معرفت شماره 099 - اسفند 1384

از دو منظر غربي و اسلامي

دكتر محمود نمازي

مقدّمه

در مقاله «مفهوم و خاستگاه تجربه ديني» ضمن بررسي ديدگاه الستون، مفهوم «تجربه ديني»، خاستگاه و سير تحول آن را مورد مطالعه قرار داديم. اين مفهوم "تجربه" با دخل تصرف و توسعه اي كه در معناي لغوي خود دريافته است، به معاني غير مادي، غيبي و ماوراي طبيعي، و به منظور جلوگيري از حذف كليّت ارزش هاي مسيحي در مقابل تعاليم دين ستيز كانت به كار گرفته مي شود كه از حدود نيمه دوم قرن نوزدهم توسط شلاير ماخر مطرح شده است.1 در اين مفهوم، نه عنصر احساس و نه تشبيه تجربه ديني به آموزه هاي حسي نمي توانند در توجيه باورهاي مسيحي و يا هر دين ديگر آويزه اي قابل اطمينان و مورد اعتماد باشند. و تناقض نما بودن مفهوم «تجربه» و «دين» از يك سو و عدم دست رسي به مفهوم واحدي از دين از سوي ديگر، اين سردرگمي را دوچندان كرده است. بنابراين، هم بررسي مفهوم و هم تاريخچه و هم علت پيدايشِ آن همه دست به دست هم داده اند تا نتوان از اين آموزه در شكل مطرح شده اش به نفع دين استفاده نمود.

برخي نويسندگان باغرض و يا بي غرض با انتقال نادرست اين واژه به ادبيات اسلامي و ايراني ضربه محكمي به آموزه هاي اسلامي زده اند. عده اي آن را معادل «وحي» قرار داده و در نتيجه، مجموعه تعاليم آسماني ـ كه بر قلب مبارك پيامبر گرامي(صلي الله عليه وآله)توسط جبرئيل امين براي سعادت دو جهان بشريت وارد شده است ـ را به يك تجربه فردي و شخصي تقليل داده اند و در ادامه دين زدايي، هر فرد را پيام آور تلقّي نموده و بدين سان، دين را از مهم ترين ويژگي خود (پيامرسان عاري از خطا) تهي كرده اند. عده اي ديگر آن را معادل «كشف و شهود اسلامي» و همتراز با آن قلمداد نموده و به اين وسيله، كشف و شهودهاي عارفان اسلامي را در كنار تجارب عرفاي يهود و نصارا و يا حتي در كنار تجارب عرفاني سالكان بودايي و يا هندويي و يا حتي تجارب امانيزم ها و كمونيزم ها يكجا ارزيابي كرده اند و كشف و شهود اسلامي را به موازات و همتراز آن ها مورد بررسي و ارزيابي قرار داده اند.

اين نوشتار به تجزيه و تحليل «ويژگي هاي تجربه ديني» از زبان نورمن ال. كيسلر2 در كتاب فلسفه دين3 مي پردازد و مسئله «تجربه ديني» را از زاويه اي ديگر مورد كنكاش و امعان نظر قرار مي دهد. و با نظري به منابع معارف اسلامي، تجربه ديني غربي را نقد مي كند.

ويژگي هاي امرمتعالي از منظرانديشمندان غربي

1. برخورداري از يك امر متعالي

به عقيده نورمن ال كيسلر، اولين ويژگي تجربه ديني آن است كه متضمّن آگاهي از يك «امر متعالي» است. به عقيده ايشان، اين ويژگي نه تنها موضوع باورِ معتقدانِ به خدا، تكثّرگرايان و معتقدان به همه خدايي، بلكه مورد باور بسياري از ملحدان نيز هست.4 اگرچه در تعريف و ابعاد «امر متعالي» اتفاق نظري وجود ندارد و ديدگاه ها با هم تفاوت دارند، ولي همه معتقدند: تجربه ديني دربردارنده «امر متعالي» است.5 بنابراين، بايد ببينيم «امر متعالي» چيست؟

اگر از ديدگاه كساني كه براي امر متعالي واقعيتي وراي وجود انسان قايل نيستند بگذريم، كساني كه براي امر متعالي واقعيتي وراي انسان قايلند، آن را به صورت هاي گوناگون توصيف كرده اند: شلاير ماخر آن را «عالم» و يا «همه»، اتو آن را «مينوي» يا «قدسي»، كي يركگارد «تماما ديگر»، تيليخ «وجودْ خودش» يا «وجود وراي موجود» و كواستنبام «خود استعلايي» توصيف كرده اند.

البته آن عده هم كه واقعيت عيني آن را انكار كرده اند، همه مي پذيرند كه اعتقاد به واقعيت داشتن «امر متعالي» ويژگي دين است. جيمز آن را «ناخودآگاه فرد»، جونگ آن را «ناخودآگاهي اشتراكي انسان ها»، كورن فورد آن را «آگاهي اشتراكي گروه»، فويرباخ آن را «فرافكني تصور انساني»، سارتر آن را «طرح ناممكن انسان براي علت العلل شدن»، فرويد آن را «متعلّق توهّم يك نَژَندي6 كلي»، فروم آن را «خود برتر يا آرماني انسان» و ديويي آن را «وحدت خيالي ارزش هاي انساني» تعريف كرده اند. ويژگي مشترك همه اين توصيف ها، تعريف ها و نام هاي متفاوتِ آن است كه چيزي (واقعي يا غير واقعي) وراي ويژگي هاي شخصي و فردي افراد وجود دارد كه شخص در آن يا توسط آن از شرايط خويش تعالي مي جويد.7 دبليو سي اسميث آن را اين گونه توصيف مي كند: «آنچه آن ها مشتركاً واجد آن هستند نه در سنّت است كه آن ها را تعالي يافتن معرفي مي كند و نه در ايمان آن هاست كه بدان وسيله شخصاً پاسخ مي دهند، بلكه در چيزي است كه به آن پاسخ مي دهند; يعني خود تعالي است.»8

بنابراين، به اعتقاد اين عده، وجودِ غيري كه متعالي است، براي تجربه ديني ضروري مي نمايد. فويرباخ معتقد است: در صورتي كه بين «من تجربه كننده متناهي» و «تو امر متعالي» مطلقاً تمايزي وجود نداشت درك مفهوم «تجربه» بسيار مشكل مي نمود. به اعتقاد او، حداقل تمايزي كه لازم است وجود داشته باشد و بدون آن تمايز امكان درك تجربه وجود نخواهد داشت تمايز ذهني بين شخصي است كه آگاهي مي يابد و آنچه از او آگاهي كسب مي كند; يعني عالم و معلوم. بدين سان، حتي در تجربه خودآگاهي تمايزي بين «من عالم» و «من معلوم» وجود دارد. از اين رو، نمي توان ديدگاه كساني را كه معتقد به هيچ گونه وراء يا متعالي نيستند، پذيرفت. اما اگر به توصيفات كساني كه قايل به وجود امر متعالي واقعي هستند نيك بنگريم، در خواهيم يافت كه آن ها نيز نمي توانند توصيف صحيح و قابل قبولي كه در كمتر چيزي با هم مشاركت داشته باشند، ارائه كنند.

همان گونه كه از توصيفات به دست آمد، وجه مشترك قابل فهمي بين «عالم» يا «همه»، «مينوي» يا «قدسي»، «تماماً ديگر»، «وجود خودش» يا «وجود وراي موجود»، «خود استعلايي»، «ناخودآگاه فرد»، «ناخودآگاهي اشتراكي انسان ها»، «آگاهي اشتراكي گروه»، «فرافكني تصور انساني»، «طرح ناممكن انسان براي علت العلل شدن»، «متعلّق توهّم يك نَژَندي كلي»، «خود برتر يا آرماني انسان» و «وحدت خيالي ارزش هاي انساني» وجود ندارد. از اين رو، بين متفكران و انديشمندان اين رشته كمترين توافقي در اصلي ترين وجه مشترك و ويژگي تجربه ديني (آگاهي از امر متعالي) وجود ندارد. بدين سان، با بررسي اين ويژگي تجربه ديني از ديدگاه انديشمندان غربي، مي توان نتيجه گرفت كه تجربه ديني را نمي توان ابزاري براي معرفت ديني معرفي كرد.

