

۷ کارنیل، بزرگترین شبکه موفقیت ایرانیان می باشد، که افرادی زیادی توانسته اند با آن به موفقیت برسند، فاطمه رتبه ۱۱ کنکور کارشناسی، محمد حسین رتبه ۶۸ کنکور کارشناسی، سپیده رتبه ۳ کنکور ارشد، مریم و همسرش راه اندازی تولیدی مانتو، امیر راه اندازی فروشگاه اینترنتی، کیوان پیوستن به تیم تراکتور سازی تبریز، میلاد پیوستن به تیم صبا، مهسا تحصیل در ایتالیا، و.... این موارد گوشه از افرادی بودند که با کارنیل به موفقیت رسیده اند، شما هم می توانید موفقیت خود را با کارنیل شروع کنید.

برای پیوستن به تیم کارنیلی های موفق روی لینک زیر کلیک کنید.

www.karnil.com

همچنین برای ورود به کانال تلگرام کارنیل روی لینک زیر کلیک کنید.

<https://telegram.me/karnil>

رو سینه را چون سینه‌ها هفت آب شوی از کینه‌ها
و آنکه شراب عشق را بپیمانه شو بپیمانه شو



به احقر خدایوند

کارتیل و اشک و ای در قافه ای

ملاحظه بفرمایید

به احترام خداوند

کوتاه - نوشت‌های در تنهایی

صلاح الدین بهرامی

"از آنچه نتوان سخن گفت، باید در

موردش سکوت کرد"

لودویگ ویتگنشتاین

فهرست

- به جای مقدمه * ۱۰
 خدمتگزار خداوند * ۱۸
 حیرت ایمان؛ عالم معنا * ۲۲
 در آغاز کلمه بود و کلمه * ۲۶
 نگاه در معنا * ۳۰
 در آن است آنچه در آن است ... * ۳۶
 اخلاق حقیقت (جستاری در تجمیع اخلاق و حقیقت در دین) * ۴۴
 حیرت در هستی (درنگی بر ماهیت گزاره دینی) * ۴۸
 انسان و هستی هرمنوتیکی (تعمقی در فلسفه دین) * ۵۲
 خدا از فرط عشقش به مردم مُرد! * ۶۲
 جهانی بی هیچ معما * ۷۰
 تبسم خداوند (کوششی در تفهیم دینداری) * ۷۴
 به احترام خداوند (چرکنویسی بر پلورالیسم ایمانی) * ۸۲
 رنگ عقل (یادداشتی بر نسبت دیوانگی و حضور) * ۹۰
 امید زئوس رنج کشیدن انسان ها بود (جستاری در تجمیع رنج و امید) * ۹۶
 عشق جاویدان * ۱۰۰
 بازی قدرت (سخنی در امتناع اخلاقی) * ۱۰۶

هسی دانم که می دانم
هسی دانم که می خواهم
هسی خواهم که می دانم
دگر چیزی نمی خواهم بدانم

به شدت انسان بودن

(جستجویی در مرزهای نابخردی)

برای درک «دیگری» نیازمندیم که مانند او فکر کنیم و این به خودی خود امکان پذیر نیست، چراکه برای اینکه کسی نوعی فکر کردن را انتخاب کند علل زیادی دست در دست هم می دهند. اما این قضیه زمانی مشکلتر می شود که ما بخواهیم کسی را درک کنیم که به «بی فکری» متهم باشد و این آغاز جدایی است؛ جدایی دو مفهوم خود ساخته «خرد» و «بی خردی».

همیشه فاصله ای هست؛ فاصله ای که حتی خردمندان را هم از درک هم عاجز می کند، چه برسد به این دو ساکن دو کره متمایز.

ما اساساً ماهیت اندیش هستیم؛ برای تمامی رویدادهای اطرافمان ماهیتی مشخص می کنیم و بعد از آن به تجزیه و تحلیل آن رویداد یا مفهوم می پردازیم، به زبان دیگر در حوضچه زبان خودمان معماهایی طرح کرده و به حل آنها می پردازیم.

نگاه بر مفهوم «دیوانگی» هم از این ماهیت اندیشی آغاز می گردد، آنقدر از اشرافیت مغروریم که هرآنکه را غیر از خود اندیشه ای دیدیم دیوانه اش می خوانیم و در چنگال دیویش اسیر می بینیم و فراموش می کنیم:

فلسفی مر دیو را منکر شود

در هماندم سخره دیوی بود

ماهیت اندیشی، عدم درک «دیگری» و اشرافیت دست بر دست هم می‌نهند تا حصارى بسازند، حصارى که مرز عقل و جنونش می‌خوانیم، مرزى خود ساخته که توهم و حقیقت را از هم جدا می‌کند و خود، سرآغاز توهمی عمیق تر می‌گردد، توهمی که همسایه‌اش را در حصار جنون محصور می‌گرداند تا عقل سلیم خود را به اثبات برساند.

ما جنون را خاموش کردیم تا فقط خود حرف بزنیم و این محصول روانشناسی مدرن است. در یک طرف دیوانگی، منتظر تجویز نسخه و در طرف دیگر روانپزشک با یکسری قواعد سخت حاکم بر زندگی عقلانی تا برای همیشه ارتباط آنچه جنون می‌نامند با آنچه عقل می‌نامند را قطع کند و دیکتاتوریت عقل را در اینجا هم به نمایش بگذارد و تاریخ سکوت را پایه گذاری کند.

فراموش نکنیم که فلسفه مدیون تقابل خرد و ناخردی در یونان باستان است، آنجایی که فلسفه و سفسطه در هم می‌آمیزند تا حکمت زاده شود و پویایی جامعه به اثبات رسد.

در طول تاریخ همه چیز با خرد سنجیده شده است اما آنچه که به خرد و قاعده مندی مربوط است باید با چه آزموده شود؟ اینجاست که ناخردی پا به عرصه ظهور می‌نهد و با نابهنجاری خرد را به سنجش می‌گیرد، اما آن هنگام که این دیالوگ خاموش شود، اشرافیت آغاز می‌شود تا زنجیر و دیوانه را با هم آشتی دهد. چه؛ زنجیر دیوانگان در خرد عاقلان بافته می‌شود.

در ناهشیار عاقل قرون وسطی، زندگی با «ناخردی» امری قطعی بود اما در واقعیت نه! چه؛ دیوانه را انسان ناخالص می‌پنداشت: انسانی که دیو بر او چیرگی یافته بود. بنابراین کشتی دیوانگان را ابداع کرد که مقصودش بر

آورده شود. که هم دیوانه همواره در آب باشد و تطهیر شود و هم در میان مردم. یعنی دیوانه به دروازه هر شهری وارد می‌شد و نمی‌شد و همواره در حبسی آزاد زندگی می‌کرد تا چیرگی عقل اثبات شود. مفاهیم والای زندگی آدمی از معرفتی بلاواسطه می‌خیزد که خود عقل را نیز در بردارد از اینرو گفته‌اند: «عقلانیت ، پروژه‌ای غیر عقلانی است». که دیوانگی نمونه کامل این معرفت است که در ادبیات عرفانی به طور ویژه مورد توجه واقع شده است:

گفت که دیوانه‌نه‌ای لایق این خانه نه‌ای
 رفتم و دیوانه شدم سلسله بندنده شدم

.....

گر به راه دین خرد ره بین بدی
 فخر رازی رازدان دین بدی

.....

پای استدلالیان چوبین بود
 پای چوبین سخت بی تمکین بود

.....

چون کشتی بی لنگر کژ می‌شد و مژ می‌شد

وز حسرت او مرده صد عاقل و فرزانه

.....

ای عاشقان ای عاشقان دیوانه‌ام کو سلسله؟

ای سلسله جنبان جان عالم ز تو پر غلغله

و هزاران بیت دیگر که مبین این نگرش خاص بر دیوانگی می‌باشند، چرا که دیوانگی با رهیدن از سلطه ذهن که قاعده مند بودن را بر زندگی تحمیل می‌کند و انسان را در تسخیر «دیگری» قرار می‌دهد می‌تواند از معارف بلاواسطه خود بگوید و فراتر از اخلاق قرار گیرد، در نتیجه از دیگری‌های وجود خود کاسته و بر خودبودگی‌هایش می‌افزاید و در این حالت است که هنر می‌زاید، که هنر، ترجمان عالم درونی است، شاید به همین خاطر است که مولانا در بیخودی‌هایش بهترین ابیاتش را سروده است و خود و شمس را جاودان نموده.

دیوانگی از بکارت یک انسان می‌گوید، بهترین پاسخ حوزه‌های نا اندیشیده آدمی و شاید لذتی دگرگونه است که در چنگال عقل هضم نمی‌شود، به همین خاطر از آن انزاجار دارد. نگرشی است از ورای سنت‌های حاکم بر چندین هزار سال زندگی بشر. پس وجودش برای آدمی امری ضروری است؛ آنجا که آدمی به نقطه عادت رسیده است، تلنگری است برای وجود آنچه نمی‌داند.

تاریخ جنون فوکو با این جمله آغاز می‌شود: «پاسکال می‌گوید: دیوانگی بشر آنچنان ضروری است که دیوانه نبودن خود نوعی دیگر از دیوانگی

است» پس اساساً بدون وجود «ناخردی»، «خرد» به نتیجه نمی‌رسد و شاهد این امر دیالکتیک سقراطی است.

هایزنبرگ می‌گوید: «برای تعیین سرعت و مکان الکترون در اتم ابتدا باید سیستم آنرا مختل کرده و سپس به بررسی آن پردازیم در نتیجه در سرعت و مکان عدم قطعیت ایجاد می‌شود» یعنی هنگامی که می‌خواهیم یک اتم را بررسی کنیم باید از وسایل و واسطه‌هایی استفاده کنیم که در ساختار اتم اختلال ایجاد می‌کنند. و این شیوه زندگی عاقلانه است، یعنی برای فهمیدن یک سیستم آنرا مختل می‌کند تا فقط نتیجه اختلال خود را مشاهده کند. این اصلی است که حبس بزرگ فوکو را آغاز می‌کند؛ «ما باید حبس کنیم تا بتوانیم بفهمیم»، پس دیوانگی به سلاخی عقل می‌افتد تا رازش کشف شود اما «عقل» قدرت رو در رویی با آن را ندارد، پس همواره استمراری از طرد و جذب بر دیوانگی اعمال می‌شود و سیستم حبس و توقیف مسئول اجرای آن می‌شود.

به زبانی دیگر، «اراده به دانستن» آدمی او را واداشت تا برده‌هایی با نام سوژه مورد شناسایی خلق کند و خود را فاعل شناسا بنامد که این تقسیم بندی کویکرها و پینل را بر اعمال انسان دوستانه «علیه» دیوانگان واداشت. اگر آنها زنجیر را از دست و پای دیوانگان باز کردند، زنجیری به مراتب کلفت تر بر ذهنشان بستند و آنان را به وسیله یک سلسله قواعد اخلاقی توقیف نمودند. تا ذهنشان را از این قواعد خشک و از احساس گناه پر کنند. تا آنانرا از جنون و به تبع آن از خودبودگی باز دارند و در واقع فلسفه جنون را که برای همین خودبودگی (به شدت انسان بودن) است، محو کنند.

* * *

آنچه که در پی می‌آید، حاصل اندک-درنگی به وسع اندک-خرد نگارنده، بر دغدغه‌هایی است که می‌توان زیر مجموعه «فلسفه دین» جمع کرد که خود، زاده دغدغه‌ای است برای «دیگری» و شاید گزاف نباشد اگر بگویم که فارغ است از مسئله صدق و کذب، چه؛ تنها و تنها منظری است از وجودم که روی کاغذ ترجمه شده است تا هم منظرم کند با هم منظری که بهتر از من می‌بینند....

«خدمتگزار خداوند»

«فلسفه دین دانشی است که در آن از چیستی و چرایی دین سخن می‌رود». این اولین تلقی است که از این ترکیب استنباط می‌شود. اما برای بنده که دغدغه صدق و کذب عقلانی دین را ندارم، فلسفه دین، تحلیل دین است. چه؛ همیشه بعدی از دین در لفافه رمز و راز می‌ماند و نگاه بر این راز است که آنهمه شیرینی تجربه دینی را می‌آفریند. و این رمزگویی و غیر عقلانی-نه ضد عقلانی-بودن دین است که معجزه را با آن همراه می‌کند.

گر نه نامعقول بودی این مزه
 کی بدی محتاج چندین معجزه

عقلانیت را در معنای سلبی می‌توان بر دین سابق دانست اما در معنای ایجابی آن امری بلاموضوع است. از اینرو فلسفه دین؛ ترجمه زبان دینی برای تفهیم تجربه دینی است.

خدا آن هنگام که رخ می‌نماید، کلام رمزگونه دینی «خلق» می‌شود و با معجزه آمیخته می‌گردد تا نگاه بر آن نگاهی صرفاً عقلی نباشد، ایمان تحول وجود و منظر دید است، افقی در نگاه که بر رمز هستی متمرکز می‌شود تا تجربه دینی بیافریند.

از اینرو دین به احیاء نیاز دارد یا بهتر بگوییم؛ اندیشه دینی امری عصری است که وظیفه فلسفه دین احیای آن است تا هر عصر با تجربه منحصر به فرد خود آشنا شود و خود را مخاطب خدایش ببیند.

وظیفه فلسفه دین، لخت دیدن کلام الهی و لباس عصری بر تنش کردن است. اگر کلام خدا فارغ از لباس عصر دیده نشود، آنگاه فاصله‌ای میان انسان و خدا حاصل می‌شود که مانع از فهم کلام دینی می‌شود. در نتیجه کلام دینی را غیر معقول جلوه می‌دهد و به جای کلام فقط لباسی را می‌بیند که هزاران سال از پوسیدنش می‌گذرد، فلسفه دین پر کردن این فاصله با فهم عصر و فهم کلام دینی و تلفیق این دو برای ایجاد سامانه‌ای معنادار است؛ سامانه‌ای که جز در زندگی معنا نمی‌شود.

فهم عصر؛ آشنایی با دغدغه و به تبع آن نیاز انسان این عصر و فهم کلام دینی؛ قرار گرفتن در افقی معنایی است که خدا در آن تجلی می‌کند - منظور فنومن خداست - . در غیر اینصورت از فلسفه دین چیزی جز لفاظی صرف - که غرورش بیشتر آدمی را جذب خود می‌کند تا معنایش - باقی نمی‌ماند. از اینرو فیلسوف خدمتگذار خداست؛ عبدی است که جاده وجودش را آنقدر هموار کرده است که حقیقت در آن جریان یابد و سرریز شود و جوی دیگران را نیز آب دهد و مخاطب امر «قل» گردد.

امر قل زین آمدش کی راستین

کم نخواهد شد بگو دریاست این

در غیر اینصورت بی انصافی است که مردم را به خیال لیوانی آب سیراب کرد. فیلسوف دین مولانا است؛ که داد «تنزیل من رب العالمین» می زند و مجرای می شود برای تجلی حقیقت.

«ایمان همین، جهان را با چشمان خدا نظاره کردن، با دستان خدا تغییر دادن و با پای خدا طی کردن است»

«حیرت ایمان؛ عالم معنا»

از همان آوان نوجوانی اولین سؤالی که به ذهنم می‌رسید این بود که «من کیستم؟» چگونه می‌توانم خودم را بیابم؟ اصلاً «خود چیست؟»
 اما جوابی برای آن نمی‌یافتم، چون می‌پنداشتم که جزء مفاهیمی است که باید «دید» شوند تا «فهمیده» شوند.

