

○ موضوع گفت‌وگوی ما «ایمان دینی» است. به عنوان اولین سؤال بفرمایید که تلقی و تعریف جناب‌عالی از ایمان دینی چیست؟ اگر بتوانیم دین را متشکل از سه رکن تجربه‌های دینی، اعتقادات دینی و اعمال دینی بدانیم، ایمان دینی چه نسبتی با این ارکان سه‌گانه دارد؟

● ایمان دینی، آنچنان که من می‌اندیشم، عبارت است از باور داشتن و دل سپردن به کسی همراه با اعتماد و توکل به او و نیک دانستن و دوست داشتن او. من در این بیان عمدتاً ایمان به خدا را معنا کردم چرا که خداوند محور نظام‌های دینی توحیدی است. ایمان را با اعتقاد محض نمی‌توان معادل دانست؛ نه هر جا که پای

در جهان جدید باید تجربه‌های دینی را مجدداً زنده کرد تا بر روی آن کلام دینی جدیدی، متناسب با عصری که در آن زندگی می‌کنیم، بنا شود.

اعتقاد، حتی اعتقاد جزئی، در میان است، می‌توان سخن از ایمان گفت. به دلیل اینکه در ایمان، علاوه بر اعتقاد، توکل و اعتماد و نیک دانستن و دوست داشتن و خضوع و تمکین هم نهفته است. ما باورهای بسیاری داریم که در عین یقینی بودن، ایمان نامیده نمی‌شوند. مثلاً ما بنا به تعلیمات دینی به وجود شیطان یقین داریم، اما هرگز به شیطان ایمان نداریم، زیرا او را شایسته اعتماد نمی‌دانیم، بر او توکل نمی‌ورزیم و در او فضیلتی سراغ نداریم. آنچه در عرصه علوم و فلسفه می‌گذرد نیز مشمول همین حکم است. مشکل بتوان گفت که فیلسوفان به اصالت وجود یا اصل علیت ایمان دارند یا عالمان نسبت به نظریه اتمی ایمان دارند. دلیل این امر آن نیست که این نظریات قطعی و متیقن نیستند، بلکه ایمان آوردن شروط و شرایط دیگری دارد که باید در کنار اعتقاد بیابند تا بتوان واژه ایمان را به نحو معناداری استعمال کرد.

هنگامی که ایمان دینی، با اوصاف و شرایطی که عرض کردم، در ذهن و دل کسی حاصل شد، البته تحولی در تمام شخصیت او پدید خواهد آمد که این تحول وجودی با تحولی که تنها در ذهن آدمی پدید می‌آید، تفاوت می‌کند. شخص مؤمن همه هستی خود را یک جا به موضوع ایمان خود می‌بخشد. و همچنان که پاره‌ای از فیلسوفان گفته‌اند، ایمان به آدمی وجود تازه‌ای می‌بخشد، نه فقط داده تازه‌ای به ذهن او. این وجود مؤمنانه است که با وجود کافرانه مقابل می‌نشیند. وجود کافرانه وجودی است که اساساً اهل انکار و سرکشی و جحود است، در حالی که وجود مؤمنانه وجودی است آکنده از خضوع و تسلیم. اگر به مآثورات دینی هم نظر کنیم، این رأی تقویت می‌شود، فی‌المثل این آیه قرآن: *انما المومنون الذین اذا ذکرالله وجلت قلوبهم و اذا تلیت علیهم آیاته زادتهم ایماناً و علی ربهم یشکون* (انفال، ۲) (مؤمنان کسانی هستند که همین که نام خدا را بشنوند، دلشان می‌لرزد و آیات خدا که بر آنان خوانده شود، بر ایمانشان افزوده خواهد شد و اهل توکل بر خدای خود هستند). لرزیدن دل نشانه‌ای از خضوع



# ایمان و امید

گفت‌وگویی با عبدالکریم سروش

و تسلیم است و از نوعی رابطه عاشقانه و خاضعانه میان مؤمن و موضوع ایمان حکایت می‌کند. به علاوه چنان‌که دیده می‌شود توکل هم از اوصاف مؤمنان است و بدون آن، ایمان تمام نیست. به طوری که می‌توان اندراج توکل در تعریف ایمان را اندراجی آنالیتیک دانست و نه وصفی لازم یا اتفاقی. و نیز این آیه: *انما یومن با یاتنا الذین اذا ذکرها خروا سجداً و سبحوا بحمد ربهم و هم لا یتکبرون. تتجافی جنوبهم عن المضاجع...* (سجده، ۱۵ و ۱۶) (مؤمنان به آیات الهی آنانند که وقتی متذکر آیات می‌شوند سجده کنان بر خاک می‌افتند و تسبیح خدا می‌کنند و اهل استکبار نیستند. شبها از بستر کناره می‌گیرند و خداوند را با خوف و طمع می‌خوانند...). در اینجا هم سجده و عدم استکبار و امید و اعتماد از نشانه‌های ایمان شمرده شده‌اند.

چونکه بر یوک است جمله کارها  
کار دین اولی گزین یابی رها  
نیست دستوری بدین جا قرع باب  
جز امید الله اعلم بالصواب

پیامبر هم که مردم را به «تجارت دینی» می خواند، آیا همین عنصر ریسک را منظور نداشت: هل ادلکم علی تجارة تنجیکم من عذاب الیم...؟ در تاریخ مسیحیت نقش یقین در ایمان چندان منفی است که حکیم متاله بزرگی چون تامس آکوئیناس، اساساً بی یقینی را زمینه و بستر ایمان می شناسد و می گوید آنجا که دلالت قراین بر له امری تام و تمام است، یقین به نحو انفعالی و خودبه خود حاصل می شود و جایی برای «فعل ایمان» باقی نمی ماند. ضعف قراین است که جا را برای ایمان آوردن و خطر کردن و امید بستن باز می کند. در فرقه پروتستان و نزد لوتر هم، توکل و اعتماد سهم بیشتری در ایمان دارند تا یقین و باور. تحقیقات کنترول اسمیت (Cantwel Smith) دین شناس معاصر کانادایی هم نشان می دهد که نزد مسیحیان قرون اولیه، ایمان بیشتر به معنی توکل و اعتماد (trust) بوده است تا به معنی قطع و یقین. (نگاه کنید به R. Swinburne: Faith and Reason و نیز E. Gilson: Reason & Revelation in Middle Ages مقاله «نوکردن ایمان» در بسط تجربه نبوی). یادآوری این نکته ضروری است که مدلول سخنان فوق این است که ایمان با یقین آغاز نمی شود و لزوماً مبتنی بر آن نیست، نه اینکه بایقین جمع نشود یا به یقین ختم نشود، به طور خلاصه فعل بودن ایمان (در مقابل انفعالیّت یقین) و فزونی و کاهش پذیری ایمان (در مقابل ثبات یقین)، راه این دو را از هم جدا می کند.

○ اگر با تقسیم بندی دین به ارکان سه گانه ای که ذکر شد موافقت، بفرمایید ایمان چه نسبتی با آن سه رکن پیدا می کند؟ ● به گمان من تجربه دینی هم علت و هم دلیل ایمان است. اگر کلمه تجربه را نمی پسندید - چنان که دیده ام بعضی از معاصران از کاربرد این کلمه خشنود نیستند - می توانیم کلمه کشف را به کار ببریم. در هر تجربه یا کشف دینی موجودی یا حقیقتی یا سزی بر تجربه گر مکشوف می شود. این سزی با این حقیقت گاه چنان زیبا، جذاب، دلربا، پرهیبت و پرهیمنه است که تمامیت وجود شخص تجربه گر را در کام می کشد و او را بی اختیار به دل سپردن وامی دارد. چنین اتفاقی غالب آن اوصافی را که برای ایمان بیان کردیم، یعنی باور، اعتماد، توکل و انجذاب و خضوع و تمکین را، یکجا با خود می آورد. و شخص را بدل به یک مؤمن می کند. این ایمان، غیرارادی و فاقد عنصر خطر است و فقط در حالت جذبه وجود دارد. پس از آنکه شخص کاشف و تجربه گر به خود می آید و به کشف پیشین خود می اندیشد، نوبت ریسک کردن فرا می رسد و شخص در میان جاذبه ها و وسوسه ها باید راه خود را انتخاب و به کشف خود تکیه کند. از اینجا است که ایمان به معنی یک «فعل» متولد می شود که آمیخته ای است از علم و اراده و عشق و امید.

اما اعتقادات دینی تجربه ها و کشفهای دینی را تثویزه می کنند، در حقیقت نسبت اعتقادات دینی با تجربه های دینی

ایمان، به توضیحی که عرض کردم، قابل زیادت و نقصان است. همچنان که عشق هم می تواند افزونتر و افزونتر شود و اعتماد و توکل و دوست داشتن هم قابل تضعیف و تقویت است. کشف نیکیها و ارزشها و جمال و جلال در متعلق ایمان امری تدریجی الحصول است و لذا می تواند بر قوت ایمان شخص بیفزاید. به همین سبب شخص مؤمن از لحاظ ایمانی گاه فربه و گاه لاغر می شود، همچنان که شخص کافر هم دچار فربهی و لاغری می شود. من به عمد از یقین و باور یقینی سخن نگفتم چون مندرج کردن یقین در تعریف ایمان، امری مشکل و مشکوک است. پاره ای از متکلمان مسلمان، ایمان را اعتقاد جزمی و یقینی

در جهان جدید، خدایی که  
مؤمنان کشف می کنند، ممکن  
است با خدایی که گذشتگان  
کشف و تجربه می کردند،  
متفاوت باشد.

