

انتشار مقاله حریت و روحانیت به قلم آقای دکتر عبدالکریم سروش در شماره ۲۴ کیان، واکنشهایی در پی داشت که خوانندگان گرامی کموبیش از کم و کیف آن مطلعند.

آنچه در این میان شایسته توضیح و بایسته تأکید است، انگیزه‌های غیر خواهانه و مشفقانه‌ای است که در پس بیان و انتشار مقولاتی از نوع یاد شده نهفته است. با اینهمه و از آنجا که استنباط پارهای از درمندان و ناصحان بویژه پس از بیانات مهم مقام محترم رهبری در تاریخ ۷۴/۸/۱۰ این بود که مباحث مورد اشاره ممکن است از سوی پارهای محافل از چارچوبهای بایسته خود خارج شده و به حوزه‌های اغراض خاص سیاسی منتقل گردد، از این رو مجله کیان اعلام می‌کند که طرح، بررسی و نقد مقوله مورد بحث را از حوزه کار خود خارج کرده و به شرایط و بسترهای مناسبتر موکول می‌کند.

احترار و امتناع کیان از پیگیری این مقوله بویژه از آن دوست که به تشویب کیان و نه صاحب گفتار حریت و روحانیت و نه روشنفکران دینی هیچ کدام آماده پذیرش این معادله نیستند که دیدگاههای مشفقانه‌شان در چارچوب همراهی و همیسانی با مخالفان منافع ملی و ثبات سیاسی کشور مورد ارزیابی و داوری قرار گیرد.

آنچه در زیر از نظر خوانندگان گرامی می‌گذرد، متن تخریب شده گفتاری است که آقای عبدالکریم سروش در تاریخ ۲۱ خرداد ماه ۷۴ در دانشگاه تربیت مدرس ایراد کرده است. یادآوری این نکته ضروری است که بخش پریش و پاسخ این گفتار به دلیل طولانی بودن مطلب توسط کیان حذف شده است.

است. وقتی که نهادی تأسیس می‌شود، اغراضی از تأسیس آن منظور است و مؤسسان، آن را برای تأمین مقصودی بنا می‌کنند؛ این اغراض، غایات مقصود آن نهاد هستند. اما وقتی که این نهاد تأسیس شد و حیات یافت و در عرصه جامعه وارد عمل گردید، عواقب و آثار بر آن مترتب خواهد شد که ای بسا در ذهن متولیان و بانیان نخستین آن نهاد نبوده است. به بیان دیگر آثار جزء لوازم علی و معلولی آن نهاد و از مقتضیات ذاتی آن می‌باشند، خواه بانیان به آن لوازم واقف باشند، خواه نباشند. این نتایج را «خدمات پنهان» نامیده‌اند.

همچنین باید میان «خدمت» به معنای فونکسیونالیستی آن نزد جامعه‌شناسان، و «خدمت» یا «اثر» به معنای مطلق فلسفی و علمی آن تفکیک قائل شویم. گاهی که از خدمات و آثار دین یا هر نهاد دیگری سخن می‌رود، به فرض گوینده یا نویسنده، مطلق آثاری است که بر آن نهاد مترتب می‌شود؛ خواه این آثار نیکو باشند، خواه نباشند. اما وقتی که یک جامعه‌شناس از «فونکسیون» یک نهاد سخن می‌گوید؛ اولاً، به حسن و قبح، یا حق و باطل آن نظر ندارد. ثانیاً، مطلقاً آثار آن نهاد را منظور نظر ندارد، بلکه برای جامعه‌شناس فونکسیونالیست، نهاد همیشه جزئی از یک کل است؛ کلی که واجد اجزای دیگر هم هست. و آن گاه آن جامعه‌شناس می‌کوشد تا خدمت این جزء خاص را به قوام و بقا و تعادل آن کل مورد نظر معلوم کند.

بنابراین از منظر جامعه‌شناختی نمی‌توان آثار فردی یا جمعی دین را (علی‌الاطلاق) «کارکرد» یا «خدمت» نامید، بلکه این آثار وقتی «کارکرد اجتماعی» خوانده می‌شوند که جامعه را به منزله یک کل در اجزا در نظر بگیریم و خدمت دین را به این کل، از آن حیث که تعادل

خدمات و حسنات دین

عبدالکریم سروش

آن مجموعه را حفظ می‌کند، یا بقای آن را تضمین می‌کند، مورد توجه قرار بدهیم. به همین دلیل است که تحلیل‌های فونکسیونالیستی در جامعه‌شناسی شهرم به محافظه‌کاری شده‌اند، و فونکسیونالیست‌ها مورد این طعن و ملامت قرار گرفته‌اند که جامعه را از آن حیث که ایستا و واجد تعادل بالفعل است، مورد توجه و تحلیل قرار می‌دهند و حیثیت تحول‌پذیری و تکامل‌پذیری و تاریخ‌مندی اجتماع را از نظر دور داشته‌اند. البته فونکسیونالیست‌ها برای ترمیم و علاج این کاستی‌ها چاره‌هایی اندیشیده‌اند که باید در جای خود بررسی شود.

بازی این مقدمات را بیان کردم تا موضع و منزلت بحث کنونی‌مان کاملاً روشن شود. در این بحث وقتی از «خدمات» یا «کارکردها»ی دین سخن می‌گوییم: اولاً، غرضمان فقط خدمات دین به تعادل و بقا و قوام اجتماع به منزله یک کل جامعه‌شناسانه نیست. ثانیاً، غرضمان خدمات نهان و نامقصود دین هم نمی‌باشد، بلکه بیشتر اهداف مشخص را مدنظر داریم که یک متکلم با نگاه مؤمنانه و متعهدانه به دین، آنها را کشف می‌کند و مورد بررسی قرار می‌دهد.

البته درباره کارکردهای دین از چشم غیرمؤمنانه و غیرمتعهدانه هم

۱. عنوان گفتار بنده «کارکردهای دین» است. این عنوان به وضوح صیغه جامعه‌شناسانه دارد. ولی البته غرض من بحث جامعه‌شناسانه محض نیست. و می‌کوشم تا برخی از آرای کلامی و جامعه‌شناختی را با هم در این خصوص مطرح کنم.

«کارکرد» ترجمه فارسی نه چندان مطلوب واژه "Function" فرهنگی است، و دوستان عزیز ما که در اینجا حضور دارند بهتر از من معنای این واژه و «کارکرد» آن را می‌دانند و حاجت به تذکار مجدد من ندارند. من در بعضی نوشته‌هایم توضیح داده‌ام که بهتر است در ترجمه کلمه "Function" واژه «خدمت» را به کار ببریم. ظاهراً این معادل فارسی تمام معنای مراد آن واژه فرهنگی را می‌رساند. به علاوه شاید به حوامزادگی واژه «کارکرد» هم نباشد. علی‌ای حال، موضوع سخن ما «خدمت‌های» دین است.

همه می‌دانید که آقای مرتون، جامعه‌شناس آمریکایی، مقاله‌ای بحق مشهور دارد، تحت عنوان خدمت‌های آشکار و نهان (Manifest and Latent Functions). موافقان و مخالفان وی گوشزد کرده‌اند که غرض او از این تعبیر «خدمت‌ها و غایات مقصود و نامقصود» بوده

می‌توان سخن گفت. شاید مشهورترین بیان همان است که در مکتب مارکسیسم آمده است: «دین یک ایدئولوژی کاذب» است. به اعتقاد مارکس، همه ایدئولوژی‌ها کاذبند و دین هم یک ایدئولوژی آسمانی (یا به ظاهر آسمانی) کاذب است. به این معنا که آدمیان را با شرایط اجتماعی خودشان خو می‌دهد و سازگار می‌کند، اما این سازگاری فریبکارانه است و در نهایت به زبان آدمیان می‌انجامد. چرا که می‌کوشد وضع موجود را توجیه کند، آن هم از زبان خدا و از منظری آسمانی، تا آدمیان دست به تغییر جامعه نگشایند. این تحلیل نوعی تحلیل فونکسیونالیستی است که هواداران بسیاری هم داشته و دارد. جامعه‌شناسان دیگری هم در باب خدمات اجتماعی دین سخن گفته‌اند و بدون آنکه دین را عامل فریبکاری بدانند و به اصطلاح تبیین ارزشی و عقیدتی به دست دهند، عمدتاً دین را عامل همبستگی اجتماعی دانسته‌اند. در واقع دورکیم و بسیاری از پیروان وی، دین را به منزله سیمانی وانمود کرده‌اند که مایه همبستگی اعضای اجتماع می‌شود. از نظر اینان دین همیشه اجتماعی است و دین بی‌کلیسا نداریم. و دین هم جز خدمت کردن به جمع، و همبستگی بخشیدن به اهل جامعه، خدمت دیگری ندارد. مالیونوفسکی همان را عامل تطابق فرد با جمع معرفی می‌کند. و مارکس آن را روح زندگی بی‌روح، و ایدئولوژی‌ای می‌داند که طبقات زیردست را آفیون می‌دهد و افسون می‌کند تا سلطه زبردستان را به رضایت تحمل کنند و انگشتی به اعتراض برنیاورند. اینها نمونه‌هایی از تحلیلها یا تعریفهای فونکسیونالیستی - جامعه‌شناختی دین است.

۲. اما بررسی خدمات دین با نگاه مؤمنانه و متمدانه و تحلیل

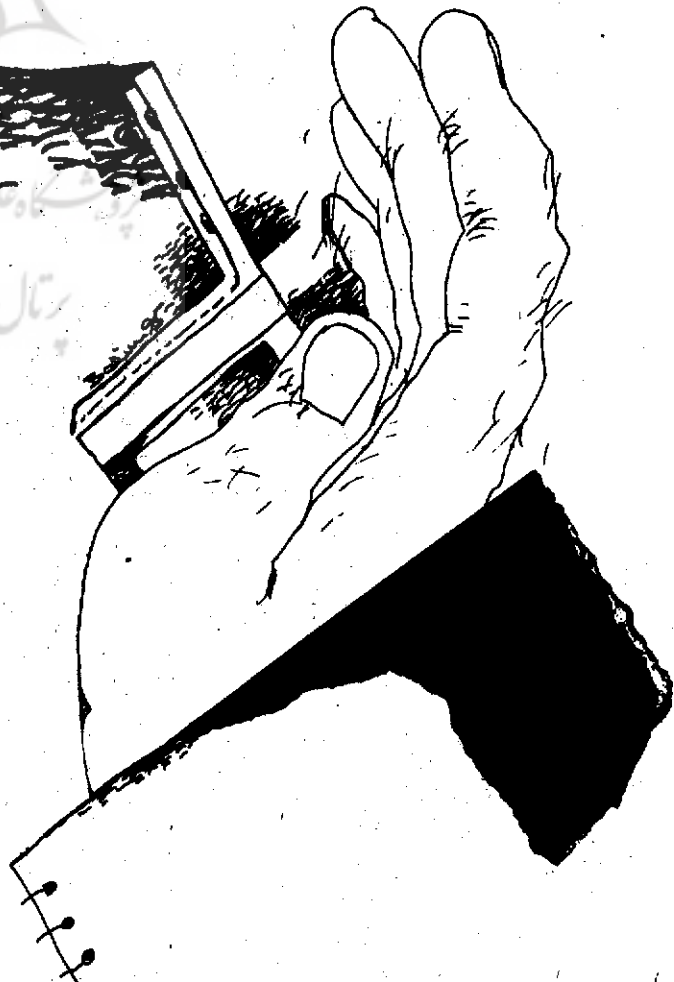
ماهوی دین از پاره‌ای جهات مشککتر است. اولین مشکل در بحث از دین و کارکردهای آن، تعریف خود دین و تحدید حدود آن است. ما دین را چه می‌دانیم؟

البته تکلیف ما به منزله انسانهای مسلمان روشن است، یعنی ما برای آنکه به دین اسلام ایمان بیاوریم لازم نیست تعریف دین را بدانیم. این ایمان پیشاپیش برای ما حاصل است. اما برای کسی که می‌خواهد در این عرصه، بحث علمی و عینی و فنی کند، لازم است که از تعریف موضوع کار خود آغاز کند. او باید بداند که درباره چه چیزی سخن می‌گوید و میزان وسعت و ضیق آن چقدر است.

خوب است از آخرین تعاریفی که پاره‌ای از جامعه‌شناسان درباره دین داده‌اند آغاز کنیم. اینان دین را دستگاهی از سمبل‌های مقدس می‌دانند. ما مفهوم «قدسیت» را در ابتدای‌ترین و قدیمی‌ترین تلاشهایی که برای تعریف ماهوی (substantive) دین صورت گرفته، تا به امروز ملاحظه می‌کنیم. در عرصه دین همواره امری قدسی، محترم، مقدس و دست نخوردنی وجود دارد. تفکر دینی، اشیا را به دو نوع مقدس و غیرمقدس، برتر و فروتر تقسیم می‌کند و در یکی به دیده هیبت و خشیت و حرمت می‌نگرد، و دیگری را در رتبه و منزلت فروتر می‌نشاند. حرام و حرمت و حریم و حرم از یک ریشه‌اند، یعنی محرمات برای حفظ حرمت و قداست چیزی حرام شده‌اند و هیچ دینی نیست که از حلال و حرام تهی باشد. در تمام ادیان چنین وضعیتی وجود دارد. میرچالیا، از دین‌پژوهان برجسته معاصر، در یکی از نوشته‌هایش آورده است که برای انسان دینی، هیچ چیز از جمله فضا یکنواخت نیست، یعنی بین قطعات مختلف فضا اختلاف کیفی وجود دارد.

پاره‌هایی از فضا عالی و محترم و مقدسند (مثل خانه کعبه برای مسلمانان) و پاره‌هایی از آن چنین نیستند. زمان هم واجد همین وصف است (مثل روز جمعه برای مسلمانان). نکته مهم این است که این تقدیس یا تقدس به دستگاهی از سمبل‌ها تعلق پیدا می‌کند. یعنی سمبل‌ها (مثل مکانها و زمانها) به تبع حقایق مقدس، مقدس می‌شوند و به سبب تعلق که به آن حقایق دارند، یا حکایتی که از آنها می‌کنند، مشمول احترام و تحریم مؤمنان قرار می‌گیرند. فی‌المثل قرآن در چشم یک مسلمان دیندار فقط نقوش و کلماتی بر کاغذ نیست. این کتاب، با کتابهای دیگر فرق بسیار دارد. گرچه در ظاهر مثل همه کتابهای دیگر مؤلف از اوراق و جلد و کلمات و سطور است. آن فرق البته به چشم نمی‌آید و فقط در ضمیر یک مؤمن موجود است و کتاب خارجی، نمادی است از قدسیتی که در واقعیات بیرونی آن کتاب وجود دارد.