در این نوشتار کوچک هم به این سؤال‌ها پاسخ داده می‌شود و هم نه! چه؛ هنوز معتقدم که باید «دید» شود تا «فهمیده» شود.
 زبان نردبان است و نردبان نه برای بالا رفتن که برای ترک کردن است؛ نردبان، «هست» که «نباشد» به دیگر سخن نردبان برای ترک کردن است؛ برای بی نردبانی است.

آدمی با «معنا» زاده می‌شود و با «معنا» می‌میرد، با معنا افسرده می‌شود و ... اما به دو صورت؛ گاه در قبضه معرفت خود و گاهی در چنگال معنای

«دیگری». یعنی گاهی او سوار معنا می‌شود و گاهی هم معنا ...

«خود»، زمانی امکان ظهور می‌یابد که آدمی معنا بسازد و سوار بر معنا شود نه آن هنگام که معنایی بر وی حمل شده است که به جای راهنمایی او را کور می‌کند - تعصب محصول همین تحمیل معناست - و بیشتر از معنا - حتی همان معنایی هم که بر وی تحمیل شده است - دور می‌کند.

معنا؛ نهایت پروسه مکث، تعمق و تحیر است، آن چیزی که تمام وجود را درگیر می‌کند تا آدمی را به ایمان بکشاند؛ به ایمانی که کل وجود را متحول کند.

هر کدام از ما می‌توانیم به سادگی از کنار گلی بگذریم و هیچگاه معنای «زیبایی» را نسازیم، از نگاه دختری رد شویم، بی آنکه چیزی از عشق نصیب ببریم و در کل بدون هیچ معنایی به دنیا بیاییم و از دنیا «بشویم»؛ جایی نمی‌رویم، اگر «جا» در وجودمان «رنگ» عوض نکند، در همین جهنمی که ذهن، حجاب آن است می‌مانیم. علی ای حال؛ معنا محصول همان مکث در نگاه آن دختر، تعمق و تحیری است که نهایتاً عشق می‌زاید. از اینرو عشق نه واقعیت و نه حتی حقیقت که معنایی است که ما آنرا می‌زاییم، پرورش می‌دهیم و ...

در این پروسه معناسازی است که کل هستی، آدمی می‌شود و آدمی، کل هستی. تا بعد معرفتی هستی را بزاید که کل را در جزء و جزء را در کل بیابد. لذا مکثی که تعمق و تعمقی که تحیر و تحیری که معنایی نسازد، آب در هاون کوبیدن است.

ما خود را در خود می‌زاییم و جهان را در خود و جهان را در جهان و خود را در جهان. و چون خود را در آن معنا یافته‌ایم، در عدم حضور آن معنا دیگر مفهوم خود هم پوچ می‌شود؛

بی همگان بسر شود بی تو بسر نمی‌شود
 داغ تو دارد این دلم جای دگر نمی‌شود
 بی تو اگر بسر شدی زیر جهان زبر شدی
 باغ ارم سقر شدی بی تو بسر نمی‌شود

«هر آنچه هست، در ما نیست» بلکه «آنچه در ماست، هست». بزرگی هر آدم در گرو بزرگی خود و به تبع آن بزرگی مفهومی است که متحیرش کرده است، از اینرو دین سلوک است؛ سلوکی که وجود خود را در گشوده ترین حالت رو به تحیر در عظیم ترین مفهوم هستی (خدا) می برد. لذا هرچه معشوق شریفتر؛ عاشق عزیزتر.

معنا همان تَرک است؛ ترکی برای بازیافتنی دیگرگونه و بازیافتن؛ همان معنا بخشیدن به هستی است، معنایی متعالی که وجود را در حیرت برد، حیرتی که از تعمق خیزد و به معنا گراید.

در این عالم است که سیمرغ معنا می یابد و معنای «فرد» شکل می گیرد و از «توده» و «عوام» جدایی می پذیرد چه؛ «فرد» کسی است که به معنای وجودیش رسیده باشد و عالم خودش را خلق کرده باشد؛ آنچه که جز با من معنا نمی دهد. فردی که عالم نسخه گسترده اوست و او نیز نسخه کوچک عالم.

در آغاز کلمه بود و کلمه

کلمه خدا نبود. کلمه راهی بود که خدا برای تجلیش برگزید. در داستان آفرینش برتری آدمی با «اسماء» آغاز می شود با «کلمه» و از همینجاست که «هستی زبانی آدمی» آغاز می شود. آغاز فهمیدن، زبان است و محدوده فهمیدن نیز هم.

آن زمان که انسان مخاطب خدایش می گردد، «کلمه» می میرد و تجلیش نه در قالب کلمه که در درختی رخ می نماید تا واله کند و شیدا، چه؛ کلمه، تقلیل می دهد و اساساً کار کلمه، تنزیل امور تا ساحت ذهنی آدمی است پس خدا در کلمه رخ نمی نماید بلکه کلمه پرورشگاهی می شود برای جایگاهی که خدا در آن رخ بنماید. از اینرو «قلب المؤمن عرش الرحمن» معنی می یابد تا انسان محملی شود برای خدا که دستش دست خدا شود، پایش پای خدا و و و

خدا وجود مطلق است که تمام هستی را هم از بعد آنتولوژیک (وجودشناختی) و هم از بعد اپیستمولوژیک (معرفت شناختی) هدایت می کند. رابطه آنتولوژیک خدا با هستی رابطه ای است بلاواسطه از جنس «نحن نقرب الیه من حبل الوریث» که به عنوان متضمن وجودی موجودات بر آنها فضل و منت می نهد.

ما نبودیم و تقاضا مان نبود

لطف تو ناگفته ما می شنود

اما بعد اپیستمولوژیک این رابطه که برای انسان و سایر موجودات ذی شعور معنا می‌دهد رابطه‌ای است از طریق نشانه‌های هستی که حد اعلائی آن در کتاب مقدس اینگونه بیان شده است: «تعرف الاشجار بأثمارها» ثمره خدا در هستی، که نشانه‌هایی بر اویند موجوداتی هستند که از وجود بهره‌مند شده‌اند از این رو رابطه با حیرت آدمی در وجود آغاز می‌شود و به اندازه حیرتش بر معرفتش می‌افزاید تا پله پله عرش بر قلبش نازل شود، انسان جایی نمی‌رود، خود مقصد هستی است. و تمام وجود رو به سوی او دارند، جایگاه تجلی خداوندست، از اینروست که مولانا در دفاع از حلاج اشاره می‌کند: انا الحق گفتن از درختی رواست اما از آدمی با این نیکبختی نه؟

ارتباطی که انسان را انسان نمود ارتباطی اپیستمولوژیک با خدا بود؛ از طریق کلمه با خدا روبرو شدن و خود را معرفتاً جایگاه او کردن.

پس آدمی با پای گزاردن به حوزه معرفت پا در حریم خدا نهاد ۱ لذا با انباشت معرفت آدمی، معرفت به کردگار فربه تر می‌شود شاید به همین خاطر است که می‌فرماید: «سنریهم آیتنا فی الافاق و فی انفسهم حتی یتبین لهم انه الحق ...» که آیات خدا همراه فربه تر شدن معرفت و انباشت سنت فکری آدمی، بیشتر و بیشتر برای وی مکشوف می‌شود. و همین ارتباط اپیستمولوژیک (موضع گیری اپیستمولوژیک) است که زندگی آدمی را معنا می‌بخشد که فصل ممیزش از بقیه موجودات نیز، معنا بخشیدن به هستی است.

۱ شاید همین مفهوم بود که توهم آن در کتاب مقدس به صورت کشتی گرفتن یعقوب با خداوند ظاهر شد.

انسان به عنوان موجودی معناگرا، جایگاه مناسبی برای تجلی خدا - به عنوان پایه معنا و زندگی - است، پس هدف از ارتباط ایستمولوژیک نیز همین تجلی خدا در بشر است، به همین خاطر قرآن نیز علما را با صفت «بخشون من ربهم» یاد می‌کند.

پس خداوند رخ می‌نماید و نوحه می‌فرستد دائم و پی در پی اما آدمی کور می‌کند و کر، چرا که: «انه کان ظلوماً جهولاً».

از این رو برای پی بردن به وجود خدا باید رابطه‌ای از سنخ وجود، رابطه‌ای بی واسطه، با وقفی در مقابل هستی معرفت شناختی برقرار کرد، باید سکوت کرد و به دنبال خضر راه افتاد و فقط حیرت کرد، پرسیدن خطاست؛ آنچه گفته نمی‌شود را نباید گفت. اما برای ایجاد رابطه‌ای ایستمولوژیک که مرحله‌ای پسینی است باید زبان گشود و از بعد نمادین آن نهایت استفاده را کرد، استعمال زبان یعنی شروع کنکاش معرفت شناختی که پسینی بودن آنرا می‌توان به: «هدی للمتقین» مستدل کرد. چه؛ قبل از کنکاش زبانی و ایستمولوژیک، به وقفی، سکوتی و ایمانی نیاز است که در «ناکلمه» ظهور می‌یابد و تقوا محصول همان ارتباط وجودی مشار الیه است.

«نگاه در معنا»

«وگاهی آدم پس از فرسنگ‌ها دویدن به نقطه‌ای می‌رسد که نوشته:

نقطه شروع»

تمام آنچه می‌گویم بی‌معناست، معنا در فراسوی کلمه، در شیوه‌ای زیستن محصور است که کلمه تنها و تنها، راه رسیدن بدان است از اینرو ارتباط معنایی در واقع محصول تشابه «سبک زندگی» است نه طرز تفکر.

کلمه؛ امکانی است برای نگریستن به «هستی»، این امکان نگریستن و به تعبیر دقیقتر «افق دید» آدمی است که معنا می‌زاید؛ یعنی بسته به منظر و افق دیدی که آدمی دارد، هستی دیگرگونه رخ می‌نماید. لذا ایمان - فارغ از دینی و غیر دینی - منظری است که آدمی از آن به هستی می‌نگرد، از اینرو کل هستی آدمی را درگیر خود می‌کند و پایه‌های عقلانیتش را می‌سازد، «ما هیچ؛ ما نگاه».

ویتگنشتاین می‌گوید: «من آدم دینداری نیستم، اما نمی‌توانم از منظر دینی به پدیده‌ها ننگرم». نگاه دینی؛ نگاهی هدفمند و قدسی نسبت به پروسه هستی است، نگاهی که وظیفه، تعهد و نهایتاً عشق می‌آفریند از اینرو ذره ذره هستی را در تکاپو، معنا می‌کند و آدمی را سالکی در میان این نشانه‌های معنا قرار می‌دهد.

«یسبح لله ما فی السماوات و ما فی الارض»

ابر و باد و مه و خورشید و فلک در کاراند
 تا تو نانی به کف آری و به غفلت نخوری
 این همه از بهر تو سرگشته و فرمانبردار
 شرط انصاف نباشد که تو فرمان نبری

افق دیدی که نگاه دینی را از نگاه غیر دینی متمایز می‌گرداند؛ همین محوریت و تمرکز دید بر مفهوم خداست که آدمی را در استمراری از تکاپوی معنا و عشق غوطه ور می‌سازد چه؛ پاسخ به سؤال «خدا»، کشف راز هستی و غرق شدن در حقیقت است، تا رؤیای دیرینه جاودانگی را تحقق بخشد. که این مهم همواره در استمراری از حضور و غیبت رخ می‌نماید تا همواره درک مبهمی از حقیقت حاصل شود که می‌توان آنرا معنایی دانست از حقیقت؛ که:

«لیک حق را در حقیقت نردبانی دیگر است»

که با این نردبان‌ها نه به «جانان» که به، «عکس آن بر جان» وقوف می‌یابیم.

افق دید آنگاه بسط می‌یابد که آدمی بر افقناش به حوزه ماده و محسوسات، کفر می‌ورزد و رهرو تاریکترین اعماق نادانی می‌شود؛ یعنی وارد حوزه معرفت می‌شود؛ حوزه حیرت در وجود .

لذا با بسط افق دید منابع معرفتی نیز بسط می‌یابند و آدمی دیگر «گونه‌ای دیگر» می‌فهمد؛ گونه‌ای وجودی که بیشتر از آنکه در زبان گنجد، در جان می‌گنجد و شدیدتر از آنکه علمی بزاید وجودی را متحول می‌کند.

چونکه در جان شد جان دیگر شود
 جان که دیگر شد جهان دیگر شود

در این جهان دیگر است که قواعد هم دیگر اند؛ ارزش‌ها، زیبایی‌ها، حقوق، تکالیف و ... همه و همه تعریف خود را دارند؛ تعریفی که فقط در آن نظام و در آن جهان فهمیده می‌شود.

ایمان همین قدرت خطر کردن و همین قمار عاشقانه است؛ ریسکی برای دگرگونی. در این وادی آدمی دیگر دغدغه صدق و کذب ندارد؛ وادی درد دیدن و فهمیدن است.

افق دید انسان‌ها به صورت طبیعی — به معنای استعداد وجودی — در محیط زندگی آدمی شکل می‌گیرد و اگر هم آمیزی افق‌ها نباشد و آدمی با افق‌های دیگری از نگاه بر هستی آگاه نشود، تا ابد با همان افق دید بر هستی می‌نگرد و مقتدرانه بر آن نیز استدلال می‌کند از اینروست که نیچه می‌گوید: «بعضی از شیوه‌های زندگی، بعضی امور را موجه می‌دارند». که مطلقاً در اینجا بحثی از صدق و کذب نیست؛ صدق و کذب مرحله پسینی ایجاد سامانه معرفتی است.

ایمان زاویه‌ای دیگر برای نگرستن بر هستی را در آدمی می‌گشاید؛ نگرشی حقیقت محور با سویه‌ای اخلاقی» که آدمی را «جمله جان»

می‌کند. که نه در عرض نگاه عقلانی و نه در عرض نگاه علمی است. اگر به گفته دکتر سروش از تقسیم بندی علوم به: «دقت» و «حیرت» دم بزنیم، می‌توان ایمان را هم سنخ حیرتی دانست که از دل خود معرفت نیز می‌زاید.

وجه قمارگونه ایمان است که آنرا هم عنان شک می‌کند و با عدم اطمینان قلبی قابل جمع ۲.

عدم اطمینان نه کفر که تضمینی برای بر سر راه بودن است.

در آن است آنچه در آن است ...

این بحث مبتنی بر پیشفرضی است که بر اساس آن، انسان موجودی است متشکل از نیرویی بالقوه به نام «اراده» و ابزارهایی برای بالفعل نمودن این قوه که شامل محیط فیزیولوژی خود (بدن) و محیط طبیعی خارج از خود می‌شود.

اراده انسان با عطف به متعلقش به فعلیت می‌رسد و تحقق می‌یابد؛ یعنی بسته به کاربرد اراده در بعدی از زندگی – چه روانی و مادی – اراده‌اش در آن مسیر محقق می‌شود^۳. آنچه اراده انسان را بر فعلی قوام می‌بخشد، لذتی است که از آن فعل نصیب می‌برد، از اینرو لذت مکانیسم جهت دهی اراده است.

برترین هنر نهان انسان، «هنر رؤیا دیدن» اوست. این موجود منحصر به فرد تنهاترین تنهائی‌اش را با مفهومی به نام «حقیقت» گره می‌زند تا امکانی برای ورود به رؤیای «دیگری» بیابد.

معرفت انسان از گزرگاه اراده و میل او می‌گذرد که بسته به عطف آن به موضوعی، باوری در مورد آن شکل می‌گیرد که استدلال بر آن را موجه می‌نماید و این همان چیزی است که «باور صادق موجه» می‌خوانند.

