

آینه‌های بی زنگار

عبدالکریم سروش

دیگری را در باب همین سؤال در این نوبت برای شما بگویم.

مسئله ما در اینجا یک بحث عمیق و دقیق معرفت شناختی است: انطباق ادراکات ما با مُدرکات بیرونی، انطباق آنچه ما درک می‌کنیم با واقعیت‌های خارجی، و انطباق اسماها با مُسمّیها به چه معناست؟ حکیمان ما گفته‌اند که قضیه صادق و سخن راست آن است که مطابق با واقع باشد و قضیه کاذب و سخن دروغ آن است که مطابق با واقع نباشد. این تعریف حقیقت از نظر حکیمان اسلامی، با اقتباس از حکیمان یونانی و بالاخص ارسطوست: حقیقت عبارت است از ادراک مطابق با واقع. سخنی حق است که مطابق با واقع باشد. اگر بگوییم، «زمین کره‌ای است» سخنی حق گفته‌ایم؛ یعنی این یک گزاره صادق است. صادق بودنش هم به این معناست که مطابق با واقع است. اگر بگوییم، «شش ملیارد انسان روی کره زمین زندگی می‌کند» این سخن نیز مطابق با واقع است؛ و هکذا و هکذا. اما اگر بگوییم، «الان که شب است روز است» یا مثلاً «السناسها سه یا دارند» سخنی غیر مطابق با واقع گفته‌ایم؛ یعنی، اینها گزاره‌هایی کاذب و دروغ‌اند. تا اینجا مسأله نسبتاً روشن به نظر می‌رسد. مشکل از آنجا پیدا شد که پارهای از فلاسفه آنالیتیک در خود مفهوم مطابقت شبیه کردند و گفتند: منظور شما از مطابقت چیست؟

ما معنای مطابقت را در مورد دو شکل می‌فهمیم. شما اگر عکس برگردانی را روی کاغذ بیندازید تا مانندش بر روی کاغذ ایجاد شود، می‌گوییم این عکس مطابق آن است؛ یعنی این دو کاملاً روی هم می‌افتند و برهم منطبق می‌شوند و به اصطلاح یکدیگر را می‌پوشانند. معنای این مقدار از مطابقت را می‌فهمیم. در مورد اشکال، نقوش و صور، معنای مطابقت روشن است. اما وقتی می‌گویید «گزاره امروز چهارشنبه است» صادق و مطابق با واقع است، این مطابقت چه معنایی دارد؟ آیا شکل کلمات این گزاره به شکل واقعیت است؟ اما واقعیت که شکل گزاره‌ای ندارد تا بگوییم این کلمات روی واقعیت می‌افتند. آیا مفاهیمی که ما داریم مثل واقعیت‌اند؟ یعنی مفهوم «چهارشنبه» شکل روز چهارشنبه در عالم خارج است؟ آیا همشکلی در اینجا معنا دارد؟ خیر، چون عالم خارج اصلاً از جنس گزاره‌ها و مفاهیم نیست، لذا هیچ گزاره و هیچ مفهومی مطابق با عالم خارج ندارد. در اینجا دقیقاً با وضعیتی شبیه به وضعیت پیشین مواجه هستیم که یک امر و یک حقیقت بی صورت، به شکل هیچ صورتی نیست؛ لذا هیچ صورتی بر آن منطبق نمی‌شود. یک امر بی چون، چون هیچ

شماره نهم
آبان ۸۰

آفریده است. اینکه ما صورت خداوندیم (God image) از تعبیرات بسیار رایج در ادبیات دینی عموم اقوام و ملل بوده است. آن تمثیل آینه نیز بر همین اساس به کار رفته است: هم در ما می‌توان خداوند را دید و هم در خدایمان ما را مشاهده کرد. این یک پاسخ بود که در نوبت گذشته آن را به شرح باز گفتیم و تصریح کردیم که هر چه آینه بزرگتر، بی‌زنگارتر و بی‌پیچ و تابتر باشد، تصویر در او سالمتر، ناشکسته‌تر و آشکارتر خواهد بود. گفتیم که عبادات و ریاضاتی که عموم شرایع و پیامبران پیشنهاد، یا امر به انجام آنها کرده‌اند، همگی برای زنگارزدایی از این آینه بوده است. این عبادات برای آن بوده است که آدمیان آینه‌ای درخور نمایش خداوند بشوند. آینه‌های کوچک و تاریک سزاوار آن نیستند که در مقابل چهره او قرار گیرند:

برده بردار که بیگانه‌ات آن روی بیند
تو بزرگی و در آینه کوچک نمایی

برای بزرگتر شدن و صافی‌تر شدن آن آینه، آن ریاضات لازم است. پیامبران و عارفان، انسانهایی بختیار بودند. خداوند از ابتدا آنها را به صورت آینه‌هایی بی‌زنگار آفریده بود. به طوری که تصویر خداوند در آنها به کاملترین و روشنترین وجهی مشاهده می‌شد. اما آدمیان دیگر باید بدوند و بتازند و رنج مجاهدت را بر خود هموار کنند تا ثمره مشاهدت را از شجره طیبه سلوک بچینند:

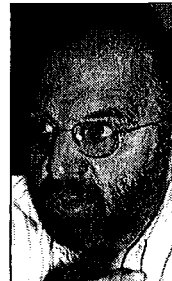
کس بار مشاهدت نچیند تا تخم مجاهدت نکارد
قبلاً هم آورده بودم که عبادات برای پیامبران
در حکم معلول‌اند، اما برای غیر عارفان و
غیر پیامبران، در حکم علت‌اند. آن مسیری را که
پیامبران طی می‌کردند ما معکوس آن را طی
می‌کنیم. آنها از بالا به پایین می‌آمدند، ما از پایین به
بالا می‌رویم. آنها از علت به معلول می‌رسیدند،
ما از معلول به سوی علت روان می‌شویم. آنها
ابتدا فرحناک می‌شدند و سپس خنده می‌کردند،
ولی ما می‌خندیم تا شاید فرحناک بشویم. آنها
اندوهناک و حزین می‌شدند و آنگاه اشک به طور
طبیعی بر چشمانشان می‌نشست، اما ما می‌گرییم،
بلکه تاکی می‌کنیم و خود را به گریه می‌زنیم،
تا حظی از آن حزن ببریم و روح خود را خاشع
کنیم. آنچه برای پیامبران به منزله معلول بود
برای ما به منزله علت است، اما نتیجه و غایت
یکی است: رسیدن به آینه‌ای بی‌زنگار و روحی
پاک و صاف تا خداوند در آن بتابد. هر چه
این آینه بزرگتر و درخورت‌تر، آن تابش عظیم‌تر و
درخشانت‌تر. این پاسخ نخستین بود که به سؤال
نوبت پیشین دادیم. وعده کرده بودم که نکته‌های

در باب انطباق صورت و بی صورتی، در مقام تجربه ذات و صفات ربوبی، دو نکته مهم را به عرض رساندم. نکته ظریف دیگری هم در این باب مانده است که اینک درباره آن سخن می‌گویم. صورت مسأله را تکرار می‌کنم. در نوبت گذشته گفته شد که در همه تجربه‌های دینی، یک امر بی صورت و بی نقش همواره خود را در صورتی و نقشی ظاهر می‌سازد. همه عارفان و مکاشفان که در تجربه روحی خود خداوند را یافته‌اند در او اوصافی دیده‌اند. گاه او را زیبا دیده‌اند، گاه مهیب و مخیف، گاه جلیل و رحیم و کریم، گاه جبار و قهار و... هیچ کدام از این اوصاف چنان نبوده است که ابتدا به طریق برهانی برای خداوند اثبات شود و سپس به دینداران عرضه گردد، بلکه عموم عارفان، و در صدر آنان پیامبران، خداوند را به این اوصاف مشاهده کرده‌اند؛ البته نه مشاهده بصری، بلکه به عیان و مشاهده قلبی. یعنی آن ذات بی صورت را در صورتی مشاهده کرده‌اند و در آن آینه بی نقش و بی رنگ، نقشی و رنگی دیده‌اند. هم آن چوپان خداوند را در صورتهایی دیده بود و او را به زبان ساده و عامیانه خود وصف می‌کرد و هم موسی او را در صورتهایی یافته بود و از چوپان انتظار داشت تا توصیف خود را کامل‌تر و صحیح‌تر کند.

