

کاپوس

علیرضا قائمی نیا

تجربه دینی

اشاره:

بحث اصلاح دین یکی از مباحث جدی در چند قرن اخیر میان روشنفکران و نواندیشان دینی است. آرا و نظریات بسیار متفاوتی در این باره مطرح شده است، یکی از این نظریات که اکنون میان نواندیشان رواج یافته است بر بازگشت به تجارب دینی تاکید دارد. نگارنده در این مقاله نخست به معانی متفاوت اصلاح دین — خصوصاً اسلام — پرداخته و میان سه معنای آن: اسلام مکتوب، گفتاری و رفتاری و اعتقادی و عملی فرق گذاشته است. سپس سخن نواندیشان و خاستگاه تاریخی و عوامل پیدایش آن را بررسی کرده است و در نهایت با نگاهی دیرینه‌شناختی به

مقدمه

نقد این نظریه پرداخته است.

اصلاح دین آرزوی همه اندیشمندان راستین دینی بوده است. مصلحان بزرگی از ادیان مختلف جهان می‌توان بر شمرده که برنامه اصلاح دین را سرلوحه فعالیت‌های خود قرار داده‌اند، اما در این میان کسانی نیز بوده‌اند که به بهانه اصلاح دین، در جهت تخریب دین و گمراه ساختن دین‌داران قدم برداشته‌اند. این امر موجب شده است که برنامه اصلاح دین همواره در پاره‌ای از ابهامات فرو رفته و آفاتی دامنگیر آن شود. به قول استاد شهید مطهری (ره):

«بدیهی است جنبش‌هایی که داعیه اصلاح داشته‌اند بکسان نبوده‌اند. برخی داعیه اصلاح داشته و واقعاً هم مصلح بوده‌اند برخی دیگر بر عکس، اصلاح را بهانه قرار داده و افساد کرده‌اند. برخی دیگر در آغاز جنبه اصلاحی داشته و سرانجام از مسیر اصلاحی (متن قابل خواندن نیست) منحرف از این قبیل آن قدر آلوده و پلید بود که برای اسلام نتیجه معکوس داد...»^(۱)

همواره این پرسش مطرح بوده است که اصلاح دین در کدام چارچوب نظری صورت می‌گیرد و چه مکانیسم نظری می‌توان برای آن در نظر گرفت؟ بهتر است در ابتدا به توضیح چند نکته پیردازیم که با پاسخ پرسش فوق ارتباط دارد.

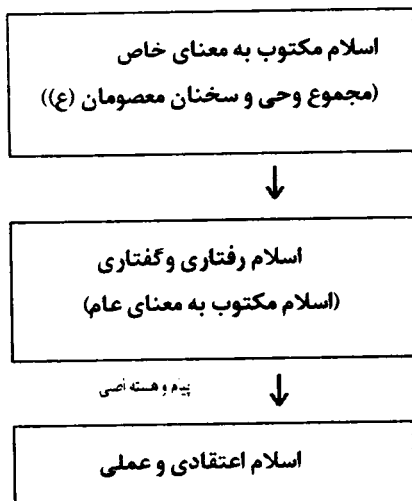
مقدمتاً باید میان دین و دینداری فرق بگذاریم، البته بحث ما بر اسلام متمرکز است اسلام به عنوان یک دین با دین داری مسلمانان تفاوت دارد. در این جا می‌توانیم معانی مختلفی برای خود دین اسلام در نظر بگیریم:

۱. مجموع گفتارهای خداوند و پیامبر (ص) و ائمه (ع) (اسلام مکتوب): اسلام به این معنا همان است که در متون دینی ثبت شده است. مجموع گفتارهای خداوند «وحی» است که در ابتدا به صورت گفتاری بوده است و قرآن همان وحی مکتوب است. مجموع روایات نبوی و روایات ائمه نیز در ابتدا به صورت گفتار بوده‌اند و بعد به صورت مکتوب در آمده‌اند. اسلام به این معنا مجموع این متون را در برمی‌گیرد و می‌توانیم آن را اسلام مکتوب بنامیم که در ابتدا به صورت شفاهی بوده است.

۲. مجموع گفتارهای خداوند پیامبر (ص) و ائمه (ع) و رفتارهای ایشان (اسلام گفتاری و رفتاری): اسلام به این معنا هم متون دینی - قرآن و روایی - را در بر می‌گیرد و هم مجموع رفتارهای پیامبر (ص) و ائمه (ع) این رفتار در کتاب‌های سیره و تاریخ و احیاناً در برخی کتب روایی ثبت شده است. تفکیک اسلام مکتوب از اسلام گفتاری و رفتاری

دارند که در مرحله نوشتار به صورت پیام مکتوب یا متن در می‌آید. اسلام اعتقادی و عملی در واقع پیام اصلی و هسته اسلام مکتوب است. کار متخصصان دین هم کشف این پیام و هسته است. با این بیان رابطه‌ای طولی میان سه سطح اسلام در کار است.

