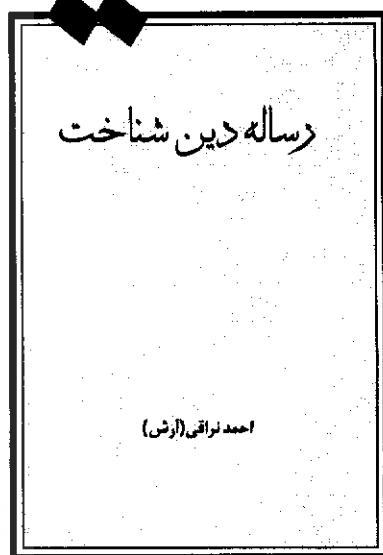


مدل ایمان ابراهیمی با باذنمود الهیات تجربی



■ رساله دین شناخت
■ احمد نراقی (ارش)
■ انتشارات طرح نو
■ چاپ ۱۳۷۸

احمد نراقی (ارش)

● محمدباقر سعیدی روشن

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

رساله «دین شناخت» عنوان کتابی است از آقای احمد (ارش) نراقی که از سوی نویسنده به عنوان مدلی از تحلیل ایمان ابراهیمی نامگذاری شده است. کتاب یاد شده در چهار فصل: ایمان، وحی و تجربه دینی، نظام اعتقادات دینی، و عمل یا سلوک دینی است. با مروری بر کتاب، یادکرد نکاتی لازم بنظر رسید شاید مؤلف محترم و خوانندگان ارجمند را مفید افتد.

۱- با مطالعه محتوای کتاب بسیار مناسب می‌نماید که نام کتاب مدل دین تجربی نهاده شود که تبیین تحلیلی الهیات تجربی معاصر غرب است و نه مدل ایمان ابراهیمی که مبانی، ویژگی‌ها و مختصات ویژه خود را دارد.

۲- بی‌گمان ابراهیم نیای مشترک انبیای ابراهیمی و پدر بزرگ موحدان و اسوه همواره مؤمنان است. (ممتحنه ۴ /) برای نشان دادن مدل ایمان ابراهیمی از چه مأخذ و منبعی می‌توان استفاده برد؟ آیا امروز کسی می‌تواند دعوی دینداری و به ویژه قرآن باوری داشته باشد و از گزارش‌های فراوان این متن آسمانی و

دست ناخورده روی گردان شود و یا برخی از آنها را طرح و از بعضی دیگر چشم‌پوشی کند؟ قرآن ابراهیم را پیامبر برگزیده خداوند و بنده ویژه پروردگار می‌داند (مریم/۴۱) که اوصاف بندگی الهی را در حد کمال واجد است، حلیم، اواه، منیب، قانت، حنیف... (هودا/۷۵)، (نحل/۱۲۰) از اوصاف اوست. او کسی است که پس از فراز و فرودها و گذراندن آزمونهای ایمانی (بقره/۱۲۴) به مقام امامت و خلت و دوستی خداوند نایل آمد (نساء/۱۲۵) همانگونه که او دیدگانی درون‌بین یافته بود که ملکوت و نهان عالم را می‌نگریست (انعام/۷۵) با این همه آئین و مرام خرد محور خویش را با استدلال بر دیگران عرضه می‌داشت و آنان را مبهوت می‌نمود (بقره/۲۵۸) و گاه برای بیداری بنیاد خرد و وجدان‌های خفته، بت‌های مشرکان را می‌شکست و تبر را بر دوش یکی از بتان می‌نهاد! (انبیاء/۶۲) و نار نمرودی ناتوان‌تر از آن بود که جان پرنیانی او را در هم نوردد بلکه آن عصاره ایمان شعله‌های پرخشم ظلمت‌آفرینان را به نسیم آرام‌بخش بدل ساخت (انبیاء/۶۹)

هر که نفس بت صفت را بشکند

در دل آتش گلستانش دهند

هر که بی سامان شود در راه دوست

در دیار دوست سامانش دهند

با این حال جای پرسش است که چگونه می‌توان ایمان ابراهیمی را امری غیراختیاری و ورای طور جبر و اختیار قلمداد نمود؟ «ص ۱۶» به اعتقاد ما مسلمانان که مستند به عقل و نقل است، گزینش پیامبران امری الهی است که در پرتو صلاحیت‌های آفرینشی و ظرفیت‌های وجودی ایشان صورت می‌گیرد «اللّه اعلم حیث يجعل رسالته» (انعام/۱۲۴)، لیکن انبیاء الهی در مسیر رسالت و پس از مأموریت بعثت هرگز مسلوب‌الاختیار نبوده بلکه با اراده‌های پولادین خویش در ایفای رسالت الهی خویش می‌کوشند، رنج‌ها و ناملایمات را به جان می‌خرند و دشواریهای آنان به مراتب از دیگر رهروان بیشتر است.

و البته از سوی دیگر هر گامی که آن پیشوایان الهی در راه انجام مسؤلیت خویش و راهنمایی مردم برمی‌دارند به واقع گامی به سوی تعالی نفسانی خویش و توسعه وجودی خود برمی‌دارند و همان پیامی که برای مردم می‌آورند که: وضع موجودشان مطلوب نیست و وضع مطلوب موجود نیست، و باید تلاش نمایند تا به وضع مطلوب نایل آیند، در مورد خود آنان نیز صادق است و این پیام، یک پیام یک روزه و دو روزه و چند روزه نمی‌باشد بلکه تا مادام که آدمی در عالم حرکت و تکاپو قرار دارد مستمر می‌باشد. از همین روی است که آنان تا واپسین لحظه‌های حیات هنوز خود را به مقصد رسیده تلقی نمی‌کنند و توقف و ایستایی را نمی‌شناسند «ما عرفناک حق معرفتک و ما عیدناک حق عبادتک»، چرا که مسیر کمال و استعلای نفسانی انسان‌ها و راه

تعالی و تقرب به خدای هستی بخش بیکران و بی پایان است.

از سوی دیگر اگر مدل ایمان ابراهیمی غیراختیاری است، پس این مدل چه تأثیر و فایده‌ای برای دیگران دارد؟ ما اذعان داریم که پیامبر امری موهوبی است و نه اکتسابی، لیکن تمام سخن در آن است که اگر سنت پیامبری به همان مفهوم مصطلح در ادیان ابراهیمی مورد پذیرش مؤلف محترم است، پیامبران مردم را به چه چیز دعوت می‌کردند؟ آیا جز آن بود که آنان مبعوث به سوی مردم بودند تا آنان را به همان مقصد حقی فراخوانند که خود داشتند و راه تعالی را بر مخاطبان بنمایانند تا هر کس خواست قدم در مسیر تعالی مدعو انبیا گذارد؟ فراخوانی به تعالی «تعالوا الی کلمة...» (آل عمران ۶۴) مرام انبیاء بود و اگر چنانچه برای مخاطبان امکان طی این مسیر وجود نداشته باشد و صرفاً آنان می‌بایست به انتظار بنشینند تا خدا در رسد و آنان را به غیر اختیار فراخواند؛ در این صورت نقش پیامبران چه بود و رسالت آنان برای چه؟

۳- آیا اختلاف در تعداد بدیهیات می‌تواند منشأ نفی اصل بدیهیات شود؟ نویسنده محترم در بخش دیگری از کلام خویش در پی این پرسش که آیا می‌توان بر مبنای استدلال عینی به یقین مطلوب دست یافت و از این طریق صاحب ایمان ابراهیمی شد؟ (ص ۱۷) راه استدلال قیاسی و عقلی را مبتنی بر مقدمات بین و بدیهی می‌دانند، سپس چنین تحلیل می‌نمایند که بررسی‌های تاریخی نشان می‌دهد که انسانهای خرد پیشه، در یک دوره تاریخی خاص، در مورد بدیهی بودن پاره‌ای از گزاره‌ها اختلاف نظر داشته‌اند، یعنی گروهی، آن گزاره‌ها را بدیهی می‌انگاشته‌اند و گروهی دیگر غیربدیهی. همچنین در دوره‌های تاریخی مختلف نیز مجموعه گزاره‌های

