

عقیده و آزمون

(بحثی در فلسفه دین)

عبدالکریم سروش

فلسفه دین خوشبختانه پس از انقلاب مورد توجه قرار گرفته و موضوع نسبتاً آشنایی شده است.

برای کسانی که از این موضوع کمتر اطلاع دارند می‌گویم که: «فلسفه دین» یعنی دین‌شناسی و دین‌شناسی هم گاهی از بیرون است و گاهی از درون. چون همواره دو منبع برای فیلسوف دین مسأله‌آفرینی می‌کند: یک منبع، مکاتب بیرون از دین هستند که با در انداختن طرح‌های فکری تازه و پدید آوردن بینشها و سوالات و شبهات جدید، ذهن‌مندیتان و متفکران را به جانب خاصی معطوف می‌کنند و تصویر تازه‌ای از دین در ذهنشان می‌نشانند. منبع دوم، خود دین است که ارکان و تعلیمات ویژه‌ای دارد و منظومه‌ای است از اعتقادات منسجم که با یکدیگر پیوستگی روشنی و معرفتی دارند و ثمرات و عواقب عملی هم به دنبال می‌آورند.

مباحثی مانند معجزه، دعا، وحی و ایمان از مباحث درون دینی هستند که متکلمان و فیلسوفان دین از آن بحث می‌کنند؛ و از آن طرف مسأله جبر و اختیار، (یا مسأله اراده آزاد) و مسأله انسان و خصوصاً مسأله حقوق بشر، زبان دین، معنی‌دار بودن یا نبودن گزاره‌های دینی، و آزمون دین در صحنه‌های عملی و امثال آنها مسائلی هستند که در بیرون دین متولد می‌شوند و در اختیار فیلسوف دین قرار می‌گیرند. بنابراین هیچ عجب نیست که فی‌المثل ورود فلسفه ارسطویی به جهان اسلام، فیلسوفان اسلامی را با سوالات خاصی در مورد دین مواجه کرده باشد. همچنین تعجیبی ندارد اگر در جهان حاضر فلسفه‌های نوپدید چون فلسفه اگزیستانس، فلسفه تحلیلی و امثال اینها سوالات تازه‌ای برای فیلسوف دین آفریده باشند. بنابراین، فلسفه دین به این معنا و از این مجرا به معنی پایان‌ناپذیر متصل است که دائماً او را با پرسشها و بینشهای تازه تغذیه می‌کند و از او خواستار پاسخها و دیدگاههای جدید می‌شود.

بحث از زبان دین و نسبت زبان دین با واقعیت و چگونگی آزمون‌پذیری مدعیات دینی، مسائل نوینی در فلسفه دین هستند. برخی از این سوالات به یک معنا در کلام قدیم هم مطرح بوده‌اند ولی در جهان جدید انگیزه طرح این پرسشها و نحوه پاسخ به آنها فرق کرده است. در جهان جدید جدید یعنی از وقتی که فلسفه نقادی و مکاتب معرفت‌شناختی جدید متولد شدند، حدود فاهمه بشر مورد بحث جدی قرار گرفت و این بحث رفته‌رفته به آنجا کشید که فیلسوفان، سؤال از حدود فاهمه را به سؤال از حدود ناطقه بشری منتقل کردند و به جای اینکه بپرسند بشر چه چیز را می‌تواند بفهمد و چه چیز را نمی‌تواند بفهمد؟ پرسیدند که آدمی چه چیز را می‌تواند بگوید و چه چیز را نمی‌تواند بگوید؟ یعنی سؤال از حدود ذهن به سؤال از حدود زبان تحویل شد (مسأله نخست را می‌توان مسأله کانت و مسأله دوم را مسأله ویگشتاین نامید) و چنین بود که معرفت‌شناسی و زبان‌شناسی دو دسته سؤال مهم در برابر دین نهادند و دین‌شناسان را به تأمل در باره آنها و پاسخگویی به آنها دعوت کردند.

چنانکه می‌دانیم پاره‌ای از فیلسوفان تحلیلی عصر جدید، غیر از

زبان علم، هر زبان دیگری را بی‌معنا و یاوه تلقی کردند، و دفاع از معنی‌دار بودن مدعیات دینی را بر متکلمان و دینداران تحمیل نمودند. وقتی بحث از تحکیم و تأیید اثبات و ابطال و آزمون گزاره‌های علمی در فلسفه علم و در معرفت‌شناسی مطرح شد، این سؤال عیناً برای فیلسوفان دین هم مطرح شد که آیا مدعیات دینی قابل تحقیق و آزمون هستند یا نه؟ آیا شرایط یک تجربه عملی بی‌طرف، در باب مدعیات دینی فراهم است یا نه؟ آیا مؤمنان و عاشقان، هیچ گاه دین را معشوق خود را امتحان می‌کنند یا نه؟ و آیا تاریخ، صحنه بررسی و آزمون حقایق ادیان هست یا نه؟ و آیا تاریخ یک دین، نسبتی با اصل آن دین (یا ایدئولوژی) دارد یا نه؟ و آیا امری که آزمون‌ناپذیر باشد، پذیرفتنش، یا عقلانیت‌سازگار است یا نه؟ و...

این دو مثال خاص نشان می‌دهد که اندیشه‌هایی که در بیرون از بستر دین خلق می‌شوند و رشد می‌کنند، چگونه به فلسفه دین سرازیر می‌شوند و دین و دینداران را با سوالات تازه‌ای روبرو می‌کنند و از آنها پاسخهای جدیدی می‌طلبد.

سؤال از گزاره‌های دینی و با معنی یا بی‌معنی بودنشان، آزمون‌پذیری و اثبات و ابطال‌پذیری بودنشان از سوالاتی است که در کلام قدیم سابقه ندارد و ما متکلمی را نمی‌شناسیم که در باره آنها بحث کرده باشد. متکلمان پیشین وقتی در برابر یکدیگر می‌نشاند و به احتجاج می‌پرداختند، یک نکته بین آنها مفروض غنه بود و آن اینکه زبان دین و سخنان معنی‌دار یکدیگر را می‌فهمند و در این باره مشکلی ندارند. آنچه برای آنها مهم بود حقایق و بطلان مدعیات و نفی و اثبات آرای یکدیگر بود. ولی در جهان جدید وقتی این نظریه مطرح شد که شاید بعضی از سخنانی که قرن‌ها بر سر آنها نزاع می‌رفته بی‌معنا باشد یعنی حاوی هیچ مدعا و مایه‌ای نباشد، این شبهه برای فیلسوفان دین مطرح شد که مبادا مدعیات دینی از این جنس باشد و تمام وقتی که مصروف نفی و اثبات شان شده، بیهوده باشد، و لذا به طرح و حل این مشکل پرداختند.

پدید آمدن این سوالات رفته‌رفته سؤال دیگری را قرینه و برجسته کرد و آن سؤال این بود که زبان دین چیست؟ الگوی تحضیلیان برای زبان معنی‌دار، زبان علم بود و غیر علمی را مساوی بی‌معنی می‌شمردند؛ و لذا پرسش از وحدت یا تعدد زبانها، و پرسش از وحدت یا تعدد ضابطه برای معنی‌داری، پرسشی جدی شد. سؤال شد که آیا تنها یک زبان داریم که زبان علم باشد و همه متفکران و از جمله دین‌پژوهان باید به آن تقرب جویند و از آن پیروی کنند و سخنانشان را هر چه «علمی» تر بگویند تا پذیرفتنی‌تر و معقول‌تر باشد؟ یا اینکه اصناف زبانهای مستقل داریم که هر کدام برای خود حیات و رسمیت دارند و هیچ یک نامعقول‌تر از دیگری نیست؟ و در صورت دوم زبان دین چگونه زبانی است؟ آیا زبان شعر است؟ زبان اسطوره‌ای است؟ زبان اخباری است؟ زبان عرفی است؟ زبان فنی است؟ دیده می‌شود که همه این سوالات معلول در آمدن معرفت‌ها و مکتهای تازه است.

در آمدن معرفت‌های جدید و رقبای تازه برای معرفت دینی حادثه فوق‌العاده مهمی در تاریخ فرهنگ دینی بوده است و فیلسوفان دین را متوجه نکته‌های تازه‌ای کرده و به حل مشکلات جدیدی فرا خوانده است. به قول مرحوم اقبال لاهوری، دین اینک دو رقیب مهم پیدا کرده است: علم بشری و تاریخ. و به عبارت دیگر دو منبع دیگر برای کشف حقیقت به دست بشر افتاده و کار دشوار انسان امروز، وفق دادن میان این سه منبع است. آن سوالاتی که کانت در انداخت و از حدود فاهمه بشری پرسش کرد و به دنبال آن، تمام ادله خداشناسی و

براهین سنتی اثبات وجود خداوند در کلام و فلسفه را به زیر تیغ نقد کشید و به نظر خودش تکلیف و بی‌شمیری آنها را یکی پس از دیگری معین کرد. سوالی بود برخاسته از مکتبی که سرچشمه‌ای زاینده برای شکوفایی کلام و فلسفه مغرب زمین شد. بجزرات می‌توان گفت که در نیمه دوم قرن بیستم (در عصر حاضر) کمتر فیلسوف و متکلمی مانده است که بجزرات ابراز کند که می‌تواند دلیل قطعی برای اثبات وجود خدا بیاورد. آنچه که اکنون برای فیلسوفان دین مطرح است و در اطراف آن بحث می‌کنند، مسأله «عقلانیت اعتقادات دینی» نه اثبات آنهاست و مفادش این است که دیدن‌اربودن و به خدا و وحی و جهان غیب و جهان پس از مرگ و فرشتگان اعتقاد داشتن، امر معقولی

است و گسائیکه به چنین چیزهایی اعتقاد دارند، انسانهای نرمال و عاقلی هستند و حاجت نیست که انسان از عقل خود دست بشوید تا به خدا ایمان بیاورد. می‌تواند عاقل باشد و به خدا هم مؤمن باشد. این حداکثر انتظاری است که فیلسوفان و متکلمان جدید از بحثهای عقلی و فلسفی‌شان در باره دین می‌برند و در مخاطب‌شان القا می‌کنند.

