

## تفکیک بین دین و تفسیر آن و بین دین و ایمان

حیدر حب الله

ترجمه: محمد رضا ملانی

سؤال<sup>1</sup>: برخی در گفتارهای خود پیرامون تقسیم دین - به زعم روشنفکران کنونی - و ایجاد مجالی برای تغییر می‌نویسند: «اما من، قبلاً گفته‌ام و بین دین به عنوان نصوص و متون از یک سو و دین به عنوان ایمان از سوی دیگر، تفکیک کرده‌ام و گفته‌ام که اصل، همان ایمان است و حتی قرآن و سنت نیز اصل نیستند. زیرا هر دوی اینها، فهم بشری هستند؛ هیچ نص و متنی بدون تفسیر وجود ندارد و هر تفسیری نیز بشری است؛ چون در نهایت به فهم مفسر برمی‌گردد. اگر بگوییم قرآن، فکر و ایده است در این صورت مقدس نخواهد بود و اگر بگوییم قرآن، عبارت است از کلام و کلمات، در این صورت نیز کلمات، مقدس نیستند. اگر هم بگوییم قرآن همان حروف است، در این صورت، حروف نیز مقدس نمی‌باشند. اینگونه ما از مقوله‌ی تقدس و مقدس بودن رها و آزاد می‌شویم و فرصت و مجال بیشتری برای اجرای تغییر ایجاد کرده‌ایم در حالی که روح‌دین و روح‌اسلام و روح‌ایمان را حفظ نموده‌ایم. این حاشیه‌ی آزادی و حریت و این عرصه، به ما اجازه می‌دهد که بگوییم برخی آیات، شامل ما نمی‌شود بلکه فقط شامل همان وقت نزول است. قرآن، کلام محمد است ولی به همراه روحی الهی. این گفتار ما که دین را از ایمان تفکیک کردیم به ما این امکان را می‌دهد که به جوهر دین برسیم. ایمان مانند جوهری در قلب است و دین، یک تعبیر فرهنگی از ایمان است. دین همان عقائد و احکام و اخلاق است و نمی‌توان به جوهر آن رسید مگر با شکستن صدف، و با شکستن دین، می‌توان به جوهر آن رسید. احیاء دین در واقع همان احیاء وجدان است. ما در پی یک سری شعارهای توخالی نیستیم؛ ما به دین اهتمام داریم زیرا برای زندگی، ضروری است و البته این امر از طریق کنار زدن پوسته برای رسیدن به گوهر درون آن، ممکن است. این نظریه که بین واقعیت و فهم ما از واقعیت، فاصله است حقیقت مهمی را به عنوان نتیجه در پی دارد که عبارت است از نسبی بودن تمام حقائق. چون کسی نمی‌تواند بگوید فهم من از واقع، حقیقت مطلق است و مطابق با واقع می‌باشد؛ چون واقعیت از ذهن ما جداست و آنچه در نزد ما موجود است همان تفسیر واقع می‌باشد و البته تفاسیر هم با اختلاف انسان‌ها، مختلف بوده و فهم آنها با یکدیگر متفاوت است. به همین دلیل، در چنین حالتی باید گفت تمام فهم‌ها صحیح هستند و برای هر انسانی، حقیقتی مختص به اوست که متناسب و توأم با فهم او از واقعیت خارجی است و البته این فهم او، متأثر از عوامل مختص به وی - مانند فرهنگی و محیطی که در آن زیسته - می‌باشد. لذا انسان عامی همچون یک انسان فرهنگی و روشنفکر نیست. پس در نزد ما حقائق متعددی وجود دارد و این مساله، باب پلورالیسم را باز می‌کند که شامل پلورالیسم دینی - همچون مسیحیت و یهودیت و بودیسم - شده و تمام آنها بر حق هستند». نظر حضرت عالی در این باره چیست؟

<sup>1</sup> حیدر حب الله، إضاءات فی الفكر والدین والاجتماع 5: سؤال: 694.

**پاسخ:** این افکار و نظریاتی که در متن سؤال آمده است عموماً خلاصه‌ی برخی از نظریات روشنفکران دینی در عصر حاضر همچون سروش و ملکیان و شبستری و ... می‌باشد که پیوسته آنها را تکرار کرده و بر آنها تمرکز می‌کنند. این افکار، مشتمل بر مفاهیم صحیح و البته برخی نتایج غیر دقیق می‌باشد.