شمرده اند، و به همین دلیل وقتی با زیادت و نقصان ایمان مواجه شده اند (امری که قرآن به صراحت از آن یاد می کند)، به تکلف افتاده اند و زیادت و نقصان را به عوارض ایمان راجع دانسته اند نه گوهر آن. یقین البته زیاده و کم نمی شود ولی ایمان می شود، و همین خود دلیلی بر آن است که ایمان و یقین یکی نیستند. در ایمان، درجه ای از باور لازم است، و همین مقدار که شخص، احتمال وجود چیزی و کسی و نیکی او را بیش از احتمال عدم او بداند و بر همین اساس خطر کند و به او دل ببندد و امید بورزد و بر اثر پاره ای کامیابیها، امید و توکل و باور خود را افزونتر کند و آماده امیدورزیدن و قربانی کردنهای بیشتر شود، او را می توان مؤمن خواند. در اینجا عنصر خطر کردن و امید و اعتماد ورزیدن، نمره بیشتری از قطع و یقین می گیرد. همان کاری که مولانا در قبال دعوت شمس کرد و تن به قماری عاشقانه و گذشتی کریمانه داد. مفاهیم رجاء، ظن، طمع، توکل و ... در ارتباط با ایمان و مؤمنان در قرآن چندان به کار رفته که این اندیشه را تقویت می کند که ایمان قرآنی از این مواد و مصالح تشکیل می شود. و لذا یقین را باید به سمت آنها کشاند، نه آنها را به سمت یقین. یعنی یقین را باید برحسب آنه معنی کرد نه آنها را برحسب یقین. یرجوا رحمة ربه به معنی یوقن برحمة ربه نیست یا یظنون انهم ملاقوا ربهم را به معنی یوقنون انهم ملاقوا ربهم نباید گرفت و قس علیها. ایمان، چنان که مولوی می گوید، کوبیدن دری است به امید بیرون آمدن سسری؛ شعله خواروی است به آرزوی نور یابی، سرمایه گذاری ای است به امید بردن سودی. در این سرمایه گذاری ریسک هست، اما آنکه از ترس زیان، اصل سرمایه گذاری را زیر پا می گذارد، بسا که زیان بیشتری ببرد:

تاجر ترسنده طبع شیشه جان  
در طلب نه سود دارد نه زیان  
بل زیان دارد که محروم است و خوار  
نور او یابد که باشد شعله خوار

نسبتی است که فیلسوفان بین علم حصولی و علم حضوری برقرار می‌کنند. علم حضوری دانسته‌های عریان و بی‌واسطه انسانهاست که هنوز بر روی آنها پوشش تئوریک افکنده نشده است، حتی می‌توان گفت علم حضوری علمی است همراه با غفلت، یعنی نوعی آگاهی ناآگاهانه، یا علم غافلانه. اما هنگامی که صورت‌سازی ذهن آغاز می‌شود، یافته‌های حضوری به یافته‌های حصولی بدل می‌شوند، یعنی آن مکشوفات در دل مفاهیمی جا می‌گیرند و بدل به تصدیقات و تصورات می‌شوند؛ تصدیقات و تصوراتی که عینی (objective) و همگانی (public) اند و می‌توانند به دیگران و به جامعه علمی عرضه شوند. این تصورات و تصدیقات غیرشخصی و عصری و فرهنگی هم هستند؛ یعنی با فرهنگی که تجربه‌گران در آن می‌زیند، تناسب تام دارند.

عمل دینی نیز به نسبت قوت و ضعف ایمان دینی، قوت و ضعف می‌پذیرد. یعنی ایمان دینی مولد اراده معطوف به عمل است، اگر ایمان قویتر باشد، اراده معطوف به عمل نیز قویتر خواهد بود. پاره‌ای از فیلسوفان آنالیتیک معاصر، و حتی پاره‌ای از متکلمان گذشته، عمل را به نحو آنالیتیک در معنای «باور» دخیل دانسته‌اند، به طوری که بی‌عملی را نشانه بی‌باوری شمرده‌اند. داستان منزلت بین منزلتین، و نقش فسق در کفر و ایمان، و نزاع تاریخی اشاعره و معتزله و شیعه در این باب مشهور است. باری به منزلت یک نمونه ساده، شما شخصی مثل غزالی را در نظر بیاورید. غزالی کسی بود که جان او آمیخته با خوف خداوند بود و این خوف نه فقط بر او عارض شده بود، بلکه همه هستی او را فراگرفته بود، به طوری که اگر بخواهیم تعریفی از طریق جنس و فصل برای غزالی ذکر کنیم، باید او را یک عارف خائف بدانیم؛ خوفی که در جان غزالی موج می‌زد، عمل او را هم هدایت می‌کرد. در درجه اول او یک خدای مخوف یا مهیب را تجربه کرد، سپس به او ایمان آورد و بعد برای این خدای مخوف یک نظریه ساخت و این نظریه را در شکل‌های مختلف عرضه کرد و در نوشته‌های خود آورد. اعتقاد به این خدای مخوف در عمل او هم اثر گذاشت و وقتی چنین خدایی بر او جلوه کرد، از زندگی شادمانه برید. از بغداد گریخت و به شام رفت و در آنجا گوشه‌نشینی اختیار کرد و پس از بازگشت به توس هم وقتی سلطان سنجر و امیران او از وی مجدداً برای استادی نظامیه دعوت کردند، دعوت ایشان را نپذیرفت و گفت با خدا عهدی کرده‌ام و مایل نیستم آن عهد را نقض کنم. تجربه و ایمان دینی غزالی این بود. تجربه و ایمان پیامبر علیه‌السلام که اظهر من الشمس است. همه چیز از غار حرا آغاز شد و کشف‌های پیامبر در آن مغاره مبدأ همه اندیشه‌ها و حرکت‌های بعدی او شدند. به قول عمیق اقبال لاهوری:

در شبستان حرا مأوی گزید

قوم و آئین و حکومت آفرید

○ به نظر می‌رسد در طول تاریخ، تجربه‌های دینی همواره در بستری از ایمان و اعتقادات دینی رخ داده است، به این معنا آیا خود تجربه دینی در سطحی دیگر مؤخر بر ایمان دینی یا اعتقاد دینی نیست؟ و آیا ممکن است برای کسی که ایمان دینی یا اعتقاد دینی ندارد، تجربه دینی رخ دهد؟

● همیشه همراه با ایمان، صورت و تصویری از موضوع ایمان نیز برای انسان ساخته می‌شود که از آن‌گزیری نیست. به این معنا آمیختگی این دو را من نیز تصدیق می‌کنم، اما یکی بودن و وحدتشان را نه. به هر حال ماده اعتقادات دینی را تجربه می‌دهد و صورت آن را فرهنگ عصر و مخزن تصویری و تصدیقی شخص تجربه‌گر، و ایمان را، اراده و عشق و امید.

○ عرض من این بود که گویا برای حصول تجربه دینی پیش شرط‌هایی لازم است و یکی از آن پیش شرط‌ها این است که شخص در یک سنت دینی که مملو از تصورات و تصدیقات دینی است، پرورش پیدا کرده باشد. به این ترتیب آیا در اینجا میان اعتقاد دینی و تجربه دینی دور به‌وجود نمی‌آید؟

● در اینکه فضاهای دینی ممد و معد تجربه‌ها و ایمان‌های دینی‌اند و حتی به کشف‌های دینی معنا و صورت و جهت و درون مایه تئوریک می‌بخشند، جای تردید نیست. نیز تردیدی نیست که دین و تئوری‌های دینی در طول تاریخ حالت انباشتی داشته‌اند، یعنی تجربه‌های بعدی بر تجربه‌های قبلی نشسته‌اند و صورت تکاملی و فزاینده پیدا کرده‌اند. اما اینکه نخستین کشف هم لزوماً در دل یک فرهنگ دینی پدید آمده است، محل تردید است. در اینجا علت و معلول به قدری درهم تنیده‌اند که عملاً جدا کردنشان مشکل است، همچنانکه استیسی در کتاب صرفان و فلسفه نشان داده است، تجربه‌های دینی عارفان در سراسر تاریخ و در دل فرهنگ‌های متنوع از چنان اشتراکات و تشابهاتی برخوردار بوده است که می‌توان گفت تجربه‌های دینی مستقل از فرهنگ‌های دینی پدید می‌آیند، اما هنگام بیان و عرضه به دیگران با فرهنگ و مفاهیم دینی رایج می‌آمیزند. ما این اصل را، که مولوی بارها در سخنانش تکرار می‌کند، نباید فراموش کنیم: در تجربه دینی، شخص تجربه‌گر یک امر بی‌صورت را تجربه می‌کند و سپس به این امر بی‌صورت، صورت می‌بخشد. لذا همیشه تجربه از حالت برهنه به حالت پوشیده درمی‌آید. برای صورت بخشیدن به امر بی‌صورت و برای جامه بریدن برای آن موجود عریان، همیشه از پارچه‌های در دسترس استفاده می‌کنند. این پارچه‌ها در هر عصری متفاوتند لذا جامه‌ها همیشه عصری است. و به زبان کلامی هیچ تنزیهی فارغ از تشبیه نیست و به قول مولانا:

صورت از بی‌صورت آمد برون

باز شد کاناالیه راجعون

حال می‌توانیم این سؤال را مطرح کنیم که آیا ممکن است یکی از این صورتها با آن امر بی‌صورت نسبتی نزدیکتر از بقیه داشته باشد، یا اینکه نسبت همه صورتها با آن امر بی‌صورت نسبتی مساوی است؟ این پرسشی است که در بحث از نسبت میان تجربه دینی و اعتقاد دینی باید در نظر گرفت: آیا نظام‌های الهیاتی و کلامی مختلف مبتنی بر تجربه دینی می‌توانند مدعی نزدیکی بیشتر با آن امر بی‌صورت باشند یا نه؟

○ به نظر می‌رسد این نظریه در باب ایمان که تجربه دینی را موجد و مولد ایمان می‌داند، نظریه‌ای نخبه‌گرایانه است. به این توضیح که اگر تجربه دینی را، به معنای فنی کلمه، تجربه مواجهه با خداوند بدانیم و اگر بپذیریم چنین تجربه عمیقی برای افراد نادری رخ می‌دهد، به این نتیجه می‌رسیم که کثیری از کسانی که

معمولاً در سنتهای دینی مؤمن خوانده می‌شوند، به دلیل اینکه فاقد تجربه دینی‌اند، فاقد ایمان نیز هستند.

