



تمامی حقوق برای مؤسسه حکمت نوین اسلامی محفوظ است.

akhosropanah@yahoo.com
khosropanah.ir
mhekmator

کلام جدید

عبدالحسین خسروپناه

ویراستار: رضا مصطفی‌لو

حروفچین و صفح‌آرا: حسن یوسفی

نوبت چاپ: چاپ اول 1379 / دوم، 1381 / سوم، پاییز 1383.

ناشر: مرکز مطالعات و پژوهش‌های فرهنگی حوزه‌ی علمیه

قیمت: 2500 تومان

شابک: 4 - 0 - 93001 - 964 4 - 0 - 10039 - 469 ISBN:

مراکز پخش:

قم: خ شهدا، ک 19، پلاک 45، مرکز مطالعات و پژوهش‌های فرهنگی حوزه‌ی علمیه، تلفن: 7737217

قم: مدرسه‌ی دارالشفاء، فروشگاه مرکز مدیریت حوزه علمیه، تلفن 4 - 7740971

تهران: خ انقلاب، روبروی دبیرخانه دانشگاه، ساختمان امیرکبیر (کتب جیبی)، طبقه سوم، واحد 9.

مؤسسه‌ی فرهنگی دانش و اندیشه معاصر، تلفن: 6492300

پیشکش به:

او که در گلیوشترین بهار می‌آید

و طنین سبز قدم‌هایش

باغ اندیشه‌ها را جانی سبز می‌بخشد

کرامت و لطف بهاران با اوست

که او حقیقت بهار است

السلام علی ربیع الانام و نضرة الایام

فهرست مطالب

پیش از گفتار ص

مقدمه‌ی چاپ سوم ع

گفتار اول: چیستی کلام و دانش‌های همگون

دین پژوهی و رشته‌های آن 3

1. فلسفه‌ی اسلامی 3

2. فلسفه‌ی دین 4

3. کلام اسلامی 5

4. دین پژوهی تطبیقی 7
5. مردم شناسی دین 8
6. روان شناسی دین 8
7. جامعه شناسی دین 9
8. پدیدار شناسی دین 10
9. ادبیات و هنر دینی 11
10. اسطوره شناسی دین 11
11. تاریخ ادیان 11
12. معرفت شناسی دینی 12
- چستی کلام جدید 12
- دیدگاه اول 12
- دیدگاه دوم 13
- دیدگاه سوم 13
- دیدگاه چهارم 14
- دیدگاه پنجم 15
- دیدگاه ششم (دیدگاه برگزیده) 15
- مسائل کلام جدید 16
- نتیجه گیری 19
- گفتار دوم: چستی دین
- انواع تعریف دین 24
- موانع و مشکلات تعریف دین 25
- دسته بندی تعاریف ارائه شده پیرامون دین 27
- تعاریف درون دینی دین 28
1. دین در قرآن 28
2. دین در روایات 29
- تعاریف اصطلاحی دین 30
- الف. تعاریف متکلمان غربی از دین 30
- ب. تعاریف متکلمان اسلامی از دین 32
- ج. تعاریف عالمان علوم انسانی از دین 34
- نقد و بررسی تعاریف دین 37
- گفتار سوم: روش شناسی دین پژوهی
- مدلهای روش شناسی دین پژوهی 46

رویکردهای روش شناسی دین پژوهی 47

الف. رویکرد درون دینی و نقد آن 47

ب. رویکرد برون دینی و نقد آن 50

ج. روش جمع درون دینی و برون دینی 53

گفتار چهارم: عقل و دین

چیستی عقل 57

الف. عقل در لغت 58

ب. عقل در اصطلاح حکیمان و متکلمان 58

ج. عقل در کتاب و سنت 60

چیستی دین، وحی و ایمان 60

تاریخچهی مسئلهی عقل و دین 62

مسئلهی عقل و وحی در غرب 62

مسئلهی عقل و وحی در فرهنگ اسلامی 65

دیدگاههای رابطهی عقل و دین 68

1. عقل گرایی حداکثری 68

2. ایمان گرایی 69

3. عقل گرایی انتقادی 70

4. عقل گرایی اعتدالی 70

چالشهای عقل و دین 73

1. آیا عقل و فلسفه میتوانند اعتقادات دینی را توضیح دهند؟ 73

2. آیا وجود شرور در جهان، وجود خدا را نفی میکند؟ 74

پاسخ استاد مصباح یزدی به مسئلهی شر 77

پاسخ استاد مطهری؛ به مسئلهی شر 78

3. آیا معجزه با عقلانیت سازگار است؟ 79

نتیجهگیری 81

گفتار پنجم: معرفت شناسی دینی

تعریف و مشخصات معرفت شناسی دینی 89

تبیین مفهوم دین 92

معرفت دینی 93

ایمان و معرفت دینی 95

هرمنوتیک 96

الف. لغت شناسی هرمنوتیک 96

- ب. اسلام و هرمنوتيك 98
- ج. نقش پيشداوری و هرمنوتيك 98
- د. سير تحوّل هرمنوتيك 99
- هـ- هرمنوتيك شلاير ماخر 102
- نقد شلاير ماخر 105
- و. هرمنوتيك ويلهلم ديلتای 106
- نقد ديلتای 111
- ز. هرمنوتيك هانس گئورگ گادامر 111
- نقد گادامر 115
- گفتار ششم: قبض و بسط تئوريك شريعت
- اركان نظريه قبض و بسط تئوريك شريعت 122
1. تمايز دين از معرفت دينی 123
- نقد ركن اول 123
2. تمايز احكام دين از احكام معرفت دينی 124
- ادعاى اول از ركن دوم 124
- نقد ادعاى اول از ركن دوم 126
- ادعاى دوم از ركن دوم 127
- نقد ادعاى دوم از ركن دوم 128
- ساير ادعاهاى ركن دوم و نقد آنها 131
3. بشرى بودن معرفت دينی 132
- نقد ركن سوم 133
4. ترابط عمومى معارف بشرى 133
5. ارتباط معارف دينی با معارف برون دينی 133
- نقد ركن چهارم و پنجم 137
6. تحول معارف بشرى غير دينی 140
7. تحول معرفت دينی به تبع قبض و بسط در ساير معارف بشرى 140
- نقد ركن ششم و هفتم 140
8. نسبى بودن معرفت دينی 141
- نقد ركن هشتم 142
9. متكامل بودن معرفت دينی 143
- نقد ركن نهم 143
10. عصرى بودن معرفت دينی 144

نقد رکن دهم 144

گفتار هفتم: قرائت‌های مختلف از دین

مؤلف محوری و مفسر محوری 151

محور؛ مؤلف یا مفسر؟ 152

نقش پیش دانسته‌ها در تفسیر 153

منشأ اختلاف در بین مؤلف محوران 154

گفتار هشتم: پلورالیسم دینی

تاریخچه‌ی پلورالیسم دینی 163

تبیین پلورالیسم دینی 164

رویکردهای مختلف در بارهی تنوع ادیان 166

توضیح جان هیک در بارهی تنوع ادیان 167

الف) انحصارگرایی 167

ب) شمولگرایی 168

ج) پلورالیسم دینی 169

مهمترین مبانی کلامی پلورالیسم دینی 170

رویکردهای پلورالیسم دینی 171

1. گفت و گوی بین‌الادیان 171

تفاسیر گوناگون از رویکرد اول 172

2. توجه به مسائل مشترک بین ادیان 176

3. توجه به گوهری واحد در همه‌ی ادیان 179

4. توجه به تجربه‌ی وحیانی مشترک در همه‌ی ادیان 180

تفاوت‌های تجربه‌ی دینی و تجربه‌ی حسی 181

5. توجه به مشترکات انسان‌مدارانه و دنیوی ادیان 182

6. توجه به معنای واحد پیام‌های ادیان 183

7. دین، ساختهی بشر است و تعدد ادیان، نتیجه‌ی اختلاف فرهنگ‌هاست 185

8. محوریت ایمان‌گرایی به جای شریعت‌گرایی 187

9. دین واحد و برداشت‌های متفاوت 190

10. صامت و خالی بودن متون دینی از معانی 191

11. حقانیت همه‌ی ادیان الهی و بشری 192

12. تکافؤ ادله 193

آیات و روایات متعارض با پلورالیسم 193

شباهت کثرت‌گرایان دینی 208

نتیجه‌گیری 214

گفتار نهم: دین و دنیا

چگونگی رابطه‌ی دین و دنیا 225

دلایل طرفداران سکولاریسم در مسیحیت 225

1. سیره و سنت عملی و نظر کلیسای سنتی 226

2. آیات عهد جدید و اناجیل اربعه 226

3. فقدان قوانین حکومتی، سیاسی و اجتماعی در متون مقدس مسیحیت 227

4. تفکر اومانیستی در غرب 228

5. عقلانیت ابزاری در عصر جدید 229

عوامل گرایش مسیحیان به سکولاریسم 229

1. جزمیت افراطی و بی‌دلیل سران کلیسای قرون وسطا 229

2. رفتار خشن کلیسا نسبت به مخالفان 230

3. فساد مالی و اخلاقی 230

4. نهضت رفرمیسم 230

5. فقر و ناتوانی کلیسا در پاسخ به شبهات کلامی و فلسفی 230

6. رشد علم و صنعت 231

دلایل پیوند دین و دنیا 232

1. رابطه‌ی دنیا و آخرت 232

2. اثر پذیری علوم تجربی از متافیزیک دینی و غیر دینی 233

3. عدم همراهی سکولار با دین اسلام 234

4. تاریخ اسلام و سیره‌ی عملی نبی(ص) و امامان معصوم(ع) 234

5. قوانین اسلامی نافی سکولاریسم 235

الف) دین اسلام و اقتصاد 235

آیات و روایات 236

ب) دین اسلام و سیاست 237

چالش‌های پیوند دین و دنیا 245

1. دَوَران شناخت انسان بین محذورین؛ علم مطلق و جهل مطلق 245

2. شمولیت سکولاریسم برای همه‌ی فرهنگها 246

3. عدم پاسخ گویی اسلام به نیازهای زمان 246

4. عدم کارآیی مدیریت فقه شیعه 248

گفتار دهم: کارکردهای دین

مفهوم کارکرد گرایی 251

- 252 گرایشهای فونکسیونالیستی
- 254 روش کارکرد گرایی
- 255 انواع نگاه به کارکردهای دین
- 256 تفاوت روش کارکرد گرایی با روش کارکرد گرایانه
- 257 اهمیت نگرش کارکرد گرایی به دین
- 258 کارکردهای گوهر دین
1. پاسخ به احساس تنهایی 258
2. کاهش دادن ترس از مرگ 261
3. کاهش رنج و تعب 262
4. معنا دادن به زندگی آدمی 264
5. حل تنازع و تعارض آدمیان 265
6. کنترل افراد جامعه 265
7. تقدیم منافع مهمتر دیگران بر منافع شخصی 266
8. جلوگیری از بحرانهای روانی 266
9. نقش دین در همبستگی اجتماعی و کنترل رفتار اجتماعی انسانها 267
10. اعتراض به وضع موجود و دعوت به وضع مطلوب 268
11. رهایی انسان از اسارت‌های ظاهری و باطنی 269
12. نقش دین در تمدن و فرهنگ انسانی 270
13. زدودن عقاید باطل و خرافاتی از جوامع انسانی 270
14. پشتیبانی از اخلاق 271
15. راه حل مناسب برای امور جبران ناپذیر 271
16. سیر و سلوك عرفانی 271
- کارکرد باورهای اسلام 272
1. کارکرد فیء 272
2. کارکرد ازدواج 272
3. کارکرد روزه 273
4. کارکرد و حکمت حرمت هم جنس بازی 274
5. کارکرد و حکمت حرمت زنا 274
6. کارکرد حکم شرعی طلاق 274
7. کارکرد قصاص 275
8. کارکرد زکات 275
9. کارکرد وصیت 275

10. کارکرد احکام ارث 276
- چند تذکر در زمینه‌ی کارکردهای دین 276
- گفتار یازدهم: گفتمان ایمان دینی
- معنای ایمان 282
- حقیقت، ارکان و شرایط ایمان 282
- دیدگاه متکلمان و حکمای اسلامی 282
- دیدگاه عرفای اسلامی 284
- ایمان در قرآن 285
- دیدگاه فیلسوفان و متکلمان مسیحی و غربی 287
- عوامل و موانع ایمان دینی 289
- عوامل ایمان دینی 289
- الف - عوامل مؤثر در تقویت دینداری فطری 289
- ب - معرفت مستدل و منطقی 289
- ج - عمل به تکالیف شرعی و اخلاقی 290
- د - فضا و فرهنگ دینی مناسب 290
- موانع ایمان دینی 291
- ایمان و چالشهای بحرانزا 292
1. چالش بین دین و ایمان در تحول پذیری 292
2. چالش میان ایمان و آزادی 293
3. شفاهی دانستن ایمان 294
4. تفسیر ایمان به باورداشتن و دل سپردن 296
5. هم خوانی ایمان با شکاکیت 297
- گفتار دوازدهم: تجربه‌ی دینی و تجربه‌ی عرفانی
- چیستی تجربه‌ی دینی و تجربه‌ی عرفانی 302
1. نظریه‌ی احساس 304
2. نظریه‌ی ادراک حسی 304
3. نظریه‌ی تفکیک ناپذیری تجربه و تفسیر 305
4. نظریه‌ی اصالت طبیعت 305
5. نظریه‌ی برگزیده 307
- ویژگی‌های تجربه‌ی دینی 307
- انواع تجربه‌ی دینی 312
- توجیه نظام دینی و اعتقادی با تجربه‌ی دینی و عرفانی 313

چگونگی پی بردن به ارتباط انسان با جهان غیب 314

فهم پذیری آیات وحی 316

ویژگی‌های تجربی عرفانی 317

گفتار سیزدهم: زبان دین

روی‌کرده‌های مختلف پیرامون زبان دین 330

1. نظریه‌های متفکران اسلامی 330

2. نظریه‌ی تمثیل آکویناس 332

3. نظریه‌ی پوزیتیویسم منطقی 334

4. نظریه‌ی تحلیل زبانی 336

گفتار چهاردهم: علم و دین

چیستی دین 344

چیستی علم 344

انواع ارتباط علم و دین 346

الف. تداخل علم و دین 346

ب. تعارض علم و دین 347

ج. تمایز و جدایی علم و دین 347

د. سازگاری و توافق علم و دین 347

تاریخچه‌ی ترابط علم و دین در مغرب زمین 349

ترابط علم و دین در جهان اسلام 354

راه حل‌های تعارض علم و دین 357

راه حل‌های گالیله 357

راه حل کانت 358

راه حل پوزیتیویستها و فیلسوفان تحلیل زبانی 359

راه حل اگزیستانسیالیستها 359

راه حل استیس 360

ابزار انگاری در فیزیک جدید 361

راه حل تفسیر علمی 362

نظریه‌ی برگزیده 363

گفتار پانزدهم: علم دینی

علم چیست؟ 369

دین چیست؟ 371

متافیزیک چیست؟ 371

- انواع رابطهی علم و دین 371
- علم دینی چیست؟ 372
- اهمیت طرح مسئلهی علم دینی 374
- انگیزه‌های طرح علم دینی 375
- تأثیرگذاری دین و متافیزیک بر علم 376
- انواع تأثیرگذاری دین بر علم 379
1. تأثیر متافیزیک دینی بر فرضیه‌های علمی 380
2. تأثیر گذاری آموزه‌های دینی بر انگیزهی عالمان تجربی 382
3. تأثیر دین بر مبادی و مسلمات علوم تجربی 383
4. تأثیر آموزه‌های دینی بر اهداف و روشهای علوم 383
- گفتار شانزدهم: قرآن و تئوری تحول
- پیشینهی تئوری ثبات و تحول انواع 387
- مکتبهای فرضیهی تکامل 390
- مکتب لامارکیسم 390
- مکتب نئولامارکیسم 391
- مکتب داروینیسم 392
- الف) پیش فرضهای فرضیهی داروین 394
- ب) اصول و ارکان تئوری داروین 395
- ج) داروین و انسان 400
- د) ارزیابی تئوری داروین 401
- مکتب نئوداروینیسم 405
- نظریهی موتاسیون یا جهش 406
- پیآمدهای تئوری داروین 406
- الف. تعارض داروینیسم با خدا شناسی 408
- ب. تعارض با اشرقیّت انسان 413
- ج. تعارض اخلاق داروینیسم با ارزشهای اخلاقی 414
- د. معارضهی نظریهی تحول انواع، با باورهای دینی 417
- روی‌کرد اندیشمندان غربی در بارهی آفرینش انسان 417
- دیدگاه چارلز هاج 417
- دیدگاه جیمز مکاش 417
- دیدگاه بنیاد پردازان یا فاندamentالیستها 418
- دیدگاه مذهب کاتولیک 418