هر شب که می‌خواهیم از رؤیایی به رؤیایی بیدار می‌شویم تا جهان را آنگونه که «می‌خواهیم» ببینیم. حال این رؤیایی که در بیداری می‌بینیم مسبوق به

^۳ و این قضیه برای مثال اعالی خود نیز صادق است یعنی اراده خدا هم نیرویی بالقوه است که طبیعت به معنای عام آن به تحقق آن می‌پردازد. و این نگاه معنای قضا و قدر و مسئله شرور را نیز به نحوی روشن تر می‌سازد.

باوری است که یا «مکتسب» است و یا «منتصب». آنکس که رؤیای خود – که محصول باور مکتسب است – را می‌بیند قدرت تغییر رؤیا و به تبع آن جهانش را داراست. اما آنکه «دیگری» رؤیایش را می‌سازد – که محصول باور منتصب است – همواره بسان کسی است که در گیرودار ناخودآگاهش خواب‌هایی آشفته می‌بیند که هرچه بیشتر خودش را خسته می‌کند.

معرفت ما قدرت رؤیا دیدن ماست. باوری است که در ذیل خود معنایی از جهان را برای ما می‌گشاید. جهان انقطاعی از لحظه و مکان است که قدرت رؤیا بینی ذهن ما با اتصال و صورت بخشی به آن، معنی را می‌زاید. سلسله تداعی‌ها اساسیترین فعالیت ذهن برای تولید تصویر و انباشت باور است. مرزهای باور ما، مرزهای رؤیایهای ما و تبع آن مرزهای جهان ماست.

انسان تا بدانجا که به محسوساتش مربوط است با استفاده از شعور حسی – عقلی ۴ خود به حل و فصل امور زندگیش می‌پردازد، اما گهگاه دایره‌ای دیگر محاط بر خود حس می‌کند که به شعوری فرتر از شعور حسی – عقلی نیازمند است که مبنای خود این شعور هم قرار می‌گیرد و از آنجا این توضیح به دور نمی‌انجامد که شعور مبهمی که مبنای معرفت آدمی است، مبنای حقیقی آن است؛ نگرش و زاویه دیدی است که کلیت نگاه و در نتیجه زندگی آدمی را در بر می‌گیرد. به تعبیر دیگر استلزامی اخلاقی است تا معنا را معنا بخشد که خدا هم همین معنای معناست. اما از طرفی دیگر همین وحی نیز خود حاصل تلاش معرفتی است چه؛ اگر انسان در سلوک معنای خود از امکانات معرفتیش بهره‌نگیرد نمی‌تواند به وجود منبعی دیگر

۴ منظور از شعور حسی – عقلی شعوری است که مقدمه‌اش حواس پنجگانه و نتیجه استدلال است.

برای گشودن ابهام معرفتیش پی ببرد. از اینرو طی مفاهیمی که بدست آورده است، زاویه دیدی رخ می‌نماید که محصول کنکاش وجودی است برای درک «معرفتی مبهم» که خود نیز معرفتی مبهم است. پس، رویارویی دو ابهام که راز را در راز می‌گشایند(وحی) شکل می‌گیرد.

حوزه‌ای که وحی در آن شکل می‌گیرد و خود را از آن جدا می‌کند کما اینکه هنوز هم بدان وفادار می‌ماند حوزه معرفت بشری است.

وحی هم بسان هر پدیده دیگر که در نسبت با انسان مطرح می‌شود لاجرم از گذرگاه معرفتی وی می‌گذرد و حتی به نحوی محصول همین گذرگاه هم هست. ۵.

«وحی» نیرویی درونی است و همانطور که از معنای تحت اللفظی و همچنین کاربرد آن در قرآن بخصوص در فضای گفتاری سوره نجم پیداست نوعی غمزه الهی است که بیشتر به «ناز» می‌ماند تا «راز». وحی «نازی» الهی است که نگاه نبی را بر «رازی الهی» متمرکز می‌کند. به زبان دیگر آن هنگام که وجود نبی مستعد راز دیدن زمین می‌گردد و در سلوک معرفتی خود به ابهام می‌رسد، غمزه‌ای الهی که خود نیز شعوری مبهم است برای گشایش ابهام نبوی «نازل» می‌شود و به تبع آن نیز ابهام نبوی برای ترجمه ابهام الهی «معراج» می‌کند و این تنزیل و معراج است که در متنی متبلور می‌شود که هم و غمش، تفهیم نگاهی است که چشمان نبی را بر «ناز الهی» متوجه کرده است. رابطه‌ای وجودی است که بیشتر از آنکه

۵ آن حقیقت بی صورتی که انبیاء با آن مواجه می‌گردند برای عرضه از دو صافی می‌گذرد یکی صورتی که پیامبر با آن به پیشواز حقیقت می‌رود و دومی عرفی است که شخصیت نبی در آن شکل گرفته است.

دغدغه پوزیتیویستی داشته باشد، دغدغه‌ای پراگماتیکی دارد. از اینرو بیش از آنکه بر «چه هست؟» تأکید کند بر «چگونه هست؟» متمرکز است. که برای منقلب کردن و قبض و بسط درون است.

وحی نیرویی برتر از اراده و معرفت آدمی است و این برتری فضلی وجودی است به معنای کمال که تجلیش پس از مانور اراده و معرفت است، نیرویی است در امتداد معرفت و اراده که به «شکلی!» وجود را در استمرار معراج و تنزیل درگیر می‌کند تا آدمی حس اتحاد با عالم معنا و معنای معنا بکند.

انسان مدرن «فراموش کردن» را فراموش کرده است و بر غول فکری سوار شده است که می‌توان پایه‌های آن را در ۳۰۰ سال اندیشیدن یونان خلاصه کرد.

الکساندر لوریا، روانشناس روسی قرن بیستم در شرح حال یکی از مراجعانش گزارش می‌کند که وی می‌توانست ظرف مدت چند دقیقه یک ستون ۵۰ کلمه‌ای را بخاطر بسپارد و حتی چند سال پس از آن بدون هیچ کم و کاستی عین آن کلمات را دوباره از حفظ بگوید. مشکل اساسی وی این بود که نمی‌توانست چیزهای اضافه‌ای که در ذهنش بود را فراموش کند.

شرح حال این مرد گزارشی از هویت جمعی انسان مدرن است، انسانی که ثبت و ضبط اندیشه، وی را در دام «ماهیت اندیشی» گرفتار کرده است.

مسئله انسان مدرن در این عدم فراموشی یکی نگرش تک بعدی به هستی و عدم جسارت آزمون راه‌های تازه و دومی از بین بردن بهداشت روانی خویش است. انسان سنتی راه‌های زیادی را برای تبیین هستی و به تبع آن هم منابع زیادی برای معرفت خویش می‌شناخت، از اسطوره و جادو و دین

گرفته تا عقل و خبر صادق و ... لذا بدون هیچ تحلیلی هر جایی که با مشکلی روانی مواجه می‌شد می‌توانست با استفاده از آئینی - حتی اگر هم خرافی - و به کمک ایمان بی دلیل خود بر آن مشکل فائق آید و بهداشت روانی خویش را تأمین کند.

رنگ و بوی این نوع نگرش در ادبیات عرفانی ما نیز مشهود است. نقل است که فخر رازی به زیارت شیخی هم عصر خود یحیی رازی نامی می‌رود تا به شاگردیش قبول کند اما شیخ شرطی می‌گذارد که طبق آن باید فخر رازی هر آنچه آموخته است را فراموش کند که امام فخر از این شرط سر باز می‌زند و شیخ هم از پذیرفتن وی امتناع می‌کند. پس از چند سال از این ماجرا هنگامه احتضار فخر رازی سر می‌رسد و در این هنگام شیطان بر وی ظاهر می‌گردد و علیه خدا استدلال می‌کند فخر رازی هم له خدا استدلال می‌کند و این محاجه بدانجا می‌رسد که دیگر فخر هیچ استدلالی علیه شیطان در چننه‌اش باقی نمی‌ماند. این صحنه بر شیخ رازی مکشوف می‌گردد، یحیی رازی کوزه‌ای را که از آن برای وضو استفاده می‌کند بر دیوار می‌کوبد و فریاد می‌زند: «فخر رازی بگو خدا را بی دلیل قبول دارم» فخر رازی این را می‌گوید و با همین جمله از دنیا می‌رود. نکته مهمی که در این داستان است تأکید شیخ رازی است بر فراموش کردن هر آن چیزی که اما فخر می‌داند. و این اشاره‌ای است غیر مستقیم به این معنی که انباشت دانسته‌های ما منظری از معنا به ما می‌بخشند که گاهی مانع از تجلی معنای دینی در زندگی ما می‌شوند.

گفت که با بال و پری من پر و بال ندهم

در هوس بال و پرش بی پر و پرکنده شدم

اما به برکت نسبت در همین جهان می توان از تعیین حوزه معنا حرف زد و روزنی تازه رو به معرفت دینی گشود. ۱۵ فقط در سامانه ای معرفتی معنا می یابد که قبل از آن ۱۴ و بعد از آن ۱۶ معنا شوند. هر چیزی در زمینه خود معنا می شود که به نوعی می توان این را با نظریه بازی های زبانی ویتگنشتاین پیوند داد که در آن هر سامانه ای، معرفتی تولید می کند که فقط در آن سامانه معنا دارد. از اینرو گزاره دینی فقط و فقط در زندگی فرد مؤمن معنا می یابد.

اخلاق حقیقت

(جستاری در تجمیع اخلاق و حقیقت در دین)

دانایی، ریشه در نیاز وجودی آدمی دارد. قبل از اینکه شیئی متعلق حوزه شناخت انسان قرار گیرد، باید احساس نیاز نسبت به شناخت آن موضوع در وجود شکل گیرد، که این احساس نیاز پایه‌ای برای دانایی می‌گردد. لذا بسته به شدت احساس نیاز، دغدغه‌ای در وجود برای شناخت شکل می‌گیرد که امکان تجلی معرفتی شیء را فراهم می‌نماید.

ایجاد احساس نیاز در آدمی به عهده «اخلاق» می‌باشد، یعنی با مجموعه‌ای از باید و نبایدها - که مقدم بر عقلانیت‌اند و ارتباط آدمی را با هستی بر تعادلی پایدار استوار می‌دارند - «جهت‌گیری شناختی آدمی» - که همانا احساس نیاز وی به دانستن متعلق آن جهت است - شکل می‌گیرد.

«دانایی» و «یادآوری» دست بر دست هم می‌نهند تا موم وجودی آدمی را شکل دهند و پایه اخلاقی عقلانیتش را بسازند، لذا هنر داعی؛ متوجه کردن آدمی و ایجاد احساس نیاز در وی، نسبت به «پروسه قدسی» هستی است. از اینرو هر پیامبری که آمد به «لسان قومش» آنها را متوجه امر قدسی کرد، تا احساس نیاز در آنها شکل گیرد.

در کف دست زمین گوهر ناپیدایی است / که رسولان همه از تابش آن
 خیره شدند / پی گوهر باشید / لحظه‌ها را به چراگاه رسالت ببرید / /
 من به آنان گفتم آفتابی لب درگاه شماست / که اگر در بگشایید به رفتار
 شما می‌تابد /

دین؛ سلوک اخلاقی حقیقت است. که با متوجه کردن آدمی به «دیگری» (اخلاق) - که جایگاه تجلی حقیقت است- آدمی را سالک حقیقت می‌گرداند و این مهم تا بدانجا پیش می‌رود که «دیگری مطلق» رخ بنماید و آدمی در ارتباطی تحیر آمیز با وی به سر برد و وجودش را سراسر تحویل حقیقت دهد :

متصل گشت چون دلت با آن عدن
 هین بگو مه‌راس از خالی شدن
 امر قل زین آمدش کی راستین
 کم نخواهد شد بگو دریاست این

دین با پرورش «وجودی اخلاقی»، احساس نیاز به غوطه ور شدن در «اقیانوس حقیقت» را برای آدمی به ارمغان می‌آورد و اخلاق را متضمن طی طریق حقیقت می‌کند تا پله پله بر آدمیت آدم بیافزاید. لذا اخلاق، نه هدف که وسیله انسانیت است، وسیله ای برای فرا چنگ آوردن معرفت و پا گذاشتن به وادی حقیقت. از اینرو دین با اخلاق زاده می‌شود و با اخلاق رشد می‌کند و به طور کلی آنچه‌ان با اخلاق عجین است که عده‌ای اخلاق را عین دین می‌بینند نه جزئی از آن.

حیرت در هستی (درنگی بر ماهیت گزاره دینی)

نگاه عموم نسبت به دین و گزاره‌های آن بر دو نوع است: یکی نگاه معرفت شناختی و دیگری که می‌توان آنرا نگاهی روانشناختی نامید. در نگاه معرفت شناختی نسبت به دین، دین مجموعه‌ای از گزاره‌هاست که به آدمی معرفتی خاص می‌دهد. اما در نگاه روانشناختی به دین، دین شور است و احساس که بیشتر بعد عاطفی انسان را درگیر می‌کند.

گزاره‌های دینی هم گزاره‌هایی معرفت‌زا و هم عاطفه برانگیزند، به زبان دیگر هم بعد معرفتی انسان و هم بعد عاطفی انسان را درگیر می‌کنند، که این درگیری تبیینی می‌طلبد که این دو عنصر — یعنی معرفت و عاطفه — را در هم بیامیزد.

برای افاده مطلوب می‌توان با تکیه بر بعد معرفتی به تحلیلی نوین از سنخ گزاره‌های معرفتی رسید، یعنی بر خلاف تصور عموم، گزاره‌های معرفتی — دینی، نه گزاره‌هایی «پاسخ‌زا» که گزاره‌هایی «حیرت‌زا» یند. و این «حیرت» است که می‌تواند به عنوان پلی میان معرفت و عاطفه قرار گیرد و نقطه تلاقی آن دو گردد.

با این توصیف سلوک حقیقت، حیرت در هستی است، پس مؤمن «فرزانه» است؛ که فرزانه کسی است که از هر چیزی به شگفتی درآید. شاید این همه ارجاع به «آیات» در قرآن هم به همین خاطر باشد، به خاطر حیرت در خود و «دیگری»، تا از دل این حیرت، معرفتی بزاید که آدمی را دگرگون کند و امکان تغییر زندگی را برایش فراهم نماید.

اما آن تلقی عام پسند از گزاره دینی، به عنوان گزاره‌ای «پاسخ‌زا»، علم دینی را به عنوان علمی با ماهیت «حق به جانبانه» توصیف می‌کند که از دل خود فاشیسم دینی می‌زاید، حال چه در عرصه فکر باشد و چه در عرصه عمل.

فاشیست به من اجازه آزمون و خطا نمی‌دهد، اجازه نمی‌دهد که سالک حقیقت شوم، مرا با گزاره‌های از پیش تعریف شده‌ای روبرو می‌کند که به جای پویایی، متوقف می‌کند و به جای «سالک»، «واقف» و از آن هم بدتر «مالک» حقیقت می‌گرداند.

حقیقت «صیروت» است، از جنسی به جنسی و از شکلی به شکل دیگر شدن :

«کل یوم هو فی شأن» هر لحظه به شکلی بت عیار برآمد

آنچه ماهیت دارد حقیقت نیست، جزمیت است، نوعی دیگر از فرافکنی و گره دادن مفهوم با شخصیت کاذب خود ساخته است، از اینروست که تعصب می‌زاید.

پس مؤمن کسی است که در هستی متحیر است نه کسی که ادعای همه چیز دانی و کشف راز هستی را دارد. شاید سرچشمه اشتباهاتی که پیروان ادیان مرتکب می‌شوند، همین «خود حقیقت پنداری» و توهم «تسخیر حقیقت» است. چه؛ پیروی از دین را با «مؤمن» شدن خلط کرده‌اند. و از آنهم فراتر، فراموش کرده‌اند که مؤمن شدن «سلوک حقیقت» است نه «تسخیر» آن.

