

مجتهد شبستری و ایمان شورمندانه

سروش دباغ*

۱. محمد مجتهد شبستری یکی از چهره‌های مهم و تأثیرگذار روشنفکری دینی پس از انقلاب است که در باب نسبت میان دین و جهان جدید بسیار اندیشیده است. او در کسوت متألهی که هم دلی در گرو سنت دینی دارد و هم در دستاوردهای کلامی - فلسفی جهان جدید به دیده عنایت می‌نگرد؛ کوشیده است تا از ربط و نسبت میان مؤلفه‌های متعدد دین و مدرنیته سراغ بگیرد و مجموعه معتقدات خویش را حول منظومه سازواری از آنها سامان بخشد. محصول تأملات و مذاقه‌های ایشان در این وادی در چهار کتاب هرمنوتیک، کتاب و سنت، ایمان و آزادی، نقدی بر قرائت رسمی از دین و تأملاتی در قرائت انسانی از دین گردآوری شده‌اند. موضوعاتی نظیر قرائت پذیر بودن دین، پلورالیسم دینی، تجربه دینی، ایمان دینی، دموکراسی و دینداری، حقوق بشر و فقه اسلامی، دین و خشونت ... به تفصیل مورد بحث قرار گرفته‌اند. در این نوشته می‌کوشم مبحث ایمان دینی و تجربه دینی را در آثار ایشان مورد بررسی قرار داده، نکاتی چند پیرامون آنرا متذکر شوم. در این راستا، در ابتدا سه تلقی از مفهوم ایمان را مورد بررسی قرار داده، موضعی مختار مجتهد شبستری در این باب را ذیل یکی از این تلقی‌ها تبیین می‌نمایم. در ادامه لوازم و نتایج مترتب بر این تلقی از ایمان را مورد بحث قرار داده، نسبت آنرا با مقوله احیای دین در جهان جدید می‌کاوم.

۲. بنابراین آنچه می‌توان تأمل فلسفی - منطقی در باب مقوله ایمان نامید، سه تلقی از ایمان قابل باز شناخته شدن از یکدیگرند.^۱

۲-۱. مطابق با تلقی اول، ایمان معرفت‌بخش است، متعلق ایمان گزاره است و شخص مؤمن کسی است که به گزاره‌هایی چند یقین داشته باشد. به عنوان مثال گزاره‌ای نظیر «همه انسان‌ها پس از مرگ در روز رستاخیز برمی‌خیزند و تمامی کردارشان در دنیا مشمول ثواب و عقاب الهی می‌شود» را در نظر بگیریم. وفق این تلقی، مؤمن کسی است که این گزاره را تلقی به قبول کرده، جزء مجموعه

* عضو هیئت علمی مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران

^۱ - در این نوشتار در پی به دست دادن تبیینی از مفهوم ایمان مطابق با آنچه در تاریخ کلام و فلسفه ادیان ابراهیمی مورد بحث واقع شده نیستیم. در تاریخ کلام اسلامی، اشاعره، معتزله، خوارج ... هر یک در باب ایمان و ماهیت آن موضعی اتخاذ نموده‌اند. یکی ایمان را از جنس عقیده می‌داند و دیگری بر اقرار لسانی انگشت تأکید می‌نهد. در عین حال، عده‌ای عمل به دستورات دینی را از مقومات ایمان برشمرده‌اند و کسی را که به واجبات عمل نمی‌کند، مؤمن نمی‌انگارند. این بحث، صبغه تاریخی دارد و تطور مفهوم ایمان در نحله‌های مختلف کلامی را در دستور کار خویش قرار می‌دهد. بحث من صبغه مفهومی - تحلیلی دارد و مشتمل بر مؤلفه‌های ممکن و مختلف ایمان‌ورزی است. برای ایضاح بیشتر مطلب، می‌کوشم برای هر قسم از این انقسامات، نمونه‌ای ارائه نمایم؛ اما لزوماً نگاه تاریخی به تلقی‌های مختلف از ایمان در تاریخ کلام ادیان ابراهیمی بر این تقسیم‌بندی منطبق نمی‌باشد؛ هرچند همپوشانی قابل توجهی دیده می‌شود. برای بحث بیشتر درباره تلقی‌های مختلف از ایمان در سنت کلام و فلسفه اسلامی، نگاه کنید به: مفهوم ایمان در کلام اسلامی، توشی هیکو ایزوتسو، ترجمه زهرا پورسینا، تهران، سروش، ۱۳۷۸. همچنین نگاه کنید به: ایمان و آزادی، محمد مجتهد شبستری، تهران، طرح نو، ۱۳۷۸، فصول ۱، ۲ و ۳ همچنین نگاه کنید به: «ایمان در سنت اسلامی» لویی گارده، ترجمه کامران فانی، نشریه کیان، شماره ۵۲، خرداد - تیر ۱۳۷۹.

معتقدات خویش بینگارد. در این نگاه، گزاره‌هایی نظیر گزاره فوق‌الذکر یقینی هستند بدین معنا که صدق این گزاره‌ها محرز است و احتمال ناصواب و ناموجه بودن در مورد آنها نمی‌رود. به تعبیر دیگر، در این تلقی، ایمان مقوله‌ای است صدق و کذب بردار که به گزاره تعلق می‌گیرد. درباره صدق و کذب این گزاره‌ها می‌توان به نحو عینی و در منظر و مرئای همگان، بحث و فحص عقلی و استدلالی کرد و محتوای صدق هر یک از گزاره‌های ایمانی را محک عقلی زد. در واقع شخص مؤمن، طی گفتگوهای عقلانی، صدق گزاره‌های ایمانی را به رقبا و منکرین نشان می‌دهد. متکلمین و فیلسوفانی نظیر خواجه نصیر طوسی و توماس آکوئیناس در باب ماهیت ایمان اینگونه می‌اندیشیدند.