- دیدگاه نهضت نو خواهی 418
- دیدگاه الهیات اعتدالی 419
- فلسفه‌های طبیعی تکامل 419
- روی‌کرد اندیشمندان اسلامی در بارهی آفرینش انسان 420
- دیدگاه دکتر سبحانی و مهندس بازرگان 420
- دیدگاه علامه‌ی طباطبائی 425
- دیدگاه آیت الله مصباح یزدی 429
- دیدگاه آیت الله مشکینی 432
- دیدگاه آیت الله طالقانی 437
- دیدگاه آیت الله سبحانی 439
- دیدگاه برگزیده 440
- گفتار هفدهم: دین و اخلاق
- تعریف و محورهای رابطهی دین و اخلاق 444
1. توصیف از باورهای اخلاقی 445
2. گزاره‌های اخلاقی یا علم اخلاق 445
3. دفاع فلسفی از گزاره‌های اخلاقی 446
4. تبیین مفاهیم و تصورات ارزشی و تکلیفی 447
5. ارزش صدق و کذب و واقع‌نمایی گزاره‌های اخلاقی 447
6. مباحث مربوط به استنتاج 448
7. ارتباط اخلاق با سایر علوم و معارف 448
- مفهوم رابطهی اخلاق و دین 449
- جستاری در مسئله‌ی رابطهی باید و هست 449
- دیدگاه‌های اندیشمندان مغرب زمین 451
1. نظریه‌ی استنتاج دین از اخلاق 452
2. نظریه‌ی فرمان الهی (452) Divine command theory
3. نظریه‌ی استقلال دین و اخلاق 453
4. نظریه‌ی تحوّل دین به اخلاق 453
5. اخلاق منهای دین 454
- دیدگاه‌های اندیشمندان اسلامی 455
1. دیدگاه عدلیه و غیر عدلیه و نظریه‌های استنتاج و عدم استنتاج اخلاق از دین 455
2. دیدگاه استاد مصباح و رابطهی ارگانیکی اخلاق و دین 460
3. دیدگاه دکتر سروش و دین اقلی در حوزه‌ی اخلاق 461

- نقد نظریه‌ی دکتر سروش 463
4. نظریه‌ی برگزیده 466
- چالش‌های رابط‌هی دین و اخلاق 468
1. عدم التزام به اخلاق دینی 468
2. تضاد در اخلاق دینی 468
3. ترجیح اخلاق سکولار بر اخلاق دینی 469
4. عدم پاسخ‌گویی اخلاق دینی به مقتضیات زمان 469
- منابع و مأخذ (فارسی، عربی، انگلیسی) 470

پیش از گفتار

مجموعه‌ی « کلام جدید » نوشته‌های گزیده‌ای است، حاصل سال‌ها تحقیق و تدریس در حوزه و دانشگاه. این مباحث که در جمع طلاب حوزه‌ی علمیه‌ی قم، دانش‌پژوهان رشته‌ی تخصصی کلام در مؤسسه‌ی امام صادق‌علیه السلام، رشته‌ی تخصصی تربیت مبلغ در مدرسه‌ی دار الشفا، رشته‌های کارشناسی ارشدِ مدرسه‌ی امام خمینی‌قدس سره و نیز در جمع دانشجویان دانشگاه‌های شهید چمرانِ اهواز، علامه‌ی طباطبایی و شهید بهشتی تهران تدریس شده؛ با توجه به چالش‌ها و نقد و نظر‌ها و توصیه‌های فرهیختگان، به رشته‌ی تحریر در آمد. مجموعه‌ای در هفده گفتار که بخش‌های اولیه‌ی آن به مباحث مقدماتی و روش‌شناسی و معرفت‌شناختی اختصاص دارد (مباحث چیستی کلام و دانش‌های همگون، چیستی دین، روش‌شناسی دین‌پژوهی، معرفت‌شناسی دینی، قبض و

بسط تئوریک شریعت و عقل و دین) و گفتارهای دیگر آن، در بر دارندهی مسائل جدید کلامی است (پلورالیسم دینی، قرائت‌های مختلف از دین، تجربی‌های دینی و تجربی‌های عرفانی، ایمان دینی، علم و دین، علم دینی، قرآن و تئوری تحول، دین و دنیا، زبان دین، دین و اخلاق و کارکردهای دین).

بی‌تردید، مسائل جدید کلامی، بیش از موضوعاتی است که در این مجموعه گرد هم آمده‌اند و مباحث آنها نیز بسیار گسترده‌تر از آن است که نوشته‌های مذکور در برگیرنده‌ی هم‌هی آنها باشد و نویسنده، تنها به مسائل دوران معاصر ایران پرداخته است؛ مسائلی که زاینده‌ی تعارض سنت و تجدید و از جوامع مدرن اقتباس یافته‌اند؛ مباحثی که متفکران را دچار شکاف‌های فکری عظیمی کرده است.

در این نوشتار، سعی شده به چالش‌ها و ضرورت‌های این محورها اکتفا شود؛ به طوری که ذهن‌ها را به زوایای پیچیده‌تر مشغول نسازد و در حد امکان، پرسش‌های معاصر کلامی در بستر اجتماع ما را پاسخ دهد. ولی نباید دغدغه‌مندان و حافظان شریعت، از اهمیت مباحث کلامی و دفاع از حریم مقدس اسلام و پاسداری از معارف دینی غافل باشند و مسائل و شبهات جدیدی را که زاویه‌ی عمیقی یافته و ذهن جوانان را مشغول ساخته، به حال خود برهانند.

سلوک منصفانه اقتضا می‌کند که این نوشتار را محصول نعمت سفرهای اساتید بزرگ بدانم و بر سبیل حق شناسی و ادای دین، سپاسگزار اساتید بزرگوارم در حوزه‌های علمیه‌ی دزفول و قم و نیز پدر و مادر عزیزم باشم. بی‌شک، اگر ضعف و خامی در این اثر مشاهده می‌شود، به نگارنده و اگر قوتی باشد، به اساتید فرهیخته‌ام انتساب دارد و با این که این کتاب و دو کتاب دیگر در دست انتشار، (1) حاصل پژوهش‌های آغازین کلامی- راقم سطور است ولی پرونده‌ی مسائل آن باز است و پیشنهاد و انتقاد خوانندگان، کاستی‌ها و نقص‌های آن را جبران می‌کند و آنان با چشم اندازها و دیدگاه‌ها و نظرات خویش، نویسنده را مرهون لطف خود خواهند ساخت.

در پایان، لازم می‌دانم از دوست اندیشمند، جناب حجت‌الاسلام «سید محمدعلی داعی‌نژاد» که با مطالعه‌ی گفتارهای این کتاب و از ویراستار محترم، آقای «رضا مصطفی‌لو» که با هموار ساختن دست نوشته‌هایم بر غنای آن افزودند، تشکر کنم و همچنین بسیار سپاسگزارم از همسر فرهیخته‌ام که در فراهم ساختن محیط مناسب و مطالعه‌ی دقیق کتاب و اصلاح کاستی‌های علمی، ادبی و نگارشی، بر تقویت آن افزود و نیز لازم می‌دانم تشکر کنم از جناب حجت‌الاسلام و المسلمین «حسینی بوشهری» - مدیر محترم حوزه‌ی علمیه‌ی قم و مرکز مطالعات و پژوهش‌های فرهنگی - که با نشر این اثر، نگارنده را در تقدیم این تحفه‌ی نا چیز، به ساحت مقدس ولی عصر(عج) یاری نمود.

ناله زند جانِ وجود از دل سودای عدم

پیش خرابات وجود، خرقة ز آوای عدم

گفت به من هائف دل، راز نهان را بگشا

تا که رها گردی ز خود، غرقه ز دریای عدم

نیست وجود من و تو، هست زلیخای وجود

پس تو نظر کن به وجود نیست ز غوغای عدم

عبدالحسین خسروپناه

20 مهر ماه 1379 / 13 رجب 1421

میلاذ با سعادت امیر کلام و امید، درخشندگی قلہی هستی

علی بن ابی طالب (ع)

مقدمہی چاپ سوم

کتاب کلام جدید در عصری پا به عرصہ فکر و فرهنگ نہاد کہ شبہات کلامی و اعتقادی، باورہای دینی را ہدف حملہہای خود قرار دادہاند و - الحمد للہ - دوستداران مباحث کلامی و مؤمنان و دینباوران، بہ این کتاب گرایش یافتہ و شماری از عزیزان از داخل و خارج کشور بہ حقیر اظہار محبت نمودہاند کہ ہمہی این توجہات را معلول عنایت حضرت بقیۃ اللہ الاعظم می‌دانم و اکنون برای بار سوم این کتاب را منتشر و بہ علاقمندان تقدیم می‌کنم.

علم کلام بہ ویژہ پرسشہا و شبہات جدید کلامی از مهمترین مباحث دینی پژوهی است. پژوهشگران با توجہ بہ مبانی و بنیادہای فلسفی و خاستگاہ و غیریومی بودن آنها باید بہ پاسخ آنها پردازند. دانستن فلسفہہای غربی بہ ویژہ فلسفہہای معاصر، مانند فلسفہی اگزیستانسیالیسم، پوزیتیویسم، پدیدارشناسی، ہرمنوتیک فلسفی و فلسفہی تحلیلی بہ عنوان پیشفرضہای کلام جدید اولویت دارد؛ اما از آن مهمتر، تسلط متکلمان اسلامی نسبت بہ فلسفہی اسلامی و معرفتشناسی اسلامی است، تا با استمداد از آن مباحث و ابزار عقلی، بہ نقد بنیادہای فلسفی مسائل جدید کلامی پردازند. شایان ذکر است کہ پارہای از شبہات جدید کلامی با توصیف و تبیین باورہای دینی و اسلامی زوال می‌یابند و این مطلب بسیار کلیدی است کہ وظیفہی متکلمان را سنگینتر و در مقابل آسیبہای فکری مستحکمتر می‌سازد.

پیشنہاد نگارندہ این است کہ با توجہ بہ مسائل جدید ساختار علم کلام تغییر باید و بہ جای طرح کلام قدیم و جدید یا مسائل سنتی و جدید کلامی، بہ تدوین کتاب مستقلی در حوزہی کلام پرداختہ شود کہ بہ گونه‌ای نظاممند تمام مسائل کلامی در آن جای گیرند.

باید یادآور شویم که ساختار کلام اسلامی در گذشته نیز یکنواخت نبوده و با ورود شبهات و مسایل و روشهای جدید، تغییر می‌یافته است، حال که با انبوهی از پرسشهای کلامی جدید روبه‌رو هستیم، بهجاست که ساختار منطقی نوینی نسبت به کلام اسلامی ارائه دهیم.

طرح پیشنهادی نگارنده، مبتنی بر تقدیم مباحث حقایق دینی بر معارف دینی و تقدیم مباحث برون متنی قرآنی و روائی بر درون و برون دینی است، یعنی با سیر منطقی و آموزشی، روششناسی دینپژوهی را مقدم داشته، آنگاه به اثبات حقایق دینی مانند خدا، صفات و افعال الهی، ابعاد و ویژگی‌های انسان و فرجام و جاودانگی انسان، دین، قرآن، نبوت و امامت پرداخته و سپس معرفت دینی مورد توجه قرار گیرد؛ به همین دلیل، مباحث مربوط به معرفتشناسی دینی، اثبات و کشف معرفت دینی و منطق فهم دین را به عهده دارد تا به صورت مصداقی به شناخت تفصیلی اسلام و ترابط آن با امور و علوم دیگر بپردازیم.

شایان ذکر است که مباحث خداشناسی، جهانشناسی، انسانشناسی، فرجامشناسی، دینشناسی و قرآنشناسی تنها با روشهای برون متنی اثبات و سایر مباحث از منظر قرآن و سنت و روشهای برونمتنی تبیین و اثبات می‌گردند.

نقد و ارزیابی اندیشمندان و پژوهشگران علوم عقلی و کلامی در راستای بالندگی این نظام معرفتی، حقیر را مرهون خود می‌سازد.

طرح پیشنهادی ساختار نظاموار کلام اسلامی

پیشگفتار

کلیات: چیستی، موضوع و غایت کلام، تفاوت آن با علوم همگون، مانند فلسفه‌ی دین، تعریف اجمالی و ساختار دین، تعریف دینپژوهی و رشته‌های آن.

گفتار اول: روششناسی دینپژوهی: مدلهای و رویکردهای مختلف و روشهای درون و برون متنی، معقولیت و تحقیقپذیری گزاره‌های دینی.

گفتار دوم: خداشناسی: براهین اثبات وجود خدا و بررسی شبهات سنتی و جدید آن، اثبات مراتب توحید، صفات ثبوتیه و سلبیه و ذاتیه و فعلیه، از جمله عدل الهی.

گفتار سوم: جهانشناسی: افعال الهی، فلسفه‌ی آفرینش، نظام احسن، شبهه‌ی شرور و قضا و قدر الهی.

گفتار چهارم: انسانشناسی: ابعاد وجودی انسان، مسأله‌ی جبر و اختیار، هدف از آفرینش انسان.

گفتار پنجم: دینشناسی: انتظارات بشر از دین، کارکردهای دین، منشأ دین، چیستی دین، حقانیت انحصاری یا کثرتگرایی دینی.

گفتار ششم: قرآنشناسی: حقیقت وحی، تجربه‌ی دینی، حجیت و حقانیت و اعجاز قرآن، شبهات معجزه.

گفتار هفتم: فرجامشناسی: اثبات عالم برزخ، معاد، جاودانگی انسان و شبهات جدید خلود.

گفتار هشتم: راهنماشناسی (نبوت و امامت): ضرورت بعثت پیامبران، ضرورت امامت، ویژگی‌های پیامبران و امامان،

نبوت خاصه، امامت خاصه، مسائل‌های مهدویت و ولایت فقیه.

گفتار نهم: معرفتشناسی دینی: چیستی معرفت دینی، ایمان دینی، زبان دینی، ثبات و تغییر معرفت دینی، تکامل معرفت دینی، هرمنوتیک، قرائت‌های مختلف از دین، منطق و قواعد فهم دین. گفتار دهم: اسلامشناسی:

الف) ماهیت اسلام

1. قلمرو و جامعیت اسلام در عرصه‌ی بینشها، منشها و کنشها.

2. گوهر و صدف اسلام.

3. ثابتات و متغیرات اسلام.

4. خاتمیت اسلام.

ب) ترابط اسلام با امور و علوم دیگر

1. اسلام و دنیا (سکولاریزم)

2. اسلام و عقل

3. اسلام و علم

4. علم دینی

5. اسلام و اخلاق

6. اسلام و فرهنگ و تمدن

7. اسلام و اومانیسم

8. اسلام و آزادی

9. اسلام و دموکراسی یا مردمسالاری دینی

10. اسلام و لیبرالیسم

11. اسلام و سرمایه‌داری

12. اسلام و مدرنیسم

13. اسلام و پست مدرنیسم

14. اسلام و فمینیسم و حقوق زنان(2)

عبدالحسین خسروپناه

10/8/1383 / شانزدهم رمضان المبارک 1425

.....) Anotates (.....

1) انتظارات بشر از دین» و «قلمرو دین».

2) بسیاری از مسائل جدید پیشگفته، در فلسفه‌ی دین نیز مطرح‌اند؛ لکن دغدغه‌ی اصلی متکلم، تبیین و دفاع از اسلام است؛ به همین دلیل، اسلام با علوم و امور دیگر سنجیده شده است.

اندیشمندان اسلامی در باره ی چیستی علم کلام، تعاریف گوناگونی ذکر کرده اند که در مطالب بعدی به بیان آن ها خواهیم پرداخت؛ ولی قبل از تبیین علم کلام و بیان تفاوت کلام قدیم با کلام جدید، لازم است در زمینه ی تعریف دین پژوهی و انواع آن، به اختصار سخن گوئیم؛ آن گاه در عرصه ی کلام جدید و مسائل آن گفت و گو کنیم.

دین پژوهی و رشته های آن

دین پژوهی عبارت است از رشته های مختلفی که با روش های گوناگون به تحقیق، مطالعه و بررسی ابعاد مختلف دین می پردازد. با توجه به این که ادیان و به خصوص دین اسلام، مشتمل بر ابعاد عقیدتی، فقهی و حقوقی، فردی، اجتماعی، تربیتی و سیاسی اند، دانش های دین پژوهی از اهمیت خاصی برخوردارند؛ و اما رشته های دین پژوهی عبارتند از:

1. فلسفه ی اسلامی

در فرهنگ اسلامی برای فلسفه، تعریف های گوناگونی ارایه شده است. برخی از آن ها مجموعه ی معارف بشری را در بر می گیرند و پاره ای دیگر، تنها به علم الهی که مشتمل بر امور عامه و الهیات بالمعنی الاخص است، اختصاص داده شده اند.

صدر المتألهين در تعريف فلسفه می نویسد: « البحث فى الفلسفة الاولى و الحكمة القصوى عن عوارض الوجود بما هو وجود فضرِب منها ذوات مجردة عن المواد بالكلية و الحكمة الباحثة عنها يسمى باثولوجيا فى لغة يونان اى العلم الربوبى و ضرب منها معان و مفهومات كليه لا يابى عن شمولها الطبايع المادية لا بما هى بل حيث هى موجودات مطلقة ».