بدیهی مورد اتفاق، متغیر بوده است، یعنی گزاره‌هایی که در یک دوره خاص بدیهی انگاشته می‌شدند، چه بسا در دوره دیگر غیر بدیهی به نظر می‌رسیدند. (ص ۱۹)

پرسشی که در این جا مطرح است آن است که آیا به بیان موجبه کلیه می‌توان تمام گزاره‌های بدیهی را نفی کرد؟

اصلی همانند «استحاله اجتماع نقیضین یا ارتفاع آنها» اگر مورد انکار قرار گیرد پایه و مبنایی برای هیچگونه اثبات علمی، خواه از طریق تجربی یا استدلال عقلی یا تاریخی باقی می‌ماند؟ همینطور اصل «نیازمندی هر معلول به علت» این اصول آیا توسط کسی اثبات شده‌اند که قابل نفی توسط کسان دیگر باشد؟ یا ما ناچاریم در تمام فرایندهای علمی تسلیم این اصول باشیم وگرنه تمام گفته‌های علمی، بی‌معنا خواهد بود. اما اینکه ممکن است کسانی چیزی را بدیهی شمارند که ربطی به بدیهیات عقلی نداشته باشد، آن سخن دیگری است که تأثیری در وجود اصل بدیهیات ندارد. البته ممکن است نویسنده تصویر روشنی از بدیهیات مصطلح در منطق و فلسفه نداشته باشد و مفهوم آن را چنان گسترده تلقی نموده است که در بردارنده اموری غیر از مفهوم شناخته شده قوم دارد و بر آن اساس ایراد گرفته است، ولی این نکته خردسوز نباید مورد غفلت باشد که اگر بدیهیات و به ویژه ام‌القضایا و قضیة وابستگی معلول به علت مورد انکار کسی قرار گیرد، خواه ناخواه وی در دام سفسطه و انکار واقعیت تن داده است، به عبارت دیگر نفی مطلق بدیهیات نوعی خود واژگونی است، چه آنکه این مدعا اگر صحیح قلمداد شود مثبت نوعی بدیهی اولی است و اگر ناصحیح بشمار آید نیز نافی بدیهیات بشمار نمی‌آید.

۴- آیا وجود خدا اثبات پذیر نیست؟ گویا چنین می‌نماید اهتمام نویسنده بر آن است که اثبات کند وجود خدا را نمی‌توان با براهین عقلی اثبات کرد. نمی‌توان گزاره‌های را چنان اثبات کرد که جمع عاقلان در جمیع زمانها آن گزاره را مقبول و صادق بدانند و نسبت به آن نوعی قطع و یقین حاصل کنند: یعنی «اثبات» (به معنای ما نحن فیه) ممکن نخواهد بود. اگر «اثبات» (به معنای ما نحن فیه) ممکن نباشد، در آن صورت در قلمرو عقل نظری «یقین» مبنایی عینی نمی‌یابد. به بیان دیگر، یقین مطلوب در موقعیت ابراهیمی را نمی‌توان بر مبنای استدلال عقلی فراچنگ آورد. یعنی «یقین ابراهیمی» از جنس «اثبات عقلی - فلسفی» نیست (ص ۲۳)، «برای مثال، چه بسا هرگز نتوان به مدد براهینی عقلی متقن، «وجود خداوند» را قاطعانه اثبات کرد» (ص ۲۷) نکته اول آن است که باید دید عقل در شریعت و مرام ابراهیمی از چه جا بگاهی برخوردار است؟ آیا ابراهیم و انبیای پیشین و پس از او برای تعطیل و انزال عقل مبعوث شده بودند؟ یا برای بیداری و فعال کردن قوه خرد انسان و اكمال آن؟ آیا تلاش ابراهیم و انبیای ابراهیمی همه مصروف آن نمی‌شد که مخاطبان خویش را از اوهام و خرافات و غل‌ها و زنجیرهای فکری که آنان را به اسارت گرفته بود رها سازند؟ و اساساً مگر جز آن است که منطق مشترک تفهیم و تفاهم میان آدمیان همان قوه عاقل و شاعر انسان است؟ و پیامبران نیز بر همین اساس مخاطبان خویش را مورد دعوت قرار می‌دادند و راه بعثت الهی خویش را قرین با بیته و برهان و حجت می‌دانستند و از منکران خویش درخواست دلیل و نشان می‌نمودند «آله مع الله قل لها توا برهانکم ان کنتم صادقین» (نمل ۶۴)، «ام اتخذوا من دونه آلهة قل لها توا برهانکم» (انبیاء ۲۴) «ومن یدع مع الله الها آخر الابرهان له به» (یوسف ۲۴)

اما از سوی دیگر در مرام ابراهیمی این نکته نیز ملحوظ است که آدمیان جز قوه عقل و خرد راه دیگری نیز از درون جان خویش دارند که اگر آن حس درون بین بیدار و راضی شد تمام وجود آدمی را به تکاپو می‌کشاند این راه همان راه «علم حضوری» و بیداری «فطرت» و غوغای همان آتش آرامی است که در سرشت هر انسانی تعبیه شده است

«عشق من با خط مشکین تو امروزی نیست»

دیگراهی است کز آن عشق هلالی مستم
آری انبیا نیامدند انسان را در یک بُعد تقویت کنند
و بُعد دیگر خود او را نادیده بگیرند. آنان هم برای بیداری عقل انسان و هم برای شکوفاسازی فطرت آدمی مبعوث بودند.

البته این دو راه تفاوت‌هایی با همدیگر دارند، ارزش خداشناسی حضوری برای کسی که فراهم شود به مراتب بیش از ارزش خداشناسی برهانی است ولی از سوی دیگر خداشناسی درونی صرفاً یک امر شخصی و



غیرقابل انتقال به دیگران است و تنها ارتباطی است میان کسی که یافته است و موضوع یافت وی. بر این اساس چگونه می‌توان گفت چه بسا هرگز نتوان به مدد براهین عقلی متقن وجود خداوند را قاطعانه اثبات کرد؟

۵- آیا مفهوم اعتقاد آن است که صدق گزاره‌ای را از کذب آن محتملتر بدانیم؟

«در یک تحلیل ساده لب معنای «اعتقاد» آن است که صدق گزاره‌ای را محتملتر از صدق گزاره دیگر بدانیم...» (ص ۳۲)