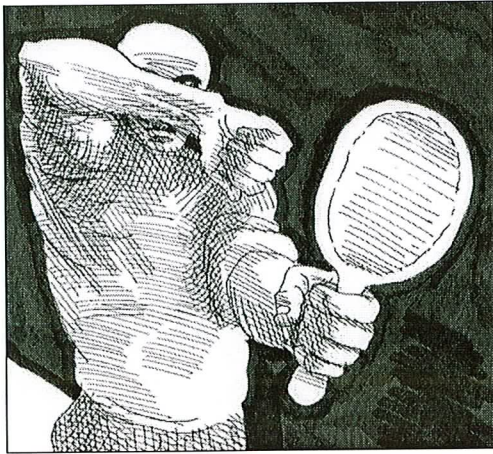
امر بی صورت با بی صورتی و بی چونی خود تجلی نمی‌کند، بلکه همواره در صورتهای و چونهای نقشهایی متجلی می‌شود. اگر این مقدمه را بپذیریم آنگاه این سؤال مهم پیش می‌آید که از میان این صورتهای کلام صورت به بی صورتی نزدیک‌تر، و کلام تصویر از خداوند حق تر است و کدام باطل تر؟ و آیا می‌توان در اینجا دم از حق و ناحق زد و از تصویر نزدیکتر و دورتر سخن گفت؟

در پاسخ به این سؤال در نوبت گذشته دو توضیح را باز نمودیم. آن دو توضیح مبتنی بر تمثیل آینه بود. گفتیم که بزرگان ما، و علی‌الخصوص مولوی، در مورد تجلی خداوند مثال آینه را در میان آورده‌اند و گفته‌اند هم خداوند در آینه وجود ما می‌تابد و هم ما خود را در آینه وجود او تماشا می‌کنیم. در واقع دو آینه روبروی یکدیگر قرار می‌گیرند؛ و «المؤمن مرآة للمؤمن»:

مؤمنان آینه همدیگرند
این خبر می‌از پیامبر آورند
آینه بودن مؤمنان نسبت به یکدیگر به این معنا شرح شده که خداوند آینه آدمیان است و آدمیان هم آینه او هستند. از قدیم‌الایام، در اندیشه‌های دینی و باطنی، از جمله در تعلیمات هرمسی، اسفار تورات، و همچنین در روایات اسلامی، این تعبیر آمده است که: «خلق آدم علی صورته»؛ خداوند آدمی را بر صورت خویش



عبادات
برای پیامبران
در حکم معلول‌اند
اما برای
غیر عارفان
و غیر پیامبران
در حکم علت‌اند
پیامبران
از بالا به پایین
می‌آمدند
ما
از پایین به بالا
می‌رویم



یافته‌ایم. اما می‌توانیم از این عارف پیرسیم، آن بی‌صورت چگونه در صورت تجلی می‌کند و چگونه می‌توان آن صورت را بر بی‌صورت منطبق دانست و گفت این همان است؛ مگر او مثل و مانند‌ی دارد؟ خدانه مثل دارد، نه ضد و نه ند. اگر مثل داشت او را به مثل می‌شناختیم. عموم حکما و عرفا بر این نکته متفق‌اند که خداوند را به خود خداوند باید شناخت، چون هیچ نظیری و مثلی ندارد.

دل من هر دو جهان گشت و نیاید مثالش به که ماند به که ماند به که ماند به که ماند

خداوند به هیچ چیز نمی‌ماند. «لیس کمثله شیء». ضد هم ندارد تا بر مبنای تُعرف الاشياء با ضادها و وابسته‌هایش، چون اضداد یکدیگر را خنثی می‌کنند. اگر خداوند ضدی در این عالم داشت این دو ضد با هم درمی‌افتادند و در این دعوا یا خدا جای آن ضد می‌نشست، که باز ضد نداشت، یا آن ضد جای خدا را اشغال می‌کند، که دیگر خدایی نبود. اگر خدا موجود باشد، ضدی ندارد؛ ندی هم ندارد؛ یعنی مثلی هم ندارد. هیچ چیزی مثل او نیست. پس اگر شما خدا را از بیادراک می‌کنید، چه حق دارید بگویید که این درک زیبای من منطبق با خدا و مثل اوست؟ اگر کسی خدا را از پشت ادراک کرده، آیا می‌شود گفت که او غلط فهمیده و خدا را درست ادراک و مشاهده نکرده است؟ آیا می‌شود گفت که صورت زشت بر خدا منطبق نیست اما صورت زیبا بر او منطبق است؟

بنا بر مقدمه‌ای که پیشتر آوردیم، خداوند بی‌صورت است؛ و چون بی‌صورت است، نسبتش با همه صورتها مساوی است. خداوند بی‌صورت است؛ چون بی‌صورت است، نسبتش با همه چوניהا یکسان است. او بی‌تعین است؛ لذا با همه تعینات رابطه مساوی دارد. اگر این مقدمه را قبول داشته باشیم - همان که مولانای گفت:

چون بود آن چون که از چونی رهید در حیاستان بی چونی رسید که حیرت نیز لازمه همین است - در این صورت این ادعا که فلان صورت بر خدا منطبق تر است و بهتر از صورتی دیگر از او حکایت می‌کند، مخدوش می‌شود.

بنابراین، کار ما در مقام معرفی خداوند به دشواری می‌کشد. نیز، کار ما در مورد تجربه خداوند به نوعی نسبی‌گرایی و صخه نهادن بر همه تجربه‌ها می‌کشد. مثالی که از معرفت‌شناسی بیان شد برای این بود که هم صورت مسأله قدری روشن‌تر شود و هم راه برای یافتن جواب مسأله قدری هموارتر گردد. از آن مثال معلوم شد که ما در مقابل عالم واقع نیز چنین وضعیتی داریم. آنجا هم یک واقعیت وجود دارد - البته واقعیت با تعین؛ واقعیت با نقش و با صورت - که خود را در ما جلوه‌گر می‌کند. همین که ما چشم و گوش می‌گشاییم و حواسمان را به کار می‌گیریم، این جهان را به درون خود به میهمانی دعوت می‌کنیم و به او می‌گوییم: بیا و در ما بنشین و خود را به ما نشان بده؛ بیا و بگذار تو را تماشا کنیم. جهان که خودش در ما نمی‌نشیند. مگر این آفتاب و ماه می‌آیند و به مغز یا جان ما می‌روند؛ آنها سر جای

چونی ندارد، لذا هیچ چونی از او پرده بر نمی‌دارد و با او یکی و یکسان نمی‌شود. عین این مشکل را در معرفت‌شناسی در مورد مطابقت اندیشه‌ها و مفهوما و ادراکات خود با عالم واقع داریم. وقتی که می‌گوییم فکری درست است، و بعد درست بودن را با مطابقت تعریف می‌کنیم، همه چیز در گرو این مطابقت خواهد بود. در گزاره «زمین کروی است»، مطابق با واقع یعنی چه؟ آیا کلمه «کروی» «کروی» است؟ آیا معنی «کروی» کروی است و منطبق با عالم خارج است؟ نه! این چنین مطابقتی وجود ندارد. پس این مطابقت به چه معناست؟ اینجاست که ام‌المسائل معرفت‌شناسی در تعریف حقیقت مطرح می‌شود. ظاهر اهمه می‌فهمیم گزاره «زمین کروی است» راست است؛ یعنی مُخیر از واقع است و همان واقعیت را به ما خبر می‌دهد. اما همین که مفهوم «مطابقت» را تحلیل و واریسی می‌کنیم به بن بست می‌رسیم.