ایشان در تعلیقات خود بر شفا، ضمن معرفی کتاب اسفار اربعه و حکمت متعالیه، تمام مباحث فلسفی را به الهیات اختصاص می دهد و آن را به دو بخش فلسفه ی اولی و فن مفارقات تقسیم می کند.

2. فلسفه ی دین

فلسفه ی دین به معنای تفکر فلسفی در زمینه ی دین است. حال اگر آن را دفاع عقلانی و فلسفی از اعتقادات دینی معرفی کنیم، در آن صورت، ادامه دهنده ی نقش و کارکرد الهیات طبیعی (عقلی) که متمایز از الهیات وحیانی بوده شناخته می گردد. غایت فلسفه ی دین، اثبات وجود خدا از طریق براهین عقلی می باشد؛ ولی امروزه تنها به تفکر فلسفی و عقلانی در باره ی دین اطلاق می شود و نمی توان آن را وسیله ای برای آموزش دین تلقی کرد. حتّی لأدريون و کسانی که به خدا اعتقاد ندارند نیز می توانند هم چون افراد متدین به تفکر فلسفی در زمینه ی دین بپردازند. برخی از نویسندگان در تبیین فلسفه ی دین چنین انگاشته اند که فلسفه ی دین عبارت است از ژرف کاوی فلسفی دین و کارهای جدید در این زمینه که به دو نوع تقسیم می گردد: 1 - بررسی و ارزیابی عقلانیت یا معقولیت عقاید دینی، با توجه به انسجام آن ها و اعتبار براهین مربوط به توجیه آن ها؛ 2 - تحلیل توصیفی و روشن سازی زبان و عقیده و اعمال دینی با توجه خاص به قوانین حاکم بر آن ها و زمینه ی آن ها در حیات دینی.

مهم ترین مبحث این رشته ی دین پژوهی عبارت است از: تعریف دین، منشأ دین، براهین اثبات وجود خدا، پلورالیسم دینی، شبهات شر، اوصاف خدا، رابطه ی علم و دین، اخلاق و دین، هنر و دین، زبان دین، گوهر و صدف دین، قلمرو دین و.... تحقیق و پژوهش در این مسائل در حوزه ی فلسفه ی دین تنها با روش عقل صورت می پذیرد.

3. کلام اسلامی

این زمینه ی دین پژوهی نیز از طریق تبیین غایت، بیان روش، موضوع، کارکرد، وظیفه ی متکلم و... تعریف شده و بامدل های مختلف کلام فلسفی و فلسفه ی کلامی و کلام نقلی و کلام عرفانی ظاهر گشته است. پاره ای از تعاریف به شرح ذیل است:

الف. قاضی عضالدین الایجی (م 756 هـ. ق) مؤلف مواقف، در تعریف علم کلام می گوید: کلام دانشی است که انسان در پرتو آن، قدرت پیدا می کند که عقاید دینی را از راه ایراد دلایل و رد شبهات اثبات نماید.

ب. سعد الدین تفتازانی (متوفی 793 هـ. ق) نیز دانش کلام را چنین تعریف می کند: کلام، علم به عقاید دینی از روی دلایل قطعی و یقینی است.

ج. محقق لاهیجی بعد از نقض و ابرام بر سایر تعاریف متکلمان از دانش کلام، این علم را چنین تعریف می‌کند: کلام، صناعتی نظری است که به واسطه‌ی آن، انسان بر اثبات عقاید دینی توانا می‌شود. د. فارابی در تعریف این علم می‌نویسد: صنعت کلام، ملکه‌ای است که انسان به کمک آن می‌تواند از راه گفتار، به یاری آرا و افعال محدود و معینی که واضح شریعت، آن‌ها را به صراحت بیان کرده است بپردازد؛ و هر چه را مخالف آن است باطل نماید.

هـ. ابن خلدون می‌گوید: دانش کلام، آن دانشی است که متضمن اثبات عقاید ایمانی به وسیله‌ی ادله‌ی عقلی است؛ و رد بر بدعت‌گذارانی است که از اعتقادات مذاهب سلف و اهل سنت منحرف شده‌اند؛ رمز این عقاید ایمانی، توحید است.

و. تعریف برگزیده: با توجه به رسالت متکلمان و اهداف دانش کلام و با در نظر داشتن موضوع و متد آن، تعریف برگزیده از علم کلام، چنین است: علم کلام دانشی است که به استنباط، تنظیم، تبیین معارف و مفاهیم دینی پرداخته و بر اساس شیوه‌های مختلف استدلال اعم از برهان، جدل، خطابه و... گزاره‌های اعتقادی را اثبات و توجیه می‌کند و به اعتراض‌ها و شبهات مخالفان دینی پاسخ می‌دهد. خواننده‌ی گرامی توجه دارد که در این تعریف، نه تنها به موضوع کلام توجه شده که غایت و روش شناسی کلام نیز مورد عنایت قرار گرفته است. با توجه به تعریف فوق، فواید و اهداف علم کلام و وظیفه‌ی متکلمان عبارتند از: 1 - استنباط 2 - تنظیم، 3 - تبیین معارف و مفاهیم دینی، 4 - دین پژوهی و شناخت دین، به شیوه‌ی تحقیقاتی نه تقلیدی، 5 - اثبات مدعیات اعتقادی و عقلانی کردن آن‌ها، 6 - پاسداری از آموزه‌های دینی و زدودن شبهات از آن‌ها.

مهم‌ترین مباحث کلام اسلامی عبارت است از اثبات وجود خداوند متعال، بررسی صفات الهی، اثبات توحید خداوند سبحان، مباحث مربوط به افعال الهی از جمله حدوث و قِدَم عالم، حدوث و قِدَم قرآن و کلام الهی، قضا و قدر علمی و عینی حق تعالی، جبر و اختیار، بلاء، هدایت و ضلالت، اعواض، آجال، ارزاق، اسعار، عدل الهی، ضرورت بعثت انبیا، امامت و خلافت، مسائل مربوط به معاد و حیات اخروی و پاره‌ای از قواعد کلامی از جمله قاعده‌ی حُسن و قبح عقلی، قاعده‌ی لطف، قاعده‌ی اصلح و...

4. دین پژوهی تطبیقی

دین پژوهی تطبیقی (Comparative Study of Religion) که گاهی به آن تاریخ ادیان (History of religions) نیز گفته می‌شود، دانشی نسبتاً جوان و نوپاست که در مغرب زمین ظهور کرده و همواره از پویایی و بالندگی خاصی برخوردار بوده است؛ و به ویژه در روزگار ما، شاخ و برگ‌ها و فروع و شبهه‌های زیادی یافته که رسیدن به مرحله‌ی اجتهاد و تخصص در هر یک از آن‌ها محتاج عمری جداگانه است؛ این رشته نیز مانند بسیاری دانش‌های دیگر از فرزندان عصر روشن‌گری است و اگر بخواهیم دقیق‌تر سخن بگوییم، پیدایش آن به اواخر قرن نوزدهم می‌رسد. یواخیم واخ (JoachimWach) جامعه‌شناس و دین‌شناس نام‌دار معاصر، در کتاب «مطالعه تطبیقی دین» که پس از مرگش انتشار یافت در باره‌ی تاریخچه، وضعیت کنونی و آینده‌ی رشته‌ی ادیان چنین می‌نویسد:

« قرن حاضر به پایان نخواهد رسید مگر آن که شاهد تأسیس دانش يك پارچه و يك دستی باشد که اکنون اجزایش پراکنده است. دانشی که قرن های گذشته وجود نداشته و هنوز نیز تعریف آن به درستی روشن نیست، دانشی که شاید برای نخستین بار دانش دین شناسی (Science of Religion) نامیده خواهد شد ».

سر رشته ی دین پژوهی تطبیقی را در آثار زبان شناس آلمانی به نام ف. ماکس مولر (1823 - 1900م) قرار می دهند. دانش وسیع مولر از زبان هند و اروپایی، ره یافت تطبیقی او به فقه اللّغه و تسرّی دادن روش آن به دین پژوهی و حمایت صریح او از این رشته به عنوان يك رشته ی علمی، در طول حیات او، راه را برای تأسیس کرسی هایی مربوط به این رشته در دانشگاه های پیش تاز اروپا باز کرد. مولر، قائل به اتکای اندیشه به زبان بود و جست و جوی ریشه شناختی ای برای شناخت منشاء اساسی خداوند، عقاید دینی و اساطیر در پیش گرفته بود.

5. مردم شناسی دین

ره یافت مردم شناسی به دین، به عنوان يك حوزه یا رشته ی نظام مند، در فرهنگ غرب ریشه های عمیقی دارد. می توان سلسله ی نسب این امر را به روشنی تا آثار مورخان قوم شناس یونانی و اسلاف رومی آنان دنبال کرد. تکامل گرایی اجتماعی و زیستی قرن نوزدهم، در نظریه های مردم شناختی دین، نقش مهمّی بازی کرده است. ای. بی تیلور (1832 - 1917م) قوم شناس انگلیسی، یکی از نخستین محققانی بود که مفاهیم تکاملی را در دین پژوهی به کار برد. او مؤسس دین پژوهی مردم شناختی انگاشته می شود. وی بر مبنای آداب، رسوم و عقاید فرهنگ های بدوی، شواهدی بر مرحله ی اولیه ی دین یافت. به نظر او مرحله ی اولیه ی دین عبارت بوده است از اعتقاد به ارواحی که نه فقط در وجود انسان ها، بلکه در همه ی اورگانیزم های طبیعی و اشیا خانه دارند.

ر. ر. مارت (1866 - 1943م) و رابرتسون اسمیت (1846 - 1894م) از مردم شناسان انگلیسی هستند که در این زمینه به تحقیق پرداختند.

6. روان شناسی دین

روان شناسی دین آن گونه که امروزه یافت می شود، موجودیتش را به هم زمانی پیدایش ادیان تطبیقی در قرن نوزدهم اروپا با پیدایش دو رشته ی دیگر که در آغاز با دین بی ارتباط بود، مدیون است. این دو رشته عبارتند از: روان شناسی اعماق (Depth Psychology) که در حوزه ی علوم پزشکی به عنوان نخستین جست و جوی منظم نظریه ای در زمینه ی ضمیر ناخودآگاه، برای درمان بیماری های روانی پدیدار شد؛ و دیگری فیزیولوژی روان شناختی (Psychophysiology) که از فیزیولوژی به عنوان کوششی برای جانشین سازی دستگاه و تکیه گاه فلسفی مربوط به نظریه ی ادراک، با سنجش و آزمایش گری عینی، انشعاب یافت. علی رغم دانش وسیع و ره یافت وسیع المشرب که در آثار نخستین پیش تازان روان شناسی دین مشهود بود، این نیاکان دوگانه، این رشته را به روی کرد متعارض مقید کردند که سر انجام، طیف ره یافت های امروزی در زمینه ی روان شناسی دین را تشکیل می دهد.

نخستین نقطه‌ی عطف در روان‌شناسی دین، در سال‌های 1901 تا 1902 م، با سخن‌رانی‌های گیفورد ویلیام جیمز (1842 - 1910 م) به بار آمد. این سلسله سخن‌رانی‌ها، در سال 1902 میلادی تحت عنوان تنوع تجربه‌ی دینی، (The varieties of religious experience) انتشار یافت. زیگموند فروید (1856 - 1939 م) و شاگردان وی، از جمله آلفرد آدلر (1870 - 1937 م) و کارل گوستاو یونگ (1875 - 1961 م) ره یافت‌های جدیدی در حوزه‌ی روان‌شناسی دین ارائه نمودند.

ره یافت‌های روان‌شناسی به منشاء و ماهیت دین که از یونان باستان آغاز شد و کسانی هم چون شاعر رومی، لوکرتیوس، به تئوری ترس در باره‌ی آفرینش خدایان دست یافتند، تا قرون جدید ادامه یافت و اندیشمندانی هم چون فروید، مارکس، ویلهم وونت، استانی هال، شلایر ماکر، ویلیام جیمز، به نوعی منشاءهای روانی را برای دین مطرح ساختند. احساس اتکای مطلق توسط شلایر ماکر، توجه به بُعد حس مستقل در انسان به نام حس دینی توسط جیمز نمونه‌هایی از ره یافت‌های روان‌شناسی دین به شمار می‌روند. در این زمینه، نباید از پژوهش‌های گسترده‌ی روان‌درمانی، توسط هانس شر، اسکار فایستر، ارنست جان و کارل یونگ غفلت کرد.

7. جامعه‌شناسی دین

سابقه‌ی ملاحظه‌ی اندیشه‌ورانه‌ی رابطه‌ی بین دین و جامعه، به یونانیان باستان باز می‌گردد. ولی اولین بار، ابن‌خلدون (808 - 732 هـ ق) از نقش دین در نهادهای اجتماعی و سیاسی، سخن راند. متفکران برجسته‌ی مسیحی، هم به نقش شکل‌دهنده‌ی دین بر جامعه و هم واکنش دین در برابر نیرو و نفوذ فزاینده‌ی دنیوی، توجه‌شایان کردند. فیلسوفان جدیدی که فاقد بینش و گرایش دینی بودند، این رابطه را از نظرگاه کاملاً دنیوی مطالعه می‌کردند. چنان که در اندیشه‌ی کنت و اسپنسر جلوه‌گر بود. جامعه‌شناسی دین، به عنوان جنبه‌ای از جامعه‌شناسی آگاهی و فرهنگی تلقی می‌شده است. این اندیشه‌ی کارل مارکس (1818 - 1883 م) آشکارا اعلام کرد که آگاهی انسان‌ها توسط روابط اجتماعی، اقتصادی تعیین می‌گردد. ظهور مطالعه‌ی جامعه‌شناختی دین در عصر جدید، توسط پارسونز، داگلاس و توماس لوک‌مان، پیوند نزدیکی با ظهور سرمایه‌داری، تعدد فرهنگی، مَدارای دینی و دولت و حکومت لیبرال دارد؛ بنا بر این، نمی‌توان ادعا کرد که این رشته، یک شیوه‌ی طبیعی ملاحظه‌ی دین و جامعه است. برعکس، این فراورده‌ی فرهنگی است که توسط تحولات تاریخی اندیشه‌ی غربی که پژوهش‌گران را بر آن داشته، یا واداشته که از ادعاهای هنجار آفرین دین با جامعه‌ی مورد پژوهش خود، فاصله بگیرند، پدید آمده است؛ در نتیجه جامعه‌شناسی دین، محصول یکی از تعلقات اساسی آن است؛ یعنی دنیوی‌سازی یا عرفی‌سازی (غیر دینی‌سازی) اندیشه و نهادهای دینی؛ برعکس جامعه‌شناسی دین، رشته‌ی وابسته به آن، یعنی جامعه‌شناسی دینی، پیوندهای نزدیک‌تری با الهیات و دین مستقر، پیدا کرده است. تاریخ جامعه‌شناسی دین را می‌توان به چهار دوره تقسیم کرد: 1 - اندیشه‌ی اجتماعی سنتی 2 - شکاکیت و نظریه پردازی 3 - واکنش محافظه کارانه و رمانتیک 4 - نظریه‌ی اجتماعی جدید.

8. پدیدارشناسی دین

پدیدار شناسی دین (Phenomenology of religion) در طی قرن بیستم به عنوان رشته‌ی عمده‌ای از دین پژوهی و به عنوان ره‌یافت مؤثری به دین به کار رفته است. محققان از این اصطلاح، معانی گوناگونی را اراده کرده‌اند. برخی از پژوهش‌گران معاصر چون «گنوایدان گرن» و «آک هولت کرانتس» این واژه را در مطالعه‌ی تطبیقی و رده‌بندی انواع مختلف پدیده‌های مختلف دینی به کار برده‌اند و گروهی دیگر نظیر «کریستنسن»، «گواردوس»، «یواخیم واخ»، «میرچا الیاده»، پدیدار شناسی دین را یک رشته یا حوزه یا شیوه‌ی خاص در دین پژوهی می‌دانند و پدیدار شناسی دینی عده‌ای از محققان، کاملاً از پدیدار شناسی فلسفی شان متأثر بوده است. اصطلاح پدیدار شناسی نیز معانی گوناگون دارد. دانشمندان، معمولاً از اصطلاح پدیدار شناسی، تأکید بر برداشت توصیفی (در مقابل تبیین) رشته‌ی علمی شان را اراده کرده‌اند. کار برد دوم پدیدار شناسی، در مطالعه‌ی توصیفی، سیمانتیک و مطالعه‌ی تطبیقی ادیان دیده می‌شود.

پدیدار شناسی در فلسفه‌ی «یوهان هایزیش لمبرت» و «امانوئل کانت» و آثار «هگل» به معانی فلسفی و معرفت شناسی نیز به کار رفته است.

9. ادبیات و هنر دینی

تأثیر دین در شاخه‌ها و زوایای مختلف هنری و ادبی، شاخه‌ی دیگری از دین پژوهی را به وجود آورده است. بر این اساس، تقسیم بندی هنر تجسمی و غیر تجسمی و نیز ادبیات منظوم و منثور، به دینی و غیر دینی یا سکولار ظاهر گشته است.

