

# طرح‌واره‌ای از الهیاتِ دوپن

دفتر الهیاتِ دوپن، جلد دوم

محمد قطبی





تقدیم به رفیق شفیق خداوند؛  
جان سخت روان؛  
شهید هدی صابر



- مجموعه مکتب دوبنی
- دفتر نخست: فلسفه دین (الهیات دوبنی)
- جلد دوم: طرح‌واره‌ای از الهیات دوبنی
- موضوع: نواندیشی دینی
- نویسنده: محمد قطبی
- تاریخ انتشار: ۱۴۰۱/۰۱/۲۴

پیش‌گفتار

الهیات دوبنی و اجتهاد ساختاری

فصل نخست: دین‌شناسی

مدل دین‌شناسانه الهیات دوتنی

انتظارات ده‌گانه از دین در الهیات دوتنی

جایگاه الهیات دوتنی در جغرافیای نواندیشی دینی

فصل دوم: الهیات‌شناسی

الهیات دوتنی؛ مباحث بنیادین

مدل الهیات‌شناسی الاهیات دوتنی

الهیات دوتنی و رویکردهای الاهیاتی مدرن

فصل سوم: خداشناسی

صورت رفیق محترم برای خدای بی‌صورت

رابطه من‌وتویی با هم‌رفیق و رفیق محترم

پرستش و عبادت رفیق محترم

ایمان‌ورزی شورمندان به رفیق محتشم

تقوamداری در الهیات دوبنی

نیایش‌گری در الهیات دوبنی

پی‌گفتار

مروری بر جلد دوم از دفتر الهیات دوبنی



# پیش‌گفتار



## الهیات دوبنی و اجتهاد ساختاری

در جلد نخست (احیای دین اجتماعی) از مجموعه مکتب دوبنی گفته شد که ساختار مکتب دوبنی از سطوح جهان‌بینی (سطح نخست)، انسان‌شناسی و هستی‌شناسی برآمده از این جهان‌بینی (سطح دوم)، فلسفه دین، فلسفه اخلاق، فلسفه هویت، فلسفه اجتماعی، فلسفه هنر، فلسفه زندگی، فلسفه اقتصادی-سیاسی و فلسفه تاریخی که مبتنی بر انسان‌شناسی و هستی‌شناسی آن جهان‌بینی شکل گرفته‌اند (سطح سوم) و ایدئولوژی که بینش، روش و منش تبیین شده از مجموع این فلسفه‌ها می‌باشد (سطح چهارم)، تشکیل شده است. نخستین دفتر از مجموعه مکتب دوبنی دفتر فلسفه دین می‌باشد.

فلسفه دین مکتب دوبنی؛ الهیات دوبنی نام دارد. این فلسفه دین در پی ایجاد یک نظام الهیاتی نوین و یک پارادایم جدید در چارچوب مکتب نواندیشی

دینی است. این الهیات به عنوان سنتزی برای الهیات نواندیشان متقدم (الهیات سوسیال یا رهایی‌بخش) با رویکرد وجودی-جمع‌گرا و الهیات نواندیشان دینی متاخر (الهیات لیبرال) با رویکرد وجودی-فردگرا مطرح شده است. از دید این الهیات آموزه‌های پیامبران و دین اسلام دومی‌محوری و دومی (فردی و اجتماعی) هستند و الهیات لیبرال یا سوسیال که اصالت را به فرد یا جمع می‌دهند، در نهایت موجب غفلت از یک بن‌دیانت می‌شوند. دومی این‌جا به معنای پرداخت متوازن به دو جهان شخصی و جهان پیرامونی در دینداری و آموزه‌های دومی‌محوری دین است. نادیده گرفتن و غفلت از هر کدام از این جهان‌ها به خدای تک‌ساحتی، توحید تک‌ساحتی و سلوک تک‌ساحتی می‌انجامد. این الهیات در برابر موحد سالک تک‌ساحتی از موحد سالک چندساحتی، سخن می‌گوید.

به تعبیر رضا علیجانی « در فضای سیاسی و فرهنگی ما متأسفانه واژه «عبور» و «پایان» رایج‌تر و



مقدس‌تر از واژه «میراث» و «انباشت» و «تداوم» است». شاخه چپ رادیکال نواندیشی دینی در ضرورت عبور از دکتر سروش و سنت نواندیشی متاخر می‌گوید و شاخه راست رادیکال نواندیشی دینی در ضرورت عبور از دکتر شریعتی و سنت نواندیشی متقدم. مخالفان نواندیشی دینی هم از عبور از نواندیشی دینی سخن می‌گویند. هر متفکری بنا به دوران زیسته و تجارب دوران ممکن است دوره‌های فکری متفاوت داشته باشد و از آرا پیشین خود گذر کند. برای تفکیک این دوره‌ها و بررسی ناسخ و منسوخ آرا نواندیشان دینی ما به طور نمونه نیازمند شریعتی‌شناسی دانش‌پژوهانه و سروش‌شناسی دانش‌پژوهانه و.. هستیم. رویکرد الاهیات دوبنی بازخوانی انتقادی آثار نواندیشان و «میراث» و «انباشت» و «تداوم» به جای «عبور» و «پایان» است. در جلد نخست از دفتر فلسفه دین و در کتاب احیای دین اجتماعی محوریت با آرا نواندیشان دینی متقدم ( اقبال، بازرگان، طالقانی و شریعتی) و شارحان و هم‌طیفان‌شان بود. در جلد

دوم و این کتاب محوریت با آرا نواندیشان دینی متاخر ( سروش، شبستری، ملکیان و کدیور)، شارحان و هم‌طیفان‌شان است. الاهیات دوبنی میراث نواندیشان دینی متقدم و متاخر را پاس می‌دارد و با رویکرد اصلاحی در پی انباشت و تداوم آن و در انداختن طرحی جدید با استفاده از میراث گذشته و دانش روز است.

### اجتهاد ساختاری

محسن کدیور در توضیح دو نوع رویکرد در اصلاح دینی می‌نویسد: «رویکرد اصلاح طلبانه دو مؤلفه اساسی دارد. مولفه نخست بکارگیری روش اجتهاد سنتی در پاسخ به مسائل مدرن را دربر می‌گیرد. از آنجایی که معضلات دنیای مدرن بسی سترتر از روش‌های سنتی هستند در نتیجه بسیاری از آنها حل نشده باقی می‌مانند یا پاسخ‌هایی رضایت‌بخش دریافت نمی‌کنند. از دیگر سو، مولفه دوم، بر ناکافی بودن اجتهاد سنتی تکیه دارد. طیف وسیعی از نقطه نظرات مسلمانان ترقی‌خواه و پیشرو از جمال الدین

اسدآبادی، محمد اقبال لاهوری تا گذشته نزدیک و زمان حال از فضل الرحمن، محمد ارکون، نصر حامد ابوزید، عابد الجابری، عبدالکریم سروش و محمد مجتهد شبستری در این مجموعه قرار می‌گیرند. هر یک از آن‌ها از دیدگاه خاص خود در راستای اصلاح اندیشه اسلامی کوشیده‌اند. هرچند انتقاداتی به کار هر یک از آن‌ها وارد است، اما منکر اهمیت تلاش آن‌ها در امر اصلاح فکر اسلامی نمی‌توان شد. من به همه آن‌ها احترام می‌گذارم و قدردان خدمات آن‌ها هستم. با نظر به تجربیات آن‌ها و همچنین با علم به تجارب متألّهان مسیحی و یهودی نگارنده این سطور به روش جامعی که می‌توان آن را «احیای اجتهاد» یا «اجتهاد در مبانی و اصول» نامید راهنمایی کرد. محمد اقبال لاهوری در کتاب «احیای فکر دینی در اسلام» در سال ۱۳۰۹ شمسی برای اولین بار از اصطلاح اجتهاد ساختاری استفاده کرده است. هر چند توافق ضمنی در میان متفکران مسلمان در در ضرورت اجتهاد ساختاری وجود دارد،

اما هر یک از آنها رهیافتی متفاوت در پیش گرفته است.»

رویکرد اصلاحی الهیات دوبنی نیز قائل به ناکارآمدی اجتهاد سنتی در عصر جدید است. تلقی کدیور از اجتهاد ساختاری، «اجتهاد در اصول و مبانی» است: «بازسازی اصول فقه یعنی «اجتهاد در اصول» تنها نیمی از مسیر اجتهاد ساختاری می باشد. نیمی دیگر را اجتهاد در مبانی همچون مبانی معرفت شناختی، جهان‌شناختی، وجودشناختی، انسان شناختی، جامعه شناختی، روان‌شناختی، کلامی، و اخلاقی اسلام تشکیل می دهد. درک و شناخت قرون وسطایی این مبادی نیاز به بازنگری و اصلاح دارد.» اجتهاد ساختاری یعنی نیاز بازبینی جهان‌شناسی، انسان‌شناسی، خداشناسی، دین‌شناسی، الهیات‌شناسی دوباره در سنت دینی موجود. به تعبیر دکتر سروش «روشنفکری دینی قائل به اجتهاد در اصول است یعنی اجتهاد در کلام، در اخلاق و نوفهمی نبوت و وحی و معاد و خدا... با

درکی تازه از انسان و معرفت و تاریخ و جامعه». در کتاب طرحواره‌ای از الهیات دوبنی طی سه فصل دین‌شناسی، الهیات‌شناسی و خداشناسی به بازبینی مسائل بنیادین در این مسیر پرداخته شده است. در جلد‌های بعدی از دفتر فلسفه دین مکتب دوبنی، به مباحث انسان‌شناسی، هستی‌شناسی، مبداءشناسی، فرجام‌شناسی و باقی مسائل پرداخته می‌شود.

در فصل نخست (دین‌شناسی) کتاب پیش‌رو در ابتدا مدل دین‌شناسانه الهیات دوبنی معرفی شده و در ادامه به انتظارات ده‌گانه از دین در الهیات دوبنی پرداخته می‌شود. در نهایت نیز جایگاه الهیات دوبنی در جغرافیای نواندیشی دینی تبیین می‌شود. در فصل دوم (الهیات‌شناسی) در نوشتار نخست به مباحث بنیادینی نظیر رویکرد الهیاتی (تشبیه و تنزیه)، گونه‌های خدا‌باوری (اصناف خدا‌باوی) و نجات و رستگاری‌شناسی (پدیده تنوع ادیان) پرداخته می‌شود. در نوشتار دوم مدل الهیات‌شناسی

الاهیات دوئنی مورد بررسی قرار می‌گیرد و در نوشتار پایانی به نسبت الهیات دوئنی و رویکردهای الاهیاتی مدرن پرداخته می‌شود. در فصل سوم (خداشناسی)، پس از معرفی تصور از خداوند در الهیات دوئنی، به رابطه من و تویی انسان و خدا در این الهیات پرداخته می‌شود. در ادامه به پنج مقوله اساسی در ارتباط میان انسان و خدا یعنی پرستش، عبادت، ایمان، تقوا و دعا و نیایش پرداخته می‌شود. در این فلسفه دین، دین یک دین خادم است نه مخدوم یا کم‌کارکرد، الهیات یک الهیات انسان‌گرا، رهایی‌بخش و امیدگرا است نه یک الهیات انقیادبخش یا تخدیری و خدا یک رفیق محتشم است نه یک خدای خوف‌انگیز یا معشوق منفعل.



---

## فصل نخست: دین‌شناسی

---



## مدل دین‌شناسانه الهیات دوتنی

در جلد نخست (احیای دین اجتماعی) از دفتر فلسفه دین (الهیات دوتنی) مکتب دوتنی تلاش شد تا روشی برای موزن کردن جهان شخصی و جهان پیرامونی مومنان در امر دینی و پیشنهادی برای پروژه اجتماعی نواندیشی دینی ارائه شود. چنین انسانی، موحدچندساحتی یا به تعبیر شریعتی مسلمان تمام یا من علی‌وار نامیده شد. همچنین گفته شد که نواندیشان دینی متقدم (پیش از انقلاب) بیشتر بر نقش اجتماعی مذهب و نواندیشان دینی متاخر (پس از انقلاب) بر نقش فردی مذهب تاکید داشته‌اند و در نهایت مدلی برای تبیین نظام الهیاتی این الهیات ارائه شد. در این نوشتار به مدل دین‌شناسانه این الهیات پرداخته خواهد شد. این مدل دین‌شناسی نسخه تکامل‌یافته الگوی دین‌شناسی مبتنی بر «تجربه دینی» و مدلی است که توسط اقبال لاهوری ارائه شد و توسط نواندیشان متاخر بسط داده شد.



## الگوی دین‌شناسی مبتنی بر «تجربه دینی»

الگوی دین‌شناسی معرفی شده از سوی اقبال لاهوری بعدها توسط عبدالکریم سروش و نواندیشان متاخر شرح و بسط داده شد. آرش نراقی که خود کتاب «رساله دین شناخت» برای تبیین این الگوی دین‌شناسی نگاشته است، درباره این الگو می‌نویسد: «.. در دین‌شناسی سروش دین پدیده‌ی پیچیده‌ای است که از چندین رکن تشکیل شده است. رکن اول، «تجربه‌ی وحیانی» است. سروش همچون سلف خود محمد اقبال لاهوری «تجربه‌ی دینی یا وحیانی» را گوهر دین می‌شمارد. این همان تجربه‌ای است که مسلمانان مرتبه‌ی عالی آن را وحی‌ای می‌دانند که بر پیامبر اسلام نازل شده است. رکن دوم، «متن مقدس» است. قرآن، «متن مقدس» مسلمانان، صورت زبانی شده‌ی تجربه‌ی وحیانی پیامبر تلقی می‌شود. رکن سوم، «معرفت دینی» است، یعنی درکی که مسلمانان در پرتو دانش و به تناسب سطح معیشت خود از آن متن

مقدس یافته‌اند. رکن چهارم، ترجمان عملی آن معارف دینی است. معارف دینی در زندگی فردی و اجتماعی مسلمانان خود را در قالب انواع نظام‌های اخلاقی، سیاسی، و حقوقی ترجمان عملی می‌بخشد».

این الگوی شکل‌گیری اندیشه‌های دینی توسط علیرضا علوی تبار به چهار مرحله تقسیم شده است: «.. الف: برانگیختگی: شخص شناخته شده‌ای ادعا می‌کند که ادارکی مستقیم، بی‌واسطه و غیراستنتاجی از خداوند یا امر منسوب به او پیدا کرده است. بعد از این واقعه «باورها»، «احساس‌ها» و «گرایش‌های» او دگرگون شده و «اراده‌ای» جدید در او شکل می‌گیرد. رفتار و گفتار او نو شده و از رفتار و گفتار غالب زمان و مکانش متمایز می‌گردد. او خود را حامل پیامی به همه انسان‌ها (در همه زمان‌ها و مکان‌ها) از جانب خداوند می‌داند.

ب: شکل‌گیری متن وحیانی: تجربه پیامبران از مواجهه با خداوند، اولاً تجربه‌ای «شخصی و خصوصی» است و ثانیاً تجربه‌ای است که در یک مقطع خاص زمانی رخ داده است و از این رو تجربه‌ای «گذرا» ست. پیامبران این تجربه را در قالب زبان و به صورت گزاره‌هایی برای مردم حکایت می‌کنند. آوردن این تجربه در قالب زبان آن را «پایدار» کرده و به آن ویژگی «جمعی و همگانی» می‌بخشد. به این ترتیب متن وحیانی شکل می‌گیرد و همگان می‌توانند با آن مواجه شوند؛ یعنی از آن آگاهی یابند و درباره آن داوری کنند. زبان بخشی از زندگی «قوم» پیامبران و نوعی زیستن است. زبان آیین‌وار فرهنگ، دانش و معیشت عصر را باز می‌تاباند. پیام الهی که فارغ از زمان و مکان است، در جامه زبان قوم در می‌آید و زمانی و مکانی می‌شود تا به گوش قوم برسد و برای آن‌ها مفهوم افتد.

پ: شکل‌گیری امت دینی: هر دینی «کانونی» دارد. متن وحیانی و پیامبر هر دینی کانون اصلی آن هستند. پس از آغاز دعوت هر پیامبر جمعی از انسان‌ها به پیام آن‌ها گرویده و می‌کوشند تا خود را با کانون آن (متن وحیانی و شخصیت پیامبر) موزون کنند. به همین دلیل باورهای دینی مشترک می‌یابند و از الگوی مشخصی در زمینه دینداری تبعیت می‌کنند. تا زمانی که شخص دغدغه موزون کردن زندگی دینی خود را با این کانون دینی حفظ می‌کند در قلمرو آن دین باقی می‌ماند. دینداران هر یک به تناسب استعدادها و ظرفیت‌های وجودی خود در بخشی از آن مشارکت کرده و دین مانند رودی در بستر زمان و مکان در میان امت جاری می‌شود.

ت: شکل‌گیری دانش‌ها و معارف دینی: با شکل‌گیری یک سنت دینی «موضوع‌های» مختلفی باری بحث و بررسی مطرح می‌گردد. نخستین موضوع «تجربه خاص پیامبر» است؛ ادراک تحول آفرینی که مطابق با ادعای ادیان در پیامبران حاصل

می‌شود و در میان پیروان خالص ادیان نیز با ژرفای کمتر رخ می‌دهد؛ آن چه که از آن می‌توان به «تجربه وحیانی» (در مورد پیامبران) و «تجربه دینی» یا «تجربه معنوی» (در مورد پیروان خالص ادیان) تعبیر نمود. موضوع دیگر «آموزه‌های نظری دین» است؛ مجموعه‌ای از گزاره‌ها که ناظر به تجربه وحیانی پیامبر بوده و از انسجام درونی و ربط منطقی با یکدیگر برخوردارند. این آموزه‌های نظری (یا نظام باورهای دینی) خود مبنایی برای کنش دینی می‌شوند. در رابطه با کنش و سلوک دینی است که موضوع «آموزه‌های عملی دین» مطرح می‌شود. کنش دینی به تناسب نظام باورهای دینی سامان می‌یابد و معطوف به غایات دینی است. در تجربه تاریخی ادیان آموزه‌های عملی ادیان در دو شاخه طرح می‌شوند. بخشی تنظیم ظاهر رفتار مومنان را بر عهده می‌گیرد و بخش دیگر تنظیم باطن عمل آنها را. از این رو بحث از آموزه‌های عملی دین خود به دو بخش تقسیم می‌گردد. متناسب با این چهار موضوع، چهار دانش یا معرفت دینی شکل می‌گیرد.

دانشی که «تجربه دینی» و «تجربه معنوی» را مورد مطالعه قرار می‌دهد (می‌توان آن را عرفان نامید). دانشی که «نظام باورهای نظری دینی» را مورد بحث و بررسی قرار می‌دهد (الهیات یا آن چه که علم کلام نامیده می‌شود). دانشی که «آموزه‌های عملی مربوط به تنظیم ظاهر عمل مومنان» را مورد بحث و بررسی قرار می‌دهد (دانش فقه). دانشی که آموزه‌های عملی مربوط به تنظیم باطن رفتار مومنان» را مطالعه می‌کند (دانش اخلاق). در همه ادیان اصلی می‌توان گونه‌ای از این چهار دانش را مشاهده کرد.

ث : شکل‌گیری جریان‌های مختلف دین‌شناسی و دینداری: شناخت انسان‌ها از دین و تفسیر آن‌ها از متون وحیانی هم در مقام گردآوری و هم در مقام داوری از دانش‌های معتبر و ارزش‌های مقبول زمانه و همین‌طور از نظام اجتماعی و شیوه معیشتی آن‌ها تأثیر می‌پذیرد. به همین دلیل انسان‌ها در برخورد با دین پرسش‌های متفاوت و حساسیت‌های گوناگون

دارند و در رد و قبول تفاسیر گوناگون از دین نیز معیارها و ملاک‌های متفاوت دارند. از این رو حتی تلاش روش‌مند و ضابطه‌مند برای فهم و تفسیر دین نیز لزوماً همگان را به یک نقطه نمی‌رساند. شکل‌گیری فهم‌های مختلف از دین و سبک‌های مختلف دینداری واقع‌های است که در تاریخ همه ادیان به طور مکرر مشاهده می‌شود.»

علوی‌تبار بر این باور است که در الگوی مبتنی بر تجربه دینی در دین‌شناسی، انسان در چند سطح با تجربه دینی (و وحی) ارتباط برقرار کرده و تعامل پیدا می‌کند و مرحله نهایی را «الهیات» می‌نامد: «.. الگوی دین‌شناسی مبتنی بر «تجربه دینی»، وحی را نیز نوعی «تجربه دینی» می‌دانند. براساس دیدگاه متون وحیانی عبارتند از صورت زبانی یافتن «تجربه دینی» و در واقع متون وحیانی، تجسم زبانی تجربه دینی پیامبران تلقی می‌شوند. در الگوی مبتنی بر تجربه دینی در دین‌شناسی، انسان در چند سطح با تجربه دینی (و وحی) ارتباط برقرار کرده و تعامل پیدا

می‌کند. نخستین سطح تعامل و ارتباط هنگامی رخ می‌دهد که تجربه وحیانی پیامبر که شخصی و گذرا است برای آنکه به صورت جمعی و پایدار درآید به قالب «زبان عصر نزول» ریخته می‌شود. در واقع پیام فرازمان و فرامکان خداوند به انسان در قالب زبان یک قوم خاص با زمان و مکان مشخص، به انسان‌ها عرضه می‌شود و رنگ و بوی زمان و مکان وقوع تجربه دینی و وحیانی را می‌گیرد. در سطح دوم مخاطبان وحی می‌کوشند از «تجربه وحیانی زبانی شده» (وحی زبانی) برای خود یک «نظام عقیدتی» استخراج کنند. یعنی مجموعه‌ای از گزاره‌ها را که نشان‌دهنده باورهای دینی بوده و با یکدیگر ارتباط داشته و از انسجام برخوردار باشند استخراج کنند. به طور طبیعی اینکه در نظام عقیدتی خود به چه پرسش‌هایی پاسخ دهند و بر چه نکاتی تاکید کنند و چه ساختاری میان این گزاره‌ها و باورها برقرار سازند کاملاً متأثر از پرسش‌های نظری و مشکلات عملی و دانش‌ها و ارزش‌ها و نظام معیشتی هر عصری خواهد بود. سومین سطح تعامل هنگامی رخ



می‌دهد که ما درصدد «فهم و تفسیر» عناصر نظام عقیدتی و جهت‌گیری کلی و عام آن برمی‌آییم. اگرچه نخستین گام برای فهم و تفسیر و تبیین گزاره‌های عقیدتی در همان مرحله نظام‌سازی صورت گرفته است اما به طور تفصیلی پس از طراحی این نظام (سیستم) نیز می‌توان به اقدام مشخص پرداخت. با توجه به آنچه از هرمنوتیک به عنوان قواعد آن در فهم یک متن می‌توان فهمید، فهم و تفسیر یک متن نیز متأثر از زمینه‌های اندیشگی و ملموس و محسوسی است که فرد در آنها قرار دارد. در چهارمین سطح، ما به مقایسه نظام عقیدتی خود با نظام‌های عقیدتی رقیب یا متضاد می‌پردازیم و میزان موجه و معتبر بودن نظام عقیدتی خود را مورد سنجش و بررسی قرار می‌دهیم. در این سطح دفاع از اعتبار نظام عقیدتی هدفی است که دنبال می‌شود. براساس آنچه توضیح دادم در تمام سطوح نوعی تعامل میان انسان و گوهر دین (تجربه دینی - وحیانی) صورت می‌پذیرد و پیام خداوند به انسان‌ها در چارچوب

ذهن انسان‌ها مورد بازخوانی و فهم قرار می‌گیرد. آنچه در اینجا به عنوان الهیات از آن یاد می‌کنیم مربوط به سه سطح پس از صورت زبانی گرفتن تجربه وحیانی است. به طور مشخص الهیات در کاربرد ما یعنی «تلاش روشمند برای استخراج نظامی از باورها و تفسیر و تبیین این نظام و مقایسه آن با نظام‌های رقیب و معارض برای دفاع از اعتبار آن» در ارتباط با تجربه وحیانی است. بر این اساس الهیات اسلامی یعنی تلاش روشمندی که برای ارائه یک سیستم از باورهای اسلامی، تفسیر و تبیین این سیستم و دفاع از آن در مقابل سیستم‌های رقیب و معارض صورت می‌گیرد.»

بنابراین مطابق این تعریف می‌توان الهیات دوبنی را استخراج نظامی از باورهای اسلامی و تفسیر و تبیین این نظام مطابق آرا نواندیشان دینی متقدم و متاخر و دفاع از آن در مقابل نظام‌های رقیب (اسلام سنتی، اسلام سیاسی) و معارض (سکولاریسم ستیزه‌جو و خداناباوری نو) دانست.

## مدل پیشنهادی

### ۱) مراتب، ساحت‌ها، اصناف و کیفیت‌های دین‌ورزی

در مدل سنتی برای دینداری از سلسله مراتب مبتدیان، متوسطان و منتهیان در امر دین‌ورزی سخن گفته شده است. ساحت‌های دین‌ورزی طبق این دیدگاه به شریعت، طریقت و حقیقت تقسیم شده است که محسن کدیور آن را اسلام چندساحتی می‌نامد: «.. برای درک بیشتر اسلام چندساحتی مناسب است به تقسیم مشهور دیانت به شریعت و طریقت و حقیقت اشاره کنم. این تقسیم را از کتاب ارزنده “اسرار الشریعه، اطوار الطریقه و انوار الحقیقه” سید حیدر آملی عارف بزرگ شیعی قرن هشتم نقل می‌کنم.. رازهای شریعت، گونه‌های طریقت و پرتو انوار حقیقت سه ساحت مختلف دیانت است. شریعت، صورت ظاهری و دنیوی احکام است؛ و طریقت، سلوک و رفتاری است که فرد به تناسب جایگاه خود برای وصول به حقیقت برمی‌گزیند؛ و حقیقت، مشاهده و دریافت اسراری

است که با وصول به حق، حاصل می‌شود. سید حیدر آملی در تعریف شریعت، طریقت و حقیقت و توضیح چگونگی اتحاد و وحدت آن سه به کلام رسول خدا متوسل می‌شود که فرمود: شریعت گفتار من، و طریقت رفتار من، و حقیقت احوال من است. آنگاه به این تمثیل می‌پردازد: شرع مانند گردوی کاملی است که روغن، مغز و پوست دارد. گردو شریعت است، لب آن چون طریقت است و روغنی که در آن است، بسان حقیقت می‌باشد. و حق تعالی به آن در سه مرتبه با علم‌الیقین، عین‌الیقین و حق‌الیقین اشاره فرموده است.»

عبدالکریم سروش در مقاله اصناف دین‌ورزی در صورت‌بندی جدیدی اصناف دین‌ورزی متناسب با این ساحت‌ها را دین‌داری مصلحت‌اندیش، معرفت‌اندیش و تجربت‌اندیش نامیده است. حسین دباغ در تشریح این نوع دین‌ورزی می‌نویسد: «.. دینداری معیشت‌اندیش که نام غایت‌اندیش نیز به خود می‌گیرد، نتیجه و عواقب یک فعل دینی را مهم

می‌شمارد. وفق رأی سروش، به اختصار می‌توان این نوع از دینداری را “علتی (غیردلیلی)، میراثی، جبری (برگرفته نه از سر انتخاب و اختیار)، عاطفی، جزمی، آدابی-مناسکی، ایدئولوژیک، هویتی، قشری، جمعی-آیینی، شریعتی-فقهی، پر اسطوره، تقلیدی، تعبدی، سنتی و عادت‌ی” دانست. در منظومه این دینداران، فعلی دینی‌تر است که نتیجه آن از ثواب بیشتری برخوردار باشد و بر همین قیاس و سیاق فعلی غیر دینی‌تر است که ثواب کمتری مترتب بر آن است و احیاناً فعل ضددینی مستوجب عقوبت سخت است. در منظومه فرد دیندار مصلحت‌اندیش حتی می‌توان افعال را “محاسبه‌پذیر” کرد و آن‌هایی که از کمیت پاداش بیشتری برخوردار است می‌بایست انجام شود. با این حساب تمام توجه در فرد دیندار مصلحت‌اندیش را می‌توان بر دو چیز خلاصه کرد: یکی نتیجه فعل و دیگری فایده آن فعل. دینداری معرفت‌اندیش، به تعبیر سروش، “دلیلی (در مقابل علتی)، تحقیقی، تاویلی، اختیاری-انتخابی، حیرتی، کلامی، غیراسطوره‌ای،

بدون روحانیت، فردی، نقدی، سیال و غیرتقلیدی است.” به روشنی پیداست که برخی از مؤلفه‌های دینداری معرفت‌اندیش و مصلحت‌اندیش روبرو و مقابل هم می‌نشینند. هر چه دینداری مصلحت‌اندیش بر تقلید و تکلیف پا می‌فشارد، دینداری معرفت‌اندیش بر تامل، نقد و حق‌انگشت تاکید می‌نهد. به این معنا که، همان‌طور که از اسم آن نیز بر می‌آید، دینداری معرفت‌اندیش در پی صلح دادن معرفت بشری با دین است و به همین سبب لوازم و لواحق “معرفت” که نقد است هم در دین رسوخ می‌کند. فرد دیندار معرفت‌اندیش دائماً در حال نوزایی است؛ احوال و افکار را خویش را به نقد می‌کشد؛ از سازگاری آنها سؤال می‌کند؛ برخی از آنها را رها می‌کند و برخی را بسط می‌دهد. خلاصه آنکه از پرسش نمی‌ایستد و حق خود می‌داند که از تکلیفی که بر او نهاده شده است سؤال کند... دین‌ورزی تجربت‌اندیش پارادیم رفیع‌تری از دو نوع پیشین را به پیش می‌کشد. عمدتاً خواص‌اند که به این نوع دین‌ورزی مهر می‌ورزند. همان‌طور که

فیلسوفان اخلاق برای تئوری‌های مشهور اخلاقی هرمی را ترسیم می‌کنند (پیامد گرایی در قاعده هرم، وظیفه گرایی در وسط و فضیلت گرایی در راس هرم)، بر همان سیاق می‌توان هرمی برای دین‌ورزی هم به میان کشید (مصلحت‌اندیشی در قاعده هرم، معرفت‌اندیشی در وسط و تجربت‌اندیشی در راس هرم). مولفه‌های این دین‌ورزی را، همانطور که سروش می‌آورد، می‌توان «عشقی، کشفی، تجربی، یقینی، فردی، جبری، لبّی، صلحی، بهجتی، وصالی، شهودی، قدسی، عرفانی و رازآلود» دانست. در این نوع از دین‌ورزی آنچه دست بالا را دارد نگاه عرفانی است؛ به این معنا که فرد دیندار خود را در مقابل امر متعالی و بی‌نهایتی می‌بیند که در مقابل او ایستاده و با او تخاطب می‌کند.»

می‌توان با تقسیم‌بندی کلی تحت نظر دکتر سروش همدل اما با تمامی تقسیمات جزئی هر صنف از دین‌ورزی و مصادیق ذکر شده در مقاله اصناف دین‌ورزی موافق نبود. آنچه در این مدل از آن

استفاده شده است همین تقسیم‌بندی کلی سه‌گانه می‌باشد. میثم بادامچی درباره نسبت اصناف دین-ورزی با یکدیگر در اندیشه سروش می‌نویسد: «.. به نظر می‌رسد سروش دینداری معیشت‌اندیش را تنها در ذیل دینداری‌های معرفت‌اندیش و تجربت‌اندیش قبول دارد و برایش ارزشی عمدتاً ابزاری قائل است: «دین یک هویت سه لایه است: یک کانون دارد که عبارت است از تجربه دینی، یک حفاظ اخلاقی دارد، یک حفاظ فقهی. اگر از چشم پیامبر و از آن بالا نگاه کنیم ابتدا تجربه بوده است، بعد اخلاق، بعد فقه. اما ما که اینک به دین نزدیک می‌شویم، اول به فقه نزدیک می‌شویم؛ از لایه فقهی عبور می‌کنیم و به لایه اخلاقی می‌رسیم، و از لایه اخلاقی نیز عبور می‌کنیم و به تجربه دینی واصل می‌شویم.» (آئین در آئینه، صص. ۴۵۶-۴۵۳) دینداری معیشت‌اندیش به تعبیر سروش در لایه اول، یعنی لایه فقهی، می‌ایستد. دینداری معرفت‌اندیش و فلسفی از لایه اول عبور می‌کند و لایه اول و دوم (و من اضافه می‌کنم سوم) را از منظر



معرفت شناسانه بررسی می‌کند. دینداری تجربت اندیش تنها ناظر به لایه سوم، یعنی تجربه دینی، است. چنانکه اشاره شد اینکه رابطه این سه نوع دین‌ورزی چگونه است، همیشه در سخنان سروش واضح نیست ولی از مجموع سخنان او اینگونه بر می‌آید که در نهایت امر در یک مسلمان آرمانی عناصری از هر سه دینداری معیشت اندیش (یا به تعبیری هویت‌اندیش)، معرفت اندیش، و تجربت اندیش وجود دارد و این سه به نوعی (که جزئیاتش همیشه آشکار یا فارغ از تناقض نیست) با هم به تعادل رسیده‌اند.»

اسلام چندساحتی نادیده نگرفتن هیچ یک از ساحت‌های دین در هر صنف یا نوع دین‌ورزی است. کدیور اسلام چندساحتی را اسلام عارفانه اخلاقی فقیهانه، یعنی شریعت و طریقت و حقیقت همنشین با هم معرفی می‌کند و اسلامی که هر کدام از این ابعاد را نادیده بگیرد تک‌ساحتی می‌نامد: «.. بی شک ما باید به دنبال حقیقت باشیم،

همان مغز گردو در تمثیل سید حیدر. اما از کدام طریق؟ سوال می‌کند آیا می‌توان خارج از شریعت، به دور از طریقت به حقیقت رسید؟ پرسشی ستبر و جدی است. آیا می‌توان شریعت را به کناری نهاد و بدون اوامر و نواهی شرعی، به زبان ساده، بدون بکن و نکن‌های فقهی، میان‌بُر زد و به حقیقت رسید؟ پاسخ سید حیدر آملی منفی است. برای اکثر مردم هرگز میسر نیست، بسیاری از مردم در همان شریعت می‌مانند، اندکی از مردم به طریقت هم می‌رسند، انگشت شماری از آنها به حقیقت واصل می‌شوند. اگر “اسلام عارفانه” به عنوان نسخه‌ای همگانی تجویز شد، آیا به این اندیشیده شده که همه مردم و یا اکثر ایشان عملاً توانایی وصول به حقیقت را ندارند؟ با هم منصفانه سخن بگوئیم، اگر اکثر مردم در همان ساحت اول می‌مانند و حتی به دومی نمی‌رسند چه رسد به سومی، بنابراین اسلام محققین و عارفین اگر چه بسیار عالی است، اما صرفاً برای انگشت‌شماری از مردم میسر است و نه برای اکثر قریب به اتفاق مردم. “کلم الناس علی قدر

عقولهم” با مردم به میزان خردشان سخن بگوئید، از غرر سخنان پیامبر (ص) است. هر سه ساحت متناسب با عقل گروه‌هایی از مردم است. تعمیم و همگانی کردن انحصاری هر یک از این ساحات به تخریب آن ساحت می انجامد. از سوی دیگر ظاهر بدون باطن به چه معنا است؟ باطن بدون ظاهر چگونه میسر است؟ اسلام تک‌ساحتی اکتفا به یکی از این دو ساحت بدون دیگری است. اسلام تک‌ساحتی یعنی فقه بدون عرفان، اسلام تک‌ساحتی یعنی عرفان بدون فقه. در مقابل اسلام چندساحتی یعنی اسلام عارفانه اخلاقی فقیهانه، یعنی شریعت و طریقت و حقیقت همنشین با هم، یعنی نمی‌توان به ظاهر شریعت اکتفا کرد، آنها که به شریعت اکتفا می‌کنند و از طریقت غافل می‌شوند و حقیقت را از یاد می‌برند، فی الواقع به اسلام جفا کرده‌اند. این می‌شود اسلام عوامانه و قشری و ظاهر بینانه که مأمّن خرافات و ارتجاع و واپس‌گرایی است.»

## ۲) ارکان دین‌ورزی

آرش نراقی در کتاب رساله دین‌شناخت که در چارچوب الگوی دین‌شناسی مبتنی بر «تجربه دینی» تقریر شده است، درباره مدل دین‌شناسانه پیشنهادی خود می‌نویسد: «.. مطابق این نظریه دین‌شناسانه، دین سه رکن اصلی دارد: تجربه‌ی دینی، نظام اعتقادات دینی، و عمل یا سلوک دینی. تجربه‌ی دینی بنیان اصلی دین تلقی می‌شود و می‌تواند به شکل‌گیری پاره‌ای از اعتقادات دینی (با دست کم اعتقادات اساسی آن) خواهد بود. البته نظام اعتقادات دینی نیز به نوبه‌ی خود در فهم و تعبیر تجربه‌های دینی نقش اساسی ایفا می‌کند. از سوی دیگر، دیگر اعتقادات دینی نیز به نحوی بنیان عمل یا سلوک دینی واقع می‌شود. در واقع فقه و اخلاق نظریه‌های سلوک دینی به شمار می‌روند و عمل دینداران را بسامان می‌کنند. غایت سلوک دینی نیز نیل به ساحت تجربه‌های دینی است. بنابراین ساختار این مدل متشکل است از سه رکن

(تجربه‌ی دینی، اعتقادات دینی، و عمل دینی) که به نحوی خاص بر یکدیگر مترتب‌اند..».

این تقسیم‌بندی ارکان دین بعدها توسط سروش دباغ، به صورت سه رکن معرفت دینی، کنش دینی و تجربه دینی صورت‌بندی شد که در این نوشتار از همین صورت‌بندی استفاده خواهد شد. بنابر مدل پیشنهادی این نوشتار ساحت‌های دین‌ورزی (شریعت، طریقت، حقیقت) در هر کدام از ارکان دین (کنش، معرفت، تجربه) وجود دارند. دینداری هر صنف از دینداران (مصلحت‌اندیش، معرفت‌اندیش، تجربت‌اندیش) در ساحت متناسب با هر صنف، در ارکان دین در جریان است. حال با ذکر نمونه‌ای برای هر رکن به بررسی ساحت‌های مختلف دینداری در آن می‌پردازیم.



شکل ۱- پازل سه تکه دین

## الف) کنش دینی

اگر نماز را به عنوان یک نمونه از رکن کنش دینی در نظر بگیریم ساحت‌های آن به تعبیر کدیور بدین صورت خواهند بود: «.. محشین فصوص الحکم در هر عملی شریعت و طریقت و حقیقت آنرا کشف کرده‌اند. برای مثال نماز، شریعت نماز، رکوع و سجود و قیام و قعود است به صفت وجوب در نمازهای پنجگانه روزانه، طریقت نماز تقرب است که امری مندوب است و با تخلیه و تحلیه حاصل آید، حقیقت نماز هم وصول الی الله است. کدام یک از

ما به حقیقت نماز رسیده‌ایم؟ نه هر روز که یک بار در زندگی؟ چند نفرمان به مرزهای طریقت نماز نزدیک شده‌ایم؟ بگذارید خودمانی‌تر درد دل کنیم، چند نفرمان بر نماز مداومت و مواظبت داریم؟ الذینهم فی صلاتهم دائمون. آیا توانسته‌ایم فرزندانمان را به این آداب شرعی مومن کنیم؟ والدینمان این هنر را داشتند که ما را اهل نماز و روزه تربیت کردند، ما چه؟ به نظر می‌رسید ما حتی در همان ساحت اول درمانده‌ایم، به قول عطار ما هنوز اندر خم یک کوچه‌ایم. تا برسد به طریقت و حقیقت نماز. اگر نماز من به “تنهی عن الفحشاء و المنکر” منجر نشد، یقیناً من حتی به شریعت نماز هم عمل نکرده‌ام. نمازگزاری که دروغ می‌گوید یک صورت بی‌محتوا بیشتر بجا نیاورده است. در “احیاء العلوم”، غزالی کوشیده ظاهر و باطن عبادات را بررسی کند. شما می‌توانید این ظرائف را در “کیمیای سعادت” غزالی به فارسی بخوانید. تحریر شیعیش هم در “محجه البیضاء” ملا محسن فیض کاشانی قابل مطالعه است. “جامع السعادات” ملا مهدی

نراقی - که به عنوان اخلاق اسلامی به فارسی هم ترجمه شده است - همین تفکیک شریعت و طریقت و حقیقت را درباره همه عبادات دارد. آن‌ها که می‌خواهند به حج و زیارت خانه خدا مشرف شوند - مضمون ادعیه این ماه مبارک اللهم ارزقنی زیارت بیتک الحرام فی عامی هذا و فی کل عام - مناسب است این قبیل کتاب‌ها را بخوانند تا در ظاهر طواف و رمی جمرات و قربانی نمایند و شمه‌ای از طریقت و حقیقت این اعمال را نیز دریابند. اگر لبیک بگویی و صدایش را نشنوی و به زیارت صاحب خانه مشرف نشوی حَجَّت مقبول نبوده است. البته حقیقت حج نه شریعت آن. راستی آیا ممکن است این سه (شریعت و طریقت و حقیقت) را از هم جدا کنیم؟ برای آنها که ظرفیت و توان همه ساحات را دارند، اکتفا به ساحت ادنی و ابتدائی نارواست. همچنانکه تجویز ساحت‌های اعلی برای متوسطین و مبتدیانی که هنوز از ادای لوازم ساحت اول هم برنیامده‌اند خلاف خردمندی است.»



عبدالکریم سروش عبادت کردن را به سه درجه بدنی، عقلی و قلبی تقسیم می‌کند « عبادت به حجم نیست، به عمق است... عوام به حجم بدنی عبادت نگاه می‌کنند، میزان روزه و نماز و حج و... (عبادت بدنی) عبادت بدون بصیرت منجر به وقایع ناگوار تاریخ اسلام می‌شود... تفکر زیاد بهتر از مناسک زیاد است... عبادت عقلانی اندیشیدن و عمل کردن به نشر آموزه‌های عقلانی پیشوایان و خود است... (عبادت عقلانی) در دینداری تجربت اندیش روح بر بدن حاکم است، بدن به به تبع روح کرنش می‌کند... پیامبر و عرفا اینطور بوده اند... در این نوع دینداری علاوه بر بدن و عقل، دل هم عبادت می‌کند (عبادت قلبی)... ». او مطابق طبقه‌بندی خود در اصناف دینداری به هر صنف عبادت مخصوص را اختصاص می‌دهد. سروش عبادت معیشت‌اندیشان را صوری، محض ادای تکلیف و پیروی از احکام فقهی، قالبی و بدنی می‌داند. او عبادت معرفت‌اندیشان را ذکر و فکر و عقلی می‌داند و از جنس دانستگی. عبادت تجربت‌اندیشان از دید

سروش فراروی از دانستگی و تمایل به رویت است  
حیرتی و حضوری است، دیدن فراتر از دانستن  
است، به تعبیر او صحبت درباره آب کجا و خوردن  
آب کجا؟ تجربت‌اندیشان می‌خواهند ورای  
توضیحاتی که درباره خدا می‌دهیم، خدا را ببینند،  
رویت کنند. او این عبادت را مقام پیامبران و عارفان  
می‌داند که البته درب آن به روی همگان باز است.  
بنا به نظر سروش عبادت‌های معرفت‌اندیش و  
تجربت‌اندیش واجب نشده، چون از طاقت عموم  
مردم خارج است. تنها عبادت معیشت‌اندیش  
واجب شده و اگر مومنان معرفت‌اندیش و تجربت  
اندیش را انجام دهند بهتر است اما این امر دین از  
آنان اسقاط تکلیف شده است و در قرآن هیچ امر  
قلبی واجب نشده و مجازات اخروی هم ندارد مگر  
آنکه به عمل بیاید. به باور سروش مراحل  
خدمت‌بردگی، ستایش و عاشقی در اسلام قابل  
طی کردن است و اسلام تلفیقی از یهودیت و  
مسیحیت است که انسان از بندگی با خدمت‌گزاری  
به مقام عاشقی می‌رسد. در این مدل کنش دینی را

از نظر کیفی در سه ساحت شریعت، طریقت و حقیقت و سه نوع دین‌ورزی معیشت‌اندیش، معرف‌اندیش، تجربت‌اندیش به ترتیب به سه کیفیت صوری، تفکری و حیرتی تقسیم می‌شوند.

چنانچه در کتاب احیای دین اجتماعی آمد الاهیات رهایی‌بخش تعاونی یک الاهیات دوئنی انسان‌گرا است. این الهیات از این رو دوئنی نامیده می‌شود که به هر دو نوع آموزه‌های فردی و اجتماعی دینی تکیه می‌کند. یک بن آن مربوط به آموزه‌های دینی مرتبط با جهان شخصی انسان دیندار و بن دیگر مربوط به آموزه‌های دینی مربوط به جهان پیرامونی اوست. بنابراین جهان‌بینی و سلوک معنوی مبتنی بر آن در این الهیات، دوئنی بوده و در جهان شخصی و جهان پیرامونی فرد به طور متوازن دنبال می‌شود. از این رو در مدل دین‌شناسانه این الهیات نیز هر کدام از ارکان نامبرده دین را به دو بخش فردی و اجتماعی تقسیم می‌شود. بنابراین در بخش اجتماعی کنش دینی، عبادات اجتماعی نظیر انفاق

یا کار قرار می‌گیرد. دست‌گیری از دیگران می‌تواند مادی و جسمانی، معرفتی و آگاهی‌بخشانه یا دستگیری تقریبی و سلوکی باشد. در این رکن درباره اخلاق دینی هم این تقسیم‌بندی قابل استفاده است. قناعت و تواضع را می‌توان ذیل فضایل اخلاقی در جهان شخصی و امانت‌داری و وفای به عهد را فضایل اخلاقی در جهان پیرامونی تقسیم‌بندی نمود.

### ب) معرفت دینی

در رکن معرفت دینی اگر نمونه توحید مدنظر گرفته شود و مطابق دیدگاه توحید به مثابه جهان‌بینی، چنانچه در مقاله نخست اشاره شد، توحید را به دو بخش ذهنی-فلسفی و اجتماعی-سیاسی تقسیم کنیم، مراتب توحید را نیز از دید مطهری می‌توان به دو بخش تقسیم کرد. توحید نظری، یعنی شناخت خداوند متعال و پی بردن به وجود و صفات او از راه فکر و اندیشه. این بخش شامل توحید ذاتی، توحید صفاتی و توحید افعالی می‌گردد و توحید عملی،

یعنی درک وحدانیت خداوند متعال در مرحله عمل و انجام کار که این بخش شامل توحید در عبادت می‌گردد. از این رو می‌توان ساحت‌های دین‌ورزی برای توحید به عنوان یکی از مولفه‌های معرفت دینی به این حالت صورت‌بندی نمود که توحید نظری، شریعت توحید، توحید عملی، طریقت توحید و در ساحت حقیقت نظر عارفان درباره توحید مبتنی بر نظریه وحدت وجود و نظریه تجلی و ظهور نزد ایشان است. اما چنانچه در جلد اول دفتر فلسفه دین آمد، پیشنهاد اقبال برای توحید، برگزیدن "توحید وجود" به جای "وحدت وجود" است. توحید وجود در این الهیات، توحیدی انسان‌گرا است که در برابر وحدت وجود عارفان سنتی قرار می‌گیرد.

### ج) تجربه دینی

سلوک معنوی‌ای که بر جهان‌بینی توحیدی الهیات دوبنی (مشمتمل بر توحید ذهنی-فلسفی در جهان شخصی و توحید اجتماعی-سیاسی در جهان پیرامونی) استوار می‌گردد مشتمل بر سلوک فردی

در جهان شخصی و عرفان اجتماعی در جهان پیرامونی می‌باشد. بنابراین در رکن تجربه دینی می‌توان برای بعد فردی و اجتماعی، موارد شهودهای معنوی و رهایی جمعی را مثال زد. برای رهایی جمعی، جمعی را در نظر بگیرید که طی انجام کاری خدایسندانه در راه خلق در تنگنای بزرگی قرار گرفته‌اند و در نقطه اوج تنگناها ناگهان از سوی به تعبیر هدی صابر رفیق رهگشا و همراه نزدیک‌دست، برای آنان گشایشی ایجاد می‌شود و رهایی جمعی اتفاق می‌افتد. چنین تجربه جمعی در دیدن دست خداوند در گشایش تنگناها را میتوان نوعی صورت اجتماعی تجربه دینی قلمداد کرد.

مشهورترین و مهم‌ترین دیدگاهی که در زمینه انواع تجربه‌های دینی، دیدگاه دیویس (Davis) است. از نظر او، تجربه دینی، به چند طبقه یا مرتبه تقسیم می‌شود: «.. الف. تجارب تفسیری: به تجاربی گفته می‌شود که دینی بودن آنها به دلیل ویژگی‌های تجربی نیست؛ بلکه از این جهت دینی

محسوب می‌شوند که در پرتو تفسیرهای گذشته قرار گرفته‌اند. مثلاً زلزله، یک پدیده دینی نیست؛ اما اگر این تجربه، به عنوان نزول بلا یا نتیجه افزایش گناه تلقی شود و بر اساس این تفسیر، از آن تعبیری دینی ارائه شود، در این صورت، «تجربه تفسیری» محقق شده است.

ب. تجارب شبه حسی: در این نوع تجارب، عنصر حس، دخالت زیادی دارد. اگر در یک تجربه دینی، یکی از حواس پنجگانه اثر داشته باشد، در این صورت، تجربه‌ای شبه حسی در اختیار داریم. این تجارب، شامل رؤیا، درد و رنج، شنیدن صداهای خاص و... است. البته رؤیاهای دینی و احساس درد و رنجی که در حوزه اعتقادات دینی پیدا می‌شوند، در این مقوله جای نمی‌گیرند.

ج. تجارب و حیانی: منظور از وحی در این جا، الهام و بصیرت است و وحی اصطلاحی - که در مورد انبیا به کار می‌رود، مورد نظر نیست. آنچه دینی بودن این تجارب را تضمین می‌کند، محتوای آنهاست.

این‌گونه تجارب، معمولاً ناگهانی و تأثیرات آنها نیز گاه طولانی است. در این تجارب، معرفتی بی‌واسطه، در اختیار عارف قرار می‌گیرد که از نظر او خالص است و از طریق عامل بیرونی (مادّی) به دست نیامده است. در اثر این تجربه، عارف، به ایمان راسخ، نایل می‌شود.

د. تجارب احیاگر: این نوع تجارب، متداول‌ترین تجارب دینی هستند و مردم عادی نیز به آنها دست می‌یابند. این تجربه، هنگام عبادت و اعمال دینی پدید می‌آید و امید، قدرت، امنیت و تحرّک را در پی می‌آورد. این تجربه، دامنه گسترده‌ای دارد که تجربه شفاگرفتن یا تجربه هدایت شدن، از جمله آنهاست.

ه. تجارب مینوی: او تو، نخستین کسی است که واژه «مینوی» را به کار برد. او اثر مینوی را در سه نوع احساس، خلاصه می‌کند؛ احساس وابستگی و تعلّق مطلق داشتن به خدا، احساس خوفی دینی و هیبت‌انگیز که به هنگام رؤیت خداوند انسان را به لرزه می‌



اندازد، احساس شوق انسان به آن وجود متعالی که انسان را کشان کشان، تا پیشگاه او می‌پُرد.

و. تجارب عرفانی: این تجارب، دارای ویژگی‌های زیر هستند که درکی از واقعیت مطلق به انسان می‌دهند؛ انسان را از محدودیت زمان و مکان رها می‌کنند؛ مشاهده وحدت و اتحاد (وحدت جهان و انسان و ظهور و تجلّی خداوند در یکایک اشیا و اجزای آنها) را برای انسان به ارمغان می‌آورند و سعادت و آرامش را به انسان هدیه می‌کنند». جایگاه هر یک از این تجارب متناسب با هر ساحت دین‌ورزی در جدول ۱ مشخص شده است.

دین				دینداری		
رکن	تجربه دینی		معرفت دینی		گش دینی	
	اجتماعی	فردی	اجتماعی	فردی	اجتماعی	فردی
بن	رهایی جمعی	شهود معنوی	توحید اجتماعی-سیاسی	توحید ذهنی-فلسفی	انفاق	نماز
کیفیت	تجارب عرفانی / وحیانی / شبه حسی		شهودی		حیرتی	
	تجارب مینوی		تحقیقی		فکری	
	تجارب تفسیری و احیای		تقلیدی		صوری	
					تجربیت‌اندیش	حقیقت
					معرفت‌اندیش	طریقت
					مصالحات‌اندیش	شریعت
						مرتبه

جدول ۱: مدل دین‌شناسی الهیات دوبنی

بنابراین آنچه گفته و در جدول ۱ صورت‌بندی شد را می‌توان به اختصار چنین شرح داد. دین سه “رکن” دارد (تجربه، معرفت، کنش) که هر رکن آن به دو “بن” (فردی و اجتماعی) تقسیم می‌شود. دینداری سه مرتبه دارد (مبتدی، متوسط، منتهی) و سه ساحت و کیفیت (شریعت، طریقت، حقیقت) دینداری متناسب با آن مرتبه، هر مرتبه دیندار حاضر در آن مرتبه یک نوع دین‌ورزی (مصلحت‌اندیش، معرفت‌اندیش، تجربت‌اندیش)، در پیش گرفته و در ساحت متناسب با آن نوع دینداری در ارکان سه‌گانه دین و دو بن هر رکن دین‌ورزی می‌کند.

به طور مثال فرد الف را در نظر بگیرید، مرتبه دینداری او مبتدی است، او یک دیندار مصلحت‌اندیش است و در ارکان سه‌گانه دین در سطح ساحت شریعت، یعنی در کنش دینی در سطح اعمال ظاهری، در معرفت دینی در سطح اعتقادات

تقلیدی و در تجربه دینی در سطح تجربه‌های  
تفسیری در دو بن فردی و اجتماعی در جهان  
شخصی و جهان پیرامونی خود دین‌ورزی می‌کند. فرد  
ب، در مرتبه دینداری متوسط قرار دارد، او یک دیندار  
معرفت‌اندیش است و در ارکان سه‌گانه دین در  
سطح ساحت طریقت، یعنی در کنش دینی در سطح  
باطنی، تدبر و تفکری، در معرفت دینی در سطح  
اعتقادات تحقیقی و در تجربه دینی در سطح  
تجربه‌های مینوی در دو بن فردی و اجتماعی در  
جهان شخصی و جهان پیرامونی خود دین‌ورزی  
می‌کند. فرد ج، در مرتبه منتهی است، او یک دیندار  
تجربت‌اندیش است و در ارکان سه‌گانه دین در  
سطح ساحت حقیقت، یعنی در کنش دینی در سطح  
اتصال وجودی، حضوری و حیری، در معرفت دینی  
در سطح معرفت شهودی و در تجربه دینی در سطح  
تجربه‌های عرفانی در دو بن فردی و اجتماعی در  
جهان شخصی و جهان پیرامونی خود دین‌ورزی  
می‌کند. هر یک از افراد الف، ب و ج با نگاه وجودی  
به دین می‌توانند در حد بضاعت ذهنی-روانی و

وضعیت فردی-اجتماعی خود یک موحد چندساحتی باشند و در مثلث خدا، خلق و خود، در دو جهان شخصی و جهان پیرامونی سلوک خود را پی گیرند و به رستگاری برسند.

شریعتی درباره تفاوت اسلام سلمان و ابوذر می‌گوید: «.. پیغمبر می‌فرماید: “لو علم ابوذر ما فی قلب سلمان فقد کفر” یا “فقد قتله”. یکی ابوذر و یکی سلمان: در مسلمان بودن هیچ کدامشان، کسی نمیتواند شک کند و نیز در اینکه پیغمبر هر دو را مثل دو چشمش دوست داشته است و برای هر دو ستایش‌های بزرگ کرده. شخصیت‌هایشان معلوم است؛ او را با یکی دیگر نسنجیده که بگوییم اینها اصلاً اختلاف ایمان داشتند؛ نخیر، هر دو در اوج ایمان و نمونه‌ای یک مسلمانند، اما اختلاف بین اسلامی که در قلب ابوذر و فهمیدن ابوذر می‌گنجد، با اسلامی که در ذهن و احساس و ادراک سلمان می‌گنجد و وجود دارد، به قدری است. هر دو هم اسلام است. که اگر ابوذر خبر پیدا کند که

مسلمان اسلام را چگونه فهمیده، نبوت را چه جور معنی میکند و خدا را چه جور ادراک کرده، فوری او را تکفیر میکند و یا در روایت دیگر هست که فوری او را به عنوان کافر و مُرتد می‌کشد. اما هر دو، ابوذر و سلمان، مسلمان‌اند. چرا؟ برای اینکه اعلام این حرف، ارزشش عبارت است از: امکان دادن به همه اندیشه‌ها و عقل‌ها که در صحنه حرکت و خلاقیت و پیشرفت و پرورش فکری و معنوی آزاد تلاش کنند و جولان داشته باشند. اینکه شخص پیغمبر اعتراف بکند - نه در یک مسأله علمی بلکه در یک مسأله اعتقادی - و اقرار بکند که یک حقیقت دینی در دو ذهن ممکن است فاصله‌اش بین کفر و اسلام باشد اما هر دو اسلام است، هر دو بر حق است و هر دو مسلمان بزرگند، اعلام این اصل (اصل آزادی اندیشه، آزادی تحقیق و آزادی برداشت و استقلال فهم) برای هر فهمیده متفکر، جلوگیری از یکنواخت فهمیدن و تقلیدِ عقلی است، و عاملی است که اگر می‌توانست در میان مسلمانان ادامه پیدا کند، ما

تمدن امروز را نه در سیصد سال پیش بلکه در هزار سال پیش می‌داشتیم.»

بنابراین اگر هر فرد در صنف دینداری خود که حد بضاعت اوست بخواهد به کمال خود برسد و مسلمان تمام باشد در صورتیکه بخواهد الگویی را مدنظر خود قرار دهد و در این راه از الگوهای اسلام نخستین بهره جوییم، می‌توان از شاگرد اول مکتب محمدی یعنی امام علی علیه اسلام به عنوان بهترین الگوی منتهیان نام برد. دینداری سلمان می‌تواند الگوی متوسطان و دین‌ورزی ابوذر هم می‌تواند الگوی مبتدیان باشد. در این مدل دین‌شناسانه هر دیندار در هر صنف دینداری که بنا به بضاعت فکری و روحی خود در آن صنف قرار گرفته است، می‌تواند به کمال و رستگاری برسد.

## انتظارات ده‌گانه از دین در الهیات دوبنی

در نوشتار مدل دین‌شناسانه الهیات دوبنی به مدل دین‌شناسی الهیات دوبنی پرداخته شد. در این نوشتار به این مساله پرداخته خواهد شد که اساسا دین چیست؟ چه مدعیاتی دارد؟ تعلیم و تربیت دینی چگونه است و فرآورده‌های اجتماعی دین کدام است؟ در رویکرد الهیات دوبنی از دین چه انتظاراتی می‌توان داشت؟

### دین

علیرضا علوی‌تبار دین را درآمیخته‌ای از تجربه‌ی وحیاتی پیامبر و تعبیر این تجربه در قالب آموزه‌های نظری و عملی می‌داند: «..در هستی تمام ادیان اصلی، واقعه‌ای وجود داد که در آن، پیامبر به صورت مستقیم، بی‌واسطه و استنتاجی، ادراکی از خداوند یا امر منسوب به خداوند پیدا می‌کند، که ما به آن تجربه‌ی وحیانی می‌گوییم... در همه‌ی دین‌های



اصلی دنیا، تجربه‌ی وحیانی وجود دارد؛ اما این تجربه یک تجربه‌ی تعبیر شده است. اینطور بگویم که این یک مدل دین‌شناسی است که واقع‌ی تجربه‌ی وحیانی پیامبر رخ می‌دهد، اما این تجربه‌ای که پیامبر دارد شخصی و گذراست و فقط خودش درکش می‌کند؛ به‌گونه‌ای که حتی اطرافیان پیامبر از وحی بهره‌ای نمی‌بردند و وحی فقط برای ایشان بود، اگر پیامبر از دنیا می‌رفت، وحی را هم با خودش می‌برد. پیامبر برای اینکه این تجربه‌ی شخصی خودش را به یک پیام ماندگار و جمعی تبدیل کند، آن را در قالب «لسان/زبان قوم» خودش می‌گوید، مهم نیست که شما بگویید پیامبر این کار را می‌کند یا خدا به او دستور می‌دهد. وارد این اختلاف نظر نمی‌شوم، هر کدام را که بپذیریم بالاخره «متن وحیانی» متولد می‌شود. متن وحیانی وقتی زاده می‌شود که پیامبر تجربه‌ی وحیانی خود را در قالب «زبان قوم» خودش عرضه می‌کند. همین که این اتفاق افتاد «تنزلی» در وحی ایجاد می‌شود؛ یعنی اولین تعبیر از وحی، وقتی اتفاق می‌افتد که به قالب

زبان ریخته می‌شود و گریز و گزیری هم از آن نیست و نمی‌توان از این حدّ از تعبیر، فرار کرد یا باید می‌گذاشتیم وحی درونی و در قالب پیامبر بماند یا حال که در قالب زبان است، باید محدودیت‌هایی که زبان قوم، بدان تحمیل می‌کند را بپذیریم و دین در اینجا متولد می‌شود. درآمیخته‌ای از تجربه‌ی وحیاتی پیامبر و تعبیر این تجربه در قالب آموزه‌های نظری و عملی...» و هسته اصلی دین از دید او «..» «پیام فرا زمان و فرا مکان خداوند به انسان است» خدا به همه‌ی انسان‌ها در همه‌ی زمان‌ها و مکان‌ها پیامی داده است که بخشی‌اش مربوط به جهان است یک نگاه خاص که به آن «جهان‌بینی دینی» می‌گوییم که یک نوع نگاهی خاص در ما ایجاد می‌کند؛ به علاوه یکسری رهنمودها برای عمل. یعنی پیام خداوند فقط توصیف و تبیین جهان از دید خدا نیست، بلکه رهنمودهایی برای رفتار هم هست؛ می‌خواهم بگویم که دین هم آموزه‌های نظری باید داشته باشد، یعنی نوعی جهان‌بینی و تبیین الهی از عالم باید به ما بدهد. به علاوه یکسری آموزه‌های

نظری که معمولاً یا بکار ساماندهی ظاهر رفتار ما می‌آید که «فقه» اند یا به کار ساماندهی محتوای رفتار می‌آیند که «اخلاق» است یعنی آموزه‌های دینی را می‌توان در سه بخش خلاصه کرد: «جهان‌بینی دینی»، «آموزه‌های فقهی» و «آموزه‌های اخلاقی». ولی این آموزه‌ها در قالب زبان قوم ریخته شده است، که آموزه‌های دینی ما اصولی فرا زمان و فرا مکان دارند و بعد یکسری تعبیر در قالب شرایط زمان و مکان که وظیفه‌ی مجتهد جدا کردن آن هسته‌ی فرا زمانی و فرا مکانی آموزه‌های دینی از آن هسته‌ی تخت‌بندِ زمان و مکان، است..». او درباره تصور دین‌باوران از دین می‌نویسد: «..دین‌باوران، کم‌وبیش تصویری واحد از «دین» دارند. از نظر آن‌ها دین عبارت است از «مجموعه‌ای از نمادها و نشانه‌ها که دربرگیرنده پیام و دعوت خدا، خطاب به انسان است».. همیشه و همه‌جا، موضوع دین‌باوری و دین‌داری، «درک و تفسیر» انسان‌ها از نمادها و نشانه‌های دینی است. موضوع دین‌داری شناخت و درک ما از «دین» است

و نه خود «دین». واقع‌گرایی حکم می‌کند میان «شیء» و «علم به شیء» تفاوت قائل شویم... مهم‌ترین نمادها و نشانه‌های دینی عبارت‌اند از «متن وحیانی» و «الگوی گفتاری و رفتاری پیامبر». همان چیزی که مسلمان‌ها به آن‌ها «قرآن» و «سنت» می‌گویند. دین‌شناسان و مفسران دینی ممکن است منابع دیگری را یا به‌عنوان راه رسیدن به این دو یا کمک‌کننده در فهم آن‌ها مطرح کنند، اما همگی در مورد اهمیت و محوریت این دو در دین‌شناسی و دین‌داری هم‌نظر هستند..». از دید او برای قرارگرفتن ذیل یک «دین» خاص، حداقل پذیرش سه محور و التزام نظری و عملی به آن‌ها ضروری است..». نخست، باور به این‌که پیامبر آن دین برانگیخته شده تا پیام‌آور خداوند برای انسان‌ها باشد. دوم، باور به این‌که پیام خداوند در متن وحیانی و الگوی رفتاری پیامبر حضور دارد. سوم، باور به این‌که متن وحیانی آن دین و الگوی رفتاری پیامبر آن دین برای دریافت پیام خداوند کفایت می‌کند. نفی هریک از باورهای سه‌گانه.. به خروج از محدوده

یک دین و احیاناً ورود به محدوده دین دیگر یا دین‌سازی می‌انجامد. در حوزه «اسلامی» ماندن در چارچوب دین اسلام مستلزم باور به پیامبری محمد بن عبدالله، حضور پیام خداوند در قرآن و سنت پیامبر اسلام (ص) و کفایت آن‌ها برای دریافت پیام خداوند و پذیرش بی‌نیازی از پیامبری جدید برای انتقال این پیام است..». در فصل پیامبرشناسی به مساله سنت پیامبر پرداخته خواهد شد. در نوشتار مدل دین‌شناسانه الهیات دوبنی گفته شد که دین از سه بخش تجربه دینی، معرفت دینی و کنش دینی تشکیل شده است. سرچشمه‌های این سه بخش از «متن وحیانی» و «الگوی گفتاری و رفتاری پیامبر» یعنی همان قرآن و سنت پیامبر سرازیر شده‌اند.

## مدعیات دینی

حال این دین ابلاغ شده یک سلسله مدعیاتی دارد که برآمده از قرآن است. مصطفی ملکیان مدعیات دینی را به هفت بخش تقسیم می‌کند:

«۱\_ مدعیات وجودشناختی

۲\_ مدعیات معرفت‌شناختی

۳\_ مدعیات جهان‌شناختی

۴\_ مدعیات خداشناختی: در اینجا مقصود “الهیاتی” نیست، بلکه مطالبی است که درباره خداوند گفته می‌شود.

۵\_ مدعیات انسان‌شناختی

۶\_ مدعیات ارزش‌شناختی: یعنی دین یک سلسله سخنانی راجع به خوب، بد، درست، نادرست، باید، نباید، وظیفه، مسؤولیت، فضیلت و رذیلت مطرح کرده است. به این مفاهیم، مفاهیم ارزش‌شناختی گفته می‌شود.

۷\_ مدعیات وظیفه‌شناختی: مقصود از این وظایف این است که چه بکن و چه نکن، چگونه باش و چگونه نباش.»

## تعلیم و تربیت دینی

تعلیم و تربیت دینی مطابق این مدعیات هفت‌گانه دینی به باور ابوالقاسم فنایی در سه مرحله صورت می‌پذیرد: «.. به طور کلی، آموزه‌های دینی در این رابطه در سه مرحله عمل می‌کنند: در مرحله نخست، دین می‌کوشد خودگروی «دوراندیشانه» و «روشن‌اندیشانه» را جایگزین خودخواهی «نزدیک‌بینانه» و «تاریک‌اندیشانه» کند. در این مرحله، دین محاسبات عقل مصلحت‌اندیش یا سودمحور را مفروض می‌گیرد، ولی اقلام جدیدی را، که عبارتست از سود و زیان اخروی و معنوی، وارد صحنه می‌کند. کسی که به وجود آخرت ایمان دارد و پذیرفته است که کارهای نیک و بد او پیامدها و تأثیرهای نیک و بدی در سرنوشت اخروی او دارند، به نحوی طبیعی از سود عاجل خود که در این دنیا از طریق انجام کار بد نصیب او می‌شود برای جلوگیری از زیان بزرگ‌تری که در زندگی پس از مرگ به او خواهد رسید صرف‌نظر خواهد کرد. در مرحله دوم، دین می‌کوشد حس دیگرخواهی را در انسان‌ها تقویت و حس خودخواهی را در آنان تضعیف کند.

