

قرآن محمدی (1)

عقل گرایی و ایمان گرایی

هر دینی دارای گزاره های صدق و کذب بردار است. اما آیا این گزاره ها اثبات پذیرند؟ بسیاری از فیلسوفان گزاره های دینی را اثبات ناپذیر (خرد گریز) تلقی می کنند. به عنوان نمونه، ابوعلی سینا می گفت معاد را نمی توان با دلایل عقلی اثبات کرد [1]. به گمان بسیاری از فیلسوفان، وجود خدا را نمی توان با دلایل عقلی اثبات کرد. وقتی مبدأ و معاد با چنین معضلی روبروست، تکلیف نبوت روشن است که کمترین ادعا در خصوص اثبات عقلی آن وجود دارد. این معضل کسانی را واداشته است تا پروژه عقلانیت در قبول دین و التزام به آن را کنار بگذارند.

"ایمان گرایی" (Fideism) بدیل "عقل گرایی" (Rationalism) در باب دین است. ایمان گرایان، آموزه های دینی را خردگریز (نه خرد ستیز) به شمار می آورند. البته ایمان گرایی ویتگنشتاین و ایمان گرایی پلنتینجا آموزه های دینی را خرد گریز می دانند، ولی ایمان گرایی کیرکگور پاره ای از آموزه های دینی را خردستز می داند. باور ایمان گرایان به خدا، نبوت، معاد و دیگر آموزه های صدق و کذب بردار دینی، مستقل از هرگونه قرینه و استدلالی است. به تعبیر دیگر، ایمان به خدا نیازی به پشتوانه ی عقلی و دلیل و گواهی ندارد. به گمان پیروان این مشرب، اعتقادات دینی، بنیانی ترین مفروضات آدمی هستند و کسی که آموزه های دینی را با میزان عقل می سنجد، خدا را در پای عقل قربانی کرده است. معشوق چنین کسی عقل است، نه خدا. از اینرو، فقدان استدلال و قرار گرفتن در موقعیت بی دلیلی، نه تنها مسأله ای پدید نمی آورد، بلکه آدمیان را از شر لوازم منطقی عقل حقیر رها می سازد. مولوی به یک معنا مدافع چنین رویکردی بود. می گفت:

پای استدلالیان چوبین بود	پای چوبین سخت بی تمکین بود
این عصا چه بود؟ قیاسات و دلیل	آن عصا که دادشان بینا جلیل
چون عصا شد آلت جنگ و نفیر	آن عصا را خرد بشکن ای ضریر
او عصاتان داد تا پیش آمدیت	آن عصا از خشم هم بروی زدیت

(مثنوی، دفتر اول، ابیات 2140-2142 و 2132)

+++

عقل قربان کن ببیش مصطفی	حسبی الله گو که الله ام کفی
خویش ابله کن تبع می رو و سپس	رستگی زین ابلهی یابی و بس
اکثر اهل الجنه ابله ای پسر	بهر این گفتست سلطان البشر

(مثنوی، دفتر چهارم، ابیات 1419-1418 و 1407)

+++

بیشتر اصحاب جنت ابلهند
تا ز شر فیلسوفی می رهند
خویش را عریان کن از فضل و فضول
تا کند رحمت به تو هر دم نزول
زیرکان با صنعتی قانع شده
ابلهان از صنع در صانع شده

(مثنوی، دفتر ششم، ابیات 2371-2370 و 2374)

+++

مصطفی اندر جهان انگه کسی گوید ز عقل

شیخ بهایی هم به اقتفای مولوی، در کتاب نان و حلوا می گوید:

چند و چند از حکمت یونانیان
وین علوم و این خیالات و صور
شرم بادت ز آنکه داری ای دغل
سور رسطالیس و سور بوعلی
با دغ و نی دوش آن مرد عرب
ایها القوم الذی فی المدرسه
حکمت ایمانیان را هم بخوان
فضله شیطان بود بر آن حجر
سنگ استنجای شیطان در بغل
کی شفا گفته نبی معتلی
وه چه خوش می گفت از روی طرب
کل ما حصلتموه وسوسه
ما لکم فی النشاه الاخری نصیب
کل علم لیس ینجی فی المعاد
فاغسلوا یا قوم عن لوح الفواد
فکرکم ان کان فی غیر الحیب
فماغسلوا یا قوم عن لوح الفواد

مطابق روایتی از پیامبر گرامی اسلام، باقیمانده ی غذای مومن شفاست. شیخ بهایی با استناد به روایت مذکور می پرسد پیامبر کجا فرموده باقیمانده غذای ارسطو و بوعلی شفاست؟ بدینترتیب هیچ کس با خوردن پس مانده های فکری ارسطو و بوعلی و دیگر فیلسوفان شفای روحی پیدا نخواهد کرد. به ریسمان ایمان باید آویخت، نه عقل استدلالگر فلسفی.

لوتر می گفت، فیلسوفان آب های شفاف و زلال انجیلها را گل آلود کرده اند. تامس جفرسون هم می گفت: "آموزه هایی که از زبان خود عیسی مسیح جاری شده اند حتی برای یک کودک قابل فهمند، اما هزاران جلدی که درباره افلاطون نوشته شده است هنوز نتوانسته اند مقصود او را روشن کند، و به همین دلیل بدیهی، این اباطیل هرگز قابل توضیح نیستند."

ایمان آوردن، تن به خطر دادن (به تعبیر کیر گگور) و ریسک برد و باخت قمار بازی (به تعبیر مولوی) را به جان خریدن است. جهش ایمانی" (leap of faith) کیر گگور، ایمان آوردن است، اما بدون هیچ گونه دلیل و قرینه حاکی از صدق اعتقادات. بنا کردن ایمان دینی بر استدلال، ناممکن و نامطلوب است. "بدون خطر کردن ایمانی در کار نیست... سعادت ابدی چیزی است که با به خطر انداختن همه چیز، مطلقاً همه چیز، حاصل می آید." برای اینکه اعتقاد به خدا غیر عقلانی است. با توجه به اینکه دلیلی بروجود خدا نداریم، ایمان امکان پذیر می شود. آدمی در بی یقینی به محال منطقی ایمان می آورد[2] و برای اثبات ایمانش به امر عقلاً محال (خدا)، در مواردی باید دست به کارهای غیر اخلاقی بزند. به نظر کیرگگور مسیحیت برترین دین است، اما دلیل این برتری عقلانی بودن آن یا اثبات صدق مدعیات آن نیست، بلکه پارادوکسی تر بودن آن است. "دشواری مطلق" مسیحی بودن است که آن را واجد ایمان می کند. جهش ایمانی فرد را از

عقل فراتر می برد و دشوارتر بودن قوت این امید است که معیار سنجش آن قرار می گیرد. به تعبیر فریتویف شووان، فیلسوف به جای اینکه با "دل" اش "ببیند"، صرفاً با "مغز" اش "می اندیشد". فیلسوفان، عقل استدلالی (reason) را جایگزین شهود (intuition) کرده اند. عقل استدلالی فاقد یگانگی، جاودانگی و جهانشمولی است. استدلال، موقت و زمانمند است، و از نظر زمانی- مکانی- فرهنگی در حال تغییر و تحول است. اما شهود با حقیقت واحد سر و کار دارد. استدلالگرا (rationalist) کسی است که تقدم و رجحان عقل استدلالی بر شهود و وحی و انکشاف الهی (revelation) را پذیرفته و وحی را غیر استدلالی جلوه می دهد. وحی نوعی تعقل شهودی کیهانی است. عقلانیت استدلالی بدون ایمان راه به جایی نمی برد، اقبال به متون مقدس دینی شرط لازم ایمان است. محی الدین ابن عربی هم معتقد بود به دست آوردن آرامش از طریق ترسناک عقلی و بحث استدلالی در مباحث خداشناسی، محال است، پس تنها چاره ی کار، ریاضت و مکاشفه است. برخی دیگر ایمان گرایی را به تجربه ی دینی تحویل می کنند. به گمان اینان، تجربه ی دینی فراتر از طور عقل است و با عقل نمی توان درباره ی دستاوردهای آن داوری کرد. پاره ای از ویتگنشتاین شناسان، از "ایمان گروهی ویتگنشتاینی" سخن گفته اند [3]. در اندیشه ی ویتگنشتاین، دین به نحوه ی زیست مومنانه فروکاسته می شود و متکی بر پیش فرض های سبتر متافیزیکی خود ادیان نمی باشد. دینداری ربطی به استدلال و خرد ورزی ندارد.

به گمان برخی از مسلمانها، گزاره های دینی اثبات ناپذیرند. مرتضی مطهری در این باره می نویسد: "برخی از اعظم محدثان شیعه در اعصار اخیر صریحاً اظهار می دارند که حتی مسئله یگانگی خدا صد در صد مسأله آسمانی است، از نظر عقل بشر دلیل کافی ندارد، تنها از راه تعبد به گفته شارع باید ملتزم شویم که خدا یکی است" [4]. ولی مطهری مخالف این نظر است. به نظر او نظام اعتقادات دینی (توحید، نبوت، معاد و ...) "منحصراً" باید از راه استدلال به دست آیند: "اینکه در دین مقدس اسلام تقلید در اصول دین به هیچ وجه جایز نیست و منحصراً از راه تحقیق و استدلال باید تحصیل شود دلیل بارزی است بر اینکه اسلام مسائل آسمانی را در حدود اصول دین برای عقل انسان قابل تحقیق می داند" [5].

آیا ایمان گرایی پروژه ای قابل دفاع است؟ ایمان گرایان، معلوم نیست بر چه مبنایی یک آئین را بر آئین دیگر ترجیح می دهند؟ وقتی دلیل و استدلال ناممکن و نامطلوب است، چرا بجای تعبد و ایمان به اسلام، به "تثلیث" نباید تعبد و ایمان داشت؟ چرا نباید ایمان داشت که عیسی ناصری تاریخی به معنای حقیقی کلمه خدا بود؟ مگر مسیح نمی گفت: "هر که مرا ببیند، خدای پدر را دیده است" (یوحنا، 14: 9) و "من و پدرم خدا، یکی هستیم" (یوحنا، 10: 30). به باور اکثر مسیحیان، خدا بود که چون کودکی زاده شد، به خاطر کفار ی گناهان ما مرد، سپس در روز سوم، از گور برخاست و دوباره به آسمان عروج کرد. ایمان گرایان مسلمان باید به این پرسش پاسخ گویند: چرا به اینکه حضرت یعقوب با خدا کشتی گرفته است (سفر تکوین، فصل 32، آیات 24-31)، نباید ایمان و تعبد داشت؟ چرا به اسطوره ی "قوم برگزیده" و "ارض موعود" یهودیان نباید باور داشت؟ چرا ایمان نمی آوریم که خدا یک روز تمام آفتاب را از حرکت باز نگاه داشته تا اسرائیلیان فرصت داشته باشند دشمنان خود را قتل و عام کنند؟ خداوند به شائول فرمان می دهد: "حال برو و مردم عمالیک را قتل و عام کن. بر آنها رحم نکن، بلکه زن و مرد و طفل شیرخواره، گاو و گوسفند، شتر و الاغ، همه را نابود کن" (اول سموئیل، 3: 15). ایمان گرایان مسلمان چرا قبول نمی کنند که خدا در حالی که در خانه اش بر روی تختی نشسته (خداوند را دیدم که بر تختی بلند و با شکوه نشسته بود، خانه ی خدا از جلال او پر شده بود، اشعیاء، 5: 1)، دیده شده است؟ نباید گمان کرد که این مدعیات پیرو چندی ندارند، به یهودیان و مسیحیان بنگرید و ببیند که آنها هم به این مدعیات ایمان و تعبد دارند. الوین پلتنجا، که برخی از نواندیشان دینی ایرانی از آرای او برای تأیید آموزه های مسلمانی سود می جویند، این باورها را معقول و صادق و موجه می داند، و مدعی است اعتقادات دیگر ادیان که با این اعتقادات ناسازگارند، "کاذب هستند" [6]. خدای متجدد (مسیح)، تنها راه رستگاری است. به نظر پلتنجا، "به اعتقاد او (مسیحی) دیدگاهی که مغایر دیدگاه وی اند، به لحاظ معرفت شناختی، از همان استحکام، معتقدات مسیحی برخوردار نیستند" [7]. "من معتقدم که مسیحیان از حیث معرفتی، به یک تعبیر از اقبالی برخوردارند که مخالفانشان از آن بی بهره اند" [8]. بنابراین، باور به آموزه های دینی از طریق تعبد محض (ایمانی به لحاظ منطقی ناموجه)، قابل قبول نمی باشد.

دینداران ، مدعی "معرفت" دینی هستند. باور صادق موجه (true justified belief)، معرفت نامیده می شود. باور شرط لازم دانستن است ، ولی شرط کافی نیست ، برای اینکه انسانها به گزاره های نادرست بسیاری باور دارند. هر باوری، باور صادق نیست. باورها بر دو نوع اند: باورهای صادق، باورهای کاذب. دانستن یک مدعا به معنای دانستن حقیقت داشتن (صدق) آن مدعاست. باور به مدعیات کاذب امکان پذیر است، ولی حقیقت شرط لازم دانستن است. پیروان ادیان مختلف با اطمینان مطلق فقط دین خود را دین حق می دانند. طرفین جنگ با اطمینان کامل خود را پیروز جنگ معرفی می کنند. دانستن مترادف با مطمئن بودن نیست. پیروان هر دینی به آموزه های دین خود اطمینان دارند. ولی اطمینان به معنای صدق آن آموزه ها نیست. ممکن است باوری صادق باشد، اما دلایل و شواهد قانع کننده ای برای توجیه آن در دست نباشد. قرینه (evidence) به معنای دلیل قوی و محکم شرط لازم دانستن است. باور صرف، معرفت نام ندارد. دو باور زیر را در نظر بگیرید:

الف- زندگی پس از مرگ وجود دارد.

ب- زندگی پس از مرگ وجود ندارد.

هیچ یک از این باورها، معرفت نام ندارد. باور باید صادق باشد. گزاره ی "حیات پس از مرگ وجود دارد"، صادق است، **اگر و تنها اگر**، حیات پس از مرگ وجود داشته باشد. به تعبیر دیگر، گزاره ی "حیات پس از مرگ وجود دارد" صادق است، **اگر و تنها اگر**، گزاره ی "حیات پس از مرگ وجود دارد" مطابق با واقع باشد [9]. باور صادق، بدون شواهد و دلایل قانع کننده، معرفت نامیده نمی شود. فرض کنیم گزاره ی "حیات پس از مرگ وجود دارد"، باوری صادق باشد. گزاره ی "حیات پس از مرگ وجود دارد"، معرفت نامیده خواهد شد، **اگر و تنها اگر**، گزاره ی صادق "حیات پس از مرگ وجود دارد" با شواهد و دلایل قانع کننده موجه شود. این حکم در خصوص باور دیگر هم که مدعی است "حیات پس از مرگ وجود ندارد"، صادق است. پس در عقل گرایی انتقادی سخن بر سر توجیه (justification) باورهاست. در سراسر سلسله نوشتار حاضر، ما فقط در **دلایل** صدق مدعیات خدشه وارد خواهیم آورد، نه اصل صدق و کذب مدعیات. ممکن است مدعایی صادق باشد و ما دلیلی بر صدق آن مدعا نداشته باشیم (به عنوان مثال قاتلی را در نظر بگیرید که مرتکب قتل شده است، ولی ما نمی توانیم با مدارک و شواهد قاتل بودن او را اثبات نمائیم). ممکن است دلایل ما سست و بی پایه باشند. پس تفکیک "صدق مدعا" از "دلایل صدق مدعا" بسیار مهم است. ممکن است برهانی صورتاً معتبر برای اثبات "من وجود دارم" وجود نداشته باشد، اما در عین حال این عبارت حقیقت دارد. ممکن است فرد نتواند برهانی صورتاً معتبر برای وجود همسرش بسازد، اما از این ناتوانی نمی توان نتیجه گرفت که همسر وی وجود ندارد. برای اکثر دینداران وجود بالفعل خداوند مهم است، نه اعتبار صوری برهین اثبات وجود خدا. ممکن است تمام برهین اثبات خدا از نظر منطقی فاقد اعتبار باشند، از نظر معرفت شناختی ناقص باشند و در عین حال گزاره ی "خدا وجود دارد" صادق باشد. ممکن است خدا وجود داشته باشد و در عین حال انسانها تاکنون نتوانسته باشند دلایل خوب و قابل قبولی برای اعتقاد به وجود خدا بسازند.

مخاطب نوشتار حاضر ، ایمان گرایان نیستند، مخاطب ما کسانی هستند که از عقلانیت آموزه های دینی دفاع می کنند و به دنبال عقلانی کردن باورهای دینی اند. علامه طباطبایی در مقدمه **تفسیر المیزان** می نویسد، "اعتبار قرآن و کلام خدا بودن آن (حتی وجود خدا) ، به وسیله عقل برای ما ثابت شده است" [10]. نه تنها آقای طباطبایی، بلکه عموم مفسران فیلسوف مشرب مسلمان، چنین داعیه ای دارند. آیا این مدعا صادق است؟ آیا باورهای دینی با برهان اثبات شده اند؟ آیا مسلمین برمبنای قرائن خرد پسند اسلام آورده اند؟ دین شناسی مسلمین حاکی از آن است که فیلسوفان و متکلمان مسلمان تاکنون نتوانسته اند برهینی برای اثبات گزاره های دینی اقامه نمایند.

اکبر گنجی

منبع: رادیو زمانه، 29 مرداد 1387

پاورقی ها:

[1- ملاصدرا هم درباره ی دشواری های بحث استدلالی در خصوص حیات پس از مرگ بسیار سخن گفته است. چند نمونه زیر در خور توجه است:

"از اینکه بخواهی بر احوال معاد بدون استفاده از دلیل نقلی و ایمان به غیب و با تکیه به **عقل بیچاره و برهان سست**، آگاهی یابی برحذر باش، زیرا در این صورت بسان نابینایی خواهی بود که می خواهد رنگها را با زبان یا شامه یا شنیدن یا لمس دریابد، و این عین انکار وجود رنگهاست. همچنین است امید ورزیدن به ادراک حالات آخرت از روی استدلال و صناعت کلام که به انکار منتهی خواهد شد" (**تفسیر القرآن الکریم**، تصحیح محمد خواجهی، انتشارات بیدار، ج 5، ص 178-179).

"کمتر کسی از بزرگان فلاسفه ربانی توانسته اند معاد جسمانی را بر شیوه ی یقینی و برهانی اطمینان آور و سکون عرفانی به اثبات رسانده باشند... و فلاسفه ای همچون بوعلی سینا و همگنانش هرچند در تقدیس مبدأ و تنزیه او از مثل و شبه و نظیر و نیز در توحید الهی از شائبه ی دوگانگی و ترکیب عینی و ذهنی و اعتباری و تحلیلی به کمال سخن گفته اند... اما همگی در علم معاد دچار تقصیر شدند و اعتراف کردند که از آگاهی و وقوف از حالات آخرت و نشئه ی قبر و حالت حشر و نشر ناتوانند. و اطلاع از این علم امکان ندارد مگر به نور متابعت از افضل پیامبران و اقتباس از مشکات نبوت و نور گرفتن از نور اولیا ایشان" (**تفسیر القرآن الکریم**، تصحیح محمد خواجهی، انتشارات بیدار، ج 6، صص 64-63).

"در اموری که فراتر از عرصه عقل است، همچون حالات آخرت و احکام برزخ، عقول آنان [عقل گرایان] از کار می افتد و جز با پیروی ز شریعت راه بجایی نمی برند" (**تفسیر القرآن الکریم**، تصحیح محمد خواجهی، انتشارات بیدار، ج 4، ص 129).

به گمان فلاسفه اعاده معدوم محال است. بدینترتیب، پس از مرگ، بدن مادی آدمی متلاشی و معدوم می گردد. زنده شدن همان بدن، اعاده معدوم است. پس معاد جسمانی-مادی قرآن با عقل فلسفی فیلسوفان مسلمان تعارض دارد. ملاصدرا در **اسفار اربعه** برای حل این مشکل، بدنی خیالی از جنس صور علمیه بر ساخته و مدعی می گردد که در آخرت ارواح با صورت مثالی دارای ابعاد و فاقد ماده به حیات خود ادامه خواهند داد. بسیاری از متشرعه، این رأی صدرا را مخالف شرع قلمداد کرده اند. ولی او در تفسیر خود، برخلاف آنچه در **اسفار** در خصوص زندگی پس از مرگ گفته است، مطابق با ظواهر آیات قرآن سخن گفته و متوسل به تأویل آیات نشده است. می نویسد: "اعتقاد ما درباره ی حشر بدنها در روز قیامت آن است که از میان قبور، ابدان محشور می شوند. به گونه ای که هر گاه هر یک از آنها را بنگری می گویی این فلانی و این فلانی است. این اعتقاد مطابق واقع است و چنان نیست که آن ابدان مثل و اشباح اعیان انسانی باشند، زیرا از آیات قرآن به دست می آید و نیز مستفاد از شرایع و ادیان است که آنچه در معاد بازگردانده می شود عیناً مجموع بدن و روح است نه صرف روح" (**تفسیر القرآن الکریم**، تصحیح محمد خواجهی، انتشارات بیدار، ج 6، ص 73).

2- چند نمونه ی زیر از سخنان کیرگگور، بخوبی نگاه وی به دین را نشان می دهند:

"قلمرو ایمان... کلاسی برای کودکان سپهر عقل، یا آسایشگاهی برای کند ذهنان نیست. ایمان خود سپهری به تمام است، و هر گونه کج فهمی از مسیحیت را می توان از تلاشی که برای تبدیل آن به یک آموزه و انتقال آن به سپهر عقل صورت می گیرد باز شناخت" (سوزان لی اندرسون، **فلسفه کیرگگور**، ترجمه خشایار دیهیمی، طرح نو، ص 109).

"ایمان دقیقاً تناقض میان شور نامتناهی مکنونیت فرد و تردید و بی یقینی عینی است. اگر می توانستم خدا را به شکلی عینی دریابم، ایمان نمی داشتم، اما دقیقاً به همین دلیل که نمی توانم خدا را به شکلی عینی دریابم باید ایمان بیاورم" (پیشین، ص 110).

"اما محال چیست؟ محال این است که حقیقت ازلی ابدی در زمان متولد شده است، این است که خدا به وجود آمده است، به دنیا آمده است، رشد کرده است، و... و درست مثل هر انسان دیگری، تمایز ناپذیر از هر انسان دیگری، هستی یافته است" (پیشین، ص 110).

"مشکل این نیست که مسیحیت را نمی فهمیم، مشکل این است که نمی فهمیم مسیحیت فهمیدنی نیست" (پیشین، ص 159).

3- ویتگنشتاین می گفت: "به نظرم باور دینی تنها می تواند چیزی شبیه به تعهد شورمندانه به نظام ارجاع (system of reference) باشد" (Culture and Value, P.64 - این کتاب با مشخصات زیر به فارسی برگردانده شده است: لودویگ ویتگنشتاین، فرهنگ و ارزش، ترجمه امید مهدگان، تهران، گام نو، 1383). به گفته ی وی، عمل به کلمات معنا می بخشد. عمل (practice) چیزی نیست جز "آنچه انجام می دهیم". کاربرد زبان در باورهای دینی کاملاً برخلاف کاربرد زبان در بیان امر واقع است. خدا محصول دلایل عقلی نمی باشد، ایمان به خدا محصول زندگی است: "زندگی می تواند شخص را مومن به خدا بار آورد. تجارب نیز چنین است، اما مرادم رویاها و دیگر صور تجربه ی حسی نیست که "وجود این موجود" را اثبات می کند، بلکه مثلاً انواع مختلف رنج را در نظر دارم. این امور نه بدان گونه که ادراک حسی شیئی را اثبات می کند، خدا را اثبات می کند و نه سبب احتمالاتی درباره ی خدا می شود. تجارب و افکار، یعنی زندگی، می تواند این مفهوم را بر ما تحمیل کند" (پیشین، ص 86). اگر کسی کوشش کند تا گزاره ی "خدا وجود دارد" را اثبات یا تأیید کند، در دام مغالطه افتاده است، برای اینکه دین را با علم عوضی گرفته است. باورهای دینی را با ارجاع به واقعیت نمی توان موجه ساخت. ما: "چرا نباید یک نحوه ی زندگی به اظهار ایمان به روز جزا بینجامد؟"

(Lectures and Conversations On Aesthetics, Psychology and Religious Beliefs, P.58.)

کتاب *درس گفتارها و گفت و گو هایی درباره زیبایی شناسی، روان شناسی و باور دینی*، با مشخصات زیر به فارسی برگردانده شده است:

لودویگ ویتگنشتاین، *درس گفتارهای زیبایی شناسی*، ترجمه امید مهرگان، موسسه فرهنگی گسترش هنر، تهران 1380.

به نظر می رسد که ویتگنشتاین باورهای دینی را به "تعهدی شورمندانه به صور زندگی" تحویل می کند. دی.زد. فیلیپس در کتاب زیر، با استناد به شواهد و قرائن درون متنی، نظریه ایمان گروهی ویتگنشتاینی را رد کرده و مدعی است که ویتگنشتاین در حوزه ی دین، ایمان گرا نبوده است:

Phillips, D.Z. (1986): *Belief, Change and Forms of Life*, (London: Macmillan)

از نظر ویتگنشتاین، گزاره های دینی مشمول صدق و کذب نمی شوند. اگر با معیارهای صدق و کذب با این باورها برخورد شود، بسیاری از آنها نامعقول تلقی خواهند شد: "من می گویم اینکه باور های دینی قطعاً معقول نیست، واضح است." "نامعقول"، در نزد هر کسی، تلویحاً دلالت بر معنای مذمومی دارد. افراد تلقی شان این نیست که این باورها مبتنی بر معقولیت است. هر خواننده ای، رساله های عهد جدید [کتاب مقدس] را نامعقول می یابد: نه تنها آن معقول نیست، بلکه نابخردانه است، نه تنها معقول نیست، بلکه تظاهر به معقول بودن هم نمی کند".

Lectures and Conversations On Aesthetics, Psychology and Religious Beliefs, P.58.

5- مرتضی مطهری، مجموعه آثار، جلد 6، اصول فلسفه و روش رئالیسم، انتشارات صدرا، ص 880

6- الوین پلتنینجا، دفاع از انحصار گرایی دینی، ترجمه احمد نراقی، در صراطهای مستقیم، انتشارات صراط، صص 239-238.

7- پیشین، ص 299.

8- پیشین، ص 303.

9- در نوشتار حاضر از صدق به معنای مطابقت دفاع می کنیم. نظریه مطابقت (correspondence theory)، نظریه مقبول فیلسوفان مسلمان است. کارل پوپر در دفاع از این نظریه می گوید: "شکی وجود ندارد که مطابقت با امور واقع آن چیزی است که ما معمولاً "صدق" می خوانیم و در زبان معمولی این مطابقت است که ما "صدق" می نامیم نه همخوانی یا سودمندی عملی. قاضی ای که به یک شاهد تذکر می دهد که حقیقت را بگوید و چیزی جز حقیقت را نگوید به آن شاهد تذکر نمی دهد که آنچه را برای خود یا برای هر فرد

دیگر سودمند می داند بگوید. قاضی به شاهد تذکر می دهد که حقیقت را بگوید و چیزی جز حقیقت را نگوید، اما نمی گوید "تنها چیزی که از شما می خواهیم این است که گرفتار تناقضات نشوید"، که اگر به نظریه ی همخوانی باور داشت می گفت. اما آنچه او از شاهد می خواهد چنین چیزی نیست".

Karl Popper, Objective Knowledge(London: Oxford University Press, 1979),P.317.

10- المیزان، ج 1 ، صص 9-10.

قرآن محمدی (2)

برساخته های تاریخی

مفسران، متکلمان، فیلسوفان، فقیهان و... مسلمان به گونه ای سخن می گویند که گویی اسلام مولف از حقایق مدلل ازلی و ابدی است و مسلمین هم با ادله ی خدشه ناپذیر باورها و مدعیات خود را اثبات کرده اند. در حالی که، پذیرش جمعی-تاریخی این مدعیات، و مسلمان شدن مسلمین، **معلل** بوده است، نه **مدلل**. تفکیک و تمایز "دینداری معلل" از "دینداری مدلل" بسیار مهم است، برای اینکه، اگر دلیل و استدلال در کار نباشد، مسلمانی با غیر مسلمانی (مسیحی، یهودی، بودایی، هندویی و...) چه تفاوتی خواهد داشت؟

نگاه تاریخی به ظهور و بسط و تثبیت آئین نشان می دهد که اتوریته و کاریزما در جا انداختن این سرمشق (paradigm) بیشترین نقش را داشته است. حتی کسانی بر این باورند که می توان بر مبنای آموزه ی فوکویی "قدرت-دانش"، فرایند پذیرش و گسترش این گفتمان را تبیین کرد [1]. اگر به نحو تاریخی به مسأله نگریسته شود، نقش قدرت در حفظ این سرمشق برجسته بوده است. پس از وفات پیامبر گرامی اسلام، شورش رده آغاز شد. عده ای ادعای پیامبری کردند، بسیاری از اعراب هم از پرداخت زکات خود داری ورزیدند. اهل رده یازده فرقه بودند. ابوبکر با بسیج نیرو و اعزام سپاهیان، تمام آنها را به شدت سرکوب کرد. مدعیان پیامبری هم به وسیله مسلمانها به قتل رسیدند. می توان پرسید: اگر مرتدین و پیامبران مدعی سرکوب نمی گردیدند، تاریخ اسلام چه سرنوشتی پیدا می کرد؟ مسلمان کردن ایرانیان، بر مبنای بحث و گفت و گو و ارائه ی دلیل صورت نگرفت، فتح نظامی پشتوانه این امر بود [2]. مردم ایران به زور شمشیر مسلمان نگردیدند، ولی بدون تسخیر نظامی ایران و مسلمان بودن حکام، ایران تاریخ دیگری می یافت. علی شریعتی در این خصوص می نویسد: "اسلام ایران را به زور گرفت، این برخلاف دموکراسی و لیبرالیسم است و اگر ما آن را بر اساس دموکراسی و لیبرالیسم مطرح کنیم، محکومش می کنیم که چرا به زور حکومتی را بر ایران تحمیل کرده است. اما از لحاظ اصلاح نه تنها محکوم نیست، بلکه مجاز است. برای همین است که نماینده ی سپاه اسلام در برابر اعتراض فرمانده ی ایران که چرا آمده اید، می گوید: "ما آمده ایم تا شما را از پستی زندگی زمین به علو آسمان و از بندگی یکدیگر به بندگی خدا و از ظلم ادیان به عدل اسلام بخوانیم"... این هدف که سبب پیشرفت و نجات مردم می شود به هر شکلی تحقق پیدا کند، موجه است. زیرا امری مقدس تر از این که جامعه ای از پرستش شخصیتها و بتها و خرافات نجات یابد، وجود ندارد. و اگر آزادی افراد از لحاظ سیاسی و حقوقی ضایع شود، چون تحقق این هدف و ایده آل به نفع جامعه است، مجاز است" [3].

عبدالحسین زرین کوب در کتاب *توقیرن سکوت* نظری مشابه دیدگاه شریعتی ارائه کرده و خشونت های اعراب برای مسلمان کردن ایرانیان را برجسته می سازد. اما وی برخلاف شریعتی، بکارگیری این نوع روش ها را مشروع نمی داند. برخی دیگر، مسلمان شدن ایرانیان را معلول رهایی از پرداخت جزیه دانسته اند. به هر حال، مسلمان شدن ایرانیان که چندین دهه به درازا کشید، معلول **علل** عدیده ای بود، اما **دلیل** نقش چندانی در این زمینه نداشت. اسلامی که اعراب به ایرانیان تحویل دادند، چیز حاضر و آماده ای نبود، اسلام همچون هر دین دیگری، "برساخته ای تاریخی-اجتماعی" است. ایرانیان در برساختن این پدیده نقش مهمی داشته اند.

برساخته گرایی (constructionism)، همه ی پدیده ها را برساخته ی آدمی در طول تاریخ می داند [4]. اگر به تاریخ تشیع نگاه شود، فرایند برساختن این هویت به روشنی برملا خواهد شد. شیعیان رفته رفته امامان خود را بالا و بالا بردند و به عرش رساندند، آنها را معصوم و خود را غالی کردند. محقق برجسته، حسین مدرسی طباطبایی، در کتاب *مکتب لبر فرایند تکامل*، فرایند برساخته شدن تشیع را تبیین می کند. به عنوان مثال، وی با مستندات تاریخی نشان می دهد که چگونه

گروه کوچکی از یاران امام یازدهم، امام دوازدهم را بر ساختند [5]. از آن به بعد هم شیعیان چیزهای بسیاری بر ساختند و بر تشیع افزودند و آن را فربه و فربه تر کردند. عید غیر خم از قرن چهارم هجری، زمان عزالدوله دیلمی، به عنوان عید بر ساخته شد. 13 رجب را ناصرالدین شاه قاجار به عنوان جشن و تعطیلی به تشیع اضافه کرد. زیارت عاشورا بر ساخته ای تاریخی و فاقد سند است [6]. ولایت فقیه، و ولایت مطلقه ی فقیه، را در دوران قاجار بر ساختند و به تشیع افزودند. مطابق بر ساخته گرایی، تمام آئین ها بر ساخته های تاریخی اند، نه حقایق ازلی و ابدی. نزاع ادیان با یکدیگر، نزاع حق (صدق) و باطل (کذب)، سعادت و شقاوت نیست. اما بر ساخته های دینی- ایدئولوژیک، خود را حقیقت محض و دیگری را بطلان و شقاوت محض جلوه داده و با زور و خشونت از بر ساخته ی خود دفاع می کنند.

در تاریخ اسلام، پس از دوران ظهور و تثبیت اسلام، هر نوع دگراندیشی به نام ارتداد و زندقه تکفیر شد. وقتی فلاسفه و عرفای مسلمان که به زبان فنی و نمادین سخن می گفتند در چنبره ی تکفیر گرفتار بودند، تکلیف مرددان واقعی و پیامبران مدعی روشن است که چه بوده؟ امروز هم در جهان اسلام هیچ نوع رواداری نسبت به دگراندیشانی که نگاه ناقدانه به متون مقدس دینی دارند، روا داشته نمی شود و از آموزه های دینی رسمی، نه با دلیل، که با شمشیر دفاع می شود. کافی است صادقانه از خود به عنوان یک مسلمان سوال کنیم که اگر جمهوری اسلامی آئین بهائیت را به رسمیت بشناسد و به آنها اجازه دهد آزادانه آئین خود را در ایران تبلیغ کنند، چه پیش خواهد آمد؟ آیا جمهوری اسلامی اجازه می دهد یهودیان و مسیحیان آزادانه دین خود را در ایران تبلیغ کنند و مسلمین را به دین خود بخوانند؟ یا اگر یک ایرانی مسلمان اعلام کند از سر آگاهی و اختیار دین دیگری انتخاب کرده، به عنوان مرتد اعدام خواهد شد؟ ولایت مطلقه ی فقیه، مراجع تقلید دگراندیش را هم بر نمی تابد، چه رسد به مخالفان واقعی.

البته، این نگاهی غیر الهیاتی و جامعه شناسانه- تاریخی است که علل وجودی پیدایش و گسترش و تثبیت آئین ها را می کاود و نقش برجسته و تعیین کننده قدرت در برکشیدن یک آئین و سرکوب دیگر آئین ها را تعلیل می کند. نوشتار حاضر بدون در نظر گرفتن این علل، بدنبال آن است که روشن سازد از موضع الهیاتی و عقلانی چگونه باید به این نزاع نگرست. در عین حال، برخی از فرهیختگان بر این گمانند که این رویکرد (برخورد عقلانی با دین و مطالبه ی دلیل) تماماً خطاست. برای اینکه "گفتمان دینی" ماهیتاً با گفتمان علمی و گفتمان فلسفی تفاوت دارد. با ملاک های پارادایم علم و فلسفه و معرفت شناسی نمی توان به داوری در خصوص پارادایم دین پرداخت. صدق به معنای انطباق با واقع یا سازگاری، به گفتمان علم و فلسفه تعلق دارد. آموزه های دینی را نباید با این معیارها ارزیابی کرد. به تعبیر ویتگنشتاین، علم و فلسفه و دین، سه بازی زبانی متفاوت اند. هر دینی نوعی "صورت حیاتی" است با "بازی زبانی" خاص خود برای نجات و سعادت آدمیان. ولی این بازی زبانی با بازی زبانی علم و فلسفه تفاوت دارد و هیچ امر مشترکی در میان آنها نمی توان یافت. به گمان ویتگنشتاین بسیاری از منازعات ناشی از یکی گرفتن بازی های زبان دینی با بازی فلسفی و علمی است در صورتی که باورهای دینی فراعقلی و فرامنطقی هستند. باورهای دینی مربوط به امر واقع نیستند، صدق اعتقادات دینی ناشی از انطباق با واقعیت نیست. اعتقادات دینی، برخلاف تئوری های علمی، مبتنی بر شواهد نیستند و نمی توان کم و بیش آنها را محتمل دانست. محتوای باورهای دینی نباید امری حاکی از واقع تعبیر شود. از این رو تمام باورهای دینی ابطال ناپذیرند. یک نظریه ی علمی، با یک مورد نقض ابطال می شود، اما میلیونها دعای مستجاب نشده نمی تواند، چیزی (قدرت خدا، خیرخواهی خدا، باور به دعا) را ابطال کند. آموزه ها چندان اهمیتی ندارند، شیوه ی زیست و عمل انسانها مهم است. ما با این رویکرد کاری نخواهیم داشت. برای اینکه سنت فلسفی - کلامی مسلمین، خصوصاً شیعیان، به باورها بسیار اهمیت می دهد و همه ی اعتقادات را حقیقت (صادق به معنای منطبق با واقع) تلقی می کنند. به تعبیر دیگر، متکلمان و فیلسوفان و مفسران مسلمان، زبان دین را زبان واقع گرا (realistic) تلقی می کنند که در آن کوچکترین خطایی هم وجود ندارد. تمام فرآورده های وحی، حقیقت مطلق است. ناواقع گرایی دینی (religions non-realism) در میان مسلمین، خریدار چندانی ندارد و تا آنجا که من دیده ام فقط محمد مجتهد شبستری بر این باور است که هیچیک از مدعیات دینی صدق و کذب بردار نیست و سخن گفتن قرآن درباره ی خدا و معاد را نباید خیر از عالم عین تلقی کرد. ناواقع گرایان، خدا و معاد و دیگر باورهای دینی را دارای متعلق خارجی، مستقل از آدمی، نمی دانند. از نظر آنان، این مفاهیم محصول آرمانهای متعالی

آدمیانند. همانطور که مارکس به پیروی از فوئرباخ گفت، انسان مذهب را می‌سازد. از این رو، بسیار دور از انتظار است که علما و مدعیان رسمی دین بخواهند با آرای توماس کوهن، میشل فوکو، لودویگ ویتگنشتاین متأخر و ... از آموزه های دینی دفاع نمایند.

برخی از برساخته گرایان تا آنجا پیش می‌روند که صدق و کذب را هم یک گفتمان در کنار دیگر گفتمان‌ها تلقی می‌کنند. خارج از گفتمان چیزی وجود ندارد تا داور گفتمان باشد. به نظر اینان، ارزیابی گفتمان دینی، با گفتمان صدق و کذب، به معنای تبدیل این گفتمان به گفتمان مسلط است. اینان با اینکه تمام اندیشه‌ها، از جمله دین، را برساخته‌های تاریخی می‌دانند، در مقابل کسانی که دین را به نحو دیگری برمی‌سازند، از خود ناشکیبایی نشان می‌دهند. در چارچوب مقبول اینان، همانگونه که در گذشته کسانی توانسته‌اند یک سرمشق (یعنی کلام خدا بودن قرآن) را در چارچوب این سنت جایبندازند، امروز هم افراد دیگری با اتوریته و کاریزما دارند سرمشق دیگری (یعنی کلام محمد بودن قرآن) را در دل همان سنت جا می‌اندازند و اگر شرایط تاریخی با آنها یار باشد، این آموزه را به آموزه و سرمشق غالب تبدیل خواهند کرد. امروز نواندیشان دینی ای که بیش از بنیادگرایان حاکم بر ایران دارای کاریزما و اتوریته هستند، سرمشق بدیل شان را در مقابل سرمشق غالب طرح می‌کنند. وقتی برساخته گرایان به صدق و کذب باورها کاری ندارند، دیگر چه چیز جز مقبولیت یافتن و مقبولیت نیافتن یک برساخته برای داوری باقی می‌ماند؟

همانطور که پیش از این گفته شد، مخاطب این نوشتار کسانی هستند که تفسیری واقع‌گرایانه از زبان دین ارائه می‌دهند و معتقدند باورهای دینی صادق و مدلل اند. مسأله‌ی اصلی این است: آیا گزاره "قرآن کلام خداست"، مدعایی قابل اثبات و خرد پذیر است؟ از میان دو مدل رقیب، "قرآن کلام خداست" و "قرآن کلام محمد است"، احتمال صدق کدامیک بیشتر است؟ کدامیک از این دو مدل رقیب داده‌های بیشتری را تبیین می‌کنند؟ کدامیک از دو مدل توانسته‌اند با شواهد و دلایل صدق خود را تثبیت کنند؟

پیش از شروع بحث توجه به یک نکته‌ی مهم ضروری است. این مدعا که "قرآن سخن پیامبر است"، سخنی غیر دینی نیست. علامه طباطبایی می‌گفت، عموم مسلمین بر اساس ظواهر لفظی قرآن، این کتاب را سخن خدا می‌دانند که توسط جبرئیل به پیامبر داده شده است. علامه طباطبایی با اینکه به این نظر اعتقاد داشت، اما نظریه مقابل، یعنی نظریه‌ای که بر مبنای آن قرآن سخن پیامبر است، را طرح می‌کند [7] و پیش از آغاز نقد و رد، آن را موحدانه، منصفانه و ارزشی معرفی می‌کند. می‌نویسد: "این توجیه از آن کسانی است که برای جهان هستی خدایی اثبات می‌کنند و از روی انصاف برای نظام دینی اسلام ارزشی قائلند" [8]. بدین ترتیب، سخن پیامبر تلقی کردن قرآن، مدعایی غیر دینی نمی‌باشد که نیاز به حکم فقیهانه تکفیر داشته باشد. مدافعان هر دو مدل باید با استدلال خردپسند مدعای خود را تحکیم کنند. با توجه به اینکه معمولاً ادعا می‌شود، سرمشق قبلی (قرآن کلام خداست)، نظریه‌ای مدلل است، کوشش نوشتار حاضر این است که نشان دهد این مدعا بلا دلیل است و رندان تشنه لب، همچنان منتظر آب گورای استدلال اند.

اکبر گنجی

منبع: رادیو زمانه، 2 شهریور 1387

پاورقی‌ها:

1- به گمان فوکو، دانش محصول روابط قدرت است. حقیقت برساخته‌ای گفتمانی است. او می‌نویسد: "باید پذیرفت که قدرت دانش را تولید می‌کند (و نه صرفاً با مهیا کردن شرایط برای دانش به دلیل خدمت دانش به قدرت، و نه صرفاً با استفاده از دانش به دلیل مفید بودن آن)، باید پذیرفت که قدرت و دانش مستقیماً بر یکدیگر دلالت دارند، باید پذیرفت که نه مناسبات قدرتی بدون ایجاد حوزه‌ای از دانش همبسته با آن وجود دارد و نه دانشی که مستلزم مناسبات قدرت نباشد و در عین حال

مناسبات قدرت را پدید نیاورد" (میشل فوکو، *مراقبت و تنبیه: تولد زندان*، ترجمه نیکو سرخوش و افشین جهاننده، نشر نی، ص 40).

نگاه فوکو به قدرت متفاوت از نگرش وبر به قدرت است. می گوید: "اگر قدرت چیزی جز سرکوب نبود، و اگر کاری جز نه گفتن انجام نمی داد، آیا واقعاً تصور می کنید که کسی از آن اطاعت می کرد؟ آنچه باعث می شود که قدرت خوب به نظر آید، و آنچه باعث می شود که پذیرفته شود، این واقعیت ساده است که صرفاً به مثابه نیرویی که نه می گوید بر ما سنگینی نمی کند، بلکه از چیزها عبور می کند و تولیدشان می کند، سبب لذت می شود، دانش می سازد و گفتمان تولید می کند. باید آن را به منزله ی شبکه ای مولد در نظر آورد که در کل بدنه ی اجتماع جاری است، بسیار فراتر از چیزی منفی که نقش اش سرکوب است"

Foucault, M. (1980). Truth and Power. In C. Gordon (E d.) Power / Knowledge. Selected Interviews and other Writings 1972- 1977. P. 119.

قدرت مولد کل جهان اجتماعی، شیوه های فهم ما از جهان و سخن گفتن ما درباره ی آن است. قدرت از طریق انطباق و تنظیم همه ی امور روزانه ی آدمیان، آن ها را مطیع و منقاد خود می سازد.

2- عمر در فرمان خود به اعراب تازه مسلمان شده برای حمله به ایران می گوید: "حجاز جای ماندن شما نیست مگر آن که آذوقه جای دیگر بجویید که مردم حجاز جز به این وسیله نیرو نگیرند. روندگان مهاجر که به وعده خدا می رفتند کجا شدند؟ در زمین روان شوید که خدایتان در قرآن وعده داده که آن را به شما می دهد و فرموده که اسلام را بر همه دینها چیره می کند. خدا دین خویش را غلبه می دهد و میراث امتها را به اهل آن می سپارد. بندگان صالح خدا کجايند؟" (تاریخ طبری، ج 4 ، ص 1587). طبری می گوید که برخی از حمله کنندگان به ایران مسلمان نبودند و پس از پیروزی برای گرفتن سهم، مسلمان شدند (پیشین، ص 1683).

3- علی شریعتی، *مجموعه آثار*، ج 12، صص 222-223.

آقای خمینی هم اسلام را دین جنگ معرفی می کند. به گفته ی وی، جنگ برای تمام عالم رحمت است. جنگ اسلامی، جنگ دائمی و ابدی است، برای اینکه جنگ تا رفع فتنه از تمام عالم باید ادامه یابد. می گوید: " قرآن می فرماید: قاتلوم حتی لاتکون فتنه ، همه بشر را دعوت می کند به مقاتله برای رفع فتنه ، یعنی ، جنگ جنگ تا رفع فتنه در عالم... یعنی ، باید کسانی که تبعیت از قرآن می کنند، در نظر داشته باشند که باید تا آن جایی که قدرت دارند ادامه به نبردشان بدهند تا این که فتنه از عالم برداشته بشود. این ، يك رحمتی است برای عالم و يك رحمتی است برای هر ملتی... آن مذهبی که **جنگ درش نیست ، ناقص است**... و من گمانم این است که حضرت عیسی سلام الله علیه ، اگر به او مهلت می دادند، همین ترتیبی که حضرت موسی سلام الله علیه عمل می کرد، همان طوری که حضرت نوح سلام الله علیه عمل می کرد، آن هم با کفار آن طور عمل می کرد. این اشخاصی که گمان می کنند که حضرت عیسی اصلا سر این کارها را نداشته است و فقط يك ناصح بوده ، اینها به نبوت حضرت عیسی (ع) لطمه وارد می کنند... نبی ، همه چیز دارد، شمشیر دارد، نبی جنگ دارد... این **غلط فهمی است از قرآن که کسی خیال کند که قرآن نگفته است جنگ تا پیروزی . قرآن گفته است ، بالاتر از این را گفته است**" (1363 10/2 - سخنرانی میلاد پیامبر گرامی اسلام).

ما بر این باور نیستیم که فهم آقای خمینی از قرآن بهترین فهم از قرآن است ، ولی آقای خمینی فهم غیر جنگ طلبانه از قرآن را فهم غلط قرآن تلقی می کرد. آقای خمینی به عنوان یک مرجع مسلم تقلید و اسلام شناس، نقش قدرت در تثبیت آئین را بخوبی برملا می کند: " شما سوره برائت را برای مردم چرا نمی خوانید؟ و شما آیات قتال را چرا نمی خوانید؟ هی آیات رحمت را می خوانید! آن قتال هم رحمت است برای این که می خواهد آدم درست کند. آدم گاهی درست نمی شود مگر این که مرض گاهی صحیح نمی شود، الا بالکی ، باید ببرند، داغ کنند تا درست شود. جامعه ، باید آنهایی که فاسد

هستند، از آن بیرون ریخته بشوند. جنبه رحمت است همه اش... قرآن... می گوید بکشید، بزنید، حبس کنید، اشداء علی الکفار... امیرالمومنین، اگر بنا بود که خیر، هی مسامحه کند خوب، این خلاف کرد، چه شمشیر نمی کشید هفتصد نفر را یکدفعه بکشد، تا آخر آن اشخاصی که قیام کرده بودند به ضدش، تا آخر ضد اسلام بود دیگر، تا آخرشان را کشت و چند نفر دیگر فرار کردند.. منطق انبیا این است که اشداء باید باشند بر کفار و بر کسانی که بر ضد بشریت هستند، بین خودشان هم رحیم باشند" (1363/11/14).

4- در آخرین وسوسه ی مسیح، نوشته ی نیکوس کازانتزاکیس، بحث جالبی میان عیسی و پولس در می گیرد. عیسی به پولس اعتراض می کند که مسیحی که شما بر ساخته اید مسیح واقعی نیست. می گوید: "عیسی ناصری منم. هیچگاه مصلوب نشدم و هیچگاه رستخیز نیافتم. من پسر مریم و یوسف نجار ناصری هستم. من پسر خدا نیستم، که مانند هر کس دیگری، پسر انسانم." پولس پاسخ می گوید که: "در بطن پوسیدگی و ظلم و فقر این دنیا، مسیحای مصلوب و رستخیز یافته تسلائی ارزشمند برای انسان شریف، انسان مظلوم بوده است. حالا راست یا دروغ، من اهمیت نمی دهم. برای نجات دنیا این کافی است." عیسی به او می گوید: "ویران شدن دنیا در اثر حقیقت بهتر از نجات یافتن آن توسط دروغ است." پولس پاسخ می دهد: "من درباره حقیقت و دروغ و اینکه او را دیدم یا ندیدم، مصلوب شد یا نشد، پیشیزی ارزش قائل نیستم. حقیقت را می آفرینم... آن را می سازم... برای نجات دنیا مصلوب شدن تو ضروری است، و من به رغم میل تو مصلوبت می کنم. رستخیز تو هم ضروری است و باز هم به رغم میل تو من دوباره زنده ات می کنم... در روز سوم، تو را از گور می لغزانم، زیرا نجاتی بدون رستخیز وجود ندارد... مطابق میل و دلخواه خودم داستان زندگی، تعالیم، تصلیب و رستخیز تو را باز آفرینی می کنم" (نیکوس کازانتزاکیس، آخرین وسوسه مسیح، ترجمه صالح حسینی، انتشارات نیلوفر، صص 453-451).

5- امامت یکی از اصول مسلم شیعیان است. مطابق تلقی اکثر شیعیان، دوازده امام معصوم و آگاه به علم غیب، جانشین برحق پیامبر اسلام اند. در سال 1993 حسین مدرسی طباطبایی در کتاب **مکتب در فرایند تکامل**، بر اساس یک تحقیق تاریخی مفصل نشان داد که عصمت و علم غیب ائمه، بر ساخته ی شیعیان عالی قرون بعدی است. از اینها مهمتر، وی مستندات تاریخی بسیاری در کتاب اش آورده که مدلولش این است: دوازدهمین امام شیعیان (حضرت مهدی) وجود خارجی ندارد، امام غائب بر ساخته ی نزاع های خانوادگی بر سر ارث و میراث است. "وجود نداشتن امام دوازدهم شیعیان"، نتیجه ی منطقی مستندات تاریخی کتاب طباطبایی است. به تعبیر دیگر، نیت مولف و باورهای کلامی او یک چیز است، و "مقتضیات درون منتهی" چیزی دیگر. مدرسی طباطبایی می نویسد: "در وصیت نامه ای که از حضرت عسکری (ع) به جای مانده بود ایشان تنها از مادر خود نام برده بودند و به همین جهت در یکی دو سال اول برخی شیعیان معتقد بودند که در غیبت فرزند زاده ی بزرگوارشان ایشان به نیابت عهده دار مقام امامت هستند. ایشان در مدینه بودند که رحلت حضرت عسکری (ع) اتفاق افتاد. بلافاصله پس از وصول این خبر به مدینه، ایشان سریعاً به سامرا بازگشتند تا از دست یافتن جعفر [فرزند امام دهم و برادر امام عسکری] بر موارث آن حضرت جلوگیری کنند... مادر بزرگوار حضرت عسکری برای آن که از دست یافتن جعفر بر میراث امام معصوم جلوگیری کرده و در عین حال دولتیان را بر وجود فرزند ایشان آگاه نسازد چنین القاء فرمود که یکی از کنیزان [ایشان] همسر نداشت و فقط دو کنیز مسیحی داشت که مسلمین در جنگ از رومیان گرفته بودند [حضرت عسکری حامله است و بنابر این ایشان دارای فرزند هستند. جعفر که متوجه بود این اظهار برای جلوگیری از دستیابی او بر میراث است (همچنان که شایع می کرد که اصل مسأله ی وجود فرزند برای آن است که اطرافیان امام پس از سال ها عداوت و دشمنی خصمانه که میان او و آنان وجود داشت می خواهند مانع از آن بشوند که او به مقام امامت دسترسی پیدا کند) از مادر حضرت عسکری به دولت شکایت کرد... به دستور قاضی، کنیز مورد نظر به خانه ی یکی از بزرگان و محترمین سادات، دانشمند محمد بن علی بن حمزه علوی منتقل و در آن جا زیر نظر قرار گرفت تا آن که پس از انتهای مدت اکثر حمل (بنابر فقه حنفی) مشخص شد که وی حامله نیست پس از آن از کنیز مزبور رفع توقیف به عمل آمد و وی سالها پس از آن در بغداد زندگی می کرد که دست کم چند سالی از آن در منزل یکی از اعضای خاندان با نفوذ بنی نوبخت: حسن بن جعفر کاتب نوبختی بود. بعدها گویا به خاطر توجه شیعیان و ناراحتی دستگاه خلافت از این بابت، وی مجدداً از دسترس جامعه شیعه دور شده و تحت نظر عمال دولتی گذارده شد تا در اواخر قرن مزبور (قرن سوم) وفات

یافت. در این میان میراث امام عسکری پس از هفت سال درگیری سرانجام میان جعفر و مادر حضرت عسکری، و بنا به نقلی یک خواهر ایشان نیز، تقسیم شد" (سید حسین مدرسی طباطبایی، *مکتب در فرایند تکامل*، ترجمه هاشم ایزد پناه، کویر، صص 153-156). بر اساس مستندات تاریخی کتاب طباطبایی، در این نزاع مالی بر سر ارث و میراث، مادر امام یازدهم مدعایی (حامله بودن کنیز) خلاف واقع به حکام عرضه می‌دارد. مدرسی مدعای خود در خصوص وجود نداشتن امام دوازدهم را از راه دیگری هم تثبیت می‌کند. می‌گوید تنها خواهر امام یازدهم، که جز جعفر تنها بازمانده از حضرت هادی بود از جعفر پشتیبانی کرد (پیشین، صص 161-162). یعنی خواهر امام هم منکر وجود فرزند امام یازدهم (حضرت مهدی) بود. مدرسی طباطبایی نکات دیگری هم در تأیید مدعای خویش عرضه می‌دارد. می‌نویسد: برجسته‌ترین دانشمند در جامعه شیعیان کوفه، علی بن حسن بن فضال، نیز امامت جعفر را پذیرفت (پیشین، ص 159). از نظر شیعیان، امام حتماً باید دارای فرزند باشد، از اینرو، برخی از شیعیان حضرت عسکری، به دلیل آنکه ایشان بدون فرزند درگذشته است، اصل امامت ایشان را انکار کردند (پیشین، ص 160). در مقابل، گروه دیگری از شیعیان که نمی‌توانستند امامت امام یازدهم را انکار کنند، پس از وفات امام یازدهم، این ادعا را مطرح ساختند که حضرت عسکری به غیبت رفته و به زودی به عنوان قائم آل محمد به جهان باز خواهد گشت (پیشین، ص 170). گروه دیگری از شیعیان هم به وجود امام دوازدهم اعتقاد یافتند و نزاع شان بر سر مدت غیبت امام دوازدهم آغاز شد. آنها، طول مدت غیبت را شش روز، یا شش ماه یا حداکثر شش سال تلقی می‌کردند (پیشین، ص 168). نزاع های مالی در زمان حیات امام یازدهم آغاز شد. در این نزاع ها، امام یازدهم حکم قتل نماینده مالی پیشین خود (فارس) را صادر کرد و یکی از پیروان آن حضرت فارس را به قتل رساند. قاتل، تا زمان فوت خود از امام یازدهم مستمری دریافت می‌کرد (پیشین، ص 145).

محسن کدیور هم در مقاله ی مستند "قرائت فراموش شده، باز خوانی نظریه علمای ابرار، تلقی اولیه اسلام شیعی از اصل امامت" (مدرسه، شماره سوم، اردیبهشت 1385). نشان می‌دهد که چگونه شیعیان غالی قرون بعدی، "امامان معصوم" را بر ساختند. تصور شیعیان در چند قرن اولیه از اصل امامت با تصور امروزین از امامت بسیار تفاوت داشته و آنها به عصمت و دیگر اموری که غالبان بر ساخته اند، اعتقاد نداشته اند.

حادثه مهم تاریخ شیعیان، واقعه ی دردناک عاشورا است. اگر بسیاری قائل به وجود امام زمان نیستند و آن را صرفاً یک برساخته ی هویتی می‌دانند، ولی کسی در اصل واقعه کربلا شک نکرده است. اما شیعیان غالی، عاشورایی برساخته اند، که صدای امثال مطهری را هم در آورده بود (رجوع شود به کتاب تحریفات عاشورا).

6- چند سال پیش، سید مرتضی عسگری، محقق تاریخ حوزوی، زیارت عاشورا را فاقد سند اعلام کرد. این نظر محققانه تاریخی، واکنش های تندى علیه نامبرده ایجاد کرد، تا آنجا که یکی از مراجع تقلید قم در یک سخنرانی علنی اعلام کرد: "بعضی، شرایط حساس ما را درک نمی‌کنند و به مسائلی دامن می‌زنند که نمی‌توان با سکوت از آن گذشت فکر می‌کنند، با القای شبهه به معتقدات شیعه، می‌توانند به سوي وحدت پیش روند، لکن غافلند، زیرا که مطرح کردن همین مسائل، موجب تفریق و اختلاف است. شیعیان مخلص درگاه اهل بیت - علیهم‌السلام - نمی‌توانند، در مقابل زیر سؤال رفتن معتقداتشان ساکت بنشینند. اینجانب با دعوت عزیزان طلبه به صبر و بردباری و حفظ وحدت و یکپارچگی، به مسئولان امر، نصیحت می‌کنم، دست از این کارها بردارند و حوزه را آلوده افکار منحرف و نادرست نمایند. حدیث کسا به نحو معروف و زیارت عاشورا و لعن بر دشمنان اهل بیت - علیهم‌السلام - جزو معتقدات شیعه اثني‌عشری است و منکر آنها باید استغفار کند تا خداوند متعال، رحمی به او نماید و در روزی که «لا ینفع مال و لا بنون الا من اتى الله بقلب سليم» نجات پیدا کند".

واکنش تند فقه پیشگان حوزوی به عقب نشینی سید مرتضی عسگری از موضع محققانه خویش شد و یک بار دیگر تمدن فقهی از راه تکفیر بر فنون دیگر غلبه یافت. مرجع تقلید قم اعلام می‌دارد که لعن بر دشمنان اهل بیت جزو اعتقادات شیعه است و در نظر نمی‌گیرد که چگونه شیعیان غالی برای هویت سازی در مقابل "دیگری" این امور را برساختند. اما بهر حال حکم به استغفار کار خود را کرد و سید مرتضی عسگری در پاسخ به این پرسش که نظر شما درباره ی زیارت

عاشورا چیست؟ نوشت: "اینجانب در کتاب منتخب الادعیه دو زیارت از زیارت خاصه روز عاشورا را عرض کردم و به آن اعتقاد دارم. زیارت عاشورای مشهور و معروف، دارای مؤیدات و توثیقات خبری است که قابل تشکیک نیست و من خودم زیارت عاشورا می‌خواندم و می‌خوانم. پیش از این، من ناراحتی قلبی داشتم که یکی از بزرگان علما برای بنده زیارت عاشورا خواند و ناراحتی قلبی من مرتفع شد".

محسن کدیور هم طی یک سخنرانی، محرم سال 1384، در این باره سخن گفته است. وی زیارت جامعه کبیره را هم از نظر سند و همخوانی با قرآن قابل قبول نمی‌داند (متن پیاده شده سخنرانی کدیور و نقد آن در اینجا بخوانید <http://istgaheandishe.blogfa.com/post-10.aspx>). محمد محمدی ری شهری هم در مفاتیح الجنانی که به چاپ رسانده، حدیث کسا را از آن حذف کرده و آن را حدیث معتبر و مستند نمی‌داند. حدیث معتبر کسا، به گمان وی حدیث دیگری است (رجوع شود به <http://www.shia-news.com/ShowNews.asp?Code=86092107>).

7- آقای طباطبایی می‌نویسد مطابق این نظریه: "پیغمبر اکرم (ص) افکار پاک خود را سخن خدا و وحی الهی فرض می‌کرد که خدای متعال از راه نهاد پاکش با وی به گفت و گو پرداخته است و روان پاک و خیرخواه خود را، که این افکار از آن تراوش کرده در قلب آرامش مستقر می‌شد، روح امین و جبرئیل و فرشته ی وحی می‌نامید و به طور کلی قوایی را که در جهان طبیعت بسوی خیر و هرگونه خوشبختی دعوت می‌کنند ملائکه و فرشتگان و قوایی را که بسوی شر و هرگونه بدبختی می‌خوانند شیاطین و جن خواند و وظیفه خود را که به مقتضای ندای وجدان عهده دار قیام و دعوت می‌شد نبوت و رسالت نام گذاشت... طبق این توجیه پیغمبر اکرم (ص) افکار پاک که به ذهنش خطور می‌کرد سخن خدا نامیده و معنی اش این است که این رشته افکار مانند افکار دیگرش از آن خودش و تراوش مغز خودش بود ولی این افکار ویژه برای اینکه پاک و مقدس بود به خدا نسبت داده شد و بالاخره این افکار نسبت طبیعی به پیغمبر اکرم (ص) و نسبت تشریفی به خدا دارند" (سید محمد طباطبایی، *قرآن در اسلام*، صص 74-75).

8- سید محمد طباطبایی، *قرآن در اسلام*، دفتر انتشارات اسلامی، ص 74.

قرآن محمدی (3)

بی دلیلی ختم نبوت

فیلسوفان و متکلمان و مفسران مسلمان ، زبان دین را زبان واقع گرایانه تعبیر می کنند. دین دارای سه بخش است. الف- نظام اعتقادات (اصول دین). ب- فقه. ج- اخلاق دینی. به باور آنها، اعتباریات (اخلاق و فقه) مشمول صدق و کذب نمی شوند. اما آنچه دین در خصوص جهان هستی (مبدأ و معاد) ، تاریخ و اجتماع گفته است، گزاره های صادق اند. ما هم بنا را بر این می گذاریم که تفسیر واقع گرا (realistic) از زبان دین ، تفسیری وفادار به متن و مدلل است. واقع گرایان دینی باید نشان دهند که به چه دلیل یا دلالتی باورهای دینی صادق اند؟ مسأله نوشتار حاضر، ادله ی صدق آموزه های دینی است. نوشتار حاضر، "بی دلیلی" یا "سست دلیلی" این آموزه ها را نشان می دهد. بسیاری از این آموزه های بی دلیل، با علم و فلسفه تعارض دارند.

خاتم انبیاء و خاتم اولیاء : محمد خاتم انبیاء است. آیا این مدعا قابل اثبات است؟ این مدعا را با مدعای دیگری مقایسه کنید که مطابق آن ، محی الدین ابن عربی و ابوسعید ابوالخیر خود را خاتم اولیا یا ولی خاتم معرفی کرده اند [1] پرسش : آیا "خاتم اولیاء بودن" قابل اثبات است؟ آیا با دلیل و برهان می توان اثبات کرد که ابوسعید ابو الخیر خاتم اولیاست؟ اگر خاتم اولیاء بودن قابل اثبات عقلی نباشد، پذیرش عقلی آن بلا دلیل است. ولی اگر خاتم اولیاء بودن قابل اثبات باشد، دلیل آن استناد به سخن شخص مدعی نخواهد بود. برای اینکه محل نزاع، اصل ادعای شخص مدعی است و مدعای هیچ کس را نمی توان با ارجاع به سخن بلا دلیل خودش مدلل و اثبات کرد. فقط ابوسعید ابی الخیر خود را خاتم اولیاء تلقی نمی کرد، محی الدین عربی هم خود را خاتم اولیاء تلقی می کرد. این نکته هم شنیدنی است که عارفانی چون محی الدین عربی و قیصری، ولی را بالاتر از نبی تلقی می کردند، هر چند که پیامبر گرامی اسلام ، سر سلسله اولیاء تلقی می شد. به نظر عربی، ولایت باطن نبوت است. معرفت شهودی ولی معرفتی بی واسطه و محصول ارتباط بی تکلیف و بی قیاس خدا با جان ولی است، اما، وحی با واسطه (جبرئیل) به نبی می رسد [2].

حال این گزاره را در نظر بگیرید: "پیامبر گرامی اسلام خاتم النبیین است" (احزاب ، 40). آیا فهم این آیه مستقل از زمینه و سیاقی (context) که در آن آیه نازل شده ، و مسأله ای که باید حل می کرده ، امکان پذیر است؟ دین، برساخته ای تماماً تاریخی است، از این رو نمی توان و نباید دین را از تاریخ دین جدا کرد. مصطفی ملکیان کل قرآن را حاشیه ای بر متن جامعه ی عربستان قرن هفتم میلادی می داند [3]. فضل الرحمان، اندیشمند مسلمان پاکستانی هم تقریباً چنین نظری داشت [4]. یکی از مسائل مهم این است که مفسرین و متکلمان مسلمان به شأن نزول این آیه مطلقاً توجهی ندارند. این آیه مربوط به مجموعه آیات متعلق به ازدواج پیامبر گرامی اسلام با همسر زید (زینب)، فرزند خوانده خویش ، است. این واقعه، برای بسیاری از مسلمین به یک "مسأله" تبدیل شد. قرآن هم اصل مسأله را طرح می نماید و هم سعی می کند تا به نحوی آن را حل نماید. می فرماید:

"هیچ مرد و زن مومنی را نرسد که چون خداوند و پیامبرش امری را مقرر دارند، آنان را در کارشان اختیار [و چون و چرایی] باشد، و هر کس از [امر] خداوند و پیامبر او سر پیچی کند در گمراهی آشکاری افتاده است. چنین بود که به کسی که هم خداوند و هم خود تو در حق او نیکی کرده بودید، گفتم که همسرت را نزد خویش نگاه دار و از خداوند پروا کن و چیزی را در دل خود پنهان داشته ای که خداوند آشکار کننده ی آن بود، و از مردم بیم داشتی، و حال آنکه خداوند سزاوارتر است به اینکه از او بیم داشته باشی، آنگاه چون زید از او حاجت خویش برآورد، او را به همسری تو در آوریم، تا برای مومنان در مورد همسران پسر خواندگانشان- به ویژه آنگاه که از اینان حاجت خویش را برآورده باشند- محظوری نباشد، و

امر الهی انجام یافتنی است. بر پیامبر در آنچه خداوند برایش مقرر داشته است، محظوری نیست، این سنت الهی است که در حق پیشینیان هم معمول بوده است، و امر الهی سنجیده و بسامان است. همان کسانی که پیامهای الهی را می‌رسانند و از او پروا دارند و از هیچ کس جز خداوند پروا ندارند و خداوند حسابرسی را بسنده است. محمد هرگز پدر هیچ یک از مردان شما نیست، بلکه پیامبر خدا و خاتم پیامبران است" (احزاب، 41-36).

آیه می‌فرماید محمد پدر هیچیک از شما نیست، بلکه او فرستاده ی خدا و خاتم انبیاست و احدی از شما حق ندارد در مسأله ای، حتی مسائل شخصی، اگر حکمی از سوی خدا و پیامبر صادر شد، نافرمانی و اعتراض پیشه نماید. آقای طباطبایی می‌نویسد: "شکی نیست در اینکه آیه شریفه در این مقام است که اعتراضی را که مردم به رسول خدا کردند که چرا همسر پسر خوانده اش را گرفت؟ جواب گوید و حاصل آن این است که رسول گرامی ما پدر هیچ یک از مردان موجود و فعلی شما نیست، تا ازدواجش با همسر یکی از شما، ازدواج با همسر پسرش باشد" [5]. این آموزه که یکی از آموزه های محوری معرفت دینی شیعیان است، فقط یکبار در قرآن به کار رفته است. در صورتی که در خصوص بسیاری از آموزه های غیر محوری، دهها آیه وجود دارد. متکلمان و مفسران آیه را از سیاق تاریخی اش جدا کرده و پیرامون آن دستگامهای کلامی - فقهی ساخته و حکم تکفیر صادر می‌کنند و هیچ آئین تازه ای را به رسمیت نمی‌شناسند.

به فرض آنکه شأن نزول آیه شریفه مطلقاً مهم نباشد و آیه شریفه هیچ ارتباطی با مسأله ازدواج پیامبر با زینب نداشته باشد و بدنبال توضیح این مسأله خاص و قانع کردن مردم معترض نباشد، باز هم ما با یک مدعا روبرو هستیم که صدقش نیازمند دلیل است. مسلمانان تاکنون دلیلی برای اثبات صدق این آموزه اقامه نکرده اند. به گمان ما، صدق این آموزه را نمی‌توان با هیچ دلیلی اثبات کرد. ارجاع مکرر به اصل مدعا، به هیچ وجه صدق مدعا را تحکیم نخواهد کرد. اندیشمندان مسلمان برای معقول سازی این آموزه نظریه های متفاوت و متعارضی بر ساخته اند تا این مدعا را برای انسان مدرن شنیدنی نمایند. برای کسانی که در دوران ماقبل مدرن زندگی می‌کردند، دفاع از این مدعا چندان دشوار و نیازمند دلیل نبود. به عنوان مثال، محی الدین عربی نظریه ای کاملاً آسمانی برای توجیه ختم نبوت بر می‌سازد که هیچ ربطی به زندگی دنیوی و اخروی آدمیان ندارد. به گفته ی وی، نبوت پایان یافت، چون یکی از اسما خداوند نبود. محی الدین می‌نویسد: "از درجات ولایت، نبوت و رسالت است... یکی از اسما خداوند ولی است. اما نبی و رسول از نام های او نیست به همین سبب نبوت و رسالت پایان یافتند چون خاستگاهی در اسما الهی نداشتند و ولایت پایان نیافت چرا که خداوند اسم ولی را حفظ می‌کند" [6]. اما ملاصدرا که به عصر جدید نزدیک تر است، مجبور می‌شود تا توجیهی مقبول تر دست و پا کند. به نظر او، آدمیان در طول تاریخ رفته رفته رشد کردند تا به امت اسلام رسیدند که بهترین امت است (استناد به آیه 110 آل عمران). پیامبران از نظر درجه وجودی متفاوت بودند (استناد به آیه 253 بقره) و پیامبر اسلام افضل پیامبران است (استناد به مدعیات عرفا که وفق آنها پیامبر اسلام مظهر اسم اعظم خداست). دین اسلام هم کامل ترین ادیان (استناد به آیه الیوم اکملت لکم دینکم: مائده، 3) و واجد تمام علوم عقلی به نحو اجمال است. قرآن هم عقل را به عنوان معیار و حجت به آدمیان معرفی کرده است. براساس این مقدمات، به پیامبر جدیدی نیاز نیست و آدمیان می‌توانند با عقل خود راه را ادامه دهند. ملاصدرا در شرح حدیث بیستم از کتاب عقل و جهل اصول کافی، حجت پس از پیامبر اسلام را نه قرآن، که عقل معرفی می‌کند. آدمیان با پیامبر اسلام وارد دوران عقلانیت شده و از این به بعد می‌توانند با عقل خود زندگی شان را سامان بخشند: "ثم من الرسول صلی الله علیه و آله الی آخر الزمان کانت الاستعدادات فی الترقی و النفوس فی التلطف و التزکی و لهذا لم یحتاجوا الی رسول آخر یكون حجه من الله علیهم و انما الحجه منه علیهم هو العقل الذی هو الرسول الداخلي" [7]. مدعای اول صدرا که امت اسلام متکامل ترین و بهترین امت هاست، ادعایی بلا دلیل است. نه اعراب قرن هفتم میلادی متکامل ترین امت ها بوده اند، و نه مسلمین کنونی متکامل ترین و بهترین امت ها هستند. رذائل اخلاقی مسلمین از پیروان دیگر ادیان به هیچ وجه کمتر نمی‌باشد. کافی است به جامعه ایران پس از سه دهه حکومت اسلامی بنگریم که دروغ رایج ترین امر در آن است و بدون دروغ‌گویی هیچ کاری از پیش نمی‌رود و زمامداران این نظام بیش از زمامداران نظام های غیر دینی دروغ می‌گویند. ریا و نفاق و چاپلوسی و غیره رذائل هستند که در میان ما به شدت گسترده اند. مدعای سوم صدرا، یعنی کمال دین (کمال فقه؟ کمال اخلاق؟ کمال اعتقادات؟ کمال معنویت؟ کمال نظام حکومتی؟...)، اگر هم معنایی داشته باشد، اثبات اینکه اسلام متکامل ترین آئین است،

امری بسیار دشوار و ناشدنی است. مدعای دوم صدرا هم بلا دلیل است. چه دلیل یا دلالتی برای این مدعا می توان اقامه کرد که یهودیان و مسیحیان و ... را قانع و ملزم به پذیرش آن کند؟ اما آنچه صدرا در خصوص نقش عقل پس از وفات پیامبر گرامی اسلام گفته است، نکته ی مهمی است که اگر به جد گرفته شود، می تواند راهگشا باشد. این نظریه از برخی زوایا، مشابه نظریه اقبال لاهوری است.

اقبال لاهوری خاتمیت را به معنای پایان دوران کودکی انسانها ، بالغ شدن بشریت و آغاز دوران عقلانیت تلقی می کرد. پیامبر متعلق به دوران غریزه است و با شروع دوران عقل (خرد استقرایی)، نبوت ختم می شود. حجیت یافتن عقل به منزله خاتمه یافتن حجیت غریزه و وحی است: "این کمال نبوت بود که دریافت باید خود را نسخ کند." ختم نبوت به معنای ختم ظهور هرگونه مامور آسمانی است [8]. مرتضی مطهری نظریه اقبال را نه ختم نبوت ، که ختم دیانت و خودکفایی بشریت از مکتب انبیا تلقی می کرد. نظریه اقبال به معنای فارغ التحصیل شدن آدمیان از مکتب انبیا است. آدمیان وقتی از این نردبان بالا رفتند، دیگر به نردبان مجدد نیاز ندارند [9]. به گمان مطهری کتب انبیا پیشین تحریف شد، اما قرآن از تحریف مصون ماند. قرآنی که برنامه کلی زندگی انسانها را در بر دارد. انسانها می توانند با اجتهاد، فروع را از اصول استخراج کنند. پیامبر اسلام همه ی مراتب ممکنه وحی را تا نهایت طی کرد و دیگر چیزی باقی نماند تا حاجت به پیامبر تازه باشد. به این دلالت، نبوت ختم شد.

سروش پیامبر را کسی می دانست که شخصیت اش حجت مدعیات و فرامینش بود. پیامبر حجت سرخود بود. شخصیتش "ضامن صحت سخن و حسن رفتارش" بود. شخصیت اش برای دیگران تکلیف آور بود. ختم نبوت به این معناست که دیگر شخصیت هیچ کس حجت مدعیات او نمی باشد. "وقتی پای استدلال و تمسک به قواعد در میان بیاید، رابطه ی سخن با وحی قطع خواهد شد. و آن سخن با ترازوی دلیل و برهان توزین خواهد شد" [10]. بعید است سروش امروز چنین نظری داشته باشد. یعنی پیامبر را "حجت سرخود" بداند که بدون دلیل و استدلال باید به فرامینش گردن نهاد. اولاً: مگر ما از شخصیت یک انسان جز از طریق گفتار و کردارش با خیر می شویم؟ برای ما شخصیت یک انسان به معنای گفتار و کردار اوست. بنابراین جمله ی "شخصیت اش ضامن صحت سخن و حسن رفتارش بود" تبدیل می شود به "گفتار و کردارش ضامن صحت گفتار و صدق کردارش بود" و این جمله ی بسیار عجیبی است. ثانیاً: این نظریه با نظریه ی دیگر وی که بسط تجربه نبوی از طریق تکرار تجربه دینی باشد، تعارض دارد. می توان قرائت دیگری از سخن سروش عرضه کرد تا این تعارض مرتفع شود. مطابق این قرائت نوین، سروش از نظر معرفت شناختی شخصیت پیامبر را حجت مدعیات او نمی داند، بلکه در مقام توصیف می گوید: مسلمان (عوام؟ فقیهان؟ متکلمان؟ فیلسوفان؟ عارفان) شخصیت پیامبر را حجت مدعیاتش بشمار می آورند. پس از درگذشت پیامبر، مسلمین دیگر شخصیت هیچ فردی (حتی امامان شیعی؟) را حجت مدعیاتش بشمار نمی آورند. به این معنا ، نبوت ختم گردیده است. اما در نظام فکری سروش ختم نبوت ، معنایی ندارد. برای اینکه سروش "متن محور" نیست و قرآن (که محصول خوانش شخصیت محمد است و در آن خطا هم وجود دارد) را محور و ذاتی دین تلقی نمی کند، از نظر او ، تجربه ی دینی تنها امر ذاتاً دینی است [11]. این تجربه با در گذشت پیامبر ختم نگردید. آن تجربه "تکرار شدنی" ، "بسط یافتنی" و "تکامل یابنده" است. به نظر سروش:

الف- دینداری ، باور به گزاره های خاص نیست. به گمان وی در باورها و گزاره های تاریخی - کلامی قرآن خطا وجود دارد (یعنی تمام موارد تعارض دین با علم و فلسفه کنونی).

ب- دینداری، عمل به احکامی خاص هم نیست. به گمان وی تمام احکام اجتماعی قرآن بالعرض وارد دین شده است و هیچ یک از آنها ذاتاً دینی نیست [12]. این احکام با حقوق بشر کنونی هم تعارض دارند.

ج- دینداری، یعنی تکرار تجربه ی نبوی و بسط و تکامل آن تجربه. عارفان با تجربه منحصر به فرد خود، تجربه نبوی را بسط داده اند [13]. بدین ترتیب، ختم نبوت معنا ندارد.

این برساخته های نظری، و دیگر برساخته ها، نشان می دهند که با مدعایی روبرو هستیم که به سادگی جامه معقولیت بر تن نمی کند. ختم نبوت ادعایی بلا دلیل است. اگر هم مدلل کردن این مدعا امکانپذیر باشد، مسلمین تاکنون هیچ دلیلی برای مستدل کردن آن ارائه نکرده اند.

اکبر گنجی

منبع: رادیو زمانه، 5 شهریور 1387

پاورقی ها:

1- پیروان ابو سعید ابوالخیر خوابی (مکاشفه ای؟) از او نقل می کنند که بنابر آن خواب، وی خود را خاتم اولیا خوانده است: "یا باسعید! همچنانکه من، که محمدم، آخرین پیغمبران بودم تو نیز آخرین جمله ی اولیایی. بعد از تو هیچ ولی ظاهر نباشد" (اسرار التوحید، جلد اول، ص 235).

جمال الدین ابو روح به صراحت تمام ابو سعید را خاتم اولیا معرفی می کند: "و سید، علیه الصلوه و السلام فرمود که نبوت به پایان رسید و لکن، حق سبحانه و تعالی، امت مرا پس از نبوت، درجه ی ولایت کرامت کردست و ایشان را بدین بشارت خلعت تشریف ولایت فرموده... و چون مرغ روح آن مهتر و بهتر عالم از این کاشانه ی عاریتی بدان آشیانه اصلی رفت... بعد از ایشان این ولایت درین امت قرناً بعد قرن می آمد تا به عهد منصور حلاج، از اسرار این ولایت چیزی بروی کشف شد که طاقت آن نداشت، آوازی از وی برآمد که "انا الحق"، جانش نیاز آن کلمه شد و از خود برست. همچنین بویزید بسطامی را رحمه الله علیه، ولایتی بود و کشفی افتاده بود، عبارت از آن این آمد که "سبحانی ما اعظم شانی". همچنین هر قرن، قاعده کرامت و بنیاد ولایت را والایی می نهادند تا عهد شیخ امام اجل، سلطان طریقت و شریعت، نور ملت و حقیقت ابوسعید بن ابی الخیر... انچ مطلوب همگانتست بود از ولایت ظاهر و باطن او را شامل شد، عبارت از آن، این آمد که "لیس فی الجبهه غیر الله". چون محققان این بشنیدند، گفتند، ولایت به کمال رسید، و رای کمال این در جهان راهی نماند، که دیگران خود را با حق اثبات می کردند لاجرم آن اثبات حجاب راه ایشان آمد از بلوغ کمال درجه ی ولایت، چون شیخ ابوسعید... خود را از راه برداشت... برین متفق شدند که پیش از او، در ولایت، هیچکس را این درجه و منزلت نبوده است و وراء این درجه نتواند بود مر آدمی را بعد از نبوت" (جمال الدین ابو روح لطف الله ابن ابی سعید بن ابی سعد، حالات و سخنان ابو سعید ابوالخیر، با مقدمه، تصحیح و تعلیق دکتر محمد رضا شفیعی کدکنی، چاپ اول، 1366، انتشارات آگاه، صص 34-35).

شهاب الدین ابو حفص سهروردی (632-539 هـ - ق)، صاحب عوارف المعارف، صوفیه را جانشینان واقعی و حقیقی پیامبران معرفی می کند و می نویسد: "شیخ کامل... مستحق میراث علم بی واسطه شود و دلش معدن حکمت شود. پس کلام او کلام انبیاء باشد، و سیرت او سیرت انبیاء، پس به واسطه ی علم و حکمت، امام و مقتدای خلائق شود، و از اثر و برکت نفس پاک او، بسی طالبان صادق راه یابند... نجات ابد حاصل کنند و به دولت باقی و نعیم سرمدی به شرط متابعت و تسلیمی حکم شیخ برسند (شهاب الدین سهروردی، عوارف المعارف، ترجمه ابو منصور عبدالمومن اصفهانی، به اهتمام قاسم انصاری، تهران، 1364، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ص 35).

2- شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم، سید جلا الدین آشتیانی، بوستان کتاب قم، ص 869 و 885.

3- مصطفی ملکیان، مشتاقی و مهجوری، صص 301-303.

4- فضل الرحمان، اندیشمند مسلمان پاکستانی، می گوید: "مسلم است که قرآن را به خودی خود و به تنهایی نمی توان شناخت، زیرا نزول وحی همواره سببی داشته است. مطلقاً خلاف عقل است اگر بینداریم که تعالیم قرآن فارغ از سیره پیامبر، و بریده از زمینه ی بروز رفتارهای ایشان در مقام سیاستگزاری، فرمانروایی، تصمیم گیری و غیره، عرضه گشته است. جز زندگانی پیامبر و محیطی که وی در آن می زیسته است، مبنایی برای انسجام بخشیدن به تعالیم قرآن وجود ندارد".

Fazlur Rahman, Islamic Methodology in History, Central Institute of Islamic Revival and Research. Karachi, 1965.p 9.

"تصور اینکه قرآن بدون توجه به اعمال و رفتار پیامبر فهمیده می شود کاملاً غیر معقول است. چیزی جز حیات روزمره پیامبر و اوضاع و احوال او به آموزه های قرآنی انسجام نمی بخشد و اینکه در قرن بیستم چنین بینگاریم که مردمان اطراف پیامبر میان قرآن و تمثّل آن در پیامبر تمایزی اساسی قائل بودند تصور کودکانه ای است".

Rahman, , " Concepts Sunnah , Ijtihad and Ijma , in the Early Period" , Islamic Studies , 1 i(1962) , P 10.

5- علامه طباطبائی، المیزان، جلد 16 ، ص 486.

6- فتوحات مکیه، جزء 3، باب 327، ص 101.

7- صدر المتألهین، شرح الاصول من الکافی، تصحیح محمد خواجهی، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ج 1 ، ص 556.

8- "اندیشه ی خاتمیت را نباید به این معنا گرفت که سرنوشت نهایی زندگی، جانشین شدن عقل به جای عاطفه [وحی] است. چنین چیزی نه ممکن است و نه مطلوب . ارزش عقلانی این اندیشه در آن است که در برابر تجربه ی باطنی وضع مستقل نقادانه ای ایجاد می کند. این امر با تولد این اعتقاد حاصل می شود که حجیت و اعتبار ادعای اشخاص به پیوستگی با فوق طبیعت ، در تاریخ بشری به پایان رسیده است... بنابر این به تجربه ی باطنی و عارفانه هر اندازه هم که غیر عادی و غیر متعارف باشد، اکنون باید به چشم یک تجربه ی کاملاً طبیعی نظر شود و مانند سیماهای دیگر تجربه بشری، نقادانه مورد بحث و تحلیل قرار گیرد... ولی تجربه درونی تنها یک منبع معرفت بشری است" (محمد اقبال لاهوری، احیای فکر دینی در اسلام، صص 146-147).

9- "فلسفه ای که او برای ختم نبوت ذکر کرده مستلزم این است که نه تنها به وحی جدید و رسالت جدید بلکه نیاز به راهنمایی وحی پایان پذیرد و در حقیقت دیانت پایان می یابد نه نبوت" (مرتضی مطهری، وحی و نبوت، ص 59). مطهری می گوید از نظر اقبال لاهوری: "ختم نبوت یعنی رسیدن بشر به مرحله ی خودکفایی" (پیشین).

10- عبدالکریم سروش، بسط تجربه نبوی، صراط، ص 135.

11- "آنچه بلذات دینی است، تجربه دینی است... این تجربه ی دینی است که ذاتاً دینی است و هر کس واجد آن باشد به درجه ای از درجات پیامبر است، و به همان اندازه دین نزد او حاضر است" (بسط تجربه نبوی، ص 169).

چارلز تیلور در کتاب تنوع دین در روزگار ما: دیداری دوباره با ویلیام جیمز این مدعا را که دین همان تجربه ی دینی است بنا بر ادله ای کاملاً مردود دانسته است. رجوع شود به:

Taylor, Charles, Varieties, of Religion Today : William James Re visited, (Cambridge and London .Harvard University Press ,2002),pp 4-29.

12- "آراء فلسفی موجود در دین متعلق به فن فلسفه است (با موضوع و غایت و مبادی و مسائل و تعریفی خاص) و آراء حقوقی آن متعلق به فن حقوق است (آن هم با موضوع و تعریف و... خاص)" (بسط تجربه نبوی، ص 163). "عزم بر اثبات عقلانی مقولات دینی عین چاک کردن بدن دین و پرده برداری از ماهیت غیر دینی مقولات موجود در دین بود" (پیشین، ص 164). سروش می گوید در یکی از سلسله درسهای خود توضیح داده است: "که چگونه پس از مدتی با در آمدن علوم و فنون گوناگون، وحدت ارگانیکی دین از بین رفت. علوم هر کدام چون مغناطیس های قوی حول منظومه ی دین قرار گرفتند و هر کدام پاره ی مربوط به خود را طلب کردند. این اتفاق اقل در تاریخ مسیحیت و یهودیت رخ داده است. سکولاریسم، بدین سان، به معنای کشف پاره های دین از دین و تلاشی ارگانیسم دینی است" (پیشین، ص 166).

13- "عارفان... بر غنای تجربه های دینی ما می افزایند، و تجربه ی هر یک از آنان نوعی است منحصر به فرد خویش، و لذا به نوبه ی خود، خواستنی و دیدنی و ستودنی... تجربه ی باطنی و عارفانه ی مولوی و غزالی و شبستری و سید حیدر آملی و عارفان دیگر، هر یک در جای خود چیزی برای گفتن و نمودن و افزودن بر تجارب پیشین دارند. .. تجربه ی عشق عارفانه فی المثل از تجربه های لطیف عارفانه ای بوده که بر غنای تجارب دینی دینداران افزوده است. همچنین است اندیشه ی شیعیان که با جدی گرفتن مفهوم امامت،

در حقیقت فتوا به بسط و تداوم تجربه های پیامبرانه داده اند و این لازمه ی حرکت و تکال آئینی است که در بستری از حرکت و تکامل زاده شده است" (*بسط تجربه نبوی*، ص 25).

جان هیک هم وقتی درباره تجربه دینی در سنت مسیحی صحبت می کند، می گوید: "تقریباً هر پیشرفتی در شناخت مسیحی بدعت آمیز بوده است" (جان هیک، *بعد پنجم، کاوشی در قلمرو روحانی*، ترجمه بهزاد سالکی، قصیده سرا، ص 203). هیک می گوید، کتاب مقدس شدیداً مردسالارانه است، ولی لیدی جولیان، در تجربه دینی خود خدا را به صورت زنانه می یابد. این امر تحولی در تجربه دینی مسیحیان است. جولیان ششصد سال جلو تر جنبش های فمینیستی این سخنان را ادا کرده است. تجربه ی دینی جولیان، از نظر تجربه ی دینی ارتدوکسی مسیحیان، بدعت آمیز است. تجربه ی دینی مسیحی، آدمی را گناه کار می یافت که خدا به دلیل این گناه بر آدمی عادلانه خشم گرفته است. جولیان می گوید تجربه دینی وی حکایت از خدای خشمگین ندارد، بلکه خدا گناه کاران را می بخشد. مطابق تجربه دینی مسیحیان، آدمی موجودی گناهکار، شریر و مستحق درد و رنج و سرزنش و خشم الهی است، ولی جولیان می گوید در تجربه ی دینی اش: "من به درستی دیدم که پروردگار ما هرگز خشمگین نبود، و هرگز هم نخواهد بود. زیرا او خداست، او منشأ خیر است، او ذات حقیقت است، او عشق است، او آرامش است، قدرت، حکمت، احسان و وحدت و یگانگی او اجازه نمی دهد که او خشمگین باشد... خداوند آن وجود خیری است که نمی تواند خشم بگیرد، زیرا خداوند چیزی نیست مگر خیر مطلق" (پیشین، ص 222). جولیان برخلاف کتاب مقدس، معتقد به رستگاری عمومی تمام انسانها بود. دوزخ کتاب مقدس در تجربه او یافت نمی شد. اگر چه او مسیحی بود و تجربه دینی او در دل سنت مسیحی اتفاق افتاد، ولی او آن تجربه را بسط داد و چیزهایی در تجربه اش یافت که با تجربه ی دینی بنیانگذار آن آئین متفاوت بود.

قرآن محمدی (4)

بی دلیلی عصمت

تفسیر واقع گرایانه ی زبان دین، دینداران را با مسأله ی صدق گزاره های دینی و دلایل صدق باورها مواجه می سازد. یکی دیگر از باورهای نظام اعتقادات دینی مسلمین، مسأله ی عصمت انبیا است. آیا این باوری صادق است؟ اگر این باور صادق است، آیا دلایل و شواهدی متقن حاکی از صدق این مدعا عرضه شده است؟

عصمت: شیعیان بر مبنای پیش فرضی نامدل، همه ی پیامبران را معصوم فرض می کنند. عصمت نزد اینان دارای دو معنای حداکثری و حداقلی است. عصمت به معنای حداقلی، یعنی پیامبر در مقام دریافت، نگاهداری و ابلاغ وحی مصون از خطاست. عصمت به معنای حداکثری، یعنی انسان خطاناپذیر، لغزش ناپذیر، انسانی عاری از هرگونه خطا و گناه. به معنای دقیق کلمه، انسان نا انسان. این مدعا با انسان شناسی علمی- تجربی که انسانها را موجوداتی خطاکار می شناساند، تعارض دارد. بشریت آنگونه که خود را در تاریخ آفتابی کرده (انسان تاریخی)، موجودی خطا کار است. انسان مصون از خطا، انسان نمی باشد. شیعیان به عصمت حداکثری باور دارند، برای اینکه دست کشیدن از عصمت حداکثری به معنای پذیرش امکان گناه و خطا در زندگی پیامبران است و این پیامدی است ناپذیرفتنی. به گفته ی شریف مرتضی، دلیل نفی تمام انواع معاصی (صغایر و کبایر، قبل و بعد از بعثت، عمداً و سهواً) از انبیا به وسیله ی شیعیان، خارج کردن نبی از حوزه ی ذم و عقاب است: "ان الشیعه انما تنفی عن الانبیا علیهم السلام جمیع المعاصی من حیث کان کل شیء منها یستحق فاعله الذم و العقاب" [1]. ملاصدرا صدور افعال و گفتاری که نبی را مستحق ذم و عقاب ننماید، با عصمت سازگار می دانست. به تعبیر دیگر، وقوع سهو از انبیا منتفی نمی باشد. مرتضی مطهری هم از معنای حداکثری عصمت دفاع می کرد. می نویسد: "عصمت یعنی مصونیت از گناه و اشتباه، یعنی پیامبران نه تحت هواهای نفسانی قرار می گیرند و مرتکب گناه می شوند و نه در کار خود دچار خطا و اشتباه می شوند... گناه نکردن و اشتباه نکردن پیامبران معلول نوع بینش و درجه یقین و ایمان آنهاست" [2]. عدم گناه امری اکتسابی است، اما عدم خطا معلول علم حضوری است و در علم حضوری خطا راه ندارد: "پیامبران الهی از درون خود با واقعیت هستی ارتباط و اتصال دارند در متن واقعیت، اشتباه فرض نمی شود" [3]. این نظریه چند اشکال مهم دارد:

اولاً: برای رد خطا، مجبور می شوند به ارتباط درونی، نه بیرونی، نبی با واقعیت هستی متوسل شوند. این سخن با سخن آنان که قرآن را حدیث نفس می دانند، چه تفاوتی دارد؟ علم حضوری، علم به رخدادها، فرایندها و حالت‌هایی در درون آدمیان است، نه علم به جهان خارج. علم حضوری، علم هر کس به کیفیات نفسانی خودش می باشد. علم حضوری تماماً وابسته به شخص ادراک گر است. علم حضوری علم شخصی و منحصر به شخص ادراک گر است. بقیه انسانها نمی توانند نسبت به درونیات یک شخص خاص مدعی باور صادق موجه شوند. ادراک گر (عالم)، حالات درونی خود (معلوم) را نزد خویش حاضر می یابد. علم به احوال درونی با علم به جهان خارج تفاوت بنیادین دارد.

ثانیاً: در علم حضوری، بنابر تعریف، هیچ کس (حتی فاسقان) خطا نخواهد کرد. در علم حصولی میان ادراک گر و امر ادراک شده فاصله وجود دارد. احتمال عدم مطابقت باورهای ما درباره ی جهان بیرونی با جهان خارج وجود دارد. باور متعلق به ذهن است ولی واقعیت بیرونی بیرون از ذهن است. اما در علم حضوری بین عالم (ادراک گر) و معلوم (ادراک شده) فاصله وجود ندارد و معلوم نزد عالم حاضر است. آیت الله منتظری هم برای تبیین خطا ناپذیری وحی به همین نظریه استناد کرده و می نویسد: "او با علم حضوری، عین حقیقت را می یابد و ادراک می کند. و قهراً اگر کشف حقیقتاً کشف باشد نه تخیل و

گمان کشف، خطا و لغزش در آن امکان ندارد، زیرا در کشف، عین حقیقت در معرض دید شخص مکاشف و در حضور او قرار دارد نه صورت ذهنی از آن، و در حقیقت خارجی، خطا معنا ندارد" [4]. اگر این نظریه صادق باشد، بین نبی و غیر نبی در علم حضوری تفاوتی وجود ندارد. اگر علم حضوری علم بدون خطا باشد، علم حضوری کافران و فاسقان و منافقان هم بدون خطا خواهد بود.

از سوی دیگر، روشن است که در علم حضوری هم خطا می تواند راه داشته باشد، به همین دلیل آیت الله منتظری می نویسند "اگر کشف حقیقتاً کشف باشد نه تخیل و گمان کشف، خطا و لغزش در آن امکان ندارد". بدین ترتیب دو نوع علم حضوری وجود دارد: علم حضوری حقیقی (صادق)، علم حضوری کاذب (تخیلی، ظنی). البته نوع دوم از نظر معتقدان، علم حضوری تلقی نمی گردد. محی الدین عربی از برخی از بزرگان اهل سلوک نقل می کند که در کشف خود شیعیان را به صورت خوک دیده اند: "و منهم رضی عنهم الرجیبون... و کان هذا الذی رایته قدا بقی علیه کشف الروافض... فکان یراهم خنازیر فیاتی الرجل المستور الذی لایعرف منه هذا المذهب قط و هو فی نفسه مومن به یدین به ربه فاذا مر علیه براه فی صوره خنزیر فیستد عیه و یقول له تب الی الله فانک شیعی رافضی... فان تاب و صدق فی توبته راه انسانا... و دسته ای از آنان، رضی الله عنهم، رجیبون اند... و این شخص که من دیدمش در کشف و شهودی رافضیان (=شیعیان) را دیده بود... آنان را به صورت خوک یافته بود. در آن حال، مردی پوشیده پیش او آمده او هرگز خبر نداشت که آن مرد پوشیده اهل مذهب رافضیان است ولی، در واقع، او متدین و مومن به مذهب رافضیان بود. وقتی این مرد پوشیده بر او گذر کرد او وی را به صورت خوکی دید. صدایش کرد و به او گفت: به پیشگاه خدا توبه کن، چرا که شیعی رافضی ای... پس اگر او توبه می کرد و صادقانه توبه می کرد، او وی را به صورت انسان می دید" [5]. به طور طبیعی شیعیان این کشف را کشف حقیقی نمی دانند، اما اهل تسنن معتقد به این عربی آن را کشفی صادق تلقی خواهند کرد. چه ملاکی برای تمایز کشف صادق از کشف کاذب وجود دارد؟ نمی توان به کشف نبی استناد کرد، برای اینکه محل نزاع این است که آیا در قرآن خطا وجود دارد یا نه؟ معتقدان به عدم خطا، برای توجیه نظر خویش به علم حضوری متوسل می شوند. وقتی کشف های کاذب بی شمار معرفی می گردد، نمی توان کشف نبی را به عنوان معیار کشف صادق از کشف کاذب معرفی کرد.

بر مبنای تعریف قائلان به علم حضوری، علم هر کس به نفس خود، یکی از مصادیق علم حضوری است. اکثر آدمیان در خودشناسی گرفتار خطا می شوند. نه تنها خطای در خودشناسی، بلکه فریب در خودشناسی هم امری رایج است.

ثالثاً: به فرض آنکه علم حضوری کاذب پذیرفته نشود، آیا امکان خطا در مرحله تبدیل علم حضوری به علم حصولی وجود ندارد؟ این نکته مورد تأیید قائلان به تفکیک علم حضوری از علم حصولی است. آیت الله منتظری در پاسخ این پرسش نوشته اند: "اگر مراد از آن سوال، جستجو کردن از دلیل و نحوه ی راه بردن و اطلاع و آگاهی پیدا نمودن به عدم خطای شخص مکاشف و وحی شده در حکایت از حقیقتی است که مدعی است حضوراً آن را یافته، جواب آن این است که در خصوص شخص پیامبر و معصوم (ع) که مورد بحث است، به هر دلیلی که عصمت او را اثبات کردیم، به همان دلیل، عدم خطای او در حکایت از حقیقت مکشوف و صداقت او در خبر از آن، اثبات می گردد" [6]. این استدلال دوری است، چون برای اثبات خطاناپذیری پیامبر (عصمت)، به علم حضوری توسل شده است. اما در مقام پاسخ به این پرسش اندیشه سوز که مگر در مرحله ی تبدیل علم حضوری به علم حصولی امکان خطا وجود ندارد؟، دوباره به عصمت انبیا استناد می شود. به تعبیر دیگر، نبی خطا نمی کند، برای اینکه علم او از جنس علم حضوری است. نبی در مقام تبدیل علم حضوری به علم حصولی خطا نمی کند، چون معصوم است.

رابعاً: کلیه ی قائلان به تفکیک علم حضوری و علم حصولی، خطا را متعلق به علم حصولی می دانند. اما به گفته آقای طباطبایی، هر علم حصولی مسبوق به علم حضوری است. در *نهایه الحکمه* می نویسد: "والذی یهدی الیه النظر العمیق ان الحصولی منه (من العلم) ایضاً ینتهی الی علم حضوری" [7]. در *اصول فلسفه و روش رئالیسم* هم همین نظر را تکرار می نماید: "اگر بخواهیم به کیفیت تکررات و تنوعات علوم و ادراکات پی ببریم، باید به سوی اصل منعطف شده، ادراکات و علوم حضوری را بررسی نماییم زیرا همه شاخه ها بالاخره به این ریشه رسیده و از وی سرمایه هستی می گیرند. علم حضوری

است که به واسطه سلب منشأیت آثار به علم حصولی تبدیل می شود [8]. از این رو، تمام خطا های علم حصولی به علم حضوری باز می گردند، برای اینکه علم حصولی محصول علم حضوری است.

خامساً: ملاصدرا، برخلاف مطهری و آیت الله منتظری، وحی را تماماً از سنخ علم حضوری نمی داند. به گمان وی، وحی دارای سه مرتبه است. در مرتبه اول، پس از اعراض نفس نبی از ملک و نظر به ملکوت، صور علمیه وحی در قوه عاقله یا خیال نبی ظاهر شده و پس از آن به صورت الفاظ به مراتب تخیل و حس تنزل می کند [9]. اما در بالاترین مرتبه، دریافت الفاظ و مفاهیم و صور علمیه مطرح نمی باشد، بلکه، نبی از طریق علم حضوری حقایق و اعیان وحی را مشاهده می کند [10]. به گفته صدرا این همان مقامی است که قرآن درباره ی آن گفته است: ثم دنی فتدلی فکان قاب قوسین او ادنی فإوحی الی عبده ما أوحی (نجم، 10). حال پرسش این است: در نوع پائین تر وحی، که مخیله ی نبی حقایق معقول دریافتی را به اصوات و الفاظ تبدیل می کند، به طور طبیعی امکان خطا وجود دارد. دلیل یا دلایل رد خطا کدامست؟ آیا الفاظ و اصوات مطابق با حقایق معقولند؟ از سوی دیگر، نبی، مشاهدات حضوری خود را هم به قالب زبان می ریزد. آیا تمام الفاظ فرآورده ی وحی را باید به مفهوم ظاهر و مدلول اولیه ی آنها باز گرداند؟ آیا در موارد تعارض الفاظ با عقل (فلسفی، علمی، اخلاقی) بشری، می توان از ظاهر الفاظ عدول کرد یا نه؟ آیا عدول از ظاهر الفاظ به دلیل آنست که معنای ظاهری خطاست یا دلیل دیگری دارد؟

سادساً: "علم حضوری" امری ناپذیرفتنی است. مطابق تعریف فیلسوفان تحلیلی، علم، باور صادق مدلل است. بنابر این، علم حضوری، اصلاً علم نیست، بلکه حالتی نفسانی است. بدین ترتیب با توسل بدان نمی توان مسأله ای را حل کرد.

سابعاً: چرا فیلسوفان و متکلمان مسلمان علم خود را از علم خدا بالاتر می دانند؟ خود خدا در قرآن به همه ی انبیاء 26 گانه خطا نسبت داده است. چگونه برای نجات مدعا و پیش فرض خودمان (که پیامبران معصوم اند) سخن خدا را منصوب به خطا بودن می کنیم؟ خطا گفتن خدا اشکالی ندارد ولی خطا گفتن پیامبران اشکال دارد؟! ممکن است گفته شود که ما (درست مثل سید مرتضی در *تئزیه الانبیاء*) آیات قرآنی ای را که به پیامبران خطا نسبت می دهند حمل به معانی غیر ظاهر می کنیم و دست به تأویل آنها می بریم. باید گفت که: آیا بهتر و درست تر نیست که دست از رأی خود (عصمت انبیاء) برداریم، نه اینکه برای حفظ رأی خود سخن خدا را تأویل کنیم؟ (خوبش را تأویل کن نه نی ذکر را).

دینداران تاکنون حتی یک دلیل برای تأیید صدق عصمت انبیاء (حداکثری یا حداقلی) ارائه نکرده اند و اساساً این مدعا مدلل کردنی نیست. اگر صدق این مدعا خرد گریز باشد، چاره ای جز توسل به "تعبد به متن" و پذیرش پروژه ی ایمان گرایی باقی نمی ماند. اما آیا متن متضمن چنین مدعایی است؟ به گمان ما پاسخ منفی است.

قرآن سیمایی کاملاً انسانی از انبیا ترسیم می کند. آنها مثل دیگر آدمیانند، تنها تفاوت آنها با دیگران این است که به آنها وحی می رسد. انسان موجودی لغزش پذیر، خطا کار و گناه کار است و مفسران که نه دلیل عقلی و نه شاهدهی در متون مقدس دینی برای تأیید پیش فرض خود نمی یابند، دست به تأویل آیات قرآن می زنند تا پیش فرض نامدلل خود را پایدار نگاه دارند. مشکل از همان ابتدای خلقت آغاز شد. شیطان آدم و حوا را "فریب" داد تا لباس از تن آنها برکشد و شرمگاهشان را نمایان سازد. در عهد عتیق و قرآن آمده است که پس از لغزش آدم و حوا عریان بودنشان برایشان **مکشوف** شد، نه اینکه عریان شدند و قبل از آن عریان نبودند. آدم به دلیل "وسوسه شدن"، "فریب خوردن"، "عاصی شدن و راه گم کردن"، "تجاوز به حریم ممنوعه از طریق خوردن از درخت ممنوعه"؛ آدم شد و از بهشت رانده شد تا در زمین، انسانی زندگی کند. جنگ و دشمنی، فریب خوردن و برهنگی، بخشی از انسانیت انسان است (اعراف، 27-19 و طه 124-115). گرسنگی، تشنگی، برهنگی، افتاب خوردگی، دشمنی دائمی، اعراض از یاد خدا، توبه کردن، هدایت شدن و ... اوصاف زندگی زمینی - دنیوی - انسانی اند.

مفاهیم انسانی و غیر انسانی متضمن چه معنایی است؟ برخی افراد، انسانی را به معنی مظهر فضائل اخلاقی، و غیر انسانی را به معنای نماد رذائل اخلاقی قلمداد می کنند. اما انسان، چنانچه خود را در تاریخ به نمایش گذارده است، انسان کامل نیست، بلکه کاملاً انسان است. یعنی موجودی مختار، آگاه، جایز الخطا و اخلاقاً مشمول مدح و ذم است که فضیلت و رذیلت آفریده است. انسان به عنوان خلیفه زمین، موجودی خونریز و فسادگستر (بقره، 30)، هلوع و جزوع و منوع (معارج، 19 الی 21)، ظلوم و جهول (احزاب، 72) است. در خسران (عصر، 2) است. چون احساس استغناء کند، نافرمانی پیشه می کند (علق، 6 و 7) موجودی ناسپاس (عبس، 17) است.

همانگونه که گذشت، قرآن سیمایی کاملاً انسانی از پیامبران ارائه می کند. وقتی فردی ادعای پیامبری می کند و همانند همه آدمیان زندگی می کند، به طور طبیعی این پرسش در اذهان می روید که پس "تفاوت" او با ما در کجاست؟ قرآن به صراحت تمام بر بشر بودن انبیا تأکید می کند. آنها غذا می خوردند و در بازارها راه می رفتند (فرقان، 20). و بشر بودن خود را به رخ می کشیدند (ابراهیم، 11). آدمیان گمان می کردند که دریافت کننده وحی یا کسی که تجربه دینی را از سر می گذرانند، نباید از جنس خودشان (انسان) باشد (اسراء، 94- یونس، 2- ابراهیم، 10). اما پیامبر می گفت من نیز چون شما انسانم (اسراء، 93)، ما دقیقاً "مثل" شمایم، یعنی انسانیم (ابراهیم، 11). پیامبر به زبان قوم (مطابق فرهنگ زمانه و در سطح عقول آنها) با مردم سخن می گفت (ابراهیم، 4). پس مبنای "تفاوت" و ملاک "تمایز" چیست؟ تنها تفاوت این است که به برخی از انسان ها، وحی می شود (فصلت، 6- کهف، 110). علامه طباطبایی برای تأیید عصمت انبیا به دو آیه استناد می کند:

و اجتنبناهم و هدیناهم الی صراط مستقیم: و آنان را برگزیدیم و به راهی راست هدایت کردیم (انعام، 87).

عالم الغیب فلا یظهر علی غیبه احداً الا من ارتضى من رسول فانه یسلک من بین یدیه و من خلفه رسدا، لیعلم ان قد ابلغوا رسالات ربهم: اوست دانای راز پنهان، که هیچ کس را از غیب خویش آگاه نمی سازد. مگر پیامبری که او بیسندد، که پیشاپیش و پشت سر او نگهبانانی راه دهد تا معلوم بدارد که رسالت پروردگارش را گزارده اند (جن، 28-26).

این دو آیه هیچ صراحتی در عصمت انبیا ندارند. اما گزارش قرآن از زندگی انبیا، با تئوری عصمت شیعیان ناسازگار است. شواهد زیر مثبت مدعای ماست:

قرآن در آیات مختلف (انعام، 74- ممتحنه، 4- زخرف، 26- توبه، 114- صافات، 85- شعرا، 70- انبیا، 53- مریم، 48 و 42) پدر ابراهیم را بت پرست خوانده است. بت پرستی بخشی از تاریخ آدمیان است. اما با عصمت، مطابق تلقی مفسران و متکلمان شیعی، سازگار نمی افتد. لذا با عوض کردن کلام صریح قرآن، مدعی می شوند که در تمام این موارد، پدر به معنای عموست. آنها توضیح نمی دهند چرا خدای متشخص انسانوار که قادر مطلق و عالم مطلق است نگفته است عموی ابراهیم بت پرست بوده است. آیا خدا ناتوان بوده است؟ آیا علم او کامل نبوده است؟ آیا می ترسیده است؟ با کسی تعارف داشته است؟

قرآن در داستان خلقت و داستان آدم و حوا تأکید کرد که خونریزی و دشمنی دائمی بخش جدا ناپذیر زندگی زمینی-انسانی است. حضرت موسی پیش از رسالت، روزی دو تن را در حال نزاع می بیند. اولی از پیروانش و دومی از دشمنانش بود. پیرو از موسی، علیه دشمن مشترکشان یاری می طلبد. موسی دشمن مشترک را می کشد (قصص، 15). اما بعد توبه می کند و عمل خود را عمل شیطان و ظلم به نفس می خواند و از خدا طلب مغفرت می کند (قصص، 16). در اینجا، همچون داستان آدم و حوا، شیطان موسی را فریب می دهد، او را گمراه و اداوار به قتل می کند. وقتی فرعون با کنایه این عمل موسی را به رخ می کشد (شعرا، 19) موسی به صراحت می گوید در زمان ارتکاب به قتل از خطاکاران بودم: انا من الضالین (شعرا، 20). بدین ترتیب، ضلالت پیشین و کشتن فردی که بخاطرش توبه می کند، با پیامبری تعارض ندارد [11].

- مطابق روایت قرآن، خدا حضرت داود را مورد آزمایش قرار می دهد و او در آزمایش خطا می کند. اما بعد توبه می کند و خدا خطایش را می بخشد (ص، 26-17)[12].

حضرت یونس خشمگین می شود و می رود، خدا او را مجازات می کند، در دل نهنگ دست به دعا بر می دارد و به خدا می گوید من از ظالمین بودم.

- و ذوالنون را، آنگاه که خشمناک برفت و پنداشت که هرگز بر او تنگ نمی گیریم. و در تاریکی ندا داد: هیچ خدایی جز تو نیست، تو منزّه هستی و من از ستمکاران هستم. دعایش را مستجاب کردیم و او را از اندوه رهانیدیم و مومنان را اینچنین می رهانیم (انبیا، 87 و 88).

تردید و شک (ظن) در وعده نصرت الهی و پنداری (کذب) پنداشتن آن وعده ها هم با پیامبری تعارض ندارد: حتی اذا استیثس الرسل و ظنوا انهم قد کذبوا جاء هم نصرنا فنجی من نشاء و لایرد باسنا عن القوم المجرمین (یوسف، 110). حتی ابراهیم خلیل الله هم هنوز به مقام اطمینان نرسیده بود و از خدا درخواست نمود تا چگونه زنده کردن مردگان را به او بنمایاند:

- ابراهیم گفت: ای پروردگار من، به من بنمای که مردگان را چگونه زنده می سازی. گفت: آیا هنوز ایمان نیاورده ای؟ گفت: بلی، ولیکن می خواهم که دلم آرام یابد. گفت: چهار پرنده برگیر و گوشت آنها را به هم بیامیز و هر جزیی از آنها را بر کوهی بنه. پس آنها را فراخوان. شتابان نزد توی می آیند (بقره، 260).

هر انسانی می داند که خدا غیر مادی است، با این حال موسای پیامبر از خدا می خواهد تا خودش را به او نشان دهد:

- چون موسی به معیادگاه ما آمد و پروردگارش با او سخن گفت، گفت: ای پروردگار من، بنمای تا در تو نظر کنم. گفت: هرگز مرا نخواهی دید. به آن گوه بنگر، اگر بر جای خود قرار یافت، تو نیز مرا خواهی دید. چون پروردگارش بر کوه تجلی کرد، کوه را خرد کرد و موسی بیهوش بیفتاد. چون به هوش آمد گفت: تو منزهی، به تو بازگشتم و من نخستین مومنانم (اعراف، 143).

روایت قرآن از حضرت محمد (ص) با روایت فرانسوی مفسران شیعی کاملاً متفاوت است. او کودکی یتیم و فقیر بود. قرآن از همان تعبیری که برای موسی استفاده کرده، برای پیامبر اسلام استفاده کرده است، یعنی پیامبر اسلام را پیش از بعثت، "ضال" شمرده است: و وجدک ضالافهدی (ضحی، 70).

در سوره یوسف در باره پیامبر می گوید:

و ان کنت من قبله لمن الغافلین: و بیگمان پیش از آن از بیخبران بودی (یوسف، 3).

وما کنت تدری ما الکتاب و لا الایمان: تو پیشتر نمی دانستی کتاب چیست و ایمان چیست (شوری، 25).

عصمت به معنای مورد نظر شیعیان در قرآن جایی ندارد. موارد زیر با عصمت شیعی سازگار نمی باشند:

- تا خدا گناه تو را آنچه پیش از این بوده و آنچه از این پس باشد برای تو بیامرزد و نعمت خود را بر تو تمام کند و تو را به صراط مستقیم راه نماید (فتح، 2).

- و از خداوند آمرزش بخواه که خداوند آمرزگار مهربان است (نساء، 106).

- پس شکیبایی پیشیه کن، که وعده الهی حق است و برای گناهت آمرزش بخواه و شامگاهان و بامدادان سپاسگزارانه پروردگارت را تسبیح گوی (غافر، 55).

- بدان که فی الحقیقه خدایی جز خداوند نیست، و برای گناهت، و نیز برای مردان و زنان مومن آمرزش بخواه (محمد، 19).

- نزدیک بود تو را از آنچه بر تو وحی کرده بودیم منحرف سازند تا چیز دیگری جز آن را به دروغ به ما نسبت کنی، آنگاه با تو دوستی کنند و اگر نه آن بود که پایداریت داده بودیم. نزدیک بود که اندکی به آنان میل کنی. آنگاه تو را دو چندان در آخرت عذاب می کردیم و برای خود یاروی نمی یافتی (اسراء، 75-73).

- مبدا که برخی از چیزهایی را که بر تو وحی کرده ایم واگذاری (هود، 12).

- اگر فضل و رحمت خدا شامل حال تو نبود، گروهی از کافران قصد آن داشتند که تو را گمراه کنند، ولی آنان جز خود را گمراه نکنند و هیچ زیانی به تو نرسانند (نساء، 113).

- میانشان بر وفق آنچه خدا نازل کرده است حکم کن و از خواهش هایشان پیروی مکن و از ایشان بپرهیز که مبدا بفریبندت تا از بعضی از چیزهایی که خدا بر تو نازل کرده است سر باز زنی (مائده، 49).

- خدایت عفو کند. چرا به آنان اذن ماندن دادی؟ می بایست آنها که راست می گفتند آشکار شوند و تو دروغگویان را هم بشناسی (توبه، 43).

- روی را ترش کرد و سر برگردانید. چون آن نابینا به نزدش آمد و تو چه دانی، شاید او پاکیزه شود. یا پند گیرد و پند تو سودمندش افتد. اما آن توانگر است. تو روی خود بدو می کنی. و اگر هم پاک نگردد چیزی بر عهده تو نیست. و اما آن که دوان دوان به نزد تو می آید، و می ترسد، تو از او به دیگری می پردازی (عبس، 10-1).

- ای پیامبر از خدا بترس و از کافران و منافقان اطلاعات مکن. زیرا خدا دانا و حکیم است. از هر چه از پروردگارت به تو وحی می شود اطاعت کن زیرا خدا بدانچه می کنی آگاه است (احزاب، 1-2).

- اگر بر ما سخنانی می بست، دست راستش را می گرفتم، سپس شاهرگش را قطع می کردیم، و هیچیک از شما مدافع او نبود (حاقه، 47-44).

به نظر مجتهد شبستری، قرآن محصول نگاه موحدانه پیامبر به عالم و آدم است. در این تلقی، عصمت پیامبر، به عدم انحراف وی از "نگاه موحدانه به عالم" فروکاسته می شود. می گوید پیامبر: "هیچ گاه از این فهم تفسیری توحیدی جهان منحرف نمی شود و به غیر خدا دعوت نمی کند. او در این نبوت و رسالت معصوم است. نبوت پیامبر در چگونه دیدن جهان و رسالت وی ابلاغ این بینش بوده است و نه در بیان اینکه از نظر فلسفی یا علمی جهان چگونه است" [13]. آقای شبستری باید به این پرسش پاسخ دهند: آیا تمام آیات قرآن (مثلاً لعنت کردن ابولهب) محصول نگاه موحدانه پیامبر به عالم است یا برخی از آیات با نگاه موحدانه به عالم تعارض دارند؟

نتیجه: ایده ی عصمت نه با دلیل عقلی تأیید می شود و نه می توان با مستندات متن آن را تثبیت کرد. پیامبری که قرآن به تصویر می کشد، کاملاً انسان است. پیامبری که شیعیان بر ساخته اند، نایمان است. اما آنها نه برای "صدق ختم نبوت" دلیل آورده اند، و نه برای "صدق عصمت انبیا". اگر کسی معتقد به وجود خطا در کلام پیامبر (قرآن) باشد (رأی سروش)، این مدعا با تلقی قرآنی از شخصیت پیامبران ناسازگار نمی باشد. ضمن اینکه کل بحث، برون دینی است، نه درون دینی، که بتوان با استناد به متن آن را ابطال کرد. موضع مقاله ی حاضر مناقشه در صدق عصمت و خاتمیت نیست، نوشتار حاضر در ادله یی که مسلمین برای صدق مدعا بر ساخته اند، مناقشه کرده و آنها را دلیل نمی داند.

اکبر گنجی

منبع: رادیو زمانه، 9 شهریور 1387

پاورقی ها:

- 1- شریف مرتضی، *تثزیه الانبیاء*، موسسه الاعلمی للمطبوعات، بیروت، ص 28.
- 2- مرتضی مطهری، *وحی و نبوت*، انتشارات صدرا، ص 11-12.
- 3- پیشین، ص 13.
- 4- آیت الله منتظری، پاسخ آیت الله منتظری به پرسش هایی پیرامون نظریه قرآن و وحی دکتر سروش، 87/1/31، رجوع شود به سایت آیت الله منتظری.
- 5- *فتوحات مکیه*، جزئی دوم، ص 8 به بعد، مکاشفه بعضی رجیبون. با اینکه محی الدین عربی می گوید اگر شیعیان توبه کنند، صورت خوکی آنان به صورت انسانی تبدیل خواهد شد، برخی از شیعیان مدعی اند ابن عربی شیعه بوده است.
- 6- پیشین، انصاف آن است که در میان تمام کسانی که وارد مباحث اخیر پیرامون وحی شده اند، تنها فردی که بجای بحث نقلی(درون دینی)، استدلالی(برون دینی) سخن گفته است، آیت الله منتظری است. دیگران با تکرار آموزه های دینی، سعی می کنند مدعا را اثبات کنند.
- 7- محمد حسین طباطبایی، *نهایه الحکمه*، قم، موسسه النشر الاسلامی، ص 239.
- 8- محمد حسین طباطبایی، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، انتشارات صدرا، ج 2، صص 37-38.
- 9- "ولکن حیث ان النفس تكون بعد فی دار غربتها بالطبع و لم تنسلخ و لم ترتفع اذیا لها بالکلیه عن علاقتها التذیبریه لقواها البدنیه و جنودها الحسیه، او انها لم تتجرد عن عالم التمثل بالکلیه و ان تجردت عن عالم الماده بالکلیه، فیکون منالها فیما بحسب ذالک الشآن و تلک الدرجه، تحول الملک الحامل للوحی علی صورته فی شیح شخص بشری ناطق لکلمات الهیه منظومه مسموعه. کما قال تعالی: فتمثل لها بشراً سوياً": اما از آنجا که نفس بالکل و از هر جهت، از ارتباط تذبیری خود نسبت به بدن و جنود حسی آن، دست برنداشته یا از آن جهت که برغم تجرد کلی از عالم ماده، از عالم تمثیل از هر جهت تجرد حاصل نکرده، به اندازه ی سطح عالم تمثیل بهره می گیرد. بدین جهت فرشته ی حامل وحی به صورت شیح انسانی بشری بر او تمثیل پیدا می کند و کلمات الهی را بصورت منظم و مسموع بر زبان جاری می کند، چنانکه خداوند فرموده است: فتمثل لها بشراً سوياً(صدر المتألهین، *تفسیر القرآن الکریم*، تصحیح محمد خواجهی، انتشارات بیدار، قم، ج 1، صص 299-300). این مرتبه از وحی، پائین ترین مراتب وحی است و متناسب با شخصیت نبی است که هنوز به تجرد تام(?) نائل نگشته است.
- نکته حائز اهمیت در فلسفه صدرا این است که تمام صور مخیل، وحیانی و حسی، ابداع و اختراع نفس اند و قیام صدوری به نفس دارند. مطابق پیش فرض های متافیزیکی صدرا، مثل افلاطونی وجود خارجی و واقعی دارند. نفس نبی حقایق را در عالم مثال منفصل می بیند و سپس به کمک قوه مخیله صورتی متناسب با اصل در مقام تخیل خلق می کند.
- 10- "و لا تظن ایها الحبيب هداک الله ان معرفت النبى صلى الله عليه و آله. لامر الاخره و لامر الدين و اسائر المعارف الالهيه، کانت تقلیداً لجبرئیل بالسمع منه و الروایه. کما ان معرفتک تقلید للنبی. حتی یكون معرفته کمعرفتک و انما یتخلف المقاد فقط. هیهات، فان التقلید لیس معرفه بل هو اعتقاد صحیح و الانبیاء عارفون بالله و آیاته و معنی معرفتهم انهم کشف لهم حقیقه الاشیاء کما هی علیها، فشاهدوا ببصره الباطنه او ضح مما یشاهده الناس بالمحسوسات. ذالک بان ینکشف لهم الاشیاء کما هی علیها، فشاهدوها بالبصر الباطنه کما تشاهد انت المحسوسات بالبصر الظاهره فیخبرون عن مشاهده، لاعن سماع و تقلید"(صدر المتألهین، *تفسیر القرآن الکریم*، تصحیح محمد خواجهی، انتشارات بیدار، قم، ج 1، ص 421).

11- روایت کتاب مقدس از این واقعه به قرار زیر است :

- و واقع شد در آن ایام که چون موسی بزرگ شد نزد برادران خود بیرون آمد و بکارهای دشوار ایشان نظر انداخته شخصی مصری را دید که شخص عبرانی را که از برادران او بود می زند. پس بهر طرف نظر افکنده چون کسی را ندید آن مصری را کشت و او را در ریگ پنهان ساخت. و روز دیگر بیرون آمد که ناگاه دو مرد عبرانی منازعه می کنند. پس به ظالم گفت چرا همسایه خود را می زنی. گفت کیست که ترا بر ما حاکم یا داور ساخته است. مگر تو می خواهی مرا بکشی چنانکه آن مصری را کشتی. پس موسی ترسید و گفت یقیناً این امر شیوع یافته است. چون فرعون این ماجرا را شنید قصد قتل موسی کرد و موسی از حضور فرعون فرار کرده در زمین مدیان ساکن شد (سفر خروج، باب دوم، آیات 11-16).

12- روایت کتاب مقدس، مبسوط است. خطاهای داود بر مبنای کتاب مقدس بدین قرار است:

- و خداوند ناتان را نزد داود فرستاد و نزد وی آمده او را گفت که در شهری دو مرد بودند یکی دولتمند و دیگری فقیر. و دولتمند را گوسفند و گاو بی نهایت بسیار بود. فقیر را جز یک ماده بره کوچک نبود که آن را خریده و پرورش داده همراه وی و پسرانش بزرگ می شد از خوراک وی می خورد و از کاسه او می نوشید و در آغوشش می خوابید و برایش مثل دختر می بود. و مسافری نزد آن مرد دولتمند آمد و او را حیف آمد که از گوسفندان و گاوان خود بگیرد تا بجهت مسافری که نزد وی آمده بود مهیا سازد و بره آن مرد فقیر را گرفته برای آن مرد که نزد وی آمده بود مهیا ساخت. آنگاه خشم داود بر آن شخص افروخته شده به ناتان گفت به حیات خداوند قسم کسی که این کار را کرده است مستوجب قتل است. و چونکه این کار را کرده است و هیچ ترحم ننموده بره را چهار چندان باید رد کند. ناتان به داود گفت آن مرد تو هستی و یهوه خدای اسرائیل چنین می گوید من تو را بر اسرائیل به پادشاهی مسح نمودم و من تو را از دست شاول رهایی دادم. خانه آقابت را به تو دادم و زنان آقای تو را به آغوش تو و خاندان اسرائیل و یهودا را به تو عطا کردم و اگر این کم می بود چنین و چنان برای تو مزیدی کردم. پس چرا کلام خداوند را خوار نموده در نظر وی عمل بد بجا آوردی و اوریای حئی را به شمشیر زده زن او را برای خود به زنی گرفتی و او را با شمشیر بنی عمون به قتل رسانیدی. پس حال شمشیر از خانه تو هرگز دور نخواهد شد به علت اینکه مرا تحقیر نموده و زن اوریای حئی را گرفتی تا زن تو باشد. خداوند چنین گوید اینک من از خانه خودت بدی را بر تو عارض خواهم گردانید و زنان تو را پیش چشم تو گرفته به همسایه ات خواهم داد و او در نظر این آفتاب با زنان تو خواهد خوابید. زیرا که تو اینکار را به پنهانی کردی اما من این کار را پیش تمام اسرائیل و در نظر آفتاب خواهم نمود. و داود به ناتان گفت به خداوند گناه کرده ام. ناتان به داود گفت خداوند نیز گناه تو را عفو نموده است که نخواهی مرد. لیکن چون از این امر باعث کفر گفتن دشمنان خداوند شده پسری نیز که برای تو زاییده شده است البته خواهد مرد. پس ناتان به خانه رفت و خداوند پسری را که زن او را برای داود زاییده بود مبتلا ساخت که سخت بیمار شد. پس داود از خدا برای طفل استدعا نمود و داود روزه گرفت و داخل شده تمامی شب بر روی زمین خوابید و مشایخ خانه اش بر او برخاستند تا او را از زمین برخیزانند اما قبول نکرد و با ایشان نان نخورد. و در روز هفتم طفل بمرد و خادمان داود ترسیدند که از مردن طفل او را اطلاع دهند زیرا گفتند اینک چون طفل زنده بود با وی سخن گفتیم و قول ما را نشنید. پس اگر به او خبر دهیم که طفل مرده است چه قدر زیاده رنجیده می شود. و چون داود دید که بندگان با یکدیگر نجوی می کنند داود فهمید که طفل مرده است و داود به خادمان خود گفت آیا طفل مرده است گفتند مرده است. آنگاه داود از زمین برخاسته خویش را شست و شو داده تدهین کرد و لباس خود را عوض نموده به خانه خداوند رفت و عبادت نمود و به خانه خود آمده خوراک خواست که پیش گذاشتند و خورده و خادمانش به وی گفتند این چه کار است که کردی وقتی که طفل زنده بود روزه گرفته گریه نمودی و چون طفل مرد برخاسته خوراک خوردی. او گفت وقتی که طفل زنده بود روزه گرفتم و گریه نمودم زیرا فکر کردم کیست که بداند که شاید خداوند بر من ترحم فرماید تا طفل زنده بماند. اما الان که مرده است پس چرا من روزه بدارم آیا می خواهم دیگر او را باز بیاورم. من هم نزد او خواهم رفت لیکن او نزد من باز نخواهد آمد. داود زن خود بتشیع را تسلی داد و نزد وی آمده با او خوابید و او پسری زاییده او را سلیمان نام نهاد و خداوند او را دوست داشت. (کتاب مقدس، کتاب دوم سموئیل، باب دوازدهم، [تا 25]).

13- محمد مجتهد شبستری، قرائت نبوی از جهان، ماهنامه مدرسه، شماره ششم، تیر ماه 1386

قرآن محمدی (5)

عقلایی بودن زندگی پس از مرگ

مبدأ و معاد دو آموزه‌ی محوری ادیان توحیدی است. تفسیر واقع‌گرایانه از زبان دین مدعی است که خدا موجودی واقعی و مستقل از آدمی و ادراک اوست. زندگی پس از مرگ هم واقعی است و آدمی حقیقتاً پس از مرگ به حیات خود ادامه می‌دهد. ولی ناواقع‌گرایان منکر وجود مستقل از ذهن باورهای دینی چون خدا و آخرت هستند. به گفته‌ی فوئر باخ، انسان خدا را بر مبنای آرمانها و آرزوهای والای خود می‌آفریند. خدا محصول تخیل آدمی است. ناواقع‌گرایان زندگی پس از مرگ را به ارزش‌های انسانی تحویل می‌کنند که با آن می‌توان زندگی این جهانی آدمی را ارزیابی کرد. محمد مجتهد شبستری هم زبان دین را زبان ناواقع‌گرایانه تعبیر کرده و می‌گوید آیات قرآن درباره زندگی پس از مرگ را نباید به معنای گزاره‌های صدق و کذب بردار تلقی کرد و گمان کرد که واقعاً حیات پس از مرگ وجود دارد، این آیات، محصول پیش‌نگاه پیامبر اسلام به عالم خارج اند [1].

اگر زبان دین، واقع‌گرایانه تعبیر شود، سیمایی که قرآن از خدا و آخرت به تصویر می‌کشد، در موارد عدیده با عقل (فلسفی و علمی) تعارض دارد. اگر این آموزه‌ها، آموزه‌های صدق و کذب بردار باشند، مومنان به ناچار در چنبره‌ی دو راهی اسیر خواهند شد: نفی آموزه‌های دینی، یا نفی فرآورده‌های عقل بشری. راه دیگر این است که این آموزه‌ها را صدق و کذب بردار ندانیم و آنها را نمادین فرض کنیم. مفسران و دینداران چاره‌ای جز تأویل این آیات نداشته‌اند. زندگی پس از مرگ، مثبت نظر ماست:

اثبات معاد و جسمانی بودن آن: مبدأ و معاد مهمترین اعتقادات مسلمین اند. مفسران فقط آیات توحیدی را تأویل نکرده‌اند، بلکه آیات معاد و زندگی پس از مرگ را هم تأویل کرده‌اند. حیات پس از مرگ، مطابق آیات قرآن، زندگی شخصی با همین جسم مادی دنیوی است. اعراب از پیامبر سوال می‌کردند آیا پس از اینکه ما مردیم و این استخوان‌هایمان پوسید و خاک شد، دوباره زنده می‌شویم و همین استخوانهای پوسیده، حیات دوباره خواهند یافت؟ پیامبر هم به آنها پاسخ مثبت می‌داد. در حالی که می‌توانست به آنها بگوید، شما مسله را بد فهمیده‌اید، حیات پس از مرگ مادی-جسمانی نیست، تا لازم باشد همین استخوانهای پوسیده و بدن مادی شما دوباره زنده شود، بلکه روحانی است. اما پیامبر نه تنها چنین پاسخی نداده، بلکه به صراحت تمام بر زنده شدن همین بدن مادی در جهان آخرت، و زندگی دوباره آن در بهشت یا جهنم، تأکید کرده و گفته است اجزای همین بدن مادی در آخرت به سود یا زیان شخص شهادت می‌دهند و شخص با همین اندام جسمانی خود گفت و گو خواهد کرد. برخی از مستندات مدعی ما به قرار زیر است:

-قال من یحیی العظم و هی رمیم. قل یحییها الذی انشأها اول مره و هو بکل خلق علیم: گوید چه کسی استخوانها را- درحالی که پوسیده‌اند- از نو زنده می‌گرداند؟ بگو همان کسی که نخستین بار آن را پدید آورده است، زنده اش می‌گرداند، او به هر آفرینشی دانان [و توانا] ست (یس، 79-78).

آقای طباطبایی در تفسیر این آیات می‌نویسد: "خدای تعالی نه چیزی را فراموش می‌کند و نه به چیزی جاهل است، وقتی او آفریننده این استخوانها در آغاز و در نوبت اول بود و در مدتی هم که این استخوان حیات داشت نسبت به هیچ حالی از احوال آن، جاهل نبود، و بعد از مردنش هم جاهل به آن نبود، دیگر چه اشکالی دارد که دوباره آن را زنده کند؟ با اینکه قدرت خدا نسبت به احیای این "عظام" ثابت است، و جهل و نسیانی هم در ساحت او راه ندارد" [2].

-ء ذا متنا و كنا ترابا و عظاما ء نا لمبعوثون. اوء اباونا الاولون. قل نعم و انتم داخرون. فانما هي زجره وحده فاذا هم ينظرون: [گویند] چون مردیم و خاک و استخوانها [ی پوسیده] شدیم، آیا ما از نو برانگیخته [و زنده] خواهیم شد؟ و همچنین پدران نخستین ما؟ بگو آری، و شما خوار و زبون باشید(صافات، 16-19).

-آیا چون مردیم و خاک و استخوانها [ی پوسیده] شدیم، آیا ما جزا خواهیم یافت(صافات، 53).

-آیا چون مردیم و خاک شدیم [از نو زنده شویم]، این بازگشتی بعید است(ق، 3).

-آیا انسان چنین می پندارد که هرگز استخوانهای [پوسیده و پراکنده] او را گرد نمی آوریم؟ حق این است که توانانیم بر این که سر انگشتهای او را فراهم آوریم(قیامت، 4-3).

-گویند آیا ما به حالت نخستین [زندگی] بازگردانده شویم، آنگاه که استخوانهای پوسیده شدیم(نازعات، 10-11).

-و گفتند آیا چون استخوانهای [پوسیده و] خرد و خاک شدیم، در هیأت آفرینشی تازه برانگیخته خواهیم شد(اسراء، 49).

-و گفتند آیا چون استخوانهای [پوسیده و] خرد و خاک شدیم در هیأت آفرینشی تازه برانگیخته خواهیم شد(اسراء، 98).

-آیا به شما وعده می دهد که چون مردید و خاک و استخوان [پوسیده] شدید، از نو برانگیخته می شوید، بعید است آنچه به شما وعده داده اند(مومنون، 35-36).

-گویند آیا چون مردیم، و خاک و استخوان [پوسیده] شدیم، از نو برانگیخته می شویم(مومنون، 82).

-و می گفتند آیا چون مردیم و خاک و استخوانها [ی پوسیده] شدیم، آیا برانگیخته خواهیم شد(واقعه، 47).

-امروز بر دهانهایشان مهر گذاریم و درباره آنچه می کردند، دستهایشان با ما سخن بگویند، و پاهایشان گواهی دهند(یس، 65).

-تا چون به آنجا رسند، گوشها و چشمها و پوستهایشان در باره آنچه کرده اند، برآنان گواهی دهند. به پوستهایشان گویند چرا بر ما گواهی دادید؟ گویند ما را خداوندی که هر چیز را به سخن در آورد، به سخن در آورده است، و او شما را نخست بار [که چیزی نبودید] آفرید، و به سوی او بازگردانده می شوید(فصلت، 20-21).

علامه طباطبایی می گوید به نظر برخی از مفسران "جلود" پوست آلت تناسلی آدمی است که در آخرت علیه اعمال زشت شخص شهادت خواهد داد[3].

-میوه اش گویی کله های شیاطین است. آنگاه ایشان خورنده از آنند، و پرکننده شکمهای خویش از آن(صافات، 65-66).

در سوره بقره داستان میراندن و زنده کردن جسمانی- مادی یک پیامبر در همین عالم خاکی طرح شده است:

-یا [داستان] کسی را که بر شهری گذشت که سقفها و دیوارهایش فروریخته بود، [در دل] گفت چگونه خداوند [اهل] این [شهر] را پس از مرگشان زنده می کند؟ آنگاه خداوند او را [مدت] صد سال میراند، سپس زنده کرد، [و به او] گفت چه مدت [در این حال] مانده ای؟ گفت یک روز یا بخشی از یک روز [در این حال] مانده ام. فرمود چنین نیست، صد سال [در چنین حالی] مانده ای، به خوردنی و نوشیدنی ات بنگر که با گذشت زمان دیگرگون نشده است، و به درازگشت بنگر، و [بدینسان] تو را مایه عبرت مردم خواهیم ساخت، و به استخوانها بنگر که چگونه فراهمشان مینهیم، سپس بر آنها [پرده]

گوشت می پوشانیم، و هنگامی که [حقیقت امر] بر او آشکار شد، گفت می دانم که خداوند بر هر کاری تواناست (بقره، 259).

تعارض معاد مادی - جسمانی با عقل فلسفی فیلسوفان مسلمان، مفسران را واداشته است تا اینگونه آیات را تأویل کنند. در واقع مفسرین به چهار گروه تقسیم می شوند:

الف- کسانی که به معاد مادی - جسمانی قائلند. اینان نیاز به تأویل آیات کریمه قرآن مجید ندارند.

ب- کسانی که به معاد روحانی قائلند. اینان کلیه آیات مربوط به آخرت را تأویل می کنند. به عنوان نمونه، ملاصدرا نقل می کند که یکی از فلاسفه ی مسلمان تمام آیات قرآن در خصوص حیات پس از مرگ را بر معانی روحانی حمل کرده و می گفته، تمام خطابات قرآن متوجه عوام و اعراب جاهل بوده است که درکی از روحانیت نداشته اند، بدینترتیب قرآن مطابق با سطح فهم و درک اعراب جاهلی سخن گفته است [4].

ج- مطابق نظریه محی الدین عربی، سهروردی، ملاصدرا و مولوی، موجودات در جهان آخرت از جنس "صور خیالیه" اند، که گرچه ابعاد و شکل دارند، ولی مادی نیستند. به نظر صدرا گروهی از آدمیان حشر ندارند، برای اینکه قیامت آنها در همین دنیا آغاز شده است. پیروان این نظریه هم آیات را تأویل می کنند.

د- کسانی که معتقدند با مرگ، حیات شخصی تمام می شود و پس از مرگ، فرد چون قطره ای در دریای هستی خدا ذوب و محو می شود و پس از آن، بقای شخصی ندارد. به نظر اینان، تمام هستی خدایی است. هم اکنون هم همه موجودات در خدا هستند: انا لله و انا لیه راجعون. چون خدا موجودی غیر متشخص است (به تعبیر مولوی، دریای هستی است. ما ز دریائیم و دریا می رویم / ما ز عقبائیم و عقبا می رویم / کشتی نوحیم در دریای روح / لاجرم بی دست و بی پا می رویم)، حیات شخصی پس از مرگ هم غیر قابل قبول است. پس از مرگ، شخص چون قطره ای در دریای هستی محو و با دریا یکی می شود. مطابق این تلقی، اینک هم جهان از خدا جدا نیست. (تصویر هندوها از حیات پس از مرگ). اینان نیز کلیه آیات آخرتی را نمادین می دانند و آنها را تأویل می کنند.

پس یک نکته روشن است، خواننده (مفسر)، پیش فرض هایی در خصوص حیات پس از مرگ دارد، این پیش فرض ها مدلل یا غیر مدلل اند. آنگاه آیات را به نحوی تفسیر می کند که با پیش فرض هایش سازگار افتد. علامه طباطبایی، فیلسوف صدرایی، برای حل این معضل راه دیگری پیشنهاد کرده اند. به گفته ایشان قرآن دارای ظاهر و باطن است. ظاهر آن "مناسب سطح افکار ساده عامه" است، اما باطن آن "اختصاص به خاصه دارد و با روح حیات معنوی درک می شود". مطابق ظاهر قرآن خدا فرمانروای سلطان جهان است و انسانها بندگان او هستند که باید از اوامر و نواهی او پیروی کنند. خداوند کسانی را که اوامر او را اجابت کرده اند به بهشت می برد و نافرمانان را به جهنم می فرستد تا جاودانه در آنجا زندگی کنند. این بیان ظاهری (یعنی حیات مادی- جسمانی اخروی) مطابق تفکر اجتماعی آدمیان و "سطح فهم ساده و همگانی" ساخته شده است تا اکثریت مردم را در بر بگیرد. اما بیان باطنی قرآن در خصوص زندگی پس از مرگ، برای کسانی است که "در ساحت حقایق جای پای و به زبان باطنی" آشنایی دارند. آدمی در آخرت "حقانیت و یگانگی خدا" را مشاهده خواهد کرد و حقیقت اشیا بر او مکشوف خواهد شد و "در جوار خدای پاک" به سر خواهد برد [5]. مرتضی مطهری، فیلسوف صدرایی، مجازات های اعتباری دنیوی را برای زندگی پس از مرگ قبول نداشت. متافیزیک صدرایی به او آموخته بود که روابط اعتباری در جهان آخرت جاری نیست. به گمان وی، عالم آخرت، برخلاف دنیا، جهان ثبات و عدم تحرک است. روابط دنیوی انسانی در آنجا جاری نیست. آخرت معلول طبیعی دنیاست. اعمال و رفتارهای دنیوی، علی هستند که معلول هایی می آفرینند. حیات پس از مرگ، "تجسم اعمال" فردی دنیوی است، نه آنکه چون دنیا افراد محاکمه و مجازات شوند. مانند میوه که به طور طبیعی بر درخت ظاهر می شود. بهشت و جهنم، تجسم فردی رفتارهای دنیوی فرد است. این نوع تحلیل سکولار (علی- معلولی)، به تأویل کل آیات معادی قرآن منتهی می شود [6].

نواندیشان دینی رویکرد دیگری به زندگی پس از مرگ دارند. محمد مجتهد شبستری تمام آیات قرآن در این زمینه را نواضع گرایانه تفسیر می کند. به گمان وی، آیات قرآن در این زمینه، اخبار عالم غیب نیستند، بلکه، این آیات محصول نگاه پیامبر اسلام به هستی است [7]. به نظر عبدالکریم سروش، تصاویر قرآنی بهشت و جهنم، تماماً اسطوره ای و نمادین است. سروش در مقاله ذاتی و عرضی، تصاویر بهشت و جهنم را عرضی و محصول فرهنگ عربی معرفی می کند: "اینکه قرآن نشان از حوران سیه چشم (نه زنان چشم آبی) در بهشت می دهد، و اینکه آنان را در خیمه ها ساکن می بیند (حور مقصورات فی الخیام)... اینکه در بهشت از کوزه ها و بالش ها و فرش های زرباف نشان می دهد (اکواب موضوعه و نمارق مصفوفه و زرابی مبنوئه)، اینکه حدیث هول قیامت را با تعبیر و انهدان شتر آبتن ده ماهه بیان می کند (و اذا العشار عطلت)، اینکه شرارهای آتش جهنم را به شتران زرد مایل به سیاهی مانند می کند (انها ترمی بشرر کالقصر. کانه جماله صفر) و..." [8]، تمام اینها، صورت های اسطوره ای عصری است که تجربه ی دینی در آن محقق شده است. به گفته سروش، قرآن سیه چشمان بهشتی را در خیمه های عربی می نشاند. اسطوره در نگاه سروش به معنای صورت افکنی بر هستی بی صورت است. منتها، صورت ها از فرهنگ و آداب و رسوم زمانه اخذ می شوند. توصیف معاد و آخرت در قرآن، نوعی صورت بخشی بر عالم بی صورت است. هیچکس نمی داند حقیقت بهشت، جهنم، صراط، میزان، برزخ، فرشته، شیطان، غلمان، حورالعین و... چیست؟ به نظر غزالی تمام اینها مربوط به علم مکاشفه است نه علم معامله. ماهیت عالم پس از مرگ بر کسی روشن نیست و تصاویری که در قرآن از آخرت ترسیم شده است، صورتهایی است که پیامبر اسلام، مطابق اسطوره های عصر، بر تجربه خود افکنده است.

نگاه سروش و مجتهد شبستری به زندگی پس از مرگ، با تصور عموم مسلمین تفاوت بسیار دارد. تصویری که قرآن از بهشت و جهنم ارائه می کند، به نظر اکثریت مفسران و متکلمان مسلمان، تصویری حقیقی (مطابق با واقع) است. مطابق این تصویر، پس از مرگ، شخص به حیات خود ادامه می دهد. این مدعا، نیازمند اثبات دو امر است:

الف- ملاکی برای هویت شخصی

ب- اثبات بقای هویت شخصی پس از مرگ

فیلسوفان ذهن در خصوص ملاک هویت شخصی فاقد اجماع اند. از سوی دیگر تاکنون دلیل یا دلالتی ارائه نشده که هویت شخصی، با هر ملاکی، پس از مرگ به بقای خود ادامه خواهد داد. ادیان ابراهیمی و پیروانشان هیچ دلیلی برای زندگی شخصی پس از مرگ ارائه نکرده اند. مصطفی ملکیان، مسأله را به روشنی تمام توضیح داده است: "اگر من یکی از چشمهای شما را نابینا کنم، شما یک بخش از معلومات را از دست خواهید داد. اگر یک چشم دیگر شما را هم نابینا کنم، از این به بعد یک سری دیگر از معلومات را هم نخواهید داشت. اگر گوش هایتان را هم از بین ببرم باز هم یک بخش دیگر از معلومات را از دست می دهید. اگر بینی شما را هم بشکنم باز یک سری از معلومات را از دست می دهید و اگر زبان و کام شما را هم ببرم و نابود کنم یک سری معلومات دیگر را از دست خواهید داد. به این راه هم اضافه کنید که لامسه ی شما بگیرم که تبعاً یک بخش دیگری از معلومات را نیز اینجا از دست خواهید داد، اما یکبار به شما بگویم که هیچ نگران نباش! هنگامیکه همه ی اینها را یکجا از شما گرفتم، همه ی معلوماتی را که تاکنون نداشته اید را هم بدست خواهید آورد. این سخن ادیان و مدعیان زندگی پس از مرگ است یعنی ادیان می گویند هنگامیکه تمامی راههای کسب معلومات از شما گرفته شد و مرگ به سراغتان آمد، نه تنها شما چیزی از دست نمی دهید بلکه به یکباره به تمام چیزها و اموری که قبلاً هم هیچ علمی به آنها نداشتید، عالم خواهید شد. چه استدلال منطقی در پس این نظریه وجود دارد؟" [9].

به نظر ملکیان ممکن است زندگی پس از مرگ وجود داشته باشد، اما تاکنون هیچ استدلال منطقی در دفاع از آن عرضه نشده است. کما اینکه دلیل قاطعی بر نفی زندگی پس از مرگ نیز ارائه نشده است. در واقع وی گزاره ها را به سه نوع خرد پذیر، خرد ستیز و خرد گریز تقسیم می کند. گزاره های خرد پذیر، بر مبنای ادله پذیرفته می شوند. گزاره های خرد ستیز، بدون تردید رد خواهند شد. اما در خصوص گزاره های خرد گریز، از نظر روانشناختی بررسی خواهد شد که آیا آثار و

نتایج مترتب بر اعتقاد به یک گزاره بهتر است یا آثار و نتایج مترتب بر اعتقاد به عدم این گزاره یا آثار و نتایج مترتب بر عدم اعتقاد به این گزاره؟ به عنوان نمونه، "حیات پس از مرگ وجود دارد" یکی از گزاره های خرد گریز است. باید دید اعتقاد به این گزاره یا عدم اعتقاد به این گزاره، کدامیک، موجب آرامش و شادی و امید ما می شوند، و به تعبیر دیگر بهداشت روانی برای ما پدید می آورند. در گزاره های خرد گریز، گزاره هایی انتخاب خواهند شد که بهداشت روانی آدمی در گرو پذیرش آن باشد. ؟ "اخلاق باور"، که در خصوص پروسه ی باور آوردن داوری می کند، باور آوردن هایی که بر اساس استدلال باشد را درست می داند و باور آوردن هایی که همراه با استدلال نباشد را نادرست می داند. زندگی شخصی پس از مرگ به نظر برخی از فیلسوفان ذهن، جزو گزاره های خرد ستیز است. اگر چنین باشد، بر مبنای اخلاق باور، باور به زندگی شخصی پس از مرگ، موجه و مجاز نیست.

نتیجه: نه دلیلی بر صدق حیات شخصی پس از مرگ ارائه شده است، نه تصاویر بهشت و جهنم قابل دفاع عقلانی است. شاید این آموزه ها به همان نحو که در قرآن آمده اند صادق باشند، ولی سخن ما ناظر بر ادله ی صدق این مدعیات است. یاد داشت حاضر نشان داد که حتی مفسران و متکلمان و فیلسوفان واقع گرای مسلمان هم آیات مربوط به زندگی پس از مرگ را تأویل کرده اند تا با مقبولات عقلی عصر سازگار افتد.

اکبر گنجی

منبع: رادیو زمانه، 12 شهریور 1387

پاورقی ها:

1- به گفته شبستری، "آیات قرآن بیان گزاره های فلسفی به منظور اخبار از واقعیت یا اخبار از غیب نیست"، بلکه "قرآن یک قرائت (خواندن) نبوی از جهان است. البته در سراسر این قرائت شخصیت پیامبر به گونه های مختلف آشکار شده است". قرآن در بردارنده ی گزاره های صدق و کذب بردار نمی باشد، بلکه محصول "پیش نگاه" پیامبر به عالم است. پیش نگاه محمد، نگاه موحدانه به عالم و آدم است. هیچیک از آیات قرآن درباره ی عالم پس از مرگ، "جمله های اخباری نیستند جمله هایی هستند که یک تجربه فهمی- تفسیری از سرنوشت و سرانجام انسان را نشان می دهند". مجتهد شبستری بارها به تأکید تکرار می کند که آیات قرآن در باره مبدأ و معاد و سرنوشت انسان در دنیا و آخرت را نباید گزاره های اخباری صدق و کذب بردار تلقی کرد، "این تعبیرات اخبار از داده ها و یا فلسفه گویی یا اخبار از غیب نیستند". [تلقی عموم مسلمین از عصمت پیامبر (حداقل) این است که او در مقام "دریافت"، "فهم" و "ابلاغ" کلام خدای متشخص انسانوار خطا نمی کند. اما وقتی قرآن کلام خدا نباشد، دیگر عصمت چه معنایی خواهد داشت؟ به نظر مجتهد شبستری، عصمت نبی به این معنا خواهد بود که او: "هیچ گاه از این فهم تفسیری توحیدی جهان منحرف نمی شود و به غیر خدا دعوت نمی کند. او در این نبوت و رسالت معصوم است. نبوت پیامبر در چگونه دیدن جهان و رسالت وی ابلاغ این بینش بوده است و نه در بیان اینکه از نظر فلسفی یا علمی جهان چگونه است" (رجوع شود به: محمد مجتهد شبستری، قرائت نبوی از جهان، ماهنامه مدرسه، شماره ششم، تیر ماه 1386، صص 92-100). شبستری می گوید، پیامبر "از جایی، به صورت گزاره ی احتمال الصدق و الکذب خبر" نمی دهد: "در قرآن از جن سخن رفته است، اما اصلاً نظر بر این نبوده که چون جن گفته شده است پس جن وجود دارد. اصلاً اینها مطرح نبوده است. همینطور وجود یا عدم وجود شیطان... معاد حتی در قرآن اخبار گزاره ای حاکی از یک امر واقعی نیست. معاد تفسیری است از انسان... این طور نیست که محتوای تجربه، معرفتی باشد که به پیامبر داده می شود و گفته می شود این معرفت را ابلاغ کن. این نیست معرفت داده نمی شود. دید داده می شود، بینش داده می شود، و نه گزاره های احتمال الصدق و الکذب" (محمد مجتهد شبستری، هرمنیوتیک و تفسیر دینی از جهان، ماهنامه مدرسه، شماره ششم، صص 67-88).

2- علامه طباطبایی، ترجمه تفسیر المیزان، ترجمه سید محمد باقر موسوی همدانی، دفتر انتشارات اسلامی، جلد 17، ص 166. تمام ارجاعات متن حاضر به المیزان، به دوره بیست جلدی ترجمه یاد شده است.

3- المیزان، جلد 17، صص 575-576.

4- ملاصدرا، اسفار اربعه، جلد 9، صص 214-215.

5- سید محمد حسین طباطبایی، شیعیه در اسلام، دفتر انتشارات اسلامی، صص 166-161.

6- مرتضی مطهری، عدل الهی، انتشارات صدرا، فصل مجازات های اخروی، صص 189-216.

"آنچه در آخرت به عنوان پاداش یا کیفر به نیکو کاران و بدکاران داده می شود تجسم خود عمل آنهاست" (ص 206).

"مجازات آخرت، تجسم یافتن عمل است. نعیم و عذاب آنجا همین اعمال نیک و بد است که وقتی پرده کنار رود تجسم و تمثیل پیدا می کند" (ص 209).

در همین فصل مطهری در پاسخ به اشکال های راسل درباره او می نویسد: "راسل در نظر کسی که اندک آشنایی با معارف اسلامی دارد، در فلسفه به مفهوم اسلامی و شرقی آن، یک کودک دبستانی هم به شمار نمی رود" (پیشین ص 214). راسل یکی از مهمترین فیلسوفان تحلیلی و از بنیانگذاران فلسفه ریاضی و منطق است. چیزی به نام "فلسفه اسلامی" وجود ندارد، فلسفه فیلسوفان مسلمان، برمبنای متافیزیک یونانیان بر ساخته شده است. راسل با این فلسفه آشنا بود، ولی آن را قبول نداشت. فلسفه فیلسوفان مسلمان، اگر تعاریف بوعلی در شفا در خصوص برهان مینا قرار گیرد، یک معرفت غیر برهانی است. بسیاری از تعاریف و براین اینان توتولوژیک است. مطهری در عدل الهی به گونه ای سخن گفته است که نظام هستی به هر نحو باشد، عادلانه است. فیلسوفان مسلمان باید به این پرسش پاسخ گویند: ساختار عالم هستی در چه صورتی غیر عادلانه خواهد بود؟ در صورت وقوع چه حادثه یا حوادثی نظریه عادلانه بودن جهان ابطال خواهد شد؟

7- محمد مجتهد شبستری وعده های قرآن در خصوص زندگی پس از مرگ را گزاره های اخباری- فلسفی نمی داند، این آیات محصول نگاه تفسیری پیامبر به جهان است: "حتی مهم ترین آیات مربوط به اصل حشر و قیامت انسان ها هم در قرآن بازگو کننده یک تجربه فهمی - تفسیری از سرانجام انسان هستند. مثلاً در موارد متعددی از قرآن گفته می شود بیرون آوردن انسان های مرده از خاک مانند زنده کردن درختان و زمین پس از فصل زمستان است. پیامبر در بینش وحیانی خود انسانها را مانند درختان و گیاهان می دیده که سر سبز می شوند و سپس می میرند (به اصطلاح قرآن) و سپس در فصل بهار دوباره زنده (به اصطلاح قرآن) می شوند. تعبیرات مکرر از آفریده شدن انسان از خاک و پیدایش انسان در زمین و تعبیر انتشار انسان ها در روی زمین و رفتن انسان ها دوباره به زمین و بیرون آمدن انسان ها دوباره از زمین در قرآن مثلاً در سوره 30 آیه 19 جمله های اخباری نیستند جمله هایی هستند که یک تجربه فهمی- تفسیری از سرنوشت و سرانجام انسان را نشان می دهند... اگر سرانجام انسان به سوی خدا نبود خلق انسان "عبث" می بود. پس انسان عاقبت در پیشگاه خدا حاضر خواهد شد و ممکن نیست از انسان فهمی جز این داشت... اینکه انسان با مشقت به سوی خدا می رود، اینکه خلقت انسان عبث نیست، اینکه انسان به حال خود رها نمی شود، اینکه خدا قادر است او را زنده کند، اینکه او در حیات اخروی "جزا" خواهد دید، اینکه حیات دنیوی لهو و لعب و کالای غرور است، همه اینها فهم های تفسیری دینی از انسان هستند که بر مبنای "بینش تفسیری محوری" عبث بودن و حقانیت داشتن و غیر باطل بودن جهات صورت می پذیرد. آن "پیش نگاه" این نگاه ها را هدایت می کند. مویذ مهم دیگر این مدعا نام هایی است که در قرآن برای مرحله قیامت و حشر انسان به کار برده شده است: مثلاً "یوم الفصل" سوره 64 آیه 40، "یوم الحساب" سوره 24 آیه 35، "یوم التغابن" سوره 64 آیه 9، نام های روز قیامت اند. تعبیرات فصل به معنای جدا شدن حق از باطل، حساب کشی از انسان، آگاه شدن به مغبون بودگی و مانند اینها تعبیراتی اند فهمی- تفسیری از وضعیت آینده انسان در آخرت. با دقت بیشتر معلوم می شود که تعبیر بسیار مکرر "الیوم الاخر" که در ده ها مورد از قرآن درباره حشر و قیامت و آخرت به کار برده شده، خود یک تعبیر فهمی - تفسیری است. اینکه حیات دنیوی "روز اول" است و حیات اخروی "روز دیگر" است یک فهم تفسیری از سرنوشت و سرگذشت انسان است. این تعبیرات اخبار از داده ها و یا فلسفه گویی از اخبار از غیب نیستند" (محمد مجتهد شبستری، قرائت نبوی از جهان، ماهنامه مدرسه، شماره ششم، صص 96-97).

شبستری می گوید پیامبر " از جایی ، به صورت گزاره یحتمل الصدق و الکذب خبر " نمی دهد : " در قرآن از جن سخن رفته است، اما اصلاً نظر بر این نبوده که چون جن گفته شده است پس جن وجود دارد. اصلاً اینها مطرح نبوده است. همینطور وجود یا عدم وجود شیطان... معاد حتی در قرآن اخبار گزاره ای حاکی از یک امر واقعی نیست. معاد تفسیری است از انسان... این طور نیست که محتوای تجربه، معرفتی باشد که به پیامبر داده می شود و گفته می شود این معرفت را ابلاغ کن. این نیست. معرفت داده نمی شود. دید داده می شود، بینش داده می شود، و نه گزاره های یحتمل الصدق و الکذب" (محمد مجتهد شبستری، هرمنیوتیک و تفسیر دینی از جهان، ماهنامه مدرسه، شماره ششم ، صص 67-88).

8- بسط تجربه نبوی، ص 56-55.

9-- مصطفی ملکیان، گریز معنوی، رویکردی به دین گرایی و دین گرایی انسان معاصر، ص 21.

قرآن محمدی (6)

خدای سخنگو و پیامبر نامه رسان

عموم مسلمین قرآن را با تمام الفاظش، کلام خدای متشخص انسانوار می دانند. علامه طباطبایی در این خصوص می گوید: "عقیده عمومی مسلمین-که البته ریشه ی آن همان ظواهر لفظی قرآن است- درباره ی وحی قرآن این است که قرآن مجید به لفظ خود سخن خداست که به وسیله ی یکی از مقربین ملائکه که موجوداتی آسمانی هستند، به پیغمبر اکرم(ص) فرستاده شده است، نام این ملک یا فرشته، جبرئیل و روح امین است. سخن خدا را تدریجاً در مدت بیست و سه سال به پیغمبر اکرم (ص) رسانیده و به موجب آن به آن حضرت مأموریت داده شده که لفظ آیات آن را بر مردم بخواند" [1].

تبیین پدیده ی وحی با "خدای متشخص انسانوار سلطانی اعتبار ساز" کار چندان دشواری نیست. می توان تبیینی سازگار از نبوت در این چارچوب عرضه کرد. بر آن مبنا:

اولاً: عقل به تنهایی برای تأمین سعادت دنیوی و اخروی بشر کفایت نمی کند. اگر تمام آدمیان قوای ادراکی و عقلانی خود را جمع کنند و به کار برند، نه تنها به فهمی واقعی از سعادت نهایی نائل نخواهند شد، بلکه راههای وصول به سعادت را هم در نخواهند یافت.

ثانیاً: بشریت بدون راهنمایی خدا همچنان در گمراهی، ضلالت و تاریکی گام بر خواهد داشت.

ثالثاً: نگاه داری مردم در گمراهی و ضلالت، برای موجودی که قادر به نجات آنان است، اخلاقاً امری قبیح است.

رابعاً: خدا که خیر مطلق است، عمل غیر اخلاقی انجام نمی دهد.

خامساً: خدا بشر را از طریق انبیاء راهنمایی کرده است. انبیاء چیزهایی که آدمیان نمی دانند را به آنها می آموزانند: ما لم تکنوا تعلمون: و آنچه را که نمی دانستید به شما یاد دهد(بقره 151 و 239). پیامبر هم به روشهای عقلانی به آن نکات دست نمی یابد، بلکه همه ی نکات را خدا به او می آموزاند: و انزل الله علیک الکتاب والحکمه و علمک ما لم تعلم: خدا بر تو کتاب و حکمت نازل کرد و چیزهایی به تو آموخت که از پیش نمی دانسته ای(نساء، 113). اگر خدا موجودی متشخص و انسانوار نباشد، تمام این نظام فرو خواهد ریخت. برای اینکه موجود متشخص انسانواری وجود ندارد تا سخن بگوید، نماینده و سخنگو داشته باشد، فرستاده اش اطلاعیه های او را به اطلاع مردم برساند. در پرتو خدای غیر متشخص، تجربه و حیوانی بنیانگذاران ادیان به نحو دیگری تفسیر می شود.

قائلان به کلام باری، تاکنون دلیلی برای صدق مدعای خود عرضه نکرده اند. در مباحث جاری در این خصوص، آنان با استناد به آیات قرآن، مدعای خود را تکرار می کنند. اما سنت تفسیری نشان می دهد که مفسران آیات کریمه ای که با عقل(فلسفی - علمی) تعارض داشته باشند را تأویل می کنند. خدای قرآن، خدای متشخص انسانوار جسمانی - سلطانی اعتبار ساز است. عموم مفسران واقع گرا، که خدا را موجودی واقعی و مستقل از ذهن آدمی می دانند، اینگونه آیات را تأویل می کنند تا با غیر مادی بودن خدا سازگار شوند. در خصوص کلام باری، می پرسیم چه براهینی برای اثبات صدق سخن گفتن خدا اقامه شده است؟ می گویند: برهان نداریم، ولی آیات قرآن می گویند این آیات کلام خدا هستند. می گوئیم آیات همان کتاب هم می گویند خدا دارای جسم است، بر روی تخت می نشیند، خشمگین می شود، راه می رود(و قدمنا الی ما عملوا من عمل، فرقان، 23). اگر آیات جسم داشتن خدا، خدا را مجسم می کنند، آیات کلام الله بودن کتاب هم خدا را سخنگو خواهند

کرد. ، اگر تأویل آیات جسم داشتن خدا مجاز باشد، تأویل آیات سخن گفتن خدا هم مجاز خواهد بود. برای اثبات عقلی این مدعا (قرآن کلام خداست)، یا معقول سازی آن، نمی توان به خود قرآن کریم استناد کرد. آنان که قرآن کریم را سخن خدا تلقی می کنند، بجای ارائه ی دلیل و برهان، دهها آیه ی کریمه را برای تحکیم مدعا عرضه می دارند، در حالی که تمام نزاع بر سر فهم و تفسیر همین مدعاست. باید با مباحث برون دینی(عقلی) روشن کرد که آیا خدا وجود غیر متشخص است؟ یا موجودی است متشخص و انسانوار و سلطانی و اعتبارساز؟ حتی اگر خدا موجودی متشخص و انسانوار باشد، تاکنون دلیلی بر "صدق سخن گفتن خدا" ارائه نشده و بر "صدق سخن خدا بودن قرآن" نمی توان اقامه برهان کرد. نکات زیر شاید پرتوی بر محل نزاع بیفکنند:

1- تقدم اثبات وثاقت تاریخی متن بر بحث تعیین مولف قرآن : سه باور متعارض وجود دارد:

الف- قرآن کلام الله است.

ب- قرآن کلام محمد(ص) است.

ج- قرآن نه کلام خداست، و نه کلام محمد(ص). برخی از شبهات وثاقت تاریخی متن(قرآن قبل از پیامبر، قرآن پس از پیامبر) چنین ادعایی دارند.

اثبات وثاقت تاریخی متن ، منطقاً بر مسأله ی اینکه قرآن کلام چه کسی است ، تقدم دارد. اگر به تمام شبهاتی که در خصوص این مسأله مطرح شده پاسخ گفته شود و وثاقت تاریخی متن با شواهد و دلایل قانع کننده موجه شود ، حداکثر چیزی که تأیید خواهد شد این است که تمام سوره ها و آیات قرآن کلماتی هستند که از زبان پیامبر گرامی اسلام خارج شده است، نه اینکه قرآن کلام خداست. به عنوان مثال، کسی از ما می پرسد که **مثنوی** کتاب (سخن) چه کسی است؟ اگر ما موفق شویم با اسناد و شواهد موثق تاریخی نشان دهیم که این کتاب از آن مولوی است، در این صورت اثبات می شود که مثنوی کلام مولوی است. در این صورت این باوری صادق و موجه(معرفت) خواهد بود. حال شخص دیگری مدعی است که مثنوی سخن خداست که آن را به مولوی داده تا به اطلاع مردم برساند. آیا این مدعای دوم ، مدلل و قابل اثبات است؟ در واقع مسلمانها دو ادعا دارند : اولاً: تمام قرآن حاضر سخنانی است که مردم هم عصر پیامبر از زبان آن بزرگوار شنیده و آن را مکتوب کرده اند. ثانیاً: این کتاب سخن خداست. علم تاریخ راههای بررسی صحت و سقم مدعای اول را در اختیار آدمیان نهاده است. اما هیچ دانشی وجود ندارد(تاکنون) که راههای اثبات "صدق سخن خدا بودن قرآن" را به آدمیان بیاموزاند تا مدعیان آن را به باوری صادق و موجه(معرفت) تبدیل کنند. بدینترتیب، امکان تبدیل باور اول به معرفت(باور صادق موجه) وجود دارد، ولی تبدیل باور دوم به معرفت(باور صادق موجه)، امکان ناپذیر است.

2- مهبط وحی :

در اینکه پیامبر گرامی اسلام واجد تجربه ای (تجربه دینی؟ تجربه عرفانی؟ تجربه وحیانی؟ تجربه مینوی؟ تجربه تفسیری؟ تجربه حس وار؟ و ...) بوده است ، اختلافی وجود ندارد، تمام مسأله ، مربوط به آن "**تجربه**" و تفسیر معقول آنست. هیچ کس در تجربه ای که پیامبر گرامی اسلام از سر گذرانده شرکت نداشته و همگان از آنچه بر او رفته است بی اطلاع اند. تمام کسانی که در طول تاریخ در خصوص این تجربه سخن گفته اند، مدلی **برساخته** اند تا آن تجربه را قابل فهم سازند. هیچ کس نمی تواند مدعی شود که مدلس منطبق با واقع است. قرآن فرآورده ی تجربه وحیانی پیامبر است. بنا بر ظواهر قرآن ، جبرئیل این کتاب را از سوی خدا به پیامبر رسانده است . این مدعا را چگونه باید فهمید؟

قرآن برخلاف نظر همه معرفت شناسان، **قلب** را به عنوان یکی از منابع معرفت معرفی می کند. فلسفه و علم مدرن برای قلب مطلقاً شأن ادراکی قائل نیستند و بدینترتیب، این یکی از مصادیق تعارض عقل و وحی است:

افلهم یسیروا فی الارض فتکون لهم قلوب یعقلون بها او اذان یسمعون بها فانها لاتعمی الابصار و لکن تعمی القلوب التی فی الصدور: آیا در زمین گردش نمی کنند تا صاحب دلها بی گردند که بدان تعقل کنند و گوش هایی که بدان بشنوند؟ زیرا چشم ها نیستند که کور می شوند، بلکه دلها بی که در سینه جای دارند کور باشند(حج، 46).

در آیه ، تعقل و دیدن را به قلب نسبت داده است. این امر یکی از مصادیق تعارض علم و دین است. به گفته سید محمد حسین بهشتی، منظور از قلب یا دل "مرکز دستگاه گردش خون" است [2]. اگر قرآن می گوید که القلوب التی فی الصدور، یعنی همین قلب هایی که در سینه ها جای دارند، یعنی "همین اندام صنوبری شکل از اندام های ادراک است" [3].

در مسأله دریافت وحی هم، قرآن قلب پیامبر را دریافت کننده ی وحی معرفی می کند، نه گوش آن حضرت را. بدین ترتیب ، یا جبرئیل با صدا الفاظ را خوانده ، و در این صورت قلب باید قادر به شنیدن باشد تا قلب پیامبر آن صدا ها را شنیده باشد، و یا اینکه مسأله شنیدن صدا نبوده است، بلکه دیدن چیزی یا چیز هایی بوده ، که در این صورت هم قلب باید قادر به دیدن باشد تا قلب پیامبر آن چیز ها را دیده و آن را وحی خوانده است. قرآن به صراحت تمام کوری را به قلب نسبت می دهد. در هر صورت، آیات مربوط به مهبط وحی، کار مفسران و متکلمان را بسیار دشوار کرده است. قرآن می فرماید:

-قل من کان عدواً لجبرئیل فانه نزله علی قلبک باذن الله: بگو هر کس دشمن جبرئیل باشد[بداند] که جبرئیل آن را به دستور الهی بر دل تو نازل کرده است(بقره، 97).

-نزل به الروح الامین علی قلبک لتکون من المنذرين بلسان عربی: که روح الامین[جبرئیل] آن را بر دل تو فرود آورده است تا از هشدار دهندگان باشی، به زبان عربی شیوا(شعرا، 195-193).

-فاوحی الی عبده ما اوحی. ما کذب الفواد ما رای. افتمرونه علی ما یری: آنگاه به بنده او آنچه باید وحی کند، وحی کرد. دل او در آنچه دید ناراستی نکرد. آیا شما با او درباره آنچه دیده است، مجادله می کنید(نجم، 12-9). آقای طباطبایی در المیزان از امام جعفر صادق نقل می کند که جبرئیل وقتی نزد پیامبر گرامی اسلام آمد، "شصد بال داشت، و بر ساق پایش دری بود چون شبمی که روی گیاهان می افتد. آن قدر بزرگ بود که بین آسمان و زمین را پر می کرد" [4].

آقای طباطبایی چاره ای جز تأویل اینگونه آیات در پیش نداشته است. می گوید قلب در عرف قرآن به معنای نفس است. چرا؟: "به دلیل اینکه در چندین جا درک و شعور و همچنین معصیت را که از آن نفس است، به قلب نسبت می دهد" [5]. علامه طباطبایی متافیزیکی است. متافیزیکی که او بدان باور دارد، درک و شعور و معصیت را از آثار نفس(= روح) می داند. ولی قرآن این آثار را به قلب نسبت داده است. تعارض عقل و وحی به ناگزیر کار را به تأویل می کشاند و ادعا می شود که قلب یعنی نفس. در حالیکه در دیگر آیات قرآن از روح و نفس بسیار سخن گفته شده است. مطابق مدل قرآن پیامبر با قلب خود مشاهداتی داشته که وحی نام گرفته است. پیامبر مدعی تجربه ی ادراکی خداوند نبود، قلب مبارک آن حضرت مهبط وحی بود. باز هم بر این نکته تأکید می ورزیم که در قرآن از نفس و روح در موارد مختلف سخن رفته است، لذا پیامبر با مشکل زبانی روبرو نبوده است تا نفس و روح خویش را مهبط وحی معرفی کند. مدافعان کلام خدا بودن قرآن باید توضیح دهند که قلب چگونه الفاظ و مفاهیم را دریافت و بدون دخل و تصرف ابلاغ می کند؟

طباطبایی مرتکب خطای دیگری هم شده است. او گمان کرده است که نفس قرآنی ، همان نفس(روح) فلاسفه ی مسلمان است. در صورتی که نفس در قرآن به معانی مختلف به کار رفته است، اما به معنای نفس فلاسفه به کار نرفته است. قرآن می گوید:

تعلم ما فی نفسی و لا اعلم ما فی نفسک: تو آنچه در نفس من هست می دانی و من آنچه در نفس تو هست نمی دانم(مائده، 116). مطابق روایت قرآن، در گفت و گوی خدا با عیسی، خدا از عیسی می پرسد آیا تو به مردم گفتی من و مادرم را به

عنوان دو خدا بجای خدا بپرستید؟ پاسخ عیسی منفی است. در ادامه عیسی به علم نامحدود خدا و دانش محدود خود اشاره می کند. نسبت دادن نفس به خدا، همان نفسی که عیسی داراست، در اینجا چه معنایی دارد؟

الله یتوفی الانفس حین موتها والتی لم تمت فی منامها فیمسک التی قضی علیها الموت و یرسل الاخری الی اجل مسمی :خداوند نفس ها را به هنگام مرگ آنها، و نیز آن را که نمرده است در خوابش، می گیرد، سپس آن را که مرگش را رقم زده است، نگاه می دارد، و دیگری را تا زمانی معین گسیل می دارد(زمر، 42). در این آیه مردن و خوابیدن توفی و قبض نفس تلقی شده است. آیه سه حالت برای آدمی در نظر گرفته است: الف- حالت بیداری: انسان دارای نفس است. ب- حالت خواب: انسان فاقد نفس است. ج- حالت مرگ: انسان فاقد نفس است. به نظر فلاسفه انسان در حالت خواب و بیداری دارای نفس(روح) است و فقط در حالت مرگ، روح از بدن جدا می شود. اگر نفس قرآن با نفس فلاسفه یکی بود، آدمی در حالت خواب هم باید دارای نفس باشد، پس نفس قرآن با نفس فلاسفه متفاوت است. معنای آیه در گرو پاسخ به این پرسش است: چه چیزی در حالت بیداری وجود دارد، اما در حالت خواب و مرگ، جسم فاقد آن است؟ در حالت بیداری آدمی خود آگاهی و دگر آگاهی دارد، یعنی از وجود غیر آگاه است. اما در حالت خواب فاقد آگاهی است. برخی بر این باورند که آدمی در حالت خواب حتی فاقد خودآگاهی است. به طور مسلم وجه تمایز خواب از بیداری این است که آدمی در حالت خواب از وجود غیر از خودش خبر ندارد. ولی در حالت بیداری امکان ندارد که از وجود غیر مطلع نباشد. دیگر آگاهی فقط در حالت بیداری وجود دارد، به محض اینکه فرد به خواب می رود، دیگر آگاهی از بین می رود. در حالت مرگ هم دیگر آگاهی از بین می رود. بنابر این نفس در آیه یاد شده به معنای دیگر آگاهی است. تمام صورتی که آدمی در حالت خواب می بیند، از آن خود شخص است. تخیلات حالت بیداری هم به خود شخص تعلق دارند. در حالت بیداری وقتی در تخیل به پارک یا کنار دریا می روید، این تخیلات از آن شماست. این دیگر آگاهی نیست. دیگر آگاهی یعنی وجود مستقل از شما. نفس فلاسفه موجود مجردی است که کارکردهای بسیاری(ادراک کلیات، تدبیر بدن، اراده، حس و حرکت، علم و...) دارد. دیگر آگاهی یکی از انواع علم است. از نظر فلاسفه انسان در حالت خواب فاقد دیگر آگاهی می شود، نه فاقد نفس(روح). از این رو وقتی قرآن می گوید در حالت خواب نفس را از او می گیریم، منظور روح نمی باشد، بلکه منظور دیگر آگاهی است. آیه زیر هم بخوبی نشان می دهد که نفس قرآن با نفس فلاسفه فرق دارد:

کل نفس ذائقة الموت: همه نفوس مردنی هستند(انبیاء، 35). از نظر فلاسفه، مرگ، مرگ جسم است، نه مرگ نفس(روح)، بنابر این، نفسی که می میرد(نفس قرآنی)، نفس فلاسفه نیست. بنابر این، قلب و نفس قرآنی را نفس(روح) فلاسفه تلقی کردن، بلا دلیل است.