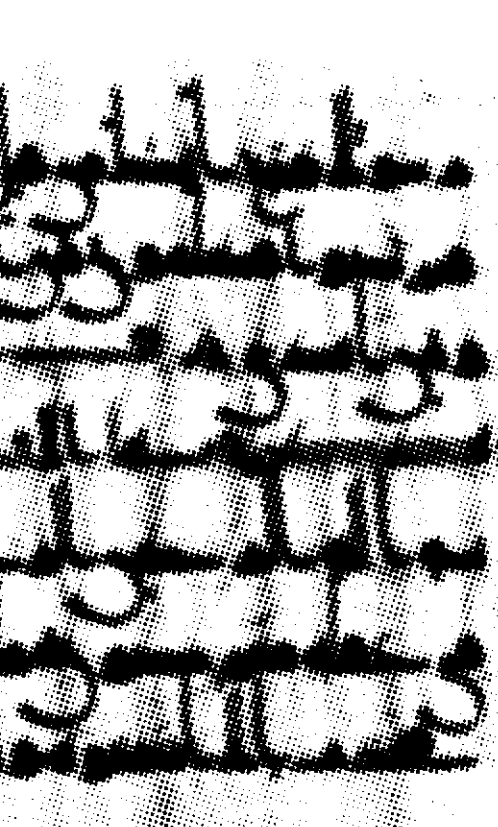
پرسشی که وجود دارد آن است که آیا مفهوم لغوی و اصطلاحی «اعتقاد» مساوی این معناست که صدق گزاره‌ای را از کذب آن محتملتر بدانیم؟ یا آنکه اساساً در منطق متون دینی چنین اعتقادی صرفاً حرص و ظن و تخمین و تقلید از دیگران شمرده می‌شود و اصلاً ارزش اعتقادی بودن ندارد و با دیده نقد نگریسته می‌شود، و تنها آن نوع اعتقاد دینی و ایمانی ارزشمند و مقبول می‌باشد که مبتنی بر دلایل قطعی خدشه‌ناپذیر باشد. از این روی قید «احتمال» در این جا هیچ جایگاهی نمی‌تواند داشته باشد. در منطق و تفکر اسلامی در مقایسه علم و ایمان، قطعاً علم و عقل مقدم بر ایمان و اعتقاد و منشأ و مبدأ ایمان است و ایمان بدون پشتوانه منطقی و عقل برهانی و مقبول هیچگونه اعتباری ندارد، و این موضوع درست نقطه مقابل تفکر رایج در مسیحیت است که قلمرو ایمان قلمرویی است که علم و عقل کارایی ندارد و مقدم بر عقل است. با این حال چگونه می‌توان گفت: «اگر اعتقاد به صدق گزاره‌های دینی را بر مبنای ادله قطعی اثبات‌پذیر بدانیم دین را به فلسفه تبدیل کرده‌ایم» (ص ۳۴) اگر دین را از عقل‌ورزی جدا کنیم پشتوانه قابل اعتماد و اعتباری برای آن باقی می‌ماند؟ مگر ضرورت وحی و نبوت از سوی خدا و ضرورت پذیرش نبوت پیامبران و آئین آنان از سوی مردم، جز به حکم عقل است؟

۶- آیا وحی در قلمرو ادیان توحیدی به معنی تجربه انکشاف یا آشکارگی خداوند بر انسان (ص ۴۴) یا تفهیم پیام هدایت در سطوح گوناگون هستی مطابق اقتضای آفرینشی آنها جهت نیل به مقصد حیات است؟ این سخن موسی (ع) به عنوان معرفی‌کننده خداست که می‌گوید: پروردگار ما کسی است که افزون بر آفرینش آئین هدایت را نیز قرین همه پدیدگان خویش نموده است «رَبَّنَا الَّذِي اعطَى كُلَّ شَيْءٍ حِكْمًا وَلَهُ حَقُّ عِلْمٍ عَظِيمٍ» (طه/۵۰)

در این میان انسان که فرزند بالغ هستی است و حیات تکاملی وی با آگاهی و اختیار صورت می‌گیرد، به منظور تکمیل دانش و اتمام حجت وی، رسولان بیرونی را که گیرندگان وحی تشریحی و پیام‌آوران ویژه خدا می‌باشند برگزیده است. از این رو واژه وحی از لحاظ لغت و واژه‌شناسی به مفهوم رهنمود بخشی و هدایت عامه است که در موجودات گوناگون به صورت تکوینی جریان

می‌یابد و در فضای حیات انسانی برای آدمیان در قالب پیام شریعت ارائه می‌گردد. و اطلاق وحی بر آگاهی عقلی و یا میثاق فطرت که سرشت آفرینشی انسان است معهود نمی‌باشد. افزون بر آنکه اگر فطرت را وحی نیز بشمار آوریم خواه آن را از مقوله معرفت تلقی کنیم، خواه از نسخ میل و گرایش، در هر صورت مطابق رایج‌ترین تفاسیر قرآنی از سنخ یافت باطنی و شهودی است و بدین جهت تمایز میان وحی تکوینی به معنای فطری یا وحی انکشاف نمی‌تواند بنحو مطلق تفاوت دانستن و دیدن باشد که در متن تقریر شده است. (ص ۴۷)

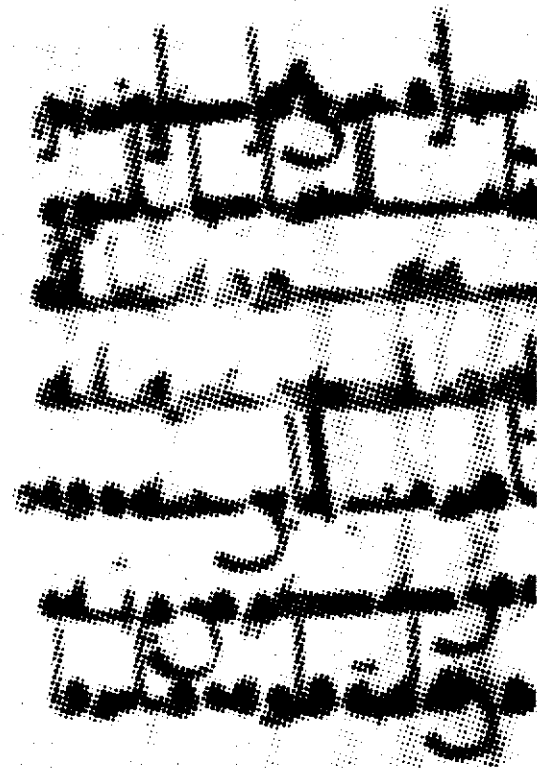
۷- زندان زمان چرا؟ در تبیین ویژگی‌های وحی زبانی نویسنده محترم می‌گویند: «رابطه زبانی همواره به افقهای معنایی عصر محدود و مقید است.» ص ۵۱، «دلالت نشانه‌های زبانی هم تاریخمند است. به بیان دیگر، زبان تاریخمند است و نشانه‌ها و ساختار آن در بستر زمان از معانی تازه‌گرانبار می‌شود و معانی جدید آن از پیشینه زبان و معانی متقدم رنگ می‌پذیرد. بنابراین، رابطه زبانی خداوند و انسان هم که لاجرم در قالب نظامی خاص و بالفعل از نشانه‌های زبانی تحقق می‌پذیرد ناگزیر از تاریخ زبانی که محمل مبادله پیام است، رنگ می‌پذیرد و به قیود آن زبان مقید می‌گردد» (ص ۵۱) باید متذکر بود که ما در سنت شریعت توحیدی همواره با یک «دین» مواجهیم هر چند شریعت‌ها به اقتضای شرایط و مقتضیات جوامع گوناگون متفاوت و رو به رشد بوده است. از این روی اصول دعوت انبیای توحیدی خواه در بعد باورهای اساسی چون باور به خدای یگانه، آخرت، نبوت، غیب و... و خواه در بعد رابطه مطلوب انسان با خدا و روابط سالم انسانها با یکدیگر، از آدم تا خاتم همواره ثابت و پایرجای بوده است و همین اصول ثابت را هر یک از پیامبران عظام از خدای متعال دریافت و مردم را بدان دعوت می‌کرده‌اند و تفاوت موقعیت‌های شخصی انبیاء و جامعه مدعو آنان نیز هر یک مقتضی یک سلسله دستورات و پیام‌های ویژه نیز بوده است که بر ایشان بیان می‌شده بنابراین، این سخن که «رابطه زبانی همواره به افقهای معنایی عصر محدود و مقید است» نمی‌تواند مفهوم مطلق داشته باشد. از سوی دیگر اگر فرض ختم شریعت و نبوت را پذیرا باشیم که ظاهراً مؤلف محترم نیز از باورمندان به چنین اعتقادی می‌باشند، علی‌القاعده مرسبل شریعت می‌بایست این هنر را داشته باشد و یا زمینه و فضای مخاطبان بشری را مساعد بداند که طرح کلی شریعت در قالبی جای دهد که تا روز قیامت برقرار بماند که همه مخاطبان نوپیدا به اقتضای رشد فکری و نیازهای عملی، اصول رفتاری دینی خویش را از آن معارف ثابت که در متون دینی کتاب و سنت نهفته است، دریافت نمایند، و تنها در چنین صورتی است که متونی همانند «و من یستبع غیر الاسلام دیناً فلن یقبل منه»



(آل عمران/۸۵) «و حلال محمد حلال الی یوم القیامة و حرامه حرام الی یوم القیامة» (اصول کافی ج ۱ ص ۴۴) معنا خواهد داشت.