کوشش این فیلسوفان مصروف این می‌شود که بگویند بلی اعتقاد به خدا و غیب و وحی و معجزه و دعا و رستاخیز، معقول است؛ و چنانکه می‌دانید معقول بودن اعم از صواب و خطا بودن است. انسان «خطای معقول» هم مرتکب می‌شود، ولی این خطا، خود نشانه خردمندی و خردورزی است و با سفاقت که ضد خردمندی است هیچ نسبتی ندارد. شما باید حدس زده باشید که حریف چقدر نیرومند به میدان آمده است که متکلمان در برابر او و در زیر بمباران فلسفه کانتی، به همین مقدار قناعت ورزیده‌اند که اثبات کنند تجربه دینی هم مثل تجربه حسی مقبول و معقول است و همان طور که علم یک معرفت خطاپذیر ولی محترم و معتتم است، معرفت دینی هم که بر تجربه دینی و وحی مبتنی است یک معرفت خطاپذیر و در عین حال محترم و معتتم و مقبول است. البته نوادری هم هستند که الحاد را، نابخردانه می‌شناسند.

این است لب آن چیزی که فیلسوفانی مثل پلن تین جا (Plantinga) و اولستون (Alston) و دیگران در عصر ما به آن می‌پردازند و الحق نکته‌های بدیعی هم عرضه کرده‌اند. برای آن دسته از کسانی که علاقه‌مندند بدانند این فیلسوفان چگونه متنی می‌کنند و منای بحث‌شان چیست، همین مقدار اشاره می‌کنم که ایسان در بحثهای معرفت‌شناسانه‌شان بر تصویب (Justification) اندیشه‌های دینی تأکید می‌ورزند. تصویب عمدتاً دو شیوه دارد، یکی شیوه استقرایی (تکیه بر دلیل) و دیگری شیوه تکیه بر مجاری اعتمادپذیر معرفت (تکیه بر علت). شیوه استقرایی شیوه ناستواری است که به طور سنتی در



علوم به کار می‌رفته و یا ادعا می‌شود که به کار می‌رفته است. شیوه دیگر عبارت است از تکیه کردن بر مجاری اعتمادپذیر معرفت. اعتمادپذیر به معنی خطاناپذیر نیست بلکه معنایش بیگانه نبودن با واقعیت است. ما که عقل را و حس را اعتمادپذیر می‌شناسیم به همین معناست. این حکیمان، تجربه دینی و وحی و الهام را هم تصویب می‌کنند یعنی بر آن صحنه می‌نهند و فرآورده‌هایش را استوار و قابل اعتنای جدی و عقلی می‌دانند.

اشاره کوتاهی هم بکتم به سئواله‌ای در کلام جدید مسیحی، که آن سئواله نجات و سعادت است. سئوال این متکلمان این است: آیا در هر عصری، تنها یک راه برای رستگاری و سعادت وجود دارد، و بقیه راهها بیراهه است؟ یا طرق گوناگون برای رستگاری موجود است؟ حق یک مسیحی یا مسلم یا زردشتی است که از خود بپرسد آیا واقعاً همه کسانی که بیرون از دیانت من هستند به مقصد نمی‌رسند و رنج بیهوده می‌برند و عمر تیه می‌کنند؟ به خیالی از رستگاری و هدایت مشغولاند و از حقیقت آن بی‌بهره‌اند؟ والهاده و مبعوض خداوندند؟ بی‌هیچ گناهی، به ضلالت افتاده‌اند و از محبت الهی و نعم اخروی محروم‌اند؟ آیا حجره هدایت و رستگاری و نجات، چندان تنگ است که فقط همدنبان مرا در خود می‌گنجاند. و در حق بقیه امساک روا می‌دارد؟ آیا خداوند، همه آدمیان، جز ما همدنبان را به دست شیطان رها کرده است؟ آیا همیشه بیشتر مردم روی زمین را گمراهان و جهنمیان و شیطان‌زدگان و راندگان درگاه خدا تشکیل می‌دهند؟ داورزی خود و رأی دین در این باب چیست؟ این سئوال حتی برای فرقه‌های درون دینی هم مطرح است. پروتستان و ارتودوکس و کاتولیک در مسیحیت، و شیعه و سنی در اسلام، همین سئواله را دارند. از یک سو، ایمان ورزیدن و یقین داشتن به دست و ویژه‌ای از اعتقادات، لازم می‌آورد که آدمی دیگران را کافر و گمراه بشمارد و از سوی دیگر، وسعت منازعات حل ناشونده مذهبی و یقین همه مؤمنان به صحت راه خودشان، این گمان را دامن می‌زند که نکند نفس این تعدد، مطلوب خداوند باشد، و هر فرقه‌ای حظی از حقیقت (و لذا از هدایت و سعادت و نجات) داشته باشند. آیا حقیقت یکی نیست و این اختلافات (به قول مولوی) منوط به اختلاف «نظرگاه» نیست؟ آیا همه ما، مانند آن چوپان نستیم که فقط وقتی موسایی پیدا شود خواهیم فهمید که درک و توصیفمان از خدا چقدر ناقص بوده است؟ آیا اختلاف ادیان در نوع است یا در درجه؟ آیا ادیان گوهر واحد دارند یا مختلف؟ ... اینها سئوالاتی است که امروزه متکلمانی چون بارت Barth و برونر Brunner را در برابر گونگ Kung و هیک Hick و سمارت Smart و توین بی Toynbee نهاده است. هیک از پلورالیزم دفاع می‌کند اما بارت که مروج نوارتودوکسی است، بیرون از مسیحیت، هیچ وحی را، صائب و کامل نمی‌شناسد.

از سال ۱۹۶۴ به این طرف فتوای رسمی کلیسای کاتولیک مسیحیت این بوده است که بیرون از مسیحیت هم راه نجات برای بیروان شرایع دیگر هست و خصوصاً مسلمین هم به سعادت و نجات می‌توانند برسند. ولی به دلیل اینکه همه متکلمان مسیحی کاتولیک نیستند و در میانشان ارتودوکس و پروتستان هم هست، و نیز به دلیل اینکه فتوای رسمی پاپ مورد قبول همه متکلمان نیست، این بحث، همچنان افراد بسیاری را بحق به خود مشغول می‌دارد. و برای ما مسلمانان، کمترین فایده‌اش این است که در اختلافات درون دینی (نزاع شیعی و سنی) به چشم دیگری نگریم و آن وحدت مطلوب اسلامی را، بر پایه‌های نظری محکمی بنا کنیم و در آن فقط به چشم یک مصلحت سیاسی عاجل نگریم. نکات فوق در حکم مقدمه‌ای بود

برای توضیح فلسفه دین.

گفتم که یکی از مباحث مهم فلسفه دین این بحث است که مدعیان دینی و کلامی آیا آزمون‌پذیر هستند یا نه؟ کسانی که این بحث را مطرح کرده‌اند، بیش از همه آرای کلامی را مورد بررسی و نقد قرار داده‌اند که به خداوند، ذات یا صفات او برمی‌گردد. فی‌المثل به طور مبسوط بحث کرده‌اند که بود و نبود خدا آیا امری آزمون‌پذیر هست یا نه؟ یعنی آیا اگر خدا نباشد، تفاوت محسوسی در جهان ایجاد می‌شود یا نه؟ آیا عدل خدا را در خارج می‌توان نشان داد یا نه؟ آزمون‌پذیری البته بر حسب مکتبهای مختلفی که در فلسفه علم و معرفت‌شناسی است معانی مختلفی می‌یابد. یک مدعا گاهی از طریق نشان دادن نمونه‌های مثبت، آزمون می‌شود و گاهی از طریق نشان دادن نمونه‌های ناقص و نافی. اگر برای چیزی نمونه‌های مثبت و نمونه‌های مثبت و نمونه‌های ناقص و نافی هیچکدام را نتوان نشان داد، باید معتقد شد که آن نظریه آزمون‌ناپذیر است. پس آزمون‌پذیری در گرو این است که بتوان برای یک نظریه نمونه‌های مثبت و منفی و یا مثبت و نافی نشان داد و اگر از این مبدا آغاز کنیم با سئوالات غریبی مواجه خواهیم شد. کسانی کوشیده‌اند که اثبات کنند اندیشه‌های دینی - خصوصاً آنچه که مربوط به ذات باری است - همه آزمون‌ناپذیرند، چون در کنار نمونه‌های مثبت نمونه‌های منفی و نافی هم دارند و اگر بخواهید آن نمونه‌های منفی را توجیه کنید، سلب اعتقاد از آن نمونه‌های مثبت هم خواهد شد. این فیلسوفان می‌گویند کسانی که معتقدند: خداوند عادل و رحیم است، نمونه‌های مثبتی را در این جهان نشان می‌دهند که در آنها، حق به حقدار می‌رسد، و یک موجود حاجتمند، حاجتش روا می‌گردد. فرزندتی که به دنیا می‌آید محتاج غذاست و دندان ندارد، در عوض مادر شیر دارد و آماده است که با کمال مهربورزی این شیر را در اختیار فرزندش بگذارد. این از نمونه‌های رحمت و عدالت باری است که پشایش، مادر را چنان آماده کرده است که به داد فرزندش برسد و او را از گرسنگی و مرگ برهاند.

