود.

○ فکر می‌کنید نکته‌ای که درباره شأن تاریخ در سنت یهودی و مسیحی گفتید، قابل اطلاق بر سنت اسلامی نیز هست؟
● تا به حال دید غیرتاریخی و فقهاتی غلبه داشته است، اما

شکی نیست که عناصری از دید تاریخی در تجربه دینی اسلام نیز حضور دارد، به خصوص در تجربه شیعی که بحث انتظار و امید برای ظهور منجی در آن نقش محوری دارد. حال اینکه انتظار و امید در کل تجربه اسلامی تا چه اندازه حضور دارد و در تجربه شیعی تا چه حد با تاریخ ملموس و واقعی پیوند می خورد و تا چه حد جنبه اسطوره‌ای به خود می گیرد، مسائلی است که محتاج بررسی انضمامی است.

○ همان طور که می دانید نگاه تاریخی به ایمان و کشف تاریخ‌مندی امور و شکل‌گیری علوم تاریخی انتقادی پدیده‌ای متأخر است. ظهور این نوع نگاه و این علوم تاریخی در حیات دینی مؤمنان هم تأثیر جدی داشته است. به نظر شما این تأثیر چه بوده و چگونه می توان نگاه تاریخی - انتقادی را با ایمان

حقیقت ذات تاریخی دارد

و به همین دلیل فقط در متن یک

گفتار زنده تاریخی

که متکی بر علایق امروزی

است، آشکار می شود.

جمع کرد؟ به عبارت دیگر عدم یقینی که در ذات معرفت تاریخی وجود دارد، چگونه با یقینی که سنتا یکی از اجزای مقوم ایمان دینی به شمار می آمده، قابل جمع است؟

● پاسخ این سؤال بستگی دارد به اینکه درباره کدام دین و کدام تجربه دینی بحث کنیم. علوم تاریخی انتقادی در وهله اول نوعی بحران در الهیات مسیحی ایجاد کرد. دقیقاً به این علت که این الهیات از یک دیدگاه لیبرالی و با تلاش برای عقلانی کردن به سراغ کتاب مقدس رفته بود و یکی از ثمرات آن نظریه اسطوره‌زدایی بولتمان بود که می خواست با زدودن محتوای انضمامی ایمان مسیحی و نمادین جلوه دادن آنها و ارائه یک تفسیر اگزیستانسیال از آنها حتی المقدور جنبه‌های ناسازگار با علم جدید را برطرف کند. در حالی که خود این دیدگاه بر نوعی پذیرش علم‌زدگی استوار است و نوعی اسطوره‌سازی است که علم جدید را به عنوان یقین مطلق مطرح می کند. اما مسأله اصلی این است که اتفاقاً اگر از دیدگاه انتقادی و تاریخی به قضایا نگاه کنیم، به همان تجربه دینی صدر مسیحیت نزدیک می شویم. چون در آنجا هم مسأله اساسی و مهم، مسأله رستاخیز بوده است؛ اعتقاد به رستاخیز به عنوان یک رخداد تاریخی. اگر از این نقطه شروع کنیم، می توانیم بقیه اعتقادات مسیحی را استنتاج کنیم. بنابراین در مورد مسیحیت معرفت تاریخی مشکلی ایجاد نمی کند. چون معرفتی که در خود علوم تاریخی وجود دارد آنقدر مطمئن و قطعی هست که به فرد اجازه ایمان ورزیدن را بدهد.

درواقع دید فرد نسبت به خود معرفت هم باید از آغاز انتقادی باشد. حتی در علوم ریاضی - طبیعی هم چیزی به نام معرفت و یقین مطلق وجود ندارد. به همین دلیل یکی از نقاط ضعف بولتمان همین است که معرفت علمی را یقینی و مطلق فرض می کند. لذا آن میزان از حتمیتی که در معرفت تاریخی جلوه گر می شود، برای قبول ایمان دینی کافی است.