اسلام



اصلاح دین

همان طور که گفته شد، اسلام سه معنای متفاوت دارد، اکنون جای این پرسش است که اصلاح دین چیست؟ بدیهی است که این اصطلاح در جایی به کار می‌رود که چیزی از حالت اصلی و در خورش خارج شده و در آن فساد رخ داده باشد، ما می‌خواهیم آن فساد را بر طرف کنیم و به صورت اصلی و در خورش در آوریم.

پیش فرض «اصلاح» این است که نوعی فاصله‌گیری در کار است؛ یعنی حالت فعلی از حالتی اصلی فاصله گرفته است. اصلاح هم به معنای برداشتن این فاصله و نزدیک ساختن حالت فعلی به حالت اصلی است، از این رو وقتی در محدوده اسلام از اصلاح سخن می‌گوییم ممکن است در خصوص یکی از دو حوزه زیر باشد:

۱. اصلاح درباره اسلام گفتاری و رفتاری: به این معنا که در فهم اسلام گفتاری و رفتاری خطا و اشتباه‌هایی صورت گرفته است و فرد مصلح می‌خواهد این خطاها را بر طرف کند و فهم رایج را به حقیقت اسلام گفتاری و رفتاری نزدیک سازد. این نوع اصلاح: اصلاح در فهم و اندیشه است.
۲. اصلاح در مورد اسلام اعتقادی و عملی: بدین مفهوم که در اعتقاد و اعمال رایج مسلمانان انحراف‌هایی رخ داده و اصلاح‌گر می‌خواهد آنها را به گرایش اعتقادات صحیح یا

بر حسب نیاز صورت گرفته است. دین داران گاهی به دنبال فهم متون دینی اند و می‌خواهند ببینند اسلام در سطح متون دینی چه سخنی در بر دارد و گاهی هم علاوه بر این به دنبال فهم این نکته‌اند که رابطه این رفتارها با اسلام مکتوب چیست؟ آیا این رفتارها فهم ما را از آن تایید میکنند یا معنای آن را توسعه و یا تضییق می‌دهد؟ و غیره. اسلام گفتاری و رفتاری در واقع اسلام مکتوب به معنای اعم است. ۳. مجموعه‌ای از اعتقادات و اعمال (اسلام اعتقادی و عملی): گاهی اسلام به معنای مجموعه‌ای از اعتقادات و اعمال به کار می‌رود. مسلمانان باید این اعتقادات را بپذیرند و به آن اعمال ملتزم باشند. این اعتقادات را معمولاً به نام اصول دین می‌شناسیم و دسته‌ای از این اعمال مانند نماز، روزه، حج و غیره در بخش فروع دین ذکر می‌شوند. بنابراین، مسلمان کسی است که به این اعتقادات باور داشته باشد و اعمال مذکور را انجام دهد.

سه معنای فوق با هم دیگر ارتباط دارند، اسلام گفتاری و رفتاری با اسلام مکتوب رابطه‌ای تنگاتنگ دارد. اسلام مکتوب در خصوص رفتار پیامبر (ص) و ائمه (ع) در نظر گرفته می‌شود، به عبارت دیگر اسلام مکتوب حالت تثبیت یافته اسلام گفتاری و رفتاری است؛ به این معنا که گفتار و رفتار در زمان و مکان خاصی صورت گیرد و مخاطبان و ناظران خاصی را می‌طلبد، اما وقتی که به صورت مکتوب درآید در هر زمان و مکان هر خواننده‌ای می‌تواند به آنها رجوع کند.

اسلام اعتقادی و عملی به گونه‌ای با اسلام مکتوب و گفتاری و رفتاری ارتباط دارد. گفتارها و رفتارها پیام خاصی



اعمال اسلامی فرا بخواند؛ به عبارت دیگر در چنین صورتی تلاش بیدارگران و مصلحان زنده کردن اعتقادهای اصیل و اعمال اسلامی در جوامع اسلامی است. این نوع اصلاح، اصلاح اعتقادی و عملی است.