این فیلسوفان گفته‌اند اما در برابر این نمونه‌ها، موارد فراوانی داریم که کسی به داد گرسنگان و قحطی‌زدگان و ستمدیدگان و



بیماران و مجروحان و بیسولایان نمی‌رسد. اگر آنها را داریم، اینها را هم داریم. برای اینها چه جوابی باید داد؟
در جواب گفته‌اند که این گونه آفات و شرور، مصالح و فواید پوشیده‌ای دارد و یا لازمه آن خوبیهاست و یا شرور از جنس اعدام‌اند و یا خیرات بر شرور می‌چربند و یا وجود عین خیر است و یا وقوع شرور به دلیل مختار بودن انسانهاست و امثال آنها. متکرران نتوانسته‌اند این توجیحات را بپذیرند و گفته‌اند به ما بگویید جهان اگر چگونه بود ناعادلانه بود؟

توجیحات شما بدین جا می‌کشد که جهان هر طور باشد عادلانه خواهد بود و همین موجب می‌شود که در عمل نتوان فرقی میان عادلانه بودن و ناعادلانه بودن نهاد و این عین آزمون‌ناپذیری است. پس عدل الهی را باید فوق آزمون گرفت (و بر این قیاس سایر اوصاف او را). به تعبیر دیگر ادعای وجود خدا و اوصاف او، مدعیانی فلسفی - متافیزیکی‌اند نه تجربی. بسیار خوب ولی مطلب به همین جا ختم نمی‌شود. یک خداشناسی می‌خواهد دست خدا را در این عالم ببیند. وقتی می‌گوید که خداوند رحمان و رحیم و مجیب است، خداوند عادل است، خداوند منتقم است، مرادش این نیست که خداوند به یک معنایی که من نمی‌فهمم و نمی‌بینم و نمی‌توانم امتحان کنم واجد این اوصاف است. من می‌خواهم عدل او و رحمت او را ببینم. پس یا باید معنای عدل و رحمت را عوض کرد، یا جهان را از حضور خدا پیراست. و یا باید پاسخ در خوری به سؤال آزمون‌پذیری داد.

اگر به آزمون‌ناپذیری اندیشه‌های دینی (خصوصاً مدعیانی که در باب صفات خدا آمده است) فتوا بدهیم، از یک بابت خیالمان راحت می‌شود. از این بابت که نمونه‌های ناقص، نقضی بر اعتقاد ما وارد نمی‌آورد. می‌گوییم خدا به یک معنای خاصی عادل است حتی اگر هزاران طفل ناقص‌الخلقه و سلطان جناب و میکروبهای جزار و مرضهای مرگبار بیافریند و میلیونها انسان را در رنج و ستم و فقر و زجر ببیند و به آنها رحمی نکند، باز هم عدالت او محفوظ است. آزمون‌ناپذیر دانستن و ابطال‌ناپذیر دانستن این گزاره‌ها این حس را دارد که اعتقاد شما را از گزند حوادثی که در سطح جهان می‌گذرد فراتر نگه می‌دارد، درست مثل هواپیمایی که از بالای زمین عبور می‌کند، و دریاها هرچه موج بزنند، کوهها هر چه بلرزند و زمین هر چه بشکافد، هیچ خللی در حرکت آن هواپیما ایجاد نمی‌کند. مشکل از جایی آغاز می‌شود که این هواپیما بخواد روزی به زمین بنشیند، آن وقت است که نمی‌تواند به کوه و دریا بی‌اعتنا باشد. آنکه به خدای رحیم و عادل و منتقم گرایش و اعتقادی دارد آیا به رحمتی اعتقاد دارد که در این دنیا دیده نمی‌شود؟ آیا به عدالت و انتقامی اعتقاد دارد که هیچ نمونه‌ای برای آن نمی‌توان نشان داد؟ یا اینکه می‌خواهد در صحرا و دریا و کوه و دشت، نشانی از قامت رعنا و ببیند؟ این دیدن، دیدنی عینی و ایزکتیو و نشان دادنی و شرکت‌پذیر همگامی و بین‌الادهاتی است؟ یا دیدنی است فقط از چشم مؤمنان و در خور آنان؟ مطلب بدین جا که می‌رسد، عده‌ای می‌گویند تا اثر دست نوازشگر خدا را در ضمیر آدمیان نشان دهند و کسانی هم با توسل به اصول و مبانی کلامی می‌گویند تا توضیح دهند که عدل خدا بنا بر ادله استوار، جای شبهه ندارد. موارد مثبت هم بواقع نمونه‌های عدل و رحمت اویند. نمونه‌های منفی هم روزی رازشان آشکار می‌شود و معلوم خواهد شد که منافاتی با عدل او نداشته‌اند. به نظر ایشان مدعیات دینی آزمون‌پذیر هستند، ولی جواب آزمونها و امتحانها در دنیایی دیگر پیدا خواهد شد. به قول شاعر:

شکست شیشه دل را مگو صدایی نیست

که این صدا به قیامت بلند خواهد شد

اگر فرض کنیم که جهان دیگری هم باشد و تجلی و تصرف خداوند، تنها در این جهان محسوس طبیعت خلاصه نشود، و تاریخ این جهان، تنها قطعه کوتاهی از عمر خلقت و بشریت باشد، در آن صورت صحنه آزمون را باید وسیعتر کنیم و روز استخیز، نظاره‌گر عدل و رحمت واسعة الهی باشیم. خدا خود را می‌نماید اما نه در آینه کوچک این جهان، بل در آینه‌ای به وسعت بیکران هستی.

پاره‌ای از متکلمان ما برای اثبات جهان آخرت و حساب روز استخیز و جرایب عذاب و ثواب درست از همین راه رفته‌اند. این درست است اما این طور استدلال کردن و مجموعه آفرینش را صحنه امتحان در نظر گرفتن، درست مساوی است با آزمون‌ناپذیر کردن مدعا و هیچ معنای دیگری ندارد، برای اینکه در علم هم اگر ماده‌ای را به شما بدهند و بگویند آن را آزمایش کنید ولی آزمایشگاه آن در این جهان نیست، شما چه نتیجه خواهید گرفت؟ آیا آن را آزمون‌ناپذیر نخواهید شمرد؟ این آزمون‌ناپذیری احکام متافیزیکی، به معنی تجربی نبودن آنهاست؛ یعنی نه آنها را به کمک استقرا به دست می‌آوریم و نه به کمک تجربه می‌توانیم صدق و کذبشان را به ثبوت برسانیم. تعیین صدق و کذبشان شیوه دیگری دارد. نتیجه روشن این مطلب این است که هیچگاه به آسانی نمی‌توان گفت فلان چیز لطف خدا بود یا عذاب او. کسی ثروتی می‌یابد و مدعی می‌شود که از فضل خداست و کسی از پا درمی‌آید و دشمنانش او را مغضوب حق می‌شمارند. این تعیین مصداقها به هیچ رو، صائب نیست و حقیقت این احوال را جز خدا و اولیایش نمی‌دانند.

گروهی هم گفته‌اند دست کم، جهان خارج این را نشان می‌دهد که خدا ظالم نیست، جاهل نیست و... ما هم وقتی از عدل و علم و... خداوند سخن می‌گوییم همین قدر می‌فهمیم که جاهل و ظالم نیست، اما حقیقت اوصاف او را چنانکه باید در نمی‌بینیم و نحوه تطبیق آن بر حوادث خارجی را هم نمی‌دانیم. این سخن هم با تیره کردن معنی دقیق عدل و علم و... آزمون‌پذیری را از آن می‌ستاند.

حال به آزمون‌پذیری دین از آن حیث که تشکیل دهنده یک نظام دنیوی است نظر می‌کنیم. می‌خواهیم ببینیم، شکست و پیروزی عملی یک نظام دینی و عقیدتی آزمونی برای حقایق یا بطلان آن دین و عقیده هست یا نه؟ پس در اینجا سخن بر سر مجموعه یک مکتب دینی است به منزله یک تئوری که تحقق عملی و خارجی پیدا می‌کند و بسط اجتماعی و تاریخی می‌یابد، رفتارهایی از او سر می‌زند و آثاری از او صادر می‌شود و نهایتاً شکست یا پیروزی‌ای هم نصیب او می‌گردد. ببینیم، تا چه مقدار این شکست یا پیروزی عملی، مبین حقایق یا بطلان آن مکتب است؟ مثال آشنایی می‌زنم تا اصل سؤال روشن‌تر شود: حوادث عظیمی در نیمه دوم قرن بیستم به ظهور پیوسته است اما یکی از آنها برای ما خصوصاً قابل تأمل است. اشاره من بالاحص به نظام مارکسیستی و فروپاشیدن کشور اتحاد جماهیر شوروی سوسیالیستی است و تفسیرهایی که از این فروپاشی شده است. این تفسیرها متنوع‌اند. خود مارکسیستها چیزی می‌گویند و مخالفانشان، چیزهای دیگر. دشمنان آن نظام شادی کنان لاجول می‌گویند. دوستان و طرفداران هم، ملول و مشوش و متحیر، با سکوت پیشه کرده‌اند یا توجه گری، و یا اگر متصف و خردمند باشند به عبرت‌آموزی مشغول‌اند.