بين انديشمندان غربي در اين نكته، كه اديان نه تنها اتحاد محتوايي ندارند، بلكه با هم اختلافات تجربي و توصيفي زيادي هم دارند، وحدت نظر وجود دارد. همگي بر اين مطلب اذعان دارند كه اين كثرت نه تنها مطلوب، بلكه ضروري است. شلاير ماخر وجود كثرت را براي بروز و ظهور كامل دين ضروري مي داند و جيمز تعدد در تجربه ديني را متناسب با تعدد نيازهاي انساني مي شمرد9 و تيليخ ضمن آنكه بر وجود تفاوت اساسي بين مذاهب غربي و شرقي تكيه مي كند، معتقد است: نه تنها نبايد ادعاي هويّت واحد براي اين ها كرد، بلكه بايد از اختلاط آن ها به شدت جلوگيري كرد كه اين كثرت، به اديان پويايي مي دهد.

از بين اين انديشمندان، جيمز تحليل مناسب تري ارائه داده، مي گويد: شايد بتوان عناصر مشترك اديان را در وقوف بر يك تجربه ديني، كه در بردارنده نوعي تعالي است، خلاصه نمود. اين تجربه تعالي را از دو راه تأمين مي كند: اول اينكه نياز انسان را براي تعالي بخشي خود تأمين مي كند و دوم آنكه انسان را به طرف امر متعالي استعلا مي بخشد. جيمز اوّلي را يك جريان و دومي را يك عين يا فضا قلمداد مي كند.10 در ادامه، توصيف و چگونگي استعلاي نفس از ديد اين عده مطرح خواهد شد:

استعلاي نفس از نظرگاه انديشمندان: آنچه در بيانات اين انديشمندان جلب توجه مي كند توصيف استعلا يافتن نفس در اثر تجربه ديني است. بعضي استعلاي نفس را از «رنج هاي غير قابل تغيير زندگاني» و بعضي «رهايي از حالت نااميدانه خود» و عده اي مانند فرويد آن را «كاوشي براي يافتن تسلّي دهنده اي آسماني براي غلبه بر حوادث بيمناك زندگي» توصيف مي كنند. بولتمان آن را به «اشتياق بشر براي فرار از اين جهان» توصيف مي كند. وي اضافه مي كند كه ريشه مذهب را بايد در آرزوي انسان براي خدا شدن جستوجو كرد. او مي گويد: انسان ميموني است كه مي خواهد خدا باشد، انسان چه آرمان هايي را بايد بپرستد و چه تلاشي بكند تا خود را به كمال برساند؟ او ميمون سرمست خداست. بنابراين، در تفاسير انسان مدارانه از دين و استعلاخواهي بشر طبق نظر اين عده از انديشمندان، انسان موجودي است كه بايد به وسيله نيازش به تعالي بخشي به خويش تعريف گردد و مشخص شود.

اگرچه اين عده از دانشمندان تجربه ديني را نه تنها جرياني براي تعالي يافتن از خويش، بلكه محتوي بعدي از ابعاد متعالي توصيف مي كنند و در واقع، تجربه ديني را محتوي هر دو جهت تعالي از نفس و نزديك شدن به متعالي مي دانند; به اين معنا كه اگر در درون فرد آرزوي استعلا يافتن به ماورا تحقق دارد بايد ماورايي وجود داشته باشد تا فرد بدان تعالي يابد.11 ولي نكته در تعاريفي است كه از متعالي ارائه مي شوند و در ترسيمي كه از انسان مي شود و در توصيفي كه از نحوه و كيفيت تعالي جستن نفس براي رسيدن به متعالي ارائه مي گردد. در نظر برخي، متعالي خدايي شخصي و در نظر عده اي ديگر، قدرتي غير شخصي است; عده اي آن را قابل وصول و برخي آن را غيرقابل وصول مي دانند، برخي آن را صرفا يك رؤياي فريبنده توصيف مي كنند كه بايد در حياتي ديگر جستوجو شود و بسياري از افراد آن را ذات واقعيت ترسيم مي نمايند. از توصيفاتي كه انديشمندان در خصوص واقعيت «متعالي» به دست داده اند كمتر نقطه مشتركي بين آن ها قابل طرح است. اين تشكيك و ترديد نه تنها در امر متعالي، بلكه در توصيف خود «خويش و نفس»، كه موضوع تعالي يافتن و نيز در نحوه و روش تعالي يافتن نقطه مشتركي بين آن هاست، يافت نمي شود. به عقيده اين عده، «امر متعالي» نه بايد به تصورات شخصي خداشناسان محدود شود و نه به تصورات غيرشخصي از توصيف عين نهايي و يا حالات همه خدايانه. «متعالي» از نظر اين عده، واقعيت مفروضي است كه هم شامل «نيروانا»ي بودايي، «وجود وراي وجود» تيليخ، «عالم» شلاير ماخر، «مقدّس و مينوي» اتو «تثليث» مسيحيان و «خداي واحد» مسلمانان بدون هيچ گونه تفاوتي مي شود.

در اينكه اين واقعيت مفروض چيست و چگونه چنين چيزي مي تواند در خود، هم خداي واحد را جاي دهد و هم بر تثليث مسيحيت دلالت كند و هم شامل «نيروانا»ي بودايي شود و ده ها تناقض ديگر را در بربگيرد، هيچ يك از اين دانش انديشان پاسخي نداده است. از اين جالب تر آنكه حتي آن عده از اين دانشمندان كه منكر واقعيت داشتن امر متعالي هستند، هنوز بر اين عقيده اند كه دين چنين ادعايي دارد; مثلا، سارتر، كه كلمه «خدا» را به دفعات نام مي برد، از انسان به عنوان كسي كه شاكله اصلي اش بر خدا شدن ريخته شده است، نام مي برد.

فروم هم تأكيد دارد كه خدا بايد همچنان به عنوان نماد متعالي باقي بماند. به عقيده او، دين انسان مدارانه خدا چيزي جز تصور خود برتر انسان و آنچه انسان بالقوّه است يا بايد باشد، نيست.

فويرباخ، كه منكر وجود هر واقعيتي جز مفهوم «انسان» در وراي كلمه «خدا» است، نيز بر ضرورت وجود «خداي متعالي» پافشاري مي كند. به نظر او، اگرچه علم به خداوند چيزي جز علم انسان به خودش نيست، با اين وجود، انسان از چنين موضوعي نه تنها آگاه نيست، بلكه جهل او به اين مطلب اساس دين را تشكيل مي دهد. خدا در نظر او، چيزي جز فرافكني طبيعت خود انسان نيست و انسان مذهبي اين مطلب را نمي داند، ولي به تدريج، مي فهمد كه او خود را پرستش مي كرده است. به همين دليل است كه آنچه ابتدا «دين» بوده سپس تبديل به بت پرستي شده است.12

از آنچه گذشت، اين نكته روشن شد كه آنچه اين عده از انديشمندان تحت عنوان «امر متعالي» مطرح مي كنند نه تنها ضرورت ندارد كه وجود داشته باشد و صرفاً مي تواند يك امر موهوم باشد، بلكه حتي در اين امر موهوم هم اتفاق نظري وجود ندارد. به نظر اين انديشمندان، تجربه ديني متضمّن يك بعدي متعالي است و اين استعلا نه تنها از خويش است، بلكه در قلمرو متعالي هم قدم مي گذارد، ولي به هر حال، «متعالي» وجود ثابت و محرزي ندارد، نه «استعلاء جستن به سوي آن» تعريف مشخصي دارد و نه «شيوه حركت به سوي او» ويژگي هاي ثابت و ترسيم شدني دارد. از همين جا، مي توان نتيجه گرفت كه اولين ويژگي تجربه ديني، «آگاهي از امر متعالي»، در نظر انديشمندان غربي فاقد هرگونه هويّت تعريف شدني است، به گونه اي كه يافتن وجه مشترك براي آن همه عناوين متنافي غيرممكن جلوه مي كند.