از تفاوت‌های اساسی وحی قرآنی با وحی‌های دیگر همانطور که مؤلف محترم نیز ادعان داشته‌اند، آن است که قرآن معنا و متناً نازل از سوی خداست، یعنی عبارات و الفاظ که حاوی معانی مورد نظر است همه با هم برگزیده و انتخاب شده خداوند است و همین نکته رمز اعجاز و جاودانگی قرآن و منشأ تحدی آن برای همیشه می‌باشد. (ر.ک. معجزه شناسی از مؤلف) بدین سان رنگ‌پذیری حقایق وحی قرآنی از فرهنگ و مقتضیات زمانه نمی‌تواند قرین صحت باشد.

۸- مفاد تجربه دینی چیست؟ چنین می‌نماید که مؤلف محترم از علاقه‌مندان به تجربه دینی است و بی‌میل نمی‌باشند که تمام هویت دین را در تجربه دینی منحصر سازند (ص ۵۹). مناسب است این نکته یادآور شود که گاه ممکن است زمینه ظهور و پیدایش دین برای پیامبران را به نام تجربه دینی موسوم سازیم. مطابق این مفهوم هر چند در میان اندیشمندان اسلامی و متون اسلامی رایج و متداول نیست، لیکن اگر این وحی نبوی را که آغازگری آن از سوی خداست تجربه دینی منشأ دین بنامیم به عقیده ما همراه با ویژگی‌های خاصی است که مهمترین ویژگی همراه بودن آن با نشان و بینه روشن است که منشأ یقین خود پیامبر به



مبدأ الهی آن پیام است و از همین روی دعوت خویش را آغاز می‌نماید. (ر.ک. تحلیل وحی از دیدگاه اسلام و مسیحیت)

نوع دیگری از تجربه دینی متصور است که به منزله غایت قصوای تدین بشمار می‌آید و در واقع ارمغان پذیرش شریعت حق و الهی است که در این خصوص بالطبع آحاد مؤمنان با یکدیگر برابر نمی‌باشند. مؤمن در فرایند ایمانی خود می‌تواند با همت و اراده خود وجود معنوی و حیات ایمانی خود را توسعه بخشد «یا ایها الذین آمنوا آمنوا» بالطبع در همین موضوع است که ایمان علی بن ابی طالب (ع) و سلمان و ابوذر و سایر مؤمنان متفاوت خواهد بود، کسانی هستند که در پرتو دیده نهان بین خویش حضور خداوند را با تمام وجود لمس می‌کنند و می‌گویند: «لم اعبد رباً لم اراه»، «ما رأیت شیئاً الا و رأیت الله قبله و بعده و معه»، قیامت و نور فردوسی و نار سوزان را با تمام وجود حس می‌نمایند، از همین روی است که جان شیدای آنان در ملکوت عالم سیر می‌کند هر چند در میان مردم زندگی نمایند. و به تعبیر علی (ع) اگر اصل مقرر الهی برای ایشان نباشد جانشان در کالبد جسمانشان باقی نمی‌ماند بدان جهت که مشتاق لقای پروردگار خویش‌اند و کرامتهای او و خائف از عقوبتهای او. «لولا الاجل الذی کتب لهم لم مستقراً و راحهم فی اجساد هم طرفة عین شوقاً الی الثواب و خوفاً من العقاب» (خطبه/ ۱۹۱)

این موقعیت رهاورد همان مقام و توان خلافة الهی است که در بشر نهفته است و لکن با اختیار خود می‌تواند هویت بخش وجود خود شود و آن را به فعلیت رساند تا به قدر ظرف وجود و همت خود مظهر علم خدا، قدرت خدا، و سایر صفات کمال الهی شود. طبیعی است که این گوهر، رهین یک کششی است که از سوی پروردگار عالم نسبت به انسان صورت می‌گیرد و یک کوشش از سوی انسان است.

اکنون تمام سخن این است که چنین تجربه دینی‌ای دستاورد باور دینی و جان‌بیداری و علم و تعقل است؟ یا آنکه بدون بیداری قلب و فکر این احساس و این تأثیر نفسانی در روان انسان استقرار می‌یابد؟ البته لازمه این سخن آن نیست که هر کس علم پیدا کرد ضرورتاً ایمان می‌آورد، زیرا بسیاری آگاهانی که باور نمی‌ورزند، لیکن باور صحیح و منطقی (نه باور روان شناختی که ممکن است مرهون جهل مرکب یا... دیگر باشد) نمی‌تواند؛ پشتوانه دلیل موجه فراهم آید.

۹- شناخت خداوند چگونه و تا چه اندازه است؟ مؤلف محترم تجربه ناظر به خداوند را در قلمرو ادراک اوصاف غیر حسی تبیین می‌نمایند (صص ۷۱، ۷۰) در این جا نیز برای ما پرسشهایی وجود دارد اولاً باید این موضوع روشن گردد که شناخت بشر از خداوند چگونه و با چه ابزارها و شامل چه خصوصیات و تا چه اندازه است؟ طبیعی است در نگرش آئین توحیدی این شناخت شامل ذات خداوند و صفات و اسماء و افعال خدا می‌گردد، هر چند میان صفات ذات و اصل ذات تطابق مصداقی است و صفات عین ذات‌اند، اما متعلق علم ما متفاوت خواهد بود. ابزارهای این شناخت نیز اعم از راههای آیه‌ای و بیرونی و درونی که از آن تعبیر به علم حضوری می‌نمائیم می‌باشد و هر یک از این دو راه نیز مختصات خاص خویش را دارا می‌باشند. از نقطه نظر حدود شناخت نیز، بسیار روشن است که این نیز یک سلسله نقاط مشترک همگانی و حدنصاب دارد و یک سلسله مراتب کمالی که ویژه خواص است.

با توجه به آنچه گفته شد پرسش دیگر ما آن است که آیا غرض از این بیان که تجربه ناظر به خدا، کیفیات غیرحسی است، چیست؟ آیا منظور آن است که در حوزه شناخت بشری از خداوند اصل ذات خداوند راه ندارد یا اساساً نویسنده محترم چونان کسانی می‌اندیشند که قائل‌اند معرفت به اشیاء، صرفاً به یک سلسله صفات برونی بدون وجود ذات، تعلق می‌گیرد؟ از سوی دیگر تأکید بر این نکته که این اوصاف غیرحسی‌اند بر چه اساسی است؟ مگر تجربه و حس منحصر به ابزارهای بیرونی است که اوصاف خداوند را از این لحاظ غیرحسی بنامیم؟ اگر شناخت قلبی و حضوری از خداوند که با حس درون و باطن ذات انسان صورت می‌گیرد و در عرصه این شناخت وارد سازیم، به قاعده دیگر نمی‌توان اوصاف خداوند را غیرحسی نامید، البته اگر

شناخت نسبت به ذات و صفات علم و قدرت، حیات و... را از طریق برهان ثابت بدانیم طبیعی است که اساساً چنین شناختی حسی نیست، بلکه عقلی است.

