

فروغ دین در فراق عقل



۱- عصر جدید همگام با نوآوری و دستاوردهای علمی و فنی از همان آغاز، سنت و دین را به چالشی جدی فراخواند و پرسشهای نو به نو در پیش پای دینداران و دین پروران نهاد. دانش و فلسفه غرب آنگاه که پرورده شد آهنگ شرق کرد و نوای ناآشنایی نواخت. تفکر دینی که خسته از قرنهای نزاع و کشمکش اینک به خواب ناز فرو رفته بود، از شور این هیاهو سر برداشت. امت اسلامی در سیاهترین شبهای حیات خویش همه‌ای شنید که نه بدرستی آن را می شناخت و نه از ماوی و مقصودش آگاه بود. از آن میان تنها اندکی خواب آلوده جسارت یافتند که از حصار امن خویش پافرا نهند و از سر این مساجرا خبر گیرند.

علمان نواندیش و روشنفکران مسلمان در چنین فضایی بود که به صحنه درآمدند و در فکر چاره شدند. دفاع از دین در تندباد اندیشه های مادّی و همسازی دین و دنیا یا تدین و تمدن مضمون مشترک همه این تلاشها بود. اما یک تفاوت اساسی این دو جریان را از یکدیگر جدا می ساخت: دسته نخست، که پرورده سنت و فرهنگ دینی بود، تمدن و تکنولوژی را اصولاً در همنوایی و همسویی با دین می خواست و چاره درد را از متون دینی باز می جست. اما گروه اخیر، به دلیل انس و آشنایی بیشتر با پدیده رو به رشد نوگرایی، به دین از زاویه دیگری می نگریست. از این نگاه، فرهنگ جدید کاروانی بود که دیر یا زود از راه می رسید. تجدد هر چند میهمانی است ناخوانده، ولی باید گرمی اش داشت و به استقبالش شتافت. اگر گاه متاع ناسفته دارد و قیمت به گزاف می گوید، ولی چاره نیست. در این شب تار و در وانفسای مرگ و زندگی باید بدین بازار رفت و نوشداروی



خویش را برگزید و زود خرید که فردا دیراست. به زعم این گروه، اندیشه دینی آنگاه می‌تواند در صحنه زندگی حضوری درخور داشته باشد که از ستیز با دنیای جدید دست شوید و چارچوب سنت را به گونه‌ای تفسیر کنید که تجدّد را در خود پذیرا باشد.

البته راه‌هایی که متفکران اسلامی در قبال معضله سنت و مدرنیسم پیش نهاده‌اند طیف گسترده‌ای را تشکیل می‌دهد که به هیچ روی نمی‌توان در این مرور اجمالی حقیقت را به تمام بازگفت. در این نوشته تنها به تحلیل گوشه‌ای از این ماجرا می‌نشینیم و رشته‌ای کوتاه از این تافته درهم تنیده را بازمی‌نماییم. امید آنکه راهی باشد فراراه فراداها.

۲- مهمترین پرسشی که در دوران معاصر در پیش پای دانشوران دینی نهاده شده، مسأله نقش و کارکرد دین در جامعه پیچیده امروزی است. به راستی در جهانی که رشته‌های گوناگون علمی هر کدام گوشه‌ای از انسان و طبیعت را می‌کاود، تکنولوژی می‌رود تا همه حیات انسانی را عمیقاً دگرگون سازد. فلسفه جدید به نقد جزء به جزء سنت پرداخته و اخلاق راهی مستقل از دین در پیش گرفته است و با این

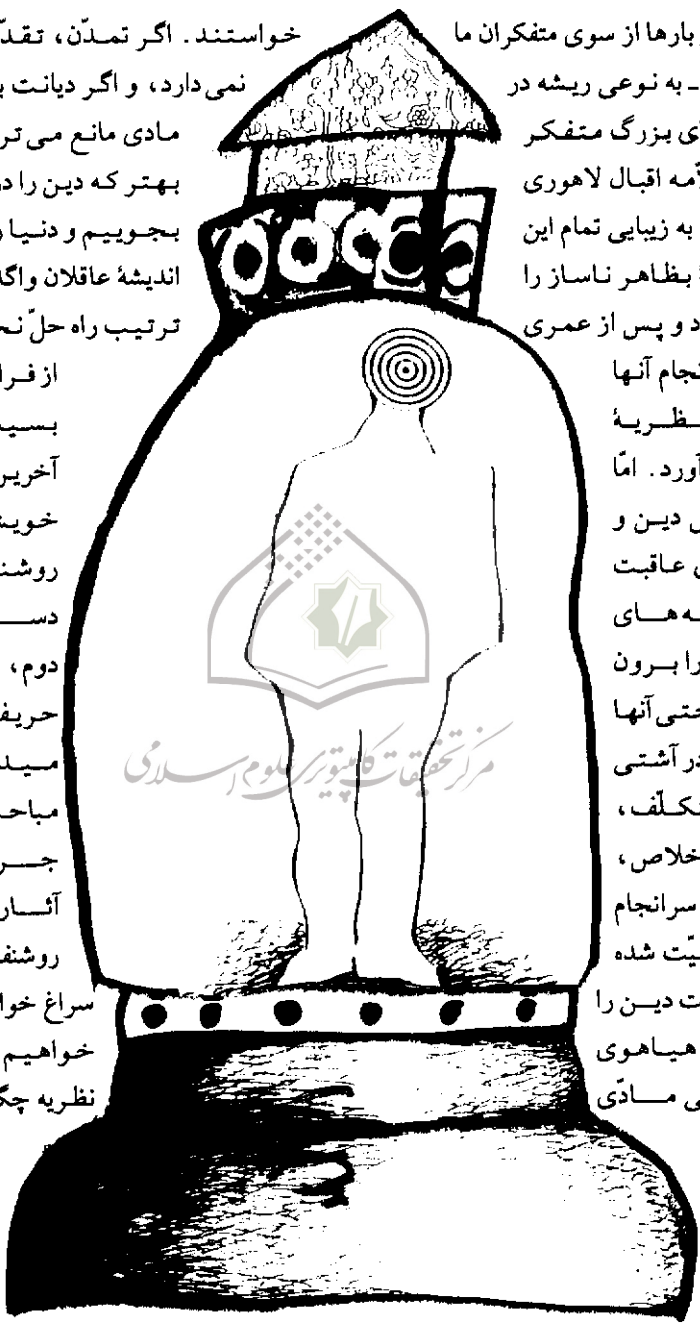
همه از دین چه می‌توان خواست و چه انتظاری باید داشت؟

به این سؤال پاسخهای گوناگون می‌توان داد و از قضا بسیار هم گفته‌اند. روشنفکران دینی، پیدا یا پنهان، بیشتر بر این رفته‌اند که حوزه دین را از حوزه علم و تفکر جدا سازند و دیانت را تنها در عرصه‌ای جاری سازند که اندیشه بشری از نفس افتاده باشد. این نظریه در واقع ریشه از دانشوران مسیحی در عصر روشنگری می‌گیرد. آیین مسیحیت در جوهر خود این آمادگی را داشت که در رویارویی با سیل خروشان تجدّد و سنت ستیزی، عرصه اجتماع را واگذارد و دین را در خلوت دل بچوید. اما شریعت اسلامی به راحتی تن به چنین مصالحه‌ای نمی‌داد و بزرگترین مشکل روشنفکر مسلمان نیز درست در همین نکته بود.

روشنفکران ما در برابر این معضله دو استراتژی ناهمگون در پیش گرفتند: از یک سو بر آن شدند که تمدن جدید را همسو و همساز با دعوت انبیا نشان دهند و متاع غربیان را حاصل تاراج فرهنگ خودی بشمرند؛ و از سوی دیگر، با تاویل پاره‌های شریعت ادعای شمول و جامعیت را از دین بازگیرند و زمینه‌همنشینی دین و دنیای جدید را فراهم سازند. این دو راه حلّ

- که بارها و بارها از سوی متفکران ما
 اظهار شده- به نوعی ریشه در
 اندیشه های بزرگ متفکر
 معاصر علامه اقبال لاهوری
 دارد. اقبال به زیبایی تمام این
 دو اندیشه بظاهر ناساز را
 همساز کرد و پس از عمری
 تلاش سرانجام آنها
 را در یک نظریه
 واحد گردآورد. اما
 پارادوکس دین و
 دانش مادی عاقبت
 درونمایه های
 خویش را برون
 ریخت و حتی آنها
 که عمری در آشتی
 این دو به تکلف،
 هرچند به اخلاص،
 کوشیدند، سرانجام
 تسلیم واقعیت شده
 و سلامت دین را
 در دوری از هیاهوی
 زندگی مادی

خواستند. اگر تمدن، تقدس دین نگه
 نمی دارد، و اگر دیانت بر راه توسعه
 مادی مانع می تراشد، همان
 بهتر که دین را در خلوت دل
 بجوییم و دنیا را به عقل و
 اندیشه عاقلان واگذاریم. به این
 ترتیب راه حل نخست، پس
 از فراز و نشیب
 بسیار، عاقبت
 آخرین سنگرهای
 خویش را در بین
 روشنفکران ما از
 دست داد و راه
 دوم، بظاهر،
 حریف پیروز این
 میدان شد. در
 مباحث آینده این
 جریان را از
 آثار پاره ای از
 روشنفکران معاصر
 سراغ خواهیم گرفت و
 خواهیم دید که این
 نظریه چگونه در بطن



نقد و نظر / سال دوم / شماره دوم، ۱۳۷



تئوریهای بظاهر گوناگون، و گاه متضاد، کارسازی شده است.