10. اسطوره شناسی دین

دین، برخوردار از مطالب سمبلیک و رمز آلود است (البته اسطوره، نه به معنای خیال، وهم و افسانه). پرداختن به این مسئله، به تحقیق مستقل و دانش مجزایی محتاج است.

11. تاریخ ادیان

علل پیش رفت و انحطاط ادیان و پی آمدها و دستاوردهای آن‌ها، در مراحل مختلف تاریخ و نقش ادیان در فرهنگ و تمدن سازی مطرح می‌شود و دانشی به نام تاریخ ادیان را نمایان می‌سازد.

12. معرفت شناسی دینی

معرفت شناسان، علوم و معارف را به درجه‌ی اول و دوم منشعب ساخته‌اند. معرفت شناسی را نیز به معرفت شناسی پیشینی و پسینی تقسیم نموده‌اند. معرفت شناسی دینی، قسمی از معارف درجه‌ی دوم و معرفت شناسی پسینی است که از احکام و عوارض معارف دینی بحث می‌کند.

چیستی کلام جدید

امروزه گرچه کلام جدید مورد اقبال فراوان قرار گرفته، ولی هم چنان مفهوم تجدد پذیری و جدید بودن این دانش، در ابهام و اجمال باقی مانده است. این اصطلاح، اولین بار در فرهنگ اسلامی، توسط شبلی نعمانی (1273 - 1332 هـ. ق) با نگارش تاریخ کلام جدید مطرح گردید و سپس استاد شهید مطهری در مباحث کلامی خود در دانشگاه تهران بر آن تأکید ورزید. با توجه به این که مسائل و مباحث

این نوشتار، جزء دانش کلام جدید به شمار می رود؛ لازم و ضروری است که در چپستی کلام جدید به اختصار سخن بگوییم. در این زمینه شش دیدگاه مختلف وجود دارد:

دیدگاه اول

دیدگاه کسانی که میان کلام جدید و قدیم، تنها به اشتراك لفظی در عنوان کلام معتقدند و بر این باورند که میان این دو، تفاوت جوهری وجود دارد. برای این که فضای تفکر به طور کلی در این روزگار تغییر کرده و جازمیت علمی و فلسفی رخت بر بسته است، اثبات عقلی و یقینی عقاید حقّه که هدف کلام سنتی به شمار می رفت، ناممکن گشته است و در يك کلام، سؤال ها و پرسش های جدید و روش ها و مبانی و مبادی و فضای دیگری حاکم شده است؛ بنا بر این، به ناچار باید به شیوه ی دیگری از خدا و نبوت و انسان و معاد و وحی سخن گفته شود.

این روی کرد، گرفتار نوعی سنت ستیزی و اسیر تحولات غربی شده است و با متأثر شدن از فلسفه ی نقادی کانت و نسبیت انگاری جدید و مبانی هرمنوتیکی هایدگر و گادامر، تلقی خاصی از وحی و کلام پیدا کرده است. علاوه بر این که با توجه به روی کردهای مختلف اندیشمندان غربی در باب روش شناختی و نسبی انگاری، روی کرد نخست مشخص نساخته است که در کلام جدید، خواهان کدام روی کرد غربی است. آیا روی کرد شلایرماخر در کلام جدید را می پذیرد یا دیدگاه آلستون و یا ره یافت شخصیت دیگری را؟ هر کدام از این ها در شناخت کلام جدید تأثیر به سزایی دارند.

دیدگاه دوم

دومین دیدگاه از آن کسی است که تجدد را وصف شبهات و ابزار معرفی می کند و تفاوت و اختلاف جوهری میان کلام قدیم و جدید قائل نمی شود و می نویسد: « کلام جدید دنبال کلام قدیم است و اختلاف جوهری با آن ندارد. ما به سه جهت می توانیم کلام جدید داشته باشیم: یکی این که، از اهم وظایف کلام؛ دفع شبهات است و چون شبهات نو شونده اند، کلام هم نو می شود. البته نباید پنداشت که همیشه با همان سلاح های قدیمی می توان به شبهات پاسخ گفت. گاهی برای پاسخ به شبهات جدید، به سلاح های جدید احتیاج است و بنا بر این، متکلم محتاج دانستن چیزهای تازه می شود؛ از این رو علم کلام، هم از طریق معارف تازه و هم از طریق مسئله های تازه تغذیه می شود. علم کلام يك وظیفه ی تازه هم پیدا می کند و بر سه وظیفه ی دفع شبهات، تبیین معارف و اثبات مبانی، وظیفه ی دیگری افزوده می شود به نام دین شناسی. دین شناسی، نگاهی است به دین از بیرون دین؛ به همین جهت، کلام جدید گاهی « فلسفه ی دین » نامیده می شود... ».

اشکال این روی کرد از روی کرد نخست کم تر است؛ ولی نکات قابل ملاحظه ای دارد که در نظریه ی برگزیده روشن می گردد.

دیدگاه سوم

این دیدگاه، تجدد را به موضوع کلام نسبت می دهد و بر این باور است که کلام سنتی، تنها به برخی از گزاره های دینی ناظر به واقع پرداخته و به تبیین و دفع شبهات آن ها اقدام نموده و از گزاره های ناظر به ارزش، یعنی گزاره های اخلاقی و حقوقی و نیز پاره ای از گزاره های ناظر به واقع، غفلت کرده

است؛ به همین دلیل، تنها مسئله‌ی خدا شناسی و صفات و افعال باری و نبوت و معاد، به حوزه‌ی کلام اختصاص داده می‌شود. این دیدگاه نیز نا تمام است؛ زیرا اولاً، پاره‌ای از متکلمان، موضوع کلام را موجود بما هو موجود (مانند غزالی و لاهیجی) یا معلوم بما هو معلوم (قاضی عضدایی) دانسته‌اند و بر این اساس، گزاره‌های اعتباری نیز در این عرصه داخل می‌شود؛ ثانیاً، در کلام سنتی به مباحث ارزشی از جمله حسن و قبح عقلی و امر به معروف و نهی از منکر نیز پرداخته می‌شد. البته توجه دیدگاه سوم، به تمام گزاره‌های ارزشی در دوران معاصر قابل تقدیر است.

دیدگاه چهارم

چهارمین روی کرد که تفسیر رایج و مشهور کلام جدید است، تجدد را وصف مسائل کلامی دانسته است. بدین معنا که در گذشته، کلام بیش تر با مسائلی در حوزه‌ی خدا شناسی و معاد شناسی رو به رو بوده است؛ ولی امروزه مباحث بیش تر به قلمرو انسان شناسی و دین شناسی نظر دارند. این روی کرد نیز قابل توجه است. با عنایت به این که رکن رکن علم کلام، مسائل آن است و بی شک تجدد و جدید بودن، دامن مسائل کلام را خواهد گرفت؛ ولی پرسش مهم تر و ریشه‌ای این است که چرا مسائل جدید، جای گزین مسائل قدیم گشته‌اند و یا لاقلاً در کنار مسائل قدیم نشسته‌اند؟ آیا پیدایش روش‌ها، مبادی و مبانی و ره یافت‌های جدید، منجر به زایش پرسش‌های جدید و طبعاً پاسخ‌های جدید نگشته است؟ آیا عرصه‌های مختلف دین پژوهی (روان شناسی دین، جامعه شناسی دین، پدیدار شناسی دین و...) بدون تحولات معرفت شناسی، هستی شناسی، روش شناسی و انسان شناسی تجلی پذیرند؟

دیدگاه پنجم

شهید مطهری، جدید بودن را وصف شبهات یا مسائل و دلایل یا مؤیدات معرفی می‌کند و تحول در علوم را منشأ این تجدد می‌داند. این دیدگاه که از مباحث جدید کلامی استاد شهید به دست می‌آید، ناتمام است و نقد آن در دیدگاه ششم روشن می‌گردد.

دیدگاه ششم (دیدگاه برگزیده)

برای تفسیر و متعلق تجدد، باید مقام «تحقق کلام» را از مقام «تعریف کلام» جدا کرد. در مقام تعریف، به نظر می‌رسد که موضوع کلام، تمام گزاره‌های دینی است؛ اما حیثیت کلام با سایر علوم دینی فرق دارد. غایت کلام، دفاع عقلانی از تمام گزاره‌های دینی است. از نظر روش نیز دانش کلام چند روشی است و از روش‌های مختلف عقلی، نقلی، تجربی و شهودی و نیز هرمنوتیکی و پدیدار شناسی مدد می‌گیرد؛ و هم‌چنین مسائل و مبانی کلام نیز به مرور زمان نو می‌شود؛ پس مسائل، روش و موضوع و مبانی - با حفظ اصول گذشته - تحول یافته است. اما در مقام تحقق، کلام از نظام‌های هندسی مختلفی تشکیل شده است که بسیاری از آن‌ها هیچ سنخیتی با يك دیگر و با کلام قدیم ندارند. اگر به تفکر فلسفی و کلامی غرب از سده‌ی شانزدهم با رواج فلسفه‌های امپریسم، پوزیتیویسم، مدرنیسم و پست مدرنیسم توجه کنیم، خواهیم یافت که نحله‌های مختلف کلام جدید (The modern Theology) تفاوت عمیقی دارند.

امروزه بیش تر نظام های کلامی در غرب با تفکر اومانیستی، انسان شناسی را بر خدا شناسی مقدم ساخته اند. از نظر نگارنده، متکلم مجتهد - نه مقلد - نباید اجازه دهد تحولات اساسی در سده های اخیر در تمدن مغرب زمین دامن گیر او گردد؛ زیرا انحراف از مسیر تفکر و بی اعتباری کتاب مقدس، بزرگ ترین عامل سنت ستیزی و سنت زدگی در این سرزمین شده است؛ بر این اساس، توجه به تحولات نوین و دغدغه ی خلوص دینی و نداشتن روحیه ی عافیت طلب و سهل انگار و تقلیدی و پرهیز از خودباختگی فرهنگی از ضرورت های متکلم است تا در ارایه ی راه حل مباحث کلامی کام یاب باشد؛ بنا بر این، کلام جدید در مقام تحقق در ناحیه ی پیش فرض ها، موضوعات، روش ها و راه حل ها و سبک و تقدم و تأخر مباحث با کلام قدیم تفاوت پیدا کرده است. در کلام سنتی، بحث از اثبات صانع شروع می شود؛ ولی در کلام جدید مباحث انسان شناسی تقدم می یابد. در این مباحث به تقسیم نیازهای مادی (فیزیکی و زیست شناختی) و معنوی (ذهنی، اخلاقی و روحی) فردی و اجتماعی، دنیوی و اخروی، درونی و بیرونی، عمومی و خصوصی، بهنجار و نابهنجار پرداخته و نیازهای انسانی را - که دین بی بدیل پاسخ می دهد - شناسایی می کند. نگارنده ضمن توجه به کلام جدید، در مقام تحقق، بر اساس تعریف کلام جدید به مسائل آن می پردازد. بر این اساس، کلام جدید، تکامل یافته ی کلام قدیم است و بسیاری از مسائل آن با فلسفه ی دین اشتراك دارد.

مسائل کلام جدید

هم چنان که گذشت، روش ها و مبانی و شبهات جدید، منشاء پیدایش مسائل نوین کلامی شده است که به پاره ای از آن ها اشاره می کنیم:

- تعریف و چیستی دین.

- انتظار بشر از دین یا نیاز انسان به دین: این مسئله، در گذشته با عنوان ضرورت بعثت پیامبران و علل اقبال مردم به دین مطرح می شد؛ ولی از آن رو که علوم تجربی، برخی از نیازهای بشر را پاسخ داده است، به جای این پرسش، این مسئله مطرح می شود که آیا هم چنان، دین پاسخ گوی نیازهای بشر هست یا خیر؟ آیا دین در این نیازها بی بدیل است یا بدیل پذیر؟

- قلمرو دین و گستره ی شریعت: بعد از اثبات نیاز بشر به دین در عرصه های مختلف، نوبت به تعیین گستره و دامنه ی آن می رسد.

- کارکردهای دین: این مسئله نیز در کلام سنتی با عنوان فواید بعثت و آثار ایمان مطرح بوده است و امروزه با توجه به پیش رفت روان شناسی و جامعه شناسی و کارکردهای فردی و اجتماعی، پرسش از کارکردهای دین به صورت جدی مطرح می گردد.

- منشاء دین: این مسئله به این پرسش می پردازد که علت روی کرد انسان به دین چیست؟ آیا ترس یا جهل یا فطرت، منشاء دین و دین داری است یا امر دیگری علت گرایش بشر به دین است؟

- گوهر و صدف دین: هگل به عنوان اولین فیلسوف، به این مسئله توجه نموده و از ابعاد مختلف دین یعنی آداب، شعایر، مناسک، تجربه های دینی، بُعد اجتماعی و... برخی را به عنوان هدف و برخی را به عنوان وسیله معرفی کرده است. فیلسوفان دین در تعیین مصادیق گوهر و صدف دین اختلاف دارند؛ هم

چنان که در روش شناسی تعیین مصادیق آن ها نیز دیدگاه های متفاوتی وجود دارد؛ این که آیا این مطلب را از درون دین باید پرسید یا روش های برون دینی مصادیق گوهر و صدف را تعیین می کند؟
- زبان دین: آیا گزاره های دینی، شناختاری اند یا غیر شناختاری؟ آیا انشایی اند یا اخباری؟ آیا انشایی احساسی هستند یا انشایی تحریکی؟

- تعارض علم و دین: آیا علم و دین و گزاره های علمی و دینی با یک دیگر تعاون دارند یا تعارض؟ آیا پیش فرض های علمی و دینی یا روحیه ی علمی و روحیه ی دینی با یک دیگر هم خوانی و سازگاری دارند یا خیر؟ راه حل های تعارض علم و دین کدام اند؟

- تحقیق پذیری گزاره های دینی: از چه طریقی می توان صحت و سقم گزاره های دینی را تحقیق و اثبات کرد؟

- پلورالیسم دینی و دعوی صدق انحصاری ادیان: آیا از میان ادیان مختلف می توان به حَقّانیت یک نواخت همه ی ادیان حکم کرد؟ یا این که باید دعوی صدق انحصاری ادیان را پذیرفت و یا این که به شمول گرایی و حَقّانیت مطلق یک دین و حَقّانیت فی الجمله ی ادیان دیگر رو آورد؟

- رابطه ی عقل و دین: آیا باورهای دینی با عقل و مدل های مختلف عقلانیت سازگاری دارد؟ در صورت تعارض، چه راه حلی می توان پیشنهاد کرد؟

- ایمان: حقیقت و ماهیت ایمان چیست؟ آیا نوعی تعهدات فعل نفسانی است یا انفعال نفسانی؟ آیا عمل به مفاد قرآن شرط ایمان است یا جزء ایمان؟ رابطه ی ایمان با مقوله های دیگری مانند عشق، امید، رنج و علم چیست؟

- صفات خداوند: این مسئله، در غرب مقدم بر اثبات خدا است، زیرا تا صفتی برای خدا شناخته نشود، نمی توان به اثبات وجود آن پرداخت و هم چنین با توجه به اختلاف ادیان در باره ی صفات الهی، اهمیت این مسئله از اثبات وجود خداوند مهم تر است.

- مسئله ی شر و عدالت الهی: با وجود شرور طبیعی مانند زلزله، بیماری ها و شرور اختیاری مانند فقر و...، عدل الهی چگونه قابل توجیه است؟

- ادله ی عدم اعتقاد به خدا و ادله ی نگرودن انسان ها به خداوند: مسئله ی شرور و صفات الهی نیز در این جا مطرح می گردد.

- ادله ی اعتقاد به خدا: براهین مختلف اثبات خدا از جمله براهین وجود شناختی، جهان شناختی، غایت شناختی، اخلاقی، تجربه ی دینی، فطرت، اتقان صنع، مردم پسند و احتمالات در این جا تبیین می شود.

- مسئله ی نفس و خلود آن و روی کردهای مختلف جاودانگی انسان.

- تجربه ی دینی و تفاوت آن با فطرت و وحی و تجربه ی عرفانی.

- رابطه ی دین و دنیا: آیا دین با امور دنیوی پیوندی دارد یا این که باید به جدا انگاری دین از دنیا و سکولاریسم روی آورد؟ آیا در حقیقت، فرایند سکولاریزاسیون در همه ی جوامع معاصر گریز ناپذیر است؟

- رابطه ی دین و اخلاق: آیا اخلاق و دین مستقل از یک دیگرند یا با هم تداخل دارند؟
- معرفت شناسی دینی: بررسی احکام و عوارض معارف دینی.
- روش شناسی دین پژوهی: آیا در دین شناسی و دین پژوهی، تنها باید به متون دینی اکتفا کرد؟ آیا عقل مقدم است یا نقل؟
- و...