عده اي از اين دانشمندان13 خواسته اند تجربه ديني را به مواردي تشبيه كنند كه به نظر مي رسد آن ها از حدود مسائل مادي و تبعات مادي آن فراتر نرفته اند و در نتيجه باز هم درك درستي از واقعيت تجربه ديني به دست نمي دهند; مثلا، وقتي شخص به عمق يك جريان مي رود مانند وقتي كه قاضي نگاهش به نگاه متهم گره خورده است و درمي يابد كه متهم يكي از دوستان بسيار صميمي، قديمي و گم شده خودش است و يا وقتي يك مهماني رسمي و گرم بعدِ جديدي را در روابط اجتماعي فرد مي گشايد و يا مانند وقتي كه رسم دوازده خط بر روي يك صفحه، فرد را به عمق يك مكعب مي برد و بعد جديدي را غير از ابعاد ثلاثه بر روي او مي گشايد. در تمامي اين موارد، فرد از بعد جديدي آگاه مي شود كه تاكنون با مبادي حسي خود آن ها را در نمي يافت. و به عبارت ديگر: در اين موقعيت ها فرد به عمقي از بعددست يافته كه وراي حس است.

اما اين عده از دانشمندان توجه نكرده اند كه در تجربه هاي علمي محض، مي توان بر ابعاد جديدتري از واقعيات دست يافت; چنان كه اين مطلب در علوم رياضي و هندسه به ثبت رسيده، ولي اين مطلب با آنچه تجربه ديني به دنبال آن است بسيار متفاوت است. اگر چه اين مثال ها و نمونه ها براي نشان دادن اين مطلب مناسب است كه چگونه مي توان در حالت تجربي چيزي بيش ازآنچه چشممان مي بيند و يا گوشمان مي شنود دريافت داشت، ولي اين موقعيت ها به هيچ وجه گوياي اين نيستند كه چرا «امر متعالي» ما را به پرستش دعوت مي كند و يا از ما انتظار سرسپردگي تام دارد؟

2. سرسپردگي تام

ويژگي برجسته دومي كه براي تجربه ديني برشمرده اند «سر سپردگي تام» است.14 امر متعالي پيش از آنكه به عنوان امري ديني تعيّن يابد بايد متضمّن چيزي باشد كه فرد مي خواهد به آن «سرسپردگي تام» داشته باشد. تيليخ از آن به «سرسپردگي غايي» و شلاير ماخر از آن به «احساس وابستگي مطلق» تعبير مي كند. چنان كه در ادامه ذكر خواهد شد، اين سرسپردگي نه به خاطر موجود ثابت، لايتغيّر، جامع صفات نيكو و خالي از هر عيب و نقص و صفات ناپسند، بلكه به چيزي است كه فرد آن را شايسته سرسپردگي مي داند، اگرچه آن چيز يك بت يا يك ورزش خاص، يك دختر، يا يك مقام و يا يك كوزه گلي باشد. به عقيده اين عده، بدون «علقه غايي» و بدون «احساس وابستگي مطلق» هيچ محور يكپارچگي براي شخصيت فرد شكل نمي گيرد. اين علقه غايي و احساس وابستگي تام است كه وحدت و عمق را براي تمام علقه هاي ديگري كه انسان دارد، فراهم مي كند. اگرچه يقيناً نه هر «علقه غايي» مي تواند آن چيز را واقعاً «غايي» كند، و نه هر «احساس وابستگي مطلق» به چيزي، ولي به دليل آنكه اگر تمام وجود انسان به چيزي كمتر از آنچه «علقه غايي» مي پندارد تعيّن يابد ايمانش ناكافي خواهد بود، پس بايد تمام تلاش خود را براي شكستن كرانمندي و رسيدن به آنچه غايت مي داند به انجام برساند; چرا كه «سرسپردگي» فرد، «احساس تعلّق و وابستگي» فرد و به تعبير ال كيسلر «پرستش» فرد نسبت به چيزي كه غايت نيست، بت پرستي است.15 پس بت پرستي از ديد اين عده، يعني سرسپردن به چيزي كه علقه غايي فرد نيست و نه اينكه بت در اصطلاح رايجش نمي تواند مورد علاقه و سرسپردگي قرار گيرد.

بنابراين، تجربه اي ديني است كه متضمّن سرسپردگي غايي باشد و تجربه اي كه سرسپرده به چيزي باشد كه واقعاً غايي نيست، ديني نمي باشد. به دليل آنكه فرد به چيزي به خاطر ارزشي كه در آن مي بيند علقه تام پيدا مي كند، عبارت «پرستش» از ال كيسلر به معناي «رهيافت تحسين و پذيرش ارزش غايي امر متعالي» است كه از آن آگاه است; چنان كه مفهوم «مخلوق بودن» و يا «آگاهي از اينكه فرد غيروابسته به عالم نيست و وابستگي تام به آن دارد» مفهوم هايي هستند كه از تعبير «احساس وابستگي مطلق» شلاير ماخر استفاده مي شود. در هر صورت، چه تعبير تيليخ به «علقه غايي به امر غايي»، و چه تعبير شلاير ماخر به «وابستگي همه فرد به همه» و چه تعبير رامسي به «سرسپردگي تام به تمام»، تمامي اين تعابير گوياي وفاقي عام بر اين واقعيت هستند كه انسان ها به چنين مفهومي از «سرسپردگي»، وابستگي و علقه دارند كه نامش را «تجربه ديني» مي نهند. بنابراين، اگرچه راه ها و تعابير براي بيان «امر متعالي» و به تصوير كشيدن آن زيادند، ولي همه آن ها دو عامل اساسي را دربر دارند: الف. وقوف بر امر متعالي (به همان معناي وسيعي كه در نظر دارند); ب. سرسپردگي تام به آن به عنوان غايت.

از نكات مزبور، استنباط مي شود كه در نظر اين دانشمندان، لحاظ كردن «امر متعالي» به عنوان غايت، هرگز به اين معنا نيست كه غايي هم هست، بلكه بايد داراي دو خصيصه باشد:

اول آنكه فرد به غايي بودن آن التزام داشته باشد. بنابراين، بت پرستي زماني يك تجربه ديني محسوب مي شود كه فرد التزام شخصي خود را بدان نشان دهد.

دوم آنكه غايت نبايد ايستا باشد.

براي مثال، سرسپردگي هگلي به عنوان تجلّي الهي در تاريخ، يك غايت پوياست. به عبارت ديگر، چيزي كه به عنوان يك غايت ديني ـ از نظر اين عده ـ تشخّص مي يابد نبايد دايمي و لايتغيّر باشد. اگر انساني به مجموعه «ترقّي و پيشرفت» انساني سرسپرده باشد، بدان وابستگي و علاقه دارد و همين غايت مذهبي براي او خواهد بود. همچنين از اين مجموعه مطالب به دست مي آيد كه اين عده در صدد اين نيستند كه چيزي به نام «غايت واقعي» كه شايستگي سرسپردگي داشته باشد، وجود دارد يا ندارد. اين عده وضعيت انسان ها را با وصف بعضي از افعال آن ها، كه نام «تجربه ديني» به خود گرفته است، مورد بررسي قرار مي دهند. بنابر ديدگاه اين عده، «واقعاً غايي» و «غايتاً واقعي» بودن يك غايت، نه تضميني بر واقعي بودن دارد و نه بر غايي بودن متعلّق پرستش; چنان كه تمايل فطري انسان به تعالي جستن و سرسپردگي تام به غايت، واقعيت داشتن تجربه ديني را به اثبات نمي رساند، و چنان كه فويرباخ ادعا مي كند، احتمال دارد «امر متعالي» فقط به صورت ايدئولوژيك ضرورت داشته باشد و نه به صورت انتولوژيك.16 به عبارت ديگر، ما نبايد در خارج به دنبال چيزي به نام «خدا» بگرديم. آنچه نام «تجربه ديني» به خود گرفته چيزي جز تلاش هاي انسان مدارانه بر محور انسان نيست و تجارب افراد در مذاهب، اديان و سلوك هاي مختلف چيزي جز فرافكني حالات، كنش ها و بينش هاي عاري از حقيقت شخص نيست كه به اشكال گوناگون تجلّي و تحقق مي يابد.