در واقع آنها که در تعریف حقیقت به تعاریف دیگری پناه برده‌اند، برای فرار از مشکلی بوده است که در مفهوم و تصور مطابقت وجود داشته است. همان‌طور که می‌دانید، چندین تئوری در باب تعریف حقیقت وجود دارد. تئوری حکمای اسلامی و یونانی مبتنی بر تصور مطابقت بود. این تصور در گزاره‌های سلبی و منفی، مثل اینکه بگوییم «امروز سه‌شنبه نیست» به مشکل برمی‌خورد. این گزاره راست است اما یک مفهوم منفی است، و مطابقت این مفهوم منفی با عالم خارج از مشکل‌ترین مشکلات است. اصلاً تحلیل این معنا که یک امر سلبی (یک گزاره سلبی) که در آن از «نیست» سخن می‌رود، بر یک امر ایجابی واقعی منطبق باشد، کار فوق‌العاده صعبی است. مشکل آنها که از این مفهوم یا تعریف حقیقت در گذشته‌اند و حقیقت را به هماهنگی گزاره‌ها (consistency)، یا به اجماع عقلا و امثال آن تعریف کرده‌اند، در معنی کردن دقیق این مطابقت بود. اینکه گزاره مطابق با خارج است یعنی چه؟ مفهوم و معنای از گزاره که در ذهن فاعل شناسا می‌آید و منطبق با خارج است، یعنی چه؟ توجه داشته باشید که ما در اینجا صادق را از روی مطابقت تعریف می‌کنیم نه مطابقت را از روی صدق. نگویید گزاره‌ای که مطابق با واقع است صادق است. ما نمی‌خواهیم این را بگوییم. نظر حکمای مسلمان نیز این نبود. آنها می‌گفتند، معنای صدق یک گزاره این است که مطابق با واقع است. این را فقط به این جهت مثال زدیم تا به شما نشان داده باشیم که یکی از بدیهی‌ترین مفاهیمی که ما نزد خود داریم می‌پنداریم که آن را می‌دانیم و می‌شناسیم، حقیقتاً از مهم‌ترین و تاریک‌ترین تصورات است؛ یعنی، همین که ما شروع به نزدیک شدن به او می‌کنیم او از ما می‌گریزد و دور می‌شود. تا آن را مورد تحلیل و واریسی قرار ندهیم خود را با او نزدیک و خوشایند احساس می‌کنیم، اما همین که به طرف او می‌رویم چهره تاریک او آشکارتر می‌شود.

همین وضعیت را در مورد انطباق بی‌صورت با صورت داریم. آنجا هم عارفان ادعا کرده‌اند که درک زیبایی از خداوند منطبق با واقع است. واقعیتی بر ما تجلی کرده است و ما آن را زیبا

خودشان هستند. پس واقعاً چه چیزی از آنها در ما می‌نشیند؟ به علاوه، ما که فقط آفتاب و ماه و این قبیل موجودات را درک نمی‌کنیم، بلکه مفاهیم انتزاعی را هم درک می‌کنیم - مفاهیمی که بسیار مهم‌تر از این موجودات مادی محسوس و ملموس‌اند. ما مفهوم آزادی، عدالت، سعادت، و کثیری از این مفاهیم را درک می‌کنیم. آیا اینها واقعیتی دارند یا اینکه اوهای هستند که ما برای خود یافته‌ایم؟ اگر واقعیتی دارند، پس لابد درکی که ما از آنها داریم منطبق بر آن واقعیت است. اما این انطباق مشکل دارد. «منطبق بر آن است» یعنی چه؟ یعنی شکل اوست؟ آیا آزادی شکل و قیافه و چهره‌ای دارد؟ آزادی یک تصور است، اما این تصور چنان است که پرده از آن واقعیت برمی‌دارد و آن واقعیت از پنجره‌ای تصور بر ما می‌تابد. از حادترین مشکلات معرفت‌شناسی همین است که معلوم کنیم این پنجره‌صفت بودن تصورات چگونه قابل توصیف است. این دریچه‌های تصورات چگونه باز می‌شوند و اجازه می‌دهند که واقعیت از درون آنها بتابند؟ دو راه داریم. یا باید قائل به این شویم که ما حظی از واقعیت نداریم بلکه در درون ذهنمان اوها را خود را جمع و تفریق می‌کنیم و با ذهنیات خودمان مشغولیم؛ یا بگوییم این ذهنیات ما اشاراتی به واقعیت دارند، به طوری که وقتی ما آنها را روی هم می‌ریزیم و جمع و تفریق می‌کنیم در آخر صدای جرس‌ری را به گوش ما می‌رسانند - و همین رساندن صدای جرس است که محل کلام است. انشیتین می‌گفت، از مشکل‌ترین مسائل معرفت‌شناسی این است که جهان چرا شناختنی است. می‌گفت، همه ما به دنبال این می‌رویم که جهان را بشناسیم، اما مشکل‌ترین سؤال این است که چرا جهان شناختنی است. چگونه است که می‌شود آن را شناخت؟ در مورد انسان هم همین سؤال مطرح است. ما همه مدعی هستیم که جهان را می‌شناسیم؛ اما می‌توان پرسید، آدمی چگونه است که می‌تواند جهان را بشناسد؟ این جهان چرا برای ما حجاب را کنار می‌زند و چهره‌اش را نشان می‌دهد؟ ما چه کسی هستیم؟ دنیا چگونه با ما محرم می‌شود؟ این گشوده شدن پنجره‌ها به چه صورت است؟ پنجره‌های ما به سوی عالم خارج چه همین تصورات ماست: تصور آزادی، سعادت، خدا، کوه، شکل، رنگ، اینها پنجره‌های ما به سوی عالم

ما نمی‌توانیم از تجربه حق و باطل دم بزنییم هم تجربه باطنی شبان حق است و هم تجربه موسیقی (ع)

مولوی می گفت
آدمی همواره
در راه است
هیچ کس
نباید بگوید
من به انتهای مسیر
رسیده‌ام
و به صدر
تکیه زده‌ام
صدر وجود ندارد

خارج‌اند. از درون آنها نگاه می‌کنیم و واقعیت را می‌بینیم. این تصورات هم‌چهره و هم‌قیافه عالم خارج نیستند، ولی در عین حال نشان‌دهنده عالم خارج‌اند. این حکایت و نشان دادن و انطباق از حادترین معضلات معرفت‌شناختی است. در تجربه‌های عرفانی نیز همین مسأله وجود دارد. عظمتی که کسی را فرامی‌گیرد و از طریق آن حس کند که موجود مهیبی او را احاطه کرده است؛ این عظمت چقدر بر صورت واقعیت است؟ این عارف چقدر می‌تواند مدعی شود که آن حقیقت عظیم از درون این ادراک و مشاهده خود را به درون روح او حلول داده و بر او آشکار کرده است؟ چگونه می‌توان چنین ادعایی کرد و چگونه می‌توان از انطباق تجربه با آن امر ماوراء تجربه سخن گفت؟

اگر صورت مسأله برای شما روشن باشد - و من نوشیدم با این مثالها دست کم به شما بگویم که اصل سؤال چیست - آن وقت می‌توانیم جواب مسأله را هم به چنگ آوریم. جواب اصلی و نهایی مسأله این است که هیچ‌یک از این صورتها و تجربه‌ها تام و تمام نیستند. همه عارفان، متفق علیه، گفته‌اند که یک آینه کامل تمام‌نما نداریم که شما آن واقعیت ماورایی را به طور کامل، آنچنان که هست، بی‌صورت و بی‌کران، در آن ببینید و مشاهده کنید. چنین چیزی وجود ندارد. هر چه را می‌بایم در واقع خودمان می‌سازیم و باید بدانیم که امکان ساختن و اختراع کردن بهتر از آن و بالاتر از آن هم وجود دارد. این نکته بسیار مهمی است. این غزل زیبای مولوی را به یاد بیاورید که می‌گفت:

صورتگر نقاشم هر لحظه بتی سازم
 و آنکه همه بتها را در پیش تو بگذارم
 صد نقش برانگیزم با روح در آمیزم
 چون نقش تو را بینم در آتشش اندازم
 تو ساقی خماری یادشمن هوشیاری
 یا آنکه کنی ویران هر خانه که می‌سازم
 مولوی تعبیر ویرانگر را در مورد خداوند به کار برده است. اما این چه توصیفی است که عاشق از معشوق خود می‌کند؟ این یک تجربه است. عارفان ما از خرابی و ویرانی بسیار دم زده‌اند. حافظ می‌گفت، «اساس هستی من زان خراب‌آباد است». مولوی در اینجا خطاب به محبوب ازلی خود می‌کند و خود را در مقام فاعلیت نشان می‌دهد در مقام قابلیت. نمی‌گوید نقوشی در من پدیدار می‌شود و من منفعل و صورت‌پذیرم، بلکه می‌گوید من صورتساز و صورتگر و نقاشم؛ خودم اختراع می‌کنم، خودم می‌سازم و خودم می‌کشم.

