

صفحات ۱۵۸ - ۱۳۵

نقش قرآن بر علم کلام در روشگان

محمد حسن قدردان قراملکی^۱

علی قدردان قراملکی^۲

چکیده

هر علمی دارای روش یا روش‌هایی است که به وسیله آن به اهداف خود می‌رسد، برخی از علوم تک روشی و برخی دیگر چند روشی‌اند. در باره تک یا چند روشی بودن علم کلام از سوی مذاهب مختلف کلامی دیدگاه‌های مختلفی ارایه شده است، مثلاً اهل الحدیث روش نقلی و معتزله روش عقلی را برگزیدند. اما رجوع به قرآن نشان می‌دهد که برای تبیین آموزه‌های دینی باید از روشگان مختلف استفاده کرد. نویسنده در این مقاله نشان خواهد داد که علم کلام باید از تمام روشگان ممکن مثل: نقلی شامل قرآن و روایات، عقلی شامل عقل و حتی اصول قطعی فلسفی، تجربی و حسی، شهودی استفاده کند، این ادعا بر خلاف ادعای برخی است که علم کلام را دارای روشگان مشخص مثل رویکرد اخباری یا تجربی می‌انگارند.

واژگان کلیدی

علم کلام، کلام، روش، عقلی، نقلی، عرفانی، شهودی، حسی، آفاقی، فطرت، قرآن

Email:ghadrdang@yahoo.com

Email:agh0251@yahoo.com

پذیرش نهایی: ۱۳۹۶/۶/۱۵

۱. دانشیار پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی

۲. دانشجوی دکتری دانشگاه معارف اسلامی

تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۱۱/۱۶

طرح مسأله

هر علمی از یک یا چند روش برای رسیدن به اهداف خود استفاده می‌کند، علوم تجربی نوعاً از روشگان تجربه و محسوسات و علوم عقلی مانند فلسفه از روشگان عقلی بهره می‌برند. علم کلام از زمان تاسیس به اعتبار مذاهب مختلف مثل اهل حدیث، معتزله و اشاعره شاهد روشگان مختلفی بوده است.

نگاهی تاریخی به اندیشوران دینی نشان می‌دهد که روش غالب مسلمانان صدر اسلام بعد از فوت پیامبر اسلام (ص) به علت جایگاه خاص آن حضرت تمرکز به حدیث ایشان بوده که در تاریخ به عنوان اهل الحدیث شناخته می‌شوند؛ آنان در این روش، راه عقل و تعقل را کنار گذاشته و در روایات هم با تمسک به ظهور اولیه شان به تفسیر دین روی آورده‌اند. برخی از شیعیان نیز به علت جایگاه خاص اهل بیت، افزون بر روایات نبوی، روایات اهل بیت را محور تفسیر دین قرار داده و چه بسا به این بهانه به نوعی به روش عقلی اهتمام لازم را مبذول نداشتند.

مشرّب سوم در تاریخ علم کلام دو سده اول، افراط در عقل‌گرایی بود که در مکتب معتزله نمود پیدا کرد.

مشرّب چهارم سعی می‌کرد که از تمام روشگان استفاده بهینه بکند که می‌توان به امثال هشام بن الحکم اشاره کرد.

در این جا می‌توان این ادعا را نمود که در طول تاریخ علم کلام نوعاً در تفسیر دین دو نوع روش به نام روش جامع‌نگر و روش جز‌نگر وجود دارد که اما امروزه آن دو جریان نیز در میان اندیشوران دینی وجود دارد؛ مثلاً فلاسفه و اندیشوران عقل‌گرا بیشتر عقل را، نقل‌گرایان قرآن یا روایات را، دانشمندان تجربه و محسوسات را و عرفا شهود را، محور و مبنای تفسیر آموزه‌های دینی قرار دادند.

فرضیه این مقاله این است که قرآن کریم به لزوم اهتمام به روشگان متعدد در تفسیر دین استفاده و اهتمام لازم را داشته است، اما در سده‌های اولیه به علل مختلف مثل حضور حجت الهی و معصوم، شیعیان بیشترین اهتمامشان به اهل بیت و روایاتشان بود. متکلمان امامیه بعد از عصر حضور و محرومیت از منبع عصمت کم‌کم اهتمام لازم به روشگان

دیگر مثل عقل را در آثارشان را نشان دادند که این جا می توان به آثار شیخ مفید، سید مرتضی و نوبختی ها اشاره کرد. آنان با تامل در آیات قرآن افزون بر روش نقلی، به روشگان دیگر هم اهتمام داشته اند که آن در سده های پیشین عقلی و بعضا شهودی هم بود امروزه روشگان تجربی هم اضافه شده است.

اما معتزله به علت دوری از اهل بیت به عقل گروی روی آورده اند، اهل حدیث به حدیث نبوی و اشاعره هم محورشان حدیث نبوی و کمترین اهتمام را به عقل داشتند. اینک به تبیین نقش قرآن در ارایه روشگان مختلف می پردازیم.

گفتار اول: روشگان نقلی

قرآن و روایات و به تعبیری نصوص دینی دو منبع مهم برای علوم دینی از جمله کلام محسوب می شوند. حال این پرسش مطرح است که آیا قرآن در استنتاج یا تفسیر آموزه های کلام از منابع تعریف شده روش یا روشگانی را تعیین و توصیه کرده است؟

به نظر می آید هر منبعی روش یا روشگان متناسب خود را می طلبد، مثلاً عقل به عنوان یک منبع روش عقلی و برهانی لازم دارد که از راه تحصیل مقدمات یقینی و برهانی و ترکیب آن به مطلوب و مجهول بدست می آید؛ یا برای بهره وری از منبع کتاب و سنت باید از روشگان مختلف مثل نقل اعم از مباحث لغت، تاریخ، عرف، روش حسنی مثل علوم تجربی و روش عقلی استفاده کرد تا بتوان به تبیین نصوص دینی پرداخت.

نکته ظریف و قابل تأمل این که اگر مقصود از روش نقلی استناد به منابع نقلی همراه توجه و عنایت به منابع دیگر باشد، روش مزبور روش معقول و منطقی است، لکن برخی از طرفداران رویکرد فوق انحصار گرا شده اند، به این صورت که راه نقل آن هم ظواهرش را تنها منبع معتبر برای تفسیر دین پنداشته اند. این جا می توان به جرأت اخباریون و برخی از تفکیکی ها را از این طیف برشمرد.

پیشینه این رهیافت به نیمه دوم سده اول هجری برمی گردد که اهل حدیث خصوصاً حنابلّه به ظواهر آیات و روایات بسنده می کردند و هر نوع سؤال و پژوهش از مضامین عقلی آموزه های دینی را منع و چه بسا بدعت می انگاشتند. به عنوان نمونه شخصی از مالک بن انس، یکی از فقهای نامی اهل سنت - و مؤسس فقه مالکی - درباره آیه «الرَّحْمَنُ عَلٰی

الْعَرْشِ اسْتَوَى» سؤال کرد. وی که به عنوان عالم دینی موظف به روشنگری و پاسخ علمی بود، خشمناک شد و عرق بر چهره‌اش روان گشت و گفت چگونگی آن مجهول و این پرسش بدعت است. «الکيفية مجهولة و السؤال بدعة». مالک آن گاه دستور داد سؤال کننده را از مجلس اخراج کنند (شهرستانی، ۱۳۸۵: ج ۱، ص ۹۳؛ شبلی نعمانی، ۱۳۲۹: ص ۱۱ و ۱۲؛ مطهری، ۱۳۷۵: ج ۶، ص ۸۸۵).