۲-۲. مطابق تلقی دوم، ایمان اساساً شأن معرفتی ندارد و متعلق آن صدق و کذب بردار نیست، بلکه مؤلفه‌هایی نظیر شور، اعتماد، توکل و اراده در تکون آن مدخلیت دارند. از سر گذراندن تجربه‌های وجودی و بسان پر کاهی در مصاف تندبادها و تلاطم‌های روحی قرار گرفتن در اینجا محوریت دارند. دچار قبض و بسط‌های وجودی شدن و عالم را از ساحت قدسی پر و خالی دیدن از اقتضات این نحوه از ایمان‌ورزی است. در اینجا نفس غوطه خوردن در چنین احوال وجودی مبارک است و زیر و زبر شدن‌های وجودی غایت قصوای ایمان‌ورزی است. در این نگاه، ایمان‌ورزی سمت و سوی کاملاً سوپژکتیو دارد و لزوماً نسبتی با آنچه که در پیرامون ما می‌گذرد، ندارد. به تعبیر دیگر، تجربه ایمانی‌ای که مؤمن از سر گذرانده کاملاً شخصی است و در باب صدق و کذب و ارزش معرفتی آن نمی‌توان به نحو عینی بحث و گفتگو کرد.^۱ متعلق ایمان در اینجا گزاره نیست که بتوان درباره آن بحث و فحص کلامی - فلسفی کرد؛ بلکه چیزی است از جنس تجربه و درگیر تجربه‌های وجودی شدن. شخص مؤمن تجربه‌گر، در احوال ایمانی خویش به سر وقت دریای بیکران هستی می‌رود و آمیزه‌ای از خشیت و خشوع را تجربه می‌کند. همین مواجهه بی‌واسطه و عریان با مهابت هستی است که به ظهور و بروز ضمیری تبدیل یافته و پرتراوت و بارانی در شخص مؤمن می‌انجامد.

در سنت فلسفی مغرب زمین کیر که گارد را می‌توان فیلسوفی قلمداد کرد که در باب ایمانی اینگونه می‌اندیشیده است. تأکید بر اینکه ایمان متوقف بر اراده، شورمندی و از سر گذراندن جهش ایمانی است، مؤید این معناست. مطابق با آموزه‌های کیر که گارد، ادله‌ای که به نفع مدعیات گوناگون

۲. عموم عرفایی که متعلق به مکتب عرفان عشقی بودند، چنین تلقی‌ای از ایمان داشتند. به عنوان مثال، اگر مولوی می‌گفت:

عارفان را شمع و شاهد نیست از بیرون خویش خون انگوری نخورده باده‌شان هم خون خویش
ساعتی میزان آنی ساعتی موزون این بعد از این میزان خود شو تا شوی موزون خویش

و:

تماشا مرو! نک تماشا تویی جهان و نهان و هویدا تویی
چه اینجا روی و چه آنجا روی که مقصود از اینجا و آنجا تویی
تو درمان غم‌ها ز بیرون مجو که پازهر و درمان غم‌ها تویی

اشاره به همین تلقی سوپژکتیو و تماماً وجودی از ایمان داشت.

ارائه می‌شوند، بر دو سنخند: ادله سوپژکتیو و ادله ابژکتیو. ادله‌ایکه مؤمن برای رویکرد ایمانی خویش اقامه می‌کند، ادله سوپژکتیو است. مدلول این کلام این است که نمی‌توان این دلایل و حجیت معرفت شناختی آنها را محک عقلانی زد. اگر پای استدلال‌ورزی به ساحت ایمان باز شود و شخص مؤمن بکوشد تا صورتی منقح و موجه از آموزه‌های ایمانی خویش بدست دهد، دیگر بقیتی از آن برجا نمی‌گذارد؛ چرا که اساساً ایمان‌ورزی مقوله‌ای عقلانی نیست:

قلمرو ایمان ... کلاسی برای کودکان سپهر عقل، یا آسایشگاهی برای کندذهنان نیست. ایمان خود سپهری به تمام است، و هرگونه کج فهمی از مسیحیت را می‌توان در جا از تلاشی که برای تبدیل آن به یک آموزه و انتقال آن به سپهر عقل صورت می‌گیرد، باز شناخت ... اگر می‌توانستم خدا را به شکل عینی دریابم، ایمان نمی‌داشتم، اما دقیقاً به همین دلیل که نمی‌توانم خدا را به شکلی عینی دریابم باید ایمان بیاورم.^۳