۳. اصلاح دین به معنای بازگشت به تجارب دینی: تعیین جزئیات برنامه اصلاح در هر یک از دو محدوده فهم و اعتقادات و اعمال و تشریح اهداف و ابزارهای آن بحث مفصل تری می طلبد و مقصود ما در این مقاله تنها طرح نگرشی انتقادی است درباره آن چه که امروزه در برخی از محافل روشنفکری در باب احیاء و اصلاح دین با نام «بازگشت به تجارب دینی» مطرح می شود.

اغلب، این نظریه در لفافه‌ای از تقسیمات مطرح می شود؛ مثلاً اصناف دین‌ورزی را در دین‌ورزی مصلحت‌اندیش (غایت‌اندیش)، دین‌ورزی معرفت‌اندیش و دین‌ورزی تجربت‌اندیش منحصر می‌سازند و صورت حقیقی دین‌داری را دین‌ورزی تجربت‌اندیش می‌دانند.^(۲)

بدیهی است که محوریت دادن به تجارب دینی در تقسیمات دین‌داری، در مقابل دو نوع دیگر دین‌داری آن را در بازگشت به تجارب دینی منحصر می‌سازد، چرا که دو نوع دیگر دین‌داری قشری‌اند و به عبارت دقیق‌تر دین‌داری حقیقی نیستند. دین‌داری حقیقی از آن صاحبان تجارب دینی است و اصلاح دین را بایستی در بازگشت به این تجارب جست‌جو کرد.

الهیات لیبرال و اصلاح نظری مسیحیت

روی آوردن به تجارب دینی نخستین بار در الهیات لیبرال رخ داد. مسیحیت در دوره جدید با معضلات بسیاری مواجه شده بود و همین معضلات موجب ظهور پدیده‌ای شد که آن را «تجربه‌گرایی دینی» نامیده‌ام^(۳) تجربه‌گرایی دینی سنتی است که بر محوریت تجارب دینی در ادیان تأکید دارد و گوهر دین را نوعی تجربه می‌داند. این سنت از زمان «هگل» در غرب موافقان و مخالفان داشته است و موافقان آن هم اختلاف نظرهای بسیاری داشته‌اند.

تجربه‌گرایان دینی معمولاً میان سه دسته از عناصر در ادیان فرق می‌گذارند که عبارتند از: اعتقادات، اعمال و تجارب دینی. به نظر آن‌ها در همه ادیان این عناصر به چشم می‌خورد، ولی این سخن بدین معنا نیست که همه این امور در یک سطح‌اند و از لحاظ اهمیت یکسانند. متکلمان معمولاً بر اعتقادهای دینی پافشاری می‌کنند و وظیفه اصلی آن‌ها دفاع از این اعتقادات و اثبات آن‌ها است. فقها هم بیش‌تر به اعمال دینی و احکام ناظر به آن‌ها نظر دارند. هنگامی که

به تاریخ ادیان می‌نگریم این نکته آشکار می‌شود که تجارب دینی در زیر مباحث کلامی و فقهی مدفون گشته‌اند. ادعای اصلی و مشترک تجربه‌گرایان دینی این است که حقیقت و گوهر دین در واقع همین تجارب دینی است و اعتقادات و اعمال دینی را باید در گرو این تجارب فهمید. گوهر دین تأملات نظری و اثبات کلامی عقاید و یا ملتزم شدن به پاره‌ای از اعمال نیست، بلکه حالات و تجارب دینی است که سطوح مختلف آن را می‌توان میان توده دین‌داران یافت.

عوامل شکل‌گیری تجربه‌گرایی دینی

آغاز جریان تجربه‌گرایی دینی را می‌بایست با فردریش شلایر ماخر (Fredrich Schleiermacher) (۱۷۶۸-۱۸۳۴ م) دانست. او در حقیقت می‌خواست مسیحیت را احیا کند و به بسیاری از مشکلاتی که بر سر راه مسیحیت به وجود آمده بود پاسخ دهد؛ به عبارت دیگر وی می‌خواست دو کار متفاوت انجام دهد: اولاً، از مسیحیت در برابر نقادهای روشنفکران دفاع کند. ثانیاً، به گونه‌ای مسیحیت را احیا کند. در اینجا توجه به عوامل شکل‌گیری این جریان سودمند و حائز اهمیت است:

۱. عقل‌گرایی افراطی: عقل‌گرایی افراطی و به طور کلی اصالت عقل، جریانی بود که بر جنبه‌های نظری و اعتقادی دین نظر داشت و آن‌ها را مورد انتقاد قرار می‌داد. هیوم یکی از بنیادگذاران اصلی این جریان بود، که از اعتقادهای دینی بسیاری از قبیل براهین وجود خدا، معجزه و... انتقاد کرد. عقل‌گرایی افراطی در حوزه دین عملاً به رد بسیاری از اعتقادهای مسیحی انجامید.