از آنچه گذشت، مي توان چنين نتيجه گرفت كه تجربه ديني داراي دو ويژگي است:

الف. متضمّن آگاهي از امر متعالي است (و «متعالي» را به همان معناي وسيعي كه در نظر دارند منظور داريم.)

ب. متضمّن سرسپردگي و علقه تام به آن است («علقه تام به متعالي» به همان معناي بسيار وسيع).

و چون انسان اساساً به تعالي خود متمايل است و اين امكان تنها زماني ميسّر مي گردد كه فرد از خود فراتر رود پس بايد فراتر از فرد چيزي باشد و چيزي بالضروره تصور شود كه هست كه انسان به سوي او تعالي يابد. پس وجود امر متعالي صرفاً براي برآوردن تمايل بنيادين انسان ضرورت دارد. و چون امرمتعالي در اساسي ترين بعدش، چيزي است كه ما آن را «تجربه ديني» مي ناميم، از اين رو، مذهب براي انسان (به عقيده اين عده، خوش بختانه و يا متأسفانه) ضرورت دارد.

به عقيده ال كيسلر،17 اگر اين مطلب را واقعيتي مسلّم و ثابت شده ندانيم، دست كم نظريه اي است كه هم خداشناسان و هم معتقدان به «همه خدايي» و هم ملحدان بزرگ آن را قبول دارند. از اين رو، اين ديدگاه چنين مي نگرد كه هم مفهوم «متعالي»، هم مفهوم «تلاش براي رسيدن به آن» و هم «او كه اين راه را مي پيمايد» همه بر محوريت انسان گردش مي كنند; انساني كه فقط در بوته آزمايش هاي شخصي خود و با معلومات اكتسابي خويش بايد به آموزه هاي مورد نيازش براي نيل به تعالي برسد و هيچ آموزه ديگري كه بتواند او را راهنمايي كند و او را از اين همه مسلك تودرتو، متنافي و متناقض رهايي بخشد و از اين سردرگمي فراگير و سخت نجات بدهد، وجود ندارد.

«امر متعالي» در ديدگاه مسيحيت و مقايسه با اسلام

از نقطه نظر اسلامي، انتقادات زيادي مي توان بر اين ديدگاه ها وارد ساخت; از جمله اولين و دومين نقد، كه بيشتر جنبه مبنايي دارد، به مسئله وجود روح و عدم آن و مسئله شناخت انسان و نسبيت و مطلق بودن آن بر مي گردد. انديشمندان مذكور همه متعلّق به نيمه دوم سده نوزدهم به بعد اروپا و آمريكا هستند و همه در تحليل شخصيت انسان و راه هاي تعالي آن، از يك بينش كاملا مادي و متأثر از مباني پذيرفته شده در عصر نوزايي ـ يعني نسبيت شناخت ـ برخوردارند. توضيح آنكه تا واپسين سال هاي سده هفدهم ميلادي بر اساس اصول اعتقادي و مباني فكري مسيحيت، روح همچنان يك عنصر مستقل از جسم و داراي ويژگي جاودانگي و ازلي بود; اصولي ثابت و شناخت هايي مطلق و غيرمتغيّر او را احاطه كرده بودند. مخالفت هاي غيراصولي، غيرمنطقي و خشك مقدّسي هاي اصحاب كليسا با دانش، تجربه و پيشرفت علمي موجب شدند عصر نوزايي به عنوان يك جريان و يك واكنش منفي در مقابل تعاليم كليسا شكل بگيرد و از اين تاريخ به بعد، علوم مادي، تجربي و صرفاً آزمايشگاهي جاي خود را به علوم عقلي و تعاليم وحياني و ديني دادند. پيوند همه علوم از جمله علوم روان شناسي، عرفاني و حتي ديني با چيزي به نام «روح» قطع شد. انديشمندان تجربي حالات روحي و نفسانيات را ناشي از تغيير و تحوّلات فرد انساني و محيط مادي اطراف او و در نهايت، نمودهاي مكانيكي و مبتني بر اعضاي بدن تلقّي مي كردند و كاوش هاي حالات روحي منبعث از جسم و جسمانيات جاي روح را گرفتند.

هابس، پدر روان شناسي جديد، عقل و علم را عبارت از تأثراتي مي دانست كه جبراً به واسطه حواس از عالم مادي گرفته مي شوند.18 تأثر حسي نيز چيزي جز حركتي كه از اجسام بر مي خيزد و از طريق اعضاي حسي و اعصاب به مغز ما مي رسد، نيست. عقل و استدلال نتيجه جمع و تفريق احساسات و خيال است و خيال و رؤيا ادامه حركات مغزي. از اين رو، هم پيوند علوم با روح قطع شد و هم تمامي علوم نسبي و متغيّر قلمداد شدند و شناخت جنبه كاملا نسبي به خود گرفت. با حذف روح، حالات روحي، معنوي و عرفاني را به بدن و وسايطش نسبت مي دهند و سعي در توجيه آن از طريق ابزارهاي حسي و تجربي كردند و تمامي علوم و شناخت هاي ثابت، لايتغيّر و مطلق جاي خود را به علوم نسبي، متغيّر و غيرمطلق سپردند.

به عكس، اديان آسماني منهاي تحريفاتشان و دين اسلام ـ بخصوص ـ داراي اصول ثابت و معيّني هستند كه همه نقشي تعيين كننده در توصيف متعالي، سالك و روشي كه به واسطه آن مي توان از متعالي آگاهي يافت و به او تقرّب جست، دارند. اين اصول، كه همه در جاي خود برهاني و اثبات شده اند عبارتند از:

الف. استقلال روح از جسم و بقاي آن پس از مرگ;

ب. به دليل آنكه فطرت همه انسان ها الهي و از سرشت خدادادي برخوردار است، عنصري الهي، تربيت پذير و قابل تعالي و عروج به ملكوت اعلاست; چنان كه به واسطه وجود «اختيار» و «آزادي»، انحراف پذير نيز هست.

ج. ايمان به خداي يگانه و تعاليم انبيا تنها راه اصلاح صحيح نفس، رشد، بالندگي، شكوفايي، ترقّي و تعالي آن است.

د. ايمان و علم نه تنها در تضاد با يكديگر نبوده، كه مؤيّد و مكمّل هم هستند.

هـ. انسان داراي اختيار، اراده، توان و قدرت لازم براي پيمودن مسير اصلاحات و رسيدن به نقطه مطلوب سعادت (قرب خداوند كريم) است. از اين رو، انسان از ديدگاه اسلام يك حقيقت ناشي از قواي پيچيده غريزي، كه او را به سلوك و رفتار فاقد بينش، درايت و اعمال جبري و عاري از شعور و ادراك سوق مي دهد ـ آن گونه كه فرويد معتقد است ـ نيست. به عكس، انسان از ديدگاه اسلام، موجودي مختار توصيف شده است كه خير و شر خود را مي داند،19 به آگاه شدن و بردبار بودن دعوت و راه نمايي شده است20 و توان ايستادگي در مقابل مكايد، شرارت ها و هواهاي نفساني را دارد. او خليفه و جانشين خداوند بر روي زمين است، از استقلال عمل برخوردار بوده و مسئول اعمال و رفتار خويش است. انسان در اين ديدگاه، هرگز در مقابل خواسته هاي نفساني مغلوب و منكوب نمي شود; پيوسته در موضع و پايگاهي پايدار، ثابت، برتر و مثبت است كه آن چيزي جز رضا به قضا و قدر الهي و صبر و تلاش براي احياي ارزش هاي الهي نيست. در صورت انجام گناه، بايد توبه كند كه در صورت قصور، توبه او پذيرفته مي شود21 و در صورت تقصير، در زمره منافقان، رياكاران و كافران قرار مي گيرد.22 بنابر آموزه هاي خلل ناپذير اديان آسماني، به ويژه اسلام، انسان داراي دو حيات دنيوي و اخروي است و حيات دنيوي مقدّمه رسيدن به حيات اخروي. اين اعتقاد تأثير بسياري در مفهوم «خدا»، «انسان» و راه رشد او دارد.