گزاره‌ای که از دل آن حیرت می‌زاید - حیرت در وجود - گزاره‌ای است که حظی از حقیقت برده است و کسی هم که از این گزاره به حیرت افتد، پای

در وادی ایمان نهاده است. وادی ای که با حیرت آغاز می‌شود و با حیرت ادامه می‌یابد، آنجایی که توقف در آن «گناه» است، «تعدی کردن به حدود خداست»:

عجب آن نیست که سرگشته شود طالب دوست
عجب این است که من واصل و سرگردانم

پس هرچه حیرت عمیق تر باشد، ایمان به «نمی‌دانم‌ها» بیشتر می‌شود و این شاید ترجمه‌ای است بر: «ما عرفناک حق معرفتک». که در تضاد کامل با نگرش از نوع «پاسخ‌زا» ست، که مؤمن را وادار می‌دارد تا مخاطب «یمشون علی الارض هوناً» قرار گیرد و با تواضع هرچه تمام تر بر «آیات تحیرآور هستی» گام نهد.

انسان و هستی هرمنوتیکی (تعمقی در فلسفه دین)

هر درکی، مسبوق به حضور آدمی در هستی است. یعنی پیش زمینه تمام ادراکات، ادراک حضوری (شهودی) آدمی است. از اینرو انسان «شهودگری اندیشمند» است یعنی درک و فهم، بر پایه شهود استوار است. پس بر هستی انسان دو منبع بزرگ معرفتی؛ یعنی شهود و اندیشه (تفکر) حاکم است و در واقع مفهوم انسان هم غیر از این دو مفهوم نیست.

آدمی بدون معرفت بی معناست و همانگونه که ارسطو هم می‌گوید: «حیوانی ناطق» است و نطق، فصل اوست از دیگر موجودات هم جنس خود. اساساً مفهوم انسان بدون معرفت قابل تصور نیست.

انسان برای کسب معرفت همواره به داده‌هایی که از طریق شهود - به عنوان پایه معرفتی - و تجربه - به عنوان منبع معرفتی - دریافت می‌دارد نیازمند است. پس همواره خارج از من «چیزی» وجود دارد که به من داده‌ای انتقال می‌دهد و در هستی‌ام درگیر می‌شود تا هستی آغاز گردد. هستی با دیالکتیک ذهن و واقع آغاز می‌گردد.

واقع؛ ارجاعی ذهنی است به آنچه «خارج از من» وجود دارد که هم به صورت تجربی و هم به صورت مسبوقش یعنی شهودی قابل فهم است و درک هم همان درگیر شدن با ابژه و کشف معنایی ممکن از آن است.

چراکه آنچه به درک من می‌آید «بعدی» از آن چیزی است که خارج از من وجود دارد زیرا من همواره از بعدی و از دریچه‌ای بدان می‌نگرم. برای مثال: آنچه که در عالم تجربه که خود مسبوق به شهود است - یعنی برای شکل

گیری آن به حضور من به عنوان موجودی قبل از حصول خود نیازمند است – قابل رؤیت است، انعکاس نوری از طول موج ۴۰۰ تا ۷۰۰ نانومتر است که اگر شیء در این محدوده قرار گرفت، امکان دخیل شدن در هستی من را پیدا می‌کند؛ یعنی اگر شیء توانست آنگونه خود را متجلی کند که به حوزه درک من وارد شود برای من قابل درک است یا بهتر است که بگوییم «آنگونه تجلی کردنش» که معنایی از آن است برای من قابل درک است. علاوه بر این در خود مفهوم معناسازی آدمی نیز بعدی و دریچه‌ای دیگر وجود دارد که ما را بیشتر از مفهوم حقیقی آن شیء بیرون از من، دور می‌کند یا بهتر است بگوییم آن مفهوم را درونی‌تر (انسانی‌تر) می‌کند. آنچه در پروژه معناسازی نقش اساسی را بر عهده دارد «ذهنیت» آدمی است. ذهنیت عینکی است که آدمی از طریق آن به هستی می‌نگرد. برای مثال: رنگین کردن صورت برای سرخ پوستان معانی‌ای از جنس قدرت، شجاعت و ... را تداعی می‌کند اما برای انسان مدرن، هیچ معنایی را تداعی نمی‌کند چون هیچ ذهنیتی از آن ندارد.

به غیر از شهود – که «ارتباطی بلاواسطه» با آنچه خارج از من است، آنهم نه ارتباطی با بعد معنایی شیء بلکه ارتباطی با بعد وجودی آن یعنی؛ ایجاد رابطه‌ای آنتولوژیک – دیگر هیچکدام از منابع معرفت، ارجاعی برونی ندارند بلکه مرجع همه آنها درونی است یعنی پروژه معناسازی؛ «نشانه شناسی هستی شناسانه‌ای» است که به غیر از آغاز آن – که ارجاعی بلاواسطه به خارج است – بقیه پروژه در درون آدمی و با ارجاعی درونی دنبال می‌شود. از اینرو سهم عقل به عنوان منبعی که در خود، حقایق (گزاره‌های خود-

واضح) را دارد، به عنوان معیاری سلبی (که می‌توان آنرا به نوعی ابطال‌پذیری هم تعبیر کرد) برای کشف معنای ممکن اساسی می‌شود. از دیگر خصوصیات معنای ممکن نیز می‌توان به کارکرد گزاره‌ای اشاره کرد یعنی؛ معنا همان نقشی است که گزاره «قابلیت بازی کردن» آنرا دارد که این نوع تعبیر از کرکردگرایی باز، خود ارجاعی دیگر است به عقل، چرا که تشخیص قابلیت عملی گزاره، کاری است انتزاعی، اگرچه سویه‌ای تجربی نیز دارد.

در سوی دیگر نیز می‌توان از نوعی تعامل میان شهود و اندیشه سخن گفت؛ به این معنا که هرچه شهود قوی‌تر، اندیشه عمیق‌تر و هرچه اندیشه عمیق‌تر، شهود قوی‌تر است.

آنچه به عنوان مشکل فلسفی مطرح می‌شود، دخالت قوه فاهمه در قوه واهمه (منبع شهود) و حکم این را بر آن مترتب کردن است. چرا که احکام قوه فاهمه به تأیید نیاز دارند یعنی باید مورد صدق و کذب واقع شوند و اما برای شهود به چنین چیزی نیاز نیست، که شهود به هیچ معنا نه به حوزه شک، نه به حوزه یقین و نه به حوزه صدق و کذب تعلق ندارد بلکه تنها نشانه است؛ نشانه‌ای برای فعال نمودن قوه فاهمه. پس می‌توان پروژه معناسازی را کشف معنای نشانه‌های هستی دانست، انسان موجودی مؤول است که با کشف معنای مستمر، گام به گام «در پی آواز حقیقت می‌دود».

شناختی که قابل دسترسی است بر دو نوع است؛ یکی معطوف به مفهوم فاصله است، یعنی برای اینکه آدمی به آن نوع از شناخت دست یابد باید با موضوع شناخت فاصله داشته باشد و از این فاصله است که می‌توان به نوعی از شناخت آن یعنی به شناخت فنومن (پدیدار) موضوع رسید. و

دیگری شناختی است که از عدم فاصله می خیزد، محصول ارتباطی بلاواسطه با موضوع شناخت می باشد. این نوع شناخت است که پایه شناخت ایمان قرار می گیرد و از اینروست که ایمان ترس و لرز است و به فرمایش پیامبر (لحظه لحظه است) کم و زیاد می شود، ایمانی که از این دست نباشد تعصب است، جزم گرایی است نه ایمان.

ایمان وظیفه‌ای معرفت شناسانه نسبت به پروژه درک و معرفت است، با این وصف، هر سالک حقیقتی، «مؤمن» است و هیچ مالک حقیقتی مؤمن نیست. که حقیقت فریه تر از آن است که در این جهان گنجد، تا کسی آنرا در تملک گیرد.

با این نگاه می توان از پایه شناختی عقلانی - وظیفه گروانه نسبت به ایمان سخن گفت، اما مواجهه با آن فراتر از گزاره‌های عقلانی است و بیشتر می توان از آن به؛ امید (در برابر «یقین خود حق پنداری»)، شور و ترس و لرز (عشق) تعبیر کرد. با این توصیف است که ایمان کل هستی مؤمن را درگیر امر قدسی (حقیقت) می کند و نگرش عاطفی فرد را هم بر می انگیزد. پروژه ایمان با شهود آغاز می شود، به عقلانیت می رسد و در مرحله بعدی با تلفیقی متعالی اکتشاف (تجربه دینی) می آفریند، تلفیقی که دیگر از جنس هیچکدام نیست، تلفیقی از جنس تعامل. دین و ایمان دینی نگرشی سراسر معطوف به حقیقت و معناست که هر لحظه معرفت را فریه تر می گرداند، که می توان سیر طبیعی آنرا نیل به حقیقت دانست.

تفاوت ایمان دینی و ایمان خرافی هم در همین نکته است؛ ایمان خرافی محصول حیرت در جهل آدمی است - در اموری که بشر برای آن تبیینی ندارد - اما ایمان دینی همانگونه که گفته شد محصول نگرشی سراسر

معطوف به حقیقت و معناست. پس میوه ایمان خرافی جهل است، بند است و سکوت، اما میوه و شاید بهترین میوه ایمان دینی پرشش است و احترام به خطای دیگری، چون مسیری که به بهشت می‌رسد بیگمان از جهنم وجود رد می‌شود. در واقع ایمان دینی آزادی می‌آورد و آدمی را سالک حقیقت می‌گرداند، این بارزترین صفت ایمان دینی است، ایمانی که مردم را در بند کند ایمان خرافی است، دین آمد تا آدمی را از بندگی غیر به بندگی حقیقت برهاند.

ایمان قماری است با خدا، که ما را به مقصود هستی — که کشف حقیقت است — برساند.

شناختی که پایه ایمان می‌گردد، شناختی است که آدمی را طالب حقیقت می‌گرداند نه مالک آن که تا رسیدن به حقیقت هنوز فرسنگ‌ها فاصله است و ایمان پروسه‌ای است که با تلاش ما را می‌رساند. و با ظنی راجح پله پله نزدیکمان می‌گرداند. و از اینرو پایه ایمان نه عقلانیت محض که مواجهه‌ای مطلق با امر مطلق است که پایه معنا و زندگی است. و این مواجهه مطلق است که آن ارتباط بلاواسطه را منجر می‌شود به همین خاطر است که کرکگور اعتراض می‌کند آنهمه شور ایمان را به گزاره‌های خشک منطقی و ریاضی تقلیل ندهید.

این مواجهه مطلق فقط شامل اطاعت محض از خالق و پیامبر است نه از هیچ بشر دیگر، که هیچ بشر دیگری دارای همچین مقامی نیست. اطاعت محض از خدا و رسول هم به معنی نفی تعقل در دین نمی‌باشد. چه؛ دین از جمله اموری است که منشاء آن تجلی خدا بر بشر است، پس «گفته نمی‌شود» بلکه «نشان داده می‌شود»، در نتیجه دین رمز و راز و نماد است —

شاید همین معنی است که عرفا را وا می‌دارد که تجربیاتشان را همواره با زبان رمز و راز و نماد بیان کنند - که همواره آدمی را می‌طلبد که با کشف مستمر معنای عصری آن، آنرا احیاء کند.

ما همواره در دنیای تدین‌ها و اندیشه‌های دینی زندگی می‌کنیم. یعنی آنچه که به نام جوهر دین از آن نام برده می‌شود امری غیر قابل دسترس است، آنچه که در حوزه دسترسی ماست، اندیشه دینی است؛ یعنی نگرشی معرفت‌شناسانه نسبت به دین و زبان دینی و این نگرش هم نگرشی عقلی است و هم نگرشی عصری که آدمی را به حوزه مشخصی از «بازی زبانی دینی» وارد می‌کند. که این نگرش می‌تواند پی‌ریزی دستور زبان دینی را هر عصر و هر زمان تأسیس و احیا کند.

ویتگنشتاین می‌گوید الهیات و کلام دینی به منزله دستور زبان دین است و آنچه که معنای گزاره‌های دینی را معین می‌کند، نقشی است که در زندگی فرد مؤمن ایفا می‌کنند. پس آنچه که در زیر می‌آید نه حقیقت زبان تمثیلی قیامت و دنیای پس از مرگ، بلکه جستجویی است در پی معنایی دیگر برای ایفای نقشی دیگر.

هر استدلال پیش فرض‌هایی دارد که پایه استدلال را تشکیل می‌دهند و گاه نتیجه استدلال نیز در آنها مستتر است، اما این روند نمی‌تواند ادامه داشته باشد پس همواره به مفاهیمی اولیه می‌رسیم که بدون استدلال آنها را می‌پذیریم، به زبان دیگر هر استدلالی منشاء ایمانی دارد. یعنی ما با ایمان به یکسری از مفاهیم به حوزه «بازی زبانی» مشخصی وارد می‌شویم، که صدق و کذب آنها فقط در آن حوزه و آن بازی زبانی ممکن است. از این رو در این دنیا بهتر آن است که در پی معنا باشیم نه حقیقت!

دنيا، دنيای واقعیات — به معنای تداخل ذهن من و جهان خارج از من — است. که به این اعتبار می‌توان آدم را موجودی مؤول خواند. اما آدمی موجودی سلطه گر و دیگری خواه است، به معنای دیگر همواره در پی درکی فراتر از دریچه ذهنش می‌گردد، از این به مفهومی به نام حقیقت می‌رسد، که ما تلویحاً این مفهوم را می‌پذیریم و آنرا سیر طبیعی کشف معنا می‌خوانیم.

در دنیای واقعیات آدمی با ابزار حسی — عقلی خود به حوزه معنا وارد می‌شود و معنا سازی می‌کند. به تعبیر دیگر قبل از اینکه بشر پای در عرصه وجود نهد، کوه بود، دریا بود، گل بود، جفت گیری بود، اما استقامت نبود، وسعت نبود، آرامش نبود، زیبایی و عشق نبود، این معانی را آدمی ساخت تا به واقع مفهوم بخشد و بر آن تسلط یابد.

نیاز انسان به درک حقیقت است که دین را برای انسان به ارمغان می‌آورد در نتیجه هم سد راه درک معنای این واقعیت را بر می‌دارد و هم قدرت درک حقیقت در دنیای پس از مرگ — که دنیای حقایق می‌باشد — را برای او ممکن می‌گرداند.

همانگونه که آدمی اگر در دوران جنینی در مقابل بعضی از امور — مانند اشعه‌ها — قرار گیرد و بعضی از هورمون‌ها به او نرسد، در سیستم زندگی این دنیایش دچار نقص می‌شود در دنیای پس از مرگ نیز چنین است. انسان در این دنیا به ابزارهایی برای درک واقعیت (کشف معنا) محتاج است، به همین سان نیز در دنیای حقایق به ابزارهایی برای درک حقیقت محتاج است. از اینرو خدا که حقیقت مطلق است، متجلی می‌شود و از

طریق یک سری جهان بینی و احکام و شخصیت سازی از طریق علم و ذکر این وجود را برای پرورش ابزارهایش آماده می‌گرداند که به طور کلی می‌توان نتیجه‌ی طی روند زندگی یک مؤمن را باز شدن دریچه‌های وجودیش رو به «دیگری» دانست که در دو امر متجلی می‌شود و تمام دین تأکید بر این دو امر می‌باشد: ۱- ارتباط دائم با خدا (دیگری مطلق) ۲- توجه به هم‌نوع به مثابه موجودی هم‌تراز خود. که دین از طریق نهادینه کردن این دو امر در وجود مؤمن به تحقق هدف خلقت می‌پردازد.