از متقدمان، ابن تیمیه (م ۷۲۶ ق) به شدت از این رهیافت جانب‌داری کرده است. وی فلاسفه را جاهل‌ترین خلق به خداوند وصف می‌کند (ر.ک: ابن تیمیه، ۱۹۹۳: ج ۲، ص ۱۳۱). و ادعا می‌کند که دأب قرآن مجید و هم‌چنین پیامبران استدلال بر خداوند از طریق تذکر نشانه‌های طبیعی و نه برهان عقلی و منطقی است (ر.ک: همان: ج ۱، ص ۱۵۸ و ۱۶۱). وی تأکید می‌کند که بین اثبات خدا با نشانه‌ها و یا با براهین عقلی تفاوت عظیمی وجود دارد (همان: ص ۱۶۰). همو علم کلام را نیز برنرفته و در نقد آن کتابی نوشت.

متقدمان اهل حدیث علم کلام را به دلیل عدم طرح آن از سوی کتاب و سنت و صحابه بدعت و حرام توصیف کرده اند. چنان که از مالک بن انس گزارش شده است: «یا کم و البدع قیل و ما البدع یا أبا عبد الله؟ قال أهل البدع الذين يتكلمون في أسماء الله وصفاته و كلامه ولا یسکتون عما سکت عنه الصحابة و التابعون (ر.ک: فخر رازی، ۱۴۲۰: ج ۲، ص ۲۳۱)».

از شافعی روایت شده که وی گناه پرداختن به علم کلام را از سایر گناهان - غیر از شرک - بالاتر دانسته است (همان).

نکته ظریف در باره اشاعره این که آنان برزخی بین اهل حدیث و عقل‌گرایانی چون معتزله قرار دارند، به این معنی که آنان نه مانند اهل حدیث اند که به ظواهر نصوص بسنده نموده و به مخالفت با علوم عقلی چون کلام بپردازند. مثلاً شیخ اشاعره ابوالحسن اشعری در تجويز علم کلام کتابی به نام «استحسان الخوض فی علم الکلام» تدوین کرد؛ و نه مانند معتزله و امامیه اند که بهاء لازم را به عقل و برهان بدهند، لذا منکر صلاحیت عقل در شناخت حسن و قبح شده اند.

گفتار دوم: روشنگاران عقلی و جدلی (جرجانی، ۱۴۱۷ق: ص ۳۳؛ تفتازانی، ۱۴۰۹ق: ج ۱، ص ۶۸). اشاره شد که روشنگاران علم کلام مختلف و متعدد است که یک روش مهم آن استفاده از برهان و عقل در تبیین آموزه های کلامی است. برخی از امامیه بین عقل به عنوان «منبع» و «ابزار و راه» تفکیک قایل شده اند؛ به این معنی که عقل نه منبع بلکه راه و ابزار شناخت و فهم دین از نصوص دینی است و خود مستقلا نمی تواند آموزه دینی را کشف و حکم آن را صادر کند. اکثر آنان به نقش عقل به عنوان راه و طریق شناخت احکام و آموزه های دین معتقد بودند، اما درباره منبعیت عقل ما از پیشینیان کمتر مطلبی را مشاهده می کنیم، و ممکن است این عدم تعرض نوعی عدم قول به منبعیت عقل در عرض منابع دیگر باشد. مثلاً شیخ مفید که یک متکلم عقل گرا محسوب می شود، در رساله اصولیه خویش ادله احکام را سه عدد «کتاب، سنت نبوی و امامان» ذکر می کند.

با این وجود شیخ مفید در تفسیر آموزه های کلامی موجود در آیات و روایات می کوشد با روشنگاران نقلی و عقلی به تبیین آن ها بپردازد. از این رو روشنگاران نقلی محض را بر نتافته و در مقام اصلاح گری در دین پژوهی بر می آید. وی برای این منظور به نقد یک روشنگاران نقلی محض آن هم از یک عالم نامی شیعی به نام شیخ صدوق رو می آورد. مفید کتاب معروف صدوق به نام «الاعتقادات» را انتخاب و اسم کتابش را «تصحیح الاعتقادات» می گذارد که دارای بار خاصی است. مثلاً موضع صدوق در باب مشیت و اراده الهی را انتقاد کرده و آن را معلول روش عمل صرف به ظواهر احادیث و عدم نظر در حقایق آن ها توصیف می کند که چنین رویکردی رویکرد تقلید از راویان است که به تناقض و اختلاف در تبیین و عدم حصول نظریه مشخص منجر می شود^۱ (شیخ مفید، ۱۴۱۳: ص ۴۹).

وی نظریه صدوق در باب قضا و قدر - نهی از تأمل در آن - (صدوق، ۱۴۱۴ق: ص

۱. «الذی ذکره الشیخ أبو جعفر رحمه الله فی هذا الباب لا یتحصل و معاینه تختلف و تتناقض و السبب فی ذلك أنه عمل علی ظواهر الأحادیث المختلفه و لم یکن ممن یری النظر فیميز بین الحق منها و الباطل و یعمل علی ما یوجب الحجّه و من عول فی مذهبه علی الأقاویل المختلفه و تقلید الرواة کانت حاله فی الضعف ما وصفناه».

۳۰) را غیر محصل توصیف کرده و به وی توصیه می نماید که در آن ورود نکند. «قال الشيخ أبو جعفر ره فی القضاء و القدر الکلام فی القدر منهی عنه(همان: ص ۳۴) ... و لم یقل فیہ قولاً محصلاً و قد کان ینبغی له لما لم یکن یعرف للقضاء معنی أن یهمل الکلام فیہ(مفید، ۱۴۱۳ق: ص ۵۴)».

شیخ مفید دیدگاه شیخ صدوق درباره «نفس‌ها» مبنی بر تفسیر آن‌ها به «أرواح و مخلوق نخستین» را نظریه حدسی و نه تحقیقی توصیف می کند و در انتقاد شدید للحن آرزو می کند که کاش وی به نقل احادیث بسنده می کرد و وارد تفسیر معانی آن‌ها نمی شد. (صدوق، ۱۴۱۴ق: ص ۴۷؛ مفید، ۱۴۱۳ق: ص ۷۹).

این جا تنها به ذکر دو آیه بسنده می شود که خداوند در یک آیه راه اتخاذ هر نوع موضع و دیدگاه را به علم و یقین منحصر کرده و از راه غیر علمی نهی کرده است، چرا که انسان و تمام ابزار معرفتی خویش مثل گوش، چشم و قلب در روز قیامت باید پاسخگو باشد. «وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا(اسراء: ۳۶)».

لازمه آیه این است که انسان هر آموزه ای را به خدا و دین نسبت ندهد مگر این که از راه علم معتبر بدان رسیده باشد.

آیه دیگر روش معرفتی اساس و بنیان دین یعنی خداوند را سه راه معرفی می کند که نخستینش روش حکمت و برهان است.

«ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَ جَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ(نحل: ۱۲۵)».

در پرتو توجه و عنایت قرآن و روایات به ارزش برهان و حکمت، مباحث فلسفی و عقلی وارد علم کلام شیعی شد. اینجا می توان به صورت بارز به خواجه طوسی اشاره کرد که فلسفه را وارد کلام نمود. آثار کلامی وی از جمله «تجريد الاعتقادات» نمونه آن است که متکلمان بعدی با شرح آن به ترویج کلام با رویکرد عقلی، فلسفی پرداخته اند که در اصطلاح از آن به کلام فلسفی تعبیر می شود.