مخالفان، یکی از نتایجی که از این فروپاشی گرفته‌اند، همین است که چون ایدئولوژی مارکسیسم، در اصل ویران بود، نظام

اجتماعی مبتنی بر آن هم محکوم به ویرانی بود. طنز تاریخ را ببینید! به جای آنکه مارکسیستها نظاره‌گر مرگ سرمایه‌داری باشند، اینک سرمایه‌داران نظاره‌گر مرگ مارکسیسم‌اند. تفسیر مارکسیستی این حادثه آن است که مارکسیسم به پایان عمر تاریخی خود رسید و گور خود را به دست خود کند. (این تفسیری است که اگر سرمایه‌داری می‌مرد مارکسیستها از مرگ آن می‌کردند.) تفسیر غیرمارکسیستی‌اش هم این است که عیوب درونی آن ایدئولوژی (علمی نبودنش، دیکتاتوری بودنش و...) زوال آن را سبب گردید. این تفسیر غیردوستانه این حادثه است. تفسیر دوستانه‌تر این است که نه ضعف درونی و نه احتضار تاریخی، هیچکدام سبب زوال نبود بلکه توطئه دشمنان و یا سوءفهم و یا سوء اجرای مدیران موجب ویرانی آن نظام گردید.

حال سؤال این است که اولاً آیا این تحلیل فقط به نظامات تئوریک و ایدئولوژیهای مخلوق بشر راجع می‌شود و یا نظامات ذہنی هم عیناً به همین نحو قابل امتحان و داوری‌اند؟ و ثانیاً شکست و پیروزی اجتماعی و ظفر و هزیمت تاریخی، اصولاً مناسبتی برای داوری در باب حقانیت و بطلان یک مکتب می‌تواند بود یا نه؟ اگر بگوییم آری، مدلولش این است که مکاتب دینی و عقیدتی آزمود پذیرند و اگر بگوییم نه، آزمودپذیری را از آنها ستانده‌ایم. و در آن صورت ما می‌مانیم و این سؤال که یک ایدئولوژی آزمودناپذیر، که از سطح حوادث این جهان برتر می‌نشیند و رفت و آمد حوادث، گرهی بر ابرو و یا لیخندی بر لب او نمی‌نشانند، به چه معنا پشتوانه یک نظام مستقر خارجی محسوب می‌گردد و آن نظام چگونه خود را به او منتسب و مرتبط می‌داند؟ آزمودناپذیری، مستلزم قطع ارتباط است، و تمدن اسلامی یا نظام مارکسیستی به هیچ رو تحمل این گسست را ندارند آنها همه هویت خود را از آن انتساب می‌گیرند.

از خود بیرسیم اگر واقعاً مارکسیسم پیروز شده بود و آن ماجرابی که در این عصر بر نظام مارکسیسم رفت، بر نظام مقابل رفته بود، یعنی سرمایه‌داری شکست خورده بود و ارکانش فرو ریخته بود و پیشوایانش از تدبیر امور عاجز مانده بودند در آن صورت داوری ما چه بود و یا چه می‌بایست بود؟ آیا این نبود که نظام غالب حقت‌تر است چون موفقتر است؟ و نظام مغلوب، ناحق است چون ناموفق است؟ آیا خود مارکسیستها، همین گونه قضاوت نمی‌کردند؟ پس چگونه است که اینک، به چنین قضاوتی گردن نمی‌نهدند و عذرهای گونه‌گون می‌تراشند؟ همه سخن این است که آیا میان یک تئوری و نظام مبتنی بر آن تئوری، ربطی هست یا نه؟ آیا این ربط فقط وقت پیروزی، مقبول است و وقت شکست نه؟ یا همه جا این ربط برقرار است؟ و به عبارت دیگر، آیا بسط تاریخی و عملی یک نظریه، نسبتی با آن نظریه دارد یا ندارد؟ آیا هر سرنوشتی برای هر نظریه‌ای و نظامی متصور است؟ و تا کی می‌توان گفت عیب از مجریان و پیروان است و خود مکتب بی‌عیب است؟ اگر بگوییم نظام عملی مخلوق یک نظام تئوریک، هیچ ربطی به آن نظام تئوریک ندارد و خیر و شرش و کامیابی و ناکامی‌اش را به هیچ وجه نباید به پای آن نظام تئوریک نوشت، در این صورت چرا اصلاً آن نظام را به نام آن مکتب بخوانیم؟ چرا بگوییم نظام مارکسیستی؟ چرا بگوییم تمدن اسلامی؟ برای آنکه دامن مکتبی را از بدیها بشوییم آیا باید چنان تیغ داوری را تیزکنیم که نیکبها را هم گردن بزنند؟ و ارتباط مکتب را با عواقب نیک و بد آن بکلی قطع کند؟

چنین حکمی کردن انصافاً مشکل است. کسانی بیایند و به مکتبی ایمان بورزند، به خاطر او بجنگند، کشته شوند و کشته بدهند، زندگیشان را بر سر آن فدا کنند، کتابها بنویسند، هنرهای گونه‌گون بیافرینند، و همه هم خود را برای تحقق بخشیدن به آن مصروف کنند،

بعداً وقتی که نظام مولود ایمان و عمل‌شان خوب از کار در نیامد، بگویند، اشکال از ما بوده است، نه از نظام تئوریک! و بعد هم بگویند اصلاً مکتب آزمودناپذیر نیست و در مقام داوری در باره مکتب، به لوازم و آثار عملی آن کاری نداشته باشید. این عذر یک بار و دوبار مقبول است اما برای همیشه چطور؟

این سخن علاوه بر اینکه بر هاضمه خرد بسیار سنگین می‌آید، عمل و مجاهدت پیروان یک مکتب را نیز فارغ از معنی می‌کند. چنین رأیی، مکتب را از جنگال آزمودناپذیر می‌راند، اما در عوض رابطه‌اش را با جامعه و تاریخ و عمل هم می‌گسلد و ننگها را می‌شوید اما فخرها را هم پاک می‌کند. مانند شخصی بی‌پولی که دزدان را ناکام می‌گذارد اما برای دوستان هم خدمتی از دستش بر نمی‌آید. به علاوه کسانی که چنین حکم می‌کنند، وقتی نظامشان آثار نیکو به بار آورد آنرا به پای مکتب می‌نویسند و فقط در هنگام شکستها، متمایل به آن رأی افراطی می‌شوند و همین نشان می‌دهد که در دل بر پیوستگی گواهی می‌دهند، حتی اگر به زبان ادعای گستگی کنند.

نکته مهمتر اینکه آزمودناپذیری معادل است با تحقق‌ناپذیری. اگر مکتبی تحقق پذیرفت، صحنه تحققش عین صحنه امتحان اوست اما وقتی مکتبی را فوق آزمود دانستیم، تحقق‌پذیری را هم از او سلب کرده‌ایم و در این صورت چه جای تلاش برای استقرار آن مکتب است و به چه معنا می‌توان گفت که آن مکتب آمده است تا در جان پیروان و یا در جامعه متدینان، تقرر یابد؟ این تئوری اول.

تئوری دوم اینکه فقط توقیقات و خوبیهای یک نظام را به مکتب پشتیبان آن مربوط بداریم و کزیهها و ناکامیها را به عوامل بیگانه و بدخواه منسوب بدانیم.

دلیل طرفداران این تئوری این است که همیشه ممکن است عده‌ای مکتبی را بد بفهمند و بد اجرا کنند و یا مقرضان و دشمنان از تحقق تام آن جلوگیری کنند. مارکسیستهایی که همچنان پس از فروپاشی نظام شوروی از مارکسیسم دفاع می‌کنند همین‌گونه استدلال می‌کنند. سرمایه‌داری جهانی و عوامل داخلی‌شان را عوامل اصلی فروپاشی می‌شمارند و یا سوء اجرای مجریان و دموکراتیک نبودن نظام را مقصر اصلی می‌دانند و یا شرایط جغرافیایی و عوامل زیستی و سرما و وسعت خاک و... را از جمله اسباب عدم تحقق برنامها محسوب می‌کنند (گیانوری در مصاحبه مبسوطش با «کیهان هوایی» در باب سرنوشت شوروی بر این عوامل اخیر انگشت نهاده بود).

ببینیم این استدلال چه قدر و وزنی دارد. بلی، هیچگاه نمی‌توان توطئه توطئه‌گران و تحریف محرفان و بدخواهی بدخواهان و دشمنان را منتفی دانست، و هیچگاه از عدم مساعدت شرایط جغرافیایی و بومی و جهانی و تاریخی نمی‌توان ایمن نشست. اما به تعبیر حکیمان اینها همه جوانب «فاعلی» اند؛ و اگر «قابلیتی» در کار نباشد این فاعلان موثر نمی‌افتند. اگر فی‌المثل در مکتب مارکسیسم زمینه‌پیدایش دیکتاتوری نبود، هیچگاه استالین نمی‌توانست به نام آن مکتب، آن همه قساوت و شقاوت و سوء استفاده از قدرت کند. اگر در مکتبی زمینه و قابلیت سوء استفاده از قدرت نباشد، سوء استفاده از قدرت براهتی ممکن نخواهد شد. مکتبی که تئوری روشنی برای مهار کردن قدرت ندارد به کسی چون استالین جواز می‌دهد تا با خشونت تمام در مدت کمی زمینها را سوسیالیزه کند و به کمترین سوءظنی، دوستان سابق را از میان بردارد و با هیتر سازش کند، با فلاند بجنگد، ارتش را تصفیه خونین کند، و با پرده‌پوشی بر همه این جنایات، مردم بی‌خبر و بی‌گناه را به مذاحی خود بخواند که «ای مرد گرگی که برای ما بهار می‌آوری...» بدفهمیدن و بد اجرا کردن، ممکن

است کار مغرضان و جاهلان و دشمنان باشد، اما گاه مکتبی چنان است که به این بد فهمیدن و بد اجرا کردن، به آسانی راه می‌دهد. توریهایش آقدر ناپخته و ناسنجیده و شش‌پهلوست که همه کس مراد خود را از آن در می‌آورد. چنین مکتبی بهتر طعمه توطئه‌گران می‌شود تا مکتبی استوار و مضبوط، که راه توطئه را بر دشمنان مغرض و سوء فهم را بر دوستان جاهل می‌بندد.