اقبال و ختم رسالت

اقبال معتقد است که «بشریت امروز به سه چیز نیازمند است: تعبیری روحانی از جهان، آزادی روحانی فرد و اصولی اساسی و دارای تأثیر جهانی که تکامل اجتماع بشری را بر مبنای روحانی توجیه کند».^۲ برای وصول به این هدف، او از «تجربه دینی» آغاز می‌کند. این نقطه آغاز برای اقبال کمال اهمیت را دارد، چرا که واپسین سخن او در گوهر و ماهیت دین به همین نکته باز می‌گردد.

او در طرح این نظریه مرهون پاره‌ای از متفکران مغرب زمین، بویژه شلایر مآخرو و ویلیام جیمز^۳، است؛ اما آشنایی او با قرآن و عرفان شرقی وی را در این جهت بر همگان غربی اش امتیازی افزون بخشیده است. او هنگام با جیمز میان تجربه دینی و تجربه حسی شباهت و سنخیتی اساسی می‌بیند و همصدا با مآخرو معتقد است که تجربه دینی تا بدان پایه اصیل است که می‌تواند برای دین حق زیستن مستقل از علم و مابعدالطبیعه را تامین کند.^۴ اگر علم بر شالوده حس، و فلسفه بر بنیان عقل ساخته می‌شود دین نیز بر

منبع مستقلی چون تجربه درونی بنا می‌گردد. عقلگرایی افراطی، معتزلیان را بدان سو کشاند که «به دین تنها همچون مجموعه‌ای از معتقدات می‌نگریستند و از آن جنبه دین که واقعیتی حیاتی است غافل و جاهل بودند. آنها هیچ توجهی به روشهای غیرتصوری نزدیک شدن به حقیقت نداشتند و دین را تنها دستگاهی از تصورات منطقی می‌دانستند که به اتخاذ وضعی منفی می‌انجامد».^۵

اقبال از سترونی فلسفه یونان سخت شکوه داشت.^۶ به نظر او فرهنگ یونانی دو گوهر گرانبهای قرآنی را از ما ربود و تفکر دینی را به عزلت و انحطاط کشاند: یکی تجربه حسی و شناخت عینی از طبیعت و تاریخ، و دیگری ادراک شهودی از «خود» و حقیقت انسانی. قهرمان بزرگ مبارزه با این انحطاط غزالی بود. غزالی با فلسفه یونان همان کاری را کرد که کانت با راسیونالیسم مغرور قرن هجدهم اروپا. اما در عین حال غزالی، برخلاف کانت، رسالت رماتیسم آلمان را نیز بر دوش کشید، هیمنه عقلانیت را شکست و پرتو اشراق و احساس را تا به خیمه‌های سرد و خاموش فقیهان و اهل کلام برد^۷ اما ضعف بزرگ غزالی در این بود که نتوانست پیوند دوسویه فکر و اشراق را

دریابد و از این رو تفکر را به سود تصوف در محاق انزوا برد. وی آنگاه که در حوزه تفکر از دستیابی به یقین ناامید شد عقل را یکسره تخطئه کرد. در حقیقت غزالی همان تصور نابجا و جزم اندیشانه ای را که فلسفه یونان به ارمان آورده بود ناآگاهانه پذیرفت. اقبال، در انتقاد به غزالی، به عقل تاریخی هگل نزدیک می شود:

او [غزالی] توفیق آن را نیافت که ارتباط اساسی میان فکر و اشراق را دریابد و به این مطلب توجه کند که فکر، از آن جهت که با زهان گذراق مسلسل بستگی دارد، بالضروره با تناهی و عدم قطعیت ملازم است. این تصور که فکر اساساً متناهی و به همین جهت برای فراگرفتن نامتناهی ناتوان است، بر تصور نادرست حرکت در معرفت بنا شده است... اما فکر در حرکت عمیقتر خود می تواند به یک نامتناهی پایدار برسد که در حرکت باز شدن طوماری آن، تصورات متناهی گوناگون تنها عنوان لحظه هایی را دارند. بنابراین فکر در ماهیت اساسی خود ساکن و ایستاد نیست، متحرک و بالان است و عدم تناهیی خود را در زمان طوماروار بازمی کند...^۸

این عبارت دراز را از آن رو نقل کردیم

که، به گمان ما، این نگاه تاریخی در منظومه فکر اقبال نقشی اساسی دارد. از همین نگاه است که اقبال به تحلیل تاریخ حیات اسلامی و وضعیت ما در دنیای معاصر می نشیند و از گرایش سریع جهان اسلام به مغرب زمین استقبال می کند. چرا که «فرهنگ اروپایی، از جنبه عقلانی آن، گسترشی از بعضی از مهمترین مراحل فرهنگ اسلامی است. در مدت قرنهای رکود و خواب عقلی ما، اروپا با جدیت درباره مسائل می اندیشیده است که فیلسوفان و دانشمندان اسلامی سخت به آنها دل بسته بودند. در این مدت دیدگاههای تازه طر حریزی شد، مسائل کهن در پرتو آزمایشهای تازه صورت بیانی دیگر پیدا کرد و مسائلی تازه جلوه گر شده است. چنانکه به نظر می رسد که گویی عقل آدمی بزرگتر شده و از حدود مقوله های اساسی خود، یعنی زمان و مکان و علیت، تجاوز کرده است. با پیشرفت فکر علمی، حتی تصور ما نسبت به تعقل دستخوش تغییر شده است... بنابراین، با بیداری جدید اروپا، لازم است که این امر با بی طرفی مورد مطالعه قرار گیرد که اروپا چه آمرخته است و نتایجی که به آن رسیده در تجدید نظر، و اگر لازم باشد در نوسازی، فکر دینی و خداشناسی در اسلام، چه مددی می تواند به ما برساند.^۹





با این پیشدرآمد اقبال به تجربه دینی بازمی‌گردد تا قلمرو دین و نسبت آن را با وحی و تجربه بشری بازگوید. «حیات جهانی به صورت اشراقی نیازمندیهای خود را می‌بیند و در لحظه بحرانی امتداد و جهت حرکت خود را تعیین می‌کند. این همان است که در زبان دین به آن نام رسیدن وحی به پیغمبر می‌دهیم. «نبوت نوعی تجربه دینی یا «خودآگاهی باطنی» است و از این جهت فرقی میان پیامبران و عارفان وجود ندارد.^{۱۰} «برای مرد باطنی آرامش حاصل از تجربه اتحادی مرحله‌ای نهایی است، برای پیامبر بیدار شدن نیروی روانشناختی او هست که جهان را تکان می‌دهد، و این نیروها چنان حساب شده است که کاملاً جهان بشری را تغییر دهد.»^{۱۱} اقبال حتی بدین اندازه هم بسنده نمی‌کند. او معتقد است که ماهیت پیامبری یا تجربه دینی «اتصال با ریشه وجود است و این به هیچ وجه مخصوص آدمی نیست.»^{۱۲} استعمال کلمه «وحی» در قرآن نشان می‌دهد که این کتاب، وحی را خاصیتی از زندگی می‌داند که خصوصیت و شکل آن برحسب مراحل مختلف تکامل زندگی متفاوت است. رشد آزادانه گیاه، سازگاری حیوان با محیط تازه زندگی و انسانی که از اعماق درون روشنی تازه‌ای

دریافت می‌کند همه نماینده حالات مختلف وحی هستند.^{۱۳}

پیشتر دیدیم که اقبال عقل و تجربه حسی را تاریخی کرد و به فلسفه و علم از منظر نسبت و تکامل نگریست. تجربه دینی و دین نیز از این قاعده مستثنی نیست.