جدل

جدل در اصطلاح استفاده از استدلال غیر برهانی مانند مشهورات و مسلمات در

مناظره با مخالف و رقیب به منظور اثبات مدعای خود یا نقد مدعا و شبهه رقیب است (جرجانی، ۱۴۱۷ق: ص ۳۳). این روش در کنار برهان مورد استفاده قرار می گیرد که به دو قسم تقسیم می شود. قسم صحیح آن استفاده از مواد صحیح (مسلمات و مشهورات) و قسم باطل آن استفاده از مواد کذب و مغلطه در استدلال است که در قرآن از قسم اول به «جدال أحسن» تعبیر شده است (نحل: ۱۲۵).

جدل در کنار روش عقلی و برهانی نیز فی الجمله پذیرفته شده است، اما باید دقت شود که آن نه از روشگان اصلی بلکه روش فرعی و ثانوی است که متکلم نه در مقام تبیین و تقریر دین و آموزه های آن بلکه در مقام مناظره و مجادله با رقیب و پاسخ وی به جدل متوسل می شود. ترتیب فوق از آیه پیشین نیز استنباط می شود، که در آن نخست راه دعوت به سوی خدا راه حکمت و موعظه، سپس جدال به عنوان راهکار آخر ذکر شده است.

نکته دیگر این که جدل به دو قسم حق (استفاده از مواد درست و صحیح) و باطل تقسیم می شود که از منظر قرآن نه هر جدل بل جدال أحسن یک راهکار تبلیغ دین توصیف شده است. علاوه بر آیه پیشین دو آیه ذیل نیز جدال پیامبر (ص) و صحابه با اهل کتاب به قید «احسن» مقید شده است.

«وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ (نحل: ۱۲۵)؛ «وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ» (عنکبوت: ۴۶).

یک نمونه روشن از آن می توان به داستان حضرت ابراهیم اشاره کرد که برای تنبیه و بیدار کردن فطرت یگانه پرستی مردمان خود برای چند ساعتی در ظاهر خدای آنان مثل خورشید یا ستارگان یا ماه را پرستش کرد که با خاموشی آنها خاطر نشان کرد که من چنین خدائی عبادت نمی کنم.

«فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَى كَوْكَبًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَا أُحِبُّ الْآفِلِينَ» (انعام: ۷۶).

یا بعد از شکستن تمام بت های بتخانه، تبر را بر گردن بت بزرگ انداخت. وقتی از او سؤال کردند که آیا وی بتها را شکنده است؟ به جای پاسخ درست و مستقیم به جدال

احسن جواب داد که این کار می‌تواند کار بت بزرگ باشد.

«قَالُوا أَأَنْتَ فَعَلْتَ هَذَا بِالْهَيْتَانِ يَا إِبْرَاهِيمَ. قَالَ بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هَذَا فَاسْأَلُوهُمْ إِنْ كَانُوا يَنْطِقُونَ. فَرَجَعُوا إِلَى أَنْفُسِهِمْ فَقَالُوا إِنَّكُمْ أَنْتُمُ الظَّالِمُونَ» (انبیاء: ۶۲-۶۴).

اما جدال باطل - که مواد آن مطالب غیر علمی و تعصبات است - در قرآن راه مذموم و راه شیطانی معرفی شده است.

«وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يُجَادِلُ فِي اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَ يَتَّبِعُ كُلَّ شَيْطَانٍ مَرِيدٍ (حج: ۳)»

«گروهی از مردم، بدون هیچ علم و دانشی، به مجادله درباره خدا برمی‌خیزند؛ و از هر شیطان سرکشی پیروی می‌کنند.»

آیه ذیل نیز هدف مخالفان از جدال با پیامبر را جدال باطل معرفی می‌کند که برای از بین بردن حق بکار رفته است.

«وَجَادِلُوا بِالْبَاطِلِ لِيُدْحِضُوا بِهِ الْحَقَّ» (غافر: ۵).

مصادق دیگر جدال باطل تمسک نيمرود به جدل در مقابل استدلال حضرت ابراهیم (مبنی بر وصف محیی و میت بودن خدا) است.

«أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ حَاجَّ إِبْرَاهِيمَ فِي رَبِّهِ أَنْ آتَاهُ اللَّهُ الْمُلْكَ إِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّيَ الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ» (بقره: ۲۵۸).

نيمرود به منظور جرح استدلال حضرت یک فرد محکوم به اعدام را آزاد و فرد بی‌گناه را اعدام کرد. حضرت در پاسخ وی به صورت جدل صحیح استدلال نمود که خدای من خدایی است که خورشید را از مشرق ظهور می‌کند و اگر تو خدا هستی آن را از مغرب در یار، که موجب بهت نيمرود شد.

«قَالَ أَنَا أَحْيِي وَأُمِيتُ قَالَ إِبْرَاهِيمُ فَإِنَّ اللَّهَ يَأْتِي بِالشَّمْسِ مِنَ الْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ الْمَغْرِبِ فَبُهِتَ الَّذِي كَفَرَ» (بقره: ۲۵۸).

از آیات روشن می‌شود که اصل محاجه و جدال احسن در مباحث اعتقادی با رقیب روش قرآنی و پیامبران سلف است، در مقابل جدال باطل روش مخالفان انبیاء بوده است که در متکلمان هم نباید از آن استفاده کنند. این سنخ از آیات موجب شده که روش استدلال و مناظره به صورت جدال احسن در علم پذیرفته شود.

موعظه حسنه

در آیه پیشگفته: «ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ (نحل: ۱۲۵)»، یکی از راه های تبلیغ به سوی خداوند راه موعظه حسنه ذکر شده است. مقصود از آن استفاده از راه وعظ و نصیحت و پند است که در قالب استدلال های اقناعی و ظنی برای اقناع روحی مخاطب خاص قابل ارایه است (لاهیجی، بی تا: ج ۲، ص ۴۳۷؛ سمیع دغیم، ۲۰۰۱: ص ۸۰۱؛ مطهری، ۱۳۹۰: ج ۲۴، ص ۵۱۷؛ همان: ج ۲، ص ۴۷۶)، مخاطبی که با برهان خدا را شناخته و برای طی طریقت نیازمند تذکر دائم و موعظه نیکو است. از این روش بیشتر در خطابه ها و مقالات ترویجی استفاده می شود و کاربرد آن در علم کلام کمتر است.

تذکر

قرآن راه و روش ظنی غیر معتبر مثل تقلید و حدس و گمان را دور از حقیقت توصیف کرده و به توبیخ و مذمت آن پرداخته است که بحث آن در فصل گزارشات تاریخی و آسیب شناسی خواهد آمد.

گفتار سوم: روشگان شهودی و عرفانی

یکی از روش های معرفت و شناخت، شهود و اتصال به عالم غیب (عالم مثال منفصل یا عالم عقول) است که از این طریق می توان به برخی آموزه های کلامی شناخت پیدا کرد.

۱. روش شهودی و عرفانی

اعتقاد به خداوند یکی از آموزه ها بل آموزه اصلی ادیان بشمار می آید که برای معرفت آن طرق متعدد مثل عقل محض مانند برهان صدیقین، و طریق حس مثل برهان نظم و حدوث وجود دارد که وجه مشترکشان علم حصولی است. اما بعض دیگر راه و روش دیگری به نام شهود و علم حضوری را انتخاب کرده اند. همین طور در آموزه های دیگر کلامی مثل شناخت و ایمان به پیامبر، امام و معاد که برخی دنبال دلیل عقلی یا حسی مثل معجزه و کرامت و تجدید و بازگشت حیات دوباره به گیاهان در مساله امکان معاد بر آمده اند. عده دیگر با درک قلبی و شهودی به صدق پیامبر و امام و معاد ایمان آورده اند.