البته اگر بخواهیم عقلانی نگاه کنیم نخست باید معرفت تاریخی وجود داشته باشد؛ آنگاه بر اساس این حد از معرفت تاریخی ایمان به عنوان چیزی مجزا، نه نتیجه این معرفت، مطرح می شود. یعنی چنین نیست که من چیزی را برای شما اثبات کنم و سپس بر اساس آن اثبات به شما تجربه ایمانی دست بدهد. در گام اول معرفت به شما اجازه می دهد بپذیرید که با یک امر غیرمنطقی یک رخداد جعلی یا یک شهادت دروغ روبه‌رو نیستید. و در گام دوم تمام اعتقادات و باورهای انضمامی را که جزء سنت بوده است، می توان بر اساس این باور محتمل تاریخی پذیرفت. برای مثال در مورد مسیحیت این باور همان باور به رستاخیز است. یعنی اگر کسی بپذیرد که مسیح به واقع زنده شد و این واقعه‌ای بود که در تاریخ رخ داد، در چارچوب سنت آخرالزمانی به این نتیجه می رسد که عیسی دارای موقعیتی خاص است، یعنی همان مسیحی است که در دوران ظهور عیسی به دنبالش می گشتند.

○ همین دعوی را چگونه باید پذیرفت؟

● بحث بر سر همین است که در اینجا هم تاریخ، یک تاریخ پوزیتیویستی نیست. یعنی بین واقعه و تفسیر واقعه جدایی وجود ندارد؛ شما همواره با تفسیر واقعه روبه‌رو هستید. اصلاً چیزی جز تفسیر واقعه وجود ندارد زیرا واقعه به خودی خود وجود ندارد. شما واقعه را در متن یک تجربه تاریخی درج می کنید، یعنی در متن مجموعه‌ای از انتظارات، امیدها و دانسته‌های پیشین که اینها روی هم رفته معنای واقعه را به شما می دهد.

○ یعنی این پرسش که آیا عیسی وجود داشته یا نه و آیا عیسی واقعا از مرگ برخاسته یا نه، پرسشی ناظر به یک واقعیت بیرون از روایتهای ما نیست؟

● بلی. چون چیزی به نام «واقعیت بیرون از روایت» وجود ندارد.

○ مسأله این است که چگونه باید به این پرسش پاسخ مثبت داد تا در سلک مؤمنان مسیحی درآمد؟

● مسأله این است که نباید به عنوان یک حقیقت مجزا به آن نگاه کنید، بلکه باید آن را به عنوان جزئی از سنت در متن اعتقادات و باورهای تاریخی آن دوره در نظر آورید. در مراحل بعدی هم همین اتفاق می افتد، یعنی ظهور عیسی، ارائه دعوتی جدید و پذیرش این دعوت توسط مردم، سنت و انتظارات دیگری به وجود می آورد. برآورده شدن این انتظارات ایمان را امتداد می بخشد. نکته اصلی در این است که شما باید وجود عیسی و رستاخیز او را در متن انتظارات و باورهای آن زمان فلسطین تفسیر کنید. مردن و زنده شدن عیسی، روایت کوچک شده‌ای از کل داستان آفرینش را به شما نشان می دهد. اعتقادات آخرالزمانی

استوار بر این فرض بود که جهان در حال به پایان رسیدن است، برای تفکر آخرالزمانی این پایان معرف کامل شدن تاریخ بود، و در این پایان یا کامل شدن بود که جلال خداوند می‌بایست به تمامی آشکار شود. معنای هستی و همچنین معنا و غایت کل تاریخ و همه تجارب بشری در این لحظه نهفته بود. رستاخیز مردگان و رستگاری نیز جزئی از همین کمال یا پایان تاریخ بود. عیسی از پایان جهان و رستگاری سخن گفته بود و مهمتر از آن ملاک رستگاری را نه رعایت مشروعیت موسی بلکه رابطه عاطفی افراد با خداوند و با شخص خود دانسته بود. در متن این باورها و دعاوی، برخاستن عیسی از میان مردگان به منزله نوعی طلایه یا پیشگویی یا تجربه قبلی پایان جهان و رستاخیز همگانی تفسیر و درک شد. بدین سان از دید سنت تفکر آخرالزمانی عیسی

است، نه با عقب‌نشینی لیبرالی برای کنار آمدن با علوم جدید. او تاریخ انتقادی را به جای اینکه خصم مسیحیت بداند، مستفق مسیحیت می‌داند. یعنی اولاً از هیچ‌یک از باورها و عقاید مسیحی کوتاه نمی‌آید و آنها را نه به شیوه متافیزیکی یعنی در خارج از متن سنت و انتظارات و تاریخ، بلکه به شکل هرمنوتیکی در متن این سنت و انتظارات تفسیر می‌کند و ثانیاً نشان می‌دهد که چرا این واقعه با یافته‌های تاریخ انتقادی کاملاً سازگار است.