مثلاً وقتی دین جهاد با نفس را جهاد اکبر می‌نامد، در واقع مؤمنان را دعوت می‌کند که با خودخواهی و خودپرستی و خشم و غضب و حرص و طمع، که سرچشمه ناهنجاری‌های اخلاقی است، جهاد کنند. اگر کسی در این جهاد توفیق پیدا کند، درواقع خودخواهی او تضعیف خواهد شد و تضعیف خودخواهی عین تقویت دیگرخواهی است، یعنی با آن ملازم است. این دو انگیزه که هر دو در سرشت انسان وجود دارند، با یکدیگر نسبت معکوس دارند، به این معنا که هرچقدر که شخصی از یکی از آنها بیشتر پیروی کند، دیگری در او تضعیف خواهد شد و بالعکس. بنابراین، خودخواهی کمتر معادل است با دیگرخواهی بیشتر، و تضعیف خودخواهی عین تقویت دیگرخواهی است. در ادبیات عرفانی ما هم از عشق به عنوان بهترین دارو برای درمان خودخواهی و گذر از خودخواهی به سوی دیگرخواهی سخن رفته است. و سرانجام در مرحله سوم، دین در مرحله نهایی می‌کوشد «خدا» را به جای «خود» فاعل بنشانند. نشستن خدا به جای خود



به این معناست که از آن پس رابطه فرد با دیگران بر اساس «عشق گیرنده» تنظیم نمی‌شود، بلکه بر اساس «عشق دهنده» تنظیم می‌شود، چون عشق و محبت خداوند به بندگان خود صددرصد یک عشق دهنده است. خدا آدمیان را برای خودشان می‌خواهد و آنان را دوست دارد، اما نه برای خودش. کسی هم که در سیر و سلوک الی‌الله در خدا فانی می‌شود و او را به جای خود می‌نشانند دیگران را برای خود نخواهد خواست و عشق او به دیگران عشق دهنده خواهد بود، نه عشق گیرنده. چنین شخصی خود را برای دیگران می‌خواهد، نه بر عکس، و لذا در تعامل با دیگری نیز محرک و انگیزه او تحصیل سود و منفعت شخصی خود نیست، بلکه محض خیر و مصلحت و خوشبختی و سعادت دیگری است که او را به انجام کاری یا خودداری از انجام کاری وامی‌دارد..». به باور کدیور سه متعلق ایمان، خدا، آخرت و غیب می‌باشند: «الف. خدا به عنوان معبود، معشوق، خالق، ناظر، و داوری که دانای مطلق، توانای مطلق، دادگر مطلق و مهربان مطلق است.

اینکه از رگ گردن به انسان نزدیکتر است، اینکه آغوشش همیشه به سوی بندگانش گشوده است، صدای آنها را می شنود و حاجات آنها را برآورده می کند. به انسان عقل داده، علاوه بر فطرت حق طلب، پیامبرانی فرستاده تا راه حق و باطل را به آدمی نشان دهند. با این همه آدمی را در دنیا آزاد گذاشته و حتی اگر کفر بورزد، و مرتکب معصیت شود از نعمتهای الهی محروم نمی شود، هرچند اگر توبه نکند در آخرت با نهایت دادگری به پرونده او رسیدگی خواهد کرد. ب. ایمان به آخرت یعنی دیدن نتیجه ایمان و عمل دنیوی در سرای دیگر یا بروز واقعیت باور و کردار آدمی. ایمان به آخرت یعنی باور به عدالت خداوند و ظرفی برای تحقق نتایج آنچه دنیا ظرفیت آن را نداشته است. باور و کردار خیر گاهی آنقدر بزرگ است که پاداش آن در دنیا میسر نیست، و گاهی نیز باور و کردار شر گاهی آنقدر بزرگ است که دنیا ظرفیت مجازات آن را ندارد. بدون آخرت زندگی محدود دنیوی تحمل نکردنی است. در حقیقت آخرت تحمل رنج دنیا را موجه می

کند. عدم باور به آخرت واقعا معنی زندگی دنیوی را عمیقا تغییر می دهد. بدون باور به آخرت لذت گرایی دنیوی و استثمار دیگران از جهات متعدد موجه می شود. ج. آخرت بخشی از غیب است. ایمان به غیب شامل ایمان به ملکوت، جبروت، فرشتگان و جنود الهی می شود. اینکه هستی منحصر به دنیای مادی نمی شود و ما ذره ای کوچک در این جهان بزرگ هستیم. عالم غیب عالمی خردگریز و فراعقلی است. با دانش تجربی و فلسفه نمی توان به جزئیات آن دست یافت. اشراف به این عالم دو راه بیشتر ندارد وحی و شهود. یکی از مؤلفه های زندگی مؤمنانه باور به چنین جهانی است. عدم به باور به آن بینش آدمی را محدود به جهان مادی می کند. امکان نصرت غیبی از مولفه های این باور است.»

## فرآورده‌های اجتماعی دین

مصطفی ملکیان درباره فرآورده‌های اجتماعی دین بر این باور است که : «فرد متدین می‌تواند کما بیش، از تجارب، عقاید، احساسات و عواطف و یا

اعمال دینی برخوردار باشد؛ اما هنگامی که فردی از این امور برخوردار شد، آثار و نتایجی هم از خود بروز می‌دهد؛ آثار و نتایجی که به نوعی ماندگار هم هستند. به این آثار و نتایج، فرآورده‌های اجتماعی دین گفته می‌شود. این فرآورده‌ها، هیچ یک از امور چهارگانه فوق نیستند، بلکه معلول این امور هستند. یعنی در واقع پدیده‌هایی هستند که از افراد متدین صادر می‌شوند». او فرآورده‌های اجتماعی دین را به دو بخش قابل تقسیم می‌داند: «فرآورده‌های الهیاتی (theological): مجموعه‌ی آثار و مکتوبات علمای دین، مانند فیلسوفان، عرفا و یا فقها، جنبه نظری یا الهیاتی دارد. فرآورده‌های عملی (practical): معماری و نقاشی دینی، خوشنویسی دینی، داستان‌نویسی دینی و به طور کلی هنرهای دینی جنبه‌ی عملی دارد. حرفه و فنون دینی نیز در این گروه قرار می‌گیرد؛ همچنین سیاست دینی، اقتصاد دینی، حقوق دینی و ...». پیشتر در نوشتار «مدل دین‌شناسانه الهیات دوبنی»، مدل دین‌شناسی الهیات دوبنی تشریح و مراتب، ساحت‌ها، اصناف و

کیفیت‌های دین‌ورزی در این الهیات مورد بررسی قرار گرفتند. اما از دین چه انتظاراتی باید داشت و نحوه مواجهه موحدچندساحتی در الهیات دوبنی با دین چگونه است؟

### انتظارات ده‌گانه از قرآن و دین در الهیات دوبنی

روشنفکران دینی دین و قرآن را از بار سنگینی که اسلام سنتی و اسلام سیاسی از آن انتظار دارند رها کردند. هرچند روشنفکران دینی رادیکال چون دکتر سروش در این مسیر و تبدیل کردن دین اقلی گاهی در تقابل با رفتار اسلام‌گرایان آنقدر شاخ و برگ دین را حرص کردند که تبدیل به یک دین خصوصی و تک بنی شد. اما باید از این دام گریخت و دین را به کل به تعطیلات تاریخ نفرستاد. کدیور انتظارات گزاف از دین در دوران معاصر را به سه دسته تقسیم می‌کند: «الف. تدبیر امور دنیا از طریق سیاست دینی، اقتصاد دینی و حقوق دینی (شریعت)؛

ب. تبیین علمی جهان از طریق دین؛

ج. دین را راه حل همه چیز دانستن: دین پاسخ همه چیز» .

او درباره رئوس انتظارات آدمی از دین می‌نویسد: «رئوس انتظارات از دین هشت امر است، مهمترینش معنی بخشی به زندگی است. از دین نمی‌توان انتظارات سیاسی، اقتصادی، مدیریتی و حتی حقوقی داشت. تدبیر دنیا کار عقل آدمی است.

اول - معنی بخشی به زندگی، زنده کردن روان آدمی، هم سو کردن جان با جانان، آرامش بخشی، آکندن زندگی از امید، و وصول به طمأنینه؛

دوم - آشنا کردن انسان با امر متعالی، شناخت مبدء، پاسخ به این سوال: از کجا آمده‌ام؟ آمدنم بهر چه بود؟

سوم - آشنا کردن انسان با معاد، پاسخ به این سؤال: به کجا می‌رویم؟ سرای دیگر چگونه است؟ چه تدارک و تمهیداتی برای آن باید پیش‌بینی کرد؟

چهارم - آشنائی با غیب و ملکوت، پاسخ به این پرسش: در پس عالم شهود و ناسوت چه خبر است؟ کروبیان و جبروتیان و ملکوتیان که هستند؟

پنجم - ضمانت اخلاق، به این معنی که گزاره‌های اخلاقی توسط عقل آدمی قابل دستیابی است و تعبدی نیستند. اما نفس اماره‌ی آدمی برای ترک فعل اخلاقی بسیار فعال است. دین بهترین ضامن اخلاق است و پیامبر اسوه‌ی اخلاق حسنه است.

ششم - آموزش مناسک و عبادات، پاسخ به این پرسش: چگونه دین‌ورزی کنیم؟ چگونه با جانان عشق‌ورزی کنیم؟ چگونه با امر متعالی سخن بگوئیم؟ چگونه جان را آینه‌دار حق کنیم؟

هفتم - آموزش شبه مناسک، پاسخ به پرسش‌هایی از این قبیل در مأكول و مشروب و منکوح (خوردنی‌ها، آشامیدنی‌ها، و امور جنسی) چه آدابی را رعایت کنیم؟ خطوط کلی زندگی انسان در حوزه‌های یادشده چه باید باشد؟

هشتم - ذکر برخی مثالها و تذکر پاره ای امور مهم حوزه اجتماعی از قبیل حرمت ربا و کم فروشی، ناپسندی تفرعن، لزوم مشورت.

از این هشت امر چهار امر نخست باورهای اعتقادی است که معرفت دینی را تشکیل می دهد. امر پنجم دین ضامن اخلاق است. امور ششم تا هشتم حوزه‌ی عملی دین را دربرمی‌گیرد. امر ششم مناسک و عبادات است و امور هفتم و هشتم بخشی از معاملات است، امر هفتم شبه مناسک است و برخی آداب خانواده و خوردنی‌ها و آشامیدنی‌ها را در بر می‌گیرد. این عرصه‌ها دینی است و از دسترس علوم بشری بیرون است. کار اصلی دین این امور است.»

آنچه اما در بخش انتظارات از دین در میان آثار کدیور و سایر نواندیشان متاخر و شاگردان آنان نادیده گرفته می‌شود، این است که دین علاوه بر اخلاق، پشتوانه و ضامن امر رهایی نیز می‌باشد. پشتوانه امر اجتماعی-سیاسی نیز می‌باشد. این



ضمانت از طریق نقش دین در پشتوانه کلامی - فلسفی در حوزه انگیزه‌دهی، الهام بخشی و جهت‌گیری اجتماعی-سیاسی نمود پیدا می‌کند که نخستین بار توسط نواندیشان دینی متقدم ( طالقانی، شریعتی، بازرگان) تئوریزه شد. مهندس بازرگان در افتتاحیه نهضت آزادی به این امر اشاره کرده است: «مسلمانیم نه به این معنی که یگانه وظیفه خود را روزه و نماز بدانیم. بلکه ورود ما به سیاست و فعالیت اجتماعی من باب وظیفه ملی و فریضه دینی بوده دین را از سیاست جدا نمی‌دانیم و خدمت به خلق و اداره امور ملت را عبادت می‌شماریم. آزادی را به عنوان موهبت اولیه الهی و کسب و حفظ آن را از سنن اسلامی و امتیازات تشیع می‌شناسیم. مسلمانیم باین معنی که به اصول عدالت و مساوات و صمیمیت و سایر وظایف اجتماعی و انسانی قبل از آنکه انقلاب کبیر فرانسه و منشور ملل متحد اعلام نماید معتقد بوده‌ایم...».

احسان شریعتی در تشریح این دیدگاه می‌گوید: «در واقع وقتی ما می‌گوییم (وَ تُرِيدُ أَنْ نَمُنَّ عَلَى الَّذِينَ

اسْتُضْعِفُوا فِي الْأَرْضِ) یعنی مستضعفان وارثان زمین خواهند شد، یک جهت‌گیری کلی به ما می‌دهد؛ اما اینکه این سوسیالیسم خواهد بود که آن را تحقق می‌بخشد یا سوسیال‌دموکراسی یا تئوری عدالت رالز، اینها بحث‌هایی نیست که انتظار داشته باشیم بخواند وارد این موضع‌ها شود. ما انتظاری که از قرآن داریم این است که به ما یک جهت‌گیری در دعوی بین استبداد و آزادی به طرف آزادی دهد و در دعوی به قول حنیف‌نژاد عدالت و استثمار به طرف عدالت‌خواهی دهد؛ اما از دین انتظار نداریم کدام نظام فنی و علمی می‌تواند باشد.. طالقانی هم در گرایش تفسیری پرتوی از قرآن، همین گرایش به علم به‌جای بحث‌های فلسفی و کلامی و استفاده از دستاوردهای علمی و مقتضیات زمان را در نظر دارد. همچنین نیازهای مردم که پذیرش نظام‌های جدید است. یعنی ایشان خیلی آشکار هم در مقدمه‌ای که بر کتاب تنبیه‌الامه نوشته‌اند هم در پرتوی از قرآن، از پذیرش دستاوردهای جدید مثل دموکراسی و سوسیالیسم و

سوسیال‌دموکراسی اسم می‌برد. چرا از این نظام‌های فنی و متفاوت نام می‌برد؟ به این دلیل که انتظار او از دین یک جامعیت نیست، برخلاف خوانش بنیادگرایانه که می‌خواهد یک بدیل بسازد در مقابل همه نظام‌های سیاسی و اقتصادی موجود. انتظار او از دین این است که به ما یک جهت کلی و یک پشتوانه فلسفی و اخلاقی بدهد برای انتخاب ما در جهت‌گیری‌ای که داریم. اما از یک مرزی به بعد ما وارد بحث علمی و اجرائی می‌شویم که آن اصلاً به دین مربوط نمی‌شود. یعنی در قرآن بحث فنی از نظام اقتصادی و سیاسی نداریم ولی جهت‌گیری به نفع عدالت و آزادی داریم..». به تعبیر علیجانی دین در این دیدگاه «.. در اجتماع و سیاست دخالت می‌کند اما در حکومت دخالت نمی‌کند. دین با «انگیزه دهی» شخصی و با الهام‌بخشی و جهت‌دهی فکری به «برنامه»‌های حزبی «جهت»‌گیری‌های آرمانی‌اش مانند آزادی و عدالت و امنیت و توسعه و اخلاق و ... (و نه احکام فیکس و فراتاریخی شریعت‌گرایانه) را مانند همه اندیشه‌ها و

ایدئولوژی‌ها و احزاب دیگر در یک رقابت دموکراتیک می‌تواند در عرصه قدرت و اجرا پی بگیرد».

بنابراین می‌توان به فهرست کدیور، پشتوانه انگیزشی و الهام‌بخشی برای امر رهایی و همچنین جهت‌دهی و جهت‌گیری اجتماعی-سیاسی (انگیزه دینی و الهام‌گیری از اسوه‌های دینی جهت ظلم‌ستیزی، استبداد، استثمار، استحمار و استعمارستیزی، فقر و محرومیت، استضعاف‌ستیزی و جهت‌گیری عدالت‌طلبانه، آزادی‌خواهانه، برابری‌جویانه و ترقی‌خواهانه، حمایت‌گرانه و توانمندسازانه) را اضافه نمود. این کارکرد دین را کارکرد ضمانت امر رهایی و جهت‌گیری اجتماعی-سیاسی می‌نامیم. آموزه‌های مربوط به عدل و قسط و پرداختن به مستضعفان و یتیمان و محرومان در قرآن تحت عنوان انفاق و احسان و مشابه آن پشتوانه چنین رویکردی خواهند بود.

اما دین یک کارکرد دیگر نیز در اجتماع دارد، به باور امیل دورکیم: «کارکرد دین در چهار بخش عمده

است: انضباط بخشی، انسجام بخشی، حیات بخشی و خوشبختی بخشی. آیین‌های مذهبی از طریق تحمیل انضباط بر نفس و قدرت خویشنداری، انسان‌ها را برای زندگی اجتماعی آماده می‌سازد. تشریفات مذهبی مردم را گرد هم می‌آورد و پیوندهای مشترک‌شان را دوباره تصدیق می‌کند و در نتیجه، همبستگی اجتماعی را تحکیم می‌بخشد. اجرای مراسم مذهبی میراث اجتماعی گروه را ابقا و احیا می‌کند و ارزش‌های پایدار آن را به نسل‌های آینده انتقال می‌دهد و بالاخره، دین با برانگیختن احساس خوشبختی در مؤمنان و احساس اطمینان به حقانیت ضروری جهان اخلاقی، که خود جزئی از آنهاست، با احساس ناکامی و فقدان ایمان در آنها مقابله می‌کند». به باور او «دین کارکردهای متعددی برای جامعه دارد. این‌ها شامل (الف) معنا و هدف دادن به زندگی، (ب) تقویت وحدت و ثبات اجتماعی، (ج) خدمت به عنوان عامل کنترل اجتماعی رفتار، (د) ارتقای رفاه جسمی و روانی، و

(۵) ایجاد انگیزه مردم برای تغییر اجتماعی مثبت تلاش کنند».

بنابراین دین یک کارکرد هویت‌بخش هم دارد که موجب انسجام‌بخشی، انضباط بخشی، انگیزه‌بخشی و همبستگی اجتماعی می‌شود. به این ترتیب می‌توان از انتظارات ده‌گانه از دین در الهیات دوبنی سخن گفت.

نواندیشی دینی متاخر نه تنها مساله بعد اجتماعی دین را نادیده گرفت و تعادل میان فرد و اجتماع را بر هم زد بلکه بعد هویتی دین را نادیده گرفت و تعادل بین هویت و معرفت را نیز بر هم زد و دین خصوصی‌سازی شده‌ای را معرفی کرد که فاقد کارکرد اجتماعی و هویتی است و از این نظر بزرگترین خدمت را به بنیادگرایی دینی کرد.

### دین‌رهایی‌بخش یا دین‌استحماري

دین یک ابزار است، تئولوژی هم مانند ایدئولوژی یا تکنولوژی می‌تواند در خدمت‌رهایی بشر قرار گیرد و

هم در خدمت انقیاد او. صحبت شریعتی در مذهب علیه مذهب و تشیع علوی تشیع صفوی همین بود. او در برابر یک مذهب رسمی، مذهب بسته و مذهب نهادین، یک مذهب باز و جنبشی معرفی می‌کرد. به تعبیر مهندس میثمی اگر مصدق نفت را ملی کرد، بازرگان دین را ملی کرد و از انحصار متولیان رسمی مذهب خارج ساخت. به باور میثم بادامچی «.. در "مذهب علیه مذهب" استدلال شریعتی آن بود که مذهب رسمی جنبه‌رهایی بخش مذهب را سرکوب کرده است. در نظر او ولی دین‌ورزی با خودآگاهی و مسئولیت‌گره خورده بود. مثلث معروف زر و زور و تزویر یا طلا و تیغ و تسبیح به زیبایی و ایجاز فرمول سرکوب را چنین خلاصه می‌کرد: استعمار اقتصادی و نابرابری مادی (زر، طلا)، استبداد و سرکوب سیاسی (زور، تیغ)، و از خودبیگانگی دینی یا توجیه درونی سلطه توسط طبقه حاکم (تزویر، تسبیح، استحمار). متناسب با این، شریعتی آرمان خود را به صورت مثلث آزادی، برابری و عرفان توصیف می‌کرد. آزادی، برابری و عرفان در نظر او مکمل هم

بودند: آزادی بدون برابری به بازار آزاد و نه انسانهای آزاد بدل می شد، برابری بدون آزادی به نقض حرمت و کرامت آدمی منجر می شد، و عرفان بدون آزادی و برابری نمود بدترین نوع سرکوب بود».

شریعتی دین تخریری را عامل استحمار کهنه معرفی می‌دانست: «اما این دینی که نگهبان فقر بوده، این دینی که توجیه‌کننده فقر بوده، راست است که این دین در تاریخ نگهبان و توجیه‌کننده اسارت و بردگی بوده و توده‌های مردم را به نفع ملاً و مترفین و زرمندان و زورمندان در خاموشی، در فریب و در تخریر نگه می‌داشته؛ آن دینی که می‌گوید: «خدا به گرسنگی این و سیری آن و به نان و پنیر این و نان روغنی آن کار ندارد»، دینی است که تمام احساس مذهبی را یا به صورت یک ماده تخریری یا به صورت یک عامل انزواطلبی و گوشه‌گیری از جامعه، و یا بدبینی نسبت به مادیات، آن هم به نفع آن کسی که می‌خواهد همه مادیات را خودش بخورد، درآورده است. در برابر آن دینی که همواره قدرت اجتماعی،



تسلط اجتماعی، مسئولیت افراد انسانی را در سرنوشت خودشان و توقع‌ها و نیازهای بدنی و غریزی افراد را به‌نفع زورمندان و زرمندان انکار می‌کردند و وضعی را که همواره در تاریخ ستمگرانه بود، به‌وسیله توجیه دینی و به‌وسیله عامل مقتدر و نیرومند معنوی مذهب نگه می‌داشته و در برابر آن دینی که گرسنگی و محرومیت و مرض را، نشانه رضایت پروردگار و نشانه آمادگی برای تکامل می‌دانسته؛ و در برابر دینی که برای هر کدام از افراد با ماوراءالطبیعه حسابی جداگانه باز می‌کرده تا بدین وسیله تجمع افراد به انفراد و انزوا تبدیل بشود و در برابر دینی که عمّال مذهبی‌اش در جامعه‌ای که مردم حق زیستن و حق برخورداری و حق مالکیت و حق حکومت دارند، همه این حقوق را خودشان به وعده‌ها و توجیهات انحرافی مذهبی به‌نفع خودشان می‌گیرند - در برابر همه این‌ها - قرآن در هیچ‌جا با این لحن دشمن را نمی‌گوید: فقط به‌جای این، وقتی که صحبت از بلعم باعور می‌شود، یعنی نشانه و سمبول کسانی که در طول تاریخ بشری، احساس و

ایمان فطری انسان‌ها را به نفع گروه برخوردار حاکم که خودشان هم جزء آن گروه بودند و به ضرر ناس یعنی مردم تحریف می‌کردند، قرآن به اینجا که می‌رسد، اصلاً ملاحظه تعبیر و ادب ظاهری معمول متداول را نمی‌کند؛ می‌گوید، فَمَثَلُهُ كَمَثَلِ الْكَلْبِ یعنی: مثال این‌ها مثل سگ است. این لحن از چه حکایت می‌کند؟ این حکایت می‌کند که این‌ها بودند که ملاً و مترفین و ستم و ظلم و استثمار و ذلت و این تبعیض‌ها و این جهل و نابودی استعداد‌های بشری در طول تاریخ و این توقف‌ها و رکودها و نابودی قهرمانان بزرگ و نابودی روح‌های بزرگ را در طول تاریخ نگهبانی و تثبیت می‌کردند و این‌ها بودند که تمام ثمرات کوشش و جهاد و مبارزات پیغمبران به حق و دین به حق را در تاریخ عقیم گذاشتند. این طرز تعبیرات، حکایت از شدت نفرت نسبت به رسالت ملعون مذهب شرک در تاریخ می‌کند».

احسان شریعتی درباره دوگانه دین نهضتی و دین نهادین می‌نویسد: « .. «حقیقت» دین (یا دین

حقیقی) همان ایمان درونی و صمیمی است (در نسبت با امر قدسی و الوهی). بُعد بیرونی یا اجتماعی داشتن دین از آن‌روست که مؤمنان یک دین با یکدیگر نوعی باهمستان یا «امت» تشکیل می‌دهند (و ضرورت تقسیم کار موجب پیدایش قشری اجتماعی به نام روحانیون می‌شود؛ حتی در اسلام که کلیسا و روحانیت نداریم، «امت» را داریم و «عالم» دین‌شناس را). این سازمان یا نهاد که در همهٔ جامعه‌ها دین رسمی را نمایندگی می‌کند، می‌تواند نقش مهمی به‌لحاظ ایدئولوژیک در حفاظت از «هویت» فرهنگی و توجیه وضع موجود ایفا کند (و در طول تاریخ در ائتلاف با طبقه و قدرت حاکم، و مشروعیت بخشیدن به استبداد و استثمار، اغلب چنین نقشی را ایفا کرده است)؛ در برابر دین نهادین و تاریخی، همیشه پیامبران، عارفان، و مصلحان معنوی‌ای نیز ظهور کرده‌اند که به نوعی «دین باز» (به تعبیر برگسون) و گشوده بر آینده و بر آرمان‌ها (ایدئال‌های اتوپایی) همچون «رستگاری» (فلاح) و «عدالت» و «پیشرفت» (و به

تعبیر قرآن: کتاب، ترازو، آهن)، فرامی‌خوانده‌اند. پس دین همواره می‌توانسته دو نقش و در دو جهت متضاد بازی کند؛ و در هر حال نمی‌توان ساحت اجتماعی دین را نادیده گرفت. «دین‌پیرایی» دکترعلی شریعتی، از پی سایر اصلاح‌گران پیشگام (از پدرش استاد شریعتی و طالقانی و بازرگان و نخشب گرفته تا اقبال‌لاهوری و سیدجمال)، عبارت بود از بازخوانی متون و منابع اصلی دین (کتاب و سنت) و نو-بازسازی (اجتهاد)، در تفهّم مبانی و تطبیق و قیاس آن با آخرین دستاوردهای «علم و زمان». این نوسازی (و نقّادی ایدئولوژیک) برساختن «کلامی نو» یا همان «الهیات رهائی‌بخش» بود؛ نوعی یزدان‌شناسی سلبی-تنزیهی که با «لا» گفتن به همه «اله‌ها یا خداوندان زمینی آغاز می‌شود، با سمت‌گیری بسوی «الا»ی «توحید».

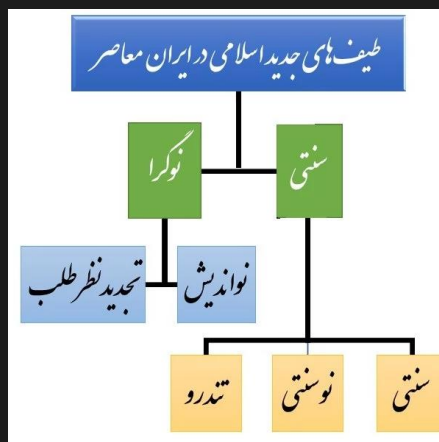
دین معرفی شده توسط جریان نواندیشی دینی از آغاز خود یک دین باز و جامعه‌گرا بوده است. در

نوشتار بعدی به جایگاه الهیات دوبنی در جغرافیای  
نحله‌های نواندیشی دینی پرداخته می‌شود.

## جایگاه الهیات دوبنی در جغرافیای نواندیشی دینی

با در کتاب احیای دین اجتماعی گفته شد میان سه گرایش اسلامی مطرح در ایران معاصر یعنی اسلام سنتی، اسلام سیاسی و اسلام مدنی، الهیات دوبنی در چارچوب اسلام مدنی و جریان نواندیشی دینی مطرح می‌شود. تاکنون تقسیم‌بندی‌های متفاوتی از طیف‌های اسلامی و نحله‌های موجود در نواندیشی دینی ارائه شده است. نخستین تقسیم سنتی و نواندیش بود، تقسیم دوم سه اسلام بود (نواندیش، سنتی، حکومتی) توسط کدیور، بعدها برای خود اسلام نواندیش تقسیم‌های بهسازی و بازسازی توسط محمود صدیقی، احیاگران و اصلاح‌گران توسط سروش دباغ و... از سوی نواندیشان دینی ارائه شدند. محسن کدیور در تقسیم‌بندی جدید خود بر این باور است که « در ایران معاصر به جای دو جریان اکنون با پنج طیف متفاوت به شرح زیر مواجهیم:

طیف اول. مسلمانان سنتی یا محافظه کار.  
 طیف دوم. مسلمانان نوسنتی یا نواندیشان محافظه  
 کار. طیف سوم. مسلمانان تندرو یا بنیادگرا.  
 طیف چهارم. مسلمانان نواندیش. طیف پنجم.  
 مسلمانان تجدیدنظرطلب». به باور او اسلام سنتی  
 فقهاتی به سه زیرگروه (اسلام سنتی، اسلام  
 نوسنتی، اسلام سیاسی بنیادگرا) و اسلام نوگرا به  
 دو زیر گروه (اسلام نواندیش و اسلام  
 تجدیدنظرطلب) تقسیم می‌شوند. شکل ۱  
 تقسیم‌بندی کدیور را نشان می‌دهد.



شکل-طیف‌های اسلامی معاصر به روایت کدیور

او در تشریح این پنج طیف می‌نویسد: «طیف اول مسلمانان سنتی یا محافظه کار: دسته ای از مسلمانان هستند که «اجتهاد سنتی در فروع کلامی و فقهی» را حلال همه مشکلات دینی معاصر می‌دانند. پیکره اصلی تفکر دینی‌شان با آنچه در علوم اسلامی سنتی قرون گذشته ترسیم شده هیچ تفاوتی ندارد. به تفکر انتقادی یا تاریخی وقعی نمی‌گذارند. مدرنیته هم از منظر ایشان اهمیتی ندارد تا تاثیرات دینی آن به چیزی گرفته شود. احکام کلامی و فقهی در طول زمان تغییر معنی داری نداشته و نباید داشته باشد. اقامه ظواهر شریعت برایشان موضوعیت دارد. در زمان غیبت عملاً داعیه سیاسی ندارند. تفکر مسلط بر حوزه های علمیه و مرجعیت شیعه این رویکرد است.

طیف دوم مسلمانان نوسنتی یا نواندیشان محافظه کار: دسته ای از مسلمانان هستند که همانند طیف سنتی قائل به «اجتهاد در فروع فقهی و اصول فقه سنتی» هستند، اما در برخی فروع فقهی به ضرورت



اصلاحاتی رسیده و آغاز کرده اند. دانش محدودی از مدرنیته و علوم طبیعی، انسانی و اجتماعی و تاریخ دارند. به شکل محدود از دموکراسی و حقوق بشر دفاع می کنند. اسلام سیاسی در بین این طیف هنوز طرفدار دارد، یعنی به لزوم جدایی نهاد دینی از دولت نرسیده اند. از جانب مسلمانان سنتی و بنیادگرا متهم به نفوذ سکولاریسم و لیبرالیسم در اندیشه شان هستند. این رویکرد در حوزه های علمیه و دانشگاهها در حال رشد پرشتاب است.

طیف سوم مسلمانان بنیادگرا: یعنی مسلمانانی اجمالا با این خصوصیات: اولاً در برداشتهای دینی جزم اندیش هستند و خود را مجاز به تحمیل عقیده به دیگران می دانند. ثانياً تاسیس حکومت اسلامی را لازمه وظیفه اصلی اقامه شریعت می دانند، ثالثاً در تحقق این مقصود اصلی اعمال خشونت به هر میزانی که مصلحت باشد را شرعاً مجاز می دانند. رابعاً شریعت را منبع اصلی قوانین حکومت اسلامی

می شمارند. ساکنان تفکر رسمی در ایران پس از انقلاب کم و بیش این طیف بوده و هست.

طیف چهارم مسلمانان نواندیش: دسته ای که اولاً به تاثیر شگرف مدرنیته در علوم بشری و زندگی انسان واقفند و در راه سازگاری معرفت دینی با مدرنیته تلاش می کنند. ثانياً از دیگرمیزات این طیف نسبت به هر سه طیف قبلی باور به لزوم جدایی نهاد دین از دولت (سکولاریسم عینی) است. ثالثاً اجتهاد سنتی در فروع فقهی را کافی نمی دانند بلکه به «اجتهاد ساختاری در مبانی و اصول» قائل هستند. مراد از «اجتهاد در مبانی» بازنگری منضبط در مبانی علوم اسلامی از روش شناسی، معرفت شناسی، انسان شناسی و جهان شناسی است.

طیف پنجم مسلمانان تجدیدنظرطلب: برخی مسلمانان نواندیش مسمی به روشنفکران دینی به تدریج مرزهای اجتهاد ساختاری در مبانی و اصول را درنوردیده اند و از اجتهاد در متن دینی به افقی بالاتر صعود کرده اند و به جای اجتهاد در کتاب و سنت به

تجدید نظر در وحی، پیامبری، قرآن و خدا دست  
یازیده اند.».

### مجمع‌الجزایر نواندیشی دینی

نوسنتی‌ها را می‌توان احیاگران دینی نامید،  
نواندیشان دینی را اصلاح‌گران دینی و طیف نوگرایی  
آخر را تجدیدنظرطلبان دینی. نواندیشی دینی در  
ایران معاصر به تعبیر رضا علیجانی یک مجمع  
الجزایر با جزایر مختلف است. الهیات دوبنی از  
تمامی جزایر نواندیشی دینی در پروژه خود استفاده  
می‌کند. جزیره اول نواندیشی دینی، نحله  
ملی‌مذهبی‌هاست که اشخاصی نظیر محمد تقی  
شریعتی، طالقانی، بازرگان، سحابی و نخشب  
بنیانگذاران آنند که بعدها در نسل دوم در علی  
شریعتی، حنیف نژاد، یزدی، پیمان، چمران، میثمی،  
عزت‌الله سحابی، عبدالعلی بازرگان، یوسفی  
اشکوری، سیدعلی‌اصغر غروی و... در نسل سوم در  
تقی رحمانی، رضا علیجانی، هدی صابر، علیرضا  
رجایی، هاله سحابی، حسن محدثی، معتمدی مهر،

احسان و سارا شریعتی و...امتداد یافته است. جزیره دوم مربوط به روشنفکری دینی پس از انقلاب است که متاثر از سه گانه سروش، شبستری و ملکیان بوده که در نسل دوم توسط اشخاصی نظیر آرمین، آقاجری، علوی تبار، حجاریان، سروش دباغ، آرش نراقی، ابولقاسم فنایی، یاسر میردامادی، احمد و محمود صدری، علی پایا و...امتداد یافته است. جزیره سوم مربوط به شاگردان آیت‌الله منتظری و نواندیشان حوزوی است که شامل اشخاصی همچون احمد قابل، محسن کدیور، محمد جواد اکبرین، حسین فرشتیان، ایازی، فاضل میبدی، فیرحی و...می باشد. جزایر کوچک دیگری نیز در نواندیشی دینی معاصر وجود دارند.

### هسته سخت دین

باور به هسته سخت دین، شرط دینداری است. به تعبیر محسن کدیور « هسته سخت از دو جزء تشکیل شده، هسته و سخت. معنی این دو جزء واضح است و نیازی به تعریف ندارد. هسته به معنی

دانه سفت داخل میوه‌ها، اصل و منشأ و قسمت مرکزی هر چیزی است. سخت در مقابل نرم به معنی محکم و استوار است. هسته سخت اجزای اساسی و بنیادی هر چیزی است که با انتفای آن اجزاء آن چیز منتفی می‌شود، به عبارت دیگر وجود شیء در گرو وجود هسته سخت آن است. تعبیر دیگر هسته سخت «ذاتی» است در مقابل عرضی. ذاتی از شیء جداشدنی نیست، اما عرضی امکان جداشدن از شیء را دارد. در مورد ادیان در زبان سنتی تعبیر «ضروری» نزدیک به هسته سخت است. ضروری دین امری است که عدم باور به آن، یا انکار آگاهانه و عمدی آن، یا عدم انجام آن با شرایطی باعث خروج از دین می‌شود».

اختلاف اصلاح‌گران دینی با تجدیدنظرطلبان دینی بر سر هسته سخت دین است. برخی پیروان تجدیدنظرطلبان مانند سروش دباغ اساساً ذاتی برای دین قائل نیستند. به تعبیر عدنان فلاحي «عبدالکریم سروش یکی از نخستین کسانی بود که

در مباحث دین‌شناسی به زبان فارسی، بحث ذاتیات و عرضیات دین را در مقاله‌ی «ذاتی و عرضی در ادیان» مطرح کرد. سروش در آن مقاله می‌کوشد نشان دهد که ادیان واجد دو سطح از آموزه‌ها و تجلیات تاریخی هستند. سطح نخست، آموزه‌های جوهری، بنیادین، فراتاریخی و «ذاتی» ادیان‌اند و سطح دوم، آموزه‌های قشری، فرعی، تاریخی و «عَرَضی». در یک تعریف دم‌دستی باید گفت که نفی ذات‌گرایی دینی بدین معناست که دین، فاقد هسته‌ی صلب و سختی است که «ذات» آن را تعیین کند بلکه دین مجموعه‌ای از تجارب و آرای تاریخی سیال دینداران و دین‌شناسان است که در طول تاریخ دین متجلی شده است. عبدالکریم سروش در سیر تحول فکری خود، به تدریج عملاً از ذاتیات کاست و بر عرضیات افزود تا جایی که شارحان وی مانند د. سروش دباغ، گاه در مسیر دفاع از آرای سروش، از نفی تلقی ذات‌گرایانه در دین‌شناسی سخن به میان می‌آورند. بنابراین عبدالکریم سروش هرچا که از سوی منتقدان دیندار

و غیردیندارش، به نفی ذات و بنیاد آموزه‌های دینی متهم شده است، از بطلان تلقی ذات‌گرایانه در مبحث معرفت‌شناسی دینی سخن گفته و از فقدان ذات دین دفاع کرده است. صدالبته باید گفت که هم سروش و هم شارحان وی در مواضعی، صریحاً به وجود قلیلی از ذاتیات دینی اعتراف و اقرار کرده‌اند که شخص با انکار این ذاتیات، از اسلام خارج می‌شود». در جلد بعدی از دفتر فلسفه دین به صورت بنیادین به مساله ذاتی و عرضی پرداخته می‌شود.

اما چنانچه گفته شد اصلاح‌گران دینی برخلاف تجدیدنظرطلبان قائل به هسته سخت دین هستند. به تعبیر آرش نراقی هسته مرکزی سخت دین را می‌توان شامل سه بخش اصلی دانست: منابع کانونی، معارف کانونی، و مناهج کانونی. او در تشریح این سه بخش می‌نویسد: «.. «منابع کانونی» منابع اصلی حجیت و اعتبار دینی هستند. این منابع را می‌توان به مثابه نوعی «قاعده رسمیت بخش» (The

Rule of Recognition) در قلمرو دین تلقی کرد. یعنی این منابع نقش مشروعیت بخشی دارند، و به استناد و اعتبار آنهاست که می توان امری را در درون یا بیرون آن دین خاص تلقی کرد. بنابراین، باورها یا آداب را نخست باید به آن منابع عرضه کرد، و بشرط عدم ناسازگاری با آن منابع می توان آن باورها یا آداب را در قلمرو آن دین پذیرفتنی دانست. «معارف و مناهج کانونی» دینی مجموعه باورهای نظری و عملی است که مستقیماً از «منابع کانونی» دین نتیجه می شود، و متضمن پیام و هویت اصلی آن دین است. به بیان دقیقتر، رابطه میان «معارف و مناهج کانونی» با «منابع کانونی» بسیار فراتر از محض عدم ناسازگاری است. «عدم ناسازگاری» شرط حداقلی جواز یک باور یا ادب در قلمرو دین است. «معارف و مناهج کانونی» رابطه منطقی صمیمانه تری با منابع حجیت دینی دارند. به یک معنا می توان ادعا کرد که منابع حجیت دینی مستلزم آن باورها هستند. یعنی رابطه میان این معارف و آن منابع نوعی رابطه «استلزام» است که



از رابطه «عدم ناسازگاری» به مراتب قوی تر است. «معارف و مناهج کانونی» یک دین را می توان به مثابه «قانون اساسی» آن دین تلقی کرد. برای مثال، در آیین اسلام، از منظر یک فرد مسلمان، قرآن و سنت معتبر پیامبر اسلام دو منبع اصلی حجیت و اعتباربخشی بشمار می آید. یعنی قرائن مبتنی بر کتاب و سنت برای یک فرد مسلمان به مثابه دلایل مؤّجه ساز و مشروعیت بخش عمل می کند. البته نسبت این «قرائن درون دینی» با همه باورها و آداب یکی نیست: پاره ای باورها و آداب مستقیماً از این منابع نتیجه می شود، پاره ای باورها و آداب صرفاً با محتوای این منابع سازگارند یا دست کم با آن منابع ناسازگار نیستند، و پاره ای باورها و آداب در تضاد با آن منابع اند. باورهای گروه نخست بخشی از هسته سخت دین اند، باورهای گروه دوّم می توانند بخشی از «باورهای کمربندی یا حاشیه ای» آن دین در آیند، و باورهای گروه سوّم بیرون از قلمرو آن دین قرار می گیرند، و به این اعتبار به درون آن دین راه ندارند. برای مثال، باور به یک

خدای واحد متشخص (یعنی خدای واجد آگاهی که با انسانها وارد رابطه بیناشخصی و زبانی می شود) یا باور به کلام الله بودن قرآن، یا باور به پیامبری محمد، یا باور به معاد، مستقیماً از منابع حجیت دینی اسلام (یعنی قرآن و سنت معتبر) نتیجه می شود، و بنابراین، می توان این باورها را بخشی از «معارف کانونی» و لذا جزئی از «هسته سخت» دین اسلام یا «قانون اساسی» آن دانست. یا نمازگزاردن و روزه گرفتن از جمله آدابی است که مستقیماً از دل منابع حجیت دینی اسلام نتیجه می شود، و بنابراین، می توان آنها را بخشی از «مناهی کانونی» و به تبع «هسته سخت» دین اسلام تلقی کرد».

کدیور هسته سخت اسلام را شامل ده بخش شامل ایمان به خداوند، آخرت، غیب، نبوت، وحی الهی و قرآن و همچنین سنت پیامبر، اخلاق، عبادات، شبه مناسک ( از قبیل احکام خوردنی‌ها، آشامیدنی‌ها و روابط جنسی) و معاملات «(روابط بین مردم) از قبیل برخی قواعد حقوق مدنی و احکام خانواده

(ازدواج، طلاق، حضانت فرزندان، ارث، وصیت)،  
وجوب مشورت، حرمت ربا، حرمت استبداد و  
تفرعن، حرمت امارت بدون رضایت مردم، برخی  
قواعد حقوق تجارت و برخی احکام بشردوستانه از  
قبیل رعایت حال غیرنظامیان در زمان جنگ»  
می‌داند.

نراقی در تفاوت رویکرد نواندیشان و  
تجدیدنظرطلبان می‌نویسد: «توجه به این نکته مهم  
است که در چارچوب گرایش «اصلاح فکر دینی»  
هسته سخت که در حکم قانون اساسی آن دین  
است، در برابر تغییر مقاوم است، یعنی جز در  
مواردی خاص و تحت شرایط ویژه قابل تغییر نیست.  
به بیان دیگر، «اصلاح گری فکر دینی»، تا آنجا که  
به هسته سخت یا قانون اساسی دین مربوط می  
شود، رویکردی محافظه کارانه دارد. «اصلاح گری  
فکر دینی» می‌کوشد اصلاح اندیشه دینی را از تغییر  
در «باورهای کمربندی» دین آغاز کند، و فقط تحت  
شرایط خاص تیغ اصلاح را عمیقتر می‌برد و آن را بر

تن هسته سخت دین فرو می کند. «باورهای کمربندی» مجموعه باورهای محافظی هستند که تغییر در آنها بی آنکه به تغییر باورهای هسته سخت بینجامد، باورهای هسته سخت را از تیررس نقدهای بیرونی محافظت می کند.. گرایش بازسازی دین از این باور آغاز می شود که اجتهاد عمیق اما حداقلی و استثنایی در باورهای هسته سخت دین (در اینجا اسلام) برای نجات دین کفایت نمی کند. و فرآیند اصلاح فکر دینی باید جای خود را به فرآیند بازسازی خود دین بسپارد... به بیان دیگر، در گرایش بازسازی دین فرض بر این است که «قانون اساسی» دین مادر را نمی توان نجات داد، و بنابراین، باید آن را از نو نوشت. بگذارید فرآیند تجدیدنظر گسترده و عمیق در باورهای کانونی هسته سخت دین و نیز معرفی پاره ای باورهای تازه به درون آن هسته را «اجتهاد حداکثری» بنامیم... پدیده «بازسازی دین» را می توان برآیند دو فرآیند اصلی دانست: (الف) اجتهاد حداکثری در باورهای کانونی هسته سخت دین مادر، و (ب) تنقیح و تکثیر منابع حجیت و

اعتباربخشی در دین مادر. بنابراین، پدیده «بازسازی دین» را می توان برآیند دو فرآیند اصلی دانست: (الف) اجتهاد حداکثری در باورهای کانونی هسته سخت دین مادر، و (ب) تنقیح و تکثیر منابع حجیت و اعتباربخشی در دین مادر... به این ترتیب در درون گرایش بازسازی دین، مهمترین باورهای کانونی هسته سخت دین اسلام دستخوش تغییرات محتوایی بنیادین می شود: برای مثال، تصویر قرآنی از یک خدای متشخص صاحب آگاهی که با انسانها وارد رابطه زبانی می شود، یکسره به خدایی نامتشخص بدل می شود که فاقد هرگونه آگاهی است..».

الهیات دوئنی در جنبش اصلاح دینی در طیف نخست نوگرایان دینی تعریف می شود اما از آموزه های تجدیدنظرطلبان دینی نیز استفاده می کند و البته همانطور که تاکنون گفته شده است، خود یک رویکرد جدید در نواندیشی دینی است، یک سنتز اصلاحی و توسعه ای از نواندیشان دینی متقدم و

متاخر که خود یک رویکرد و نحله و یک جزیره جدید در جغرافیای مجمع الجزایر نواندیشی دینی است.

### هسته سخت نواندیشی دینی

در نوشتارهای پیشین گفته شده بود که که دین از سه بخش تجربه دینی، معرفت دینی و کنش دینی تشکیل شده است و سرچشمه‌های این سه بخش از «متن وحیانی» و «الگوی گفتاری و رفتاری پیامبر» یعنی همان قرآن و سنت پیامبر سرازیر شده‌اند. به تعبیر علوی تبار «مجموعه شرح‌ها، تفسیرها، تبیین‌ها و دفاع‌های موجود از کتاب و سنت را می‌توان با بهره‌گیری از مفهوم «برنامه پژوهشی» دسته‌بندی کرد و مورد مطالعه قرار داد. به باور او «هر برنامه پژوهشی دارای یک «هسته سخت»، یک «کمر بند محافظ» و مجموعه‌ای از «رهنمودهای ایجابی» و «رهنمودهای سلبی» است. جریان‌های اصلی در جهان اسلام را می‌توان به‌عنوان «برنامه‌های پژوهشی» مختلف با یکدیگر مقایسه کرد. دین‌داران در هر زمان و مکانی با یک «برنامه

پژوهشی» در مورد دین سروکار دارند و نه خود «دین» (آنچه مستقل از ادراکات ما وجود دارد). تأثیرگذارترین و پرتعدادترین «برنامه پژوهشی» در جهان اسلام را می‌توان با احتیاط «سنتی» نامید. این برنامه پژوهشی، هسته سختی دارد که آن را از سایر برنامه‌های پژوهشی متمایز می‌کند. این هسته سخت در تمامی تلاش‌های دین‌شناسانه محفوظ می‌ماند، و دچار دگرگونی نمی‌شود. تغییر دادن هسته سخت یک برنامه پژوهشی به معنای خروج از آن برنامه پژوهشی است. نواندیشی دینی، در نسبت با «برنامه پژوهشی سنتی» و به‌عنوان نقد آن و گزینه جانشین آن مطرح می‌گردد. میان نواندیشی دینی با نوآوری‌هایی که در چارچوب برنامه پژوهشی سنتی صورت می‌گیرد، باید تمایز قائل شد. نوآوری‌ها با حفظ «هسته سخت» و با پذیرش دگرگونی‌هایی در «کمبرند محافظ» آن برنامه پژوهشی انجام می‌گیرد اما نواندیشی دینی به معنای نقض و تغییر عناصر هسته‌ای سخت برنامه پژوهشی سنتی است. نواندیشی دینی خروج

از این برنامه پژوهشی تلقی می‌گردد». از دید علوی‌تبار عناصر «هسته سخت» نواندیشی دینی را این‌گونه ارائه کرد:

«۱) منابع معتبر دینی (قرآن و سنت) شامل پیام و دعوت فرا زمان و فرا مکان خدا خطاب به انسان است. اما عناصر دیگری نیز در آن‌ها وجود دارد که اختصاص به زمان و مکان برانگیختگی پیامبر دارند. پیام و دعوت خدا چون محتوایی در ظرف زمان و مکان برانگیختگی ریخته و به بشر ارائه شده است. منابع معتبر دینی هم محتوا و هم ظرف انتقال آن را شامل می‌شوند. تفکیک این دو وجه وظیفه دین‌شناسان است.

۲) عقل استدلال‌گر نه تنها ابزار فهم حقایق کتاب و سنت است، بلکه منبعی است مستقل برای کشف و استخراج آموزه‌های دینی و داوری در مورد آن‌ها. تنها باورهایی معتبرند که «عقل‌ستیز» نباشند. برداشت‌های دینی که با عقل انتقادی و استدلالی



ناسازگارند، باید مورد تجدیدنظر قرار گرفته و ظاهر آن‌ها تأویل گردد.

۳) دین حداقل آنچه را که برای خوشبختی انسان لازم است به او می‌دهد. دین‌داری شرط لازم خوشبختی است نه شرط کافی آن. دین اگر درست درک شود و به اجرا درآید نیازهای معنوی و اخروی انسان را برآورده می‌سازد. دین در تلاش انسان برای برآوردن نیازهای مادی و دنیوی‌اش با تأثیرگذاری بر انتخاب اهداف و وسایل، نقش ایفا می‌کند. اما اصالتاً به‌سوی تأمین نیازهای معنوی و اخروی جهت‌گیری کرده است.

۴) دین‌داری بیش از هر چیز در اخلاقی زیستن تجلی می‌کند؛ آن هم اخلاقی که به کار این جهان نیز می‌آید. اخلاق برتر از فقه است و می‌توان احکام فقهی را با معیارهای اخلاقی نقد کرد. مجموعه مقررات مفصلی که ذیل فقه پدید آمده‌اند در اغلب موارد تخته‌بند زمان و مکان‌اند و مترادف با پیام فرا زمان و فرا مکان خدا نیستند. رسالت دین‌داران بیش

از هر چیز ایجاد جامعه‌ای اخلاقی است آن هم با نگاهی جهانی و برای همه انسان‌ها.

۵) ایمان صورت‌های گوناگونی دارد و می‌توان از راه ادیانی متفاوت به رستگاری رسید. چندگانه‌گرایی هم در برخورداری از «حقیقت» و هم در «رستگاری» راه درست برخورد با تنوع ادیان و مذاهب است».

در چارچوب الهیات دوبنی ابعاد اجتماعی-سیاسی دین، نظیر فرامین الهی در مورد قسط و عدل و احسان و انفاق و.. جزو ذاتیات دین، هسته سخت دین و هسته سخت نواندیشی دینی می‌باشند. اگر بن اجتماعی-سیاسی دین در هسته سخت دین لحاظ نشود، ثمره آن دین تک‌بنی، خصوصی‌سازی شده و تخدیری است. در جلد سوم بیشتر در این باره سخن گفته خواهد شد.

الهیات دوبنی به اجتهاد ساختاری و اجتهاد در اصول و مبانی باور دارد. در این رویکرد جهان انسانی ما یک پازل دوتکه است (دوبنی است) که وقتی دو تکه

کنار هم قرار می‌گیرند این کلیت را می‌سازند. تکه اول این پازل جهان شخصی ماست و تکه دوم جهان پیرامونی. بنابراین هر امری در جهان انسانی در دو بعد وجودی و مدنی معنا می‌یابد. دین‌پژوهی این رویکرد بر مبنای هستی‌شناسی و انسان‌شناسی مخصوص به خود با پیش‌فرض نامبرده صورت می‌گیرد. در فصول بعدی به اجتهاد ساختاری این رویکرد در الهیات‌شناسی، خداشناسی، پیامبرشناسی، امام‌شناسی، مبدا و فرجام‌شناسی پرداخته می‌شود که مبتنی بر انسان‌شناسی و هستی‌شناسی این الهیات است که در فصول آتی تشریح می‌شوند.



## فصل دوم: الهیات‌شناسی



## الهیات دوبنی؛ مباحث بنیادین

در فصل نخست از جلد دوم (طرحواره‌ای از الهیات دوبنی) دفتر فلسفه دین (الهیات دوبنی) مکتب دوبنی به مبحث دین‌شناسی پرداخته شد. در فصل دوم به مبحث الهیات‌شناسی پرداخته می‌شود. در نوشتار نخست به مباحث بنیادینی نظیر رویکرد الهیاتی (تشبیه و تنزیه)، گونه‌های خداباوری (اصناف خداباوی) و نجات و رستگاری‌شناسی (پدیده تنوع ادیان) پرداخته می‌شود. در نوشتار مدل دین‌شناسانه الهیات دوبنی گفته شد که «به تعبیر علیرضا علوی تبار الهیات «تلاش روشمند برای استخراج نظامی از باورها و تفسیر و تبیین این نظام و مقایسه آن با نظام‌های رقیب و معارض برای دفاع از اعتبار آن» در ارتباط با تجربه وحیانی است. بر این اساس الهیات اسلامی یعنی تلاش روشمندی که برای ارائه یک سیستم از باورهای اسلامی، تفسیر و تبیین این سیستم و دفاع از آن در مقابل

سیستم‌های رقیب و معارض صورت می‌گیرد». بنابراین مطابق این تعریف می‌توان الهیات دوبنی را استخراج نظامی از باورهای اسلامی و تفسیر و تبیین این نظام مطابق آرا نواندیشان دینی متقدم و متاخر در ایران معاصر و دفاع از آن در مقابل نظام‌های رقیب (اسلام سنتی، اسلام سیاسی) و معارض (خداناباوری نو و سکولاریسم ستیزه‌جو) دانست».

### الهیات دوبنی تجمیع الهیات سلبی و ایجابی

اکثر نواندیشان دینی متقدم و متاخر به الهیات سلبی و تنزیهی باور داشته‌اند. یاسر میردامادی درباره تفاوت الاهیات ایجابی و سلبی می‌گوید: «الاهیات ایجابی و سلبی دو پاسخ متضاد به این سؤال هستند که: آیا می‌توان به خداوند معرفت یافت و در باب او سخن معرفت‌بخش گفت و اگر بلی، چگونه؟ پاسخ الاهیات ایجابی این است که بله تا حدودی می‌توان به خداوند معرفت یافت و درباره‌ی خداوند به نحو اثباتی سخن گفت.. الاهیات ایجابی دینی، با تکیه بر متون مرکزی دین (مثل

تورات، انجیل، قرآن و غیره) عموماً خداوند را به عنوان: واجب الوجود، قادر مطلق (همه‌توان)، عالم مطلق (همه‌دان)، خیرخواه محض، خالق جهان از عدم، مدبّر جهان، شارع انسان‌ها (از طریق فرستادن پیامبران)، پاسخ‌دهنده به دعا‌های انسان‌ها و داوری‌کننده در باب آن‌ها در روز بازپسین (قیامت) تصویر می‌کند (به این تلقی از خدا زین پس به طور خلاصه خدای مطلق می‌گوییم). در الاهیات ایجابی - دست‌کم در صورت غالب و شایع دینی آن - خداوند، انسان‌وار است یعنی صفاتی شبیه به انسان‌ها دارد با این تفاوت که محدودیت بشری آن صفات را ندارد، مثلاً، مطابق قرآن، خداوند غضب‌ناک می‌شود (غیر المغضوب علیهم)، قرض می‌دهد (تقرضوا الله قرضاً حسناً)، حتی تیر می‌اندازد (و لكن الله رمی) و مسخره می‌کند (الله یستهزئ بهم). گرچه در قرآن، به نحوی متناقض‌نما (paradoxical)، آیاتی نیز وجود دارد که به الاهیات سلبی نزدیک است، مانند: هیچ چیز شبیه خداوند نیست (لیس کمثله شیء)، اما سوبیه‌ی غالب آیات

قرآنی، سوییهِ ایجابی است. الاهیات سلبی اما به پرسش بالا جواب منفی می‌دهد. به نظر الاهی‌دانان سلبی، درباره‌ی خداوند به نحو ایجابی نمی‌توان سخن معرفت‌بخش گفت، یعنی نمی‌توان گفت خدا چه «هست»، بلکه تنها می‌توان گفت خدا چه «نیست»: خدا ناقص نیست، خدا محدود نیست، خدا جاهل نیست، (و حتی شاید بتوان گفت) خدا موجود نیست (موجود به معنای محدودی که برای اشیاء جهان قائل هستیم و مثلاً می‌گوییم فلان کوه موجود است). یکی از مهم‌ترین دلایلی که الاهی‌دانان سلبی برای دفاع از الاهیات سلبی و ردّ الاهیات ایجابی می‌آورند این است که انسان برای توصیف ایجابی خداوند باید از مفاهیم بشری استفاده کند و این مفاهیم اصولاً برای ارجاع به و سخن گفتن از امور بشری برساخته شده‌اند ولی خداوند -مطابق تعریف- از این جهان و هرچه در آن است، متعالی و فرازین است، پس، به نظر الاهی‌دان سلبی، این مفاهیم به کار توصیف ایجابی خداوند نمی‌آید و رهن معنا است. در نظر آنان از



زبان صرفاً می‌توان برای نشان دادن ناتوانی از سخن گفتن از خداوند استفاده کرد. به تعبیر مارتین بوبر الهی‌دان و فیلسوف یهودی قرن بیستم «به نحو شایسته و درست، فقط می‌توان «با» خداوند سخن گفت، اما نمی‌توان «از» او سخن گفت..».

نواندیشان دینی متاخر (سروش، شبستری، ملکیان و حتی یوسفی اشکوری) به نوعی الهیات سلبی رادیکال را در پیش گرفته‌اند که به باور ناقدان ارتباط گرفتن با چنین خدایی دشوار شده است. الهیات دوبنی رویکردی تجمیعی نسبت به الاهیات سلبی و الهیات ایجابی دارد. خدایی که در عین منزه بودن قابل ارتباط و اتصال بوده و در جهان شخصی و جهان پیرامونی حضوری پررنگ داشته باشد. میردامادی درباره پیشینه تجمیع این تنزیه و تشبیه می‌گوید: «..الاهیات سلبی و ایجابی، از نظر تاریخی عموماً همراه با یکدیگر بوده‌اند و به یکدیگر مدد رسانده‌اند، به این نحو که الاهیات ایجابی، محمولی برای سلب الاهیات سلبی پدید می‌آورده است و الاهیات سلبی

الاهیات ایجابی را، به تعبیری استعاری، لایروبی کرده و استعلاء می‌بخشیده است. به این معنا که مثلاً الاهیات ایجابی می‌گفته: خداوند عشق است (عشق در این جمله، محمول واقع شده است و خداوند، موضوع) آن‌گاه الاهیات سلبی سر می‌رسیده و می‌گفته: خداوند عشق نیست (یا به تعبیر دیگر: خداوند متعالی‌تر از آن است که عشق خوانده شود) و بدین طریق، انتساب این محمول به موضوع را سلب می‌کرده است. این را می‌توان خدمات متقابل الاهیات سلبی و ایجابی نام نهاد و به آن «جمع میان تشبیه و تنزیه» می‌گویند. برای این جمع، معمولاً گفته می‌شود که ذات خداوند قابل شناخت نیست اما ظهورات و صفات وی قابل شناخت است. در جهان اسلام، ابن عربی، عین القضاة همدانی و مولوی از جمله عارفانی بوده‌اند که کوشیده‌اند مدلی برای جمع میان الاهیات سلبی و الاهیات ایجابی (جمع میان تشبیه و تنزیه) پیشنهاد کنند. از میان فیلسوفان مسلمان هم ملا صدرا شیرازی به جمع میان تشبیه و تنزیه اهتمام ورزیده است. «

میردامادی درباره اهمیت الهیات سلبی می‌گوید: «متدینان اصولاً ایمان‌شان بر الاهیات ایجابی بنا شده است و این کارکرد چنین الاهیاتی است. رویکرد مبتنی بر الاهیات سلبی اما به متدینان کمک می‌کند که از مطلق کردن تصویرهای خود از خداوند پرهیز کنند. چنین رویکردی برای خداپاورانی که متن دینی خاصی را مقدس می‌انگارند، ضروری است. این رویکرد می‌تواند به متدینان کمک کند که این ایده را که خداوند -اگر وجود داشته باشد- به فراچنگ درک ما در نمی‌آید، از یاد نبرند و جدی بگیرند، ایده‌ای که می‌تواند تعبیری معرفت‌شناختی از تعالی خداوند تلقی شود (به این معنا که خداوند اگر متعالی یا فرازین باشد، بنابراین از فهم ما نیز متعالی و فرازین است و اگر از فهم ما فرازین باشد، از تصویرسازی‌های برآمده از فهم ما از خدا نیز فراتر است). متن دینی، عموماً با تصویرسازی‌ها و آرایه‌هایی که به امر مطلق می‌بندد، مستعد از یاد بردن تعالی خداوند است. خداوند از رهگذر این تصویرسازی‌ها اهلی می‌شود، یعنی کسی شبیه خود

ما می‌شود -منتهی بسیار قوی‌تر. خدا اهلی که شد، به فراچنگ که درآمد، متولی، کلیددار و حقیقت‌بان پیدا می‌کند و حقیقت‌گُش می‌شود. تصویر زدایی از خداوند از طریق الاهیات سلبی، می‌تواند برای متدینان، سویه‌ای رهایی‌بخش داشته باشد، به آن‌ها کمک می‌کند که از (ظاهر) متن دینی فرا روند و متن دینی را به محک عقل ببرند و نه به عکس. این رهایی‌بخشی، در عرصه‌ی عمومی با نفی احتکار دین (یعنی انحصار آن در دست روحانیان) نمود سیاسی نیز می‌یابد.. «. اما به باور او « هیچ دینی نمی‌تواند بر تنزیه محض یا، به تعبیر دیگر، الاهیات سلبیِ رادیکال بنا شود. زیرا دین برای شکل‌گیری و تداوم‌اش، از جمله، به مجموعه‌ای از اعتقادات، صورت‌های سمبلیک و آداب و مناسک نیاز دارد، حال آن‌که الاهیات سلبی، صورت‌سوز و اعتقادگریز است، و از این رو به کار دین‌سازی نمی‌آید - گرچه به کار دین‌پالایی می‌آید».

خدای الهیات تنزیهی مولوی که مورد قبول عبدالکریم سروش نیز است، به توضیح سروش دباغ از مولوی «.. سالک، صورتگری است که صورتی بر امر بیصورت و بیکران می‌افکند، صورت و بتی که کرانمند و محدود است؛ از این رو، در وهلهٔ بعدی آنرا می‌سوزاند و از آن در می‌گذرد تا صورت بعدی در رسد و آنرا نیز در جای خود بسوزاند؛ که حد یقف و نهایتی بر این کار متصور نیست و « او نه این است و نه آن او ساده است»، و « نقش تو در پیش تو بنهاده است:

صورتگر نقاشم هر لحظه بتی سازم - وانگه همه بتها را در پیش تو بگدازم

صد نقش برانگیزم با روح در آمیزم - چون نقش ترا بینم در آتشش اندازم.»

پس ما به ناچار و به علت محدودیت‌های بشری و جهت تبدیل امور انتزاعی به انضمامی صورت‌هایی بر چهره خدای بی‌صورت می‌زنیم. یوسفی اشکوری در پاسخ به انتقادات عدم ارتباط‌گیری با خدای

الاهیات تنزیهی می‌گوید: «اگر در الهیات ما اصل خدای تنزیهی باشد (اصلی که در قرآن نیز بر آن اصرار می‌رود)، منطقا باید گزاره‌های تشبیهی بر آن قاعده تفسیر شوند و این قاعده‌ای است که در تمام امور انجام می‌دهیم. اگر چنین کنیم، ناگزیر اتصاف صفاتی چون قادر و سمیع و علم و خبیر و مانند آنها مجاز است و برای تقریب ذهن و معقول‌سازی و تبیین حسّانی امور انتزاعی است.»

در نوشتار بعدی به چگونگی تجمیع تشبیه و تنزیه در الهیات دوبنی، خدای موحد چندساحتی، چگونگی ارتباط خداوند با او و نوع ایمان‌ورزی‌اش پرداخته خواهد شد.

## الهیات دوبنی و گونه‌های مختلف خداباوری

سروش دباغ از خداباوریِ ادیان ابراهیمی، خداباوری طبیعی، همه‌خداانگاری، خدای وحدت وجودی، ندانم‌انگاری و خداناباوری به عنوان اصناف مواجهه با امر متعالی یاد می‌کند. او در تشریح این گونه‌ها می‌نویسد: «..خداباوری (تئیسیم) متضمنِ باور به

خدای متشخص انسانواری است که متصف به اوصافی چون اراده، علم، قدرت و خیر است. این تصویر از امر متعالی در آموزه‌های ادیان ابراهیمی (یهودیت، مسیحیت و اسلام) به دست داده شده است... خداواری طبیعی (خداانگاری، دئیسم) متضمن باورمندی به ساحت قدسی هستی است. در عین حال، برخلاف خداواری ادیان ابراهیمی، عاری از اوصاف انسان وار است. به تعبیر دیگر، به روایت خداواران طبیعی، از منظر انتولوژیک، امر متعالی متشخص و متعین است و از جهان پیرامون مفارقت دارد، در عین حال اوصاف انسانی‌ای چون رحیمیت و رحمانیت را نمی‌توان در او سراغ گرفت.. (خداواری دین‌ناباورانه).. همه‌خداانگاری (همه‌خدایی، پانتئیسم)، بر خلاف خداواری به روایت ادیان ابراهیمی و خداواری طبیعی، متضمن فرارفتن از تفکیک میان جهان پیرامونی و ساحت قدسی و عبور از ثنویت وجودشناختی افلاطونی است. به روایت همه‌خداانگاران، خداوند، حال در طبیعت و جهان پیرامون است. اگر تعداد کل

موجودات عالم را  $n$  فرض کنیم، به نزد همه خدا  
انگاران، با افزودن خداوند به موجودات عالم، تعداد  
موجودات  $n+1$  نمی‌شود، بلکه همان  $n$  می‌ماند، چرا  
که خداوند حالّ در تمام موجودات است و تشخص  
و تعین مستقلی ندارد... خدای وحدت وجودی  
(پانانتیسم، همه‌درخدایی) قرابتی با خدای  
پانتئیستیک دارد و تفاوتی با خداواری ادیان و  
خداواری طبیعی. اما، بر خلاف خدای پانتئیستیک،  
قائل به تحویل و تقلیل امر متعالی به طبیعت و  
جهان پیرامون نیست. مفهوم «تجلی» در سنت  
عرفان اسلامی، متکفل تبیین رابطه میان امر متعالی  
و موجودات کثیر پیرامونی است. مطابق با این  
روایت، امر متعالی، فی نفسه، بی‌رنگ و بی‌تعین و  
بی‌شکل و بی‌صورت است؛ در عین حال تعینات و  
تجلیات او عالم را پر کرده است.. ندانم‌گرایی  
(لادریگری، آگنوستیسم) متضمن حکم به تعلیق  
حکم کردن است؛ شخص ندانم‌انگار نمی‌داند که  
جهان پیرامون واجد ساحت قدسی هست یا نه؛ به  
نزد او ادله له و علیه در این میان هم زور و هم



کفواند. از اینرو ندانم‌انگار با هیچ یک از شقوق چهارگانه فوق همدلی ندارد و آن‌ها را موجه نمی‌انگارد، چرا که هر یک از این شقوق، به نحوی از انحاء، قائل به تعین و تقررِ ساحتِ قدسی هستی‌اند و باور به امر متعالی را موجه می‌انگارند.. خداناباوری (آتئیسم) متضمن ناموجه انگاشتنِ اعتقاد به ساحتِ قدسی هستی است. بر خلاف ندانم‌انگار، خداناباور، معتقد است که هر نوع قرائتی از ساحتِ قدسی هستی (خداباوری ادیان ابراهیمی، خداباوری طبیعی، همه‌خداانگاری و خدای وحدت وجودی) ناموجه است..».