اما آدمی که می‌میرد، کلیتی از او به نام نفس باقی می‌ماند که این نفس بنا بر آنچه که تا آن لحظه کسب کرده است به حیات خود ادامه می‌دهد، ابتدا در برزخ - جایی برای تکمیل ظرفیت نهایی - و سپس در جایگاهی به نام بهشت یا دوزخ.

جنت (بهشت) جایگاهی است مملو از درخت. اما چرا درخت؟ تا بدین وسیله ارتباط عمیق بین خطای آدم و خوردن از درخت ممنوعه و هبوط و زندگی پس از مرگ آدمی روشن شود که همواره آدمی مشغول آزمون و خطا است و این، راه نیل به حقیقت است.

بهشت سیر طبیعی وجودی است که دریچه یا دریچه‌هایش رو به حقیقت باز است و می‌تواند از آن جهان بهره‌مند گردد و از استمرار حقیقت فریه. اما چون این مفهوم برای آدمی قابل فهم نیست قرآن به تمثیل و تشبیه پناه می‌برد و مفاهیم را تا حد ذهن و روان آدمی «تنزیل» می‌کند و با استفاده از مثال‌های ملموس آنرا برایمان شرح می‌دهد.

اما جهنم ادامه روند زندگی وجودی است که هیچ دریچه‌ای رو به حقیقت در وجودش باز نیست - که به آن کافر می‌گویند-.

آن هنگام که وجودی سراسر ظلمت وارد نور می‌شود، خودش خودش را از بین می‌برد و تمام ظلمت‌هایی که در این دنیا پرورش داده است گریبانش را می‌گیرند. و هر لحظه از وجودش می‌کاهند تا نهایتاً از حوزه هستی ساقط می‌شود. پس جهنم ابدی بالنسبه است؛ یعنی به نسبت حیات آن شخصی که جهنم را در وجودش پرورش داده است ابدی است. یعنی بالاخره تمام می‌شود و هیچ اثری از آن نمی‌ماند و باز توصیف این پدیده نیز مانند بهشت توصیفی تمثیلی است تا آدمی بتواند عمق فاجعه را درک کند.

جهنم کلیت وجودی است که ابزارهای درک حقیقتش را از دست داده است، پس در آن جهان که جهان حقیقت است، جایی برای او یافت نمی‌شود، اما چون آدمی موجودی است عظمت و دست آورد خدایی بزرگ، این وجود که جهنم را در خود پرورش داده است، در جهان حقایق آنقدر مقاومت می‌کند که بماند که همواره می‌خواهد زنده بماند، اما بالاخره تاب نمی‌آورد و بعد از عذابی دردناک به وسعت دردهای تمام تاریخ، وجودش تحویل عدم می‌گردد و ادامه‌ای برای این وجود متصور نیست. جهنم را انسان می‌سازد، با گناهانش، از اینرو مفهوم گناه در این دنیا نیز عذاب آور است و آدمی را تا ته جهنم وجودش می‌برد.

خدا از فرط عشقش به مردم مُرد!

«خدا ، تو جوانه انجیره
 خدا ، تو چشم پروانه است وقتی از روزنه پيله
 اولین نگاهش به جهان می افته...
 خدا بزرگتر از توصیف انبیاست
 بام ذهن آدمی ، حیات خانه خداست،
 خدا به من نزدیکه ، همین قدر که تو از من دوری!»

آدمی به عنوان موجودی معنا ساز در پی کشف معنای متعالی و موجه کردن زندگی، پای در حریم معرفت می نهد که در واقع سویه‌ای «وجودی» و «روانشناختی» دارد و محصول دریچه‌ای است که از آن به هستی می نگرد.

هر کسی از ظن خود شد یار من
 از درون من نجست اسرار من

وجودی که انسان پرورش می دهد، افقی معنایی است که وی را در منظری بخصوص از دریچه معنایی موضوع شناخت قرار می دهد و امکان معنایی آدمی را شکل می دهد، دریچه‌ای که فقط و فقط از آن فیلتر به کشف و جستجو می پردازد.

حالت وجودی آدمی پیش فرض‌های معرفتی وی را می سازند تا سامانه معرفتیش را بنیاد نهند. لذا نگرش انسان به هر مقوله‌ای از این دریچه و از

این روزن - یعنی وجود شخص - نشأت می‌گیرد تا انسان را در زاویه‌ای قرار دهد که معنا را معنا بخشد. اما از این منظر نمی‌توان به هر مقوله‌ای «معنای موجه» بخشید، به زبان دیگر «انفسی بودن» را نمی‌توان به حوزه حقیقت تسری داد و از آن زاویه بدان نگریست. چه؛ حقیقت، فریه تر از معنا و منظر دید آدمی است پس درک حقیقت به نگاهی «فرا-درونی» نیازمند است. آدمی نه می‌تواند حقیقت را خلق کند و نه می‌تواند قید آنرا بزند، غیر انفسی بودن حقیقت نیز از همین دور از دسترس بودن آن نشأت می‌گیرد. مسئله اساسی این است که انسان فراتر از رویکرد وجوی خود معنایی ندارد، از کنار گذاشتن این مفهوم با مفهوم غیر بشری بودن حقیقت می‌توان به این نکته رهنمون شد که حقیقت منبعی فرا-بشری می‌طلبد که آنرا به معنایی ممکن برای آدمی «تنزیل» کند. پس کسب حقیقت از سنخ «سلوک» است؛ پله پله وجود را ترقی دادن و مستعد دریافت حقیقت کردن.

پسر نوح با بدان بنشست

خاندان نبوتش گم شد

سگ اصحاب کهف چند روزی

پی صالحان گرفت و مردم شد

از اینرو دین - با عنوان سلوک اخلاقی حقیقت - رویکردی وجودی برای کشف حقیقتی وجودی (معنای ممکن) دارد که با نشانه‌هایی از سرچشمه

حقیقت، انسان را با وسع وجودیش بدان وادی رهنمون می‌شود. چه؛ دین رویکردی حقیقت محور با تمرکز بر سعادت انسان دارد.

آفتابی لب درگاه شماسست / که اگر در بگشایید به رفتار شما می‌تابد / ...
 ... / هر که با مرغ هوا دوست شود / خوابش آرامترین خواب جهان خواهد بود

در اینجاست که به دو حوزه متفاوت می‌رسیم که تمیز میان آن دو به آسانی ممکن نیست؛ حوزه‌ای که در دست برد قوه انسانی است و دین را بر آن کاری نیست و اگر اشاره‌ای در آن مورد از طرف دین مشاهده می‌شود صرفاً معلول نیاز زمان و شرایط فرهنگی-اجتماعی است و دیگر حوزه؛ که حوزه سعادت آدمی و گره زدن زندگی با مفهوم خدا (حقیقت) است. عدم تمایز بین این دو حوزه است که تقابل بین علم و دین و یا به طور کلی عقل و دین را موجب شده است.

در طول تاریخ دین داری همواره دو اشتباه بزرگ در نگاه به هستی و نگاه به خدا رخ داده است؛ یکی انسان وار خدای را دیدن و خدای را تعریف کردن که همان تعبیر دیگر طبیعت گرایان در مورد خدای را شامل می‌شود. در واقع انسان‌ها به جای سلوک کردن خدا و رسیدن به خدایی شخصی و وجودی یا تجربه کردن تجلی خدا در وجود خود، خدایی را توصیف کردند که بیشتر شبیه الاهی‌های یونان - نصف آدم و نصف حیوان - بود تا خدایی که در متن زندگی جاری باشد و جایگاه متعالی خود را پر کند.

۶ برای مثال مسئله نهی تلقیح خرماها از طرف پیامبر، که بعدها اشتباه آن نبی محرز شد و به «انتم اعلم بأمور دنیاکم» فتوی داد.

اشتباه دوم نیز نگرشی فراطبیعی و بررسی فراطبیعی امور طبیعی بود. دین با اشاره به جریان معنوی پشت پرده هستی سعی در تغییر نگرش انسان به سوی رویکرد حقیقت محور خود به هستی و تزریق مفهوم خدا در تمامی ابعاد زندگی فرد مؤمن دارد؛ هستی را رو به سوی مقصدی متعالی تصویر می‌کند که متضمن بعد اخلاقی سلوک حقیقت است. اما خلط این دو حوزه هم بعد انسانی انسان و هم بعد الاهییش را به انحراف می‌کشد، چه؛ آنکه خدای را انسان وار می‌بیند، تیری در ظلمت افکنده که به عقل انسان‌ها بر می‌خورد و موجب صدق نظریه‌های طبیعت انگارانه در مورد خدا می‌شود. به همین سان نیز آنکس پدیده‌های طبیعی را با رویکردی فراطبیعی بررسی می‌کند دچار همین مشکل می‌شود.

مشکل تلفیق دو حوزه نا هم سنخ، لذا نقد طبیعت گرایانه متوجه این دو رویکرد نابجا می‌شود نه متوجه دین، چه؛ دین سلوک است و حقیقت را در «ناکلمه»^۷ ظهور می‌دهد. از اینرو با معیارهای زبانی فهمیده نمی‌شود و اساساً فربه تر از زبان است. دلیل اعجاز قرآن نیز همین است که آنچه در کلمه نمی‌گنجد را در کلمه گنجانده است و اساس تحدی در قرآن هم به همین معنا ارجاع دارد.

معنای دین در وجود شکل می‌گیرد، یعنی برای تعریف مفهوم کلیدی دین (خدا) نه از فلسفه و نه از هیچ ابزار زبانی دیگری نمی‌توان سود جست، بلکه تنها و تنها زندگی مؤمنانه است که این کلان-مفهوم را معنا می‌بخشد. به گفته ویتگنشتاین: «معنای گزاره دینی در نقشی است که در زندگی فرد مؤمن ایفا می‌کند». لذا در دین برای درک معنا باید سلوک کرد.

^۷ اشاره به داستان تجلی خدا بر موسی که در درختی رخ می‌نماید.

دین با چرخش زاویه وجودی آدمی وی را به سوی وقایعی فراواقع می‌خواند؛ به سوی ترک «ناممکن» برای بدست آوردن دگرگونه آن. پس فقط و فقط با تغییر زاویه وجودی ۸ و قرار گرفتن در افق نگاه دینی است که می‌توان آن را فهمید، نه با نگرش این جهانی و یا فرافکنی عقده‌های روانی.

حس دنیا نردبان این جهان
 حس دینی نردبان آسمان

ایمان سلوکی است برای ایجاد حالتی در وجود و ساختن افقی معنایی که خدا در آن رخ بنماید و این مفهوم هیچ تلاقی با نگاه عقلی و علمی به جهان ندارد چه؛ این نگاه نگاهی پیشینی است که مستقیماً با رویکرد وجودی انسان سروکار دارد حتی هیچ سنخیتی نیز با تلقی انسان گروانه از خدا و فراطبیعی نگرانه به هستی ندارد.

ایمان معامله‌ای است که در آن آدمی تمام مفاهیم را از مقصد بودن تهی می‌کند (ترک نامتناهی) تا قیمت خدا را پردازد و در واقع افق معنایی دینی پیدا کند که معنی دیگری است بر «من اسلم وجهه لله» و «وجهت وجهی للذی فطر السماوات و الارض».

۸ به گفته سید قطب: «از این قرآن کسی لذت آنچنانی نمی‌برد مگر اینکه وارد محرکه‌ای شود که این قرآن برای آن نازل شده است.»

خدای قرآن، «الله» را انتخاب می کند که هیچ مصداقی میان بت‌های اعراب ندارد تا آدمی را به کشتن خدای خود-ساخته و جستجوی خدا حقیقی رهنمون شود.

همین التقاط حوزه‌هاست که عقل را بر نقل شورانده و راه را هرچه بیشتر بر «ناباوری» گشوده است. تعیین جایگاه نگاه دینی و نگاه علمی و نگاه عقلی بهترین ایضاح مفهومی در رابطه با مفهوم ایمان است.

«جهانی بی هیچ معما»

منابع شناختی انسان سنتی بسی فراتر و فراختر از منابع شناختی انسان مدرن بود. وی برای رمزگشایی هستی فقط عقل را کافی نمی‌دانست چه؛ اموری بود، که جز با سلوک، فهمیدن آن ناممکن می‌نمود. از اینرو در رمزگشایی هستی از؛ وحی، الهام، جادو، اسطوره و ... نیز بهره می‌برد.

انقلاب علمی، انقلابی در نگاه، و وهمی در ذهن آدمیان زایید؛ نگاه آدمی را محدود به عقل و مشاهده کرد و ذهن را به رمزگشایی علمی هستی. در نتیجه آنچه انسان مدرن بدست آورد بسیار عظیم بود و فوق العاده قابل ستایش اما آنچه را که از دست داد، کم از فاجعه نبود و بسیار قابل تأسف. انسان مدرن با دوربین علم خویش به وهم کشف راز هستی رسید؛ آنجا که موهبت نگاه از منظر انبیا را از دست داد.

نگاه علمی و نگاه دینی، نگاه از دو روزن متفاوت به هستی است و هیچ تلاقی در هم ندارند اما نکته اینجا بود که انسان مدرن، نورسیده خود(علم) را بیش از حد، خدا خواند و ترک نگاه ایمانی کرد.

حدیث مطرب و می گوی و راز دهر کمتر جوی

که کس نگشود و نگشاید به حکمت این معما را

نگاه علمی محصول کنکاش عقلانی بر محور مشاهده و آزمایش است، در حالی که نگاه دینی محصول کنکاشی «وجودی» بر محوریت خدایی است که راز در راز می‌فزاید و راز در راز می‌گشاید.

جهان علمی، جهانی تکرار پذیر و کنترل شده است که آدمی با تسلط بر آن مغرور می‌گردد و سرمست، حال آنکه جهان دینی جهان ناممکن‌هاست، جهانی که در آن هیچ ناممکنی ناممکن نیست که آدمی در آن متحیر است و وجود فربه می‌کند.

حرکت علمی تجمع داده‌ها برای رسیدن به نتایجی است که در جهان نامتناهی قاعده‌گردد، اما حرکت ایمان ترک و تخلیه‌ای است برای تجلی وجودی:

خویش را صافی کن از اوصاف خویش
 تا ببینی ذات پاک و صاف خویش

نگرش علمی با سیطره خود بر انسان مدرن، وی را از راز و رمز رهناید و حیرت را از وی ستاند تا او را به عصر «ناباوری» بدرقه کند.

نگاه دینی، نگاهی پیشینی است که گاه برای انتقال این همه راز و حیرت از نگاه علمی نیز بهره می‌برد اما هیچگاه خود با آن تداخل ندارد و در عرض هم به سان دو خط موازی هرگز همدیگر را قطع نمی‌کنند. آنچه با علم گشوده می‌شود نه موضوع دین است و نه موضوع حیرت ایمانی، بلکه زمانی دغدغه اسطوره و خرافه بوده است که اکنون آدمی با کشف آن و تطبیق آن با متون اسطوره پی به خطای انسان سنتی برده است و مغرورانه فریاد بر می‌آورد که: «تو نفهمیدی اما من فهمیدم!». تا اینجای کار برتری انسان مدرن مشهود است اما مشکل از آنجایی پدید می‌آید که جمله مغرورانه‌اش را تعمیم می‌دهد و نگاه حیرت انگیز ایمانی را نیز همچون خرافه‌ای می‌نگرد

که باید به دور افکنده شود. چه؛ می‌پندارد که راه کشف راز هستی در نگاه علمی بدان است و با دید مختل کننده خرد ۹ به بررسی حیات می‌پردازد و حظ نگاه دینی را از دست می‌دهد؛ نگاهی که تمام هستی را در تعظیم و تسبیح معنای مطلق، عاشقانه می‌بیند.