● آنچه بنده در باب ایمان دینی عرض کردم، نظر به حاق ایمان و تیپ ایده‌آل آن داشت، یعنی به ایمان خالص نظر داشت در مقام ثبوت نه اثبات. در مقام تعریف نه تحقق. اما همان‌طور که می‌دانید در عالمی که ما زندگی می‌کنیم، کمتر به ماهیت خالص یا به قول حکما به فرد بالذات نائل می‌شویم. در مقام مثال، آب خالص در تعریف یک‌طور است و آب واقعی طور دیگر. آب خالص نه سرد است، نه شور، نه گل‌آلود... اما آبی که در ظرفها و جوها و دریاها وجود دارد با انواع این اوصاف آمیختگی دارد.

هنگامی که ایمان را درخصوص عامه مردم به کار می‌بریم، همان دل‌بستگی و باور و امید را در نظر داریم که می‌تواند حاصل تجربه شخصی، تلقین، عادت، تعلیم و تربیت و یا هرچیز دیگری باشد. حقیقت امر این است که خود ادیان این‌گونه ایمانها را از مؤمنان پذیرفته‌اند. ما نیز داعی نداریم که آنها را ایمان نخوانیم، اما این ایمانهای ضعیف و رقیق اگر به ایمانهای خالص و غلیظ تکیه نزنند، دوام و استحکامی نخواهند داشت. ایمان و تجربه دینی خالص همان است که نزد پیامبران می‌بینیم. ایمان آنها هم علت

دارد هم دلیل اما ایمان عامه، اغلب علت دارد نه دلیل، انفعال است نه فعل؛ جبری است نه اختیاری، ناآگاهانه است نه آگاهانه. ایمان عموم متدینان ایمان باواسطه است، یعنی آنها کمتر تجربه مستقیمی از خداوند دارند و مواجهه با امر متعالی برایشان کمتر رخ می‌دهد. اما از آنجایی که به پیامبر اعتماد دارند، از این طریق و به این واسطه خداوند را می‌یابند و به او اعتماد می‌کنند. اگر در طول زندگی دعای مستجاب یا رؤیای صادقه‌ای هم داشته باشند، ممکن است بر غلظت و عمق ایمان دینی‌شان افزوده شود والا نه. به همین سبب، من در بحثهای نبوت بر این نکته اصرار داشتم که در ادیان توحیدی، پیامبر عنصری محوری و بی‌نظیر است، و عموم پیروان دین ابتدا به پیامبرشان ایمان می‌آورند و خداوند را می‌یابند و موضوع ایمان خود قرار می‌دهند.

و در هر حال چه تجربه پیامبر و چه تجربه دینی شخص، شرط لازم (نه شرط کافی) تولد پدیده‌ای به نام ایمان در تاریخ و در عرصه فرهنگ کلان بشری هستند. و پس از آن اراده‌ای معطوف به عمل و امید لازم است تا جهش ایمانی را میسر سازد. ما امروز عمدتاً به کسی صاحب ایمان می‌گوییم که عمدتاً واجد اوصاف و پیامدهای تجربه ایمانی باشد؛ اوصافی از قبیل باور و خضوع و محبت و تمکین و تسلیم و اعتماد و توکل و امثال اینها. اینان به لحاظ منطقی یقین ندارند، اما ایمان دارند. و ایمانشان مورد قبول پیشوایان دین است، همین که در ادیان از شبهه‌پراکنی جلوگیری می‌شود و حتی پاره‌ای احکام سختگیرانه و شدید علیه مرتدان و بدعت‌گذاران تشریح شده است، به معنای این است که شارع می‌داند که مؤمنان از اعتقادات غیرراسخی برخوردارند و لذا ممکن است اعتقاداتشان متزلزل شود. با اینهمه، مؤمن خوانده می‌شوند، به دلیل اینکه نسبت به موضوع ایمان، هم اعتماد دارند، هم توکل، هم خضوع و هم محبت؛ و اینها اوصافی است که هر ایمانی با خود به همراه دارد.

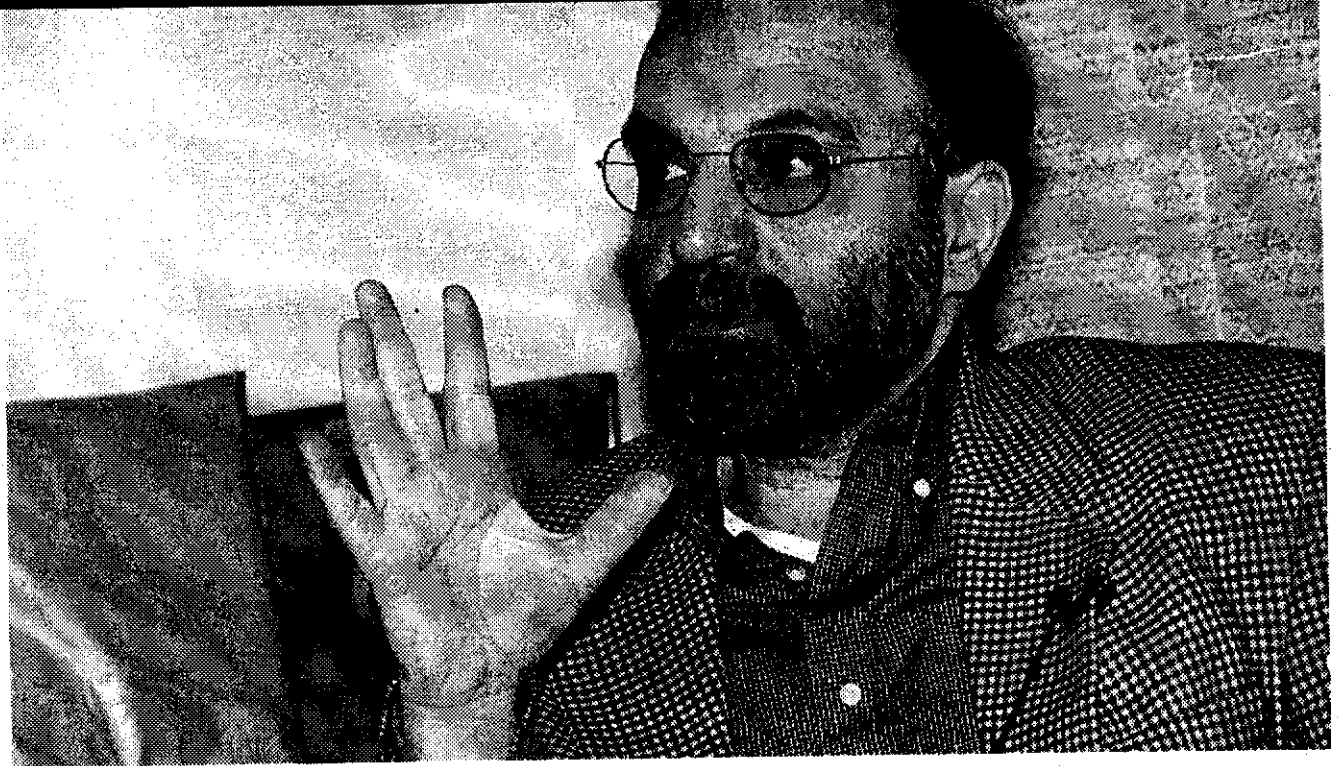
○ با توجه به اینکه عقلانیت جدید شکاک و نقاد است، ایمان دینی چه رابطه‌ای با شک (doubt) و نقد (critique) دارد و شک‌ورزیدن چه تفاوتی با شکاکیت (skepticism) و نسبی‌گرایی (relativism) دارد؟

● به نظر من مهمترین نقدی که در باب صورتبندیهای منبعث از تجربه‌های دینی می‌توان مطرح کرد، این است که آیا این صورتبندی، بر آن تجربه منطبق هست یا نه. البته این نقد با نقد علمی و فلسفی که ناظر به خود صورتبندیها و ربط و نسبتشان با یکدیگر است، تفاوت دارد.

یک معنا از معانی صدق اعتقادات دینی همین است: هماهنگ و سازگار بودن اعتقادات دینی شخصی با اعتقادات و نظریاتی که در عرصه‌های دیگر علوم و مکشوفات بشری وجود دارد. نظریه جدولی حقایق به ما می‌گوید که حقایق هر جا که هستند باید با یکدیگر سازگار باشند. این یک نحوه از نقد است، لذا یکی از وظایف انسان مؤمن یا یک متکلم، سازگار کردن دستاوردهای دینی خود با دیگر دستاوردهای بشری است. معنای دیگر صدق که «مطابقت با واقع» است، راه نقد دیگری را بر ما می‌گشاید. یعنی اگر معتقد باشیم تئوری‌های دینی در حقیقت جامه‌هایی هستند که بر تن تجربه عریان پوشیده شده‌اند، آنگاه







فضای تاریخ دیگر پیامبرپرور  
نیست، به تعبیر دیگر،  
جهان چنان اسطوره‌زدایی  
شده است که اساساً امکان  
حصول تجربه‌های بسیار غنی  
پیامبرانه مشکلتر شده است.