وقتی کسی زبان قرآن را واقع گرایانه تفسیر می کند، باید بپذیرد که قلب پیامبر دریافت کننده ی وحی بوده است. پذیرش این امر، به تعارض دین با علم و فلسفه منتهی خواهد شد. اگر تأویل "دریافت کننده ی وحی" مجاز، بلکه ضروری، باشد، تأویل "فرستنده ی وحی" هم مجاز، بلکه ضروری، خواهد بود. همانگونه که قلب دریافت کننده ی وحی نیست، خدا هم فرستنده ی وحی نیست، چون خدا انسان نیست تا سخن بگوید.

اکبر گنجی

منبع: رادیو زمانه، 16 شهریور 1387

پاورقی ها:

- 1- علامه طباطبایی، قرآن در اسلام، ص 90.
- 2- سید محمد حسین بهشتی، شناخت از دیدگاه قرآن، بنیاد نشر آثار و اندیشه های شهید آیت الله دکتر بهشتی، ص 198.
- 3- پیشین، ص 218.

4- الميزان، جلد 17، ص 7 .

5-- قرآن در اسلام، ص 102.

قرآن محمدی (7)

پیامبر راستگو و صدق مدعیات (بخش اول)

3- استنتاج صدق منطقی از صدق اخلاقی: آنان که قرآن را سخن خدا تلقی می کنند، برای تحکیم مدعای خود ، از یک مغالطه منطقی استفاده می کنند. می گویند: الف- پیامبر راست گوست ، ب- پیامبر صادق گفته است که قرآن سخن خداست. نتیجه: پس قرآن کلام خداست. این یک مغالطه منطقی است. برای اینکه از صدق اخلاقی شخص نمی توان صدق اعتقادات او را استنتاج کرد، زیرا صدق صدق اخلاقی به معنای مطابقت سخن شخص با با عقیده ی اوست و صدق منطقی به معنای مطابقت عقیده ی شخص با واقعیت خارجی . پس عقلاً محال نیست، بلکه به وفور پیش می آید، که سخن کسی با عقیده ی او مطابقت دارد اما عقیده ی او با واقعیت خارجی مطابقت ندارد ، یعنی شخص صدق اخلاقی دارد، ولی سخنش صدق منطقی ندارد. ما، در مواجهه با افکار و آرا دیگران ، جز در موارد نادری با صدق اخلاقی آنان کاری نداریم ، بلکه با صدق منطقی افکار و آرایش کار داریم. آری پیامبر دروغگو نیست، او راست گو و صادق است. ولی صدق داده های وحیانی را نمی توان از صداقت اخلاقی پیامبر استنتاج کرد. صدق اعتقادات نیازمند استدلال است. گزاره های زیر در متن مقدس وجود دارد. این گزاره ها را نمی توان با استناد به صداقت اخلاقی پیامبر توجیه کرد. اگر گزاره های زیر صادق نباشند، که بنابر علم و فلسفه کنونی صادق نیستند، باید برای تبیین آنها مدلی ارائه کرد. بر مبنای مدل سروش، دانش عمومی پیامبر در سطح دانش مردم زمان خود بوده است. لذا تعارض آیات قرآن با علم و فلسفه کنونی ، در این مدل که قرآن را کلام پیامبر تلقی می کند ، قابل فهم است. اما در مدلی که قرآن را کلام خدا می داند، حل این مسأله دشوار است. برای اینکه مطابق تلقی سنتی از خدای متشخص انسانوار، او قادر مطلق، عالم مطلق و خیرخواه مطلق است. لذا جای طرح این پرسش وجود دارد که چه دلیلی باعث شده است که خدا سخنانی بگوید که منطبق با واقع نیست؟ اگر خدا نداند، عالم مطلق نیست . اگر بداند و نتواند بگوید ، قادر مطلق نیست. اگر بداند و بتواند بگوید ، اما سخن درست را به مردم نگفته باشد، خیرخواه مطلق نیست. حل این مسأله اندیشه سوز، مفسران را به راههای گوناگون رانده است.

1-3- واقع گرایان منکر علم و فلسفه: برخی از مفسرانی که زبان دین را زبان واقع گرایانه تعبیر می کنند ، گزاره های اعتقادی قرآنی را صددرصد درست و یقینی دانسته و گزاره های علمی – فلسفی انسان مدرن را ظنی، موقتی و ابطال شدنی فرض کرده، و گفته اند در تمام موارد تعارض دین با فلسفه و علم، باید آموزه های علمی – فلسفی را کنار نهاد و آموزه های دینی را صحیح تلقی کرد. آیت الله جوادی آملی بر این باور است که در تمامی مواردی که فرآورده های وحیانی با یافته های انسانی تعارض پیدا می کنند، باید یافته های انسانی را که همگی ظنی اند، رد کرد و فرآورده های وحیانی را که همگی یقینی اند، قبول کرد. به گمان وی در قرآن کریم قوانین ثابت علوم مختلف آمده است، لذا قوانین یاد شده "میزان قطعی و یقینی" تعیین "صحت و سقم" قوانین علوم مختلف است. از این رو: "نمی توان به بهانه ی هم ردیف بودن دین با علم، اصول کلی ای را که توسط دین درباره ی موضوعات و مسائل مختلف علمی عنوان می شود، در عرض مدلهای ذهنی و یا فرضیه هایی قرار داد که سایه ی خود را صرفاً به دلیل شهرت و یا مقبولیت بر مسائل مختلف علمی تحمیل می نمایند زیرا اصول القا شده از ناحیه دین ، اصول و قوانین واقعی ای هستند که بر مبنای مبرهن و استوار خود، متفکران را به سوی سنن و احکام الهی رهنمون می سازند"[1]. "اگر گزارش های وحی از خلقت آسمان و زمین کلام خداوندی است که بهتر و برتر از همگان به اسرار خلقت و چگونگی آفرینش آگاه است ، پس هر یک از علومی که در پی کشف سری از اسرار طبیعت در هر یک از حوزه های یاد شده می باشند ناگزیر از مراجعه به آیات یاد شده و جستجوی پیرامون لوازم و آثار آنها می باشند"[2].

محسن کدیور در مقاله "علم و دین، مطالعه موردی بازرگان"، در خصوص تعارض علم و دین موضعی اتخاذ کرده است که، تا آنجا که من می فهمم، با موضع آیت الله جوادی آملی یکسان است. وی می نویسد: "گزاره‌های دینی به ویژه در حوزه‌ی اعتقادات و امور ایمانی ثابت، فرازمانی و غیرمتغیرند"، اما: "روزی نیز عمر فیزیک نیوتنی و اصول ترمودینامیک به سر خواهد رسید". بدین ترتیب، اگر بین فرآورده‌های وحیانی (در حوزه‌ی اعتقادات) ثابت، فرازمانی و غیر متغیر، با یافته‌های انسانی (فیزیک، زیست‌شناسی و ...)، تعارض رخ دهد، باید اعتقادات دینی را پذیرفت و یافته‌های علمی را رد کرد، برای اینکه باورهای دینی ثابت، فرازمانی و غیر متغیرند، در حالیکه یافته‌های علمی عمر کوتاهی دارند. این نوع استدلال خودشکن است، برای اینکه، آدمیان براساس یافته‌های انسانی، دین را تأیید می‌کنند. اگر این یافته‌ها تا این حد غیر مقبولند، چگونه از آنها برای تأیید دین استفاده می‌شود؟ انکار علم و فلسفه، پیامدهای ناپذیرفتنی بسیاری برای دین و دینداران در پی دارد. مهمترین این پیامدها این است که اگر صدق و صحت قرآن از راه درون دینی اثبات شده باشد، یعنی با توسل به خود قرآن، دور لازم می‌آید. و اگر از راه برون دینی اثبات شده باشد آن را برون دینی چیزی جز توسل به معرف بشری و دریافته‌های انسانی نیست که آن هم به نظر خود متدینان "مدلهای ذهنی و یا فرضیه‌هایی اند که سابه خود را صرفاً به دلیل شهرت و یا مقبولیت بر مسائل علمی مختلف تحمیل می‌نمایند (رای جوادی آملی) در این صورت اثبات صدق و صحت خود قرآن هم فقط یک مدل ذهنی و یک فرضیه موقتی است.

2-3- واقع‌گرایان ملتزم به علم و فلسفه: گروه دیگری از دینداران واقع‌گرا، پس از مشاهده‌ی تعارض گزاره‌های دینی با علم و فلسفه، حکم به کذب گزاره‌های دینی غیر منطبق با واقع داده‌اند. قبول وجود کذب در سخنان خدا را باید به نحوی تبیین کرد که با دینداری تعارض نیابد. به گمان اینان، حل مسأله در گرو تفکیک کذب از دروغ است. خدا نمی‌تواند دروغ بگوید، اما می‌تواند کذب بگوید. به تعبیر دیگر، در کلام خدا می‌تواند گزاره‌هایی وجود داشته باشد که از نظر ارزش صدق، کاذبند. اما، کلام دروغ را نمی‌توان به خدا نسبت داد. برای اینکه دروغ، کلام به قصد فریب دادن دیگری است، و بنابر تعریف خدا باوران، خدا خیر محض است و نمی‌توان نیت فریب را به او نسبت داد. اگر گزاره‌ی کاذب با نیت فریب پیوند بخورد، به دروغ تبدیل خواهد شد. اثبات وجود گزاره‌های کاذب در کلام الهی کار ساده‌ای است، اما به هیچ طریقی نمی‌توان اثبات کرد که خدا قصد فریب آدمیان را داشته است. خداوند می‌خواسته در سطح عقل مردم عصر نزول سخن بگوید، لذا آن سخنان امروزه کاذب از آب در آمده است. اگر خدا سخنانی که امروزه درست تلقی می‌شوند را به اعراب مکه و مدینه عرضه می‌کرد، آنها آن سخنان صادق را نمی‌فهمیدند. ضمن اینکه خدا از زبان برساخته‌ی بشری برای عرضه مقاصد خود استفاده کرده است. آن زبان در آن دوران محدودیت‌های خاص خود را داشت. اگر خدا زبانی غیر بشری خلق می‌کرد، انسانها قادر به فهم آن زبان نبودند. تمام سعی اینان معطوف به آن است که سخن کذب به سخن دروغ تحویل نگردد. ولی مسأله این است که قرآن خدا را بهترین مکار (آل عمران، 54) سریع‌ترین مکار (یونس، 21) فریب‌دهنده (نساء، 142)، دارای کید استوار (قلم، 45)، در تدارک حیله (صارق، 15 و 16)، حیله‌آموز (یوسف، 76)، رعب‌آفرین (آل عمران، 151- انفال، 12- احزاب، 26- حشر، 2)، گمراه‌کننده‌ی آدمیان (نساء، 143- زمر، 36- انعام، 39- انعام، 125- اعراف، 186- مومن، 74) معرفی می‌کند. قرآن نه تنها نیت فریب، بلکه عمل فریب را به خدا نسبت داده است. آیا گمراه کردن آدمیان توسط خدا، عملی اخلاقی است؟

به گمان اینان، حتی اگر در سخنان خدا دروغ هم وجود داشته باشد، با معضلی روبرو نخواهیم بود. چون تمام مسأله به سرشت و ماهیت اخلاق باز می‌گردد. در اخلاق وظیفه‌گرایانه (deontologicalistic) کانتی و اخلاق فضیلت‌ارسطویی دروغ مذموم است. ولی در اخلاق نتیجه‌گرایی یا پیامد‌گرایانه (consequentialistic) جان استیوارت میل، فقط آثار و نتایج عمل اهمیت دارد و انگیزه‌ی عامل هیچ اهمیتی ندارد. هیچ فعلی به خودی خود و بدون در نظر گرفتن آثار و پیامدهایش نه واجد ارزش اخلاقی است و نه فاقد آن. انگیزه‌ی فاعل هیچ نقشی در توجیه عمل اخلاقی ندارد، عواقب و پیامدهای عملی فعل مهم است. پیامدگرایان درستی هر عملی را با پیامدهای آن داوری می‌کنند. اگر دروغ نتایج و آثار خوبی داشته باشد، بر مبنای نتیجه‌گرایی میلی قابل قبول است. اگر خدا، با هر انگیزه و نیتی، به آدمیان دروغ گفته باشد، اما دروغش به نتایج خوبی منتهی شده باشد، کارش اخلاقی خواهد بود.

رای آقای طباطبایی در باره اخلاق با رای میل در باب اخلاق، از جهت تأکید بر پیامدهای عملی، سازگار است. به غیر از اینکه از نظر طباطبایی، اعتباریات (اخلاق و حقوق)، وهمی و دروغ اند، یعنی قضیه ی خبریه ی کاذب هستند. به باور وی، تمام مجازها، استعاره ها و ادراکات اعتباری، دروغ های موثر دارای آثار عملی اند. این رای طباطبایی، کلام خدا (قرآن) را حاوی لغو و دروغ می کند. برای اینکه، قرآن دارای مجاز و اعتباریات است [3]. طباطبایی در مسأله غامض دلایل آفریدن شیطان، هجده اشکال دست به گریبان مفسرین پیشین را نقل کرده و می گوید، برخی از مفسرین برای حل مسأله شیطان، گفته اند که: "**صدر فعل قبیح از خداوند جایز است و همه ی گناهان از ناحیه خود اوست**" [4].

3-3- ناواقع گرایان: به نظر اینان زبان دین، زبان شاعرانه، نمادین و اسطوره ای است. اگر تمام موارد متعارض با علم و فلسفه، اسطوره ای- نمادین فرض شوند، مسأله حل خواهد شد. به عنوان مثال، از نظر اینان تمام قصص قرآنی روایات تاریخی اسطوره ای هستند که احتمالاً هسته ای واقعی داشته اند. تمام تصاویر بهشت و جهنم نمادین و اسطوره ای اند. باید توجه داشت که متدلوزی همه یا هیچ است. نمی توان از یک متدلوزی فقط برای حل دشواریها استفاده کرد. اگر در امور اعتقادی زبان قرآن زبان صدق و کذب است، باید در تمام موارد به این زبان پایبند بود. اگر هم زبان قرآن نمادین و ناواقع گراست، در تمام موارد باید زبان قرآن را نمادین و ناواقع گرا تلقی کرد.

مسأله ی ما این است: عموم دینداران برای اثبات گزاره ی "قرآن کلام خداست"، به صدق اخلاقی پیامبر استناد می کنند. به تعبیر دیگر، می گویند پیامبر راستگوست، پیامبر صادق گفته است که آیات قرآن کلام خداست. در مرحله ی بعد آیات بسیاری را به عنوان شاهد ذکر می کنند. آیا این شیوه ی استدلال موجه است؟ موارد زیر نه تنها نشان می دهد که از صدق اخلاقی پیامبر نمی توان صدق این گزاره ها را استنتاج کرد، بلکه نشان می دهد که کدامیک از این دو مدل رقیب (قرآن کلام خداست، قرآن کلام پیامبر است) به نحو بهتری این داده ها را تبیین می کنند:

گزاره اول: پوست آلت تناسلی در آخرت علیه شخص شهادت خواهد داد. پرسش: با چه دلیل یا دلایلی می توان اثبات یا تأیید کرد که در آخرت پوست آلت تناسلی شخص علیه او شهادت خواهد داد؟ آیا تصاویری که قرآن درباره حیات پس از مرگ ارائه کرده است، اخبار صادق است؟ دلیل صدق این مدعیات چیست؟ شهادت پوست بدن، یکی از مصادیق تعارض دین با علم و فلسفه است. لذا فیلسوفان صدرایی، مجازات های اخروی را تکوینی (تجسم اعمال) می دانند، نه تشریحی و قراردادی تا به محاکمه و شهادت نیاز باشد. از سوی دیگر باید به این پرسش پاسخ گفت: پوست آلت تناسلی یک موجود است یا دو موجود یا چند موجود؟ تا چیزی هویت شخصی (personal identity) واحد نداشته باشد، یعنی یک موجود حقیقی نباشد، علم و اراده و قدرت ندارد تا بتواند شهادت دهد. آیا پوست آلت تناسلی یک موجود واحد است؟ اگر وحدتش اثبات شود تازه شرط لازم شهادت دادن را خواهد داشت، نه شرط کافی را. اما همین شرط لازم، یعنی موجود واحد بودن، نیز قابل اثبات نیست. مخصوصاً بنابر مبنای خود این فیلسوفان که عالم ماده را عالم غیبیت و بی خبری می دانند.

خلود کافران در آتش جهنم صریح قرآن است: اولئک اصحاب النار هم فیها خالدون: اینان دوزخی اند و در آن جاودانه می مانند (بقره، 257) و: من یقبل مومنا متعمدا فجزاوه جهنم خالداً فیها: و هر کس مومنی را عمدا بکشد، جزای او جهنم است که جاودانه در آن بماند (نساء، 93). با اینهمه، محی الدین عربی، صدرالدین قونوی به عذاب ابدی اعتقاد نداشتند [5]. ملاصدرا جاودانگی گناهکاران در آتش جهنم را انکار می کند، برای اینکه معتقد است آیات جاودانگی آتش مربوط به فساد عقیده (انکار خدا و معاد و نبوت و...) است، نه فساد عمل [6]. از سوی دیگر، ملاصدرا، عذاب جاودانه را با حسن و قبح عقلی و رحیم بودن خدا ناسازگار می داند [7]. در جای دیگری می نویسد، آیاتی که در آنها لفظ خلود آمده مفید ظن است نه یقین، در حالی که دلایل عقلی مخالف آنها مفید قطع است [8]. صدرا ضمن پذیرش صراحت نصوص دینی بر خلود کافران در آتش جهنم، می گوید عموم فقها، متکلمان و اجماع امت بر اساس ظواهر آیات قرآن معتقد به جاودانگی عذاب کافران در آتش جهنم هستند. ولی صدرا نمی گوید چون پیامبر صادق این چنین گفته است، پس خلود در آتش درست است. صدرا خلود در آتش را برخلاف عقل و شهود می یافت، لذا چاره ای جز تأویل آیات نداشت. می نویسد: "اما دلالت این

نصوص و اجماع مورد ادعا آنچنان قطعی نیست که با **شهود صریح** یا **برهان روشن** صحیح تعارض کند [9]. برای اینکه تأویل خود را شرع پسند نماید می گوید آتش برای آنان مثل در آتش رفتن حضرت ابراهیم است که از نظر دیگران درد و رنج و عذاب بود، ولی از نظر ابراهیم ناز و نعمت بود. در عالم مسیحیت، جان هیبک، خلود در جهنم را نامعقول و بر خلاف خوش بینی کیهانی (cosmic optimism) ادیان می داند [10]. پیش از این هم گفته ایم که حیات شخصی پس از مرگ نیازمند دلیل است و نمی توان با استناد به راستگو بودن پیامبر ان را اثبات کرد. پرسش های عقلی بی شماری وجود دارد که پذیرش حیات شخصی پس از مرگ را دشوار می کند.

گزاره دوم: "دعای مضطر قطعاً اجابت خواهد شد"، امن یجیب المضطر اذا دعاه و یکشف السوء: کیست که دعای در مانده را چون بخواندش، اجابت می کند (نمل، 62). روشن است که دعای هزاران مضطر (بیماران سرطانی، ایدزی، کودکان فقیری که به دلیل فقر جان می بازند، مردم مضطر عراق که بر اثر سیاستهای نظامی گرایانه و عظمت طلبانه ی دولت آمریکا و ایران جان می بازند و...) اجابت نمی شود. آیا این مدعا صادق است؟ نمی توان گفت چون پیامبر راست گوست، پس این مدعا هم صادق است و دعای مضطرب قطعاً اجابت می شود (قول آقای طباطبایی در تفسیر المیزان).

گزاره سوم: الا بذكر الله تطمئن القلوب: با یاد خداست که دل ها آرام می گیرد (رعد، 28). اگر کسی دائماً به یاد خدا باشد و دلش آرام نگردد، آیا این گزاره ابطال خواهد شد یا مفسرین و دینداران آیه را چنان تأویل خواهند کرد که با یاد خدا و عدم آرامش قلبی هم سازگار افتد؟ از سوی دیگر، قرآن یاد خدا را موجب ترس دل ها شمرده است: انما المومنون الذین اذا ذکر الله وجلت قلوبهم: مومنان همان کسانی هستند که چون یاد خدا به میان آید دلهایشان ترسان شود (انفال، 2). روشن است که آرامش با ترس تعارض دارد. مفسر مجبور است از طریق تأویل، تعارض را رفع نماید. رفع تعارض از طریق تأویل یک مسأله است و اثبات صدق این مدعا، مسأله ای دیگر.

گزاره چهارم: و من اعرض عن ذکرى فان له معیسه ضنکا: و هر کس از یاد من اعراض کند، زندگیش تنگ شود (طه، 124). ضنک در زبان عربی به معنای فقر و فقیر است. اما تجربه بشری نشان می دهد که بسیاری از کسانی که از یاد خدا اعراض کرده اند، بسیار ثروتمند هستند. مفسران چاره ای جز تأویل آیه کریمه ندارند. هیچ مومن و مفسری با دیدن هزاران نمونه نقض و مبطل، مدعا را ابطال شده فرض نخواهد کرد، بلکه با تأویل آیه، از معنای ظاهری به معنای دیگری عبور خواهد کرد. تأویل این موارد، این مدعیات را از محتوا خالی می کند. از سوی دیگر قرآن می فرماید: "هر کس که کفر ورزد، اندکی بهر مندش گردانیم" (بقره، 126). این دو آیه ی شریفه، ناسازگارند.

گزاره پنجم: خداوند تمام قوم ثمود را به دلیل آنکه یکی از آنان شتر حضرت صالح را می کشد، نابود کرده است (قمر 27-31). حضرت علی (ع) در خطبه 201 نهج البلاغه می فرماید که قطعاً یکی از آنان شتر را کشته است، ولی به دلیل سکوت همراه با رضایت، خدا همه آنان را نابود کرد. سوره شمس نیز پرتوی بر این داستان می افکند:

-قوم ثمود با طغیانانش انکار پیشه کرد. آنگاه که شقاوت پیشه ترینشان برپاخواست. حال آنکه پیامبر خدا به آنان گفته بود این شتر خداوند است، او و بهره آتش را رعایت کنید، سپس او را دروغزن شمردند و آن [شتر] را پی کردند، آنگاه پروردگارش آنان را به گناهشان، به یکسان نابود ساخت و از عاقبت کارش نترسید (شمس، 11-15).

پیرامون این گزارش تاریخی نکات زیر قابل طرح است:

اولاً: این یک داستان حقیقی است یا داستانی نمادین برای تربیت آدمیان؟ علم تاریخ قادر به تأیید صحت وقوع این حادثه نیست.

ثانیاً: اگر این داستان یک داستان واقعی باشد، آیا کشتن تمام مردم یک منطقه، برای جرمی که یکی از آنها مرتکب شده عقلایی و عادلانه است (تناسب کیفر و جرم)؟

ثالثاً: "شتر خداوند" چه معنایی دارد؟ مگر خدا به حیوان احتیاج دارد؟ اگر منظور تعلق وجودی (امکان فقری) موجودات به خداوند باشد، مگر چیزی در این عالم وجود دارد که مستقل از خدا باشد؟ از نظر مالکیت خداوند بر موجودات، آن شتر با دیگر موجودات هیچ تفاوتی ندارد.

رابعاً: آیه آخر سوره مبارکه ناظر بر "خدای متشخص انسانوار سلطانی" است: "و لایخاف عقیبا: و از عاقبت کارش نترسد". طبری و شیخ طوسی می گویند معنای آیه این است که خدا از نابود سازی آنان نترسید. آقای طباطبایی هم می گوید خدا از مجازات قوم نمود پروایی نکرد، چون برخلاف پادشاهان دنیوی از آثار و پیامدهای عقابش آگاه است. کاربرد مفاهیم انسانی چون ترس، درباره ی خدای متشخص انسانوار سلطانی، بلاشکال است. ولی خدای فیلسوفان تغییر حال (ترس، خشم، خشنودی، مکر، دشمنی، دوستی و...) نمی دهد.

خامساً: دینداران ملتزم به حقوق بشر مدرن، این نوع آیات را نمادین فرض می کنند، نه حقیقت تاریخی. برای اینکه حتی اگر تمام مردم یک منطقه شتری را کشته باشند، کیفر آن نابود کردن تمام آنان نیست.

اکبر گنجی

منبع: رادیو زمانه، 19 شهریور 1387

پاورقی ها:

- 1- جواد آملی، *شریعت در آئینه معرفت*، مرکز نشر فرهنگی رجاء، ص 160.
- 2- پیشین، ص 167-168.
- 3- "اگر دانشمندی که از نقطه نظر واقع بینی به تمیز مطابقت و عدم مطابقت مفاهیم و تشخیص صدق و کذب قضایا می پردازد با این مفاهیم و قضایای استعاری روبه رو شود البته مفردات آنها را غیر مطابق با مصادیق و مرکبات و قضایای آنها را کاذب تشخیص خواهد داد" (علامه طباطبایی، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، مقاله ششم، ادراکات اعتباری، ص 283). "این معانی وهمی در عین حال که غیر واقعی هستند آثار واقعیه دارند" (پیشین، ص 288). طباطبای در المیزان، سوره اعراف، ذیل آیات مربوط به خلقت آدم و سجده شیطان (جلد 8، صص 63-71)، و سوره انعام، درباره حسن و قبح نظرات خود را بیان کرده است.
- 4- طباطبایی، *المیزان*، ج 8، ص 43.
- 5- *فصوص الحکم*، ص 93- الفتوحات المکیه، ج 1، ص 290، ج 3، ص 262.
- ابن عربی در *فصوص الحکم*، فص یونسی، می نویسد: "اما اهل آتش، فرجام کارشان نعمت است، هرچند در آتش خواهند بود، زیرا بناگزی صورت آتش، پس از پایان یافتن عذاب می بایست برد و سلام بر اهلش باشد و این نعیم اهل آتش است. پس نعیم اهل آتش پس از باز پس گیری حقوق از آنان بسان نعیم ابراهیم خلیل پس از افکندن در آتش است" (*فصوص الحکم*، ص 691).
- 6- *تفسیر القرآن الکریم*، ج 4، ص 309.
- 7- پیشین، ص 314.
- 8- پیشین، ج 1، ص 375-376.
- 9- پیشین، ج 4، ص 315-316.

صدرا در اسفار در بحث شرور، رحمت الهی را آنقدر وسیع دانسته که تقریباً اکثریت آدمیان در آخرت مشمول آن خواهند شد و نجات خواهند یافت. او قبول دارد که این نظر با بعضی نصوص و روایات تعارض دارد، ولی می گوید براهین عقلی آدمی را به یقین می

رساند که اکثریت آدمیان در آخرت ضرورتاً اهل سلامت و نجاتند. از سوی دیگر، برهان لمی فلسفی اهل کشف و معرفت را به این نظر می‌رساند که تمام افراد باید بدون مانع به کمال خاص خود برسند (صدرالدین شیرازی، الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه، ج 7، صص 81-82).

10- "در درون ادیان توحیدی، و با قوت بیشتر در دوره ی قرون وسطی، باور بر این بوده است که تقدیر اکثریت عظیم نژاد بشری عذاب ابدی در دوزخ است، یا به این دلیل که آنها خارج از جامعه ی مسیحی هستند، یا بدان سبب که آنها کافر یا مشرک هستند. به علاوه، در درون هر سنت دینی این عقیده رواج داشته است که افراد شریر که بدون توبه و پشیمانی می‌میرند به لعنت ابدی محکوم می‌شوند، از این رو راه نجاتی برای آنها ممکن نیست. امروزه، در هر دینی، شاخه ی بنیادگرای بزرگی وجود دارد که به این دیدگاه قرون وسطایی معتقد است. اما ما باید اذعان کنیم که هر نوع تعلیمی درباره ی طرد بخشی از زنان و مردان از تحقق این طرح بشری صورتی از بدبینی است، و نیز باید بپذیریم که چنین جریانی در درون هر یک از ادیان بزرگ توحیدی وجود دارد" (جان هیک، *پنجم، کاوش در قلمرو روحانی*، ترجمه بهزاد سالکی، قصیده سرا، ص 98).

به نظر جان هیک، دلایل اخلاقی نیرومندی علیه دوزخ ابدی وجود دارد. او می‌نویسد: "نخست، هیچ گناه محدود بشری به راستی نمی‌تواند سزاوار کیفری نامحدود باشد، و ثانیاً چنین کیفری به هدفی شایسته- متناسب با محبت بی‌کران خداوند- کمک نمی‌کند، زیرا چون بی‌انتهاست هرگز نمی‌تواند به تجدید حیات احتمالی شخص گناهکار بینجامد. با وجود این، کلسیا در سرتاسر بخش اعظم تاریخ خود با اطمینان بر رنج و عذاب ابدی در دوزخ تأکید کرده است، و بسیاری کسان با عقیده ی قدیس اوگوستین موافق بوده اند که اکثریت انسان‌ها به آن انداخته خواهند شد. و از این رو باید اذعان نمود که این جنبه از تعالیم مسیحی از ویژگی خود به عنوان خبر خوش برای همه ی بشریت عدول کرده است" (پیشین، ص 123).

قرآن محمدی (8)

پیامبر راستگو و صدق مدعیات (بخش دوم)

گزاره ششم: خداوند به دلیل مرتد شدن قوم یهود دستور داد که پدر و مادر و زن و شوهر و فرزندان به جان هم بیفتند و با کارد همدیگر را بکشند (اعراف 152-150 ، طه 86-89 ، بقره 54). در این واقعه همانگونه که حضرت علی(ع) فرموده اند حدود هفتاد هزار نفر کشته شد [11].

آیا این گزاره ی تاریخی ، آن گونه که در کتاب مقدس و قرآن آمده است، صحت دارد؟ اگر این داستان، یک داستان واقعی باشد، در آن صورت باید به این پرسش پاسخ گفت : آیا قتل و عام آن همه انسان (حتی کودکان)، به دلیل ارتداد(گوساله پرستی)، عادلانه و عقلایی است؟ نمادین- اسطوره ای فرض کردن قصص تاریخی قرآن، راهی است که بسیاری از این مسائل را حل می کند و فرد را از دایره دینداری هم خارج نمی کند. جان هیک، داستانهای کتاب مقدس را اسطوره ای تلقی می کند. او گزارش کتاب مقدس درباره زندگی حضرت مسیح را هم اسطوره ای تلقی می کند. به نظر او، این اسطوره ها مثل شعر خاطره انگیزی هستند که احساسات را بر می انگیزند و به قلب ها گرما می بخشند و آدمی را در محضر خدا حاضر می کنند [12].

گزاره هفتم: پدر نداشتن عیسی مسیح مدعایی است نیازمند دلیل. قرآن کریم می فرماید:

" و در کتاب از مریم یاد کن آنگاه که از خاندان خویش، در گوشه ای شرقی، کنار گرفت. و از آنان پنهان شد، آنگاه روح خویش [جبرئیل] را به سوی او فرستادیم که به صورت انسانی معتدل به دیده ی او در آمد. [مریم] گفت من از تو اگر پرهیزکار باشی به خدای رحمان پناه می برم. گفت من فرستاده ی پروردگارت هستم، تا به تو پسری پاکیزه ببخشم. [مریم] گفت چگونه مرا پسری باشد، و حال آنکه هیچ بشری به من دست نزده است و من پلیدکار نبوده ام. گفت همین است، پروردگارت فرموده است آن کار بر من آسان است، تا او را پدیده ی شگرفی برای مردم قرار دهیم و رحمتی از ماست و کاری انجام یابنتی است. سپس [مریم] به او بادار شد و با او در جایی دور دست کنار گرفت. آنگاه درد زایمان او را به پناه تنه ی درخت خرمایی کشانید، گفت ای کاش پیش از این مرده بودم و از یاد رفته بودم و فراموش شده بودم. از فرودست او ندا در داد که اندهگین مباش، پروردگارت از فرودست تو جویباری روان کرده است. و تنه ی درخت خرما را به سوی خود تکان بده تا بر تو رطب تازه چیده فرو ریزد. پس بخور و بیاشام و دیده روشن دار، آنگاه اگر انسانی دیدی بگو برای خداوند رحمان روزه [ی سکوت] گرفته ام و هرگز امروز با هیچ انسانی سخن نمی گویم. سپس او [عیسی] را برداشت و به نزد قومش آورد. گفتند ای مریم کار شگرفی پیش آوردی. ای خواهر هارون نه پدرت مردی نابکار، و نه مادرت پلید کار بود. آنگاه [مریم] به او [نوزاد] اشاره کرد. گفتند چگونه با کودکی که در گهواره است، سخن بگوییم. [نوزاد به سخن در آمده و] گفت من بنده خداوندم که به من کتاب آسمانی داده است و مرا پیامبر گردانیده است " (مریم، 30-16).

مریم مانند دیگر زنان حامله شده و مانند دیگر زنان فرزندی بدنیا می آورد. مطابق گزارش قرآن، جبرئیل به امر خدا او را حامله کرد. مطابق گزارش مسیحیان، او فرزند خدا یا خود خداست. در هر دو صورت، وی فاقد پدر زمینی است. جان هیک می پرسد: "آیا عیسی پسر خدا بود به این معنای ظاهری است که نیمی از کروموزوم های او از مریم و نیمی از خدا بود" [13]. همانگونه که پیش از این گذشت، جان هیک این ادعا را که عیسی فاقد پدر زمینی بوده است را باوری اسطوره ای و غیر واقعی می داند. از سوی دیگر، مطابق روایت قرآن، عیسی پس از ولادت با مردم سخن گفت و پیامبر بودن خود را به آنها اعلام کرد. اگر چنین امری روی داده بود، باید منابع مستقل آن را نقل می کردند، اما حتی مسیحیان هم چنین امری

را گزارش نکرده اند، چه رسد به یهودیان. چرا مسیحیان این معجزه ی خارق العاده را که به سود اثبات حقانیت دین شان بوده است را گزارش نکرده اند؟

گزاره هشتم : اگر در وقت جماع نام خدا ذکر نگردد، شیطان هم آلت تناسلی خود را داخل آلت تناسلی زن خواهد کرد. امام صادق (ع) می فرماید: " هر وقت و هر جا اسم خدا برده شود شیطان دور می گردد، و اگر در موقع جماع اسم خدا برده نشود شیطان نیز آلت تناسلی خود را داخل می کند، و در عین اینکه نطفه از یکی است عمل از هر دو خواهد بود" [14]. در راستگویی امام صادق (ع) شکی وجود ندارد. علامه طباطبایی هم این حدیث را به عنوان یک حدیث موثق در المیزان نقل کرده اند. اگر صحت صدور این حدیث تأیید شود، با استناد به راستگویی امام صادق نمی توان اثبات کرد که شیطان آلت تناسلی اش را در آلت تناسلی زنانی می کند که در وقت همبستری نام خدا را بر زبان نمی آورند.

گزاره نهم : آدم از آب جهنده ای که از بین صلب و دنده های سینه (ترائب) بیرون می آید آفریده شده است: فلینظر الانسان مم خلق. خلق من ماء دافق یخرج من بین الصلب و الترائب: پس انسان بنگرد که از چه آفریده شده است. از آبی جهنده آفریده شده است. که از میانه ی پشت و سینه ها بیرون آید (طارق، 7-5). علم تجربی امروز جایی بین صلب و ترائب، که محل صدور آب جهنده باشد، را تأیید نمی کند. علامه طباطبایی در ذیل آیه می نویسد، منی از نقطه ی محصوره ی که بین استخوانهای پشت و استخوانهای سینه قرار دارد، خارج می شود. آقای طباطبایی مدعی است که مراغی، صاحب تفسیر مراغی، "توجیه دقیق و علمی" این امر را از بعضی از اطبا در تفسیر خود نقل کرده است. در این خصوص، آقای طباطبایی نیازی به تأویل آیه ندیده است.

گزاره دهم : آیا داستان موسی و خضر، داستانی واقعی است، یا داستانی نمادین و اسطوره ای است؟ مطابق روایت قرآن، خضر کودکی که به سن بلوغ نرسیده است را به قتل می رساند: و رفتند تا به پسری رسیدند، او را کشت، موسی گفت: آیا جان پاکی را بی آنکه مرتکب قتلی شده باشد می کشی؟ مرتکب کاری زشت گردیدی... [خضر گفت] اما آن پسر، پدر و مادرش مومن بودند، ترسیدیم که آن دو را به عصیان و کفر دراندازد. خواستم تا در عوض او پروردگار شان چیزی نصیبشان سازد به پاکی بهتر از او و به مهربانی نزدیک تر از او (کهف، 74 و 80 و 81). این داستان اگر حقیقت داشته باشد، مشکلات عدیده ای پدید می آورد:

اولاً: ارتداد در قرآن به شدت نفی شده است، اما مجازات دنیوی برای آن در نظر گرفته نشده است. این آیه حاکی از آن است که به کفر کشاندن دیگران هم مجازاتش مرگ است. یعنی هیچ غیر مسلمانی نمی تواند عقاید کفر آمیز خود را در میان مسلمین نشر دهد، مجازات چنین امری مرگ است.

ثانیاً: این آیه مجازات برای جرمی که اتفاق نیفتاده است را مجاز می کند. به قول معروف، قصاص قبل از جنایت است.

ثالثاً: به صرف احتمال اینکه شاید آن پسر در آینده والدین خود را به کفر بکشاند، او را به قتل رسانده است. آیا احتمال، مبنای مجازات مرگ است.

البته هیچ سند تاریخی وقوع این واقعه را تأیید نمی کند، اما آقای طباطبایی آن را داستانی واقعی معرفی می کند. مفسر امروزی می تواند این داستان را نمادین، نه حقیقی، تلقی کند.

گزاره یازدهم: قرآن حضرت مریم را خواهر هارون معرفی می کند: یا اخت هرون ماکان ابوک امرا سوء و ماکانت امک بغیا: ای خواهر هارون، نه پدربدی بود و نه مادرت زن بدکاره (مریم، 28). این مدعا با گزارش های تاریخی تعارض دارد. چون الف) هارون برادر حضرت موسی است (مومنون، 45- فرقان، 35 - شعراء، - 13 قصص، 34). ب) اگر مریم خواهر هارون باشد، خواهر موسی هم خواهد بود. ج) اگر مریم خواهر موسی باشد، حضرت موسی دایی حضرت عیسی خواهد بود. د) در حالیکه می دانیم بین موسی و عیسی حداقل 1100 سال فاصله وجود دارد. به تعبیر دیگر، عدم صدق این گزاره ی تاریخی روشن است.

گزاره دوازدهم: قرآن در بحث تثلیث مدعی است که مسیحیان به اب، ابن و ام (مریم) اعتقاد دارند: و اذقال الله يا عيسى ابن مریم ءانت قلت للناس اتخذوني و امی الهین من دون الله (مائده، 16). در حالی که به گفته مسیحیان هیچ یک از فرق مسیحی در طول تاریخ چنین اعتقادی نداشته و تثلیث یعنی اعتقاد به اب، ابن و روح القدس. عدم صدق این گزاره تاریخی روشن است. به تعبیر دیگر، گزاره های وحیانی نباید با یافته های انسانی تعارض داشته باشند. در مواردی که در این قسمت نقل شد، شاهد تعارض گزاره های وحیانی با یافته های انسانی هستیم.

گزاره سیزدهم: دو داستان بسیار عجیب از حضرت سلیمان در قرآن نقل شده است:

- آنگاه که به هنگام عصر اسبان تیزرو را که ایستاده بودند به او عرضه کردند، گفت: من دوستی این اسبان را بر یاد پروردگارم بگزیدم تا آفتاب در پرده غروب پوشیده شد، آن اسبان را نزد من باز گردانید. به بریدن ساقها و گردنشان آغاز کرد. ما سلیمان را آزمودیم و بر تخت او جسدی را افکندیم و او روی به خدا آورد. گفت: ای پروردگار من، مرا بیامرز و مرا ملکی عطا کن که پس از من کسی سزاوار آن نباشد، که تو بخشاینده ای (ص، 35). اگر این گزارش تاریخی یک گزارش واقعی باشد، باید به این پرسش پاسخ گفت: آیا بریدن ساقها و گردن اسب های بی گناه اخلاقاً مجاز است؟ نماز پیامبری به علت تماشای اسب ها قضا می شود، اسب ها در این میان چه گناهی مرتکب شده اند که باید مجازات شوند؟

گزاره چهاردهم: مطابق روایت قرآن همجنس گرایی عملی رایج در قوم لوط بوده است. آنها به جای زنان با مردان شهوت می راندند. قرآن عمل آنها را فحشا می خواند (اعراف، 81 و 80- شعرا، 166 و 165- نمل، 55-54) قرآن آنها را متجاوز جاهل و راهزن می خواند (عنکبوت، 29).

خدا دو ملک برای مجازات (ویرانی شهرها) قوم لوط می فرستد. آن دو به نزد لوط می روند و او را از ماجرا آگاه می نمایند. می گویند غیر خاندان تو (مگر زنش) همه نابود خواهند شد. مردم شهر که از آمدن آن دو مطلع شده اند به درب منزل لوط می آیند تا آن عمل را با میهمانان وی به زور انجام دهند. عملی عجیب و باورنکردنی در اینجا رخ می دهد. لوط به متجاوزان پیشنهاد می کند بجای آن دو، این عمل را با دو دخترش انجام دهند. این داستان در دو سوره قرآن به شرح زیر آمده است:

- و قومش شتابان نزد او آمدند و آنان پیش از این مرتکب کارهای زشت می شدند. لوط گفت: ای قوم من، اینها دختران من هستند، برای شما پاکیزه ترند. از خدا بترسید و مرا در برابر مهمانانم خجل مکنید. آیا مرد خردمندی در میان شما نیست؟ گفتند تو خود می دانی که ما را به دختران تو نیازی نیست و نیز می دانی که چه می خواهیم. لوط گفت: کاش در برابر شما قدرتی داشتیم، یا می توانستم به مکانی امن پناه ببرم (هود، 80-78).

- اهل شهر شادی کنان آمدند. گفت: اینان میهمانان منند، مرا رسوا مکنید. از خداوند بترسید و مرا شرمسار مسازید. گفتند: مگر تو را از مردم منع نکرده بودیم؟ گفت: اگر قصدی دارید، اینک دختران من هستند. به جان تو سوگند که آنها در مستی خویش سرگشته بودند (حجر، 72-67).

روایت کتاب مقدس از این واقعه، اطلاعات بیشتری در اختیار ما می نهد. مطابق گزارش کتاب مقدس، دختران لوط دارای همسر بودند (سفر پیدایش، 19، آیه 12 و 14). اگر این روایت تاریخی حقیقی (واقعی) باشد، این پرسش به طور طبیعی مطرح خواهد شد: آیا دختران (زنان شوهردار) خود را به متجاوزان لوط کار پیشنهاد کردن تا با آنها عمل زنا می محصنه انجام دهند، اخلاقاً مجاز است؟ و با تئوری عصمت شیعیان سازگار است؟

مطابق روایت کتاب مقدس، تنها لوط و دو دخترش نجات یافتند. پس از نجات و سکنی گرفتن:

- دختر بزرگ به کوچک گفت پدر ما پیر شده و مردی بر روی زمین نیست که بر حسب عادت کل جهان به ما درآید. بیا تا پدر را شراب بنوشانیم و با او همبستر شویم تا نسلی از پدر خود نگاهداریم. پس در همان شب پدر خود را شراب نوشانیدند و دختر بزرگ آمد با پدر خویش هم خواب شد و او از خوابیدن و برخاستن وی آگاه نشد. و واقع شد که روز دیگر به کوچک گفت اینک دوش با پدرم هم خواب شدم امشب نیز او را شراب بنوشانیم و تو بیا و با وی هم خواب شو تا نسلی از پدر خود نگاهداریم. آن شب نیز پدر خود را شراب نوشانیدند و دختر کوچک هم خواب وی شد و او از خوابیدن و از برخاستن وی آگاه نشد. پس هر دو دختر لوط از پدر خود حامله شدند. و آن بزرگ پسری زایید و او را موآب نام نهاد و تا امروز پدر موآبان است و کوچک نیز پسری بزاد و او را ابن عمی نام نهاد. وی تا به حال پدر بنی عموست (سفر پیدایش، 19، آیه 38-31). آیا این گزارش تاریخی مطابق با واقع است؟ یا آن را باید نمادین فرض کرد؟

گزاره پانزدهم: تنها راه سعادت اخروی اسلام است: و من یتبع غیر الاسلام دیناً فلن یقبل منه و هو فی الاخره من الاخسرین: هر کس که دینی غیر از اسلام برگزیند، هرگز از او پذیرفته نمی شود و او در آخرت از زیانکاران است (آل عمران، 85). آیا این گزاره ی انحصارگرانه که هدایت و سعادت را به مسلمانها منحصر می کند، صادق است؟ صدق این گزاره را چگونه می توان اثبات کرد؟ انحصارگرایی (exclusivism) خود را حق و سعادت مند و "دیگری" را باطل و زیانکار قلمداد می کند. انحصارگرایان "تفاوت" را بر نمی تابند. کثرت گرایی (pluralism) تمام ادیان را راه های گوناگون به سوی حقیقت و سعادت می داند. بنیادگرایان تفسیری انحصارگرانه از متن ارائه می کنند، ولی کثرت گرایان، تفسیری کثرت گرایانه از قرآن ارائه می کنند. تفسیر کثرت گرایانه بدون تأویل و عدول از متن بدست نخواهد آمد. به تعبیر دیگر، کثرت گرایان مسلمان، انحصارگرایی را صادق نمی دانند.

گزاره شانزدهم: دیدن خدا در حال راه رفتن: قوم موسی از وی درخواست کردند تا خدا را به آنها نشان بدهد (نساء، 153). مفسران اشعری چون امام فخر رازی قائل به رویت خدا در آخرت هستند. آیه 26 سوره یونس یکی از مستندات اینان است. میبیدی حدیثی از پیامبر گرامی اسلام نقل می کند که مطابق آن "حسنی" بهشت است و "زیاده" رویت خدا در آنجاست. امام فخر رازی در تفسیر این آیه، دلیل عقلی و نقلی می آورد که منظور رویت خدا در آخرت است. اشاعره خصوصاً به این دو آیه استناد می کنند: **وجوه یومئذ ناصره. الی ربها ناظره (قیامت)**. معتزله و شیعیان رویت خدا در آخرت را نفی می کنند. متکلمان شیعه و معتزله با استناد به آیه: "لا تدرکه الابصار و هو یدرک الابصار: دیدگان او را در نیابند و او دیدگان را دریابد" (انعام، 103)، رویت خدا را به طور مطلق نفی می کنند. اما برخی از اشاعره با استناد به همین آیه هم دیدن خدا در قیامت را ممکن می دانند. ابن عباس می گفت پیامبر خدا را در شب معراج دیده است، ولی عایشه با استناد به همین آیه نظر ابن عباس را رد می کرد و می گفت آیه دلالت بر نفی تام دارد. فخر راز با نفی تقلید در استدلال، می گوید این آیه نفی عموم یا سلب عموم است، نه عموم نفی یا عموم سلب. به نظر وی، آیه تصریح نکرده است که هیچ دیده ای، متعلق به هیچ کس، نه در دنیا و نه در آخرت، خدا را نمی بیند.

رویت خداوند در آخرت، ارتباطی هم با ملائکه دارد که باید بدان توجه کرد. قرآن ملائکه را موجوداتی بال دار معرفی می کند: **جاعل الملائکه رسلا اولی اجنحه مثنی و ثلاث و ربیع: فرشتگانی که دارای بالهای دوگانه و سه گانه و چهارگانه اند (فاطر، 1)**. این امر با عقل فلسفی فیلسوفان مسلمان که ملائکه را موجوداتی مجرد فرض می کنند، تعارض دارد. از این رو چاره ای جز تأویل آیه باقی نمی ماند. آقای طباطبایی در تفسیر آیه می نویسد: "وجود فرشتگان نیز مجهز به چیزی است که می توانند با آن کاری بکنند که پرنندگان آن کار را با بال خود انجام می دهند. یعنی ملائکه هم مجهز به چیزی هستند که با آن از آسمان به زمین و از زمین به آسمان می روند، و از جایی به جای دیگر که مأمور باشند می روند. قرآن نام آن چیز را جناح (بال) گذاشته. و این نامگذاری مستلزم آن نیست که بگوئیم ملائکه دو بال نظیر بال پرنندگان دارند که پوشیده از پر است، چون صرف اطلاق لفظ مستلزم آن جناح نیست. **همچنانکه الفاظ دیگری نظیر جناح نیز مستلزم معانی معهود نمی**

باشد. مثلاً وقتی که عرش و لوح و قلم و امثال آن را درباره ی خدای تعالی اطلاق می کنیم، نمی گوئیم عرش او و کرسی و لوح و قلمش نظیر کرسی و لوح و قلم ماست" [15].

در قیامت ملائکه ایستاده اند و هشت تن از آنان عرش خدا را حمل می کنند: والملك علی ارجائها و یحمل عرش ربک فوقهم یومئذ ثمنیه: و فرشتگان برکناره ها ایستاده باشند، و عرش پروردگارت را در آن روز هشت تن بر فرازشان حمل می کنند(حاقه، 17).

رویت خدا در آخرت چه ارتباطی با ملائکه دارد؟ قرآن می فرماید: "و جاء ربک والملك صفا صفا" (فجر، 22). آمدن خدا و ملائکه، در حالی که ملائکه صف در صف اند، چه معنایی دارد؟ اگر خدا موجودی مجسم نباشد، چگونه می تواند با ملائکه ی صف در صف بیاید؟ به گفته آقای طباطبایی نسبت آمدن به خدا دادن از باب "مجاز عقلی" است. شاید مراد این است که در آن روز نظام علی از کار می افتد و خدا بدون هیچ واسطه همه کاره است. اما این نظر هم با نظریه تجسم اعمال ناسازگار است. آیه دیگری هم از راه رفتن خدا سخن گفته است: و قدمنا الی ما عملوا من عمل(فرقان، 23).

گزاره هفدهم: تعارض بسیاری از آیات کریمه قرآن (احکام قصاص، ارتداد، تازیانه، قطع دست، حکم محارب و غیره - حکم سنگسار و ارتداد در قرآن وجود ندارد، بلکه مبتنی بر سنت است - احکام نابرابری زنان و مردان، مسلمان و غیر مسلمان و ...) با حقوق بشر کنونی امری مشهود است. اگر کسی احکام اخلاقی را دارای صدق و کذب بداند (آرش نراقی چنین نظری دارد)، این احکام دیگر صادق نیستند، اگر هم کسی احکام اخلاقی و اعتباری را واجد صدق و کذب نداند (سروش و ملکیان و شبستری چنین نظری دارند)، این احکام دیگر کارایی و تأثیر ندارند و به نتایج غیر قابل قبول منتهی می شوند. حال هر دو مدل رقیب باید تکلیف خود را با این احکام روشن کنند.

اگر قرآن کلام خدا باشد و احکام شریعت را خدای متشخص انسانوار جعل کرده باشد، باید به این پرسش پاسخ گفت: چرا خدا احکامی جعل کرده است که پس از گذشت مدت کوتاهی غیر عقلانی و غیر عادلانه و غیر اخلاقی تلقی شده اند؟ علامه طباطبایی و جوادی آملی و مصباح یزدی و ... این احکام را همچنان معتبر می دانند و حقوق بشر مدرن را غربی - لیبرالی دانسته و آن را رد می کنند. به نظر اینان نمی توان و نباید احکام الله را در پای برساخته های محصول نفس شهوت ران بشر قربانی کرد. اما کار نواندیشی دینی دشوارتر است. محسن کدیور که قرآن را سخن خدای متشخص تلقی می کند، معتقد است که این احکام در زمان خود عادلانه، عاقلانه و اخلاقی بوده اند. اما به دلیل تعارض با حقوق بشر مدرن، باید تمام احکام غیر عبادی اسلام را موقتی (متعلق به صدر اسلام) فرض کرد و حقوق بشر کنونی را جایگزین آنها کرد. مشکل رویکرد کدیور این است که در هیچ آیه ای از آیات کریمه قرآن نیامده که این احکام موقتی و متعلق به صدر اسلام اند، یا این احکام مطابق اصول مردم قرن هفتم میلادی اخلاقی اند، ولی در دوران مدرنیته غیر اخلاقی تلقی خواهند شد. نواندیشان دینی، به دلیل تعارض احکام قرآن با حقوق بشر مدرن، از احکام قرآن "عدول" می کنند. به گمان من، دست شستن از احکام معارض با حقوق بشر توسط نواندیشان دینی، عدول از احکام خدا است (خدایی که عالم مطلق است و بهتر از آدمیان کم دانش به خیر و صلاح آنان آگاه است)، نه تفسیر وفادار به متن. قرآن به هیچ کس چنین مجوزی نداده است. این اصلی برون دینی (عقلی) است که می گوید هر چه با عقلانیت و عدالت مدرن تعارض دارد را باید کنار نهاد و موقتی فرض کرد. در هیچ جای دین چنین حکمی وجود ندارد. آرش نراقی هم که قرآن را سخن خدا می داند (به گفته نراقی، "آموزه های محوری دین، نه تنها معقول، بلکه صادق است" باید منتظر ماند تا نراقی صدق آموزه ی کلام خدا بودن قرآن را اثبات نماید)، در احکام اجتماعی آن چنان رادیکال عمل می کند که برای بسیاری از نواندیشان دینی هم قابل قبول نمی باشد. باز هم تأکید می کنیم، مطابق نظریه رایج و مسلط:

الف- خدا عالم مطلق و خیر مطلق است.

ب- قرآن کلام خدای متشخص انسانوار دانای مطلق است که خیر و صلاح آدمیان را بهتر از خود آنها تشخیص می دهد.

ج- خداوند در هیچ جای سخن خود به آدمیان با دانش محدود و تابع شیطان و هوی و هوس اجازه نداده است تا احکام الله را تعطیل کنند و بجای آن حقوق بشر غربیان و فمینیسم را بنشانند. قرآن بارها به صراحت تمام اعلام کرده است که: حکم تنها حکم خداست، حقیقت رایبان می کند و او بهترین داوران است (انعام، 57). حکم جز حکم خدا نیست (یوسف، 40 و 67). و در آیات بسیاری به صراحت گفته شده است اینها حدود الله هستند و نباید از آنها تجاوز کرد (بقره، 187 و 229 و 230 - نسا، 13 و 14 - طلاق، 1).

پس چگونه برخی از نواندیشان دینی عقل محدود و ناقص خود را (به تعبیر کانتی- پوپری- فوکویی یا بنا بر نظر سنت گرایان خودمان: عقل تابع شیطان و هوی و هوس) بر عقل مطلق الهی ترجیح داده و گمان می کنند که خیر و صلاح آدمیان را بهتر از عالم مطلق می دانند.

اما در مدل سروش و شبستری و ملکیان که قرآن را کلام نبی می دانند، تمام احکام را پیامبر گرامی اسلام خود وضع کرده است. پیامبر احکام اجتماعی اعراب جاهلی را با اندکی تغییر امضا کرده است. این احکام در سطح معرفت و معیشت اعراب و در حد قد و قامت آنان بوده است. عدول از این احکام، نه عدول از احکام الله، که عدول از قوانین ساخته و پرداخته ی اعراب قرن هفتم میلادی است. قوانین اعراب قرن هفتم را می توان کنار نهاد، اما احکام خدای عالم مطلق را نمی توان به صرف تعارض با یافته های بشری که دانش بسیار اندکی دارند، کنار نهاد.

گزاره هجدهم: قرآن سخن خداست. صدق (انطباق با واقع) این گزاره را نمی توان با استناد به صدق اخلاقی پیامبر اثبات کرد. بدین ترتیب ذکر آیات مختلف قرآن (مثلاً آیات تحدی: طور، 34 و 33 - اسری، 88- هود، 13- یونس، 38- بقره، 23)، به هیچ وجه این مدعا را اثبات نخواهد کرد. استناد به شهادت خدا (رعد، 43) و ملائکه (نسا، 166) هم مثبت این مدعا نیست، برای اینکه شهادت خدا و ملائکه هم از زبان پیامبر نقل شده است و آدمیان هیچ راه مستقلی ندارند تا شهادت خدا و ملائکه بر سخن خدا بودن قرآن را دریابند. اگر کسی مدعی است "قرآن سخن خداست" یک گزاره صادق است، باید با شواهد و دلائل قانع کننده این مدعا را تثبیت کند. آقای طباطبایی می گوید لوح و قلم و کرسی و عرش وقتی درباره ی خداوند به کار می روند، معنای معهود انسانی ندارند و باید تمام آنها را مجازی فرض کرد. آیا بر همین مبنا نمی توان گفت سخن گفتن هم وقتی درباره خدا به کار می رود معنای مجازی دارد، نه معنای حقیقی؟

نتیجه: اگر دیندار زبان دین را ناواقع گرایانه تعبیر کند، تمام آیهاتی که قرآن را سخن خدا معرفی می کنند، به سخنانی مجازی (غیر حقیقی) تبدیل خواهند شد. ناواقع گرای دینی، در اینجا با معضلی روبرو خواهد بود. اما اگر دینداری زبان دین را زبان واقع گرا تعبیر کند، باید برای تأیید صدق آیات مدعی سخن خدا بودن، دلیل و برهان اقامه کند. اما باید به هوش بود که از صدق اخلاقی نمی توان صدق معرفت شناختی را استنتاج کرد.

اکبر گنجی

منبع: رادیو زمانه، 23 شهریور 1387

پاورقی ها:

11- المیزان، جلد اول، ص 288.

12- جان هیک می نویسد: "نامحتمل است که عیسی در 25 دسامبر تولد یافته باشد (که تاریخ یک جشن زمستانی ماقبل مسیحی بود)، یا در سال اول میلادی به دنیا آمده باشد (به احتمال بیشتر در 4 یا 5 قبل از میلاد مسیح تولد یافت)، یا در بیت اللحم دیده به جهان گشوده باشد (که احتمالاً برای به انجام رسانده نوعی پیشگویی به این داستان افزوده شده)، یا چوپانان برای پرستیدن او در کنار گهواره اشحضور یافتند، یا فرزانه گانی از شرق برای خوشامد گفتن به او رد ستاره ای اعجاب آور را پی گیری کردند (کل داستان سنتی تولد او مخلوق تخیل مذهبی است)، یا او پدر انسانی نداشت (مضمونی اسطوره ای که درباره ی بسیاری از شخصیت های بزرگ دنیای کهن

نقل می شود)، و یا اینکه خدای متجسد بود (مفهومی که آن را کفر آمیز می دانست)... نامحتمل است که عیسی از لحاظ جسمانی پس از مصلوب شدنش دوباره حیات یافته باشد، و به مدت چهل روز در اطراف جلیل و یهودیه ظاهر شده ، و سپس به آسمان عروج کرده باشد، یا (زیرا این نیز در بخشی از داستان انجیل است) اینکه در همان زمان "قبر ها باز شدند و بسیاری از مقدسان خدا که مرده بودند، زنده شدند، و بعد از زنده شدن عیسی، از قبرستان به اورشلیم رفتند و بسیاری ایشان را دیدند" (متی 3:27-52). این بخش از داستان جالب است زیرا نویسنده بدون تأمل ادعا می کند که بسیاری افراد این رویداد را دیدند، غافل از اینکه اگر چنین چیز فوق العاده حیرت انگیزی واقعاً رخ داده بود قطعاً در آگاهی و اسناد و گزارش های زمانه ثبت شده بود" (جان هیک، *بعد پنجم، کاوش در قلمرو روحانی*، ترجمه بهزاد سالکی، قصیده سرا، صص 406-404).

13- جان هیک، *بعد چهارم، کاوشی در قلمرو روحانی*، ص 407.

14- فروع کافی، ج 5 ، ص 501، ذیل حدیث 3 ، و بحار، ج 63 ، ص 202 ، ح 23، به نقل از تهذیب. ما این حدیث را از منبع زیر نقل کرده ایم: المیزان، جلد 8 ، ص 78.

15- المیزان، جلد 17 ، صص 6 .

قرآن محمدی (9)

ناسازگاری های درون متنی

4- کلام الهی فاقد ناسازگاری است : یکی از معیارهای ارزیابی نظام های فکری، آئین ها و متون آن است که میان گزاره های آنها باید سازگاری (consistency) وجود داشته باشد. مجموعه باورهای درون یک آئین باید به نوعی با یکدیگر در ارتباط باشند. ناسازگاری درونی، نظام را با معضل صدق و مسأله توجیه روبرو می سازد. به تعبیر دیگر، وجود یک باور ناسازگار در یک آئین نه تنها به ناموجه بودن آن باور خاص منتهی می شود، بلکه انسجام کل نظام فکری را منتفی خواهد کرد و بدین ترتیب تمام باورهای این نظام، از حوزه ی باورهای موجه بیرون رانده خواهند شد [1]. در مباحث معرفت شناختی نظریه ی انسجام (coherence theory) در دو مقام مطرح می گردد. الف- به عنوان نظریه ای درباره ی چپستی صدق، ب- به عنوان نظریه ای درباره ی ساختار توجیه. در مباحث هرمنیوتیکی و نقد ادبی هم از مفهوم سازگاری متن سخن گفته می شود. قرآن از نظریه انسجام برای اثبات کلام خدا بودن خود استفاده کرده است. استدلال قرآن به نحو زیر است:

کلام(نظام های فکری) آدمیان دارای ناسازگاری درونی و عدم انسجام است.

کلام الهی فاقد ناسازگاری درونی است.

قرآن فاقد ناسازگاری درونی و دارای انسجام است.

نتیجه: قرآن کلام خداست.

قرآن می فرماید: افلا يتدبرون القرآن و لو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً: آیا در قرآن تدبر نمی کنید؟ و اگر از نزد کسی غیر خدا بود، در آن اختلاف بسیار می یافتند(نساء، 82)[2].

آیا می توان از این مدعا به طور مدلل دفاع کرد؟ آیا در متن(قرآن) هیچ گونه اختلاف و ناسازگاری وجود ندارد؟ آیا اگر در کلامی(متنی) ناسازگاری و اختلاف وجود نداشته باشد، آن متن کلام خدا خواهد بود؟ بسیاری از مومنان قرآن را دارای ناسازگاری درونی یافته اند. نصر حامد ابو زید، قرآن شناس مصری، معتقد است که "قرآن به مثابه ی متن" دارای تناقض های عدیده ای است، اما نباید به قرآن به عنوان متن نگریست. به نظر وی، قرآن، کتاب مکتوبی نیست که کسی آن را تألیف کرده باشد. این متن، محصول گفتمان های مختلف تاریخی است. از این رو وجود تعارض بین آیات مختلف مسأله ی مهمی نمی باشد. محمد مجتهد شبستری هم اختلاف های درون متنی را انکار نمی کند. وی برای حل مسأله ی ناسازگاری های درون متنی، راه حل دیگری پیشنهاد کرده است. به نظر وی، نوع خاصی از وحدت بر کل این متن حاکم است. قرآن مبلغ نگاه موحدانه به عالم است: "اگر در قرآن گفته شده چون قرآن از سوی خداوند است در آن ناهماهنگی نیست، منظور از نبودن ناهماهنگی این است که در این متن همه موجودات، همه ی پدیده های جهان نبوی بدون استثناً آیات خدا دیده می شوند و این متن یک پیام هماهنگ بیشتر که همان توحید باشد ندارد. نه اینکه در این متن خلاف علم و فلسفه قرن بیستم وجود ندارد یا اسطوره وجود ندارد"[3].

مفسران در طول تاریخ از راه تأویل اختلاف ها و تعارض های درون متنی را رفع کرده اند. اختلاف متکلمان مسلمان بر سر مسائلی چون جبر و اختیار، معاد جسمانی و معاد روحانی، کیفر جمعی و کیفر فردی، فرد گرایی و جمع گرایی هستی

شناسانه، خدای متشخص انسانوار و خدای غیر متشخص و غیره، و استناد طرفین نزاع به آیات قرآن، حکایت گر ناسازگاری های درون متنی است. به تعبیر دیگر، ناسازگاری های درون متنی، به باورهای متعارض منتهی شده است. در اینجا به برخی از مواردی که به نظر مفسران، ظاهراً، ناسازگاری درون متنی وجود دارد اشاره کرده و نحوه ی مواجهه مفسران با اینگونه مسائل را نشان خواهیم داد.

گزاره اول: نظام علی: نظام علی، پیش فرضی فلسفی است که تاکنون با دلیل و برهان اثبات نشده است. مفسران فلسفی مشرب، تمام قرآن را بر اساس اصل علیت تفسیر می کنند. به گفته علامه طباطبایی، تمام آیات قرآن موید نظام علی است: "قرآن کریم برای حوادث طبیعی، اسبابی قائل است، و قانون عمومی علیت و معلولیت را تصدیق دارد... از ظاهر قرآن بر می آید که این قانون را قبول کرده، و آن را انکار نکرده است، چون به هر موضوعی که متعرض شده از قبیل مرگ و زندگی، و حوادث دیگر آسمانی و زمینی، آن را مستند به علتی کرده است، هر چند که در آخر به منظور اثبات توحید، همه را مستند به خدا دانسته. پس قرآن عزیز به صحت قانون علیت عمومی حکم کرده، به این معنا که قبول کرده تا وقتی سببی از اسباب پیدا شود، و شرایط دیگر هم با آن سبب هماهنگی کند، و مانعی هم جلو تأثیر آن سبب را نگیرد، مسبب آن سبب وجود خواهد یافت، البته به اذن خدا وجود می یابد، و چون مسببی را دیدیم که وجود یافته، کشف می شود که لابد قبلاً وجود یافته بود" [4]. اما به نظر مولوی تمام قرآن در نفی علیت است:

چشم بر اسباب از چه دوختیم	گر ز خوش چشمان کرشم آموختیم
هست بر اسباب اسبابی دگر	در سبب منگر در آن افکن نظر
انبیا در قطع اسباب آمدند	معجزات خویش بر کیوان زدند
بی سبب مر بحر را بشکافتند	بی زراعت چاش گندم یافتند
ریگ ها هم آرد شد از سعیشان	پشم بز ابریشم آمد کش کشان
جمله قرآن هست در قطع سبب	عز درویش و هلاک بولهب
همچنین ز آغاز قرآن تا تمام	رفض اسبابست و علت والسلام

(مثنوی، دفتر سوم، ابیات 2515-2520 و 2525)

گزاره دوم: جبر و اختیار: در قرآن هم آیات موید جبر وجود دارد (حدید، 22- ابراهیم، 4 - آل عمران، 154- آل عمران، 26- انفال، 24- ق، 16- نساء، 143- انعام، 17) و هم آیات دال بر اختیار (آل عمران، 26- دهر، 3- کهف، 29). مفسرین و دینداران که نمی توانند اختلاف و تعارض در قرآن را برتابند، از طریق تأویل یک دسته از آیات، اختلاف درون متنی را رفع می کنند. به گفته ی مرتضی مطهری: "از نظر غالب مفسرین و متکلمین، آیات قرآن در زمینه سرنوشت و آزادی و اختیار انسان، متعارض می باشند، و ناچار یک دسته از آیات را باید تأویل و برخلاف ظاهر حمل کرد" [5]. به نظر مولوی خداوند مسأله جبر و اختیار را آفریده تا آدمیان تا ابد بر سر آن نزاع کنند و هیچگاه هم به نتیجه نرسند. به گمان او، هرگاه یکی از طرفین نزاع دلیلی برای اثبات مدعای خویش پیدا می کند، خداوند به طرف دیگر نزاع دلیل دیگری یاد می دهد تا این نزاع هیچگاه پایان نیابد:

همچنین بحثسست تا حشر بشر	در میان جبری و اهل قدر
گر فرو ماندی ز دفع خصم خویش	مذهب ایشان برافتادی ز پیش

چون برون شان نبودى در جواب	پس رميدندى از آن راه تباب
چونک مقضى بد دوام آن روش	مى دهد شان از دلائل پرورش
تا نگردهد ملزم از اشکال خصم	تا بود محبوب از اقبال خصم
تا که اين هفتاد و دو ملت مدام	در جهان ماند الی يوم القيام

(مثنوی، دفتر پنجم، ابیات 3219-3214)

گزاره سوم: مجازات های فردی و جمعی : تعارض دیگری که در قرآن وجود دارد، مربوط به مجازات فردی و جمعی است. قرآن از یک سو تأکید می کند که مجازات صرفاً فردی است (نجم، 38 تا 40 -انعام، 94) ، اما از سوی دیگر بر مجازات جمعی انگشت می نهد (انفال، 25- اعراف، 38).

و اتقوا فتنه لا تصيبن الذين ظلموا منكم خاصة: و پرهیزید از فتنه ای که فقط به ظالمان اصابت نخواهد کرد (انفال، 25). چون سرنوشت جمعی است، نبودن فرد در جمع ظالمان، تأثیری در سرنوشت او ندارد. فتنه ای است که ظالم و غیر ظالم را به یکسان در بر خواهد گرفت. نوعی سرنوشت جمعی است که خشک و تر را با هم می سوزاند.

گزاره چهارم: فردگرایی و جمع گرایی هستی شناختی : فرد گرایی و جمع گرایی هستی شناختی، یکی دیگر ناسازگاری های درون متنی است. علامه طباطبایی و مرتضی مطهری تمام آیات را به نفع جمع گرایی هستی شناختی تأویل می کنند، اما محمد تقی مصباح یزدی و برخی دیگر، تمام آیات را به سود فرد گرایی هستی شناختی تأویل می کنند. طباطبایی و مطهری از نظر فلسفی به جمع گرایی هستی شناسانه اعتقاد دارند. مصباح یزدی و عبدالکریم سروش از نظر فلسفی به فردگرایی هستی شناسانه اعتقاد دارند. هر کس مطابق پیش فرض های فلسفی اش، آیات را به سود خویش تأویل می کند. به عنوان نمونه، مصباح یزدی پس از شرح نظر خود، به نقد نظر طباطبایی و مطهری و آیات مورد استناد آنها می پردازد و به صراحت تمام می نویسد: "آیاتی که در طی استدلال جامعه گرایان ذکر شده است باید چنان تفسیر شود که با این اصل و مبنا منافات نیابد" [6].

گزاره پنجم: خدای متشخص و خدای نامتشخص: خدای مسلط بر قرآن، خدای متشخص انسانوار اعتبار ساز است. در عین حال آیات چندی در قرآن وجود دارد که بر خدای نامتشخص دلالت دارند. به عنوان مثال:

ليس كمثلہ شی: هیچ چیز مانند او نیست (شوری، 11).

-الله نور السموات و الارض: خدا نور آسمانها و زمین است (نور، 35). مطابق تفسیر طباطبایی، خداوند ظاهر بالذات و مظهر بالغیر است. وجود یافتن موجودات به نور الهی، عین وجود یافتن آنهاست. ظهور اشیا به اظهار خداوندی است که همه موجودات ذره ای از نور اویند. نور خداوند "با وجود هر چیزی مساوی است" [7].

هو الاول و الاخر و الظاهر و الباطن: اوست اول و آخر و ظاهر و باطن (حدید، 3). به گفته ی آقای طباطبایی این آیه بر احاطه ی وجودی خداوند بر اول و آخر و ظاهر و باطن دلالت دارد. احاطه وجودی خداوند، اصلی متافیزیکی است که مقبول تمام فیلسوفان مسلمان است. اگر همانگونه که آنها گفته اند، خدا "مطلق وجود" باشد و هیچ موجود مستقل از او بی وجود نداشته باشد، خدا وجود غیر متشخص خواهد بود.

هو معکم اینما کنتم: و هر جا که باشید همراه شماست (حدید، 4). به گفته آقای طباطبایی با اینکه خداوند بر تمام موجودات احاطه وجودی دارد، در عین حال در این آیه بر احاطه مکانی تأکید رفته است.

گزاره ششم: معاد جسمانی و معاد روحانی: معتقدان به معاد جسمانی، متن محورانه، به آیات قرآن استناد می کنند. معتقدات به معاد روحانی هم به آیات دیگری از قرآن استناد می کنند.

گزاره هفتم: آزادی و دموکراسی و حقوق بشر: موافقان آزادی و دموکراسی و حقوق بشر به آیات مکی استناد می کنند ، اما مخالفان آزادی و دموکراسی و حقوق بشر به آیات مدنی استناد می کنند. به گفته مخالفان دموکراسی و حقوق بشر، پیامبر اسلام در مکه فاقد قدرت بود، به همین دلیل آیات مکی به نوعی از آزادی و حقوق مخالفان دفاع می کنند. اما پیامبر در مدینه صاحب قدرت شد و تشکیل حکومت داد، لذا دیگر جایی برای آزادی مخالفان و حقوق بشر نبود. آیات مدنی نافی آزادی و دموکراسی و حقوق بشرند. به باور اینان، آیات مدنی ناسخ آیات مکی اند. آیت الله محمد هادی معرفت در کتاب **علوم قرآنی** از چنین دیدگاهی دفاع می کند. به گفته ی نامبرده، اسلام در زمان قدرت نداشتن طرفدار گذشت بود، اما پس از قدرت یافتن دستور قتال صادر کرد و آیات پیشین نسخ شد: "پس از قدرت یافتن اسلام و توسعه توطئه های یهود پیرامون مدینه دستور جنگ با آنان صادر گشت تا هنگامی که خفت جزیه دادن را بپذیرند... گذشت در مقابل بی شرمی دشمن غدار، یک گونه سازش و تساهل به شمار می رود که با روح عزت اسلامی منافات دارد" [8]. زرکشی هم ملازمه ی آیات مکی با بی قدرتی و آیات مدنی با قدرت داشتن را مد نظر قرار داده است. می نویسد: "چون خداوند دین اسلام را به یاری خویش عزیز و قوی گردانید حکمی مقرر داشت که مناسب احوال ایشان در آن زمان بود: اینکه کافران را به یکی از دو راه اسلام یا قتل دعوت کنند و اهل کتاب را در انتخاب اسلام یا ادای جزیه مختار گذارند. هر یک از این دو حکم یعنی صلح و مسالمت در وقت ضعف و جنگ و شمشیر به هنگام قوت- با حصول شرایط و زمینه ها شان باز می گردند" [9].

بنابر تفسیر آقای طباطبایی اسلام با آزادی تعارض دارد. می نویسد: "در اسلام جایی و مجالی برای حریت به معنای امروزی اش نیست... و یکی از عجایب این است که بعضی از اهل بحث و مفسرین با زور و زحمت خواسته اند اثبات کنند که در اسلام عقیده آزاد است، و استدلال کرده اند به آیه شریفه لا اکراه فی الدین و آیاتی نظیر آن ... توحید اساس تمامی نوامیس و احکام اسلامی است و با این حال چطور ممکن است که اسلام آزادی در عقیده را تشریح کرده باشد؟ و اگر آیه بالا بخواهد چنین چیزی را تشریح کند آیا تناقض صریح نخواهد بود؟ قطعاً تناقض است و آزادی در عقیده در اسلام مثل این می ماند که دنیای متمدن امروز قوانین تشریح بکند و آنگاه در آخر این یک قانون را هم اضافه کند که مردم در عمل به این قوانین آزادند، اگر خواستند، عمل بکنند و اگر نخواستند نکنند... پس آیه شریفه لا اکراه فی الدین تنها در این مقام است که بفهماند ، اعتقاد اکراه بردار نیست، نه می تواند منظور این باشد که "اسلام کسی را مجبور به اعتقاد به معارف خود نکرده"، و نه می تواند این باشد که "مردم در اعتقاد آزادند" ، و اسلام در تشریح خود جز بر دین توحید تکیه نکرده، دین توحیدی که اصول سه گانه اش توحید صانع ، و نبوت انبیا، و روز رستاخیز است... پس حریت هم تنها در این سه اصل است و نمی تواند در غیر آن باشد، زیرا گفتیم آزادی در غیر این اصول یعنی ویران کردن اصل دین" [10].

طباطبایی به تعارض اسلام و آزادی بسنده نمی کند، به گفته ی وی، اسلام با دموکراسی هم تعارض دارد. به نظر آقای طباطبایی آیه 79 سوره مومنون مهمترین دلیل نفی حجیت نظر اکثریت است. به گفته ی طباطبایی اسلام برای تمام امور فردی و جمعی قانون دارد. مردم در انتخاب یا عدم انتخاب این قوانین آزاد نیستند، قوانین اسلام حتماً باید اجرا شوند [11]. به نظر طباطبایی، دموکراسی نظام "ناقص و غلطی" است. به نظر طباطبایی اسلام با دموکراسی تفاوتی بسیار دارد. دموکراسی نظام بهره کشی است، اما اسلام نظام بهره کشی نیست. حکومت اسلامی نظام پارلمانی اکثریتی هم نیست که تابع نصف به علاوه یک آرای نمایندگان مردم باشد. حاکم اسلامی حکم سرپرست را در خانه دارد.

پس از تعارض اسلام با آزادی و دموکراسی، نوبت تعارض اسلام با حقوق بشر فرا می رسد. طباطبایی می نویسد: "سلب الحقوق العامه عن بعض الافراد و الجوامع مما لا مناص عنه فی الجامعه الانسانيه لکن الذی يعتبره الاسلام فی ثبوت الحق هو دین التوحید من الاسلام او الذمه فمن الاسلام له و لادمه، فلا حق له من الحياه و هو الذی ينطق علی الناموس الفطری الذی سمعت انه المعتبر اجمالاً عند المجتمع الانسان: سلب حقوق عمومی از بعضی افراد و گروه ها در جامعه ی انسانی امری گریز ناپذیر است اما جامعه ی انسانی شایسته فقط سلب حقوق کسی را قبول دارد که می خواهد حقوق دیگران را زیر

پا بگذارد و جامعه را به ناپودی بکشاند، اما آنچه اسلام در باب ثبوت حق قبول دارد دین توحید است، که همان اسلام است، یا پذیرش ذمه. در نتیجه، کسی که نه اسلام را بپذیرد و نه ذمه را حق حیات ندارد، و این امری است که با قانون فطری که اجمالاً مورد قبول جامعه ی انسانی است انطباق دارد" [12].

بزرگترین مفسر شیعه در طول تاریخ اسلام، قرآن را در تعارض با آزادی و دموکراسی و حقوق بشر می یابد. اما امروز، دوره ی تجدد و غلبه ی ایده ی دموکراسی و آزادی و حقوق بشر است. دیندارانی که مقبولیت مدرنیته را پذیرفته اند، به انحاً مختلف آیات قرآن را تأویل یا از آنها عدول می کنند تا با آزادی و دموکراسی و حقوق بشر سازگار افتند و ناسازگاری درون متنی به نحوی از انحا رفع شود.

بر مبنای مدعای مفسران، میان آیات قرآن ناسازگاری وجود دارد. منتها مفسران، اختلاف و تعارض را از طریق تأویل، رفع می کنند. به تعبیر دیگر، قرآن پس از تأویل و رفع تعارض، فاقد ناسازگاری و اختلاف است. اگر چنین باشد، ناسازگاری های نظام های فکری بشری (مثلاً آرای کانت) را هم می توان از راه تأویل حل و رفع کرد. در این صورت، بر مبنای مدعای "عدم وجود اختلاف در قرآن"، نمی توان اثبات کرد که قرآن کلام خداست. به تعبیر دیگر، مفسر یک متن، در درجه اول تمام کوشش خود را معطوف بدان می دارد تا تفسیری منسجم و سازگار از متن ارائه نماید. کانت شناس از ابتدا فرض را بر این نمی گذارد که با یک متن متعارض روبروست. پیش فرض هرمنیوتیکی مفسر این است که میان آرای مولف یا متن نوعی سازگاری وجود دارد. بدین ترتیب، مفسر بر مبنای این پیش فرض، قرآنی سازگار از متن ارائه می کند. به تعبیر دیگر، مفسر بر مبنای اصل تأویل احسن (principle of charitable interpretation)، تفسیری همساز و پذیرفتنی از متن ارائه می کند. به عنوان مثال، تفکیک ویتگنشتاین متقدم از ویتگنشتاین متأخر، تفکیکی جاافتاده است. معمولاً کتاب *تحقیقات فلسفی* (Philosophical Investigations) واکنش علیه رساله منطقی-فلسفی (Tractatus Logico-Philosophicus) قلمداد می شود [13]. در رساله، ساختار واقعیت، ساختار زبان را تعیین می کرد، اما در *تحقیقات فلسفی*، زبان ما نظر ما را در باره ی واقعیت تعیین می کند، برای اینکه اشیا را به واسطه ی آن می بینیم. در رساله، زبان ها ساختار منطقی واحدی دارند، اما در *تحقیقات فلسفی*، صور متفاوت زبان ماهیت مشترک ندارد. پیوند صور مختلف زبان با یکدیگر همانند پیوند بازی ها با یکدیگر یا چهره های اعضای یک خانواده با یکدیگر است. با این همه، بسیاری از مفسران، از جمله پیتر وینچ و کنانت (Conant)، ناسازگاری و تعارض ویتگنشتاین متقدم و متأخر را نمی پذیرند [14]. به خوبی دیده می شود که مفسران در تفسیر متون بشری با متون مقدس یکسان عمل می کنند. در هر دو جا تلاش می شود تا قرآنی منسجم و سازگار از متن ارائه گردد. اینک می توان پرسید: آیا اگر ویتگنشتاین شناسان موفق شوند تفسیری سازگار (بدون اختلاف) از متون وی ارائه کنند، کلمات ویتگنشتاین به کلام و سخن خدا تبدیل خواهد شد؟ اگر ریاضی دانان نشان دهند که در ریاضیات اختلاف و ناسازگاری وجود ندارد، علم ریاضی به سخن خدا و وحی تبدیل خواهد شد؟

اکبر گنجی

منبع: رادیو زمانه، 2 مهر 1387

پاورقی ها:

1- یکی از خدمات کارل پوپر آن بود که با استدلال منطقی جالبی نشان داد که: "اگر دو قضیه متناقض را بپذیریم، آنگاه هر قضیه ای، هر چه باشد، باید پذیرفته شود، چون از دو قضیه متناقض هر قضیه دیگری را به صورت صحیحی می توان استنتاج نمود... با استفاده از قوانین معتبر استنتاج، می توان هر نتیجه دلخواهی را از یک جفت قضیه متناقض بدست آورد" (کارل پوپر، *دیالکتیک چیست؟* ترجمه صادق لاریجانی، مندرج در تضاد دیالکتیکی، عبدالکریم سروش، انتشارات صراط، ص 344).

2--آقای طباطبایی، فیلسوف صدرایی مشرب، در تفسیر قرآن به قرآن خود، در تفسیر این آیه شریفه، تمام انواع اختلاف منطقی-فلسفی را از قرآن نفی می کند: "این آیه شریفه... مخالفین قرآن را تشویق کند به دقت و تدبیر در آیات قرآنی و اینکه در هر حکمی که نازل می شود و یا هر حکمی که بیان می گردد و یا هر داستانی که حکایت می شود و یا هر موعظه و اندرزی که نازل می گردد، آن نازل شده جدید را به همه آیاتی که مربوط به آن است عرضه بدارند چه آیات مکی و چه مدنی ، چه محکم و چه متشابه ، آنگاه همه را پهلوی هم قرار دهند تا کاملاً بر ایشان روشن گردد که هیچ اختلافی بین آنها نیست. و متوجه شوند که آیات جدید آیات قدیم را تصدیق و هر يك شاهد بر آن دیگری است ، بدون اینکه هیچگونه اختلافی در آن دیده شود، نه **اختلاف تناقض** ، به اینکه آیه ای ، آیه دیگر را نفی کند و نه **اختلاف تدافع** که با هم سازگار نباشد و نه **اختلاف تفاوت** به اینکه دو آیه از نظر تشابه بیان و یا متانت معنا و منظور مختلف باشند و یکی بیانی متین تر و رکنی محکم تر از دیگری داشته باشد... همین نیافتن اختلاف در قرآن کریم ، آنان را رهنمون می شود به اینکه این کتاب از ناحیه خدای تعالی نازل شده ، نه از ناحیه غیر او، چون اگر از ناحیه غیر او بود، سالم از اختلاف نمی بود، آن هم اختلاف زیاد، چون غیر خدای تعالی از این موجودات که در عالم هست و مخصوصاً انسانها که این کفار احتمال می دهند قرآن از ناحیه آنان نازل شده باشد، هر چه و هر کس باشد، بالاخره از چهار دیواری عالم کون بیرون نیست و محکوم به طبیعت این عالم است و طبیعت این عالم بر حرکت و دگرگونی و تکامل است ، و هیچ واحدی از آحاد موجودات این عالم نیست مگر آنکه اطراف امتداد زمان وجودش مختلف و حالاتش متفاوت است. هیچ انسانی نیست مگر آنکه او احساس می کند در امروز عاقل تر از دیروز است و هر عملی که امروز می کند، هر چیزی که امروز می سازد، هر تدبیری که می کند، رای و نظری که می دهد و حکمی که می کند، پخته تر و متین تر و محکم تر از کار و صنعت و تدبیر و رای دیروز است ، حتی يك عمل از قبیل کتابت و گفتن شعر و ایراد خطبه و امثال آن که امتداد زمانی دارد، آخر آن بهتر از اول آن و بعضی بهتر از بعضی دیگر خواهد بود . پس يك فرد از انسان ، نه در نفس خود و نه در آنچه که می کند، سالم و خالی از اختلاف نیست و این اختلاف هم یکی دو تا نیست ، بلکه اختلاف بسیار است. و این خود قاعده ای طبیعی است و کلی که در نوع بشر و در موجودات پایین تر از بشر جریان دارد، چون همه در تحت سیطره تحول و تکامل عمومی قرار دارند و هیچ موجودی از این موجودات را نخواهی دید که در دو آن پشت سر هم يك حالت داشته باشد بلکه لایزال ذات و احوالش در اختلاف است. از اینجا روشن می شود که چرا در آیه شریفه اختلاف را مقید به قید "کثیر" کرد و نیز روشن شد که این قید توضیحی است نه احترازی ، می خواهد بفرماید: اگر این قرآن از ناحیه غیرخدای تعالی بود، در آن اختلافی می یافتند و این اختلاف هم بسیار بود، عیناً نظیر اختلاف بسیاری که در هر موجود که از ناحیه غیر خدای تعالی و به دست غیر او درست شده باشد، هست و نمی خواهد بفرماید: اختلافی که در قرآن یافت نمی شود، اختلاف بسیار است نه اختلاف اندک... همه این معارف و این مواظب را به وسیله آیاتی بیان فرموده که در طول بیست و سه سال بتدریج نازل شده ، آن هم در حالات مختلف ، بعضی در شب و بعضی دیگر در روز، بعضی در سفر و بعضی در حضر، آیاتی در حال جنگ و آیاتی دیگر در حال صلح ، قسمتی در حالت ضراء و قسمتی در حال سراء، بعضی درحال شدت و بعضی در حال رخاء و در عین حال وضع خود آیات از نظر بلاغت خارق العاده و معجزه آسا فرق نکرده ، معارف عالیه و حکمت های سامیه و قوانین اجتماعی و فردیش دستخوش نوسان و تغییر نگشته ، بلکه آنچه در آخر بیست و سه سال نازل شده به آنچه در اول نازل شده انعطاف و توجه دارد و جزئیات و شاخ و برگهای همه به اصول و رگ و ریشه هایش بر می گردد، تفصیل شرایعش با تجزیه و تحلیل به حاق توحید خالص و رگ و ریشه اش که به همان توحید و شاخه های اعتقادی آن است ، با ترکیب به عین آن تفصیل بر می گردد، این است وضع قرآن کریم . و هر انسان متدبری که در آن تدبیر کند با شعور زنده و حکم جبلی و فطری خود حکم می کند که صاحب این کلام از کسانی نیست که گذشت ایام و تحول و تکاملی که در سراسر عالم دست اندرکار هستند، در او اثر بگذارد، بلکه او خدای واحد قهار است (المیزان، جلد 5 ، صص 27-28).

3- محمد مجتهد شبستری، قرائت نبوی از جهان، مدرسه، تیر 1386، ص 99 .

4- المیزان، جلد 1، صص 116-117.

5- مرتضی مطهری، انسان و سرنوشت، مجموعه آثار، ج 1 ، صدر، ص 373.

6- محمد تقی مصباح یزدی، جامعه و تاریخ از نظر قرآن، مرکز نشر سازمان تبلیغات اسلامی، ص 102.

7- المیزان، جلد 15، ص 170.

8- آیت الله محمد هادی معرفت، علوم قرآنی، موسسه فرهنگی تمهید، چاپ چهارم، صص 265-266.

9- زرکشی، البرهان فی علوم القرآن، ج 2، صص 42-43.

10- المیزان، جلد 4، صص 183-185.

11- پیشین، صص 185-186.

12- محمد حسین طباطبایی، المیزان، الجزء الثالث، دارالکتب الاسلامیه، ص 287.

13- کتاب تحقیقات فلسفی با مشخصات زیر به فارسی برگردانده شده است:

لودویگ ویتگنشتاین، پژوهش های فلسفی، ترجمه فریدون فاطمی، تهران، مرکز، 1381

14- پیتر وینچ می گوید، قائلان به اختلاف به قضیه های پایانی رساله توجه چندانی ندارند: "در این قضایا چنانکه مشهور است ویتگنشتاین از آنچه که تاکنون نگاشته است چنان فاصله می گیرد که می گوید خواننده منظورش را در نخواهد یافت مگر آنکه بداند جملاتی که تکتون نقل کرده است بی معنی هستند." 6.54 : قضایای مطرح شده توسط من در روشن کردن مطالب چنین عمل می کنند. هر کس منظور را بفهمد در خواهد یافت که آنها بی معنا هستند. وقتی از آنها چون پله هایی برای بالا رفتن از آنها استفاده کرده باشد (می توان گفت که او باید زرده بام را به دور افکند هنگامی که از آنها بالا رفت). او باید از این قضایا فراتر رود سپس جهان را بگونه ای صحیح خواهد دید "... فهمیدن ویتگنشتاین همانا فهمیدن این نکته است که او قضایایی مطرح می کند که خود می داند آنها بی معنی هستند. ما غرض او را باید چنین بفهمیم: پیش خود وسوسه هایی متافیزیکی که در معرض آنها قرار داریم، مطرح می کنیم و می بینیم که همه ی آنها در نهایت به بی معنایی منتهی می شوند. به این ترتیب می توانیم وسوسه های متافیزیکی خود را معالجه کنیم. نکته البته این است که ما، خوانندگان کتاب، غرضش را از آنچه که انجام می دهد دریابیم: او می کوشد نخست وسوسه های متافیزیکی را که معمولاً دچارشان می شویم، مطرح کند و سپس به ما نشان می دهد که همه ی آنها بی معنا هستند و اینگونه ما را قادر می سازد تا بر این وسوسه ها غلبه کنیم... مسأله این نیست که در پژوهشهای فلسفی بر ضد تئوری متافیزیکی مطرح شده در رساله مقابل می شود، بلکه باید گفت این مقابل در رساله نیز بوده است. اما در پژوهشهای فلسفی کار مقابل با تئوری های متافیزیکی به نحو موثرتری دنبال شده است" (نورمن مالکوم، دیدگاه دینی ویتگنشتاین، نقد و بررسی پیتر وینچ، ترجمه علی زاهد، گام نو، صص 153-155).

قرآن محمدی (10)

سرشت تجربه و حیانی

5- دشواری های تعیین حقیقت کلام خدا: اگر تأویل آیات مبدأ و معاد و مواردی که در بالا ذکر گردید مجاز باشد، تأویل "سخن گفتن خدا" هم مجاز خواهد بود. متکلمان و مفسران مسلمان قرن هاست درباره کلام الهی بحث کرده و می کنند و هنوز نتوانسته اند گره از کار فرو بسته سخن گفتن خدا بگشایند. اگر خدا همانند آدمیان سخن بگوید، دارای جسم خواهد بود. اگر چه این امر با آیات قرآن تعارض ندارد، ولی با فلسفه فیلسوفان مسلمان تعارض دارد. لذا علامه طباطبایی در تفسیر کلام الهی می نویسد: "کلام به آن نحوی که از انسان سر می زند از خدای تعالی سر نمی زند، یعنی خدا حنجره ندارد تا صدا از آن بیرون آورد، و دهان ندارد تا صدا را در مقطعهای تنفس در دهان قطعه قطعه کند، و با غیر خودش قراردادی ندارد (که بفرماید مثلاً هر وقت اگر فلان کلمه را گفتم بدان که فلان معنا را منظور دارم) برای اینکه شأن خدای تعالی اجل و ساحتش منزله تر از آن است که مجهز به تجهیزات جسمانی باشد، و بخواهد با دعاوی خیالی و اعتباری استکمال کند، همچنانکه خودش فرمود: لیس کمثله شی" [1].

روشن است که مطابق فلسفه فیلسوفان مسلمان ارتباط خدا با جهان، ارتباط حقیقی است، نه ارتباط اعتباری. تشریح و جعل اعتباریات (فقه و اخلاق)، کار ذهن اعتبار ساز آدمی است. زبان هم یک پدیده ی اعتباری انسان ساز است. قائلان به سخن گویی خدا، چون بر این باورند که خدا فاقد جسم است، سخن گفتن خدا را امری ماهیتاً متفاوت از سخن گفتن آدمیان قلمداد می کنند. اگر خدا سخن می گوید، اما به گونه ای که ماهیتاً متفاوت از سخن گفتن آدمیان است و ما نمی دانیم سرشت آن چیست، پس چرا از مفهوم انسانی سخن گفتن برای آن استفاده می کنیم؟ چرا اسم دیگری بر آن نمی نهیم؟ آیا بهتر نیست بگوئیم ما حرف می زنیم، اما خدا حرف نمی زند؟ به همان ترتیبی که ما فرزند داریم ولی خدا فرزند ندارد. ما اعتبار سازیم، ولی خدا اعتبار ساز نیست. به تعبیر جان هیک، زبان متون مقدس دینی درباره خدا و وحی، زبان نمادین (symbolic)، استعاری (metaphorical) و اسطوره ای (mythological) است.

مسائل و معضلاتی از این قبیل منتهی به آن شده است تا آقای طباطبایی مشابهت سخن گویی آدمیان و خدا را نفی کرده و در تفسیر سخن گفتن خدا با حضرت موسی بنویسد: "معنای تکلم خدا با موسی (علیه السلام) این است که: خداوند اتصال و ارتباط خاصی بین موسی و عالم غیب برقرار نمود که با دیدن بعضی از مخلوقات به آن معنایی که مراد اوست منتقل می شده، البته ممکن هم هست این انتقال مقارن با شنیدن صوتهایی بوده که خداوند آن را در خارج و یا در گوش او ایجاد کرده" [2]. پس موسی مخلوقاتی را مشاهده کرده و از دیدن آنها به مقصود خدا پی برده است. یعنی خدا سخن نمی گوید، بلکه این سخنان، فهم و تفسیر نبی از تجربه خویش است. برخی از مسلمانها در صدد برآمده اند تا پدیده ی وحی را برمبنای مدل تجربه ی دینی معقول و قابل فهم سازند. در اینکه بتوان پدیده ی وحی را برمبنای تجربه ی دینی بازسازی کرد، پرسش های بی شماری وجود دارد. در تجربه دینی چند امر را باید از یکدیگر تفکیک کرد:

الف- آیا نفس تجربه به خودی خود، به معنای آن است که چیزی و رای تجربه وجود دارد؟ هیچ تجربه ای به خودی خود، چیزی فراتر از خود را اثبات نمی کند. هیچ تجربه ای به خودی خود تضمین نمی کند که چیزی و رای تجربه وجود داشته باشد. شاید تجربه، مانند افسردگی، به چیزی و رای خود دلالت نداشته باشد. تجربه بر دو نوع است: یک- تجربه ی خود ارجاع (self reference): مانند عواطف، احساسات، خواسته و نیاز. سلف ریفرنس ها به چیزی و رای خود دلالت ندارند. دو- دگر ارجاع (other reference): تجربه های معرفتی حاکی از غیرند.

ب- تجربه ی وحیانی و تجربه ی دینی به کدامیک از دو نوع تجربه تعلق دارند؟ ادعای اینکه تجربه ی وحیانی جزو تجربه های حاکی از غیر است، نیازمند دلیل است. سخن نوشتار حاضر مربوط به مقام **مدعا** نیست، سخن ما ناظر به **دلیل** مدعاست.

ج- متدولوژی کشف اینکه تجربه ی دینی، تجربه ی "خود ارجاع" یا "دیگر ارجاع" است، چیست؟ آیا برای تأیید مدعا به سخن خود نبی رجوع باید کرد، یا راه مستقلی برای کشف این مدعا وجود دارد؟ به قول خود نبی نمی توان رجوع کرد، برای اینکه ممکن است نبی گرفتار خطای منطقی(نه اخلاقی) شده باشد. بدینترتیب می توان پرسید: آیا تجربه ی وحیانی صادق(صدق منطقی) است؟ حتی اگر کسی اثبات نماید که **ساختار تجربه ی دینی** مشابه **ساختار تجربه ی حسی** است(مدعای ویلیام آلتون)، در تجربه ی حسی هم خطا راه دارد. به تعبیر دیگر، تجربه های حاکی از غیر، مانند تجربه ی حسی، بر دو نوع اند: یک- تجربه های صادق. دو- تجربه های کاذب. به فرض آنکه اثبات شود که تجربه ی وحیانی مانند تجربه ی حسی می باشد، باز هم باید به این پرسش پاسخ گفت: به چه دلیل یا دلایلی تجربه وحیانی، تجربه ی صادق(صدق منطقی) است؟ اگر کسی مدعی است این تجربه، تجربه ی صادق است، باید دلیل یا دلایل صدق را ارائه نماید یک چیز روشن است: آنان که پدیده ی وحی را بر مبنای تجربه ی دینی بازسازی می کنند، پیغمبر نیستند، پیامبران هم فرآورده های خود را در چنین شکلی گزارش نکرده اند. با توجه به این واقعیت، اینان چگونه و از کجا می فهمند که وحی چیست؟

د- به فرض آنکه تجربه به چیزی ورای خود دلالت داشته باشد، متعلق تجربه ی دینی یا تجربه ی وحیانی چیست؟ اگر هم تجربه، تجربه ی امری ورای خود باشد، تلقی و تعبیر متعلق تجربه به خدا به چه دلیل صورت می گیرد؟ به فرض آنکه علم مطلق، قدرت مطلق و خیر مطلق تجربه کردنی باشند، خدا نامیدن چنین متعلقاتی، چیزی جز تعبیر نیست. تجربه گر مدعی می شود که گویی خدا را تجربه کرده است. اما تجربه گر خدا را تجربه نمی کند(خدا تجربه کردنی نیست)، بلکه چیز دیگری را تجربه و آن را خدا می نامد. تجربه ی علم و قدرت و خیر مطلق هم ناممکن است، آنها به تور تنگ تجربه نمی افتند.

ه- آیا تجربه ی خالص و عریان وجود دارد؟ همانگونه که فیلسوفان علم نشان داده اند، چیزی به نام مشاهده ی عریان و خالص وجود ندارد. مشاهده تعبیر نشده وجود ندارد. کلیه ی مشاهدات تئوری پیچ اند، کلیه توصیفات گرانبار از نظریه اند(Theory- Ladness of Observation). تئوری مقدم بر مشاهده است. نه تنها مشاهده چنین وضعیتی دارد، بلکه تفسیر تجربه، تفسیری تاریخی و وابسته به زمینه است و زبان و فرهنگ کاملاً مشاهده را به رنگ خود در می آورند. هر گونه شناخت و تفسیری تخته بند اوضاع و احوال است و بدینترتیب، از پیشداوری و دور هرمنیوتیکی گریز و گزیری نیست. توماس کون، پل فایر اوند، و... بر ضد امکان وجود یافته های (data) فارغ از نظریه (theory-free) اقامه ی دلیل کرده اند. مشاهدات دینی - عرفانی - وحیانی، به شدت آغشته به نظریه اند. هیچ کس خدا را ندیده است و نمی تواند ببیند (اعراف، 143 و انعام، 103: چشم ها خدا را نمی بینند). دیدن(مشاهده) آتش، درخت، کوه و غیره، و تلقی آن به عنوان سخن گفتن خدا، ناشی از پیش فرض هایی است که به تجربه گر می آموزاند که چه ببیند و دیده ی خود را چگونه گزارش کند. پس پیش فرضهای تئوریک فرد در تعیین بخشیدن به تجربه دخالت مطلق دارد. سنت های دینی پیشین و باورهای مردم زمانه به تجربه گر می آموزاند که متعلق تجربه خود(اگر واقعاً متعلق مستقل از تجربه گر وجود داشته باشد) را چه بنامد.

و- آیا بازسازی "تجربه ی وحیانی" بر اساس "تجربه ی عرفانی" منطقاً قابل دفاع می باشد؟ آیا گزارش های عرفا از تجربه شان همانند گزارش پیامبر(قرآن) است؟ پیامبر اسلام مدعی ملاقات با خداوند(به هر نحو؟) نبود، مدعای ایشان ملاقات با جبرئیل و دریافت وحی از او به وسیله قلب مبارکشان بود. این کجا و ادعای عرفا کجا که از وحدت با مطلق هستی سخن می گویند. برخی از نواندیشان دینی بر اساس تجربه عرفانی، تجربه وحیانی را بازسازی و قرآن را محصول **تجربه ی ادراکی** خداوند تلقی می کنند(مطابق نظریه ویلیام آلتون). این مدل دارای مشکلاتی می باشد، از جمله اینکه، در تجربه عرفانی، عارف خود را چون عدمی در برابر مطلق وجود شهود می کند و دچار خوف و خشیت و عشق عمیق به وجود "به

کلی دیگر" می شود و خود را با مطلق وجود یکی می بیند. اما تجربه وحیانی، تجربه ی عرفانی نمی باشد. به تعبیر ذات گرایان، تجربه وحیانی با تجربه ی عرفانی تفاوت ماهوی دارد.

ز- آیا خدای متشخص انسانوار (به شرط وجود و بنابر تعریف) می تواند در مقام صادر کننده ی فرامین و احکام غیر اخلاقی و غیر عقلایی خود را آشکار نماید و تجربه شود؟ به پیروان اجازه داده می شود که می توانند مالک زنان شوهر دار دشمنان شده و با آنها همبستر شوند (نسا، 24: **والمحصنات من النساء الا ماملکت**). آیا خدا در تجربه ادراکی این چنین بر پیامبر آشکار شده و چنین دستور غیر اخلاقی ای صادر کرده است؟ یا عرف و رسم زمانه چنین بوده و پیامبر گرامی اسلام هم آن را امضا کرده است؟ احکام برده داری در قرآن هم محصول بازتاب رسم زمانه در قرآن است، نه محصول تجربه ی ادراکی خداوند و آشکار شدن وی در مقام صادر کننده ی مجوز برده داری. آیا خدا خود را چون یک پادشاه صادر کننده ی احکام کشتار بر پیامبر آشکار کرده است؟ به موارد زیر که فقط چند نمونه از موارد بسیار است توجه کنید:

- هر جا آنها را بیابید بکشید (بقره، 191).

- هر جا که مشرکین را یافتید بکشید (توبه، 55).

- در هر کجا که آنها را بیابید بگیرید و بکشید و هیچ یک از آنها را به دوستی و یآوری بر مگزینید (نسا، 89).

- آنان را در هر جا که یافتید بگیرید و بکشید (نسا، 91).

- با کسانی از اهل کتاب که به خدا و روز قیامت ایمان نمی آورند و چیزهایی را که خدا و پیامبرش حرام کرده است بر خود حرام نمی کنند و دین حق را نمی پذیرند جنگ کنید، تا آنگاه که به دست خود در عین ذلت جزیه بدهند (توبه، 29).

سوره ی توبه آخرین محصول وحی است. پیامبر در این زمان در اوج و کمال سیر وجودی خود بوده است. این خداوند نیست که در تجربه ی ادراکی در مقام صادر کننده ی حکم کشتار مشرکان و یهودیان و مسیحیان آشکار می شود و فرمان می دهد که اگر اهل کتاب شرایط ذلت بار جزیه را پذیرفتند از آنها در گذرید و گرنه کار آنها را بسازید، بلکه این مقتضای زندگی در جوامع قبائلی و درگیر جنگ بود که پیامبر گرامی اسلام را به صدور چنین فرامینی می راند. خدای عارفان، عشق و رحمت بی منتهاست و چون معشوقی محتشم بر عارف آشکار می شود. اگر مدعای عارفان صادق باشد، هیچ دلیلی وجود ندارد که بتوان بر مبنای تجربه ی عارفان، تجربه ی نبوی را بازسازی کرد. ضمن اینکه طرفداران این مدل، برای داوری در خصوص تجربه عارفان، دوباره به تجربه ی دینی مراجعه می کنند و می گویند اگر تجربه عرفانی با تعالیم رسمی و سنتی دینی تخالف و تعارض داشته باشد، آن تجارب غیر اصیل خواهد بود. تجربه نبوی سرمشق تجربه عرفانی و تجربه دینی است. به میزانی که تجربه عرفانی از تجربه نبوی فاصله می گیرد، اصالت اش بیشتر مورد تردید قرار می گیرد. مراجع حجیت دینی باید تجربه عارف را تأیید کنند تا آن تجربه اصیل تلقی شود. اگر این چنین است، پس چرا بر مبنای تجربه ی عارفان مدل تجربه ی ادراکی خداوند بر ساخته می شود، و از این مدل برای معقول سازی تجربه ی وحیانی استفاده می گردد؟ در بازسازی تجربه ی وحیانی، اگر متن محور باشیم، باید به جبرئیل و قلب به عنوان مهبط وحی، جایگاه محوری داده شود. اما اگر متن محور نباشیم و مجاز باشیم قلب را نادیده بگیریم، بر همین مبنا مجاز خواهیم بود کلام الهی را تأویل کرده و بگوئیم سخن گفتن خداوند، مانند دریافت کردن سخن خدا به وسیله قلب پیامبر است. نه قلب دریافت کننده ی کلام است، و نه خدا سخن می گوید.

ح- خدای متشخص انسانوار چگونه خدایی است و اگر خود را بر آدمی از طریق ارتباط شخصی آشکار می کند، چه چهره ای از خود را بر تجربه گر آشکار می سازد؟ کرامت و رحمت و اشتیاق بی منتها و... را؟ یا اینکه خدایی که خالق تمام هستی و میلیاردها انسان است، مسأله ی مهم اش این است که چرا تعداد بسیار اندکی از مردم شبه جزیره ی عربستان قرن هفتم میلادی برای او فرزند قائلند؟ و از این مهمتر، چرا خوب هایش (پسران) را برای خود برمی گزینند و غیر خوب

هایش(زنان) را فرزند خدا معرفی می کنند؟ آیا این خدای متشخص انسانوار است که در تجربه ی ادراکی، ناخشنود از چنین تقسیمی، آن را غیر عادلانه معرفی می کند؟

-آیا شما را پسر باشد و او را دختر؟ این تقسیمی است خلاف عدالت(نجم، 22-21).

-آیا آنکه به آرایش پرورش یافته و در هنگام جدال آشکار نمی گردد از آن خداست؟ و فرشتگان را که بندگان خدایند زن پنداشتند. آیا به هنگام خلقتشان آنجا حاضر بوده اند؟ زودا که این شهادتشان را می نویسند و از آنها بازخواست می شود(زخرف، 19-18).

-آیا پروردگارت شما را به داشتن پسران برگزیده ، و خود از میان فرشتگان، دخترانی برای خود پذیرفته است؟ شما سخنی بس بزرگ[و ناروا] می گوئید(اسرا، 40).

-از ایشان بپرس: آیا دختران از آن پروردگار تو باشند و پسران از آن ایشان؟ آیا وقتی که ما ملائکه را زن می آفریدیم آنها می دیدند؟ آگاه باش که از دروغگویییشان است که می گویند : خدا صاحب فرزند است . دروغ می گویند . آیا خدا دختران را بر پسران برتری داده داد؟ شما را چه می شود؟ چگونه قضاوت می کنید؟ آیا نمی اندیشید؟ یا بر ادعای خود دلیل روشنی دارید؟ اگر راست می گوئید کتابتان را بیاورید(صافات، 157-149).

-یا خداوند را دختران است و شما را پسران(طور، 39).

این گونه آیات، محصول تجربه ی ادراکی خداوند نیستند(مدل آلستون)، اینها بازتاب فرهنگ مردسالارانه آن عصرند. زمانه، زمانه ی مردسالاری بود و زن موجودی درجه دوم و کم خرد فرض می شد. زبان قرآن زبان مردسالارانه است، ولی زبان خدا(به فرض وجود) نمی تواند مردسالارانه و تبعیض آمیز باشد. قرآن زنان را دارای مکر عظیم به شمار می آورد(یوسف، 28)، مردها بر زنان برتری دارند(نساء، و بقره، 228)، آیه پنجم سوره نساء در خصوص سفها(کم خردان) به گمان برخی از مفسران شیعه و سنی در باره ی زنان و کودکان است. به گمان ما، این هم دلیل دیگری است که قرآن را نمی توان براساس تجربه ی ادراکی(نظریه ی آلستون) تبیین کرد. حتی سنت گرایان هم اکثر احکام فقهی قرآنی را امضایی می دانند، نه تأسیسی، آنها محصول تجربه ی ادراکی خداوند نیستند، بلکه محصول تجربه ی عملی و ذهنی اعراب بادیه نشینند.

وداع با خدای متشخص انسانوار و پذیرش قرآن به عنوان سخن محمد، بسیاری از مشکلات یاد شده مرتفع خواهد کرد. در یک مدل، پرده ها از چشم پیامبر کاملاً کنار رفته و او به شخصیت الهی خویش وقوف تام یافته است. مرتبه ای از وجود پیامبر با مرتبه ی دیگری از وجود وی به گفت و گو می نشیند. بدین ترتیب، پیامبری که با بعد خدایی خود روبرو می شود، سخن خود را سخن خدا تلقی می کند. وقتی همین پیامبر احکام جاری در میان اعراب را پذیرفته و آنها را امضا می کند، باز هم آنها را احکام الله معرفی می کند.

مطابق مدلی دیگر، تجربه خالص وجود ندارد. تمام تجربه ها تئوری پیچ اند. پیامبر گرامی اسلام همه چیز را موحدانه می دید، پیش فرض تئوریک اش به وی می آموخت که هیچ چیز غیر خدایی در این عالم وجود ندارد. تمام تیراندازی ها، تیراندازی خدا بود. تمام پیروزی و شکست ها، کار خدا بود(انا لک فتحاً مبیناً: فتح، 1). هر بیماری که شفا می یابد، خدا او را شفا داده است. تمام هدایت ها و ضلالت ها کار خدا بود. تمام سخنان، سخن خدا بود. وقتی تمام عالم چنین است، چرا سخنان پیامبر سخن خدا نباشد؟ هر کار و هر فعلی، کار و فعل خداست. اگر چنین نباشد، ایمان آغشته به شرک شده است. خدا وجود غیر متشخصی است که تمام عالم را فراگرفته و جزا و چیزی وجود ندارد.

نتیجه: نظریه ی آلستون که تجربه دینی و عرفانی را نوعی تجربه ی ادراکی(مانند تجربه ی حسی) می داند این سه عیب و نقص اساسی را دارد:

یک- در هر تجربه ی ادراکی امری مورد ادراک واقع می شود که وقتی در قالب قضیه در می آید به صورت قضیه ی شخصیه است، نه قضیه ی دارای سور کل. مثلاً: یک درخت می بینم. یا این آب داغ است. هیچ وقت نمی توان یک قانون کلی را ادراک حسی کرد. و حال آنکه پیامبران و عارفان گاهی حکایت می کنند که امری کلی را ادراک کرده اند: کل نفس ذائقه الموت" هر کس مرگ را می چشد. یا کل من علیها فان: هر کس بر روی زمین است از میان می رود. هر مواجهه ی ادراکی با عالم واقع از یک موجود، نه از طبقه ای از موجودات، حکایت می کند.

دو- در تجربه ادراکی چیزهایی که از مقوله ی اعراض حسی باشند تجربه می شوند ولی مفاهیمی که قدما به آنها مفاهیم ثانیه ی فلسفی می گفتند، یعنی مفاهیم انتزاعی، قابل ادراک نیستند. وحدت و کثرت، قوه و فعل، ثبات و تغییر، علت و معلول، وجود و ماهیت، تناهی و عدم تناهی، کمال و نقص و... از مفاهیم فلسفی اند. اینها را چگونه می توان ادراک کرد. ولی پیامبران و عارفان اینها را هم به خدا نسبت می دهند: خدا واحد است، ثابت است، وجود است (یا وجود دارد)، ماهیت ندارد، نامتناهی است و...

سه: در تجربه ی ادراکی چیزهای فرایندی ادراک نمی شوند. مهربانی، رحمت، عدالت و حکمت امور فرایندی اند.

اکبر گنجی

منبع: رادیو زمانه، 6 مهر 1387

پاورقی ها:

1- *المیزان*، جلد دوم، ص 479.

2- *المیزان*، جلد 8، 314-313. استناد مکرر به تفسیر المیزان شاید موجب تعجب خواننده را فراهم آورده باشد. دلیل امر کاملاً روشن است. به گفته مرتضی مطهری، "تفسیر المیزان... بهترین تفسیری است که در میان شیعه و سنی از صدر اسلام تا امروز نوشته شده است". علی شریعتی هم می نویسد طباطبایی "سقراط"ی است که امثال هانری کربن از "اقیانوس عظیم افکار و عواطف عمیق" او جرعه می نوشند. طباطبایی "برکوهی از فرهنگ بشری تکیه زده است".

قرآن محمدی (11)

دل های پاک مولد مثنوی و قرآن

مولوی که از قربانی کردن عقل در نزد مصطفی دفاع می کرد و پای استدلالیان را چوبین جلوه می داد، مثنوی خود را با قرآن برابر می نشاند و می گفت هر دو از دل پاک برون تراویده و بر زبان جاری گشته است:

" همچنان منقول است که روزی حضرت سلطان ولد فرمود که از یاران یکی به حضرت پدرم شکایتی کرد که دانشمندان با من بحث کردند، که مثنوی را قرآن چرا می گویند؟ من بنده گفتم که تفسیر قرآن است، همانا که پدرم لحظه ای خاموش کرده فرمود که ای سگ! چرا نباشد؟ ای خر! چرا نباشد؟ ای غر خواهر! چرا نباشد؟ همانا که در ظروف حروف انبیاء و اولیاء جز انوار اسرار الهی مدرج نیست و کلام الله از دل پاک ایشان رسته بر جویبار زبان ایشان روان شده است

ان الکلام تقی الفواد و انما جعل اللسان علی الکلام دلیلا

خواه سریانی باشد، خواه سبع المثنائی، خواه عبری، خواه عربی" [1].

اگر به صدق مدعای مولوی کار نداشته باشیم و نظر خود را به طرح این گونه آرا معطوف نماییم، نکته ی مهمی آشکار خواهد شد: عارفان مسلمان خود را مسلمان تلقی می کردند و در عین حال چنین باورهایی داشتند و این باورها را با مسلمانی متعارض نمی یافتند. امروز هم اگر مسلمین فخری داشته باشند، فخر آنها محی الدین عربی، مولوی، ملاصدرا و دیگر عرفا هستند، نه فقهای بنیادگرایی که جز تکفیر و تازیانه و زندان و سنگسار و ترور دستاوردی نداشته و ندارند.

فرایند تکوین و تولد قرآن را همانند فرایند تکوین و پیدایش مثنوی تلقی کردن، دیدگاهی است که در سنت عرفانی ما به وسیله مولوی بیان گردیده است. قوی تر دانستن تأثیر الهی نامه از قرآن هم قول مولوی است. می گوید: "همچنان ولی الله علی العیان، سراج الدین مثنوی خوان، رحمه الله علیه از حضرت چلبی حسام الدین قدس الله سره روایت چنان کرد که روزی یکی را از مریدان خود سوگند می داد که بکار نامشروع مشغول نشود و بر سر رحل الهی نامه حکیم را پوشانیده پیش آوردند، در حال حضرت مولانا از درآمده پرسید که چه سوگند خوارگیست؟ چلبی فرمود که فلانی را از تهتک سوگند می دهم، فرمود که والله این قوی تر می گیرد، از آنک صورت قرآن بر مثال ماست است و این معانی روغن و زبده آن" [2].

رویکرد عبدالکریم سروش به وحی هم قرآن را با مثنوی و دیگر متون عرفانی، از نظر فرایند تولید، برابر می نشاند. زنبور، عسل تولید می کند و عسل او عین وحی خداست. عسل را خدا از یک سو در زنبور نمی ریزد تا او از دیگر سو برون بریزد. سروش می گوید "ساختار بیولوژیک و کارخانه بیوشیمی زنبور عین وحی است که به او می شود". ساختار وجودی برخی از افراد به گونه ای است که سخنان خاصی بیان می کنند (مثل زنبور که عسل تولید می کند)، وحی چیزی جز این نیست، نه اینکه این سخنان از جایی به آنها می رسد و آنها آن را به اطلاع مردم می رسانند. فتوحات محی الدین، مثنوی مولوی، بوستان سعدی و دیوان حافظ از این نظر تفاوتی با قرآن محمد ندارند، همه ی آنها تولیدات بشری اند، اما در جهانی که از "الوهیت" اکنده است، همه چیز الهی دیده می شود، به هر جا رو می شود خدا دیده می شود، باران و باد انزال تلقی می شوند، گیاهان را خدا می رویاند، برخی متون هم سخن خدا بشمار رفته است. تنها تفاوت این متون، تفاوت عمق و سطح، و تفاوت تعداد مومنان به این متون است. نزد سروش، قرآن همانقدر زمینی - بشری است که مثنوی، و مثنوی همانقدر آسمانی - خدایی است که قرآن [3].

خدای مولوی همه جا حاضر و ناظر است، بیرون و درون برای او فاقد معناست. از عالم و آدم جدا نیست: "روزی حضرت مولانا در سماع تواجد عظیم نموده حالات بی نهایت کرد و در اثنای آن حالت فرمود که ما رایت شیناً الا و رایت الله فیه، از ناگاه درویشی صاحب دل نعره زنان پیش آمد که هر چند که گستاخیت، اما برمستان نگیرند، این لفظ فیه ظرفیت راست و در حق باری تعالی این لفظ را اطلاق جائز نیست که او در ظرف باشد یا در عالم ظرفی باشد که او مظروف آن شود، نقض لازم آید که چیزی برو محیط شود و خدا داخل چیزی و چیزی باشد، حضرت مولانا فرمود که اگر تو مستی، ما مست هشیاریم، چه اگر این سخن کامل و تمام نبودی ما این نمی گفتیم، آری نقض وقتی لازم آید که ظرف غیر مظروف باشد و ظرف و مظروف دو چیز باشند، چنانکه عالم صفات ظرف عالم ذات شده است و هر دو یک چیزند، لاغیر، اما این که دو می نماید چون فی الحقیقه یکی است کی نقض لازم آید که حق تعالی محیط است خارج را و داخل را که اگر داخلش نگوئیم، پس محیط داخل نباشد و او محیطست بر همه اشیا و قوام و قیام کل بوجود واجب الوجودست، پس ظرف نیز اوست و مظروف نیز اوست، تا احاطت بر همه ی موجودات لازم آید و هو بکل شی محیط(54/41)، فی الحال درویش سر نهاد و مرید شد" [4]. عالم وقتی موحدانه در نظر آید، همه چیزش خدایی به شمار خواهد رفت.

سخن پایانی:

- 1- پیامبر گرامی اسلام تجربه ای را از سر گذرانده که تجربه نبوی نام گرفته است.
- 2- برای تفسیر فرآورده ی این تجربه(قرآن)، دو مدل رقیب تفسیری وجود دارد: یکی آنکه قرآن را کلام خدا تلقی می کند و دیگری آنکه قرآن را کلام پیامبر تلقی می کند.
- 3- هر دو مدل نیازمند ادله اند. اگر زور ادله به اثبات نرسد، باید مدعا را معقول کرد. هر مدلی که داده ها را بهتر تبیین کند، بر دیگری ترجیح دارد.
- 4- هیچیک از این دو مدل، غیر دینی یا ضد دینی نیست. اینها برساخته های بشری است برای تبیین یک تجربه. در واقع در تاریخ اسلام دو سنت وجود دارد. الف- سنت فقهی- کلامی که عمدتاً سنتی عوامانه است، ب- سنت فیلسوفانه- عارفانه که عمدتاً سنتی نخبه گرایانه است. خدای فقیهان و متکلمان، "خدای متشخص انسانوار سلطانی اعتبار ساز" است، ولی خدای فیلسوفان و عارفان، خدای غیرمتشخص است. خدای فقیهان و متکلمان خشم می گیرد، مکر می ورزد، خدعه می کند، دشمن دارد، مهر می ورزد، حرف می زند، می شنود، خواست دوستان خود را اجابت می کندو غیره. اما خدای عارفان و فیلسوفان وجود بحت و بسیط و مطلقاً انفعال ناپذیر است. خدای فقیهان پادشاه جهان است، ولی خدای عارفان و فیلسوفان، همه هستی است [5]. از این رو، سخنان کسانی که قرآن را سخن پیامبر می دانند، در چارچوب فلسفه فیلسوفان مسلمان و عرفان عارفان مسلمان، کاملاً قابل دفاع و متکی بر سنت است. اما این سنت تاریخی، همیشه از سوی فقیهان با حربه تکفیر مواجه بوده است بدینترتیب، مسلمانی فیلسوفانه- عارفانه در برابر مسلمانی فقیهانه- عوامانه قرار می گیرد، نه بی دینی در مقابل سنت دینی.

5- تصویر فقیهانه- متکلمانه از خدا، وحی و پیامبر، با دستاوردهای فلسفه ی کانت و ویتگنشتاین تعارض دارد. پیامبری که هیچ نقشی در الفاظ و محتوای وحی ندارد و مانند "نامه رسان"، نامه های خدا را به آدمیان تحویل می دهد با دریافت لاکی از ذهن مطابق است. جان لاک ذهن آدمی را "لوح سفید" ی تلقی می کرد که تجربه بر آن نقش می بندد. کانت نگاه آدمیان را به ذهن و جهان عوض کرد. او ما را از "من منفعل" لاکی به "من فاعل" (منی که خودش به تجربه هایش شکل می دهد) عبور داد. کانت نشان داد که جهان آن چنانکه هست(چیزها در خودشان=نومن)، و جهان آن چنانکه در نظر ما جلوه می کند(چیزها چنان که بر ما پدیدار می شوند= فنومن)، دو چیز کاملاً متفاوت هستند. جهان پدیدار، فضامند (spatial) و زمانمند(temporal) است. فضا و زمان صورتهای نگرش ما به جهانند. ما هر تجربه ای را به قالب آنها می ریزیم. ذهن آدمی به کمک مقولاتی چون جوهر و علیت و... داده های تجربه را ترکیب می کند. مدعای کانت این است: ذهن فعالانه به

آنچه تجربه می کند شکل می دهد. ذهن هر چیزی را در مکان سه بعدی و زمان دو بعدی به تصور در می آورد و می فهمد و در مقولات ادراک (مانند علیت) [6]. ذهن دریافت های خود را فعالانه شکل می دهد. پیامبر هم دارای ذهن است و ذهن او دارای همان سرشت و ساختار ذهن دیگر آدمیان است. پیامبر دارای زبان است و زبان او همان زبان بر ساخته بشری است [7]. راهی مستقل از زبان برای تماس با جهان خارج وجود ندارد. جهان از راه زبان تجربه و تعبیر می شود. جهان همانست که زبان به ما می نمایاند. هر کس، از جمله پیامبران، اسیر زندان زبانند.

6- هر یک از دو مدل پیامدهای عملی بی شماری بدنبال دارد، که لازمه منطقی اصل مدل می باشد. التزام به پیامدهای عملی پروژه، شرط عقلانیت است. نباید یک مدل عقلانی را به دلیل پیامدهای عملی اش رد و طرد کرد. التزام به حقیقت شرط روشنفکری و انسانیت است.

7- آنانکه قرآن را سخن خدا تلقی می کنند، تاکنون حتی یک دلیل بر صدق مدعای خود اقامه نکرده اند. اینان برای تحکیم مدعای خود به چند چیز استناد می کنند:

1-7- استناد به آیات قرآن. استناد به آیات قرآن اقامه دلیل و برهان نیست، بلکه تکرار مدعاست. ضمن آنکه همین استناد متکی بر تعبیر واقع گرایانه از زبان قرآن است. این پیش فرض هرمنیوتیکی، نیازمند دلیل است. اگر هم این پیش فرض پذیرفته گردد، باید به عنوان روش تمام عیار از آن استفاده کرد، نه آنکه مفسر هر موردی را که با یافته های انسانی در تعارض، و نزد بشر مدرن ناپذیرفتنی یافت، دست به تأویل بزند.

2-7- استناد به اجماع عموم مسلمین (عموم مسلمین قرآن را سخن خدا تلقی می کنند). در امر حکومت و نظام سیاسی، نظر اکثریت حجت است و حکومت مشروعیت و مقبولیت خود را از رأی اکثریت مردم اخذ می نماید. اما در مباحث نظری، نظر اکثریت یا اقلیت حجت نیست، مدعا تابع دلیل است و مدعای بلا دلیل را نمی توان با استناد به نظر اکثریت توجیه کرد.

3-7- استناد به راستگویی پیامبر. از صدق اخلاقی نمی توان صدق معرفت شناختی را استنتاج کرد.

4-7- استناد به عدم اختلاف در قرآن. عدم اختلاف در یک متن یا نظام، آن را به سخن خدا مبدل نخواهد کرد. ولی روشن است که در قرآن هم به اندازه ی بقیه ی متون اختلاف وجود دارد. مفسران ناسازگاری های درون متنی قرآن را از راه تأویل رفع می کنند. این همان کاری است که مفسران با متون غیر مقدس می کنند.

8- از میان دو مدعای متعارض (قرآن کلام خداست و قرآن سخن محمد است)، صدق اولی را نمی توان با روش های عقلانی بشری موجه کرد، ولی امکان تأیید صدق دومی با روش های عقلانی بشری وجود دارد. به تعبیر دیگر، آنان که قرآن را سخن محمد می دانند، فقط باید وثاقت تاریخی متن را اثبات نمایند. یعنی اگر به تمام شبهاتی که در این زمینه مطرح شده پاسخ موجهی داده شود، تأیید خواهد شد که قرآن سخن پیامبر گرامی اسلام است. اما آنان که قرآن را کلام خدا می دانند، نه تنها باید وثاقت تاریخی متن را اثبات کنند، بلکه باید با دلیل اثبات کنند که قرآن سخن خداست. آیا راهی بشری برای اثبات این امر متصور است؟ تاکنون دلیلی بر صدق کلام الله بودن قرآن عرضه نشده است. به فرض اینکه کسی با دلائل موجه گزاره های زیر را اثبات کند:

الف- خدا، موجود متشخص انسانوار است.

ب- خدای متشخص انسانوار حرف می زند و با جهان ارتباط اعتباری (نه حقیقی- تکوینی) هم دارد.

اما از این دو مقدمه نمی توان نتیجه گرفت که قرآن سخن خداست. به تعبیر دیگر، از اثبات اینکه هابرماس با دیگر آدمیان ارتباط کلامی دارد، نمی توان نتیجه گرفت که مصباح یزدی با هابرماس ارتباط کلامی داشته و سخنان مصباح یزدی، سخنان هابرماس است. ضمن آنکه اگر کسی مدعی ملاقات با هابرماس شود، راههای بشری برای اثبات این مدعا وجود

دارد(فیلم دیدار، نوار گفت و گو ها، پرسش از هابرماس در خصوص صدق مدعی و...) ، ولی چگونه می توان فهمید که قرآن سخن خداست؟ آیا می توان از خدا پرسید؟

9- سلسله مقالات قرآن محمدی بر مبنای تفسیر واقع گرایانه متن، تفسیر مقبول فیلسوفان و متکلمان مسلمان، می پذیرد که گزاره های دینی مشمول صدق و کذب می شوند. بر این اساس، از ابتدای مسأله ی صدق گزاره های قرآنی از دایره ی بحث خارج گشت. نقد قرآن محمدی معطوف به دلایل صدق باورهای قرآنی است. به تعبیر دقیق تر، دلائلی که تاکنون مسلمین برای این باورها عرضه کرده اند. قرآن محمدی مدعی شد که بسیاری از باورهای قرآنی (ختم نبوت، عصمت، حیات شخصی پس از مرگ، تصویر قرآنی بهشت و جهنم، داستان های تاریخی قرآن، کلام الله بودن قرآن، و...) بی دلیل اند. ممکن است در آینده ، کسانی بر مبنای فلسفه دین مسیحی-یهودی ، مدلی ارائه کنند که تصویری معقول از مدعای "کلام الله بودن قرآن" عرضه بدارد. اما تاکنون کسی چنین مدلی ارائه نکرده، و تا آن اندازه که من می فهمم، اقامه ی برهان برای اثبات کلام الله بودن قرآن، ناممکن است.

10- جامعه شناسی دین، دانش بسیار مهمی است که علل اجتماعی تکوین ادیان و گسترش و تثبیت آنها را می کاود. نمی توان و نباید چشم ها را بر دستاوردهای این دانش فرو بست. اگر تحویل دلیل به علت(علل جامعه شناختی و روان شناختی) نامجاز است، تحویل علت به دلیل هم نامجاز است. نباید از نقش علل و منافع (interest) و قدرت در تولید دانش غافل شد(نظریه ی هابرماس و فوکو). اینک نیز برای کسانی ، دین همانند اوراق بهادار است. دینی که به عنوان اوراق بهادار در بازار سیاست و اقتصاد عرضه می شود، دارای آموزه هایی است که می توان آنها را خرج کرد. نقد این آموزه ها را نباید به منزله ی پایان دین تلقی کرد.

ماکس وبر از دو گونه عقلانیت سخن گفته است: عقلانیت نظری(تناسب دلیل و مدعا) و عقلانیت عملی(تناسب روش ها و وسایل با اهداف). آدمی اگر ملتزم به عقلانیت نظری است، می باید به میزانی که ادعا می کند، برای مدعایش دلیل اقامه کند. جامعه شناس دین در کاوش های خود، ناظر این است که دینداران مدعیات ستبر و خارق العاده ی زیادی دارند، اما متناسب با مدعیات شگرف خود، دلیل اقامه نمی کنند. عموم مسلمانان، مدعی اند قرآن سخن خدا است. اما حتی یک دلیل برای این مدعای ستبر، تاکنون اقامه نکرده اند. جامعه شناس دین می پرسد: چرا میلیونها انسان این مدعیات بلا دلیل را باور می کنند؟ چگونه میلیونها انسان تندرست و معقول چنین ادعاهای بلا دلیل را ، صادقانه و صمیمانه ، می پذیرند؟

روان شناسان دین، پاسخ های مهمی به این پرسش داده اند. جامعه شناسان هم پاسخ های مهمی به این پرسش داده اند. به نظر برخی از جامعه شناسان ، فرایند اجتماعی شدن و آموزش اجتماعی ، باورهای بلا دلیل دینی را به فرد منتقل می کنند. شبکه های اجتماعی، باورهای دینی را موجه می کنند. شخص از طریق باورهای دینی ، حمایت اجتماعی فراوانی به دست می آورد. تعاملات اجتماعی با دیگران، می تواند به خوبی تعیین کند که فرد در آینده چگونه اعتقاداتی خواهد داشت. به هر حال، نمی توان چشم را بر اینگونه تبیین های جامعه شناختی بست.

اکبر گنجی

منبع: رادیو زمانه، 9 مهر ماه 1387

پاورقی ها:

1--شمس الدین احمد افلاکی ، *مناقب العارفین*، بکوشش تحسین یازجی، دنیای کتاب، سال 1375، جلد اول، ص 291.

2- *مناقب العارفین*، جلد اول، ص 222.

3- "کتاب مثنوی بی هیچ شبهه کتابی الهامی است و پاره هایی در آن هست که رایحه ی آشنا و آشکار وحی و کشف از آن به دماغ می رسد. تجربه عشقی- وحیانی جلال‌الدین رومی، زاینده ی این سفر مقدس الهامی است و درونمایه ی کشفی- وصالی آن همه جا بر برونمایه ی شعری- کلامی آن سبقت می جوید" (*بسط تجربه نبوی*، ص 37).

بر مبنای وحی شناسی سروش ، سخنان پیامبر به دو گونه ی وحیانی و غیر وحیانی تقسیم نمی شوند. تمام سخنان پیامبر (قرآن و غیر قرآن) سخنان پیامبر است . حتی برخی از سخنان غیر قرآنی پیامبر از سخنان قرآنی وی عمیق ترند. سروش می پرسد: " آیا سوره ثبت یدا ابی لهب و تب، در دلالت و عبارت و بلاغت، برتر از سخنان غیر قرآنی پیامبر است؟".

4- *مناقب العارفین*، جلد اول، صص 110-111 .

5- به عنوان مثال، انواع و اقسام برهان صدیقین، اگر خدایی را اثبات کنند و اگر به معنای دقیق کلمه برهان باشند ، خدای غیر مشخص را اثبات می کنند که تمام هستی است. ملاصدرا برهان صدیقین بوعلی را برهان صدیقین نمی داند. وی پس از ذکر برهان بوعلی می نویسد: "... و هذا المسلك اقرب المسالك الى منهج الصدیقین و ليس بذلك كما زعم، لان هناك يكون النظر الى حقيقه الوجود، و ههنا يكون النظر في مفهوم الوجود" (سفار، ج 6 ، ص 26). شاگردان آقای طباطبایی ، مثلاً آیت الله جوادی آملی، معتقدند، برهان صدیقین ملاصدرا و دیگران نیازمند یک یا چند مقدمه (اصلت وجود، وحدت تشکیکی وجود، اصل علیت) است. ولی برهان صدیقین طباطبایی بدون هیچ مقدمه ای خدا را اثبات می کند. آقای طباطبایی در تعلیقه ی خود بر *سفار* ، در ذیل سخن ملاصدرا: "ان الوجود كما مر حقيقه عينيه" چنین می نویسد: "و هذه هي الواقعيه التي ندفع بها السفسطه و نجد كل ذي شعور مضطراً الى اثباتها، و هي لا تقبل البطلان و الرفع لذاتها، حتى ان فرض بطلانها و رفعها مستلزم لثبوتها و وضعها. فلو فرضنا بطلان كل واقعيه في وقت او مطلقاً كانت حينئذ كل واقعيه باطله واقعا (ای الواقعيه ثابتة). و كذا السوفسطى لو رأى الاشيا موهومه او شك في واقعيته فعنده الاشيا موهومه واقعا و الواقعيه مشكوكه واقعا (ای هي ثابتة من حيث هي مرفوعه). و اذ كانت اصل الواقعيه لا تقبل العدم و البطلان لذاتها فهي واجبه بالذات. فهناك واقعيه واجبه بالذات ، و الاشيا التي لها واقعيه مفتقره اليها قائمه الوجود بها. و من هنا يظهر للمتأمل ان اصل وجود الواجب بالذات ضروري عند الانسان، و البراهين المثبته له تنبيهات بالحقيه (سفار، ج 6، صص 14-15 ، تعلیقه علامه طباطبایی، پاورقی سوم).

طباطبایی همین برهان را در کتاب *اصول فلسفه و روش رئالیسم* ذکر کرده است: "واقعیست هستی، که در ثبوت آن هیچ شک نداریم، هرگز نفی نمی پذیرد و نابودی بر نمی دارد. به عبارت دیگر واقعیست هستی بی هیچ قید و شرط واقعیست هستی است و با هیچ قید و شرطی لا واقعیست نمی شود. و چون جهان گذران و هر چه جزء از اجزاء جهان نفی را می پذیرد، پس عین همان واقعیست نفی ناپذیر نیست. بلکه با آن واقعیست، واقعیست دارد و بی آن از هستی بهره ای نداشته و منفی است... جهان و اجزاء جهان در استقلال وجودی خود و واقعیست دار بودن خود تکیه به یک واقعیستی دارند که عین واقعیست و به خودی خود واقعیست است" (علامه طباطبایی، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، ج 5 ، صص 86-75).

6- وارنوک در خصوص این تمایز می نویسد: "ممکن است کسی در نخستین نگاه چنین بیندیشد که مسلماً این سخن که "اشیا باید با شناخت ما تطبیق کنند" کاملاً خیال پردازانه است، زیرا چگونه ممکن است که سرشت قوای ما تعیین کننده ی واقعیت‌های جهان، یا حتی به گونه ای اثر گذار بر آنها باشد؟ مسلماً ما مجبوریم جهان را آن گونه که می یابیم تلقی کنیم، این پنداشت که جهان باید به گونه ای خود را با نیازهای ما یا خواسته‌های ما وفق دهد گزاره اندیشی فاحشی است. اینک کانت قدرت کامل این ایراد را حس می کند و برای پاسخ دادن بدان تمایزی اساسی میان جهان آن گونه که در خود [فی نفسه] است و جهان آن گونه که بر ما پدیدار می شود قائل می گردد و بر آن تأکید می ورزد. آنچه وجود دارد، وجود دارد، طبیعت [ذات] آن، آن چیزی است که هست، ما خود نمی توانیم با آن کاری داشته باشیم. اما به همان اندازه مسلم است که آنچه وجود دارد به شیوه ای خاص بر انسانها پدیدار می شود ، و از سوی آنان به گونه ای خاص طبقه بندی ، تعبیر، مقوله بندی ، و توصیف می گردد. اگر اندامهای حسی ما تفاوتی اساسی با وضع کنونی خود داشتند، مسلماً جهان به گونه ای اساساً

متفاوت بر ما پدیدار می‌شد، اگر زبانها و شیوه‌های تفکر ما کاملاً متفاوت می‌بودند، توصیف‌هایی که اینک از جهان داریم تفاوت داشتند. بدین سان، هر چند قوا و توانشهای ما هرگز برای ذات آنچه در خود [فی‌نفسه] وجود دارد تفاوتی ندارند، تا حدی ویژگی جهان را آن‌گونه که پدیدار می‌شود تعیین می‌کنند، آنها صورت عام جهان را تعیین می‌کنند، زیرا جهان در خود [فی‌نفسه] هر چه باشد بر ما به طریقی پدیدار می‌گردد، به این علت که ما آن چیزی هستیم که هستیم. بنابر این کانت به جهان چونان پدیدار است که توجه دارد، این اشیا چونان پدیدار هاینده که باید "با شناخت ما تطابق داشته باشند".

G. J. Warnock, "Kant" in D. J. O'Connor, ed. A Critical History of Western Philosophy (New York: Free Press, 1964), P. 300.

کانت بود که کانون توجه را از جهان بیرون به ذهن سوژه منتقل کرد. اما پس از وی، سه تن دیگر، تکیه به درون را بیشتر و بیشتر به جلو راندند. کیرگگور، نیچه و داستایفسکی. نیچه نیروی انگیزاننده‌ی درونی مهم دیگری (خواست قدرت) را پیش کشید که تا نشان دهد چرا ما چنین عمل می‌کنیم و چرا جهان را چنین مشاهده و درک می‌کنیم.

هیوستن اسمیت، فیلسوف دین‌شناس سنت‌گرای آمریکایی، در مقاله "معنای زندگی در ادیان جهان"، می‌گوید دوران معرفت‌شناسی کانت سپری شده است. اما تمایزی که کانت میان بودها و نمودها افکند، و تأکیدی که بر نقش فعال ذهن در فرایند شناخت عالم قائل شد، همچنان معتبر است. اسمیت، با استفاده از رویکرد کانتی می‌گوید، زندگی آنچنان که بر ما پدیدار می‌شود، محصول چهار مقوله‌ای است که در طبیعت آدمی وجود دارد. این مقولات وجودی "تعیین می‌کنند که زندگی را به چه شیوه‌ای تجربه کنیم". رنج، امید، کوشش و فیض چهار مقوله‌ی وجودی‌اند که ما بر زندگی می‌افکنیم. "این چهار مقوله نحوه‌ی ظهور زندگی را بر ما نظم و سامان می‌دهند". اسمیت می‌گوید: "این مقولات وجودی با مسائل آغاز می‌شوند. زیرا اگر ما در زندگی چیزی را آشفته و نابسامان نمی‌دیدیم، یعنی چیزی که باید تغییر یابد نمی‌یافتیم، تجربه‌ی ما تجربه‌ی انسانی نمی‌بود. مانند تیر یا تویی که پس از برخورد به چیزی کمانه کند و برگردد، این مسائل نیز، خود به خود، از حیث این احتمال که ممکن است حل شوند یا، لاقلاً، اصلاح شوند، امید می‌آفرینند. حل آنها جد و جهد ما را می‌طلبند، و اگر انتظار داشتیم که اعمالمان از حمایت و تأییدی برخوردار شوند جد و جهدی نمی‌کردیم، زیرا ما موجودات متفردی که معتقد باشند که هیچ چیز جز خودشان وجود یا واقعیت ندارد نیستیم" (مصطفی ملکیان، *مهر ماندگار، مقالاتی در اخلاق شناسی*، نشر نگاه معاصر، ص 177).

7- ویتگنشتاین در بند هفتم کتاب *پژوهشهای فلسفی* می‌نویسد: "کل زبان، شامل زبان و اعمالی را که در آن بافته شده است، بازی زبانی خواهم نامید" (لودویگ ویتگنشتاین، *پژوهشهای فلسفی*، ترجمه فریدون فاطمی، نشر مرکز، ص 33). در بند بیست و سوم می‌نویسد: "با اصطلاح بازی زبانی قصد برجسته ساختن این واقعیت را داریم که سخن گفتن به زبان بخشی از یک فعالیت، یا بخشی از یک صورت زندگی است" (بیشین، ص 44).

قرآن محمدی (12)

هویت تاریخی دین (1)

پیامبر موجودی تاریخی (مکانی- زمانی) است. در روز معینی زاده شد و در روز معینی از دنیا رفت. مانند دیگر موجودات تاریخی بر روی کره خاکی زندگی کرد: غذا می خورد، لباس می پوشید، همسرانی برگزید، درگیر جنگ و صلح بود، دوست و دشمن داشت، صحابه ای داشت، باورها و اعتقادات اش را تبلیغ می کرد، پیروان بسیاری در تاریخ پیدا کرد.

دین هم پدیده ای تاریخی (مکانی- زمانی) است. در تاریخ زاده شده است. تمام حوادث اش تاریخی است. همه ی آیات قرآن، تاریخی است. یعنی در طی 23 سال رفته رفته پدیدار شده است. کل متن مکتوب، از جهت دیگری هم تاریخی است، یعنی پس از درگذشت پیامبر گرامی اسلام، افرادی آیات را جمع و به صورت مصحف در آورده اند. پرسش ها و پاسخ های مندرج در قرآن، متعلق به تاریخ خاصی هستند. تمام معجزات گزارش شده ی در قرآن (بنابر تفسیر واقع گرایانه وحی) در تاریخ رخ داده است. "تجربه ی وحیانی" پیامبر، تجربه ای تاریخی است. آن تجربه، وقتی قرار شد به دیگران عرضه شود، راهی نداشت جز آنکه خود را در زبان ظاهر سازد. زبان، پدیده ای تاریخی و برساخته ای بشری است. آن تجربه ی بی صورت (به قول مولوی)، فقط و فقط می توانست در قالب تصورات و تصدیقات مردم زمانه صورت بیابد. تصورات و تصدیقاتی که متناسب با سطح معرفت، معیشت، آرزوها و انتظارات اعراب جاهلی بود. بدین ترتیب متن مقدس (قرآن و سنت معتبر = اسلام یک)، پدیدار شد که به شدت تخته بند تاریخ (زمان خاص و مکان خاص) است. قرآن، "تعبیر زبانی" تجربه ی پیامبر است، نه خود تجربه. "تجربه ی وحیانی" پیامبر، امری شخصی- خصوصی بود که هیچکس از نوع و سرشت آن آگاه نیست.

خوانش متن (کتاب و سنت معتبر)، چیزی نیست جز پدیدار شدن قرائت ها و روایت ها و تفسیر های مختلف از متن در تاریخ. تمام تفاسیر و روایت ها و قرائت ها (فهم مومنان از متن = اسلام دو)، تاریخی اند. یعنی متناسب با آگاهی، مسائل، پیش فرض ها، پیش داوری ها و پیش انگاشت های خواننده گانی است که با متن، وارد دیالوگ شده اند. همه ی مفسران، قرائتی متناسب با آگاهی و دانش زمانه یشان، از دین ارائه کرده اند. یعنی، در این دیالوگ، داد و ستدی دوسویه، صورت می گیرد.

اسلام سه، اساساً چیزی نیست، جز رفتار و اعمال مومنان در طول تاریخ. مومنان به اسلام، بر مبنای فهمی که از دین داشته اند، دست به اعمال خاصی زده اند. برای گذشتگان، گسترش دین از راه جنگ و اشغال سرزمین دیگران، حق محسوب می شد. یعنی در دورانی که همه ی ساکنان کره ی خاکی از راه جنگ و اشغال سرزمین، باورهای خود را می گسترانند، این عمل، غیر اخلاقی تلقی نمی شد. قدرت نظامی، پشتوانه ی باور بود. مسلمانها هم از طریق جنگ و اشغال دیگر کشورها، درست مانند مسیحیان، ملل بسیاری را مسلمان کردند. دینداران کنونی، رفتارهای مسلمانان پیشین که با معیارهای عصر جدید غیر قابل قبول و ناپذیرفتنی می نماید را غیر دینی می خوانند. غافل از اینکه یا نباید بین دین و عمل دینداران ارتباط برقرار کرد، و یا اگر بین دین و رفتار دینداران ارتباطی وجود دارد، در آن صورت، حسن و قبح اعمال دینداران، به دین هم باز خواهد گشت. این حکم درباره تمام مکاتب و ایدئولوژیها (یهودیت، مسیحیت، اسلام، مارکسیسم، لیبرالیسم، فمینیسم و...) صادق است. نمی توان اعمال و رفتارهای خوب و مقبول را ناشی از آئین دانست، اما رفتارهای بد و نامقبول را کجروی و خروج از آئین قلمداد کرد. اگر کسی بخواهد بدفهمی ها و زشتی ها و خشونت ها و ردیلت های مسلمین را به نام "دین تاریخی" یا "اسلام تاریخی" نفی و برساخته ای به نام "اسلام حقیقت" یا "اسلام واقعی" درست کند، بدین ترتیب باید ارتباط و پیوند دین با کل تاریخ را نفی کند. در این صورت دیگر نمی توان از دستاوردهای با شکوه تمدن اسلامی هم سخن گفت.

اسلام به ذات خود ندارد هیچ عیب هر عیب که هست از مسلمانی ماست

این حکم در خصوص هر آئینی صادق است. مارکسیست ها هم یا باید هیچ ارتباطی بین ایدئولوژی مارکسیسم و سوسیالیسم با تاریخ قائل نباشند، و یا اینکه تمام زیبایی ها و زشتی ها و خوبی ها و بدی های رفتاری مارکسیست ها و سوسیالیست ها را جزیی از آئین خود به شمار آورند.

پیروان آئین های مختلف، همیشه در حال بازسازی آئین خود هستند. مفسران و متدینان امروز هم قرائتی سازگار با ارزش ها و فرآورده های معرفتی مدرن از اسلام ارائه می کنند. از این جهت کسی را نمی توان ملامت کرد. مسأله ی مهم و نادرست این است که مفسر کنونی بخواهد کل تاریخ دینداری را به گونه ای تغییر دهد که بر مبنای ارزش ها و فرآورده های معرفتی امروز قابل قبول باشد. مثلاً گفته شود: اشغال سرزمین دیگران مطلقاً وجود نداشته، جهاد ابتدایی وجود نداشته، هیچ کس به اتهام ارتداد مجازات نشده، هر چه در قرآن آمده دقیقاً متناسب با معرفت و معیشت و ارزش های مدرن است، مفسران گذشته هم قرآن را مثل ما می فهمیدند و قرائت و روایت آنان از دین، دقیقاً مثل قرائت و روایت کنونی ما بوده است. غافل از آنکه، آنچه امروز برای ما نامعقول و غیر طبیعی جلوه می کند، برای گذشتگان کاملاً معقول و طبیعی جلوه می کرد. این گمان و پیش فرض و پیش داوری باطلی (کاذب) است که پیامبر گرامی اسلام، تجربه ی وحیانی خود را در قالب تصورات و تصدیقات علم و فلسفه و اخلاق مدرن ریخته است. این مدعا را می توان به زبان فیلسوفان مسلمان هم عرضه کرد [1].

پیامبر گرامی اسلام وقتی می خواست "علم حضوری" خویش را به "علم حصولی" تبدیل کند، راهی نداشت جز آنکه آن را به قالب تصورات و تصدیقات علم و فلسفه و ارزش های اعراب زمانه اش بریزد. علم زمانه به پیامبر و مردم می آموخت که قلب صنوبری محل ادراک است. لذا قرآن هم به چنین قالبی ریخته شد و "قلب محمد"، "مهبط وحی" تلقی شد (نزل به الروح الامین. علی قلبک: شعراء، 194-193). مفسران هم همین تلقی را درست می انگاشتند. [2]. مفسر و دیندار امروزی که این باور را در تعارض با علم جدید می یابد، تاریخ را عوض کرده و مدعی می شود که اساساً نه قرآن و نه هیچ یک از مفسران گذشته، قلب را قلب صنوبری تلقی نمی کرده اند. بلکه منظور آنها از قلب، نفس یا چیز دیگری بوده است.

پیامبر گرامی اسلام در قرآن گفته است که آب جهنده از صلب و ترائب مرد خارج می شود. مفسران گذشته هم آیات قرآن را همین گونه تفسیر کرده اند [3]. اما مفسر امروزی که این مدعا را در تعارض با علم جدید می یابد، تاریخ را تغییر داده و مدعی می شود نه پیامبر چنین چیزی گفته و نه مفسران گذشته چنین تلقی ای داشته اند. در سلسله مقالات "قرآن محمدی" نمونه های زیادی از این نوع باورها عرضه شده است. در اینجا چند نمونه دیگر ارائه می گردد تا پیش فرض قرآن محمدی (سرشت تاریخی دین)، تثبیت گردد.

1- حامله شدن حضرت مریم از طریق فوت: یکی از مشکلات ادیان مختلف این است که گزارش های تاریخی شان، از سوی هیچ منبع مستقلی، غیر از خودشان، تأیید نمی شود. به عنوان نمونه، مسیحیان با این پرسش روبرو هستند که اگر واقعاً شخصی به نام عیسی مسیح در تاریخ وجود داشته، با آن همه وقایع خیره کننده ای که متون مقدس مسیحی از زندگی او نقل می کنند، چرا هیچ منبع مستقلی، خصوصاً منابع تاریخی رومیان، ذکری از او نکرده اند؟ قرنهای جستجوی تاریخی منتهی بدان شده که یوسفوس (Josephus)، مورخ یهودی، در کتابش، تاریخ باستانی یهود (95 - 90 میلادی) در دو جا از عیسی نام برده است. او ضمن اشاره به یعقوب، او را "برادر عیسی که مسیح اش می نامیدند" می خواند [4]. هر چند که برخی بر این گمانند که ویراستاران مسیحی ادوار بعدی به میل خود نکاتی بر اثر یوسفوس افزوده اند. کتاب مقدس مریم را دارای همسر معرفی کرده است. منتها در دوران نامزدی آن دو، مریم حامله می شود. یوسف اول می خواسته از او جدا شود، ولی فرشته ای در خواب به او می گوید که این معجزه خداوند است، با مریم بمان و نوزاد مریم را عیسی نام نهید. یوسف با مریم ازدواج می کند و تا بدنیا آمدن عیسی، با مریم همبستر نمی شود:

"و یعقوب یوسف شوهر مریم را آورد... اما ولادت عیسی مسیح چنین بود که مادرش مریم به یوسف نامزد شده بود. قبل از آنکه با هم آیند او را از روح القدس حامله یافتند. و شوهرش یوسف چونکه مرد صالح بود و نحواست او را عبرت نماید پس اراده نمود او را به پنهانی رها کند. اما چون در این چیزها تفکر می کرد ناگاه فرشته خداوند در خواب بر وی ظاهر شده گفت ای یوسف پسر داوود از گرفتن زن خویش مریم مترس زیرا که آنچه در وی قرار گرفته است از روح القدس است. و او پسری خواهد زانید و نام او را عیسی خواهی نهاد زیرا که او امت خویش را از گناهانشان خواهد رهانید... پس چون یوسف از خواب بیدار شد چنان که فرشته خداوند به او امر کرده بود به عمل آورد و زن خویش را گرفت و تا پسر نخستین خود را نزناید او را نشناخت و او را عیسی نام نهاد" (متی، باب اول، فقرات 17-25).

برخی از مسیحیان کنونی پدر زمینی نداشتن عیسی را انکار می کنند. جان هیک می نویسد: "آیا عیسی پسر خدا بود به این معنای ظاهری است که نیمی از کروموزوم های او از مریم بود و نیمی از خدا" [5]. به گمان او، اسطوره های تاریخی بسیاری حول زندگی واقعی عیسی پیچیده شده است.

قرآن درباره خانواده مریم سکوت کرده است. قبل از آنکه مریم زاده شود، پدرش عمران، دار فانی را ترک می کند. مادر مریم وی را به معبد تحویل می دهد. پس از قرعه کشی، سرپرستی مریم به زکریا واگذار می شود. مطابق روایت قرآن، زکریا، یکی از پیامبران صالح و محب و مخلص خداوند است. علامه طباطبایی در *المیزان* می نویسد: "زکریا متکفل امر مریم شد، چون مریم پدرش عمران را از دست داده بود، و چون بزرگ شد از مردم کناره گیری کرد، و در محرابی که در مسجد به خود اختصاص داده بود مشغول عبادت شد، و تنها زکریا به او سر می زد... قرآن کریم در باره سرانجام و مال امر او و چگونگی درگذشتش چیزی نفرموده، ولی در اخبار بسیاری از طریق شیعه و سنی آمده که قومش او را به قتل رساندند، بدین صورت که وقتی تصمیم گرفتند او را بکشند او فرار کرده و به درخت پناهنده شد، درخت شکافته شد و او در داخل درخت قرار گرفته درخت به حال اولش برگشت، شیطان ایشان را به نهانگاه وی خبر داد، و گفت که باید درخت را اره کنید، ایشان همین کار را کردند و آن جناب را با اره دو نیم نمودند، و به این وسیله از دنیا رفت... در بعضی از روایات آمده که سبب کشتن وی این بود که او را **متهم کردند** که با حضرت مریم عمل منافی عفت انجام داده و از این راه مریم به عیسی حامله شده و دلیلشان این بود که غیر از زکریا کسی به مریم سر نمی زد" [6].

پس مطابق روایات بسیار شیعه و سنی، قوم، زکریا را کشته اند. باز هم مطابق روایات، اتهام او زنا با مریم و حامله شدن مریم به عیسی بوده است. در اواخر قرن بیستم میلادی، یک کنشیش پرنفوذ در آمریکا، طی سخنرانی ای اعلام می کند که زکریا پدر مسیح بوده است [7]. روشن است، که قرآن و مفسران مسلمان، از جمله طباطبایی، این اتهام را کذب محض می دانند. چرا که قرآن، در چند سوره ی مختلف، با ذکر جزئیات، روایت خود از چگونگی حامله شدن و به دنیا آمدن عیسی را گزارش کرده است. تفسیر واقع گرایانه ی روایت قرآن از حامله شدن حضرت مریم، مسائل فلسفی و علمی اندیشه سوزی پدید می آورد. چگونگی ظاهر شدن موجودی غیر مادی (جبرئیل) به صورت یک مرد، چگونگی حامله کردن مریم به وسیله جبرئیل، زاده شدن عیسی، سخن گفتن نوزاد و هدایت مادر و غیره. در اینجا صرفاً توجه خود را به چگونگی حامله کردن مریم توسط جبرئیل محدود می سازیم.

اول- نفخ در عربی به معنای فوت کردن است. قرآن هم همین معنا را پذیرفته است. موارد زیر موید نظر ماست:

یوم ینفخ فی الصور (انعام، 73). و نفخ فی الصور (کهف، 99). یوم ینفخ فی الصور (طه، 102). فاذا نفخ فی الصور (مومنون، 101). و یوم ینفخ فی الصور (نمل، 87). و نفخ فی الصور (یس، 51). و نفخ فی الصور (زمر، 68). و نفخ فی الصور (ق، 20). فاذا نفخ فی الصور (حاقه، 13). یوم ینفخ فی الصور (نبأ، 18).

قرطبی نوشته است: صور، شیپوری است از نور که اسرافیل (یکی از فرشتگان) در قیامت دو بار در آن فوت می کند. بار اول برای میراندن همه ی زندگان، و بار دوم برای بر خیزاندن آنان برای حشر. فوت کردن در شیپور، از نظر قرآن، علامت حتمی آغاز قیامت است. صور اسرافیل، یعنی "شاخی که اسرافیل در آن فوت می کند" (*ترجمان القرآن*).

دوم- مردان و زنان پاک کسانی هستند که "فرج" خود را نگاه می دارند:

قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ... وَ قُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ: به مردان مومن بگو دیدگان از نظر بازی فرو گذارند، و ناموسشان را محفوظ بدارند... و به زنان مومن بگو دیدگانشان را فرو گذارند و ناموسشان را محفوظ بدارند(نور، 31-30).

مومنان کسانی هستند که: والذین هم لفروجهم حفظون: فرج خود را حفظ می کنند(مومنون، 5).

سوم- دمیدن در فرج حضرت مریم:

والتي احصنت فرجها فنفخنا فيها من روحنا: (انبیاء، 91).

و مریم ابنت عمران التي احصنت فرجها فنفخنا فيه من روحنا: و مریم دختر عمران را که فرج خود را محفوظ داشت، آنگاه از روح خویش در آن دمیدیم(تحریم، 12).

در سوره مریم، آیات 23-16، داستان ملاقات جبرئیل با مریم، و حامله کردن او، از طریق فوت کردن در او، توضیح داده شده است. طباطبایی در ذیل این آیات می نویسد:

"روحي که به سوی مریم فرستاده شده بود به صورت بشر ممتل شد، و معنای تمثّل و تجسم به صورت بشر این است که در حواس بینائی مریم به این صورت محسوس شود، و گر نه در واقع باز همان روح است نه بشر... آن روحی که برای مریم به صورت بشری مجسم شد همان جبرئیل بوده است... معنای تمثّل جبرئیل برای مریم به صورت بشر، این است که در حاسه و ادراک مریم به آن صورت محسوس شد، نه اینکه واقعا هم به آن صورت در آمده باشد، بلکه در خارج از ادراک وی صورتی غیر صورت بشر داشت... پس تمثّل ملک به صورت بشر، ظهور او برای بیننده به صورت بشر است، نه اینکه ملک بشر بشود، زیرا اگر معنایش این باشد لازم می آید که چیزی، چیزی دیگر شود، نه اینکه چیزی به صورت چیزی دیگر ظاهر شود و تمثّل یابد... مریم از کلام جبرئیل که گفت: تا پسری به تو ببخشم... فهمید که این پسر را در همین حال می بخشد، و لذا گفت: هیچ بشری با من تماس نگرفته و زناکار هم نبوده‌ام و در این جمله فهماند که فرزنددار شدن من الآن منوط به این است که چند ماه قبل نکاح و یا زنائی صورت گرفته باشد و حال آنکه صورت نگرفته... بعید نیست که از ترتب جمله فناداها بر جمله قالت یا لیتنی... استفاده شود که مریم این جمله را در حین وضع حمل یا بعد از آن گفته، که دنبالش بلافاصله عیسی (علیه السلام) گفته است لا تحزنی... و جمله الا تحزنی تسلیت و دلداری است به مادرش از آن اندوه و غم شدیدی که به وی دست داده بود، آری برای زنی عابد و زاهد هیچ مصیبتی تلخ‌تر و سخت‌تر از این نیست که او را در عرض و ناموسش متهم کنند، آن هم زنی باکره، آنهم از خاندانی که در گذشته و حال معروف به عفت و پاکی بوده‌اند، و مخصوصا تهمتی که بچسبد و هیچ راهی هم برای انکار آن نباشد، و همه حجت و دلیل هم در دست خصم باشد، لذا عیسی (علیه السلام) به اشاره سفارش کرد که با احدی حرف نزن و در مقام دفاع برمیآ، بلکه خود حضرت عیسی (علیه السلام) در مقام دفاع از مادرش بر آمد و این حجتی بود که هیچ دفع کننده‌ای نمی‌توانست آن را دفع کند "[8]."

طباطبایی در ادامه، روایتی از امام باقر، در خصوص چگونگی حامله کردن مریم نقل می کند: "در مجمع البیان گفته: از امام باقر (علیه السلام) روایت شده که فرمود: او یعنی جبرئیل گریبان و یقه پیراهن مریم را گرفت و در آن دمید، دمیدنی که با آن فرزند در رحمش در يك ساعت به حد کمال رسید، کمالی که در رحم سایر زنان احتیاج به نه ماه وقت دارد، آری در عرض يك ساعت زنی باردار و سنگین شد، که وقتی خاله‌اش بدو نگرست او را نشناخت، و مریم در حالی که از او از زکریا خجالت می‌کشید راه خود را گرفت و رفت "[9]."

فخر رازی در مفاتیح الغیب در ذیل همین آیات، در خصوص چگونگی حامله کردن مریم، سه قول را نقل می کند. می نویسد: "در کیفیت این دمیدن دو قول وجود دارد. اول اینکه جبرئیل در گریبان او فوت کرد و آن به رحم او رسید. دوم آنکه

در دامن او فوت کرد و به اندام تناسلی او (فرج) او رسید. و قول سوم اینکه جبرئیل آستین مریم را گرفت و در پهلوی او دمید و سپس فوت به سینه او رسید و او حامله شد".

زمخسری در **کشاف** در ذیل آیه 22 سوره مریم، که مریم حامله شد، از ابن عباس نقل کرده است که "جبرئیل نزدیک مریم شد، و در گریبان او فوت کرد و فوت او به بطن مریم رسید و او حامله شد".

تفسیر صافی می گوید: "جبرئیل در یقه ی جبه او فوت کرد و آن فوت وارد درون او شد و او حامله شد". همچنین همین مطلب را از امام باقر نیز نقل می کند (به نقل از **مجمع البیان**). همچنین از تفسیر علی ابن ابراهیم قمی نقل می کند که در یقه او فوت کرد.

عموم مفسران، حامله کردن مریم را از طریق فوت کردن در او، تعلیل کرده اند. به طور طبیعی این مدعا با علم مدرن تعارض خواهد داشت. اگر تبیین فلسفی طباطبایی از چهره ی مجسم جبرئیل را بپذیریم، که بنا بر رأی وی چیزی جز تصویری ذهنی نبوده، تصویر ذهنی قادر به ایجاد فوت خیالی است، نه فوت واقعی و عینی. اگر جبرئیل و فوت او را صورتی خیالی فرض کنیم، "مرد خیالی" و "فوت خیالی"، فقط "حامله ی خیالی" و "نوزاد خیالی" می آفرینند، نه "حامله ی واقعی" و "نوزاد واقعی". نمی توان یک سوی عمل را خیالی کرد، اما سوی دیگر عمل را واقعی تلقی کرد.

مدعای "قرآن محمدی" این است: مفسران در طول تاریخ هیچ مشکلی با اصل مدعا و تفسیر واقع گرایانه آن، نداشتند. به نظر آنان، جبرئیل واقعاً در مریم (فرج یا یقه یا آستین او) فوت کرد و او حامله شد. تفسیر واقع گرایانه ی این قصه، مسائل مختلفی در چند سطح ایجاد خواهد کرد:

1-1- سطح اول: مسأله تاریخی: هیچ متن مستقلی، روایت قرآنی زاده شدن عیسی را تأیید نمی کند. مفسر ملتزم به تفسیر واقع گرایانه ی این قصه، چاره ای جز پناه گرفتن در سنگر ایمان گرایی در پیش ندارد.

1-2- سطح دوم: مسأله علمی: آدمی فقط از طریق انتقال اسپرم حامله می شود، اما هیچ زنی تاکنون از طریق فوت کردن، حامله نشده است. مفسر معتقد به حقیقت داشتن این قصه، باز هم مجبور است از طریق ایمان گرایی مسأله را حل کند.

1-3- سطح سوم: مسأله فلسفی: چگونگی ارتباط موجودی تماماً غیر روحانی (غیر مادی) با موجودی مادی و حامله کردن او. طباطبایی برای حل مسأله، فقط جبرئیل را تبدیل به صور خیالیه کرد. اما تغییری در فوت و دیگر اجزای روایت قرآنی نداد. اگر قرار باشد تمام مسائل این قصه با توسل به ایمان حل شود، دیگر نیازی نیست که برای حل مسأله ی تبدیل جبرئیل به انسان، مستقلاً چاره جویی شود. این مسأله را هم می توان از طریق ایمان، حل شده فرض کرد.

مفسران واقع گرای امروزی، هر تفسیری که برای معقول کردن این داستان ارائه کنند، یک نکته قابل کتمان نخواهد بود. افرادی که این داستان را از پیامبر می شنیدند، و مفسران گذشته، تلقی دیگری از این واقعه داشتند. حامله شدن مریم از طریق فوت کردن، برای آنان مشکل و مسأله ای ایجاد نمی کرد. هویت تاریخی دین، بخوبی در داستان حامله شدن مریم، زاده شدن مسیح و سخن گفتن او به محض تولد، مرگ اش یا عروج اش به آسمان، نمایان است. داستانی که نزد گذشتگان واقعیت و حقیقت محض بود، نزد امروزیان اسطوره و نمادین تلقی می شود.

اکبر گنجی

منبع: رادیو زمانه، 27 مهرماه 1387

پاورقی ها:

- 1- در "قرآن محمدی 4 ، بی دلیلی عصمت"، استفاده از تفکیک علم حضوری و علم حصولی برای اثبات عصمت و توجیه فرایند وحی ف نقد است.
- 2- مستندات این مدعا، در "قرآن محمدی 6 ، خدای سخنگو و پیامبر نامه رسان" و در پاسخ به اولین و دومین نقد آقای مهاجرانی آمده است.
- 3- مستندات این مدعا در "قرآن محمدی 8" و "قلب و صلب قرآن" آمده است.

4-Josephus, Antiquities, 20:9.

5- جان هیک، بعد پنجم، *کاوشی در قلمرو روحانی*، ترجمه بهزاد سالکی، قصیده سرا، ص 407.

هیک گزارش های کتاب مقدس (انجیل های چهارگانه) درباره ی حوادث زندگی مسیح را "اسطوره" می خواند. به گفته ی وی: "نامحتمل است که عیسی در 25 دسامبر تولد یافته باشد (که تاریخ یک جشن زمستانی ماقبل مسیحی بود)، یا در سال اول میلادی به دنیا آمده باشد (به احتمال بیشتر در 4 یا 5 قیل از میلاد مسیح تولد یافت)، یا در بیت لحم دیده به جهان گشوده باشد (که احتمالاً برای به انجام رساندن نوعی پیشگویی به این داستان اضافه شده)، یا چوباپانان برای پرستیدن او در کنار گهواره اش حضور یافتند، یا فرزاندگانی از شرق برای خوشامد گفتن به او رد ستاره ای اعجاب آور را پی گیری کردند (کل داستان سنتی تولد او مخلوق تخیل مذهبی است)، یا او پدر زمینی نداشت (مضمونی اسطوره ای که درباره ی بسیاری از شخصیت های بزرگ دنیای کهن نقل می شود)، و یا اینکه خدای متجدد بود (مفهومی که او آن را کفرآمیز می دانست... نامحتمل است که عیسی از لحاظ جسمانی پس از مصلوب شدنش دوباره حیات یافته باشد، و به مدت چهل روز در اطراف جلیل و یهودیه ظاهر شده، و سپس به آسمان عروج کرده باشد، یا (زیرا این نیز بخشی از داستان انجیل است) اینکه در همان زمان "قبر ها باز شدند و بسیاری از مقدسان خدا که مرده بودند، زنده شدند، و بعد از زنده شدن عیسی از قبرستان به اورشلیم رفتند و بسیاری ایشان را دیدند" (پیشین، صص 406-404). هیک می گوید: "اگر چنین چیز فوق العاده حیرت انگیزی واقعاً رخ داده بود قطعاً در آگاهی و اسناد و گزارش های زمانه ثبت شده بود. اما برای نویسنده ای مسیحی ، که چهل تا پنجاه سال پس از مرگ عیسی کتاب خود را می نوشت، ممکن بود که بدون تردید داستان های معجزه آمیزی را که در درون جامعه ی او گسترش یافته بود باور کند" (پیشین، ص 406).

6- طباطبایی، *المیزان*، ج 14 ، صص 36-35 .

7- چنین بحثی در عالم مسیحیت هم مطرح شده است. به عنوان نمونه، کشیش رورند مون (Reverend Moon) رهبر کلیسای پاتیست، در دهه 80 میلادی اعلام کرد زکریا پدر عیسی مسیح است. مقاله ی زیر، بررسی و نقد سخنان رورند مون در این خصوص است:

Robert M. Price: "Was Jesus the Son of the Priest Zacharias?"

http://www.robertmprice.mindvendor.com/art_zachar.htm.

8- طباطبایی، *المیزان*، جلد 14 ، ص 45 الی 67 .

9- طباطبایی، *المیزان*، ج 14، ص 67.

قرآن محمدی (13)

هویت تاریخی دین (2)

2- اسطوره ی قوم لوط : داستان قوم لوط ، یکی از اسطوره های یهودی - مسیحی رایج در منطقه ی جزیره العرب بود. پیامبر گرامی اسلام هم از این اسطوره برای مقاصد هدایتی- تربیتی خویش استفاده کرد، و بدین ترتیب، این اسطوره به قرآن راه یافت. "قرآن محمدی" از همان ابتدا گوشزد کرد که مفسر باید پیشاپیش تکلیف خود را با واقع گرایی و ناواقع گرایی در فهم و تفسیر متن روشن کند. "قرآن محمدی" مدعی بود که تفسیر نمادین (سمبلیک) قصص تاریخی قرآن، گره گشای بسیاری از مسائل است. تفسیر واقع گرانه، مومنان را با مسائل و معضلات عدیده و لاینحلی مواجه خواهد کرد. برای تعیین محل نزاع ، بهتر است یک بار دیگر از موضع واقع گرایانه به داستان لوط بنگریم.

قوم لوط ، مردمانی متجاوز بودند که با استفاده از زور، دیگران را مورد تجاوز (لواط) قرار می دادند. خداوند دو فرشته را که به صورت نوجوانانی زیبارو در آمده بودند، برای مجازات همه ی مردم این قوم ، به آنجا اعزام می کند. لوط از آمدن جوانان زیبارو ناراحت می شود. چون می داند آنها جوانان زیبارو را دوست دارند و مورد تجاوز قرار می دهند. قوم لوط وقتی از آمدن میهمانان لوط آگاه می شوند، برای تجاوز به آندو همدست می شوند. لوط برای نجات میهمانان خود از چنگ متجاوزان، دخترانش را به جای آندو میهمان به متجاوزان پیشنهاد می کند. اما قوم متجاوز، این پیشنهاد را رد کرده و می گویند که ما مقصد دیگری داریم. جبرئیل (یکی از نوجوانان زیبارو) مثنی خاک بر می دارد و به صورت متجاوزان می پاشد و همه آنها کور می شوند. آنگاه، خداوند در طلوع فجر روز بعد، تمام مردم آن قوم ، از جمله همسر لوط ، را به وسیله سنگباران (سجیل) یا باران آتش و گوگرد، مجازات و نابود می کند. به گفته ی برخی از مفسران، جبرئیل آن سرزمین را بلند کرده و سپس به صورت پشت رو به زمین می کوباند. در اثر سنگباران، همه ی مردم آن سرزمین از بین رفتند و در اثر زیر و رو شدن (جعلنا عالیها سافلها)، کل آن سرزمین از بین رفت. تفسیر واقع گرایانه ی این قصه، مسائل مختلفی در سطوح گوناگون پدید می آورد.