بنا به آنچه رفت، الهیات دوبنی با خدای ادیان ابراهیمی، همه‌خدایی و همه‌درخدایی سازگاری دارد. اما با نگاه انتقادی به وحدت وجود و همه‌درخدایی به توحید وجود به روایت اقبال لاهوری باور دارد. به تعبیر یوسفی اشکوری «..او (اقبال) چهار گزاره دارد که البته هر یک را در جایی و به مناسبتی گفته ولی من آن‌ها را در یک منظومه معرفتی و الهیاتی تحلیل

می‌کنم: -جهان خطی است در حال کشیده شدن. -  
حیات خدا در تجلّی اوست. -تجلّی خدا در طبیعت  
است. -و طبیعت رفتار خداست. در این تلقّی،  
هستی متعین آغازی دارد اما پایانی ندارد و اقبال  
تصریح می‌کند که حتی خداوند نیز از پایان این خط  
و نقطه فرجامین آن خبر ندارد (در این صورت حادث  
و قدیم معنایی متفاوت پیدا می‌کند). شاید مفهوم  
«صیروت» و «الی الله المصیر» (آیه ۲۸ سوره  
بقره) به معنای شدن به همین معنا باشد. اما اگر  
سه گزاره بعدی را معقول و مقبول بشماریم، منطقا  
خداوند نه در خارج از جهان (مثلا جایی در مکانی به  
نام عرش و یا فراز آسمان) چون پادشاهی خودمختار  
نشسته و هر گونه که بخواهد اعمال اراده می‌کند،  
بلکه، حیات الهی در تجلیات اوست و تجلیات او نیز  
در طبیعت است و لاجرم طبیعت یعنی قوانین حاکم  
بر طبیعت یعنی عالم و آدم همان مشیت و اراده و  
خواست و به عبارت دیگر صفات و افعال خداوند  
است. شاید این دیدگاه نوعی وحدت وجود و یا همه-  
خدایی را تداعی کند اما با توجه به اندیشه‌های دیگر

اقبال چنین شبهه‌ای بلاموضوع خواهد بود.. اقبال در جایی رابطه انسان با خداوند را رابطه صدف و دریا می‌داند و نه قطره و دریا. در تلقی وحدت وجودی (به ویژه از نوع افراطی و رادیکال آن)، رابطه عالم و عالم با خداوند رابطه ظل و ذی ظل (سایه و صاحب سایه) است یعنی ماسوی‌الله به واقع هیچ‌اند و موجودیتی عاریه‌ای و وهمی دارند و در واقع چون قطره از جنس آب و به محض پیوند با دریا کاملاً در آن مستهلک می‌شود و به اصطلاح به «فناء فی الله» می‌رسد. اما در تمثیل و استعاره صدف و دریا، هرچند صدف از دریاست و محصول فیضان الهی، اما در نهایت، دارای شخصیتی مستقل است. آزادی و اختیار نیز با این اندیشه ملازمه دارد. بیفزایم اندیشه وحدت وجودی گرچه جذاب است و به ویژه در ذهن و عاطفه مؤمنان و موحدان عارف مسلک خوش می‌نشیند، ولی اگر به الزامات منطقی آن توجه کنیم، در فرجام اندیشه‌ای خطرناک است چرا که به انحلال انسانیت با تمام مؤلفه‌های آن خواهد انجامید. از جمله اراده آزاد، قدرت انتخاب،

مسئولیت و آزادی به معنای دقیق و جامع آن منتفی خواهد بود. آزادی و اختیار چنان در انسان‌شناسی اقبال (و البته شریعتی نیز) برجسته است که اصولاً انسانیت آدمی با «عصیان» در اسطوره آفرینش در قرآن (آیات ۳۰ تا ۳۸ سوره بقره) متعین می‌شود و دیگر مقام «احسن الخالقین» (آیه ۱۴ سوره مؤمنون) برای خداوند نیز بلاموضوع خواهد شد.

پیشتر نیز در مجموعه نوشتار عرفان اجتماعی در این باره سخن گفته شده است و در نوشتار آتی نیز سخن گفته خواهد شد.

## الهیات دوبنی و پدیده تنوع ادیان

به باور یاسر میردامادی دیدگاه‌های عمده‌ای را که در تبیین فلسفی تنوع ادیان ارائه شده، می‌توان دست‌کم به ۹ دسته تقسیم کرد. اون در توضیح این دیدگاه‌ها می‌نویسد: «دیدگاه نخست، نسبی‌انگاری دینی است. به تعبیر ساده و خلاصه، نسبی‌انگاران دینی معتقدند که: تلقی‌های مختلف و ناسازگاری از امر قدسی وجود دارد. راهی برای داوری میان این

تلّقی‌های مختلف و ناسازگار از امر قدسی وجود ندارد. آنگاه از کنار هم چیدن این دو مقدّمه، نسبی‌انگاران دینی این نتیجه را می‌گیرند که پس تلّقی هر گروه برای همان گروه حقیقت است و ما در واقع حقیقت فراگروهی یا فراشخصی یا فراقبیل‌ای نداریم و اگر از حقیقت بتوان سخن گفت، تنها می‌توان آن را مقیّد به قید شخصی یا گروهی یا به یک دین و مذهب و قبیله و گروه و مرام خاصی کرد و از آن سخن گفت..دیدگاه دوّم “تعلیق‌انگاری دینی” است. این دیدگاه بر آن است که به لحاظ تاریخی بسا آدم‌ها به اسم حقیقت (حقیقت مقدّس، خدا، پیغمبر و مانند اینها) یکدیگر را کشته‌اند و حذف کرده‌اند. تعلیق‌انگاران دینی از این مقدّمه این نتیجه را می‌گیرند که بی‌آئید بحث از حقیقت را رها کنیم، بحث در مورد این که حالا کدام خدا حقیقت دارد و کدام خدا ساختگی است، کدام نبی حقیقت دارد و کدام یک ساختگی یا به اصطلاح متنّبی است، کدام دین کتابش واقعاً الهی است و کتاب کدامیک را بشر ساخته است، می‌گویند این

بحث‌ها رها کنید، این بحث حلّ نمی‌شود... دیدگاه سوم و چهارم انحصارگرایی دینی است. انحصارگرایی دینی خود دو مدل دارد، انحصارگرایی دینی ستیزه‌گر و انحصارگرایی دینی دوستانه. انحصارگرایی دینی، به طور کلّ، می‌گوید خداوند یا امر قدسی تنها در یکی از ادیان نمود یافته و ادیان دیگر از تجلّی امر قدسی یا تجلّی الهی و در نتیجه رستگاری بی‌بهره‌اند.. [از دید انحصار گرایان دوستانه] فقط مسیحیت دین حقیقی است، ولی اگر یک نفر مسلمان هم بود، یهودی هم بود، بهائی هم بود ما آنها را تحمّل می‌کنیم. یعنی برای افراد، به تعبیری “حقّ ناحقّ بودن” قائلند.. ولی قاعدتاً انحصارگرایی ستیزه‌گر چنین نیست. انحصارگرایی ستیزه‌گر مسلمان برای کسی این حقّ را قائل نیست که بهائی باشد؛ حقّ دین‌گردانی (conversion) را قائل نیست، یعنی از نظر او یک مسلمان حقّ ندارد دینش را ترک کند و برود مسیحی یا بهائی بشود. اما انحصارگرایی دینی دوستانه چنین حقّی برای افراد قائل است. دیدگاه پنجم شمول‌انگاری دینی است. شمول‌انگاری دینی

شبهات‌هایی با انحصارگرایی دینی دارد و البته تفاوت‌هایی هم دارد. شبهات این دو گروه در این است که شمول‌انگاران درست شبیه انحصارگرایان دینی معتقدند که خداوند در یک دین تجلی تامّ و تمام کرده است. پس یک دین حقّ خالص است. تا به اینجا با انحصارگرایان دینی مشترک‌اند. اما تفاوت شمول‌انگاران این است که می‌گویند ادیان دیگر هم تا آنجائی که با دین کامل شبیه‌اند از درجات پایین‌تری از حقیقت برخوردارند... دیدگاه ششم و هفتم خداناباوری (دوستانه و ستیزه‌گر) است. خداناباوری دو نسخه دارد، یکی خداناباوری دوستانه و دیگری خداناباوری ستیزه‌گر. خداناباوری دوستانه طرفداران زیادی میان خداناباوران دارد. خداناباوران دوستانه می‌گویند، خداناباوران از هر دینی، از نظر فلسفی دیدگاه غیر قابل دفاعی دارند، ولی حقّ دارند بر باطل خود باشند، زیرا واجد “حقّ ناحقّ بودن” اند... اما آنهایی که خداناباور ستیزه‌گرند می‌گویند نه، خداناباوری ویروس است و باید این ویروس را زدود.. دیدگاه نهم، کثرت‌انگاری دینی

است.. از دیدگاه کثرت‌انگاران دینی، ادیان بزرگ جهان همگی تجلّی حقّ و رستگاری آورند».

به باور الهی‌دانان خود کثرت‌گرایی دینی را می‌توان به دو دسته کثرت‌گرایی صدق و کثرت‌گرایی نجات تقسیم نمود. به تعبیر سروش دباغ «برای درک مبنای فلسفی پلورالیسم، به نظرم باید میان ” پلورالیسم نجات” و “پلورالیسم صدق” تفکیک کرد. مسئله اصلی در بحث از پلورالیسم، عبارتست از پلورالیسم نجات، یعنی رستگاری اکثر گروندگان به ادیان مختلف؛ در حالیکه پلورالیسم صدق از صادق بودن همزمان مدعیات بعضا متعارض ادیان گوناگون سراغ می‌گیرد. شخصا، به عنوان یک پلورالیست، از «پلورالیسم نجات» دفاع می‌کنم، پلورالیسمی که اکثریت گروندگان به ادیان مختلف را بر نهج صواب می‌داند. مسئله «پلورالیسم صدق»، متفاوت است، و به تعبیری طرح آن برای فهم مسئله رستگاری گروندگان به ادیان مختلف، ضرورتی ندارد... پلورالیسم صدق، به این معنا است



که دعاوی مختلف ادیان را همگی صحیح بدانیم، که با وجود تعارضات آشکار میان این دعاوی، غیر قابل قبول است. برای نمونه یکی از تعارضات روشن، تعارض میان تثلیث و توحید میان مسیحیان و مسلمانان است.» الهیات دوبنی با انحصارگرایان دوستانه، شمول‌گرایان و کثرت‌گرایان صدق‌سازگاری دارد و باورمندان به آنان از این افراد می‌توانند در چارچوب این الهیات دین‌ورزی کنند. اما دیدگاه اصلی این الهیات به پلورالیسم نجات متمایل است.

بنابراین الهیات دوبنی به تجمیع تشبیه و تنزیه باور دارد و با الهیات سلبی رادیکال و الهیات تشبیهی بدون تنزیه ناسازگار است. در مبحث گونه‌های خداآوری با خدای ادیان ابراهیمی، همه‌خدایی و همه‌درخدایی سازگاری دارد و با نگاه انتقادی به وحدت وجود و همه‌درخدایی به توحید وجود به روایت اقبال لاهوری باور دارد. در مبحث تنوع ادیان نیز به پلورالیسم نجات باورمند است و با

انحصارگرایی دوستانه و شمول‌گرایی نیز سازگاری دارد.

## مدل الهیات‌شناسی الاهیات دوبنی

در نوشتار نخست مباحث بنیادین رویکرد الهیاتی (تشبیه و تنزیه)، گونه‌های خداباوری (اصناف خداباوی) و نجات و رستگاری‌شناسی (پدیده تنوع ادیان) مورد بررسی قرار گرفتند. در این نوشتار به تصور از خداوند، نسبت رابطه انسان و خدا و مدل الهیات‌شناسی الاهیات دوبنی پرداخته خواهد شد.

### تصور از خداوند

مصطفی ملکیان بر این باور است که «تصور خدا سابق بر تصدیق اوست و تصدیق خدا بی‌تصورش ممکن نیست. در مورد خدا ۲۹ تصور استحصای شده است که یان ریچارد نتون در کتاب «اللَّهُ متعال» ۹ تا تصور خدا در فرهنگ اسلامی را برشمرده است اما تصورات خدا به حصر منطقی سه تاست». او تصورات رایج از خدا را به دو دسته متشخص و نامتشخص تقسیم می‌کند. از دید او خدای

متشخص نیز خود به دو گونه انسان وار و نانسان وار تقسیم می شود: « الف ) خدا به عنوان وجود نامتشخص . آیا خدا امری متشخص ( Individuated ) است یا نامتشخص؟ به زبان ساده آیا خدا احد من الموجودات است یا خیر؟ اگر باشد با خدای متشخص سر و کار داریم والا خیر . خدای نامتشخص، مثل این که بگویند خدا نفس وجود و هستی است، نه هستومندی در عداد سایر هستومنها . البته خدای نامتشخص تصورات دیگر هم غیر از نفس وجود دارد . اما بارزترین تصور، این است . اما اگر گفتیم خدا احد من الموجودات است . این یعنی خدای متشخص . خدای متشخص نیز دو حالت برایش متصور است : انسان وار ( Personal ) و نانسان وار ( Impersonal ) . خدای نانسان وار خدایی است که در عین این که متشخص است، اما ویژگی های اخلاقی ما را مثل خشم ، خشنودی ، اراده ، کراهت و ... ندارد . ویژگی های احساسی و ارادی و عاطفی ما را ندارد . طبعاً ویژگی های اخلاقی ما را هم ندارد . مثل مطلق هگل : هم هگل و هم هگلیان

معتقد به مطلق بودند : موجود متشخص اما ن انسان وار . صفات این خدا فقط متافیزیکی (مابعدالطبیعی) است . مثلاً صفات واجب الوجود ، عله العلل ، محرک بلا تحرک ( به تعبیر ارسطو ) ، قیام بالذات ، لایتناهی ، فوق زمان ، فوق مکان و ... را دارد (Metaphysical attributes) اما این خدا صفات انسانی (Moral attribute) ، یعنی صفات احساسی ، ارادی ، عاطفی ، و اخلاقی را ندارد».

### ناکارآمدی خدای متشخص ن انسان وار

درباره مشکلات خدای متشخص انسان وار توسط نواندیشان دینی بسیار سخن گفته شده است. اما درباره خدای متشخص نا انسان وار ملکیان بر این باور است که این خدا مشکلات منطقی خدای متشخص انسان وار را دارد ولی تسهیلات آن را ندارد: « احساسی که فرد معتقد به خدای متشخص نا انسان وار در ارتباط نسبت به خود دارد، شبیه همان احساسی است که کافکا در همه‌ی آثارش بیان می‌کند. احساس قرار گرفتن در چنبره‌ی یک قدرت

نادیدنی، چون با آن موجود نمی‌توان ارتباط برقرار کرد و برای او استدلال آورد و او را اقناع کرد و ... چون آن موجود احساسات و عواطف و هیجاناتی دارد متفاوت با انسان‌ها و موجودات دیگر، دیگر با این موجود نمی‌شود گفت‌وگو کرد و مناجات کرد و در برابر او اظهار پشیمانی و توبه و ... کرد. با توجه به آن چه بیان شد مشخص است که چرا این دیدگاه کمترین طرفدار را دارد. چون قائل شدن به چنین خدایی مشکلات منطقی خدای متشخص انسان‌وار را دارد ولی تسهیلات آن را ندارد. به بیان دیگر انکار خداوند از نظر منطقی سهولت بیشتری دارد تا اعتقاد به خداوند، حال کسی که اعتقاد به خداوند را می‌پذیرد، یعنی مشکلات منطقی این اعتقاد را پذیرفته، ولی با اعتقاد به خدای متشخص نوانسان‌وار، هم مشکلات منطقی وجود خدا را متحمل شده و هم خود را از تسهیلات پذیرش خدای متشخص انسان‌وار محروم کرده است. از این رو انسان‌ها به لحاظ روانی بسیار مستعد برای عدم اعتقاد به چنین خدایی هستند، و فقط مورد پذیرش

افراد زمختی چون هگل می‌تواند باشد ( زمخت نه در معنای منفی آن )».

## خدای فوق شخص

درباره گونه‌های خداباوری در نوشتار پیشین سخن گفته شد. همچنین گفته شد که پیشکسوتان نواندیشی متاخر به الهیات رادیکال سلبی باور دارند، به تعبیر یاسر میردامادی «..سروش، خداوند را «بی‌صورت» و شبستری، «به کلی دیگر» خوانده است» و از دید منتقدان ارتباط‌گیری با چنین خدایی دشوار است. در ادامه گفته شد که الهیات دوبنی به تجمیع تشبیه و تنزیه باور دارد. اما این تجمیع چگونه امکان پذیر می‌شود؟ توسط خدای فوق شخص.

ابوالقاسم فنایی بر این باور است که برخلاف دیدگاه سروش و ملکیان، خدای عرفانی نه نامتشخص که فوق‌تشخص است. او درباره تعریف اختلاف نظر فیلسوفان و عارفان بر سر تعریف خداوند می‌نویسد: «.. از منظر فلسفه اسلامی، خداوند

موجودی «متشخص» و «متعین» است، زیرا وجود «مساوی» تشخص است. و هر چیزی که موجود است متشخص نیز هست. و موجود نامتشخص نداریم، یعنی از نظر آنان محال است چیزی وجود داشته باشد که نامتشخص و نامتعین یا فوق تشخص و فوق تعین باشد، هرچند تصور آن محال نباشد... در عرفان نظری اسلامی، خداوند در کنه وجود خود حقیقتی «فوق» تعین و تشخص محسوب می‌شود، یعنی خدا موجودی است فراشخصی. در تعریف عرفانی، خداوند عین وجود است، نه مصداقی از مصادیق وجود.. در تلقی عرفانی از خداوند، «خلقت» به معنای آفرینش موجودی دیگر نیست که از خالق خود منفصل و متباین و از آفریننده خود متمایز و متشخص باشد، چنانکه فیلسوفان می‌گویند. بلکه خلقت به معنای تنزل و تجلی خداوند و تشأن او به شئون و اطوار مختلفی است که بر او عارض می‌شوند. خداوند بت عیاری است که هر دم به رنگی در می‌آید و چنانکه قرآن می‌گوید: «کل یوم هو فی شأن». ظاهر و



مظهر از یک نظر عین هم‌اند و از نظری دیگر غیر هم.. «. منتقدان بر این باورند که خدای نامتشخص سروش، ملکبان و شبستری به دلیل متشخص نبودن، قابل ارتباط نیست. از این رو این برای رفع این نقیصه به خدای متشخص و الهیات ایجابی تمایل دارند. اما خدای فوق‌تشخص می‌تواند معزل ارتباط را حل کند. فنایی درباره تفاوت خدای نامتشخص و فوق‌تشخص می‌نویسد: «.. خدای عرفان، اگرچه در کنه خود باطن محض و فوق‌تشخص و تعیین است، اما از این مقام تنزل می‌کند و با حفظ این مقام، تعینات و تشخصات گوناگون بر او عارض می‌شوند، چون مطلق که در ذات خود از هر قیدی، حتی از قید اطلاق، منزّه است، می‌تواند با هر قیدی جمع شود (هُوَ مَعَكُمْ أَيْنَمَا كُنْتُمْ، ۴: ۵۷) و امر بی‌صورتی که بی‌صورتی صورت او نیست می‌تواند هر صورت واجب و ممکن را بپذیرد و پذیرش هیچ صورتی او را از پذیرفتن صورت‌های دیگر باز نمی‌دارد و منع نمی‌کند و نور بی‌رنگی که بی‌رنگی قید او نیست می‌تواند به همه رنگ‌ها ظاهر

شود. و این فرق مهم و کلیدی خدای «نامتشخص» و خدای «فوق تشخص» است. موجود نامتشخص نمی‌تواند در همان حالی که نامتشخص است متشخص هم باشد، زیرا این امر مصداقی از اجتماع نقیضین است، اما موجود فوق تشخص می‌تواند هر شخصی را بپذیرد و در عین حال در ذات خود نامتشخص باقی بماند. فوق تشخص بودن با متشخص بودن سازگار و قابل جمع است، بدین معنا که موجودی که فوق تشخص است، می‌تواند در مرتبه‌ای دیگر تشخص پیدا کند. از تنزل و تجلی امر بی‌صورت و ظهور او در قالب صورت‌های گوناگون «قوس نزول» پدید می‌آید که ابتدای آن مقام احدیت و انتهای آن عالم ماده و تجلیات و مظاهر مادی و طبیعی خداوند است؛ خداوندی که حقیقت وجود است، نه مصداقی از مصداقی وجود. و مظاهر و تجلیات مادی خداوند در اثر حرکت جوهری و سیر و سلوک می‌توانند به اصل خود رجوع کنند (إِنَّا لِلَّهِ وَ إِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ ۲:۱۵۶)، یعنی تعین خاص خود را از دست بدهند و در تعینی بالاتر از خود فانی شوند. و

این حرکت را که برای آن حد و نهائیتی متصور نیست «قوس صعود» می‌نامند. در جهان بینی عرفانی، کل وجود بسط و قبض یک حقیقت واحد، یعنی خداوند، است (هو الباسط و القابض). بنابراین، خدای عرفان در عین اینکه باطن محض است، ظاهر محض نیز هست (... الظَّاهِرُ وَ الْبَاطِنُ ...، ۵۷:۳) و در عین اینکه اول است آخر است (هُوَ الْأَوَّلُ وَ الْآخِرُ ...، ۵۷:۳). از تنزل و تجلی خداوند اسماء و صفات او پدید می‌آیند، یعنی حقیقتی که در ذات خود نامتعیّن و نامتشخص است، در اثر تنزل و تجلی، تعیّنات و تشخصات خاصی پیدا می‌کند که مجموع آنها اسماء و صفات الهی را تشکیل می‌دهند. صفات خداوند در حقیقت تجلیات خداوند هستند و او اگرچه در کنه خود فاقد هر اسم و صفتی است، می‌تواند از آن مقام رفیع تنزل کند و تعیّنات مختلف بر او عارض شود و به نحوی حقیقی اوصاف مختلف بپذیرد. اگرچه خدای عرفان در کنه خود فاقد هر صورتی است، صورت‌های گوناگون می‌توانند بر او عارض شوند یا او می‌تواند به صورت‌های گوناگون

تجلی کند و ظاهر شود، زیرا بی‌صورتی صورتِ او نیست و اطلاق، قید او نیست و مطلقى که در ذات خود فاقد قید اطلاق است می‌تواند با هر قیدی جمع شود و هر قیدی را بپذیرد، بدون اینکه پذیرش این قیود گردی بر دامن کبریایی او بیفشاند. صورت‌هایی که بر خداوند عارض می‌شوند همچون کوزه‌هایی هستند که آب دریا در آنها ریخته می‌شود، یا همچون رنگ‌هایی که بر نوری که در ذات خود بی‌رنگ است عارض می‌شوند. تنزیه خداوند از قید اطلاق چنین اقتضا می‌کند...». اما خدای فوق تشخیص چگونه با الهیات تنزیهی سازگار است؟ فنای تنزیه عرفانی را متفاوت از تنزیه فلسفی و کلامی می‌داند: «.. یکی از مهم‌ترین نتایجی که بر تلقی عرفانی از خداوند مترتب می‌شود عبارت است از «تنزیه عرفانی» که کاملاً با «تنزیه فلسفی و کلامی» تفاوت دارد. تنزیه فلسفی و کلامی یعنی پاک شمردن خداوند و منزّه دانستن او از داشتن اوصافی که مختص «ممکنات» است و با «وجوب وجود» منافات دارد. این قیود و اوصاف مطلقاً با

خداوندی خدای فلسفه منافات دارند و تحت هیچ شرایطی نمی‌توان آنها را به نحوی حقیقی به خدای فلسفه نسبت داد، زیرا موجودی که واجب‌الوجود است و وجوب وجود قید اوست نمی‌تواند از این قید دامن بیفشاند و قیودی را بپذیرد که با این قید منافات دارند. چنانکه گفتیم، خدای فیلسوفان از همه قیود منزّه است مگر قید وجوب و اطلاق. تنزیه فلسفی خداوند نقیض تشبیه اوست و با تشبیه جمع نمی‌شود. در چارچوب متافیزیک فلسفی، خدا را یا باید تنزیه کرد و یا تشبیه. اما تنزیه عرفانی یعنی منزّه شمردن و پاک دانستن خداوند و فراتر دانستن او از داشتن هر قیدی از جمله قید وجوب و اطلاق. چنانکه گفته شد نتیجه چنین تنزیهی این نیست که خداوند مطلقاً و تحت هیچ شرایطی نمی‌تواند هیچ قیدی بپذیرد، بلکه این است که خداوند در کنه وجود خود از همه‌ی قیود، حتی قید وجوب و اطلاق منزّه است، و چون از قید وجوب و اطلاق نیز منزّه است، در مراتب نازل‌تر همه‌ی قیود می‌توانند به نحوی حقیقی بر او عارض شوند از جمله قیود امکانی یا

اوصافی که مستلزم امکان است. درحالی که خدای فلسفه خارج اشیاء و به کلی با آنها مابین است، خدای عرفان هم داخل اشیاء است و هم خارج آنها و نه داخل اشیاء است و نه خارج آنها (داخلُ فی الاشیاء لا بالممازَجَه و خارجُ عَنْهَا لا بالمبایِنَه . نهج البلاغه). تنزیه عرفانی نقیض تشبیه نیست، بلکه با تشبیه سازگار و قابل جمع است. معنای «لَیْسَ كَمِثْلِهِ شَیْءٌ» این است که خدا مانند سایر چیزها نیست که در صورت یا صورت‌های خاصی محبوس بماند..».

از این رو فنایی خدای دکتر سروش را خدایی در نوسان بین خدای عرفانی و فلسفی می‌داند و در نهایت این خدا را خدایی فلسفی می‌داند تا عرفانی: «.. به گمان نگارنده مهم‌ترین نقدی که بر نظریه دکتر سروش می‌توان وارد کرد این است که اولاً ایشان در توضیح و تبیین نظریه خود مرتباً بین خدای عرفان و خدای فلسفه رفت و آمد می‌کند، یعنی گاهی از این خدا و گاهی از آن خدا سخن می‌گوید،

در حالی که تلقی عرفانی از خداوند با تلقی فلسفی از او ناسازگار است. و ثانیاً، به نظر می‌رسد وقتی ایشان در تبیین نظریه خویش در باب کلام باری از خدای عرفان سخن می‌گویند، از امر بی‌صورتی سخن می‌گویند که بی‌صورتی صورتِ اوست و هیچ صورتی را به نحوی حقیقی نمی‌توان به او نسبت داد. به عبارت دیگر، به نظر می‌رسد تلقی دکتر سروش از خداوند در بحث از کلام باری تلقی فیلسوفانه است، نه تلقی عرفانی، یعنی خدا از نظر وی موجودی نامتشخص است، نه فراشخصی، و چنین موجودی نمی‌تواند از تعین خود را از دست بدهد و تعینات دیگر را پذیرا شود. از بعضی از تعبیرات ایشان چنین استفاده می‌شود که از نظر ایشان همه‌ی صورت‌هایی که به خدا نسبت داده می‌شود ساخته و پرداخته ذهن انسان‌ها و محصول فرافکنی قوه خیال آنهاست، یعنی صورت‌هایی است که توسط آدمیان بر امر بی‌صورت افکنده می‌شود، در حالی که چنین نیست، بلکه خدای عرفان دو گونه صورت دارد: صورت‌های عینی او که محصول تنزل و تجلی

او در عالم خارج از ذهن‌اند و صورت‌هایی که ما انسان‌ها بر او می‌افکنیم و محصول تجلیات او در عالم ذهن‌اند. بنابراین، تجلیات عینی خداوند محصول فرافکنی قوای ادراکی انسان‌ها و امری ساجکتیو نیست، بلکه آجکتیو و مستقل از ذهن آدمیان است. و معنای تنزیه خداوند از همه‌ی صورت‌ها هم این است که نباید او را در صورت خاصی «محصور» کرد، بلکه همواره باید به این نکته اعتراف و اذعان کرد که او در کنه خود فوق هر صورتی است، نه اینکه او نمی‌تواند هیچ صورتی را بپذیرد و اسناد هر صورتی به او اسنادی مجازی و خیالی است. اگر چنین می‌بود در این صورت بی‌صورتی قید خداوند و صورت او بود و ما نیز موظف بودیم او را از همه صورت‌ها تنزیه کنیم به غیر از این صورت خاص. درحالی‌که تنزیه مطلق خداوند اقتضا می‌کند که او را از بی‌صورتی هم تنزیه کنیم، یعنی بی‌صورتی را صورت او ندانیم. به بیان روشن‌تر، اگر بی‌صورتی را قیدی در برابر صورت در نظر بگیریم، در این صورت باید بگوییم خدای عرفان بی‌صورت



نیست، بلکه فوق «صورت» و «بی‌صورتی» است. بنابراین، درحالی‌که می‌توان ادعا کرد که قوه خیال آدمیان در صورت‌های ذهنی که از سوی آدمیان بر خداوند افکنده می‌شوند نقش دارد، چنین ادعایی در مورد صورت‌های عینی که ناشی از تنزل خداوند و تجلی عینی اوست مقرون به صواب نیست. بنابراین، مشکلی که در اینجا وجود دارد این است که در سخنان دکتر سروش اولاً خدای عرفان با خدای فلسفه یکی شده، در حالی که خدای فلسفه متعیّن و مشخص است و بی‌صورت نیست، بلکه وجوب و اطلاق وجود، قید او و صورت اوست؛ قیدی که به او تعین و تشخیص می‌بخشد و او را از سایر موجودات جدا می‌کند. و ثانیاً خدای عرفان که در مقام غیب‌الغیوبی خود فوق تعین و تشخیص است و در مقامات نازل‌تر تعینات و تشخیصات گوناگون حقیقتاً بر او عارض می‌شوند، در سخنان دکتر سروش در این مقام محبوس شده، یعنی نامتعین و نامتشخص بودن او به عنوان قیدی فرض شده که مانع عروض حقیقی تعینات و تشخیصات بر او

می‌شود. بدین ترتیب، به نظر می‌رسد که تلقی دکتر سروش از خداوند در بحث کلام باری نه با تلقی فیلسوفان مسلمان از خداوند سازگار است و نه با تلقی عارفان مسلمان (و الله اعلم). البته این نکته فی حد نفسه ایرادی ندارد، زیرا دکتر سروش محقق است نه مقلد و یک محقق حق دارد تلقی سومی از خداوند داشته باشد. اما ایشان تصریح می‌کنند که نظریه ایشان خیل عظیمی از فیلسوفان و عارفان را در پشت خود دارد. و به هر حال، اگر کسی تلقی فیلسوفان مسلمان از خداوند را بپذیرد، نمی‌تواند خدا را به عنوان امر بی‌صورت و نامتشخص تعریف کند، و «همه»ی تعینات و تشخصاتی را که به او نسبت داده می‌شود مجازی بداند و او را از «همه»ی آنها تنزیه کند، زیرا خدای فلسفه از «همه»ی قیود و تعینات منزّه نیست، بلکه صرفاً از قیود و تعینات و صورت‌های «امکانی» منزّه است، و وجوب و اطلاق وجود عین حقیقت او و صورت او است. و نمی‌توان و نباید او را از داشتن این دو قید تنزیه کرد. این خدا امر بی‌صورت نیست. اما اگر کسی تلقی عرفانی از

خداوند را بپذیرد، در این صورت نمی‌تواند بگوید خدا امر بی‌صورتی است که بی‌صورتی قید اوست. بلکه باید بگوید خدا امر بی‌صورتی است که حقیقتاً می‌تواند صورت بپذیرد و صورت‌های گوناگون به نحوی حقیقی می‌توانند بر او عارض شوند، یعنی او می‌تواند در قالب صورت‌های گوناگون تجلی کند و در عین حفظ مقام و مرتبه غیب‌الغیوبی که در آن باطن محض است، می‌تواند ظاهر محض هم باشد، چون در همه‌ی صورت‌ها حاضر است و همه‌ی صورت‌ها صورت «او» هستند (وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَتَمَّ وَجْهُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ وَاسِعٌ عَلِيمٌ). اینکه خدایی که حقیقتاً نمی‌تواند سخن بگوید خدای فلسفه است نه خدای عرفان، و از نظر عارفان، خدای فلسفه در حقیقت خدا نیست، بلکه یکی از تعیّنات و تجلیات خداوند است.. «. بنابراین صورت‌های خداوند یا صورت‌هایی است که با آن‌ها خود را به ما شناسانیده است و یا صورت‌هایی که ما خود بر او می‌زنیم در حالیکه واقفیم خدای ورای این صورت‌هاست. بنابر آنچه آمد می‌توان گفت خدای

دینداران مصلحت‌اندیش خدایی متشخص و انسان‌وار ، خدای دینداران معرفت‌اندیش خدایی متشخص نانسان‌وار و یا نامتشخص و خدای عارفان نه خدای نامتشخص که خدایی فوق‌تشخص است.

### ناکارآمدی خدای نامتشخص

پس از وقوع بحران همه‌گیری ویروس کرونا به روایت یاسر میردامادی « عبدالکریم سروش در پاسخ به این پرسش که خدا در میانه این بحران کجاست و چرا به دعا‌های ما پاسخ نمی‌دهد، پاسخ داد که از خدا فقط انتظار نجات در آخرت می‌توان داشت و در این دنیا خدا تنها معشوقی است که تنها معنابخش به زندگی است و انتظار ویژه‌ای از او نمی‌توان داشت: «شما اگر تمام انتظارتان از دوستتان این باشد که کارت‌ان را راه بیندازد، به این نمی‌گویید دوستی، اما اگر دوستی که دارید فقط دوستش دارید و هر کس از شما بپرسد که نقش این دوست شما در زندگی شما چیست بگویید هیچ! زندگی من تهی نیست، چون یک چنین دوستی دارم.

همین و بس. خدا در اصل چنین است». مصاحبه  
سروش اعتراض گرایش چپ نو در میان نواندیشان  
دینی را برانگیخت. مثلاً تقی رحمانی، دیدگاه الهیاتی  
سروش را الهیات نولیبرالی دانست که، برای تبرئه  
خدا از شرور دنیا، خداوند را به «مرخصی» می‌فرستد  
و یا تنها برای نخبگان «خصوصی‌سازی» می‌کند. از  
نظر رحمانی این کار به رونق بنیادگرایی دینی  
می‌انجامد. زیرا بنیادگرایان با آوردن خدای غایب به  
صحنه و ملموس کردن آن برای توده مردم، دست  
به سرکوب دیگری می‌زنند. از نظر رحمانی، به جای  
الهیات نولیبرال یا بنیادگرایی دینی باید از الهیات  
رهایی‌بخش سخن گفت؛ الهیاتی سوسیالیستی که  
ریشه مسیحی دارد و نسخه اسلامی-ایرانی آن را  
نخستین بار نخشب و سپس شریعتی پرداختند. از  
نظر رحمانی، الهیات رهایی‌بخش نه به دنبال تبرئه  
خداوند است و نه محکوم کردن او، بلکه کنش‌محور  
است و خدا را در کاستن از شرور طبیعی و اخلاقی  
عالم می‌جوید».

آنچه در این بحران رخ داد، نشانگر همین امر بود که در مقالات پیشین به آن اشاره شد، نواندیشان متاخر (سروش، شبستری، ملکیان) به تعبیر هدی صابر همزمان با دین اقلی، خدا را نیز کوچک‌مدار کردند. تقی رحمانی هم در این نزاع بر این باور بود که آنان در میان بحران کرونا خدا را به تعطیلات تاریخ فرستاده‌اند. آنان نیز طرف مقابل را متهم به ایدئولوژیک کردن دین و یاری رساندن به رشد بنیادگرایی دینی نموده‌اند. در نوشتارهای آتی نشان خواهیم داد که چرا الهیات‌های لیبرال و سوسیال در نواندیشی دینی لازم اما ناکافی‌اند. بنابراین بهتر این است، در عین باور به خدای بی‌صورت در جهان شخصی، در جهان پیرامونی به جای صورت غیبت و اختفا و خدای به مرخصی رونده، برای سلوک به سمت خدا از مسیر خلق، صورتی مانند خدای رفیق رهگشا که در نوشتار مربوط به هدی صابر تشریح شد بر خدای بی‌صورت زنیم در عین این حال که باور داریم خدا ورای همین صورت نیز هست، صورتی که متفاوت از صورت بنیادگرایان باشد و در خدمت آنان

نیز قرار نگیرد. در انتهای این نوشتار به این امر پرداخته خواهد شد.

## رابطه انسان و خدا

مصطفی ملکیان درباره انحاء مختلف ارتباط انسان با خدا مطابق تقسیم‌بندی خود از تصورات خداوند، ارتباط انسان با خدای متشخص انسانوار را به سه طریق عبد و مولا، عاشق و معشوق و همکار و همکار تقسیم می‌کند که صورت سوم خود به دو بخش همکار عرضی (دائوئیسم) و همکار طولی (خلیفه در ادیان سامی) تقسیم می‌شود. دو صورت دیگر ارتباط با خداوند از دید او مابعدالطبیعی یا فلسفی یا هستی‌شناختی (متشخص نانسانوار مانند «مطلق» هگل یا واجب الوجود یا علت العلل یا قائم بالذات) و عینیت دومرحله‌ای ادراک‌شده و ادراک‌نشده (نامتشخص وحدت وجودی، مصداقش «أنا الحق» گفتن حسین منصور حلاج) می‌باشند.

کدیور رابطه عبد و مولا را رابطه خدا و انسان می‌داند که بعدها انسان‌ها با خدایی کردن در نظام اجتماعی

بشری آن را رابطه ارباب-برده تبدیل نمودند و سرورش، ملکبان و شبستری که این رابطه را برگرفته از همان فرهنگ مردم زمانه نزول وحی دانسته و این رابطه را همان ارباب-بردگی نظام اجتماعی می‌دانند. شبستری در خصوص حاکم شدن این دیدگاه بر رابطه میان انسان و خداوند می‌نویسد: «.. در قرآن، رابطه خدا با انسان به صورت بعضی از مفاهیم بیان شده که نه تنها ربطی به مفهوم تکلیف یعنی امر کردن به اعمال مشقت‌آمیز ندارند بلکه کاملاً در نقطه مقابل آن قرار می‌گیرند. در قرآن آمده خداوند به انسان‌ها «حیات طیبه» (زندگی پاک و گوارا) می‌بخشد «فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيٰوَةً طَيِّبَةً». انسان‌ها را از تاریکی‌ها بیرون می‌آورد و وارد روشنایی می‌کند «يُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمٰتِ اِلَى النُّوْرِ». محبت خود را به انسان‌ها می‌چشاند «يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّوْنَهٗ». به انسان نزدیک‌تر از خود انسان است «نَحْنُ اَقْرَبُ اِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيْدِ». در قرآن آمده خداوند مبدأ و منتهای انسان‌هاست «اِنَّا لِلّٰهِ وَاِنَّا اِلَيْهِ رٰجِعُوْنَ». توصیه مؤکد به تکرار و مداومت یاد کردن خداوند (ذکر) که



بارها در قرآن بیان شده و عبادت بزرگی به شمار می‌رود برای این است که انسان به مقام عالی اطمینان قلبی برسد «أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ». در قرآن آمده اولیاء خدا از ترس و غم آزاد می‌شوند «أَلَا إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ». در قرآن آمده هدف از رسالت پیامبر دعوت انسان‌ها به تولد جدید و حیات جدید و برداشتن زنجیرها از روح آنهاست «اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ»، «يَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ». تمام آن حالات و وضعیت‌های وجودی و مفاهیم آنها که در بالا بیان شد رابطه خدا و انسان را به صورت واقعیت‌ها و حقیقت‌هایی لطیف و ظریف و حالت‌هایی لذت‌بخش و مورد عشق و علاقه انسان به تصویر می‌کشند که نقطه مقابل وارد کردن مشقت از سوی خدا (تکلیف) به انسان است. در تاریخ مسلمانان، این متکلمان معتزله بودند که آن مفاهیم و حقیقت‌های متعالی را که قرآن در باب رابطه خدا و انسان بیان کرده کنار گذاشتند و به جای آنها مفهوم «تکلیف» را قرار

دادند و آن را هرچه بیش‌تر فرجه ساختند و رابطه خدا و انسان را بر مبنای تکلیف سامان بخشیدند.

خداوند را «مولی» و انسان را «عبد» در معنای فقهی و کلامی آن خواندند و براساس ایده مولی‌بودن خدا و عبدبودن انسان علم کلام خود را سامان بخشیدن و حتی آخرت‌شناسی را بر مبنای همین ایده تکلیف و مولی و عبد استوار ساختند. و بالاخره مولی‌بودن خدا و عبدبودن انسان و اصالت تکلیف در این باب به‌مثابه یکی از اساسی‌ترین ایده‌ها و مبناها وارد علم اصول فقه شد و علم اصول عبارت شد از منطق کشف تکلیف‌های مولی یعنی خداوند. ایده مولی و عبد ایده‌ای بود که سخت مورد بهره‌برداری دستگاه‌های خلافت و استبداد دینی خصوصاً عباسیان قرار گرفت. خلیفه مستبد که در عالم سیاست از مردم اطاعت بی‌چون‌وچرا می‌طلبید همان مولی واجب‌الطاعه کلامی و فقهی بود که جامعه سیاست پوشیده بود. اگر در تاریخ مسلمانان رابطه خدا و انسان نه براساس مولویت و عبودیت

فقهی و کلامی بلکه براساس مفاهیم متعالی قرآنی که در بالا آوردیم تنظیم شده بود امروز ما مسلمانان تاریخ دیگری داشتیم».

نواندیشان متاخر پیشنهادهایی برای جایگزینی رابطه عبد-مولا نموده‌اند. عبدالکریم سروش در پاسخ به یک پرسش درباره رابطه عبد-مولا می‌نویسد: «رابطه عبد و مولا یک رابطه اعتباری است و حقیقتی ندارد جز قراردادی که مردم بین خودشان کرده‌اند مانند نظام برده‌داری که قراردادی بود و حالا وجود ندارد وقتی هم که این قرارداد بر افتاد و افتاد. خدا را چه مالک و چه ارباب در نظر بگیریم رابطه درستی نیست، به نظر من امروز باید رابطه عاشق و معشوق بگوییم یا رابطه دو دوست با هم یا حتی رابطه پدر و فرزند.. عبد و مولا و امثال آن‌ها صوری هستند برای تصویر رابطه خدا و انسان و هیچکدام اصالت ندارند و برگرفته از تاریخ و جغرافیای قوم‌اند. امروز می‌توان صورت‌های دیگر یافت و بکار برد» . صورتی که اکثریت نواندیشان

متاخر برای رابطه انسان و خدا انتخاب کرده‌اند، همان رابطه محب-محبوب و عاشق-معشوق است. خدایی که به تعبیر سروش معشوق محتشم است: «این خدای جهان، یک وصف بسیار مهم و عظیم دارد، این که خداوند به صفت معشوق شناخته می‌شود. خدا وصف‌های فراوان دارد. خداوند ناظم، خالق، مدبر و دارای بسیاری اوصاف دیگر است. اما وصفی که برای عارفان مهم می‌نماید، آن است که خداوند معشوقی است که می‌توان او را دوست داشت. هر چه به او نزدیک‌تر شوید، او را زیباتر می‌یابید و این زیباتر یافتن چنان دل شما را می‌رباید که جاودانه عاشق او باقی می‌مانید و این عشق البته اوصافی به شما می‌دهد که با عشق‌های زمینی تفاوت‌های عمده دارد؛ این عشق از جنس رومانس و احوال رومانتیک به معنای متعارف نیست، بلکه به شما معرفت و دلیری و شجاعت می‌بخشد، همه عیوب شما از جمله حسد و بخل و ضعف‌های دیگر را از میان بر می‌دارد و شما را مثل آهنی که در کوره آبداده باشد، یکپارچه خالص می‌کند. در مورد

خداوند البته باید به یک وصف دیگر هم اشاره کرد و آن این است که خداوند معشوق مهیبی است؛ هیبتی در او هست که باعث می‌شود در عین نزدیکی، از او دور باشید و در عین دوری به او نزدیک باشید. مولوی برای این که نشان دهد معاشقه‌ای که با خدا می‌رود به اذن خود او صورت می‌گیرد و چنان نیست که بنده یا عاشق در آن میان مباسطت کند و پا از گلیم خویش فراتر نهد، این هر دو صفت را در کنار هم می‌آورد.. این خداوند که من او را معشوق محتشم نام نهاده‌ام، از یک سو معشوق است و از یک سو حشمت و احتشام دارد. این خدای عارفانی است مثل مولانا که در سراسر مثنوی او را می‌بینید که به دیده مهر و محبت به بندگان خود نظر می‌کند، از ایشان دل می‌برد و برای بندگان خود مجال عشق‌بازی فراهم می‌کند، بلکه تعبیر بنده و ارباب هم از میان برداشته می‌شود.. آن دین عشقی که مولانا پیامبرش است، همین است. در دین عشق، سخن از عبد و معبود نمی‌گویند. سخن از عاشق و معشوق می‌گویند و وقتی از عاشق و معشوق سخن

می‌رود، مقولاتی مانند بندگی و سلطنت هم به کناری می‌روند. ما اصلاً یک منظومه معرفتی و مفهومی تازه‌ای پیدا می‌کنیم که در آن هر یک از این‌ها در جای خود قرار دارند و معنای دیگری افاده می‌کنند. چنین خدایی، با چنین نسبتی که با بندگان خود دارد و با چنین اتحادی که با آن‌ها پیدا می‌کند، در واقع به این عالم وحدت می‌بخشد و این همان سر وحدت‌بخشی عشق است. از این وحدت است که انسان همه چیز را از آن خود و در کنار خود و متحد با خود می‌بیند و جدایی‌ها و دشمنی‌ها و افتراقی که بین ادیان و آدمیان هست، همه برداشته می‌شوند و شخص به درجه و نوعی از وحدت می‌رسد که هیچ‌گاه غیر از آن را درک نکرده است». به باور سروش ارتباط با چنین خدایی بر مبنای شرم و عشق شکل می‌گیرد. معشوق محتشمی که عاشق از خطاکاری در برابر او شرم دارد.

## رفیق محتشم

نواندیشی دینی متاخر در پس از انقلاب از فقه سنتی به طایفه رقیب یعنی عرفان سنتی پناه برد و تصور عاشقانه از خدا را برگرفت. عشق و شرمگینی عرفان سنتی، عاشقی و شرمگینی منفعلانه است. زندگی عاشقانه با خداوند داشتن بدون دیدن اجتماع و خلایق، عاشقم بر همه عالم که همه عالم از اوست. حال این عاشقی کافیست؟ این شرمگینی کافیست؟ اینکه ما عاشق خلق و مخلوق باشیم و در برابر رنج‌های او، شرمگین باشیم اما کاری برای بهروزی آنان نکنیم، تنها آن‌ها را دوست بداریم و از وضعیت آنان متاسف باشیم. این خداپرستی در پی نجات فردی و فنای فی الله است، اما اولویت خدای رفیق رهگشا در پی نجات و رستگاری جمعی، بقابالله و فنای فی الخلق جهت وصول الی الله است. صورت عاشق و معشوق را می‌توان به دو صورت سنتی و مدرن، منفعلانه و فاعلانه تقسیم نمود. سرش گرچه در پاسخ به پرسشی می‌گوید باید از بی‌عدالتی شرم کرد و در نفی تبعیض تلاش نمود اما عملکرد نواندیشان دینی متاخر در عرصه

اجتماع مانند عرفای سنتی منفعلانه بوده است. رابطه عاشق و معشوق فاعلانه را می‌توان در رابطه چمران با خداوند دید که در مقالات پیشین به آن پرداخته شد. رابطه عاشق و معشوق منفعلانه برای رابطه با خداوند، همانند صورت عبد و مولا در جهان مدرن صورتی ناکارآمد است. رابطه عاشق و معشوق فاعلانه را می‌توان رابطه‌ای همکارانه و مشارکت‌جویانه با خدا و چنانچه در تقسیم‌بندی ملکیان آمد مبتنی بر همکاری طولی تعریف نمود. رابطه رفیق-رفیق، رابطه‌ای بود که هدی صابر مبتنی بر خدای رفیق راهگشا برای رابطه انسان و خدا تعریف کرده بود. او خدا را رفیق اول و آخر، رفیق اعلی، رفیق تیماردار و رفیق رهگشا می‌نامید. رابطه رفیق-رفیق در فراز ۵۹ دعای جوشن کبیر به زیبایی تصویر شده است: « يَا حَبِيبَ مَنْ لَا حَبِيبَ لَهُ يَا طَبِيبَ مَنْ لَا طَبِيبَ لَهُ يَا مُجِيبَ مَنْ لَا مُجِيبَ لَهُ يَا شَفِيقَ مَنْ لَا شَفِيقَ لَهُ يَا رَفِيقَ مَنْ لَا رَفِيقَ لَهُ يَا مُغِيثَ مَنْ لَا مُغِيثَ لَهُ يَا دَلِيلَ مَنْ لَا دَلِيلَ لَهُ يَا أُنَيْسَ مَنْ لَا أُنَيْسَ لَهُ يَا رَاحِمَ مَنْ لَا رَاحِمَ لَهُ يَا



صَاحِبَ مَنْ لَا صَاحِبَ لَهُ.. ای دوست آن که دوستی ندارد، ای درمان‌گر آن که درمان‌بخشی ندارد، ای پاسخ‌گوی آن که پاسخ‌گویی ندارد، ای یار مهربان آن که یار مهربانی ندارد، ای رفیق بی‌رفیقان، ای فریادرس آن که فریادرسی ندارد، ای رهنمای آن که رهنمایی ندارد، ای همدم آن که همدمی ندارد، ای رحم‌کننده آن که رحم‌کننده‌ای ندارد، ای همنشین آن که همنشینی ندارد». و در ادامه در فراز ۷۳ نیز تکرار شده است: «اللَّهُمَّ إِنِّي أَسْأَلُكَ بِاسْمِكَ يَا شَفِيقُ يَا رَفِيقُ يَا حَفِيزُ يَا مُحِيطُ يَا مُقِيتُ يَا مُغِيثُ يَا مُعِزُّ يَا مُذِلُّ يَا مُبْدِيُّ يَا مُعِيدٌ.. خداوندگارا! از تو خواستارم به نامت‌ای مهربان، ای رفیق، ای نگهدار، ای فراگیر، ای روزی‌بخش، ای فریادرس، ای عزت‌بخش، ای خوارکن، ای آغازگر، ای برگرداننده». رابطه رفیق-رفیق رابطه عاشق و معشوق فاعلانه با خدایی حداکثری است. خداوند اینجا رفیق اعلی، رفیق محتشم است.

چنانچه پیشتر آمد، صورت‌های خداوند یا صورت‌هایی است که با آن‌ها خود را به ما شناسانیده است و یا صورت‌هایی که ما خود بر او می‌زنیم در حالیکه واقفیم خدای ورای این صورت‌هاست. در مورد صورت‌های رابطه انسان و خدا نیز می‌توان چنین گفت. در این حالت بهتر این است در عین باور به خدای بی‌صورت به جای صورت غیبت و اختفا و خدای به مرخصی رونده و کوچک-مدار برای سلوک به سمت خدا از مسیر خلق، صورتی مانند خدای رفیق محتشم بر خدای بی‌صورت زنیم در عین این حال که باور داریم خدا ورای همین صورت نیز هست.

بنابر آنچه تاکنون در این دفتر آمد می‌توان گفت که خدای رفیق رهگشا یک خدای حداکثری است که انسان با او رابطه‌ی صاف‌دلانه، مستمر، همه‌گامی و استراتژیک دارد و خدایی اهل همکاری و مشارکت است. رابطه بشر با خدا در این تلقی رابطه رفیق-رفیق است که رابطه‌ای دوسویه و همه‌گامی است و

امکان بهره‌مندی انسان از داشته‌ها و کارکردهای خدا امکان‌پذیر بوده و انسان باید رویکرد مضاعف و جدی‌تری در رابطه با خدا داشته باشد تا به همان نسبت نیز از داشته‌های خدا بهره‌مند گردد. داشته‌ها و کارکردهای خدا یعنی خدا در سیر رابطه با انسان چگونه انسان خواهنده و فعال را از مواهب و امکان‌آفرینی‌های مستمر خود در هستی بهره‌مند می‌کند. موحد در این رابطه عضو سهیم، ایفاگر و مشارکت‌جوی و عنصر فعال هستی است. در این رابطه استراتژیک و مشارکت‌جویانه، اعضای فعال هستی با خداوند پروژه مشترک تعریف می‌کنند و خدا هم به اعتبار آورده و صداقت آنان در پروژه مشارکت خواهد کرد. این انسان نه تنها در جهان شخصی خود و در ساحت اندیشه و اعتقادات موحد است و ذهن و وجودش را از شرک ذهنی-فلسفی و شریک قرار دادن برای خدا در “خدایی کردن” (سایر انسان‌ها، اله‌ها و...) و همچنین از “خداوندی خود” (خودپرستی قدیم و اومانیزم سکولار جدید) پالوده است؛ در عرصه جهان پیرامونی و اجتماع نیز در پی

رهایی بخشی از عوامل به بند کشاننده او (استبداد، استعمار، استثمار، استحمار و سلطه سیاسی، فرهنگی، اقتصادی، اجتماعی و دینی) می باشد تا با پذیرش سلطه و بندگی اربابان زر و زور و تزویر دچار شرک اجتماعی-سیاسی نشده باشد. از این رو با جهان بینی توحیدی و مشی آگاهی رهایی بخش خود به مخالفت با نابرابری، تبعیض، بی عدالتی و هرگونه سلطه انسان بر انسان می پردازد. عرفان اجتماعی، یک عرفان انسان گرا و مبتنی بر پراکسیس (عمل مبتنی بر اندیشه) است، سالک در این عرفان در محیط مثلث “خدا، خلق، خود” به کنش گری می پردازد و به جای «فنا فی الله» به «بقاء بالخلق» می اندیشد، با برگزیدن رویکرد “انسان گرایی خدامحور” نقش خود را در این سه ضلع نادیده نمی گیرد، خود را در راه کمک به خلق با دیالکتیک اندیشه و عمل و عشق به دیگری می سازد و با فداکاری هایش در این راه در حال صیروت و “شدن” همیشگی و تکامل معنوی تا رسیدن به خداگونگی و درانگی عرصه وجود است. عرفان اجتماعی برخلاف

عرفان سنتی از تعهد سیاسی و نفی سلطه‌پذیری و تعهد اجتماعی خود در برابر رنج هم‌نوعان غافل نیست و همیاری، دست‌گیری، غم‌خواری، فداکاری و نیکوکاری اجتماعی برای بهبود وضعیت مردمان را از ملزومات سلوکی می‌داند. او انسان به عضویت فعال هستی درآمده است، انسان مدار تغییر است، در رابطه استراتژیک و همه‌گانی و مشارکت‌جویانه با خداست، ایفاگر و عضو سهیم هستی است، دارای پروژه است، با پرنسیب و حامل منش است، توانمندساز است. رویکرد پراتیک دارد و عملگراست. به خودآگاهی رسیده است، اتوپیا دارد، در محیط مثلث خدا، خلق و خود، با درد، عشق و عمل ناشی از خودآگاهی رهایی‌بخش، پراکسیس عاشقانه و معنوی دارد. با مشی آگاهی رهایی‌بخش خود به آگاهی‌بخشی و انتشار انرژی اتوپایی در جامعه می‌پردازد، آگاهی‌ای که منجر به دست‌گیری، توانمندسازی و اتوپیا‌بخشی به مستضعفان در یک همیاری و همکاری اجتماعی نهادمحور مبتنی بر آموزه “تعاون برای بقا” می‌شود. با عشق پیش‌رونده

خود به سوی خلاق در پی عشق بالارونده به سوی خداست و آدرس خدا را از شهر خلق می‌جوید. با انسان‌گرایی خدامحورانه خود به قدر وسع خود چون شمع، چون کرم شب‌تاب روشنایی می‌بخشد و در رابطه مشارکت جویانه و پروژه محورانه با خدا به توأمندسازی و کاهش آلام خلق می‌پردازد و از این طریق صیروت می‌یابد و در مسیر خداگونگی و دردانگی عرصه وجود قرار می‌گیرد. انسان در این سیر و سلوک از آنچه هست به آنچه باید باشد در صیروت، شدن و مهاجرت انفسی است. سقف این سلوک، رسیدن به فلاح/ کمال که همان خداگونگی و دردانگی عرصه وجود است می‌باشد. در مثلث خدا، خلق، خود، موجدچندساحتی علاوه بر “مسئولیت اخلاقی” ( خودکاوی، خودشناسی و خودسازی خود برای سلوک به سمت خدا از طریق خدمت به خلق)، “مسئولیت روشنفکری” ( خودیابی و خودآگاهی‌یابی، انتشار آگاهی‌رهای‌بخش و انرژی اتویایی و امید فعال در میان خلق)، “مسئولیت مدنی” (حمایت‌گری، توأمندسازی و احیای خلق) را

نیز بر عهده دارد و برای تحقق عرفان، برابری و آزادی می‌کوشد.

## مدل الهیات‌شناسی الهیات دوبنی

مطابق آموزه‌های نواندیشان دینی می‌توان جدول نخست را برای انواع الهیات برای اصناف متفاوت دین‌داری را ارائه نمود.

الهیات			دینداری			
رابطه با خداوند	تصور از خداوند	رویکرد الهیاتی	گونه خداباوری	گونه	ساحت	مرتبه
محب- محبوب	نامتشخص	سلبی/ تنزیهی	همه‌خدائگاری (پانتئیسم)	تجربت‌اندیش	حقیقت	منتهی
			وحدت وجود (پان‌انتئیسم)			
واجب الوجود- ممکن الوجود	متشخص نائسان‌وار	سلبی/ تنزیهی	دادارباوری (دئیسم)	معرفت‌اندیش	طریقت	متوسط
			وحدت سخی وجود (اشتراک معنوی وجود)			
عبد- مولا	متشخص انسان‌وار	ایجابی/ تشبیهی	خداباوری (تئیسم)	مصلحت‌اندیش	شریعت	مبتدی

جدول ۱- انواع الهیات برای اصناف متفاوت دینداری

بنابه آنچه در این نوشتار آمد، خدای فوق‌تشخص خدایی است که می‌تواند تشخص پذیرد، می‌تواند صورت رفیق پذیرد، با جمع تشبیه و تنزیه دچار تناقض نشود و با توحید وجود به جای وحدت وجود فاعلیت و فردانیت انسانی را حفظ نماید، از این رو دینداران تجربت‌اندیش، معرفت‌اندیش و

مصلحت‌اندیش به فراخور فهم و مرتبتی که در دین‌داری می‌یابند می‌توانند در این چارچوب باورهای الهیاتی خود را سامان بخشند. جدول ۲ مدل الهیات‌شناسی الاهیات دوبنی را نشان می‌دهد.

الهیات				دینداری		
رابطه با خداوند	تصور از خداوند	رویکرد الهیاتی	گونه خدااباوری	گونه	ساحت	مرتبه
رفیق-رفیق	فوق تشخص	جمع تشبیه و تنزیه	توحید وجود	تجربت‌اندیش	حقیقت	منتهی
				معرفت‌اندیش	طریقت	متوسط
				مصلحت‌اندیش	شریعت	مبتدی

جدول ۲- مدل الهیات‌شناسی الاهیات دوبنی



## الهیات دوتنی و رویکردهای الاهیاتی مدرن

در سومین نوشتار از فصل الیهات‌شناسی به نسبت‌سنجی و تاثیر پذیری الیهات دوتنی از رویکردهای الاهیاتی مدرن پرداخته می‌شود. به جای واردات رویکردهای جدید الیهاتی در الیهات مسیحی و تطبیق آن با الیهات اسلامی، باید رویکردهای الیهاتی درون خود اسلام و مطابق آموزه‌های اساسی آن ایجاد نمود. این رویکردها البته باید در داد و ستد با رویکردهای الیهاتی مدرن و پست‌مدرن سایر ادیان ابراهیمی نیز باشد.

### الیهات عملی

ریچارد باکستر (۱۶۹۱-۱۶۱۵) به دلیل تألیف چهار جلدی «راهنمای الیهات عملی مسیحی» نخستین بار به مساله الیهات عملی پرداخت. پس از او شلایرماخر الیهات را به سه بخش عمده الیهات فلسفی، الیهات تاریخی و الیهات عملی تقسیم

نمود. به تعبیر حبیب‌الله بابایی «..الهیات عملی، اندیشیدن دربارهٔ عمل فردی و اجتماعی انسان به روش الهیاتی است. این نوع از الهیات که مسائل الهیاتی خود را از «خیابان» برمی‌گزینند، در گام نخست به تحلیل و تفسیر الهیاتی از واقعیات اجتماعی و فرهنگی پرداخته، سپس با نگرش انتقادی به آسیب‌های ایمانی و دینی فرهنگ موجود، به طرح پیشنهادهایی برخاسته از منابع الهیاتی، برای گشودن راه زندگی ایمانی برای مؤمنان (حل معضل اندیشه دینی و زندگی دینی)، همین‌طور حل معضلات زندگی انسان غیرمؤمن تلاش می‌کند. متأله عملی در عین آنکه برای زندگی درست دنیوی، از محصولات و معلومات انسانی کمک می‌گیرد، برای تدبیر درست زندگی دنیوی به انسان دیندار و بلکه انسان غیرمعتقد به دین یاری می‌رساند. انجام چنین رسالتی منوط بر رابطه ای سنجیده میان روش تفسیر و تحلیل اجتماعی است تا بتوان راه تعمیق فهم دین را در ارتباط با تجربه اجتماعی از یک سو و

تغییر زندگی اجتماعی از رهگذر تمسک معقول و  
موجه به دین از سوی دیگر، هموار گرداند..».

به باور شلایرماخر «همانطور که الهیات فلسفی به  
آگاهی هوشمند یا به ضمیر آگاه ما، احساس لذت  
و عدم رضایتی که ناشی از تاملاتی در مورد شرایط  
کلیسا در هر دوره فرضی است می‌دهد، مسئله  
الهیات عملی این است که طوری رفتار کند تا موضوع  
و هدف و غایتی که الهیات فلسفی دنبال می‌کرده را  
حاصل کند و به الهیات فلسفی کمک کند تا هدفش  
را محقق کند. در حقیقت الهیات عملی تامین‌کننده  
رضایت و عدم رضایتی است که ضمیر آگاه ما، وقتی  
در مورد آموزه‌ها تاملات فلسفی می‌کنیم متکفل  
می‌شود که هدفی که الهیات فلسفی دارد را تامین  
کند... اگر کسی می‌خواهد به الهیات عملی ملزم  
شود باید یک بینش الهیات فلسفی هم داشته باشد  
و بتواند تشخیص دهد که هدف چیست و براساس  
هدفی که در الهیات فلسفی تعیین می‌شود بیاید و  
کمک کند تا آن هدف محقق شود..».

الهیات عملی محدود به کلیسا نبوده و مومنان را هم در بر می‌گیرد به باور رسول رسولی‌پور: «الهیات عملی صرفاً برای جماعت ایمانی که رهبران کلیسا باشند نیست بلکه افراد عادی هم مسئول هستند. هدف غایی الهیات عملی هم یافتن روش‌هایی است که نیازهای معنوی، روان‌شناختی، اجتماعی و مادی افراد انسانی را پاسخ دهد و در کلیسای کاتولیک، الهیات شبانی گاهی مترادف با الهیات عملی به کار می‌رود؛ چون الهیات شبانی همان ارتباط معنوی است که روحانیت مسیحی با مردم پیدا می‌کنند و می‌شود گفت آموزه‌هایی که در الهیات تاریخی و فلسفی بحث می‌شود را به مردم می‌چشانند. اخیراً در الهیات عملی تاکید و تمرکز بیشتری بر تقویت فقرا شده است. کسانی که با تاریخ مسیحیت آشنا هستند می‌دانند که پس از مارکسیسم شوروی، جریانی در کشورهای آمریکای لاتین ایجاد شد و کشیش‌های مسیحی در دهه ۶۰ و ۷۰ قرن بیستم به حمایت از فقرا می‌پرداختند که تحت عنوان الهیات رهایی‌بخش مطرح شد و البته با مخالفت

کلیسای کاتولیک مواجه شد اما کم‌کم کلیسای کاتولیک ابتکار عمل را در دست گرفت.»

رسولی‌پور از سیره الهیاتی امام موسی صدر و آیت‌الله طالقانی تحت عنوان الهیات عملی نام می‌برد: «اکنون به حوزه اسلامی وارد می‌شوم و از متفکرینی که نگاه الهیات عملی داشتند و مسئولیت خود را در الهیات عملی می‌دانستند یاد می‌کنم و در این زمینه دو نفر را انتخاب کرده‌ام که امام موسی صدر و آیت‌الله طالقانی هستند..». الهیات دوبنی در پی احیای نقش عمل و بعد اجتماعی دین است و از این رو الهیات عملی هم در این رویکرد دارای اهمیت بسیاری است. در دفتر فلسفه اجتماعی مکتب دوبنی بیشتر به این مساله پرداخته می‌شود.

## الهیات مدرن

نعیمه پورمحمدی درباره شکل‌گیری رویکردهای الهیاتی مدرن در عصر جدید می‌نویسد: «..»  
«تصویر کلاسیک از خدا» در الهیات سنتی همواره با چالش‌هایی روبروست: اگر خدا حاکم مطلق

است، ما چگونه می‌توانیم به معنای واقعی کلمه مختار باشیم؟؛ اگر خدا عاشق انسان است، چرا ما رنج می‌کشیم؟؛ اگر خدا مشیت مطلق دارد، چرا اصلاً ما دعا می‌کنیم؟؛ اگر سلطه و استیلا و تسخیر کمال است، چرا اساساً به محیط زیست خود توجه کنیم و از آن مراقبت کنیم؟؛ اگر قدرت و علم و مردانگی و نور و روشنی کمال است، حساب معلولان، زنان و سیاهان چه خواهد شد؟؛ اگر خدا رنج نمی‌کشد، پشیمان و ناامید نمی‌شود، افسوس نمی‌خورد و شادمان یا غمگین یا غضبناک نمی‌شود، چگونه می‌توان فرازهایی از کتاب مقدس را تفسیر کرد؟... «الهیات بنیادگرایی سنتی» که «الهیات موجود کامل» است، خدایی را به تصویر می‌کشد که «عالم مطلق»، «قادر مطلق»، «خیر محض»، «عاشق کامل»، «اختیارگر بی چون و چرا»، «حاکم مطلق جهان»، «متعالی و منزّه از جهان»، «بی‌جسم و بی‌بدن»، «بیرون از تاریخ و بیرون از زمان»، «ازلی و ابدی»، «نازاده و نازایا»، «ثابت و ایستا»، «بدون تغییر و تحول و تأثیر و تأثر» و «غیررابطه‌مند و

غیرواکنشی» است. اما این الگوی کلاسیک از خدا نه تنها فایده و تأثیرش را در دوران مدرن از دست داده است که به ضرر انسان نیز تمام می‌شود، محیط زیست را تباه می‌کند، تنوع انسان‌های سالم و معلول و زن و مرد و سیاه و سفید را به رسمیت نمی‌شناسد و بر تبعیض‌ها و بی‌عدالتی‌ها دامن می‌زند و... اما در قرن بیستم «الهیات مدرن» برای رفع این چالش‌ها «تصاویر تازه و دگرگونی از خدا» عرضه می‌کند.. «. در ادامه به نسبت الهیات دوبنی با رویکردهای الهیاتی مدرن پرداخته می‌شود.

**الهیات لیبرال:** «الهیات لیبرال یکی از مهم‌ترین مکاتب الهیاتی است که در قرن نوزده میلادی در مسیحیت پروتستان ظهور کرده است. این مکتب الهیاتی به علت ویژگی‌ها و دستاوردهای خاص خود، تأثیرات بسیار گسترده‌ای در الهیات مسیحی در مغرب زمین در قرون اخیر داشته است.. فردریک شلایرماخر (۱۷۶۸-۱۸۳۴) را بنیان‌گذار الهیات لیبرال دانسته‌اند. او دین را چیزی ورای الهیات، اخلاق و

اعمال می‌دانست و می‌گفت دین به ساحت احساسات تعلق دارد. نهضت الهیات لیبرال در قرن بیستم هم ادامه یافت و شکل‌های گوناگونی به خود گرفت. خطوط اصلی رایج در آن عبارت بود از؛ تاکید بر حلول خداوند بجای تعالی و تنزیه او، تاسی به سیره عملی مسیح به جای بزرگ شمردن مرگ فدی‌ه‌وار او، توجه به استکمال و اصلاح اخلاقی انسان به جای توجه به گنهکاری جلی او. آیین پروتستان لیبرال کلاسیک، ریشه در آلمان در نیمه قرن نوزدهم و در بحبوحه این درک روزافزون دارد که ایمان و الهیات مسیحی، به یکسان، نیازمند بازسازی در پرتو دانش مدرن بشری است.» الهیات لیبرال مفاهیمی چون تجربه دینی، فردگرایی، کثرت‌گرایی (پلورالیسم)، سکولاریسم (دین منحصر در حوزه خصوصی)، انسان‌گرایی (اومانیزم) و تاکید بر اخلاق را در دین‌شناسی برکشید. این رویکرد در نواندیشان دینی متاخر و پس از انقلاب ایرانی، عبدالکریم سروش، مجتهد شبستری و شاگردان ایشان دست بالا را داشته است. در جهان عرب، این الهیات



لیبرالی توسط اشخاصی همچون: نصر حامد ابوزید و محمد ارکون و در شبه‌قاره هند به‌وسیله فضل‌الرحمان ملک مطرح شده است. الهیات دوبنی در مباحث دین‌شناسی و الهیات‌شناسی که پیشتر منتشر شده است با نگاهی انتقادی و اصلاحی از آموزه‌های الاهیات لیبرال بهره برده است.

**الهیات رهایی‌بخش:** « الهیات رهایی‌بخش ، استعمال خاصی از الهیات سیاسی در باب فقر و ظلم است که در آمریکای لاتین بنیان گذاشته شد. الهیات رهایی‌بخش تلاشی بود که در آمریکای لاتین صورت گرفت تا بدین وسیله به آموزه های کتاب مقدس در مسیحیت اولیه ( که وابسته به حکومت نبود) باز گردد. در الهیات رهایی‌بخش، اعتقاد براین است که مهم‌ترین اعمال خدا در کتاب مقدس اعمالی است که با نجات ( از ظلم ، بردگی ، تبعید ، گناه ) سرو کار دارند. طبق این رأی ، خدا ارتباط ویژه ای با فقرا و مستضعفان هر جامعه‌ای دارد. بنابراین الهیات رهایی‌بخش با نوعی تعهد در

برابر فقرا و مبارزه برای آنان آغاز می‌شود و الگوی اصلی خود را در حیات عیسی می‌یابد. به این عنوان که او همه مسیحیان را به ریشه کن کردن هر نوع ظلمی فرا می‌خواند». محمد نخشب، علی شریعتی و محمود طالقانی پیشگامان الهیات رهایی‌بخش در سنت نواندیشی دینی ایرانی بوده‌اند. مجتهد شبستری آیت‌الله طالقانی را متأثر از الهیات رهایی‌بخش آمریکای لاتین می‌دانست و گفته است وقتی کتاب های لئوناردو بوف رهبر برجسته نهضت الهیات رهایی‌بخش در آمریکای لاتین را می‌خوانیم گویی داریم کتاب‌های دکتر شریعتی را می‌خوانیم. در مصر حسن حنفی، در شبه قاره هند اقبال لاهوری و در ترکیه نورالدین توپچو و در سوریه مصطفی السباعی سوری چپ اسلامی را ترویج می‌کردند. در نسبت الهیات دوبنی و این الهیات، در کتاب احیای دین اجتماعی الهیات رهایی‌بخش تعاونی مطابق آرای شریعتی و طالقانی معرفی شده است. در ادامه در دفتر فلسفه اجتماعی نیز بیشتر به این مساله پرداخته می‌شود.