نیست؛ صورتها را دائماً می‌تراشد، می‌گذارد و صورت تازه‌ای  
می‌سازد. به قول مولانا:

صورتگر نقاشم، هر لحظه بتی سازم  
آنکه همه بتها را در پیش تو بگذارم  
صد نقش برانگیزم با روح در آمیزم  
چون نقش تو را بینم در آتش اندازم  
یا در مثنوی:

زین قدحهای صور کم باش مست  
تا نگردي بت تراش و بت پرست  
از قدحهای صور بگذر مایست

باده در جام است لیک از جام نیست

○ آیا ممکن نیست این نقدهای عقلانی شکاکانه و مداوم، در  
شرایط کنونی که با آن تجربه نبوی ایمان‌ساز فاصله داریم، بنیاد  
ایمان را با خطرات جدی مواجه کنند؟ نکته دیگر اینکه آیا این  
نقد و پرسش دائمی با وضعیت روانی - وجودی فرد مؤمن، که  
مقتضی نوعی آرامش و طمأنینه است، قابل جمع است؟ در واقع  
به نظر می‌رسد ما اکنون در وضعیتی هستیم که ایمان آوردن و  
مؤمن ماندن را بسیار دشوارتر کرده است.

● من در مقاله «اصناف دین و رزی»، که در کیان (شماره ۵۰)

این سؤال پیش می‌آید که آیا این جامه‌ها به اندام هستند یا نه؟ به  
قواره‌اند یا بدقواره؟ پاسخ به این سؤال به نظر من فوق‌العاده  
مشکل است و لذا حاجت به واری و نقد را دوچندان می‌کند.  
صاحب تجربه باید دائماً از خود سؤال کند که آیا این صورت  
تئوریک با آنچه تجربه کرده‌ام، تناسب دارد یا نه؟ اینجاست که آن  
سؤال پیشین جان می‌گیرد: آیا می‌توان گفت برخی از صورتهایی  
که بر امر بی‌صورت می‌افکنیم، از برخی دیگر متناسب‌ترند؟ آیا امر  
بی‌صورت که هیچ حظی از صورت ندارد، نسبتش با تمام صورتهای  
مساوی نیست؟ اگر بپذیریم که تمام صورتهای از حیث دوری یا  
نزدیکی با آن امر بی‌صورت نسبتی مساوی دارند، و به نوعی همه  
تئوری‌ها می‌توانند موجه باشند، آنگاه راه بر پلورالیسم اعتقادی و  
کلامی گشوده خواهد شد.

علی‌الاحال به نظر من راه نقد تجربیات و اعتقادات دینی  
هیچ‌گاه بسته نیست و هم خود شخص تجربه‌گر و هم کسانی که  
مخاطب او هستند، هیچ‌گاه نباید پرچم نقد را زمین گذارند. اگر  
بپذیریم که تجربه‌ها دست‌کم در مقام بیان و عرضه، همواره از  
مخزن تصورات و تصدیقات موجود بهره می‌برند، برای پیراستن  
آن صورتهای و اعتقادات دائماً باید این مخزن مورد بازنگری و  
ایضاح و ابهام‌زدایی قرار گیرد. به این ترتیب، نقد تجربه‌های دینی  
و اعتقادات دینی همه معطوف به خالصتر کردن و رفع حجب و  
رسیدن به لایه‌های زیرین تجربه و ایمان دینی است. البته این  
نحوه از نقد، ایمان عامیانه را از ما می‌ستاند. و چه باک؟ اگر انسان  
به این نتیجه برسد که ایمان یک فرایند تدریجی الحصول و قابل  
زیادت و نقصان و پیرایش و آرایش است، در این صورت واری  
کردن ایمان را منافی با اصل ایمان نخواهد دانست. ایمان و باور،  
تصدیقاً و تصوراً با تحول و نقد منافات ندارند. آنچه با تحول  
منافات منطقی و مفهومی دارد، یقین است که آن هم مندرج در  
معنای ایمان و باور نیست.

شخص تجربه‌گر صورتگری است که به هیچ صورتی قانع

منتشر شد، در واقع سعی داشتیم به سؤالاتی از این قبیل پاسخ دهیم. حقیقت این است که ما باید بین دین‌ورزیهای مختلف فرق بگذاریم. در ایمان عامه پرسش و چون و چرا راهی و جایی ندارد. این نوع ایمان با درآمدن پرسش و نقد، متزلزلتر خواهد شد و نهایتاً راه زوال خواهد پیمود. به همین سبب دین در عرصه دینداری جمعی به یک آیین نیمه بسته - نیمه جزئی بدل می‌شود. در طول تاریخ نیز توده و امت مؤمن عمدتاً واجد چنین دین و ایمانی بوده‌اند. اما ما دو نحوه دیگر دین‌ورزی نیز داریم: دین‌ورزی معرفت‌اندیش و دین‌ورزی تجربت‌اندیش. دین‌ورزی معرفت‌اندیش اساساً با پرسش پدید آمده و از پرسش هم تغذیه می‌کند. دین‌ورزی معیشت‌اندیش (یا مصلحت‌اندیش) با پرسش پدید نیامده بلکه با تقلید پدید آمده و لذا از تقلید هم تغذیه می‌کند و دوام و بقایش به دوام و بقای تقلید است. و به محض اینکه با پرسش و نقد روبه‌رو شود، چون برف آب خواهد شد. ولی دینداری معرفت‌اندیش که در اصل با نقد و پرسش آغاز می‌شود چگونه می‌تواند پایانی برای این نقد و پرسش ترسیم کند؟ کسی نمی‌تواند مدعی شود که تنها یک نوع دینداری داریم و آن دینداری عامیانه مقلدانه معیشت‌اندیش ائینی اسطوره‌ای جمعی غیر رازآلود است. دینداری معرفت‌اندیش را نیز باید به رسمیت بشناسیم. به شهادت تاریخ و به شهادت علم کلام (که همواره در میان پیروان جمیع ادیان حضور داشته) و به شهادت ساختار ذهنی انسان (که پرسشگری و تعقل ورزیدن جزء گوهر آن است و نمی‌توان او را از پرسیدن منع کرد)، دینداری معرفت‌اندیش وجود داشته و خواهد داشت. به همین سبب اگر بپذیریم که نحوه‌ای از دین‌ورزی با نقد و پرسش آغاز می‌شود، نمی‌توانیم در میانه راه مانع ایجاد کنیم و از پوینده این راه بخواهیم که به مسیر ادامه ندهد. لذا باید بنا را بر این بگذاریم که علاوه بر ایمان مقلدانه یک نوع ایمان پرسشگرانه هم داریم. این ایمان پرسشگرانه راه خودش را پیدا می‌کند و پیدا هم کرده است. ما در طول تاریخ، متکلمان و عالمان و فیلسوفانی داشته‌ایم که در عین حفظ ایمانشان دائماً اعتقاداتشان را از خطاهای محتمل می‌پراستند و گرچه در پاره‌ای موارد دچار تردیدها و زلزله‌های جدی می‌شدند، از آنجا که این تردیدها به دلیل دغدغه‌های ایمانی بوده‌است، ما آن را فضیلت ایمان می‌دانیم.

○ اگر این زلزله معرفتی رخ دهد، آیا فرد می‌تواند در عین حال، آن توکل، اعتماد و محبت را حفظ کند؟

● فرد، از ترس از دست دادن اعتماد و توکل و محبت در آن زلزله‌ها دچار هراس می‌شود. به همین سبب آن هراسها و دغدغه‌ها، هراسها و دغدغه‌های ایمانی است. درست شبیه این است که میان شما و دوستان مشکلی پیش بیاید. وقتی چنین وضعیتی پیش آید، شما دو کار می‌توانید بکنید. یکی اینکه بهانه بگیرید تا او را از دست بدهید. و دیگری اینکه بهانه بگیرید تا او را از دست ندهید و تلاش کنید که دوستی‌تان محفوظ بماند. به همین سیاق مادامی که دغدغه حفظ ایمان و توکل و اعتماد و محبت در میان است، ما این را دغدغه ایمانی می‌دانیم؛ دغدغه‌ای که هیچ کم از ایمان ندارد. و بلکه عین ایمان و ریسک ایمانی است. همان‌طور که مولانا گفت: «همچو مادر بر بچه، لوزیم بر

ایمان خویش». در این صورت ضعف و قوتی که شخص در این راه پیدا می‌کند، ضعف و قوتی است که لازمه بازی ایمانی است. شبیه مجاهدتی که گاهی در آن کڑ هست و گاهی فر، اما تمامی این کڑ و فر یک معنا بیشتر ندارد و آن جهاد کردن و عین دشمن‌کوبی است. این واقعیت در دینداری تجربت‌اندیش نیز وجود دارد. عارفان بارها و به زبانهای مختلف گفته‌اند که گاهی دچار قبض می‌شده‌اند، گاهی دچار بسط و به تعبیر حافظ:

شیدا از آن شدم که نگارم چو ماه نو

ابرو نموده و جلوه‌گری کرد و رو بیست

گاهی محبوب از عارفان پنهان می‌شد و گاهی بر آنان جلوه می‌کرد؛ گاهی شبشان از فرط روشنی، روز بود گاهی روزشان از فرط ظلمت شب. اما آنها با همه این احوال و با همه این نشیب و فرازها و افت و خیزها به دلیل تعلق خاطری که داشتند همچنان اهل ایمان بودند. بلی البته اگر پایه معتقدات به‌طور کامل فروریزد، دیگر ایمانی میسر نخواهد بود. حداقلی از باور شرط ایمان و توکل است. این قضیه به‌نحو کلی و شرطی صحیح است. و برای هر ایمانی حکمی خاص هست که مستقیماً باید به‌دست‌آورد و از آن شرطیه نمی‌توان بیرون آورد. بازهم تکرار می‌کنم ایمان آن نیست که قوت و ضعف نپذیرد، به زلزله نیفتد و حتی گاه واژگون نشود. همه این احوال بر ایمان (نفس الامزی) رواست چه جای ایمانهای رایج که در حکم آبهای گل‌آلودند که به اصناف عوارض مبتلا می‌گردند. خداوند خود در قرآن از زلزله ایمانی پاره‌ای از مؤمنان خبر می‌دهد که: *هنالک ایتلی المومنون و زلزلا زلزلا شدیداً (احزاب، ۱۱)*. در امتحانهای سخت همیشه تکانها و تلاطمهای سخت پدید می‌آید. این تکانها چون باد پائیزی پاره‌ای از برگها را می‌ریزند و پاره‌ای را به‌جا می‌نهند. تعریف برگ همین است که به بندی نازک به درخت آویخته است. طوفانی که گاه درخت را از پا درمی‌آورد با برگ بینوا چه خواهد کرد؟