تظاهرات بیرونی دین عمدتاً آداب و مناسکی (rituals) هستند که دینداران خود را به انجام آنها ملزم می‌دانند. نوع این آداب، آداب مقدس سمبلیکی هستند که شخص دیندار بداند یا نداند از ورای آنها به چیز دیگری نگاه می‌کند مثل اعمالی که در حج یا در نماز صورت می‌گیرد، از رو کردن به قبله گرفته تا افتادن بر خاک و دست به آسمان برداشتن و غیره. و همین طور شستشوی قبل از نماز. حتی خود سفر



رفتن در حج نیز سمبلیک است و حکایت از سفر از صورت به معنی می‌کند و این سمبولیزمی است که در بسیاری از آداب و مناسک ادیان دیگر نیز حضور قوی دارد. مولوی نماز را نیز نوعی سفر می‌شناساند: جان سفر رفت و بدن اندر قیام وقت رجعت زین سبب گوید سلام

(مشوی، دفتر پنجم، بیت ۲۲۶)

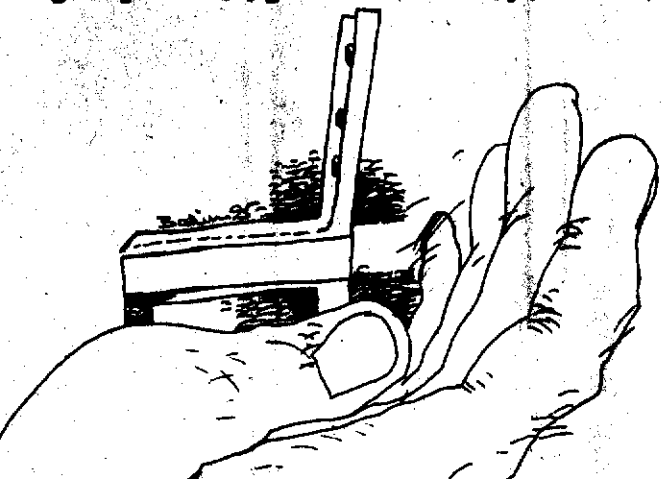
کستی چون اسرار الشریعة و اطوار الطریفة و انوار الحقیقة سید حیدر آملی یا اسرار الصلاة امام خمینی، همه بیانگر این سمبولیزمند و به مؤمنان آداب‌دان می‌آموزند که در ادبهای شرعی چه رازهایی را بخوانند. باری این تعریف خصوصاً در باب ادیان ابراهیمی که در آنها عنصر پرستش، عبادت و معنویت و عناصر ماورای طبیعی (supernatural) حضور دارند، صادق است. باید بیفزاییم که تأکید بر عنصر «قدسیّت» و «تقدیس» و سمبل‌های مقدّس در دین و دینداری، گرچه در تعریف دین لازم است، کافی بودنش مسلم نیست. کسانی چون تایلور اعتقاد به موجودات فوق طبیعی را دخیل در تعریف دین گرفته‌اند که با انتقاداتی روبرو شده است. همچنین وجود عناصر اجتماعی و دنیوی قوی در دینی چون اسلام، موجب شده است که مبالغه در باب عبادت بالمعنی الاخص ناموجه بنماید، چون هر عملی را در اسلام می‌توان عبادت بالمعنی الاعم دانست.

۳. اکنون ببینیم که چنین دینی برای دینداران چه ارمغانی دارد، با آنان چه می‌کند و اعتقاد و التزام به چنین دینی چه ثمرات و تحولاتی در زندگی درونی و بیرونی دینداران پدید می‌آورد و کدام حاجت از حاجتهای آنان را رفع می‌کند. به بیان دیگر، ببینیم که دینداران اصولاً باید چه چیزی را در دین بجویند (مسأله مهم انتظار ما از دین) و برای رفع کدام حاجات بدان روی آورند.

در متون دینی به پاره‌ای از خدمات دین به آدمیان تصریح شده است، و پاره‌ای از آثار دیگر دین را هم مؤمنان و عارفان و متکلمان دینی خود به فهم و تجربه دریافته‌اند. در اینجا به بعضی از این خدمات و آثار اشاره می‌کنیم و خود نیز نکات و نظراتی بر آن می‌افزاییم:

۳-۱. یکی از خدمات مهم دین آن است که زندگی ما را در مجموعه هستی ممکن و مطبوع می‌سازد. برای روشن شدن مطلب می‌توانیم تعبیر «ایدئولوژی» را از مارکسیسم وام بگیریم، بدون آنکه همه لوازم آن را در کار آوریم. بنابراین می‌توانیم بگوییم که دین به یک معنا ایدئولوژی است. اما برای آنکه اختلاط و اشتباهی در اذهان صورت نگیرد، لازم است در این خصوص توضیح بیشتری بدهیم. از نظر مارکس ایدئولوژی لازم است تا آدمی از نظر ذهنی با عینیت خارجی توافق و سازگاری پیدا کند. گاه ممکن است آرمانها و معتقدات و شناخته‌های آدمی با وضعیت عینی محیط زندگی اش تعارض پیدا کند. در چنین موقعیتی زندگی ناممکن می‌شود و یکی از این دو راه در پیش روی آدمی قرار می‌گیرد: یا باید واقعیت را عوض کند، یعنی عین را به نحوی تغییر دهد که با ذهن وی موافق افتد؛ یا باید ذهن را تغییر دهد و موافق عین کند. وقتی که این سازگاری حاصل آمد، زندگی مطبوع و میسر خواهد شد. آدمی نمی‌تواند شب و روز به تعبیر حافظ «عریده با خلق خدا» بکند، نمی‌تواند در یک تعارض مستمر زندگی کند، لذا یا باید با زمانه بستیزد و زمانه را موافق خود کند، یا باید با زمانه بسازد و خود را موافق آن درآورد. پس در برابر انسان یکی از این دو راه بیشتر نیست: ساختن یا ستیزیدن. (و البته راه سومی هم هست و آن بر طبل بی‌عاری زدن است که شیوه زندگی انسانی

نیست) از نظر مارکس ایدئولوژی همان راه سازش ذهنی است. برای مثال وقتی که جمعی از محرومان و مظلومان در محیطی زیست می‌کنند آکنده از ظلم و تبعیض و زجر و فقر و گرسنگی، یا باید خودکشی کنند، یا با انقلاب و تسخیر را عوض کنند، یا اگر نمی‌توانند، باید رفته‌رفته به خود بقولانند که در محیط خوشی زندگی می‌کنند و زندگی بهتر از آن نمی‌شود. اگر واقعاً چنین باوری برای آنها فراهم آید، زندگی دوباره برایشان مطبوع و میسر و نیکو و لطیف خواهد شد. بنابراین از نظر مارکسیسم نقش ایدئولوژی این است که نظام یا دستگاهی ذهنی به انسان می‌بخشد تا بدین وسیله ذهن او را با عین سازگار کند. وقتی که این سازگاری حاصل آمد، شخص بدون اعتراض و با آسودگی زندگی خواهد کرد. البته در مارکسیسم این وضعیت نامطلوب است. و دلیل این نامطلوبی هم ماهیت ایدئولوژی است. به اعتقاد مارکس، ایدئولوژی همیشه شأنی طبقاتی دارد و مصنوع طبقه حاکم است و طبقه حاکم آن را به نفع خود و به زیان طبقه محکوم می‌آفریند. یعنی حاکمان افکاری را به خورد طبقه محکوم می‌دهند که اگر آن را باور کنند، وضعیت زندگی خود را نیکو خواهند دانست و لذا دست به انقلاب نخواهند زد. این جمله مارکس سخت مشهور است که «افکار طبقه حاکم، افکار حاکم است». یعنی همیشه ایدئولوژی حاکم، دست‌پرورده حاکمان است و پیداست که حاکمان هم، بر ضد خود نمی‌شوند، بلکه اندیشه‌هایی را در دل زبردستان می‌نشانند که در آنان تسلیم و رضایت را القا کند. علی‌ای حال ایدئولوژی یک چنان نقش و ماهیت سازگاری بخشی دارد. به این معنا همه ما واجد ایدئولوژی هستیم. همه آدمیان، در هر جا که زندگی می‌کنند، به نحوی خود را با وضعیت بیرونی شان سازگار کرده‌اند، و الا زندگی کردن برایشان میسر نبود و لاجرم با علیه خود می‌شوریدند و خودکشی می‌کردند، یا علیه وضع موجود می‌شوریدند و دست به انقلاب می‌زدند. اما وقتی که نه عصبان و انقلابی هست و نه خودکشی، باید نتیجه بگیریم که راه ثالثی در میان است و آن سازگار شدن ذهن است با عین، و مقبول افتادن عین است توسط ذهن. البته مارکس معتقد است که بالاخره وقتی می‌رسد که آن بویچه‌ها و دلیل تراشی‌ها و فریب‌کاری‌های ایدئولوژیک، مطلقاً بدون تأثیر و کارکرد می‌شوند. و در این هنگام است که انقلاب به ناچار در خواهد رسید. در انقلاب، نظام عینی و ذهنی تازه‌ای بجای نظام عینی و ذهنی کهن خواهد نشست و سازگاری دیگری در سطحی دیگر میان عین و ذهن برقرار خواهد شد. بنابراین هیچ قومی - خواه طبقه حاکم خواه طبقه محکوم - خالی از نوعی ایدئولوژی نیست. اما اینکه نقش ایدئولوژی همواره توجیه‌گری ناروای وضع موجود باشد، یا کار را همواره به سود طبقه حاکمان و به زیان محکومان فیصله بخشد، نکته دیگری است که به جامعه‌شناسی و دیدگاه خاص فلسفی -



علمی مارکس متعلق است و فعلاً بحث در صحت و بطلان آن از دایره سخن ما بیرون است. بنابراین می‌توان از نقش سازگاری بخش ایدئولوژی سخن گفت، بدون آنکه لزوماً برای آن نقش توجیه‌گرانه یا شأن و منزلت طبقاتی قائل شد.

با این مقدمه اکنون مقصود ما روشن می‌شود: دین به این معنا یک ایدئولوژی است، اما نه یک ایدئولوژی اجتماعی، طبقاتی، یا دستگاهی از جزمهای قشری و دشمن‌تراش و خردستیز، بلکه یک ایدئولوژی کیهانی. دین دستگاهی از سمبل‌های مقدس و آرا و ارزشهای متبوع است که زندگی ما را در مجموعه هستی (ونه فقط در دایره کوچک جامعه) میسر و مطبوع می‌سازد. جهان عظیم یا کیهان (universe) دستگاه از پیش ساخته‌ای است که هیچ کدام از مهره‌ها و اجزایش به اراده و میل ما پدید نیامده است، حاکم و محیط و مسلط بر ماست و ما فقط می‌توانیم حداکثر در همین جهان محدود و کوچک پیرامون خود تغییراتی اندک بدهیم. اگر سازگار شدن با این محیط کوچک، یا دنیای صغیر، یا همین جامعه پیرامونمان برای زندگی شرط است (که هست)، سازگار شدن با این عالم بزرگ، شرطی است به مراتب از آن مهمتر. ما باید بتوانیم با این مجموعه عظیم نیز سازگاری بیابیم. آن ایدئولوژی یا دستگاهی از اندیشه‌ها که آن سازگاری مطلوب و لذا آن زندگی مطبوع و انسانی و کمال‌یابنده را در اختیار ما می‌گذارد، دستگاه فکری - عقیدتی - دینی است. در اینجا ما هیچ اشاره و نظری به حقانیت و بطلان آن دستگاه نداریم، فقط به نقش دین در ساحت عالم بزرگ اشاره می‌کنیم. البته از یک نگاه متعدده و مؤمنانه بر حقانیت دین صحه می‌گذاریم، یعنی می‌گوییم که دین به ما سازگاری با کیهان و هستی می‌بخشد، و این سازگاری مبتنی بر حقیقت است، نه فریب. یعنی آن را غافلانه یا غفلت‌افزایانه سامان نمی‌دهد و اصلاً اگر دین، حق نباشد نخواهد توانست آدمی را با هستی و درون را با بیرون به نحو پایداری آشتی دهد. علی‌ای حال در اصل نقش سازگاری بخش دین خلاف نیست.

حال این سازگاری کیهانی به چه معناست؟ ما در جهانی زندگی می‌کنیم که نه تنها اندکی از آن به وفق رضای مانیتس (به تعبیر حافظ)، بلکه بسیاری از آن بر وفق رضای ما نمی‌باشد. ما جهان را نساخته‌ایم و در این مجموعه عنصری ضعیف و حقیر بیش نیستیم و در این کیهان شاهد بسی ناملازمات، شرور، مرگها، بی‌عدالتی‌ها و کژروی‌ها هستیم. فیلسوفان کوشیده‌اند تا وجود شرور را برای ما تحلیل کنند و سر وجود آنها را بر ایمان باز گویند، تا با دانستن اسباب، اعجاب ما فرو ریزد و توانایی پیدا کنیم تا کجی‌ها را راست ببینیم. این کوشش، در نهان، کوششی دینی است و خدمت اصلی آن، آشتی دادن آدمی با جهان و زندگی و خویشش است. علاوه بر اینها و مهمتر از اینها سؤالاتی چون من کیستم؟ چرا در این جا هستم؟ به کجا می‌روم؟ چه باید بکنم؟ از کجا آمده‌ام؟ آمدنم بهر چه بود؟ سؤالاتی زندگی‌ساز و زندگی‌سوزند. راستی کدام یک از ماست که در لحظات نادر هشیاری، گریبان خود را نگرته باشد و این سؤالات را با خود در میان نهاده باشد؟ کدام یک از ماست که در مورد مسأله مرگ زیندیشیده باشد و از مهابت آن بر خود نلرزیده باشد؟ درد و زجر و ظلم و قحطی و شکنجه و تبعیض و فقر و زیان و ناکامی و جفا و بیماری و ذلت و مرگ و مسکنت با زندگانی آدمیان عجین‌اند. از هر طرف که نگاه کنیم می‌بینیم که خلأها و مشکلات فوق‌العاده پرهیبتی ما را احاطه کرده‌اند که حقیقتاً اگر کسی درباره یکی از آنها بجد مطالعه و تأمل کند، حتماً فیلسوف خواهد شد!