کار ما نیست شناسایی راز گل سرخ

کار ما شاید این است

که میان گل نیلوفر و قرن

پی آواز حقیقت بدویم.

۹ هاینبرگ می‌گوید برای تعیین موقعیت یک الکترون باید فوتونی بر آن تاباند که تابش فوتون در مکان و سرعت الکترون ایجاد اختلال می‌کند از اینرو عدم قطعیت در مکان و سرعت به وجود می‌آید. به زبان دیگر ما همواره حاصل اختلال خود را بررسی می‌کنیم.

تبسم خداوند

(کوئشنی در تفهیم دینداری)

تام کینز، صاحب نظریه ای است که از آن به «پسخوراند چهره ای» تعبیر می شود، طبق این نظریه حالت چهره ای یک هیجان به تجربه آن هیجان منجر می شود، یعنی در بازگویی افراطی آن می توان گفت: که با دستکاری یک چهره می توان هیجان مربوط به آن را در فرد به وجود آورد، مثلاً با لبخند زدن، خوشحال شد. اما آن چیزی که مورد تأیید تحقیقات علمی روانشناسی است این است که پسخوراند چهره ای می تواند در تشدید حالت آن هیجان موثر باشد، اما هیجان را تولید نمی کند.

دین و داده های دینی محصول تجربیات باطنی انبیا است و متون مقدس نیز از این قاعده مستثنی نیستند :

چونکه در قرآن حق بگریختی
 با روان انبیا آمیختی

متون مقدس؛ گفتگوی درونی آسمان و زمین است که در تجربه های نبوی به دست انسان افتاده و سیر و سوی افق آن تجربه را بازگو می کنند.

این تجربه، تجربه ای دو سویه است که یک طرف آن ظرف وجودی نبی (پیامبر) و طرف دیگر، عالم معنا است، با بسط ظرف وجودی نبی، حقایق عالم معنا فریه تر سرازیر می شوند و با فریه تر شدن معنا ظرف وجودی نبی نیز بسیط تر می گردد. بخاطر همین ارتباط دو سویه پیامبر و خدا(معنای

عالم معنا) است که در قرآن «...فردوه الی الله و رسوله ...» تعبیر می شود که نبی را هم به همراه خدا، یکی از ملاک های قضاوت در میان نزاع ها معرفی می کند.

تجربه نبوی تجربه ای متفاوت از راههای کسب معرفت انسانی است. معرفت الهی آن هنگام زبان می گشاید که معرفت انسانی خاموش باشد و حرفی برای گفتن نداشته باشد. در واقع معرفت الهی «ناگفته ها» را می گوید. آنچه که آدمی نه با حس و نه با عقلش بدست نمی آورد و اگر فیضی نیاید و قوای معرفتیش را دگرگون نکند و وی را بیشتر به خود فرانخواند از داشتن آن محروم می گردد. از اینرو سویه تجربه نبوی رو به حقیقت و معنا است و تمام مفاهیم آن حول محور معرفت کاذب و معرفت صادق شکل می گیرد، حول محور علم: «هل یستوی اللذین یعلمون و اللذین لا یعلمون» هدف دین و تجربه نبوی رسیدن آدمی به «سبکی» از زندگی است که در مسیر کمال قرارش دهد و بر خویشتن خود بیافزاید از اینرو گناه؛ معرفت کاذب و قرار دادن وجود در جهتی است که نمی تواند در این مسیر قرار گیرد و صواب؛ معرفت صادق و قرار دادن وجود در مسیری است که هم افق نگرش نبوی به جهان باشد که به صورت نگرش کلی و مبهم در متنی مقدس گنجانده شده تا ابهام آن، که کلید فهم قرآن است جز برای اهل این عالم که وجودشان را با آن همسو کرده اند، معنا نشود.

تجربه نبوی؛ یکسو شدن با مسیری است که در آن خدا معنا می شود، با نگاهی دقیق به جمله ای که ابراهیم(ع) پس از تجربه وجودی برتر از اراده خود به زبان می آورد؛ «وجهت وجهی للذی فطر السماوات و الارض ...» مشخص می شود که ابراهیم هنوز معنی ای کامل برای خدا نیافته و هنوز

به طور کامل آنرا تجربه نکرده است از اینرو مصداقی برای خدا تعیین نمی‌کند و فقط به یکی از ثمره های وجودیش که خالق بودن است اشاره می‌کند تا با آن وارد مسیری شود که بتواند معنای خدا را در آن سلوک کند. خدا و تمام مفاهیم دینی دیگر، به عنوان مثال گزاره: «خدا وجود دارد» نه گزاره ای تحلیلی ۱۰ است و نه گزاره ای تحقیق پذیر ۱۱ که با راه های بشری قابل فهم باشند. پس تنها و تنها برای تعیین معنای این نوع از گزاره ها باید آن مفاهیم را سلوک کرد که در اینصورت دین و تجربه نبوی در واقع سلوک مفاهیم معنوی برای فهمیدن معنای آنهاست؛ سلوکی باطنی است که وجود را در مسیری قرار می‌دهد که خدا در آن رخ بنماید.

به همین ترتیب نیز دینداری؛ «بازیابی تجربه نبوی است» از اینروست که ایمان به رسول خدا(ص) جزء رکان ایمان است. چه؛ انسان مسلمان به امری مؤمن - در این مرحله به معنای اعتماد است - می‌شود که فقط از طریق بازیابی تجربه محمد(ص) قابل فهم است. به عنوان نمونه مولانا در غزلی با مطلع «صبحدم گشتم چنان از باده انوار مست» از بازیابی تجربه معراج سخن می‌گوید که این تجربه تنها همسو شدن با معرفتی است که رسول خدا(ص) در معراج کسب می‌کند و غیر قابل دسترس است مگر با قرار گرفتن در سیری که وجود را همسوی وجود نبی کند. و این تابع نبی

۱۰ گزاره تحلیلی گزاره ای است که می‌توان با تحلیل موضوع آن به محمول رسید به عنوان نمونه: گزاره «تهران پایتخت ایران است» گزاره ای تحلیلی است چرا که از تحلیل کلمه تهران می‌توان به پایتخت ایران بودن آن پی برد.

۱۱ گزاره تحقیق پذیر گزاره ای است که می‌توان با رعایت ضوابط تحقیق تجربی به صدق و کذب آن پی برد به عنوان نمونه گزاره «آب در ۱۰۰ درجه سانتیگراد می‌جوشد» گزاره ای تحقیقی است چرا که می‌توان از طریق تجربه آنرا اثبات و یا رد کرد.

بودن است. ۱۲ از اینرو؛ ایمان، عقلانیت معارف غیر عقلانی است، نوعی اعتماد بر تجربه شخصی که ادعای اتصال به آن معارف را دارد. لذا مؤمنان بسته به انتظارشان از درک آن معارف به دو دسته: عوام و خواص قابل تقسیم‌اند. عوام آم دسته از مؤمنان‌اند که به راحتی و بدون هیچ مقدمه‌ای، خود را به همین اعتماد قانع می‌کنند، اما دسته دوم آنان هستند که اعتماد فقط آغاز راه آنهاست؛ آغازی برای اتصال و بازیابی تجربه نبوی.

ایمان؛ استدلال غیر کلامی و به عبارتی دیگر، تجربی است که مربوط به حوزه غیر کلامی هستی می‌باشد، حوزه‌ای که خارج از دسترس تصور و به تبع آن «اعتبار کلامی» آدمی است.

پای گذاردن به وادی ایمان، اتصال به دنیای «ناممکن‌ها» ست، دنیایی که در آن مفاهیم رنگ دیگری می‌گیرند و هستی دگرگونه می‌نماید. ادامه سیر در این دنیا، الگو برداری از زندگی (محتوی تجربه) نبی است. که تنها تفاوت آن با مسیر نبی تفاوت در کیفیت نتیجه‌ای است که حاصل می‌شود. چه؛ نبی را تجربه‌ای فراگیر و جهانشمول – که به صورت رساله آنها نمود می‌یابد – فرا چنگ می‌آید، که همان الگو و مدل دینداری است که هرکسی فراخور حال خود می‌تواند از آن مدلی بر گیرد. ولی سلوک خواص صرفاً و صرفاً رسیدن به مدل دینداری خود است که هیچ معیاری برای هیچ بشر دیگری نیست، بلکه تأییدی است بر آنچه «نبی» بر آن «شاهد» است. – از اینرو علما وارثان انبیاء هستند – و این همان راه تبلیغ غیر کلامی است که مورد سفارش خود نبی بوده است. شخصیت نبی از مهمترین مقومات دین

می‌باشد که در بعد معرفتی دین شناسی می‌توان از بعد سلبی آن برای حقانیت یک دین کمک گرفت. یعنی با کشف لکه‌ای شخصیتی از نبی به آسانی می‌توان از بر حق بودن دینش گذشت.

دوباره به ابتدای نوشته بر می‌گردم و با استفاده از نظریه پس‌خوراند چهره‌ای از بازیابی تجربه نبوی می‌گوییم؛ هر حالتی که بر درون انسان وارد می‌شود - همانگونه که ملا صدرا هم در حرکت جوهری خود بدان اشاره می‌کند - نمودی از خود بر جای می‌گذارد، به عنوان مثال حالت خوشحالی که به عنوان حالتی وجودی بر انسان عارض می‌شود از خود نمودی - که لبخند زدن می‌باشد - بر جای می‌نهد. مناسک دینی نیز اینگونه شکل می‌گیرند یعنی حالتی معنوی که بر قلب پیامبران (علیهم و علی نبینا صلوات و سلام) می‌نشیند در ظاهر آنها نمودی می‌گذارد که مثلاً به صورت نماز متجلی می‌شود از اینروست که سبک نماز خواندن در ادیان، متفاوت است چه؛ وجود پیامبران از هم متفاوت است و در هر کدام نمودی بر جا گذاشته است و هر کدام سبکی برای بیان آن برگزیده‌اند.

با کمی عطف توجه به زندگی مولانا بهتر می‌توان این قضیه را فهمید، نقل است که مولانا هنگام ورود به بازار طلا فروشان با شنیدن صدای زرکوبان به رقص و سماع می‌آید و این رقص و سماع را «نماز دیگر» می‌خواند در واقع مولانا با تجربه حالتی معنوی همسنخ - نه همسطح - با آنچه که پیامبر دریافت کرده بود برای صورت بخشی به آن سماع را بر می‌گزیند و آنرا نمازی دیگر می‌خواند. چه؛ همان حالت را در وجودش افروخته است که جز با همسویی با افق نبویی که در پیامبر نماز خواندن را به وجود می‌آورد، معنا نمی‌شود.

طبق نظریه پسخوراند چهره ای، دیندار می تواند حالت بالقوه ای که در تمام انسان ها - به شرطی که خوب بودن هنوز در وجودش مانده باشد- وجود دارد را با در آوردن ادای نمودی آن - که از طریق انتقال کلامی تجربه نبوی به وی رسیده است- به حالت بالفعل درآورد و مولانا وار از سجده به دیدار بردن سخن بگوید یعنی آدمی را تا تجلی معنای خدا نزدیک کند.

اما نباید از یاد برد که پسخوراند چهره ای فقط در حالتی صادق است که اصل آن حالت در وجود باشد و الا هرگز آنرا تولید نمی کند از اینرو گفته شده که بعضی از نمازها بر سر صاحبشان کوفته می شوند و به هیچ دردی نمی خورند:

ما در نماز سجده به دیدار می بریم
 بیچاره آنکه سجده به دیوار می برد

پس دیندار بودن مسبوق به انسان بودن است از اینرو: «خیارکم فی الجاهلیة خیارکم فی الاسلام» است و خیر بودن، مفهومی پیشا دینداری ۱۳ است که آدمی را در دیندار بودن بالی دیگر است. شاید تمام دین بازخورد تجربه ای از تبسم خداست، چه؛ من به خدایی ایمان دارم که می رقصد.

«به احترام خداوند»

(چرکنویسی بر پلورالیسم ایمانی)

پا به پای تطور موجودات - چه داروینی و چه فیکسیک - رابطه خدا و آدمی هم دگرگون شد. با هر خلقتی - چه خلق الساعه و چه تدریجی - رابطه‌ای از اعلی‌ترین سنخ وجودی مخلوق ایجاد گردید تا خداوند با ناب‌ترین بعد وجودیش به مصاحبه بنشیند، به آدمی که رسید زبان خلق شد و کلام متولد و این مفهوم بود که «وحی» را به ارمغان آورد؛ ارتباطی از سنخ زبان که آدمی را با اعلی‌ترین امکاناتش به عرش برساند. پس وحی را باید در این مقیاس و با این مقیاس - یعنی زبان - سنجید.

اگر ساختار این سطور کمی تغییر کند و به جای «ک» به عنوان مثال «**ک**» نوشته شود و همانگونه نیز با ساخت آوایی متفاوتی ادا گردد، دیگر ارتباطی زبانی و به تبع آن ارتباطی معنایی میان من و مخاطبم حاصل نمی‌شود در نتیجه من و مخاطب من به دو ساحت متفاوت زبانی و معنایی وارد می‌شویم و زبان همدیگر را نمی‌فهمیم.

پس اولین کار برای فهم «دیگری» و ایجاد ارتباطی معنایی «اشتراک زبانی» است، یعنی استفاده از مفاهیمی که هم برای من و هم برای مخاطبم تداعی یکسانی ایجاد می‌کند، در غیر اینصورت تمام بحث حول محور «اصلاح مفهومی» می‌چرخد، یعنی جز «ایضاح مفهومی» بحث با معنای دیگری میان ما در نمی‌گیرد، حتی اگر هر دو میوه‌های واحدی هم بخواهیم باز دعوی «عنب» و «انگور» می‌کنیم.

در این جایگاه است که می‌توان از ترجمه زبان دینی (عصری کردن وحی) سخن راند. مخاطب وحی، موجودی سیال است که در امکانه و ازمنه مختلف و گاه متضاد به سر می‌برد که همواره به تأویلی و حیانی نیازمند است تا مخاطب خدایش قرار گیرد و این اعلی هدف دین است. به زبانی دیگر می‌توان گفت که مؤمن شدن برابر است با مخاطب خدا قرار گرفتن و این مهم میسر نیست جز با طلب و سلوک حقیقت. از اینرو هر طالب حقیقتی که زندگی‌اش را از خود محوری به «حقیقت محوری» تغییر دهد «مؤمن» است. یعنی لیاقت ورود به دنیای حقایق (بهشت) و بهره‌مندی از آن (اهل نجات بودن) را دارد. و این شاید معنایی دیگر است برای: «وجهت وجهی للذی فطر السماوات و الارض». که وجود مطلق از آن حقیقت می‌شود.