و بالاخره مناسب است این موضوع نیز مورد توجه باشد که متعلق تجربه دینی نسبت به خداوند از مقوله ادراک است یا عشق و یا هر دو؟

۱۰- تجرید مفاهیم مطلق چگونه برای بشر فراهم می‌شود؟ این بحث هر چند یک بحث معرفت‌شناسی است لیکن از آنجا که آثار و نتایج آن در مباحث وجودشناسی نمودار می‌گردد ناچار می‌بایست مورد عنایت باشد، به ویژه آنکه به نظر می‌آید مؤلف محترم در این جا با تلاشی غیر موفق و با خلط قلمرو علم حضوری یا حصولی، خواسته‌اند با اتکا به احساس تجربی فردی صفات مطلق را برای خداوند استنتاج نمایند. جهت توضیح مطلب ناگزیر اشاره می‌نمایم که در میان سه گونه مفاهیم: ماهوی، فلسفی و منطقی که همه در قلمرو دانش حصولی و با قدرت قوه ذهن و عقل انسان دریافت می‌گردند، باید ببینیم، صفات مطلق خداوند از کدام دسته محسوب‌اند؟

در پاسخ می‌دانیم که دو دسته صفات به خداوند نسبت داده می‌شود: یک دسته صفات ماوراءطبیعی همانند: وجوب ازلیت، ابدیت... و دسته دیگر صفات به اصطلاح اخلاقی چون رحمت، خیربودن، و... روشن است که هر دو دسته این صفات از مفاهیم ماهوی یا منطقی نمی‌باشند، بلکه از مفاهیم فلسفی‌اند که عقل با یک سلسله ملاحظات آنها را انتزاع می‌کند، به عبارت دیگر منشأ انتزاع عینی و خارجی دارد، و در هر صورت این صفات به صورت اطلاق خودشان مستند به یافت شخصی درونی تحت نام تجربه دینی نمی‌باشند، بلکه فرد می‌تواند با تمام وجود خود تعلق و وابستگی و فقر من جمیع الجهات خود را بیابد و احساس کند که با تمام وجود وابسته به کانون قدرت و غنای مطلق است و احساس کند که:

«ما عدمهاییم هستی‌ها نما

تو وجود مطلق و هستی ما»

۱۱- آیا «تجربه» بدون «تعبیر» برای شخص تجربه‌کننده نیز قابل ادراک نیست؟

«باید توجه داشت که تجربه دینی در سطح ادراکی، تجربه «خداوند» نیست، عارف در سطح ادراکی تجربه، حداکثر موجودی واجد علم و قدرت و خیریت و رحمت عظیم را می‌آزماید. در قلمرو تجربه دینی، این امکان وجود دارد که شخص صاحب تجربه، متعلق تجربه خود را در قالب موجودی عالم، قادر، خیر، رحیم و غیره ادراک کند، اما نداند یا حتی نتواند بداند که آنچه ادراک کرده «خداوند» است. تجربه «خداوند» متضمن فرآیندی «تعبیری» است.» (ص ۸۱)

این اول ادعا است که هر نوع تجربه علی‌الطلاق متضمن فرآیند «تعبیر» است. این سخن در غرب

نخست در زمینه علوم تجربی مطرح شد که شناخت آدمی از حقایق خارجی بوسیله خود ابزارهای خارجی و نیز مجاری و کانالهای ادراکی وی صورت می‌گیرد، از اینرو این ابزارهای شکل و قامت حقیقت عینی را تحت تأثیر خویش قرار می‌دهند و در نتیجه حقیقت خالص خارجی مُدَرک انسان واقع نمی‌شود. سپس حریم این ادعا را که در عالم دانش تجربی نیز مبرهن و قطعی نبود به سایر ادراکات بشر و حتی به «وحی انبیا» نیز اطلاق نمودند و نویسندگان متجدد الهیات مسیحی در قاموسهای کتاب مقدس نیز نگاشتند که: ما همانند مسلمانان نمی‌اندیشیم که پیامبر را چون اسفنج می‌دانند که آب را می‌گیرد و بدون هیچگونه تغییر منتقل می‌نماید، بلکه ما معتقدیم شخصیت پیامبر وحی را می‌گیرد و به حسب فکر و سلیقه خودش به دیگران می‌رساند! (ر.ک. تحلیل وحی از دیدگاه اسلام و مسیحیت از مؤلف، نیز علم و دین بار بود)

بهرصورت در این جا چند موضوع است که باید روشن شود: اول آنکه به کدام دلیل هرگونه ادراک علی اطلاق برای شخص صاحب تجربه ضرورتاً می‌بایست قرین تعبیر باشد تا فهم حاصل آید. دوم آنکه این موضوع به فرض صحت در علوم تجربی آیا در علوم عقلی و نیز در معرفت و حیاتی نبوی نیز صادق است؟ و اگر چنین است نتیجه آن چه خواهد شد؟ آیا نتیجه او جز شکاکیت در تمام معلومات بشری خواهد داشت؟ آیا می‌توان تسلیم این امر شد؟ و آیا می‌توان پذیرفت خداوند که وحی را جهت تقویت بُعد دانش بشر در بعد هدایت و مقصدیابی نازل می‌نماید، نعوذبالله ناتوان است که وحی را خالصی به مقصد نهایی آن که گیرنده انسانی است برساند؟! و اگر اینگونه باشد نقض غرض نخواهد بود؟ البته پاسخ این چراها در مورد وحی بسیار صریح و روشن در قرآن مطرح است. قرآن وحی پیامبران را مؤید من عندالله و قرین عصمت می‌داند تا هدف نزول آن تحقق یابد.

موضوع سوم مسأله ذو مراتب بودن و شدت و ضعف نفس تجربی دینی برای مشاهدات سایر مؤمنان است که صاحب حال و وجد می‌شوند.

«به گفت احوال ما برق جهان است

دمی پیدا و دیگر دم نهان است»
«گهی بر طارم اعلی نشینم

گهی تا پیش پای خود نبینم»
افزون بر این، این مشاهدات تنها در صورتی دارای اعتبار است که مؤید با عقل تمییزدهنده حق از باطل و یا کتاب و سنت باشد، در غیر این صورت ممکن است ناشی از وساوس اهریمنی و غلبه قوه تخیل و گمراهی‌زا باشد. و بالاخره مطلب آخر در این خصوص آنکه عارفان متعارف نمی‌توانند صحنه شهود خود را که یک امر شخصی نفسانی است به دیگران انتقال دهند مگر به زبان علم حصولی که صرفاً ترجمان آن است نه خود آن،

زیرا آن صحنه که به علم حضوری یافته می‌شود همانند تجارب بیرونی نیست که قابل بازآفرینی باشد، از این رو صاحبان تجربه ایمانی نمی‌توانند عین حقیقت یافته شده را به دیگران منتقل سازند.

«هر چه گویم عشق را وصف و بیان

چون به عشق آیم خجل گردد زبان»
و همین نقطه مرز تمایز اساسی میان تجربه و حیاتی پیامبران که مبدأ دین است و تجربه ایمانی مؤمنان که به منزله غایت دین است، می‌باشد. زیرا تنها پیامبرانند که به عنوان مأموران پیامبران خداوند آنچه را دریافت کرده‌اند بی‌کم و کاست به مردم می‌رسانند «و انزلنا الیک الذکر لتبین للناس ما نزل الیهیم» (نحل/۴۴) و در سخن آنان حتی «قل» نیز باید به مخاطب نهایی خویش که مردمان منتقل گردد. با آنکه مفاد خود کلمه «قل» صرفاً دستور انتقال خواست آفریدگار عالم به مردم است و علی القاعده خود آن «قل» نمی‌بایست ذکر شود، ولی دلیل این بیان جز آن نیست که متن سخن الهی بتمامی باید به خود مردم برسد.

زان سبب قل گفته مولا بود

گرچه ذکر احمدی گویا بود
۱۲- اصول اعتقادات دینی منشأ تجربه دینی است؟ یا تجربه دینی سازنده اصول اعتقادات؟ «نظام اعتقادات دینی مجموعه‌ای از گزاره‌هاست که اساساً ناظر به تجربه دینی و حاکی از آن است» (ص ۸۸)
غرض از اعتقادات اساسی دینی صحیح و قابل دفاع عقلانی مجموعه پاسخی است که درباره اساسی‌ترین معماهای حیات برای انسان پدید می‌آید و پاسخ می‌طلبد. پرسشهایی همانند من کیستم؟ از کجا آمده‌ام؟ برای چه آمده‌ام و فلسفه آفرینش من چه بوده است؟ به کجا می‌روم و آینده من چه خواهد بود؟ چگونه باید بروم؟ و...