1-2- سطح اول: مسأله اخلاقی: اگر گفته شود لوط دخترانش را برای ازدواج به قوم پیشنهاد کرد، باید به این پرسش پاسخ گفت: آیا لوط به تعداد قوم دارای دختر بود که چنان پیشنهادی ارائه کند؟ به همین دلیل مفسری، پیشنهاد لوط را پیشنهاد زنا نامیده بود. اگر این تفسیر آنچنان نابخردانه بود، طباطبایی مجبور نمی شد در *المیزان* دوباره نظر آن مفسر را طرح و بدان پاسخ گوید. طباطبایی حدیثی از امام رضا نقل می کند که جماع با همسر از پشت مباح است، مستند امام رضا هم داستان قوم لوط است. امام می فرماید: قوم لوط به فرج زنان علاقه ای نداشتند. لذا لوط دخترانش را برای انجام همان عمل به قوم اش پیشنهاد کرده است. حال فضای واقع گرایانه ی مدعیان را در نظر بگیرید، قوم متجاوز با دو دختر مواجه اند که باید از پشت (نظر امام رضا) یا از جلو (رای ازدواجیون) مشکل خود را حل کنند. پرسش این است: پیشنهاد حل مشکل جنسی یک قوم متجاوز (لواط کار) با دو دختر، پیشنهاد ازدواج است یا چیزی دیگر؟

2-2- سطح دوم: مسأله علمی: قصص متون مقدس دینی به وسیله هیچ منبع مستقلی تأیید نشده اند. تنها منبع این قصص، خود متون مقدس دینی اند یعنی ما با "خبر واحد" مواجه هستیم. عقلانیت نظری یعنی تناسب دلیل و مدعا. هرچه مدعا خارق العاده تر باشد (مانند داستان لوط و داستان حامله شدن مریم)، دلیل یا دلایل تأیید صدق مدعا هم باید بیشتر و قوی تر باشد. وقتی هیچ قرینه و شاهد مستقلی این قصص را تأیید نمی کنند، و این قصص از زوایای گوناگون با علم تجربی تعارض دارند، چگونه می توان صدق آنها را مدلل کرد؟

طباطبایی در نقد یکی از احادیث همین قصه، به نکته‌ی مهمی اشاره می‌کند. می‌گوید: "سنت الهی بر این جریان یافته که معجزات و کرامات را بر مقتضای حکمت جاری سازد... بعضی از مفسرین در توجیه آن گفته‌اند: ممکن است این عمل خارق العاده و عجیب خود لطفی بوده باشد برای اینکه خبردار شدن نسلهای آینده از طریق معصومین، مؤمنین آنان را به اطاعت خدا و دوری از نافرمانی او نزدیک‌تر سازد. لیکن این سخن مورد اشکال است، برای اینکه پدید آوردن حوادث عظیم و شگفت‌آور و خارق العاده به این منظور که ایمان مؤمنین قوی شود و اهل عبرت از دیدن آن حوادث عبرت گیرند، هر چند خالی از لطف نیست، لیکن، وقتی این کار لطف خواهد بود که خبردار شدن از آن حوادث به طریق حس باشد و مردم خودشان آن امور را ببینند تا مؤمنین ایمانشان زیاده‌تر گشته و اهل معصیت عبرت بگیرند و یا حداقل اگر به چشم خود ندیده‌اند به طریق علمی دیگری آن را کشف کنند، اما... یک خبر واحد و یا ضعیف السند، هیچگونه حجتی ندارد و به هیچ وجه قابل اعتناء نیست. معنا ندارد که خدای تعالی اموری عجیب و غریب و خارق العاده پدید بیاورد تا نسلهای آینده از طریق چنین خبری آن را بشنوند و عبرت بگیرند و از عذاب او بهراسند" [10].

داستان قوم لوط، یکی از مصادیق خبر واحد است. هیچ منبع مستقلی آن را تأیید نمی‌کند. هیچ روش علمی ای هم برای تأیید این مدعا وجود ندارد. وقتی قومی به کلی نابود شده اند، وقتی تمام سرزمین آنها هم زیر و رو شده و هیچ نشانی از آن، حتی در زمان وقوع حادثه وجود نداشته، هیچ مورخی قادر به موجه کردن صدق این مدعا نخواهد بود.

3-2- سطح سوم: مسأله‌ی فلسفی: موجودات غیر مادی چگونه به موجودات مادی تبدیل می‌شوند؟ در قصه حامله شدن مریم باکره، طباطبایی که دست به گریبان این معضل فلسفی بود، راه حل جالبی پیشنهاد کرد. او گفت، جبرئیل به موجود مادی (یک مرد) تبدیل نشد، بلکه آنچه مریم دید، صورت خیالیه‌ای بیش نبود. بنابر این تفسیر، پیامبر گرامی اسلام هم که جبرئیل را می‌دید، صورت خیالیه‌ی بازتولید خود را می‌دید. در قصه لوط هم بنابر این مشرب، لوط و قومش، صورت خیالیه را مشاهده می‌کرده اند، نه موجودات روحانی مبدل به جوانان زیباروی را. طباطبایی در روایاتی که در ذیل آیات سوره هود در این باره نقل کرده، حدیثی از امام جعفر صادق نقل می‌کند، که امام به صراحت گفته اند، فرشتگان اعزامی، جبرئیل و میکائیل و اسرافیل بودند که به صورت سه نوجوان زیبارو به منزل لوط اعزام شدند. جبرئیل بر مریم به صورت یک مرد تنومند ظاهر می‌شود. در داستان لوط به صورت نوجوان زیبارو. و بر پیامبر گرامی اسلام به صورت موجودی عظیم الجثه با بالهای بسیار بزرگ. او پیامبر اسلام را به معراج جسمانی- روحانی می‌برد. طباطبایی تبدیل غیرمادی به مادی را ناممکن می‌داند. بنابر رأی فلسفی او، فرد فقط با صورت ممثل مخلوق خود رویارو می‌شود.

3- تبدیل یهودیان به میمون: مطابق باور یهودیان، خداوند عالم را در شش روز آفرید و در روز هفتم به استراحت پرداخت. روز سبت (روز شنبه)، کارهای دنیوی ممنوع است و این روز خاص استراحت و عبادت است. بنابر روایت قرآن، ماهیگیری در روز شنبه، یکی از نافرمانی‌هایی بوده که یهودیان مرتکب می‌شدند. مطابق روایت قرآن، خدای متشخص انسانوار سلطانی اعتبار ساز، یهودیان نافرمان را به میمون تبدیل کرد. می‌فرماید:

وسلهم عن القرية التي كانت حاضرة البحر اذ يعدون في السبت اذتاتيهيم حيتانهم يوم سبتهم شرعا و يوم لايسبتون لاتاتيهيم كذلك نبلوهم بما كانوا يفسقون. و اذا قالت امه منهم لم تعظون قوما الله مهلكهم او معذبهم عذابا شديدا قالوا معذرة الى ربكم و لعلمهم يتقون. فلما نسوا ما ذكروا به انجينا الذين ينهون عن السوء و اخذنا الذين ظلموا بعذاب بئس بما كانوا يفسقون. فلما عتوا عن ما نهوا عنه قلنا لهم كونوا قردة خاسئين: و از ایشان درباره‌ی [اهالی] شهری که در کنار دریا بود پرس که در روز شنبه که باید حرمت [سبت] را ننگه می‌داشتند، برایشان ماهیهایشان [بر روی آب] پدیدار می‌آمد، تجاوز می‌کردند [و حرمت سبت را می‌شکستند] و [بر عکس] روزی که سبت نمی‌داشتند برایشان [ماهی روی آب] نمی‌آمد. بدینسان ایشان را به نافرمانیشان می‌آزماییم. و چون گروهی از ایشان گفتند چرا قومی را پند می‌دهید که خداوند هلاک کننده یا عذاب کننده آنان به عذابی شدید است؟ گفتند این [در حکم] معذرتی به درگاه پروردگار شماس و باشد که پروا پیشه کند. و چون پندی را که به ایشان داده بودند، از یاد بردند، کسانی را که ناهیان از منکر بودند نجات دادیم و ستمکاران را به عذابی شدید گرفتار

کردیم چرا که نافرمانی کرده بودند. و چون در برابر آنچه از آن نهی شده بودند، گردنگشی کردند، فرمودیمشان که بوزینگان مطرود باشید(اعراف، 163-166).

این واقعه در سوره بقره هم بازگو شده است:

و لقد علمتم الذین اعتدوا منکم فی السبب فقلنا لهم کونوا قرده خاشئین. فجعلناها نکلا لما بین یدیهما و ما خلفها و موعظه للمتقین: و شناخته اید آن گروه را که در آن روز شنبه از حد خود تجاوز کردند، پس به آنها خطاب کردیم بوزینگانی خوار و خاموش گردید. و آنها را عبرت معاصران و آیندگان و اندرزی برای پرهیزگاران گردانیدیم(بقره، 65-66).

در تفسیر قمی(ج 1، ص 244) از حضرت علی نقل می کند که نجات یافتگان فردا به شهر مراجعه کردند تا ببینند چه بر سر نافرمانان آمده است. مردی از میان خود را به بالای نقطه ای مشرف بر شهر فرستادند: "آن مرد وقتی نگاه کرد گروهی میمون دم دار را دید که صدا به صدای هم داده بودند، وقتی برگشت و آنچه دیده بود بازگفت همگی دروازه ها را شکسته و وارد شهر شدند میمونها همشهریها و بستگان خود را شناختند و لکن انسانها افراد میمونها را از یکدیگر تشخیص نداده و بستگان خود را شناختند، وقتی چنین دیدند گفتند: شما را نهی کردیم و از عاقبت شوم زنهار دادیم" [11].

آیت الله جوادی آملی در تفسیر خود، بر مبنای تفسیر واقع گرایانه ی متن، این قصه ی اسطوره ای را حقیقت محض تلقی می کند. چرا؟ وی دو دلیل برای این رویکرد ارائه می کند. اول- "قرآن کریم که مصون از هر کذب خبری و نیز رسول گرامی اسلام که منزله از هر گونه کذب مخبری است، صریحاً چنین داستانی را اعلام داشتند و در مکه ضمن سوره اعراف و در مدینه ضمن سوره بقره آن را به طور رسمی بازگو کردند" [12]. دوم- "ظاهر جمله کونوا قرده خاشئین این است که متجاوزان روز سبب، حقیقتاً به بوزینه تبدیل شدند، چنانکه برخی آیات دیگر قویاً در چنین معنایی ظهور دارد: قل هل انبئکم بشر من ذلک مثوبه عندالله من لعنه الله و غضب علیه و جعل منهم القرده و الخنازیر، و بی تردید اگر جمله ای از قرآن یا حدیث در معنایی ظهور داشت و دلیل معتبری به عنوان مخصص لبی متصل یا منفصل یا مخصص لفظی متصل یا منفصل، بر خلاف آن ظاهر اقامه نشد، ظهور آن معتبر و حجت است" [13]. به نظر جوادی آملی، این مجازات قابل تکرار است، یعنی اگر عمل مشابه(نافرمانی از فرمان خدا) صورت پذیرد، امکان تکرار همین مجازات وجود دارد: "چنان که در سوره نسا همین نکته را به اهل کتاب عصر نزول قرآن گوشزد کرده می فرماید: اگر ایمان نیاورید، ممکن است به کیفر پیشینیان مبتلا شده، به صورت بوزینه در آید: یا ایها الذین اوتوا الکتاب امنوا بما نزلنا مصدقا لما معکم من قبل ان نطمس وجوها فتردها علی ادبارها او نلعنهم کما لعنا اصحاب السبب" [14].

تفسیر واقع گرایانه ی این قصه، مسائل لاینحلی پدید می آورد:

1-3- سطح اول: مسأله ی تاریخی: هیچ منبع مستقلی این واقعه ی خارق العاده را گزارش نکرده است. چگونه است که آدمیانی که صبح تا شب دنبال چیزهای باور نکردنی می گردند، این واقعه عجیب را دیدند و آن را در هیچ متنی ننوشتند.

2-3- سطح دوم: مسأله علمی: آیا تبدیل دفعی انسانها به میمون امکان پذیر است؟ این قصه با علم تعارض دارد.

3-3- سطح فلسفی: آیا دخالت مستقیم خدای متشخص انسانوار در تاریخ، برای مجازات گروهی انسان نافرمان، قابل بازسازی عقلانی است؟ چرا تمام دخالت های خدای متشخص انسانوار در تاریخ، متعلق به اعصار گذشته است و در 14 قرن گذشته دیگر شاهد دخالت مستقیم خدا در تاریخ نبوده ایم؟ می دانیم که الهیات جدید، الهیات "غیبت خدا" از تاریخ است.

4-3- سطح اخلاقی- حقوقی: آیا تبدیل بندگان نافرمان به میمون، مجازاتی عادلانه و منصفانه است؟ مگر نباید مجازات با جرم تناسب داشته باشد؟ آیا تبدیل آدمیان به میمون به دلیل ماهی گیری در روز شنبه، مجازاتی متناسب با جرم ارتكابی

است؟ مسأله ی مهم تر: آیا خدای متشخص انسانوار در روزهای شنبه بی کار است، که بندگانش هم باید در روز شنبه بی کار باشند؟ آیا کار کردن در روز شنبه، جرم است؟ چگونه خدایی که بنابر فلسفه فیلسوفان مسلمان، یک آن بی کار نیست، بندگانش را به دلیل کار کردن در روز شنبه به میمون تبدیل می کند؟

4- قصه ی آدم و حوا و حرام زاده شدن کل اینای بشر: داستان خلقت آدم و حوا، فریب دادن آندو به وسیله شیطان، اخراج آندو از بهشت و آمدنشان به زمین و ماجراهای فرزندان آنان، را عموم مفسران واقع گرایانه تفسیر کرده اند. بهاءالدین خرمشاهی جن(وشیطان) را یکی از باورهای کاذب اعراب جاهلی می داند که آگاهانه و عامدانه وارد قرآن شده است. اگر اینگونه باشد، این قصه مخدوش خواهد شد، بنابر این کل آن را باید نمادین فرض کرد. علی شریعتی هم این داستان را نمادین فرض می کرد. اما طباطبایی، این داستان را حقیقت محض تلقی می کرد و می گفت تمام بشریت فرزندان آدم و حوا هستند. بدینترتیب او با یک مسأله لاینحل روبرو می شد: چگونه فرزندان آدم و حوا با یکدیگر ازدواج کرده اند؟ آیا این عمل خلاف طبیعت و فطرت و شرع نمی باشد؟ طباطبایی نظر خود را در این خصوص دقیقاً شرح داد است. او در تفسیر آیه اول سوره نسا می نویسد:

"از آیه شریفه بر می آید که نسل موجود از انسان منتهی به آدم و همسرش می شود و جز این دو نفر هیچ کس دیگری در انتشار این نسل دخالت نداشته است(نه حوری بهشتی و نه فردی از افراد جن و نه غیر آن دو) ... ازدواج در طبقه ی اولی، بعد از خلقت آدم و حوا یعنی در فرزندان بلافصل آدم و همسرش بین برادران و خواهران بوده و دختران آدم با پسران او ازدواج کرده اند، چون آن روز در تمام دنیا نسل بشر منحصر در همین فرزندان بلافصل آدم بوده،(در آن روز غیر از آنان، نه دخترانی یافت می شده است که تا همسر پسران آدم شوند و نه پسری بود که همسر دخترانش گردند) بنابراین هیچ اشکالی هم ندارد(اگر چه در عصر ما خبری تعجب آور است و لیکن) از آنجایی که مسأله یک مسأله ی تشریحی است و تشریح هم تنها و تنها کار خدای تعالی است و لذا او می تواند یک عمل را در روزی حلال و روزی دیگر حرام کند"[15].

تفسیر واقع گرایانه ی طباطبایی از داستان آدم و حوا، به ناچار منتهی به ازدواج فرزندان آدم و حوا(خواهران با یکدیگر) می شود. طباطبایی اعتراف می کند که پذیرش این باور در دوران مدرن تعجب آور است. اما او راه حلی برای این مسأله در پیش فرض های خود دارد. به گفته او، شارع کسی جز "خدای متشخص انسانوار اعتبار ساز" نیست. او بنابر باور اشاعره، پرسش ناپذیر است. بدینترتیب می تواند عملی را یک روز حلال و روز دیگر حرام اعلام کند. در آغاز خلقت بشریت، خدا ازدواج خواهر و برادر را حلال می دانست. اما بعدها، خدا آن را حرام اعلام کرد. خواننده ی آگاه می داند که بنابر رأی فیلسوفان مسلمان و طباطبایی، رابطه خدا با هستی، رابطه حقیقی است، نه اعتباری. لذا، خدای اعتبار ساز(فقه و حقوق و...)، با فلسفه ی فیلسوفان مسلمان تعارض دارد. طباطبایی در ادامه می نویسد:

"اما اینکه چنین ازدواجی در اسلام حرام است و به طوری که حکایت شده در سایر شرایع نیز حرام و ممنوع بوده ضرری به این نظریه نمی زند، برای اینکه تحریم حکمی است تشریحی که تابع مصالح و مفاسد است، نه حکمی تکوینی(نظیر مستی آوردن شراب) و غیر قابل تغییر و زمام تشریح هم به دست خدای سبحان است، او هر چه بخواهد و هر حکمی بخواهد می راند چه مانعی دارد که یک عمل را در روزی و روزگاری جایز و مباح کند و در روزگاری دیگر حرام نماید. در روزی که جز تجویزش چاره ای نیست تجویز کند و در روزگاری دیگر که ضرورت در کار نیست تحریم کند، ازدواج خواهر و برادر را در روزگاری که تجویزش باعث شیوع فحشاً و جریحه دار شدن عفت عمومی نمی شود تجویز کند و در روزگاری دیگر که باعث این محذور می شود تحریم کند. خواهی گفت که تجویز چنین ازدواجی هم مخالف با فطرت بشر و همچنین مخالف با شرایع انبیاء است که آن نیز طبق فطرت است... در پاسخ می گوئیم: این سخن که ازدواج خواهر و برادر منافی با فطرت باشد درست نیست و فطرت چنین ازدواجی را صرفاً به خاطر اینکه ازدواج خواهر و برادر است نفی نمی کند و از آن تنفر ندارد بلکه اگر نفی می کند و اگر از آن تنفر دارد برای این است که باعث شیوع فحشاً و منکرات می شود و باعث می گردد غریزه ی عفت باطل گردد و عفت عمومی لکه دار شود. و پر واضح است که شیوع فحشاً به وسیله ی ازدواج خواهر و برادر در زمانی است که جامعه ی گسترده ای از بشر وجود داشته باشد و اما در روزگاری که در تمامی

روی زمین غیر از چند پسر و دختر از یک پدر و مادر وجود ندارند و از سوی دیگر مشیت خدای تعالی تعلق گرفت که همین چند تن را زیاد کند و افرادی بسیار از آنان منشعب سازد دیگر بر چنین ازدواجی منطبق و صادق نیست. پس اگر انسان امروز از چنین تماس و چنین جماعی نفرت دارد به خاطر علتی است که گفتیم نه اینکه به حسب فطرت از آن متنفر باشد، به شهادت اینکه می بینیم مجوسیان در قرنهای طولانی (بطوری که تاریخ ذکر می کند) ازدواج بین خواهر و برادر را مشروع می دانستند و از آن متنفر نبودند و هم اکنون به طور قانونی در روسیه (بطوری که نقل شده) و نیز بطور غیر قانونی یعنی به عنوان زنا در اروپا انجام می شود. یکی از عادات که در این ایام در ملل متمدن اروپا و آمریکا معمول است این است که دوشیزگان قبل از ازدواج قانونی و قبل از رسیدن به حد بلوغ سنی ازدواج بکارت خود را زایل می سازند و آمار می که در این باره گرفته شده به این نتیجه رسیده که بعضی از این افشاها از ناحیه ی پدران و برادران دوشیزگان صورت می گیرد. بعضی ها گفته اند: اینگونه ازدواج با قوانین طبیعی یعنی قوانینی که قبل از پیدایش مجتمع صالح در بشر به منظور سعادت اش در انسانها جاری بوده نمی سازد زیرا اختلاط و انسی که در بین یک خانواده برقرار است غریزه ی شهوت و عشق ورزی و میل غریزی را در بین خواهران و برادران باطل می کند و به قول منتسکیو حقوقدان معروف در کتابش روح القوانین: علاقه ی خواهر برادری غیر از علاقه ی شهوانی بین زن و مرد است لیکن این سخن درست نیست. اولاً: به همان دلیلی که خاطر نشان کردیم و ثانیاً: به فرض هم که قبول کنیم منحصر در موارد معمولی است نه در جایی که ضرورت آن را ایجاب کند یعنی قوانین وضعی طبیعی نتواند صلاح مجتمع را تأمین کند که در چنین صورتی چاره ای جز این نیست که قوانین غیر طبیعی مورد عمل قرار گیرد و اگر قرار باشد به طور کلی جز قوانین طبیعی پذیرفته نشود باید بیشتر قوانین معمول دایر در زندگی امروز هم دور ریخته شود" [16].

گویی خدای متشخص انسانوار قادر مطلق، ناتوان از خلق چند انسان دیگر بوده است. بنابراین، از سر ناچاری، ازدواج خواهر و برادر را حلال اعلام کرده است. اما پس از اینکه "ناچاری" خدا رفع شد، ازدواج خواهران و برادران را حرام اعلام کرد. طباطبایی برای اثبات خلاف فطرت نبودن ازدواج خواهر و برادر، دو تجربه را عرضه می دارد. اول- ازدواج قانونی خواهران و برادران در روسیه ی کمونیستی (مدعای کاذب). دوم- رابطه ی غیر قانونی برادران و پدران با خواهران و دختران خود در اروپا و آمریکا. پیش فرض طباطبایی این است که هر عملی که در بخشی از زمان یا مکان رایج باشد، خلاف فطرت نیست. به تعبیر دیگر، طباطبایی سعی نمی کند تا از پیش فرضی فلسفی درباره ماهیت فطرت آدمیان، اصلی علمی- تجربی درباره ی واقعیت آدمیان استنتاج کند. بلکه بدرستی به تجربه ی بلند آدمیان در تاریخ می نگرد و بر اساس تاریخ آدمیان، فطری و غیر فطری را تعریف می کند. بدین ترتیب، زنا و لواط و همجنس گرایی و تجاوز به عفت و قتل و جنایت و شکنجه و... هم خلاف فطرت نیست، چرا که انسانها در طول تاریخ همه این اعمال را انجام داده اند. از همه ی اینها مهمتر، متکلمان و مفسران و مومنان مسلمان، همیشه تأکید کرده اند که "انسان فطرتاً خداپاور است". بر مبنای پیش فرض نامدلل طباطبایی، چون بسیاری از آدمیان در طول تاریخ خداپاور بوده اند، پس خداپاوری خلاف فطرت نیست.

مشکلات تفسیر واقع گرایانه قصه ی آدم و حوا روشن است. با این همه، جوادی آملی هم این داستان را حقیقت محض تلقی می کند. می نویسد: "آنچه سهم موثری دارد تا قصه ی آدم از قضیه ی شخصی به داستان واقعی نوعی، متکامل گردد و از سراب نمادین در مسرب اسطوره سرایی تنزیه و تبرئه شود و همواره واقعیت خود را به عنوان انسان کامل حفظ کرده، جاوید بماند، در درجه ی اول روایات درایت آموز عترت طاهرین و در درجه ی دوم مجاهدت های نکته آموز اهل معرفت بود" [17].

جوادی آملی درباره داستان آموختن اسماً به آدم و برگزیدن او به مقام خلیفه الهی، همین پرسش را دوباره مطرح کرده است. می پرسد این داستان تمثیلی است یا واقعی؟ تمثیلی بودن از نظر وی، یعنی "حقیقتی معقول و معرفتی غیبی که وقوع عینی یافته به صورت محسوس و مشهود بازگو شده است"، اما تمثیل به معنای "قصه ای ذهنی که اصلاً مطابق خارجی و واقعی نداشته و به صورت داستانی نمادین ارائه گردد"، از نظر وی اصلاً در قرآن جایگاهی ندارد. او سپس نظر صاحب

المنازل را درباره داستان آدم نقل می کند که گفته است: "در این که مواردی که ظاهر نقل با حکم قطعی عقل مخالف است باید دست از ظاهر نقل برداشت و آن را توجیه کرد، بر طریقه ی خلف هشتم" [18]. آنگاه نظر وی را در این خصوص نقل می کند: "سنت خداوند بر این قرار گرفته که امور معنوی را در قالب عبارات لفظی، آشکار سازد و معارف معقول را از طریق صورت های محسوس تبیین کند تا بهتر قابل فهم شود و از همین قبیل است قصه ی محل بحث که خداوند با بیان عباراتی که برای تبیین آن به کار گرفته ارزش انسان و سرمایه های ذاتی او را به ما شناساند، سرمایه هایی که بر اثر آن بر سایر مخلوق ها امتیاز یافت" [19].

اما تفسیر واقع گرایانه ی جوادی آملی از داستان آدم، همچون داستان تبدیل یهودیان به میمون، جالب توجه است. او می گوید: "داستان آدم از صدر تا آستان آن همراه با حقیقت است و هیچ گونه مجاز، افسانه، اسطوره، سراب و مانند آن در آن راه ندارد" [20].

اما جوادی آملی هم بخش دیگری از قصه ی آدم را نمی تواند واقع گرایانه تفسیر کند، لذا آن را تمثیلی به شمار می آورد. دستور سجده آدم و تخلف ابلیس از این دستور، از نظر وی حقیقی نیست. برای اینکه این دستور از دو حال خارج نیست، یا امر تکوینی است، یا امر تشریحی و مولوی. "محذور امر تکوینی این است که قابل عصیان نیست و پیوسته با اطاعت همراه است، چون چیزی را که خدای سبحان تکویناً اراده کند ایجادش حتمی است... محذور امر تشریحی نیز این است که فرشتگان اهل تکلیف نیستند و برای آنها وحی، رسالت، امر و نهی مولوی، وعده و وعید و بهشت و جهنم و بالاخره اطاعت در مقابل عصیان تصور نمی شود" [21].

نتیجه: تفسیر ناواقع گرایانه ی این اسطوره ها، قطعاً مسائل کمتری پدید می آورد. در "قرآن محمدی"، بخش هفتم، نوشتیم که از نظر ناواقع گرایان، "تمام قصص قرآنی روایات تاریخی اسطوره ای هستند که احتمالاً هسته ای واقعی داشته اند". پیامبر گرامی اسلام هم از داستان های رایج عصر برای بیان اهداف خود استفاده کرده اند. دین تاریخی، در اسطوره های تاریخی رایج در همان منطقه ظاهر شده است. گذشتگان با این قصص مشکل چندانی نداشته اند. احتمال دارد که آنان این قصص را حقیقت محض تلقی کرده باشند. اما برای آدمیانی که در دوران سیطره ی اندیشه ی تجدد (عقلانیت انتقادی) زندگی می کنند و با مکاتب رقیب سرسختی روبرو هستند، دفاع واقع گرایانه و خرد پذیر از این قصص، کار بسیار دشواری است. در گذشته، شکم آدمی، مرکز علم و دانش فرض می شد. برای آدمیانی که قلب و شکم را محل دانش، صلب و ترائب مرد را مرکز آب جهنده تلقی می کردند، پذیرش حامله شدن مریم از طریق فوت کردن، تبدیل یهودیان به میمون و نابودی همه قوم لوط از طریق سنگباران آسمانی چندان دشوار نبود. بشر امروز در جهان دیگری زندگی می کند. زیست جهان انسان مدرن، مفسر دیندار را مجبور به تفسیر ناواقع گرایانه ی آیات می کند. اگر مومنان خود را مکلف به سازگار کردن دین با عقلانیت مدرن (علم و فلسفه و...) نمی دانستند، نیازی به مجازی یا ناواقع گرایانه تلقی کردن باورهای دینی نمی افتاد.

اکبر گنجی

منبع: رادیو زمانه، 30 مهرماه 1387

پاورقی ها:

10- طباطبایی، *المیزان*، ج 10، ص 523.

11- طباطبایی، *المیزان*، ج 8، ص 393.

12- آیت الله جوادی آملی، *تسسیم، تفسیر قرآن کریم*، جلد پنجم، انتشارات اسراء، ص 126.

- 13- پیشین، ص 131.
- 14- پیشین، ص 123.
- 15- طباطبائی، *المیزان*، جلد 4، صص 216-217.
- 16- طباطبائی، *المیزان*، صص 229-230.
- 17- آیت الله جوادی آملی، *تسبیم، تفسیر قرآن کریم*، جلد سوم، ص 138.
- 18- *المنار*، ج 1، ص 252.
- 19- *المنار*، ج 1، ص 264.
- 20- جوادی آملی، *تسبیم*، جلد سوم، ص 229.
- 21- پیشین، صص 286-287.

قرآن محمدی (14)

هویت تاریخی دین (3)

4- عشق، زیباپسندی، و ازدواج های پیامبر: قرآن تصویری کاملاً انسانی از روابط پیامبر با زنان به تصویر می کشد. این روابط، برای گذشتگان، مسأله ی چندانی پدید نمی آورد. اما مفسران و دینداران، در دوران مدرن، گویی با مسأله ی لاینحلی مواجه شده اند.

سوره احزاب، آیات 50 و 51 و 52، در خصوص "حق ویژه" پیامبر (گرفتن 9 زن) در همسر گزینی است. قرآن این مسأله را دقیقاً روشن کرده است:

- ای پیامبر، ما زنانی را که مهرشان را داده ای و آنان را که به عنوان غنایم جنگی که خدا به تو ارزانی داشته است مالک شده ای و دختر عموها و دختر دایی ها و دختر خاله های تو را که با تو مهاجرت کرده اند بر تو حلال کردیم، و نیز زن مومنی را که خود را به پیامبر بخشیده باشد، هر گاه پیامبر بخواهد او را به زنی گیرد. این حکم ویژه توست نه دیگر مومنان. ما می دانیم درباره زنااتشان و کنیزانشان چه حکمی کرده ایم تا برای تو مشکلی پیش نیاید. و خدا آمرزنده و مهربان است (احزاب، 50).

پس از ذکر حقوق ویژه پیامبر، قرآن به مسأله بسیار مهمی اشاره می کند که انسانیت پیامبر را به نمایش می گذارد. می فرماید غیر از این زنان، حتی اگر از زیبایی زنی خوشت آید، مجاز به ازدواج با او نیستی. تأکید بر اینکه پیامبر ممکن است از زیبایی زنی خوشش آید، با توجه به اینکه اکثر مومنان معمولاً این جنبه وجودی شان را پنهان می کنند، تأکید مهمی است: "دیگر هیچ زنی بر تو حلال نیست... گر چه زیبایی آنان تو را خوش آید، مگر آنچه ملک یمینت باشد" (احزاب، 52).

مسلمان های بنیادگرا، سنت گرا و تجدد گرا معمولاً درباره همسران خود سخنی بر زبان جاری نمی سازند. چه رسد به روابط جنسی، اما قرآن درباره زنان پیامبر، نزاع ها (تحریم، 5-1) و روابط جنسی شان سخن می گوید:

- از زنان خود هر که را خواهی به نوبت موخر دار و هر که را خواهی با خود نگه دار. و اگر از آنها که دور داشته ای یکی را بطلبی بر تو گناهی نیست. در این گزینش و اختیار باید که شادمان باشی و غمگین نشوند و از آنچه همگیشان را ارزانی می داری باید خشنود گردند و خدا می داند که در دل های شما چیست (احزاب، 51).

- ای پیامبر چرا در طلب خشنودی همسرانت چیزی را که خداوند بر تو حلال گردانده است، تحریم می کنی؟ ... شاید اگر شما را طلاق گوید پروردگارش به جای شما زنانی بهتر از شما پیش بدهد، زنانی مسلمان، مومن و فرمانبردار، توبه کننده، اهل عبادت و روزه گرفتن، خواه شوهر کرده، خواه باکره (تحریم، 1 و 5).

طبری، میبیدی و زمخسری درباره شان نزول آیه اول سوره تحریم نوشته اند، پیامبر گرامی اسلام با کنیز خود ماریه ی قبطیه، در خانه ی همسر دیگرش، حفصه بنت عمر، خلوت کرده بود. این عمل وقتی اتفاق می افتد که حفصه در خانه نبوده، اما نوبت او بوده است. حفصه به پیامبر گله می کند و پیامبر برای رضایت او، ماریه را بر خود حرام کرد. بخوبی دیده می شود که نه تنها قرآن مسائل زندگی خصوصی پیامبر را نقل می کند، بلکه مفسران گذشته هم بدون آنکه احساس مذمومی داشته باشند، در باره شأن نزول این آیات نوشته و مسائل خصوصی پیامبر را روایت کرده اند. اما، مفسران شهر نشین امروزی، که زیر سیطره ی مدرنیته قرار گرفته اند، کوشش می کنند یا در این خصوص سخن نگویند، یا اینکه شان نزول دیگری برای اینگونه آیات درست کنند. روشن است که مفسران در خصوص شأن نزول آیات اختلاف نظر داشته اند.

اما شأن نزول هایی در تفاسیر گذشتگان نقل شده است، که امروزیان، به دلیل سیطره ی ارزش های مدرن، نمی توانند آنها را بپذیرند. داستان ازدواج پیامبر گرامی اسلام و زینب هم یکی از مصادیق این حکم است.

داستان ازدواج پیامبر گرامی اسلام با زینب، از زمان وقوع آن تاکنون، همچون مسأله ای لاینحل باقی مانده است. به گونه ای که قرآن آیات 36-40 سوره احزاب را به تبیین و توجیه این واقعه اختصاص داده است. مورخ و مفسر گذشته، در زیست جهانی متفاوت از زیست جهان مدرن زندگی می کرد، درگیر مسائل و ارزش های دیگری بود، آنچه از نظر او طبیعی و انسانی بود، از نظر امروزیان غیر طبیعی و غیر انسانی جلوه می کند. طبری در توصیف این واقعه نوشته است، زینب "زیبا ترین زن در دوره ی خود بود". "یک روز پیامبر(ص) برای دیدن زید به خانه اش رفت و در را باز کرد. وقتی زینب را با موهای باز آنجا دید که در اطاق نشسته است، سرش را برگرداند از او پرسید زید کجاست؟ زینب در پاسخ گفت که او بیرون رفته است... پیامبر چنان تحت تأثیر قرار گرفته بود که نمی خواست برای بار دوم به او بنگرد و در حالی که چشمانش را بسته بود گفت: خدا را می پرستم. خدا بزرگ است. او کسی است که به قلبها و چشمها فرمان می دهد. و بیرون رفت" [1].

از میان مفسران گذشته، نظر زمخشری در **کشاف**، در این خصوص از اهمیت خاصی برخوردار است. خلاصه ی نظر او به شرح زیر است:

الف- پیامبر گرامی اسلام هم یک انسان بود.

ب- عشق امر اختیاری نیست. دل به اختیار مجذوب کسی نمی شود. معشوق زیبارو، دل را با خود می برد.

ج- عاشق شدن، عقلاً و شرعاً قابل مذمت نیست.

نتیجه: پیامبر گرامی اسلام، زینب را دید و عاشق او شد.

آیه پنجاه و دوم سوره احزاب هم می تواند موید نظر کشاف باشد. وقتی آیه شریفه می فرماید: "دیگر هیچ زنی بر تو حلال نیست... گر چه زیبایی آنان تو را خوش آید، مگر آنچه ملک یمینت باشد"، این احتمال را به ذهن متبادر می کند که آیه شریفه از امری که قبلاً اتفاق افتاده است (ازدواج با زینب)، پرده بر می دارد. ضمن اینکه، استثنای آیه، کنیزان، می رساند که اگر پیامبر گرامی اسلام از زیبایی کنیزان خوشش آید، می تواند آنها را برگزیند.

این نوع تبیین حادثه، از نظر مفسر امروز، از جهات عدیده ناپذیرفتنی جلوه می کند. به عنوان نمونه، علامه طباطبایی به تندی نظر **کشاف** را نقد و رد می کند:

"از اینجا روشن می شود که آنچه رسول خدا در دل پنهان می داشته همین حکم بوده ، و معلوم می شود این عمل قبلاً برای آن جناب واجب شده بود ، نه اینکه رسول خدا آن طوری که بعضی از مفسرین گفته اند عاشق زینب شده باشد ، و عشق خود را پنهان کرده باشد ، بلکه وجوب این عمل را پنهان می کرده . مفسرین در اثر این اشتباه به حیص و بیص افتاده و در مقام توجیه عشق رسول خدا بر آمده اند ، که او هم بشر بوده ، و عشق هم يك حالت جبلی و فطری است ، که هیچ بشری از آن مستثنی نیست ، غافل از اینکه اولاً با این توجیه نیروی تربیت الهی را از نیروی جبلت و طبیعت بشری کمتر دانسته اند ، و حال آنکه نیروی تربیت الهی قاهر بر هر نیروی دیگر است ، و ثانیاً در چنین فرضی دیگر معنا ندارد که آن جناب را عتاب کند ، که چرا عشق خودت را پنهان کرده ای ، چون معنایش این می شود که تو باید عشق خود را نسبت به زن مردم اظهار می کردی ، و چرا نکردی ؟ و رسوایی این حرف از آفتاب روشن تر است ، چون از يك فرد عادی پسندیده نیست که دنبال ناموس مردم حرفی بزند ، و به یاد آنان باشد ، و برای بچنگ آوردن آنان تثبیت کند ، تا چه رسد به خاتم انبیاء" [2].

پیش فرض "عصمت حداکثری" و "ارزش های دوران جدید"، به طباطبایی اجازه نمی دهند تا تفسیر مفسر پیشین را بپذیرد. اما تفسیر طباطبایی هم مسائل دیگری پدید می آورد. به عنوان مثال، خدای متشخص انسانواری که ده ها حکم حلال و حرام صادر کرده است، گرفتار چه مشکلی بود که برای مجاز کردن حکم ساده ی ازدواج با همسر پسر خوانده، از طریق وادار

کردن پیامبر خویش به ازدواج با همسر دیگری، او را به درد سر بیندازد و مومنان را آنچنان مسأله دار کند که بعد خودش مجبور شود چندین آیه نازل، و مسأله را به نوعی توجیه نماید؟ آیا مجاز کردن ازدواج با همسر پسر خوانده، بدون ازدواج پیامبر گرامی اسلام با زینب ناممکن بود؟ طباطبایی می گوید این ادعای رسوایی است که گفته شود خدا پیامبر را مواخذه کرده است که چرا عشق خودت به "زن مردم" را پنهان کرده ای؟ باید آن را اعلام و اظهار می کردی. اما ادعای طباطبایی هم نتایج ناپذیرفتنی ای بدنبال دارد. مدعای طباطبایی این است، خدا به پیامبر فرمان داده به مردم بگوید: من به "زن مردم" هیچ احساسی ندارم، اما خداوند بر من واجب کرد است که با زنی که هیچ احساسی نسبت به او ندارم، یعنی زن مردم، ازدواج کنم. طباطبایی گمان کرده است، اگر عشق پیامبر به زینب را انکار کند، زینب دیگر "زن مردم" نیست. در هر صورت، پیامبر گرامی اسلام با "زن مردم" ازدواج کرده است. این مدعا که پیامبر گرامی اسلام هیچ احساسی نسبت به زینب نداشته، و خدا او را مجبور به ازدواج با زینب کرده است، مدعایی بلاذلیل است که به انکار "بشریت محمد" و "هویت تاریخی دین" است. در این صورت طباطبایی مجبور خواهد شد تا بر مبنای پیش فرض های ایدئولوژیک، تاریخ را نفی کند.

آیه 128 سوره ی نسا درباره ی صلح زنان با شوهرانشان است، در زمانی که زن احساس می کند همسرش می خواهد او را طلاق دهد و بدنبال زن دیگری برود. طباطبایی در ذیل آیه نوشته است: "مراد از صلح و مصالحه کردن این است که زن از بعضی حقوق زناشویی خودش صرف نظر کند تا انس و علاقه و الفت و توافق شوهر را جلب نماید و به این وسیله از طلاق و جدائی جلوگیری کند و بداند که صلح بهتر است" [3]. در خصوص شأن نزول این آیه گفته شده است، زنی چندین فرزند داشت و پا به سن گذاشته بود و شوهرش به او بی مهری می کرد و می خواست او را طلاق دهد تا زن جوانتری بگیرد. زن از شوهرش درخواست می کند که او را برای نگاهداری بچه ها نگه دارد و در عین حال زن دیگر هم بگیرد و نوبت او را بیشتر از وی قرار دهد. مفسران گفته اند که عین همین ماجرا برای پیامبر گرامی اسلام هم رخ داده است. پیامبر می خواست سوده دختر زمه را طلاق دهد. سوده از پیامبر استدعا کرد که همچنان وی را نگاه دارد و در عوض وی نوبت خود را به عایشه واگذار کرد. پیامبر هم درخواست وی را پذیرفت و او همسر پیامبر باقی ماند.

سلطان ولد، فرزند مولوی، سخنی گفته است که باب طبع امروزیان نیست، اما بیان اینگونه سخنان از سوی دینداران در جهان گذشته، و پذیرش آن از سوی دینداران، نشان دهنده ی هویت تاریخی- انسانی دین و فهم مومنان از دین است. او می گوید:

"اختلاف شرایع از اختلاف خصائل پیامبران است، بر وفق خصلت و خوی هر پیامبری شریعتی شد. عیسی علیه السلام چون خوی او تجرید بود و میل نداشت به زنان و از آرایش و نظافت فارغ بود بر وفق خصلت او راه و دین او آن شد... چون محمد را علیه السلام خصلتش محبت به زنان و طهارت و نظافت بود دین او این شد... زیرا نبی حق مقبول و محبوب حق است، خدا خواست او را می خواهد..." [4]. سلطان واد می گوید، دین موسی، دین عیسی و دین محمد، متناسب با خصلت و خوی آنان بود. اما پدر او، یعنی مولوی، گامی پیش تر نهاده بود. می گفت: هر پیامبری با امر بی صورت (خدای فراشخصی) مواجه می شود. بعد متناسب با شخصیت تاریخی خود، صورتی بر امر بی صورت می افکند و بدین ترتیب، دین زاده می شود. صورت ها (ادیان)، تماماً تاریخی - بشری اند. مگر پیامبر گرامی اسلام نمی گفت: یکی از سه چیزی که از این دنیا دوست دارد، زنانند؟ سلطان ولد هم معتقد است که اسلام متناسب با همین خصال بر ساخته شده است.

در خصوص ازدواج پیامبر گرامی اسلام با عایشه، با توجه به تفاوت سنی بسیار زیاد پیامبر با او، در عصر حاضر پرسش های بسیاری مطرح شده است. عایشه هشت سال قبل از هجرت در مکه متولد شد. در سن 6 سالگی به عقد پیامبر در آمد و سه سال بعد در مدینه به خانه ی پیامبر رفت، در حالیکه پیامبر 54 سال سن داشت. مورخین مسلمان، درباره ی این موضوع، روایاتی نقل کرده اند که توجیه آنها برای مفسران و دینداران امروزی، بسیار دشوار است. منابع تاریخی مسلمین دال بر این است که وقتی پیامبر این مسأله را با ابوبکر در میان نهاد، ابوبکر به ایشان گفت: "اما من برادر تو هستم". پیامبر

فرمود: "من و تو در دین الله و کتابش برادر هستیم اما عایشه بر من حلال است" [5]. مطابق منابع برادران اهل تسنن، پیامبر گرامی اسلام به عایشه گفته بود: پیش از ازدواج با تو، دوبار تو را در رویاهایم دیدم [6]. مفسران مسلمان در تفسیرهای خود این وقایع را نقل کرده اند. نوشتن درباره ی ازدواج های پیامبر گرامی اسلام و روابط ایشان با همسرانش، برای آنها مسأله ای پدید نمی آورد. اما سیطره ی ارزش های دوران مدرن و دستاوردهای جنبش فمینیستی، توجیه اسلام 1 و 2 را برای دینداران امروز مشکل کرده است. شاید بتوان روایتی از این مسائل عرضه داشت که حلال مسائل باشد. اما نمی توان تاریخ را عوض کرد و مدعی شد که مفسران گذشته هم نظری مشابه نظر ما ابراز داشته اند.

به عنوان نمونه ای دیگر، فخر رازی در *تفسیر کبیر* نوشته است: پیامبران الهی برای تشخیص وحی از القائنات شیطانی به معجزه نیاز دارند که از سوی فرشتگان حامل وحی به آنها نشان داده می شود [7]. جوادی آملی با تأسف فراوان می گوید: "جای تأسف است که این تفکر در کتابهای بعضی علمای شیعه نیز آمده و در پی برخی تفسیرهای اهل سنت" همین مدعا را تکرار کرده اند. سپس او به نمونه ی زیر اشاره می کند:

"وقتی در غار حراء آن حالت خاص به وجود مبارک رسول الله دست داد، ایشان نمی دانست که حالت نبوت و دریافت وحی است. وقتی حالت خود را با خدیجه در میان گذاشت، خدیجه نزد ورقه بن نوفل (مردی از اهل کتاب) رفت و وی پس از بیان نشان نبوت و علایم انبیا گفت که آنچه شما از همسرت نقل می کنی، نشان نبوت است و خدیجه نیز پیام ورقه بن نوفل را برای رسول الله آورد. سپس آن حضرت مطمئن شد که به مقام نبوت رسیده است" [8].

جوادی آملی که نگاهی غیر تاریخی به دین دارد، به تندی می گوید:

"دینی که حجیت و حقایق آن به تشخیص ورقه بن نوفل بسته باشد، به اندازه ی ورقی ارزش ندارد... وحی الهی شک بردار نیست و رسول خدا باید شباهت دیگران را رفع کند، نه اینکه خود آن حضرت شک کند و ورقه بن نوفل با تبیین برخی علائم، ایشان را مطمئن سازد" [9].

جوادی آملی کاری به صدق و کذب منابع و اسناد تاریخی ندارد، پیش فرض های ایدئولوژیک به او اجازه نمی دهند وقوع چنین حادثه ای را بپذیرد [10]. به گمان او، شک با پیامبری تعارض دارد. غافل از اینکه قرآن نه تنها از "ناامیدی" و "شک" پیامبران خبر داده است، بلکه از اینکه آنها وعده ی الهی را "کذب" پنداشتند، هم خبر داده است:

حتی اذا استئیس الرسل و ظنوا انهم قد کذبوا جاء هم نصرنا فنجی من نشاء و لایرد باسنا عن القوم المجرمین: تا آنجا که چون پیامبران نومید شدند و پنداشتند که به دروغ وعده داده شده اند، آنگاه بود که نصرت ما به آنان در رسید و هر کس که خواسته بودیم نجات یافت، و عذاب ما از قوم گناهکار بر نمی گردد (یوسف، 110).

مفسران "طن" و "کذب" را به مردم باز می گردانند، نه پیامبران، چون با تئوری بلاذلیل عصمت آنان تعارض دارد. قرآن درباره حضرت آدم سخن تندتری بیان کرده است:

فاکلا منها فبدت لهما سوء تهما و طفقا یخصفان علیهما من ورق الجنه و عصی آدم ربه فغوی: آنگاه از آن میوه ی ممنوعه خوردند و عورتهایشان بر آنان آشکار شد و بر آنها از برگ [درختان] بهشتی می چسباندند [تا پوشیده شود] و بدینسان آدم از امر پروردگارش سرپیچی کرد و گمراه شد (طه، 121).

نتیجه: نگاه غیر تاریخی به دین (اسلام 1) و معرفت دینی (اسلام 2)، پیامدهای ناپذیرفتنی بسیار دارد. این پیش فرض و پیش داوری که می توان بیرون تاریخ و سنت ایستاد، و "متن فراتاریخی" را از نو معنا و تفسیر کرد، پیش انگاشتی نادرست و

ناپذیرفتنی است. هیچ متن و حقیقت غیر تاریخی ای وجود ندارد. "دین" و "اسلام" تماماً تاریخی است. هیچ تفسیر غیر تاریخی و "بیرون از سنت" ای هم وجود ندارد.

قائلان به کلام الله بودن قرآن فرمان می دهند که به متن پایبند و وفادار باشید. فرمان آنها را پذیرفته و بدان التزام می ورزیم.

می گوئیم قرآن قلب صنوبری را مدرک خوانده و گفته است که قرآن بر قلب پیامبر نازل شده است. می فرمایند: قلب را نفس بخوانید، مسأله حل خواهد شد.

می گوئیم قرآن صلب و ترائب را مرکز تولید آب جهنده(منی) خوانده است. می فرمایند: قلب و ترائب را نطفه ی مشترک بخوانید، مسأله حل خواهد شد.

می گوئیم قرآن خدا را تیرانداز خوانده است(انفال، 17). می فرمایند تیراندازی را "امداد الهی"(رأی طباطبایی) بخوانید، مسأله حل خواهد شد.

می گوئیم قرآن خدا را "نشسته بر تخت" خوانده است(طه، 5- زمر، 75). می فرمایند تخت(عرش) را "مقام تدبیر عام عالم"(رأی طباطبایی) بخواند مسأله حل خواهد شد.

می گوئیم قرآن گفته است خدا روی تخت نشسته و تخت او روی آب است(هود، 7). می فرمایند "عرشه علی الماء" را "محل ظهور سلطنت خدا"(رأی طباطبایی) بخوانید مسأله حل خواهد شد.

می گوئیم قرآن از دست های خدا حرف زده است(مائده، 64- فتح، 10- ص، 75)، می فرمایند دست را قدرت خدا بخوانید، مسأله حل خواهد شد.

می گوئیم قرآن از رنگ خدا سخن گفته است(بقره، 138). می فرمایند رنگ را "ایمان به خدا" بخوانید مسأله حل خواهد شد.

می گوئیم قرآن گفته است خدا در کمین نشسته است(ان ربک لبا لمرصاد: فجر، 14). می فرمایند مترصد بودن را صفت فعل خدا بگیرید(رای جوادى آملی)، مسأله حل خواهد شد.

می گوئیم قرآن گفته است خدا همه ی موجودات زنده را از آب آفرید(نور، 45- انبیاء، 30). ملائکه و شیطان و اجنه هم ، موجودات زنده هستند. آیا آنها هم از آب آفریده شده اند؟ می فرمایند آب را علم بخوانید ، مسأله حل خواهد شد.

می گوئیم قرآن از وزن کردن اعمال با ترازو در قیامت سخن گفته است(اعراف، 8 و 9- انبیاء، 47)[11]. می فرمایند ترازو را "میزان حق"(رأی طباطبایی) بخوانید ، مسأله حل خواهد شد.

می گوئیم قرآن از شهادت پوست و تمام اعضای مادی بدن در آخرت سخن گفته است. می فرمایند شهادت اعضای مادی بدن را "تجسم اعمال"(رأی مفسران صدرايي مشرب) بخوانید، مسأله حل خواهد شد.

می گوئیم قرآن به صراحت می گوید همه ی انسانها به حکم قضای حتمی خدا "وارد" جهنم خواهند شد(مریم، 71- انبیاء، 98 و 99)، می فرمایند آیه را مجاز بگیرید، مسأله حل خواهد شد.

می گوئیم قرآن گفته است ما امانت را بر آسمانها و زمین و کوهها عرضه داشتیم، ولی آنها از پذیرفتن آن سرباز زدند، و از آن هراسیدند(احزاب، 72). مگر کوهها و زمین هم مدرکنند که از پذیرفتن امانت الهی خود داری کنند؟ می فرمایند آیه را مجاز و استعاره و تمثیل به شمار آورید، مسأله حل خواهد شد[12].

می گوئیم قرآن از "کلام الله" سخن گفته است. می فرمایند کلام الله را کلام الله بخوانید. خدا واقعاً سخن گفته است. می پرسیم وقتی با متنی مواجه هستیم که اساسی ترین باورهای اش در خصوص مبدأ و معاد، معنای دیگری بر خلاف ظاهر دارند، چرا این مدعا معنای دیگری نداشته باشد؟

می پرسیم اگر خدا بخواد سخن بگوید تا "کلام الله" زاده شود، چه خواهد کرد؟ مگر غیر از این است که نبی سخن بگوید و سخن او سخن خدا تلقی شود؟ می فرمایند نه ، خود خدا سخنانی را دیکته کرده است و پیامبر صرفاً اطلاعیه ها و بیانیه های خدا را در میان خلق توزیع کرده است.

می پرسیم: مگر خدا دارای دهان و حنجره و دیگر لوازم سخنگویی آدمیان است؟ می گویند: "معنایی که انسانهای عادی از کلام به یاد دارند، لفظی است که برای مفهومی وضع شده است و اشخاص با استمداد از حنجره و فضای دهان آن را ادا می

کنند و با تلفظ چند کلمه در کنار یکدیگر کلام شکل می گیرد، ولی خداوند از این نوع کلام پیراسته است، چنان که کارهای تکوینی او با قرارداد و اعتبار نیز سامان نمی یابد: لیس کمنله شیء... آنچه مستقیماً به خداوند نسبت داده می شود، از جهات مادی منزله است" [13].

می پرسیم: اگر خداوند مثل هیچ چیز دیگری نیست (شوری، 11)، مثل انسانها هم نخواهد بود و صفات انسانی هم نخواهد داشت. اگر خداوند مثل انسان ها نیست و مثل آنها حرف نمی زند، پس چرا از مفهوم "سخن گفتن" که برای حرف زدن آدمیان جعل شده است، بی مورد درباره خدا استفاده می کنید و از او "انسانی فاقد جسم" می سازید؟ می گویند: "برای روشن شدن حقیقت تکلیم الهی، نخست باید معنای "کلمه" در قرآن کریم روشن شود، زیرا تکلیم از "کلمه" گرفته شده است. قرآن کریم از حضرت عیسی و یحیی به "کلمه الله" یاد می کند... و فراتر از آن، سراسر نظام آفرینش را کلمات الهی می نامد: قل لو كان البحر مدادا لكلمت ربي لنفد البحر قبل ان تنفذ كلمت ربي. انظمام این آیات با یکدیگر نتیجه می دهد که "کلمه الله" فیض وجودی است و راه افاضه ی آن، تکلیم الهی است و حضرت مریم و زکریا که مستفیض این فیض اند مستمع و مخاطب کلام الهی هستند" [14].

اگر منظور مفسران فیلسوف مشرب را درست فهمیده باشیم، منظور از سخن گفتن خداوند، جعل وجود است، نه حرف زدن خدا. طباطبایی هم در مواضعی از *المیزان*، همین موضع را تأیید کرده است. او در ذیل آیه 109 کهف می نویسد: "معلوم است که خدای تعالی تکلمش به دهان باز کردن نیست، بلکه تکلم او همان فعل اوست و افاضه ی وجودی است که می کند... و اگر قرآن فعل خدا را کلمه نامیده برای این است که فعل او بر وجود او دلالت می کند، از همین جا است که مسیح، کلمه خدا نامیده می شود، و قرآن کریم می فرماید: انما المسيح عیسی ابن مریم رسول الله و کلمته و نیز از اینجا روشن می شود که هیچ عینی از عیان خارجی و هیچ واقعه ای از وقایع به وجود نمی آید مگر آنکه از این جهت که بر ذات خدای تعالی دلالت دارد، کلمه ی اوست" [15]. طباطبایی در ذیل آیه 27 سوره لقمان هم می نویسد: "کلمه... در کلام خدای سبحان بر هستی اطلاق شده است، البته هستی افاضه شده به امر او، که از آن به کلمه ی کن تعبیر کرده و فرموده انما امره اذا اراد شیئا ان یقول له کن فیکون و نیز حضرت مسیح را کلمه خوانده و فرموده: و کلمته القیها الی مریم" [16]. طباطبایی در ذیل آیه 171 سوره نساء می نویسد: "کلمه در اینجا همان معنای کلمه کن یعنی کلمه خلقت و ایجاد است که این کلمه وقتی بر مریم بتول یعنی بکر و دست نخورده القا شده باردار بر عیسی روح الله گردید با اینکه اسباب عادی از قبیل ازدواج و غیره در بین نبود... و بر این حساب کلیه موجودات عالم کلمه خدایند" [17]. جوادی آملی برای تأیید این نظریه، به کلامی از امام علی(ع) استناد می کند. او می گوید: "به بیان علی(ع) سخن خدا، صوت یا ندایی که با گوش شنیده شود نیست، بلکه فعل و ایجاد است... لایصوت یقرع و لابنداء یسمع و انما کلامه سبحانه فعل منه(نهج البلاغه، خطبه 186، بند 17)" [18]. نتیجه ی این بحث روشن است: در عالمی که همه چیزاش خدایی است، سخن گفتن پیامبر هم سخن گفتن خدا تلقی می شود. مگر چنین رویکردی، غیر از نگاه موحدانه به عالم و آدم است؟

اکبر گنجی

منبع: رادیو زمانه، 4 آبان 1387

پاورقی ها:

1- تاریخ طبری، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران، انتشارات اساطیر، چاپ دوم، 1363، ج 3، ص 1064.

2- طباطبایی، *المیزان*، ج 16، ص 484.

3- طباطبایی، *المیزان*، ج 5، ص 163.

4- معارف سلطان ولد، به کوشش نجیب مایل هروی، انتشارات مولی، 1367، ص 310-309.

5- صحیح بخاری، 7.18.62.

6- صحیح بخاری، 9.87.140.

7- التفسیر الکبیر، مج 4، ج 7، ص 139.

8- مجمع البیان، ج 10-9، ص 780 - و التفسیر الکاشف، ج 5، ص 98.

9- جوادی آملی، تنسیم، تفسیر قرآن کریم، جلد 12، ص 690-689.

10- نصر حامد ابوزید در کتاب خود به نقل از منابع موثق همین داستان را نقل کرده است. رجوع شود به:

نصر ابو حامد زید، معنای متن، پژوهشی در علوم قرآن، ترجمه مرتضی کریمی نیا، طرح نو، ص 139 و ص 158.

11- زمخشری درباره ی وزن کردن اعمال می نویسد: "در مورد کیفیت وزن اختلاف نظر است. بعضی گفته اند صحیفه ها یا نامه های اعمال با ترازویی که دوکفه و یک زبانه دارد، سنجیده می شود، و خلیق آن را مشاهده می کنند و این از باب تأکید حجت و اظهار انصاف و قطع بهانه است، همچنانکه ایشان را از اعمالشان می پرسند و آنان با زبانهایشان به آن اعتراف می کنند و دستهایشان و پاهایشان و پوستهایشان هم به آنها شهادت می دهند... و بعضی گفته اند: عبارت است از داوری درست و حکم دادگرانه". ابوالفتوح هم می گوید در این زمینه دو قول وجود دارد. اول آنکه وزن کردن حقیقت است. مطابق این قول "ترازویی باشد با کفه ها و شاهین که با آن صحایف اعمال بسنجند" اما قول دوم، "مجاز است و کنایت از عدل و انصاف و راستی" باشد.

12- جوادی آملی می گوید: "مسلماً مقصود این نیست که واقعاً امانت معهود را خداوند بر آنها عرضه کرده و آنها فرو ماندند، بلکه صرفاً کنایه از این است که آن امانت به قدری وزین است که آسمان ها از حمل آن عاجزند و انسان از جهت سعه ی وجودی و تجرد روح و استعداد و توانمندی ویژه ی خود، از آسمان و زمین و کوه برتر است" (آیت الله جوادی آملی، تنسیم، تفسیر قرآن کریم، جلد 3، ص 289). سعدی هم در کلیات می گوید:

من آن ظلوم جهولم که اولم گفتمی چه خواهی از ضعفا ای کریم، وز جهال

مرا تحمل باری چگونه دست دهد که آسمان و زمین برنتافتند و جبال

و حافظ:

آسمان بار امانت نتوانست کشید قرعه ی کار به نام من دیوانه زدند.

13- آیت الله جوادی آملی، تنسیم، تفسیر قرآن کریم، جلد دوازدهم، مرکز نشر اسراء، ص 42.

14- پیشین، ص 43.

15- طباطبایی، المیزان، جلد 13، صص 554-553.

16- طباطبایی، المیزان، جلد 16، صص 348-347.

17- طباطبایی، المیزان، جلد 5، ص 244.

18- آیت الله جوادی آملی، تنسیم، تفسیر قرآن کریم، جلد سوم، ص 286.

قرآن محمدی (15)

متفاوت ها و مخالفان: حیوانهای انسان نما

تاریخی بودن سرشت دین (اسلام 1) و معرفت دینی (اسلام 2)، یکی از پیش فرض های "قرآن محمدی" بود. در قسمت های پیشین، نقاب از رخ برخی از وجوه این مدعا، برکشیده شد. برای تبیین بیشتر این مدعا، رویکرد اسلام 1 و 2 به مخالفان و منکران را بررسی خواهیم کرد. نگاه قرآن به مخالفان، به شدت تخته بند زمان و مکانی است که در آن متولد شد. در آوردن این رویکرد کاملاً تاریخی از متن اصلی، تبدیل آن به حکمی جاودانه و اقدام جهت عملی کردن آن رویکرد، باعث درد و رنج مسلمانها و غیر مسلمانها خواهد شد. معرفت دینی مسلمین (اسلام 2) یا فهم مومنان و مفسران از متن، دقیقاً همان نگاه را باز تولید کرده است. سیطره ی اندیشه ی تجدد (مدرنیته) و جهانشمولی نظام اجتماعی مدرن (نظام دموکراتیک ملتزم به حقوق بشر)، نواندیشان دینی، را مجبور کرد تا قرآنتی سازگار با حقوق بشر از متن ارائه کنند. آنچه آنان بر ساخته اند، از قلمرو بحث ما خارج است و باید مستقلاً بدان پرداخته شود. اما تفسیر المیزان که مورد تأیید شریعتی و مطهری و حوزویان و بسیاری از نواندیشان دینی است، تفسیری متعلق به قرن بیستم میلادی است. طباطبایی بخوبی نگاه قرآن به مخالفان و متفاوت ها را در تفسیر خود تبیین کرده است. گذشت چهارده قرن از ظهور اسلام و تحولات ساختاری دوران مدرن نسبت به دوران ماقبل مدرن، تأثیری در نگاه او ایجاد نکرد. تفسیر طباطبایی از آن جهت که متعلق به چند دهه قبل از انقلاب اسلامی ایران است، از شائبه ی تفسیر نویسی مطابق میل ولی فقیه منزه می باشد. آیت الله جوادی آملی، شاگرد طباطبایی و ادامه دهنده ی راه طباطبایی در تفسیر است. تفسیر جوادی آملی، متعلق به قرن بیست و یکم است. اما گویی تحولات تاریخی هیچ تأثیری در نگاه و نگرش وی نداشته و دقیقاً نگاه چهارده قرن پیش را بازگو کرده است. طباطبایی و جوادی آملی نسبت به دیگران، امتیاز دیگری هم دارند. این دو از فلاسفه و عرفای حوزه علمیه ی قم هستند. با توجه به اینکه کسی نمی تواند طباطبایی و جوادی آملی را به نفهمیدن زبان قرآن متهم کند، در تفسیر نگاه قرآن به مخالفان و متفاوت ها، پس از ذکر آیات مختلف، تفسیر آندو از آیات را مبنا و ملاک قرار خواهیم داد.

1- انسان شناسی مدرن: نظام دموکراتیک مبتنی بر نوعی انسان شناسی است که همه ابنای بشر را انسان، نه حیوان، تلقی می کند. عقل را قوه ای می داند که میان تمام آدمیان پخش و توزیع شده است. عقلانیت و آزادی دو مؤلفه اصلی انسانیت اند، و آدمیان به دلیل عقلانیت و آزادی از حیوانها متمایز می شوند. نظام دموکراتیک، آدمیان را خادم هیچ عقیده خاصی نمی کند، بلکه تمامی عقاید، ایدئولوژیها و ادیان و خود نظام دموکراتیک را خادم انسان می داند. هیچ آئین و عقیده ای برتر از آدمی نیست و آدمی را نمی توان به دلیل اعتقاداتش از حوزه ی انسانیت خارج کرد و حیوان نامید و با او رفتاری مشابه رفتار با حیوانات وحشی کرد. همه ی انسانها، مستقل از باورها و عقاید و دین شان، برابر و آزاد (شهروند) فرض می شوند. شهروند فرد صاحب حق است. حقوقی که هیچ آئین و نظامی قادر به فسخ آنها نیست. یعنی حق ندارد (نباید) آنها را نادیده بگیرد.

2- انسان شناسی ماقبل مدرن: انسان شناسی ماقبل مدرن، دقیقاً در تقابل با انسان شناسی دوران جدید قرار دارد. در آن انسان شناسی، هویت آدمی در گروه اندیشه های اوست. "انسانیت" انسانها منوط به اعتقادات خاصی است که بر می گزینند. بدین ترتیب، پاره ای از اعتقادات و باورها، آدمی را از آدمیت انداخته و به حیوان تبدیل می کنند. یعنی، آئین های مختلف، پیروان دیگر آئین ها را، "حیوان وحشی فاقد حقوق" به شمار می آوردند. حیوان تلقی کردن مخالفان فکری و آئینی، منطقاً و عملاً منتهی به برخورد خشونت آمیز با آنان می شد.

ادیان متعلق به دوران ماقبل مدرن اند، یعنی در دوران کهن پا به عرصه ی تاریخ نهاده اند. استنتاج انسان شناسی مدرن از ادیان ابراهیمی، ناممکن است. چنین رویکردی، به نفی هویت تاریخی ادیان ابراهیمی منتهی خواهد شد. یکی از ابعاد هویت تاریخی اسلام، نگاه قرآن به مخالفان است. قرآن که متنی متعلق به قرن هفتم میلادی است، در مواجهه با مخالفان و متفاوت ها، لباس گفتار مسلط زمانه را بر تن کرده است. توقع دیگری از قرآن داشتن، نشانه ی نگاه غیر تاریخی به ادیان است. قرآن متفاوت ها را حیوان به شمار می آورد. موارد زیر موید مدعای "قرآن محمدی" است:

1-2- و اذا قيل لهم اتبعوا ما انزل الله قالوا بل نتبع ما الفينا عليه ءاباءنا اولو كان ءاباؤهم لايعلقون شيا و لا يهتدون. و مثل الذين كفروا كمثل الذى ينعق بما لا يسمع الا دعاء و نداء صم بكم عمى فهم لايعقلون : چون به ایشان گفته شود که از آنچه خدا نازل کرده است پیروی کنید، گویند، نه ما به همان راهی می رویم که پدرانمان می رفتند، حتی اگر پدرانشان بی خرد و گمراه بوده اند. مثل کافران، مثل حیوانی است که در گوش او آواز کنند، و او جز بانگي و آوازي نشنود. اینان کرانند، لالانند، کورانند و هیچ در نمی یابند (بقره، 171-170).

علامه طباطبایی در ذیل آیه می نویسد: "مثل تو ای پیامبر در دعوت کفار مثل آن چوپانی است که دام خود را نهیب می زند و مثلا می گوید (از رمه دور نشوید، که طعمه گرگ می گردید)، ولی **گوسفندان** تنها صدایی از او می شنوند و به گله برمی گردند ولی سخنان او را **نمی فهمند**، کفار هم همینطور هستند، از فهم سخنان تو که همه به سود ایشان است، کردند و چون حرف صحیحی که معنای درستی را افاده کند ندارند، پس لال هم هستند، و چون پیش پای خود را نمی بینند، گویی کور هم هستند، پس **کفار هیچ چیزی را نمی فهمند**، چون همه راههای فهم که یا چشم است یا گوش و یا زبان، به رویشان بسته شده است... مثل کفاری که پیامبر، ایشان را به سوی هدایت می خواند، مثل **گوسفندانی** است که چوپان آنها را صدا می زند و آنها کر و لال و کور و بی عقلند" [1].

آیت الله جوادی آملی در تفسیر این آیات می نویسد: "قرآن کریم شیوه ی زندگی، خط مشی و روش تفکر و تغذیه ی کافران را روشی حیوانی معرفی کرده است... داعی به حق شبیه یک چوپان است و کافران در حد رمه ای از **گوسفندان**، یعنی همانگونه که اغنام و احشام هیچ ادراک و فهمی از سخن و نعيق و صیحه ی چوپان در هدایت رمه به مرتع یا تحذیر از خطر ندارند و جز صدا چیزی نمی شنوند، کافران نیز همچون آن حیوان که عاقله ندارد و فقط سامعه دارد تنها صوت و لفظ را عیان خود، یعنی پیامبران را می شنوند" [2].

کافران: "همچون **گوسفندان** رمه که اگر یکی از آنها از مانعی پرید **گوسفندان** دیگر نیز می پرند، بی آنکه دلیل پریدن آن یک و درستی یا نادرستی اقدام او را بفهمند، پس اگر خطری در پیش باشد همه ی **گوسفندان** به آن گرفتار خواهند آمد... [کافران] به منزله ی رمه هستند، گاه به این عنوان که **بدر از حیوان اند** یاد شده است: (اولئک کالانعام بل هم اضل) راز این تعبیر آن است که بهائیم اگر چه سخن شبان را نمی فهمند و تنها صدا و فریاد او را می شنوند، لیکن گاه با همین علائم از خطر می رهند، یا خود را به چراگاه می رسانند، اما کافران این علامت شناسی را هم ندارند و به این اندازه نیز شنوا و گویا و بینا نیستند، از این رو عبارت (صم یکم عمی فهم لایعقلون) در آیه به مثابه ی تعبیر (بل هم ضل) است، بنابراین، خدای سبحان اگر چه کفار را به **بهائم** تشبیه کرده، لیکن به لحاظ کمال حیوانی که در بهیمه وجود دارد و در کافران نیست، برای حفظ حرمت بهائم و اینکه حق آنها تزییع نشود، درباره ی کافران گاهی می فرماید: صم بکم عمی فهم لایعقلون و گاه می فرماید: بل هم اضل" [3].

جوادی آملی پس از اینکه حیوانات را فاقد عقل و فهم معرفی می کند، می گوید، براساس آیه پنجم سوره جمعه، روش کافران: "در نحوه ی تفکر و استدلال و هم در تغذیه و شیوه ی زندگی مانند حیوان است... آنان هرگز حاضر نیستند بیندیشند" [4]. ممکن است ناقدی محصولات فکری کافران را برای ابطال حکم جوادی آملی به عنوان شاهد عرضه بدارد. وی پاسخ پیشین را آماده کرده است. می گوید: "بر فرض اندیشیدن، محصول فکری آنها جز الحاد علمی و طغوی عملی نیست، مانند آن کافری که اندیشید و مورد خشم الهی واقع شد (فکر و قدر)، از این رو خداوند فرمود (فقتل کیف قدر) ثم قتل کیف قدر" [5].

جوادی آملی برای اینکه جای هیچگونه سوتفاهمی باقی نگذارد، می گوید که تمام مکتب های فکری باطل اند و تنها مکتب حق اسلام است. لذا: "هر مکتبی با ارزیابی با قرآن حکیم حق و باطل آن معلوم می شود" [6]. پس کافران و ملحدان از حیوان هم پست ترند.

2-2 - و لقد درانا لجهنم كثيراً من الجن و الانس لهم قلوب لايفقهون بها و لهم اعين لايبصرون بها و لهم اذان لايسمعون بها اولئك كالانعام بل هم اضل اولئك هم الغافلون : براي جهنم از جن و انس را بيافرديد ايشان را قلب هائي است كه بدان نمي فهمند و چشمهائي است كه بدان نمي بينند و گوشهائي است كه بدان نمي شنوند. اينان همانند چارپايانند حتي گمراه تر از آنهايند. اينان خود غافلاند (اعراف، 179).

علامه طباطبائي در تفسير آيه مي نويسد: "آنچه را كه مايه امتياز انسان از ساير حيوانات است از دست داده اند، و آن تميز ميانه خير و شر، و نافع و مضر در زندگي سعيد انسان، به وسيله چشم و گوش و دل است. و اگر در ميان همه حيوانات بي زبان به انعام تشبيه شدند با اينكه اينگونه اشخاص خوي و خصال درندگان را نيز دارا هستند، براي اين بوده كه در ميان صفات حيوانيت تمتع به خوردن و جهيدن كه خوي انعام است مقدم تر نسبت به طبع حيواني است، ... به خلاف كروكورهاي از افراد انسان كه با مجهز بودن وسائل تحصيل سعادت انساني و با داشتن چشم و گوش و دلي كه راهنماي آن سعادت است با اين حال آن وسايل را اعمال نكرده و چشم و گوش و دل خود را نظير چشم و گوش و دل حيوانات ضايع و معطل گذارده اند مانند حيوانات تنها در تمتع از لذات شكم و شهوت استعمال کرده اند به همين دليل اينگونه مردم از چارپايان گمراه ترند، و بر خلاف چارپايان استحقاق مذمت را دارند [7]."

2-3- ام تحسب ان اكثرهم يسمعون او يعقلون ان هم الا كالانعام بل هم اضل سبيلا: يا گمان کرده اي كه بيشتر بنشان مي شنوند و مي فهمند؟ اينان چون چارپاياني بيش نيستند، بلكه از چارپايان هم گمراه ترند (فرقان، 44).

علامه طباطبائي در تفسير آيه كريمه مي نويسد: "آيا گمان مي كني كه اكثر ايشان استعداد شنيدن حق را دارند تا آن را پيروي كنند و يا استعداد تعقل درباره حق را دارند تا آن را پيروي كنند و به دنبال اين گمان اميدوار هدايت يافتن آنها شدي كه اين قدر در دعوتشان اصرار مي ورزي؟ ... اكثرشان، نه مي شنوند و نه مي فهمند... صرف شنيدن و تعقل نكردن نيست، بلكه اينان عيناً چون چارپايانند كه از سخن جز لفظ و صدائي نمي شنوند، و معني را درك نمي كنند... اينها از چارپايان هم گمراه ترند... اين آيه اصل علم را نه از حيوانات نفي مي كند و نه از كفار، بلكه از كفار پيروي از حق را بخاطر اينكه عقل فطري انسانيشان بوسيله پيروي هوي تيره و محجوب شده نفي مي كند و ايشان را به چارپايان تشبيه مي كند كه مجهز به اين فطرت و اين نحوه ادراك نيستند" [8].

2-4 - والذين كفروا يمتعون و ياكلون كما تاكل الانعام والنار مثوى لهم: كافران از اين جهان متمتع مي شوند و چون چارپايان مي خورند و جاياگهشان آتش است (محمد، 12).

به نوشته علامه طباطبائي در ذيل آيه كريمه: "كفار عنائتي به اين كه به حق برسند ندارند و دلهايشان هيچ اعتنائي به وظيف انسانيت ندارد، بلكه تمام همشان شكم و شهوتشان است و سرگرم لذتگيري از زندگي دنياي کوتاه مدت اند و مانند چارپايان مي خورند و غير از اين آرزو و هدي ندارند" [9].

تا بدینجا، تفاوت دو نوع انسان شناسی، به خوبی روشن می شود: یکی نظام فکری مدرن که همه ی انسانها، از جمله مخالفان و منکران، را انسان (برخودار از خرد و قوه تمیز خوب و بد) به شمار می آورد، و دیگری قرآن (متنی متعلق به جهان گذشته)، که مخالفان و متفاوت ها را حیوان محسوب می کند. مخالف و انکار کننده در نظام کهن، فاقد اوصاف انسانی به شمار می آید. آیت الله جوادي آملی به خوبی توضیح داده است که قرآن به مخالفان خود به چه چشمی می نگرد. می گوید: "قرآن کریم در آیات فراواني منکران خود را افرا دي جاهل و سفیه و کم عقل معرفي مي کند" [10]. به عنوان نمونه در آیه ی زیر، يهوديان را به "خر" تشبيه مي کند:

2-5- مثل الذین حملوا التورنه ثم لم یحملوها کمثل الحمار یحمل اسفارا بنس مثل القوم الذین کذبوا بایت الله والله لایهدی القوم الظالمین: مثل کسانی که تورات به آنها داده شده و بدان عمل نمی‌کنند مثل آن خر است که کتابهایی را حمل می‌کند. بد مثلی است مثل مردمی که آیات خدا را دروغ می‌شمرده‌اند. و خدا ستمکاران را هدایت نمی‌کند (جمعه، 5).

علامه طباطبایی در شرح آیه می‌نویسد: "خدایتعالی برایشان [یهودیان] مثلی زد، و آنها را به الاغانی تشبیه کرد که کتابهایی بر آن بار شده، و خود حیوان هیچ آگاهی از معارف و حقایق آن کتابها ندارد، و در نتیجه از حمل آن کتابها چیزی بجز گرسنگی برایش نمی‌ماند... مثل مذکور را برای یهودیان آورد که تورات تحمیلشان شد، ولی آن را حمل نکردند، و چون خرائی شدند که بار کتاب بر دوش دارند، و هیچ بهره‌ای از معارف و حکمت‌های آن ندارند. پس مسلمانان باید به امر دین اهتمام بورزند و در حرکات و سکنات خود مراقب خدا باشند، و رسول او را بزرگ بدانند، احترام کنند، و آنچه برایشان آورده ناچیز نگیرند، و بترسند از اینکه خشم خدا آنان را بگیرد، همانطور که یهود را گرفت، و آنان را جاهلانی ستمگر خواند، و به خرائی که بار کتاب بدوش دارند تشبیه‌شان کرد" [11].

در آیات قرآن، کافران، ستمکار، فریبکار، مغرض، حسود، فاسق و غیرقابل هدایت که رستگار نمی‌شوند، خوانده شده‌اند:

2-6- و اما الذین فی قلوبهم مرض فزادتهم رجسا الی رجسهم و ماتوا و هم کافرون: اما آنان که در قلبها پشان مرضی است، جز انکاری به انکارشان نیفزود و همچنان کافر بمردند (توبه، 125).

2-7- و لقد انزلنا الیک آیات بینات و ما یکفر بها الا الفاسقون: هر آینه که بر تو آیاتی روشن نازل کردیم. و جز فاسقان کسی منکر آنها نخواهد شد (بقره، 99).

جوادی آملی در تفسیر آیه می‌گوید: آیات قرآن: "همانند نور، ذاتاً واضح و روشن، و بی آنکه به دلیل دیگری نیازمند باشد شایسته‌ی ایمان و پیروی است و کسانی که اهل عناد و لجاج نیستند و از فطرت سالمی برخوردارند، از آن پیروی می‌کنند... [آیات قرآن] به قدری روشن است که برای متفکر معتدل هیچ ابهامی در حقانیت آن وجود ندارد و جای هیچ عذری باقی نمی‌گذارد، زیرا با هر کس در هر سطحی باشد، به اندازه‌ی فهم او سخن گفته است، مانند این که گفته شود: آفتاب نشانه‌ی روز است و ممکن نیست کسی آن را ببیند و در روز بودن زمان طلوع شک کند. البته فاسقانی که جز هوس چیزی نمی‌طلبند و بدین وسیله چشم دلشان کور شده همانند خفایش توان دیدن آن را ندارند و به آن کفر می‌ورزند. قرآن همانند نور، به ذات خود روشن است و نیازی به روشن‌گر بیرونی (جز کسانی که خودش به عنوان مبین و روشن‌گر خویش معرفی کرده) ندارد، بلکه خود تبیان‌کننده است و این حقیقتی است که هر کس سلامت فطری خویش از دست نداده باشد، با مراجعه‌ی به آیات قرآن آن را باور می‌کند" [12].

پیش فرض‌های نامدلل، به نتایج ناپذیرفتنی منتهی می‌شوند. از این پیش فرض بلادلیل که حقیقت (قرآن) روشن است، نتیجه گرفته می‌شود که هر کس حقیقت چون آفتاب روشن را نپذیرد، مشکل و مرضی دارد. یعنی خفایش و فاسق و حسود و مخفی‌کننده حقیقت است. اما، روشن نبودن حقیقت، یکی از پیش فرض‌های معرفت‌شناسی مدرن است. آدمیان رفته رفته به حقیقت نزدیک می‌شوند و هیچگاه نمی‌توانند مدعی شوند که معشوق حقیقت را در آغوش گرفته‌اند. معشوق حقیقت، گریز پاست. اگر آئینی خود را حقیقت روشن تلقی کند، ناگزیر گمان خواهد کرد که مخالفانش یقین دارند که آن آئین حقیقت محض است و در عین حال، حقیقت روشن را آگاهانه انکار می‌کنند.

اکبر گنجی

منبع: رادیو زمانه، 7 آبان 1387.

پاورقی ها:

- 1- طباطبائی، المیزان، ج 1، صص 636-635.
- 2- آیت الله جوادی آملی، *تسنیم، تفسیر قرآن کریم*، ج 8، مرکز نشر اسراء، ص 576.
- 3- پیشین، صص 588-587.
- 4- پیشین، ص 596.
- 5- پیشین، ص 596.
- 6- پیشین، ص 599.
- 7- طباطبائی، المیزان، ج 8، ص 439.
- 8- طباطبائی، المیزان، ج 15، ص 310.
- 9- طباطبائی، المیزان، ج 18، ص 350.
- 10- آیت الله جوادی آملی، *تفسیر موضوعی قرآن کریم، قرآن در قرآن*، جلد 1، مرکز نشر اسراء، چاپ دوم، تابستان 1378، ص 447.
- 11- طباطبائی، المیزان، ج 19، ص 449.
- 12- جوادی آملی *تسنیم، تفسیر قرآن کریم*، جلد پنجم، صص 621-619.

قرآن محمدی (16)

متفاوت ها و مخالفان: حیوانهای انسان نما

از نظر قرآن، متفاوت ها (مخالفان و منکران)، خفاش و فاسق و مغرض و حسود و فریب کار و تبهکار و... به شمار می آیند:

2-8 - انه لا یفلح الکافرون: و کافران رستگار نمی شوند (مومنون، 117).

2-9 - ان الکافرون الا فی غرور: کافران جز در [توهم] و فریب خوردگی نیستند (ملک، 20).

2-10 - و جحدوا بها واستیقنتها انفسهم ظلما و علوا فانظر کیف کان عاقبه المفسدین: با آنکه در دل به آن یقین آورده بودند، ولی از روی ستم و برتریجویی انکارش کردند. پس بنگر که عاقبت تبهکاران چگونه بود (نمل، 14).

2-11 - ومن یرغب عن مله ابراهیم الا من سفه نفسه و لقد اصطفیناه فی الدنیا و انه فی الاخره لمن الصالحین: چه کسی از کیش ابراهیم روی برمی تابد جز آنکه خود را بی خرد ساخته باشد؟ ابراهیم را در دنیا برگزیدیم و او را در آخرت نیز از شایستگان است (بقره، 130).

علامه طباطبایی در تفسیر آیه می نویسد: "در این آیه مردمی که ایمان به آیین پاک و خالص ابراهیم یعنی حقیقت دین اسلام نمی آورند "سفیه" شمرده شده اند و این خود می رساند که عقل انسان را به عبادت و بندگی و تسلیم در مقابل خدا دعوت می کند. عقل آن نیست که انسان به وسیله آن مناقع زودگذر مادی را تشخیص می دهد و همه چیز را فدای آن کند. عقل آن است که در پرتو آن سعادت جاویدان را بتوان جستجو کرد و منافع آنی را فدای منافع ابدی نمود" [13].

جوادی آملی هم در تفسیر این آیه می گوید، هر کس دین اسلام را نپذیرد، بی خرد است. بعد هم بر اساس آیات و روایات می گوید نه تنها پیامبر گرامی اسلام از همه پیامبران بالاترند و همه ی پیامبران زیر پرچم ایشان هستند، بلکه: "سبقت امیر مومنان بر پیامبران پیشین را نیز می توان ثابت کرد، زیرا طبق آیه شریفه مباحله، آن حضرت نفس و جان رسول اکرم است" [14]. پس بدین ترتیب، هر کس برتری حضرت علی بر همه ی انبیا را نپذیرد (غیر مسلمانان و غیر شیعیان غالی)، بی خرد و سفیه است.

2-12 - ان الذین عند الله الاسلام و ماختلف الذین اوتوا الكتاب الا من بعد ماجاء هم العلم بغیا بینهم و من یکفر بایات الله فان الله سریع الحساب: هر آینه دین در نزد خدا دین اسلام است. و اهل کتاب راه خلاف نرفتند، مگر از آن پس که به حقایق آن دین آگاه شدند، و نیز از روی حسد. آنان که به آیات خدا کافر شوند، بدانند که او به زودی به حسابها خواهد رسید (آل عمران، 19).

به گفته ی جوادى آملی، مخاطب این آیه اهل کتاب اند. یعنی به یهودیان و مسیحیان گفته می شود، که دین حق ، "فقط اسلام است که عصاره اش به صورت قرآن و سنت عترت اطهار در آمده است". "پس جز اسلام ، دینی از کسی پذیرفته نمی شود(و من یتبع غیر الاسلام دینا فلن یقبل منه و هو فی الاخره من الخاسرین)، خواه آن دین(غیر اسلام) همه ی آن باطل باشد مانند بت پرستی، یا باطل نسبی باشد، مانند دین اهل کتاب که پس از ظهور حضرت خاتم در حکم باطل مطلق است. قرآن کریم درباره ی آنان فرمود: قاتلوا الذین لایؤمنون بالله و لایالوم الاخر و لایحرمون ما حرم الله و رسوله و لایدینون دین الحق من الذین اوتوا الکتاب حتی یعطوا الجزیه عن یدوهم صاعرون"[15].

انسان شناسی کهن در تار و پود متن نفوذ کرده است. متنی که در دوران کهن زاده می شود، زبان و فرهنگ همان دوران را هم به نمایش می گذارد. بدین ترتیب، غیر مسلمان، حسود ، حق پوش، بی خرد و بدتر از حیوان تلقی شده است. قرآن کریم، مخالفان و منکران(کفار) را "کر"، "لال"، "کور" و... می خواند:

13-2 - صم بکم عمی فهم لا یرجعون : کرانند، لالانند، کورانند، و باز نمی گردند (بقره، 18).

14-2 - و ما نرسل المرسلین الا مبشرین و منذرین و یجادل الذین کفروا بالباطل لیدحضوا به الحق واتخذوا آیاتی و ما انذروا هزوا. و من اظلم ممن ذکر بایات ربه فاعرض عنها و نسى ما قدمت یداه انا جعلنا علی قلوبهم اکنه ان یفقهوه و فی اذانهم وقرا و ان تدعهم الی الهدی فلن یهتدوا اذا ابدا: و ما پیامبران را نفرستادیم جز آنکه به مردم مزده دهند یا بیم. و کافرانی که می خواهند به نیروی باطل، حق را از میان ببرند جدال می کنند و آیات و هشدارهای مرا به ریشخند می گیرند. کیست ستمکارتر از آن که آیات پروردگارش را برایش بخوانند و او اعراض کند و کارهایی را که از پیش مرتکب شده فراموش کند؟ بر دل ایشان پرده افکنیم تا آیات را در نیابند و گوشه ایشان را کر ساختیم که اگر به راه هدایتشان فرا خوانی، هرگز راه نیابند (کهف، 56 و 57).

به گفته علامه طباطبایی این آیه: "رسول خدا (ص) را از ایمان آوردن آنان مایوس می کند، چون پرده در گوشها و دلهایشان افکنده، و دیگر بعد از این نمی توانند خود را به سوی هدایت بکشانند، و دیگر نمی توانند درباره حق تعقل نموده با هدایت غیر خود و پیروی و شنوایی از غیر خود رشد یابند. دلیل بر این معنا جمله: (و ان تدعهم الی الهدی فلن یهتدوا اذا ابدا) است که دلالت بر نفي ابدی اهدای ایشان می کند"[16]. بدین ترتیب، غیر مسلمانها، تا ابد از هدایت محروم اند.

15-2 - افلم یسروا فی الارض فتکون لهم قلوب یعقلون بها او اذان یسمعون بها فانها لاتعمی الابصار و لکن تعمی القلوب الی فی الصدور: آیا در زمین سیر نمی کنند تا صاحب دلهایی گردند که بدان تعقل کنند و گوشههایی که بدان بشنوند؟ زیرا چشمها نیستند که کور می شوند، بلکه دلهایی که در سینه ها جای دارند کور باشند (حج، 46).

16-2 - و منهم من یستمع الیک و جعلنا علی قلوبهم اکنه ان یفقهوه و فی اذانهم و قرا و ان یروا کل آیه لایؤمنوا بها حتی اذا جاوک یجادلونک یقول الذین کفروا ان هذا الاساطیر الاولین: بعضی از آنها به سخن تو گوش می دهند ولی ما بر قلب هایشان پرده ها افکنده ایم تا آن را در نیابند و گوشه ایشان را سنگین کرده ایم. و هر معجزه ای را که بنگرند بدان ایمان نمی آورند. و چون نزد تو آیند، با تو به مجادله پردازند. کافران می گویند که اینها چیزی جز اساطیر پیشینیان نیست (انعام، 25).

17-2 - والذین کفروا اعمالهم کسراب بقیعه یحسبه الظمان ماء حتی اذا جاءه لم یجدہ شیئا و وجد الله عنده فوفنه حسابہ والله سریع الحساب. او کظلمات فی بحر لجی یغشه موج من فوقه موج من فوقه سحاب ظلمات بعضها فوق بعض اذا اخرج یدہ لم یکد یرئها و من لم یجعل الله له نورا فما له من نور: اعمال کافران چون سرابی است در بیابانی تشنه، آبش پندارد و چون بدان نزدیک شود هیچ نیابد و خدا را نزد خود یابد که جزای او را به تمام بدهد و خدا زود به حسابها رسد. یا همانند تاریکی‌هایی است در دریایی ژرف که موجش فرو پوشد و بر فراز آن موجی دیگر و بر فرازش ابری است تیره، تاریکی‌هایی بر فراز یکدیگر، آن سان که اگر دست خود بیرون آرد آن را نتواند دید. و آن خدا راهش را به هیچ نوری روشن نکرده باشد، هیچ نوری فرا راه خویش نیابد (نور، 40 - 39).

18-2 - مثل الذین اتخذوا من دون الله اولیاء کمثل العنکبوت اتخذت بیئا و ان او هن البیوت لبیت العنکبوت لوکانوا یعلمون: مثل آنان که سواي خدا را اولیا گرفتند، مثل عنکبوت است که خانه‌ای بساخت و کاش می‌دانستند، که هر آینه سست‌ترین خانه‌ها خانه عنکبوت است (عنکبوت، 41).

19-2 - قرآن کریم درباره بلعم با عور می‌گوید:

واتل علیهم نبا الذی ء اتیناه ء ایاتنا فانسخ منها فاتبعه الشیطان فکان من الغاوین. و لو شننا لرفعناه بها و لکنه اخلد الی الارض و اتبع هوئه فمثله کمثل الکلک ان تحمل علیہ یلهث او تترکه یلهث ذلک مثل القوم الذین کذبوا باتنا فاقصص القصص لعلهم یتفکرون: خبر آن مرد را برایشان بخوان که آیات خویش را به او اعطا کرده بودیم و او از آن علم عاری گشت و شیطان در پی‌اش افتاد و در زمره گمراهان درآمد. اگر خواسته بودیم به سبب آن علم که به او داده بودیم رفعتش می‌بخشیدیم، ولی او در زمین بماند و از پی هوای خویش رفت. مثل او چون مثل آن سگ است که اگر به او حمله کنی زبان از دهان بیرون آرد و اگر رهایش کنی باز هم زبان از دهان بیرون آرد مثل آنان که آیات را دروغ انگاشتند نیز چنین است. قصه را بگوی، شاید به اندیشه فرو روند (اعراف 176-175).

20-2 - فما لهم عن التذکره معرضین. کانهم حمر مستنفره فرت من قسوره: چه شده که از این پند اعراض می‌کنند؟ گویی خرانند رمانیده که از شیر می‌گریزند (مدثر 51-49).

21-2 - در قرآن کریم بر این نکته تأکید شده است که منافقین، مومنان را استهزا (تحقیر و اهانت) می‌کنند، لذا خداوند نیز آنها را استهزا می‌کند:

و اذا لقوا الذین ءامنوا قالوا ءامنا و اذا خلوا الی شیاطینهم قالوا انا معکم انما نحن مستهزون. الله یستهزی بهم و یمدهم فی طغیانهم یعمهون: و چون با مؤمنان رو به رو شوند، گویند ایمان آورده‌ایم، و چون با پیشوایان خویش تنها شوند، گویند ما با شما هستیم، ما فقط ریشخند می‌کنیم. خداوند ریشخندشان می‌کند و در طغیانشان سرگشته می‌دارد (بقره، 15-14).

آیت الله جوادی آملی در تفسیر آیات شریفه می‌نویسد: "این دو استهزاء متفاوت است؛ زیرا استهزای منافقان اعتباری و فاقد هر گونه اثر واقعی است، اما استهزای خداوند تکوینی است (آنان را سبک مغز و سبک قلب می‌کند)" [17]. "استهزای منافقان نسبت به مؤمنان هیچ اثر واقعی و نقش تکوینی ندارد، بلکه اعتباری محض است... اما استهزای خدای سبحان نسبت به منافقان، تکوینی و واقعی است؛ بدین معنا که خداوند آنان را سبک مغز و سبک قلب می‌کند" [18]. از اینرو "در آیات مورد بحث، خدای سبحان به بخشی از کیفرهای

منافقان اشاره می‌کند که استهزای تکوینی خداوند نسبت به آنان، یکی از آن کیفرهاست، (خداوند آنان را بر اثر اعمال ناروایشان به استهزای کيفري، سبک مغز و سفیه می‌کند) و دیگری آن که ایشان را در سرکشی و کور باطنی خودشان رها می‌سازد" [19].

22-2- در سوره مائده مومنان از دوستی با کفار و اهل کتابی که دین را استهزا می‌کنند، نهی شده‌اند. آنگاه قرآن کریم مؤمنان را با کفار و اهل کتاب مقایسه کرده، و به تلافی ریشخندشان، آنان را خوک و میمون خوانده (گردانیده) است:

يا ايها الذين ءامنوا لاتتخذوا دينكم هزوا ولعبا من الذين اوتوا الكتاب من قبلكم و الكفار اولياء واتقوا الله ان كنتم مومنين. و اذا ناديتكم الى الصلوه اتخذوها هزوا و لعبا ذلك بانهم قوم لايعقلون. قل يا اهل الكتاب هل تنقمون منا الا ان ءامنا بالله و ما انزل الينا و ما انزل من قبل و ان اكثرهم فاسقون. قل هل انبئكم بشر من ذلك مثوبه عندالله من لعنه الله و غضب عليه و جعل منهم القردة و الخنازير و عبد الطاغوت اولئك شر مكانا و اضل عن سواء السبيل: اي مؤمنان کسانی را که دین شما را به ریشخند و بازیچه می‌گیرند، چه از کسانی که پیش از شما بدیشان کتاب داده شد، و چه کافران، دوست نگیرید؛ و اگر [به راستی] مؤمنید از خداوند پروا کنید. و چون بانگ نماز در دهید، آن را به ریشخند و بازیچه می‌گیرند، این از آن است که قومی نابخردند. بگو ای اهل کتاب آیا جز به خاطر اینکه به خدا و آنچه بر ما و پیش از ما نازل شده است، ایمان داریم با ما ستیزه دارید؟ و آیا جز به خاطر آن است که اغلب شما نافرمانید؟ بگو آیا از کسانی که در نزد خداوند از این هم بد سرانجام‌ترند آگاهتان کنم؟ [اینان] کسانی هستند که خداوند لعنتشان کرده و بر آنان خشم گرفته و طاغوت را پرستیده‌اند و [خداوند] آنان را بوزینه و خوک گردانده است، اینان بد مقام تر و از راه راست [از همه] گمگشته‌ترند (مائده، 60-57).

علامه طباطبایی در ذیل آیه می‌نویسد: "مفسرین گفته‌اند این آیه دستوری است که خداوند به نبی خود داده که وی کفاری را که دین اسلام را استهزا می‌کرده‌اند از راه تسلیم مواخذہ نماید، و در محاوره و استدلال با آنان راه انصاف را پیش گیرد تا زودتر آنان را قانع و یا ساکت کند، و آن راه این است که بگو ما تسلیم گفته شما شده و قبول می‌کنیم که ایمان به خداوند غلط و شر است، لیکن اگر بنا شود شر و غلط رسوا و استهزا شود نخست باید چیزی را به باد استهزا گرفت و مسخره نمود که از هر شری بدتر و از هر غلطی غلط‌تر است و اتفاقاً آن غلط‌تر از هر غلط‌راه و روش خود شما است، و به فرضی که ما گمراه باشیم شما از ما گمراه‌ترید، برای اینکه لعنت خداوند شامل حال شما است و مسخ شدگانی به میمون و خوک از ملت شما و پرستندگان طاغوت از شمایند، این همه عیب را در خود نادیده گرفته در پی عیب مائید؟ با اینکه عیب ما مومنین (به فرض که ایمان به خداوند عیب شمرده شود) در برابر معایب شما بسیار ناچیز است... کسانی را که خدا لعنت کرده و عده‌ای از آنان را به صورت میمون و خوک مسخ کرده و کسانی که طاغوت می‌پرستند بدتر و گمراه‌ترند از مؤمنین به خدا" [20].

نکته غیر قابل قبول در تفسیر علامه طباطبایی آن است که ایشان مدعی‌اند که اهل کتاب ایمان به خدا را به ریشخند گرفته‌اند، در حالیکه اهل کتاب به خدا ایمان دارند، ولی به دین اسلام ایمان ندارند. لذا محل نزاع ایمان به خدا نیست. از سوی دیگر ریشخند اعتباری کفار و اهل کتاب هیچ پیامدی ندارد، ولی ریشخند تکوینی خدا پیامد واقعی عملی دارد. یعنی مطابق تفسیر جوادى آملی آنها توسط خدا، سبک مغز، سبک قلب، میمون و خوک می‌شوند. به گفته ی وی: "خداى سبحان بارها کافران را به "چارپایان"، "حمار" و "کلب" مانند کرده است" [21].

3- نتیجه: رویکرد اندیشه‌ی مدرن به "دیگری" و "متفاوت‌ها"، متکی بر چند اصل مهم است:

اول: گردن نهادن به واقعیت تفاوت. راولز پلورالیسم معقول را "یک ویژگی پایدار" جوامع مدرن می‌داند. می‌گوید: "تحت شرایط سیاسی و اجتماعی تأمین شده با حقوق و آزادیهای پایه ای نهادهای آزاد، کثیری از آموزه های جامع متضاد و آشتی ناپذیر- و مهمتر از

آن معقول- پدید خواهند آمد و خواهند پائید- اگر چنین کثرتی از پیش حکمفرما نبوده باشد... تکثر و تنوع آموزه های معقول دینی، فلسفی و اخلاقی که در جوامع دموکراتیک یافت می شوند صرفاً یک وضع تاریخی نیست که در اندک مدتی از بین برود"[22]. بخش مهمی از پلورالیسم معقول، اذعان به وجود آموزه های متضاد و آشتی ناپذیر اخلاقی- متافیزیکی - دینی در جامعه است. راولز می گوید: "در جامعه ی دموکراتیک مدرن، شهروندان آموزه های جامع متفاوت، و در واقع قیاس ناپذیر و آشتی ناپذیر، ولو معقولی را تأیید می کنند که در پرتو آن ها برداشت های خود از امر خیر را شکل می دهند. این واقعیت پلورالیسم معقول است"[23].

دوم: گشوده بودن نسبت به دیگری، مفاهمه ی با دیگری، آموختن از دیگری و نقد دیگری (نفی اسطوره ی چارچوب مطابق تعبیر پوپر)[24].

سوم: امتناع از داوری قاطعانه و تحکم آمیز درباره دیگری، فاصله گیری از دیگری و طرد دیگری(دشوارهای رسیدن به حکم به تعبیر راولز)[25].

چهارم: حق انتخاب به عنوان یکی از مهمترین ویژگی های آدمیان.

اما در جهان کهن(دوران ماقبل مدرن)، به نحو متفاوتی با "دیگری" و "تفاوت" برخورد می شد. برایان فی به خوبی چنان نگرشی را توصیف کرده است. می گوید: "تفاوتهای ارزشی شده می توانند متصلب شوند و به صورت "تفاوت" درآیند. آنهایی که به طرق خاصی متفاوت از ما هستند می توانند به سرعت تبدیل به یک "دیگری" کاملاً ناشیبه به ما شوند. این گام گذاشتن در راه سرآشویی لغزنده ای است که با این شروع می شود که می گوئیم "آنها مثل ما فکر نمی کنند" در گام بعدی می گوئیم "آنها درد و عشقشان با درد و عشق ما یکی نیست" و در گام بعدی "آنها مثل حیوان رفتار می کنند" و آخرش به اینجا می رسد که "آنها میمون، خوک، انگل هستند". نخستین گام به سوی نفرت، انسانیت زدایی از آنهایی است که عجیب و غریب و ناشیبه به ما هستند، و نخستین گام به سوی انسانیت زدایی پافشاری بر تفاوتهای مطلق و آشتی ناپذیر است. بدین ترتیب پافشاری بر تفاوت می تواند منجر به عدم تساهل و تسامح شود"[26].

اکبر گنجی

منبع: رادیو زمانه، 11 آبان 1387

پاورقی ها:

- 13- طباطبایی، المیزان، ج 2، ترجمه ناصر مکارم شیرازی، انتشارات دارالعلم، ص 135.
- 14- جوادی آملی، تنسیم، تفسیر قرآن کریم، جلد 7، صص 112-138.
- 15- جوادی آملی، تنسیم، تفسیر قرآن کریم، جلد 13، صص 432-433.
- 16- طباطبایی، المیزان، ج 13، ص 462.
- 17- آیت الله جوادی آملی، تنسیم، تفسیر قرآن کریم، جلد دوم، مرکز نشر اسراء، ص 282.
- 18- پیشین، ص 286.
- 19- پیشین، ص 291.
- 20- طباطبایی، المیزان، ج 6، ص 41.

21- یک آیت الله جوادی آملی، *تفسیر قرآن کریم*، جلد 13 ص 123.

22- John Rawls, *Political Liberalism*, (New York: Columbia University Press, 1993) P 36.

23- جان راولز، *عدالت به مثابه انصاف*، ترجمه عرفان ثابتی، ققنوس، ص 148.

24- کارل پوپر، *اسطوره چارچوب*، ترجمه علی پایا، طرح نو

25- راولز دلایل دشواری صدور حکم درباره‌ی آموزه‌های اخلاقی-مناهی‌یکی و دینی و سبک‌های زندگی شهروندان را بخوبی تبیین کرده است. این دلایل به قرار زیرند:

الف- شواهد- تجربی و علمی- یک مورد ممکن است متضاد و پیچیده باشد و، بنابر این، ارزیابی و سنجش آن‌ها دشوار باشد.

ب- حتی وقتی کاملاً درباره‌ی انواع ملاحظات مربوط توافق داریم، ممکن است درباره‌ی وزن و اهمیت آن‌ها اختلاف نظر داشته باشیم و، بنابر این، به قضاوت‌های متفاوتی برسیم.

ج- تمام مفاهیم ما، و نه فقط مفاهیم سیاسی و اخلاقی، تا حدی مبهم هستند. موارد دشوار هم بر این ابهام می‌افزایند. این نامعین بودن دلالت بر آن دارد که باید بر قضاوت و تفسیر (و بر قضاوت درباره‌ی تفاسیر) در دامنه‌ی (نه چندان مشخص) تکیه کنیم که ممکن است در آن اشخاص معقول با یکدیگر اختلاف نظر داشته باشند.

د- شیوه‌ی ارزیابی شواهد و سنجش ارزش‌های اخلاقی و سیاسی متأثر از کل تجربه‌ی ما، یعنی کل جریان زندگی ما تاکنون، است (نمی‌توانیم بگوئیم این تأثیر تا چه حد است)، و قطعاً کل تجربیات ما با دیگران متفاوت است. پس در جامعه‌ی مدرن، با توجه به وجود مناصب و موقعیت‌های پر تعداد، تقسیم کارهای زیاد، گروه‌های اجتماعی گوناگون و غالباً تنوع نژادی آنها، کل تجربیات شهروندان آن قدر با هم متفاوت است که درباره‌ی تعداد زیادی از موارد پیچیده، اگر نه اکثر آن‌ها، قضاوت‌های مختلفی دارند.

ه- اغلب درباره‌ی هر دو وجه یک مسئله، ملاحظات هنجاری گوناگونی وجود دارد که استحکام متفاوتی دارند و همین امر ارزیابی کلی و همه‌جانبه را دشوار می‌سازد.

پنجمین و آخرین واقعیت عمومی را می‌توان چنین بیان کرد: بسیاری از مهم‌ترین قضاوت‌های سیاسی ما که ارزش‌های اساسی را شامل می‌شوند آن قدر تابع شرایط هستند که احتمال بسیار ضعیفی وجود دارد که اشخاص با وجدان، دلسوز و کاملاً معقول، حتی پس از بحث آزادانه و باز، بتوانند با استفاده از قوای عقلی خود، همگی به نتیجه‌ی واحدی برسند" (جان راولز، *عدالت به مثابه انصاف*، ترجمه عرفان ثابتی، ققنوس، صص 71-72).

26- برایان فی، *فلسفه امروزی علوم اجتماعی*، ترجمه خشایار دیهیمی، طرح نو، صص 413-414.

قرآن محمدی (17)

کیفرهای متفاوتها (حیوان های انسان نما)

در دو بخش پیشین نگاه قرآن به دیگری و متفاوت ها، توصیف و تفسیر شد. هویت تاریخی قرآن، در نحوه ی برخوردی که با مخالفان و متفاوت ها (دیگری) دارد، خود را آشکار می سازد. دیگری به سرعت تبدیل به حیوان می شود. حیوان خواندن دیگری متفاوت با ما، راه حذف فیزیکی آنان را هموار می کند. برخورد در دو سطح مختلف صورت می گیرد.

1- برخورد در دنیا:

1-1- یک دگراندیشان مسلمان: در کتاب کافی، با سند صحیح، از ابو عبدالله (امام صادق) روایت شده است که وی گفته است که پیامبر گرامی اسلام گفته است: "اذا رایتم اهل الریب والبدع من بعدی فاطهروا البراءه منهم و اکثروا من سبهم والقول فیهم والواقیعه و باهتوهم کیلا یطمعوا فی الفساد فی الاسلام و یحذرهم الناس و لایتعلموا من بدعهم ینکتب الله بذاک الحسنات و یرفع لکم به الدرجات: هرگاه، پس از من، به کسانی برخوردید که یا در دین شک دارند یا چیز نوظهوری به دین وارد می کنند بیزاری خود را از آنان آشکار کنید و تا می توانید دشنامشان دهید و بدگویی شان کنید و افتراشان بزنید و دروغ و بهتانشان ببندید تا امیدشان به تباہ کردن اسلام نومید شده و این کارها مردم را از اطرافشان پراکنده کند تا از بدعت هایشان چیزی نیاموزند. خدا به خاطر این کارها برایتان حسنه می نویسد و درجات شما را متعالی می گرداند" [1].

ممکن است برخی مدعی شوند که این روایت صحیح نیست و جاعلان آن را ساخته و پرداخته اند. شاید این طور باشد، اما وجود این روایت در کتب معتبر فقهی، عدم تکذیب آن توسط مفسران بزرگ جهان اسلام، و مهم تر از همه، عمل بدان توسط مدعیان رسمی دین، این روایت را جزئی از سرشت تاریخی دین کرده است.

1-2- ارتداد: مسلمانی که غیر مسلمان شود، مرتد تلقی خواهد شد. با توجه به اهمیت بحث ارتداد و مرتدان قرن بیستم میلادی جهان اسلام، به طور مستقل به این موضوع پرداخته خواهد شد.

1-3- اهل کتاب: قرآن اهل کتاب را میان انتخاب سه راه قرار داده است: پذیرش اسلام، مرگ یا جزیه.

قاتلوا الذین لایؤمنون بالله ولا بالیوم الاخر و لایحرمون ما حرم الله و رسوله و لایدینون دین الحق من الذین اوتوا الکتاب حتی یعطوا الجزیه عن ید و هم صاغرون: با اهل کتاب که به خداوند و روز بازپسین ایمان ندارند و حرام داشته خدا و پیامبرش را حرام نمی گیرند و دین حق نمی ورزند، کارزار کنید تا به دست خویش و خاکسارانه جزیه بپردازند (توبه، 29).

طباطبایی در ذیل آیه می نویسد از نظر قرآن: "اهل کتاب که به نبوت محمد بن عبدالله ایمان نیاورده اند کفار حقیقی هستند، ولو اینکه اعتقاد به خدا و روز جزا داشته باشند" [2]. حکم اینان مانند مشرکین بت پرست است، برای اینکه: "اعتقادشان به

خدا و روز جزا اعتقادی صحیح نیست ، و مساله مبدأ و معاد را بر وفق حق تقریر نمی‌کنند ، مثلاً در مساله مبدأ که باید او را از هر شرکی بری و منزّه بدانند مسیح و عزیر را فرزند او می‌دانند ، و در نداشتن توحید با مشرکین فرقی ندارند ، چون آنها نیز قائل به تعدد آلهه هستند ، يك اله را پدر الهي دیگر ، و يك اله را پسر الهي دیگر می‌دانند ، و همچنین در مساله معاد که یهودیان قائل به کرامتند و مسیحیان قائل به تقدیه . پس ظاهراً علت اینکه ایمان به خدا و روز جزا را از اهل کتاب نفی می‌کند این است که اهل کتاب ، توحید و معاد را آنطور که باید معتقد نیستند ، هر چند اعتقاد به اصل الوهیت را دارا می‌باشند" [3]. طباطبایی می‌گوید آیه یاد شده دومین وصفی که به یهودیان و مسیحیان نسبت داده این است که آنها محرّمات خدا را حرام نمی‌دانند. او در تأیید این مدعا می‌گوید آنها با اینکه می‌دانند پیامبر اسلام فرستاده ی خداست، ایشان را قبول ندارند و شراب خوار، گوشت خوک خوار، مال مردم خوار و... هستند. سومین وصف آنها این است که به دین حق که همان اسلام است، باور ندارند. به گفته ی وی ، دستور قتال با همه ی اهل کتاب ناشی از این سه امر و برای غلبه ی حق، عدالت و تقوا، بر ظلم، باطل و فساد است. وی در پایان می‌نویسد: " از اینکه باید با کمال ذلت جزیه بپردازند ، چنین برمی‌آید که منظور از ذلت ایشان خضوعشان در برابر سنت اسلامی ، و تسلیم شان در برابر حکومت عادلّه جامعه اسلامی است . و مقصود این است که مانند سایر جوامع نمی‌توانند در برابر جامعه اسلامی صف آرانی و عرض اندام کنند ، و آزادانه در انتشار عقاید خرافی و هوی و هوس خود به فعالیت بپردازند ، و عقاید و اعمال فاسد و مفسد جامعه بشری خود را رواج دهند ، بلکه باید با تقدیم دو دستی جزیه همواره خوار و زیر دست باشند... پس معنای آیه این می‌شود : با اهل کتاب کارزار کنید ، زیرا ایشان به خدا و روز جزا ایمان نمی‌آورند ، ایمانی که مقبول باشد و از راه صواب منحرف نباشد ، و نیز آنها محرّمات الهي را حرام نمی‌دانند ، و به دین حقی که با نظام خلقت الهي سازگار باشد نمی‌گروند ، با ایشان کارزار کنید ، و کارزار با آنان را ادامه دهید تا آنجا که ذلیل و زبون و زیر دست شما شوند ، و نسبت به حکومت شما خاضع گردند ، و خراجی را که برای آنان بریده‌اید بپردازند ، تا ذلت خود را در طرز ادای آن مشاهده نمایند" [4].

به گفته ی طباطبایی، قرآن حقوق عمومی را از متفاوت ها و کسانی که اسلام را نمی‌پذیرند، سلب کرده است:

"سلب الحقوق العامة عن بعض الافراد و الجوامع ممّالا مناص عنه في الجامعة الانسانية لكن الذي يعتبره المجتمع الانساني الصالح هو سلب الحقوق عن برید ابطال الحقوق و هدم المجتمع، و الذي يعتبره الاسلام في ثبوت الحق هو دین التوحید من الاسلام او الذمه فمن الاسلام له و لادمة، فلاح له من الحياة و هو الذي ينطبق علي الناموس الفطري الذي سمعت انه المعبر اجمالاً عند المجتمع الانسان: سلب حقوق عمومی از بعضی افراد و گروهها در جامعه انسانی امری گریزناپذیر است اما جامعه انسانی شایسته فقط سلب حقوق کسی را قبول دارد که می‌خواهد حقوق دیگران را زیر پا بگذارد و جامعه را به نابودی بکشانند؛ اما آنچه اسلام در باب ثبوت حق قبول دارد دین توحید است، که همان اسلام است، یا پذیرش ذمه. در نتیجه، کسی که نه اسلام را بپذیرد و نه ذمه را حق حیات ندارد؛ و این امری است که با قانون فطری که اجمالاً مورد قبول جامعه انسانی است انطباق دارد" [5].

4-1- غیر اهل کتاب: قرآن غیر اهل کتاب را در برابر جهاد ابتدایی قرار می‌دهد [6]. آنان یا باید مسلمان شوند، و یا اینکه بمیرند.

فاذا انسلخ الحرم فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم و خذوهم و احصروهم و اقعوا لهم كل مرصد فان تابوا و اقاموا الصلوة. و ان احد من المشركين استجارك فاجره حتى يسمع كلام الله ثم ابلغه مامنه ذلك بانهم قوم لا يعلمون: و چون ماههای حرام به سر آمد، آنگاه مشرکان را هر جا که یافتید بکشید و به اسارت بگیریدشان و محاصره شان کنید و همه جا در کمینشان بنشینید، آنگاه اگر توبه کردند و نماز برپا داشتند و زکات پرداختند، آزادشان بگذارید که خداوند آمرزگار مهربان است. و اگر کسی از مشرکان از تو پناه خواست به او پناه بده، تا اینکه کلام الهی را بشنود، سپس او را به جای امنش برسان، این از آن است که ایشان قومی ناآگاه اند(توبه، 5 و 6).

علامه طباطبایی در تفسیر آیه ی ششم سوره توبه می‌نویسد، اسلام به غیر مسلمانها امان می‌دهد تا "اصول معارف الهی" را بشنوند، آنگاه، میان پذیرش اسلام یا مرگ، یکی را انتخاب کنند: " پس وقتی مشرکی پناه می‌خواهد تا از نزدیک دعوت دینی را بررسی نموده و اگر آن را حق دید و حقانیت اش برای اش روشن شد، پیروی کند، واجب است او را پناه دهند تا

کلام خدا را بشنود ، و در نتیجه پرده جهل از روی دلش کنار رفته و حجت خدا برایش تمام شود ، و اگر با نزدیک شدن و شنیدن باز هم گمراهی و استکبار خود را ادامه داد و اصرار ورزید، البته جزو همان کسانی خواهد شد که در پناه نیامده و امان نیافته‌اند ، و خلاصه امانی که به آنها داده شده بود، باطل گشته و باید به هر وسیله که ممکن باشد زمین را از لوٹ وجودش پاک کرد ... قهراً مدت امان گرفتن مفید به مقدار بررسی مزبور است... اما بعد از آنکه کلام خدا را شنیدند ، و تا آنجا که ضلالت از هدایت برای شان متمایز شود، بررسی نمودند، دیگر معنا ندارد آن مهلت امتداد پیدا کند ... شخص امان یافته تنها این مقدار فرصت دارد... تا بتواند از مرگ و زندگی یکی را به اراده خود اختیار کند "[7].

به گفته ی طباطبایی، قرآن امان دادن به غیر مسلمانها را، مشروط و متوقف بر مسلمان شدن آنان کرده است. می گوید: " این آیه پناه دادن به پناه خواهان را وقتی واجب کرده که مقصود از پناهنده شدن ، مسلمان شدن و یا چیزی باشد که نفع اش عاید اسلام گردد ، اما اگر چنین غرضی در کار نباشد، آیه ی شریفه، به هیچ وجه دلالت ندارد که به چنین کسی باید پناه داد ، و این شخص مشمول آیات سابق است که دستور تشدید را داده است "[8].

مطابق تفسیر طباطبایی، این حکم، جز محکمت قرآن است که به هیچ وجه نسخ نخواهد شد: " این آیه از آیات محکمه است و نسخ نشده و بلکه قابل نسخ نیست ، زیرا این معنا از ضروریات مذاق دین و ظواهر کتاب و سنت است... بنا بر این ، بر اسلام و مسلمانان است که به هر کس از ایشان که امان بخواهد تا معارف دین را شنیده و از اصول دعوت دینی سر در آورد، امان دهند، تا اگر حقیقت بر وی روشن شد، پیرو دین شود ، و مادام که اسلام ، اسلام است، این اصل قابل بطلان و تغییر نیست، آیه محکمی است که تا قیامت قابل نسخ نمی‌باشد "[9].

پس قرآن غیر اهل کتاب را در تمامی زمانها، در برابر انتخاب مرگ یا پذیرش اسلام قرار داده است. طباطبایی این حکم را نشانه ی: "نهایت درجه رعایت اصول فضیلت و حفظ مراسم کرامت و گسترش رحمت و شرافت انسانیت" می داند [10].

در سوره تحریم می فرماید:

یا ایها النبی جاهد الکفار و المنافقین و اغلظ علیهم و ماؤنهم جهنم و بنس المصیر: ای پیامبر با کافران و منافقان جهاد کن، و با آنان درشتی کن که سرانجامشان جهنم است و بدسرانجامی است (تحریم، 9).

فاضل مقدادی سیوری در تفسیر این آیه می نویسد: "ابن عباس گفته است جهاد با کفار با شمشیر است و جهاد با منافقان با زبان است یعنی با اقامه ی حجت بر آنان و پند و اندرز دادنشان و این قول را حبابی پسندیده است. امر با جهاد با کفار دو قسم است. کفاری که کتاب دارند یا شبهه ی آن در حقشان می رود باید با آنان کارزار شود تا اسلام آورند یا به شرایط ذمه گردن نهند و اگر هیچکدام از این دو امر تحقق نیافت، کشته شوند. و کسانی که کتاب ندارند ، با آنان کارزار می شود تا اسلام آورند و گرنه کشته می شوند "[11]. این آیه ، عیناً در سوره توبه (آیه 73) تکرار شده است.

2- برخورد در آخرت: اما عقوبت اخروی آنها:

وإذا تتلى عليهم ء آياتنا بينات تعرف في وجوه الذين كفروا المنكر يكادون يسطون بالذين يتلون عليهم ء آياتنا قل افانبنكم بشر من ذلکم النار وعدھا الله الذین کفروا و بنس المصیر: چون آیات روشنگر ما بر آنان خوانده شود، نشان انکار را بر چهره کافران می‌شناسی؛ چنان که نزدیک باشد بر آنان که آیات را می‌خواندند، حمله ور شوند، بگو: آیا شما را به چیزی بدتر از این آگاه کنم؟ آتش. خدا آن را به کسانی که ایمان نیاورده‌اند و عده داده است و آتش بد سرانجامی است (حج، 72).

پس کیفر انکار اسلام و ایمان نیاوردن به آن، مجازات آتش ابدی است. اما چه نوع آتشی؟

ان الذین کفروا بآیاتنا سوف نصلیهم نارا کما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غیرها لیزوقوا العذاب ان الله کان عزیزا حکیما: آنان را که به آیات ما کافر شدند به آتش خواهیم افکند. هرگاه پوست تششان بپزد پوستی دیگرشان دهیم، تا عذاب خدا را بچشند. خدا پیروز و حکیم است (نساء، 56).

و قل الحق من ربکم فمن شاء فلیومن و من شاء فلیکفر انا اعتدنا للظالمین نارا احاط بهم سرادقها و ان یستغینوا یغاثوا بماء کالمهل یشوی الوجوه بنس الشراب و ساءت مرتفقا: بگو: این سخن حق از جانب پروردگار شماس. هر که بخواهد ایمان بیاورد و هر که بخواهد کافر شود. ما برای کافران آتشی که لهیب آن همه را در بر می‌گیرد، آماده کرده‌ایم و چون به استغاثه آب خواهند از آبی چون مس گداخته که از حرارت چهره‌ها کباب می‌شود بخوراندشان، چه آب بدی و چه آرامگاه بد (کهف، 29).

این نکته را نمی‌توان نادیده گرفت که نواندیشان دینی برای اثبات وجود آزادی بین انتخاب دین و بی دینی در اسلام، به این آیه استناد می‌کنند. پرسش این است: اگر انتخاب حق آدمی است و اکراه در دین وجود ندارد، چرا وقتی کسی از این حق استفاده کرد و دین دیگری برگزید، به آتش افکنده خواهد شد و جاودانه مس گداخته به او خورانده خواهد شد؟ چرا در دنیا و آخرت چون حیوانات به آنها نگرسته می‌شود؟ قرآن وضعیت مخالفان و منکران در آخرت را هم ضمن تشبیه با حیوانات بازگو می‌کند:

خسعا ابصارهم یحرجون من الاجداث کانهم جرذا منتشر: نشان ذلت در چشمانشان آشکار است. چون ملخ‌های پراکنده از قبرها بیرون می‌آیند (قمر، 7).

فشاربون علیه من الحمیم فشاربون شرب الهمیم هذا نزلهم یوم الدین: و بر سر آن آب جوشان خواهید نوشید. چنان می‌نوشید که شتر تشنه می‌نوشد. این است غذایشان در روز جزا (واقعه، 54-56).

فرض کنیم در زمان ظهور اسلام، فردی دلایل حقانیت اسلام را شنید و آنها ضعیف یافت، یا دین موسی (یهود) و دین عیسی (مسیحیت) را برتر از دین اسلام دانست، یا شواهد وجود خدا او را به این نتیجه نرساند که خدایی وجود دارد. لذا صادقانه با خدا و پیامبرش مخالفت ورزید. قرآن چه حکمی درباره ی چنان فردی داده است؟

الم يعلموا انه من يحادد الله و رسوله فان له نار جهنم خالدا فيها ذالك الخزى العظيم : آیا ندانسته‌اند که هر کس با خداوند و پیامبر او مخالفت ورزد، آتش جهنم نصیب اوست که جاودانه در آن می ماند، این خفت و خواری بزرگ است (توبه، 63).

انحصارگرایی دینی (Religious exclusivism) تنها یک دین را دین حق می داند و نجات و سعادت و رستگاری را تنها در گرو پیروی از آن دین خاص معرفی می کند. دوران ماقبل مدرن، دوران انحصارگرایی معرفت شناختی و اجتماعی بود. ادیان ابراهیمی که متعلق به آن دورانند، خود را مطلق حقیقت، حقیقت مطلق و تنها راه سعادت اخروی معرفی کرده اند. تمام پیامبران انحصار گرا بوده اند. منتها پیامبران بعدی که با مخالفت پیروان ادیان پیشین مواجه می شدند، به شمول گرایی (inclusivism) متوسل می گردیدند. اسلام به عنوان يك دین انحصارگرا ، تنها راه رستگاری و نجات را پیروی از اسلام می‌داند و به منکران در آخرت ، وعده ی آتش می دهد. تکلیف آنان در دنیا هم فقط با خشونت فیزیکی تعیین خواهد شد. غیر اهل کتاب، باید بین پذیرش اسلام یا مرگ یکی را انتخاب کنند. اهل کتاب باید بین پذیرش اسلام، پرداخت ذلیلانه ی جزیه و مرگ یکی را انتخاب کنند. مجازات مرتدین هم مرگ است. کثرت گرایی (pluralism) معرفت شناختی و اجتماعی و سیاسی ، یکی از وجوه دوران مدرن است. به‌گمان کثرگرایان، هر يك از ادیان، مستقل از دیگری ، راه رستگاری را نشان می‌دهند. ادیان راههای گوناگون تعبیه شده بر دامنه يك کوه اند. اما چنین نگاهی را نمی توان از ادیان گذشته انتظار داشت.

دین بازتاب دهنده ی فرهنگ زمانه ای است که در آن ظهور کرده است. درک هویت تاریخی دین، منجر به عدول از این نگاه و این گونه احکام خواهد شد. اگر نواندیشان دینی (روشنفکران دینی، روشنفکران مذهبی) حکم ارتداد را متعلق به دوران مدرن نمی دانند، یا اساساً معتقدند قرآن فاقد حکم ارتداد است، چرا در برابر صدور احکام ارتداد سکوت اختیار می کنند؟ آیا رواست که در دوران مدرن در سودان ، کویت، مصر، افغانستان و ایران، شاهد صدور احکام ارتداد باشیم ؟ آیا پاسخ به کسانی که در قلمرو دین آرای دگر اندیشانه دگراندیشی دینی ، گفت و گو، استدلال و نقد است، یا صدور حکم ترور؟!

اکبر گنجی

منبع: رادیو زمانه، 14 آبان 1387

پاورقی ها:

- 1- شیخ مرتضی انصاری، *المکاسب*، چاپ تیریز، 1375 هـ- ق، ص 45، س س 27-28.
- 2- یک طباطبایی، *المیزان*، جلد 9، ص 317.
- 3- یک پیشین، همان
- 4- یک پیشین، صص 322-323.
- 5- محمد حسین طباطبایی، *المیزان*، الجزء الثالث، دارالکتب الاسلامیه، ص 287.
- 6- به جهت اهمیت بحث جهاد ابتدایی به طور مستقل به آن پرداخته خواهد شد.
- 7- طباطبایی، *المیزان*، جلد 9، ص 207-208.
- 8- طباطبایی، *المیزان*، جلد 9، ص 208.

9- طباطبایی، المیزان، ج 9 ، ص 207.

10- طباطبایی، المیزان، ج 9 ، ص 206.

11- کنز العرفان، 361/1-360.

قرآن محمدی (18)

خوکها، گوسفندها، پشه‌ها، الاغ‌ها

دین برساخته‌ای تاریخی و بازتاب دهنده‌ی فرهنگ زمانه‌ی ظهورش هست. به گفته‌ی مصطفی‌ملکیان، قرآن حاشیه‌ای است بر متن جامعه‌ی عربستان قرن هفتم میلادی. اسلام یک "دیگری" و "تفاوت" را به "حیوانیت" و حسد و غرض و مرض تقلیل می‌داد. آنگاه مجازات دنیوی و اخروی برای آنها در نظر می‌گرفت. کسانی که در جهان گذشته در دل این گفتمان پرورش یافتند، همان گفتمان را بازتولید کرده‌اند. متفاوت‌ها به سرعت تبدیل به حیوان می‌شدند، و آن حیوان‌های وحشی باید به قتل می‌رسیدند.

مولوی یکی از بزرگترین عارفان جهان اسلام است. او که خود متعلق به دوران ماقبل مدرن است، نگاهش به مخالفان (کفار)، دقیقاً بازتاب دهنده‌ی گفتمان قرآن است. به گفته‌ی مولوی خون کفار مباح است، برای اینکه آنها مانند حیوانها هستند. می‌گوید:

چون شود وحشی شود خوش مباح

خر نشاید کشت از بهر صلاح

هیچ معذورش نمی‌دارد و دود

گرچه خر را دانش زاجر نبود

کی بود معذور ای یار سمی

پس چو وحشی شد از آن دم آدمی

همچو وحشی پیش نثاب و رماح

لاجرم کفار را خون شد مباح

(مثنوی، دفتر اول، ابیات 3323-3320)

اما فرهنگ زمانه و گفتمان قرآن وقتی بسط می‌یافت، منحصر به غیر مسلمانها نشد، فرقه‌های گوناگون مسلمان، یکدیگر را حیوان خواندند و ریختن خون دیگری را حلال اعلام کردند. هر گروهی، دیگری مسلمان، اما کمی متفاوت را، حیوان می‌خوانده است. بزرگترین عارف عرفان نظری جهان اسلام، محی‌الدین عربی، از بعضی از صوفیان نقل می‌کند که در مکاشفات‌شان شیعیان را به صورت خنزیر (خوک) می‌دیدند. تنها راه تبدیل شیعیان از خوک به انسان، توبه از شیعه بودن است:

"و منهم رضي الله عنهم الرجبيون... و كان هذا الذي رايته قدا بقي عليه كشف الروافض... فكان يراهم خنازير فياتي الرجل المستور الذي لايعرف منه هذا المذهب قط و هو في نفسه مومن به يدين به ربه فاذا مر عليه براه في صورة خنزير فيستد عيه و يقول له تب الي الله فانك شيوعي رافضي... فان تاب و صدق في توبته را ه انسانا... و دستهي از آنان، رضي الله عنهم، رجبيون‌اند... و اين شخص كه من ديدمش در كشف و شهودي رافضيان (= شيعيان) را ديده بود... آنان را به صورت خوك يافته بود. در آن حال، مردی پوشیده پیش او آمده او هرگز خبر نداشت كه آن مرد پوشیده اهل مذهب رافضيان است ولي، در واقع، او متدين و مومن به مذهب رافضيان بود. وقتي اين مرد پوشيده بر او گذر كرد او وي را به صورت خوكي ديد. صدايش كرد و به او گفت: به پيشگاه خدا توبه كن، چرا كه شيوعي رافضي‌اي... پس اگر او توبه مي‌كرد و صادقانه توبه مي‌كرد، او وي را به صورت انسان مي‌ديد" [1].

وقتی فرد، گروه یا قومی به دلیل اعتقاداتشان از حوزه ی انسانیت خارج گردند و حیوان محسوب شوند، راه گفت و شنود بسته شده و تنها راه مصون ماندن از شر حیوان وحشی، کشتن اوست. امام محمد غزالی بر همین مبنا فتوا به قتل شیعیان اسماعیلی داده است:

"پس بیاید دانست که این قوم (یعنی اباحتیان و زندیقان) بدترین خلق اند و بدترین امت اند و علاج ایشان مایوس و با ایشان مناظره کردن و ایشان را نصیحت گفتن سود ندارد که قمع و استیصال ایشان و ریختن خون ایشان واجب است و جز این طریق نیست اصلاح ایشان. یفعل الله بالسيف و السنان مالا یفعل بالبرهان"[2].

استاد محمد تقی دانش‌پژوه فتوای دیگری از امام محمد غزالی را منتشر کرده است. به گمان وی، آنها از کافران رومی هم بدتر و نجس ترند. لذا، کشتن یک تن از آنان برتر از کشتن هفتاد کافر رومی است: "بدان که قتل ایشان حلالتر از آب باران و واجبتر است بر سلطانان و پادشاهان که ایشان را قهر کنند و قتل کنند و پشت زمین را از نجاست و جاست ایشان پاک کنند و با ایشان دوستی و صحبت نشاید کرد و ذبیح ایشان را نشاید خوردن و نکاح ایشان نشاید کردن و خون ملحدی ریختن اولی‌تر است که هفتاد کافر رومی را کشتن"[3].

کار از حیوان خواندن کفار آغاز شد و با حیوان خواندن شیعیان بوسیله بزرگترین عارف نظری جهان اسلام ادامه یافت. اما کار بدینجا خاتمه نمی‌یابد. اینک نوبت آن است که شیعیان بوسیله ی امامانشان "گوسفند" خوانده شوند. این مثال آنقدر علی شریعتی را مجذب کرد که آن را "عمیق و پرمعنی و غم‌انگیز" خواند[4]. امام صادق خطاب به یکی از اصحابش درباره اهمیت اصل امامت می‌گوید: "هرکس با تلاش در عبادت جان خود را به تعب افکند بدین امید که از خداوند تعالی پاداش خواهد گرفت، ولی در مسیر این عبادت از فکر و اندیشه خود سرمشق بگیرد بدون امام و مقتدایی که از جانب الله رهبر او باشد، تلاش و طاعت او مقبول درگاه حق نباشد. این چنین عابدی گمراه و سرگردان است و خداوند از عبادت او بیزار است. داستان او داستان گوسپندی است که شبان و رمه خود را گم کند و آن روز را سرگردان به چپ و راست بود تا شبانگاه که رمه‌ای ببیند با شبانی، به آن رمه و شبانش دل ببندد و در خوابگاه آن گوسفندان بیارمد و فردا که شبان، رمه خود را براند، و اشناسد که با این رمه و این شبان بیگانه است. باز حیران و سرگردان بود و جویای شبان خود و رمه خود باشد تا از دور شبان و رمه‌ای دیگر ببیند و باز دل خوش کند و به سوی آن بشتابد و چون نزدیک شود، شبان بانگ برآورد و او را از رمه خود براند که ای گوسفند سرگردان، تو از این رمه نباشی و نه من شبان تو باشم. گوسفند، ترسان و ناامید و سرگردان راه خود را در پیش گیرد و به چپ و راست بود: نه شبانی که او را به چراگاه برساند و یا به رمه خود بازگرداند. ناگهان گرگی فرصت غنیمت شمرد بر جهد و او را طعمه خود سازد. بخدا سوگند مسلمانی که از جا برخیزد و امامی ظاهر و عادل از جانب الله بر سر نداشته باشد حیران و سرگردان و گمراه است و اگر بر این حال بمیرد همدیف کافران و منافقان است"[5]. پس مسلمان بدون امام، گوسفند بدون شبان، و هم حکم کفار است. کفار هم که از نظر قرآن حیوانهای مستحق مرگ و آتش جهنم اند.

این نکته که شیعیانی که از ولایت اهل بیت ترمرد می‌کنند، در واقع و ماهیتاً حیوانند، نه تنها مورد تایید امام باقر (ع) است، بلکه امام در موسم حج به ابوبصیر نشان داد که بسیاری از شیعیان حج گذار، حیوانند و ابوبصیر آنها را به صورت حیوانات مشاهده کرد. وقتی ابوبصیر گفت: "ما اکثر الحجيج و اقل الضجيج!" امام باقر فرمودند: "بل ما اکثر الضجيج و اقل الحجيج"[6].

حضرت علی (ع) هم همه ی انسانها را به سه دسته تقسیم می‌کنند:

النَّاسُ ثَلَاثَةٌ: فَعَالِمٌ رَبَّانِيٌّ وَ مُتَعَلِّمٌ عَلَيَّ سَبِيلِ نَجَاةٍ، وَ هَمَّجٌ رَعَاغٌ: يَكُ دَسْتَهُ عَالِمٌ رَبَّانِيٌّ، يَكُ دَسْتَهُ دَانِشْ أَمُوزَنْدُ كِه دَر نَزْدِ عِلْمَايِ رَبَّانِي دَرَسْ مِي خَوَانَدُ وَ تَعْلِيمْ مِي گِيرَنْد. بَقِيه هَم پِشِه هَايِي هَسْتَنْد كِه دَر فِضَا پَرَا كَنْدِه آَنْد (سَهْجِ الْبِلَاغَه، كَلِمَاتِ قِصَارِ 147).

وقتی این راه گشوده شد، هر مسلمانی آن را به دسته ای از انسانها که متفاوت بودند، تعمیم داد. صدر خدانشناسان مسلمان (ملاصدرا)، زنان را در انواع حیوانات جا داده و ملاحادی سبزواری سعی کرده تا با دلیل تراشی نظر صدر المتألهین را توجیه کند:

"و منها تولد الحيوانات المختلفة... بعضها للاكل... وبعضها للركوب و الزينة... وبعضها للحمل... وبعضها للتجمل و الراحة... و بعضها للنكاح... و بعضها للملابس و البيت و الاثاث: و از عنایات الهی در خلقت زمین، تولد حیوانات مختلف است... که بعضی برای خوردن اند... و بعضی برای سوار شدن... و بعضی برای بار کشیدن... و بعضی برای تجمل... و بعضی برای نکاح و آمیزش... و بعضی برای تهیه لباس و اثاث خانه..." [7].

ملاحادی سبزواری در حاشیه این مطلب می نویسد:

"في ادر اجها في سلك الحيوانات ايماء لطيف الي ان النساء لضعف عقولهن و جمودهن علي ادراك الجزئيات و رغبتهن الي زخارف الدنيا، كدن ان يلتحقن بالحيوانات الصائمة حقاً و صدقاً، اغلبهن سير تهن الدواب و لكن كسهن صورة الانسان لئلا يشمزن عن صحبتهن و يرغب في نكاحهن و من هنا غلب في شرعنا المطهر جانب الرجال و سلطهم عليهم في كثير من الاحكام كالطلاق و النشوز و ادخال الضرر علي الضرر...: اينكه صدرالدين شيرازي زنان را در عداد حیوانات در آورده است اشاره لطيفي دارد به اينكه زنان به دليل ضعف عقل و ادراك جزئيات و ميل به زيورهاي دنيا، حقاً و عدلاً در حكم حيوانات زبان بسته اند. و اغلبشان سيرت چارپايان دارند ولي به آنان صورت انسان داده اند تا مردان از مصاحبت با آنان متنفر نشوند و در نكاح با آنان رغبت بورزند و به همين دليل در شرع مطهر مردان را در كثيري از احكام مثل طلاق و نشوز و... بر زنان چيرگي داده اند..." [8].

حيوان خواندن "ديگري" و "متفاوت ها" (شيعيان، سنی ها، مسیحی ها، يهوديهایی دين ها)، به معنای نفي حق انتخابگري آدميان است. در مقابل، دموکراسي نظام انتخاباتي است. انتخاب نظام سياسي، انتخاب زمامداران، انتخاب سياست ها، انتخاب يك سبک زندگي متفاوت و انتخاب دين. نظام دمکراتيك، جامه اي برانزده و در حد قد و قامت "شهروندان انتخابگر" است. "حق انتخابگري"، امتياز بيروان يك دين خاص، پس از التزام کامل بدان دين، نيست. شهروند مستقل از عقايد، جنس، نژاد و مذهب؛ واجد حق انتخاب است. حقی که به گفته جان استوارت ميل، فصل ممیز انسان از حيوان است. "از نظر ميل انسان در وهله نخست به اين جهت با حيوانات تفاوت ندارد که صاحب عقل است، يا از اين جهت که ابزار ساز و شيوه ساز است، بلکه از اين جهت تفاوت دارد که می تواند دست به انتخاب بزند؛ انسان بيش از هر زمان به هنگام انتخاب است که خودش می شود و نه هنگامی که انتخاب می شود يا برايش انتخاب می کنند؛ زمانی که راکب است نه مرکوب؛ زمانی که جستجوگر هدفی است، نه جستجوگر صرفاً ابزارها - هدفی که هر کس به طريق خود تعقيب می کند؛ و نتيجه ی قهری اش آن است که هر چه اين شيوه ها و طريقه ها متنوع تر باشند زندگي انسانها غنی تر خواهد بود؛ هر چه ميدان کنش و واکنش ميان افراد گسترده تر باشد، فرصت پديد آمدن چيزهای تازه تر و غيرمنتظره تر بيشتر خواهد شد؛ هر چه تعداد امكانها براي تغيير دادن شخصيت خویش و بردنش به جهتی تازه و بکر بيشتر باشد، راههای بيشتری به روی فرد گشوده خواهد بود، و آزادی عمل و انديشه اش بيشتر خواهد شد" [9].

انسان انتخابگر، نظام دمکراتيك می سازد ولی حيوان کر، لال، کور، فاقد عقل چيزي خلق نمی کند، بلکه فقط طعمه آدميان می شود. هرکس ندای اسلام را بشنود، آن را بپذیرد و از خدا و رسولش اطاعت نماید، مومن است، ولي هرکس اسلام را نپذیرد، بدترین جانور روی زمین است:

يا ايها الذين ءامنوا اطيعوا الله و رسولہ و لا تولوا عنه و انتم تسمعون. ولا تكونوا كالذين قالوا سمعنا وهم لا يسمعون. ان شر الدواب عندالله الصم البكم الذين لا يعقلون: اي کسانی که ایمان آورده‌اید، از خدا و پیامبرش اطاعت کنید و در حالی که سخن او را می‌شنوید از او روی برمگردانید. و از آنان مباشید که گفتند که شنیدیم، در حالی که نمی‌شنیدند. **بدترین جانوران** در نزد خدا این کران و لالان هستند که در نمی‌یابند (انفال، 20-22).

ان شر الدواب عندالله الذين كفروا فهم لا يؤمنون: **بدترین جنیندگان** از نظر خداوند کسانی هستند که کفر ورزیده‌اند و ایمان نمی‌آورند (انفال، 55).

در اندیشه ی دینی، "دیگری"، که مثل ما فکر و زندگی و رفتار نمی‌کند، با ما و تابع دین ما نیست، نه تنها با ما برابر نیست، بلکه اصلاً "آدم" نیست. اما به نظر ژاک دریدا: "دموکراسی در معنای حداقلی خود به معنی برابری است... مردم سالاری بدون برابری، برای هرکس، وجود ندارد... شما ناچارید این خواست برای برابری را با خواست برای فردیت و احترام به "دیگری" به‌عنوان فرد سازگار کنید... حتی می‌توانیم این نام دموکراسی را به هر تجربه‌ای که در آن برابری، عدالت و احترام به فردیت "دیگری" وجود داشته باشد، بگذاریم... من باید - و این يك حکم غیرمشروط است - به "دیگری" (هر کس که می‌خواهد باشد) به طور غیرمشروط و بدون خواستن سندی، نامی، پیشینه و یا گذرنامه‌ای خوش‌آمد بگویم و او را بپذیرم. این نخستین مدخل در رابطه ی من با "دیگری" است. مدخلی است به فضای من، زادبوم من (خانه من، زبان من، فرهنگ من و ملت من، دولت من و خود من). من نباید این در را باز کنم، چون که این در باز هست، و پیش از آن که من درباره آن تصمیمی بگیریم، باز بوده است: من باید آن را باز نگه دارم و یا بکوشم آن را غیرمشروط باز کنم" [9].

هر پروژه‌ای که غایت آن نفي "غیریت دیگری" باشد، اعمال زور و خشونت را ضروری می‌سازد. فرآیندهای همگن‌سازی (homogenization) از جاده خشونت عبور می‌کنند. "تو حق نداری آنگونه که می‌خواهی باشی" به "حق نداری زنده باشی" تحویل می‌شود. وفاداری به دگراندیشی، دگرباشی و تفاوت، نیازمند فضیلت شجاعت است.

این رویکرد که "دیگری" که دین متفاوتی دارد و به دین اسلام ایمان نمی‌آورد، بدترین جانوران روی زمین است، او خر، عنکبوت، ملخ، شتر، خوک، میمون، گوسفند و پشه است، خدای متشخص انسانوار در آخرت اینگونه افراد را در آتش می‌سوزاند و بجای آب، مس گذاخته بخوردشان خواهد داد، متعلق به جهان گذشته است. پیش فرض قرآن محمدی این بود که دین سرشتی تاریخی دارد و به شدت تخته بند زمان و مکانی است که در آن روئیده و بزرگ شده است. برخورد قرآن با مخالفان و منکران، نمونه و شاهد نیکویی است از مدعای ما. در آن دوران، چنین برخوردی، عین زیستن در گفتمان های رایج زمانه بود. همه ی آئین ها خود را حق مطلق قلمداد می کردند و پیروان دیگر ادیان را باطل و گمراه می خواندند. پیامبر گرامی اسلام هم با یهودیان و مسیحیان و مشرکانی مواجه بود که پیامبری ایشان را به رسمیت نمی شناختند و آن را انکار می کردند. پیامبر هم در چارچوب گفتمان رایج زمانه به آنها پاسخ می گفت و آنها را حیوان، حسود، مغرض، فاسق، هدایت ناپذیر، تبهکار و... خطاب می کرد. در آن زمان، هیچ کس بر مبنای گفت و گو و برهان آوری بر دیگری غلبه پیدا نمی کرد. کاریزمای پیامبر و قدرت نظامی در بسط این گفتمان نقش اساسی داشت. هویت تاریخی دین در این مورد بخوبی عیان است. مسأله و مشکل برای انسان امروز و دینداران کنونی از وقتی آغاز می شود که کسی منکر وجود این رویکرد در دین شود، یا کسی بخواهد این گفتمان متعلق به قرن هفتم میلادی را به دوران مدرن بیاورد و با مخالفان فکری چنان برخوردی داشته باشد. این خدای متشخص انسانوار سلطانی نبود که دیگر انسانها را حیوان می خواند، این پیامبر گرامی اسلام بود که دشمنان خود را، در چارچوب گفتمان زمانه، حیوان می خواند. انصاف علمی چه حکم می کند؟ این آیات کلام الله است؟ یا سخنان پیامبر بزرگوار است که با دشمنان اش درگیر جنگ بود و کوچکترین غفلت، رسالت اش را در نطفه نابود می کرد؟ "قرآن محمدی"

در صدد توجیه گذشته‌ی ادیان نیست، مدعا این است: نگاه تاریخی به ادیان، راه فهم ادیان بزرگ تاریخ است. به آنها باید در بستری (گفتمان و متن) که ظهور کرده اند و پدید آمده اند، نگریست. نگاه غیر تاریخی به قرآن، و در نظر نگرفتن سرشت تاریخی آن، منتهی به این تفسیر نامقبول می‌شود که نگاه و احکام متعلق به قرن هفتم میلادی را مفسرانی چون طباطبایی و جوادی آملی به دوران مدرن تعمیم دهند. جوادی آملی به صراحت تمام می‌نویسد که این حیوانات (کافران) را باید به زور هدایت کرد: "همان گونه که شبان سرانجام رمه را با چوب دستی به راه می‌آورد، نه با بیان و هدایت، افراد رمه گونه را نیز که سخن راهنمای خود را نمی‌فهمند و سرانجام سقوط می‌کنند باید به روشی مناسب خود آنها از گز راهه روی منزجر کرد، بر همین اساس امیر مومنان فرمود: اگر پند و اندرز در شما اثر نکرد بدانید که داروی پایانی داغ کردن است: و اذا لم اجد بدا فاخر الدواء الکی. منظور از کی در این بیان، اجرای حد و تعزیر در دنیا و کیفر عقاب در آخرت است" [10]. اگر این نگاه به متفاوت‌ها غیر اخلاقی و غیر عقلایی است، چاره‌ای جز عدول از آن وجود ندارد. دین نمی‌تواند مبلغ نگاهی باشد که از نظر انسان کنونی غیر اخلاقی، غیر عقلایی و ناعادلانه است.

اکبر گنجی

منبع: رادیو زمانه، 19 آبان 1387

پاورقی‌ها:

- 1- فتوحات مکیه، جزء دوم، ص 8 به بعد، مکاشفه بعضی از رجیبون .
- 2- فضالانام من رسائل حجه الاسلام، صص 87-88 .
- 3- مجله دانشکده ادبیات تبریز، سال هفدهم، 1344، شماره سوم.
- 4- علی شریعتی، مجموعه آثار، ج 26، ص 529.
- 5- گزیده کافی، ترجمه و تحقیق محمد باقر بهبودی، جلد اول، مرکز انتشارات علمی و فرهنگی، 1363، ص 96-97.
- 6- بحار الانوار، ج 46، ص 261.
- 7- اسفار اربعه، ج 7، فصل 13، مکتبه مصطفوی.
- 8- پیشین.
- 9- ژاک دریدا، سیاست و دوستی یا دموکراسی در راه، ترجمه منصور گودرزی، ماهنامه فرهنگی، علمی و خبری گزارش گفت و گو، شماره 2، مهر 1381.
- 10- یک آیت الله جوادی آملی، تسبیح، تفسیر قرآن کریم، جلد هشتم، ص 582.

قرآن محمدی (19)

پاسخ به تحدی قرآن (۱)

قرآن مخالفانش را دعوت به مبارزه کرده است. چنین دعوتی، در دنیای ماقبل مدرن، افتخار بزرگی برای قرآن و پیروانش به شمار می آید. در دورانی که مهم ترین راه بسط آئین ها، استفاده ی از شمشیر و جنگ و لشگرکشی بود، دعوت به رویارویی فکری- استدلالی، گامی بزرگ به سوی توسعه ی فکری و عقلی محسوب می شود. در گذشته و حال، گروهی از مسلمین، از تحدی قرآن مقدمه ای بر ساخته و "قرآن کلام الله است" را از آن استنتاج کرده اند. این برهان به قرار زیر است:

مقدمه اول: قرآن منکران و حیانی بودن اش را دعوت به مقابله کرده است تا اگر می توانند چیزی مشابه اش ارائه نمایند.

مقدمه دوم: چهارده قرن از دعوت قرآن گذشته و هیچ کس موفق به چنان کاری نشده است.

نتیجه: قرآن کلام الله است.

نیازی به توضیح وجود ندارد که قائلان به مدعای نامدلل و نقد ناپذیر "کلام الله بودن قرآن"، حتی اگر کسانی نشان دهند که چیزی برتر از قرآن وجود دارد، باز هم از مدعای خود دست نخواهند شست. پیش از این نشان داده شد که با مدعایی نقدناپذیر مواجه می باشیم [۱]، یعنی قائلان به کلام الله بودن قرآن نمی گویند در چه صورتی حاضرند از مدعای خود دست بردارند و در چه صورتی مدعای آنان کاذب خواهد بود. راهی که در اینجا پیموده خواهد شد به قرار زیر است:

گام اول: تبیین تحدی قرآن و حدود و شمول آن.

گام دوم: گزارش پاسخ های ارائه شده به تحدی قرآن.

گزارش "قرآن محمدی" محدود به پاسخ های قائلان به "کلام الله بودن قرآن" است. وقتی قائلان به "کلام الله بودن قرآن" برتری اموری دیگر بر قرآن را پذیرفته و اثبات کرده اند، دیگر ضرورتی به طرح آرای قائلان به "قرآن سخن پیامبر است" وجود ندارد.

۱- تحدی قرآن: مطابق گزارش قرآن، مشرکین و اهل کتاب (مسیحیان، یهودیان و...) دوران ظهور اسلام، پیامبر گرامی اسلام را پیامبر به شمار نمی آوردند، بلکه او را کاهن، شاعر، ساحر، دیوانه، قصه گو (طور ۲۹-۳۱، یس ۶۹) می خواندند و مدعی بودند که می توانند مشابه قرآن را عرضه نمایند (انفال ۳۱). قرآن کریم تحدی و مبارزه جویی آنها جهت مقابله و معارضه را پذیرفته و می فرماید:

أَمْ يَقُولُونَ تَقْوَلَهُ بَلْ لَا يُؤْمِنُونَ فَلْيَأْتُوا بِحَدِيثٍ مِثْلِهِ إِنْ كَانُوا صَادِقِينَ: یا گویند آن را از خود بر بافته است، حق این است که ایمان نمی ورزند. پس اگر راستگو هستند، باید سخنی مانند آن بیاورند (طور، ۳۳-۳۴).

در مرحله بعد از آنها می خواهد اگر می توانند ده سوره مانند قرآن بیاورند:

أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِعَشْرِ سُوْرٍ مِثْلِهِ مُفْتَرِيَاتٍ وَادْعُوا مَنْ اسْتَطَعْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ: یا می گویند آن [قرآن] را بر ساخته است؛ بگو اگر راست می گویند ده سوره بر ساخته همانند آن بیاورید، و هرکسی را که می توانید در برابر خداوند به یاری بخواهند (هود، ۱۳).

آنگاه ده سوره را به یک سوره تقلیل داده و آنها را به مبارزه می خواند:

وَ مَا كَانَ هَذَا الْقُرْآنُ أَنْ يَقْتَرَى مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلَكِنْ تَصْدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَ تَفْصِيلَ الْكِتَابِ لَا رَيْبَ فِيهِ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِسُوْرَةٍ مِثْلِهِ وَ ادْعُوا مَنْ اسْتَطَعْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ: و نشاید که این قرآن بر ساخته و از سوی کسی غیر از خداوند باشد، بلکه همخوان با چیزی است که پیشاپیش آن است و روشنگر آن کتاب است، که در آن تردیدی نیست، [و] از پروردگار جهانیان است یا می گویند که [پیامبر] آن را بر ساخته است، بگو اگر راست می گویند سوره‌ای همانند آن بیاورید و هرکس آن را بیاورد و هرکس را که می توانید، در برابر خداوند [به کمک] بخوانید (یونس، ۳۷-۳۸).

در نهایت خبر می دهد که تمامی آدمیان و جنیان قاصر از آنند که همانند قرآن را خلق کنند:

قُلْ لئن اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَى أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَ لَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا: بگو اگر انس و جن گرد آیند که نظیر این قرآن را بیاورند، ولو بعضی از آنان پشتیبان بعضی دیگر باشند، نمی توانند نظیر آن را بیاورند (اسراء، ۸۸).

تحدی قرآن چه قلمروهایی را در بر می گیرد؟ مخاطب تحدی چه کسانی هستند؟ زمان تحدی چه محدوده ای را شامل می شود؟ پاسخ مفسران به این پرسش ها به قرار زیر است:

۱-۱- زمان، همه ی تاریخ: به مبارزه و مقابله طلبیدن، فاقد زمان است و کل تاریخ را در بر می گیرد. برای اینکه: “ظاهر [آیه ۸۸ اسراء] می رساند که تحدی مزبور مدت معینی ندارد” [۲].

۱-۲- مخاطب، کل بشریت: کل بشریت مخاطب تحدی قرآن است: “اگر علت و وجه معجزه بودن قرآن تنها فصاحت و بلاغت آن بود - با اینکه تشخیص کلام فصیح و بلیغ از غیر آن جهانی و عمومی نبود، زیرا عرب به تنهایی در این فن تخصص داشت - دیگر معنا نداشت بفرماید: همه جن و انس را برای شرکت در این امر دعوت کنید، و غیر از خدای تعالی هر کس دیگری را به کمک بگیرد” [۳]. پس اگر تحدی های قرآن تنها در خصوص بلاغت و عظمت اسلوب آن بود، دیگر نباید از عرب تجاوز می کرد، و تنها باید عرب را تحدی کند، که اهل زبان قرآنند، آن هم نه کردهای عرب، که زبان شکسته‌ای دارند، بلکه عرب‌های خالص جاهلیت و آنها که هم جاهلیت و هم اسلام را درک کرده‌اند، آن هم قبل از آنکه زبان شان با زبان دیگر اختلاط پیدا کرده، و فاسد شده باشد، و حال آنکه می بینیم سخنی از عرب آن هم با این قید و شرط ها به میان نیاورده، و در عوض روی سخن به جن و انس کرده است، پس معلوم می شود معجزه بودنش تنها از نظر اسلوب کلام نیست... پس اینکه به طور مطلق تحدی کرده... می فهماند که قرآن از هر جهتی که ممکن است مورد برتری قرار گیرد برتر است، نه یک جهت و دو جهت” [۴]. پس تحدی و تعجیز قرآن عمومی است، و معجزه بودنش برای فرد فرد بشر، و برای تمامی اعصار می باشد” [۵].

۱-۳- اعجاز همه جانبه ی قرآن: اعجاز قرآن در جامعیت آن است: “اسلام از معارف الهی فلسفی، اخلاق فاضله، و قوانین دینی و فرعی، از عبادتها، و معاملات، و سیاسات اجتماعی، و هر چیز دیگری که انسانها در مرحله ی عمل بدان نیازمندند، نه تنها متعرض کلیات و مهمات مسائل است، بلکه جزئی ترین مسائل را نیز متعرض است، و عجیب این است که تمامی معارفش بر اساس فطرت، و اصل توحید بنا شده، بطوری که تفصیل و جزئیات احکامش، بعد از تحلیل، به توحید برمی گردد، و اصل توحیدش بعد از تجزیه به همان تفصیل بازگشت می کند” [۶].

۱-۴- دعوت به مقابله در تمامی قلمروها: تحدی شامل تمامی معارف و تعالیم قرآنی، اعم از اعتقادات و اخلاق و احکام و قصص تاریخی، می شود: “تحدی به همه خصوصیات قرآن و آن صفات کمال و فضیلتی است که قرآن دارد، و امتیازات قرآن در دو خصوصیت فصاحت و بلاغت خلاصه نمی شود؛ قرآن مشتمل است بر مخ معارف الهی، و جوامع شرایع، چه در باب عبادات، چه قوانین مدنی، چه سیاسی، چه اقتصادی، چه قضایی، چه اخلاق کریمه و آداب

نیکو، چه قصص درست انبیاء و امت‌های گذشته، و ملاحم (پیشگویی‌های غیبی)، و چه در باب اوصاف ملائکه و جن و آسمان و زمین، چه در باب حکمت و موعظت و وعده و تهدید، و چه در باب اخبار مربوط به آغاز و انجام خلقت. و نیز قرآن مشتمل است بر قوت حجت و عظمت بیان و نور هدایت، آن هم بدون اینکه در تمامی این باب‌های مختلف یک سخنش مخالف با سخن دیگرش باشد» [۷].

اگر فردی دعوت (تحدی) قرآن کریم را اجابت کرد و در معرفتی از معارف (اقتصاد، سیاست، اخلاق، تاریخ، قوانین مدنی و...) مدعی دانشی برتر از دانش قرآن کریم شد، تکلیف چیست؟ سنت فقهی و رویه ی فقها آن است که چنین فردی را مرتد به شمار می‌آورند و اگر امکان (قدرت) داشته باشند، او را به قتل خواهند رساند. طباطبایی در *المیزان* خبر می‌دهد که در عصر جدید برخی ادعا کرده اند که علم حقوق مدرن از فقه اسلامی برتر و کاملتر است. فقه اسلامی به گذشته تعلق دارد و با تحولات عصر جدید سازگار نیست، اما طباطبایی این رأی را نمی‌پذیرد.

سخن فعلی «قرآن محمدی» ناظر به درستی و نادرستی این مدعیات نیست، بلکه بر این نکته تأکید می‌ورزیم که نمی‌توان فرد یا گروهی را دعوت به گفت‌وگو کرد، اما وقتی رقیب دعوت به گفت و گو را پذیرفت و مدعیات مخالف و معارض خود را به طور مستدل بیان داشت، او را مرتد خواند و به قتل رساند. چنان دعوتی، دعوت به گفت و گوی ناقده و منکرانه نیست، بلکه فریب رقیبان است که ذهن و ضمیر خود را آشکار کنند تا بتوان با استناد به گفته هایشان، آنها را ترور کرد یا به قتل رساند. دعوت مخالفین و معاندین به مقابله و معارضه، اگر جدی است، باید آنها را آزاد گذارد تا مدعیات خود را بیان نمایند و اگر به دین خود ایمان داریم، باید مطمئن باشیم که دین از این راه هیچ ضربه‌ای نخواهد خورد. مرتضی مطهری گفته است: «هر مکتبی که به ایدئولوژی خود ایمان و اعتقاد و اعتماد داشته باشد، ناچار باید طرفدار آزادی اندیشه و تفکر باشد و به عکس هر مکتبی که ایمان و اعتقادی به خود ندارد جلوی آزادی اندیشه و آزادی تفکر را می‌گیرد» [۸].

تکفیر کنندگان و علم داران بیرق دینداری و بی دینی، عدم اطمینان شان به قرآن و ضعف ایمانشان را به نمایش می‌گذارند. اگر آنان به حقانیت و برتری قرآن و کلام الله بودن آن ایمان داشته باشند، از نقد و معارضه استقبال خواهند کرد. اما، برخی از مسلمین و فقها بر این گمانند که اگر مخالفان آزاد گذارده شوند تا مدعی معارفی برتر از معارف قرآن شوند و آنها را آزادانه در جامعه مطرح نمایند، دیگر از دین چیزی باقی نخواهد ماند. این گمان حاکی از آن است که اینها واقعاً به کمال و حقانیت قرآن ایمان ندارند و در واقع می‌پندارند که امکان آوردن مشابه قرآن یا برتر از آن وجود دارد. در حقیقت اینان باید انگشت اتهام را به سوی خود نشانه روند، نه مخالفان.

دعوت به تحدی از یک سو، و مرتد خواندن مدعیان و به قتل رساندن آنها، از سوی دیگر، اعتراف به وجود تناقض در قرآن است. قرآن به صراحت تمام وجود اختلاف در آیاتش را انکار کرده است. همان قرآن مخالفان را به تحدی دعوت کرده است. از این رو نمی‌توان کسانی را که دعوت قرآن را می‌پذیرند، مرتد اعلام کرد. این یعنی قبول وجود تعارض در آیات قرآن. قرآن کریم می‌فرماید:

أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَ لَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا: آیا در آیات قرآن نمی‌اندیشند؟ هر گاه از سوی دیگری جز خدا می‌بود در آن اختلافی بسیار می‌یافتند (نساء، ۸۲).

قرآن به یهودیان و مسیحیان گفته است:

قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ: بگو: اگر راست می‌گویید حجت خویش بیاورید (بقره، ۱۱۱).

در مسأله تحدی هم قرآن می‌فرماید اگر راستگو هستید یک سوره، ده سوره یا سخنی مشابه قرآن بیاورید. لذا مدعیان برتری دینی از ادیان نسبت به اسلام، یا معرفتی از معارف بر معارف قرآن را نباید مرتد خواند و فرمان قتل شان را صادر کرد. بلکه باید از آنان دلیل و حجت طلب کرد. دعوت معاندان به مقابله، آزاد گذاردن و طلب دلیل و حجت از آنها، روشی سازگار با آزادی و دموکراسی و حقوق بشر است اما بستن تمامی راه‌های اظهار نظر مخالفان و مرتد خواندن و اعدام آنها با دموکراسی و حقوق بشر تعارض بنیادین دارد. در واقع تکفیر گران بدون آنکه اعتراف کنند، فکر می‌کنند اگر این راه گشوده شود، امکان ارائه معرفتی برتر و کامل‌تر از قرآن وجود دارد، لذا باید تمامی اذهان

را مسدود و تمامی دهانها را قفل کرد، تا تحدی محال گردد. آیت الله جوادی آملی تحدی قرآن را مشابه علامه طباطبایی تفسیر کرده است. می نویسد:

“این احتجاج و تحدی امروز هم به قوت خود باقی و زنده است” [۹] تحدی قرآن بدین معناست: “هرکس هرچه می داند قرآن بهتر از آن را عرضه کرده است، خواه در علوم عقلی و یا در علوم نقلی” [۱۰]. یعنی همه آدمیان در طول تاریخ می توانند “خود را بیازمایند” و در علوم عقلی و یا علوم نقلی، معرفتی مشابه یا برتر از معارف قرآن کریم ارائه کنند، چرا که: “گستره تحدی قرآن باید هماهنگ با قلمرو دعوت آن باشد و چون قلمرو دعوت قرآن همه ی انسانها در سراسر تاریخ است، میدان تحدی آن نیز همگانی و همیشگی است. همان گونه که دعوت قرآن منحصر به صدر اسلام یا قوم عرب نبود تحدی آن نیز منحصر به عصر پیامبر اکرم یا عربزبانان نیست” [۱۱].

آیت الله جوادی آملی “خودآزمایی” و کوشش جهت ارائه مشابه قرآن را، نشانه و علامت “تقوای علمی” می دانند:

“تقوای علمی آن است که انسان نه مطلبی را بدون برهان بپذیرد و نه رأیی را بدون دلیل تکذیب کند، زیرا تصدیق بی تحقیق و تکذیب بی دلیل هر دو ناروا است. کسی که دارای تقوای علمی است، پیش از تحقیق درباره چیزی، شک دارد، ولی پس از تحقیق نسبت به یکی از دو طرف جزم پیدا می کند و اگر بعد از تحقیق نیز در حال شک بماند نشانه آن است که بنیان مرصوص فکری ندارد. خدای سبحان در این آیه به مخالفان قرآن می گوید برای رفع شک، معیار این است که اگر این کتاب سخن خدا باشد آوردن نظیر آن محال است و اگر سخن بشر باشد آوردن مثل آن ممکن است؛ پس خود را بیازمایید و این راه تقوی علمی است، که قرآن فراسوی پژوهشگران قرار می دهد” [۱۲].

نویسندگان “اعلامیه جهانی حقوق بشر”، “کنوانسیون رفع هر نوع تبعیض علیه زنان”، “کنوانسیون حقوق کودکان”؛ و مدافعان آنها، حقوق در نظر گرفته شده در این مصوبات را “برتر” و “کاملتر” از حقوق قرآن و سنت معتبر نبوی به شمار می آورند. در جهان اسلام نیز قطعاً، مسلمان هایی وجود دارند که بر این گمانند.

پرسش این است: آیا “خودآزمایی” دیگران در این زمینه را باید نشانه ی “تقوای علمی” به شمار آورد و با آنان به گفت و گو نشست و از طریق ادله، عقلای عالم جدید را قانع کرد که خطا می کنند، یا اگر مسلمانی ادعا کرد در زمینه ای خاص، چیزی برتر از اسلام وجود دارد، مرتد است و قتلش (بدون توبه و استتابه) واجب؟ دعوت، دعوت جدی است، یا فریب به قصد آشکار کردن ضمیر و به قتل رساندن است؟ تا حدی که من می فهمم، دعوت قرآن، جدی است و راه به روی همه گشوده است.

نتیجه: تحدی قرآن همه ی قلمروها را در همه ی زمانها در بر می گیرد. همه ی افراد و گروه ها و مخالفان و منکران در هر ساحت و حوزه ای می توانند خود را بیازمایند و معارفی هم سطح یا برتر از قرآن ارائه کنند. این راه را خود قرآن گشوده است.

اکبر گنجی

منبع: رادیو زمانه، ۲۴ دی ۱۳۸۷

پاورقی ها:

۱- رجوع شود به “امکان و امتناع اثبات کلام الله”، سایت زمانه.

۲- علامه طباطبایی، المیزان، جلد ۱۳، ص ۲۷۹.

۳- علامه طباطبایی، المیزان، جلد ۱۰، ص ۲۴۳.

۴- علامه طباطبایی، المیزان، جلد ۱، ص ۹۴.

۵- علامه طباطبایی، المیزان، جلد ۱، ص ۹۷.

- ۶- علامه طباطبایی، المیزان، جلد ۱، ص ۹۸ .
- ۷- علامه طباطبایی، المیزان، جلد ۱۰، ص ۹۳ .
- ۸- مرتضی مطهری، پیرامون انقلاب اسلامی، ص ۱۱ .
- ۹- آیت الله جوادی املی، تسنیم، تفسیر قرآن کریم، جلد ۲، ص ۴۲۴ .
- ۱۰- پیشین، ص ۴۳۴ .
- ۱۱- پیشین، ص ۴۳۳ .
- ۱۲- پیشین، ص ۴۳۳-۴۳۲ .

قرآن محمدی (19)

پاسخ به تحدی قرآن (2)

محمد عابد الجابری به درستی نشان داده است که تمدن اسلامی، تمدن فقهی است. در سده های آغازین برساخته شدن اسلام، مسلمان ها از طریق ترجمه با فلسفه ی یونانی آشنا شدند و از آن برای دفاع از باورهای دینی استفاده کردند. بدین ترتیب، علم کلام متکلمان مسلمان زاده شد. به همین نحو آنان از فلسفه ی یونان برای برساختن چیزی استفاده کردند که فلسفه ی اسلامی نام گرفته و در واقع فلسفه ی فیلسوفان مسلمان است. آنان از علم اخلاق ارسطو هم برای برساختن علم اخلاق مسلمین استفاده کردند. بدین ترتیب بود که فلسفه و منطق و علم اخلاق یونانی ها وارد جهان اسلام شد.

پرسش مهم این است: برساختن فلسفه فیلسوفان مسلمان، علم کلام متکلمان مسلمان، شعر شاعران مسلمان، هنر هنرمندان مسلمان، معماری معماران مسلمان، علوم طبیعی دانشمندان مسلمان و... ناشی از التزام به اسلام یک بود یا ناشی از نادیده گرفتن تعالیم اسلام یک بود؟ [۱] پاسخ این پرسش را در آرای مصطفی ملکیان جست و جو خواهیم کرد تا بحثی که در خصوص پاسخ به تحدی خواهیم داشت، معنای روشن تری بیابد.

از نظر مصطفی ملکیان رشد و توسعه منوط به دخل و تصرف در عالم خارج است ولی: "همه ی ادیان و مذاهب همیشه بار تغییر را به عالم درون انتقال می دهند؛ می گویند خودتان را عوض کنید، و از ما نمی خواهند که پیوسته جهان را مطابق خواسته های خودمان تغییر دهیم... به اعتقاد من، ادیان - چه ادیان شرقی مثل آیین بودا و آیین هندو و آیین دائو و آیین های کم اهمیت تری نظیر آیین شینتو و جین و چه ادیان غربی مثل یهودیت، مسیحیت و اسلام - در این جهت مشترک اند که هم و غم ما را بیشتر مصروف این می کنند که خودمان را عوض کنیم نه جهان بیرون را" [۲].

با توجه به این نکته آن دو قرن و نیم تحولی که در تاریخ فرهنگ اسلامی رخ داد: "به قیمت عدول از احکام و تعالیم دینی بود. اتفاقاً من معتقدم که در فرهنگ و تمدن اسلامی نه فقط در زمینه علوم تجربی بلکه در بسیاری از زمینه های دیگر، ریشه ها به قیمت عدول از احکام و تعالیم دینی پدید آمده است" [۳].

۱- شعر و عدول از دین: شعر شاعران مسلمان، یکی از ارکان فرهنگی ماست که با استناد بدان، احساس فخر می کنیم. فردوسی، عطار، مولوی، حافظ، سعدی و... زینت بخش فرهنگ مسلمان ها هستند. مصطفی ملکیان معتقد است

که اگر قرار بود مسلمین به اسلام یک التزام عملی داشته باشند، این ادبیات غنی متولد نمی شد: “رواج شعر به قیمت رویگردانی از احکام و تعالیم اسلام رخ داد” [۴].

کدام شواهد و قرائن در اسلام یک متکای این مدعا هستند؟ قرآن می فرماید:

وَالشُّعْرَاءُ يَتَّبِعُهُمُ الْغَاوُونَ أَلَمْ تَرَ أَنَّهُمْ فِي كُلِّ وَادٍ يَهِيمُونَ. وَ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ مَا لَا يَفْعَلُونَ: گمراهان از پی شاعران می روند. آیا ندیده‌ای که شاعران در هر وادی سرگشته‌اند؟ و چیزها می گویند که خود عمل نمی کنند؟ (شعراء، ۲۲۴-۲۲۶).

علامه طباطبایی در تفسیر این آیه نوشته است: “کلمه غاؤون جمع اسم فاعل است، و مفرد آن غاوی و مصدرش غی است و غی معنایی دارد که خلاف معنای رشد است و رشد به معنای اصابه به واقع است و رشید کسی را گویند که اهتمام نمی ورزد مگر به آنچه که حق و واقع باشد، و در نتیجه غوی کسی است که راه باطل را برود و از راه حق منحرف باشد و این غوایت از مختصات صناعت شعر است، که اساسش بر تخیل و تصویر غیرحق و غیرواقع است به صورت حق و واقع و به همین جهت کسی به شعر و شاعری اهتمام می ورزد که غوی باشد و با تزئینات خیالی و تصویرهای موهومی سرخوش بوده و از اینکه از حق به غیر حق منحرف شوند و از رشد بسوی غوایت برگردند خوشحال می شوند و از این شعراء هم کسانی خوششان می آید و ایشان را پیروی می کنند که خود نیز غاوی و گمراه باشند و جمله وَالشُّعْرَاءُ يَتَّبِعُهُمُ الْغَاوُونَ همین معنا را می رساند... خلاصه جنتی که در این آیات سه گانه اقامه شده، این است که رسول خدا (ص) شاعر نیست، برای اینکه شاعر کسی است که گمراهان او را پیروی می کنند، چون صناعت شعر اساسش بر غوایت و خلاف رشد است” [۵].

در عین حال، قرآن مؤمنانی که عمل صالح انجام می دهند را استثناء کرده است:

إِلَّا الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَ ذَكَرُوا اللَّهَ كَثِيرًا وَ نَتَصَرَّوْا مِنْ بَعْدِ مَا ظَلَمُوا وَ سَيَعْلَمُ الَّذِينَ ظَلَمُوا أَيَّ مُنْقَلَبٍ يَنْقَلِبُونَ: مگر آنان که ایمان آوردند و کارهای شایسته کردند و خدا را فراوان یاد کردند و چون مورد ستم واقع شدند انتقام گرفتند. و ستمکاران به زودی خواهند دانست که به چه مکانی باز می گردند (شعراء، ۲۲۷).

مصطفی ملکیان درباره استثنای مذکور گفته است، باید به سه نکته توجه کرد:

“اول اینکه حکم کلی نباید تخصیص اکثر بخورد. یعنی من نباید بگویم که همه غذاها را دوست دارم “الا”...، و بعد آن قدر غذاها را بشمارم که در انتها بیش از چند غذا باقی نماند. سخن حکیمانه باید مستثنایش نسبت به آنهایی که تحت شمول می مانند خیلی اندک باشد. پس به طور کلی رویکرد به شعر در قرآن منفی است جز در مواردی استثنایی. اما آیا آنچه در جهان اسلام رخ داد این بود؟... [و نکته دوم اینکه] اتفاقاً آن چیزی که در جهان اسلام رخ داد تبعیت از خود شعرگویی بود. این طور نبود که افراد ابتدا ایمان و عمل صالح خود را احراز کنند و بعد از آنکه این امر برایشان متقن شد خود را واجد شرایط بدانند و به دنبال شعر گفتن بروند” [۶]. “یک نکته دیگر درباره این آیات قابل بررسی ادبی است. در این آیات معمولاً مستثنا را ناظر به شعرا می دانند، اما ممکن است مستثنا در واقع “غاوون” باشد، یعنی استثنا، استثنای منفصل باشد” [۷].

مؤمن واقعی به تعالیم دین در خصوص ذم دنیا و جاذبه‌های آن توجه دارد و بدانها عمل می کند، می داند که دنیا مسافرخانه است و او مسافر چند روزه‌ای است که نباید در این سفر، به مسافرخانه دل ببندد. زندگی حقیقی، زندگی آخرت است. اما حافظ بهشت نقد دنیا را بر فردای نسیه ترجیح می داد:

من آدم بهشتی‌ام اما در این سفر حالی اسیر عشق جوانان مهوشم

من که امروز بهشت نقد حاصل می شود و عده فردای زاهد را چرا باور کنم

به همه فرمان می داد که به عیش نقد بپردازند و به آن قانع باشند، وگرنه همانند آدم که به عیش ابد طمع کرد و از بهشت رانده شد، عیش نقد را هم از دست خواهند داد:

در عیش نقد کوش که چون آبخور نماند آدم بهشت روضه دارالسلام را

مطابق نظریه ی حافظ ، رندانی که در دنیا سبب زرخدان شاهدان را به بوسه می گزند، در آخرت همین تجربه ها را خواهند داشت:

ز میوه های بهشتی چه ذق دریابد هر آنک سبب زرخدان شاهی نگزید

غزل های حافظ در چنین "زیست - جهانی" سروده شد. زندگی او مصداق عمل صالح قرآن نبود. شاعرشدهش هم زاده ایمان و عمل صالح نبود.

۲- فلسفه و عدول از دین: فارابی، ابن سینا ، سهروردی، ملاصدرا و... ، چهره های شاخص متافیزیک مسلمانها هستند. آنان به نوعی چراغ عقلانیت را در میان مسلمین روشن نگاه داشتند. ولی به نظر مصطفی ملکیان: "دین با فلسفه ورزی موافقت نداشته و ما به قیمت عدول از دین فلسفه را به دست آورده ایم. حضرت علی(ع) در نهج البلاغه می فرماید یکی از ارکان چهارگانه کفر تعمق است و تعمق به معنای امروزی یعنی کنجکاوی های عقلانی در دین" [۸].

