



«راز» یکی از مهمترین وجوه جهان قدیم و خصوصاً جهان دینی بوده است. جهان قدیم جهانی رازآمیز تلقی شده است، تا آنجا که از نظر بعضی از متفکران یکی از وجوه ممیز جهان جدید از جهان قدیم این است که جهان جدید راززدایی شده است. اما راز چیست؟ و گذشتگان کدام امور را رازآمیز تلقی می کردند؟ و فرایند راززدایی از زندگی به چه معنا بوده است؟

در میان گذشتگان ما مهمترین مصادیق «راز» عبارت بودند از: مبدأ و نقطه آغاز امور، غایت و منتهای امور، امور پشت پرده (خواه پشت پرده طبیعت و خواه پشت پرده غفلت)، نفع و ضرر نهانی که در وقایع عالم و رفتار آدمیان وجود دارد، امور بی چون و بی کیف (مانند: خداوند)، قضا و تقدیر الهی، نعل وارونه و لعب باژگونه‌ای که در رویدادهای عالم جاری است، شیرینیهایی که در تلخیها پوشیده شده‌اند، مکانیسم‌های خفی و پنهانی که در عالم در کارند (نظیر دعا، نذر و امثال آنها)، اموری که آشکار شدنشان نظام عالم را بر هم می‌زند و غفلتها را می‌شکند، حسن عاقبت و سوء عاقبت آدمیان، اسباب خفیه امور، امور ماورای عقل، مصالح و غایات خفیه احکام شرع، ملتقای عالم طبیعت و ماورای طبیعت، ماهیات و طبایع حقایق امور، چشیدن حقیقت شیء و غیره. ما در ابتدا پاره‌ای از این مصادیق را با تفصیلی نسبی مورد بحث قرار خواهیم داد. سپس در گام دوم درباره معنا و علت راززدایی از زندگی و عالم بحث خواهیم کرد.

(۱)

۱. مهمترین نوع «راز» نزد گذشتگان رازهای دینی و عرفانی بود. «راز» از ارکان اندیشه عرفانی است. اگر در این عالم خداوند نبود،

راز و راززدایی*

عبدالکریم سروش

می‌شود. منطقه شهادت همین عالم مشهود و محسوس است که ما در آن زندگی می‌کنیم، اما منطقه غیب، غایب از حواس ماست و ما آن را به حواس خود در نمی‌یابیم. اما این دو منطقه از یکدیگر استقلال ندارند، بلکه به قوت با هم مرتبط هستند. جهان غیب، جهان شهادت را در آغوش خود گرفته است. ما هم‌اکنون هم که در این جهان مادی و محسوس و مشهود زندگی می‌کنیم، به حقیقت در جهان نامحسوس و نامشهود زندگی می‌کنیم، اما آن را در نمی‌یابیم. اما دریافته‌ایم، مانع از تأثیرگذاری آن جهان در این جهان نیست. به همین سبب هر موجودی که به آن عالم بالا، یعنی عالم فوق وهم و خیال ما تعلق دارد، جزء اسرار محسوب می‌شود، و تماس گرفتن او با ما و ورودش به عرصه طبیعت نیز به نوبه خود رازآفرین و حیرت‌افکن است.

از نظر عارفان، خصوصاً از نظر عارفی همچون مولانا، مجاور

راز هم نبود. از چشم عارفان، رازآلود بودن این جهان به آن سبب است که در این عالم خدایی وجود دارد. به بیان وسیعتر رازآلود بودن جهان بدان سبب است که علاوه بر طبیعت، ماورای طبیعی هم مزوج و درآمیخته با آن وجود دارد. ما آدمیان مؤلف از روح و بدن هستیم، و جهان بیرونی هم واقعیتی است مؤلف از طبیعت و ماورای طبیعت، و همه هستی عمقاً و ذاتاً و وجوداً متکی به خداوندی است که هم پنهان است و هم آشکار. همین اوصاف است که اسرار عالم را از جنس راز کرده است، و عقل را در کشف احوال این عالم در حیرت و تشویش افکنده است. اگر این خصایل عالم زوده شود، رازی هم در جهان باقی نخواهد ماند.

بنابراین یک معنای «راز» عبارت است از نیروهایی که در پس پرده طبیعتند و به نحوی در احوال این عالم مؤثرند. جهان خارج به دو منطقه بزرگ طبیعت و ماورای طبیعت یا غیب و شهادت تقسیم



مریما بنگر که نقش مشکلم
هم هلالم هم خیال اندر دلم

مثنوی، دفتر سوم، بیت ۳۷۷۳

گفت من اصولاً موجود پیچیده‌ای هستم و رازآلود بودن من هم از این جهت است که «هم هلالم هم خیال اندر دلم»، یعنی هم ایزکتیو و عینی‌ام، هم سویکتیو و ذهنی؛ هم درونی‌ام، هم بیرونی؛ هم مثل هلال در آسمان دور از دسترسم و هم مثل خیال در درون تو جای دارم. در واقع تمام موجودات قدسی مانند فرشتگان از این جنسند، گویی هم به ما تعلق دارند و قائم به ما هستند، هم مستقل از ما. به هر حال مولوی با این تعابیر می‌خواهد ظهور یک ملک را توضیح دهد. و «ظهور ملک» همان واقعهای است که به تعبیر ما در مرز طبیعت و ماورای طبیعت رخ می‌دهد. موجودی جسمانی همچون مریم خود را با ملکی مواجه می‌بیند که به عالم ماورای طبیعت تعلق دارد. اکنون او این واقعه را چگونه باید تلقی کند؟ آیا آنچه می‌بیند جزء خیالات اوست یا موجودی در عالم خارج است. اگر در عالم خارج است، چرا دیگران او را نمی‌بینند. اگر دیگران او را نمی‌بینند پس لابد موجودی درونی است. و اگر درونی باشد، لابد مخلوق آن شخص و از جمله خیالات وی است، اما حضور او بسیار جلدی و مستقل است. در واقع آن موجود واقعی است که به بیان درآوردنش بسیار دشوار است. دقیقاً در همین نوع مواضع است که مولوی می‌گوید:

من چه گویم که مرا در دوخته‌ست
دمگم را دمه‌گ او سوخته‌ست
خود نباشد آفتابی را دلیل
جز که نور آفتاب مستطیل
این جلالت در دلالت صادق است
جمله ادراکات پس او سابقست
جمله ادراکات بر خورهای لنگ
او سوار باد پیران چون خدنگ

مثنوی، دفتر سوم، ابیات ۳۷۱۶، ۳۷۱۸، ۳۷۲۰-۲۱

می‌گوید ما هم اکنون با واقعیتی فراتر از ادراکات خود روبه‌رو هستیم. ادراکات ما مثل سواری هستند که بر خورهای لنگ نشسته‌اند و طی طریق می‌کنند. اما واقعیت مثل تیر پیران و پرشتاب می‌رود و از ما سبقت می‌جوید. تنها راه شناختن او این است که او را به خودش بشناسیم. ما هرچه در این باب بگویم تناقض‌آمیز خواهد شد. زیرا مسأله این است که اولاً بسیاری از مردم از ذرک آن عوالم و مشاهده و درک محضر ربوبی قاصرند، زیرا «تو بزرگی و در آینه کویچک نمایی». و ثانیاً اگر به‌ندرت شخص اقبالناکی او را دید، او را چندان حیرت‌انگیز می‌یابد که قلم از دستش فرومی‌افتد. مواجهه با رازها حیرت‌افکن و مستی‌آور است و این «مستی» همان «مستی عشق» است و غیرت عشق زبان همه خاصان را می‌برد.

بوی آن دلبر چو پیران می‌شود
آن زبانها جمله حیران می‌شود

مثنوی، دفتر سوم، بیت ۳۸۴۳

بودن طبیعت و ماورای طبیعت در این عالم ناگفتنی‌هایی را پدید آورده است که زبان رازدانان را بریده و دهان آنها را بسته است. در تمام مثنوی، هرگاه مولانا به خود یا دیگران هشدار می‌دهد که باید دم درکشید، و گام پیشتر نهاد و سکوت اختیار کرد، جایی است که سخن از ارتباط طبیعت و ماورای طبیعت در میان آمده است، یعنی جایی است که ما دقیقاً به مرز این دو ساحت رسیده‌ایم و در همین مرز فوق‌العاده لرزاننده و لغزنده است. که به تعبیر مولانا «زبان حیران می‌شود»:

بوی آن دلبر چو پیران می‌شود
آن زبانها جمله حیران می‌شود

مثنوی، دفتر سوم، بیت ۳۸۴۳

«راز» آن چیزی نیست که نمی‌دانیم. «راز» آن چیزی است که نمی‌توانیم بدانیم. به همین سبب است که هنگام ورود به عرصه رازدانی با تراحم یا پارادوکسی عملی مواجه می‌شویم. چه بسا شخص عمیقاً سودای آن را داشته باشد که از این رازها رازهای ناشی از مجاورت طبیعت و ماورای طبیعت (در قالب لفظ و بیان سخن بگوید، اما همین که به این کار مبادرت می‌ورزد، با مزاحمتها و تعارضاتی روبه‌رو می‌شود که این کار را کاملاً ناممکن می‌سازد. مولوی از جمله عارفانی بود که به‌خوبی به این امر واقف داشته و آن را معلمانه برای ما بیان کرده است.

مولوی در دفتر سوم مثنوی داستان ظهور ملک را بر مریم نقل می‌کند. مطابق روایات و حکایات، مریم در بیرون شهر در نهری خود را می‌شست، در همان حال دید که جوان بسیار زیبایی بر او آشکار شد. به تعبیر قرآن: «فأرسلنا إليها روحنا فتمثل لها بشراً سوياً (مریم/ ۱۷)»: «ما روح خود را به سوی مریم فرستادیم و او به صورت انسانی نیکو ظاهر شد»، مریم بسیار ترسید و گفت: «قالت انی اعوذ بالرحمن منک ان کنث تقیاً (مریم/ ۱۸)»: «از تو به خدای مهربان پناه می‌برم که پرهیزگار باشی»، گویی مریم احساس کرد که با یکه موقعیت استثنایی و غیبت‌عادی روبه‌روست و لذا هراسان شد. اما آن شخص مریم را به آرامش دعوت کرد و گفت: «قال انما انا رسول ربک» (مریم/ ۱۹): «من فرستاده پروردگار تو هستم» من به همان جایی تعلق دارم که تو به آنجا پناه می‌بری.

آن پناه من که مخلصات بود
تو اعوذ آری و من خود آن اعوذ

مثنوی، دفتر سوم، بیت ۳۷۸۰

آن جوان گفت که من خود همان «اعوذ»‌ام، من از همان جا می‌آیم که تو در هنگام ابتلا و گرفتاری بدانجا پناه می‌بری:

خود بنه و بنگاه من در نیستی‌ست
یکسواره نقش من پیش سستی‌ست

مثنوی، دفتر سوم، بیت ۳۷۷۲

اصل من از آن عالم است، یعنی از عالم عدم یا ماورای طبیعت است و آنچه پیش روی شما ظاهر شده فقط یک صورت است، حقیقت وجود من به قلمرو دیگری متعلق است. بعد می‌افزاید:

خلاصه آنکه، حرکت کردن در مرز طبیعت و ماورای طبیعت آدمی را با رازهایی آشنا می‌کند و انسان به واسطه این تجربه می‌آموزد که این رازها بیان‌پذیر نیستند و به محض آنکه انسان در مقام بیان آنها برمی‌آید، به تناقض‌گویی دچار می‌شود. عمده آن رازها هم مربوط است به اتحادی که میان طبیعت و ماورای طبیعت رخ می‌دهد؛ فنایی که بنده در خالق می‌یابد. و بی‌جهت نبود که وقتی عارفان از این نوع تجربه‌های خود دم می‌زدند، سخنان کفرآمیزی همچون «انا الحق» و «لیس فی جبتی الا الله» از کار درمی‌آمد. بنابراین، ظهور ملک بر آدمی، نزول وحی بر پیامبران، جهان پس از مرگ و نزدیک شدن آن به انسان، فناي بنده در خداوند، تجربه اتحادی و عشقی و باطنی در قلمرو دین، همه، به تعبیر غزالی از جنس علم مکاشفه و از جنس اسرارند. و تمام این اسرار از همسایگی طبیعت و ماورای طبیعت برمی‌خیزند.