هیچ ماتریالیستی برای این پرسش که «چرا آدمی باید درد و رنج و محرومیت بکشد؟» پاسخ روشنی ندارد. از دید او هرچه انسان در این جهان ناکامی ببرد واقعاً باخته است، یعنی به یک ضایعه به تمام معنی جبران‌ناپذیر مبتلا شده است. چرا که در هیچ جا و هیچ وقت دیگری آن ناکامی جبران نخواهد شد و اساساً معنای قابل هضم و درکی نخواهد داشت. در چنین جهانی زیستن و تنگ حوصله و ملول نشدن کار آسانی نیست. لذا یا باید مثل خیام سودای تغییر بنیان عالم را در سر پیروانیم و بگوییم: «گر بر فلک دست بدی چون یزدان» آن را چنان تغییر می‌دادم که «آزاده به کام دل رسیدی آسان». یعنی نوعی هوس الوهیت در سر پیرویم، و نهایتاً «دم غنیمتی» شویم، یعنی خود را به غفلت بزینم و «خوش باشی» به معنای مذموم کلمه پیشه کنیم، یا باید خودکشی کنیم و صورت مسأله را پاک کنیم، یا باید یک ایدئولوژی فراهم کنیم، یعنی دیدی از این عالم به هم رسانیم که آن دید به ما اجازه بدهد که با حفظ همه این هشیاری‌ها، جهان را سکنا می‌بخشیم و احساس کنیم و زندگیمان را در این عالم انسانی بیابیم و پاسخی برای آن سؤالات مهیب انسانی به دست آوریم. دین یک چنین بینشی را برای ما فراهم می‌کند. این بینش هم طبعی برای ساختن با دنیا و هم همتی برای درگذشتن از آن به ما می‌بخشد. دین دستگاهی است از مقدسات و ارزشها و افکاری که ما را ساکن این عالم می‌کند، از غریبگی بیرون می‌آورد و جهان را خانه ما می‌سازد. ما را با خدای جهان آشنا می‌کند و آشتی می‌دهد و این آشتی و آشنایی با صاحب خانه است که ما را با این خانه انس می‌بخشد. از اینها بالاتر، به سؤالات نهایی ما در باب آمدن و بودنمان در این جهان و رفتنمان از آن، پاسخهای درخور می‌دهد و زندگی را معنی‌دار می‌کند. ما چون در محیطی دینی پرورده شده‌ایم و زندگی می‌کنیم، شاید هیچ گاه بجد احساس غریبگی در این عالم نکرده باشیم، و لذا شاید این معنا آنچنان که باید در جان ما ننشیند و به درستی درنیابیم که دین از این حیث چه سهم و خدمت عظیمی در زندگی ما داشته است. چه تصور لذت بخشی است که ما در این خانه میهمانیم و چه قدر درک این حقیقت به زندگی ما معنا و محتوا می‌بخشد که بدانیم میهمان که‌ایم. به تعبیر مولوی:

جمله حیرانند و سرگردان عشق
ای عجب این عشق سرگردان کیست
جمله میهمانند در عالم ولیک
کم کسی داند که او میهمان کیست

(کلیات شمس، غزل ۴۳۲)

ما در این جهان به میهمانی آمده‌ایم، موجوداتی رانده و پرتاب شده و به گزاف و تصادفی متولد شده نیستیم. این جهان را برای ما ساخته‌اند، حیات و مرگ ما هیچ کدام تصادفی نیستند. همه چیز اندازه‌گیری شده و حساب شده است. شرور هم در جای خود حسابی دارند، حتی اگر حساب آنها به عقل ما نرسد. باری یک عقل کیهانی بزرگ، یک مقام ربوبی، وجود دارد که او می‌داند چرا این کاستی‌ها و کژی‌ها پدید آمده‌اند، می‌داند که چرا مرگ و شری در این عالم نهاده است و چگونه اینها همه در نهان و نهایت خیراتند «می‌نماید آتش و جمله خوشی است». همین اعتمادی که ما به آن عقل کیهانی داریم، حل و تحمّل این مشکلات را برای ما آسان خواهد کرد. همه ما که فیلسوف نیستیم، همه ما که نشسته‌ایم تا مسأله شر و مرگ و محرومیت و بلا را با فیلسوفانه برای خودمان حل کنیم. تازه فیلسوف و متکلم هم که باشیم، فلسفه، دارمشاجرات و کلام، علم جدل است. خود فیلسوفان

هم محتاج ایمانند تا بتوانند در این عالم بزرگ زندگی کنند. پیامبران طیبانی بی منت و بی اجرتی بودند که این اندیشه فوق العاده کارساز را رایگان در اختیار همه آدمیان قرار دادند و ما را با این عالم کبیر آشنا کردند و آشنی دادند. مفهوم «امن» یا «امان» که همیشه «ایمان» است از همین جا متولد می شود. «ایمان» یعنی آن چیزی که ایمنی می بخشد. مولوی این معنی را به خوبی فهمیده و در داستان موسی و شبان اشارات مهمی به این معنا کرده است. اساساً داستان موسی و شبان یکی از تحلیلهای عمیق دین شناسانه مولوی در مثنوی است. داستان را همه می دانند؛ وقتی که موسی، چوپان ساده دل را مورد عتاب قرار داد و خود از جانب خداوند مورد عتاب قرار گرفت، به دنبال چوپان به بیابان دوید. چوپان به موسی گفت که آن اعتراض تو مؤثر افتاد و مرا از مقام و منزلت پیشین ارتقا و ارتفاع بخشید. در آنجا موسی سخنی به چوپان می گویند که در واقع بیان دین شناسانه خود مولوی است، می گوید:

ای مُعاف یَفْعَلُ اللهُ مَا يَشَاءُ

بی محابرو زبان را برگشا

کفر تو دین است و دینت نورجان

ایمنی و ز تو جهانی در امان

(مثنوی، دفتر دوم، ابیات ۱۷۸۶-۱۷۸۵)

نکته اصلی در مصراع آخر است. موسی درمی یابد که نوعی ایمان داریم که اگر متکلمانه در آن نظر کنیم کفر است، اما اگر عارفانه و درون بینانه در آن بنگریم دین و ایمان است. چرا که مصداق حقیقت ایمان است. اکنون فهمیدیم که «کفر تو» (یعنی آن ایمانی که به لحاظ کلامی با دین تعریف شده من سازگار نیست) هم دین است. تو به درجه ای از ایمنی روانی و درونی رسیده ای که خود را با همه عالم سازگار احساس می کنی. در درون تو اعتراض و اعوجاجی نمانده است و به تعبیر امروزی تر هیچ عقده ای در ضمیر نداری. آن وقت این ایمنی درونی انعکاس و تجلی بیرونی هم پیدا کرده و جهانی از تو در امان است. انسان مؤمن نه تنها از دست خود در امان و ایمنی است و با همه عالم سازگار است، بلکه همه می توانند با او از سر ایمنی و اعتماد زندگی کنند. این خاصیت ایمان است. مولوی در جای دیگری همین معنا را به «صلح بودن» تعبیر کرده است. می گوید:

من که صلحم دائماً با این پدر

این جهان چون جنتستم در نظر

(مثنوی، دفتر چهارم، بیت ۳۲۶۳)

یعنی من با خدای این عالم، با صاحب این جهان، صلح کرده ام. من و او نظرگاه واحدی داریم. من هم از آن منظری در این عالم نظر می کنم که خداوند نظر می کند. لذا جهان برای من، بهشت است. شاید از همه این تعبیرات رساتر را در آن غزل فوق العاده لطیف سعدی ببایم که می گوید:

به جهان خرم از آنم که جهان خرم از اوست

عاشقم بر همه عالم که همه عالم از اوست

این تعبیرات غایت قصوای دین و به تعبیر ما آن «ایدئولوژی کیهانی» را که سازگارکننده عالم صغیر آدمی با عالم کبیر است مطرح و معرفی می کند. اگرچه ممکن است ما از وجود این نعمت پر بها غافل باشیم اما مثل ماهی که غافلانه در آب زندگی می کند، در این نعمت غوطه ور و از آن برخورداریم. نقش فیلسوفان ملحد هم دقیقاً در همین موضع، تبیین و تعریف می شود. کار این فیلسوفان آن است که این انطباق را منتفی بدانند، یعنی به آدمیان بگویند دلیلی نداریم که عالم

راست به شده باشد. نظیر این ادعا را نزد حافظ هم می یابیم. پاره ای از کسانی که در دیوان حافظ خرد گیری های دینی کرده اند و در آن اشارات الحادی و نیمه الحادی یافته اند معمولاً به این بیت حافظ اشاره می کنند که:

پیر ما گفت خطا بر قلم صنع نرفت

آفرین بر نظر پاک خطا پوشش باد

(دیوان حافظ، غزل ۱۰۵)

پاره ای از مفسران ما هم کوشیده اند تا تأویلهای توضیحی خریب و متکلفانه ای برای این بیت پیدا کنند، مگر گریبان حافظ را از شر این اظهار نظر غیر خفاگرایانه برهانند. باری حتی اگر این بیت تأویلی هم داشته باشد، حافظ در جای دیگر سخن انگارآمیزتری آورده است. آنجا که می گوید:

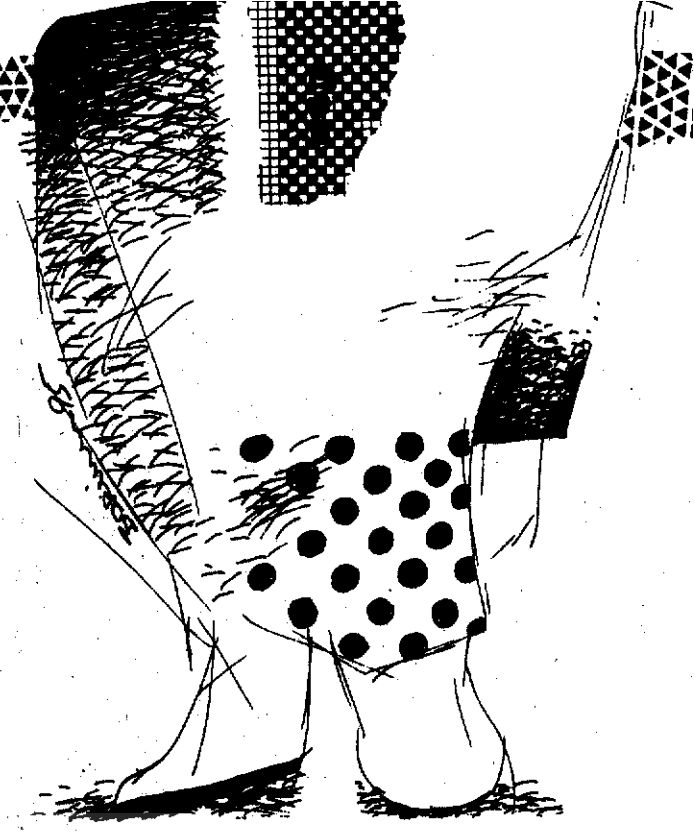
آدمی در عالم خاک می آید به دست

عالمی دیگر بیاید ساخت و ز نو آدمی

(دیوان حافظ، غزل ۴۷۰)

این تصور که باید نظام این عالم را از بیخ و بن برهم زد ملحدانه ترین تصورات در باب خلقت است. اساس اندیشه الهی این است که این عالم درست و عادلانه بنا شده است. اگر کسی این اساس را منکر باشد، یکی از مقومات اندیشه دینی را ویران کرده است. البته بنده اینجا در مقام مفتی نشستام تا خدای نا کرده حکم به کفر و ارتداد زید و عمر بدهم، فقط لوازم و مقتضیات سخنان را بررسی می کنیم و چه بسا بتوان از ابیات این بزرگان قرآنی دیگری هم به دست داد. اما من به شما عرض می کنم که در کلمات کسی مثل مولوی مطلقاً این گونه چندپهلوگویی ها یا هوس نویسی نظام عالم را نمی یابید.

۳-۲. خدمت دوم دین آن است که یا موضوعی برای تجربه های دینی به دست دهد، یا آدمیان را برانگیزد تا تجربه دینی حاصل کنند (والتر ستیس). عرض از تجربه دینی، حیرت کردن در راز عالم، دیدن باطن جهان، دیدن حجابهای حس، شهود عالم بالا و مشاهده جمال حق و رازنویان با او و درک حقیقت وحی و ملائک و نحوه قیام ممکنات به خداوند و کیفیت سربان اسما جلال و جمال او در مراتب هستی است. همچنین است محبوب و زیبا دیدن خداوند و عشق ورزیدن نسبت به او و به طور کلی آنچه غزالی آن را «علم مکاشفه» در برابر علم معاصی می نامد (رجوع کنید به کتاب العلم ال احیاء علوم الدین)، آدمی اهل جهل و غفلت است. اگر او را وابتهند قدر تجربه را در نمی یابد و به ضلالت تجربه دینی نمی رود و خود را در شهودات و مشاغل و مشاغل و تجلیات دلربای جهان مادی گم می کند. برای این امر تئیه ها و منتهای لازم است. تجربه دینی را باید تا آستانه خانه دل پیش آورد، ولذت و زیبایی آن را به جان نشان داد تا آدمی دلبرده آن شود. این کاری است که پیامبران الهی کرده و می کنند. پیامبران با آدمیان از خدا، از مهر و قهر او، از رفتار او با امتهای پیشین، از آفرینش او، از جان دادن و جان ستاندن او، از قربانی خواستن و قربانی گرفتن او، از وحی و سخن گفتن او، که همه اسرار آمیز و حیرت انگیزند سخن گفته اند. ادیان هم با مردم از معراج محمد ص، تصلیب عیسی ع، گوساله سامری و الواح موسی ع از قربانی شدن اسماعیل و گلستان شدن آتش بر خلیل و گذشتن موسی از رود نیل و زندگی پس از مرگ که نیز همه در خود حجاب و موجب تحیرند سخن رانده اند. این امور حیرت افکن و غفلت شکن همانها هستند که شاعران و عارفان را همواره مست و



گفت موسی های بس مدبر شدی
خود مسلمان نشده کافر شدی
این چه ژاژست و چه کفرست و فشار
پنبه اندر دهان خود فشار
گند کفر تو جهان را گنده کرد
کفر تو دبیای دین را زنده کرد

(مشوی، دفتر دوم، آیات ۱۷۲۹-۱۷۲۷)

شیر او نوشد که در نشو و نماست
چارق او پوشد که او محتاج پاست

گر تو مردی را بخوانی فاطمه
گر چه یک جنس اند مرد و زن همه
قصد خون تو کند تا ممکن است
گر چه خوشخو و حلیم و ساکن است
به او می گوید تو حتی اگر به یک مرد نام زنانه بدهی، با تو به جنگ و
نزاع برمی خیزد، چه جای خداوند این عالم است و این نسبتهای
ناروا؟

شبان ناراحت و تلخکام می شود:
گفت ای موسی دهانم دوختی
وز پشیمانی تو جانم سوختی
جامه را بدرید و آبی کردت
سر نهاد اندر بیابان و برفت

(مشوی، دفتر دوم، آیات ۱۷۴۹-۱۷۴۸)

در این هنگام است که عتاب خداوندی با موسی آغاز می شود:

و حی آمد سوی موسی از خدا
بنده ما را زما کردی جدا
تو برای وصل کردن آمدی
یا خود از بهر بریدن آمدی