ملکیان، فلسفه را به معنای "تابع استدلال بودن و لاغیر"، به کار می برد. دین، به دلایل مختلف با چنان رویکردی مخالف است:

۲-۱- "عقل در قرآن به معنای نیروی استدلالی، که محل بحث ماست، نیست. به تعبیر علی ابن ابی طالب(ع) و برخی دیگر ائمه، در زبان عربی و در زبان قرآنی، عقل به معنای "حفظ التجارب" [۹] است و تأکید آنها بر تعقل ورزیدن ناظر بر درس گرفتن از تجارب بود. محمد عابد الجابری نیز در کتاب نقدالعقل العربی در مبحث ریشه یابی واژه عقل در ادب جاهلی و در قرآن و احادیث نبوی به همین مطلب تصریح می کند. عاقل به کسی می گفتند که تجارب را خوب به حافظه می سپرد و از آنها در تصمیم گیری های بعدی زندگی سود می جست. به نظر من، بدون تکلف و تصنع نمی توان عقلی را که قرآن از آن سخن می گوید و عقل به معنای نیروی استدلال گری را که بعدها در فلسفه و در مکتوبات فیلسوفان تجلی کرده همسان دانست" [۱۰].

۲-۲- عقل مورد تأیید اسلام، عقل در چارچوب وحی و تأیید گر وحی است، نه عقل مستقل از وحی یا در برابر وحی: "استدلال در چارچوب وحی یک چیز است و استدلال درباره خود وحی که آیا حجیت معرفت شناختی دارد یا نه، یک چیز دیگر - چه رسد به استدلال در برابر وحی به طوری که وحی بگوید فلان و عقل بگوید بهمان، به تعبیری که گویا به فخرالدین رازی نسبت می دهند و آن اینکه، محمد تازی می گوید فلان، اما محمد رازی می گوید بهمان. حقیقت این است که معنای فلسفه، مشی از ادانه نیروی استدلال گر ماست، نه مشیی که از ابتدا مقصودش را معین کرده باشند و بگویند که برای رسیدن به آن مقصد و مقصود فقط باید توشه فراهم کنید. در مشی فلسفی ، مقصد از ابتدا دانسته و معلوم نیست" [۱۱].

۲-۳- ائمه اطهار در مواضع مختلف با فلسفه به عنوان یک "فرآورده خاص" و "یک فرآیند" مخالفت کرده اند: "مثلاً نامه ای که از امام هادی (ع) در رد کندی یا به طور کلی رد فلاسفه یونانی مسلک در بحار الانوار و سفینه البحار نقل شده، به فرآیند کاری ندارد... اما از آن طرف هم اگر منصفانه به آنچه از معصومان درباره فلسفه باقی مانده نگاه کنیم، می بینیم که آن بزرگان اصلاً به خود فرآیند هم کار داشتند و این کار را نوعی بوالفضولی می دانستند" [۱۲].

به تبع نظر ائمه اطهار(ع)، پیروان آنان نیز چنین رویکردی را اتخاذ کردند. لذا متکلمان سنی، عقل و استدلال عقلانی را به عنوان مرجع نهایی تصمیم گیری پذیرفته و می گفتند باید از نتیجه آن پیروی نمود ولی متکلمان شیعه، حداکثر شأن ابزاری برای عقل قائل بودند و مرجع نهایی آگاهی و کشف واقع را امام معصوم می دانستند. به عنوان نمونه روزی ابوالهذیل علاف متکلم معتزلی (متوفی ۲۳۵) و هشام بن الحکم بر سر مساله ای کلامی درگیر مناظره ای سخت شدند. ابوالهذیل به هشام گفت که او با این شرط با وی مباحثه می کند که هر طرف مغلوب دیگری شد به نظر وی تسلیم شده و آن را بپذیرد: "ان غلبتی رجعت الی مذهبک و ان غلبتک رجعت الی مذهبی". هشام پاسخ داد که این شرط را عادلانه نمی داند و آن را نمی پذیرد بلکه با او بر این اساس مناظره می کند که اگر هشام پیروز شد ابوالهذیل به

مذهب او بگردد ولی اگر ابوالهذیل پیروز شد هشام به امام خود مراجعه کند: “اناظرک علی انی ان غلبتک رجعت الی مذهبی و ان غلبتنی رجعت الی امامی” [۱۳].

۲-۴- “در تعالیم دینی ورود ما به پاره‌ای از مباحث مذمت شده که اتفاقاً این مباحث شأن فلسفه است. مثلاً در باب پاره‌ای موضوعات گفته‌اند “بحر عمیق فلاتجوه” (دریایی است ژرف، پس وارد آن نشوید) [۱۴]. ما از تفکر در باب قضا و قدر، جبر و اختیار، علم سابق الهی و تاثیر آن در افعال آدمیان، مسله شر، ذات خدا، هماهنگی یا ناهماهنگی بعضی از صفات خدا با یکدیگر و... منع شده‌ایم. خوب، اگر اینها را از فلسفه بگیریم، دیگر چه چیز از آن باقی می ماند؟” [۱۵].

به‌عنوان مثال در روایات آمده است:

لا تفکروا فی ذات الله ولكن تفکروا فی الاء الله: در ذات خداوند فکر نکنید، بلکه در نعمتهای او بیندیشید.

و در خطبه اشباح در پاسخ به کسی که درباره توصیف خداوند پرسیده، می فرماید:

فَانظُرْ اِيهَا السَّائِلُ فَمَا دَلَّكَ الْقُرْآنُ عَلَيْهِ مِنْ صِفَتِهِ فَاَنْتَمَّ بِهِ. وَاسْتَضَى بِنُورِ هِدَايَتِهِ. وَ مَا كَلَّفَكَ الشَّيْطَانُ عِلْمَهُ مِمَّا لَيْسَ فِي الْكِتَابِ عَلَيْكَ فَرَضُهُ وَ لَا فِي سُنَّةِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ اِيْمَةِ الْهُدَى اَثَرُهُ فَكُلُّ عِلْمٍ اِلَى 'اللَّهِ سُبْحَانَهُ. فَاِنَّ ذَٰلِكَ مُنْتَهَى حَقِّ اللَّهِ عَلَيْكَ. وَ اعْلَمْ أَنَّ الرَّاسِخِينَ فِي الْعِلْمِ هُمُ الَّذِينَ اَعْتَنَاهُمْ عَنِ اقْتِحَامِ السُّدَدِ الْمَضْرُوبَةِ دُونَ الْغُيُوبِ الْاِقْرَارُ بِجُمْلَةٍ مَاجْهَلُوا تَفْسِيرَهُ مِنَ الْغَيْبِ الْمَحْجُوبِ، فَمَدَّحَ اللَّهُ اِعْتِرَافَهُمْ بِالْعَجْزِ عَنِ تَنَاوُلِ مَا لَمْ يَحِيطُوا بِهِ عِلْمًا. وَ سَمَّى تَرْكُهُمُ التَّعَمُّقَ فِيمَا لَمْ يَكْلَفْهُمْ الْبَحْثَ عَنْ كُنْهِهِ رُسُوخًا. فَاقْتَصِرْ عَلَي 'ذَٰلِكَ وَلَا تُقَدِّرْ عَظَمَةَ اللَّهِ سُبْحَانَهُ عَلَي قَدْرِ عَقْلِكَ فَتَكُونَ مِنَ الْهَالِكِينَ: پس ای پرسنده بیندیش! و آنچه قرآن از وصف پروردگار به تو می نماید ببذیر، و نور هدایت قرآن را چراغ راه خود گیر؛ و از آنچه شیطان تو را به دانستن آن وا می دارد، و کتاب خدا آن را بر تو واجب نمی شمارد، و در سنت رسول و ائمه هدی نشانی ندارد، دست بدار، و علم او را به خدا واگذار - که دستور دین چنین است -، و نهایت حق خدا بر تو این؛ و بدان! کسانی در علم دین استوارند که اعتراف به نادانی بی نیازشان کرده است تا نااندیشیده پادرمیان گذارند، و فهم آنچه را در پس پرده‌های غیب نهان است آسان انگارند، لاجرم به نادانی خود در فهم آن معنیهای پوشیده اقرار آرند، و خدا این اعتراف آنان را به ناتوانی در رسیدن بدانچه نمی دانند ستوده است، و ژرف نگریستن آنان را در فهم آنچه بدان تکلیف ندارند، راسخ بودن در علم فرموده است. پس بدین بس کن! و بزرگی خدای سبحان را با میزان خرد خود مسنج. تا از تباه شدگان مباحثی” [۱۶].

ائمه، حداقل اکثر مردم را از ورود به این مباحث منع می کردند: “در حالی که فلسفه، به تعبیر دکارت، از اینجا شروع می شود که ما همه آدمیان را در نیروی مشترکی به نام عقل به طور علی السویه سهیم بدانیم... اینکه اصلاً چرا ائمه مخاطبانی را از ورود به این مباحث منع کردند؟ در واقع می خواستند به آنها بگویند که اگر وارد این مباحث شوید، کارتان به کفر و الحاد می انجامد و شما نباید چنان سیر فکری‌ای داشته باشید، پس نباید وارد شوید. این نگرش ظاهراً با روح فلسفه سازگاری ندارد” [۱۷].

شاید گفته شود از یک سو می دانیم که در فرهنگ مسلمین “فلسفه” با “حکمت” برابر نهاده شده، فیلسوفان را حکیم خوانده و فلسفه را به حکمت نظری و عملی تقسیم کرده‌اند، و از سوی دیگر قرآن کریم در موارد بسیاری بر حکمت تاکید نهاده و صاحب حکمت را صاحب “خیر کثیر” معرفی کرده است (بقره، ۲۶۹)، لذا اگر حکمت همان فلسفه باشد، پس دین، فلسفه‌ورزی را تایید کرده است. اما حکمت در قرآن به معنای فلسفه نیست. در سوره اسراء توصیه‌های مختلفی به مسلمین شده (مثل: پرستش خدای واحد، احسان به والدین، حق خویشاوندان و مساکین و ابن سبیل را گذاردن، اهل تذبذب نبودن، ادب انفاق کردن را رعایت کردن، پرهیز از قتل فرزندان به علت ترس از فقر، دوری از زنا، پرهیز از قتل ناحق، قصاص عادلانه، دوری از مال یتیم، وفای به عهد، توزین دقیق، عدم پیروی از آنچه نمی دانیم، مشی متواضعانه) و در پایان، تمامی این توصیه‌ها “حکمت” خوانده شده است:

ذَٰلِكَ مِمَّا اَوْحَى اِلَيْكَ رَبُّكَ مِنَ الْحِكْمَةِ: این حکمتی است که پروردگار تو به تو وحی کرده است (اسراء، ۳۹).

هیچ یک از این توصیه‌های نیکو از جنس فلسفه (حکمت نظری) نیست بلکه تمامی آنها از جنس حکمت عملی است. به گفته علامه طباطبایی: «کلمه ذالک اشاره است به تکالیفی که قبلاً ذکر فرمود، و اگر در این آیه احکام فرعی دین را حکمت نامیده، از این جهت بوده است که هر یک مشتمل بر مصالحی است که اجمالاً از سابقه کلام فهمیده می‌شد» [۱۸].

در چنین فضای فکری‌ای، مولوی به طور کلی فلسفه را طرد و نفی می‌کرد و آن را حکمت دنیا می‌خواند و در مقابل حکمت دینی می‌نهاد که آدمی را با پرواز به فوق فلک می‌برد:

گر تو خواهی کت شقاوت کم شود جهد کن تا از تو حکمت کم شود

حکمتی کز طبع زاید وز خیال حکمتی نی فیض نور ذوالجلال

حکمت دنیا فزاید ظنّ و شک حکمت دینی برد فوق فلک

(مثنوی، دفتر دوم، ابیات ۳۲۰۸ و ۳۲۰۶)

عقل قربان کن به پیش مصطفی حَسْبِيَ اللَّهُ گو که اللهام کفی

خویش ابله کن تبع می رو و سپس رستگی زین ابلهی یابی و بس

اکثر أهل الجَنَّةِ اَبْلُهَای پسر بهر این گفتست سلطان البشر

(مثنوی، دفتر چهارم، ابیات ۱۴۱۹ - ۱۴۱۸ و ۱۴۰۷)

ای بسا علم و ذکاوت و فطن گشته ره رو را چو غول و راهزن

بیشتر اصحاب جنت ابلهند تا زشر فیلسوفی می رهند [۱۹]

خویش را عریان کن از فضل و فضول تا کند رحمت به تو هر دم نزول

زیرکان با صنعتی قانع شده ابلهان از صنّع در صانع شده

(مثنوی، دفتر ششم، ابیات ۲۳۷۴ و ۷۱ - ۲۳۶۹)

پای استدلالیان چوبین بود پای چوبین سخت بی تمکین بود

این عصا چه بود؟ قیاسات و دلیل آن عصا که دادشان بینا جلیل

او عصاتان داد تا پیش آمدیت و آن عصا از خشم هم بروی زدیت

چون عصا شد آلت جنگ و نفیر آن عصا را خرد بشکن ای ضریر

(مثنوی، دفتر اول، ابیات ۲۱۴۲ - ۲۴۱۴۰ - ۲۱۳۲)

رویکرد مولوی به فلسفه مشابه رویکرد لوتر می‌باشد. به گفته لوتر فیلسوفان آب‌های شفاف و زلال انجیلها را گل‌آلود کرده‌اند. تاماس جفرسون هم در همین چارچوب می‌اندیشید و می‌گفت: «آموزه‌هایی که از زبان خود عیسی مسیح جاری شده‌اند حتی برای یک کودک قابل فهمند؛ اما هزاران جلدی که درباره افلاطون نوشته شده است هنوز نتوانسته‌اند مقصود او را روشن کند؛ و به همین دلیل بدیهی، این اباطیل هرگز قابل توضیح نیستند».

شیخ بهایی هم به اقتفای مولوی، در کتاب نان و حلوا می‌گوید:

چند و چند از حکمت یونانیان حکمت ایمانیان را هم بخوان

کل من لم یعشق الوجه الحسن قرَّب الجُلَّ الیه و الرِّسَن
یعنی آنکس را که نبود عشق یار بهر او پالان و افساری بیار
سینه خالی ز مهر گلرخان کهنه انبانی بود پر استخوان
وین علوم و این خیالات و صور فضله شیطان بود بر آن حجر
شرم بادت ز آنکه داری ای دغل سنگ استنجای شیطان در بغل
سور رسطالیس و سور بوعلی کی شفا گفته نبیّ معنّی
با دف و نی دوش آن مرد عرب وه چه خوش می گفت از روی طرب
ایها القوم الذی فی المدرسه کلُّ ما حصلتموه و سوسه
فکر کم ان کان فی غیر الحبيب ما لکم فی النشأه الاخری نصیب
فأغسلوا یا قوم عن لوح الفؤاد کل علم لیس ینجی فی المعاد
ساقیا یک جرعه از روی کرم بر بهایی ریز از روی کرم
تا کند شق پرده پندار را هم به چشم یار ببیند یار را

مطابق روایتی از پیامبر گرامی اسلام، باقیمانده غذای مومن شفاست. شیخ بهایی با استناد به روایت یاد شده می پرسد پیامبر کجا فرموده باقیمانده غذای ارسطو و بوعلی شفاست؟ لذا هیچ کس با خوردن پس مانده‌های فکری بوعلی و ارسطو شفای روحی پیدا نخواهد کرد.

امام محمد غزالی در پایان کتاب **تهافت الفلاسفه** می نویسد: «اگر کسی بگوید که مذهب این قوم را به تفصیل بیان کردید، حال آیا به طور قطع به کفر آنان فتوا می دهید و کشتن کسی را که به اعتقاد این جماعت باشد واجب می شمارید. گوئیم در سه مسأله از تکفیر آنها چاره نیست:

اول: مسأله ی قدم عالم، و قول به اینکه همه ی جواهر قدیم اند.

و دوم: قول آنها به اینکه: خدای تعالی به جزئیات حادث از سوی اشخاص احاطه ی علمی ندارد.

و سوم: انکار برانگیخته شدن تن ها و حشر آنها را.

و این سه مسأله به هیچ رو با اسلام سازگاری نیست، و آنکه به این امور باور دارد پیامبران را به دروغ نسبت داده و پنداشته است که آنچه پیامبران گفته اند بر سبیل مصلحت و تمثیل و تفهیم مسائل برای توده های مردم بوده است، و این همان کفر آشکار است، چه هیچ یک از فرقه های اسلامی بدین اعتقاد نیست» [۲۰].

امام فخر رازی، مصادیق کفر فلاسفه را افزایش داد و در تفسیر آیه ۱۰۳ از سوره بقره نوشت: «واعلم انه لا نزاع بین الامه فی ان من اعتقد ان الکواکب هی المدبره لهذا لعالم لما فیہ من الحوادث و الخبرات و الشور ، فانه یکون کافراً علی الاطلاق» [۲۱].

بوعلی هم متقابلاً به فقها پاسخ می داد:

کفر چو منی گزاف و آسان نبود محکمر از ایمان من ایمان نبود

در دهر یکی چو من و آنهم کافر پس در همه دهر یک مسلمان نبود

فقها ملاصدرا را هم تکفیر کرده اند. آقای خمینی هم شرح داده است که به دلیل تدریس فلسفه در حوزه ی علمیه قم، با او و فرزندش چه برخورهای تندی صورت گرفت و حتی کوزه ای که فرزندش از آن آب خورد، را نجس به شمار آوردند.

۳- هنر، علوم تجربی و عدول از دین: به گفته مصطفی ملکیان حتی رشد هنر در میان مسلمین نیز به قیمت عدول از دین صورت گرفته است: «بسیاری از وجوه فرهنگ ما به قیمت عدول از تعالیم دینی و ادبار به آنها پدید آمده است... اگر ما مسلمین تصمیم می گرفتیم که مثل سلمان فارسی مسلمانی بورزیم، نه شعر در فرهنگ اسلامی رشد می کرد، نه فلسفه و نه پاره‌ای از هنرها که در فرهنگ اسلامی بالیدند مثل معماری. ما تحت تاثیر فرهنگ یونانی قدیم به علوم تجربی روی کردیم و بعد هم از آن روی برگردانیم» [۲۲].

ملکیان رشد علوم تجربی در یک دوره از تاریخ مسلمین را نیز در اثر ادبار از دین می داند. ابن خلدون در این خصوص گفته است:

«در اجتماعات بادیه نشین نوعی پزشکی وجود دارد که غالباً بر تجربیات کوتاه و کم دامنه برخی از اشخاص مبتنی است... و قبائل عرب از این گونه تجارب طبی بهره ی وافری داشتند... و طبی که در شرعیات نقل می شود نیز از همین قبیل است و به هیچ رو از عالم وحی نیست... زیرا وی [محمد] از این رو مبعوث شد که ما را به شرایع آگاه کند، نه به خاطر اینکه طب یا دیگر امور عادی را به ما بیاموزد» [۲۳].

مولوی پیامبران را طبیب می دانست. اما آنان، طبیب روح بودند، نه طبیب جسم:

ما طبیبانیم شاگردان حق بحر قلزم دید ما را فانلق

آن طبیبان طبیعت دیگرند که بدل از راه نبضی

ما بدل بی واسطه خوش بنگریم کز فراست ما بعالی منظریم

آن طبیبان غذاند و ثمار جان حیوانی بدیشان استوار

ما طبیبان فعالیم و مقال ملهم ما پرتو نور جلال

کین چنین فعلی ترا نافع بود و آنچنان فعلی ز ره قاطع بود

این چنین قولی ترا پیش آورد و آنچنان قولی ترا نیش آورد

آن طبیبان را بود بولی دلیل وین دلیل ما بود وحی جلیل

دست مزدی می نخواهیم از کسی دست مزد ما رسد از حق بسی

هین صلا بیماری ناسور را داروی ما یک بیک رنجور را

(مثنوی، دفتر سوم، ابیات ۲۷۰۹ - ۲۷۰۰)

ارسطوئیان به دنبال مقتضیات طبایع اشیاء بودند، آنان به دنبال نسبت های ذات و ذاتی، و طبع و طبعی بودند و به نسبت های عرضی و قسری اهمیت نمی دادند. آنها در تبیین پدیده ها از درون شروع می کردند ولی علوم تجربی مدرن در تبیین حوادث به عوامل و موثرات بیرونی نظر دارد. ماهیت اندیشی وام گرفته شده از فلسفه ی یونان، راه رشد علوم طبیعی را مسدود می ساخت. آنان گمان می کردند که بر مبنای تعاریف پیشینی و از طریق شهود، به ذات و حقایق اشیاء دست می یابند. برای این کار، نیازی به تحقیق و تجربه ی جهان و پدیدارها وجود نداشت. فیلسوف ارسطویی می توانست در زندان یا بیابان عمر را سپری کند و همان حال ذات و طبیعت و ماهیت اشیاء را معین کند. کشف ذات و طبیعت، پایان کار فیلسوف بود. اما علوم تجربی جدید، هیچیک از ویژگیهای اشیاء را جوشیده از «خود»

اشیاء نمی دانند، بلکه همه ی آنها معلول علل بیرونی هستند. همه ی اشیاء متأثر از شرایط و موثرات بیرونی هستند. علم تجربی جدید بدنبال روشن کردن داد و ستد دائمی پدیده ها با یکدیگر است.

نتیجه: مطابق نظریه ی مصطفی ملکیان، تولد و رشد معرفت هایی چون فلسفه ، شعر، معماری و... ناشی از عدول از تعالیم اسلام یک بوده است. به تعبیر دیگر، رشد آنها "به دلیل" دین نبود، بلکه، "علی رغم" دین بود. اگر این نظریه تفسیری معتبر از اسلام یک باشد، مسلمین از همان سدهای اولیه ی بر ساخته شدن اسلام ، به دنبال بر ساخته های غیر وحیانی ای رفته اند، که کمبود آنها را در دین احساس می کردند. فلسفه و فلاسفه، عرفان و عارفان، همیشه با تکفیر فقها روبرو بوده اند.

اکبر گنجی

منبع: رادیو زمانه، ۲۴ دی ۱۳۸۷

پاورقی ها:

۱- مصطفی ملکیان، اسلام را به اسلام ۱ و ۲ و ۳ تقسیم می نماید. اسلام یک به معنای متون مقدس دینی و مذهبی مسلمین، یعنی قرآن و احادیث معتبر، است. به تعبیر دیگر، مجموعه مکتوباتی است که حکایتگر اقوال و افعال کسانی است که فوق سؤال و چون و چرا تلقی می شوند. اسلام دو به معنای مجموع شروح و تفاسیر و تبیینها و دفاعهایی که در باب قرآن و احادیث معتبر به جا مانده است، یعنی آثار متکلمان، عالمان اخلاق، فقهاء، فیلسوفان، عارفان و سایر عالمان فرهنگ اسلامی. اسلام سه به معنای مجموع افعالی که مسلمانان، در طول تاریخ انجام داده اند، به انضمام آثار و پیامدهای مترتب بر آن رفتارهاست. اسلام سه اسلام در مقام عمل است، یعنی مجموعه همه ی افعالی که مسلمین، از آغاز تاکنون، انجام داده اند. رجوع شود به:

مصطفی ملکیان، حوزه و دنیای جدید، راه نو، شماره ۱۳، ۲۷ تیرماه ۱۳۷۷. اینک در کتاب **مشاقی و مهجوری**

۲- مصطفی ملکیان، وضعیت تفکر در ایران معاصر، سروش اندیشه، شماره اول. اینک در کتاب **مشاقی و مهجوری**

۳- پیشین، ص ۳۸.

۴- پیشین، ص ۳۸.

۵- طباطبایی، **المیزان**، جلد ۱۵، ص ۴۷۰-۴۶۹.

مرتضی مطهری داستانی از فرزاد نقل می کند که تا حدودی بیانگر ماهیت شعر و شاعری است. فرزاد در یکی از اشعارش می گوید:

فبتن بجا نبی مصرعات و بت افض اغلاق الختام

می گوید جماعت نسوان در دو طرف من راحت خوابیده بودند، کار من تا صبح جز قفل بسته باز کردن چیز دیگری نبود. خلیفه وقت به او گفت این اقرار به زناست. لذا باید بر تو حد جاری کرد. فرزاد پاسخ داد: "ان کتاب الله یدرء عنا لحد" قرآن حد را از من برداشته. گفت چطور؟ گفت خداوند متعال می فرماید: والشعراء یتبعهم الغاون الم ترانهم فی کل وادیهیمون و انهم یقولون ما لا یفعلون" کار شاعر این است که کار نکرده را توصیف کند (مرتضی مطهری، **عرفان حافظ**، صدرا، ص ۳۰).

۶- مصطفی ملکیان، وضعیت تفکر در ایران معاصر، ص ۴۰-۳۹.

۷- پیشین، ص ۴۱.

۸- پیشین، ص ۳۸.

علی ابن ابی طالب در یکی از کلمات قصار می فرماید: **والکفر علی اربع دعایم. علی التعمق و التنازع و الزیغ و الشقاق . فمن تعمق لم ینب الی الحق (نهج البلاغه شهیدی، کلمات قصار ۳۱، ص ۳۶۵).**

۹- **والعقل حفظ التجارب، نهج البلاغه شهیدی، نامه ۳۱، ص ۳۰۵ .**

۱۰- **مصطفی ملکیان، وضعیت تفکر در ایران معاصر، ص ۴۲-۴۱ .**

۱۱- **پیشین، ص ۴۲ .**

۱۲- **پیشین، ص ۴۱ .**

۱۳- **رساله فی الاعتقادات شیخ صدوق: ۷۴. همچنین نگاه کنید به کافی ۱ : ۱۷۱- ۱۷۰ که هشام صریحاً به حضرت صادق عرض می کند که او مبانی خود را از تعلیمات ایشان گرفته است.**

۱۴- **[و سئل عن القدر فقال:] طریق مظلم فلا نسلکوه، و بحر عمیق فلا تلجوه ، و سر الله فلا تتکلفوه: [و او را از قدر پرسیدند، فرمود] راهی است تیره آن را میمائید و دریایی است ژرف بدان در میائید، و راز خداست برای گشودنش خود را مفرسایید. (نهج البلاغه شهیدی، ص ۴۱۴) .**

۱۵- **پیشین، ص ۴۲ .**

۱۶- **نهج البلاغه شهیدی، ص ۷۵-۷۴.**

۱۷- **مصطفی ملکیان، وضعیت تفکر در ایران معاصر، ص ۴۴ .**

۱۸- **طباطبایی، المیزان، جلد ۱۳، ص ۱۳۳ .**

۱۹- **اکثر اهل الجنه البله : بیشتر اهل بهشت ابلهان اند". برخی منابع سنی این روایت را از پیامبر گرامی اسلام نقل کرده اند. هیشمی ، مجمع الزوائد، ج ۸ ، ص ۷۹ - یعقوبی ، تاریخ یعقوبی ، ج ۲ ، ص ۱۰۲ . در میان متون شیعی در معانی الاخبار و قرب الاسناد روایتی از این صدقه از امام باقر آمده است که می فرماید: "قال النبی(ص) دخلت الجنه فرأیت اکثر اهلها البله، قال: قلت ما الابله؟ فقال العاقل فی الخیر و الغافل عن الشر الذی یصوم فی کل شهر ثلاثه ایام. رجوع شود به مجلسی، بحار الانوار، ج ۶۷، ص ۹ و ج ۹۴ ص ۹۴ و ۹۸ .**

۲۰- **محمد غزالی، تهافت الفلاسفه ، ترجمه علی اصغر حلبی، انتشارات زوار، چاپ دوم، ۱۳۶۳ ، ص ۳۰۷ .**

۲۱- **تفسیر کبیر ، ج ۳ ، ص ۲۱۴ ، چاپ مصر ، ۱۹۵۳ .**

۲۲- **مصطفی ملکیان، وضعیت تفکر در ایران معاصر، ص ۳۸.**

۲۳- **مقدمه ابن خلدون، ترجمه محمد پروین گنابادی، ج ۲ ، انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ هفتم، ۱۳۶۹ ، ص ۱۰۳۴ .**

در خصوص نگاه اسلام یک به دنیا، در "قرآن محمدی" به تفصیل سخن خواهیم گفت. و نشان خواهیم داد که براساس آن نگاه چه دانش هایی می توانست در میان ما شکل گیرد؟

قرآن محمدی (19)

پاسخ به تحدی قرآن (3-4)

۱- «قرآن علمی» و «علم تجربی برتر» از قرآن: فاصله ی جوامع اسلامی با جوامع مسیحی - یهودی در دوران جدید به طور باورنکردنی ای افزایش یافت. نتیجه ی این فاصله آن شد که جهان غرب به نماد توسعه یافتگی تبدیل گردید و جهان اسلام به نماد توسعه نیافتگی و تأخر فرهنگی. اندیشه ی تجدد(مدرنیته) و نظام اجتماعی مدرن(نظام های دموکراتیک ملتزم به حقوق بشر و کثرت گرایی) این شکاف را روز به روز بیشتر و عمیق تر کردند. در چنین شرایط نابرابری، مسلمانها، بدون آنکه آماده باشند، با مدرنیته روبرو شدند. هر روز یکی از محصولات مدرنیته به مطلوبی تبدیل می شد که همه خواهان اش بودند. دوران جدید، دوران سیطره ی علم تجربی بود. برخی از متفکران، علم تجربی را مهم ترین و عینی ترین مولفه ی مدرنیته به شمار آورده اند. دستاوردهای علوم تجربی مدرن آن قدر شگرف بود و مقبول افتاد که هیچ کس را توان گریز از آن نبود. پوزیتیویسم به این باور نادرست دامن زد که قوانین علمی، قوانین اثبات شده ای هستند که آنچه در مقابلش قرار گیرد، چیزی جز یاهه های بی معنا نخواهد بود. پوزیتیویست های منطقی هم رسماً دین و متافیزیک را نه تنها «کاذب»، که «بی معنا» اعلام کردند. مسأله فقط آن نبود که علم تجربی «حقیقت نما» و «عینی» تر از هر معرفت مدعی عینیت بود، بلکه نتایج عملی علم تجربی، خصوصاً تکنولوژی مدرن، آن را به «گفتمان مسلط» تبدیل کرد. شنیدن داستان نزاع علم و دین در عالم مسیحیت، و عبرت گرفتن از آن تجربه، مسلمانها را به این نتیجه رساند که این نزاع پیروزی برای دین به دنبال ندارد. بدین ترتیب، عالمان و مفسران مسلمان، تمام کوشش خود را مصروف آن کردند تا نشان دهند که «کلام الله» نه تنها با علم تجربی مدرن تعارض ندارد، بلکه کاملاً موید آن است. کتاب های تفسیری این دوره، شاهد خوبی برای تأیید این مدعاست.

تفسیر طنطاوی، **تفسیر الجواهر فی تفسیر القرآن الکریم**، از جمله کتاب های تفسیری است که تلاش خود را مصروف آن کرده تا تفسیری علمی از قرآن ارائه کند. طنطاوی می گوید:

«در این تفسیر آنچه را که محل نیاز مسلمانان است، از احکام و اخلاق و **شگفتیهای آفرینش** گرد آورده ام و از **غرائب علوم و عجایب خلق**، بسا چیزها در آن درج کرده ام تا برای زن و مرد مسلمان، شوق انگیز باشد و آنان را به کسب آگاهی از حقایق آیات روشن کتاب تکوینی الهی، که در **عالم جانداران و گیاهان و زمین و آسمان** عیان است، وادارد» [۱].

شیخ محمد عبده، در تفسیر **المنار**، همین شیوه را ادامه داده است. او در تفسیر سوره فیل، عذاب الهی را کنایه از حصبه و ابله می گیرد:

«این سوره کریمه برای ما روشن می کند که این ابله و حصبه از سنگریزه های خشکی که بر سر افراد این لشکر باریدن گرفته است، سرایت کرده است. و ناقل آن همانا گروه هایی از یک نوع پرند پرده بوده و همراه با باد توفنده بر آنها باریده است و می توان این پرندگان را چیزی از جنس پشه یا مگس، بشمار آورد که حامل جرثومه های بعضی امراض بوده اند و آن سنگریزه ها، گل خشک و آلوده ای بوده که باد آن را آورده و به پای این جانوران ریز چسبیده و داخل بدن آنها شده و جراحات بیماری ایجاد کرده و سپس بدن آنها فاسد شده و پراکنده گشته، و همانا انبوه کنیری از این پرندگان یا جانوران ریزند که عظیم ترین لشکرهای الهی شمرده شده اند. و این جانوران ریز همان چیزی است که امروزه، میکرب می گویند» [۲].

عبده جن را همان **میکرب قلمداد** می کند [۳]. تفسیر سید احمد خان تماماً در خدمت چنان سودایی است.

تفسیر پرتوی از قرآن آیت الله طالقانی هم از جمله تفاسیری است آیات قرآن را با علم نوین تحکیم می کنند. به عنوان مثال، مطابق آیه ۲۷۵ سوره بقره، آدمیان در اثر مس شیطان دیوانه می شوند. آیت الله طالقانی با توجه به تعارض این امر با علم تجربی نوین، می گوید آیه شریفه تمثیلی از بیماری صرع و دیگر اختلال های روانی است. چون عرب این گونه بیماری ها را در اثر تماس جن با شخص می پنداشتند [۴]. طباطبایی در تفسیر این آیه، چنان تفسیر هایی را رد کرده و به صراحت می نویسد دیوانه شدن در اثر مس شیطان امری ممکن است. آیت الله جوادی آملی هم در تفسیر این آیه، شیطان، که یکی از جنیان است، را عامل برخی از دیوانگی ها معرفی کرده است [۵]. مهندس مهدی بازرگان و دکتر یدالله سبحانی هم چنان مشی ای داشتند. دوران، دوران حاکمیت تمام عیار علم بود، نه تنها مارکسیست ها، از علمی بودن مارکسیسم سخن می رانند، بلکه مفسران مسلمان هم بدنبال اثبات علمی بودن قرآن بودند.

علامه طباطبایی، که به گمان بسیاری مهمترین تفسیر تاریخ اسلام را نوشته است، در تفسیر بسیاری از آیات قرآن، از علوم تجربی جدید برای تفسیر و تأیید آیات استفاده می کند. به عنوان مثال، موارد زیر قابل ذکر است:

الف- اثبات خدا از طریق برهان نظم: در تفسیر آیه زیر :

ان فی خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار (بقره، ۱۶۴).

طباطبایی می نویسد: برهان دیگری که آیه شریفه برای اثبات خدا آورده، همان برهان نظم است. یعنی:

“این اجرام زمینی و آسمانی از نظر حجم و کوچکی و بزرگی و دوری و نزدیکی یکسان نیستند و به گونه ای که از جستارهای علمی به دست آمده، کوچک ترین حجم یکی از آنها ۳۳۰،۰۰۰،۰۰۰،۰۰۰،۰۰۰،۰۰۰،۰۰۰،۰۰۰،۰۰۰،۰۰۰،۰۰۰ سانتی متر مکعب است و بزرگ ترین آنها که حجم اش میلیونها برابر زمین می باشد، کره ای با قطر معادل ۹۰۰ میل است و فاصله میان دو ستاره و دو جرم آسمانی، نزدیک به سه میلیون سال نوری است و سال نوری تقریباً برابر است با رقم (۳۶۵*۲۴*۶۰*۶۰*۶۰/۳۰۰ کیلومتر) این ارقام دهشت آور را نیک بنگر، آن گاه خودت حکم خواهی کرد که تا چه اندازه نظام این جهان، بدیع و شگفت آور است؛ جهانی که با همه وسعتش هر ناحیه اش در ناحیه دیگر اثر می گذارد، و در آن دست اندازی می کند و هر جزء آن در هر کجا که واقع شده باشد از آثاری که سایر اجزاء در آن دارند متأثر می شود، جاذبه عمومی اش یکدیگر را به هم متصل می کند، نورش و حرارتش همچنین، و با این تاثیر و تاثیر سنت حرکت عمومی و زمان عمومی را به جریان می اندازد. و این نظام عمومی و دائم، و تحت قانونی ثابت است و حتی قانون نسبیت عمومی هم که قوانین حرکت عمومی در عالم جسمانی را محکوم به دگرگونی می داند، نمی تواند از اعتراف به اینکه خودش هم محکوم قانون دیگری است، خودداری کند، قانونی ثابت در تغییر و تحول، یعنی تغییر و تحول در آن قانون ثابت و دائمی می باشد” [۶].

ب- طباطبایی برای تفسیر دنباله آیه، **اختلاف الليل والنهار**، هم از علم تجربی جدید کمک می گیرد. می نویسد:

“وجود دو عامل از عوامل طبیعی علت کم و زیاد شدن و کوتاه و بلند شدن شب و روز در ایام سال، شناخته شده است: اول: حرکت وضعی زمین به دور مرکز خود که در هر ۲۴ ساعت یک بار صورت می گیرد و از این دوران که همیشه یک طرف زمین، یعنی کمی بیش تر از یک نیم کره آن، رو به آفتاب است و از آن نور می گیرد و حرارت را جذب می کند، روز پدید می آید و یک طرف دیگر زمین، کمی کم تر از یک نیم کره آن پشت به آفتاب است و در تاریکی سایه مخروطی شکل آفتاب قرار می گیرد، شب پدید می آید و این شب و روز به صورت دائم، اطراف زمین دور می زند.

عامل دوم، میل سطر دائر استوایی و یا معدل از سطر مدار زمین در حرکت انتقالی، شش ماه به سوی شمال و شش ماه به سوی جنوب که برای بهتر فهمیدن این میل باید به نقشه ای که از زمین و آفتاب و حرکت انتقالی زمین در مدار بیضی شکل به دور آفتاب ترسیم می کنند، مراجعه کرد که در آن جا خواهی دید، محور زمین در حرکت انتقالی آن، محوری ثابت نیست، از اول فروردین که محورش در نقطه مغرب و مشرق اعتدالی است، تا مدت سه ماه، بیست و سه درجه به طرف قطب جنوب حرکت می کند و در سه ماه تابستان، دوباره به جای نخست باز می گردد و این دو حرکت باعث آن می شود که طول روز و شب در فصلهای گوناگون سال تغییر کند” [۷].

ج- طباطبایی در تفسیر آیه زیر از یافته های علم فیزیک در مسأله انبساط جهان استفاده می کند:
والسماء بنیناها باید و انا لموسعون: و آسمان را توانمندانه برافراشتیم و ما توانمندیم(ذاریات، ۴۷).

می نویسد:

“احتمال دارد کلمه **موسعون** از این اصطلاح گرفته شده باشد که می گویند: **فلان اوسع فی النفقه:** فلانی در نفقه توسعه داد، یعنی خیلی خرج کرد. در نتیجه منظور توسعه دادن به آفرینش آسمان خواهد بود که بحثهای ریاضی جدید آن را تایید می کند”[۸].

د- طباطبایی از دستاوردهای علم جدید برای تأیید احکام فقهی قرآن هم استفاده می کند تا علمی بودن احکام قرآنی را اثبات کند. در ذیل آیه:

یسئلونک عن الخمر والمیسر: از تو درباره شراب و قمار می پرسند(بقره ، ۲۱۹).

می نویسد:

“اما می گساری زیانهای گوناگونی دارد. زیانهای طبیعی، اخلاقی و عقلی و ضررهای طبیعی و آثار سوء جسمی این عمل، اختلالهایی است که در معده، روده، کبد، شش، سلسله اعصاب، شرایین، قلب و حواس ظاهری چون بینایی و چشایی و جز آن پدید می آورد که پزشکان حاذق قدیم و جدید، تالیفات بسیاری نوشته و آمارهای عجیبی ارائه داده اند که از فراوانی مبتلایان به انواع مرض های کشنده خبر می دهد که از این سم کشنده ناشی می شود”[۹]. و در تفسیر آیه زیر:

یا ایها الذین آمنوا انما الخمر والمیسر والانصاب والازلام رجس من عمل الشیطان: ای مومنان شراب و قمار و انصاب و ازلام پلید و عمل شیطانی است(مائده ، ۹۰).

می نویسد:

“روشن است که نوشیدن شراب، باعث تحریک سلسله اعصاب شده و عقل را تخدیر می کند و عواطف عصبی را به هیجان می آورد و این هیجان اعصاب، اگر در راه خشم و غضب به کار رود، ثمرات تلخی به بار می آورد و بزرگ ترین جنایات را حتی جنایاتی که درندگان نیز از ارتکاب آن شرم دارند، برای مستان تجویز می کند و اگر در مسیر شهوت قرار گیرد، معلوم است که سر به رسوایی درآورده و هر فسق و فجوری را چه در مال و عرض خود و چه درباره ی دیگران در نظرش زینت داده و او را به هتک همه مقدسات دینی و اجتماعی وا می دارد”[۱۰].

در چنین فضایی، تفسیرها و قرائت های جدید از قرآن و سنت نبوی متولد شد. در واقع، این نوع تفاسیر، به زبان بی زبانی اعتراف می کردند که چیزی برتر از قرآن وجود دارد که چاره ای جز قبول آن، و تأویل آیات قرآن به سود آن، وجود ندارد. بدین ترتیب مسلمان های معتقد به کلام الله بودن قرآن، در اولین گام، برتری علم تجربی نسبت به جهان شناسی قرآن را پذیرفتند. علامه طباطبایی و دیگر مفسران، با توجه به سیطره ی علوم تجربی جدید، آیات قرآن را به سود علم تأویل کرده اند. موارد این رویکرد بسیار است که در اینجا به برخی از آنها اشاره خواهد رفت:

۱-۱- **افلاک آسمان:** مطابق آیه ۱۰ سوره صافات و ۸ و ۹ جن و ۱۶ و ۱۷ و ۱۹ حجر، افلاکی محیط بر زمین وجود دارد که در آن گروهی از ملائکه سکونت دارند و درهایی که باز نمی شود مگر برای ملائکه، و چون یکی از شیاطین نزدیک می شود، با شهابی او را دور می کنند. مفسران گذشته همین معنا را قبول و اعلام می داشتند، اما طباطبایی به صراحت می نویسد:

“و این معانی همه از ظاهر آیات و اخبار ابتداً به ذهن می رسد. ولیکن امروزه **بطلان** این حرف ها به خوبی روشن شده، و عیان گشته، و در نتیجه **بطلان** همه ی آن جوهری هم که در تفسیر “شهب” ذکر کرده اند”[۱۱].

اینکه که آیه ای از قرآن با علم تجربی جدید تعارض پیدا کرده است، چه باید کرد؟ مومن به تحدی قرآن، باید جانب قرآن را بگیرد و علم تجربی جدید را نفی کند. اما طباطبایی چنین نمی‌کند، برای اینکه نمی‌خواهد قرآن به ضدیت با علم متهم شود. لذا می‌نویسد:

“ناگزیر باید توجیه دیگری کرد که مخالف علوم امروزی و مشاهداتی که بشر از وضع آسمانها دارد نبوده باشد” [۱۲]. این نکته ای عجیب است از طباطبایی، او که در بحث تحدی می‌گفت قرآن در تمامی قلمروها، از کلیه دستاوردهای بشری برتر است، ضمن قبول برتری علم تجربی جدید، قرآن را به سود علم تجربی تاویل می‌کند.

۱-۲- **مسطح بودن زمین:** طبیعیات گذشتگان به آنها می‌آموخت که زمین مسطح است. قرآن هم همین دیدگاه را تأیید کرده است:

والله جعل لكم الارض بساطا: و خداوند زمین را زیرانداز شما کرد (نوح، ۱۹)

امام فخر رازی در تفسیر آیه شریفه تمام سعی خود را مصروف آن کرده است تا با براهین عقلی اثبات کند زمین کروی نیست. علم تجربی جدید نشان داد که زمین مسطح نیست، بلکه کروی است. بدین ترتیب، بین دیدگاه قرآن و علم جدید، تعارض ایجاد شد. طباطبایی برای حل این مسأله به سود علم، در معنای آیه تصرف می‌کند. وی یک کاف تشدید در تقدیر می‌گیرد و می‌نویسد:

“می‌خواهد بفرماید زمین را مثل فرش برایتان گسترده کرد تا بتوانید به آسانی در آن بگردید و از ناحیه‌ای به ناحیه دیگر منتقل شوید” [۱۳]، نه آنکه زمین را مسطح آفریده باشد.

۱-۳- **نور افشانی ماه:** مطابق دانش گذشتگان، زمین مرکز عالم بود و کره ی ماه به همه ی آسمان نور می‌داد. قرآن هم همین دیدگاه را تأیید کرده است:

الم تر و كيف خلق الله سبع سموات طباقا. وجعل القمر فيهن نورا: آیا نیندیشیده اید که خداوند چگونه هفت آسمان را تو در تو آفریده است. و ماه در آن پرتو افشان (نوح، ۱۵-۱۶)

علوم تجربی جدید این نظریه را باطل اعلام کردند، یعنی نه زمین مرکز عالم است و نه ماه نورافشان به همه ی عالم. بدین ترتیب، قرآن در این خصوص با علم تعارض پیدا کرد. طباطبایی، برای حل مشکل تعارض علم و دین، می‌گوید، مردم دوران پیامبر این گونه می‌اندیشیدند، خداوند هم در اینجا به لسان قوم سخن گفته است. در خصوص نور افشانی ماه هم، با تصرف در آیه مسأله را حل می‌کند:

“اینکه آسمانها را هفتگانه خوانده - آن هم در زمینه‌ای که می‌خواهد اقامه حجت کند - دلالت دارد بر اینکه مشرکین معتقد به هفتگانه بودن آسمانها بودند ، و آن را امری مسلم می‌شمردند و قرآن با آنان به وسیله همین چیزی که خود آنان مسلم می‌دانستند احتجاج کرده و به هر حال داستان هفتگانه بودن آسمانها که در کلام نوح آمده به خوبی دلالت دارد بر اینکه این مسأله از انبیاء از قدیم‌ترین زمانها رسیده است... اینکه فرمود: ماه را در آسمانها نور قرار داد و آسمانها را ظرف ماه خواند - منظور این است که بفرماید ماه در ناحیه آسمانها قرار دارد ، نه اینکه همه آسمانها را نور می‌دهد ، مثل اینکه خود ما می‌گوییم در این خانه‌ها یک چاه آب هست ، با اینکه چاه آب در یکی از آنها است ، و بدین جهت می‌گوییم در این خانه‌ها که وقتی در یکی از آنها باشد مثل این است که در همه باشد ، و باز نظیر اینکه می‌گوییم : من به میان مردم بنی تمیم رفتم ، با اینکه به خانه بعضی از آنان رفته‌ام” [۱۴].

۱-۴- **نظریه تکامل داروین:** یکی از نزاع های تفسیری پیش از انقلاب، مسأله تعارض قرآن با نظریه تکامل داروین بود. دکتر سبحانی کتابی نوشت و در آن از نظریه تکامل داروینی دفاع کرد. برخی به تفسیر او به شدت تاخته و آن را در تعارض با نظریه ی خلقت قرآن به شمار آوردند. علامه طباطبایی در تفسیر آیه اول سوره نسا به این موضوع پرداخت، از نظر قرآن که در مقابل تئوری داروین است دفاع کرد، و نظریه ی داروین را رد نمود. اما مرتضی مطهری در این خصوص جانب دکتر سبحانی را گرفت. او می‌گوید:

“برای یک نفر معتقد به خدا و قرآن کاملاً ممکن است که ایمان خود را به خدا و قرآن حفظ کند و در عین حال داستان خلقت آدم را به نحوی توجیه کند. امروز ما افرادی با ایمان و معتقد به خدا و رسول و قرآن را سراغ داریم که داستان خلقت آدم را در قرآن به نحوی تفسیر و توجیه می کنند که با علوم امروزی منطبق است. احدی ادعا نکرده است که آن نظریه ها برخلاف ایمان به قرآن است. ما خودمان وقتی آن نظریه ها را در کتابهای مربوط به این موضوع مطالعه می کنیم در آنها نکات قابل توجه زیادی می بینیم” [۱۵]. تنها اشکال مدعای مطهری این است که اگر او نگاهی به تفسیر استاد خویش، طباطبایی، می انداخت، می دید که میزان در رد نظریه ی تکامل داروین است.

۱-۵- هیأت بطلمیوسی: آیات ۱۵ و ۱۶ سوره نوح، ۳ ملک، ۲۹ بقره، ۸۶، ۱۲ فصلت، ۱۲ طلاق، مطابق هیأت بطلمیوسی است. نظریه ی هفت آسمان بطلمیوس با علم تجربی جدید تعارض دارد. مطابق تحدی، باید سمت قرآن را گرفت و علم تجربی بشر ساخته را رد کرد. اما سیطره ی علم تجربی جدید مفسران را مجبور به توجیه آیات کرده است. علامه شعرانی گفته است:

“قول ابن عباس به حق و حقیقت نزدیک تر است، زیرا خداوند متعال به آن چه در آن عصر می شناخته اند و جزء علوم آن زمان بوده، استدلال کرده است. در عصر رسالت، معروف در نظر مردم این بوده که سماوات بر هفت مورد می باشد و زمین بر هفت اقلیم است و این اقلیم ها طبقاتی نیستند که هر طبقه بر روی طبقه ای دیگر باشد، بلکه تقسیم خود زمین بر هفت قسمت بوده است” [۱۶].

آیت الله منتظری، به هیچ وجه حاضر نیستند آیات قرآن را فدای چیز دیگری کنند. بدینترتیب در ذیل همین آیه ابتدا نظر تفسیری دیگری از علامه شعرانی نقل کرده اند که گفته است:

“اگر گویی: هفت آسمان طبقه طبقه روی یکدیگر در هیئت امروز باطل شده است، پس چرا خداوند آن را ذکر فرمود؟ گوییم: خداوند از آن معنای صحیح خواست نه آن که مردم آن عهد معتقد بودند، یعنی مراد او هفت مدار است که در فضا محل سیر کواکب، است و اکتفاء بر هفت فرمود با آنکه سیارات و مدارها بی شمارند برای اینکه مردم آن عهد هفت مدار را می شناختند و باید خداوند به چیزی احتجاج فرماید که مردم بشناسند تا حجت تمام شود” [۱۷].

سپس در زیر آن نوشته اند:

“اساساً از کجا معلوم که عرب شبه جزیره که در زمان نزول، دور از فرهنگ و تمدن و بازار علم بوده و از اءهله سوال می کرده است در ذهنش هفت آسمان هیئت بطلمیوس مرتسم و مرکوز بوده است تا گفته شود آیه مذکور مطابق با ذهنیت آن زمان نازل گردیده است؟ و از کجا که واقعا آسمان ها به دیگر گونه ای که بطلمیوس فهمیده است هفت طبقه نباشد؟ مگر بشر هنوز توانسته است به ابتدا و انتهای عالم ماده آگاهی یابد تا گفته شود نظریه هفت آسمان طبقه طبقه باطل است؟

علاوه بر این، نویسنده محترم که می فرماید: “سخن از آسمان های هفت گانه کجا و آیاتی چون (الله نور السموات والارض) کجا” به چه دلیلی آسمان ها در این آیه را حمل بر آسمان های بطلمیوسی نمی کنند؟ به هر دلیلی که هست به همان دلیل “سموات سبع” را نیز حمل بر آسمان های بطلمیوسی نکنند و حداقل احتمال دهند معنای دیگری مراد باشد” [۱۸].

۱-۶- آفرینش جهان در شش روز: آفرینش جهان در شش روز یکی دیگر از مصادیق تعارض قرآن با علم جدید است. یهودیان شش روز را از یکشنبه تا جمعه می دانند، که روز شنبه روز عید و تعطیل است. مسیحیان شش روز را از دوشنبه تا شنبه می دانند، که روز یکشنبه روز عید و تعطیل است. مسلمانها شش روز را از شنبه تا جمعه می دانند، که روز جمعه عید و تعطیل است:

ان ربکم الله الذی خلق السموات و الارض فی سته ایام: پروردگار شما کسی است که آسمان ها و زمین را در شش روز آفرید (اعراف، ۵۴).

این آیه در سوره های یونس، ۳ - هود، ۷ - فرقان، ۵۹ - سجده، ۴ - ق، ۳۸ - حدید، ۴ - تکرار شده است. اما در جای دیگر گفته شده است که خداوند در دو روز زمین را آفرید و در چهار روز [که آن دو روز هم جزو آن بوده است] کوهها را در آن برافراشت و زمین را برکت بخشید و زاد و برگ آن مقرر داشت و در دو روز هفت آسمان را از دخان بیافرید:

قُلْ اِنَّكُمْ لَتَكْفُرُونَ بِالَّذِي خَلَقَ الْاَرْضَ فِي يَوْمَيْنِ وَ تَجْعَلُونَ لَهُ اَنْدَاداً ذَلِكُمْ رَبُّ الْعَالَمِينَ. وَ جَعَلَ فِيهَا رِوَاسِي مِّنْ فَوْقِهَا وَ بَرَكَ فِيهَا وَ قَدَرْنَا اَقْوَاتَهَا فِي اَرْبَعَةِ اَيَّامٍ سِوَاءِ لِّلسَّائِلِينَ: بگو آیا شما به کسی که زمین را در دو روز آفریده است، کفر می ورزید و برای او همتیانی قائل می شوید، اوست که پروردگار جهانیان است. بر روی آن [زمین]، کوههای استوار آفرید و به آن برکت بخشید و در چهار روز زاد و برگ آن را در آن آماده ساخت، که برای خوانندگان یکسان است (فصلت، ۹-۱۰).

اما فخر رازی گفته است اعراب که با یهودیان معاشرت داشتند، از آنها شنیده بودند که خداوند جهان را در شش روز آفریده است. در واقع قرآن با اشاره به همین نکته، گفته است همان خدایی را بپرستید که از عقلای قوم شنیده اید که جهان را در شش روز آفریده است. به تعبیر دیگر، در اینجا، به لسان قوم سخن گفته شده است.

۱-۷- حرف زدن زمین و آسمان: قرآن فرموده که بین خداوند و زمین و آسمان گفت و گو صورت گرفته است:

ثُمَّ اسْتَوَىٰ اِلَى السَّمَاءِ وَ هِيَ دَخَانٌ فَجَالَ لَهَا وَ لِلْاَرْضِ اَنْتَبَا طَوْعاً اَوْ كَرْهاً قَالَتَا اَتَيْنَا طَائِعِينَ: سپس به آسمان پرداخت که به صورت دودی بود، به آن و به زمین فرمود خواه یا ناخواه رام شوید، گفتند البته رام و تسلیم هستیم (فصلت، ۱۱).

سخن گفتن زمین و آسمان نه تنها با علوم تجربی، که با فهم عرفی آدمیان هم تعارض دارد. برخی از مفسران گفته اند نه خداوند با آسمان و زمین سخن گفته است و نه آسمان و زمین به او پاسخ گفته اند. ابوالفتوح می نویسد: "انجا قولی نبود از خدای و نه از آسمان و زمین جوابی و لیکن این عبارت است و کنایت از سرعت حصول مقدر او بر وفق مراد، یا از طریق تشبیه بر وجه مبالغه" [۱۹].

علامه طباطبایی در تفسیر آیه نوشته است، زمین و آسمان با خداوند گفت و گو نکرده اند، بلکه قرآن مطابق "فهم مردم ساده" سخن گفته است تا آنها درک کنند:

"اینکه به آسمان و زمین فرمان می دهد که ائتیا طوعاً او کرها - چه بخواهید و چه نخواهید باید بیابید ، کلمه و فرمان تکوینی است ، نه اینکه خداوند چنین سخنی گفته باشد ، بلکه همان امر تکوینی است که در هنگام ایجاد موجودی صادر می کند و آیه انما امره اذا اراد شیئا ان یقول له کن فیکون از آن خبر می دهد . و مجموع دو جمله ائتیا ... و جمله ائتیا ... که اولی فرمان خدا و دومی پاسخ زمین و آسمان است ، صفت ایجاد و تکوین را مثل می کند ، تا فهم مردم ساده آن را درک کند . و به طوری که از کلام خدای تعالی استفاده می شود ، علم را برای تمامی موجودات قائل است ، چیزی که هست سخن گفتن خدا با هر چیزی به حسب حال آن چیز و مناسب با آن است ، و بنا بر این جمله مورد بحث که یکی از مواردی را که خدا با موجودات سخن گفته حکایت می کند حقیقتی تحلیلی خواهد بود" [۲۰].

پیش از این نوشتیم که قرآن عمل تکوینی آفرینش عیسی مسیح را، تکلیم خداوند خوانده است. در این ا هم عمل تکوینی ایجاد، گفت و گوی خدا با آسمان و زمین نامیده شده است. سید مرتضی علم الهدی، در شرح آیه ی میثاق (اعراف، ۱۷۲) گفته است که در آنجا هم بین خداوند و ذریه آدم گفت و گویی صورت نگرفته است. در آیه دیگری از قرآن، از شهادت پوست بدن علیه صاحب اش در قیامت سخن رفته است:

وَ قَالُوا لَجُلُودِهِمْ لَمْ شَهِدْتُمْ عَلَيْنَا قَالُوا اَنْطَقْنَا اللهُ الَّذِي اَنْطَقَ كُلَّ شَیْءٍ: به پوستهایشان گویند چرا بر ما گواهی دادید؟ گویند: ما را خداوندی که هر چیز را به سخن در آورد، به سخن در آورده است (فصلت، ۲۱).

این آیه هم با علم تجربی و فهم عرفی تعارض دارد. مفسرانی چون طباطبایی نطق را در اینجا به معنای حقیقی حمل می کنند. اما مطابق نظریه ی معاد جسمانی ملاصدرا، قیامت تجسم اعمال است، نه آنکه مانند زندگی این جهانی

روابط اعتباری در آنجا برقرار باشد. یعنی دادگاهی برای محاکمه آدمیان تشکیل نمی‌گردد، که نیاز به شهادت داشته باشد، و پوست بدن انسان بخواهد شهادت دهد.

۸-۱- ساکن بودن زمین: آیه ۲۵۸ سوره بقره زمین را ساکن معرفی می‌کند. یعنی ابراهیم می‌گوید خورشید هر روز از شرق زمین بر می‌آید و در غرب غروب می‌کند.

قال ابراهم فان الله ياتي بالشمس من المشرق فات بها من المغرب: ابراهیم گفت خداوند خورشید را از مشرق بر می‌آورد، تو از مغربش برآورد.

۹-۱- غروب خورشید در چشمه ای گل آلود: در قرآن آمده است که خورشید در چشمه ای گل آلود غروب می‌کند:

حتى اذا بلغ مغرب الشمس وجدها تغرب في عين حمئة: تا آنکه به سرزمین مغرب [خورشید] رسید و چنین یافت که در چشمه ای گل آلود غروب می‌کند (کهف، ۸۶).

۱۰-۱- نگاه داری آسمان تا بر زمین نیفتد: در قرآن آمده است که خداوند آسمان را نگاه می‌دارد تا بر روی زمین نیفتد:

و يمسك السماء ان تقع على الارض: او آسمان را نگاه می‌دارد تا بر زمین نیفتد (حج، ۶۵).

طباطبایی در ذیل آیه نوشته است: "خدا نمی‌گذارد که آن موجودات فرو ریزند و به زمین بیفتند، مگر به اذن خودش که با اذن او احياناً سنگهای آسمانی و صاعقه و امثال آن به زمین می‌افتد" [۲۱].

ان الله يمسك السماوات و الارض ان تزولا ولن زالتا ان امسكهما من احد من بعده: بیگمان خداوند آسمانها و زمین را از زوال نگاه می‌دارد، و اگر بخواهند زوال یابند، هیچ کس جز او نگاهشان نمی‌دارد (فاطر، ۴۱).

۱۱-۱- محل تولید آب جهنده: آیات ۵ تا ۷ سوره طارق می‌فرماید آب جهنده (منی) از بین صلب و دنده های سینه بیرون می‌آید.

پیش از این به تفصیل آوردیم که بزرگترین مفسران تاریخ اسلام، آیه را درست همین گونه معنا کرده اند [۲۲]. اما روشن است که با این مدعا با علم تعارض دارد، لذا امروزیان آیه را به سود علم تجربی تأویل می‌کنند.

اما آیت الله منتظری در ذیل همین موضوع فرموده اند:

"اگر به عنوان نمونه : علم بشری ثابت کرد که نطفه از صلب مرد و سینه زن بیرون نمی‌آید این علم از نظر شناخت شناسی دارای چه میزان از ارزش است ؟ آیا یقینی و صدصد مطابق با واقع است و هیچگونه احتمال خطائی هرچند ضعیف در آن نمی‌رود؟ برفرض که این چنین باشد از کجا معلوم که مراد از آیه: **يخرج من بين الصلب والترائب** خروج نطفه از صلب مرد و سینه زن باشد، آن گونه که برداشت برخی از آن آیه است، تا در نتیجه با علم در تعارض افتد؟ [۲۳]. سپس برای حل مسأله به تفسیر زیر از علامه شعرانی استناد فرموده اند:

"از آیه مزبور معلوم نمی‌شود که صلب مخصوص مرد است و ترائب مخصوص زن ، بلکه متبادر از امثال این عبارت این است که منی از میان دو جدار خارج می‌شود، یکی پشت و یکی سینه یعنی در درون بدن ؛ و خداوند خواسته است بگوید که منی چیزی پست است که از میان احشاء که مملو از کثافات است بیرون می‌آید و در هر عضو تولید می‌شود و مبدأ آن درون شکم است ، همان طور که فرمود: **من بين فرث و دم لبنا خالصا سائغا** (سوره نحل ، آیه ۶۶) یعنی از میان سرگین و خون ، شیر پاک و گوارا بیرون می‌آید" [۲۴].

۱۲-۱- قلب صنوبری محل ادراک: آیات زیادی قلب صنوبری را محل ادراک معرفی کرده و قلب صنوبری پیامبر را مهبط وحی معرفی می‌کند. پیش از این به تفصیل در خصوص این آیات و تفسیر مفسران بزرگ اسلام توضیح داده ایم [۲۵]. مفسران امروزی، به دلیل تعرض این مدعا با علم تجربی، آیات را به سود علم تأویل می‌کنند.

آیت الله منتظری در این خصوص فرموده اند:

“اما راجع به مرکزیت قلب برای ادراکات، ممکن است گفته شود: همان طور که در جای خود در حکمت متعالیه تبیین گردیده است، تمام ادراکات حصولی اعم از عقلانی، خیالی، حسی و نیز ادراکات حضوری و قوائی که آن ادراکات منسوب به آنهاست، همگی مجرد از ماده اند و قهراً مرکز ادراکات هم نه مغز مادی و نه قلب صنوبری جسمانی است بلکه از باب تطابق عوالم هستی و تجلی هر مرتبه فوقانی آن در مرتبه زیرینش مغز مادی و قلب صنوبری هم جلوه گاه آن ادراکات در عالم ماده و مملکت بدن است؛ و چون مغز مادی مجلای ادراکات حصولی و مفهومی و قلب صنوبری تجلی گاه ادراکات حضوری و شهودی می‌باشد و هر علم حصولی به علم حضوری برگشت می‌کند و پشتوانه و اعتبارنامه تمام ادراکات حصولی و مرکز آنها علوم حضوری می‌باشد، چه بسا قلب هم به این لحاظ مرکز ادراکات محسوب گردیده است. و حداقل، این احتمال که مقدمات استواری هم در حکمت متعالیه دارد نسبت به آیات مورد اشاره قابل تدبر و توجه است، نه اینکه یکسره بر مرکزیت قلب برای ادراکات خط بطلان کشیده و آن را علمی ناقص و مربوط به زمان عصر نزول بدانیم” [۲۶].

۱-۱۳- راندن ابرها به وسیله ی ملائکه:

والصافات صفاً فالزجرت زجراً: سوگند به فرشتگان راننده و به راه برنده ی ابرها (صافات، ۱ و ۲).

در پاره ای از روایات آمده است که “رعد” فرشته ای است که ابرها را می راند:

“احمد بن حنبل و ترمذی روایتی از ابن عباس نقل کرده اند که نسائی نیز آن را صحیح دانسته است. ابن عباس می گوید: یهود نزد پیامبر (ص) آمدند و گفتند: به ما بگو رعد چیست؟ فرمود: یکی از فرشتگان الهی و مأمور ابرهاست. تازیانه ای از آتش در دست دارد که با آن ابرها را به جایی می راند که خداوند امر کند. پرسیدند: پس این صدایی که می شنویم چیست؟ فرمود: صدای همان فرشته است. ابن مردویه از عمر بن نجاد اشعری روایت کرده است که پیامبر (ص) فرمود: رعد فرشته ای است که ابرها را می راند و برق چشم فرشته ای است که روفیل نام دارد. همو از جابر بن عبدالله روایت کرده است که پیامبر (ص) فرمود: فرشته ای بر ابر گماشته اند که اطراف آن را جمع می کند و بلندی هایش را استوار می سازد. تازیانه ای در دست دارد که چون بلند کند برق می زند، چون ابرها را باز راند، رعد به گوش می رسد و چون بر آن ها زند، صاعقه می گردد” [۲۷].

طباطبایی که می داند این سخنان با علم تجربی تعارض دارند، ایه را به گونه ای تفسیر کرده که با علم تعارض نداشته باشد. می نویسد:

“و ما احتمال می دهیم که مراد از هر سه طایفه (صافات و زجرات و تالیات) سه طایفه از ملائکه باشند که مأمور نازل کردن وحی بودند و راه این کار را از مداخله شیطانها ایمن می کردند و آن را به پیغمبران و یا خصوص پیامبر اسلام محمد می رساندند... بنا بر احتمال مزبور، معنای آیات مورد بحث این می شود که: سوگند می خورم به فرشتگانی که در سر راه وحی صف بسته‌اند، و سپس به فرشتگانی که شیطانها را از اینکه در کار وحی مداخله کنند زجر می دهند و سپس به فرشتگانی که وحی را بر پیغمبر می خوانند... مؤید این احتمال این است که: آیات مربوط به راندن شیاطین به وسیله شهابها، بعد از آیات مورد بحث قرار گرفته” [۲۸].

۱-۱۴- علم انحصاری خداوند به زمان بارش باران و دختر و پسر بودن فرزند در رحم:

ان الله عنده علم الساعه و ينزل الغيث و يعلم ما فی الارحام و ما تدری نفس ما ذا تكسب غداً و ماتدری نفس بای ارض تموت ان الله علیم خبیر: بیگمان آگاهی از قیامت خاص خداوند است، و باران را نیز او نازل می کند، و می داند که در رحما چیست، و هیچ کس نمی داند که فردا چه به دست می آورد، و هیچ کس نمی داند در کدامین سرزمین می میرد، بیگمان خداوند دانای آگاه است (لقمان، ۳۴).

طبری در **جامع البیان**، طوسی در **التبیان فی تفسیر القرآن**، فخر رازی در **مفاتیح الغیب** و طبری در **مجمع البیان**، آیه شریفه را همین گونه معنا کرده اند. ولی دانش هوشناسی و علم پزشکی کنونی امکان تشخیص زمان بارش باران و جنسیت نوزاد در رحم مادر را دارا هستند. علامه طباطبایی در تفسیر این آیه نوشته است:

“در این آیه سه مورد از مواردی که علم خدا متعلق به بدنها است برشمرده، یکی علم به قیام قیامت، که از مسائلی است که خداوند علم بدان را به خود اختصاص داده، و احدی جز او از تاریخ وقوع آن خبر ندارد، همچنانکه جمله (بدرستی خدا نزد او است علم به قیامت)، نیز این انحصار را می رساند. دوم مسأله فرستادن باران، و سوم علم بدانچه در رحم زنان است، از پسر و دختر، که **خداوند این دو را نیز به خود اختصاص داده** مگر آن که خودش تعلیم کسی کند” [۲۹].

با توجه با تعارض مشهود این مدعا با تجربه ی بشری، چاره ای جز تأویل آیه به سود علم وجود ندارد.

۱-۱۵- عدم وجود جن و شیطان: قرآن شناس معاصر، جناب آقای بهاءالدین خرمشاهی نوشته اند: “اگر در قرآن کریم هیئت بظلمیوسی یا طب جالینوسی منعکس باشد، نباید انکار کرد و اگر پیشرفت علم، هیئت بظلمیوسی یا طب جالینوسی را ابطال کند نباید نتیجه گرفت که احکامی از قرآن را ابطال کرده است، زیرا قرآن فرهنگ زمانه را باز یافته است، نه لزوماً و در همه ی موارد، حقایق ازلی و ابدی را” [۳۰].

در قرآن آیات زیادی درباره جن وجود دارد. از سوی دیگر، شیطان یکی از جنیان است (کهف، ۵۰)، که مطابق آیات قرآن، نقش بسیار گسترده ای در عالم هستی و انحراف آدمیان دارد. آقای بهاءالدین خرمشاهی، به شدت با تفاسیر علمی قرآن مخالفند. اگر تحدی قرآن جدی گرفته شود، باید در تمامی موارد سمت قرآن را گرفت، برای اینکه قرآن در تمامی زمینه ها از یافته های انسانی برتر است. کسانی که قرآن را کلام خدای قادر و عالم و خیر مطلق تلقی می کنند، نباید آیات آن را فدای یافته های بشر خطا کار کنند. اما جناب خرمشاهی می فرمایند که وجود جن با علم جدید سازگار نیست. سپس از این مقدمه نتیجه گرفته اند، که جن و شیطان وجود ندارد. می فرمایند:

“در قرآن کریم هم سخن از وجود جن می رود و سوره ای به نام جن و در شرح ایمان آوردن بعضی از آنها و در استماع مجذوبانه ی آنان از آیات قرآن هست (سوره جن = سوره هفتاد و دوم)، حال آنکه **بعید است علم یا عالم امروز قایل به وجود جن باشد**” [۳۱]. “چون جن و پری در ادبیات قوم عرب از رواج کاملی برخوردار بوده، که قرآن کریم سوره ای به نام جن آورده و در شرح حال ایمان آوردن بعضی از آن ها و استماع مجذوبانه آنان، آیاتی را نازل کرده” [۳۲].

درست است که اعراب به وجود جن و پری و شیطان قائل بودند، قرآن در برابر این باور کاذب مردم، چند راه در پیش داشت:

اول: تصحیح خطای مردم: پیامبر می توانست به مردم بگوید موجودی به نام جن و شیطان وجود ندارد.

دوم: سکوت در مقابل باور کاذب مردم.

سوم: همراهی با باور کاذب مردم. یعنی در همان حدودی که مردم باور داشتند، با آنان همراهی شود.

چهارم: دروغ گفتن به مردم: قرآن گفته است گروهی از جن ها به قرآن گوش کرده، مجذوب آن شده و به آن ایمان آورده اند. چه ضرورتی ایجاب می کرد که قرآن درباره موجوداتی که وجود ندارند، چنین دروغ بزرگی به مردم بگوید؟ اما مسأله به همین یک دروغ ختم نمی شود. قرآن می گوید خداوند به شیطان آن قدر قدرت داده است که تا ابد بتواند مردم را گمراه کند. و از این بالاتر، قرآن در داستان خلقت آدمیان، در دهها آیه، بین خداوند و شیطان گفت و گو های طولانی برگزار می کند. اگر علم تجربی گفته است (که نگفته و نمی تواند بگوید، چرا که علم تجربی در باره وجود و عدم وجود موجودات غیر مادی ساکت است) جن و شیطان وجود ندارد، خوب گفته باشد، مومنی که مطابق آیات تحدی و دیگر آیات، قرآن را باید برتر از یافته های انسانی به شمار آورد، چرا آیات قرآن را فدای یافته های انسانی کند و علم آدم ساخته را برتر از قرآن به شمار آورد. آیا معنای این رویکرد، قبول شکست تحدی نیست؟

سیطره‌ی علم تجربی، مومنان را به سوی انکار وجود موجودات غیر مادی سوق داده است. اگر علم قادر به انکار وجود موجودات غیر مادی باشد، خوب چنان علمی، وجود روح و خود خدا را هم انکار خواهد کرد. اگر موجودات غیر مادی وجود داشته باشند، علم قادر به اثبات وجود آنها نخواهد بود. اگر هم موجودات غیر مادی وجود نداشته باشند، علم قادر به انکار وجود آنها نخواهد بود. وجود و عدم موجودات غیر مادی، موضوع بحث ما نیست. بحث بر سر آن است که قائلان به کلام الله بودن قرآن، برتری بسیاری از یافته‌های بشری نسبت به قرآن را پذیرفته اند. بدین ترتیب، آنان آیات قرآن را به سود یافته‌های انسانی تأویل می‌کنند و بسیاری از آیات را به دلیل تعارض با یافته‌های انسانی، منسوخ اعلام می‌کنند. این رویکرد، معنایی جز قبول شکست تحدی قرآن ندارد.

نتیجه: نزاع علم و دین در جهان اسلام به سود علم تجربی تمام شد. فرآورده‌های وحیانی، به تعبیر دقیق تر، مدعیات جهان شناسانه‌ی "خدای مشخص انسانوار سلطانی اعتبار ساز"، در پای برساخته‌های جهان شناسانه‌ی آدمیان جایز الخطاء قربانی شد. مفسران و متکلمان مسلمان، در مقام نظر و عمل، اعتراف کردند که علوم تجربی مدرن، در حوزه‌ی جهان شناسی و رفع مشکلات عملی، برتر از قرآن اند. پذیرش برتری علم، از علوم تجربی طبیعی آغاز شد، و با پذیرش برتری علوم تجربی انسانی (جامعه‌شناسی، اقتصاد، روان‌شناسی و...) ادامه یافت. در تعالیم و احکام غیر عبادی قرآن، هیچ حکمی شدت و جایگاه دستور منع ربا را ندارد. "خدای مشخص انسانوار سلطانی اعتبار ساز"، ربا دهنده و گیرنده را در حال محاربه‌ی با خود و پیامبر خوانده است [۳۳]. اقتصاد مدرن (اقتصاد بازار و سرمایه‌داری)، اقتصاد ربوی است. مسلمانها، در عمل، از "حکم الله" عدول کردند و فقها نه تنها از جنگ با خدا و پیامبر سخن نگفتند، بلکه با برساختن انواع و اقسام حیل‌های شرعی، عدول از حکم خدا، و جنگ با خدا و پیامبر را مجاز شمردند. آنان که قرآن را "کلام الله" به شمار می‌آورند، باید بگویند که چرا مسلمان‌ها را به جنگ خدا و پیامبر گرامی اسلام فرستاده‌اند؟ چرا برساخته‌های اقتصادی آدمیان جایز الخطاء (مجاز بودن ربا، کارکرد بسیار بالای نظام بازار مبتنی بر ربا) را برتر از علم خدای عالم مطلق معرفی می‌کنند؟ چه امری آنان را مجاز می‌دارد تا با تبدیل جمهوری اسلامی به رباخوارترین نظام دنیا [۳۴]، همه را به جنگ خدا و پیامبر بفرستند و تحدی قرآن را شکست خورده معرفی کنند؟

اکبر گنجی

منبع: رادیو زمانه، ۲۸ دی ۱۳۸۷

پاورقی‌ها:

- ۱- طنطاوی جوهری، تفسیر الجواهر فی تفسیر القرآن الکریم، المشتمل علی عجائب بدایع المکنونات و غرائب الایات الباهرات. الطبعة الثانية (القاهرة، مصطفى البابی الحلبی، ۱۳۵۰ ق) ج ۱، ص ۳.
- ۲- محمد حسین الذهبی، التفسیر و المفسرون. الطبعة الثانية. القاهرة، دارالکتب الحدیثه، ۱۳۹۸ ق، ج ۲.
- ۳- پیشین، جلد ۲، صص ۵۸۵-۵۸۴.
- و تفسیر المنار، ج ۳، ص ۹۶.
- ۴- سید محمود طالقانی، پرتوی از قرآن، جلد ۲، ص ۲۵۲.
- ۵- جوادی آملی می‌نویسد: "از آیه استفاده می‌شود که جن می‌تواند بعضی را مجنون کند و شیطان در جنون بعضی از دیوانگان اثر دارد... علل طبیعی جنون سبب نمی‌شود اثر شیطان در جنون انکار کرد و تشبیه رباخوار و مجنون و جن زده را برای مماشات و مداوا با فرهنگ خرافی مردم، مانند اعتقاد به جن زدگی، دانست، زیرا جن زدگی خرافات نیست و خداوند بالاتر از آن است که در کلامش، به هر شکلی، به مطلب خرافی استناد کند، هر چند در قالب تشبیه باشد، بلکه خداوند در نقل سخنان خرافی هم قطعاً بطلان آن را بیان می‌کند" (تسنیم، تفسیر قرآن کریم، جلد ۱۲، ص ۵۲۷).

- ۶- طباطبایی ، المیزان، جلد ۱ ، صص ۵۹۷-۵۹۸ .
- ۷- طباطبایی ، المیزان، جلد اول، صص ۶۰۱-۶۰۰ .
- ۸- طباطبایی ، المیزان، جلد ۱۸ ، ۵۷۳ .
- ۹- طباطبایی ، المیزان، جلد ۲، ص ۲۸۹ .
- ۱۰- طباطبایی ، المیزان، جلد ۶ ، ص ۱۸۱ .
- ۱۱- طباطبایی، المیزان، جلد ۱۷ ، صص ۱۸۶-۱۸۷ .
- ۱۲- طباطبایی، المیزان، جلد ۱۷ ، ص ۱۸۷ .
- ۱۳- طباطبایی ، المیزان، جلد ۲۰ ، ص ۵۰ .
- ۱۴- طباطبایی ، المیزان، جلد ۲۰ ، صص ۴۹-۴۸ .
- ۱۵- مرتضی مطهری، **مجموعه آثار**، جلد ۱ ، انتشارات صدرا، ص ۵۱۵ .
- ۱۶- آیت الله حسن زاده آملی، **دروس هیئت** ، دفتر تبلیغات اسلامی ، چاپ اول، ۱۳۷۱ ، ج ۱ ، ص ۲۵۳ .
- ۱۷- علامه شعرانی ، **تعلیقه بر تفسیر منهج الصادقین** ، جلد ۹ ، صفحه ۳۵۲ .
- ۱۸- پاسخ دوم آیت الله منتظری به نظرات دکتر سروش، رجوع شود به سایت آیت الله منتظری.
- ۱۹- ابوالفتح رازی، **روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن** ، به کوشش و تصحیح دکتر محمد جعفر یاحقی و دکتر محمد مهدی ناصح ، بنیاد پژوهشهای اسلامی.
- ۲۰- طباطبایی، المیزان، جلد ۱۷، ص ۵۵۴ .
- ۲۱- طباطبایی، المیزان، جلد ۱۴ ، ص ۵۷۰ .
- ۲۲- رجوع شود به مقاله: "قلب و صلب قرآن".
- ۲۳- پاسخ دوم آیت الله منتظری به نظرات دکتر سروش، رجوع شود به سایت آیت الله منتظری.
- ۲۴- علامه شعرانی ، ذیل آیه مزبور در **تعلیقه خود بر تفسیر منهج الصادقین** ، ج ۱۰ ، صفحه ۲۱۱ و **تفسیر روح الجنان** ، ج ۱۲ ، صفحه ۵۵ .
- ۲۵- رجوع شود به مقاله های "قلب و صلب قرآن" و دیگر مقاله های قرآن محمدی.
- ۲۶- پاسخ دوم آیت الله منتظری به نظرات دکتر سروش، رجوع شود به سایت آیت الله منتظری.
- ۲۷- سیوطی، **الاتقان فی علوم القرآن** ، ج ۴ ، ص ۲۶۴ .
- ۲۸- طباطبایی ، المیزان، جلد ۱۷ ، صص ۱۸۱-۱۸۰ .
- ۲۹- طباطبایی، المیزان، جلد ۱۶ ، ص ۳۵۶ .
- ۳۰- بهاءالدین خرمشاهی ، **قرآن و بازتاب فرهنگ زمانه** ، مجله بینات، شماره ۵ ، ص ۹۵ .
- ۳۱- پیشین ، ص ۹۵

۳۲- پیشین، ص ۹۵ .

۳۳- طباطبایی در تفسیر آیه ی ۲۷۹ سوره بقره نوشته است:

“خداى سبحان در این آیات در امر ربا خواری شدتی به کار برده که در باره هیچ یک از فروع دین این شدت را به کار نبرده است مگر یک مورد که سخت‌گیری در آن نظیر سخت‌گیری در امر ربا است ، و آن این است که : مسلمانان ، دشمنان دین را بر خود حاکم سازند ، و اما بقیه گناهان کبیره هر چند قرآن کریم مخالفت خود را با آنها اعلام نموده و در امر آنها سخت‌گیر به هم کرده ، و لیکن لحن کلام خدا ملایم تر از مساله ربا و حکومت دادن دشمنان خدا بر جامعه اسلامی است و حتی لحن قرآن در مورد زنا و شرب خمر و قمار و ظلم و گناهای بزرگتر از این ، چون کشتن افراد بی گناه ، ملایمتر از این دو گناه است... ربا و حکومت بی دینان که آثار سوئش بنیان دین را منهدم می سازد... معنای آیه چنین است : اگر دست از رباخواری بر نمی دارید پس یقین بدانید که اعلان جنگ داده‌اید، و اگر کلمه حرب را نکره یعنی بدون الف و لام آورد برای این است که عظمت آن جنگ را و یا نوع آن را برساند ، یا بفهماند که این جنگ با خدا و رسول ، جنگی عظیم است و یا بفهماند رباخواری نوعی جنگیدن با خدا است. و اگر این جنگ را هم جنگ با خدا و هم جنگ با رسول نامیده ، برای این است که رباخواری مخالفت با خدا است که حرمت آنرا تشریح فرموده و مخالفت با رسول خدا است که حکم خدا را تبلیغ نموده و اگر مربوط به خدای تعالی به تنهایی بود ، باید امری تکوینی می بود و مستند به رسول به رسول به تنهایی هم نمی تواند باشد برای اینکه رسول در هیچ امری مستقل نیست... این بود معنای جنگیدن رباخوار با خدا و رسول ، اما جنگیدن خدا و رسول با رباخوار ، معنایش این است که رسول به امر خدا ، رباخوار یا هر کس از مسلمانان که حکمی از احکام را نمی پذیرد او را مجبور به تسلیم کند اگر تسلیم شد که هیچ و گرنه مسلمانان را مامور کند تا با او جنگ کنند تا تسلیم حکم خدا شود”(طباطبایی ، المیزان، جلد ۲ ، صص ۶۲۸ و ۶۴۸).

۳۴- آیت الله مصباح یزدی در نماز جمعه ۱۳ / ۴ / ۸۳ تهران، نظام جمهوری اسلامی ایران را رباخوارترین نظام عالم معرفی کرد(یاس نو، ۱۵ / ۴ / ۸۳). سپس در توضیح نظر خود افزود: “کشور ما در شرایط فعلی رباخوارتر از کشورهای دیگر است و رباخواری در ایران است و متأسفانه این مسأله از انقلاب نیز در توده های مردم شیوع پیدا کرد و به دستگاہهای اجرایی نیز نفوذ یافت... هنگامی که بانک اعلام می کند ۱۸ درصد سود به سپرده ی مردم می دهد، جز ربا چه نامی می توان روی این سود گذاشت؟ نام این سود در عرف شرع و تجارت چیست؟ نظام بانکی پول قرض می گیرد و سود را به مردم می دهد، این ربا چیست... ربا که شاخ ندارد، این آفتی است که نظام اقتصادی را به شدت تهدید می کند... رباخواری جنگ با خداست... طبق صریح قرآن، رباخواری اعلان جنگ با خداست و طبق قوانین اسلامی بانک ها باید طبق دستور اسلامی کار کنند. آیا گرفتن وام از صندوق های بین المللی عقود اسلامی می شناسد؟ اگر ربا دادن به مسلمان حرام است، ربا دادن به کافر جزای شدیدتری دارد. وای از زمانی که به کفار ربا بپردازیم. کدام فقیهی چنین چیزی را تجویز می کند؟ ... چطور کسانی که از جنگ با آمریکا هراس دارند، از جنگ با خدا نمی ترسند”(یاس نو، ۲۸ / ۴ / ۸۲).

نکته ی جالب توجه این است که برخی از افراد که قرآن را کلام الله می دانند، در جهان غرب از بانک های کفار وام گرفته و با آن خانه می خرند و به کفار ربا می پردازند. اینان، نه تنها حکم “خدای متشخص انسانوار سلطانی اعتبار ساز” را زیر پا می گذارند، بلکه به جنگ او می روند. می فرمایند آیات قرآن کلام الله است. می گوئیم پس چرا به فرمان خدای عالم مطلق و قادر مطلق توجه نمی کنید که فرموده ربا جنگ با من است؟ می فرمایند این احکام چون با مدرنیته تعارض دارند، منسوخ اند و باید در موزه بایگانی شوند.

قرآن محمدی (19)

پاسخ به تحدی قرآن (5-6)

قرآن در موارد بسیار مردم را دعوت به تعقل کرده است. مطابق تحقیق محمد عابد الجابری، و وصیت امام علی به فرزندانش، عقل در قرآن و زبان عربی به معنای **حفظ التجارب** است. آیا اسلام یک (قرآن و سنت معتبر نبوی) مردم را به عقل مستقل از وحی، عقلانیت به معنای تابع استدلال بودن، فراخوانده است؟ آیا باید به نتایج عقل استدلالگر ملتزم بود؟ اگر عقلانیت به دین و ایمان تحویل شود، استدلال و تابع برهان بودن منتفی خواهد شد. التزام و عدم التزام به عقلانیت، در موارد تعارض فرآورده های وحیانی با یافته های عقلانی انسانی خود را به نمایش می گذارد. التزام به عقلانیت و نتایج آن، آدمی را در چنان مواردی، وادار می کند تا جانب عقل را بگیرد و مدعیات وحیانی را تأویل کند. اما برخی از متدینان در چنین مواردی، جانب ظاهر قرآن و سنت معتبر نبوی را گرفته و عقل را با ترفندهای گوناگون رد می کنند. به عنوان مثال، گفته می شود اگر عقل یقینی و خطا ناپذیر باشد، ما بدان التزام می ورزیم. پاسخ این مدعا روشن است: مطابق معرفت شناسی مدرن، چیزی به نام عقل یقینی و خطا ناپذیر وجود ندارد. آدمیان با همین عقل محدود، ناقص، غیر یقینی و خطا پذیر دنیایشان را اداره می کنند، و با همین عقل، وحی را می فهمند و می پذیرند. چگونه است که با استفاده ی از یکی از منابع شناخت (عقل)، مدعیات وحیانی پذیرفته می گردد، اما وقتی پاره ای از مدعیات وحیانی با عقل تعارض پیدا می کنند، همان منبع معرفتی با بر چسب نا یقینی بودن مدفون می شود؟ اگر عقل در موقعیتی قرار ندارد که در خصوص فرآورده های وحیانی داوری و آنها را رد کند، چنان منبعی در موقعیتی هم قرار نخواهد داشت که در مقام فهم و پذیرش فرآورده های وحیانی عمل کند. اگر گفته شود: **“مقدمات برهان باید ذاتی، ضروری، کلی و دائمی باشد، و علوم بشری با وصفی که گفته شد این ویژگی ها را ندارد”**، باید توجه داشت که معرفت بشری فاقد چنان خصوصیتی است. اگر معرفتی که **“ذاتی، ضروری، کلی و دائمی”** نباشد، فاقد اعتبار است، از آن مقدمات برای اثبات و پذیرش وحی هم نمی توان مدد جست. یافته های آدمیان در قد و قامت یقین نیستند، اما این حکم، شامل تمامی برساخته های آدمیان می شود.

دو نوع عقلانیت وجود دارد: عقلانیت پیشینی (دانش های فلسفی) و عقلانیت پسینی (علوم تجربی طبیعی و علوم تجربی انسانی). ادیان آنچنان که در تاریخ تکوین پیدا کرده اند، نه تنها با اخلاق و ارزش های انسانی و حقوق بشر تعارض پیدا کرده و می کنند، بلکه در موارد زیادی با عقلانیت پیشینی و پسینی تعارض پیدا کرده و خواهند کرد. نمی توان از عقل دست شست و آن را نادیده گرفت. به محض آنکه دینداری پروژه ای ایمانی تلقی شود، با مسأله ی زیر مواجه خواهیم شد:

اولاً: آدمیان به مدعیات بسیار متعارضی ایمان دارند. ثانیاً: مومنان مدعیات متعارض خود را جز اصول موضوعه ی آئین خود به شمار خواهند آورد. ثالثاً: بدین ترتیب، مدعیات ادیان ابراهیمی با مدعیات ادیان غیر ابراهیمی و مدعیات شیطان پرستان و گاو پرستان و خداناباوران در یک رتبه قرار خواهند گرفت. رابعاً: هر یک از طرفین، مدعیات آئین خود را حق (صادق)، رهائی بخش (نجات دهنده) و برتر از دیگران به شمار می آورد.

پرسش: در کجا و چگونه می توان در خصوص این مدعای آخر داوری کرد؟ آیا راهی جز رجوع به عقلانیت نایقینی و خطا پذیر، و پذیرش داوری او وجود دارد؟

به عنوان مثال، گزارش کتاب مقدس یهودیان و مسیحیان و مسلمین، در خصوص وقایع تاریخی واحد، دارای تعارض است. همین گزارش های تاریخی متعارض، از نظر ادیان شرقی و دیگران، غیر قابل قبول و خردناپسند است. همین حکم درباره ی مدعیات تاریخی دیگران هم صادق است. آیا داوری، غیر از عقل مستقل از دین، برای رجوع وجود دارد؟

کشف مدعیات متعارض حاکی از چیست؟ به عنوان نمونه، قرآن پیامبر گرامی اسلام را خاتم النبیین معرفی کرده است. تفسیر مسلمانها از این آیه قرآنی به مدعای "ختم نبوت" منتهی شده است. براین مبنا، مسلمانها، بهائیت و مورمونی را دین به شمار نمی آورند، بلکه آنها را جعلی معرفی می کنند. در ایران بهائیان به شدت سرکوب شده و می شوند. اگر مورمون ها در ایران بودند، آنها هم به شدت سرکوب می شدند. از سوی دیگر، اگر از مورمون ها در خصوص مدعیات تاریخی و معجزات مندرج در قرآن سوال شود، آنها هم مدعیات مسلمین را قبول نخواهند کرد. دیوید هیوم، با استناد به تعارض مدعیات ادیان می گفت:

"در موضوعات مذهبی، هر کجا که تفاوتی هست، مخالف نیز وجود دارد. و غیر ممکن است که ادیان روم قدیم، ترک، سیام و چین هیچ یک بر پایه ی محکمی بنا شده باشند. بنابراین هر معجزه ای که در هر یک از این ادیان ادعا شده است (و همه ی اینها معجزات فراوانی دارند) به عنوان وظیفه و هدف مستقیم خود باید نظام مخصوصی را که به آن منسوب است، اثبات کند و از این رو، هر چند به نحوی غیرمستقیم تر، دارای همان نیرو برای باطل کردن هر یک از نظامهای دیگر خواهد بود. این نظام خاص برای ویران کردن نظام رقیب، اعتبار معجزاتی را هم که مبنای آن نظام است از میان می برد" [۳۵]. هیوم از این مقدمه نتیجه گرفته است که وقوع معجزه در مسیحیت، دلیلی علیه حقانیت دین هندوست و وقوع هر معجزه ای در دین هندو دلیلی علیه حقانیت مسیحیت است. فیلسوفان دین، این حکم کلی را نمی پذیرند، اما حتی فیلسوفانی چون سوین برن تأیید کرده اند که شواهد وقوع معجزه در یک دین، فقط و فقط در حالتی مدرکی علیه وقوع معجزه در دیگر ادیان است که آن دو معجزه، منتهی به مغایرت باورهای دو نظام دینی با یکدیگر باشند [۳۶].

۲- داستان های تاریخی قرآن: تعارض داستان های تاریخی قرآن (زنده ماندن ابراهیم در آتش،، داستان قوم لوط، داستان قوم ثمود، داستان زاده شدن عیسی فاقد پدر و سخن گفتن او به محض تولد و...) با یافته های علوم تجربی، یکی دیگر از موارد تعارض علم و دین است. علوم تجربی داستان های تاریخی قرآن را تأیید نمی کنند. راه های مختلفی برای حل این مسأله ارائه شده است. آنان که اهمیتی به تعارض نمی دهند، تمام آن داستان های غیر قابل باور از نظر عقل عرفی را معجزات خداوند قلمداد می کنند. معجزات حوادثی هستند که نمی توان تبیینی از آنها ارائه کرد که برای عالمان علوم تجربی و شاهدان فرایندهای منظم طبیعت قابل قبول باشد. معمولاً وقوع چنان حوادثی معلول دخالت مستقیم خداوند در جهان و تاریخ معرفی می شوند. ادعا می شود: خداوندی که خالق جهان هستی است، با دخالت مستقیم خود، نظم طبیعی را برهم زده و با وقوع حوادثی که نقض قوانین علوم تجربی به شمار می آیند، معجزات را محقق کرده است. ممکن است از نظر منطقی وقوع معجزه محال نباشد، اما از محال منطقی نبودن نمی توان نتیجه گرفت که معجزات ادعا شده حتماً روی داده اند. هر امری که منطقی محال نباشد، ضروری الوجود نخواهد بود. ممکن است شواهد و قرائن ما را به این نتیجه برسانند که معجزات ادعا شده محقق نشده اند. حداکثر کاری که متکلمان و فیلسوفان دین کرده اند، آن است که نشان می دهند که وقوع معجزه محال و ناممکن نیست. اما این کجا و اثبات آنکه فلان مورد خاص به عنوان معجزه حتماً روی داده است، کجا؟

مفسرانی که نمی توانند شاهد تعارض فرآورده های وحیانی با یافته های انسانی باشند، داستان های قرآن را اسطوره ای- نمادین به شمار می آورند تا مسأله حل شود. به نظر آنها، قرآن از اسطوره های رایج زمانه برای اهداف تربیتی استفاده کرده است. نه پیامبر گرامی اسلام مورخ بوده است، و نه قرآن کتاب تاریخی و شرح زندگی اقوام و امت های گذشته است. پیامبران آمده اند تا انسان های اخلاقی بسازند، استفقاده ی از قصه ها منظور تعلیم و تربیت، کاری مجاز است. اما واقع گرایان، مخالف چنان رویکردی هستند. به گمان آنها، گزارش های تاریخی قرآن، حقیقت محض است و تأویل آنها به سود علوم تجربی، مجاز نیست. در اینجا به پاره ای از حوادث تاریخی گزارش شده از سوی قرآن اشاره خواهیم کرد تا نشان دهیم حتی قائلان به کلام الله بودن قرآن مدعیات معارض با علم را تأویل کرده اند.

۲-۱- طوفان نوح: در یافته های مورخین هیچ نشانی از طوفانی به گستردگی طوفان نوح وجود ندارد. مطابق مدعای کتاب مقدس، جهان ۴۰۰۰ سال پیش از میلاد مسیح خلق شده است. این مدعا با یافته های علمی تعارض دارد. مطابق این یافته ها، عمر زمین بیش از پنج میلیارد سال است و زمان پیدایش حیات کمتر از یک میلیارد سال پس از پیدایش زمین است. طوفان نوح یکی از اسطوره های آدمیان اولیه است. در یافته های حفاری ۱۹۳۴ قدیمی ترین کتاب دینی-

مذهبی بشر، گیلگمش، که متعلق به پنج هزار سال قبل است به دست آمد. در این کتاب هم از طوفان جهانی یاد شده است [۳۷].

طوفان نوح یکی از مصادق تعارض داده‌های وحیانی با یافته‌های تاریخی-تجربی انسانی است. قرآن مجید می‌فرماید:

- ما نوح را بر مردمش به پیامبری فرستادیم. او هزار سال و پنجاه سال کم در میان آنان بزیست. و چون مردمی ستم پیشه بودند، طوفانشان فروگرفت. او و کسانی را که در کشتی بودند نجات دادیم و آن طوفان را نشان عبرتی برای جهانیان گردانیدیم (عنکبوت، ۱۴-۱۵).

اولاً: به گفته علامه طباطبایی طوفان نوح عالم گیر بوده است: "طوفان به دلیل آیه ۷۷ سوره صافات عالم گیر شده و مردم روی زمین همه غرق شدند... طوفان همه مردم روی زمین را فرا گرفت و همه را در حالی که ستمگر بودند هلاک کرد" [۳۸].

ثانیاً: "از ظاهر آیه برمی آید که این مدت یعنی هزار الا پنجاه، دعوت نوح بوده، یعنی فاصله بین بعثت او، و وقوع طوفان، که قهراً چند سال هم قبل از بعثت و بعد از طوفان زندگی کرده، بنابراین فرموده قرآن با گفته تورات در این باره مغایر است، چون تورات گفته که نهصدوپنجاه سال مدت عمر او بوده" [۳۹] روشن است که عمر یک هزار ساله با یافته‌های علمی و تاریخی بشری تعارض دارد و برخی از مفسران را به ایراد و اشکال واداشته است. اما علامه طباطبایی می‌گوید: "اعتراض کردن به کتاب خدا در خصوص عمر نوح با اینکه این کتاب مقدس معجزات و خارق‌العادات بسیاری برای انبیا ذکر می‌کند اعتراضی است عجیب" [۴۰].

علامه طباطبایی در تفسیر آیات ۴۹ - ۳۶ سوره هود می‌نویسد: "صاحب المنار به این معنا توجه نکرده که آیات داستان نوح صراحت دارد بر اینکه آن جناب مامور بود تا از تمامی حیوانات موجود در زمین یک جفت نر و ماده داخل کشتی کند و این خود صریح و یا مثل صریح است بر اینکه طوفان تمامی سطح کره زمین را که به صورت خشک و مسکونی بوده و یا قسمت اعظم آن را که به منزله همه آن بوده فرا گرفته است. پس مطلب این است که از ظاهر قرآن کریم - آن هم ظهوری که قابل انکار نیست - برمی آید که طوفان نوح تمامی کره زمین را فرا گرفته و آنچه از جنس بشر بر روی زمین بوده همه غرق شده‌اند مگر آن عده‌ای که در کشتی بوده و نجات یافتند، و هیچ دلیل قطعی که این ظهور را از آیات بگیرد وجود ندارد" [۴۱].

طباطبایی در خصوص تعارض طول عمر نوح با یافته‌های علمی، به معجزه توسل می‌جوید، اما برای اثبات فرا گیر بودن طوفان نوح، از تحقیقات علمی ای که دکتر یدالله سحابی برای وی تهیه کرده بود استفاده کرده و در پایان می‌نویسد:

"شواهدی که در فن ژئولوژی آمده و ما در سابق به بعضی از آنها اشاره نمودیم مؤید این احتمال اند که ریزش باران در اوائل دوره حاضر از ادوار حیات بشر که همان دوره وقوع طوفان باشد ریزشی غیر عادی بوده (زیرا ریزش باران بطور عادی، طوفانی پدید نمی‌آورد که همه کره زمین را غرق کند) و قطعاً ریزش باران در آن دوره ناشی از تغییرات جوی مهمی بوده که آن تغییرات نیز بطور قطع، خارق‌العاده بوده است، یعنی هوا در این دوره بعد از سرمائی شدید نسبتاً گرم شده و چون بیشتر نیم کره ی شمالی پوشیده از برف و یخ بوده احتمال قوی می‌رود که همان یخهای دوره سابق بر این دوره هنوز باقی بوده و در اکثر نقاط منطقه معتدل شمالی در مرتفعات باقی بوده‌اند و حرارت در سطح زمین در دوره متوالی باعث شده باشد که تحول شدیدی در جو، و انقلاب عظیمی در بالا رفتن بخار آب به جو به وجود بیاید و ابرهایی بسیار متراکم و غیر عادی و هولناک آورده باشد که این ابرها بارانهائی شدید و هولناک و بی سابقه ریخته باشند. و معلوم است که نزول بارانهائی سیل‌آسا و ادامه داشتن این بارش بر ارتفاعات پوشیده از برف و یخ و مخصوصاً بر سلسله جبال جدید الاحداث که در جنوب و مغرب آسیا و جنوب اروپا و شمال آفریقا یعنی سلسله جبال البرز و هیمالیا و آلپ و در مغرب آمریکا چه سیل‌های عظیم و ویرانگری پدید می‌آورد، سیل‌هایی که سنگ‌های بزرگ را از جای می‌کند و زمین‌های هموار را می‌شوید و گود می‌کند و گودیهای زمین را از سنگ و خاک پر می‌کند و بالا می‌آورد و مسیل‌های جدیدی پدید می‌آورد و مسیل‌های قبلی را گودتر و وسیع‌تر

می‌سازد ، و آنچه از سنگ و شن و ریگ که با خود حمل کرده به صورت پوسته و قشر رسوبی جدیدی پدید می‌آورد” [۴۲] .

بدین ترتیب، شاهد متدولوژی متعارض طباطبایی در تفسیر آیات جهان‌شناسانه قرآن هستیم. در مواردی از علم برای اثبات آیات قرآن استفاده می‌شود، در مواردی دیگر، علم تجربی انکار می‌شود، و در مواردی آیات قرآن به سود علم تجربی تأویل می‌گردد.

۲-۲- زندگی یونس در شکم ماهی: قرآن می‌گوید:

یونس از پیامبران بود. چون به آن کشتی پر از مردم گریخت، قرعه زدند و او در قرعه مغلوب شد. ماهی ببلعیدش و او در خور سرزنش بود. پس اگر نه از تسبیح گویان می‌بوده، تا روز قیامت در شکم ماهی می‌ماند. پس او را که بیمار بود به خشکی افکندیم و بر فراز سرش بوته کدویی رویانیدیم و او را به رسالت بر صد هزار کس و بیشتر فرستادیم (صافات، ۱۴۷-۱۳۹).

اولاً: هیچ مورخی وقوع این واقعه را تأیید نکرده است. ثانیاً: قرآن می‌فرماید: **فالتقمه الحوت: ماهی ببلعیدش.** معده یک ماهی چه اندازه حجم دارد که انسانی در آن زندگی کند و له نشود. آیا امکانات زنده ماندن (اکسیژن و غذا) برای مدت چهل شبانه روز در معده ی ماهی وجود دارد؟ این خبر واحد متون مقدس دینی را علوم تاریخی تأیید نمی‌کنند. علامه طباطبایی درباره ی احادیث قصه ی یونس می‌نویسد: **”یک یک آن احادیث خبر واحدند و خبر واحد تنها در احکام حجت است، نه در مثل مقام ما که مقام تاریخ و سرگذشت است“** [۴۳]. اگر خبر واحد در مدعیات تاریخی فاقد اعتبار است، چگونه می‌توان به خبر واحد متون مقدس در خصوص وقایع تاریخی ملتزم بود؟ این یکی از اشکالاتی است که دیوید هیوم بر وقوع معجزات وارد می‌آورد. به گفته ی هیوم:

”در تمام طول تاریخ هیچ معجزه ای یافت نشده است که از طرف تعدادی کافی از افرادی تأیید شده باشد که صاحب چنان درک قوی و فرهیختگی و علمی باشند که شک و تردید ما را نسبت به خود برطرف سازند، از چنان صداقت تردید ناپذیری برخوردار باشند که آنها را فراتر از هر ظن و گمان و دسیسه برای فریفتن دیگران قرار دهد و از چنان اعتبار و شهرتی در دید بشریت برخوردار باشد که اگر کذب و خطایشان آشکار شود چیز زیادی از دست بدهند و در عین حال، حقایقی را گواهی کنند که در حضور عموم اجرا شده و در بخش شناخته شده ای از جهان انجام گرفته باشد، به صورتی که، تشخیص و تأیید آن اجتناب ناپذیر شود” [۴۴].

۲-۳- شق القمر: قرآن می‌فرماید: **اقتربت الساعة و انشق القمر (قمر، ۱).**

طباطبایی در تفسیر آیه نوشته است:

”این آیه به معجزه شق القمر که خدای تعالی به دست رسول خدا در مکه و قبل از هجرت و به دنبال پیشنهاد مشرکین مکه جاریش ساخت اشاره می‌کند. روایات این داستان هم بسیار زیاد است، و به طوری که می‌گویند همه اهل حدیث و مفسرین بر قبول آن احادیث اتفاق دارند، و کسی از ایشان مخالفت نکرده... سیاق آن آیه روشن‌ترین شاهد است بر اینکه منظور از آیه معجزه به قول مطلق است، که شامل دو نیم کردن قمر هم می‌شود، یعنی حتی اگر دو نیم شدن قمر را هم ببینند می‌گویند سحری است پشت سر هم، و معلوم است که روز قیامت روز پرده پوشی نیست، روزی است که همه حقایق ظهور می‌کند، و در آن روز همه در بدر دنبال معرفت می‌گردند، تا به آن پناهنده شوند، و معنا ندارد در چنین روزی هم بعد از دیدن شق القمر باز بگویند این سحری است مستمر، پس هیچ چاره‌ای نیست جز اینکه بگویم شق القمر آیت و معجزه‌ای بوده که واقع شده تا مردم را به سوی حق و صدق دلالت کند، و چنین چیزی را ممکن است انکار کنند و بگویند سحر است” [۴۵].

از نظر طباطبایی این گزارش تاریخی قرآن، گزارشی واقعی است. تعارض این مدعا با علم تجربی جدید، چندان اهمیتی ندارد، برای اینکه کلام الله صریح است بر وقوع این معجزه. به همین دلیل، طباطبایی تأویل برخی از مفسران که کوشش کرده اند تا قرآنتی سازگار با علم جدید از آیه ارائه کنند را نمی‌پذیرد. می‌نویسد، برخی از مفسران گفته اند:

“کلمه آیه اشاره است به آن مطلبی که ریاضی دانان این عصر به آن پی برده‌اند ، و آن این است که کره ماه از زمین جدا شده ، همانطور که خود زمین هم از خورشید جدا شده ، پس جمله و انشق القمر اشاره است به یک حقیقت علمی که در عصر نزول آیه کشف نشده بود ، و بعد از ده‌ها قرن کشف شد .وجه بی پایگی این تفسیر این است که: در صورتی که گفتار ریاضی دانان صحیح باشد آیه بعدی که می فرماید: و ان یروا آیه یعرضوا و یقولوا سحر مستمر با آن نمی سازد ، برای اینکه از احدی نقل نشده که گفته باشد خود قمر سحری است مستمر . علاوه بر این جدا شدن قمر از زمین اشتقاق است ، و آنچه در آیه شریفه آمده انشقاق است ، و انشقاق را جز به پاره شدن چیزی و دو نیم شدن آن اطلاق نمی کنند ، و هرگز جدا شدن چیزی از چیز دیگر که قبلا با آن یکی بوده را انشقاق نمی گویند” [۴۶].

وقوع این معجزه از سوی هیچ منبع مستقلی تأیید نشده است. بسیاری از کسانی که قرآن را کلام الله می دانند، آیه را به سود علم جدید تأویل می کنند.

۲-۴- داستان فرار قوم موسی از دریا و غرق شدن فرعون در آن: شکافتن دریا از طریق معجزه ی خداوند، یکی دیگر از مصادیق تعارض علم و دین است که هیچ مورخ مستقلی هم وقوع آن را تأیید نکرده است. قرآن می فرماید:

وَ إِذْ فَرَقْنَا بَکُمُ الْبَحْرَ فَأَنْجَبْنٰکُمْ وَ أَعْرَقْنَا ءَالَ فِرْعَوْنَ وَ أَنْتُمْ تَنْظُرُونَ: و یاد کنید که دریا را برای شما شکافتیم و شما را رها کردیم و آل فرعون را غرق کردیم و شما نظاره می کردید (بقره، ۵۰).

و بنی اسرائیل را از دریا گذراندیم آنگاه فرعون و سپاهیانش از روی ظلم و تجاوز سر در پی آنان نهادند تا آنجا که او [فرعون] غرق شدن را نزدیک دید، گفت خدایی جز آنکه بنی اسرائیل به او ایمان آورده اند، نیست و من از اهل تسلیم (یونس، ۹۰).

و دریا را آرمیده [به حال خود] بگذار و بگذر، آنان [فرعونیان] سپاهی غرق شدنی اند(دخان، ۲۴). به گفته طباطبایی، معنای آیه چنین است:

” ای موسی بندگان مرا شبانه حرکت بده تا فرعون و لشکریانش به تعقیب شما برخیزند ، شما به دریا می رسید ، با عصا به دریا بزن تا راهی برای عبورتان باز شود ، همین که از دریا گذشتی ، آب را همچنان ساکن و یا همچنان باز و به حال خود بگذار تا فرعونیان برسند ، و به امید رسیدن به بنی اسرائیل داخل دریا شده همگی غرق شوند” [۴۷].

تعارض این داستان با علم تجربی مشهود است. این گزارش از سوی هیچ منبع مستقلی تأیید نشده است. اما می توان این تعارض را نادیده گرفت، و آن واقعه را معجزه ی خداوند به شمار آورد.

۳- مجازات های ناعادلانه ی گذشتگان: قرآن ضمن گزارش های تاریخی خود، از مجازات مستقیم امت های پیشین به وسیله ی خداوند خبر داده است. گذشته از اینکه هیچ منبع مستقلی جز متون مقدس دینی، وقوع این وقایع را تأیید نمی کنند، اگر آن وقایع واقعاً اتفاق افتاده باشند، با ارزش های بشر امروزی تعارض دارند. مطابق ارزش های مدرنیته، کیفر و مجازات باید با جرم ارتكابی تناسب داشته باشد تا منصفانه و عادلانه به شمار آید. مجازات های مستقیم خداوند و دخالت های او در تاریخ، از نظر انسان های مدرن، ناعادلانه و نامنصفانه اند. آنان که به اسلام یک التزام دارند و “کلام وحیانی” را ، از نظر لفظی و محتوایی برتر از تمامی یافته های انسانی می دانند، در این موارد، از کلام وحیانی دفاع کرده و برساخته های آدمیان را رد می کنند. اما بسیاری از مفسران و مومنان که قرآن را کلام الله می دانند، برای رهایی از شر مسأله ی عدم تناسب مجازات ها با جرائم ارتكابی، آیات قرآن را تأویل کرده و آنها را نه داستان های واقعی، که اسطوره های تاریخی یا نمادین، به شمار می آورند که به دنبال مقاصد تربیتی هستند، نه گزارش های تاریخی و واقعی. به تعبیر دیگر، قرآن برای مقاصد تربیتی خود، از افسانه های رایج در منطقه استفاده کرده است.

در اینجا به برخی از موارد اشاره می کنیم:

۳-۱- کشتن همدیگر: داستان مجازات قوم موسی را انسان های مدرن بر نمی تابند. به عنوان مثال، کارل پوپر در خصوص مبنای اخلاق و تاریخ و آغاز تجاوز به اخلاق و دیگر پیامدهای وحشتناکی که به دنبال آورد، نظر خاصی دارد که قابل تامل است. به نظر او:

“در میان ده فرمان موسی مهمترین فرمان می گوید: تو نباید مرتکب قتل شوی؟ این فرمان تقریباً دربردارنده همه اخلاق است. به عنوان مثال، شیوه صورتبندی شوپنهاور از اخلاق خود تنها تعمیمی از این فرمان است. اخلاق شوپنهاور ساده، مستقیم و روشن است. می گوید: به کسی صدمه و زخم نزن، بلکه تا جایی که می توانی به همه کمک کن. اما وقتی موسی با ده فرمان نوشته شده بر الواح سنگی از کوه طور بازگشت، حتی قبل از آنکه بتواند فرامین را به زبان آورد چه اتفاقی افتاد؟ او با رفتاری ارتدادآمیز روبرو شد که شایسته مجازات مرگ بود: پرستش گوساله طلایی. آنگاه او فرمان “تو نباید مرتکب قتل بشوی” را از یاد برد و فریاد کشید:

هرکه به طرف خداوند باشد به نزد من آید... یهوه خدای اسرائیل چنین می گوید: هر کس شمشیر خود را بر ران خویش بگذارد و از دروازه تا دروازه اردو آمد و رفت کند و هر کس برادر خود و دوست خویش و همسایه خود را بکشد... و در آن روز قریب سه هزار نفر از قوم افتادند. (سفر خروج، باب ۳۲، آیه ۲۷-۲۹).

شاید هر آنچه بعد اتفاق افتاد از همینجا آغاز شد. آنچه نمی توان در آن تردید کرد این است که امور به همین شیوه ادامه یافت - در سرزمین مقدس و بعد در اینجا در غرب و بخصوص بعد از آنکه مسیحیت به مذهب حاکم مبدل شد. تاریخ شکنجه و آزار دینی به نام حفظ خلوص مذهب (ارتدکسی) داستان وحشتناکی است [۴۸].

واقعه یاد شده در چند سوره قرآن کریم ذکر شده است:

- چون موسی خشمگین و اندوهناک نزد قوم خود بازگشت، گفت: در غیبت من چه بد جانشینانی بودید. چرا بر فرمان پروردگار خود پیشی گرفتید؟ و الواح را بر زمین افکند، و موسی برادرش را گرفت و به سوی خود کشید. هارون گفت: ای پسر مادرم، این قوم مرا زیون یافتند و نزدیک بود که مرا بکشند، مرا دشمنکام مکن و در شمار ستمکاران میاور. گفت: ای پروردگار من، مرا و برادرم را بیامرز و ما را در رحمت خویش داخل کن که تو مهربانترین مهربانانی. آنان که گوساله را برگزیدند به زودی به غضب پروردگارشان گرفتار خواهند شد و در زندگانی این جهانی به خواری خواهند افتاد. دروغسازان را این چنین کیفر می دهیم (اعراف، ۱۵۲-۱۵۰)

- موسی خشمگین و پراندوه نزد قومش بازگشت و گفت: ای قوم من، آیا پروردگارتان شما را وعده های نیکو نداده بود؟ آیا درنگ من به درازا کشید یا خواستید که خشم پروردگارتان به شما فرود آید که وعده مرا خلاف کردید؟ گفتند: ما به اختیار خویش وعده تو خلاف نکردیم. بارهایی از زینت آن قوم بر دوش داشتیم آنها را در آتش بیفکندیم. و سامری نیز بیفکند. و برایشان تندیس گوساله ای که نعره گاووان را داشت بساخت و گفتند: این خدای شما و خدای موسی است و موسی فراموش کرده بود. آیا نمی دیدند که هیچ پاسخی به سخنانشان نمی دهد، و هیچ سود و زبانی برایشان ندارد (طه، ۸۹-۸۶).

- و آن هنگام را که موسی به قوم خود گفت: ای قوم من، شما بدان سبب که گوساله را پرستیدید بر خود ستم روا داشتید، اینک به درگاه آفریدگارتان توبه کنید و یکدیگر را بکشید، که چنین کاری در نزد آفریدگارتان ستوده تر است. پس خدا توبه شما را بپذیرفت، زیرا توبه پذیر و مهربان است (بقره، ۵۴).

در الدر المنثور (ج ۱ ص ۶۹) از حضرت علی (ع) نقل می نماید که بنی اسرائیل از موسی (ع) پرسیدند: توبه ما چیست؟ فرمود: بجان هم بیفتید، و یکدیگر را بکشید، پس بنی اسرائیل کاردها برداشته، برادر برادر خود را، و پدر فرزند خود را بکشت و باکی نکرد از اینکه چه کسی در جلو کاردهش می آید، تا هفتاد هزار نفر کشته شد، پس خدایتعالی به موسی وحی کرد: بایشان دستور ده: دست از کشتار بردارند، که خدا هم کشته ها را آمرزید، و هم از زنده ها درگذشت [۴۹].

همانگونه که مشاهده می گردد، ارتداد، مجازات قتل و عام جمعی به دست یکدیگر به دنبال آورد، که ضمن آن ۳ تا ۷۰ هزار نفر کشته شدند. نواندیشان دینی که منکر وجود مجازات ارتداد در اسلام یک هستند، این داستان را ناواقع گرایانه تفسیر می کنند تا با یافته های بشری تعارض نیابد.

۳-۲- کشتن نوجوان به احتمال کفر آینده: در داستان حضرت موسی و حضرت خضر، که علم تاویل دانست، خضر جوانی را می کشد:

و رفتند تا به پسری رسیدند، او را کشت، موسی گفت: آیا جان پاکی را بی آنکه مرتکب قتلی شده باشد می کشی؟ مرتکب کاری زشت گردیدی... [خضر گفت] اما آن پسر، پدر و مادرش مومن بودند، ترسیدیم که آن دو را به عصیان و کفر دراندازد. خواستم تا در عوض او پروردگارشان چیزی نصیبشان سازد به پاکی بهتر از او و به مهربانی نزدیک تر از او (کهف، ۸۱ و ۸۰ و ۷۴).

اولاً: مجموعه قوانین کیفری دنیای مدرن، مجازات کودکان نابالغ را نمی پذیرند.

ثانیاً: هیچ فردی را نمی توان به احتمال آنکه ممکن است در آینده مرتکب جرم شود، مجازات کرد. مجازات به جرم ارتكابی تعلق می گیرد، نه جرم ناکرده.

ثالثاً: مطابق آیات یادشده، مجازات به کفر کشاندن دیگری، قتل است. آیا این داستان مصداقی از مجازات ارتداد نیست؟ نواندیشان دینی معتقد به کلام الله بودن قرآن، این داستان را به سود ارزش های مدرن تأویل می کنند.

۳-۳- کشتن تمام مردم به علت کشتن یک شتر: خداوند تمام قوم ثمود را به دلیل آنکه یکی از آنان شتر حضرت صالح را می کشد، نابود کرده است. قرآن می فرماید:

ما آن ماده شتر را برای آزمایششان می فرستیم. پس مراقبشان باش و صبر کن و به آنها بگوی که آب میانشان تقسیم شده. نوبت هرکه باشد او به سر آب می رود. یارشان را ندا داد و او شمشیر بر گرفت و آن را پی کرد. عذاب و بیم دادن های من چگونه بود؟ ما برای آن ها یک آواز سهمناک فرستادیم. پس همانند علف های خشک آغل گوسفند شدند (قمر، ۲۷-۳۱).

حضرت علی(ع) در خطبه ۲۰۱ نهج البلاغه می فرماید که قطعاً یکی از آنان شتر را کشته است، ولی به دلیل سکوت همراه با رضایت، خدا همه آنان را نابود کرد. سوره شمس نیز پرتوی بر این داستان می افکند:

قوم ثمود با طغیانش انکار پیشه کرد. آنگاه که شقاوت پیشه ترینشان برپاخواست. حال آنکه پیامبر خدا به آنان گفته بود این شتر خداوند است، او و بهره آبش را رعایت کنید، سپس او را دروغزن شمردند و آن [شتر] را پی کردند، آنگاه پروردگارشان آنان را به گناهشان، به یکسان نابود ساخت و از عاقبت کارش نترسید(شمس، ۱۱-۱۵).

این مجازات به هیچ وجه با جرم ارتكابی تناسب ندارد. حتی مدافعان حقوق حیوانات، کسی را به دلیل کشتن یک شتر نمی کشند، چه رسد به نابودی کل مردمی که این فرد از آنها بوده است. بسیاری از قائلان به کلام الله بودن قرآن، بدلیل قبول برتری برساخته ی مدرنیته (تناسب کیفر و جرم)، داستان قرآن را به سود این برساخته، تأویل می کنند.

۳-۴- تبدیل یهودیان به میمون و خوک: مطابق آیات ۱۶۶-۱۶۳ سوره اعراف و ۶۶-۶۵ بقره، خداوند یهودیان به دلیل ماهی گیری در روز شنبه، به میمون تبدیل کرده است.

در تفسیر قمی (ج ۱، ص ۲۴۴) از حضرت علی نقل می کند که نجات یافتگان فردا به شهر مراجعه کردند تا ببینند چه بر سر نافرمانان آمده است. مردی از میان خود را به بالای نقطه ای مشرف بر شهر فرستادند: "آن مرد وقتی نگاه کرد گروهی میمون دم دار را دید که صدا به صدای هم داده بودند، وقتی برگشت و آنچه دیده بود بازگفت همگی دروازه ها را شکسته و وارد شهر شدند میمونها همشهریها و بستگان خود را شناختند و لکن انسانها افراد میمونها را از یکدیگر تشخیص نداده و بستگان خود را شناختند، وقتی چنین دیدند گفتند: شما را نهی کردیم و از عاقبت شوم

زهار دادیم“ [۵۰]. به گفته ی جوادی آملی، “ظاهر جمله کونوا قرده خاشنین این است که متجاوزان روز سبت، حقیقتاً به بوزینه تبدیل شدند، چنانکه برخی آیات دیگر قویاً در چنین معنایی ظهور دارد: **قل هل ائبنکم بشر من ذلک مثوبه عندالله من لعنه الله و غضب علیه و جعل منهم القرده و الخنازیر**، و بی تردید اگر جمله ای از قرآن یا حدیث در معنایی ظهور داشت و دلیل معتبری به عنوان مخصص لبی متصل یا منفصل یا مخصص لفظی متصل یا منفصل، بر خلاف آن ظاهر اقامه نشد، ظهور آن معتبر و حجت است” [۵۱]. به نظر جوادی آملی، این مجازات قابل تکرار است، یعنی اگر عمل مشابه (نافرمانی از فرمان خدا) صورت پذیرد، امکان تکرار همین مجازات وجود دارد: “چنان که در سوره نسا [به ۴۷] همین نکته را به اهل کتاب عصر نزول قرآن گوشزد کرده می فرماید: اگر ایمان نیاورید، ممکن است به کیفر پیشینیان مبتلا شده، به صورت بوزینه در آید: **یا ایها الذین اوتوا الکتاب امنوا بما نزلنا مصدقا لما معکم من قبل ان نطمس وجوها فنردها علی ادبارها او نلعنهم كما لعنا اصحاب السبت**” [۵۲].

در سوره مائده مومنان از دوستی با کفار و اهل کتابی که دین را استهزا می کنند، نهی شده اند. آنگاه قرآن کریم مؤمنان را با کفار و اهل کتاب مقایسه کرده، و به تلافی ریشخندشان، آنان را خوک و میمون خوانده (گردانیده) است:

ای مؤمنان کسانی را که دین شما را به ریشخند و بازیچه می گیرند، چه از کسانی که پیش از شما بدیشان کتاب داده شد، و چه کافران، دوست نگیرید؛ و اگر [به راستی] مؤمنید از خداوند پروا کنید. و چون بانگ نماز در دهید، آن را به ریشخند و بازیچه می گیرند، این از آن است که قومی نابخرند. بگو ای اهل کتاب آیا جز به خاطر اینکه به خدا و آنچه بر ما و پیش از ما نازل شده است، ایمان داریم با ما ستیزه دارید؟ و آیا جز به خاطر آن است که اغلب شما نافرمانید؟ بگو آیا از کسانی که در نزد خداوند از این هم بدسرانجام ترند آگاهتان کنم؟ [اینان] کسانی هستند که خداوند لعنتشان کرده و بر آنان خشم گرفته و طاغوت را پرستیده اند و [خداوند] آنان را بوزینه و خوک گردانده است، اینان بدمنصب تر و از راه راست [از همه] گمگشته ترند (مائده، ۶۰-۵۷).

بنابر تفسیر ملاصدرا، طباطبایی و جوادی آملی، خداوند واقعاً یهودی ها را به میمون و خوک تبدیل کرده است. آیت الله احمد جنتی، در نماز جمعه این هفته ی تهران با استناد به همین داستان قرآن گفت: “قرآن درباره صهیونیست ها می فرماید: ما این یهودی ها را به صورت میمون و خوک در آوردیم؛ صهیونیست ها چهره شان چهره انسانی است اما انسان نیستند و حالت خوک و درنده گی دارند” [۵۳].

نواندیشان دینی قائل به کلام الله بودن قرآن، به دلیل تعارض این داستان با علم تجربی و حقوق بشر مدرن، داستان را نواقع گرایانه تفسیر می کنند. یعنی، مطابق ارزش های مدرنیته نمی توان کسی را به دلیل ماهی گیری در روز شنبه مجازات کرد، چه رسد به اینکه آنها را به میمون و خوک تبدیل کرد. از سوی دیگر، تبدیل انسان به خوک و میمون، برخلاف علوم تجربی است. اگر قائلان به کلام الله بودن قرآن، مدعیات قرآن را برتر از یافته های بشری بدانند، نیازی به تأویل این داستان ندارند. در آن صورت می توانند مانند ملاصدرا، طباطبایی، جوادی آملی و احمد جنتی این داستان را واقع گرایانه تفسیر کرده و مدعی شوند که خداوند واقعاً یهودی ها را به دلیل ماهی گیری در روز شنبه، و استهزای مسلمین، به خوک و میمون تبدیل کرده است. اما بسیاری از قائلان به کلام الله بودن قرآن، این داستان را تأویل می کنند. تأویل داستان به سود یافته ها و برساخته های آدمیان (مدرنیته)، معنایی جز پذیرش شکست تحدی ندارد.

نتیجه: مومنان و مفسران، تحدی قرآن و شکست رقبا در ارائه ی متنی مشابه قرآن را دلیل کلام الله بودن قرآن معرفی کرده اند. تاریخ تفسیر و اسلام دو (فهم مومنان از کتاب و سنت معتبر) نشان می دهد که آنان قرآن را حقیقت محض، واجد همه ی نیازهای آدمیان و برتر از هر یافته ی بشری به شمار آورده اند. مدعیات جهان شناسانه و تاریخی قرآن، در دوران ماقبل مدرن، واقع گرایانه تفسیر می شدند. در دوران ماقبل مدرن، مومنان در جهان تک منبعی زندگی می کردند. “کلام وحیانی”، تنها منبع معرفت و معیشت بود. با تکوین دانش های بشری و رشد و تکامل آن یافته ها، دوران تک منبعی بودن، پایان پذیرفت. پس از آن، مومنان مجبور به زندگی در جهان چند منبعی شدند. منابع جدید، رقبای جدی “کلام وحیانی” بودند. مومنان، در گام اول، یافته های بشری معارض با کلام وحیانی را نفی می کردند. اما دانش های جدید، رفته رفته، خود را به عنوان “گفتمان مسلط” تثبیت کردند. نفی دانش های بشری، در حالی که مومنان با ولع تمام از دستاوردهای آنها استفاده می کردند، امکان پذیر نبود. تفسیر نواقع گرایانه آیات قرآن،

به مومنان امکان داد تا با تأویل آیات به سود یافته های انسانی، اتهام تعارض با علوم جدید را مرتفع سازند. در دوران ماقبل مدرن، در محل تکوین "کلام و حیاتی"، مومنان خود را در حالت تهاجمی احساس می کردند. اما دوران مدرنیته، دوران فرستادن مومنان به پشت سنگرهای تدافعی و عقب نشینی گام به گام آنان بود. مومنان مجبور گردیدند ادعا کنند که همه ی مفسران در طول تاریخ، مراد جدی خدا و پیامبر را نفهمیده یا بد فهمیده بودند. مراد جدی خداوند، همین تفسیر جدیدی است که امروزیان پس از تأویل آیات به سود علوم بشری و مدرنیته، بر می سازند. در دوران ماقبل مدرن، مومنان "کلام و حیاتی" را بهترین پوشش خود احساس می کردند، اما به به گفته ی اقبال لاهوری، دوران مدرنیته، دوران عریانی مسلمین در مقابل دیگران بود و هست. امروز، روز عریانی ماست:

در مصافی پیش آن گردون سریر دختر سردار طی آمد اسیر

پای در زنجیر و هم بی پرده بود گردن از شرم و حیا خم کرده بود

دخترک را چون نبی بی پرده دید چادر خود پیش روی او کشید

ما از آن خاتون طی عریان تریم پیش اقوام جهان بی چادریم

اکبر گنجی

منبع: رادیو زمانه، ۱ بهمن ۱۳۸۷

پاورقی ها:

۳۵- David Hume , An Enquiry concerning Human Understanding , ed. L.A . (Selby- Bigge (۳rd edn . Oxford and New York, ۱۹۷۵rd edn . f ۱۲۱) .

۳۶- Richard Swinburne, The Concept of Miracle (London, ۱۹۷۰, p . ۶۰) .

۳۷- ن. ک. ساندارز، حماسه گیلگمش، ترجمه محمد اسماعیل فلزی، انتشارات هیرمند، صص ۱۶۱-۱۵۵ .

۳۸- طباطبایی، المیزان، جلد ۱۰، ص ۳۷۴ .

۳۹- طباطبایی، المیزان، جلد ۱۶، ص ۱۷۰ .

۴۰- طباطبایی، المیزان، جلد ۱۰، ص ۴۰۲ .

۴۱- طباطبایی، المیزان، جلد ۱۰، ص ۳۹۶ .

۴۲- طباطبایی، المیزان، جلد ۱۰، صص ۴۰۰-۳۹۹ .

۴۳- طباطبایی، المیزان، جلد ۱۷، ص ۲۵۳ .

۴۴- David Hume , An Enquiry concerning Human Understanding , ed. L.A . (Selby- Bigge (۳rd edn . Oxford and New York, ۱۹۷۵rd edn . f ۱۱۶) .

۴۵- طباطبایی، المیزان، جلد ۱۹، ص ۸۹ .

۴۶- طباطبایی، المیزان، جلد ۱۹، صص ۹۰-۸۹ .

۴۷- طباطبایی، المیزان، جلد ۱۸، ص ۲۱۳ .

۴۸- کارل پوپر، درس های این قرن، مصاحبه با جیانکارلو بوزتی، ترجمه علی پایا، طرح نو، ص ۱۴۳ .

۴۹- طباطبایی، المیزان، جلد ۷، ص ۵۱۷ و جلد ۱۳، ص ۱۲۳ و جلد ۱۵، ص ۳۳۳.

۵۰- طباطبایی، المیزان، ج ۸، ص ۳۹۳.

۵۱- آیت الله جوادی آملی، تنسیخ، تفسیر قرآن کریم، جلد پنجم، انتشارات اسراء، ص ۱۳۱.

۵۲- پیشین، ص ۱۲۳.

51- احمد جنئی، نماز جمعه تهران، <http://rajanews.com/detail.asp?id=۲۳۲۵۲>

قرآن محمدی (19)

پاسخ به تحدی قرآن (7-8-9)

۴- تحدی قرآن در زمینه ی حقوق بشر و نظام سیاسی: آدمیان با اتکای به عقل خود قادر به حل مسائل و رفع مشکلات زندگی شان نیستند. خداوند با فرستادن انبیاء، برنامه ی زندگی خوب را در اختیار انسانها گذارده است. مطابق اسلام دو، که فقها و مفسران مسلمان بر ساخته اند، آدمیان به دلیل محدودیت های عقلی- علمی، و ترجیح منافع شخصی و گروهی، توانایی تشخیص مصالح خود را ندارند و با قوانین بر ساخته ی خود، دنیا و آخرت خود را تباه می کنند. وضع قانون، وظیفه انسان های جاهل و خود خواه و سود جو نیست. تنها شخصی که مجاز به قانون گذاری است، خدای قادری است که مالک همه چیز (از جمله انسانها) است. او عالم مطلق است که هیچ چیزی از او پنهان نیست. او خیر خواه مطلق است که سعادت و خیر آدمیان را بهتر از خود آنها تشخیص می دهد. خداوند، قوانین جهانشمول و دائمی زندگی آدمیان را از طریق جبرئیل به پیامبر گرامی اسلام تحویل داده است و پیامبر قوانینی را که خدا وضع کرده است، بدون ذره ای دخالت در آنها، حفظ کرده و به اطلاع مردم رسانده است. حلال محمد، حلال خداست که تا ابد حلال است، حرام محمد، حرام خداست که تا ابد حرام است. هیچ کس، حتی پیامبر گرامی اسلام، حق نسخ یا تغییر احکام الله را ندارد. علامه طباطبایی در این خصوص نوشته است: "قوانین کلیه ای که در اسلام وضع شده و مطابق فطرت بشر و مقتضای سعادت او هم وضع شده، در هیچ عصری مختلف و دستخوش تحول نمی شود و صرف پیدایش ماشین به جای الاغ و یا وسیله ای دیگر به جای وسایل قدیمی، باعث تحول آن قوانین کلیه نمی گردد... کتاب و سنت مشتمل بر احکام الهی است. احکام الهی دائمی و به مقتضای فطرت بشر است و نسخ راهی به آن ندارد. در عصر حاضر، حاکم اسلامی... باید طبق سیره ی رسول الله حکومت نماید... و باید احکام الهی را بدون هیچ کم و زیاد حفظ نماید" [۱].

این مدعا، پشتوانه ی دیگری هم داشت. مفسران اجماع داشتند که کمترین معنای تحدی قرآن، تحدی در خصوص قوانینی (فقه) است که از سوی خداوند نازل شده است. لذا تردیدی در این زمینه وجود نداشت که قوانین بر ساخته شده از سوی خداوند، برترین قوانینی است که هیچگاه انسانها نمی توانند چیزی در سطح آنها بیافرینند. اختلاف فقها و مفسران در خصوص مسأله ی دیگری بود. مسأله این بود که مطابق نظر بسیاری از فقهای شیعه، اجرای حدود با امام معصوم است و در عصر غیبت امام زمان، اجرای حدود تعطیل است.

آقای خمینی، در کتاب ولایت فقیه، و برخی دیگر از فقها، چنین استدلال کرده اند که خداوند قوانین را برای اجرا فرستاده است، اگر غیبت امام زمان، دهها هزار سال طول بکشد، آیا "احکام الله" باید تعطیل شود؟ بدین ترتیب، با ردیف کردن چند روایت انگشت شمار، نظیر "العلماء ورثه الانبیاء"، "العلماء امنا"، "الفقهاء حصون الاسلام کحصن سورالمدينه لها"، "منزله الفقيه فی هذا الوقت کمزله الانبیاء فی بنی اسرائیل"، "الفقهاء امناء الرسل" و "واماالحوادث الواقعه... اما رخدادهایی که به وقوع می پیوندند، شما موظفید که آنها را به روایت کنندگان احادیث ما عرضه کنید، زیرا که آنان حجت های مایند بر شما و ما حجت خدا بر آنانیم"، نتیجه گرفتند که در عصر غیبت زعامت سیاسی و اجرای "احکام الله" با فقهاست. پس باید توجه داشت که فقها و مفسران در برتری "احکام الله" بر همه ی بر ساخته های انسانی اختلافی نداشتند، اختلاف در اجرای احکام در عصر غیبت بود. قائلان به "اجرای احکام الله در عصر غیبت به وسیله ی فقها"، این پرسش را مطرح کردند: آیا فقیه جز از طریق بسط ید و در اختیار گرفتن قدرت و حکومت، راهی برای اجرای احکام الله در اختیار دارد؟ پس حکومت در عصر غیبت با فقهاست که نایب بر حق امام زمان اند. آقای خمینی می گفت، فقه برنامه ی زندگی از تولد تا مرگ است. سعادت دنیا و آخرت، در گروه پیاده کردن فقه است. با اجرای احکام فقهی، عدالت علی گونه در جامعه، محقق می شد.

آقای خمینی نظریه "ولایت مطلقه ی فقیه" را برساخت که مطابق آن، ولی فقیه، برای حفظ حکومت، که برتر از کلیه احکام اولیه اسلام است، مجاز است که تمام احکام اولیه اسلام را تعطیل کند. پس از این مدعی آقای خمینی، آیت الله آذری قمی در سرمقاله ی روزنامه رسالت نوشت: ولی فقیه نه تنها صاحب اختیار بلا معارض در تصرف در اموال و نفوس مردم و خود مختار در تصرف در احکام و شرایع الهی است، بلکه اراده ی او حتی در توحید و شرک ذات باری تعالی نیز موثر است و اگر بخواهد می تواند حکم تعطیل توحید را هم صادر کند [۲]. آیت الله جوادی آملی هم ولایت فقیه را از حوزه فقه خارج کرد و در عداد اصول دین چون توحید و نبوت و معاد به شمار آورد [۳].

بحث حاضر ناظر به نظریه ی خلاف عقل و نقل ولایت فقیه نیست، بحث بر سر برتری احکام فقهی قرآن است که بنا بر مدعیان قائلان به "کلام الله بودن قرآن"، بوسیله ی "خدای متشخص انسانوار سلطانی اعتبار ساز" وضع شده است. تصور بر این بود که هیچ قانون بشر ساخته ای همطراز قوانین برساخته شده از سوی خداوند نیست. تحدی قرآن در این زمینه پیروز شده است. اگر زندگی مسلمین رو به فلاکت و انحطاط رفته است، "علی رغم" قرآن بوده است، نه "به دلیل" اسلام. اگر مسلمین پایبند به احکام الله بودند، از همه ی جوامع و امت ها پیشرفته تر بودند. طباطبایی همین بحث را در **المیزان** به طور مبسوط طرح کرده است. او در ذیل آیه ۲۰۰ سوره آل عمران به تفصیل نظام های سلطنتی و دموکراتیک را نقد و رد کرده و گفته است که قوانین اجتماعی اسلام، که نازل شده از سوی خداوند هستند، برتر از دموکراسی و حقوق بشر و آزادی برساخته ی غربیان هستند.

طباطبایی می نویسد خداوند در آیه **لکم من الدین ما وصی به نوحا ، و الذی اوحینا الیک ، و ما وصینا به ابراهیم و موسی و عیسی ، ان اقیموا الدین و لا تتفرقوا فیه ،** "خبر داده است از اینکه رفع اختلاف از بین مردم و ایجاد اتحادشان در کلمه، تنها و تنها از راه دعوت به اقامه دین و اتحادشان در دین واحد، تحقق می یابد، پس تنها دین است که ضامن اجتماع صالح آنان است... دعوت به اجتماع دعوتی مستقل و صریح بوده که تنها از ناحیه مقام نبوت شروع شده، و آغازگر آن انبیا (علیهم السلام) بوده اند و آن را در قالب دین به بشر پیشنهاد کرده اند به شهادت اینکه هم قرآن بدان تصریح نموده و هم تاریخ آن را تصدیق کرده است" [۴].

طباطبایی سپس می نویسد که هیچ امر کوچک یا بزرگی در زندگی آدمیان وجود ندارد که قرآن برای آن حکمی معین نکرده باشد. اسلام اجتماعی ترین دین از میان ادیان بزرگ جهان است. طباطبایی می گوید نظام اجتماعی اسلام، "عالی ترین نظام و نظر اسلام در پدید آوردن جامعه ای صالح، پیش رفتمترین و متقنترین و اساسی ترین نظریه ها [است] و حتی از نظریه جوامع پیشرفته ی عصر حاضر نیز متقن تر" است [۵]. پیامبر گرامی اسلام کار خود را با یکی دو نفر آغاز کرد و با اینکه بیش از ۱۳ سال حکومت در قسمت غربی عربستان نداشت، در کمتر از نیم قرن اسلام بر شرق و غرب عالم "سیطره یافت و تحولی جوهری و ریشه دار در تاریخ بشریت پدید آورد". شعار اسلام، پیروی از حق است، اما شعار دنیای غرب، پیروی از نظر اکثریت و خواست آنان است. اکثریت گرایی جوامع غربی، به آزادی ای منتهی شده است که لوازم غیر قابل قبول بسیاری دارد:

"لازمه این آزادی این است که مردم در چنین جامعه ای به آنچه موافق طبع شان باشد عادت کنند نظیر شهوات رذیله و خشمهای غیر مجاز و نتیجه این اعتیاد هم این است که کم کم هر یک از خوب و بد جای خود را به دیگری بدهد یعنی بسیاری از بدیها که دین خدا آن را زشت می داند در نظر مردم خوب و بسیاری از خوبی های واقعی در نظر آنان زشت شود و مردم در به بازی گرفتن فضائل اخلاقی و معارف عالی عقیدتی آزاد باشند و اگر کسی به ایشان اعتراض کند در پاسخ، آزادی قانونی را به رخ بکشند. لازمه سخن مذکور این است که تحولی در طرز فکر نیز پیدا شود یعنی فکر هم از مجرای عقلی خارج شده و در مجرای احساس و عاطفه بیفتد و در نتیجه ی بسیاری از کارهایی که از نظر عقل فسق و فجور است، از نظر میلها و احساسات، تقوا و جوانمردی و خوش اخلاقی و خوشروئی شمرده شود، نظیر بسیاری از روابطی که بین جوانان اروپا و بین مردان و زنان آنجا بر قرار است که زنان شوهردار با مردان اجنبی، و دختران باکره با جوانان، و زنان بی شوهر با سگها، و مردان با اولاد خویش و اقوامشان و نیز روابطی که مردان اروپا با محارم خود یعنی خواهر و مادر دارند و نیز نظیر صحنه هایی که اروپائیان در شب

نشینی‌ها و مجالس رقص برپا می‌کنند ، و فجایع دیگری که زبان هر انسان مؤدب به آداب دینی ، از ذکر آن شرم می‌دارد [۶].

طباطبایی می‌گوید، به همین دلایل، قرآن پیروی از خواست اکثریت را رد کرده است. پیروی از خواست اکثریت به فساد منتهی می‌شود. طباطبایی آیات زیر را شاهد مدعی خود می‌داند:

هو الذی ارسل رسوله بالهدی و دین الحق : و الله یقضی بالحق ، و توأصوا بالحق : لقد جنناکم بالحق و لکن اکثرکم للحق کارهون ، بل جاءهم بالحق و اکثرهم للحق کارهون ، و لو اتبع الحق أهواءهم لفسدت السموات و الارض ، و من فیهن بل اتیناهم بذکرهم فهم عن ذکرهم معرضون، فما ذا بعد الحق الا الضلال فانی .

به گفته ی طباطبایی قرآن با نظام دموکراتیک مخالف است . دموکراسی، حکومت خواست اکثریت است، اما آیه بل جاء هم بالحق و اکثرهم للحق کارهون ، بهترین دلیل است بر اینکه خواست اکثریت حق نیست. برای اینکه اگر خواست اکثریت حق بود، اکثریت نباید از حق کراهت داشته باشند و به معارضه ی با آن برخیزند. طباطبایی که قوانین و فرامین قرآن را برتر از برساخته های بشری می‌داند، در رد و نفی دموکراسی و آزادی و حقوق بشر کوچکترین تردیدی به خود راه نمی‌دهد. بدین ترتیب، او ایمان و تعهد خویش به تحدی قرآن را به نمایش می‌گذارد. نظام های دموکراتیک غربی، فساد و فحشا و عیاشی و نابرابری و لذت پرستی را برای مردم به ارمغان آورده اند. هزاران پلیس هم قادر به وادار کردن مردم جوامع غربی به رعایت اخلاق نیستند، اما:

” اسلام اخلاق کریمه را که جزئی از طریقه جاریه او است بر اساس توحید پی ریزی نموده است ، توحیدی که اعتقاد به توحید هم از شوون آن است و لازمه این توحید و آن معاد این است که انسان هر زمان و هر جا که باشد روحا ملتزم به احسان و دوری از بدیها باشد ، چه اینکه تک تک موارد را تشخیص بدهد که خوبی است یا بدی است و یا نداند ، و چه اینکه ستایشگری ، او را بر این اخلاق پسندیده ستایش بکند و یا نکند ، و نیز چه اینکه کسی با او باشد که بر آن وادار و یا از آن بازش بدارد یا نه ، برای اینکه چنین کسی خدا را با خود و دانای به احوال خود و حفیظ و قائم بر هر نفس می‌داند و معتقد است که خدای تعالی عمل هر انسانی را می‌بیند و نیز معتقد است که در ماورای این عالم روزی است که در آن روز هر انسانی آنچه را که کرده حاضر می‌بیند ، چه خیر و چه شر ، و در آن روز هر کسی بدانچه کرده جزا داده می‌شود [۷]. منطق جوامع غربی، منطق احساس است، اما منطق اسلام، منطق تعقل است. منطق تعقل، یعنی پیروی از خواست خداوند: “عمل ، چه فعل باشد و چه ترک ، تنها برای خاطر خدا انجام می‌شود ، یک مسلمان اگر فعلی را انجام می‌دهد برای این انجام می‌دهد که خدا خواسته است و او تسلیم امر خدا است . و یک فعل دیگر را اگر انجام نمی‌دهد باز به خاطر خدا است ، چون خدایش انجام آن را باطل دانسته و او پیرو حق است و گرد باطل نمی‌گردد ، چون معتقد است که خدای تعالی اعمالش را می‌نویسد و به آن علیم و دانا است ، خواب و چرت هم ندارد که هنگام خوابش عمل باطل را انجام دهیم و کسی غیر از او هم نیست که از عذاب به او پناه ببریم و خدا نه تنها به اعمال ما آگاه است بلکه در همه آسمان و زمین چیزی بر او پوشیده نیست و او بدانچه ما می‌کنیم با خبر است [۸].

بدین ترتیب، آزادی که یکی از اجزای مهم نظام های دموکراتیک است، در قرآن جایی ندارد: “در اسلام جانی و مجالی برای حریت به معنای امروزش نیست” [۹]. اسلام مردم را از غیر خدا آزاد کرده است، اما تمدن غرب، آدمیان را بنده ی هوی و هوس و جاه طلبی و بی بند و باری کرده است. درست است که احکام قرآن محدودیت آور است، اما همان احکام محدودیت آور، “تمرین آزاد شدن از قیود ننگین حیوانیت است”. طباطبایی به شدت از نوگرایان مسلمان که بدنبال سازگار کردن قرآن با آزادی اند، انتقاد می‌کند. به گفته ی او، این تفسیرها از قرآن، تفسیر معتبر قرآن نیست. او می‌نویسد:

“یکی از عجایب این است که بعضی از اهل بحث و مفسرین با زور و زحمت خواسته‌اند اثبات کنند که در اسلام عقیده آزاد است، و استدلال کرده‌اند به آیه شریفه : لا اکراه فی الدین و آیاتی دیگر نظیر آن. در حالی که ما در سابق در ذیل تفسیر همین آیه گفتیم که آیه چه می‌خواهد بفرماید ، آنچه در اینجا اضافه می‌کنیم این است که شما خواننده توجه فرمودید که گفتیم توحید اساس تمامی نوامیس و احکام اسلامی است و با این حال چطور ممکن است که اسلام آزادی در عقیده را تشریح کرده باشد ؟ و اگر آیه بالا بخواهد چنین چیزی را تشریح کند آیا تناقض صریح نخواهد بود ؟ قطعا

تناقض است. آزادی در عقیده در اسلام مثل این می ماند که دنیای متمدن امروز قوانین تشریح بکند و آنگاه در آخر این یک قانون را هم اضافه کند که مردم در عمل به این قوانین آزادند، اگر خواستند، عمل بکنند و اگر نخواستند نکنند. و به عبارتی دیگر، عقیده که عبارت است از درک تصدیقی، اگر در ذهن انسان پیدا شود، این حاصل شدنش عمل اختیاری انسان نیست، تا بشود فلان شخص را از فلان عقیده، منع و یا در آن عقیده دیگر آزاد گذاشت بلکه آنچه در مورد عقاید می شود تحت تکلیف در آید لوازم عملی آن است، یعنی بعضی از کارها را که با مقتضای فلان عقیده منافات دارد منع، و بعضی دیگر را که مطابق مقتضای آن عقیده است تجویز کرد، مثلا شخصی را وادار کرد به اینکه مردم را به سوی فلان عقیده دعوت کند و با آوردن دلیل‌های محکم فاعشان کند که باید آن عقیده را بپذیرند و یا آن عقیده دیگر را نپذیرند و یا وادار کرد آن عقیده را با ذکر ادله‌اش به صورت کتابی بنویسد، و منتشر کند. و فلان عقیده‌ای که مردم داشتند باطل و فاسد سازد، اعمالی هم که طبق عقیده خود می کنند باطل و نادرست جلوه دهد. پس آنچه بکن و نکن بر می دارد، لوازم عملی به عقاید است، نه خود عقاید، و معلوم است که وقتی لوازم عملی نامبرده، با مواد قانون دایر در اجتماع مخالفت داشت، و یا با اصلی که قانون متکی بر آن است سازگاری داشت، حتما قانون از چنان عملی جلوگیری خواهد کرد، پس آیه شریفه **لا اِکْرَاهَ فِی الدِّینِ**، تنها در این مقام است که بفهماند، اعتقاد اکراه بردار نیست. نه می تواند منظور این باشد که اسلام کسی را مجبور به اعتقاد به معارف خود نکرده، و نه می تواند این باشد که مردم در اعتقاد آزادند. و اسلام در تشریح خود جز بر دین توحید تکیه نکرده، دین توحیدی که اصول سه‌گانه‌اش توحید صانع، و نبوت انبیا، و روز رستاخیز است، و همین اصل است که مسلمانان و یهود و نصارا و مجوس و بالاخره اهل کتاب بر آن اتحاد و اجتماع دارند، پس حریت هم تنها در این سه اصل است و نمی‌تواند در غیر آن باشد، زیرا گفتیم آزادی در غیر این اصول یعنی ویران کردن اصل دین [۱۰].

طباطبایی به صراحت تمام می نویسد که احکام اجتماعی اسلام در عصر جدید هم کاراست و سعادت آدمیان را تأمین می کند. این قوانین و احکام، دچار تغییر و تحول نمی شوند و نسخ پذیر هم نیستند. خداوند این احکام را مطابق با فطرت آدمیان وضع کرده است. احکام اجتماعی قرآن، احکام خداوند است. این احکام، دائمی و نسخ ناپذیرند [۱۱]. بدینترتیب، نظام اسلامی، نظام دموکراسی نیست:

“چون با دموکراسی فرقه‌های بسیار روشن دارد، که به هیچ وجه نمی گذارد، آن را نظیر دموکراسی بدانیم، و یا با آن مشنبه کنیم. یکی از بزرگترین تفاوتها که میان رژیم اسلام و رژیم دموکراسی هست این است که در حکومت های دموکراسی از آنجا که اساس کار بهره گیری مادی است، قهرا روح استخدام غیر، و بهره کشی از دیگران در کالبدش دمیده شده و این همان استکبار بشری است که همه چیز را تحت اراده انسان حاکم و عمل او قرار می دهد، حتی انسانهای دیگر را، و به او اجازه می دهد از هر راهی که خواست انسانهای دیگر را تیول خود کند و بدون هیچ قید و شرطی بر تمامی خواسته‌ها و آرزوهائی که از سایر انسانها دارد مسلط باشد، و این به عینه همان دیکتاتوری شاهی است که در اعصار گذشته وجود داشت، چیزی که هست اسمش عوض شده و آن روز استبدادش می گفتند، و امروز دموکراسی اش می خوانند، بلکه استبداد و ظلم دموکراسی بسیار بیشتر است، آن روز اسم و مسما هر دو زشت بود ولی امروز مسمای زشت‌تر از آن در اسمی و لباسی زیبا جلوه کرده، یعنی استبداد با لباس دموکراسی” [۱۲].

دومین تفاوت نظام قرآنی با نظام دموکراسی به شرح زیر است:

“یکی دیگر از تفاوتها که بین رژیم‌های به اصطلاح دموکراسی و بین رژیم حکومت اسلامی هست این است که تا آنجا که تاریخ نشان داده و خود ما به چشم می بینیم، هیچ یک از این رژیم‌های غیر اسلامی خالی از اختلاف فاحش طبقاتی نیست، جامعه این رژیمها را، دو طبقه تشکیل می‌دهد، یکی طبقه مرفه و ثروتمند و صاحب جاه و مقام، و طبقه دیگر فقیر و بینوا و دور از مقام و جاه و این اختلاف طبقاتی بالاخره منجر به فساد می گردد، برای اینکه فساد لازمه اختلاف طبقاتی است، اما در رژیم حکومتی و اجتماعی اسلام افراد اجتماع همه نظیر هم می باشند، چنین نیست که بعضی بر بعضی دیگر برتری داشته باشند، و یا بخواهند برتری و تفاخر نمایند... با این حساب در رژیم اجتماعی اسلام بین حاکم و محکوم، امیر و مامور، رئیس و مرئوس، حر و برده، مرد و زن، غنی و فقیر، صغیر و کبیر و... هیچ فرقی نیست، یعنی از نظر جریان قانون دینی، در حقشان برابری و همچنین از جهت نبود تقاضل و فاصله طبقاتی در شؤون اجتماعی در یک سطح و در یک افق اند” [۱۳]. حاکم اسلامی، “باید احکام الهی را

بدون هیچ کم و زیاد حفظ نماید» [۱۴]. البته این سخنان فقط در حد ادعا درست است. جوامع مسلمان همیشه گرفتار اختلاف طبقاتی بوده و هستند. احکام فقهی اقتصادی قرآن هم قادر به از بین بردن شکاف طبقاتی نیستند. از سوی دیگر، نمی توان اثبات کرد که جوامع دموکراتیک بیش از جوامع غیر دموکراتیک، دارای شکاف طبقاتی هستند.

طباطبایی، با توجه به این مقدمات می گوید:

«آزادی به ما اجازه نمی دهد که نظریه شخصی خود را و یا شبهه‌ای را که داریم قبل از عرضه به قرآن و به رسول خدا و به پیشوایان هدایت، در بین مردم منتشر کنیم برای اینکه انتشار دادنش در چنین زمانی، در حقیقت دعوت به باطل و ایجاد اختلاف بین مردم است، آن هم اختلافی که کار جامعه را به فساد می‌کشانند» [۱۵].

طباطبایی که به تحدی قرآن و برتری احکام اجتماعی نازل شده از سوی خداوند باور دارد، هیچ یک از احکام فقهی قرآن را قربانی برساخته های انسان مدرن نمی کند. بدین ترتیب، دین شناسی او از این جهت ناسازگار نیست. او نمی تواند بپذیرد که فرامین و احکام قرآن، نازل شده از سوی خدای متشخص قادر مطلق، عالم مطلق و خیر محض اند، اما برتر از برساخته ها و یافته های آدمیان نیستند. او نمی تواند تحدی قرآن را درست بداند، و در عین حال، بگوید برساخته های آدمیان برتر از قوانین وضع شده از سوی خداوند هستند. در همین چارچوب به پرسش مهمی باید پاسخ گفت: آیا قرآن تحمیل دین به دیگران (نامسلمانها) به زور را مجاز می داند یا نامجاز؟ آیات مکی به گونه ای است که نواندیشان دینی با استناد به آنها این کار را نامجاز به شمار می آورند، اما آیات مدنی به این عمل راه می دهند، لذا مفسران و فقها با استناد به این آیات، نظر قرآن در خصوص تحمیل دین و مسلمان کردن به زور را مثبت به شمار می آورند.

جهاد ابتدایی جنگ یک جانبه به منظور نشر عقیده و هم عقیده کردن نامسلمانها با مسلمانهاست. طباطبایی در تفسیر آیات مربوط به جهاد ابتدایی در سوره بقره بحث مبسوطی در این زمینه طرح کرده است. آیت الله جوادی آملی در کتاب تفسیر قرآن خود (تسلیم) عیناً نظر طباطبایی را طرح و از آن دفاع کرده است. علامه طباطبایی در توجیه جهاد ابتدایی می نویسد: «قرآن می گوید اسلام اساس بر حکم فطرت بشر است، فطرتی که هیچ انسانی در احکام آن تردید نمی کند، و کمال انسان در زندگی را همان می دانند که فطرت بدان حکم کرده باشد، و به سویی بخواند، و این فطرت حکم می کند به اینکه تنها اساس و پایه‌ای که باید قوانین فردی و اجتماعی بشر بر آن اساس تضمین شود، توحید است، و دفاع از چنین اساس و ریشه و انتشار آن در میان جامعه، و نگهداری آن از نابودی و فساد، حق مشروع بشر است و بشر باید حق خود را استیفا کند، حال به هر وسیله‌ای که ممکن باشد، البته از آنجایی که ممکن است در استیفاء این حق خود دچار تدریجها و یا کندریها شود، خود قرآن راه اعتدال و میانه روی را ارائه داده، نخست استیفاء این حق را با صرف دعوت آغاز کرده، و دستور داده تا در راه خدا اذیت‌های کفار را تحمل کنند، و در مرحله دوم از جان و ناموس مسلمین و از بیضه ی اسلام دفاع نموده، متجاوزین را سر جای خود بنشانند، و در مرحله سوم اعلان جنگ دهند، و قتال ابتدایی را آغاز کنند، که هر چند به ظاهر قتالی است ابتدایی، لیکن در حقیقت دفاع از حق انسانیت و کلمه توحید و یکتاپرستی است و اسلام هرگز قبل از دعوت به زبان خوش و اتمام حجت، جنگ را آغاز نکرده است... اما اینکه گفته‌اند لازمه توسل به جنگ و زور این است که بعد از غلبه ی اسلام بر کفر پاره‌ای از افراد از ترس مسلمان شوند، در جواب می گوئیم: این اشکال وارد نیست برای اینکه اگر احیاء انسانیت و رساندن انسانها به حیات انسانی شان موقوف شد بر اینکه این حق مشروع را که همه انسانهای سلیم‌الفطره خواهان آن هستند بر چند نفری که سلامت فطرت خود را از دست داده‌اند تحمیل کنیم، تحمیل می کنیم، و هیچ عیبی و اشکالی هم ندارد... و مساله تحمیل قانون به اقلیت‌هایی که زیر بار قانون نمی روند، طریقه‌ای است که در میان همه ملتها و دولت‌ها دایر است، نخست افراد متمرّد و متخلف از قانون را دعوت به رعایت قانون می کنند، آنگاه اگر زیر بار نرفتند، به هر وسیله‌ای که ممکن باشد قانون را بر آنان تحمیل می کنند، هر چند جنگ و کشتار باشد بالاخره همه باید به قانون عمل کنند، حال یا بطوع و رغبت خود، و یا به اکراه. علاوه بر اینکه مساله اکراه و اجبار نسبت به قوانین دینی در بیش از یک نسل اتفاق نمی افتد، چون اصولاً همیشه کره زمین محل زندگی یک نسل است، و این یک نسل است که ممکن است افرادی سرکش و یاغی داشته باشد و تعلیم و تربیت دینی نسلهای آتی و بعدی را اصلاح می کند، و او را با دین فطری بار می آورد و قهراً همه افراد بطوع و رغبت خود به سوی دین توحید رو می آورند، و خلاصه در نسلهای بعد دیگر اکراهی اتفاق نمی افتد» [۱۶].

طباطبایی می گوید قرآن مسلمان کردن نامسلمان ها به زور و جنگ را مجاز و واجب می داند. در نسل اول این کار با زور و تحمیل صورت می گیرد، اما فرزندان این نسل که در خانواده ی مسلمان به دنیا می آیند، به طور طبیعی مسلمان زاده خواهند شد و دیگر زوری در کار نخواهد بود. علامه طباطبایی در تفسیر آیه ی ششم سوره توبه می نویسد، اسلام به غیر مسلمانها امان می دهد تا "اصول معارف الهی" را بشنوند، آنگاه، میان پذیرش اسلام یا مرگ، یکی را انتخاب کنند:

" پس وقتی مشرکی پناه می خواهد تا از نزدیک دعوت دینی را بررسی نموده و اگر آن را حق دید و حقانیت اش برای اش روشن شد، پیروی کند، واجب است او را پناه دهند تا کلام خدا را بشنود ، و در نتیجه پرده جهل از روی دلش کنار رفته و حجت خدا برایش تمام شود ، و اگر با نزدیک شدن و شنیدن باز هم گمراهی و استکبار خود را ادامه داد و اصرار ورزید، البته جزو همان کسانی خواهد شد که در پناه نیامده و امان نیافته‌اند ، و خلاصه امانی که به آنها داده شده بود، باطل گشته و باید به هر وسیله که ممکن باشد زمین را از لوٹ وجودش پاک کرد ... قهراً مدت امان گرفتن مقید به مقدار بررسی مزبور است... اما بعد از آنکه کلام خدا را شنیدند ، و تا آنجا که ضلالت از هدایت برای شان متمایز شود، بررسی نمودند، دیگر معنا ندارد آن مهلت امتداد پیدا کند ... شخص امان یافته تنها این مقدار فرصت دارد... تا بتواند از مرگ و زندگی یکی را به اراده خود اختیار کند "[۱۷]. طباطبایی تفسیرش از آیه این است که، قرآن امان دادن به غیر مسلمانها را، مشروط و متوقف بر مسلمان شدن دیگری کرده است. می گوید: " این آیه پناه دادن به پناه خواهان را وقتی واجب کرده که مقصود از پناهنده شدن، مسلمان شدن و یا چیزی باشد که نفع اش عاید اسلام گردد ، اما اگر چنین غرضی در کار نباشد، آیه ی شریفه، به هیچ وجه دلالت ندارد که به چنین کسی باید پناه داد ، و این شخص مشمول آیات سابق است که دستور تشدید را داده است"[۱۸]. مطابق تفسیر طباطبایی، این حکم، جز محکومات قرآن است که به هیچ وجه نسخ نخواهد شد: " این آیه از آیات محکمه است و نسخ نشده و بلکه قابل نسخ نیست ، زیرا این معنا از ضروریات مذاق دین و ظواهر کتاب و سنت است... بنا بر این ، بر اسلام و مسلمانان است که به هر کس از ایشان که امان بخواهد تا معارف دین را شنیده و از اصول دعوت دینی سر درآورد، امان دهند، تا اگر حقیقت بر وی روشن شد، پیرو دین شود ، و مادام که اسلام، اسلام است، این اصل قابل بطلان و تغییر نیست، آیه محکمی است که تا قیامت قابل نسخ نمی‌باشد"[۱۹].

پس مطابق تفسیر طباطبایی از این آیه، قرآن غیر مسلمانها را در تمامی زمانها، در برابر انتخاب مرگ یا پذیرش اسلام قرار داده است. طباطبایی این حکم را نشانه ی: "نهایت درجه رعایت اصول فضیلت و حفظ مراسم کرامت و گسترش رحمت و شرافت انسانیت" می داند[۲۰]. پس قرار دادن غیر مسلمان در دو راهی پذیرش اسلام یا مرگ(حکم قرآن)، برترین فرمان ممکن است و این حکم، اوج رعایت فضیلت و کرامت و رحمت و شرافت انسانیت است.

طباطبایی در ذیل آیات ۲۹ الی ۳۵ سوره توبه نوشته است:

"این آیات مسلمین را امر می کند به اینکه با اهل کتاب که از طوایفی بودند که ممکن بود جزیه بدهند و بمانند و ماندنشان آنقدر مفسده نداشت کارزار کنند ، و در انحرافشان از حق در مرحله اعتقاد و عمل ، اموری را ذکر می کند"[۲۱]. طباطبایی می گوید روشن است که اهل کتاب (یهودیان، مجوس و...) به خدا و آخرت و نبوت اعتقاد دارند. اما در این اعتقادات، مثل مسلمانها فکر نمی کنند، بلکه افکارشان نادرست است و به پیامبری پیامبر اسلام هم باور ندارند. اهل کتاب چون به پیامبری پیامبر اسلام: "ایمان نیاورده اند، کفار حقیقی هستند... علاوه بر اینکه اعتقادشان به خدا و روز جزا هم اعتقادی صحیح نیست ، و مساله مبدأ و معاد را بر وفق حق تقریر نمی کنند ، مثلا در مساله مبدأ که باید او را از هر شرکی بری و منزّه بدانند مسیح و عزیر را فرزند او می دانند ، و در نداشتن توحید با مشرکین فرقی ندارند ، چون آنها نیز قائل به تعدد آلهه هستند ، یک اله را پدر الهی دیگر ، و یک اله را پسر الهی دیگر می دانند ، و همچنین در مساله معاد که یهودیان قائل به کرامتند و مسیحیان قائل به تدفیه"[۲۲]. طباطبایی می گوید چون یهودیان و مسیحیان احکام عملی اسلام را رعایت نمی کنند، یعنی به دستورات اسلام عمل نمی کنند، از این جهت هم مشمول این آیات شده اند. طباطبایی می نویسد اگر کسی گمان کند دستور به جنگ با اهل کتاب برای دریافت جزیه از آنان بوده ، اشتباه کرده است:

“اگر انسان در مقاصد عامه اسلامی تدبیر کند شکی برایش باقی نمی ماند در اینکه قتال با اهل کتاب و واداشتن ایشان به دادن جزیه برای این نبوده که مسلمین و اولیاء ایشان را از ثروت اهل کتاب برخوردار سازد ، و وسایل شهوترانی و افسار گسیختگی را برای آنان فراهم نماید و آنان را در فسق و فجور به حد پادشاهان و رؤسا و اقویای امم برساند . بلکه غرض دین ، در این قانون این بوده که حق و شیوه عدالت و کلمه تقوی را غالب ، و باطل و ظلم و فسق را زیر دست قرار دهد ، تا در نتیجه نتواند بر سر راه حق عرض اندام کند و تا هوی و هوس در تربیت صالح و مصلح دینی راه نیابد و با آن مزاحمت نکند ، و در نتیجه یک عده پیرو دین و تربیت دینی و عده‌ای دیگر پیرو تربیت فاسد هوی و هوس نگردند و نظام بشری دچار اضطراب و تزلزل نشود ، و در عین حال اکراه هم در کار نیاید ، یعنی اگر فردی و یا اجتماعی نخواستند زیر بار تربیت اسلامی بروند ، و از آن خوششان نیامد مجبور نباشند ، و در آنچه اختیار می کنند و می پسندند آزاد باشند ، اما بشرط اینکه اولاً توحید را دارا باشند و به یکی از سه کیش یهودیت ، نصرانیت و مجوسیت معتقد باشند و در ثانی تظاهر به مزاحمت با قوانین و حکومت اسلام ننمایند . و این منتها درجه عدالت و انصاف است که دین حق در باره سایر ادیان مراعات نموده . و گرفتن جزیه را نیز برای حفظ ذمه و پیمان ایشان و اداره بنحو احسن خود آنان است ، و هیچ حکومتی چه حق و چه باطل از گرفتن جزیه گریزی ندارد ، و نمی تواند جزیه نگیرد . از همین جا معلوم می شود که منظور از محرمات در آیه شریفه ، محرمات اسلامی است که خدا نخواست است در اجتماع اسلامی شایع شود ، همچنان که منظور از دین حق همان دینی است که خدا خواسته است اجتماعات بشری پیرو آن باشند” [۲۳].

طباطبایی مجازات قرآنی قصاص را هم عادلانه به شمار آورده است. وی در تفسیر آیات ۱۷۸ و ۱۷۹ سوره بقره می نویسد:

“معنای این جمله این است که عفو هر چند تخفیفی و رحمتی است نسبت به قاتل ، و رحمت خود یکی از فضائل انسانی است ، و لکن مصلحت عموم تنها با قصاص تامین میشود ، قصاص است که حیات را ضمانت می کند نه عفو کردن و دیه گرفتن و نه هیچ چیز دیگر ، و این حکم هر انسان دارای عقل است . . . شارع یک حیات و زندگی ای برای مردم در نظر گرفته که خود مردم از آن غافلند ، و اگر قصاص را جاری کنند مالک آن حیات می شوند ، پس باید که این حکم را جاری بکنند و آن حیات کذائی را صاحب شوند . . . اسلام عادلانهترین راه را پیشنهاد کرد ، نه آن را بکلی لغو نمود و نه بدون حد و مرزی اثبات کرد ، بلکه قصاص را اثبات کرد” [۲۴].

وی سپس این بحث را طرح می کند که انسانهای مدرن این مجازات را خلاف تمدن، انسانیت و عقلانیت به شمار آورده اند، برای اینکه قصاص و اعدام را ناشی از انتقام گیری می دانند و با کشتن دیگری، مسأله جبران نمی شود و جرم جنایت هم کاهش نمی یابد. طباطبایی می گوید:

“قرآن کریم با یک آیه به تمامی آنها جواب داده ، و آن آیه : **من قتل نفسا بغير نفس ، او فساد فی الارض ، فکانما قتل الناس جمیعا ، و من احیایا فکانما احیا الناس جمیعا** ، هرکس انسانی را که نه مرتکب قتل شده و نه فساد در زمین کرده، به قتل برساند ، مثل این است که همه مردم را کشته ، و کسی که یکی را احیاء کند ، مثل این است که همه را احیاء کرده باشد” [۲۵].

طباطبایی می نویسد، غربیان که مجازات اعدام را جایز نمی دانند، وقتی استقلال کشورشان به خطر می افتد، وارد جنگ می شوند، سلاح های کشتار جمعی می سازند و با استفاده ی از آن ها میلیونها نفر را به قتل می رسانند. حال چرا اینان با اعدام یک تن مخالفت می کنند؟ از نظر طباطبایی در مواضع غربیان ناسازگاری منطقی وجود دارد. برای اینکه آنان در جنگ های پیشگیرانه هزاران تن را نابود می کنند، اما اعدام یک قاتل را مجاز نمی دانند. طباطبایی به نکته ی مهم دیگری هم اشاره می کند. می گوید غربیان ارزش چندانی برای دین قائل نیستند، اما از نظر قرآن، تنها میزان ارزش انسان، ایمان او به خداوند است. بدین ترتیب، اگر کسی فرد مومن و موحدی را بکشد، از نظر قرآن گویی همه مردم را به قتل رسانده است:

“قرآن کریم و قانون اسلام در تمامی دنیا چیزی که بهای انسان شود و میزانی که با آن میزان بتوان انسان را سنجید ، سراغ نمی دهد مگر یک چیز ، آنهم ایمان به خدا و دین توحید است ، و بر این حساب وزن اجتماع انسانی و وزن یک انسان موحد ، نزد او برابر است و چون چنین است حکم اجتماع و فرد نزد او یکسان می باشد ، پس اگر کسی

مؤمن موحدی را بکشد، در اسلام با کسی که همه مردم را بکشد یکسان است، بخاطر اینکه هر دو به حریم حقیقت تجاوز نموده، هتک حرمت آن کرده‌اند. همچنان که قاتل یک نفر با قاتل همه مردم از نظر طبیعت وجود یکسان است. و اما ملل متمدن دنیا که به حکم قصاص اعتراض کرده‌اند، همانطور که در جوابهای ما متوجه شدید، نه برای این است که این حکم نقضی دارد، بلکه برای این است که آنها احترامی و شرافتی برای دین قائل نیستند، و اگر برای دین حد اقل شرافتی و یا وزنی معادل شرافت و وزن اجتماع مدنی قائل بودند تا چه رسد به بالاتر از آن هر آینه در مسئله قصاص همین حکم را می‌کردند [۲۶].

طباطبایی به هیچ وجه از فرمان خدا (حکم قصاص) نمی‌گذرد. او این حکم را عادلانه و عقلانی می‌داند و آن را در پای برساخته‌های انسان مدرن- یعنی رد مجازات اعدام در اروپا یا این برساخته که اعدام هیچ تأثیری در کاهش جرم ندارد- قربانی نمی‌کند.

طباطبایی در مجازات زنا هم همین خط مشی را برگزیده است. وی در تفسیر آیات اولیه سوره نور می‌نویسد مرد و زن زناکار:

“باید به هر یک از آن دو صد تازیانه بزنند، و صد تازیانه حد زنا است به نص این آیه شریفه، چیزی که هست در چند صورت تخصیص خورده، اول اینکه زناکاران محصن باشند، یعنی مرد زناکار دارای همسر باشد، و زن زناکار هم شوهر داشته باشد، یا یکی از این دو محصن باشد که در این صورت هرکس که محصن است باید سنگسار شود، دوم اینکه برده نباشند که اگر برده باشند حد زنا آنان نصف حد زنا آزاد می‌باشد. بعضی از مفسرین گفته‌اند: اگر زن زناکار را جلوتر از مرد زناکار ذکر کرده، برای این بوده که این عمل از زنان شنیع‌تر و زشت‌تر است و نیز برای این بوده که شهوت در زنان قوی‌تر و بیشتر است. و خطاب در آیه متوجه به عموم مسلمین است، در نتیجه زدن تازیانه کار کسی است که متولی امور مسلمانان است، که یا پیغمبر است و یا امام، و یا نایب امام” [۲۷]. طباطبایی در خصوص این حکم می‌گوید: “این آیه، آیه ای است محکم و باقی بر احکام خود که نسخ نشده و احتیاج به تأویل هم ندارد” [۲۸]. طباطبایی در ذیل این آیات در خصوص نسخ این حکم بحث و آن را رد کرده است. در مقاله‌های پیشین تأکید کردیم که در قرآن معیاری برای تمیز محکم از متشابه وجود ندارد و بر پیشانی هیچ آیه ای ننوشته‌اند که از محکومات است یا از متشابهات؟ گفتیم که محکم و متشابه امر تفسیری است. طباطبایی احکام اجتماعی و مجازات‌های قرآنی را از محکومات می‌داند، اما نواندیشان دینی معاصر، آنها را از متشابهات به شمار می‌آورند.

۵- دموکراسی و حقوق بشر: گفتمان مسلط بر فضای فکری پیش از انقلاب، بهای چندانی به دموکراسی و حقوق بشر نمی‌داد. اینها برساخته‌های بورژوازی و لیبرالیسم و امپریالیسم بودند. آن گفتمان ضد امپریالیستی و ضد مدرنیته و ضد لیبرالیسم و بازگشت به خویشی، بر رژیم “استبدادی و سکولار و نوکر آمریکا”، پیروز شد. آقای خمینی، به علل و دلایل مختلف، رهبر انقلاب ۵۷ شد. آقای خمینی در مصاحبه‌ها و سخنرانی‌های پاریس، تأسیس جمهوری ای شبیه جمهوری فرانسه را به مردم و جهانیان وعده می‌داد. اما با پیروزی انقلاب، تأسیس نظام ولایت فقیه در دستور کار قرار گرفت. پس از انقلاب، سرکوب و استبداد به همه‌ی عرصه‌ها تحمیل شد. نظام ولایت فقیه، مدعی اجرای احکام الله، الگوهای خاصی را به جامعه تحمیل می‌کرد.

رفته رفته، طی دو دهه، گفتمان دموکراسی و حقوق بشر و آزادی و فمینیسم، بر فضای روشنفکری ایران مسلط شد. در واقع شاهد تغییر سرمشق (paradigm shift) در فضای عمومی هستیم. اگر در گذشته، علم تجربی خود را بر آیات قرآن مسلط کرد، اینک نوبت حقوق بشر و دموکراسی و فمینیسم و بود که ثابت کنند برتر از آیات قرآن‌اند. اگر پیش از انقلاب می‌شد دموکراسی و حقوق بشر و آزادی و فمینیسم را کوبید و غربی و آمریکایی خواند، اینک کار از کار گذشته بود و کسانی که خود را نواندیشان دینی می‌نامیدند، قرائت‌ها و روایت‌های جدیدی از قرآن و سنت معتبر برساختند که بدنبال سازگار کردن قرآن و سنت معتبر با یافته‌های انسانی بود. پیش فرض، پیش انگاشت و پیش داوری برون دینی آنها این بود که دموکراسی و حقوق بشر و آزادی و فمینیسم و... درست و حق‌اند و هرچه با اینها تعارض داشته باشد، نادرست و ناحق است. تحدی قرآن نادیده گرفته شد. دیگر سخنی از این نبود که کلام وحیانی (قرآن) در تمامی زمینه‌ها برتر از برساخته‌های بشری است. باید راهکارهایی درست می‌شد که مسلط شدن

این برساخته ها بر قرآن را توجیه کند. در اینجا به نظرات برخی از قائلان به کلام الله بودن قرآن استناد خواهیم کرد، که یافته های بشری را برتر از احکام قرآن و سنت معتبر نبوی به شمار آورده اند.