ویتگنشتاین نیز، از فیلسوفان معاصر، بر غیر استدلالی بودن مقوله ایمان و زیستن مؤمنانه انگشت تأکید نهاده است. وی بر این رأی است که معتقدات دینی و از جمله گزاره‌های ایمانی، صدق و کذب بردار نیستند و بیش از اینکه شخص مؤمن از حجیت معرفت شناختی آنها سراغ بگیرد و درباره آنها دغدغه معرفتی داشته باشد، در ساحت عمل با آنها می‌زید و سلوک معنوی خویش را حول آنها سامان می‌بخشد. شخص مؤمن کسی است که نحوه زیست مؤمنانه دارد و از منظر سایر مؤمنان به عالم می‌نگرد. در عین حال، در ایمان ویتگنشتاینی، شورمندی کیر که گاردی به کناری نهاده می‌شود. ایمان از جنس حکمت سرد است و صرفاً مبتنی است بر اتخاذ نگاه مؤمنانه به عالم؛ نگاهی که البته متوقف بر بحث و فحص فلسفی نیست که به مدد آن افزون شود و در غیابش زوال پذیرد:

حکمت سراسر سرد است ... [آدمی] با آن، به همان میزان اندک، زندگی را سامان تواند داد که می‌تواند آهن را وقتی که سرد است، شکل دهد... حکمت، فاقد شوریدگی است. در مقابل، کیر که گارد ایمان را نوعی شوریدگی می‌داند. گویی دین، عمیق‌ترین بستر آرام دریاست که آرام باقی می‌ماند، حال امواج آن در بالا، هر اندازه هم که می‌خواهند اوج بگیرند.^۴

۲-۳. مطابق تلقی سوم، ایمان‌ورزی متضمن مؤلفه‌های معرفتی و غیر معرفتی است. هم عنصر یقین که در قالب گزاره صورت‌بندی می‌شود و علی‌الاصول صدق و کذب‌بردار است در مفهوم ایمان مندرج است و هم عناصری نظیر اراده، شور و توکل ... که بعد غیر معرفتی و وجودی ایمان را

3. Kier Kegaard, Soren, "The subjective Truth: Inwardness, Truth is subjectivity", *Concluding Unscientific Postscript*, pp.215 & 220.

نقل از: فلسفه کیرگگور، سوزان لی اندرسون، ترجمه خشایار دیهیمی، طرح نو، تهران، ۱۳۸۵، صفحات ۱۱۰-۱۰۹. برای آشنایی بیشتر با تلقی کیر که گارد در باب مقولات حقیقت و ایمان، نگاه کنید به: سیری در سیر جان (مقالات و مقولاتی در معنویت)، ترجمه مصطفی ملکیان، نشر نگاه معاصر، تهران، ۱۳۸۱، صفحات ۴۸-۱۹. همچنین نگاه کنید به: ایمان‌گروی (نظریات کرگگور، ویتگنشتاین، پلتنینگا) رضا اکبری، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۴، صفحات ۸۳-۱۹.

۴- فرهنگ و ارزش، لودویگ ویتگنشتاین؛ ترجمه امید مهرگان، تهران، گام نو، ۱۳۸۳، صفحات ۱۰۸-۱۰۷. برای آشنایی بیشتر با آراء ویتگنشتاین در باب گزاره‌های دینی و مقوله ایمان، نگاه کنید به:

Wittgenstein, L. (1966) *Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology, and Religious Belief*, edited by Barret, C. , (Basil Blackwell: Oxford), pp. 53-72.

می‌سازند.^۵ در واقع این تلقی از ایمان آمیزه‌ای از دو تلقی پیشین است و می‌کوشد به هر دو، تا آنجاییکه می‌تواند، وفادار باشد. بر اساس رأی قائلین به این نگاه، نمی‌توان ایمان را یکسره به مقوله‌ای معرفتی فروکاست و آنرا یکسره از جنس کوشش‌های معطوف به کسب حقیقتی دانست که عالمان علوم، تجربی و فیلسوفان شبانه‌روز بدان مشغولند. کوشش‌هایی که در آن صرفاً تنقیح مجموعه معتقدات و احراز صدق و کذب مدعیات پیش‌رو مطمح نظر جوینده است و لاغیر. اگر چنین باشد دیگر فرقی فارق میان ایمان‌ورزی و علم‌ورزی و فلسفه‌ورزی باقی نمی‌ماند و کسی مؤمن است که منظومه معرفتی موجه‌تری داشته باشد و مجموعه معتقداتش گزاره‌های کاذب کمتری داشته باشد. از سوی دیگر، ایشان بر این رأیند که صرف تأکید بر از سر گذراندن تجربه‌های وجودی و روحی برای بدست دادن تبیینی از مفهوم ایمان رهگشا نیست و ایمان‌ورزی متضمن مؤلفه معرفتی نیز می‌باشد. و همین مؤلفه معرفتی است که به شخص مؤمن اجازه می‌دهد تا در باب تجارب ایمانی خویش با دیگران وارد گفت‌وگو شده (وقتیکه آن تجارب را صورت‌بندی زبانی می‌کند)، شباهت‌ها و تفاوت‌های آنرا با تجارب سایرین مورد بررسی قرار می‌دهد.