از همین جا می‌توانیم دریابیم که کار دین «حیرت‌افکنی» است. به تعبیر مولانا: «جز که حیرانی نباشد کار دین». کسی که به مستی حیرت نرسیده باشد، به ژرفای دین هم نرسیده است. البته دین سطوح و لایه‌های مختلفی دارد. دین عامه، آیینی، شریعتی، جمعی است. اما دین لایه‌ها و مراتب رفیعتری هم دارد. تمام ظرافت و لطافت دین در آن تجربه‌های عمیق فردی است. وقتی مولوی کار دین را «حیرانی» می‌داند، به این سطح از دینداری نظر دارد، و الا لایه‌های دیگر دین را زورزانه نیستند، آن سطوح و لایه‌های مادون متاعی همگانی هستند. بنا بر ادعای متکلمان ما هر کجا عقل کار می‌کند، قلمرو دین نیست، در آنجا سخن دین «ارشادی» است. دین برای عرصه‌هایی است که پای عقل آدمی به آنجا نمی‌رسد. و «رازها» هم به همین عرصه متعلقند. البته روشن است که در دین، فقه و کلام و غیره وجود دارد و حجم عمده معارف دینی از همین جنسند. اما دین اولاً و بالذات برای آموختن حقایق حیرت‌افکن آمده است؛ حقایقی که باید آنها را از تجربه‌های عرفانی پیامبران و اولیای الهی آموخت. در بیرون از

این قلمرو، عاقلان به کار خود می‌پردازند و عموماً از عهده وظایف خویش برمی‌آیند و حکم دین در این عرصه‌ها ارشادی است. به تعبیر ابن‌خلدون، حتی اگر پیامبری هم نمی‌آمد، مردم زندگی این جهانی خود را اداره می‌کردند و دلیلش این است که جوامع غیردینی در اداره زندگی این جهانی خود درنمانده‌اند. بنابراین، غرض انبیا اولاً و بالذات این بوده است که رازها را با ما در میان نهند و به زبان اشارت به سوی آنها اشاره کنند و توجه ما را به سوی آنها جلب نمایند و آدمی را برای ورود به عرصه رازدانی آماده کنند. اگر در دین این باطن حاضر نباشد، بقیه اجزای دین جاذبه خود را از دست می‌دهند. پیامبران برای آن نیامده‌اند که به پیروان خود فقط پیاموزند که فی‌المثل برای تیمم دو بار دست بر خاک بزنند، یا به فلان نحو غسل کنند، یا حکم اجاره را تعلیم دهند. حقیقت این است که برای پیامبران اصل همان تجربه‌های حیرت‌افکن و حیرت‌آلود بوده است، همان آشنایی با رازهای عالم.

۲. سرحلقه رازهای این عالم خداوند است و بلکه او سرالاسرار است، تمام رازها از او سرچشمه می‌گیرند. از نظر عارفی همچون مولوی هیچ یک از قالبهای مصنوع بشر (خواه قالبهای حسی، خواه قالبهای عقلی) بر خداوند قابل اطلاق نیست. برای مثال، مفهوم «سبب» یا «علت» را که فیلسوفان به خداوند نسبت می‌دهند، در نظر آورید. واژه «سبب» در لغت به معنای «طناب» یا «رشته» است. مفهوم سببیت یا علیت از این الگو اخذ شده است که موجودی را با یک رشته یا طناب به موجودی دیگر آویزان کنند. فیلسوفان این ارتباط حسی را الگو قرار داده و از آن رشته ارتباط علی را انتزاع کرده‌اند و گفته‌اند که معلول به علت متصل است، گویی رشته‌ای معلول را به علت متصل و مربوط نگاه داشته است. از نظر مولوی انسان باید تولدی دوباره بیابد تا بتواند از این قبیل مفاهیم کناره بگیرد:

چون دوم بار آدمیزاده بزاد
پای خود بر فرق علتها نهاد
علت اولی نباشد دین او
علت جزوی ندارد کین او

مشوی، دفتر سوم، ابیات ۳۵۷۶ و ۳۵۷۷

آدمی وقتی که تولد دوباره می‌یابد، علتها را به طور کامل ترک می‌کند و مفهوم «علت‌العلل» و «علت اولی» را در مورد خداوند به کار نمی‌برد. از همین جاست که مفهوم «بی‌چونی» متولد می‌شود. خداوند «بی‌چون» است. هیچ قالب مفهومی‌ای بر او قابل اطلاق نیست. و از آنجا که ذهن ما با چند و چون کار می‌کند، از درک «بی‌چونی» عاجز است.

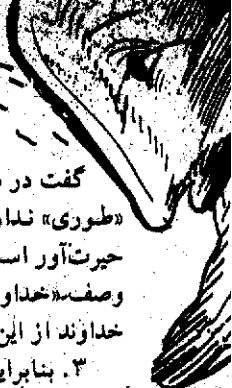
چون بود آن چون که از چونی رهید
در حیاستان بی‌چونی رسید

مشوی، دفتر ششم، بیت ۱۱۹۲

و این «بی‌چونی» با «حیرت» خویشاوند است. «بی‌چونی»، که همان «بی‌صورتی» است، حیرت‌افکن است.

ماهی‌ای دیدم تشنه بر لب دریای عشق
گفتمش چونی؟ جوابم داد بر قانون خویش
بعد از این ما را نگو چونی و از چون درگذر
چون ز چونی دم زند آن کس که شد بی‌چون خویش





گفت در مقام احوالهرسی از ما نهرس که «چه طوری؟» ما اصلاً «طوری» نداریم، ما برتر از طور می‌نشینیم. و همین بی‌کیفی، حیرت‌آور است و درک چنان موجودی برای انسان ناممکن. و این وصف «خداوند» است. خداوند ورای همه قالبهاست. و رازآلودی خداوند از این حیث است.

۳. بنابراین، ملاحظه می‌شود که «راز» از ارکان اندیشه عرفانی است. برای آنکه بتوانیم «راز» در معنای ما نحن فیه را بهتر دریابیم باید معنای «عقل» و «عشق» در سنت عرفانی را مورد کاوش قرار دهیم.

عارفان و صوفیان مکرراً گفته‌اند که عشق برتر از عقل است و ناتوانهای عقل را هم عشق جبران می‌کند. این سخن مولانا مقبول همه عارفان است که:

هزار گونه ادب جان ز عشق آموزد
که آن ادب توان یافتن به مکتبها

این سخن سرلوحه اندیشه عرفانی است. از نظر عارفان انسان «حیوان ناطق» نیست، «حیوان عاشق» است. آدمی حیوانی است که می‌تواند عشق بورزد. به تعبیر حافظ:

فرشته عشق نداند که چیست قصه مخوان
بخواه جامی و شرابی به خاک آدم ریز

فرشته عاشق نیست، حیوانات هم عاشق نیستند، این خصلت مختص آدمیان است. و به همین سبب است که عارفان ما بر این خصلت مهم انگشت تأکید نهاده‌اند و آن را برجسته کرده‌اند.

«عشق» ویژگی‌های مهمی دارد و منشأ برکات عظیم برای آدمیان است. اما در میان اوصاف عشق، یک خصلت مهم وجود دارد که با قصه رازدانی مربوط است: «عشق» عامل محرک بسیار توانمندی است که آدمیان را آماده ورود به میدانهای بزرگ می‌کند؛ میدانهایی که «عقل» از قدم نهادن به آنها عاجز است. جهان‌بینی عارفان به آنها آموخت که در این عالم احوال و حیثیات و ابعاد و وجود دارد که به چنگ عقل نمی‌افتد، عقل در برابر این رازها متوقف می‌ماند. اما اگر این امور به چنگ عقل نمی‌افتند، پس عارفان چگونه بر آنها دست یافته‌اند؟ پاسخ عارفان این بود که ما این وجوه و حیثیات را به تور عقل شکار نکرده‌ایم، بلکه آنها را به تور عشق صید کرده‌ایم. عقل در برابر آن ابعاد دچار حیرت و لذا فلج می‌شود، می‌ایستد و قدم از قدم بر نمی‌دارد. همین که آدمی با چهره‌های رازآلود، بدیع، تکرارنشده، و فوق خرد در این عالم روبه‌رو می‌شود، باید خرد را فروبهد. از اینجا به بعد عنصر دیگری گام به میدان صیادی می‌نهد که عبارت است از «عشق». حافظ می‌گفت:

ای که از دفتر عقل آیت عشق آموزی
ترسم این نکته به تحقیق تانی دانستی

مقصود وی این بود که در این عالم پاره‌ای قلمروها وجود دارد که در آنها نمی‌توان از عقل استفاده کرد. و حافظ می‌گوید که من می‌ترسم تو نتوانی با مرکب عقل خود این طریق را طی کنی. بنابراین، عارفان ما عشق را به حلّ و کشف و درک رازها گماشته‌اند. «عقل» برای کشف جلوه‌های تکرارپذیر و خردپذیر این عالم است، «عقل» در آنجا کار می‌کند که دست تجربه و برهان و استقرا در آن باز است. اما این عرصه، عرصه عاشقی نیست. همین که جلوه‌های رازآلود و بدیع این عالم چهره می‌کشایند، حیرت‌افکنی آغاز می‌شود، و لذا باید

مرکب دیگری برگرفت. عارفان این مرکب را «عشق» نامیده‌اند. بنابراین، مطابق تئوری عقلانیت نزد عارفان، «عقل» فقط به کار درک اموری غیر از رازها می‌آید. قلمرو رازها قلمرویی است که به پای عشق درنور دیده می‌شود. حافظ غزل بسیار لطیفی دارد که در آن تقابل «عشق» و «عقل» و مسأله «حیرت» و «راز» آمده است؛ بعضی از ابیات آن غزل این است:

جلوه‌ای کرد رُخت دید تلک، عشق نداشت
عین آتش شد از این غیرت و بر عالم زد
عقل می‌خواست کز آن شعله چراغ افروزد
برق غیرت بدرخشید و جهان بر هم زد
مدعی خواست که آید به تماشاگاه راز
دست غیب آمد و بر سینه نامحرم زد

این «مدعی» همان «عقل» است و «تماشاگاه راز» همان میدانی است که «عشق» در آن جولان می‌دهد. «عقل» را در این میدان راهی نیست و اگر بخواهد به آن وادی گام نهد، «دست غیب» غیورانه بر سینه آن نامحرم خواهد کوفت.

از مجموعه این ابیات می‌توان نظریه معرفت‌شناسانه عارفان را دریافت. در این نظریه معرفت‌شناسی «راز» مقام و منزلت والایی دارد، «عقل» را فقط تا آستانه «تماشاگاه راز» راه می‌دهند، نه بیشتر. اکنون اگر بپذیریم که جهان مؤلف از عرصه‌های بدون راز و جلوه‌های رازآلود است، و اگر آدمی را مؤلف از عقل و عشق بدانیم، در آن صورت درمی‌یابیم که از نظر عارفان «عقل» ویژه آن منطقه بدون راز است، و «عشق» برای آن منطقه رازآلود.