در دوران کودکی بشریت، انرژی روانی چیزی را آشکار می‌سازد که من آن را خودآگاهی پیامبرانه می‌نامم که به وسیله آن در اندیشه فردی و انتخاب راههای عملی حاضر و آماده صرفه جویی می‌شود. ولی با تولد عقل و ملکه نقادی زندگی، به خاطر نفع خود، تشکیل و نمو آن اشکال از خودآگاهی را که نیروی روانی در مرحله تغییر تکامل بشری به آن صورت جریان داشت متوقف می‌سازد. آدمی نخست در فرمان شهوت و غریزه است. عقل استدلال‌گر، که تنها همان سبب تسلط وی بر محیط است، خود تکامل و پیشرفتی است و چون تولد یافت بایستی که آن را با اشکال دیگر معرفت تقویت کنند.^{۱۴}

اقبال تاریخ انسان را به دو دوره قدیم و جدید تقسیم می‌کند. نقطه عطف این دو دوران «تولد عقل استقرانی» است. با ظهور عقل تجربی دوران کودکی بشر، که با وحی

پیامبرانه و حداکثر اندیشه مجرد می گذشت، پایان می پذیرد و انسان به بلوغ رسیده با نگرش نقادانه بر همه حوزه های معرفت (و از جمله تجربه درونی و تراث دینی) سکّان زندگی خویش را به دست می گیرد و سرنوشت خود را رقم می زند.

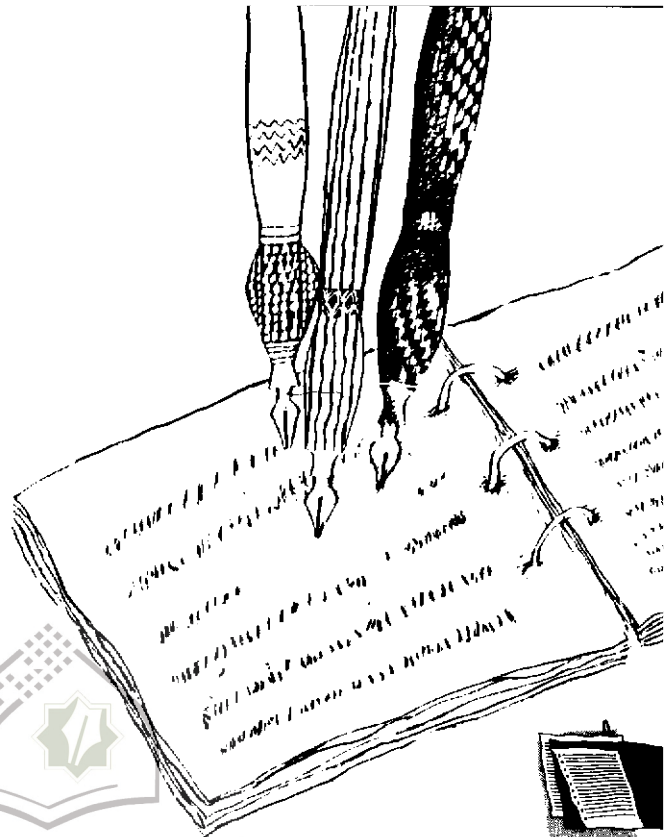
پس چون به مساله از این لحاظ نظر شود باید گفت چنان می نماید که پیغمبر اسلام میان جهان قدیم و جهان جدید ایستاده است. تا آنجا که به منبع الهام وی مربوط می شود، به جهان قدیم تعلق دارد، و آنجا که پای روح الهام وی در کار می آید، متعلق به جهان جدید است. زندگی در وی منابع دیگری از معرفت را اکتشاف می کند که شایسته خط سیر جدید است. ظهور و ولادت اسلام، که آرزومندم چنانکه دلخواه شماست برای شما مجسم کنم، ظهور و ولادت عقل کاوشگر استقرائی است. رسالت با ظهور اسلام، در نتیجه اکتشاف ضرورت پایان یافتن خود رسالت، به حد کمال می رسد. و این خود مستلزم دریافت هوشمندانه این امر است که زندگی نمی تواند پیوسته در مرحله کودکی و رهبری شدن از خارج باقی بماند. الغای کاهنی و سلطنت میراثی در اسلام، توجه دائمی

به عقل و تجربه در قرآن، و اهمیتی که این کتاب مبین به طبیعت و تاریخ به عنوان منابع معرفت بشری می دهد همه سیماهای مختلف اندیشه واحد ختم دوره رسالت است.^{۱۵}

از آنچه گفته شد خود می توان دریافت که اقبال دوران وحی را به مرحله یا قلمرویی از حیات بشر محدود می کند که عقل پرورده انسان هنوز بدان راه نیافته است. البته تجربه باطنی نباید و نمی تواند بکلی از صحنه حیات بشر حذف شود، ولی برخلاف دوره قدیم، این رسالت پیامبران را انسان با الهام از سه منبع معرفت (تجربه لاخود)، تجربه طبیعت و مطالعه تاریخ) بر عهده می گیرد. اقبال با نتیجه گیری خود از این بحث ما را از هر حدس و استنباط بی نیاز می سازد:

و چون به این فکر اساسی اسلام توجه کنیم که پس از این دیگر وحی نخواهد رسید که مایه محدودیت آدمی شود، بایستی که ما، از لحاظ روحی، آزادترین مردمان روی زمین باشیم. مسلمانان نخستین که تازه از قید اسارت روحی آسیای پیش از اسلام بیرون آمده بودند، در وضعی نبودند که اهمیت واقعی این فکر اساسی را دریابند. بسیار شایسته است که مسلمان امروز وضع خود را





ناخودآگاه عقل را به جای دین و علم را در جای دیانت می‌نشانند. غرض ما نقد نظریه اقبال نیست، برای این منظور خوانندگان را به نقادی کوتاه، ولی هوشمندانه، شهید مطهری ارجاع می‌دهیم.^{۱۸}

هدف این مقاله پی‌جویی این دیدگاه از زمان اقبال تا عصر ماست. از این رو گام دیگری برمی‌داریم و رگه‌های این تفکر را در دانشمندان متأخر پی می‌گیریم.

شریعتی و ختم وصایت

از میان متفکران معاصر شاید هیچکس به اندازه دکتر علی شریعتی از اقبال نگفته و از او تأثیر نپذیرفته است (ر.ک: ما و اقبال، مجموعه آثار، ج ۵). البته وی تنها به جنبه‌های ایدئولوژیک تفکر اقبال پرداخت و به فلسفه و حکمت نظری او، چنانکه بایسته است، راه نیافت. در حالی که اقبال احیای تفکر دینی را در بن‌مایه‌های فلسفی اسلام می‌جست و معتقد بود که هر تجدید حیاتی بی‌توجه به این اصول، خام و ناستوار خواهد بود. شریعتی از این نکته غافل ماند یا تغافل ورزید و حتی تا بدانجا پیش رفت که از اساس تأثیر مبانی فلسفی را در ایدئولوژی انکار نمود.^{۱۹} با آنکه درباره اقبال بسیار نوشته و گفته‌اند، ولی تاکنون بعد فلسفی

بازشناسد و زندگی اجتماعی خود را در روشنی اصول اساسی بنا کند، و از هدف اسلام که تاکنون به صورتی جزئی آشکار شده، آن دموکراسی مردمی را که غرض نهایی اسلام است بیرون بیاورد و به کامل کردن و گسترده آن پردازد.^{۱۶}

این سخن اقبال آنگاه بدرستی فهم می‌شود که تفسیر او از متون دینی و نیز نظریه اجتهاد او را بدرستی دریابیم.^{۱۷} به هر حال نظریه ختم رسالت او، به تعبیر مرحوم مطهری، به «ختم دیانت» می‌انجامد و



اندیشه او بدرستی تبیین نشده و دانشوران ما کار ناتمام او را دنبال نکرده‌اند.^{۲۰} به هر حال، در محدوده بحث ما، مرحوم شریعتی همان دیدگاه اقبال را پی گرفت و نظریه‌ای پرداخت که عملاً از دوگانگی عقل و وحی و حاکمیت اندیشه بشری در عصر ختم نبوت حکایت دارد. تفسیر او از وحی و خاتمیت، برداشت او از اجتهاد و ارتباط دین با علم و فلسفه و نحوه رویارویی با غرب همگی نشان از تاثیر اقبال دارد. برای مثال شریعتی در پاسخ به معنای «ختم نبوت» می‌گوید:

قسمتی از جواب این سؤال را محمد اقبال، فیلسوف بزرگ معاصر، می‌دهد و مقداری هم خودم به آن اضافه می‌کنم و آن این است که وقتی می‌گوید خاتم انبیاء من هستم، نمی‌خواهد بگوید آنچه گفتم انسان را الی الابد بس است، بلکه خاتمیت می‌خواهد بگوید انسانها تاکنون احتیاج داشته‌اند برای زندگی خودشان از ماوراء تعقل و تربیت بشریشان هدایت شوند، حالا در این زمان (قرن هفتم) بعد از آمدن تمدن یونان، تمدن رم، تمدن اسلام، قرآن، انجیل و تورات، تربیت مذهبی انسان تا حدی که لازم بود انجام پذیرفته است و از این پس انسان

«براساس طرز تربیتش» قادر است که بدون وحی و بدون نبوت جدیدی، خود روی پای خودش به زندگی ادامه دهد و آن را کامل کند. بنابراین دیگر نبوت ختم است، خودتان راه بیفتید.^{۲۱}