نتیجه گیری

قلمرو و گستره ی دین پژوهی به دو عرصه ی ذیل انشعاب می یابد:

الف. گستره ای که به حَقَّانیت و صدق و کذب ادیان کاری ندارد؛ این دسته به دو شاخه ی دیگر تقسیم می شود:

- (1) قلمروی که از نگاهی ویژه به بخش خاصی از ادیان نظر دارد؛ مانند جامعه شناسی دین، روان شناسی دین، مردم شناسی دین، اسطوره شناسی دین و ادبیات و هنر دینی.
- (2) قلمروی که از منظر خاصی به بخشی از ادیان نمی پردازد و تمام دین را مورد پژوهش قرار می دهد؛ این عرصه با دو روش تاریخی و پدیدار شناختی به تحقیق می پردازد. روش تاریخی، منشاء پیدایش تاریخ ادیان و مطالعه ی تطبیقی ادیان، و روش پدیدار شناختی، منشأ پیدایش پدیدار شناسی دین شده است.
- ب. گستره ای که با حَقَّانیت و صدق و کذب ادیان ارتباط دارد؛ این عرصه نیز به سه گروه ذیل انشعاب می یابد:

- (1) فلسفه ی دین، که به بررسی عقلانی مدعیات دینی - به معنای عام - و معرفت شناسی گزاره های دینی و ارتباط دین با مقوله های دیگر می پردازد؛
- مباحثی چون تعریف دین، منشأ دین، انتظار بشر از دین، کثرت گرایی دینی، ایمان، اثبات خدا، صفات خدا، ادله ی عدم اعتقاد به خدا، گوهر و صدف دین، مسئله ی شر، وجود و تجرّد نفس، جاودانگی، رستگاری، نجات و معجزه در دایره ی عقلانیت مدعیات دینی قرار دارند و مسائلی مانند زبان دین، تحقیق پذیری گزاره های دینی، معرفت شناسی روش های فهم متون دینی و معرفت شناسی تجربه ی دینی، در قلمرو معرفت شناسی دینی جای می گیرند و اموری چون رابطه ی اخلاق و دین، علم و دین، ایدئولوژی و دین، دین و آزادی، دین و دموکراسی، دین و مدرنیسم، دین و تمدن، دین و فرهنگ، دین و دنیا و عقل و دین در مبحث ارتباط دین با مقوله های دیگر قرار دارند.
- (2) کلام، که به بررسی عقلانی و نقلی مدعیات دین خاص اقدام می کند.
- (3) معرفت شناسی دینی که با روش معرفت شناسی درجه ی دوم، از احکام و عوارض معارف دینی سخن می گوید؛ مانند ترابط و تأثیر و تأثر معارف بیرون دینی بر معارف دینی.

مفاهیم نظری، به ویژه مفاهیمی که با انسان ارتباط دارند، به طور عمده در معرکه ی آرا قرار می گیرند؛ مفهوم دین نیز از این وضعیت مستثنا نیست؛ به همین دلیل، همواره در میدان نظرات مختلف قرار داشته است و تاکنون به توافق مشترك تحویل نیافته است؛ البته این پیچیدگی بدان معنا نیست که انسان ها به طور کلی از درك آن عاجز باشند؛ به تعبیر رابرت هیوم، « دین به اندازه ای ساده است که هر بچه ی عاقل و بالغ و یا آدم بزرگ می تواند يك تجربه ی دینی حقیقی داشته باشد و به اندازه ای جامع و پیچیده است که برای فهم کامل و بهره گیری تام از آن، نیازمند تجربه و تحلیل می باشد ». میر چا الیاده نیز بر این نکته ی مهم این چنین تصریح می کند: « شاید هیچ کلمه ای غیر دین نباشد که همواره و آشکارا خیلی صاف و ساده به کار رود، ولی در واقع، نمایان گر نگرش هایی باشد که نه فقط بسیار متفاوت اند، بلکه گاه مانعة الجمع اند». به هر حال، آن قدر تعریف های متفاوت و گوناگون از دین عرضه شده است که حتی آرایه ی فهرست ناقصی از آن میسر نیست. نگرش های اخلاقی، تاریخی، روان شناختی، جامعه شناختی، فلسفی و زیبا شناختی نمونه هایی از این رویکردهای مختلف اند.

انواع تعریف دین

ارایه ی تعریفی روشن از موضوع تحقیق در هر پژوهشی ضرورت دارد و منطق دانان نیز در شناخت علوم و مسائل آن، شش پرسش عمده را مطرح می کنند و آن ها را بر اساس ترتیب منطقی به صورت زیر طبقه بندی می کنند:

- (1) تحلیل مفهوم و بیان « ما » شارحة الاسم.
- (2) پرسش از هستی و تحقق بیان هلیه بسیطه.
- (3) تحلیل ماهوی و بیان « ما » حقیقی.
- (4) پرسش از چگونگی، خواص و احکام بیان هلیه مرکبه.
- (5) پرسش از سبب تحقق یا « لم » ثبوتی.
- (6) پرسش از دلیل تحقق یا « لم » اثباتی.

جستار روش مند در هر زمینه ی معرفتی، از نظر منطقی مرهون رعایت ترتیب منطقی مطالب است؛ بنا بر این، قبل از پرداختن به خواص، آثار و احکام هر امری و حتّی قبل از پرداختن به بحث از اثبات و نفی يك امر، باید تعریف روشن و متمایزی از آن به دست داد.

مسئله ی گستره ی شریعت و هر مسئله ی دیگر دین پژوهی مانند انتظار بشر از دین، منشاء گرایش انسان ها به دین، رابطه ی دین و آزادی، دین و توسعه، دین و هنر، کثرت گرایی دینی و... نه تنها از جهت موضوع شناسی، نیازمند تعریف و تبیین دین هستند بلکه بسیاری از اختلاف ها و چالش های موجود در این گونه مسائل، به تعاریف و تصورات مختلف از دین ارجاع دارند و در واقع، اندیشمندان به جای نزاع علمی و معنوی، در دامان نزاع های لفظی گرفتار شده اند.

قبل از ورود به بیان تعریف های مختلف از دین، ذکر چند نکته ی زیر ضرورت دارد:

- غرض از تعریف، تمایز نهادن بین شیء تعریف شده و غیر آن است که گاه با تمایز ذاتی تحقق می پذیرد و گاه با تمایز عرضی. تعریفی که تأمین کننده ی تمایز ذاتی باشد، حدّ (definition) نام دارد و تعریفی که بیان گر تمایز عرضی باشد، رسم (description) نامیده می شود. اگر در تعریف حدّی، همه ی ذاتیات مندرج گردد، حد تام و اگر برخی از آن ها لحاظ شود، حدّ غیر تام خوانده می شود. انواع دیگر از تعاریف، همانند تعریف های لفظی و لغوی، اشاره ای، کنایه ای و... نیز در منطق مطرح شده است.

- بیان همه ی ذاتیات يك شیء و درج همه ی آن ها در تعریف، بسیار دشوار است و این مسئله در تعریف دین، دشوارتر خواهد بود؛ ولی باید به شرط اساسی در تعریف توجه داشت و آن این که تعریف به گونه ای نظم یابد که جامع افراد و مانع اغیار باشد و به عبارت دیگر، دارای وضوح مفهومی و انطباق مصداقی باشد.

موانع و مشکلات تعریف دین

- تعریف دین به دلایل و موانع فراوانی، دارای آفت ها و مشکلات بسیاری است. برخی از دلایل عبارتند از:

الف. اختلاف در روش شناسی تعریف دین: عده ای بر اساس پژوهش های تجربی و کارکردهای خارجی به تعریف دین پرداخته اند و برخی نیز با مفاهیم پیشینی و با روش عقلی دین را تعریف کرده

اند. تعاریف مبتنی بر پدیدار شناختی، روان شناختی و جامعه شناختی، از سنخ اول تعاریف به شمار می روند و تعاریف مفهومی نیز از سنخ دوم تعاریف می باشند.

ب. اختلاف در مصادیق دین، به عنوان ابزار شناخت ماهیت دین: عده ای از ابتدا مکاتب فلسفی و اجتماعی را نیز از مصادیق دین شمردند و بر این اساس، تعریف دین را با دامنه ی وسیعی عرضه کردند.

ج. خلط میان دین و دین داران: آنان که با روش تجربی و کارکرد گرایی، اقدام به تعریف دین نموده اند، گاهی میان عملکرد دین داران با پی آمدهای دین تمایز قائل نشده اند و رفتارهای منفی دین داران را در تعریف دین گنجانده اند.

د. پرسش از درون دین یا برون دین: یکی دیگر از عوامل اختلاف در تعریف دین این است که عده ای برای وصول به حقیقت دین، مراجعه به وحی و متون دینی را پیشنهاد می دهند و از ابزارها و روش های برون دینی پرهیز می نمایند و گروهی نیز روش های برون دینی را ترجیح می دهند؛ علاوه بر اختلاف در متون دینی ادیان مختلف، تفاوت در مدل های عقلی در مکاتب فلسفی نیز به چالش میان تعاریف دین می افزاید.

هـ. به کار بردن مفاهیم مبهم و کیفی در تعاریف دین: پاره ای از نویسندگان، به جای روشن ساختن مفهوم دین، با به کارگیری مفاهیم پیچیده و مبهم تر از دین، بر ابهام این واژه می افزایند.

و. استفاده از تعریف های لغوی و لفظی به جای تعاریف اصطلاحی: گروهی از متکلمان و دین شناسان برای تبیین دین، به معانی لغوی آن یعنی معنای اطاعت، جزا، خضوع، تسلیم و... رو آوردند و یا این که به فرهنگ های واژه ای دین (Religion) مراجعه کردند؛ در حالی که هیچ کدام از این روش ها به شناخت واقعیت و ماهیت دین کمک نمی کنند؛ به ویژه با توجه به این نکته ی زبان شناختی که الفاظ برای ماهیت و ذات اشیا وضع نشده اند.

ز. تأثیر پیش فرض های معرفت شناختی، انسان شناختی، هستی شناختی، جهان بینی ها و ایدئولوژی ها، بر تعریف دین: هیچ گاه فیلسوفان دین، ابتدا به ساکن، به تعریف دین اقدام نکرده اند و به طور عمده با مبانی خاصی به سراغ تبیین دین رفته اند و همین امر باعث اختلاف در تعاریف دین شده است.

ح. نداشتن مصداق محسوس و مادی برای دین: مشکل و مانع دیگری که در تعریف دقیق دین تأثیر باز دارنده دارد، این است که دین از مصادیق محسوس و قابل اشاره ی حسی برخوردار نیست، گرچه مفاهیم دارای مصادیق حسی نیز از نداشتن تعریف جامع و مانع رنج می برند، ولی مفاهیمی که مصداق حسی ندارند، گرفتار ابهام بیش تری هستند.

ط. تحریف پاره ای از ادیان: بسیاری از ادیان در طول تاریخ حیاتشان، دست خوش تحریف به زیادت یا نقیصه شده اند و به همین دلیل به فرقه ها و مذاهب گوناگون تنوع یافته اند. گرچه حکمت الهی اقتضا می کند که از انحراف یا اعوجاج لااقل يك مذهب جلوگیری شود تا زمینه ی هدایت و تکامل بندگان از

بین نرود، ولی به هر حال، تحریف متنی و معرفتی ادیان و مذاهب، از واقعیت های غیر قابل انکار است که در اختلاف تعریف دین نقش به سزایی دارند.

ی. نگرش جزء نگرانه به جای کل نگرانه: چهل به بخشی از حقیقت دین و توجه به جزئی از دین نیز در اختلاف شناخت دین مؤثر است و در این عامل می توان به قصه ی فیل در مثنوی معنوی ملای رومی توجه کرد.

- آخرین نکته ای که باید قبل از ورود به بیان تعریف از دین، به آن پرداخت، دسته بندی تعاریف گوناگونی است که دین پژوهان با وجود این همه موانع در تعریف دین، عرضه کرده اند:

دسته بندی تعاریف ارایه شده پیرامون دین

دسته ی اول. تعاریف وجودی و ماهیتی، یا تعریف در مقام بایستی و تعریف در مقام هستی دین: برخی از دین پژوهان در تعریف دین، به مقام بایستی دین توجه کرده اند و مثلاً گفته اند: دین عبارت است از مجموعه ای از آموزه ها و گزاره هایی که از سوی خداوند در اختیار بشر قرار می گیرد. عده ای نیز به دین محقق و منزل در حیات اجتماعی انسان ها و یا دین نازل شده در کتاب و سنت توجه نموده اند؛ برای نمونه، جامعه شناسان، روان شناسان و مردم شناسانی که در پژوهش های دینی، به رفتارها و نهادهای دینی و کارکردهای دین محقق در جامعه، عنایت بیش تری نشان می دهند؛ متکلمان در تعریف دین، به دین نازل شده در کتاب، سنت و متون دینی روی می آورند و فیلسوفان دین نیز به مقام بایستی آن توجه دارند.

دسته ی دوم. تعاریف لغوی و اصطلاحی.

دسته ی سوم. تعاریف درون دینی و برون دینی.

دسته ی چهارم. که خود در يك ساختار کلی و فراگیر، به تعاریف مفهومی و ماهوی یا توصیفی، (Descriptive)، اخلاقی و ارزشی یا هنجاری (Normative)، تعاریف کارکرد گرای (Functional) یا روان شناختی و جامعه شناختی، تعاریف غایت گرایانه، تعاریف مرکب و مختلط یا عام و جامع نگر تقسیم می شود.

تعاریف درون دینی دین

1. دین در قرآن

واژه ی دین بیش از نود بار در قرآن، با معانی ذیل به کار رفته است:

(الف) دین به معنای جزا و پاداش: (مَالِكِ يَوْمَ الدِّينِ) ، (إِنَّمَا تُوعَدُونَ لَصَادِقٌ *وَأَنَّ الدِّينَ لَوَاقِعٌ)

(ب) دین به معنای اطاعت و بندگی: (قُلْ إِنِّي أُمِرْتُ أَنْ أَعْبُدَ اللَّهَ مُخْلِصاً لَهُ الدِّينَ)

(ج) دین به معنای مُلْك و سلطنت: (وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ لِلَّهِ) (...وَيَكُونَ الدِّينُ كُلُّهُ لِلَّهِ...)

(د) دین به معنای شریعت و قانون: (لَكُمْ دِينُكُمْ وَ لِيَ دِينِ)

(هـ) دین به معنای ملت: (قُلْ إِنِّي هَدَانِي رَبِّي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ دِينًا قِيمًا مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَ مَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ)

و) دین به معنای تسلیم: (إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ...) ؛ علامه ی طباطبایی، اسلام در این آیه ی شریفه را به تسلیم در برابر معارف و احکامی که از مقام ربوبیت صادر گردیده و به وسیله ی رسولان بیان می شود تفسیر می کند؛ و اختلاف شرایع را به کمال و نقص ارجاع می دهد. امیرالمؤمنین علی(علیه السلام) نیز در حدیثی می فرماید: «الاسلامُ هُوَ التَّسْلِيمُ».

ز) دین به معنای اعتقادات: (لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ...)

مرحوم طباطبایی در تفسیر این آیه ی شریفه می فرماید: « دین يك سلسله معارف علمی است که اعمالی را به دنبال دارد؛ پس می توان گفت: دین، اعتقادات است و اعتقاد و ایمان از امور قلبی است که اکراه و اجبار، بر آن ها حکومت نمی کند. اکراه در اعمال ظاهری و افعال و حرکات بدنی و مادی اثر دارد.».

2. دین در روایات

پیشوایان دین اسلام، دین را به ارکان و ویژگی هایش از جمله ایمان، تعیّن، قلبی بودن، معرفت داشتن، دوستی ورزیدن، اخلاق حسنّ، نور، عزّت، طلب علم، مایه ی حیات و مانند این ها تفسیر نموده اند. به پاره ای از روایات توجه فرمایید:

قال علی(علیه السلام):

- غاية الدّین الایمان؛

- انّ الدّین کشجرة اصلها الیقین بالله؛

- انّ افضل الدّین الحبّ فی الله و البغض فی الله؛

- أوّل الدّین معرفته و کمال معرفته التّصديق به و کمال التّصديق به توجّیده؛

- اعلّموا انّ کمال الدّین طلب العلم و العمل به؛

- الدّین والآداب نتیجة العقل؛

- الدّین لایصلحه الاّ العقل؛

- اصل الدّین اداء الامانة والوفاء بالعهود؛

- غاية الدّین الامر بالمعروف و النّهی عن المنکر و اقامة الحدود؛

- لاحیة الآبالدین؛

- الدّین نور؛

- الدّین عزّ؛

قال الرسول(صلی الله علیه وآله وسلم):

- الخُلُق الحسن نصف الدین؛

قال الباقر(علیه السلام):

- الدّین هو الحبّ و الحبّ هو الدّین؛

و عن الصادق(علیه السلام):

هل الدّین الاّ الحبّ.