○ شما فرمودید در معرفت تاریخی، مثل سایر علوم، عدم یقین وجود دارد و این عدم یقین جایی برای ایمان ورزیدن بازمی‌گذارد. اما این یک خصیصه سلبی است. آیا به‌نحو ایجابی هم سازگاری‌ای میان معرفت تاریخی و ایمان وجود دارد؟ یعنی آیا خصایص یا دستاوردهایی هم در علوم تاریخی وجود دارد که مستقیماً امکان ایمان آوردن را فراهم کند؟

کتاب مقدس بیان بشری
رویارویی با امر الهی است و
از این رو باید از سوی علوم
تاریخی - انتقادی نقد و بررسی
شود.



به مسیح بدل می‌شود و در هیأت احیا شده و جلال یافته عیسی مسیح است که انکشاف و تجلی نفس خداوند کامل می‌شود. اگر این فرآیند را به زبان فلسفه نو افلاطونی ترجمه کنیم حاصل کار همان نظریهٔ یکانگی عیسی با کلمهٔ خداوند است که در آغاز انجیل یوحنا بیان می‌شود. پس می‌بینیم که همه رخدادها و دعاوی فقط در متن باورها و سنتهای تاریخی درک و تجربه می‌شوند. در متن این اعتقادات است که عیسی به مسیح بدل می‌شود و مؤمنان مسیحی همچنان منتظرند که توسط او و با امید به نقش نجاتبخش او رستگار شوند. ایمان مسیحی متکی بر این انتظار و امید است و این انتظار و امید از این اعتقاد تاریخی نشأت می‌گیرد که عیسی زنده شد و در اینجاست که بحث معرفت پیش می‌آید و این پرسش که آیا اصل واقعه رخ داده است یا نه؛ اما اصل واقعه از معنایش جدا نیست؛ واقعه در متن سنت معنا پیدا می‌کند.

○ اما مشکل جایی پیش آمد که روایت تاریخی علوم تاریخی با این روایت مؤمنانه نمی‌ساخت و این امر ایمان مسیحی را دچار بحران کرد. به همین دلیل مسیحیان سعی کردند روایت دیگری از زندگی عیسی به دست بدهند و مثلاً بگویند که باید واقعه رستاخیز عیسی را به‌نحو نمادین (symbolic) تأویل کرد، نه به‌نحو حقیقی (factual).

● اتفاقاً پانز برگ نشان می‌دهد که دفاع درست از مسیحیت و باورهای مسیحی صرفاً از طریق دیدگاه تاریخی و انتقادی ممکن

● چنین چیزی میسر نیست. این همان شیوه‌ای است که می‌خواهد ایمان را به‌صورت علمی اثبات کنند. در حالی که در معرفت تاریخی نهایتاً فضایی برای عرضه تفسیری عقلانی از آنچه رخ داده فراهم می‌شود، نه چیزی بیشتر؛ این وضعیت دربارهٔ هر واقعه تاریخی دیگری هم صدق می‌کند.

تا اینجا وادی معرفت تاریخی است و پس از آن وادی ایمان است، یعنی فرد با پذیرش اینکه چنین واقعه‌ای رخ داده، این باور



تاریخی را بسنجید و به شکل هرمنوتیکی با آن روبه‌رو شوید و این کار به نوبه خود به اختلاف تفاسیر منجر خواهد شد.

اما از آنجایی که چیزی به نام حقیقت وجود دارد، نمی‌گوییم هرکس تفسیر خودش را می‌کند و مسأله حل می‌شود. زیرا در این صورت دین کاملاً جنبه شخصی پیدا می‌کند؛ امری که هرکس به دلخواه خودش می‌تواند تفسیری از آن داشته باشد. کسی که در تفسیر خود با ناسازگاری روبه‌رو می‌شود، سعی می‌کند حیطه تفسیر خودش را گسترش بخشد. آنچه در فرآیند تفسیر و فهم به صورت واقعی و عملی رخ می‌دهد، مقایسه تفسیر (الف) با چیزی به نام «واقعیت عینی» و سپس رد یا قبول آن نیست. نقد هر تفسیری متضمن ارائه تفسیری دیگر است و بالعکس. ما فقط می‌توانیم تفاسیر را با یکدیگر مقایسه کنیم و از این طریق به یگانه حقیقت ممکن، یعنی حقیقتی تاریخی و هرمنوتیکی دست یابیم. پس مسأله این نیست که فرد به دنبال فاکت‌های جدید برود، یا دنبال یک کشف عجیب و غریب باشد که همه حقیقت را آشکار کند، بلکه باید سعی کند پیشفرضهای خود را مورد سؤال قرار دهد؛ ابهامات و سایه روشنهای نظریه خود را مورد تأمل مجدد قرار دهد و تلاش کند به آمیزش افقها، که گام‌ادامه از آن حرف می‌زند، نایل شود و ببیند آیا تفسیر جدیدی که ارائه شده می‌تواند با تفسیر قبلی درهم بیامیزد یا نه؟