اما در خود «عشق» نیز رازی نهفته است. راز عشق چیست؟ کسانی «راز عشق» را با «راز عاشق» اشتباه گرفته‌اند، یعنی گمان می‌کنند مقصود از «راز عشق» این است که عاشق باید «عاشقی» خود را مکوم و پنهان نگه دارد. به قول سعدی:

شبان آهسته می‌گیرم مگر رازم پنهان ماند
به گوش هر که در عالم رسید آواز پنهان

البته مولوی معتقد است:

عشق بوی مشک دارد لاجرم رسوا شود
چاره نبود عشق را خود از چنین رسوا شدن

اما حقیقت این است که راز عشق، پنهان کردن عاشقی از دیگران نیست. مولوی در عبارات خود به «راز عشق» اشاره دارد و می‌گوید:

مدح تو حیف است با زندانیان
گویم اندر مجمع روحانیان

شرح تو غین است با اهل جهان
هم چو راز عشق دارم در پنهان

مشوی، دفتر پنجم، ابیات ۶ و ۷

اما «راز عشق» چیست؟ راز اول این است که «عشق» عین «غیرت» است. به تعبیر مولانا: عشق از اول چرا خونی بود؟ تا گریزد آنکه بیرونی بود

مشوی، دفتر سوم، بیت ۴۷۵۱

«غیرت» در این عالم بدان معناست که خداوند نعمتهای خود را از نالایقان دور می‌دارد و پرده‌گیاان حرم ستر و عفاف خود را از نامحرمان می‌پوشاند. «غیرت» یعنی دست‌برد به سینه اغیار زدن، هر

که را غیر و بیگانه است، ترک و طرد کردن. و یکی از رازهای عشق ظاهراً این است که تلخ و ترشرو و عبوس است تا افراد ناشایسته به سراغ آن نروند. عشق خونی است تا بیگانگان را بگریزند. البته رأی حافظ و مولانا در این خصوص متفاوت است. حافظ بر خلاف مولوی معتقد است که:

چو عاشق می شدم گفتم که بدم گوهر مقصود
ندانستم که این دریا چه موج خون فشان دارد
یا:

که عشق آسان نمود اول ولی افتاد مشکله

حافظ سیمای اولیه عشق را شیرین و آسان می یابد. اما مولوی برخلاف وی مدعی است که عشق اول چهره آسان و دلربایی ندارد، بلکه فوق العاده ترشرو و سختگیر است. اگر کسی شجاعت این قمار را داشت و آمادگی ورود به این صحنه پیکار را یافت، آنگاه عشق سیمای شیرین و نمکین خود را به او نشان خواهد داد.

او به عکس شمعهای آتشیست

می نماید آتش و جمله خوشیست

مشوی، دفتر سوم، بیت ۳۹۲۱

عشق، شیرینی است که در ترشی پنهان شده است:

تا که شیرینی ما از دو جهان

در حجاب رو ترش باشد نهان

مشوی، دفتر اول، بیت ۱۷۶۱

اما راز دوم عشق، «اتحاد» است. در واقع «عشق» تنها الگویی در این عالم است که می تواند به ما آدمیان نشان دهد که چگونه طبیعت و ماورای طبیعت در کنار یکدیگر قرار گرفته اند و چگونه خدای خلق با خلق خود هم نشینی و همسایگی می کند، و چگونه فرشته با پیامبر ارتباط می گیرد و معراج پیامبر - یعنی عبور وی از حوزه طبیعت به ماورای طبیعت - چگونه اتفاق می افتد. تنها الگویی که ما برای فهم این مقوله مهم (یعنی نسبت طبیعت و ماورای طبیعت) داریم، اتحادی است که میان عاشق و معشوق رخ می دهد، اتحادی است که بی چون و بلاکیف است. مولوی، در ضمن اینانی که خطاب به حسام الدین است، می گوید:

پیش من آوازت آواز خداست

عاشق از معشوق حاشا که جداست

اتصالی بی تکلیف بی قیاس

هست ربّ القاس را با جان ناس

مشوی، دفتر چهارم، ابیات ۷۵۹ و ۷۶۰

میان خداوند و خلق او رابطه ای بی چون و چند برقرار است و تنها جایی که می توان این ارتباط را یافت، ارتباط عمیقی است که میان عاشق و معشوق برقرار است، یعنی در رابطه ای که گویی یکی در دیگری فنا و با او متحد می شود. کسی که خود بازیگرانه در عرصه این ارتباط عاشقانه گام می نهد و راز اتحاد عاشقانه را درمی یابد، بهترین الگو را برای فهم رازهایی از این جنس در اختیار دارد. سزاوار است که در تجربه اتحاد عاشقانه نهفته است؛ قرار گرفتن و حرکت کردن بر آن مرزی است که شخص در آن واحد در دو جا قرار دارد، دو چیز است، در دو خانه است و در عین حال یکی است. این خصلت رازآمیز را فقط در «اتحاد عاشقانه» می توان آموخت. به گمان من تأکید فراوان عارفان بر «اتحاد عاشقانه» دقیقاً

به این دلیل بود که می خواستند از این طریق راه ورود به عرصه رازهای این عالم را نشان بدهند. عقل از ورود به عرصه این رازها ناتوان است و مرکبی که می تواند به این وادی درآید، عشق است. اگر کسی می خواهد اشارات و خبرهایی را که پیامبران از عالم دیگر به ما داده اند، دریابد، باید تولد دوباره ای پیدا کند؛ تولدی عاشقانه و رازدانه، یعنی از سر گذراندن تجربه اتحادی ای که حرکت بر مرز طبیعت و ماورای طبیعت را مفهوم و بلکه میسر می کند. و از اینجاست که دینداری محققانه متولد و متبلور می شود؛ دینداری ای که هیچ نسبتی با دینداری عامیانه و آیینی ندارد.

۴. اما «راز» معنای دیگری هم دارد و آن عبارت است از دخالت نیروهای نامرئی و کنترل ناپذیر و غیرقابل پیش بینی در جهان، به طور کلی نیروهایی که در گذشته مورد تکیه آدمیان بودند و در کار و بار این عالم متصرف تلقی می شدند و از جنس نیروهای مخفی و غیبی و ماورای طبیعتی بودند. حتی در متن شریعت نیز به پاره ای از این قبیل موجودات و نیروهای غیبی تصریح شده است. برای مثال در قرآن از موجودی به نام «جن» یاد شده است که می تواند در امور این عالم تصرف کند و لذا باید از شرش به خداوند پناه برد. در قرآن دیوانگی ناشی از «مش جن» یا «جن زدگی» معرفی شده است.

گذشتگان و از جمله عقلای عالم در آن عصر همه جن را موجودی حقیقی و نقش آفرین می دانستند. در قرآن آمده است که رباخواران در اثر مش شیطان مخیط می شوند، یعنی در تدبیر امور معیشتی فردی و جمعی به چنان عجزی دچار می شوند که یک دیوانه. همه مفسران قرآن (که از جمله عقلای قوم بودند) این قبیل آیات را می خواندند و معنا می کردند و هیچ نکته غریب و شگفت انگیز و مخالف عقلی در آنها نمی یافتند و لذا آنها را محتاج تأویل نیز نمی دیدند. همه آنها معتقد بودند که جهان سرشار از نیروهای نامرئی است، و یکی از آن جمله موجودات جنیان هستند.

اصولاً «دعا»، «نذر»، «توکل»، «زیارت رفتن» و اعتقاد به «قضا و قدر»، که جملگی از مفاهیم و اعمال بسیار شایع در زندگی دینی ما هستند، کاملاً خصلت رازآمیز دارند، یعنی عموماً متضمن اعتقاد و توسل به نیروهای نامرئی، مکانیسم های خفی و غیرقابل کنترل توسط بشر هستند. برای مثال، «دعا» عالیترین و مقبولترین عملی است که یک عابد می تواند و می باید در درگاه خداوند انجام دهد. «دعا» قلب دیانت و مخ دینداری است، اما مکانیسم تأثیر و اجابت آن برای ما نامعلوم است. هیچ کس نمی داند که دعا چگونه عمل می کند یا چرا گاه مستجاب می شود و گاه به هدف اجابت اصابت نمی کند. ما همین قدر می دانیم که اگر در باطن شخص مؤمن یا غیرمؤمن اضطرابی بجوشد، و او در این حال خداوند را بخواند، خداوند دعای وی را مستجاب خواهد کرد. دعا اولاً و بالذات از آن مضطربین است.

بنابراین، اموری نظیر «دعا» و «نذر» رازآمیزند، زیرا هیچ یک از فلسفه های ما (از فلسفه ابن سینا و سهروردی گرفته تا میرداماد و ملاصدرا) قدرت تبیین «دعا» و نظایر آن را ندارند. «راز» دعا بر این فیلسوفان پوشیده است، چه رسد به عالمان علوم تجربی. برای مثال، هیچ فیلسوف و دانشمندی نمی داند که «نذر» چگونه پدیده ای است و چگونه ممکن است مثلاً خواندن یک سوره از قرآن یا انفاق کردن، فلان حاجت را روا کند.

بنابراین، در اینجا «راز» دست کم به معنای مکانیسم های مجهول

است؛ مکانیسم‌هایی که به چنگ حس و عقل و علم نمی‌افتند. غرض از «مکانیسم» شیوه‌ها و ساز و کارهایی است که مقدمات خاص را به نتایج معین پیوند می‌دهند. ما در جهان متعارف و محسوس خود، فی‌الجمله می‌دانیم چگونه می‌توانیم از فلان مقدمات به فلان نتایج برسیم و اگر ندانیم، این امر را دانستی می‌شماریم و این دانستن به ما قدرت تصرف و ضبط و مهار می‌بخشد، یعنی می‌توانیم چیزی را عوض کنیم و چیز دیگری را بر جای آن بنشانیم، یا نتیجه‌ای را پس برزیم و نتیجه دیگری را پیش بکشیم، اما ظاهراً در این عالم بسیاری از امور هستند که مکانیسم‌های شناخته‌شده یا شناخته‌شدنی ندارند.

همان‌طور که گذشت، در متن شریعت به بسیاری از این نیروها تصریح شده است و حتی مؤمنان به اعتقاد و تمسک به آنها فراخوانده شده‌اند. گویی صفت دین آن است که جهان را رمزآلود بنمایاند. در اینجا مقصود از «اسرارآمیز بودن عالم» این است که گویی جهان صحنه دخالت و تصرف نیروهای کنترل‌ناپذیر و نامرئی و غیرقابل پیش‌بینی است؛ نیروهایی که از پس پرده در این جهان وارد می‌شوند و بیرون از اراده ما عمل می‌کنند و انسانها برای تنظیم حیات فردی و اجتماعی خود بر آنها تکیه می‌کنند. دین چنین جهان اسرارآلودی را پیش چشم ما نمایان می‌کند. به همین دلیل است که پاره‌ای از متفکران گفته‌اند که دین هر چه اسطوره‌ای‌تر باشد، دین‌تر است. و این سخن درستی است. البته در اینجا مقصود از «اسطوره» امری خرافی و یاوه و باطل نیست. «اسطوره» امری است که بیرون علم و خرد متعارف می‌گذرد و نمی‌توان بر آن پوشش علمی و عقلانی افکند. «اسطوره» دقیقاً به معنای «منبع و مخزن راز» است. «معجزه» جزء اسطوره‌هاست، اما نه به این معنا که باطل و محال است، بلکه به این معنا که ما نمی‌توانیم به آن پوشش علمی بدهیم و روابط علی - معلولی متعارف را بر آن حمل کنیم، به همین علت هم «معجزه» کنترل‌ناپذیر و کاملاً متکی به شخصیت معجزه‌گر است.