به یاد داریم که اقبال تاریخ انسان را به دو دوره قدیم و جدید تقسیم می‌کرد و ظهور پیامبر را پایان دوره وحی و آغاز دوران تعقل می‌گرفت. اما شریعتی، برخلاف اقبال، در فرهنگ تشیع گام می‌زد و بدیهی است که این نظریه بدون ملاحظه امامت شیعی ناتمام می‌نمود. در نهایت او به یک تقسیم سه مرحله‌ای دست یافت و پس از دوران وحی و پیش از دوران عقل و علم، دوره امامت یا وصایت را قرار داد. «از دوره سوم، که از غیبت امام آغاز می‌شود، رهبری و هدایت خلق و بسط حکمت و استقرار عدالت و قسط، یعنی آنچه که رسالت نبوت و امامت بود، به عهده علم است، اما نه به عنوان دانستن مجموعه‌ای از اطلاعات علمی که دیگران نمی‌دانند، بلکه به معنی آگاهی‌ای شبیه به آن آگاهی که پیامبران می‌بخشند.»^{۲۲} براساس این نظریه، شریعتی به یک راه حل جدید در نزاع دیرینه میان شیعه و سنی می‌رسد. او که مدتی چند با تضادهای اعتقادی، اجتماعی و سیاسی مربوط به

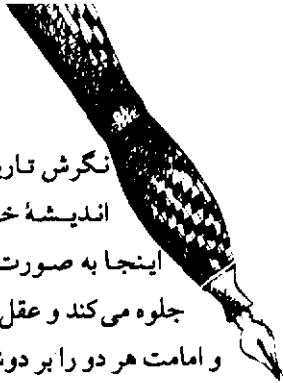




خلافت و بیعت، امامت و وصایت برخوردار داشت^{۲۳} و می‌دید که «حتی اکثریت روشنفکران مذهبی هم اصل شورا و بیعت و اخذ آراء عمومی (اجماع) را برای تعیین رهبر، با پیش رویش رویشگر این عصر، مترقی‌تر از اصل وصایت و تعیین امامت تلقی می‌کنند و آن را دموکراسی و این را وراثت و تحمیل رهبر از بالا می‌شمارند»^{۲۳}، سرانجام به این نتیجه رسید که وصایت و شورا هر دو در جای خویش نیکوست. «پس مسئله به این شکل درمی‌آید که دو مرحله در تاریخ بعد از پیامبر وجود دارد یک مرحله موقتی که در آن مرحله، دوازده نسل حکومت جامعه اسلامی و رهبری تاریخ اسلام و تربیت جامعه اسلامی بوسیله دوازده تن معین شده از سوی پیامبر انجام می‌شود و سپس اصل دوم که اصلی است اسلامی و آن اصل شورا و بیعت است»^{۲۴}.... بیعت و شورا هم آن چنانکه برادران ما روی آن تکیه می‌کنند یک اصل مترقی از لحاظ انسان‌شناسی و بشری و آزادی خواهی است و هم اصلی است که در اسلام وجود دارد و در سنت پیغمبر هم هست، اما فقط یک حرف می‌خواهم بزنم، انتخاب سقیفه که بلافاصله بعد از مرگ پیغمبر در مدینه انجام شد باید ۲۵۰ سال بعد انجام می‌شد. «۲۵» همان طور که می‌بینیم

نگرش تاریخی به دیانت و اندیشه خاتمیت اقبال در اینجا به صورت «ختم وصایت» جلوه می‌کند و عقل بشری بار رسالت و امامت هر دو را بر دوش می‌گیرد.

علوم می‌خواهند انسان را چنان مقتدر کنند تا طبیعت را آن چنان که می‌خواهد رام سازد و ایدئولوژی می‌کوشد تا او را چنان در قدرت اراده، انتخاب، ایمان و حوزه آگاهی نیرومند و متکامل سازد تا خود را آن چنان که می‌خواهد بسازد. انسان که آزادی و سرنوشت خویش را به نیروی علوم از سه زندان طبیعت، تاریخ، جامعه رها می‌کند به اعجاز ایمان و خرد آگاهی از دشوارترین زندان خویش، یعنی خویش، نجات می‌بخشد تا خود آفریننده خویش، جامعه، تاریخ و جهان خویش گردد، یعنی به آن انسان مثالی، انسان واقعی، به انسان حقیقی که یک «شبه خدا» است ارتقاء یابد. کسانی که چنین رسالت خدایی و پیامبرانه را در جامعه انسانی و در جریان تاریخ بر دوش دارند در گذشته پیامبران بودند و پس از خاتمیت عصر وحی، روشنفکران. در عصر وحی پیامبران بودند و پس از خاتمیت که عصر



«فکر» است، «روشنفکران».^{۲۶}

پیشتر اشاره کردیم که اقبال نقش عقل را در دوره جدید با تفسیری از «اجتهاد» همراه می‌کند. شریعتی نیز از مفهوم اجتهاد فراوان بهره می‌گیرد و با آنکه تعریف محدود و مشخص شیعه از اجتهاد را در پیش روی دارد، ولی دامنه اجتهاد را حتی از اقبال هم گسترده‌تر و فراختر می‌بیند. متأسفانه مجال نیست که در این باب بتفصیل سخن گوئیم و از شیوه‌هایی که شریعتی در روزآمد کردن دین و انطباق آن با تحولات دنیای جدید پیشنهاد کرد پرده برداریم؛ اما برای روشن شدن بحث حاضر به ناچار چند نکته را یادآور می‌شویم.

در گام نخست، شریعتی دین را از علم و فلسفه جدا می‌کند و آن را با «ایدئولوژی» یکسان می‌انگارد. بنابراین از دین نباید علم و فلسفه انتظار داشت، چنانکه آن دو نیز هرگز در جای دین نخواهند نشست.^{۲۷}

ارزشگذاری، هدایت، حرکت بخشی، خودآگاهی و بازآفرینی همه از برکات ایدئولوژی است و فلسفه و علم به پدیده‌شناسی، معرفت بخشی، تشریح و کشف حیات و توجیه ارزشها می‌پردازند. بر این اساس است

که او هم‌اواز با اقبال می‌گوید: «برخلاف متفکران مشکوکی که می‌گویند نمی‌توان علم و صنعت غربی را گرفت و فرهنگ و اخلاق و روابط اجتماعی و شیوه زندگی اش را کنار زد، نه تنها می‌توان چنین کرد بلکه باید چنین کنیم».^{۲۸}

شریعتی، در گام بعد، میان «قالب» و محتوای دین فرق می‌گذارد و معتقد است که «اسلام، به عنوان یک دین، در ظرف سنتی جامعه‌ها و در کالبد تمدن‌ها و فرهنگ‌هاست که حجیت عینی خارجی پیدا می‌کند و به این صورت است که در مسیر تحولات تاریخ، فرسایش می‌یابد و احتیاج به نو شدن، تغییر فرم، لباس، روابط و زبان [دیگر] دارد».^{۲۹} به نظر می‌رسد که او بسیاری از احکام اولیه شریعت و پاره‌ای از مفاهیم دینی را از قالب و بازاندیشی آنها در گذر زمان ضروری است.^{۳۰}

اما عنصر دیگری که شریعتی از ارکان اجتهاد می‌شمارد و آن را نه تنها در فروع، بلکه در تمام ابعاد دین، ضروری می‌بیند تحول و تکامل معرفت ما از دین و متون دینی است. بر مجتهد روشنفکر و مسؤول لازم است که «برحسب پیشرفت علم و آگاهی مردم، تلقی و برداشت مذهب را در ذهن و





اندیشه و دریافت علمی زمان تحول ببخشد و تحقق اسلام و مکتبش را برحسب نیاز زمان و به میزانی که در هر زمان امکان کشف و فهم بهتر آن حقائق می رود ممکن سازد... تا مذهب در چارچوب شرایط کهنه و گذشته - که دیگر گذشته است - نماند و منجمد نشود و از زمانش واپس نیفتد.^{۳۱} البته دین از حقیقت ثابت و اصول و ارزشهای لایتنغیر برخوردار است، اما باید توجه داشت که این اصول ثابت - وحی - همچون واقعتهای طبیعی است که ما تنها از طریق معرفت متغیر و متحول خود بدان دست داریم.