یکی از نکات مهم در ایمان قبول ریسک و احتمال خطر است. یعنی ممکن است شما در تاریخ با واقعه‌ای روبه‌رو شوید که تمام این ایمان و اعتقاد را به تردید افکند. تاریخی بودن ایمان معنایی جز این ندارد: گشودگی در مقابل این خطر که شما ایمانتان را به خاطر تاریخ از دست بدهید. و این دیگر به شما بستگی دارد که واقعه‌ای را که رخ داده، چگونه تفسیر می‌کنید؛ آیا انتظار و امیدتان را حفظ می‌کنید یا به کل همه چیز را منکر می‌شوید؟ این گشودگی ایمان نسبت به تاریخ نه تنها حالت دگم و ضدعلمی ندارد، بلکه با آرای جدید فلسفه علم درباره ساختار اکتشاف و تفکر علمی کاملاً سازگار و همانند است. در مقابله با آینده و

گشودگی نسبت به آینده است که ایمان جلوه‌گر می‌شود. در تجربه مسیحی گشودگی نسبت به آینده یکی از عناصر اصلی ایمان است؛ همه چیز در گرو امید و گشودگی به آینده است و فرق مؤمن و غیرمؤمن هم در همین است. البته باید به خاطر داشت که امید غیردینی هم وجود دارد، و فی الواقع یگانه بنیان و خاستگاه حقیقت در هرگونه نگرش غیرایدئالیستی به تاریخ است.

○ اجازه دهید سؤال تازه‌ای مطرح کنم. یکی از مدعیات مهم ادیان این بوده که در لحظاتی از تاریخ، خداوند بر پیامبران متجلی شده و این تجربه نبوی در قالب متون مقدس شان زبانی پیدا کرده است. پس از شکل‌گیری هر یک از این متون مقدس، ایمان حول این متون تنیده می‌شده، یعنی «متن - محور» بوده است. آیا مباحث هرمنوتیکی مدرن، که درک ما را از «متن» دگرگون کرده، بر ایمان متن - محور تأثیر می‌گذارد؟ چگونه؟

● مسلماً تأثیر می‌گذارد. پروتستانتیسم هنگامی آغاز شد که کتاب مقدس در دسترس عموم مردم قرار گرفت و تفسیر کتاب مقدس از انحصار روحانیان کاتولیک خارج شد. بنابراین هر نوع دگرگونی در برخورد با متن می‌تواند بر روی ایمان تأثیر بگذارد.

را در متن باورها و عقاید دیگرش می‌سنجد و بر اساس آن به آینده نگاه می‌کند. عنصر اساسی و مهم آینده است. از نظر الهیات مسیحی الویت همیشه با آینده است، زیرا خداوند قرار است در آینده تجلی کند. بنابراین همه به سمت آن نقطه نهایی می‌روند؛ همه معانی آنجا آشکار می‌شود. اصلاً در آن لحظه است که جهان خلق می‌شود. پیش از آن همه چیز ناقص است. مانند قصه‌ای است که می‌خوانیم، اما هنوز به آخرش نرسیده‌ایم. به همین دلیل آینده الویت دارد. و در مسیحیت ایمان، امید به آینده است. ایمان مسیحی یعنی اینکه مؤمن آینده و ابهامی را که در آن نهفته است با توکل بسنجد. اما اگر مؤمن امیدش را از دست بدهد، آن معرفت تاریخی دیگر برای او مفهوم ایمانی نخواهد داشت.

○ به مراحل آیا ممکن است بین روایت تاریخی از واقعه‌ای که در مسیحیت رخ داد و روایت مؤمنانه ناسازگاری پیش بیاید، یا نه؟ اگر ناسازگاری پیش آمد، فرد مؤمن چه باید بکند؟

● مسلماً اگر روایت مؤمنانه بنیان معرفتی نداشته باشد، پذیرفتنی نیست. فرق مسیحیت و ادیان توحیدی با گنوستیسیسم و آیینهای سوری و رازآمیز و مکاتب عرفانی نیز در همینجاست.