شلایر ماخر در مقابل این جریان تأکید میکرد مباحثه‌های فراوانی که در مورد دلایل اثبات وجود خدا و اعتبار کتاب مقدس و معجزات و نظایر آن‌ها انجام شده‌اند همگی در حاشیه دین قرار دارند. قلب دین همیشه احساسات و عواطف بوده است نه دلایل و مباحث عقلی. برخلاف گمان پیروان اصالت عقل، خدا یک فرضیه برای تفسیر مفهوم کائنات نیست. خدا برای دین‌دار یک تجربه و حقیقت زنده است. دین بر اساس احساسات و معرفت باطنی یا اشراق و عرفان قرار دارد.^(۴)

۲. تعارض علم و دین: ظهور علوم و پیشرفت آن‌ها خصوصاً مکانیک نیوتون، مشکلات عدیده‌ای را برای مسیحیت به بار آورد و میان پاره‌ای از اعتقادهای دینی با رده‌آورد‌های این علوم تعارضی آشکار شد. داروینسیم تنها یکی از این موارد بود که در عصر جدید ایده اشرف بودن انسان و نحوه آفرینش او را، آن گونه که در کتاب مقدس

مطرح بود مورد انتقاد قرار داد.^(۵)

عنصر زمان و مکان دخالت ندارد. دین‌داران و عرفا ادعا می‌کنند که آن‌ها در تجارب‌شان به فرار از زمان و مکان قدم نهاده‌اند.

شلایر ماخر با طرح تجربه‌گرایی دینی به عنوان اصلاحی در مسیحیت اولاً: این ادعا را داشت که دین را نباید به حوزه اخلاق تحویل و تقلیل داد؛ دین خود حوزه‌ای مستقل دارد که غیرقابل تحویل به اخلاق و اعتقادات و اعمال است. ثانیاً: او می‌گفت که این حوزه مستقل همان حوزه تجارب دینی است و نمی‌توان تجارب را صرفاً در تجارب حسی و تجاربی که صورت زمان و مکان دارند منحصر کرد.^(۷)

۵. مکتب رمانتیک: عامل‌گیری نیز در شکل‌گیری تجربه‌گرایی دینی مؤثر بوده است و آن ظهور مکتب رمانتیک می‌باشد. در این مکتب به جای عقل و استدلال عقلی بر احساسات و عواطف تاکید می‌شود.^(۸) تجربه‌گرایان دینی هم در بحث گوهر دین از استدلال‌ها و مباحث عقلی به احساسات و عواطف دینی روی آوردند و گوهر دین را همین احساسات و عواطف دانستند.^(۹)

مجموع عواملی که به آن‌ها اشاره کردیم، مزاج خاصی را برای تجربه‌گرایی دینی به وجود آورد که ارکان اصلی آن را به شرح زیر خلاصه کرده‌ایم:

الف. گوهر دین تجارب دینی است.

ب. گوهر دین حوزه‌ای مستقل از تأملات نظری - فلسفه و کلام - است.

ج. اصلاح دین در حقیقت بازگشت به گوهر دین - تجارب دینی - است.

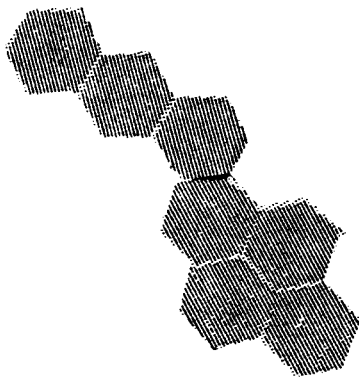
تجربه‌گرایان دینی با محور دانستن تجارب و احساسات در صدد حل این تعارض برآمدند. اگر گوهر دین تجارب و احساسات باشد، دیگر تعارض در حواشی دین صورت می‌گیرد و از دست رفتن این‌ها به معنای از دست رفتن حقیقت دین نخواهد بود. پیروان تجربه‌گرایی دین اصولاً با این نظریه‌شان گونه‌ای حرکت دفاعی در مسیحیت انجام می‌دادند.