**الهیات فمینیستی:** «الهیات فمینیستی، شاخه‌ای از الهیات مسیحی است که در واکنش به برخورد تبعیض‌آمیز الهیات سنتی مسیحی، نسبت به زنان شکل گرفته و با ارائه قرائت فمینیستی از الهیات مسیحی، تغییرات اساسی در آن ایجاد کرده است». به تعبیر نعیمه پورمحمدی «خدای «الاهیات فمینیستی» خدای زن و خدای مادری است که به جای صفت قهاریت و جباریت، به دنبال ایجاد رابطه و زادن و پروراندن و مراقبت کردن است». «مری دیلی در کتاب *فراتر از خدای پدر: به سوی فلسفه آزادی زنان* مفاهیم نهادینه شده مردبنیان ادیان، به ویژه مسیحیت را درباره خدا به چالش می‌کشد و نشان می‌دهد تصویر خدایی که در نهادهای مذهبی ترسیم شده است با نگاه مردسالارانه، غلبه‌جویانه، و استیلاگر تطابق دارد. وی تلاش می‌کند براساس مفاهیم فمینیستی و آموزه‌های صلح طلبانه و نظریات مربوط به "گوش سپردن" و "مراقبت" تصویری نو از خدا و امکانات جدیدی برای رابطه دیگرگونه میان انسان و خدا

ترسیم کند. تصویر جدید از خدا و انسان براساس دیدگاه‌های اگزیستانسیالیستی و اخلاق فمینیستی به نحوی بیان می‌شود که به جای رابطه یک سویه و غالب-مغلوب در تصویر سنتی مذاهب از خدا و انسان آنها با یکدیگر در تعامل و همدلی به سر می‌برند. در یک تعریف کلی می‌توان گفت که الهیات فمینیستی در پی آن است که مفاهیم و آموزه‌های مهم مسیحیت مانند گناه ذاتی، مفهوم مسیح، تثلیث، دعا، آفرینش جهان و جایگاه انسان در آن، نقش زن در کلیسا، اخلاق جنسی در اندیشه مسیحی و چگونگی برخورد مسیحیت با مقوله فمینیسم را بررسی کند و با ارائه تفسیری نو از مسیحیت، الهیات مسیحی را با نگاه فمینیستی هماهنگ سازد». در سنت نواندیشی دینی ایرانی می‌توان از ژیلایا شریعت‌پناهی و هاله سبحانی به عنوان فمینیست اسلامی نام برد. در گرایش‌های فمینیست‌های مسلمان رویکردهای متفاوتی وجود دارد. «برخی از این زنان تنها بر قرآن تمرکز می‌کنند (مانند آمنه ودود، رفعت حسن یا فاطمه نسیف از

عربستان سعودی) برخی دیگر خود را صرف قرائت دوباره از قرآن و اشکال مختلف شریعت می‌کنند (مانند عزیز ال هیبن لبنانی و سردار علی پاکستانی) برخی هنوز در فکر بررسی دوباره احادیث هستند (فاطمه مرئسی از مراکش، لیلا احمد و هدایت توکسال از ترکیه) «.

خدای الهیات دوبنی، خدای رفیق محشتم، خدای اهل همکاری و مشارکت است، به تعبیر هدی صابر خدای رفیق رهگشا و همراه نزدیک‌دست و تیماردار است. چنین خدایی با خدای الهیات فمنیستی نیز منافاتی ندارد. الهیات دوبنی همچنین تفسیر و قرائت فمنیستی از دین و الهیات اسلامی را لازمی الهیات در دوران جدید می‌داند.

**الهیات محیط زیست:** «الهیات محیط زیست یک معرفت میان رشته‌ای است که سعی دارد با استفاده از متون دینی راه‌حل‌های معرفتی و بنیادین را در زمینه بحران‌های زیست‌محیطی ارائه کند. جریان های انجیلی بر این نکته تأکید دارند که با رصد دقیق

کتاب مقدس می‌توان خداپاوری مسیحی را نه عاملی برای تخریب محیط زیست بلکه حافظ آن معرفی نمود. بازخوانی آموزه آفرینش و مبرا دانستن طبیعت از شر ذاتی و هم چنین توجه به آموزه ملکوت و فرجام نیکوی عالم، مهم ترین مدل‌های مسیحی الهیات محیط زیست به شمار می‌روند که بر اساس آموزه‌های اساسی این دین ارائه شده اند». به تعبیر نعیمه پورمحمدی «خدای» الهیات محیط زیست» خدای عاشقی است که طبیعت به منزله معشوق او مقدس است و باید در نگهداشت او کوشید». مصطفی محقق داماد که خود در زمینه الهیات محیط زیست در سنت نواندیشی دینی ایرانی کار کرده است درباره توجه الهیاتی اقبال لاهوری به محیط زیست می‌نویسد «در میان حکیمان اسلامی تصویر آرمان شهر سابقه‌ی بسیار دیرینه دارد. «ابونصر فارابی» که او را «معلم ثانی» خوانده‌اند شهری آرمانی تصویر می‌کند که به «مدینه‌ی فاضله» معروف است؛ غربی‌ها هم تحت عنوان «شهر خدا» از آن یاد کرده‌اند. «علامه اقبال

لاهوری» نیز شهری را به تصویر کشیده و آن را «مرغدین» نام نهاده و سپس توصیف کرده است. نکته جالبی که در توصیف‌نامه‌ی وی دیده می‌شود، توجه او به مسأله محیط زیست طبیعی است که کاملاً برگرفته از آموزه‌های اسلامی - قرآنی و دانش الهیاتی اوست». در دفتر فلسفه اجتماعی به اهمیت این مقوله و راهبرد مدنظر در مکتب دوبنی پرداخته می‌شود.

**الهیات اگزیستانسیالیستی:** «اگزیستانسیالیسم مسیحی جریان فلسفی است که از میان شناخته شده‌ترین اگزیستانسیالیست‌های مسیحی می‌توان از سورن کی‌یرکگارد، گابریل مارسل، و کارل یاسپرس نام برد. سورن کی‌یرکگور، فیلسوف و بنیان‌گذار مکتب اگزیستانسیالیسم است. «این مکتب در برابر سرمایه‌داری که از انسان یک حیوان اقتصادی می‌ساخت و در برابر کاتولیک که بشر را بازیچه بی‌اراده نیروی حاکم غیبی می‌خواند و در مقابل مارکسیسم که انسان را آلت فعل تکامل

جبری ابزار تولید می‌کرد از انسان یک موجود مطلق العنان ساخت. انسان اگزیستانسیالیستی خود را در مقابل انجام هر عمل و اندیشه‌ای که اراده کند آزاد احساس می‌کند منتهی در اگزیستانسیالیسم مسیحی این آزادی در جهت سلوک به سوی خدا است تا من راستین انسان محقق شود و یا به عقیده مارسل انسان از گودالی که بین خود و خداست بجهت و شکاف خود را با خدا از بین ببرد. وجود مقدم بر ماهیت است و انسان دارای آزادی اراده و حق انتخاب است، بنابراین بشر مسئول خویش خواهد بود. به عبارت دیگر، از آنجا که اگزیستانسیالیسم بشر را مالک و صاحب اختیار آنچه هست قرار می‌دهد، بنابراین مسئولیت کامل وجود او را بر خود او مستقر می‌کند؛ چرا که اگر اختیار و آزادی اراده وجود نداشته باشد، مسئولیت معنایی نخواهد داشت». در کتاب احیای دین اجتماعی درباره سوسیال اگزیستانسیالیسم معنوی و لیبرال اگزیستانسیالیسم معنوی در نواندیشی دینی و نسبت الهیات دوبنی با آن دو سخن گفته شد.



**الاهیات امید:** «امید برای نخستین بار نقش مهمی را در نظریه اخلاق اگوستین (Augustine) ایفا کرد، یعنی جایی که به عنوان یکی از سه فضیلت الهیاتی ایمان، امید، محبت یا عشق نمایان شد. امید در الهیات مسیحی به عنوان یکی از سه فضیلت الهیاتی دارای نقشی محوری است. ظهور الهیات امید به دهه ۱۹۶۰ بر می‌گردد، وقتی که جنگ جهانی دوم به پایان رسید. شخصیت‌های برجسته الهیات امید عبارتند از: مولتمان، پاننبرگ، متز، و برانتل... یورگن مولتمان سردمدار الاهیات امید در مسیحیت با الهیات امید می‌خواست مشکل الهیات معاصر خود را حل کند و آن چند چیز بود: یکی تضاد بین فرابودگی و درون بودگی خدا، و دوم ناکارآمدی الهیات نظری در مقام عمل و زندگی مسیحی، و اینکه الهیات در مقام عمل فایده‌ای نداشت. از نظر عده‌ای خدا یا نماینده خدا در آینده می‌آمد و ملکوت خود را تشکیل می‌داد بدون آنکه انسان نقشی در آن داشته باشد. این الهیات تنها جنبه نظری داشت و هیچ نقش عملی در آن برای انسان لحاظ نشده

بود. اما از نظر الهیات امید، انسان در حال با امید به آینده، زمینه تحقق آن را فراهم می‌کند و در تحقق ملکوت دارای نقش است. الهیات امید یک الهیات معطوف به آینده برای منقلب کردن زمان حال است و تحول حال زمینه را برای ظهور ملکوت خدا در آینده فراهم می‌کند. ملکوت خدا کار خدا است نه انسان، اما خدا انسان را در این کار مشارکت می‌دهد تا دارای نقش باشد». در سنت نواندیشی دینی هدی صابر و شریعتی از الهیات امید تاثیر پذیرفته‌اند. در دفتر فلسفه اجتماعی به اهمیت این مقوله و راهبرد مدنظر در مکتب دوبنی پرداخته می‌شود.

**الهیات گفت‌وگویی:** به باور رسول رسولی‌پور «الهیات دیالوگی دست‌کم در سه شکل ارائه می‌شود که از حیث روش‌شناختی، جامعه‌شناختی و هستی‌شناختی است. الهیات دیالوگی از حیث روش‌شناختی، خداشناسی، بین‌الذهانی و میان‌انسانی به شیوه گفت‌وگو و اشتراک‌گذاری

آموزه‌های اندیشیده و تجربه‌های زیسته خدایاوران با یکدیگر است. گفت‌وگو با دیگری درباره باورهای الهیاتی‌مان، شیوه‌ای متناسب با واقعیت موجود خدایاوری‌های گوناگون و فرهنگ‌های مختلف در جوامع انسانی است. خدایاوریِ گفت‌وگویی نه برتری‌جویی و رقابت بر سر آموزه‌ها به شیوه مجادلات کلامی، بلکه جست‌وجویی مشترک برای دست یافتن به درک درستی از خدا، جهان و انسان با دیگر خدایاوران در فضای دوستی و احترام متقابل است. معمولاً در گفت‌وگوها طرفین می‌خواهند که امتیازات و برتری‌های خود در مناسک، آموزه‌ها و تجربه‌ها را بیان کنند که بر سر آموزه‌ها، جدل‌های کلامی صورت می‌گیرد و شاهد این مجادلات در گفت‌وگوهای مختلف بوده‌ایم. به جای این رویکرد، الهیات گفت‌وگویی یک جست‌وجوی مشترکی برای دست یافتن به درک درست است. عبارت جست‌وجو نشان می‌دهد که هنوز درک مطلق از خدا، جهان و انسان نداریم و این الهیات، یک الهیات در حال شدن و رشد کردن و کمال یافتن است و این

جست‌وجو فردی نیست، بلکه با باقی ادیان مشترک است تا بتوانیم با گفت‌وگوهایی که با یکدیگر می‌کنیم و تبادل آموزه‌ها و تجربه زیسته‌مان، به درک درست‌تری از خدا، جهان و انسان برسیم و فضای این گفت‌وگو نیز دوستی است.» مارتین بوبر و موریس فریدمن از سردمداران این نوع الهیات هستند. درباره رابطه من‌وتویی مارتین بوبر در فصل خداشناسی صحبت خواهد شد. سیره امام موسی صدر پیوند میان الهیات‌رهای‌بخش و الهیات گفت‌وگویی بود که در بینش، منش و روش او نمود یافته بود. شعار او گفت‌وگو، تفاهم، همزیستی بود. امام موسی صدر شاید نخستین ایرانی هوادار گفت‌وگو و ترویج و پایبندی به آن در عمل بود. امروز کانون گفت‌وگو از زیرمجموعه‌های موسسه امام موسی صدر در حال آموزش گفت‌وگو به ایرانیان است برای شکل‌گیری تفاهم و همزیستی. در دفتر فلسفه اجتماعی بیشتر به این مقوله پرداخته می‌شود.

بخشی از رویکردهای الهیاتی مدرن در پاسخ به مساله شر مطرح شده‌اند. در دفتر فلسفه اجتماعی به رویکردهای الهیاتی مدرن درباره مساله شر پرداخته شده و موضع الهیات دوبنی در این باره مشخص می‌شود.



---

## فصل سوم: خداشناسی

---



## صورت رفیق محتشم برای خدای بی صورت

در این نوشتار به ارائه تصویر خداوند در الهیات دوبنی مطابق آنچه تاکنون در نوشتارهای دفتر فلسفه دین آمد پرداخته می شود تا در ادامه نوشتارهای این فصل بتوان رابطه انسان با چنین خدایی را تبیین نمود. در نقد خدای نواندیشان متاخر (پس از انقلاب) گفته شد که این خدا یک خدای نامتشخص، کوچک مدار و اقلی با رویکرد الهیات سلبی رادیکال و رابطه عاشق و معشوق منفعلانه، خدای خصوصی سازی شده و به تعطیلات تاریخ فرستاده شده، یک خدای ناکارآمد در زندگی بشر است.

چنانچه در نوشتار نخست فصل الهیات شناسی آمد «نواندیشان دینی متاخر (سروش، شبستری، ملکیان و حتی یوسفی اشکوری) به نوعی الهیات سلبی رادیکال را در پیش گرفته اند که به باور ناقدان ارتباط گرفتن با چنین خدایی دشوار شده است.

الهیات دوبنی رویکردی تجمیعی نسبت به الاهیات سلبی و الهیات ایجابی دارد. خدایی که در عین منزّه بودن قابل ارتباط و اتصال بوده و در جهان شخصی و جهان پیرامونی حضوری پررنگ داشته باشد. ما به ناچار و به علت محدودیت‌های بشری و جهت تبدیل امور انتزاعی به انضمامی صورت‌هایی بر چهره خدای بی‌صورت می‌زنیم با علم بر این که خداوند ورای این صورت‌هاست. الهیات دوبنی به تجمیع تشبیه و تنزیه باور دارد و با الهیات سلبی رادیکال و الهیات تشبیهی بدون تنزیه ناسازگار است. در مبحث گونه‌های خداباوری با خدای ادیان ابراهیمی، همه‌خدایی و همه‌درخدایی سازگاری دارد و با نگاه انتقادی به وحدت وجود و همه‌درخدایی به توحید وجود به روایت اقبال لاهوری باور دارد. در مبحث تنوع ادیان نیز به پلورالیسم نجات باورمند است و با انحصارگرایی دوستانه و شمول‌گرایی نیز سازگاری دارد».



در نوشتار دوم فصل الهیات‌شناسی نیز گفت شد که مشکل دوم خدای نواندیشان متاخر خدای نامتشخص و ضعیف و منفعل است: «نواندیشی دینی متاخر در پس از انقلاب از فقه سنتی به طایفه رقیب یعنی عرفان سنتی پناه برد و تصور عاشقانه از خدا را برگرفت. عشق و شرمگینی عرفان سنتی، عاشقی و شرمگینی منفعلا نه است. زندگی عاشقانه با خداوند داشتن بدون دیدن اجتماع و خلاقیت، عاشقم بر همه عالم که همه عالم از اوست. حال این عاشقی کافیت؟ این شرمگینی کافیت؟ اینکه ما عاشق خلق و مخلوق باشیم و در برابر رنج‌های او، شرمگین باشیم اما کاری برای بهروزی آنان نکنیم، تنها آن‌ها را دوست بداریم و از وضعیت آنان متاسف باشیم. این خداپرستی در پی نجات فردی و فنای فی الله است، اما اولویت خدای رفیق رهگشا در پی نجات و رستگاری جمعی، بقا بالله و فنای فی الخلق جهت وصول الی الله است. صورت عاشق و معشوق را می‌توان به دو صورت سنتی و مدرن، منفعلا نه و فاعلا نه تقسیم نمود. رابطه عاشق

و معشوق منفعلانه برای رابطه با خداوند، همانند صورت عبد و مولا در جهان مدرن صورتی ناکارآمد است. رابطه عاشق و معشوق فاعلانه را می‌توان رابطه‌ای همکارانه و مشارکت‌جویانه با خدا و چنانچه در تقسیم‌بندی ملکیان آمد مبتنی بر همکاری طولی تعریف نمود. رابطه رفیق-رفیق، رابطه‌ای بود که هدی صابر مبتنی بر خدای رفیق راهگشا برای رابطه انسان و خدا تعریف کرده بود. او خدا را رفیق اول و آخر، رفیق اعلی، رفیق تیماردار و رفیق رهگشا می‌نامید. رابطه رفیق-رفیق رابطه عاشق و معشوق فاعلانه با خدایی حداکثری است. خداوند اینجا رفیق اعلی، رفیق محتشم است. صورت‌های خداوند یا صورت‌هایی است که با آن‌ها خود را به ما شناسانیده است و یا صورت‌هایی که ما خود بر او می‌زنیم در حالیکه واقفیم خدای ورای این صورت‌هاست. در مورد صورت‌های رابطه انسان و خدا نیز می‌توان چنین گفت. در این حالت بهتر این است در عین باور به خدای بی‌صورت به جای صورت غیبت و اختفا و خدای به مرخصی رونده و کوچک-

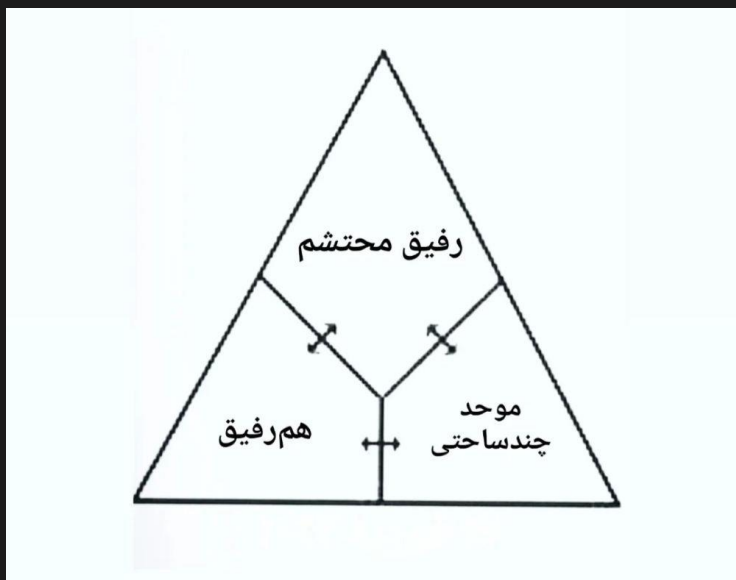
مدار برای سلوک به سمت خدا از مسیر خلق، صورتی مانند خدای رفیق محتشم بر خدای بی صورت زنیم در عین این حال که باور داریم خدا وراى همین صورت نیز هست. خدایی که از یک سو معشوق است و از یک سو حشمت و احتشام دارد، اما نامتشخص نیست، ضعیف نیست و کوچک مدار نیست. رابطه عاشق و معشوق منفعلانه نیست، عاشق و معشوق فاعلانه است، رفیقانه است. خدای فوق تشخص خدایی است که می تواند تشخص پذیرد، می تواند انسان وار یا نایمان وار تشخص پذیرد، می تواند صورت رفیق پذیرد، با جمع تشبیه و تنزیه دچار تناقض نشود و با توحید وجود به جای وحدت وجود فاعلیت و فردانیت انسانی را حفظ نماید، از این رو دینداران تجربت اندیش، معرفت اندیش و مصلحت اندیش به فراخور فهم و مرتبتهی که در دین داری می یابند می توانند در این چارچوب باورهای الهیاتی خود را سامان بخشند.»

خدای مصطفی چمران و هدی صابر هم معشوق است، اما معشوق منفعل نیست، ضعیف و دور از دسترس نیست، معشوق در صحنه است، رفیق رهگشاست، همراه نزدیک دست است، رفیق تیماردار است. محبوبان خداوند در قرآن چه کسانی هستند؟ خداوند فقط از نه گروه به عنوان محبوبان خود و با لفظ یحب نام می‌برد: صابران، متوکلان، متقین، متابعان رسول(ص)، توابین، مطهرین، محسنین، مقسطین و مجاهدین. نیمی از این صفات مربوط به انسان‌های در صحنه است، کوشش در جهان شخصی و جهان پیرامونی هر دو نزد خداوند مهم هستند. رفیقان خوب خداوند در قرآن چه کسانی هستند؟ «وَمَنْ يُطِيعِ اللَّهَ وَ الرَّسُولَ فَأُولَئِكَ مَعَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ وَ الصَّادِقِينَ وَ الشُّهَدَاءِ وَ الصَّالِحِينَ وَ حَسُنَ أُولَئِكَ رَفِيقًا»؛ و کسی که خدا و پیامبر را اطاعت کند، (در روز رستاخیز)، همنشین کسانی خواهد بود که خدا، نعمت خود را بر آنان تمام کرده، از پیامبران و صدیقان و شهدا و صالحان و آنها رفیق‌های خوبی

هستند». باز هم تابعین خدا و پیامبر، پیامبران، صدیقان (وفا کنندگان به عهد و پیمان، یک‌رنگی در ظاهر و باطن)، شهدا (کشته‌شدگان ایثارگر در راه خدا، برای رهایی خلق و راستی و درستی)، نیکان و پاکان و درست‌کرداران. ما انسان‌ها هم‌رفیق (در اصطلاح علم فتوت کسانی را گویند که منسوب به یک پدر یا یک جد باشند) یکدیگریم، هم‌رفیقانی که در تلاش برای بهتر شدن و خداگونگی با خدمت به یکدیگر تلاش می‌کنیم رفیقان نیکویی برای خداوند شویم. رفیق الله و خلیل الله شویم. بنابراین تصویر مثلث خدا، خلق، خود، تبدیل به رفیق محتشم، هم‌رفیق و موحدچندساحتی می‌شود و خداگونگی تبدیل به رفیق‌الهی و خلیل‌الهی. در ادامه این فصل بیشتر درباره چگونگی رفیق الله و خلیل الله شدن سخن گفته خواهد شد.

درباره نسبت خدا و بشر در فصل انسان‌شناسی و درباره نسبت خدا و هستی در فصل هستی‌شناسی در جلد بعدی این دفتر سخن گفته خواهد شد.

این فصل درباره رابطه انسان با خداوند، رابطه موحد چندساحتی با رفیق محتشم سخن گفته می‌شود.



تصویر مثلث خدا، خلق، خود در الهیات دوبنی

## رابطه من و تویی با هم رفیق و رفیق محشتم

در سه در نوشتار نخست از فصل خدانشناسی به تصویر خداوند در الهیات دوبنی پرداخته شد. اما نحوه رابطه رفیق-رفیق موحدچندساحتی با هم رفیق و رفیق محشتم در مثلث خدا، خلق، خود چگونه است؟ در این نوشتار به این موضوع پرداخته می‌شود.

### رابطه میان انسان و خدا در قرآن

به تعبیر محسن کدیور در قرآن « از چهار نوع رابطه میان انسان و خدا بحث شده است: رابطه وجودی، رابطه بندگی، رابطه اخلاقی و رابطه تبلیغی». مقصود او از رابطه وجودی رابطه یک خالق با مخلوق خود است که وجود مخلوق از خالق است. این رابطه، رابطه‌ای یک‌طرفه است. اما رابطه تبلیغی به باور کدیور دو طرفه و گفت‌وگویی است. او این رابطه را به دو دسته رابطه تبلیغی زبانی/شفاهی که خود

به دو صورت از بالا به پایین مانند وحی و خواندن قرآن و از پایین به بالا مانند دعا رابطه تبلیغی غیرزبانی/غیرشفاهی که خود به دو صورت از بالا به پایین یعنی تنزیل آیات تکوینی، مخلوقات و آیات و نشانه‌های خدا (سیر آفاق) و از پایین به بالا مانند عبادات غیرزبانی مانند روزه (سیر انفس) تقسیم می‌کند. نماز و حج نیز مثال‌هایی دوجنبه‌ای هستند که هم شفاهی و هم غیرشفاهی می‌باشند. می‌توان بن اجتماعی را نیز در این رابطه لحاظ کرد و در حالت دوبنی انفاق، قیام به قسط و... نیز می‌توانند در رابطه تبلیغی غیرزبانی/غیرشفاهی قرار گیرند. در ادامه به چگونگی شکل‌گیری این رابطه گفت‌وگویی و دوطرفه پرداخته خواهد شد.

### سطوح ارتباط میان انسان و خدا

مارتین بوبر (۱۹۶۵.۱۸۷۸) فیلسوف و نویسنده یهودی اتریشی معروف به فیلسوف گفت‌وگو بود. او بر این باور بود که اندیشه و زندگی مدرن، انسان را از خویشتن اصیل و راستینش، اشخاص دیگر،



طبیعت و خدا بیگانه و دور کرده است. بوبر زندگی را مواجهه‌ای می‌دانست میان انسان و دیگری، از دید او «..هر زندگی واقعی مواجهه است، مواجهه‌ای میان انسان و دیگری. در این مواجهه، فرد با حفظ وجود مستقل خویش، مبادرت به ایجاد رابطه با دیگری می‌کند اما اینگونه نیست که در دیگری مستحیل شود...» و در این مواجهه بر نقش گفت‌وگو تاکید می‌کند. «..گفت‌وگو ارتباط گفتاری خاصی در نظر گرفته می‌شود که از دیگر ارتباطها مانند تک‌گویی، مشاجره، مناظره، مذاکره، بحث، گپ و... متمایز است. هرکس گام در راه گفت‌وگو می‌گذارد، نقطه عزیمت خویش را «ندانستن» قرار می‌دهد و چون می‌داند که گفت‌وگو از «شنیدن» آغاز می‌شود، جسارت ورود به عرصه‌های ناشناخته را دارد...». سطوح ارتباط انسانی از دید او از سه سطح «رابطه من و آن»، «رابطه من و شما» و «رابطه من و تو» تشکیل شده است. او برترین نوع ارتباط را رابطه من و تو می‌داند. در فلسفه او «..در رابطه سطح نخست انسان‌ها برخوردی کاملا ابزاری

با هم دارند. در این نوع از رابطه برخورد مبتنی بر اعتماد متقابل وجود ندارد و افراد با یکدیگر مانند اشیا برخورد می‌کنند. رابطه سطح دوم یعنی «من و شما» اکثر تعاملات انسانی را دربر می‌گیرد. در این سطح از رابطه افراد به واسطه نقشی که دارند به رسمیت شناخته شده و فردیت آنها در ارتباط نقشی ندارد. به باور بوهر جهان رابطه‌ها در سه فضا واقعیت پیدا می‌کند: نخست در فضای زندگی با طبیعت. در اینجا رابطه در تاریکی است و در مقابل زبان گفت‌وگو قرار دارد. موجودات طبیعی از مقابل ما عبور می‌کنند، ولی نمی‌توانند رو به سوی ما قدم بردارند. تویی که آنها را خطاب می‌کنیم در آستانه زبان گفت‌وگو متوقف مانده است. دوم، در فضای زندگی با انسان‌ها. در اینجا رابطه روشن است و به زبان گفت‌وگو هم وارد می‌شود. ما می‌توانیم، هم انسانی را تو خطاب کنیم و هم از طرف انسانی، تو خطاب شویم. سوم، در فضای زندگی با موجودات روحی و معنوی. در اینجا رابطه، نوری است در پس تاریکی. زبان گفت‌وگو ندارد، ولی زبان لازم را خلق

می‌کند. ما تویی را در کلام نمی‌شنویم، ولی احساس می‌کنیم که مخاطب واقع شده‌ایم. جواب ما هم نه در کلام ما، بلکه در تمام وجود ما، در افکار و کردار و خلاقیت‌های ما به صدا می‌آید. شاخص‌ترین نوع ارتباط و عالی‌ترین شکل گفت‌وگوی انسانی از نظر بوبر «ارتباط من و تو» است. در این سطح از ارتباط به فردیت و تمامیت افراد و انسان‌ها اهمیت داده می‌شود و طرفین این رابطه یکدیگر را موجوداتی ارزشمند دیده و تمام مکنونات قلبی را برای همدیگر فاش می‌کنند. این رابطه در معنای ژرف خودش همانند رابطه‌ای است که خداوند با انسان‌ها و انسان‌ها با خداوند دارند.. بنابراین به زعم بوبر، همه وجوه و سطوح ارتباط انسان با جهان پیرامونش گفت‌وگویی است، اما معلوم نیست که چرا او در جهان مدرن از این گفت‌وگو دست کشیده است». به تعبیر مسعود سیف فلسفه هم سخنی مارتین بوبر شامل بحث در باب دو نسبت اساسی انسان با جهان است: «.. یکی نسبت «من- آن» که جهان تجربه را بنا می‌کند و دیگری نسبت «من- تو» که

جهانی را بنا می‌کند که بوبر آن را جهان نسبت می‌نامد. جهان تجربه، جهانی است که در آن انسان موجودات را به عنوان ابژه‌هایی تلقی می‌کند که باید آن‌ها را در مورد تجربه و مورد استفاده قرار دهد و جهان نسبت، جهانی است که در آن انسان موجودات را به عنوان سوژه‌هایی تلقی می‌کند که باید با تمام وجود خود به درون نسبت هم‌سخنی با آنها وارد شود..» . به باور او این هم‌سخنی در جهان مدرن دشوار شده است، به تعبیر صدیق قطبی «.. بوبر، اثر معروف دیگری دارد با نام «کسوف خدا» که در آن از غیبتِ خدا در افقِ انسان جدید سخن می‌گوید و شیء‌واره دیدن جهان و سیطره‌ی ذهنیت‌گرایی را از اسباب این کسوف و نابینایی معنوی برمی‌شمرد. رویارویی انسان عصر جدید با هستی نه به مثابه‌ی «تو» که در مواجهه می‌توان با آن تماس حقیقی برقرار کرد، بلکه به مثابه‌ی «آن» است که در آن هویت مستقل، ناگشودنی و رازآلودی وجود ندارد و همه چیز شناختنی و تبعاً صاحب‌کردنی است..».

الاهیات گفت‌وگویی به نوعی خود یک الهیات دوبنی است، یک بن وجودی دارد و یک بن اجتماعی. به باور رسول رسولی‌پور «.. این الهیات را دست‌کم از دو حیثیت ..می‌توان طرح نمود: از حیث هستی‌شناختی و از حیث جامعه‌شناختی. “دیالوگ” در معنای هستی‌شناختی، نه به معنای شیوهی گفت‌وگویی در معرفت، بلکه به عنوان بیان یک هویتِ ارتباطی (relational) است. الاهیات دیالوگی در این بستر به معنای سخن گفتن از خدا، جهان و انسانی است که در “ارتباط”، هستی و هویت می‌یابند. مارتین بوبر در کتاب ‘میان من و تو’ از این گونه الاهیات سخن گفته است. اما دیالوگ در معنای جامعه‌شناختی آن، نوعی هم‌افزایی در حل یک معضل است؛ این معضل می‌تواند یک معضل دینی، یک معضل و بن‌بست سیاسی، یک معضل نظامی و جنگ و خون‌ریزی، و یا یک معضل اقتصادی باشد. امام موسی‌صدر دست‌کم در مجموعه‌ی فراهم آمده با عنوان ‘ادیان در خدمت انسان’، چنین رویکردی به الاهیات را به ما معرفی می‌کند.. «.

دفتر فلسفه اجتماعی مکتب دوبنی رویکرد جامعه‌شناختی الهیات گفت‌وگویی با تاکید بر سیره امام موسی صدر مورد بررسی قرار می‌گیرد.

رابطه من-تویی با خداوند تنها در فضای مثلث خدا، خلق و خود امکان پذیر است که در نوشتارهای پیشین به تشریح این مثلث پرداخته شد. مثلی که در این جلد به روایت الهیات دوبنی تبدیل به مثلث موحد چندساحتی، هم‌رفیق، رفیق محشتم شد. رابطه میان هر یک از اجزای خدا، خلق، خود با یکدیگر یک رابطه گفت‌وگویی و من-تویی است. به تعبیر یاسر میردامادی بر اساس فلسفه‌ی گفت‌وگویی مارتین بوبر «..خدا تنها موقعی برای آدمی خدا است که به حضور در آید، به رابطه من-تویی درآید و الا ایده‌ای است شیءوار و غایب..». صدیق قطبی بر این باور است که مطابق فلسفه بوبر با تنها هنگام شرکت کردن در با همه وجود در هستی دیگری می‌توان رابطه من-تو برقرار ساخت. به باور او «ایمان حرف زدن درباره‌ی خدا نیست.

حرف زدن با خداست. تحلیل نیست، مواجهه است. این درخشان‌ترین پیام مارتین بوبر در عرصه‌ی الهیات است. ایمان نمی‌تواند به صیغه‌ی غایب از خدا حرف بزند. ایمان، گفت‌وگو با «تو»ی سرمدی است. کسانی گمان می‌برند که در حال گفتگو با خدا هستند، اما خدا برای آنها هنوز «تو» نشده است، «آن» است. وقتی ارتباط با دیگری به شیوه‌ی تحلیل ذهنی و مقوله‌بندی باشد، ارتباطی شیءوار و «من-آن» است. تنها وقتی با همه‌ی وجود در هستی دیگری مشارکت کنیم، ارتباط «من - تو» پیدا کرده‌ایم. حرف زدن با خدا، مغایرتی با حرف زدن با دیگران ندارد. ما از طریق حرف زدن با هر چیز، می‌توانیم با خدا گفتگو کنیم. اما تنها و تنها وقتی که حرف زدن ما نه از تبار «من - آن»، بلکه «من\_تو» باشد..». این ارتباط اما بدون ارتباط با خلق و مخلوقات میسر نمی‌شود. «..به باور مارتین بوبر، نزدیک شدن به خدا به معنی فاصله گرفتن از مخلوقات نیست. هر نزدیکی و تماس اصیلی، دراز کردن دستی به سوی هستی جاودانه و به پیشواز

نفخه‌ی حیات ابدی رفتن است.. مارتین بوبر قایل است که ارتباط با خدا به معنی نادیده‌گرفتن جهان و دیگر پدیده‌ها نیست، بلکه تماشای آنها در خداست. نه روی‌گردانی از دنیا و نه خیره شدن به دنیا، هیچ‌یک. تنها مشاهده‌ی جهان در خدا.. نگاه مارتین بوبر در تقابل با نگاه معروفی است که روی‌آوری به خدا را مستلزم روی‌گردانی از غیر خدا می‌داند. به باور او مسیر عادی زندگی را نباید در طلب خدا ترک کرد. خدا را باید در مسیر طبیعی و عادی زندگی جست.. بوبر می‌گوید وقتی جهان می‌تواند ما را از خدا جدا کند که با آن به مثابه شیء مواجه شویم و در پی تجربه و شناخت جهان و سودبُردن از آن باشیم. آن وقت جهان را تنها شیء دانسته‌ایم و مواجهه‌ی من-آن داریم.. «آن» دیدن جهان، یعنی در برابر جهان ایستادن و با حفظ فاصله به تحلیل، سنجش و سپس استفاده از آن پرداختن. «آن» وقتی است که با هستی مطلق دیگری مواجه نمی‌شویم. هر وقت دیگری و جهان را ابزاری برای ارضای مطامع خود دیدیم، از خدا دور شده‌ایم..



مارتین بوبر بر این باور است که یا انسان می‌تواند رابطه‌ی «من-تو»یی برقرار کند و یا نمی‌تواند. نمی‌شود با خدا رابطه‌ی «من-تو»یی داشت و آن‌وقت با جهان رابطه‌ی ابزاری و «من-آن»ی برقرار کرد.. برای یک ارتباط اصیل، استقلال «من» ضروری است، آنچه باید رها شود استقلال من نیست، بلکه میل به تحمیل، اعمال قدرت و مهار سیالیت است. حیات در گرو پویایی و پیش‌بینی‌ناپذیری است و هر وقت خواهان استقرار دیگری در مختصات معینی باشیم، او را بدل به شیء و یا همان «آن» کرده‌ایم.. ارتباط من-تو تمام وجود انسان را درگیر می‌کند. به‌عنوان مثال، در یک مواجهه‌ی من-تو چنین نیست که من در حال صحبت با فرد دیگر، درباره‌ی چیز دیگری فکر کنم. تمام وجود من غرق در ارتباط است. من و تو، حاکی از نگرش کل انسان است و ذهن تقسیم‌شده را نفی می‌کند...». از این رو به باور صدیق قطبی بوبر را می‌توان پایه‌گذار «الاهیات مواجهه» دانست. «..اهمیت اصلی اندیشه‌ی مارتین بوبر، توجه چشمگیری است که به «دیگری»

دارد. از منظر او، «دیگری» به ما امکان تحقق خود و تجربه‌ی حیات واقعی را می‌بخشد: «من برای «شدن» به «تو» یی احتیاج دارم و وقتی من «شدم»، «تو» می‌گویم. حیات واقعی، هنگامه‌ی مواجهه است.» در الاهیات مواجهه، شناخت خدا از طریق ارتباط حضوری و زنده‌ی «من-تویی» با او ممکن می‌شود و نه با استدلال‌های ذهنی. خدا را می‌توان خطاب کرد اما دربارهی او نمی‌توان سخت گفت. از این‌رو، ایمان نمی‌تواند به صیغه‌ی غایب از خدا حرف بزند. ایمان، گفت‌وگو با «تو» یی سرمدی است. آنچه بوبر با ما در میان گذاشت این بود که ارتباط با خدا از رهگذر ارتباط اصیل و وجودی با دیگر انسان‌ها محقق می‌شود... در نگاه بوبر، خدا از طریق ارتباطی که با انسان‌های فانی برقرار می‌کنیم به ما گوش می‌سپارد.. هر ارتباط و تماس اصیلی، دراز کردنِ دستی به سوی هستیِ جاودانه است.. ارتباط با «تو» یی سرمدی از طریق ارتباط با «تو» یی سرمدی جاری در هر موجودِ فانی ممکن می‌شود. هر وقت آنچه را که پیشاروی ماست، به هیئتِ «تو»

ببینیم و با هستیِ رازآمیز و یگانه‌ی او که جز در مواجهه مستقیم نمایان نمی‌شود، تماس پیدا کنیم، روزنه‌ای به آن «تو»ی سرمدی که خداست، خواهیم یافت».

به باور الهام غزازی تحقق من در فلسفه بوبر نیازمند حضور دیگری است. به باور او «من» مفهوم «من» همزمان با ظهور «دیگری» پدیدار می‌شود، پس بدون «دیگری» که می‌تواند «آن» یا «تو» باشد، «من» وجود ندارد. البته بدون «من» نیز «دیگری» نمی‌تواند وجود داشته باشد. «دیگری» در نسبت «من-آن» بصورت «آن» ظاهر می‌شود که ظهوری کامل نیست، بلکه صرفاً بعنوان متعلق حاضر می‌شود و به همین دلیل «من» نیز بطور کامل تحقق نمی‌یابد. درحالی‌که در نسبت «من-تو» دیگری به طور کامل و در تمامیت خود ظاهر می‌گردد و همین امر موجب می‌گردد تا «من» نیز ظهوری کامل داشته باشد (بوبر معتقد است انسان تنها در صورت برقراری رابطه‌ای دوسویه و بی‌قید و شرط

«من- تو» می‌تواند به شناخت درستی از خود دست یابد و از این طریق استعدادها و توانایی‌های بالقوه خود را بالفعل سازد. این نوع رابطه به حیات بشری معنویت می‌بخشد و منجر می‌گردد تا به هستی درونی وجود دست یابد. (بر طبق توضیحات پیشین هیچ «من» مستقلی وجود ندارد، «من» تنها با پانهادن در یکی از این دو حوزه می‌تواند ظهور یابد. (بنابراین «من» جهت ظاهر شدن مراحل را پشت سر می‌گذارد. اولین مرحله برای متجلی شدن ایجاد رابطه است. «من» همراه با «دیگری» ظاهر می‌شود در مرحله بعد برای نخستین بار «من» در مواجهه با دیگری در می‌یابد که خود یکسوی این رابطه است..».

از نظر بوبر، انسان امیدوار به برقراری رابطه‌ای دو سویه میان انسان و خدا است. رابطه‌ای که در آن استغراق رخ نمی‌دهد، بلکه در عین حفظ استقلال فردی رابطه‌ای عمیق و دوطرفه صورت می‌پذیرد و (از جمله ویژگی‌های آن گفتگو، گشودگی، رابطه‌ای

بی‌واسطه، همدلی و دوسویه بودن است. بالاترین درجه رابطه «من-تو» همان ارتباط انسان با خدا، یا «تو»ی ابدی است (بوبر معتقد است بستر رابطه انسان با خدا از طریق رابطه میان انسان با «دیگری» در حوزه «من-تو» رخ می‌دهد، بنابراین برقراری رابطه «من-تو» با دیگری انسان را به «تو»ی ابدی که همان خداوند است می‌رساند. انسان در برقراری رابطه با دیگری به استعدادهای بی‌همتا و نهانی خود پی می‌برد که از این طریق به بارقه الهی دست می‌یابد و به این امر منجر می‌گردد تا فرد وجود خداوند در این جهان را به حقیقت دریابد ((در واقع «تو»ی متناهی فرد را بسوی «تو»ی نامتناهی هدایت می‌کند. «تو»یی که هرگز به «آن» بدل نمی‌شود. بنابراین وقتی انسان «تو» می‌گوید در نهایت مقصودش «تو»ی سرمدی است. ورود به رابطه منحصر به فرد و بی‌همتا با خداوند، مستلزم برقراری رابطه در حوزه «من-تو» است. لازم نیست که جهان نفی شود، فقط باید آن را در مقام واقعی خودش قرار داد تلاش جهت نفی جهان یا به تملک

در آوردن جهان انسان را به خدا نزدیک نمی‌کند. جهت رو در رو شدن با خدا باید جهان را در خدا دید. از نظر بوبر، برقراری رابطه با خداوند به معنای جز خدا هیچ چیز ندیدن و همه چیز را در خدا دیدن است؛ یعنی، هیچ چیز جز خدا نخواستن و همه چیز را در خدا یافتن است. رابطه با خداوند یعنی همه عالم را «تو» دیدن. پس هنگامی که «من» با تمام وجود وارد رابطه ی «من-تو» میشود امر غیرقابل جستجو حضور می‌یابد: «پاسخ به «تو» مانند رودهایی می‌ماند که نهایتاً به دریا می‌رسد که همان «تو»ی ابدی است». از نگاه بوبر، خداوند خود را به عنوان امری شخصی تنزل نداده، بلکه به عنوان شخص مطلق به درون رابطه وارد می‌کند. بوبر بی‌شک به عنوان شخصی موحد و مذهبی مجزا از فیلسوفان رادیکال است، فیلسوفانی که خداوند را صرفاً امر خیالی و یا انتزاعی می‌پندارند که قابل شناخت نیست، چه بسا چنین تعبیری از خداوند دلسرد کننده باشد. بوبر خداوند را می‌شناسد و امیدوار به برقراری رابطه‌ای دوسویه میان انسان و

خدا است، رابطه‌ای که در آن استحلال صورت نمی‌گیرد و درعین حفظ استقلال فردی رابطه‌ای عمیق و دوطرفه شکل می‌گیرد. خدایی که بوبر ترسیم می‌کند خدایی است که می‌توان در هر لحظه و در هر زمان با او گفتگو کرد و او را مورد خطاب قرار داد. چنین خدایی قابل جستجو نیست زیرا در همه جا حضور دارد و نیازی نیست که بخواهیم او را در جای خاصی بیابیم. ازسوی دیگر بوبر از انسانی سخن می‌گوید که واجد شرایط برقراری رابطه با خداوند است، بدین معنا که خلقتش به گونه‌ای است که می‌تواند با خداوند رابطه‌های دوسویه و حتی عاشقانه برقرار سازد. بوبر معتقد است انسان ویژگی‌های دوگانه‌ای دارد و این دوگانگی به دلیل نوع آفرینش اوست. زیرا انسان از عالم بالا به عالم مادون فرو فرستاده می‌شود. به زبان دیگر، او در کیهان به دنیا می‌آید و یک وجود فوق‌کیهانی به او عطا می‌شود که همان روح است. انسان ذاتاً خوب یا بد نیست، بلکه با داشتن اراده انتخاب می‌کند چه باشد. بوبر معتقد است در انسان شناسی فلسفی

برای دستیابی به تمامیت انسان با ویژگی‌های عینی و وجودی سروکار دارد و برای حصول به مقایسه کرد. در این صورت به جایگاه حقیقی انسان دست خواهیم یافت. از نظر بوبر انسان می- یک شناخت کامل از انسان، باید او را وارد طبیعت کرد و با سایر مخلوقات زنده و ذیشعور دیگر تواند به اختیار خود در دو وضعیت متفاوت قرار گیرد، یا در حالت «من - آن» یا «من - تو». انسان که همان «من» محسوب میشود می‌تواند با دیگری که شخص انسانی یا امری طبیعی یا وجودهای روحانی مانند آثار هنری و خداوند باشد، رابطه «من - تو» یا «من - آن» برقرار سازد. البته قابل ذکر است که با خداوند در حوزه «من - آن» رابطه حاصل نمی‌شود. بالاترین نزاع و دغدغه انسان این است که در زندگی به سوی رابطه «من - تو» سوق یابد و آنچه در این مواجهه فرا می‌گیرد از اهمیت بالایی برخوردار است. اگر مردم تلاش کنند تا چنین حیاتی داشته باشند وجود انسانی را متحول می‌سازند. از نظر هستی‌شناسی «من» دیگر یک اگو ابتدایی نیست. «من» به وسیله



رشد دادن وجودهای دیگر، یعنی برقراری رابطه، خود را رشد می‌دهد. وقتی «من» در یک وضعیت «من - آن» قرار گیرد، این امر خصایص وجودی «من» را تخفیف می‌دهد، هر چند که در حال کوشش‌های علمی باشد، اما وقتی شخص براساس ویژگی‌های «من - تو» حرکت می‌کند «من» کاملاً با جهان و حتی موجودات روحانی ارتباط برقرار می‌سازد. پس یکی از ویژگی‌های فردی انسان از نظر بوبر داشتن اراده است که بر اساس انتخاب خود تصمیم می‌گیرد به کدام سو برود. همچنین انسان شدن و تکامل «من» وابسته به «دیگری» است. دیگری رکن اساسی در شکوفایی استعدادها و توانایی‌های «من» ایفا می‌کند و چه بسا انسان تا با «دیگری» مواجه نشود، نمی‌تواند «من» باشد. همچنین، «دیگری» منجر به سوق دادن انسان به سوی خداوند می‌شود؛ زیرا نوع آفرینش انسان به گونه‌ای است که فطرتاً میل به برقراری رابطه با خداوند دارد. البته اختیار آن را نیز دارد که بر خلاف میل خویش عمل کند. در این مورد بوبر می‌گوید:

«انسان موجودی است که فطرتاً می‌تواند خداوند را در وجودش دریابد و زندگی احضاریه و دعوتنامه‌ای از سوی خداوند برای انسان است. پس هر انسانی وجود یگانه خود را بعنوان ذره‌ای از وجود خداوند دریافت می‌کند و مسئول است تا آن را در کلیتش تحقق بخشد» .

در نوشتارهای نخست گفته شد عرفان اجتماعی نسب‌هایی از عرفان خراسانی می‌برد و از عرفان ابوالحسن خرقانی نیز سخن گفته شد. «رابطه ی انسان و خدا در عالی‌ترین و ناب‌ترین شکل ممکن در میراث عرفانی ما بازتاب یافته است . اقوال و آثار بزرگان تصوف، مشحون از عاشقانه‌ترین و صمیمی‌ترین گفتگوها میان انسان و خداست. در این میان، در مقامات‌های به جا مانده از ابوالحسن خرقانی – که یکی از عرفا و بزرگان نامبردار تصوف محسوب می‌شود – رابطه ی انسان و خدا به زیباترین و ناب‌ترین شکلی در قالب من و تو کردن‌ها با خدا تجلی پیدا کرده است.» . شفיעی کدکنی در

این رابطه من‌وتویی از نوعی بی‌پروایی و گستاخی در ارتباط با خداوند نام می‌برد که در دیگر عرفا دیده نمی‌شود. به تعبیر او «..وقتی به جوهر اندیشه‌ی اینان می‌نگریم، نوعی گستاخی و بی‌پروایی در عرصه‌ی الاهیات و تجارب روحانی ایشان به ویژه در ارتباط مستقیم با حق تعالی می‌بینیم.. در نگاه بوالحسن، همه چیز با معیاری کیهانی و کهکشانی سنجیده می‌شود. چنان است که گویی او، در هنگام سخن گفتن، از عرش به جهان می‌نگرد و کاینات را زیر نظر دارد و از چشم انداز او که نوعی معیت با حق است، منظومه‌ی هستی در دل عارف حضوری آشکار و روشن دارد که می‌توان در یک آن، همه‌ی کائنات را پیش چشم داشت...گستاخی و صمیمیت او با خدای سبب شده است که در درون او لحظه‌هایی بگذرد که در ادبیات عرفانی جهان هم تا ندارد... او “جوانمرد شوریده حال درس خوانده بود...».

خداوند در قرآن راه شناخت خود را سیر در آفاق و انفس معرفی نموده است که نشانه‌هایش را در آن‌ها قرار داده است: «سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَ فِي أَنْفُسِهِمْ». عرفا جهان را عالم کبیر (جهان آفاقی و ظاهری) می‌نامیدند و انسان را عالم صغیر (جهان انفسی و باطنی) و برای شناخت خدا معتقد به دو سفر ظاهری و باطنی به طور توأمان بودند، سیر در آفاق (جهان ظاهری) و سیر در انفس (جهان باطنی) که سیر در جهان برونی، مشقت‌ها و مشاهده‌های این سیر و سفر را زمینه و کمک‌دهنده به سفر درونی و باطنی می‌دانستند. آنان معتقد بودند که انسان نسخه‌ی جامع تمام عوالم وجودی است. یعنی بدن خاکی او از عالم ماده، قوه خیال او از عالم ملکوت، قوه عقل او از عالم جبروت و نفس او از عالم لاهوت است. شناخت جهان و شناخت جان، سیر جهان و سیر جان، سفر در جهان و سفر در جان: از مراتب دانی نفس به مراتب عالی آن... بعد از معرفت و سیر و سفر و سلوک، سالک خواهد دید که هر آنچه هست در برون و درون، تنها خداست. «سَنُرِيهِمْ

آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ  
الْحَقُّ...» (فصلت / ۵۳). «ما در آینده نزدیکی آیات  
خود را در اطراف جهان و در درون جانشان به آنان  
نشان خواهیم داد، تا برایشان روشن شود که قطعاً  
او حق است...» سیر آفاقی و انفسی موحدان  
چندساحتی دوبنی است و در تلازم با یکدیگر. به  
تعبیر روئین عطوفت «.. شاهراه عرفان، برابری و  
آزادی از مسیر «جان، جامعه و جهان» می‌گذرد. اگر  
قرار است جهان تغییر کند باید ابتدا از جان آغاز  
کرد...» .

### رابطه من‌وتویی با رفیق محشتم

درباره رفیق محشتم گفته شد که خدایی  
فوق‌تشخص است، اهل همکاری، مشارکت و رابطه  
دوسویه است و از مسیر خلق باید به او رسید.  
خدایی که سالک مطابق ایده توحید وجود در او  
مستحیل نمی‌شود و فردانیت خود را از دست  
نمی‌دهد. آنچه در رابطه من‌وتویی بوبری با خداوند  
در این نوشتار آمد همگی قابل تطبیق با رابطه رفیق-

رفیق موحد چندساحتی با رفیق محترم است که نقش رابطه با خلق و همرفیق نیز در آن نادیده انگاشته نمی‌شود. بنابراین موحد چندساحتی سالکی است که رابطه من و تویی با رفیق محترم و همرفیقان خود برقرار می‌سازد. در نوشتارهای بعدی به نحوه مواجهه انسان و خدا پرداخته می‌شود.

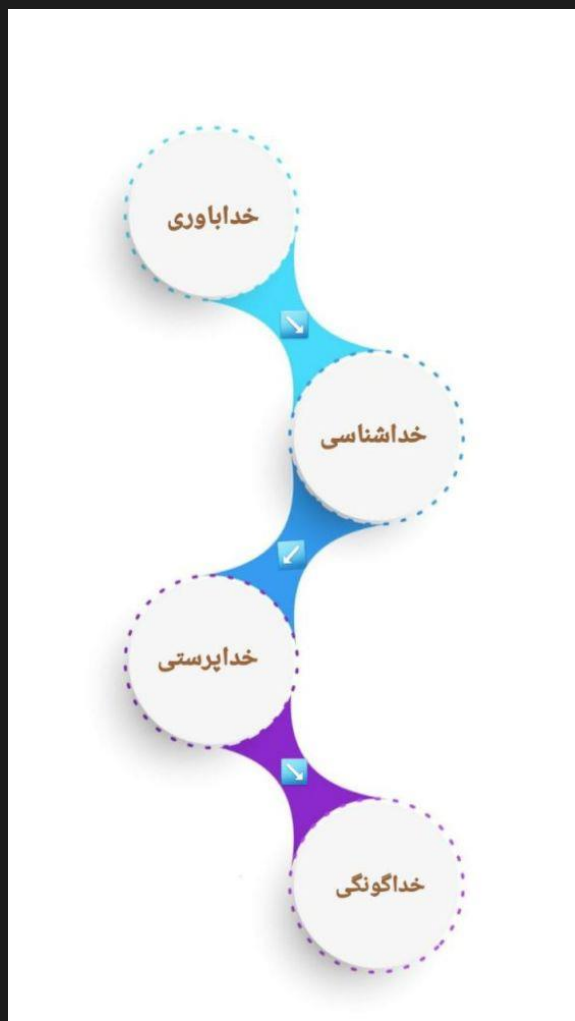
## پرستش و عبادت رفیق محتشم

در فصل خداشناسی، خدای رفیق محتشم به عنوان صورت خدای الهیات دوبنی معرفی شد، خدایی با نام رفیق، اما رفیقی که محتشم است و حشمت و احتشام دارد. یک خدای حداکثری که انسان با او رابطه‌ی صاف‌دلانه، مستمر، همه‌گامی و استراتژیک دارد و خدایی اهل همکاری و مشارکت است. خدای رفیق محتشم خدایی فوق‌تشخص است که می‌تواند جهت ارتباط با بشر تشخیص نیز پذیرد. رابطه بشر با خدا در این تلقی رابطه عاشق و معشوق فاعلانه مبتنی بر همکاری طولی است که می‌توان آن را رابطه رفیق-رفیق نامید. تصویر مثلث خدا، خلق، خود، تبدیل به رفیق محتشم، هم‌رفیق و موحدچندساحتی می‌شود که رابطه من‌وتویی میان این سه برقرار است.

کاووس کیانی خداخواهی در نگاه شریعتی را دارای چهار مرحله‌ی خدا‌باوری، خداشناسی، خداپرستی و

خداگونگی می‌داند. از دید او خداخواهی در دیدگاه عبارت است از «.. اول، “خداباوری”، یعنی باور به وجود و حضورِ خدایی، که معنای هستی، و خالق و هادی و حاکم بر آن است. دوم، “خداشناسی”، یعنی شناختِ صفاتِ خدایی، که همان ارزش‌های انسانی \_ خدایی است. سوم، “خداپرستی”، یعنی پرستشِ آن ارزش‌های انسانی\_ خدایی با همه‌ی وجودِ خویش. و چهارم، “خداگونگی”، یعنی تلاشِ عاشقانه و مخلصانه، درتحققِ همین ارزش‌ها، در خویش، در راستای خُلق و خوی خدایی گرفتن، و “خویشتنِ خویش” را خدایی ساختن و خداگونه شدن. و به تعبیرِ اقبالِ لاهوری، با اتصافِ به صفات و ارزش‌های انسانی\_ خدایی، در صدفِ خویش، گوهر ساختن، و دُرِدانه‌ی اقیانوسِ وجود شدن..». تاکنون در مجموعه نوشتارهای پیشین به مراحل اول و دوم و چهارم پرداخته شده است که در ادامه به اختصار به آن اشاره می‌شود. در این نوشتار به مرحله سوم پرداخته می‌شود.





شکل ۱ - چهار مرحله خداخواهی

## ۱) خداباوری در الهیات دوبنی

در مرحله خداباوری چنانچه در نوشتارهای پیشین و در مبحث گونه‌های خداباوری آمد الهیات دوبنی « با گونه‌های خداباوری خدای ادیان ابراهیمی، همه‌خدایی و همه‌درخدایی سازگاری دارد و با نگاه انتقادی به وحدت وجود و همه‌درخدایی به «توحید وجود» به روایت اقبال لاهوری باور دارد». کیانی در توضیح توحید وجود می‌نویسد «... در اندیشه‌ی شریعتی و اقبال، ما به «وحدت وجود» باور نداریم، بلکه، به گفته‌ی اقبال، به «توحید وجود» باور داریم. ما به دنبال «فناء فی‌الله» نیستیم، بلکه، در پی «سیر الی الله» هستیم. ما به دنبال «بی‌کسی» نیستیم (از خود بیگانه شدن / «خود» را حس نکردن / الیناسیون توسط خدا)، بلکه، به دنبال تحقق هویت انسانی مستقل «خویشتن خدایی خویش»، هستیم. ما در پی آن نیستیم که، قطره‌ای بی‌هویت (هیچ کس) در دریای وجود باشیم. ما، هرچند که، «در آغاز»، قطره‌ای بودیم، که از آن دریا

چکیده شدیم (انا لله)، و در نهایت می‌خواهیم، به آن دریای وجود بپیوندیم (الیه راجعون)، اما، هدفمان، نه قطره ماندن، و نه قطره بودن در آن دریا، بلکه، گوهر و “دردانه” شدن است. ما نیز، آرزویمان، پیوستن به دریا، و زیستن در آن دریای وجود، با دیگر موجودات هستی است، اما، حاضر نیستیم “بی‌کس” شویم، و هویت خویش را از دست بدهیم، بلکه، با هویت مشخص ساخته‌شده در طول زندگی‌مان (و نفس و ما سواها، قد افلح من زکی...)، در آن دریا، حاضر خواهیم بود. این بینش، در اساطیر هست که، “دردانه”، با حرکت و تلاشِ قطره‌ی آبِ ناچیز، در درونِ موج، شکل می‌گیرد. و اقبالِ لاهوری در “فلسفه‌ی خودی”ی خویش، این دردانه شدنِ “خود” را، در صدفِ خویش، به زیباترین شکل ممکن، سروده است:

زندگی، در صدفِ خویش، گوهر ساختن است

در دلِ شعله فرو رفتن و نگذاختن است...»

## ۲) خداشناسی در الهیات دوبنی

در مرحله خدانشناسی، خدای رفیق محتشم به عنوان صورت خدای الهیات دوبنی معرفی شد، خدایی با نام رفیق، اما رفیقی که محتشم است و حشمت و احتشام دارد. یک خدای حداکثری که انسان با او رابطه‌ی صاف‌دلانه، مستمر، همه‌گامی و استراتژیک دارد و خدایی اهل همکاری و مشارکت است. خدای رفیق محتشم خدایی فوق‌تشخص است که می‌تواند جهت ارتباط با بشر تشخیص نیز پذیرد. رابطه بشر با خدا در این تلقی رابطه عاشق و معشوق فاعلانه مبتنی بر همکاری طولی است که می‌توان آن را رابطه رفیق-رفیق نامید که رابطه‌ای دوسویه و همه‌گامی است و امکان بهره‌مندی انسان از داشته‌ها و کارکردهای خدا امکان‌پذیر بوده و انسان باید رویکرد مضاعف و جدی‌تری در رابطه با خدا داشته باشد تا به همان نسبت نیز از داشته‌های خدا بهره‌مند گردد. داشته‌ها و کارکردهای خدا یعنی خدا در سیر رابطه با انسان چگونه انسان خواهند و فعال را از مواهب و امکان‌آفرینی‌های مستمر خود در هستی بهره‌مند می‌کند. موحد در این رابطه عضو

سهیم، ایفاگر و مشارکت‌جوی و عنصر فعال هستی است. در این رابطه استراتژیک و مشارکت‌جویانه، اعضای فعال هستی با خداوند پروژه مشترک تعریف می‌کنند و خدا هم به اعتبار آورده و صداقت آنان در پروژه مشارکت خواهد کرد. رابطه بشر با خداوند در این تلقی یک رابطه من‌وتویی گفت‌وگویی است که بشر با تمام وجود خود در این رابطه مشارکت می‌کند. در این تلقی هدف سلوک فردی با فناء فی‌الله نیست بلکه نجات و رستگاری جمعی، بقابلله و فناء فی‌الخلق جهت وصول الی‌الله است. خدای فوق‌تشخص‌خدایی است که می‌تواند تشخص‌پذیرد، می‌تواند صورت رفیق‌پذیرد، با جمع تشبیه و تنزیه دچار تناقض نشود و با توحید وجود به جای وحدت وجود فاعلیت و فردانیت انسانی را حفظ نماید، از این رو دینداران تجربت‌اندیش، معرفت‌اندیش و مصلحت‌اندیش به فراخور فهم و مرتبتی که در دین‌داری می‌یابند می‌توانند در این چارچوب باورهای الهیاتی خود را سامان بخشند.

### ۳) خداپرستی در الاهیات دوبنی

در این نوشتار و دو نوشتار بعدی به مرحله سوم یعنی خداپرستی پرداخته می‌شود. به باور فریدریش هایلر الهی‌دان آلمانی، اعتقاد به خداوند محور همه ادیان و عبادت مرکزی‌ترین پدیده ادیان است. محسن کدیور نیز عبادات را هسته سخت دینداری و جزوی از ذات دین می‌داند و معتقد است بعد از اصول اعتقادی، عبادات عملی مهم‌ترین ارکان دین و از اجزای اصلی سبک زندگی مومنانه می‌باشند. عبادت و پرستش دو مقوله متفاوتند و عبادت را معادل پرستش گرفتن خطاست.

### ۳-۱) تفکیک پرستش از عبادت

پرستش را نباید با مفهوم عبادت یکسان گرفت. پرستیدن «.. از دو بخش تشکیل شده‌است: بخش نخست آن پیشوند «پَر» به معنای «پیرامون (پیرا)» و «دُور»، و بخش دوم «استادن (ایستادن)» است. بر این اساس، پرستیدن به معنای دُور و اطراف چیزی

ایستادن است... پرستش = پرستیدن، پرستاری کردن، تیمار کردن، نگهداری کردن نمونه از شاهنامه فردوسی: هوشنگ پس از شناختن آتش میگوید: بگفتا فروغیست این ایزدی (سخن از آتش ایزدی است،) پرستی باید، اگر بخردی (سخن از نگهداری آتش است نه آنکه آن را عبادت کنند) آتش پرستی آن نیست که کسی یا یک زرتشتی آتش را عبادت کند، آتش پرست آن است که آتش را با افزودن ناپاکی‌ها آن را آلوده نکند و از آن به درستی نگهداری کند. برای نمونه ساختن بمب و ابزار جنگی که آتش میزند و جان و خانمان‌سوزی دارد نشان از *نپرستیدن* از آتش، پرستاری یا نگهبانی از آتش نیست، که تنها سودجویی است. و باز از زبان رستم به کیخسرو: *خُنک* شهر ایران که تخت تو را (خوشا به مردم ایران که تخت تو را) پرستند و بیدار بخت تو را ( نگهداری کنند که بخت تو بیدار هست) ..».

عبدالکریم سروش در سخنرانی پرستش و پارسایی پرستش را «.. نوعی دلدادگی که هم و جهد را

معطوف به آنچه مورد پرستش قرار می‌گیرد، می‌کند... دل‌بستگی فوق‌العاده‌ای است که شما به امری یا به کسی حاصل می‌کنید به طوریکه همه‌ی وجود شما را در کام می‌کشد و شما را از آن مبداء و شی محبوب و پرستیدنی می‌کند به طوریکه شما حاضرید به خدمت او قیام کنید، به فرمان او گوش کنید، رضایتتان در رضایت او باشد و آنچه اقتضای این پرستیدن و دلدادگی است را به جای آورید.»

عبدالعلی بازرگان نیز درباره تفاوت عبادت و پرستش می‌نویسد: «مَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ مِنْ شَمَّا رَا خَلَق نكردم مگر برای عبادت خود.. سوء تفاهم حاصل شده از این آیه، ناشی از برداشت غلط از کلمه عبادت است که آن را پرستش معنا می‌کنند، در حالیکه مفهوم تمایل و تسلیم و طاعت دارد. یعنی هدف از آفرینش ما تمایل نشان دادن به فراگیری صفات خدا همچون: علم، حکمت، عزت، رحمت، مغفرت و ... می‌باشد، نه صفات شیطانی همچون: تکبر، تعصب، و تفاخر و .... می‌دانیم که



در قرآن آمده است: اگر شما و همه مردم جهان کفر بورزید، خدا ذاتاً بی‌نیاز ستوده است.. پس در واقع عبادات و طاعات، به طور کلی پاسخگوئی به نیاز نفس خودمان برای رسیدن به «رضایت» واقعی و سعادت ابدی است...».

از منظر دکتر شریعتی عبادت به معنای «کوفتن و هموار کردن ناهنجاری‌ها و دست‌اندازهای خویشتن است، تا انسان راهی شود راسته و هموار در زیر پای اراده ی حاکم بر هستی». عبدالعلی بازرگان این تعریف از عبادت را به این صورت تشریح می‌کند که «.. بارها تکرار کرده‌ایم که عبادت پرستش نیست. خیلی از واژه‌های بیگانه وقتی به فارسی برگردانده می‌شود، معنی آن درست در نمی‌آید و با یک کلمه معادل و برابر گذاری نمی‌شود به معنی آن پی برد. عبادت در واقع حالتی است از تسلیم و تمکین، دل دادن و رام شدن... من چند باری این سخن مرحوم شریعتی را برایتان نقل کرده‌ام که «عبادت» یعنی جاده‌سازی در زبان عربی «طریق

المُعَبَّد» یا جاده‌ی «مُعَبَّد»، یعنی راهی که «عَبْد» شده؛ یعنی جاده‌ای که آسفالتش کرده‌اند و رام شده؛ حالا دیگر صاف و روان است و اتومبیل می‌تواند به راحتی بر روی آن حرکت کند. این جاده قبلاً دست‌انداز و پستی و بلندی داشت و نمی‌شد ماشین در آن تردد کند، ولی حالا عبد و رام شده و ماشین‌ها بر روی آن راحت عبور می‌کنند. «تَبْعِيدُ الطُّرُق» یعنی راه را عبد کردن و احداث راه و جاده‌سازی... من اولین بار که در مکه دیدم روی ماشین‌های راه‌سازی و تراک‌ها و بولدوزرها نوشته‌اند «عابد» تعجب کردم. در نوشته‌ها خوانده بودم، ولی ندیده بودم. عابد یعنی این ماشین جاده صاف کن است و جاده را هموار می‌کند. پس، عبادت پرستش نیست، هموار کردن است؛ دست‌اندازها را پر کردن و راه را صاف کردن است. ما خدا را عبادت می‌کنیم یعنی وجود ما باید جاده‌ی همواری باشد برای روان شدن و اجرا شدن فرمان‌های او... شیطان را عبادت نکنید یعنی در برابر وسوسه‌های شیطان تسلیم نباشید نه اینکه او را بپرستید.. اگر

خدا در قرآن فرموده انفاق کنید ولی می‌بینیم اصلاً در وجود ما چنین فرمانی جاری نمی‌شود! معلوم می‌شود نفس ما هنوز هموار نیست، خرج کردن برایش دشوار است، نمی‌تواند. چه باید کرد که فرمان او بر من روان و هموار شود؟ «عبادت» به این گفته می‌شود...».