این روش در جهان اسلام و هم در جهان غرب مانند پاسگال (فروغی، ۱۳۶۰: ج ۲،

ص ۱۴)، برگسون، همان: ج ۳، ص ۳۲۲). و ویلیام جیمز، (ر.ک: ویلیام جیمز، ۱۳۶۷: فصل ۴). طرفدارانی دارد. امروزه برخی با دفاع از ایمان گرائی «فیدیسم» می‌کوشند آن را مقابل عقل و عقلانیت قرار داده و بنیان دین از خدا تا آخرت و همچنین آموزه‌های آن را با کشف و تجربه دینی «ایمان» مورد سنج و اعتبار قرار دهند. برای این نگاه می‌توان در حد کم رنگ در بین عرفا طرفدارانی یافت که برخی شان به تحقیر عقل و استدلال‌های آن و لاقابل‌عدم‌اهتمام به آن در مسایل فراطبیعی پرداختند و اعتبار آن را به حوزه زمان و مکان و جهان طبیعت اختصاص دادند.

عارف بزرگ شیخ محمود شبستری نیز می‌سراید:

حکیم فلسفی چون هست حیران	نمی‌بیند ز اشیاء غیرامکان
ز امکان می‌کند اثبات واجب	وزین حیران شده در ذات واجب
گاهی از دور دارد سیر معکوس	گاهی اندر تسلسل گشته محبوس
چو عقلش کرد در هستی توغل	فرو پیچید پایش در تسلسل

(لاهیجی، ۱۳۷۴: ص ۶۳)

اشاره خواهد شد اصل ادعای عرفا را فی الجمله و نه بالجمله می‌توان از آیات استفاده نمود، لکن در باره حصر روش به روش کشف باید گفت از منظر قرآن هر دو روش (شهودی و عقلی) علم و معرفت زاست، لکن مباحث عقلی در نهایت برهان و علم یقین افاده می‌کنند، اما راه شهود بالاتر از علم یقینی است که قرآن از آن به «عین یقین» تعبیر می‌کند، چنان که در باره امکان علم یقینی و رؤیت جهنم در همین دنیا - البته رؤیت با چشم قلب و شهود - می‌فرماید.

«ثُمَّ كَلَّا سَوْفَ تَعْلَمُونَ. كَلَّا لَوْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ الْيَقِينِ. لَتَرَوُنَّ. ثُمَّ لَتَرَوْهَا عَيْنَ الْيَقِينِ (التكاثر: ۵-۷)».

آیه دیگر نتیجه عبادت حقیقی را نیل انسان به مرتبه یقین ذکر می‌کند.

«وَاعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّى يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ (حجر: ۹۹)».

آیه دیگر خروجی ایمان و تقوای الهی را عطای مضاعف رحمت الهی و نوری توصیف می‌کند که آن مثل جهت نما راه هدایت را ترسیم می‌کند. نور یک امر وجودی

در دل مومن است که حاصل تقوای الهی است.

«يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَآمِنُوا بِرَسُولِهِ يُؤْتِكُمْ كِفْلَيْنِ مِنْ رَحْمَتِهِ وَيَجْعَلْ لَكُمْ نُورًا تَمْشُونَ بِهِ» (حدید: ۲۸).

آیه ذیل عمل صالح را موجب رؤیت و شهود خداوندگار توصیف می کند.

«فَمَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا» (کهف: ۱۱۰).

دو آیه ذیل نتیجه پیشه کردن تقوی را افاضه علم و فرقان (مایه تشخیص حق از باطل) از سوی خداوند ذکر می کند.

«وَاتَّقُوا اللَّهَ وَيُعَلِّمُكُمُ اللَّهُ» (بقره: ۲۸۲؛ جوادی آملی، ۱۳۸۹: ج ۲۰، ص ۴۱۹)؛ «إِنْ تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا» (انعام: ۱۲۱). «الَّذِي يُوسِّسُ فِي صُدُورِ النَّاسِ» (ناس: ۵).

آیه دیگر نتیجه مجاهده و تهذیب نفس را هدایت به سبل الهی توصیف می کند.

«وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ» (عنکبوت: ۶۹).

قایلان به راه شهود استدلال می کنند که وقتی آیات متعددی از امکان شهود و اتصال به عالم غیب بلکه از وقوع آن حداقل برای برخی خبر می دهند، مانند آیاتی که پیش اشاره شد که دلالت می کنند که انسان در اثر تقوی و عبادت به مرتبه ای نایل آید که حقیقت بهشت و جهنم را به علم و عین یقین مشاهده کند، و از طرف خدا نور و فرقانی به او اعطا شود و نتیجه مجاهدتش هدایت به سبل الهی باشد، لازمه آیات فوق (خبر دادن از مقامات برخی از انسانها)، تأیید و پذیرفتن مشروعیت و صحت چنین روشی در تفسیر آموزه های دین و سلوک بدان است، و گرنه آیات فوق لغو خواهند بود.

تحلیل و بررسی

۱. در تحلیل روش فوق باید گفت نکته ابهام و اشکال در صغری یعنی تحقق کشف و شهود واقعی و تشخیص آن از غیر واقعی است، به تعبیری بحث در مصادیق و صغریات است، چرا که محتمل است به جای اتصال به عالم مثال منفصل (عالم ملکوت و غیب الهی) دچار توهمات ذهنی در عالم مثال متصل خود مثل القائنات شیطانی شود. «وَإِنَّ الشَّيَاطِينَ لَيُوحُونَ إِلَىٰ أَوْلِيَائِهِمْ لِيُجَادِلُوكُمْ» (انعام: ۱۲۱).

۲. شهود یک راه تجربی و شخصی برای علم به آموزه دینی و به تبع آن طی طریق و

سلوک است که البته موجب علم بل عین یقین برای دارنده آن در صورت صدق می گردد، لکن برای آن که از آن بتوان در تبیین آموزه‌ی دینی استفاده کرد، باید از قالب تجربی و شهودی خارج و در قالب یک گزاره علمی و معرفتی مثل یک دلیل، اصل و قاعده ارایه شود؛ لکن در مقام گزارش شهود در قالب یک دلیل معرفتی، وجوه مختلفی مثل احتمال خطا، نسیان و یا عمد در مقام ثبوت یا اثبات مطرح می شود که برای رد احتمالات فوق و اثبات تطابق مقام گزارش با مقام واقع و ثبوت به مبانی مسلم دینی لازم است.

به دیگر سخن، شهود و تجربه دینی از آسیب‌های مختلفی چون تأثر از مبانی و پیش فرض‌های ذهنی و محیط و جامعه مصون نیست، لذا باید برای تشخیص صدق و سره و ناسره آن ملاک و شاخصی لازم است که عرصه آن به شهود معصومان می تواند معیار لازم باشد، و لکن آن کافی نیست، چون شهود فوق در دسترس نیست، لذا احکام منبعث از شهود را باید به مبانی و منابع مسلم دینی مثل کتاب، سنت و عقل عرصه کرد (جوادی آملی، ۱۳۸۲: ج ۳، ص ۱۷۴).

از تأمل در نکته فوق روشن می شود که شهود راه و روشگان کلی و قابل ارایه برای همگان نیست، بلکه یک راه تجربی و شخصی است که برای صاحب آن می تواند حجت باشد.