دعوی ادیان توحیدی به صورتی آشکار و همگانی، یعنی در عرصه تاریخ، مطرح می‌شود، نه به صورت سوری و برای نخبگان. به همین دلیل، هر تلاشی برای جدا کردن تاریخ و حیاتی از باقی تاریخ بشری (کاری که حتی بارت هم مرتکب آن می‌شود) یا هر تلاشی برای «درونی»، «معنوی»، یا «غیرتاریخی» کردن نحوه پاسخگویی به این دعوت، یا همان تجربه ایمانی، به معنی رجعت به گنوستیسیسم و عرفان است که امروزه با توجه به شرایط اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی زندگی مدرن چیزی جز ایدئولوژی ناب نیستند.

○ بنابراین ما برای داده‌های علمی آتوریته قائل می‌شویم. این همان اتفاقی است که در تاریخ مسیحیت روی داد. یعنی در قرن نوزدهم، و پس از بررسیهای انتقادی و تاریخی در مورد منابع و مآخذ مسیحی، روایت مؤمنانه بازسازی شد.

● بله اما بازسازی به‌صور مختلف می‌تواند صورت بگیرد، اگر شما دیدگاه پوزیتیویستی نسبت به علم و یافته‌های علمی داشته باشید، راه بولتمان را می‌روید و سعی می‌کنید اسطوره‌زدایی کنید. اما تمام مسأله بر سر این است که این دیدگاه اکنون مورد تردید است. بنابراین شما باید از ابتدا مفهوم معرفت

وگذار کرده است.

با این تقسیم کار، دین عملاً حالت ایدئولوژیک پیدا می‌کند و جدای از هرگونه دعوی حقیقت به نوعی نگرش ذهنی تبدیل می‌شود. به عبارت دیگر، دین یا بهتر بگوییم ادیان خاص (مسیحیت، یهودیت و اسلام) جای خودشان را به حالت دینی می‌بخشند؛ یعنی religion تبدیل می‌شود به religiosity. این حالت دینی هم امر گنگ و مبهمی است؛ در واقع نوعی عطش جست‌وجوی معنا در جهان شیء شده‌ای است که در آن افراد درگیر نقشهای اجتماعی خودشان هستند. پرسش از معنای زندگی پاسخی پیدا نمی‌کند و بنابراین افراد به هرچیزی می‌آویزند: از فلسفه وجودی گرفته تا عرفان سرخپوستی و انواع و اقسام سیستم‌های روانشناسی برای خوب زیستن و موفق شدن. اکنون هزاران فرقه و مکتب عرفانی یا نیمه‌عرفانی در سراسر جهان رایج است و بازار پروتقی دارد. در واقع تمام اینها نشان‌دهنده این است که ما در حیطه فرهنگ دچار خلا معنا شده‌ایم و می‌خواهیم این خلا را با انواع و اقسام حالت‌های دینی پر کنیم. این وضعیت بنیان حرکت به سمت کلی شدن است که در ابتدای بحث به آن اشاره کردم؛ یعنی احتیاجی نیست که به باورهای یک سنت خاص یا به محتواهای انضمامی این یا آن دین خاص پایبند باشیم، آنچه لازم است، نوعی حالت دینی یا شبه‌دینی است که صرفاً نیازها یا تنش‌های روانی افراد را برطرف کند. آن جمله معروف مارکس که دین افیون توده‌هاست به کارکردهای جامعه مدرن مربوط می‌شود. یعنی در سازوکار جامعه مدرن دین همراه با خیلی چیزهای دیگر نقش افیون روانی را پیدا می‌کند تا به انسان‌هایی که در چارچوب جامعه بوروکراتیک گیر کرده‌اند، نوعی تسکین روانی بدهد؛ نوعی اصالت معنوی در حیطه خصوصی فراهم کند (در تقابل با حیطه بیرونی که صرفاً عرصه پول و کالا و جنگ و ستیز و رقابت است). البته این امر اجازه می‌دهد دین به ابزاری برای کنترل اجتماعی بدل شود. فقره دیگری را از مقاله هورکهایمر برایتان قرائت می‌کنم:

البته درست است که دین، همراه با سایر صور فرهنگی، واجد کارکردهای مهمی به لحاظ کنترل اجتماعی است، اما به نظر می‌رسد که همبای نجات ایمان از ستیز مهلکش با عقل دنیوی، بخش اعظم جوهر اولیه آن بر باد رفته است. نبرد دین با دشمنانش در عرصه سیاست، تقریباً نبرد آن بر ضدشک و تردیدهای نهفته در وجدان آدمی را تحت الشعاع قرار داده است. امروزه بیشتر بر مطلوب و پسندیده بودن دین و بر سهم آن در رشد تمدن تأکید گنوده می‌شود تا بر حقیقت موجود در آموزه‌های مشخص آن.