البته باید به این نکته توجه کرد که رازآلود بودن و اسطوره‌ای بودن دین به این معنا نیست که مثلاً وجود خداوند یا عالم غیب یا معاد را نمی‌توان عقلاً اثبات کرد. هر چند عرفای ما معتقد بودند که این امور را نمی‌توان با عقل اثبات کرد. اما فرض کنیم قول فلاسفه‌ای که این امور را اثبات‌پذیر می‌دانستند، صادق باشد. یعنی فرض کنیم فلسفه عقلی - متافیزیکی فیلسوفان مسلمان قادر به اثبات وجود خداوند، و عالم غیب و حتی (به اعتقاد ملاصدرا) معاد جسمانی است. ولی حتی اگر این سخن را بپذیریم، رازآلودگی این عالم و مفاهیم دینی منتفی نمی‌شود. بحث ما این نیست که آیا می‌توان خداوند را اثبات عقلی کرد یا نه؛ بحث ما این است که پس از قبول وجود خداوند و پس از تصدیق وجود عالم ماورای طبیعت و موجوداتی مانند ملائک، پا به عالم راز می‌نهم، چرا که نحوه دخالت و تصرف این نیروها در این عالم رازآفرین است. رازها به آن جهانی ملقند که علم مکاشفه از آن جهان پرده برمی‌دارد. دین بودن دین به این عوالم متعلق است. دین بیش از هر چیز احوال آن جهان و پس پرده را به ما نشان می‌دهد. هر قدر دین از پس پرده بیشتر خیر بدهد، جاذبه بیشتری دارد و هر قدر از وقایع عالم محسوس بگوید، در جایگاه نازلتری واقع می‌شود. البته نمی‌گوییم دین درباره این عالم سخنی ندارد، بلکه بحث این است که آنچه دین را دین می‌کند، خبرهایی است که از پس پرده می‌آورد، خبرهایی است که از قیامت، مرگ، فرشتگان، رستاخیز، بهشت، دوزخ، ارتباط خداوند با انبیا و

اولیای الهی و خلاصه از عالم غیب می‌دهد. ۵. یکی از مهمترین تجلیات راز در قلمرو دین، عرصه فقه است. در بادی امر، به نظر می‌رسد فقه (خصوصاً بخش معاملات آن) کاملاً فارغ از هرگونه عنصر رازآمیز است. مگر بحث اجاره و مضارعه و غیره در فقه، مباحث و احکام رازآلودند یا مثلاً بر نیروهایی نظیر جن و ملک تکیه دارند؟ اگر بپذیریم در دین عناصر رازآمیزی وجود دارد، این حکم را نمی‌توانیم به تمام شئون آن تعمیم بدهیم. به نظر می‌رسد در فقه مباحث عقلانی فارغ از راز وجود دارد.

اما حقیقت آن است که در احکام فقهی فرض «مصلح خفیه» آن احکام را رازآمیز می‌کند. البته برای وضوح مطلب باید میان دو نوع فقه (دست کم در قلمرو اسلام) تمایز بنهیم: فقهی که بیشتر تحت تأثیر اشاعره سامان پذیرفت و عمدتاً در میان اهل سنت جاری بود، و فقهی که بیشتر نزد شیعیان وجود داشت. اشاعره معتقد بودند که در عالم تشریح، احکام الهی مصلحت و مفسدتی ندارند و اساساً نباید تابع مصالح و مفاسد باشند. یعنی چنان نیست که فلان حکم برای تأمین فلان مصلحت صادر شده باشد. خداوند کاری را برای تأمین غرضی انجام نمی‌دهد. اما نزد شیعیان و معتزله این نکته بدیهی بود که احکام الهی تابع مصالح و مفاسد واقعی هستند. یعنی اگر حکم می‌شود که باید دست دزد را برید، یا نباید ربا خورد، یا گوشت فلان حیوان حرام است، قطعاً مصالحی بر این احکام مترتب است. این احکام وسایلی مناسب برای رسیدن به اهداف معین به‌شمار می‌آیند. البته در میان اهل سنت از زمان کسانی چون امام‌الحرمین جوینی و





##

و اسطوره وجود دارد. درک دینی گذشتگان دقیقاً مقابل درک علمی
 امروزیان است. علم در جهانی راززدایی شده، متولد شده است و
 مسئولیت آن این است که هر چه بیشتر از این عالم راززدایی بکند و
 به ما بیاموزد که آنچه را بیشتر به مدد نیروهای غیبی و خفی و نامرئی
 توجیه می‌کردیم، امروزه می‌توانیم به مدد قوانین تجربی، اثباتی، یا
 ابطال‌پذیر توجیه کنیم، بدون آنکه حاجتی به چنان عوامل و نیروهایی
 داشته باشیم. در واقع، در جهان جدید اعتقاد بر این است که کتاب
 طبیعت به زبان ریاضی نوشته شده است و کشف این زبان به دست
 عالمان و فیلسوفان صورت پذیرفته است؛ عالمانی که از دوران
 روشنگری و خصوصاً از عصر گالیله به این سو دست به کار شده‌اند.
 اما در جهان قدیم، معتقد بودند کتاب طبیعت به زبان طبایع نگاهشته
 شده است، و کشف راز آن به دست فیلسوفان متافیزیسین است.

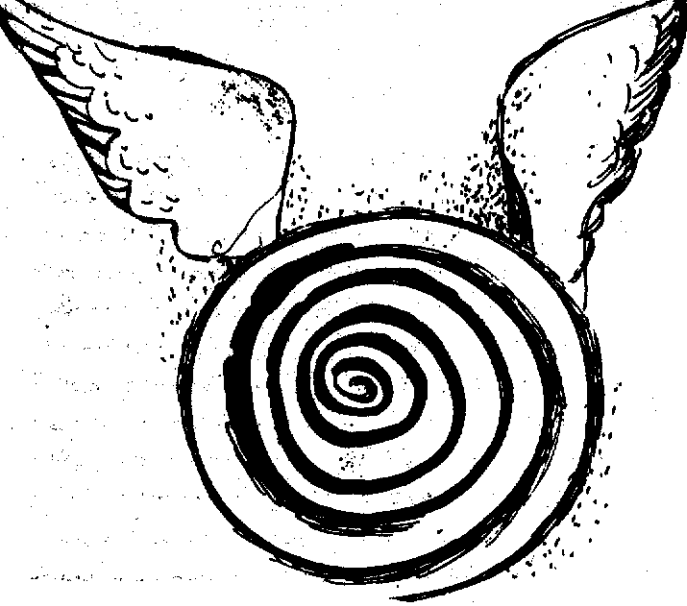
۲. مهمترین عرصه‌ای که در جهان جدید از آن راززدایی شده،
 عرصه «مدیریت» بود. سیاست ورزیدن و حکومت کردن عمدتاً به
 معنای مدیریت عقلانی است. مدیر مدبّر و خردمدار کسی است که
 می‌داند چه منابع و نیروهایی در اختیار دارد و چگونه می‌تواند از این
 منابع و نیروها بهترین بهره‌برداری را بکند. بنابراین مدیریت یک فنّ
 عقلانی است. عقلانیت مدرن خواه در قلمرو عقل عملی (یعنی در
 مقام تناسب بخشیدن میان وسایل و هدف مطلوب) و خواه در قلمرو
 عقل نظری (یعنی در مقام تناسب بخشیدن میان دلیل و مدعا) از
 رازها برکنار است، یعنی کار خود را بر مبنای عناصر پیش‌بینی‌پذیر و
 قواعد منظم و اعتمادپذیر انجام می‌دهد و منتظر ورود عوامل غیرقابل
 محاسبه نیست. ما در برنامه‌ریزیهایمان، خواه دیندار باشیم و خواه
 غیردیندار، به عوامل مجهول و رازآلود عنایت نمی‌کنیم. مثلاً به
 اوضاع کواکب کاری نداریم، اما به سطح زمینهای زیرکشت، یا
 مقدار آبهای زیرزمینی، تعداد نیروهای انسانی کارآمد و امثالهم دقیقاً
 توجه می‌کنیم. یک مدیر موفق کسی است که در شعاع اقتدارات
 خود، یعنی در شعاع اموری که قابل پیش‌بینی و کنترل هستند، عمل
 کند. به همین دلیل است که مدیریت عقلانی به هیچ‌وجه با رازآلودگی
 سرسازش ندارد. اگر بخواهیم در این عرصه، عناصر اسطوره‌ای را
 وارد کنیم یا بر نیروهای غیبی تکیه بزنیم و مکانیسم‌های مجهول و
 مرموز را وارد محاسبات مدیریتی‌مان کنیم، مطلقاً کاری از پیش
 نخواهیم برد. مدیریت عقلانی موفق را نمی‌توان بر امور خفی و مرموز
 و نامرئی بنا کرد. مدیریت به قواعد پیش‌بینی‌پذیر و قابل کنترل متکی
 است. عالم رازآلود از عالم عقلانی جداست و آنچه رازآلود است
 غیرقابل پیش‌بینی و غیرقابل کنترل است و ناگهان و سرزده و بدون
 امکان دخل و تصرف ما وارد عمل می‌شود و زمام امور را از اختیار
 ما به‌درمی‌برد. این چنین حوزه‌ای را نمی‌توان مبنای یک مدیریت موفق
 قرار داد. به همین سبب است که دین رازآلود از مدیریت عقلانی
 به‌طور طبیعی جدا می‌شود. این دو مقوله نمی‌توانند در کنار هم
 بمانند. نگویید مگر دین عقلانی نیست؟ یا مگر دین ضدعقل است؟
 سخن بر سر این نیست. مدعا یا این نیست که اعتقاد به موجودات
 غیبی غیرعقلانی است یا کسانی که به فرشتگان و موجودات غیبی
 معتقدند، از عقلانیت بی‌بهره‌اند، به هیچ‌وجه. سخن ما این است که
 عقلانیت متناسب با مدیریت کارآمد (خصوصاً در عرصه مدیریتها و
 برنامه‌ریزیهای کلان) نمی‌تواند از فرشتگان و جن و امثالهم کمک
 بگیرد و نقش آنها را در میان بیاورد. به این معناست که می‌گوییم
 مدیریت راه خودش را از عناصر رازآلود دین جدا می‌کند، یعنی

ابوحامد محمد غزالی و شاطبی سعی شد که فقه را تابع مصالح کنند.
 کسانی مانند غزالی و شاطبی معتقد بودند که احکام فقهی باید تابع
 چند مصلحت باشند: حفظ نفس، حفظ نسل، حفظ دین، حفظ مال و
 حفظ عقل. به اعتقاد آنها اگر استقرائاً احکام دینی را واریس کنیم،
 خواهیم دید که همه این احکام تابع و ناظر به حفظ و تأمین این
 اهدافند. برای مثال، اگر گفته‌اند «شراب نخورید»، برای حفظ عقل
 است. اگر گفته‌اند «مرتد را بکشید»، برای حفظ دین است و
 قس علی‌هذا. پس شریعت مقاصدی دارد و این احکام فقهی برای
 تأمین و تضمین آن اهداف و مقاصد وضع شده‌اند. اما غالباً در اینجا
 ادعا می‌شود که این احکام متضمن مصالح و مفاسدی ناآشکار و
 خفی نیز هستند. بنابراین، رازآلودگی فقه را باید در مصالح و مفاسد
 خفیه احکام آن جست.