اکنون برای ما این سؤال مطرح است که طرح و منشأ این پرسشها برای انسان از کجا است؟ اساساً چنین پرسشهایی واقعیت دارد یا ندارد؟ و اگر واقعیت دارد پاسخ دهنده این پرسشها چه کسی است؟ چه نیرویی انسان را الزام می‌کند که درباره دین بیاندیشد؟ و در وادی دین گام نهد انسان واجد تجربه دینی شود؟ اگر می‌گوئید: خدا اقدام می‌کند و گام پیش می‌نهد، این پرسش پدید می‌آید که با توجه به تساوی ارتباط آفرینشی و ربوبیت تکوینی و تشریعی خدا با همه آدمیان، چگونه و با چه ملاکی خداوند دست نوازش و ربایش خویش را بر سر برخی انسانها می‌گذارد و تجربه دینی (به مفهوم تجربه ایمانی و نه تجربه و حیاتی مبدأ دین که ویژه پیامبران است) را برایشان پدید می‌آورد و گروه دیگری که شاید اکثریت انسان‌ها را نیز تشکیل می‌دهند، از چنین مواهبی بی‌بهره می‌مانند؟ آیا این امر با حکمت و عدالت خداوند سازگار است؟ بنابراین جای این پرسش باز می‌ماند که اگر زیر ساخت نظام اعتقاد

دینی را عقیده به وجود خداوند تلقی کنیم که علی‌الظاهر مؤلف محترم نیز باید این موضوع را اذعان داشته باشد، آیا عقیده به وجود خدا منشأ تجربه است؟ یا تجربه دینی منشأ عقیده به خدا؟ کسی که هنوز نمی‌تواند از لحاظ باور قلبی وجود خداوند را به عنوان مبدأ و کانون عالم بپذیرد، چگونه می‌توان سخن از تجربه دینی به میان آورد؟

۱۳- آیا حقایق عینی قابل اثبات نیست؟ «رابعاً، پس تصدیق «گزاره‌های پایه» بر چه مبنایی معقول و موجه می‌شود؟ بنا بر آنچه گذشت، هرگز نمی‌توان صدق گزاره‌های پایه را قاطعانه اثبات کرد... اما، پذیرش و تصدیق گزاره‌های پایه را می‌توان بنا بر دو مبنای مهم، معقول و موجه ساخت: مبنای اول، خود تجربه است. به بیان دیگر تحت شرایط معین، می‌توان خود تجربه را اساس مقبولیت گزاره‌های پایه به شمار آورد. (ص ۹۴) مبنای دوم، نقدپذیری یا آزمون‌پذیری بین الازدانی گزاره‌های پایه است. خامساً، همانطور که ملاحظه شد، تصدیق گزاره‌های پایه امری کاملاً منطقی و مدلل نیست. به بیان دیگر، فرایند توجیه و تصدیق گزاره‌های پایه را نمی‌توان یک فرایند منطقی محض دانست، بلکه عوامل غیر معرفتی نیز در این امر مدخلیت تام دارد. فرایند نقد و سنجش گزاره‌های پایه پایان‌ناپذیر است، و اگر این فرایند در جایی توقف نپذیرد، هرگز گزاره‌ای به عنوان گزاره پایه مورد پذیرش و تصدیق واقع نخواهد شد. در واقع قبول و رد گزاره‌های پایه نهایتاً در گروه توافق‌هاست. و در این جا است که نقش سنت و جامعه اهمیت می‌یابد. البته شک نیست که احتمال حصول توافق بر سر گزاره‌های شخص بسی بیشتر از احتمال حصول توافق بر سر گزاره‌های کلی است. بنابراین تصدیق گزاره‌های پایه، به بیان دقیقتر، مبتنی بر حصول اجماع یا توافق است، اما همانطور که اشاره شد، این توافق بی‌اساس و من‌عندی نیست و اساساً به شیوه‌ای قاعده‌مند انجام می‌پذیرد. در واقع، نحوه گزینش و پذیرش گزاره‌های پایه بیشتر شبیه است به نحوه اتخاذ رأی هیئت منصفه دادگاه در خصوص یک امر واقع... اما البته صدور رأی از جانب هیئت منصفه، لزوماً نشانه صدق آن رأی نیست... بنابراین تصدیق گزاره‌های پایه موجه است، اما لزوماً ضامن صدق آن گزاره‌ها نیست.» (ص ۹۵/۹۶)

برای بررسی این بخشی از سخنان نویسنده محترم، نخست مفهوم گزاره پایه را مطابق نظر مؤلف یادآور می‌شوم: «گزاره پایه، گزاره‌ای است که از احوال و احکام موجودات یا وقایع واقعی حکایت می‌کند و تصدیق آن به یقین شخص قائل آن بستگی ندارد. به بیان دیگر، این گزاره «عینی» است.» ص ۹۲
عبارات نامبردار بالا که معانی آنها واضح است و چندان نیازی به تحلیل ندارد، به وضوح یادآور دیدگاههای سوفیست‌ها و یا شکاکان و یا برخی

دین پژوهان غربی است که دین را داستان بلند تاریخ می‌دانند و گزاره‌های دینی را قابل صدق و کذب ندانسته، تنها سود انگاری و مفید بودن آنها را ملحوظ می‌دارند. با این همه ما فکر نمی‌کنیم نویسنده از کسانی باشد که چنین لوازمی را اذعان داشته باشد. از همین رو این پرسش پیش روی ما مطرح است که آیا هیچگونه گزاره پایه که قابل اثبات باشد وجود ندارد؟ اگر اینطور است، پس خود همین قضیه نیز محکوم همین قانون است و اساساً خود مؤلف و تألیف او نیز محکوم همین قانون واقع‌اند و هیچگونه اعتبار ندارند! به ناچار بار دیگر یادآور می‌شوم، اگر گزاره استحاله اجتماع نقیضین و ارتفاع آنها و همینطور گزاره، هر معلولی نیازمند به علت است به عنوان قضایای بدیهی مورد تردید واقع شوند، نوعی جنون علمی است که اعتبار و پایه تمام علوم ویران می‌شود و انکار اینگونه بدیهیات حاصل تجربه‌گرایی محض است که می‌پندارد مبدأ همه علوم تجربه است و خارج از تور تجربه دانشی وجود ندارد، بگذریم از اینکه این داوری نیز در شأن دانش تجربی نیست که شأن آن صرفاً حکم اثباتی و ایجابی در ظرف عالم طبیعت است و نه حکم سلبی نسبت به ورای طور تجربه. از این رو طبیعی است که ما نمی‌توانیم انتظار داشته باشیم تمام گزاره‌های پایه (اثبات هر نوع واقعیت عینی) را از طریق تجربه اثبات کنیم. بنابراین، اینکه مؤلف یکی از راههای اثبات گزاره‌های پایه را تجربه می‌داند، این مبنا نسبت به حقایق صحت دارد که در حیطه تجربه قرار دارند. از سوی دیگر این سخن مؤلف که مبنای دیگر را نقدپذیری بین‌الادلهانی دانسته و آن راه را بی‌پایان و بی‌نتیجه تلقی می‌نماید، نیز نمی‌تواند قرین صحت باشد. زیرا همانطور که اشاره شد قضایای نظری استناد اثباتی‌شان به قضایای غیر قابل انکار اولیه برمی‌گردد که زمان و مکان نمی‌شناسند و نمی‌توانند مورد انکار خردمندان واقع شوند مگر آنکه تصور درستی از آنها صورت نگیرد و صرفاً به زبان انکار گردد و نه در واقع. از این رو سیر منطقی گزاره‌های پایه بی‌پایان و بی‌نتیجه نیست، بلکه نقطه ثابتی دارد که اثبات کننده حقیقت است. از سوی دیگری جای شگفتی است که مؤلف محترم در بحث توصیفی و گزاره‌های مربوط به واقعیت عینی به اجماع و توافق جمعی استناد می‌نمایند. آیا واقعیت‌های خارجی با رأی و اجماع و نظر هیئت منصفه دادگاه قابل تغییراند؟ اگر تمام افراد کره زمین حرکت و حرارت و نورافشانی خورشید را انکار نمایند هیچگونه اثری در حقیقت خورشید پدید می‌آید؟ و یا اساساً وجود خورشید را نفی کنند، خورشید محو و بی‌فروغ می‌شود؟ یا اگر چیزی وجود نداشت همه رأی بر حقیقت عینی داشتن آن بدهند آیا پدید می‌آید؟