این است که گروهی - چون ما - معتقدند که حقیقت ثابت اسلام و اصول و ارزشهای لایتنغیر تشیع را باید در تجلی فهمهای زمان ریخت و بر حسب زبان علمی و بینش اجتماعی و نیازها و دردها و مشکلات زمان، و به اعتبار این مسائل و واقعیات عینی، طرح کرد. چرا که «وحی» همچون واقعیتی از وجود و یا طبیعت است و اصولش ثابت، اما این «علم» است - یعنی رابطه ما با واقعیت خارجی - که در حال تغییر و تحول و تکامل است. و با تحول و تکامل اینهاست که اصول ثابتی که طبیعت را می سازد و قوانین علمی نام

دارد، روشن می شود. وحی - مجموعه آنچه نازل شده است - واقعیتی است ثابت و علمی و لایتنغیر، و این علم ماست به این واقعیت - قرآن - و نوع برداشت و فهمیدن و تفسیر کردن و عمل و تبلیغ کردنمان که باید برحسب تکامل و تغییر بشر، و اختلاف وضع نظام ها و دردها و نیازها، تحول و تکامل پیدا کند.^{۳۲}

بنابراین هر چند شریعتی دین را در قالب یک ایدئولوژی آراسته، توانمند و کارا تصویر می کند و از جدایی دنیا و آخرت، مادی و مجرد، خدا و خلق می گریزد، ولی در حقیقت این اندیشه بالغ روشنفکران است که در عصر خاتمیت و در پایان وصایت همگام با رشد علوم و گسترش نیازها به چاره جویی و در انداختن یک ایدئولوژی متناسب با زمان (با بهره گیری از بستر فرهنگ مذهبی) اقدام می کند.

بنابراین در نظریه اقبال و شریعتی سر نیاز به دین در گذشته، طفولیت بشر و ناتوانی عقل او در رهجویی و رهیابی به سعادت خویش بود. اما اینک که آدمی با پای عقل و تجربه، توانایی کاوش در طبیعت، انسان و جامعه را یافته و با تأمل در خویشتن خویش به خود آگاهی پیامبرانه و تجربه لازم برای خودسازی و جامعه سازی دست



می یازد، وحی و نبوت به پایان راه و رسالت خود رسیده و تنها زمینه و بستری برای تفکر، تجربه و اجتهاد انسان متعهد و روشنفکر است. دین و دیانیت، در عصر جدید، حاصل همین تأملات و دریافتهاست.

بازرگان و دین معنویت
مهندس بازرگان از زمره دانشورانی است که در جمع میان دین و دنیا و حل تعارضات تدین با تمدن جدید تلاشی در خور و خستگی ناپذیر داشت.

نگرش او به وحی اجتهاد، علم و جایگاه تجربه و موقعیت تمدن جدید را تقریباً می پذیرفت، اما در مبحث اصلی که تعیین قلمرو دین و عقل و نسبت این دو بود، دست کم در ظاهر، به راه اقبال نرفت و نظریه «ختم نبوت» را به صراحت بر زبان نراند.^{۳۳} مرحوم بازرگان در حیات علمی و اجتماعی خویش دو دیدگاه مختلف را در باب انتظار از دین اتخاذ کرد. در نگاه نخست، که عمر درازی را صادقانه بر سر آن گذاشت، همه دستاوردهای علمی و عقلی بشر در مسیر برنامه انبیا قرار می گیرد و تاریخ بشر با

هرنوآوری خویش گامی به سوی اهداف و

وی هر چند مشترکات فراوانی با اقبال داشت و



اصول پیامبران برمی دارد. انبیای الهی بسان پیکی هستند که پیشاپیش راه سعادت و سلامت دنیا و آخرت را باز گفته و با «پرواز مستقیم» از فراسوی مسائل و مشکلات به هدف واصل شده‌اند. اما انسان همواره با عقل و تجربه رو به حقیقت آورده و حقانیت پیامبران را آهسته آهسته در جهاد علمی و اجتماعی خویش درمی یابد. با آنکه بازرگان همواره مرز دین و علم را نگاه می‌داشت و از دخالت این دو در قلمرو یکدیگر سخت پرهیز می‌کرد، ولی در خصوص راه و روش سعادت معتقد بود که «بشر روی دانش و کوشش و به پای خود راه سعادت در زندگی را یافته است و این راه سعادت تصادفاً همان است که انبیا نشان داده بودند. نیاید افراط در علاقه به دین ما را وادار به دعوی یگ حق انحصاری نماید که قرآن و حدیث آن را رد کرده‌اند. سفره کرم خداوند بر دوست و دشمن گسترده است.^{۳۲۴}

با آنکه بازرگان خاتمیت را، آن گونه که اقبال می‌فهمید، مطرح نکرد، اما جوهره این نظر را در رای خویش گنجانده و عملاً تاریخ بشر را به دوره نبوت و دوره تعقل تقسیم کرد.

پیغمبران قدیم بیشتر به اتکای اظهارات خود آیات و معجزاتی می‌آوردند که جنبه

تخویف و تهدید داشت و آخرین حربه آنها نفرین و هلاک کفار بوده است. ولی در قرآن که مصادف با دوران بلوغ انسان و رشد عقل است، ابلاغ احکام با تذکر و موعظه و توجه به نتایج توأم می‌شود و بیان عقاید متکی به دلایل و نشانه‌ها یا قرائن و امثالی است که عقل از توجه به طبیعت و تفکر در نفس و به استعانت علم باید در آنها قضاوت کند.^{۳۵}

خدمت بزرگ انبیا این بوده که در شب تیره و تاریک و از پشت غبار دنیای آلوده با جهل و فساد، خورشید جهانتاب حیات بخش را تشخیص و ارائه دهند.^{۳۶} ولی «راه طی شده و طی کردنی بشر همین است که به هدایت و کمک خدا، اجتماع بشری در جهت «درک و آنچه معتقدین و مؤمنین (صرف نظر از خود انبیا که پیش افتادگان کاروان هدایت‌اند و اولیایی که بندگان نجبه و تربیت شده‌های دست اول‌اند) از دین می‌فهمند و می‌کنند بیش از بدلی از اصل و بازیچه‌ای از حقیقت یا نقیصه‌ای از کمال نمی‌باشد. ولی [با پیشرفت علم و عقل آدمی] روز بروز این بدلها به اصل و این نقیصه‌ها به کمال نزدیک می‌شود.^{۳۷}

در سایه این تئوری است که می‌توان رمز

تلاش بی وقفه بازرگان را در علمی نشان دادن احکام و مفاهیم دینی دریافت. این تئوری تنها در صورتی می توانست کامیاب و سرفراز باشد که تاریخ علم دقیقاً نقشه تفصیلی برنامه انبیا را به نمایش گذارد. ۳۸. مطهرات در اسلام، عشق و پرستش یا ترمودینامیک، باد و باران در قرآن و کار در اسلام همه در چنین فضایی و برای چنین مقصودی به رشته تحریر درآمده است.

مهندس بازرگان در نظریه اول خویش «ایدئولوژی» را جزء جدایی ناپذیر دین می شمرد و بعثت را بدون آن ناتمام و ناکام می دانست. «یک جامعه مترقی سعادتمند، تنها با عقیده و اخلاق درست نمی شود. بشر جاهل هر قدر هم با ایمان و پاک طینت باشد، نابینای ناتوانی است که راه از چاه نمی شناسد و زمین می خورد، یا اصلاً قدم به پیش نمی گذارد. ماده سوم مأموریت الهی پیشوا، تعلیم است. اولاً تعلیم کتاب و آنچه سرنوشت انسان در وظایف کلی اوست و هدفهای ایدئولوژی را تشکیل می دهد و ثانیاً حکمت، یا روش و برنامه های عملی موافق مصلحت و رزانت «یعلمهم الكتاب والحکمة» ... منظور آنکه در قضیه بعثت پایه هایی از ایدئولوژی حکومت و اداره اجتماع براساس موازین محکم و مقبول

وجود دارد و بنابراین ممکن است خود مایه و مبنایی برای استخراج ایدئولوژی گردد. ۳۹. پیشتر دیدیم که اقبال با طرح مسأله خاتمیت از همان آغاز تکلیف خویش را با علم و دنیای جدید روشن کرد و اندیشه بشر را در فراخنای تطورات زمان حاکمیت بخشید. اما نظریه بازرگان از یک تناقض درونی رنج می برد. از یک سو علم جدید و روند تجربه بشری را اعتباری تام می بخشید و دستاوردهای آن را بی قید و شرط در راستای برنامه انبیا جای می داد و از سوی دیگر تعهد دینی اش او را به تعبد هر چه بیشتر از مبانی و منابع دینی فرامی خواند. این تناقض مخصوصاً آنگاه عریان و آشکار شد که طرحهای چندین و چند ساله او و همفکرانش در مصالحه میان برنامه انبیا و مدل های توسعه غربی به شکست انجامید و «مدیریت علمی» با دین و شریعت سر ناسازگاری گذاشت.

مهندس بازرگان در واپسین سالهای عمر خویش از «همگنی دین و سیاست» دست کشید و دین را به حوزه عقیده و اخلاق، آن هم به خدا و آخرت، محدود ساخت.