۳. راه شهود با قطع نظر از شخصی محور بودن، در همین راه خود نیز از راه عقلی و استدلالی بی نیاز نیست، چرا که شروع این راه به مقدماتی از جمله تصور صحیح خداوند، تصدیق غایت و فایده محتاج است که آن با تعقل ممکن می شود، تا عارف در این راه به تعبیر قیصری با بصیرت طی طریق کند. عرفا خود به این مقدمات اعتراف دارند، لذا عرفان را به دو قسم نظری و عملی تقسیم کرده اند؛ (قیصری، ۱۳۵۷: ص ۳۵).

ابن فارض هشدار می دهد که نباید عارف به علوم نقلی بسنده کرده و از علوم عقلی غافل ماند. (ر.ک: فرغانی، ۱۳۷۹: شرح قصیده تائیه ابن فارض، ص ۵۷۴).

ابن ترکه از دیگر عرفای نامی برای کسب حقیقت در مسایل علمی و عرفانی، پرداختن به علوم فکری و نظری مانند علم منطق را امر لازم می داند. (ابن ترکه، ۱۳۶۰:

ص ۲۷۰)

۴. نکته دیگر این که راه شهود و عرفان مخاطبان خاص خود را می‌طلبند و همه توان طی طریق آن را ندارند، لذا دیگر افراد برای خداشناسی از راه‌های دیگر مانند مطالعه در طبیعت برای اکثریت مردم و یا استدلال‌های عقلی برای قشر صاحبان علوم نظری و عقلی، باید استفاده نمایند. در واقع تکرر راه‌های خداشناسی خود لطف الهی در حق بندگان است که هر انسانی به تناسب استعداد و ذوق خود بتواند به معبود خود علم و ایمان پیدا کند و آیات آن پیش‌تر گذشت و در ادامه نیز به تناسب اشاره خواهد شد.

۲. فطرت و الهام

برخی فطرت و الهام را یکی از منابع دین تلقی کرده‌اند که لازمه آن این است برای شناخت و پی بردن به آموزه‌ی دینی آن را به فطرت انسان عرضه و ارایه داد یا می‌توان آن را از طریق الهام دریافت کرد. اگر آن آموزه مطابق فطرت باشد، دینی و در صورت تحاشی فطرت غیر دینی خواهد بود. مثلاً الحاد، چند خدائی، اکل خبث فطرت از پذیرفتن آن‌ها استنکاف می‌ورزد.

در تحلیل دو روش فوق باید گفت نکات متوجه بر روش شهودی بر این دو روش نیز متوجه است که در اینجا از تکرار آن پرهیز می‌شود.

۳. فطرت و احکام دین

نکته ظریف در باره نسبت فطرت با دین است که مقصود از دین در این نسبت چیست؟ آیا مطلق دین اعم از آموزه‌های اعتقادی، فقهی و اخلاقی مراد است؟ یا این که مقصود تنها فطری بودن آموزه‌های اخلاقی و اعتقادی است؟ یا این که شامل آموزه‌های اعتقادی و اخلاقی و احکام فقهی به صورت کلی و نه احکام جزئی خصوصاً احکام جزائی می‌شود؟

ظاهر کلام اندیشوران فرض اول را نشان می‌دهند و آنان بین فروض فوق تفکیک قایل نشده‌اند. لازمه این دیدگاه این است احکامی چون حکم رجم، لواط، ارتداد، قطع دو دست و دو پای دزد در صورت تکرار در جرم، شلاق شارب خمر و روزه خوار در ملاء عام و حکم اعدام وی در صورت تکرار و رسیدن به مرتبه چهارم را فطری توصیف کنیم.

اما در حد احتمال به نظر می‌آید که می‌توان مدعی شد - چنان که آموزه‌های دین به دو قسم ثابت و متغیر تقسیم می‌شوند که قسم دوم به حسب زمان و مکان و تغییر مقتضیات تغییر پیدا می‌کنند - آموزه‌های ثابت و جاودان دین فطری است، اما آموزه‌های متغیر - که نوعاً فقهی اند - می‌توانند فطری و غیر فطری باشند؛ چرا که حکم فطری ثابت و غیر قابل تغییر است، اما تغییر دلیل بر فطری نبودن است. البته فطری نبودن به معنای مخالفت با فطرت انسان نیست، به تعبیری فطرت گریز و نه فطرت ستیز است.

در تأیید مدعای فوق می‌توان به آیاتی استناد ورزید که در آن‌ها از تغییرات مختلف اعم از کلی (حذف و نسخ) و یا کمی و کیفی در احکام توسط خداوند خبر داده است، مثلاً اصل نماز و روزه ظاهراً از زمان حضرت نوح تشریع شده و مورد تأکید حضرت موسی و عیسی و پیامبر اسلام (ص) قرار داشته است (مریم: ۳۱؛ ابراهیم: ۴۰)، اما کم و کیف آن دو در این شرایع متفاوت بوده است. صید ماهی در روز شنبه در آیین حضرت موسی بنا به مصلحتی حرام بود، اما در شریعت اسلام حکم مزبور نسخ و حکم حلیت جانشین آن شد (مریم: ۳۱؛ ابراهیم: ۴۰). برخی آیات علت وضع بعض احکام تحریمی را بر بنی اسرائیل ظلم آنان توصیف می‌کند. (نساء: ۱۶۰)

حضرت عیسی بعض تحریم‌های یهود را ملغی و حلال اعلام کرد. «وَلَا حِلَّ لَكُمْ بِغَضِ الَّذِي حُرِّمَ عَلَيْكُمْ» (آل عمران: ۵۰).

اگر کل احکام فطری توصیف شود، توجیه تغییرات پیش گفته مشکل خواهد بود. این تفکیک از برخی عبارات استاد جوادی آملی نیز قابل استظهار است. (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ج ۳، ص ۴۵۰؛ همو، ۱۳۸۳: ص ۱۴۵).

مشابه تفکیک فوق (فطری بودن کلیت احکام و نه کل آن) در باره جاودانگی احکام مطرح است که فقها نوعاً به حدیث معروف: «حلال محمد حلال الی یوم القيامة و حرامه حرام الی یوم القيامة» (مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۲، ص ۲۶۰. برای توضیح بیشتر ر.ک: قدردان قراملکی، ۱۳۸۶: ص ۵۶۱ و ۵۵۳)، استناد نموده، و وصف خلود را به اصل شریعت و کلیت آن و نه تک تک احکام حمل می‌کنند.

این فهم از جاودانگی شریعت را بزرگانی از فقها و اصولیین مانند شیخ انصاری،

آخوند خراسانی (آخوند خراسانی، بی تا: ج ۲، ص ۳۴۲)، محقق نائینی (نائینی، ۱۳۸۶: ج ۲، ص ۵۱۵). و امام خمینی (موسوی خمینی، ۱۳۸۵: ج ۲، ص ۲۹). تأیید کردند. چنان که شیخ انصاری در تفسیر حدیث «حلال محمد حلال الی یوم القيامة» می نویسد:

«ان الظاهر سوقه لیان استمرار احکام محمدصلی الله علیه وآله وسلم نوعاً من قبل الله جل ذكره الی یوم القيامة فی مقابل نسخها بدین آخر لایان استمرار احکامه الشخصیه».

(شیخ مرتضی، ۱۳۷۰: ص ۴۵۷)

نکته دیگر این که در باره احکام جزائی به نظر می آید اصل و کلیات آن منطبق بر فطرت است، این که باید در دنیا مجازاتی برای مجرمان لحاظ شود و گرنه فرودستان بر زیردستان چیره می شوند یا در جامعه اغتشاش ایجاد می شود. اما جزئیات آن را لازم نیست که حتماً با فطرت همسو باشد، برای این که به جرأت می توان مدعی شد فطرت اولیه انسان مجازات - و لو برای مجرم مستحق - را بر نمی تابد و نهایت مجازات را از باب حکم ثانوی و اضطرار می پذیرد؛ لذا اصلاً شاید منطقی نباشد مجازات خاص را به فطرت عرضه کرد و موضع وی را طلبید.