1. فهمی که انسان از دین دارد همچون فهم وی از دیگر اشیاء است که گاهی مطابق با واقع است و گاهی مطابقت ندارد. این، مطلب صحیحی است ولی آیا این به معنای یقین داشتن به تغایر و تفاوت بین دین و فهم است؟ از برخی گفته‌های فوق، چنین بر می‌آید که از امکان تفاوت و تغایر، به واقعی بودن این تغایر و تفاوت رسیدند و از وجود تغایر و تفاوت جزئی و تحقق آن در برخی موارد، به تغایر و تفاوت کلی و فراگیر منتقل شدند و ندای تغایر کلی بین فهم از واقع و خود واقع سر دادند. مثلاً نظریه‌ی فروید در علم روانشناسی تحلیلی یک ایده و فکر موجود در عقل انسانی است که گاهی با واقعیت مطابق است و گاهی مطابقت ندارد. این، مطلب صحیحی است ولی آیا می‌توان با این مقدار از داده‌ها و اطلاعات بگویم علم روانکاوی و روانشناسی تحلیلی فرویدی با واقعیت فرق دارد؟ آیا این کلام صحیحی است؟ آیا این سخن من بدین شیوه، یک سخن منطقی است و یا اینکه - و لو به صورت جزئی - گرفتار یک انتقال و پَرش ناصحیح شده‌ام؟

ملاحظه فرمایید این تفکر می‌خواهد به عالمان دینی بگوید:

«فهم شما از دین، گاهی هماهنگ و مطابق با خود دین می‌باشد و گاهی منطبق بر آن نیست لذا فهم خود را به عنوان فهم نهایی از دین و به صورت خود دین ارائه نکنید و (به عبارت دیگر) فهم خود را به عنوان تنها تفسیر انحصاری از دین قلمداد نکنید».

این کلام، صحیح است و باعث می‌شود باب اجتهادات - با همان گستردگی و وسعتش - مفتوح بماند. ولی از خلال این کلام، نمی‌توان به عالمان دینی این را هم بگوییم که «فهم شما از دین، غیر از خود دین است و لذا شما دین نیستید».

این جمله دوم غیر از کلام نخست است و کلام نخست، چنین نتیجه‌ای نمی‌دهد. در کلام نخست، امکان تغایر و تفاوت ثابت می‌شود ولی در جمله‌ی دوم، واقعی بودن این تغایر و تفاوت ثابت می‌شود. می‌توان به تعبیر دیگری گفت در کلام نخست، تغایر و تفاوت نسبی و جزئی ثابت می‌شود و در جمله‌ی دوم، تغایر و تفاوت کلی ثابت می‌شود.

بباید از تعبیر دیگری استفاده کنیم تا به خطای استدلال فوق به آسانی پی ببریم:

به جای کلمه‌ی «دین» کلمه‌ی «حقیقت» را بگذارید. حال به انسان می‌گوییم: «فهم تو از حقیقت گاهی مطابق با آن است و گاهی مطابق با آن نیست. پس ادعا نکن حقیقت فقط در نزد توست».

ولی جمله‌ی فوق، به این معنی نیست که «فهم انسان از حقیقت، به هیچ عنوان و در هیچ زمانی، حقیقت نیست». چون از بطن جمله‌ی اول، جمله‌ی دوم متولد نمی‌شود مگر به معنی هستی‌شناسی که تقریباً نزد همه مورد اتفاق است و عبارت است از اینکه حقیقت، واقعیتی عینی و خارجی است در حالی که فهم من از حقیقت، یک واقعیت ذهنی و در افق عقل انسان است. این نگاه، صحیح

است مگر بنا بر برخی نظریات فلسفی که قائل به این همانی بین صورت ذهنی یک شیء با حقیقت خارجی همان شیء می‌باشد. اینجا مجال مناسبی برای شرح بیشتر نیست.

خلاصه اینکه امکان عدم تطابق بین معرفت و حقیقت، مساوی با وقوع عدم تطابق - در راستای همان امکان - نیست بلکه اینگونه نتیجه‌گیری‌ها، یک نوع پرش و انتقال بدون دلیل است و یا رسیدن به یک نتیجه بدون برهان می‌باشد.