بنظر می‌رسد، این سخن مؤلف محترم نیز ناخواسته متأثر از اندیشه دینی غرب در عصر حاضر است که وجود



و عدم دین را در سطح خواست، سلیقه و تمایل تنزل می‌دهند. در این جا از ذکر این نکته نمی‌توان گذشت که ممکن است گزاره‌های بسیاری در طول زمان در میان جامعه دینی مورد اذعان و اعتقاد واقع شود که حقیقت نداشته باشند. و البته این امر آسیبی است که معمولاً دامن ادیان حقیقی نیز اوده بدان شده است چنانکه نظامی در روزگار خود با شکوه به پیامبر اکرم (ص) عرض می‌کند:

ای مدنی برقع و مکی نقاب

سایه نشین چند بود آفتاب
دین تو را از پی آرایش اند

از پی آرایش و پیرایش اند
بسکه بینند بر او برگ و ساز

گر تو ببینی نشناسیش باز!
ولی این موضوع کار دین پژوه را دشوارتر می‌نماید که دعای حقیقی به مربوط به دین را از آراء و سنت‌های مردم دیندار که ضمیمه دین شده است و احیاناً به نام دین معرفی می‌شود تمیز قایل شود، نه آنکه وجود یک سلسله گزاره‌های بی‌واقعیت را دلیل نفی تمام گزاره‌های دینی و اعتقادی نماید و آنها غیر قابل اثبات بدانند.

۱۴- نسبی‌گرایی معرفتی و اعتقادی.

بنظر می‌رسد کارکرد دو مبدأ معرفتی یعنی حس و تجربه با عقل، برای نویسنده محترم مورد تمایز کافی قرار نگرفته است. از همین روی مشاهده می‌شود که کانون سخن خویش را در محور تجربه قرار می‌دهند و عقل را در حاشیه می‌رانند. در صفحه ۱۰۵ می‌نویسند: «حاصل آنکه عقل در مقام بیان «تجربه» را صورت زبانی می‌بخشد.» در حالیکه این خود آغاز مدعا است

که نقش عقل در این محدوده باشد، و بلکه به ضرس قاطع می‌توان گفت که عقل کاشف امور و حقایق است که تجربه هرگز در آن قلمرو راه نمی‌یابد و بشر تنها با نیروی عقل آنها را اثبات می‌کند. و قابل توجه این است که حجیت عقل برهانی ذاتی است و به هیچ امر دیگری که مؤلف به دنبال آن می‌گردد نمی‌باشد، زیرا استشهاد به هرگونه دلیل دیگری برای حجیت خود مستلزم حجیت خود عقل است. و در این جا صحت و اعتبار عقل و قضایای بدیهی یا نظری برهانی، هرگز مستند به پذیرش یا نفی همگانی نیست. از این روی سخنان مؤلف محترم که در ذیل اشاره می‌شود نسبت محض و نوعی تناقض‌گویی و سفسطه است:

«بدهات را نمی‌توان نشانه قاطع «صدق» یک گزاره دانست.» ص ۱۱۹...

«حتی اگر هم بپذیریم که گزاره خطانا پذیر P از نظر من قطعی‌الصدق است، هیچ دلیلی وجود ندارد که دیگران هم آن را قطعاً صادق بدانند یا مرا در این قول صادق بشمارند.» ص ۱۱۹

«در قلمرو شناخت، یعنی در مقام کشف و اثبات، صدق هیچ نشانه قاطع و آشکاری ندارد، و لذا هیچ گزاره ترکیبی قطعی‌الصدقی که لزوماً مورد اتفاق همگان باشد، وجود ندارد. و بنابراین، چون هیچ مقدمه‌ای که صدق آن لزوماً مورد تصدیق همگان باشد، در کار نیست، لذا نمی‌توان مدعی نتیجه‌ای شد که همگان لزوماً ملزم به تصدیق آن باشند.» (ص ۱۲۰)

«در قلمرو الهیات عقلی حداقلی یا انتقادی هرگز نمی‌توان قاطعانه حکم به صحت یا کذب یک عقیده داد، بنابراین، در این نوع از نظام‌های الهیاتی باب پژوهش درباره حقیقت همواره گشوده است و این راه هرگز به نهایت نمی‌رسد. در الهیات انتقادی حتی اگر عقاید ثابت بمانند و از مصاف انتقادات و عقاید رقیب سرفراز و بدون تغییر بیرون آیند، هیچگاه مجال تغییر و تحولشان منتفی نمی‌شود. به بیان دیگر، ثابت ماندن آن عقاید به معنای تغییرناپذیری و جاودانگی ایشان نیست. از همین روست که الهیات انتقادی نسبت به نقد و لذا نسبت به دیدگاه‌های رقیب (بسی بیش از الهیات جزمی و الهیات عقلی حداکثری) گشوده است، و نقد و رقیب را شرط لازم پویایی عقاید دینی و تقرب به حقیقت می‌داند.» ص ۱۲۴

عبارات مؤلف محترم بسیار گویا است و نیازمند هیچگونه توضیحی نیست. حاصل این عبارات چنین می‌نماید که اعتقاد به گزاره‌هایی همانند: خدا وجود دارد، جهان هستی در آفرینش خود وابسته به وجود خداست، انسان با مردن نابود نمی‌شود و عالم دیگری به نام آخرت وجود دارد یعنی مجموعه گزاره‌های اعتقادی توصیفی و علی‌القاعده گزاره‌های دینی ارزشی نیز چنین است که صرفاً مورد تصدیق و اذعان است ولی مطابق این نظر هیچگونه دلیلی بر صدق و عینیت

خارجی آنها وجود ندارد! از سوی دیگر همین معتقدات نیز دستخوش تحول پذیری و دگرگونی و تغییر است! و این دعاوی جز شکاکیت محض چیزی دیگر نمی باشد و داوری در صحت این دعاوی با خردمندان است که آیا وجود شخص خود و مخلوق بودن خود و اموری از این دست را صرفاً ادعان شخصی دارند یا آنکه این امور حقیقت عینی دارند؟

۱۵- آیا شناخت احکام نازل الهی علی الکلیته با دشواری مواجه است و حصول یقین در این زمینه مشکل است؟ «اولاً، داوری در خصوص اینکه کدام حکم از احکام، حقیقتاً به طور مستقیم از جانب خداوند نازل شده و واقعاً مراد وی بوده است، داوری دشواری است و چه بسا در خصوص بسیاری از مصادیق، اتفاق نظر عام در جامعه دینی و در حلقه اهل نظر وجود نداشته باشد. کشف این معنا مستلزم طی فرآیند تأویلی پیچیده‌ای است که حصول یقین در خصوص نتیجه را دشوار می سازد.» (ص ۱۳۹)