شریعتی خود نیز در سخنانی خودسازی انقلابی تعریف خود از عبادت را به این صورت بسط می‌دهد که «.. عبادت به معنای انجام فرم‌های سنتی و اوراد لفظی (آنچنانکه اکنون در میان مذهبی‌های سنتی رایج است). نیست. ریشه لغوی عبادت عمق و دامنه آن را در فرهنگ ما نشان می‌دهد. «عبدالطریق»: درباره راهی گفته می‌شود که کوفته شده، رهرو را نرم، آسان، مطمئن و سریع به هدف می‌رساند. در اینجا می‌بینیم که عبادت یک مسئله وجودی است و اساساً به معنای خودسازی. وجود آدمی که با اغراض، تمایلات و عادات انحرافی، کشش‌های ناهمگون و پرت از راه و خودخواهانه را بر ما تحمیل

می‌کند، باید در زبردست آگاهی و اراده آدمی و با یک رژیم سخت و مقید «تصفیه، تزکیه و زلال» گردد و به اخلاص رسد. اخلاص، یکتایی وجودی آدمی است در راه ایمان، در راه ارزش‌های متعالی انسانی، در راه خویش را به تمامی به خدا سپردن، در راه خلق، و از نفی خویش به اثبات خویش رسیدن: تجربه عمیقی که فرهنگ عرفانی ما بیش از همه فرهنگ‌ها در جهان از آن سرشار است.»

به بیان ساده تر و به تعبیر لطف‌الله میثمی: «.. ما باید وجودمان را برای خدا صاف کنیم. یعنی در برابر فرامین خدا مقاومت نکنیم تا ماشین خدا راحت وارد وجودمان شود. اگر خدا می‌گوید انفاق کن، ببخش، عفو کن، صبر کن، جهاد کن، مهربان باش و.. این‌ها راحت در وجودمان بنشینند. وجودمان مانند اسفنج، نرم و پذیرای فرامین خدا باشد. یک وقت انسان مقاومت دارد و سد راه اینهاست؛ بنابراین ماشین نمی‌تواند حرکت کند. پس به کارها و رفتارهایی عبادت می‌گویند که وجود انسان را برای ارزش‌های

خدایی، باز کند و آن ارزش‌ها را جذب کند. ما از او درخواست می‌کنیم که من فقط نسبت به تو این حالت را دارم. یعنی در برابر شیطان مقاومت دارم، نمی‌پذیرم. شیطان یعنی چه؟ تکبر، حرص، بخل، حسد، خشم، کینه، حقد و... این‌ها نباید در وجود من راه یابد. ای خدا، من فقط به تو چراغ سبز می‌دهم تا صفات و ارزش‌های تو در وجود من بیاید. این مفهوم عبادت است، یعنی فقط تو و هیچ چیز دیگر در وجود من راه نیابد. البته این کافی نیست و خدا هم باید کمک کند. ما تلاش خود را می‌کنیم و در زندگی‌مان هم فقط از تو کمک می‌گیریم. منظور کمک‌های معمولی و تعاون‌های روزمره نیست، بلکه منظور کمک خدا و هدایت است. در اینجا حتی از پیامبر هم کمک نمی‌گیریم، چرا که می‌گوییم «ایاک» یعنی فقط تو را. کمک و استعانت فقط از خداست، نه حتی از رسول و رسولان دیگر. بخش مهمی از قرآن درباره همین عبادت و استعانت است که برای هر کدام، صدها آیه در قرآن باز شده است...».

عبدالکریم سروش هدف از وضع تکلیف عبادت توسط خداوند را ورزیدگی انسان می داند، مانند معلمی که برای شاگردان تکلیف قرار می دهد که سود انجام این تکالیف به شاگرد می رسد و نه معلم و موجب ورزیدگی بیشتر وی می شود. اشکوری هموار کردن وجود برای فرامین و ارزش های الهی را جهت صیروت الی الله می داند. بنابراین هدف از عبادت، هموارسازی و آماده سازی وجود (پیر کردن چاله ها، صاف کردن و از بین بردن ناهمواری های وجودی) جهت تکامل روحی انسان است که در نتیجه صیروت الی الله حاصل می شود. همچون تمرین های ذهنی درسی که جهت آمادگی برای قبولی در امتحانات و ارتقا به سطوح بالاتر، تمرین های جسمانی ورزشی که جهت آمادگی برای پیروزی در مسابقات و ارتقا به مدارج بالاتر برای دانش آموز و ورزشکار و تمرین های نظامی که برای یک سرباز جهت آمادگی برای پیروزی در میدان جنگ وضع می شوند، عبادت نیز نوعی تمرین وجودی (نفسانی) می باشد که توسط خداوند وضع شده

است تا انسان آمادگی لازم را برای سربلندی در آزمون وسوسه‌های نفسانی‌ای که انسان را به اعمال غیرشرعی و غیراخلاقی فرا می‌خوانند کسب نموده تا راهی صراط مستقیم و صیروت الی‌الله شود.

### ۲-۳) حرکات سمبلیک در عبادت

چرا عباداتی که انجام می‌دهیم حرکات سمبلیک دارند؟ مصطفی ملکیان درباره حرکات سمبلیک در عبادات بر این باور است که «در عبادات آدمی اعمال و افعال ظاهری و جوارحی خود را اشاره‌ای رمزی تلقی می‌کند به حالت باطنی که نسبت به خدا دارد و آنها را نمی‌تواند جز با کارهای بدنی نمایش دهد و ابراز کند. حال اگر حالت باطنی و جوارحی مورد نظر اصلاً وجود نداشته باشد عمل و فعل ظاهری و جوارحی برای چه انجام گیرد؟ مثالی بزنم. من اگر در کوی و برزن و کوچه و خیابان وقتی به شما برمی‌خورم کلاهم را از سرم بردارم این کلاه از سر بر داشتن یک کار سمبلیک و رمزی است و معنای رمزی بودنش این است که من با این کار می‌خواهم

احساس حرمت و بزرگداشتی را که در خود نسبت به شما دارم و نمی‌توانم آن را، به هیچ طریقی جز از طریق یک عمل ظاهری و بدنی نشان دهم و ابراز کنم با کلاه از سر بر گرفتن نمایش دهم. حالا اگر در باطن من ذره‌ای احساس حرمت نسبت به شما وجود نداشته باشد کلاه از سر برداشتن من کارکرد رمزی خود را از دست خواهد داد و سودی نخواهد داشت. بلی، در مورد ارتباط دو انسان می‌توان گفت که اگر مثلاً من نسبت به شما احساس حرمتی در دل ندارم کلاه از سر برداشتنم، اگرچه ارزش رمزی خود را از دست می‌دهد، لاقلاً نفع دیگری دارد و آن اینکه من با این کار می‌توانم شما را بفریسم و دلتان را به دست آورم و از قِبَل شما به چیزی دست یابم. ولی در مورد ارتباط انسان و خدا، چون خدا را نمی‌توان فریفت، این شق هم منتفی است و بنابراین، اگر احساس حرمت و خشیت و محبت و ستایش و امثال اینها را نسبت به خدا در خود نداشته باشم وضو و نماز و روزه و حج دیگر هیچ کارکردی نخواهد داشت». دکتر شریعتی این حرکات



سمبلیک و فرم‌ها را یکی از نیازهای اثرگذاری محتوا می‌داند: «زیبایی‌شناسان .. نکته مهمی را بیان می‌کنند و آن اینکه: اگر جوهر زیبایی، در فرم و صورت زیبایی ویژه خودش و در شکل متناسب خودش قرار نگیرد، می‌میرد. یعنی زیبایی، هنگامی تحقق خارجی پیدا می‌کند که فرم مناسب خودش را بگیرد. شما درباره پدرتان، مادرتان، کسی که به وی علاقه دارید، جایی، و یا چیزی که بدان علاقمندید، وقتی دارای احساسات خاصی هستید و حتی این احساسات نیز شدیدند، اگر از بیان آنها محروم باشید، چه وضعی برایتان پیش می‌آید؟ در این بحث اول ببینیم که آدمی احساساتش را به چه صورت یا صورت‌هایی بیان می‌کند. این بیان یا از طریق گفتن است، یعنی کلمات خاصی را برای احساس انتخاب کردن، یا ژست خاص، مثل دست بوسیدن، روبوسیدن و در آغوش کشیدن، یا نمود خاص است. مثلاً رنگ چهره عوض می‌شود، خون توی صورت می‌دود و ... و یا حتی از طریق خط بیان می‌شود: می‌روید و می‌نشینید، چیزی می‌نویسید، و یا بیان

توسط موزیک است: آهنگی می‌سازید. اینها همه صورت‌های گوناگون بیان احساس آدم است. اکنون اگر کسی نتواند این احساس پیوند و علاقه شدید خود را به کسی یا چیزی، به حالتی، به وابستگی‌ای، یا به خاطره‌ای... بیان کند، یعنی از اینگونه بیان و بهره‌برداری از آن محروم باشد، این احساس پیوند کم‌کم در درونش ضعیف می‌شود و حتی می‌میرد. کلمه چیست؟ فرمی از جوهر احساس من، موزیک چیست؟ فرمی از بیان جوهر احساس دل‌بستگی من با ایده‌ام. در آغوش کشیدن چیست؟ فرمی که من به احساس پیوندم، و به احساس وابستگی‌ام می‌دهم و مگر نه این است؟ بنابر این می‌بینیم که فرم تا چه حد نگاهبان محتوی، معنی و مفهوم است. ازدواج کردن فرم است یا محتوی؟ فرم است. دو نفر همدیگر را دوست دارند، بعد با هم پیوند پیدا می‌کنند و بعد با هم زندگی می‌کنند، با هم زندگی کردن، فرمی است، شکلی است، از یک پیوند روحی، اما اگر گفته شود: «خوب پیوند روحی را حفظ کنند، اما با هم زندگی نکنند، احساس چه احتیاجی به این

تظاهرات و به این «فورمالیته» دارد. مرتب شب بیا و صبح برو، چه خبر است آخر این کارها چیست؟! البته می‌شود گفت: بله هر کس آزاد است برود دنبال کارش و احساسش را نگه دارد، احساس پاک و خوب، که بعد هم البته می‌میرند و ... اما بالاخره چی؟ هیچ! .. اینجا هم می‌بینیم با فرم است که این محتوی نگه داشته می‌شود و در آن رشد می‌کند. احساس وطن‌دوستی و احساس شهامت نیز دو احساسند اما کدام ارتشی در دنیا هست که برای بیان احساس حماسی‌گری فرم نداشته باشد: موزیک، مشق هر روزه، رژه رفتن، طبل زدن، هورا کشیدن، تکرار ژستهای خاص، احساس نظامی‌گری را در افراد زنده نگه می‌دارند، به طوری که گروههای چریکی هفت، هشت نفری که به داخل فلسطین می‌روند و هرکدام باید مثل گربه و موش این سو و آن سو پنهان شوند، قایم شوند و حتی یکدیگر را درست نبینند، باز هم مراسم خاص نظامی شش هفت نفری خود را دارند و در زیر چشم دشمن. چرا؟ برای اینکه احساس وحدت و پیوند و مسئولیت و

روح نظامی‌گریشان را حفظ کنند. باز می‌بینیم که تکیه به فرم تا آن حد است که به خاطرش جان خود را هم در معرض خطر قرار می‌دهند.... بدینگونه است که فرم به محتوی کمک می‌کند. شاید احساس شاعرانه خواجوی کرمانی از حافظ بالاتر باشد اما چون بیان شاعرانه و فرم بیان احساس حافظ را ندارد، احساساتش به صورت مجموعه‌ای از احساسات دست دوم و معانی دست دوم مانده است... گاه هست که اصلاً تأثیر در فرم نهفته است و گاه اصلاً فرم است که موضوعیت پیدا می‌کند. مثل تلقین. تلقین یعنی چه؟ تلقین چیزی نیست جز تکرار. بیماریهایی را که مداوا می‌نمایند، اراده‌هایی را که برمی‌انگیزند، تربیت‌هایی که می‌کنند، بر اساس تلقین و تکرار است. شنیدن و گفتن منظم و مکرر، تأثیر می‌گذارد، پس علت و عامل اساسی تکرار است و تکرار نیز یک فرم است. این مسئله، جنبه فردی فرم را در عبادتها روشن می‌کند. ما در این بعد، احساسمان را فرم می‌دهیم و این احساس و رابطه را با مبداء، در سراسر زندگی حفظ می‌کنیم

و تربیت می‌کنیم، حال آنکه اگر به دست تصادف و گاه گذاری عمل کردن بسپاریمش، احتمال آنکه آن را از دست بدهیم و زمینه را برای کشتنش فراهم آوریم، فراوان است.... اما در بینش اجتماعی اسلام، یک نقش دیگر هم برای فرم وجود دارد، زیرا در این بینش هیچ وقت مسائل فردی، از مسائل سیاسی و مسائل اجتماعی و مسائل اقتصادی و مسائل فلسفی و مسائل اخلاقی جدا نیست. مثالی بزنیم: حج عبارت است از دور خانه خدا هفت بار چرخیدن، بعد هفت دور سعی کردن و بعد رفتن به عرفات و بعد آمدن به مشعر و آمدن به منا و قربانی کردن. مگر این حج نیست؟ بسیار خوب، پس بگوییم، هروقت به من گذرنامه دادند و وقت داشتم و تعطیلات داشتم به حج می‌روم و همین کارها را می‌کنم. خیر نمی‌شود! فقط نهم و دهم ذیحجه، هشتم اگر بروی دو پول نمی‌ارزد، همه این کارها در یازدهم نیز یک قران قیمت ندارد، نهم باید شروع کرد، چرا آخر نهم و دهم؟ آخر به خاطر فرم!...».

عبدالکریم سروش نیز بر سویه هویتی این حرکات

سمبلیک تاکید دارد «..سویه اجتماعی عبادات هویت بخش است... حج تاکید همبستگی مسلمانان است. نماز خواندن به عربی، نماز جماعت خواندن، قبله یکسان، تعطیلی جمعه، قبرستان جدا و... همگی سویه‌های هویتی دارند که بین هویت و معرفت باید توازن برقرار شود... معرفت زیاد به تصوف می‌رسد... هویت زیاد به داعش». بنابراین این حرکات سمبلیک در عبادات اولاً هویت‌بخش است، دوماً نوعی رساندن پیام است که با حرکت نشان داده می‌شود ( نشان دادن حالت باطنی انسان به خدا از طریق اعمال بدنی) و سوماً نوعی فرم است که ادای آن موجب اثرگذاری بهتر محتوای آن می‌شود.

### ۳-۳) کارکردهای عبادت

**عبادت به مثابه راه اتصال دائمی میان انسان و خداوند**

حمید انتظام به نقش محافظتی اعمال عبادی اشاره نموده و از عبادت به عنوان صدف گوهر ایمان یاد

می‌کند: «..گوهر ایمان نیازمند صدفی است که از آن مراقبت نماید، کارکرد اعمال عبادی را حفاظت از گوهر ایمان (و تجربه‌های ایمانی(دینی)) است و اگر پوسته سخت گردد و نباشد مغزی باقی نمی ماند..». بنابراین یکی از جنبه‌های این اتصال دائمی حفاظت از ایمان قلبی و مصونیت از راهزن‌هایی است که در طلب گوهر ایمانند. اتصال دائمی با خداوند مانع از دو نوع فراموشی نیز می شود، در درجه اول موجب این امر می‌شود که انسان خود را محور جهان نداند، ادعای خدایی نکند، احساس ربوبیت نکند، خود را خالق اصلی آنچه ساخته است نداند و در یک کلام دچار خدا فراموشی نشود، تا به جای خداوند خود یا کس یا چیز دیگری را معبود خود قرار دهد. این ارتباط دائمی در درجه دوم سبب می شود که انسان در دنیای ماشینی و صنعتی مدرن در اثر مشغله‌ها و فشارها دچار خود فراموشی و از خود بیگانگی نشده و با باورها و آرمان‌های خود تجدید میثاق نماید که در ادامه به آن‌ها اشاره خواهد شد.

جلوگیری از خدا فراموشی و خود را به جای خداوند  
محور جهان پنداشتن: سروش عبادات آیینی را دارای  
سه رکن کرنش ( تعظیم و رکوع)، ستایش (حمد) و  
آمرزش (اسغفار) می داند: « عبادات آیینی دارای  
چند رکن اند: اولی کرنش است.. اقرار به کوچکی  
خود تا خود خدا نشویم... خودخواهی سبب تکبر و  
مودت نکردن و سایر رذایل و مانع از بسیاری از  
فضایل می شود... این کوچکی باعث حقارت نیست،  
باعث دانستن حد و سایز خود است و پا رو از گلیم  
خود دراز نکردن است، به دیگران زور نگفتن است،  
هر کس در هر رده ای که هست ممکن است ادعای  
الوهیت بکند.. دومی اینکه ستایش و حمد ثنای خدا  
می کنیم، آدمی وقتی زیبایی را می بیند ستایش‌گری  
می‌کند، حس میکند باید حقی را ادا کند در برابر  
طراوتی که آن زیبایی به او می‌بخشد، اگرهم  
خودمان نتوانیم وصف کنیم حرف خود را با شعری  
چیزی بیان می‌کنیم چرا که حرف دل ما هستند و  
زبان گویای ما هستند.. سوم توبه، ما دائم در حال  
خطا هستیم و گاهی هم ممکن است خطایی کنیم



که به خود و دیگران لطمه بزند و خودمان هم نمی‌توانیم خودمان را ببخشیم و تنها خدا می‌تواند ببخشد و این بار گران رو از دوش ما بردارد..». در فصول آتی به مفهوم حمد و کرنش در برابر خدا اشاره خواهد شد.

**جلوگیری از خودفراموشی، مسخ و الیناسیون انسان در جهان مدرن:** شریعتی عبادت را به عنوان تکیه‌گاهی برای انسان در عصر مدرن بر می‌شمارد و مقصود از عبادت را اتصال وجودی مستمر میان انسان و خداوند می‌داند که مانع از مسخ و خود فراموشی انسان در عصر ماشین‌ساز می‌شود: « خداوندی که سرچشمه معنی، زیبایی، هدف و ایمان و همه ارزش‌های انسانی ما است و بی او همه چیز در منجلا ب پوچی، عبث و ابتذال فرو می‌افتد. نقش عبادت، امروز به مراتب بیش از دیروز و پریروز است. دیروزی که بورژوازی ساده بازاری بر ما حاکم بود و پریروزی که یک تولید سنتی کشاورزی دوری و آرام حکومت داشت و به هر حال فرصت‌های

بسیاری بود تا انسان، طبیعت و خداوند با هم و به هم بیندیشند و با هم پیوند داشته باشند. به ویژه که رژیم‌های استثمارکننده، ساده، عامی و کم‌اثر بودند. اما امروز، که سرمایه‌داری به عنوان نظامی آمیخته از اقتصاد، فرهنگ، سیاست، جامعه‌شناسی و قدرت‌های نظامی است و همچون شبکه‌ای سرطانی نه تنها جهان را، که انسان‌ها را از بیرون و درون مسخ می‌کند و چنانکه می‌بینیم، بی‌آنکه بدانیم چگونه و از چه راه، در مسیری می‌افتیم که تغییر می‌یابیم، و این تغییر به گونه‌ای است و در جهتی است که می‌خواهند و از پیش ساخته‌اند، عبادت به عنوان تنها رابطه‌ای است که می‌تواند فرد را در چنین نظام وحشتناکی، از مسخ وجودی خویش و از ابتدال انسانی خویش و از فراموشی همه ارزش‌های انسان نوعی بازدارد و رابطه ما را با کانون هستی برقرار سازد و ما را در جهانی که ماشینیزم و سرمایه‌داری و سیاست، دارای هجومی سنگین و خردکننده‌اند، نگاه دارد و به ما تکیه‌گاهی استوار بخشد».

### ۳-۴) عبادت و اخلاق

عبادت چه نسبتی می‌تواند با اخلاق داشته باشد؟ اخلاق درون‌دینی را نیز می‌توان در کنار عبادت تحت رکن کنش دینی طبقه‌بندی کرد. سروش دباغ بر این باور است که احکام عبادی، نظیر احکام فقهی اجتماعی، «ربط اخلاقی» دارند و ذیل برخی از عناوین اخلاقی قرار می‌گیرند: «..اما عناوین اخلاقی‌ای که معطوف به تنظیم رابطه فرد با خویشان است، نه عناوین اخلاقی‌ای که ناظر به مناسبات و روابط کنشگر اخلاقی با دیگران است.. به نظر می‌توان آنها را ذیل «وظیفه در نظر اول» و عنوان اخلاقی «بهبود خود» در نظام اخلاقی دیوید راس قرار داد و از ربط اخلاقی آنها سراغ گرفت.. در فهرست وظایف راس، اکثر وظایف در نظر اول، نظیر «وفاداری» و «آسیب نرساندن به دیگران» و «سپاسگزاری»، معطوف به روابط کنشگر اخلاقی با دیگر انسان‌های پیرامونی است؛ تنها وظیفه «بهبود خود» است که ناظر به روابط فرد

با خویشتن و ارتقاء میزان خوبی اخلاقی اوست...مدلول این سخن این است که می توان احکام عبادی را ذیل عنوان اخلاقی « بهبود خود» گنجانند و از « ربط اخلاقی» آنها در سپهر اخلاق سراغ گرفت و بجا آوردن آنها را هم عنان با افزایش میزان خوبی برای کنشگر اخلاقی انگاشت...در واقع، کسی که نماز می خواند و روزه می گیرد، بر این باور است که انجام این اعمال، مؤدی به شکوفایی ضمیر او می شود و نهایتاً بر میزان خوبی ای که نصیب می برد، می افزاید». برخلاف دیدگاه دباغ در الهیات دوبنی احکام عبادی تنها برای بهبود خود نیستند. عبدالکریم سروش عبادات را به دو بخش لازم و عبادت متعدی تقسیم می کند که خیر عبادات لازم به فرد می رسد و خیر متعدی از فرد تعدی کرده و به دیگران نیز می رسد. عبادات اجتماعی نظیر کار و انفاق نیز مانند عبادات آیینی به اخلاقی شدن ما می انجامد.

ملکیان نیز بر بعد اخلاق تاکید می‌کند و عبادیات را تا جایی ارزشمند می‌داند که به اخلاقی‌تر شدن انسان بیانجامد: «یکی اینکه در خدمت اخلاقی شدن و اخلاقی ماندن انسان باشند، یعنی مقدمه و وسیله‌ای باشند برای اخلاقی زیستن انسان. قرآن درباره نماز می‌گوید: «انَّ الصَّلٰوةَ تَنْهٰی و عَنْ الْفَحْشَآءِ و الْمُنْكَرِ» نماز خاصیتش این است که نمازگزار را از کارهای زشت و ناپسندیده باز می‌دارد یعنی اگر مرتکب کار زشت و ناپسندیده می‌شوی، درواقع، نماز به‌جا نیآورده‌ای، در فیلم نماز به‌جا آوردن اجرای نقش کرده‌ای، همین و بس. درباره روزه می‌گوید: «کَتَبَ عَلَیْکُمُ الصَّیَامَ کَمَا کَتَبَ عَلَی الذِّیْنِ مِنْ قَبْلِکُمْ لَعَلَّکُمْ تَتَّقُوْنَ»، یعنی روزه واجب شده است تا بلکه از طریق روزه‌داری پارسایی حاصل شود، و الا از گرسنگی و تشنگی کشیدن چه سودی حاصل می‌آید؟ به‌گفته حضرت علی(ع): چه بسیار کسانی که از نماز شب به‌جای آوردنشان جز بیدارخوابی و خستگی عاید‌ای ندارند و چه بسیار کسانی که از روزه داشتنشان فقط گرسنگی و

تشنگی عاید می‌آید. باز قرآن پس از اینکه مناسک و شعائر حج را توضیح می‌دهد می‌گوید: «لن ینال الله لحومها و لادماءها و لکن یناله التَّقوی منکم» یعنی گوشت‌ها و خون‌های گوسفندان و گاوان و شترانی که در مراسم حج قربان می‌کنید هرگز به ساحت الوهی راه نمی‌یابند؛ فقط اگر از این راه قربان کردن‌ها، تقوایی در شما پدید آید این تقواست که به خدا می‌رسد و شما را نفعی می‌رساند. غرض از این‌گونه سخنان توجّه دادن به این معناست که عبادیّات باید در خدمت اخلاقی شدن و اخلاقی ماندن ما باشند...».

### ۳-۵) پرستش در الهیات دوبنی

بنا به آنچه آمد پرستش یعنی نوعی دلبستگی، شیدایی و مجذوبیت پیدا کردن نسبت به یک معشوق که این دلباختگی ما را به خدمت او در می‌آورد تا به مقتضیات عاشقی و پرستش عمل کنیم. از این روست به تعبیر سروش پرستنده به معنای خادم است. عبادت نیز به معنای هموارسازی

وجود با تمرینات و رژیم‌های معنوی جهت جاری شدن عشق الهی و ارزش‌های الهی او در وجود است. به تعبیر امام صدر «.. عبادت چیست؟ هر عملی که برای تقرب به خداوند صورت می‌گیرد، یا هر عملی که مرا به خداوند نزدیک می‌سازد. به دیگر سخن، عبادت یعنی هر عملی که مرا به صفتی از صفات خداوند متصف می‌کند. بنابراین، اگر چنین چیزی روی دهد، عبادت خواهد بود و اگر چنین نشود، عبادت نخواهد بود. پس اساس عبادت خداوند، یعنی گام نهادن در مسیر علم و آزادی و عزت؛ گام نهادن در راه کسب دیگر صفات حسنه الهی که ما آن را انسانیت و تعالی و تکامل می‌نامیم..». او نیز همچون نواندیشان دینی متقدم بر این باور بود که خدا را از طریق خدمت به خلق باید عبادت کرد.

این متصف شدن به صفات الهی، به تعبیر کاووس کیانی همون اکتساب ارزش‌های انسان-خدایی در دید شریعتی است «..براساس نظر شریعتی،

خداجویی یک امرِ فطری است، چرا که ارزش‌های انسانی\_خدایی، با دمیدنِ روحِ خدایی در انسان، در نهادِ آدمی جایی گرفته است، و در نتیجه، انسان در طولِ تاریخ، با توجه به نقشِ خصیصه‌ی “فراروی” در انسان، پرستنده‌ی این ارزش‌ها، و در آرزوی حفظ و تحققِ این ارزش‌ها در انسان بوده است، و رفته رفته، با نسبی دیدنِ این ارزش‌ها در انسان، به خدایی رسیده است که باید مظهرِ این ارزش‌ها در شکلِ مطلقِ آن باشد، و در نهایت، در یک پروسه‌ی طولانیِ تاریخی، به “خدای مطلق” می‌رسد، که مظهرِ این ارزش‌های انسانی\_خدایی در شکلِ مطلقِ آن است. در نگاهِ شریعتی خدا مجموعه‌ای از تمامی ارزش‌های متعالیِ مطلق است. خدا مجموعه‌ای از ارزش‌های مشترکِ میانِ انسان و خداست! با این تفاوت که، در انسان، “نسبی” است، و در حالِ تکامل، و در خدا، “مطلق”، و مجرد... خدای شریعتی، خدایی انسانوار است. سرشارِ از صفت‌ها و ارزش‌هایی برای “شناختن”، “پرستیدن”، و “از آن خود کردن”. خدایی که، هر چند



در وجه وجودی خویش) در دیدگاه فلسفی(، بیرنگ و بیصورت است، اما، در وجه توصیفی خویش) در دیدگاه انسانی(، گلستانی است از گلهای ارزشوار آمادهی دیدن و بوئیدن و چیدن. آری! گلستانی از گلهای ارزشوار آمادهی دیدن و بوئیدن و چیدن! چه، خدای بیرنگ و بیخو و بیصورت، برای انسانهایی که، جهت تحقق هدف هستی، یعنی “خداگونه شدن”، به باغ خداپرستی آمده‌اند، تا رنگ و خو و صورتِ خدایی بگیرند، همچون باغی خشکیده، و سرزمینی سوخته، است. در “دیدگاه انسانی”ی شریعتی به خدا، شریعتی از “ماهیت” و “صفات” خداوند سخن گفته است. اما وی، به جای استفاده از واژهی “صفات”، واژهی “ارزش” را به کار برده است. از نظر وی، ارزش‌های مورد پرستش بشر در تاریخ، که به دنبال تحقق آن در خویش و در دیگران بوده است، همان صفاتی است که، در انسان و خدا، مشترک است، و در حقیقت، ارزشهایی انسانی \_ خدایی است. پس، “شناخت” ارزش‌های انسانی \_ خدایی، گامی است در راستای الگو ساختن این ارزش‌ها،

برای خداگونه شدن. و به عبارتی، «خویشتنِ خداییِ خویش» را، بر «تراز» این ارزشهای انسانی \_ خدایی، پروردن..».

به باور عبدالکریم سروش انسان خوب در ادبیات عبد صالح نامیده می‌شود. عبد صالح یعنی عمل به مقتضای عبودیت کردن. عبودیت یعنی با در نظر گرفتن خالقیت و ربوبیت و... خداوند عمل کردن. عبادت به ما کمک می‌کند که با جاری شدن عشق الهی درون وجودمان و متصف شدن به صفات الهی با صیروت الی الله وجودمان پر از ارزش‌های الهی شده و خداگونه شویم. به تعبیر سروش از دید اقبال با خدا بودن به معنای ذلیل بودن و غلامی و بردگی نیست به معنای عزیز بودن است. به باور سروش «..الهی شدن در اثر عبادت یعنی به مختاریت و خلاقیت رسیدن.. در عبادت تنها اطاعت نیست، عشق هم هست، ستایش هم هست، شاکر بودن هم هست خدا را تنها برای خود و آمال خود عبادت کردن و خواستن شرک است اما شرک مقبول است،

مراتب بالا تسلیم قضای الهی بودن است..» . این الهی شدن و رسیدن از خداپرستی به خداگونگی بدون حضور در میان مثلث خدا، خلق، خود امکان‌پذیر نیست به تعبیر کیانی: «...شریعتی از دو اصطلاح استفاده می‌کند: خودسازی و جامعه‌سازی.. خودسازی در متن روابط با مردم شکل می‌گیرد.. این دو پروسه، دو پروسه‌ی همزمان و توأمان است. و ما باید این دو پروسه را با هم پیش ببریم، و هر دو هم، در متن مردم، و در رابطه‌ی اجتماعی، انجام می‌گیرد. در “جامعه‌سازی”، من به دنبال رسالتِ روشنفکریِ خویش هستم.. و در “خودسازی”، به دنبالِ تحققِ ارزش‌های انسانی در خویش هستم.. در این پروسه، درست است که گام اول، یعنی مطالعه برای شناختِ پروسه‌ی خودسازی، یک اقدام فردی و در تنهایی است، اما این کار، تنها “بینش” مرا تغییر می‌دهد، و گام اصلی، که تغییرِ “منش” من است، یعنی تحققِ این معلومات در وجودِ من، تنها در روابط اجتماعی ممکن است. من با صرفِ آشنایی با صفات و

ارزش‌های انسانی\_ خدایی، که با مطالعه به دست آمده است، مهربان و عزیز و بخشنده و... نخواهم شد، و باید وارد روابط اجتماعی شوم، و به دیگران، در عمل و در متن زندگی و در رابطه، محبت کنم، تا رفته رفته مهربان شوم. من باید در متن روابط اجتماعی و مبارزاتی و در برخورد با دیگران، شجاعت و همت و حمیت و غیرت و ایستادگی نشان دهم، تا “عزیز” (با عزت) شوم. و باید به مردم کمک مالی و فکری و عملی کنم تا بتوانم منشِ “بخشنده” بودن را کسب کنم. وگرنه، چطور ممکن است، شما دور از مردم، بتوانی این بینشِ موردِ نظران که “مهربان” بودن و “عزیز” بودن و “بخشنده” بودن است را در خود تحقق دهید. با مطالعه، شما تنها از نظرِ “فکری” مهربان و عزیز و بخشنده هستید، که امری خیالی و ذهنی است، و همه‌ی مردم هم، در ذهن خودشان، این چنین‌اند!! اما از نظرِ “منشی”، تنها و تنها زمانی این صفات را در خود تحقق خواهید داد، که در روابط اجتماعی این صفات را به کار گرفته باشید. تنها با مهربان بودن با مردم، آن هم به تکرار

و به کرات، می‌توان از خویش یک “مهربان” ساخت...همه‌ی حرف شریعتی این است که، با مولوی‌خوانی، حافظ‌خوانی، ورزش، نماز، نیایش، و... نمی‌توان یک عارف شد. و تنها یک “بینش” عرفانی خواهیم داشت، نه “منشی” عرفانی.. و آنچه که خاصیتی انسان‌ساز دارد، منش است...».

### رفیق اعلی؛ جامع تمامی ارزش‌های مطلق

به باور دکتر سروش در طول تاریخ عرفان خائفانه غزالی جای خود را به عرفان عاشقانه مولوی داد و ارباب تبدیل به محبوب شد. اما مطابق دیدگاه الهیات دوبنی این شیفت عرفان از خوف به عشق باید در عرفان مدرن با یک شیفت دیگر به رفاقت برسد و ارباب که به محبوب تبدیل شده بود به رفیق تبدیل شود. از رابطه عاشق و معشوق منفعلانه به رابطه عاشق و معشوق فاعلانه بدل شود. رفیق اعلی مجموعه‌ای از تمامی ارزش‌های متعالی مطلق است، ما مجذوب او می‌شویم، عاشق این ارزش‌های مطلق می‌شویم و به خدمت آن در می‌آییم، او را

می‌پرستیم. با عبادت وجودمان را برای ورود این ارزش‌های متعالی مطلق هموار می‌کنیم تا صفات و ارزش‌های الهی در وجود ما وارد شود و متصف به این صفات و ارزش‌ها شویم. این تمرینات معنوی مانع ورود رذایل شیطانی و پذیرفتن وسوسه‌های شیطانی می‌شود که از آن به عنوان عبادت شیطان نام برده شده است. ما از خداپرستی به خداگونگی و دردانگی عرصه وجود صیروت می‌کنیم. این راه از خداباوری تا خداگونگی، مذهب نام دارد. به تعبیر کیانی «..در نگاه شریعتی، مذهب عبارت است از: یک فراروی مستمر و بی‌پایان، از “خویشتن‌گریزی خویش”، به سوی آن “خویشتن‌خدایی خویش”، با تحقق ارزش‌های انسانی\_خدایی در خویش، در جامعه، و در جامعه‌ی بشری. و به تعبیر او: مذهب، راهی است از لجن تا روح خدا..». اما عبادت خداوند تنها بدنی نیست، بلکه ذهنی و قلبی نیز هست.

### ۳-۶) اصناف عبادت‌ورزی در الهیات دوبنی

در نوشتار مدل دین‌شناسانه الهیات دوبنی گفته شد که بنا بر مدل دین‌شناسی الهیات دوبنی، دین سه “رکن” دارد (تجربه، معرفت، کنش) که هر رکن آن به دو “بن” (فردی و اجتماعی) تقسیم می‌شود. دینداری سه مرتبه دارد (مبتدی، متوسط، منتهی) و سه ساحت و کیفیت (شریعت، طریقت، حقیقت) دینداری متناسب با آن مرتبه، هر مرتبه دیندار حاضر در آن مرتبه یک نوع دین‌ورزی (مصلحت‌اندیش، معرفت‌اندیش، تجربت‌اندیش)، در پیش گرفته و در ساحت متناسب با آن نوع دینداری در ارکان سه‌گانه دین و دو بن هر رکن دین‌ورزی می‌کند. اگر نماز را به عنوان یک نمونه از رکن کنش دینی در نظر بگیریم ساحت‌های آن به تعبیر کدیور بدین صورت خواهند بود: «.. محشین فصوص الحکم در هر عملی شریعت و طریقت و حقیقت آنرا کشف کرده‌اند. برای مثال نماز، شریعت نماز، رکوع و سجود و قیام و قعود است به صفت وجوب در نمازهای پنجگانه روزانه، طریقت نماز تقرب است که امری مندوب است و با تخلیه و تحلیه

حاصل آید، حقیقت نماز هم وصول الی الله است». عبدالکریم سروش عبادت کردن را به سه درجه بدنی، عقلی و قلبی تقسیم می‌کند « عبادت به حجم نیست، به عمق است... عوام به حجم بدنی عبادت نگاه می‌کنند، میزان روزه و نماز و حج و... (عبادت بدنی) عبادت بدون بصیرت منجر به وقایع ناگوار تاریخ اسلام می‌شود... تفکر زیاد بهتر از مناسک زیاد است... عبادت عقلانی اندیشیدن و عمل کردن به نشر آموزه‌های عقلانی پیشوایان و خود است... (عبادت عقلانی) در دینداری تجربت‌اندیش روح بر بدن حاکم است، بدن به به تبع روح کرنش می‌کند... پیامبر و عرفا اینطور بوده‌اند... در این نوع دینداری علاوه بر بدن و عقل، دل هم عبادت می‌کند (عبادت قلبی)... ». او مطابق طبقه‌بندی خود در اصناف دینداری به هر صنف عبادت مخصوص را اختصاص می‌دهد. سروش عبادت معیشت‌اندیشان را صوری، محض ادای تکلیف و پیروی از احکام فقهی، قالبی و بدنی می‌داند. او عبادت معرفت‌اندیشان را ذکر و فکر و



عقلی می‌داند و از جنس دانستگی. عبادت تجربت-اندیشان از دید سروش فراروی از دانستگی و تمایل به رویت است حیرتی و حضوری است، دیدن فراتر از دانستن است، به تعبیر او صحبت درباره آب کجا و خوردن آب کجا؟ تجربت‌اندیشان می‌خواهند ورای توضیحاتی که درباره خدا می‌دهیم، خدا را ببینند، رویت کنند. او این عبادت را مقام پیامبران و عارفان می‌داند که البته درب آن به روی همگان باز است. بنا به نظر سروش عبادت‌های معرفت‌اندیش و تجربت‌اندیش واجب نشده، چون از طاقت عموم مردم خارج است. تنها عبادت معیشت‌اندیش واجب شده و اگر مومنان معرفت‌اندیش و تجربت‌اندیش را انجام دهند بهتر است اما این امر دین از آنان اسقاط تکلیف شده است و در قرآن هیچ امر قلبی واجب نشده و مجازات اخروی هم ندارد مگر آنکه به عمل بیاید. به باور سروش مراحل خدمت-بردگی، ستایش و عاشقی در اسلام قابل طی کردن است و اسلام تلفیقی از یهودیت و مسیحیت است که انسان از بندگی با خدمت‌گزاری به مقام عاشقی

می‌رسد. در این مدل کنش دینی را از نظر کیفی در سه ساحت شریعت، طریقت و حقیقت و سه نوع دین‌ورزی معیشت‌اندیش، معرفت‌اندیش، تجربت‌اندیش به ترتیب به سه کیفیت صوری، تفکری و حیرتی تقسیم می‌شوند.

در مدل دین‌شناسانه الهیات دوبنی هر کدام از ارکان نامبرده دین را به دو بخش فردی و اجتماعی تقسیم می‌شود. بنابراین در بخش اجتماعی کنش دینی، عبادات اجتماعی نظیر انفاق یا کار قرار می‌گیرد. دست‌گیری از دیگران می‌تواند مادی و جسمانی، معرفتی و آگاهی‌بخشانه یا دست‌گیری تقربی و سلوکی باشد. در این رکن درباره اخلاق دینی هم این تقسیم‌بندی قابل استفاده است. قناعت و تواضع را می‌توان ذیل فضایل اخلاقی در جهان شخصی و امانت‌داری و وفای به عهد را فضایل اخلاقی در جهان پیرامونی تقسیم‌بندی نمود.

**۷-۳) کثرت‌گرایی در کنش دینی (پلورالیسم در مناسک ثانویه)**

نواندیشان دینی همواره از کثرتگرایی در ارکان معرفت و تجربه دینی استقبال کرده‌اند. میثم بادامچی درباره کثرت‌گرایی و پلورالیزم در اندیشه دکتر سروش می‌نویسد: «.. اندیشه مدرن سروش حتی دینداری تجربت‌اندیش و عرفانی بیش از دینداری معرفت‌اندیش و فلسفی گشاده به تکرار است. این از آنروست که اساساً تجربه، چه ماورایی و چه مادی، پلورالیستیک است. اگر معرفت فلسفی واجد تکرار باشد - که هست - به طریق اولی کثرت تجربه عرفانی بیشتر است. معنای این سخن عارفان که “الطرق الی الله بعدد انفس/انفاس الخلائق” (راه‌های منتهی به خدا به تعداد نفوس/نفس‌های آدمیان است) هم جز این نیست. اینکه صوفیان مسلمان حتی بیش از فلاسفه و طبیعتاً فقها کثرت‌اندیش بوده‌اند ناشی از تکثرذاتی تجربه‌های دینی ایشان است. جنگ‌های دینی و کشتن و تکفیر و ارتداد و پدیده‌هایی چون داعش را همگی دینداران معیشت‌اندیش براه انداخته‌اند. (این سخن سروش همراه اغراق است، چون در طول تاریخ صوفیان

شریعت‌مدار و متشرع و پایبند احکام اجتماعی فقه هم کم نداشته ایم). در نظر او اگر از حوزه دینداری معیشت‌اندیش دور شویم و به عرصه دینداری تجربت‌اندیش وصالی بهجتی پا نهمیم، کثرت‌پذیری به طور طبیعی رخ می‌نماید». با این حال درباره کثرت‌گرایی در کنش دینی کمتر سخن گفته شده است.

دکتر سروش اما از تنوع و تکثر در عبادات نیز دفاع کرده است و در درسگفتار دین‌شناسی مولوی از موسیقی و سماع به عنوان عبادات مولوی سخن گفته است: «.. مولوی در فیه ما فیه می‌گوید: عبادتی پیدا کنید که از آن لذت ببرید، عبادتی که شما را به وجد آورد، عبادتی که به شما جنبش بدهد. حافظ از میان طاعات مختلف با سحرخیزی خوش بود ولی از روزه گرفتن زیاد لذت نمی‌برد. مولوی با موسیقی و سماع خوش بود و آن را نوعی عبادت می‌دانست. گاهی به فرزندش می‌گفت: صدای موسیقی برای من مثل صدای باز شدن

درهای بهشت است. در حالی که برای پاره‌ای از فقها مثل صدای بسته شدن درهای بهشت است». او همچنین در درسگفتار گفتمان مسلمانی معاصر از اضافه شدن عبادت‌های جدید استقبال کرده است: «.. اما این که آیا چیزهایی را هم می‌توانیم به این‌ها [عبادات] بیفزائیم یا نه؟ ببینید البته در این جاها، الان ببینید این جا ما گفتیم که کسی بیاید و ما را قدری به نوازش موسیقی میهمان کند... صوفیان ما سماع را اصلاً به عنوان یک عبادت وارد کردند، فقیهان خیلی باهاشون مخالفت کردند، تا امروز هم مخالفند، ولی یک کسی مثل مولوی، یک کسی مثل ابوسعید ابوالخیر، این‌ها واقعاً رقص و سماع برایشان عبادت بود و ازش استفاده می‌کردند... به هر حال در این که بشود یک ریچوال دیگری افزود یا نه؟ علی‌الاصول نباید مشکلی باشد. ولی این بر می‌گردد به این که یک شخصیتی یک اتوریته‌ای پشتش باشد که بتواند این را جا بیندازد و افراد پیروی بکنند». او همچنین در سخنرانی فلسفه عبادت می‌گوید: «. به این دلیل که عبادت دینی

مربوط به دوران بردگی است و ژیمناستیک عبادات، هیئت ریچوالی متناسب با آن دوران است، شاید امروز بتوانیم یک بدعت محمودی بگذاریم، عبادات جدیدی وضع کنیم و به جای بردگی عشق بیاوریم. سماع، جلسات شعرخوانی و موسیقی که بتوان با حفظ روح عبادت ژیمناستیک بردگی آن را تغییر دهند.. شکل و صورت تازه ای پیشنهاد کنیم.. محتوای آن پالایش روان، تمجید معشوق، استغفار، القای تواضع باشد... که در کنار عبادات واجب بتوان آن‌ها را هم پیشنهاد کرد نه اینکه جایگزین آنان شود». او سپس اضافه می‌کند که جسارت وضع کردن چنین عباداتی را ندارد که احتمالاً به دلیل انتقادات اکبر گنجی و آرش نراقی بیان شده است.

به نظر می‌رسد دکتر سروش این تکثر را تنها در دینداری نخبگانی می‌بیند و دینداری معیشت‌اندیش را فاقد تکثر می‌داند. بنا به آرا خود دکتر سروش ساحت شریعت، ساحت دینداری این دینداران و توجهشان بیشتر به رکن مناسکی دین است. محسن

حسام مظاهری از پژوهشگرانی است که به مناسک‌ورزی عامه پرداخته است. از دیدگاه او مناسک موجود در ادیان به دو دسته کلی اولیه و ثانویه تقسیم می‌شوند و مناسک ثانویه عرصه تکثر و بروز ابتکار و خلاقیت دینداران است: «.. مناسک موجود در هر گروه دینی را در یک دسته‌بندی کلی به دو گروه می‌توان تقسیم کرد: «مناسک اولیه» و «مناسک ثانویه». مناسک اولیه، مناسک مؤسسان است؛ مناسکی مقدس که در نصوص بنیادین دین تشریح شده‌اند. این مناسک فرم متصلب و ثابتی دارند و حدود و ثغور و کیفیت اجرایشان در شریعت (فقه) توسط مؤسسان به‌دقت بیان شده است. در منظومه‌ی اعتقادی هر دین، تشریح‌کننده و مؤسس اصلی این مناسک، بالاترین مقام قدسی (خدا) قلمداد می‌شود. به‌همین دلیل ادیان قادر نیستند توضیح شفاف و صریحی درباره‌ی چرایی فرم این مناسک ارائه دهند. دیندار باید تعبداً یک فرم رفتاری خاص و تکرارشونده را بپذیرد؛ بدون آن‌که درباره‌ی آن اجازه‌ی چون‌وچرا داشته یا در آن اجازه‌ی دخل و

تصرف داشته باشد. به عبارت دیگر مناسک اولیه برای دیندار قابلیت شناخت دارند، نه فهم. تبعیت از این مناسک الزامی و تخطی از آن‌ها مستوجب عقاب است. در اسلام، مشخصاً نماز، روزه و حج را می‌توان مناسک مقدس اولیه دانست. اما به موازات مناسک اولیه، در گروه‌های دینی معمولاً مناسک دیگری هم شکل می‌گیرند که مناسک تابعان است و ازین حیث آن‌ها را «ثانویه» می‌نامیم. محل پیدایش این مناسک در منطقه الفراغ شریعت است؛ هرچه این منطقه فراخ‌تر باشد، امکان پیدایش مناسک ثانویه بیشتر است و بالعکس. مناسک ثانویه را خود دینداران اند که ابداع می‌کنند. این مناسک، میدان ظهور خلاقیت و آفرینندگی دینداران است و لذا مناسک ثانویه، برخلاف مناسک اولیه، به‌شدت متکثر و سیال و تطورپذیرند. از جغرافیایی به جغرافیای دیگر، از یک برهه‌ی تاریخی به برهه‌ای دیگر، از یک اقلیم فرهنگی به اقلیم دیگر، مناسک ثانویه تعاریف و فرم‌های متعدد و متنوعی را پذیرا می‌شوند. مناسک ثانویه را در هیچ فرم ثابتی



نمی‌توان محصور کرد و زایش، تطور و پویایی ویژگی لاینفک این مناسک است. در تاریخ دینداری و طی فرایندی پیچیده، مناسک ثانویه تکوین می‌یابند و تدریجاً در فرهنگ دینی ثبت و انباشت می‌شوند. در پیدایش آن‌ها مجموعه‌ای از عوامل محیطی مختلف، از سیاست و اقتصاد و فرهنگ عامه و فولکلور و حتی اقلیم و زیست‌بوم دخالت دارند. هرچه مناسک اولیه میل به خلوص دارند، مناسک ثانویه - به تبع خصلت فرهنگ - میل به التقاط و آمیزش دارند. به همین دلیل بسیاری اوقات تبارشناسی این مناسک به غایت دشوار است. به سبب همین ویژگی‌هاست که عامه‌ی دینداران رغبت و اهتمام بیشتری به مناسک ثانویه دارند، نسبت به مناسک اولیه. چون این مناسک برایشان جذاب‌تر است و فرصت و امکان بروز خلاقیت در اختیارشان می‌گذارد. به عبارت دیگر، ما به تعداد دینداران تعریف از مناسک ثانویه داریم. به تدریج در هر مقطع، تقویم مناسکی توسعه هم توسعه یافت. عزاداری از انحصار عاشورا درآمد و به گرامی‌داشت

ایام شهادت دیگر امامان و بزرگان شیعی نیز سرایت کرد. همچنین در همان قرون نخستین، جشن‌های شیعی مثل غدیر و نهم ربیع پدید آمدند که آن‌ها هم به عنوان مناسک ثانویه تثبیت شدند و خاصیت‌شان تمایزبخشی «فرقه‌ی حقه» از «عامه» بود تخصیص ما از دیگران. در همه‌ی این تغییرات، عاملان و کارگزاران اصلی خود دینداران بودند و رهبران جامعه‌ی شیعی (علما) و صاحبان قدرت (دولت‌ها)».

مظاهری اما با تورم مناسک در دینداری عامه که او آن را توسعه‌ی مناسک شیعی، رشد تقویم مناسکی و همچنین توسعه‌ی سخت‌افزاری تشیع نامیده و تحت عنوان «فربه‌ی مناسکی» صورت‌بندی میکند، مخالف است: «.. با تغییر در مناسبات سیاسی تشیع و نهاد قدرت و استقرار دولت‌های شیعی در عراق و ایران، روند رشد مناسک شیعی تغییر کرد. دولت‌های شیعی از آل‌بویه تا صفویه و قاجار، خود را به‌عنوان حامیان و متولیان رسمی مناسک شیعی

معرفی کرده و در فربه‌سازی و کنترل روند تأسیس و تغییر این مناسک اثرگذار بوده‌اند. بیشترین مداخلات و اثرگذاری‌های نهاد سیاست در مناسک شیعی، مقاطعی از دولت صفویه، نیمه‌ی دوم سلطنت رضاشاه و جمهوری اسلامی بوده است. در دو سه دهه‌ی اخیر، توسعه‌ی مناسک شیعی و رشد تقویم مناسکی و همچنین توسعه‌ی سخت‌افزاری تشیع سرعت شتابنده‌ای گرفته است که مشابه آن را در هیچ برهه‌ای از تاریخ نمی‌توان سراغ گرفت. گسترش بی‌سابقه‌ی مکان‌های مقدس (حرم‌ها و امام‌زاده‌ها)، افزایش آمار هیئت‌ها و مجالس عزاداری، رشد آمار مداحان و ارتقای منزلتی آن‌ها، مناسبت‌سازی و دهه‌سازی، توسعه‌ی آیین‌های عزاداری، ابداع آیین‌های جدید فراگیر مانند پیاده‌روی اربعین و موارد دیگر مصادیق این تورم مذهبی محسوب می‌شوند. این همان پدیده‌ای است که من نامش را می‌گذارم «فربه‌ی مناسکی». این توسعه صرفاً سخت‌افزاری اولاً در یک توافق نانوشته هم به مذاق توده دیندار خوش می‌آید و هم

روحانیت با آن همدل است، ثانیاً به سختی می‌توان ادعا کرد همراه با بسط نرم‌افزاری و معرفتی تشیع است.»

اما او در عین مخالفت با توسعه‌ی مناسک مذهبی منتقد نوع مواجهه روشنفکران دینی با این پدیده و همچنین دینداری عامه است: «.. توسعه‌ی مناسک مذهبی منتقدان بسیاری داشته و دارد که از نظرگاه‌های متفاوت درین‌باره اظهار نظر کرده‌اند. یک دسته از منتقدان، روشنفکران دینی‌اند که دین مناسکی را در تقابل با معرفت دینی و نوعی نازل از دینداری می‌دانند و در نتیجه رشد مناسک را به معنای فربه‌شدن دینداری عامه‌پسند و افول دینداری معرفت‌اندیش و مصداقی از فرم‌گرایی و ظاهرگرایی دینی می‌دانند و ازین منظر با آن مخالفت می‌کنند.. در نقد فربه‌ی مناسکی، موضع و انگیزه و غایت من با روشنفکران دینی مبنائاً متفاوت است.. من منتقد ضدیت روشنفکران با دین عامه هستم و در برابر تهاجم و خشونت روشنفکرانه نسبت به دین عامه،

از منطق این دین و لزوم فهم و ارزیابی آن در چهارچوب خودش (نه با متر و معیار نخبگانی) دفاع می‌کنم. به نظر من تغییرات مناسکی (که تابعی است از تغییرات دینداری) کاملاً «طبیعی» است (نه لزوماً مطلوب). تلاش من توضیح آن‌هاست و نشان‌دادن مخاطراتی که می‌تواند برای جامعه داشته باشد. اتفاقاً وقتی روشنفکری دینی یا حکومت دینی یا روحانیت یا هر قدرت دیگری در مقام خشونت‌ورزی و مقابله‌ی سخت با دین عامه برمی‌آید، خود را موظف می‌دانم که در کنار همان عامه بایستم و از او دفاع کنم.. مناسک، در دین‌داری مردمی مهم است چون وسیله عینی کردن مفاهیم به شمار می‌رود درحالی‌که در دین‌داری نخبگانی مواجهه با مناسک به صورت حداقلی است. از دید نخبگان مناسک در خدمت یک مفهوم هستند اما از دید عامه نفس مناسک مهم است... در تعریف نخبگانی کاهل بودن در مناسک اولیه باعث خروج فرد از دایره دین‌داری می‌شود اما در تعریف عامیانه لزوماً نپرداختن به مناسک اولیه عامل نپذیرفتن فرد

نمی‌شود بلکه پرداختن به مناسک ثانویه مهم‌تر است ولو اینکه فرد تعلق چندانی به مناسک اولیه نداشته باشد.. مناسک ثانویه عرصه بروز ابتکار و خلاقیت دینداران است، دیندار چهارچوب‌های متصلب و محکم مناسک اولیه را مواجه نیست، خودش می‌تواند ابداع‌کننده و تغییردهنده باشد، این اختیار برای ابتکار عمل باعث شده است که برای بعضی از دینداران، مناسک عزاداری جذاب‌تر از نماز و روزه باشد، چون عرصه، عرصه بروز خلاقیت و دین‌ورزی شخصی دین‌باوران است... در بعضی مسائل هرچه آسیب‌شناسی و مقابله از سوی نخبگان نسبت به آن بیشتر شود، واکنش‌هایی در میان دینداران برمی‌انگیزد که رفتارهای مورد انتقاد را بیشتر دامن می‌زند. این واکنش دینداران عوام، منطبق دارد. یکی از دلایل رشد رفتارهایی که آسیب تلقی می‌شوند، ندانستن همین منطبق از سوی کسانی است که داعیه اصلاح دارند... راه اصلاح، این مواجهه و ساختن دوگانه و این که از رسانه‌های رسمی شاهد هجوم نخبگانی به دینداری عامه

باشیم، نیست. چون عوام احساس خطر می‌کنند و هنگام احساس خطر نیز بر مرزهای خود بیشتر تمرکز می‌کنند. مثلاً مبارزه با قمه‌زنی شروع می‌شود، اما شاهدیم که عده‌ای مروج قمه‌زنی می‌شوند، البته از یاد نبریم که عامه دینداران، پشتوانه‌هایی حوزوی هم برای خود دارند که توجیه‌کننده اعمال آن‌ها هستند. این دوقطبی باعث می‌شود که آنها به تئوریزه کردن کار خود بپردازند؛ مثلاً بعد از انتشار کتاب «التنزیه» علامه امین که در نقد عزاداری عامه بود، چندین کتاب فقهی در رد آن کتاب و در مشروعیت انواع آیین‌های عزاداری نوشته شد. یعنی یک عالم دینی با هدف اصلاح‌گری، کتابی تالیف می‌کند و با فهم خود از اسلام و تشیع بعضی مسائل را خرافه و یا حرام شرعی اعلام می‌کند، اما همین باعث می‌شود که مخالفان، رساله‌های فقهی در رد آن بنویسند و زمینه تئوریزه کردن و مشروعیت‌بخشی به آیین‌های مورد انتقاد را فراهم آورند.. به نظر من، در کل، این مسیری که آیین‌های عزاداری طی کرده است، از نظر جامعه‌شناختی،

برگشت‌پذیر نیست یا حداقل در کوتاه‌مدت نمی‌توان آن را اصلاح کرد. آیین مثل خود دینداری از جنس فرهنگ است، هر تغییری که بتوان در فرهنگ ایجاد کرد، در مناسک عزاداری هم قابل اعمال است، تغییر فرهنگی هم مدت زمان مدیدی می‌طلبد و نمی‌شود به آن پروژه‌های نگاه کرد. باید این واقعیت را بپذیریم که هر تغییر فرهنگی مستلزم گذشت زمان است، همان‌طور که امر فرهنگی در طی زمان شکل می‌گیرد. پس اگر کسی دنبال اصلاح باشد باید بداند اولاً این کار، امری زمانبر است و صبر و مداومت می‌خواهد. نکته دوم هم این است که باید زبان مناسب را برای رویکرد اصلاحی خود، شناسایی و از آن استفاده کنند. ما گاهی شاهد بوده‌ایم که بعضی نخبگان حوزوی در دوره معاصر و بعضی روشنفکران دینی در مواجهه با عامه مردم، از موضعی بالا به پایین و زبانی غیرهمدلانه سخن گفته‌اند که برای آن توده، تحقیرآمیز برداشت شده است. بسیاری از این مواضع برای عامه مردم خشونت کلامی تلقی شده است، حتی بعضی مواضع در آثار



شهید مطهری و دکتر شریعتی؛ وقتی شما بر عمل او، عنوان خرافه می‌گذارید دیگر باب گفتگو را بسته‌اید، وقتی می‌گویید از نظر من خرافی هستی شخص مقابل، نسبت به شما گارد می‌گیرد و موضع تهاجم پیدا می‌کند. طرف مقابل می‌گوید: این، عمل و اعتقادی است که نسل در نسل به من نوعی رسیده و تو نمی‌توانی یک برچسب خرافه به آن بزنی. پس نکته مهم این است که زبان اصلاح‌گران، زبان همدلانه باید باشد و این زبان جز از طریق گفتگو و منطق، امکان‌پذیر نیست. آن رفتارهایی که از منظر نخبگان، غیرعقلانی و در زمره خرافات است، برای قائلان به آن‌ها، منطق مربوط خود و ریشه‌های فرهنگی دارد. تا زمانی که آن منطق و ریشه‌ها شناسایی و فهم نشوند و درباره‌شان گفت‌وگوی علمی صورت نگیرد، مشکلی حل نمی‌شود. دین‌داری عامه، برای خود منطق دارد. گفت‌وگو برای این شکل نمی‌گیرد که نخبگان در فضای مفهومی خود صحبت می‌کنند غافل از این که طرف مقابلشان هم فضای مفهومی خود را دارد که بنیان‌هایش با نخبگان

متفاوت است. پس ابتدا گفتگو باید در ریشه‌ها باشد، برای روشن شدن مساله مثالی عرض کنم؛ اساساً در قضیه مناسک عزاداری، «امام‌شناسی» کسانی که قائل به نقد عزاداری و اصلاحات هستند با «امام‌شناسی» کسانی که مورد نقد هستند، متفاوت است، حتی با توجه به بررسی‌هایی که انجام دادم، برداشت آن‌ها از «توحید» هم با هم متفاوت است!؛ گویا از دو اسلام متفاوت صحبت می‌شود، نه فقط دو سلیقه در تشیع. من چطور می‌توانم انتظار داشته باشم که طرف مقابل، اصول و فهم خود را کنار بگذارد؟ آن هم با زبانی غیرهمدلانه و توأم با تحقیر و طرد خشونت آمیز».

بنابراین بهترین راه پذیرش تقسیم‌بندی مناسک به اولیه و ثانویه و به رسمیت شناختن تکثر و تنوع در عبادات ثانویه در تمامی اصناف دین‌ورزی است که می‌تواند مناسک دینداران مصلحت‌اندیش نظیر مجالس هیئت، روضه، عزاداری و پیاده‌روی‌های آیینی و.. باشد و چه دین‌پژوهی و بسط آگاهی دینی

یا مدیتیشن، یوگا، موسیقی و سماع و.. دینداران معرفت‌اندیش و تجربت‌اندیش.

مظاهری انتقادات خود را به فربهی مناسکی به سه بخش تبدیل مناسک به ابزار قدرت سیاسی، تورم مناسک و عدم توازن بین ابعاد مختلف دینداری و تشدید رویکردهای هویتی و تمایزات فرقه‌ای تقسیم می‌کند. بنابراین میتوان از مناسک ثانویه تا جایی که ابزار دست قدرت سیاسی نشده‌اند، موجب عدم تعادل در سه رکن دینداری نشده‌اند، موجب تشدید رویکردهای هویتی و تمایزات فرقه‌ای نشده‌اند، موجب تشدید خرافه‌پروری، زیر پا گذاشتن یا نادیده گرفتن آموزه‌های سایر ارکان دین نظیر مناسک اولیه ( اهمیت بیشتر به عزاداری یا مدیتیشن به جای نماز)، معرفت دینی ( نظیر اعمال مشرکانه حین زیارت) نشده‌اند، دفاع کرد. اما اگر مبتلا به هر کدام از این وضعیت‌ها شدند با گفت و گو، تعامل و کار فرهنگی به اصلاح و بهبود وضعیت همت گمارد که

انتقادات شدید و از موضع بالا تنها به وخیم‌تر شدن اوضاع خواهد انجامید.

#### ۴) خداگونگی در الهیات دوبنی

در نوشتارهای پیشین پیشتر به مرحله چهارم خداخواهی یعنی خداگونگی نیز پرداخته شده است. در آنجا یک مدل سلوکی معرفی و تحت عنوان الهیات رهایی‌بخش تعاونی صورت‌بندی شد. گفته شد که این الهیات، یک الهیات دوئیی انسان‌گرا است. سالک در مثلث خدا، خلق خود در حرکت است. توحید وجود در این الهیات، توحیدی انسان‌گرا است که در برابر وحدت وجود عارفان سنتی و توحید بنیادگرایان که توحید خدامحور است قرار می‌گیرد. عرفان انسان‌گرا نیز در این الهیات در برابر عرفان خدامحور عارفان سنتی و سلوک جهادی بنیادگرایان قرار می‌گیرد. الهیات رهایی‌بخش تعاونی، الهیاتی با تاکید ویژه بر نقش انسان است، انسانی که در سلوک سالکان سنتی و بنیادگرایان جهادی در برابر خداوند محو، نفی و مستحیل

می‌شود. از سوی دیگر انسان در این الهیات برخلاف انسان‌گرایی سکولار در طول خداوند قرار می‌گیرد و با تاکید بر تعاون، همیاری اجتماعی، توانمندسازی و کمک به خلائق در پی ممانعت از عملیاتی شدن ایده “تنازع برای بقا” در جهان نابرابر تحت حاکمیت انسان‌گرایی سکولار، نئولیبرالیسم مسلح و سرمایه‌داری افسارگسیخته است. سلوک معنوی‌ای که بر این جهان‌بینی توحیدی (مشمتمل بر توحید ذهنی-فلسفی در جهان شخصی و توحید اجتماعی-سیاسی در جهان پیرامونی) استوار می‌گردد مشتمل بر سلوک فردی در جهان شخصی و عرفان اجتماعی در جهان پیرامونی می‌باشد که بشر طی آن از آنچه هست به آنچه باید باشد در صیروت، شدن و مهاجرت انفسی است. سقف این سلوک، رسیدن به فلاح/ کمال که همان خداگونگی و دردانگی عرصه وجود است می‌باشد. انسان این الاهیات موحد چندساحتی نام دارد. او انسان به عضویت فعال هستی درآمده است، انسان مدار تغییر است، در رابطه استراتژیک و همه‌گانی و مشارکت‌جویانه با

خداست، ایفاگر و عضو سهیم هستی است، دارای پروژه است، با پرنسیب و حامل منش است، توانمندساز است. به خودآگاهی رسیده است، اتوپیا دارد، در محیط مثلث خدا، خلق و خود، با درد، عشق و عمل ناشی از خودآگاهی رهایی‌بخش، پراکسیس عاشقانه و معنوی دارد. با مشی آگاهی‌بخش خود به آگاهی‌بخشی و انتشار انرژی اتوپایی در جامعه می‌پردازد، آگاهی‌ای که منجر به دست‌گیری، توانمندسازی و اتوپیا‌بخشی به مستضعفان در یک همیاری و همکاری اجتماعی نهادمحور مبتنی بر آموزه "تعاون برای بقا" می‌شود. با عشق پیش‌رونده خود به سوی خلاق در پی عشق بالارونده به سوی خداست و آدرس خدا را از شهر خلق می‌جوید. رویکرد پراتیک دارد و عملگراست. در جهان‌بینی او توحید و در سلوک او عرفان تک‌بعدی نیست. او با انسان‌گرایی خدامحورانه خود به قدر وسع خود چون شمع، چون کرم شب‌تاب روشنایی می‌بخشد و در رابطه مشارکت‌جویانه و پروژه‌محورانه با خدا به توانمندسازی و کاهش آلام خلق می‌پردازد و از این

طریق صیوروت می‌یابد و در مسیر خداگونگی و درانگی عرصه وجود قرار می‌گیرد این انسان نه تنها در جهان شخصی خود و در ساحت اندیشه و اعتقادات موحد است و ذهن و وجودش را از شرک ذهنی-فلسفی و شریک قرار دادن برای خدا در “خدایی کردن” (سایر انسان‌ها، اله‌ها و...) و همچنین از “خداوندی خود” (خودپرستی قدیم و اومانیسم سکولار جدید) پالوده است؛ در عرصه جهان پیرامونی و اجتماع نیز در پی رهایی‌بخشی از عوامل به بند کشاننده او (استبداد، استعمار، استثمار، استحمار و سلطه سیاسی، فرهنگی، اقتصادی، اجتماعی و دینی) می‌باشد تا با پذیرش سلطه و بندگی اربابان زر و زور و تزویر دچار شرک اجتماعی-سیاسی نشده باشد. از این رو با جهان‌بینی توحیدی و مشی آگاهی رهایی‌بخش خود به مخالفت با نابرابری، تبعیض، بی‌عدالتی و هرگونه سلطه انسان بر انسان می‌پردازد. عرفان اجتماعی، یک عرفان انسان‌گرا و مبتنی بر پراکسیس (عمل مبتنی بر اندیشه) است، سالک در این عرفان در

محیط مثلث «خدا، خلق، خود» به کنش‌گری می‌پردازد و به جای «فنا فی‌الله» به «بقاء بالخلق» می‌اندیشد، با برگزیدن رویکرد «انسان‌گرایی خدامحور» نقش خود را در این سه ضلع نادیده نمی‌گیرد، خود را در راه کمک به خلق با دیالکتیک اندیشه و عمل و عشق به دیگری می‌سازد و با فداکاری‌هایش در این راه در حال صیروت و «شدن» همیشگی و تکامل معنوی تا رسیدن به خداگونگی و دردانگی عرصه وجود است. عرفان اجتماعی برخلاف عرفان سنتی از تعهد سیاسی و نفی سلطه‌پذیری و تعهد اجتماعی خود در برابر رنج هم‌نوعان غافل نیست و همیاری، دست‌گیری، غم‌خواری، فداکاری و نیکوکاری اجتماعی برای بهبود وضعیت مردمان را از ملزومات سلوکی می‌داند. در مثلث خدا، خلق، خود، موجدچندساحتی علاوه بر «مسئولیت اخلاقی» ( خودکاو، خودشناسی و خودسازی خود برای سلوک به سمت خدا از طریق خدمت به خلق)، «مسئولیت روشنفکری» ( خودیابی و خودآگاهی‌یابی، انتشار آگاهی‌رهای بخش و انرژی



اتوپیایی و امید فعال در میان خلق)، «مسئولیت مدنی» (حمایت‌گری، توانمندسازی و احیای خلق) را نیز بر عهده دارد و برای تحقق عرفان، برابری و آزادی می‌کوشد.

#### ۱-۴) رسیدن به مقام خلیل رفیق محتشم

غایت خداخواهی و سلوک معنوی، رسیدن به خداگونگی است، رسیدن به قرب، نزدیکی به خداوند و اولیاء الهی است. «..اولیاء الله جمع مکسر عربی ولی الله، واژه‌ای عربی به معنای «نزدیکان به خدا» است که امروزه بیشتر به صورت ولی خدا بکار می‌رود.. اولیا الله را دوستان خدا و بندگان مقرب درگاه خدا نامیده‌اند.. بنا بر باور مسلمانان اولیاء خدا کسانی هستند که دارای خصایل و صفات نیکو بوده و در شناخت، پرهیزگاری و پرستش خداوند از دیگران پیشی گرفته‌اند؛ اعمال و گفتار ایشان باید مطابق آیات قرآن، سخنان رسول الله ص و پیشوایان دین باشد... برای ولی نیز معانی گوناگونی مانند دوستدار، رفیق و یاری کننده ذکر

شده است که در هر یک از آنها نوعی قرب و نزدیکی وجود دارد. اولیاء اللّٰه ترکیبی اضافی است و مراد از آن کسانی هستند که از دوستی و قرب الهی برخوردارند... ولیّ خدا شدن لازمه ایمان به خداست، بنابراین هر مؤمنی از اولیاء اللّٰه است. ولی درجات اولیاء اللّٰه به مقدار درجه ایمانشان متفاوت است. گرچه دارندگان هر یک از مراتب ایمان از اولیاء اللّٰه هستند. .. ولی مراد از اولیاء اللّٰه در قرآن، کسانی هستند که به درجه عالی ایمان و عبودیت رسیده اند..».