اما سخن دین، سخن دیگر است. دین انسان را بسان انسان می‌نگرد، نه فقط اندیشه، بلکه روان و شخصیت و محیط و دیگر ابعاد او را هم در نظر می‌گیرد و به احترام طلب حقیقت آدمی قانون صادر می‌کند تا بتواند در «نظمی وجودی» رو به مقصد هستی رهسپارش کند. پس دین راه نیل به حقیقت است. حقیقت فریه تر از آن است که در دسترس و در حوزه فکری آدمی گنجد، پس نمی‌تواند «انفسی» و «من‌عندی» باشد بلکه چیزی فراواقع، متعالی و قدسی است. اما هرگز بدان معنا نیست که هر دینداری به حقیقت می‌رسد و هیچ غیر دینداری به حقیقت نمی‌رسد بلکه گاه مانند آن زن فاحشه‌ای که بخاطر آب دادن به سگی به بهشت می‌رود می‌توان از کسانی سخن گفت که طی طریق نکرده اما میوه را یافته‌اند. یعنی حقیقت؛ که با «دیگری» زاده می‌شود و در «دیگری» تجلی می‌کند، گاه در جایی

رخ می‌نماید که انتظارش نمی‌رود؛ در کشتن بجهای، سوراخ کردن کشتی‌ای و آباد کردن ویرانه‌ای. شاید به همین خاطر است که شمس از «کافران درون مؤمن» سخن می‌گوید. نه بدین معنا که درون آنها را می‌دیده است بل بدین معنا که میوه ایمان در آنها می‌چیده است. ایمانی که میوه کفر از آن بیارد ایمان نیست و کفری هم که ثمره ایمان بدهد کفر نیست. به فرموده کتاب مقدس: «تعرف الأشجار بأثمارها» این میوه‌ها هستند که از ماهیت درختانشان می‌گویند. پس این چه ایمانی است که از آن کفر می‌بارد و آن چه کفریست که در خود ایمان می‌زاید؟ پس خداوند خضر را می‌فرستد که قالب‌های ذهنیمان را بشکند و ابراهیم را تا از تعصب بگرداندمان و در پی حقیقت ستاره را هم خدایی کنیم و آسان از خدایش بیاندازیم، که گفتمان دینی، گفتمان «حقیقت محور» است، حال بگذار مصداق آن پیش من «الله» باشد، من می‌نویسم «الله» تو بخوان «حقیقت» اینجاست که معنا می‌زاید، اینجایی که واژه‌ها و تداعیمان مشترک می‌شود از اینروست که در آیه فوق الذکر ابراهیم مصداق نمی‌گیرد و کلمه «لذی» را به کار می‌برد و وجودش را رو به کسی می‌کند که وجود از آن اوست.

پس ثمره ایمان نه تعصب که سیالیت است از آفتاب - خدایی به خدایی آفتابی (اظهر من اشمس) رسیدن است. من از پلورالیسم دینی سخن نمی‌گویم سخن من رو به پلورالیسم ایمانی است.

در مسیحیت سه رویکرد متفاوت به دین وجود دارد؛
 انحصارگرایی: افکار کاتولیک و مسیونرهای پروتستان که اذعان می‌داشتند خارج از کلیسا راه نجاتی وجود ندارد.

شمول گرایی: با پیشنهاد «مسیحی ناشناس» کارل راهنر اینگونه ابراز شد که: «مسیح بخاطر گناه همه انسان‌ها به صلیب کشیده شد، پس هرکسی حتی اگر خود هم نخواهد، به اندازه نزدیک بودن راهش به مسیح اهل نجات است».

پلورالیسم: که بانی آن جان هیک است.

جان هیک معتقد است که پلورالیسم دینی به معنای حق بودن ادیان و محق بودن دینداران است. و بعد برای توجیه ادعاهای مطلق ادیان مسئله «قومیت دینی» را با این توضیح پیش می‌کشد:

«یکی از متألّهین بزرگ مسیحی می‌گوید: مسئله یک مسیحی پروتستان به این امر بر می‌گردد که این فرد بخاطر تعلقش به یک منطقه خاص، شاخه‌ای از مسیحیت را انتخاب می‌کند و تا آخر بر همان می‌ماند. بنابراین، پروتستان، ارتدوکس و ... بودن یک مسیحی به تعلقش به منطقه‌ای که در آن می‌زید بستگی دارد، پس مهم نیست که به چه شاخه‌ای تعلق دارد» جان هیک با استفاده از این توضیح و تعمیم آن به مسئله «قومیت دینی» می‌رسد و این گونه نظر خود را مطرح می‌سازد:

«یک نفر مسلمان، مسیحی، سیک و ... به سبب قومیتی که دارند و به سبب گسترش دین خاصی در منطقه آنان است که این دین خاص را قبول کرده‌اند» و در کل معنای دین و ایمان آوردن را در این تغییر زندگی از خود محوری به خدا محوری می‌داند. بنابراین حظ و بهره هر کدام برابر است و همه به اندازه هم محق می‌باشند.

جان هیک، معرفت باطنی را از نظریه «دیدن» ویتگنشتاین بیرون می‌کشد و از دیدی مادون وحیانی (عقلانی) به ادیان می‌نگرد و تکثر را این گونه شرح می‌دهد:

«برای هر کدام از پیامبران و ابنای بشر نوعی «دیدن» وجود دارد. و چون هر کدام از منظری به خدا نگریسته‌اند در نتیجه هر کدام به طریقی خدا را تجربه کرده‌اند» و در واقع چونکه صد آمد نود هم پیش ماست مولانا را انکار می‌نماید و به این بیت او استناد می‌کند:

از نظرگاه است ای مغز وجود
 اختلاف مؤمن و گبر و جهود

وی معتقد است که حقیقت امری نامتناهی است و انسان از طریق شرایط تاریخی آنها که عینک‌هایی هستند به آن می‌نگرند به همین دلیل از دل فرهنگ‌های متنوع انسانی، ۱۱ راه برای کسب حقیقت به وجود می‌آید. پلورالیسم دینی از دو دیدگاه فلسفی و تاریخی مطرح گشته است که نمایندگان آن به ترتیب؛ جان هیک و ویلفرد کنت ول اسمیت هستند. اسمیت با استفاده از بررسی تاریخی ادیان به این نتیجه می‌رسد که آنچه در دین مهم است مسئله ایمان می‌باشد و آنرا از اعتقادات جدا می‌سازد و بحث از تجلی خدا در تاریخ را مطرح می‌کند و به این نتیجه می‌رسد که ادیان فقط حق از جنس (حق برای ...) (حق نسبی) دارند پس تمام اعتقادات ما فقط برای ما حق‌اند در نتیجه تمام ادیان برابrand، چرا که همه از ایمان سخن می‌گویند.

جان هیک نیز با استفاده از «نومن/فنومن» (چیز برای خود / چیز برای ما) کانت، به این اصل ایمان می‌آورد که دین عبارت است از نشان دادن خدا (نومن) به بشر - از طریق وحی - و فهم بشر (فنومن) از اوست. در نتیجه همه ادیان جواب‌هایی هستند به آشکار شدن الهی (تجلی خدا در تاریخ اسمیت).

اما در پلورالیسم ایمانی سخن از راه نیست، سخن از شخص است شخص و وسع ایمانیش، ایمان به حق با مظاهرش، یعنی ایمان به زندگی کردن با «امکانات معرفتی کسب حقیقتی که برای من حاصل می‌شود» و این پروسه‌ای است که پایان ندارد: پس تو را هر لحظه مرگ و رجعتی است و هر لحظه از کفر به ایمان و از ایمان به کفر منتقل می‌شویم تا «الایمان ساعه و ساعه» معنی شود.

محمی الدین ابن عربی بسیار عالی این مفهوم را فهمیده بود که می‌گفت: «اکنون دین من این عشق است و هر جا کاروان عشق برود دین و ایمان من نیز به دنبالش روان است». عشق والاترین ثمره ایمان است. و پوستین‌های کاذب را از آدمی می‌گیرد تا آن خودش را بنماید، تا معنی دیگر باشد بر «ولا تکنوا کالذین نسوا الله فأنسهم انفسهم». پس هیچ کافری عاشق نیست و هیچ عاشقی هم ...

وحی و کلام دینی نیازمند ترجمه است، نیازمند «این عصری کردن»، یادمان نرود، مردم این عصر به «شیطان زیر ناخن» می‌گویند: «میکروب».

رنگ عقل

(یادداشتی بر نسبت دیوانگی و حضور)

می‌گویند ۱۴ دم خانه مولانا گربه‌ای بوده است که همیشه از دست وی غذایی می‌گرفته اما وقتی که مولانا پوستین خاکی‌اش را می‌درد دیگر از دست هیچ کسی غذا نمی‌خورد تا پس از یک هفته که جان می‌بازد.

نکته جالبی که در این قصه تاریخی هست - فارغ از صدق و کذب اصل موضوع - وجود پیوندی عاطفی است که گربه با «پیر قونیه» برقرار کرده است، که در او اراده آفریده است، اراده‌ای معطوف به برگزیدن مرگ تا حذف تداعی معشوق.

مگر دیگران غیر از غذایی که مولانا بذل می‌کرد به گربه تعارف کرده بودند که نمی‌خورد یا سر در چیزی غیر از غذاست؟ چه نوع ارتباطی مولانا را بر گربه «معشوق» کرده بود؟ مولانا چه داشت که غیر او را از آن نصیبی نبود؟

در دیده من اندر آوز چشم من بنگر مرا

زیرا برون از دیده‌ها منزلگهی بگزیده‌ام

بر دیده مولانا نشستن کار «نی» است؛ از سلطه ذهنی رهیدن (دیوانگی) و خویش را از اوصاف خویش خالی کردن :

خویش را صافی کن از اوصاف خویش
 تا ببینی ذات پاک و صاف خویش

آزمودم عقل دوراندیش را
 بعد از این دیوانه سازم خویش را

دیوانگی همان رهیدن از سلطه‌ای است که ذهن بر هستی دارد. همان چیزی که «رورتی» آنرا عقلُ خدایی می‌نامد؛ عقل را تسری دادن به امور فارغ از حوزه‌اش. پس خود را از این سلطه رهانیدن و فارغ از رنگ عقل شدن، رسیدن به وادی بی رنگی است؛

چونکه رنگ را از میان برداشتی
 موسی و فرعون دارند آشتی

پلورالیسم محصول ابتدایی ترین تجربه‌های عارفانه است ۱۵ چه ؛ عارف -
 اعم از مسلمان و غیر مسلمان - با مکشی در مقابل هستی معرفت

۱۵ از اینرو می‌توان ردپای آنرا به وفور در ادبیات عرفانی مشاهده کرد برای مثال جمله مشهور بایزید: «عدد طرق الی الله بعدد انفاس الخلائق» و یا تجربیات دیگری که در آثار شیخ اکبر و ملای روم به وفور و وضوح یافت می‌شوند.

شناختی ۱۶ به پیوند کامل (حضور) در هستی می‌رسد، که سراسر وحدت است و جریان.

پس رنگ می‌میرد و آدمی با هفتاد و دو ملت یکی می‌شود. اختلاف؛ محصول بعد معرفتی وجود است. آن زمان که رنگ می‌زاید، سیاه و سفید با هم جمع نمی‌شوند و «کل حزب بما لدیهم فرحین» می‌شود که هر که با گفته خود دلشاد است و از این سراسر وحدت خبری نیست. مولانا در هستی حضور می‌یابد، اما نه حضوری ساکت، حضوری پر غوغا:

عجب آن نیست که سرگشته شود طالب دوست
 عجب این است که من واصل و سرگردانم

حضوری پر از عشق، آنقدر که گریه را هم عاشق می‌کند. این عظمت را آن حضور می‌طلبد، درد گریه در بی عشقی است که سراسر وجودش را می‌گیرد تا بر غریزه فائق آید و آسان وجودش را وا نهد.

دیوانگی همین ارتباط بلاواسطه با وجود است که شرحش پیش مولانا بر همه عیان است و این ارتباطی هم مقدم و هم همراه با ارتباط کلامی است؛ مقدم است تا نشانه‌های هستی رخ بنمایند و همراه است تا با کلام (سیستم اظهار و کشف این نشانه‌ها) به تجربه بدل شود.

کلام همواره بعد گفتنی وجود است؛ محصول آنچه گفته نمی‌شود. از اینرو «سامانه اظهار وجود» با کلام صورت می‌گیرد، لذا پیامبران زبان خدایند و کلامشان «نمودی» از اتصال با خداست از اینرو «انه لقول رسول کریم»:

۱۶ همان چیزی که در مکاتب ذن و بودیسم و تائوئیسم از آن به «بیداری» تعبیر می‌شود.

چونکه در قرآن حق بگریختی
با روان انبیاء آمیختی

اما خدا، وجود مطلق (حقیقت مطلق)، عظمت تر از آن است که در صید
اکتشاف و تجربه افتد و همیشه فاصله‌ای می‌ماند. ما همواره با نمودی از
خدا روبرو می‌شویم ۱۷ به عبارتی دیگر هر خدایی، مفهومی از خداست که
بعدی از نگاه ما را در خود دارد؛ «انی فی ظنی عبدی بی ...»:

عقل و عشق و معرفت شد نردبان بام حق
لیک حق را در حقیقت نردبانی دیگر است

پس هرکس خدایی دارد که با دیگری متفاوت است و همین تفاوت است
که مرتبه‌های بهشت را می‌سازند، به دیگر سخن هرکس مخاطب بعدی از
خدا می‌شود و با آن زاویه به خدا و خود و هستی می‌نگرد:

هر که مردن پیش جانس «تهلکه» است
نهی «لا تلقوا» بگیرد او بدست
وانکه مردن پیش او شد فتح باب
«سارعوا» آید مر او را در خطاب

ارتباط با «بود» خدا غیر ممکن است. خدا بزرگتر از آن است که در عقل و شهود گنجد. پس می ماند :

«حیرت و حیرت و ما عرفناک حق معرفتک»

امید زئوس رنج کشیدن انسان ها بود (جستاری در تجمیع رنج و امید)

سیدارتا با نگاهی که در رنج دارد سرچشمه آبی می گردد که حیات بخش عده کثیری از هموعانش است و از عشق گرفته تا حتی مادی ترین مسائل همواره این جمله را به ما گوشزد می کنند که:

«رنج سرچشمه شعور است»

همانگونه که نیچه از دل اساطیر یونانی نقل می کند؛ برای رنج کشیدن آفریده شده ایم و زئوس آرزوی رنج کشیدن برای ما داشت، اما نکته اینجاست که اگر رنج کشیدن محصول کششی ذاتی است، که ما را در مواجهه با رضایت زئوس یا هر خدای دیگری قرار می دهد، پس اینهمه فرار از رنج چیست؟ حتی خود بودا هم تمام رنجش بخاطر پایان دادن رنج خود و دیگران بود پس آیا این تناقض نیست؟ از سویی رنج را امری فطری و سرشتی برای نیل به حقیقت بدانیم و از سوی دیگر دنبال راه فراری از آن باشیم؟ مگر می توان آتش را با آتش خاموش کرد؟ آب را با آب خشک کرد؟

رنج یکی از آن پدیده‌هایی است که انسان را در هستی دیگری درگیر می کند و همین گرفتاری در هستی «دیگری» است که از عشق و به تبعش درک آن وجود و تعمیم این دو همراه بسط وجودی است که نهایتاً افتادن در چنگال حقیقت را میسر می‌سازد. اما کدامین رنج؟ کدامین درد؟

من درد تو را زدست آسان ندهم
 دل بر نکنم ز دوست تا جان ندهم

از دوست به یادگار دردی دارم
 کاین درد به صد هزار درمان ندهم

یار همیشگی و همراه همیشگی رنج، امید است، امیدی که پایه زندگی و بهداشت روانی انسان است. در واقع رابطه ای که بین این دو روی سکه‌ای که قیمت زندگی است، رابطه‌ای دو سویه است؛ امید است که رنج را روح و زندگی می بخشد و این رنج است که امید را معنی می‌کند، امیدی که پشتوانه آن رنج نباشد، ذهنیت تنبلی است که خود در زندگی بی معنایش غرق شده است و جرأت روبرو شدن با واقعیت را ندارد پس به ادنی‌ترین راه حل مشکلش که همان امید است دل می بندد، خست وجودی است که تحمل آدم شدن ندارد.