در پوشهر منطقه‌ای است به نام ظلم‌آباد. دوستی به من می‌گفت، آخر از ظلم که جایی آباد نمی‌شود! این چه اسمی است؟ واقعاً که از خرابی، آبادی بر نمی‌آید. این از نوع همان پارادوکس گویبهای حافظانه است.

باری، این اختراعات به دست من است. بتهای ما نیز همین صور ذهنی ما و معرفت‌های ما هستند که دل‌بستگی‌های قوی و عمیقی برای ما ایجاد می‌کنند. آدمی در هر دوره‌ای از ادوار عمر خویش و در هر سطحی از سطوح معرفت خود

به دانش و دانسته‌ای دل می‌بندد و در آن متوقف می‌شود. آن دانسته برای آدمی به صورت بت درمی‌آید و خدای آن لحظه و آن مرحله او می‌شود. آن را عبادت می‌کند و فکر می‌کند که به نهایت واقعیت رسیده و حق همان است. می‌اندیشد که آخرین سطوح هستی همان است که مکشوف او افتاده است. اما وقتی یک قدم بالاتر می‌گذارد و صورتی عظیم‌تر و جلیل‌تر و مهیب‌تر و وسیع‌تر بر او تجلی می‌کند، آن بت پیشین را می‌شکند. ولی بت پیشین را می‌شکند ثابت دیگری بسازد. سخن مرحوم شیخ محمود شبستری در گلشن راز، که:

مسلمان گر بدانستی که بت چیست
 بدانستی که دین در بت پرستی است

از آن حرف‌های به ظاهر کفرآمیز وی تلقی می‌شود. البته او کافر نبود و بلکه موحدتر از ما بود. قصد او چیز دیگری است. بت پرستان و بت‌سازان هم در واقع مثل دیگران بودند، جز اینکه بت آنها خیلی بدوی، ساده، خام، روستایی و اولیه بود. سنگ و چوبی می‌گرفتند و بتی می‌تراشیدند. اما دیگران هم بت می‌تراشند ولی بشناس پیشرفته‌تر، تکنولوژیک‌تر و مدرن‌تر است. همین است که مولوی، که در آن سطح از معرفت و توحید بود، می‌گفت، من هم واقعاً بت‌ساز و بت‌گر، اما این را می‌دانم. این آگاهی مهم است. آن بت‌گری که بت می‌ساخت و در پای او به تعظیم می‌شد نمی‌دانست که دارد بت می‌سازد. او نمی‌دانست که خود او فاعل است. او نمی‌دانست که در مقابل عظمتی بی‌کران، قطره‌ای را در سبوی کرده و این سبو را دریا پنداشته است. اشتباه او این بود. اما اگر کسی که سبو می‌سازد و از دریا جرعه برمی‌گیرد به محدودیت خویش واقف باشد و از اسیر بودن در چنگال اوهام خویش آگاه باشد و در مقام ویرانگری تنها چالاک باشد، در مسیر توحید است. مولوی (فراموش نکنید که ما اندیشه‌های او را شرح می‌کنیم) می‌گفت آدمی همواره در راه است. هیچ کس نباید بگوید من به انتهای مسیر رسیده‌ام و به صدر تکیه زده‌ام. صدر وجود ندارد:

بی‌نهایت حضرت‌تست این بارگاه
 صدر را بگذار، صدر تُست راه
 ○○○
 من غلام آن‌که او در هر رباط
 خویش را واصل ندادند بر سماط

من مخلص آن کسی هستم که هر چه پیش می‌رود نمی‌گوید به انتهای مسیر رسیده است، بلکه می‌گوید، من هنوز در راهم. اصلاً صدر و شاه‌نشین مجلسی نداریم. شاه‌نشین، صدر، و بالا، خود همان راه است. این راه، راه بت‌سازی و بت‌شکنی متوالی و مستمر است؛ همه بتها را در پیش او نهادن و بر همه نقشها آتش افکندن. در غزل زیبای دیگری که همین مفهوم خرابی نیز در آن آمده، می‌خوانیم:

چون غلام آفتابم هم از آفتاب گویم
 نه شبم نه شب پرستم که حدیث خواب گویم

چو رسول آفتابم به طریق ترجمانی
 به نهان از او بیرسم به شما جواب گویم
 به قدم چو آفتابم به خرابه‌ها بتابم
 بگریزم از عمارت سخن خراب گویم
 چو دلم ز خاک کویش بکنشیده است بویش
 خچلم ز خاک کویش که حدیث آب گویم

دو معنا برای خرابی و ویرانی نزد عارفان داریم؛ یکی ویرانی وجود آدمی هنگام فنا شدن در آن وجود بی‌کران، و مشاهده زوال و اضمحلال آدمی، و فرو رفتن این چون‌ها در بی‌چونی، و غرق شدن در آن دریا. این خرابی مورد تقدیس و تجلیل عارفان بوده است. یکی هم خرابی این صورتها در مقابل بی‌صورتی است؛ یعنی، شکستن این بتها در مقابل آن عظمتی که هیچ صورتی بر نمی‌دارد.

پس، نکته نخست این است که حقیقتاً هیچ‌یک از این صورتها حکایتگر آن واقعیتی که ورای آنها نشسته است نیست، بلکه آن واقعیت به درجات در اینها پیچ و تاب برمی‌دارد؛ به درجات تیره می‌شود؛ به درجات تقلیل می‌یابد و به درجات پرده‌ها بر او می‌افتد. این امر مثل همان واقعیتی است که به تعبیر مولوی وقتی می‌خواهیم با زبان و گفتار از آن پرده برداریم، گفتار ما عین پرده‌ای بر او می‌شود:

هر چه گویی ای دم هستی از آن
 پرده دیگر بر بستی بدان

آفت ادراک آن قلاست و حال
 خون‌بخون‌شستن محالست و محال
 پس ما اصلاً تجربه باطل نداریم. مانمی توانیم از تجربه حق و باطل دم بزیم. هم تجربه باطنی شبان حق است و هم تجربه موسی (ع). این نکته را نوبت گذشته هم گفتیم؛ این یکی از نتایج آن بحث است. اما آیا تفاوتی بین این تجربه‌ها نیست؟ پاسخ مثبت است. ما تجربه ناقص‌تر و کامل‌تر داریم. آنچه پیامبران در مقام بیان و تبیین آن بودند همین بود که تجربه‌های کامل‌تر را به آدمیان نشان بدهند و به آنها پیام‌رسانند که در تجربه‌های ناقص‌ترشان توقف نکنند بلکه از آنها بالاتر بیایند. پس، تجربه کامل‌تر و ناقص‌تر داریم و تجربه غنی‌تر و فقیرتر. اما تجربه‌ای که از بیخ و بن بی‌سلس باشد و هیچ حکایتی از ماوراء نکند و هیچ نسبتی با تجلی‌کننده نداشته باشد، وجود ندارد. همه اینها به نحوی از انحاء حکایتی و اشارتی به آن واقعیت ماورایی دارند و آدمیان را به شکلهای مختلف از آن واقعیت باخبر می‌کنند. معنای «الطرق الی الله بعدد انفس الی الخلاق» همین است.