در قرآن در آیه ۶۹ سوره نسا از مقامی به نام رفیق نام برده شده است. «شیخ طوسی می گوید: حسن بصری و سعید بن جبیر و مسروق و قتاده و ربیع و سدی و عامر گویند: که سبب نزول آیه این بود که بعضی از مردم چنین توهم می کردند که چون انبیاء در بالاترین مقام آخرت یعنی اعلیٰ علیین هستند دسترسی به آنان و دیدار و حضور با آنان با وجود بر تقوی و پرهیزکاری و اطاعت از خدا و رسول میسر

نخواهد بود و به همین مناسبت این آیه نازل گردید». در سوره نساء آیه ۶۹ می‌خوانیم: «و من يطع الله و الرسول فاولئك مع الذين انعم الله عليهم من النبيين و الصديقين و الشهداء و الصالحين و حسن اولئك رفيقا». و هر که از خدا و پیامبرش اطاعت کند، همراه با کسانی خواهد بود که خدا نعمتشان داده است، چون انبیاء و صدیقان و شهیدان و صالحان. و اینان چه نیکو رفیقانند. خداوند می‌خواهد بگوید که مردم عادی هم می‌توانند به درجات بالا برسند و تبدیل به رفیقان او شوند و هم‌جوار پیامبران و صالحان قرار گیرند. در آیه ۱۲۵ سوره نسا نیز می‌خوانیم که چگونه ابراهیم به مقام دوستی با خداوند و عنوان «خلیل الله» رسید. «وَمَنْ أَحْسَنُ دِينًا مِّمَّنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلَّهِ وَ هُوَ مُحْسِنٌ وَ اتَّبَعَ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَ اتَّخَذَ اللَّهُ إِبْرَاهِيمَ خَلِيلًا».. «دین و آیین چه کسی بهتر است از آن کس که خود را تسلیم خدا کند، و نیکوکار باشد، و پیرو آیین خالص و پاک ابراهیم(ع) گردد؟ و خدا ابراهیم(ع) را به دوستی خود، انتخاب کرد».

ابراهیم به عنوان پدر ایمان شناخته می‌شود، به عنوان نخستین مسلمان... «حتی کلمه «اسلام» (تسلیم بی‌قید و شرط) نیز به تابعیت ابراهیم از خدا مربوط است. آیه‌ای در سوره حج می‌گوید «ابراهیم شما را مسلمان نامید.» در سوره‌های مدنی، اسماعیل بر اسحاق مقدم است و از آن دو، به عنوان پسران ابراهیم یاد شده‌است. قرآن اسلام را «ملت ابراهیم» (ملت به معنای دین) و شخص ابراهیم را حنیف معرفی می‌کند. او همچنین «خلیل‌الله» (دوست خدا) لقب داده شده‌است.»

خداوند بی‌صورت نه تنها در صورت‌های متکثری تجلی می‌کند، بلکه در اسمای متکثری نیز خود را نشان می‌دهد. اسمای‌ای که در تمامی ادیان از هندوئیسم تا اسلام وجود دارند تا او را بهتر درک کنیم، البته به وسعت فهم‌مان، البته که هیچ کدام از آن صورت‌ها خدا نیستند و هیچ کدام از این اسم‌ها نیز خدا را به تمامی نمی‌نمایانند و خدا ورای آن است که وصف پذیرد و در اسمی محدود شود. هر

گاه عملی خداگونه انجام می دهیم در واقع اسمی از اسمای خدا را بر روی زمین ظاهر میسازیم، ولی الله اعظم کسی است که ظاهر کننده تمامی اسمای الهی باشد، او تجلی تام اسمای الهی است.. رزاق، رحمان، رحیم، کریم، قادر و... معنای ولایت معنوی یا ولایت باطنی عرفانی همین است. بنابراین هر یک از ما باید عبدصالح، رفیق صالحی برای خداوند باشیم، مقتضای عبودیت را به جای آوریم و با ظاهر کردن اسمای او بر روی زمین که در مسیر رسیدن به خدا از طریق خدمت به خلق رخ می دهد ("خویشتن خدایی خویش" را، بر "تراز" این ارزشهای انسانی \_ خدایی، پروردن)، در ولی الهی آنقدر پیش رویم که به خلیل الهی برسیم.

به تعبیر عرفا آنچه میان ما و سایر بشریت مشترک است، روح ماست، روح الهی که در همه ما دمیده شده است. ساحت های دیگر ما جسم/بدن، ذهن/ضمیر، نفس/روان مختص خود ماست و عامل تمایز ما با دیگر آدمیان. هم رفیق در آیین فتوت

مطابق لغت‌نامه دهخدا «کسانی را گویند که منسوب به یک پدر یا یک جد باشند..هم‌پدر». روح ما و خلق از خالق است. وجود ما از اوست، نیای ما مشترک است. پس خلق هم‌رفیق ماست. اولیای الهی نیکورفیقان خداوند هستند، رفیق‌الله هستند، خلیل‌الله هستند. رفیق محشتم اهل رفاقت است، به شرط آنکه ما شایستگی رفاقت با او را بیابیم. رفاقت با رفیق محشتم جز از طریق رفاقت و همیاری و خدمت به هم‌رفیقان میسر نیست. پس باید با تقریر حقیقت و تقلیل مرارت برای کمک به انسان‌های گوشت و پوست و استخوان‌دار کوشید. تحریر حقیقت در منظومه الهیات دوبنی با "خودآگاهی رهایی‌بخش" و پمپاژ انرژی اتوپایی، علیه بدآگاهی و آگاهی کاذبِ تخدیری و انقیاد و انفعال‌بخش استحماری صورت می‌پذیرد و تقلیل مرارت با "تعاون برای بقا" و "همیاری و توانمندسازی" علیه تنازع برای بقا و استثمار، استبداد و سلطه.

یک مسیر رسیدن به این خداگونگی در الهیات دوبنی از راه نظریه عرفان، برابری، آزادی شریعتی است که کیانی آن را بینش "اصالت وجود خدایی" می‌نامد: «..در نظریه‌ی تالیفی "عرفان، برابری، آزادی" شریعتی، هر انسانی که، در پی تکامل فردی، و تکامل اجتماعی است، تنها و تنها، با تکیه بر هر سه رابطه، یعنی رابطه‌ی با هستی، رابطه‌ی اجتماعی، و رابطه‌ی وجودی، به این اهداف خویش دست خواهد یافت. به عبارتی، هر انسانی که، خواهان آن است، که "خود" خویش را، به زبان مذهبی، به "خدا"، یعنی همان "ارزش‌های انسانی خدایی"، و به زبان غیر مذهبی، به "ارزش‌های اخلاقی \_ انسانی"، متصف کند، باید، با برقراری یک رابطه‌ی دائمی عاشقانه با کانون هستی، به هر شکل و باوری، که جهت‌بخش راه‌رهایی است (نقش عرفانی)، و حضور فعال اجتماعی در متن "جامعه" (نقش سوسیالیستی)، و نیز، تلاش در پرورش و حراست از "خود"، یعنی خویشتن خدایی خویش، در صحنه‌ی برقراری رابطه‌ی این "من"، با

“دگر”، که ساختن و ساخته شدن، اثرگذاری و اثرپذیری، یاد دادن و یاد گرفتن، دوست داشتن و دوست داشته شدن، بخشیدن و بخشوده شدن، ... است (نقشِ اگزستانسیالیستی)، به این امر نائل آید. و به بیانِ دیگر، شریعتی، تکلیفِ خویش را، با این سه‌گانه‌ی همواره دردرسازِ تاریخی، یعنی “خود، خلق، خدا”، به شکلِ زیر مشخص کرده است: “خود” را، از طریقِ “خلق”، به “خدا” رساندن! ... در نظریه‌ی “عرفان، برابری، آزادی”، که می‌توان آن را بینشِ “اصالتِ وجودِ خدایی” نام نهاد، هر انسانِ پیرو این آرمان، هم‌چون عارفان، دارای یک رابطه‌ی عمیقِ وجودی، با کانونِ معنوی هستی است. و هم‌چون قطره‌ای است که، خواهانِ پیوستنِ به دریای وجود است، اما، نه به قصدِ “انحلال” در آن، “فنا”ی در آن، “محو” در آن، و قطره‌ای بی‌هویت شدن، و تنها قطره‌ی از قطراتِ دریا بودن، بلکه، به گفته‌ی اقبالِ لاهوری، چون “گوهری” در آن دریای بیکران درخشیدن، و “دردانه‌ی اقیانوسِ وجود بودن، با حفظِ “خود” خویش، و برخورداری از



استقلالِ وجودیِ جاودان. هر انسانِ پیرو این نظریه، در عین حال که، هم‌چون عارفان، سرشار از عشقِ خدایی است، و در ارتباطِ دائمی با خدای خویش، و پرستنده‌ی ارزش‌های انسانی \_ خدایی، در رابطه با جامعه، و در رابطه‌ی با انسان‌های دیگر، که هر کدام‌شان عضوی از این خانواده‌ی بزرگ بشری‌اند، خانواده‌ای که، هر عضوی از آن، برادر و خواهرِ اویند، و خداوند، والدِ آن خانواده، دارای احساسی سرشار از خویشاوندی، یگانگی، ایثار، و مهربانی است، و چون شوریده‌ی آن است که، هیچ استثماری صورت نگیرد، هیچ حقی پایمال نشود، و افراد، تنها به دلیلِ بشر بودن، و عضوی از این خانواده‌ی بزرگ بشری بودن، و تلاش و کارشان، برابره، از نعمت‌های زندگی، برخوردار گردند. چنین انسانی در پیِ طرح و بسطِ قدرتِ آزادی و اختیارِ شورانگیزِ انسان، و تبیینِ رابطه‌ی شوق‌انگیزِ بینِ “وجود” و “ماهیت” او است. و خود را در این جهان، تافته‌ی جداافته‌ای می‌داند، که به این کویر، پرتاب شده است(هبوط)، و این احساسِ “جدایی”، رفته

رفته، او را به “تنهایی” می‌کشاند. اما، چنین انسانی، از آنجا که، هم‌چون آن عارف، در مواجهه‌ی با هستی، در یک رابطه‌ی عاشقانه‌ی با “غیب” قرار گرفته است، و در آن غیب، ارزش‌های خدایی را یافته است، و این ارزش‌ها، ملاک و معیار و جهت‌بخشِ هر “پندار و گفتار و رفتار” او است، و نیز، جهت‌بخشِ این “آزادی” و وجودی عزیز و رهایی‌بخشِ اگزیستانسیالیستی، دیگر، از “آزادی، به “آوارگی”، کشیده نخواهد شد، و این آزادی، بستری خواهد شد، برای شدن و شدن و شدن، و دستیابی به هدفِ بس عزیزِ آن مهربانِ جاودانِ آسیب‌ناپذیر، در خلقتِ انسان: “خداگونه شدن”.

خداپرستی در الاهیاتِ دوبنی نیز دوبنی است، خداپرستی در جهان فردی و خداپرستی در جهان اجتماعی. چنانچه در عرصه ذهنی-فلسفی نباید دچار شرک شد، در عرصه اجتماعی-سیاسی نیز نباید دچار شرک شد. در نوشتارهای بعدی به مقولات

مربوط به خداپرستی یعنی ایمان و تقوا به قرائت  
الهیات دوبنی پرداخته خواهد شد.

## ایمان‌ورزی شورمندان به رفیق محتشم

در پس از ارائه تصویر خداوند در الهیات دوبنی و کیفیت رابطه با او در نوشتارهای پیشین، در ادامه مباحث فصل خداشناسی در این نوشتار به نوع ایمان‌ورزی به رفیق محتشم در الهیات دوبنی پرداخته می‌شود.

مجتهد شبستری تعاریفی متکلمان و فلاسفه و عارفان تاکنون از ایمان ارائه نموده‌اند را به چهار دسته تقسیم می‌کند: «..ایمان عبارت است از تصدیق قلبی به آورده‌های پیامبر اسلام (ما جاء به النبی) (ایمان شهادت‌گرایانه).. ایمان تبعیت عملی از یافته‌های عقل و آورده‌های پیامبر اسلام در باب خداوند و نبوت و خوب و بد اخلاقی است (ایمان عمل‌گرایانه).. ایمان عین معرفت فلسفی به خداوند و سایر حقایق هستی است (ایمان معرفت‌گرایانه).. ایمان رویکردی با تمام وجود به سوی خداوند است (ایمان تجربت‌گرایانه).. متکلمان اشاعره

شاخص‌ترین طرفدار تعریف اول هستند. تعریف دوم را متکلمان معتزله و همفکران آنها به میان آورده‌اند؛ تعریف سوم را فیلسوفان مسلمان مطرح کرده‌اند و تعریف چهارم را عارفان مسلمان بیان نموده‌اند.. «. رویکرد نواندیشان دینی به ایمان همچون عارفان رویکردی وجودی است. شریعتی درباره تفاوت مسلمان و مومن می‌گوید: «مسلمان کسی است که به توحید تسلیم فکری است، اما مؤمن کسی است که به درجه تسلیم وجودی رسیده است. منافق در پنهانی‌ترین و عمیق‌ترین شکل خویش، صفت کسانی است که جهت وجودیشان و جهت اعتقادی‌شان از یکدیگر جدا است. «نفق» به معنی حفره و فاصله است و منافق در یک معنی انسانی است که میان این دو جلوه از هستی‌اش فاصله‌ای وجود دارد، نوعی دوشخصیتی بودن. اخلاص، یکتایی وجودی و به تعبیری توحید وجودی، وحدت بخشیدن میان اندیشه و عمل است. رابطه میان اندیشه و عمل یک رابطه متقابل است. به

بهترین تعبیر آنچه‌ان که علی گفته است (کسی که خود نیز نمونه چنین توحیدی است):

«من الایمان یستدل بالعمل»

«و من الاعمل یستدل بالایمان»

«از ایمان به عمل راه برده می‌شود و از عمل نیز به ایمان راه برده می‌شود.»..»

عبدالکریم سروش نیز ایمان را روی کردن وجودی به چیزی و کفر را پشت کردن به آن می‌داند.

## ایمان ابراهیمی

جهان رازدایی شده در جهان مدرن عصر نوینی در تاریخ بشری است که مدل و موقعیت ایمانی انسان مدرن با انسان پیشامدرن متمایز می‌سازد. آرش نراقی درباره مدل و موقعیت ایمانی انسان پیشامدرن و درباره ایمان ابراهیمی می‌نویسد: «.. بهترین تجلیگاه این نوع تجربه ایمانی را در سنت ادیان توحیدی میتوان در زندگی « ابراهیم » یافت. عهد عتیق ابراهیم را « پدر ایمان » میخواند

مهم‌ترین واقعه زندگی ابراهیم که از وضعیت ایمانی او پرده برمی‌دارد، واقعه قربانی کردن فرزند است.. ابراهیم فرمان را گزارد، یعنی کارد را بواقع بر گلوگاه آن کودک کشید، و با این اقدام گویی هویت بشری خود را یکسره به دم تیغ سپرد. حقیقت این است که در این داستان، قربانی اصلی ابراهیم بود نه فرزند او، و فرآیند قربانی کردن، برخلاف تصوّر رایج، به انجام خود رسید، یعنی آن‌کس که می‌باید قربانی شد. در واقع ابراهیم با آن کارد گلوگاه «خودی خود» را ذبح کرد.. درست پس از این واقعه است که خداوند او را به صفت «مؤمن» ستود.. این واقعه «حقیقت ایمان» را در سنت ادیان توحیدی بازمی‌نماید. گوهر این تجربه عبارتست از تغییر مرکز ثقل هستی از خود به خداوند. این استحاله یا تبدل مزاج همان مفهومی است که عارفان مسلمان از آن به « مرگ اختیاری یا مرگ پیش از مرگ » تعبیر کرده‌اند، و بهترین تجلیگاه آن‌را در قلمرو تجربه‌های بشری « تجربه عاشقی » دانسته‌اند.

این برداشت از ایمان را در واقعه قربانی را در کتاب "میعاد با ابراهیم" شریعتی نیز می‌توان دید. نراقی این رابطه ایمانی ابراهیمی را از جنس رابطه «من-تو» می‌داند که در نوشتار «رابطه من‌وتویی با رفیق محشتم» به آن پرداخته شد. او در تشریح ایمان ابراهیمی می‌نویسد: «.. بنابراین، تجربه ایمانی ابراهیمی متضمن نوعی «خویشتن‌سپاری پاکبازانه» است. شخص هستی بسته بر مدار خویشتن را به هستی گشوده بسوی محبوب بدل می‌سازد. این خویشتن‌سپاری پاکبازانه چند ویژگی مهم دارد نخست آنکه، از سر اعتمادی ژرف برمی‌خیزد. صرف تصدیق نظری خداوند را نمی‌توان ایمان دانست. مؤمن کسی نیست که با یقین معتقد است که احتمال صدق گزاره «خدا وجود دارد» یک است. ایمان صرف اعتقاد نیست، نوعی اعتماد است. یعنی از حدّ اعتقاد گزاره‌ای فراتر می‌رود و به سپهر اعتماد وجودی می‌رسد. دوّم آنکه، این نوع موقعیت ایمانی مبتنی بر تصویر خدایی متشخص است، یعنی خدایی که می‌تواند وارد رابطه



ای بیناشخصی با آدمیان شود، رابطه‌ای از جنس رابطه «من- تو» این نوع رابطه، رابطه‌ای است که در سپهر معنا شکفته می‌شود. رابطه «من- تو»، برخلاف رابطه «من- آن»، رابطه‌ای سرد، فارغ‌دلانه، نیست. رابطه یک فیزیکدان با شیء فیزیکی فاقد جهان درون است، اما رابطه فرد با یک دوست رابطه‌ای معناجو، و سرشار از درگیری‌های شخصی و وجودی است. سوم آنکه، رابطه ایمانی شورمندانه و پاکبازانه است. ابراهیم از سر محبوب‌ترین سرمایه خود که خودی‌اش بود یکسره برخاست تا فاصله میان خود و خداوند را درنوردد. این پاک‌بازی شورمندانه رمز کامیابی و گشایش معنوی تلقی شده است..».

نراقی موقعیت ایمانی انسان مدرن در جهان راززدایی شده را متفاوت از عصرپیشامدرن می‌داند و برای تجربه ایمان ابراهیمی در عصر مدرن بر خدای بی‌صورت، صورت خدای غایب می‌زند: «مهمترین مشخصه موقعیت ایمانی انسان مدرن، فقدان

تجربه حضور است. اما تجربه غیبت برای انسان مدرن از جهات مهمی با تجربه غیبت نزد سالک پیشامدرن متفاوت است. فقدان تجربه حضور برای سالک پیشامدرن بیشتر ناشی از محجوبیت انسان از خداوند بود. اما سالک مدرن نه در موقعیت غیبت ناشی از محجوبیت انسان، بلکه در عصر غیبت ناشی از محجوبیت امر الهی است، گویی خداوند خود رخ در نقاب کشیده و چهره از انسان پنهان کرده است. ساختار عالم معنا چنان تحوّل یافته است که حضور خداوند در افق تجربه انسانی به محاق رفته است. یعنی چیزی از زیست-جهان انسان مدرن میان او و تجربه حضور امر الهی حائل شده است. در اینجا «اختفا» را باید چیزی از جنس «کسوف» تلقی کرد.. اما تأکید بر این تفاوت‌های نباید ما را از توجه به شباهت‌های مهم تجربه ایمانی در تمام این موقعیت‌ها بازدارد. هسته کانونی تجربه ایمانی انسان امروزی هم مانند ایمان ابراهیمی همچنان نوعی تجربه شورمندانه و عشق آمیز است. اما چگونه می‌توان به معشوق غایب عشق ورزید؟

مطابق تعالیم ادیان توحیدی، خدا در حضور خود غایب و در غیبت خود حاضر است. یعنی وقتی انسان حضور خدا را می‌آزماید باید نیک بداند که محتوای آن تجربه همواره از ذات خدا قاصر است. از سوی دیگر، تجربه غیبت خداوند نیز می‌تواند سرچشمه شناخت خاصی از خدا باشد که از راه‌های دیگر دست یافتنی نیست. خدا به هزار جلوه بر آدمی رخ می‌نماید و «غیبت» یکی از آن هزاران جلوه است. اما خداوند خود با هیچ یک از آن جلوه‌ها یکی نیست، نه با جلوه‌اش در تجربه حضور و نه با جلوه‌اش در تجربه غیبت. اگر خداوند در غیبت خود نیز جلوه‌گری میکند، در آن صورت تقدیر انسان مدرن آن است که خدا را در «جلوه غیبت» او بیازماید و بشناسد. نکته مهم آنست که «جلوه غیبت» راهی ویژه برای شناخت خداوند است. خوب است برای روشن شدن این معنا مثالی بزنم. گاهی محبوب تو در کنار تو است، و او را در هر نفس و هر کلام می‌پایی و می‌یابی. در اینجا بخش مهمی از شناخت تو از او ناشی از این هم‌دمی و هم‌نشینی

مستمر است. اما اگر آن محبوب به سفر برود و برای مدّتی (یا همیشه) از زندگی و جهان تو غایب شود، درک تو از حضور او و نقشی که در زندگی تو ایفا می‌کرد کاملاً متفاوت خواهد شد. حفره‌ای که او در دل و زیست-جهان تو برجا می‌گذارد، ابعاد او و ژرفای حضور او را در زندگی بازمی‌نمایاند، و از این راه حقایقی را درباره او درمی‌یابی که پیشتر بر تو آشکار نبوده است. بر همین قیاس، انسان امروز نیز می‌تواند معنا و وجود خداوند را اما این‌بار در غیبت خداوند بیابد؛ در بی‌معنایی ژرف زندگی، در اضطراب ناشی از رهاشدگی، و در احساس بی‌پناهی عمیق خود در برابر شروری که هر لحظه هستی او را به مرزهای فروپاشی می‌راند. و عارف به ما می‌آموزد که عشق نتیجه دانش است. ایمان عشق‌آمیز ابراهیمی نتیجه دانش حضور بود، اما ایمان عشق‌آمیز انسان امروزمین نتیجه دانش غیبت است..».

اما بر دیدگاه نراقی سه نقد وارد است، نخست اینکه رابطه با خداوند را در این مدل "رابطه فرد با یک

دوست رابطه ای معناجو، و سرشار از درگیری‌های شخصی و وجودی "می‌داند که در این رابطه تنها نیاز به خدای متشخص است. چنانچه در نوشتارهای پیشین آمد می‌توان با خدای فوق‌تشخص نیز چنین رابطه‌ای داشت. ایراد دوم این است که آیا با خدایی با صورت غایب می‌توان چنین ارتباطی برقرار نمود؟ بنابراین بهتر است در اینجا نیز از صورت رفیق رهگشا و همراه نزدیک‌دست استفاده کنیم. صابر سالک مدرنی بود که در جهان‌رازدایی شده با این صورت‌ها سلوک فردی و اجتماعی خود را پی گرفته بود، او اتفاقاً عمده مشکلات ما را غیبت خداوند در زندگی و زیست‌جهان ما می‌دانست و نشان داد که می‌توان در جهان مدرن هم از حضور خداوند دم زد. این حضور نیازمند ساخت صورتی جدید برای خداوند بود که صابر با صورت رفیق رهگشا آن را ساخت. ایراد سوم نپرداختن به وجه اجتماعی ایمان است که شریعتی و صابر به آن بعد هم توجه نموده‌اند. موقعیت ایمان ابراهیمی تنها در جهان شخصی او از سوی خداوند آزموده نشد بلکه در جهان پیرامونی او

نیز در هنگام به آتش انداختن و موقعیت‌های خطیر دیگر در زندگی او آزموده شد.

نرگس سوری درباره ایمان در تلقی شریعتی می‌نویسد: «.. شریعتی در فراخواندن به نهضت ابراهیم صرفاً حرکت اعتراضی او را برجسته نمی‌کند بلکه خود ابراهیم را به مثابه‌ی کارکتری رهایی‌بخش ترسیم می‌کند که می‌توان قاعده رهایی را از سیر او استنتاج کرد. ابراهیم خود تجسم رهایی بی‌واسطه و بدون میانجی‌گری دیگری انسانی است.. اینجاست که چهره‌ای که شریعتی از ابراهیم ترسیم می‌کند به «شهبسوار ایمانی» که کیرکگور در کتاب «ترس و لرز» ترسیم می‌کند، نزدیک می‌شود. شهبسوارِ ایمانِ کیرکگور، فردی است که بی‌هیچ وساطتی در رابطه‌ی مطلق با امر کلی قرار گرفته و به واسطه ایمان خود قادر به گذر از پارادوکس و تحقق بشارت و رهایی نهایی شده است. به زعم او شهبسوار ایمان در سیر رهایی که می‌پیماید هیچ تکیه‌گاهی جز خویشتن ندارد او مطلقاً «فرد» است بدون هیچگونه میانجی و

واسطه‌ای. او صراحتاً اعلام می‌کند: «شهسوار حقیقی ایمان همیشه در تنهایی مطلق است، شهسوار دروغین فرقه‌گرا است. این فرقه‌گرایی کوششی است برای بیرن جستن از معبر باریک پارادوکس و تبدیل شدن به یک قهرمان تراژدی به بهای ارزان.» از نظر کیرکگور هر فردی چنانچه بخواهد راه شهسوار رهایی و ایمان بودن را بی‌پیماید این امر جز از طریق فرد بودن بی‌آنکه نیازی به هدایت دیگری انسانی داشته باشد، میسر نخواهد بود. او می‌بایست این راه را بی‌میانجی‌گری دیگری برود زیرا به محض اینکه وساطت را بطلبد دچار «وسوسه» شده است. اینجاست که شهسوار ایمان بدل به سوژه مطلق می‌شود زیرا او به تعبیر کانتی به دستگیری و هدایت بیرونی دیگری و با پای اراده‌ی خویش مسیر طی می‌کند؛ این دقیقاً تجسم «رهایی بی‌واسطه» در برابر «رهایی باواسطه» است. یعنی رهایی که در آن هیچ میانجی و واسطه‌ای جز خود فرد و در معنای اگزیستانسیالیستی آن مسئولیت فردی برای رهایی خویش وجود ندارد. شریعتی در

فهم رهایی بی‌واسطه‌ی ابراهیم به وسیله‌ی ایمان (در واقع توحید) با کیرکگور همراه است. او تجربه‌ی وجودی ابراهیم را امری استثنایی، استعلایی و غیرانسانی نمی‌داند به همین دلیل او را به عنوان سرمشق رهایی و نهضت‌اش را به عنوان الگوی جنبشی رهایی‌بخش معرفی می‌کند. شریعتی به دلیل فهم انسانی و عرفی که از تجربه وجودی ابراهیم دارد فراخوان ابراهیم شدن همه‌ی مردم را سرمی‌دهد. او به صورت مشخص در «تحلیلی از مناسک حج» حج را سناریویی می‌داند که همگان در نقش ابراهیم ظاهر می‌شوند اما نه برای انجام موقتِ عملی دینی بلکه برای ابراهیم شدن. دعوت به ابراهیم شدنِ مردم بدین معناست که هرکس بدل به شهسوار رهایی و ایمان خویش شود بدن اینکه نیاز به راهبری بیرونی داشته باشد ولو اینکه ابراهیم نداشت. شریعتی در تحلیلی از مناسک حج مراحل مختلف این عمل دینی را سازوکاری می‌داند که فرد را بدل به شهسوار ایمان می‌کند و هر کس



چه عامی و چه خاص می‌تواند پا جای پای ابراهیم بگذارد و در نهایت او شود».

شهسوار ایمان به باور شریعتی باید ابراهیم‌وار معمار کعبه ایمان خویش باشد، به تعبیر ابوطالب آدینه‌وند: «..» ابراهیم‌وار زندگی کن و در عصر خویش، معمار کعبه ایمان باش» در اینجا است که سوژه رهیده از مسخ در پس تجربه‌های شریعتی، مسئولیتی ابراهیمی می‌یابد تا بر مناسبات حاکم بر هبوط و تاریخ عصیان کند و هشیار از انسان زدایی ماشین الینه‌گر، سیطره طاعون‌وار مصرف را و انعکاس اجتماعی شرک را نپذیرد و به میانه آتش و کوره مذاب تاریخ رود و اثرانگشت خود را و لیبیک خود را بر مسیر مذهب ابراهیم حک کند تا در بعثتِ عمومی محصول رشد تاریخی بشر بر آن شکاف و انحراف معیاری که موجبات عدم تحقق توحید و انعکاس اجتماعی توحید در زندگی شده است، مشارکت جوید و در مسیر کاهندگی رنج بشر سهمی ایفا کند».

در میان نواندیشان متاخر رویکرد مجتهد شبستری به مقوله ایمان، رویکردی دوبنی است، او از ایمان مجذوبانه سخن گفته است: «..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. رویارویی مجذوبانه‌ی انسان با خداوند است. در ایمان، دو شخص که یکی محدود و دیگری مطلق است با هم رویارو می‌شوند. بدین گونه ایمان پویایی عمیق وجود آدمی است. چگونه یک کودک خود را در آغوش مادر از دست می‌دهد. موقعی که کودک در آغوش مادر خود را از دست می‌دهد در واقع خودش را به مادر می‌سپرد و با تمام وجود به او اعتماد می‌کند. ایمان داشتن چنین وضعیتی است یا این گونه شدن در برابر خداوند است. بقیه‌ی امور تظاهرات ایمان است. شکل‌های ایمان است.. ایمان دینی درجایی پدید می‌آید که

«خطابی» \_ که آن را خطاب خداوند نامیده‌اند \_ وجود داشته باشد. تا زمانی که انسان سخنی نشنود یا چیزی خود را بر انسان آشکار نکند و از این طریق توجه و التفات انسان را طلب نکند، ایمان ظهور نمی‌کند. جوهره‌ی اصلی ایمان عبارت است از مجذوب شدن یا منعطف شدن یا تعلق خاطر پیدا کردن به یک مرکز خطاب کننده، به گونه‌ای که این تعلق، واپسین دلبستگی یا همّ آدمی را تشکیل دهد. به نظر بنده ایمان مطلوب پیامبر چنین چیزی بوده است: مجذوبیت در برابر یک خطاب و منعطف شدن، اقبال کردن و گوش سپردن به او. این اقبال به گونه‌ای است که وجود شخص مؤمن را تسخیر می‌کند و به صورت «همّ نهایی» آدمی در می‌آید (شاید تعبیر همّ از همه‌ی تعبیرها گویاتر باشد). و این ممکن نیست مگر در جایی که خطابی متوجه انسان باشد. خطاب در معنای عام کلمه هر نوع عملی است که از انسان توجه و التفات بطلبد. ایمان اسلامی در چنین وضعیتی متولد شده و می‌شود. یعنی خطابی رخ می‌دهد و شخص متوجه و مجذوب

آن خطاب می‌شود؛ ایمان یعنی همین اهتمام مجذوبانه... عارفان سعی کرده‌اند بیش از هر چیز در تعریف ایمان از واژه‌هایی مانند اقبال به خدا استفاده کنند. مثلاً گفته‌اند ایمان اقبال به خداوند است و نقطه‌ی مقابل ایمان یعنی کفر اعراض از خداوند است. در اینجا این سؤال مطرح می‌شود که اقبال یا اعراض در چه وضعیتی متصور است. اقبال و اعراض در جایی متصور است که کسی خودش را به منظور جلب توجه مخاطب نشان دهد. اگر کسی خودش را نشان ندهد، نمی‌شود به او اقبال کرد. در مفهوم اقبال یا اعراض، وجود و حضور کسی که خود را نشان می‌دهد و متعلق اقبال یا اعراض است، مفروض است. اگر کسی خودش را به ما نشان دهد، این نوعی خطاب است. «به سوی من نگاه کن»، هنگامی که این خطاب رخ داد، آن مجذوبیتی که گفتم محقق می‌شود و این مجذوبیت و اهتمام مجذوبانه عین ایمان اسلامی است... در باب نسبت ایمان و عمل دینی نیز باید بگوییم که عمل دینی در واقع تراوش آن تجربه است. کسی که این تجربه را

از سر می‌گذرانند، خواه ناخواه به گونه‌ی خاصی زندگی می‌کند. کسی که اهتمام مجذوبانه‌ای به یک «خطاب» دارد، زندگی‌اش را با آن اهتمام مجذوبانه متناسب می‌کند و در برابر صاحب خطاب عبودیت را پیشه‌ی خود می‌سازد. در اینجاست که عمل دینی پدید می‌آید... شما هر اهتمامی را دنبال کنید آن اهتمام شدیدتر می‌شود؛ دنبال کردن هر اهتمام با مجموعه‌ای از اعمال امکان‌پذیر است. زیرا این اهتمام، به کلیت وجود آدمی مربوط می‌شود و ایمان، تجربه‌ای است که سراسر وجود آدمی را فرا می‌گیرد و به همین دلیل در اعمال انسان به گونه‌ای خود را آشکار می‌کند و با آن اعمال تقویت می‌شود». سپس به وجه اجتماعی ایمان اشاره می‌کند و از نقش عاملیت در ایمان، ضرورت نوشوندگی و فزونی گرفتن آن که توسط برخی نوگرایان دینی نظیر مهندس سبحانی و میثمی نیز به آن اشاره شده است سخن می‌گوید: «.. ایمان به این معنا که بنده تعریف می‌کنم البته تظاهرات اجتماعی دارد. انسان مؤمن به این معنا که می‌گویم

به سیاست به گونه‌ی دیگر نگاه می‌کند، به روابط انسانی به گونه‌ای دیگر نگاه می‌کند و جهان را به گونه‌ای دیگر می‌بیند. چنین کسی طالب نظام اجتماعی متناسب با چنین معنی از ایمان هست. مسئله این نیست که مؤمن فقط با درون خود مشغول است و با جامعه و سیاست کار ندارد. این بدفهمی نباید پیش بیاید. نکته‌ی مورد تأکید من این است که ایمان عملی است که از تمام وجود آدمی نشأت می‌گیرد و انسان مؤمن با تمام وجود خود در مسئله‌ی ایمان «درگیر» می‌شود. شما گاهی این تعبیرات را به کار می‌برید که من با تمام وجود از فلان موسیقی لذت بردم. با تمام وجود به فلان مطلب گوش کردم. یک وقت انسان نگاه می‌کند و می‌بیند و یک وقت انسان با تمام وجود به آن چه نگاه می‌کند معطوف می‌شود و همه‌ی وجودش آنجاست... ایمان یک هویت تجدیدشونده دارد. چیزی نیست که یک‌دفعه پیدا شود و بماند. اگر آن را تجدید نکنیم نیست. مثل عشق ورزیدن و محبت ورزیدن است. اینها به اصطلاح روانشناس‌ها و

روانکاوها ورزیدنی است. ایمان یک امر ورزیدنی است و باید همیشه زنده و پویا بماند... اگر ایمان این باشد در داخل هر نظام اجتماعی نمی‌تواند ایمان پویا وجود داشته باشد. چنین ایمانی نمی‌شود تقلیدی باشد. این ایمان به میدان آمدن لازم دارد و به میدان آمدن یک انتخاب است نه یک تقلید. شک منافاتی با ایمان ندارد. ایمان در حالات مختلف قرار می‌گیرد. انسان همیشه وجودش در یک حد از گرما نیست. انسان مؤمن دچار شک، دچار یأس و حالات دیگر می‌شود. اما دوباره سعی می‌کند خودش را بالا آورد. اما آنچه ایمان با آن اصلاً نمی‌سازد تقلید است. ایمان و تقلید یک ترکیب و تعبیر متناقض است. در ایمان اصلاً نمی‌شود تقلید کرد. یعنی اینکه شما ببینید دیگری چه کاری کند شما هم آن کار را بکنید صرفاً بر مبنای تبعیت. در تقلید، اسارت هست. تبعیت و تقلید در مسائل سرنوشت‌ساز آدمی گُشونده‌ی آزادی است. اگر در یک نظام اجتماعی آنچه این ایمان را ایمان نگه دارد وجود نداشته باشد یعنی نظام و سازمان اجتماعی به گونه‌ای سازمان یافته

باشد که مانع زندگی و پویایی ایمان شود، چنین نظامی را باید متناسب با زندگی و پویایی ایمان بازسازی کرد. فرهنگی که در آن ایمان به عنوان یک تقلید مطرح می‌شود، فرهنگی که در آن خدا به صورت یک شیء یا یک ابرانسان جبار و قهار درآمده و نمی‌توان با او رابطه‌ی «من» و «تو» برقرار کرد، این فرهنگ تباه کننده‌ی ایمان است. پس ایمان با هرگونه نظام اجتماعی یا هرگونه فرهنگ نمی‌سازد و کسانی که علاقه‌مند رشد ایمان در یک جامعه هستند باید ببینند نظام جامعه و فرهنگ چگونه است. آیا تجربه‌های ایمانی می‌تواند در آن رشد کند یا نه».

او شکل‌گرایی را آفت ایمان می‌داند و از لزوم احیای تجارب ایمانی در جامعه سخن گفته و مومن را انتخاب‌گر دائمی می‌داند: «..اشکال نه اینکه نباید باشند، اشکال باید در خدمت تجربه‌ها، بیانگر، نشأت گرفته و هماهنگ با آن تجربه‌ها باشند. اصل تجربه‌هاست.. ایمان، آزادترین و سرنوشت‌سازترین



و باحرمت‌ترین انتخاب یک انسان است. هرگونه سخن و عمل که این انتخاب آزاد را تباه کند، حرمت آنرا بشکند، گرچه به نام دین صورت گیرد خیانتی است برضد ایمان... ایمان بدون آزادی اندیشه و اراده‌ی آدمیان قابل تحقق نیست. ایمان در هر حال یک «انتخاب با تمام وجود» است. چنین گوهر لطیف و دیریابی در هرگونه از بستر اجتماعی و سیاسی و در هرگونه از بافت قدرت و وظایف حکومت امکان وجود نمی‌یابد زیرا آزادی اندیشه و آزادی اراده واقعی نیست که بتواند در هرگونه بستر و بافت اجتماعی موجود شود... نتیجه‌ی این تحلیل این است که منطق ایمان ایجاب می‌کند که مؤمنان طالب ایجاد آن گونه واقعی سیاسی و اجتماعی و آن گونه از بافت قدرت و وظایف حکومت باشند که در آن بهتر بتوانند آگاهانه و آزاد ایمان ورزند و بهتر بتوانند همه‌چیز را برای خدا خالص گردانند. چنین جامعه‌ای مسلماً یک جامعه‌ی زورمدار و توتالیتر نمی‌تواند باشد... ایمان ماهیت فلسفی- استدلالی ندارد. ایمان نتیجه‌ی یک سلسله

مقدمات فلسفی نیست تا شک آن هم از نوع شک فلسفی باشد. شکی که عارض شخص مؤمن می‌شود، از جنس یأس است؛ نوعی ازدست دادن امید و اعتماد است، به همین دلیل اگر بخواهیم این شک را از لحاظ روانی مقوله‌بندی کنیم، درمقوله‌ی یأس می‌گنجد. مفهومی که در نقطه‌ی مقابل ایمان قرار می‌گیرد، یأس است، نه شک فلسفی. حقانیت ایمان از سنخ حقانیت فلسفی نیست، بلکه از سنخ حقانیت معنادهی به زندگی است. در ایمان، خداوند که صاحب آن خطاب است، اساس معناهاست.

اما یأسی که ایمان را تهدید می‌کند ممکن است علل و عواملی غیر از نقدهای فلسفی داشته باشد. ممکن است شخص تاجایی بااعتماد پیش برود اما دگرگونی عمیق در خود احساس نکند یا اینکه حادثه‌ی بسیار تلخی در زندگی‌اش اتفاق بیفتد یا مصیبتی شدید برایش پیش بیاید که از اعتماد به رحمت خداوند خیرخواه مأیوس شود. اما وظیفه‌ی انسان مؤمن است این است که دائماً سعی کند بر این یأس غلبه

کند و آن را درنوردد... بنابراین شک در ایمان به معنای یأس است و ممکن است بر مؤمن عارض شود. مؤمن هم باید دائماً با آن مبارزه کند. شک به این معنا با ایمان قابل جمع است. معمولاً انسان گاهی در حالت غلبه‌ی ایمان است، گاهی در حالت غلبه‌ی یأس. مهم این است که شخص سعی کند بر یأس خود غلبه کند و به راهش ادامه دهد. این حالتی است که ما از آن به دغدغه داشتن تعبیر می‌کنیم و بدین ترتیب شخص مؤمن همیشه به یک انتخاب دست می‌زند و علی‌رغم عروض یأس، محتوا و متعلق ایمان خود، اهتمام خطاب و صاحب خطاب و اعتماد به وی را از نو انتخاب می‌کند. او یک انتخاب‌گر دائمی است که رفتن خود را مرتباً انتخاب می‌کند».

## ایمان نوشونده

ایمان به خداوند کم و زیادشدنی است. به تعبیر لطف‌الله میثمی «.. در قرآن ۸۵ آیه هست که با یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا شروع می‌شود. آمَنُوا به گروه

گروندگان به اسلام و خدا ترجمه شده. آیه دیگری هم داریم که یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا آمِنُوا یعنی گروه گروندگان که ایمان دارند این ایمانشان کافی نیست باید بازهم ایمان بیاورند؛ یعنی ایمانشان افزایش پیدا کند. در این ۸۵ آیه به جای آمِنُوا روش‌های مختلفی است برای افزایش ایمان. مثلاً یک آیه در آل عمران هست می‌گوید یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اصْبِرُوا وَصَابِرُوا وَرَابِطُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ من ترجمه می‌کنم ای باورمندان صبر بکنید. در اثر صبر، باورتان عمیق‌تر می‌شود ایمانتان نوتر می‌شود. صابروا دیگران را به صبر دعوت کنید ایمانتان افزایش پیدا می‌کند و رابطوا تشکل بدهید به اصطلاح هم‌افزایی بکنید ارتباطات ایمانتان را بیشتر می‌کند و اتقوا الله برنامه‌ریزی‌هایتان را برای خدا انجام شود. لعلکم تفلحون باشد که رستگار شوید. تمامی این ۸۵ آیه افزایش ایمان و ایمان نوشنوده را نشان می‌دهد. یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَابْتَغُوا إِلَيْهِ الْوَسِيلَةَ وَجَاهِدُوا فِي سَبِيلِهِ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ (۳۵ ماعده) تقوایپیشه بگیرید تقوای خدا و یک

وسیله‌ای را برای نزدیکی به خدا یا این وسیله می‌تواند قرآن باشد، ائمه باشد، انبیا باشد، دوست خوب باشد، تشکیلات متکامل باشد؛ که اصلی‌ترین وسیله بر اساس خطبه ۱۱۰ نهج‌البلاغه ایمان است...».

امیر طیرانی درباره دیدگاه مهندس سبحانی درباره ایمان نوشونده می‌نویسد: «..از نگاه مهندس نوایمانی عبارت است از آنکه در زمان رکود و سکون و غلبه آن‌ها بر حرکت، به منظور تغییر جامعه و خود، به تغییر در درون خویش بیندیشیم و ضمن تصحیح و تغییر افکار، عقاید، شعارها و روش‌های خود، به نوسازی ایمان خود اقدام کنیم. نواندیشی بدون نوایمانی کارآیی ندارد و شاید یکی از دلایل شکست‌های پی در پی ما، همین نونشدن ایمان باشد؛ چرا که نواندیشی بدون نوایمانی همچون کالبدی بی روح است... در نگرش مهندس سبحانی، تغییر و تحول در معلومات و شعارها و روشها، تغییر در سطح، و تحولات ایمانی و تغییر باورها و خشوع

نسبت به پروردگار، تغییر در عمق و مصداقی از این آیه شریفه محسوب می‌شود که: «الْمَ يَأْنُ لِلَّذِينَ آمَنُوا أَنْ تَخْشَعَ قُلُوبُهُمْ لِذِكْرِ اللَّهِ وَمَا نَزَلَ مِنَ الْحَقِّ: أَيَا زَمَانَ آن فرا نرسیده است که دل کسانی که ایمان آورده‌اند، از یاد خدا و آنچه از حق فرو می‌فرستد، هراسان و خاشع شود؟» (حدید-۱۶) از نگاه او این تحول و خشوع نسبت به پروردگار، موجب تحول و تکامل ایمان انسان مؤمن و بازگذاشتن درهای ذهن او می‌شود و از این طریق با کسب توان جدید، فرد دچار تعصب و تحجر نمی‌شود. مهندس با توشه‌گیری از رهنمودهای قرآن، برای رسیدن به این تحول، روش مشاهده، بررسی، مطالعه و تحقیق در جهان را عنوان می‌کند: «افلم یسیروا فی الارض فتکون لهم قلوبٌ یعقلون بها: آیا در زمین سیر نمی‌کنند تا دلشان برای خردورزی آماده شود؟» (حج-۴۶) مراد از «قلب» را هم قلبی می‌داند که انسان با آن به تعقل می‌پردازد. به عقیده ایشان این سیر و سلوک هم برای مردم عادی روشنگر است، هم برای متقین هدایت و موعظه و راهکار به

همراه دارد. و همین امر سبب تغییر و تکامل در عمل و حرکت آنها خواهد شد: «قد خلت من قبلکم سننٌ فسیروا فی الارض. فانظروا کیف کان عاقبه المکذبین. هذا بیانٌ للناس و موعظه للمتقین: به درستی که پیش از شما گروه‌هایی در زمین می‌زیسته‌اند، پس در زمین بگردید و به فرجام دروغگویان بیندیشید. اینها برای مردم بیان می‌شود و برای پرهیزگاران موعظه است.» (آل عمران: ۱۳۷-۱۳۸) .. «.

عبدالکریم سروش نیز درباره نو کردن ایمان می‌نویسد: «..آدمی وقتی نو می‌شود، دو عنصر در او باید نو شود. در آن صورت است که معنای عید به تمام معنا محقق می‌شود. یکی اینکه اندیشه‌های او نو شود؛ دیگر آنکه انگیزه‌های او نو بشود. آنهایی که می‌خواهند عید حقیقی را در خود تجربه کنند، به درون خودشان مراجعه کنند و سراغ این عنصرهای مهم ساختاری آدمی بروند و آنها را نو کنند. نو کردن ایمان، نو کردن وجود آدمی است.

آدمی همان ایمان است. ایمان سرمایه زندگی آدمی است. ایمان یعنی عهدی که انسان با خدا دارد. ایمان یک پیمان است. تجدید این عهد و پیمان و نو کردن آن عین نو کردن وجود آدمی است... عید کردن برای یک مومن چیزی جز نو کردن جامه ایمان نیست ، به هیچ چیز کهنه نباید رضایت داد، حتی به ایمان کهنه ، حتی به هدایت کهنه و حتی به خدای کهنه . آنها را هم باید مورد بازبینی و بازنگری قرار داد و درک جدیدی از آنها بر گرفت... نوکردن ایمان وقتی معنا می یابد که ما عنصر اراده را وارد ایمان و ایمانیان کنیم. تجدید ایمان یعنی تجدید عهد با خداوند، هرچند همان یقین قبلی باقی بماند و خدا هم همان خدا، اما شخص تعهد تازه‌ای نسبت به او حاصل می‌کند و رابطه دوستی اش با خداوند ژرف‌تر و نزدیک‌تر میشود و به او مریدانه تر توکل می‌ورزد. در مساپل علمی صرف، وقتی ما این حقیقت را کشف کردیم که زمین کروی است کار تمام است ولی در قلمرو ایمان صرف کشف این حقیقت که خدا



وجود دارد کافی نیست. ایمان یادآوری و آگاهی نیست. عزم، تعهد، خضوع و تمکین هم هست...».

ایمان یک موحدچندساحتی در الهیات دوبنی نیز همچون عبادت، دوبنی است و او توامان در جهان شخصی و پیرامونی خود ایمان‌ورزی می‌کند. در ادامه به کیفیت این نوع ایمان‌ورزی پرداخته می‌شود.

### الهیات دوبنی و اصناف ایمان‌ورزی

دکتر سروش دباغ، اصناف ایمان‌ورزی را به گونه‌های معرفت‌اندیشانه، شورمندانه، از سر طمأنینه و آرزومندانه تقسیم می‌کند: «..ایمان‌ورزی معرفت‌اندیشانه: در این سنخ از ایمان‌ورزی، متعلق ایمان از جنس گزاره است؛ گزاره‌ای که مشمول صدق و کذب واقع می‌شود.. مطابق با این تلقی، مؤمن کسی است که ادله‌ای له این مدعیات اقامه کرده، این گزاره‌ها را موجه و معرفت‌بخش انگاشته، آن‌ها را در نظام معرفتی خویش جای می‌دهد... (ایمان باورمندانه)، ایمان‌ورزی شورمندانه: این نوع ایمان‌ورزی از سنخ احوال‌اگزیزتانسپیل است و با

قبض و بسط و جزر و مد و زیر و زبر شدن و تلاطم‌های وجودی عجیب است. در اینجا احوال قبضی به همان میزان در ایمان‌ورزی مدخلیت دارند که احوال بسطی. در سنت اسلامی، عموم عرفا چنین تلقی‌ای از ایمان داشتند، ایمانی که نسبتی با استدلال‌ورزی و بحث‌های معرفت‌اندیشانه ندارد و مطابق با آن، مؤمن کسی است که با طوع و رغبت دل به یار می‌سپارد و رهسپار خانه دوست می‌گردد و به شنیدن و گفتن درباره مقوله ایمان بسنده نمی‌کند و در پی دیدن و چشیدن و در آغوش گرفتن آن است.. (ایمان مجذوبانه)، ایمان‌ورزی از سر طمأنینه: لودویگ ویتگنشتاین در کتاب فرهنگ و ارزش از نوعی ایمان‌ورزی سخن می‌گوید که مانند ایمان شورمندانه نیازی به دلیل ندارد، اما از جنس «حکمت سرد» است؛ ایمانی که برخلاف ایمان کیرکگوری، غیرشورمندانه است و عاری از عواطف و احساسات قوی. تو گویی در این نوع ایمان‌ورزی، مؤمن منفعل است و دچار ایمان می‌شود؛ برخلاف ایمان‌ورزی شورمندانه که در آن، مؤمن، به سراغ

ایمان می‌رود و زیر و زبر می‌شود و آن را فراچنگ می‌آورد. سکینه و آرامش و طمأنینه از مقومات این نوع ایمان‌ورزی است؛ سالکی که با جهان بر سر صلح است و متعلق ایمان او، بدون اقامه دلیل به دست آمده است؛ چرا که بی‌نیاز از دلیل است... در این تلقی، مؤمن کسی است که با طمأنینه و آرامش و سردی به سر وقت امر بیکران می‌رود و احوال خوش معنوی را نصیب می‌برد.. (ایمان حکیمانه)، ایمان‌ورزی آرزومندانه: مطابق با این تلقی، مؤمن حسرت نحوه زیست مؤمنانه را می‌خورد، هر چند بهره‌ای از آن نبرده است... ایمان آرزومندانه ناظر به احوال ندانم‌انگار و ملحدی است که دغدغه زیستن در ساحت قدسی را دارد و از پی آن روان می‌شود؛ هر چند به وجود امر قدسی در این جهان باور ندارد و یا درباره آن حکم به تعلیق حکم می‌کند... کسانی که جهان را خاکستری و مه آلود و سرد تجربه می‌کنند؛ در عین حال دغدغه زیستن در ساحت قدسی گریبان ایشان را رها نمی‌کند..»

ایمان‌ورزی ایمان در الهیات دوبنی، مانند توحید، عرفان و الهیات آن، سویه‌ای اومانستی و انسان‌گرایانه دارد و بر فاعلیت و عاملیت مومن تاکید می‌کند. با توجه به جهان‌بینی، رویکرد سلوکی و نظام الهیاتی این الهیات که در آن مومن در مثلث خدا، خلق، خود به دین‌ورزی خود می‌پردازد و در رابطه مستمر با خدا و خلق است، موحدچندساحتی نمی‌تواند با ایمان معرفت‌اندیشانه، آرزوآندیشانه و از سرطمانینه در این مسیر حرکت کند. ایمان متناسب با این الهیات ایمان شورمندانه است که همان ایمان قرآنی است. مجتهد شبستری درباره تلقی قرآنی از ایمان می‌گوید: «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 آنها یک حرکت وجودی می‌کنند، نه حرکت استدلالی فلسفی... من همیشه تحت تأثیر این آیه قرآن بوده‌ام که: ربنا اننا سمعنا منادیا 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 - پرکردن.. 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 دغدغه‌ی زیستن در ساحات قدسی را دارد و از شنیدن خطاب‌های قدسی مأیوس نشده، مؤمن قلمداد می‌گردد؛ هرچند علی‌الاصول ممکن است مجموعه‌ی معتقداتش تفاوت بین و آشکاری با سایر مؤمنین داشته باشد. اراده‌ی معطوف به زیستن مؤمنانه در اینجا همه‌ی آن چیزی است که فرقِ فارق

میان مؤمن و غیرمؤمن را تشکیل می‌دهد. ملحد و غیرمؤمن کسی است که دیگر دغدغه‌ی ایمانی ندارد و فضایی یکسر سرد و تاریک و فسرده را در درون خویش تجربه می‌کند. « امید به همراه جلوه‌های آن از عناصر کلیدی الهیات دوبنی محسوب می‌شوند. هنری دروش دین (ایمان)، اتوپیا و انتظار را همچون سه جلوه‌ی امید در عصر حاضر می‌دانست. در آینده و در دفتر فلسفه اجتماعی به نسبت این مفاهیم با یکدیگر در این نظام اندیشگی پرداخته می‌شوند.

شبستری این نوع ایمان‌ورزی را نوعی طلب دائمی می‌داند: «.. ایمان من چیزی بود که در کف دستم بود و محکم به آن چسبیده بودم تا از کفم نرود اما در لحظه‌ای دستانم از هم باز شد و اکنون چیزی در آن نیست اما دستانم همچنان به نشانه طلب گشوده است و ایمان برای من در طلب دائمی معنا می‌شود...». پیشتر گفته شد که شریعتی در بحث ایمان ابراهیمی به شهسوار ایمان کیرکگور نزدیک

می‌شود. سروش دباغ نیز ایمان شورمندانه را ایمان کیرکگوری می‌داند: «.. پا در راه ناروشن و نامعلوم نهادن و به امید سربرآوردن انفتاح و گشایشی، سرمایه را خرج کردن و شعله‌خواری پیشه کردن از مقومات ایمان شورمندانه است. در سنت مسیحی، کیرکگور با برساختن و پیش کشیدن مفهوم «جهش ایمانی»؛ از ایمان‌ورزی‌ای سخن می‌گوید که با عزم و اراده و خطر کردن هم عنان است. مطابق با رأی کیرکگور، ایمان ورزیدن امری عاقلانه نیست و تلاش برای تبدیل آن در دل سنت مسیحی به آموزه‌ای عقلانی، باطل و نارواست: «قلمرو ایمان... کلاسی برای کودکان سپهر عقل، یا آسایشگاهی برای کندذهنان نیست. ایمان خود سپهری به تمام است، و هر گونه کج فهمی از مسیحیت را می‌توان... از تلاشی که برای تبدیل آن به یک آموزه و انتقال آن به سپهر عقل صورت می‌گیرد، بازشناخت... اگر می‌توانستم خدا را به شکل عینی دریابم، ایمان می‌داشتم، اما دقیقاً به همین دلیل که نمی‌توانم خدا را به شکلی عینی دریابم، باید ایمان

بیاورم».. کیرکگور چون نمی‌تواند خدا را به نحو عینی دریابد، به او ایمان می‌آورد. به تعبیر دیگر، مطابق با رأی او، اگر بتوان به سود امر متافیزیکی و قدسی، دلیلی اقامه کرد و آنرا موجه انگاشت؛ آن امر، متعلق ایمان قرار نمی‌گیرد. این نوع از ایمان‌ورزی نسبتی با یأس و دلسردی و فسردگی و تیرگی ندارد؛ بلکه در آن، شخص مؤمن از سر امیدواری و با اشتیاق آنقدر دری را می‌کوبد تا نهایتاً کسی بر آستانه در ظاهر شود و در رسیدن او را خوشامد گوید..».

بنابراین چنانچه در نوشتار «پرستش و عبادت رفیق محشتم» آمد «.. پرستش نوعی دل‌بستگی، شیدایی و مجذوبیت پیدا کردن نسبت به یک معشوق که این دل‌باختگی ما را به خدمت او در می‌آورد تا به مقتضیات عاشقی و پرستش عمل کنیم. عبادت نیز به معنای هموارسازی وجود با تمرینات و رژیم‌های معنوی جهت جاری شدن عشق الهی و ارزش‌های الهی او در وجود است و متصف شدن به صفات



الهی.. «. ایمان نوعی خویشن‌سپاری پاکبازانه و اهتمام مجذوبانه است که گوهر این تجربه عبارتست از تغییر مرکز ثقل هستی از خود به خداوند. بنابراین ما از سوی یک مبدا مورد خطاب قرار می‌گیریم، توجه ما را جلب می‌کند و مجذوب آن می‌شویم (تسلیم قلبی و وجودی)، نسبت به آنان اهتمام مجذوبانه پیدا می‌کنیم، به آن ایمان می‌ورزیم و به آن مومن می‌شویم. ایمان ورزیدن، تکرار انتخاب مبدا خطاب، اعتماد به وی و اهتمام مجذوبانه و تغییر مرکز ثقل هستی جهان خود از خود به اوست. پرستش، دلبستگی به این صاحب خطاب و خدمت‌گذاری اوست و عمل به مقتضای این دلبستگی و عاشقی. خدا را می‌پرستیم یعنی به آن ارزش‌های مطلق متعالی دلبستگی پیدا می‌کنیم و شیفته و شیدای این ارزش‌ها می‌شویم، پرستنده و پرستشگر این ارزش‌ها می‌شویم و به خدمت منشا این ارزش‌ها در می‌آییم و عبادت یعنی هموارسازی وجود برای حضور این ارزش‌های متعالی در وجود. موحد چندساحتی در فکر ( تسلیم ذهنی و عملی )

و در وجود ( تسلیم قلبی و وجودی) تسلیم خداوند است. او به رفیق محتشم اهتمام مجذوبانه دارد، در مثلث خدا، خلق، خود ( موحدچندساحتی، همرفیق، رفیق محتشم) ایمان‌ورزی شورمندانه می‌کند. او یک انتخابگر دائمی است که ایمانی نوشونده دارد. ایمان او نمودی اجتماعی دارد و در ساحت فردی باقی نمی‌ماند. در نوشتار آتی به مفهوم تقوا در جغرافیای الهیات دوبنی پرداخته خواهد شد.

## تقوامداری در الهیات دوبنی

در تقوا مطابق آنچه در قرآن آمده لباس جان است، نوعی پوشش معنوی. هدف سالک در الهیات دوبنی خداگونگی است. اما در مسیر خداگونگی و متصف شدن به ارزش‌های مطلق (صفات الهی) برای نیفتادن در دام رذالت‌ها و محرمات و انحراف از مسیر و گمراهی، نیاز به یک ترمز است، یک حفاظ، یک سپر، یک لباس محافظ جان که مانع از انحراف ما از مسیر خداگونگی در زندگی فردی و اجتماعی شود که این محافظ همان تقوا می‌باشد. این تقوا نه مبتنی بر ترس که مبتنی بر شرم است. جوینده ارزش‌های مطلق (موحدچندساحتی) از منبع ارزش‌های مطلق (رفیق محشتم) شرم می‌کند که در مسیر جویندگی خود منحرف شود، گمراه و متصف به ضدارزش‌ها شود. چنین تقوایی نه یک تقوای گریز یا پرهیز که یک تقوای ستیز است، موحدچندساحتی با تقوای ستیز در مثلث خدا، خلق

و خود در مسیر خداگونگی حرکت می‌کند. در این نوشتار به مساله تقوا در الهیات دوبنی پرداخته می‌شود.

## معنی و مفهوم تقوا

عبدالعلی بازرگان درباره معنای تقوا می‌نویسد: «..کتاب‌های لغت عربی تقوا را "محفوظ نگهداشتن خود از هر آنچه بدان صدمه و آسیب می‌رساند" معنا کرده‌اند... اصولاً "وقایه" که مفهوم ترمز و نگهداری دارد، هر نوع حفاظتی را شامل می‌شود. مثلاً ما از خدا می‌خواهیم: ما را از عذاب «حفظ کند» (وقنا عذاب النار).. «اتقاء» (در باب افتعال) به خود گرفتن حالت دفاعی و حفاظت در برابر هرگونه شر و شیطان است که فعل امر آن (اتقوا) ۶۹ بار در قرآن تکرار شده، تا مؤمنین را در برابر انواع خطراتی که از ناحیه شیطان آنان را تهدید می‌کند، آگاه و به نیروی ایمان و اراده بازدارنده مجهز و مسلح نماید...».

آیت‌الله طالقانی در تفسیر پرتوی از قرآن، وقتی به ترجمه کلمه وقایه و متقی می‌رسد، می‌گوید:

«...متقی گیرنده و قرار دهنده وقایه است، آنچه از آسیبی باز دارد و یا حدی را نگه دارد، مانند سپر، چتر، ستون و سد را وقایه گویند. ترمز اتومبیل هم وقایه است و اهمیتش بیش از ابزار و دستگاه‌های دیگر است: حفظ از تصادم و سقوط به وسیله ترمز است. راننده به اندازه قدرت و استحکام آن اختیار و تسلط دارد. وجدان آگاه و فعال که شهوات و عواطف و خشم را از سرکشی و تصادم با حدود و حقوق دیگران نگهدارد، وقایه نفس انسانی و صاحب آن متقی است...».

بنابراین متقی کسی است که با سپر تقوا، چتر تقوا، محافظ تقوا از خویشتن خدایی خود در برابر آسیب‌ها و صدمات حفاظت و نگهداری می‌کند، با ترمز تقوا حد و مرزها را رعایت می‌کند. در سوره شمس درباره تقوا می‌خوانیم «..و نَفْسٍ و ما سَوَّاهَا. فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَ تَقْوَاهَا. قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا. وَ قَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا..» و [سوگند] به نفس [مختار آدمی]، و آنچه [از سلسله عواملی] که او را بیاراست

[نظام بخشید و به کمال جسمانی درآورد]. پس فجور [=بی‌پروایی در پرده‌داری] و تقوی [=پروای از خلاف و خطا] را به او الهام کرد. که کامیاب شد هرکه آن را رشد و نمو داد [=دانه قدسی نفس را به نیروی تقوی از خاک به سوی افلاک خارج کرد]، و ناکام ماند هرکه آن را [در زیر خاک خودخواهی‌ها] تباه ساخت [=نور وجدان خویش را پوشاند]..» عبدالعلی بازرگان در تفسیر این آیات می‌نویسد: «از نظر معنایی، فاجر مقابل متقی است و قرآن فجور را در برابر تقوا قرار داده است. متقین به نیروی تقوا [وقایه= ترمز] خود را در دایره حریم الهی نگه می‌دارند و فجّار از آنجایی که کلمات: فاجر، فجر، انفجار و... دلالت بر نوعی شکافتن و پاره کردن می‌کند، عملاً حریم و حدود حرمت‌ها را می‌شکنند. تقابل فجور و تقوی، تقابل نیروی جاذبه و دافعه [ناشی از فعل و انفعالات هسته‌ای] را تداعی می‌کند. در آیات بعدی نیز شاهد تقابل «أَفْلَحَ» با «خَابَ»، و «زَكَّاهَا» با «دَسَّاهَا» می‌باشیم. تقوا، همان تسلط بر نفس و مهار آن در انگیزه نفسانی

حرص و حسد و بخل و آز و امثالهم است. گویا الهام فجور و تقوا به «نفس» که از مرحله تسویه خلقی برتر آمده و به نفخه روح الهی مفتخر و مؤید گشته، آموزشی است تا در میدان اختیار و ابتلای زندگی این دو مسیر را به خوبی بشناسد و در هبوط زمین به هدایت وجدان خود و رسولان الهی صعود کند..»

عبدالکریم سروش اما تقوا را به شرم ترجمه می‌کند «..شاید در نوشته‌های من دیده باشید، در بعضی سخنرانی‌های من، که قرآن و نهج البلاغه را می‌توان تقوی نامه نامید. مهم‌ترین و کلیدی‌ترین مفهومی که در این کتاب‌های مقدس هست، مفهوم تقوی است. خب، البته در مقابلش هم گفته‌ام فی‌المثل که کتاب مثنوی یا کلا دیوان مولانا، عشق نامه است.. اصلا عشق را در مقابل ترس می‌گذارد. ترسی که یکی از ترجمه‌های تقوی‌ست. برای مولوی اصلا گام زدن با گام عشق است. با گام ترس و هر چیز دیگری چندان بهایی ندارد. به هر حال قرآن تقوی نامه است. خشیت‌نامه است. بیش از آنچه که بر

عشق و بر خوف تکیه کند، بر ترس و بر تقوی و بر خشیت تکیه می‌کند. اما این تقوی، یک مفهوم پیچیده‌ایست در عین حال. یعنی مجمل است. مفسران هم در باب تقوی سخن کم نگفته‌اند. در فارسی هم شما می‌دانید، ترجمه‌های مختلفی از تقوی شده. گاهی گفته‌اند کسانی که تقوی دارند یعنی خدا ترس‌اند. ترس از خدا دارند. تقوی را به پارسایی هم ترجمه کرده‌اند. حالا بعد خود پارسایی را هم معنی کرده‌اند که یک شخص پارسا یعنی چه. یعنی پاک، یعنی پاکیزه، یعنی کسی که پرهیز از بدی‌ها و گناهان می‌کند. ولی همین جا هم باز کلام هست. بعضی‌ها گفته‌اند که پارسایی را فقط به پارسایی پرهیز معنا کردن، ناقص است... گفتم که این تقوای پرهیز است. خب برای این که ما دلمان به قول او به وسوسه نیفتد، خب باید چشمانمان را ببندیم. یا آخرش هم کورش کنیم. با یک خنجری بزنیم و چشمان را کور کنیم. گوشمان را کر کنیم. تا این که چیز بدی نبینیم، چیز بدی نشنویم و دلمان وسوسه نشود. این نشد تقوی، این نشد پرهیز. شما



باید پارسا باشید و در میان خلق باشید تا بتوانید خویشتن داری کنید. نه این که پارسایی به معنای عزلت و ایزولاسیون و اینها باشد. باری، تقوی را اینچنین معنا کردند. من خدمت شما می‌خواهم عرض کنم که تاملات بنده به من نشان می‌دهد که، تقوی هرچه که می‌خواهد باشد، یک عنصری، یک المانی از شرم درش هست. خیلی از جاها، آدم پارسا را، آدمی که از خدا تقوی پیشه می‌کند، این که ما زیاد هم می‌گوییم، یک معنایش این است که از خدا شرم دارد. ببینید، شرم درست است که دیوار به دیوار ترس است، ولی ترس نیست. شما ممکن است از یک کسی نترسید اما شرمگین باشید، شرمسار باشید. و این شرمندگی یک احساس و یک عاطفه‌ی خیلی متعالی است که در آدمی پیدا می‌شود. و لذا شخص پارسا، ما پارسایی را نداریم که از شرم بی‌بهره باشد. من خیلی وقت‌ها برای این که می‌گویند فلان کس متقی است، تقوی پیشه می‌کند در مقابل خداوند، اینگونه می‌فهمم که از خداوند شرم می‌کند. نه این که می‌ترسد و می‌گوید

مثلا من را به جهنم خواهد برد. من را عذاب خواهد کرد. این ترس است. شرم دارد. یعنی می‌گوید اصلا در مقابل او نباید من کار بد بکنم. من را می‌بیند و این شرمندگی‌ست که بازدارنده‌ی اوست از این که خلاف کند، نافرمانی و معصیت بکند. نه لزوما ترس. من قبول دارم که ترس هم هست، اما مال مراتب مادون است. آدمی وقتی که رشد شخصیت پیدا می‌کند، دیگر لازم نیست که حتما از یک چیزی بترسد. وقتی که درک او، شعور او بالاتر می‌رود، همان شرم کافیت که در وجود او یک کنترلی پدید بیاورد و به او یک ثبات و حلاوت و طراوت شخصیتی ببخشد که به راحتی بتواند با پاره‌ای از بدی‌ها مبارزه کند و مقاومت کند بدون این که لزوما از ترس فلج بشود یا مرعوب یک موجود مهیب سهمگینی بشود و دست و پای خودش را گم کند و نداند که چکار کند. ” وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ وَنَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوَىٰ ” در قرآن داریم. کسی که از ایستادن در مقابل خداوند شرمگین است، یعنی احساس می‌کند که یک روزی در مقابل او می‌ایستد، نه این که

می‌ترسد، بلکه شرمگین می‌شود که در مقابل چنین خدایی، چرا من چنان کردم. خیلی این برای یک کسی که رشد شخصیت پیدا کرده از جهنم و از آن ترس‌ها خیلی قوی‌تر است. خیلی پر معناتر و فربه‌تر است. و برای هر کسی یک کدام از اینها کار می‌کند. برای یک کسی شاید جهنم خیلی اثر دارد. اشکالی هم ندارد. اما آن، تنها مقام و مرتبه‌ای نیست که آدمی می‌تواند پایش را بر آن بگذارد. یعنی می‌تواند بالاتر برود و صعود کند، عروج کند و بالاتر برود و به جاهای بالاتر برسد. لذا مطلب سوم یا مقدمه‌ی سوم من این بود که تقوی و پارسایی که ما با او آشنایی داریم و یکی از آموزه‌های کلیدی دینی هم هست، متضمن عنصر شرم هم هست و باید این را هم در اینجا ببینیم و به حساب بیاوریم..». در ادامه و در بخش اصناف تقوآمداری به شرح و بسط این نکته پرداخته می‌شود.