(۲)

۱. امروزه ما در جهانی زندگی می‌کنیم که از آن راززدایی شده
 است. پیشینیان ما در جهانی سرشار از راز می‌زیستند. و این از
 جمله تمایزهای مهمی است که میان زندگی در عصر جدید و زندگی
 در جهان قدیم وجود دارد. البته امروزه برای ما بسیار دشوار است
 که خود را جای پیشینیان قرار دهیم و از چشم آنها به جهان بنگریم و
 معنای زندگی را از منظر آنها دریابیم. ظهور علم جدید، خرد جدید،
 فلسفه جدید و تکنولوژی جدید قدرت تازه‌ای به انسان بخشیده و دنیا
 را برای او حامل و واجد معنای کاملاً نونینی کرده است. پاره‌ای از
 فیلسوفان و جامعه‌شناسان این وضعیت جدید جهان را تحت عنوان
 «راززدایی یا افسون‌زدایی از جهان» می‌شناسند و می‌شناسانند. البته
 راززدایی از زندگی و جهان به معنای دین‌زدایی نیست، بلکه به معنای
 دقیق کلمه عبارت است از راززدایی از مدیریت، نفی مصالح خفیه
 در قوانین و نفی شیوه‌های کنترل‌ناپذیر، نظیر دعا، نذر یا تمسک به
 نیروهای غیبی و ماورای طبیعی و امثالهم در تدبیر امور دنیایی.
 این راززدایی ناشی از تحول در «عقلانیت» بشر است؛
 «عقلانیت» مفهومی سیال، و این سیالیت در ذات عقل است. امروزه
 «عقل»، آنچه را گذشتگان «راز» می‌پنداشتند، بر نمی‌تابد، و پذیرفتن
 آنها را شرط عقل نمی‌داند و آنچه را گذشتگان شرط عقل
 می‌پنداشتند، خرافه می‌داند. «تحول در عقلانیت» یعنی آنچه روزگاری
 جزء بدیهیات به‌شمار می‌آمد، در روزگار دیگر بدیهی تلقی نشود و
 آدمیان در آن به چون و چرا بپردازند. سخن بر سر صحت و سقم این
 مواضع نیست. سخن بر سر تحولی است که در طبیعت وجود آدمی
 و در تاریخ او و حیات بیرونی وی رخ داده است. این تحول بسیار
 بنیادین است. یعنی میان جهان قدیم و جهان جدید تفاوت‌های بنیادینی
 به‌وجود آمده است، ما نسبت به جهان معرفت تازه‌ای یافته‌ایم و لذا
 در جهان تازه‌ای زندگی می‌کنیم. این دوگونه معرفت (یعنی معرفت
 پیشین بشر نسبت به جهان و معرفت جدید او) بر دوگونه عقلانیت
 متفاوت تکیه دارند و گره زدن این دو معرفت و این دو نوع عالم به
 یکدیگر و یکی دانستن آنها، و عدم توجه به آن گسست معرفتی
 بنیادین، زینت بسیاری از مشکلات امروزیین ماست. اگر امروز دین با
 سیاست، یا دین با علم جمع نمی‌شود، ریشه‌اش در آن است که
 عقلانیت مدرن فضای عقلانیت پیشین را تنگ کرده است. تعارض
 میان علم و دین همان تفاوت و تعارضی است که میان جهان مدرن و
 جهان ماقبل مدرن، میان عقلانیت جدید و عقلانیت قدیم، میان مدرنیته





بدون آنکه لزوماً منکر آن عناصر باشد، نقش و تأثیر آنها را در محاسبات خود منظور نمی‌کند. به بیان دیگر، امروزه گویی نیروهای خفی و غیبی و ماورای طبیعی از صحنه عالم حذف شده‌اند؛ گویی آدمیان آنها را در زندگی خود دخیل نمی‌شمارند، و برای گشودن گرهای زندگی خود و حل مشکلات معیشتی خویش از آنها یاری نمی‌جویند. حتی موجودات و نیروهایی هم که در متن شریعت بدانها تصریح شده است، به اندازه گذشته مورد توجه و استفاده آدمیان نیستند. ما آدمیان متدینی که در عصر جدید زندگی می‌کنیم و به زیارت می‌رویم و دعا می‌خوانیم و نذر می‌کنیم و بر خداوند توکل می‌ورزیم و به وجود جن معتقدیم و معجزه را باور داریم، و تمام حوادث غریبه‌ای را که در متون دینی آمده حق شماریم، واقعاً این اعتقاداتمان را در کجای زندگی خود دخالت می‌دهیم؟ آیا این اعتقادات در زندگی فردی و جمعی ما جلوه‌گر می‌شود؟ آیا ما در برنامه‌ریزیهای اجتماعی و اقتصادی خود از این اعتقادات مدد می‌جوییم؟ آیا در عرصه جنگ یا روابط بین‌الملل به آنها متمسک می‌شویم؟ آیا در هیأت دولت وقتی که می‌خواهیم برای احداث یک سد عظیم یا حل معضلات کشاورزی برنامه‌ریزی کنیم، دست به استخاره می‌زنیم یا نذر می‌کنیم؟ البته متأسفانه بنده شخصاً اطلاع دارم که پاره‌ای از مقامات کشور که گاه به هیأت دولت هم رفت‌وآمد می‌کرده‌اند، در مقام تصمیم‌گیریهایشان مثلاً در عرصه سیاست خارجی، مکرراً استخاره می‌کرده‌اند. اما استخاره کردن یعنی رازآلوده زندگی کردن، اسطوره‌های زیستن، البته امروزه این امور در جامعه ما تا حد زیادی از عرصه عمومی به عقب رانده شده است، و این به علت سيطرة عقلانیت مدرن بر اذهان و عقول ماست. اما این امور را از عرصه زندگی فردی آدمیان هرگز نمی‌توان به‌طور کامل زدود. مادام که این قبیل باورها وجود داشته باشد، کسانی هم به عنوان تکیه‌گاه این آداب و مراسم باقی خواهند ماند. اصولاً در هر دین وظیفه روحانیت آن دین این است که مباحث و تکیه‌گاه این اعمال (که جنبه اسطوره‌ای دین است) باشند و حتی المقدور در عظیمتر و پرجلوه‌تر کردن آن وجوه بکوشند. هر قدر که این آداب و مناسک پررنگ و لعابتر باشند، شخص خود را بیشتر در متن راز و اسطوره می‌یابد. البته بدون شک، پاره‌ای از این وجوه اسطوره‌ای حق است، یعنی به متن دین تعلق دارد، و پاره‌ای هم جزء آداب و رسوم و احیاناً خرافات جمعی است و ربطی به دین ندارد. اما به هر حال در جهان جدید، هویت نوینی به نام «اجتماع» متولد شده است که نهادهای مختلفی دارد، متضمن منافع ملی و محتاج انواع برنامه‌ریزیهاست، و برای حل مشکلات خود از علم و انواع تکنولوژی‌ها استفاده می‌کند. و این هویت اجتماعی در مقام مدیریت و گره‌گشایی از معضلات خود بر اسطوره‌ها و رازها تکیه نمی‌کند، انسان جدید و اجتماع جدید و دولت جدید و نهادهای جدید رفته‌رفته عقلانی‌تر از پیش عمل می‌کنند، یعنی در مقام تدبیر امور خود بر نیروهای مافوق طبیعی تکیه نمی‌کنند، هر چند وجود چنان نیروهایی را هم منکر نمی‌شوند. و این همان عقلانیت مدرن یا راززدایی از جهان است.

روزگاری دعا کردن، کار بسیار مفهومی، مقبول و بدیهی‌ای بود. اما امروز باید در جامعه دینی دعا توجیه عقلانی شود. مفهوم «نذر»، «توکل»، «اقضا و قدر»، «زیارت» و نظایر آنها، همه از مفاهیم بسیار شایع در زندگی دینی ماست، و تمام این مفاهیم ریشه دینی دارند و بلکه قائمه حیات دینی ما هستند، و ما به عنوان انسانهای متدین

نمی‌خواهیم آنها را از صحنه زندگی خود بیرون کنیم. اما در جهان جدید تمام این قبیل امور و تیروها، مورد بی‌مهری قرار گرفته‌اند، و از صحنه حیات فردی و اجتماعی آدمیان (خصوصاً در عرصه مدیریت) بیرون رفته‌اند. زیرا از جهان راززدایی شده است و نیروهای پس پرده مغفول نهاده شده‌اند.

۳. راززدایی از عرصه مدیریت، لاجرم به راززدایی از عرصه حکومت و سیاست نیز می‌انجامد. البته امر سیاست و حکومت در مدیریت خلاصه نمی‌شود. حکومت (خواه دینی و خواه غیردینی) دو بخش دارد: بخش مدیریت و بخش مشروعیت. یعنی در امر حکومت دو پرسش مهم مطرح است: ۱- چگونه باید مدیریت کرد؟ ۲- چه کسی مجاز به اعمال مدیریت است؟ یا به بیان دیگر، مدیریت، مشروعیت و حقانیت خود را از چه منبعی اخذ می‌کند؟

همان‌طور که گذشت، نحوه مدیریت یک امر عقلایی است و در جامعه دینی و غیردینی یکسان است، و این موضوع با مسأله مشروعیت مدیر متفاوت است. کسانی مشروعیت مدیر را ناشی از نصب از جانب امام معصوم می‌دانند، کسانی دیگر، آن را از ناحیه مردم می‌دانند و غیره. البته کسانی که مشروعیت مدیر را ناشی از مردم می‌دانند، نیز می‌توانند مشروعیت مردمی را «دینی» بدانند، به این معنا که معتقد باشند حق انتخاب حاکم را خود خداوند به مردم داده است. به هر حال، حساب مشروعیت مدیر از عقلایی بودن مدیریت جداست. بخش مدیریتی حکومت، دینی و غیردینی ندارد. چرا که مدیریت فنی عقلایی است و هنگامی که امری عقلایی شد، حتی اگر صریحاً در متن دین وارد باشد، رابطه‌اش با گوینده قطع می‌شود. البته اگر متدینان معتقد باشند که بهره‌جستن از عقل کاری خداپسندانه و مرضی دین است، در آن صورت وقتی در تدبیر امور دنیایی خود از عقل بهره می‌جویند، کارشان به نحو غیرمستقیم دینی است. بنابراین، مدیریت عقلایی را به این نحو غیرمستقیم می‌توان «دینی» دانست. اما بخش مشروعیت چه حکمی دارد؟ بعضی افراد یکی بودن دین و سیاست یا دین و حکومت را مربوط به شاخه مشروعیت حکومت می‌دانند. به نظر می‌رسد «مشروعیت» می‌تواند دینی و غیردینی باشد. بنابراین، در بحث از رابطه دین و سیاست، محل اصلی اختلاف را باید در مسأله مشروعیت دانست. در اینجا، کسانی معتقدند که مشروعیت به هیچ‌وجه منشأ الهی ندارد. در مقابل، کسانی برای مشروعیت منشأ دینی قائلند. اما مشروعیت به لحاظ دینی هم بر دو نوع است: کسانی مشروعیت حاکم را ناشی از نصب از بالا

می‌دانند و کسانی معتقدند مردم می‌توانند مستقیماً حاکم را انتخاب کنند و این کار، خداپسندانه و مرضی دین است.

بنابراین، «دینی بودن» سیاست دو معنا دارد: گاهی مقصود از «دینی بودن» سیاست آن است که جمیع تدابیر لازم در امر سیاست و حکومت مستقیماً در متن کتاب و سنت آمده است و ما آنها را از همان نصوص استخراج کرده‌ایم. گاهی هم به این معناست که تدابیری که انسان به مدد عقل خود و بر نهیای مصلحت عام اتخاذ می‌کند، مورد قبول و مرضی دین است. اگر غرض از «سیاست دینی» معنای اول باشد، سیاست را نمی‌توان دینی دانست و اگر معنای دوم مراد باشد، البته «سیاست دینی» معنای محض و مقبولی دارد.

اما در نهایت دینی بودن یا نبودن سیاست ناشی از وضعیت جامعه است. جامعه رنگ خود را به همه شیون خود از جمله سیاست می‌زند. جامعه دینی، دینی بودن خود را در حاکمان خود نیز منعکس می‌کند، یعنی از حاکمان خود می‌خواهد که به ارزشهای دینی احترام بگذارند و اگر حاکمان از این کار سر باز زنند، رابطه مردم با ایشان برهم می‌خورد. حکومت میوه طبیعی‌ای است که بر شاخسار جامعه ظاهر می‌شود.