«ثانیاً فرض کنیم که دست کم در خصوص پاره‌ای از احکام، آن فرآیند فهم و تأویل به نتیجه قطعی و صائب بینجامد، و جامعه دینی دریابد که فلان دسته خاص از احکام مستقیماً از جانب خداوند تشریح و نازل شده‌اند. اما در این حالت نیز «ثبات» این احکام را نمی توان ایستا تلقی کرد، زیرا این اعتقاد که «این حکم مستقیماً از جانب خداوند نازل شده است» مبتنی بر فرض مجموعه‌ای از اعتقادات نظری است که نظام الهیاتی شخص معتقد را پدید می آورند، مثلاً اعتقاداتی از این دست که «خدا وجود دارد»، «خداوند در مقام تشریح برمی آید»، «خداوند پرورای سعادت انسانها را دارد»، و حتی اعتقاداتی غیر مستقیم تر نظیر «وجود خداوند با وجود شر در این عالم سازگار است» و غیره. در واقع مهمترین اعتقاداتی که مبنا و مستند اعتقاد ما نحن فیه هستند، اعتقاد به وجود خداوند و صفات قدرت و علم مطلق و خیریت محض وی است. بنابراین احکام الهی را می توان جاودانه ثابت دانست، اما این جاودانگی بالفعل، ابتدای این احکام را بر سایر اعتقادات منتفی نمی کند، و از این رو ثبات بالفعل این احکام (ولو ثبات جاودانه آنها) مؤدی به «ثبات ایستا» نیست بلکه در مورد این احکام نیز می توان فرض کرد که تحت شرایط معین (برای مثال تغییر اعتقادات مبنایی تر) این احکام دستخوش تحول شوند (ولو آن فرض در عالم واقع هرگز تحقق نپذیرد). بنابراین، حتی ثبات احکام الهی را نیز نمی توان ثبات ایستا دانست، ثبات این احکام نیز لاجرم ثبات پویا است. (ص ۱۴۰)

در این دو فقره از کلام که تمام متن به تفصیل نقل شد، دعاوی چندی مطرح شده است که به اجمال مورد اشاره قرار می گیرد. یک ادعا این است که «داوری در خصوص کدام حکم از احکام، حقیقتاً به طور مستقیم از جانب خداوند نازل شده و واقعاً مراد وی بوده است،

داوری دشواری است.» روشن است که این ادعا قرین صحت نیست، هر چند نویسنده مدعی است: «کشف این معنا مستلزم طی فرآیند تأویلی پیچیده‌ای است»، ولی این بحث مبتنی بر این نگرش است که زبان دین علی العموم و زبان قرآن علی الخصوص برای ما مسلمانان چیست؟ آیا زبان قرآن، زبانی غیر از زبان عقلا و مردم است و زبان ویژه برای آن وجود دارد که دسترسی بدان دشوار و یا محال است؟ دیدگاهی که نویسنده محترم منعکس می نماید در اساس دیدگاه اندیشمندان غربی است که به اقتضای مواجهه با مشکلات مربوط به متون خاص دینی خویش که همه مکتوبات محض بشری است و با نگرش انتقادی محتوای این متون با دشواریهای غیرقابل دفاع روبرو شد، از این روی، گروهی به این ادعان رسیدند که اساساً متون دینی حاوی معنا نمی باشد بلکه صرفاً بیانگر نوعی احساس است و یا آنکه اگر دارای معنا باشند زبان آنها زبان ویژه‌ای است که شناخت آن در دسترس بشر قرار ندارد!

صرف نظر از آن نوع دشواریهای وارداتی که مربوط به فضای فکری دینی غرب است و ربطی به ما مسلمانان ندارد که متن نازل الهی را بی کم و کاست در اختیار دارند، این بحث که زبان قرآن چیست از زوایای گوناگون درون دینی و برون دینی قابل مطالعه است. از نقطه نظر برون دینی ما می توانیم این موضوع را دنبال کنیم که فلسفه نزول وحی چیست؟ آیا غیر از آن است که وحی تشریحی به منظور تقویت و تکمیل دانش بشری در بُعد کمال یابی و مقصد پویایی نازل شده است؟ اگر چنین است که همینطور نیز هست، پس خدای جهان کلام آسمانی خویش را برای ما آدمیان زمینی فرستاده است تا با ظرفیت های وجودی که داریم آنها دریافت کنیم، بخوانیم، بفهمیم و به مرحله عمل با جان خویش درآمیزیم و رنگ صبغه الهی بگیریم، از این روی زبان متن دینی، یعنی وحی قرآنی، زبانی است که برابر عقلا قابل فهم است و از نقطه نظر درون دینی نیز مکرر از انسانها و مخاطبان طلب می شود که به سراغ آن بروند، در آن تدبر و تأمل و تفکر نمایند تا به سوی مقصد تعالی انسان گام پویند.

از سوی دیگر ملاحظه می کنیم که در متون دینی قرآن و سنت، راه و روشهای فهم این متون و معیارهای صحت فهم و آسیب ها و تحریفهای معنوی مبتلا به مردم در فهم، که موانع نیل به حقیقت است گوشزد شده است. در متن قرآن به مردم آموخته شده است که قرآن محکومات دارد و متشابهات. (آل عمران/ ۷) محکومات معانی صریحی هستند که شک و تردید را بر نمی تابند، و متشابهات نیز توسط راسخان در علم قابل فهم اند. بنابراین چگونه می توان ادعا کرد که داوری در خصوص احکام نازل الهی دشوار است؟ و همینطور شگفت انگیز تر این ادعا است که بسیاری از مصادیق

احکام دارای اتفاق نظر عام نیست! اظهار این سخن از سوی کسی که با محیط اسلامی و فضای فکری - علمی مسلمانان آشنا نباشد تعجب آور نیست، لیکن از کسی که در متن جامعه اسلامی زندگی می کند شگفتی برانگیز و مایه بدبینی است، آیا بیانات و مسلمات اسلام اعم از اعتقادات چون وجود خدا، آخرت، نبوت، بهشت، جهنم، فرشته و جن و شیطان، وحی و قرآن و اعجاز و... محل وفاق نیست یا احکام فرعی قرآن و اسلام چون اصل ضرورت نماز و چگونگی آن و روزه و حج، امر به معروف و نهی از منکر و...؟ آیا اختلاف در احکام ظنی که محل اختلاف فتواست، می تواند مستند نفی فهم و اتفاق در کلیه احکام و معارف دین و قرآن شود؟

در فقره دوم از کلام نیز مؤلف اصرار چشمگیری دارند تا نشان دهند که به فرض پاره‌ای از احکام قابل فهم قطعی و استناد تشریحی به خداوند باشد، در این حالت نیز ثبات این احکام را نمی توان ایستا تلقی کرد، گویا مؤلف محترم علاقه وافری به تحول پذیری احکام و تشریحات دارند تا جایی که حاضرند برای پذیرش اصل تحول احکام، آن را مستند به اعتقادات زیرین نمایند، و به عبارت دیگر برای اثبات تحول پذیری احکام، به تحول پذیری اعتقادات زیرین که مستند احکام اند تن در دهند! این سخن از آن دست شوهای است که گوینده اش در قافیه آن می ماند! و در نهایت سر از تناقض گویی بیرون می آورد.

«در مورد این احکام نیز می توان فرض کرد که تحت شرایط معین (برای مثال تغییر اعتقادات مبنایی تر) این احکام دستخوش تحول شوند (ولو آن فرض در عالم واقع هرگز تحقق نپذیرد).»

براستی این چه اصرار بیهوده‌ای است که تحول در احکام قطعی الهی را بپذیریم و یا حتی تحول در اعتقادات قطعی زیرین را بپذیرا شویم؟ و دلیل این ادعا چیست؟ و لوازم این دعوی چیست؟ آیا می توان پذیرفت نماز که یک حکم ضروری قرآن است تحول بپذیرد و در عین حال نماز قرآن هم باشد؟ یا اصل اعتقادی وجود خدا و صفات کمالیه او تبدیل به چیز دیگری شود؟ یا اعتقاد به وجود قیامت تغییر یابد و تبدیل به چیزی دیگر شود!

صرف نظر از بی مفهومی تغییر اعتقادات بنیادین که به عنوان گزاره‌های توصیفی از عالم واقع اند و دلایل قطعی اثبات خود را دارند، احکام قطعی و ضروری قرآن کریم نیز ناشی از یک سلسله واقعیت ها و مصالح و مفاسد واقعیه و در ارتباط با حرکت تکاملی انسان و رشد معنوی و توسعه وجودی انسان و با توجه به این جهت تغییر آنها نیز فرض صحیحی ندارد.