کاملاً روشن است که با پذیرش نوعی تقسیم کار، علم به حقایق و مسائل مشخص بیرونی می‌پردازد و دنیای درون و مسائل روانی و معنوی هم به عهده دین گذاشته می‌شود، و این همان راه‌حلی بود که کانت هم به شکلی دنبال آن بود: عقل را محدود کنیم تا جایی برای ایمان باز شود و ستیز عقل و ایمان حل شود. این دوگانگی را حتی در عرصه فلسفه هم می‌توان دید. یعنی از زمانی که عقل روشنگری بر اساس تقسیم کار فرهنگی در جامعه بورژوایی در کنار رمانتیسم قرار گرفت، دومی به حیطه‌های درونی و احساسی و عاطفی و دینی پرداخت و اولی به

اما در اینجا نیز تفاوت میان ایمان تاریخی و ایمان غیرتاریخی مهم است. در سنت مسیحیت کتاب مقدس شرح تجلیات غیرمستقیم امر الهی است، یعنی خود کتاب تجلی امر الهی نیست. اما در جایی که متنی مستقیماً کلام الهی محسوب می‌شود، مسأله مقداری فرق می‌کند، زیرا خود این متن از حیطه مخلوقات تاریخی خارج می‌شود.

در نهایت باید پذیرفت که هر کتاب مقدسی بیان بشری رویارویی با امر الهی است و از این رو باید به مانند هر متن یا پدیده دیگری از سوی علوم تاریخی - انتقادی نقد و بررسی شود تا معانی متن در زمینه تاریخی ظهور و دریافت و تفسیر آن آشکار شود. بسیاری از دستاوردهای مهم الهیات مسیحی عصر حاضر، و مهمتر از همه کشف نقش تعیین‌کننده باورهای آخرالزمانی به عنوان زمینه تاریخی ظهور پیام یا بشارت (kerygma) عیسی مسیح، محصول کاربرد روشهایی چون نقد منابع یا نقد صورتها از سوی متألهانی چون شوایتزر، بولتمان، پانن برگ و غیره بوده است. به علاوه این دید نسبت به متون مقدس تا حد زیادی با مفهوم خدای واحد متعالی مرتبط است. تعالی خداوند ما را ملزم می‌کند قطعیت نهایی برای هیچ‌یک از تجلیات او قائل نشویم. در غیراین صورت گشودگی به آینده منتفی خواهد بود، چرا که دیگر هیچ امر بی سابقه و جدیدی رخ نخواهد داد؛ دیگر هیچ تجلی جدیدی به وقوع نخواهد پیوست. در نتیجه، تجربه ایمان بُعد آینده‌اش را از دست خواهد داد و صرفاً به گذشته معطوف خواهد شد. در این صورت، ایمان جنبه آیینی و مناسکی صرف پیدا خواهد کرد و دوگانگی میان سنت و تفسیر (سنت رو به گذشته دارد و تفسیر نشان دهنده دخالت حال و آینده است) به نفع سنت حل می‌شود و دیگر جایی برای تفسیر باقی نمی‌ماند.

○ همان‌طور که خود شما هم بیان کردید، نطفه ایمان ورزیدن، در یک زیست‌جهان خاص بسته شده است. اکنون آن زیست - جهان جای خودش را به یک زیست‌جهان دیگر داده و بسیاری از پیشفرضهای علمی و فلسفی و جهان‌شناسانه و انسان‌شناسانه آن ایمان امروزه دیگر مقبولیت ندارد و پیشفرضهای دیگری جانشین آنها شده است. سؤال من این است که آیا این تغییر و جابه‌جایی ایمان را دستخوش بحران کرده است؟ اگر پاسخ مثبت است، تلقی شما از معنای این بحران چیست؟

● در این زمینه بهتر است شما را به مقاله‌ای از هورکهایمر ارجاع بدهم (ارغنون شماره پانزده). او در این مقاله این نکته را می‌شکافد که ظهور علم جدید و تقسیم کار در عرصه فکر و ابزاری شدن عقل و حواله دادن پرسشهای معنوی به نوعی دین خصوصی، نشان دهنده بحران تفکر عقلانی در کل جامعه مدرن است. شاید بهتر باشد بخشهایی از این نوشته را برایتان قرائت کنم:

در نتیجه اعمال تقسیم کار صنعتی بر قلمرو روح، عقل علمی از حقیقت دینی جدا گشته است. علم، در مقام کسب و کاری تعریف شده و کاملاً مستمابز از فلسفه، امتیاز خود در پرداختن به حیاتی‌ترین مسائل هستی بشری را تقریباً رها ساخته است... علم تعریف اهداف بشری را به دین، مبارزه برای این اهداف را به سیاست، و تبلیغ و گسترش آنها را به رسانه‌های ارتباط جمعی

حسیطه‌های منطقی و علمی. در دوران ما پوزیتیویسم و اگزستانسیالیسم این کارکردهای دوگانه را به عهده گرفته‌اند. باز هم هورکهایمر:

بیشتر تلاشهای فلسفی و دینی برای دادن تنفس مصنوعی به آموزه‌های متافیزیکی کهن، برخلاف میل و اراده خود، ابزاری شدن و اضمحلال مفاهیمی را که به احیای آنها دل بسته‌اند، شدت می‌بخشند. تماس مستقیم با بی‌غل و غش با هرگونه پدیده یا اصل به اصطلاح جاودان، صرف نظر از تعلق آن به یک نظام فلسفی مشرک (pagan) یا درست آیین (orthodox) به واسطه تحول تکنولوژیک مختل شده‌است. استفاده از اصول عقاید کهنه و فرسوده به منظور کنترل و هدایت توده‌ها، باعث می‌شود تا این اصول آخرین بارقه حیات حقیقی را نیز از دست بدهند. به لحاظ فکری هیچ راهی برای بازگشت به عقب وجود ندارد. هرچه توده‌ها با شدت و حدت بیشتری حس کنند مفاهیمی که قرار است احیا شوند، فاقد هرگونه پایه و اساس واقعی در واقعیت اجتماعی امروزند، اهمیت نقش هیپنوتیسم توده‌ای به منزله بگانه راه پذیرش این مفاهیم نیز بیشتر می‌شود؛ و البته پس از پذیرش آنها، هواداری توده‌ها هم بیش از پیش بر تعصب، و نه عقل، متکی می‌گردد. اسطوره‌ها که زمانی معرف سطح رشد و تحول بشریت بودند، اینک از سوی فرایند اجتماعی پشت‌سر گذاشته می‌شوند لیکن همین اسطوره‌ها غالباً از سوی آن دسته از جناحهای سیاسی به کار گرفته می‌شوند که می‌خواهند مسیر تاریخ را به عقب بازگردانند. اگر این جناحها پیروز میدان باشند، توده‌ها نیز باید ایدئولوژی خاص جناح فاتح را، به رغم ناسازگاری آن با تجارب و مهارت‌های آدمی در جامعه صنعتی، بپذیرند. توده‌ها باید باور به این ایدئولوژی‌ها را بر خود تحمیل کنند.

به عبارت دیگر شاهدیم که چگونه این تقسیم کار که قرار است دین در آن نقش مسکن عاطفی و روانی ایفا کند، عملاً نابودکننده آن مقدار از حقیقت تاریخی است که هنوز در تجربه دینی باقی مانده است. به قول آدورنو بعضی حقایق هستند که کافی است شما در یک زمان و مکان خاص آنها را بیان کنید تا به شرم‌آورترین دروغها بدل شوند. یعنی ما حقیقت فی‌نفسه نداریم، بنابراین استفاده از حقایق دینی به شکلی که در اینجا سخن رفت (یعنی تبعیت مطلق دین از سیاست، و حل کامل دین در سیاست و ابزاری شدن کامل دین) آخرین بارقه حقیقی حیات را هم از آموزه‌های دینی خاموش می‌کند و آنها را به اسطوره‌هایی تبدیل می‌کند که بر توده‌ها تحمیل می‌شوند، حتی اگر آن اسطوره‌ها با واقعیت‌های زندگی و پیشفرضهای اجتماعی ناسازگار باشند. این بدترین مصیبتی است که ممکن است برای هرگونه تجربه دینی رخ دهد و در واقع جایی است که نزاع سیاسی دین با سایر ایدئولوژی‌ها، مسأله غلبه بر شک و تردیدهای نهفته در وجدان افراد را تحت الشعاع قرار می‌دهد. مسأله دیگر واقعاً این نیست که افراد تا چه حد در چنین جهان از هم گسیخته‌ای می‌توانند ایمان داشته باشند، بلکه مسأله صرفاً استفاده از ایمان به عنوان یک ایدئولوژی در نزاع سیاسی با ایدئولوژی‌های دیگر است. افراد به عوض دفاع از حقانیت آموزه‌های دین و مذهب خود، یا در