تا توانی پا منه اندر فراق
أَبْغَضُ الْأَشْيَاءِ عِنْدِي الطَّلَاقُ

هر کسی را سیرتی بنهاده ایم
هر کسی را اصطلاحی داده ایم
در حق او مدح و در حق تو ذم
در حق او شهد و در حق تو سبم
ما بری از پاک و ناپاکی همه
از گرانجانی و چالاکي همه
من نکردم امر تا سودی کنم
بلک تا بر بندگان جویدی کنم
هندوان را اصطلاح هند مدح
سنندیان را اصطلاح سند مدح
ما زبان را ننگریم و قال را
ما درون را بنگریم و حال را

گر خطا گوید ورا خاطی مگو
ور بود پر خون شهیدان را مشو
خون شهیدان را ز آب اولیتر است
این خطا از صد صواب اولیتر است

مجنون می داشته اند و در مکاشفه های معنوی به آنان رومی نموده اند.
ادبان آموخته اند که این جهان، بسی پیچیده تر و رازآلودتر از آن است
که ابتدا گمان می رود و در صدر سلسله حیرت افکنان حضرت
رب الارباب است که به حقیقت سزای اسرار و ام الكتاب دین و غایت
الغایات مؤمنین است. آنکه حلاج می گفت که: معشوق همه ناز باشد
نه راز، تقابل دیده معشوق پرست خود را با ذهن معقطلب فیلسوف
آشکار می کرد. و گرنه خدا، هم نازنین است و هم رازگین. و چنانکه
مولانا فرمود:

چون زراز و ناز او گوید زبان
یا جمیل الستر خواند آسمان
ستر چه در پشم و پنبه آذروست
توهمی پوشیش او پیدا تر است

(مشوی/ دفتر سوم، آیات ۴۷۳۴ - ۴۷۳۳)

۳-۳. اما خدمت سوم دین آن است که تفسیر صحیح این تجربه ها
را هم به آدمیان می آموزد. چرا که تجربه بی تفسیر، گاه زیانش از
سودش بیشتر است. داستان موسی و شبان از این حیث بسیار نکته آموز
است. در این داستان، شبان واجد تجربه های خام دینی است. خداوند
بر او تجلی کرده است. اما وقتی که شبان می خواهد آن تجلی را به زبان
بیان کند از این تعابیر استفاده می کند:

تو کجایی تا شوم من چاکرت
چارقت دوزم، کنم شانه سرت
جایهات شوم شهبهات کشم
شیر پشت آورم ای محتشم
دستکت بوسم بمالم پایکت
وقت خواب آید بروم جایکت
ای فدای تو همه بزهای من
ای بیادت قیچی و قیهای من

(مشوی، دفتر دوم، آیات ۱۷۲۴ - ۱۷۲۱)

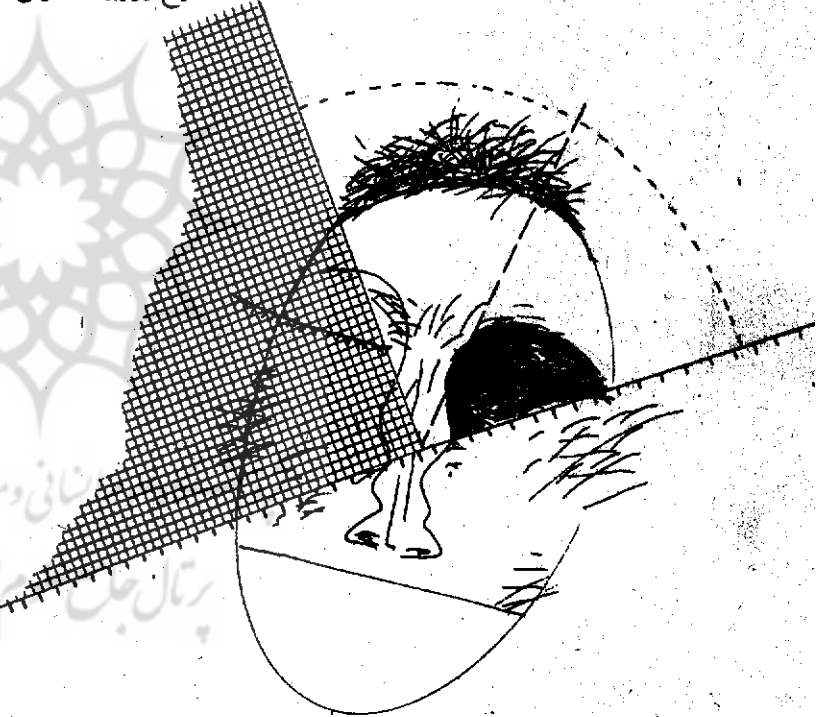
موسای متکلم که با این تعابیر بر خورد می کند، آنها را کفر
می شمارد:

در درون گمبه رسم قبله نیست
چه غم از غواضی را پاچله نیست؟
توز سرمستان قلاوژی مجور
جامه چاکان را چه فرمایی زلف؟

(مثنوی، دفتر دوم، ابیات ۱۷۶۹-۱۷۵۰)

می‌پرسد آیا تو متوقعی که همه خداوند را به یک زبان بخوانند و همه تجربه‌های عرفانی و دینی خود را یکسان تعبیر کنند؟ او واجد محض ایمان و ایمان محض و حقیقت تجربه دینی است، نقص او در بیان و تفسیر آن تجربه است که به دلیل آنسی که با شرایط محیطی خود دارد، آن را به نحو خام و ناتراشیده‌ای بیان می‌کند. آیا رواست که او را کافر بخوانی؟ حقیقت ایمان نزد اوست، آن حقیقت را چرا نمی‌بینی؟ مگر نه این است که «الطریق الی الله بعدد انفس / انفاس الخلاق»: به اندازه آدمیان و بلکه به تعداد نفسهای آدمیان راه به سوی خداوند هست. و هر کس در این میان تعلق ویژه‌ای با خداوند دارد. صد هزاران پرده دارد حسن دوست می‌کند هر پرده آوازی دگر

(شیخ روزبهان صوفی)



مگر دین آمده تا تجربه‌های ایمانی آدمیان را یکدست کند؟ مگر چنین چیزی ممکن است؟ به شماره آدمیان و به تنوع شخصیت‌های آنان تجربه‌های دینی داریم. هر کس درکی از خداوند دارد و به تعبیر عارفانه‌تر، خداوند بر هر کس به نحوی تجلی می‌کند. همه این تجلیات محترمند و دین بر آنها صحه می‌نهد. انسان بی‌دین، به معنای واقعی کسی است که در طول عمرش هیچ‌گاه بهره‌ای از تجربه‌های دینی نبرده باشد و ذوق و لذتی از آنها نیافته باشد، هیچ وقت هیبت نزدیکی با خدا او را فرا نگرفته باشد و هیچ وقت آن سوالات نهایی و دغدغه‌های عظیم روحی گریبان او را نگرفته باشد. چنین آدم غافلی را، ولو به ظاهر به پاره‌ای از آداب و عادات دینی ملتزم باشد، به حقیقت نمی‌توان مؤمن خواند؛ دیندار کسی است که آن دغدغه‌های واپسین در باب مرگ و زندگی در او بیدار باشد و آن تجربه‌های لطیف در روحش شکفته

باشد و زبان خاصی هم برای بیان و تعبیر آنها یافته باشد. بلی ادیان و پیامبران آمده‌اند تا تفسیر صحیح این تجربه‌های دینی را به مردم بیاموزند. چرا که تجربه محتاج تفسیر است. چه در عالم طبیعت و چه در عالم شهودی. امروزه در عرصه فلسفه علم، این نکته از بدیهیات است که ما تجربه تفسیر نشده نداریم. و در هر دوره و تحت هر پارادایمی (Paradigm) تفسیر خاصی بر روی تجربه‌ها نهاده می‌شود و علی‌ای حال تجربه بی‌تفسیر نمی‌شود و همین که جامعه زمان می‌پوشد و از ساخت حضور به ساخت حصول می‌رسد، در دام و دامان مقولات فاهمه و ناطقه می‌افتد یعنی تفسیر می‌شود. معنای این سخن آن نیست که این تفسیرها لزوماً متغیر یا لزوماً منافی یکدیگرند، بلکه معنایش این است که بیان تجربه، عین تفسیر آن است و ذهن ناگزیر در تجربه خام روحی، روح معنا می‌دمد. یکی از فیلسوفان معاصر به نام «استیسن» در کتاب عرفان و فلسفه سخن نیکویی دارد. وی می‌گوید بوداییان هم تجربه خدا را دارند، اما آنچه ندارند، تفسیر از تجربه خداست. این سخن حقی است و متضمن نکته بسیار مهمی است و آن این است که کافی نیست آدمی تجربه خدا را داشته باشد، بلکه باید بداند چه چیز را تجربه کرده است. مبدا این سخن ثقیل بنماید. ما هم که می‌گوییم همه اشیا آیات خداوندند، همین را می‌گوییم. چون بسیاری از مردم آیه‌ها را می‌بینند، اما نمی‌دانند که «آیه» را دیده‌اند. واقعاً این طور است. یک بودایی که قطع تعلقات می‌کند، ریاضت می‌کشد و به فنا و نیروانا نظر دارد، دست نوازش خدا را گه‌گاه احساس می‌کند، اما کسی را ندارد که به او بگوید این دست خدا بود.

بلی به قول شیخ محمود شبستری:
مسلمان گر بدالستی که بُت چیست
بدانستی که دین در بُت پرستی است

و فراموش نکنیم که بُت صورتی از کلمه بوداست.

پیامبران این موهبت تفسیر صحیح تجربه‌های دینی را به رایگان در اختیار آدمیان قرار داده‌اند. و موسی هم همین کار را برای شبان‌کرد. اینک پیداست که برخورد موسی و شبان برای هر دو سودمند بود. برخورد نخستین هر دو خام بود. موسی از موضع صلب متکلمانه شبان را به کفر متهم کرد و شبان با تعلق و تمسکی که به تجربه و مکاشفه خود داشت، آزرده خاطر شد و سر به بیابان نهاد. خداوند به موسی وحی کرد که میدانی چه کردی؟ «بنده ما را ز ما کردی جدا». این بار موسی آشفته شد و در جست و جوی او برآمد. وقتی که شبان را پیدا کرد و هر دو از محل پیشین، یک گام بالاتر آمده بودند. هم موسی فهمید که حقیقت ایمان چیزی وزای گفتار و تعاریف مضبوط متکلمانه است و باید آتشی از عشق در جان بیفزود و لفظ و عبارت را در آن بسوزد. و هم شبان فهمید که از این پس باید تجربه دینی خود را در قالب تفسیری صحیح بریزد تا به ورطه تشبیه نیفتد و مبتلا به کفر گویی نشود. فرق است میان کافر بودن و کفر گفتن. شبان کافر نبوده، اما از دید متکلمانه کفرگویی بود و موسی این کفرگویی او را تصحیح و علاج کرد. در این داستان موسی نماد یک عالم متکلم است و آنچه بر وی آشکار شد این بود که ایمان و دین آن نیست که آدمیان در تعاریف فلسفی آراسته بیان کنند و به آن قانع باشند. ایمان گوهری دارد و جانی که به الفاظ هم جان می‌بخشد. شبان نیز سمبل عارفی است که از دقایق کلام فلسفی بی‌خبر است و تجربه‌ای خام از خدا و دین دارد. نهیب تنبهاگیز موسی در او کارگر افتاد و به موسی گفت:

تازیانه بر زدی اسم بگشت
گنبدی کرد و زگردون بر گذشت
محرّم ناسوت ما لاهوت باد
آفرین بر دست و بر بازوت باد
حال من اکنون برون از گفتنت
این چه می‌گویم نه احوال منست

(مثنوی، دفتر دوم، آیات ۱۷۹۱-۱۷۸۹)

هر چه در باب تجربه دینی بگویم کم است. سمبلیک شدن زبان دین، ورود اسطوره‌ها و ورود تأویل در ساخت زبان دینی، همه به این مسأله مهم برمی‌گردند. آنان که زبان دین را «زبان مرغان» خوانده‌اند و از قشریت آزدگی نشان داده‌اند و نیز کسانی که اعمالی چون حج و غسل را واجد معانی عمیق گرفته‌اند، در حقیقت جز این نمی‌اندیشیده‌اند که این مناسک، منبّه تجربه‌های دینی‌اند و باید از ظواهرشان درگذشت و به ژرفای آنها رسید. یعنی باید از آنها بهره بیشتر گرفت و آنها را موضوع تأملات عرفانی قرار داد. مولوی که معتقد بود سز طهارت، طهارت سز است، یا شمس تیریزی که با نگاهی فوق‌العاده تیزبین در سمبولیسم حج نکته سنجی می‌کرد و می‌گفت اگر خانه کعبه را از میانه برگیریم، خواهیم دید که آدمیان به خود سجده می‌کنند، همه ما را به جایی دورتر عبور می‌دهند. طرح مراتب شریعت و طریقت و حقیقت نیز از همین تفتن نشأت می‌کند.

۳-۳. خدمت چهارم دین «معنا بخشی» به حیات آدمی است. این خدمت در خدمت اول مندرج است، اما خوب است که مستقلاً نیز بر آن تأکید بورزیم. این معنا بخشیدن، یعنی پاسخ دادن به سوالات مهمی چون از کجا آمده‌ایم؟ برای چه آمده‌ایم؟ به کجا می‌رویم؟ همان سوالاتی که یکی را خیام می‌کرد و دیگری را حافظ و سومی را مولوی و چهارمی را ابوالعلاء معری. یکی دم غنیمتی می‌شد و دیگری رند و سومی طربناک و چهارمی غمناک. و این معنا بخشیدن، یعنی از «رنج هستی» رستن. یعنی همان که آدمیان سرگشته را به ننگ خمروبنگ و افیون مبتلا می‌کند تا «دمی از رنج هستی وارهند». انسان هوشیار مدام از خود می‌پرسد که ما برای چه زندگی می‌کنیم، سرانجام ما چه خواهد شد، مرگ به چه معناست و ... حقیقتاً یکی از دلایلی که جوانی را دوران غفلت خوانده‌اند، همین است که این پرسشهای عظیم در این دوران برای آدمیان کمتر مطرح می‌شود. انسان در جوانی آن قدر رو به آینده دارد و آن قدر برای خود هوسها و حسرتها و برنامه‌ها دارد و آن قدر جهان را موم‌صفت در چنگ خود می‌بیند و خیال چیره شدن بر همه چیز را در سر می‌پروراند که به آن گونه مسائل و پرسشها نمی‌اندیشد. اما وقتی که میانسالی و پختگی فرا برسد، این مسائل رفته رفته هیبت خود را نشان می‌دهند. اینکه گفته‌اند در مغرب زمین کهنسالان و سالخورده‌گان بعضاً زندگیهای تلخی دارند، به همین دلیل است. جهان غرب، متشکل از چهارجهان است، جهان روز، جهان شب، جهان جوانان و جهان غیر جوانان. ژورنالیست‌های ما معمولاً آن چهرهای را از غرب ترسیم می‌کنند که عبارت است از جهان شب جوانان؛ جهانی سرشار از عیش و نوش و عشرت طلبی. ولی حقیقت آن است که جهان غرب اولاً، فقط جهان شب نیست، ثانیاً، فقط جهان جوانان نیست. در مغرب زمین انحای دقت و رزیهای فنی و عملی و فکری صورت می‌گیرد و در آنجاست که سوالات مهم انسانی مطرح می‌شود و تلاش برای یافتن پاسخ الزام‌آور می‌شود و محصول آن هم انواع فلسفه‌ها و مکاتبی است که شاهد آن هستیم.