ز. سرانجام، آخرين و با اهميت ترين نكته اينكه راه شناخت منحصر به تجربه نيست و عقل پابه پاي حس، حسّاس ترين بخش شناخت را بر عهده دارد. توضيح آنكه بر خلاف حكما و دانشمندان پيشين، كه فرقي ميان ادراكات حسي و عقلي نگذاشته و هر دو را مثل هم جايز دانسته اند، دانشمندان مغرب زمين، بخصوص حسيون و طبيعي دان هاي آنان، بر آن شده اند كه اعتماد بر غيرحس صحيح نيست; به اين دليل كه مطالب عقلي محض به خطا مي انجامند و براهين آن ها صحيح از آب در نمي آيند و معياري كه خطاي آن را از صوابش جدا كند در دست نيست; چون معيار بايد حس باشد و دست حس و تجربه هم به دامن كليات عقلي نمي رسد. بنابراين، نمي توان بر براهين اعتماد كرد. به خلاف ادراك هاي حسي، كه راه خطاي آن ها بسته است; زيرا قابل آزمايش و سنجش هستند; مثلا، وقتي نمك را چشيديم و ديديم شور است و اين ادراك خود را دنبال نموديم و در چند مورد ديگر تجربه كرديم، يقين مي كنيم كه به طور كلي، نمك شور است. ولي به نظر مي رسد اين دليل بر عدم جواز اعتماد بر براهين عقلي ـ به دلايلي كه در پي مي آيند ـ ناتمام و نادرست باشد:

1. همه مقدّماتي كه براي به دست آوردن آن نتيجه در نظر گرفتند عقلي بودند. بنابراين، با مقدّماتي عقلي اعتماد بر براهين عقلي را باطل كرده اند، غافل از آنكه اگر اين دليلشان صحيح باشد مستلزم فساد خودش است.

2. خطا در حسّاسيت كمتر از خطا در عقليات نيست و اگر صرف خطا در بابي از ابواب علم باعث شود كه ما از آن علم صرف نظر نموده، به طوركلي از درجه اعتبارساقطش بدانيم، بايددر علوم حسي نيز اعتمادمان سلب شده و به كلي در علوم حسي را هم تخته كنيم.

3. در علوم حسي نيز تشخيص ميان خطا و صواب مطالب، با حس و تجربه نيست و در آنجا نيز مانند علوم عقلي، تشخيص با عقل و قواعد عقلي است و مسئله حس و تجربه تنها يكي از مقدّمات برهان است; مثلا، وقتي با حس خود، خاصيت شوري نمك را درك كرديم و تشخيص داديم كه در ذائقه چه اثري دارد و اين حس خود را با تجربه تكرار كرديم، مقدّمات يك قياس برهاني به اين گونه براي ما فراهم شده است: اين شوري مخصوص براي نمك دايمي است و اگر اثر چيز ديگري بود براي نمك دايمي نمي شد. ولي دايمي است. پس شوري براي نمك دايمي است. اين برهان ـ چنان كه ملاحظه مي شود ـ همه مقدّماتش عقلي اند و در هيچ يك از آن ها قضاياي تجربي به كار گرفته نشده اند.

4. تمامي علوم حسي در باب عمل، با تجربه تأييد مي شوند، و اما خود تجربه با تجربه اثبات نمي شود، وگرنه لازم مي آمد يك تجربه تا بي نهايت ادامه يابد و تجربه بخواهد. در اينجا، علم به صحت تجربه از طريق عقل ـ و نه حس و تجربه ـ به دست مي آيد. بنابراين، اعتماد بر علوم حسي و تجربي ناخودآگاه اعتماد بر علوم عقلي نيز هست.

5. دايره حس امور جزئي است كه پيوسته هم در حال تغيير و تحوّل هستند، در حالي كه نتايج حاصل از علوم عقلي كليات است و اصلا جز براي به دست آوردن نتايج كلي به كار نمي روند و اين نتايج محسوس و مجرّب نيستند، بنابراين، همان گونه كه در مسائل حسي كه سر و كار با حس تنهاست، بايد به حس اعتماد كرد و درك آن را پذيرفت و به همين صورت، در مسائلي كه سر و كار با قوّه عقل است، بايد به درك آن اعتماد نمود و نتايج حاصل از آن را پذيرفت. البته منظور از عقل آن مبدأي است كه تصديق هاي كلي و احكام عمومي در آن شكل مي گيرد و بدان منتهي مي شود و باز روشن است كه انسان چنين نيرويي دارد كه مي تواند مبدأ صدور احكام كلي باشد.23

به يك مثالِ واضح و روشن از دو كتاب آسماني موجود توجه كنيد تا به خوبي به تفاوت ها و تضادهاي موجود بين متن قرآن كريم و تورات پي ببريم و درك اين نتيجه آسان شود كه بدون داشتن يك معيار قابل قبول، نمي توان به معناي دقيقي از «متعالي» و مفهوم صحيحي از «انسان» و تعريف قابل قبولي از «راه تعالي» دست يافت. سوره حمد در قرآن كريم يكي از سوره هاي بسيار مهم است; چرا كه در آن، اساسي ترين عقايد اسلام فراهم آمده اند. به فرموده مرحوم علّامه طباطبائي در تفسير وزين الميزان، هيچ سوره اي همانند آن در قرآن مشاهده نمي شود; زيرا:

اولا، از اول تا به آخر اين سوره، كلام خداوند حكيم به نيابت از بنده اش است و اينكه وقتي بنده روي دل متوجه او مي سازد و خود را در مقام عبوديت قرار مي دهد، مي داند چه بگويد.

ب. ثانياً، اين سوره داراي دو قسمت است: ضمن آنكه كلام خداوند است، به نيابت از بنده، خداوند نصف آن كلام را به خود اختصاص داده است و نصف ديگر را به بنده خود.

ثالثاً، اين سوره، با وجود كوتاه بودن، مشتمل بر تمامي معارف قرآني است; چون قرآن كريم با وسعت عجيبي كه در معارف اصولي و نيز در فروعات متفرّعه بر آن اصول دارد، اعم از اخلاقي و احكام شرعي مانند عبادات، سياسات، اجتماعيات، وعده ها، وعيدها و داستان ها و عبرت ها، همه بياناتش به چند اصل برمي گردند: توحيد، نبوّت، معاد و فروعات آن، و هدايت بندگان به سوي آنچه مايه صلاح دنيا و آخرتشان است. اين سوره با همه اختصار و كوتاهي اش، مشتمل بر همه اين اصول است و با كوتاه ترين لفظ و روشن ترين بيان، به آن ها اشاره نموده است.

اما اگر اين سوره و محتواي بسار غني آن را با آنچه مسيحيان در نماز خود مي گويند و انجيل متي (6:9ـ13) آن را حكايت مي كند مقايسه كنيد، خواهيد يافت كه چقدر تفاوت بين متن قرآن كريم، كه مصون از خطاست و متن تورات و انجيل، كه به صورت آشكار تحريف شده، وجود دارد. در انجيل (كه به عربي ترجمه شده است)، چنين مي خوانيم: پدر ما كسي است كه در آسمان هاست. نامت متقدّس باد و فرمانت نافذ و مشيتّت در زمين مجري; همان گونه كه در آسمان مجري است. نان ما كفاف ماست. امروزِ ما را بده و ديگر هيچ. و گناه ما بيامرز; همان گونه كه ما گناه كاران به خويشتن را مي بخشيم [يعني: از ما ياد بگير] و ما را در بوته تجربه و امتحان قرار مده، بلكه در عوض، از شر شرير نجات ده.

دقت در معاني جملات مذكور، ضعف چيزهايي را كه انجيل به عنوان معارف الهي و آسماني به بشر مي آموزد، روشن مي سازد و ميزان رعايت ادب بندگي را به خوبي نمايان مي گرداند كه چقدر ضعيف، توهين آميز و حتي كفرآميزند:

اولا، به نمازگزار مي آموزد كه بگويد: پدر ما (يعني خداي تعالي) در آسمان ها است، در حالي كه قرآن خدا را منزّه از مكان مي داند.