همراه پیشرفت مادی و تمدن، زندگی انسانی هرچه بیشتر رو به رفاه روانه می شود و هرچه بیشتر و بیشتر از خود و «دیگری» دور می شود و هرچه بیشتر از عدم بهداشت روانی و از بحران هویت رنج می برد تا بدانجا که الهگان از آسمان به زمین می آیند و کارشان این بار نه باراندن باران و نه روزی دادن و نه عشق ورزی ... بلکه فوتبال کردن و خواندن است؛ الهه مدرن نه اروس است و نه زئوس، الهگان مدرن، مدونا و مایکل جکسون هستند و این همان انحراف از رنج و افتادن در دام «رنج» است.

آدمی؛ محکوم به رنج کشیدن است، حال اگر پذیرفت؛ با رویکردی وجودی در رنجی سهیم می‌شود که به هستی «دیگری» پیوند می‌دهد و از آن رنج دوم می‌رهد در غیر اینصورت در دام رنجی می‌افتد که از هستی «دیگری» می‌رهاندش و همین رمز باریک است که این تقابل رنج‌ها را از تناقض می‌رهاند.

از آن سو رنجی که «دیگری» را به من می‌آموزد و از همان بدو تولد به صورت نمادین رخ می‌نماید؛ از همان دم که زاده می‌شویم، با گریه نوید رنجی می‌دهیم که بخاطر آن خود را در آغوش «دیگری» می‌بینیم و در هستی‌اش شریک می‌شویم و از سوی دیگر رنجی است که از فراموشی خود و «دیگری» نشأت می‌گیرد و همین نیز سرچشمه تمامی رنج‌هایی است که دغدغه از بین بردن آنها وجود انسان‌ها را آشفته می‌کند.

امید؛ میل به جاودانگی یک میل است. که محرک آدمی از سکون و یأس است. دغدغه‌ای است که گاه بهانه زندگی است و گاه بهانه چیزی فراتر از آن، شاید بهانه مرگ.

امید؛ هدفی است که بقیه زندگی آدمی را حول محور خود جمع می‌کند تا معنایی متعالی به زندگی بخشد که رنج‌های آدمی را تسکین دهد و بدون احساس خستگی بر رنجی که پایان همه رنج‌هاست بیافزاید.

عشق جاویدان

نیاز، منشاء و سبب بسط وجودی انسان و به تبع آن بسط دنیا و ارتباطات وی می گردد، هرچه انسان بیشتر رشد می کند نیازهایش فراختر می شود، از خانواده می گذرد و به دوستان، مدرسه، زن، روابط کار و ... تعمیم می یابد و همراه این رفع نیاز است که در هستی «دیگری» شریک می شود. عظمت عشق در آن است که ما را در هستی مفهومی شریک می کند که بازخوردش به خود ماست و نهایتاً «خودشکوفایی» - که اعلی ترین نیازهاست - را در ما نمایان می سازد.

نیاز را دانایی می آفریند و دانایی را نیاز؛ تعاملی که کل هستی را معنا می کند و عشق پل این دو بعد آنتولوژیک و اپیستمولوژیک آدمی است. یکی از وجوه معرفت شناسانه عشق تصور معشوق به مثابه موجودی «فرا-من» و دست نیافتنی ۱۸ است. به عبارتی دیگر همواره تنیدگی می سازیم که منزله است، حتی از ذهن خود ما. که این دور از دسترس دیدن آن مانعی می شود که در مکانیسم روانی ما ناهشیار را به صورت هشیار بازسازی می کند ۱۹ و کمکی می شود برای رستن از «دیگری خود» و نیل به «خود خود».

۱۸ و این راز به هم نرسیدن عشاقی مانند لیلی و مجنون و ... می باشد چرا که همواره معشوق دست نیافتنی تصور شده است.

۱۹ این توضیح با تکیه بر نظر شناختی پیازه است که طبق آن مانع، سبب بازسازی مجدد ناهشیار توسط هشیار می شود.

ارتباط با وجود و ذات آدمی، ارتباطی ذو مراتب است که با «رنگ بازی» شروع شده و در طی مسیر خود به ارتباطی با وجود سوق می‌یابد؛ ارتباطی از سنخ اتصال.

هر انسان با رنگ طرف مقابل خود وارد حوزه وجودی شخص می‌شود، رنگ انسان، گاهی کلام، گاهی جمال و به طور کلی آن چیزی است که در پدیدار شدن آدمی نقش مهمی ایفا می‌کند و مدخلی است هم برای ابراز و عرضه وجود و هم برای اتصال بدن.

ارتباطی که انسان با جنس مکمل خود برقرار می‌کند نیز از این سنخ رابطه است؛ یعنی با توجه و تمرکز آدمی بر رنگ، پا به حوزه وجودی می‌نهد که از آن به «دیگری» تعبیر می‌شود که پله پله از رنگ گذشته و خود وجود تجلی می‌کند، از رنگ نه گریزی هست و نه گزیری، با رنگ زاده می‌شویم در رنگ زندگی می‌کنیم و از رنگ می‌میریم، رنگ‌های انسان‌ها بخش اعظم پرسونالیتته (شخصیت) آنها را می‌سازند اما خود نیز وسیله‌اند، رنگی که هدف شود زندگی را متلاشی می‌سازد:

عشق‌هایی کز پی رنگی بود

عشق نبود عاقبت ننگی بود

در اولین لحظه به نگاهی دلبسته می‌شویم و بدان قانع، پس از مدتی رنگ نگاه، رنگ می‌بازد و به کلام محتاج می‌شویم؛ معتاد تُنی از صدا می‌شویم که خماری نبودنش همواره با ما می‌ماند و نشگی بونش. کلام هم رنگ می‌بازد و وجود، دیگر جز با وجود سازش نمی‌کند، پس در کنار هم بودن را

تجربه می‌کنیم و این همه رنگارنگی جز برای ابراز و عرضه «عشق» نیست؛ آن چیزی که جز در «من» نیست، آنچه که هر کس نسخه خودش را دارد و آدمی را غواص این بیکران-وجود هستی می‌کند.

آن چیزی که نگاهی را در نگاهی گره می‌زند همین قصد کشف وجود است، وجودی را خالص از هر رنگ دیدن؛ این همان مقصد متعالی است، مقصدی که خود نیز وسیله است.

رنگ‌ها مانند ضامن‌هایی وجودی عمل می‌کنند که قدم به قدم پرواز عشق را به انسان‌ها می‌آموزند، با خاصیت مخدر گونه خود، وجودی را سالک وجودی دیگر می‌کنند تا آدمی بیاموزد؛ تقدم «دیگری» بر خود را. اما این وسیله نیز مانند هر وسیله دیگری ریسک هدف شدن را در خود پرورش می‌دهد یعنی این رنگ‌ها مانند قله‌ای هستند که اگر پس از فتح، هنوز هم توجه آدمی به آنها باشد به جای آموختن پرواز به سقوط در رنگ‌ها و معتاد شدن به وجودی گرفتار می‌شویم که خود ساخته‌ایم، هیچگاه هیچ ارتباط یکطرفه‌ای در هستی به وجود نمی‌آید، هر ارتباطی محصول نگاه فاعل بر موضوع است پس علاوه بر موضوع، کارکرد و ماهیت خود فاعل هم نقشی و چه بسا نقش اساسی را بر عهده دارد.

در واقع ما با بعد فراقن ذهن خودمان ارتباط برقرار می‌کنیم و از تمام عقده‌های خود شاهزاده‌ای می‌سازیم که نامش را معشوق می‌نهیم، پس اگر گرفتار رنگ و رنگ‌رنگ (ذهنیت فاعل) بمانیم دیگر نمی‌توانیم از عشقی با آن عظمت و آن قدرت نجات حرف بزنیم؛ ما خوب یادگرفته‌ایم که در تنهایی‌های خود از رویاهایمان خدا بسازیم.

پس مقصد توجه به رنگ در انسان‌ها رسیدن به وجود بود اما خود رسیدن و پیوستن به وجود به چه دلیل است؟

همین مفهوم بزرگ است که عشق را به خدا متصل می‌کند و همواره بعدی الهی نیز برای آن در نظر گرفته می‌شود در نگاهی کلی‌تر، انسان‌ها نیز رنگ خدایند؛ یعنی خدا از طریق همین رنگ‌های خود است که با آدمی ارتباط برقرار می‌کند پس آنکه به عشق می‌رسد در واقع از رنگ خدا(انسان) نیز گذشته است. ابراهیم وار بدون تعلیل و تعجیل کارد را می‌کشد و مولوی آسا فریاد بر می‌آورد: شمس خود بهانه‌ای بیش نبود.

اضطراب ابراهیم ثمره همین عشق است، عشقی که حرکت ایمان می‌آفریند، حرکت ایمان همان ترک و قربانی کردن رنگ خدا(اسماعیل) برای بازیافتن دگرگونه آن است، قربانی کردن اسماعیل (ع) نه فقط امتحان عشق که ثمره آن نیز هست، مرز بین عشق و هوس نیز همین است، همین خواهش. آن هنگام که ابراهیم کمر به قربانی کردن خواهش‌ها می‌بندد، تمام خواستنی‌ها دوباره بر می‌گردند و این حرکت ایمان است؛ همواره عاشق بودن و ماندن.

پیام انبیا به انسان‌ها نیز همین بود؛ پرورش وجودی عاشق برای قربانی کردن رنگ‌ها و گریز از رنگ‌ها، برای درک و تجلی خدا به عنوان عشق مطلق، پس تنها عشق است که می‌ماند از اینرو توصیف ماندگار بهشت نیز جز زیبایی شناسی مطلق نیست. هرچه وجودی عاشق تر باشد امیدش به جاودانگی بیشتر است.

بازی قدرت (سخنی در امتناع اخلاقی)

اخلاق؛ بدانگونه که تابحال با آن مواجه بوده‌ایم، از اساس منتفی است و خوب و بد بودن جز انقطاعی موقعیتی و تداخل آن با ظرفیت‌های ذهنی که یا به صورت خوشایند (نومن خوب) یا ناخوشایند (نومن بد) جلوه گر می‌شوند، معنای دیگری ندارند.

معنای یک مفهوم، در نسبتی است که آن مفهوم با وجود و در نهایت ذهنیت آدمی برقرار می‌کند. که این نسبت با توجه به محتوای شناختی (ساخت ذهنی) فرد – که محصول تجربیات اندوخته شده در اجتماع است – برای وی ترجمه می‌شود.

اخلاق با توجه به رویکرد مفاهیم آن – مانند عدالت و ... – مفهومی اجتماعی است که رویکردی انطباقی دارد، یعنی برای تطابق چارچوب وجودی فرد و اجتماع بنیاد نهاده شده است. همین رویکرد انطباقی اخلاق است که آنرا با مفهومی به نام «احساس گناه» پیوند می‌دهد. احساس گناه ابزاری است که عقلا (قدرتمندان) اجتماع برای نهادینه کردن اصولی ترین ارزش‌های اجتماعی به کار گرفتند، بدین طریق که احکام اولیه اجتماعی ۲۰ را با مفهومی به نام فضیلت (خیر اخلاقی) گره زدند و از آن مفهومی مقدس ساختند که پیشینه تقدس آن در ناخودآگاه جمعی مانع از هرگونه دودلی و تردید در چالش آن مفهوم شده است.

۲۰ احکامی که بدون آنها بقای اجتماعی سالم – با توجه به معیارهای همان اجتماع – ممتنع است.

انسان منفرد - مفهومی که مشکل بتوان از مصداقش سخن گفت - برای زندگی خود به اخلاقی که اکنون بدان دچاریم هیچ نیازی نداشت این اجتماع و اجتماعی کردن انسان است که اخلاق را برای انسان به ارمغان می‌آورد که هیچ منشاء مقدسی ۲۱ هم ندارد.

همین انطباق اجتماعی است که در گیر و دار با امیال و خواسته‌های فردی - که امکان بروز آنها در جامعه وجود ندارد - اضطراب اخلاقی می‌آفریند که نمایانگر نهادینه بودن اخلاق در فرد مضطرب است.

با خردک نگاهی به زندگی اخلاقی و اخلاق فرهنگی خود و مقایسه آن با سایر فرهنگ‌ها و زندگی‌های اخلاقی به سادگی می‌توان پی برد که اضطراب اخلاقی، بسته به همان نسبتی است که از طریق فرهنگ ما با ما برقرار کرده است و صرفاً انطباقی است با اجتماع نه چیز دیگر.

در بسیاری از موارد رعایت اخلاق بیشتر از آنکه پاداشی به همراه داشته باشد، نقصان است. یعنی با رعایت کردن اخلاق همواره بخشی از نیازهای خود را واپس می‌زنیم و از ارضای آنها امتناع می‌کنیم، از اینرو اخلاق به بعدی معنوی گره می‌خورد که بخاطر پاداشی معنوی بتوان بدان وفادار ماند و قدرتش را در درون بر قدرت امیال چرباند. در صورتی که ما به ازای پاداش معنوی همان سلامت اجتماعی است و بس.

آنچه که اخلاق را با دین پیوند داده است، دغدغه انبیاء الهی برای اجرای عدالت اجتماعی - که اکنون دغدغه تخصصی و آکادمیک اندیشمندان علوم اجتماعی می‌باشد - است که با زبان مقدس خود به پشتوانه قدسی

۲۱ دین؛ ضمانت مقدس است نه منشاء مقدس، حتی اگر به لحاظ زمانی و تاریخی به منشائیت آن معترف باشیم.

این مفهوم بدل شده‌اند در حالی که اصل؛ حفظ و اجرای عدالت یا به زبان تخصصی تر سلامت اجتماعی بوده است. که به علت پاییند بودن این مفهوم (سلامت اجتماعی) به زمان و مکان خاص، نمی‌تواند از پشتوانه‌ای قدسی و به تبع آن ثابت برخوردار شود. لذا باید هر عصر با اندیشمندانی که نیاز زمانه خود را می‌فهمند، تعریف خاص آن عصر را ارائه دهد.

آنچه در زندگی انسان مهم است سبک و شیوه پرورش و محیطی است که در آن بالیده است چون ما - در حالت فهم متعارفمان - مفاهیم را آنگونه می‌فهمیم که آموخته‌ایم و قسمت اعظم ساخت شناختی ما را همین آموخته‌هایی تشکیل می‌دهند که در ذهن ما جا گرفته‌اند بدون آنکه خود بخواهیم. مذاقه آنچه می‌دانیم مهمتر از یادگیری چیزی است که هنوز نمی‌دانیم چرا که اندوخته‌هایمان ظرف معرفتی ما را تشکیل داده‌اند و هر چیز دیگری هم که بدست می‌آوریم در جهت و خدمت همین ظرف قرار می‌گیرد. ابتدا ظرف را بروییم و بعد هر چه می‌خواهیم در آن بریزیم این کار اخلاقی تر از هر عمل اخلاقی است.

"هیچ مکن! آنگاه هیچ کار ناتمامی باقی

نخواهد ماند"

لائو تسه

بوسه بر دست گلی در گلدان

یعنی آغاز حیات

واژه تا یک قدمی می آید.

شاخه‌ای افزون است

بر «تراکتاتوس» ش

ما پی گم کردنی می گردیم

که در آن گم شده ایم.

بند ۱ : بی معنا

بند ۲ : ناخوانا

بند ۳ : انقدر دور چرا؟

هستی یک ماده دیدن دارد

دیدن؛ ایمان به خزانی است که باغش سبز است.

تبصره یعنی نقص

ما به هم محتاجیم

تقدیم به: بماند!





در کانال تلگرام کارنیل هر روز انگیزه خود را شارژ کنید 😊

<https://telegram.me/karnil>