گفتار چهارم: روشگان حسی و آفاقی

یکی از روش های علم کلام روش تجربه و محسوسات است، به این معنی که در تبیین آموزه های دینی از مبدأ گرفته تا قیامت می توان به تجربیات و محسوسات استناد ورزید، مثلاً برای اثبات وجود خدا به حدوث، نظم و حرکات جهان (مثل: اختلاف شب و روز، آسمان و زمین، خواب، باران، ماه و خورشید و ستارگان، پرواز پرندگان، حرکت کشتی بر روی دریا) و برای اثبات قدرت خدا به خلقت جهان، برای اثبات صفت مدبریت به نظم جهان و برای اثبات قیامت، افزون بر خلقت جهان از عدم، به تجدید طبیعت بعد از خواب و مرگ زمستانی اشاره و استناد شده است (بقره: ۱۶۴؛ آل عمران: ۱۹۰؛ یونس: ۶؛ روم: ۲۲-۲۴؛ لقمان: ۳۱؛ نحل: ۷۹). «وَسَخَّرَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ وَالنَّجُومَ مُسَخَّرَاتٍ بِأَمْرِ إِيَّانَ فِي ذَلِكَ آيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ (نحل: ۱۲۵)»

آیه ذیل راه حس و آفاقی را قسیم و در عرض راه درونی «شهود» قرار داده است و از هر دو به عنوان راه نشان دادن نشانه های الهی تعبیر می کند که خود دلیل بر تأیید آن دو

است.

«سُتْرِیْهِمْ آيَاتِنَا فِي الْاَفَاقِ وَ فِي اَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ اَنَّهُ الْحَقُّ» (فصلت: ۵۳).

برخی از علاقه‌مندان به علوم تجربی و طبیعی معتقدند خداشناسی حقیقی می‌بایست با مطالعه در طبیعت و علوم مختلف تجربی و حسی بدست آید، عقل و براهین فلسفی صرف مفاهیم انتزاعی و ذهنی است که توان نیل انسان به معرفت حقیقی خدا را ندارند. آنان بر این باورند که ایمان یک دانشمند تجربی که از اسرار و نظم عالم ماده باخبر است، از ایمان فقیه یا فیلسوف بیشتر است. این رهیافت امروزه در اندیشه بعضی معاصران اهل سنت (نفیسی، ۱۳۷۹: فصل دوم)، رواج دارد که اینک به برخی اشاره می‌شود.

سید قطب

وی در تفسیر خود به این نکته اشاره می‌کند که روش و سیره قرآن کریم در مورد خداشناسی، درگیر کردن حس و احساسات انسانی با عالم طبیعت است؛ که تأثیر آن با آوردن معانی ذهنی مجردی که هیچ اثر و حرکتی ایجاد نمی‌کند، متفاوت است. او این عمل را از خواص تعبیرات قرآن می‌داند ((سید قطب، ۱۴۰۸ق: ج ۱، ص ۸۶؛ همان: ج ۲، ص ۷۲۲ و ۱۰۹۷؛ همو، ۱۳۷۹: ص ۷ - ۴۶۵). همو کسانی را که عقل و وحی را در حجیت هم‌پایه و هم‌سنگ می‌دانند و بنابراین قائل می‌شوند که باید با یکدیگر تطابق داشته باشند را نقد نموده است، (سید قطب، ۱۴۰۸: ج ۲، ص ۱۰۹۸).

روی کرد حس‌گرایی سید قطب چنان اشتداد یافته است که نمود آن در تعبیرات شاذی که به کار می‌برد قابل تأمل است. الفاظی از جمله، حس اسلامی، (ر.ک: سید قطب، ۱۴۰۸: ج ۳، ص ۱۴۴۱). حس ایمانی، (ر.ک: همان: ج ۳، ص ۱۲۹۸). حس دینی. (ر.ک: همان: ج ۱، ص ۱۷۹). به عبارت دیگر در حقیقت مخالفان فلسفه معتقدند که اگر خداوند روش فلسفی را صحیح می‌دانست، در بیان آموزه‌های اعتقادی موجود در قرآن کریم از آن استفاده می‌نمود.

طنطاوی

افراط در گرایش به علوم طبیعی به قدری است که جوهری طنطاوی (۱۲۸۷-۱۳۵۸ق) در تفسیر خود بسیاری از آموزه‌های عقیدتی را با علوم طبیعی قابل استدلال می‌داند.

طنطاوی در علم‌گرایی چنان گرفتار افراط شده است که حتی یقین تام و کامل به آخرت و زندگی پس از مرگ را به وسیله علم احضار ارواح - که در امریکا و اروپا ظهور و بسط پیدا کرد - را کاملاً مقدور و ممکن می‌داند. «و فائده هذا العلم (علم تحضیر الارواح) ان من صحت عنده احوال الارواح و ظهورها ایقن بالآخره و بالحیاء بعد الموت ایقناً تاماً و اما من لم تصح عنده فانه مقلد کسائر الناس.» (طنطاوی جوهری، الجواهر فی تفسیر القرآن الکریم، ج ۱، ص ۸۴؛ ج ۱۱، ص ۷۱، و ج ۲۵، ص ۵۶، ج ۱۷، ص ۱۶. از نظر او علم توحید آمیخته به فلسفه موجب دوری از خدا و پیشرفت و محبت به خدا و نزدیکی به آن تنها در پرتو علم حاصل می‌شود. ر.ک: همان، ج ۲، ص ۸۹ و ۸۶ و ج ۲۵، ص ۵۷. یقین کامل به آخرت را نیز در سایه علم مانند علم احضار ارواح میسور می‌داند. ر.ک: همان، ج ۱، ص ۸۴). طنطاوی تحت تأثیر چنین تفکراتی است که منکر فلسفه شده و توحید آغشته به فلسفه را مانع از رسیدن به خدا و پیشرفت و ترقی می‌داند. (ر.ک: نفیسی، ۱۳۷۹: ص ۱۳۴-۱۵۵).

اقبال لاهوری

اقبال لاهوری از روشنفکران اهل سنت معاصر با تأثر از فلسفه حس‌گرایی غرب، منبع شناخت و معرفت را به سه منبع تجربه درونی، تاریخ و عالم طبیعت منحصر کرده و به ضرس قاطع به مخالفت با فلسفه یونانی و اسلامی پرداخته، و دلیل مخالفت خود را انتزاعی و عقلی محض بودن فلسفه و غفلت از امور حسی ذکر می‌کند (اقبال لاهوری، بی تا: ص ۱۴۷).

وی با اشاره به براهین عقلی فلسفه در اثبات خدا، آن‌ها را در معرض انتقادهای جدی وصف می‌کند و به تحلیل و نقد سه برهان جهان‌شناختی، هدف‌شناختی، و وجود‌شناختی می‌پردازد (اقبال لاهوری، بی تا: ص ۳۵).

رهیافت پیشین کم و بیش نیز در محدثان و بعض مفسران امامیه در سده‌های اخیر طرفدار داشته است؛ به گونه‌ای که صدر المتألهین در اول قرن یازدهم هجری آنان را به حنابله اهل حدیث تشبیه می‌کند که افق دیدشان به اجسام مادی منحصر شده و از عمق و ژرفای معانی آموزه‌های دینی بازماندند. (ر.ک: صدر المتألهین، ۱۴۱۹: ج ۱، ص ۵ و ۶).