ثانياً، درباره پدرش دعاي خير كند كه اميدوارم نامت متقدّس باشد. (توجه كنيد! مي گويد: متقدّس باشد، نه مقدّس و خلاصه قداست قلّابي هم داشته باشد، كافي است.) و نيز اميدوارم كه فرمانت در زمين نافذ (و تيغت برّا) باشد; همان گونه كه در آسمان چنين است. حال چه كسي مي خواهد دعاي اين بنده را درباره خدايش مستجاب كند، جاي تأمّل دارد.24 آن هم دعايي كه به شعارهاي احزاب سياسي شبيه تر است تا به دعاي واقعي.

ثالثاً، از خدا (و يا بگو از پدرش) درخواست مي كند كه تنها نان امروزش را بدهد و در مقابل بخشش و مغفرتي كه او نسبت به گنه كاران خود مي كند، وي نيز نسبت به او مغفرت خود تلافي نمايد و همان گونه كه او در مقابل جفاكاران از حق خود اغماض مي كند، خدا هم از حق خود نسبت به او اغماض نمايد. حال اين نمازگزار مسيحي چه حقي از خودش دارد كه از خود او باشد كه خدا به او نداده است، جاي تأمّل دارد!

رابعاً، از پدر مي خواهد كه او را امتحان نكند، بلكه از شر شرير نجات دهد، و حال آنكه اين درخواست درخواست امري محال است; چون اينجا دار امتحان و استكمال است و اصلا نجات از شرير بدون ابتلا و امتحان معنا ندارد. با اين بيان، تفاوت بين اين دو متن بسيار روشن و قابل تأمّل و دقت است.

از همه اين ها بيشتر، وقتي انسان تعجب مي كند كه نوشته قسّيس فاضل گوستاولوبون را در كتاب تاريخ تمدّن اسلامي مشاهده مي كند كه مي گويد: اسلام در معارف ديني چيزي بيش از ساير اديان نياورده است; چون همه اديان بشر را به سوي توحيد و تزكيه نفس و تخلّق به اخلاق فاضله و نيز به عمل صالح دعوت مي كردند، اسلام نيز همين ها را گفته است.25 اما با يك مقايسه كوتاه بين دو متن، ديديم كه معارف هر يك از اين دو دين چقدر با هم تفاوت دارند.

ويژگي هاي «متعالي» از ديدگاه قرآن كريم

متعالي كيست؟ صاحب علو و مرتبه از چه صفاتي برخوردار است؟ صفات ذاتي و غير ذاتي آن كدام هايند؟ پاسخ همه اين سؤال ها اين است كه «متعالي» از نظر قرآن كريم، فقط كسي است كه مبدأ آفرينش است:(اللّهُ يَعْلَمُ مَا تَحْمِلُ كُلُّ أُنثَي وَمَا تَغِيضُ الأَرْحَامُ وَمَا تَزْدَادُ وَكُلُّ شَيْء عِندَهُ بِمِقْدَار عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ الْكَبِيرُ الْمُتَعَالِ سَوَاء مِّنكُم مَّنْ أَسَرَّ الْقَوْلَ وَمَن جَهَرَ بِهِ وَمَنْ هُوَ مُسْتَخْف بِاللَّيْلِ وَسَارِبٌ بِالنَّهَارِ) (رعد: 8ـ10); خدا از جنين هايي كه هر انسان يا حيوان ماده اي حمل مي كند آگاه است و نيز از آنچه رحم ها كم مي كنند (و پيش از موعد مقرّر مي زايند) و هم از آنچه افزون مي كنند، و هر چيز نزد او مقدار معيّني دارد. او از غيب و شهود آگاه است و بزرگ و متعالي است. براي او تفاوت نمي كند كساني پنهاني سخن بگويند يا آن راآشكار سازند، و آن ها كه شبانگاه مخفيانه حركت مي كنند يا در روشنايي روز.

آگاهي او از غيب و شهود به اين دليل است كه او بزرگ است و متعالي و مسلّط بر هر چيز، و به همين دليل، در همه جا حضور دارد و چيزي از ديدگان علم او پنهان نيست. آيه براي تكميل بحث تأكيد بر علم بي پايان او مي فرمايد: چون براي خداوند تفاوتي نمي كند كساني سخن خود را مكتوم دارند يا آشكار سازند; او همه را مي داند و مي شنود:(سَوَاء مِّنكُم مَّنْ أَسَرَّ الْقَوْلَ وَمَن جَهَرَ بِهِ)بنابراين، از نظر قرآن، «متعالي» موجودي است كه آفرينش از اوست و او مبدأ پيدايش هستي است.

از ديدگاه قرآن كريم، «متعالي» موجودي است كه قايم به هيچ چيز نيست، علت تامّه همه اشيا بوده و همه چيز قايم به او. در مقابل، معلول نه تنها در ذات، كه در تمامي شئونش قايم و وابسته به علت است و هر كمالي كه دارد، سايه اي است از هستي علتش.

متعالي از نظر قرآن مجيد، موجودي است بس بلند و بلندمرتبه، به گونه اي كه عقول عامّه بشر قاصر از درك آن هستند و دستِ افكار ملّوث به لوث هوس ها و قذارت هاي مادي از رسيدن به آن كوتاه.

متعالي موجودي است كه از تناقض در صفات و افعال تعالي يافته، زاد و ولد ندارد; چون لازمه زاد و ولد فعل تدريجي است و جايز دانستن فعل تدريجي مستلزم ورود خداي تعالي در چهارچوب ماده و حركت است و اين خلف فرض و محال است; زيرا ما او را خارج از اين چهارچوب و فاعل و پديدآورنده آن فرض كرده ايم، بلكه خداي تعالي آنچه مي كند به اراده و مشيّت خود مي كند و مشيّت او براي تحقق خواسته اش كافي است و نيازمند به مهلت و تدريج نيست.

متعالي از نظر قرآن، «ارحم الراحمين» است، فيض رحمتش فراگير بوده و هركس به اندازه ظرفيتش از آن بهره مند مي شود. البته ميان «رحمت» و «رقّت قلب» تفاوت وجود دارد. آنچه در خداي تعالي وجود دارد، رحمت است و نه رقّت قلب. رقّت قلب تأثرِ شعور خاصي در انسان است كه باعث مي شود انسانِ رحم دل نسبت به فردِ مرحوم تلطّف و مهرباني كند و اين خود صفتي است جسماني و مادي كه خداي تعالي از داشتن آن متعالي است. اما معناي رحمت در مورد خداوند چيزي جز افاضه خير بر مستحق خير به مقداري كه استحقاق آن را دارد، نيست.

متعالي از نظر قرآن، قدرت مطلق و سلطنت غيرمحدود دارد. حضرت ابراهيم(عليه السلام) در وصف «متعالي»، زماني كه با نمرود مواجه شد، به صريح ترين بيان، كه راه مغالطه را بر طرف مقابل مسدود مي كند، احتجاج نمود و چنين گفت: خداي متعالي آن كسي است كه آفتاب را از مشرق بيرون مي آورد. تو اگر راست مي گويي از اين پس، كاري كن كه آفتاب از مغرب طلوع كند. با اين بيان، نمرود كافر را مبهوت و سرگشته كرد. بنابراين، قرآن متعالي را موجودي با قدرت بي پايان مي داند.