۳. مطابق با آنچه که مجتهد شبستری در مکتوبات خویش در باب ایمان و حدود و ثغور آن آورده، به نظر می‌رسد موضع مختار ایشان قرابت بیشتری با تلقی دوم دارد. در ایمان و آزادی و تأملاتی در قرائت انسانی از دین این مهم به تفصیل مورد بحث قرار گرفته است. بنابر رأی ایشان، اولاً باید به هوش بود که تحقق و تکون هرگونه تجربه ایمانی متوقف بر وجود آزادی است. مراد از آزادی در اینجا، آزادی منفی در معنای آیزایا برلینی کلمه است: رفع موانع و قید و بندهای اجتماعی-فرهنگی - سیاسی‌ای که مانع تحقق و از سر گذراندن تجربه ایمانی می‌شود. تکون ایمان اصیل، مسبوق به وجود بستر و زمینه مساعد و مهیایی است که در آن فرد مؤمن برای از سر گذراندن تجربه ایمانی با هیچ مانع بیرونی و درونی مواجه نباشد. اگر چنین باشد، جامعه دینی با تجارب ایمانی متنوع و متعددی روبرو خواهد شد. کثرت‌گرایی ایمانی از اقتضائات چنین نگاهی به مقوله ایمان‌ورزی است. از اینرو شبستری بر این رأی است که در یک حکومت دینی، زمامداران بیش از اینکه دغدغه نتایج تجارب ایمانی مؤمنین را داشته باشند باید دغدغه مهیا کردن بستری آماده و مناسب برای ایشان جهت از سر گذراندن تجارب ایمانی را داشته باشند. فرایندی که منتج به تحقق و به بار نشستن یک تجربه ایمانی می‌شود مهم‌تر از فرآورده‌های تجارب ایمانی مؤمنان است. افزون بر این نکته، شبستری تأکید می‌کند که ایمان از جنس عقیده نیست و ایمان‌ورزی اصیل متضمن تجربه کردن «ذات فراگیر مطلق» است و «رویایی مجذوبانه با خداوند». وفق رأی ایشان، مؤمن کسی است که مورد خطاب خداوند واقع شده و از پس این خطاب روان می‌شود. تجربه مورد خطاب واقع شدن و آگاهی یافتن از خبرهای قدسی قوام‌بخش

۵. به عنوان نمونه‌ای بومی از این تلقی، نگاه کنید به: اخلاق خدايان، عبدالکریم سروش، تهران، طرح‌نو، ۱۳۸۴، صفحات ۱۴۲-۱۱۳.

ایمان‌ورزی است. از اینرو، تجربه ایمانی تجربه‌ای است انفسی و درونی که در پی مواجهه با امر مطلق و بیکرانه محقق می‌گردد و بسان زلزله‌ای در مملکت وجود اتفاق می‌افتد و شخص را عمیقاً متحول ساخته و وجودی دیگرگون بدو می‌بخشد. همان که اقبال می‌گفت:

چونکه در جان رفت جان دیگر شود جان چو دیگر شد جهان دیگر شود

نزد شبستری ایمان بیش از آنکه متضمن مؤلفه معرفتی و عقیدتی باشد، چیزی است از جنس احوال و وجودی آدمی نظیر از سر گذراندن یک تجربه عاشقانه، امید داشتن به وقوع حادثه‌ای در آینده، خضوع کردن در برابر عظمت و ابهت کسی یا واقعه‌ای یا منظره‌ای ... در این تلقی، زیادت و نقصان ایمان متوقف بر بحث و فحص نظری و استدلال‌ورزی نیست، که متضمن ورزیدن است و از سر گذراندن تجارب ایمانی در ساحت عمل:

ایمان یقین نیست. ایمان علم و فلسفه هم نیست... ایمان یک «عمل کردن» است. جوهر و اساس این عمل کردن این است که انسان با مجذوب خداوند شدن خود محدودش را در مقابل خداوند از دست می‌دهد، تا به خود واقعی، آن خودی که باید باشد برسد. ایمان با عنصر «اعتماد»، «عشق»، «احساس امنیت» و «امید» همراه است... ایمان عملی است که از تمام وجود آدمی نشأت می‌گیرد و انسان مؤمن با تمام وجود خود در مسئله ایمان «درگیر» می‌شود... ایمان یک هویت تجدید شونده دارد. چیزی نیست که یک‌دفعه پیدا شود و بماند. اگر آن را تجدید نکنیم نیست. مثل عشق‌ورزیدن و محبت ورزیدن است. اینجا به اصطلاح روان‌شناس‌ها و روانکاوها ورزیدنی است. ایمان یک امر ورزیدنی است و باید همیشه زنده و پویا بماند... مسئله و دغدغه «مؤمنان» گوش سپردن و شنیدن یک خطاب و خبر است و راه افتادن و رفتن در پی آن خطاب. به همین دلیل اینها یک حرکت وجودی می‌کنند، نه حرکت استدلالی فلسفی. نمی‌خواهند برهان بیاورند تا به اثبات خدا برسند، بلکه خبری شنیده‌اند و دنبال آن خبر به راه افتاده‌اند. من همیشه تحت تأثیر این آیه قرآن بوده‌ام که: ربنا اننا سمعنا منادياً ینادی للایمان ان آمنوا بربکم فامنا (آل عمران، ۱۹۳)... ایمان همانا شنیدن آن خطاب و پاسخ مجذوبانه دادن به آن و رفتن به دنبال آن است و آینده را هم با امید - نه با استدلال - پر کردن.^۶