○ همان‌طور که مستحضرید در چند سده اخیر الهیات عقلی با بحرانهای عمیق و جدی مواجه شده است. یعنی بر همین اثبات وجود خداوند مورد نقدهای جدی واقع شده و همچنین بر همین قوسی، نظیر «مسأله شر» در نقد اعتقادات دینی مجدداً صورت‌بندی شده‌است. از سوی دیگر امکان ارائه یک تبیین مکانیکی و فارغ از فرضیه خداوند کاملاً فراهم آمده است. آیا این تحولات در تاریخ ایمان دینی اتفاقات مهمی محسوب می‌شوند؟ این تحولات چه تأثیری بر کیفیت و کمیت ایمان دینی گذاشته است؟ و آیا به این ترتیب «اراده معطوف به ایمان» سست‌تر نشده است؟

● اتفاقاتی که بر شما رسید عمدتاً در عرصه دین‌ورزی معرفت‌اندیش رخ داده است. بی‌جهت نبود که کسی مثل غزالی این قدر با علم کلام دشمنی می‌کرد و مولانا پای استدلالیان را چوبین می‌دانست و کارشان را دور کردن راه هدایت می‌شمرد و شک را قرین و عجیب با ایمان فلسفی می‌دید و باز بی‌جهت نبود که بعضیها رشد علم کلام را نشانه ضعف ایمان می‌دانستند و در متکلمان طعن می‌زدند و می‌گفتند همین که شخص از تجربه پرداخت و به تئوری پرداخت، نشان سرد شدن آتش تجربه است، یعنی بیرون آمدن از وادی ایمان و خود را به عوارض و پیامدها و

به هر حال این مسأله تازه‌ای نیست و در تاریخ همه ادیان با چنین پدیده‌ای رو به رو هستیم. و اولاً و بالذات متعلق به عرصه دینداری معرفت‌اندیش است. لکن همان‌طور که فیلسوفان گفته‌اند هیچ‌گاه ابطال دلیل به ابطال مدلول منتهی نخواهد شد. یعنی شما اگر دلایل اثبات وجود امری را ابطال کردید، نمی‌توان نتیجه گرفت که خود آن امر نیز وجود ندارد. اگر ما تمام ادله وجود خداوند را ابطال کنیم، نتیجه نمی‌شود که خداوند وجود ندارد. تنها می‌توان نتیجه گرفت که دلیلی بر وجود خدا نداریم. به همین سبب، هم برای دینداری مصلحت‌اندیش و هم برای دینداری تجربت‌اندیش ابطال ادله وجود خداوند موجب بطلان ایمانشان نمی‌شود. چون آنها ایمانشان را از راه استدلال نیافروده‌اند تا با ابطال ادله دچار سستی شوند.

اما انکار نمی‌توان کرد که دینداری معرفت‌اندیش چنین مقتضیاتی دارد و کسی که وارد عرصه نقد و نظر می‌شود، دائماً در معرض توفانهای قوی قرار دارد که این توفانها گاهی ایمان او را تحلیل می‌برد و تضعیف می‌کند و گاهی تقویت و وصف‌الحال دینداری معرفت‌اندیش این است:

آنچه آن را راست گرداند دلیل

از دلیلی کج شود نزد عقل

اینجا یک صحنه جنگ تمام عیار است و در جنگ مجال خوابیدن نیست. هم شک مستند به قراین و دلایل است، هم یقین. و لذا با بمباردمان آن ادله، شک و یقین هم ضعف و قوت پیدا می‌کند. در علم احتمالات اصلی وجود دارد که می‌گوید احتمالات همیشه شرطی‌اند (all probability is conditional) یعنی بسته به شرایطی که در اطراف یک رخداد وجود دارد، میزان احتمال آن کم و زیاد می‌شود. مثلاً احتمال اینکه یک طفل دبستانی کتاب گلستان را تألیف کرده باشد، یا بعداً بتواند نظیر آن را تألیف کند، صفر است. اما احتمال اینکه کسی که توانایی سعدی را دارد بتواند کتابی نظیر گلستان را تألیف کند نه تنها صفر نیست، بلکه بیش از نود است. لذا احتمالات همیشه مشروط است بر همین قیاس یقین استدلالی نیز همیشه مشروط است و با عوض شدن شرایط، یقین نیز دچار دگرگونی می‌شود.

با توجه به نکاتی که گفته شد معرفت‌اندیشان به هیچ‌وجه نباید دینداری خودشان را با دینداری مصلحت‌اندیشان و معیشت‌اندیشان مقایسه کنند و گمان کنند که هرچه انسان بی‌خیالتر باشد، مؤمنتر است. چنین اندیشه‌ای مطلقاً باطل است. از قضا یکی از نقدهایی که به غزالی وارد است همین است. غزالی هنگامی که دین‌ورزی معرفت‌اندیش را ترک کرد، میل بازگشتن به ایمانهای عامیانه در او بیدار شد. او در جایی می‌گوید قیل و قالهایی که یک متکلم در طول عمر خود داشته است، ممکن است هنگام مرگ به سراغ او بیاید و او را بی‌ایمان از دنیا ببرد، در حالی که پیرزنی که هیچ‌گاه با چنان قیل و قالهایی سروکار نداشته و ایمانش اگرده به کلام نشده است، مؤمنانه از جهان خواهد رفت. چنین رأیی از غزالی مایه تعجب است. یک شخص معرفت‌اندیش متکلم، که وارد قیل و قالهای اعتقادی شده است، اگر حق این مسیر را ادا کند و در مسیر فهم و کشف حقیقت، انصاف به خرج

دهد، بازیگر واقعی میدان ایمان خواهد بود و از این بابت چیزی کم نخواهد داشت.

اینهمه را گفتیم اما یک نکته مهم باقی ماند و آن اینکه همه احوال آدمی به آدمی می‌ماند و از آدمی نمی‌توان خواست که کاری فوق طاقات کند یا برتر از سقف شخصیتش بنشیند. ایمان، شک، یقین، جهاد... همه شئون آدمی‌اند و لذا همه بشری‌اند و جز این نمی‌توانند باشند. جز خفتگان و بیخزدگان، هیچ انسانی نیست که دچار تلاطم و تب و تاب نشود و در افت و خیز نیفتد، و از دریای هستی‌اش امواج سهمگین برنخیزد و به تقلب احوال مبتلا نگردد. آنکه از پیامبر آورده‌اند که:

دل همچون پری است

در بیابانی اسیر صرصری است

و آنکه مولانا می‌آزمود و می‌چشید و می‌گفت:

پر کاهم پیش تو ای تندباد

من نمی‌دانم کجا خواهم فتاد

یا

موجهای تیز دریاهاى روح

هست صدچندان که بُد توفان نوح

یا

همچو مادر برچه لرزیم بر ایمان خویش

یا آنکه حافظ می‌گفت:

چو بید بر سر ایمان خویش می‌لرزم

و...

همه نشان از آن می‌دهد که نماد آدمی نه کوه که دریاست، آنهم دریایی توفنده و موج زن و ناآرام. و لذا ایمان و دیانتش هم دریا صفت اسیر امواج است. و اگر نلرزد و در تلاطم نیفتد عجب است. به قول حافظ:

جایی که برق عصیان بر آدم صفی زد

ما را چگونه زبید دھوی بی‌گناهی؟

یا

ما به صد خرمن پندار ز ره چون نرویم

چون ره آدم خاکی بیکی دانه زدند؟

وقتی آدم دچار وسوسه و زلزله می‌شود، آدمیزادگان که ما باشیم چرا در گرداب وسوسه نیفتیم و بید صفت نلرزم؟ فقط ایمان عامیانه مصلحت‌اندیش است که از این معامله دور است و گرنه تجربت‌اندیشان و معرفت‌اندیشان، علی‌السواء محکوم آن حکمند. تصویر خود را از آدمی باید تصحیح کرد و ایمان بی‌تلاطم را باید مرتبه نازله و رقیقه و ناقصه و منقطع ایمان گرفت، نه الگوری ایمان راستین.

بنابر اسطوره‌های دینی ورود آدمی به زمین و حیاتش بر بساط خاک، معلول دو گناه کلان نخستین بود؛ یکی گناه شیطان در سجده نبردن به آدم و دیگری گناه آدم در خوردن از شجره ممنوعه که آنهم ناشی از ضعف عزم ایمانی او بود؛ و لقد عهدنا الی آدم من قبل فنسی و لم نجدله عزمًا (طه، ۱۱۵).