هر کسی راهی به سوی خداوند دارد؛ راهی به اندازه خود و به قد و قامت و متناسب با خودش؛ ای تو را با هر دلی رازی دگر
 هر گذار را با درت آزی دگر
 صد هزاران پرده دارد عشق دوست
 می‌کند هر پرده آوازی دگر

انسانها باید این تجلیات و مشاهدات را در مورد خودشان جدی بگیرند و در توسعه و تبیین دقیق‌تر آنها بکوشند و از فقر به غنا و از صغر به کبر و عظم رو بیاورند. آدمیان حق ندارند حتی

تجربه‌های کوچک خود را تحقیر کند.

بر این نکات، نکته دیگری را باید افزود تا مسأله و جواب آن روشن تر شود. آن نکته این است که تجلی خداوند و تجربه‌ای که ما می‌توانیم از آن ببینیم، معلول خداوند است و ما در حقیقت نوعی شناسایی علت از راه معلول می‌کنیم. شناسایی علت از راه معلول به دو صورت امکان‌پذیر است. یکی شناسایی فیلسوفانه معلول و راه یافتن به علت، و دیگری شناسایی هرمنوتیک (معناکاوانه) معلول و راه یافتن به علت. عارفان از این راه دوم می‌روند و فیلسوفان از آن راه اول. این تفکیک نکته خیلی ظریفی است و ما را به تفکیک دقیق در عالم خداشناسی - آنهم خداشناسی از دید عارفان، و بالاخص از دید مولانا - راهنمایی می‌کند. وقتی که حقیقتی بر آدمی حاکم و عارض می‌شود، آثاری دارد. ما وقتی که شاد می‌شویم، می‌خندیم. خنده معلول شادی است. اتفاقاً این مثال را خود مولوی زده است. او وقتی که به خداوند خطاب می‌کند، می‌گوید:

جنبش ما هر دمی خود آشهدست

که گواه ذوالجلال سرمدست
گردش سنگ آسیا در اضطراب
آشهد آمد بر وجود جوی آب

تا اینجا استدلال فلسفی می‌کند؛ شبیه استدلال از راه معلول به علت و از اثر به مؤثر. می‌گوید، هر حرکتی که ما می‌کنیم در حکم گفتن «آشهد ان لا اله الا الله» است. یعنی در هر حرکتی بر وجود خداوند گواهی می‌دهیم. این گواهی دادن مثل آبی است که بر سنگ آسیا می‌ریزد و آن سنگ را به گردش درمی‌آورد. گردش و حرکت این سنگ شهادت دادن بر وجود آب است. گویی سنگ آسیا به زبان حال «آشهد ان لا اله الا الله» می‌گوید و بر وجود آب شهادت می‌دهد. ما هم که حرکت و جنب و جوش می‌کنیم، همین حیات، تکاپو، چالاک‌ی، رفت و آمد، نیرو، و انرژی ما دلالت بر وجود خداوند می‌کند و بر وجود خداوند آشهد می‌گوید. تا اینجا نحوه بیان، همانند نحوه بیان متکلمان است: استدلال یا دلالت گرفتن از معلول به علت یا از اثر به مؤثر. بعد مثال دیگری می‌زند که با مذاق عارفانه منطبق تر است:

تو بهاری ما چو باغ سبز خوش

اونهان و آشکارا بخشش
تو مثال شادی و ما خنده‌ایم
که نتیجه شادی فرخنده‌ایم

ما یک شادی داریم که در خنده ریزش می‌کند و نمایان می‌شود. خنده به اعتباری نتیجه شادی است و به اعتباری شادی نیست، بلکه خود شادی است که به شکل دیگری ظاهر شده است. شادی وقتی بخواد تجلی کند به صورت خنده تجلی می‌کند. غم و اندوه نیز وقتی بخواد تجلی کند به صورت گریه تجلی می‌کند. یک موجود داریم که در دو جا و به دو گونه از چهره خود پرده برمی‌دارد. یک وقت در موطن

نفس و در درون روان آدمی است. در آنجا حالت اندوه و حزن دارد. یک وقت هم بر چهره آدمی است، که به شکل گریه ظاهر می‌شود. همین‌طورند احوال روانی دیگر. در اینجا دو دید وجود دارد. یک دید این است که ما یک علت داریم و یک معلول. این همان بیان حکیمان است. می‌گویند، ما یک شادی داریم و یک خنده؛ یک حزن داریم و یک گریه؛ یک غضب داریم و یک تشرویی. اولی علت است و دومی معلول. اما یک بیان دیگر داریم که این بیان را عارفان بیشتر به کار گرفته‌اند، و آن این است که خنده معلول شادی نیست بلکه خود شادی است که مجدداً تجلی کرده و در جای دیگری پرده از چهره خودش برداشته است. گریه نیز خود غم است. - به یاد آن شعر لطیف فروغ فرخزاد می‌افتم که می‌گفت:

نگاه کن که غم درون دیده‌ام

چگونه قطره قطره آب می‌شود
چگونه سایه سایه سرکشم
اسیر دست آفتاب می‌شود

«غم درون دیده‌ام، قطره قطره آب می‌شود» تعبیری شاعرانه است، ولی اگر از مولوی بپرسید این تعبیر را حقیقی می‌داند. یعنی می‌گوید، واقعاً همان غم است که به صورت اشک ظاهر می‌شود. صورت تبسم، از آن بی‌صورت، که عبارت است از فرح، بیرون آمده است و صورت گریه از آن بی‌صورت، که عبارت است از غم، بیرون آمده است؛ بلکه همان بی‌صورت است که در صورت تجلی کرده است، چرا که بی‌صورتی و لاتعینی دیده نمی‌شود مگر در صورت. نزدیکترین و مناسبترین صورت برای غم، گریه است و مناسبترین صورت برای فرح، خنده. حال این سؤال پیش می‌آید که چه اشکالی داشت غم در صورت خنده تجلی کند و فرح در صورت گریه؟ یعنی، مطابق آنچه گفتیم، همه صورتها با بی‌صورتی نسبت مساوی دارند، پس چرا شادی باید همیشه خود را به صورت خنده نشان دهد؟ چه اشکال داشت که شادی به صورت گریه درآید؟ و چه اشکالی داشت که غم به صورت خنده درآید؟ و شاید در بعضی از جانوران و حیوانات، یا نزد ملانکه، واقعاً قصه به عکس باشد؛ یعنی شادی به گریه منتهی شود و غم به خنده. آیا چنین چیزی قابل تصور است؟ این سخن به لحاظ فلسفی هیچ اشکالی ندارد زیرا، چنانکه گفتیم، صورتها با بی‌صورتی نسبت مساوی دارند:

تو بهاری ما چو باغ سبز و خوش

کونهان و آشکارا بخشش

بهار امری بی‌صورت است اما وقتی ظاهر می‌شود به صورت باغ و سبزی و آب روان و هوای خوش و معتدل ظاهر می‌شود. مولوی هم همین را می‌گوید. می‌گوید، ای خدا، اگر بخوایم نسبتی را که با تو داریم بیان کنیم، می‌گوییم تو مثل یک فضای بهاری هستی که در آن باغ و سبزه و آب روان، بوی خوش، سبب، انگور و

میوه‌های دیگر دیده می‌شود.