۳-۴. خدمت بعدی دین پشتیبانی کردن آن از اخلاق است. بلی اخلاق، مستقل از دین است و بلکه از یک حیث، تکیه‌گاه دین است. یعنی، اگر دینی اخلاقی نباشد و منافی ارزشهای جاودانه اخلاقی باشد، به مرگ و شکست خود فتوا داده است. هیچ دیانتی نمی‌تواند ضدعدالت، آزادگی، یا حقوق انسانی باشد. این ارزشهای عالی ذاتاً مستقل از دین‌اند. در قرآن می‌خوانیم: «ان الله باهر بالعدل والاحسان و ایتاء ذی القربین» (نمل ۸۹). معلوم می‌شود که معنای «عدل» و «احسان» و نیز نیکی آنها از پیش نزد عربهای آن روزگار معلوم بوده است. تفاوت عدل و احسان هم معلوم بوده و همه می‌دانستند که «احسان» در رتبه بالاتر از «عدل» است. «عدل» رعایت کردن حقوق و طالب احقاق حق بودن است، اما «احسان» از حقوق خود گذشتن و ایثار کردن است. دین الهی، هم بر عدل صحه می‌گذارد، هم بر احسان. اما عدل و احسان مستقل از دین واجد ارزشند و دقیقاً به همین دلیل است که دین آنها را تأیید می‌کند و مورد توجه قرار می‌دهد. دین با تأیید ارزشهای عالی اخلاقی بر آبادی و نیرومندی خود صحه می‌گذارد. اما و هزار اما اگر این معنا نزد قلبی از صاحب‌نظران و فیلسوفان و متفکران زیرک معلوم و مسلم باشد که ارزشهای اخلاقی فی‌نفسه مقبولند و حقیقت و اصالت دارند، برای کثیری از مردم تا این ارزشها از ناحیه یک نیروی مافوق توصیه نشوند، اهمیت جدی نمی‌یابند، و مؤثر نمی‌افتند. چنانکه گفتم اخلاق حاجت به پشتوانه ندارد، خودش پشتوانه خودش است. اخلاق اگر اصیل است که هست و اگر نیست هیچ دینی نمی‌تواند زیر آن ستون بزند و آن را سرپانگه دارد. اما برای عامه مردم تأکید بر اخلاق از جانب دین فوق‌العاده مهم و کارساز است. چنان نیست که عموم مردم بنشینند و خود محاسبه عقلانی و فلسفی بکنند تا به این نتیجه برسند که فی‌المثل رعایت حقوق مردم واجب است، لکن اگر از یک منبع عالی و اطمینان بخش این ارزشها توصیه و تأکید شوند مردم آسودگی خاطر و اطمینان می‌یابند که ارزشهای اخلاقی اصیلند و بدانها گردن می‌نهند، به این معناست که دین پشتوانه اخلاق واقع می‌شود. این پشتوانگی امری بسیار مهم و کارساز است و به هیچ وجه مبتنی بر وهم و تزویر نیست. هیچ فیلسوف یا صاحب مکتبی قادر نبوده است که اطمینان به ارزشمندی و ثمربخشی و سعادت آفرینی ارزشهای اخلاقی را نسل در نسل در گذرگاه بلند تاریخ در روح آدمیان بدمد. فقط آن کسی که مردم، وی را پیام آور صاحب اصلی این عالم می‌دانند، آن که هم چشمی به این سوی عالم دارد، هم چشمی به آن سوی عالم، می‌تواند چنین اطمینان عظیمی را پدیدآورد.

همین جا باید متذکر شوم که هر جا منبع قدرتی هست، حتماً باید به فکر سوءاستفاده ناهلان از آن منبع هم بود. چرا که عده‌ای هم می‌توانند به نام نمایندگی از این منبع تزویر کنند و به دروغ و ناروا ارزشها و اندیشه‌هایی را در اذهان آدمیان بنشانند. دین میوه‌ای پخته و رسیده است و سرشار از ویتامین‌های نیروبخش و گواراست و در عین حال فوق‌العاده مستعد لک زدن و آفت برداشتن است. لذا جوامع دینی مسئولند که این میوه را محافظت کنند و قدر آن را بدانند. دین مانند لباس است و به تعبیر قرآن: «لباس التقوی ذلک خیر». این «لباس تقوی»، به بیان مرحوم آقای مطهری، واجد دو شأن است: یکی آنکه او ما را حفظ می‌کند، و دیگر آنکه ما هم باید در حفاظت از آن بکوشیم. دین حافظ و لباس ماست، اما این لباس، هم خود به شست و شو و محافظت احتیاج دارد. باری پشتوانه اخلاقی بودن دین دقیقاً به این

معناست که به آدمیان اطمینان خاطر می‌دهد که این اخلاق بر جای استواری تکیه زده است و یک مرجع اصیل، آن را تأیید کرده است و بنابراین در عمل به آن و تبعیت از فرمانهای آن جای نگرانی نیست. اما این به نحو دیگری هم از اخلاق پشتیبانی می‌کند. بعضی از عالمان اخلاق و فیلسوفان گفته‌اند که «خودخواهی» ام الرذائل است. اگر انسان خواه خودخواهی خود را علاج کند، در زمره فرشتگان خواهد نشست. ریشه همه مشکلات ما در این است که اهل استیثاریم (در مقابل ایثار)، یعنی خود و منافع خودمان را بر دیگران ترجیح می‌دهیم. در جهان حاضر برای علاج این بیماری راه حلی اندیشیده‌اند که البته در جای خود نیکو و کارساز است. راه حل این است که آدمیان از بیرون مورد کنترل قرار گیرند. معنای دموکراسی همین است. دموکراسی به معنای حکومت مردم بر مردم نیست؛ دموکراسی به معنای کنترل حکومت توسط مردم است. یعنی مردم باید بتوانند بر حکومت نظارت کنند و در صورت لزوم، حاکمان را از مسند قدرت پایین بیاورند. وضع قانون هم دقیقاً به معنای کنترل بیرونی انسانهاست؛ قانون برای این است که اگر کسی تخلف کند، گریبان او را بگیرند و مجازاتش کنند. فرض قانونگذار این نیست که آدمیان فرشته خصمانه در قانونگذاری باید بنای ما بر این باشد که کسانی در جامعه پیدا خواهند شد که به حق خود قانع نیستند، لذا باید در ضبط و کنترل آنها چهارزوی اندیشید. قانون برای این است. در جوامع جدید این کنترل بیرونی تقریباً به طور کامل به جای کنترل درونی یا «تقوی» نشسته است. اما این کنترل بیرونی کارایی محدودی دارد. شما می‌دانید که جامعه یا قانون نمی‌گردد؛ روابط انسانی محتاج نیروی اخلاق است. فرض کنید من به شما قولی می‌دهم، شما هم بنای کارتان را بر قول من می‌گذارید، اما اگر من در این رابطه انسانی، به قول خودم وفا نکردم، شما نمی‌توانید مرا به حکم قانون به کلانتری جلب کنید. این روابط انسانی خود از حیطة ضبط و کنترل قانون بیرون است. اما در عین حال این روابط خود جزء بسیار مهمی از زندگی هستند و اگر به نحوی سامان نپذیرند زندگی ما دشوار خواهد شد. در زندگی آدمیان و در روابط خود میان آنها هزار نکته باریکتر از مو هست که دست قانون به آنها نمی‌رسد. این امر در دستگاه قضایی هم صادق است؛ قاضی بر مسند قضاوت می‌نشیند تا متخلفان را به جزای کار خودشان برساند، اما اگر خود قاضی تخلف کرد چه؟ لابد برای کنترل و نظارت او باید یک دستگاه دیگری درست کرد. اما اگر این دستگاه ناظر هم متخلف بود چه می‌شود؟ آیا این سلسله نظارتها را می‌توان تا بی‌نهایت ادامه داد؟ خیر. بسیاری از روابط انسانی و حتی قانون و اجرای آن متکی به نوعی کنترل درونی هستند که عبارت است از «اخلاق». اگر جامعه غیر اخلاقی باشد، نهایتاً از دستگاههای قضایی و قانونی هم کاری ساخته نیست. لذا ما به عنصری از تقوی و ضبط و کنترل محتاجیم که در عمق جانها نشسته باشد و آدمیان ذاتاً و قلباً به آن پایبند باشند؛ این عنصر اخلاقی همان است که ما آن را از راه دینداری تأمین می‌کنیم. البته آموزش و پرورش در اینجا نقش موثری دارند، ولی آموزش و پرورش حامل آن پیامند، نه مولد آن. حقیقتاً دین در این میان نقش بسیار حساس و کارسازی دارد. در تعلیم و تربیت دینی دو رکن وجود دارد که ضامن و مولد آن عنصر نهانی و نهادین اخلاقی‌اند؛ عنصری که هیچ دستگاه قانونی نمی‌تواند آن را تأمین و تضمین کند و همه دستگاههای اخلاقی بدان محتاجند. آن دو رکن عبارتند از: یاد مرگ و یاد خداوند.

۲۰
کتابخانه

امیرالمؤمنین ع در نامه‌ای که به فرزندشان امام حسن ع نوشته‌اند، همین تنگه را مژدگر شده‌اند که «و ذلله بذکر الموت»: «دلت را به یاد مرگ ذلیل کن». انسان همیشه محتاج وسایلی است که ذلت حقه حقیقیه او را به یاد او بیاورد. این ذلت واقعی از جنس ضعف اخلاقی نیست، بلکه واقعی است که با ذات انسان سرشته شده و از خصایص وجودی اوست. یاد مرگ و یاد خداوند دو عنصر مهم و دینی محض هستند که ذلت واقعی انسان را به رخ او می‌کشند و از سرکشی‌ها و فرعون منشی‌های او جلوگیری می‌کنند. بی‌جهت نبود که جباران و سلاطین این همه از مرگ واهمه داشتند. ترس آنها به این دلیل نبود که از قلعیع «پس از مرگ» می‌ترسیدند. اصلاً شاید بعضی از آنها به عذاب و عقاب اخروی معتقد نبودند؛ آنچه برای آنها هراس‌آور بود نفس مرگ بود. مرگ از جمله اموری در این عالم است که زور هیچ زورمداری به آن نمی‌رسد، ولی او بر همه غالب و چیره می‌شود. مرگ به دلالت تضمینی و التزامی به انسان گوشزد می‌کند که با وجود همه سرکشی‌ها و گردن‌فرازی‌ها یک آستانه هست. که وقتی می‌خواهی از آن بگذری باید سرختم کنی، و آن آستانه مرگ است. انسان مردنی است و لاجرم در برابر مرگ عاجز و ذلیل است. به همین دلیل است که یاد مرگ نفس را ذلیل می‌کند، سرکشی‌های آن را فرو می‌گوید و خودخواهی‌های افراطی انسان را از میان می‌برد. «یاد خداوند» هم دقیقاً همین نقش را ایفا می‌کند. به محض آنکه نام مرگ یا خدا به میان آید، انسان با نیروهایی مواجه می‌شود که به هیچ تدبیری با آنها بر نمی‌آید. و همین عجز است که سرکشی‌های نفس را فرو می‌گوید و معتدلترین و لطیف‌ترین نوع اخلاق و تقوای انسانی را تضمین می‌کند. در قرآن آمده است که: «احضرت الانفس الشح» (نساء، ۱۲۷) «شح» به معنای «بخل» و «استیثار» و خودخواهی است و معنای آن آیه این است که خودخواهی در همه نفس حاضر و حاکم است. حال اگر «خودخواهی» را «ام الرذائل» بدانیم، آنگاه به نقش مهم و موثر یاد خداوند و یاد مرگ اذعان خواهیم کرد.

از یاد نبریم که «یاد خداوند» انواع دارد. آن نوعی که تاکنون از آن سخن گفتیم، یاد خوف‌آمیز خداوند بود. خداوند را می‌توان از سر عشق هم یاد کرد. ما می‌توانیم خداوند را در دو چهره ببینیم: چهره خوف‌انگیز و چهره عشق‌آفرین. به همین دلیل است که ما در طول تاریخ تصوف دو نوع تصوف داشته‌ایم: تصوف خوف و تصوف عشق (که قهرمان اولی غزالی و قهرمان دومی مولوی است). یاد خداوند در هر یک از دو چهره خودخواهی انسان را زائل می‌کند. چه شما از خداوند بترسید و او را موجودی فوق‌العاده مهیب و خاضع کننده ببینید، چه عاشق باشید و خود را در کنار معشوق، فنا ببینید، نتیجه یکی است. عشق مقام ترک اختیار است. گریه عشق چیست، بگو ترک اختیار هر کو زاختر ترست اختیار نیست

(کلیات شمس، غزل ۴۵۵)

عاشق در برابر معشوق هستی و اختیار و کبر و منی ندارد، تمام منی‌ها و قلدری‌های او فرو می‌ریزد؛ خودشنا گفتن زمین ترک شناست
کان دلیل هستی و هستی خطاست
به نظر مولوی وصف و ثنای معشوق را گفتن عین ادعای وجود است. لذا من با ثنا گفتن به او تلویحاً می‌گویم که «من هستم و ثنا می‌گویم». لذا این ثنا گفتن عین ابراز وجود و عین ترک شناست. در حالی که اقتضای

عاشقی ندیدن هستی خود است.

باری اگر شما از خدا برسید، خود را در برابر او ذلیل می‌یابید، و اگر هم عاشق او باشید، در برابر او هستی و ادعای وجود ندارید، و علی‌ای حال ملتقای این دو تصوف یکی است و هر دو یک معنای مشترک را القا می‌کند: خودخواهی خود را فرو بگویید، شما شایسته الوهیت نیستید، شما باید بندگی کنید، نه خدایی. به قول مولانا:

پس شدند اشکسته‌اش آن صادقان

لیک کو خود آن شکست عاشقان

عاقلان بندگان بندی‌اند

عاشقانش شکری و قندی‌اند

ایتیا کرها مهار عاقلان

ایتیا طوعاً بهار بی‌دلان

(مثنوی، دفتر سوم، ابیات ۴۴۷۲ - ۴۴۶۹)

پیام فوق‌العاده مهم ادیان در این عالم همین است که ما برای بندگی کردن آمده‌ایم، نه برای خدایی کردن. و این بندگی عرض عریضی دارد و همه شئون زندگی انسان را دربرمی‌گیرد: از اقتصاد و سیاست و حکومت گرفته تا اخلاق و امور عادی زندگی. یعنی اقتصاد ما باید اقتصاد بندگان باشد، سیاست ما سیاست بندگان باشد. حکومت ما باید حکومت بندگان باشد. حکومت و سیاست خدایان در شأن بندگان نیست. در این میان شیوه کار بعضی از دینداران مایه شگفتی است که از یک طرف اظهار بندگی می‌کنند و از طرف دیگر

عمل خدایانه می‌کنند. علی‌ای حال پیام و خدمت دین درس بندگی آموختن به انسانهاست. و دین از این طریق است که پشتوانه اخلاق واقع می‌شود.