2. نظریه و تفکر فوق، گاهی اینگونه تفسیر می‌شود که فهم هر کدام از ما، ممکن است فهم محدودی از حقیقت باشد. در واقع، فهم هر کدام از ما، بخشی از حقیقت را می‌بیند و البته بخش دیگر آن را نمی‌بیند. نتیجه‌ی این تفسیر، درجه‌ای از نسبی بودن معرفت است. این نتیجه - حد امکان - ضرری ندارد به این معنی که طبق فرض، هر شخصی که به حقیقتی می‌رسد غالباً یا پیوسته این اقرار را هم داشته باشد که ممکن است جوانبی از این حقیقت بر وی کشف نشده باشد و این امکان وجود دارد که تمام ابعاد آن حقیقت را ندیده باشد. البته اقرار فوق، به این معنی نیست که این شخص در دیدن اطراف و جوانب حقیقت، به خطا رفته است. بین اینکه «حقیقت را کاملاً درک نکنی» و بین اینکه «اصلاً آن را درک نکنی» تفاوت است. گویا برخی از منتقدین، از محدود بودن امکانات عقل انسانی در دیدن حقائق، به این نتیجه رسیدند که درک انسان نسبت به حقیقت، نهایی نیست و گاهی جوانبی از حقیقت بر وی مخفی می‌ماند. این ادعای خوبی است ولی فقط این نتیجه را می‌دهد که انسان به هیچ عنوان ادعای فهم تمام جوانب و ابعاد حقیقت را به صورت مطلق نکند. اما این نتیجه غیر از این است که بگوییم انسان حق ندارد ادعا کند آن مقداری که از حقیقت را دریافته است فعلاً از نظر او حقیقی است؛ دقیقاً مانند حال گوینده‌ی سخنان فوق - که در سؤال ذکر شد - که معتقد به حقانیت ایده و نظریه‌ی خود است ولو اینکه از نظر او، این ایده و نظریه، نهایی نبوده و تمام جوانب را لحاظ نکرده باشد.

3. گاهی منظور گوینده‌ی سخنان فوق این است که بر اساس این رویکرد معرفتی، باید انسان از برخی از یقین‌های جازم (که هیچ شک و تردیدی را در کنار خود تحمل نمی‌کند)<sup>2</sup> در بسیاری از حالات معرفت - و چه بسا بیشتر آنها - تنازل کند؛ واقعیت تحول و دگرگونی در معرفت انسانی، چنین چیزی را بر وی تحمیل می‌کند. در بیشتر حالات معرفتی، من با این نگاه کاملاً موافقم. البته واقعیت تجربه‌ی عقل انسانی، نشان می‌دهد که جوانب و ابعادی از حقیقت بر انسان پوشیده می‌ماند و گاهی جلوی روی انسان، حقیقت با مقداری باطل درآمخته و به نتایجی می‌رسد که جمع بین حق و باطل است. این نگاه، اثر خود را بر نوع یقین‌های انسان نسبت به اشیاء می‌گذارد و آن یقین جزمی و دُگم انسان - که باعث شده بود بپندارد که حقیقت در نزد او بدون هیچ شک و شبهه‌ای آشکار شده است - تبدیل به یقینی عادی می‌شود که به همراه آن، این احتمال را نیز می‌دهد که شاید ولو به مقدار اندک و یک در هزار، خطا کرده باشد بدون اینکه آن یقینش، تبدیل به شک شود. این، مطلبی است که ما در چندین مورد، به مناسبت‌های مختلفی از آن دفاع کردم و نیز در دو کتاب «التعددية الدينية» و نیز «مسألة المنهج فی الفكر الديني» متعرض آن شدم.

2. مانند یقین ارسطویی. در مقابل یقین ارسطویی، یقین عادی قرار دارد که در ادامه به آن اشاره می‌شود (مترجم)

4. طبیعتاً ممکن است فهم انسان از دین با خود دین تفاوت داشته باشد. گاهی فهم من از دین با دین مطابق است و گاهی اختلاف دارد. این، مساله ای طبیعی است. ولی سؤال این است که وظیفه در چنین وضعیتی چیست؟ اساساً آیا چنین وضعیتی فقط در دین پیش می‌آید؟ این حالت، شامل علوم طبیعی و انسانی - با تمام بررسی‌های فلسفه‌ی وجودی و معرفتی که خود این تفکر را نیز در بر می‌گیرد - هم می‌شود.