مطابق با این نگاه، تمامی اهتمام مؤمن معطوف به شنیدن خبرهای نهانی است و مورد خطاب خداوند واقع شدن. کسی که در چنین شرایطی قرار می‌گیرد، کل وجودش درگیر چنین تجربه‌ای می‌شود؛ تجربه‌ای که در تکون آن دغدغه‌های معرفتی - استدلالی مدخلیتی ندارند؛ بلکه نفس این زیر و زبر شدن‌های وجودی و خود را مخاطب نغمه‌های آسمانی یافتن و از پی آن روان شدن، حاق ایمان‌ورزی است. به همین سبب است که این نحوه از ایمان‌ورزی در مقابل یأس می‌نشیند نه شک فلسفی. مادامی که فرد دغدغه زیستن در ساحات قدسی را دارد و از شنیدن خطاب‌های قدسی مأیوس نشده، مؤمن قلمداد می‌گردد؛ هرچند علی‌الاصول ممکن است مجموعه معتقداتش تفاوت بیّن و آشکاری با سایر مؤمنین داشته باشد. اراده معطوف به زیستن مؤمنانه در اینجا همه آن چیزی است که

۶- ایمان و آزادی، محمد مجتهد شبستری، تهران، طرح نو، ۱۳۷۸، صفحات ۳۷، ۳۹ و ۴۰ و تأملاتی در قرائت انسانی از دین، محمد مجتهد شبستری، تهران، طرح نو، ۱۳۸۴، صفحات ۱۱۰ - ۱۰۹.

فرقِ فارق میان مؤمن و غیرمؤمن را تشکیل می‌دهد. ملحد و غیرمؤمن کسی است که دیگر دغدغه ایمانی ندارد و فضایی یکسر سرد و تاریک و فسرده را در درون خویش تجربه می‌کند.

در راستای همین نگاه به مقوله ایمان است که هنگامیکه مجتهد شبستری در باب مفهوم احیاء دین در جهان جدید سخن می‌گوید، احیاء دین را در گرو احیاء ایمان و از سرگذراندن تجارب ایمانی می‌داند. غایت قصوای حرکت احیاگرانه در باب دین در روزگار کنونی باید معطوف به مهیا کردن زمینه برای شنیدن خطاب‌های قدسی باشد. تنها با از سرگذراندن تجارب دینی و ایمانی است که می‌توان از احیاء دین سراغ گرفت. مطابق رأی ایشان، فعالیت‌هایی که احیاگران دین اسلام طی یکصد و پنجاه سال اخیر انجام داده‌اند، جهدهای نیکو و صائبی بوده با آثار و لوازم اجتماعی - سیاسی که بدون تردید متضمن فواید فراوان برای جوامع مسلمین بوده است. اما، به سختی بتوان نام احیای دین بر آنها نهاد؛ چرا که نسبتی با احیای ایمان و تجربه دینی نداشته‌اند. حاق احیاگری دینی در احیای ایمان صورت می‌بندد؛ همانطور که پیامبر اسلام اولاً و بالذات در باب تجربه دینی و احیاء آن با بادیه‌نشینان جزیره‌العرب سخن گفت و ایشان را، دعوت به از سرگذراندن تجارب ایمانی کرد؛ تجاربی که احساسات لطیف و ضمیری معطر و مطراً برای ایشان به ارمغان می‌آورد. درست است که پیامبر اسلام در کسوت یک سیاستمدار و زمامدار، جنگ می‌کرد، حکمرانی می‌کرد، تصمیمات سیاسی اتخاذ می‌کرد ... اما گوهر حرکت و جنبش وی به عنوان پیامبر الهی، مورد خطاب قرار دادن جان و ضمیر انسان‌ها بود و دعوت به از سرگذراندن تجارب دینی و ایمانی. تجاربی که متضمن شنیدن خبرهای قدسی بود و مورد خطاب خداوند واقع شدن. از اینرو، احیای میراث گرانقدر پیامبر اسلام در این زمانه پر تب و تاب هم باید معطوف به همان غایت نخستین باشد.^۷ احیای دین بیش از هر چیزی با تلطیف جان مؤمنان و از سرگذراندن تجارب وجودی افق‌گشا هم‌عنان است؛ تجارب ایمانی‌ای که سوژکتیو است و تماماً در فضای ضمیر مؤمن اتفاق می‌افتد:

احیای ایمان در گرو این است که بتوانیم آن خطاب و خبر را بشنویم. دست کم یک چیز را می‌توانم بگویم و آن اینکه فراهم کردن شرایط مناسب در زندگی انسان‌ها برای شنیدن خبر و خطاب شرط احیای ایمان است. انسان‌ها در هر شرایطی خبر و خطاب را نمی‌شنوند... انبیاء دعوت به ایمان کردند و ایمان غیر از ایدئولوژی است ... هدف انبیاء به عنوان نبی احیاء تجربه دینی و تعبیر صحیح آن بود... پیامبر اسلام علاوه بر اقدامات سیاسی و تغییر واقعیت‌های اجتماعی تجربه دینی بخشی از مردم خود را بر اساس توحید تغییر داد و آن را احیاء کرد. این مقتضای نبوت آن حضرت بود که