شایسته خدای خالق و فرستادگان و پیام آوران او حقاً و منطقاً می باید در همین مقیاسها و اطلاعات و تعلیماتی





باشد که دید و دانش انسانها ذاتاً و فطرتاً از درك آن عاجز و قاصر است و دنیای حاضر با همه ابعاد و احوال آن اجازه ورود و تشخیص آنها را به ما نمی دهد، والا گفتن و آموختن چیزهایی که بشر دارای امکان کافی یا استعداد لازم برای رسیدن و دریافت آن هست، چه تناسب و ضرورت می تواند داشته باشد؟ ابلاغ پیامها و انجام کارهای اصلاحی و تکمیلی دنیا در سطح مردم، دور از شان خدای خالق انسان و جهانهاست و تنزک دادن مقام پیامبران است به حدود مارکس ها، پاستورها و گاندی ها یا جمشید و بزرگمهر و همورابی. بنابراین نیازی ندارد که خدا و فرستادگان خدا راه و رسم زندگی و حل مسائل فردی و اجتماعی را به او یاد دهند...^{۴۰}

بازرگان که نتوانسته بود میان علم و دین پیوندی دینامیک و هماهنگ برقرار سازد و علم و تکنولوژی را از برج عاج ذهن خود فرود آورد و از سوی دیگر نمی خواست به نظریه ختم نبوت اقبال، که در واقع ختم دیانت بود، تن در دهد عاقبت بهترین راه را تفکیک میان قلمرو عقل بشر از وحی الهی دید و کار امارت را به

حاکمان و عاقلان و عبادت را به پیامبران و مؤمنان سپرد.

... و سرانجام دین حیرت

آنچه گفتیم، بیش یا کم، در آرای دیگر روشنفکران مسلمان دنبال شده و هر کدام به نوعی دین را در فراق عقل و اندیشه آدمی خواسته اند. دکتر عبدالکریم سروش یکی از آخرین کسانی است که در این عرصه وارد شده و به گونه ای همین نظریه را پرورانده است. در اینجا هر چند با تفسیر جدیدی از خاتمیت روبرو هستیم، ولی با اندک تأملی می توان دریافت که تقسیم حیات بشر به دو دوره وحی و عقل همچنان پابرجاست. تفاوت اصلی دکتر سروش با دیگر روشنفکران معاصر در توجه او به مسأله «معرفت دینی» و کشاندن بحث از متن دین به معرفتشناسی باورهای دینی است. و این را می توان نقطه عطفی در تاریخ احیاء طلبی اسلامی به شمار آورد.

توضیح مهمی که ظاهراً برای خاتمیت می شود داد این است که ما درست در همان موضعی قرار داریم که اصحاب پیامبر قرار داشتند، یعنی همان «وحی» که به پیامبر شده است اکنون در اختیار ماست. تفاوتی که پیامبر خاتم با سایر

پیامبران داشته است، ظاهراً همین است که نزد پیامبران دیگر ادعا نشده است که همین کلمات خداوند در اختیار مردم قرار گرفته است؛ پیامبران، تجارب و روحانی باطنی داشتند و درک خودشان را از آن تجارب در اختیار امت‌شان قرار می‌دادند، ولی نزد پیامبر اسلام عین تجربه باطنی پیامبر، بدون تفسیر، در اختیار مردم قرار می‌گیرد، یعنی خود قرآن، بنا بر این همانطور که پیامبر مخاطب این کلمات بود ما هم هستیم.

گویی که آن تجربه برای ما و برای هر نسلی در هر عصر تکرار می‌شود. خود همان کلمات عیناً بر ما هم فرو خوانده می‌شود، به همین دلیل ما همیشه با یک وحی تازه مطراً رویرو هستیم... راز خاتمیت دین اسلام این است که وحی پیامبر، تفسیر نشده در اختیار مردم قرار گرفته است و تفسیرش با مردم است.^{۲۱}

پس برخلاف اقبال و شریعتی که ظهور اسلام را پایان دوره وحی و سرآغاز عقلانیت می‌شمارند، ایشان دوران وحی را پایان یافته نمی‌دانند، اما در عین حال بر این باور است که وحی اسلامی «تجربه محض» است و تفسیر آن با عقل و آگاهیهای بشری صورت

می‌پذیرد. پیغمبر اسلام خاتم الانبیاء است و نه خاتم المفسرین.^{۲۲} در اُمم گذشته، به دلیل ناتوانی بشر، پیامبران شخصاً به تفسیر تجربه خویش می‌پرداختند ولی در امت خاتم، این مسؤولیت را بر دوش تک تک انسانها نهاده‌اند.

می‌بینید که قول بنده با آنچه مرحوم اقبال لاهوری گفته است تفاوت دارد، ظاهراً ایشان طفولیت بشر را سبب حاجت به دین می‌شمارد، گویی از بشر بالغ رفته رفته رفع حاجت می‌شود. اما سخن بنده این است که ما با یک تجربه باطنی تفسیر نشده رویرو هستیم و لذا آن را مستمراً تفسیر می‌کنیم و لذا مستمراً بر ما وحی می‌بارد.^{۲۳}

فهم دقیق این سخن در گرو درک درستی از معنای «تجربه» و «تفسیر» است. ظاهراً ایشان، به سنت مرسوم در فلسفه دین، این دو اصطلاح را به ترتیب در برابر experience و interpretation به کار می‌گیرد. تجربه تا تفسیر (و بهتر است بگوییم «تعبیر») نشود مفهوم نمی‌گردد. تجربه نخست یک احساس محض و غیرمتعین است و تنها با برخورد و گذشتن از ساختارهای منطقی و زبانی، مشخص و مفهوم می‌شود و در آستانه ادراک قرار





می گیرد. اگر کلمات قرآنی تجربه محض پیامبر است، پس هرکس (و پیامبر نیز همچون ما) متناسب با ساخت ذهنی و بافت ادراکی خویش این تجربه را معنا بخشیده و درمی یابد.

اگر در مقام نقد بودیم جا داشت پرسیم که آیا اصولاً تجربه (experience) بدون تفسیر (interpretation) ممکن است؟ به علاوه، چگونه تجربه مستقیماً و بی آنکه از شبکه ساختهای منطقی و زبانی بگذرد به چهره کلمات درمی آید؟ با آنکه امروزه در فلسفه زبان و روانشناسی ادراک، و از آنجا در فلسفه دین، گذر از این دو گسست را (گسست تجربه-ادراک و گسست ادراک-زبان) بدون واسطه ذهن و تفسیر ناممکن می شمارند. معلوم نیست که ایشان با کدامین تئوری در باب ذهن و زبان به چنین رأیی رسیده اند؟ آیا اساساً وحی از سنخ تجربه عرفانی است و یا نوعی دیگر از ادراک است که ماهیت آن بر بشر عادی مجهول مانده و خواهد ماند؟

به هر حال اگر این تفسیر از خاتمیت را با دیگر عناصر نظریه آقای سروش همراه کنیم، جوهره اصلی این مدعا و سهم عقل و وحی آشکارتر می گردد. در قدم نخست باید پرسید که اگر در عصر خاتمیت انسانها خود

پیام وحی را معنا و مفهوم می بخشند، این تفسیر چگونه و بر چه اصولی استوار است. اینجاست که ایشان به نظریه «قبض و بسط» می گرایند و معرفت دینی و تحوّل آن را در معارف غیردینی و اندیشه های بشری می جویند: کلمات با ما سخن نمی گویند، ما با آگاهی و پیشینه های ذهنی خویش الفاظ را به سخن درمی آوریم. کلام آن قدر لرزان و از معنا تهی است که فروتانه با دستاوردهای متحوّل حس و عقل موافق و همراز می شود و در هر لحظه و هر جا به شکلی و صورتی برمی آید.^{۲۵}

توقع و انتظار ما از دین نیز براساس معارف بیرونی و پس از تعیین نیازهای نظری و عملی شکل می گیرد. آنچه را نتوانیم بدست آوریم دین می دهد و آنچه را می توانیم بدست آوریم لازم نیست از دین بگیریم، چون دین آمده است آن چیزهایی را در اختیار مردم قرار دهد که مردم با پای خویش نمی توانند به آن برسند.^{۲۶}

در همین راستاست که دکتر سروش، همسخن و همسو با مهندس بازرگان، به این نقطه می رسد که از دین، روش و برنامه و ایدئولوژی و اصول و چارچوبهای مشخص برای زیست این جهانی، فردی و اجتماعی، نباید خواست. دین منبع نیست، فقط داوری

می‌کند و انسان متدین تنها در واپسین مراحل سیر اندیشه، ساخته‌های ذهن خویش را با محدوده‌های کلی دین می‌سنجد و آنچه را که در ستیز قاطع با محدوده‌هاست، می‌زداید. در حقیقت زبان دین، زبان سلب و نفی است و معمولاً ایجاب و اثبات ندارد. وانگهی همین چارچوبه‌های سلبی نیز مشمول قبض و بسط است و مهار قبض و بسط بر دست تجربه و تفکر مستقل آدمی.