اگر مکتبی، در مقام تحقق، همواره نتایج و عواقب سوئی به بار آورد، آیا نباید این عواقب سوء را به پای آن مکتب نوشت و آیا معقول است که همواره دم از سوء فهم یا غرض‌ورزی مغرضان بزنیم؟ حق این است که استفاده از نتایج نیکو و توجیه و دفع عواقب سوء نهایتاً به آزمون‌ناپذیری برمی‌گردد. یک تئوری آزمون‌پذیر آن است که اگر از نمونه‌های مثبت بهره می‌برد از نمونه‌های منفی هم زیان ببرد. سود بردن اما تن به زیان ندادن، زندگی و زرنگی هست اما امتحان پس دادن نیست. و جالب این است که دشمنان این مکاتب، آن عوامل بیرونی را هیچ می‌انگارند و همه عیب را بر خود مکتب می‌نهند و فی‌المثل غیرفطری بودن و غیرعلمی بودن مکتب مارکسیسم را سبب اصلی فرو ریختن نظام مبتنی بر آن می‌شمارند. اینها هم تفریط می‌کنند. تکیه بر جوانب مساعد و توجیه نمونه‌های نامساعد را گاه در پناه استدلال دیگری عرضه می‌کنند، می‌گویند اگر مکتبی به نحو کامل و نام، تحقق یافت، شما حق دارید بد و نیک را به پای او بنویسید ولی وقتی تحقق ناتمام و ناقص یافت و شرایط بیرونی و درونی مجال ظهور و استقرار کامل آنرا ندادند، دیگر چه جای خرده‌گیری و عیب‌جویی است؟ این سخن هم، نهایتاً کار را به آزمون‌ناپذیری می‌کشاند. چرا در تحقق ناقص، خوبیها را به پای مکتب بنویسیم و بدیها را نه؟ چرا به عکس عمل نکنیم؟ و یا چرا به خوبیها و نه بدیها هیچکدام را به حساب مکتب نگذاریم؟ این چه گزینش گزاف و چه ترجیح بلامرجمی است که نیکبها را از آن مکتب بدانیم و بدیها را از آن بیگانه و بدخواه؟ می‌بینیم که با این استدلال هم یا به ترجیح بلامرجم می‌افتیم یا به نتیجه‌ای نامطلوب (نهادن بدیها به حساب مکتب) و یا به آزمون‌ناپذیری مکتب.

این عذر هم عذر خوبی نیست که بگوییم مکتب ما خوب است و قانون ما عادلانه و انسانی است اما مردم بدند و ناپارسا و حق ناگزار. لذا بدیها معلول نامردمی مردمان است و نیکبها فرزند مکتب. قانون را برای مردم می‌نویسند و در این قانون‌نویسی باید بدی و ناپارسیایی و کاهلی و سوء استفاده‌گری و طمع‌ورزی و قانون شکنی مردم، منظور شده باشد. قانون را برای صالحان یا فرشتگان یا برای ترمین قانون‌نویسی نمی‌نویسند. این درست نیست که بگوییم قانون ما کامل است اما مردم ناقص‌اند. قانونی که نقصان آدمیان را به حساب نیاورده باشد، خود ناقص است. گر صاحب مکتبی نداند انسان کبست و با مکتب او چه خواهد کرد و از امر و نهی او و رخصتها و تحریمهای او چه بهره‌ای خواهد برد، مکتبی ناموزون و ناستوار عرضه خواهد کرد، و در آن صورت اگر اعوجاجی در عمل مشاهده شود ملامت را باید بر خود بنهد نه بر مردم. درست شبیه آنکه کسی

کتابی معقد و معلق بنویسد و بعد از ناهمی خوانندگان گله کند. باید به آن نویسنده از سر سرزنش گفت کتاب برای خوانندگان است نه خوانندگان برای کتاب، و کتابی که به فهم هیچ کس درنیاید، کتاب نیست.

آشکار است که نه تئوری اول و نه تئوری دوم هیچکدام دفاع‌پذیر نیستند. نه می‌توان براحتی مکتبی را فوق آزمون و فوق تحقق دانست و نه می‌توان زندانه و بگراف، فقط توفیقا را به حساب خود نهاد و شکستها را به حساب دشمنان و مخالفان. حال وقتی دلیل در کار نیست باید سراغ علت رفت. باید دید چه سبب شده است تا کسانی چنین سست و نادرست استدلال کنند. علتش، لاجرم عاشق بودن است و بس. پیروان و طرفداران و عاشقان یک مکتب، هیچگاه نمی‌توانند ناقدان و آزمون‌کنندگان خوبی برای آن مکتب باشند. آزمون‌گری محتاج نوعی بی‌طرفی و بی‌تعلقی عاقلانه است که در مؤمنان و هواداران، جز بندرت یافت نمی‌شود. مولوی عقل و عشق را که در برابر هم می‌نهد، آشکارا بر این تفاوت انگشت می‌گذارد که عقل، اهل امتحان و بررسی سود و زیان است اما عشق نه. بلاکشی و بی‌حیایی و لایابالی‌گری عاشقانه کجا مجالی برای تاجریها و حسابگریهای عاقلانه باقی می‌گذارد.

لایابالی عشق باشد نمی‌خرد
عقل آن جوید کز آن سودی برد
یکه تاز و دل گداز و بی‌حیا
در بلا چون سنگ زیر آسیا
نی خدا را امتحانی می‌کند
نی در سود و زبانی می‌زند

مؤمنان چنان با ایمان خود خوشند، و چنان مستانه در آن غوطه‌ورند، و چنان بدرستی و زیبایی و والایی و کمال عقیده خود یقین دارند، که نه حاجتی به امتحان آن می‌بینند و نه جرات و جوازی برای آن، بیمانی را که با محبوب خود بسته‌اند، هر دم محتاج تجدید یا تحکیم یا تقویت نمی‌دانند؛ و به همین رو، پس از ایمان، از امتحان فراغت یافته‌اند؛ و امتحان را برای محرومان از عشق و ایمان و نهاده‌اند. و به همین سبب اگر خال عیبی بر چهره محبوب نمی‌توانند ببینند، معذورند. لکن امر عقیده مهمتر از آن است که فقط به عاشقان و نهاده شود. تدبیر امور اجتماع را از «بدنامان رند لایابالی» نمی‌توان خواست. حافظ درست می‌گفت که:

رند عالم سوز را با مصلحت بینی چه کار
کار ملک است آن که تدبیر و تأمل بایدش

ولی در اینجا درست، کار ملک در میان است و به تدبیر و تأمل حاجت دارد. و از زندان عالم سوز کاری ساخته نیست. گرمی عشق در اینجا، مزاحم است. سردی عقل، گرمی بخش‌تر است. جوامع ایدئولوژیک، به اصناف آفتها می‌توانند مبتلا شوند که مستقیماً منبعث از خصلت ایدئولوژیک آنهاست؛ و اینها را چشم تحلیل‌گر عقل می‌تواند ببیند نه چشم تجلیل‌گر عشق. و وقتی عاشقانه فتوا به آزمون‌ناپذیری مکتب، یعنی به قطع رابطه میان نظام اجتماعی و مکتب دادیم، حتی با دیدن آن آفات، راه دفعشان را بر خود خواهیم بست. جزمیت، توهم استغنائی کمال، غلبه تجلیل بر تحلیل، شیوع ویا و نظاهر و نفاق و نهان‌کاری، توطئه‌اندیشی، آسمانی دیدن همه امور و حوادث (در جوامع دینی)، دشمن‌تراشی، غلبه عشق و عاطفه بر عقل و تدبیر، تحجر و رؤییدن و تقدس بخشیدن به همه امور، رواج خرافات، غلبه تقلید بر تحقیق، غلبه انقیاد بر انتقاد و امثال آنها، جزو آفات ویژه جوامع ایدئولوژیک‌اند. در این جوامع، جزمیت (ارزان و آسان) به جای یقین (کمیاب و گران) می‌نشیند. حق عشق خوب ادا



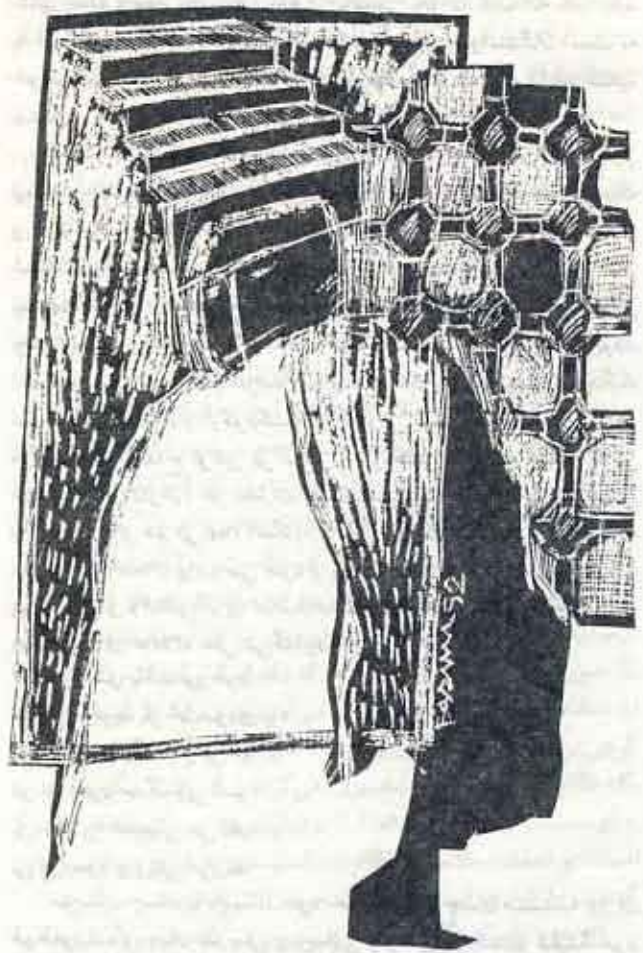
می‌رود. هیچ حسی در آنها نمی‌بینیم و در عوض، عیوب دشمنانمان را هم به پای آنها می‌نویسیم.