مهدی بازرگان

وی توجه عمده قرآن در خداشناسی را طبیعت ذکر می‌کند که مورد غفلت واقع شده است (بازرگان، ۱۳۷۹: ج ۷، ص ۴۰۴؛ راه طی شده، و نیز: محمد حنیف‌نژاد، بی تا: ص ۲). وی درک و شناخت خداوند و صفات ثبوتیه دانشمندان تجربی را بیشتر از فقها و مدرسین علوم نظری وصف می‌کند (همان، ص ۷۴ و ۷۵).

تحلیل و بررسی

۱. نفی نگاه حصر‌گرایانه: چنان که پیش‌تر اشاره شد که روش تجربه و استفاده از آن در اثبات یا تبیین آموزه‌ها و احکام دین مورد تأکید دین قرار گرفته است، مثلاً با رجوع به طبیعت و نظم حاکم بر آن وجود خدا و صفات کمالیش مثل وحدت و قدرت، امکان معاد اثبات می‌شود یا در تبیین برخی از آموزه‌ها و فلسفه احکام مثل فلسفه تحریم شرب شراب، قمار مورد استفاده و استناد قرار گیرد. اما نکته قابل تأمل در نگاه حصر‌گرانه به روش فوق است که لازمه آن عدم توجه به روشگان دیگر است که اعتبار آن‌ها در آیات متعدد مورد تأکید قرار گرفته است که تفصیل آن‌ها پیش‌تر گذشت.

۲. نیاز علوم تجربی به عقل: از آن‌جا که روش حسی و تجربی جزء منابع دین نمی‌باشد، و تنها به عنوان روش مطرح است، ارزش و اعتبار آن نیز به همین میزان باید لحاظ شود، به این معنی که از روش تجربی در تبیین منابع دین استفاده نمود. علاوه بر آن این که اگر در این روش دقت شود مشخص خواهد شد که طبیعت و تجربه صرف حتی نمی‌تواند به عنوان یک روش برای زندگی فردی باشد، مگر این که حکم مستفاد از تجربه را با دلیل عقلی به موارد مشابه آن تعمیم داد. مثلاً دانشمندان با محوریت یک عنصر مانند میکروب الف در آزمایش و انجام آزمایش‌های مختلف بر روی آن به نتایج کلی دست می‌یابند که عقل حکم آن را به افراد و مصادیق کلی عنصر الف تعمیم می‌دهد. پس روش تجربی نیز نه تجربی صرف بل تلفیقی از تجربی و عقلی است که به نوعی به عقل نیازمند است. حال این سؤال مطرح می‌شود چرا دانشمندان تجربی در علم خود با عقل بهره‌برده و اعتماد می‌نمایند، اما وقتی بحث استفاده از عقل در علوم عقلی مثل منطق، فلسفه پیش می‌آید، با عقل نامهربان و دلواپس می‌شوند؟

۳. عدم تعارض علم با دین: نتایج روشگان تجربی اگر موافق مدعیات دین واقع شد، یا با آن تعارض نداشت، بحثی در آن نیست. اما محل نزاع در صورت تعارض است که چه باید کرد؟ آیا علم و روشگان تجربی مقدم است یا دین؟

طرفداران تعارض برای اثبات مدعای خود به چند مورد خاص تمسک کردند که معروف ترین آن نظریه تکاملی داروین است که ادعا می شود با اثبات خلقت تکاملی حیوانات از جمله خلقت انسان از میمون نظریه آفرینش انسان نخستین از خاک - که در کتب آسمانی مانند کتاب مقدس و قرآن مجید به آن تأکید شده است - توسط علم نفی و ابطال شده است. ما اینجا ابتدا به پاسخ کلی از اصل شبهه تعارض می پردازیم.

۱.۳. عدم امکان تعارض واقعی (برهان لمّی): مدعای اکثر متألهان عدم امکان تعارض واقعی علم و دین حتی در یک مورد است و دلیل این مدعا با تبیین حقیقت علم و دین روشن می شود.

علم در اصطلاح عالمان تجربه کشف طبیعت و قوانین مرتبط با آن است، مثلاً نیوتون قوه جاذبه زمین و گالیله گردش زمین بر مدار خورشید را کشف نمودند. البته این خاصیت یعنی کاشفیت علم از واقع و به عبارتی واقع نما بودن علم در صورتی است که علم واقعی و نه صرف فرضیه و گمانه زنی باشد. چنان که در موارد زیادی دانشمندان یک کشف علمی را ادعا نموده و بر آن آثاری به مدت کوتاه یا طولانی مترتب می نمایند، اما بعدها خطای آنان روشن می شود.

برخی دیگر از علم تعریف و رویکرد ابزاری ارائه می دهند و به جای تعریف حقیقت علم به کشف واقع و طبیعت آن را ابزار تصرف و تسخیر طبیعت تعریف می کنند، در این تعریف بر حیثیت کاشفیت علم اشاره ای نشده بلکه نادیده انگاشته شده است. پس باید در ادعای علمی بودن یک مسأله اصل علمیت و واقع نما بودن آن محرز شده باشد و تا مطابقت آن با واقع ثابت نشود نمی توان از تعارض یک اصل علمی با اصل دینی سخن گفت. هم چنین بنا بر رویکرد ابزار انگاری به علم نمی توان به ضرس قاطع مدعی تعارض واقعی علم و دین شد. چرا که تعارض خود بر واقع نما بودن علم متفرع است که در این رویکرد آن لحاظ نشده است.

اما حقیقت دین - که طرف دیگر نسبت علم و دین است - عبارت از فهم و کشف وحی و به تعبیر دیگر شناخت کلام و سخن الهی است که در قالب وحی به پیامبران ابلاغ شده و مومنان از راهکارهای مختلف در صدد شناخت و فهم آن هستند.

متألهان معتقدند از آنجا که خدا دارای صفات کمالی مانند صفت علم و حکمت و قدرت مطلق است. امکان ندارد بین فعل خدای حکیم یعنی طبیعت و قوانین آن و بین کلام و سخنش یعنی وحی و دین تعارض و تهافتی باشد و اگر در موردی ناهمگونی مشاهده شود حتماً در یکی از نسبت‌ها (نسبت طبیعت به خدا به عنوان علم یا نسبت دین به خدا به عنوان وحی و سخن الهی) اشتباه و خطایی صورت گرفته است و باید در تفسیر خود از علم یا دین بازنگری نماییم، یا علم ادعا شده علم واقع‌نما نیست یا دین و گزاره دینی ادعا شده حقیقتاً دین و سخن الهی نیست، بلکه قرائتی از ما است که به دین نسبت می‌دهیم. این دلیل به برهان «لمی» شبیه است که با پیشفرض انگاری صفات کمالی خداوند از جمله حکمت عدم امکان تهافت در فعل و سخن خدا و به تبع آن عدم تعارض واقعی علم و دین را ثابت می‌کنیم.

دلیل دیگر بر عدم امکان تعارض سفارش‌های متعدد و اکید دین خصوصاً اسلام بر آموزش و توسعه علوم مختلف می‌باشد، معنا ندارد که خداوند از یک سو فراگیری علوم را توصیه و مورد تشویق و چه بسا تکلیف نماید، اما در سوی دیگر با آموزه‌های دینی خود به تعارض با آن پردازد، از توصیه اکید دین به علم برمی‌آید که هر دو برای انسان امر لازم و مفید است و نمی‌توانند با یکدیگر تعارض پیدا کنند.