تعاریف اصطلاحی دین

در تعریف اصطلاحی دین، به طور عمده، دو گروه از متفکران به بحث و بررسی دین پرداخته اند: نخست، متکلمان بدین لحاظ که دین و مسائل آن، موضوع پژوهش آن ها است؛ از این رو به تبیین « دین بماهو دین » و غایت و هدف دین و دین داری پرداخته اند؛ دوم، علمای علوم انسانی به ویژه روان شناسان، جامعه شناسان و مردم شناسان، بدین جهت که دین در رفتارهای فردی و سازمان ها و نهادهای اجتماعی تأثیر گذاشته است. این گروه بیش تر به تعریف های کارکرد گرایانه اشتغال ورزیده و به تبیین کارکردهای مثبت و منفی دین - به زعم خودشان - پرداخته اند.

الف. تعاریف متکلمان غربی از دین

- (1) تعریف ماهیت دین: « دین عبارت از يك نظام الهی است که برای صاحبان خود وضع شده است و مشتمل بر اصول و فروع می باشد ».
- (2) تعریف غایت انگارانه ی دین: « دین وضعی است الهی که صاحبان خود را به سوی رستگاری در این دنیا و حُسن عاقبت در آخرت سوق می دهد ».
- (3) تعریف ترکیبی: « دین، قانون و قرار داد الهی است که خردمندان را به سوی قبول آن چه در نزد رسول است، فرا می خواند ».
- (4) تعریف دین دارانه: « دین عبارت است از: اقرار به زبان، اعتقاد به پاداش و کیفر در آن جهان و عمل به ارکان و دستورات آن ».
- (5) تعریف « برادلی »: « دین بیش از هر چیز کوششی است برای آن که حقیقت کامل خیر را در تمام وجوه هستی مان باز نماییم ».
- (6) تعریف « جیمز مارتینو »: « دین، اعتقاد به خدایی همیشه زنده است؛ یعنی اعتقاد به اراده و ذهن الهی که حاکم بر جهان است و با نوع بشر مناسبات اخلاقی دارد ».
- (7) تعریف « رویل »: « دین ادراك رابطه ای است بین جان بشر و جان مجهول الكُنهی که انسان تسلط او را بر خود احساس و نعمت جوار او را آرزو می کند ».
- (8) تعریف « رابوسول »: « مجموعه ای از اعتقادات و سمبل ها (و ارزش هایی که به طور مستقیم از آن ها به دست می آیند) که با تفاوت و تمایز بین حقیقت تجربی و ما فوق تجربی متعالی مرتبط می باشد. امور تجربی از لحاظ دلالت و معنا، نسبت به امور غیر تجربی از اهمیت کم تری برخوردارند ».
- (9) تعریف « کارل دوپل »: « نظام متحد اعتقادات و آداب که به يك حقیقت مافوق تجربی و متعالی مرتبط می شود و تمام معتقدان و پیروان خویش را در جهت تشكيل يك جامعه ی اخلاقی وحدت می بخشد ».
- (10) تعریف « میلتنون بینگر »: « دین يك نظام اعتقادی و عملی دارای لطف و رحمت است که بدان وسیله، گروهی از مردم می توانند از عهده ی حمل مسائل غایی حیات انسانی بر آیند. این عملکرد را

با انجای پاسخ هایی که انسان ها می توانند به مسائل پرسش هایی چون مرگ، درد و رنج و معنای غایی وجود بدهند، یکی دانسته است.»

11) تعریف « کلیفورد گیرتز »: « دین عبارت است از نظامی از نمادها و سمبل ها که طوری عمل می کند که موجب وجود انگیزه ها و آمادگی های نیرومند، عمیق و پایدارتر انسان ها می شود؛ به تدوین و تنظیم تصورات و مفاهیم نظم کلی وجود می پردازد و بر این مفاهیم و تصورات چنان نمود و ظهوری از حقیقت می پوشاند که می نماید این انگیزه ها و ترتیبات، مبتنی بر حقیقت هستند.»

ب. تعاریف متکلمان اسلامی از دین

متکلمان اسلامی با توجه به تعاریف لغوی، قرآنی و حدیثی، به تعاریف اصطلاحی دین، اقدام نموده اند؛ برای نمونه:

1) با توجه به استعمال واژه ی دین در قرآن به معنای جزا، شریعت و قانون، اطاعت و بندگی، به دست می آید که اسلام و حقیقت دین عبارت است از تسلیم و اطاعت از خداوند متعال.

2 - تعریف استاد « محمد تقی مصباح یزدی »: « دین برابر است با اعتقاد به آفریننده ای برای جهان و انسان و دستورات عملی متناسب با این عقاید.»

3) تعریف « علامه محمد حسین طباطبایی (ره) »: « دین، نظام عملی مبتنی بر اعتقادات است که مقصود از اعتقاد، در این مورد، تنها علم نظری نیست؛ زیرا علم نظری به تنهایی، مستلزم عمل نیست؛ بلکه مقصود از اعتقاد، علم به وجوب پیروی بر طبق مقتضای علم قطعی است.»

4) باز ایشان در جایی دیگر این گونه تعریف می کنند: « مجموع این اعتقاد (به خدا و زندگی جاودان) و احساس و مقررات متناسب با آن که در مسیر زندگی مورد عمل قرار گیرد.»

5) تعریف استاد « جعفر سبحانی »: « دین يك معرفت و نهضت همه جانبه به سوی تکامل است که چهار بُعد دارد: اصلاح فکر و عقیده، پرورش اصول عالی اخلاق انسانی، حُسن روابط افراد اجتماع، حذف هر گونه تبعیض های ناروا.»

6) تعریف « آیت الله جوادی آملی »: « معنای اصطلاحی آن دین مجموعه ی عقاید، اخلاق، قوانین و مقرراتی است که برای اداره ی امور جامعه ی انسانی و پرورش انسان ها باشد. گاهی همه ی این مجموعه، حق و گاهی همه ی آن ها باطل و زمانی مخلوطی از حق و باطل است. اگر مجموعه حق باشد، آن را دین حق و در غیر این صورت، آن را دین باطل و یا التقاطی از حق و باطل می نامند.... دین حق، دینی است که عقاید، قوانین و مقررات آن از طرف خداوند نازل شده و دین باطل دینی است که از ناحیه ی غیر خداوند تنظیم و مقرر شده است.»

7) « دین عبارت است از آن چه پیامبر اکرم (صلی الله علیه وآله) به سوی آن دعوت نموده است.»

8) « دین به معنای تدبیر و ورزیدن به طاعات و اجتناب از محرمات.»

9) « دین عبارت است از قوانین الهی که وضع شده اند تا صاحبان عقل را با اختیار خودشان به خیر بالذات نایل سازند.»

10) « دین عبارت است از طریقت و شریعت.»

11) « دین عبارت است از کتاب و سنت؛... دین ارکان و اصول و فروع دین نازل بر نبی(صلی الله علیه وآله) است؛... دین عبارت است از متون دینی و احوال و رفتار پیشوایان دینی؛... دین یعنی کتاب و سنت و تاریخ زندگی پیشوایان دینی ».

ج. تعاریف عالمان علوم انسانی از دین

تعاریف علوم اجتماعی که از تحلیل ساختارها و نهادهای دینی گرفته شده اند، به شرح ذیل اند:

1) تعریف « دورکیم »: دین دستگاهی از باورها و آداب است، در رابطه با مقدساتی که مردم را به صورت گروه های اجتماعی به يك دیگر پیوند می دهد ».

« دین، نظام وحدت یافته ای است از اعتقادات و اعمال مربوط به اشیای مقدس - یعنی اشیایی که مجزا شده و تحریم گردیده اند - اعتقادات و اعمالی که همه ی گروندگان را در جمعیت اخلاقی واحدی که معبد نامیده می شود، وحدت می بخشد ».

2) تعریف « فویر باخ »: « مذهب عبارت است از نوعی از خود بیگانگی. بنا بر این گسترش شناخت انسان و بازگشت به انسان، جبراً باعث منتفی شدن مذهب می گردد ».

3) تعریف دایرة المعارف دین: « دین عبارت است از سازمان یابی حیات بر محور ابعاد عمقی تجربه که بر طبق فرهنگ محیط، از نظر صورت، کمال و روشنی فرق می کند ».

4) تعریف « ماکس وبر »: « هر مجموعه ی مفروضی از پاسخ های محکم و منسجم به معماهای هستی بشر مانند تولد، ناخوشی یا مرگ که معنایی برای جهان و زندگی به وجود می آورد ».

5) تعریف « اسپنسر »: « دین وسیله ای برای توضیح راز جهان و تبیین پدیده های دینی بر اساس حالات روانی، لغزش های فکری و تحول زندگی اجتماعی ».

« دین اعتقاد به حضور چیزی مطلق و یا حضور مطلق چیزی که تفحص ناپذیر است و به تعبیر دیگر، غوطه‌پوری در دریای اسرار است ».

6) تعریف « ماکس مولر »: « دین کوششی است برای درك آن چه درك نشدنی است و بیان آن چه غیر قابل تقدیر است ».

7) تعریف روان شناسانی مانند « ویلیام جیمز »: وی در کتاب «انواع تجربه ی دینی»، « دین را به معنای احساسات، اعمال و تجربیات هر يك از افراد بشر در خلوت خودشان » دانسته است. آلبرت رویه، دین را بیش از هر چیز مبتنی بر نیاز بشر در پی بردن به يك ترکیب هماهنگ بین سرنوشت خودش و عوامل مؤثر مخالف در جهان می داند. « دین به عبارت ساده، آن جنبه از تجربیات و از جمله، افکار و احساسات و فعالیت های يك فرد است که به وسیله ی آن، کوشش می کند در ارتباط با آن چه خود، مقدس و الهی می شمارد زندگی کند ».

8) تعریف از دیدگاه شهودی و عاطفی در اواخر قرن هیجدهم، کوششی به عمل آمد که تأکید را در تعریف دین، از دیدگاه مفهومی بردارند و بر دیدگاه شهودی و عاطفی بگذارند؛ بر این اساس، فریدریک شلایر ماکر، آن را به احساس اتکای مطلق توصیف کرده است و مرادش از اتکای مطلق، چیزی است در تقابل با سایر احساساتکاهای نسبی و جزئی. از آن زمان به بعد، کسانی بوده اند که کوشیده اند

از تعریف های صوری و نظری محض بگریزند و عوامل تجربی، عاطفی، شهودی و هم چنین عوامل ارزش گذارانه و اخلاقی را به حساب آورند.

(9) تعریف « ملفوراسپیرو »: « نهادی متشکل از تأثیر و تأثرات متقابل فرهنگی که با يك سلسله هستی های مافوق انسانی که از لحاظ فرهنگی مسلم پنداشته شده اند، شکل داده شده است ». (10) تعریف « ژان پل ویلهم »: « دین به عنوان فعالیت اجتماعی و يك نیروی جذاب فرح مند عبارت است از يك ارتباط نمادین منظم از طریق آیین ها و اعتقادات ناشی از يك بنیان گذار فرح مند و جذاب که نوعی پیوند و تسلسل را موجب می شود ».

جان هاسپر از فیلسوفان معاصر دین، در باره ی تکثر و تعدّد تعاریف دین می نویسد: « واژه ی دین در واقع آن چنان گسترش پیدا کرده که غیر قابل شناخت شده است. بعضی گفته اند که اعتقاد به خیر بنیادی انسان، يك دین است و نیز گفته اند که ایدئولوژی نظیر کمونیسم هم يك دین است یا می تواند باشد؛ زیرا برای کسانی که به آن عقیده دارند، بالاترین ارزش را دارد. مطابق این معنا، دین هر کس، همان ارزشی است که شخص در زندگی، آن را عالی ترین لحاظ می کند و یا هر چه که علاقه ی نهایی آن شخص است. برخی هم دین را چنین تعریف کرده اند: آن چه آنان در اوقات فراغت خود انجام می دهند ».

نقد و بررسی تعاریف دین

این تعاریف، بر اساس مبانی و پیش فرض های علوم اجتماعی ارایه شده اند؛ پیش فرض هایی که به صورت مستقل قابل نقد و بررسی اند. عمده ی مبنای تعاریف عالمان علوم اجتماعی از دین، روی کرد سکولاریستی است که بر تمام تعاریف چیره گشته است.

هیچ يك از این تعاریف، با نگرش جامع نگرانه به دین ننگریسته اند و تنها به ساحت و بُعد خاصی از دین پرداخته اند و اصولاً نگاه جامع به تمام مصادیق ادیان نیز میسر نیست.

روان شناسان و جامعه شناسان عمدتاً به مطالعه ی رفتارهای فردی و اجتماعی متدینان به جای پژوهش در باره ی دین پرداخته اند؛ در حالی که رفتار دین داران الزاماً بر گرفته از دین نخواهد بود؛ بنا بر این در این که مطالعه ی رفتار دین داران و نهادها و سازمان های دینی، موضوع پژوهش در علوم اجتماعی است، تردیدی وجود ندارد و لیکن نمی توان از این طریق به چیستی و ماهیت دین پی برد.

تعاریف مذکور از دین، نشانه ی روی کرد طرف داران آن ها به گستره ی شریعت است؛ به عبارت دیگر، حرکت پژوهش از چیستی دین به گستره ی شریعت نبوده است بلکه روی کرد پژوهش گران از گستره ی شریعت به چیستی دین، جهت یافته است؛ بر این اساس، پاره ای از تعاریف تنها به ابعاد اعتقادی و برخی به جنبه های معرفتی و بعضی به ساحت های احساسی و روانی و تعدادی به زوایای اجتماعی و نمونه هایی به بینش های شهودی پرداخته اند.

با نگرش برون دینی، هیچ يك از تعاریف مذکور بیان گر ماهیت و حقیقت دین نیستند؛ هم چنان که با نگرش درون دینی بر تبیین چیستی دین اسلام توان مند نخواهند بود؛ زیرا با توجه به نیاز بشر به دین،

باید حقیقت دین را مجموعه ای از حقایق هماهنگ و متناسب دانست که به صورت گزاره های حقیقی (هست و نیست ها) و ارزشی (بایدها و نبایدها) توسط ذات اقدس اله در متون دینی ظاهر می گردند و از ابعاد مختلف انسانی اعم از فردی و اجتماعی، مادی و معنوی، دنیوی و اخروی حکایت می کنند.

از این تعریف روشن می گردد که اولاً، میان حقیقت دین و متون دینی تفاوت وجود دارد. حقیقت دین به مجموعه ی حقایق هماهنگ؛ و متون دینی، به مجموعه ی گزاره های حقیقی و ارزشی دلالت کننده بر حقایق هماهنگ اطلاق می شود. به تعبیر یکی از نویسندگان: « حقیقت عینی و خارجی وجود دارد که همان واقعیت مبدء و منتهای صراط است که به ریشه ی هستی مربوط است و همه ی امور در سایه ی آن حقیقت عینی، معنای خود را می یابند و این حقیقت عینی، موضوع دین است ».

ثانیاً، دین باید متضمن تکامل و سعادت آدمی باشد و از آن رو که سعادت انسان ها به زمینه های فردی، اجتماعی و ساحت های دیگر ارتباط دارد، دین نیز ساحت های متفاوتی پیدا می کند.

ثالثاً، نکته ی قابل توجه دیگر این که گزاره های حقیقی و ارزشی موجود در متون دینی، از سوی حقّ تعالی نازل می گردد؛ بر این اساس باید به تفکیک میان حقّ و باطل توجه خاص نمود؛ چنان چه برخی از محققان و دین پژوهان در این باره می نویسند:

« ادیان موجود در میان انسان ها به حقّ و باطل تقسیم می شوند. دین حقّ عبارت است از آیینی که دارای عقاید درست و مطابق با واقع است و رفتارهایی را مورد توصیه و تأکید قرار دهد که از ضمانت کافی برای صحت و اعتبار برخوردار باشد ».

« معنای اصطلاحی دین، مجموعه ی عقاید، اخلاق، قوانین و مقرراتی است که برای اداره ی امور جامعه ی انسانی و پرورش انسان ها باشد. گاهی همه ی این مجموعه، حقّ و گاهی همه ی آن باطل و زمانی مخلوطی از حقّ و باطل است. اگر مجموعه حقّ باشد، آن را دین حقّ و در غیر این صورت، آن را دین باطل و یا التقاطی از حقّ و باطل می نامند. پس دینی که مجموع حقّ و باطل باشد، دینی باطل است؛ زیرا مجموعه ی خارج و داخل، خارج می باشد ».

« دین حقّ، دینی است که عقاید، اخلاق، قوانین و مقررات آن از طرف خداوند نازل شده و دین باطل، دینی است که از ناحیه ی غیر خداوند تنظیم و مقرر شده باشد ».

سید قطب نیز می گوید: « دین به معنای راه است و دین حقّ در قرآن (همان دین خدا)، راهی است که تنها راه راستین و بی خطر باشد. دین حقّ راه هدایت است و راه طبیعت و فطرت ».

علامه ی طباطبایی(ره) نیز در تفسیر المیزان، ذیل آیه ی (وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ) می فرماید:

« اضافه کردن دین به کلمه ی حقّ، اضافه ی موصوف به صفت نیست تا معنایش آن دینی باشد که حقّ است، بلکه اضافه ی حقیقه است و مراد به آن دینی است که منسوب به حقّ است و نسبتش به حقّ این است که حقّ اقتضا می کند انسان آن دین را داشته باشد و انسان را به پیروی از آن دین وادار می سازد.