۷- عبدالکریم سروش از دیگر روشنفکران دینی معاصر نیز در مکتوبات خویش بر اهمیت زایدالوصف تجارب دینی برای احیای دین در جهان جدید تأکید کرده است. وفق رأی ایشان، باید دوباره پیامبر را به صحنه آورد تا تجارب معنوی ایشان از سالکان و مؤمنین دستگیری کند. در واقع، مؤمنین از اوامر و نواهی رسول تبعیت می‌کنند، اما در آنجا متوقف نمی‌مانند و می‌کوشند در مواجهه وجودی با ساحت بیکران هستی نیز تأسی به سنت نبوی کنند. پیامبر در اینجا، آموزگار مرشد تجربه‌گری است که ساحات قدسی را درنوردیده و اذواق و مواجید نیکویی را نصیب برده است؛ کسی که در درونش صد قیامت نقد هست و محضر روحانی فوق‌العاده گرمی دارد بطوریکه نزدیکان را گوهر می‌بخشد و دوران را باران. برای تفصیل این مطلب نگاه کنید به: بسط تجربه نبوی، عبدالکریم سروش، تهران، صراط، ۱۳۸۴، صفحات ۱۸۱-۱۶۱. همچنین نگاه کنید به: آئین در آئینه، سروش دباغ، تهران، صراط، ۱۳۸۵، صفحات ۱۵۵-۱۲۹.

بتواند تجربه دینی انسان‌ها را احیاء کند. علامت آن هم این بود که احساسهای آن انسان‌ها تلطیف شد، خلیقات آنها تغییر پیدا کرد و خود و جهان و انسان را به گونه‌ای دیگر تجربه کردند. به نظر من امروز این سؤال را باید کرد که آنچه در ۱۵۰ سال اخیر در میان مسلمانان اتفاق افتاده چیست؟ شکی در این نیست که کشورهای اسلامی شکل گرفته‌اند، با استعمار مبارزه شده، علم و تمدن جدید در میان مسلمانان راه پیدا کرده ... ولی آیا در تجربه‌های دینی آنها هم تغییر و تحولی پیدا شده است که از تعبیر «احیاء دین» فهمیده می‌شود؟ یعنی آیا تجربه‌های دینی آنها تلطیف و تشدید شده و خلیقات آنها الهی شده است؟ ... نوگرایی دینی ... یعنی اگر در آن سطح تجربه‌های معنوی تغییراتی اتفاق افتاده باشد آن تغییرات سرایت می‌کند به سطح ایده‌ها و عقاید (شناختها) و همچنین سرایت می‌کند به سطح اعمال و شعائر ... کسانی به معنای دقیق کلمه امروز می‌توانند نوگرایی دینی داشته باشند که در تجربه‌های درونی آنها تحولاتی اتفاق افتاده باشد.^۸

۴. اکنون خوبست ببینیم تلقی مجتهد شبستری در باب مقولات ایمان‌ورزی و احیای دین چه نتایج و لوازمی دارد. به نظر می‌رسد اگر آموزه‌های مجتهد شبستری در باب چیستی ایمان و چگونگی احیای دین را بپذیریم، دیگر نمی‌توان بر این مبنای منظومه دینی معرفت‌بخشی بنا کرد. به تعبیر دیگر، بحث از احیای دین در جهان جدید مقوله‌ای به کلی ذوقی و استحسانی شده است و می‌تواند از احیاگری به احیاگر دیگر تفاوت یابد. در چنین موقعیتی ما با کثرتی بالفعل مواجه خواهیم شد که برای بیرون راندن و به کنار نهادن پاره‌ای از این طرق احیاگرانه، هیچ رجحان معرفتی‌ای در دست نخواهیم داشت.

همانطور که دیدیم، مطابق با این تلقی، تمامی همت یک مؤمن و احیاگر دینی معطوف بدین امر است که مورد خطاب خداوند واقع شده، آمیزه‌ای از خضوع و خشوع و هیبت را تجربه کند. تجربه‌ای که سراسر وجود او را تسخیر کرده، وی را از پی آن اذواق و مواجید نیکویی که بر اثر مواجهه با بیکرانگی نصیب برده، روان می‌سازد. حال شخص a را در نظر بگیرید که دچار این تجارب ایمانی و وجودی شده و ماحصل تجارب خویش را در قالب گزاره‌های نظیر p, q, r, s, t, v صورت‌بندی کرده است. از سوی دیگر، شخص b را در نظر بگیرید که ماحصل تجارب دینی و ایمانی خویش را در قالب گزاره‌هایی نظیر $\sim p, \sim q, r, \sim s, t, \sim v$ صورت‌بندی کرده است. همچنین شخص c را در نظر بگیرید که دستاورد تجارب وجودی خویش را در قالب گزاره‌های $\sim p, q, r, s, \sim t, \sim v$ صورت‌بندی کرده است. در عین حال هر یک از اشخاص a, b, c مدعی احیاگری دینی هستند و بر این باورند که احیای سنت اسلامی در حال حاضر باید براساس تجارب و صورت‌بندی زبانی ایشان انجام پذیرد. حال چگونه میان این احوال وجودی مختلف و نتایجی که بر آن مترتب شده قضاوت کنیم؟ همانطور که دیدیم، از مقومات این نحوه از ایمان‌ورزی این است که سوژکتیو است و صرفاً در ضمیر شخص تجربه‌گر بروز و ظهور پیدا می‌کند. از لوازم این نگاه به مقوله ایمان، غیرشناختاری بودن

۸- تأملات در قرائت انسانی از دین، محمد مجتهد شبستری، تهران، طرح نو، ۱۳۸۴، صفحه ۱۱۸ و ایمان و آزادی، محمد مجتهد شبستری، تهران، طرح نو، ۱۳۷۸، صفحات ۱۲۶، ۱۲۷ و ۱۳۵.