۵-۱- تعارض اسلام یک با دموکراسی و حقوق بشر: محسن کدیور یکی از قائلان به کلام الله بودن قرآن است. به گفته ی او، تنها خدای متشخص انسانوار، خدای قرآن و اسلام است. تمام قرآن، محتوا و الفاظش، سخنان خدای متشخص انسانوار است. پیامبر، فقط و فقط، این پیام را دریافت کرده و عیناً به اطلاع مردم رسانده است. هر کس چیزی جز این بگوید، اسلام را قلب کرده است. محسن کدیور، همچون علامه طباطبایی، بر این باور است که اسلام یک(قرآن و سنت معتبر نبوی)، با حقوق بشر و دموکراسی، تعارض دارد. می نویسد:

“**مستند برخی از این احکام معارض حقوق بشر آیات قرآن کریم است...** منصفانه اگر بخواهیم قضاوت کنیم و به ظواهر اینگونه آیات وفادار بمانیم چاره ای جز قبول عدم تساوی حقوقی مسلمان و غیر مسلمان، عدم تساوی حقوقی زن و مرد در بسیاری موارد، عدم تساوی برده و آزاد و مجازات های **خشن** نخواهیم داشت... **مستند اکثر قریب به اتفاق احکام شرعی معارض حقوق بشر روایات منقول از پیامبر یا ائمه است.** بسیاری از این روایات صحیح یا موثق و در مجموع مطابق ضوابط معتبر و بدون اشکال است. دلالت اینگونه روایات صریح در مقصود است و ظهور در احکامی دارد که امروز خلاف حقوق بشر تلقی می شود... اندیشه های ناسازگار با حقوق بشر، شامل گزاره هایی صریح در تعارض با اندیشه حقوق بشر و نص و در تبعیض حقوقی انسانها به لحاظ دین، مذهب، جنسیت، حریت و رقیبت و فقیه و عوام بودن و صریح در نفی آزادی مذهب و مجازات های **خشن** و **موهن**. اینگونه گزاره ها را در **برخی آیات مدنی، قسمتی از سیره ی پیامبر(ص) در مدینه و برخی از روایات ائمه(ع) در قالب دلالت های صریح آمده است...** بحث تعارض اندیشه ی حقوق بشر با اسلام سنتی عمیق تر از آن است که در بادی نظر تصور می شود. تعارض محدود به آرای عالمان دین و فقیهان شریعت نیست بلکه **سخن از تعارض متن دین یعنی برخی آیات و بسیاری روایات با اندیشه ی حقوق بشر است**” [۲۹].

پس اسلام یک(قرآن و سنت معتبر نبوی)، نه تنها با حقوق بشر و دموکراسی تعارض دارد، بلکه متضمن مجازات های **خشن** و **موهن** است. برابری، بنیاد مشترک دموکراسی و حقوق بشر است. اسلام یک، حداقل، چهار نوع نابرابری را پذیرفته و بر آن تأکید می کند. بخوبی دیده می شود که در فهم و تفسیر نظر کتاب و سنت(اسلام یک) در قلمرو حقوق بشر و نظام سیاسی، محسن کدیور با علامه طباطبایی، هم نظر است. وی این نظر را در مقاله ی دیگری هم تکرار کرده است. می نویسد:

“مسلمان معاصر در **متن دین یعنی در کتاب و سنت** دو اندیشه را در کنار هم مشاهده می کند: اول اندیشه سازگار با حقوق بشر شامل دو نوع گزاره، یکی گزاره هایی که تعارضی با اندیشه حقوق بشر ندارند و دیگر گزاره هایی که صریحاً دلالت بر حقوق ذاتی انسان از آن حیث که انسان است دارند. دوم اندیشه ناسازگار با حقوق بشر، شامل گزاره هایی صریح در تعارض با اندیشه حقوق بشر و نص در تبعیض حقوقی انسانها به لحاظ دین، مذهب، جنسیت، حریت و رقیبت و فقیه و عوام بودن و صریح در نفی آزادی مذهب و **مجازات های خشن و موهن**” [۳۰]. بدین ترتیب، اسلام یک با دموکراسی و حقوق بشر تعارض دارد، احکام و فرامین اش تبعیض آمیز است و دارای مجازات های **خشن** و **موهن** است. تبعیض اسلام یک نسبت به زنان، بارزتر از دیگر حوزه هاست:

“سه دسته اول از احکام شرعی زنان (که اکثر احکام آنها را در بر می گیرد) با مواد ۱، ۲، ۷ و ۱۶ اعلامیه جهانی حقوق بشر (۱۹۴۸)، مواد ۳ و ۲۳ میثاق بین المللی حقوق مدنی سیاسی (۱۹۶۷)، مواد ۱ و ۶ اعلامیه جهانی رفع تبعیض از زن (۱۹۷۵)، و بسیاری از مواد کنوانسیون رفع کلیه اشکال تبعیض علیه زنان (۱۹۷۹) در **تعارض آشکار** است” [۳۱].

۵-۲- ارزیابی اسلام یک: طباطبایی و دیگر مفسرانی که قرآن را کلام الله به شمار می آورند، قرآن را متنی عقلانی و عادلانه تلقی می کنند. مگر می شود، سخنی، سخن خدای عالم مطلق و خیر محض باشد و در عین حال، غیر عقلانی و ناعادلانه باشد؟ اما محسن کدیور بر این باور است که در قرآن، یعنی کلام الله، فرامین غیر عقلانی و ناعادلانه وجود دارد، این فرامین باید منسوخ فرض شوند. می گوید:

“گفته ام اگر گزاره خردستیزی یافتیم – در قرآن یا سنت معتبر پیامبر – باید مطمئن باشیم که اگر امروز آن گزاره خرد ستیز است، در حالی که در گذشته چنین نبوده است، باید بگوییم امروز این حکم از شمول خود افتاده است، به این معنا که این حکم متعلق به دیروز و لذا موقت بوده است و همین خردستیزی کنونی آن نشانه ای بر موقت بودن آن است. به عبارتی خرد ستیزی کنونی آن نشانه ای بر منسوخ بودن آن حکم در این دوران خواهد بود” [۳۲].

بدین ترتیب، اسلام یک، دارای احکام و فرامین غیر عقلانی، ناعادلانه، تبعیض آمیز، خشن و موهن است که باید همه‌ی آنها را منسوخ به شمار آورد.

۳-۵- پذیرش وجود اندیشه های برتر از قرآن و شکست تحدی: با چه معیاری می توان و باید در خصوص فرامین و احکام دین دآوری کرد؟ مدرنیته کلید حلال مسائل است که با آن می توان همه ی درها را گشود. می نویسد:

“گزاره های دینی با چه معیارهایی باید سنجیده شوند تا اگر سربلند از این سنجش، بیرون آمدند، به عنوان معرفت دینی بمانند و اگر جز این بود، به موزه ی تاریخ سپرده شوند؟... لازمه ی دینی بودن گزاره های دینی این است که امروز هم قابل قبول و موجه باشند. برخی گزاره های دینی، امور متغیر و زمان مند بوده اند که امروز زمان اعتبار آنها بسر آمده است و به زبان دینی نسخ شده است... [پیش از این] سه معیار ذکر کرده ام. معیار اول، عقلانیت است... اگر در مناسبات امروزی، امری با عقلانیت متعارف امروزی، عقلایی محسوب نشود، دینی هم محسوب نخواهد شد؛ ولو دینی بوده باشد... این عقلایی بودن یا نبودن را ما از مدرنیته می توانیم بیاموزیم. مسلمانان به مدد مدرنیته در حوزه ی حقوق اساسی، در بحث مشروعیت حکومت ها و در بحث حقوق دولت و ملت می توانند مطالبی برای اداره بهتر جامعه شان بیاموزند” [۳۳].

۴-۵- برتری احکام و فرامین اسلام یک در زمان نزول: محسن کدیور بر این باور است که احکام و فرامین اسلام یک (احکام الله)، در زمان نزول، عقلانی و عادلانه بوده و از تمامی احکام زمان خود، برتر بوده اند. می گوید:

“همه ی احکام دین در صدر اسلام و در عصر نزول عادلانه، عقلایی (قابل گفتگوی خردمندانه) و برتر از راه حل های رقیب بوده اند” [۳۴].

این مدعا در تمامی نوشته های چند سال اخیر ایشان تکرار شده است. اما در متون یاد شده، هیچ بررسی ای در این خصوص صورت نگرفته است. یعنی هیچگاه به طور مستند، شواهد برتری احکام و فرامین قرآن در زمان نزول، ارائه نگردیده است. به عنوان مثال، باید به طور مستند نشان داد که احکام و مجازات هایی چون قصاص (چشم در برابر چشم، و...)، ارتداد، محاربه (قطع دست و پا به طور معکوس)، قطع دست دزد، حکم زنانی محصنه، و... در زمان نزول از احکام و مجازات های رایج در یونان و جهان غرب برتر بوده اند؟ یعنی در آن مناطق مجازات هایی، “خشن” تر و “موهن” تر (تعابیر محسن کدیور) از مجازات های اسلام جاری بوده است.

در یونان و جهان مسیحی شراب خواری مجازات نداشت. اعراب پیش از اسلام هم قومی شراب خوار بودند. مجازات اسلام برای شراب خواری به چه معنا برتر از مجازات دیگران بوده است؟ آنان که شراب خوردن را جرم و گناه تلقی نمی کردند.

در یونان پیش از اسلام و مسیحیت، همجنس گرایی رایج بود و مجازات هم نداشت، برتری مجازات اسلام در این زمینه (مجازات لواط) چه معنایی دارد؟

مجازات قصاص از دین یهود گرفته شده است. این مجازات به چه معنا برتر از راه حل یهودیان تلقی می شود؟

بدین ترتیب، این مدعا که راه حل های فقهی قرآن برای مسائل اجتماعی، در زمان نزول، برتر از راه حل های دیگران بوده است، فاقد دلیل و شواهد مثبت مدعاست.

نابرابری های تبعیض آمیز مندرج در قرآن و سنت معتبر نبوی، به چه معنا برتر از راه حل های دیگران بوده اند؟

۵-۵- قبول برتری برساخته های انسان مدرن بر کلام الله: محسن کدیور نشان می دهد که یافته های انسان مدرن، برتر از راه حل های خداوند هستند. ابتدا می گوید:

“هر آنچه امروز به عنوان تعالیم اسلامی معرفی شود نیز می باید همان سه ضابطه را دارا باشد، یعنی به فهم انسان امروز عادلانه، عقلایی(قابل گفت و گوی خردمندانه) و برتر از راه حل های رقیب باشد. هر حکمی که از برآوردن این ضوابط سه گانه عاجز باشد، نشان از موقت بودن، نسخ شدن و به پایان آمدن زمان اعتبار دینی اش دارد”[۳۵].

پس محل نزاع بر سر داشتن “راه حل های برتر” است. هر یک از راه حل های اسلام یک(کلام الله)، اگر برتر از راه حل های انسان مدرن نباشند، منسوخ هستند و باید آنها را کنار نهاد:

“هر وقت بخواهیم چیزی را بفهمیم، اگر مطمئن باشیم غیر عادلانه است یا غیر عقلایی است یا اینکه راه حل هایی بهتر از راه حلی که ما مدعی اش هستیم، وجود دارد، در آن صورت اگر باز به حرف خود دال بر دینی بودن آن امر قائل باشیم، در عقل ما تردید می کنند”[۳۶].

از نظر کدیور تمامی باورهای دینی(قرآن و سنت معتبر نبوی) مشمول این معیار می شوند. یعنی، تمامی باورها و فرامین دین که با راه حل های برتر انسان مدرن تعارض دارند، باید منسوخ به شمار آیند و در موزه تاریخ بایگانی شوند. پس اندیشه برتر، اندیشه ی مدرن است، نه باورهای قرآن که کلام الله هستند. می گوید:

“گزاره های دینی با چه معیارهایی باید سنجیده شوند تا اگر سربلند از این سنجش، بیرون آمدند، به عنوان معرفت دینی بمانند و اگر جز این بود، به موزه ی تاریخ سپرده شوند؟... لازمه ی دینی بودن گزاره های دینی این است که امروز هم قابل قبول و موجه باشند. برخی گزاره های دینی، امور متغیر و زمان مند بوده اند که امروز زمان اعتبار آنها بسر آمده است و به زبان دینی نسخ شده است... [پیش از این] سه معیار ذکر کرده ام. معیار اول، عقلانیت است... اگر در مناسبات امروزی، امری با عقلانیت متعارف امروزی، عقلایی محسوب نشود، دینی هم محسوب نخواهد شد؛ ولو دینی بوده باشد... این عقلایی بودن یا نبودن را ما از مدرنیته می توانیم بیاموزیم. مسلمانان به مدد مدرنیته در حوزه ی حقوق اساسی، در بحث مشروعیت حکومت ها و در بحث حقوق دولت و ملت می توانند مطالبی برای اداره بهتر جامعه شان بیاموزند... ملاک دوم، عدالت است، با همه ابهامهایی که دارد. چیزی که در عرف امروز عادلانه محسوب می شود، پذیرفتنی است؛ اگر چیزی عادلانه دانسته نمی شود، نمی تواند امروز دینی باشد... معیار سوم، رجحان و برتری راه حل دین در قیاس با راه حل های رقیب است. من تا زمانی می توانم دیندار بمانم که بتوانم در رقابت با اندیشه های رقیب بگویم: راه حل من، با معیار امروز، راه حل برتری است... این ملاک، خود، قرینه ای بر منسوخ بودن برخی احکام است... بنابراین سه معیار عقلایی بودن، عادلانه بودن و برتر بودن نسبت به راه حل های رقیب، سه معیار یا ضابطه ی بر گرفته از اندیشه مدرن، برای پالایش معرفت و عمل دینی هستند”[۳۷].

در اینجا به صراحت گفته شده است که دینداری به معنای آن است که راه حل های دین باید برتر از همه ی راه حل ها باشد. اما وقتی راه حل های دین با راه حل های مدرنیته مقایسه می گردد، روشن می شود که راه حل های مدرنیته برتر از راه حل های دین است. پس تحدی شکست خورده و چاره ای جز پذیرش راه حل های مدرنیته و منسوخ اعلام کردن راه حل های دین وجود ندارد. در نوشته های دیگر، به صراحت تأکید شده است که اندیشه های انسان مدرن، برتر از اسلام یک هستند:

” در سه محور چالش تعالیم سنتی ادیان با حقوق بشر مسئله با تقدم اندیشه حقوق بشر بر قرائت سنتی ادیان حل شده است. آن سه محور عبارتند از برابر ی حقوقی انسانها، آزادی های دینی و مذهبی و قابل نقد و گفت و گو بودن گزاره های دینی. جهانشمولی مواد حقوق بشر و گذشت چند دهه از تصویب اولیه نخستین اعلامیه آن، گسترش حقوق بشر و توسعه قلمرو آن و افزایش مواد آن یا تفسیر موسع مواد پیشین که در عمل به توسعه محدود حقوق بشر منجر می شود”[۳۸].

در تمامی این زمینه ها، مدرنیته برتر از قرآن است، لذا چاره ای جز پذیرش مدرنیته، و منسوخ اعلام کردن اسلام در این زمینه ها، وجود ندارد. به این شکل تحدی قرآن پاسخ دریافت می دارد. یعنی گفته می شود، چون راه حل های انسان مدرن برتر از راه حل های خداوند است، پس احکام الله باید منسوخ به شمار آمده و به بایگانی موزه تاریخ سپرده شوند:

“سه دسته اول از احکام شرعی زنان (که اکثر احکام آنها را در بر می گیرد) با مواد ۱، ۲، ۷ و ۱۶ اعلامیه جهانی حقوق بشر (۱۹۴۸)، مواد ۳ و ۲۳ میثاق بین المللی حقوق مدنی سیاسی (۱۹۶۷)، مواد ۱ و ۶ اعلامیه جهانی رفع تبعیض از زن (۱۹۷۵)، و بسیاری از مواد کنوانسیون رفع کلیه اشکال تبعیض علیه زنان (۱۹۷۹) در تعارض آشکار است... اندیشه حقوق بشر در اکثر قریب به اتفاق موارد تعارض، بر موضع اسلام تاریخی رجحان دارد... راه حل های اسلام تاریخی برای رفع تعارض احکام شرعی حوزه زنان با حقوق بشر، جزئی، نارسا و ناکافی است... بویژه در اموری که مستندشان نص قرآن یا سنت معتبر است، فاقد کارائی اند و توان خروج از بن بست را ندارند... اسلام نواندیش در عین پای بندی به پیام جاودانه وحی الهی، اندیشه حقوق بشر در حوزه زنان را به دلیل عادلانه بودنش می پذیرد و احکام معارض با آن در متن دین را احکامی می داند که اگرچه در عصر نزول عقلانی، عادلانه و برتر از راه حل های رقیب بوده اند، اما امروز به دلیل از دست دادن این سه ضابطه، تکلیف فعلی محسوب نشده، در زمره احکام منسوخ به حساب می آیند” [۳۹].

فرامین و احکام قرآن و سنت معتبر نبوی:

“تا زمانی معتبر است که... با معیارهای عقلانیت، عدالت، اخلاقی بودن و برتری بر راه حل های رقیب اعتبار خود را تداوم بخشد. بدیهی است که در صورت از دست دادن این شرایط در آینده، این تلقی نیز به تاریخ خواهد پیوست و در موزه اندیشه اسلامی مطالعه خواهد شد... هر خواسته جدیدی زمانی در هاضمه قوی معرفت دینی پذیرفته می شود که حائز ضوابط پیش گفته عقلایی و اخلاقی و عادلانه و راجح بودن بر راه حل های رقیب باشد. حقوق بشر به واسطه ابتدا بر حقوق طبیعی و ذاتی آدمیان امری مطلوب است... حقوق بشر پدیده بی مدرن است... حقوق بشر را می پذیریم از آن رو که عقلایی، عادلانه و اخلاقی است” [۴۰].

تمام سخن بر سر برتری یافته های انسانی است. در مقایسه ی فرآورده های وحیانی (کلام الله) با یافته های انسانی، یافته های انسانی برتر از کلام وحیانی هستند. پس فرامین و احکام خدای متشخص انسانوار را منسوخ و در موزه تاریخ بایگانی خواهیم کرد. آیا بیان این سخنان، معنایی جز پذیرش شکست تحدی قرآن دارد؟ چگونه امکان دارد کسی قرآن را کلام خدای عالم مطلق و خیر محض بداند و در عین حال معتقد باشد که راه حل های انسان مدرن، برتر از راه حل های خداوند است؟

آرش نراقی هم قرآن را کلام الله به شمار می آورد. وی در احکام شریعت از نظریه شاه ولی الله دهلوی دفاع می کند. به نظر نراقی: “کاملاً می توان فرض کرد که کلام وحیانی کلام خداوند است نه نبی، اما خداوند خود احکام شریعت را برای انسان هایی خاص در زمانی خاص وضع کرده است. برای مثال، ممکن است کسانی معتقد باشند که خداوند جامعه عرب را در روزگار پیامبر اسلام صرفاً به عنوان یک نمونه برگزید و از طریق ایشان به آدمیان آموخت که چگونه می توان با کمترین تغییر در نظام معیشت قوم (از جمله در نظام حقوقی ایشان)، جهت جامعه را از جاهلی به الهی گرداند. بنابر این مطابق این تلقی، احکام شریعت مربوط به همان دوره و جامعه است و تسری شکلی آن به دوره ها و جوامع دیگر ناموجه است مگر آنکه دلیلی برای آن وجود داشته باشد. یعنی مطابق این تصویر، احکام شریعت... تاریخی است بدون آنکه کلام وحیانی کلام نبی تلقی شود” [۴۱]. نراقی در مسائل اجتماعی و سیاسی و حقوقی کاملاً مدرن است. او از حقوق همجنس گرایان دفاع و همجنس خواهی را منافی با احکام قرآن نمی یابد [۴۲]. آرای وی در خصوص سقط جنین [۴۳] و رقص هم دگراندیشان است. نراقی خوردن گوشت گوسفند و گاو و گوساله و مرغ را غیر اخلاقی می داند، و این نظر را هم با آیات قرآن سازگار تلقی می کند [۴۴]. او مدافع فمینیسم است و معتقد است که اعتقاد به فمینیسم هم با دین داری تعارض ندارد. در واقع آرش نراقی هم کلیه دستاوردهای مدرنیته (حقوق بشر، دموکراسی، فمینیسم، کثرت گرایی، حقوق اقلیت های جنسی و دینی، ...) را پذیرفته و احکام اجتماعی قرآن را کنار نهاده است.

نتیجه: در سال های اول انقلاب اسلامی ایران، فقه و فقها چنان جایگاهی پیدا کردند، که همگان از "اسلام فقاهتی" سخن می راندند. اسلام فقاهتی در حال پیاده شدن بود و پیامدهای آشکار و پنهان خود را نمایان می کرد. مهندس مهدی بازرگان یکی از نواندیشان دینی قائل به کلام الله بودن قرآن بود. او در آخرین نوشته ی دین شناسانه ی خود، دین را فقط برای خدا پرستی و آخرت گرایی معرفی کرد. این "تغییر سرمشق"، نشان می دهد که تحدی قرآن در دوران جدید چه سرنوشتی پیدا کرده است. احکام فقهی غیر عبادی قرآن و سنت معتبر نبوی، برای مسلمین کنونی غیر قابل دفاع شده اند، چه رسد به اینکه بخواهند برتری آنها را نسبت به برساخته های انسانی اثبات کنند. اگر قرآن و سنت معتبر نبوی فقط و فقط برای ارتباط با خدا، در دنیا و آخرت، باشند، عقب نشینی بزرگی در مدعیات مسلمین صورت گرفته است. در این صورت، تحدی قرآن اگر بخواهد معنا داشته باشد، معنای آن این است که رقبا بتوانند راه های مشابه یا بهتری برای ارتباط با خدا معرفی کنند. اگر چنین باشد، آیا می توان نشان داد که راه های اسلام یک برای ارتباط با خدا، برترین راه های ممکن برای ارتباط با خدا و تجربه ی دینی است؟ آیا احکام عبادی قرآن و سنت معتبر نبوی، نتیجه بخش تر از سیر و سلوک عارفان است؟ به تعبیر دیگر، کدام سنت امکان "تجربه ی دینی" را بیشتر مهیا می سازد: دین یا عرفان؟

فقیهان با بسط ید، در اختیار گرفتن دولت و پیاده کردن احکام فقهی، بیشترین نقش را در تثبیت این نظر داشتند که احکام فقهی، ناعادلانه، غیر عقلانی، ناکارآمد و غیر اخلاقی اند. اجتماعی ترین بخش اسلام، احکام فقهی قرآن و سنت معتبر نبوی است. اگر احکام فقهی اسلام یک، ناعادلانه، غیر عقلانی، موهن و خشن باشد، که باید منسوخ به شمار آیند و به موزه تاریخ فرستاده شوند، اسلام ابعاد اجتماعی اش را از دست خواهد داد. کسانی بدنبال ان بودند که با استناد به تحدی، کلام الله بودن قرآن را اثبات کنند. اما اینان، بجای اثبات پیروزی قرآن در ارائه ی راه حل مسائل و مشکلات اجتماعی، احکام قرآن را منسوخ کرده و کنار نهاده اند.

دهه ی اول انقلاب ایران شاهد تحول دیگری هم بود. آقای خمینی و دیگر فقها، ایران و مردم اش را خرج فقه و فقاهت می کردند. مهندس مهدی بازرگان، در همان دهه بر تمایز مهمی انگشت نهاد. او گفت: آقای خمینی ایران را برای اسلام می خواهد، اما من اسلام را برای ایران می خواهم. هر دوی سوی این نزاع، قرآن را کلام الله به شمار می آوردند. نزاع بر سر خادم و مخدوم بود. آقای خمینی می خواست ایران و مردمش در خدمت اسلام باشند. اما بازرگان می خواست اسلام در خدمت مردم ایران باشد. "اسلام فقاهتی" فقها، در آزمون تاریخی شکست خورد و فقها شأن و منزلت پیشین خود را از دست دادند. سر پا بودن فقه و فقها، محصول دلارهای نفتی و قدرت (سپاه و بسیج و نیروی انتظامی و وزارت اطلاعات) است. زنان و دختران ایران به خیابان ها ریخته اند و به زندان می روند تا سهم خود را از فقه و فقها بستانند. فقه و فقاهتی که تبعیض های ناروا را بر آنها تحمیل کرده، در حال عقب نشینی گام به گام است. اقلیت های دینی، بهائیان و دراویش، همگی دست های خود را گشوده اند تا سهم و حق خود را از فقه و فقها بستانند. در این نزاع ها و چالش ها، رفته رفته این نظریه دارد تثبیت می شود که حقوق امری دینی نیست، حق مانند علم تجربی، معرفتی مستقل از دین است. فقه و فقیهان و دیانت نیستند که باید تعیین کنند چه کسی دارای چه حق و حقوقی است، انسانها به صرف انسان بودن صاحب حق اند. شهروندان به صرف شهروند بودن صاحب حقوق شهروندی هستند. فقه بجای آنکه آدمیان را برابر و صاحب حق به شمار آورد، انواع و اقسام تبعیض ها و نابرابری ها را بر آنها تحمیل کرده است. به نظام ولایت فقیه بنگرید که اجرای "حدود الله" چه بر سر آنان آورده است. قرآن تصریح کرده است که حدود الهی باید در حضور مومنین اجرا شود. فقیهان حاکم بر ایران، چند سالی در میداین شهر به این دستور قرآنی عمل کردند، اما اینک با عدول از این حکم قرآنی، حدود را مخفیانه اجرا می کنند. آنان بجای آنکه با افتخار بگویند در حال اجرای احکام و فرامین خداوند هستند، خود را شرمنده احساس می کنند که بگویند زانیان را سنگسار می کنند، دست دزدان را قطع می کنند، دست و پای محارب را قطع می کنند، شراب خواران را تازیانه می زنند، حجاب شرعی را به زور بر تن زنان کرده اند.

آیا نمی توان احتمال داد که همه ی ما مسأله را بد فهمیده ایم؟ یعنی، احکام فقهی قرآن، سخنان و فرامین خداوند نیستند، آنها احکام جاری در میان اعراب جاهلی بودند که پیامبر گرامی اسلام آنها را تصویب و تأیید کرد. به این معنا، آنها حتی محصول "تجربی دینی" هم نباید به شمار آیند، چه رسد به اینکه ادعا شود که کلام الله هستند. مگر می شود، احکامی موهن و خشن باشند، مفسد شان بیش از مصالح شان باشد، غیر اخلاقی و ناعادلانه و غیر عقلانی باشند، در عین حال سخن خداوند باشند؟

آرش نراقی نوشته است که می توان قرآن را کلام الله بشمار آورد و در عین حال از نظر شاه ولی الله دهلوی در خصوص احکام فقهی قرآن دفاع کرد. شاه ولی الله دهلوی اکثر احکام عبادی و غیر عبادی اسلام همان احکام جاری در جامعه اعراب است:

“راسخان در علم می دانند که شرع اسلام درباب نکاح و طلاق و معاملات و زینت و لباس و قضاء و حدود و قسمت غنائم چیزی نیاورد که اعراب ندانند یا در قبولش تردید کنند. بلی گاهی تصحیح خطاها رخ می داد مثل ربا که در میانشان رواج یافته بود و از آن نهی شدند... ديه قتل در زمان عبدالمطلب ده شتر بود. دید که با ده شتر دست از آدمکشی بر نمی دارند آن را به صد شتر رساند و پیامبر هم آن را نگاه داشت و عوض نکرد. اولین قسامه را ابوطالب برگزار کرد. از هر غارت یک چهارم به رئیس قوم می رسید پیامبر آن را یک پنجم کرد. قباد و انوشیروان پسرش مالیات و عشریه می گرفتند شرع هم چیزی نزدیک آن را آورد. بنی اسرائیل زانیان را سنگسار می کردند و دست دزد را می بریدند و قاتل را می کشتند، قرآن هم همان را آورد و امثال اینها بسیار است که بر شخص محقق مخفی نخواهد ماند. بلکه اگر تو زیرک باشی و به جوانب احکام محیط باشی خواهی دانست که انبیاء علیه السلام در آئین و آداب عبادات هم چیزی نیاوردند که خودش یا مثلش در میان قومشان نباشد. البته تحریفات جاهلی را از آن زدودند و اوقات و ارکان مبهم و امور مهجور مانده را ضبط و ترویج کردند” [۴۵].

بدینترتیب، احکام فقهی قرآن را خداوند وضع نکرده است، بلکه اعراب جاهلی آنها را بر ساخته اند و پیامبر هم همانها را تأیید کرده است. بر ساخته های اعراب جاهلی، کلام وحیانی یا محصول تجربه ی ادراکی خداوند نیستند، آنها قوانین جاری در میان اعراب بوده اند. “قرآن محمدی” مدعی بود که اگر به شبهات وثاقت تاریخی متن پاسخ گفته شود، اثبات می شود که قرآن سخنان پیامبر گرامی اسلام است. آرش نراقی بدرستی تأکید کرد که اگر به تمامی شبهات وثاقت تاریخی متن پاسخ گفته شود، فقط و فقط اثبات می شود که قرآن بر زبان پیامبر جاری شده است. این نکته بسیار مهم است. برای اینکه بهاءالدین خرمشاهی و دیگران نشان داده اند که برخی از آیات قرآن، شعرهای امرء القیس بوده است و آیه تبارک الله احسن الخالقین را عمر بر ساخته است [۴۶].

پیامبر گرامی اسلام واقعاً و حقیقتاً تجربه ای را از سرگذرانده اند، که “تجربه ی وحیانی” خوانده می شود. این مدعا که تجربه ی وحیانی به معنای آن است که: “تمام الفاظ و محتوای قرآن موجود سخنان خداوند هستند”، یک مدل برای فهم معنای “تجربه ی وحیانی” است. مدل دیگری وجود دارد که بر مبنای آن، پیامبر دارای تجربه ی وحیانی بوده است، اما برای اینکه تجربه ی حضوری خود در اختیار دیگران بگذارند، آن را تعبیر و به علم حصولی تبدیل کرده اند. ضمن آنکه احکام فقهی، محصول تجربه ی وحیانی نیستند، بلکه محصول جامعه ی عربی قبل از اسلامند. شواهد و قرائن، این مدل را بهتر و بیشتر تأیید می کنند.

اکبر گنجی

منبع: رادیو زمانه، ۵ بهمن ۱۳۸۷

پاورقی ها:

- ۱- طباطبایی، المیزان، جلد ۴، ص ۱۹۱-۱۹۰.
- ۲- احمد آذری قمی، انتخاب خبرگان و ولایت فقیه، روزنامه رسالت، ۱۹ تیر ۱۳۶۸.
- ۳- عبدالله جوادی آملی، “نقش امام خمینی در تجدید بنای امامت”، کیهان اندیشه، شماره ۲۴، خرداد - تیر ۱۳۶۸.
- ۴- طباطبایی، المیزان، جلد ۴، صص ۱۴۷-۱۴۸.

علی شریعتی، مرتضی مطهری، جوادی آملی، مصباح یزدی، صادق لاریجانی، محسن کدیور، عطاء الله مهاجرانی، و...، تفسیر المیزان را مهم ترین تفسیر قرآن معرفی کرده اند. آنها و دیگران، با عبارات گوناگون، این اثر را مهم ترین اثر فهم و تفسیر قرآن به شمار آورده اند. مانند گذشته، به آرای المیزان استناد خواهیم کرد، تا مقبول طرفین باشد. باید اعتراف کرد، که در بزرگ کردن علامه طباطبایی و اهمیت مقام علمی او، هیچ کس به پای علی

شریعتی نمی رسد. بهاء‌الدین خرمشاهی هم در دو نوشته به خوبی از تفسیر المیزان دفاع کرده است. به عنوان نمونه، محسن کدیور می گوید: «کار بازرگان در حوزه تاریخ قرآن در کتاب **سیر تحول قرآن**، همسنگ کار سترگ علامه طباطبائی در المیزان در حوزه تفسیر قرآن کریم است» (محسن کدیور، ابتکارات یک نواندیش).

صادق لاریجانی، عضو فقهای شورای نگهبان، هم نوشته است: «اندیشه بلند حضرت علامه قدس سره، در این حرکت فکری لطائف قرآنی بسیاری از خود بجای گذاشته که هر یک بنوبه ی خود افکار ناب دیگری را می طلبد. تفسیر قرآن با قرآن هم اصلی ایشان است. این شیوه تفسیری گاه معانی بدیع و جالبی برای آیات قرآنی می یابد، معانی که در عین بلندی، از حدود ظواهر آن تجاوز نمی کند. و در واقع مشکل اصلی در تفسیر نیز همین است که معانی تفسیری من عندی نبوده و از بطن قرآنوشیده باشد. و همین اعضاء و اشکال است که تفسیر بزرگ المیزان و نیز این رسائل مختصر را از ارزش خاصی برخوردار می سازد. بسیاری از مفسرین مباحث دقیق عقلی یا معارف تجربی را به قرآن نسبت می دهند در حالی که از ظواهر آن بسیار بدور است و بنابر این هیچ حجیتی در انتساب آن به قرآن ندارند» (علامه طباطبائی، **انسان از آغاز تا انجام**، ترجمه صادق لاریجانی، انتشارات الزهراء، مقدمه مترجم).

همه ی مدافعان المیزان، بر این نکته انگشت نهاده اند که مهم ترین ویژگی المیزان این است که المیزان، تفسیر قرآن به قرآن است. بنابر این، آنچه در تفسیر المیزان آمده است، نسبت به دیگر تفسیرها، به نظر قرآن نزدیک تر است.

۵- پیشین، ص ۱۵۴ .

۶- پیشین، صص ۱۶۰-۱۶۱ .

۷- پیشین، ص ۱۷۷ .

۸- پیشین، ص ۱۸۰ .

۹- پیشین، ص ۱۸۳ .

۱۰- پیشین، ص ۱۸۴-۱۸۵ .

۱۱- پیشین ، صص ۱۹۱-۱۹۰ .

۱۲- پیشین، ص ۱۹۴ .

۱۳- پیشین، ص ۱۹۵ .

۱۴- پیشین، ص ۱۹۶ .

۱۵- پیشین، ص ۲۰۷ .

۱۶- طباطبائی، المیزان، جلد ۲ ، صص ۹۹-۱۰۰ .

۱۷- طباطبائی، المیزان، جلد ۹، صص ۲۰۸-۲۰۷ .

۱۸- طباطبائی، المیزان، جلد ۹ ، ص ۲۰۸ .

۱۹- طباطبائی، المیزان، ج ۹ ، ص ۲۰۷ .

۲۰- طباطبائی، المیزان، ج ۹ ، ص ۲۰۶ .

۲۱- طباطبائی ، المیزان، جلد ۹، ص ۳۱۵ .

۲۲- پیشین، ص ۳۱۷ .

- ۲۳- پیشین، ص ۳۱۹ .
- ۲۴- طباطبایی، المیزان، ۱، ص ۶۵۷ و ۶۵۸ و ۶۶۰ .
- ۲۵- پیشین، ص ۶۶۱ .
- ۲۶- پیشین، ص ۶۶۳ ۶۶۲ .
- ۲۷- طباطبایی، المیزان، جلد ۱۵، ۱۱۳ .
- ۲۸- پیشین، ص ۱۱۴ .
- ۲۹- محسن کدیور، حقوق بشر و روشنفکری دینی، ماهنامه آفتاب، شماره ۲۸، صص ۱۰۶-۱۱۵ .
- ۳۰- محسن کدیور، "بازشناسی حق عقل شرط لازم سازگاری دین و حقوق بشر"، رجوع شود به سایت وی.
- ۳۱- محسن کدیور، "حقوق زنان در اسلام معاصر"، رجوع شود به سایت وی.
- ۳۲- محسن کدیور، گفت و گوی صریح درباره روشنفکری دینی، سایت کدیور.
- ۳۳- محسن کدیور، "داد و ستد اسلام و مدرنیته"، رجوع شود به سایت محسن کدیور.
- ۳۴- محسن کدیور، اسلام و دموکراسی، سازگاری یا ناسازگاری، سایت کدیور.
- ۳۵- پیشین.
- ۳۶- محسن کدیور، گفت و گوی صریح درباره روشنفکری دینی، سایت کدیور.
- ۳۷- محسن کدیور، "داد و ستد اسلام و مدرنیته"، رجوع شود به سایت محسن کدیور.
- ۳۸- محسن کدیور، "حقوق بشر لائیتسه و دین" رجوع شود به سایت کدیور.
- ۳۹- محسن کدیور، "حقوق زنان در اسلام معاصر"، رجوع شود به سایت وی.
- 40- محسن کدیور، "روشنفکری دینی طریق است، نه موضوع"، سایت کدیور.

قرآن محمدی (2-19)

تحدی در فصاحت و بلاغت (۱۴ - ۱۰)

بحث های گذشته ی "قرآن محمدی" نشان داد که قائلان به کلام الله بودن قرآن، جهان شناسی علوم تجربی مدرن را برتر از جهان شناسی قرآن تلقی کرده، و بنابراین، آیات جهان شناسانه ی قرآن را به سود علم تجربی تأویل کرده اند. این رویکرد، در فلسفه و اخلاق و فقه هم عیناً تکرار شده است [۱]. از این رو، برای اینکه تحدی قرآن شکست خورده به شمار نیاید، باید "تحدی حداکثری" را کنار گذارد و از "تحدی حداقلی" دفاع کرد.

۱- تحدی حداقلی در فصاحت و بلاغت: تحدی قرآنی را به فصاحت و بلاغت فرو می کاهد. این معنا از تحدی، در سنت تفسیری- کلامی مسلمین، سابقه ی بلندی دارد. به عنوان نمونه، قاضی ابوبکر باقلانی اشعری مسلک، تحدی و اعجاز قرآن را به نظم و تألیف آن فرو می کاهد. می نویسد:

"خداوند آنان را به تحدی فراخواند تا با همین حروفی که نظم قرآن به آنهاست، منظومه ای با همان نظم، چینش، ترتیب و اطراد بیاورند... بنابراین همواره جویی واقعی در این بود که همانند این حروف منظم را با همین نظم و تألیف بیاورند" [۲].

قاضی عبدالجبار معتزلی، با تعیین سه معیار مربوط به زبان برساخته ی آدمی، نشان می دهد که قرآن این سه معیار را در بالاترین سطح کلام عربی داراست. او می نویسد:

"برتری گفتار در سه چیز نمود می یابد: اول ابدال که در کلمات روی می دهد، دوم تقدم و تأخر که مربوط به جایگاه کلمات است و سوم حرکات که نماد اعراب اند. تفاوت گفتارهای مختلف در این سه امر است. هر گفتار که از دیگری فصیح تر است، در تمام این امور یا دست کم در یکی از آن ها، از گفتار دیگر برجسته تر است" [۳].

در اینجا دو مدعا وجود دارد: یکی آنکه گفته شود اسلام یک(قرآن و سنت معتبر) قلمرو تحدی را به تحدی در فصاحت و بلاغت محدود کرده است، و دیگری آنکه گفته شود، اسلام دو(فهم مومنان و مفسران از کتاب و سنت معتبر) تحدی قرآن را به تحدی زبانی فروکاسته است. هر کدام از این دو مدعا درست باشد، باید به این پرسش پاسخ گفت: اهمیت فصاحت و بلاغت در چیست؟ آیا از اینکه کلامی در یکی از زبان های برساخته ی بشری در اوج فصاحت و بلاغت باشد، آن کلام به سخن خداوند تبدیل خواهد شد؟

شیخ محمد عبده سخنی بیان کرده است که به فهم و درک تحدی قرآنی مدد می رساند. او گفته است که بلاغت "سید علوم عرب" است [۴]. اهمیت نظر عبده در آن است که او نمی گوید بلاغت برتر از سایر علوم ادبی و لغوی در زبان عربی است، بلکه او مدعی است که بلاغت برتر و بالاتر از همه ی علوم و معرفت های موجود در جهان عرب است. تاریخ عرب، پیش و پس از اسلام، نشان می دهد که آنها اهمیت بسیاری برای بلاغت و سخنوری قائل بوده اند. ظهور اسلام نه تنها از اهمیت بلاغت نکاست، بلکه، اهمیت آن را افزایش داد. به عنوان نمونه، چهار قرن پس از ظهور اسلام، ابوالعلائی معری، شاعران گذشته را دعوت به تحدی در بلاغت کرده است. او گفته است:

و انی و ان کنت الاخیر زمانه لات بما لم تستطعه الاوائل

معاویه بن ابی سفیان، به نوعی گفته است که بلاغت و لغت عربی باعث تداوم حکومت او شده است. او گفته است که در اوج جنگ صفین با علی بن ابی طالب، در وضعیت بسیار دشواری قرار گرفت، لذا تصمیم داشت از میدان نبرد بگریزد، اما به یاد آوردن اشعار زیر از عمروبن الاطنابه باعث ادامه ی پیکار و پیروزی او شد:

ابت لی همّتی و ابی ابائی و أخذی الحمد بالثمن الربیح[۵]

بسیاری از عرب ها از مدعای "برتری بلاغت در زبان عربی نسبت به سایر زبان ها" ، برتری نژاد و مردم عرب بر سایر مردم جهان را استنتاج کرده اند. ثعالی در کتاب **فقه اللغه** گفته است:

"من احب الله احب رسوله المصطفی(ص) و من احب النبی العربی احب العرب و من احب العرب احب اللغه العربیه الّتی بها نزل افضل الکتب: کسی که خدا را دوست داشته باشد رسول را نیز دوست خواهد داشت و کسی که پیغمبر عربی را دوست دارد مردم عرب را نیز دوست دارد و کسی که مردم عرب را دوست می دارد زبان عربی را که بهترین کتاب آسمانی در آن نازل شده نیز دوست خواهد داشت"[۶].

دعوت به تحدی قرآن، در این سیاق، قابل فهم می گردد. به تعبیر ابن خلدون، معجزه ی هر پیامبری با سیاقی که در آن زاده می شود، تناسب دارد. موسی در زمانه ای آمد که سحر و جادوگری در اوج خود بود، لذا معجزه ی او از همین قبیل بود. عیسی در زمانه ای آمد که زمانه ی رشد علم طب بود، لذا معجزه ی عیسی شفای بیماران و زنده کردن مردگان بود. پیامبر گرامی اسلام هم در جامعه ای ظهور کرد که شعر و شاعری در اوج خود بود، لذا معجزه ی پیامبر اسلام، کلامی بود که از حیث فصاحت و بلاغت در اوج خود قرار داشت. زرکشی می نویسد:

"حجت بر همه ی عالمیان از طریق[ناتوانی] عرب ها اقامه شد، چرا که آنان صاحب فصاحت بودند و احتمال معارضه ی آنان [با قرآن] وجود داشت، همچنان که در معجزه ی عیسی، حجت به واسطه ی طیبیان اقامه شد و در معجزه ی موسی، به واسطه ی ساحران، خداوند معجزه ی هر پیامبری را از جنس پیشرفته ترین پدیده ی زمان آن پیامبر قرار می دهد. در زمان موسی سحر به نهایت پیشرفت خود رسیده بود، در زمان عیسی طبابت و در زمان محمد فصاحت"[۷].

سیوطی هم در **الاتقان فی علوم القرآن** نوشته است:

"خداوند معجزات پیغمبران را به گونه ی مشهورترین چیزی که در زمان آن پیغمبری که خواسته او را آشکار کند وجود داشته قرار داده است و به برترین شکل، و سحر در زمان موسی به آخرین حد رسیده بود و طب در زمان عیسی، و فصاحت در زمان محمد"[۸].

اعراب که قرآن را کلامی مشابه زبان مخلوق خود می یافتند، پیامبر را شاعر و کاهن به شمار می آوردند. قرآن به شدت شعر بودن خود را نفی، و شاعر و کاهن بودن پیامبر را هم رد می کند. مسلمان هایی که درگیر جمع آوری قرآن و مکتوب کردن قرآن بودند، تمام کوشش خود را مصروف آن کردند تا بین قرآن و مفاهیم رایج در شعر تمایز بنهند. به همین دلیل، قافیه در شعر به فاصله در قرآن تبدیل شد، آیه جایگزین بیت، و سوره در برابر قصیده قرار گرفت. پس از پایان یافتن جمع آوری و مکتوب کردن قرآن، بحث بر سر نام گذاری متن، در گرفت:

"بعضی گفتند اسمش را انجیل بگذاریم، ولی این اسم خوشایند نشد، بعضی دیگر گفتند آن را سفر بنامیم، ولی این اسم هم به علت یهود مورد پسند واقع نگردید، آنگاه ابن مسعود گفت در حبشه کتابی دیدم که به آن مصحف می گفتند، پس آن را مصحف نامیدند"[۹].

کلام و زبان بشری، توسط انسان ها جمع آوری و مکتوب شد، و نامی بشری پیدا کرد. اما فهم مصحف متفاوت از شعر، بدون رجوع به شعرهای دوران جاهلیت امکان پذیر نبود. برای اینکه قرآن متنی متعلق به سیاق خاص است. به تعبیر دیگر، قرآن حاشیه ای بر متن جامعه عربی است. در خصوص فهم قرآن در پرتو شعر جاهلی، سیوطی نوشته است:

"ابوبکر انباری می گوید: صحابه و تابعین در موارد بسیاری برای فهم لغات غریب و مشکل قرآن، به شعر عرب استناد کرده اند. برخی نادانان در این امر بر نحویان خرده گرفته اند: با چنین عملی، شما شعر را اصل و اساس قرآن گردانیده اید. نیز گفته اند: با وجود آنکه قرآن و حدیث شعر را مذمت کرده اند، چگونه در فهم قرآن به شعر استناد می کنید؟ پاسخ ابن انباری این است که: برخلاف زعم باطل شما، ما شعر را اصل و اساس قرآن قرار نداده ایم، بلکه

خواسته ایم با کمک شعر عرب، معنای واژه های مشکل قرآن را روشن کنیم. زیرا خداوند تعالی فرموده است: ما این کتاب را قرآنی عربی ساختیم، و در مواردی دیگر اشاره شده که قرآن به زبان عربی مبین نازل شده است. ابن عباس نیز می گوید: شعر دیوان عرب است، بنابراین هرگاه کلمه ای در قرآن- که به زبان عربی نازل شده است- بر ما پوشیده بماند، به دیوان عرب رجوع می کنیم و از آنجا به شناخت معنای آن کلمه می رسیم. ابن انبازی سپس از طریق عکرمه از ابن عباس نقل می کند که گفت: وقتی معنای واژه های غریب قرآن را از من می پرسید، برای فهم آن در اشعار عرب جستجو می کنم چرا که شعر دیوان عرب است. ابو عبید نیز در فضائل القرآن خود... از ابن عباس نقل می کند که هرگاه از او واژه ای از قرآن را می پرسیدند، شعری می خواند و برای تفسیر آن به شعر استشهاد می کرد" [۱۰].

فرض کنیم، قرآن از نظر فصاحت و بلاغت، در اوج قرار دارد. دعوت به تحدی در فصاحت و بلاغت را چگونه باید فهمید و ارزیابی کرد؟

۱-۱ — دعوت جهانی: مطابق ظاهر آیات قرآن، قلمرو مبارز طلبیدن، نه تنها جهانی است، بلکه جنیان را هم شامل می شود. حال، اگر تحدی قرآن، تحدی در فصاحت و بلاغت باشد، قلمرو این مبارزه جویی، فقط مردم عرب زبان خواهند بود. برای آنکه مردم جهان به زبان های گوناگون تکلم می کنند. این نکته مورد تأیید طباطبایی و آیت الله جوادی آملی هم قرار گرفته است. جوادی آملی در این خصوص نوشته است:

"محور تحدی رسول اکرم تنها فصاحت و بلاغت قرآن نیست، زیرا کسی که نه زبان عربی را می فهمد و نه با آن می تواند سخن بگوید برای او تحدی به فصاحت و بلاغت روا نیست" [۱۱].

بنابراین، اگر فروکاستن تحدی قرآن به فصاحت و بلاغت مجاز باشد، تحدی قرآن محدود به اعراب خواهد شد. طباطبایی گفته است، اگر تحدی در فصاحت و بلاغت منظور باشد، دایره ی دعوت، تمام اعراب را هم دربر نخواهد گرفت:

"اگر علت و وجه معجزه بودن قرآن تنها فصاحت و بلاغت آن بود - با اینکه تشخیص کلام فصیح و بلیغ از غیر آن جهانی و عمومی نبود، زیرا عرب به تنهایی در این فن تخصص داشت - دیگر معنا نداشت بفرماید: همه جن و انس را برای شرکت در این امر دعوت کنید، و غیر از خدای تعالی هر کس دیگری را به کمک بگیرید" [۱۲]. "پس اگر تحدی های قرآن تنها در خصوص بلاغت و عظمت اسلوب آن بود، دیگر نباید از عرب تجاوز می کرد، و تنها باید عرب را تحدی کند، که اهل زبان قرآنند، آن هم نه کردهای عرب، که زبان شکسته ای دارند، بلکه عرب های خالص جاهلیت و آنها که هم جاهلیت و هم اسلام را درک کرده اند، آن هم قبل از آنکه زبان شان با زبان دیگر اختلاط پیدا کرده، و فاسد شده باشد، و حال آنکه می بینیم سخنی از عرب آن هم با این قید و شرط ها به میان نیاورده، و در عوض روی سخن به جن و انس کرده است، پس معلوم می شود معجزه بودنش تنها از نظر اسلوب کلام نیست" [۱۳].

۲-۱ - شاهکارهای ادبی: در زبان های گوناگونی که آدمیان برساخته اند، شاهکارهای ادبی بسیاری به وجود آمده است. به عنوان مثال، آثار شکسپر در زبان انگلیسی، دیوان حافظ در زبان فارسی، و غیره. از این جهت، پیروزی نصیب قرآن نخواهد شد. برای اینکه، همه ی زبان ها، شاهکارهای ادبی خاص خود را دارند. امروزه مثنوی مولوی، بیشتر از قرآن غریبان را به خود جذب کرده است.

۳-۱ - شاهکارهای ادبی، کلام الله اند: از شکست مردم جهان در تحدی زبانی چه نتیجه ای می توان گرفت؟ ظاهراً برخی از مسلمان ها، صورت بندی زیر را در ذهن دارند:

مقدمه اول: قرآن مردم جهان را به مبارزه دعوت کرده است تا کلامی مشابه قرآن، به زبان عربی، بیافرینند، که از نظر فصاحت و بلاغت در سطح قرآن باشد.

مقدمه دوم: مردم جهان (غیر عرب زبان ها) تاکنون نتوانسته اند متنی چون قرآن بر سازند.

نتیجه: قرآن کلام الله است.

آیا کسی که کمترین آشنایی با منطق و فلسفه داشته باشد، از آن مقدمات چنین مدعی عظیمی را استنتاج خواهد کرد؟ اگر این شیوه ی استدلال درست باشد، فارس زبان ها، ژاپنی ها، چینی ها، روس ها، اسپانیایی ها و غیره هم می توانند همین استدلال را درباره ی شاهکارهای ادبی زبان خود ایراد نمایند. به عنوان مثال:

مقدمه اول: شکسپیر مردم جهان را دعوت کرده است تا متنی چون آثار او به زبان انگلیسی بیافرینند.

مقدمه دوم: مردم جهان (غیر انگلیسی زبان ها) تاکنون نتوانسته اند متنی چون آثار شکسپیر بر سازند.

نتیجه: آثار شکسپیر، سخنان خداوند است.

۱-۴- پیشینی (a priori) یا پسینی (a posteriori) بودن مدعی تحدی: مدعی اعجاز و تحدی قرآن، مدعایی پیشینی (عقلی) است یا مدعایی پسینی (تجربی)؟ اگر این مدعا پیشینی - عقلی است، هیچ برهان عقلی ای وجود ندارد که اثبات کند برساخته ای مشابه یا برتر و بهتر از برساخته ای دیگر ساخته خواهد شد. اما اگر این مدعا تجربی-پسینی باشد، چه کسی قادر است تمام آینده ی بشریت را پیش بینی کند؟ مگر کسی از فیلم های ساخته نشده خبر دارد؟ پس چه کسی می تواند مدعی شود که فیلمی چون آثاری که در هنر هفتم تاکنون شاهکار به شمار آمده اند، هیچگاه ساخته نخواهد شد؟ مگر کسی از شعر های بیان نشده خبر دارد؟ پس چه کسی می تواند مدعی شود که شعری چون شعر حافظ، دیگر هرگز آفریده نخواهد شد؟ (البته روشن است که غیر قابل تقلید بودن شعر حافظ را فقها و متکلمان به معنی اعجاز نمی گیرند، چون در معجزه شرط می کنند که کار خارق العاده (مثلاً فوق العادگی ادبی و غیره در این مورد) با دعوی نبوت و تحدی همراه باشد. پس مورد حافظ در صورتی مشابه مورد ما می شد که او دعوی نبوت کرده و دیوان خود را معجزه خوانده و ادباء عصر را به مبارزه طلبیده بود). مگر کسی از رمان های نوشته نشده خبر دارد؟ پس چه کسی می تواند مدعی شود که رمانی چون رمان هایی که تاکنون شاهکار قلمداد شده اند، هرگز نوشته نخواهد شد؟ مسلمان ها، معمولاً این مدعا را به صورت پیشینی و پسینی مطرح می کنند، در حالی که این مدعا، در هر دو شکل خود، بلا دلیل است. به عنوان نمونه، باقلانی به طور پیشینی و پسینی، ارائه ی مشابهی قرآن را ناممکن معرفی می کند. می گوید:

"وقتی دانستیم که اهل آن روزگار از همانند سازی قرآن ناتوان بودند، می گوئیم که نسل های بعدی ناتوان تر از آن هابند، زیرا فصاحت آنان در تمام فنون مختلف گفتار، چنان در اوج بود که فصاحت بعدی ها بدان نمی رسد. در بهترین پیش بینی می توان گفت که نسل های بعدی نزدیک یا در سطح پیشینیان قرار می گیرند، اما هیچ گاه از ایشان پیشی نتوانند گرفت. علاوه بر این، همچنان که از ناتوانی معاصران نزول قرآن خبر دادیم، به ناتوانی مردم در سده های دیگر علم داریم. علم ما به این هر دو از یک راه حاصل می آید، تحدی قرآن همواره برای همه ی مردم به یکسان وجود داشته است، همه [ی منکران] به یک اندازه از این حقیقت ناخشنود بوده اند و به شیوه ای واحد خود را در این امر به تکلف انداخته اند" [۱۴].

۱-۵- زبان برساخته بشری: زبان برساخته ی ذهن بشر است. زبان دائماً در حال بسط و تکامل است. اثری را در یکی از این برساخته ی آدمیان (زبان عربی)، معجزه معرفی کردن، چه معنایی دارد؟ حتی اگر قرآن کلام الله باشد، خداوند قادر نبوده است کلامی خاص خود بر سازد، برای اینکه آن زبان خاص را جز خدا کسی نمی فهمید. حال که خداوند مجبور بوده است از زبان برساخته ی آدمیان استفاده کند، این زبان، محدودیت های خاص خود را دارد. سخن در اوج این برساخته ی آدمیان بیان کردن به چه معناست؟ معیارهای آن کدامست؟ قرآن به زبان عربی است، چون زبان پیامبر گرامی اسلام، زبان عربی بود. این مدعا به شرطی درست است، که بتوان به تحقیق مبسوط کریستف لوکزنبرگ، در کتاب قرانت آرامی- سوری قرآن، که معتقد است زبان قرآن، زبان آرامی است، پاسخ گفت.

۱-۶- مبالغه در تحدی: اگر آنچه تاکنون گفته شد، مقبول باشد، در آن صورت چاره ای جز این وجود ندارد که ، دعوت جن و انس به تحدی را ، مبالغه به حساب آوریم. آیه ۸۸ سوره اسراء می فرماید:

قل لئن اجتمعت الانس والجن علی ان یاتوا بمثل هذا القرآن لا یأتون بمثله و لو کان بعضهم لبعض ظهیرا: بگو اگر انس و جن گرد آیند که نظیر قرآن را بیآورند، ولو بعضی از آنان پشتیبان بعضی دیگر باشند، نمی توانند نظیر آن را بیآورند(اسراء، ۸۸).

این آیه از جنس مبالغه است. مبالغه از جنس و فنون مجاز است و نباید آن را به معنای حقیقی در نظر گرفت.

۷-۱- **نقد ناپذیری مدعای تحدی:** این مدعا، در فصاحت و بلاغت، نقد ناپذیر است. برای آنکه در شرایطی که هیچ معیاری برای ارزیابی وجود ندارد، هر چه به عنوان مشابه ارائه گردد، مومنان خواهند گفت: این مشابه قرآن نیست. یا منظور از تحدیف این نیست.

۲- **نظریه صرفه:** مطابق نظریه ای که به "القول بالصرفه" مشهور است، خداوند به انحای گوناگون، مانع برساختن مشابه قرآن شده است. به تعبیر دیگر، اعجاز قرآن، ناشی از سلب قدرت از معارضان است.

ابواسحاق نظام که از بزرگ ترین متکلمان معتزلی بود تمامی نظریه های تحدی را ناتمام می دانست و بنابراین نظریه ی صرفه را برساخت. سه قرائت متفاوت از این نظریه وجود دارد، که هر سه ی آنها در پاورقی کتاب اوائل المقالات شیخ مفید بیان شده است. شیخ مفید که به حق بزرگ ترین متکلم تاریخ تشیع به شمار می رود، گفته است: خداوند انگیزه تألیف و عرضه متنی مشابه قرآن را از مردم زمان پیامبر گرفت و گرنه ارائه چیزی مشابه آن امری غیر ممکن نبود. همین که پیامبر چنین تحدی محکمی بکند و با وجود امکان و سهولت، کسی به جنگ قلمی با او بر نخیزد، خود نوعی اعجاز است. مصحح کتاب، شیخ الاسلام زنجانی، در پاورقی می نویسد:

"یکی از اقوال معروف در وجه اعجاز قرآن نظریه ی "صرفه" است. که جمعی از متکلمین متبحر به آن قائلند. و چند معنا برای آن ذکر کرده اند:

معنای اول این است که خداوند انگیزه های اهل زبان را از معارضه ی با قرآن می گیرد (در عین وجود آن انگیزه ها)، از این طریق که آنان را سرزنش می کند که شما عاجزید یا اینکه آنها را تکلیف می کند که در مقابل قرآن خضوع و انقیاد پیشه کنید، و حاصل این معنا این است که گر چه معارضه ی قرآن برای اهل زبان مقدور است اما خداوند به نحوی مانع آن می شود، و این مانع شدن به دلیل لطف خداوندی است تا دلیل بر نبوت پیامبر و صدق رسالت او کامل شود. این رأی، رأی ابواسحاق نظام است و ابواسحاق نصیبی، عباد بن سلیمان الصیمری، هشام بن عمرو الفوطی و... و نیز رأی مصنف(شیخ مفید).

معنای دوم این است که خداوند علومی را که به کمک آنها می توانند به معارضه قرآن برخیزند و کلام فصیحی مثل قرآن ارائه کنند، از آنان سلب می کند. این نظریه مختار سید مرتضی است که کتابی هم درباره آن تألیف کرده به نام **الموضح عن جهة اعجاز القرآن**، و شیخ الطائفة ابو جعفر طوسی هم ابتدا همین نظر را داشته ولی بعد از آن بازگشت و در کتاب **الاقتصاد** نوشت که وجه اعجاز قرآن فصاحت خارق العاده قرآن است همراه با نظم مخصوص آن. نه فصاحت به تنهایی و نه نظم به تنهایی.

معنای سوم این است که خداوند قدرت بر معارضه را با جبر و زور از آنان می ستاند و اشکالی که بر معنای اخیر کرده اند این است که در این صورت قرآن به خودی خود معجزه نیست و بر سخنان دیگر برتری ندارد و آنچه که معجزه است عبارت است از منع خداوندی "[۱۵].

قائلان به صرفه، برای اثبات نظر خود به آیات زیر استناد کرده اند:

۲-۱- آیه ۳۱ انفال:

و اذا تتلى عليهم آياتنا قالوا قد سمعنا لو نشاء لقلنا مثل هذا ان هذا الا اساطير الاولين: و چون آیات ما بر آنان خوانده می شد می گفتند شنیدیم و اگر بخواهیم مانند این خواهیم گفت، این جز افسانه های پیشینیان نیست(انفال، ۳۱).

در این از طرف منکران گفته شده است که شبیه آیات قرآن در میان گفته های گذشتگان آنان وجود داشته و آنان ادعا کرده بودند که قادر به برساختن مشابه قرآن هستند. قرآن پس از ذکر مدعای آنها، ادعای شان را تکذیب نکرده است.

۲-۲- آیه ۱۴۶ اعراف:

ساصرف عن آیاتی الذین یتکبرون فی الارض بغير الحق و ان یروا کل آیه لایومنوا بها و ان یروا سبیل الرشید لایتخذوه سبیلا و ان یروا سبیل الغی یتخذوه سبیلا ذلک بانهم کذبوا بآیاتنا و کانوا عنها غافلین: کسانی را که به ناحق در این سرزمین تکبر می ورزند از آیات خود باز می دارم و هر پدیده ای و نشانه ای که ببینند به آن ایمان نمی آورند و اگر راه رستگاری را ببینند آن را در پیش نمی گیرند و اگر گمراهه را ببینند آن را در پیش می گیرند، این از آن است که آیات ما را دروغ انگاشتند و از آن غافل بودند(اعراف، ۱۴۶).

قائلان به این نظریه گفته اند که منظور از آیات، آیات قرآن است که خداوند از راه سلب علم، قدرت و تصمیم گیری آنها را از برساختن مشابه قرآن منصرف می کند.

۲-۳- آیه ۳۹ یونس:

بل کذبوا بما لم یحیطوا بعلمه و لما یتهم تاویلہ کذلک کذب الذین من قبلهم فانظر کیف عاقبه الظالمین: حق این است که چیزی را که به شناخت آن احاطه نیافته اند و سرانجام آن هنوز بر آنان آشکار نشده است، دروغ می انگارند، بدینسان کسانی پیش از اینان بودند نیز دروغ انگار بودند بنگر که سرانجام ستمکاران چگونه است(یونس، ۳۹).

این آیه فقدان احاطه علمی بر قرآن و تاویل اش را به عنوان دلیل عدم توانایی برساختن مشابه قرآن معرفی کرده است.

۲-۴- آیه ۱۴ هود:

فان لم یتجیبوا لکم فاعلموا انما انزل بعلم الله: آنگاه اگر از عهده ی پاسخ شما برنیامدند بدانید که آن به علم الهی نازل شده است(هود، ۱۴).

این آیه می فرماید قرآن از جنس علم الهی است که در اختیار معارضان قرار ندارد.

نظریه ی صرفه نشان می دهد که بسیاری از عالمان بزرگ مسلمان و شیعه، در خود قرآن هیچ نکته ی اعجاز آمیزی نمی یافتند. از نظر آنها، خداوند به طرق مختلف، مانع آن شد که اعراب زمان پیامبر، سخنانی برسازند که از نظر فصاحت و بلاغت، مشابه قرآن باشد. هیچ کس، در تاریخ اسلام، این بزرگان را به دلیل باور به چنین نظریه ای، نامسلمان به شمار نیاورده است.

۳- معقول ترین نظریه ی تحدی: قول و تفسیر دیگری در سنت مسلمین وجود دارد، که معنای معقول و خرد پسندی به تحدی قرآن می دهد. بنابر این قول، برساختن متنی چون قرآن از فرد امی ای چون پیامبر گرامی اسلام، بعید است. چه مسائل و مشکلاتی مفسران و متکلمان مسلمان را به سوی این نظریه سوق داد؟ به برخی از مسائل به شرح زیر است:

۳-۱- اگر منظور از تحدی برساختن آیاتی چون آیات قرآن از نظر فصاحت و بلاغت باشد، بسیاری از مفسران گفته اند که بیان چنان آیاتی خارج از قدرت آدمیان نیست. به چند مورد زیر توجه کنید:

۳-۱-۱- چه چیز در آیه: **تبت یدا ابی لهب (مسد، ۱)** وجود دارد که آن را به معجزه تبدیل می کند؟ یا بیان مشابه آن را خارج از توانایی انسان ها می سازد؟ شان نزول آیه این است که پیامبر گرامی اسلام پس از نزول آیه **وانذر عشیرتک الاقربین (شعراء، ۲۱۴)**، عده ای از بزرگان قریش، از جمله ابولهب پسر عبدالمطلب و عمومی پیامبر، را دعوت به اسلام کرد. ابولهب پیامبر را دشنام گفت (تبا لک...) و پیامبر هم این سوره را در پاسخ او بیان کرد.

۳-۱-۲- به آیه زیر توجه فرمائید:

حرمت علیکم امهاتکم و بناتکم و اخوانکم و عمامتکم و خالاتکم... مادرانتان و دخترانتان و خواهرانتان و عمه هایتان و خاله هایتان... (نساء، ۲۳)

حتی باقلانی اشعری مذهب در خصوص این آیه نوشته است:

"از مواردی نیست که بتوان هنر سخنوری و فصاحت را در آن ظاهر کرد. این گونه آیات شبیه برخی جملات ماست که لازم می بینیم نام ها و القاب تنی چند را در آن ها برشماریم. در این موارد نمی توان بلاغت را به کار گرفت و توقع چنین چیزی نوعی جهالت است. در این موارد، مقصود این است که حکمت و زیبایی کلام در ترتیب و معنای جمله ادا شود" [۱۶].

۳-۱-۳- در مناظرات صدر اسلام، برخی از افراد در فصاحت و ارزش محتوایی آیاتی مانند زیر که فهم آن چندان آسان نیست، تردید کردند. برای اینکه به گونه ی جملاتی مقطع و بدون پاسخ روشن است:

ویستفتونک فی النساء قل الله یفتیکم فیهن و ما یتلی علیکم فی الکتاب فی یتیمی النساء الاتی لاتوتونهن ما کتب لهن و ترغبون ان تنکوهن والمستضعفین من الولدن و ان تقوموا للیتیمی بالقسط و ما تفعلوا من خیر فان الله کان به علیماً؛ و از تودرباره ی زنان نظر خواهی می کنند، بگو خداوند درباره ی آنان فتوا می دهد و در آنچه از کتاب بر شما خوانده می شود، درباره ی دختران یتیمی که حق مقرر آنان را نمی پردازید و میل به ازدواج با آنان دارید و کودکان مستضعف [یتیم و محروم] و این که در حق یتیمان به عدل و انصاف بکوشید و هر خیری که انجام دهید خداوند از آن آگاه است (نساء، ۱۲۷).

طباطبایی در تفسیر این آیه نوشته است، خداوند احکام جاهلی که حقوق زنان را پایمال می کرد، باطل اعلام کرده بود. آنان در این خصوص از پیامبر پرسش می کردند:

"خدا ی تعالی رسول گرامی خود را دستور داد تا در پاسخ شان بگوید که : احکامی که در شریعت او به نفع زنان و به ضرر مردان تشریح شده فتاوائی است آسمانی و احکامی است الهی و خود آن جناب در تشریح آنها هیچگونه دخالتی نداشته و نه تنها در تشریح این احکام دخالت ندارد بلکه در تشریح هیچ حکمی دیگر و از آن جمله تشریح احکام مربوط به ایام زنان هیچ دخالتی ندارد و باز این تنها نیست بلکه خدای تعالی به طور کلی در باره ایام دستورشان داده که به قسط و عدالت رفتار کنند... استفتاء مربوط به احکام زنان از آن جهت که زن هستند می باشد و قهراً شامل تمامی زنان عالم و جنس آنان می شود... زنان از تو می خواهند که درباره ی آنان فتوا دهی، بگو امر فتوا به دست خدا است و او هم فتوا را در آیات اول سوره داده است" [۱۷].

طباطبایی در المیزان، اصول فلسفه و روش رئالیسم و رساله اعتباریات توضیح داده است که "اعتبار سازی"، کار ذهن بشر است. او که به تعارض "صدر فتوا از سوی خداوند" با نظریه ی فلسفی اش در خصوص اعتباریات واقف است، مجبور می شود به نوعی این مسأله را حل کند. لذا مدعی می شود که: "خداوند مانند یک مجتهد اعمال رویه و فکر ندارد". تفاوت قائل شدن بین صدر فتوا از سوی مجتهد و خداوند، حلال این مسأله نیست. برای اینکه برساختن اعتباریات فقط و فقط کار ذهن بشر است. اگر خداوند اعتبارساز باشد، او هم انسان است. فقها و فیلسوفانی چون طباطبایی، جوادی آملی و مصباح یزدی به راحتی می پذیرند که زبان برساخته ی آدمیان است، اما در مقام تفسیر قرآن، از موضع فلسفی عدول کرده و مدعی می شوند که خداوند برسازنده ی اعتباریات است. اعتباریات، درست مانند زبان، برساخته ی آدمیان است، نه خداوند.

طباطبایی به مشکلات آیه واقف است. می گوید، لازمه معنای آیه این است که:

"و ما یتلی علیکم... عطف باشد بر ضمیر مجرور به حرف فی، یعنی عطف است بر فیهن. و اگر بگوییم بیشتر علمای نحو ممنوع کرده اند که جمله ای بر ضمیر عطف شود، جواب می گوئیم آری و لیکن فراء آن را جایز دانسته... و چه بسا برای الفاظ این آیه تجزیه و ترکیب های دیگری ذکر کرده اند که خالی از تعسف و زورگویی نیست، بطوری که نمی توان کلام خدای تعالی را به چنان ترکیب هائی نسبت داد، مثلاً بعضی از مفسرین گفته اند: که جمله: و ما یتلی علیکم عطف است بر موقعیتی که اسم جلاله الله و یا ضمیر نهفته در یفتیکم که آن نیز به الله بر می گردد و

در جمله **قل الله يفتيكم** می باشد. بعضی دیگر گفته‌اند: جمله **و ما يتلى عليكم** عطف است بر کلمه **نساء** در جمله: **يستفتونك في النساء**. بعضی دیگر گفته‌اند: حرف **واو** در جمله **و ما يتلى عليكم في الكتاب** اصلاً عاطفه نیست بلکه **واو** استینافی است که جمله‌ای را از نو آغاز می کند پس جمله مورد بحث مربوط به **ما قبل** نیست و جمله **ما يتلى عليكم** مبتداء است و **خبر آن في الكتاب** است و معنای جمله این است: آنچه بر شما تلاوت می شود، در کتاب است و در حقیقت می خواهد عظمت کتاب را برساند. بعضی دیگر گفته‌اند: حرف **واو** در جمله **و ما يتلى عليكم** نه عاطفه است و نه استینافی، بلکه **واو** سوگند است، نظیر **واو** در جمله **والله قسم** است و جمله **في يتامى النساء** بدل است از کلمه **فيهن** و معنای آیه چنین است که: بگو **الله** تعالی شما را در امور و احکام زنان قنوا می دهد، سوگند به آنچه در کتاب در مورد ایتم زنان بر شما تلاوت می شود که **خدای تعالی** این کار را خواهد کرد. این بود نمونه‌ای از جوهری که مفسرین در این آیه ذکر کرده‌اند که تعسف و زور بودن آنها بر کسی پوشیده نیست [۱۸].

۲-۳- کافران و مرتدان: گفتیم که بر مبنای یکی از قرائت‌ها از نظریه‌ی صرفه، به طور فیزیکی مانع آن شده اند که متنی چون قرآن آفریده شود. تاریخ اسلام نشان می دهد که هرگز به کسی اجازه نمی دادند که مدعی شود، سخنی مشابه قرآن می تواند بر سازد. نه اهل کتاب چنان آزادی ای داشتند، و نه مسلمین. اگر مسلمانی چنان ادعایی می کرد، به عنوان کسی که مدعی نبوت است، با او برخورد می شد و کیفر فقهی در باره‌ی او به اجرا در می آمد. به عنوان مثال، عثمان بن سعید دارمی، در کتاب **رد بر جهمیة**، نوشته است، در اوائل قرن دوم، فردی در خراسان ادعا کرد که می تواند آیاتی مشابه آیات قرآن بر سازد. به دستور حاکم شهر، بی درنگ او را به قتل رساندند [۹]. روشن است که در جوامع دینی گذشته، چنان آزادی ای وجود نداشته که کسی بتواند به مبارز طلبی قرآن پاسخ گوید. نه تنها در گذشته، حتی در جوامع کنونی مسلمین، اگر کسی این مدعا را به چالش گیرد، جانش به طور جدی به خطر می افتد.

۳-۳- گفتیم که برخی از مفسران اعجاز قرآن را به فصاحت و زیبایی آن فرو می کاستند. اما شماری از متکلمان و ادبا و بلاغت شناسان بزرگ عرب با این نظریه‌ی مخالف بودند. شهاب الدین خفاجی، نویسنده‌ی **سر الفصاحه**، که از بزرگ ترین علمای بلاغت عرب است، گفته بود به گزارش تاریخ، موارد بسیاری از سخنانی که از نظر بلاغت و صناعات ادبی هم طراز قرآن باشد، وجود دارد [۲۰]. ابن حزم اندلسی نیز که از بزرگ ترین دانشمندان اسلام و در همه فنون از جمله ادب و نقد ادبی سرآمد بود، سخن مشابهی گفته است [۲۱].

۳-۴- تحدی پاسخ یافته‌ی در فصاحت و بلاغت: نکته بسیار مهم این است که نه تنها تحدی قرآن در عصر پیامبر پاسخ دریافت کرده، بلکه بر ساخته‌های ذهن اعراب زمان پیامبر، وارد قرآن شده است. البته، سخنان بیان شده به قصد مبارزه‌ی با قرآن نبوده است، بلکه آن سخنان از سوی مومنان و پیروان پیامبر گرامی اسلام بیان شده است. جلال الدین عبدالرحمن سیوطی در فصل دهم کتاب مهم و معتبر **الاتقان فی علوم القرآن**، زیر عنوان "آنچه از قرآن بر زبان بعضی از اصحاب نازل شد"، موارد چندی را نقل کرده است. آن موارد به شرح زیرند:

۳-۴-۱- مورد اول: روایات چندی در آغاز این فصل نقل شده است که بنابر آنها: "قرآن به نحوی که عمر گفته بود نازل می شد" یا "عمر فکری به نظرش می رسید، پس قرآن به همان نحو نازل می شد". تعجب نکنید، اینها مدعیات مستشرقین ۱۵۰ سال گذشته نیست، اینها در یکی از معتبرترین منابع مسلمین انتشار یافته است. قرآن شناس معاصر، جناب بهاءالدین خرمشاهی در خصوص این موارد نوشته است: "اینها و دهها نمونه دیگر... در مهمترین اثر در زمینه‌ی علوم قرآنی، یعنی همان **الاتقان فی علوم القرآن** سیوطی آمده است. سیوطی یعنی حافظ جلال الدین عبدالرحمن سیوطی (۸۴۹-۹۱۱ ق) اصلاً ایرانی است. نیاکانش ایرانی بوده اند و خودش زاده در اسبوط مصر است و به همین لحاظ به سیوطی شهرت دارد. او یکی از درست اعتقادترین و مقبول ترین و پرکارترین محققان و علمای اسلام در قرن دهم هجری است و پایگاه علمی اش تا به حدی است که او را مجدد رأس ماته [= احیاگر علوم و سنن و اندیشه‌ی اسلامی در آغاز قرن دهم هجری] شمرده اند [۲۲]."

روشن است که عمر به معارضه با قرآن برنخاسته بود، اما سخنانی گفته است، که در قرآن موجود به عنوان کلام الله مندرج است. نمونه اول را جناب خرمشاهی هم در کتاب خود آورده است:

وقتی آیه **و لقد خلقنا الانسان...** نازل می شود، عمر می گوید: **فتبارک الله احسن الخالقین**. بعد همین سخن به عنوان آیه نازل می شود: **فتبارک الله احسن الخالقین** [۲۳].

۳-۴-۲- مورد دوم: عمر گفته است: یا رسول الله خوب است از مقام ابراهیم(نمازگاه) برگیریم؟ پس این آیه نازل شد: **واتخذوا من مقام ابراهیم مصلی**(بقره، ۱۲۵) [۲۴].

۳-۴-۳- مورد سوم: عمر به پیامبر گرامی اسلام می گوید: "ای رسول خدا، بر زنان تو، نیکو کار و بد کار وارد می شوند، اگر دستور دهی که حجاب برگیرند". سپس آیه حجاب نازل می شود [۲۵].

یا ایها النبی قل لازواجک و بناتک و نساء المومنین یدنین علیهن من جلبیبهن ذلک ادنی ان یعرفن فلا یوذین: ای پیامبر به همسرانت و دخترانت و زنان مسلمانان بگو که روسری های خود را بر خود بپوشند، که به این وسیله محتمل ترست که شناخته شوند و رنجانده نشوند(احزاب، ۵۹).

۳-۴-۴- مورد چهارم: همسران پیامبر گرامی اسلام نسبت به یکدیگر حسادت می ورزند. عمر به آنها می گوید: "چه بسا اگر خداوند شما را طلاق دهد بجای آن همسرانی بهتر از شما قسمت او گرداند". سپس این آیه نازل می شود:

عسی ربه ان یتفکرن ان یتخذوا خیراً منکم(تحریم، ۵) [۲۶].

۳-۴-۵- مورد پنجم: یکی از یهودی ها به عمر می گوید پیامبر که از جبرئیل یاد می کند، او دشمن ماست. عمر در پاسخ او می گوید:

من کان عدو الله و ملائکته و رسله و جبرئیل و میکال فان الله عدو للكافرين: کسی که دشمن خداوند و فرشتگان او و پیامبرانش و جبرئیل و میکائیل باشد [کافر است] و خداوند دشمن کافران است(بقره، ۹۸). سپس این سخن به عنوان آیه نازل می شود [۲۷].

۳-۴-۶- مورد ششم: به عایشه تهمت زده می شود، وقتی سعد بن معاذ آن را می شنود، می گوید:

سبحانک هذا بهتان عظیم: پاکی که تویی، این بهتانی عظیم است(نور، ۱۶).

سپس این سخن به عنوان آیه نازل می شود [۲۸].

۳-۴-۷- مورد هفتم: پس از اینکه اخبار جنگ احد به زنان نرسید، آنان از منزل خارج می شوند تا از اخبار جنگ مطلع شوند. در این حال دو مرد شتر سوار را می بینند. یکی از آنها می پرسد: "رسول الله در چه حال است؟ گفت: زنده است. گفت: پس اهمیت نمی دهم به دیگران که خداوند از بندگان خود شهیدان بر می گیرد، پس قرآن چنان که گفته بود نازل شد:

و یتخذمنکم شهداء (آل عمران، ۱۴۰) [۲۹].

۳-۴-۸- مورد هشتم: در روز جنگ احد علم اسلام به دست مصعب بن عمیر بود، "پس دست راست اش قطع شد، علم را به دست چپ گرفت و در حالی که می گفت:

و ما محمد الا رسول قد خلت من قبله الرسل افان مات او قتل انقلبتم علی اعقابکم: و محمد جز پیامبری نیست که پیش از او هم پیامبرانی بوده اند، آیا اگر او بمیرد یا کشته شود باز می گردید(آل عمران، ۱۴۴)

سپس دست چپ اش قطع شد، خم شد و علم را با بازوانش به سینه گرفت در حالی که باز می گفت: **محمد الا رسول**... سپس کشته شد، پس علم بر زمین افتاد" [۳۰]. پس از این واقعه، همین سخن به عنوان آیه نازل می شود.

موارد دیگری هم در آن فصل طرح شده است.

۳-۵- **شعرهای امرؤ القیس**: برخی از آیات مکی، شعرهای امرؤ القیس است که وارد قرآن شده اند. آقای بهاء الدین خرمشاهی در این خصوص نوشته اند: "امرؤ القیس یکی از شعرای بزرگ عصر جاهلیت، و صاحب یکی از تعلقات سبع[= هفت قصیده ی بسیار هنرمندانه ی آویخته در کعبه، در عصر پیش از نزول قرآن] گفته بوده است:

قرآن مکتوب شده بیفرائیم، بعید نیست که انسان های جایز الخطاء، در عصری که فاقد ابزار های ضبط کلام بود، دچار خطا شده باشند. به عنوان مثال: در قرآن موجود، برخی آیات تکرار شده است. علت تکرار این آیات چیست؟ برخی بر این گمانند که: جمع کنندگان مصحف عثمانی دقیقاً نمی دانستند این آیات را در کجا باید قرار دهند، از این رو، آن ها را در جاهای مختلف نوشته اند.

۳-۶-۳-۴: داستان مجاز شدن مردها به همبستری با زنانشان در شب های رمضان، از این نظر، جالب توجه است. این عمل، ابتدا ممنوع بود، اما مسلمین برخلاف آن عمل می کردند. چند تن از آنها به پیامبر مراجعه و تخلف خود را به ایشان گزارش می کنند. بعد، مطابق روایت قرآن، خداوند، به خاطر نافرمانی مسلمان ها، حکم خود را به نفع آنها تغییر می دهد:

احل لكم ليله الصيام الرفث الى نساءكم هن لباس لكم و انتم لباس لهن علم الله انك كنتم تختانون انفسكم فتاب عليكم و عفا عنكم فالان باشروهن وابتغوا ما كتب الله لكم و كلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض من اللخيط الاسود من الفجر ثم الصيام الى الليل و لا تباشروهن و انتم عاكفون في المساجد: آمیزش شما با زنانتان در شب های روزه بر شما حلال شد، آنان پیراهن تن شما و شما پیراهن تن آنانید، خداوند دانست که با خود ناراستی می کنید، آنگاه از شما در گذشت و شما را بخشید، اینک با آنان در آمیزید و در طلب آنچه خداوند برایتان مقرر داشته برآیید و بخورید و بیاشامید تا آنکه رشته ی سپید شپیده از رشته ی سیاه [شب] برایتان آشکار شود، سپس روزه را تا شب به پایان برید و هنگامی که در مساجد معتكف هستید با آنان [زنان خود] آمیزش نکنید (بقره، ۱۸۷).

می دانیم که اکثر احکام فقهی قرآن، همان احکام جاری در میان اعراب پیش از اسلام است، پیامبر اسلام، آن احکام را تصویب کرده اند. داستان بشری بودن قرآن، در اینجا بخوبی خود را نشان می دهد. حکمی صادر می شود، اما پیروان در عمل آن را نادیده می گیرند [۳۵]. پیامبر چه کار دیگری می توانست بکند؟ پیامبر آن حکم بشری را با حکم بشری دیگری، تغییر داد. ورود این داستان به قرآن، چه امری را اثبات می کند؟ اگر این حکم وارد قرآن نمی شد، چه مشکلی ایجاد می شد؟

۳-۶-۳-۵: پس از نزول آیه ۵۰ سوره احزاب در اجازه به زنان که خود را به پیامبر هدیه کنند، عائشه گفت: آیا زنی این قدر بی حیاست که خود را هدیه کند؟ سپس این آیه نازل شد:

ترخی من تشاء و تؤوی الیک من تشاء: هر کدام از آنان [همسرانت] را که می خواهی از خود دور بدار و هر کدام را که می خواهی نزدیک بدار (احزاب، ۵۱).

عائشه به پیامبر گفت: می بینم خدایت سریعاً برابر میل دل تو برایت آیه می فرستد! (قالت عائشه للنبی: اری ربک یسارع لک فی هواک) [۳۶].

۳-۷- راه حل مسائل: با توجه به همین نکات، گروهی از متکلمان و مفسران، راه حل دیگری پیشنهاد کردند. مطابق نظر آنها: اعجاز قرآن، ناشی از شخصیت پیامبر است، نه متن قرآن. مطابق این مدعا، از کودکی یتیم، که بی سواد بزرگ شد، از خدای ادیان ابراهیمی چیزی نشنیده بود، از داستان های پیامبران گذشته بی اطلاع بود، بیان سخنانی که در قرآن جمع شده است، اعجاز محسوب می شود. بر این مینا، مدعای "تحدی"، یعنی از فرد امی ای چون پیامبر برساختن متنی چون قرآن اعجاز باید به شمار آید، معقول ترین معنایی است که می توان به آیات تحدی نسبت داد. قائلان به این رأی، به آیات زیر استناد می کنند:

و ان كنتم فی ریب مما نزلنا علی عبدنا فاتوا بسوره من مثله و ادعوا شهداءكم من دون الله ان كنتم صادقین: و اگر در آن چه بر بنده ی خود فرو فرستادیم، شك دارید، سوره ای از [کسی] همانند او بیاورید و [در این تلاش] از یاورانتان در برابر خداوند یاری بخواهید، اگر راستگویید (بقره، ۲۳).

مفسران در مرجع ضمیر مثله در این آیه اختلاف نظر دارند. برخی از مفسران آن را به کلمه ما در مما نزلنا علی عبدنا باز می گردانند و برخی دیگر مرجع آن را کلمه ی عبد دانسته اند. علامه طباطبایی در تفسیر این آیه، هر دو معنا را آورده و در خصوص معنای دوم نوشته است:

"ممکن هم هست ضمیر نامبرده به کلمه **عبد** ، در جمله **عیدنا** برگردد ، که در این صورت آیه شریفه تعجیز بخود قرآن نیست ، بلکه به قرآن است از حیث اینکه مردی بی سواد و درس نخوانده آنرا آورده ، کسی آن را آورده که تعلیمی ندیده و این معارف عالی و گرانبها و بیانات بدیع و بی سابقه و متقن را از احدی از مردم نگرفته ، در نتیجه آیه شریفه در سیاق آیه: **قل لو شاء الله ما تلوته علیکم ، و لا ادریکم به ، فقد لبثت فیکم عمرا من قبله ا فلا تعقلون:** بگو: اگر خدا می خواست نه من آن را بر شما می خواندم ، و نه از آن اطلاعی می داشتم ، خود شما شاهد اید که مدتها از عمرم قبل از این قرآن در بین شما زیستم ، در حالی که خبری از آنم نبود ، باز هم تعقل نمی کنید ؟ و در بعضی روایات هر دو احتمال نامبرده به عنوان تفسیر آیه مورد بحث آمده... [این آیه] استدلالی است بر معجزه بودن قرآن، به وسیله ی تحدی، و آوردن سوره ای نظیر سوره بقره، و به دست شخصی بی سواد مانند رسول خدا... [برای اینکه] فرمود: اگر در آنچه ما بر عبدمان نازل کرده ایم، شک دارید، یک سوره مثل این سوره را به وسیله ی مردی درس نخوانده بیاورید" [۳۷].

تقریباً همه مفسرین، در تفسیر آیه ۲۳ سوره بقره، به وجود دو نظر در ارجاع ضمیر **من مثله** اشاره کرده اند: اول، نظری که آن را به **مما انزلنا علی عبدنا**، یعنی قرآن ارجاع می دهد، و دوم، نظری که آن را به پیامبر بر می گرداند. یعنی اگر در تردید هستید انسانی در شرایط او - از نظر بی سواد و نا آگاهی از دنیای بیرون از جامعه محدود مکه - پیدا کنید که بتواند چنین کتابی تولید کند. تفاسیری چون: **تفسیر طبری** ، **تفسیر ابن ابی حاتم رازی** ، **تبیان شیخ طوسی** ، **مجمع البیان طبرسی** ، **تفسیر کبیر فخر رازی** ، **در المنثور سیوطی**، این نظریه را نقل کرده اند. در **بحار الانوار** (۱۷ : ۲۱۵ سطر ۴-۱) به نقل از تفسیر منسوب به امام حسن عسکری این مطلب را به شکل روایت از امام موسی کاظم (در صفحه ۲۱۶ سطر ۱۴-۱۱) از امام زین العابدین نقل می کند.

قائلان به بازگشت ضمیر به کلمه **عبد** گفته اند، کلمه ی **من** در تعبیر **فأتوا بسوره من مثله** در هیچ یک از دیگر آیات تحدی نیامده است. اگر این ضمیر به **عبد** باز نگردد، زاید تلقی خواهد شد. از سوی دیگر، نفی ریب، فقط در این آیه و آیه ۴۸ سوره عنکبوت آمده است. این دو مورد، اعجاز قرآن را به امی بودن پیامبر باز می گردانند. در سوره عنکبوت آمده است:

و ما کنت تتلوا من قبله من کتاب و لا تخطه بيمينک اذاً لارتاب المبطلون: و پیش از آن [وحی و نبوت] نه کتابی می خواندی و نه به دست خود [مکتوبی] می نوشتی، چه در آن صورت باطل اندیشان شک و شبهه به میان می آوردند (عنکبوت، ۴۸).

بر مبنای این آیه، اعجاز قرآن به بیان آن از سوی فرد درس ناخوانده ای چون پیامبر باز می گردد. قرآن در آیه دیگری هم بر همین مطلب تأکید کرده است:

قل لو شاء الله ما تلوته علیکم و لا ادریکم به فقد لبثت فیکم عمرا من قبله افلا تعقلون: بگو اگر خداوند می خواست آن را بر شما نمی خواندم و خود خداوند هم شما را از آن آگاه نمی ساخت، [بنگرید] که پیش از آن عمری در میان شما به سر برده ام، چرا تعقل نمی کنید (یونس، ۱۶).

در این آیه تأکید می شود که پیامبر مدتها در میان اعراب می زیست بدون آن که نوشته یا بیانی چون قرآن داشته باشد. قرآن در دو آیه پیامبر را امی خوانده است:

الذین یتبعون الرسول النبى الامى : کسانی که از فرستاده و پیامبر امی پیروی می کنند (اعراف، ۱۵۷).

فامنوا بالله و رسوله النبى الامى الذى یومن بالله: پس به خدا و فرستاده اش، پیامبر امی، که به خدا ایمان دارد، ایمان بیاورید (اعراف، ۱۵۸).

امی به معنای کسی است که خواندن و نوشتن نمی‌داند، و مادرش برای تربیت و آموزش او را از خود جدا نکرده است. مفسران علاوه بر آیات یاد شده، به روایات چندی نیز استناد می‌کنند. به عنوان مثال، امام رضا در روایتی گفته‌اند:

"فاتوا بسوره من مثله، من مثل محمد مثل رجل منكم لا يقرء ولا يكتب و لم يدرس كتاباً و لا اختلف الي عالم و لا تعلم من احد و انتم تعرفونه في اسفاره و حضوره بقى كذلك اربعين سنه ثم اوتى جوامع العلم: سوره ای از کسی مانند او بیاورید، یعنی از کسی مانند محمد مانند مردی از شما که نمی‌خواند و نمی‌نویسد و نوشته‌ای را فرا نگرفته و نه با دانشمندی رفت و آمد داشته و نه از کسی مطلبی فرا گرفته است و شما او را در سفر و غیر سفر می‌شناسید. چهل سال این چنین در بین شما ماند سپس به او جوامع دانش داده شد."

در روایت دیگری، امام سجاد گفته‌اند:

"من مثله، من مثل محمد ای لم یختلف الی اصحاب کتب قط و لاتلمذ لاحد و لاتعلم منه و هو ممن قد عرفتموه فی حضره و سفره و لایفارقکم قط الی بلد لیس جماعه منکم براعون احواله و یعرفون اخباره ثم جاء کم بهذا الكتاب: از کسی مانند، مثل محمد، یعنی کسی که هرگز با هل قلم رفت و آمد نداشته و شاگردی هیچ کس نکرده و از هیچ کس چیزی یاد نگرفته و از کسانی است که او را در سفر و غیر سفرش شناخته‌اید و هیچ گاه از شما جدا نشده به شهری رود که جمعی از شما مراقب احوال او نباشند و از سرگذشتش بی اطلاع باشند، سپس این کتاب را برایتان آورده است [۳۸]."

روشن است که این نظریه هم مخالفان خاص خود را داشته است. در دوران ظهور، کسانی ادعا کردند که پیامبر با برخی از علمای اهل کتاب در رابطه بوده است. از سوی دیگر، دیگران ماجرای سفرهای پیامبر گرامی اسلام به شام، که مرکز فعالیت مسیحیان بود، را مطرح کرده‌اند. زرکشی در کتاب **البرهان فی علوم القرآن**، این شبهات را همراه با نقدشان، بیان کرده است. حتی برخی از عالمان بزرگ شیعه، بی سواد پیامبر را انکار کرده‌اند. به عنوان نمونه، روایاتی در منابع شیعی وجود دارد که مطابق آنها، پیامبر در دوران رسالت، قادر به خواندن بوده است [۳۹]. شیخ صدوق در **علل الشرایع** نوشته است:

"از منت‌های خداوند بر پیامبرش این بود که می‌خواند ولی نمی‌نوشت. هنگامی که ابوسفیان متوجه احد شد، عباس عموی پیغمبر نامه‌ای به آن حضرت نوشت. وقتی نامه رسید که او در یکی از باغ‌های اطراف مدینه بود. پیغمبر نامه را خواند ولی اصحابش را از مضمون نامه آگاه نکرد، امر کرد همه به شهر بروند. همین که به شهر رفتند موضوع را به اطلاع آنها رسانید" [۴۰]."

برخی از بزرگان شیعه، از جمله سید مرتضی، بر این نظر بوده‌اند که پیامبر قادر به خواندن و نوشتن بوده است. سید مرتضی به نقل از بحار الانوار نوشته است:

"عقیده‌ی شعبی و جماعتی از اهل علم این است که رسول اکرم از دنیا نرفت، مگر اینکه هم خواند و هم نوشت" [۴۱]."

سید مرتضی ضمن اشاره به حدیث معروف دوات و قلم می‌نویسد:

"در اخبار معتبر و در تواریخ وارد شده که آن حضرت در حین وفات فرمود دوات و شانه بیاورید تا برای شما دستوری بنویسم که بعد از من گمراه نشوید" [۴۲]."

این مدعا که "پیامبر گرامی اسلام قادر به خواندن و نوشتن بوده است"، طرفداران دیگری هم داشته است. به عنوان مثال، از عالمان شیعه: شیخ صدوق در **اوائل المقالات** [۴۳]، شیخ طوسی در کتاب **المبسوط** [۴۴]، از این رأی دفاع کرده‌اند. از علمای اهل سنت، ابوالولید باجی، دانشمند و فقیه بزرگ اندلس، به نقل از **تاریخ قضات الاندلس** از این رأی دفاع کرده است [۴۵]. متکای استدلال این گروه، مفهوم مخالف **"من قبله"** در آیه زیر است:

و ماكنت تتلوا من قبله من كتاب و لاتخطه بيمينك اذا لارتاب المبطلون: و پیش از آن [وحی] نه کتابی می خواندی و نه به دست خود [مکتوبی] می نوشتی، چه در آن صورت باطل اندیشان شک و شبهه به میان می آوردند (عنکیوت ، ۲۸).

آنها پرسیده اند: اگر پیامبر بعد از نزول قرآن هم هنوز توانایی خواندن نداشت، چرا "من قبله" گفت؟ بنابراین مدعی آنها، پیامبر با رسیدن فرمان اقرأ باسم ربك الذی خلق (علق، ۱) توانایی امثال فرمان الهی (یعنی خواندن) را به دست آورد. اغلب مفسران، پنج آیه ی اول سوره علق را سرآغاز وحی به پیامبر به شمار آورده اند. در نخستین تجربه ی وحیانی، جبرئیل پیامبر را امر به خواندن می کند. پیامبر پاسخ می دهد: "ما انا بقاری: نمی خوانم ، یا چه چیز بخوانم". این عمل سه بار تکرار می شود . پیامبر گفته اند: جبرئیل به طور طاقت فرسایی ایشان را فشار داده و آنگاه رهایش کرده تا بخواند. قائلان به این مدعا، گفته اند جبرئیل لوح و یا تکه ای از دیبا، همراه خود داشت و به پیامبر امر کرد که آن را بخواند. سیوطی در این خصوص نوشته است:

"ابن اشته در کتاب المصاحف از عبید بن عمیر روایت کرده است که گفت: جبرئیل با لُوحی به خدمت رسول الله آمد و گفت: اقرأ ، پیامبر گفت، ما انا بقاری ، آنگاه جبرئیل گفت: اقرأ باسم ربك . [مفسران] روایت می کنند که این نخستین سوره ای بود که از جانب آسمان نازل شد. و از زهری روایت شده که پیغمبر اکرم در حراء بودند که فرشته ای با لُوحی از دیبا فرود آمد، در آن نوشته بود: اقرأ باسم ربك... تا ما لم یعلم" [۴۶].

در منابع حدیث شیعه ، روایتی از امام جواد وجود دارد که پیامبر گرامی اسلام، از همان ابتدا قادر به خواندن و نوشتن بوده اند و اصطلاح "امی" ، به معنای اهل مکه است (در نسبت به ام القری یعنی مکه)، نه بی سواد [۴۷].

براساس اختلاف های بنیادینی که مفسران و متکلمان در خصوص تحدی قرآن دارند، می توان خطر کرد و گفت: از نظر متکلمان و مفسرانی که ذکرشان رفت، برساختن چیزی مشابه قرآن در دوران های بعد، اهمیت چندانی ندارد، دوران حیات پیامبر گرامی اسلام مهم بود که آن بزرگوار دیگران را به مبارزه طلبید، اما کسی به تحدی او پاسخ نگفت.

قرآن محمدی (2-19)

تحدی در فصاحت و بلاغت (۱۴-۱۰)

۴- نتیجه: در نظر گرفتن دو واقعیت، احتمالاً درک عمیق تری از کلام الله یا سخن پیامبر بودن قرآن به ما خواهد داد:

۴-۱- واقعیت اول: دین و فرهنگ و جامعه، واجد دو نوع قواعد و نقش‌ها هستند. اول- قواعد و نقش‌های پایه‌ای: که برخی از اشکال فعالیت را مقدور و ممکن می‌سازند. دوم- قواعد و نقش‌های تنظیم‌کننده: که تعیین می‌کنند چه رفتارها و روابطی مجاز (آزاد) یا نامجاز (ممنوع) هستند. قواعد و نقش‌های تنظیم‌کننده، قلمرو فعالیت‌های آزاد را، از طریق وضع کیفر و طرد، محدود می‌کنند. عاملانی که اعمال و آرای بیرون از این قواعد و نقش‌ها دارند، یا نافرمان و ناقض هستند، از منابع محروم خواهند شد، یا طرد و زندانی می‌شوند، یا روانه‌ی تیمارستان می‌شوند.

ما مسلمان و شیعه هستیم، چون در کشور و خانواده‌ی مسلمان و شیعه زاده شده ایم. آنها مسیحی هستند چون در کشور و خانواده‌ی مسیحی به دنیا آمده‌اند. اگر ما در ژاپن به دنیا آمده بودیم، هیچ تصویری از خدای متشخص انسانوار سلطانی اعتبار ساز نداشتیم، چه رسد به سخن گفتن خدا، فرستادن پیامبر گرامی اسلام و تعیین دوازده امام و غیره و غیره. مسلمانی و شیعه بودن، نقش‌های اجتماعی خاصی هستند که عامل، رفتار خود را در آن چارچوب سامان می‌دهد. متفکران بسیاری نشان داده‌اند که تمدن اسلامی، تمدن فقهی بوده است. به تعبیر دیگر، فقه و فقها بر این فرهنگ سیطره داشته‌اند. مسلمانی و شیعه بودن را فقها تعیین کرده‌اند که چه معنایی دارد. فردی که مسلمانی را به اجرا می‌گذارد، باید از روش‌ها و صورت‌بندی‌هایی پیروی کند که فقه و فقها معین کرده‌اند. این قواعد به مسلمان می‌گویند که چه افعالی باید از او سرزند تا مسلمان به شمار آید. یعنی، اگر بعضی از قواعد نقض شوند، فرد دیگر مسلمان به شمار نخواهد آمد. قواعد تنظیم‌کننده، قواعد محدودکننده‌ی رفتار و گفتارند.

تاریخ اسلام دو و سه نشان می‌دهد که کسی نمی‌توانسته مسلمان باشد، و در عین حال برخی رفتارها و گفتارها از او سرزند. فقها، از طریق قواعد و نقش‌های تنظیم‌کننده‌ی چون ارتداد، محاربه، سب‌النبی، متنبی و غیره، محدوده‌ی مسلمانی را تعیین کرده‌است. در این جوامع و فرهنگ خاص، هیچ‌کس مجاز نبوده‌است که قرآن و سنت معتبر را به مبارزه بخواند. برخوردهای تکفیر آمیز با عارفان و فیلسوفان مسلمان، نشان می‌دهد که حدود مجاز رفتار و گفتار چه اندازه بوده‌است. فتوای غزالی در تکفیر فلاسفه و اسماعیله مشهور تر از آن است که نیاز به تکرار داشته باشد. وقتی محی‌الدین ابن عربی، ابوعلی سینا، حلاج، مولوی، ملاصدرا و... تکفیر شده‌اند، تکلیف دیگران روشن است که چیست؟ مطابق نظر برخی از اهل نظر و محققان، امام فخر رازی در دو واقعه دخالت و شرکت داشته‌است. اولی، قتل مجدالدین بغدادی، عارف بزرگ نیمه دوم قرن ششم و اوائل قرن هفتم. دومی، تبعید بهاء‌الدین ولد و فرزندش (مولوی) از خوارزم [۴۸]. شیخ اشراق شهاب‌الدین سهروردی، به فتوای فقها، در شهر حلب سوریه، به قتل رسید. بنابر گزارش عالمان شیعه، فقهای شیعه، در قتل حلاج دخالت مستقیم داشته‌اند. ملاصدرا بر اثر فشارهای فقها، سال‌های در کنج خلوت در یکی از روستاهای کهک به سر برد. وقتی فقیه و متکلم بزرگی چون شیخ مفید، مخالفان و منکران جزء لاینجزی را ملحد می‌خواند، روشن می‌شود که قلمرو نظروزرزی تا چه اندازه محدود بوده‌است [۴۹]. بدین ترتیب، به مبارزه‌ی با قرآن رفتن، هیچ‌گاه امکان‌پذیر نبوده‌است. کدام فرد یا گروهی می‌توانند در جوامع اکثراً مسلمان، شرایطی بیافرینند که ناقدان و منکران بتوانند در آن موقعیت، قرآن را به چالش بگیرند و اندیشه‌های دیگری را برتر از باورها و مدعیات قرآن معرفی کنند؟

۴-۲- واقیعت دوم : مفهوم "اعجاز قرآن"، همانند تمامی برساخته های بشری، فرایندی تکاملی داشته ، که نباید نادیده گرفته شود. مفسران و مورخان، چاره ای جز بازسازی تاریخ ندارند. بنابراین، به احتمال زیاد، سیر تحول "اعجاز" و "تحدی" قرآن به نحو زیر بوده است:

۴-۲-۱- مرحله ی اول، با دعوت خویشاوندان آغاز می گردد:

وانذر عشیرتک الاقربین: و خاندان خویشاوندانت را هشدار ده (شعراء، ۲۱۴)(۵۰).

۴-۲-۲- مرحله ی دوم: دعوت به ام القری (صفت مکه) و پیرامون آن گسترش می یابد:

و هذا کتاب انزلناه مبارک مصدق الذی بین یدیه و لتنذر ام القری و من حولها: و این کتابی است مبارک که فرو فرستاده ایم، و همخوان با کتابی است که پیشاپیش آن است، تا [مردم] مکه و پیرامونیان آن را هشدار دهی (انعام، ۹۲)(۵۱).

و کذلک اوحینا الیک قرآناً عربیاً لتنذر ام القری و من حولها: و بدین سان قرآنی عربی بر تو وحی کردیم تا مکه و پیرامونیان آن را هشدار دهی (شوری، ۷)(۵۲).

۴-۲-۳- دوره ی سوم ، دعوت شامل همه ی عرب زبانها می شود:

تنزیل من الرحمن الرحیم. کتاب فصلت آیاته قرآناً عربیاً لقوم یعلمون: [کتابی است] فرو فرستاده شده از جانب [خداوند] رحمان رحیم. کتابی است که آیاتش به شیوایی بیان شده است، قرآنی عربی برای اهل معرفت (فصلت، ۲-۳).

۴-۲-۴- مرحله ی چهارم ، دورانی است که مخاطب دعوت، همه مردم جهانند:

قل یا ایهاالناس انی رسول الله الیکم جمیعاً: بگو ای مردم من پیامبر الهی به سوی همه ی شما هستم (اعراف، ۱۵۸).

و ما ارسلناک الا کافه للناس بشیراً و نذیراً: و تو را مژده آور و هشدار دهنده برای همگی مردمان فرستاده ایم (سبأ، ۲۸).

ان هو الا ذکر للعالمین: این جز پندی برای جهانیان نیست (ص ، ۸۷).

ان هو الا ذکر للعالمین (یوسف، ۱۰۴).

و ما هو الا ذکر للعالمین: و حال آنکه آن جز پندی برای جهانیان نیست (قلم، ۵۲).

ان هو الا ذکر للعالمین: آن جز پندی برای جهانیان نیست (تکویر، ۲۷).

در دوران مکه، آیات قرآن در خصوص آغاز (توحید) و انجام (معاد) و قصص تاریخی آن درباره ی انبیای گذشته، برای امیین، تازگی، غرابت و کشش بسیار داشت. از همین رو، این موارد تکرار و تکرار می شد. در این مقام، برای اثبات فوق العادگی پیام، تأکید بر اعجاب مستمعان و تحدی، همین قدر کافی بود که توجه آنها به خصوصیات فردی پیامبر جلب شود و از آنها پرسیده شود: آیا بیان این نوع مسائل ، از فردی درس نخوانده چون او، دلالت بر آن ندارد که او به وساطت خداوند قادر به بیان آنها شده است؟ آیات متعددی که معطوف بر درس ناخواندگی، عدم توانایی بر نوشتن، تعلیم نگرافتن از هیچ کس و این قبیل مسائل اند، متعلق به این دوره می باشند. آهنگ و جهت آیات فوق، نشان دهنده ی دوره ی تاریخی آنهاست. در آن دوره، که تکوین و تولد پیام هنوز در آغاز راه و بسیط بود، هنوز تردیدهای اساسی در خصوص غیر آسمانی بودن پیام ، پیدا نشده بود، با جلب توجه شنوندگان به اینکه زبان دانان غیر عرب، اجمعی است، ولی این پیام به "لسان عربی مبین" (معادل تقریباً دقیق اصطلاح آمریکایی ها در مورد زبان خود: Plain English) است، رد و دفع می شد:

و لقد نعلم يقولون انما يعلمه بشر لسان الذي يلحدون اليه اعجمي و هذا لسان عربي مبين: و به خوبی می دانیم که ایشان می گویند همانا بشری او را آموزش می دهد [حاشا، چرا که] زبان کسی که اینان کژاندیشانه ادعا می کنند، گنگ و بیگانه است و این زبان عربی روشن است(نحل، ۱۰۳)[۵۳].

در چنان شرایطی، **فاتوا بسوره مثله**، به معنای "از چنین کس"، بی شک کارآمد و دافع تردید ها بود.

دوران مدینه، دوران بنای نخستین جامعه ی اسلامی در آن شهر بود. اگر چه همچنان در چارچوب:

و ما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه: هیچ پیامبری نفرستاده ایم، مگر [با پیامی] به زبان قومش(ابراهیم، ۴).

بود، اما محیط مدینه به دلیل وجود اهل کتاب، محیطی فرهنگی تر و آشنا با آن گونه پیام بود. بدین ترتیب، در اثبات حقانیت پیام، تأکید بر فصاحت و بلاغت قرآن، که به زبان فصیح مکه بود، از تأکید بر تازگی محتوای پیام، کار آمد تر بود.

وقتی همه ی مردم جهان مخاطب دعوت شدند، جهات اعجاز و خصوصیات زبان عربی، نیاز به عرضه ی تخیلات جدید داشت. اما شور و شوق و بسیج مومنان، همراه با پیروزی های نظامی پی در پی لشکریان مسلمان، که متکی بر تأیید و نصرت الهی و امدادهای غیبی به شمار می آمد، خود بهترین دلیل حقانیت دعوت پیامبر بود. از این رو، جایی برای این نوع بحث ها باقی نگذارد، و مسئولیت آن عمدتاً به دوش مسلمین ادوار بعد افتاد تا در این زمینه نظوروری کنند. پس از آنکه شور و شوق جهاد و دوران نهضت رفته رفته فرو کش کرد، دوران استقرار آغاز شد، که دوران فرهنگ سازی و کارهای نظری بود. به احتمال زیاد، نظریه های جدید و متعارض در خصوص اعجاز قرآن، در این دوران برساخته شده اند. این نظریه ها و تخیلات، در طول تاریخ، با عبور از دوران تک منبعی بودن معرفت، به دوران چند منبعی شدن معرفت های بشری، و به وجود آمدن رقبای تازه، غیر قابل دفاع شدند. برساخته های مسلمین درباره ی اعجاز و تحدی قرآن، به سرعت فرو ریخت، به گونه ای که حتی یک مفسر و متکلم، در طول حیات فکری خود، چندین نظریه ی مختلف برساخته است. به عنوان نمونه، به برساخته های مرتضی مطهری بنگرید، که در یکی از آنها، معنای تازه ای به اعجاز قرآن می دهد. او نوشته است:

"حقیقت این است که در قرآن کریم، در هیچ موضوعی از موضوعات، حتی یک آیه هم وجود ندارد که نیازمند به تأویل باشد. متشابه ترین آیات قرآنی نیز چنین نیست، و این خود بحث مفصلی است که از حدود این رساله خارج است و شاید بتوان گفت اعجاز آمیزترین جنبه های قرآن مجید همین جهت است"[۵۴].

ولی او، در نوشته های دیگرش، از برساخته های دیگری دفاع کرده است. مطهری در کتاب **پیامبر امی**، اعجاز قرآن را به درس ناخواندگی و مکتب ندیدن پیامبر باز می گرداند[۵۵]، در کتاب **خاتمیت**، اعجاز قرآن را به نوعی به ظاهر و باطن داشتن قرآن، بطن در بطن بودن آن، و ظرفیت پایان ناپذیر معانی داشتن، باز می گرداند[۵۶]. در کتاب **نبوت**، موضوع اعجاز و تحدی قرآن را از دو زاویه به بحث می گذارد: اول- فصاحت و بلاغت. که به گمان وی، بحثی زیبایی شناختی و غیر قابل تعریف، درباره ی الفاظ قرآن است. دوم- اعجاز علمی و فکری. که به گمان وی در خصوص محتوای قرآن است. به گفته ی مطهری، قرآن در همه ی قلمروها و موضوع ها(توحید و خداشناسی، طبیعت و علوم تجربی، حیوان ها، داستان های تاریخی، اخلاق، تعلیم و تربیت، قوانین اجتماعی و فردی، حقوق زنان، و...) اندیشه هایی که مطرح ساخته، از همه ی آنچه آدمیان از آغاز خلقت تا ابد خواهند ساخت، برتر است[۵۷]. مطهری، گامی دیگر پیش گذارده و مدعی می شود که منطق قرآن از علم منطق برساخته آدمیان، برتر است. به گمان وی، منشأ خطاهای ذهن از نظر منطق قرآن بدین قرار است: پیروی از ظن و گمان، تقلید از گذشتگان، سرعت در قضاوت، هوای نفس[۵۸].

وقتی حتی یک مفسر و متکلم واحد، تفسیراش از معنای تحدی و اعجاز قرآن، دائماً در حال تغییر است، چه قضاوتی در این خصوص باید کرد؟ نگاه تاریخی به تولد و برساخته شدن آیات قرآن در طول ۲۳ سال، تأمل در داستان جمع آوری و مکتوب کردن مصحف، و دنبال کردن سیر تحول اسلام دو(فهم فیلسوفان، عارفان، متکلمان، فقیهان، مومنان از قرآن) از آغاز تاکنون، بشری بودن تمام این فرایند را برملا می کند. قرآن از جهات گوناگون، متنی سراپا بشری است، یعنی:

آیات قرآن سخنان پیامبر گرامی اسلام است، یا سخنانی است که بر زبان پیامبر جاری شده است،

بعدها، انسان های جایز الخطاء و مومن، آن سخنان را مکتوب کرده اند،

آنان، در خصوص اینکه چه آیه‌ای متعلق به قرآن است، و کدام آیه‌ای متعلق به قرآن نیست؟ تماماً از معیارهای بشری و **خطاپذیر** استفاده کردند و در مقام فهم و تفسیر متن مکتوب شده، محکم و متشابه، ناسخ و منسوخ، ثابت و متغیر، اعجاز و تحدی، و... بر ساخته اند.

با این همه، قرآن، از جهتی دیگر، متنی تماماً الهی است. یعنی، در نگاه موحدانه و عارفانه به عالم هستی، تمام گفتارها و رفتارها، افعال خداوند اند که جز او، هیچ موجودی وجود ندارد. افعال خداوند، عین فعل ایجادی اوست.

اکبر گنجی

منبع: رادیو زمانه، ۲۶ و ۲۹ بهمن ۱۳۸۷

پاورقی ها:

۱- "قرآن محمدی" (۱۹) به موضوع تحدی اختصاص یافته است. تحدی در جهان شناسی، تحدی در حقوق ، تحدی در مجازات های تاریخی ، در بخش های، اول الی نهم قرآن محمدی ۱۹ از نظر گذشت. بخش های دهم الی چهاردهم قرآن محمدی ۱۹ ، به بحث "تحدی در فصاحت و بلاغت" اختصاص یافته است. موضوع "تحدی در اخلاق"، از آن جهت که با مسائل بیشتری ارتباط دارد، به طور مستقل، مورد بحث قرار خواهد گرفت.

۲- قاضی ابوبکر باقلانی ، **اعجاز القرآن** ، ج ۲ ، صص ۱۵۸-۱۵۹ .

۳- قاضی ابوالحسن اسدآبادی عبدالجبار، **المغنی فی ابواب التوحید و العدل** ، ج شانزدهم، تحقیق طه حسین و ابراهیم مدکور، قاهره، وزاره الثقافه و الارشاد القومی، ۱۹۶۵-۱۹۶۰ ، ص ۲۰۰ .

۴- لتحیا اللغه العربیه بسقط سبویه ، شریف الشوباشی ، نشر مدبولی ، ۱۹۶۸ ، ص ۹۵ .

۵- ابوالفرج اصفهانی ، **الاغانی** ، چاپ دارالکتب مصر، ج ۱۱ ، ص ۱۲۱ . و:

معجم الشعراء مرزبانی ص ۲۰۳ .

۶- لتحیا اللغه العربیه بسقط سبویه ، ۲۰۰۴ م ، ص ۱۰۳ .

۷- بدرالدین زرکشی ، **البرهان فی علوم القرآن** ، چاپ سوم ، بیروت، دارالمعرفه، ۱۹۷۷، ج ۲ ، ص ۵۸ .

۸- جلال الدین عبدالرحمن سیوطی ، **الاتقان فی علوم القرآن** ، انتشارات امیر کبیر، چاپ ششم، ۱۳۸۶ ، جلد ۲ ، ص ۳۷۴ .

۹- سیوطی، **الاتقان فی علوم القرآن**، ج ۱ ، ص ۱۸۶ .

۱۰- سیوطی، **الاتقان فی علوم القرآن**، ج ۲ ، ص ۶۷ .

۱۱- جوادى آملی ، **تسنیم ، تفسیر قرآن کریم**، جلد ۲ ، صص ۴۳۴-۴۳۳ .

۱۲- علامه طباطبایی، **المیزان**، جلد ۱۰ ، ص ۲۴۳ .

۱۳- علامه طباطبایی، **المیزان**، جلد ۱ ، ص ۹۴ .

۱۴- باقلانی، **اعجاز القرآن**، ج ۲ ، صص ۱۴۷-۱۴۶ .

١٥- متن عربى پاورقى كتاب به شرح ذيل است :

"لما كان القرآن الكريم هو المعجزه الخاصه لرسول الله صلى الله عليه و آله و سلم وآيه رسالته الباقيه و ان كان قد ايده الله تعالى ايضا بغيره من المعجزات و الاعلام الظاهرات، اهتم المسلمون من الصدر الاول بالبحث عما يتعلق به، و من مهمات ذلك البحث عن وجه اعجازه و انه هل هو فصاحته الخارقه للعادة او بلاغه معانيه او نظمه الخارج عن معهود النظم فى كلم سائر البلغاء ، او اسلوبه الذى ليس له مثيل فى سائر الكلمات، او عدم وقوع اختلاف و مناقضه فيه مع كثره الوجوه التى تصرف فيه و اختلاف مذاهبه فى ذلك مما تعرض الباحثون له فى مظانه و بحث عنها اهل التفسير و علماء الكلام و البلاغه بحسب اختلاف نزعات ابحاثهم، و من الاقوال المعروفه فى وجه اعجازه القول بالصرفه الذى اختاره جمع من حذاق المتكلمين و قد ذكروا فى تفسيره احتمالات:

الاول: ان المراد به ان الله تعالى صرف دواعى اهل اللسان عن معارضته مع حصول تلك الدواعى لهم و توفرها فيهم مثل التقرير لهم بالعجز و تكليفهم بالانقياد و الخضوع و غير ذلك، و حاصل ذلك الوجه انه كان فى مقدور اهل اللسان معارضته و انما صرفوا عنه بنوع من المنع و الصرف من باب اللطف ليتكامل به ما اراده الله تعالى من جعله دليلاً على نبوته و صدق رسالته و هذا هو رأى ابى اسحق النظام و هو اول من نسب اليه هذا القول و تبعه فيه ابواسحق الصيبي و عبادين سليمان الصيمرى و هشام بن عمرو الفوطى و غيرهم و هو اختيار المصنف قدس سره فى ذلك.

الثانى: ان الله تعالى سلب عنهم العلوم التى كانوا يتمكنون بها من معارضه القرآن و ينأتى لهم الفصاحه المماثله لفصاحته و هذا الاحتمال هو الذى اختاره السيد المرتضى (س) فى معنى الصرفه و قد صنف فى معناه كتاباً سماه بالموضح عن جهه اعجاز القرآن، و اختاره ايضاً شيخ الطائفه ابوجعفر الطوسى(س) فى شرحه لجمل السيد(س) لكن رجع عنه اخيراً فى كتابه الاقتصاد الى القول بان وجه الاعجاز هو الفصاحه المفرطه فى هذا النظم المخصوص دون الفصاحه بانفرادها و دون النظم بانفراده .

الثالث: ان الله تعالى سلبهم قدره على المعارضه على نوع القسر و الاجاء، و قد اورد على هذا الاحتمال الاخير بانه حينئذ لا يكون الكلام معجزاً و انما يكون المنع معجزاً فلا يتضمن الكلام فضيله على غيره فى نفسه، و التفصيل فى ذلك موكل الى مواضعه" (شيخ المفيد، اوائل المقالات ، شرح عقائد صدوق، قدم له و علق عليه العلامة الجليل الشيخ فضل الله الشهير بشيخ الاسلام الزنجانى، ص ٧٠).

همچنين رجوع شود به:

شيخ الطائفه ابى جعفر محمد بن الحسن طوسى ، كتاب **تمهيد الاصول فى علم الكلام** ، على القسم النظرى من رساله **جمل العلم و العمل للسيد المرتضى علم الهدى** ، به تصحيح عبدالمحسن مشكوه الدينى ، انتشارات دانشگاه تهران، خرداد ١٣٤٢ ، صص ٣٣٧ - ٣٣٤ .

للامام بدرالدين محمد بن عبدالله الزركشى ، **البرهان فى علوم القرآن** ، تحقيق ابوالفضل ابراهيم، الجزء الثانى، ١٩٥٧، داراحياء الكتب العربيه ، صص ١٠٧- ٩٠ .

١٦- باقلانى، **اعجاز القرآن**، ج ٢، ص ٨٧ .

١٧- طباطبايى، **الميزان**، جلد ٥ ، ص ١٥٨-١٥٩ .

١٨- پيشين، صص ١٦١- ١٦٠ .

١٩- ابى سعيد عثمان بن سعيد دارمى ، **الرد على الجهميه** ، دار ابن الاثر الكويت، صص ٢١٠ - ٢٠٩ .

٢٠- محمد بن سعيد بن سنان الخفاجى ، **سر الفصاحه** ، به تحقيق على فوده من علماء الازهر ، مكتبه الخانجى ، مصر ، ١٩٣٢ ، صص ٩٢ - ٩١ .

۲۱- ابی محمد علی بن حزم الظاهری ، **الفصل فی الملل و الاهواء و النحل** ، و بهامشه الملل و النحل ، للامام ابی الفتح محمد بن عبدالکریم الشهرستانی ، الجزء الاول- الثاني، دارالمعرفه بیروت، لبنان، ۱۰۷- ۱۰۶ .

در کتاب فهرست کتابخانه اهدایی آقای سید محمد مشکوه به دانشگاه تهران، در این خصوص چنین آمده است:

"حافظ ابی محمد علی بن حزم قرطبی اندلسی(۴۵۶- ۳۸۴) در فصل(۱۰۶:۱ چاپ ۱۳۱۷ مصر) می نویسد که گروهی پنداشتند که چون قرآن شیواترین سخنان است تازیان و دیگران مانند آن نتوانستند بیاورند. مگر اینکه چنین نیست و اگر نه می بایست هر چیز برتری معجزه باشد آن هم شاید در آینده مانند آن یا برتر از آن پیدا شود. بلکه اعجاز قرآن برای آن است که خدای نگذاشت که بندگان مانند آن بیاورند و چنین نیرو و توانایی را از آنها گرفته است- پیداست که او هم در اینجا به صرفه گرائیده است و باید هم چنین بگوید چه او در الاحکام فی اصول الاحکام که پس از فضل و تقریب نگاشته است(ص ۳۳ ج ۱ چاپ ۱۳۴۵- ۷ مصر) می گوید که هیچ زبانی را بر دیگر زبانها برتری نیست و قرآن هم به زبان تازی تنها برای این آمده که تازیان آن را دریابند و جالینوس در اینکه زبان یونانی را برترین زبان ها دانسته چه اینکه آنها را مانند آواز سگان و غوکان پنداشت سخن نادرست بگفت. زبان تازی هم برتری بر دیگر زبان ها ندارد- پس ابن حزم که به اعجاز بلاغت نمی گوید و برای تازی هم برتری نمی بیند ناگزیر است آن را از رهگذر صرفه حل نماید"(فهرست کتابخانه اهدایی آقای سید محمد مشکوه به کتابخانه دانشگاه تهران، جلد سوم، نگارش محمد تقی دانش پژه ، ۱۳۳۲ ، ص ۷۴).

۲۲- بهاءالدین خرمشاهی، **فرصت سبز حیات**، نشر قطره، چاپ اول ۱۳۷۹ ، ص ۸۷ .

۲۳- جلال الدین عبدالرحمن سیوطی ، **الاتقان فی علوم القرآن** ، انتشارات امیر کبیر، چاپ ششم، ۱۳۸۶ ، جلد ۱ ، ص ۱۳۲ .

۲۴- پیشین، ص ۱۳۱ .

۲۵- همان.

۲۶- همان.

۲۷- همان .

۲۸- همان.

۲۹- همان.

۳۰- همان.

۳۱- بهاءالدین خرمشاهی، **فرصت سبز حیات**، نشر قطره، چاپ اول ۱۳۷۹ ، ص ۸۷ .

۳۲- جلد ۲ ، ص ۷۵۵ ، چاپ امارات .

۳۳- جلال الدین عبدالرحمن سیوطی ، **الاتقان فی علوم القرآن** ، جلد دوم، ص ۸۶.

۳۴- پیشین، ص ۸۷.

۳۵- طباطبایی در تفسیر این آیه نوشته است:

"انکم تختانون ... ، دلالت بر معنای استمرار دارد ، در نتیجه می فهماند که از روز تشریح حکم صیام این خیانت در میان مسلمین مستمر و دائمی بوده ، یعنی به طور سری خدا را نافرمانی و به خود خیانت می کرده اند ، و اگر این خیانتشان نافرمانی خدا نبود ، دنبال اش آیه توبه و عفو نازل نمی شد ، و این توبه و عفو هر چند صریح در این نیست که قبش نافرمانی و معصیتی بود ، لیکن مخصوصا با در نظر گرفتن اینکه هر دو کلمه با هم جمع شده اند ، ظهور در

این معنا دارد . و بنا بر این پس آیه شریفه دلالت می کند بر اینکه قبل از نزول این آیه حکم روزه این بوده که در شب روزه زناشویی هم حرام بوده ، و با نازل شدن این آیه حلیت آن تشریح و حرمتش نسخ شده... اگر قبلا عمل زناشویی در شب روزه حرام نبود ، حق کلام این بود که بفرماید : **فلا جناح علیکم أن تباشروهن** حرجی بر شما نیست که با زنان در آمیزید ، و یا عبارتی نظیر آن ، نه اینکه بفرماید **حلال شد بر شما** و این خیلی روشن است... و جمله **فتاب علیکم و عفی عنکم** ، هر چند صریح در نسخ نیستند ، اما کمال ظهور را در آن دارند ، علاوه بر اینکه جمله : **فالان باشروهن** ... ، نیز هست ، چه اگر قبل از نزول آیه هم ، حکم خدا همان جواز همخوابگی با زنان بود ، جوازی مستمر از قبل از نزول آیه تا بعد از آن ، دیگر معنا نداشت این طور تعبیر فرماید که **پس الان همخوابگی بکنید** و اما اینکه آیات سابقه مربوط به روزه مشتمل بر حکم تحریم نبود تا این آیه ناسخ آن باشد ، در پاسخ می گوئیم : در آیات سابق هیچ یک از احکام روزه نیز بیان نشده بود ، نه حرمت نکاح ، و نه حرمت اکل و شرب ، و این مسلم است که رسول خدا حکم روزه را قبل از نزول این آیه برای مسلمانها بیان کرده بوده ، ممکن است حکم حرمت همخوابگی را هم در بین احکام بیان کرده بوده ، و این آیه ناسخ حکم رسول خدا بوده باشد هر چند که حکم منسوخ در کلام خدا نیامده باشد... در نتیجه معنا - و خدا داناتر است - این می شود : اطلاق حکم لباس که ما آن را مقید به ایام و لیالی روزه کردیم ، و آن را در این ایام و لیالی تحریم نمودیم ، از آنجا که باعث مشقت شما شد و شما دچار خیانت به نفس شدید ، ما آن را از در رأفت و رحمت و تخفیف مجددا در خصوص شبهای رمضان به اطلاقش برگردانیدیم ، و حکم روزه را منحصر در روز ساختیم، **فاتموا الصیام الی اللیل** ، پس حکم روزه را تنها روزها تا به شب رعایت کنید ، و شبها آزاد از آن هستید... و منظور از طلب کردن آنچه خدا نوشته است ، طلب فرزند است ، که خدای سبحان آن را نوشته و مقرر کرده ، که نوع انسانی این کار را از راه جماع انجام دهد ، و جنس بشر را با تجهیز شهوت و اشتیاق به مباشرت مفسور بر این عمل کرده ، و به این وسیله ایشان را مسخر و رام در مقابل این عمل نموده است . **البته کمتر کسی در حین عمل توجه به فرزنددار شدن دارد ، بیشتر منظورشان شهوترانی است ، غافل از اینکه خدای تعالی در بین این دو سنگ آرد خود را می گیرد ، و قضای خود را به کرسی می نشاند** (طباطبایی ، **المیزان**، جلد ۲ ، صص ۶۸-۶۵).

۳۵- رجوع شود به: **صحیح بخاری** ۶: ۱۴۷ ، **صحیح مسلم** ۲: ۱۱۰۳ ، **اسباب النزول** واحدی : ۳۰۱ ۶

۳۷- طباطبایی ، **المیزان**، جلد اول، ص ۹۲ و ۹۴ .

۳۸- **البحرانی**، همان ، جلد ۱ ، ص ۶۸ .

۳۹- **بحار الانوار**، چاپ جدید، جلد ۱۶ ، ص ۱۳۲ .

۴۰- **بحار الانوار**، جلد ۱۶ ، ص ۱۳۳ .

۴۱- **بحار الانوار**، جلد ۱۶ ، ص ۱۳۵ . و **مجمع البیان**، ذیل آیه ۴۸ سوره عنکبوت.

۴۲- **یک بحار الانوار** ، جلد ۱۶ ، ص ۱۳۵ .

۴۳- **شیخ صدوق** ، **اوائل المقالات**، ص ۱۱۱-۱۱۳ .

۴۴- **شیخ طوسی** ، **المبسوط**، جلد ۸ ، ص ۱۲۰ .

۴۵- **تاریخ قضات الاندلس**، چاپ قاهره ، ۱۹۴۸ ، ص ۲۲۵ .

۴۶- **سیوطی** ، **الاتقان فی علوم القرآن** ، ترجمه سید مهدی حائری قزوینی ، انتشارات امیر کبیر، جلد ۱ ، ص ۹۶ .

۴۷- به منابع زیر رجوع شود:

بصائر الدرجات صفار ، ص ۲۲۵ .

شیخ صدوق ، **معانی الاخبار** ، ص ۵۳ .

شیخ صدوق ، **علل الشرایع** ، چاپ قم ، جلد ۱ ، ص ۱۱۸ .

۴۸- علی اصغر حلبی، این مدعیات را اتهامی بیش نمی داند که مخالفان فخر رازی برای مبارزه ی با او بر ساخته اند. رجوع شود به:

امام فخر رازی ، **تفسیر کبیر**، **مفاتیح الغیب**، انتشارات اساطیر، ترجمه علی اصغر حلبی، جلد پنجم، مقدمه ی مترجم.

۴۹- شیخ مفید می گوید:

"الجواهر عندی هی الاجزاء التي تتألف منها الاجسام و علی هذا القول اهل التوحید كافة ... و یخالف فیہ الملحدون..." (شیخ مفید، **اوائل المقالات**، صص ۷۳-۷۲).

۵۰- مفسران در شأن نزول این آیه گفته اند، پس از نزول این آیه، پیامبر گرامی اسلام فرزندان عبدالمطلب را به سرای ابوطالب دعوت کرد. مدعویین حدود چهل نفر بودند. پیامبر آنان را از شرک هشدار داد و به توحید، اسلام و نبوت خویش دعوت کرد.

۵۱- طباطبایی در تفسیر آیه نوشته است:

"و لتتذّر ام القرى و من حولها - تا ام القرى و اطرافیان آن را انذار کنی و مقصود از ام القرى مکه مکرمه ، و عرض از انذار آن انذار اهل آن است ، و مقصود از اطرافیان آن اهالی قرا و شهرستانهای روی زمین و یا به گفته بعضی ها بلاد مجاور آن است... و تقدیر آیه چنین است : **لیصدق ما بین یدیه و لتتذّر ام القرى** - این کتاب مبارکی است که ما نازلش کردیم تا کتابهای پیشین را تصدیق نموده و تو با آن مردم مکه و اطرافش را انذار کنی" (طباطبایی، **المیزان**، جلد ۷ ، ص ۳۸۸).

۵۲- طباطبایی در تفسیر آیه نوشته است:

"ام القرى مکه مکرمه است . و مراد از انذار مکه ، انذار اهل مکه است . و مراد از **من حولها** سایر نقاط جزیره العرب است ، یعنی آنهایی که در خارج مکه زندگی می کنند . مؤید این معنا کلمه عربی است ، چون می فرماید : بدین جهت قرآن را عربی نازل کردیم که عربی زبانها را انذار کنی . در اینجا این سؤال پیش می آید که اگر عرض از نازل کردن قرآن فقط انذار عرب زبانها باشد با جهانی بودن قرآن نمی سازد . جوابش این است که دعوت پیامبر اسلام در جهانی شدنش تدریجی و مرحله به مرحله بوده:

در مرحله اول به حکم آیه شریفه و **أندر عشیرتک الاقربین** مامور بود تنها فامیل خود را دعوت کند.

در مرحله دوم به حکم آیه شریفه **قرآنا عربیا لقوم یعلمون** مامور شده آن را به عموم عرب ابلاغ کند.

در مرحله سوم به حکم آیه و **اوحی الی هذا القرآن لاندركم به و من بلغ**(انعام، ۱۹) مامور شده آن را به عموم مردم برساند .

یکی از ادله‌ای که می‌رساند که چنین مراتبی در دعوت اسلام بوده ، آیه شریفه **قل ما اسئلكم علیه من اجر** - تا جمله - **ان هو الا ذکر للعالمین** است ، چون آن طوری که از سیاق سوره برمی‌آید خطاب در آن به کفار قریش است ، می فرماید : این قرآن هدایت و تذکر بری تمام عالمیان است و اختصاص به یک قوم و دو قوم ندارد ، و چون کتابی است همگانی دیگر معنا ندارد که رسول خدا از عرب مطالبه اجر و پاداش کند . علاوه بر اینکه در این معنا هیچ حرفی نیست که دعوت به اسلام شامل اهل کتاب و مخصوصا یهود و نصاری نیز می شود ، چون در قرآن بارها به اهل کتاب خطاب ها کرده ، و ایشان را به پذیرفتن دین دعوت فرموده . و نیز مسلم تاریخ است که مردمی از غیر عرب اسلام را پذیرفته‌اند ، مانند سلمان ایرانی ، و بلال حبشی ، و صهیب رومی" (طباطبایی، **المیزان**، جلد ۱۸ ، ص ۲۱).

۵۳- ابن اسحاق در این خصوص نوشته است: "پیغمبر، در نزدیکی مرو، بسیار می نشست و در آن نزدیکی غلامی عجمی نصرانی می نشست. و نام وی جبر بود. قریش گفتند که: محمد این سخن ها که می گوید از فلان عجمی می

آموزد. و حق تعالی این آیت فرو فرستاد از بهر قول ایشان... گفتا ای محمد، ما می دانیم که این کافران چه می گویند، این قرآن که محمد می خواند از فلان عجمی می آموزد، و هیچ عاقل باور نکند این از ایشان، و خود چون تواند بودن که عجمی را فصاحتی بدین خوبی باشد، تا سخنی چون قرآن و نظم بدین خوبی که عرب عربا از مثل آن عاجزند، وی از بر خود اختراع کند و کسی را در آموزاند، هرگز جبر عجمی که الکن العجم است، محمد عربی را که افصح العرب است، قرآن نتواند آموخت" (سیرت رسول الله، جلد ۱، ص ۳۸۶).

برخی از مفسران و مورخین نوشته اند که منظور از عجمی، سلمان فارسی است.

۵۴- مرتضی مطهری، انسان و سرنوشت، انتشارات صدرا، ص ۴۲ .

این سخن مطهری که در قرآن حتی یک آیه وجود ندارد که نیاز به تأویل داشته باشد، مدعایی عجیب، بلاذلیل و بر خلاف شواهد بسیار است. امام محمد غزالی معتقد به تأویل بود و خود در موارد بسیاری آیات را تأویل کرده است. غزالی گفته است، احمد ابن حنبل دورترین فرد به تأویل است، اما همو، در سه مورد، دست به تأویل زده است. شاید نتوان مفسری را در تاریخ تفسیر قرآن نشان داد که دست به تأویل آیات قرآن نزده باشد. ملاصدرا، آیات بسیاری را در تفسیر خود تأویل کرده است. به عنوان نمونه، وی کلمه ی غضب را درباره ی خداوند، به اعتبار مبادی انفعالی آن، ممتنع به شمار آورده است. غضب به عنوان یک کیفیت نفسانی، به هیچ وجه درباره ی خداوند نباید به کار رود) تفسیر صدرالمتألهین، انتشارات بیدار، جلد ۱، ص ۱۴۳).

۵۵- می نویسد:

"آن چیزی که بیش از پیش عظمت و رفعت و آسمانی بودن قرآن کریم را مدلل می سازد این است که این کتاب عظیم آسمانی با اینهمه معارف در باب مبدأ، معاد، انسان، اخلاق، قانون، قصص، عبرتها، مواظب، و با اینهمه لطف و زیبایی و فصاحت، بر زبان کسی جاری شده که خود امی بوده است. نه تنها هیچ مدرسه و دانشگاه و دارالعلمی را در همه عمر ندیده است و با هیچ دانشمندی از دانشمندان جهان روبرو نشده است، حتی یک کتاب ساده از کتابهای عصر خود را نخوانده است آیت و معجزه های که خداوند بر آخرین پیامبرش فرستاد از نوع کتاب و نوشته است، از نوع سخن است، از نوع فکر و احساس است، با عقل و با فکر و با دل و ضمیر سر و کار دارد" (مرتضی مطهری، پیامبر امی، انتشارات صدرا، ص ۶۹).

همین موضوع را با صراحت بیشتر، در کتاب نبوت مطرح کرده است. می نویسد:

"وقتی در خود قرآن هم دارد که " « فأتوا بسوره من مثله » و ضمیر " مثله " را به پیغمبر برگردانده اند یعنی گفته اند از مثل این پیغمبری چنین چیزی [عجیب است]، یعنی توجه کنید که این وابسته به یک محیط علمی فکری نیست که در دنباله سیری که وجود داشته است یک ابتکار تازه ای آورده باشد: محیطی فوق العاده منحنی، محیطی که بویی از این نوع اندیشه در آنجا وجود نداشته است. و شخصی که در همین محیط منحنی هم از همان حدود فرهنگ ناقص و ضعیف این محیط که لااقل اطلاع خیلی ساده ای بر خواندن و نوشتن بوده بی بهره بوده است. این توجیهی ندارد جز اینکه بگوییم این گونه اندیشه از افقی بالاتر از افق شخصی پیغمبر آمده است یعنی یک شخصیت انسانی و او از آن جهت که انسانی است مثل همه انسانها نمی توانسته چنین باشد" (مرتضی مطهری، نبوت، انتشارات صدرا، صص ۲۴۵-۲۴۶).

۵۶- می نویسد:

"قرآن کتاب است، از طرفی یک نوشته است، سخن است آنطوری که گلستان سعدی هم سخن است، شفای بوعلی هم سخن است، شاهنامه فردوسی هم سخن است، اما سخنی است که گوینده اش خدا است نه بشر. از این جهت مثل طبیعت است. آورنده قرآن آورنده طبیعت است... خالق و واضع و مدون قرآن همان خالق و واضع و مدون طبیعت است همانطور که طبیعت متشابهات و محکومات دارد و تدریجا باید معماها و مشکلاتش حل شود و تدریجا بشر باید خود را با حقایق طبیعت آشنا کند، قرآن هم از این قبیل است... تنها خاتم الانبیاء بوده که کتاب آسمانی در عین اینکه کتاب آسمانی او است معجزه او هم هست... به طور کلی ما یک سلسله اخبار و احادیث داریم به این مضمون که قرآن

ظهري دارد و بطني ، و بطن او هم بطني تا هفت بطن . در برخي از اخبار دارد : "ظاهر و باطن" و در بعضي ديگر : "ظهر و بطن". ظاهري كه همه مردم درك مي كنند و باطني كه فقط برخي به آن مي رسند ، آن باطنش هم باطني دارد ، يعني كساني كه به آن باطن مي رسند برخي در آن مرحله مي مانند و برخي جلوتر مي روند ، و آن باطن هم باطني دارد تا هفت باطن . پيغمبر اكرم فرمود : قرآن نازل شده است بر هفت حرف "(مرتضي مطهري، خاتميت، انتشارات صدرا، صص ۱۶۱- ۱۵۱).

۵۷- مرتضي مطهري، نيوت ، انتشارات صدرا، صص ۲۹۰- ۱۹۹.

۵۸- پيشين، صص ۲۵۶- ۲۴۶.

قرآن محمدی (۲۰)

تحدی در اخلاق و کلام الله بودن قرآن (۱-۴)

اشاره: داستان تحدی قرآن در قلمرو جهان شناسی، حقوق، داستان‌های تاریخی، مجازات اقوام و امت‌های پیشین و فصاحت و بلاغت، در قسمت‌های پیشین از نظر گذشت. اینک نوبت اخلاق است که نسبت آن با دین و تحدی روشن شود.

بخش حاضر در سلسله مقاله‌های «قرآن محمدی»، فلسفی-کلامی، و زبانش فنی تر است. از این رو، ممکن است از این جهت خسته کننده به نظر آید. خواننده‌ی صبور که تاکنون این مجموعه را دنبال کرده است، باید عذر پیشاپیش نویسنده را بپذیرد که نتوانسته است تا حد ممکن آن را ساده نماید. اما این بحث در مجموعه مباحث طرح شده، نقشی «کلیدی» و «استراتژیک» دارد. برای اینکه، قائلان به کلام الله بودن قرآن، سخن گفتن خداوند و ارسال نبی برای آوردن پیام خدا را، از راه زیر تأیید می‌کنند:

اول: تهاجم بی امان به عقل آدمیان، اثبات ناتوانی عقل در فهم و کشف حسن و قبح افعال، اثبات جهل آدمیان برای طراحی زندگی خوب و سعادت‌مندان، در تمایز با زندگی بد و شقاوت‌مندان.

دوم: مجبور و مکلف کردن خداوند به سخن گفتن، دیکته کردن اعتباریات (قوانین و احکام زندگی فردی و جمعی و بیان نیک و بد افعال) و ارسال نبی برای آوردن برنامه و طرح خداوند برای زندگی نیکو، بر مبنای **قاعده‌ی لطف**.

متکلمان معتزلی و شیعه، مدعیات به آن بزرگی و عظمت را، فقط و فقط برشانه‌های ناتوان قاعده‌ی لطف بار می‌کنند. یعنی گفته می‌شود: سخن گفتن خداوند و فرستادن پیامبر، مقتضای لطف او بر انسان‌هاست. فرستادن پیامبر، قبیح است، و فاعل حکیم، مرتکب فعل قبیح نمی‌شود. مطابق مدعای متکلمان:

«**اللطف هو ما یقرب العبد الی الطاعة و یبعده عن المعصیه و لا حظ له فی التمکین و لا یبلغ الاجاء: لطف چیزی است که بنده را به طاعت نزدیک و از معصیت دور می‌کند و نقشی در توانایی ندارد و به حد جبر نمی‌رسد.**»

متکلمان بر مبنای قاعده‌ی لطف، ضرورت ارسال نبی، عصمت انبیاء، بیان حلال و حرام، خوبی و بدی، سعادت و شقاوت، و... را به اصطلاح اثبات می‌کنند. حتی وجود نبی خاص و انمهی دوازده گانه‌ی شیعیان، بر مبنای همین قاعده اثبات می‌گردد. خواجه نصیرالدین طوسی (متوفای ۶۷۲ هجری) در تجرید الاعتقاد نوشته است که تعیین امام از سوی خداوند، مقتضای قاعده‌ی لطف است:

«**انحصار اللطف فیہ معلوم للفضلاء و وجوده لطف و تصرفه لطف آخر و عد مه منا: وجود امام لطف است و تصرفش لطف دیگری است و ما [شیعیان] سبب غیبت او [امام زمان] و عدم تصرف او شدیم.**»

به روشنی دیده می‌شود که امامی (امام دوازدهم) که حتی یک دلیل بر وجودش اقامه شدنی نیست را از دل این قاعده بیرون می‌آورند، بعد هم مدعی می‌شوند که اگر او وجود ندارد، خود ما عامل غیبت او هستیم. برای اینکه قدر او را نمی‌دانیم، یا می‌خواهیم او را به قتل برسانیم و غیره.

همان گونه که معتزله، متافیزیک فلسفه خود را بر اساس پیش فرض بی اساس «وجوب شکر منعم» آغاز می‌کردند، شیعیان از قرن سوم به بعد، قاعده لطف را اساس همه استدلالات و احتجاجات خود ساختند و سراسر علم کلام شان را بر آن بنیاد نهادند. این قاعده‌ی بلاذلیل، و تکلیف آور برای خداوند، اصلی مسلم به شمار آمده و مدعیات بسیاری بر آن بنا شده است. پس بر مبنای پیش فرض اول، آدمیان نیازمند دستگیری و راهنمایی‌اند تا بتوانند زندگی خوب و

سعادت‌مندی داشته باشند. و مطابق قاعده‌ی تکلیف آور لطف، خداوند باید انبیا را با شریعت ارسال کند تا از انسان‌ها دستگیری کنند. عقل، با تکیه بر شرع، قادر به راه روی و شناخت خوب و بد افعال خواهد شد. این مقتضای لطف خداوند بر آدمیان است: «الواجبات الشرعیه الطاف فی الواجبات العقلیه: واجبات شرعی، الطافی است در واجبات عقلی.»

این الطاف بر خداوند واجب است:

«واللطف واجب لیحصل الغرض به: لطف واجب است تا به واسطه‌ی آن غرض از تکلیف حاصل شود.»

علامه‌ی حلی در این خصوص نوشته است:

«هر گاه تکلیف کننده می‌داند که غرض او از تکلیف (فرمانبرداری مکلف) بدون لطف محقق نمی‌گردد، اگر اعمال لطف را به دست افعال بسپارد، نقض غرض لازم می‌آید - مثل اینکه کسی مهمانی را دعوت کند و می‌داند که میهمان به تناول غذا اقدام نمی‌کند مگر اینکه میزبان بعضی تعارفات و آداب مرسوم را انجام دهد، اگر این آداب و رسوم را انجام ندهد، نقض غرض کرده است - و به حکم عقل، نقض غرض بر حکیم روا نیست^۳»

اگر به دقت به نزاع‌های کلامی متکلمان مسلمان نگریسته شود، نزاع دو متافیزیک متعارض و دو نوع معرفت‌شناسی متفاوت، عیان خواهد شد. مسأله‌ی اصلی این بود که عقل آدمیان قادر به درک و کشف و برساختن چه اموری است؟ آیا آدمیان می‌توانند بد و خوب افعال خودشان را کشف کنند؟ آیا می‌توانند با برساختن اعتباریات زندگی خود را سامان ببخشند؟

به فرض آنکه عقل انسان‌ها قادر به این امور باشد، آیا آدمیان قادر به شناخت صفات و افعال خداوند هستند؟ به فرض آنکه پاسخ به همه‌ی این پرسش‌ها مثبت باشد، آیا انسان‌ها می‌توانند برای خداوند تعیین تکلیف کنند؟

از سوی دیگر، همه‌ی این مسائل با مختار یا مجبور بودن آدمیان هم در ارتباط است. اگر انسان‌ها موجوداتی مجبور باشند، آیا داور اخلاقی درباره اعمال و کردار آنها رواست یا ناروا؟ و پرسش‌های عیدیه‌ی دیگر. یکی از مدعیات اشاعره این بود: آدمیان نمی‌توانند برای خداوند تعیین تکلیف کنند، یا افعال او را معلل به اغراض و مصالح کنند. به گمان آنها، خداوند در افعالش، مصالح را رعایت نمی‌کند.

مستقل از مدعی اشاعره، می‌توان سوال‌های زیر را از قائلان به قاعده‌ی لطف پرسید:

اگر خداوند مصلحت را در افعالش رعایت می‌کند، چرا برای هدایت آفریقایی‌ها به صراط مستقیم، پیامبری اعزام نکرد؟ چرا آمریکائیان باید در سرزمینی متولد شوند که به طور طبیعی دارای منابع بسیار است که راه به فقر گسترده و فراگیر نمی‌دهد؟ اما آفریقائیان باید در سرزمین‌هایی متولد شوند که بدبختی تمام عمر را برای آنها رقم زده است؟ اگر قاعده‌ی لطف خداوند را مکلف به سخن گفتن، ارسال انبیا و تعیین ائمه‌ی شیعیان می‌کند، چرا قاعده‌ی لطف خداوند را مکلف به زدودن شرور طبیعی از جهان نمی‌کند؟ اگر برای حل مسأله‌ی شر، ادعا می‌شود که خداوند فاعلان مختار (انسان‌ها) آفریده و از بین بردن شرور طبیعی و انسانی را به خود آنها واگذار کرده است، چرا آن راه حل در مسأله‌ی فهم و درک و برساختن خوب و بد به وسیله‌ی عقل، فراموش می‌گردد، و در اینجا ادعا می‌شود که ناتوانی آدمیان در تشخیص حسن و قبح، بر خداوند واجب کرده است که شریعت و نبی بفرستد؟ اگر این طور است، پس چرا خداوند لطف نمی‌کند و شرور طبیعی و انسانی را از بین نمی‌برد؟

متافیزیک و معرفت‌شناسی متعارض، به نتایج متعارض منتهی می‌شود. در این نزاع‌ها، شیعیان مدعی شده‌اند که در کنار معتزله، و در مقابل اشاعره قرار دارند. اما، برخلاف این ادعا که «شیعیان مخالف اشاعره و هم جهت با معتزله هستند»، روح و جسم مدعیات اشاعره بر مغز و ذهن فقها و متکلمان شیعه سیطره یافته و امکان پذیرش عقل استدلالگر مستقل از شرع را منتفی ساخته است^۴.

به عنوان نمونه، شیخ مفید به عقل مستقل از وحی باور نداشت و عقل را محتاج راهبری نقل به شمار می‌آورد، که از طریق پیغمبر تکلیف بشر را معین می‌کند. او می‌گوید:

«اتفقت الامامیه علی ان العقل یحتاج فی علمه و نتائجه الی السمع و انه غیر منفک عن سمع ینبه الغافل علی کیفیه الاستدلال و انه لا بد فی اول التکلیف و ابتدائه فی العالم من رسول ۵.»

شیخ مفید مدعی است که امامیه در خصوص احتیاج عقل به نقل در علم و نتایج آن، اتفاق نظر دارند. نقل به آدمیان غافل، کیفیت استدلال را می آموزاند. پس مکلف شدن آدمیان، وجود رسول را لازم و ضروری می‌سازد.

اشاعره معرفت و علم به خداوند را «واجب شرعی»، در مقابل «واجب عقلی»، معرفی می‌کردند. به باور آنان، نزدیکترین راه خدانشناسی، گوش سپردن به ندای نقل است. علامه مجلسی (متولد ۱۰۳۷ هجری) در کتاب بحار لانوار هفت برهان برای اثبات توحید ارائه کرده و در پایان می‌افزاید، تنها به آنچه از طریق نقل به ما رسیده، اعتماد دارد:

«السابع الادله السمعیه من الکتاب و السنه و هی اکثر من أن تحصی و لا محذور فی التمسک بالادله السمعیه فی باب التوحید و هذه هی المعتمد علیها عندی ۶.»

خرد ورزان می‌دانند که پذیرش نبوت و پیامبری پیامبر خاص، متوقف بر مقدمات بسیار است، از جمله: اثبات وجود خدای متشخص انسان‌وار، اثبات سخن گفتن خدا، اثبات نبوت عامه، اثبات فرستادن رسول توسط خدا، اثبات اینکه سخنان یا متنی خاص، سخنان خداوند است و غیره. اگر این مراحل طی نشود، نقل هیچ اعتباری نخواهد داشت. یعنی با مشکل دور روبرو خواهیم بود. اگر اثبات وجود و یگانگی خداوند متوقف بر نقل باشد، با دور باطل مواجه خواهیم بود.

در همان ابتدای امر، کل بنا ویران می‌گردد. برای اینکه منطقیون گفته‌اند که تشبیه پایه استدلال نیست، و تمام براهین اثبات خدای متشخص انسان‌وار، مبتنی بر تشبیه خداوند به انسان‌هاست. ادعا این است: تمام صفات نیکوی آدمیان، در حد مطلق آن، از آن موجودی است که خدا نامیده می‌شود. یکی از صفات انسان‌ها، عالم بودن است. اما علم آدمیان، محدود است. خداوند عالم است، اما او: عالم مطلق است. به تعبیر دیگر، اگر در کتاب مقدس گفته شده است خداوند انسان‌ها را به صورت خود آفرید، در اینجا، خداپاوران، خدا را بر صورت خویش (انسان) می‌آفرینند.

تشبیه خدا به انسان‌ها، نمی‌تواند پایه‌ی هیچ برهانی قرار گیرد. بنا بر مدعای قرآن، که به گفته‌ی مفسران محکم‌ترین محک‌های قرآن است، خدا شبیه هیچ چیز نیست. لطف کردن، صفتی انسانی است. متکلمان معتزلی و شیعه، خدا را به صفت خوب انسان‌ها تشبیه کرده، و بر مبنای آن، خداوند را مجبور به وظایفی خاص می‌کنند.

ممکن است ژاپنی‌ها مدعی شوند: خداوند بر مبنای قاعده‌ی لطف، باید به ما عقلی می‌داد که بر مبنای آن زندگی خود را سامان بخشیم. خداوند به ما همان عقل را داده است، و ما بر مبنای همان عقل دنیایی خوب برای خودمان درست کرده‌ایم. «جامعه‌ی عقل محور» ما را با «جوامع شریعت محور» مسلمین مقایسه کنید: کدامیک اخلاقی‌تر و توسعه یافته‌تر است؟

روشن است که اشعری مذهبی اجازه نمی‌دهد که با چنان پرسش‌هایی روبرو شویم. اشعریت آن چنان بر اذهان شیعیان سیطره یافت، که حتی متکلم عقلی مشربی چون خواجه نصیرالدین طوسی، ائمه‌ی شیعیان را به نور و عقل آدمیان را به چشم تشبیه می‌کرد. بدون «نور امام»، «چشم عقل» قادر به دیدن نخواهد بود. سخن و قول امام معصوم، نوری است که دیدن چشم عقل را ممکن می‌سازد.

نزاع اشاعره و معتزله، اگر به درستی دنبال شود، نه تنها ریشه‌های اختلاف آراء را نشان می‌دهد، بلکه احتمال دارد که به راه برون‌شویی منتهی شود. ۷.

۱- تحریر محل نزاع

برای درک نظر عالمان مسلمان در خصوص علم اخلاق، باید به بحث حسن و قبح در علم کلام و مستقلات عقلیه در علم اصول فقه مراجعه کرد. روشن است که حسن و قبح، دارای معانی مختلفی است. در آثار قدما، حداقل سه معنای مختلف در این خصوص ذکر شده است. خواجه نصیرالدین طوسی در **قواعد العقائد** نوشته است:

«کارها دو قسم است: یا نیکو و حسن است و یا بد و قبیح است. حسن و قبح معانی مختلفی دارند: از جمله: شیء یا فعل ملائم و سازگار با نفس، حسن می‌باشد و غیر ملائم، قبیح است. و همچنین عمل یا شیء کامل، حسن و عمل ناقص، قبیح است.»

و در این بحث، این دو معنا محل نزاع نیستند. بلکه معنای سومی نزاع برانگیز شده و آن این که مراد از نیکی افعال یعنی آن عملی که کننده‌ی کار به خاطر آن عمل، شایستگی مذمت ندارد و مراد از بدی عمل یعنی آن که کننده‌ی کار به خاطر آن عمل، شایستگی مذمت دارد و حکما می‌گویند که حکم به خوبی و بدی در افعال و اعمال به عهده‌ی عقل عملی است، نه نظری^۸.

در دو مورد اول و دوم، اشاعره مانند معتزله می‌اندیشیدند. اما در مسأله‌ی سوم، راه آنان از معتزله جدا شد. **صاحب مواقف** هم در این خصوص نوشته است: «باید ابتدا محل نزاع را تعیین کنیم. حسن و قبح بر سه معنا اطلاق می‌شود:

یک (کمال و نقص که بدون هیچ خلاقی، عقل آن را درک می‌کند.

دو) سازگاری با هدف و ناسازگاری با آن، که گاهی از آن به مصلحت و مفسده تعبیر می‌شود، که این هم نیز عقلی است.

سه) تعلق مدح و ثواب یا ذم و عقاب، که این معنا، محل نزاع است^۹.

خداشناسی و انسان‌شناسی اشاعره، آنان را به حسن و قبح شرعی سوق داد. مطابق این نظر، حسن و قبح یا خوبی و بدی، ذاتی افعال نیست، بلکه: «**الحسن ما حسنه الشرع و القبیح ما قبحه الشرع**: خوب آن چیزی است که شرع آن را خوب بداند، و بد آن است که شرع آن را بد بداند.» به تعبیر دیگر، آنها دو مدعا دارند:

مدعای اول: افعال آدمیان، مستقل از حکم شرع، در نفس الامر و مقام ثبوت، واجد حسن و قبح ذاتی نیستند.

مدعای دوم: عقل آدمیان، مستقل از حکم شرع، در مقام اثبات، قادر به درک و کشف حسن و قبح افعال نیست.

این دو مدعا، اشاعره را در برابر معتزله قرار می‌داد. معتزله، به «حسن و قبح ذاتی» و «حسن و قبح عقلی» افعال اعتقاد داشتند^{۱۰}.

چه دلایل یا عللی موجب چنین اختلاف آرای شد؟ محقق خراسانی در خصوص دلایل انکار حسن و قبح عقلی و ذاتی توسط اشاعره گفته است: «علت گرایش اشاعره به انکار حسن و قبح عقلی مطلقاً (هم در افعال خدا و هم در افعال انسان) این است که عقیده‌ی آنها درباره‌ی افعال خدا این است که آنچه از او صادر می‌شود، بجا و زیباست. زیرا او مالک و اختیاردار همه‌ی موجودات و از جمله انسان است. و اگر گناهکار را پاداش، و بندگان فرمانبردار و صالح را کیفر دهد، مرتکب فعل قبیح نمی‌گردد. زیرا او در مملکت خود تصرف کرده و کسی را نمی‌رسد که از او بازخواست کند و درباره‌ی افعال او اظهار نظر نماید (لایسنل و عما یفعل و هم یسألون).

و در مورد افعال انسان هم عقیده‌ی اشاعره این است که انسان در افعال خود مجبور است و بدیهی است کارهایی که از روی اجبار و اضطرار، از انسان سر می‌زند، متصف به حسن و قبح نمی‌گردد. [پاسخ ما این است که] غناء مطلق و علم خداوندی مانع از آن است که افعالی از خداوند صادر شود که جهات نقص و شر آن بر جهات کمال و خیرش غالب باشد و از طرفی در گذشته دانستیم که وجوب فعل در مقام عمل با اختیار و اراده‌ی انسان منافات ندارد^{۱۱}.

در گام اول، به اجمال در خصوص آرای اشاعره درباره‌ی فلسفه و کلام، در واقع عقلانیت، سخن خواهیم گفت. سپس دو دلیل یا علتی، که از نظر محقق خراسانی، اشاعره را به انکار حسن و قبح ذاتی و عقلی وادار کرد، را دنبال خواهیم کرد تا نقش آنها در اختلاف آراء روشن شود.

۲- عقل ستیزی اشاعره

برخی از اندیشمندان بر این باورند که، اگر چه قدرت سیاسی در سرکوب و به حاشیه راندن معتزله نقش اساسی داشت، اما اشاعره با سه غول اندیشه، یعنی غزالی (متوفی ۵۰۵ هجری) و فخر رازی (متوفی ۶۰۶ هجری) و مولوی، آن چنان ضربه‌ای بر فلسفه و معتزله وارد آوردند، که دیگر هیچگاه «عقل مستقل از شرع» در جهان اسلام کمر راست نکرد.

غزالی با کتاب **تهافت الفلاسفه**، فخر رازی در **شرحی بر الاشارات و التنبیهات**، و مولوی با **مثنوی**، فاتحه‌ی عقل استدلال‌گر را خواندند. آنها در قلمرو تفکر، از بزرگان بودند. غزالی در کتاب **مقاصد الفلاسفه** و فخر رازی در کتاب **مباحث المشرقیه** نشان داده بودند که با اندیشه و مسائل فلسفی آشنایی دارند. فخر رازی در فصل چهارم منظومه‌ی فارسی‌اش، به طور مبالغه آمیزی به دانش و احاطه‌ی علمی خود اشاره کرده است:

منم که تا ز ارسطو جهان شده ست تهی

کسی نبرده بجز من از او سباق و رهان

مصنفات مرا بوعلی سجود کند

به پیش من هذیان گشت حکمت یونان

اگر ز علم شریعت مرا سوال کنی

منم مبین علم محمد و نعمان

به وقت علم جدل کوه پیش من ناچیز

به وقت علم خطابت هزار چون سحیان

اگر ز علم کلام و اصول بحث کنی

منم مقرر احوال و شارع ادیان

تو خود از این همه انواع فضل هیچ مگیر

نه من گزیده‌ی عقل تو گشتم از قرآن؟

چو برگزیدی بازم دلیل و خوار مکن

چو خواندیم به عزیزی ز پیش خویش مران ۱۲.

امام فخر رازی، در یکی از رسائل خود، مدعی شده است که تمامی شبهات فلاسفه را ابطال کرده و از عقیده‌ی اهل سنت و جماعت دفاع کرده است:

«در احوال فلاسفه: مذهب ایشان آن است که عالم قدیم بوده و علت موثر بالایجاب است نه فاعل بالاختیار و بیشترین فلاسفه علم خدا را منکرند و به حشر اجساد باور ندارند. بزرگترین ایشان ارسطاطالیس است و او را کتاب‌های بسیار بود و هیچ‌کس در نقل گفتار او و ترجمه‌ی کتاب‌های وی بهتر از بوعلی سینا شیخ الرئیس نیست... ما نیز در آغاز کار و اوان اشتغال به علم کلام اشتیاق فراوان به دیدن کتب ایشان داشتیم، مدتی از عمر را بدان صرف کردیم.

فضل و توفیق حق ما را بر آن داشت کتاب‌هایی تصنیف کنیم که متضمن رد آنها باشد. چون کتاب **نهایه العقول** و کتاب **المباحث المشرقیه** و کتاب **الملخص** و کتاب **شرح اشارات** و کتاب **جواب المسائل النجاریه** و کتاب **البیان و البرهان** و کتاب **المباحث العمادیه فی المطالب المعادیه**.

همه‌ی این کتاب‌ها در بیان اصول دین و شرح ابطال شبهات فلاسفه مخالفان است که دوست و دشمن اعتراف دارند که هیچ‌کس از متقدمان و متاخران مانند این کتب تصنیف نکرده‌اند و اما تألیفات دیگر خود را که در دیگر علوم نوشته‌ایم در اینجا یاد نکردیم، با این همه بسا دشمنان و حاسدان که پیوسته زبان به دشنام و طنز بر ما دراز دارند و در دین و ایمان من طعن می‌زنند و ما را بر مذهب اهل سنت و جماعت نمی‌دانند، با آنکه کوشش‌های فراوان و سعی بی‌پایان ما را در یاری عقیدت مردم سنت و جماعت دیده و دانسته‌اند. دانایان قوم به خوبی دانسته‌اند که مذهب من و پیشینیان من جز مذهب سنیان و اهل جماعت نیست.

اکنون گروه شاگردان من و شاگردان پدرم در اطراف گیتی هستند که ترویج دین حق و آیین رستگاری کنند و بدعت‌ها را باطل کنند. طعنه‌ی مخالفان شگفت نیست، زیرا دشمنان من‌اند و بر من حسد برده‌اند. تعجب از دوستان مشفق و یاران متفق است که چگونه دم فرو بسته و در کنج خموشی نشستند. باری در مقام یاری نبوده، رفتار دشمنان مرا دیده و وظیفه‌ی خود را در دوستی انجام نداده‌اند.

کیست که نداند این جهان، جهان احتیاج و نیازمندی است. دستی به دوستی دراز کنند و قدمی به حمایت و مساعدت کسی بردارند. اگر در این جهان بی‌نیازی امکان پذیر بود، موسی بن عمران (ع) با آن ید بیضا و ازدها کردن عصا از خداوند مسألت نکردی و نگفتی که **ارسله معی رداء یصدقنی** (قصص، ۳۴) از خداوند توفیق خود و شما را خواهانم. امیدوارم به لطف و کرم بی‌نهایت خود ما را در دینا و آخرت از عوامل و موجبات کیفر مصون بدارد ۱۳.

تکفیر فلاسفه توسط فقها، امکان تحصیل در این زمینه را در دورانی که نظام آموزش همگانی وجود نداشت، برای افراد انگشت شماری که سلوک عقلی- فلسفی را دنبال می‌کردند، بسیار دشوار می‌ساخت. غزالی در پایان **تهافت الفلاسفه**، در سه مورد (انکار حشر اجساد در عالم آخرت، انکار علم حق تبارک و تعالی به جزئیات و تفصیل حوادث، قول به قدیم بودن عالم و اینکه تقدم خداوند بر عالم، تقدم رتبی است، مانند تقدم علت بر معلول)، حکم تکفیر فلاسفه را صادر کرده است ۱۴.

پس از غزالی، راه او توسط افراد دیگری دنبال شد. محمدبن عبدالکریم شهرستانی با نوشتن کتاب **مصارعه الفلاسفه**، پیکار با فلاسفه را ادامه داد. در دوره خلافت عثمانی، به دستور سلطان محمد فاتح خواجه زاده و علاء الدین طوسی مأمور داوری در خصوص کتاب غزالی شدند. آن دو، با نوشتن دو کتاب، غزالی را تأیید کردند، و فلاسفه را مورد تهاجم قرار دادند. نام کتاب علاء الدین طوسی **تهافت الفلاسفه الذخر یا الذخیره فی المحاکمه بین الغزالی و الفلاسفه** بود. کتاب مصلح الدین خواجه زاده هم **تهافت الفلاسفه** نام داشت. سلطان عثمانی، به دلیل نوشتن این دو کتاب، پول هنگفتی به آن دو اهدا کرد.

فرزانه‌ای چون مولوی، فلسفه را علم بنای آخور به شمار آورده است:

خرده کاری‌های علم هندسه

یا نجوم و علم طب و فلسفه

این همه علم بنای آخرست

که عماد بود گاو و اشترست

او ز حیوانها فزون تر جان کند

در جهان باریک کاری‌ها کند

(مثنوی، دفتر چهارم، ابیات ۱۵۱۲ و ۱۵۱۵ و ۱۵۱۷)

صد هزاران فضل داند از علوم
جان خود را می نداند آن ظلوم
داند او خاصیت هر جوهری
در بیان جوهر خود چون خری
که همی دانم یجوز و لایجوز
خود ندانی تو یجوزی یا عجوز
قیمت هر کاله می دانی که چیست
قیمت خود را ندانی احمقیست
جان جمله علمها اینست این
که بدانی من کیم در یوم دین

(مثنوی، دفتر سوم، ابیات ۲۶۵۴-۲۶۴۸)

۳- ترجیح ابلهی بر زیرکی های فیلسوفانه

تحقیر عقل در لباس دفاع از شرع و عرفان و شهود، امکان رشد و بسط تفکر عقلی را مسدود کرد. غزالی و مولوی، با استناد به حدیثی از پیامبر گرامی اسلام، مروج این مدعا بودند که «بیشتر اهل بهشت ابلهان اند. ۱۵». آنها ابلهی را بر زیرکی فیلسوفانه ترجیح می دادند. فلسفه برای پیروان شرایع زیان آور و آلوده به بدعت و کفر است.

غزالی حداکثر شأنی که برای متکلم قائل بود، پاسبانی از ایمان مومنان در برابر دزدان و بدعت گران و شبهه پراکنان بود. از این رو، نباید علم کلام را از «دارویی خطرناک»، یا «فاسدی برای دفع فاسد دیگر» برتر تلقی کرد. غزالی مدعی بود که متکلمان برای زمین زدن خصم خود، به انواع حیل، تزویر، مغالطه و مناقشه دست می برند و بدین ترتیب، گرفتار حسد، کبر، خودستایی، نفاق، سرکشی از حق، تفاخر، غضب، طمع، ریاست طلبی و دهها مرض دیگر می شوند. وی در احیاء علوم الدین نوشته است:

«گاه می پندارند که فایده‌ی علم کلام کشف حقایق و معرفت ماهیات اشیاء است، هیئات! علم کلام به هیچ رو کسی را به این مقصد شریف نمی رساند بلکه حیرت آوردن و گمراه کردنش بیشتر از راه نمودنش می باشد. این سخن را اگر از محدثی یا شخص قشری بشنوی شاید گمان ببری که بر وفق قاعده‌ی «مردم دشمن آنند که نمی دانند» سخن می گوید.

اما تو این سخن را اینک از کسی بشنو که علم کلام را آزموده و سپس با آن دشمن شده است، کسی که به بالاترین درجه‌ی متکلمی رسیده و از آن هم گذشته و در علوم دیگری هم که با کلام مناسبت دارد تعمق ورزیده و بر او محقق شده است که از این راه نمی توان به حقایق رسید. بلی علم کلام خالی از کشف و ایضاحی نیست، اما اولاً این نادر است و ثانیاً در امور واضحه است که بدون تعمق در علم کلام هم حاصل می آید ۱۶.»

«و گاه در حال سكرات موت نادرستی پیشین بر وی آشکار می شود... و زهد و صلاح برای دفع این خطر کافی نیست بلکه فقط اعتقادات حقه، آدمی را از آن می رهند، و ابلهان یعنی کسانی که ایمان مجملی به خدا و رسول و روز آخر دارند و از این خطر به دورند، مانند اعراب و روستائینان و عامیانی که در بحث و نظر خوض نمی کنند و به علم کلام نمی پردازند و به اقاول متکلمان گوش نمی دهند.

و برای همین، رسول خدا فرمود که **بیشتر اهل بهشت ابلهاند...** بدان، هر کس ایمان ساده به خدا و رسول و مکتب الهی را ترک گوید و در بحث‌های کلامی غوطه ور شود، با چنان خطری روبروست و چون کشتی شکسته ای است که امواج متلاطم او به بازی گرفته اند. نادراً ممکن است به ساحل افتد، اما خطر هلاک برای او بسی بیشتر از نجات است، و هر کس عقیده ی خود را تقلیداً یا استدلالاً از باحثان و متکلمان بگیرد، که به بضاعت مزاجات عقل خویش تکیه کرده‌اند، از دو حال خارج نیست:

یا هنوز اسیر شک است که ایمانش ویران است، یا به آن ادله و ایمان مطمئن است، که باز هم غره به عقل ناقص و ایمن از مکر خداوند است. مگر اینکه از مرزهای عقل بیرون رود و به نور مکاشفه که در عالم ولایت و نبوت می تابد بپیوندد. اما این پیوستن به آسانی دست نمی‌دهد و چنان رهرو از عقل رسته به نور پیوسته ای از گوگرد سرخ ناب تر است. و فقط عوام بی خبر و ابله‌اند که از این خطر می‌رهند، یا کسانی که از ترس عذاب الهی به طاعت حق مشغولند و گرد آن فضول و زواید نمی‌گردند. ۱۷.»

مولوی هم همین آراء را تئوریزه و بسط داده است:

جز به مصنوعی ندیدی صناعی

بر قیاس اقترانی قانعی

می فزاید در وسایط فلسفی

از دلائل، باز برعکسش صفی

این گریزد از دلیل و از حجاب

از پی مدلول سر برده به جیب

گر دخان او را دلیل آتش است

بی دخان ما را در آن آتش خوش است

خاصه این آتش مه از قرب ولا

از دخان نزدیک تر آمد به ما

(مثنوی، دفتر پنجم، ابیات ۵۷۲ - ۵۶۸)

آنچ حقست اقرب از حبل الوریث

تو فکنده تیر فکرت را بعید

ای کمان و تیرها بر ساخته

صید نزدیک و تو دور انداخته

فلسفی خود را از اندیشه بکشت

گو بدو کو را سوی گنج است پشت

گو بدو چندانک افزون می دود

از مراد دل جداتر می‌شود

جاهدوا فینا بگفت آن شهریار
 جاهدوا عنا نگفت ای بی قرار
 نه چو کنعان کو ز کبر و ناشناخت
 از که عاصم سفینه فوز ساخت
 علم تیر اندازیش آمد حجاب
 وان مراد او را بد حاضر بجیب
 ای بسا علم و ذکاوت و فطن
 گشته ره رو را چو غول و راه زن
بیشتر اصحاب جنت ابلهند
تا ز شر فیلسوفی می‌رهند
 خویش را عریان کن از فضل و فضول
 تا کند رحمت بتو هر دم نزول
 زیرکان با صنعتی قانع شده
 ابلهان از صنع در صانع شده
(مثنوی، دفتر ششم، ابیات ۲۳۷۴ - ۲۳۵۳)
 داند او کو نیکبخت و محرمست
 زیرکی ز ابلیس و عشق از آدمست
 زیرکی بفروش و حیرانی بخر
 زیرکی ظنست و حیرانی نظر
 عقل قربان کن بپیش مصطفی
 حسبی الله گو که الله ام کفی
 همچو کنعان سر ز کشتی وامکش
 که غرورش داد نفس زیرکش
 که بر آیم بر سر کوه مشید
 منت نوحم چرا باید کشید
 کاشکی او آشنا ناموختی
 تا طمع در نوح و کشتی دوختی

کاش چون طفل از حیل جاهل بدی
تا چو طفلان چنگ در مادر زدی
یا بعلم نقل کم بودی ملی
علم وحی دل ربودی از ولی
خویش ابله کن تبع می‌رو سپس
رستگی زین ابلهی یابی و بس
اکثر اهل الجنه ابله ای پسر
بهر این گفتست سلطان البشر

(مثنوی، دفتر چهارم، ابیات ۱۴۱۹-۱۴۰۱)

صد هزاران ز اهل تقلید و نشان
افکندشان نیم وهمی در گمان
شبهه‌ای انگیزد آن شیطان دون
در فتند این جمله کوران سرنگون
پای استدالیان چوبین بود
پای چوبین سخت بی تمکین بود
این عصا چه بود قیاسات و دلیل
آن عصا که دادشان بینا جلیل
او عصاتان داد تا پیش آمدیت
آن عصا از خشم هم بر وی زدیت
چون عصا شد آلت جنگ و نفیر
آن عصا را خرد بشکن ای ضریر

(مثنوی، دفتر اول، ابیات ۲۱۴۲-۲۱۲۹)

در فضایی که اشاعره بر ساختند، هر کس از راه می‌رسید، لگدی به نعش بی‌جان فلسفه می‌زد. کتاب‌های بسیار در رد فلسفه یونانی و شفای ابوعلی سینا نوشته شد و بوعلی را به نماد الحاد تبدیل کردند. شیخ بهایی در همین فضا در شعری گفته است:

تا کی ز شفای شفا طلبی

وز کاسه‌ی زهر دوا طلبی؟

سرگرم به حکمت یونانی

دلسر ز حکمت ایمانی

افراد بسیاری، از جمله شبستری و خاقانی، فلسفه را مورد حمله قرار دادند:

فلسفی مرد دین میندارید

حیز را جفت سام یل منهید

قفل اسطورهی ارسطو را

بر در احسن الملل منهید

نقش فرسودهی فلاطون را

بر طراز بهین حلل منهید

ناصر خسرو، که خود اهل تأملات فلسفی بود، فلسفه را افیون خواند:

آن فلسفه است و این سخن دینی

دین شکرست و فلسفه هیونست

ابن خلدون (متوفی ۸۰۹ هجری) در مقدمه، موضعی تند علیه معتزله اتخاذ کرده، و از اشاعره، خصوصاً غزالی و فخر رازی دفاع می‌کند. موضع ناقدانه‌ی او نسبت به علم کلام، همان موضع غزالی است. اما رویکرد وی نسبت به فلسفه، تندتر است.