تئوری چهارم، پیچیده‌تر است و دعوت به دقت بیشتری در امر آزمون می‌کند. می‌گوید ابتدا باید استحکام و انسجام درونی مکتب را به نحو تئوریک آزمون کرد. اگر در این بررسی تئوریک، شکافی در حصار آن مشاهده شد، حق خواهیم داشت که شکستها و عیوب عملی را بدان منسوب کنیم و اگر نه، نه. مکتبی که در مقام وارسی، ضعف و نقصی نشان نمی‌دهد، جفاست اگر آن را به عجز و شکست متهم کنیم. اینجاست که باید به دنبال عوامل بیرونی و تخریب دشمنان بگردیم. مخالفان مارکسیسم، سالها پیش از شکست نظام شوروی، عیوب ویرانگر آن را نشان داده بودند، و شکست آن امری نامحتمل و نامنتظر بود، و همین است علت آنکه اینک می‌توان، فروپاشی آن نظام را معلول ویرانی درونی مکتبی دانست که پشتوانه و مؤسس آن بود. لیبرالیزم هم همین طور است. می‌توان منطقی به دست آورد که چنان مکتبی به چه آثاری خارجی منتهی می‌شود و وقتی آن آثار (بیک یا بد) ظاهر شد، در انتساب آن به آن مکتب درنگ و تردید نمی‌باید کرد. پس مشاهده خام و مقدم بر وارسی تئوریک مکتب بی سود است، و همیشه به مخالفان و موافقان مجال می‌دهد تا گناه به توطئه دشمنان و گناه به سوء فهم و سوء اجرای دوستان و مریدان توصل ورزند و با تمام تقصیر و گناه را بر دوش مکتب بکنند و دشمنان را تیرنه کنند. مشاهده و آزمون مسبق به تحلیل مکتب، راه را بر این گونه داوریه‌های ناصواب خواهد بست.

وقتی می‌خواهیم عملی و اثری را مکتبی معرفی کنیم، آیا نباید بدانیم مکتب بدان عمل رضا و اذن می‌دهد یا نه؟ گرفتیم که در میان قومی رشوه یا دروغ و یا زنا و یا مداحی و تملق و یا ستم‌پذیری شیوع فراوان یافت. آیا به صرف شیوع این اعمال، می‌توان آنها را به پای مکتب نوشت؟ اگر دین و ایدئولوژی آن قوم، آنان را از دروغ و تملق و ستمگری و ستم‌پذیری نهی کرده باشد، باز هم این عیوب منسوب به اوست؟ و اگر شکستی در کار پدید آمد، ملاست این شکست متوجه اوست؟

به علاوه مگر هر چه به نام یک ایدئولوژی و در ظل او می‌کنند، مسئولیتش با اوست؟ در تاریخ اسلام معاویه‌ها و حجاج‌ها کارها کرده‌اند، که روح اسلام از آنها بیزار است، آیا اینها را هم باید به پای آن مکتب نوشت؟ مگر تاریخ یک مکتب، عین آن مکتب است؟ و اصلاً کجا و به چه معیار می‌توان گفت که مکتبی تحقق کامل یافته یا بیافه است؟

بر همین اساس، انحطاط مسلمین و در حاشیه تاریخ نشستن‌شان و واماندن‌شان از ایفای نقشی مؤثر در تمدن جدید را لزوماً نمی‌توان پاره‌ای از تاریخ اسلام دانست، بلکه پاره‌ای از تاریخ نامسلمانی مسلمانان است. اگر از درون مکتب بگیریم، و توصیه اکید این مکتب به خردورزی و علم آموزی و اجتهاد و برخورداری از طبیعت و... را ببینیم، انصاف خواهیم داد که ماجرای تاریخی که بر مسلمین رفت، نه لازمه مکتبشان، بلکه معلول کژفهمی کژفهمان و بدخواهی بدخواهان و قهر ستمگران و استعمارگران بود. آن فریاد که اقبال لاهوری می‌کشید که «طبیعت» و لذا علم به طبیعت در اسلام نامقدس و آلوده نیست، و آن خروش که شریعتی می‌کرد که از خون حسین نباید تریاکی مخدر ساخت و آن تهیب که غزالی می‌زد که «فقه» همه چیز اسلام نیست و آن رنج که صدرالدین شیرازی می‌برد تا عقل را با شرع موافق آورد، همه حکایت از این می‌کرد که مسلمانان رفته‌رفته از مکتب خود دور افتاده‌اند، و کيفر این دور افتادگی را هم دیده‌اند.



می‌شود اما حق عقل نه، مداحی و تجلیل از سران و بزرگان بوفور یافت می‌شود اما تحلیل اقوال و افعالشان کمتر. از توطئه‌های دستهای پنهان سخن می‌رود ولی کمتر به قصورها و نقصانها و کژی‌های داخلی اشاره می‌رود. آدمیان متقاد عزیزتر از آدمیان منتقد می‌شوند، مقلدان یعنی کسانی که سخنان سران را تکرار و تحسین می‌کنند، برتر از محققان مستقل می‌نشینند، و... این آفات هیچکدام توطئه بیگانگان نیست، بلکه عوارض بی‌واسطه نظامات ایدئولوژیک است و اگر عاقلانه و مدیرانه، از آنها پیشگیری نشود، گرمی عشق، آتش آنها را تیزتر و سوزنده‌تر خواهد کرد. نظام مارکسیستی شوروی همان قدر مستعد این آفات بود که نظام اسلامی ایران و آسمانی بودن دین و زمینی بودن مارکسیسم، از این حیث تفاوتی میان آنها پدید نمی‌آورد. مارکسیست‌ها هم ریا و تظاهر و تحجیر و... را در تئوری روا نمی‌شمردند، اما در عمل بدان مبتلا شدند. مکتب، خواه آسمانی باشد خواه زمینی بالاخره مغز موجوداتی زمینی آن را فهم می‌کند و دست آدمیانی خاکی بدان عمل می‌کند، و همین زمینی بودن است که چنین آفت آفرین است.♦♦

تئوری سوم هم از همین جنس است. یعنی هم از سر عاطفه (و اینجا: نفرت) برخاسته و هم نهایتاً به آزمون ناپذیری می‌کشد. این تئوری می‌گوید بدنها را فقط به پای مکتب می‌توان نوشت. راسل، ظاهراً تنها نیکی که در ادیان دیده بود این بود که مواظبت بر اوقات دعا و نماز، توجه به آسمان و لذا پیشرفت علم نجوم را به دنبال آورده، و آندرو وایت Andrew White در کتاب کارزار علم و تکنولوژی، کلیسا را خونریزترین نهاد زمینی معرفی می‌کرد. این نگاه خصمانه و منکرانه است. ناقدانه هست اما نامنصفانه هم هست. گاهی در میان ما هم نسبت به مارکسیسم و لیبرالیزم همین گونه داور

این تئوری که تھی از عناصر صادقی نیست، دو خطا می‌کند: اولاً از این امر غفلت می‌ورزد که همواره فهمی از مکتب حاکم می‌شود، و همان فهم، آثار و لوازم خود را پدید می‌آورد. نگرستن از درون مکتب، که این تئوری بدان ارشاد می‌کند، در واقع چیزی نیست جز میزان دانستن فهم خود و داوری کردن در باب فهم‌های دیگران بر حسب آن، و بعضی را مقبول و بعضی را مردود شناختن، این کاری است کلامی نه تاریخی، (گویانکه در داوری‌های تاریخی نمی‌توان کلام را معزول دانست) و نوشتن تاریخ است، موافق اعتقاد خویش. لکن تاریخ مسلمین را نمی‌توان تاریخ غیر مسلمین دانست و یا هر چه را که موافق عقیده ما نیست از آن بیرون نهاد و یا نسبت این تاریخ را با اصل اسلام انکار کرد. همچنین است حکم مارکسیسم و مسیحیت و امثال آنها. از دید شیعه، تاریخ اهل سنت تاریخ اسلام نیست و از دید اهل سنت، تاریخ تشیع تاریخ اسلام نیست، نتیجه این می‌شود که بر روی هم اصلاً نه اسلامی داریم نه تاریخی برای آن!! (تعارضاً فاساداً!) حق این است که تاریخ اسلام تاریخ تشیع و سنن است و شیعیان، به لحاظ تاریخی همان قدر مسلمانند که سنیان (گرچه به لحاظ کلامی، حکمشان چیز دیگری باشد). تشیع فهمی از اسلام است و سنن هم فهم دیگری از آن. و همیشه همین فهم‌ها هستند که در میدان تاریخ ظاهر می‌شوند. و تاریخ دین هم، تاریخ تجلی عملی و خارجی همین فهم‌هاست. داوری در باب فهم صحیح و نوزاع بر سر آن: الف - کاری است کلامی و ب - امری است متعلق به درون تاریخ دین و نه بیرون از آن و حاکم بر آن.