در قرآن شرط فضیلت و کرامت آدمی نزد پروردگار

تقوآمداری بیشتر او است ( ان اکرمکم عندالله اتقیکم ) به تعبیر عبدالعلی بازرگان : «...متأسفانه در تلقی توده‌های مردم، کلمه تقوا، تنها پایبندی به آداب و تشریفات صوری و مناسک مذهبی را تداعی می‌کند و همینکه کسی احکام ظاهری شریعت را رعایت نماید، اگر چه از اخلاق و عدالت و انصاف و امانت و صداقت به دور باشد، متقی و مؤمن شمرده می‌گردد. نه تنها عوام مردم، که خواص و اهل تحقیق و نظر نیز بعضاً به اهمیت محوری این خصلت، که شرط تحقق هر کار خیر و مهمترین امتیاز انسان و تنها شرط فضیلت و کرامت او نزد پروردگار است ( ان اکرمکم عندالله اتقیکم ) آنچنان که بایسته و شایسته است واقف نیستند. برای فهم بهتر مطالب و اینکه چرا تقوا شرط لازم و مقدمه ضروری برای انجام هر کار نیکویی اعم از ایمان و عمل صالح شمرده شده، میتوان به مثالی از محیط مدرسه متوسل شد. چرا که جهان هستی نیز مدرسه بزرگتری برای رسیدن به کمالات انسانی و مدارج رشد و تعالی اوست. هر دانش آموزی در محیط

آموزشی خود همواره با دو نوع جو و جاذبه مواجه است؛ جاذبه‌ای که او را به سوی کلاس و کتابخانه و انجام تکالیف سخت دعوت می‌کند و جاذبه‌ای که او را بسوی « جوانی کردن » ! یعنی بازی‌ها و برنامه‌های بی بند و بارانه فرا می‌خواند ! مقاومت در برابر این جاذبه، که جو غالب است و با تمایلات نفسِ راحت طلب آدمی سازگارتر است، و حفاظت خود در برابر ضرر و زیان این گرایش که اتلاف عمر و سرمایه را موجب می‌شود، « تقوا » نام دارد. دانش‌آموزی که بر این جو و جاذبه غلبه کرده باشد ، به سوی جاذبه آموزشی کشیده می‌شود و « با کسب » معرفت‌های علمی گوناگون در رشته‌های ریاضی، ادبیات، فیزیک، شیمی و . . . ارتقاء درجه پیدا می‌کند. در مدرسه و مکتب دین نیز کسی که خود را در برابر دعوت شیطان و تمایلات نفس سرکش محافظت نماید و با ترمز تقوا از ارتکاب نا فرمانی خودداری نماید ، می‌تواند مسلط بر نفس در خشم و شهوت و آز گردد و به مرتبه و مقام مؤمن، محسن، مصلح، مجاهد، مسلم نائل گشته اهل عفو

و ایثار و انفاق و . . . گردد...». از دید قرآن به جای ملاک‌های نژادی و قومی و فرقه‌ای، ملاک برتری تقوآمداری است و سبقت در کار خیر، به تعبیر یوسفی اشکوری: «..قرآن دعوی مذهبی مسیحیان و یهودیان بر سر «من دین حق‌ام تو دین باطل» را دعوی از سر نادانی می‌داند و از مسیحیان و یهودیان می‌خواهد دعواهای مذهبی را کنار بگذارند و بر سر «خیرات» با هم مسابقه دهند نه بر سر دعواهای الهیاتی. قرآن از ستیزه‌جویان مذهبی می‌خواهد که داوری در باب اختلاف نظرهای الهیاتی را به خداوند در روز قیامت واگذارند... تأکید قرآن بر نیکی‌ها و شتاب در انجام آن‌ها به جای دعوی حق و باطل مذهبی، بیش از همه خود را در مفهوم کلیدی «تقوا» (به معنای خویش‌بانی یا به تعبیر رایج پرهیزکاری) نشان می‌دهد. قرآن تنوع جامعه‌ی انسانی را امری نیک می‌داند که ارزش معرفتی دارد (از این طریق یکدیگر را بهتر می‌شناسید) اما ملاک نهایی عزت الهی را تعلق به این یا آن گروه نمی‌داند بلکه خویش‌بانی می‌داند: «ای مردم، ما شما را از

مرد و زنی آفریدیم، و شما را ملت ملّت و قبیله قبیله گردانیدیم تا با یکدیگر شناسایی متقابل حاصل کنید. در حقیقت ارجمندترین شما نزد خدا پرهیزگارترین شماست.» (حجرات: ۱۳).. قرآن از یک سو تنوع قومی و مذهبی را امری مثبت می‌داند و از سوی دیگر وقتی این تنوع‌ها موجب نزاع می‌شود معیاری اخلاقی برای انسجام جامعه و نیز محفوظ ماندن هدایت الهی پیشنهاد می‌کند: خویش‌نشان باشید و در کار خیر از دیگران پیشی بگیرید و نه در دعوای فرقه‌ای و قبیله‌ای. چنین نظام اخلاقی‌ای در بن و بنیاد تبعیض‌گریز است. اگر نظام اخلاقی قرآن اجبارگریز و تبعیض‌ستیز باشد آن‌گاه با «دین رسمی» غیرنمادین، که اجبارگرا و تبعیض‌آور است، ناسازگار خواهد بود..».

در قرآن تقوا نیز همچون ایمان زیاد و کم شدنی است. همانطور که گفته شده «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا، آمِنُوا...» گفته شده یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تَقَاتِهِ ای کسانی که ایمان آورده‌اید همانطور که

شایسته خداوند است از او پروا کنید. از دید نواندیشانی چون سروش دباغ و آراش نراقی برای مواجهه با قرآن باید تقوای پیشادینی داشت، به تعبیر نراقی «.. قرآن را فقط برای پرهیزگاران هدایت‌بخش می‌داند: “هدی للمتقین” (بقره/۲)، و تماس با حقایق معنوی را در گرو نوعی تقوا و پاکیزگی روحی می‌داند: “لایمسه الا المطهرون” (واقعہ / ۷۹). البته مطابق تعالیم قرآنی، “تقوا” یا پاکیزگی روحی مراتب گوناگون دارد: مرتبه نخست تقوا نوعی تقوای پیشادینی است، یعنی نوعی سلامت روحی و اخلاقی است که فرد نیک سیرت صرفنظر از هرگونه تعلق خاطر دینی واجد است. اما عالی‌ترین مرتبه تقوا نوعی تقوای پسادینی است، یعنی نوعی تقواست که پس از سلوک دینی برای روح سالک دست می‌دهد (“یا ایها الذین امنوا اتقوا لله حق تقاته” (آل عمران / ۱۰۲)). تقوای پیشادینی همان است که قرآن شرط هدایت‌پذیری از کلام الهی می‌داند...». در الهیات دوبنی، تقوا نیز چون ایمان، دوبنی است. یک بن اجتماعی نیز دارد.



## تقوای اجتماعی

عبدالعلی بازرگان درباره مفهوم اجتماعی تقوا در زندگی روزمره می‌نویسد: «..واژه « تقوا » در تصور عموم مردم منحصرأً معنای دینی دارد و به گونه ای پایبندی به احکام دینی را می‌رساند ، در حالیکه دایره معنایی آن بسیار کلی و عام است و هر نوع حفاظت و مراقبتی را در برابر صدمه و آسیب شامل می‌شود. مادر زندگی روزمره خود، هنگام غذا خوردن، رانندگی، مناسبات مالی و اجتماعی با مردم همواره قوانین و مقرراتی را رعایت می‌کنیم تا ضرر و زیان و جرم و جریمه‌ای متوجه ما نشود؛ از پرخوری و افزایش چربی و قند خون پرهیز می‌کنیم تا سگته نکنیم، از نقض مقررات رانندگی « احتراز » می‌کنیم تا جریمه نشویم ، از تخلف در گزارش مالیاتی خودداری می‌کنیم تا از بازجوئی و زندان مصون بمانیم، در مناسبات رفتاری با مردم و رعایت حقوق دیگران، هشیاری « مراقبتی » بکار می‌بریم تا گرفتار تعقیب قانونی و دادگاه نشویم .همه این مراقبت‌ها

را می‌توان تقوا نامید! ؛ تقوای خوردن، تقوای راندن، تقوای مالی، تقوای رفتار، تقوای گفتار، تقوای ورزشی و . . . هر چند « تقوا » واژه‌ای عربی است و در ذهنیت بیشتر مردم « متقی » کسی محسوب می‌شود که دلبستگی و مراقبت مذهبی بیشتری داشته باشد، اما در حقیقت این « نیرو » و استعداد همچون سایر استعدادهای : عشق، ایثار، عرفان و . . . در نهاد همه انسانها وجود دارد. چه بسا انسان‌های به ظاهر دیندار و مقید به تشریفات و تظاهرات دینی و متنسک به سنت‌های سطحی که در بی‌تقوایی در مناسبات مالی و اخلاقی با مردم و ریاکاری و دروغ و دغلکاری شهره شهرند و چه بسا انسان‌های به ظاهر بی‌دین ( ولی در واقع بی‌اعتقاد به دین به خرافی آلوده متولیان، ولی ذاتاً با وجدان و خدمت‌گزار) که می‌کوشند خوب رفتار نمایند و از تجاوز به حقوق دیگران خودداری کنند. گرچه کسی عملکرد آنها را تقوا نمی‌نامد اما در حقیقت رعایت تقوا می‌کنند. حقیقت این است که ارسال رسولان و انزال کتاب‌های دینی جز برای این نبوده است که با

کنار زدن شاخ و برگ‌های شرک و جهالت، بندگان را با خدای مهربان و یکتا آستی دهند و به “تقوا” یعنی محافظت خود در برابر خطرات شیطانی تشویق نمایند. بنابراین نقش دین تذکر به تقوا و تقویت آن است، نه ابداع آن. نمونه قرآنی‌اش، نشانه‌ای است که در آیات ۴ و ۷ سوره توبه از تقوای گروهی از مشرکین ارائه داده است!! گروهی که بر خلاف اکثر هم مسلکان خود، که معاهده همزیستی مسالمت آمیز با مسلمانان را نقض کرده بودند، همچنان پایبند به عهد و پیمان خود بوده، نه بندی از قرارداد را گسسته و نه دشمنی را علیه آنها حمایت کرده بودند. این گروه از «التیماتوم» علیه مشرکین عهد شکن استثناء گشته و تاکید شده است مادامی که آنها با شما مستقیم (صاف و صادق) هستند، با آنها مستقیم باشید، زیرا «خداوند متقین را دوست دارد»! اغلب مفسرین و مترجمین، با همان دیدگاه عمومی، صفت تقوا را وصف مومنینی تلقی کرده‌اند که چنین توصیه‌ای را عمل می‌کنند. گرچه چنین رعایتی هم تقوا محسوب می‌شود، اما نمی‌توان

انکار کرد اگر اکثریت مشرکین با عهدشکنی مرتکب بی‌تقوایی شده‌اند، این عده با خودداری از تبعیت از پیمان‌شکنان و استقامت در قول و قرار خود، « تقوا بخرج داده‌اند و گرنه چه امتیازی می‌توان به آنها داد؟ درست است که شرك آنها مغضوب خدا بوده، اما تقوای آنها در این مورد خاص محبوب واقع شده است! و این درس بزرگی است تا با سیاه و سفید کردن اشخاص و امور دینی و مطلق‌نگری نسبت به خودی و غیرخودی از تنگ نظری مصون بمانیم. علت همه این محافظت‌ها و مراقبت‌ها، قانونمند بودن جهان و زندگی و ضرورت انطباق و هماهنگی با نظامات آن است. همه ما مزه تلخ تخلف از این مقررات را در زمینه‌های مختلف زندگی بارها چشیده‌ایم و به تجربه دریافته‌ایم که مصلحت ما در پیروی بی‌چون و چرا از نظامات زندگی است. وقتی ما در تمامی ابعاد و زمینه‌های زندگی با عقل و خرد به این نتیجه رسیده‌ایم که باید صددرصد تابع و تسلیم قوانین و نظامات باشیم، آیا شگفت‌انگیز نیست که در مقیاسی بسیار عظیم‌تر و در ارتباط با

خدا تصور کنیم حساب و کتاب و جزا و پاداشی درکار نیست و نادرستی‌ها و ظلم و ستم، عکس‌العملی در جهان ندارد..».

از دید آیت‌الله طالقانی معنای جامع تقوا «ضمیر بیدار به‌حق و نگهدار حریم است و اثر آن، هماهنگی قوای نفسانی و ظهور فضائل خلقی مانند عدالت، عفت و شجاعت است..مرحوم طالقانی ذیل تفسیر سوره بقره، به تفصیل به آرای سقراط در باب حقیقت عدالت که از نظر ایشان همان حقیقت تقوا است، اشاره می‌کند و بر این باور است که اگر بخواهیم حقیقت عدالت (یا تقوا) را در وجود یک فرد تشخیص دهیم نخست باید تقوا را در اجتماع درک نماییم. ایشان اجتماع عدالت را حول عقلانیت و تقوا سامان می‌دهند. او «عدل» را قرار گرفتن هر طبقه در حدود خود و بهره‌مند شدن از آزادی و عدم دخالت در حقوق دیگران تعریف می‌کنند. عدل کارکرد تعیین حدود دارد که به کمک قوه عاقله یا مدرکه سامان می‌یابد. «تقوا» به باور

ایشان نوعی «پروا» است تا «پرهیز» زیرا آن را نوعی خوی و پیشه (از صفات راسخ نفسانی) می‌داند نه اتصال زوال‌پذیر. این پروا بستر لازم برای فعالیت آزاد قوه عقل به‌عنوان یک قوه مهارکننده را فراهم کرده و به‌نوعی روی دیگر سکه آن، حاکم شدن قوه عقل در سراسر وجود سرزمین نفس انسانی است. حقیقت عدالت، وصفی برای تبیین معماری جامعه است که در نظم، تعادل و هماهنگی قوای انسانی و بعد قوای اجتماع بروز می‌یابد. «تقوا» نیز خود برترین پاداش انسان است که فرد را به انجام کارهای عادلانه ملزم می‌دارد و بدین‌جهت سرآمد فضیلت‌های انسانی در تفکر سقراطی و افلاطونی است. طالقانی به نقل از سقراط بیان می‌کند: «در تعریف و تحصیل تقوا بحث می‌شود تا شاید حقیقت آن برای افراد مستعد کشف شود و از رهبری آن عموم بهره‌مند گردند و عقول رشد یابند و نفوس و کشور از سقوط و بی‌عدالتی برهند...». آیت‌الله طالقانی درباره اهمیت تقوای اجتماعی-سیاسی می‌گوید: «الا و انّ الخطایا خیل شمس

حمل علیها اهلها و خلعت لجمها فتقحمت بهم فی النار. اشتباهات، کجروی ها، به تدریج [موجب می‌شود] به جای اینکه انسان سوار بر کار و مسلط بر اوضاع باشد، اشتباهات و خطاها و گناهان بر آنان حاکم می‌شود. چشم و گوش بسته افراد و جماعات و امت را به یک جهتی می‌کشانند، جهت انحرافی تا اینکه به حد سقوط می‌رسانند. می‌فرماید خطاها، اشتباهات، لغزش ها، مانند اسب‌های چموشی است که سوارانی بر آن سوار شده‌اند و افسارها گسیخته شده و اختیار از دست سوارکار بیرون رفته و یکسره سوارکار را به طرف سقوط گاه و جهنم می‌برند. الا وان التقوی... اما تقوا، خودداری از گناه، ضبط نفس، در تحت هر شعاری نرفتن، تحریک نشدن، گول نخوردن، تقوای فکری، تقوای اخلاقی، تقوای اجتماعی، مرکب‌های رهرو و رهواری هستند که سوار بر آنها به آسانی می‌تواند به مقصد خود برسد، زمام آن را به دست بگیرد و آن را به طرف بهشت سوق بدهد: شَغْلٌ مِنَ الْجَنَّةِ وَ النَّارِ أَمَامَهُ. مردم بصیر، مردم دارای بینش که بهشت و دوزخ را

در مقابل خود می‌بینند، این‌ها باید خود را از فتنه‌جویی‌ها، از انحراف‌ها نگه دارند و این مسیر نهایی حرکت را در نظر داشته باشند. ساع سریع نجا. مردم پیشرو، مردم شتابان به طرف حق، به طرف کمال و به طرف خیر، نجات می‌یابند.. لایه‌لک علی التقوی سنخ اصل و لایظماً علیها زرع قوم: در محیط تقوا، ریشه زراعت هیچ‌کس خشک نخواهد شد. همه به آمال خودشان - چه آمال دنیوی‌شان، چه آمال اخروی‌شان - خواهند رسید. در مقابل، در محیط بی‌تقوایی، بی‌بند و باری، دروغ‌گویی، فریب، ادعاهای بی‌خود و گول زدن‌ها، همه محروم خواهند بود. همان کس که خیال می‌کند زرنگ است و دیپلمات، آن هم محروم خواهد بود. این عبارت را حفظ کنید: لایه‌لک علی التقوی سنخ اصل: ریشه زراعت و آمال هیچ فردی بر مبنای تقوای از بین رفتنی نیست. لایظماً علیها زرع قوم: زراعت هیچ قومی تشنه نخواهد ماند. آمال‌شان، اعمال‌شان، فعالیت‌هایشان، همه در محیط تقوا به ثمر رسد.. ! ان من صرحت له العبر عما بین یدیه من المثلثات



حجزته التقوی عن تقحم الشبهات. مردمی که این همه تجربه دیده‌اند، عبرت‌های تاریخی را دریافته‌اند و با مسائل برخورد کردند و نمونه‌هایی از گذشته تاریخ در مقابل چشم‌شان به صراحت موضع تاریخ را بیان می‌کند و گذشته را که ظلم، سرکشی، خودخواهی‌ها، چگونه منجر به خونریزی‌ها و انقلاب‌ها خواهد شد. پس همین بس است. این نمونه‌های تاریخی که مردم دارای تقوای اجتماعی و روحی را از فرو رفتن در مکتب‌ها، مسائل، برنامه‌ها، شعارهای شبه‌انگیز، خود را نگه دارند که دوباره تاریخ گذشته تکرار نشود..».

مهندس عزت الله سحابی نیز درباره تقوا در اجتماع می‌نویسد: «.. در جامعه‌های واقعی، همه افراد مساوی نیستند؛ تفاوت فکری، سلیقه‌ای، اخلاقی، استعدادها، بسیاری دارند. ولی روی این تفاوت‌ها تکیه کردن و بهانه‌ای برای تفرقه و جدایی جستن، این شرک است. پس ارتباط و همزیستی و مسالمت و تحمل یکدیگر کردن از موارد تقوایی است که

سعادت جامعه را تضمین می‌کند، و درهای برکات آسمانی و زمینی را به روی جامعه باز می‌کند. ما این خصلت‌های جمعی که موجب وحدت و پیوند قلوب مردمان می‌شوند، اینها را تقوای اجتماعی می‌نامیم. اینها خصائلی از مؤمنین هستند که در قرآن با لغت متقین در آیات آمده‌اند و چون کارکرد اجتماعی دارند، ما آنها را تقوای اجتماعی می‌نامیم. مورد دومی که قرآن روی آن بسیار تأکید دارد، تعهد و پای‌بندی به قراردادهای و پایداری بر سر وفای به عهد یا پای‌بندی به تعهدات است؛ که از این جهت در سختی‌ها و تنگی‌ها یا گشایش‌های زندگی آدمی پدیدارند. حتی اگر حوادث یا اتفاقاتی خارجی چون جنگ یا حوادث طبیعی پیش بیاید باز بر عهد همزیستی و همدلی وفادار هستند. در سوره بقره آیه ۱۷۷ می‌فرماید: (لیس البر ان تولوا وجوهکم قبل‌المشرق و المغرب...) از نظر خدا و قرآن خوبی آن نیست که رویتان را به سوی مشرق و مغرب بگردانید (در حین نماز) (ولکن البر من آمن بالله و الیوم الاخر... والملائکه و الکتاب و النبیین و آتی

المال على حبه ذوی لقربی والیتامی و المساکین و ابن السبیل و فی الرقاب و اقام الصلوه و آتی الزکات)، لیکن خوبی آن است که ایمان به خدا و قیامت و... و فرشتگان و کتب آسمانی و انبیاء بیاورید و اموال مورد علاقه و دلبستگی خود را به نزدیکان و یتیمان و فقیران و در راهماندگان و اسیران بدهید و نماز به پا دارید و زکوه تقدیم نمایید و بعد می‌گوید: (و الموفون بعهدهم اذا عاهدوا و الصابرين فی الباساء و الضراء و حین الاس اولئک الذین صدقوا و اولئک هم المتقون) و آنهایی که چون عهد و پیمانی ببندند بدان وفادار باشند و آنهایی که در سختی و تنگی‌ها به هنگام جنگ تحمل و پایداری دارند (سختی‌ها و بلاها، همه گرفتاری‌های اجتماعی و طبیعی) هستند. اینها نمونه‌هایی از اخلاق و خصلت‌ها هستند که کارکرد اجتماعی دارند و موجب گشایش و بارش برکات از آسمان و زمین می‌شوند. اینها هم از موارد و مصادیق تقوای اجتماعی هستند. در سوره آل‌عمران آیه ۷۶ می‌فرماید: (بلی، من اوفی بعهده و اتقی فان الله یحب المتقین) آری، هر کس که به

عهدش وفادار باشد و خویشتندار بمانند، خداوند این گونه متقین را دوست می‌دارد. و از آنجا که خداوند، مالک زمین و آسمان و مدیر و مدبر همه امور و اشیاء و جهان هستی است، لذا هر کس و هر عملی را که خدا آن را دوست دارد، مرادف با این است که تمام قوای طبیعت و جهان انسان‌ها، همراه با درخواست اویند. این چنین فردی اگر یک قدم به سوی خدمت به دیگران بردارد، آثار و پیامدها و بازتاب‌های آن چندبرابر عمل خیری است که او انجام داده است (من جاء بالحسنه فله عشر امثالها) (انعام / ۱۶۰) باز در همان سوره آل‌عمران آیه ۷۷ می‌فرماید (ان الذین یشترون بعهدالله و ایمانهم ثمنا قليلا اولئک لاخلق لهم فی الاخره و لایکلمهم الله و لاینظر الیهم یوم القیامه و لایزکیهم و لهم عذاب الیم) آنها که قراردادهای بین خود و خدا و بین خودشان را، ارزان می‌فروشند (یعنی کلاه شرعی می‌گذارند) هیچ نصیبی در آخرت ندارند و خدا با ایشان سخن نمی‌گوید و حتی به آنها نگاه هم نمی‌کند و تزکیه‌شان نمی‌نماید و عذاب دردناکی بر آنها اعمال

می‌شود. در جای دیگر می‌فرماید (انفال/۵۵و۵۶) «ان شرالدواب عندالله الذین کفروا فهم لایؤمنون. والذین عاهدت منهم ثم ینقضون عہدہم من کل مرہ و ہم لایتقون) شرورترین حیوانات در نزد خدا کسانی هستند که حقایق را می‌پوشانند و ایمان نمی‌آورند و آنهایی که با آنها عهد و پیمانی می‌بندی و سپس عهد خود را نقض می‌کنند و پرهیزی نمی‌ورزند. معلوم می‌شود که علامت و معیار انسان بودن و حیوان نبودن، همانا پای‌بندی به عهد و پیمان‌ها است. پس پای‌بندی به عهد و پیمان چه مقام والایی در در جامعه دارد و تا چه اندازه در سعادت و سلامت جامعه تأثیرگذار است؟!».

می‌لاد دخانچی نیز همچون مهندس سحابی به نقش دیگری در مفهوم تقوا تاکید می‌کند. درباره نقش دیگری در تقوای اجتماعی می‌نویسد: «..در ادبیات قرآنی به آن مفهومی که آگاهی به خود و دیگری، مراقبت خود از دیگری و با دیگری را در بر می‌گیرد «تقوا» نامیده می‌شود. بنابراین برعکس تصور،

ترجمه و تفسیرهای رایج که در آن تقوا به ترس و یا پرهیزگاری تقلیل یافته، تقوا در برگیرنده خودآگاهی، شناخت دیگری متخاصم و کمک‌گیری از دیگران برای مراقبت از خود است. تقوا همان care است، تقوا همان توامانی پروا و خرد است، تقوا همان خودآگاهی است و بیشتر از آنکه این مفهوم به پرهیزگاری شریعتمدارانه و شخصی مرتبط باشد با نوعی مراقبت و همیاری جمعی (تعاونو بالبر و تقوی) در برابر هر دیگری متخاصم نسبت دارد. هر شخص و هر جمعی همواره در معرض خطر نیروهای متخاصم (بیماری فقر، دشمن و...) است و اینجاست که شناخت از داشته‌های خود و مکانیسم‌های تعدی و بعد اتخاذ روش‌های دفاع از مصادیق تقواست. به عنوان مثال در روزگاری که استیت و سرمایه‌داری در حال تعدی به جان و مال طبقات پایین‌اند، خودآگاهی طبقاتی و تعاون با یکدیگر و دفاع از خود در مواجهه با ظلم و تبعیض تجسم مفهوم قرانی تقواست. اهل تقوا اهل تکنیک‌های مراقبت از خود، چه در سطح جسم، چه

در سطح روح، چه در سطح شخص و چه در سطح جمع هستند و این مراقبت از خود است که تولید قدرت می‌کند. البته که پیش فرض تقوا شناخت (لتعارفو) دیگری است؛ این یعنی به عنوان مثال نمی‌توان در مقابل غرب از خود مراقبت کرد، مادامی که غرب را نشناخت و اینجاست که بها دادن به نظام‌های دانش در پیشبرد پروژه تقوا آن هم در سطح جمعی و ملی به شدت مهم است. تقوای قرآنی، در عین حال که مراقبه روحانی را توصیه می‌کند می‌کند، همیاری یکدیگر برای ارتقا، شناخت دیگری و دفاع/حمله در برابر دیگری متخاصم را نیز تجویز می‌کند و از این مسیر افزایش قدرت را پندار می‌دهد..».

اما چرا نباید از هیچ انسانی پروا داشت و فقط باید از خدا باید پروا داشت؟ به تعبیر عبدالعلی بازرگان «.. تفاوت دیگری نیز تقوای از خدا با تقوای از غیر خدا، یعنی ملاحظه کردن و ترس و نگرانی از قدرتمندان وجود دارد که از نتیجه آن آشکار

می‌گردد؛ پروای ناشی از ترس و تهدید قدرتمندان، انسان را به ذلّت و خواری می‌کشانند و شخصیت او را پایمال می‌کند، پس هیچ انسانی « اهلیت » و شایستگی آن را ندارد که دیگران از او پروا کنند، اما پروای از خدا، ما را از عواقب عذاب‌آور اعمالمان مصون می‌دارد، چرا که او هم اهل ( شایسته ) تقوا ( حفظ بندگان از عذاب ) است و هم اهل مغفرت. **هُوَ أَهْلُ التَّقْوَى وَأَهْلُ الْمَغْفِرَةِ** .

بنابراین مصادیق تقوای اجتماعی را می‌توان در موارد زیر صورت‌بندی کرد:

(۱) رعایت قوامین و مقررات و احترام به حقوق مردم

(۲) خویشن‌بانی از مصرف آنچه به سلامت جسمانی ما آسیب می‌رساند.

(۳) خویشن‌بانی در برابر انحرافات فکری، فریب نخوردن در برابر تبلیغات و شعارها، دچار خطاهای اجتماعی-سیاسی نشدن.



۴) مدارا، تساهل و تسامح، همزیستی مسالمت‌آمیز و همبستگی جهت وحدت و پیوند قلوب برای پیشگیری از تفرقه و اختلاف.

۵) تعهد و پای‌بندی به قراردادها و پایداری بر سر وفای به عهد یا پای‌بندی به تعهدات

۶) خودآگاهی، شناخت دیگری متخاصم ( بلائیای طبیعی یا انسانی) و کمک‌گیری از دیگران برای مراقبت و همیاری جمعی در برابر هر دیگری متخاصم

## اصناف تقوآمداری

شریعتی در تقسیم‌بندی تقوا، تقوا را به دو دسته تقوای پرهیز و تقوای گریز تقسیم نموده است. به تعبیر سوسن شریعتی: «..شریعتی بحثی به نام "تقوای ستیز" و "تقوای پرهیز" دارد. می‌گوید ما یاد گرفته‌ایم از طریق پرهیز، تقوای خود را حفظ کنیم؛ در حالی که به تقوایی می‌توان اطمینان داشت که

پس از ستیز است. یعنی فردی که به استقبال تغییر و تفاوت می‌رود و متقی باقی می‌ماند». او در یکی از نیایش‌های خود می‌نویسد: «... خدایا! به من "تقوای ستیز" بیاموز، تا در انبوه مسئولیت نلغزم. و از "تقوای پرهیز" مصون‌ام دار، تا در خلوت عزلت نپوسم...» یا در جای دیگر درباره امام علی (علیه السلام) می‌گوید: (با دستان خود و نیروی بازوی خود کار می‌کرد و پول نسب و طایفه و مقام مذهبی خود را نخورد. مرد تقوا بود اما تقوای ستیز و نه پرهیز) از دید او تقوا، لباسِ رویینی است که انسان در آن هنگام خودسازی و حرکت به سوی خداگونگی از طریق خدمت به خلق، توسط آن به خویش‌نمایی می‌پردازد: «.. تقوا را پرهیزکاری یا پرهیزگاری ترجمه می‌کنند. این یک معنی سَلبی، و مفهوم منفی است، ناشی از بینشِ زاهدانه و صوفیانه‌ای، که در بینشِ اسلامی ما هم، رسوخ کرده است. پرهیزکاری، هدف‌اش، آلوده نشدن به پلیدی است، و مصون ماندن از بدی است. یعنی، منزّه ماندن، کارِ بد نکردن. "ماندن" و "نکردن"! اولی، یک معنی

ایستا (استاتیک)، و دومی، یک مسئولیت منفی. نتیجه؟ "سالم ماندن"، و "کامل شدن" در آن نیست، "بودن" است، "شدن" در آن نیست. آثار این گونه تلقی از تقوا، چهره‌های شناخته‌شده‌ای است، که از آدم‌های متقی و یا با تقوا داریم، که اگر هم نمی‌داشتیم، ضرری نکرده بودیم، و کمبودی احساس نمی‌شد. آدم‌هایی که، گناه نمی‌کنند، مال مردم نمی‌خورند، لواط نمی‌کنند، مست نمی‌کنند، تجاوز نمی‌کنند، قماربازی نمی‌کنند، کفتربازی نمی‌کنند، و... بسیار خوب، بارک‌الله، اما... چه کار می‌کنند؟ هیچ کار! کار بد نمی‌کنند، کار خوب چی؟ هیچی! بر اساس این "تقوای پرهیز"، یک نظام پرورش، و مکتب اخلاقی خاصی، پدید آمده است که، بر اساس "ماندن" و "نکردن" استوار است! دختران، در خانواده‌های مذهبی سنتی ما، بهترین مثال آن‌اند. هدف آن است که، پاک و سالم و مصون از آلودگی باقی بماند. همه جا سخن از "ماندن" است، سخنی از "رفتن" نیست. تمامی مسئولیت‌ها، متوجه این است که، این دختر، "چی

نشود"، اما، هیچ مسئولیتی، در این مورد، وجود ندارد که، او "چی بشود".

در حالی که، مکتبِ اخلاقی، یعنی، نظامِ آموزشی و پرورشیِ اسلام، یک مکتب و نظامِ منفی نیست، "مثبت" است و "سازنده". قد افلح من زکیها / و قد خاب من دسیها \_ سود بُرد و محصول برداشت، هر که، بذرِ "خود"، یا "خویشتنِ انسانیِ خود" را (نفس را)، پرورش داد، و آن را، با تغذیه‌ی معنوی، و آفتابِ روشنگری، رشد و نمو بخشید. و بی‌نصیب و ناکام ماند، هر که، این بذر را، در زیرِ خاک، پنهان نگاه داشت، تا بیوسد، و خاک شود! می‌بینیم که، انسان، در این نظامِ ارزشی، یک زندان‌بان نیست، نگهبان نیست، بلکه دهقانِ مزرعه‌ی وجودِ خویشتن است، و دهقانِ موفق، کارش، شخم زدن و کود دادن و آبیاری کردن، و آفتاب و هوا بخشیدن، و رویانیدنِ بذر از دلِ خاک، و رشد و نمو دادنِ آن است، و به برگ و بار نشانیدن، و در آخر، از آن میوه چیدن! و عجا که، ریشه‌شناسی لغتِ "تقوا" نیز،

نشان می‌دهد که، سخن از یک معنای اثباتی است، نه نفی‌ای. ریشه‌ی تقوا، "وقایه" است، به معنی نگاه داشتن. چه چیز را باید نگاه داشت؟ این اصطلاح، در فلسفه‌ی خلقتِ انسان، در جهان‌بینی اسلامی، تفسیر می‌شود، و طبیعی است که، "سیستم اخلاقی"ی یک مکتب، که از "ارزش‌ها" سخن می‌گوید، باید، از "سیستم فلسفی"ی آن، ریشه گرفته باشد، و براساسِ جهان‌بینی و انسان‌شناسی آن، استوار باشد. انسان، تنها موجودی است در طبیعت، که "روح خدا" را، در طبیعتِ مادی خویش، دارد، و "امانتِ ویژه‌ی خدا" را، پذیرفته است، و در زمین، جانشینِ وی شده است. وی، خویشاوندِ خدا در این خاک است، و مسئولِ حفظِ "امانتِ" وی. در جهانی که برای جانوران ساخته‌اند، و با جانی که جانِ جانوری است، و سرشار از کَشش‌های غریزی، و تمایلِ فطری و ذاتی "قدرت‌طلبی"، "شهرت‌طلبی"، "افزون‌طلبی"، "شهوت‌طلبی"، و "خودطلبی"، که حریصانه، این جانور با هوش و حيله‌گر و ابزارساز و خونریز را، با

شتابی صرع آور و جنون آمیز و روزافزون، بر گردِ فردیتِ شخصی، خانوادگی، قومی، طبقاتی، و نژادیِ خویش، می‌چرخاند، و دمام، شعاعِ این دایره را، در این دورِ باطل و وحشتناک، وسیع‌تر می‌سازد، تا آن‌که، تمامی جهان، و خلقِ جهان را، فرا گیرد، و بر گردِ وجودِ خویش، و در جهتِ منافعِ خویش، به گردش آورد، و اجتماعِ بشری، صحنه‌ی تضاد و تصادم این دایره‌های جنون و جنایت گردد، و فرزندانِ آدم، یا خوکی شوند مجنونِ شهوت، یا گرازِ دیوانه‌ی قدرت، یا موشی حریصِ سکه، و یا روباهی که، ضعفِ خویش را، در صیدِ بنی‌آدم، با دامِ پنهانیِ جادو و افسون، جبران می‌کند. جمعی بت، و جماعتی بت‌پرست، و در این میانه‌ها، کو انسان؟ کو آن روحِ خدا؟ کو آن امانت؟ تاریخ، نظامِ اجتماعی، و زندگی، هر کسی را، در مهلکه‌ی این "مسخ‌ها"، قرار می‌دهد... در چنین واویله‌ی، باید، "آن" را، نگاه داری! حافظِ آن "روح" باشی، و امینِ آن "امانت"! در زندگیِ آدمی، کاری از این مثبت‌تر، و "جهاد"ی از این بزرگ‌تر، نیست. "جهادِ بزرگ‌تر"

به گفته‌ی پیامبر. "جنگِ در خویش!"، تا تو، لجنِ خاکی، خود را، بر گونه‌ی خدا بسازی، خُلق و خویِ خدا را، در خویشتن، بیروری، و در زمانی که، انسان شدن، هر لحظه، به جهادی نیاز دارد، انسان شوی! و بدانی که، آن قدرت‌های ضدِ انسانی، که دست‌اندرکارِ صیدِ تو و مسخِ تو، دایمِ خویش را، در آن سویی می‌گسترند، که تو، در جستجوی طعمی، برای گرسنگیِ خویش، بدان "میل" کرده‌ای، در آن "طمع" بسته‌ای.

رستمِ قدرت و سیمرغِ افسون‌کار، دست در دست هم‌اند، و توطئه می‌چینند، تا تو را، اگر هم رویین‌تنی، از همان روزنِ باز، که چشم در دنیا داری، به تیرت زنند، کورت کنند، به خاک‌ات افکنند. تقوا، لباسِ رویینی است که، قهرمانِ ما، در این صحنه‌ی رزم، حتی چشمِ خویش را، به پناهِ آن، فرو می‌پوشد! و چه تعبیرِ دقیقی از تقوا، لباسِ التَّقوی، "جان‌جامه‌ی تقوا". و این تقوا، "تقوای پرهیز" نیست، "تقوای ستیز" است. ایدئولوژی، تعهدِ

انسان است برای "جامعه‌سازی"، و تقوا، تعهد وی است برای "خودسازی". و اکنون، آیه را می‌توان درست تفسیر کرد: ولو ان اهل القرى آمنوا و اتقوا لفتحنا عليهم بركات من السما و الارض. "اگر جامعه‌های انسانی، در هر سرزمینی، دارای مکتبی براساس توحید و نجات انسان می‌بودند، و بدان آگاهی می‌داشتند، و در قبال آن احساس تعهد و عشق می‌کردند، و با زهدی انقلابی، و تقوای آگاهانه و مسئول، ارزش‌های متعالی انسانی را، در خویش می‌پروردند، و استعداد خدایی خویش را، کشف می‌کردند، و هر کسی، به عنوان خلیفه‌ای برای خدا، و امامی برای خلق، خود را، شاهد و مسئول می‌ساخت، درهای فروبسته‌ی برخورداری و برکت را، از زمین و آسمان، به روی‌شان باز می‌کردیم، و کاروان رکود و ضعف و فقر را، به سوی پیشرفت و قدرت و ثروت، به حرکت می‌آوردیم...».

مطابق آنچه آمد، می‌توان تقوی را به سه دسته تقوای گریز، تقوای پرهیز و تقوای ستیز تقسیم‌بندی



نمود. تقوای گریز اینجا همان تقوای پرهیز شریعتی است، تقوای مخصوص دینداران معیشت‌اندیش مبتنی بر ترس، تقوای پرهیز اما مخصوص معرفت‌اندیشان است و مبتنی بر عقل و تقوای ستیز مخصوص تجربت‌اندیشان است مبتنی بر شرم. تقوای گریز، غایت‌اندیشانه و آخرت‌گرایانه و مبتنی بر ترس و مصلحت است. تقوای پرهیز نیز نتیجه‌گرا و مبتنی بر عقل و معرفت. تقوای ستیز اما بر اساس شور و عشق است و مبتنی بر شرم. موحد چندساحتی در مسیر خداگونگی خود که از راه خلق می‌گذرد، در برابر رذالت‌های اخلاقی همچون حرص، طمع، بخل و حسد محرمات شرعی همچون اسراف و زنا و غیبت که در کمین نفس او هستند، نیاز به یک سپر و زرهی دارد تا در این دام‌ها نیفتند، این نگهدارنده تقوای ستیز است. موحد چندساحتی از رفیق محتشم شرم می‌کند که در مسیر خداگونگی با غوطه‌ور شدن در رذالت‌ها و محرمات به وادی گمراهی بیفتد و از مسیر خود منحرف شود. از آن رو که آدمی جایز‌الخطاست و ممکن است به خطا افتد،

اینجاست که مفاهیم استغفار و توبه در مفاهیم دینی طرح می‌شود. استغفار به معنای درخواست آمرزش گناهان و مغفرت از خداوند است و توبه و به تعبیر عبدالعلی بازگان یعنی تغییر جهت، اصلاح مسیر، بازگشت از مسیر اشتباه به مسیر اصلی. ذکر توصیه شده «أَسْتَغْفِرُ اللَّهَ رَبِّي وَ أَتُوبُ إِلَيْهِ» یعنی طلب آمرزش می‌کنم از خداوندی که پرورش‌دهنده من است و به طرف او بازگشت می‌کنم. رفیق رهگشا و همراه نزدیک‌دست هنگام توبه نیز موحد چندساحتی را مدد می‌کند، به تعبیر عبدالکریم سروش «..تکیه کردن بر خداوند در مقام توبه، از ویژگی‌های اندیشه‌ی دینی است. این فضیلت بیرون از دین یافت نمی‌شود. انسان اگر می‌توانست با خویشتن خویش هم‌آوردی کند و به تنهایی قدم بر سر نفس خود گذارد و گذشته‌ی خود را بشوید و جامه‌ی چرکین پیشین خود را درآورد و جامه‌ی پاک و پیراسته‌ی تازه بر تن کند، در مقام توبه این همه عذر نمی‌تراشید و این‌قدر از آن دور نمی‌ماند و این‌قدر اسیر غفلت نمی‌شد. این کار به تنهایی

شدنی نیست. نفس ما، یعنی همان که به ما جفا کرده است، بی‌جهت بر نمی‌گردد و وفا نمی‌کند. کس دیگری را باید در میان آورد. از جای دیگر باید مدد جست. قرآن به ما آموخته است که خداوند تَوَّاب است. او نیز به سوی توبه‌گران گرایش دارد و توبه‌ی آنها را می‌پذیرد. تَوَّاب بودن خداوند یعنی این که در واقع، توبه از او شروع می‌شود و حداقل هنگامی که از این سو کسی بر توبه عزم می‌کند، خداوند نیز از آن سو دستش را می‌گیرد. در این کشاکش دوسویه است که شخص از غربت و تنهایی، از ضعف و زبونی، بیرون می‌آید و نیرویی تازه می‌یابد. بر پیشینه‌ی خود که بر او چیره بود، غالب می‌شود و از پوستهی پیشین خود می‌شکفتد و بیرون می‌رود. اما توبه کردن در پیشگاه خداوند، تنها مددخواهی از وی نیست. اقرار کردن به گناه نیز می‌باشد...».

مطابق آنچه در نوشتار پیشین یعنی «ایمان‌ورزی شورمندان به رفیق محشتم» و نوشتار فعلی آمد می‌توان مطابق جدول ۱ اصناف ایمان‌ورزی و

## تقوآمداری را مطابق دیدگاه الهیات دوبنی طبقه‌بندی نمود.

اصناف تقوآمداری	اصناف ایمان‌ورزی	اصناف دین‌داری
تقوای ستیز / شرمگینانه	مجدوبانه / شورمندانه	تجربیات‌اندیش
تقوای پرهیز / خردمندانه	حکیمانه / معرفت‌اندیشانه	معرفت‌اندیش
تقوای گریز / خائفانه	باورمندانه / شهادت‌گرایانه	مصلحت‌اندیش

جدول ۱. اصناف ایمان‌ورزی و تقوآمداری در الهیات دوبنی

مطابق جدول ایمان‌ورزی موحدچندساحتی ایمانی مجدوبانه/شورمندانه و تقوآمداری او تقوای ستیز / شرمگینانه است. بنابراین ما از سوی یک مبدا که منبع تمام ارزش‌های مطلق است مورد خطاب قرار می‌گیریم، آن مبدا و ارزش‌های مطلق توجه ما را جلب می‌کند و مجذوب آن می‌شویم (تسلیم قلبی و وجودی)، نسبت به آنان اهتمام مجدوبانه پیدا می‌کنیم، آن مبدا را به عنوان مرکز ثقل جهان خود انتخاب می‌کنیم، به آن ایمان می‌ورزیم و به آن مومن می‌شویم. ایمان ورزیدن، تکرار انتخاب مبدا خطاب، اعتماد به وی و اهتمام مجدوبانه و تغییر مرکز ثقل هستی جهان خود از خود به اوست و

تلاش برای ایجاد زمینه عادلانه در اجتماع برای تحقق ایمان‌ورزی همگان. پرستش، دلبستگی به این صاحب خطاب و خدمت‌گذاری اوست و عمل به مقتضای این دلبستگی و عاشقی. خدا را می‌پرستیم یعنی به آن ارزش‌های مطلق متعالی دلبستگی پیدا می‌کنیم و شیفته و شیدای این ارزش‌ها می‌شویم، پرستنده و پرستشگر این ارزش‌ها می‌شویم و به خدمت منشا این ارزش‌ها در می‌آییم. پرستش خداوند، پرستش این ارزش‌های مطلق و خدمت‌گذاری به منبع آن است و مخالفت با ضدارزش‌ها در عرصه‌های فردی و اجتماعی. عبادت یعنی هموارسازی وجود برای حضور این ارزش‌های متعالی در وجود، چه در زندگی فردی و چه زندگی اجتماعی. در مسیر خداگونگی و متصف شدن به ارزش‌های مطلق برای نیفتادن در دام رذالت‌ها و محرمات و انحراف از مسیر و گمراهی، نیاز به یک ترمز است، یک حفاظ، یک سپر، یک لباس محافظ جان که مانع از انحراف ما از مسیر خداگونگی در زندگی فردی و اجتماعی شود که این محافظ همان

تقوا است، تقوا پوشش معنوی است: «يَبْنِي ءَادَمَ قَدْ أَنْزَلْنَا عَلَيْكُمْ لِبَاسًا يُورِي سَوَاءَتِكُمْ وَرِيشًا وَ لِبَاسُ التَّقْوَى ذَلِكُ خَيْرٌ ذَلِكُ مِنْ ءَايَةِ اللَّهِ لَعَلَّهُمْ يَذَّكَّرُونَ». این تقوا مبتنی بر شرم است. جوینده ارزش‌های مطلق از منبع ارزش‌های مطلق شرم می‌کند که در مسیر جویندگی خود منحرف شود و متصف به ضدارزش‌ها شود. استغفار به معنای درخواست آمرزش بابت انحراف و توبه به معنای اقرار به خطا و اشتباه و بازگشت به مسیر خداگونگی در صورت انحراف از مسیر و گمراهی است.

## نیایش‌گری در الهیات دُوْبی

در پس از پرستش، عبادت، ایمان و تقوا، پنجمین ارتباطی که میان انسان و خدا در فصل خداشناسی مورد بررسی قرار می‌گیرد، دعا و نیایش است. در این نوشتار به نیایش‌گری در الهیات دُوْبی پرداخته می‌شود.

### انواع نیایش

مصطفی ملکیان نیایش را به مناجات و دعا تقسیم می‌کند و در تفاوت این دو می‌نویسد: «نیایش‌های ما دو قسم هستند: الف) مناجات (راز گفتن) و ب) دعا (نیاز گفتن). ایندو یکی نیستند. مناجات از ماده نجواست یعنی سخنی را در گوشه‌ی کسی بگوییم که شخصِ ثالثی آن را نشنود. مناجات، یعنی آهسته سخن گفتن با خدا. اما دعا، یعنی خواستن و آشکارا نیاز خود را گفتن و آشکار کردنِ نیاز. مجموعه نیایش‌های ما این دو قسم اند... در یک

نیایش، تمام جملات اخباری، مربوط به مناجات‌ها هستند و جملاتی که جزو انشائیات هستند، دعا می‌باشند... در مناجات، غرض، غالب آمدن بر احساس تنهایی است و چون هیچ انسانی وجود ندارد که احساس نقص و تنهایی نکند، به همین دلیل هر انسانی نیازمند به دعا و مناجات است. این دو غرض، غرض‌های عمده هستند و دیگر اغراض را نیز می‌توانند فرو بمیرانند. در مناجات می‌خواهیم احساس تنهایی را رفع کنیم و یا آنکه حداقل آن را تقلیل دهیم. اما چیزی که ما را به سوی دعا می‌کشاند، احساس نقص است. بلحاظ روانشناختی، انسانی وجود ندارد که بی‌نیاز از دعا و مناجات باشد. به همین دلیل است که اگر بخواهیم در نیایش‌هایمان حال خوبی داشته باشیم، باید تصویر خوبی از تنهایی و نقص‌مان داشته باشیم».

## کارکردهای نیایش

به باور ملکیان انسان در نیایش درگیر دو نوع ارتباط ذهنی و رفتاری است. او در این دو نوع ارتباط قائل



به نه کارکرد برای نیایش است. از دید او «کارکرد های رفتاری نیایش عبارت است از:

(۱) **اعتراف:** بازشناسی و بازگویی وضع و حال خود.. یک قسم از این بازشناسی، البته بازشناسی گناهان و خطاهای آدمی و بازگویی آن است. قسم دوم، اعتراف به نقاط قوت و ضعف آدمی است. قسم سوم اعتراف به محدودیت‌های خود چه در جانب دانایی و علم و چه در جانب توانایی و قدرت است. قسم چهارم، اعتراف است به حوادث و سوانح نامطلوبی که بر آدمی رخ داده است و او را دستخوش تشویش، اضطراب، اندوه یا ناامیدی کرده و رضایت باطن وی را بازگرفته است یا زندگی آدمی را پوچ و بی‌معنا ساخته است.

(۲) **حمد و ثنای جان جهان:** پس از «اعتراف»، کار دومی که آدمی در نیایش انجام می‌دهد «حمد و ثنای» جان جهان، امر متعالی، امر غایی، حقایق الحقایق، خدا یا هر تعبیر دیگر است. این حمد و ثنا ممکن است به سه وجه صورت پذیرد.

الف) به این وجه که آن موجود در حق «همه» انسان‌ها انعام کرده است،

ب) به این وجه که آن موجود در حق «من» به عنوان یک شخص خاص انعام و تفضل‌هایی داشته است.

ج) به این وجه که حمد و ثنا نه به خاطر انعامی است که خدا به نوع بشر داشته و نه به خاطر انعام و تفضلی است که به شخص من داشته بلکه به خاطر زیبایی خود اوست، به خاطر جمال، جلال یا عظمتی است که آدمی در خود او می‌بیند. در واقع، این سه مکشوفه آدمی در باب مخاطب نیایش او، انگیزه حمد و ثنا و ستودن می‌شود. چنان که در بیان علی بن ابیطالب می‌بینیم: «وَجَدْتُكَ أَهْلًا لِلْعِبَادَةِ فَعَبَدْتُكَ»، یعنی چون تو را ستودنی یافته‌ام، تو را عبادت می‌کنم.

۳) شکر: کار سومی که آدمی در حال نیایش انجام می‌دهد، «شکر» است. شکر در واقع، نوعی Appreciation یا «قدردانی» از هستی است ولو به

زبان ادیان ابراهیمی از آن به شکر تعبیر کنیم. Appreciation یعنی می‌دانم قدر خوبی‌هایی که «هستی» به من داده است. هم قدر آن را می‌دانم و هم حق آن را می‌گزارم. در واقع سپاسگزاری و شکر، ترکیبی از دو چیز است: یکی قدردانی و دوم حق‌گزاری. آنگاه که آدمی نعمتی را که هستی به او داده است، کشف می‌کند و می‌خواهد حق‌شناس و قدردان آن نعمت باشد چنان‌که در روانشناسی دین و معنویت گفته شده است اگر آدمی به سه کار مبادرت کند «قدردان» است: اول، اینکه از داشتن آن نعمت شادی کند. (هم شادی درونی یا «حش و حشاش» و هم شادی بیرونی یا «بش و بشاشت»، اینکه عارفان به تعبیر ابن سینا «حشُ بشُ» خوانده می‌شوند به این جهت است که به راستی قدردان هستی، جان جهان یا خدا هستند)، دوم، اینکه آدمی بهترین و بهینه استفاده از این نعمت را داشته باشد و سوم، اینکه نسبت به کسانی که از این نعمت محرومند شفقت هرچه بیشتر بورزد. چراکه مثلاً اگر قدر نعمت بینایی را بدانیم، در برابر یک فرد

نابینا، به جای مباحثات و تفاخر به تنعم خود، نسبت به محروم بودن وی شفقت می‌ورزیم. یک علت شفقت نوزیدن آدمیان به یکدیگر، به این سبب است که نسبت به نعمتی که خود از آن برخوردارند و دیگران محروم، قدردان نیستند.

۴) **دعا یا بیان تقاضا:** کار چهارمی که آدمی در هنگام نیایش انجام می‌دهد، آن است که فرد برای شخص خود از جان جهان تقاضا می‌کند؛ آنچه «دعا» خوانده می‌شود و آن زمانی است که فرد به کاستی‌های خود، عیب و نقص‌ها و گناهان و خطاهای خود پی برده و از جان جهان و هستی، برآورده شدن و جبران این نقص‌ها، خطاها و گناهان را طلب می‌کند. می‌بینیم که سه بخش نخست نیایش را که نوعی نجواکردن، عرض‌حال و توصیف است باید به «مناجات» تعبیر کرد و تنها بیان تقاضا را «دعا» نامید.

۵) **شفاعت:** کار پنجمی که آدمی در نیایش انجام می‌دهد «شفاعت» است برای دیگری. در اینجا،

فرد، خود تقاضایی ندارد و تنها می‌خواهد خود را میانجی با خدا قرار دهد و از او برای دیگران چیزی طلب کند. فرق شفاعت و دعا در همین نکته است.»

او کارکردهای «ذهنی» نیایش را نیز به چهار دسته تقسیم می‌کند:

«۱) تأمل: به معنی بازپس‌نگری به کل زندگی گذشته است. نگاهی به عقب، تا به آنجا که حافظه آدمی یاری می‌کند، در حالی که توام با نوعی ارزش‌داوری بوده و نوعی عزم جزم‌کردن را واجد باشد. مثلاً آنکه خود را در گذشته دچار مشغله‌های عدیده ببینیم و عزم بر کاهش آن مشغله‌ها کنیم. به تعبیر منقول از حضرت سجاد، امام چهارم شیعیان: «اللهم اجعل هُمومنا هما واحدا» خدایا مشغله‌های عدیده ما را یک مشغله کن. به تعبیر کی‌پرگور «ما را یک‌دله کن»، ما چند دله‌ییم یا لااقل دل به دو نیمیم. بسته به اینکه فرد در جریان reflection، نسبت به آنچه در گذشته انجام داده

است و آثار و نتایجی که در برداشته است چه ارزش داوری مثبت یا منفی‌ای حاصل کند، عزم‌ها و تصمیمات جدید در وی پدید می‌آید. ارزش‌داوری مثبت، ما را به تکرار آن عمل مثبت و ارزش‌داوری منفی ما را به عدم تکرار آن سوق می‌دهد. به اینسان می‌توان به تعبیر دقیق سعدی در دیباچه گلستان، reflection را «تأمل» در ایام ماضی دانست؛ تأملی توأم با ارزش‌داوری.

۲) تمرکز: در این مرحله، آدمی از تأمل به این نتیجه رسیده است که در زندگی با مساله‌یی برای حل و مشکلی برای رفع مواجهه است. تمرکز، معطوف شدن با تمام وجود به قصد حل یک مساله (نظری) یا رفع یک مشکل (عملی) است، تا زندگی سامانه‌یی بیابد یا سامانه از دست‌رفته خود را بازیابد. در کتاب‌های اخلاقی و فقهی نیز چنان‌که دیده‌ایم به اندیشیدن در این‌گونه امور پس از عبادت دعوت شده است.

۳) مراقبه: در مرحله مراقبه، تمام توجه آدمی به این جهت معطوف می‌شود که «خود حقیقی» خود

را از میان «خود»های ناحقیقی و موهوم بازشناسد. چه بسا آدمی از ابتدا تا انتهای عمر خود، حتی یک‌بار نیز با «خودحقیقی» خود ملاقات نکند و پیوسته با خودهای ناحقیقی و موهوم خود به سر کرده باشد. این بازشناسی، هم در روانشناسی امروزی (خصوصاً در روانشناسی روانشناسان پراگماتیست امریکایی) و هم در سنت‌های فرزندگان و عرفای ادیان و مذاهب، اهمیت بسیار دارد. در مراقبه، ما هر آنچه «خودحقیقی» خود می‌دانیم را «محو» می‌کنیم، لیکن همچنان می‌بینیم که: ما هستیم. زیرا اگر آن «خودحقیقی» ما بود، با محو شدنش، باید «ما» نیز محو می‌شدیم. در مسیر مراقبه است که «خودحقیقی» را از «خود»های ناحقیقی بازشناسی می‌کنیم یا نزدیک‌تر به مقصود، «خودحقیقی» را از «دارایی‌های» خودحقیقی بازمی‌شناسیم. (اینکه فی‌المثل دریا بیم بدن، ذهن، نفس و هویت اجتماعی فرد، «من» او نیست بلکه صرفاً از دارایی‌های اوست.) به عبارت دیگر، meditation یا «مراقبه»، جست‌وجو در خود است

برای رسیدن به «خود»، فارغ از آنکه به کدامین شکل صورت گیرد (مدیتیشن‌های بوداییانه یا غیربوداییانه).

۴) نظر و مشاهده: به این معنا که آدمی به هستی، بدون علایق خود بنگرد. بسیار دشوار است که گزارش معصومانه حواس ظاهری آدمی، فارغ از علقه‌های درونی وی ادراک شود. فارغ از اینکه در مواجهه با هرچیز پیرسد «به چه درد من می‌خورد؟». این نوع مواجهه را دیدگاه interested، یا دیدگاه همراه با علقه می‌خوانند. Contemplation در مقابل، «هنر بیطرفانه دیدن جهان» است. یعنی جهان را فارغ از ربط و نسبتی که با من برقرار می‌کند به تماشا بنشینیم و اینکه چه سود و زیانی به من می‌رساند یا نه، چه فایده و ضرورتی برای وجود من دارد، با رقبا یا رفقای من چه می‌کند، مرا جلو می‌برد یا عقب، تقویت می‌کند یا تضعیف را، یکسره به کناری بگذاریم. به تعبیر دیگر، به جهان، فارغ‌دلانه نگاه کنیم همچنان‌که چنین نگاهی به هستی را به



خدا نسبت داده‌اند که چون سود و زیانی ندارد، قادر به نگاهی فارغ از سود و زیان است. در contemplation آهسته‌آهسته به این سو می‌رویم که به جای آنکه ببینیم یک فرد می‌تواند «چه کاری» برای ما انجام دهد؟ به «خود» آن فرد بپردازیم و به جای آنکه به «کارکرد» یک شیء توجه کنیم، ببینیم که خود آن شیء چیست. اگر بتوان چنین بود، آنگاه به نظر فرزندگان و بنیانگذاران ادیان و مذاهب، مساله «شر» لااقل از جهان من محو می‌شود. چراکه دیدن شر در عالم ناشی از دیدگاه interested آدمی است و اگر او به دیدگاه uninterested یا «بدون‌علقه» دست یابد، از آن می‌رهد. به این ترتیب، ما در مواجهه با نیایش یا مناسک و شعائر چنان که دیدیم پنج کارکرد رفتاری و چهار کارکرد ذهنی را سراغ می‌کنیم. با دقت در این ۹ کارکرد می‌توان در آثاری همچون سفرنامه حج مرحوم شریعتی یا کتاب حاضر از جناب طهماسبی نیز جابه‌جا به این موارد برخورد؛ ولو در بدو امر، ذهن خواننده سطحی‌نگر قادر به تشخیص آن نباشد».

## ملزومات دعا در قرآن

به باور مجتهد شبستری ملزومات دعا در قرآن از طرف انسان عبارت است از استغاثه، تضرع، خُفیه، اخلاص، اضطرار و ایمان. به تعبیر او «از مفاهیمی که در این آیات هست تعدادی مربوط به دعاکننده و تعدادی مربوط به خداست. از آنچه به انسان مربوط می‌شود، یکی مفهوم سؤال است. در قرآن کریم، مشتقات «دعا» در معانی مختلفی به کار برده شده‌اند، اما در آیه‌هایی که خواندم معنای دعا سؤال و استغاثه است. سؤال نه به معنای پرسش علمی یا فلسفی، بلکه به این معنا که انسان پاسخی برای «چگونه زیستن»، «چگونه بودن» و «چگونه مردن» می‌طلبد. خلاصه این سؤال آن است که انسان می‌گویدای خدا کجایی؟ تنهائیم، به دادم برس، راهی نشانم ده، از وحشت تنهایی و سرگردانی نجاتم ده. استغاثه هم چنین چیزی است از مادهٔ «غوث» است. یک نوع طلب از روی اضطرار است. این سؤال کار انسان است. مفهوم دوم تضرع

است؛ یعنی التماس و اصرار. وقتی انسان خدا را می‌خواند، با تضرع بخواند نه با بی‌تفاوتی و خونسردی. مفهوم سوم، که به انسان مربوط است، مفهوم خُفیه است. این خواندن را پنهانی یا در نهان خود انجام دهد. در خواندن خدا تظاهر نکند. دعا چیزی نیست که سر هر کوی و برزن آن را بخوانند و داد بزنند و از تلویزیون پخش کنند، بلکه به خلوت و تنهایی و تمرکز احتیاج دارد. مفهوم بعدی، که به انسان مربوط است، اخلاص است. خواندن خدا باید با اخلاص انجام شود؛ یعنی صرفاً دعا باشد و خواندن نه چیزی بیش از خواندن؛ یعنی نه برای چیزی و حاجتی خدا را خواندن، بلکه خود او را خواستن و خود او را خواندن و طلب کردن. مفهوم دیگری که با انسان ارتباط دارد اضطرار است. اضطرار یعنی درماندگی و بیچارگی. مضطر در مقام دعا کسی است که برای خود چاره‌ای نمی‌بیند و مطلقاً درمانده است. نکتهٔ مهم دیگری که به انسان مربوط است جواب‌دادن انسان به جواب خدا و ایمان‌ورزیدن او به خداست. رشد انسان بر اثر این

تعامل دوجانبه میان خدا و انسان و مربوط به انسان است. اما آنچه از مفاهیم یادشده در آیات فوق به خدا مربوط است یکی نزدیکی خدا به انسان است. در آیهٔ دیگری هم آمده «نَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ» [خدا از رگ گردن به انسان نزدیکتر است] (ق: ۱۶) که تعبیر بسیار لطیفی است. در آیهٔ دیگری گفته شده: «قُلْ مَا يَعْزُبُ بِكُمْ رَبِّي لَوْلَا دُعَاؤُكُمْ» [اگر شما خدا را نخوانید، خدا به شما اعتنا نمی‌کند] (فرقان: ۷۷). مفهوم دیگری که باز هم به خدا مربوط است جواب‌دادن است. وقتی خدا خوانده شد، جواب می‌دهد. در بعضی از آیات، تعبیر «أَجِيبُ» و در بعضی دیگر تعبیر «استجابت» خدا آمده است. در استجابت معنای بیشتری هست. یعنی من (خدا) هم دنبال این هستم که به شما جواب دهم و جواب‌دادن به شما را طلب می‌کنم. کشف سوء نیز از مفاهیم مربوط به خداست. آن ناامیدی‌ها و بیچارگی‌ها و ابرهای تیره و تاری را که به دور وجود انسان پیچیده شده برطرف‌کردن و انسان را به روشنایی و آرامش و کمال رساندن».

به باور شبستری دعا برای زمان احتیاج آدمی نیست، بلکه فلسفه دعا و عبادت پیوستگی ارتباط با خداوند است. همانطور که به نقل از هدی صابر تا کنون گفته شد، رابطه موحدچندساحتی با رفیق محتشم یک «رابطه‌ی صافدلانه، همه‌گاهی و مستمر و استراتژیک؛ رابطه‌ای که طبیعتاً رفیقانه، شفاف و استمراری است». رابطه احتیاجی و ابزاری رابطه من-آن است و یک رابطه من‌وتویی نیست. به تعبیر شبستری: «این تصور با آنچه درباره‌ی دعا در قرآن آمده، نمی‌خواند. اینکه هر وقت احتیاج پیدا کردی دعا کنی، معنای اصلی دعا در قرآن نیست، چون در آیات متعددی از انسان خواسته شده همیشه خدا را بخواند نه تنها زمانی که مشکلی پیدا می‌کند. یعنی انسان از آن جهت که انسان است و تا آن زمان که عمر می‌کند باید دعا کند، چه در گرفتاری باشد چه نباشد. از یک سو، از انسان خواسته شده همیشه اهل دعا باشد و از یک طرف هم خواسته شده آن‌گونه دعا کند که اشاره کردم. اگر مجموع این مفاهیم را کنار هم بگذاریم، معنایش آن است که

انسان، از آن نظر که انسان است، اگر به وضعیت انسانی خود آگاه شود، هیچ وقت از تضرع دور نمی شود. از سؤال، استغاثه و اضطراب دور نمی شود، از روی آوری به خلوت و پنهان و اخلاص دور نمی شود. در معنی واژه «صلاه» هم، که یک فریضه دائمی است، گفته شده صلاه یعنی دعا. پس قرآن کریم دعا را عملی می داند که انسان باید همیشه و با همان حالاتی که گفتیم به آن بپردازد».

الکسیس کارل نیایش گری را چون غذا خوردن یکی از نیازهای اساسی می دانست: «نیایش کردن، عشق ورزیدن و پرستیدن همچون غذا خوردن، یکی از نیازهای اساسی است که از عمق فطرت انسان سر می زند. پرستیدن، عشق ورزیدن و نیایش کردن روح را همواره در یک حرکت تکاملی برای جذب شدن از زمین به طرف آن کانون مرموز معنوی عالم می کشاند. و بالاخره، نیایش پرواز روح از شب ظلمانی عقل به طرف ابدیت متعالی عشق، تامین می کند».

کلر کارلایل به نقل از سورن کیرکگور می نویسد :

«معلمان معنوی دوران باستان می‌گفتند: «نیایش، نفس کشیدن است» و بنابراین بی‌معنی است که بپرسی چرا باید دعا کنیم، «چون در غیر این صورت می‌میریم... در مورد دعا هم همین طور است. من نمی‌خواهم با تنفس به جهان شکل تازه‌ای ببخشم، فقط می‌خواهم جانم را تازه گردانم و خودم تازه شوم..دعا به درگاه خدا هم برای همین است» . . .».

عبدالکریم سروش درباره رسیدن به رابطه من‌وتویی با خداوند در نیایش می‌گوید: « واقعا این نکته درستی است که آیا آدم خدا را برای خودش می‌خواهد یا برای خود خدا می‌خواهد. بیشتر مومنین که وقت حاجت سراغ خداوند می‌روند (که البته حاجت هم کمندی است که ما را به سوی خدا ببرد)، واقعا خدا را برای خودش می‌خواهند. لذا گاهی عارفان ما این را گفته‌اند و تاکید کرده‌اند که ما غیر از دوست مقصدی نمی‌خواهیم، "حور و جنت ای زاهد بر تو باد ارزانی". ما از دوست فقط خود دوست را می‌خواهیم. البته این مقام مرتفعی است. همه

کس اینطور نیست که بگوید من تو را برای خاطر خودت می خواهم نه برای خاطر چیز دیگری. ما آدمیان گرفتار کمند حاجاتیم و همه جا خودمحرورانه حرکت می کنیم. یعنی جایی می رویم که یک چیزی گیرمان بیاید. خلاصه اش این است. مهمترین تعلیم ادیان فراتر رفتن از حاجات و بیرون آمدن از خود است و دعا نردبانی است برای رسیدن به این بام مرتفع. خیلی کم می شود کسی کاملاً از خودش بیرون آمده باشد و این ” خود ” را پشت سر نهاده باشد. در حالی که مهمترین تعلیم ادیان اینست ( Go beyond yourself ). آدم از خودش بیرون بیاید، برتر و فراتر از خودش برود. اما این را نمی شود از همگان توقع داشت. چون کار سختی است و به یک معنی می شود گفت تکلیف فوق طاقت است. اصل دعا برای این است که آدمی به اینجا برسد. درست است که می گوئیم این یک تکلیف فوق طاقت است و کار فوق العاده دشواری است، اما نردبانی است برای رسیدن به همین بام مرتفع. آدم ابتدا از حاجات آغاز می کند و به تدریج



آنها را پشت سر می گذارد و درمی یابد کسی را که می خواند برترین چیزی است که در دنیا به دست می آورد. و اگر او را به خاطر یک امر فروتر، یعنی رسیدن یعنی رسیدن به حاجات، رها کند به زیان خودش است. این را آدمی به تدریج درک می کند».