ولی چه نتیجه ای می‌خواهیم بگیریم؟ به تعبیر دیگر، صرف اینکه فهم دین گاهی مطابق و گاهی متفاوت با دین است بی معنی بودن دین (و نامفهوم بودن آن) را نتیجه نمی‌دهد؛ دقیقاً مانند علوم پزشکی و شیمی و فیزیک و اجتماعی و روانشناسی که در برابر این منطق فلسفی سر تعظیم فرو می‌آورند. از نظر عملی چه نتیجه ای باید بگیریم و خروجی علمی این استنتاج فلسفی چیست؟ آیا نتیجه‌ی این استنتاج فلسفی، رها شدن و خلاصی از دین است آنهم با این توجیه که فهم ما از دین، ممکن است با خود دین فرق کند و یا دائماً فرق می‌کند؟ اگر چنین باشد که باید درباره‌ی تمام علوم چنین گفت و از تمام آنها خلاصی یافت؛ زیرا فهم ما از واقعیات آنها ممکن است متفاوت باشد و یا دائماً با واقعیات این علوم فرق کند. چرا در علوم انسانی و طبیعی، بین افکارمان و عمل بر طبق آنها، انسجام برقرار است ولی وقتی نوبت به دین می‌رسد این نظریه‌ی فلسفی باعث می‌شود از نتوانیم از دین برای ایمان - با قطع نظر از اختلاف نظرها در تفسیر تفاوت بین ایمان و دین - استفاده کنیم؟ این، مساله، نیاز به تفسیر فلسفی واضحی دارد و نمی‌توان به گفتارهای معمولی و عامیانه که در متن سؤال به آن اشاره کردید اکتفا کرد.

من اینجا در صحت نظریه‌ی تمایز بین دین و فهم آن بحث نمی‌کنم بلکه بحث من درباره‌ی نتایجی است که از این تمایز - چه از نظر علمی و چه از نظر عملی - می‌روید. از مطالب مذکور در سؤال چنین برمی‌آید که نتیجه‌ی این نظریه‌ی فلسفی در مجال و عرصه‌ی مباحث دینی، رهایی و خلاص شدن از دین است؛ چنین نتیجه‌ای از نظر فلسفی، بدین معنی خواهد بود که از علوم روانشناسی و جامعه‌شناسی و باستان‌شناسی و پزشکی و تاریخ و جغرافیا و ... نیز باید خلاص و آزاد شویم؛ زیرا مبنای فلسفی این نتایج، یک چیز است و فقط به دین بر نمی‌گردد بلکه به امکانات و توانایی‌های عقل بشری در فهم اشیاء برمی‌گردد. چرا بر اساس همین روش با دیگر علوم و حقایق، تعامل نکنیم؟

به نظر من، نتایج نظریه‌ی فوق، واضح و ساده و مشخص بوده و عبارت است از اینکه مباحث دینی مانند سایر مباحث می‌باشد و ممکن است خطایی در آن صورت گیرد و البته ممکن است مطابق با واقع باشد و لذا تفسیر نهایی برای دین وجود ندارد؛ بلکه باب تلاش‌های جدید برای عقل انسانی باز خواهد ماند تا دین را از خلال این تلاش‌های جدید بفهمد و نسبت به گذشته، فهم خود را متحول کرده و گسترش دهد. نتیجه‌ی این تحول، گاهی تعدیل فهم قبلی، حذف یا اضافه و یا تغییری در موقعیت افکار و ... می‌باشد؛ لذا لازم است - بعد از توجه به محدودیت امکانات عقل از جهت عملی - نسبت به شکل‌گیری مفهوم یقین در عرصه‌ی مباحث دینی تجدید نظر شود و نیز از احتکار حقیقت و انحصاری کردن آن، دست کشیده و همچنین دائماً آماده‌ی رجوع انتقادی به نتایج قبلی بود؛ این آمادگی نتیجه‌ی طبیعی چنین فضای معرفتی‌ای است. ولی تمام اینها به معنی محال بودن معرفت دینی - آنگونه که از برخی عبارات متن مذکور برداشت می‌شود - نیست.