یک امر کاملاً بی‌صورت به نام بهار وقتی به صورت می‌آید، تجلی آن، درخت و آب روان و غیره می‌شود. این نسبتی است که ما با خداوند داریم. حال دوباره آن سؤال را مطرح می‌کنیم: آیا می‌شد بهار، خشکی و برف و... به همراه داشته باشد و خزان، سبزی و آب روان و...؟ جواب این است که نسبتی که این صورتها با آن بی‌صورت دارند یکی است، منتها وقتی که بین آنها نسبت علی و معلولی برقرار باشد دیگر آن حکم صادق نیست. ملاحظه کنید، وقتی که درخت یا سبزه معلول فضای بهاری باشد، در آن صورت رابطه‌ای با آن پیدا می‌کند که عبارت است از رابطه معلول و علت. وقتی که رابطه علی و معلولی برقرار بود دیگر این دومی نمی‌تواند از دل اولی بیرون نیاید. آن اولی (بی‌صورت) در شرایط معینی فقط به آن صورت منتهی می‌شود. ممکن است در موجوداتی که فیزیولوژی و ساختمان روحی دیگری دارند غم به خنده منتهی شود، اما در وجود ما، به طور طبیعی و علی و معلولی، غم به گریه و شادی به خنده منتهی می‌شود. در نتیجه اگر ما صورتها را معلول بی‌صورتی بدانیم، آن گاه صورتها نمی‌توانند به گراف و با هرح و مرج و بی‌قاعد و بی‌حساب پدید آیند. آن بی‌صورتی، به حکم علت، به صورتهایی راه می‌دهد که معلول او هستند، نه به هر صورت‌مصور و ممکن. این صورتها و معلولها کاملاً متناسب با شرایط هستند که امر بی‌صورت در ضمن آنها تجلی می‌کند. بر اساس این تحلیل، هیچ اشکالی ندارد که خداوند نزد کسی به زشتی تجلی کند و نزد کس دیگری به زیبایی؛ نزد پیامبری به نحوی جلوه‌گر شود و نزد پیامبر دیگری به نحوی دیگری - کما اینکه چنین هم شده است؛ یعنی واقعاً تجلیات خداوند بسیار متفاوت بوده است؛ - نزد کسی به صورت موجود فوق‌العاده خوفناک و هولناکی جلوه کند و نزد کس دیگری به صورت موجود فوق‌العاده مهربان. همه این تجلیها وجود داشته است و همه آنها نسبتی با خداوند و آن امر بی‌صورت دارند و بستگی دارند به اینکه آن کسی که این تجلیات را می‌گیرد و محل و قابل این تجربه‌ها واقع می‌شود چه وضعیتی داشته باشد. یعنی، قابلیت قابل است که آن تجلی و تجربه را تغییر می‌دهد، و در بیکرانگی و بی‌صورتی خویش همیشه بر همان وضع و همان منوال است که بوده است. کثرت از ناحیه‌قوایل است و وحدت و احدیت در ناحیه‌فاعل است، که جاودانی و لا‌تغییر است.

کاری که پیامبران کردند این بود که تجربه‌های مختلف آدمیان را هماهنگی بخشیدند. گفتند اگر تو خدا را موجودی زشت می‌بینی و آن دیگری زیبا، ببیند؛ اگر یکی خدا را موجود مهربمی می‌بیند و آن یکی مهربان، ببیند. آنچه پیامبران تعلیم دادند این است که این تجلیها با هم قابل جمع است و می‌توان آنها را کنار هم نشان داد یعنی هیچ کدام اشتباه نکرده‌اند. پیامبران فقط سخن از نقصان تجربه‌ها گفته‌اند. گفته‌اند که این تجربه‌ها می‌تواند یک طرفه باشد. وقتی که تجربه را همه‌جانبه و جامع کردیم، این تعارضهای ظاهری رخت بر خواهد بست و شما خواهید

ما هیچ مفهومی
در مورد خداوند
نداریم
که مفهوم
نهایی باشد
و نسبتی
با بشریت ما
و وضعیت بشری ما
نداشته باشد

**آنچه پیامبران
تعلیم دادند
این است که
این تجلیها
با هم قابل جمع است
و می توان
آنها را کنار هم نشانند
یعنی
هیچ کدام
اشتباه نکرده اند**

دید که همه در کنار یکدیگر نشسته اند. در اینجا می‌رسیم به همان حرف مولانا، که ما در پلورالیسم هم از آن یاد کرده‌ایم:

از نظر گاهست‌ای مغز وجود

اختلاف مؤمن و غیر و جهود

همه تفاوتها از نظر گاه است. تعبیر «نظر گاه» در اینجا، همان است که ما با عنوان قابلیت و ظرفیت از آن یاد کردیم. عجیب نیست که یکی پیامبر اسلام شده، یکی پیامبر یهودیت، و یکی پیامبر مسیحیت. اینها در کهای مختلفی از خداوند داشته‌اند. این امر عجیبی نیست، بلکه فوق‌العاده طبیعی است. و آدیان هم تابع شخصیت پیامبران بوده‌اند. پیامبران به میزانی که خودشان ساخته می‌شدند، پیروان خود را می‌ساختند. به میزانی که خودشان از این دست گرفتند، از دست دیگر به مردم دادند. یعنی پیامبران، به عنوان واسطه، نقش فعال و سرنوشت‌سازی دارند. آنها به هر میزان و به هر شکلی که چیزی را گرفتند، به همان میزان نیز به دیگران تحویل دادند. اینکه مولوی می‌گوید:

مصلحت در دین ما جنگ و شکوه

مصلحت در دین عیسی غار و کوه

سخن بی‌زاهی نیست. می‌گوید، در عیسویت، رهبانیت ممدوح است ولی در اسلام ممدوح نیست «لا رهبانیه فی الاسلام». پیامبر(ص) فرمودند: «رهبانیه امی للجلوس فی المساجد». رهبانیت امت من نشستن در مساجد است؛ یعنی اجتماع کردن، در کنار یکدیگر بودن و از او نگزیدن. در حالی که خود قرآن می‌گوید، مسیحیان رهبانیت را برگزیدند. «و رهبانیه ابتدعوها ما کتبناها علیهم الا بتغاء رضوان الله فمارعوا حتی رعایتها». خودشان رهبانیت را اختراع کردند ولی ما هم بر آن صحه گذاشتیم، چون آنها نیت خیری در این کار داشتند. ولی آنان حق امر را رعایت نکردند و این آب زلال را تیره و گل آلود کردند و راه انحراف و فساد کشانند.

اینکه این دو راه انتخاب می‌شود، برای این است که دو گونه پیامبر وجود داشته است. اینکه ما فکر کنیم همه پیامبران یک راه را به مردم نشان می‌دادند، یک حرف می‌زدند، و پرده از یک چهره خداوند برمی‌داشتند اصلاً با واقعیتهای تاریخی سازگار نیست. طبیعی هم هست که این تفاوتها وجود داشته باشد. در واقع آنچه ما از پیامبران می‌آموزیم هماهنگ کردن این جلوه‌ها و در کنار هم نشستن این تجلیات کثیر است. آنچه فیلسوفان بعداً انجام دادند نیز کاری غیر از این نبود. فیلسوفان این دریافته‌ها و دستاوردهای مختلف را با یکدیگر آشتی دادند و سعی کردند که یک سیستم سازگار (consistent) واحد، هماهنگ، و هم‌اثر از این مجموعه بسازند. البته در ساختن این سیستم هماهنگ اختلافاتی پدید آمد. داستان پیل دتیقا همین جاست که می‌شود. مولوی در همین بحث از نظر گاه است که فیلسوفان و تاریکخانه را مطرح می‌کند. این مثال، مثال بسیار گویایی است؛ نه فقط در مورد درک حقایق این جهانی، بلکه در مورد درک حقایق ربوبی و الهی. نتیجه‌ای که از این بحث می‌گیریم این است

که ما هیچ مفهومی در مورد خداوند نداریم که مفهوم نهایی باشد و نسبتی یا بشریت ما و وضعیت بشری مانداشته باشد. ما مفهوم و درک فرابشری از خداوند نداریم. مادر قفس ادراکاتمان گرفتاریم. اصلاً همین ادراکات ماست که هم قفس ماست و هم پنجره ما؛ یعنی نقشی دوگانه را بازی می‌کند. از یک طرف ما را محجوب می‌کند و از طرف دیگر برای دیدن بیرون از خودمان دریچه‌ای را باز می‌کند. در همه مفاهیمی که ما در مورد خداوند به کار می‌بریم، نوعی مسخ و مثله شدن وجود دارد. ما مفهوم مسخ نشده و مثله نشده از خداوند نداریم. حتی در نسبتهایی که برای خودمان با خداوند وضع می‌کنیم. مانند اینکه خود را بنده‌خدا می‌دانیم. تنگناهای زبان وجود دارد. نسبت ما با خدا، که نسبت بنده و مولا است، نسبت شفافی نیست. هر چه بیشتر باید بگوئیم تا این نسبت را شفافتر کنیم. نباید در کمان را از این مفهوم و نسبت محدود بگیریم. هیچ الگوبرداری از هیچ واقعیت مادی در عالم خارج وفای به مقصود نمی‌کند. هر وضعیتی را که الگوی شناخت خدا، یا الگوی نسبت خودمان با خدا بگیریم، این الگو حتماً جوانب گمراه کننده دارد و حتماً سبب می‌شود که ما به جای اینکه به واقعیت نزدیکتر شویم، از آن دورتر شویم. اگر این الگو را جدی بگیریم و به آن موضوعیت ببخشیم، و اگر صفت اشاره کنندگی را در آن جدی بگیریم، حتماً دچار محدودیت دید خواهیم شد.