صورت لزوم اصلاح آنها، مدام از سازگاری دین با آخرین کشفیات علمی یا نقش مثبت و سازنده آن در آموزش و بهداشت همگانی سخن می‌گویند. این همان چیزی است که شما تحت عنوان بحران ایمان و ایدئولوژی شدن دین در شرایط حاضر به آن اشاره کردید. **○ یعنی شما در واقع بحران ایمان را مترادف با ایدئولوژیک شدن ایمان می‌دانید؟**

● بله، دقیقاً. البته مسأله بر سر این است که حالت کلی‌ای هم که از آن سخن گفتیم، از درون همین ایدئولوژیک شدن بیرون می‌آید. بویژه هنگامی که دین به عنوان پاسخی به پرسش از معنای زندگی مطرح می‌شود، یعنی به منزله یک سیستم کلی معنوی برای حل آن به اصطلاح «پرسشهای جاودان». جالب است بگویم آدورنو درباره پرسشهایی از این دست که: «از کجا آمده‌ام و به کجا می‌روم؟»، «معنای زندگی چیست؟» و غیره، می‌گوید دم تکان دادن سگی که تکه نانی برایش انداخته‌ای پاسخی کافی به همه این سؤالات است.

○ یعنی شما معتقدید که حتی تلقی‌های مدرن و اگزستانسیالیستی از دین که برای دین شان معنا بخشی قائلند و به دنبال بحران معنا در زندگی انسان مدرن پدید آمده‌اند، چندان در خور توجه نیستند؟

● بحران معنا، یکی از بازپچه‌های اگزستانسیالیستی است. اشاره بدان، حتی به عنوان چیزی بیش از یک کلیشه تبلیغاتی عرفانی و معنوی، در واقع نوعی نقض غرض است. زیرا بحران از انتزاعی شدن زندگی ایجاد شده‌است؛ از اینکه نیروهایی بر زندگی حاکم شده‌اند مثل دولت، اقتصاد، بوروکراسی و بازار که برای فرد غیرقابل درک هستند. افراد امتیزه می‌شوند و جامعه دائم انتزاعی‌تر و انتزاعی‌تر می‌شود. بازار جهانی می‌شود، جهان هم بازاری می‌شود و نتیجه این فرایند حکومت نیروهای انتزاعی کلی‌ای است که یک ساختار کلی و همگانی را بر ما تحمیل می‌کنند. پس وقتی بحران از اینجا برمی‌خیزد، سخن راندن از معنای زندگی در کل، یا حتی بی‌معنا بودن زندگی در کل و مسائلی مثل بحران معنا یا وضعیت بشری یعنی همراهی با بحران، زیرا خود این مسائل همگی مقولات و مفاهیمی کلی‌اند. یعنی اگر بحران از دل کلی شدن و انتزاعی شدن زیست‌جهان، چه در عرصه عمل و چه در عرصه ذهن، برمی‌خیزد، در این صورت هرگونه راه‌حل کلی و هرگونه طرح کلی مسأله خودش جزئی از بحران است. تفاوتی نمی‌کند که این کلی شدن را جهانی‌بینی علمی و تکنولوژی رسانه‌ای و کامپیوتری ایجاد کند، یا هایدگر و یاسپرس با مطرح کردن «دازاین» و «اگزستانس»؛ همه اینها به یک اندازه ایده‌آلیستی و انتزاعی و کلی و توخالی هستند و به همین سبب محتوای تاریخی، اجتماعی و فرهنگی‌شان توسط ایدئولوژی و منافع قدرتها پر می‌شود. بنابراین سخن گفتن از اینکه زندگی در کل چه معنایی دارد، یا در کل چه قدر بی‌معناست و آه و ناله کردن راجع به «پرسشهای جاودان» فقط یکی از سویه‌های ایدئولوژیک همین بحران است. این کار نه فقط راه‌حل نیست، بلکه جزئی از خود مسأله است.

○ از اینکه در این مصاحبه شرکت کردید، سپاسگزاریم.