ثانیاً، آن تئوری مراجعه به اصل مکتب و تحلیل تئوریک کردن آن را تنها راه و بهترین راه شناختن آن می‌شناسد و این خطاست. گناه هست که نظر کردن به بسط تاریخی یک امر، محقق را به زوایا و ظرائفی رهنمون می‌شود که به هیچ شیوه دیگر قابل کشف نیستند. نظریات و مکاتب، لوازمی دارند که فقط در عمل آشکار می‌شوند. سزا این امر این است که مکاتب در مقام تحقق، با خصصتهای فردی آدمیان و احوال جمعی جوامع می‌آمیزند، و این آمیزش، فرزندان پدید می‌آورد که از مبادی مکتب به تنهایی به دست نمی‌آیند. نگاه کردن به مدعیات یک مکتب و ارزشهای والای آنرا دیدن، به هیچ‌رو برای داوری در باب توفیق و شکست عملی آن کفایت نمی‌کند. شاید مکتبی رشوه را نهی کند اما در مبادلات اقتصادی و اجتماعی وضعی را برای مردم پدید آورد که چاره‌ای جز رشوه دادن و رشوه گرفتن نبینند. شاید آنرا از گناه منع کند، اما آنقدر بر این معنا بیفزاید و آنقدر فهرست گناهان را طولانی کند، که پیروان اضطراباً به گناه بفتند، شاید تملق را تحریم کند، اما قدرت را آنقدر در جایی و کسی متمرکز کند که ناچار تملق‌گویان به دور او جمع شوند. بجز نوادری از نژیشان و هوشمندان، کمتر کسی می‌توانست حدس بزند که نظام مارکسیستی نظامی دیکتاتور پرور است و دولت در آن قدرت مطلقه می‌یابد و حزب بدل به طبقه نوین می‌شود که همه امتیازات را برای خود می‌خواهد و همان پرولتاریا که قرار بود قدر بینند و بر صدر نشینند، اولین قربانیان او خواهند بود. اینها همه در عمل بوضوح رخ داد و همگان را از ماهیت آن مکتب که مدعی آغاز کردن تاریخی نوین برای انسان بود، آگاه کرد. علم و فلسفه و زبان و دین، در تاریخ خود را بهتر نشان داده‌اند تا در منطق و کتاب. و شناخت تفصیلی و پستی‌شان به کمک شناخت اجمالی پیشینی شان آمده است. پیشاپیش به کمال نمی‌توان دانست از بی‌ایمانی به غیب یا از اعتقاد به قضا و قدر و یا فدا کردن انسان و آزاد شمردن او، و یا اعتقاد به دیالکتیک مگلی و ماتریالیسم تاریخی در صحنه روان و اجتماع چه زاده خواهد

شد و در ظل آنها رعایا و حاکمان چه نسبتی خواهند یافت. فهم و بسط و تجلی اینها همه در گرو زمان است. معرفت دینی هیچ گاه کامل نیست. و قرار گرفتن دین در شرایط مختلف تاریخی و نشستن در کنار معارف دیگر، باطن آنرا آشکارتر و معرفت دینی را به کمال نزدیکتر خواهد کرد.

ثالثاً همه محتوا و مضمون یک مکتب، امور فلسفی و عقلی محض نیست، پاره‌هایی از آن جنبه عملی و تجربی صرف دارند (مثل قوانین حقوقی و فقهی و روشهای جزایی و احکام اقتصادی) که فقط در عمل می‌توان توانایی یا ناتوانی‌شان را معلوم کرد. نتیجه آنکه، تئوری چهارم که ما را به تحلیل تئوریک مکتب و مشاهده مسوق به تحلیل دعوت می‌کند، توصیه‌ای صائب در آستین دارد. اما این توصیه صائب اگر با آن دیدگاه خاطی ضمیمه شود که تحلیل کلامی را با تفسیر تاریخی بیامیزیم و فهم خود از مکتب را داور تاریخ مکتب کنیم، و پاره‌هایی از تاریخ را از ورای حجابهای کلامی نینیم و در شناخت مکتب، خود را از نظاره تاریخی محروم سازیم، نتایجی تلخ و معرفت آزار به بار خواهد آورد و اگر نیکو بنگریم، همگانی بودن را از آزمون می‌ستاند و دین و تاریخ دین را به تعداد افواک و سلاقی و علاقی متعدد می‌کند. آزمون را شخصی کردن همان و آنرا ناممکن ساختن همان.

به تئوری پنجم می‌رسیم که معتقد است، مکتبها آزمون پذیرند، و تاریخ، صحنه آزمون آنهاست و شکست و پیروزی و کزی و راستی نظامات مؤسس بر آنها، مقتضای آنهاست و به پای آنها نوشته می‌شوند و تاریخ هر مکتب، کما بیش آینه آن مکتب است و همان قدر که از کلام و میانی یک مکتب می‌توان نسبت بدان معرفت اندوخت، از تاریخش هم می‌توان. و بلکه ایندو در مصاحبت و مکالمه با یکدیگر تصویر گویاتری از مکتب عرضه می‌کنند. اگر نگاه عاشقانه را موقتاً رها کنیم و اگر قبول کنیم که میان تاریخ یک مکتب و خود آن مکتب، دو نسبت بیشتر وجود ندارد با نسبت پیوستگی و یا نسبت گستگی، و اگر قبول کنیم که حکم به گستگی دادن (به هر دلیل و توجیهی) خرد را خرسند نمی‌کند، چاره‌ای نمی‌ماند جز اینکه بنا را بر پیوند بگذاریم، و به حکم خرد اذعان کنیم که نظامی که در ظل مکتبی می‌روید و می‌بالد، ننگ و فخر و افت و خیز و کمال و نقص خود را وامدار اوست. بلی در یک صورت می‌توانیم از این حکم (در مورد ادیان) بگریزیم و آن اینکه احکام یک مکتب دینی را صرفاً عبادی بشماریم و به هیچ رو ناظر به گشودن گره‌های زندگی ندانیم، یعنی بگوییم فی‌المثل، دادن زکات نه برای رفع فقر اجتماعی، بلکه صرفاً عبادتی است برای زدودن حب مال از دل، و بریدن دست دزد نه برای دفع دزدی، بلکه صرفاً کیفری است برای شخص دزد، و جهاد و دفاع نه برای دفع دشمن و گسترده حوزه اسلام بلکه صرفاً عملی است برای وصول به شهادت و پاداش آن و بر این قیاس. اما اگر آنها را روشها و شیوه‌هایی برای حل مشکلات زندگی بدانیم، در آن صورت، فقط به شیوه تجربی و با رجوع به تاریخ مسلمین است که می‌توانیم توانایی یا ناتوانی آنها را در برآوردن مقصود برآورد کنیم. و نه تنها احکام عملی، بلکه اعتقادات اصولی مکتب را هم در پی افکندن جامعه‌ای آباد و سعید، مورد آزمون قرار دهیم.

این تئوری، همچون عشق، اول آسان می‌نماید اما بعداً مشکلهای رومی‌نماید. و مهم‌ترین مشکلهای اینگونه چگونه می‌توان حکومت بنی‌امیه و بنی‌عباس را (از دیدگاه شیعیان) پاره‌هایی از تاریخ اسلام دانست، و با استعمار و فاشیسم را (از دیدگاه لیبرالها) قطعه‌ای از تاریخ لیبرالیسم شمرد؟ و یا چین و یوگسلاوی را (از دیدگاه سران شوروی

سابق) متعلق به اردوی کمونیزم دانست؟

این مشکل از آنجا برمی‌خیزد که تاریخی تفسیر نشده را با مکتبی تفسیر شده برابر می‌نهم. هیچ مکتبی، خود در تاریخ سواره و روانه نمی‌شود. همیشه فعمی (یا فهم‌هایی) از آن به راه می‌افتند و حادثه می‌آفرینند. از اینرو تاریخ اسلام و یا مارکسیسم، تاریخ فهم‌هایی است که از اسلام و مارکسیسم شده است و بی‌هیچ شبهه این فهم‌ها تجلی عقلی هم یافته‌اند و آزمون شده‌اند. کوشش‌هایی هم که برای تصحیح این فهم‌ها شده و نزاع‌هایی هم که میان جناح‌های مختلف درگرفته، همه جزو تاریخ مکتب‌اند، و در تحلیل تاریخ مکتب، همه آنها را باید به حساب آورد و در همه آنها باید به دیده اعتبار نگریست. فهم‌های غلط و بهره‌برداریهایی ناروا هم که مؤمنانه و مخلصانه انجام شده، ذره‌ای در تاریخی بودن و مکتبی بودنشان تردید نباید کرد، آنها هم نماینده قابلیت مکتب‌اند. انگلس، بلوخ، بتلهایم، برنشتاین، لوکاج، مندل، آلتوسر، دومان، مائو و لنین دو سر طیف مارکسیسم‌اند و شیعه و خوارج و اشاعره و معتزله و بسنی‌امیه و بنی‌عباس و... همه چهره‌های مختلف سیاسی و فکری یک تاریخ‌اند. اگر یکی هست، ضدش هم هست. و هیچ کدام به تنهایی به تاریخ دین و مکتب رنگ غالب نمی‌زنند. تحلیل تاریخ مکتب، که بر همه این اضداد متکی و مبتنی است و فراتر نشینده از این یا آن فرد است، و بیان‌کننده روح و روند کلی تاریخ است، همان است که به کار داوری و آزمون می‌آید و همان است که نسبتش را با فهم غالب و رایج از مکتب نمی‌توان انکار کرد.