آن است بدین معنا که در باب ارزش صدق و کذب و حجیت معرفت‌شناختی آن نمی‌توان بحث و فحص عینی و بین‌الذهانی کرد؛ چرا که آنچه در اینجا محوریت دارد صرفاً از سرگذراندن تجربه‌ای است که از جنس احوال وجودی آدمی نظیر شادی و غم است و لاغیر. در این تلقی از ایمان، این مطلب که شخص تجربه‌گر و محیط تجربه چه شرایطی باید داشته باشند تا تجربه موجهی محقق شود، مورد بحث واقع نمی‌گردد. آیا همانطور که از سرگذراندن تجربه حسی موجه مسوق به تحقق شرایطی است؛ وقوع تجربه ایمانی و دینی موجه هم باید متوقف بر وجود مؤلفه‌ها و مقوماتی در شخص تجربه‌گر و متعلق تجربه باشد؟ به تعبیر دیگر، آیا هر تجربه دینی به مجرد اینکه از سرگذراننده شود، موجه است و افاده معرفت می‌کند؟ اگر اینگونه است چه دلیلی له این مدعا شده است؟ و اگر اینگونه نیست و تجارب دینی و ایمانی مشتمل بر تجارب دینی موجه و ناموجه می‌باشند، ملاک و محک تمییز میان این دو سنخ تجربه چیست؟ چگونه می‌توان تجارب ایمانی موجه و آثار و نتایج مترتب بر آنها را از تجارب ایمانی ناموجه بازشناخت؟ در مثال فوق‌الذکر، چگونه می‌توان میان تجارب ایمانی اشخاص a, b, c که در قالب منظومه‌های احیاگرانه مختلف صورت‌بندی شده است، قضاوت نمود؟ برای پیش بردن پروژه احیاگری دینی، به چه دلیل باید تجربه شخص a را، به عنوان مثال، برگزیم و تجارب اشخاص b, c را فرونهمیم؟ اگر به جای سه سنخ تجربه ایمانی متفاوت اشخاص a, b, c با n سنخ تجربه مختلف و صورت‌بندی زبانی شده آنها مواجه شویم، چگونه می‌توان میان آنها داوری کرد و برخی را برگزید و برخی دیگر را فرونهاد؟ آیا بر این کثرت از سرگذراندن تجارب ایمانی حد یقفی مترتب است؟ چه معیار و محک فلسفی - منطقی‌ای در این میان از ما دستگیری می‌کند؟^۹

به نظر می‌رسد در چنین شرایطی، احیاگری دینی که بنا بر رأی مجتهد شبستری در گرو احیای ایمان دینی است، در فضایی مه‌آلود صورت می‌پذیرد چرا که نمی‌توان گزاره‌های ایمانی‌ای را که ترجمان تجربه دینی و ایمانی هستند محک زد و از صدق و کذب و حجیت معرفت‌شناختی آنها سراغ گرفت. تجربه ایمانی تجربه‌ای یکسر انفسی است که در ساحت ضمیر شخص تجربه‌گر اتفاق می‌افتد و او در مقام حکایتگری، احوال خویش را بر آفتاب می‌افکند. به تعبیر دیگر، ما در اینجا بیش از اینکه در مقام ارزیابی دعاوی شخص مؤمن و تجربه‌گر، مشارکت داشته باشیم، در مقام شنونده گوش می‌سپاریم

۹- فیلسوفانی نظیر هیک و آلستون در باب حجیت معرفت‌شناختی تجربه دینی و تناظر و عدم تناظر آنها با تجربه حسی به نحو مبسوط بحث کرده‌اند. به عنوان مثال هیک می‌کوشد با وام گرفتن تفکیک میان "دیدن / دیدن تحت عنوان" در معنای ویتگنشتاینی کلمه، تبیینی از حجیت معرفت‌شناختی تجربه دینی بدست دهد. چه با موضع هیک و آلستون موافق باشیم چه نباشیم، گریز و گزیری از بدست دادن ملاک و معیاری برای تفکیک میان تجارب دینی و ایمانی موجه و ناموجه نداریم. برای تفصیل بیشتر مطلب نگاه کنید به: "نظریه‌ای درباره ایمان دینی"، جان هیک، ترجمه هومن پناهنده، نشریه کیان، شماره ۴۱. همچنین نگاه کنید به: ویلیام آلستون، "تجربه دینی ادراک خداوند است"، ترجمه‌ی مالک حسینی، کیان، شماره‌ی ۵۰. همچنین نگاه کنید به: ویلیام آلستون، "تجربه دینی و باور دینی" ترجمه‌ی امیر مازیار، نقد و نظر، شماره‌ی ۲۴-۲۵ (ویژه‌ی تجربه‌ی دینی)، تابستان و پاییز ۱۳۷۹.

به ترجمان زبانی احوال وجودی‌ای که بر فرد تجربه‌گر عارض شده است. به همین معنا، ایمان‌ورزی در این تلقی غیرشناختاری است و افاده معرفت نمی‌کند. ویتگنشتاین نیز وقتی سخن از نگاه دینی به عالم می‌کند و متدین بودن را متوقف بر زیستن مؤمنانه‌ای می‌داند که در ساحت عمل تحقق می‌پذیرد، بر همین وجه غیرشناختاری و سوژکتیو ایمان دینی تأکید می‌کند.