۳-۶. خدمت دیگر دین تذکر دانسته‌های عقلی‌ای است که انسان خود می‌تواند به آنها برسد. برای مثال انسان می‌تواند به پای عقل خود وجود خدا را تصدیق کند. اما ادیان این نعمت را رایگان در اختیار مردم قرار می‌دهند. خدای فیلسوفان، خدای فوق‌العاده دشوار و دیرباب است، اما ادیان سیمای مائوس و ساده‌ای از خداوند را به انسانها نشان داده‌اند. ساده کردن مقولات سعادت بخش و مهم و در دسترس نهادن آنها یکی از خدمات ادیان است. خداوند فیلسوفان، مثل یک مسأله پیچیده ریاضی است که نه همگان حوصله و توان فکری پرداختن به آن را دارند و نه برای اغلب مردم ایجاد جاذبه می‌کند. خدای دلربا و ذر خور پرستشی را که معشوق آدمیان است، نمی‌توان نزد فیلسوفان و متکلمان یافت. پیامبران الهی بودند که دست انسانها را بی‌منت و مزد در دست خدای دوست‌داشتنی و آنس‌پذیر نهادند. اما از وقتی که به تعبیر و ابتهد پروفورها به جای پیامبران نشستند، مسأله کاملاً تغییر کرد. پروفورها خدا را به عنوان یک مسأله مطرح کردند و انواع کنجکاوی عاقلانه و زیرکانه در حل آن نشان دادند، کلاس درس و بحث گذاشتند و خداوند را به موضوعی علمی برای بحث و مناظره بدل کردند و جاذبه‌اش را از آن ستادند. مولوی می‌گوید:

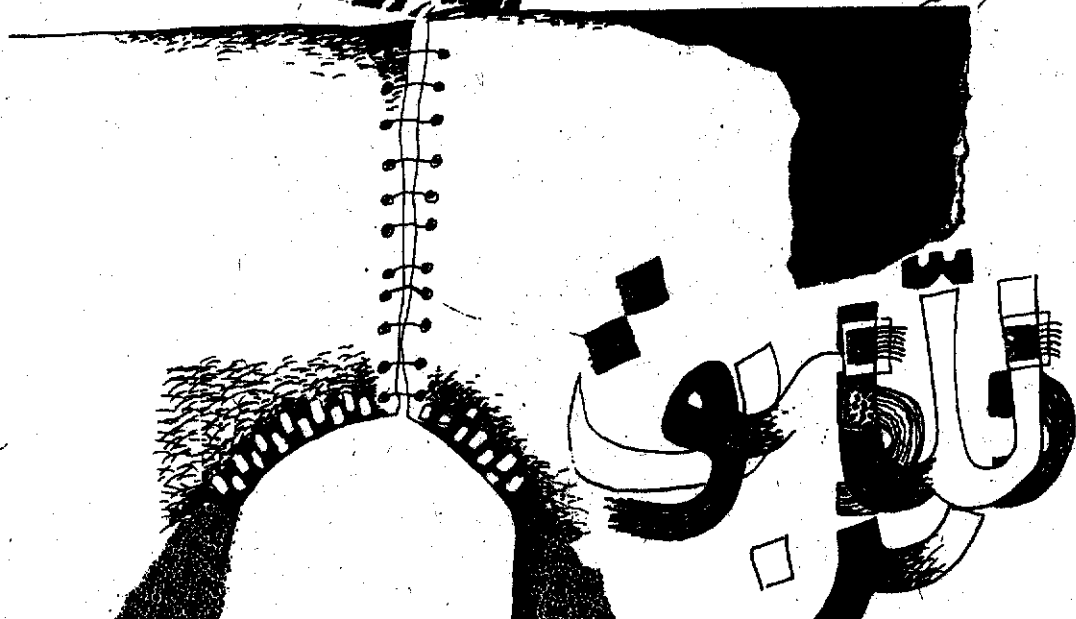
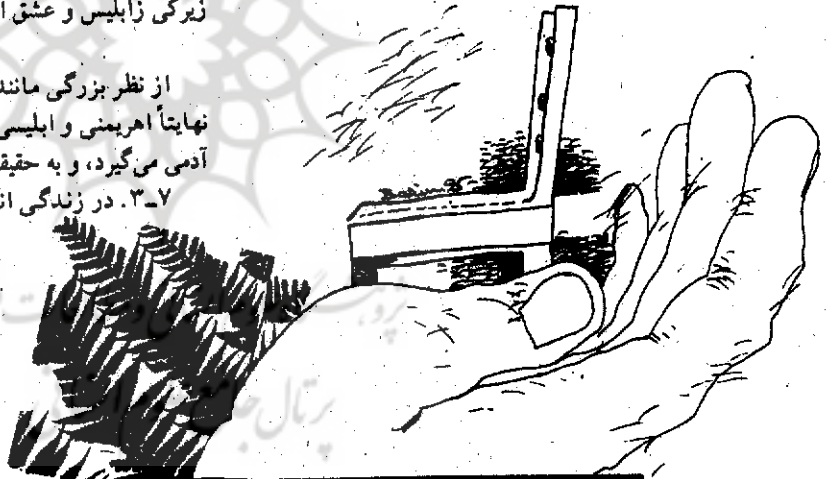
داند آنکو نیکبخت و محرم است

زیرکی زابلیس و عشق از آدم است

(مثنوی، دفتر چهارم، بیت ۱۴۰۲)

از نظر بزرگی مانند مولوی پاره‌ای از این موشکافی‌های زیرکانه نهایتاً اهریمنی و ابلیسی است. یعنی ذوق ایمانی و عشق‌ورزی را از آدمی می‌گیرد، و به حقیقت معلول بی‌عشقی و بی‌ایمانی است.

۳-۷. در زندگی انسان موضوعاتی وجود دارد که ممکن است



انسان به پای خود هم بتواند به آن برسد، اما چه بسا وقتی که به آنها رسیده دیر شده باشد. یعنی وقتی جواب آن تجربه‌ها معلوم می‌شود که دیگر کار از کار گذشته است. یکی از خدمات مهم دین آن است که در این موضوعات مهم از آدمیان دستگیری می‌کند. بارزترین مثال، مسأله مرگ و حیات اخروی است. ممکن است همه ما بعد از مرگ کشف کنیم که جهان دیگری هم وجود دارد، اما این کشف در آن موقع دیگر به کار ما نخواهد آمد. پس از مرگ کار از کار گذشته است و پاسخ مسأله وقتی روشن شده که دیگر جوابش به کار ما نمی‌آید. بنابراین اگر در زندگی انسان پاره‌ای از امور مهم و سعادت‌بخش وجود داشته باشد، که یا آدمیان به دست عقل خود نتوانند آنها را کشف کنند یا وقتی که آنها را کشف می‌کنند، فرصت تاریخی عمل کردن بر وفق آن کشف را از دست داده باشند، قاعداً از دین انتظار داریم که در این عرصه هم انسان را یاری کند.

حقیقتاً مهمترین خدمت دین این است که مسأله زندگی واپسین و جهان پس از مرگ را به ما می‌آموزد. این نکته از آن نکاتی است که پیشاپیش و مستقل از دین برای هیچ کس معلوم نیست. ما در این جهان فقط می‌توانیم وجود عالم دیگر را اجمالاً استشمام کنیم؛ یعنی پاره‌ای از اذواق و مزاجها در وجودمان دست می‌دهد که به نوعی، حکایت از عالم متلوای این حیات جاری می‌کند. غرض یافته‌های فکری - فلسفی نیست؛ مقصود همین خوابهای صادقی است که آدمیان می‌بینند. این امور در پیچه‌هایی هستند که به روی عالم دیگری گشوده می‌شوند. در روایات داریم که خواب یک جزء از چهل و شش جزء نبوت است. معنایش این است که خواب صادق نوعی ارتباط است با جهانی دیگر. اما هیچ یک از ما به مدد عقل خود نمی‌تواند در این جهان دریابد که پس از مرگ چه رخ خواهد داد. نفس توجه به اینکه ممکن است پس از این حیات، حیات دیگری هم باشد، تأمل انگیز است. حداقل مسأله این است که پرسشی که پیامبران در این زمینه مطرح کرده‌اند، بسیار مهم است. و البته پاسخ ایشان هم به همان درجه از اهمیت است. علی‌ای حال، نفس این تذکار که با وقوع مرگ، ما فانی نمی‌شویم و حیاطمان تداوم می‌یابد و سرمایه‌ای را که در اینجا اندوخته‌ایم با خود به جای دیگر می‌بریم، از خدمات مهم دین به بشریت است. توجه عمیق و جدی انسانها به این امر می‌تواند همه زندگی‌شان را زیر و رو کند و آنها را به تأمل وادارد و از غفلتهای جاهلانهای که مردم عامی بدان دچارند، برهاند. البته ادعای بنده به هیچ وجه این نیست که عقل درس حیات اخروی را از دین انتظار می‌برد؛ چرا که خبر حیات اخروی و علم به آن را هم خود دین به ما آموخته است و ما از منبع دیگری نمی‌دانیم پس از مرگ حیات دیگری هست یا نه تا بر اثر آن، به دین مراجعه کنیم و از او در این باره پرسیم. اصل خبر را هم خود دین به ما می‌دهد و همین امر کافی است تا ما را به تأملات عظیم وادارد.

۳۸. اما در اینجا سؤال مهمی مطرح می‌شود: دین با دنیا چه می‌کند؟ آیا دین در جهت تأمین معیشت دنیوی ما نیز خدمتی ایفا می‌کند؟ بنده وظیفه خود می‌دانم که نظر خود را در این خصوص صریحاً بیان کنم. نکته‌ای که عرض خواهم کرد منحصر به دین اسلام نیست، بلکه اجمالاً درباره‌ی ادیان دیگر هم صادق است. به گمان بنده تعلیمات دینی علی‌الاصول برای حیات اخروی جهت‌گیری شده‌اند، یعنی برای تنظیم معیشت و سعادت اخروی هستند. انتظار اصلی ما هم از دین همین است. و همین حاجت اساسی است که ما را به سوی

دین می‌راند. کمبود اساسی ما به عنوان انسانهایی که عمر جاودانه داریم در همین جاست و لذا در همین موضع هم از دین توقع راهنمایی و دستگیری داریم. به عبارت دیگر، اگر ما جاودانه نبودیم و آخرتی در انتظار ما نبود، به دین محتاج نبودیم و رسولان الهی هم به جانب ما نمی‌آمدند. سر حاجت ما به دین، جاودانه بودن ما و زندگی اخروی ماست. دنیا مقدمه و مزرعه آخرت است. و این مقدمه بودن، آن را در چشم دین چنین عزیز کرده است. و اگر مستقل از آن بود یا آخرتی در کار نبود، دین هم بدان اشاره و اعتنا نمی‌کرد و لذا پرداختن دین به دنیا در حد آن مقدمه است و بس. به قول مولانا:

صید دین کن تا رسد اندر تیغ
حسن و مال و جاه و بخت مُتَمَتَّع
آخرت قطارِ اشتر دان بملک
در تبع دنیايش همچون پشم و پُشک
پشم بگزينی شتر نبود ترا
ور بود اشتر چه قيمت پشم را

(مثنوی، دفتر چهارم، ابیات ۳۱۴۳-۳۱۴۱)

لذا اجمالاً چند نکته را در این باره متذکر می‌شوم:

اولاً- توجه کنید وقتی می‌گوییم جهت‌گیری اصلی دین برای حیات اخروی است، معنایش این نیست که به درد این دنیا نمی‌خورد. «به درد این دنیا خوردن» یا «نتایجی برای این عالم داشتن» یک حرف است و اینکه بگوییم «دین از ابتدا در خور این عالم و برای زندگی این جهانی پدید نیامده است» حرف دیگری است. سخن ما این نیست که دین به درد دنیا نمی‌خورد؛ سخن ما این است که خداوند اولاً و بالذات دین را برای کارهای این جهانی و سامان دادن به معیشت درمانده ما در این جهان فرو نرسانده است، چون لازمه دنیایی بودن دین این است که حتی اگر آخرتی هم در کار نبود، باز هم دین فرستاده می‌شد، ولی تأکید عظیم دین بر امر آخرت، این فرض را نامقبول می‌سازد. سخن حق این است که این جهان را باید عقلاً با تدبیرهای عقلانی اداره کنند، و در واقع تا کنون نیز چنین کرده‌اند. من در جایی نوشته بودم که فقه برنامه‌ریزی به دست نمی‌دهد و اصلاً «برنامه‌ریزی فقهی» یک تناقض آشکار است. و کسانی این سخن را برنرفته بودند و آن را ناصواب پنداشته بودند. حالاً ببینیم حقیقت چیست؟ بارزترین و نزدیکترین چهره و عنصر دین که با حیات و معیشت این جهان مرتبط است، همان «فقه» است. فقه علم به فروع احکام است و آشکار است که متضمن دستورات و اذاهم و نواهی برای کارهای اجتماعی و فردی است. همه کسانی که معتقدند دین برای زندگی این جهان ما برنامه دارد به همین احکام فقهی مربوط به اقتصاد و سیاست استناد می‌کنند. ولی این رای قابل مناقشه است؛ من در اینجا بیشتر فقه را مورد تأکید و بررسی قرار می‌دهم، چرا که نسبت به اخلاق و اعتقادات، کمتر چنین ادعایی شده است و عموم کسانی که چنان ادعایی کرده‌اند، مدعای خود را بر احکام فقهی متکی کرده‌اند.

ثانیاً - ملاحظه کنید، الف) فقه مجموعه احکام است و «حکم» غیر از «برنامه» است. ب) ما برای تدبیر معیشت به چیزی بیش از حکم احتیاج داریم، یعنی دقیقاً محتاج «برنامه» هستیم. و لذا فقه برای تنظیم و برنامه‌ریزی معیشت دنیوی کافی نیست. اصل استدلال و صغری و کبرای سخن من همین است.