به گفته‌ی وی، در دوره‌ی عباسیان، کتب فلسفی از یونانی به عربی ترجمه شد. سپس گروهی: «از منتسبان به علم، که خدا آنان را گمراه کرده بود، [آن را] فرا گرفتند و به بحث و مجادله‌ی در آنها پرداختند و در مسائلی از شعب دانش های مزبور اختلاف نظر پیدا کردند، و نامدارترین آنان عبارت بودند از: ابونصر فارابی... و ابوعلی بن سینا... و باید دانست که راهی که آنان برگزیده و رأی که بدان معتقد شده اند، از همه‌ی وجوه باطل است» ۱۸.

سپس، ابن خلدون مباحث فلسفی را به طبیعیات و مابعدالطبیعه تقسیم می‌کند. در خصوص طبیعیات فلسفه می‌گوید:

«سزا است که از اندیشیدن و توجه در آنها اعراض کنیم، چه اعراض از نگرستن در علم طبیعی، از قبیل این است که: فرد مسلمان اموری را که برای او سودمند نیست، فرو گذارد، زیرا مسائل طبیعیات نه در دین و نه در معاش، به کارمان آید، و از این روی لازم است آنها را فرو گذاریم» ۱۹.

درباره‌ی مابعدالطبیعه‌ی فلسفه هم می‌گوید، محدودیت‌های فهم و عقل آدمی اجازه نمی‌دهند تا به عالم روحانی راه یابد، یا برای مدعیات مابعد الطبیعی برهان اقامه کند، و از این راه به معرفتی یقینی دست یابد. حداکثر چیزی که نصیب فیلسوفان در این زمینه شده است، معرفتی ظنی است، نه دانش یقینی:

«هر گاه پس از رنج بردن و دشواری فراوان، تنها ظن را به دست آوریم، پس این دانش‌ها و اشتغال به آنها چه سودی برای ما خواهد داشت، در صورتی که توجه ما این است که درباره‌ی موجودات ماورای حس، یقین بدست آوریم. این هدف و غایت افکار انسانی در نزد فلاسفه ۲۰.»

ابن خلدون سلوک عرفانی را در برابر سلوک عقلی- فلسفی می‌نهد. سپس نشان می‌دهد که تصوف آدمی را به عالم روحانی می‌برد و سبب شادمانی و سعادت او می‌شود. ولی، از کتب افلاطون، ارسطو، فارابی و ابن سینا، هیچ چیز عاید آدمی نمی‌شود که در سعادت او موثر باشد. سخن وی، باز هم ناظر به محدودیت‌های عقل و فهم است. می‌گوید:

سعادتی که «شارع ما را بدان وعده فرموده، و وابسته به اعمال و اخلاقی کرده که ما را به امتثال آن دستور داده است، امری است که مشاعر بشر بدان احاطه نمی یابد» ۲۱.

ابن خلدون، برای تثبیت مدعای خود، به سخن ابن سینا در خصوص معاد جسمانی استناد می کند. بوعلی گفته است، معاد جسمانی، دستاورد شریعت است، و فلسفه و عقلانیت را بدان راه نیست ۲۲. پس فلسفه نه تنها انسان ها را به مابعدالطبیعه نمی رساند، بلکه: «در آن مسائلی هست که با شرایع و ظواهر آن مخالف است.» پس با همه ی این اوصاف، اگر همچنان کسی طالب فلسفه است:

«باید بکوشد که از پرتگاه های آن احتراز جوید، و باید نخست به طور کامل و جامع علوم شرعی را بخواند و از تفسیر و فقه آگاه شود، آن گاه به حکمت گراید، و به هیچ رو نباید کسی که از علوم اسلامی بی بهره است، رو به حکمت آورد، زیرا کمتر ممکن است چنین کسی از مهالک آن در امان بماند» ۲۳.

اشعری گری، آن چنان سیطره یافته بود، که هر مدعای عقل کوبانه ای پذیرفته می گشت. در چنان دورانی، غزالی، تقلید در اصول دین را هم روا شمرد. می گوید:

«گروهی از مردم به وحدانیت خدا و رسالت خاتم الانبیاء ایمان آورده و سپس یا به عبادت اشتغال پیدا کرده و یا حرفه ای از حرفه ها را پیشه ی خود ساخته اند. این گروه را باید به حال خود وا گذاشت و از وارد ساختن آنان در پیچ و خم استدلال های متکلمان جداً خودداری کرد، زیرا صاحب شریعت از مردمی که مورد خطاب وی بودند، جز تصدیق و ایمان به اصول دینانت چیز دیگری نخواست و درباره ی ایمان و اعتقادی که از روی تقلید باشد و یا محصول برهان و استدلال، تفصیل و تفرقه قائل نشد. این سخن در مورد برخی از مسلمانان صدر اسلام مصداق دارد و به هیچ روی نمی توان آن را انکار نمود» ۲۴.

درباره ی امام فخر رازی گفته اند که در اواخر عمر، علم کلام را کنار نهاد و گفته است **من لزم دین العجائز کان هو الفائز**: هر کس آیین پیرزنان را [در ایمان و اعتقاد ساده به خدا] پیشه کند او کام یافته باشد.

از نظر تاریخی، اشاعره با شکست معتزله و به حاشیه راندن آنها، ضربه ی مهلکی بر عقل مستقل از دین وارد آوردند. در این پیروزی، قدرت سیاسی (حکومت های ظالم و عوام فریب) و جهل و سادگی عوام، تأثیر به سزایی داشت. مرتضی مطهری در این خصوص نوشته است، اشاعره می گفتند همه چیز:

«باید از لسان شرع اخذ شود و باید در این مسائل تابع و تسلیم «سنت اسلامی» بود و بس، خود را «اهل سنت» یا «اهل حدیث» خواندند. اشاعره ضمناً از این نام و عنوان یک پایگاه اجتماعی «محکم برای خود در میان توده مردم ساختند. یعنی اختلاف معتزله و اشاعره که بر اساس قبول و عدم قبول «مستقلات عقلیه» بود، از نظر توده مردم به صورت قبول و عدم قبول «سنت» و «حدیث» و یا به صورت تعارض عقل و سنت تلقی شد و همین جهت، پایگاه اجتماعی اشاعره را در میان توده مردم تقویت، و پایگاه معتزله را تضعیف کرد معتزله هرگز به سنت بی اعتنا نبودند، ولی اشاعره با انتخاب این نام برای خود، و قرار دادن معتزله در مقابل خود، کلاه معتزله را در تاریکی برداشتند.

مسلمانان این جهت، در شکست معتزله در اوایل قرن سوم در میان توده عوام، تأثیر بسزایی داشت. کار این اشتباه عامیانه بدانجا رسیده که پاره ای از مستشرقین، دانسته و یا ندانسته، معتزله را به عنوان «روشنفکران ضد سنت» معرفی کنند. ولی افراد وارد می دانند که اختلاف دید و نگرش معتزله و اشاعره هیچ گونه ربطی به میزان پایبندی آنها به دین اسلام ندارد.

معتزله عملاً از اشاعره نسبت به اسلام دلسوزتر و پایبندتر و فداکارتر بودند. معمولاً نهضت های روشنفکری، هر چند از یک خلوص کامل برخوردار باشد، در مقابل متظاهران به تعبد و تسلیم، و لو اینکه از هر نوع صفا و خلوص نیت بی بهره باشند، مورد چنین اتهاماتی در میان عوام واقع می شود» ۲۵.

شیخ ابوالفتح محمد بن علی عثمانی کراچکی، در کتاب **کنز الفوائد**، چندین روایت از ائمه نقل کرده که در آنها معتزله لعن و نکوهش شده اند. به عنوان مثال، نمونه ی زیر قابل ذکر است:

«عن جعفر بن محمد الصادق قال لعن الله المعتزله، ارادت ان توحده فآلحدت و رامت ان ترفع التشبيه فأثبتت ۲۶.»

خداوند معتزلیان را لعنت کند. این اشخاص می‌خواستند به توحید دست یابند ولی به الحاد کشیده شدند، و می‌کوشیدند که تشبیه خالق به مخلوق را از میان بردارند ولی به دام تشبیه گرفتار آمدند.

پیروزی اشاعره، دلایل و علل گوناگونی داشت (از جمله جلوس متوکل بر مسند خلافت در سال ۲۳۲ هجری). اما شریعت گرایی آنان، در این پیروزی نقش موثری داشت. میبیدی در **کشف الاسرار** درباره‌ی اینکه اشعریست چیست؟ سخنانی گفته است، که نشان دهنده‌ی استفاده‌ای است که آنها از این امر برای شکست معتزله کرده‌اند. او می‌نویسد:

«اشاعره و اهل سنت، محرّمات و محلات از شرع پرسیدند، و تکیه بر فتوای شرع کردند، دانستند که پاک آن است که شرع پاک کرد و پلید آن است که شرع پلید کرد، و راه آن است که شرع نهاد، چراغ آن است که شرع افروخت، و تخم آن است که شرع ریخت. بی شرع، روش هیچکس پذیرفته نیست ۲۷.»

اشعریست و اخباری گری آن چنان بر فضای فکری شیعیان سیطره یافت، که کسی چون ملاصدرا را مجبور به گوشه نشینی در نقطه‌ای دور کرد. صدرا در ابتدای **اسفار اربعه** نوشته است به پیروی از حضرت علی با اشخاص شرور و ستمگر مدارا و تقیه کرده است، اما آن رویه، وضعیتی برای او ایجاد کرد، تو گویی تیری در چشمانم فرو رفته و استخوانی راه گلویم را می‌فشارد:

«فأمسکت عنانی عن الاشتغال بالناس... فتوجهت نحو مسبب الاسباب تضرعت جلیاً الی مسهل الامور الصعاب. فلما بقیت علی هذا الحال... اشتغلت نفسی لطواف المجاهدات اشتعالاً نورياً و التهب قلبی للكثره الرياضات التهاباً قویاً. ففاضت علیها انوار الملكوت ۲۸.»

شکست معتزله و پیروزی اشاعره، ضربه‌ی مهلکی بر عقلانیت در جهان اسلام بود. عقل استدلال گر مستقل از شرع، در زیر بار سنگین شریعت، قشریت و روایت‌های جعلی مدفون شد. سخن گفتن و دفاع از عقل مستقل از وحی و شرع، نه تنها در گذشته (تاریخ دیانت) مشکل و خطرناک بود، بلکه امروز هم از نظر متولیان روایت مسلط از اسلام، مسأله و خطرناک و کفر آمیز به شمار می‌آید. مدعیات بلا دلیل بسیار، بر ویرانه‌های قاعده‌های سست نشست، و حقایق مسلم به شمار آورده شده‌اند.

اگر قرار باشد، چراغ عقلانیت در قلمرو دین‌داری دوباره روشن شود، باید به سرچشمه بازگشت و به دقت نزاع‌های اولیه را از نظر گذراند. همه‌ی ادیان، ایدئولوژی‌ها، آیین‌ها و معارف، برساخته‌های تاریخی‌اند. سخن گفتن درباره‌ی مدعیات دینی، بدون توجه به تاریخ برساخته شدن اسلام، راه به جایی نخواهد برد. تمام مدعیات، تاریخمند و برساخته‌اند. هیچ مدعای برون از تاریخی وجود ندارد. باید به دقت تمام نگریست که این مدعیات در سیاقی برساخته شده و چگونه متحول شده‌اند؟

چگونه می‌توان از این مدعا دفاع کرد که لطف خداوند، فقط و فقط شامل حال شیعیان شد و برای آنها دوازده امام تعیین کرد؟

چرا خداوند آفریقای‌ها، چینی‌ها و ژاپنی‌ها را از لطف خود محروم ساخت؟

چرا لطف خداوند شامل حال کودکان بی‌گناه گرفتار بیماری‌های لاعلاج نشد و نمی‌شود؟

هر مدعایی برساخته‌ای تاریخی است. پس تاریخ برساخته شدن مدعیات، ارتباط قدرت حاکم با مسلط شدن یک مدعا و بیرون راندن دیگر مدعا، بسیار مهم و اساسی است.

پاورقی‌ها:

۱- ابومنصور حسن علامه حلی، **الباب الحادی عشر**، تحقیق مهدی محقق، موسسه چاپ و انتشار آستان قدس رضوی، ص ۳۲.

۲- خواجه نصیرالدین طوسی، **کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد**، شرح جمال‌الدین حسن مشهور به علامه حلی، موسسه اعلمی، بیروت، ۱۹۷۹، ص ۳۸۸.

امام فخر رازی، قاعده لطف را به شدت نقد و رد می‌کند. می‌گوید در کتاب **نهایه العقول و کتاب المحصول فی الاصول** به این مدعا پاسخ داده است. در کتاب اربعین می‌گوید:

«مسلم نمی‌داریم که نصب امام لطف باشد، زیرا که لطفی که شما بیان می‌دارید از نصب امامی قاهر و سائس حاصل می‌گردد که به پاداش او امیدوار باشند و از عقاب او ترسان، و شما به وجوب چنین امامی قائل نیستید، اما امامی که او را در دنیا اثری پدید نمی‌آید و از او خبری شنیده نمی‌شود، مسلم نمی‌داریم که او لطف باشد. و چون شما امامی را که بیان لطف بودن وجود او ممکن است، وجودش را واجب نمی‌شمارید، و آنکه را که وجودش را واجب می‌شمارید بیان لطف بودن او امکان ندارد، پس استدلال شما ساقط می‌گردد.»

(الاربعین، حیدرآباد، ص ۴۳۳-۴۳۰)

۳- خواجه نصیرالدین طوسی، **کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد**، شرح جمال‌الدین حسن مشهور به علامه حلی.

۴- علامه‌ی مجلسی فلاسفه را منکر نبوت پیامبران می‌دانست و می‌گفت، فلاسفه پیامبران را مانند خود افرادی صاحب رأی و نظر می‌پندارند. مجلسی با هر دانشی که بویی از استقلال داشته باشد، مخالف بود:

«به نظر مجلسی انتقال دانش‌های دیگر به جهان اسلام با انگیزه‌ی تخریب دین صورت گرفته و بانی آن زمامدارانی بودند که می‌خواستند مردم را از مباحث تعالیم دینی دور کنند و آنها را از آموزگاران راستین مذهب جدا سازند. مجلسی در اثبات ادعای خود نخست به شرح **لامیه العجم** صفدی استناد می‌کند که در آن چنین آمده است:

هنگامی که مأمون با یکی از پادشاهان مسیحی معاهده‌ی صلح بست از وی مجموعه‌ی کتاب‌های یونانی را درخواست کرد- آن پادشاه با نزدیکان خود رایزنی کرد و همه‌ی آنها جز یک روحانی مسیحی مخالفت کردند. اما آن روحانی مسیحی گفت که این کتاب‌ها را روانه کنید زیرا این علوم هیچ‌گاه در اختیار یک حکومت دینی قرار نگرفته است مگر اینکه آن را به تباهی سوق داده و میان عالمانشان اختلاف افکنده است، سپس از همین صفدی نقل می‌کند که پیش از مأمون، یحیی ابن خالد برمکی کار تعریب **کلیه و دمنه** از کتابهای ایرانیان و **محبسطی** از کتاب‌های یونانیان را انجام داد. همچنین به روایت مشهوری اشاره می‌کند که اولین تعریف‌کننده‌ی کتاب‌های یونانی خالدابن یزید ابن معاویه بود که به کیمیا شگفتی فراوان داشت. آنگاه مجلسی به ذکر شواهدی دیگر از گرایش خلفا و اطرافیان آنان به فلسفه می‌پردازد. از جمله آنکه سبب مخالفت یحیی برمکی با هشام و تحریک هارون بر ضد او این بوده که هشام بر فلاسفه انتقاد داشته است. این ماجرا را کشی در رجال خود آورده است.

دیگر اینکه در میان آثار مولفان شیعی قرنهای اولیه چندین کتاب نام برده می‌شود که نشان از مخالفت با فلسفه دارد مانند کتاب **الرد علی الفلاسفه** تألیف فضل ابن شاذان نیشابوری. مجلسی به این مقدار نیز بسنده نمی‌کند و از فخرالدین رازی مطالبی دال بر بی‌اعتقادی فلاسفه به پیامبران می‌آورد. از جمله آنکه چون به سقراط گفته شد که چرا به سوی موسی هجرت نمی‌کنی؟ پاسخ داد ما خویشتن را تهنیت کرده‌ایم و دیگر به کسی که ما را تهنیت کند نیاز نداریم.»

(حسن طارمی، **علامه مجلسی**، طرح نو، ص ۲۱۱)

۵- شیخ مفید، **اوانل المقالات**، ص ۱۲-۱۱.

از نظر شیخ مفید، انسان از آن نظر که انسان است، صاحب حق به شمار نمی‌آید، بلکه تمام حقوق او، محصول لطف و عنایت خداوند است. همه‌ی حقوق آدمیان، ناشی از بخشش‌های الهی است (مارتین مکر موت، اندیشه‌های کلامی شیخ مفید، ترجمه احمد آرام، تهران ۱۳۶۳، ص ۴۶۶).

۶- مجلسی، بحار الانوار، ج ۳، ص ۲۳۴.

۷- امام فخر رازی در یکی از رسائل خود، شانزده اصل اعتقادی معتزله را ذکر کرده و آنگاه گفته است، اشاعره با همه‌ی این اصول شانزده گانه مخالفند:

یک- صفات حق تبارک و تعالی زائد بر ذات نیست. دو- صفات فعل مانند خالقیت و رازقیت قدیم نیست. سه- کلام خداوند یعنی قرآن مجید، مخلوق و حادث است. چهار- رویت خداوند با چشم سر، پذیرفته نیست. پنج- بندگان خدا، خود افعال خویش را می‌آفرینند. شش- برخی از واجبات، عقلی شمرده می‌شوند. هفت- حسن و قبح امور، عقلی است. هشت- شفاعت پیغمبر شامل حال مرتکبین گناهان کبیره نمی‌شود. نه- توانایی انسان قبل از فعل او ثابت است. ده- رعایت امر اصلاح بر خداوند تبارک و تعالی واجب است. یازده- مرتکب گناه کبیره، نه مومن و نه کافر است. دوازده- سوال نکیر و منکر در قبر یک نظریه‌ی قابل پذیرش نیست. سیزده- در نیایش، سودی نیست. چهارده- قول به صدور کرامات از اولیا پذیرفته شده نیست. پانزده- آنچه حرام است رزق محسوب نمی‌شود. شانزده- بهشت و جهنم اکنون آفریده نشده‌اند.

(امام فخر رازی، چهارده رساله، رساله‌ی اصول الدین، سید محمد باقر سبزواری، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۴۰، ص ۵۱)

۸- خواجه نصیرالدین طوسی، قواعد العقائد، صص ۸۰-۷۷.

۹- عضدالدین ایجی، شرح المواقف، ج ۸، ص ۱۸۳.

۱۰- ملا عبدالرزاق لاهیجی، محل نزاع اشاعره و معتزله را به نحو زیر شرح داده است:

«مراد از علقی بودن حسن و قبح آن است که عقل تواند دانست ممدوحیت نفس الامری و مذمومیت نفس الامری بعضی افعال را، اگر چه شرع بر آن وارد نشده باشد، و یا تواند دانست جهت ورود شرع را بر تحسین فعلی یا بر تقبیح فعلی، اگر شرع وارد شده باشد... و مراد از شرعی بودن حسن و قبح آن است که عقل را نرسد، نه ادراک حسن و قبح، و نه ادراک جهات حسن و قبح، در هیچ فعلی از افعال، نه پیش از ورود شرع و نه بعد از آن.»

(عبدالرزاق لاهیجی، سرمایه ایمان، الزهراء، ۱۳۶۴، ص ۵۹)

قوشجی، پس از تأکید بر شرعی بودن حسن و قبح، گفته است: دلیل آن این است که همه‌ی افعال از نظر خوبی و بدی یکسانند، هیچ فعلی فی نفسه اقتضای ستایش و ثواب یا نکوهش و عقاب فاعلش را ندارد. تنها امر و نهی شارع است که به آنها چنین اقتضایی می‌دهد

(علاء الدین علی بن محمد القوشجی، شرح تجرید الاعتقاد، بیدار، ص ۳۳۸)

۱۱- محقق خراسانی، الفوائد الاصولیه، ص ۳۰۳.

۱۲- نصرالله پورجوادی، دو مجدد: محمد غزالی و فخر رازی، مرکز نشر دانشگاهی، تهران، ۱۳۸۱، ص ۵۶۴.

۱۳- امام فخر رازی، چهارده رساله، الفرق فی شرح احوال مذاهب المسلمین و المشرکین، سید محمد باقر سبزواری، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۴۰، صص ۱۴۵-۱۴۳.

۱۴- غزالی، پیش از نگارش کتاب تهافت الفلاسفه، کتاب مقاصد الفلاسفه را نوشته است. نام کامل این کتاب، عبارت است از: مقدمه تهافت الفلاسفه المسماه مقاصد الفلاسفه. غزالی در صفحات اولیه‌ی کتاب نوشته است:

«من قصد دارم تناقض آرا و عقاید فلاسفه را برملا ساخته، گمراهی‌ها و کج اندیشی‌های آنان را آشکار نمایم، ولی قبل از اینکه به این کار دست یازم، لازم می‌دانم که مقاصد این جماعت را در مورد علوم منطقی و طبیعی و الهی توضیح دهم، زیرا بدون وقوف و احاطه به خصوصیات یک مسلک، عیوب و مفاسد آن را نمی‌توان آشکار ساخت.»

۱۵- ان اکثر اهل الجنه البله.

۱۶- غزالی، احیاء علوم الدین، ج ۱، کتاب قواعد العقاید، ص ۹۷.

۱۷- غزالی، احیاء علوم الدین، ج ۴، کتاب الخوف و الرجاء، صص ۱۷۶ - ۱۷۵.

۱۸- مقدمه ابن خلدون، ترجمه محمد پروین گنابادی، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ یازدهم، ۱۳۸۵، جلد دوم، صص ۱۰۹۱.

۱۹- پیشین، ص ۱۰۹۲.

۲۰- پیشین، صص ۱۰۹۴ - ۱۰۹۳.

۲۱- پیشین، ص ۱۰۹۷.

۲۲- ابن سینا در کتاب شفا گفته است که عقل راهی به معاد جسمانی ندارد. پس باید به نقل اعتماد کرد و به مدعای نقل، که از سوی پیامبر راستگو بیان شده، تعبد داشت. اما ابن سینا، در رساله‌ی اضحویه، پس از ذکر کوتاهی دست عقل از رسیدن به معاد جسمانی، هیچ سخنی از تعبد به مدعای نقل به میان نیاورده است. برخی از مخالفان بوعلی، این سکوت را به منزله‌ی رد معاد جسمانی و مجاز و استعاره تلقی کردن آن به شمار آورده‌اند.

(ابن سینا، رساله‌ی اضحویه، چاپ مصر، تصحیح سلیمان دنیا، ۱۹۴۹، صص ۴۳ - ۴۱).

۲۳- مقدمه ابن خلدون، جلد دوم، صص ۱۰۹۸ - ۱۰۹۷.

۲۴- غزالی، الاقتصاد فی الاعتقاد، چاپ ترکیه - آنکارا، تصحیح دکتر حسین آتای، ص ۹.

۲۵- مرتضی مطهری، عدل الهی، انتشارات صدرا، صص ۲۱ - ۲۰.

مرتضی مطهری در کتاب دیگری، در این خصوص نوشته است:

«بدون شك رواج و نفوذ مذهب اشعری در عالم اسلام آثار زیادی گذاشت. فرق دیگر مانند شیعه هر چند رسماً از آنها تبعیت نمی‌کردند، اما از نفوذ عقاید آنها مصون نماندند. لهذا با آنکه مکتب شیعی با مکتب اشعری مخالف است - و البته با مکتب معتزلی هم صد در صد موافق نیست - در ادبیات عربی و فارسی شیعی، آن اندازه که از محکوم بودن بشر در برابر سرنوشت سخن رفته از آزادی و اختیار سخن نرفته است... در اثر تفوق و تسلط مکتب اشعری بر جهان اسلام و تحت نفوذ قرار دادن ادبیات اسلامی، این کلمات و کلماتی امثال اینها مرادف با جبر و عدم آزادی و تسلط بی‌منطق يك قدرت نامرئی بر انسان و اعمال و افعال او معرفی شده است.»

(مرتضی مطهری، انسان و سرنوشت، انتشارات صدرا، صص ۴۶ - ۴۵)

۲۶- ابوالفتح کراچکی، کنزالفوائد، تصحیح شیخ عبدالله نعمه، چاپ بیروت، جلد ۱، ص ۱۲۶.

۲۷- میبیدی، کشف الاسرار، انتشارات امیر کبیر، ۳/ ۴۴.

۲۸- الاسفار الاربعه، جلد ۱، صص ۹ - ۸.

قرآن محمدی (۲۰)

تحدی در اخلاق و کلام الله بودن قرآن (۸-۵)

۴- انکار اختیار

اشاعره بحث‌های بسیاری در خصوص اختیار طرح کرده‌اند. متکلمان و فلاسفه مسلمان معتقد بودند که «فعل اختیاری» حسن و قبح بردار است، اما «فعل غیر اختیاری»، مشمول حسن و قبح نمی‌شود. امام فخر رازی در تفسیر کبیر (مفاتیح الغیب)، با استناد به آیات مختلف، به اثبات جبر پرداخته است ۲۹. آیات ذیل، برخی از آیاتی است که اشاعره بدانها استناد کرده‌اند:

اصاب من مصیبة فی الارض و لا فی انفسکم الا فی کتاب من قبل ان نبراهنا ان ذلك علی الله یسیر: هیچ مصیبتی در زمین [به جسم و مال] و به جان‌های شما نرسد مگر آنکه پیش از آنکه آن را آفریده باشیم در کتابی [ثبت] است، بی‌گمان این امر بر خداوند آسان است (حدید، ۲۲).

عنده مفاتیح الغیب لا یعلمها الا هو و یعلم ما فی البر و البحر و ما تسقط من ورقة الا یعلمها و لا حبة فی ظلمات الارض و لا رطب و لا یابس الا فی کتاب مبین: و کلیدهای [گنجینه‌های] غیب نزد اوست و هیچ کس جز او آن را نمی‌داند، و آنچه در خشکی و دریاست می‌داند و هیچ برگگی [از درخت] نمی‌افتد مگر آنکه آن را می‌داند، و هیچ دانه‌ای در تاریکی‌های [تو بر توی] زمین و هیچ تر و خشکی نیست مگر آنکه در کتاب مبینی [مسطور] است (انعام، ۵۹) [۳۰].

یقولون هل لنا من الامر من شیء قل ان الامر کله لله یخفون فی انفسهم ما لا یبدون لك یقولون لو کان لنا من الامر شیء ما قتلنا هینا قل لو کنتم فی بیوتکم لبرز الذین کتب علیهم القتل الی مضاجعهم:

می‌گفتند آیا ما را در این کار اختیاری هست؟ بگو سر رشته‌ی همه‌ی کارها به دست خداوند است، و در دل خویش چیزهایی می‌نهفتند که بر تو آشکار نمی‌کردند، می‌گفتند اگر ما را در این کار اختیاری بود، در اینجا کشته نمی‌شدیم، بگو اگر در خانه‌های خویش هم بودید، کسانی که کشته شدن در سرنوشت‌شان نوشته شده بود، [با پای خویش] به قتلگاه خویش رهسپار می‌شدند (آل عمران، ۱۵۴).

ان من شیء الا عندنا خزائنه و ما ننزله الا بقدر معلوم: و هیچ چیز نیست مگر آنکه گنجینه‌هایش نزد ماست، و جز به اندازه‌ی معین از آن پدید نمی‌آوریم (حجر، ۲۱).

قد جعل الله لکل شیء قدرا: براستی که خداوند برای هر چیز اندازه‌ی نهاده است (طلاق، ۳).

انا کل شیء خلقناه بقدر: ما هر چیز را به اندازه آفریده‌ایم (قمر، ۴۹).

فیضل الله من یشاء و یرحم من یشاء: خدا هر کس را بخواهد گمراه و هر کس را بخواهد هدایت می‌کند (ابراهیم، ۴).

قل اللهم مالک الملك توتی الملك من تشاء و تنزع الملك ممن تشاء و تعز من تشاء و تذلل من تشاء بیدک الخیر انک علی کل شیء قدیر: بگو خداوند، ای فرمانفرمای هستی، به هر کس که خواهی فرمانروایی بخشی و از هر کس که خواهی فرمانروایی بازستانی، و تویی که هر کس را که خواهی گرامی داری و هر کسی را که خواهی خوار کنی، [سر رشته‌ی] خیر به دست توست، تو بر هر کار توانایی (آل عمران، ۲۶).

امام فخر رازی در تفسیر این آیه نوشته است:

«حصول ملک را برای ظالم یا می‌توان گفت که بدون فاعلی واقع شده و تنها به فعل این متغلب حاصل گشته است، یا اینکه به اسباب ربانی به حاصل آمده است. و اما اولی به مثابه ی نفی صانع است، و دومی نیز باطل است، زیرا هر کسی تحصیل پادشاهی و دولت را برای خودش می‌خواهد، و البته برای او دست نمی‌دهد، پس باقی نمی‌ماند جز اینکه بگویند که پادشاهی ظالمان به بخشش خدای تعالی حاصل می‌آید...»

اگر حصول ایمان و کفر تنها به مشیت بنده باشد، البته عزیز ساختن بنده نفس خود را به ایمان و خوار گردانیدنش به کفر عظیم تر از عزیز کردن خدا بنده اش را باشد به همهی آنچه او را عزیز ساخته، و هم عظیم تر باشد از خوار ساختن بنده ی خود را به همهی آنچه بدان خوارش کرده، و اگر امر چنین باشد، بهره‌ی بنده از این وصف تمام تر و کامل تر از بهره‌ی خدای تعالی باشد، و معلوم است که این قطعاً باطل است، پس در می‌یابیم که عزیز ساختن و به ایمان و حق، جز از خدا نیست، و خوار کردن به کفر و باطل، نیز جز از سوی خدا نباشد. و این دلیلی نیرومند در این مسأله است....»

و مذهب ما این است که خدای تعالی بعضی را به ایمان و معرفت، عزت می‌دهد، و بعضی را به کفر و ضلالت، خوار می‌گرداند، و عظیم ترین انواع اعزاز و اذلال، خود همین است. و آنچه بر آن دلالت دارد چند وجه است: یکی این است که عز اسلام و ذل کفر، ناچار فاعلی می‌خواهد، و این فاعل یا بنده است، یا خدای تعالی، و اولی باطل است، زیرا کسی کفر را بر خویشتن نمی‌گزیند، بلکه ایمان و معرفت و هدایت را می‌خواهد. پس زمانی که بنده ایمان را اراده کند و برای او حاصل نگشته باشد، بلکه جهل برای او حاصل شده باشد، در می‌یابیم که حصول آن از خدای تعالی است، نه از بنده. دومی این است که جهلی که برای بنده حاصل می‌آید یا به واسطه ی شبهه یی است و یا اینکه می‌گویند: بنده آن را ابتدا انجام داده است. و اولی باطل است، زیرا اگر همهی آن جهل باشد، البته به جهلی سابق حاصل گشته باشد، و در اینجا تسلسل لازم می‌آید، و آن محال است.

پس باقی می‌ماند که بگویند: همهی این جهات به جهلی می‌انجامد که بنده آن را ابتدا و بدون سابقه ای انجام می‌دهد. لیکن ما از نفس خویش در می‌یابیم که عاقل راضی نمی‌شود که ابتدا و بدون موجبی به راه جهل برود. پس در می‌یابیم که این کار به اذلال خدا بنده ی خود را و به خذلان او است. سومی این است که ما پیش از این بیان کرده ایم که فعل، ناچار داعی و مرجح می‌خواهد. و این مرجح از سوی خدای تعالی است، پس اگر در طرف خیر باشد، اعزاز است، و اگر در طرف جهل و شر و ضلالت باشد، اذلال است. پس ثابت می‌شود که عزیز کننده و خوارسازنده، همانا خدای تعالی است...

پس اگر ایمان به خلق بنده باشد، نه به خلق خدا، واجب می‌آید که بنده در خیریت و نیکی، از خدای تعالی، افزون تر باشد، و همین طور در فضیلت و کمال. و این کفر است، پس این آیه، از دو جهت دلالت می‌کند، بر اینکه ایمان، به خلق یا آفرینش یا فعل خدای تعالی باشد ۳۱.

امام فخر رازی در جای دیگری، به مسأله‌ی تعارض علم مطلق خداوند با فرامین شرعی اشاره کرده است. به گمان او، چون بر مبنای مدعای «علم مطلق خداوند» از پیش روشن است که افراد چه خواهند کرد، فرامین شرعی، تکلیف مالا یطاق اند:

«اگر تکلیف خارج از قدرت، قبیح بود، خدا به آن امر نمی‌کرد، در حالی که خدا به کافر تکلیف کرده و می‌داند که او ایمان نمی‌آورد. مثلاً ابولهب را به ایمان فرمان داده در حالی که می‌داند او ایمان نخواهد آورد. پس از یک طرف، فرمان به ایمان داده، و از طرف دیگر، می‌داند که او ایمان نخواهد آورد، و چون علم او تخلف پذیر نیست، قطعاً ایمان آوردن او محال خواهد بود. خدا به ابولهب فرمان داده که به پیامبر و آنچه که او آورده است، ایمان بیاورد. یکی از چیزهایی که پیامبر آورده است، این است که او ایمان نخواهد آورد، و در آن صورت نتیجه ی این دو، جمع بین دو امر متضاد است، از این طرف، فرمان به ایمان می‌دهد، از آن طرف، می‌گوید باید ایمان بیاوری که تو ایمان نخواهی آورد ۳۲.»

فخر رازی در تفسیر آیه ۱۴ سوره آل عمران نوشته است:

«مسأله دوم این است که در زین للناس اختلاف کرده‌اند که این زینت کننده و آراینده کیست؟ اما قول همکیشان ما [اشاعره] در این باب ظاهر است. و این برای آن است که نزد ایشان آفریدگار همه‌ی افعال، خدای تعالی است. و هم ایشان گویند: اگر آراینده شیطان باشد، پس آنکه کفر و بدعت را برای شیطان آراست، چه کسی بود؟ و اگر این آراینده شیطان دیگری باشد، تسلسل لازم می‌آید، و اگر این کار از نفس این شیطان در انسان واقع شد، همین انسان نیز باید همچنان باشد [یعنی در این مورد نیز تسلسل لازم می‌آید]. و اگر از خدای تعالی باشد- که همین درست است- در حق انسان نیز باید چنین باشد، و در قرآن سوره قصص آیه ۶۳، اشاره بدین نکته است آنجا که می‌گوید: **ربنا هولاء الذین اغویناهم کما غوینا، یعنی:** اگر کسی اعتقاد کند که ما ایشان را اغوا کردیم، پس ما را که اغوا کرد؟ و این کلام جداً ظاهر است [یعنی ظاهر است که اغوا از سوی خداست، همچنان که هدایت از جانب خداست] ۳۳.»

امام محمد غزالی در کتاب توحید و توکل **احیاء علوم الدین**، آرای خود را درباره‌ی جبر و اختیار طرح کرده است. او ابتدا به طرح فاعلیت مطلقه‌ی خداوند و مملوکیت و عدمیت تامه‌ی آدمیان پرداخته است. نتیجه‌ی منطقی این رویکرد، منتفی کردن افعال اختیاری آدمیان است.

غزالی ابتدا افعال آدمیان را به سه نوع طبیعی، ارادی و اختیاری تقسیم می‌کند. شکافته شدن آب در اثر افتادن چیزی در آن، فعلی طبیعی است. تنفس فعلی ارادی است. نوشتن فعلی اختیاری است. به گمان وی گرچه این سه از جهاتی تفاوت دارند، اما هر سه تاشان به طور یکسان اضطراری و جبری هستند. جبری بودن فعل طبیعی نیاز به توضیح ندارد. نفس کشیدن هم فعلی جبری است، برای اینکه پس از اراده‌ی تنفس، حنجره به طور جبری حرکت می‌کند. اراده هم تابع اختیار آدمی نیست. اما نوشتن به نظر می‌آید که فعلی اختیاری است، برای اینکه آدمی اگر بخواهد می‌نویسد، و اگر نخواهد، نمی‌نویسد. ولی در اینجا هم جبر حاکم است، چون اراده تابع علم است. هر چه را آدمی قطعاً بداند، بی چون و چرا آن را اراده خواهد کرد. مانند بستن چشم در اثر نزدیک شدن سوزن به آن. اگر علم قطعی وجود نداشته باشد، به آدمی تحیر دست خواهد داد که میان دو فعل کدام یک را برگزیند. اختیار به معنای گزینش خیر است. اما انتخاب خیر، در واقع چیزی جز حرکت جبری و اضطراری اراده به سوی خیر نیست که قدرت پنهان در اندام‌ها را به عمل وادار می‌دارد:

«مجبور بودن آدمی بدین معناست که همه‌ی آن عناصر مولد فعل که در اوست از او نیست و مختار بودنش بدین معناست که وی محل اراده‌ی است که پس از حکم عقل، جبراً در وی حادث می‌شود در حالی که حدود حکم عقل هم جبری است. لذا آدمی مجبور است که مختار باشد. سوزاندن آتش جبری محض است و فعل باری اختیار محض است.

فعل آدمی، منزلتی میان آن دو منزلت دارد. چرا که آدمی را بر مختار بودن مجبور کرده‌اند و این نه با جبر منافات دارد نه با اختیار، بلکه نزد صاحبان بصیرت معنایی دارد جامع جبر و اختیار و فعل خدا را هم که اختیاری می‌گوییم نباید چنین فهمیده شود که فعلی است ناشی از اراده‌ی مسبوق به تحیر و تردد، چرا که چنین چیزی بر خداوند محال است و اصولاً جمیع الفاظ زبان وقتی در حق خداوند به کار می‌روند، مجازی و استعاره‌ی می‌شوند ۳۴.»

مولوی آنجا که با عامه مردم سخن می‌گوید، آدمیان را مختار معرفی کرده است:

این که فردا این کنم یا آن کنم

این دلیل اختیار است ای صنم

جمله قرآن امر و نهیست و وعید

امر کردن سنگ مرمر را کی دید

خالقی که اختر و گردون کند

امر و نهی جاهلانه چون کند

غیر حق را گر نباشد اختیار

خشم چون می‌آیدت بر جرم دار

خشم در تو شد بیان اختیار

تا نگویی جبریانه اعتذار

(مثنوی، دفتر پنجم، ابیات ۳۰۴۹-۳۰۲۴)

اما همو، وقتی از سطح به اعماق می‌رود، نشان می‌دهد که در حقیقت در نفس الامر، اختیاری وجود ندارد. همه‌ی آوازه‌ها، آواز خداست. همه‌ی افعال آدمی، فعل خداوند است:

مطلق آن آواز از شه بود

گرچه از حلقوم عبدالله بود

گفته او را من زبان و چشم تو

من حواس و من رضا و خشم تو

رو که بی‌بصر توی

سر توی چه جای صاحب یر توی

چون شدی من کان الله از وله

من ترا باشم که کان الله له

گه توی گویم ترا گاهی منم

هر چه گویم آفتاب روشنم

هر کجا تابم زمشکات دمی

حل شد آنجا مشکلات عالمی

آدمی را او بخویش اسما نمود

دیگران را ز آدم اسما می‌گشود

(مثنوی، دفتر اول، ابیات ۱۹۴۶-۱۹۳۸)

ما چو ناییم و نوا در ما زتست

ما چو کوهیم و صدا در ما زتست

ما چو شطرنجیم اندر برد و مات

برد و مات ما زتست ای خوش صفات

ما که باشیم ای تو ما را جان جان
تا که ما باشیم با تو در میان
ما عدم‌هاییم و هستی‌های ما
تو وجود مطلق فانی نما
ما همه شیران ولی شیر علم
حمله شان از باد باشد دم بدم
حمله‌شان پیدا و ناپیداست باد
آنک نا پیداست هرگز گم مباد

(مثنوی، دفتر اول، ابیات ۶۰۷-۶۰۲)

انکار اصل علیت توسط مولوی، به طور طبیعی رابطه‌ی آدمی با فعل اش را قطع می‌کند. مولوی می‌گفت تمام قرآن در خدمت نفی و انکار اصل علیت است:

چشم بر اسباب از چه دوختیم
گر ز خوش چشمان کرشم آموختیم
هست بر اسباب اسبابی دگر
در سبب منگر در آن افکن نظر
انبیا در قطع اسباب آمدند
معجزات خویش بر کیوان زدند
بی سبب مر بحر را بشکافتند
بی زراعت چاش گندم یافتند
ریگ‌ها هم آرد شد از سعیشان
پشم بز ابریشم آمد کش کشان
جمله قرآن هست در قطع سبب
عز درویش و هلاک بولهب
همچنین ز آغاز قرآن تا تمام
رفض اسبابست و علت والسلام

(مثنوی، دفتر سوم، ابیات ۲۵۲۰-۲۵۱۵ و ۲۵۲۵)

مولوی همین باور را در دیوان کبیر هم مطرح کرده است:

علم ما داده‌ی او و ره ما جاده‌ی او
 گرمی ما دم گرمش، نه ز خورشید حمل
 دم او جان دهدت رو ز نفخت بپذیر
 کار او کن فیکون است نه موقوف علل
 و:

چو در سلطان بی علت رسیدی
 هلا بر علت و معلول می خند
 چو مرده مرده بی را کرد معزول
 تو خوش بر عازل و معزول می خند
 یکی در خواب حاصل کرد ملکی
 برو بر حاصل و محصول می خند

اشاعره خداوند را تنها فاعل هستی به شمار می آوردند و فاعلیت انسان را نفی می کردند. خداوند فاعل مستقیم تمام افعال انسان تلقی می شد. این ایده باعث شد که مخالفان اشاعره، آنها را به جبرگرایی متهم سازند. اشاعره برای فرار از این اتهام، ایده‌ی دیگری بر ساختند. مطابق این برساخته، اعمال آدمیان، «فعل» آنها نیست، بلکه «کسب» آنهاست. اشاعره تصور واحدی از مفهوم کسب نداشتند و معانی مختلفی از آن ارائه می کردند. مطابق یکی از این معانی، پس از اراده و اختیار انسان، خداوند فعل او را می آفریند. اگر هم اختیار آدمی بر عدم فعل قرار گیرد، خداوند چیزی نمی آفریند.

وقوع فعل، در زمانی است که اراده‌ی انسان با اراده‌ی خداوند مقارن می شود، اما فاعل حقیقی خداوند است، نه انسان. گروهی دیگر از آنها می گفتند که انسان ها هیچ نقشی در فعلی که خداوند می آفریند، ندارند، تنها نقش انسان ها این است که فعل آفریده شده توسط خداوند را به طاعت و معصیت متصف می کنند. نتیجه‌ی نهایی این برساخته این بود که خداوند فاعل حقیقی و مستقیم فعل است و آدمی فقط «کاسب» فعل است^{۳۵}.

در سنت مسیحی، مدعایی مشابه نظریه‌ی اشاعره وجود دارد، که به شکل *Man proposes, God disposes* بیان شده است. درست مانند کلید برق را زدن. انسانی که کلید برق را می زند، عامل روشنایی چراغ نیست، نیروی الکتریسیته‌ی درون سیم‌ها، لامپ را روشن می کند. مدعای اشاعره این است که آدمیان، فقط و فقط تهیه‌ی مقدماتی است که با حاضر شدن آنها، اراده و قدرت خداوند، فعل مورد نظر را به وجود می آورد. منظور از «کسب» تهیه مقدمات لازم برای فعل و تصرف عملی خداوند است. به روشنی دیده می شود که جبرگرایی اشاعره، نظریه‌ی منسجم نیست. آنان از یک سو اراده و اختیار را به آدمی نسبت می دهند، و از سوی دیگر با گفتن اینکه فاعل مستقیم فعل آدمی خداوند است، قدرت و فاعلیت و اختیار را از او سلب می کنند. امام محمد غزالی هم همین ایده را دنبال می کرد. او معتقد بود که خداوند فاعل همه‌ی اعمال است. اما برای حل مسأله‌ی جبر، آدمیان را کاسب معرفی می کرد:

«حرکت، مخلوق خداوند و وصف و کسب بنده است. چون حرکت وقتی به وجود می آید مقدر به قدرت است که وصف بنده است و نیز نسبتی با صفت دیگری به نام قدرت دارد که به اعتبار آن نسبت، کسب شمرده می شود. چنین چیزی جبر محض نمی تواند باشد، چون آدمی بالوجدان فرق میان حرکت مقدر و رعشه‌ی بی اختیار و خارج از قدرت را در می یابد^{۳۶}».

مولوی هم با اقتفای به غزالی می گفت:

کرد حق و کرد ما هر دو ببین
 کرد ما را هست دان پیداست این
 گر نباشد فعل خلق اندر میان
 پس مگو کس را چرا کردی چنان
 یک مثال ای دل پی فرقی بیار
 تا بدانی جبر را از اختیار
 دست کان لرزان بود از ارتعاش
 وانک دستی تو بلرزان ز جاش
 هر دو جنبش آفریده ی حق شناس
 لیک نتوان کرد این با آن قیاس
 زان پشیمانی که لرزانیدیش
 مرتعش را کی پشیمان دیدیش

(مثنوی، دفتر اول، ابیات ۱۵۰۳ - ۱۴۸۳)

مولوی مسأله‌ی فلسفی جبر و اختیار را حل ناشدنی معرفی می‌کند. مطابق نظر وی، طرفین بحث، گویی به تکافو ادله رسیده اند. هر یک از طرفین که دلیلی بر می‌سازد، خداوند دلیل دیگری در اختیار طرف مقابل می‌نهد تا این نزاع تا ابد ادامه پیدا کند. فقط عشق می‌تواند این معضل فلسفی - کلامی را حل کند (مثنوی، دفتر پنجم، ابیات ۳۲۴۰ - ۱۴۳۲). عاشق تمام وجود خود را در اختیار معشوق می‌گذارد تا هر چه او می‌پسندد انجام شود. اختیار معشوق، عین اختیار عاشق است. معشوق از من، من تر است، لذا هر چه بخواهد، عین خواسته عاشق است:

لفظ جبرم عشق را بی صبر کرد
 وانک عاشق نیست حبس جبر کرد
 این معیت با حقست و جبر نیست
 این تجلی مه است این ابر نیست
 ور بود این جبر جبر عامه نیست
 جبر آن اماره ی خودکامه نیست
 اختیار و جبر ایشان دیگرست
 قطره ها اندر صدفها گوه‌رست
 اختیار و جبر در تو بد خیال
 چون در ایشان رفت شد نور جلال

(مثنوی، دفتر اول، ابیات ۱۴۷۶-۱۴۶۶)

من که باشم چرخ با صد کار و بار

زین کمین فریاد کرد از اختیار

کای خداوند کریم و بردبار

ده امانم زین دو شاخه ی اختیار

اولم این جر و مد از تو رسید

ورنه ساکن بود این بحر ای مجید

هم از آنجا کین تردد دادیم

بی تردد کن مرا هم از کرم

ابتلام می‌کنی آه الغیاث

ای ذکور از ابتلات چون اناث

تا بکی این ابتلا یا رب مکن

مذهبی‌ام بخش و ده مذهب مکن

(مثنوی، دفتر ششم، ابیات ۲۱۳-۲۰۲)

۵- خدای اشاعره

خدانشناسی غزالی و فخر رازی و مولوی، همان است که محقق خراسانی گفته است. خدای غزالی اشعری مسلک، به هیچ اصل عقلی و اخلاقی پایبند نیست. فریب کاری است که به او نمی‌توان اعتماد کرد. برای اینکه تمام عالم هستی ملک اوست، و تصرف در ملک خویش، ظلم و سلب حق به شمار نمی‌آید. غزالی در **احیاء علوم الدین** نوشته است:

«خداوند به داود علیه السلام وحی کرد که ای داود، همچنان که از درنده ای هار می ترسی از من بترس... هر کس خدا را بشناسد می‌داند که یکی از صفات حق این است که از هلاک کردن همه‌ی جهانیان پروا ندارد و می‌داند که خودش در دست قدرت کسی مسخر است که اگر هزاران هزار چون او را هلاک کند و به عذاب ابد گرفتار سازد ابداً دچار تأثر رقت و بی تابی نخواهد شد» ۳۷.

باز در جای دیگر همین مسأله را مطرح کرده است:

«معنای ترس از صفات خداوند را جز به مثالی در نمی‌یابی. اگر شرع اذن نداده بود هیچ صاحب بصیرتی جرأت ذکر چنین مثالی را نداشت. در خبر آمده است که خداوند به داود نبی وحی فرمود که از من چنان بترس که از درنده ای هار می ترسی. این مثال حاصل مقصود را به تو می‌فهماند... و حاصل آن است که ترس آدمی از درنده از آن رو نیست که نسبت به او جنایتی کرده است بلکه از خشم و قهر و کبر و هیبت و سطوت اوست، و از آن روست که او در انجام هر کاری بی پرواست...»

اصلاً تو در نزد آن درنده کمتر از آنی که به تو التفاتی کند... شأن خداوند برتر از این مثال است اما عارفان به شهود یقینی دریافته اند... که وقتی خداوند می‌گوید: «اینان را به بهشت می‌برم و باکی ندارم و آنان را به آتش می‌برم و باکی ندارم، راست می‌گوید» ۳۸.

مولوی هم در این خصوص، به اقتفای از غزالی، همان خداشناسی را بسط داده است:

ای ز تو ویران دکان و منزل
 چون نالم چون بیفشاری دلم
 عاشقم من بر فن دیوانگی
 سیرم از فرهنگ و فرزانیگی
 چون بدر شرم گویم راز فاش
 چند ازین صبر و زحیر و ارتعاش
 در حیا پنهان شدم همچون سحاف
 ناگهان بجهم ازین زیر لحاف
 ای رفیقان راهها رابست یار
 آهوی لنگیم و او شیر شکار
 جز که تسلیم و رضا کو چاره ای
 در کف شیر نری خون خواره ای
 او ندارد خواب و خور چون آفتاب
 روحها را می‌کند بی خورد و خواب
 که بیا من باش یا هم خوی من
 تا ببینی در تجلی روی من

(مثنوی، دفتر ششم، ابیات ۵۷۹-۵۷۰)

و در دفتر سوم هم همین نکته را تکرار کرده است:

پیش شیری آهوی بیهوش شد
 هستی اش در هست او روپوش شد
 (مثنوی، دفتر سوم، بیت ۳۶۷۶)

و در جایی دیگر می‌گوید:
 تا نسوزم کی خنک گردد دلش
 ای دل ما خاندان و منزلش
 خانه خود را همی سوزی بسوز
 کیست آن کس کو بگوید لایجوز

خوش بسوز این خانه را ای شیر مست

خانه عاشق چنین چنین اولی تر است

(مثنوی، دفتر ششم، ابیات ۶۱۹-۶۱۷)

اشعریان با مسأله‌ی مهم اخلاقی بودن افعال الهی روبرو بودند. آنان وقتی به تاریخ و قرآن می‌نگریستند، راه حلی جز این به نظرشان نمی‌رسید که خداوند تابع اخلاق نیست و هر چه می‌کند، اگر با معیارهای اخلاقی آدمیان سنجیده شود، غیر اخلاقی به شمار خواهد آمد. غزالی می‌گفت:

«آدمی اگر به کافران و فاسقان بنگرد که بی هیچ گناهی از نعمت ایمان محروم مانده اند، بر خود می‌لرزد و با خود می‌گوید آنکه بی جنایت محروم می‌کند و بی وسیله می‌بخشد، چه پروایی دارد که آنچه را بخشیده باز پس گیرد؟ بسا مومنان که به ارتداد افتاده اند و به سوء خاتمت مبتلا شده‌اند ۳۹.»

غزالی در کتاب **الاقتصاد فی الاعتقاد** گفته است: «در نظر ما جایز است که خداوند شخص دروغگو و نادان را در بهشت جاودان مستقر سازد، چنانچه جایز است خداوند شخص صادق و عالم را در آتش دوزخ افکند.»

مولوی هم بر این باور بود که وفای به عهد بر خدا واجب نیست، پس وظیفه عاشقان زردروی است که وفا کنند:

بر شاه خوبرویان واجب وفا نباشد

ای زرد روی عاشق، تو عهد کن وفا کن

۶- دفع یک توهم

محدود کردن اندیشه‌ی بزرگانی چون غزالی، فخر رازی و مولوی در چارچوب اشاعره، واقعاً امکان پذیر نیست. غزالی به عنوان مجدد قرن ششم و امام فخر رازی به عنوان مجدد قرن هفتم معرفی شده‌اند ۴۰.

در میان سخنان آنها، نکات فراوانی وجود دارد که با مدعیات اشاعره ناسازگار است. به عنوان مثال، غزالی که در **تهافت الفلاسفه** فیلسوفان (ابن سینا، فارابی و...) در سه مورد تکفیر و تسفیق کرده است، در کتاب **القسطاس المستقیم**، اختلاف آدمیان در افکار و گفتار و رفتار را طبیعی و رفع ناشدنی به شمار آورده که حتی پیامبران هم قادر به رفع آن نشده اند، چه رسد به امام معصوم:

«بل اختلاف الخلق حکم ضروری ازلی ولایزالون مختلفین الا من رحم ربک... و لیت شعری رئیس الامه علی ابن ابی طالب- رضی الله عنه- کان سبب رفع الاختلافات بین الخلق... او سبب تأسیس اختلافت لانتقطع ابدالهر ۴۱.»

غزالی به قائلان وجود امام معصوم (شیعیان) می‌گوید، امام شما نه تنها باعث حل اختلاف نشد، بلکه وجودش اختلافات بسیار آفرید. سپس از آنها می‌پرسد: علی بن ابی طالب سبب رفع اختلاف شد، یا موضوع امامت اش، موجب پدیدار شدن اختلافاتی شد، که تا پایان تاریخ هم حل نخواهد شد؟ اگر امام معصوم شما مدعی رفع اختلاف باشد، چرا اختلافات مسلمین پایان نیافته است؟ غزالی رافضیان و ناصیبیان را خارج از صراط مستقیم به شمار آورده و می‌گوید، تنها اهل سنت و جماعت در راه اعتدال هستند. غزالی یک فصل از کتاب **الاقتصاد فی الاعتقاد** را به بحث تکفیر اختصاص داده است. او می‌گوید، انکار اجماع، به انکار خاتمیت پیامبر اسلام منتهی می‌شود. نظام منکر حجیت اجماع بود، اما او را نمی‌توان به دلیل انکار اجماع، تکفیر کرد ۴۲.

غزالی به صراحت تمام نوشته است که کسی را به دلیل مخالفت با آرای اشاعره نمی‌توان تکفیر کرد، برای اینکه نمی‌توان اثبات کرد که باورهای اشاعره درست است. وی از کسانی که مخالفت با اشاعره را کفر می‌دانند، می‌پرسد: از کجا برای آنان ثابت شده که حق منحصر در مذهب آنان است؟

«و لعل صاحبه یمیل من سائر المذاهب الی الاشعری و یزعم ان مخالفته فی کل ورد و صدر کفر من الکفر الجلی فأسأله من این ثبت له ان یكون الحق وفقاً علیه حتی قضی بکفر الباقلانی اذا خالفه فی صفه البقاء لله تعالی و زعم انه لیس هو وصفا لله تعالی زائداً علی الذات و لم صار الباقلانی اولی بالکفر بمخالفته الاشعری من الاشعری بمخالفته الباقلانی ۴۳.»

غزالی می‌گوید، تنها سرمایه و اندوخته‌ی فقیهان، علم فقه است، و جز آن دانش دیگری ندارند، اما براحتی حکم تکفیر برای این و آن صادر می‌کنند. مردم باید از اینان روی بگردانند:

«فأذا رایت الفقیه الذی بضاعته مجد الفقه یحوض فی التکفیر والتضلیل فأعرض عنه ولا تشغل به قلبک و لسانک فأن التحدی بالعلوم غریزه فی الطبع لا یصبر عنه الجهال و لاجله کثر الخلاف بین الناس ۴۴.»

غزالی در ابتدای کتاب **المستصفی من علم الاصول** نوشته است:

«**عقل حاکمی است که هرگز معزول نمی‌شود و شرع شاهدهی است که مزکی و معدل است ۴۵.**»

این مدعا، معنایی جز حاکمیت عقل مستقل از وحی ندارد. افسوس که غزالی و دیگر اندیشمندان مسلمان، به لوازم و پیامدهای این مدعا، پایبند نبودند.

امام فخر رازی، با اینکه خود یکی از اشعریان، و مدافعان جبر است، در ذیل آیه هفتم سوره آل عمران، بخوبی نشان می‌دهد که پیش فرض‌ها، پیش انگاشت‌ها و پیش داوری‌های برون دینی، چگونه از آیات قرآن، محکم و متشابه بر می‌سازند. وقتی خوانش و فهم و تفسیر کتاب و سنت معتبر، تا این حد متکی به پیش فرض‌های برون دینی است، چه جای ناروا داری و عدم تحمل دیگری؟ می‌گوید:

«هر یک از خداوندان مذاهب ادعا می‌کنند که آیات موافق با مذهب او، محکم است، و حال آنکه آیات موافق با قول خصم او، متشابه است. از اینجاست که معتزلی می‌گوید **فمن شاء فلیومن و من شاء فلیکفر** (کهف، ۲۹) محکم است، و اینکه می‌گوید **و ما تشاء ون الا ان یشاء الله رب العالمین** (تکویر، ۲۹) متشابه است. و سنی [اشعری] امر را درباره آن قلب می‌کند... و باید دانست که تو در دنیا طایفه‌ای نمی‌بینی الا اینکه آیات مطابق با مذهب خودشان را محکم می‌خوانند، و آیات مطابق با مذهب خصم شان را متشابه می‌شمارند. مثلاً آیا جبایی را نمی‌بینید که می‌گوید: مجیره کسانی هستند که ظلم و کذب و تکلیف مالایطاق را به خدای تعالی نسبت می‌دهند، و آنها کسانی هستند که به متشابهات تمسک می‌جویند، و یا ابومسلم [بحر] اصفهانی می‌گوید:

«زایغ طالب فتنه کسی است که دل به آیات ضلال می‌دهد، و آنها را به آیات محکمی که خدای تعالی بیان داشته تأویل نمی‌کند»، مثل اینکه می‌گوید:

و اضلهم السامری، و اضل فرعون قومه و ما هدی، و ما یضل به الالفاسقین (طه، ۸۵ و ۷۹ - بقره، ۲۶) و نیز قول خدای تعالی را که می‌گوید **و اذا اردنا ان نهلك قریه امرنا مترفیها ففسقوا فیها** (اسراء، ۱۶) بر این تفسیر می‌دهند که خدای تعالی هلاکشان کرد در حالی که فسق آنان را اراده کرده بود، و نیز اینکه خدای تعالی بر خلق خویش علت‌هایی می‌طلبد تا اینکه هلاکشان سازد، با اینکه خدای تعالی می‌گوید **یرید الله بکم الیسر و لا یرید بکم العسر، و یرید الله لیبین لکم و یرید بکم** (بقره، ۱۸۵ - نساء، ۲۶) و قول خدای تعالی که می‌گوید **زینا لهم اعمالهم فهم یعمهون** (نمل، ۴) را بر این معنی تأویل می‌کنند که خدای تعالی نعمت را بر ایشان بیاراست، و بدین کار آنچه را که در قرآن بود نقض کردند، چنانکه می‌گوید **ان الله یغیر ما یقوم حتی یغیروا ما بانفسهم، و ما کنا مهلکی القرى الا و اهلها ظالمون** (رعد، ۱۱ - قصص، ۵۹) و می‌گوید **و اما ثمود فهذینا هم فاستحبوا العمی علی الهدی** (فصلت، ۵۹)، و می‌گوید **فمن اهتدی فانما یرتدی لنفسه** (اسراء، ۱۵) و می‌گوید **و لکن الله حبیب الایمان و زینه فی قلوبکم** (حجرات، ۷)، پس چگونه عمه و سرگردانی را زینت می‌دهد؟

و این آن چیزی است که ابومسلم می‌گوید - و ایکاش می‌دانستیم که چگونه حکم می‌کند که آیات موافق مذهب او همه محکومات‌اند، و آیات مخالف مذهب او همه متشابه‌اند؟ و چرا آنچه از این آیات ایجاب می‌کند و مطابق مذهب او است آنها را بر ظاهر جاری می‌سازد، و در آیاتی که مخالف مذهب او است آنها را از ظاهر بر می‌گرداند؟... پس بدانچه یاد کردیم، ظاهر می‌گردد که قانون پایدار نزد جمهور مردم این است که هر آیه‌یی موافق مذهب ایشان باشد، آن آیه محکم است، و هر آیه‌یی که مخالف مذهب ایشان باشد، آن متشابه است ۴۶.»

اشاعره عقل را در پای شرع ذبح کردند. اگر یکی از مدعیات کتاب و سنت با یافته‌های عقل انسانی تعارض پیدا می‌کرد، معتزله بر این باور بودند که باید عقل را چسبید و شرع را به سود عقل تأویل کرد. اما اشاعره بدون کوچکترین تردیدی شرع را چسبیده و برای عقل هیچ اعتباری قائل نبودند.

امام فخر رازی یکی از بزرگترین اندیشمندان اشاعره است. اما او، در برخی موارد، در تفسیر آیات قرآن، نزاع را به سود عقل پایان داده است. در این رویکرد، او به گونه‌ای سخن گفته است، که گویی حکمی کلی برای تمامی موارد تعارض صادر می‌کند. استدلال او روشن است. می‌گوید، انکار عقل، به ابطال توحید و نبوت و قرآن منجر می‌شود. از این رو، در مواردی که فرآورده‌های وحیانی با یافته‌های عقلانی انسانی تعارض می‌یابند، باید داوری عقل را پذیرفت و مدعیات وحیانی را تأویل کرد. در تفسیر آیه‌ی ۲۸۶ سوره بقره نوشته است:

«... پس در می‌یابیم که در آیه، ناچار باید تأویلی باشد، و در آن چند وجه است: یکی که آن صواب تر است، این است که ثابت شده است هرگاه میان امر قاطع عقلی و ظاهر سمعی تعارض پدید آید، یا باید هر دو را تصدیق کرد، و آن محال است، زیرا آن جمع میان دو نقیض است، و یا باید هر دو را تکذیب کرد، و آن نیز محال است، زیرا آن به مثابه ی ابطال دو نقیض است، و یا باید حکم قاطع عقلی را تکذیب کرد و ظاهر سمعی را ترجیح نهاد، و این، مایه‌ی راه یافتن طعن در دلایل عقلی می‌گردد، و هر گاه چنین باشد، توحید و نبوت و قرآن، باطل می‌گردد. و ترجیح دلیل سمعی نیز مایه‌ی قدح در دلیل عقلی و سمعی با هم می‌گردد، پس باقی نمی‌ماند جز اینکه به صحت دلایل عقلی قطع کنیم، و ظاهر سمعی را بر تأویل حمل کنیم. و این کلام، همان است که معتزله در دفع ظواهری که اهل تشبیه بدان تمسک می‌جویند، همواره استناد می‌جویند ۴۷.»

ذهن نقاد و شک‌آفرین امام فخر رازی، مانع حبس وی در قفس تنگ اشاعره می‌گشت. آن شیر قدر، با سرکشی به قلمروهای مختلف، موجب شد تا کسانی برای او، کلامی برسازند، که به تکفیر او منتهی می‌گردید:

انه يقول: قال محمد التازی یعنی النبی و قال محمد الرازی یعنی نفسه: یعنی او گفته است: محمد تازی چنان گفت، و محمد رازی چنین می‌گوید ۴۸.

شمس تبریزی، در مقالات می‌گوید: «فخر رازی چه زهره داشت که گفت: محمد تازی چنین می‌گوید، و محمد رازی چنین می‌گوید ۴۹.»

شمس تبریزی در جای دیگری از مقالات گفته است: «اگر این معنی‌ها و بحث بشایستی ادراک کردن، پس خاک عالم بر سر بیایستی کردن ابایزید را و جنید را حسرت فخر رازی، که او را صد سال شاگردی بایستی کردن. گویند: هزار تا کاغذ تصنیف کرده است فخر رازی در تفسیر قرآن، بعضی گویند پانصد تا کاغذ، [اما] صد هزار فخر رازی در گرد راه ابایزید نرسد، و چون حلقه بر در باشد ۵۰.»

اما مولوی، او عقابی است که حبس کردنش در قفس تنگ اشاعره، محال است. او عاشق دلیری بود که ترس و خوف با او بیگانه بود:

ترس مویی نیست اندر پیش عشق

جمله قربانند اندر کیش عشق

عشق وصف ایزدست اما که خوف

وصف بنده ی مبتلای فرج و جوف

زاهد با ترس می تازد بپا

عاشقان پیران تر از برق و هوا

کی رسند این خائفان در گرد عشق

کآسمان را فرش سازد درد عشق

(مثنوی، دفتر پنجم، ابیات ۲۱۹۳-۲۱۸۴)

عاشقی بود که غم با او بیگانه بود:

باده غمگینان خورند و ما ز می خوشدل تریم

رو به محبوسان غم ده ساقیا افیون خویش

خون ما بر غم حرام و خون غم بر ما حلال

هر غمی کو گرد ما گردید شد در خون خویش

(دیوان کبیر، غزل ۱۲۴۷)

احکام فقهی عبادی را نردبانی می دانست که از طریق آنها می باید بر بام رفت. آنکه به بام رسد، عمل به احکام، بر او واجب نیست:

هر که محراب نمازش گشت عین

سوی ایمان رفتنش می دان تو شین

هر که شد مر شاه را او جامه دار

هست خسران بهر شاهش اتجار

هر که با سلطان شود او همنشین

بر درش شستن بود حیف و غبین

دستبوسش چون رسید از پادشاه

گر گزیند بوس پا باشد گناه

(مثنوی، دفتر اول، ابیات ۱۷۷۱-۱۷۶۸)

از نظر مولوی، شیخ کامل، مشمول احکام شرعی نمی گردد. کسانی که به مقام رضا نائل گشته اند، نیازی به دعا کردن ندارند. به عبارت دیگر، در یکی از منازل سلوک، دعا کردن منتفی خواهد شد:

ز اولیا اهل دعا خود دیگرند
 گه همی دوزند و گاهی می درند
 قوم دیگر می شناسم ز اولیا
 که دهانشان بسته باشد از دعا
 از رضا که هست رام آن کرام
 جستن دفع قضاشان شد حرام
 در قضا ذوقی همی بینند خاص
 کفرشان آید طلب کردن خلاص
 حسن ظنی بر دل ایشان گشود
 که نپوشند از غمی جامه ی کبود
 چون قضای حق رضای بنده شد
 حکم او را بنده ی خواهنده شد
 بی تکلف نی پی مزد و ثواب
 بلکه طبع او چنین شد مستطاب
 پس چرا لابه کند او یا دعا
 که بگردان، ای خداوند، این قضا؟
 پس چرا گوید دعا الا مگر
 در دعا ببیند رضای دادگر؟
 آن شفاعت و آن دعا نه از رحم خود
 می کند آن بنده ی صاحب رشد
 رحم خود را او همان دم سوختست
 که چراغ عشق حق افروختست
 دوزخ اوصاف او عشقتست و او
 سوخت مر اوصاف خود را مو به مو
 (مثنوی، دفتر سوم، ابیات ۱۸۸۳-۱۸۷۹ و ۱۹۲۲-۱۹۰۶)
 در مقام فنا، زبان معشوق، زبان عاشق است:
 آن دعای بی خودان خود دیگر است

آن دعا زو نیست گفت داورست

آن دعا حق می‌کند چون او فناست

آن دعا و آن اجابت از خداست

(مثنوی، دفتر سوم، ابیات ۲۲۲۰-۲۲۱۹)

در عین اعتراف به عظمت غزالی، فخر رازی و مولوی، باید به این نکته هم توجه داشت که نظرات این بزرگان، ضربه‌ی مهلکی بر اندیشه‌ی فلسفی و عقل مستقل از شرع (عقل استدلالگر) وارد آورد. اشاعره عقل را از جهات گوناگون مورد حمله قرار داده و «دین عجائز» را تبلیغ می‌کردند:

خرم آن کاین عجز و حیرت قوت اوست

در دو عالم خفته اندر ظل دوست

هم در اول عجز خود را او بدید

مرده شد دین عجایز بر گزید ۵۱

«ابله بودن اکثر اهل بهشت»، تبلیغ دیگر آنها بود. این نوع سخنان، چه وضعیتی برای عقل به وجود می‌آورد؟ خدای آنها، نه تنها فاعل همه‌ی اعمال بود، بلکه واضع تمام احکام عملی مورد نیاز آدمیان، و تعیین کننده‌ی خوب و بد رفتارها بود. اشاعره منکر حسن و قبح ذاتی و عقلی بودند. معتزله از حسن و قبح ذاتی و عقلی دفاع می‌کردند. شیعیان، اگر چه در ادعا خود را هم جهت با معتزله قلمداد می‌کردند، اما آنها هم در نهایت عقل را مورد تهاجم بی‌امان قرار دادند تا بتوانند، ارسال انبیاء، وضع احکام فقهی توسط خداوند، معین کردن خوب و بد افعال از سوی خدا و تعیین ائمه از سوی او را توجیه کنند. بدین ترتیب، دین(خدا)، اخلاق ساز شد، و مفسران بزرگ، اخلاق را هم یکی از ارکان تحدی به شمار آوردند. عقل گرایی محصول ادعا نیست، عقل گرا، عقل را در پای شرع قربانی نمی‌کند. پذیرش و فهم دین، متکی به عقل است. وقتی عقل تعطیل شود، شرع هم به طریق اولی (منطقاً) تعطیل می‌گردد. حال، در پرتو این مقدمات، می‌توان بحث وابستگی یا عدم وابستگی اخلاق به دین، را آغاز کرد.

پاورقی‌ها

۲۹- آیت الله جوادی آملی در این خصوص، در شرح حکمت متعالیه، نوشته است:

«نارسایی و قصور ذاتی الفاظ و مفاهیم متداول، در انتقال معانی توحیدی همان گونه که منشأ بروز اختلاف در ظواهر عبارات اهل معرفت می‌شود، اختلاف ظاهری در برخی از تعبیر کتاب الهی و یا احادیث نبوی را نیز به دنبال می‌آورد و این اختلافات ظاهری موجب می‌شود تا کسانی که از فهم حقیقت آنها عاجز هستند و توان شناخت متشابهات و ارجاع آنها به محکومات را ندارند، گرفتار اختلاف و تشتت شوند. همه‌ی ملل و طوائف دینی که در برابر نحل و طوائف غیر دینی هستند، نظرات خود را مستند به کتاب و حدیث مأثور از معصوم می‌گرداند، جبریه و مفوضه و فرقه‌های مختلف کلامی هر یک به ظواهر احادیث و آیات تمسک می‌ورزند. امام رازی، در تفسیر خود به صورت مکرر برای اثبات جبر، به آیات قرآن استشهاد می‌ورزد و عذر تکرار خود را به این گونه بیان می‌دارند که خضم ما، یعنی مفوضه نیز برای توجیه تقویض مکرراً به آیات استشهاد می‌ورزند از این جهت ما ناگزیر به تکرار، تن در می‌دهیم و این اشکال در حقیقت متوجه خصم است.

کسانی که به تفکیک عقل و دین، نظر می‌دهند و رجوع به ظواهر دینی را برای تدوین اصول عقاید کافی می‌دانند و به اختلاف اندیشمندان متفاوت برای صحت نظر خود راجع به نارسایی عقل تمسک می‌ورزند، از این نکته غافل هستند که اولاً: خود عقل از ادله‌ی دینی استوار است و هرگز عقل در مقابل دین نیست بلکه فقط در برابر نقل است و ثانیاً: رجوع به نصوص و متون دینی نیز در حل اختلاف کافی نیست و اگر آیات و روایاتی که در باب اصول است

در معرض نظر و گفت و گو قرار گیرد، گذشته از تفاوت هایی که بین خود یافت می‌شود، احتمالات و نظرهای مختلف در استنباط از آنها نیز پدید می‌آید و اگر اختلاف بالفعلی در این زمینه نیست تنها به دلیل مهجور بودن آن متون است، بنابراین، اختلاف بین اندیشمندان، دلیلی بر نفی ارزش معرفتی دانش عقلی و تفاوت ذاتی آن با دانشی که از متون دینی حاصل می‌شود و یا دلیل بر نفی ضرورت حضور عقل در علوم نقلی نیست» (آیت الله جوادی آملی، **رحیق مختوم، شرح حکمت متعالیه**، جلد دهم، مرکز نشر اسراء، صص ۹۸-۹۷).

مرتضی مطهری هم در این خصوص نوشته است، دو دسته آیات در قرآن وجود دارد، که هر گروه به یکی از آنها استناد می‌کند:

«این دو دسته آیات از نظر غالب علمای تفسیر و علمای کلام معارض یکدیگر شناخته شده‌اند. به عقیده آنها باید مفاد ظاهر يك دسته را پذیرفت و دسته دیگر را تأویل کرد. از نیمه دوم قرن اول که دو طرز تفکر در این باب پیدا شد، گروهی که طرفدار آزادی و اختیار بشر شدند، دسته اول این آیات را تأویل و توجیه کردند و آنها به «قدری» معروف شدند. گروهی دیگر که طرفدار عقیده تقدیر شدند، دسته دوم این آیات را تأویل کردند و «جبری» نامیده شدند. تدریجاً که دو فرقه بزرگ کلامی، یعنی اشاعره و معتزله پدید آمدند و مسائل زیاد دیگری غیر از مسأله جبر و قدر را نیز طرح کردند و دو مکتب به وجود آمد، جبریون و قدریون در اشاعره و معتزله هضم شدند، یعنی دیگر عنوان مستقل برای آنها باقی نمی‌ماند. مکتب اشعری از جبر و مکتب معتزلی از قدر طرفداری کرد... گفتیم که از نظر غالب مفسرین و متکلمین، آیات قرآن در زمینه سرنوشت و آزادی و اختیار انسان، متعارض می‌باشند و ناچار يك دسته از آیات را باید تأویل و برخلاف ظاهر حمل کرد... مکتب کلامی و تفسیری اشاعره و معتزله پر است از تأویل و توجیه. معتزله آیات تقدیر را تأویل کردند و اشاعره آیات اختیار را. برای نمونه به تفسیر امام فخر رازی که فکر اشعری دارد، و به **کشاف** زمخشری که فکر معتزلی دارد می‌توان مراجعه کرد» (مرتضی مطهری، **انسان و سرنوشت**، صص ۳۸-۴۲).

۳۰- مطابق این آیه خداوند نه تنها عالم به کلیات است، بلکه عالم به جزئیات هم هست. یکی از موارد اختلاف در تفسیر این آیه آن است که برخی از مفسران گفته‌اند، کتاب مبین همین قرآن است. مطهری گفته است: «بسیار دیده می‌شود که به غلط جمله و لا رطب و لا یابس الا فی کتاب مبین را بر قرآن تطبیق می‌کنند، در صورتی که به طور قطع و مسلم مقصود قرآن نیست و شاید یک نفر از مفسرین قابل اعتماد نیز آن طور تفسیر نکرده باشد» (مرتضی مطهری، **انسان و سرنوشت**، انتشارات صدرا، ص ۳۴).

در صورتی که علامه ی طباطبایی، استاد مطهری، و کسی که به گفته مطهری بهترین تفسیر تاریخ اسلام را نوشته است، در این خصوص گفته است:

«لفظ **الا فی کتاب مبین** بدل خواهد بود از جمله **الا یعلم** و معنای همان را می‌رساند، و در حقیقت تقدیر کلام چنین است: **و لا رطب و لا یابس الا هو واقع و مکتوب فی کتاب مبین**: هیچ تر و خشکی نیست مگر اینکه در کتاب مبین نوشته شده است و کلمه مبین اگر به معنای اظهارکننده باشد آن وقت توصیف کتاب به آن، برای این خواهد بود که قرآن کریم حقیقت هر چیزی را آن طور که هست، بدون هیچ‌گونه ابهام و تغییر و تبدیلی، اظهار می‌کند، و اگر هم به معنای ظاهر بوده باشد باز همان معنا را می‌رساند، و کتاب را به آن توصیف کردن، از این جهت است که حقیقت کتاب همان نوشته‌های آن است و حقیقت آن نوشته‌ها هم معنای است که الفاظ آنها را حکایت می‌کند؛ و وقتی در آن معنای ابهام و خفائی نباشد، قهراً الفاظ هم مبین و آشکار و کتاب نیز کتاب مبین خواهد بود» (طباطبایی، **المیزان**، جلد ۷، ص ۱۸۴).

آیات دیگری با همین مضمون وجود دارد، که طباطبایی آنها را به همین نحو تفسیر کرده است. به عنوان مثال، طباطبایی در خصوص **تبیانا لکل شیء** (نحل، ۸۹)، نوشته است:

«چون قرآن کریم کتاب هدایت برای عموم مردم است و جز این کار و شأنی ندارد لذا ظاهراً مراد از کل شیء همه آن چیزهایی است که برگشتش به هدایت باشد از قبیل معارف حقیقی مربوط به مبدأ و معاد و اخلاق فاضله و شرایع

الهی، و قصص و مواظی که مردم در اهداء و راه یافتنشان به آن محتاجند، و قرآن تبیان همه اینهاست، نه اینکه تبیان برای همه علوم هم باشد» (طباطبایی، المیزان، جلد ۱۲، ص ۴۶۹).

پس قرآن **تبیانا لكل شیء و تفصیل كل شیء** (یوسف، ۱۱۱) است. از سوی دیگر، می‌فرماید:

ما فرطنا فی الکتاب من شیء: ما در این کتاب هیچ چیزی را فروگذار نکرده‌ایم (انعام، ۳۸)

طباطبایی در تفسیر این آیه نوشته است:

«مراد از آن، همین قرآن باشد، به شهادت اینکه در چند جا از کلام مجید قرآن را کتاب نامیده است. و در این صورت معنای آیه چنین می‌شود: قرآن مجید از آنجایی که کتاب هدایت است و بنایش بر اساس بیان حقایق و معارفی نهاده شده که چاره‌ای در ارشاد به حق صریح جز بیان آن نیست، از این جهت در این کتاب، در بیان جمیع آنچه که در سعادت دنیا و آخرت آدمی دخیل است دریغ و کوتاهی نشده است. هم چنانکه آیه و **نزلنا علیک الکتاب تبیاناً لكل شیء** هم همین مضمون را افاده می‌کند» (طباطبایی، المیزان، جلد ۷، ص ۱۱۵).

آن پیش فرض برون دینی حداکثری، که قرآن را جامع همه چیز می‌داند، در تفسیر آیات خود را به نمایش می‌گذارد. مجموعه مقالات پاسخ به تحدی قرآن، نشان داد که حتی قائلان به کلام الله بودن قرآن، در عمل، از آن پیش فرض عدول کرده‌اند.

۳۱- امام فخر رازی، **تفسیر کبیر، مفاتیح الغیب**، ترجمه علی اصغر حلبی، انتشارات اساطیر، جلد هشتم، صص ۳۲۹۷-۳۲۹۳.

۳۲- امام فخر رازی، **المحصل**، ص ۲۹۳.

فخر رازی در کتاب **المحصل** (ص ۲۹۳) و کتاب **اربعین** (صص ۲۴۹-۲۴۶)، انسان‌ها را «فاعل مضطر» معرفی می‌کند.

خواجہ نیرالدین طوسی در کتاب **تلخیص المحصل** (به اهتمام عبدالله نورانی، تهران، ۱۳۵۹)، به نقد آرای فخر رازی پرداخته است. او در این کتاب گفته است که تحقیق در علوم دینی، حتی فقه و اصول، منوط به اثبات عقلانی و برهانی اصول عقاید است. اگر چنان نباشد، بنا فاقد پایه‌های محکم خواهد بود:

«فان اساس العلوم الدینیة علی اصول الدین، الذی یحوم مسائله حول الیقین، و لایتم بدونه الخوض فی سائرها كأصول الفقه و فروعها، فأن الشرع فی جمیعها محتاج الی تقدیم شروعها، حتی لایکون الحائض فیها و ان مقلداً لأصولها، کبان علی غیر اساس، و اذا سئل عما هو علیه لم یقدر علی ایراد حجة او قیاس» (**تلخیص المحصل**، ص ۱).

۳۳- امام فخر رازی، **تفسیر کبیر**، جلد ۸، ص ۳۲۴۳.

۳۴- غزالی، **احیاء علوم الدین**، ج ۴، ربع منیجات، کتاب التوحید و التوکل، صص ۲۵۴-۲۵۵.

۳۵- علامه حلبی، الحسن بن یوسف بن المطهر، **نهج الحق و کشف الصدق**، تحقیق فرج الله حسینی، دارالکتاب اللبنانی، مکتبه المدرسه، بیروت، ۱۹۸۲، ص ۱۲۶.

شهرستانی، ملل و نحل، ج ۱، ص ۹۷.

۳۶- غزالی، **احیاء علوم الدین**، ج ۱، کتاب قواعد العقاید، ص ۱۱۱.

۳۷- غزالی، **احیاء علوم الدین**، ج ۳، کتاب ذم الغرور، ص ۳۸۹.

۳۸- غزالی، **احیاء علوم الدین**، ج ۴، کتاب الخوف و الرجاء، صص ۱۶۰-۱۵۹.

۳۹- غزالی، **احیاء علوم الدین**، ج ۳، کتاب ذم الکبر و العجب، ص ۳۷۴.

۴۰- از پیامبر گرامی اسلام روایت شده است که:

«ان الله تعالى يبعث لهذه الامه في كل مائه سنه من يجادلها دينها: خدای تعالی در هر قرنی کسی را بر می انگیزد تا مجدد آنین او باشد» (سیوطی، جامع صغیر، ۱/۱۲۵، قاهره، ۱۹۵۴، به اهتمام مصطفی محمد عماره).

۴۱- غزالی، **القسطاس المستقیم**، چاپ دمشق - بیروت، صص ۱۱۲-۱۱۱.

۴۲- غزالی می‌نویسد:

«نمی‌توان نظام را بواسطه‌ی انکار اجماع، تکفیر کرد، زیرا در باب حجیت اجماع، شبهه‌های فراوانی وجود دارد، ولی در عین حال، از این نکته نیز نباید غافل بود که اگر این باب گشوده گردد و حجیت اجماع، مورد انکار واقع شود، عواقب و لوازم ناگوار و هولناکی را به دنبال خواهد داشت، بطور مثال، اگر شخصی خاتمیت پیغمبر اسلام را انکار کند و به جواز نبوت اشخاص دیگر پس از وی فتوا دهد، به اجماع مسلمانان، محکوم به کفر خواهد بود، دلیل و مستند حکم کفر وی نیز اجماع شناخته می‌شود، زیرا برای صدور حکم کفر نسبت به چنین اشخاص، دلیل عقلی وجود ندارد. در مورد ادله‌ی نقلیه نیز باب تأویل مفتوح است و شخص منکر، از توسل جستن به اسلحه‌ی تأویل، عاجز و ناتوان نیست، بنابر این انکار حجیت اجماع در این مورد می‌تواند به انکار خاتمیت پیغمبر اسلام و تکذیب وی منجر و منتهی گردد و این همان چیزی است که از عواقب و لوازم ناگوار و هولناک بشمار می‌آید.»

تنها دلیل نقلی ختم نبوت، آیه قرآن در خصوص «خاتم النبیین» است، به اضافه‌ی حدیثی از پیامبر که فرمود: «لانی بعدی».

غزالی به خوبی نشان می‌دهد که راه تأویل این مدعیات نقلی، گشوده است:

«کسانی که خاتمیت پیغمبر اسلام را انکار می‌کنند، از تأویل این آیه و این روایت عاجز نیستند، زیرا ممکن است بگویند: منظور از کلمه‌ی «خاتم النبیین» پیغمبران اولوالعزم می‌باشند و کلمه‌ی «النبیین» نیز جمع محلی به الف و لام است و در معنی، عام، بشمار می‌آید. این مسأله نیز مسلم است که مفهوم عام همواره قابل تخصیص است. در مورد حدیث نیز ممکن است به حربیه‌ی دیگری متوسل گشته و تفاوت میان رسول و نبی را مطرح نمایند. آنچه در حدیث آمده، کلمه‌ی نبی است که از حیث رتبه و درجه، از رسول بالاتر است و در اینجا است که شخص منکر، دست به تأویل زده و می‌گوید: آنچه پیغمبر اسلام آن را پس از خود نفی کرده، همانا آمدن نبی است، ولی در مورد رسول، دلیلی بر نفی و امتناع در دست نیست... اگرچه اینگونه تأویلات، نوعی هذیان و پریشان‌گویی است، ولی به هیچ وجه نمی‌توان آنها را از حیث لفظ و مقام دلالت، ممتنع بشمار آورد، زیرا مواردی وجود دارد که در مقام تأویل ظواهر، به احتمالاتی دور از ذهن و بسیار بعیدتر از آنچه در اینجا گفته می‌شود، تن در داده و تسلیم می‌شویم. مسأله‌ی تعطیل و تشبیه از اینگونه موارد است» (غزالی، **الاقتصاد فی الاعتقاد**، ص ۲۵۵).

نکاتی که غزالی در اینجا گفته، از جهت دیگری هم دارای اهمیت است. او نشان می‌دهد که همه‌ی آیات و مدعیات قرآن را می‌توان تأویل کرد. کتاب **جواهر القرآن** غزالی، چیزی جز تأویل قرآن نیست. نصر حامد ابوزید، بخش سوم کتاب **مفهوم النص** خود را به تأویل‌های غزالی از قرآن اختصاص داده است. رجوع شود به:

نصر حامد ابوزید، **معنای متن، پژوهشی در علوم قرآن**، ترجمه مرتضی کریمی نیا، طرح نو، صص ۴۸۱-۴۰۱.

۴۳- **فیصل التفرقه**، از مجموعه‌ی القصور العوالی للامام الغزالی، چاپ مصر، صص ۱۲۶-۱۲۵.

۴۴- **فیصل التفرقه**، از مجموعه‌ی القصور العوالی للامام الغزالی، چاپ مصر، صص ۱۵۰.

۴۵- غزالی، **المستصفی من علم الاصول**، چاپ مصر، جلد اول.

۴۶- امام فخر رازی، **تفسیر کبیر، مفاتیح الغیب**، ترجمه علی اصغر حلبی، انتشارات اساطیر، جلد هشتم، صص ۳۲۱۳-۳۲۰۲.

۴۷- امام فخر رازی، **تفسیر کبیر، مفاتیح الغیب**، ترجمه علی اصغر حلبی، انتشارات اساطیر، جلد هفتم، ص ۳۰۰۷.

۴۸- پس از شکست معتزله و پیروزی اشاعره، ضدیت با فلسفه بر اذهان سیطره یافت. برخی ادعا کردند که در مکاشفات عرفانی، ابن سینا را به دلیل رد ظاهر شریعت و قبول فلسفه یونانی، اهل جهنم یافته‌اند (علاءالدوله سمنانی، چهل مجلس یا رساله ی اقبالیه، مقدمه و تصحیح نجیب مایل هروی، تهران، انتشارات مولی، صص ۱۸۹-۱۸۸).

فریدالدین عطار هم به شدت تمام به رویارویی فلاسفه رفت و گفت:

کی شناسی دولت روحانیان

در میان حکمت یونانیان

کاف کفر، اینجا بحق المعرفه

دوست تر دارم ز فای فلسفه

ز آنکه گر پرده شود زین کفر باز

تو توانی کرد از کفر احتراز

لیک آن علم جدل چون ره زند

بیشتر بر مردم آگه زند

شمع دین چون حکمت یونان بسوخت

شمع دین زان علم بر نتوان فروخت

حکمت یثرب بس است ای مرد دین

خاک بر یونان فشان از راه دین

(فریدالدین عطار نیشابوری، **منطق الطیر**، تصحیح فروغی، چاپ سوم، انتشارات سنایی، ص ۲۷۲).

در **مصیبت نامه** هم به کتاب های نجات و شفای بوعلی حمله بده و در مقابل اتز فقه و حدیث دفاع می‌کند:

علم جز بهر حیات حق بخوان

وز "شفا" خواندن "نجات" خود مدان

علم دین فقه است و تفسیر و حدیث

هر که خواند غیر این گردد خبیث

در چنان فضای ذهنی ای، برخی با نقل احادیثی خاص، بدنبال دفاع از فلسفه بودند. **مصحح رساله ی الاتصاف**، فیض کاشانی، در پاورقی متن، ذیل روایتی که فیض در آن نظر پیامبر گرامی اسلام را درباره ی ارسطو ذکر کرده است، همان روایت را با اندکی تفاوت، از صفحه ی ۱۴ کتاب **محبوب القلوب** آورده است:

«پروى ان عمروبن عاص قدم من الاسكندريه على سيدنا رسول الله فسأله عمارأى فقال رأيت قوماً يتطلسون و يجتمون حلقاً و يذكرون رجلاً يقال له ارسطاطاليس لعنه الله فقال رسول الله مه يا عمرو ان ارسطاطاليس كان نبيا فجهله قومه:

يعنى روايت شده است كه عمروبن عاص از سفر اسكندريه مصر بازگشت و به محضر پيغمبر رسيد. حضرت رسول از آنچه او ديده بود سؤال كرد. عمروبن عاص در پاسخ گفت جماعتى را ديده كه گرد مى آمدند و درباره‌ى شخصى سخن مى‌گفتند كه ارسطو نام دارد، خداوند او را لعنت كند. حضرت رسول فرمود ساكت باش اى عمرو، ارسطو پيغمبرى بود كه قوم وى او را نشناختند» (ملا محسن فيض كاشانى، رساله الاتصاف، ص ۱۸۸).

فاصله‌ى دو سوي طيف، از زمين تا آسمان هم بيشتتر است. گروهى فلسفه مشأ را كفر و الحاد به شمار مى آورند، و گروه ديگرى، ارسطو را پيامبر به شمار مى‌آورند.

۴۹- شمس، مقالات، دكتور على موحد، انتشارات خوارزمى، ص ۲۸۸.

۵۰- شمس، مقالات، ص ۱۳۵.

پيش از اين با نقل جملاتى از تفسير كبير امام فخر رازى، نشان داديم كه پيش فرض برون منتى وى آن است كه در موارد تعارض فرآورده هاى وحىانى با يافته هاى عقلانى انسانى، بايد حكم عقل را پذيرفت و وحى را تأويل كرد. او، در كتاب ديگرى هم، همين مدعا را بسط داده و مدعايات سمعى را مفيد يقين ندانسته است. در اين بحث، او تصوير يك عقل گراى جازم را از خود به نمايش مى‌گذارد. مى‌گويد:

«پيش از آن كه در مطلوب شروع كنيم ببايد دانستن كه دليل از سه قسم بيرون نبود: يا عقلى محض باشد يا نقلى محض يا مركب باشد از مقدماتى كه بعضى عقلى و بعضى سمعى باشد. اما آنچه عقلى محض باشد يا همه‌ى مقدمات آن يقينى بود، نتيجه هم يقينى بود، زيرا آنچه لازمه‌ى مقدمات حقه يقينى است ناچار بايد يقينى بوده باشد. ولى اگر همه مقدمات ظنى بود يا بعضى يقينى بود و بعضى ظنى، نتيجه نيز ظنى خواهد بود، زيرا فرع هرگز قوى تر از اصل نيست. به اين ترتيب هنگامى كه همه‌ى اجزاء يك اصل و يا برخى از اجزاء آن ظنى بوده باشد، ناچار فرع به ظنى بودن سزاوارتر خواهد بود. اما آن دلائل كه سمعى محض باشد، اين خود محال است، زيرا كه صحت استدلال به آيه يا خبر، موقوف است بر صحت نبوت، ليكن صحت نبوت، اثبات نتوان كردن به دليل سمعى والا دور لازم آيد، بلكه اثبات آن به مقدمات عقلى توان كردن. پس آن دلائل عقلى كه مثبت نبوت بود، جزئى از آن دليل سمعى بود فى الحقيقه، اگر چه در وقت استدلال به زبان نگويند. پس معلوم سمعى محض محال باشد، اما آنچه مركب باشد از مقدماتى كه بعضى سمعى باشد و بعضى عقلى، بسيار باشد و چون اين معلوم شد، گوييم عقلا را خلاف است در آنچه دليل سمعى، مفيد يقين باشد يا نه. قومى گويند دليل سمعى البته مفيد يقين نبود، زيرا دليل سمعى موقوف است بر ده مقدمه كه هر يك از آنها ظنى است و هر چه موقوف باشد بر ظنى، خود آن هم ظنى باشد. بيان آن كه دليل سمعى موقوف است برده مقدمه‌ى ظنى بدین ترتيب قابل ذكر است:

مقدمه‌ى نخست آن است كه دليل سمعى، موقوف است بر معرفت لغات. و نقل لغات، بر سبيل آحاد است، زيرا راوى آن لغت ها، علمائى آن لغت اند، چون خليل و اصمعى و ابو عبيده و ابن الاعرابى و به اتفاق مردم آن قوم معصوم نيستند. و روايت آحاد، از قومى كه معصوم نباشند مفيد يقين نبودف بلكه مفيد ظن بود. مقدمه‌ى دوم آن است كه تمسك به دليل لفظى، سبب اختلاف معانى بود و منقسم است بر اصول نحو و فروع آن، و اصول نحو منقول است به روايت آحاد. با آنكه كوفيان در اكثر مواضع، تكذيب روايت بصريان كنند و بصريان تكذيب روايت كوفيان كنند، اما تقاريع نحو، مثبت است به دلائل سخت ضعيف و چون تمسك به دلائل سمعى موقوف باشد بر نحو و درست شد كه اصول و فروع نحو، ظنى است. پس مقصود حاصل شد. مقدمه‌ى سوم آن است كه تمسك به دلائل لفظى، موقوف است بر نفى اشتراك، زيرا كه بر تقدير وقوع اشتراك روا بود كه مراد از اين آيه و از اين خبر نه آن معنى باشد كه ما تعيين کرده ايم، بلكه مراد معنى ديگر بود. پس تعيين اين يك معنى موقوف بر نفى اشتراك، خود يك معنى ظنى است.

مقدمه‌ى چهارم آن است كه تمسك به دلائل لفظى موقوف است به آنچه آن را به عنوان يك اصل حمل لفظ بر حقيقت مى‌نامند. زيرا اگر اين اصل مقرر نبود، روا نباشد كه مراد از اين لفظ، اين باشد كه حقيقت است، بلكه آن بود كه

مجاز است، و چون مجازات پیوسته بسیار و فراوان است، پس هیچ معنی متعین نشود، لیکن این که گفته‌اند: اصل در کلام، حمل بر حقیقت کردن است، خود یک مقدمه‌ی ظنی بشمار می‌آید. مقدمه‌ی پنجم، تمسک به دلایل لفظی است بر نفی حذف و اضمار. زیرا اگر حذف و اضمار جایز باشد، روا بود که نفی، اثبات باشد و اثبات نفی. لیکن حذف در قرآن بسیار است که در آیه شریفه آمده:

لا اقسام بیوم القیمه (قیامت، ۱) و اکثر مفسران حذف کلمه لا کند و نیز در قرآن آمده است: **ما منعک ان تسجد (ص)**، (۷۵) که در اینجا نیز برخی از مفسران کلمه لا را زائد دانسته‌اند. پس از چون حذف و اضمار نفی اثبات و اثبات نفی می‌شود، می‌توان گفت جمله دلایل سمعی ظنی بود.

مقدمه‌ی ششم، آن است که معانی سخن به سبب تقدیم و تأخیر، متغیر شود و تقدیم و تأخیر در قرآن و اخبار بسیار فرض کرده می‌شود. پس نفی آن مظنون بود نه مقطوع.

مقدمه‌ی هفتم، شرط تمسک به عموماًت قرآن و اخبار، عدم مخصص است زیرا که بر آن تقدیر که، مخصص در محل نزاع موجود بوده، دلیل باقی نمی‌ماند، زیرا که عدم مخصص مظنون بود نه مقطوع. چون آنچه در وسع عاقل باشد، آن باشد که بجوید تا هیچ مخصص هست یا نه و چون بعد از تأمل تمام نیابد، حکم کند به عدم مخصص و عدم العلم بالشیء، لایفید العلم بعدم الشیء، بلکه فقط ظن ضعیف حاصل شود.

مقدمه‌ی هشتم، تمسک به دلایل سمعی در اثبات احکامی که قابل نسخ بود، آن است که ناسخ، طاری نشده باشد. لیکن عدم ناسخ، مظنون باشد نه مقطوع. چنانکه در نفی مخصص تقریر کردیم.

مقدمه‌ی نهم، شرط تمسک به دلایل سمعی آن است که دلیل دیگر سمعی معارض آن نبود. زیرا اگر معارض داشته باشد، ناچار باید به مرجحات مراجعه شود که این امر نیز مفید مظنه خواهد بود. از سوی دیگر می‌دانیم که عدم معارض مظنون است نه مقطوع.

مقدمه‌ی دهم، شرط تمسک به دلایل سمعی، عدم معارض عقلی قاطع است. زیرا در صورتی که فرض شود که یک دلیل عقلی قاطع، معارض دلیل سمعی است، ناچار باید دست از ظاهر دلیل سمعی برداشت و در این هنگام از دلیل بودن، خارج می‌گردد. لکن عدم معارض عقلی، قاطع مظنون است نه مقطوع، زیرا نهایت امر این است که انسان به وجود معارض عقلی عالم نیست، ولی علم نداشتن نسبت به عدم معارض عقلی، مستلزم علم به عدم معارض نیست. پس پیدا شد که دلایل سمعی، موقوف است بر این ده مقدمه‌ی ظنی و آنچه بر یک امر ظنی موقوف است ناچار ظنی خواهد بود» (امام فخر رازی، **البراهین در علم کلام**، سید محمد باقر سبزواری، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۴۱، جلد ۲، صص ۱۹۹-۱۹۳).

۵۱- منبع این رویکرد، حدیثی از پیامبر گرامی اسلام است. پیامبر فرموده است:

«**علیکم بدین العجائز: شما را با دین پیر زنان.**»

امام فخر رازی در **تفسیر کبیر**، «اشتغال به علم کلام را بدعت» خوانده است (فخر رازی، **تفسیر کبیر**، جلد ۲، صص ۸۰۸-۸۰۷). نظر مولوی در متن آمد. نظامی هم در **لیلی و مجنون** گفته است:

از آن چرخه که گرداند زن پیر

قیاس چرخ گردنده همی گیر

بلی در طبع هر داننده‌ای هست

که با گردنده گرداننده‌ای هست

قرآن محمدی - ۲۰

تحدی در اخلاق و کلام الله بودن قرآن (۱۳ - ۹)

۷- اختیار و مسئولیت اخلاقی

بحث جبر و اختیار ناظر به افعال و اعمال آدمیان است، نه چیزی دیگر. فعل ارادی رضایت‌مندانه، اختیاری است. رضای فاعل شرط مختارانه بودن فعل است. فیلسوفان کنونی، سه نظریه را از یکدیگر تفکیک کرده‌اند:

تعیین‌گرایی (determinism): عمل و فعل آدمیان، معلول خود آنها نیستند، بلکه نتیجه‌ی شرایط پیشین‌اند.

ناتعیین‌گرایی (indeterminism): اعمال و افعال آدمیان، نتیجه‌ی شرایط پیشین نیستند.

نظریه‌ی عاملیت (Theory of agency): اعمال و افعال، معلول عاملی (آدمیان) است که آن را انجام می‌دهد و در عین حال مجموعه شرایط پیشین، شرط کافی انجام اعمال فاعل نیستند.

به نظر ریچارد تیلور:

«در مورد عملی که آزادانه است، باید چنان باشد که آن عمل معلول عاملی باشد که آن را انجام داده است، اما هیچ رابطی مقدمی کافی نباشد که او آن عمل را انجام دهد... این برداشت آن چیزی است که خود انسان‌ها می‌پذیرند، یعنی موجوداتی که کنش دارند یا عاملند، نه اشیایی که صرفاً منفعل‌اند و رفتارشان صرفاً پیامد علی شرایطی است که بر آن تأثیری نداشته‌اند. هنگامی که معتقدم که کاری را انجام داده‌ام، قطعاً معتقدم که این من بودم که باعث شدم آن کار انجام شود، منی که موجب وقوع کاری شدم، و نه صرفاً چیزی در اندرون من، چون یکی از حالات ذهنی خود من، که با خود من یکی نیست ۵۲.»

عمل مختارانه، عملی است که فاعل از میان شقوق مختلف، یکی را بر می‌گزیند. بدین ترتیب، وجود راه‌ها و بدیل‌های گوناگون، شرط لازم عمل مختارانه است.

مطابق نظر برخی فیلسوفان:

«مسئولیت اخلاقی ایجاب می‌کند که یک فرد باید بتواند، با یک سان بودن هر چیزی که در جهان بر عمل او مقدم است، از جمله خود او، اعمالی را که بدیل یک دیگرند انتخاب کند ۵۳.»

بحث جبر و اختیار، با بحث «مسأله‌ی شر» (problem evil)، ارتباط وثیقی دارد. طبیعت دارای شرور بسیار است (شر طبیعی (natural evil). قلمرو انسانی هم واجد شرور بسیار است شرور انسانی: (moral evil). آیا وجود شر در عالم انسانی و طبیعت، با وجود خدای قادر و عالم و خیر مطلق سازگار است؟

جان مکی در مقاله‌ی «شر و قدرت مطلق» می‌نویسد:

«مشکل در ساده‌ترین شکل آن چنین است: خدا قادر مطلق است، خدا خیر مطلق است، با این حال شر وجود دارد. به نظر می‌رسد که تناقضی بین این سه قضیه وجود دارد. به صورتی که اگر دوتای آنها صادق باشند سومی کاذب خواهد بود. ولی هر سه قضیه در آن واحد اجزای اصلی اکثر دیدگاه‌های کلامی را تشکیل می‌دهد و به نظر می‌آید که متأله در یک آن، هم باید هر سه قضیه را بپذیرد و هم نمی‌تواند به دور از تناقض با هر سه موافقت نماید... به هر

حال تناقض بلافاصله رخ نمی‌نماید بلکه برای نشان دادن تناقض نیازمند برخی مقدمات الحاقی یا شاید قواعد شبه منطقی مربوط به مفاهیم «خیر»، «شر» و «قادر مطلق» خواهیم بود. این اصول الحاقی عبارت‌اند از اینکه خیر همواره شر را تا جایی که بتواند دفع می‌کند و اینکه، محدودیتی برای آنچه که یک موجود قادر مطلق می‌تواند انجام دهد، وجود ندارد. از این قضایا نتیجه می‌شود که موجود خیر قادر مطلق، شر را کاملاً نابود می‌سازد و بدین ترتیب دو قضیه‌ی «موجود خیر قادر مطلق وجود دارد» و «شر وجود دارد» ناسازگار خواهند شد ۵۴.»

الوین پلانتینجا در پاسخ به مکی نوشت: خداوند قادر به آفریدن هر جهان ممکن نیست. خدا نمی‌تواند بدون آفریدن جهانی حاوی شر اخلاقی، جهانی شامل خیر اخلاقی بیافریند. به تعبیر دیگر، وجود این میزان از شر، لازمه‌ی وجود فاعلان مختار است:

«جهانی که دارای مخلوقاتی است که به صورتی قابل اعتنا مختارند (و مختارانه بیشتر اعمال نیک انجام می‌دهند تا اعمال بد)، با فرض تساوی تمام شروط، از جهانی که ابداً حاوی هیچ مخلوق مختاری نباشد، ارزشمندتر است. خدا می‌تواند مخلوقات مختاری بیافریند ولی نمی‌تواند آنان را وادار کند یا مجبور سازد که تنها آنچه را صواب است انجام دهند، چرا که در این صورت آن مخلوقات در نهایت به نحو قابل اعتنایی مختار نخواهند بود و آنچه را که صواب است مختارانه انجام خواهند داد. بنابراین، خدا باید برای آفریدن مخلوقاتی که قادر بر انجام خیر اخلاقی باشند، مخلوقاتی بیافریند که قادر بر شر اخلاقی نیز باشند و او نمی‌تواند به این مخلوقات، اختیار انجام دادن شر را عطا کند و در همان حال، آنان را از ارتکاب شر باز دارد ۵۵.»

اگر خداوند بخواهد دائماً در کار انسان‌ها دخالت کند و مانع وقوع شر از سوی آنها شود، این امر با خلق «فاعل مختار» تعارض دارد. خداوند، فاعلان مختار (انسان‌ها) آفریده و آنها را آزاد نهاده تا از میان خوب و بد، سعادت و شقاوت، یکی را انتخاب کنند.

ریچارد سوین برن، در کتاب **وجود خدا**، وجود شر را باعث رشد فهم و معرفت انسان معرفی می‌کند. او گامی پیش نهاده و می‌گوید، اگر خداوند بخواهد با سخن گفتن انسان‌ها را از عواقب اعمال شان آگاه سازد، انتخاب‌گری از آنها سلب خواهد شد. می‌نویسد:

«اگر قرار است انسان‌ها از [فلسفه‌ی] شری که نتیجه‌ی اعمال یا اعمال آنهاست، آگاهی داشته باشند، قوانین طبیعت باید به صورتی منظم عمل کند و این بدان معناست که آنچه را من قربانیان نظام می‌نامم، باید وجود داشته باشند... و اگر قرار است انسان‌ها مجال یابند تا با اعمال یا اعمالشان، شرارت عظیمی برای خود یا دیگران به بار آورند، یا از وقوع رویدادها جلوگیری کنند، و اگر قرار است که تمام دانش ما درباره‌ی آینده، از طریق استقرای طبیعی به دست آید، یعنی استقرای حاصل از نمونه‌های رویدادهای مشابه گذشته، در این صورت باید شرارتهای طبیعی سهمگینی برای انسان‌ها یا حیوانات رخ دهد.»

«جهانی که در آن، خدا به صورت کلامی، انسان‌ها را از پیامدهای اعمالشان آگاه کند، جهانی نیست که در آن، انسان‌ها بتوانند در مورد سرنوشت، چگونگی خودسازی و چگونگی ساختن جهان، گزینش مهمی داشته باشند. در چنین جهانی، خدا بیش از آن به آنها نزدیک است که بتواند شخصاً امور خود را حل و فصل کند. اگر قرار باشد که خدا به طور هم زمان، به انسان‌ها معرفت عطا کند و آنها را در زمینه‌ی امتحان ذاتی سرنوشت خویش مجاز بدارد، آن معرفت باید از نوع استقرایی متعارف باشد ۵۶.»

مستقل از آنکه پاسخ‌های فیلسوفان دین به مسأله شر، قابل قبول یا مخدوش باشد، این امر بسیار مهم است که تمامی پاسخ‌ها، وجود شر در عالم انسانی را معلول فاعلان مختار قلمداد می‌کنند، و می‌گویند: دخالت خداوند به منظور کاهش شرور یا محو شرور، با اختیار آدمیان ناسازگار است.

بحث جبر و اختیار، با موضوع علم مطلق خداوند هم در ارتباط است. علم مطلق الهی، بدان معناست که خداوند به صورت بی‌زمان به همه‌ی آنچه صادق بوده، هست و خواهد بود، آگاه است. مخالفان گفته‌اند: اگر این مدعا صادق

باشد، انسان‌ها موجوداتی مجبور خواهند بود. برای آنکه خداوند به آنچه در آینده اتفاق خواهد افتاد آگاه است و وقوع آینده مطابق علم الهی، ضروری است. بنابراین، نمی‌توان مدعی شد که انسان موجودی مختار است.

خدا باوران پاسخ داده‌اند که خداوند از ازل می‌دانسته که هیتلر مختارانه به لهستان حمله خواهد کرد، و بدین ترتیب، جنگ جهانی دوم آغاز خواهد شد. خداوند به تمام افعال مختارانه‌ی آدمیان آگاه است. پروژه‌ی فیلسوفان دین، نفی اختیار از آدمیان نیست، بلکه نشان دادن این امر است که میان علم مطلق خداوند و افعال مختارانه‌ی آدمیان، ناسازگاری وجود ندارد.

محقق خراسانی در جلد اول **کفایه الاصول**، نتوانسته است میان این دو سازگاری ایجاد کند، لذا در پایان، کفر و ایمان، سعادت و شقاوت، را ذاتی انسان‌ها دانسته که از قبل از تولد به همراه آنان است. بدین ترتیب، سیطره‌ی احادیث و روایات، اصولین را به نفی اختیار کشانده است.

محقق خراسانی، میان دو نوع اراده، تمایز می‌نهد: اراده‌ی تکوینی، و اراده‌ی تشریحی. اراده‌ی تکوینی خداوند که قطعی است و تخلف از آن محال است. پس باید تکلیف اراده‌ی تشریحی خداوند را روشن کرد. اگر اراده‌ی تشریحی دعوت به ایمان باشد، ولی اراده‌ی تکوینی مخالف آن باشد: «نتیجه آن است که بالطبع و الجزم کفر و عصیان محقق خواهد شد و شخص کفر را بر خواهد گزید. چرا که اراده تکوینی به این بار شده و تخلف مراد از این اراده محال است.»

محقق خراسانی خود اشکال وارد بر این مدعا را طرح کرده است. می‌گوید اگر اراده‌ی تکوینی دخیل در ایمان و کفر شود، آدمیان دیگر اختیاری در انتخاب نخواهند داشت، و این مدعا با دعوت به ایمان و دیگر تکالیف شرعی تعارض دارد. برای اینکه با تکلیف مالایطاق روبرو خواهیم بود، که همان مدعای اشاعره است. اختیار گرایان می‌گویند این امر عقلاً قبیح است و صدور احکام قبیح از خداوند ناممکن است.

محقق خراسانی در پاسخ این اشکال می‌گوید خداوند به افعال مختارانه‌ی بندگان علم دارد. وی پس از این، اشکال دیگری طرح می‌کند. می‌گوید: کفر و ایمان، اطاعت و عصیان، چه مستقیم و چه غیر مستقیم به اراده‌ی تکوینی خداوند مرتبت شوند، در هر دو صورت اشکال بر سر جای خود بر قرار است، برای اینکه تخلف از اراده‌ی تکوینی خداوند محال است. آخوند در پاسخ این اشکال می‌نویسد:

«ثواب و عقاب در گرو ایمان و کفر و اطاعت و عصیان است و اینها هم مسبوق به مبادی آن است، و مبادی هم که مسأله‌ی تصدیق به فائده و شوق و عزم می‌باشد. اینکه برخی اینگونه می‌اندیشند و تمایل به کفر و معصیت پیدا می‌کنند، و برخی به گونه‌ی دیگر می‌اندیشند و به ایمان و طاعت روی می‌آورند، همه و همه از شقاوت و سعادت ذاتی آدمیان سرچشمه می‌گیرد. عده‌ای ذاتاً شقی و بد طینت هستند و شقاوت ذاتی آنها آنان را به کفر و عصیان می‌کشاند و گروهی ذاتاً سعادتمند و پاک سرشت اند و سعادت ذاتی آنان را به اطاعت و ایمان و در نهایت به بهشت برین رهنمون می‌شود.»

در روایت هم می‌خوانیم: **السعيد سعيد في بطن أمه، و الشقي شقي بطن أمه**: انسان سعادتمند از آغاز که در شکم مادر بود سعيد بود و انسان شقی از وقتی که در شکم مادر بود، شقی بود [توحید صدوق، ص ۳۵۶، باب ۵۸] و نیز گفته‌اند: **الناس معادن كعادن الذهب و الفضة**: آدمیان معدن‌های گوناگون هستند، مثل معدن‌های طلا و نقره، و هر معدنی طلا یا نقره‌ی خاصی دارد [روضه کافی، جلد ۸، ص ۱۷۷] و ذاتی تخلف بردار نیست، و با کلمه‌ی لم اثباتی سوال نمی‌شود که لم جعل السعيد سعيداً؟ و لم جعل الشقي شقياً؟ بلکه سعيد از آغاز سعيد آفریده شده و به جعل بسیط ایجاد گردیده است، شقی هم بالذات شقی آفریده شده است، قلم ایجا رسید، سر بشکست. ۵۷»

آخوند خراسانی در جای دیگری از **کفایه الاصول**، همین مواضع را دوباره طرح کرده است. می‌نویسد:

«ممکن است گفته شود که حسن مواخذ و صحت عقوبت عبد در جایی که مخالفت می‌کند و به واقع می‌رسد، یعنی مخالفت حکم واقعی الهی را نموده است، این موارد از توابع بعد عبد است، بر سید و مولی خود، و به واسطه‌ی تجری

او است بر مولی، و حاصل آن که سبب مواخذه‌ی عبد می‌شود، تجری عبد است بر مولی سوای آنکه تجری او مطابق واقع باشد و واقعاً حکم الهی نموده، یا آن که فقط حکم خیالی را مخالفت نموده باشد. پس هم چنان که مخالفت واقعی سبب عقوبت آن تجری عبد است بر مولی، هم چنین است در تجری، یعنی در جایی که حکم خیالی را مخالفت نموده باشد و در این حال اگر چه فعل به اختیار مکلف نیست، چون التفات به قطع خود ندارد، کما آنچه گذشت، الا آن که این فعل خارجی به واسطه‌ی سوء سریره‌ی عبد است، و خبث باطنی او می‌باشد، به حسب نقصان آن و اقتضای استعداد آن، ذاتاً و امکاناً.

وقتی مطلب به سوء سریره رسید، و منتهی شد امر به آن، اشکال برداشته می‌شود و سوال منقطع می‌شود که چرا آن خوب است و دیگری بد؟ به جهت آن که ذاتیات ضروری است ثبوت آن برای شیء و به این بیان ما ایضاً منقطع می‌شود. سؤال که چرا اختیار کرده است کافر کفر را، و عاصی عصیان را، و همچنین منقطع می‌شود و جای سؤال نیست که چرا مطیع و مومن اطاعت و ایمان را قبول نموده است، به جهت اینکه این سؤال مساوی با این سؤال است که چرا حمار ناهق است و انسان ناطق است؟ و بالجمله تفاوت افراد انسان در قرب و بعد اقدس الهی سبب استحقاق نار و درکات آن است، و این قرب و بعد الهی سبب تفاوت افراد بشر می‌شود، و در رسیدن به شفاعت یا نرسیدن به شفاعت، و تفاوت آنها در قرب و بعد ذاتی است، و ذاتی لایعلل، کما آن که بیان نمودیم ۵۸.»

آخوند خراسانی، در هر دو مورد، سعادت و شقاوت، کفر و ایمان را، همانند ناطق بودن انسان‌ها، ذاتی آنها به شمار آورده است. در هر دو مورد هم تأکید کرده است که تخلف از ذاتی محال است. بنابراین، آدمیان موجودات مختاری نیستند ۵۹.

۸- پیدایش و تکوین حسن و قبح اخلاقی

اشاعره و قائلان به نظریه‌ی حکم الهی (Divine Command Theory)، بر این باورند که مفاهیم اخلاقی (حسن و قبح)، اتکای وجودی به دین (خداوند) دارند. به تعبیر دیگر، خوب یعنی متعلق امر خداوند و بد یعنی متعلق نهی خداوند. به تعبیر سوم اگر خداوند امر و نهی نکرده بود، خوب و بدی وجود نداشت.

معتزله، در مقابل نظریه‌ی حسن و قبح الهی و شرعی اشاعره، از حسن و قبح ذاتی افعال دفاع می‌کردند. یعنی، خوبی عمل خوب، در ذات آن عمل وجود دارد و بدی عمل بد نیز در ذات آن عمل وجود دارد. تحقق عینی و خارجی حسن و قبح، بدان معنا بود که آنها یا از جنس مفاهیم ماهوی (مانند: حیوان، انسان، درخت، زمین، گربه و...) هستند و یا معقول ثانی فلسفی (مانند: علت و معلول، وحدت و کثرت، وجوب و امکان، قوه و فعل و...) هستند، که منشأ انتزاع خارجی دارند. حسن و قبح، از رابطه‌ی علیت و معلولیت افعال اختیاری آدمیان و اهدافشان، انتزاع می‌شود. بدین ترتیب، مفاهیم اخلاقی، اتکای وجودی به خدا و دین ندارند.

مطابق رأی معتزله، مفاهیم اخلاقی، از مفاهیم حقیقی‌اند، اما اشاعره، مفاهیم اخلاقی را جزو مفاهیم اعتباری به شمار می‌آورند که خداوند اعتبار کننده و خالق آنهاست. مطابق نظریه‌ی اشاعره، خداوند برساننده‌ی حسن و قبح است، لذا اگر روزی گفته است ازدواج خواهر و برادر عملی اخلاقی است، روز دیگر می‌تواند آن عمل را غیر اخلاقی به شمار آورد ۶۰.

در دوران معاصر چند تن از اصولین، در مباحث علم اصول، از اعتباری بودن مفاهیم اخلاقی و حقوقی دفاع کرده‌اند. ظاهراً اولین فردی که در دوران اخیر این بحث را مطرح نمود، محقق اصفهانی معروف به کمپانی است. آرای وی، در «رساله‌ی در حق و حکم» ضمن تعلیقات بر مکاسب شیخ انصاری به چاپ رسیده است ۶۱.

او در کتاب نهاییه الدرایه هم وارد این بحث شده است ۶۲. به گفته کمپانی، حسن و قبح محصول اعتبار و فرض عقلاست. عقلا این مفاهیم را برای حفظ نظم و برقراری امنیت در جامعه، بر می‌سازند. عقلا برای حفظ نظام و بقای نوع، عدل را خوب و ظلم را بد به شمار می‌آورند. علامه‌ی طباطبایی با اقتفای به آرای استادش، این بحث را وارد فلسفه خود کرد و تکامل بخشید. او در چندین کتاب مختلف- از جمله: اصول فلسفه و روش رئالیسم، نهاییه الحکمه، رساله‌ی الاعتبارات در مجموعه رسائل سبعه و تفسیر المیزان، به این بحث پرداخته است.

مطابق این نظریه، مفاهیم اخلاقی و حقوقی (ملکیت، ریاست، و...)، از مفاهیم اعتباری‌اند که:

«ذهن به منظور رفع احتیاجات حیاتی، آنها را ساخته و جنبه‌ی وضعی و قراردادی و فرضی و اعتباری دارد و با واقع و نفس الامر سر و کاری ندارد» ۶۳.

طباطبایی، همین نظریه را در تفسیر المیزان، به نحو زیر صورت بندی کرده است:

«قسم دوم علمی است عملی و تصدیقاتی است اعتباری و قراردادی که ما خود، آن را برای کارهای زندگی اجتماعی مان وضع نموده و اعمال اختیاری خود را در ظرف اجتماع به آن تعلیل نموده، اراده خود را نیز مستند به آن می‌کنیم. این‌گونه علوم از قبیل علوم قسم اول نیستند که خارجیت داشته، ذاتا و حقیقتا با خارج تطبیق شوند، بلکه ما به آنها ترتیب اثر خارجی می‌دهیم و این ترتیب اثر مانند قسم اول ذاتی نیست، بلکه اعتباری و قراردادی است.

این علوم عبارتند از احکام و قوانین و سنن و شؤون اعتباری که در اجتماع معمول گشته و جریان می‌یابد مانند: ولایت، ریاست، سلطنت و ملک و امثال آن. مثلا ریاستی که ما برای زید اعتبار نموده و می‌گوییم: زید رئیس است وصفی است اعتباری که در خارج هیچ برابری جز زید ندارد، یعنی در خارج غیر از انسانی بنام زید چیزی بنام ریاست وجود ندارد، برخلاف بلندقامتی و سیاهی و سفیدی زید که در خارج وجود جداگانه‌ای از وجود زید دارند. منشا پیدایش این‌گونه علوم و تصدیقات احتیاج بشر به تشکیل اجتماع است... همه معانی که در محیط اجتماع بشری مربوط به اعمال انسانی است بر این قیاس است، و همه آنها را خود انسان به خاطر مصلحت زندگیش وضع نموده و در قالب اعتبار ریخته است...

تمام معانی اعتباری چه تصویری باشد و چه تصدیقی، همه بر این قیاسند، و این معانی... منشاشان، ذهن خلاقه آدمی است... این احکام بر حسب اختلافی که جوامع بشری در عقاید و مقاصد خویش دارند، مختلف می‌شود، یک کاری در نظر قطبی‌ها طوری تلقی می‌شود و در نظر جوامع مناطق استوایی طوری دیگر، شرقی‌ها در آن طوری قضاوت می‌کنند و غربی‌ها طوری دیگر، شهری‌ها طوری و روستایی‌ها طوری دیگر، حتی چه بسا کارها که نظریه طبقات مختلف یک جامعه از عوام و خواص، فقرا و اغنیا، موالی و عبید، رؤسا و مرئوسین، سال‌خوردگان و خردسالان و مردان و زنان در آن مختلف می‌شود. البته در این میان اعتباریات دیگری هم هست که هیچ یک از جوامع و طبقات در آن اختلاف ندارند، و آن احکامی است که عقل درباره مقاصد عمومی بشر دارد، مانند وجوب تشکیل اجتماع و خوبی عدالت و بدی ظلم» ۶۴.

این سخنان بر چند امر تأکید می‌نهند:

الف- مفاهیم اخلاقی و حقوقی، از مفاهیم ماهوی و فلسفی نیستند که وجود خارجی داشته باشند.

ب- این مفاهیم اعتباری‌اند.

ج- مفاهیم اعتباری، مخلوق ذهن آدمیان هستند. یعنی ذهن انسان‌ها، سازنده آنهاست.

د- انسان‌ها، برای احتیاجات زندگی جمعی و اجتماعی، این مفاهیم را بر می‌سازند.

طباطبایی برخلاف معتزله که از حسن و قبح ذاتی دفاع می‌کردند، همانند اشاعره، حسن و قبح را اعتباری به شمار می‌آورد. اما برخلاف اشاعره، اعتبار کننده و سازنده اخلاق و حقوق را، انسان‌ها می‌داند، نه خداوند. برای اینکه، خداوند محتاج نیست، اما بشر محتاج است و برای رفع احتیاج، این مفاهیم را خلق و وضع می‌کند. می‌گوید:

«احکام عملی عقل... مخترعاتی هستند ذهنی، که انسان آنها را به منظور رسیدن به مقاصد کمالی و سعادت زندگی خود وضع کرده است، در نتیجه هر عملی را که با سعادت زندگی او مطابقت و سازگاری دارد، به وصف خوب و پسندیده توصیف نموده، اجتماع را هم به انجام آن امر تشویق می‌کند. و هر کدام را که مخالف با سعادت زندگی او بوده، به وصف زشت و ناپسند توصیف کرده، جامعه را از ارتکاب آن نهی و تحذیر می‌نماید. پس آن نتیجه‌ای که

بشر را مجبور به وضع این اوامر و نواهی و تشویق و تخریبها و تقنین این احکام و اعتبار خوب و بد کارها ساخته همان مصالحی است که چشم پوشی از آن برایش ممکن نبوده است. با این حال فرض اینکه عقل احکامی تشریحی داشته باشد که در متعلق آن هیچ حسن و مصلحتی وجود نداشته باشد فرضی است متناقض الاطراف و غیر قابل تصور ۶۵.»

بدین ترتیب روشن می‌شود که اخلاق و حقوق، اتکای وجودی به ذهن آدمیان دارند، نه خداوند. از این رو، چه نظریه حسن و قبح ذاتی معتزله پذیرفته شود و چه نظریه اعتباریات امثال طباطبایی، اخلاق و حقوق، اتکای وجودی به دین و خدای متشخص انسان‌وار ندارند. به تعبیر دیگر اعتبار، یعنی حد یک شیء را به شیء دیگر تعمیم دادن.

انسان‌ها، آدم شجاع را شیر می‌خوانند. یعنی این مفهوم را بر غیرمصدق خودش منطبق می‌کنند. از نظر طباطبایی، اعتباریات (اخلاق و حقوق)، وهمی و دروغ‌اند، یعنی قضیه‌ی خبریه‌ی کاذب هستند. به باور وی تمام مجازها، استعاره‌ها و ادراکات اعتباری، دروغ‌های موثر دارای آثار عملی‌اند:

«اگر دانشمندی که از نقطه نظر واقع بینی به تمیز مطابقت و عدم مطابقت مفاهیم و تشخیص صدق و کذب قضایا می‌پردازد با این مفاهیم و قضایای استعاری روبه‌رو شود البته مفردات آنها را غیر مطابق با مصادیق، و مرکب و قضایای آنها را کاذب تشخیص خواهد داد، زیرا مطابق خارجی کلمه‌ی شیر، جانور درنده می‌باشد نه انسان، و مطابق واژه ماه کره‌ای است آسمانی نه خوب روی زمینی... چنان که اگر کلمه‌ی شیر یا ماه را بی‌عنایت مجازی در مورد سنگ به جای واژه‌ی سنگ استعمال کنیم غلط خواهد بود (بی‌مطابقت)، یا اگر بگوییم «گاهی که آفتاب بالای سر ما می‌باشد شب است» دروغ خواهد بود (بی‌مطابقت)، ولی دانشمند مزبور میان این دو نوع غلط و دروغ فرقی خواهد دید و آن این است که غلط و دورغ واقعی اثری ندارد ولی غلط و دورغ شاعرانه آثار حقیقی واقعی دارد ۶۶.»

طباطبایی، اعتباریات را مخلوق ذهن و تابع مقاصد و مصالح اجتماعی به شمار می‌آورد. درست است که ذهن بر سازنده‌ی اعتباریات است، اما ذهن آدمی برای مصالح اجتماعی انسان‌ها، این مفاهیم را بر می‌سازد:

«آنچه از این امور با غرض اجتماع یعنی سعادت زندگی بشر و یا بهره‌مندی انسان‌ها از زندگی سازگار است، زیبا، خوب و پسندیده خواند و آنچه با این غرض سازگار نباشد، زشت، بد و ناپسند نامید، عدل و احسان را به کسی که مستحق احسان باشد و تعلیم و تربیت و خیر خواهی و معانی دیگر از این قبیل را حسنه و زیبا خواند و ظلم و دشمنی و امثال آن را سیئه و زشت نامید: برای اینکه دسته اول با سعادت واقعی بشر و یا بهره‌مندی کامل او از زندگی‌اش در ظرف اجتماع سازگار و دسته دوم ناسازگار بود. و این قسم از حسن و زیبایی و مقابل آن یعنی قبح و بدی، تابع آن فعلی است که متصف به یکی از این دو صفت است، تا ببینی فعل چه مقدار با غرض اجتماع سازگار و یا چه مقدار ناسازگار است: بعضی از افعال حسن و خوبی‌اش دائمی و ثابت است، چون همیشه با غرض اجتماع سازگار است، مانند عدل، و یا قبح و بدی‌اش دائمی و ثابت است چون ظلم. بعضی دیگر از افعال، حسن و قبح‌اش دائمی نیست، بلکه به حسب اختلاف احوال و اوقات و مکان‌ها و مجتمعات مختلف می‌شود مانند: خنده و مزاح که نزد دوستان هم قطار خوب و نزد بزرگان بد است، در مجالس سرور و جشن‌ها خوب و در مجالس ماتم و عزا و مساجد و معابد زشت است و زنا و می‌خوارگی که در مجتمع غربی خوب و در مجتمع اسلامی زشت است ۶۷.»

روشن است که خداوند، نه دارای ذهن است، نه نیاز بدان دارد که حد یک شیء را به شیء دیگر بدهد، تا از این طریق به مقاصد و مصالح اجتماعی دست یابد. طباطبایی به خوبی واقف است که اعتباریات را مخلوق و برساخته‌ی ذهن آدمیان دانستن، با تشریح احکام فقهی و اخلاقی از سوی «خدای متشخص انسان‌وار سلطانی» تعارض دارد. لذا برای حل این مسأله می‌گوید:

«احکامی هم که خدای تعالی تشریح می‌کند با احکامی که ما در بین خود تشریح می‌کنیم سنخاً متحدند، وجوب و حرمت، امر و نهی، وعد و وعید خدای تعالی نیز مانند وجوب و حرمت، امر و نهی و وعد و وعید ما اعتباری و عناوینی است ادعایی، با این تفاوت که چون ادعا عبارت است از خطای در ذهن و ساحت مقدس خدای تعالی از آن منزّه است، از این جهت، این عناوین، از خدای تعالی قائم است به ظرف اجتماع، همچنان که تمنا و امید از آنجایی که

به معنای واقعی اش از خدای تعالی سر نمی زند قائم به مورد مخاطب و در حقیقت از قبیل حرف زدن با کودک به زبان کودکانه است. ۶۸.»

اگر معنای سخن طباطبایی را به درستی فهمیده باشم، ادعای جعل اعتباریات توسط خداوند، مصداق سخن گفتن مطابق با فهم کودکان است. به تعبیری دیگر، اگر مدعای طباطبایی در اعتباریات تا نهایت منطقی اش دنبال شود، جعل اعتباریات توسط خداوند ناممکن است. رابطه‌ی خداوند با عالم هستی رابطه‌ی حقیقی است، نه اعتباری. خداوند، فقط جعل وجود می‌کند، نه جعل اعتباریات.

مرتضی مطهری در کتاب **عدل الهی**، با ارجاع به نظریه‌ی طباطبایی در خصوص اعتباریات در کتاب **اصول فلسفه و روش رئالیسم**، همین برداشت را تأیید کرده است. وی نوشته است:

«از نظر حکما اندیشه حسن و قبح، و نیکی و بدی کارها در انسان، که وجدان اخلاقی بشر از آن تشکیل شده است، اندیشه‌ای اعتباری است نه حقیقی. ارزش اندیشه اعتباری، ارزش عملی است نه علمی و کشفی. همه‌ی ارزشش این است که واسطه و ابزار است. فاعل بالقوه برای این که به هدف کمالی خود در افعال ارادی برسد ناچار است به عنوان «آلت فعل» این‌گونه اندیشه‌ها را بسازد و استخدام نماید. ذات مقدس احدیت که وجود صرف و کمال محض و فعلیت خالص است از این‌گونه فاعلیت‌ها و این‌گونه اندیشه‌ها و از استخدام «آلت» به هر شکل و هر کیفیت منزّه است. ۶۹.»

پیش از این گفتیم که ملاصدرا آیاتی را که از غضب خداوند سخن گفته‌اند، تأویل می‌کند. برای اینکه تغییر احوال خداوند، به معنای قبول وجوه امکانی در خداوند است و این با کمال مطلق خداوند تعارض دارد. مطابق قاعده‌ی فلسفی، **واجب الوجود بالذات**، **واجب الوجود من جمیع الجهات و الحیثیات** است. از این‌رو، وجوه و صفات امکانی، با وجود واجب، سازگار نیست. صدرا کلمه‌ی غضب را درباره‌ی خداوند، به اعتبار مبادی انفعالی آن، ممتنع به شمار آورده است. غضب به عنوان یک کیفیت نفسانی، به هیچ وجه درباره‌ی خداوند نباید به کار رود. ۷۰.

شیخ مفید هم با همین مشکل روبرو بود. او در خصوص صفت اراده‌ی خداوند می‌نویسد:

«ان الله تعالی مرید من جهة السمع و الاتباع و التسليم على حسب ما جاء في القرآن ولا اوجب ذالك من جهة العقول. ۷۱.»

یعنی: مرید بودن خداوند سبحان، تنها از طریق سمع و لزوم پیروی از نقل پذیرفته می‌شود، زیرا در قرآن اراده به عنوان یک صفت برای خداوند ذکر شده است، ولی برای اثبات این صفت دلیل عقلی وجود ندارد.

ابوالفتح کراچی، شاگرد شیخ مفید (متوفای سال ۴۴۹)، در کتاب **کنزالفوائد**، کاربرد صفت اراده برای خداوند را مجازی، نه حقیقی، به شمار آورده است:

«... وان له صفات مجازات و هی وصف الله به نفسه من انه یرید و یکره... ۷۲.»

بر مبنای آنچه گفته شد خداوند فاقد ذهن است و کاربرد صفاتی چون غضب، اراده و کلام درباره‌ی او، مجازی است، نه حقیقی. اعتبارساز کردن خداوند توسط فقها و متکلمان، بر ساختن خدای سلطان‌وار است. یعنی تبدیل خداوند به پادشاه عالم ۷۳. غزالی به روشنی تمام گفته است:

«اصولاً جمیع الفاظ زبان وقتی در حق خداوند به کار می‌روند، مجازی و استعاری می‌شوند. ۷۴.»

اگر مسائل خدانشناسانه‌ی تحویل وجودی اخلاق به خداوند را نادیده بگیریم، این نظریه پیامدهای ناپذیرفتنی بسیار دیگری هم دارد. از جمله:

۸-۱- اگر خداوند به عملی رذیلانه‌ای امر کند، آن رفتار اخلاقاً الزام آور خواهد شد. برای اینکه مطابق نظریه‌ی اشاعره، هر چه آن خسرو کند، شیرین بود. خداوند قادر مطلق و مالک علی الاطلاق جهان است. برخی از فیلسوفان اخلاق، این مسأله را به شیوه‌ی زیر حل کرده‌اند:

«فاعل خود مختار اخلاقی اگر آمادگی پذیرش این قضیه را داشته باشد که هر دستور مفروض الهی که متناقض با احکام نظری اصلی اوست، واقعاً دستوری الهی نیست، می‌تواند وجود خدا را تأیید کند. او می‌تواند این تضاد فرضی را این گونه حل کند که اطاعت بی چون و چرای او امر واقعاً الهی جایز است و همچنان معتقد باشد هر حکمی که او براساس اصول اخلاقی خود رد می‌کند، دستور واقعاً الهی نیست. زیرا قضایای ذیل از نظر منطقی با یکدیگر سازگارند:

یک- خدا وجود دارد؛ دو- خدا گاهی به فاعل‌ها دستور می‌دهد که برخی کارها را انجام دهند؛ سه- خدا هرگز به چیزی امر نمی‌کند که فاعل خودمختار اخلاقی و انسان آگاه، پس از تأمل، آن را تخطئه کند.»

قائلان به سخن گفتن باری، می‌گویند: خداوند به کار زشت و قبیح فرمان نمی‌دهد. بنابراین، اگر در میان کلامی که منتسب به باری است، حکمی غیر اخلاقی وجود داشت، آن حکم، حکم خداوند نیست. این مدعا حاکی از آن است که اخلاق مستقل از دین و خداوند است، یعنی اخلاق نه تنها اتکای وجودی به خداوند ندارد، بلکه ملاکی است که با آن، اخلاقی یا غیر اخلاقی بودن مدعیات انبیا را هم ارزیابی می‌کنیم.

۸-۲- هیچ راهی برای کشف اراده و فرامین اخلاقی خداوند وجود ندارد. شاید خداوند فقط و فقط، فاعل اخلاقی خود مختار آفریده است، بدون آنکه در کار او دخالت کند. شاید خداوند آدمیان را فقط و فقط، مکلف کرده باشد که همیشه به عنوان فاعل اخلاقی خود مختار عمل کنند.

۸-۳- اگر اخلاق اتکای وجودی به خدا و دین داشته باشد، خداناباوران و ملحدین، قادر به دآوری اخلاقی نخواهند بود. اما تجربه بشری نشان می‌دهد که آنها هم دارای اخلاق، و نظریه در خصوص خوب و بد هستند، در عین آنکه آن تصورات و تصدیقات را از خدا نگرفته‌اند.

۸-۴- فقط یک دین وجود ندارد. پیروان هر دینی، دین خود را وحی خداوند به شمار می‌آورند. اگر اخلاق اتکای وجودی به خدا و دین داشته باشد، با این مسأله و مشکل روبرو خواهیم شد که خداوند فرامین متفاوت و بعضاً متعارض صادر کرده است. به کدامیک از دستورات خدا باید عمل کرد؟

۸-۵- نه تنها اخلاق اتکای وجودی با دین و خدا ندارد، بلکه مطابق نظر برخی از فیلسوفان، دین می‌تواند در موارد زیادی غیر اخلاقی باشد. به عنوان نمونه کیرگگور، دو سپهر دین و اخلاق را از یکدیگر جدا می‌کرد. بنابر نظر او، دین غیرعقلانی است. مومن به دنبال رویارویی تن به تن با خداوند است. او ممکن است در مواردی برای اثبات ایمانش، به دستور خداوند، دست به اعمال غیر اخلاقی بزند.

انسان اخلاقی برای دیگران زندگی می‌کند. اما مومن، فقط و فقط برای خدا زندگی می‌کند. ایمان به معنای دل سپردن به امر عقلاً محال است. مطابق روایت کتاب مقدس، خدا از ابراهیم خواست با قتل فرزندش، ایمانش را اثبات کند. کیرگگور می‌نویسد:

«... در مورد ابراهیم وضع به گونه‌ای دیگر بود. او با عملش امر اخلاقی را به کلی زیر پا می‌گذارد و به غایتی والاتر، بیرون از حوزه‌ی اخلاق، می‌رسد... بیایید پا را فراتر بگذاریم. فرض کنیم اسحاق به راستی قربانی می‌شد. باز هم ابراهیم ایمان داشت. او اعتقاد نداشت که روزی در جهان دیگر بر او رحمت خواهد آمد، بلکه ایمان داشت که در همین جهان شادمان خواهد بود. خداوند می‌توانست به او اسحاق دیگری بدهد، می‌توانست فرزند قربانی شده را به زندگی بازگرداند. او به یمن محال ایمان داشت، زیرا دیری بود که هر محاسبه‌ی انسانی به تعلیق در آمده بود.»

نظریه‌ی دین شناسانه‌ی کیرگگور، پیامدهای ناپذیرفتنی بسیار دارد. او بر این باور بود که خداوند از آدمیان می‌خواهد تا برای اثبات ایمانشان، دست به کارهای غیر اخلاقی بزنند. حال باید به این پرسش پاسخ گفت: آیا معیاری وجود دارد که با آن معیار بتوان میان ابراهیم و قاتلان تمایز نهاد؟

کسانی بر این باورند که خداوند از آنها خواسته است، برای اثبات ایمانشان انسان‌های دیگری را به قتل برسانند. ایمان و دینداری، همیشه با این خطر عظیم همراه است که برخی خود را مجاز بدانند دیگران را بکشند، چون خدا به آنها فرمان داده چنان کنند. مگر فقهای حاکم بر ایران، مدعی نیستند که خداوند از آنها خواسته است، انسان‌های دیگر را به قتل برسانند؟ به خوبی مشاهده می‌شود که دین‌داری در اینجا به معنای عمل به احکام غیر اخلاقی است.

۹- حسن و قبح عقلی

مستقل از اینکه قائل به حسن و قبح ذاتی باشیم یا نباشیم، پرسش مهم دیگری وجود دارد که باید بدان پاسخ گفت: آیا عقل آدمیان، مستقل از شرع، قادر به درک و کشف یا تعیین خوب و بد افعال و اعمال هست یا نیست؟ پاسخ‌های متفاوتی به این پرسش داده شده است.

۹-۱- پاسخ اشاعره: از نظر اشاعره، عقل قادر به فهم و درک حسن و قبح اخلاقی نیست. عقل محدود و خطاکار انسان‌ها، نمی‌تواند برپای خود بایستد و بنیادی از آن خود برای خوب و بد درست کند. آدمیان نیازمند آنند که خداوند دست آنها را بگیرد، راه درست و نادرست راه به آنها نشان دهد، و از طریق شریعت کمک کند تا آنها صراط مستقیم را طی کنند. فاضل قوشجی در شرح تجرید نوشته است، اگر حسن و قبح عقلی بود، هیچگاه نباید افعال و اعمال واحد، گاهی خوب و گاهی بد به شمار آیند. در حالی که دروغ گویی در مواردی چند، خوب به شمار آمده است. اگر راست گویی به مرگ نبی منتهی شود، قبیح است، اما اگر دروغ گویی به نجات جان نبی منتهی شود، خوب است. ۷۸.

برخی از اشاعره، اشکال دیگری بر حسن و قبح عقلی وارد آورده‌اند. به گمان آنها مدعای حسن و قبح عقلی، دارای تالی فاسدی است. یعنی اگر عقل قادر به کشف حسن و قبح عقلی افعال باشد، قدرت مطلق خداوند محدود خواهد شد، برای اینکه خداوند باید در چارچوبی که عقل آدمیان تعیین می‌کند، عمل کند. ابن تیمیه در این خصوص نوشته است:

«فجعلوا یوجبون علی الله سبحانه ما یوجبون علی العبد و یحرمون علیه من جنس ما یحرمون علی العبد و یسمون ذلك ، العدل و الحکمه مع قصور عقلهم عن معرفه حکمتهم : بر خدا لازم می‌کنند، آنچه را بر عبد لازم می‌دانند، و بر او تحریم می‌نمایند، آنچه را که بر بنده‌ی او تحریم می‌کنند، و نام آن را عدل و حکمت می‌نهند، در حالی که عقل آنها قاصر از شناخت حکمت اوست. ۷۹.»

فضل بن روزبهان، کوشش کرده است تا به نوعی نظریه‌ی اشاعره را بازسازی کند، که مقبول مخالفان شود. در این خصوص نوشته است:

«اگر اختلاف میان اشاعره و معتزله در این است: آیا افعالی که مقتضی ثواب و عقاب می‌باشند، در نهاد و ذات آنها جهاتی است که موجب مدح و ثواب یا سبب ذم و عقاب گردد یا نه؟ در این صورت ما از کسانی که آن را انکار می‌کنند سؤال می‌کنیم که منظورشان چیست؟ اگر منظور این است که افعال در ذات خود واجد جهاتی که موجب ثواب و عقاب گردد نمی‌باشند، سخنی است نادرست. زیرا اشاعره قبول دارند که افعالی، مشتمل بر مصالح و مفاسد و صفات کمال و نقص می‌باشند و مصلحت و کمال، همان جهت حسن، و مفسده و نقص، جهت قبح افعال می‌باشند. و اگر منظور این است که این جهات حسن و قبح برای اینکه عقل، حکم به ثواب و عقاب نماید، کافی نیست، بلکه مسأله‌ی ثواب و عقاب اختصاص به نظر شرع دارد، زیرا چه بسا که عقل نتواند به درک تمام آنچه ملاک در ثواب و عقاب اخروی استف نائل گردد. این سخن صحیح است و نباید مورد انکار معتزله واقع شود... بنابراین نباید اشعری در این مورد که افعال، مشتمل بر جهات حسن و قبح هستند و عقل هم بدون استمداد از شرع، قادر به درک این جهات است، با معتزله مخالفت کند، و معتزلی هم باید بپذیرد که درک جهات حسن و قبح، برای اینکه عقل بدون حکم شرع، نسبت به ثواب و عقاب اخروی ابراز نظر کند کافی نمی‌باشد. معتزله این مطلب را در افعالی که عقل مستقل به درک حسن

و قبح آنها نیست، قبول دارند ولی باید در مورد افعالی که عقل حسن و قبح آنها را مستقلاً درک می‌کند، هم بپذیرند، زیرا عقل هیچگاه راجع به ثواب و عقاب به طور مستقل، حکمی ندارد. ۸۰.»

۹-۲- پاسخ معتزله: معتزله که از حسن و قبح ذاتی افعال دفاع می‌کردند، در این مورد هم مدافع حسن و قبح عقلی بودند. یعنی نه تنها مدعی بودند که حسن و قبح مستقل از دین وجود دارد، بلکه می‌گفتند: عقل آدمیان، مستقل از دین (شرع)، قادر به کشف حسن و قبح افعال است. معتزله، دلیل عقلی را بر فرآورده های نقلی مقدم به شمار می‌آوردند. قاضی عبدالجبار می‌گفت که لطف همان چیزی است که بر مبنای آن، آدمی واجب و حسن را انتخاب می‌کند و از بد دوری می‌کند:

«اعلم ان اللطف هو كل ما يختار عنده المرء الواجب و ينتخب القبيح او ما يكون عنده اقرب اما الی اختیار او الی ترک القبيح. ۸۱.»

به گمان قاضی عبدالجبار، خداوند آدمیان را به صراط مستقیم فراخوانده است. صراط مستقیم با پیروی از ادله امکان پذیر است. مهمترین دلیل عقل است. کتاب و سنت و اجماع وقتی اعتبار دارند، که عقل آنها را تأیید و اثبات کند. از سوی دیگر عقلا، مخاطب خداوند قرار می‌گیرند. آنها که قرآن را در رأس ادله قرار می‌دهند، باید بدانند که قرآن آمده است تا آدمیان را متوجه عقل‌شان کند. ۸۲.

قاضی عبدالجبار، چون به حسن و قبح ذاتی و عقلی معتقد است داوری عقل در این خصوص را نه تنها شامل انسان، که شامل خداوند هم می‌کند. وی نوشته است:

«قبیح بودن فعل، بستگی به فاعل آن ندارد، بلکه قبح افعال ناروا به خاطر آن جهتی است که در خود فعل موجود است. مثلاً فعل ظلم به خاطر آنکه ظلم است موجب قبح عقلی آن می‌باشد. بنابر این فرقی نیست که از چه کسی صادر شود [آفریدگار یا انسان] ۸۳.»

جدای از معتزله، عقل گرایانی در تاریخ ما وجود داشته‌اند که به دفاع از عقل برخاسته‌اند. محمد زکریای رازی، عقل را بزرگترین نعمت خداوند به آدمیان معرفی می‌کرد. عقل در نگاه او، عامل صلح، معاش، تعاون، همکاری، برتری انسان‌ها بر سایر موجودات، عامل دستیابی به اهداف و معرفت الله است. این قوه را نباید مخدوم چیز دیگری کرد. بلکه همه‌ی امور دیگر باید تابع آن باشند. هر چه را عقل تأیید کند، معتبر است، و هر چه را عقل رد کند، مردود است. ۸۴. زکریای رازی، مذهب را امری عقلانی به شمار نمی‌آورد:

«فأما المذهب فإنه مما يحتاج فيه الی کلام ببین به انه عرض هوایی لاعقلی ۸۵.»

زکریای رازی معتقد بوده که پیروی از عقل، آدمیان را بی نیاز از وحی می‌کند. رازی در کتاب *السیره الفلسفیه*، نوشته است که سقراط را امام و پیشوای خود می‌داند. گفته‌اند که او منکر نبوت و امامت بوده است. او اهل مناظره بود و با افرادی چون شهید ابن حسین بلخی (متوفای ۳۲۹ هجری) و ابوحاتم احمد بن حمدان و رسانی رازی (متوفای ۳۲۳ هجری)، یکی از بزرگان اسماعیلیه، مناظره کرده است. ابوحاتم رازی گزارشی از گفت‌وگو با زکریای رازی را در کتاب *اعلام النبوه* آورده است. ۸۶.

فصل اول کتاب که به این گفت‌وگو اختصاص یافته است، با: «فیما جرى بینی و بین الملحد:» این چیزی است که میان من و ملحد واقع شده است، آغاز می‌گردد. موضوع مناظره و محل نزاع به شرح زیر بود: آیا نزول وحی و ارسال نبی از سوی خداوند، لازم و ضروری است، یا اینکه این مدعایی بلا دلیل است؟ زکریای رازی از ابو حاتم رازی می‌پرسد: چرا خداوند چند فرد انگشت شمار را به پیامبری انتخاب نموده و همه‌ی آدمیان را محتاج آنان کرده است؟

زکریای رازی در این گفت‌وگو تأکید کرده است که مقتضای حکمت و رحمت خداوند آن است که سود و زیان دور و نزدیک آدمیان را به آنها بیاموزاند، نه آنکه برخی (پیامبران) را برتر از بقیه‌ی انسان‌ها قرار دهد و با فرستادن آنان، آتش جنگ و نزاع را شعله‌ور سازد.

ابوحاتم رازی، با مطرح کردن پرسش‌های پرهزینه، زکریای رازی را در موقعیت خطرناکی قرار می‌دهد که اگر به پرسش‌های او پاسخ مثبت ندهد، ملحد بودنش را اثبات کرده است. می‌پرسد: آیا به حکمت و رحمت خداوند باور داری؟ آیا خداوند مطابق حکمت و رحمت رفتار کرده و آدمیان را به سود و زیانشان آگاه ساخته است؟

روشن است که زکریای رازی نمی‌توانست به این پرسش‌ها پاسخ منفی دهد. ابوحاتم می‌گوید جز **فردی معاند**، فرد دیگری نمی‌تواند به این پرسش‌ها پاسخ منفی دهد. زکریای رازی می‌گفت که خداوند عقل را به طور مساوی میان بندگان تقسیم کرده است، اما ابوحاتم رازی این نظر را باطل و ضد دینی به شمار می‌آورد، چرا که بدین‌ترتیب، پیامبران و امامان در عقل هم سطح مردم می‌شدند.

پذیرش افضلیت پیامبران و ائمه، از نظر دینی، امری ضروری است. محل نزاع این دو گروه؛ روشن است. زکریای رازی، عمل به مقتضای عقل مستقل از نقل (دین، شرع) را برای تأمین سعادت آدمیان کافی می‌دانست، اما مخالفان می‌گفتند که آدمی دارای عقل بالقوه است و تنها خداوند می‌تواند با فرستادن انبیا، عقل بالقوه‌ی آنان را به عقل بالفعل تبدیل کند.

۹-۳- **پاسخ شیعیان:** شیعیان، ادعا کرده و می‌کنند که همچون معتزله به حسن و قبح عقلی باور دارند. اما، در واقع چنین نیست. **خواجه نصیر الدین طوسی در تجرید الاعتقاد نوشته است:**

«و هما عقلیان، للعلم بحسن الاحسان و قبح الظلم من غیر شرع ۸۷.»

علامه حلی هم در این خصوص نوشته است:

«امامیه و معتزله معتقدند که حسن و قبح بعضی از افعال را عقل بالبداهه درک می‌کند. مانند حسن راستگویی سودمند، و قبح دروغگویی زیانبار، و جزم و اعتقاد انسان نسبت به این دو حکم، کمتر از جزم و اعتقاد او به اینکه هر موجود امکانی محتاج به علت است و اشیاء مساوی با یک شیء، با یکدیگر مساویند، نمی‌باشد... کسی که این حکم را انکار نماید در شمار سوفسطائیان قرار دارد... اگر انسان عاقل و با شعوری که در محیطی دور از زندگی و آداب و رسوم افراد بشر، زندگی کرده، و هیچ حکم و هیچ دستوری از شرع به او نرسیده باشد، هرگاه به او دیناری بدهیم و مخیر نماییم که سخنی راست یا دروغ بگوید، در حالی که ضرری متوجه او نباشد، بدون شک او راستگویی را بر دروغ گویی ترجیح می‌دهد، و اگر عقل او بر قبح دروغگویی حکم نمی‌کرد، جهتی برای انتخاب راستگویی نداشت ۸۸.»

در کلام علامه‌ی حلی، پذیرش دین و صدق مدعای پیامبران، متکی بر عدل است. انکار حسن و قبح ذاتی و عقلی، حسن بودن عدالت را بی معنا می‌کند، و بدین ترتیب، نمی‌توان سخن معقولی در باب صدق مدعای انبیا و فرامین دین بیان کرد:

«اعلم: أن هذا اصل عظیم تبتنی علیه القواعد الاسلامیه، بل الاحکام الدینیة مطلقاً. و بدونه لایتم شیء من الادیان، و لایمکن أن یعلم صدق نبی من الانبیاء علی الاطلاق... قالت الامیه و متابعوهم من المعتزله: ان الحسن و القبح عقلیان، مستندان الی صفات قائمه بالافعال، او وجوه و اعتبارات یقع علیها. و قالت الاشاعره: ان العقل لایحکم بحسن شیء البتة و لا یقبحه، بل کل ما یقع فی الوجود من انواع الشرور: كالظلم، و العدوان، و الشرک فأنه حسن ۸۹.»

ملا عبدالرزاق لاهیجی، در کتاب **سرمایه ایمان**، از همین موضع دفاع کرده است. فصلی از کتاب که ناظر به بحث حسن و قبح افعال است، نسبت به دیگر فصل‌ها، حجم بیشتری را به خود اختصاص داده است. لاهیجی در بیان دلیل

این امر گفته است: «ثبوت نبوت و اکثر مسائل کلام» متوقف بر اثبات حسن و قبح عقلی افعال است ۹۰. یکی از دلایلی که وی، بر عقلی بودن حسن و قبح اقامه کرده است، حاکی از ارتباط این بحث با خداوند است. می‌گوید:

«ممدوح و مذموم عقل، ممدوح و مذموم باشد در نفس الامر. و مذموم و ممدوح در نفس الامر، ممدوح و مذموم باشد عندالله. والا لازم آید جهل واجب بما فی نفس الامر، و یا لازم آید صدور فعل از واجب تعالی نه وفق نفس الامر. و این هر دو معنی باطل است بالاتفاق ۹۱.»

مشکل و مسأله‌ی اصلی شیعیان آن است که گمان می‌کنند که اگر اعلام شود که انسان‌ها، مستقل از شرع، قادر به کشف حسن و قبح اعمال اند (مطابق نظریه‌ی معتزله)، یا قادر به برساختن اعتباریات اند (مطابق نظریه اعتباریات)، دیگر نیازی به دین و خدا وجود نخواهد داشت. بنابراین موضع فلسفی درباره‌ی حسن و قبح ذاتی و عقلی را فراموش کرده، بر سر عقل می‌زنند، تا جا برای سخن گفتن خدا و ارسال نبی باز شود. می‌گویند:

انسان‌ها به دلیل کاستی‌ها و نقصان‌های عقل، محتاج پیام خداوند و دست‌گیری انبیا هستند. عقل خود بنیاد انسان‌ها، به خودی خود، قادر به کشف تمامی ابعاد حسن و قبح، سعادت و شقاوت، و نتایج اخروی افعال فضیلت‌آمیز و رذیلت‌آمیز نیست. خداوند با فرستادن شریعت، دست این کودکان نابالغ را گرفته و به سوی حق آنها را راهبری می‌کند. در واقع مطابق این مدعا، بعثت انبیا محدود به اموری است که عقل قادر به درک آنها نیست. اگر پرسیده شود: عقل قادر به درک چه نوع مسائلی نیست؟ پاسخ خواهند گفت: همان چیزهایی که در شرع آمده است. اما طرفداران عقل مستقل از وحی، می‌توانند مدعی شوند که چیزی در احکام فقهی و اخلاقی کتاب و سنت معتبر وجود ندارد که عقل قادر به درک آنها نباشد. به عنوان مثال، چه امر خارق‌العاده‌ای در حکم ازدواج با همسر پسرخوانده وجود داشت، که خدا را مجبور می‌کرد در این خصوص به کمک آدمیان بیاید، به پیامبر گرامی اسلام، برخلاف میل‌اش، دستور دهد با همسر زید ازدواج کند، تا این مسأله‌ی لاینحل بشری، حل گردد؟

شیعیان، با تأکید بر نقصان عقل، اخلاق و حقوق را جزئی از دین به شمار می‌آورند، نه مستقل از آن. اخلاق در مقام فهم و درک، متوقف بر دین است. برای اینکه عقل احاطه‌ی علمی بر روابط علی افعال آدمیان با غایات و نتایج نهایی‌شان، ندارد. انسان‌ها از چند نظر محتاج خدا و دین اند. الف- تعیین هدف نهایی زندگی. ب- ملاک‌های ارزش مندی افعال. ج- سبک‌های زندگی خوب و غیره، به دین محتاج‌اند.

شیعیان، نه می‌توانستند آرای فیلسوفانی چون زکریای رازی را بپذیرند، و نه می‌توانستند آرای معتزله را کاملاً بپذیرند. برای اینکه به تصور آنها، اگر این نظریه‌ها تا نهایت منطقی‌شان دنبال شوند، به نفی نبوت و امامت منتهی می‌شوند. در چنین وضعیتی، شیعیان، مدعی بودند که سمعیات، الطاف خداوند در عقلیات هستند. میر محمد باقر داماد در این خصوص گفته است:

«جدم مقام الفقهاء اعلی الله مقامه در شرح قواعد الاحکام و من در عیون مسائل الفقهیه آورده ایم که سمعیات الطاف الهی است در عقلیات. چون واجبات سمعیه مقرب نفس است به واجبات عقلیه و امتثال واجب سمعی باعث و معین بر امتثال واجب عقلی است مندوبات سمعیه نیز مقرب به مندوبات عقلیه است چنانکه التزام به مندوب سمعی نیز موکد امتثال واجب عقلی است ۹۲.»

۹-۳-۱- راه‌گشایان عقل‌گرایی: در میان شیعیان افرادی وجود داشته‌اند که کوشش کرده‌اند به نوعی جا برای تمسک به عقل باز کنند. شریف مرتضی علم‌الهدی علی بن حسین موسوی بغدادی (۴۳۶-۳۵۵ هجری)، در دو کتاب المخلص فی الکلام و الذخیره فی الکلام به مباحث کلامی پرداخته است. وی مدلی برای توجیه ارسال انبیا بر ساخته، تا تبیین معقول‌تری از مدعای نبوت ارائه شود.

در این مدل، عقل نه تنها تحقیر نمی‌شود، بلکه گفته می‌شود که خداوند پیامبران را فرستاده است تا بر احکام عقل آدمیان تأکید ورزند. او می‌گوید که ابوعلی جبائی، قائل به این قول بوده است:

«و غیر ممتنع ان یبعث الله تعالی الرسول لتأکید مافی العقول و ان لم یکن معه شرع و الی ذالک ذهب ابوعلی ۹۳.»

البته دیگران بر همین مبنا ادعا کرده‌اند که احکام فقهی یا افعال مکلفین همان واجبات عقلی است. مقتضای لطف الهی آن است که خداوند، احکام عقلی، یعنی احکام فقهی، را به آدمیان اعلام کند. بعث انبیاء، از آن رو که احکام عقلیه (احکام فقهی) را مورد تأکید قرار می‌دهند، نیکو و حسن به شمار می‌آید ۹۴.

ابوعلی سینا، نظریه ای فلسفی بر ساخته است که نتایج آن از نظر متشرعان، قابل قبول نیست. به گفته‌ی او، التفات عالی به سافل، عقلاً ممتنع است: «العالی لایلتفت الی السافل». از این رو خداوند در تمام افعالش، هدفی جز ذات خود ندارد. برای اینکه موجود برتر، به دلیل موجود پائین‌تر کاری انجام نمی‌دهد. در نتیجه، غایت افعال خداوند، تماماً به خود فاعل باز می‌گردد. بنابراین مکلف کردن آدمیان به تکالیفی خاص از سوی خداوند، برخلاف قواعد عقلی است. اگر این نظریه‌ی تا نهایت منطقی‌اش دنبال شود، تمام تکالیف آدمیان، عقلانی یا به تعبیر دقیق‌تر عقلایی، خواهد شد. یعنی آدمیان چاره‌ای جز توسل به عقلانیت ندارند.

در میان قدما هیچ‌کس مانند ملا صدرا (متوفای ۱۰۵۰ هجری)، در این خصوص راه‌گشایی نکرده است. وی در شرح حدیث ۲۴ اصول کافی، مومن حقیقی را کسی معرفی می‌کند که فقط بابرهان عقلی در خصوص مبدأ و معاد سخن گفته و با بصیرت عقلی به قدس و قرب خداوند نزدیک می‌شود. مومن حقیقی با حجیت عقل درباره‌ی هر امری سخن می‌گوید ۹۵.

او در شرح حدیث ۲۲ که می‌گوید حجت میان بندگان و خداوند عقل است، می‌نویسد، کسانی که از بصیرت باطنی برخوردارند، به راهنمای بیرون از خود نیاز ندارند ۹۶. مطابق تفسیری که ملا صدرا از ختم نبوت ارائه کرده، نفوس آدمیان از آغاز (زمان حضرت آدم) تا دوران پیامبر خاتم (پیامبر گرامی اسلام)، در حال تکامل بوده و از مقام محسوس به مقام معقول صعود کرده است. امت اسلام خیرالامم است، و پیامبر اسلام، افضل پیامبران است (بقره، ۲۵۳).

نبوت در دورانی ختم گردید، که بشریت به مرحله‌ی استقلال عقل عبور کرد. از آن به بعد، عقل حجت خداوند بر بندگان است و عقل برای راهبری آدمیان کفایت می‌کند. وی ذیل حدیث بیست و دوم کتاب عقل و جهل نوشته است:

«قد علمت مما اشرنالیه... ان النفوس البشریه من ابتداء العالم الی عصر خاتم الانبیاء کانت فی الترقی و کانت الادیان و الشرایع حسب ترقیهم فی التکامل و الانبیاء بمعجزاتهم فی التفاضل، الی ان انتهت الادیان الی دین الاسلام و هو اکمل ما یتصور من الادیان لقوله تعالی: الیوم اکملت لکم دینکم ۹۷.»

صدرا افضلیت پیامبر اسلام بر دیگر انبیاء را به شخصیت آنها و تفاوت دریافت وحی باز می‌گرداند. می‌گوید:

«قرآن بر قلب پیامبر اسلام نازل می‌شود. ولی دیگر کتب آسمانی بر صدر پیامبران فرود می‌آید و فرق است بین تعلیم کتاب بر پیغمبران و تعلیم کتاب به پیغمبر ما، آنان کتاب های آسمانی را می‌آموختند، ولی خاتم پیامبران، صفتش تمام قرآن بود ۹۸.»

ملا صدرا، دوران پس از ختم نبوت را، دوران حجیت یافتن عقل به شمار می‌آورد. از آن به بعد، عقل تنها داور ارزیابی هر مدعایی است. بشریت می‌تواند به عقل خود تکیه کند. بنابر یک تفسیر، از شریعت بی‌نیاز می‌شود. صدرا می‌نویسد:

«ثم من الرسول صلی الله علیه و آله الی آخر الزمان کانت الاستعدادات فی الترقی و النفوس فی التلطف و التذکی و لهذا لم یحتاجوا الی رسول آخر یكون حجه من الله علیهم و انما الحجه منه علیهم هو العقل الذی هو الرسول الداخلي ۹۹.»

این نظریه، در دوران اخیر، توسط اقبال لاهوری، دنبال شد. اقبال لاهوری خاتمیت را به معنای پایان دوران کودکی انسان‌ها، بالغ شدن بشریت و آغاز دوران عقلانیت تلقی می‌کرد. به نظر او، پیامبر متعلق به دوران غریزه است و با شروع دوران عقل (خرد استقرایی)، نبوت ختم می‌شود. حجیت یافتن عقل به منزله خاتمه یافتن حجیت غریزه و وحی

است: «این کمال نبوت بود که دریافت باید خود را نسخ کند». ختم نبوت به معنای ختم ظهور هرگونه مامور آسمانی است. ۱۰۰»

۹-۳-۲- ایستادن در برابر عقل مستقل از وحی: اکثر شیعیان نمی‌توانستند از نظرات امثال ملاصدرا و اقبال لاهوری دفاع کنند. به عنوان نمونه، مرتضی مطهری، نظریه‌ی اقبال را نه ختم نبوت، که ختم دیانت و خودکفایی بشریت از مکتب انبیا تلقی می‌کرد. می‌گفت، نظریه اقبال به معنای فارغ التحصیل شدن آدمیان از مکتب انبیا است. آدمیان وقتی از این نردبان بالا رفتند، دیگر به نردبان نیاز ندارند:

«فلسفه‌ای که او برای ختم نبوت ذکر کرده مستلزم این است که نه تنها به وحی جدید و رسالت جدید بلکه نیاز به راهنمایی وحی پایان پذیرد و در حقیقت دیانت پایان می‌یابد نه نبوت... ختم نبوت یعنی رسیدن بشر به مرحله‌ی خودکفایی ۱۰۱»

مطهری در این زمینه تنها نبود. لاهیجی که بر حسن و قبح عقلی افعال تأکید داشت، آن را مقید به قیدی کرد تا با مشکل ارسال انبیا روبرو نشود. می‌نویسد:

«مراد از عقلی بودن حسن و قبح، آن است که عقل تواند دانست ممدوحیت نفس الامری و مذمومیت نفس الامری بعضی افعال را، اگر چه شرع بر آن وارد نشده باشد... و ندانستن عقل جهات حسن و قبح را در بعضی دیگر از افعال، و محتاج بودن به ورود شرع، ضرر نکند به عقلی بودن حسن و قبح مطلقاً. چه هرگاه بعضی از وجوه حسن و قبح بالاستقلال دانسته شد، بعضی دیگر که موقوف است به ورود شرع نیز، معلوم تواند شد به آن بعضی مذکور ۱۰۲»

محقق خراسانی، هم گفته است که عقل آدمیان قادر به درک و فهم همه‌ی مراتب حسن و قبح نیست. بنابر این، فقط ائمه که معصوم اند، حسن و قبح همه‌ی افعال را می‌فهمند. او نوشته است:

«عقل انسان غیر متکامل، ناتوان تر از آن است که همه‌ی جهات خیر و شر همه‌ی افعال را درک کرده و به تحسین و تقبیح آنها پردازد، ولی عقول کامل که احاطه‌ی کلی بر تمام جهات دارند، در این مورد کارسازند و حسن و قبح تمام افعال را درک می‌نمایند. و اینکه در برخی از روایات وارد شده است که نزد هر امامی صحیفه‌ای است که تمام احکام در آن نوشته شده و هر امامی آن را [از امام قبل] به ارث می‌برد، شاید مقصود از آن همان روح وسیع و خرد گسترده و قلب صاحب احکام است که تمام کائنات در آن منعکس می‌شود ۱۰۳»

پیش از این در مقاله‌های «امام زمان به چه کار فقها می‌آید؟» نشان دادیم، که ائمه، «علمای ابرارند»، نه آن چیزی که شیعیان غالی بعدها بر ساخته‌اند. یکی از شئون غالی‌گری همین است که بر قصور عقل همه‌ی آدمیان انگشت می‌گذارند، تا ادعای نامدلل وجود معصومان را اثبات کنند. متأسفانه، تحقیر عقل مستقل از شرع، همچنان بر اذهان فقها سیطره دارد. بزرگترین فیلسوف حوزه‌ی علمیه‌ی قم، آیت الله جوادی آملی است. وی در تفسیر آیه ۱۶۵ سوره نساء نوشته است:

«این آیات بخوبی عدم کفایت عقل را برای هدایت انسان نشان می‌دهد، زیرا در صورت کفایت عقل خداوند با اعطای آن حجت را بر بشر تمام کرده و لذا نه نیاز به ارسال پیامبر بوده و نه مجال برای احتجاج مردم در قیامت باقی می‌ماند... و اگر عقل حصولی یا فطرت حضوری یا مجموع آنها بدون پیامبر به تنهایی برای هدایت بشر کافی می‌بود نیازی به وحی و رسالت نمی‌بود ۱۰۴»

جوادی آملی نوشته است، انسان برای سعادت زندگی اجتماعی به قوانین نیاز دارد ولی آدمیان نه تنها توان عقلی تشخیص مصالح بلند مدت ندارند، بلکه تابع هوی و هوس و منافع شخصی و گروهی اند و فقط پیامبران می‌توانند با قوانین معصوم از خطا و به دور از هوی و هوس و اجرای معصومانه‌ی آنها، بشر را برای زندگی سعادت‌مندانه‌ی دنیوی و اخروی یاری کنند ۱۰۵. لذا شیوه‌های حکومت و سیاست تماماً در دایره‌ی رسالت انبیا قرار خواهد گرفت.

فقها را نمی‌توان عقل گرا به شمار آورد. آنها به صراحت تمام می‌گویند، فقط عقلی را می‌پذیرند که مدعیات شرع را تأیید کند. آیا چنان پدیده‌ای، عقل استدلال‌گر است، که عقل تابع و خاضع در مقابل شرع؟ جوادی آملی می‌نویسد:

«همان طور که مکرر بیان شد، منظور از برهان عقلی همان است که با استحکام آن می‌توان خدا را اثبات کرد و توحید آن را معلل دانست و ضرورت وحی و نبوت و معاد را میرهن ساخت. و روشن است که **چنین عقلی همواره خاضع وحی بوده** و تقدم آن بر هر فکری را که دور از وحی است حتمی می‌داند ۱۰۶.»

پیکار با عقل و عقلا، منحصر به اشاعره نبود و نیست، عالمان زیادی در حوزه‌ی شیعیان به آن پیکار ادامه دادند. برخی از اخباریان مدعی شدند، اگر کسی حجیت خبر واحد را نپذیرد، کافر است. شیخ احمد احسانی یکی از افرادی است که با نوشتن **شرعی بر کتاب عرشیه ملاصدرا**، به جنگ فلاسفه و عقلانیت رفت. وی تقریباً ده اصل فلسفی مقبول ملاصدرا را مخالف روایات و احادیث ائمه و کفر و الحاد به شمار آورده است:

الف- اشتراک معنوی وجود و سنخیت و مناسبت بین مراتب هستی. ب- بسط الحقیقه کل الاشیاء و لیس بواحد منها. ج- معطی الشیء لایکون فاقداً له فی ذاته و لا فی ملکه. د- قول به اینکه اهل جهنم در مرحله‌ی مشمول رحمت خداوند گردیده و از نعمات او بهره‌مند خواهند شد. و غیره. نکته‌ی جالب توجه این است که ملاصدرا هم سخنان خود را مشکلات نبوت و ولایت معرفی می‌کند. در واقع در اینجا دو قرائت مختلف از کتاب و سنت، رویاروی یکدیگر قرار گرفته‌اند. صدرا، باطن‌گراست، اما احسانی، ظاهرگراست. احسانی بر مبنای صریح روایات کثیره‌ی اهل بیت و ظاهر کلمات علما، صدرا را تکفیر می‌کند:

«و الروایات المتکثره داله بصریحها علی ان القائل بهذه المقالات و امثالها کافر و مشرک و ظاهر کلام العلما ذلک فی حق القائل بهذه المقالات ۱۰۷.»

ابن خلدون یکی از بزرگان اهل تسنن است. وی در مقدمه مدعیات معتزله و فلاسفه را رد می‌کند. ابن خلدون به مدعایی پاسخ گفته است، که دقیقاً ناظر به بحث حاضر است. مدعای بسیاری از فقها، در گذشته و امروز، این است که بشر فارغ از وحی قادر به اداره‌ی زندگی خود نیست. ابن خلدون می‌گوید اگر پیامبری هم نیامده بود، باز هم مردم قادر به اداره‌ی زندگی دنیوی خود بودند. آیا جوامع سکولار در اداره‌ی زندگی خود در مانده‌اند؟ و مگر آنان دنیای خود را بهتر از جوامع اسلامی اداره نمی‌کنند؟ ابن خلدون نوشته است:

«فیلسوفان هنگامی که می‌خواهند نبوت را اثبات کنند، به استدلال منطقی می‌پردازند، و آن را خاصیت طبیعی برای انسان می‌شمرند، و این برهان را تا غایت آن بدین سان اثبات می‌کنند که، ناچار بشر باید در زیر فرمان حاکمی باشد، سپس می‌گویند، و آن حاکم باید دارای شریعتی از جانب خدا باشد، و یکی از افراد بشر آن را آورده باشد، و آن فرد باید به سبب ودایعی که خدا از خواص هدایت خویش به وی می‌سپارد، از دیگران متمایز باشد، تا مردم به وی تسلیم شوند و شریعت او را بپذیرند، و فرمانروایی او در میان ایشان و بر آنان بی‌انکار و بی‌نکوهش و تقبیح کمال پذیرد. ولی این قضیه را چنان که می‌بینید، حکما نمی‌توانند با برهان ثابت کنند، زیرا **موجودیت و زندگانی بشر بی‌آمدن پیامبرانی هم ممکن است تحقق یابد** و این امر به وسیله‌ی مقرراتی است که حاکم بین خویش یا به نیروی عصبیتی که به قدرت آن بشر را مقهور می‌سازد، بر مردم فرض می‌کند، و آنان را به پیروی از طریقه‌ی خود وا می‌دارد. و اهل کتاب و پیروان پیامبران نسبت به مجوس که کتاب آسمانی ندارند، اندک می‌باشند، چه اینان، اکثریت مردم جهان اند، و با همه‌ی اینها، گذشته از حیات و بقا، دارای دولت‌ها و آثار و یادگارها بوده‌اند، و تا این روزگار نیز همچنان بر همان وضع به سر می‌برند و در اقلیم‌های معتدل شمالی و جنوبی سکونت دارند و زندگانی آنان بی‌گمان بر خلاف زندگی مردمانی است که به صورت هرج و مرج و بی‌حاکم به سر می‌برند، چه اگر چنین می‌بود، امکان نداشت به حیات خود ادامه دهند. و بدین سان، عدم صحت نظریه‌ی حکما، در وجوب نبوت‌ها، آشکار می‌گردد و معلوم می‌شود که این مسأله به امور منطقی و عقلی مربوط نیست ۱۰۸.»

۱۰- تفکیک دو مسأله

در مباحث اخلاقی کنونی دو مسأله‌ی متفاوت وجود دارد، که معمولاً از یکدیگر تفکیک نمی‌شوند.

۱-۱۰- **طبیعی‌انگاری تصویری (مفهومی):** الفاظ و مفاهیم اخلاقی را می‌توان به الفاظ و مفاهیم غیراخلاقی تحلیل کرد. مور به این نوع طبیعی‌انگاری به شدت تاخت و آن را مغالطه‌ی طبیعی‌انگارانه نامید. به گفته‌ی مور، هر کس بگوید:

الف- خوبی با محمول دیگری یکی است، یا

ب- با محمول تحلیل‌پذیری یکی است، یا

ج- با محمول طبیعی یا مابعدالطبیعی‌ای یکی است:

مرتکب مغالطه‌ی طبیعی‌انگارانه شده است، چرا که خوبی بر حسب خاصه‌های طبیعی یا مابعدالطبیعی تحلیل‌پذیر تام نیست. یعنی خوبی تعریف‌شدنی نیست و باید میان پرسش خوب یعنی چه؟ و پرسش چه چیزهایی خوبند؟ فرق فارق‌ی گذاشت.

۲-۱۰- **طبیعی‌انگاری تصدیقی (قضیه‌ای):** نتایج اخلاقی را می‌توان از مقدمات غیراخلاقی استنتاج کرد. هیوم منکر این بود که نتایجی را که فعل اصلی‌شان باید، یا لفظی معادل و هم‌معنای باید، است، منطقاً بتوان از مقدماتی که حاوی چنین لفظی نیستند، استنتاج کرد. بیرون کشیدن و سامان بخشیدن به نظرات قدما در این خصوص، نیازمند تحقیق مستقلی است که با بحث فعلی، بی‌ارتباط خواهد بود.