پس ماهیت دین چیست و دیانت کدام است؟ حقیقت را بخواهید، دین فقط یک «دغدغه» است و دیانت یک تقید روحی و پروای دین داشتن. ۲۷ مابقی هرچه هست فهم ماست از متون دینی که متناسب با علوم و آداب در گذر زمان پیوسته رنگ و شکلی تازه می‌گیرد. خلاصه کلام، دین یک «حیرت» است، حیرتی که عقل ستوز و عشق زاست.

باید افزود نه تنها خدا، خود حیرت‌آفرین است و نه تنها کلام او چنین است، بلکه عمده معارف دینی از این جنس اند. آنها هم هیچگاه عبارت بندی و تعریف و تحلیل‌های دقیق فلسفی بر نمی‌تابند و همواره عنصری از «بی‌چونی» در آنها هست که از قبضه خرد می‌گریزد و تن به تصرف ذهن قالب‌ساز فیلسوف

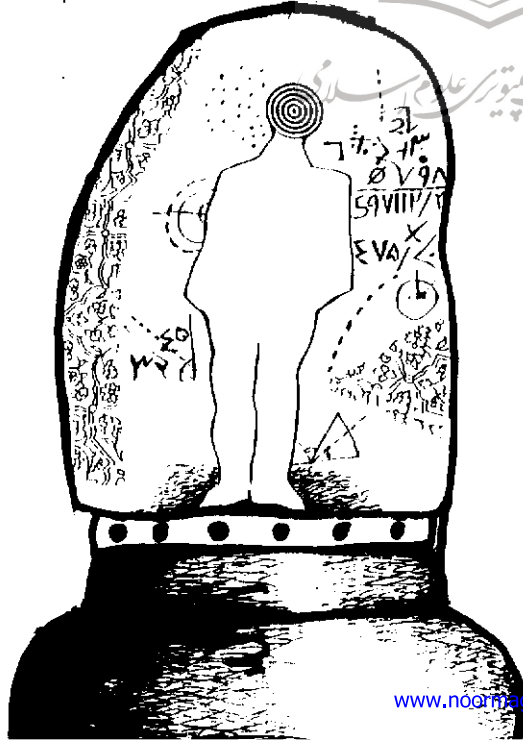
نمی‌دهد... مولانا، قرن‌ها پیش از کانت به پایان ناپذیری جدال میان جبرها و قدرها اشاره کرده است، و روشن ماندن آن آتش جدال را عین تقدیر ازلی حق شمرده است، و «عشق» را تنها چاره این جدال درد‌انگیز دانسته است. ۲۸

سخن آخر

به گمان ما، این جداسازی میان عقل و دین و حاکمیت بخشیدن به علم در همه شئون حیات و به حصار کشیدن دین در محدوده‌های تنگ شخصی و معنوی از دو ریشه آب می‌گیرد. نخست، عدم تأمل کافی در مبانی ارزشی و متافیزیکی علوم و



نقد و نظر / سال دوم / شماره دوم، ۱۶۳





داده‌های بشری و یا عدم به کارگیری نتایج معرفت‌شناسی و فلسفه علم جدید در برقراری پیوند ارگانیک میان دین و تعقل آدمی است؛ و دوم عدم توجه به پیامدهای نامراد این گسیختگی و گشاده‌اندیشی در مبانی و معارف دینی است. عقل را بر جای وحی نشان دادن و دین را به وادی عشق و حیرت کشاندن همان قدر خام و خطرناک است که بی‌اعتنایی به عقل و همه چیز را از دین جستن.

اقبال هنگامی به احیای دین پرداخت که کوس رسوایی «جزمیت علمی» را این چنین در هر کوی و برزن ننواخته بودند و پوزیتویسم هنوز میدان دار صحنه علم و فلسفه بود. امروزه پس از تردیدهای جدی در تجربه‌گرایی خام و راکسیسم سنتی هنوز هم متفکران ما در تأثیر ارزشها، آرمانها و اصول دینی در اندیشه بشری و نقش آن در «نظام بخشی» و «سمت دهی» ذهن انسان به تأمل جدی ننشسته‌اند و تأثیر این همه را در حیات مادی و زیست این جهانی انسان ندیده‌اند. بی‌پرده باید گفت که روشنفکران ما برای حرمت علم از حریم دین کاستند و برای قداست اندیشه از اصالت دین مایه گذاشتند و شگفتا که این همه را «توانمندی دین» نام نهادند.

مدّعی ما این است که عقل به دین راه می‌برد و دین به حیات علمی و عقلانی انسان

روح و جهت می‌بخشد. اگر جایگاه عقل و وحی را به درستی بازشناسیم، اصالت دین با شکوفایی علم و رشد اندیشه در تضاد نمی‌افتد و از هیچ طرف قربانی نمی‌گیرد. این سخن عنوان مقالتهی دیگر است که به یاری خداوند آن را پی خواهیم گرفت. در پایان، عرض ادب و احترام خویش را به همه دانشوران، بویژه کسانی که به نوعی از آنها در این مقاله سخن رفته است، تقدیم می‌دارم و برای درگذشتگان ایشان آرزوی رحمت و غفران و برای زندگانشان آرزوی توفیق و تسدید دارم.

پی‌نوشتها

۱. در جای جای سروده‌ها و نوشته‌های اقبال به این نکته

اشارت رفته است. برای مثال:

حکمت اشیا فرنگی زاد نیست
اصل او جز لذت ایجاد نیست
نیک اگر بینی مسلمان زاده است
این گهر از دست ما افتاده است
چون عرب اندر اروپا پرگشاد
علم و حکمت را بنا دیگر نهاد
دانه آن صحرانشینان کاشتند
حاصلش افرنگیان برداشتند

(دیوان اقبال، به همت احمد سروش، ص ۴۳۰).

۲. اقبال لاهوری، احیاء فکر دینی در اسلام، ترجمه احمد

آرام، کتاب پایا، بی تا. این کتاب بعدها بار دیگر

ترجمه شد. کتابشناسی ترجمه جدید عبارت است از:

محمد بقائی (ماکان)، بازسازی اندیشه، ۱۳۶۸،
 ناشر: مترجم. کتاب احیاء فکر دینی در واقع حاصل
 هفت سخنرانی است که در سال ۱۹۲۸ (یعنی ده سال
 پیش از وفات اقبال) به درخواست انجمن اسلامی
 مدراس (Madras) در شهرهای مدراس، حیدرآباد و
 علیگره ایراد شد و برای اولین بار در سال ۱۹۳۰ در
 لاهور و به زبان انگلیسی به چاپ رسید (The
 Reconstruction of Religious thought in Islam)
 ر. ک: نامه و نگاشته های اقبال لاهوری، ترجمه ع.
 ظهیری، نشر جاوید، ص ۶۰ تا ۵۸.

۳. شلایر ماکر در دو کتاب مهم خویش به این بحث
 پرداخته است:

- Shleiermacher, Christian Faith, trans. H. R.
 Machintosh and J. S. Stewart, Edinburgh,
 1928. T and T. Clark
 - Shleiermacher, on Religion, trans. J. Oman,
 New York, Harper and Row.

و کتاب ویلیام جیمز (تنوع تجربه دینی) به مشخصات
 زیر است:

James William, The varieties of Religious
 Experience, New York, Longman Green, 1902.

۴. احیاء فکر دینی در اسلام، ص ۸.

۵. منبع پیشین، ص ۷.

۶. اقبال حتی در سروده های خویش هم از این بحث الشکوی
 دست برنداشت:

فکر افلاطون زیان را سود گفت
 حکمت او بود را نابود گفت
 فطرتش خوابید و خوابی آفرید
 چشم هوش او سرابی آفرید

بسکه از ذوق عمل محروم بود
 جان او وارفته معدوم بود
 منکر هنگامه موجود گشت
 خالق اعیان نامشهرد گشت

(دیوان اقبال، ص ۲۴)

۷. احیاء فکر دینی در اسلام، ص ۸.

۸. منبع پیشین، ص ۹.

۹. منبع پیشین، ص ۱۱. اقبال در جای دیگر می نویسد:

«اسلام از لحاظ مفهوم قدیمی اصطلاح، یک دین
 نیست، بلکه یک روش است. روشی چنان آزاد که
 مبارزه بشر با طبیعت در آن تشویق می شود. در حقیقت
 این مبارزه علیه تمام تصورهای دنیای قدیم راجع به
 زندگی است. به طور اختصار، اسلام کشف حقیقی
 انسان است.» (جاوید اقبال، زندگی و افکار علامه
 اقبال لاهوری، ج ۲، ص ۸۶۵، به نشر، ۱۳۷۲) نیز
 بشگرید به نامه ها و نگاشته های اقبال لاهوری،
 ص ۷۹.

۱۰. احیاء فکر دینی در اسلام، ص ۱۶۸.

۱۱. منبع پیشین، ص ۱۲۴.

۱۲. منبع پیشین، ص ۱۲۴.

۱۳. منبع پیشین، ص ۱۲۵.

۱۴. منبع پیشین، ص ۱۲۵.