رابعاً، هر دینی از دو بخش اساسی تشکیل شده است: 1) عقاید و گزاره های حقیقی که ریشه ی دین داری به شمار می رود؛ 2) دستورات عملی و ارزشی که بر پایه ی آموزه های اعتقادی استوار شده اند.

بر این اساس، متفکران اسلامی، دین را به دو بخش اصول و فروع دین یا نظام هست ها و نظام باید ها منشعب ساخته اند. شایان ذکر است که تفاوت ادیان آسمانی در ساحت نخست، یعنی نظام هست ها نمی گنجد؛ بلکه نظام باید ها تحوّل پذیرند و سرّ تحوّل آن ها نیز به تفاوت استعدادها و تحولات اجتماعی بر می گردد.

خامساً، تعریف برگزیده ی ما از دین، این است که دین، عبارت است از مجموعه ی حقایق و ارزش هایی که از طریق وحی به وسیله ی کتاب و سنّت، جهت هدایت انسان ها به دست بشر می رسد. اعم از این که مضامین آن از راه های عادی نیز به دست آیند یا این که حسّ و عقل و شهود بشری از آن آموزه ها محروم باشند؛ البته هیچ گاه نباید آموزه های دینی، خرد ستیز باشند.

پس از بیان تعاریف مختلف دین و دین پژوهی و انواع آن، نوبت به روش شناسی آن رسیده است و این که آیا در عرصه ی پژوهش های دینی و مسائل مختلف دین پژوهی اعم از کلام، فلسفه ی دین، روان شناسی دین، جامعه شناسی دین و... تنها باید از روی کرد برون دینی بهره برد یا روی کرد درون دینی نیز کارآمد است؟ آیا روش تجربی در این قلمرو به کار گرفته می شود یا فقط باید به روش عقلی رو آورد. علامه ی طباطبایی در باره ی اهمیت نقش روش شناختی دین پژوهی در معارف دینی و تفسیر قرآن می نویسد:

«عده ای به نام حدیث شناس، در فهم معانی آیات به روایات صحابه و تابعان اکتفا کرده و بدون توجه به مضمون روایت و به کار انداختن عقل و اندیشه به آن احادیث عمل می نمودند؛ در حالی که نه تنها قرآن، عقل را از اعتبار ساقط نکرده است بلکه اعتبار قرآن و کلام خدا بودن آن به وسیله ی عقل ثابت می گردد؛ و هم چنین قرآن کریم حجّتی برای کلام صحابه و تابعان و امثال آن ها اثبات نکرده است و اصولاً چگونه می توان سخن صحابه را با این همه اختلاف های فاحش حجت دانست. متکلمان نیز در اثر اختلاف مسلک، گرفتار آرای مختلف در تفسیر و فهم معانی آیات قرآنی شدند و اگر آیه ای با آرای آن ها مخالف بود، به تأویل آن می پرداختند و این کار به تطبیق شباهت بیش تری دارد تا به تفسیر؛ زیرا وقتی ذهن آدمی مشوب و پای بند نظریه های خاصی باشد، در حقیقت عینک رنگین به چشم دارد که قرآن را نیز به همان رنگ می بیند و می خواهد نظریه ی خود را بر قرآن تحمیل نموده و قرآن را با آن تطبیق دهد. فرق است بین این که يك دانشمند، وقتی پیرامون آیه ای از آیات فکر و بحث می کند، با خود بگوید: ببینیم قرآن چه می گوید؟ یا آن که بگوید: این آیه را به چه معنایی حمل کنیم. اولی که می خواهد بفهمد آیه ی قرآن چه می گوید، باید تمام معلومات و نظریه های علمی خود را موقتاً فراموش کند و به هیچ نظریه ی علمی تکیه نکند؛ ولی دومی نظریات خود را در مسئله دخالت می دهد.

و اما فلاسفه نیز به همان دچار شدند که متکلمان شدند؛ وقتی به بحث پیرامون قرآن پرداختند، سر از تطبیق و تأویل آیات مخالف با آرای مسلم شان در آوردند؛ و این روی کرد تنها در فلسفه به معنای اخص یعنی فلسفه ی الهی جریان نداشت؛ بلکه فلسفه به معنای اعم آن که شامل همه ی علوم ریاضیات و طبیعیات و الهیات و حکمت عملی می شود نیز مشمول این حکم قرار می گرفت.

مشائیان وقتی به تحقیق در قرآن پرداختند، هر چه از آیات قرآن در باره ی حقایق ماورای طبیعت و نیز در باره ی خلقت و حدوث آسمان ها و زمین و برزخ و معاد بود، همه را تأویل کردند؛ حتّی آیاتی که با نظام

افلاک و تئوری‌ها و فرضیه‌ها و اصول موضوعی ثابت نشده ناسازگار بود، گرفتار تأویل می‌شد و فلاسفه‌ی اشراق و اهل تصوف نیز به جهت اشتغالشان به سیر باطنی و آیات انفسی و بی‌توجهی به عالم ظاهر و آیات آفاقی، به طور کلی باب ظاهر قرآن را رها نموده و تنها به تأویل آن پرداختند و این باعث شد که مردم، بی‌مرز و معیار و دل‌بخواهی به تفسیر قرآن اقدام نمایند و آیات قرآنی را با مطالب شعری و خیالی تفسیر نمایند. پر واضح است که قرآن کریم نازل نشد که تنها این صوفیان خیال‌باف را هدایت کند و مخاطبان آیات، تنها علمای علم اعداد و حروف نیستند و اگر گفته شود قرآن ظاهری و باطنی (تا هفت یا هفتاد بطن) دارد، پاسخ گوییم: البته این سخن درستی است ولی پیامبر و ائمه (علیهم السلام) نیز هم به ظاهر قرآن پرداخته و هم به باطنش؛ هم به تنزیل و هم به تأویلش. نه این که به کلی ظاهر قرآن را رها کنند. علاوه بر این که معنای تأویل در لسان پیامبر و ائمه (علیهم السلام) به معنای مخالف ظاهر کلام نیست و اصولاً تأویل در قرآن از مقوله‌ی معنا و مفهوم نیست.

و اما در اعصار حاضر نیز مسلک تازه‌ای در تفسیر پیدا شده است و آن فرو رفتن در علوم طبیعی و مسائل اجتماعی است که اساسش حس و تجربه و آمارگیری است. این روحیه‌ی حسی‌گرایی سبب شد که کسانی بگویند که معارف دینی نمی‌تواند مخالف با علم باشد. علم می‌گوید اصالت وجود تنها مربوط به ماده و خواص محسوس آن است پس کلمات عرش، کرسی، لوح و امثال آن را باید به تأویل برد. این گروه در باره‌ی روایات نیز می‌گویند: در روایات، احادیثی جعلی دسیسه شده؛ پس نمی‌توان به هیچ حدیثی اعتماد نمود مگر این که با قرآن کریم موافق باشد و کتاب هم باید با راهنمایی علم، تفسیر شود.

اشکالی که بر مفسران گذشته بود و به جای تفسیر، به تطبیق می‌پرداختند، بر این گروه نیز وارد است؛ زیرا آن چه از ابیات علمی و یا فلسفی به دست آورده اند، بر قرآن کریم تحمیل نموده اند، بدون این که مدلول‌های آیات بر آن‌ها دلالت داشته باشد، در نتیجه تفسیر اینان نیز تطبیق شده و تطبیق خود را تفسیر نام نهادند. لازمه‌ی این انحراف این شد که قرآنی که خودش را به (هُدًى لِّلْعَالَمِينَ) و (نُورًا مُّبِينًا) و (تَبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ) معرفی نموده، هدایت و نورش به کمک و استناره‌ی غیر باشد و اگر آن علم نور بخش (به زعم این گروه‌ها) مورد اختلاف شد مرجع چیست؟».

مدل‌های روش‌شناسی دین‌پژوهی

سرّ اهمیت و توجه دین‌پژوهان به مسئله‌ی روش‌شناسی دین‌پژوهی در این است که تمدن و فرهنگ اسلامی ما يك تمدن و فرهنگ متنی است و در درون فرهنگ و تمدن متنی، به فرهنگ و تمدن عقلی تأکید شده است. در مقابل آن، تمدن و فرهنگ یونانی - که يك تمدن و فرهنگ عقلی محض بوده - است و بعدها در غرب به جهت غیر معتبر بودن متون دینی یا آسیب‌زدگی و تحریف آن‌ها، این نوع از فرهنگ ادامه یافت و عصر رنسانس، روشن‌گری، رومانتیک و غیره را آفرید. تاریخ اسلام از ابتدا نشان می‌دهد که هر حرکت دین‌پژوهانه و مصلحانه، مبتنی بر متن دینی بوده است و حرکت‌ها و جنبش‌های غافل از متون دینی، به نوعی ناکام ماندند. آشنایی مسلمانان با فرهنگ‌های دیگر، نوعی چالش

میان فرهنگ اسلامی و غیر اسلامی یا به عبارت دیگر، فرهنگ متنی - عقلی با فرهنگ عقلی را به ارمغان آورد؛ و همین چالش ها باعث شد که دو مدل دین پژوهی یا دو روش دین پژوهی ارایه گردد؛ روش کلام فلسفی و روش فلسفه ی کلامی که از سوی متفکرانی چون ابن سینا و فارابی و مکاتبی چون معتزله و اشاعره عرضه می گردید.

این دو مدل در واقع جهت حل تعارض تمدن اسلامی و غیر اسلامی یا تمدن متنی با تمدن عقلی بود. دقیقاً در این دوره شاهد تغییر جدی در تعریف کلام هستیم. کلامی که به دفاع از باورهای دینی و گزاره های مذهبی منحصر بود، به تبیین معقولانه از گزاره ها و باورهای دینی توسعه یافت و نوعی آمیختگی میان کلام و فلسفه پدید آمد؛ البته در این تلفیق، ترجمه ی متون فلسفی یونان به عربی و توجه مسلمین به آیات متشابه و ورود پرسش های جدید از سوی مسیحیان و یهودیان یا اهل کتاب تازه مسلمان شده، نقش به سزایی داشت. فارابی تمام تلاش خود را مصروف این امر داشت تا باورهای دینی را با دستاوردهای فلسفه ی ارسطویی تفسیر کند. در کتاب «آراء اهل مدینه فاضله» با مراتب چهارگانه ی عقل نظری یعنی عقل هیولانی و عقل بالملکه و عقل بالفعل و عقل مستفاد و نیز عقل فعال، نبوت و نبی را تحلیل و تفسیر می کند؛ یعنی اصول فلسفی و دستاوردهای آن را اصل قرار می دهد و آموزه های دینی را با آن مفاهیم، تفسیر می نماید. این مدل، همان کلام فلسفی است؛ یعنی کلام و اعتقادات دینی، تابع مدل خاص فلسفی است که البته در فلسفه ی فارابی، مدل فلسفی، فلسفه ی ارسطویی است. همین شیوه را نیز معتزله بعد از عصر ترجمه دنبال کردند؛ ولی در مقابل، جریان دین پژوهی اشاعره یعنی فخر رازی و غزالی به عکس مدل فوق بود؛ این ها با مدل فلسفه ی ارسطویی مخالفت کردند؛ اما با وجود این، از فلسفه و مسائل آن نیز سخن گفتند؛ ولی فلسفه را تابع کلام و اعتقادات دینی ساختند؛ برای نمونه، غزالی در تعریف کلام، عوارض موجود بماهو موجود، را انتخاب می کند تا هم از فلسفه سخن بگوید و هم آن را تابع کلام نماید. در میان متفکران شیعی نیز این دو جریان وجود داشته است. نمونه ی بارز کلام فلسفی را - غیر از ابن سینا و فارابی - در آثار خواجه نصیر الدین طوسی و نمونه ی بارز فلسفه ی کلامی را در آثار لاهیجی و فیض کاشانی مشاهده می کنیم. شایان ذکر است که نباید از مدل کلام عرفانی قرن چهارم هجری به بعد توسط ابونصر سراج طوسی (م. 378 هـ. ق) و ابوبکر کلاباذی (م. 380 هـ. ق) قشیری، هجویری (م. 465 هـ. ق) انصاری (م. 481 هـ. ق) همدانی (م. 533 هـ. ق) رازی (654 هـ. ق) محی الدین و غیره غفلت کرد. این قضایای تاریخی که در زمان حاضر از اهمیت چند برابری برخوردار است، بحث از روش شناسی دین پژوهی را بسیار با اهمیت می نمایند.

روی کردهای روش شناسی دین پژوهی

الف. روی کرد درون دینی و نقد آن

گروهی از دین پژوهان در عرصه ی دین شناسی مراجعه به کتاب و سنت را پیشنهاد می دهند و از بهره گیری سایر منابع برون دینی روی بر می تابند؛ این روی کرد از سوی نص گرایان و ظاهر مسلکان مطرح گردیده که البته از طیف گسترده ای برخوردارند. افرادی مانند مالک بن انس (179 - 93 هـ. ق)،

محمد بن ادريس شافعي (204 - 150 هـ. ق) احمد بن حنبل (241 - 161 هـ. ق) داوود بن علي اصفهاني (270 - 200 هـ. ق) بر اين نگرش و خارج نشدن از چارچوب روايات پا فشاري مي كنند و با ورود هر گونه اندیشه ي بشري و عقلي در دين، مخالفت ميورزند. اين گروه با عمليات فكري اصحاب عراق چون ابو حنيفه (150 - 80 هـ. ق) به شدت مقابله نمودند؛ البته اصحاب حديث و نص گرايان نيز در يك طبقه به سر نمي برند؛ گروهی بدون توجه به صحت و سقم سند حديث به مضامين آن اعتراف می کنند و از اين رو در دامان تشبيه و تجسيم گرفتار شده اند. مخالفت های اهل حديث به ويژه احمد بن حنبل با مباحث كلامی و متکلمان و نکوهش های مکرر وی در این زمینه، ناشی از این نگرش بوده است.

داوود بن اصفهاني (270 - 200 هـ. ق) يکي ديگر از ظاهر مسلکان، ضمن تسلط کافي بر منطق و فلسفه ي يونان و استدلال های کلامی، کشف اصول بنيادی دين، هم چون توحيد و نبوت را بدون بهره گيري از دلايل عقلي و تنها از طريق پيروي از پيامبر ممکن دانسته و تنها اقامه ي براهين عقلي را برای افراد شکاک ضروري شمرده است. ابن حزم اندلسی، با اين که جزء ظاهر گرايان است، به شدت از معانی جسمانی الفاظ و صفات خبریه ي خداوند پرهيز می کند و بر تفسيرهای اشعری خرده می گيرد و پای بندی به ظواهر کتاب و سنت را در عرصه های مختلف فقه و کلام مطرح می سازد. ابن تيميه نيز از نص گرايان و اهل حديث است که با شعار باز گشت به عقايد سلف، به شدت با عقل گرایی افراطي مقابله جسته و در مقام بحث علمی، از هر گونه استدلال عقلي پرهيز می کند.

اخباريون، گروهی از علمای شيعه اند که در مقابل اصوليين از استفاده ي عمليات عقلي در اصول و فروع پرهيز می کردند و آن را موجب انحراف از صراط مستقيم و سقوط در ضلالت و حيرت می دانستند. به اعتقاد مجلسی - که از اخباريون معتدل به شمار می رود - بهره گيري از عقل به جز در طريق اثبات امامت، کاری نادرست است؛ زیرا باب عقل بعد از شناخت امام، توسط خود امام مسدود گرديده است؛ پس انسان بايد معارف دين را از امامان اخذ کند و از عقل ناقص خود که سبب کج فهمی ها و انحرافات است پرهيز نمايد؛ علاوه بر اين که تعصبات و جاه طلبی ها و غيره بر صرافت ادراک عقلي اثر می گذارد و از صحت آن می کاهد. اخباريون، علت اختلاف آرا و تكثر گرایی در عرصه ي اصول دين را به کارگيري بی جهت عقل و تأويل عقلي متون و منابع شرعی معرفی می کنند. سيد نعمت الله جزائری نيز ضمن بيان اقسام لذات حسّی و خيالی و عقلي و شرافت علوم عقلي می گويد: «دست يابی بشر به علوم عقلي محال است؛ زیرا عقول آلوده ي انسان، تنها به وهم و گمان دست می يابد». البته اخباريون در شيعه مانند ظاهرگرايان اهل سنت با عقل مطلقاً مخالف نيستند، بديهيات عقلي را به عنوان احکام عقلي فطری می پذيرند و عمل بر اساس آن را ضروری می دانند و احکام غير بدیهی را که از راه استدلال و تفکر عقلي به دست می آیند در صورت عدم تعارض با شرع می پذيرند و در صورت تعارض، دليل شرعی مقدم بر دليل عقلي است.