همچنین به معنی «عبث و بیهوده بودن معرفت دینی» و «بسته شدن باب علم و علمی در معرفت دینی» و «اثبات تفاوت بین فهم ما از دین و خود دین حتی در برخی جوانب آن» نمی‌باشد. به عنوان مثال اگر به شما بگویم «من در کلام خود، اشتباه کردم» این به معنای اقرار به خطا در همین کلامی که گفتم نیست. اینها ملاحظات من بر نتیجه‌گیری‌ها و پرسش‌هایی است که پیروان این افکار از مقدمات - احیانا - صحیح دارند. به همین دلیل، نقد معرفت دینی به این مقدار از تلاشهای فلسفی، صحیح نیست. البته محال بودن فهم تاریخی و محال بودن علم تاریخ، نظریه‌ای است که به صورت کامل، بر معرفت دینی نص‌محور، تاثیر گذار بوده که این، موضوعی دیگر است.

5. اینکه عبارت مذکور در سؤال شما، از افکار فوق، به این نتیجه برسد که دین، امروزه شامل ما نمی‌شود - هر چند برخی جوانب آن - به نظر من از جهش‌ها و انتقال‌های خطاب‌گونه است. این موضوع، چه ربطی به آن نظریه دارد؟ آن نظریه، مرتبط با عرصه‌ی معرفتی است در حالی که عدم شمولیت دین نسبت به زمان ما، مربوط به عرصه وجودی است. در متن مورد اشاره، بین این دو عرصه، خلط شده است. ممکن است من هیچ‌کدام از معانی و تفاسیری که برای نسبیت ارائه می‌شود را قبول نکنم در عین حال معتقد باشم نیمی از نصوص دینی، شامل ما در عصر حاضر نمی‌شود و صدور آنها به دلیل فرهنگ خاص آن زمان بوده و برای معالجه‌ی وقایع همان زمان کاربرد داشته است. چه نسبتی بین این دو قضیه است که متن مورد اشاره بین این دو ارتباط برقرار می‌کند؟ همچنین ممکن است من به نسبیت فهم اعتقاد داشته باشم ولی بر این باور باشیم که نصوص دینی، فرازمانی و فرامکانی است. امیدوارم تأمل بفرمایید.

6. اینکه از متن مذکور در سؤال، چنین نتیجه‌ای استخراج شود که تمام تفاسیر دینی صحیح هستند در واقع، نقض همان ایده‌ای است که تفکر فوق، مبتنی بر آن است. به نظر می‌رسد گوینده‌ی این سخنان، متوجه این تناقض - که در آن قرار گرفته - نیست. وی می‌گوید فهم واقعیت، غیر از خود واقعیت است و سپس در انتها می‌گوید تمام تفاسیری که از دین ارائه شده است صحیح می‌باشد. معنی صحیح بودن تمام تفاسیر چیست؟

اگر مقصود این است که این تفاسیر، همانند واقع دین هستند این به معنای تطابق واقعیت با فهم واقعیت است که در این صورت، قانون مغایرت داشتن واقعیت با فهم واقعیت - البته به غیر از معنای هستی‌شناسی این کلمه - نقض خواهد شد. علاوه بر اینکه همانند بودن تفسیر دین با واقعیت دین از یک سو و صحیح بودن تمام این تفاسیر، گاهی به معنای وقوع تناقض در عالم خارج است آن هنگام که فهم‌ها با یکدیگر در تناقض باشند.

اگر مقصود از صحیح بودن تمام تفاسیر، این باشد که هر تفسیری از دین، در واقع بیانگر و نشان دهنده‌ی تجربه‌ی تربیتی و فرهنگی مفسر است، این سخن، منطقی است ولی نباید از کلمه‌ی «صحیح» برای تفاسیر استفاده کرد؛ مخصوصاً اینکه دین، فقط عبارت از تشریحات نیست تا بگویم تمام تشریحات مختلف، با توجه به اختلاف شرایط، صحیح هستند.