به باور شبستری تجربه های توأمان فنا و جاودانگی انسان را به اضطراب و اضطراب می کشاند و از دید در اصطلاح قرآنی دعا کوشش دائمی برای رهاساختن خود از هرچه او را احاطه کرده و محدود می کند و از طریق شکستن دیوارهای زندان وجودی تجربه بستر جاودانه را در خود ماندگارتر کند و اتصال های بادوام تری با آن برقرار سازد: «.. نگرانی و اضطراب و سؤال و استغاثه و تضرع در زندگی، وضعیت هایی در زندگی انسان هستند که انسان را همیشه همراهی می کنند به شرط آن که آدمی به آنها توجه کند و از آنها آگاه شود. شرح قضیه این است که ما انسان ها دو گونه تجربه داریم که ما را در یک دوراهی قرار می دهند که تصمیم گیری و رهاشدن از

آن کار بسیار مشکلی است. ما انسان‌ها، از آن نظر که انسان هستیم، هروقت آزادانه زندگی و فکر می‌کنیم و از مشغله‌هایمان فارغ می‌شویم، گذران‌بودن خود را تجربه می‌کنیم. ما موجوداتی هستیم هر لحظه تهدیدشده به عدم؛ این لحظه هستیم و لحظه دیگر نمی‌دانیم هستیم یا نه. ما موجوداتی نه تنها گذران بلکه تنها هستیم. علاوه بر این‌ها، هیچ‌چیز در اختیار خودمان نیست. هیچ تضمینی برای خودمان نداریم. اما از طرف دیگر، این تجربه تنهایی و گذران‌بودن و فقیر محض‌بودن در یک متن جاودانه صورت می‌پذیرد، مثل رودخانه‌ای که آب همیشه در آن جریان دارد اما بستر رودخانه ثابت است. ممکن است در طول صدها سال میلیون‌ها متر مکعب آب از رودخانه‌ای عبور کرده باشد، اما این آب‌ها از بستر ثابت رودخانه عبور کرده‌اند. ما انسان‌ها تجربه می‌کنیم که تنها گذران و فقیر هستیم، اما در متنی جاودانه. یعنی گرچه همه می‌روند و می‌آیند، اما مثل اینکه بستری وجود دارد که همه در آن می‌روند و یا می‌آیند، پدر و مادر

و برادر و خواهر و آشنایان در آن می‌روند و می‌آیند. کودکی، جوانی، نوجوانی، سال‌خوردگی و پیری در آن بستر انجام می‌شود. نمی‌توان گفت هیچ‌چیز نمی‌ماند و عدم مطلق محقق می‌شود. ما این را تجربه می‌کنیم که تمام این شدن‌ها در بستری انجام می‌گیرد که جاودانه است. در قرآن آمده «كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ وَيَبْقَىٰ وَجْهٌ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ» [همه هر آنچه در زمین است فانی می‌شود، اما وجه پروردگار صاحب جلال و عزت تو باقی می‌ماند] (الرحمان: ۲۶-۲۷). انسان مثلاً فکر می‌کند من می‌روم، ولی کره زمین می‌ماند و بعد فکر می‌کند زمین هم روزی می‌رود و بعد فکر می‌کند که منظومه شمسی هم می‌رود. انسان دائماً مرزهای موجود را می‌شکند و جلو می‌رود و گذران بودن را به همه‌چیز سرایت می‌دهد، ولی درنهایت نمی‌تواند از «عدم مطلق» تصویری داشته باشد و این آن چیزی است که در تجربه او باقی می‌ماند. هرکس در فرصت خلوتی به درون خود مراجعه کند، از این دو نوع تجربه در درون خودش آگاه می‌شود. چرا عده‌ای از

انسان‌ها هیچ‌وقت نمی‌خواهند با خودشان تنها باشند؟ علتش آن است که آگاهی به گذران‌بودن، تنهابودن و فقیربودن آن‌ها را اذیت می‌کند و تحمل این تجربه‌ها برایشان سخت است. حال می‌گوییم اضطراب، ترس و نگرانی و سؤال انسان از آنجا ناشی می‌شود که او این هر دو تجربه را با هم دارد. از یک سو، آن تجربه‌های وجودی را دارد و از سوی دیگر، لذتی از جاودانگی را می‌چشد. این جاودانگی‌ای است که گرچه از آن حظی می‌برد، ولی برایش حاصلی ندارد و فوراً از دستش می‌رود و او را تنها و درمانده برجای می‌گذارد. این تجربه‌های توأمان فنا و جاودانگی، در درون انسان، اضطراب و نگرانی ایجاد می‌کند. بیچارگی مطلق و بنیادینی که انسان دارد دقیقاً از همین‌جا سرچشمه می‌گیرد. ممکن است بسیاری از افراد بگویند ما اضطراب و اضطراب نداریم. بله، چون ما پناهگاه‌هایی برای خودمان درست کرده‌ایم چنین فکری می‌کنیم. وقتی از این پناهگاه‌ها بیرون بیاییم، معلوم می‌شود در درون ما چه چیزهایی وجود دارد و چه خبرهایی هست.

روان‌شناسان و انسان‌شناسان معتقدند کسانی که به این اضطراب آگاهی پیدا می‌کنند سه راه در پیش دارند: نفی تنها و گذران و فقیربودن، نفی جاودانگی، پذیرفتن اضطراب و اضطراب خود و زندگی‌کردن با آن. یک عده پایان‌پذیری را نفی می‌کنند و یک عده جاودانگی را نفی می‌کنند. کسانی که پایان‌پذیری را نفی می‌کنند به جاودانه‌های دروغین پناه می‌برند. مثلاً یکی مال را جاودانه می‌سازد و به آن پناه می‌برد و از این طریق گذران‌بودن و تنهایی خود را می‌پوشاند تا آن را نبیند و احساس نکند. یکی شهرت، دیگری علم، دیگری مقام و قدرت را و دیگری هنر را. هرکس به گونه‌ای در زیر این خیمه‌ها سُکنا می‌گزیند و به خود القای امنیت و جاودانگی می‌کند. این اشخاص به اَشکال مختلف تجربهٔ پایان‌پذیری و گذران‌بودن خود را نفی می‌کنند. اما عده‌ای دیگر آنچه را از تجربهٔ جاودانگی به دست آورده‌اند، ولی در دست آن‌ها باقی نمانده آن را نفی می‌کنند. آن‌ها می‌گویند اصلاً جاودانگی در کار نیست و ما دربارهٔ آن فریب خورده‌ایم. این‌ها

کسانی هستند که در یأس و تجربهٔ پوچی غوطه می‌خورند و نهایتاً در خود فرومی‌روند و مثل آب راکد می‌شوند و بالأخره در زیر یوغ هستی از میان می‌روند. شما حتماً با کسانی برخورد داشته‌اید که آن‌قدر منفی هستند که همه‌چیز را نفی می‌کنند. این‌ها بدبین‌هایی هستند که به راز جاودانگی پشت کرده‌اند و خود را از انس با آن محروم ساخته‌اند. دستهٔ سوم کسانی‌اند که همین وضعیت ناآرام و نوسان میان گذران‌بودن و تجربهٔ جاودانگی و اضطراب ناشی از آن را می‌پذیرند و اصلاً خود را همین سان می‌یابند و با خود کنار می‌آیند و آرام می‌گیرند به شرط آن‌که طوفان یک حادثه آن‌ها را متلاطم نسازد و توازن آن‌ها را بر هم نزند. اما راه چهارمی هم هست که بعضی از ادیان بزرگ دنیا آن را مطرح می‌کنند و آن این است که آدمی سعی کند از طریق کوشش دائمی برای رهاساختن خود از هرچه او را احاطه کرده و محدود می‌کند و از طریق شکستن دیوارهای زندان وجودی‌اش (به قول مولانا) تجربهٔ بستر جاودانه را در خود ماندگارتر کند

و اتصال‌های بادوام‌تری با آن برقرار سازد. همان جاودانگی که بویی از آن به مشام جانش رسیده، اما نمی‌تواند آن را نگاه دارد. در اصطلاح قرآن، دعا چنین تلاش و کوششی است. خواندن خدا در واقع همین است و به همین دلیل گفته شده بهترین وقت دعا یک‌سوم آخر شب است، چون در ثلث آخر شب همه‌جا ساکت است و عواملی که انسان را از تنهایی غافل می‌کنند در کار نیستند و آدم به‌خوبی می‌تواند تنهایی‌اش را احساس کند و فردانیت خودش را تجربه کند. انسان در این حالت، که پدر و مادر و فرزند و همسرش خوابیده‌اند، می‌تواند درک کند که تنهاست، خودش است. با چنین وضعیتی، تضرع، استغاثه و سؤال آغاز می‌شود. ما نباید از تنهایی فرار کنیم، بلکه باید خودمان مقدمات تنهاشدن را فراهم کنیم. نباید از تجربه‌ی اضطراب فرار کنیم، بلکه باید مقدمات شکل‌گیری این تجربه را فراهم کنیم. وقتی وجود پُر از استغاثه شود، پُر از سؤال و تجربه‌ی درماندگی و بیچارگی شود، اینجاست که سؤال از خدا شروع می‌شود. انسان در این

وضعیت یک منجی می‌خواهد، کسی را می‌خواهد که به دادش برسد. اگر این وضعیت، که آن را وضعیت اضطراب و اضطراب می‌نامم، به‌درستی تحقق پیدا کند، اجابت از سوی خدا شروع می‌شود. جواب‌دادن خدا، براساس آن چیزی که از قرآن می‌فهمیم، این‌گونه شروع می‌شود که اولاً تجربه‌ی تنهایی و فردیت و اضطراب و اضطراب انسان عمق پیدا می‌کند و انسان کاملاً و با تمام وجود به آن تن می‌دهد، سپس انسان به‌تدریج در آن وضعیت با پیرامون خود، یعنی جهان، احساس خویشاوندی می‌کند و عضوی از جهان می‌شود و این همان است که محققان عرفان از آن به تجربه‌ی اتحاد با هستی تعبیر کرده‌اند. وقتی شخص خود را عضوی و جزئی از جهان تجربه می‌کند، در این حال گویی جهان دریایی است که او هم قطره‌ای یا موجی یا بخشی از این دریاست. از تنهایی رهاشدن همین است و جواب خدا هم همین است. هرچه حالت دعا عمیق‌تر و طولانی‌تر شود، جهان فراخ‌تر و با عظمت‌تر و مواج‌تر و رازآمیزتر تجربه می‌شود و این تجربه همان تجربه‌ی



خود خداست، در آن حد که برای انسان ممکن است. این‌گونه است که جواب‌دادن خدا همان ظهور خودِ خدا برای انسان است. در حد طاقت انسان.. پس دعا باید از عمق وجود انسانِ مضطر و تنها برخیزد، آن هم با محتوای سؤال و استغاثه، همراه با تضرع و اخلاص. تجربه نشان داده است که اگر این دعا محقق شود، مستجاب می‌شود. معنای استجاب آن است که خدا در درون آدمی و در جهان (به صورت انفسی و آفاقی) در حد طاقت هر انسان به تجربه دعاکننده درمی‌آید. جواب‌دادن خدا خود خداست و رشد انسان محصول همین تجربه است. افسوس که این معناهای بلند در جامعه ما مبتذل شده است. آری، در چنین شرایط ابتذال است که خدا را باید از زمین به آسمان برد و او را از دست بندگان نجات داد تا توجه به تعالی او درد انسان‌های دردمند را دوا کند».

ملکیان نیز درباره رویکرد وجودی به دعا می‌گوید:  
«من دعا و مناجات را از یکدیگر تفکیک می‌کنم و در

عین حال معتقدم که ما در هر دو مورد به خود رجوع می‌کنیم و به وجود یا نیرویی خارج از خویش تکیه نمی‌کنیم. به نظرم می‌رسد در هنگامی که من دعا می‌کنم، دارم به لایه‌های عمیق‌تر ذهن خود امری را تلقین می‌کنم. قطعاً کسانی مثل «دکتر شریعتی» یا عالمان بزرگی چون «گورجایف بندی»، خانم «سیمون وی» و خانم «اسکادل شی» به این نوع دعا و نیایش توجه داشته‌اند. در این تلقی فرض بر این است که موجودی ورای ما در کار نیست تا چیزی از او بخواهیم یا بر او عرضه کنیم. در دعا چیزی خواسته می‌شود و در مناجات چیزی عرضه می‌شود. می‌توان گفت ما در هر دو حالت سر خود را خم می‌کنیم تا با لایه‌های عمیق‌تر وجود خود ارتباط برقرار کنیم و آنگاه چیزی را بدان تلقین نماییم یا اینکه از این طریق چیزی را از لایه‌های عمیق‌تر و پنهانی وجود خود بیرون کشیم. در واقع دعا کردن چنان است که گویی شما بر سطح زمینی قرار دارید و در پنجاه متری عمق این زمین آب وجود دارد شما هرچه بر روی این سطح جستجو کنید و تمام آن

سطح را اگر بارها و بارها زیر پا بگذارید، به آب دست نخواهید یافت. ولی این جستجوی محکوم به شکست نباید این تصور را به وجود آورد که پس با این حساب، آب در بالای سر ما قرار دارد بلکه باید متوجه زمین و اعماق آن شد و آب را در آنجا جستجو کرد. در مورد انسان باید گفت هرچه عمق این جستجو بیشتر باشد، عمق تفکر و میزان بهره‌وری بیشتر خواهد بود. بعضی دعاها مشحون از احساس گناه است. به عقیده ی من انسان در دعا با دو موضوع مواجه می‌شود: یکی اینکه آدمی خویشتن واقعی خود را عریان می‌کند و آن را می‌بیند و دیگر اینکه از این رهگذر به نوعی تعالی می‌رسد یا زمینه ی تعالی را به وجود می‌آورد؛ یعنی در دعا در همان حال که انسان خود را از نظر روحی و روانی عریان می‌کند از پله‌های تعالی نیز بالا می‌رود. انسان در این حال از میان‌مایگی و روزمرگی خارج می‌شود. ما به‌طور معمول در اسارت میان‌مایگی و روزمرگی‌های خود هستیم. ما می‌خواهیم از طریق دعا خود را از

این مرحله نجات دهیم یا اینکه حداقل یک پله بالاتر برویم و عوامل معنوی‌تری را تجربه کنیم».

برای نیایش و دعا باید مقدمات را فراهم نمود و تقوای پیشادینی داشت. به تعبیر شبستری: «به ما گفته شده مقدمات دعا را فراهم کنید. کسی به خدمت یکی از ائمه علیهم‌السلام، ظاهراً امام چهارم، رسید و گفت من هرچه می‌خواهم در آخر شب دعا کنم حال دعا پیدا نمی‌کنم. ایشان در پاسخ فرمودند: «فَيَدْتُكُ ذَنُوبُكَ» یعنی گناهان تو زنجیرهایی به دست‌وپای تو بسته‌اند که حتی آخر شب هم، که بلند می‌شوی و می‌خواهی تنها باشی، از دست‌وپای تو باز نمی‌شوند. یعنی این نمی‌شود که آدم در طول روز هرچیز که خواست زندگی کند و بعد آخر شب بلند شود و دعا کند. من مکرر با این پرسش مواجه می‌شوم که افرادی علاقه‌شان به عبادت و نیایش سلب شده است و می‌گویند حال دعا و نیایش پیدا نمی‌کنیم. به آن‌ها همیشه عرض می‌کنم آدم نمی‌تواند هرچیز که خواست زندگی کند

و بعد نماز و دعای با حال داشته باشد، این شدنی نیست. بنیان‌گذاران ادیان این مسائل را در یک مجموعه مطرح کرده‌اند. آن‌ها نگفته‌اند که آدم می‌تواند هر کاری کند و بعد دعا کند و نماز بخواند و این‌ها وسیله‌ی تهذیب نفس او شود. اگر در قرآن آمده «إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ» [نماز از فحشا و منکر باز می‌دارد] (عنکبوت: ۴۵)، حرف درستی گفته شده به شرط اینکه مقدمات روانی دعا و نماز فراهم شده باشد. می‌گویند ما نماز می‌خوانیم و روزه می‌گیریم، اما این‌ها در ما معنویت ایجاد نمی‌کند، ما هیچ معنویتی نمی‌بینیم و هیچ اثری در ما برجا نمی‌ماند. بنابراین می‌رویم سراغ تکنیک‌هایی که مثلاً در ادیان توحیدی نیست، ولی معنویت ایجاد می‌کند، مثلاً مدیتیشن می‌کنیم. البته مدیتیشن تکنیک خوبی برای آرامش است و باید از آن استفاده کرد، اما باید با این مسأله هم مواجه شد که چرا دعاها و عبادات ما آرامش نمی‌دهند. من که این مطلب را عرض می‌کنم، بیانم بیان تکلیف برای کسی نیست. نمی‌خواهم بگویم تکلیف است

که نماز بخوانند و تکلیف است که روزه بگیرند، قصد من بیان مطلب دیگری است و آن این است که بنیان‌گذاران ادیان، که به دعا (عبادت، ستایش، نماز و...) دعوت کرده‌اند، حرفشان این بوده که انسان در درجهٔ اول باید یک زندگی سالم اخلاقی داشته باشد و آن‌گاه دعا کند و نماز بخواند. در این زندگی سالم اخلاقی خیلی چیزها وجود دارد؛ حلال، حرام، خوب، بد، ادای امانت، وفای به عهد، اجتناب از گناه (گناهان اصلی تقریباً در تمام ادیان بزرگ دنیا مثل هم هستند)، خدمت و محبت به انسان‌ها و امثال آن‌ها. دعا و نماز وقتی دعا و نماز می‌شود و خدا آن را اجابت می‌کند که در یک زندگی سالم و اخلاقی شکل گرفته باشد. بزرگان ادیان تأکید کرده‌اند اگر ما یک زندگی سالم و اخلاقی و یک روح سبک‌بال داشته باشیم، آن وقت «إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَ الْمُنْكَرِ» محقق می‌شود. قلبِ نماز خشوع و خضوع است وقتی انسان این مقدمات خضوع و خشوع را آماده نمی‌کند و به نماز می‌ایستد، چه انتظاری می‌تواند از نماز داشته باشد؟ انسان باید در درون

یک سیستم اخلاقی زندگی کند تا بتواند دعای واقعی کند، نماز واقعی بخواند، روزه واقعی بگیرد و...».

## قواعد اجابت دعا

به باور کدیور با تامل در تعالیم اسلامی پنج قاعده در مورد چگونگی استجابات دعا قابل استخراج است: «**قاعده اول: اخلاص در دعا:** مؤمن خالصانه حاجت خود را فقط از خدا بخواهد، و احدی را در تقاضای خود جز خدا منظور نکرده باشد. خلوص دعا به سازگاری زبان و قلب، و بی شائبه بودن قلب آدمی است. قلبا خالصانه خدا را بخواند. به ناتوانی و فقر ذاتی خود باور داشته باشد. در دعای خود یقین داشته باشد که خدا صدایش را می شنود، از دلش بهتر از خودش خبر دارد، توان برآوردن حاجت او را دارد، و حاجتش را حتما و یقینا برآورده می کند.

**قاعده دوم: نفع حقیقی حاجت:** أولا حاجت امری معقول باشد، محال عقلی نباشد، یعنی امکان عقلی داشته باشد. ثانيا آن حاجت «حقیقتا» به نفع درازمدت آدمی باشد، نه توهمها و اینکه موقتا نافع و

در درازمدت به ضرر او باشد. فراوان اتفاق افتاده چیزی را با اصرار خواسته ایم که به ضرر ما بوده است. انتظار نداشته باشیم که خداوند چنین حاجات حقیقتاً مضرّی را اجابت کند. فراموش نکنیم که ما از بسیاری از آنچه به نفعمان یا به ضررمان است اطلاع نداریم. خدا نفع و ضرر ما را بهتر از خودمان می داند. دانش ما از جهان و خودمان بسیار ناچیز است.

**قاعده سوم: سه گونه استجابت دعاها: در حاجات عقلی نافع، زمان استجابت سه گونه است: فوری، با تاخیر در دنیا، در آخرت. این که وقت اجابت دعا چه زمانی است یا به زبان دقیق تر چه زمانی اجابت دعا بیشترین نفع حقیقی را برای دعا کننده دارد کسی تصمیم می گیرد که عالم بر هر چیزی و خیرخواه مطلق است. ما با علم اندکمان کجا می توانیم چنین جزئیاتی را تشخیص دهیم.**

**قاعده چهارم: عدم نقض سلسله اسباب و مسببات: اجابت دعا از سوی خداوند نقض سلسله**



أسباب و مسببات یا سنن الهی نیست. اما این سلسله سبب و مسبب منحصر به علل و معلولات مکشوف بر آدمی نیست. چه بسا اجابت دعا از طریقی خارج از سلسله علل و معلولات عادی صورت گیرد. شفای بیماری که علم پزشکی بیماریش را لاعلاج تشخیص داده، یا فرزندآوری زن یا مردی که پزشکی آنها را نازا اعلام کرده، معنایش نقض قوانین حاکم بر بدن انسان نیست. بر همین منوال در کلیه معجزات سنن الهی و قوانین حاکم بر جهان نقض نشده است، یعنی رعایت دقیق سنن الهی (سلسله أسباب و مسببات واقعی) اما أسباب و مسبباتی که در زمان وقوع بر دانش بشری مکشوف نبوده اند. اگر جهول و عجول نباشیم، دیر یا زود شاهد استجابت دعاهاى خود خواهیم بود.

**قاعده پنجم: ضرورت دعا برای دستیابی به برخی حاجات:** دعا برای دستیابی به برخی حاجات ضروری است، به این معنی که بدون دعا این قبیل حاجات برآورده نمی‌شود. به عبارت دیگر در نظام قضا و قدر

الهی تحقق این امور متوقف بر تقاضای آدمی است به نحوی که دعا از اجزای سبب وجودی این امور است. امور عالم بر دو دسته است. دسته اول: خداوند این امور را با تقاضای وجودی مخلوقاتش محقق می‌کند و اختیار مخلوق در آن نقشی ندارد. دسته دوم: اموری که دعای آگاهانه و با اختیار آدمی در آنها نقش دارد. این دسته از حاجات بدون دعای مصرّانه آدمی محقق نمی‌شوند».

کدیور در پاسخ به چرایی عدم استجابت اکثر دعاها می‌نویسد: «خدا در قرآن فرموده است دعا کنید اجابت می‌کنم. کمتر مؤمنی می‌توان سراغ گرفت که برای رفع موانع زندگیش دعا نکرده باشد و از آن سو کمتر دعایی را می‌توان سراغ گرفت که مستجاب شده باشد! در حالی که بسیاری از دعاهایی که مستجاب نشده از سوز دل و با صمیمیت تمام از خدا خواسته شده است و نمی‌توان گفت سرسری صورت گرفته است. تازه اگر دعا مستجاب شود یعنی اسباب متعارف و عادی نقض شده است و قرار شد خدا از

سنن الهیث کوتاه نیاید. بنابراین نتیجه این می شود دعا فایده ای ندارد و عملا استجابتی درکار نیست اما پاسخ اشکال: اولاً هر دعایی به مصلحت انسان باشد مستجاب می شود قطعاً. اما باید باور کنیم بسیاری اوقات ما مصالح خفیه احوال خود را تشخیص نمی دهیم. حداقل برای خود من شخصا مکرراً اتفاق افتاده که بعد از مدتی متوجه شده ام مصلحتم عدم استجابت برخی دعاها بود و من بی توجه بودم و چقدر خدا را شکر کردم که آنچه صلاح من بوده محقق کرده نه آنچه من خواسته بودم و مطالبه کرده بودم. ثانیاً قطعاً خدا برخی دعاها را مستجاب کرده است. تجربه شخصی هر یک از ما گواه است. من شهادت می دهم که این امر برای خودم رخ داده است. ثالثاً استجابت برخی دعاها خرق عادات عادی است اما نقض سنن الهی یا اسباب علت و معلول نیست. رابعاً استجابت بسیاری از دعاها به گونه دیگری است، به جای تصرف در واقعیت خارجی خداوند جان دعاکننده را به گونه ای تغییر می دهد که او راضی می شود،

یعنی گسترش وجودی دادن به او، ظرفیتش را بالا بردن، او را هم‌سو با رود خروشان هستی نمودن و راضی به رضای خود کردن. مؤمن چنان اعتمادی به خدا دارد که می‌داند اگر استجاب دعا به مصلحتش باشد قطعاً صورت می‌گیرد و اگر مستجاب نشود قطعاً به مصلحت او نبوده است و در هر صورت در دعا چنان حالی به مؤمن دست می‌دهد که به عاشق در حال معاشقه با معشوق».

### نشانه‌های اجابت دعا

سید هادی طباطبایی در تشریح نشانه‌های اجابت دعا از سوی آرش نراقی می‌نویسد: «وی انحاء مختلفی از دعا را بیان می‌کند. اما محل چالش و بحث را دعای حاجت می‌داند. در این نحوه از دعا است که انسان خواسته‌ای را از خداوند درخواست می‌کند و امید تغییر اوضاع از آن می‌برد. وی این پرسش را پیش می‌نهد که چگونه می‌توان دریافت که دعا و خواسته ما به محل اجابت رسیده است؟.. علاوه بر نشانه‌های سلبی، برخی نشانه‌های ایجابی

نیز وجود دارد که می‌توان دریافت دعای ما به اجابت رسیده است. نراقی برخی از این امور را برشمرده است. یکی اینکه وقوع امری نامحتمل، به فاصله کمی پس از دعا محقق شود. به عنوان نمونه، شفای فرزند من بسیار نامحتمل است. اما به دعا شفای فرزند را از خدا می‌خواهم و دو امر بسیار نامحتمل در کنار هم قرار می‌گیرد و شفا حاصل می‌شود. در اینگونه مواقع می‌توان ادعا کرد که خداوند صدای مرا شنیده است. اگر چه در این شرایط نمی‌توان ادعا کرد که لزوماً آن دعا بوده که تأثیر گذاشته است؛ اما می‌توان ادعای کسی که به اجابت باور داشته را مقبول دانست. مورد دیگر جایی است که فردی مکرر از خدا چیزی می‌خواهد. مثلاً اگر فردی یک بار چیزی را بخواهد و برآورده شود، نمی‌توان ادعا کرد که دعای او مستجاب شده است. اما اگر در شرایط متعدد و متفاوتی و در شمار قابل توجهی از این مورد، خواست او برآورده شود، کاملاً مقبول است که این مورد را از مصادیق اجابت دعا دانست. در پاره‌ای موارد هم تحقق دعا از جنس معجزه است. یعنی

امری نامنتظر است که نمی‌توانید آن را بر اساس علل طبیعی تفسیر کنید. در این صورت می‌توان تحقق آن امرِ نامنتظر را فرض بر اجابتِ دعا دانست. به عنوان نمونه، وقتی که موسی (ع) از خدا خواست تا برای رهایی از شرِّ فرعون، دریا شکافته شود. چنین امری به علل طبیعی نمی‌تواند رخ داده باشد. می‌توان آنرا قرینه‌ای بر اجابت دعا دانست. نراقی تأکید می‌کند که در هیچکدام از این موارد، نمی‌توان با قطعیت گفت که دعای ما بوده که در کار وارد شده و امری را محقق کرده است. نراقی عنوان می‌کند که به مجموع این نشانه‌های ایجابی، می‌توان مجموعه‌ای دیگر از نشانه‌ها را نیز افزود. آنجا که متون دینی نشانه‌هایی را عنوان می‌کند. نشانه‌های راهنمایی که از زبان پیشوایان دینی بیان شده است. فرض دین باوران این است که پیشوایان از الگوهای رفتار خداوند باخبرند. می‌دانند اراده خداوند بر اساس کدام الگو رخ می‌دهد. حال اگر شما چیزی از خدا خواستید و مطابق بود با آنچه در متون دینی آمده است، می‌توانید ادعا کنید که دعای شما به

اجابت رسیده است. به عنوان مثال، در منابع دینی از جمله قرآن آمده که: خداوند دعای مضطربین را برآورده می‌کند. یعنی اگر از همه جا دل برکنده شوند و از ژرفای اضطراب امری را بخواهند، می‌توان ادعا کرد که دعایشان مستجاب شده است. در مثالی دیگر، در برخی منابع آمده است که خداوند در دل دعاگویان آرامش و روشنی می‌افکند. در این حال وقتی که دعا می‌کنید و یکباره در دل روشنایی می‌بینید، آنجا می‌توانید ادعا کنید که به درخواست شما پاسخ داده شده است. یا اینکه در منابع دینی آمده است که دعای خیر ما در حق دیگران اجابت می‌شود. فرض کنید که شما دوستی دارید و شما از خداوند خیری را برای او می‌خواهید و برآورده می‌شود. در این صورت می‌توانید ادعا کنید که دعای شما به اجابت رسیده است. نراقی پس از برشمرده این نشانه‌ها، به سروقت معضله‌ای معرفی می‌رود. اینکه آیا انسان می‌تواند در اراده خداوند اثر بگذارد؟ آیا پس از دعای ما در اراده خداوند خللی وارد می‌آید؟ نراقی پس از تصویر این فضا، عنوان می‌کند

که اگر بخواهیم تصویر قرآنی از دعا را بپذیریم، باید به خدایی باور داشته باشیم که یک گفتگوی اصیل و واقعی با انسان دارد. در لحظه به درخواست من واکنش نشان می‌دهد. این خدا از جان درون و جهان بیرون من اثر می‌پذیرد. خدایی که درباره پاره‌ای از رفتارهای مختارانه من از پیش علمی پیدا نمی‌کند. صبر می‌کند تا آنچه از دل من می‌جوشد را صورتبندی کنم. چنین خدایی می‌تواند با صمیم جان آدمی ارتباط پیدا کند و از رگ گردن هم به او نزدیک‌تر باشد. نراقی عنوان می‌کند که اگر بحث از دعا جدی است، باید به خدایی میدان بدهیم که به این میدان گفتگو فضا می‌دهد. خدا در تعامل مستمر بر ما اثر می‌گذارد و از ما تأثیر می‌پذیرد. و این خدایی است که می‌توان به جانب او دست به دعا برداشت». بنابراین رابطه من و تویی و استمرار با خداوند یکی از شروط نیایش‌گری و استجاب است.

## بن اجتماعی نیایش



در نیایش‌گری نیز در الهیات دوبنی باید هر دو جهان شخصی و پیرامونی فرد لحاظ شود. نیایش توأم با بی‌عملی می‌تواند باعث انفعال و تخدیر شود. آیت‌الله طالقانی در سال ۱۳۴۹ در نقد این رویکرد در مسجد هدایت می‌گوید: « هر چه مسلمان‌ها از زیر بار وظایف شانه خالی کردند میدان دعا وسعت پیدا کرد همین دعاها در ایام ماه مبارک رمضان میلیون‌ها بار تکرار می‌شود ولی نه فقیری غنی می‌شود و نه برهنه‌ای پوشیده بلکه پوشیده‌های ما هم عربان‌تر شده‌اند و دلشان را به یک اقتصاد خوش کرده‌اند که آن هم در دست دیگران افتاده و اسارت و بندگی روز بروز بیشتر می‌شود و تعداد آواره‌ها زیاد می‌گردد. این چه دعایی است که اجابت نمی‌شود باید احساس مسئولیت کنیم و دنبال مسئولیت برویم وقتی که از خدا عزت و احترام می‌خواهیم نباید انتظار داشته باشیم که خداوند آن را از آسمان برای ما فرو ریزد باید دید که چه می‌خواهیم آن وقت دعا کنیم و در هنگام دعا مسائل شخصی را کنار بگذاریم و اجتماعی دعا کنیم

مسائل مهمتری نیز هست که مسلمان‌ها باید نسبت به جامعه احساس کنند راجع به دعا در سال‌های گذشته بحث شده و بعضی از شخصیت‌های اسلامی خودمان کتاب‌هایی نیز در این باره نوشته‌اند در یکی از این دعاها گفته شده ظلم در دنیا پایدار نیست ولی چه بسا شرایطی که باعث نابسامانی‌ها و ضعف و بیچارگی جامعه اسلامی شده، و ریشه‌ای نداشته باشد و مردم استحقاق عذاب نداشته باشند، که در نتیجه شانه خالی کردن از زیر بار مسئولیت است، بنابراین ما باید از خداوند بخواهیم که همه در یک صف متحد شویم».

به تعبیر عبدالکریم سروش: « گفته‌اند دعاهای مستجاب دعاهایی است که از سر سوز دل و از سر اضطرار مطلق است و وقتی است که کارد واقعا به استخوان رسیده باشد. چرا؟ برای اینکه در واقع به ما گفته‌اند از اینطرف باید یک همتی باشد. از اینجا باید یک انرژی گذاشته شود. یک نیرویی صرف شود.

نه اینکه همینطور بی حال و بی خیال بگوییم خدایا این را بده، آن را بده! نه، اینطور نیست. هر جا که راهی برای انجام کار و گشودن گره‌ای هست، دعا در آنجا بی خود است. در روایات چیزهایی هست که دلالت بر این می‌کند که مثلاً خداوند دعای چند قوم را مستجاب نمی‌کند. کسی که نشسته زیر یک دیوار ویران و می‌گوید خدایا مرا محفوظ نگه‌دار. خداوند هم می‌گوید خوب مرد حسابی من به تو پا دادم، چشم و اراده دادم. برو دو قدم آنطرف‌تر، اینجا نشستی دعا می‌کنی که چی؟! یک مورد دیگر هم مردی که زنش را نمی‌خواهد و دعا می‌کند که خدایا مرا از شر این زن نجات بده که مورد خوشایندی نیست. خدا می‌گوید خوب راه طلاق را برای تو گذاشته‌ام. برای چه نشسته‌ای و دعا می‌کنی؟! فقط هم به این موارد خاص نگاه نکنید بلکه هر جا شما یک راهی دارید برای انجام کاری و گشودن گره‌ای، دعا در آنجا بی خود است. برای اینکه بن بست وجود ندارد و شما در آنجا به اضطرار نمی‌رسید. بالاخره در اعماق ذهن شما بالاخره یک راهی هست و لذا آنجا

شما دچار سوز دل نمی‌شوید، اضطراب مطلق ندارید. خون نمی‌گریید. انرژی روانی پشت یک امری ( گره ای ) نمی‌گذارید که این را بخواهید باز کنید. تا از شما کوششی نباشد، کوششی از آنطرف نخواهد بود. اگر دعا را سرسری بگیریم به غایت و به برکت و نتیجه‌اش نمی‌رسیم. دعا عبارت است از یک جهد بلیغ و جانسوزانه‌ای که از طرف آدمی صورت می‌گیرد. خدا می‌داند که شما چه می‌خواهید. اما نگفته است که چون من می‌دانم روا هم می‌کنم. به شما گفته است که باید شما در اینجا به میدان بیایید و به میدان آمدن هم این است که این وسط ( وجود ) خودت را بسوزانی».

شریعتی نیز با تاکید بر رویکرد امام سجاد در صحیفه سجادیه در کتاب نیایش می‌نویسد: «اولاً دعا به معنای آن نیست که وسیله ای باشد بی معنی از نظر خودش، یعنی برای اینکه ما چیزی بدست آوریم. ثانیاً دعا برای آن نیست که آن را جانشین مسئولیت های انسانی و عقلی خودمان بکنیم. ثالثاً در متن

تشیع علوی، که مظهر مکتب نیایش و بنیانگذارش، امام سجاد -علیه السلام- زیباترین روح پرستنده ی تاریخ بشر و جامعه و فرهنگ ماست، نیایش مکتبی است که تجلیگاه عشق، آگاهی نسبت به جهان و عرصه ی نیازهای بزرگ انسانی است. رابعاً دعا، جهاد و مبارزه ی اجتماعی و جمعی در یک وضعیت ناهنجار اجتماعی است. امام در صحیفه وقتی، صحبت از ذلت، و صحبت از آلودگی و عجز و خواری و امثال این حالات دعا کننده است می گوید: انا [من]. گاهی هست که چیزی را مثل نجات، فلاح یا خیر و توفیق به نعمت می خواهد، می گوید: برای ما. وقتی که احسان وافر و فضل زیاد می خواهد، می گوید: آن ها، مسلمین. خودش را کنار می کشد».

اگر به سنت نیایش نامه نویسی معاصر بنگریم، از شریعتی و چمران می توان تحت عنوان نمونه هایی نام برد که نیایش های آن علاوه بر سویه های شخصی و فردی، سویه های اجتماعی-سیاسی نیز

داشته است. شریعتی در سخنانی زیباترین روح پرستنده امام سجاد (۱۳۵۱) که با همین عنوان در مجموعه آثار (۸) با نام (نیایش) منتشر شده است، درباره نیایش در اسلام و تشیع می‌گوید: «.. بنابراین نیاز آدمی و هم چنین احساس عاشقانه و عارفانه آدمی، دو نوع دعا را بوجود آورده است، که ما با هر دو نوعش آشنا هستیم. اما اسلام، این دو بُعد اساسی دعا را حفظ کرده، و بُعد سوم نیز بر آن افزوده که ویژه‌ی دعای اسلامی است و آن عبارتست از: بعد آگاهی، فکری و یا بخش حکمت به اصطلاح خود اسلام که بر دو بخش دیگر، که ابراز احساس و عشق و هم چنین ارائه احتیاج و نیاز و فقر نیایشگر باشد، افزوده است. به این معنی که یک متن کامل از یک دعای مستند اسلامی، شامل سه بعد است که سه نیاز را برآورده می‌کند: یک تجلی فقر – نیاز – و یکی تجلی احساس عارفانه و عاشقانه است – که فقط راز و نیاز یک عاشق است – و سوم آموزش فکری، علمی و ایجاد خودآگاهی فلسفی و اعتقادی، برای نیایشگر در متن دعا است. اینجاست که کاملاً

جهت دعا فرق می‌کند، همیشه دعا جهتش از طرف انسان به طرف معبود و به طرف خدا است، اما در بُعد آگاهی، برعکس است: نیایشگر در حالی که دعا می‌کند، مخاطب در حقیقت خود اوست، برای اینکه در این قسمت [توجه به بُعد] حکمت است در اینجا چیزی از خدا خواسته نمی‌شود. [در مقام خواستن] مخاطب خداست. من او را می‌خوانم، دعا می‌کنم – یعنی می‌خوانم – همچنین در اینجا احساسات عرفانی و پرستش و محبت و عشق خودم را به محبوب و معبودم عرضه نمی‌کنم، تا جهت احساس از جانب من به طرف خداوند باشد. در این بعد سوم که اسمش را بعد آگاهی، یا بعد ایدئولوژی، یا بعد اعتقادی، یا آموزش فکری می‌گذارم، در حالی که من خدا را در شکلی که نامش دعاست می‌خوانم، خودم مخاطب هستم و دعا متن درس است. اینجا است که دعا کننده در حقیقت، خود طرف سخن است. این بعد سوم است که در دعای اسلامی اضافه می‌شود. اما شیعه، به خاطر سرنوشت تاریخی و اجتماعی خاصش، که مبارزه با دستگاه حاکم بوده،

و هم چنین نداشتن هیچگونه وسیله جهاد، و نیز نداشتن حق بیان و قلم برای بیان دردهای اجتماعی، شعارهای طبقاتی، اجتماعی، اعتقادی، فکری، گروهی و ارائه خواست‌ها، ایده‌آل‌ها، اصول عقایدش و عرضه کردن اساسی‌ترین رنج‌ها و اساسی‌ترین آرزوهای گروه خودش، بر خودش و دیگران، فرم دعا را، که در عالی‌ترین شکلش، دعای امام سجاد است به عنوان وسیله جهاد و نیز وسیله‌ی ارائه و بیان افکار اجتماعی، رنج‌ها، دردها، و هم چنین سرنوشت خاص شیعه، گذشته‌اش، مصیبت‌ها، فاجعه‌ها، اراده‌ها، آرزوها، تسلیم‌ها، جنایات، ظلم‌ها، مظلومیت‌ها، جلادی‌ها، و شهادت‌هایی مورد استفاده قرار داده است که مجموعاً سرنوشت تاریخی شیعه را در تاریخ اسلام شکل می‌دهد و همه آنها در متن دعای شیعی تجلی دارد. در اینجا است که دعا، هم یک نوع حرف زدن است با خدا – چنانکه همیشه بوده – و هم در شیعه ”یک نوع حرف‌ها را زدن” است. بنابراین دعای شیعه به صورت کامل‌ترین مکتب، خودش در چهار



بُعد مشخص می شود: نیاز - عشق - آگاهی - مبارزه».

بنابراین یک نیایش در این سنت علاوه بر سویه‌های شخصی و فردی ( فقر و نیاز/عشق و عرفان) که در کارکردهای نه‌گانه ملکیان درباره نیایش آمد، سویه‌های اجتماعی-سیاسی ( حکمت و آگاهی/تعهد و مبارزه) را نیز به صورت توأمان دارد. سویه‌های اجتماعی- سیاسی را می‌توان در صحیفه سجادیه و نیایش امام سجاد (ع) دید. در دعای بیستم (دعای مکارم الأخلاق) چنین می‌گوید: «خدایا بر محمد و خاندانش درود فرست و مرا بر آن که بر من ستم کند دستی (نیروی) و بر آنکه با من ستیزه جوید زبانی (برهانی) و بر کسی که با من دشمنی و عناد ورزد پیروزی عطا کن و در برابر آن کس که نسبت به من به حيله‌گری و بداندیشی پردازد راه و تدبیر و در برابر آن که بر من فشار و آزار رساند نیرو ده و در برابر عیب‌جویانی که بر من عیب‌جویی و دشنام‌گویی کنند قدرت تکذیب و در برابر خطر تهدید دشمنان به

من امنيت عنايت فرما...». در فرازهای ديگری می‌فرمایند: «الهم انى اعوذبك من هيجان الحرص ... والحاح الشهوه و تعاطى الكلفه و ايثار الباطل على الحق ... وسوء الولايه لمن تحت ايدينا ... : خداوندا! به تو پناه می‌برم از اينکه حرص ما فزونی گیرد و شهوت‌ها و نفس‌پرستی‌های ما پای فشارد و دست به تجمل‌پرستی زنيم و با وجود حق، باطل را برگزینيم و درباره کسانی که تحت حاکمیت ما هستند رفتار بدی داشته باشیم. «او نعضد ظالماً او نخذل ملهوفاً: خدایا ما را از کسانی قرار مده که به ظالم و ستمکار یاری دهيم و مظلوم و بیچاره را تنها گزاريم.» «ولا تجعل للظالمين ظهيرا: برای ستمکاران پشتوانه قرار نده.»

حال به نمونه‌ای از نیایش‌های چمران توجه کنید که این چهار بعد (نیاز، عشق، آگاهی، تعهد) را همراه با یکدیگر درون خود جای داده است:

«.. خدایا! تو آنقدر به من رحمت کرده و آنچنان مرا مورد عنايت خود قرار داده‌ای که من از وجود خود

شرم می‌کنم، خجالت می‌کشم که در مقابلت  
بایستم و خود را کوچکتر از آن می‌دانم که در جواب  
این همه بزرگواری و پروردگاری، تو را تشکر می‌کنم  
و تشکر را نیز تقصیری و اهانتی به ساحت مقدست  
می‌دانم .

خدایا! تو مرا عشق کردی که در قلب عشاق بسوزم.  
تو مرا اشک کردی که در چشم یتیمان بسوزم.

تو مرا آه کردی که از سینه بیوه زنان و دردمندان به  
آسمان صعود کنم.

تو مرا فریاد کردی که کلمه حق را هرچه رساتر برابر  
جباران اعلام نمایم.

تو مرا مقیاس سنجش قرار دادی تا مظهر ارزش  
های خدایی باشم تا صدق و اخلاص و عشق و  
فداکاری را بنمایم.

تو تار و پود وجود مرا با غم و درد سرشستی، تو مرا به  
آتش عشق سوختی. تو مرا در طوفان حوادث  
پرداختی، در کوره درد و غم گذاختی، تو مرا در دریای

مصیبت و بلا غرق کردی و در کویر فقر و حرمان و تنهایی سوزاندی.

خدایا! تو را شکر می‌کنم که اشک را آفریدی، که عصاره‌ی حیات انسان است، آنگاه که در آتش می‌سوزم یا در شدت درد می‌گذازم یا در شوق زیبایی و ذوق عرفانی آب می‌شوم و سروپای وجودم روح می‌شود، لطف می‌شود، عشق می‌شود، سوز می‌شود و عصاره‌ی وجود به صورت اشک، آب می‌شود و به عنوان زیباترین محصول حیات که وجهی به عشق و ذوق دارد و وجهی دیگر به غم و درد بر دامان وجود فرو می‌چکد.

اگر خدای بزرگ از من سندی بطلبد، قلبم را ارائه خواهم داد و اگر محصول عمرم را بطلبد، اشک را تقدیم خواهم کرد.

تو مرا درد و غم کردی تا همنشین محرومین و دل شکسته‌گان باشم، تو مرا عشق کردی تا در قلب‌های عشاق بسوزم.

تو مرا زهد کردی که هنگام درد و غم و شکست و فشار و ناراحتی وجود داشته باشم و هنگام پیروزی و جشن و تقسیم غنائم دامن خود بگیرم و در کویر تنهایی با خدای خود تنها بمانم.

خدایا! تو را شکر می‌کنم که غم را آفریدی و بندگان مخلص خود را به آتش آن گداختی و مرا از این نعمت بزرگ توانگر کردی.

خدایا! در غم و درد شخصی می‌سوختم، تو آن چنان در دردها و غم‌های زجردیدگان و محرومان و دل شکستگان غرقم کردی که دردها و غم‌های شخصی را فراموش کردم...» .

و نیایش‌های خود شریعتی که با ادبیات خاص خود به زیبایی این چهار بعد را در هم می‌آمیخت:

«.. خدایا: “اخلاص” و “اخلاص” و “اخلاص” خدایا: در روح من، اختلاف در “انسانیت” را، با اختلاف در “فکر” و اختلاف در “رابطه”، با هم می‌آمیزم، آنچنان که نتوانم این سه اقنوم جدا از هم را، باز شناسم.

خدایا: مرا بخاطر حسد، کینه و غرض، عملهء آماطور  
ظلمه مگردان.

خدایا: خودخواهی را چنان در من بکش، یا چندان  
برکش، تا خودخواهی دیگران را احساس نکنم و از  
آن در رنج نباشم.

خدایا: مرا، درایمان، "اطاعت مطلق" بخش تا در  
جهان "عصیان مطلق" باشم.

خدایا: مرا به ابتذال آرامش و خوشبختی مکشان،  
اضطرابهای بزرگ، غمهای ارجمند و حیرت‌های  
عظیم را به روحم عطا کن.

خدایا: اندیشه و احساس مرا در سطحی پایین میاور  
که زرنگی‌های حقیر و پستی‌های نکبت‌بار، و پلید  
"شبه آدم‌های اندک" را متوجه شوم.

خدایا: آتش مقدس "شک" را آنچنان در من بیفروز  
تا همه "یقین"‌هایی را که در من نقش کرده‌اند،  
بسوزد. و آنگاه از پس توده این خاکستر، لبخند

مهرآور بر لب‌های صبح یقینی، شسته از غبار، طلوع کند.

خدایا ! این خردِ خورده بینِ حسابگرِ  
مصلحت‌پرست را که بر دو شاهبالِ هجرت از «  
هست» و معراج به «باشد»، بندهای بسیار می‌زند  
را در زیر گام‌های این کاروان شعله‌های بی‌قرار  
شوق، که در من شتابان می‌گذرد، نابود کن.

خدایا! مرا از نکبت دوستی‌ها و دشمنی‌های ارواحِ  
حقیر، در پناه روح‌های پر شکوه و دل‌های همه‌ی  
قرن‌ها از گیلگمش تا سارتر و از سید ارتا تا علی و از  
لویی تا عین‌القضات و مهراوه تا رزاس، پاک گردان.

خدایا! مگذار که : ایمانم به اسلام و عشقم به  
خاندان پیامبر، مرا با کسبه دین، با حمله تعصب و  
عمله ارتجاع، هم‌آواز کند. که آزادی‌ام اسیر پسند  
عوام گردد. که «دینم»، در پس «وجهه دینی‌ام»، دفن  
شود، که آنچه را «حق می‌دانم»، بخاطر آنکه «بد  
می‌دانند» کتمان نکنم.

...اگر تمامی خلق گرگ‌های هار شوند  
و از آسمان هول و کینه بر سرم بارد  
تو مهربان جاودان آسیب‌ناپذیر من هستی  
ای پناهگاه ابدی

تو می‌توانی جانشین همه بی‌پناهی‌ها شوی...» .

«یکی از مواردی که ملکیان در آسیب‌شناسی دعا به آن توجه می‌دهد، عدم توجه به خود است. می‌گوید یکی از خطاهای ما این است که چه هنگامی که تنها هستیم و چه به هنگامی که در مجلس دعا و نیایشی حاضریم، دعا نمی‌کنیم، بلکه دعا می‌خوانیم. تفاوت است میان دعا کردن و دعا خواندن. دعا خواندن، لزوماً آن چیزی نیست که خودمان می‌خواهیم. در دعا خواندن، دعای فرد دیگری را، خواستهٔ فرد دیگری را از خدا طلب می‌کنیم. آنچه خود بدان راغبیم را بر زبان نمی‌آوریم. در حالی که دعا کردن آن است که آنچه خود حس می‌کنیم، آنچه خود بدان نیازمندیم، آنچه کمبودش را در خود احساس



می‌کنیم را رفع کنیم و در طلبِ بهبودِ آن بر آییم. به تعبیرِ ملکیان، دعا امری تقلیدی و تشریفاتی نیست. وقتی دعا می‌خوانیم، گویی درخواستهایی که فرد دیگری کرده را روخوانی می‌کنیم. در دعا خواندن، عملی تشریفاتی را به انجام می‌رسانیم و از حقیقتِ دعا غافل می‌مانیم. ملکیان از این نکته نیز غافل نمی‌ماند که وقتی با دعاهای ائمه معصومین (ع) که بیانگر نیازهای درونی آنهاست آشنا می‌شویم، شناختمان نسبت به آنها نیز بیشتر می‌شود. به سنخِ روحی آنها بیشتر واقف شده و می‌توانیم خود را به آن نزدیکتر گردانیم. او عنوان می‌کند که هر چقدر با این انسانهای پاک‌آشنا تر شویم، باعث می‌شود که بیشتر به آنها تشبّه بیابیم. اما این نباید اسبابِ غفلتِ انسان از دعایِ شخصیِ خود را فراهم کند. به تعبیرِ ملکیان، دعا یعنی عرضهٔ نیازهای خود؛ نه روخوانی از آنچه که دیگران عرضه کرده‌اند». مطابق آنچه آمد و به تاسی از سنت نیایش‌نامه‌نویسی شریعتی-چمران و به امید فزونی نیایش‌های

چندساحتی، نیایش «رهایی از خداوندیِ خود» از  
سوی نگارنده در پایان این نوشتار تقدیم می‌گردد:

«رهایی از خداوندیِ خود»

خداوندا

ما را از زندان خودخواهی و خودپسندیِ رهایی بخش

به ما موهبت دیگرخواهی عطا کن

تا به جای خود

برای همگان بخواهیم

برای همگان آرزو کنیم

و همچون تو

بر همگان یکسان بباریم و بتابیم

یاری کن

تا در فاصله‌ی خود و خدا

خلق را از یاد نبریم

خداوندا

ما را از زندان خودبینی و خودستایی رهایی بخش

تا در میان اقیانوس بزرگ خلاق

تا در میان مردمان تاریخ دور و نزدیک

تا در میان بی‌نهایت کهکشان‌ها

به “ذره‌ای بی‌نهایت کوچک” بودن خود

اعتراف کنیم

یاری کن

تا خودبزرگ‌بینی را،

خودبرتربینی و خودتواناتربینی را

از یاد ببریم

خداوندا

ما را از زندان خودپرستی و خودمحوری رهایی بخش

تا خدای دنیای خود نشویم

همه چیز و همه کس را  
قربانی امیال و مطامع خود نکنیم  
یاری کن  
تا در دنیای دیگران خداوندی نکنیم  
به سرکشی و بیداد نیفتیم  
و در هر جایگاهی  
با اهرم استبداد، استحمار، استثمار  
خلایق را به استضعاف نکشیم  
خداوندا  
ما را از زندان خودنمایی رهایی بخش  
تا تنها در بند تو باشیم  
نه در بند "تن" ..  
تا در بند آن باشیم که در چشم تو چگونه ایم،  
نه در بند آنکه در چشم دیگران چگونه..

یاری کن

تا تنها در بند تو باشیم

نه در بند "من" ..

نه همچون اصحاب زر و زور و تزویر

در بند ثروت و قدرت و منزلت،

یا همچون دم‌غنیمت‌شماران

در بند شراب و کباب و رباب

خداوندا

ما را از زندان خویشتن رهایی بخش

به ما شور، شعور، شرف عطا کن

تا اسیر جهل، ترس، نفع‌نشویم

و بندگی بانیانِ جهل و جور و جوع نکنیم

یاری کن

میان حقیقت، مصلحت، منفعت

پی آواز حقیقت بدویم

تا حقیقت، خیر، زیبایی را

بدل به واقعیت، سود، مصرف نکنیم

خداوندا

هر چه پلیدیست از خداوندگاری بندگان است

و هر چه پاکیزت از خداگونگی آنان

در سهراهی پاکی، پوکی، پلیدی گمراهان مکن

یاری کن

تا از آگاهی، آزادی، آفرینندگی خود پاسداری کنیم

و “خداگونه‌ای در تبعید” باقی مانیم

خداوندا

خداوندان بسیارند و بندگی‌ها بسیار

یاری کن

تا تنها در بند تو باشیم

و از “خداوندی خود”

و غیر خود

برهیم...

[فایل صوتی نیایش به دکلمه حمیده منصوره](#)

در تشریح این نیایش باید گفت که شریعتی بر این باور بود که در سه حوزه فرهنگ، سیاست و اقتصاد اصحاب زور، زر و تزویر که در پی تمرکز قدرت، ثروت و معرفت در دستان خویشانند، با ابزار تهدید، تخدیر، تطمیع از جهل، نفع، ترس مردمان تغذیه می‌کنند و فربه می‌شوند. زور از ترس توسط تهدید، زر از نفع توسط تطمیع و تزویر از جهل توسط تخدیر تغذیه می‌کند. آنان با تحمیل جهل، جور، جوع به مردم، با استبداد، استثمار، استعمارگری، آرمان حقیقت، خیر، زیبایی را در مردمان به واقعیت، سود، مصرف تبدیل می‌کنند. در چنین شرایطی برای کسانی که به این وضعیت تن می‌دهند، سود به جای ارزش می‌نشیند. به باور شریعتی در برابر

تثلیث جهل، نفع، ترس، باید تثلیث شور، شعور، شرف را نشانند. در برابر جهل، شعور، در برابر ترس، شور و در برابر نفع، شرف داشت تا تسلیم وضعیت نشد. وضعیتی که در آن زور و زر و تزویر تلاش می‌کنند تا داروینسیم اجتماعی ایجاد نموده، شور، شعور، شرف را در مردمان بمیرانند، پاکان را به طبقه پوکان یا پلیدان منتقل کنند و بر این جنگل آسفالت، سلطه خویش را تداوم بخشند. از دید او باید در برابر پاسداران جهل و خرافه و دروغ، با ابداع مداوم خویشتن از آزادی، آگاهی، آفرینندگی خود دفاع کرد. برای توزیع عادلانه قدرت باید آزادی‌خواه و دموکراسی‌خواه بود، برای توزیع عادلانه ثروت، عدالت‌خواه و برابری‌خواه و برای توزیع عادلانه معرفت باید پلورالیسم‌خواه و کثرت‌گرا بود. اینجا دوباره به تثلیث عرفان، برابری، آزادی می‌رسیم. در دفتر فلسفه اجتماعی بیشتر به این مقوله پرداخته می‌شود.





# پی‌گفتار



## مروری بر جلد دوم از دفتر الهیات دوبنی

طرح‌واره‌ای از الهیات دوبنی پس از احیای دین اجتماعی دومین جلد از دفتر فلسفه دین مکتب دوبنی یعنی الهیات دوبنی می‌باشد. در این کتاب طی سه فصل دین‌شناسی، الهیات‌شناسی و خداشناسی به بازبینی مسائل بنیادین در راستای اجتهاد ساختاری پرداخته شد. در فلسفه دین مکتب دوبنی، دین یک دین خادم است نه مخدوم یا کم‌کارکرد، الهیات یک الهیات انسان‌گرا، رهایی‌بخش و امیدگرا است نه یک الهیات انقیادبخش یا تخریبی و خدا یک رفیق محتشم است نه یک خدای خوف‌انگیز یا معشوق منفعل. در ادامه مروری می‌شود بر آنچه در سه فصل این کتاب آمد.

### دین‌شناسی

(۱) مدل دین‌شناسی الهیات دوبنی نسخه تکامل‌یافته الگوی دین‌شناسی مبتنی بر «تجربه

دینی» و مدلی است که توسط اقبال لاهوری ارائه شد و توسط نواندیشان متاخر بسط داده شد.

۲) دین سه «رکن» دارد (تجربه، معرفت، کنش) که هر رکن آن به دو «بن» (فردی و اجتماعی) تقسیم می‌شود. دینداری سه مرتبه دارد (مبتدی، متوسط، منتهی) و سه ساحت و کیفیت (شریعت، طریقت، حقیقت) دینداری متناسب با آن مرتبه، هر مرتبه دیندار حاضر در آن مرتبه یک نوع دین‌ورزی (مصلحت‌اندیش، معرفت‌اندیش، تجربت‌اندیش)، در پیش گرفته و در ساحت متناسب با آن نوع دینداری در ارکان سه‌گانه دین و دو بن هر رکن دین‌ورزی می‌کند.

دین					دینداری				
رکن	تجربه دینی		معرفت دینی		کنش دینی		نوع	ساحت	مرتبه
	اجتماعی	فردی	اجتماعی	فردی	اجتماعی	فردی			
بن	اجتماعی	فردی	اجتماعی	فردی	اجتماعی	فردی			
نمونه	رهایی جمعی	شهود معنوی	توحید اجتماعی-سیاسی	توحید ذهنی-فلسفی	انفاق	نماز			
کیفیت	تجارب عرفانی / وحیانی / شبه حسی		شهودی		حیرتی		تجربت‌اندیش	حقیقت	منتهی
	تجارب مینوی		تحقیقی		فکری		معرفت‌اندیش	طریقت	متوسط
	تجارب تفسیری و احیاگر		تقلیدی		صوری		مصلحت‌اندیش	شریعت	مبتدی

### مدل دین‌شناسی الهیات دوبنی

۳) از دین ده انتظار می‌توان داشت. الهیات دوبنی به رئوس هشت‌گانه انتظار از دین به روایت کدیور یعنی « اول - معنی بخشی به زندگی؛ دوم - آشنا کردن انسان با امر متعالی، شناخت مبدء؛ سوم - آشنا کردن انسان با معاد؛ چهارم - آشنائی با غیب و ملکوت؛ پنجم - ضمانت اخلاق، به این معنی که گزاره‌های اخلاقی توسط عقل آدمی قابل دست‌یابی است و تعبدی نیستند؛ ششم - آموزش مناسک و عبادات؛ هفتم - آموزش شبه مناسک، در خوردنی‌ها، آشامیدنی‌ها، و امور جنسی چه آدابی را رعایت کنیم؟ هشتم - ذکر برخی مثالها و تذکر پاره ای امور مهم حوزه اجتماعی از قبیل حرمت ربا و کم‌فروشی، ناپسندی تفرعن، لزوم مشورت» و دو راس دیگر اشاره نمود. راس نهم پشتوانه انگیزشی و الهام‌بخشی برای امر‌رهایی و همچنین جهت‌دهی و جهت‌گیری اجتماعی-سیاسی (انگیزه دینی و الهام‌گیری از اسوه‌های دینی جهت ظلم‌ستیزی، استبداد، استثمار، استحمار و استعمارستیزی، فقر و محرومیت، استضعاف‌ستیزی و جهت‌گیری

عدالت‌طلبانه، آزادی‌خواهانه، برابری‌جویانه و ترقی‌خواهانه، حمایت‌گرانه و توانمندسازانه) و راس‌دهم کارکرد هویت‌بخش و مدنی دین است که موجب انسجام‌بخشی، انضباط‌بخشی، انگیزه‌بخشی و همبستگی اجتماعی می‌شود. به این ترتیب می‌توان از انتظارات ده‌گانه از دین در الهیات دوبنی سخن گفت.

۴) الهیات دوبنی در جنبش اصلاح دینی در طیف نخست نوگرایان دینی یعنی نواندیشان دینی تعریف می‌شود اما از آموزه‌های تجدیدنظرطلبان دینی نیز استفاده می‌کند و البته همانطور که تاکنون گفته شده است، خود یک رویکرد جدید در نواندیشی دینی است، یک سنتز اصلاحی و توسعه‌ای از نواندیشان دینی متقدم و متاخر که خود یک رویکرد و نحله و یک جزیره جدید در جغرافیای مجمع‌الجزایر نواندیشی دینی است.

## الهیات‌شناسی

۱) الهیات دوبنی به تجمیع تشبیه و تنزیه باور دارد و با الهیات سلبی رادیکال و الهیات تشبیهی بدون تنزیه ناسازگار است. در مبحث گونه‌های خداباوری با خدای ادیان ابراهیمی، همه‌خدایی و همه‌درخدایی سازگاری دارد و با نگاه انتقادی به وحدت وجود و همه‌درخدایی به توحید وجود به روایت اقبال لاهوری باور دارد. در مبحث تنوع ادیان نیز به پلورالیسم نجات باورمند است و با انحصارگرایی دوستانه و شمول‌گرایی نیز سازگاری دارد.

۲) خدای الهیات دوبنی فوق‌تشخص است. خدای فوق‌تشخص خدایی است که می‌تواند تشخص پذیرد، می‌تواند صورت رفیق پذیرد، با جمع تشبیه و تنزیه دچار تناقض نشود و با توحید وجود به جای وحدت وجود فاعلیت و فردانیت انسانی را حفظ نماید، از این رو دینداران تجربت‌اندیش، معرفت‌اندیش و مصلحت‌اندیش به فراخور فهم و مرتبتهی که در دین‌داری می‌یابند می‌توانند در این چارچوب باورهای الهیاتی خود را سامان بخشند.

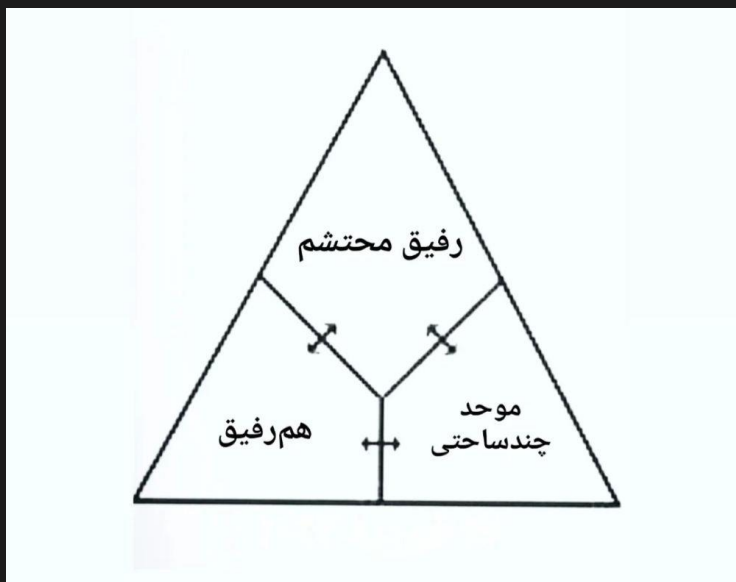
۳) الهیات دوبنی از رویکردهای الهیات مدرن نظیر الهیات عملی، لیبرال، رهایی‌بخش، امید، آگزیستانسیالیستی، فمینیستی و الاهیات گفت‌وگویی تاثیر پذیرفته است.

الهیات			دینداری		
رابطه با خداوند	تصور از خداوند	رویکرد الهیاتی	گونه خداباوری	گونه	مرتبه
رفیق-رفیق	فوق تشخص	جمع تشبیه و تنزیه	توحید وجود	تجرب‌اندیش	منتهی
				معرفت‌اندیش	متوسط
				مصلحت‌اندیش	مبتدی

### مدل الهیات‌شناسی الهیات دوبنی

## خداشناسی

۱) رابطه انسان و خدا در این الهیات یک رابطه رفیق-رفیق که عاشق و معشوق فاعلانه و مبتنی بر همکاری طولی است می‌باشد. خدای بی‌صورت اینجا صورت رفیق محتشم می‌پذیرد، خلق، صورت هم‌رفیق و خود، صورت موحدچندساحتی. تصویر مثلث خدا، خلق، تبدیل به خود، رفیق محتشم، هم‌رفیق و موحدچندساحتی می‌شود و خداگونگی تبدیل به رفیق‌الهی و خلیل‌الهی.



صورت تثلیث خدا، خلق، خود

۲) موحد چندساحتی سالکی است که رابطه من و تویی گفت و گویی با رفیق محشتم و هم رفیقان خود برقرار می‌سازد.

۳) الهیات دوبنی در خداخواهی به روایت شریعتی باور دارد. خداخواهی در نگاه شریعتی دارای چهار مرحله‌ی پیایی خداباوری، خداشناسی، خداپرستی و خداگونگی است.



۴) پرستش نوعی دل‌بستگی، شیدایی و مجذوبیت پیدا کردن نسبت به یک معشوق است که این دل‌باختگی ما را به خدمت او در می‌آورد تا به مقتضیات عاشقی و پرستش عمل کنیم.

۵) عبادت به معنای هموارسازی وجود با تمرینات و رژیم‌های معنوی جهت جاری شدن عشق الهی و ارزش‌های الهی او در وجود است و متصف شدن به صفات الهی.

۶) ایمان نوعی خویش‌ن سپاری پاکبازانه و اهتمام مجذوبانه است که گوهر این تجربه عبارتست از تغییر مرکز ثقل هستی از خود به خداوند.

۷) ما از سوی یک مبدا مورد خطاب قرار می‌گیریم، توجه ما را جلب می‌کند و مجذوب آن می‌شویم (تسلیم قلبی و وجودی)، نسبت به آنان اهتمام مجذوبانه پیدا می‌کنیم، به آن ایمان می‌ورزیم و به آن مومن می‌شویم. ایمان ورزیدن، تکرار انتخاب مبدا خطاب، اعتماد به وی و اهتمام مجذوبانه و تغییر مرکز ثقل هستی جهان خود از خود به اوست.

پرستش، دلبستگی به این صاحب خطاب و خدمت‌گذاری اوست و عمل به مقتضای این دلبستگی و عاشقی. خدا را می‌پرستیم یعنی به آن ارزش‌های مطلق متعالی دلبستگی پیدا می‌کنیم و شیفته و شیدای این ارزش‌ها می‌شویم، پرستنده و پرستشگر این ارزش‌ها می‌شویم و به خدمت منشا این ارزش‌ها در می‌آییم و عبادت یعنی هموارسازی وجود برای حضور این ارزش‌های متعالی در وجود. موحد چندساحتی در فکر ( تسلیم ذهنی و عملی ) و در وجود ( تسلیم قلبی و وجودی ) تسلیم خداوند است. او به رفیق محتشم اهتمام مجذوبانه دارد، در مثلث خدا، خلق، خود ( موحد چندساحتی، هم‌رفیق، رفیق محتشم ) ایمان‌ورزی شورمندانه می‌کند. او یک انتخابگر دائمی است که ایمانی نوشونده دارد. ایمان او نمودی اجتماعی دارد و در ساحت فردی باقی نمی‌ماند. در نوشتار آتی به مفهوم تقوا در جغرافیای الهیات دوبنی پرداخته خواهد شد.

۸) تقوا مطابق آنچه در قرآن آمده لباس جان است، نوعی پوشش معنوی. هدف سالک در الهیات دوبنی خداگونگی است. اما در مسیر خداگونگی و متصف شدن به ارزش‌های مطلق (صفات الهی) برای نیفتادن در دام رذالت‌ها و محرمات و انحراف از مسیر و گمراهی، نیاز به یک ترمز است، یک حفاظ، یک سپر، یک لباس محافظ جان که مانع از انحراف ما از مسیر خداگونگی در زندگی فردی و اجتماعی شود که این محافظ همان تقوا می‌باشد. این تقوا نه مبتنی بر ترس که مبتنی بر شرم است. جوینده ارزش‌های مطلق (موحدچندساحتی) از منبع ارزش‌های مطلق (رفیق محشتم) شرم می‌کند که در مسیر جویندگی خود منحرف شود، گمراه و متصف به ضدارزش‌ها شود. چنین تقوایی نه یک تقوای گریز یا پرهیز که یک تقوای ستیز است.

اصناف تقوآمداری	اصناف ایمان‌ورزی	اصناف دین‌داری
تقوای سستیز / شرم‌گینانه	مجدوبانه / شورمندانه	تجربیت‌اندیش
تقوای پرهیز / خردمندانه	حکیمانه / معرفت‌اندیشانه	معرفت‌اندیش
تقوای گریز / خائفانه	باورمندانه / شهادت‌گرایانه	مصلحت‌اندیش

### اصناف ایمان‌ورزی و تقوآمداری در الهیات دوبنی

۹) نیایش در سنت شیعی علاوه بر سویه‌های شخصی و فردی ( فقر و نیاز/عشق و عرفان) که در کارکردهای نه‌گانه نیایش از دیدگاه مصطفی ملکیان (اعتراف، حمد و ثنا، شکر، دعا و بیان تقاضا، شفاعت، تامل، تمرکز، مراقبه، نظر و مشاهده) جای می‌گیرد، سویه‌های اجتماعی-سیاسی ( حکمت و آگاهی/تعهد و مبارزه) را نیز به صورت توأمان دارد.

در جلدهای بعدی از دفتر فلسفه دین مکتب دوبنی، به مباحث انسان‌شناسی، هستی‌شناسی، مبداشناسی، فرجام‌شناسی و باقی مسائل مربوطه پرداخته می‌شود.