و لذا آنها که می‌خواهند آدمی را به بهشت بی‌غمی و مرداب بی‌تلاطمی بازگردانند باید عقربه زمان را به عقب بکشند و چندان پس روند تا به آدم برسند و او را از وسوسه گناه نخستین باز



رهاندا بی جهت نبود که حافظ که در پی شکافتن سقف فلک و درانداختن طرحی نو بود به همین جا رسید که:

از دل تنگ گنهار بر آرم آمی

کاش اندر گنه آدم و حوا فکتم

○ همان طور که فرمودید، ممکن است در زندگی ایمانی دینداران معرفت‌اندیش فراز و فرودهایی وجود داشته باشد، اما مطالعه تاریخ بحثهای عقلانی در باب دین سؤال دیگری ایجاد می‌کند. به نظر می‌رسد در طول تاریخ دلایل و قرائن حاکی از صحت اعتقادات و تجربیات دینی به تدریج تضعیف شده است. از سوی دیگر، تبیینهای غیردینی بدیل و رقیبی برای تحلیل تجربه‌های دینی و ایمانی عرضه شده است. جنابعالی این روند تاریخی را چگونه ارزیابی می‌کنید؟

● بله، چنین چیزی رخ داده است، یعنی فلسفه‌های جدید عمدتاً فلسفه‌های غیر معطوف به ایمان هستند و اساساً برای اثبات مدعیات دینی پدید نیامده و مورد استفاده قرار نگرفته‌اند. برخلاف فلسفه‌های قدیم و به خصوص آنچه فلسفه اسلامی نامیده می‌شود که برای متکلمان مسلمان به منزله مرکبی بود که بر آن می‌نشستند و به سوی مقصد ایمان می‌تاختند، در گذشته فضای دینی حاکم بر جوامع کمتر اجازه می‌داد از فلسفه نتایج غیردینی یا ضددینی استخراج شود. اگر هم چنین نتایجی استخراج می‌شد، رواج و تداولی نمی‌یافت. اما در جوامع سکولار و لیبرال جدید پاره‌ای از تعالیم فلسفی به هیچ وجه با تعالیم پیشین ادیان موافقت و سازگاری ندارند. از این روست که به گمان من در جهان حاضر دینداری معرفت‌اندیش هم فربه‌تر و هم دشوارتر و هم با ارزشتر از دینداری معرفت‌اندیش در جهان گذشته شده است.

من در یکی از نوشته‌هایم پیشنهاد کرده بودم که در جهان جدید باید راه انبیا را ادامه داد، یعنی باید تجربه‌های دینی را مجدداً زنده کرد و راه کشفهای دینی را بر مردم گشود تا بر روی آن، کلام دینی جدیدی متناسب با عصری که در آن زندگی می‌کنیم بنا شود و آن تجربه‌های برهنه، جامه‌ای از زبان عصر بر اندام خود بپوشانند. اگر شور تجربه‌گری دینی فروبخسبید، تئوری پردازیه‌ها توانایی چندانی برای ایجاد و احیای ایمان دینی نخواهند داشت. مولانا می‌گفت: «قفل‌گر که قفل سازد گه کلید» و امروزه گویا قفل‌سازی در کمال رونق است. و به همین سبب امکان تجربه دینی کاهش بسیار یافته است. البته دشواری وقوع تجربه‌های دینی یک نکته را مسلّمتر کرده است و آن اینکه ادعای نبوت در جهان جدید بسیار کمتر و باور نکردنی‌تر شده و لذا بر خاتمیت پیغمبر اسلام مهر تصویب محکمتری خورده است. یعنی فضای تاریخ دیگر پیامبرپرور نیست و به تعبیری که در مقاله «خاتمیت» آورده بودم جهان چنان اسطوره‌زدایی شده است که اساساً امکان حصول تجربه‌های بسیار غنی پیامبرانه مشکلتر شده است.

○ آیا کاهش چشمگیر کمیت و کیفیت تجربه‌های دینی سبب بروز بحران ایمان در جهان جدید نشده است؟

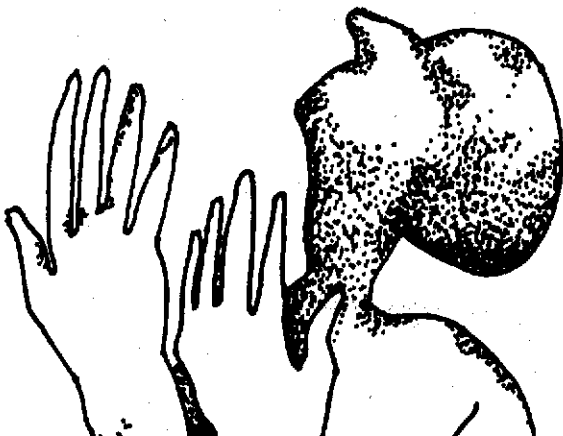
● شاید بتوانیم بگوییم هر سه گونه دینداری رو به جانب فربه‌ی و قوت دارند. دینداری معیشت‌اندیش نقش خود را در اشباع روانی پیروان همچنان ایفا می‌کند و دستگاه روحانی پرتاق

و طرمی دارد. دینداری معرفت‌اندیش بسی فربه‌تر شده است؛ به شهادت کتابهایی که در این زمینه نوشته شده و می‌شود و به شهادت پرسشها و نقدهای عظیم و پر دامنه‌ای که در عرصه این نوع دینداری مطرح می‌شود. دینداری تجریت‌اندیش هم به این دلیل که آن دو گونه دینداری دیگر اقلان‌کننده و اشباع‌کننده نیستند، به صورت یک حسرت، متقاضیان بیشتری پیدا کرده است. امروزه بسا کسانی که بی‌ایمانند اما حسرت یک جو ایمان دینی مؤمنان را می‌برند. این حسرت روزی کار خود را خواهد کرد. هر چه باشد این نکته مسلم است که در جهان جدید و در پرتو فضای اسطوره‌زدایی شده جدید، خدایی که مؤمنان کشف می‌کنند، و تئوری‌ای که برای او می‌پردازند با خدایی که گذشتگان کشف و تجربه می‌کردند، ممکن است تفاوت پیدا کند و درون‌مایه‌های متفاوتی داشته باشد.

○ اما به نظر می‌رسد که نکات مطرح شده در تحلیل شما نتایج دیگری به بار می‌آورد: دینداری معیشت‌اندیش دینداری کسانی است که اساساً از تجربه‌دینی بی‌بهره‌اند و بنابراین به معنای دقیق کلمه از ایمان برخوردار نیستند؛ دینداری معرفت‌اندیش هم با بحرانهای عمیق مواجه شده و دچار مشکلات جدی است؛ دینداری تجریت‌اندیش نیز از فقدان یا کاهش چشمگیر تجربه‌های دینی عمیق رنجور است. ظاهراً وضع وخیمتر از آن است که شما می‌فرمایید.

### دینداری معیشت‌اندیش با صورتبندیهای اسطوره‌ای خویش زیست می‌کند و روحانیان پاسداران آن صورتبندیهای اسطوره‌ای‌اند.

● دینداری مصلحت‌اندیش اساساً دینداری عامیانه است و فونکسیون‌های ویژه‌ای در جوامع داشته و به همین دلیل هم سخت‌جانی می‌کند و می‌ماند و آدمیان را در رفع تعارضهای درونی و برونی و ایجاد همبستگی، یاری داده و می‌دهد. این دینداری پیش از این بوده و پس از این هم ادامه خواهد یافت. اما دینداری معرفت‌اندیش گرچه با بحران روبه‌روست، حقیقت این است که به اعتبار دیگر این نوع دینداری اساساً از بحران تغذیه می‌کند و ماهیتش چیزی غیر از این نیست. می‌توانید بگویید شبهه‌خوار است، و لذا با شبهه و بحران، فربه‌تر می‌شود نه لاغرتر.







مثل آن حیوان افسانه‌ای اشغرنام که:

هست حیوانی که نامش اشغراست

کو به ضرب چوب زفت و لمتر است

تا که چوبش می‌زنی به می‌شود

او به زخم چوب فربه می‌شود

○ مسأله اینجاست که موقعیت ایمان غیر از موقعیت معرفت‌اندیشی است. موقعیت ایمان به تعبیر جناب‌عالی از سرگذراندن تجربه دینی و به تبع آن مؤمن شدن است. در غیر این صورت آیا نفس‌درگیری با این سؤال و جوابها و شبهات ارزش و اهمیت ایمانی دارد؟

● بلی دینداری معرفت‌اندیش از نقد و پرسش تغذیه می‌کند. لکن دینداران معرفت‌اندیش دغدغه مؤمنانه دارند، یعنی تلاش‌هایشان فارغ‌دلانه نیست و چنین نیست که همان‌طور که ریاضی‌دانان به سؤالات ریاضی می‌پردازند، اینان هم به سؤالات دینی بپردازند، بلکه دقیقاً از یک موضع متکلمانه و مؤمنانه وارد این عرصه می‌شوند. به‌علاوه دینداری معرفت‌اندیش را باید به‌صورت یک امر جمعی دید. این عرصه هم فتح دارد، هم شکست. یعنی در این مجموعه عده‌ای دچار ضعف می‌شوند، عده‌ای هم برخوردار از قوت. ممکن است کشف تازه‌ای یا نظریه جدیدی یا حل شبهه‌ای بر ایمان عده‌ای بیفزاید، همچنان که ممکن است پدید آمدن شبهه جدیدی ایمان عده‌ای را تضعیف کند. عرصه تاریخ کلام مشحون از این فتوحات و هزیمتهاست. کسی که به مجموع این تلاشها نظر می‌کند، ممکن است بگوید در این نزاع شکستها بر پیروزها غلبه داشته و یا ممکن است بگوید پیروزها بیشتر از شکستها بوده است. آنچه از کلام شما استشمام می‌کنم این است که می‌گویید من حیث‌المجموع گویی هزیمتها بر ظفرها غلبه داشته است. از کلام غزالی هم همین مطلب استفاده می‌شود.

○ داورِ خود شما چیست؟

● حقیقتاً من دلیلی ندارم که بگویم شکستها بیشتر از پیروزها بوده است تا نتیجه بگیرم که این روند متضمن خیر قلیل و شر کثیر بوده است. هیچ یک از بزرگانی هم که در این باب سخن گفته‌اند، دلیلی بر این امر اقامه نکرده‌اند. نکته مهم این است که دین‌ورزی معرفت‌اندیشانه امروزه یک ضرورت شده است و نه فقط چون دوا (به قول غزالی) بلکه چون غذا باید آن را تهیه و مصرف کرد.