۳. نقد کتاب مقدس: نقد محتوای کتاب مقدس موجی از شکاکیت در مسیحیت به راه انداخت. نقادان کتاب مقدس اعتقاد داشتند که برخلاف نظر سنتی، پنج کتاب اول کتاب مقدس حضرت موسی (ع) نبوده است، بلکه نویسندگان آن‌ها لاقلاً چهار شخص مختلف بوده‌اند. کتاب‌ها و قسمت‌هایی که در آن‌ها درباره وقایع آینده پیش‌گوئی‌هایی وجود دارد. بعد از انجام شدن آن وقایع نوشته شده‌اند. و بالاخره، در مورد هر مطلبی که کتاب مقدس بیان می‌کند شک و تردید به وجود آمد، از جمله در مورد شخصیت عیسای واقعی اختلاف نظر پیدا شد. نقادان معتقد بودند که عیسای که در تاریخ زندگی می‌کرد با عیسای که در کتاب مقدس آمده است تفاوت دارد.^(۶)

تجربه‌گرایان دینی با اصالت دادن به تجارب دینی و احساسات باطنی، کتاب مقدس را هم در حاشیه قرار می‌دادند. کتاب مقدس را دیگر نمی‌بایست سخنان پیامبران یا مجموعه‌ای از گزارش‌های تاریخی دانست، بلکه کتاب مقدس مجموعه‌ای از گزارش‌ها از احوالات باطنی و تجارب دین‌داران است.

۴. تحول گرایان کانتی: کانت فیلسوف مشهور آلمان، دین را به قلمرو اخلاق تحویل می‌داد و خدا را پیش فرض اخلاق نظری می‌دانست «به نظر کانت، گوهر دین را نمی‌بایست تأملات نظری و یا اعمال دینی دانست، بلکه دین تماماً به حوزه اخلاق کاهش و تحویل می‌یابد.»

این نکته شایان توجه است که تجربه در دستگاه فلسفی کانت در خصوص حواس صورت می‌گردد و تنها تجاربی مجازند که از صور زمان و مکان بی‌بهره نباشند. ذهن داده‌هایی را از طریق حواس می‌گیرد و خود صورت‌هایی را به آن‌ها می‌افزاید؛ زمان و مکان صورت‌هایی هستند که ذهن به این داده‌ها می‌افزاید، بنابراین تجارب همواره در قالب زمان و مکان هستند. تجارب دینی در دستگاه فلسفی کانت جایی ندارد، چرا که این تجارب اغلب غیرحسی‌اند و از این گذشته در بسیاری از آن‌ها، خصوصاً در تجارب عرفانی



اقبال و جریان تجربه‌گرایی دینی

اولین اندیشمندی که از میان مسلمانان به بحث تجربه دینی توجه داشته «اقبال لاهوری» بوده است. او در گوشه‌هایی از کتاب «احیای فکر دینی در اسلام» به این بحث پرداخته است و تا آن جا که ممکن است از آن‌ها سود برده است. برخی معتقدند او اولین کسی است که در بحث تجربه دینی سه فاز و مرحله مشخص کرده است که عبارتند از:

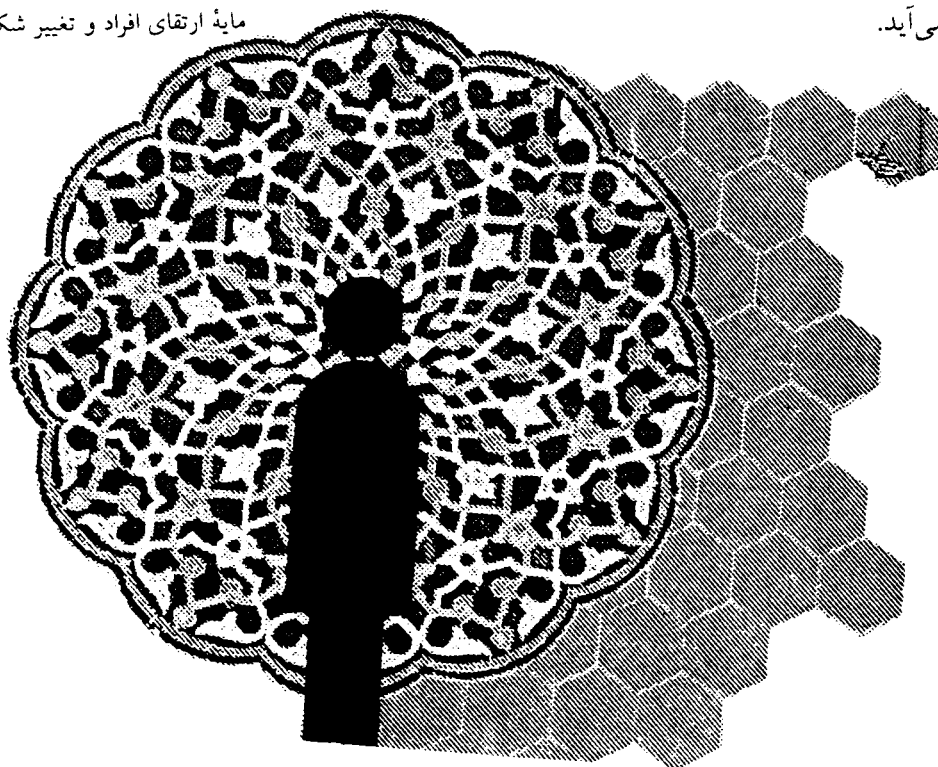
۱. مرحله اول با آثار شلایر ماخر شروع می‌شود و هدف آن تبیین گوهر دین و اصلاح نظری مسیحیت است.
۲. مرحله دوم که با آثار رودلف اتو آغاز می‌شود و هدف آن نیز تبیین گوهر دین - و خصوصاً گوهر مسیحیت - است؛ در این مرحله مباحث تجربه دینی دقت و عمق بیش‌تری یافته‌اند.
۳. مرحله سوم که با مباحث معرفت‌شناختی تجربه دینی