مرحوم علّامه طباطبائي در تفسير شريف الميزان مي فرمايد: در قرآن كريم، سه كلمه «اللّه»، «تبارك» و «تعالي» به جهات عامّه اي كه تمامي جهات خاصه از كمال به آن ها منتهي مي گردند، اشاره دارند، به گونه اي كه خلق از تمامي جهات، به آن ها محتاجند. لفظ جلاله «اللّه» دلالت بر جهت استجماع ذات نسبت به همه كمالات دارد و لفظ «تبارك» دلالت بر جهت ثبوت كمالات و منشأ بودن خيرات و بركات و لفظ «تعالي» حاكي از نداشتن نقايص و ارتفاع حاجات است.26

البته بنا به نقل توحيد، اسماء سه گانه اركان و حجاب هايي هستند براي يك اسم; چون اسم مكنون مخزون به دليل آنكه اسم است، تعيّن و ظهوري است از ذات متعال، و چون به حسب ذات و از ناحيه خودش مكنون و غيرظاهر است، ظهورش عين عدم ظهور و تعيّنش عين عدم تعيّن خواهد بود و اين همان تعبيري است كه گاهي خودمان مي كنيم و مي گوييم: خداي تعالي محدود به حدي نيست، حتي به حد عدمي، و هيچ وصف و صفتي محيط به او نيست، حتي وصف سلبي. همه مطالبي كه ما درباره او مي گوييم توصيفي هستند از ما، و خداي تعالي عظيم تر و بزرگ تر از آن هاست.27 لازمه اين سخن آن است كه اسم جلاله، كه كاشف از ذات مستجمع جميع صفات كمال است، اسمي از اسماء ذات باشد، نه خود ذات، و نه آن اسم مكنون و مخزون، و همچنين اسم «تبارك و تعالي» با اسم جلاله سه اسم هستند كه البته با هم حجاب اسم مكنونند، بي اينكه يكي از ديگري جلوتر باشد، و اين سه حجاب و اسم مكنون غير ذاتند. اما ذات باري تعالي نه اشاره اي به او منتهي مي شود و نه عبارتي مي تواند او را حكايت كند; زيرا هر عبارتي كه بخواهد از او حكايت كند و هر ايمايي كه بخواهد به سوي او اشاره كند خود اسمي از اسماء است و به آن نحوي كه هست، محدود است و ذات متعالي اجلّ از محدوديت است.

قرآن در نفي هرگونه شرك و همتايي براي خداوند متعال، مي فرمايد: به مردم بگو اگر با او آلهه اي بود ـ آن گونه كه ايشان مي پندارند ـ آن آلهه در مقام غلبه يافتن بر خداي صاحبِ عرش برمي آمدند و راهي براي رسيدن به اين هدف مي جستند و چنين چيزي اتفاق نيفتاده است. خداوند منزّه، متعالي و بزرگ تر است از آنچه آنان مي گويند. همه آسمان هاي هفتگانه و زمين و موجوداتي كه بين آن هايند او را منزّه مي دارند و اصولا هيچ موجودي نيست، مگر آنكه با حمدش خداوند را منزّه مي دارد، ولي مردم تسبيح آن ها را نمي فهميد. خداي تعالي مَلِكي است كه در ملك خود تصرف مي كند. مردم را به سوي راهي كه صلاح ايشان است هدايت مي كند و سپس احضارشان نموده، جزايشان مي دهد و جزايشان را طبق عمل آنان، چه خير و چه شر، مي دهد. از اين رو، چنين خدايي كه مالك هر چيزي و ملكش مطلق است، متعالي است. هيچ مانعي از تصرفاتش او را منع نمي كند و كسي نيست كه حكمش را تعقيب نمايد. او رسولاني مي فرستد، كتاب هايي براي هدايت مردم نازل مي كند و همه اين ها از شئون سلطنت اويند و سپس بعد از مردن مبعوثشان نموده، احضارشان مي كند. آن گاه طبق آنچه كرده اند، پاداش يا جزا دريافت مي كنند.28

در روايات نيز وصف «متعالي» به گونه اي آمده كه كمترين شباهتي با آنچه انديشمندان غربي از متعالي ارائه داده اند، ندارد. به بعضي از آن ها توجه كنيد: در نهج البلاغه آمده است: «تعالي اللّهُ عمّا يَقولُه المشبّهونَ و الجاحدونَ له عُلّواً كبيراً»;29 خداوند از هر آنچه تشبيه كنندگان و منكران مي گويند و توصيف مي كنند بس بالاتر است. يا در بعضي از روايات «متعالي الشأن»، «متعالي المكان» آمده و مكان باري تعالي را و شأن و مقام او را برتر از هر موجودي ديگر توصيف نموده است و يا در بعضي روايات آمده: «تعالي عن شبه الخلق»; او برتر است از اينكه مانند موجودات مخلوق باشد.

نكته ديگري كه از چينش صفات باري تعالي در ادعيه و روايات مي توان بهره برد، اين است كه هميشه همراه صفات ديگر باري تعالي، صفت متعالي نيز ذكر مي شود; مانند «يا عظيم و يا متعالي، يا قديم و يا متعالي، يا اللّه يا متعالي، يا كبيرُ يا متعالي، ياذاريءُ يا متعالي، يا كبيرُ يا متعالي، يا باديءُ يا متعالي، يا متعالي يا مهيمن.»30 اين نكته گوياي آن است كه خداوند را به هر صفتي متصف كنيم از آن برتر است و اصولا كلام مخلوق و فهم و درك مخلوق توانايي وصف او را ـ آن گونه كه او شايسته است ـ ندارد.

اكنون توصيفات قرآني و روايي از «متعالي» را با آنچه در كلمات انديشمندان غربي از «امر متعالي» داشتند، مقايسه كنيد. آيا مي توان آنچه را اين عده از انديشمندان متعالي پنداشته اند با آنچه را قرآن متعالي مي داند، حتي از نظر مفهومي، يكي دانست؟ آيا مي توان تجربه اي را كه محتوي درك «متعالي» از ديدگاه قرآن است، با تجربه اي كه متحمل درك «متعالي» از ديدگاه انديشمندان غربي است، يكي دانست؟! پس تجربه ديني حتي در مفهوم غربي اش با تجربه عرفاني اسلامي ما برابري نمي كند و فاصله زيادي با هم دارند.

پي‌نوشت:

1ـ در باب «مفهوم خاستگاه تجربه ديني»، ر.ك: نگارنده، مجله معرفت، ش 74، (بهمن 1382)، ص 8.

2ـ دكتر نورمن ال كيسلر رئيس دپارتمان «فلسفه دين» در مدرسه ديني انجيلي در «ديرفيلدايلي نويز» آمريكا سال 1977 بود. او پيشي از اين، رئيس دپارتمان «فلسفه» در «ترينيتي كالج» و استاديار «انجيل و كلام استدلالي مسيحي» در «كالج انجيل» ديترويت بود. بعضي از آثار او عبارتند از: مسيح: مدار اصلي انجيل; اخلاق: بديل ها و عناوين; اخلاق مسيحي عشق.

3ـ نورمن ال كيسلر، فلسفه دين، ترجمه حميدرضا آية اللهي، تهران، حكمت،، 1375، ج 1;

Norman L. Keisler, Philosophy ofReligion, (Michigan, 1977).

اين كتاب از ديدگاه مثبت انجيلي نوشته شده و از ديدگاه مسيحيان در خصوص مسئله اصل وجود خداوند، دلايل اثبات وجود او، براهين اتقان صنع، غايت شناسي اخلاقي و جهان شناختي بر وجود خداوند، مسئله شر و تجربه ديني دفاع مي كند. اين كتاب به علت جمع آوري مناسب اغلب نظريات فلاسفه پيشين و معاصر، اعم از ملحدان و معتقدان و دسته بندي بديع و منظّم خود، از امتياز ويژه اي برخوردار است كه در كمتر كتاب فلسفه دين مي توان مشاهده كرد. ويژگي دوم اين اثر آن است كه از يك سو، مؤلف، خود به نوعي درد دين دارد و يكپارچه رأي به شكست براهين اثبات وجود خدا در غرب نمي دهد و از سوي ديگر، نه تنها اشراف قابل ملاحظه اي بر ديدگاه انديشمندان مطرح شده در غرب دارد، بلكه به تجزيه و تحليل آن ها مي پردازد و آن ها را مستدلا نگاه مي كند و به قضاوت مي نشيند.

4ـ توجه به اين نكته ضروري است كه به عقيده اين عده از متفكران مغرب زمين، نقطه مشترك بين معتقدان به تجربه ديني، كه در اعتقاد به امر متعالي نهفته، چيزي است كه مي تواند هم تأمين كننده ديدگاه موّحدان (اديان الهي) باشد و هم تأمين كننده ديدگاه ملحدان، يعني منكران خداوند باشد و هم مي تواند چيزي باشد كه كساني كه معتقد به همه ادياني هستند موردنظر دارند. از اين رو، آگاهي از «امر متعالي» نيز دامنه اي به گستره تمامي اديان، مذاهب، كيش ها، بينش ها و جريانات فكري و عقيدتي دارد.