۲.۳. راه‌های رفع تعارض ظاهری: در شماره پیش اشاره شد که بین علم و دین تعارض واقعی نمی‌تواند اتفاق بیفتد، با این وجود مواردی وجود دارد که در ظاهر گزاره‌های علمی و دینی با یکدیگر ناسازگارند. اندیشوران برای حل تعارض ظاهری راه‌حل‌های مختلفی مانند: ابزار انگاری علم، آماری بودن قوانین علمی (خطای علم)، تفکیک قلمرو ارائه کرده‌اند که نگارنده به تبیین آن‌ها در موضع دیگر پرداخته است.

نتیجه‌گیری

اشاره شد که هر علمی دارای روش یا روش‌هایی است که به وسیله آن به اهداف

خود می رسد، علم کلام از بدو شکل گیریش از سوی مذاهب مختلف کلامی از روشگان مختلفی (جز و جامع نگر) برخوردار بوده است، مثلاً اهل الحدیث روش نقلی و معتزله روش عقلی را برگزیدند. اما رجوع به قرآن نشان می دهد که برای تبیین آموزه های دینی باید از روشگان مختلف استفاده کرد. در این مقاله بدست آمد که علم کلام باید از تمام روشگان ممکن مثل: نقلی شامل قرآن و روایات، عقلی شامل عقل و حتی اصول قطعی فلسفی، تجربی و حسی، شهودی استفاده کند، این ادعا بر خلاف ادعای برخی است که علم کلام را دارای روشگان مشخص مثل نقل و تجربی گرامی انگارند. در ضمن مقاله مشخص شد که نقش قرآن در روشگان علم کلام در عصر حضور به علت حضور شخص معصوم، کم رنگ بود، اما تاثیر غالب و عملی آن بر متکلمان شیعی را باید از عصر غیبت به بعد پی گرفت که پیشگامان آن امثال شیخ مفید، سید مرتضی و نوبختی ها بودند.

فهرست منابع

۱. ابن تیمیه، (۱۹۹۳ق)، الرد علی المنطقیین، دارالفکر اللبنانی، بیروت.
۲. ابن ترکه، (۱۳۶۰)، تمهید القواعد، انجمن فلسفه ایران، تهران.
۳. اقبال لاهوری، محمد، (بی تا)، احیای فکر دینی در اسلام، احمد آرام، نشر پژوهش‌های اسلامی، تهران.
۴. انصاری، مرتضی، (۱۳۷۰)، فرائد الاصول، مطبوعات دینی، تهران.
۵. بازرگان، مهدی، (۱۳۷۹)، مجموعه آثار، باد و باران در قرآن، ج ۷، شرکت سهامی انتشار، تهران.
۶. تفتازانی، سعد الدین، (۱۴۰۹ق)، شرح المقاصد، انتشارات شریف رضی، قم.
۷. جرجانی، علی بن محمد، (۱۴۱۷ق)، التعریفات، دار الکتاب العربی، بیروت.
۸. جوادی آملی، عبد الله، (۱۳۸۹)، تفسیر تسنیم، ج ۳، اسراء، قم.
۹. جوادی آملی، عبد الله، (۱۳۸۹)، تفسیر تسنیم، ج ۲۰، اسراء، قم.
۱۰. جوادی آملی، عبد الله، (۱۳۸۸)، روابط بین الملل، اسراء، قم.
۱۱. جوادی آملی، عبد الله، (۱۳۸۳)، تفسیر موضوعی، ج ۱۲، فطرت در قرآن، مرکز نشر اسراء، قم.
۱۲. جوادی آملی، عبد الله، (۱۳۸۲)، سرچشمه اندیشه، مرکز نشر اسراء، قم.
۱۳. جیمز، ویلیام، (۱۳۶۷)، دین و روان، مهدی قائنی، انتشارات دارالفکر، قم.
۱۴. حنیف نژاد، محمد، (بی تا)، راه انبیا و راه بشر، سازمان مجاهدین انقلاب اسلامی، تهران.
۱۵. سمیع دغیم، (۲۰۰۱م)، مصطلحات الإمام الفخر الرازی، مکتبه لبنان ناشرون، بیروت.
۱۶. سید قطب، (۱۳۷۹)، عدالت اجتماعی در اسلام، ترجمه هادی خسروشاهی و محمدعلی گرامی، کلبه مشرق، بی جا.
۱۷. سید قطب، (۱۴۰۸ق)، فی ظلال القرآن، دار الشروق، بیروت.
۱۸. شبلی نعمانی، (۱۳۲۹)، کلام جدید، ترجمه سید محمد تقی فخر داعی گیلانی، چاپ سینا، تهران.
۱۹. شهرستانی، عبد الکریم، (۱۳۶۴)، الملل و النحل، الشریف الرضی، قم.

۲۰. صدرالمتألهین، محمد، (۱۴۱۹ق)، اسفار، دار احیاء التراث العربی، بیروت.
۲۱. صدوق، الاعتقادات، (۱۴۱۴ق)، مندرج در مصنفات شیخ مفید، ج ۵، المؤتمر العالمی للشیخ المفید، قم.
۲۲. طنطاوی جوهری، (۱۳۵۰)، الجواهر فی تفسیر القرآن الکریم، نشر آفتاب، تهران.
۲۳. فخر رازی، (۱۴۲۰ق)، التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)، مکتب تحقیق دار احیاء التراث العربی، بیروت.
۲۴. فرغانی، سعدالدین، (۱۳۷۹)، مشارق الدراری، دفتر تبلیغات اسلامی، قم.
۲۵. فروغی، محمدعلی، (۱۳۶۰)، سیر حکمت در اروپا، زوار، تهران.
۲۶. قدردان قراملکی، محمدحسن، (۱۳۸۶)، آیین خاتم، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، تهران.
۲۷. قیصری، داوود، (۱۳۵۷)، رسائل قیصری، انجمن حکمت و فلسفه، تهران.
۲۸. لاهیجی، شیخ محمد، (۱۳۷۴)، شرح گلشن راز، انتشارات سعدی، تهران.
۲۹. لاهیجی، عبدالرزاق، (بی تا)، شوارق الالهام، چاپ سنگی، انتشارات مهدوی، اصفهان.
۳۰. مجلسی، محمدباقر، (۱۴۰۳ق)، بحارالانوار، مؤسسه الوفاء، بیروت.
۳۱. مطهری، مرتضی، (۱۳۷۵)، مجموعه آثار، ج ۶، صدرا، تهران.
۳۲. مطهری، مرتضی، (۱۳۹۰)، مجموعه آثار، ج ۲، صدرا، تهران.
۳۳. مطهری، مرتضی، (۱۳۹۰)، مجموعه آثار، ج ۲۴، صدرا، تهران.
۳۴. مفید، شیخ، (۱۴۱۳ق)، تصحیح اعتقادات الإمامیه، المؤتمر العالمی للشیخ المفید، قم.
۳۵. موسوی خمینی، (۱۳۸۵)، روح الله، الرسایل، اسماعیلیان، تهران.
۳۶. نائینی، میرزا حسین، (۱۳۸۶)، اجود التقریرات، با تقریر آیه الله العظمی سیدابوالقاسم خوئی، انتشارات مصطفوی، قم.
۳۷. نفیسی، شادی، (۱۳۷۹)، عقلگرایی در تفاسیر قرن چهاردهم، دفتر تبلیغات اسلامی، قم.
۳۸. آخوند خراسانی، (بی تا)، کفایةالأصول، چاپ اسلامی، تهران..