در رابطه‌ای که ما با خداوند داریم، باید بدانیم هیچ مفهومی منطبق بر او نیست، بلکه ما آن را ساخته‌ایم تا به او اشاره کنیم، و راهی هم غیر از این نداشته‌ایم. بت پرستی عبارت است از پرستیدن همین مفاهیم و ادراکاتی که ما از خداوند داریم. مادر کنار این مفاهیم، باید راه بت شکنی را هم یاد بگیریم. بت شکنی یعنی دائماً فراتر از این مفاهیم رفتن و صورتهای دیگری را مطرح کردن و از طریق آن صور با خداوند رابطه گرفتن. هیچ تجربه‌ای نداریم که تجربه صد درصد باطلی باشد، و هیچ تجربه‌ای هم نداریم که تجربه صد درصد حقی باشد. هیچ تجربه‌ای از خدا نداریم که فقیر محض باشد و هیچ تجربه‌ای هم از او نداریم که غنی مطلق باشد. ما همیشه در راهیم و باید این فقرها را به غنا نزدیکتر کنیم. نه فقط در این جهان، بلکه در جهان دیگر هم ما دچار همین محدودیت هستیم. یعنی شما فکر نکنید که در جایی صفت بشری از ما برمی‌خیزد. روایتی از پیامبر نقل کرده‌اند که «الفقر سواد الوجه فی الدارین». این روایت را بعضی از عارفان به همین معنا گرفته‌اند. البته این روایت یک معنای اجتماعی دارد، و آن این است که آدم فقیر در هر دو دنیا سیاه‌روست؛ یعنی هم در اینجا بدبخت است و هم - چون فقر با کفر همسایه دیوار به دیوار است - در آخرت نیز گرفتار است و چیزی دستش را نمی‌گیرد. این معنای ظاهری روایت است، و احتمالاً این روایت به همین معنا هم صادر شده است، منتها عرفای ما که اهل تاهویل بودند آن را تاهویل کرده‌اند و فقر را به معنای امکان ذاتی (در مقابل وجوب ذاتی) (ممکن‌الوجود بودن) گرفته‌اند و گفته‌اند، ما در این دنیا و آخرت، آینه تمام‌نمای حق نخواهیم بود بلکه یک تاریکی ذاتی نازودنی همیشه برای ما هست و هیچ وقت پاک نمی‌شود. البته ممکن است اگر کمی خود را صیقل بزنیم اندکی زدوده

شو، ولی هیچ وقت به طور کامل پاک نمی‌شود. اگر آنچه را که گفته‌اید بپذیریم، پس انتخاب دین، آن هم برای کسانی که دعوت به تفکر می‌شوند، چه می‌شود؟

ما در بحثی که اینجا می‌کنیم طرف هیچ دینی را نمی‌گیریم و اصلاً در مقام اثبات هیچ مکتب دینی ویژه‌ای نیستیم. درست است که ما از آرای مولوی بحث می‌کنیم و مولوی هم یک مسلمان بوده است - و چنانکه در نوبتهای قبل هم آوردیم او در ذریای سنت محمدی شنا می‌کرده و از این طریق ذهن و روان خود را تغذیه می‌کرده و لذا امواج اندیشه‌های او که بر چهره روح ما می‌خورد همه معطر به عطر اسلامی است - ولی ما الان چندان به این حیثیت و این خصوصیت کاری نداریم و آنها را مبنای دآوری خودمان قرار نمی‌دهیم. اما اگر کسی مولوی و مکتب او را می‌پسندد، می‌تواند از طریق او و از مدخل و مجرای او وارد سنت اسلامی شود و راه خود را این چنین پیدا کند؛ اگر هم نمی‌پسندد، می‌تواند کس دیگری را مجرا قرار دهد. چنانکه قبلاً گفتیم، آدمیان معمولاً نمی‌توانند با حقیقت تعالی مواجهه مستقیم داشته باشند. مواجهه مستقیم با آن حقیقت امر صعبی است. خورشید درخشانی است که چشم را می‌زند، و انسان به راحتی نمی‌تواند به خورشید چشم بدوزد. این فیلترها لازم هستند و خدمات عظیمی به ما می‌کنند؛ از جمله اینکه خورشید دسترس ناپذیر را برای ما دسترس پذیر می‌کند و تبدیهای آن را می‌گیرد، تا جایی که ما بتوانیم با خورشید تماس بگیریم و هم نشینی و هم سخنی بکنیم و از نورش استفاده کنیم و در عین حال کور نشویم. این امر خیلی مهمی است. هر کسی باید در محیط خود بگردد و فیلترهای موجود را پیدا کند. یک نور است که اینک می‌تابد؛ چه از این شیشه، چه از آن شیشه؛ چه از این پنجره، چه از آن پنجره. درست شبیه به این است که ما به لحاظ جغرافیایی در منطقه خاصی به دنیا آمده‌ایم که ویژگیهای منحصراً به خود دارد. یکی در بنگلادش به دنیا می‌آید که سالی چندین بار سیل و طوفان می‌آید و هزاران نفر را از بین می‌برد، یکی هم در محیط خشک آفریقایی، به لحاظ تابش نور حقیقت هم دنیا همین طوری است. - نگوئید، خدا ظلم کرده! خدا ظلم نکرده. او قول نداده که همه چیز را یکجا و به یکسان تقسیم کند. او این کار را به آدمها و پناهانده است، خودش طور دیگری عمل کرده است. به لحاظ تابش نور حقیقت نیز چنین است؛ یک جاهایی خیلی پر نور و روشن است و یک جاهایی کم نورتر و تاریکتر. آدمی نباید بگوید که چرا آنجا تاریک است و اینجا روشن. تو که می‌دانی روشنایی کجاست؛ بر خیز و بیا!

این جهان پر آفتاب و نور ماه
او بهشته سر فرورده بچاه
که اگر حقیقت پس کور روشنی
سر ز چه بردار و بنگر ای دنی
حق تعالی گر سماوات آفرید
از برای دفع حاجات آفرید
تو درون چاه رفتستی ز کاخ
چه گنه دارد جهانهای فراخ
اگر جاهایی تاریکتر است و آذوقه‌ای نیست،



به جای دیگر برو. اگر آنجا را که پر است یافتی، همان جاباش؛ سر آن سفره بنشین و تغذیه کن؛ از آن نور بخور و خود را به اختیار خودت محروم مکن و تهدیست نگه ندار.