۴. کسانی در جامعه ما «فقه» را مبنای سیاست عملی می‌دانند. و سیاست دینی را به معنای عمل به احکام فقهی در تدبیر امور دنیایی می‌دانند. اما در باب نسبت میان «فقه» و «مدیریت و حکومت» باید به چند نکته توجه کرد:

اولاً، «فقه» اساساً فن برنامه‌ریزی نیست، فن بیان احکام است. و برنامه‌ریزی فنی عقلایی است که غیر از وضع احکام حقوقی است. امر و نهی و قانون داشتن یک چیز است، برنامه‌ریزی کردن چیزی دیگر. مثلاً، برای ارتقا بخشیدن به کیفیت کشاورزی در چند سال آینده، معنا ندارد که به سراغ احکام فقهی برویم. از دل هیچ مکتب حقوقی‌ای برنامه‌ریزی در مورد نحوه ارتقای کیفیت کشاورزی در نمی‌آید. حقوق نقش و محدوده خاصی دارد و لذا نباید از آن هر انتظاری داشت. فقه برای حل مشکلات حقوقی است، همین و بس. اما همه مشکلات جامعه که مشکلات حقوقی نیست. برنامه‌ریزی امری عقلایی است. البته ما نمی‌گوییم عقل ضد دین است، بلکه دین خود، ما را به تعقل و استفاده از تجارب بشری امر کرده است. و اصلاً تعقل عبادت است. به هر حال، اگر فقه را در حد نهایی کمال خود هم بدانیم، حداکثر واجد کمال حکمی است و کمال حکمی غیر از کمال برنامه‌ریزی است. فقه در حد کمال خود نیز صرفاً مشکلات حقوقی جامعه را حل می‌کند و انواع مشکلات اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی را که محتاج برنامه‌ریزیهای علمی است، به حال خود وامی‌گذارد.

ثانیاً، اگر بنا شود فقه مبنای مدیریت عقلانی قرار گیرد، لاجرم باید از آن راززدایی شود. ممکن است گفته شود فقه برخلاف بخشهای دیگر دین نظیر عرفان، رازآمیز نیست و بنابراین می‌تواند مبنای مدیریت عقلانی موفق واقع شود. مگر بحث اجاره و مضارعه و جعاله و امثال آنها رازآلودند و بر نیروهای غیبی نظیر جن و ملک تکیه دارند؟

اگر فقه را نظامی از احکام بدانیم که برای تأمین مصالحی وضع شده‌اند، در آن صورت نظام فقهی، نظامی کاملاً معقول خواهد بود، یعنی ما به عنوان دینداران معتقد خواهیم بود که این احکام فقهی وسایل مناسبی برای رسیدن به اهداف معینی هستند. بنابراین، به این

اعتبار که احکام فقهی وسایل یا شیوه‌هایی مناسب برای تأمین اهداف خاصی هستند که مورد تصدیق عموم عقلای جهان است، می‌توان نظام فقهی را عقلانی دانست. اگر مصالح نظام فقهی صدرصد عقلانی و قابل کشف باشند، نظام فقهی ما صدرصد عقلانی و فارغ از راز خواهد بود. اما اگر بگوییم این احکام مصلحتی دارند که بر ما آشکار نیست و چه بسا در این جهان آشکار شدنی هم نباشد، در آن صورت مشکل آغاز می‌شود. بر مبنای چنین نظام حقوقی‌ای هرگز نمی‌توان مدیریت عقلانی موفقی را سامان داد. زیرا مدیریت با این نوع مصالح خفی سازگار نیست. مدیریت فن انعطاف عقلایی و تنظیم وسایل با اهداف است و همان‌طور که گذشت، مدیر باید تدابیر

خود را بر امور قابل پیش‌بینی و کنترل پذیر مبتنی سازد. مدیریت کامیاب با شکل‌گرایان یا متصلب بر یک شکل خاص همخوان نیست. در واقع یکی از مشکلات فقه همیشه این بوده است که به ظرف

بچسبند یا به مظلوف، به شکل عمل اصالت بدهند یا به روح عمل. مثلاً، در باب «زکات» سؤال این بوده است که آیا افراد فقط باید در همان چند مورد معینی که در فقه آمده، زکات بدهند، یا روح زکات‌دادن متوجه مصلحت و مقصد دیگری است، مثلاً برای رفع شکافهای طبقاتی و از میان بردن فقر است. اگر زکات دادن را برای تأمین چنان مصلحتی دانستیم و بعد ملاحظه کردیم که زکات دادن بر روی جو و گندم و غیره، آن مقصود را تأمین نکرده، چه باید بگوییم؟ ممکن است در اینجا فقیه بگوید که زکات دادن روی جو و گندم و

غیره، خود فی‌نفسه مصلحتی دارد که بر ما معلوم و آشکار نیست، لذا ما باید فقط بر روی همین اقلام معین زکات بدهیم تا آن مصلحت خفی لوث نشود. البته فرد مکلف می‌تواند به همین حد بسنده کند و تکلیف خود را به جا آورده، اما با این شیوه نمی‌توان جامعه را مدیریت و معضلات آن را رفع کرد. اگر شما می‌خواهید فقر را از جامعه بزدا کنید، در عمل خواهید دید که زکات گندم و جو به آن مقصود وفا نخواهد کرد. اگر شما صرفاً به شکل عمل اصالت دادید و آن را مبنای مدیریت اقتصادی‌تان در جامعه دانستید، کارتان به نتیجه مطلوب نخواهد رسید. شما فقط در صورتی می‌توانید از این احکام فقهی استفاده کنید و مدیریت‌تان را بر آنها بنا کنید که مصالح نهفته در آنها را بدانید. توجه کنید که ما در اینجا مصلحت خفی این احکام را انکار نمی‌کنیم، بلکه می‌گوییم که در مقام مدیریت نمی‌توان بر این مبنای عمل کرد. بنابراین، درست است که در احکام فقهی مثل رهن و جعاله و مساقات و غیره، نیروهای رازآلود نظیر جن و ملک وجود ندارند و این احکام از این حیث رازآمیز نیستند، اما در این احکام مصالح خفیه‌ای فرض می‌شود که هیچ فرقی با قوای ماورای طبیعی ندارند، یعنی نمی‌توان بر مبنای آنها مدیریت کارآمد و موفق بنا کرد، مگر آنکه آنها را کاملاً تابع مصالح و مفاسد اجتماعی آشکار بدانیم. البته آنچه می‌گوییم خصوصاً ناظر به «معاملات» است. «معاملات» برخلاف «عبادات» فقه تعبدی محض نیستند، بلکه با مصلحت و مفاسد اجتماعی و تنظیم امور دنیوی مرتبط هستند. بنابراین، در مورد بخش معاملات فقه یا فرد باید قائل به مصالح خفی باشند و لذا از مدیریت موفق چشم‌پوشد، یا باید در مقام اجرای تکالیف شرعی به تکالیف خود عمل کند، اما بر تنظیم امور دنیایی و مدیریت موفق یک نظام حقوقی مستقل و فارغ از مصالح خفیه بنا کند، یا باید فقه را تماماً عقلانی کند و معلوم نماید که این وسیله ناظر به کدام هدف است، به طوری که اگر روزی معلوم شد که آن وسیله



می‌گویند که شاید این حکم مصالحی دارد که بر ما پوشیده است. مرحوم مطهری در بیان علت تشریح این حکم، برای آن مصلحتی عقلایی قائل بود و آن را نوعی بیمه تلقی می‌کرد. به اعتقاد ایشان کسانی که در صورت فوت شخص از او ارث می‌برند، باید در هنگام زیان و خسارت هم از وی حمایت کنند. در واقع، آن ارث برای جبران همین خسارتها به آن وارثان می‌رسد. و این البته قانونی مربوط به زندگی قبیله‌ای است. اما در زندگی امروزی ما این حکم معقول و پذیرفتنی به نظر نمی‌رسد. به‌رحال، بعضی از فقهای ما می‌گویند که ما اصلاً به این نوع مصالح کاری نداریم، ما باید این حکم را اجرا کنیم، چرا که حکم الهی است، و مصلحت آن را هم خود خداوند بهتر از ما می‌داند.

اما اگر بناست فقه مبنای برنامه‌ریزی و مدیریت اجتماعی قرار بگیرد، نباید برای آن مصالح خفی فرض کرد. و در حقیقت این بدان معناست که دین به‌طور طبیعی از سیاست جدا می‌شود. البته خواه شما قائل به مصالح خفی برای احکام فقهی باشید و خواه نباشید، در هر حال، دین از سیاست جدا می‌شود، چرا که اگر آن مصالح آشکار باشند، فقه کاملاً عقلانی می‌شود و همه جا بر مبنای محاسبه سود و زیان عمل خواهد شد، یعنی شخص همه جا بررسی می‌کند که آیا فلان وسیله به هدف مطلوب می‌انجامد یا نه: اگر انجامید که نعم‌المطلوب، اگر هم نینجامد، شخص برای نیل به مقصود تدبیر دیگری خواهد اندیشید. و این شیوه تمام عقلای عالم است و اختصاصی به دینداران ندارد. اگر هم آن مصالح خفی باشند، شما لاجرم باید برای رسیدن به یک مدیریت موفق، عملاً در کنار آن نظام فقهی، نظام تازه‌ای بنا کنید که فاقد آن مصالح خفی باشد.

۵. در واقع مدرنیته یا عقل جدید به آدمیان آموخته است که دایره معرفت را کوچکتر بگیرند تا توفیق بیشتری بیابند. بشر رفته‌رفته به پایی خود از عالم کبیر خارج شد و به عالم صغیر وارد گردید و ترجیح داد که در این جهان کوچکتر زندگی کند، در عوض کفایت بیشتری داشته باشد. جهان گذشتگان بسیار بزرگ بود و به همین دلیل کفایت عملی آنها بسیار کم بود. و بشر میان این دو شق، یعنی جهان بزرگتر اما کفایت عملی کمتر، و جهان کوچکتر اما کفایت عملی بیشتر، شق

دیگر آن هدف را بر نمی‌آورد، دست مجتهد در مقام اجتهاد گشوده باشد و بتواند در آن مورد تصمیمی مقرون به مصلحت بگیرد. یک مدیر موفق هرگز نمی‌تواند شکل خاصی از عمل را اصالت بدهد و آن شکل را تحت هر شرایط و صرف‌نظر از اقتضائات زمانی و مکانی تعبداً به مورد اجرا درآورد و از نتایج آن فارغ و غافل بماند. در غیر این صورت، تأکید بر یک شکل معین و نادیده گرفتن شرایط و موقعیت انجام فعل، مانع توفیق مدیریتی می‌شود. البته همان‌طور که اشاره کردم، شخص می‌تواند به نحو تعبدی آن اشکال را به‌جا آورد، اما برای آنکه در مقام عمل توفیق یابد، باید در کنار آن، نظام دیگری هم بنا کند. مثالی بزنم: اگر کسی بگوید که خمس و زکات همان مالیات اسلامی است و برای تدبیر امور جامعه وضع شده است، اما در مقام عمل، خمس و زکات پاسخگوی مصالح اقتصادی جامعه نبود، شخص چه می‌تواند بکند؟ شخص حداکثر می‌تواند این احکام را به منزله احکام الهی نگه دارد (چرا که مثلاً همچون غزالی، «زکات» را موجب دفع حب مال از دل خود می‌داند)، اما برای تأمین مصالح اقتصادی جامعه فکر دیگری بکند و مثلاً انواع دیگری از مالیات وضع کند. مثال دیگری بزنم: هم‌اکنون ما در احکام فقهی و قوانین جزایی خود در ایران حکمی داریم تحت عنوان «دیة عاقله». مقصود از «دیة عاقله» این است که اگر کسی مرتکب قتل خطایی شد، دیة مقتول بر شخص قاتل واجب نیست، بلکه تأدیة آن بر خویشاوندان پدری وی واجب است. یعنی اگر مثلاً، شما در حین رانندگی به‌طور غیر عمدی با کسی تصادف کردید و آن شخص فوت کرد، دیة آن فرد بر عهده شما نیست، چون قتل خطایی و غیر عمدی بوده است. یعنی اولاً، قصاص نمی‌شود، ثانیاً، دیة آن فرد مقتول را هم باید از خویشان پدری شما بگیرند، یعنی مثلاً باید به سراغ عموی شما بروند و دیة مقتول را از او مطالبه کنند. امروزه، این حکم برای ما که در بافت شهری زندگی می‌کنیم و روابط خویشاوندی قبیله‌ای در میانمان جاری نیست، غریب و شگفت‌انگیز می‌نماید. در مقابل این حکم، برخی از فقهای ما صریحاً گفته‌اند که این حکم مربوط به اجتماعات قبیله‌ای است و زندگی شهری این حکم را بر نمی‌تابد، یعنی به‌رحال باید این حکم را تغییر داد. اما بعضی از فقها با این کار مخالفند و



دوم را برگزید. البته شاید این انتخاب چندان آگاهانه و مختارانه صورت نگرفت، به هر حال واقعه‌ای است که در تاریخ بشر رخ داد. این موقعیت را می‌توان به وضعیت پادشاهی تمثیل کرد که هرچه دایره فتوحاتش گسترش می‌یابد، کفایتش در تدبیر سرزمینهای تحت فرمانش کمتر می‌شود. اما وقتی که پادشاه قلمرو حکومت خود را کوچک کرد، با تسلط بیشتری می‌تواند بر آن حکومت کند.