نتیجه

امیدوارم بحث‌های گذشته حداقل محل نزاع را روشن کرده باشد. می‌توان خطر کرد و مدعی شد: همه‌ی نزاع‌ها به اعتبار و عدم اعتبار عقل باز می‌گردد. تعیین اینکه عقل قادر به چه اموری است و توان چه کارهایی را ندارد، مهم‌ترین بحث و محل نزاع است. درست است که در دوران مدرن، محدودیت‌های عقل آدمی روشن شد. اما فیلسوفان مدرن این هدف را دنبال نمی‌کردند که با کوچک کردن عقل، آدمیان را تابع مدعیات بلاذلیل سمعی (نقلی) کنند. همین عقل محدود، می‌آموزاند که چه مدعیاتی را نمی‌توان پذیرفت. اگر دست آدمیان از عقل کوتاه شود، چیز دیگری وجود ندارد که به آن تکیه کنند. پذیرش یا عدم پذیرش عقل استدلال‌گر مستقل از وحی (نقل، شرع، دین)، بر هر بحثی تقدم دارد. ممکن است گروهی در پشت سنگر ایمان‌گرایی پنهان شوند تا خود را از ضربات پرسش‌های اندیشه‌سوز در امان بدارند و مدعی شوند که دین‌داری‌شان مدلل و انتخابی نبوده و نیست، بلکه چون در خانواده و کشوری مسلمان و شیعه به دنیا آمده‌اند، مسلمان و شیعه‌اند. اما اگر کسی بخواهد دینداری‌اش را متکی بر دلایل عقلی کند، نمی‌تواند همزمان بر سر عقل بکوبد و مدعی شود: تو قادر به فهم درست و نادرست، و خوب و بد، نیستی. دینی موجه است، که عقلانی و اخلاقی و عادلانه باشد. همه‌ی این امور، مستقل از وحی، و داور آنند. آدمیان، مستقل از وحی، حسن و قبح افعال را فهمیده‌اند. حتی مسلمین که در هر امری مدعی تحدی بودند، وقتی خواستند علم اخلاق برسازند، اخلاق نیکوماخوس ارسطو را بازنویسی کردند. اخلاق نه اتکای وجودی به دین دارد و نه اتکای معرفت‌شناختی یا روان‌شناختی ۱۰۹. از این‌رو، می‌توان و باید، دین را نقد اخلاقی کرد و دید که از این آزمون سربلند بیرون خواهد آمد یا در آن نگاه و فرامین غیراخلاقی وجود دارد؟

در عین حال، اسلام یک، متضمن نوعی اخلاق است. در پرتو مباحث گذشته، «قرآن محمدی» (۲۱)، نسبت آن اخلاق را با توسعه و فرایند مدرنیزاسیون باز می‌کاود تا نشان دهد از دل آن اخلاق، چه جامعه و مردمی سر بر خواهند کشید؟

پاورقی‌ها:

- ۵۲- Richard Taylor, *Metaphysics*, 3rd. (Englewood Cliff, NJ: Prentice Hall, 1983), p.50.
- ۵۳- J.c. Mabbot, in H.D. Lewis, ed., *Contemporary British Philosophy*, 3rd Ser. (New York: . Humanities Press, 1952), pp.301-2.
- ۵۴- John Mackie, "Evil and Omnipotence," in *The Philosophy of Religion*, ed. Basil (London: Oxford University press, 1971), pp.92- 93.
- ۵۵- الوین پلانتینجا، *خدا، اختیار و شر*، ترجمه‌ی محمد سعیدی مهر، کتاب طه، ص ۷۳.
- ۵۶- Richard Swinburne, *The Existence of God* (Oxford, 1979, rev.edn, -۵۶), (ff۲۱۰).
- ۵۷- استاد علی محمدی خراسانی، *شرح کفایه الاصول*، جلد اول، صص ۳۷۵ - ۳۷۲.
- ۵۸- محمد حسین نجفی دولت آبادی اصفهانی، *شرح فارسی کفایه الاصول*، مرحوم آخوند خراسانی، جلد چهارم، چاپخانه علمیه قم، صص ۳۶ - ۳۵.
- ۵۹- تعارض‌های باورنکردنی‌ای در افکار و رفتار آخوند خراسانی وجود دارد که نباید از آن غفلت کرد. نادیده گرفتن گفتار و رفتار وی در نهضت مشروطه، کار را به داوری های نادرست خواهد کشاند. همچنین در آرای طباطبایی و مطهری، در این خصوص تعارض های شگرفی وجود دارد. یعنی، آن دو در همه‌ی مواضع به پیامدهای نظریه‌ی اعتباریات پایبند نبوده‌اند. در متن به این مواضع اشاره رفته است.
- ۶۰- علامه طباطبایی در تفسیر آیه اول سوره نسا (داستان آدم و حوا)، چون معتقد است که تمام بشریت از نسل فرزندان آن دو به وجود آمده‌اند، از چنین نظریه‌ی ای دفاع کرده است. او مدعی است که خواهران و برادرانی که والدین شان آدم و حوا بودند، با یک دیگر ازدواج کرده‌اند. این امر هیچ مشکل یا مسأله‌ای پدید نمی‌آورد، برای اینکه خداوند در آن زمان ازدواج خواهر و برادر را حلال و اخلاقی معرفی کرده بود، اما بعدها با افزایش جمعیت، ازدواج خواهر و برادر را حرام و غیر اخلاقی اعلام کرد. طباطبایی می‌نویسد:
- «از آیه شریفه بر می‌آید که نسل موجود از انسان منتهی به آدم و همسرش می‌شود و جز این دو نفر هیچ کس دیگری در انتشار این نسل دخالت نداشته است (نه حوری بهشتی و نه فردی از افراد جن و نه غیر آن دو) ... ازدواج در طبقه‌ی اولی، بعد از خلقت آدم و حوا یعنی در فرزندان بلافصل آدم و همسرش بین برادران و خواهران بوده و دختران آدم با پسران او ازدواج کرده‌اند، چون آن روز در تمام دنیا نسل بشر منحصر در همین فرزندان بلافصل آدم بوده، (در آن روز غیر از آنان، نه دخترانی یافت می‌شده است که تا همسر پسران آدم شوند و نه پسری بود که همسر دخترانش گردند) بنابراین هیچ اشکالی هم ندارد (اگر چه در عصر ما خبری تعجب آور است و لیکن) از آنجایی که مسأله‌ی تشریحی است و تشریح هم تنها و تنها کار خدای تعالی است و لذا او می‌تواند یک عمل را در روزی حلال و روزی دیگر حرام کند...
- اما اینکه چنین ازدواجی در اسلام حرام است و به طوری که حکایت شده در سایر شرایع نیز حرام و ممنوع بوده ضروری به این نظریه نمی‌زند، برای اینکه تحریم حکمی است تشریحی که تابع مصالح و مفساد است، نه حکمی تکوینی (نظیر مستی آوردن شراب) و غیر قابل تغییر و زمام تشریح هم به دست خدای سبحان است، او هر چه بخواهد و هر حکمی بخواهد می‌راند چه مانعی دارد که یک عمل را در روزی و روزگاری جایز و مباح کند و در روزگاری دیگر حرام نماید.

در روزی که جز تجویزش چاره‌ای نیست تجویز کند و در روزگاری دیگر که ضرورت در کار نیست تحریم کند، ازدواج خواهر و برادر را در روزگاری که تجویزش باعث شیوع فحشا و جریحه دار شدن عفت عمومی نمی‌شود تجویز کند و در روزگاری دیگر که باعث این محذور می‌شود تحریم کند.

خواهی گفت که تجویز چنین ازدواجی هم مخالف با فطرت بشر و همچنین مخالف با شرایع انبیاء است که آن نیز طبق فطرت است... در پاسخ می‌گوئیم: این سخن که ازدواج خواهر و برادر منافی با فطرت باشد درست نیست و فطرت چنین ازدواجی را صرفاً به خاطر اینکه ازدواج خواهر و برادر است نفی نمی‌کند و از آن تنفر ندارد بلکه اگر نفی می‌کند و اگر از آن تنفر دارد برای این است که باعث شیوع فحشا و منکرات می‌شود و باعث می‌گردد غریزه ی عفت باطل گردد و عفت عمومی لکه دار شود. و پر واضح است که شیوع فحشا به وسیله ی ازدواج خواهر و برادر در زمانی است که جامعه ی گسترده ای از بشر وجود داشته باشد و اما در روزگاری که در تمامی روی زمین غیر از چند پسر و دختر از یک پدر و مادر وجود ندارند و از سوی دیگر مشیت خدای تعالی تعلق گرفت که همین چند تن را زیاد کند و افرادی بسیار از آنان منشعب سازد دیگر بر چنین ازدواجی منطبق و صادق نیست پس اگر انسان امروز از چنین تماس و چنین جماعی نفرت دارد به خاطر علتی است که گفتیم نه اینکه به حسب فطرت از آن متنفر باشد، به شهادت اینکه می‌بینیم مجوسیان در قرنهای طولانی (بطوری که تاریخ ذکر می‌کند) ازدواج بین خواهر و برادر را مشروع می‌دانستند و از آن متنفر نبودند و هم اکنون به طور قانونی در روسیه (بطوری که نقل شده) و نیز بطور غیر قانونی یعنی به عنوان زنا در اروپا انجام می‌شود.

یکی از عادات که در این ایام در ملل متمدن اروپا و آمریکا معمول است این است که دوشیزگان قبل از ازدواج قانونی و قبل از رسیدن به حد بلوغ سنی ازدواج بکارت خود را زایل می‌سازند و آماری که در این باره گرفته شده به این نتیجه رسیده که بعضی از این افضاها از ناحیه ی پدران و برادران دوشیزگان صورت می‌گیرد. بعضی ها گفته‌اند: اینگونه ازدواج با قوانین طبیعی یعنی قوانینی که قبل از پیدایش مجتمع صالح در بشر به منظور سعادت اش در انسان‌ها جاری بوده نمی‌سازد زیرا اختلاط و انسی که در بین یک خانواده برقرار است غریزه‌ی شهوت و عشق ورزی و میل غریزی را در بین خواهران و برادران باطل می‌کند و به قول منتسکیو حقوقدان معروف در کتابش روح القوانین: علاقه ی خواهر برادری غیر از علاقه ی شهبانی بین زن و مرد است لیکن این سخن درست نیست.

اولاً: به همان دلیلی که خاطر نشان کردیم و ثانیاً: به فرض هم که قبول کنیم منحصر در موارد معمولی است نه در جایی که ضرورت آن را ایجاب کند یعنی قوانین وضعی طبیعی نتواند صلاح مجتمع را تأمین کند که در چنین صورتی چاره‌ای جز این نیست که قوانین غیر طبیعی مورد عمل قرار گیرد و اگر قرار باشد به طور کلی جز قوانین طبیعی پذیرفته نشود باید بیشتر قوانین معمول دایر در زندگی امروز هم دور ریخته شود» (طباطبایی، المیزان، جلد ۴، صص ۲۳۰-۲۱۶).

۶۱- حاشیه کتاب مکاسب، الجزء الاول، ص ۵.

۶۲- محمد حسین الاصفهانی، نهاییه الدراییه، تحقیق رمضان قلی زاده مازندرانی، قم، سیدالشهداء، ۱۳۷۴.

۶۳- محمد حسین طباطبایی، اصول فلسفه و روش رئالیسم، به همراه پاورقی مرتضی مطهری، انتشارات صدرا، چاپ ششم، ج ۲، ص ۱۳۸.

۶۴- طباطبایی، المیزان، جلد ۸، صص ۶۵-۶۳.

۶۵- طباطبایی، المیزان، جلد ۸، صص ۶۷-۶۶.

۶۶- علامه طباطبایی، اصول فلسفه و روش رئالیسم، جلد ۲، صص ۱۵۵-۱۵۳.

ابن سینا، خوبی عدل و بدی ظلم را از قضایای مشهوره غیر یقینی به شمار آورده است. از این رو، به گمان او هم این نوع قضایا مشمول صدق و کذب نمی‌شوند:

«و اما ذاتیات فہی مقدمات و آراء مشہورہ محمودہ اوجب التصدیق بہا اما شہادہ الکل مثل ان العدل جمیل و اما شہادہ الاکثر و اما شہادہ العلماء اکثرہم او الافاضل منهم فیما لا یخالف فیہ الجمهور و لیست الذایعات من جہہ ماہی ہی مما یقع التصدیق بہا من الفطرہ فان ما کان من الذانعات لیس بأولی عقلی، فانہا غیر فطریہ، ولکنہا متقررہ عندالانفس، لان العادہ تستمر علیہا منذالصبا، و بما دعا لیہا محبہ التسالم والاصلاح المضطر لیہما الانسان، او شیء من الاخلاق الانسانیہ مثل الحیاء و الاستئناس او سنن قدیمہ بقیت و لم تتسخ، او الاستقراء الکبیر. و اذا اردت ان تعرف الفرق بین الذائع و الفطری فاعرض قولک العدل جمیل و الکذب قبیح علی الفطرہ التی عرفنا حالہا قبل ہذا الفضل و تکلف الشک فیہما تجد الشک متاتیاً فیہما و غیر متات فی ان الکل اعظم من الجزء و ہو حق اولی:

اما شایعات، مقدمات و آراء مشہورہ و محمودہ ای ہستند کہ علت تصدیق بہا یا شہادت ہمہی طوایف بشر است مثل "عدل نیکو است"، و یا شہادت اکثر مردم و یا شہادت و پذیرش علما و یا اکثر علما و یا برجستگان آنها در مواردی کہ نظر علما، مخالف جمهور مردم نباشد و ہرگز این قضایای مشہورہ از فطریات نیست. زیرا قضایای مشہورہ از اولیات عقلیہ نمی‌باشد بلکہ علت تصدیق آنها و سبب اینکه در نفس انسان استقرار دارند یا بہ جہت این است کہ انسان از کودکی بہ آنها عادت کردہ است، و ممکن است بہ جہت مصلحت اندیشی انسان باشد و یا برخی از خصلت های نفسانی، چون حیا و انس و الفت بہ دیگران موجب تصدیق آن است، و یا اینکه آن قضیہ ی مشہورہ از آداب و رسوم گذشتگان است (و یا دستورات دینی مذاہب گذشتہ است) کہ نسخ نگردیدہ و بالاخرہ ممکن است سبب تصدیق آن، استقراء بسیار باشد. و اگر بخواہید فرق میان قضیہی مشہورہ و فطری (بدیہی عقلی) را بہ دست آورید پس دو قضیہی «عدل نیکو است» و «دروغ قبیح است» را بر فطرت، عرضہ نمایند و تصمیم بگیری کہ در آن شک کنید، بخواہید دید کہ شک در آن راہ می یابد. در حالی کہ اگر این کار را در مورد قضیہی کل از جزء بزرگتر است انجام دہید، می بینید کہ شک در آن راہ نمی یابد» (نجات، بخش منطق، ص ۶۳، اشارات، جلد ۱، صص ۲۲۰-۲۱۳).

خواجہ نصیرالدین طوسی ہم در شرح اشارات در این خصوص نوشتہ است:

«ملاک صدق و کذب در قضایای مشہورہ، مطابقت و عدم مطابقت با واقع تکوینی نیست (بہ خلاف قضایای ضروریہ یقینیہ) بلکہ ملاک درستی و نادرستی آنها، موافق بودن و یا موافق نبودن با آراء عقلا می‌باشد.»

۶۷- علامہ طباطبایی، المیزان، جلد ۵، ص ۱۱.

طباطبایی، خوبی عدل و بدی ظلم را اصلی جهان شمول و دائمی بہ شمار آورده است. بہ گفتہی وی، اختلاف جوامع در این خصوص، اختلاف مفہومی نیست، بلکہ اختلاف مصداقی است:

«پس با این بیان روشن شد کہ نباید بہ سخن آن کسی گوش داد کہ می گوید: حسن و قبح کلی و دائمی نیست و ہموارہ در تغییر و دگرگونی است، زیرا این گویندہ مفہوم را با مصداق خلط کردہ، در مقام استدلال برای گفتہ خود گفتہ است: عدل و ظلم (کہ از روشن‌ترین مصادیق حسن و قبح است)، خوبی و بدی آنها دائمی نیست، زیرا می بینیم اجرای پارہای از مقررات اجتماعی در یک امت عدل شمرده می‌شود و در امتی دیگر ظلم بہ حساب می آید، مثلاً شلاق زدن بہ مرد و زن زناکار در مجتمع اسلامی عدل است و در بین غربی‌ها ظلم می باشد و مانند صدها مثال دیگر. پس از این جا می فہمیم هیچ عنوانی نیست کہ در ہمہ احوال و اوقات و مجتمعات عدل و عنوانی دیگر بہ ہمین کلیت ظلم باشد. بیان نادرستی این سخن این است کہ گفتیم: گویندہ آن بین مفہوم و مصداق خلط کردہ و نفہمیدہ کہ در مثالی کہ آورده غربی ها نیز عدل را خوب و ظلم را بد می‌دانند، چیزی کہ هست تازیانہ زدن بہ زناکار را مصداق ظلم می‌دانند و کسی کہ مثل این گویندہ، فرق میان مفہوم و مصداق را تشخیص نندہد، ما نیز با او بحثی نداریم. آری انسان بر حسب تحول عواملی کہ در اجتماعات دگرگون می‌شود، این معنا را می پذیرد کہ ہمہ احکام اجتماعی اش یک بارہ و یا بہ تدریج دگرگون شود ولی ہرگز حاضر و راضی نیست کہ وصف عدل از او سلب شود و از عدل برخوردار نگردد و داغ ظلم بر پیشانییش بخورد و یا ظلمی را از ظلمی ببیند کہ قابل توجیہ و اعتذار نباشد و در عین حال از آن خوشش آید و این بحث دامنه‌ای گسترده دارد کہ اگر بخواہیم بہ ہمہ جوانب آن بپردازیم از آنچه مهم تر است، باز می‌مانیم» (طباطبایی، المیزان، جلد ۵، صص ۱۲-۱۱).

۶۸- طباطبایی، المیزان، جلد ۸، ص ۶۷.

۶۹- مرتضی مطهری، عدل الهی، انتشارات صدرا، ص ۵۲.

۷۰- تفسیر صدرالمآلهین، انتشارات بیدار، جلد ۱، ص ۱۴۳.

۷۱- شیخ مفید، اوائل المقالات، ص ۱۹.

۷۲- ابوالفتح کراچی، کنزالفوائد، به تحقیق شیخ عبدالله نعمه، چاپ بیروت، سال ۱۴۰۵، ج ۱، ص ۲۴۱.

۷۳- مرتضی مطهری در کتاب عدل الهی توضیح داده است که، ارتباط خداوند با عالم هستی، ارتباط حقیقی، نه اعتباری:

«اراده باری تعالی به وجود هر شیء، تنها از راه اراده وجود سبب آن چیز صورت می‌گیرد، و اراده وجود آن سبب، از راه اراده وجود سبب صورت می‌گیرد، و جز این محال است. موجودات در نظام طولی منتهی می‌شوند به سببی که مستقیماً اراده حق به او تعلق گرفته است، اراده حق وجود او را، عین اراده وجود همه اشیاء و همه نظامات است» (عدل الهی، ص ۹۹).

مطهری همین رویکرد را به حیات اخروی تعمیم می‌دهد. به گفته‌ی وی، مجازات‌ها و پاداش‌های اخروی، از نوع روابط اعتباری دنیوی نیست. بلکه، فقط و فقط، تجسم اعمال است. دادگاه و محاکمه و تعیین تکلیفی در کار نیست، عمل دنیوی آدمیان، در آخرت متجسم می‌شود:

«مجازات آخرت، تجسم یافتن عمل است. نعیم و عذاب آنجا همین اعمال نیک و بد است که وقتی پرده کنار رود تجسم و تمثیل پیدا می‌کند، تلاوت قرآن صورتی زیبا می‌شود و در کنار انسان قرار می‌گیرد، غیبت و رنجاندن مردم به صورت خورش سگان جهنم در می‌آید. به عبارت دیگر اعمال ما صورتی ملکی دارد که فانی و موقت است و آن همان است که در این جهان به صورت سخن یا عملی دیگر ظاهر می‌شود، و صورتی و وجهه‌ای ملکوتی دارد که پس از صدور از ما هرگز فانی نمی‌شود و از توابع و لوازم و فرزندان جدا ناشدنی ماست. اعمال ما از وجه ملکوتی و چهره غیبی باقی است و روزی ما به آن اعمال خواهیم رسید و آنها را با همان وجهه و چهره مشاهده خواهیم کرد، اگر زیبا و لذتبخش است نعیم ما خواهد بود و اگر زشت و کریه است آتش و جحیم ما خواهد بود... تناسب کیفر و گناه... بحثی است که در مورد کیفرهای اجتماعی و قرار دادی قابل طرح است. البته در اینگونه کیفرها، قانونگذار باید متناسب بودن کیفر را با جرم در نظر بگیرد، اما در کیفرهایی که رابطه تکوینی با عمل دارد یعنی معلول واقعی و اثر حقیقی کردار است یا کیفری که با گناه، رابطه عینیت و وحدت دارد، یعنی در حقیقت خود عمل است، دیگر مجالی از برای بحث تناسب داشتن و نداشتن نیست» (عدل الهی، صص ۲۱۳-۲۰۹).

نظریه‌ی اعتباریات طباطبایی، پیامدهای بسیاری در قلمروی مبدأ و معاد دارد. ارتباط خداوند با عالم هستی، ارتباط حقیقی است. اعتبار سازی کار ذهن آدمیان است، نه خداوند.

۷۴- غزالی، احیاء علوم الدین، ج ۴، ربع منجیات، کتاب التوحید و التوکل، ص ۲۵۵.

۷۵- Philip L Quinn . Divine commands and Moral Requirements (Oxford, 1978), pp 6 f;

۷۶- Fear and Trembling, Op. Cit, p 46- 51.

کیرگگور می‌پرسد، اگر خودش به جای ابراهیم بود، چه می‌کرد؟ در پاسخ نوشته است:

«نیک می‌دانم که چه می‌کردم. چندان بزدل نبودم که در خانه بمانم، یا در راه بایستم و درنگ کنم، یا کارد را به نیت تأخیری کوتاه فراموش کنم- نیک می‌دانم که به هنگام به آنجا می‌رسیدم تا زودتر کار را تمام کنم. اما نیک می‌دانم که چه کار دیگری نیز انجام می‌دادم. همان گاه که بر اسب می‌نشستم به خود می‌گفتم:

«اینک همه چیز از دست رفته است. خدا اسحاق را خواسته است، و من او را، و با او همه‌ی شادمانی ام را، قربانی می‌کنم، اما خدا عشق است و برای من چنین خواهد ماند...» آنچه را ابراهیم بس آسان می‌یافت من دشوار می‌یافتم، یعنی شادی دوباره زیستن با اسحاق، زیرا آن کس که با همه‌ی عدم تناهی روح خویش... دست به حرکت نامتناهی [ترک] زده است، و بیش از این از او ساخته نبوده است، اسحاق را فقط بارنج حفظ می‌کند.»

.Ibid. p. 50

۷۷- یک دوست هنرمند بسیار مشهوری، که در سابق بسیار مومن بود، اما اینک ایمانش را از کف داده است، از او پرسیدم: کی و چه وقت دستت گشوده شد و ایمانت برباد رفت؟ او پاسخ داد:

«در اوائل انقلاب، روزی یکی از فقهای بنام فعلی حاکم بر جمهوری اسلامی، با یک جعبه شیرینی وارد محل کار ما شد. از او پرسیدیم: حاج آقا شیرینی برای چیست؟ امروز نه عید است، نه مناسبت دیگری؟ حاج آقا پاسخ گفت: «امروز خود حکم اعدام فرزند بی دین خود را صادر کردم، و او اعدام شد. این شیرینی آن عمل است.» دوست هنرمند حساس ما افزود: من از خود پرسیدم: این چه ایمانی است که فردی حکم اعدام فرزند خود را صادر می‌کند، و برای اعدام او شیرینی پخش می‌کند؟ چگونه انسانی از عاطفه‌ی پدری نسبت به فرزند تهی می‌شود؟ آن روز دست من گشوده شد، و ایمانم بر باد رفت. دیگر هر چه در طلب ایمان رفتم، آن را به چنگ نیاوردم.

۷۸- فاضل قوشجی، شرح تجرید، ص ۳۳۹.

۷۹- مجموعه الرسائل الکبری، جلد ۱، ص ۳۳۳.

۸۰- دلائل الصدق، جلد ۱، صص ۳۷۴-۳۷۶.

۸۱- قاضی عبدالجبار، شرح الاصول الخمسه، مکتبه وهبه، ص ۵۱۹.

۸۲- قاضی عبدالجبار، فضل الاعتزال و طبقات المعتزله، تحقیق فواد سید، ص ۱۳۹.

۸۳- قاضی عبدالجبار، شرح الاصول الخمسه، ص ۳۰۹.

۸۴- زکریای رازی، السیره الفلسیفه، از مجموعه رسائل فلسفیهی زکریای رازی، تحقیق عبدالرحمن بدوی، بیروت، ۱۹۸۰، صص ۱۱۱-۱۱۰.

۸۵- پیشین، ص ۷۹.

۸۶- ابوحاتم رازی، اعلام النبوه، با تصحیح و مقدمه‌ی صلاح الصاوی و غلامرضا اعوانی، تهران، ۱۳۹۷.

۸۷- کشف المراد فی تجرید الاعتقاد، چاپ بیروت، صص ۲۳۸-۲۳۵.

۸۸- علامه حلّی، نهج الحق و کشف الصدق، جلد ۱، صص ۳۶۶-۳۳۶۶.

۸۹- علامه حلّی، نهج الحق و کشف الصدق، صص ۷۳-۷۲.

۹۰- ملا عبدالرزاق لاهیجی، سرمایه ایمان، به تصحیح صادق لاریجانی، انتشارات الزهراء، ص ۶۲.

۹۱- پیشین، ص ۶۱.

۹۲- میر محمد باقر داماد، جنوات، انتشارات بهنام، ص ۶۵.

۹۳- سید مرتضی، الذخیره فی علم الکلام، سید احمد حسینی، قم، نشر اسلامی، ص ۳۲۳.

- ۹۴- سید مرتضی، الذخیره فی علم الکلام، سید احمد حسینی، قم، نشر اسلامی، ص ۳۲۳.
- ۹۵- ملاصدرا، شرح اصول کافی، تصحیح محمد خواجوی، جلد ۱، ص ۵۷۲.
- ۹۶- ملاصدرا، شرح اصول کافی، تصحیح محمد خواجوی، جلد ۱، ص ۵۶۸.
- ۹۷- ملاصدرا، شرح اصول کافی، تصحیح محمد خواجوی، جلد ۱، صص ۵۶۶-۵۵۸.
- ۹۸- صدر المتألهین، اسرار الایات، ترجمه محمد خواجوی، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ص ۴۵.
- ۹۹- شرح اصول کافی، جلد ۱، ص ۵۵۶.
- ۱۰۰- «اندیشه‌ی خاتمیت را نباید به این معنا گرفت که سرنوشت نهایی زندگی، جانشین شدن عقل به جای عاطفه [وحی] است. چنین چیزی نه ممکن است و نه مطلوب. ارزش عقلانی این اندیشه در آن است که در برابر تجربه‌ی باطنی وضع مستقل نقادانه‌ی ای ایجاد می‌کند. و این امر با تولد این اعتقاد حاصل می‌شود که حجیت و اعتبار ادعای اشخاص به پیوستگی با فوق طبیعت، در تاریخ بشری به پایان رسیده است... بنابر این به تجربه‌ی باطنی و عارفانه هر اندازه هم که غیر عادی و غیر متعارف باشد، اکنون باید به چشم یک تجربه‌ی کاملاً طبیعی نظر شود و مانند سیماهای دیگر تجربه بشری، نقادانه مورد بحث و تحلیل قرار گیرد... ولی تجربه درونی تنها یک منبع معرفت بشری است» (محمد اقبال لاهوری، احیای فکر دینی در اسلام، صص ۱۴۷-۱۴۶).
- ۱۰۱- مرتضی مطهری، وحی و نبوت، ص ۵۹.
- ۱۰۲- سرمایه ایمان، ص ۵۹.
- ۱۰۳- محقق خراسانی، الفوائد الاصولیه، فائده ۱۳، ص ۳۳۰.
- ۱۰۴- آیت الله جوادی آملی، شریعت در آینه معرفت، مرکز نشر فرهنگی رجاء، چاپ اول ۱۳۷۲، ص ۱۱۱.
- ۱۰۵- پیشین، صص ۱۲۰-۱۱۳.
- ۱۰۶- آیت الله جوادی آملی، فلسفه‌ی حقوق بشر، ص ۵۸.
- ۱۰۷- شیخ احمد احسائی، شرح العرشیه، ملاصدرا.
- ۱۰۸- عبدالرحمن بن خلدون، مقدمه ابن خلدون، ترجمه‌ی محمد گنابادی، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ یازدهم، ۱۳۸۵، جلد اول، ص ۸۰.
- زرکشی هم قرن‌ها پیش گفته است که صدق و حقانیت دین با عقل اثبات می‌گردد:
- «علت رفتن به سراغ تأویل آیات، لزوم حمل آیات قرآن بر خلاف معانی حقیقی و ظاهری آنهاست، چون با دلیل می‌دانیم که تشبیه و جسمیت در حق باری تعالی محال است. لیکن حوض در این امور با خطری بزرگ همراه است. معقول و منقول در اصل و اساس خویش هیچ تغایری ندارند، تغایر برآمده از واژگان و کاربرد مجاز در زبان عربی است. اینکه می‌گوییم معقول و منقول در اصول با یکدیگر تغایری ندارند از آن روست که مدلاً دانسته ایم عقل گفته‌های شرع را تکذیب نمی‌کند، چه شرع چیزی جز آنچه عقل می‌فهمد نمی‌گوید و همین عقل دلیل صدق و حقانیت شرع است. اگر نارسایی و کذب عقل را در یک مورد بپذیریم، دیگر به تصدیق آن نسبت به حقانیت شرع اعتمادی نیست، کسی که در علوم ممارست داشته و در دریای آن بسیار غوطه خورده است، می‌تواند میان این دو تلفیق ایجاد کند، لیک این کار از دو حال خارج نیست: یا تأویلی است دور از اذهان، و یا چنان است که به سبب کوتاهی فهم‌ها از درک حقیقت، وجه تأویل روشن نمی‌گردد. طمع بردن در توجیه و تلفیق تمام گفته‌های شرع با عقل، رویایی تعبیر ناشدنی است» (زرکشی، البرهان فی علوم القرآن، ج ۲، ص ۸).

۱۰۹- برخی از افرادی که قرآن را کلام الله به شمار می‌آورند، گفته‌اند که اخلاق مستقل از وحی است. تا آن حدی که من اطلاع دارم، بهترین مقاله در خصوص این مدعا، نوشته‌ی دوست عزیز، جناب آرش نراقی است. وی در آن مقاله نشان داده است که اخلاق اتکای وجودی، معرفت شناختی و روان شناختی به دین ندارد. خواندن آن مقاله به همهی علاقمندان توصیه می‌شود.

رجوع شود به سایت آرش نراقی: مقاله «آیا اخلاق متکی به دین است».

قرآن محمدی - ۲۱

اخلاق سلوکی دین و دنیای جدید (۲ - ۱)

- روابط دین و اخلاق

دین، برساخته‌های تاریخی است. این برساخته، اهداف و مقاصد را دنبال می‌کند. ارکان و اجزای دین، متناسب با مقاصدش، برساخته می‌شوند. از این نظر، اگر چه اخلاق اتکای وجودی، معرفتی و روان شناختی به دین ندارد، اما دین، دو گونه ارتباط با اخلاق خواهد داشت:

۱-۱- **دین در خدمت اخلاق:** اگر این مدعا درست باشد که "هدف دین ساختن انسان‌های اخلاقی است"، دین با اتخاذ روش‌هایی خاص، آدمیان را به سوی اخلاقی زیستن سوق خواهد داد. به عنوان مثال، پادشاه‌های اخروی، پشتوانه‌ی اخلاقی زیستن خواهند بود. یا اینکه گفته خواهد شد، حیات دنیوی، زندگی عادلانه‌ی نیست. خداوند در آخرت نیکوکاران را به بهشت و بدکاران را به جهنم خواهد برد. در این مدل، دین به عنوان پشتوانه‌ی اخلاق، عمل خواهد کرد. دین با امر و نهی، وعده‌ی ثواب و عقاب خواهد داد، آدمیان هم با اطاعت و عصیان، نائل به یکی از آن دو (پاداش و کیفر) خواهند شد. مطابق حدیث نبوی، "انما بعثت لاتمم مکارم الاخلاق" یا "انی بعثت لاتمم مکارم الاخلاق"، بعثت پیامبر معطوف به مکارم اخلاق خواهد بود.

در روایت اول، دین در خدمت اخلاق خواهد بود. مطابق روایت دوم از این مدعا، که می‌توان آن را فروکاست‌گری رادیکال (radical reductionism) نامید، هر گزاره‌ی دینی، قابل فروکاستن به حکمی اخلاقی است. بریث ویت (Braithwaite)، از این ایده دفاع می‌کرد. به گمان او، حتی گزاره‌هایی چون خدا وجود دارد، حیات پس از مرگ وجود دارد، و دیگر گزاره‌های دینی، در واقع گزاره‌های اخلاقی اند، نه گزاره‌های حاکی از واقع. باور به خدا و دوست داشتن او، چیزی جز دوست داشتن عدالت نیست^۱.

قرائت سومی هم از این نظریه وجود دارد. آیریس مرداک، استقلال اخلاق از دین را، به یک اعتبار رد، و به یک اعتبار قبول می‌کند. بنابر شرحی که مصطفی ملکیان داده است، "قبول می‌کند، چون معتقد است که اخلاق به خوبی بستگی دارد، نه به خدا، یعنی واقعیت عینی خوبی شرط لازم اخلاق است، نه واقعیت عینی خدا. رد می‌کند، چون بر این اعتقاد است که حیات اخلاقی متمرکز بر اصلاح زندگی و، بنابر این، ناظر به تصویری از کمال است و این تصور از حیات اخلاقی با مدعیات سنتهای دینی سازگاری دارد^۲."

۲-۱- **دین در خدمت تجربه‌ی دینی:** برخی از فیلسوفان دین، دینداری را به تجربه‌ی دینی، تحویل می‌کنند. جان هیک، تجربه‌ی دینی را اینگونه تعریف کرده است:

"من تجربه‌ی دینی و عرفانی را دو صورت از طیف واحدی از پدیدارها می‌دانم، که از حس ملایم- گذرا یا پایدار- حضور الهی یا ذات قدسی تا کشف و شهودهای بسیار نیرومند، صداها یا تجربه‌های اتحاد با واقعیتی عظیم تر و متعالی تر امتداد می‌یابد. مانند همه‌ی اشکال دیگر تجربه، این حس شامل فعالیت تفسیری ذهن است...تفسیر در آغاز تکوین خود تجربه روی می‌دهد^۳."

اگر این مدعا درست باشد که "هدف دین آن است که تجربه‌ی دینی را برای آدمیان امکان پذیر سازد"، در این صورت، دین روش‌هایی که به تجربه دینی ختم می‌شوند را به آدمیان خواهد آموخت. در این مدل، فقط و فقط، تجربه‌ی دینی ذاتی دین است^۴.

به تعبیر دیگر، پیامبر گرامی اسلام به پیروان خود گفته است: من با عمل به نوعی سلوک به "تجربه‌ی وحیانی" نائل شدم. اگر شما هم خواهان آن نوع تجربه‌ها هستید، باید همان سلوک خاص را پیشه کنید، تا آن تجربه‌ها، در سطوحی پائین تر، برای شما نیز تکرار شود. در این مدل، دین واجد "اخلاق سلوکی" خواهد بود. اخلاقی که به تکرار تجربه‌ی وحیانی منتهی خواهد شد. البته، هیچ تجربه‌ی تکرار تجربه‌ی پیشین نیست. هر تجربه‌ی در این وادی، تجربه‌ی خصوصی و متناسب با شخصیت سالک است. از همین مدعا هم قرائت‌های مختلفی وجود دارد. مطابق یک قرائت، سالک پس از طی طریق، با خدای متشخص انسان‌وار رویارو، و وارد گفت و گوی من - تو می‌شود. مارتین بوبر نظریه پرداز این رویکرد بوده.

اما مطابق روایتی دیگر، آن گونه که مولوی گفته است، خدا، صورت بی صورت است. سالک با صورت بی صورت رویارو می‌شود، سپس بر تجربه بی صورت خویش، صورتی متناسب با شخصیت و تجربه خود می‌افکند. بدین ترتیب، از تجربه‌ی دینی، فرآورده‌های متکثر زاده خواهد شد. ۶.

جان هیک هم خداوند را وجود فراشخصی می‌داند که، بر مبنای رئالیسم انتقادی، تجربه‌ی تجربه‌گر از امر متعالی، پاسخی شناختاری (cognitive) است. به تعبیر دیگر، تجربه‌ی دینی، همواره صورت خاص خود را از ذخایر مفهومی و تخیلی تجربه‌گر دریافت می‌کند، وگرنه:

"واقعیت متعال در ذات خود فراتر از همه‌ی این اشکال، حتی شخصیت و فقدان شخصیت است. واقعیت متعال فرامقوله‌ای (بیان ناپذیر) است، و با مقولات بشری ما توصیف پذیر نیست." ۷.

هر یک از این دو مدعا، یا هر دوی آنها، صادق باشد، دین برای رسیدن به این اهداف، واجد اخلاقی خواهد بود، که نسبت به زندگی دنیوی، نه تنها بی طرف نیست، بلکه برخی از صور سبک زندگی را طرد و سبک زندگی خاصی را تشویق خواهد کرد. توجه ما معطوف به کارکردهای فردی اخلاق دینی نخواهد شد، بلکه، به کارکردهای اجتماعی آن نوع اخلاق و نسبت آن با توسعه جلب نظر خواهیم کرد. اخلاق سلوکی دین، فرد را آماده‌ی مواجهه با خداوند، در دنیا و آخرت می‌کند. از این رو، هر نوع زندگی‌ای، تسهیل‌کننده‌ی چنان تجربه‌ی نخواهد بود. برخی از صور زندگی، چنان تجربه‌هایی را ناممکن می‌کنند، اما نوع خاصی از زندگی، آن نوع تجربه‌ها را ممکن و تسهیل می‌کنند. اینک نوبت آن است که نگاه اخلاقی دین به دنیا را توصیف و تبیین کرده و روشن سازیم چه نوع جهان بینی و رفتاری شرط لازم سلوک اخلاقی دینی و تجربه ناشی از آن است؟

۲- سلوک اخلاقی کتاب (قرآن)

پیش از هر چیز باید اعتراف کرد که فرهنگ بازرگانی اعراب، در قرآن کاملاً بازتاب یافته است. مفاهیمی چون خسر، ربح، تجارت، قرض، ربا، بیع، شراء، اجر و امثال آنها، به وفور در آیات قرآن قابل مشاهده است. مانند:

وَ الْعَصْرُ إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ: سوگند به روزگار که بی‌گمان انسان در زیانکاری است (عصر، ۱ و ۲).

أُولَئِكَ الَّذِينَ اسْتَرَوْا الضَّلَالَةَ بِالْهُدَىٰ فَمَا رَبَحَتْ تِجَارَتُهُمْ وَ مَا كَانُوا مُهْتَدِينَ: اینان گمراهی را به هدایت خریدند، پس تجارتشان سود نکرد و در شمار هدایت یافتگان در نیامدند (بقره، ۱۶).

ولی اخلاق سلوکی قرآن، تجارت دنیوی مردم با یکدیگر را، به تجارت مومنان با خدا تبدیل کرده است. به عنوان مثال، رباخواری از نظر قرآن حرام است و در حکم جنگ با خدا و رسول به شمار می‌آید. ولی معامله ربوی با خداوند جایز به شمار آمده است:

مَنْ ذَا الَّذِي يَفْرِضُ اللَّهُ قَرْضًا حَسَنًا فَيُضَاعِفُهُ لَهُ أَضْعَافًا كَثِيرَةً وَ اللَّهُ يَقْبِضُ وَ يَبْصُطُ وَ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ: کیست که به خدا قرض الحسنه دهد، تا خدا بر آن چند برابر بیفزاید؟ خدا تنگدستی دهد و توانگری بخشد و شما به سوی او باز گردانده می‌شوید (بقره، ۲۴۵).

إِنَّ الَّذِينَ يَثْلُثُونَ كِتَابَ اللَّهِ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَنْفَقُوا مِمَّا رَزَقْنَاهُمْ سِرًّا وَعَلَانِيَةً يَرْجُونَ تِجَارَةً لَّنْ تَبُورَ: آنان که کتاب خدا را می‌خوانند و نماز می‌گزارند و از آنچه به آنها داده‌ایم پنهانی و آشکار انفاق می‌کنند، امیدوار به تجارتي هستند که هرگز زیان نمی‌کند (فاطر، ۲۹).

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَى تِجَارَةٍ تُنْجِيكُمْ مِنْ عَذَابِ أَلِيمٍ: ای کسانی که ایمان آورده‌اید، آیا شما را به تجارتي که از عذاب دردآور رهاییتان دهد راه بنمایم (صف، ۱۰).

إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنْ لَهُمُ الْجَنَّةُ: خدا از مومنان جانها و مالهایشان را خرید، تا بهشت از آنان باشد (توبه، ۱۱۱).

وَ إِذَا رَأَوْا تِجَارَةً أَوْ لَهْوًا انْفَضُّوا إِلَيْهَا وَ تَرَكَوْا قَائِمًا قُلٌّ مَا عِنْدَ اللَّهِ خَيْرٌ مِنَ اللَّهْوِ وَ مِنَ التِّجَارَةِ وَ اللَّهُ خَيْرُ الرَّازِقِينَ: و چون تجارتي یا بازیچه‌ای ببینند پراکنده می‌شوند و به جانب آن می‌روند و تو را همچنان ایستاده رها می‌کنند. بگو: آنچه در نزد خداست از بازیچه و تجارت بهتر است. و خدا بهترین روزی دهندگان است (جمعه، ۱۱).

البته هیچ بیع و تجارتي، سالکان واقعی را از یاد خدا و آخرت، و اعمال منتهی بدانها، باز نمی‌دارد:

رَجُلًا لَا تُلْهِهِمْ تِجَارَةٌ وَلَا بَيْعٌ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَ إِقَامِ الصَّلَاةِ وَ آيَتَاءِ الزَّكَاةِ يَخَافُونَ يَوْمًا تَتَقَلَّبُ فِيهِ الْقُلُوبُ وَ الْأَبْصَارُ: مردانی که هیچ دادوستد و خرید و فروشی ایشان را از یاد خداوند و برپاداشتن نماز و پرداختن زکات باز نمی‌دارد، [و] از روزی که در آن دلها و دیدگان دگرگون شود، بیمناکند (نور، ۲۴).

حال باید دید که سالکی که دنبال تجربه دینی در دنیا و آخرت است، چه نوع نگاهی باید به دنیا داشته باشد؟ قرآن می‌گوید:

أَمَّا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَ لَهْوٌ: جز این نیست که زندگی این جهانی بازیچه و بیهودگی است (محمد، ۳۶).

و انما هذه الحيوه الدنيا متاع: (مومن، ۳۹).

وَ مَا هَذِهِ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَهْوٌ وَ لَعِبٌ وَ إِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَاةُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ: زندگانی این دنیا چیزی جز لهو و لعب نیست. اگر بدانند، سرای آخرت سرای زندگانی است (عنکبوت، ۶۴).

دنیا به تعبیر علی بن ابی طالب، "دارالغرور" است. تعبیر دارالغرور مأخوذ از قرآن است:

وَ عَرَّيْتُمْ الْأَمَانِيَّ حَتَّى جَاءَ أَمْرُ اللَّهِ وَ عَرَّيْتُمْ بِاللَّهِ الْغُرُورَ (حدید، ۱۴).

قرآن متاع دنیا را متاع غرور می‌خواند:

اعلموا انما الحيوه الدنيا لعب و لهو و زينة و تفاخر بينكم و تكاثر في الاموال و الاولاد كمثل عيث اعجب الكفار نبائهم يهيج فترته مصفرا ثم يكون حطاما و في الآخرة عذاب شديد و مغفرة من الله و رضوان و ما الحى و الدنيا الا متاع الغرور:

بدانید که زندگی این جهانی بازیچه است و بیهودگی و آرایش و تفاخر بینکم و تکاثر فی الاموال و الاولاد کمثل عیث اعجب الکفار بارانی به وقت است که رویبندیهای کافران را به شگفت افکند. سپس پژمرده می‌شود و بینی که زرد گشته است و خاشاک شده است. و در آخرت نصیب گروهی عذاب سخت است و نصیب گروهی آمرزش خدا و خشنودی او. و زندگی دنیا جز متاعی فریبنده نیست (حدید، ۲۰).

قرآن به دنبال این آیه، تکلیف مومنان را روشن می‌سازد:

سابقوا إلى مغفرة من ربكم و جنه عرضها كعرض السماء و الأرض: برای رسیدن به آمرزش پروردگارتان و بهشتی که پهنای آن همسان پهنای آسمانها و زمین است، بر یکدیگر پیشی گیرید (حدید، ۲۱).

در عین دعوت به سبقت گرفتن از یکدیگر برای رسیدن به آخرت، بر این واقعیت انگشت می نهد که ظواهر زندگی دنیوی، انسان‌ها را فریب داده و باعث غفلت آنان از آخرت شده است:

يَعْلَمُونَ ظَاهِرًا مِّنَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ عَنِ الْآخِرَةِ هُمْ غَافِلُونَ: فقط ظاهری از زندگی دنیا را می‌دانند و ایشان از آخرت غافلند (روم، ۷).

وَ ذُرِّ الدِّينِ اتَّخَذُوا دِينَهُمْ لَعِبًا وَ لَهْوًا وَ غَرَّتْهُمْ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا: و واگذار آن کسانی را که دین خویش را بازیچه و لهو گرفته‌اند و زندگی دنیا فریبشان داد (انعام، ۷۰).

دنیاگرایان، تجمل خواهان، ثروتمندان حساب گر، گرفتار آتش دوزخ خواهند شد:

وَ مَنْ كَانَ يَرِيدُ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا وَ زِينَتَهَا نُوَفِّ إِلَيْهِمْ أَعْمَالَهُمْ فِيهَا وَ هُمْ فِيهَا وَ لَا يَبْخَسُونَ. أُولَئِكَ الَّذِينَ لَيْسَ لَهُمْ فِي الْآخِرَةِ إِلَّا النَّارُ وَ حَبِطَ مَا صَنَعُوا فِيهَا وَ بَاطِلٌ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ:

هرکس زندگی دنیا و تجمل آن را بخواهد، حاصل اعمالشان را در همین دنیا به تمامی به آنان می‌دهیم، و در آن کم و کاستی نخواهد دید. اینان کسانی هستند که در آخرت جز آتش دورخ ندارند و هرچه در دنیا کرده‌اند بر باد رفته و کار و کردارشان باطل است (هود، ۱۶-۱۵).

قُلْ هَلْ تُنَبِّئُكُمْ بِالْآخِرِينَ أَعْمَالًا الَّذِينَ ضَلَّ سَعِيَهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَ هُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعًا: آیا شما را آگاه کنیم که کردار چه کسانی بیش از همه به زیانتشان بود؟ آنهایی که گوششان در زندگی دنیا تباه شد و می‌پنداشتند کاری نیکو می‌کنند (کهف، ۱۰۴-۱۰۳).

اخلاق سلوکی قرآن، به سالکان می‌آموزاند که چه نوع نگاهی باید به مال دنیا داشته باشند:

وَيْلٌ لِّكُلِّ هُمَزَةٍ لُّمَزَةٍ. الَّذِي جَمَعَ مَالًا وَ عَدَدَهُ. يُحْسِبُ أَنَّ مَالَهُ أَخْلَدَهُ. كَلَّا لَيُنْبَنَّى فِي الْحُطْمَةِ. وَ مَا أَدْرِيكَ مَا الْحُطْمَةُ. نَارُ اللَّهِ الْمَوْقُودَةُ. الَّتِي تَطَّلِعُ عَلَى الْآفِنْدَةِ. إِنَّهَا عَلَيْهِمْ مُّوَصَّدَةٌ. فِي عَمَدٍ مُّمدَّدَةٍ:

وای بر هر غیبت کننده ی عیب جویی، آن که مالی گرد کرد و حساب آن نگه داشت. می‌پندارد که دارایی اش جاویدانش گرداند. نه چنین است. که او را در حطمه اندازند. تو چه دانی که حطمه چیست؟ آتش افروخته خداست. که بر دلها غلبه می‌یابد. و از هر سو در میانشان گرفته است. در شعله‌هایی برافراشته (همزه، ۹-۱).

رُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَ الْبَنِينَ وَ الْقَنَاطِيرِ الْمُقَنْطَرَةِ مِنَ الذَّهَبِ وَ الْفِضَّةِ وَ الْخَيْلِ الْمُسَوَّمَةِ وَ الْأَنْعَامِ وَ الْحَرِّ ذَٰلِكَ مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَ اللَّهُ عِنْدَهُ حُسْنُ الْمَآبِ: عشق به خواستنی‌ها از جمله زنان و فرزندان و مال هنگفت اعم از زر و سیم و اسبان نشانداز و چارپایان و کشت زاران، در چشم مردم آراسته شده است؛ اینها بهره‌ی [گذرای] زندگی دنیاست، و نیک سرانجامی نزد خداوند است (آل عمران، ۱۴).

نگاه مرد سالارانه قرآن در این آیات بخوبی نمایان است. زنان یکی از ارکان دنیابند که نظر و توجه سالکان (یعنی مردها) را به خود معطوف کرده‌اند. طبریسی در این خصوص که چرا زنان در آیه تقدم یافته‌اند، گفته است، راز تقدیم زنان آن است که فتنه به وسیله ی آنان اعظم است. پیامبر فرمود: من پس از ارتحال خویش فتنه ای را زیانبار تر به حال مردان، از زنان و اننهادم، نیز فرمود: زنان ریسمان‌های شیطان هستند^۸.

فخر رازی هم در این خصوص نوشته است:

"خدای تعالی از مشتهیات هفت امر را یاد کرد: نخستین آنها زنان اند و برای این ایشان را بر همه مقدم داشت که التذاذ به ایشان بیشتر و انس یافتن به ایشان تمام تر است"^۹.

غزالی هم نوشته است: بزرگترین امیال، میل به زنان است و "زن نیمی از ارتش ابلیس است". غزالی گفته است برخی از ابلهان و گمراهان در میل به زنان، کارشان به عشق منتهی می‌شود. حیوان‌ها می‌دانند که برای دفع شهوت با هر ماده‌ای بیامیزند، حاجت‌شان روا خواهد شد، اما سفاقت برخی از آدمیان آنها را به عشق به یک زن خاص سوق می‌دهد. شهوت مفرط، منبع عشق به زنان است.^{۱۰}

فخر رازی در تفسیر آیه ۲۲۸ سوره بقره در توضیح اینکه در آیه گفته شده است، مردها از زن‌ها برترند، نوشته است:

"فضل مرد بر زن امری معلوم است... در فضیلت مرد از زن در چند امر افزون‌تر است: یکی از آنها عقل است، دومی دیه است، سومی میراث‌هاست، چهارمی صلاحیت امامت و قضاء و شهادت است، پنجمی این است که مرد را می‌رسد که بر روی او زن بگیرد و یا کنیزکی بیاورد، و حال آنکه او را نمی‌رسد که این کار را با زوج خود بکند، ششمی این است که نصیب او در میراث از نصیب زن در آن بیشتر است، هفتمی این است که زوج بر طلاق دادن او قادر است، و هر گاه طلاقش داد بر مراجعت او قادر است، چه بخواهد چه نخواهد، اما زن بر طلاق دادن مرد قادر نیست، و نیز قادر نیست بر اینکه مرد را از مراجعت منع کند، هشتمی این است که نصیب مرد از سهم غنیمت بیشتر از نصیب زن است. و چون فضل مرد بر زن در این امور ثابت شد، ظاهر می‌گردد که زن همچون اسیری عاجز در دست مرد است.^{۱۱}"

از سوی دیگر، قرآن توجه سالکان را به سرنوشت نهایی زینت‌های دنیا معطوف می‌دارد:

انا جعلنا ما علی الارض زینة لها لنبلوهم ايهم احسن عملاً. و انا لجاعلون ما علیها صعيداً جرزاً: ما آنچه را در زمین هست زیوری برای آن ساخته ایم تا بیازماییم آنان که کدامیک نیکو کردارترند. و ما [سرانجام] آنچه بر روی آن [زمین] هست به صورت خاک و خاشاکی سترون در می‌آوریم (کهف، ۸-۷).

انما مثل الحیوه الدنیا کماء انزلناه من السماء فاختلط به نبات الارض مما یاکل الناس و الانعام حتی اذا اخذت الارض زخرفها و ازینت و ظن اهلها انهم قادرون علیها اتیها امرنا لیلاً او نهاراً فجعلناه حصیداً کان لم تغن بالامس:

همانا داستان زندگانی دنیا، همانند داستان آبی است که آن را از آسمان فرو فرستادیم و رستنی‌های خاک از آنچه مردمان یا چارپایان می‌خورند، با آن درهم آمیخت [و انبوه شد] تا آنجا که زمین گل و شکوفه‌هایش را برآورد و آراسته‌گشت، و سپس اهلش گمان کردند که مهار کار به دست آنان است، [آنگاه] فرمان ما در شب یا روز در رسید و آن را چون محصول درو شده گردانیدیم، گویی هیچ چیز نبوده است (یونس، ۲۴).

فلا تغرنکم الحیوه الدنیا و لا یغرنکم بالله الغرور: پس زندگانی دنیا شما را نفریبید و [شیطان] فریبکار شما را نسبت به خداوند فریفته نگرداند (لقمان، ۳۳).

۳- سلوک اخلاقی سنت

نه تنها قرآن واجد چنان اخلاق سلوکی ای است، بلکه در سخنان پیامبر و ائمه، که از نظر شیعیان، قول و فعل آنها هم به اسلام یک تعلق دارد، متضمن همین نگاه به دنیا است.

پیامبر گرامی اسلام فرموده است: "حب الدنیا رأس کل خطیئه^{۱۲}."

شاید بتوان مدعی شد که سخنان علی بن ابی طالب در ذم شدید دنیا، رویکردی است که نمونه‌ی دیگری نمی‌توان برای آن نوع نگاه جست و جو کرد. می‌فرماید:

الا! و انّ الدنیا دارُ عَدَاةٍ خَدَاةٍ: بدانید که دنیا سرابی است فریبنده و خدعه‌گر^{۱۳}.

اتَّقُوا غُرُورَ الدُّنْیَا فَإِنَّهُ تَسْتَرْجِعُ أَبَدًا مَا خَدَعَتْ بِهِ مِنَ الْمَحَاسِنِ: از غرور دنیا بترسید که با زیبایی‌های خدعه می‌کند و سپس آنها را باز پس می‌ستاند^{۱۴}.

فَاتِي أَحَدَكُمْ الدُّنْيَا فَاتَهَا حُلُوهُ حَقَّتْ بِالشَّهَوَاتِ وَ تَحَبَّبَتْ بِالْعَاجِلَةِ، وَ رَاقَتْ بِالْقَلِيلِ، وَ تَحَلَّتْ بِالْأَمَالِ، وَ تَزَيَّنَتْ بِالْعُرُورِ لَا تُدُومُ خَيْرُهَا، وَ لَا تُؤْمَنُ فُجَعُهَا. غَرَارَةُ ضَرَّارَةٌ. حَائِلَةٌ زَائِلَةٌ. نَافِذَةٌ بَائِدَةٌ. آكَالَةٌ عَوَالَةٌ. لَا تَعْدُو - إِذَا تَنَاهَتْ إِلَى أُمْنِيَةِ أَهْلِ الرَّغْبَةِ فِيهَا وَ الرِّضَا بِهَا:

من شما را از دنیا می ترسانم که - در کام - شیرین است و - در دیده - سبز و رنگین. پوشیده در خواهشهای نفسانی، و - با مردم - دوستی ورزد با نعمتهای زودگذر این جهانی. متاع اندک را زیبا نماید، و در لباس آرزوها درآید، و خود را با زیور غرور بیاراید. شادی آن نیاید، و از اندوهش ایمن بودن نشاید. فریبنده‌ای است بسیار آزار، رنگ پذیری است ناپایدار، فناشونده‌ای مرگبار، کشنده‌ای تبهکار. چون با آرزوی خواهندگان دمساز شد، و با رضای آنان هم آواز، ببند - سرابی بوده است ۱۵.

در ادامه همین خطبه می‌فرمایند:

غَرَّارَةٌ عُرُورٌ مَا فِيهَا، فَانِيَةٌ فَاِنْ مَنْ عَلَيْهَا. لَا خَيْرَ فِي شَيْءٍ مِنْ أَرْوَاحِهَا إِلَّا التَّقْوَى: دنیا سخت فریبنده‌ای است و فریبا است آنچه در آن است، سپری شونده است و سپری است هر که بر آنست. توشه‌ی نیک از آن نتوان برداشت جز پرهیزکاری و ترس از پروردگار ۱۶.

در جای دیگری فرموده‌اند:

الدُّنْيَا دَارٌ مَمَرٌ إِلَى دَارٍ مَقَرٍّ وَ النَّاسُ فِيهَا رَجُلَانِ: رَجُلٌ بَاعَ فِيهَا نَفْسَهُ فَأَوْبَقَهَا، وَ رَجُلٌ ابْتِاعَ نَفْسَهُ فَأَعْتَقَهَا: دنیا خانه‌ای است که از آن بگذرند، نه جایی که در آن به سر برند، و مردم در آن دوگونه‌اند: یکی آن که خود را فروخت و خویش را به تباهی انداخت، و دیگری که خود خرید و آزاد ساخت ۱۷.

نگاه زاهدانه، آخرت‌گرایانه و دنیا‌گریز علی بن ابی طالب، بخوبی نشانگر گوهر اخلاق سلوکی دین است:

"بندگان خدا! شما را سفارش می‌کنم این دنیا را که وانهنده‌ی شماسست واگذارید، هرچند وانهدان آن را دوست نمی‌دارید. دنیایی که تن‌ها را کهنه می‌کند، هرچند نوشدن آن را خوش دارید... پس در عزت دنیا و ناز دنیا بر یکدیگر پیش دستی مکنید؛ و به آرایش و آسایش آن شادمان مشوید، و از زیان و سختی آن ناشکیبا مباشید. که عزت و نازش پایان یافتنی است، و آرایش و آسایش آن سپری شدنی، و زیان و سختی آن تمام شدنی؛ و هر مدتی از آن سرآمدنی و هر زنده‌ی آن مردنی ۱۸."

در خطبه دیگری می‌فرمایند:

"من شما را از دنیا می‌ترسانم که - در کام - شیرین است و - در دیده - سبز و رنگین. پوشیده در خواهش‌های نفسانی، و - با مردم - دوستی ورزد با نعمتهای زودگذر این جهانی. متاع اندک را زیبا نماید، و در لباس آرزوها درآید، و خود را با زیور غرور بیاراید. شادی آن نیاید، و از اندوهش ایمن بودن نشاید. فریبنده‌ای است بسیار آزار، رنگ‌پذیری است ناپایدار، فناشونده‌ای مرگبار، کشنده‌ای تبهکار. چون با آرزوی خواهندگان دمساز شد، و با رضای آنان هم آواز، ببیند، سرابی بوده است... کسی که از دنیا کمتر بهره بردارد، از آنچه موجب ایمنی اوست بیشتر دارد، و آن که از دنیا نصیب بیشتر گیرد، از آنچه موجب هلاک اوست بیشتر گرفته و به زودی زوال پذیرد... دولت آن زودگذر است و عیش آن تیره و تار. گوارای آن شور است و شیرین آن با تلخی آمیخته، غذای آن زهر و اسباب و دستگاه آن پوشیده در هم ریخته... آن که از آن فراوان دارد، گرفتار نکبت و وبال؛ و آن که بدو پناه برد، ربوده مال... پس چنین دنیایی را می‌گزینید؟ یا بدان اطمینان می‌کنید؟ یا آزند آن می‌شوید؟ بدخانه‌ای است برای کسی که بدان گمان بد نیارد، یا در آن خود را از بیم وی ایمن شمارد ۱۹."

علی بن ابی طالب توجه مومنان و سالکان طریق را به نکته‌ی مهمی معطوف می‌دارد، آن نکته عبارت است از اینکه: دنیا به دشمنان خداتعلق دارد، نه دوستان او. خدا باوران واقعی، احوال بسیار متفاوتی از دنیا‌گرایان دارند:

"شما را از این دنیا می پرهیزانم، که منزلگاهی است ناپایدار؛ نه خانه ماندن و نه جایگاه قرار. خود را آراسته، و به آرایش خویش شیفته است، و دیگران را به زینت خویشتن فریفته. خانه‌ای نزد خداوند آن خوار - و متاعی بی‌مقدار - حلال آن را به حرامش معجون داشته است؛ و خوبی آن را به بدی اش مقرون و زندگانی‌اش را به مرگ آمیخته است؛ و در کاسه شهتش، شرنگ ریخته است. خداوند تعالی آن را برای دوستانش نگزید، و در دادن آن به دشمنانش بخل نورزید. خیر آن اندک است، و شر آن آماده؛ فراهم آن پریشان، و مُلک آن ربوده؛ و آبادان آن رو به ویرانی نهاده. آنچه ویران گردد، خانه خوبی نیست و به کار نیاید، و عمری که چون توشه پایان پذیرد، زندگانی به شمار نیاید. و روزگاری که چون پیمودن راه به سرآید، دیر نیاید... آنان که خواهان دنیا نیستند، دلهاشان گریان است، هرچند بخندند و اندوهشان فراوان است، هرچند شادمان گردند؛ و با نفس خود در دشمنی بسیار به سر برند، هرچند دیگران بدانچه نصیب آنان شده، غبطه خورند ۲۰."

"از دنیا پاک مانید و برکنار، و آخرت را شیفته ی دیدار... به برق درخشنده دنیا خیره مشوید، و سخن ستاینده‌ی دنیا را مشنویید، و باتگ آن کس را که به دنیا می‌خواند پاسخ دهید، و از تابش آن روشنی نخواهید، و فریفته کالاهای گرانمایه آن مگردید، که برق آن بی فروغ است و سخنش دروغ. مال هایش ربوده است و کالاهایش دستخوش ربودن بوده ۲۱."

دنیا و آخرت دو راه متفاوت و متعارضند که به دو نتیجه ی متعارض ختم می‌شوند. جمع هردوی آنها ناممکن است و نمی‌توان هر دو راه را همزمان پیمود. گام نهادن در یکی، به معنای دور شدن از دیگری است:

"همانا دنیا و آخرت دو دشمن اند نافرهم، و دو راهند مخالف هم. آن که دنیا را دوست داشت و مهر آن را به دل کاشت، آخرت را نه پسندید و دشمن انگاشت؛ و دنیا و آخرت چون خاور و باختر است و آن که میان آن دو رود چون به یکی نزدیک گردد از دیگری دور شود. و چون دو زنند در نکاح یک شوی - که ناسازگارند و در گفت‌وگوی ۲۲."

در این چارچوب، عقل معنای خاص خود را دارد. عاقلان کسانی هستند که از دنیا دوری می‌کنند، اما جاهلان کسانی هستند که فریفته ی دنیا می‌شوند و به دنبال آن می‌دوند:

"دنیا همچون مار است سودن آن نرم و هموار، و درون آن زهر مرگبار. فریفته نادان دوستی آن پذیرد، و خردمند دانا از آن دوری گیرد ۲۳."

"مردم! خواسته ی دنیا خرده گیاهی است خشک و با آلود که از آن چراگاه دوری تان باید نمود. دل از آن کندن خوشتر تا به آرام رخت در آن گشادن، و روزی یک روزه برداشتن پاکیزه تر تا ثروت آن روی هم نهادن. آن که از آن بسیار برداشت به درویشی محکوم است و آن که خود را بی نیاز انگاشت مقرون. آن را که زیور دنیا خوش نماید کوری اش از پی درآید. و آن که خود را شیفته دنیا دارد، دنیا درون وی را از اندوه بینبارد، اندوه‌ها در دانه‌ی دل او رقصان اندوهیش سرگرم کند و اندوهی نگران تا آنگاه که گلویش بگیرد و در گوشه‌ای بمیرد. رگ‌هایش بریده - اجلش رسیده - نیست کردنش بر خدا آسان و افکندنش - در گور به عهده برادران. و همانا مرد باایمان بهجهان به دیده عبرت می نگرد، و از آن به اندازه ضرورت می‌خورد. در دنیا سخن دنیا را به گوش ناخوشنودی و دشمنی می شنود. چه اگر - گویند مالدار شد - دیری نگذرد - که گویند تهیدست گردید و اگر به بودندش شاد شوند، غمگین گردند که عمرش به سر رسید ۲۴."

امام جعفر صادق گفته است:

الدُّنْيَا سِجْنُ الْمُؤْمِنِ وَالْقَبْرُ حِصْنُهُ وَالْجَنَّةُ مَأْوَاهُ، وَالدُّنْيَا جَنَّةُ الْكَافِرِ وَالْقَبْرُ سِجْنُهُ وَالنَّارُ مَأْوَاهُ: دنیا زندان مومن است و قبر پناهگاه او و بهشت ماوایش و دنیا بهشت کافر است و قبر زندانش و جهنم ماوایش ۲۵.

مومنان و سالکان طریق، در گفت و گوی با خداوند، همان نگاه را بازتاب خواهند داد. به همین دلیل است که در دعای شب بیست و هفتم ماه مبارک رمضان، همه از خدا می‌خواهیم:

اللهم ارزقني التجافي عن دار الغرور و الانابة الى دار الخلود و الاستعداد للموت قبل حلول الفوت: خداوند کناره‌گیری از دار غرور و روی آوردن به دار خلود را نصیب من کن.

نگاهی سریع به اسلام یک، زمینه را آماده می‌سازد تا نظر اسلام دو در این خصوص را از نظر بگذرانیم.

پاورقی‌ها:

۱- مقاله‌ی بریث ویت تحت عنوان "نگاهی تجربه‌گرایانه بر ماهیت ایمان مذهبی"، در کتاب زیر درج شده است:

جان هیک، وجود خدا، ترجمه‌ی عبدالرحیم گواهی، نشر علم، صص ۳۰۷ - ۲۸۰.

بریث ویت می‌گوید: "تصدیق مذهبی به مثابه‌ی یک تصدیق اخلاقی به کار گرفته می‌شود... در احکام و بیانات دینی مسیحیت، قصد و نیت یک نفر مسیحی در پیروی از یک شیوه‌ی زندگی مسیحی تنها معیار سنجش صفا و صمیمیت وی در اعتقاد دینی‌اش نیست، بلکه همچنین معیار و میزانی برای معنادار بودن تصدیقات اوست... جز در حالتی که اصول دینی اصولی اخلاقی باشند، سخن گفتن از به مرحله‌ی اجرا در آوردن آنها بی معنا خواهد بود..."

آنچه یک حکم یا تصدیق دینی مسیحی را از حکم و تصدیقی بودایی متمایز می‌سازد، این حقیقت است که تصمیم و نیت به تبعیت از این شیوه و زندگی در ذهن یک نفر مسیحی با تفکر درباره‌ی یک رشته از نقل و داستان‌ها (داستان‌ها و قصه‌های مسیحی) تداعی می‌شود، در حالی که همین تصمیم در ذهن یک نفر بودایی با اندیشه درباره‌ی یک عده نقل و داستان‌های دیگر (داستان‌ها و روایات بودایی) تداعی می‌شود...

نزد من، حکم به تصدیق یک گزاره‌ی مذهبی به مثابه‌ی اظهار تأکید بر یک عزم و اراده‌ی بر محقق ساختن شیوه‌ی رفتاری خاص می‌باشد که بتواند تحت یک اصل به اندازه‌ی کافی کلی که بشود یک اصل اخلاقی تلقی شود قرار گیرد، به همراه بیان ضمنی و یا آشکار، و نه تصدیق پاره‌ای نقل و داستان‌های خاص. نه اظهار نیت و نه ارجاع به نقل و داستان‌های مزبور شامل اعتقاد به معنای عرفی کلمه نیست" (پیشین، صص ۳۰۵ - ۲۸۸).

۲- آیریس مرداک، سیطره‌ی خیر، ترجمه شیرین طالقانی، با ویرایش و مقدمه‌ی مصطفی ملکیان، نشر شور، صص ۳۴ - ۳۵.

ملکیان در ادامه نوشته است: وانگهی، عقیده دارد که بسیاری از نظرات و اعمال دینی در حیات اخلاقی نیز واجد اهمیت اند و، بخصوص، حیات اخلاقی از کمک اشکال سنتی عمل دینی، مانند مراقبه و نیایش، بی نیاز نیست. فی المثل، می‌گوید: "نیایش، به معنای دقیق کلمه،... چیزی نیست جز توجه به خدا، توجهی که نوعی عشق است" و سپس می‌پرسد:

"آیا کسانی که مومن نیستند باز می‌توانند تصور کنند که از چنین فعالیت‌ی نفعی عائدشان شود؟" و، پس از بحثی بسیار مفصل و دقیق، به این پرسش پاسخ مثبت می‌دهد: "نیایش می‌تواند واقعاً کیفیت بهتری از آگاهی پدید آورد و برای عمل خوب نیرویی فراهم سازد که جز با نیایش در دسترس کسی قرار نمی‌گیرد" (پیشین، همان).

۳- جان هیک، بعد پنجم، کاوشی در قلمرو روحانی، ترجمه‌ی بهزاد سالکی، قصیده سرا، ص ۱۸۸.

۴- عبدالکریم سروش می‌گوید: "آنچه بالذات دینی است، تجربه‌ی دینی است. و این تجربه‌ی دینی همان است که در مورد پیامبران، تلقی وحی نام می‌گیرد... دینداران دست کم معتقدند که شخص پیامبر حامل و واجد و قاعل و قابل این تجربه بوده است... این تجربه‌ی دینی است مه ذاتاً دینی است و هر کس واجد آن باشد به درجه‌ای از درجات پیامبر است، و به همان اندازه دین نزد او حاضر است" (عبدالکریم سروش، بسط تجربه نبوی، صراط، ص ۱۶۹).

"دین عین تجربه‌ی تکامل یابنده‌ی درونی و بیرونی پیامبر است... عارفان ما بر غنای تجربه‌ی دینی افزوده‌اند... غزالی کشف‌های دینی تازه داشته است مولوی و محیی الدین و سهروردی و صدرالدین شیرازی و فخر رازی و دیگران همین طور" (پیشین، صص ۲۷-۲۱).

۵- رجوع شود به:

مارتین بوبر، **من و تو**، ترجمه‌ی ابو تراب سهراب/ الهام عطاردی، نشر فرزانه روز، چاپ اول، ۱۳۸۰.

۶- عبدالکریم سروش، مدافع این رویکرد است. او در ابتدا می‌گفت:

"در غیبت پیامبر هم باید تجربه‌های درونی و بیرونی پیامبرانه بسط یابند و بر غنا و فربه‌ی دین بیفزایند. عارفان که به طفیل ذوق پیامبر ذوق می‌کنند و در ظل او راه می‌سپزند و بر سر خوان آن خوانسالار طریقت می‌نشینند، بر غنای تجربه‌های دینی ما می‌افزایند، و تجربه‌ی هر یک از آنان نوعی است منحصر در فرد خویش، و لذا به نوبه‌ی خود، خواستنی و دیدنی و ستودنی... فراموش نکنیم عارفان ما بر غنای تجربه‌ی دینی و متفکران ما بر درک و کشف دینی چیزی افزوده‌اند.

نباید فکر کرد این بزرگان فقط شارحان آن سخنان پیشین و تکرار کننده‌ی تجربه‌های نخستین بوده‌اند. غزالی کشف‌های دینی تازه داشته است مولوی و محیی الدین و سهروردی و صدرالدین شیرازی و فخر رازی و دیگران همین طور... آنان کاشف هم بودند و فقط شارح نبودند، و سر عظمتشان همین بود" (بسط تجربه‌ی نبوی، صص ۲۷-۲۴).

سروش بعد ها، تأکید کرد که تجربه‌ی دینی، متن محور نیست، هر تجربه‌ی گری، بر تجربه‌ی بی‌صورت خویش، صورت می‌افکند.

در بخش‌های بعدی "قرآن محمدی"، بحث خدای متشخص و نامتشخص، طرح خواهد شد.

۷- بعد پنجم، ص ۴۳۳.

۸- طبرسی، **مجمع البیان**، ج ۱-۲، ص ۷۱۱.

۹- امام فخر رازی، **تفسیر کبیر، مفاتیح الغیب**، ترجمه علی اصغر حلبی، جلد ۸، ص ۳۲۴۷.

۱۰- امام فخر رازی در تفسیر آیه ۱۲۳ سوره بقره، نظر مفسران شیعه و سنی را نقل کرده است، که با آنچه غزالی در خصوص استفاده‌ی از زنان گفته است، در یک جهت قرار دارد. او نوشته است:

"بیشتر دانشمندان بر این رفته‌اند که مراد از آیه این است که مرد مخیر است، میان اینکه با او [زن] از پیش به پشت، و یا از پشت در پیش گرد آید. و اینکه می‌گوید انی شئتم محمول بر این است، و نافع از ابن عمر نقل کرده است که او می‌گفت که:

مراد از آیه تجویز گرد آمدن با زنان در پشت ایشان است، و دانشمندان دیگر نافع را در این روایت دروغزن شمرده‌اند. و این قول مالک است، و اختیار سید مرتضی از شیعه. و مرتضی آن را از جعفر بن محمد صادق روایت می‌کند" (امام فخر رازی، **تفسیر کبیر، مفاتیح الغیب**، جلد ششم، ص ۲۵۱۴).

مترجم محترم در ذیل نظر امام فخر، در پاورقی نوشته، در این باره ابوالفتوح می‌نویسد:

"و اما المرتضی رحمه الله فانه ادعی اجماع الطائفة ذكره في الكتاب الانتصار، و در اخبار ما هر دو هست: تحریم و اباحه. و شیخ ابو جعفر طوسی رحمه الله فتوی بر کراهیت کرد حملاً للاخبار و جمعاً بینهما" (تفسیر، ذ ۲/۲۱۱).

مرحوم شعرانی در حاشیه نوشته‌اند: "با اینکه سید مرتضی رحمه الله اجماع نقل کرد بر جواز، مولف [یعنی ابوالفتوح] مخالفت آن کرد و تحریم را ترجیح داد، چون اجماع را سید به اجتهاد دانست و نقل کرد، و قبول اجتهاد کسی بر دیگری واجب نیست."

و لیکن سخن حق در این باره "جواز" با "کراهیت شدید" است. و ما در جوانی در **شرایع الاسلام** محقق حلی به درس خوانده ایم که "... والوطی فی الدبر فیہ روایتان: احدهما الجواز- و هی المشهور بین الاصحاب- و لکن علی کراهیه شدید" و صاحب **جواهر الکلام** که در شرح **شرایع الاسلام** است پس از بحث طولانی و نقل روایات تحلیل و تحریم و کراهیت، خود اختیار کراهیت نموده و با استناد به روایت ابن یعفر از معصوم این عبارت را آورده است که **لا پاس اذا رضیت اگر زن راضی باشد، باکی نیست.**

امام فخر رازی دلایل مفسران و فقهای قائل به جواز را نقل کرده است. به گمان آنها، آیه معنایی جز جواز نزدیکی از پشت و جلو ندارد. برای اینکه خداوند زن را حرث نامیده است. از سوی دیگر، معنای انی، این است. پس کلمه این شئتم، "دلالت بر تعدد مکان ها دارد". فخر رازی پس ذکر نظرات طرفین، رأی مختار خود را چنین بازگو کرده است:

"از بیان مفسران آشکار است که سبب نزول آیه این بود که جهودان می‌گفتند: هر کس با زن از پشت به جلو گرد آید، فرزند دوبین بوجود می‌آید، پس خدای تعالی این آیه را برای تکذیب گفتار آنان فرود آورد. پس سزاوارتر است که لفظ را بر آن حمل کنند" (پیشین، صص ۲۵۱۸-۲۵۱۷).

"قرآن محمدی" بارها تأکید کرده است که احکام فقهی قرآن، همان احکام جاری در منطقه بوده است. پیامبر گرامی اسلام، در مواردی، برخی اصلاحات، در برخی احکام صورت داده است. اما این مدعا که آمیزش جنسی مردها با زنان، از پشت یا جلو، برای خداوند مسأله بوده، و یا برای مردم مسأله بوده و آنها قادر به حل آن نبودند، لذا، "خدای متشخص انسانوار قادر و عالم و خیر مطلق" وارد نزاع بر سر مسأله ای لاینحل شد، و بدین ترتیب، با صدور فرمان و جعل حکم، مسأله را حل کرد، مدعایی بلاذلیل و خرد ناپسند است.

۱۱- امام فخر رازی، **تفسیر کبیر، مفاتیح الغیب**، ترجمه علی اصغر حلی، جلد ۶، ص ۲۵۵۳.

۱۲- **الکافی**، جلد ۲، ص ۱۳۰. **بحار الانوار**، جلد ۵۱، ص ۲۵۸.

۱۳- **بحار الانوار**، جلد ۷۷، ص ۳۷۴.

۱۴- **غرر الحکم**.

۱۵- **نهج البلاغه دکتر شهیدی**، ص ۱۰۸-۱۰۷.

۱۶- پیشین، ۱۰۸.

۱۷- **نهج البلاغه**، کلمات قصار، ص ۳۸۵.

۱۸- **نهج البلاغه دکتر شهیدی**، خطبه ۹۹، ص ۹۱.

۱۹- **نهج البلاغه دکتر شهیدی**، خطبه ۱۱۱، ص ۱۰۹-۱۰۷.

۲۰- پیشین، خطبه ۱۱۳، صص ۱۱۱-۱۱۰.

۲۱- پیشین، خطبه ۱۹۱، ص ۲۰۹.

۲۲- پیشین، کلمات قصار ۱۰۲، ص ۳۷۷.

۲۳- پیشین، کلمات قصار ۱۱۹، ص ۳۸۱.

۲۴- پیشین، کلمات قصار ۳۶۷، ص ۴۲۶.

۲۵- بحارالانوار، ج ۷۳، ص ۹۱.

شمس تبریزی در **مقالات** به این نکته اشاره کرده که دنیا زندان نیست. تصوف زاهدانه غزالی با عرفان عاشقانه دوستدار زندگی، تفاوت های بسیاری دارد. دومی ظاهراً به قیمت عدول از دین به دست آمده است. شمس می‌گوید: "در هیچ حدیث پیغامبر نیچیدم الا در این حدیث که: الدنيا سجن المومن. چون من "سجن" نمی‌بینم. می‌گویم "سجن کو؟" (**مقالات**، جلد ۲، ص ۱۳).

حافظ هم گفته است:

مرا به کار جهان هرگز التفات نبود

رخ تو در نظر من چنین خوش اش آراست

در این نگاه، جهان نگارشی از کلک جادویی نفاش ازل است و محل تجلی دلدار ازلی:

ای روی ماه منظر تو نوبهار حسن

خال و خط تو مرکز لطف و مدار حسن

در چشم خمار تو پنهان فنون سحر

در زلف بی قرار تو پیدا قرار حسن

از دام زلف و دانه خال تو در جهان

یک مرغ دل نماند نگشته شکار حسن

حافظ طمع برید که بیند نظیر تو

دیوار نیست جز رخ ات اندر دیوار حسن

قرآن محمدی - ۲۱

اخلاق سلوکی دین و دنیای جدید (۵ - ۳)

۴- اخلاق سلوکی اسلام دو (فهم مومنان از کتاب و سنت معتبر)

اخلاق سلوکی اسلام یک (کتاب و سنت معتبر)، اخلاق سلوکی (اسلام دو) سازگار با خود آفرید. مومنان معطوف به سلوک اخلاقی دین، فهم و تفسیرشان از کتاب و سنت را در اختیار مسلمین گذارده اند. امام محمد غزالی در خصوص اخلاق سلوکی اسلام یک گفته است:

«بیشتر قرآن مشتمل است بر نکوهش دنیا و دور گردانیدن مردمان از آن و خواندن ایشان به آخرت؛ بل مقصود از بعثت پیغامبران آن است، و ایشان را جز برای آن نفرستاده‌اند... پیغامبر گفت: *الدُّنْيَا سِجْنُ الْمُؤْمِنِ وَ جَنَّةُ الْكَافِرِ*؛ دنیا زندان مومنان است و بهشت کافران... و گفت: *حُبُّ الدُّنْيَا رَأْسُ كُلِّ خَطِيئَةٍ*، دوستی دنیا سر همه گناهان است... و گفت: *الدُّنْيَا دَارٌ مَنْ لَا دَارَ لَهُ وَ مَالٌ مَنْ لَا مَالَ لَهُ وَ لَهَا يَجْمَعُ مَنْ لَا عَقْلَ لَهُ وَ عَلَيْهَا يَعْدَى مَنْ لَا عِلْمَ عِنْدَهُ وَ عَلَيْهَا يَحْسُدُ مَنْ لَا فِقْهَ لَهُ وَ لَهَا يَسْعَى مَنْ لَا يَقِينَ لَهُ*»

دنیا سرای کسی است که وی را سرای نیست، و مال کسی است که وی را مال نیست، و برای آن کسی جمع کند که عقل ندارد، و کسی برای آن دشمنیگری برزد که نزدیک او علم نباشد، و کسی بر آن حسد کند که بی فقه بود، و کسی برای آن سعی کند که یقین ندارد... و گفت: *فَابْشِرُوا وَ اَمَلُوا مَا يَسْرُكُم فَوَاللَّهِ مَا الْفَقْرُ اَحْسَى عَلَيْكُمْ وَ لَكِنِّي اَحْسَى عَلَيْكُمْ اَنْ تُبْسَطَ عَلَيْكُم الدُّنْيَا كَمَا بُسِطَتْ عَلٰى مَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ فَتَنْ اَفْسُوها كَمَا تَنْ اَفْسُوها فَتُهْلِكُكُمْ كَمَا اَهْلَكْتَهُمْ*؛

مژده دهید و امید دارید چیزی که شما را شاد گرداند و به خدای که من بر شما از درویشی نمی ترسم، ولیکن می ترسم که دنیا بر شما گسترده شود چنانکه بر کسانی که پیش از شما بودند گسترده شد، پس در آن حسد کنید چنانکه ایشان حسد کردند، و هلاک گرداند شما را چنانکه ایشان را هلاک گردانید... و فرمود: *لَوْ تَعْلَمُونَ مَا اَعْلَمُ لَضَحِكْتُمْ قَلِيلاً وَ لَبْكَيْتُمْ كَثِيراً وَ لَهَانَتْ عَلَيْكُمُ الدُّنْيَا وَ لَاتَرْتُمُ الْاٰخِرَةَ*: اگر شما بدانید آنچه من می دانم، هر آینه اندک خندید و بسیار گریید، و هر آینه دنیا بر شما خوار شود، و هر آینه آخرت را برمی گزینید ۲۶»

اگر مسلمین این سخنان را جدی می گرفتند، و در عمل آن رهنمودها را به کار می بستند، آیا چیزی به نام «معماری اسلامی» خلق می شد؟ یا معماری معماران مسلمان، محصول عدول از فرامین اخلاق سلوکی اسلام و جدی گرفتن دنیا و تزئین آن و تجمل خواهی است؟ امام محمدغزالی در ربع مهلکات *احیاء علوم الدین* حدیثی نبوی روایت کرده و می نویسد:

«و [پیامبر] گفت: پس از من گروهی آیند که طعامهای خوش و گوناگون خورند و انواع زنان خوبری در نکاح آرند و جامه های نرم و گوناگون پوشند و بر اصناف اسبان نیکرو سوار شوند، شکم های ایشان به اندک سیر نشود و نفس های ایشان به بسیاری هم قناعت نکند؛ دنیا را اقامت نموده باشند و آن را به خدایی و پروردگاری گرفته بیرون خدای و پروردگار خود، نهایت ایشان کار دنیا باشد و متابعت ایشان هوی، پس، وصیت موكدی از محمدبن عبدالله آن کسان را که آن روزگار دریابند، از فرزندان و خلف شما، آن است که بر ایشان سلام نگویند و بیماران ایشان را نپرسند و جنازه های ایشان را متابعت ننمایند و پیرانشان را حرمت ندارند، هر که آن بکند، بر ویرانی اسلام معونت کرده باشد ۲۷»

ابن خلدون هم همین قرائت را از اسلام یک ارائه کرده است. وی، عمران را به دو نوع بدوی و حضری تقسیم کرده و وجه تمایز آن دو را این می‌داند که در عمران بدوی، مردم به «ضروریات» بسنده می‌کنند، در حالی که در عمران حضری، اهالی شهرها به تجمل رو می‌کنند. اخلاق اسلام دو، متخذ از اخلاق اسلام یک، اخلاق آخرت و اعراض از دنیا است. به گفته ابن‌خلدون شهرنشینان از سر تجمل خواهی:

«خانه‌ها و قصرهای بلند و باشکوه که بابنیانی استوار و منظرهای زیبا آن‌ها را پی افکنند... کاخ‌ها و خانه‌ها را بدان سان بنیان می‌نهند که دارای آب روان باشد و دیوارهای آن‌ها را بلند می‌سازند و در زیبایی و ظرافت آن‌ها مبالغه می‌کنند.»

«شهرنشینان (اهل الحضر)، از این‌رو که پیوسته در انواع لذت‌ها و عادات تجمل پرستی و ناز و نعمت غوطه‌ورند و به دنیا روی می‌آورند و شهوات دنیوی را پیشه می‌گیرند... اگر چه بادیه‌نشینان (اهل البدو) نیز مانند شهرنشینان به دنیا روی آورده‌اند، لیکن اقبال آنان در حدود میزان لازم و ضروری است و به مراحل تجمل پرستی یا هیچ یک از انگیزه‌های شهوترانی و موجباتی که انسان را به لذت‌های نفسانی می‌کشاند، نمی‌رسد... شهرنشینی پایان اجتماع و عمران بشر است و سرانجام آن فساد و منتهای بدی و دوری از نیکی است.»^{۲۸}

شهرنشینی در نهایت بر اثر رفاه طلبی و تجمل خواهی، به انحطاط و زوال رو می‌کند. اما نکته مهم این است که تجمل ستیزی ابن‌خلدون، بر قرائت وی از اسلام یک، اتکا دارد. او می‌گوید که شهرنشینی، معماری، تجمل خواهی، و بسیاری از امور دیگر را، مسلمان‌ها از ایرانیان تقلید کردند، وگرنه، اسلام آن‌ها را امر به چنان اموری نکرده بود. می‌نویسد:

«دین، در آغاز امر، مانع از غلو کردن در امر بناها بود و اسراف در این راه را بی آنکه جانب میانه روی مراعات شود، روا نمی‌دانست. چنانکه در کوفه، به علت آنکه در ساختمان‌ها، نی به کار برده بودند، حریقی روی داد و هنگامی که از عمر دربارهی به کار بردن سنگ در بناها کسب اجازه کردند، توصیه کرد که سنگ به کار برید، ولی نباید هیچ یک از شما بیش از سه اتاق بسازید و در بنیان نهادن بناهای بلند هم چشمی و زیاده روی نکنید و سنت را نگاه دارید تا دولت شما حفظ گردد. و [عمر] به نمایندگانی که نزد او بودند و هم به مردم، سفارش و گوشزد کرد تا هیچ بنیانی را برتر از اندازه (فوق‌القدر) بالا نبرند.

گفتند: اندازه کدام است؟

گفت: آنچه شما را به اسراف نزدیک نکند و از میانه روی بیرون نبرد.

و چون مردم از روزگاری که دین فرمانروایی می‌کرد، دور شدند و به این گونه مقاصد بی پروا گردیدند و طبیعت کشورداری و پادشاهی و تجمل‌خواهی بر آنان غلبه یافت و عرب از ملت ایران در کارها یاری جست و صنایع و امور بنایی را از آنان اقتباس کرد و آداب و رسوم شهرنشینی و توانگری و تجمل‌خواهی آنان را به صنایع و ساختمان‌های بلند کشانید، آن وقت بناهای استوار برافراشتند و کارگاه‌های صنعتی ایجاد کردند، ولی این کیفیت، هنگامی پدید آمد که با انقراض دولت عرب نزدیک بود و مدت درازی دوام نیافت که بتوانند بناهای فراوان بنیان نهند و شهرها و شهرستان‌های گوناگون برپا سازند، ولی ملت‌های دیگر بدین سان نبودند، چنانچه دوران فرمانروایی ایرانیان هزاران سال به طول انجامید و همچنین قبطیان و نبطیان و رومیان و هم خود تازیان در دوره‌های پیشین عاد و ثمود...، منتهای زیاد فرمانروایی کردند و انواع صنایع در میان آنان رسوخ یافت و از این‌رو، شماره ی بناها و معابد ایشان بسیار بود و روزگارهای دراز در جهان به یادگار ماند.^{۲۹}»

غزالی بر مبنای فهم‌اش از کتاب و سنت معتبر، فقر را برتر از غنا می‌شمارد و می‌گوید:

«**الا صلح لكافه الخلق فقد المال و ان تصدقوا بها و صرفوها الي الخیرات:** برای عموم مردم نداشتن بهتر از داشتن است، حتی اگر اموال خود را در راه خیر صرف کنند.»

او استدلال می‌کند که مال دنیا، آدمی را شیفته ی خود کرده و شخص را از آخرت دور می‌کند. سپس به تأکید تمام می‌گوید:

«به نحو مطلق بگوییم که، برای عموم مردم فقر از غنا بهتر است، چرا که انس و شوق فقیر به دنیا کمتر است و هر چه علاقه اش به دنیا کمتر باشد، ثواب عباداتش بیشتر خواهد بود.»^{۳۰}

جامعه‌شناسی و روان‌شناسی اجتماعی بین فقر و جرائم اجتماعی و مسائل اجتماعی همبستگی بالایی نشان داده‌اند. شاید در جوامع بدوی و کم جمعیت گذشته، فقر نسبتی با این پدیده‌ها نداشت، اما تجربه‌ی زیست در جوامع شهری پر جمعیت کنونی، جرم خیز بودن فقر را نشان می‌دهد. عدالت، نزد امروزیان، با انواع و اقسام برابری‌ها، گره خورده است. تئوری‌های عدالت مدرن، معطوف به کاهش نابرابری هستند.^{۳۱}

صوفیان و عارفان به رابطه و نسبت فقر با جرائم اجتماعی توجه نداشتند، برای اینکه «نسبت فقر با سلوک عارفانه»، مسأله‌ی آن‌ها بود. مسأله این بود که دل‌بستگی به دنیا، و به دنبال مواهب دنیوی رفتن، با حیات معنوی و تجربه‌های دینی، معارض تلقی می‌شد. زهد یکی از مهمترین مفاهیم سلوک اخلاق دینی است. غزالی در این خصوص می‌گوید:

«زاهد آن است که دنیا حلال و فراخ و پاک و بی زحمت به او رو کند، و او هم بتواند از آن کام بگیرد، و این کامیابی نه برای او بدنامی بیاورد و نه از مقامش و دیگر بهره‌هایش بکاهد، و او صرفاً از ترس انس گرفتن بدان و شرک ورزیدن در محبت خداوند، آن را فرونهد و یا از روی طمع در پاداش آخرت، به دنیا پشت کند. یعنی در این دنیا از زنان و کنیزکان کام نگیرد تا حور العین نصیبش شود و در باغ‌ها نگردد تا در بستان بهشت تفرج کند و از خوراک‌های لذیذ پرهیز کند تا از میوه‌های بهشتی بخورد و به او نگویند که اذهبتم طیباتکم فی حیاتکم الدنیا: شما تمتع خود را در دنیا بردید و چیزی برای آن جهان باقی ننهاده‌اید.»^{۳۲}

سخنان غزالی و دیگر عارفان و صوفیان در مراتب زهد و توکل و سلوک بسیار است که از نقل آن‌ها خوداری خواهد شد. مولوی هم گفته است:

خلق اطفالند جز مست خدا

نیست بالغ جز رهیده‌ی از هوا

گفت دنیا لعب و لهوست و شما

کودکیت و راست فرماید خدا

(مثنوی، دفتر اول، ابیات ۳۴۳۷-۳۴۳۶)

علامه‌ی طباطبایی نوشته‌های فراوانی از خود به یادگار نهاده است. یکی از مکتوبات وی، کتاب الانسان است. این کتاب مشتمل به سه رساله به شرح زیر است: الانسان قبل الدنيا (۲۷ ص)، الانسان فی الدنيا (۱۶ ص)، الانسان بعدالدنيا (۱۵۵ ص).

با اینکه زندگی انسان در دنیا کمترین صفحات را به خود اختصاص داده، با این حال، نیمی از آن به بحث فلسفی درباره‌ی چگونگی برساختن اعتباریات اختصاص یافته، و تنها ۸ صفحه درباره‌ی زندگی انسان در دنیا است. در این اوراق، طباطبایی با استناد به آیات قرآن (تین، ۷-۴)، می‌گوید، آدمیان باید بدانند که خداوند پس از خلقت انسان‌ها، همه‌ی آن‌ها را «به اسفل سافلین بازگشت داده» است، اما «مومنین بعد از رد و بازگشت به اسفل سافلین، رفع و تعالی خواهند یافت.»

«آن‌ش‌ای که انسان بدان رد (باز گردانیده) شده، همان زندگی دنیایی است و همان نیز اسفل سافلین است.»^{۳۳}

تقریباً همه‌ی مدافعان و ناقدان توافق دارند که تفسیر طباطبایی از آیات قرآن، تفسیر قرآن به قرآن است. طباطبایی اخلاق سلوکی قرآن برای زندگی در دنیا را بدین نحو تبیین کرده است:

«زندگی دنیایی روح را چنان می فریبد که خود را با بدن متحد می پندارد و بعد از این پندار از عالم غیر جسم منقطع می‌گردد و تمام آنچه از جلال و جمال و بهاء و سناء و نور و سرور که در نشأ قیل از ماده داشت، را به فراموشی می‌سپارد و مقامات و همنشینان پاک و فضای انس و قدسی را که پشت سر نهاده، هیچ بیاد نمی‌آورد و به این ترتیب طول عمرش را به سرگرمی و بازی سپری می‌سازد و به هر شی‌ای که روی می‌نماید جز مقاصد خیالیه و آرزوهای وهمیه نیست و وقتی هم که به آن‌ها واصل می‌شود، واقعیتی نمی‌یابد» ۳۴.

او در ادامه نوشته است، قرآن می‌گوید:

«کمال پنداری او را لهو و لعب و زینت و تفاخر و تکاثر و غیره تشکیل می‌دهد که اموری وهمی اند و لذا وقتی هم که آن‌ها را تحصیل کرد در هنگام موت و وداع حیات دنیا، پوچی و بطلان آن‌ها بر وی ظاهر و آشکار می‌گردد... از آیهی شریفه استفاده می‌شود که حیات دنیوی با تمام جهات مقصوده اش از لهو و لعب و زینت و غیره، امری موهوم و سرابی خیالی است و همین دنیا به عین در باطن امر و واقع، عذاب و مغفرت و رضوان است و ظهور این حقیقت است که جهات حیات دنیوی همگی باطل و موهوم بوده است.»

طباطبایی می‌گوید:

«درمعنای این آیه از شیخ بهایی نقل شده که امور مذکوره ی در آیه، به حسب مدارج عمر انسان مرتب شده‌اند، چه آنکه انسان در اوان کودکی به بازی و سرگرمی مشغول است، و در اوایل بلوغ به کارهای بیهوده‌ی مشغول کننده، و در هنگامی که جوانی به کمال خود می‌رسد، به زینت‌های دنیوی می‌پردازد و در نیمه‌ی عمر به تفاخر و به هنگام پیری و کهولت به تکاثر در اموال و اولاد» ۳۵.

طباطبایی با ذکر آیات بسیار، از آن‌ها نتیجه می‌گیرد:

«پس حیات دنیا وسیله ای است برای غرور و گمراهی انسان تا بوسیله ی آن از کمال اقصی که جهات مبدأ و معاد اوست غافل و منصرف گردد» ۳۶.

طباطبایی در تفسیر آیه ۷۰ سوره انعام نوشته است:

«این آیه... بین فریب خوردن از دنیا و بازیچه گرفتن دین خدا، ملازمه است، وقتی انسان نسبت به کام گرفتن از لذتهای مادی، افسار گسیخته شد و همه کوشش خود را، صرف آن نمود، قهرا از کوشش در دین حق اعراض نموده و آن را شوخی و بازیچه می‌پندارد» ۳۷.

طباطبایی در تفسیر آیه ۶۴ سوره عنکبوت نوشته است:

«مردم بر سر امور دنیوی با یکدیگر می‌جنگند، با اینکه آنچه این ستمگران بر سر آن تکالب می‌کنند، از قبیل اموال، همسران، فرزندان، مناصب، مقام‌ها، ریاست‌ها، مولویت‌ها، خدمتگذاران، یاران، و امثال آن چیزی جز اوهام نیستند و در حقیقت سرابی هستند که از دور آب به نظر می‌رسد و انسان منافع مذکور را مالک نمی‌شود، مگر در ظرف وهم و خیال. بر خلاف زندگی آخرت، که انسان در آن عالم با کمالات واقعی که خود از راه ایمان و عمل صالح کسب کرده، زندگی می‌کند، و مهم است که اشتغال به آن آدمی را از منافعی باز نمی‌دارد، چون غیر از آن کمالات واقعی، واقعیت دیگری نیست... در این آیه شریفه به طوری که ملاحظه می‌فرمایید زندگی دنیا را منحصر در لهو و لعب کرده، و با کلمه هذبه - این زندگی دنیا- آن را تحقیر نمود، و زندگی آخرت را منحصر در حیوان یعنی زندگی واقعی کرده» ۳۸.

و تفسیر آیه ۲۰ و ۲۱ سوره حدید نوشته است:

«زندگی دنیا عرضی است زائل، و سرابی است باطل که از یکی از خصال پنجگانه زیر خالی نیست: یا لعب و بازی است، یا لهو و سرگرم کننده، یا زینت است، که حقیقتش جبران نواقص درونی خود با تجمل و مشاطه‌گری است، یا تفاخر است، و یا تکاثر، و همه اینها همان موهوماتی است که نفس آدمی بدان و یا به بعضی از آن‌ها علاقه می‌بندد،

اموری خیالی و زائل است که برای انسان باقی نمی‌ماند و هیچ یک از آن‌ها برای انسان کمالی نفسانی و خیری حقیقی جلب نمی‌کند... زندگی دنیا در بهجت و فریبندگی‌اش و سپس در زوال و از دست رفتنش، مانند بارانی است که به موقع می‌بارد، و باعث رویدن گیاهان و زراعت‌ها می‌شود و زراعت‌کاران از رویدن آن‌ها خوشحال می‌شوند و آن زراعت و گیاه همچنان رشد می‌کند تا به حد نهایی نموش برسد و رفته رفته رو به زردی بگذارد، و سپس گیاهی خشکیده و شکسته شود، و باها از هر سو به سوی دیگرش ببرند... دنیا جز متاعی نیست که با آن تمتع می‌شود و از آن بهره‌مند می‌گردند و بهره‌مندی از آن همان فریب خوردن با آن است. ۳۹.»

طباطبایی در تفسیر آیه ۳۶ سوره محمد نوشته است:

«در این آیه با بیان حقیقت زندگی دنیا و آخرت، مؤمنین را ترغیب می‌کند به زندگی آخرت و نسبت به زندگی دنیا بی‌رغبت و بی میلی می‌کند، به این که می‌فرماید: زندگی دنیا بازیچه و لهو است. ۴۰.»

و در تفسیر آیه ۷ سوره روم نوشته است که این آیه:

«فرقی بین ندانستن یعنی جهل، و بین دانستنی که از امور مادی تجاوز نمی‌کند، نیست، یعنی کسی که عملش تنها در امور مادی است، در حقیقت با جاهل هیچ فرقی ندارد... و فرمود: ظاهری از حیات دنیا را می‌دانند، برای این است که آن را تحقیر کند، و ظاهر حیات دنیا، در مقابل باطن آن، همان چیزهایی است که با حواس ظاهری شان احساس می‌کنند و این احساس و ادراکشان می‌کند که در پی تحصیل آن برآیند و به آن دل بسته، غیر آن را یعنی حیات آخرت، و معارف مربوط به آن را فراموش کنند و از خیرات و منافعی که در آن است، و منافع و خیرات واقعی و به حقیقت معنای کلمه است، غفلت بورزند. ۴۱.»

۵- عمل مومنان عامل به اخلاق سلوکی دین (اسلام سه)

روشن است که فقیهان عامل به چنان اخلاقی نبودند. غزالی به درستی گفته است که علم فقه، علم دنیوی است و فقیهان از نوع و جنس «علماء الدنیا» هستند. علم فقه، که علم دنیاست، اگر حسنی داشته باشد، باید آن باشد که «دل را از عناصر بیگانه و غفلت آور بپیراید» تا توجه به آخرت معطوف شود. فقه که علم رفع خصومات دنیوی است، و به ظاهر اعمال نظر دارد، جا را بر حقیقت دین تنگ کرده است. یکی از مهمترین کارهای فقیهان، حیلہ شرعی آموختن به دینداران است که چگونه از زیر بار احکام دین فرار کنند. فقیهان دنیاپرستانند و دل از ولایت فقیه بیرون است. ولایت فقیه، ولایت بر اجسام است، نه ولایت بر قلوب. آنان از طریق بسط پد، مردم را مجبور به رعایت ظواهر شرعی می‌کنند. بدین ترتیب، اخلاق سلوکی دین، با فقه و فقیهان نسبتی ندارد. فقیهان، مردم را به دنیا می‌خوانند، و خود بیش از همه‌کس، به دنبال دنیایند و بر سر دنیا با این و آن جنگ و نزاع به راه می‌اندازند. اگر قرار است به رفتار مسلمین در عمل به اخلاق سلوکی دین توجه شود، به هیچ وجه نباید به اعمال فقها توجه کرد که بدترین بندگان دنیایند، بلکه، باید به اعمال عارفان و صوفیان توجه کرد که عاملان به اخلاق سلوکی دین بوده‌اند.

به عنوان نمونه، عزیرالدین نسفی، در توضیح شیوه زندگی درویشان از زبان ابراهیم ادهم می‌گوید:

«ای درویش! درویشی نعمتی عظیم است. اگر قدرش بدانند، صبر کنند یا شکر گویند. می‌آورند که شقیق به ابراهیم ادهم رسید. ابراهیم از شقیق سؤال کرد که یا شقیق! درویشان شهر خویش را چون گذاشتی؟ فرمود که به نیکوترین حال. ابراهیم فرمود که آن حال چون است؟ شقیق فرمود: اگر بیابند، شکر کنند و اگر نیابند، صبر کنند. ابراهیم فرمود که سگان شهر ما هم چنین کنند، اگر می‌یابند، می‌خورند و اگر نمی‌یابند، صبر می‌کنند. شقیق فرمود که یا ابراهیم! پس، درویشان چون زندگی کنند؟ فرمود که اگر نیابند، شکر کنند و اگر بیابند، ایثار کنند. شقیق انصاف بداد و فرمود که درویشان باید چنین زندگانی کنند. ۴۲.»

آنان که طالب تجربه‌ی دینی- عرفانی‌اند، باید بدانند که آن امر با بی‌عملی یا دنیا گرایی به دست نمی‌آید. حداقل شرط عارفان: کم خوردن، کم سخن گفتن، کم خوابیدن و چله نشینی است. اگر تجربه‌های دنیوی محصول تکرار و آزمون‌های بسیار است، تجربه‌های معنوی هم محصول اعمال بسیار است. پیامبر گرامی اسلام پس از طی طریق بدان جا رسید، که فرمود:

ابیت عند ربی و یسقینی: من گاه، شب را تا صبح نزد خدا بسر می‌برم. او به من غذا و شراب می‌دهد.

مولوی هم براین مبنا گفت:

تا چهل سال آن وظیفه و آن عطا

کم نشد یک روز زان اهل رجا

امت احمد که هستید از کرام

تا قیامت هست باقی آن طعام

چون ابیت عند ربی فاش شد

یطعم و یسقی کنایت ز آش شد

(مثنوی، دفتر اول، بیت ۳۷۴۶-۳۷۴۳)

روشن است که خداوند موجودی مادی و جسمانی نیست که چنان اعمالی از او سرزند. آن تجربه‌ی منحصر به فرد، وقتی قرار شد در اختیار دیگران نهاده شود، راهی نداشت جز آنکه لباس تمثیل به تن کند. و از این بیشتر:

«لا یزال العبد یتقرب الی بالنوافل حتی احبه فاذا أحبته كنت سمعه الذی یسمع به و یصره الذی یبصر به و لسانه الذی ینطق به و یده الی یتبسط بها و رجله الذی یمشی به: بنده‌ی من دائماً در اثر نوافل، به من نزدیک می‌شود تا اینکه به مرحله‌ای می‌رسد که من او را دوست دارم و هرگاه دوستش داشتم گوشش می‌شوم که با آن می‌شنود، چشمش می‌شوم که با آن می‌بیند، زبانش می‌شوم که با آن سخن می‌گوید، دستش می‌شوم که با آن عمل می‌کند و پایش می‌شوم که با آن راه می‌رود».

قرآن هم محصول چنین تجربه‌ای است. در پرتو چنان تجربه‌ای، پرده‌های غفلت از پیش چشم سالک محو می‌شود، و او به باطن عالم نظر می‌اندازد. محمد سخن گفت، و سخنان محمدی که فانی در باطن و ملکوت هستی بود، سخنان خدا به شمار آمد. تا حدی که من می‌فهمم، این حدیث، بهترین تبیین از تجربه‌ی وحیانی است. محیی‌الدین ابن عربی هم گفته است:

«لمح بصر مانند برق است که می‌زند، ظاهر می‌شود، ظاهر می‌کند و زائل می‌گردد. اگر می‌پایید نابود می‌ساخت... جلال وجه صرفاً دعاوی تو را که تو تو هستی می‌سوزاند. پس غیر از او باقی نمی‌ماند، زیرا غیر او وجود ندارد. پس در حقیقت، این امر عبارت از آشکار ساختن واقعیت است نه سوزاندن».

یا:

«خدا تو را عین ستر و پرده برای خودت قرار داد. اگر این پرده نبود، طلب زیادت در علم نمی‌کردی... پس تو خودت حجاب برای خودت و پرده و ساتر او نسبت به خودت هستی».

فقیهان خدایی بر ساخته‌اند، که پادشاه جهان است. اعتبار ساز (اخلاق و فقه) و پارتی باز است. محمد را به پیامبری انتخاب کرد. چرا؟ چون دلش می‌خواست. می‌توانست فرد دیگری را انتخاب کند. اما مطابق مدل عارفان، سالک در اثر مجاهده‌ی بانفس، پرده‌های منیت از پیش چشم‌اش محو می‌شود و به باطن عالم راه می‌یابد. پس از آن، تمامی اعضا و افعال او، اعضا و افعال خداوند به شمار می‌آید. از این جهت، تفاوتی میان چشم و گوش و دست و پا و زبان نیست. ابن عربی می‌گوید:

«غیر عارف می‌گوید که شنوایی، شنوایی زید است. و عارف می‌گوید، شنوایی عین حق است. همین طور درباره‌ی بقیه‌ی قوا و اعضا. پس چنین نیست که همه کس خدا را بشناسند. مردم در این امر، دارای درجات شده‌اند و مراتب از هم متمایز شده است» ۴۶.

از نظر غزالی، معرفت از دو راه کسب می‌شود. اول: تعلیم و تربیت. دوم: الهام. در روش دوم، فرد از راه رفع حجاب‌های قلبی، معرفت را در می‌یابد. به گمان او، وحی هم یکی از علوم الهامی است:

«ثم الواقع فی القلب بغير حيلة و تعلم و اجتهاد من العبد يتقسم الى ما لا يدري العبدانه كيف حصل له و من اين حصل؟ و الى ما يطلع معه على السبب الذي منه استفاد ذلك العلم و هو مشاهده الملك الملقى فی القلب. والاول يسمى الهاماً و نثناً فی الروح و الثاني يسمى و حياً و تختص به الانبياء، والاول يختص به الاولياء و الاصفياء. والذي قلبه- و هو المكتسب بطريق الاستدلال- يختص به العلماء ۴۷.»

غزالی تفاوت ماهوی میان «تجربه‌ی عرفانی» و «تجربه‌ی وحیانی» نمی‌گذارد. به نظر او، هر دوی آن‌ها از یک سنخ‌اند. ریاضت، تصفیه‌ی باطن و کنار زدن حجاب‌ها، شرط لازم هر دو است:

«فالانبياء و الاولياء انكشف لهم الامر و فاض على صدورهم النور لا بالتعليم و الدراسه و الكتابه للكتب، بل بالزهد فی الدنيا و التبری ء من علائقها و تفریغ القلب من شواغلها و الاقبال بكنه الهمة على الله تعالى. فمن كان لله كان الله له ۴۸.»

تنها تفاوت این دو، تفاوت در مراتب است. انبیاء در بالاترین درجه‌ی تجربه‌ی وحیانی قرار دارند. وظیفه‌ی عارف، زدودن حجاب‌ها و رفع شواغل است. بدین‌ترتیب، قابلیت قابل آماده می‌شود تا به معارف الهامی و وحیانی دست یازد:

«و له ای للعارف اختیار الی ان ینبهی الی هذا الحد و اختیار فی استدامه هذه الحالة بدفع الوسواس و لیس له اختیار فی استجلاب رحمه الله تعالى، بل هو بما فعله صار متعرضاً لنفحات رحمه الله. فلا یبقی ان الانتظار لما یفتح الله من الرحمه كما فتحها على الانبياء بهذه الطريق ۴۹.»

«فنقول اعلم ان الرساله أثره علویه و خطوه ربانیه و عطیه الهیه لا تکتسب بجهد و لا تنال بکسب... لکن الجهد و الکسب فی اعداد النفس لقبول آثار الوحی ۵۰.»

تکرار این سخن که خداوند سخن نمی‌گوید، بلکه سخنان پیامبر سخن خداوند به شمار آمده است، لازم و ضروری است. غزالی به صراحت تمام نوشته است:

«اصولاً جميع الفاظ زبان وقتی در حق خداوند به کار می‌روند، مجازی و استعاری می‌شوند ۵۱.»

بدین‌ترتیب، مدعای سخن گفتن خداوند، چیزی جز مجاز و استعاره نیست. زبان، اخلاق و فقه، برساخته‌های اعتباری ذهن آدمیان‌اند، نه محصول فاعلیت خداوند. مطهری در این خصوص نوشته است:

«از نظر حکما اندیشه حسن و قبح و نیکی و بدی کارها در انسان، که وجدان اخلاقی بشر از آن تشکیل شده است، اندیشه‌ای اعتباری است نه حقیقی. ارزش اندیشه اعتباری، ارزش عملی است نه علمی و کشفی. همه‌ی ارزشش این است که واسطه و ابزار است. فاعل بالقوه برای این که به هدف کمالی خود در افعال ارادی برسد ناچار است به عنوان «آلت فعل» این‌گونه اندیشه‌ها را بسازد و استخدام نماید. ذات مقدس احدیت که وجود صرف و کمال محض و فعلیت خالص است از این‌گونه فاعلیت‌ها و این‌گونه اندیشه‌ها و از استخدام «آلت» به هر شکل و هر کیفیت منزّه است ۵۲.»

علامه طباطبایی هم نشان داده است که ذهن آدمیان برای زندگی جمعی، اعتباریات را می‌سازد. مدعای اعتباری سازی خداوند، مصداق به زبان کودکان سخن گفتن است:

«وجوب و حرمت ، امر و نهی و وعد و وعید ما اعتباری و عناوینی است ادعایی ، با این تفاوت که چون ادعا عبارت است از خطای در ذهن و ساحت مقدس خدای تعالی از آن منزّه است، از این جهت، این عناوین، از خدای تعالی قائم است به ظرف اجتماع ، همچنانکه تمنا و امید از آنجایی که به معنای واقعی‌اش از خدای تعالی سر نمی‌زند قائم به مورد مخاطب و در حقیقت از قبیل حرف زدن با کودک به زبان کودکانه است.»^{۵۳}

کم خوردن و کم سخن گفتن و کم خوابیدن، متعلق به آغاز راه‌اند. غزالی داستان‌های بسیاری در این زمینه نقل کرده است. به عنوان نمونه، او نوشته است:

یکی از صوفیه هفت سال گوشت نخورده بود. پس از هفت سال از نفس خود شرم کرده، قطعه گوشتی خریده، آن را بریان می‌کند تا بخورد، آنگاه کودکی را می‌بیند و از او می‌پرسد آیا تو فرزند فلان کس نیستی که فوت کرده است؟ پاسخ کودک مثبت است. آن صوفی گوشت را به کودک می‌دهد و در حال گریه، این آیه و *یطعمون الطعام علی حبه مسکیناً و یتیماً و اسیراً (انسان، ۸)* می‌خواند و دیگر گوشت نمی‌خورد. از قول مسیح هم آورده که هر کس طالب بهشت است، خوردن نان جو و خوابیدن در مزبله‌ها در کنار سگ‌ها هم برای او زیاد است. مولوی هم در این زمینه سخنان بلندی دارد. به عنوان مثال، در داستان چینیان و رومیان (صوفیه)، از شیوه‌ی صوفیه در صید سخن گفته است:

رومیان آن صوفیانند، ای پدر

بی ز تکرار و کتاب و بی هنر

لیک صیقل کرده‌اند آن سینه‌ها

پاک از آز و حرص و بخل و کینه‌ها

نقش و قشر علم را بگذاشتند

رایت عین الیقین افراشتند

گر چه نحو و فقه را بگذاشتند

لیک محو فقر را بر داشتند

تا نقوش هشت جنت تافتست

لوح دلشان را پذیرا یافتست

برترند از عرش و کرسی و خلا

ساکنان مقعد صدق خدا

(مثنوی، دفتر اول، ابیات ۳۵۰۵ – ۳۴۸۹)

مولوی با پیروی از غزالی، اغنیا را همانند سرگین کشان معرفی کرده است:

شهوَت دنیا مثال گلخنست

که ازو حمام تقوی روشنست

لیک قسم متقی زین تون صفاست
 زانک در گرمابه است و در نقاست
 اغنیا مانندهی سرگین کشان
 بهر آتش کردن گرمابه دان
 هر که در تونست او چون خادمست
 مر ورا که صابریست و حازمست

(مثنوی، دفتر چهارم، ابیات ۲۴۲-۲۳۷)

غزالی و مولوی، بر این باور بودند که پایداری نظام های جمعی دنیوی، مبتنی بر غفلت آدمیان از باطن عالم، و حرص و ولع آنها برای دنیاست. اگر پرده های غفلت از برابر چشم مردم کنار رود، و آنها به باطن عالم واقف شوند، دنیا فرو می ریزد، برای آنکه دیگر هیچ کس به دنبال دنیا نخواهد رفت:

استن این عالم ای جان غفلتست
 هوشیاری این جهان را آفتست
 هوشیاری زان جهانست و چو آن
 غالب آید پست گردد این جهان
 هوشیاری آفتاب و حرص یخ
 هوشیاری آب و این عالم وسخ
 زان جهان اندک ترشح می رسد
 تا نغرد در جهان حرص و حسد
 گر ترشح بیشتر گردد ز غیب
 نه هنر ماند درین عالم نه غیب

(مثنوی، دفتر اول، ابیات ۲۰۷۴-۲۰۷۰)

نتیجه

آنان که «شخصیت پیامبر» و «تجربه‌ی دینی» را تنها امر ذاتاً دینی به شمار می‌آورند، بقیه‌ی ارکان و ابعاد دین را اموری می‌دانند که بالعرض وارد دین شده‌اند^{۵۴}. اما پیامبر، شخصیتی تاریخی است. قبل از بعثت، مدیر تجارت خدیجه بود، پس از بعثت هم درگیر جنگ‌های زیادی شد و در مدینه حکومتی تشکیل داد، که خود زعامت آن را بر عهده داشت. نادیده گرفتن زندگی واقعی پیامبر و تحویل همه‌ی آن به اخلاق سلوکی معطوف به تجربه‌ی وحیانی، غیرقابل دفاع است. اما در حال حاضر، برای پیشبرد بحث، فعلاً این نکات را نادیده می‌گیریم. پس مطابق این تلقی، گوهر دین، «تجربه‌ی وحیانی» پیامبر است، و هدف دین، تکرار آن تجربه، توسط پیروان پیامبر گرامی اسلام است. اخلاق سلوکی دین، به پیروان (مسلمان‌ها) می‌گوید، اگر شما هم خواهان چنان تجربه‌هایی هستید، باید همان گونه به دنیا و آخرت بنگرید، که او می‌نگریست، باید همان راه‌هایی را بروید، که او رفت. بدین ترتیب، از راه تکرار و بسط تجربه‌ی نبوی، خداگرایی و آخرت‌گرایی بسط خواهد یافت و عالم انسانی دینی‌تر و معنوی‌تر خواهد شد. پیامبری که سلوک اخلاقی خاصی داشت، در مراحل از آن تجربه، پرده‌های حجاب از پیش چشمانش کنار رفت و به شخصیت خدایی خود واقف شد. قرآن، بیان زبانی آن تجربه است. مولوی قرآن را محصول احوال پیامبر گرامی اسلام به شمار می‌آورد:

هست قرآن حال‌های انبیا

ماهیان پاک بحر کبریا

چونکه در قرآن حق بگریختی

با روان انبیا آمیختی

ور بخوانی و نه بی قرآن پذیر

انبیا و اولیا را دیده گیر

اگر سخن مولوی در این خصوص که قرآن تجلی احوال محمد است، مطابق با واقع باشد، در حقیقت، اخلاق سلوکی قرآن نشانگر یک سبک زندگی خاص است. مگر پیامبر گرامی اسلام اسوه‌ی مسلمین نیست؟ اگر او اسوه است، اسوه‌ی در چیست؟ قرآن محصول بیانی نگرش خاص محمد به زندگی و عالم هستی است. به تعبیر دیگر، تجسم یک شیوه‌ی زندگی خاص است. قرآن حاصل ترکیب نگاه خاص پیامبر به هستی با سبک زندگی خاص اوست. مطابق این رویکرد، سرشت تماماً تاریخی قرآن در مقام یک سبک زندگی (سلوک اخلاقی)، و وجود سراسر تاریخی محمد به عنوان کسی که تجلی آن شیوه‌ی زندگی است، در کانون توجه قرار می‌گیرد. دین‌داری، فریاد دفاع از دین، تکفیر و تسفیق کردن، به دنبال دنیا دیدن، بر سر دنیا جنگ به راه انداختن و غیره نیست. هر کس به دفاع از دین برخاست، به شیوه‌ی زندگی‌اش بنگرید که: نشان مرد خدا عاشقی است.

به زمامداران رژیم جمهوری اسلامی بنگرید، آیا هیچ نشانی از اخلاق سلوکی دین در آن‌ها دیده می‌شود؟ آنان فقط به دنبال دنیا نمی‌دوند، فقط برای حفظ قدرت دنیوی مردم مسلمان را سرکوب نمی‌کنند، بلکه در چنبره‌ی فساد های عظیمی که خود آفریده‌اند، زندانی شده‌اند. حکومت سی ساله‌ی فقها، جامعه را روز به روز از اخلاق دور کرد، و «اعتماد» را، که گوهر سرمایه‌ی اجتماعی است، ویران ساخت. فقهای حاکم بر ایران، دروغ‌گویی را به امری رایج و واجب در ایران تبدیل نموده‌اند. آنان با دروغ گفتن‌های مداوم، این رذیلت اخلاقی را به فضیلت تبدیل کرده‌اند.

آقای خمینی گشاینده‌ی این راه بود. او به صراحت تمام نوشت:

«حکومت به معنای ولایت مطلقه ... بر جمیع احکام شرعی الهیه تقدم دارد... حکومت ... یکی از احکام اولیه اسلام است، و مقدم بر تمام احکام فرعی حتی نماز و روزه و حج است... حکومت می‌تواند قراردادهای شرعی را که خود با مردم بسته است، در موقعی که آن قرارداد مخالف مصالح کشور و اسلام باشد، یک جانبه لغو کند و می‌تواند هر امری را، چه عبادی و یا غیرعبادی است که جریان آن مخالف مصالح اسلام است، از آن مادامی که چنین است جلوگیری کند. حکومت می‌تواند از حج، که از فرایض مهم الهی است، در مواقعی که مخالف صلاح کشور اسلامی دانست موقتا جلوگیری کند... آنچه گفته شده است که شایع است، مزارعه و مضاربه و امثال آن‌ها را با آن اختیارات از بین خواهد رفت، صریحا عرض می‌کنم که فرضا چنین باشد، این از اختیارات حکومت است. و بالاتر از آن هم مسائلی است، که مزاحمت نمی‌کنم.»

وقتی بتوان احکام عبادی ناظر به سلوک اخلاقی - معنوی پیامبر اسلام را تعطیل کرد، مجاز دانستن دروغ برای حفظ نظام، نه تنها مشکل و مسأله‌ای ایجاد نخواهد کرد، بلکه واجب هم خواهد بود. از سوی دیگر فقها، جامعه‌ای برساخته‌اند که در آن بدون دروغ گویی، هیچ کاری پیش نمی‌رود. این کارکرد اجتماعی دروغ گویی، استعمال آن را برای مردمی که در نظام سلطانی زندگی می‌کنند، واجب کرده است. آقای خمینی نظریه پرداز حکومت مطلقه بی‌اخلاق بود. در این نظریه، حکومت مجاز است تمامی قراردادهای و تعهداتش به مردم را نادیده گرفته و آن‌ها را یک جانبه لغو کند.

به سرتپای این نظام دروغگو بنگرید که چگونه تهمت و کذب را به فضیلت تبدیل کرده است؟

این نظام در قلمروهای بسیاری شکست خورده، اما باید اعتراف کرد که در تبدیل رذایل اخلاقی به فضائل اخلاقی، و بسط آن‌ها در جامعه، تا حدود زیادی پیروز شده است.

پاورقی‌ها:

۲۶- امام محمد غزالی، **احیاء علوم الدین**، کتاب نکوهش دنیا.

۲۷- ابو حامد محمد غزالی، **احیاء علوم الدین**، ترجمه موید الدین محمد خوارزمی، به کوشش حسین خدیو جم، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۸، جلد سوم، ص ۴۹۰.

۲۸- **مقدمه ابن خلدون**، ترجمه محمد پروین گنابادی، جلد اول، ص ۲۲۶.

۲۹- پیشین، ص ۲۳۲-۲۳۱.

۳۰- امام محمد غزالی، **احیاء علوم الدین**، ج ۴، کتاب الفقر و الزهد، ص ۲۰۳.

۳۱- ماثول کاستلز در تحقیق مهم خود نشان داده است که در آمریکا، طی دو دهه‌ی آخر قرن بیستم، فقر به شدت در حال گسترش بوده است:

«نه تنها نابرابری روز افزونی در جامعه‌ی آمریکا وجود دارد، بلکه این جامعه به نحو فزاینده‌ای دو قطبی می‌شود. فقر نیز گسترش بسیاری یافته است. در صد افرادی که درآمدشان زیر خط فقر است از ۱/۱۱ در صد در سال ۱۹۷۳ به ۵/۱۴ درصد در سال ۱۹۹۴ افزایش یافت: یعنی بیش از ۳۸ میلیون امریکایی که دو سوم آنان سفید پوست هستند و بخش عمده‌ی آنان در مناطق روستایی زندگی می‌کنند، زیر خط فقر هستند. بینوایی یا فقر مفرط با سرعت بیشتری افزایش یافته است... اقتصاد غیر رسمی، و بویژه اقتصاد جنایی، در بسیاری از محله‌های فقیر نشین که به کارگاه این گونه فعالیت‌ها تبدیل شده‌اند گسترش یافته، و تأثیر فزاینده‌ای بر عادات و فرهنگ بخشهایی از جمعیت این مناطق گذارده است. افزایش سرسام‌آور مصرف و قاچاق کوکائین در محله‌های سیاه پوست نشین در دهه‌ی ۱۹۸۰ برای

بسیاری از محله‌ها نقطه عطفی به شمار می‌رفت. گروه‌های تبهکار به شکل‌های مهم سازماندهی و به الگوهای رفتاری جوانان تبدیل شدند. اسلحه همزمان به ابزاری موثر و نشانه‌ی غرور و دلیل جلب احترام گروه همسالان تبدیل شده است. فراوانی اسلحه در این مناطق، رواج بیشتر اسلحه را طلب می‌کند زیرا پس از این که پلیس از اجرای قانون در برخی از محله‌های فقیر نشین سر باز زد، هر کس برای دفاع از خود مسلح می‌شود»

(مانوئل کاستلز، عصر اطلاعات: اقتصاد، جامعه و فرهنگ، پایان هزاره، جلد ۳، ترجمه احد علقلیان و افشین خاکباز، طح نو، صص ۱۶۶-۱۵۶).

کاستلز به خوبی رابطه‌ی فقر با جرائم و مسائل اجتماعی را نشان داده است.

۳۲- امام محمد غزالی، احیاء علوم الدین، ج ۴، کتاب الفقر و الزهد، ص ۲۱۹.

۳۳- علامه طباطبایی، انسان از آغاز تا انجام، ترجمه و تعلیقات صادق لاریجانی، انتشارات الزهراء، چاپ سوم، ۱۳۸۱، صص ۵۱-۵۰.

صادق لاریجانی اینک یکی از فقهای شورای نگهبان است.

۳۴- پیشین، ص ۵۱.

۳۵- پیشین، ص ۵۳.

۳۶- پیشین، ص ۵۴.

۳۷- طباطبایی، المیزان، جلد ۷، صص ۲۰۴-۲۰۳.

۳۸- طباطبایی، المیزان، جلد ۱۶، صص ۲۲۵-۲۲۴.

۳۹- طباطبایی، المیزان، جلد ۱۹، صص ۲۹۱-۲۸۸.

۴۰- طباطبایی، المیزان، جلد ۱۸، ص ۳۷۴.

۴۱- طباطبایی، المیزان، جلد ۱۶، ص ۲۳۶.

۴۲- عزیز الدین نسفی، الانسان الكامل، به کوشش ماریژان موله، تهران، انتشارات انستیتو ایران و فرانسه، ۱۳۴۱، صص ۳۲۲-۳۲۱.

۴۳- ابو جعفر محمد کلینی، الکافی، بیروت، دارالاضواء، ج ۲، ص ۳۵۲ ف روایت هفت.

۴۴- الفتوحات المکیه، جلد ۲، ص ۵۵۴.

۴۵- الفتوحات المکیه، جلد ۲، ص ۵۵۴.

۴۶- فصوص الحکم، جلد ۱، صص ۱۱۰-۱۰۹.

۴۷- غزالی، احیاء علوم الدین، جلد ۳، ص ۲۲.

۴۸- غزالی، پیشین، ص ۲۱.

۴۹- پیشین، ص ۲۱.

۵۰- غزالی، معارض القدس فی مدارج معرفه النفس، مطبعه الاستقامه بالقاهره، ص ۱۰۷.

۵۱- غزالی، **احیاء علوم الدین**، ج ۴، ربع منجیات، کتاب التوحید و التوکل، ص ۲۵۵.

۵۲- مرتضی مطهری، **عدل الهی**، انتشارات صدرا، ص ۵۲.

۵۳- طباطبایی، **المیزان**، جلد ۸، ص ۶۷.

طباطبایی نتوانسته است تفسیرش از وحی را با نظریه‌اش در خصوص اعتباریات کاملاً سازگار کند. «قرآن محمدی» ۲۰ نظریه‌ی اعتباریات طباطبایی را گزارش کرد. او در برخی مواضع، به پیامدهای این نظریه پایبند بود، اما در برخی دیگر از مواضع، به پیامدهای آن پایبند نبود. در مواضعی مدعی جعل اعتباریات (اخلاق و فقه) توسط خداوند را مصداق «به زبان کودکان» سخن گفتن به شمار می‌آورد، اما در مواضعی دیگر، تلاش ناموفق و نافرجام او معطوف‌اش، معطوف به آن می‌شد که به نوعی از اعتبار سازی خداوند دفاع کند.

به عنوان مثال، در جلد هشتم **المیزان** نوشته است، مقتضای توحید و نگاه موحدانه به عالم، آن است که همه‌ی افعال، فعل خداوند به شمار آیند، برای آنکه جز خداوند که فاعل حقیقی تمام افعال و اعمال است، فاعل دیگری وجود ندارد. انتساب افعال تکوینی به خداوند، انتساب حقیقی است، و قرآن تمامی افعال تکوینی را به خداوند نسبت داده است. اما در احکام اعتباری، اگر چه باز هم خداوند فاعل حقیقی است، اما در قرآن آیاتی وجود دارد که به طور تبعی برساختن اعتباریات را به انسان‌ها هم نسبت داده است:

«آیاتی که حکم را به اذن خدای تعالی به غیر او نسبت می‌داد، مختص بود به احکام وضعی و اعتباری و تا آنجا که من به یاد دارم در این سنخ آیات، آیه‌ای که احکام تکوینی را هم به غیر خدا نسبت داده باشد وجود ندارد، گو اینکه معنای صفات و افعالی که منسوب به خدای تعالی است، از قبیل علم، قدرت، حیات، خلق، رزق، احیاء، مشیت و امثال آن چنان نیست که به هیچ وجه حتی بدون استقلال نیز قابل انتساب به غیر او نباشد، بلکه اگر اینگونه صفات و از آن جمله احکام تکوینی به اذن خدا به غیر او نسبت داده شود صحیح است، لیکن گویا از این جهت در هیچ آیه‌ای چنین نسبتی به غیر خدا داده نشده که احترام جانب خدای تعالی رعایت شده باشد، برای اینکه در لفظ این صفت (حکم) یک نوع اشعاری به استقلال هست، به طوری که مجوزی برای نسبت دادن آن به اسباب متوسطه نیست، چنانکه امر و قضای تکوینی و همچنین الفاظ بدیع، باری، فاطر و امثال آن هم دارای چنین اشعاری هستند، و همه بر معنای خود طوری دلالت می‌کنند که از نحوه دلالت آن نوعی اختصاص فهمیده می‌شود، به همین خاطر در قرآن کریم اینگونه الفاظ در غیر خدای سبحان استعمال نشده تا حرمت ساحت مقدس ربوبی رعایت شده باشد.»

در واقع، مشکل و مسأله‌ی طباطبایی آن است که از یک سو، قرآن بر مبنای نگاه موحدانه به عالم، و برای احترام گذاردن به او، همه افعال و اعمال را به فعل خداوند تحویل کرده است، اما از سوی دیگر، فلسفه‌ی طباطبایی به وی آموخته است که اعتبار سازی فقط و فقط کار ذهن بشری است، و آدمیان برای نیازهای زندگی جمعی شان آن‌ها را بر می‌سازند:

«اینگونه احکام و مقررات، واقعیت خارجی نداشته و تنها احکامی اعتباری و غیر حقیقی هستند که حوائج طبیعی و ضرورت‌های زندگی اجتماعی، انسان را مجبور نموده که آن‌ها را معتبر بشمارد، و گرنه در خارج از ظرف اجتماع و در نفس الامر نه از آن احکام اثری هست و نه ارزشی دارد، بلکه اثر و ارزش آن، در همان ظرف اعتبار است که انسان به وسیله آن کارهای نیک و بد و مفید و مضر خود را از هم تشخیص داده، صلاح و فساد و سعادت و شقاوتش را از هم تمیز می‌دهد.»

طباطبایی سپس دو حد افراط و تفریط بر می‌سازد. اولین گروه، معتزله‌اند که انسان‌ها را مختار، و حسن و قبح را ذاتی و عقلی به شمار می‌آوردند، و حتی مدعی بودند که افعال خداوند را هم می‌توان ارزیابی اخلاقی کرد. معتزله:

«بر این عقیده‌اند که مصالح و مفاسد و حسن و قبح از امور واقعی بوده و بلکه حقایقی هستند ازلی و ابدی و تغییر ناپذیر و حتی به این هم اکتفا نکرده گفته‌اند که: این امور بر همه چیز حتی بر خدای سبحان حکومت داشته و ساحت مقدس پروردگار نیز در کارهای تکوینی و تشریحی اش محکوم به این امور است و این امور چیزهائی را بر خدای

تعالی واجب و چیزهای دیگری را بر او حرام می‌کند. آری، معتزلی‌ها با این رأی فاسد خود، خدای را از سلطنت مطلقه‌اش کنار زده و مالکیت علی‌الاطلاق اش را ابطال نمودند.»

دومین گروه اشاعره‌اند که انسان‌ها را مجبور و حسن و قبح را تماماً شرعی به شمار می‌آوردند: «طائفه جبری‌ها این سخنان را انکار کرده و از آن طرف زیاده‌روی نموده و گفته‌اند که حسن و قبح نه تنها واقعیت ندارند، بلکه حتی از امور اعتباری هم نیستند. و حسن در هر کاری تنها عبارت است از اینکه مورد امر قرار گیرد، همچنان که قبح در هر کاری عبارت است از اینکه مورد نهی قرار گرفته باشد، و در عالم چیزی به نام حسن و قبح وجود ندارد، و اصلاً غایت و غرضی در کار عالم نیست، نه در آفرینش آن و نه در شرایع و احکام دینی آن. بلکه آنان به این هم اکتفا نکرده و گفتند: آدمی هیچ کاری از کارهای خود را مالک نبوده و در هیچ یک از آن‌ها اختیاری از خود ندارد، بلکه کارهای او هم مثل خود او مخلوق خدایند.»

طباطبایی پس از رد این دو حد افراط و تفریط، نظر معتدل، یا نظر حق (درست)، را بیان می‌کند. وی همچنان با این مسأله‌ی لاتینحل دست به گریبان است که چگونه خداوند را همچون انسان‌ها، اعتبار ساز به شمار آورد؟ می‌گوید:

«حقیقت مطلب این است که این امور هر چند اموری اعتباری هستند و لیکن ریشه حقیقی دارند... خداوند هم از آنجائی که دین خود را در قالب سنن عمومی و اجتماعی بشر ریخته است، از این جهت در معارف حقیقی خود، همان سبکی را که خود ما در سنن اجتماعی خود رعایت می‌کنیم مراعات کرده است... خدای سبحان جز به امر حسن و پسندیده دستور نداده، و جز از امری که قبیح و موجب فساد دنیا و دین بندگان است نهی نکرده. و کاری را انجام نمی‌دهد مگر اینکه عقل نیز همان را می‌پسندد، و چیزی را ترک نمی‌کند، مگر اینکه عقل هم ترک آن را سزاوار می‌داند... قرآن فرموده است:

انا جعلناه قرآنا عربيا لعلکم تعقلون و انه فی ام الكتاب لدینا لعلی حکیم، انزل من السماء ماء فسالنا اودیه بقدرها فاحتمل السیل زبدا رابیا و مما یوقدون علیه فی النار ابتغاء حلیة او متاع زبد مثله کذلک یضرب الله الحق و الباطل رسول خدا نیز فرموده است:

ما گروه پیغمبران ماموریم که با مردم به قدر عقلشان تکلم کنیم... معنای اینگونه عبارات، نفی حسن و مصلحت از افعال خدا و اثبات قبح و مفسده آن و یا ساقط کردن افعال خدا را از اعتبار عقلانی و آن را به منزله افعال کودکان قرار دادن نیست... جهات حسن و مصلحت و امثال آن، با اینکه در افعال خدای تعالی و احکامش و در افعال ما و احکام عقلانی‌مان موجود است در عین حال نسبت به افعال و احکام ما مؤثر و حاکم و به عبارت دیگر داعی و علت غائی است، و نسبت به افعال و احکام خدای تعالی حکومت و تأثیر نداشته بلکه لازم لا ینفک آن و یا به عبارت دیگر فوایدی عمومی است که مترتب بر آن می‌شود.

آری ما از جهت اینکه از عقلا هستیم هر کار و هر حکمی که می‌کنیم برای این می‌کنیم که ناقصیم و بدان وسیله خیر و سعادت را که فاقدیم تحصیل می‌نمائیم، و اما خدای تعالی هر کاری و هر حکمی که می‌کند برای این نیست که چیزی را که تاکنون نداشته کسب نماید، بلکه برای این است که او خدا است، و اگر می‌گوئیم کارهای خدای تعالی هم مانند کارهای ما دارای جهات حسن و مصلحت است، این فرق هم هست که افعال ما مورد بازخواست خدای تعالی و معلل به نتایج و مصالح است ولی افعال او مورد بازخواست کسی واقع نشده و معلل به غایت و نتیجه‌ای که خدا بعد از نداشتن دارای آن شود، نیست، بلکه هر کاری که می‌کند، خود آن کار و آثار و لوازمش همه برای او مکتشف است... آیات کریمه قرآن هم این فرق را تأیید نموده و درباره اینکه خداوند محکوم این جهات نیست می‌فرماید:

لا یسئل عما یفعل و هم یسئلون و نیز می‌فرماید: له الحمد فی الاولی و الاخرة و له الحکم و نیز می‌فرماید: و یفعل الله ما یشاء و نیز می‌فرماید: و الله یحکم لا معقب لحکمه و اگر کارهای خدای تعالی هم مانند کارهای عقلانی ما بود، صحیح نبود که بفرماید: لا معقب لحکمه برای اینکه در این صورت برای حکمش دنبال کننده‌ای می‌بود، و کسی بود که رعایت مصلحت را در کارها و در حکم بر او واجب کند.

و نیز صحیح نبود بفرماید: **یفعل ما یشاء** زیرا که در این صورت دیگر نمی‌توانست هر چه می‌خواهد بکند، بلکه تنها کاری را می‌توانست انجام دهد که دارای مصلحت باشد. و درباره اینکه کارها و احکامش همه بر طبق مصلحت است می‌فرماید: **قل ان الله لا یامر بالفحشاء و نیز می‌فرماید: یا ایها الذین آمنوا استجبوا لله و للرسول اذا دعاکم لما یحییکم و همچنین آیات دیگری که احکام خدای را به وجوهی از حسن و مصلحت تعلیل می‌کند.**»

تمام نقل قول های طباطبایی در این پاورقی، متعلق به منبع زیر است:

طباطبایی، **المیزان**، جلد ۸، صص ۱۷۶ - ۱۶۵.

سخنان نقل شده نشان می‌دهد که طباطبایی به هیچ وجه نتوانسته است اعتبار سازی خداوند را مدلل سازد. کما اینکه در بخش‌های دیگری از المیزان، گفته است ادعای اعتبار سازی خداوند، مصداق به زبان کودکان سخن گفتن است.

۵۴- به عنوان نمونه، عبدالکریم سروش، فقط تجربه دینی را ذاتی دین می‌داند. به گفته‌ی وی، اموری که بالعرض وارد دین شده بودند، رفته رفته استقلال خود را باز یافتند و از دین جدا گشتند:

«فقط سیاست نبود که معلوم شد ذاتاً مستقل از دین است، بلکه فلسفه و هنر و علوم و کثیری از شئون انسانی و نهادهای اجتماعی هم چنین شدند... آدمیان رفته رفته دریافتند که این مقولات از ابتدا و همواره ذاتاً مستقل از دین بوده اند اما در طول تاریخ به نحو عرضی و خارجی با دین برآمخته بوده‌اند. ریشه‌ی سکولاریسم در این تلقی نهفته است که سیاست و علم و هنر و... دارای ذات و ماهیتی مستقل از دین اند و در تعریف شان دینیت مندرج نیست... آراء فلسفی موجود در دین متعلق به فن فلسفه است (با موضوع و غایت و مبادی و مسائل و تعریف و... خاص) و آراء حقوقی آن متعلق به فن حقوق است (آن هم با موضوع و تعریف و... خاص)... پس از مدتی با درآمدن علوم و فنون گوناگون، وحدت ارگانیک دین از بین رفت. علوم هر کدام چون مغناطیس‌های قوی حول منظومه‌ی دین قرار گرفتند و هر کدام پاره‌ی مربوط به خود را طلب کردند (بسط تجربه نبوی، صص ۱۶۶ - ۱۶۲).

۵۵- روح الله خمینی، **صحیفه نور**، جلد ۲۰، صص ۴۵۲ - ۴۲۱.

قرآن محمدی - ۲۱

اخلاق سلوکی دین و دنیای جدید (۱۰ - ۶)

۶- اخلاق توسعه

تعلیل و تبیین فرایند مدرنیزاسیون و نتایج آن، یکی از پیچیده ترین مسائل، و در عین حال برخوردار از سنت پربراری از برساخته‌های نظری تبیین گرا است. در اینجا، فقط به روابط یک متغیر با جامعه‌ی مدرن اشاره خواهد شد. فرایند مدرنیزاسیون، در عین آنکه اخلاق آفرین بوده، خود محصول اخلاقیات خاصی بوده است. تمام پدیده‌های اجتماعی، برساخته‌های انسانی‌اند. رفتار و کردار انسان‌ها متکی بر ارزش‌های اخلاقی است. ارزش‌های اخلاقی، متناسب با رشد و تحول معرفت و ساختارهای اجتماعی، تحول می‌یابند. تحول شناخت انسان‌ها از ابعاد وجودی خودشان، درک آنها از اخلاقیات را تغییر می‌دهد، و داده است.

پرسش محوری ما این است: چه ارزش‌هایی دوران مدرن را پدید آورده‌اند؟

امیل دورکهایم (۱۹۱۷-۱۸۵۹)، نشان داد که باید به جامعه همچون واقعیت یا وجودی اخلاقی نگریست. به همین دلیل، دیوید لاک وود، جامعه‌شناسی دورکهایم را کارکردگرایی هنجاری (normative functionalism) نامیده است. یعنی: «این اندیشه که جامعه موجودیتی اخلاقی و در نهایت امر دینی است که ویژگی ذاتی آن عبارت است از مجموعه‌ای از ارزش‌ها و باورهای مشترک ۵۶.»

مسائل اصلی مورد علاقه‌ی او، نظم اجتماعی، عوامل برهم زننده و شرایط تحکیم آن بود. تنظیم اخلاقی، عامل مهار کننده و مانع کشاکش‌های اجتماعی است. او در جایی نوشته بود: «موضوع جامعه‌شناسی در مجموع، تعیین شرایطی است که برای حفظ و بقای جوامع لازم است ۵۷.»

مدعای اصلی او این بود: هیچ جامعه‌ای (فعالیت اجتماعی) بدون اتکا بر نظم اخلاقی نمی‌تواند به کار خود ادامه دهد: «از این رو، بسیار مهم است که زندگی اقتصادی تنظیم گردد، و اصول اخلاقی آن ارتقا یابد به نحوی که کشاکش‌هایی که آن را بر می‌آشوبد پایان گیرد، و به علاوه افراد باید به زیستن در خلأی اخلاقی پایان بخشند، خلأی که در آن حتی اخلاق فردی نیز از نیروی حیات بخش تهی می‌شود ۵۸.»

به همین دلیل او به تبیین صوری از خودکشی که ناشی از فقدان قید و بند اجتماعی و قاعده‌ی اخلاقی است، اهمیت بسیار می‌داد. دورکهایم، جامعه را موجودی حقیقی به شمار می‌آورد (جمع‌گرایی انتولوژیک)، که خالق نظام‌های اخلاقی است:

«همه‌ی نظام‌های اخلاقی ای که مردم بدان عمل می‌کنند تابع سازمان اجتماعی این مردمان است، و با ساختارهای اجتماعی آنان پیوند دارد و همراه با آن تغییر می‌کند... اخلاق فردی... نیز از این قاعده مستثنی نیست، زیرا به بیشترین درجه‌ی ممکن اجتماعی است. [این اخلاق فردی] به ما کمک می‌کند که تشخیص دهیم جامعه، انسان ایده آل را چگونه انسانی می‌داند و هر جامعه‌ای [انسان] ایده آل را بر اساس تصویری از خود [جامعه] در نظر می‌گیرد ۵۹.»

فرایند مدرنیزاسیون جوامع جدید را با این مسأله روبرو کرده، که از یک طرف نهاد خانواده کارکرد آموزشی-نظارتی خود را از دست داده است، و از طرف دیگر، فعالیت اقتصادی که در دوران ماقبل مدرن، امری مذموم به شمار می‌آمد، و به طبقات پست‌تر جامعه واگذار شده بود، به «عالی‌ترین» و مهم‌ترین فعالیت انسانی تبدیل گشته است. دین و کلیسا که مهم‌ترین نهاد معنا بخش به زندگی و تحکیم‌کننده‌ی اصول اخلاقی بودند، به حاشیه رانده شده و اقتدار پیشین‌شان را از دست داده‌اند. نتیجه‌ی این فرایند این است که: «هیچ بر جای نمی‌ماند مگر اشتها و امیال فردی،

و چون این امیال بالطبع نامحدود و سیری ناپذیرند، اگر چیزی برای مهار آنها وجود نداشته باشد خود قادر به مهار خود نیستند ۶۰.»

به گفته‌ی او، **علاقه فردی و خودخواهانه** بر جوامع مدرن سیطره دارد. دورکهایم، برخلاف اقتصاد دانان کلاسیک، فعالیت اقتصادی و رشد را هدف به شمار نمی‌آورد، بلکه آن را وسیله‌ای برای تأمین آرامش، همزیستی، و بهره مندی از رفاه می‌دانست. دورکهایم می‌پرسد:

«فایده‌ی افزایش و فور چیست اگر نتواند به آرزوها و امیال اکثریت مردم پاسخ گوید، و بلکه برعکس، فقط ناشکیبایی و خشم آنها را برانگیزد... جامعه اگر برای مردم اندکی آرامش - آرامش قلبی و صلح و همزیستی در روابط متقابل آنها - به ارمغان نیاورد، فلسفه‌ی وجودی‌اش را از دست می‌دهد. اگر صنعت فقط به بهای بر هم زدن این آرامش و به راه انداختن جنگ می‌تواند مولد باشد، در آن صورت ارزش هزینه‌ای را که بابت آن پرداخت می‌شود، ندارد ۶۱.»

به نظر او هر جامعه‌ای به نظامی اخلاقی محتاج است، و بدون آن، بقای حیات اجتماعی ناممکن است:

«نظام اخلاقی تشکیل می‌شود از قواعدی که بر رفتار افراد ناظر است و آنها را وادار می‌کند به این یا آن شکل عمل کنند و بر امیال آنها حدودی مقرر می‌کند و آنها را از فراتر رفتن از این حدود منع می‌نماید. فقط یک قدرت اخلاقی - و مشترک برای همه - وجود دارد که بر فراز فرد قرار دارد و به طور مشروع می‌تواند برای او قانون وضع کند و آن قدرت جمع است ۶۲.»

دورکهایم انسان مدرن را محصول یک نظم اخلاقی خاص (مبادلات منظم مبتنی بر قراردادهای اختیاری بین افراد) معرفی می‌کند. وی، تمام قراردادهای را متکی بر عنصری غیر قراردادی، و غیر قابل تحویل، یعنی اقتدار اخلاقی، به شمار می‌آورد. نظم اخلاقی، پیش فرض منطقی و تاریخی هر نوع مبادله است. همبستگی اخلاقی ارگانیک، نظم جوامع مدرن را می‌آفریند. تقسیم کار اجتماعی، نیرویی متفرد کننده است، که در عین حال، افراد را از بندگی ساختارها و مظاهر جمعی سنتی (امت)، آزاد می‌سازد. مطابق نظر او، جامعه سیاسی، قلمرو عمل «اخلاق مدنی» (مجموعه قواعد و هنجارهای ناظر به روابط افراد و دولت) است: «قواعدی که در مجموع از تضمین برخوردارند، و تعیین می‌کنند که این روابط چه باید باشد آن چیزی را تشکیل می‌دهد که اخلاق مدنی خوانده می‌شود ۶۳.»

به نظر دورکهایم، فرد مدرن، محصول جامعه به مثابه ی یک نظم اخلاقی است. تقسیم کار اجتماعی، یک نظام جامع مولف از حقوق و تکالیف به وجود آورده است که افراد را به یکدیگر پیوند می‌دهد. فرایند تفکیک، نظم مدرن را ایجاد کرده است. به گمان دورکهایم، بدون مناسبات و پیوندهای اخلاقی میان افراد، وجود جامعه ناممکن می‌شود. به نظر او، گذار از مبانی اخلاقی همبستگی مکانیکی کهن، به مبانی اخلاقی همبستگی ارگانیکی مدرن، بحران خیز است. برای اینکه تقسیم کار اجتماعی، نیرویی به شدت متفرد کننده است. جهان مدرن، جهان تفرد یافته است. دورکهایم می‌پذیرد که تفرد، نیازمند فردباوری اخلاقی است. اما به نظر او، نمی‌توان و نباید اخلاق را به منافع شخصی خود خواهانه ی افراد فروکاست.

این مقدمات چه ارتباطی با محل نزاع ما دارد؟

سخن بر سر آن است که جامعه مدرن محصول نظام اخلاقی خاصی است که با نظام اخلاقی ماقبل مدرن، تفاوت‌های بنیادین دارد. نباید با ساده کردن مسأله، تفاوت جوامع ما قبل مدرن و جوامع مدرن را به اخلاقی بودن اولی و غیر اخلاقی بودن دومی فروکاست. هر دوی این جوامع، اخلاقی متناسب با خود دارند که با نحوه‌ی زیست، سطح معرفت و معیشت آنها سازگار است. گذار از نظام اخلاقی کهن به نظام اخلاقی مدرن، متکی بر عمق یافتن درک آدمی از خود، و به رسمیت شناختن برخی از ابعاد وجودی خود بوده است. داستانی را که با دورکهایم آغاز کردیم، باید به عقب باز گردانیم و همپای متفکران دنیای جدید، گام به گام پیش آییم.

تاماس هابز (۱۶۷۹ - ۱۵۸۸) شاید پیش از دیگر متفکران دوران جدید بر ابعاد خود خواهانه طبیعت بشری تأکید نهاد. او می‌گفت، آز و جاه طلبی دو تمنای طبیعت بشری هستند که هدف اولی ثروت و هدف دومی مقام و سبقت جویی است.

انسان‌ها برای کالاهای کمیابی چون کسب غرور، افتخار، ارج، قرب و شهرت با همدیگر رقابت می‌کنند. کمیابی موجب رقابت و جنگ می‌شود. انسان‌ها به یکدیگر بدگمان هستند. زندگی در این وضعیت «در انزوا، در فقر و فلاکت، زشت، ددمنشانه، و کوتاه» خواهد بود. انسان‌ها برای «نفع و فخر» است که همیار می‌شوند ۶۴.

به نظر وی تمام رفتارهای آدمیان را می‌توان بر مبنای امیال و بیزاری‌ها تبیین کرد. قدرت هر فردی ناشی از میزان برتری و فزونی توانایی‌ها، ثروت، شهرت، دوستان اوست:

«یکی از تمایلات عمومی همه‌ی آدمیان را **خواست و آرزوی مداوم و سیری ناپذیر برای کسب قدرتی پس از قدرت دیگر** می‌دانم که تنها با مرگ به پایان می‌رسد. و علت این امر همواره آن نیست که آدمی در آرزوی کسب شادی و لذتی شدیدتر از شادی و لذت فعلی است، و یا اینکه نمی‌تواند به داشتن قدرتی معتدل و محدود قانع و خرسند باشد؛ بلکه علت آن این است که آدمی نمی‌تواند بدون **کسب قدرت بیشتر**، قدرت فعلی خود را که لازمه‌ی بهزیستی است تضمین کند... رقابت بر سر ثروت، شأن و افتخار و حکمرانی و قدرت‌های دیگر به کشمکش، دشمنی و جنگ می‌انجامد؛ زیرا حربه‌ی هر رقیب برای رسیدن به آرزوی خویش، کشتن، منقاد ساختن، از میدان به در بردن یا راندن رقیب دیگر است. به ویژه رقابت بر سر شأن و شوکت به تعظیم و تکریم سنت‌ها می‌انجامد. زیرا آدمیان با زندگان رقابت می‌کنند نه با مردگان، پس به مردگان چیزهایی بیش از آنچه سزاوارند نسبت می‌دهند تا شأن و افتخار رقیبای زنده خود را انکار کنند ۶۵.»

خواست قدرت که بعدها به یکی از ارکان فلسفه‌ی نیچه تبدیل شد، در سخنان هابز جایگاه محوری دارد. هابز بود که بر روی آن بخش از ابعاد وجودی آدمیان انگشت نهاد که از نظر گذشتگان پست و مذموم به شمار می‌آمد. او می‌گفت:

«هر کس باید از طریق زور یا تزویر بر همه‌ی آدمیان تا آنجا که می‌تواند سلطه و سروری بیابد... در نهاد آدمی سه علت اصلی برای کشمکش و منازعه وجود دارد. نخست رقابت، دوم ترس، سوم عزت و افتخار... در زمانی که آدمیان بدون قدرتی به سر می‌برند که همگان را در حال ترس نگه دارد، در وضعی قرار دارند که جنگ خوانده می‌شود، و چنین جنگی همه بر ضد همه است ۶۶.»

هابز برای تأیید مدعیاتش به بحث‌های فیلسوفان استناد نمی‌کند، بلکه دلایل وی، شواهد تجربی پیش روی همگان است. او از مخالفان چنان درکی از انسان‌ها، می‌پرسد:

«چنین کسی وقتی به صورت مسلح اسب سواری می‌کند درباره‌ی هم میهنان خودش چه فکری می‌کند؟ وقتی درهای خانه‌ی خودش را قفل می‌کند، درباره‌ی همشهریان خودش چه می‌اندیشد؟ و وقتی صندوق‌های خود را قفل می‌کند، درباره‌ی فرزندان و خدمتکاران خویش چه فکری در سر دارد، آیا چنان شخصی با چنان اعمالی به همان میزان آدمیان را به تجاوز طلبی متهم نمی‌کند که ما در اینجا با چنین کلماتی می‌کنیم؟ ولی ما آدمیان را به **خاطر سرشت و نهادشان سرزنش نمی‌کنیم ۶۷.**»

آن بخش از ابعاد وجودی آدمیان را که گذشتگان پست می‌شماردند، هابز برجسته می‌کند، سپس می‌گوید، ما آدمیان را به خاطر سرشت و نهادشان سرزنش نمی‌کنیم. سرشت بشری، به خلقت آنها بستگی دارد، نه خودشان. از این رو، نمی‌توان آدمی را به خاطر چیزی که در ساختن‌اش هیچ نقشی نداشته سرزنش کرد. اما، سی. بی. مکفرسون در تفسیری که براندیشه‌های هابز نوشته، بر نکته‌ی بسیار مهمی انگشت نهاده است. به نظر وی، آنچه هابز توصیف کرده است، انسان مدرن یا همان بورژوازی است، نه انسان به طور کلی می‌گوید:

«این واقعیت که نتیجه‌گیری کلی هابز درباره‌ی جستجوی رقابت‌آمیز انسان در پی قدرت بر اساس تعمیم رفتار آدمی در جامعه به دست آمده است، از این جهت مهم است که نشان می‌دهد الگوی ذهنی هابز از جامعه تنها با جامعه‌ی بورژوازی بازاری انطباق دارد... جامعه‌ای است که در آن همگان همواره برای قدرت با دیگران رقابت می‌کنند... الگوی بازار سرمایه‌داری تنها الگویی است که چنین مقتضیاتی را برآورده می‌سازد... در نظریه‌ی هابز الگوی جامعه‌ی بورژوازی مسلم فرض شده است... هابز بدون در نظر گرفتن الگوی جامعه‌ی بورژوازی، نمی‌توانست به نتیجه‌گیری خود در خصوص حرکات ضروری آدمیان در جامعه دست یابد ۶۸.»

هابز نمی‌دانست که چه چیزی را تعلیل می‌کند. او بدون آنکه بداند، در حال تعلیل خصوصیات انسان مدرن بود. آنچه او گفت، بعدها به دست مارکس به زیبایی تمام در سیمایی زشت و زیبا برساخته شد. مکفرسون می‌گوید:

«نفرت هابز از اخلاق بورژوایی در آثارش آشکار است. مثلاً در **بهموت** می‌گوید که "عموم شهروندان و سکنه‌ی شهرهای بازاری با **رذائل سودجویانه‌ی** اهل تجارت و حرفه‌ها و صنایع مثل دورویی، دروغ‌گویی، فریبکاری، ریاکاری و دیگر ناپکاری‌ها» دمسازند، همچنین در همانجا درباره‌ی بازرگانان می‌گوید «تنها افتخارشان [این است] که بر طبق حکمت خرید و فروش بیش از اندازه ثروتمند می‌شوند» و «تهیدستان را وادارند تا نیروی کار خود را به قیمت مورد نظر ایشان بفروشند.»

پس باید پرسید که هابز با چنین دیدگاهی در مورد انسان‌های بازاری و جامعه بازاری چگونه می‌توانست کل نظریه‌ی خود را براساس استنتاج از الگویی از انسان و جامعه تأسیس کند که چنانکه دیده ایم، الگوی انسان بورژوایی و جامعه‌ی سرمایه‌داری است؟! ... هابز کاملاً آگاه نبود که الگوهایی که به عنوان الگوهای انسان و جامعه به طور کلی مطرح می‌کرد، تنها به عنوان الگوهای انسان و جامعه‌ی بورژوایی اعتبار دارند ۶۹.»

تحول مهمی در انسان‌شناسی آغاز شده بود، که متکای آن، تبدیل فرد تملک طلب مدرن به الگوی سرشت وجودی تمام آدمیان بود. مک فرسون می‌گوید، فرد تملک طلب:

«اساساً مالک خویش یا مالک توانمندی‌های خویش است و از این بابت هیچ دینی به جامعه ندارد. فرد نه یک کلیت اخلاقی محسوب می‌شده، نه جزیی از کلیت اجتماعی بزرگ‌تر، بلکه او مالک خویش قلمداد می‌شود. مناسبات مالکیتی که اکنون به لحاظ تعیین آزادی واقعی و امید به تحقق عملی قابلیت‌های شخص تبدیل به موضوعی با اهمیت برای عده‌ی هر چه بیش‌تری از انسان‌ها شده، بر اساس سرشت و ماهیت خود فرد تفسیر می‌شود... جامعه از مناسبات مبادلاتی میان انسان‌های مالک تشکیل شده است و جامعه‌ی سیاسی ابزاری است که برای محافظت از این مالکیت و حفظ مناسبات مبادلاتی به شکلی منضبط طراحی شده است ۷۰.»

دیوید هیوم (۱۷۷۶-۱۷۱۱)، در رساله‌ی درباره‌ی **طبیعت انسان**، با عنوان فرعی «کوششی در گنجاندن روش تجربی در موضوعات اخلاقی»، اعلام کرد که نیت اش از نوشتن آن، یاری رساندن به «علم انسان» است ۷۱. اما وی، خود یا خویشتن، در این نگاه تازه، به اندیشه و احساس تقلیل می‌یافت. هیوم می‌گفت:

«فیلسوفانی هستند که تصور می‌کنند ما هر لحظه آگاهی زیادی از چیزی داریم که آن را خود خویش می‌نامیم، وجود آن و تداوم وجودی آن را احساس می‌کنیم... من، هنگامی که بیشترین تماس را با آنچه خودم می‌نامم برقرار می‌کنم، همواره به احساس خاصی از گرما یا سرما، روشنی یا تیرگی، مهر یا کین، درد یا لذت برخورد می‌کنم. هرگز نمی‌توانم زمانی بدون یک ادراک خودم را دریابم، و هرگز نمی‌توانم متوجه چیزی جز ادراک شوم ۷۲.»

گذشتگان آدمی را مولف از جسم و روح به شمار می‌آوردند. اما هیوم، هویت شخصی را به احساسات و اندیشه‌های او فرو کاسته است. هیوم این باور را ترویج می‌کرد که عقل آدمی ضعیف‌تر و منفعل‌تر از غرایز و شهوات او است. غرایز عامل تمام فعالیت‌های انسانند. تنها راه هدایت آدمیان، توسعه بیشتر جوامع است که به آمیان می‌آموزاند که حقوق یکدیگر را رعایت کنند. هیوم ایده لیبرالی قرارداد اجتماعی به منزله‌ی واقعیتی تاریخی را رد می‌کرد. درست است که بسیاری از متفکران لیبرال قرارداد اجتماعی را توافقی فرضی به شمار می‌آورند، اما هیوم با نادیده گرفتن این امر، در واقع به دنبال آن است تا بر سرشت تاریخی انسان‌های واقعی انگشت بگذارد. انسان‌هایی که نظامات سیاسی را براساس غصب و زور پدید آورده‌اند. به گفته‌ی او، تمام نظام‌های سیاسی در طول تاریخ از راه زور و خشونت قدرت را به دست آورده‌اند، نه توافق‌های داوطلبانه. در تاریخ هیچ شاهده‌ی بر مدعای قرار داد اجتماعی دلالت ندارد. هیوم می‌گوید:

«اگر شما از بیشترین تعداد مردم می‌پرسیدید که آیا آنان هرگز به فرمانروایی حاکمانشان رضایت داده‌اند، یا قول داده‌اند از آنان اطاعت کنند، حتماً به چشم غریبی به شما نگاه می‌کردند، و حتماً پاسخ می‌دادند این مسأله ربطی به رضایت آنان ندارد، بلکه در چنین وضع اطاعتی به دنیا آمده‌اند ۷۳.»

برنار دماندویل (۱۷۳۷-۱۶۷۰) در افسانه زنبوران، تحول اخلاقی دوران مدرن را تئوریزه کرد. به گفته‌ی او:

«سینات فردی، حسنات جمعی اند ۷۴.»

عنوان فرعی کتاب او عبارت است از: «چند گفتار برای مبرهن ساختن این معنا که ردایل انسانی... گاه برای جامعه مدنی مفید می‌افتد و لذا می‌توانند جای فضایل اخلاقی را بگیرند.»

ماندویل بر تمامی ابعادی که گذشتگان اخلاقاً قبیح و مذموم به شمار می‌آوردند (خودخواهی، سودجویی، خودنمایی، اسراف، لاف زنی و...)، مهر تایید نهاد و اعلام کرد اگر ابعاد پست آدمی بکلی طرد و تعطیل شوند و همگان جامه‌ی زهد و تقوا بر تن کنند، نظام عالم خاکی مختل و حیات جمعی آدمیان گسیخته خواهد شد. دنیا طلبان جهان را توسعه بخشیده‌اند، نه عارفان و زاهدان. خوشگذران‌ها و سودجویان بازار تجارت را به وجود می‌آورند، نه زاهدان. جاه‌طلبان و قدرت‌خواهان به دنبال ریاست و زعامت می‌دوند و بر سر آن نزاع می‌کنند، نه پروا پیشه‌گان. خود نمایان و شهرت طلبان برای به رخ کشیدن دانش خود، علم و مدرسه و دانشگاه و کتابخانه‌ها را ایجاد کرده و توسعه داده‌اند. مولوی هم می‌گفت:

طالب علم است بر عام و خاص

نه که تا یابد از این عالم خلاص

علم گفتاری که آن بی جان بود

عاشق روی خریداران بود

گرچه باشد وقت بحث علم زفت

چون خریدارش نباشد مُرد و رفت

این خریداران مفلس را بهل

چه خریداری کند یک مشت گِل

(مثنوی، دفتر دوم، ابیات، ۲۴۴۲-۲۴۴۳)

ماندویل در افسانه زنبوران می‌نویسد:

«یکی از دلایل اساسی که موجب شده است تا شمار اندکی از مردم نسبت به خود آگاهی داشته باشند، این است که بیشتر نویسندگان، وقت خود را صرف توضیح این نکته می‌کنند که آنان چگونه باید باشند و هرگز این زحمت را به خود نمی‌دهند که به آنان بگویند به واقع، چگونه هستند. در نظر من، بی آنکه بخواهم از خود و خواننده‌ی محترم تعریف کرده باشم، انسان، افزون بر گوشت و استخوان و...، معجونی از انفعالات و هواهای نفسانی (passions) مختلف است و از این حیث، تا زمانی که این انفعالات و هواهای نفسانی وجود داشته، تحریک شده و در جایگاه نخست قرار گرفته باشند، هر یک به نوبه‌ی خود، انسان را چه او بخواهد و یا نه، به سوی می‌رانند. نشان دادن اینکه این ویژگی‌ها که ما ادعا می‌کنیم، مایه‌ی شرم است، در واقع، مهمترین ستون جامعه‌ای مرفه است ۷۵.»

در اوائل سده هجدهم جامیاتیستا ویکو همین ایده را بدین نحو بیان کرد:

«در اثر ددمنشی و مال‌اندوزی و جاه‌طلبی، سه رذیلتی که بشریت را به بیراهه می‌کشاند، [اجتماع] به دفاع ملی و امور سیاسی می‌پردازد و از این رهگذر موجبات توان رزمی و ثروت و حکمت جمهوری‌ها را فراهم می‌آورد؛ در اثر این سه رذیلت بزرگ، که می‌باید هر آینه آدمی را در کره خاکی نیست و نابود سازند، اجتماع بدین‌سان موجب ظهور خوشبختی همگانی می‌شود. این اصل دلیلی است بر وجود مشیت الهی: در اثر قوانین خردمندان‌اش، هواهای

نفسانی آدمیان، که یکسر در پی مطلوبیت شخصی خویش اند، به نظم و ترتیبی مدنی استحاله می یابد که حیات آدمیان را در جامعه بشری میسر می سازد ۷۶.»

بدین ترتیب رفته رفته ردایل فردی، فضایل جمعی محسوب شد. آدمیان به این فکر افتادند که در نیمه‌ی خاکی و جسمانی شان چیزی وجود ندارد که بخواهند آن را پنهان کنند یا از آن شرمگین باشند. از آن به بعد، بیان منافع تماماً فردی (قدرت طلبی، ثروت اندوزی، لذت پرستی و...) در قلمرو عمومی، رایج و ظاهر شد. آدمیان بر سر ریاست به رقابت علنی پرداختند، خود را بزرگ و رقیب را کوچک قلمداد کردند. رسمیت یافتن منافع خصوصی و مبارزه در راه آنها، بخش مهمی از اخلاق دنیای جدید بود. منافع خصوصی به محرک اصلی کنش های انسانی تبدیل گردید، که قلمرو عمومی، خیر می آفرید.

آدام اسمیت (۱۷۹۰ - ۱۷۱۲)، یکی از متفکران دوران مدرن است که این فرایند را تحلیل کرده است. به گفته‌ی او:

«هرکس مبادله‌ای را به دیگری پیشنهاد می کند، منظورش این است: آنچه را که تو داری و من طالب آن هستم، به من بده، در عوض، چیزی را که من دارم و تو می خواهی از آن تو خواهد بود و بدین سان، از یکدیگر بیشترین خدماتی را که نیاز داریم، به دست می آوریم. حس خیرخواهی و بشردوستی قصاب، آجودان فروش و نانوا نیست که غذای ما را تأمین می کند، توجه آنان به نفع خودشان است که موجب این کار می شود. ما از صفات انسانی آنان سخن نمی گوئیم، بلکه سخن از **خودخواهی** آنان است. از نیازهای خود با آنان سخن به میان نمی آوریم، بلکه مزایایی را که در این مبادله نصیبشان خواهد شد، بر آنان برمی شمیریم. هیچکس به طور کلی، متکی به حس خیرخواهی همشهریان خود نیست، مگر گدایان. حتی گدا نیز به طور کامل، متکی به حس رأفت و انسان دوستی مردم نیست. صدقه‌ی نیکمردان، در واقع، وجوهی را که گدایی برای معیشت لازم دارد، در اختیار او قرار می دهد، اما با اینکه این اصل، در نهایت، همه‌ی ضروریات زندگی را که مورد نیاز است، برای او تأمین می کند، نمی تواند آنچه را که احتیاج دارد، در اختیار او قرار دهد. بخش بزرگ نیازهای فرعی نیز مانند سایر افراد مردم فراهم می شود، یعنی با معامله، قرارداد و خرید ۷۷.»

دنبال کردن نفع شخصی و خصوصی، کوشش برای بهبود وضع خود، ثروت اندوزی و رفاه طلبی و... راهی است که در سطح جمعی باعث توسعه و پیشرفت اقتصادی می شود:

«بدین سان، انقلابی که برای سعادت عموم دارای اهمیت بود، به وسیله‌ی دو صنف مختلف مردم پدید آمد که قصد آنان خدمت به خلق نبود. ارضای **حس تجمل پرستی کودکانه (childish vanity)** تنها هدف مالکان بزرگ بود. بازرگانان و صنعتکاران که از آنان جدی تر بودند، تنها برای نفع شخصی خویش تلاش می کردند و در تعقیب اصلی که برای هر کاسبکاری محترم است، هر جا یک شاهی پول سراغ می کردند، به دنبال آن روان می شدند. هیچ کدام از این دو طبقه مردم، یعنی مالکان و بازرگانان، و صنعتکاران نمی دانستند و حتی پیش بینی نمی کردند که چه انقلاب بزرگی در نتیجه جنون یک طبقه و سعی و کوشش طبقه‌ی دیگر، به تدریج، به وقوع می پیوندد ۷۸.»

به باور برخی از متفکران (مرتن، پوپر و...)، موضع جامعه شناسی، تحلیل و تبیین پیامدهای ناخواسته‌ی رفتارهای آدمیان است. آدام اسمیت مدعی نبود که رشد و تحول جوامع مدرن، محصول خیر خواهی ثروتمندان است، بلکه او تأکید می کرد که پیدایش و توسعه‌ی جوامع مدرن، پیامد ناخواسته‌ی رفتار ثروتمندان طماع و خود خواه و حریص دنیا طلب است ۷۹.

کانانت (۱۸۰۴ - ۱۷۲۴) هم بر همین نکته انگشت نهاده است. می گوید:

«بدون این کیفیت های غیر اجتماعی (که به خودی خود به هیچ رو تحسین انگیز نیستند) که مقاومتی را سبب می شوند که ناگزیر در برابر هر فردی قد می افرازد که دعوی های خود خواهانه‌ی خود را پیش می برد، انسان زیستی روستایی وار و شبانی را به سر خواهد برد که دارای هماهنگی تام و تمام، خودبسنده‌ی و عشق متقابل است. اما [در آن صورت] همه‌ی استعدادهای انسان تا ابد در حالتی نهفته باقی خواهد ماند، و انسان ها که به اندازه‌ی گله‌ی گوسفندانی که از آن ها مراقبت می کنند مهربان اند به ندرت زیست ارزشمندتری از زیست حیوانات خود به دست می دهند.

هدفی که برای آن آفریده شده اند، یعنی سرشت عقلانی شان، خلایی پرنشده خواهد ماند. از این جاست که باید از بابت پروراندن ناسازگاری اجتماعی، خود بینی رقابتی حسادت آمیز، امیال سیری ناپذیر به تصاحب یا حتی قدرت، سپاس گزار طبیعت باشیم. با این امیال، همه‌ی توانایی های طبیعی ممتاز انسان برای پیشرفت سر بر خواهد داشت ۸۰.

دوران مدرن، دوران تأکید نهادن بر امیال نفسانی بشر و نقش آنها در تحول جوامع است. هیوم، هابز، اسمیت، گوته، کانت، مارکس، دورکهایم، وبر، زیمل، هابرماس و... هر یک به نوعی بر نقش منافع انگشت نهادند. آدام اسمیت به خوبی نشان می‌دهد که رذیلت فردی (ثروت‌اندوزی و تجمل‌خواهی) چگونه باعث فضیلت جمعی (کاهش قدرت مالکین بزرگ و لذا زوال فنودالیسم) شد:

«مالکین به هوای ارضای کودکانه ترین و پست‌ترین و زنده ترین بطالت‌ها رفته‌رفته کل قدرت و اقتدار خویش را معاوضه کردند و از کف دادند» و «اهمیت‌شان تا حد شهرنشینان و پیشه وران شهری تنزل یافت.» ثمره ی عظیم سیاسی این که: "بزرگ مالکین دیگر قادر نبودند سد راه اجرای کامل عدالت شوند یا امنیت کشور را مختل سازند ۸۱.»

مالکین به دنبال سیراب کردن عطش مصرف و هواهای نفسانی (حرص و تجمل پرستی) روان شدند. تأمین این رذیلت فردی در ساحت جمعی به نفع اجتماع تمام شد. به گفته آدام اسمیت اگر هرکس اجازه یابد منافع شخصی خویش را دنبال کند، رفاه مادی کل جامعه افزایش خواهد یافت:

«بنابراین منافع و هواهای نفسانی شخصی افراد به طور طبیعی آنان را بر می‌انگیزد تا سرمایه‌شان را به مشاغلی گسیل دارند که در اوضاع معمول بیشترین فایده‌ها را برای جامعه به ارمغان می‌آورد. اما اگر افراد در اثر همین رجحان طبیعی مقدار بسیار زیادی سرمایه به سوی آن مشاغل روانه کنند، کاهش سود در این مشاغل و افزایش سود در مشاغل دیگر آنان را بر می‌انگیزد که این توزیع نادرست را تغییر دهند. بنابراین، بدون کوچک‌ترین مداخله‌ای از سوی قانون، منافع و هواهای نفسانی خصوصی آدمیان آنان را به طور طبیعی وا می‌دارد تا سرمایه جامعه را میان مشاغل مختلف حتی الامکان با چنان تناسبی تقسیم و توزیع کنند که بیشترین سازگاری را با نفع کل جامعه داشته باشد ۸۲.»

گوته (۱۸۳۲-۱۷۴۹)، با آفرینش فاست (Faust)، درک همه را از فرایند مدرنیزاسیون عمق بخشید. بنابر تفسیر مارشال برمن از فاست گوته، انسان توسعه گر، برای بیرون آمدن از دنیای یکدست، بسته و بی تحرک کهن، و آفریدن جهان مدرن، مجبور به معامله‌ی با شیطان شد. فاست توسعه گر، روح خود را با انواع و اقسام معینی از مطاع دنیوی (پول، لذت جنسی، قدرت، شهرت و...) با اهریمن معامله کرد. رشد و توسعه‌ی آزادانه‌ی دنیای درون و برون، بزرگترین هدیه‌ی شیطان به فاست توسعه‌گر بود. جهانی که او در پی خلقش بود، با همراهی شیطان و از طریق شر، امکان وجود می‌یافت. همان حرص و طمع‌های خصوصی، که به گفته‌ی ماندویل، در سطح جمعی موجب فضیلت می‌شوند. فاست و شیطان در مقام حاملان پول، جنسیت، قدرت، سرعت و ایده های نو، خالقان جهان جدید بودند. اگر چه فاست می‌خواست با دستانی پاک جهانی نو بیافریند، ولی چون این سودا بر نیامدنی بود، کارهای کثیف آن را به شیطان سپرد. تمام جنبه های کثیف خلق جامعه‌ی جدید بر عهده ی شیطان قرار گرفت و خود فاست در مقام مدیر برنامه ریزی عمومی که بر کل کار احاطه داشته و آن را هدایت کند، به سازماندهی منظم، فشرده و ابتکاری نیروی کار پرداخت ۸۳.