5ـ نورمن ال كيسلر، پيشين، ج 1، ص 39 و 40.

6ـ افسردگي.

7ـ نورمن ال كيسلر، پيشين، ص 40.

8و9و1010ـ همان، ص 41.

11ـ همان، ص 44.

12ـ همان، ص 45 و 46 و 55.

13ـ مانند يان رامسي، به نقل از: همان، ص 47.

14ـ همان، ص 49.

15ـ همان، ص 50 و 51.

16ـ همان، ص 51 و 52.

17ـ همان، ص 53.

18ـ اميرحسين آريانپور، فرويديسم، با اشاراتي به ادبيات و عرفان، تهران، شركت سهامي كتاب هاي جيبي، 1357، ص 23 و به بعد.

19ـ(وَنَفْس وَمَا سَوَّاهَا فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا قَدْ أَفْلَحَ مَن زَكَّاهَا وَقَدْ خَابَ مَن دَسَّاهَا)(شمس: 7ـ10); قسم به جان آدمي و آنكه او را آفريده و منظم ساخته، سپس فجور و تقوا را (خير و شر را) به او الهام كرده است كه هر كس نفس خود را پاك و تزكيه كرده رستگار شده و هر كس نفس خويش را با معصيت و گناه آلوده ساخته نوميد و محروم گشته است. (و هدَيناه النجدين) (بلد: 10); او را به راه خير و شر هدايت كرديم.

20ـ بقره: 177.

21ـ نساء: 17.

22ـ نساء: 18.

23ـ سيد محمّدحسين طباطبائي، الميزان، ترجمه محمّدباقر موسوي همداني، ج 1، ص 75 و 76.

24ـ در الميزان (ج 1، ص 62ـ65) آمده است: از حضرت علي(عليه السلام) روايت شده است كه فرمود: جمله (صراط الذين انعمت عليهم) يعني: بگوييد: خدايا! ما را به صراط كساني هدايت فرما كه بر آنان اين انعام را فرمودي كه موفق به دينت و اطاعتت شدند و منظور كساني كه به انعام مال و سلامتي متنعمند نيست; چرا كه بسا مي شود كساني به نعمت مال و سلامتي متنعّم باشند، ولي كافر و يا فاسقند. آن گاه اضافه فرمود: ايشان آن كساني اند كه خدا درباره شان فرمود: (وَ مَن يُطعِ اللّهَ و الرسولَ فَاولئكَ مَع الذينَ انعمَ اللّهُ عليهم مِن النبّيين و الصدّيقين و الشهداءِ و الصالحينَ و حَسُنَ اولئكَ رفيقا.) و در عيون از حضرت رضا(عليه السلام) از پدران بزرگوارش از اميرالمؤمنين(عليه السلام)روايت آورده است كه فرمود: از رسول خدا(صلي الله عليه وآله)شنيدم كه مي فرمود: خداي تعالي فرمود: فاتحة الكتاب را بين خودم و بنده ام تقسيم كردم; نصفش از من و نصفش از بنده من است. و بنده ام هر چه بخواهد به او مي دهم. چون او مي گويد: (بسم اللّه الرحمن الرحيم) خداي عزّوجل مي گويد: بنده ام كار خود را با نام من آغاز كرد و بر من است كه امور او را در آن كار تتميم كنم و در احوالش بركت بگذارم. و چون او مي گويد: (الحمدلله رب العالمين) پروردگار متعال مي گويد: بنده من مرا حمد گفت و اقرار كرد كه نعمت هايي كه در اختيار دارد از ناحيه من است و بلاهايي كه به وي نرسيده باز به لطف و تفضّل من است و من شما فرشتگان را گواه مي گيرم كه نعمت هاي دنيايي و آخرتي او را زياده نموده، بلاهاي آخرت را از او دور كنم; همان گونه كه بلاهاي دنيا را از او دور كردم. و چون او مي گويد: (الرحمن الرحيم)خداي جل و علا مي گويد: بنده ام شهادت داد كه من رحمان و رحيم هستم. من نيز شما را شاهد مي گيرم كه بهره او را از نعمت و رحمت خود فراوان ساخته، نصيبش را از عطاي خودم جزيل و بسيار مي كنم و چون او مي گويد: (مالك يوم الدين) خداي تعالي مي گويد: شما شاهد باشيد همان گونه كه بنده ام اعتراف كرد به اينكه من مالك روز جزا هستم، در آن روز، كه روز حساب است، حساب او را آسان مي كنم و حسنات او را قبول نموده، از گناهانش صرف نظر مي كنم. و چون او مي گويد: (اياك نعبدُ)خداي عزوجل مي فرمايد: بنده ام راست گفت و به راستي مرا عبادت كرد و به همين دليل، شما را گواه مي گيرم در برابر عبادتش پاداشي دهم كه هر كس كه در عبادت راه مخالف او را رفته است به حال او رشك برد. و چون او مي گويد: (و اياك نستعين)خداي تعالي مي گويد: بنده ام از من استعانت جست و به سوي من پناهنده گشت. من نيز شما را شاهد مي گيرم كه او را در امورش اعانت كنم و در شدايدش به دادش برسم و در روز گرفتاري هايش دست او را بگيرم. و چون او مي گويد: (اهدنا الصراط المستقيم) تا آخر سوره خداي عزّو جل مي گويد: همه اين ها و آنچه غير اين ها درخواست كند برآورده است. من همه خواسته هايش را استجابت كردم و آنچه آرزو دارد، برآوردم و از آنچه مي ترسد ايمني بخشيدم.

اين مضمون را مرحوم صدوق در كتاب علل الشرائع خود از حضرت رضا(عليه السلام)نيز روايت كرده است و اين روايت همان گونه كه ملاحظه مي شود سوره فاتحة الكتاب را در نماز تفسير مي كند. پس اين خود مؤيّد گفته قبلي است كه گفتيم: اين سوره كلام خداي سبحان است، اما به نيابت از طرف بنده اش و زبان حال بنده اش در مقام عبادت و اظهار عبوديت كه چگونه خدا را ثنا مي گويد و چگونه اظهار بندگي مي كند و بنابراين، سوره اصلا براي عبادت درست شده و در قرآن هيچ سوره اي نظير آن ديده نمي شود. در كتاب من لا يحضره الفقيه و در تفسير عياشي از امام صادق(عليه السلام) روايت آورده اند كه فرمود: «صراط مستقيم» اميرالمؤمنين(عليه السلام)است. و در كتاب معاني الاخبار از امام صادق(عليه السلام) روايت آورده است كه فرمود: «صراط مستقيم» راه معرفت خداست و اين دو صراط است: يكي صراط در دنيا و يكي در آخرت. اما صراط در دنيا عبارت است از امامي كه اطاعتش بر خلق واجب شده و اما صراط در آخرت پلي است كه بر روي جهنم زده شده است. هر كس در دنيا از صراط دنيا به درستي رد شود; يعني امام خود را بشناسد و او را اطاعت كند، در آخرت نيز از پل آخرت به آساني مي گذرد و كسي كه در دنيا امام خود را نشناسد، در آخرت هم قدمش بر پل آخرت مي لغزد و به درون جهنم سقوط مي كند.

25ـ همان.

26و27ـ سيد محمّدحسين طباطبائي، پيشين، ج 8، ص 475.

28ـ همان، ج 14، ص 368; و نيز نك: انعام: 100 / اعراف: 190 / يونس: 18 / نحل: 1 و 3 / اسراء: 43 / طه: 114 / مؤمنون: 92 و 116 / نمل: 63 / قصص: 68 / روم: 40 / زمر: 67 / جن: 3.

29ـ نهج البلاغه، شرح صبحي صالح، خ 49، ص 78.

30ـ شيخ عباس قمي، مفاتيح الجنان، دعاهاي «ام داود» و «مجير».