گمان نمی‌کنم کسی که با ماهیت حقوق و فقه آشنا باشد، در

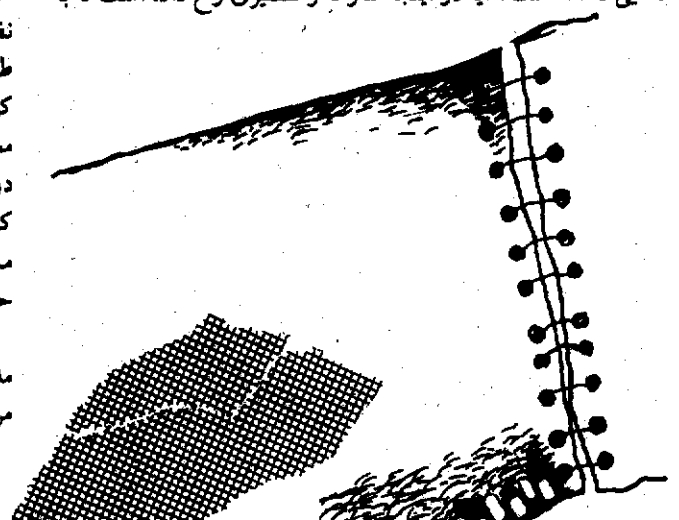
تصدیق این معنا چندان درنگ کند. فقه، حقوق دینی است؛ همچنان که در بیرون حوزه دین و در جوامع غیر دینی هم نظام حقوقی برای تنظیم امور دنیایی و فصل خصومت وجود دارد. در جوامع دینی و در دایره نظام دینی ما به جای حقوق بشری ولایتیک، فقه داریم که همان کار را می کند. فقه یا حقوق، متکفل حل مسائل حقوقی است. اکنون می پرسیم که آیا تمام مسائل جامعه و زندگی، مسائل حقوقی اند؟ ما هیچ مسأله دیگری جز مسائل حقوقی نداریم؟ اگر تصور ما این باشد که مسائل جامعه صرفاً مسائل حقوقی اند، در آن صورت البته فقه حلال همه مشکلات خواهد بود. یعنی حقوق دینی همه کاره زندگی دینداران خواهد شد، اما این جزو بدیهیات است که فقط یک نوع کوچک از مسائل زندگی، مسائل حقوقی اند. آن هم مسائلی است که عمدتاً خود را در منازعات نشان می دهند. به تعبیر غزالی، «اگر مردم با هم نزاع نکنند، فقها بیکار می مانند». این حرف را یک فقیه درجه اول بیان کرده است، کسی که کاملاً به ماهیت فقه و وقوف داشته است. او در کتاب اول از کتب چهارگانه احیاء العلوم می نویسد: «ولو تناولوها بالعدل لا تقطعت الخصومات و تعطل الفقهاء»: «اگر مردم در این زندگی به عدل عمل کنند، خصومتها مرتفع خواهد شد، و فقها بیکار خواهند ماند». معنای «بیکار ماندن فقها» این است که آنها به نتیجه مطلوبشان رسیده اند. معنایش این نیست که چون کارشان بی ارزش بود از کار بیکار شده اند. این موضوع دقیقاً نظیر آن است که بگوییم اگر مردم بهداشت را رعایت کنند، طبیبان بیکار می مانند. مگر غیر از این است؟ اگر مردم تغذیه مناسب داشته باشند، هوا سالم و پاکیزه باشد و شرایط بهداشتی دیگر حاصل باشد بسیاری از بیماریها از میان می رود و مردم از طبیب مستغنی می شوند. این مسأله باید مایه خشنودی طبیبان باشد نه آنکه ملول شوند که دیگر مریضی پیدا نمی شود. غایت کار طبیب سلامت مردم است و نیل به این غایت نشانه کمال کار طبیب است. حرف غزالی درباره فقه (و دقیقاً بخش معاملات آن) هم از همین جنس است. او می گوید فقه در جایی به کار می آید که خصومتی در کار است، مردم بر تهج عدل رفتار نمی کنند و لذا به اعمال مقررات حاجت می افتد. اگر مردم عادلانه رفتار کنند دیگر به قانون و فقیه حاجتی پیدا نمی شود.

لکن چنان که گذشت، مشکلات جامعه فقط مشکلات حقوقی نیست. برای مثال فرض کنید پوشش گیاهی جنگلهای ما در حال ویرانی است. آیا این یک مسأله صددرصد حقوقی - فقهی است؟ آیا باید برای حل آن به فقیه مراجعه کنیم؟ آیا اصلاً هیچ فقیهی چنین ادعایی داشته است؟ آیا در اینجا منازعه و تقصیری رخ داده است تا به

حقوق و حقوقدان مراجعه کنیم؟ به فرض که نزاع و تقصیری هم واقع شده باشد. بعد از حل نزاع و مجازات مقصر، آیا نباید تکلیف پوشش گیاهی را معین کنیم؟ و برای جلوگیری از ویرایشان، چاره‌ی علمی بیندیشیم؟

نمونه‌هایی از این قبیل بی حد و حصرند. فرض کنید کشور به خون احتیاج دارد و این خون باید عاری از ویروس و میکروب باشد، در شرایط بهداشتی ویژه‌ای نگهداری شود، به اندازه باشد و غیره. آیا اینها مسائل حقوقی اند؟ به فرض، یک شأن از شئون آنها هم حقوقی باشد. آیا تماماً چنین اند؟ مایه تعجب است که کسانی فکر می کنند فقه و حقوق حلال همه مشکلات اجتماعی است. باید گفت فقه فقط حلال مشکلات فقهی است، حقوق فقط حلال مشکلات حقوقی است، نه حلال همه مشکلات. مگر آنکه کسی فکر کند همه مشکلات جامعه فقهی و حقوقی اند که این هم تصویری به غایت نادرست است. بنابراین وقتی می گوئیم فقه برای زندگی ما در این جهان برنامه نمی دهد، به این معناست. به معنای آن است که حکم می دهد ولی برنامه نمی دهد. برنامه ریزی کار علم است نه کار فقه و به روش علمی نیازمند است. و این کامتن از قدر فقه نیست، شناختن حد و قدر آن است. مسائل و مشکلات مبتلا به جامعه عمدتاً مسائل علمی اند، نه فقهی. یعنی گشادن گره آنها به عهده علم است، نه فقه. اینکه چگونه باید خون را ذخیره کرد، اینکه کشاورزی را چگونه باید اداره کرد، اینکه پوشش گیاهی را چگونه باید حفظ کرد، اینکه آلودگی هوا را چگونه باید مرتفع کرد ... همه مشکلات غیرحقوقی و علمی هستند. حالا بنده از شما می پرسم که آیا ما به حل این مشکلات احتیاج داریم یا نداریم؟ به سراغ اقتصاد بیایید. آیا همه مسائل اقتصادی، مسائل حقوقی اند؟ مسائل حقوقی، وقتی سر برمی آورند که شما زمین کسی را غصب کرده باشید، یا در معامله، برخلاف مقررات عمل کرده باشید، اینها مسائل حقوقی - فقهی اند. اما اینکه ترمز را چگونه باید مهار کرد، مسأله حقوقی نیست. این یک مسأله علمی است. اصلاً حاجت به ذکر مثال بیشتر نیست. بیشتر مسائل جامعه غیر فقهی و غیر حقوقی اند و لذا برای حلشان باید به غیر فقه و غیر حقوق مراجعه کنیم. آن «غیر فقه و غیر حقوق» عبارتند از علوم که محصول عقلانیت و تجربه مردمند. اقتصاد، علم است. اگر کسی فکر کند که علم اقتصاد همان علم حقوق اقتصادی است، به وضوح اشتباه کرده است. علم سیاست هم همین طور است. علم حقوق سیاسی نیست. علم طب و بهداشت با مسائل حقوقی مربوط به آنها متفاوت است، البته علم طب جنبه‌های حقوقی هم دارد. برای مثال اگر پزشکی در تشخیص بیماری یا عمل جراحی خلافی مرتکب شد، نظام پزشکی گریبانش را می گیرد، ولی آیا این بدان معناست که علم طب تبدیل به حقوق شده است؟ طب، طب است، فقط اگر کسی تخلف کرد، دادگاهها باید متخلف را موافق موازین فقهی و حقوقی محکوم و مجازات کنند. همین و بس. نکته بسیار قابل توجه این است که امروزه در کشور ما تنی چند از پزشکان، بی توجه به دقائق اخلاق پزشکی، کنگره برای فقه پزشکی تشکیل می دهند و گمان می کنند که با حل مسائل فقهی، به حل مسائل اخلاقی هم توفیق می یابند. گویی فقه، حلال مسائل اخلاقی است. این هم خطای دیگر است.

مدیریت را در نظر بگیرید. آیا مدیریت از مقوله مسائل فقهی است؟ مدیریت یک فن است. البته ممکن است که یک مدیر یا یک کارمند مرتکب تخلفاتی هم بشود که در اینجا پای مقررات به میان می آید. ولی



اینکه مدیری بتواند مجموعه‌ای را به درستی و کارشناسانه هدایت کند، چه ربطی به حقوق و فقه دارد؟ مدیریت، فنی است مبتنی بر روانشناسی و جامعه‌شناسی، و مقرراتی را هم که برای حسن اداره امور تأسیس و اجرا می‌کند، مبتنی بر ذره‌های روانشناسانه و جامعه‌شناسانه‌اند. مدیریت کاملاً مقرراتی هم به معنای یک مدیریت موفق نیست. فرض کنید ۹۹٪ کارمندان یک مدیر مرتکب تخلف شوند و همه برابر مقررات مجازات شوند، چنین مجموعه‌ای مقرراتی هست اما موفق نیست. یعنی عمل بر وفق فقه و حقوق، لزوماً ضامن توفیق جامعه و مجموعه نیست درست مثل آنکه ۹۹٪ ازدواج‌های جامعه منتهی به طلاق شوند و مردم مطابق قواعد فقه از همسرشان جدا شوند، چنین جامعه‌ای فقهی هست اما سالم نیست. آموزش و پرورش و تعلیم و تربیت هم از همین قیل است. صنعت و سدسازی و جاده‌کشی و فرودگاه سازی و تلفن‌کشی و شهرسازی و شهرداری و... همین‌طور. اینها هیچ کدام مسائل حقوقی - فقهی نیستند و هیچ فقهی هم برای آنها برنامه‌ریزی نکرده و نمی‌کند. در هیچ کتاب فقهی هم درباره این امور بحث نشده است. و مدعی آن هم نیستند. بنابراین لب سخن بنده این است که فقه متکفل حل مسائل فقهی جامعه است، اما همه مسائل جامعه، مسائل فقهی نیستند. و یک جامعه‌عامل به فقه هم لزوماً یک جامعه سالم نیست؛ ما به چیزی بیش از فقه نیازمندیم. لذا باید آن تصور نادرست از جامعیت دین و فقه تصحیح شود. آن تصور نادرست نه به نفع فقه است و نه به سود دین. نباید پنداشت که جامعیت دین یعنی آنکه دین جمیع مسائل را طرح و حل کرده است. دین کامل است و نه جامع، و فرق است بین کامل بودن و جامع بودن.

کسی از روحانیان نوشته بود که فقه هم غنای حکمی دارد و هم غنای برنامه‌ای. غنای حکمی را می‌توان پذیرفت: «ان لله فی کل واقعه حکما»: «هر واقعه‌ای که رخ می‌دهد حکمی الهی برای آن موجود است». اما حکم، غیر از برنامه است. «برنامه» یعنی برنامه‌کشاورزی، برنامه بهداشتی و اقتصادی. اینها هیچ ربطی به فقه و حقوق ندارد. و اگر کسی کمترین آشنایی با فقه داشته باشد و به نحوی دقیق در آن تأمل کند، این معنا را به آسانی تصدیق خواهد کرد. تا اینجا دیدیم که شأن فقه به عنوان دنیایی‌ترین بخش دین چیست. تمام کسانی که مدعی‌اند دین برای تکفل امور دنیا آمده است، به همین مبنا تکیه می‌کنند.

اما ممکن است گفته شود که فقه فقط یک بخش از دین است، شاید بخشهای دیگر دین متکفل برنامه‌ریزی و امثال آن باشد. بنابراین باید این ادعا را هم مورد بررسی قرار دهیم.

دین علاوه بر فقه، واجد دو بخش دیگر هم هست: یکی اخلاقیات است و دیگری اعتقادات. علی‌الظاهر تقسیم‌بندی دین به فقه و اخلاق و اعتقادات، تقسیم‌بندی جامع و مناسبی است. قرآن و سنت را هم می‌توان در این سه بخش تقسیم‌بندی کرد.

اما اعتقادات، «اعتقادات» به این معناست که انسان معتقد باشد جهان ماورایی وجود دارد؛ حیات پس از مرگ هست؛ ساختمان این عالم عادلانه است؛ اگر در این عالم شری هست به تقدیر باری است؛ اگر خیری هست به تقدیر باری است؛ عزت به دست خداوند است؛ ذلت به دست خداوند است و...

این اعتقادات نقش فوق‌العاده مؤثری در زندگی آدمی ایفا می‌کنند. اگر جامعه‌ای معتقد باشد که خدایی وجود ندارد، این اعتقاد به زندگی

او شکل خاصی می‌دهد و اگر به وجود خداوند معتقد باشد، زندگی‌اش سامان متفاوتی خواهد پذیرفت. اصولاً اعتقادات یا به بیان دیگر جهان‌بینی ما چون حصاری تمام زندگی ما را در برمی‌گیرد. اما فراموش نکنید که این حصار چون هوا و چون فضاست چون روشنایی و تاریکی است که نسبتی خاص و فراگیر با همه زندگی دارد. به بیان دیگر جهان‌بینی شکل کلی و کلان زندگی انسان را به او می‌دهد. یعنی برای مثال تمدن دینی با یک تمدن غیر دینی تفاوت زیادی پیدا می‌کند: هنری که در درون تمدن دینی پدید می‌آید، صنعت و تکنولوژی‌ای که در آن شکل می‌گیرد، حتی نحوه خانه‌سازی و شهرسازی آن با یک تمدن غیر دینی متفاوت است. یک تمدن دینی من حیث المجموع و در طول تاریخ و در بلند مدت تفاوت‌های خود را با یک تمدن غیردینی پدیدار خواهد کرد. «اعتقادات» مثل هوایی است که همه از آن تنفس می‌کنند. اگر هوا نباشد، همه می‌میرند و اگر باشد همه با نشاط و فعال می‌شوند. یعنی چنین تفاوت عظیمی در کار است. اما این تفاوت عظیم را نمی‌توان خرد کرد و در تکتک مصادیق دنبال کرد. یعنی اعتقادات معلوم نمی‌کنند که سقف خانه چوبی باشد یا آهنی؛ کفش پا چرمی باشد



یا پلاستیکی، پی سیلین خوراکی باشد یا تزریقی، چاپ کتاب سنگی باشد یا سربی و موتور ماشین دوزمانه باشد یا چهارزمانه.