مؤمن، در این نگاه، کسی است که مؤمنانه می‌زید؛ زیستنی که لزوماً متوقف بر پذیرش گزاره‌های متافیزیکیال چندی نیست که بتوان از صدق و کذب معرفت‌شناختی آنها سراغ گرفت. بلکه در مقابل، زیستنی است مبتنی بر اراده معطوف به زیستن مؤمنانه؛ زیستنی که متضمن نوعی پاسخ است به دغدغه‌های قدسی و معنوی فرد مؤمن. تفاوت آشکار میان شخص مؤمن و غیرمؤمن، در تلقی به قبول کردن دوسنخ مجموعه معتقدات متفاوت نیست؛ که در دو گونه نگریستن به عالم است:

دین تفسیری از امور آنگونه که هستند، نیست، بلکه تعیین می‌کند که امور برای فرد مؤمن چگونه‌اند. یک ملحد و یک ولی خداوند جهان واحد را به انحای گوناگون تفسیر نمی‌کنند، بلکه آنها جهان‌های متفاوتی را می‌بینند.^{۱۰}

ذکر یک نکته در اینجا ضروری می‌نماید. ممکن است در پاسخ به مطلب فوق‌الذکر در باب استلزام وجود معیار و محک معرفتی، گفته شود که این نحوه از بحث در باب حدود و ثغور ایمان و احیاء دینی مبتنی بر تفکیک میان سوژه - ابژه در معنای کانتی - دکارتی و اقتضات و لوازم معرفت‌شناختی آن صورت‌بندی شده است. بنابراین نباید از صدق و کذب و حجیت معرفت‌شناختی تجارب ایمانی بدان نحو سراغ گرفت، چرا که این تلقی از چیستی تجربه ایمانی، از مبادی و مبانی پدیدارشناسانه آغاز می‌کند و لوازم و نتایج دیگری بر آن مترتب است. در این نگاه، متعلق آگاهی در معنایی که پیشتر ذکر گردید، متصف به اوصاف صدق و کذب نمی‌گردد.

در مقام پاسخ به این پاسخ مقدر می‌توان چنین گفت که تلقی سوژکتیو و غیرشناختاری از ایمان می‌تواند از مبادی و مبانی غیردکارتی - کانتی آغاز کند و صدق و کذب و حجیت معرفت‌شناختی در این معنا را به کناری نهاده، تعامل معرفتی ما با جهان پیرامون را به نحو دیگری صورت‌بندی کند (همانطور که ویتگنشتاین متأخر چنین می‌کند)؛ اما در عین حال باید به لوازم و نتایج این نگاه تن دهد. بر دوش چنین تلقی سوژکتیو و انفسی محور از ایمان‌ورزی و تجربه دینی نمی‌توان بار زیادی نهاد؛ همانطوریکه غیر واقع‌گرایانی نظیر فیلیس در سنت ویتگنشتاینی چنین نمی‌کنند. جناب مجتهد شبستری تصریح نمی‌کنند که آیا پروژه احیای دین در جهان معاصر متضمن مؤلفه معرفتی نیز می‌باشد یا نه. بنابراین آنچه آمد، مطابق با آراء ایشان نمی‌توان در باب حدود و ثغور ایمان بحث معرفتی کرد و از صدق

10 - Phillips, D.Z. (1970) *Faith and Philosophical Enquiry* (London: Rout ledge), pp.4-5.

نقل از: مقاله "جان هیگ و ناواقع‌گرایی دینی"، سید امیراکرمی، فصلنامه مدرسه، شماره ۲، صفحه ۴۵.

و کذب و حجیت معرفت شناختی آن سراغ گرفت. اگر چنین باشد، احیای ایمان و به تبع احیای دین، مقوله‌ای کاملاً شخصی می‌شود به نحویکه به تعداد مؤمنان می‌توان از احیاهای ایمانی سخن راند؛ احیاهای ایمانی‌ای که نمی‌توان هیچکدام را بر دیگری رجحان بخشید. از لوازم سخن ایشان در باب ایمان دینی غیرواقع‌گرایانه بودن آن و به تبع غیرمعرفتی و غیرشناختاری بودن احیاگری دینی در جهان معاصر می‌باشد. اگر چنین است، تلقی به قبول کردن مدعیات مجتهد شبستری، به عنوان یک احیاگر دینی، و فرونهادن مدعیات دیگر احیاگران دینی، امری استدلال‌بردار نیست. مهم این است که مخاطبان یک محیی دین بتوانند از منظر او به عالم بنگرند و سلوک معنوی خویش را همانند وی سامان بخشند. همین و بس. بنابراین مطابق با این نگاه، در وادی احیاگری دینی ما با یک کثرت غیر قابل تحویل به وحدت روبرو خواهیم بود؛ کثرتی که از احوال ایمانی و دینی متنوع و متکثر احیاگران دینی پرده برمی‌دارد و در عین حال هیچکدام را فرو نمی‌نهد. حال، برای توضیح و تنقیح مراد از مقوله ایمان دینی و در پی آن، احیای دینی در منظومه فکری مجتهد شبستری می‌توان به یکی از دو شیوه ذیل عمل کرد. یا باید تلقی دیگری از ایمان‌ورزی بدست داده شود که متضمن مؤلفه معرفتی نیز باشد. در غیر اینصورت باید صراحتاً اذعان داشت که ایمان مقوله‌ای است غیرمعرفتی و لوازم آنرا خوشامد گفت و بدانها گردن نهاد.