○ اگر بپذیریم که اعتقادات دینی امکان فهم و پالایش تجربه‌های دینی را برای فرد دیندار و جامعه دینی فراهم می‌کنند، و بپذیریم که پالایش فهم زمینه‌ای برای تجربه‌های دینی بعدی فراهم می‌کند، آیا می‌توانیم نتیجه بگیریم که وقوع این تحولات، اعتقادات دینی و به تبع، کل حیات دینی و ایمانی را پالایش کرده است؟

● بله، همین‌طور است. یعنی اگر ما یک ذهن روشن و عاری از تناقض و متضمن اطلاعات صحیح را برای تفسیر تجربه‌ها لازم بدانیم در آن صورت می‌توانیم داورِ کنیم که پالایش اعتقادات دینی به بهتر شدن و صحیح‌تر شدن تفسیر تجربه‌های دینی کمک خواهد کرد. این نیز ممکن است از خیرات و برکات علم کلام و دین‌ورزی معرفت‌اندیش باشد، یعنی تکرار داستان موسی و شیبان. شیبانها تجربه می‌کنند و موساسا راه تفسیر تجربه را

می‌آموزند. سوخته جانان محتاج آداب‌دانانند و اهل باخت به اهل شناخت نیازمندند و مدرسان و متکلمان آن خلا معرفتی را پر می‌کنند.

آن قدر که دین از جزمیت و قدرت‌طلبی و دنیاپرستی صدمه دیده از شبهات معرفتی صدمه ندیده است. لذا اگر سدی باید نهاد نه بر رواج معرفت‌اندیشی بل بر فریبی دنیاپرستی و قدرت‌اندوزی و عوام‌فریبی و دستگاه‌سازی به‌نام دین باید نهاد. متکلمان هرچه هست چراغ خرد و دین‌اندیشی را روشن نگه می‌دارند و همین بحث ما در باب ایمان و امید و یقین هم در دل دین‌ورزی معرفت‌اندیش جای می‌گیرد. به همین سبب باید به متکلمان دست مرزاد بگوییم و کوشش‌هایشان را ارج نهیم و همان‌گونه که پیروزهایشان را جشن می‌گیریم، از شکست‌هایشان ننالیم و نهراسیم و شکست امروز را مقدمه فتح و ظفر فردا بدانیم. فراموش نکنیم که همه این گفت‌وگوها بر سر حفظ ایمان است و دغدغه ایمانی در آنجا حضور دارد. یکی از مورخان در باب تئوری داروین گفته بود که داروین با خداشناسی کاری کرد که هیچ ملحدی نکرده بود. ملحدان همیشه صحنه کارزار بر سر اثبات و نفی خدا را گرم نگه می‌داشتند؛ اما داروین با تئوری خود کاری کرد که جدال بر سر وجود یا عدم خداوند جدال بی‌حاصل و بی‌وجهی گردید. اگر چنین چیزی اتفاق بیفتد وارد عرصه کفر شده‌ایم، اما نادامی که بر سر وجود خدا، تجربه دینی، حقیقت ایمان، شیطان، حقیقت جهان غیب و امثال این مقولات جدال جاری باشد، باید خشنود باشیم که به هر حال عرصه دین گرم است.

○ برای تقویت دینداری تجربت‌اندیش چه پیشنهادهای مشخص و عملی‌ای دارید؟ آیا زمینه برای تقویت دینداری تجربت‌اندیش فراهم است؟

● به نظر من، پیامبران قهرمانان این میدان هستند، لذا باید از تجربه‌هایشان کمال استفاده را ببریم. آنها آموزگاران این درس بوده‌اند. اینکه در قرآن آمده که این کتاب برای متقین هدایت است،

دلالت بر این دارد که تقوی نخستین شرط هدایت و ارتباط با خداوند و قرب به او و در نهایت کشف و تجربه دینی است. عارفان هم به پیروی از انبیا در این زمینه درسهایی به ما آموخته‌اند. مجموع این تعالیم معطوف به ایجاد یک نوع پاکی و پیراستگی و بی‌تعلقی در وجود آدمی است، هرچه تعلق آدمی به پدیده‌ها و جلوه‌های زودگذر حیات ضعیفتر شود و صورتهای عالم را به قول مولانا چون کف دریا ببیند، امکان برقراری ارتباط با ماورای این عالم بیشتر خواهد شد. به همین دلیل است که می‌بینید عموم پیامبران اهل خلوت بوده‌اند، کم می‌خوردند، کم می‌گفتند و کم می‌خفتند. عارفان هم به تبع آنها چنین بوده‌اند. جهان جدید جهان پرغوغایی است و مشغله‌های عظیم برای آدمیان ایجاد می‌کند و امکان این گونه قطع تعلقات و لذا آن گونه تجربه‌های دینی را کمتر می‌کند. اما راه کمابیش همین است.

○ تصور نمی‌کنید که آن توصیه‌ها در چارچوب جهان قدیم و در دل اعتقادات و اخلاق آن جهان معنا داشت و مؤثر بود و جهان جدید توصیه‌ها و روشهای دیگری می‌طلبد؟ به تعبیر دیگر آیا لازم نیست توصیه‌هایی در خور وضعیت امروز بشر عرضه شود؟

● فکر می‌کنم برای بشر امروز آن شیوه‌ها حتی واجبتر و لازمتر است. البته عملی کردن آن توصیه‌ها در جهان قدیم آسانتر بود و امروز مشکلتر شده است. حقیقتاً من راه میان‌بری سراغ ندارم و فکر می‌کنم طی کردن مقدماتی که انبیا آموخته‌اند، برای حصول تجربه‌های دینی و کشفهای معنوی صددرصد واجب و لازم است. یعنی از اهمیت آنها کاسته نشده و جایگزین هم برای آنها پیدا نشده است.

○ دین مصلحت‌اندیش یا معیشت‌اندیش به هر حال حاوی بخشهای معرفتی هم هست، یعنی حاوی آنچه به آن *Articles of Faith* می‌گویند. سؤال من این است که موضع امثال غزالی درباره این بخشهای معرفتی چیست؟ آیا آنها معتقدند که فعالیت فکری باید تعطیل شود؟ یا اگر لازم است عده‌ای بیندیشند و در آن بخشهای معرفتی جرح و تعدیلی انجام دهند، در این صورت مخالفت امثال غزالی با این مشغله تحلیلی و انتقادی چه جایگاهی پیدا می‌کند؟

● غزالی خواستار تعطیل علم کلام بود و معتقد بود علم کلام حداکثر مانند داروست، نه مانند غذا و به همین دلیل فقط در جاهایی که بیماری پدید آمد باید از آن استفاده کرد و لذا متکلمان را طبقه خاصی همچون اطبا می‌دانست با این تفاوت که متکلمان به هیچ وجه مجاز به پخش دانش خود در میان عامه مردم نیستند. غزالی وجود متکلمان را طفیلی می‌دانست و می‌گفت از آنجا که در راه دین راهزنانی وجود دارند، وجود متکلمان برای مقابله با راهزنان ضروری می‌شود. اگر بساط راهزنی برچیده شود، بساط متکلمان نیز برچیده خواهد شد. وی کتاب نسبتاً کم‌حجمی نوشته است: یکی *الرسالة القدسیه* و دیگری *قواعد العقاید* که آنها را در دل *احیاء العلوم* جا داده است. او می‌گوید کسی که طالب مختصر این مباحث است *الرسالة القدسیه* را بخواند، اگر طالب مفصل است *قواعد العقاید* را بخواند و اگر سؤالات و شبهات او با خواندن این کتابها رفع نشد، بدانند که بیماری در او متمکن شده است و باید در انتظار رحمت خدا بنشیند. غزالی تا انتهای عمر

خویش بر این رأی بود و دیگران را نصیحت مجانی می‌کرد. اما از نگاه ناظر بیرونی گویی خود غزالی به فربه‌تر کردن علم کلام مدد رساند. او می‌خواست خاتم‌المتکلمین باشد اما علم کلام، آن را نخواست. باری رنج و درد غزالی از امر دیگر بود. او یک احیاگر بود و به چشم عیان می‌دید که سه دسته واعظان و متکلمان و فقیهان ذهن عامه‌دینداران و عرضه‌عام‌دینداری را تسخیر کرده‌اند و آنچه می‌کنند برای گرمی بازار خویش و آنچه نمی‌کنند دادن درس‌رستگاری است. به همین سبب او کمر همت به تعلیم علوم اخلاقی، یعنی همان دروسی که موجب سعادت اخروی است، بست. و در قبال اخلاق و سلوک باطنی بود که فقه و کلام را تحقیر کرد. وی طالب تعادل بود. و اگر علوم دینی ظاهری و باطنی، معامله و مکاشفه، اخلاق و کلام به تعادل می‌رسیدند، وی قطعاً ابراز رضایت می‌کرد. وی چندان در متکلمان و فقیهان بی‌اخلاقی دیده بود که ایمان عامیانه را بر ایمان (بی‌ایمانی) متکلمان ترجیح می‌نهاد. و معتقد بود همان که در کتاب و سنت آمده کافی است و فراتر از بحثهای صدر اول اسلام نباید رفت.