اگر انسان مقلد باشد اصلاً این سؤالها را نمی‌کند، بلکه پا در جاده‌ای می‌گذارد و جلو می‌رود، و بدون اینکه سرش را این طرف و آن طرف بگرداند همچنان به راه خود ادامه می‌دهد. اما طرح این سؤال نشانه این است که شخص از تقلید عبور کرده و پا به وادی تحقیق گذاشته است. در این صورت شخص باید بار دشواری را به دوش بکشد؛ یعنی باید رنج تحقیق را بر خود هموار کند. تقلید اگر هزار عیب هم داشته باشد ولی یک حسن دارد، و آن این است که آدمی راحت است. انسان مقلد بار مسئولیت را به دوش دیگری می‌اندازد و فقط دنباله‌روی می‌کند. فقط می‌گوید، شما بگویید من کجا بروم تا بروم؛ من سؤال و چون و چرا نمی‌کنم. اما وقتی که آدمی اهل سؤال و پرسش و تحقیق شد آن وقت باید خودش به سؤالها جواب دهد و چون و چراها را به عهده بگیرد. محقق باید بار مسئولیت تحقیق را به تنهایی بر دوش بکشد. در اینجا است که دین فردی می‌شود. بارها تکرار کرده‌ام؛ پیامبران دین جمعی آورده‌اند. پیامبران مکتبی آورده‌اند که اصلاً عمل به آن به حیثیت و شکل اجتماعی است. و آن‌هم علی‌الغالب از آن مقلدان است. در این مکتب یک نوع هم‌شکلی مطلوب است. یعنی، همه یک نوع باشند، یک‌طور فکر کنند، یک راه را بروند. زیاد هم سؤال و چون و چرا نکنند، و خلاصه کارشان را انجام بدهند. اما همین که آدمی وارد تحقیق شد، دیگر بار مسئولیت بر دوش خود اوست. دیگر خودش باید بلدان که چه کار کند. نباید از کسی بپرسد که ما چه بکنیم. هر چه دلیل به او گفت باید همان را انجام دهد. از کسی نباید تعیین تکلیف کند، چون هیچ‌کس دلیل و حجت نیست. در مقام تحقیق کسی نمی‌تواند مراد و مرجع داشته باشد. خودش باید مرجع خودش باشد. خودش هم مرید خودش است و هم مراد خودش. پس، اگر محقق هستی، از دلیل و عقل و تجربه‌های خودتان پیروی بکنید. ولی اگر مقلد هستی، اولاً از این سؤالها نکنید؛ همان راهی را که مقابل شمامت بگیرید و بروید. ثانیاً، از آدمهای خوب تقلید کنید نه از آدمهای خیلی عالم. این همان نصیحتی است که امیرالمؤمنین به امام حسن (ع) کرده است. فرمود، اگر می‌خواهی دین انتخاب کنی دو راه بیشتر نداری، یا باید بروی مکتاب را بخوانی، که تمامی ندارد. البته حق جو باش، ولی بدان که پا در وادی بی‌پایانی نهاده‌ای. یک راه دیگر این است که این کار را نکنی و بخوای پیروی کنی. لشکالی ندارد، اما از آدمهای خوب پیروی بکن. آدمهای خوب یعنی کسانی که تجربه زندگی نشان داده که اهل طمع و منفعت و تبعیض و خودخواهی و... نیستند. اینها حتی اگر عقایدشان ساده باشد، آدمی در مقام تقلید ضرر نمی‌کند. آدمهای صالح برای تقلید بهترند تا آدمهای خیلی عالم، زیرا این دنیا را آدمهای عالم

بگیرد، بالا بیایند. بله؛ اگر آنها را به خودشان وابسته و به خود تکیه کنند البته نمی‌توانند این راه را بروند و کم می‌شوند. لذا دستشان را گرفتند و بالا آوردند. اگر مردم به خودشان بودند، آن خدای آسمانی، همان صورت زمینی تنها بود و قرنها هم همان‌طور باقی می‌ماند. اما پیامبران، به طور کلی، در تاریخ، و هر پیامبری در منطقه خودش، جهشی ایجاد کرد و آدمیان را ناگهان صعود بخشید. آنان صورت و تعریفی از خداوند ارائه کردند که نگاهداشت مردم در آن چهره‌های مقدماتی بمانند و راه خدا را با تجربه و شکست بیامیند. یعنی دائمگمانی درباره‌ی خداوند و بعد بگویند این نیست؛ همان راهی که ابراهیم نشان داد؛ گفت، این ماه خدای من است، این ستاره خدای من است؛ این خورشید خدای من است و در آخر گفت، «لا احب الا فلین» پیغمبران در واقع می‌خواستند کاری بکنند که بشر این تجربه را نکند؛ هر روز نگوید شاید این خدا باشد، ولی بعد دوباره بزند و آن را بشکند. آنها سطح نسبتاً بالایی را معرفی کردند و نقطه دوری را نشان دادند که توجه‌ها به آنجا معطوف شده، نه اینکه آن آخر خط باشد. ولی برای مردم عامه و متوسطان، که خطاب پیامبران هم عمدتاً با همانها بود، این کار بسیار راه‌گشا و پرده‌در بود. همین تصویری که ما از خدا داریم و این قدر برایمان بدیهی می‌نماید. اینکه خداوند بی‌صورت و بی‌تعیین و بی‌نقش و بی‌رنگ و بی‌کران است. از برکات حضور پیامبران است. اگر آنها نبودند ما باید همچنان دست و پا می‌زدیم. شما دعای عرفه امام حسین راه که دعای لطیف و شریفی است، بخوانید. می‌گوید، خدایا من از تو شاکرم که مرا در دوران اسلام به دنیا آوردی، والا من در شرک غوطه می‌خوردم و دست و پا می‌زدم. حالا شاید یک کورسوی بتابد و عقل طبیعی از یک حقیقتی پرده برداری کند، ولی آن کجا و اینکه مشعل دار بزرگی مثل پیامبر بیاید و تاریکیها را روشن کند، کجا!

از آنچه مطرح شد این نتیجه به دست می‌آید که خدای دین اسلام، مجموعه هبل و لات و عزری است که به آسمان رفته است!

فی‌الواقع شاید خدای بعضی از اعراب زمان پیغمبر و مسلمانهای بعد از پیغمبر چنین خدایی بوده است. ما با یک جامعه و امت سیاه بزرگ روبرو هستیم. فکر نکنید که همه اینها فیلسوف و متکلم و عارف و محقق و عقلا درجه اول بوده‌اند. افراد عامی و عادی و ساده هم در آنها بسیار است. خدای بسیاری از اینها بسیار نزدیک است به همین انسان که ما می‌شناسیم؛ منتها قدری چاق‌تر و پاک‌تر، بنابراین، چنین طرز فکری به احتمال بسیار زیادی ممکن است وجود داشته باشد. اما همین ملاحظاتی که ما می‌گوییم که نباید در این حد بنماییم. کار مهمی که پیامبران کردند همین بود که راهی را که آدمیان، مخصوصاً انسانهای عامی و عادی، باید طی هزار سال می‌رفتند یک‌روزه طی کردند و به آدمیان نشان دادند که شما هم بروید. این کار بسیار مهمی است.

نبوت مسأله کوچکی نیست. شما به فلسفه یونان و هرمسی (باطنی گری)، از نوع افلاطونی که در میان مسلمین آمد، اخوان‌الصفا و دیگران، نگاه کنید. اینان یک مشخصه مهم داشتند و آن این بود که نبوت را دور می‌زدند. تعلیماتشان به گونه‌ای بود که به مردم می‌آموختند با پای خودشان این راه را بروند. اینها بحث معاد و تهذیب نفس و خداشناسی را می‌کردند، خدا را هم داشتند، ولی نبوت را نداشتند. سخنشان این بود که تعداد کمی این راه سلوک را می‌پیمایند و به خدای رسد و بقیه هم سوخت و هیزم جهنم می‌شوند. پیامبران این بار را برای عامه مردم خیلی سبک کردند. این مسأله مهمی است. یعنی گفتند چرا بیشتر مردم ضایع و هیزم جهنم شوند. اینها هم می‌توانند، اگر کسی دستشان را

ما در این دنیا و آخرت آینه تمام‌نمای حق نخواهیم بود بلکه یک تاریکی ذاتی ناز دودنی همیشه برای ما هست و هیچ وقت پاک نمی‌شود