شاید مقصود از صحیح بودن تمام تفاسیر این باشد که این تفاسیر، معذور هستند و یا اینکه تمام آنها مقداری از حقیقت را پوشش می‌دهند و تا اندازه‌ای صحیح می‌باشند نه اینکه همه‌ی آنها به طور کامل، صحیح هستند. اصولاً چنین چیزی، امکان دارد ولی ارتباطی به بحث کنونی ما ندارد و کاملاً با آن متفاوت است. به عبارت دیگر (اگر مقصود این باشد) در واقع بین متعدد بودن به

معنی معذور بودن از یک سو، و پلورالیسم معرفتی که در معرفت شناسی وجود دارد - و متن مذکور در اغلب فقرات به آن اشاره می‌کند - از سوی دیگر، خلط شده و اشتباهی صورت گرفته است. همچنین میان پلورالیسم به معنی توزیع حقیقت و واقعیت بین افکار به صورت نسبی از یک سو، و پلورالیسم به معنی صحیح بودن تمام افکار از سوی دیگر، خلط و اشتباه شده است. متن مذکور، در رابطه با مفاهیمی که ارائه می‌کند ما را به اشتباه می‌اندازد.

7. در آن متن چنین آمده است: «اگر بگوییم قرآن، عبارت است از کلام و کلمات، در این صورت کلمات، مقدس نیستند. اگر هم بگوییم قرآن همان حروف است، در این صورت، حروف نیز مقدس نمی‌باشند. و بدین‌گونه ما از مقوله‌ی تقدس و مقدس بودن رها و آزاد می‌شویم». در این سخنان، با مسائل به صورت بسیط برخورد شده است. آنچه که در قرآن مقدس است صفحات و یا ورق‌های آن نیست؛ همچنین فهم ما از قرآن به عنوان یک فهم نیز مقدس نیست؛ حروف و کلمات آن نیز مقدس نمی‌باشد بلکه آنچه در واقع مقدس است - از نظر اهل ادیان - خداوند متعال است و این کلام، تعبیری از اراده‌ی مقدس خداوند می‌باشد. اگر قرآن را از خداوند جدا کنیم در این صورت، هیچ قداستی در دین نخواهد داشت؛ و اگر خطاب خداوند را بدون قرآن به مردم منتقل کنیم باز هم این خطاب، مقدس خواهد بود. پس این تصور که مقدس بودن قرآن به خاطر حروف و یا ورق‌های آن است یک تصور بسیط و ساده است. این صفحات، فقط راه‌ها و وسائلی برای ارائه یک شیء مقدس است که روح و واقعیت آن به خداوند متعال بر می‌گردد و از «قدس الاقداس» و اینکه «سبوح قدوس» است تعبیر می‌کند.

پس آن ارتباط مقدس، در پس این حروف واقع شده مگر اینکه نویسنده متن مذکور، خداوند متعال را مقدس نداند و یا قرآن را منتسب به خداوند متعال نداند که این، مساله‌ای دیگر خواهد بود. در غیر این صورت، صاحب این ادعاها، به من نیز اجازه دهد تا مسائل را به روش او به شکل دیگری با بساطت و سادگی مطرح کنم و بگویم: چرا قاتل، مجازات می‌شود؟ گوشت مقتول که مقدس نیست و استخوان او نیز امر مقدسی نیست؛ چون حیوانات نیز گوشت و استخوان دارند. خون او نیز مقدس نیست. پس مشکل کجاست که می‌خواهید قاتل را مجازات کنید؟ نکته‌ی اصلی در وراء این گوشت و پوست و استخوان و ارتباط مقدسی که بین اینها و بین روح وجود دارد نهفته است. دقیقاً همین نکته را در قرآن می‌یابیم. البته اگر کسی اصلاً ایمان به قرآن ندارد مساله فرق می‌کند. در هر صورت - با روش تحلیل بسیط و ساده مذکور - من نیز نمی‌دانم چرا انسان و آزادی او مقدس است؟ چون او چیزی جز مجموعه‌ای از گوشت و پوست و استخوان و خون و اعصاب و ... نیست. می‌بینید که من نیز با این روش می‌توانم صدها تفکر را که در نزد همه وجود دارد به سخره بگیرم و مسخره کنم.

خلاصه اینکه من با برخی از نتایجی که صاحب متن مذکور می‌گیرد موافقم ولی با او در روش اختلاف دارم. اختلاف من با وی در طریقه‌ی منتقل شدن از یک فکر به فکر دیگر و چگونگی چینش مقدمات و نیز شیوه‌ی نتیجه‌گیری نادرست است. من با او در توسعه‌ی دامنه‌ی نتایجی که می‌گیرد مخالف هستم.