جهان گذشتگان ما بسیار بزرگ بود، یعنی در زندگی روزمره ایشان عوامل عدیده‌ای دخالت می‌کرد. مثلاً، از جمله عواملی که در سرنوشت آدمیان تأثیر می‌نهاد، وضعیت ماه و خورشید و ستارگان بود. اعتقاد به این نوع تأثیرها جزء خرافات دوران گذشته نبود، بلکه از جمله علوم آن عصر به‌شمار می‌آمد. آدمیان واقعاً برای آنکه تکلیف خود را در مقام تصمیم‌گیری و عمل معلوم کنند، مثلاً باید تحقیق می‌کردند که اوضاع ماه و ستارگان از چه قرار است. حتی فراتر از این، عوامل تأثیرگذار بر سرنوشت آدمیان از حد تأثیر افلاک مادی و کراتی که زمین را احاطه کرده‌اند، فراتر می‌رفت. آدمیان خود را در عین حال ساکن جهانی نامرئی و نامحسوس، یعنی جهان غیب می‌دانستند و معتقد بودند که علاوه بر نیروهای مادی بسیار متعدد و کثیر، دستهای نامرئی هم در زندگی و سرنوشت آنها تصرف می‌کنند. و حضور همین عناصر بود که جهان را هرچه رازآمیزتر و اسطوره‌ای‌تر و لذا دینی‌تر می‌کرد. مثلاً، در تعالیم دینی صلوة رحم موجب طول عمر است، یا صدقه دفع بلا می‌کند، یا قربانی کردن پاره‌ای از آفات و بیماریها را از میان می‌برد، یا معصیت موجب نزول پاره‌ای از بلاها می‌شود. تمام این تعالیم در واقع جوانب رازآلود عالم را بیان می‌کنند، یعنی بر عناصر و وقایعی در این عالم انگشت تأکید می‌نهند که مکانیسم وقوع یا تأثیرشان بر ما معلوم نیست و بلکه معلوم ناشدنی است. ما نمی‌دانیم که چگونه زکات ندادن موجب خشکسالی می‌شود. حداکثر چیزی که می‌دانیم این است که در اینجا علتی وجود دارد (یعنی زکات ندادن) و معلولی هم متعاقب آن پدید می‌آید (یعنی خشکسالی). اما چگونه آن علت به این معلول می‌انجامد، برای ما روشن نیست و بلکه جزء رازهای این عالم است. به هر حال، این اعتقادات جزء عقلانیت گذشتگان بود و به همین اعتبار آنها خویشتن را در جهانی بسیار بزرگ می‌یافتند. البته در این جهان بزرگ، آنها از کفایت عملی کمتری برخوردار بودند، چرا که احاطه بر این حجم عظیم و بی‌شمار از عوامل مؤثر بسیار دشوار و بلکه محال به‌نظر می‌رسد. بنابراین، آدمیان رفته‌رفته پاره‌ای از این نوع عوامل را از صحنه زندگی خود بیرون کردند، و برای آنها هیچ نقشی قائل نشدند و اساساً دغدغه دخالت و تصرف آن عوامل را از ذهن خود راندند. امروزه جهان با نسبت به گذشته چندان شلوغ نیست. بسیاری از عواملی که در گذشته سرنوشت‌ساز و نقش‌آفرین تلقی می‌شدند، از زندگی ما بیرون رفته‌اند و ما اعتقاد به آنها را جزء خرافات می‌دانیم. امروزه اگر کسی بگوید که فلان کار را نکنید چون مثلاً ماه در عقرب است، ما به هیچ‌وجه اعتنا نمی‌کنیم، در حالی که این امر برای گذشتگان ما بسیار جدی بود.

درواقع، با ظهور علم جدید، انسانها برای آنکه نیروهای قابل کنترل و پیش‌بینی‌پذیری در اختیار داشته باشند، رفته‌رفته عناصر و قوای نامرئی و دسترس‌ناپذیر و غیبی را از عرصه زندگی و عمل و نظر خود به دور کردند و لذا جهان مسکون آنها کوچکتر شد و در عوض قدرت و کفایت و تسلط آنها در مقام مدیریت فزونی گرفت.

اما علم چگونه عالم را کوچک کرد؟ به‌طور کلی، در قلمرو علوم تجربی، ما باید یک رشته عوامل محیطی را ثابت نگه داریم و در دل آن شرایط ثابت، تجربه‌های خود را به انجام رسانیم. این شرط «تجربه کردن» است. اگر شما در هر لحظه همه چیز را بر موضوع مورد تجربه مؤثر بدانید و بخواهید این عوامل را بالجمله در کار خود منظور کنید، نمی‌توانید قدم از قدم بردارید. فرض کنید دانشمندی می‌خواهد اسیدبسته محلولی را اندازه بگیرد. او باید فرض کند که شنبه یا یکشنبه بودن تأثیری بر این آزمایش ندارد، انجام آزمایش در ساعت ۵ صبح یا ۵ بعدازظهر مهم نیست، زن بودن یا مردن بودن آزمایشگر بی‌اهمیت است و قس علی هذا. اینها جزء مفروضات بدیهی هر دانشمندی است. دانشمند صرفاً عوامل معینی را در کار خود مدنظر قرار می‌دهد، در غیر این صورت اصلاً نمی‌تواند دست به هیچ آزمایشی بزند. او در هر تجربه واقعاً اکثریت مطلق عوامل عالم را نامربوط می‌شمارد و صرفاً معدودی از عوامل را ذی‌مدخل و مربوط می‌انگارد. درواقع، اتفاق مهمی که در جهان جدید و به نفع علم جدید رخ داده همین است که دانشمندان در پس ذهن خود دخالت بسیاری از عوامل را نادیده می‌گیرند و بر این مبنا به پژوهش علمی اقدام می‌ورزند. برای مثال، یک دانشمند امروزی هرگز تأثیر کرات را در نتیجه آزمایش شیمیایی خود منظور نمی‌کند، روز و ساعت آزمایش یا تاریخ تولد آزمایشگر را مطلقاً مهم نمی‌داند و در میان نمی‌آورد. و این دقیقاً همان چیزی است که گذشتگان بر آن تأکید داشتند و در کارهای خود دخیل و مؤثر می‌انگاشتند. این فرض یا فرض خلاف آن، هر دو بدون دلیلند و پیش‌فرضی بیش نیستند. اما البته این پیش‌فرضها پیامدهای بسیار مهمی دارند. مثلاً، طب‌سوزنی چینی در شکل کهن آن، طب عالم کبیر بود، نه عالم صغیر. در این طب سنتی صرفاً به عوامل محدودی که در بدن آدمی بود، اکتفا نمی‌شد، بلکه روز و ساعت سوزن زدن، وضعیت کواکب و امثال آن هم در این طب منظور می‌شد. امروزه هم که طب سوزنی راه خود را در قلمرو علم جدید می‌گشاید، در واقع در حال راززدایی شدن است.

اما از میان دو پیش‌فرض یا مبنای یاد شده (یعنی کبیر دیدن یا صغیر دیدن عالم) کدام‌یک را باید برگزید؟ واقع آن است که هیچ دلیل قاطعی برای رجحان یکی بر دیگری وجود ندارد. حداکثر می‌توان گفت که اختیار مبنای جدید (یعنی نادیده گرفتن کثیری از عوامل جهان) کار پژوهش را برای ما آسانتر کرده است، زیرا کنترل و ضبط و مهار جمیع آن عوامل عدیده برای بشر کاری به‌غایت دشوار است. در حقیقت این امکان وجود دارد که فلان سیاره یا ستاره وقتی که در وضعیت خاصی نسبت به زمین قرار می‌گیرد، بر زندگی ما تأثیر داشته باشد، اما ما نمی‌توانیم آن ستاره یا سیاره را پس و پیش کنیم و تغییر و تحول تأثیرات آن را مورد بررسی قرار دهیم. به همین دلیل آن را کنار می‌گذاریم. بنابراین، تأثیر عوامل عالم کبیر به لحاظ منطقی، فلسفی و علمی ابطال نشده است. بلکه نکته فقط اینجاست که آن دنیای بزرگ در چنگ ما قرار نمی‌گیرد و ما برای آنکه بتوانیم چنگال تصرف خود را در این عالم هرچه نافذتر کنیم، باید جهان را کوچک کنیم. تا جهان کوچک نشود، امکان برنامه‌ریزی و طرحی و مدیریت موفق و کارساز وجود نخواهد داشت. پس کوچکتر شدن جهان ناشی از محدودیت ما و علم ماست. اما تأکید می‌کنم که این امر به معنای انکار عالم بزرگ نیست. چه اشکالی دارد



که انسان معتقد باشد ندادن زکات، از راه مجهولی که هرگز بر ما
 آشکار نمی‌شود، به خشکسالی می‌انجامد، یا صدقه باعث دفع بلا
 می‌گردد. ما هیچ دلیلی برای انکار این قبیل امور نداریم و اگر این
 مسائل برای ما غریب و بیگانه می‌نمایند از آن روایت که جهانی که
 ما در آن زندگی می‌کنیم، عرصه شده است. این قبیل عوامل البته در
 جهان ما، یعنی عالم کوچک شده کار نمی‌کنند. لذا آنها را به کناری
 نهاده‌ایم و حداکثر آنها را به دنیای شخصی و درونی خویش رانده‌ایم.
 به همین جهت است که در جهان جدید بسیاری از امور که از سنخ
 کرامات و امور خارق‌العاده‌اند، جنبه اشتناکی یافته‌اند. به هر حال،
 جهان جدید در مقایسه با جهان قدیم بسیار کوچک شده است و این
 کوچک شدن ناشی از راززدایی از عالم است. و همین راززدایی،
 یعنی عدم تکیه بر نیروهای دسترس‌ناپذیر و غیرقابل کنترل و پیش‌بینی
 است که دست ما را در تدبیر امور این جهان گشاده است.