آغاز می‌شود و بیش‌تر در قرن بیستم رواج یافته است، از دانشوران این مرحله می‌توان آلستون (Alston) را نام برد. در این مرحله سخن از تعیین گوهر دین نیست، بلکه مقصود تعیین رابطه تجربه دینی با معرفت دینی و توجیه باورهای دینی براساس آن است.

از سنخ مباحث اقبال چنین به دست می‌آید که تحت تأثیر مباحث تجربه دینی در مرحله اول است و در این باره سخنی نگفته که گوهر اسلام تجارب دینی است و برخی به خطا چنین پنداشته‌اند که اقبال نیز گوهر دین را تجارب دینی می‌داند، ولی از سخنان اقبال خلاف این نظر به دست می‌آید.

اقبال در دو فصل نخست این کتاب از ویژگی‌های تجربه دینی و محک آن بحث کرده است و محک و معیار عملی و فلسفی را در این باب بحث کرده است. مباحث اقبال در این زمینه بسیار جذاب‌اند و بررسی و تعمیق بیش‌تری را می‌طلبد. در فصل پنجم، اقبال بحث مشهور خاتمیت را مطرح کرده و در آن از تجربه دینی پیامبر و منبع آن سخن گفته است. عمده مباحث او در باب اصلاح دین بایستی از فصل ششم کتاب وی جست. وی در این فصل از ساختار دینامیکی اسلام و نقش اجتهاد در آن، علل رکود اجتهاد و فقه اسلامی و از منابع فقه اسلامی به تفصیل سخن گفته است. از مجموع سخنان اقبال چنین برمی‌آید که در اصلاح دین به پویایی دستگاه اجتهاد توجه دارد. او در پایان سخن خود چنین گفته است:

«جهان اسلام چون با اندیشه نافذ و تجربه جدید مجهز شود می‌تواند شجاعانه به کار نوسازی و احیایی که در پیش دارد پردازد... بشر امروزی به سه چیز نیازمند است: تعبیری روحانی از جهان، آزادی روحانی فرد و اصولی اساسی و دارای تأثیر جهانی که تکامل اجتماع بشری را بر مبنای روحانی توجیه کند. شکی نیست که اروپای جدید دستگاه‌های اندیشه‌ای و مثالی در این رشته‌ها تأسیس کرده است، ولی تجربه نشان داده است حقیقتی که از راه عقل محض به دست نمی‌آید نمی‌تواند آن حرارت اعتقاد زنده‌ای را داشته باشد که تنها با الهام شخصی حاصل می‌شود. به همین دلیل است که عقل محض چندان تأثیری در نوع بشر نکرده است؛ در صورتی که دین پیوسته مایه ارتقای افراد و تغییر شکل جوامع بشری بوده است.



مثالی‌گری اروپا هرگز به صورت عامل زنده‌ای در حیات آن در نیامده و نتیجه آن پیدایش «من» سرگردانی است که در میان دموکراسی‌های ناسازگار با یک‌دیگر به جست‌جوی خود می‌پردازند که کار منحصر آن‌ها بهره‌کشی از درویشان به سود توانگران است. سخن مرا باور کنید که اروپای امروز بزرگ‌ترین مانع در راه پیشرفت اخلاق بشری است. از طرف دیگر، مسلمانان مالک اندیشه‌ها و کمال مطلب‌های نهایی مطلق مبتنی بر وحی می‌باشند که چون از درونی‌ترین ژرفنای زندگی بیان می‌شود به ظاهری بودن صوری آن رنگ باطنی می‌دهد...»^(۱۰)

روشن است که اقبال اصول اساسی و ثابتی برای اسلام قائل است و احیای اسلام را به نوعی تواناسازی این اصول با استفاده از اندیشه‌های نافذ و تجربه‌های جدید می‌داند. او گرچه در مواردی به تجربه دینی رو می‌آورد هیچ‌گاه احیای دین را به معنای بازگشت به تجارب دینی نمی‌داند.