○ شما در پاسخ به سؤالات قبل گفتید که اعتقادات دینی صورتهایی هستند که بر بی‌صورت افکنده شده‌اند. حال سؤال من این است که آیا می‌توان خود متون مقدس را، که از رهگذر تجربه نبوی پدید آمده‌اند، صورتی دانست که بر آن امر بی‌صورت افکنده شده یا جامه‌ای دانست که بر آن پیکر دوخته شده است؟ اگر پاسخ مثبت باشد، آیا ما باید به این صورت متعهد باشیم یا به آن بی‌صورت؟

● متونی که در ادیان، خصوصاً در اسلام، پدید آمده است، دو بخش دارد. یک بخش صورتهایی اسطوره‌ای است که بر حقیقت افکنده‌اند. بخش دیگر مربوط به زندگی و معاملات و تشریعات است که خداوند در آنجا در هیأت یک آمر و ناهی ظاهر شده است، بلکه آمر و ناهی و شارع در واقع خود پیغمبر است و خدا بر تشریعات او صحنه گذاشته است. در هر حال گزاره‌هایی که مربوط به احکام و مقررات فقهی و حقوقی است اصلاً از جنس صورت‌افکندن بر امر بی‌صورت نیست و حکمش روشن است. اما بخش اول یعنی گزاره‌هایی که از خدا، معاد، شیطان، خلقت و... بحث می‌کند، همه صورتبندی اسطوره‌ای تجربه بی‌صورت است. و ادیان مختلف صورتبندیهای مختلف آن امر بی‌صورت هستند. یکی متعلق به پیامبر اسلام است، دیگری متعلق به حضرت مسیح و... همه صورتهای نسبتشان با آن امر مطلق بی‌صورت یکی است. اگر بخواهیم در این مورد به تمثیلی متوسل شویم باید بگوییم نسبت صورتهای با آن امر بی‌صورت مثل نسبت زبان است با فکر، به قول مولانا:

معنی از صورت چو شیر از بیشه‌دان  
یا چو آواز و سخن ز اندیشه‌دان

فکر، آن امر بی‌صورت است و زبانها صورتهایی هستند که بر فکر نهاده می‌شوند. نسبت زبانها با آن فکر بی‌زبان یکی است اما خود زبانها با هم مختلفند و نسبت به ما هم فرق می‌کنند. چینی زبان چینی را بهتر می‌فهمد تا انگلیسی را و بالعکس. و فکر در ذهن چینی صورت چینی می‌پذیرد و در ذهن هندی صورت هندی. به علاوه خود فکرها هم از حیث غنا و عمق متفاوتند و این غنا و عمق در زبانها و مظاهرشان منعکس می‌شود. پیروان

پیامبران، کشف انبیایشان را تام و اتم می‌دانند و از این راه میانشان قسوق می‌نهند و برای نشان دادن این تفاوتها، هم به صورتبندیهایشان از امر بی‌صورت استناد می‌کنند. و این رشته سر دراز دارد.

اما در پاسخ این پرسش که آیا می‌توان از این صورتهای درگذشت یا نه، باید گفت این حق عقلاً برای افراد محفوظ است که به تجربه بی‌صورت خود صورت جدیدی ببخشند. اما اولاً کثیری از مردم تجربه بی‌صورت ندارند تا بخواهند به آن صورتی بدهند لذا باید خریدار مغازه انبیا و ممنون آنان باشند. ثانیاً کسانی که خودشان واجد تجربه بی‌صورت هستند، یعنی عرفا، هر چند که حق دارند صورت جدیدی به تجربه‌شان ببخشند، باید به دو نکته توجه داشته باشند. یکی اینکه، از حیث اجتماعی، تا در درون جامعه دینداران مصلحت‌اندیش زندگی می‌کنند، باید مماشات کنند و دم از این صورتهای جدید نزنند. به قول شیخ محمود شبستری:

ولی تا با خودی زهار زهار

عبارت شریعت را نگهدار

پیامبران، خصوصاً پیامبر اسلام، سخنشان این بود که ما جامعه و تمدنی را بر بنیاد اسطوره‌ها و صورتبندیهایی از حقیقت ایجاد کرده‌ایم و اجازه نمی‌دهیم کسی آن را برهم بزند. دیگر اینکه، از جهت فردی، نباید فراموش کرد که خود این صورتبندیهای تاریخی و سنتی دارد و بهتر است فرد خود را از این سنت نبرد و آنگیز خود را به دریا متصل کند. یعنی نباید به صورتبندیهای پیشروان و پیش‌کسوتان بی‌اعتنا باشد، بالاخره آنها هم همین راه را رفته‌اند. بسا که پخته‌تر و کارکننده‌تر هم بوده‌اند.

○ در تاریخ ادیان، و خصوصاً در تاریخ اسلام، متن مقدس محور و مرکز توجه بوده و تمام تلاش مؤمنان این بوده که متن را بفهمند. اما اگر بپذیریم که این متن صورتی است که در مقام تجربه آن امر بی‌صورت پدید آمده است، آیا می‌توانیم تعهد تمام هیارمان به متن را حفظ کنیم؟ آیا تقدس صورت (متن) جای خود را به تقدس آن امر بی‌صورت نمی‌دهد؟

● اگر عامه مسلمانان را در نظر بگیرید، آنها تمام هویتشان به متن وابسته بوده و همواره مرجعشان کتاب و سنت بوده است، اما آن نوادری که واجد تجربه مستقیم بوده‌اند، از ابتدا هم متن محور نبودند. در واقع تأویل متن، معنایی غیر از این نداشت. اهل تأویل ظاهراً به متن پایبند بودند، اما واقعاً متن را کنار می‌گذاشتند؛ این وضعیت البته شدت و ضعف داشته است. لذا اینکه می‌گویید از متن محوری بیرون می‌آییم، دقیقاً همین‌طور است. بعضی صورتهای را که متعلق به زمان خاص یا منطقه خاص یا فرهنگ خاصی است کنار می‌زنیم و به قول مولوی مستی مان از باده صور را کمتر می‌کنیم. این فرآیند شکستن بنهای صورت و گداختن صورت بنها، فرآیند مستمری است که نمی‌توان پایانی برای آن در نظر گرفت. فراموش نکنیم که همه اینها متعلق به عرصه دینداری تجربیت‌اندیش و معرفت‌اندیش است. دینداری معیشت‌اندیش یا صورتبندیهای اسطوره‌ای خویش زیست می‌کند و دست به ترکیب آنها نمی‌زند. روحانیان پاسداران آن صورتبندیهای اسطوره‌ای‌اند و حفظ هویت جمعی و آئینی امت را منوط به حفظ آن صور باستانی ثابت می‌دانند.

○ جناب‌عالی بین صورت و بی‌صورت، یا به تعبیری، بین متن و تجربه‌ای که در متن بیان شده، تفکیک قائل شدید. به نظر می‌رسد، فرد مؤمن به شرطی می‌تواند کماکان به یک «صورت» متمهد و پایبند بماند، که معتقد باشد آن صورت، در طول تاریخ، بهترین لباس بر تن بی‌صورت یا بهترین تسمین (best explanation) برای آن تجربه بوده و خواهد بود. اما با توجه به تئوری «قبض و بسط» به نظر می‌آید نمی‌توان به این فرضیه پایبند ماند. چه بسا امر بی‌صورت بعدها تسمینها و صورتهای بهتری پیدا کند.

● دقیقاً همین‌طور است، به دو دلیل. یکی بنا به ادله‌ای که در قبض و بسط آورده‌ام، و دیگری اینکه تصوراً و مفهومماً مشکل بتوان گفت صورتی بر صورت دیگری برتری دارد. زیرا نسبت آن بی‌صورت با همه صورتهای مساوی است. درست مثل اینکه ما از طول و عرض یک مفهوم مجرد سخن بگوییم. همه طول و عرضها به آن می‌خورند و در عین حال هیچ طول و عرضی هم به آن نمی‌خورد. باری این صورتهای به یک اندازه هم تسمین آن بی‌صورت هستند، هم قالب آن و هم مظهر آن. اما در نسبت با ما، که موجودات مُدرکی هستیم، تفاوت ایجاد می‌شود. به تعبیر مولوی فرد گاهی از یک قلدح مست‌تر می‌شود تا از قلدح دیگر؛ این در نسبت با ماست، نه در نسبت با امر بی‌صورت. مجنون به ملامت‌گران خود در عشق لیلی می‌گفت:

گفت صورت کوزه است و حسن می

می خدایم می‌دهد از نقش وی

مر شما را سرکه داد از کوزه‌اش

تا نباشد عشق او تان گوش کش

مولوی پا را از این هم فراتر می‌گذارد و می‌گوید صورت را خود آدمی به بی‌صورتی می‌دهد:

گربینی نقش زشت آنهم توی

ور بینی همی و مریم توی

او نه این است و نه آن او ساده است

نقش تو در پیش تو بنهاده است

خدایی که بر پیامبر اسلام ظهور کرد خدایی زیبا بود. خدایی که ما در اسلام می‌شناسیم، خدای پیامبر اسلام است. وقتی پیامبر اسلام می‌گوید: ان‌الله جمیل و یحب الجمال یا رأیت ربی فی احسن صورته، در واقع تجربه خودش را از خداوند وصف می‌کند. هیچ‌گاه خدا در صورت زشت بر پیغمبر اسلام جلوه نکرد یا آن بزرگوار از آن جلوه‌ها چیزی برای ما نگفت. اما به لحاظ تئوریک - همان‌طور که عرفا گفته‌اند - زشتها هم همان قدر مُعرّف و مظهر خدا هستند، که زیباها. گرچه ما آدمیان به زیباها تمایل بیشتری داریم تا زشتها؛ از این باده مست‌تر می‌شویم تا از باده‌های دیگر. و البته غایت جهد سالک آن است که بی‌صورت را در بی‌صورتی و در عین حیرانی دیدار کند:

حیرت محض آردت بی‌صورتی

زاده صد گون آلت از بی‌آلتی

جهدکن بی‌شیشه دیدن نور را

تا چو شیشه بشکند نبود عمی

○ از اینکه در این گفت‌وگو شرکت کردید، سپاسگزاریم.