۱۵. منبع پیشین، ص ۱۲۵ و ۱۲۶. در متن یاد شده به جای

«عقل برهانی استقرائی» که در ترجمه آقای آرام بود،
 بنا بر ترجمه آقای بقائی، «عقل کاوشگر استقرائی»
 گذاشتیم که مناسبتر است.

۱۶. منبع پیشین، ص ۲۰۴.

۱۷. اقبال در کتاب احیاء فکر دینی گاه به گاه به توجیه و

تاویل پاره ای از مفاهیم و مبانی دینی پرداخته است.





- از جمله داستان پیدایش آدم (صفحه ۹۶)، معنای خلق و امر (صفحه ۱۱۹)، برزخ و قیامت (صفحه ۱۳۸). همچنین بنگرید به تفسیر اقبال از مسأله اجتهاد در فصل ششم از همان کتاب.
۱۸. مرتضی مطهری، وحی و نبوت، مجموعه آثار، ج ۲، ص ۱۸۴ تا ۱۹۴؛ و نیز به اشاره ای در کتاب اصول فلسفه و روش رئالیسم، مقدمه ج ۵.
۱۹. مجموعه آثار شریعتی، ج ۳۳، ص ۷۲. تقابلی که شریعتی میان ایدئولوژی و علم و فلسفه می دید مشکلات جدی بر سر راه او نهاد. متأسفانه عمر کوتاه و شرایط حساس آن زمان هرگز به او فرصت نداد که به این نکات بیندیشد و این تضادها را چاره کند.
۲۰. برای نمونه بنگرید به مجموعه مقالات کنگره جهانی بزرگداشت اقبال به نام «در شناخت اقبال» که توسط وزارت ارشاد و دانشگاه تهران (سال ۱۳۶۵) به چاپ رسیده است. دیگر منابع مهم در باب اقبال عبارتند از:
- ۱- زندگی و افکار علامه اقبال لاهوری، جاوید اقبال، ترجمه از شهیندخت کامران مقدم، به نشر، ۲ جلد
- ۲- اقبال (سیره و فلسفه و شعره)، عبدالوهاب عزّام، چاپ دوم، إلدازالعلمیه، بیروت
- ۳- اقبال شناسی، غلامرضا سمیدی، سازمان تبلیغات، ۱۳۷۱.
۲۱. مجموعه آثار، ج ۳۰، ص ۶۳.
۲۲. مجموعه آثار، ج ۷، ص ۲۲۷ و نیز ص ۲۴۹ از همین جلد در باب مفهوم نیابت از امام (ع)؛ همچنین ر. ک: مجموعه آثار، ج ۱۹، ص ۲۹۶.
۲۳. وصایت و شورا، انتشارات قلم، ص ۴۳.
۲۴. وصایت و شورا، ص ۱۶؛ نیز ر. ک: مجموعه آثار، ج ۷، ص ۳۵ به بعد.
۲۵. وصایت و شورا، ص ۱۹ و ۲۰؛ همچنین ر. ک: امت و امت از شریعتی.
۲۶. مجموعه آثار، ج ۴، ص ۱۵۴ و ۱۵۵؛ نیز ر. ک: ج ۷، ص ۱۰۳.
۲۷. مجموعه آثار، ج ۷، ص ۹۳ به بعد و ص ۱۱۷.
۲۸. مجموعه آثار، ج ۵، (ما و اقبال)، ص ۱۱۰.
۲۹. مجموعه آثار، ج ۱۷، ص ۵۶.
۳۰. برای نمونه ر. ک: به مجموعه آثار، ج ۱۷، ص ۲۰۳ تا ۲۲۳.
۳۱. مجموعه آثار، ج ۷، ص ۲۴۹ و ۲۵۰.
۳۲. مجموعه آثار، ج ۷، ص ۱۷۸ و ۱۷۹؛ نیز بنگرید به تفسیری که شریعتی از «حوادث واقعه» می کند. در ج ۱۷ از مجموعه آثار (اسلام شناسی (۲))، ص ۶۵ تا ۶۷ اجتهاد را «انقلاب دائمی» می داند و آن را در مسائل اعتقادی ضروری تر می شمارد. «اساساً اجتهاد در مسائل اعتقادی، به معنی تغییر در حقائق نیست، بلکه تغییر در نوع عقاید است. یعنی هر روز بهتر فهمیدن، و کاملتر برداشت کردن، و هر روز بطنی را شکافتن و به عمق تازه ای فرو رفتن. به این معنا، اجتهاد یک انقلاب دائمی فکری در ایدئولوژی است.» (ج ۱۷، ص ۶۶)
۳۳. برای نظر مهندس بازرگان نسبت به خاتمیت رجوع کنید به: راه بی انتها، انتشارات جهان آرا، ص ۱۲۷.
۳۴. راه بی انتها (راه طی شده)، ص ۱۹۶.
۳۵. منبع پیشین، ص ۲۲.
۳۶. منبع پیشین، ص ۲۳۴.
۳۷. منبع پیشین، ص ۲۳۲ و ۲۳۳.
۳۸. ر. ک: مظهرات در اسلام؛ توحید، طبیعت، تکامل؛ عشق و پرستش یا ترمودینامیک انسان.



university of california

امروزه در فلسفه دین تقریباً هیچکس به نظریه ماخر معتقد نیست. والتر استیس هرچند بر این باور است که تجربه بدون تفسیر ممکن نیست ولی در عین حال معتقد است که تا حدودی می توان به تجربه نزدیک شد (عرفان و فلسفه، ترجمه بهاء الدین خرمشاهی، انتشارات سروش). حتی همین مقدار هم بارها مورد انتقاد قرار گرفته است. برای نمونه نگاه کنید به مقاله

sterem katz, Epistemology, and Mysticism در مجموعه مقالات زیر:

Mysticism and Philosophical Analysis, Ed. steven T. katz, New york, Oxford university press, 1978.

۴۵. تفصیل این نظریه را در مجموعه مقالات قبض و بسط که اینک در کتابی به همین نام منتشر شده دنبال کنید: قبض و بسط تئوریک شریعت، مؤسسه فرهنگی صراط، چاپ سوم، ۱۳۷۳.

۴۶. مقاله «باور دینی و داور دینی» در کتاب: فربه تر از ایدئولوژی، ص ۴۸ و بنگرید به مقاله «آنکه به نام بازرگان بود و نه به صفت»، کیان، شماره ۲۳؛ همچنین مراجعه کنید به درسهای انتظار از دین، نوار دوم و سوم.

۴۷. فربه تر از ایدئولوژی، ص ۶۵ به بعد؛ نیز مراجعه کنید به مقاله «فربه تر از ایدئولوژی» در همان کتاب.

۴۸. مقاله «ایمان و حیرت» در کتاب فربه تر از ایدئولوژی، ص ۱۶۵. در سراسر این مقاله نویسنده محترم دین را با عرفان برابر گرفته است که البته این پیش فرض خود جای تأمل دارد. این همان مشکلی است که اقبال نیز به نوعی با آن دست به گریبان بود.

۳۹. بعثت و ایدئولوژی، مهدی بازرگان، ص ۷۴. به صفحات بعد نیز رجوع کنید که تفکیک دین از سیاست یک تر مسیحی تلقی می شود و بکلی طرد می گردد. برای مثال: «در اسلام از قدم اوکل، ایمان و عمل توأم بوده و دین و سیاست (به معنای اداره امت) پا به پای هم پیش می رفت. قرآن و سنت سرشار از آیات و اعمال مربوط به امور اجتماع و حکومت هستند و علی الخصوص شیعه... سکه شیعه اگر یک روی آن دینی و فکری است روی دیگرش سیاسی و اجتماعی بوده و تا ظهور دولت حقه امام زمان ادامه خواهد داشت.» (بعثت و ایدئولوژی، ص ۵۷).

مرحوم بازرگان در مقالات کیهان هوائی، که بعدها به نام «آیا اسلام یک خطر جهانی است؟» چاپ شد به گونه ای میان این سخن با نظریه اخیر خود جمع کرده است.

۴۰. کیان، ۲۸، مقاله «آخرت و خدا، هدف بعثت انبیاء» از مهندس مهدی بازرگان.

۴۱. عبدالکریم سروش، فربه تر از ایدئولوژی، صراط، ص ۷۷.

۴۲. منبع پیشین، ص ۷۱.

۴۳. منبع پیشین، ص ۷۸.

۴۴. تنها کسی که تا حدودی به این نظریه نزدیک شده است، شلایر ماخر است (ر.ک: پاورقی ۴). ماخر معتقد بود که تجربه دینی مستقیماً به صورت الفاظ درمی آید، ولی ظاهراً همو منکر دخالت ذهن نیست. به علاوه، تقریباً همه کسانی که بعد از ماخر آمده اند نظریه او را به نقد کشیده اند. برای نقد نظریه ماخر به کتاب زیر مراجعه کنید:

- Wayne proud foot, Religious Expeience,