نقد دیدگاه روشنفکران

گفتیم بنا به نظریه روشنفکران و نواندیشان، گوهر دین تجربه دینی است و احیای آن به معنای بازگشت به تجارب دینی است. این دیدگاه با مشکلات عدیده‌ای همراه است که پذیرفتن آن را در مورد ادیان به طور کلی و خصوصاً در مورد اسلام ناموجه می‌سازد.

توجه به نکته‌ای تاریخی در نقد نظر فوق می‌تواند سودمند افتد. توجه به تجارب دینی در طول تاریخ ادیان در مراحل اولیه صورت نگرفته است. در ادیان ابراهیمی، وقتی آغاز تاریخی آن‌ها را می‌نگریم سخنی از تجارب دینی و حتی تأکید بر آن‌ها در کار نیست. هیچ‌یک از پیامبران از مردم نخواستند که به تجارب دینی شان نظر کنند. آن‌ها عمدتاً از مردم التزام به پاره‌ای از اعتقادات و اعمال را می‌خواستند، حتی در متون مقدس هم از تجارب دینی چندان سخن به میان نیامده است و بیش‌تر بر قسمتی از اعمال و اعتقادات تأکید شده است. این پرسش مطرح می‌شود که بحث از تجربه دینی در تاریخ ادیان چه زمانی نمایان می‌شود؟

در پاسخ پرسش فوق می‌توان تاریخی تقریبی ذکر کرد. هر زمانی که در ادیان مباحث عقلی و کلامی و احیاناً فقهی شدت گرفته‌اند، نگاه متفکران به پاره‌ای از تجارب دینی معطوف شده است و بروز تصوف و عرفان نیز در این نکته سهیم است؛ معمولاً هنگامی که مباحث عقلی و کلامی و نیز مباحث عمیق فقهی رونق گرفته‌اند، موج تصوف و عرفان هم به راه افتاده است.

این نکته تاریخی حاکی از این است که توجه به تجارب و حالات دینی بیش‌تر حالتی واکنشی و دفاعی داشته است تا این که حقیقت دین را بر ملا کند. اقبال در این باره سخنی جالب دارد:

«طلوع و رشد تصوف زاهدانه که به تدریج در تحت تاثیر عوامل غیر اسلامی صورت گرفت تا حد زیادی مسئول پیش آمدن این وضع بود. تصوف، از لحاظ دینی محض آن، نوعی از طغیان را بر ضد لفظ بازی نخستین فقهای اسلامی برانگیخت. سفیان ثوری نمونه‌ای از این گونه متصوفان است.»^(۱۱)

اقبال این سخنان را در سیاق و زمینه بررسی رشد جریان عقلی‌گری در اعتقادات اسلامی به میان آورده است. این جریان در اوائل خلافت عباسیان در جهان اسلام پیدا شد. به عنوان نمونه، در این باره دوره متفکران مسلمان در دو جبهه مقابل هم دیگر صف آرایی کرده بودند: دسته‌ای از آن‌ها قرآن را قدیم می‌دانستند و دسته‌ای دیگر آن را حادث و مخلوق می‌دانستند. جریان عقلی‌گری مخالف قدیم بودن قرآن بود. اندیشمندان محافظه‌کاری که با دستگاه خلفای عباسی متأخر ارتباط داشتند از ترس نتایج سیاسی عقلی‌گری از آن حمایت می‌کردند. اصحاب سنت به عقلی‌گری در این میان با دیده تحقیر می‌نگریستند و آن را خطری برای پایداری حکومت اسلامی می‌دانستند. اصحاب حدیث و محافظه‌کاران تنها راهی که در این میان می‌دیدند: دامن زدن



برگردانند. آن‌ها اصالت را به همه عناصر جهان جدید دادند. در مقابل بار اصلی آن را کاهش دادند؛ به این معنا که از شدت و قوت آن کاستند. آنان احیای دین را به معنای تضعیف قوت دین و محدود کردن قلمرو آن گرفتند. تجربه‌گرایی دینی دقیقاً راه حلی در این خصوص بود.