اعتقادات در یک شکل بسیار کلی و از یک ارتفاع رفیع، این حیات و معیشت را در آغوش می گیرد و به زندگی آدمیان در طول تاریخ جهتی بسیار بسیار کلان می بخشد. به طوری که در اینجا دو تمدن را می توان با یکدیگر مقایسه کرد، نه دو فرد را. اعتقادات مثل همان پارادایم های (Paradigm) هستند که بعضی فیلسوفان گفته اند. نوعی جهان بینی کلان اند که در بالا پرواز می کنند و سایه شان بر سر مردم است، اما روی زمین نمی آیند. در دایره یک مجموعه اعتقادات صحیح، به انحای مختلف می توان زندگی کرد. و چنان که در جاهای دیگر گفته ام، زندگی شبانی و فئودالی و صنعتی همه می توانند دینی باشند و دین همچون نور، همه آنها را می تواند روشن کند بدون آنکه مولد شکل خاص آنها باشد.

بخش دیگر دین، اخلاقیات است. اخلاق پاره ای اصول بسیار کلی و کلان دارد و پاره ای اجزا و احکام خردتر. اصول کلی آن مثل عدل و احسان و ایثار و تفضل است. این اصول کلی به معنای دقیق کلمه، مولود دین نیستند، یعنی مستقل از دین اند (بر خلاف رأی اشاعره) ولی البته دین مؤید آنهاست. امر دین نسبت به اخلاقیات، امر ارشادی است. یعنی عقل، حسن عدل و مبارزه با ظلم و ستم سستی را تشخیص می دهد، دین هم بر این تشخیص صحه می گذارد. در واقع دین پشتوانه اخلاق است و همان طور که قبلاً اشاره کردم به آدمیان اطمینان می بخشد که این اخلاقیات اصیل اند و اگر بر وفق آنها عمل کنند، زجرشان بی اجر نخواهد ماند. نقش دین در زندگی اخلاقی این است و این نقش بسیار مهم و بزرگی است. ما گاهی به خطا فکر می کنیم که آدم خوب بودن امر کوچکی است. و اگر دین آمده تا انسانهای نیکو تربیت کند، متکفل امر حقیری شده است. و در مقابل فکر می کنیم که استراتژی کلان دادن و قبضه کردن قدرت و برنامه ریزی کردن از آن نقشهای مهمی است که اگر مکتبی فاقد آنها بوده، ناقص است. اما حق این است که چنین نیست. اگر قدرت قبضه شود و هزار استراتژی هم در آستین باشد، اما این همه در دست افراد ناپارما بیفتد، عدش به ز وجود. ما مارکسیسم و کمونیسم را در پیش رو داشته ایم. آن مکتب از ادعا و استراتژی و تحلیل تاریخی، به زعم بانیان و حاکمان، چیزی کم نداشته است، اما وقتی به دست افراد ناپارما افتاد، گذشت آنچه گذشت. گرچه مشکلات تئوریکش هم کم نبود و همه عیش به مجریان باز نمی گشت (به مقاله عقیده و آزمون مراجعه کنید. اینک در فرجه تو از ایدئولوژی، صراط ۱۳۷۲). مثلاً در آن مکتب، تئوری ای برای مهار قدرت وجود نداشت و همین امر مشکل آفرین شد. البته من در نیکخواهی پاره ای از کسانی که در آن راه سخن می گفتند و عمل می کردند تردیدی ندارم. غرض این نیست که خدای نکرده تلاشها و مبارزاتی را که کسانی در آن مکتب کردند، مورد تحقیر قرار دهیم. دست کم بعضی از آنها افرادی انسان و لطیف بودند. انسانیت، انسانیت است و هر جا که باشد محترم و قابل تقدیس است. غرض این است که تربیت انسانهای خوب و با تقوی از مهمترین اهدافی است که می توان داشت. فکر نکنید اگر کسی گفت که دین با اعتقادات و اخلاقیاتی که آورده، می خواهد انسانهای نیکو تربیت کند، کار دین را کوچک شمرده است. چرا که این انسان خوب بعداً می تواند به شیوه های عقلانی و با برنامه ریزی علمی دنیا را به نیکی

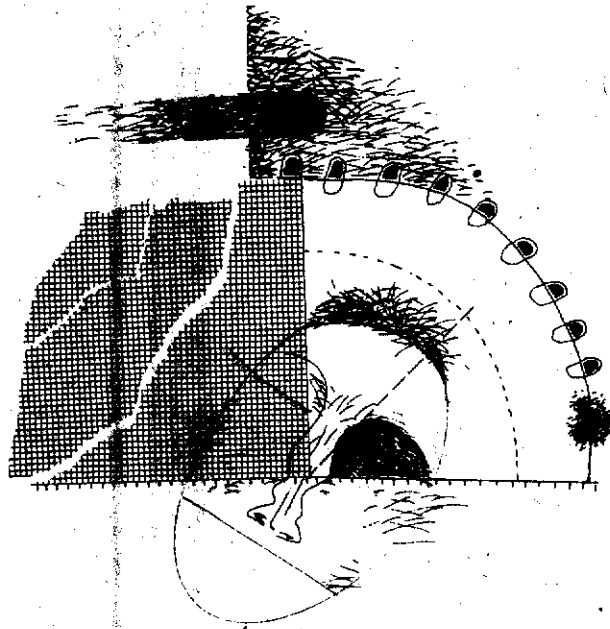
اداره و آباد کند و رازی را که در کف نامحرم افشاده و تیغی را که زندگی مست به دست گرفته، از آنها ستانده و خود، دلیرانه و پارسایانه و خردمندانه به کار گیرد. علی ای حال در دین خدا بیش از این نمی توان یافت. «گر تو نمی پسندی تغییر ده خدا را».

اکنون بهتر می توانیم معنای این سخن را دریابیم که «جهت گیری کلان و اصلی دین ناظر به حیات اخروی و تضمین سعادت آن جهانی است و ترشح آن به این جهان می رسد». خداوند ما را در این عالم به خود و انبیا هدایت کرده است؛ متدین بودن و التزام به اخلاق دینی، شکل خاصی به زندگی انسان می بخشد. کسانی که قائلند این جهان صاحبی دارد و حیاتی پس از مرگ هست، صد درصد به نحو متفاوتی زندگی می کنند. اما این تفاوتها مهم و جهت بخش به معنای برنامه ریزی عقلانی و علمی نیست. حل مسائل کشاورزی، بهداشتی و اقتصادی را باید از عقل و علم جست. فقه حداکثر می تواند به حل مسائل حقوقی توفیق یابد. تازه در این هم بحث است که فقه و اجتهاد موجود، در حل مسائل فقهی دنیایی تا چه حد موفق اند.

۴. در پایان لازم است چند نکته را توضیح بدهم.

اولاً - باید نسبت میان دین و کار کردهای آن را با «کفر» هم بکاویم. آنچه من درباره دین گفتم به یک معنا درباره کفر هم صادق است. اما این تذکر که ما دو نوع کفر داریم. یک بار کفر به معنای آن است که کسی دینی غیر از دین اسلام داشته باشد، و یک بار کفر به این معناست که شخص اصلاً دین نداشته باشد. کفر به معنای اول (یعنی داشتن دینی غیر از اسلام) در واقع دین است، اما از نوعی دیگر. لذا تمام این احکام و خدماتی که برای دین برشمریم، کم و بیش در آن نوع از دین هم جاری و ساری است. اما کفر به معنای لادینی، البته از انجام آن خدمات عاجز است.

ثانیاً - باید در باب نسبت میان دین و خدمات آن با «شک» هم تأمل کنیم. ممکن است کسانی فکر کنند که آنچه درباره دین گفتیم همه دایر مدار یقین و ایمان قطعی دینی است. البته بعضی از نکاتی که گفتم همین طور است؛ یعنی مسبوق به یقین دینی است، ولی پاره ای دیگر انگاهی به یقین ندارد و همین قدر که مردم به خداوند توجه کنند و دین در جامعه جاری باشد، چنان خدمات و آثاری ظاهر خواهد شد. اما باید مقصود از «یقین» را هم معلوم کنیم. واقع آن است که کثیری از آنچه بنده در اینجا گفتم مسبوق به یقین فلسفی نیست؛ این نکته بسیار اساسی است. مردم ما مؤمن و مسلمانند و به عقیده خود ایمان دارند و بر وفق آن عمل می کنند و ان شاء الله مثبت هم می برند و سعادت اخرویشان تأمین می شود. اما آیا مردم ما و اصولاً دینداران هر دینی به معنای فلسفی کلمه «یقین» دارند، به نحوی که یقین شان هرگز زائل نشود؟ آیا در مقابل شبهات استوار و بی تزلزلند؟ اگر چنین است پس چرا شبهه افکنی در جامعه دینی ممنوع است؟ فرافوش نکنید یقینی که فیلسوفان و متکلمان توصیف می کنند، این است که چیزی با دلایل حقه برای شخص قطعی شده باشد و بطلان خلافتش هم به قطعیت رسیده باشد. این یقین زائل نشدنی است. یعنی اگر زائل شد معلوم می شود که از آن ابتدا یقین نبوده است. چرا که «یقین» بر حسب تعریف چیزی است که زوال ناپذیر است. درست شبیه آن است که بگویم «محکم» بر حسب تعریف آن است که ویران نشود. بنابراین اگر روزی خانه ای ویران شد، معلوم می شود که از همان ابتدا اصلاً محکم نبوده است. «یقین» در تعریف متکلمان چیزی است که زوال ناپذیر است و هیچ



از وسعهای ما همین وسع ذهنی و عقلی ماست. یعنی ملاحظه اینکه ما تا چه حد توانایی یقین‌ورزی داریم. خداوند از ما در حد توانایی‌مان انتظار دارد.

اگر به تاریخ نگاه کنید و یقین عموم مردم را بکاوید، درمی‌یابید که آن یقین‌های زوال‌ناپذیر و استوار فقط به حلقه نوادری محدود بوده است. لذا این خدمات و آثاری که برای دین برشمریم، خدمات و آثار دینی است که در میان همین آدمیان، با همین حد توانایی محدود و شناخته شده جاری است. یعنی همین حد از ایمان و یقین ممکن و موجود می‌تواند آن آثار را از خود ظاهر کند. این ایمان‌هایی را که با محک فلسفی، ظن‌اند، مطلقاً نباید دست کم گرفت. این ایمانها بسیار کارسازند و مقبول عندالله. و خداوند بیش از این بر آدمیان تکلیف نکرده است. و تمدن دینی هم بر همین گونه ایمان بنا شده است.

متأسفانه در جامعه ما کسانی مسأله شک و یقین را به شعاری تهی تبدیل کرده‌اند و خداوندشان را از مردم غیر واقع‌بینانه گرفته‌اند و توجه نمی‌کنند که با آن یقینی که آنها مدعی‌اند، اکثر خلائق کافر و بی‌دین هستند. مردم به حمایت و حفاظت احتیاج دارند، برای آنکه یقینشان به معنای دقیق کلمه یقین نیست و ممکن است متزلزل شود. اما همین خدا مطلوب است. البته اگر کسی به ندرت به درجات بالاتر هم رسید، خوب «هنیئاً له طوبی له و حسن مأب». اما این خدا از یقین چیزی نیست که ما آن را از همه بخواهیم. سیر تاریخی اندیشه و ایمان آدمیان نشان داده است که آن توقع، توقع واقع‌بینانه و برآمدنی و بیشتر نیست.

سخن من تمام است. خداوند را می‌خوانیم که درهای رحمتش را به روی ما بگشاید و به ما توفیق مجاهدت با نفس و شفقت بر خلق عنایت کند. یادداشتها:

1.R.k. Merton, Social Theory AND Social Structure (Chicago 1957)

۲. نزدیک به آن قولی مشهور که: الناس علی دین ملوکهم. با عادات السادات سادات‌العادات.

۳. در باب حیرت‌انگیزی دین در مقاله «حیرت و ایمان» به شرح بیشتر سخن گفتیم. بنابراین رجوع شود (فریمت از آیدنولوژی، صراط، ۱۳۷۳) نیز به کتاب مرغان و فلسفه از والتر ستیس و به Time & Eternity از وی.

شبهه و شک و تردیدی در آن رخنه نمی‌کند و آن را به لرزه در نمی‌آورد. ما وقایت بسیار مهمی داریم که می‌گویید: «ما قسم الله بین الناس شیئاً اعز من الیقین [یا] اقل من الیقین»: (هیچ چیز در میان مردم کمتر از یقین تقسیم نشده است). یعنی نادرترین متاعی که خداوند در میان مردم تقسیم کرده، متاع یقین است. معلوم است که یقین با آن تعریفی که از آن نقل کردیم باید هم متاعی کمیاب باشد. چیزی است که خداوند عالی‌اش نزد انبیا و اولیا پیدا می‌شود. نوادری از خلق به این درجه از یقین می‌رسند. بقیه مردم به قول مولانا:

همچو مادر بر بچه لرزیم بر ایمان خویش
از چه لرزد آن ظریف سر به سر ایمان شده

(کلیات شمس، غزل ۲۳۷۰)
کسانی که همه جانشان ایمان نشده است، باید مثل مادری که نگران و محافظ فرزند خود است، از ایمانشان مراقبت کنند. ما نسبت به ایمان‌مان چنین وضعی داریم. به بیان حافظ:

چو بید بر سر ایمان خویش می‌لرزم
که دل به دست کمان ابرویست کافر کیش

(دیوان حافظ، غزل ۲۹۰)

یا
قوت بازوی پرهیز به خوبان مفروش
که در این خیل حصاری به سواری گیرند

(دیوان حافظ، غزل ۱۸۵)

اگر ایمان مردم (از عالم و جاهل و از عالی و دانی) را به آن محکهای فلسفی و کلامی بزنید، خواهید دید که اکثراً ظنوننی بیش نیستند. و این همان سخن بوعلی سینا است که می‌گفت: اکثر یقین‌های مردم ظنون متراکمه است. یعنی «ظن» است، اما چون ظن روی ظن راسخ و راسب شده است، آدمیان آنها را یقین می‌پندارند. «یقین» بودن آنها چه موقع معلوم می‌شود؟ وقتی که با مانعی جدی برخورد کنند. در آن هنگام است که استحکام این یقین‌ها آشکار می‌شود. اما آیا این امر از ارزش ایمان می‌کاهد؟ ابداً. این ایمانها مقبول خداوند است. برای اینکه توانایی آدمیان بیش از این نیست. «لا یکلف الله نفساً الا وسعها». این آیه یکی از انسانی‌ترین و لطیفترین آیه‌های قرآن است. «انسانی» است به این معنا که قد و قامت انسان و حد توانایی او را منظور نظر دارد. دین خداوند فوق وسع بشری نیست، یعنی در خور ماست. یکی