۶. بنابراین، مدیریت اجتماعی و تدبیر امور این عالم نمی‌تواند بر
 عناصر رازآمیز، مصالح خفی و شیوه‌های کنترل‌ناپذیر (نظیر دعا، نذر،
 جن و امثال آن) بنا شود. و این امر یکی از مصادیق بارز راززدایی
 در جهان جدید است. در عین حال ما باید تصور و حد انتظار
 خودمان را از نیروهای غیبی و ماورای طبیعی هم تصحیح کنیم. در
 این خصوص باید به چند نکته مهم و اساسی اشاره کنم:

اولاً، در جهان قدیم هم که عقلانیت مدرن وجود نداشت و
 ذهنیتها عموماً معطوف به نیروهای غیبی عالم بود، چنان نبود که
 مؤمنان در عرصه عمومی زندگی خود، گارهای خود را تماماً بر این
 نوع نیروها بنا کنند. مثلاً، مسلمانان هنگام جنگ از سلاحهای زمانه
 خود نهایت استفاده را می‌کردند. این طور نبود که برای غلبه بر حریف
 فقط نماز بخوانند و دعا و نذر کنند. بنابراین، تاریخ حیات دینداران
 و نحوه عملکرد اجتماعی آنها حاکی از آن است که تمسک به
 نیروهای غیبی و نذر و دعا و امثال آن برای مدیریت کلان جامعه
 نبوده است. البته جهانی که آنها در آن زندگی می‌کردند، جهان کبیر و
 رازآلود بود، اما ایشان هم در مقام حکومت و تجارت و غیره، اهل
 محاسبه و تدبیر عقلایی بودند و کارها را به تدبیر موجودات غیبی
 عالم وانمی‌نهادند. تأسیس اعمالی نظیر نذر و دعا و استخاره و امثال
 آن، از اصل برای مدیریتهای کلان اجتماعی نبوده است. مدیریت
 اساساً فنی عقلایی است و البته این امر در جهان جدید به مراتب
 آشکارتر شده است.

ثانیاً، دعا که عالیترین و نیرومندترین نیروی غیبی در این جهان
 است، برای نظم بخشیدن به این جهان است، نه برای برهم زدن نظم
 این جهان. اشتباه است اگر فکر کنیم که ما می‌توانیم از این نیروهای
 غیبی برای تخریب کل عالم و زیور کردن آن استفاده کنیم. پاره‌ای
 از دعا‌های ما گویی برای برهم زدن نظم این عالم است. مثلاً از
 دعا می‌خواهیم که همه فقیران را غنی کند، یا همه بیماران را شفا
 بخشد. نقصانهای این عالم نظیر فقر و بیماری، بدون سبب نیست،
 یعنی معلول علل و شرایط خاصی است و اگر از خداوند بخواهیم که
 این شرور را بدون مقدمه و بدون هرگونه جهد و کوششی از جانب ما
 ریشه‌کن کند، درواقع از او خواستیم که نظم کل عالم را برهم بزند.
 دعا برای برهم زدن نظم عالم نیست. دعا‌هایی که درخصوص رفع
 فقر و بیماری و امثال آنها رسیده است، جنبه تعلیمی دارد، یعنی به ما
 می‌آموزد که مشکلات این عالم از قبیل فقر و بیماری و غیره است، و
 ما باید برای رفع و محو آنها برنامه‌ریزی کنیم و دست به تدبیر عقلایی

بزنیم. از سوی دیگر، اگر بنا بود معضلات زندگی این جهان مثل فقر
 و بیماری و فساد، با دعا کردن مرتفع شود، لاجرم تا امروز تمام این
 شرور باید ریشه‌کن می‌شدند، برای آنکه تمام دینداران اعم از مسلمان
 و غیرمسلمان قرن‌هاست که محور این شرور را به دعا از خداوند
 می‌طلبند. بالاخره اگر بنا بود آن شرور از این طریق از میان بروند،
 تاکنون از بین رفته بودند. و اگر تاکنون چنین نشده است برای آن
 است که دعا برای حل این معضلات نیامده است. عمده دعا‌هایی که
 درخصوص این قبیل امور وارد شده است، برای تعلیم و توجه دادن
 انسانها نسبت به این معضلات است، نه برای حل و رفع آنها.

ثالثاً، نیروهای غیبی این عالم، قدرت نامحدود ندارند. نباید فکر
 کنیم با دعا و نذر و صدقه و غیره هرکاری می‌توان کرد. این نیروها
 هم محدودیتهای خاص خود را دارند. نیروهای غیبی هم از این
 حیث شبیه سایر نیروهای این عالمند. برای مثال، شما با نیروی اتم یا
 الکتریسیته نمی‌توانید هرکاری بکنید. اگر فرض کنیم تمام نیروهای
 الکتریسیته عالم در اختیار شما باشد، شما باز هم با مشکلاتی روبه‌رو
 خواهید بود که با این نیرو قابل رفع نیستند. مثلاً شما مشکل فقر را
 نمی‌توانید با نیروی برق حل کنید. خطاست اگر فکر کنیم که هرکس
 به نیروهای مافوق طبیعی دست یافت، همه چیز را در اختیار خواهد
 داشت و هرکاری می‌تواند بکند. این نیروها هم محدودیتهای خاص
 خودشان را دارند، و از جمله نمی‌توان از آنها در سطح اجتماع و
 برای مدیریت کلان جامعه بهره‌جست.

رابعاً، اساساً خداوند بنای گردش امور این عالم را بر امور غیبی
 و مافوق طبیعی نهاده است. نقش آنها در تدبیر امور این عالم
 حاشیه‌ای و استثنایی است، درست شبیه به پاره‌ای از ارزشهای
 اخلاقی بسیار عالی و والا. برای مثال، ایثار، تفضل یا گذشت صفات
 بسیار عالی‌ای هستند، اما همه مشکلات و خصوصاً امر تدبیر جامعه
 را نمی‌توان منوط به آنها کرد. جود و گذشت بسیار ارزشمندند، اما
 جامعه را باید با عدالت اداره کرد نه با ایثار و تفضل. علی‌ای حال،
 در این عالم یک رشته از امور وجود دارد که بسیار عالی و
 ارزشمندند، اما خداوند نظام و قوام عالم را چنان آفریده است که آن
 امور همیشه در حاشیه قرار بگیرند. بنابراین، اگر ما این قبیل امور را
 از حاشیه به متن بیاوریم، خطا کرده‌ایم. نیروهای غیبی همیشه باید
 حاشیه‌ای تلقی شوند تا امور این جهان بگردد. اصلاً بنای این عالم بر
 غفلت است، و غافلانه عمل کردن یعنی با همین نیروهای عادی و
 محسوس عمل کردن، و نیروهای غیبی و نامحسوس را که همیشه در
 حاشیه بوده‌اند، همچنان در حاشیه دیدن. و امروز ما بیش از هر وقت
 دیگر حاجت داریم که آن نیروها را حاشیه‌ای ببینیم. لذا نه وجود آن
 نیروها را انکار می‌کنیم، و نه نقش آنها را ناممکن می‌شماریم و نه در
 جهان‌بینی خود نیروهای ماورای طبیعی را حذف می‌کنیم. اما و هزار
 اما، در مقام مدیریت قطعاً و مسلماً بر نیروهای محسوس و مقاصد و
 مصالح آشکار تکیه می‌کنیم، و نیروهای غیبی و مصالح خفی را به
 هیچ وجه در کار مدیریتمان دخالت نمی‌دهیم.

۷. اما این تحول بینش و مشی کار دشواری است. و یکی از
 وظایف دشوار متفکران دینی در جهان جدید آن است که هم بکوشند
 هویت اسطوره‌ای دین را حفظ کنند و هم دین را با عقلانیت
 اسطوره‌زدای جدید تناسب بخشند. حفظ هویت اسطوره‌ای دین از
 آن جهت مهم است که اگر از دین اسطوره‌زدایی یا راززدایی شود،
 دیگر دینی باقی نمی‌ماند. و تناسب یافتن آن با عقل جدید از آن رو



حیاتی است که اگر دین عقلانی نشود و با خرد جدید تناسب نیابد، عقل مدرن آن را طرد خواهد کرد. باید توجه داشت که عقل مدرن خودش را با دین متناسب نمی‌کند. علم جدید به او آموخته است که بسیاری از امور را می‌توان تعبیر عقلی کرد. عقل مدرن با تدبیر عقلانی امور در امر حکومت، سیاست، اجتماع و غیره به توفیقاتی جدی دست یافته است و لذا از راهی که در پیش گرفته است، باز نمی‌گردد.

در واقع، ما در حال گذار از جهان قدیم به جهان جدید هستیم. در جهان گذشته، همه جنبه‌های زندگی بشر با یکدیگر تناسب و تعادل خاصی داشته‌اند، دین آن جهان با سیاست و اقتصاد و اخلاق و مدیریتش متعادل و متوازن بود، و هیچ‌یک علیه دیگری فتوا نمی‌داد. اجزای آن جهان مثل قفل و کلید به هم می‌خوردند. اما از وقتی به بعد این تعادل از میان رفت و تعادل نوینی جایگزین آن شد. در جوامعی نظیر جامعه ما آن نظم و تعادل پیشین برهم خورده است، اما هنوز تعادل تازه‌ای جایگزین آن نشده است، در واقع، «بحران» بشر جدید، (خصوصاً در جوامع پیرامونی) چیزی نیست جز زوال آن تعادل پیشین و دست نیافتن به تعادلی نوین. ما در مرحله میان دو تعادل واقعیم: یک تعادل از دست رفته است و تعادل جدید هنوز در نیامده است. ورود ارزشها و اندیشه‌ها و مظاهر جدید به عرصه زندگی ما، موجب شده است شیرازه جهان ما از هم بگسلد و هر جزئی از آن به راهی برود. ما امروز در اقتصادمان مردم را به توسعه و سازندگی دعوت می‌کنیم، اما بر بالای منبرمان هنوز به مردم «قناعت» و «توکل» را به معنای کهن آن تعلیم می‌دهیم. این قبیل ارزشها با نوع خاصی از اقتصاد و نحوه تولید مناسب تام داشت. اما سازندگی و توسعه با درک سنتی ما از «قناعت» و «توکل» سازگاری ندارد، و همین عدم تناسبها به عدم تعادل و بحران می‌انجامد.

مصلحان و محییان دینی ما در چنین موقعیتی پا به صحنه می‌گذارند. تلاش آنها این است که تعادل و انسجام نوینی به اجزای پیشین جامعه بدهند و این کاری به غایت دشوار است. در اینجا مسأله به خود دین ختم نمی‌شود، بلکه باید دین را در میان اجزای تازه‌ای نشانند و میان آن و سایر اجزای موجود در جامعه تناسب و تعادل مناسب و درخوری پدید آورد. البته حصول این مطلوب به حرکتی تاریخی حاجت دارد. به هر حال، مصلحان دینی باید بکوشند در این منظومه جدید معنای تازه‌ای برای دین بیابند. این درک و معنای تازه باید در آن واحد متضمن دو وجه باشد: از یک سو آن درک جدید طبعاً باید با جهان جدید و حقایق مکشوف در آن سازگار باشد. و از سوی دیگر، باید اعتقادات بنیادین دین را ملحوظ و محفوظ بدارد؛ دینی که از اعتقاد به عالم غیب، عالم پس از مرگ و امثال آن، تهی شود و تمام توجهش به جهان ماده منحصر شود، اساساً دین نیست.

یادداشت

* راز و رازدایی تلخیص و تلفیق چهار جلسه بحث و بررسی درباره موضوع راز در دین و جهان قدیم و جدید است. حجم مجموعه این سخنرانیها بسی بیش از این صفحات است که اکنون تقدیم خوانندگان گرامی می‌شود. متن کامل و پیراسته شده این بحث در مجموعه‌ای مستقل با نام «بسط تجربه نبوی» در آینده‌ای نه چندان دور توسط انتشارات صراط چاپ خواهد شد.

شناخت ادبیات معاصر ایران

شهر کتاب برگزار می‌کند

حافظ بزوهی	استاد بهاء الدین خرمشاهی
ادبیات داستانی	استاد محمود دولت‌آبادی
نظریه‌های ادبی	استاد سیروس شمیسا
شعر معاصر ایران	استاد مرتضی کاخی
نقد ادبی	استاد بهرام مقدادی
وزن شعر فارسی	استاد ابوالحسن نجفی

علاقه‌مندان برای کسب اطلاعات بیشتر

به نشانی

سهروردی شمالی، خیابان

شهید خلیل حسینی، شهید صحاف زاده،

شماره ۴۵، طبقه اول مراجعه یا

با تلفن ۸۷۴۴۷۱۶ تماس

حاصل فرمایند.

آخرین مهلت ثبت نام

۸/۸/۷۷ است.