در مقابل، دسته‌ای دیگر به همه عناصر جهان جدید بها ندادند و احیای دین را به معنای کاستن قلمرو آن نگرفتند، بلکه از طریق رجوع به عناصر اصلی دین و حفظ آن‌ها برای توانا ساختن دین‌داری در جهان جدید تلاش کردند. در واقع، دسته اول پیش‌تر به جای این‌که اصلاحی در حوزه دین و دین‌داری به عمل آورده باشند، کوشیده‌اند به گونه‌ای از حوزه دین در جهان جدید بکاهند. بی‌تردید هر نوع اصلاحی که در حوزه دین صورت می‌گیرد باید مایه‌های اولیه‌اش را از خود دین بگیرد؛ یعنی ببیند از خود دین چه مکانیسمی و چه شاخص‌هایی برای دین‌داری می‌توان به دست آورد. احیای دین را دقیقاً باید به معنای برداشتن فاصله موجود میان اندیشه‌ها و اعتقادات و اعمال فعلی مسلمانان از اسلام اعتقادی و عملی دانست آشکار است که توجه کردن به اسلام مکتوب و محوریت دادن به آن‌ها در این مورد نقش حیاتی دارد.

پی‌نوشت‌ها

۱. مطهری، مرتضی: بررسی احتمالی نهضت‌های اسلامی در صد ساله اخیر، چاپ: بیست و پنجم، انتشارات صدرا، ص ۱۱.
۲. سروش، عبدالکریم، اخلاق حدایان، طرح نو (۱۳۸۰)، ص ۱۴۳-۱۵۷.
۳. نگ: از نگارنده: تجربه دینی و گهر دین، (در دست انتشار)، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
۴. هوردن ویلام، راهمای الهیات پروتستان، ترجمه طاطه‌ووس میکائیلیان، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی (۱۳۶۸)، ص ۴۰.
۵. رک: باریور، ایان، علم و دین، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، نشر مرکز دانشگاهی.
۶. راهنمایی الهیات پروتستان، ص ۳۸.
۷. نگ: کورنر اشتفان، فلسفه کانت ترجمه عزت الله فولادوند، انتشارات حوازمی.
۸. رک: یوستاین گاردنر، دنیای سوفی، ترجمه کوروش صفوی، ص ۴۱۹-۴۴۰.
۹. راهنمای الهیات پروتستان، ص ۴۰.
۱۰. علامه اقبال لاهوری، احیای فکر دینی در اسلام، ترجمه احمد آرام، نشر پژوهش اسلامی، ص ۲۰۳-۲۰۴.
۱۱. همان، ص ۷۱.

به مباحث فقهی و بحث تفصیلی از شریعت بود، بنابراین جریان گسترش فقه یا فقه‌گرایی در امتداد عقلی‌گری ظهور کرد و تصوف هم واکنشی مستقیم به فقه‌گرایی و غیرمستقیم به عقلی‌گری (یا عقل‌گرایی) بود. اقبال در حقیقت روش باستان‌شناسی افکار را به کار می‌گیرد؛ یعنی تحلیلی تاریخی از پیدایش جریان‌ها و نظام‌های مختلف فکری - عقل‌گرایی، فقه‌گرایی، تصوف - پیش می‌کشد. همین روش روشن می‌سازد که جریان اصالت تجربه دینی را نمی‌توان پایه‌ای برای اصلاح دین قرار داد. این جریان حقیقت دین را در تجارب دینی خلاصه می‌کند و دیگر عوامل و عناصر را از آن کنار می‌گذارد. هر چند تجارب دینی تا حدی در دین‌داری نقشی دارند، اما ظهور تجربه‌گرایی دینی به منزله یک مکتب که تنها تجارب دینی را در صدد عناصر دین قرار می‌دهد، بیش‌تر جریانی دفاعی بوده است تا این که جریانی اصلاح‌گرایانه باشد.

اصلاح دین و مواجهه با جهان جدید

اندیشه اصلاح تا حدی - لاقابل به صورت جدیدش - معلول مواجهه با جهان جدید است. روشنفکران دینی در مواجهه جدید آشکارا می‌دیدند که دین در بخش وسیعی از آن چندان نقشی ندارد. غیبت دین‌داری از صحنه جهان جدید دست کم دو تأثیر مختلف و دو راه چاره متفاوت را پیش کشید. دسته‌ای از روشنفکران در تأثیر و تأثر متقابل دین و جهان مدرن ورق را به نفع عناصر جهان پیشرفته