با این پندار باید مبارزه کرد که اگر مسیحیت یا مارکسیسم یا اسلام یا لیبرالیزم در جای دیگری ظهور می‌کردند و یا به دست کسان دیگری می‌افتادند، تاریخ کاملاً متفاوتی می‌یافتند. این پندار، قابلیت‌ها و فاعلیت‌های درونی این مکاتب را به هیچ می‌گیرد، و زمام تغییر و تدبیر را تماماً به دست حوادث اتفاقی، امور بالعرض و یا بدخواهی بدخواهان می‌سپارد. بلی بدخواهی بدخواهان، و یا اتفاقات تاریخی هیچ‌گاه متفی شونده نیستند، اما آنها را به انجام هر کاری و خلق هر تحولی قادر نباید دانست. اختلافاتی که در شریعت اسلام و یا مسیحیت میان فرقه‌های گوناگون بروز کرد و سوء استفاده‌هایی که از آنها شده، مقتضای اختیار انسان و تعلیمات این شرایع بود. چنانکه به فرض محال اگر فی‌المثل، تاریخ گذشته اسلام محو شود و از نو کتاب و سنت در اختیار مسلمانان قرار گیرد، بی‌هیچ شبهه، دوباره فرقه‌های مختلف سر بر خواهند کشید و تفسیرهای مختلف از کتاب و سنت ظاهر خواهند شد و تعارضها و تقابلهای شدت خواهند گرفت، و این تعارضها گاه جامعه سیاست هم خواهند پوشید، و در این میان معاندان و منافقان و سودجویان هم مجال ظهور خواهند یافت، و پارسایها و پاکبها و ناپاکبها و گناهها و طاعتها و عصیانها و تحریفها و حقیقت‌پوشیها و دین‌فروشیها، رونق و رواج خواهند گرفت و تمدن اسلامی مشابهی پا خواهد گرفت. تاریخ طابق النعل بالنعل تکرار نخواهد شد، لکن اگر کتاب و سنت همان باشند که بوده‌اند و اگر آدمیان همین باشند که هستند، انتظار تاریخی که جوهراً متفاوت با تاریخ گذشته باشد هم انتظاری عبث خواهد بود. مگر اینکه به خطا گمان بریم، آدمیان جوهراً عوض خواهند شد و جهان، خوی و بوی دیگر خواهد گرفت. مجموعه «شریعت به علاوه انسان» کم و بیش سیر طبیعی خود را داشته است، و اگر دوباره هم به راه یفتد عمدتاً از همان مسیر خواهد گذشت. «طبیعی» دیدن تاریخ دین، کلید حل مشکل است. اختلافها، جنگها، کژفهمی‌ها و خطاها، بر تاریخ یک ایدئولوژی تحمیل نمی‌شوند بلکه مقتضای طبع آنهاست. همه یا اغلب مؤمنان و پیروان یک ایدئولوژی را نباید گول خورده و یا مغرض

دانست که به عمد آنها تحریف کرده‌اند یا به غفلت آنها بد فهمیده‌اند. چنان تصویری از تاریخ، سخت وارونه و بدان‌دیشانه است. به عوض، سهم ناراستان و بدخواهان را باید اندک داد و کار را به دست صادقان و نیک‌اندیشان و مخلصان باید سپرد. این، حتی با کلام دینی و لطف باری هم منافات دارد که دین خود را به دست محرفان بسپارد و خلق خود را در گمراهی گذارد و جمع کثیری را بر لب آب، نشه لب نگه دارد.

درآمدن یک ایدئولوژی، درست مانند درآمدن یک زبان فضای خاصی را می‌گشاید و مجال ویژه‌ای را فراهم می‌آورد، که در آن نیک و بد با هم امکان رشد و رویش می‌یابند. با درآمدن زبان فارسی، هم مجال برای غزلهای ناب مولوی و سعدی گشوده می‌شود هم برای اشعار رکیک سوزنی سمرقندی و ایرج میرزا، با در آمدن پول، هم مجال برای اتفاقات و صدقات و مبادلات اقتصادی گشوده می‌شود هم برای دزدیها و تقلبها و رشوه‌های کلان. و با درآمدن اسلام، هم مجال برای بنی‌امیه گشوده می‌شود هم برای ائمه اثنی عشر. هم برای زهد قروشی هم برای زهد ورزی، هم برای یزید هم برای بایزید. هم برای معاویه بدکردار و هم برای عمر بن عبدالعزیز نیکوکردار. نباید گفت اگر آدمیان همه پارسا باشند و همه لطیف طبع، هیچ گاه نثر و نظم پلید و درشتی پیدا نخواهد شد. درست است. اما سخن در تحقق آن «اگر» است. زبان همیشه به دست آن پارسایان پالوده زبان نمی‌افتد. پلیدان پلشت را هم از آن حظی و نصیبی هست. لذا، هم شعر سعدی و هم شعر سوزنی هر دو متعلق به تاریخ زبانند و تولد هر دو مقتضای زبان بشری است و اگر تاریخ تکرار شود و دوباره همین زبان به دست همین آدمیان بیفتد، کم و بیش سر از همین جاها در خواهد آورد. لذا زبان، همین است که خود را در تاریخ زبان نشان داده است. پول هم، فلسفه هم، دین هم، انسان هم. و کثیری از مقولات دیگر. معاویه‌ها همیشه دور دین جمع می‌شوند، و دزدان همیشه در کمین پول می‌نشینند و ملحدان همواره از فلسفه ظریفی می‌بندند و شیاطین همیشه آدمیان را طعمه خود می‌کنند. در اینجا سخن از تعریف دین یا انسان و یا پول و یا فلسفه نیست. سخن از وجود خارجی تاریخی آنهاست. وقتی می‌گوییم دین همین است که تاریخ دین نشان می‌دهد، غرض این نیست که در اصل دین، بر کفر و نفاق و ریا صحه می‌نهند، غرض این است که این حشرات همیشه بر درخت دین می‌نشینند و این خارها همیشه در پای آن گل می‌رویند. بذر دین از آن آلودگیها پالوده است اما درختی که از آن بذر می‌روید سیبانی می‌شود بر سر صدها پارسا و ناپارسا. سرش هم این است که دین به دست فرشتگان نمی‌افتد بلکه آدمیان هلوع جزوع متوع عجول ظلوم جهول آنها می‌ستانند و می‌فهمند و مصرف می‌کنند و از سر طبع، نه قسر و نه عمد و نه عناد، در نظر و در عمل، بدان صورت و خصلت ویژه می‌بخشند. فهمها و تفسیرهای رایج از مسیحیت و اسلام و مارکسیسم و لیبرالیزم، امتحان تاریخی خود را داده‌اند و وجود تاریخی خود را بر آفتاب افکنده‌اند و اگر صدبار دیگر هم، همین فهمها طالع و حاکم شوند، صورت و سیرت تازه‌ای نخواهند یافت و تاریخ نوینی را بنیان نخواهند نهاد.

این سؤال، در پس این تصریحات لاجرم قوت می‌گیرد که پس مصلحان دینی از اصلاح چه می‌خواهند و چرا به کژیها و رژیتهای رضایت نمی‌دهند؟ و چرا تاریخ دین را چنانکه هست نمی‌پذیرند؟ مصلحان، البته از دین نباید بیش از آن بخواهند که در توان اوست و این توان را کم و بیش تاریخ دین آفتابی می‌کند، اما تندرستی بخشیدن به اندیشه دینی، و راست کردن کژخوانیها، و رسواکردن تردامنان و بدخواهان و دین‌فروشان و منافقان، و باز بردن دین به گوهر خویش،

تاریخ هم باید دید و گواهی تاریخ را نه در حق مکاتب بشری که در حق مکاتب دینی هم باید شنید. ایدئولوژی فروشان، خو کرده‌اند که وعده زیاد بدهند و گواهان اندک بیاورند. و تاریخ گواهی می‌دهد که نه آن وعده‌ها نقد شده‌اند و نه آن گواهان صادق بوده‌اند. آزمونهای تاریخی بر این گزاف اندیشیه‌ها، مهر خاتمت خواهد زد. تاریخ و کلام، اینک بیش از هر وقت دیگر به مصاحبت یکدیگر نیازمندند.

● تحریر و تنقیح سخنرانی ایراد شده در دانشکده الهیات دانشگاه تهران، خرداد ماه ۱۳۷۱.

● در اینجا منظور از ایدئولوژی، ایدئولوژیهای غیرلیبرال است، و الا مکتب به معنی وسیعش شامل لیبرالیسم هم می‌شود. و نظامات اجتماعی مبتنی بر لیبرالیسم هم خیر و شرشان به پای مکتب نوشته می‌شود.

و تصحیح فهم‌های ناصواب و دریلن پرده‌های جهل و غرض، خود باره‌ای از وظایف دینداران و قطعه‌ای از تاریخ دین است. ایدئولوژی و دین، وقتی تندرست و کارآمد باشند و بدرستی فهم شوند، مستعد آن همه آفات‌اند، چه رسد به فهمی کژ و اسمى بی‌مسا و قشری بی‌مغز که بادها بر تهیدستی آن خنده می‌زنند. مصلحان، نه فقط اصول دین که تاریخ بی‌مدینه فاصله آن را هم آزموده و پسندیده‌اند، و علی‌رغم آنکه همیشه مگسائی را بر آن دیده‌اند همچنان از شیرینی آن دل نبریده‌اند. و بدرستی دریافته‌اند که در بوستان تاریخ، گل بی‌خار میسر نمی‌شود، اگر چه این گل، دین باشد، و می‌کوشند مگر فهمی تازه و تاریخی تازه را آغاز کنند.

هیچ تحلیل و دفاعی از دین اینک بی‌تحلیل و دفاع از تاریخ دین تمام نیست. چهره دلپذیر دین را نه فقط در آینه استدلال که در آینه

بزودی ما را خواهید شناخت!

● تلفن: ۸۳۹۱۵۱



گرافیک
مکان

- طرح و اجرای
- نشانه، سرکاغذ،
- کارت ویریت،
- پاکت، بروشور،
- کانالوگ، پوستر،
- بسته بندی،
- پرچسب، روی جلد
- کتاب و مجله،
- صفحه‌آرایی کتاب
- و مجله،
- تصویرسازی،
- انواع تقویم
- و سررسید نامه،
- آگهی تبلیغاتی،
- عرفه برای
- نمایشگاه و عکاسی
- تبلیغاتی و صنعتی