کارل مارکس (۱۸۸۳-۱۸۱۸)، یکی از مفسران و ناقدان بزرگ مدرنیته است. تحلیل درخشان‌اش از فرایند مدرنیزاسیون و دگرگونی های انقلابی دائمی آن، جای تأمل بسیار دارد. مارکس، ارزش‌های مدرنیته را، ارزش‌های بورژوازی می‌خواند. با آنکه ناقد بورژوازی و ارزش‌های شان بود، اما به هیچ وجه دستاوردهای تاریخی شان را نادیده نمی گرفت. مطابق شرح او، طی فرایند مدرنیزاسیون، ارزش‌های جهان کهن زوال می‌یابند، مقدس ها، نامقدس می‌شوند، یقینی های گذشتگان، نایقینی می‌شوند، محاسبات خودخواهانه، جایگزین خشک اندیشی های زاهدانه می‌شوند، و هاله‌ی تقدس امور ملکوتی زده می‌شود. او در **مانیفست کمونیسم** می‌نویسد:

«وجود بورژوازی در گرو ایجاد انقلاب مستمر در ابزار تولید است، و همراه آن در روابط تولید، و نتیجتاً در همه‌ی روابط و مناسبات جامعه ... ایجاد انقلاب مستمر در تولید و در انداختن آشوب بی وقفه در تمامی روابط اجتماعی و عدم یقین و تلاطم پایان ناپذیر، عصر بورژوازی را از تمامی اعصار قبلی متمایز می‌سازد. تمام روابط ثابت و منجمد، همراه با پیشداوریها و عقاید کهنه و محترم وابسته به آنها به حاشیه رانده می‌شوند و تمامی روابط تازه شکل یافته قبل از آنکه استوار شوند، منسوخ می‌گردند. هر آنچه سخت و استوار است، دود می‌شود و به هوا می‌رود، هر آنچه مقدس است، نامقدس می‌شود و دست آخر آدمیان ناچار می‌شوند با صبر و عقل با وضعیت واقعی زندگی و روابط شان با هم‌نوعان خویش روبرو گردند... بورژوازی بسیاری از پیوندهای فئودالی را از هم گسست، پیوندهایی که انسان‌ها را به مخدومان طبیعی شان می‌پیوست و هیچ قیدی میان آدمی با آدمی باقی نگذاشت مگر سود عریان و داد و ستد پولی خشک و بی روح. جذبه‌های ملوکوتی خشک اندیشی زاهدانه و جوش و خروش پهلوانانه و شیوه‌های احساساتی عوامانه را در آبهای یخزده‌ی حسابگریهای خود پرستانه غرقه ساخت... بورژوازی پرده‌ی احساسات را از روی خانواده کنار زد و به رابطه‌ی پولی صرف بدل ساخت... بورژوازی هاله‌ی تقدس تمامی مشغله‌هایی را که سابقاً محترم بودند و با خشیت نگریده می‌شدند، زدوده است... جامعه‌ی بورژوازی مدرن... مثل جادوگری است که دیگر از پس نیروهایی زیر زمینی که با جادوگری خود احضار کرده است، بر نمی‌آید ۸۴.»

مارکس از پیامد مهم دیگری هم سخن گفته است. مدرنیته ارزش‌های خود را به ارزش‌های جهانشمول تبدیل کرده است. به گفته‌ی او:

«به جای خواسته‌های کهنه که تولیدات یک کشور آنها را برآورده می‌ساخت، به خواسته‌های جدید بر می‌خوریم که بر آوردن آنها نیازمند تولیدات سرزمین‌ها و کشورهای دور دست است. به جای خودبسندگی ملی و محلی کهنه اکنون شاهد مراوده در جهات مختلف و وابستگی جهانی هستیم. این امر نه فقط در تولید مادی بلکه در تولید معنوی نیز به چشم می‌خورد. آفریده‌های معنوی یک ملت به همگان تعلق یافته است. کوتاه بینی و کوتاه نظری ملی هر چه بیشتر ناممکن می‌شود و از به هم پیوستن ادبیات محلی و ملی متعدد ادبیات جهانی شکل می‌گیرد ۸۵.»

مارکس نظم اجتماعی سرمایه‌داری را غیر اخلاقی و استثمارگرانه به شمار می‌آورد. بازار به گمان او، قلمرو افسون و عدم عقلانیت است. او اگر چه سرمایه‌داران را حریص و طماع قلمداد می‌کرد، ولی روابط ناعادلانه‌ی سرمایه‌داری را به کنش‌های فردی سرمایه‌داران تقلیل نمی‌داد. به نظر او، نابرابری و بی‌عدالتی، استثمار، بحران خیزی و افسونگری، ویژگی ساختاری سرمایه‌داری و نظم بازار است. بازار به شیوه‌ی ای‌روشمند، نگرشی کاذب درباره‌ی امر اجتماعی خلق می‌کند که به ناتوانی سوژه‌ی اجتماعی مدرن منتهی می‌شود.

فریدریش نیچه (۱۹۰۰-۱۸۴۴) در همان زمان، بر این نکته انگشت نهاد که دوران جدید شاهد رسمیت یافتن آزادی سوژه از یک سو، و فروریختن یقین اخلاقی، از سوی دیگر است. نیهیلیسم در نظر او بدان معنا بود که: «والا ترین ارزش‌ها خودشان را بی ارزش می‌کنند. هدفی در کار نیست، «چراها» پاسخی پیدا نمی‌کنند ۸۶.»

او بر این باور بود که بی ارزش کردن ارزش‌ها به وسیله‌ی خودشان، ذاتی بسط و گسترش آنها بوده است. عصر جدید، دوران مرگ خداست. «خدا مرده است»، اما «ما خدا را کشته‌ایم.»

معنا بخش‌ها فروریخته‌اند و دیگر آدمیان هیچ چیزی در آسمان باقی نگذاشته‌اند تا معنا بخش به زندگی شان باشد. اخلاق مسیحی، در دوران ماقبل مدرن، معنا بخش به زندگی انسان‌ها بود:

«اما به محض آن که انسان در می‌یابد جهان چگونه صرفاً برساخته از نیازهای روانی است، و انسان چگونه هیچ حقی مطلقاً نسبت به جهان ندارد، و اسپین شکل نیهیلیسم زاده می‌شود: این نیهیلیسم بی اعتقادی است نسبت به هر نوع جهان متافیزیکی و خودش خودش را از هرگونه اعتقاد به جهان راستین منع می‌کند. وقتی به چنین موضعی می‌رسیم، به واقعیت شدن تن می‌دهیم و آن را یگانه واقعیت می‌دانیم، و هر گونه دسترسی دزدانه و پنهانی به جهان‌های بعدی و خدایان کاذب را بر خودمان حرام می‌کنیم- و اگر چه نمی‌خواهیم این جهان را نفی کنیم اما تحملش هم نمی‌توانیم بکنیم ۸۷.»

جهان نیهیلیستی فاقد خدا، در انبان خود تضادهای بسیاری را پرورش می‌دهد. نیجه در فراسوی خیر و شر نوشته است:

«در این نقاط عطف تاریخ است که مجموعه‌ی متنوع و با شکوه و جنگل‌واری از فرایندهای رشد و جوشش، چسبیده و غالباً گره خورده به یکدیگر، رخ می‌نماید، نوعی ضرب‌آهنگ و تپش استوایی در رقابت برای رشد و گسترش، و گونه‌ای تخریب و خودتخریبی سترگ، که ثمره‌ی خودپرستی‌هایی است که به نحوی خشن با یکدیگر ستیز می‌کنند، منفجر می‌شوند، و برای دسترسی به آفتاب با هم می‌رزمند، عاجز از یافتن هر حدی، هر حصری و هر تعهد یا ملاحظه‌ای در چارچوب اخلاقیاتی که در اختیار آنهاست... هیچ چیز مگر «از چه رو»‌های جدید، آن هم بدون هرگونه قواعد جمعی، اتحاد جدیدی مبتنی بر سوء تفاهم و بی‌احترامی متقابل، انحطاط، رذالت و والاترین امیال که به طرزی مهیب به یکدیگر گره خورده‌اند، فوران نیوغ نهفته در نژاد بر فراز انبوه نیک و بدها، تقارن سرنوشت ساز بهار و پائیز... بار دیگر خطر، این مادر اخلاقیات، ظاهر می‌شود - خطری عظیم - ولی این بار جایگاه آن به فرد انتقال یافته است، به نزدیکترین و عزیزترین کسان، به خیابان، به بطن فرزند آدمی، به کنه دل آدمی، به کنه عمیق ترین و نهانی ترین زوایای میل و اراده‌ی آدمی» [۸۸].

نیجه بر این باور بود که آدمیان به ارزش‌های نوینی نیازمند هستند که جهان دائماً در حال تغییر و شدن را تحمل پذیر سازد. جهان فاقد خداست، اما بی‌خدایی در عین آنکه زندگی را فاقد معنا کرده، جنبه‌ای رهائی بخش هم داشته است، و آن این است که دیگر آدمیان از خاکساری در برابر بت‌های خود ساخته، رها شده‌اند. آدمی باید بپذیرد که در جهانی فاقد معنای الهیاتی و پشتوانه‌های متافیزیکی زندگی می‌کند. فهم و پذیرش این نگاه، تنها راه فائق آمدن بر نیهیلیسمی است که تفسیر اخلاقی مسیحی جهان در انبان دارد. مدرنیته، مسأله‌همه‌ی متفکران دوران جدید بوده و خواهد بود. ماکس وبر (۱۹۲۰-۱۸۶۴)، هم با نوشته‌های متعددی به این مسأله پرداخته است. او مسأله را با پرسش زیر مطرح می‌سازد: چرا عقلانیت و سرمایه‌داری در غرب پدید آمد و رشد کرد و نه در هیچ جای دیگر؟ وبر کوشش کرده است تا پاسخی درخور برای این پرسش مهیا سازد [۸۹].

سرمایه‌داری، توسعه و عقلانیت هدف - وسیله‌ای که به گمان وبر اولین بار در غرب پدید آمد، نتیجه‌ی ناخواسته‌ی (Unintended Consequence) اخلاق پروتستانی بود. کالون راهگشای این رویکرد بود که تنها راه اثبات رستگاری و ایمان، کار است. اخلاق کالونی طالب کار مبتنی بر روش و نظم این جهانی بود. هیچ راهی برای اثبات اینکه چه کسی در آخرت رستگار است، وجود ندارد. با توجه به این واقعیت، علائم رستگاری را باید در همین دنیا جست و جو کرد. «کار» معیار و ملاک رستگاری است. پروتستان‌ها بر مبنای این معیار رستگاری، به شدت و حدت تمام به کار پرداختند، منتها چون همان اخلاق آنان را از مصرف و خوش‌گذرانی باز می‌داشت، بر اثر کار بی‌امان آنها، ثروت عظیمی انباشته شد که گرچه هدف اولیه‌شان تولید بیشتر بود، ولی در پایان به مصرف بیشتر انجامید. بدین‌ترتیب، سرمایه‌داری پدید آمد که می‌توان آن را یکی از پیامدهای ناخواسته اخلاق پروتستانی به شمار آورد. به تعبیر دقیق‌تر، اخلاق پروتستانی، یکی از ده‌ها علل و دلایل پیدایش دوران مدرن است [۹۰].

به نظر بسیاری از جامعه‌شناسان، کارکرد اصلی دین، معنادار کردن زندگی آدمیان و وعده‌ی رستگاری به آنهاست. وقتی رویدادها و واقعیت‌های زندگی و جهان معنای وجودی شخص را تهدید می‌کنند و وقتی معلوم نیست چه کسی رستگار است، فرد یا از جهان می‌گریزد و یا با آن سازگار می‌شود. به گفته‌ی وبر، فرار از این جهان نوعی جهت‌گیری آن جهانی (آخرت‌گرایانه) است که در آن رستگاری از طریق کنارگیری از دنیا دنبال می‌شود (صوفی‌گری). ولی سازگاری با جهان، نوعی جهت‌گیری این جهانی است که در آن رستگاری از طریق تسلط بر خویشتن دنبال می‌شود (ریاضت‌جویی).

در رستگاری این جهانی یا **ریاضت‌جویی فعالانه** تمامی فعالیتها وقف خدمت کردن به خداوند می‌شود. رستگاری از طریق فعالیت و کار شدید در این جهان به دست می‌آید و با صرف نظر کردن بر خورداری از ثمرات کار سخت و تأکید بر کمترین مصرف همراه است.

اما در صوفیگری آن جهانی (آخرت گرایانه) رستگاری از طریق طرد زندگی دنیا بدست می‌آید و لذا لازمه‌ی آن طرد همه‌ی امیال، پیشه‌ها، مسئولیت‌ها و درگیری‌های دنیوی است. زاهد آخرت‌گرای دنیا ستیز، بی تفاوتی به دنیا را موعظه می‌کند و لذت‌های مادی و امیال را بی ارزش، توهم و گذرا می‌داند. واعظان پیرو کالون می‌گفتند که مومنان باید نشانه‌ای برای تشخیص مقرب بودن شان پیدا کنند. به نظر آنها، نشانه‌ی نجات‌یافتگی و رستگاری، توفیق دنیوی و اشتغال به فعالیت شدید دنیوی بود. لذا به گمان وبر، اخلاق پروتستانی، روح سرمایه‌داری را ایجاد کرد و همین روح، کنش سرمایه دارانه‌ی عقلانی را به بار آورد ۹۱.

اخلاق توسعه و سرمایه‌داری با اخلاق آخرت‌گرایانه (به‌تعبیر وبر اخلاق مسئولیت و اخلاق غایات مطلق) تعارض بنیادین دارد. این یک اصل مهم است که همه ارزش‌های اخلاقی و آرمان‌ها را نمی‌توان با یکدیگر داشت و نمی‌توان بر روی زمین بهشتی آفرید که تمامی کمالات اخلاقی در آن تحقق یابند. توسعه اقتصادی، پیش‌شرط دموکراسی است. توسعه اقتصادی خود متکی به اخلاقی است که دنیا و مطامع دنیوی را جدی بگیرد. بدین ترتیب دنیا آباد خواهد شد. ولی چنان جامعه‌ای ممکن است برای کسی که به اخلاق غایات مطلق تعلق خاطر دارد، جامعه نامطلوبی باشد. از همین منظر است که وبر در پایان کتاب اخلاق پروتستانی و روح سرمایه‌داری، تصویری سیاه از عصر جدید ترسیم می‌کند:

«پیوریتن‌ها راغب بودند که تکلیف خود را انجام دهند اما ما مجبور به انجام آن هستیم. زیرا هنگامی که زهدگرایی از حجره‌های صومعه‌ها خارج شد و وارد زندگی روزمره شد و تسلط بر اخلاق دنیوی را آغاز کرد در ساختن جهان عظیم نظم اقتصادی مدرن سهم خود را ادا کرد. این نظم اینک به عناصر فنی و اقتصادی تولید ماشین وابسته است، نظمی که امروز نه فقط زندگی کسانی را شکل می‌دهد که مستقیماً به‌کار اقتصادی مشغولند بلکه با نیروی مقاومت‌ناپذیری سرنوشت تمام کسانی را نیز شکل می‌دهد که زندگی خود را در این نظام آغاز می‌کنند و شاید تا زمانی که آخرین تِن زغال‌سنگ استخراج گردد چنین نقش تعیین‌کننده‌ای داشته باشد.

به عقیده ریچارد باکستر دل‌بستگی به جیفه دنیا باید مانند قبا‌ی ژنده‌ای بر تن قدیمی باشد که هر لحظه بخواهد به دورش افکند، ولی قسمت آن بود که قبا‌ی ژنده به قفسی آهنین بدل شود. چون زهد گرایی بر آن بود که دنیا را از سر نو بسازد و آرمان‌های خود را در آن پیاده کند، نعم مادی سلطه زیاد و دست‌آخر کاملی بر زندگی انسان‌ها پیدا کرد، سلطه‌ای که در هیچ دوره‌ای مانند آن به چشم نمی‌خورد. امروز روح دینی. زهدگرایی از قفس آزاد شده است و عاقبت کار معلوم نیست، اما سرمایه‌داری ظفرمند، از آنجا که بر شالوده‌های مکانیکی استوار است دیگر به کمک دین احتیاجی ندارد... هیچ‌کس نمی‌داند که چه‌کسی در آینده در این قفس زندگی خواهد کرد و آیا در پایان تحول شگفت آن، پیامبران جدیدی ظهور خواهند کرد و یا افکار و آرمان‌های قدیمی با قدرت تمام زندگی را از سر خواهند گرفت... درباره آخرین منزل این تحول فرهنگی شاید بتوان بدستی گفت که این منزل «منزل متخصصان بی‌روح و عیاشان بی‌احساس» است ۹۲.

در طول تقریباً یک قرن گذشته انتقادات فراوانی از سوی عالمان علوم اجتماعی بر نظریه‌ی وبر درباره‌ی تأثیر اخلاق پروتستانی بر ایجاد روحیه‌ی سرمایه‌داری، وارد شده است. پیش از این، نظریات ماندویل و آدام اسمیت را از نظر گذرانیم. در واقع رشد سرمایه‌داری اگر مطابق نظرات آنان و دیگر اندیشمندان قرن هفده و هجده تحلیل شود (کاری که آلبرت هیرشمن درصدد آن است)، به تبیینی متفاوت از تبیین وبر دست خواهیم یافت. هیرشمن درباره‌ی تفاوت این دو مدل می‌نویسد:

«وبر و طرفدارانش و نیز اکثر منتقدانش اساساً مجذوب فرآیندهای روان‌شناسانه‌ای بودند که گروه‌هایی از افراد را مصمم می‌ساخت به طرز عقلانی انباشت سرمایه دارانه را پیشه کنند. در روایت من، اما، مسلم گرفته می‌شود که برخی افراد ناگزیر از چنین کاری بودند و در عوض، عکس‌العمل برخی کسان نسبت به این پدیده‌ی جدید مورد تأکید قرار می‌گیرد، عکس‌العمل کسانی که امروزه نخبگان فکری و مدیریتی و اداری خوانده می‌شوند. عکس‌العمل نخبگان تأییدآمیز بود، نه بدین خاطر که فعالیت‌های پول‌ساز را فی‌نفسه مقبول می‌دانستند بلکه از آن رو که تصور می‌کردند این فعالیت‌ها از اثر جانبی سودمندی برخوردارند: فعالیت‌های پول‌ساز آن کسانی را که به خود می‌کشاند، از «شرارت» باز می‌داشت و به ویژه از این مزیت برخوردار بود که برای هوسبازی‌های شاهانه و زمامداری

خودسرانه و سیاست‌های خارجی مخاطره‌آمیز محدودیت ایجاد می‌کرد. وبر مدعی است که فعالیت‌ها و سلوک سرمایه‌دارانه پیامد غیرمستقیم (و در اصل ناخواسته) جستجوی نومیادانه‌ی رستگاری فردی بود. اما ادعای من این است که اشاعه بنیان‌های سرمایه‌داری عمدتاً در اثر جستجوی به همین اندازه نومیادانه‌ی راهی بود برای اجتناب از تباهی جامعه که در آن عصر به واسطه‌ی برنامه‌هایی متزلزل برای حفظ نظم خارجی و داخلی بسیار محتمل نیز بود. به قطع، هر دو ادعا تماماً موجه تواند بود: یکی انگیزه‌های نو نخبگانی جویای نام را باز می‌گوید، دیگری انگیزه‌های متولیان رنگارنگ مملکت را ۹۳۱.»

اسطوره زدایی عالم و آدم، یکی از بحث‌های مهم وبر است، که با موضوع مورد بحث حاضر ارتباط وثیقی دارد. به گمان وبر، عقلانیت پسینی علوم تجربی، جهان را اسطوره زدایی (emythologization) کرده است. جهان راز زدایی و از معنا تهی شده است. از نظر وبر، تسلط عقلانیت ابزاری (هدف-وسيله‌ای) بر همه حوزه‌های زندگی - از سازمان تولید و توزیع تا سازمان‌های اداری و دولت و عرصه فرهنگ - مهم‌ترین ویژگی فرایند مدرنیزاسیون است. نفوذ عقلانیت ابزاری در عرصه فرهنگ یکی از نیروهای تشدید کننده فرایندی است که وبر آن را افسون زدایی از جهان می‌داند. در اثر فرایند افسون زدایی، معنایی که فرد را به گذشته و اجتماع محلی و هم‌کیشان پیوند می‌داد، از دست می‌رود. احساس مقدس تعلق که اسطوره و دین و سنت در فرد برمی‌انگیخت، از جهان رخت بر می‌بندد. جهان افسون زدایی شده نیروهای عقل مولدی را آزاد می‌کند که هم به دنبال آزادی انسان و هم به دنبال تسلط و کنترل است. در این جهان، دیگر:

«نیروهای غیر قابل محاسبه ای وجود ندارند که بر سر راه قرار گیرند، بلکه انسان علی‌الاصول می‌تواند از طریق محاسبه بر همه چیز سلطه یابد ۹۴.»

جهان فاقد نیروهای معنی بخش غیر زمینی می‌شود و جهان بینی‌های متکثر به جای آنها به جهان معنی خواهند بخشید:

«... ما نمی‌توانیم معنی جهان را از نتایج تجزیه و تحلیل آن دریابیم، هر قدر هم که این تجزیه و تحلیل کامل باشد. در این عصر باید تشخیص داد که جهان بینی‌ها هیچ‌گاه نمی‌توانند محصول پیشرفت دانش تجربی باشند، و بنابراین بالاترین آرمان‌هایی که با نیرویی شگرف ما را به حرکت در می‌آورند همیشه در منازعه با آرمان‌های دیگری شکل می‌گیرند که به همان اندازه که آرمان‌های ما برای ما مقدس‌اند برای معتقدان خود تقدس دارند ۹۵.»

راه و رسم زندگی روزمره در دنیای مدرن و "روال عادی زندگی روزانه دین را به چالش می‌گیرد. بسیاری از خدایان کهن از گورهای خود بر می‌خیزند. آنها دیگر افسون خود را از کف داده‌اند و از این رو شکل نیروهای غیرشخصی بخود می‌گیرند. این خدایان متعدد بر زندگی ما مسلط می‌شوند و دوباره منازعه دائمی در میان خود را از سر می‌گیرند ۹۶.»

در جهان سرمایه‌داری مدرن که کار و طلب سود، لذت جوئی، فراغت و تنعم مادی به هدف‌های فی‌نفسه و ارزش‌های غایی تبدیل شده‌اند، نفس تجربه زندگی روزمره و روال‌های مادی آن انسان عصر مدرن را به وادی «چند خدایی» می‌کشد. اما خدایان عصر جدید نیروهایی غیر متشخص‌اند (impersonal)، نیروهایی هم‌چون اداره عقلانی شهر و جامعه، نوآوری فنی، عقلانی کردن فرایند‌های تولید در مقیاس جهانی و غیره، مکانیزم بازار به عنوان داور نهائی امر تخصیص منابع و غیره. افسون زدایی از جهان، به طور خلاصه، آن فرایندی است که در آن تبیین جهان و دنیای انسانی، دیگر با توسل به نیروهای فرا انسانی، جادویی یا اراده الهی انجام نمی‌گیرد. در چنین جهانی این وظیفه بر عهده علم و اشکال عقلانی اندیشه قرار می‌گیرد. در این دوره کل جهان با توسل به «مکانیزم‌های علی» فهمیده می‌شود. علم بهترین نماد اسطوره زدایی از عالم است. اقتصاد مدرن، یکی از بهترین نمادهای این رویکرد است:

«اقتصاد عقلانی عبارت است از سازمانی که عملکردش با قیمت‌های مبتنی بر پول نقد سازگار شده است و از «مبارزه بر سر منافع» در بازار منشأ می‌گیرد. محاسبه، بدون تخمین زدن قیمت‌ها بر حسب پول و در نتیجه بدون رقابت در عرصه‌ی بازار امکان پذیر نیست. پول انتزاعی‌ترین و «غیرشخصی»ترین عنصری است که در زندگی بشر وجود

دارد. هر نوع رابطه ای میان آن و اخلاق مذهبی مبتنی بر برادری دست نیافتنی تر می‌شود. و هر چه سرمایه داری عقلانی تر و در نتیجه غیر شخصی تر می‌شود، این مسأله شدت بیشتری می‌یابد (۹۷).

وبر تأکید می‌کند که ریاضت کشی این جهانی و عرفان، دنیا و روابط اقتصادی را تقبیح می‌کنند و آنها را بی معنی می‌خوانند. به همین دلیل اخلاق برادری با کنش اخلاقی هدف – وسیله ای تعارض دارد. به نظر او تعارض دین با دانش عقلانی، از همه‌ی تعارض‌ها «قوی‌تر و اصولی‌تر است»:

«تعارض میان دین با دانش عقلانی مشخصاً در جایی برجسته می‌شود که دانش عقلانی و تجربی به طور مستمر از جهان افسون زدایی کرده و آن را همچون ساز و کاری علی به تصویر کشیده است. زیرا در چنین صورتی، علم با این اصل بنیادین که جهان تحت اراده ی خداوند است، و لذا دارای معنا و جهت گیری اخلاقی خاصی است در تقابل واقع می‌شود... رشد عقل گرایی در علوم تجربی در هر حال دین را از قلمرو عقلانی به قلمرو غیر عقلانی یا ضد عقلانی سوق می‌دهد (۹۸).

جهان بینی دوران ماقبل مدرن، خدا را همه جا حاضر و ناظر می‌دید، او معنا بخش به زندگی آدمیان بود. تفسیر علی عالم، جهان را اسطوره زدایی و راز زدایی کرد. عقلانی کردن ارزش‌ها هم خدا را از جهان و زندگی آدمیان بیرون راند. عقلانیت پیشینی (فلسفه) و عقلانیت پسینی (علوم تجربی)، جهان را سکولار کردند. وبر می‌گوید، ادیان نجات بخش، در مواردی که با عقل خود بنیاد رویاروی می‌شوند، برای حل مسأله، چاره ای جز این نداشته اند که مدعی شوند که قلمرو و حوزه‌ی کاری آنها متفاوت از قلمرو و حوزه کاری عقلانیت است. آنها مدعی هستند که از راه شهود و اشراق، به جهان و زندگی آدمیان معنا می‌بخشند. وبر می‌گوید، اگر این مدعا که تجربه ی عرفانی گوهر دیانت است، درست باشد، در چنین صورتی، دین باید راه های وصول به تجربه های عرفانی را در اختیار آدمیان قرار دهد. او توضیح می‌دهد که زندگی آدمیان در جهان، همیشه در چنبره‌ی درد، رنج، نابرابری در توزیع خوشبختی و بدبختی اسیر بوده است. انسان‌ها نیازمند آن هستند که این روابط ظالمانه به نحوی عادلانه جبران شود. ادیان که قادر نبودند در این جهان عدالت را به آدمیان اهدا کنند، با نفی دنیا و زندگی مادی «این جهانی»، از طریق راه حل‌های «آن جهانی» به آنها وعده‌ی جبران، و خوشبختی دادند. البته ادیان توجیه‌های دیگری هم برای روابط ناعادلانه ی دنیا بر ساخته‌اند. گناه آلود بودن آدمیان، یکی دیگر از علل رنج‌های دنیوی است. اما به گمان وبر، در دوران مدرن، مشکل و مسأله‌ی مهم تری وجود دارد:

«در زمان حاضر، معصیت (گناه مذهبی) ممکن است نه تنها عملی باشد که گناه از انسان سر می‌زند، بلکه چه بسا جزیی جدایی ناپذیر از کل فرهنگ، از کل رفتار و سلوک انسان در جهان متمدن، و از کل ساختار زندگی باشد. و به همین دلیل، ارزش‌های غایبی ای که این جهان عرضه کرده است، به نظر می‌رسد که با بزرگترین گناه همراهند (۹۹).

این سخنان وبر، یادآور سخنان ماندویل است. گناه و معصیت که رذائل فردی اند، در سطح جمعی به خیر عمومی منجر شده اند. ارزش‌هایی که جهان مدرن را ساخته اند، تعارض بنیادین با ارزش‌های جهان کهن دارند:

«جهان اقتصادی روزمره شده، و در نتیجه عقلانی ترین صورت تأمین لوازم مادی، که برای فرهنگ کاملاً این جهانی عنصری حیاتی است، به ساختاری تبدیل شده است که از اساس و بنیاد با فقدان عشق پیوند دارد. چنین به نظر می‌رسد که همه‌ی اشکال فعالیت در این جهان ساختمانند به همین گناه آلوده شده‌اند (۱۰۰).

وبر می‌گوید، سپهر علیت طبیعی را در دوران مدرن، فقط و فقط علم جدید خلق می‌کند. اما علم جدید نمی‌تواند برای انسان‌های مدرن، سپهر علیت اخلاقی بیافریند. او می‌گوید: اگر با معیارهای اخلاق سلوکی دین، که معنا بخش به زندگی‌اند، به دآوری در خصوص جهان مدرن بپردازیم، تنها حکم صادره ان است که «جهان پاره پاره و ارزش زدایی شده» است. رستگاری عرفانی، در جهان مدرن، شاید دست نیافتنی باشد:

«در بطن فرهنگی که برای کارهای روزمره و مشاغل و حرفه های مختلف به شکلی عقلانی سازمان یافته است، بسیار بعید است بتوان جایی برای برادری آن جهانی یافت. مگر در میان قشرهایی که دغدغه ی اقتصادی ندارند. تحت شرایط فنی و اجتماعی ناشی از فرهنگ عقلانی، تقلید از زندگی بودا یا عیسی مسیح و یا فرانسیس، صرفاً به دلایل خارجی و محیطی، محکوم به شکست می‌نماید (۱۰۱).

جرج زیمل (۱۹۱۸-۱۸۵۸) هم سخنانی نیکویی در خصوص فرایند مدرنیزاسیون ابراز داشته است. به نظر او، عقلانی کردن (روشنمندی، محاسبه گری، کمی‌سازی، کنش عقلانی معطوف به هدف، غیرشخصی بودن مبادلات) زندگی، شرط لازم پیدایش جوامع مدرن است. اقتصاد پولی و سیطره‌ی عقلانیت ارتباط وثیقی با یکدیگر دارند. غیر شخصی بودن مبادلات، محصول پولی شدن روابط است. غیرشخصی شدن، پرداخت‌های پولی (مالیات و...) را جایگزین تکالیف فئودالی می‌کند. بدین‌ترتیب، فرد از بندگی شخصی ارباب آزاد می‌شود. غیر شخصی شدن، نظم پیشامدرن را دچار فرسایش می‌کند، پیوندهای سنتی و منابع مشروعیت بخش اش را رفته رفته ویران می‌سازد.

«تحقیر همه‌ی ارزش‌های کهن»، بخشی جدایی ناپذیر از فرایند پولی شدن جامعه است. در اثر این فرایند، به گمان مارکس، ویر و زیمل، آزادی اجتماعی و رسمی فرد افزایش می‌یابد. پول همه چیز را نسبی می‌سازد:

«پول، برخوردار از همه‌ی کیفیت‌های بی‌همتای توانایی بر گذشتن از مسافت‌ها، تمرکز بخشیدن به قدرت، و نفوذ کردن در همه چیز- کیفیت‌هایی که حاصل فاصله‌ی پول از همه‌ی چیزهای خاص و یک سویه- به خدمت خواست‌ها یا شکل‌های ویژه‌ی زندگی در می‌آید... پول، به عنوان نهاد جهان تاریخی، مظهر رفتار اشیا است و ارتباطی ویژه میان خودش و آن‌ها برقرار می‌سازد. هر اندازه که زندگی جامعه به زیر استیلا‌ی مناسبات پولی درآید، خصلت نسبی گرایانه‌ی هستی نیز نمود خود را در زندگی آگاهانه می‌یابد، زیرا پول هیچ نیست مگر شکل ویژه‌ای از نسبییت متجسم کالاهای اقتصادی که بر ارزش این کالاها دلالت دارد» (۱۰۲).

به گفته‌ی زیمل، پول، از راه گسترش دادن استقلال فرد، نقشی رهایی بخش ایفا می‌کند. او، نشان می‌دهد که پول جانشین خدا شده است و تمامی وظایف و کارکردهای خدای ادیان ابراهیمی را انجام می‌دهد. اگر در جهان کهن خداوند معنابخش، آرامش دهنده و امنیت بخش به زندگی آدمیان بود، امروز پول تمامی آنها را برای انسان طمع کار مدرن مهیا می‌سازد (۱۰۳).

طرح مسأله

ارزش‌های اخلاقی‌ای که دوران مدرن را برساخته‌اند، ارزش‌های اخلاقی دنیا‌گریز و دنیا ستیز نبوده‌اند. عصر جدید، محصول اخلاق و انسانی دیگر بود. از زوایای مختلف می‌توان درباره‌ی دوران مدرن سخن گفت. «قرآن محمدی» پس از گزارش «اخلاق سلوکی دین»، نگاه خود را به اخلاق منتهی به توسعه معطوف داشت. این دو اخلاق، به دو دنیای مختلف تعلق داشته، و به دو دنیای متفاوت منتهی می‌شوند. فرایند بی‌پایان «تغییر» و «نفی» فرایند مدرنیزاسیون، دشمنان خاص خود را آفریده است: رومانتیسم، فاشیسم، توتالیتاریسم، بنیاد گرایی، سنت گرایی و غیره، برخی نهضت‌های ضد مدرنیته‌اند. اخلاقی که به تغییر و نفی مداوم راه می‌دهد، اخلاقی که نقد هر چیز را مجاز می‌شمارد، مطلوب بسیاری از آدمیان نیست. تعارض این اخلاق، با اخلاق سلوکی دین، روشن است. حال چه باید کرد؟ آیا به دنبال آباد کردن دنیا دویدن (فرایند مدرنیزاسیون)، با هدف رسیدن به «تجربه‌ی دینی» سازگار است؟ آیا انتخاب سلوکی که به «تجربه‌ی دینی» منتهی می‌شود، با آباد کردن دنیا و مشارکت در تغییر دائمی همه چیز، سازگار است؟ دینداران فقاهت اندیش، مسأله‌ی تعارض دین و مدرنیته را به تعارض مدرنیته و فقه تقلیل می‌دهند. سپس گروهی از آنان که مدرنیته را پذیرفته‌اند، احکام فقهی کتاب و سنت را به سود مدرنیته، تعطیل می‌کنند. به تعبیر دیگر، از احکام فقهی قرآن و سنت معتبر، عدول می‌کنند. اما، محل نزاع را نمی‌توان به تعارض مدرنیته و فقه فروکاست. اخلاق توسعه هم با اخلاق سلوکی دین تعارض دارد. فیلسوفان دین، مفهوم «تجربه‌ی دینی» را براساس سلوک عارفان برساخته‌اند. پس از آن، برخی از آنان (مثلاً آلتون) مدعی شده‌اند که مدعای پیامبران در خصوص وحی را می‌توان در پرتو مدل «تجربه‌ی دینی» بازسازی کرد. به تعبیر دیگر، اگر بتوان مدعای مهبط وحی بودن را به تجربه‌ی دینی تحویل کرد، آنگاه به مدلی دست یافته‌ایم که در پرتو آن مدعای «مهبط وحی» بودن نامعقول نخواهد بود. در هر صورت تحویل وحی به تجربه‌ی دینی ممکن باشد یا ناممکن، تغییری در این مسأله ایجاد نخواهد کرد که عارفان با سلوکی خاص به تجربه‌های که ادعا کرده‌اند، دست یافته‌اند. آن نحوه‌ی سلوک، سلوکی نیست که به آباد کردن دنیا منتهی شود. از سوی دیگر، با توجه به مسائلی که مطرح گردید، شاید گمان رود که دوران ماقبل مدرن، دورانی است که از نظر اخلاقی از دوران مدرن موجه تر است. اما متفکران بسیاری، از جمله هانس بلومبرگ، از برتری اخلاقی دنیای مدرن دفاع کرده‌اند (۱۰۴).

بحث در خصوص اخلاق سلوکی دین و دنیای جدید، ادامه خواهد یافت، اما کل مسأله، مسأله‌ای نیست که ذکر آن رفت. مسائل دیگری هم از دل این مسأله برون آمده است، که باید نیم نگاهی هم به آنها انداخت. پیش از پایان بحث، توجه همگان را به یک نکته‌ی مهم جلب می‌کنیم. تمام اندیشمندان مدرن، در خصوص نقش بورژوازی در فرایند مدرنیزاسیون سخن گفته‌اند. برینگتون مور در کتاب *ریشه‌های اجتماعی دیکتاتوری و دموکراسی*، که اینک به متنی کلاسیک تبدیل شده، گفته است:

«وجود طبقه‌ی شهرنشینان و یا بورژوازی مستقل و نیرومند لازمه‌ی رشد دموکراسی پارلمانی است. فقدان بورژوازی به معنای فقدان دموکراسی است... عامل اصلی دموکراسی، یعنی بورژوازی ۱۰۵.»

پاورقی‌ها:

۵۶- 7-8 D.Lockwood. *Solidarity and Schism* (Oxford , 1992), pp.

۵۷- Undated Letter to Bougle , quoted in s. Lukes, *Emil Durkheim* (Harmondsworth. 1975), p. 139.

۵۸- E. Durkheim, *Professional Ethics and Civic Morals* (London, 1957), p. 12.

۵۹- .Ibid., p.81.

۶۰- .Ibid., p. 11.

۶۱- .Ibid., p. 16.

۶۲- .Ibid., pp. 6-7.

۶۳- .Ibid., p. 42.

۶۴- هابز در صفحات آغازین شهروند نوشته است:

«پس ما بنا به طبیعتمان به دنبال همنشینی محض خاطر همنشینی نیستیم، بلکه چشم رسیدن به *افتخاری یا نفعی* از آن داریم، اول اینها را چشم داریم، بعد آن یکی را. این را که انسان‌ها چگونه و به *طمع* چه چیز با هم گرد می‌آیند - بهتر از همه می‌توان با مشاهده‌ی آنچه پس از گرد آمدن می‌کنند دریافت. زیرا اگر برای *سود* گرد آمده باشند، روشن است که هرکسی چشم به سود خویش دارد و نه آن دیگران، اگر برای تقسیم وظیفه‌ای است، نوعی دوستی بازاری شکل می‌گیرد، که البته *حسد* در آن بیشتر است تا دوستی حقیقی، و از آن *نفاق* بر می‌خیزد که نیت خیر بر نمی‌خیزد، اگر برای لذت و تازه کردن جان است، که هر کس چشم به خندانند دیگران برای لذت خود دارد، که چون مسخره بنا به طبیعتش عیب است و اعوجاج در دیگری، هرکس سعی در به کرسی نشاندن وضع خود دارد. و هر چند شاید این کار بعضاً معصومانه و بی قصد آزار باشد، آشکار است هرکس از همنشینی آنقدر مفرح نمی‌شود که از کبر و فخر خویش. اما غالباً در این نشست و برخاست ها آن را که غایب است می‌آزایم، و زندگی شان، حرفهایشان، و اعمالشان را وا می‌رسیم، و داوری می‌کنیم، و محکوم می‌کنیم. آری، و نه نادر، که حضری چون جدا شد، نیشی نثارش شود، و این از بدخواهی نیست که همگان می‌خواهند آخر نفر باشند که از جمع جدا می‌شوند. و اینهاست مفرحات واقعی همنشینی، که بنا به طبیعت بدانها کشیده می‌شویم، یعنی بنا به آن هوسهایی که همه‌ی موجودات دارند، تا آن که بنا به اتفاقی ناخوش یا قاعده ای خوش جمع بر می‌خیزد و بسا که وقت شیرین کنونی را یاد گذشته تلخ می‌کند: یادی که بی آن حتی تیز هوش ترین افراد هم دهانشان می‌چاید.»

De Cive

۶۵- توماس هابز، *لویاتان*، ترجمه‌ی حسین بشیریه، نشر نی، چاپ دوم، ۱۳۸۱، صص ۱۳۹-۱۳۸.

۶۶- پیشین، صص ۱۵۸-۱۵۷.

۶۷- پیشین، ص ۱۵۹.

۶۸- پیشین، صص ۳۷-۳۶.

۶۹- پیشین، صص ۴۷-۴۶.

۷۰- Macpherson, C. B. (1962) *The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke*. London: Oxford University Press. P. 13

۷۱- See the introduction to D. Hume, *A Treatise of Human Nature* (Harmondsworth, 1969), esp. pp. 42-3.

۷۲- David Hume, *A Treatise of Human Nature*, ed. P. 548.

۷۳- David Hume, 1749. "Of the Original Contract." In Cahn, ed

۷۴- private Vices, Public Benefits.

۷۵- Bernard Mandeville, *La Fable des abeilles*, Paris, Vrin 1985, p. 41.

۷۶- آلبرت هیرشمن، *هواهای نفسانی و منافع*، ترجمه‌ی محمد مالجو، نشر شیرازه، ص ۱۸.

۷۷- آدام اسمیت، *ثروت ملل*، ترجمه‌ی سیروس ابراهیم زاده، تهران، انتشارات پیام، ۱۳۵۷، ص ۱۵.

آمارتیاسن، در کتاب *اخلاق و اقتصاد*، بازگو کردن این قطعه از سخنان آدام اسمیت را، محصول بد معرفی کردن او و بد خوانی متن‌اش قلمداد می‌کند:

«در حالی که بسیاری از ستاینندگان اسمیت به نظر نمی‌رسد از این تکه درباره‌ی قصاب و نانوا فراتر رفته باشند، خواندن حتا همین تکه هم نشان می‌دهد کاری که اینجا اسمیت می‌کند آن است که روشن کند مبادله‌های معمولی بازار چرا و چگونه عمل می‌کند، و موضوع فصلی که قطعه‌ی نقل شده در آن ظاهر می‌شود این است. اما این واقعیت که اسمیت توجه داشت که معامله‌ی دارای امتیاز دوجانبه‌ی کاملاً معمول است ابدأ نشان نمی‌دهد که فکر می‌کرد خود پرستی... می‌تواند برای یک جامعه‌ی خوب کافی باشد. در واقع دقیقاً به خلاف آن معتقد بود. رستگاری اقتصادی را بر یک انگیزه‌ی تک متکی نمی‌کرد! (هیلری پاتنم، *دوگانگی واقعیت/ ارزش*، ترجمه‌ی فریدون فاطمی، نشر مرکز، ص ۹۴).

آمارتیاسن با فروکاستن انگیزه‌های کنشگران اقتصادی به خود خواهی یا بیشینه‌سازی نفع خود، مخالف است. می‌گوید:

«اگر نیت نهایی این باشد که در نظریه‌ی اقتصادی دفاعی معقول برای این فرض فراهم شود که بیشینه‌سازی نفع خود مشخص کننده‌ی رفتار بالفعل است، روال پیچیده‌ی برابر گذاردن نفع خود با عقلانیت و سپس یکی دانستن رفتار بالفعل با رفتار عقلانی به نظر به کلی بی نتیجه می‌رسد. کوشش برای استفاده از مقتضیات عقلانیت در رفتن به نبرد به نفع این فرض در نظریه‌ی اقتصادی که یک رفتار معیار وجود دارد (یعنی همان بیشینه‌سازی بالفعل نفع خود) مانند بردن بار سواره نظام روی یک خر لنگ است» (پیشین، ص ۹۶).

۷۸- آدام اسمیت، *ثروت ملل*، ص ۳۴۶.

۷۹- آدام اسمیت می‌گوید:

«ثروتمندان اندکی بیش از تهیدستان مصرف می‌کنند، و به رغم خودخواهی و آزمندی فطری شان، گر چه فقط آسایش خود را در مد نظر دارند، گرچه یگانه غرض شان از کار هزاران آدمی که به کار می‌گیرند بر آوردن امیال پوچ و سیری ناپذیرشان است، حاصل بهبودهای خود را با تهیدستان تقسیم می‌کنند. ثروتمندان را دستی نامریی رهبری می‌کند تا تقریباً همان توزیع حوایج زندگی را انجام دهند که در صورتی که زمین به بخش های مساوی میان ساکنان اش تقسیم می‌شد انجام می‌گرفت، و بدین سان [ثروتمندان] بی آنکه نیت آن را داشته باشند، بی آنکه از آن خبر داشته باشند، منفعت جامعه را پیش می‌برند و وسایل افزایش نوع بشر را فراهم می‌آورند. هنگامی که مشیت الهی زمین را میان معدودی اربابان مغرور تقسیم کرد، کسانی را که به نظر می‌آمد بیرون از تیغه کشی مانده اند، نه فراموش کرد، و نه ترک گفت. آن‌ها نیز از همی آن چه تولید می‌شود، از سهم خاص خود برخوردار می‌شوند.»

.A.Smith (1759), The Theory of the Moral Sentiments (Indianapolis 1982), IV. 1.10, pp 184- 5

.I . Kant. Political Writings (Cambridge. 1991).pp . 44-5 -۸۰

۸۱- هواهای نفسانی و منافع، ص ۱۱۶.

۸۲- پیشین، ص ۱۲۶.

۸۳- رجوع شود به:

مارشال برمن، تجربه مدرنیته، هر آنچه سفت و استوار است، دود می‌شود و به هوا می‌رود، ترجمه‌ی مراد فرهاد پور، طرح نو.

فصل «فاوست گوته: تراژدی توسعه و رشد» (صص ۱۰۸- ۴۴) یکی از بهترین تفسیرهای فرایند مدرنیزاسیون در جهان جدید است. این فرایند، به هیچ وجه پاک و اخلاقی (!؟) نبود. برمن نوشته است:

«برای انسان مدرن یگانه راه دگرگون ساختن خویشتن، ایجاد دگرگونی ریشه‌ای در کل جهان فیزیکی، اجتماعی و اخلاقی است که در آن زندگی می‌کند... توسعه و تحول قوای انسانی فقط به یاری نیروهایی ممکن است که مارکس آن‌ها را «قدرت‌های جهان زیرین» می‌نامد، همان نیروهای تاریک و ترسناکی که هر آینه ممکن است با قدرتی دهشتناک، که خارج از هر گونه کنترل بشری است، فوران کنند... فاوست فقط در صورتی قادر خواهد بود چیزی در این جهان بیافریند که با و از طریق این قدرتهای مخرب عمل کند: در واقع، از رهگذر کار کردن با شیطان و طلب «هیچ چیز مگر شر» است که او می‌تواند کارش را در کنار خداوند به پایان برد و «خالق خیر باشد.»

راه بهشت با نیت بد سنگفرش شده است... فاوست به عنوان مثال ازلی انسان رشد طلب... انسانی که حاضر است کل جهان را به خاطر رشد و گسترش سیری ناپذیر تکه پاره کند، و برایش مهم نیست که رشد نامحدود چه بر سر طبیعت یا انسان خواهد آورد". رجوع شود به فصل ذکر شده.

آیزایا برلین (۱۹۹۷- ۱۹۰۹) گوته را یکی از مخالفان رومانتیسم به شمار آورده که در آخر عمر گفته بود: «رومانتیسم بیماری است و کلاسیسیسم سلامت.» برلین می‌گوید:

«حتی فاوست اگر چه قهرمانی دارد که انواع استحالتهای رومانیتیک را از سر می‌گذراند و دستخوش امواج خشمگین می‌شود- در بسیاری از موارد روشن است که این قهرمان با تندآبی عنان گسیخته مقایسه می‌شود که از سنگی به سنگ دیگر می‌جهد و همواره تشنه‌ی تجربیات جدیدی است که مفیستوفلس بر سر راهش می‌نهد- در نهایت نوعی درام سازگاری است. مسأله‌ی عمده در مورد فاوست، بعد از کشتن گرچن، بعد از کشتن فیلمون و باکیس، بعد از دست زدن به بسیار جنایت‌ها در قسمت اول و دوم کتاب، این است که سرانجام نوعی راه حل هماهنگ برای رهایی از این تعارضات پیدا می‌شود، هر چند که کرده‌های او خون بسیاری را بر زمین ریخته و عذاب بسیاری دیگر را سبب شده است. اما گوته این خون و عذاب را ناچیز می‌شمرد. او نیز چون هگل گمان می‌کرد که هماهنگی‌های الهی تنها از دل برخوردهای شدید و ناهماهنگی‌های قهرآمیز پدید می‌آید، که اگر از دیدگاهی رفیع تر به آنها بنگریم عواملی هستند که ما را در رسیدن به آن هماهنگی عظیم یاری می‌کنند. اما این تفکری رومانیتیک نیست،

بلکه ضد رومانیتیک است، زیرا گرایش کلی گوته بر این است که بگوید راه حلی وجود دارد، راه حلی دشوار که شاید تنها در چشم عارف متجلی می‌شود، اما در هر حال راه حلی است» (آیزایا برلین، ریشه های رومانیتسم، ترجمه عبدالله کوثری، نشر ماهی، صص ۱۸۳-۱۸۲).

۸۴- برای ترجمه‌ی کامل **مانیفست کمونیسم**، به کتاب زیر رجوع شود:

لئو پانیچ، کالین لیز، **مانیفست**، پس از ۱۵۰ سال، ترجمه‌ی حسن مرتضوی، آگاه، صص ۳۱۷-۲۷۵.

۸۵- پیشین.

۸۶- **خواست قدرت**.

۸۷- **زایش تراژدی**.

۸۸- به نقل از بخش‌های ۲۶۲، ۲۲۳ و ۲۲۴ از: **فراسوی خیر و شر**.

۸۹- وبر در این خصوص نوشته است:

«دولت... از تشکلی سیاسی همراه با قانون اساسی عقلانی و مدون و تصویب عقلانی قوانین و وجود ضمانتهای اجرایی برای این قوانین که به دست کارگزاران تعلیم دیده به اجرا درمی آید، با این که شکل‌های نزدیک به این نوع دولت در جاهای دیگر نیز وجود داشته اما این ترکیب از ویژگی‌ها و خصوصیات فقط مختص به دولت غربی بوده است. درباره سرمایه‌داری نیز، که قاطع‌ترین نیروی سازنده زندگی مدرن است، همین مطلب صدق می‌کند... شاید بتوان سرمایه‌داری را با مهارساختن یا دست‌کم با تعدیل عقلانی این انگیزه غیرعقلانی، یکسان دانست. اما مسلماً سرمایه‌داری با سودجویی و تجدید دائمی سود از طریق فعالیت عقلانی و مستمر سرمایه‌دارانه مترادف است. و البته باید هم چنین باشد؛ زیرا در جامعه مبتنی بر نظام سرمایه‌داری، هر واحد اقتصادی سرمایه‌داری که از فرصت‌ها و امکانات خویش برای کسب سود بهره نبرد محکوم به نابودی است... کنش اقتصادی سرمایه دارانه، بنا به تعریف ما، کنشی است مبتنی بر چشمداشت سود با استفاده از فرصتهایی که برای مبادله پیش می آید، بدین‌معنا که مبنای این کنش بختهای (به‌لحاظ صوری) صلح‌آمیز کسب سود است... **مفهوم شهروند بیرون از غرب و مفهوم بورژوازی بیرون از غرب مدرن**، در جای دیگری مشاهده نشده است... این سرمایه‌داری به خصوصیات علم مدرن و به خصوص به علوم طبیعی مبتنی بر ریاضیات و به آزمایشهای تجربی دقیق و عقلانی وابسته است... عقلانیت‌گرایی خاص و منحصر به فرهنگ غرب است» (ماکس وبر، **اخلاق پرستانی و روح سرمایه داری**، ترجمه حسن چاوشیان، ارغنون، شماره ۳، پائیز ۱۳۷۲، صص ۳۰۳-۲۹۷).

وبر اندکی پیش از مرگ در سال ۱۹۲۰ گفته بود:

«صداقت پژوهنده ی کنونی، و به ویژه فیلسوف کنونی را می‌توان با نگرش او به نیچه و مارکس ارزیابی کرد. هر کس که نپذیرد که بخش‌های معتناهی از کار خود او نمی‌توانسته است در غیاب کار این دو تن انجام بگیرد فقط خودش و دیگران را گول می‌زند. جهانی که امروز از لحاظ معنوی و فکری در آن به سر می‌بریم، جهانی است که اساساً با مارکس و نیچه شکل می‌گیرد.»

.Quoted in W. Hennis Max Weber (London, 1988), p. 162

وبر در نوشته‌ی دیگری هم به نیچه ادای دین می‌کند. گفته است:

«می‌توان براساس قیاس، تعیین طبقاتی و عام و انتزاعی اخلاق دینی را از نظریه‌ی خشم و نارضایتی نیز استنتاج کرد. این نظریه به دنبال انتشار مقاله‌ی درخشان فریدریش نیچه و بعد از آنکه روان‌شناسان به گرمی از آن استقبال کردند شهرت یافت. چنان که می‌دانیم در نظریه‌ی مذکور تجلیل از شفقت و برادری «شورش بردگان در قلمرو اخلاق» تلقی می‌شود، این شورش را کسانی برپا می‌کنند که به نحوی بر آنها ستم رفته است، خواه به خاطر

برخوردار نبودن از استعدادهای ذاتی و خواه به خاطر محرومیت از فرصت‌ها و امکانات مناسب. به این ترتیب اصول اخلاقی ثمره‌ی احساسات سرکوب شده است و هدفش انتقام‌گیری محرومانی است که به «فراقنی» در احساسات خود می‌پردازند، چون ناتوان‌اند و محکوم‌اند که کار کنند و پول در بیاورند. آنها در برابر روش زندگی قشرهای ممتازی که از هر نوع کار و انجام وظیفه‌ی ای آزادند، عصیان می‌کنند» (ماکس وبر، دین، قدرت، جامعه، ترجمه احمد تدین، انتشارات هرمس، ص ۳۰۷).

۹۰- وبر در نوشته‌های پس از اخلاق پروتستانی و روح سرمایه‌داری، بارها توضیح داده است که:

«تاکنون هیچ اخلاق اقتصادی ای صرفاً به وسیله‌ی مذهب شکا نگرفته است... تعیین شیوه‌ی زندگی به وسیله‌ی دین نیز یکی- و فقط یکی- از عوامل تعیین‌کننده‌ی اخلاق اقتصادی است، و البته خود این عامل نیز از عوامل اقتصادی و سیاسی تأثیر می‌پذیرد که در چارچوب مرزهای مشخص جغرافیایی، سیاسی، اجتماعی و ملی عمل می‌کنند» (ماکس وبر، دین، قدرت، جامعه، ترجمه احمد تدین، انتشارات هرمس، ص ۳۰۴).

۹۱- رونالد اینگلهارت و پیپا نوریس، در تحقیقی مشترک، مدعای اصلی وبر در جوامع جدید بررسی کرده‌اند تا درستی یا نادرستی آن روشن شود. آن دو پس بررسی آماری جوامع مختلف، نوشته‌اند:

«بر خلاف نظریه‌ی وبر، کسانی که امروزه در جوامع پروتستان زندگی می‌کنند، ضعیف‌ترین اخلاق کار را در مقایسه با کسانی که در همه‌ی فرهنگ‌های دینی دیگر زندگی می‌کنند، نشان می‌دهند... اقتصادهای پسا صنعتی امروزه ضعیف‌ترین اخلاق کار را دارند، به این دلیل که کثوه‌های ثروتمند به ارزش‌های فراغت، استراحت و تحقق خود خارج از شغل و حرفه، بیشترین اهمیت را می‌دهند... همه‌ی فرهنگ‌های دینی دیگر به طور معنی‌داری کار محورتر از جوامع پروتستان هستند و قوی‌ترین ضرایب متعلق به کشورهای اسلامی است» (رونالد اینگلهارت و پیپا نوریس، مقدس و عرفی، دین و سیاست در جهان، ترجمه‌ی مریم وتر، انتشارات کویر، صص ۲۴۰ - ۲۳۸).

آن دو توضیح داده‌اند که تحقیق‌شان مربوط به جوامع حاضر است، نه دورانی که وبر از آن سخن می‌گفت: «شواهد تاریخی ای وجود ندارد که بتوانیم با آن شرایط فرهنگی زمانی را که سرمایه‌داری در غرب گسترش یافت، بررسی کنیم... نظریه‌ی وبر هنوز در جوامع پروتستان معاصر می‌توانست مصداق داشته باشد؛ چنانچه ما معیارهای اخلاقی خاصی پیدا می‌کردیم که چرخ‌های سرمایه‌داری را روغن‌کاری می‌کردند و چنانچه آنها قوی‌تر و قابل‌توجه‌تر بودند... آنچه می‌توانیم انجام دهیم این است که ببینیم آیا میراث آیین پروتستان اواخر قرن بیستم ادامه می‌دهد، آن چنان که آن را از دیگر ادیان جهان متمایز سازد. این بررسی روشن می‌کند کسانی که در جوامع پروتستان معاصر زندگی می‌کنند در مقایسه با همه‌ی فرهنگ‌های دینی عمده‌ی دیگر اخلاق کاری ضعیف‌تر، نه قوی‌تری، دارند» (پیشین، صص ۲۵۷ - ۲۳۵).

۹۲- ماکس وبر، اخلاق پروتستانی و روح سرمایه‌داری، مترجمان عبدالکریم رشیدیان، پریسا منوچهری کاشانی، انتشارات علمی و فرهنگی، صص ۱۴۸ - ۱۴۷.

۹۳- هواهای نفسانی و منافع، صص ۱۴۸ - ۱۴۷.

۹۴ Gerth, H. H. and Mills, C. W. (trans.), From Max Weber: Essays in Sociology, N.Y.: Oxford University Press, 1946

۹۵ Shills, E. and Finch, H. (trans.), The Methodology of Social Sciences, N.Y.: Free Press, 1949.

۹۶ Gerth and Mills, 1946, p.149.

۹۷- ماکس وبر، دین، قدرت، جامعه، ترجمه‌ی احمد تدین، انتشارات هرمس، ص ۳۷۸.

۹۸- پیشین، ص ۴۰۳.

۹۹- پیشین، صص ۴۰۸ - ۴۰۷.

۱۰۰- پیشین، ص ۴۰۸.

۱۰۱- پیشین، ص ۴۱۱.

۱۰۲- Georg Simmel, *Philosophy of Money*, pp. 496, 512.

۱۰۳- زیمل بسیار خوب دوران مدرن را تبیین کرده است. می‌نویسد:

«آرزوی عظیم انسان مدرن برای خرسندی و شادمانی را که کانت کمتر از شوپنهاور آن را بیان نکرده است و در دموکراسی اجتماعی کمتر از آمریکا گرایی فزاینده‌ی زمانه مشهود نیست، همین قدرت و نتیجه‌ی پول، پر و بال می‌دهد. به خصوص «طمع کار» بودن اقشار و افراد مدرن که می‌توان آن را محکوم ساخت و یا به سبب ایجاد انگیزه برای تحول فرهنگ خوش آمد گفت، بدین سبب فزونی گرفته است که اکنون چیزی وجود دارد که هر چیز خواستنی را در خود نهفته است و فقط کافی است مثل کلید جادویی قصه‌های پریان آن را به دست آورد تا در تمامی لذات را به روی خو گشود. بنابر این- و این نکته مهم است- پول برخلاف اهداف ثابت که همه‌ی آنها همیشه خواستنی و یا دست نیافتنی نیستند، به هدف مطلق تبدیل می‌شود که ممکن است اصولاً هر لحظه در صدد کسب آن برآمد. این امر محرک مستمر انسان مدرن به فعالیت است، او اکنون دارای هدفی است که به محض این که سایر اهداف به آن مجال دهند، بالقوه همیشه در دسترس است... پول «خدای» دوران ماست... معنای عمیق مفهوم «خدا» عبارت است از به وحدت رسیدن عناصر متنوع و متضاد جهان، نیکلاس کوزایی که خود روح مدرن اواخر قرون وسطی بود «خدا» را با واژه‌ی زیبای *coincidentia oppositorum* وحدت اضداد توصیف کرده است. در این مفهوم است که تمام جنبه‌های عجیب و آشتی ناپذیر وجود به وحدت و هماهنگی می‌رسند و صلح و امنیت و غنای فراگیر احساس از آن ناشی می‌شود، اینها بخشی از مفهوم «خدا» و مفهوم «ما خدا داریم» هستند. احساس‌هایی که پول بر می‌انگیزد شباهتی روانشناختی با این مفهوم دارند. پول به طور فزاینده با بدل شدن به تجلی کامل و معادل مطلق تمامی ارزش‌ها، به شکل مجرد بر تارک اشیا و چیزهای متعدد می‌نشیند و به کانونی بدل می‌گردد که در آنجا اشیاء متضاد و بیگانه و دور از هم به یکدیگر بر می‌خورند و شباهتشان آشکار می‌شود. بنابر این پول عملاً به ما امکان تفوق بر اشیاء خاص را می‌دهد و ما را از قدرت مطلق خود مطمئن می‌سازد و به ما می‌قبولاند که همچون وجود متعالی می‌تواند هر شیء و چیز مادون خود را در هر لحظه برای ما حاضر سازد و قادر است به همه‌ی چیزها مبدل شود. تصاحب پول احساس امنیت و آرامش به وجود می‌آورد و ما را متقاعد می‌کند که همه ارزش‌ها به آن ختم می‌شوند. بنابر این می‌توان گفت که این احساس و اعتقاد ارز از حیث روانشناختی محض باعث می‌شود که همه‌ی اشیاء در یک سطح قرار گیرند و این امر نیز دلیل موجهی است بر اینکه شکوه کنند پول در عصر ما به «خدا» مبدل شده است» (گنورک زیمل، پول در فرهنگ مدرن، ترجمه‌ی یوسف ابادری، ارغنون، شماره ۳، پائیز ۱۳۷۳، صص ۳۳۵-۳۳۴).

۱۰۴- هانس بلومنبرگ، فیلسوف و مورخ بزرگ آلمانی، در کتاب **مشروعیت عصر جدید**، از اخلاقی بودن مدرنیته در برابر عصر ماقبل مدرن دفاع کرده است:

(Hans Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit* (Frankfurt, 1966).

محمد رضا نیکفر در مقاله‌ی «خاستگاه و چیستی عصر جدید» و مقاله‌ی «در دفاع از حقانیت عصر جدید»، گزارشی تحلیلی - انتقادی از این کتاب ارائه کرده است. رجوع شود به سایت نیلگون، بخش مقالات محمد رضا نیکفر.

۱۰۵- برینگتون مور، ریشه‌های اجتماعی دیکتاتوری و دموکراسی، ترجمه حسین بشریه، مرکز نشر دانشگاهی، چاپ اول، ۱۳۶۹، صص ۱۲-۱۳.

قرآن محمدی - ۲۱

اخلاق سلوکی دین و دنیای جدید (۱۱ - ۱۲)

۷- تعارض اخلاق سلوکی دین با توسعه

سخن گفتن از تعارض اخلاق سلوکی دین با اخلاق منتهی به جامعه‌ی توسعه یافته‌ی مدرن، سخن گفتن از تعارض دین با امری، لزوماً خوب و مطلوب به شمار نمی‌رود. برای آنکه بزرگترین جامعه شناسان، در عین نشان دادن ارزش‌هایی که جامعه‌ی مدرن را به وجود آورده‌اند، و در عین برشمردن دستاوردهای مدرنیته، انتقادهای بی‌شماری از جامعه‌ی مدرن کرده‌اند. مارکس، دورکهایم، ویر، زیمل، هورکهایمر، آدرنو، فوکو، هابرماس و...، جامعه و فرهنگ مدرن را از زوایای گوناگون به تیغ نقد گرفته‌اند. داوری ارزشی دین‌دران و غیردین‌دران در خصوص جوامع توسعه یافته‌ی مدرن هر چه باشد، انکار نمی‌توان کرد که اخلاق و ارزش‌هایی که جوامع مدرن را پدید آورده‌اند، با اخلاق و ارزش‌های سلوکی دینی تعارض دارند. به تعبیر دیگر، سلوک اخلاقی عارفانه - صوفیانه‌ی معطوف به «تجربه‌ی دینی»، به جوامع توسعه یافته‌ی مدرن منتهی نمی‌شود. جوامع توسعه یافته‌ی مدرن، مسبوق به ارزش‌هایی هستند، که با ارزش‌های اخلاق سلوکی دینی، تعارض دارند. نگرش دنیا گریز، مخالف امور نا پایدار دنیوی است و مواهب دنیوی عارفان را خشنود نمی‌سازد. حتی فردیت شخص هیچ ارزشی ندارد. برای این‌که تنها راه وصال به معشوق، و تبدیل هجران محتاج به رویت مشتاق، دریافت «فقر ذاتی وجودی» و عدم محض است. غیر از خداوند موجودی وجود ندارد که ارزشمند یا بی‌ارزش باشد. سطح پائین این مدعا را سعدی بیان کرده است، که بر مبنای آن، در برابر عظمت وجودی خداوند، دیگر موجودات هیچ به حساب می‌آیند:

ره عقل جز پیچ نیست

بر عارفان جز خدا هیچ نیست

توان گفت این با حقایق شناس

ولی خرده گیرند اهل قیاس

که پس آسمان و زمین چیستند؟

بنی آدم و دام و دد کیستند؟

همه هر چه هستند از آن کمترند

که با هستی‌اش نام هستی برند

که گر آفتاب است یک ذره نیست

و گر هفت دریاست یک قطره نیست

چو سلطان عزت علم برکشد

جهان سر به جیب عدم درکشد ۱۰۶.

برخی دیگر هم گفته‌اند که اگر چه دنیا وجود دارد، ولی عارف کسی است که غیر خدا را نمی‌بیند، و هیچ چیزی او را از خداوند غافل نمی‌سازد. اما مولوی، چنانچه پس از این گفته خواهد شد، با این سطوح کاری ندارد، او به معنایی بسیار عمیق تر از اینها باور داشت:

هیچکس را تا نگردد او فنا

نیست ره در بارگاه کبریا

چیست معراج فلک این نیستی

عاشقان را مذهب و دین نیستی

پوستین و چارق آمد از نیاز

در طریق عشق محراب ایاز

ملک و مال و اطلس این مرحله

هست بر جان سبک رو سلسله

سلسله‌ی زرین بدید و غره گشت

ماند در سوراخ چاهی جان ز دشت

صورتش جنت بمعنی دوزخی

افعی پر زهر و نقشش گل رخی

(مثنوی، دفتر ششم، ابیات ۲۴۵ - ۲۳۲)

ارزش فائل شدن برای دنیا، به دنبال آن رفتن، آباد کردن آن، جمع آوری مواهب دنیوی و غیره، به جای آنکه آدمی را به خدا نزدیک سازد، او را از خداوند دور می‌کند، چه رسد به تجربه‌ی خداوند. سلوک عارفانه، سلوک فردی است، نه جمعی. مواجهه با خداوند، رویارویی شخصی و منحصر به فرد است. بدین ترتیب، وجود احکام فقهی اجتماعی در کتاب و سنت معتبر، و وجود صنف متخصص این دانش تماماً دنیوی (فقه) انکار نمی‌گردد. محل نزاع، روابط اخلاق سلوکی دینی با اخلاق منتهی به جوامع توسعه یافته‌ی مدرن است. غزالی فقه می‌گفت: فقه متعلق به خصومات دنیوی است، و متکفل آن فقیهانند که علمای دنیا هستند. او وعاظ را هم از گدایان به شمار می‌آورد. شاید گمان رود که امثال غزالی و مولوی از ساز و کار دنیا هیچ اطلاعی نداشته، و نمی‌دانسته‌اند که مومنان را به چه نحو سلوکی می‌خوانند، و آن سبک زندگی چه بر سر دنیا خواهد آورد؟ اما باید گفت که آن‌ها بخوبی می‌دانستند که اداره‌ی نظام دنیوی منوط به چیست؟ و چه چیز علت دوام زندگی دنیوی است؟ غزالی می‌گفت:

«خداوند نظام شهرها و مصلحت بندگان را در گرو غفلت و جهل شان نهاده است. بلکه نظم همه‌ی امور دنیا، وامدار غفلت و دون همتی است. اگر مردم همه عاقل و بلند همت شوند، از دنیا دلسرد خواهند شد، و چون دلسرد و زاهد شوند، زندگی ویرانی خواهد گرفت. در آن صورت، همه‌ی مردم از جمله خود زاهد، هلاک خواهند گشت» ۱۰۷.

به گمان غزالی، ادراه‌ی دنیای ماقبل مدرن هم منوط به غفلت، حرص و مسخر بودن مردم است، چه رسد به جوامع مدرن کنونی:

«پیشه و ران نیز مسخر شده اند تا مملکت برای ملوک سامان یابد و نیز دنیا خواهان مسخر شده اند تا راه دین برای دین‌دانان، که ملک آخرت است هموار گردد و اگر چنین نبود، دین دین‌دران هم سالم نمی ماند. لذا شرط سلامت دین اینان آن است که بیشتر مردم از دین خواهی اعراض کنند و به امور دنیا همت گمارند و این قسمتی است که مشیت ازلی خداوند آن را تقدیر کرده است و آیه **نحن قسمنا بینهم معیشتهم** اشاره به همین معنا دارد ۱۰۸.»

در پس جهان بینی غزالی و مولوی، اشعری گری ای خوابیده است که مسخر بودن اکثریت آدمیان و غفلت آن‌ها را ناشی از مجبور بودن شان به شمار می آورد:

«مردم مجبورند که دوستدار ریاست باشند... خداوند وعده کرده است که این دین را با اقوامی که خود نصیبی نمی برند، تأیید کند. لذا تو اندیشناک کار مردم مباش و به خود بپرداز. خداوند آنان را ضایع نخواهد کرد. از این بالاتر... اگر در شهر جز یک واعظ نافع نافذ الکلام نباشد... ما او را از وعظ کردن منع نخواهیم کرد. بلکه به او می‌گوییم وعظ کن و با خود هم مجاهده کن. و اگر بگویند نمی‌توانم، باز هم می‌گوییم به وعظ مشغول باش و مجاهده را هم فرو مگذار. چون می‌دانیم که اگر او وعظ نکند مردم همه هلاک خواهند شد، زیرا جز او کس دیگری در شهر برای این کار نیست، حال اگر بر وعظ مداومت کند و هدفش جلب قلوب و کسب ریاست باشد، خود او هلاک می‌شود. سلامت دین مردم محبوب تر است نزد ما از سلامت دین او به تنهایی. لذا ما او را فدای مردم می‌کنیم و می‌گوییم شاید این از زمره ی همان کسانی است که پیامبر فرمود این دین را به مدد اقوامی تأیید خواهد کرد که خود نصیبی ندارند ۱۰۹.»

نکته‌ی بسیار مهمی که غزالی گفته است، و با بحث حاضر ارتباط وثیقی دارد، آن است که غفلت مردم از آخرت و باطن جهان، و عدم پایبندی به اخلاق سلوکی دین، موجب آباد کردن دنیا است. اگر مردم بخواهند به آن اخلاق عمل کنند، نه تنها دنیا آباد خواهد شد، بلکه دنیا ویران می‌گردد:

«جایز نیست که مردم در دانستن امثال این معارف شرکت جویند و نیز جایز نیست که حامل این معارف آن را برای دیگران افشا کند، بلکه اگر همه آن‌ها را بدانند، دنیا ویران خواهد شد. **چون حکمت الهی اقتضا می‌کند که همه در غفلت غوطه ور باشند تا دنیا آباد گردد**، بلکه اگر همه‌ی مردم چهل روز طعام حلال بخورند، از فرط زهد، دنیا ویران و بازارها بسته خواهد شد ۱۱۰.»

جامعه‌ی توسعه یافته‌ی مدرن، مسبوق به اخلاقی خاص است. دموکراسی در جوامع توسعه نیافته، ایجاد نخواهد شد. به عبارت دیگر، میزانی از توسعه‌ی اقتصادی - اجتماعی - فرهنگی، شرط لازم ظهور و تولد دموکراسی است. دموکراسی مسبوق به توسعه است ولی توسعه، خود نیز مسبوق به ارزشهایی است که به طور تدریجی نظام سنتی ما قبل مدرن را جاروب کرده و نظام توسعه یافته را جایگزین آن می‌کنند. اخلاق آخرت‌گرای معطوف به کمال نفس، به دنیای خاکی اهمیت چندانی نمی داد. آنان بجای تغییر عالم خارج، به تغییر عالم درون می‌اندیشیدند. و تمام همشان معطوف به تحول انسان از طریق درون‌گرایی و پاک شدن از ابعاد پست و رذائل اخلاقی و جنبه‌ی حیوانی بود. اخلاقی که دنیا را جدی نمی‌گرفت، و معطوف به درون بود، نمی‌توانست تغییر چندانی در آن ایجاد کند. اخلاق سلوکی فقط به تهذیب نفس می پردازد. مارکس وقتی در تز یازدهم فوئرباخ اعلام کرد: «فیلسوفان تاکنون، فقط جهان را به راه‌های گوناگون تفسیر کرده‌اند، ولی اکنون مساله بر سر دگرگون کردن آن است»، به یکی از تفاوت‌های بنیادین جهان کهن و دوران مدرن اشاره می‌کرد. دگرگون کردن جهان نیازمند تصرف در جهان بود و تصرف در جهان نیازمند اخلاقی بود که تصرف و تغییر دنیا را، عملی نیکو محسوب نماید. بدین ترتیب «اخلاق دنیوی» شکل گرفت. اخلاقی که ناظر بر آباد کردن دنیا، بهروری از آن و بهزیستی در آن بود. اخلاق دنیوی جدید، اگر می‌خواست راهگشای تغییر و بناکردن جهان جدیدی باشد، چاره‌ای نداشت جز آنکه ابعاد مذموم و مطعون و خاکی وجود آدمی را جدی بگیرد و آن‌ها را رها سازد تا رشد کنند، ریشه بدوانند و دنیایی بسازند متفاوت از جهان بسته‌ی کهن. مارکس زمانی نوشت:

جامعه‌ی بورژوایی مدرن مثل جادوگری است که دیگر از پس نیروهایی زیر زمینی که با جادوی خود احضار کرده است، بر نمی‌آید، دقیقاً به همان رذائلی اشاره می‌کرد که ازاد شده بودند، و در حال ساختن دنیایی بودند که مارکس آن را از زوایای گوناگون ناپذیرفتنی به شمار می آورد. اما این "لشکر جن‌ها" با قدرت خلاق خود، جهان جدید را پدید آوردند. به این ترتیب، آنچه در جهان کهن رذیلت محسوب می‌شد، در دوران مدرن، به فضیلت تبدیل شد. ابعادی از

وجود آدمیان که بدون به رسمیت شناختن آن‌ها، جهان جدید به وجود نمی‌آمد. هواهای نفسانی که در بادی امر یکسر زیانبار و ویرانگر تلقی می‌شد، در پایان قرن هفدهم و خصوصاً قرن هجدهم به مقام جوهر حیات جمعی و نیرویی بالقوه سازنده ارتقاء یافتند و معلوم شد که عالمی که هواهای نفسانی در آن آزاد و فعال‌اند بمراتب بهتر از جهانی است که در آن این امیال سرکوب می‌شوند. اخلاق مدرنیزاسیون و بازار، بطور بنیادین با اخلاق دنیا گریز و زاهدانه‌ی گذشتگان تعارض دارد. دموکراسی‌های مدرن، فرزند فرایند مدرنیزاسیون‌اند. جامعه گرفتار فقر گسترده، جهل، ناامنی نمی‌تواند خالق دموکراسی باشد. برای پیدایش دموکراسی، جامعه باید در ابعاد مختلف توسعه یابد و توسعه منکی بر اخلاقی است متفاوت و متعارض با اخلاق کهن.

۸- تجربه‌ی گفت‌وگوی با خداوند

ادیان ابراهیمی، به خدای متشخص انسانوار باور دارند. مطابق روایت متون مقدس ادیان غربی، خداوند در طول تاریخ با انسان‌های بی شماری گفت‌وگو کرده است. خدای متشخص انسانوار در زندگی و حیات گذشتگان حضور فعال داشت. تاریخی که متون مقدس ابراهیمی به تصویر می‌کشند، تاریخ گفت و شنودهای خداوند با آدمیان، تاریخ دخالت‌های مستقیم خداوند در زندگی جمعی آدمیان، و تاریخ معجزاتی است که خداوند از طریق کارگزاران خود آفریده است. خدای آن‌ها، به آدمی از خود او نزدیک تر است. هر گاه او را بخوانند، می‌شنود، و به آن‌ها پاسخ می‌گوید. دعا‌های آن‌ها را مستجاب می‌کند. تجربه‌ی دینی، در ادیان ابراهیمی، تجربه‌ی کلامی (گفت و شنودی) با خداوند است. نمونه‌ی زیر یکی از مصادیق تجربه‌ی دینی در کتاب مقدس است:

«در سالی که عزیزی پادشاه مرد، خداوند را دیدم که بر کرسی بلند و عالی نشسته بود و هیكل از دامن‌های وی پر بود، و سرافین بالای آن ایستاده بودند که هر یک از آن‌ها شش بال داشت، و با دو تا از آن‌ها روی خود را می‌پوشانید و با دو تا پاهای خود را می‌پوشانید و با دو تا نیز پرواز می‌کرد. و یکی دیگری را صدا زده، می‌گفت: قدوس، قدوس، قدوس، یهوه صباپوت تمامی زمین را از جلال او مملو است. و پایه‌های آستانه از آواز او که صدا می‌زد، می‌لرزید و خانه از دود پر شد. پس گفتم: وای بر من که هلاک شده‌ام، زیرا من مرد ناپاک لب هستم و در میان قوم ناپاک لب ساکنم و چشمانم یهوه صباپوت پادشاه را دیده‌ام. آن گاه یکی از سرافین نزد من پرید، در حالی که اخگری را که با انبر از روی مذبح برگرفته بود در دست داشت، آن را بر دهانم گذارده، گفت که اینک لب‌ها را لمس کرده‌ام و عصیان‌ت رفع شده و گناهت کفاره گشته است. آن گاه آواز خداوند را شنیدم که می‌گفت که را بفرستم و کیست که برای ما برود، گفتم لبیک، مرا بفرست ۱۱۱.»

گفت‌وگوهای خداوند با ابراهیم یکی از مصادیق ارتباط کلامی خداوند است که در کتاب مقدس و قرآن گزارش شده‌اند. کیر گگور پروژه‌ی ایمان‌گرایی خود را بر اساس گفت‌وگوی خداوند با ابراهیم و دستور خداوند به او که فرزندش را قربانی کند، بنا کرده است ۱۱۲.

به تعبیر مارتین بوبر، رابطه‌ی من - تو، میان انسان و خداوند برقرار است. اگر چه متون مقدس دینی گزارش‌های بسیاری از گفت‌وگوی خداوند با انسان‌ها نقل کرده‌اند، اما اکثریت مومنان در جهان ماقبل مدرن، فاقد تجربه‌ی گفت‌وگوی با خداوند بوده‌اند. به طور طبیعی این پرسش اندیشه سوز و تکان دهنده‌ی وجودی، در ذهن آن‌ها شکل می‌گرفت که چرا خداوند با آنان سخن نمی‌گوید؟

عارف شوریده‌ای چون مولوی هم به نوعی با این مسأله درگیر بود و در برخی از مواضع کوشیده است تا راه حلی برای عدم گفت‌وگوی خداوند با آدمیان، عرضه بدارد. او ضمن داستانی آورده است که سالکی دائماً خداوند را می‌خواند، اما پاسخی از او دریافت نمی‌داشت. شیطان این شک را در او ایجاد می‌کند که خواندن خدا و پاسخ دریافت نداشتن، چه سودی دارد؟

آن یکی الله می‌گفتی شبی

تا که شیرین می‌شد از ذکرش لبی

گفت شیطان آخر ای بسیار گو

این همه الله را لیبیک کو

می‌نیاید یک جواب از پیش تخت

چند الله می‌زنی با روی سخت

(مثنوی، دفتر سوم، ابیات ۱۹۱-۱۸۹)

نکته‌ی جالب توجه در طرح مسأله از سوی مولوی آن است که وی، بجای آنکه مسأله را به عنوان درگیری وجودی (existential) مطرح سازد، آن را محصول شیطان اغواگر و منحرف کننده به شمار آورده است. مطابق روایت مولوی، سالک دل شکسته و پشیمان از خواندن می‌شود:

او شکسته دل شد و بنهاد سر

دید در خواب خضر را در حضر

گفت هین از ذکر چون وامانده‌ای

چون پشیمانی از آن کش خوانده‌ای

گفت لیبیک نمی‌آید جواب

زان همی ترسم که باشم رد باب

(مثنوی، دفتر سوم، ابیات ۱۹۴-۱۹۲)

مولوی کوشیده است تا پاسخی برای سالکانی که دائماً با تمام وجود خدا را می‌خوانند، اما پاسخی دریافت نمی‌دارند، آماده نماید:

گفت آن الله تو لیبیک ماست

و آن نیاز و درد و سوزت پیک ماست

حیل‌ها و چاره جویی‌های تو

جذب ما بود و گشاد این پای تو

ترس و عشق تو کمند لطف ماست

زیر هر یا رب تو لیبیک‌هاست

(مثنوی، دفتر سوم، ابیات ۱۹۷-۱۹۵)

مولوی پس از این، مطابق مذاق اشاعره، می‌گوید که خداوند بسیاری از آدمیان را نحوه‌ای از حیات بخشیده است، تا نتوانند او را بخوانند. به عنوان نمونه، خداوند به فرعون مال، ملک، عدم بیماری و درد و رنج داد، تا حتی یک بار هم خدا را نخواند. پس آدمیان دو گروه‌اند، یک دسته آنانند که خداوند دنیا را به آن‌ها داده است، تا او را نخوانند، و دسته‌ی دیگر آدمیانی هستند که دنیا را از آن‌ها گرفته‌اند، اما به جای آن، به آن‌ها اجازه داده‌اند تا خدا را بخوانند. آن‌ها نباید در انتظار پاسخ خداوند باشند، چرا که همین که به آن‌ها حالتی داده شده است که می‌توانند خدا را بخوانند، همان حالت و موقعیت را باید عین پاسخ خداوند به شمار آورند. روشن است که راه حل مولوی برای حل مسأله‌ی دشوار

پاسخ ندادن خداوند به صدا و طلب بندگان و سالکان، در چارچوب خدای متشخص انسان‌وار سخن‌گوست. اما اگر آن سخنان مولوی که خداوند را صورت بی صورت، و فاقد هر گونه تشخص خوانده است را سخنان اساسی و محوری او به شمار آوریم، در آن صورت دیگر با مسأله‌ای به نام مسأله‌ی خاموشی گزیدن و سکوت خداوند مواجه نخواهیم بود. برای این‌که، تمام تصورات آدمیان درباره خداوند، از جنس صورت افکنی بر امر بی صورت است. به تعبیر غزالی:

«اصولاً جمیع الفاظ زبان وقتی در حق خداوند به کار می‌روند، مجازی و استعاری می‌شوند»^{۱۱۳}. سخن گو کردن خداوند، یکی از صورت‌های انسانی است که آدمیان بر هستی بی صورت می‌افکنند. اما باید به هوش باشند که: **لیس کمثله شیء**.

نه دو باشد تا توی صورت پرست

پیش او یک گشت کز صورت پرست

گر تو صد سیب و صد آبی بشمری

صد نماید یک شود چون بسفیری

در معانی قسمت و اعداد نیست

در معانی تجزیه و افراد نیست

اتحاد یار با یاران خوشست

پای معنی گیر صورت سرکشست

صورت سرکش کن برنج

تا ببینی زیر او وحدت چو گنج

منبسط بودیم و یک کهر همه

بی سر و بی پا بدیم آن سر همه

یک گهر بودیم همچون آفتاب

بی گره بودیم و صافی همچو آب

چون بصورت آمد آن نور سره

شد عدد چون سایه‌های کنگره

کنگره ویران کنید از منجیق

تا رود فرق از میان این فریق

(مثنوی، دفتر اول، ابیات ۶۹۲-۶۷۸)

بر همین مبنا، مولوی در مواضع مختلف، سخنان عارفان مجذوب را سخن خداوند خوانده و انا الحق گفتن آنان را روا شمرده است. سالکی که چون قطره‌ای در اقیانوس هستی محو می‌شود، وقتی سخن بگوید، سخن او، سخن خداوند به شمار می‌آید، نه آنکه خداوند سخن بگوید. هر چه عارف درباره‌ی خداوند بگوید، خدای بی صورت نخواهد بود، بلکه نقش‌ها و صوری است که او بر خدای بی صورت می‌افکند. در آن حالت، عارف خود خداست که سخن می‌گوید:

با مریدان آن فقیر محتشم
 بایزید آمد که نک یزدان منم
 گفت مستانه عیان آن ذوفنون
 لا اله الا اناها فاعبدون
 مست گشت او باز از آن سغراق زفت
 آن وصیتهاش از خاطر برفت
 چون پری غالب شود بر آدمی
 گم شود از مرد وصف مردمی
 هرچه گوید آن پری گفته بود
 زین سری زان سری گفته بود
 چون پری را این دم و قانون بود
 کردگار آن پری خود چون بود
 اوی او رفته پری خود او شده
 ترک بی الهام تازی گو شده
 چون همای بی خودی پرواز کرد
 آن سخن را بایزید آغاز کرد
 عقل را سیر تحیر در ربود
 زان قوی تر گفت کاول گفته بود
 نیست اندر جبه ام الا خدا
 چند جویی بر زمین و بر سما
 نقش او فانی شد آینه
 غیر نقش روی غیر آنجای نه
 ور ببینی روی زشت آن هم توی
 ور ببینی عیسی و مریم توی
 او نه اینست و نه آن او ساده است
 نقش تو در پیش تو بنهاده است

(مثنوی، دفتر چهارم، ابیات ۲۱۴۲ - ۲۱۰۲)

نقش‌هایی که آدمی بر خداوند می‌افکند، در واقع نقش خود اوست. مولوی عین همین سخنان را در خصوص تجربه‌ی انال‌حق گفتن حلاج هم بیان داشته است:

صیغه الله هست خم رنگ هو

پیسها یک رنگ گردد اندرو

چون در آن خم افتد و گویش قم

از طرب گوید منم خم لا تلم

آن منم خم خود انا الحق گفتنست

رنگ آتش دارد الا آهنست

رنگ آهن محو رنگ آتشست

ز آتشی می لافد و خامش و شست

چون بسرخ‌ی گشت همچون زر کان

پس انا النارست لافش بی زیان

شد ز رنگ و طبع آتش محتشم

گوید او من آتشم من آتشم

آتش چه آهن چه لب ببند

ریش تشبیه مشبه را مخند

پای در دریا منه کم گوی از آن

بر لب دریا خمش کن لب گزان

(مثنوی، دفتر دوم، ابیات ۱۳۵۷-۱۳۴۶)

گفت فرعونى انا الحق گشت پست

گفت منصورى انا الحق و برست

(مثنوی، دفتر پنجم، بیت ۲۰۳۶)

اگر خداوند هستی نامتشخص باشد، مسأله‌ای به نام مسأله‌ی سخن نگفتن خداوند با سالکان و بندگان، وجود نخواهد داشت. اما اگر خداوند، متشخص انسان‌وار باشد، یعنی یکی از موجودات عالم باشد، مسأله‌ی سخن نگفتن او با سالکان و مومنان، چون مسأله‌ای لاینحل در مقابل قائلان به خدای متشخص انسان‌وار سخن‌گو سبز خواهد شد. مولوی در چارچوب خدای متشخص انسان‌وار، اولاً: این مسأله را آفریده‌ی شیطان به شمار می‌آورد و ثانیاً: با اتخاذ رویکردی اشعری مسلک، در واقع به مسأله پاسخ نمی‌گفت. ثالثاً: با طرح این که خود خداوند برخی از آدمیان را از خواندن خود دور کرده و برخی دیگر را به خواندن خود وادار کرده، داورى اخلاقى در خصوص رفتار متفاوت آدمیان را تعطیل کرده است، برای آنکه، همه بر اساس طرح پیشین خداوند به کارى خاص مشغولند. در داستان شیطان و معاویه هم مولوی از زبان شیطان می‌گفت که خداوند بازى شطرنجى در عالم بر پا کرده است که من، یکی از مهره‌های بازی

او هستم و همان نقشی را بازی می‌کنم که او خواسته است. اگر در جهان کهن موجود اسطوره‌ای به نام شیطان در ذهن و ضمیر سالکان و مومنان شک و شبهه ایجاد می‌کرد، دوران مدرن، شیاطینی چون: فوئر باخ، مارکس، فروید، نیچه، هایدگر، سارتر، دورکهایم، فوکو، وبر، و ده‌ها چون اینان آفرید و به آن‌ها امکان داد تا ذهن و نفس و جسم آدمیان را در سیطره‌ی خود بگیرند. مسائلی که اینها برای خدا و تجربه‌ی دینی در دوران مدرن آفریده‌اند، دین‌دران قائل به وجود خدای متشخص انسان‌وار را به عقب نشینی بسیار مهمی واداشته است. آنان نگذاشتند محل نزاع محدود به تعارض اخلاق سلوکی دین با مدرنیزاسیون باقی بماند. حال نوبت آن‌ها بود که سهم خود را از خدای متشخص انسان‌وار بستانند. قصه‌ی مسأله‌ی تجربه‌ی دینی در دوران مدرن، و پیامدهای الهیاتی آن، باید همچنان پی گرفته شود.

پاورقی‌ها:

- ۱۰۶- بوستان، باب عشق و مستی.
- ۱۰۷- غزالی، **احیاء علوم الدین**، جلد ۳، کتاب ذم الدنیا، ص ۲۲۷.
- ۱۰۸- غزالی، **احیاء علوم الدین**، جلد دوم، کتاب الحلال و الحرام، ص ۱۰۹.
- ۱۰۹- پیشین، جلد سوم، **کتاب ذم الجاه و الریاء**، صص ۳۲۶-۳۲۷.
- ۱۱۰- پیشین، جلد چهارم، **کتاب المحبه**، ص ۳۳۷.
- ۱۱۱- **کتاب مقدس**، کتاب اشعیاء نبی، باب ششم، ۸- ۱.
- ۱۱۲- کیرگگور می‌گوید: در آیه‌ی ۲۶ از بخش چهاردهم انجیل لوقا، چنانکه همه می‌دانند، آموزه‌ی شگفتی در باب وظیفه‌ی مطلق ما در برابر خداوند هست:
- «اگر کسی نزد من آید و پدر و مادر و زن و اولاد و برادران و حتی جان خود را نیز دشمن ندارد شاگرد من نمی‌تواند بود. این سخن سختی است، و چه کسی تاب شنیدنش را دارد؟»
- ۱۱۳- غزالی، **احیاء علوم الدین**، جلد ۴، ربع منجیات، کتاب التوحید و التوکل، ص ۲۵۵.

قرآن محمدی - ۲۱

اخلاق سلوکی دین و دنیای جدید (۱۳-۱۵)

۹- دوران مرگ و انکار خدا

اخلاق سلوکی دین، بنابر مدعا به تجربه‌ی دینی منتهی می‌شود. تجربه‌ی دینی، ارتباط مستقیم و بی واسطه‌ی خداوند است. سالک خدا را به نوعی می‌بیند و حضور او را احساس می‌کند. گوهر این مدعا آن است که خدای متشخص انسان‌واری وجود دارد که با آدمیان ارتباط مستقیم و شخصی برقرار می‌کند. تجربه‌کننده (سالک)، امری بیرون از وجود خویش را تجربه می‌کند. آن امر عینی، مشابه هیچ چیز نیست، او با اشیا و پدیده‌های این جهانی تفاوت بنیادین دارد. پس تجربه‌کننده امری را مشاهده می‌کند که شبیه هیچ چیز نیست، او «بکلی دیگر» است. کتاب‌های مهمی در قرن گذشته درباره‌ی تجربه‌ی دینی در سراسر جهان منتشر شده است. یکی از مهمترین آن‌ها کتاب **انواع تجربه‌ی دینی** (۱۹۰۱) ویلیام جیمز (۱۸۴۲-۱۹۱۰) است. جیمز تجربه‌های عرفانی را: بیان ناپذیر، معرفت‌بخش، ناپایدار و انفعالی خواند. انفعالی بودن آن به این دلیل است که عارف احساس می‌کند که دیگری (متعلق تجربه) او را در چنگ گرفته و بر او سیطره یافته است. سلوک عرفانی به تجربه‌های مرحله‌ای زیر منتهی می‌شوند:

اول- احساس این که یک کلمه یا محرک حسی معنایی عمیق تر دارد. دوم- حس ناگهانی حضور دوباره در جایی که قبلاً نبوده‌ایم. سوم- احساس استغراق در حقایق ادراک ناپذیر. چهارم- امحای تجربه‌ی حسی، و از میان برداشتن همه چیز بجز خود انتزاعی. پنجم- احساس اتحاد وجد آمیز با ژرف ترین حقیقت. ششم- هشیاری کیهانی یا عرفانی تمام عیار. رودلف اتو (۱۸۶۹-۱۹۳۷) در کتاب **امر قدسی** (۱۹۱۷) به موضوع تجربه‌ی امر قدسی پرداخته و درباره‌ی «عامل غیر عقلانی در مفهوم امر الهی» سخن گفته است. هشیاری ربانی (numinous consciousness) کانون توجه اوست و تأکید می‌کند که هر تبیینی از این تجربه‌ی غیر عقلانی، ناقص و ناکافی خواهد بود. برای آنکه تجربه‌ی امر قدسی، از هر جهت «استثنایی»، «بیان ناپذیر» و «رازآلود» است. تجربه‌ی امر قدسی، از یک سو ترسناک، مهیب و رعب آور است و از سوی دیگر جذاب، دلربا و همراه با عشق و مهربانی است ۱۱۴.

پس از جیمز، شاگرد او جیمز پرات (۱۸۷۵-۱۹۴۴) با نوشتن کتاب **شعور دینی** (۱۹۲۰) ادبیات تجربه‌ی دینی را شکوفاتر ساخت. مارتین بوبر (۱۸۷۸-۱۹۶۵) فیلسوف و متأله یهودی در کتاب **من-تو**، کوشیده است تا رابطه‌ی با خدای متشخص انسان‌وار را، در تفاوت با دیگر روابط، تبیین کند ۱۱۵.

کتاب **کسوف خداوند** هم به همین مسائل پرداخته است. کتاب **عرفان و فلسفه** والتر ترنس استیس (۱۸۸۶-۱۹۶۷) یکی دیگر از متونی است که در خصوص تجربه‌ی عرفانی نوشته شده است. استیس تجربه‌ی عرفانی را دارای هفت ویژگی قلمداد می‌کند:

اول- آگاهی وحدانی، وحدت حقیقی، خلا، آگاهی ناب. دوم- بی زمان و بی مکان بودن. سوم- احساس عینیت یا حقیقت داشتن. چهارم- احساس تبرک و تیمن، صلح و صفا و ظایر آن. پنجم- احساس امر قدسی، حرمت دار یا الوهی. ششم- متناقض‌نمایی. هفتم- بیان ناپذیر بودن ۱۱۶.

مدافعان تجربه‌ی دینی، متعلق آن تجربه را، خدای متشخص انسان‌وار یا خدای نامتشخص قلمداد می‌کنند. اما بسیاری از متفکران مدرن، به طرق مختلف، وجود خدا را انکار کرده، یا حداقل، مرگ خداوند را اعلام کرده‌اند. لودویگ فویرباخ (۱۸۷۲-۱۸۰۴) در **گوهر مسیحیت** (The Essence of Christianity) خدا و دین را محصول فرافکنی‌های امیال و آرزوهای خود انسان‌ها به شمار آورده است. به تعبیر دیگر، او می‌گفت:

خداوند انسان‌ها را خلق نکرده است، بلکه انسان‌ها، خدا را خلق کرده‌اند. و باز هم به تعبیری دیگر، انسان «ذات» خودش را از خود جدا می‌کند و از آن سوژه ای خود بنیاد به نام «خدا» بر می‌سازد. در گام بعد، مخلوق (خدا) بر خالق (انسان) حاکم می‌شود و با تغییر نقش، فاعل مطلق می‌گردد ۱۱۷.

انگلس گفته است، پس از انتشار گوهر مسیحیت: «همه ما بی درنگ فوئر باخی شدیم. این را که مارکس با چه شور و شوقی از این نگرش نو استقبال کرد و- به رغم تمام ملاحظات انتقادی‌اش- تا چه اندازه تحت تاثیر آن قرار گرفت، با مطالعه خانواده مقدس می‌توان دریافت ۱۱۸.»

مارکس بشری بودن دین را از فوئر باخ گرفت، منتها دین را محصول جامعه و تضادهای آن به شمار می‌آورد. او نقد دین را پیش زمینه همه نقدها می‌دانست و تأکید می‌کرد که آموختن دین و خدا را بر ساخته‌اند [۱۱۹]. مطابق نظر مارکس، دین پدیده‌ای است که مردم برای تحمل درد و رنج زندگی واقعی‌شان، از آن به عنوان التیام استفاده می‌کنند. تریاک خواندن دین، به خاطر آن بود که تریاک، داروی طبی درمان درد ها در قرن هجدهم بود. نقد مارکس ناظر به شرایط اجتماعی ای بود که مذهب را پدید می‌آورد. او در جلد اول سرمایه نوشته است:

«تکنولوژی آشکار کننده ی فعالیت انسان در برابر طبیعت و روند تقسیم تولید معیشت وی است و بنابراین نشان دهنده ی مناسبات اجتماعی زندگی انسان و مفاهیمی معنوی است که از آن مناسبات سرچشمه می‌گیرند. حتی هر تاریخ دین که از این پایه ی مادی چشم بپوشد فاقد جنبه ی انتقادی می‌شود. البته به دست آوردن هسته ی زمینی جهان مه آلود مذهبی از راه تجرید به مراتب آسان تر است تا آنکه، به عکس، در مورد مشخص، از روی مناسبات واقعی زندگی، تحول اشکال آسمانی شده ی آن تحقیق شود. ولی این روش اخیر یگانه اسلوب ماتریالیستی و بنابراین یگانه اسلوب علمی است ۱۲۰.»

با توجه به این‌که از نظر مارکس، روبنای حقوقی، فلسفی و مذهبی کم یا بیش محصول مستقیم شرایط اقتصادی حاکم بر یک جامعه معین (زیربنا) است، با دگرگونی شرایط اجتماعی-اقتصادی، تحول و زوال دین (به عنوان رو بنا) حتمی خواهد بود. مانیفست کمونیست مارکس، بیانگر فرآیند محو شدن هاله تقدس، بی یقینی، دنیوی شدن، و نفی و تغییر دائمی تمام عقاید کهن در عصر بورژوازی است ۱۲۱. دوران مدرن با انقلاب مدام و تحول بی پایان و خلق مستمر و نوسازی در همه قلمروهای زندگی چگونه می‌توانست امری ثابت و مقدس را تاب آورد. هاله تقدس، نزد مارکس، نماد نخستین تعلق دینی است، یعنی تعلق داشتن به امری مقدس. جهان به دو بخش لاهوتی (sacred) و ناسوتی (profane) تقسیم می‌شود. دین یعنی تعلق داشتن به امر قدسی و بهره مند شدن از هاله تقدس. دوران مدرن، دوران از دست رفتن هاله تقدس و محو دین است ۱۲۲. مارکس و انگلیس با پرده برداری از ساز و کار از خود بیگانگی مذهبی، پایان دین از طریق انقلاب اجتماعی را اعلام می‌دارند. نیچه دوران مدرن را، دوران مرگ خدا اعلام کرد ۱۲۳. ایده ی «مرگ خدا»ی نیچه متفکران بسیاری را به تفکر واداشت. هایدگر، سارتر، فوکو و دیگران. از آن زمان تاکنون، متفکران تفسیرهای متفاوتی از مدعای نیچه ارائه کرده‌اند. ژان پل سارتر مدعای نیچه را تا انکار وجود خدا پیش راند. میشل فوکو کوشید تا تمامی معانی ضمنی حکم نیچه را بیرون کشد. به گفته ی فوکو، مرگ خداهم زمان با مرگ انسان بود. برای آنکه با مرگ خداوند، تمامی ابعاد و ساحات نامحدود و نامتناهی انسان و جهان نیز مرد، آدمی در محدوده ی هستی خود زندانی شد و تاریخ اش تابع محدودیت ذاتی و حکمفرمایی بی حد و حصر، حد و حصر شد. فوئر باخ، مارکس، نیچه، فروید، سارتر، هایدگر و فوکو برخی از اندیشمندان دوران مدرن‌اند که خدا را به شیوه‌های متفاوت از جهان حذف کردند. اما این رویکرد منحصر به آن‌ها نبود. نظریه پردازان عصر مدرن، فقط گزارش‌گر دوران جدید نبودند، آن‌ها با بر ساخته‌های خود، دوران نوین را هم بر می‌ساختند. پیش از این نوشتیم که لاک وود گفته است دورکهایم جامعه را به منزله ی «موجودیتی در نهایت امر، دینی» به شمار می‌آورد. **صور بنیانی حیات دینی**، آخرین کتاب اوست که می‌توان در این خصوص به آن استناد کرد. از نظر او، دین کارکردی اجتماعی دارد:

«قدرتی که بدین‌سان [یعنی از راه دین] بر عزت نفس [فرد] تحمیل می‌شود و به صورت موضوع پرستش او در می‌آید جامعه است، جامعه‌ای که خدایان فقط صورت شخصی آن هستند. دین در یک کلام نظام نمادهایی است که جامعه به مدد آن از خویش آگاهی می‌یابد، دین شیوه ی اندیشیدن درباره‌ی هستی جمعی است» ۱۲۴.

دورکهایم به وجود و عدم عالم غیر مادی کاری نداشت، اگر چه جامعه‌شناسی او جایی برای خدا و دیگر موجودات غیر مادی باقی نمی‌گذارد. او می‌گفت دین همین جهان مادی را به دو قلمرو مقدس و نامقدس، یا لاهوتی (sacred) و ناسوتی (profane) تقسیم می‌کند ۱۲۵. دورکهایم دین را چنین تعریف کرده است:

«دین عبارت است از دستگامی همبسته از باورها و اعمال مربوط به امور لاهوتی، یعنی مجزا [از امور ناسوتی]، ممنوع، این باورها و اعمال همه‌ی کسانی را که پیرو آن‌ها هستند در یک اجتماع اخلاقی واحد به نام کلیسا [امت] متحد می‌کنند» ۱۲۶.

جامعه‌شناسی معرفت دورکهایم، جامعه را منشأ همه‌ی مقولات به شمار می‌آورد. به تعبیر دیگر، دلایل را به علل اجتماعی تحویل می‌کند. کانت توجه همگان را به فاعل شناسایی معطوف داشت. به گفته او، ذهن فعالانه مدرکات حسی دریافتی (تجربه‌هایش) را شکل می‌دهد. زمان و مکان و علیت صور و مقولاتی هستند که ذهن (فاعل شناسنده) بر جهان پدیدارها (فنون‌ها) می‌افکند. آدمیان جهان را آن‌چنان که از پس حواس‌شان می‌گذرد، ادراک می‌کنند. اما دورکهایم، برعکس کانت همه‌ی مفاهیم و مقولات را برساخته‌ی جامعه به شمار می‌آورد. از نظر او، دین (خدا) هم امری اجتماعی است که به وسیله‌ی جامعه برساخته می‌شود ۱۲۷. دورکهایم سیر تحول جوامع بشری را، سیر از لاهوتی به ناسوتی می‌داند. جوامع بشری در اثر فرایند مدرنیزاسیون و فرایند جدایش (differentiation) امور دنیوی را از سیطره دین خارج و ناسوتی می‌کنند ۱۲۸.

دورکهایم تمام کوشش خود را مصروف آن کرد تا نشان دهد، دین و خدا چیزی نیستند، جز جامعه. این مدعا، مخالفان بسیار داشته است. تا آنجا که، ایوانز-پریچارد گفته است: «نه وحشیان، بلکه دورکهایم بود که جامعه را به خدا تبدیل کرد» ۱۲۹.

آیریس مرداک هم گفته بود، باورها، آرمان‌ها و ارزش‌های دینی سنتی، تأثیر و نفوذ خود را در دوران مدرن از دست داده، و رو به زوال اند. اما چارلز تیلور، این گزارش را مطابق با واقع نمی‌داند و آن را نقد و رد کرده است ۱۳۰.

۱۰- اسطوره زدایی از عالم، اسطوره زدایی از متون مقدس دینی

در بخش‌های گذشته آرای ماکس وبر در این خصوص که علم جدید عالم را اسطوره زدایی و از راز و رمز خالی کرده است، از نظر گذشت. تفسیر علی و معلولی جهان و روابط آدمیان، جایی برای غیر زمینیان و نقش آفرینی آن‌ها باقی ننهاده است. وبر آگاه بود که چنین سرنوشتی، و زندگی در چنین عالمی، برای بسیاری از افراد غیر قابل تحمل خواهد بود. به همین دلیل در پایان «علم در مقام حرفه» گفت: اگر کسی مردانه تحمل تقدیر دوران مدرن را ندارد، بهتر است به کلیسا‌های کهن بازگردد:

«خرد ورزی و عقلانی‌گری، و مهمتر از این دو، "وهم زدایی از جهان" ویژگی‌هایی هستند که سرنوشت زمانه ی ما را ترسیم می‌کنند. دقیقاً غایی‌ترین و متعالی‌ترین ارزشها از زندگی عمومی‌کنار نهاده شده اند و به حوزه ی استعلایی زندگی عرفانی و یا به حوزه ی اخوت ناشی از روابط مستقیم شخصی انسانی رانده شده اند... به کسی که نمی‌تواند مردانه سرنوشت زمانه را تحمل کند، باید گفت بهتر است آرام و بدون جار و جنجالهایی که مرتدان برپا می‌کنند، صادقانه و بدون چون و چرا، به کلیسا باز گردد. آغوش کلیساهای کهن همیشه با مهر و محبت به روی او باز است. آن‌ها زندگی را بر او سخت نخواهند گرفت. او در هر حال ناگزیر است به طریقی به "ایثار فکری" دست بزند، و اگر بتواند واقعاً چنین کند نباید او را ملامت کرد. زیرا چنین ایثار فکری، که در جهت تسلیم بی چون و چرای مذهبی صورت می‌گیرد، از نظر اخلاقی موضوعی است که با گریز از تکلیف بی چون و چرای صداقت فکری کاملاً تفاوت دارد، و این گریز هنگامی آغاز می‌شود که شخص فاقد شهامت لازم برای روشن کردن دیدگاه نهایی خود باشد و بخواهد با قضاوت‌های نسبی ضعیف، گریز از این وظیفه را تسهیل کند» ۱۳۱.

اما بازگشت به کلیساهای کهن، و فرار از اندیشه‌ی تجدد (مدرنیته) و نظام اجتماعی مدرن، در دورانی که مدرنیته بر همه‌ی جهان سیطره یافته است، کار ساده‌ای نبود و نیست. دین‌داران مجبور بودند و هستند که در این دنیا زندگی کنند. این اجبار آنان را مجبور کرد تا مدعای وبر در خصوص اسطوره‌زدایی از عالم را به متون مقدس دینی هم سرایت دهند، و با اسطوره‌زدایی از این متون، دینی متناسب به دوران مدرن برسانند. به تعبیر دیگر، دین‌داران که نمی‌توانند مدرنیته را دینی یا تابع دین کنند، دین را مدرن و تابع مدرنیته کرده‌اند. رودلف بولتمان (۱۹۷۶-۱۸۴۴)، مثلاً اگزیستانسیالیست آلمانی، یکی از متفکرانی بود که این نوع قرائت و خوانش متون مقدس دینی را باب کرد. او جهان‌شناسی کتاب مقدس (خصوصاً معجزات، مداخله‌ی قدرت‌های فوق طبیعی در تاریخ) را اسطوره‌ای و مخالف علم جدید دانست و بر این نکته تأکید کرد که: علوم تجربی مدرن با تعلیل جهان (تفسیر علی)، تصویری از عالم به دست می‌دهند که نافی دخالت عوامل فوق طبیعی در جهان طبیعت و قلمرو انسانی است. تفکر و نحوه‌ی زیست انسان مدرن را علوم تجربی شکل داده‌اند، به همین دلیل، آدمیان مدرن دخالت عوامل غیر زمینی در زندگی شان را نمی‌پذیرند. در دوران مدرن، مومن‌ترین دین‌داران هم وقتی بیمار شوند، به جای آنکه با رجوع به عوامل غیر مادی بیماری خود را درمان کنند، به پزشکان مراجعه می‌کنند. به گفته‌ی بولتمان، تفاوت جهان بینی کتاب مقدس با جهان بینی جدید، به تفاوت بنیادین اسطوره و علم باز می‌گردد. بولتمان تفسیری وجودی از کتاب مقدس بر می‌سازد که با علم جدید تعارض نداشته باشد. به تعبیر دیگر، هرمنیوتیک بولتمان، اسطوره‌های کتاب مقدس را تأویل کرده و معنای عمیق پشت اسطوره‌ها را از دل آن‌ها بیرون می‌آورد. او گفته است:

«اسطوره‌زدایی چیزی بیش از این نیست که فراخوانی کلام خداوند را روشن سازد. اسطوره‌زدایی، متون مقدس را تفسیر می‌کند تا برای مفاهیم اسطوره‌ای معنای عمیق تری بیابد و کلام خداوند را از چنگال جهان بینی‌های گذشته آزاد سازد» (۱۳۲).

بولتمان زبان کتاب مقدس را توصیف اعمال ماوراء الطبیعی به شمار نمی‌آورد و می‌گوید نباید به تولد خارق العاده‌ی مسیح، تجسد، و رستاخیز مجدد به عنوان حقایقی عینی نگریست، بلکه باید به معنای وجودی این قصه‌ها توجه کرد (۱۳۳).

پذیرش حجیت عقلانیت پیشینی (عقل فلسفی) و عقلانیت پسینی (علوم تجربی)، کار را بر دین‌داران در جهان مدرن بسیار سخت کرده است. طی چند قرن اخیر، دین‌داران گام به گام از مدعیات جهان‌شناسانه‌ی متون مقدس دینی عقب نشینی کرده‌اند. ادیان که متعلق به جهان گذشته‌اند، به طور طبیعی اسطوره‌ای و راز آلود هستند. اسطوره‌زدایی متون مقدس دینی، و تفسیر ناواقع‌گرایانه‌ی داستان‌های تاریخی آن متون، قلمرو دین را بسیار کاهش خواهد داد. اما، آیا دین‌داران راه و چاره‌ی دیگری برای انتخاب در پیش رو دارند؟

۱۱- روانشناسی دین

دوران مدرن، فقط دوران در تنگنا قرار دادن دین از سوی فلاسفه و جامعه‌شناسان نبود، روانشناسان هم با بسط حوزه‌ی تخصص شان، کار را بر حیات و بقای دین سخت کردند. زیگموند فروید (۱۹۳۹-۱۸۵۶) که در تمام زندگی بار سنگین یهودی بودن را بر شانه‌های خود احساس می‌کرد (۱۳۴)، گفته بود از میان تمام فیلسوفان، بیش از همه فروید باخ را ستایش می‌کند و می‌پرسند. تأثیر فروید باخ در او، از تعریفی که از دین به دست داده، نمایان است. می‌گوید دین در نهایت:

«چیزی نیست جز روانشناسی‌ای که به جهان بیرون فرافکنی شده است... از این طریق به جرأت می‌توان اسطوره‌ی بهشت و هبوط انسان، اسطوره‌ی خدا، خیر و شر، جاودانگی، و از این قبیل را تبیین کرد» (۱۳۵).

به نظر فروید، «خدای متشخص، چیزی نیست جز پدری متعالی». او دین را به درماندگی درازمدت دوران کودکی فرو می‌کاست و می‌گفت: «علاقه به پدر، «ریشه‌ی هرگونه دین و مذهب است.»

به گمان او، توتمیسم نخستین مرحله‌ی تمام سنت‌های دینی است. پس از طی فرایند رشد تدریجی، خدای انسان‌وار جانشین جانور توتم شده است. او فرایند برساخته شدن دین یهود را در کتاب موسی و یکتاپرستی توضیح داده است.

در آنجا گفته است که یهودیان برای این که نشان دهند یهوه از آغاز خدای آنان بوده است، افسانه‌های ابراهیم، اسحاق و یعقوب را بر ساختند. در کتاب **آینده‌ی یک پندار**، دین‌داران را فریب خورده و گمراه به شمار آورده است. او در این کتاب، دین را یک توهم می‌خواند و می‌گوید دین هزاران سال فرصت داشته تا طی سیطره‌اش بر آدمیان به وعده‌هایش عمل کند و توفیقش را در عمل نشان دهد. ولی در عمل دین ناتوان از آرامش بخشیدن به انسان‌ها بوده است. به گمان او مدعیات دین غیر قابل اثبات و ابطال اند و با کشفیات علمی کاملاً تعارض دارند. به گمان او، دستاوردهای دین در حوزه‌ی سعادت، فرهنگ پذیری و خویشتن داری اخلاقی نشان می‌دهد که در خصوص نیاز به دین، بیش از حد مبالغه صورت گرفته است. در کتاب **تمدن و ناکامی‌های آن**، دین را مقوله‌ای کودکانه و دور از واقعیت می‌خواند که ماندگاری طولانی مدت آن، برای انسان دوستان دردناک خواهد بود. به گمان او، باید علم را جانشین دین کرد. فروید گفته است: «دین باید یکسره به کناری نهاده شود چون تعهد اخلاقی را تضعیف می‌کند و تعصب را دامن می‌زند» ۱۳۶.

کارل گوستاو یونگ (۱۹۶۱-۱۸۷۵)، برخلاف فروید، نظر هم‌دلانه‌ای نسبت به دین داشته است. یونگ خدا و تمام افکار و رفتار دینی را فرافکنی فرایندهای روانی به شمار می‌آورد و می‌گفت آن‌ها نمادهای لازم تبیین آدمی و کمال روانی آن‌ها هستند. آدمی پس از تجربه‌ی آگاهانه‌ی هیبت انگیز و جذاب امر قدسی، به نگرش دینی دست می‌یابد ۱۳۷.

به گفته او، روانشناس کاری با بحث‌های متافیزیکی در خصوص موجودات غیر مادی ندارد. روانشناس در قلمرو کار خود تنها می‌تواند مدعی شود که خداوند در روان آدمی وجود دارد و روان دارای عملکرد دینی است. به این ترتیب، هر جا که او از خدا، مسیح، تثلیث، شیطان و این نوع مقوله‌ها سخن گفته است، سخن او معطوف به تصاویر ذهنی است، نه موجودات غیر مادی مستقل از روان آدمیان (به فرض وجود). البته او یادآور شده است که تضاد میان آرای متافیزیکی نشان دهنده‌ی عدم قطعیت آن‌هاست. به نظر او تفاوت ذهن شرقی و غربی به دو نوع دین‌داری قائل به خدای غیر مشخص و دین‌داری قائل به خدای مشخص انسان‌وار منتهی شده است. او مسیح را نماد اصلی ترین کهن الگو (Alchemy) به شمار می‌آورد. از نظر وی، مسیحی واقعی کسی است که مطابق نحوه‌ی زیست مسیح زندگی می‌کند. در کتاب **پاسخ به ایوب** (۱۹۵۲) کوشش کرده تا نشان دهد که آدمیان در نجات خدا نقشی اساسی داشته‌اند. نظریات یونگ، واکنشی دوگانه ایجاد کرده است. برخی از مخالفان یونگ گفته‌اند که او در آثارش نقش کشیش را بازی کرده است. یونگ می‌گفت این کار کلیساست، نه او، اما مشکل این است که بسیاری از بیمارانی که به او مراجعه کرده‌اند، «چون برگ‌هایی خشک که از درختی تتومند» فرو ریزند، از کلیسا جدا شده‌اند و به دامان روانشناس پناه آورده‌اند تا آن‌ها را درمان کند. یونگ می‌گفت روانشناسی وقتی قادر به شناسایی آدمیان می‌شود که به تجربه‌های آن‌ها راه یابد. او گفته است: خدا متعلق تجربه‌ی دینی انسان‌هاست:

«مهم نیست که دنیا درباره‌ی تجربه دینی چه می‌اندیشد، کسی که چنین تجربه‌ی ای دارد صاحب گنجی عظیم است، چیزی که برای او سرچشمه‌ی زندگی، معنا، و زیبایی است، و شکوهی تازه به جهان و انسان داده است. او دارای سکینه و آرامش است. کدام معیار است که بر اساس آن بتوان گفت که چنین زندگانی‌ای مجاز نیست، چنین تجربه‌ی ای درست نیست، و چنین سکینه‌ی ای توهم صرف است؟ آیا، به عنوان یک امر واقعی، در زمینه‌ی امور متعالی هیچ حقیقتی بهتر از آن چه شما را در زندگی یاری می‌دهد وجود دارد؟... هیچ کس نمی‌تواند بداند امور متعالی چیستند. بنابراین باید آن‌ها را چنان که تجربه می‌کنیم در نظر آوریم. و اگر چنین تجربه‌ای باعث شود که زندگی برای خودتان و برای آنان که دوست می‌دارید سالم تر، زیباتر، کامل تر، و رضایت بخش تر باشد، می‌توانید با اطمینان بگوئید: این توفیق الهی بود» ۱۳۸.

بر سر در خانه یونگ کتیبه‌ای سنگی وجود دارد که عبارتی از کاهن معبد دلفی بر آن حک شده است: **خدا را خواه فراخوانیم و خواه نه**، در هر حال او حاضر است.

برخلاف کسانی که یونگ را کشیش در لباس روان شناس به شمار آورده‌اند، مارتین بوبر، او را منکر خدا به شمار آورده است. بوبر در سال ۱۹۵۲ روانشناسی دین یونگ را به تیغ نقد گرفت و یونگ هم در همان سال به نقد او پاسخ گفت. بوبر به پاسخ یونگ هم پاسخ گفت و دوباره تأکید کرد که یونگ این واقعیت را که «اعتقاد به خداوند منبعث از نفس باطنی انسان است»، در تقابل با این واقعیت که «خداوند فی نفسه وجود دارد»، قرار داده است. یونگ تأکید

می‌کند که بحث در خصوص وجود خداوند خارج از حوزه ی تخصصی اوست، اما با تقلیل خداوند به برساخته‌ای نفسانی (روانی)، واقعیت فی نفسه ی خداوند را انکار کرده است. در حوزه ی روان شناسی فقط فروید و یونگ نبودند که در خصوص دین سخن گفته‌اند. رشد علوم تجربی در چند قرن گذشته و کسب آگاهی از نحوه ی ساز و کار مغز آدمیان، گروهی از روانشناسان و فیلسوفان ذهن را بر آن داشت تا مدعی شوند تمام فعالیت‌های ادراکی و ذهن را می‌توان به کنش و واکنش‌های مغز تحویل کرد. به تعبیر دیگر، هر رویداد ادراکی ملازم با رویدادی مغزی است و ذهن چیزی جز فعالیت های مغزی نیست. ادعای آنان این است که علم می‌تواند از تمامی فرایندهای ادراکی تبیینی ماتریالیستیک عرضه نماید. اگر چه اکنون چنان تبیینی در اختیار نیست، اما پیشرفت سریع علوم تجربی، نوید دهنده ی دستیابی به چنان تبیین‌هایی در آینده است. اتفاق دیگری هم در طول یکی دو قرن گذشته روی داد. تأثیر مواد مخدر و روان گردان ها بر مغز روشن گردید. در قرون کهن از پیوت، که حاوی مسکالین است، و قارچ مقدس، که شامل سیلوکبیین و سیلوکین است، به طور گسترده در مراسم مذهبی استفاده می‌شده است. تجربه‌های کارلوس کاستنادا و آلدوس هاکسلی، دو نمونه از تجربیاتی است که پس از مصرف مواد توهم زا ایجاد گشته‌اند. عارفان و صوفیان تجربه‌ی دینی را محصول سلوک اخلاقی زاهدانه و ریاضت‌های مداوم (روزه‌های طولانی، کم خوابی، سخن نگفتن و ...) به شمار می‌آورند. اما علم نشان داده است که مصرف مخدرهای روان گردان (psychedelic) به تجربه‌ی دینی – عرفانی (تجربه‌ی رستگاری، عشق، بخشش، تجربه‌ی اتحاد با هستی) منتهی می‌شوند. با توجه به این واقعیت، مری بارنارد مدعی شد که گیاهان توهم زا سرچشمه ی اساطیر و الهیات جهان است. از سوی دیگر روشن شد که بیماری صرع در برخی از مصروعان «تجربه‌ی دینی» اصیل و عمیق ایجاد می‌کند، تا آنجا که حتی برخی از پزشکان مذهبی گمان کرده‌اند که بیمار آن‌ها پیامبر جدیدی است. به همین دلیل برخی از محققان بیماری صرع را بیماری مقدس خوانده‌اند. کار بر روی لوب های گیجگاهی هم نقش آن‌ها را در تجربه‌ی دینی نشان داد. مایکل پرسینگر، عصب روان شناس کانادایی، مدعی شده است که لوب های گیجگاهی منبع تجربه‌ی دینی – عرفانی در همه‌ی افراد هستند. او در طی دو دهه آخر قرن بیستم به وسیله ی میدان الکترومغناطیسی کامپیوتری سرگرم آزمایش بر فعالیت لوب گیجگاهی بود و از آزمایش های خود نتیجه گرفت که: «تجربه‌ی خدا برساخته‌ی تغییرات نوسانی در لوب گیجگاهی است» ۱۳۹.

از سوی دیگر کار بر روی دو نیمکره ی مغز و ردگیری تجربه‌ی دینی در آن‌ها، دانشمندان را به این نتیجه رساند که تجربه‌ی دینی توانایی نیمکره ی راست مغز است. جولیان جینز بر این نکته انگشت نهاد که نیمکره‌ی راست، دین ساز است. او تحقیق خود را تا ۹ قرن پیش از میلاد مسیح عقب برد و مدعی شد که ذهن دو حفره‌ای (bicameral) در آن دوران فعال بوده و خدایان را برساخته تا در مواقع بحرانی از طریق راهنمایی به کمک او بشنابند. نیمکره‌ی راست فعال در آن دوران صداهای خدایان را تولید می‌کرد. او متون مقدس ادیان شرقی و یهودیان و مسیحیان را با توجه به این مدعا تفسیر کرده است. در دورانی که بشر عادت به شنیدن صدای خدایان داشته است، نیمکره‌ی راست این صدا ها را ایجاد می‌کرد. به گفته ی جینز، هفت عامل موجب فروریزی ذهن دو جایگاهی شد. شنیدن صدای خداوند یا خدایان در اعصار بعدی، معلول فروپاشی ذهن دو جایگاهی است ۱۴۰.

پژوهش‌گرانی چون دیویدسون، لکس و ... کار جینز را پی گرفته و ادعا کرده‌اند که نیمکره‌ی راست نقش مسلطی در ایجاد تجربه‌های دینی- عرفانی داشته است. تحقیقات بر روی بیماران اسکیزوفرنی هم نشان داد که تعداد زیادی از افرادی که گرفتار این نوع بیماری هستند، مدعی شنیدن صدای خداوند و دیگر موجودات غیر این جهانی می‌شوند. به همین خاطر، برخی از این مقدمه نتیجه گرفتند که اساساً ادعای دریافت وحی و ارتباط با خداوند از سوی افرادی بیان می‌گردد که گرفتار بیماری های روانی بوده اند. دورکهایم هم در مهم ترین کتاب‌اش، همین مدعا را مطرح کرده است:

«در زندگانی پیامبران، بنیادگذاران ادیان، مقدسان بزرگ، خلاصه، در زندگانی کسانی که وجدان دینی آنان به نحوی استثنایی حساس است، اغلب به نشانه‌هایی از حساسیت‌هایی به معنای خاص بر می‌خوریم: همین نقص‌های فیزیولوژیکی در وجود آنان زمینه‌های مساعدی بوده برای آنکه آنان نقش‌های دینی بزرگی بازی کنند ۱۴۱.»

اگرچه دانش های مدرن شناخت آدمیان را از خود و جهانی که در آن زندگی می‌کنند به طور فوق العاده‌ای افزایش داده‌اند، اما مشکل و مسأله‌ی اصلی تمامی نتیجه‌گیری‌هایی که از تحقیقات جامعه‌شناختی، روانشناختی و فیزیولوژیکی می‌شود آن است که همه‌ی آن‌ها گرفتار تحویل و تقلیل مدعیات دینی - عرفانی به یافته‌های فیزیولوژیکی و عصب‌شناسی هستند. تعلیل و تبیین شرایط فیزیولوژیکی که تجربه‌ی دینی- عرفانی در آن صورت می‌گیرد، یک حرف است، اما فروکاستن تجربه‌های دینی- عرفانی به آن شرایط، مدعای دیگری است که دلیلی بر آن اقامه نشده است. دین و دین‌داران نمی‌توانند چشمان خود را بر جامعه‌شناسی دین و روانشناسی دین ببندند و یافته‌های این علوم را نادیده بگیرند، اما از سوی دیگر، مدعیات جهان‌شناسانه و انسان‌شناسانه‌ی دین و دین‌داران، مدعیات صدق و کذب بردار است. تحویل مدعیات صدق و کذب بردار به جامعه‌شناسی و روانشناسی، مصداق تحویل و تقلیل دلیل به علت است. می‌توان و باید در خصوص صدق و کذب مدعیات دین و دین‌داران داوری کرد، و عیار دین و دین‌داری را در ترازوی عقلانیت و عدالت و حریت و حقانیت و اخلاق سنجید. در عین حال، در گزارش توصیفی وضعیت دین‌داری در دوران مدرن، نمی‌توان منکر آن شد که آن‌ها در دوران اخیر با این مدعیات روبرو شده‌اند: بنیان‌گذاران ادیان گرفتار بیماری‌هایی چون صرع و اسکیزوفرنی بوده‌اند، نیمکره‌ی راست مغز دین و خدا را برساخته است، روان‌گردان‌ها می‌توانند تجربه‌ی دینی ایجاد کنند، خدا مرده و دیگرسخن نمی‌گوید، چون ذهن دو جایگاهی فروپاشیده است.

۱۲- کسوف خداوند

دین‌داران معتقد به خدای متشخص انسان‌وار، فقط با مسأله‌ی شر و اثبات کلام خدا بودن متن مقدس دین شان مواجه نیستند، مسأله‌ی غیبت خداوند نیز مسأله‌ی بسیار مهم و دشواری است که باید به آن هم پاسخ گویند. دوران جدید، دوران کسوف خدای متشخص انسان‌وار است. مرگ خدا و انکار وجود او، یکی از مدعیات مهم خدا ناباوران از دوران مدرن است ۱۴۲.

والتر ترنس استیس در مقاله‌ی «در بی‌معنایی معنا هست» گفته است که دوران مدرن، دوران کسوف و زوال ایمان به وجود طرح و هدف جهانی است. انسان‌ها ایمان خود را به معنادار و هدفمند بودن جهان از دست داده‌اند. فقط ملحدان نبودند که مرگ خداوند را اعلام کردند، دین‌داران هم کسوف خداوند را تجربه کرده و می‌کنند. مادر ترزا، راهبه‌ی کاتولیک اهل یوگسلاوی، برنده جایزه‌ی صلح نوبل ۱۹۷۹، یکی از قدیسه‌های دوران مدرن است. انتشار نامه‌های خصوصی مادر ترزا به مقام مافوقش به بحث‌های مهمی دامن زد. مدعای اصلی این نامه‌ها آن است که «روح او سرزمین کویری‌ای بود که خداوند از آن رخت بر بسته بود»، «این نامه‌ها نشان می‌دهد که او تقریباً در طول نیم قرن آخر زندگیش مطلقاً حضور خداوند را نه در قلبش و نه در مراسم عشای ربانی تجربه نکرده بود.»

«در بیش از ۴۰ نامه، او از برهوت، تاریکی، تنهایی و شکنجه‌ای که از سر می‌گذرانید می‌نالید. او این تجربه را مانند جهنم می‌داند، و در جایی می‌گوید این تجربه او را تا بدانجا رانده است که در وجود بهشت و حتی خدا تردید کرده است.»

او گمان می‌کرد که مردم را فریب می‌دهد. به مرشدش می‌نویسد:

«من چنان حرف زدم که گویی قلب خودم در عشق خداوند غوطه ور است - عشقی لطیف و شخصی. اگر شما آنجا بودید می‌گفتید چه تزویری.» در ۱۹۵۳ خطاب به مرشدش می‌نویسد: «برایم دعا کنید که خداوند خویش را به من بنماید - چرا که در درون من چنان تاریکی وحشت‌انگیزی است که انگار گرد مرگ بر همه چیز افشاندن شده است.»

در سال ۱۹۵۶ می‌نویسد: «این شوق عظیم به خداوند- و ... دست رد به سینه خوردن - تهی - نه ایمانی - نه عشقی- نه شوقی... آسمان برایم بی‌معناست.» در سال ۱۹۶۳ می‌نویسد: «اگر روزی روزگاری قدیس شدم - بدون شک قدیسه تاریکی خواهم شد. من همچنان از ملکوت خدا غایب خواهم ماند- تا چراغ کسانی را که بر روی زمین در تاریکی مانده‌اند روشن کنم.»

عالیجناب مارتین کتاب نامه‌های مادر ترزا را «خدمت دینی تازه مادر ترزا» می‌داند،

«این کتاب خدمت دینی اوست در حق کسانی که در زندگی خود تجربه شک و غیبت خداوند را آزموده‌اند. می‌دانید این افراد چه کسانی هستند؟ همه ما. خواه ملحد، خواه شکاک، خواه جستجوگر، خواه مومن- همه.»

یکی از ملحدین آمریکا درباره مادر ترزا گفته است:

«ترزای این کتاب بیشتر به زن نمونه آن ترانه محلی غربی می‌ماند که هنوز در انتظار شوهرش نشسته است که سی سال پیش برای خریدن یک پاکت سیگار از خانه بیرون رفت و هرگز باز نگشت.» اما مومنان، غیبت خدا از زندگی ترزا را هم عنایت الهی تلقی می‌کنند، خدایی که خاموشی گزیده و مستوری اختیار کرده است و هیچ جهد و کوششی منتهی به تجربه‌ی حضور او نخواهد شد ۱۴۳.

به گمان برخی از مثالهان، اگر چه خداوند در گذشته با آدمیان سخن می‌گفته است، ولی اینک خاموشی گزیده و مستوری اختیار کرده است. به تعبیر دیگر، اگر سالک تمامی روش‌ها و اداب سلوکی را پیشه‌ی زندگی خود سازد، باز هم صدایی به لیبک او پاسخ نخواهد گفت. مدعای مرگ خدای نیچه را باید به معنای کسوف خداوند قلمداد کرد، نه انکار وجود خدا. هایدگر مدعای نیچه را این چنین تفسیر یا تأویل می‌کرد: ما در دوران کسوف خدا زندگی می‌کنیم. مدعای بلا دلیل سخن گفتن خدای مشخص انسان‌وار، قائلان را با این مسأله مواجه می‌سازد که: اگر خداوند پیش از این با آدمیان حرف می‌زده، و به ندای آن‌ها پاسخ می‌گفته، به کدام دلایل پس از آن سکوت اختیار کرده است؟

مارتین بوبر کسوف خداوند را خصلت دوران مدرن به شمار آورده است ۱۴۴. او می‌پرسد معنای زیستن در دوران استتار، کسوف و خاموشی خداوند، چیست؟ بوبر بخش مهمی از سخنان اش را به نقد آرای نیچه، هایدگر، سارتر و یونگ درباره‌ی خدا و دین اختصاص داده است. بر مبنای تفسیر بوبر، هایدگر هم به غیبت ذاتی خداوند قائل بوده است. وی بر مبنای عهد عتیق می‌گوید که خداوند متجلی بالذات و مستور بالذات است. بوبر تجربه‌ی دینی و دعا را معطوف به «تجلی حضور الهی» می‌داند که ضمن آن حضور خداوند از طریق گفت‌وگوی دوطرفه قابل درک می‌شود ۱۴۵.

اما انسان‌های دوران مدرن، در حال تجربه‌ی کسوف خداوند هستند. به گمان او، خداوند را تنها در رابطه‌ی من- تو می‌توان دریافت، به غیر از این، هر نوع رابطه‌ی دیگری، عین محتجب بودن است. لقاء خداوند فقط از طریق گفت‌وگوی من- تو حاصل می‌شود. وقتی آدمی با تمام وجود خویش در برابر خداوند به عنوان تو قرار گیرد، آن گاه خداوند به سخن خواهد آمد و حضور او ظاهر خواهد شد. نحوه‌ی هستی انسان‌های مدرن به گونه‌ای است که کسوف خداوند را به دنبال داشته است. بوبر هشدار می‌دهد که «کسوف پرتو الهی را نباید با زوال آن اشتباه کرد ۱۴۶». به تعبیر دیگر، از کسوف و غیبت خداوند نمی‌توان عدم وجود او را استنتاج کرد.

نتیجه

سلسله بحث‌های اخلاق به این نتیجه منتهی شد که اخلاق اتکای وجودی، معرفتی و روانشناختی به دین ندارد. اخلاق مستقل از دین و داور دین است. یکی از شرایط پذیرش دین، اخلاقی بودن آن است. اگر دینی آدمیان را به فرامین غیر اخلاقی فرا بخواند، آن دین، نامقبول است. از سوی دیگر گفته شد که دین واجد نوعی اخلاق سلوکی منتهی به تجربه‌ی دینی است. گزارش «قرآن محمدی» در خصوص اخلاق سلوکی دین، به دو نتیجه‌گیری منتهی شد:

اول: اخلاق سلوکی دین با اخلاقی که منتهی به دنیای مدرن گردید، تعارض دارد. سلوک اخلاقی که منتهی به تجربه‌های دینی- عرفانی می‌شود، منتهی به توسعه و آباد کردن دنیا نمی‌شود. به تعبیر دیگر، اگر همه‌ی دین‌داران به آن سبک زندگی یا اخلاق التزام عملی داشته باشند، دنیا ویران خواهد شد. ممکن است اخلاق سلوکی‌ای برساخته شود که با مدرنیته و ساختار اجتماعی مدرن سازگار باشد، اما تا حدی که من اطلاع دارم، در حال حاضر چنان سودایی وجود ندارد.

دوم: وجود خدای متشخص انسان‌واری که قادر به سخن گفتن است و با آدمیان وارد رابطه‌ی شخصی (دیالوگ من- تو) می‌شود، پیش فرض تجربه‌ی عرفانی- دینی در ادیان ابراهیمی است. اما بسیاری از متألهان بر این باورند که ما اینک در دوران کسوف خداوند به سر می‌بریم و خداوند دیگر با انسان‌ها سخن نمی‌گوید. اگر مدعای «کسوف و غیبت خدای متشخص انسان‌وار از روابط شخصی با آدمیان» درست باشد، در آن صورت با پرسش‌های مهمی روبرو خواهیم شد:

تجربه‌ی دینی را گوهر و ذاتی دین خواندن چه معنایی دارد؟ اگر دوران مدرن، دوران غیبت خداوند است، دعوت به سبک و شیوه‌هایی از زندگی که معطوف به تجربه‌ی دینی است، چه معنایی دارد؟ برای این‌که مطابق مدعا، اگر سالکان طریقت تمامی روش‌های ریاضت‌گونه را پیشه‌ی خود سازند، باز هم به تجربه‌ی دینی دست نخواهند یافت ۱۴۷.

به تعبیر دیگر، ملحدان (خدا ناباوران) و موحدان (خدا باوران)، جهان و زندگی‌شان را خالی از خدا تجربه می‌کنند. ملحدان غیبت خدا از جهان را به عدم وجود او تحویل می‌کنند، اما خدا باوران، فقط کسوف و غیبت خداوند را تجربه می‌کنند. درست مانند این‌که در یکی از اطاق‌های منزل ما، پدر دوست داشتنی ما، سال‌ها سکونت داشته است. او بعدها آن اطاق را ترک کرده و دیگر به خانه باز نگشته است. فرد غریبه‌ای که از این ماجرا اطلاع ندارد، اگر آن اطاق را ببیند، فقط اطاق خالی را تجربه می‌کند، اما ما که همیشه شاهد حضور پدر در آن اطاق بوده‌ایم، هر وقت به آن اطاق می‌نگریم، غیبت و کسوف پدر را تجربه می‌کنیم. بر اساس این مثال، خدا ناباوران جهان بدون خدا را تجربه می‌کنند، اما خدا باوران، غیبت و کسوف خدا از جهان را تجربه می‌کنند. مومنان کنونی می‌بینند که خداوند به دلایلی که بر آن‌ها روشن نیست، از جهان و تجربه‌شان غایب است.

پاورقی‌ها:

۱۱۴- ردولف اتو، مفهوم امر قدسی، ترجمه همایون همتی، انتشارات نقش جهان، انتشارا نقش جهان، ۱۳۸۰.

۱۱۵- مارتین بوبر، من و تو، مترجمان ابوتراب سهراب و الهام عطاردی، نشر فرزانه روز، چاپ اول ۱۳۸۰.

۱۱۶- و.ت. استیس، عرفان و فلسفه، ترجمه بهاء الدین خرمشاهی، انتشارات سروش، چاپ اول، ۱۳۵۸.

۱۱۷- فوئر باخ نوشته است:

«افکار و تمایلات یک فرد مانند خدای وی هستند. به عبارت دیگر، ارزش و اعتبار خدای هر کس درست به اندازه‌ی ارزش و اعتبار خود اوست و نه چیزی بیشتر... خداوند ظهور و جلوه‌ی ذات و سرشت درونی هر کس است، و یا... بازنمایی افکار و اندیشه‌های درونی وی... ذات الهی چیزی جز همان ذات انسانی نیست و یا- به سخن دیگر- همان فطرت انسانی که مهذب شده و از قید محدودیت‌های فردی آزاد گشته است... گزاره‌های دینی صرفاً انسان‌انگاری‌های (خدا) هستند... پس متعلق آن‌ها نیز باید انسان‌انگاره باشد. چنانچه عشق، خوبی، شخصیت داشتن، و غیره اوصافی انسانی هستند... شما دوست داشتن را از اوصاف الهی می‌دانید، چون که خود شما نیز چیزهایی را دوست دارید. شما اعتقاد دارید که خداوند وجودی حکیم و خیرخواه است، زیرا که چیزی را بهتر از حکمت و خیر خواهی در وجود خودتان سراغ ندارید. و شما معتقدید خداوند وجود دارد، و این‌که بنابر این وی فاعل شناسایی (سوژه) است... چون که شما خودتان وجود دارید و خودتان یک فاعل و یا سوژه هستید»

(جان هیک، وجود خدا، ترجمه عبدالرحیم گواهی، نشر علم، چاپ اول ۱۳۸۷، بخش دوم، خداوند به مثابه‌ی القاء (فرا فکنی) ذهن بشری: لوویگ فوئر باخ، صص ۲۴۸-۲۳۳).

فوئر باخ در این کتاب، فرایند برساخته شدن خدا، و تحول تاریخی این مفهوم را توصیف کرده است. می‌گوید:

«مادامی که بشر در پهنه ی محض طبیعت است، خدای وی نیز خداوندی طبیعی (nature-god) - یعنی نوعی تشخص بخشیدن به پاره‌های نیروهای طبیعی است. وقتی بشر به سکونت در خانه‌ها روی می‌آورد، خدایان خویش را نیز در معابد جای می‌دهد. معبد چیزی جز تجلی ارزشی که انسان برای ساختمان‌های زیبا قائل است، نیست. معابدی که به افتخار دین برپا می‌شوند، در حقیقت به افتخار هنر معماری ساخته شده‌اند. همزمان با پاگذاری بشر از عرصه ی وحشی‌گری و بربریت به عرصه‌ی فرهنگ، با تفکیک و تمیز بین چیزهایی که برای بشر مناسب نیست، تفکیک و تمایز بین چیزهایی که مناسب خداوند است و چیزهایی که شایسته‌ی وجود خداوند نیست، نیز شروع می‌شود. خداوند صورت ذهنی شکوه و جلال و بالاترین کرامت‌ها است و [بنابر این] شور و عاطفه ی مذهبی، شور و احساس متعالی ترین شایستگی‌ها است. هنرمندان با فرهنگ تر متأخر یونانی اولین کسانی بودند که در مجسمه‌های خدایان جلوه‌هایی از شکوه و جلال، عظمت معنوی، و خلوص و صمیمیتی بسیار با وقار و بی تشویش را به تصویر کشیدند... خدایان هومری می‌خورند و می‌آشامند. این حکایت از آن دارد که خوردن و آشامیدن لذتی الهی است. نیروی بدنی نیز از اوصاف خدایان هومری است: زئوس نیرومندترین خدایان است. چرا؟ برای این‌که توان جسمانی فی نفسه امری افتخار آمیز تلقی می‌شد. نزد ژرمن‌های دوران باستان بالاترین فضیلت‌ها فضائل جنگجویان بود، بنابراین خدای متعالی ایشان اودین، خدای جنگ بود... آنچه کلام و فلسفه خدا پنداشته‌اند، وجود مطلق و وجود بی نهایت، در واقع خدا نیست... تصور ذهنی خداوند بر تصور عدالت، خیر خواهی متکی است. خدایی که خیر خواه، عادل، و حکیم نباشد، اصلاً خدا نیست... خداوند دارای آن ویژگی است چون که آن ویژگی در ذات خویش عالی و قدسی است. زیرا بدون دارا بودن آن، خداوند وجودی ناقص به حساب می‌آید. عدالت، حکمت، و به طور کلی هر خصوصیتی که الوهیت خداوند را تشکیل می‌دهد، مستقلاً به وسیله ی خود آن خصلت تعیین و شناخته می‌شود»

(پیشین، صص ۲۴۵-۲۴۳).

۱۱۸ - Marx-Engels, Selected Works, Progress Publisher, 1970. P.592.

آیزیا برلین در این خصوص گفته است:

«فولتر باخ از این لحاظ مورد تمجید مارکس قرار می‌گیرد که نشان داده است انسان‌ها در دین و مذهب، با اختراع جهانی خیالی برای جبران فلاکت جهان واقعی، خودشان را می‌فریبند- این نوعی فرار است، رویایی طلایی، یا با تعبیری که که مارکس سبب معروفیتش شد، افیون آدم‌ها، بنابر این، نقد دین باید خصلت انسان شناسانه داشته باشد و به شکل افشا و تحلیل خاستگاه‌های غیر دینی آن در آید. اما فولتر باخ متهم است به این‌که به سراغ کار اصلی نرفته است:

می‌بیند که دین مسکنی است که تیره بختان برای تخفیف درد و رنج ناشی از تناقض‌های جهان مادی آن را ندانسته ساخته‌اند، اما نمی‌بیند که این تناقض‌ها باید بر طرف شوند، و گرنه همچنان پندارهای مسکن اما مهلک پرورش می‌یابند. انقلاب، فقط آن انقلابی که قادر به رفع تناقض‌هاست، باید نه در روبنا- جهان اندیشه - بلکه در زیربنای مادی رخ دهد، در جهان واقعی انسان‌ها و چیزها»

(آیزیا برلین، کارل مارکس، ترجمه رضا رضایی - نشر ماهی، چاپ اول ۱۳۸۷، ص ۱۸۶).

۱۱۹ - مارکس نوشته است:

«انسان مذهب رامی‌سازد، مذهب انسان رامی‌سازد. درحقیقت مذهب، خودآگاهی و آگاهی از خودانسانی است که یا هنوز خود را نیافته و یا خود را باز گم کرده است. اما انسان موجودی انتزاعی نیست که بیرون از این جهان آرמידه باشد. انسان، جهان انسان، دولت و جامعه است. این دولت و این جامعه مذهب را می‌آفرینند، مذهبی که آگاهی و ارونه از جهان است، چرا که آن‌ها جهانی و ارونه هستند. مذهب نظریه‌ی عام این جهان، دانشنامه ی فشرده و منطبق آن به شکلی مردم پسند است، مایه ی افتخار معنوی آن، شور و شوق آن، جواز اخلاقی آن، مکمل پر ابهت آن، بنیان جهان شمول تسلی و توجیه آن است. مذهب تحقق خیالی جوهر انسان است، چرا که جوهر انسان واقعیت حقیقی ندارد.

بنابراین، مبارزه با مذهب، مبارزه‌ی غیرمستقیم با جهانی است که مذهب رایحه‌ی معنوی آن است. رنج مذهبی، هم بیان رنج واقعی و هم اعتراض بر ضد آن است. مذهب آه مخلوق ستم دیده، احساس جهان بی احساس و جان اوضاعی بی جان است. مذهب افیون مردم است. الغای مذهب به عنوان سعادت خیالی مردم، طلب سعادت واقعی برای آنان است. طلب دست برداشتن از توهم درباره‌ی اوضاع موجود، همانا طلب دست برداشتن از اوضاعی است که نیاز به توهم دارد. پس، نقد مذهب نطفه‌ی نقد جهان پردردی است که مذهب هاله مقدس آن است»

(کارل مارکس، درباره مسأله‌ی یهود، گامی در نقد فلسفه حق هگل، ترجمه دکتر محمد محیط، نشر اختران، صص ۵۳ و ۵۴).

۱۲۰- کارل مارکس، سرمایه، جلد اول، ترجمه‌ی ایرج اسکندری، ص ۳۴۹.

مارکس در فصل بتواره پرستی کالاها، ضمن اشاره به این‌که مناسبات معین اجتماعی میان انسان‌ها، شکل واهی مناسبات میان اشیا را پیدا می‌کنند، می‌گوید: «برای داشتن قیاسی در این مورد، باید به قلمرو مه آلود مذهب پرواز کنیم، زیرا در مذهب است که فرآورده‌های مغز آدمی، به صورت اشکالی خودمختار پدیدار می‌گردند که از زندگی خاص خویش بهره مند هستند... همین رابطه در جهان کالاها با محصولات دستان آدمی اتفاق می‌افتد.»

۱۲۱- مارکس گفته است:

«ایجاد انقلاب مستمر در تولید و در انداختن آشوب بلاوقفه در تمامی روابط اجتماعی و عدم یقین و تلاطم پایان ناپذیر، عصر بورژوازی را از تمامی اعصار قبلی متمایز می‌سازد. تمام روابط ثابت و منجمد، همراه با پیشداوری‌ها و عقاید کهنه و محترم وابسته به آن‌ها به حاشیه رانده می‌شوند و تمامی روابط تازه شکل یافته قبل از آنکه استوار شوند منسوخ می‌گردند. هر آنچه سخت و استوار است دود می‌شود و به هوا می‌رود، هر آنچه مقدس است دنیوی می‌شود و دست آخر آدمیان ناچار می‌شوند با صبر و عقل با وضعیت واقعی زندگی و روابط شان با هموعان خویش روبرو گردند»

(کارل مارکس، مانیفست کمونیست، در: لئو پانیچ، کالین لیز، مانیفست، پس از ۱۵۰ سال، ترجمه‌ی حسن مرتضوی، نشر آگاه، صص ۳۱۷-۲۷۵).

۱۲۲- مارکس گفته است:

«بورژوازی بسیاری از پیوندهای فئودالی را از هم گسست، پیوندهایی که انسان‌ها را به مخدومان طبیعی شان می‌پیوست و هیچ قیدی میان آدمی با آدمی باقی نگذاشت، مگر سود عریان و داد و ستد پولی خشک و بی روح. جذبه‌های ملکوتی خشک اندیشی زاهدانه و جوش و خروش پهلوانانه و شیوه‌های احساساتی عوامانه را در آب‌های یخزده حسابگریهای خود پرستانه غرقه ساخت... بورژوازی هاله تقدس تمامی مشغله‌هایی را که سابقاً محترم بودند و با خشیت نگریده می‌شدند زدود... بورژوازی پرده احساسات را از روی خانواده کنار زد و رابطه خانوادگی را به رابطه پولی صرف بدل ساخت... و به جای استثماری که حجاب توهمات گوناگون سیاسی و مذهبی آن را پوشانده بود، استثماری آشکار و بیشرمانه و مستقیم و عریان را باب کرد»

(کارل مارکس، مانیفست کمونیست، در: لئو پانیچ، کالین لیز، مانیفست، پس از ۱۵۰ سال، ترجمه‌ی حسن مرتضوی، نشر آگاه، صص ۳۱۷-۲۷۵).

داوری آیزایا برلین در خصوص واکنش دوران مدرن به متفکران مدرن مخالف خود، سخنی گفته است که حاکی از جایگاه مهم مارکس دارد. می‌گوید:

«در این جهان، مارکس چهره ای تک افتاده و ناسازگار بود، و مانند یکی از آن مسیحیان اولیه یا آنراژه [عاصی]های فرانسوی آماده بود تا کمال رشادت دنیا و مافی‌ها را نفی کند، مطلوب‌های آن را مذموم و فضیلت‌هایش را ردیلت بداند، و نهادهایش را تقبیح کند، زیرا این نهادها بوژوایی بودند، یعنی متعلق به جامعه‌ای فاسد، قاهر و غیر عقلانی که می‌بایست به کلی و برای همیشه منهدمش کرد. در بحبوحه‌ی عصری که مخالفان خود را با روش‌هایی از بین می‌برد که به رغم متانت و آهستگی باز هم کارآمد بودند، همان عصری که کارل لایب و شوپنهاور را واداشت به تمدن‌های دوردست پناه ببرند یا به گذشته‌ای که جنبه‌ای آرمانی می‌یافت بگریزند، عصری که دشمن بزرگ خود، نیچه، را به هیستری و جنون کشاند، بله، در چنین عصر و زمانه‌ای، مارکس یکه و تنها مصون ماند و مهیب هم ماند. مانند پیامبری باستانی که رسالت آسمانی‌اش را ایفا می‌کند، و آرامشی درونی دارد که بنیانش ایمان روشن و محکم به جامعه‌ی هماهنگ آینده است، مارکس شاهد عینی علائم فساد و ویرانی بود که از همه سو به چشمش می‌خورد. نظم کهن آشکارا داشت در مقابل نگاه او واژگون می‌شد، و او بیش از هر کس دیگری سعی می‌کرد به این روند شتاب ببخشد، چون می‌خواست مرحله‌ی احتضار قبل از پایان را کوتاه‌تر کند»

(آیزایا برلین، کارل مارکس، ص ۵۱).

۱۲۳- برخی از سخنان نیچه در این خصوص به شرح زیرند:

پیرمرد مقدس با زرتشت روبرو می‌شود.

«زرتشت پرسید: "قدیس در جنگل چه می‌کند؟"

قدیس پاسخ داد: "سرود می‌سرایم و می‌خوانم با سرودن می‌خندم و می‌گریم و زمزمه می‌کنم: این گونه خدای را نیایش می‌کنم که خدای من است. اما تو مارا چه هدیه آورده‌ای؟"

زرتشت با شنیدن این سخنان در برابر قدیس سری فرود آورد و گفت: "مرا چه چیز است که شمایان را دهم! باری بگذار زودتر بروم تا چیزی از شمایان نستانم!" و این گونه پیر مرد و مرد، خنده زنان چون دو پسرک، از یکدیگر جدا شدند. اما زرتشت چون تنها شد با دل خود چنین گفت: "چه بسا قدیس پیر در جنگل اش هنوز چیزی از آن نشنیده باشد که خدا مرده است!"

«دیوانه، آیا نشنیده‌اید حکایت آن دیوانه‌ای را که بامداد روز روشن فانوسی بر افروخت و به بازار دوید و پیاپی فریاد کشید:

"من خدای را می‌جویم! من خدای را می‌جویم!" در آن هنگام بسیاری از کسانی که به خدا ایمان نداشتند در آن پیرامون ایستاده بودند و، بنابراین، دیوانه خنده‌های فراوان برانگیخت. یکی پرسید: مگر گم شده است؟ دیگری پرسید: مگر همچون کودکی راه خود را گم کرده است؟ یا پنهان شده است؟ مگر از ما می‌ترسد؟ یا مهاجرت کرده است؟ و همین طور نعره می‌زدند و می‌خندیدند. دیوانه به میان‌شان پرید و با نگاه میخکوب‌شان کرد. فریاد زد: "خدا کجا رفته؟ به شما خواهم گفت. ما- من و شما- او را کشتیم. ما همه قاتلان اویم. ولی چگونه چنین کاری کردیم؟ چگونه توانستیم دریا را بنوشیم؟ که به ما ابری داد که سراسر افق را با آن بزداییم؟ چه می‌کردیم هنگامی که این سرزمین را از خورشید گسلانیدیم؟ اکنون زمین به کجا می‌رود؟ ما به کجا می‌رویم؟ به دور از همه‌ی خورشیدها؟ پیوسته سرازیر در سرایشی سقوط؟ به پس، به پهلو، به پیش، به هر سو؟ مگر هنوز زیر و زبری هست؟ مگر در هیچی بیکران سرگردان نشده ایم؟ مگر دم سرد تهیگی را احساس نمی‌کنیم؟ مگر این دم سرد، سردتر نشده است؟ مگر شب دم به دم بیشتر ما را در تاریکی فرو نمی‌پیچد؟ مگر نیاز نداریم بامداد تابناک فانوس‌ها را روشن کنیم؟ مگر هنوز هیچ چیز از هیاهوی گورکنانی که خدا را به خاک می‌سپارند به گوشمان نرسیده؟ مگر هنوز هیچ چیز از وا پاشیدگی الوهی به مشاممان نخورده؟ خدایان نیز متلاشی می‌شوند. خدا مرده است. خدا مرده می‌ماند. ما او را کشته‌ایم.

"ما قاتلان سرآمد همه‌ی قاتلان چگونه خویشتن را تسلی دهیم؟ آنکه جهان تاکنون مقدس تر و نیرومند تر از او به خود ندیده است زیر خنجره های ما آنقدر خون از دست داد تا مرد؛ کیست که این خون را از ما پاک کند؟ به چه آبی خویشتن را بشوییم؟ چه آیین های توبه و چه بازی های آسمانی ناگزیر خواهیم بود اختراع کنیم؟ آیا عظمت این واقعه از حد ما در نمی گذرد؟ آیا نباید به صرف این که شایسته آن بنماییم خود، خدا شویم؟ هرگز واقعه ای به این عظمت نبوده است، و هر کس که پس از ما زاینده شود، به جهت این واقعه به تاریخی بالاتر از هر تاریخی تا امروز تعلق خواهد داشت."

اینجا دیوانه خاموش شد و بار دیگر به شنوندگانش نگریست، آنان نیز دم درکشیدند و شگفت زده به او نگریستند، سرانجام دیوانه فانوس بر زمین کوبید، فانوس تکه تکه شد و فرو مرد. دیوانه گفت:

"من زود آمده‌ام وقت [آمدن] من هنوز نرسیده است. این رویداد عظیم و دهشتناک هنوز در راه است، هنوز سرگردان است، هنوز به گوش آدمیان نرسیده است، رعد و برق نیازمند زمان است، نور ستارگان نیازمند زمان است، رویدادها گرچه روی داده باشند، باز برای این که دیده و شنیده شوند، نیازمند زمانند، این واقعه هنوز از ایشان دورتر از دورترین ستارگان است- و ، با این همه خودشان این کار را کرده‌اند."

و باز حکایت کرده‌اند که دیوانه همان روز به زور وارد چند کلیسا شد و مرثیه خواند. می‌گویند هنگامی که به زور بیرونش بردند و بازخواستش کردند، جز این پاسخی نداد که «اگر امروز همه‌ی کلیساها، مقبره‌ها و تابوت‌های خدا نیستند، پس چیستند؟»

نیچه می‌گفت:

«بزرگترین رخداد روزگاران نزدیک [یعنی] این که "خدا مرده است"، و این که دیگر ایمان به خدای مسیحی هم ارزشی ندارد - تازه نخستین سایه‌ی خود را بر اروپا افکنده است... سرانجام افق در پیش روی ما گشوده شده است، اگر چه افقی روشن نباشد، سرانجام دریا، دریای ما، فرا روی ما گشاده گشته است، چه بسا هرگز دریایی به این گشادگی در کار نبوده است.»

E. Durkheim , Suicide, p. 312-۱۲۴

۱۲۵- «اعتقاد های دینی، اعم از ساده یا پیچیده، همگی خصلت های مشترکی دارند: این گونه باورها مستلزم نوعی طبقه بندی از اشیاء، اعم از واقعی یا آرمانی اند که آدمیان برپایه ی آن اشیاء را به دو طبقه، به دو گروه متضاد، تقسیم می‌کنند که به طور معمول با دو اصطلاح متمایز بیان می‌شوند، این دو اصطلاح عبارتند از لاهوتی (sacred) و ناسوتی (profane).

تقسیم جهان به دو حوزه، یکی دربردارنده‌ی همه‌ی چیزهای لاهوتی (قدسی) و دیگری دربردارنده‌ی همه‌ی چیزهای ناسوتی، خط تمایزیست که اندیشه‌ی دینی را از اندیشه‌های دیگر جدا می‌کند»

(امیل دورکیم، صور بنیانی حیات دینی، ترجمه‌ی باقر پرهام، نشر مرکز، چاپ اول ۱۳۸۳، صص ۴۹-۴۸).

۱۲۶- پیشین، ص ۶۳.

۱۲۷- «در ریشه‌ی احکامی که ذهن ما صادر می‌کند، تعدادی از مفاهیم کلی ذاتی وجود دارد که بر تمامی حیات فکری ما مسلط است، این گونه مفاهیم کلی ذاتی، همان‌هایی هستند که فیلسوفان از زمان ارسطو تا امروز آن‌ها را مقولات فهم نامیده‌اند؛ مانند مفاهیم کلی زمان، مکان، عدد، علت، جوهر، شخصیت، و مانند اینها. این مفاهیم پاسخگوی کلی ترین خاصیت های اشیاء هستند، در حکم قالبهای استواری اند که اندیشه را در بر گرفته اند، اندیشه نمی‌تواند از قید این مفاهیم رها شود، مگر آنکه دیگر اندیشه نباشد، زیرا به نظر نمی‌رسد که ما بتوانیم به چیزهایی بیندیشیم که در زمان یا مکان نباشند، یا به شمارش در نیایند، و مانند اینها.

مفاهیم دیگر، از زمره ی مفاهیم پیشاینده و متغیرند، مانعی ندارد که کسی، یا جامعه ای، یا دوره ای، یک یا برخی از این گونه مفهوم ها را نشناسد، در حالی که مفاهیم کلی ذاتی ذهن بشر، یعنی مقولات، به تقریب جزو جدایی ناپذیر کارکرد عادی ذهن اند. اینها در حکم استخوانبندی هوش یا نیروی تعقل ما هستند. آری، مطالعه و تحلیل منظم باورهای دینی بدوی به طور طبیعی در عمل به مهمترین این گونه مفاهیم بر می خورد. این مفاهیم در دین و از دین پدید آمده اند، یعنی فرآورده ای از فرآورده های اندیشه ی دینی اند... دین امری به حد اعلاء اجتماعی است.

تصورات دینی تصوراتی جمعی اند بیانگر واقعیت های جمعی، مناسک دینی شیوه های عملی هستند که فقط در درون گروه های گرد هم آمده پیدا می شوند و هدف آن ها برانگیختن، زنده نگاه داشتن یا بازسازی برخی حالت های ذهنی گروه هاست. حال اگر مقولات فکر هم، [چنانکه گفته شد]، دینی باشند، پس می بایست از طبیعت مشترک در همه ی امور واقعی دینی بهره ای داشته باشند: مقولات هم می بایست چیزهایی باشند، فرآورده های اندیشه ی جمعی... مقولات هم سرشار از عناصر اجتماعی اند»

(امیل دورکیم، **صور بنیانی حیات دینی**، صص ۱۳-۱۲).

۱۲۸- دورکهایم نوشته است:

«باری، یک حقیقت مسلمی که تاریخ به اثبات رسانده این است که دامنه نفوذ مذهب در حیات اجتماعی بیش از پیش محدودتر شده است. مذهب، در آغاز همه چیز را در بر می گیرد؛ همه عناصر زندگی اجتماعی بشر، عناصری مذهبی اند، چندانکه هر دو صفت اجتماعی و مذهبی بتقریب مترادف یکدیگرند. سپس، وظایف و نقش های سیاسی، اقتصادی، و علمی بتدریج از قیومت نقش مذهبی رها می شوند، خصلتی جداگانه می یابند و جنبه دنیایی آن ها بیش از پیش تشدید می شود. خدا، که به اصطلاح نخست در تمامی مناسبات بشری حضور داشت، بتدریج خود را کنار می کشد. دنیا را به آدمی می سپارد تا بر سر آن نزاع کند. اگر هم همچنان بالای سر بشر باشد، حضورش حضوری دورا دور و از بالاست، و تاثیرش در زندگی روزمره بشر، بتدریج کلی تر و نامتعیین تر می شود و جای بیشتری برای به کار گرفته شدن و عملکرد آزادانه نیروهای بشری باز می کند. اینجاست که وجود فرد حس می شود، فرد دیگر کمتر برانگخته و تحت تاثیر نیروی دیگر است، و بیشتر به سرچشمه ی فعالیت خودانگیزته تبدیل می شود. خلاصه، نه تنها حوزه مذهب به موازات حوزه حیات دنیوی و همراه با آن افزایش نمی یابد بلکه بیش از پیش محدودتر می شود. این پسرقت در این یا آن لحظه معین تاریخ آغاز نشده است؛ ولی مراحل وجودی اش را از آغاز تکامل اجتماعی می توان دنبال کرد. پس پدیده ای است مرتبط با شرایط بنیادی توسعه جوامع، و شاهدهی است بر این که هم از شدت جمعی بودن اعتقادات و احساسات جمعی بطور پیوسته کاسته می شود و هم از شدت مذهبی بودنشان. پس میانگین شدت خود وجدان عمومی نیز بتدریج کاهش می یابد»

(دورکهایم، **تقسیم کار اجتماعی**، ترجمه باقر پرهام، کتاب سرای بابل، ۱۳۶۹، صص ۱۸۴-۱۸۳).

۱۲۹- E.E. Evans – Pritchard, *Nuer Religion* (Oxfprd, 1956), p. 313.

۱۳۰- Charles Taylor, "Iris Murdoch and Moral Philosophy" in Maria Antonaccio and

.William Schweiker (eds.) *Iris Murdoch and the Search for Human Goodness*, op. cit, pp. 18-9

۱۳۱- ماکس وبر، **دین، قدرت، جامعه**، ترجمه ی احمد تدین، نشر هرمس، صص ۱۸۰ - ۱۷۹.

۱۳۲- رودولف بولتمان، **عیسی مسیح و اسطوره شناسی**، ترجمه ی هاله لاجوردی، ارغنون، شماره ۶- ۵، بهار - تابستان ۱۳۷۴، ص ۱۲۸.

۱۳۳- جان رابینسون، یکی از افرادی است که روش بولتمان را دنبال کرده است. او می گوید:

«امروزه بسیاری از مردم از طرز فکری که اصلاً برای شخصیت های کتاب مقدس مشکلی ایجاد نمی‌کرد، دل زده و ریمیده می‌شوند. آن‌ها طبیعتاً خداوند را موجودی "در فراسو" یا "در آن سو" می‌پنداشتند، و تصور موجودی آسمانی که پسرش را به این دنیا می‌فرستد، برای عصری که در آن آدمیان فکر می‌کردند که خدایان به دیدار زمین می‌آیند، کاملاً قابل پذیرش بود. این جایی است که انسان در آن بدنبال انکشاف حقیقت بود. اما امروزه برای بیش تر مردم، این امر دقیقاً خیالی بیش نیست، و سراسر داستان تولد مسیح را داستانی خیالی و ساختگی می‌نمایاند. من بسی بیش تر علاقه مندم که آن را به صورت حقیقتی که هست به نظر آید، تا این که ما این تصاویر محبوب کهن را نگهداری کنیم ... پس ستاره، فرشتگان و سراینندگان آسمانی، خرد و ریزه های زرق و برق دار داستان میلاد مسیح هستند. همه‌ی این‌ها برای انسان‌های کتاب مقدس، شیوه‌های شناخته شده‌ی بیان این مطلب بود که "خداوند در همه‌ی این‌ها هست". من معتقدم که آن‌ها به عنوان شعر، هنوز هم این قدرت افسانه‌ای را دارند که می‌توانند ما را از خود پست و حقیر مان بیرون برند. آن‌ها از راز میلاد مسیح سخن می‌گویند، اما اگر همه‌ی کاری که آن‌ها می‌توانند برای شما انجام دهند این است که مسیح را به جهان غیر واقعی نور و روشنایی داستان‌های تخیلی تبعید کنند، در این صورت بهتر است که آن‌ها را متوقف کنید.»

J. A. T. Robinson, *But That I Cant Belive* (Fontana Books, London, 1967) p. 28

۱۳۴- فروید در این خصوص گفته است:

«پدر و مادرم یهودی بودند، و خودم نیز یهودی مانده‌ام. دلایلی هست که نشان می‌دهد خانواده‌ی پدرم مدت‌ها در راین (واقع در کولون) ساکن بودند و در نتیجه‌ی تعقیب و آزاد یهودیان در قرن‌های چهاردهم یا پانزدهم به سمت شرق گریختند، و در طول قرن نوزدهم از لیتوانی به گالاسیا و از آن جا به اتریش آلمان بازگشتند.»

S.Freud, *An Autobiographical Study*. In *Standard Edition*, Vol. 20, 1959, pp. 1-74 (First German edition 1925). P 7- 8

پدرش داستانی واقعی در خصوص خود برای او تعریف کرده بود که باعث نفرت از رفتار جیونانه پدر و جهان غیر یهودی شد. می‌گوید:

او گفت: «وقتی جوان بودم، یک روز شنبه رفتم تا در خیابان‌های زادگاه تو قدم بزنم، لباس خوبی پوشیده بودم و کلاه خزنو بر سر داشتم. یک مسیحی به من رسید و با یک ضربه کلاهم را در گل و لای انداخت و فریاد زد: "یهودی! از پیاده رو گم شو!" زیگموند پرسید، "تو چه کردی؟" پدرش به آرامی پاسخ داد، "به درون خیابان رفتم و کلاهم را برداشتم.»

S.Freud. *The Interpretation of Dreams*. In *Standard Edition*, Vols. 4 and 5. (First German edition 1900). P 197

به گمان برخی محققان یهودی گفته‌اند که یهودی بودن اش، در کارش بسیار تأثیر گذار بوده است. آبراهام رباک گفته است که نمادگرایی فلسفه‌ی عرفانی یهودی به نحو بارزی در کارهایش نمایان است. باکان معتقد است که مفاهیم اساسی روانکاوی فروید در سنت عرفانی یهودی وجود دارد، خصوصاً زهر یا کتاب جلال. در عین حال، فروید خود را «یک یهودی دیرباور و منکر خدا» و «عمیقاً غیر مذهبی» معرفی می‌کرد.

s.Freud (1901). *The Psychopathology of Eueryday Life*. In *Standard Edition*, Vol. 6, 1960. (First German edition 1901), pp 258- 259

۱۳۶- میر چا الیاده، فرهنگ و دین، ترجمه (زیر نظر) بهالدین خرماشاهی، طرح نو، ص ۳.

۱۳۷- به نظر یونگ دین نگرشی است مشتمل بر:

«ملاحظه و مشاهده‌ی برخی عوامل پویا که "قدرت" تلقی می‌شوند: ارواح، شیاطین، خدایان، قوانین، اندیشه‌ها، آرمان‌ها، یا هر نامی که انسان به چنین عواملی در دنیای خود داده و آن‌ها را تا بدان حد قدرتمند، خطرناک، یا کمک‌دهنده یافته که مورد توجه خاص او قرار بگیرند، یا در این عوامل آن قدر شکوه، زیبایی، و معنا دیده که آن‌ها را به جان و دل مورد پرستش و مهر ورزی قرار دهد.»

C.G. Jung. Psychology and Religion. In Collected Works Vol .11 (2nd ed), 1969, pp 3-105
(Originally Published in English, 1938)p. 8

C.G. Jung. Psychology and Religion. In Collected Works Vol .11 (2nd ed), 1969, pp 3- ۱۳۸
.105 (Originally Published in English, 1938)p. 105

.M. A. Persinger. Neuropsychological Bases of God Beliefs . New York: Praeger.p. 137 -۱۳۹

J. Jaynes .The Origin of Consciousness in the Breakdown of the Bicameral Mind. Boston -۱۴۰
..Houghton Mifflin.1977

این کتاب در سه جلد به شرح زیر به فارسی ترجمه و انتشار یافته است:

جولیان جینز ، خاستگاه آگاهی، در فروپاشی ذهن دوجایگاهی، ترجمه خسرو پارسا، هوشنگ رهنما، هما صادقی، احمد محیط، انتشارات آگاه، جلد اول سال ۱۳۸۰، جلد دوم ۱۳۸۲، جلد سوم ۱۳۸۴.

۱۴۱- دورکهایم، صور بنیانی حیات دینی، ص ۳۱۱.

۱۴۲- تجربه‌ی دینی از جهات گوناگون مورد نقد قرار گرفته است. جان هیک برای بازسازی آن، از مفهوم دیدن در کتاب تحقیقات فلسفی وینگنشتاین استفاده می‌کند. به گفته‌ی هیک، هرگونه دیدن و تجربه، مسأله‌ی «گویی- دیدن» (seeing- as) و «گویی - تجربه کردن» (experiencing – as) است.

تمام دیدن‌ها و مشاهدات گرانبار از مفاهیم و تئوری‌ها هستند، که خد آن‌ها محصولات اجتماعی اند. مومنان، برخلاف ملحدان، همین جهان را جایی می‌بینند که خداوند در آن حضور دارد. جهان را علوم تجربی با علل مادی تعلیل می‌کنند. مومنان همین جهان را فعل خدا می‌بینند. مومنان و ملحدان در عین زندگی در یک دنیای واحد، در واقع در دو جهان متفاوت زندگی می‌کنند. تجربه‌ی دینی زندگی به عنوان فضایی که در آن، آدمیان دائماً با خدا در ارتباط دو سویه قرار دارند، نوعی آگاهی فرا حسی از جهان پیرامون است. منتقدان هیک به او گفته‌اند چون برخی از ساکنان جهان، جهان را فعل خدا می‌بینند، دلیل بر آن نیست که جهان واقعاً فعل خدا باشد. این نظرات متعلق به کتاب سال ۱۹۶۹ جان هیک است. در کتاب بعد پنجم هم تجربه‌ی دینی- عرفانی را بازسازی می‌کند. می‌گوید:

«من تجربه‌ی دینی و عرفانی را دو صورت از طیف واحدی از پدیدارها می‌دانم، که از حس ملائم- گذرا یا پایدار- حضور الهی یا ذات قدسی تا کشف و شهودهای بسیار نیرومند، صداها یا تجربه‌های اتحاد با واقعیتی عظیم تر و متعالی تر امتداد می‌یابد. مانند همه‌ی اشکال دیگر تجربه، این حس شامل فعالیت تفسیری ذهن است... تفسیر در آغاز تکوین خود تجربه روی می‌دهد»

(جان هیک، بعد پنجم، کاوشی در قلمرو روحانی، ترجمه بهزاد سالکی، قصیده سرا، ص ۱۸۸).

بنابراین، متعلق تجربه را خدا یا چیز دیگری خواندن و نامیدن، فعالیت تفسیری - تعبیری تجربه گر و ناشی از پیش فرض‌هایی است که تجربه گر از فرهنگ و زمانه‌ی خود آموخته است. هیک برای توضیح بیشتر، با توسل تفکیک واقع‌گرایی ساده‌انگار از واقع‌گرایی انتقادی، می‌گوید:

«به عنوان یک نمونه از آن نوع تجربه که ذاتاً حول مفاهیم دینی شکل می‌گیرد، اگر کسی رویای عیسی مسیح را آن گونه که در هنر مسیحی تصویر شده ببیند، که به او می‌گوید: "من راه، حقیقت، و حیات هستم. از من پیروی کن"، این رویا بنابر تعریف یک تجربه‌ی دینی است... اگر آن را مطابق با واقع بدانیم، یا باید مانند واقع‌گرای ساده‌انگار واکنش نشان دهیم، و باور کنیم که عیسی مسیح شخصاً در این رویا یا مکاشفه حاضر بود و این کلمات را بر زبان آورد، یا مانند واقع‌گرای انتقادی واکنش نشان دهیم، و این تجربه را به عنوان پاسخی شناختاری (cognitive) بپذیریم، که به صورتی مشخصاً مسیحی، در پاسخ به تأثیر ذات متعال به نمایش در آمده است» (پیشین، ص ۱۸۹).

هیچ نشان می‌دهد که پیش فرض‌های تئوریک چگونه باعث می‌شوند تا فرد چه چیزی را ببیند. یکی می‌گوید خدای متشخص انسان‌وار را دیده است، دیگری، خدای نامتشخص را تجربه کرده است. یکی عیسی مسیح را می‌بیند، دیگری ائمه‌ی شیعیان را.

۱۴۳- دیوید ون بی ما، «شب تاریک روح: زندگی پنهان مادر ترز»، ترجمه‌ی آرش نراقی، رجوع شود به سایت آرش نراقی.

۱۴۴- مارتین بوبر، کسوف خداوند، مطالعاتی در باب رابطه‌ی دین و فلسفه، ترجمه‌ی عباس کاشف و ابوتراب سهراب، نشر فرزانه روز، چاپ اول ۱۳۸۰، ص ۴۱.

۱۴۵- پیشین، ص ۱۵۰.

۱۴۶- پیشین، ص ۱۵۴.

۱۴۷- تا حدی که من اطلاع دارم، از میان قائلان به خدای متشخص انسان‌وار، بهترین مقاله در این خصوص، نوشته‌ی آرش نراقی است. مقاله‌ی «اختقای خداوند، ملاحظاتی درباره‌ی الهیات غیبی»، مدرسه، شماره دوم، مهر ماه ۱۳۸۵، در خدمت این هدف است که از غیبیت خداوند از عالم نمی‌توان به انکار وجود او رسید. مقاله در نهایت با این جمله پایان می‌یابد:

«حاصل سخن آنکه خداپوران می‌توانند پدیده اختقای الهی را به عنوان واقعیتهایی در قلمرو تجربه‌های دینی خود بپذیرند، و حتی عمیقاً با بحران‌های وجودی ناشی از آن تجربه دست به گریبان شوند. اما به نظر می‌رسد تجربه دینی غیبیت خداوند نمی‌تواند مبنای استواری برای اعتقاد به عدم وجود خدای ادیان توحیدی فراهم آورد.»