بر روی کرد درون دینی، نقدهای فراوانی وارد شده است که به عنوان نمونه می توان به موارد ذیل اشاره کرد:

- اخباریون شیعه گرفتار انحراف معرفت شناختی شده اند؛ برای این که اولاً، با پذیرش احکام فطری به ناچار باید احکام غیر فطری که مستند به فطریات و بدیهیات باشند نیز پذیرفته شوند؛ زیرا احکام یقینی حتی اگر - با صد واسطه - به بدیهیات منتهی شوند، معتبرند؛ ثانیاً، چگونه اخباریون در مقام اثبات امامت از عقل بهره می برند و احکام آن را معتبر می شمارند ولی در به کارگیری عقل در مراحل بعدی امتناع می ورزند و اگر ائمه ی اطهار(علیهم السلام) از مذمت عقل سخن گفته اند، در مقام منسذ ساختن عقل یقینی و قطعی نبوده اند؛ بلکه مراد آن ها از عقل، عقل ظنی مانند قیاس و استحسان است. شایان ذکر است که احتیاط اخباریون از عقل گرایی افراطی و تأویل گرایی بسیار ارزش مند و مبارك است.

- بی اعتنایی افراطی به استدلال عقلی در دین پژوهی، دین پذیری عقلانی را متزلزل می سازد؛ زیرا قبل از پذیرش حجیت کتاب و سنت ناچاریم به دلیل عقلی رو آوریم؛ البته راه فطرت بسته نیست ولی برای خصم تحقیق پذیر نخواهد بود.

- نکته ی قابل توجه دیگر این که با استناد به گزارش های صحیح تاریخی، احادیث منقول از پیشوایان دین، از اعتبار يك سانی برخوردار نیستند و از نظر سند به صحیح و سقیم تقسیم شده اند. حضور اسرائیلیات و احادیث کذب و غیر واقع در منافع روایی اسلام، به ویژه اهل سنت، آدمی را به احتیاط در پذیرش روایات فرا می خواند.

- خطای دیگر ظاهر گرایان این است که از میان معانی لغوی الفاظ، به معنایی دست زدند که مستلزم تشبیه و تجسیم الهی می گردید؛ در حالی که با وجود قرائن متفاوت درون دینی نباید این معانی گزینش شوند.

ب. روی کرد برون دینی و نقد آن

روی کرد برون دینی با مدل های مختلفی ارایه شده است؛ مدل نخست، روش عقلی و فلسفی است که با استدلال های منطقی و عقلی به اثبات باورهای دینی مانند اثبات وجود خدا، ضرورت بعثت پیامبران، لزوم حیات اخروی و مانند آن می پردازد. بیش تر متکلمان امامیه و معتزله، سهم مهمی برای عقل در اندیشه ی دینی قائل بودند؛ البته اشاعره نیز از عقل بهره مند می شدند ولی در نهایت، عقل را تابع شریعت معرفی می کردند.

معتزلیان به لحاظ روش شناختی به دو دوره تقسیم می شوند: دوره ی کلام معتزلی غیر فلسفی که نزدیک به يك قرن و از زمان ظهور مذهب اعتزال در نیمه ی اول قرن هشتم میلادی تا زمان ترجمه ی آثار فلسفی یونان دوام یافت. معتزلیان در این دوره از روش قدیمی قیاس یعنی تمثیل منطقی و قیاس فقهی استفاده می کردند. دوره ی دوم که با ترجمه ی آثار فلسفی یونان آغاز گشت، معتزلیان را به دو روش جدید استدلال نیز آگاه ساخت: یکی روش قیاس منطقی بود و دیگری کاربرد تازه ای از روش قیاس یا تمثیل قدیم. متکلمان شیعه، گرچه دچار افراط گرایی معتزلی در استقلال بخشیدن مطلق به عقل نشدند ولی بر اهمیت و حجیت ذاتی آن تأکید نمودند. شیخ مفید در این باره می نویسد: «علمای امامیه بر این مطلب اتفاق نظر دارند که عقل همواره در علم و نتایجش نیازمند نوعی سمع [وحی و

شریعت الهی [بوده است تا عاقل را بر چگونگی استدلال آگاه سازد؛ لذا از آغاز پیدایش تکلیف در عالم، وجود يك رسول لازم بوده است، بر خلاف معتزله که بر آن اند که عقل جدای از سمع می تواند کسب علم کرده و به نتایج خود نایل آید».

سید مرتضی علم الهدی نیز در اهمیت عقل می گوید: «ممکن است که خداوند تبارک و تعالی پیامبران خود را برای تأکید بر احکام و مقتضیات عقل فرستاده باشد... و اگر کسانی بگویند: در این صورت، آن چه در عقل هست بی نیاز از ارسال رسل می باشد؛ پس بعثت پیامبران و معجزات آن ها ضرورتی ندارد و بیهوده است؛ پاسخ گوییم: هیچ بعید نیست که خدای تعالی می داند که اگر به آن چه در عقول هست دعوت کرده و به واسطه ی پیامبران تأکید نماید، این تأکید باعث می شود تا کسانی که قبلاً بر حکم عقل گردن نمی نهادند، به اطاعت وادار شوند...؛ پس بعثت انبیا(علیهم السلام) هم لطف است و هم دعوت به آن چه در خود عقل است».

ابن رشد، فیلسوف مسلمان اندلسی نیز معتقد است که شرع مقدس اسلام، تأمل و نظر عقلی را واجب دانسته است و نظر عقلانی همان قیاس برهانی است.

به نظر نگارنده، خطای معتزله و فلاسفه و برخی متکلمان شیعه در این است که گرچه عقل و روش تعقلی در عرصه ی دین پژوهی لازم است ولی آنان در عمل، گرفتار مدل و نظام خاص فلسفی و کلامی شده اند؛ به همین دلیل، به راحتی به تأویلات قرآنی دست می زدند؛ یعنی تنها از روش عقلی کمک نمی گرفتند بلکه از نظریات فلسفی نیز بهره می بردند.

مدل دوم روش برون دینی، روش کارکرد گرایی است که به طور عمده در روان شناسی دین و جامعه شناسی دین مورد استفاده قرار می گیرد. این روش بدون توجه به صدق و حَقانیت گزاره های دینی به بیان فواید و آثار و کارکردهای باورهای دینی می پردازد. این نگرش جدید به دین که به صورت مستقل در این کتاب بدان پرداخته شده است، گرچه مفید و ارزش مند است ولی در پژوهش تمام عرصه های دین ناتوان است؛ زیرا چه بسا آثار برخی از باورهای دینی علی رغم حَقانیت آن ها، بر مؤمنان کشف نشده باشد.

مدل سوم، روش برون دینی دین پژوهان، بهره گیری از موافقان و مخالفان دین است و این که چرا متدینان به دین اقبال می کنند و مخالفان از دین اذبار می نمایند. این روش به لحاظ تجربی قابل توجه است ولی توان اثبات و تحقیق پذیری را ندارد و حَقانیت یا بطلان گزاره ی دینی را بر مخاطبان کشف نمی کند.

مدل چهارم، روش انسان شناسی تجربی است که با مطالعه ی نیازهای آدمیان و نقش علوم بشری در رفع آن ها به کشف عرصه ی دین و نیازهای دینی دست می یابد آن گاه با همین روش به پژوهش های دینی اقدام می کند. این روش، ناتمام است؛ زیرا تجربه، نه توان کشف تمام نیازهای آدمی را دارد و نه می تواند صد در صد توانایی علوم بشری در رفع آن نیازها را به دست آورد.

ج. روش جمع درون دینی و برون دینی

این روش نیز دارای مدل های مختلفی است؛ مدل نخست آن است که در کنار کتاب و سنت، مراجعه به عقل و استدلال عقلی را پیشنهاد می دهد و ترکیب عقل و نقل را مطرح می سازد.

مدل دوم، روش مکتب تفکیک خراسان است که ضمن پذیرش هر سه روش قرآن و عرفان و برهان، در عرصه ی دین پژوهی، به تفکیک هر سه روش از یک دیگر تأکید دارد تا معارف و شناخت های خالص قرآنی، فلسفی و عرفانی به دست آید و ازمعارف و شناخت های مُمَرِّج قرآنی – عرفانی، قرآنی – فلسفی و... پرهیز می کند. مکتب تفکیک، تنها به جدا سازی فلسفه و عرفان از تعالیم وحیانی تأکید می کند و سخنی از تجربه به میان نمی آورد و ضمن احترام نهادن به تمام نظام های فلسفی و عرفانی، نسبت به تعارض آموزه های دینی با مسائل فلسفی یا عرفانی پاسخی نمی دهد و بیش تر به حیثیت سلبی دین پژوهی تأکید می کند؛ اما فرایند فهم دینی و روش دین پژوهی را دقیقاً مشخص نمی سازد.

حق مطلب آن است که باید در عرصه ی دین پژوهی از روش جمع درون دینی و برون دینی، آن هم مدل بهره گیری از کتاب و سنت و عقل و تجربه و تاریخ و شهود استفاده کنیم؛ با عقل به اثبات و حجیت دین پرداخته و با تجربه و تاریخ و شهود به تأیید باورهای دینی دست یازیم و باورهای موجود در کتاب و سنت را در هدایت و سعادت انسان به کار گیریم. از ظواهر آیات و روایات دست نشویم و تنها در صورت وجود قراین قطعی عقلی و غیره، از معانی ظاهری دست برداریم و از روش ها و کلید فهم قرآن یعنی قواعد ادبی و قوانین عام زبان شناختی مانند قاعده ی عام و خاص، مطلق و مقید، محکم و متشابه، ناسخ و منسوخ و غیره فاصله نگیریم.

سپاس خدای را که ردای عقل را بر قامت رسای انسان برافراشت و با عنصر عقل و نور وحی، او را بر سایر کاینات برتری داد. مسئله ی عقل و دین، عقل و وحی، نقل و عقل، عقل و ایمان و خرد و شریعت، از کهن ترین و پرسابقه ترین موضوعات کلامی است که تاریخ بر سابقه ی دیرین آن گواهی می دهد. در چالش های بین فیلسوفان و متکلمان، حکیمان و عارفان و اهل حدیث و متکلمان و نزاع اشراقیان و مشائیان در تاریخ دین پژوهی مسیحیت و اسلام و نیز در دوران ترجمه ی آثار فلسفی یونان به زبان عربی شاهد بوده ایم که ریشه ی تمام مسائل کلامی به مسئله ی عقل و دین باز می گردد. در دوران معاصر نیز با عقلانیت جدید از جمله عقلانیت روشن گری، عقلانیت ابزاری، عقلانیت مدرنیته و عقلانیت انتقادی رو به رو هستیم و به ناچار باید رابطه ی دین با مدل های جدید عقلانیت را بازگو کنیم.

چیستی عقل

تبیین موضوع مسئله ی عقل و دین و ایمان و وحی، تا حد زیادی محقق را از اشتباه و مغالطه باز می دارد؛ به ویژه واژه ای مانند عقل که از معانی اصطلاحی گوناگونی برخوردار است.

الف. عقل در لغت

عقل در لغت عرب به معنای حبس و ضبط و منع و امساک است؛ وقتی در مورد انسان به کار می رود به معنای کسی است که هوای نفس خویش را حبس کرده است. به انسانی که زبان خود را محفوظ نگه دارد، گفته می شود که زبان خود را عقال کرده است. عقل به معنای تدبیر، حسن فهم، ادراک و انزجار نیز استعمال شده است. نتیجه آن که عقل در معنای لغوی، همان عقال کردن و بستن هوای نفس است تا انسان به تمییز حق از باطل و فهم صحیح نایل آید. هم چنین عقل در لغت به معنای علمی است که توسط قوه ی عقل به دست می آید؛ یعنی مدرکات قوه ی عاقله. معنای دیگر آن، کاری است که قوه ی نفس انجام می دهد؛ یعنی ادراک. این واژه به معنای قوه ی نفس که وظیفه ی ادراک را به

عهده دارد، نیز استعمال شده است. هم چنین در معنای عملی که مقدمه ی انجام خیرات و اجتناب از بدی ها است، به کار رفته است.

ب. عقل در اصطلاح حکیمان و متکلمان

عقل در اصطلاح حکیمان و متکلمان نیز از معانی مختلفی برخوردار است:

- عقل غریزی: عقل به این معنا، فصل ممیّز انسان از حیوان و وسیله ی کسب علوم نظری است و همه ی انسان ها نسبت به آن از سهم يك سانی برخوردار نیستند.

- عقل نظری: عقل در مقابل عقل عملی، قوه ای است از قوای ادراکی نفس که هست ها و حقایقی را که مربوط به افعال آدمی نیستند، درک می کند. عقل نظری انسان از مراتب چهارگانه ی عقل هیولانی، عقل بالملکه، عقل بالفعل و عقل مستفاد تشکیل شده است. کارکردهای عقل نظری عبارتند از: استدلال و استنباط، تعریف و تحدید شیء، ادراک کلیات اعم از تصورات و تصدیقات کلی، تطبیق مفاهیم بر مصادیق، تطبیق کبری بر صغری و تقسیم و تحلیل.

- عقل عملی: قوه ای از قوای نفس آدمی که باید ها و حقایقی را که مربوط به افعالی آدمی است، درک می کند.

- عقل، بر ادراک معقولات و بر عاقل یعنی ذات موصوف به تعقل و معقولات و مدرکات نیز اطلاق می شود.

- عقل در اصطلاح متکلمان، به معنای مشهوراتی است که نزد جمیع یا اکثر انسان ها اشتراك دارد؛ یعنی قضایای که واجب القبول اند.

- عقل به معنای قضایای یقینی که تشکیل دهنده ی مقدمات برهان اند؛ اعم از این که آن قضایا بدیهی باشند یا نظری.

- عقل جوهری: موجودی مجرد که ذاتاً و فعلاً مجرد دارد.

- عقل به کلیه ی معلومات و معارفی اطلاق می شود که از راه های عادی کسب معرفت و علم یعنی از راه حس و تجربه - اعم از حس ظاهری و حس باطنی و تفکر و استدلال - حاصل آمده است؛ بدین معنا، عقل علاوه بر ادراکات کلی، ادراکات حسی و تجربی را شامل می شود.

- عقل هدف ساز: عقلی که هدف نهایی زیستن را مشخص می کند.

- عقلانیت ابزاری: جایگاه يك عقل در شبکه ای از مقاصد و برنامه هایی که انسان را به هدف می رساند. این مفهوم از عقلانیت کاملاً نسبت به ارزش ها خنثی است و از خوب و بد سخن نمی گوید.

جامعه شناسانی چون ماکس وبر، در تبیین نظام سرمایه داری، از عقلانیت ابزاری در مقابل عقلانیت ذاتی استفاده می کنند.

ج. عقل در کتاب و سنت

عقل در کتاب و سنت نیز به کار رفته و نسبت به آن سفارش شده است؛ بنا بر این، دانستن معنای آن نیز لازم است. بی شك، معنای لغوی عقل که حبس و ضبط نفس است، در اکثر موارد قرآنی و روایی مورد توجه قرار گرفته است. و اما در زمینه ی معانی اصطلاحی عقل، صاحب نظران به بحث و گفت و

گو پرداخته اند؛ صدر المتألهین معانی عقل نظری و عقل عملی و عقل جوهری را در روایات به عقل نسبت می دهد. غزالی در «احیاء علوم الدین» عقل را به معنای عقل عاقبت اندیش می داند؛ ولی با توجه به این که راه شناخت مفاهیم الفاظ قرآن، تبادر و تفاهم عرفی است و معنای عرف زمان نزول ملاک است پس بی شک نمی توان از عقل قرآنی، عقول اربعه و عقل نظری را استنباط کرد؛ زیرا عقل به این معنا در عرف آن زمان نبوده است. با دقت در معانی ده گانه، روشن می شود که مراد از عقل در مسئله ی رابطه ی عقل و دین، عقل برهانی است که بر قضایای یقینی مبتنی می باشد؛ یعنی آیا معلومات یقینی و برهانی با دین تعارضی دارند؟ و در نتیجه، آیا معلومات غیر یقینی با آموزه های دینی یا ایمان دینی تعارض دارند؟ و در این جا عقل به معنای عقلانیت ابزاری و مطلق معلومات بشری در نظر گرفته شده است. خلاصه ی سخن آن که عقل در این مسئله به معنای عقل استدلال گر، عقل ادراکی، عقل برنامه و ریز و عقل هدف ساز است.

چیستی دین، وحی و ایمان

تعاریف مختلف دین در این نوشتار گذشت؛ مراد ما از دین، مجموعه ی آموزه هایی است که از ناحیه ی خداوند متعال به وسیله ی وحی به پیامبران جهت هدایت انسان ها نازل شده است. آموزه هایی که به دو دسته ی اخباری و انشایی تقسیم می شوند؛ آموزه های اخباری از حقایق حاکی از هست و نیست ها، و آموزه های انشایی از حقایق مشتمل بر بایدها و نبایدها تشکیل شده اند.

ایمان همانند امید، مفهومی غیر محسوس و حالتی نفسانی است که با مراجعه به درون، قابلیت درک و توصیف را پیدا می کند؛ آن گاه می توان آن را به صورت علم حصولی توصیف کرد؛ پس حقیقت ایمان از سنخ علم حضوری است که شخص مؤمن، با متعلق ایمان پیوند برقرار می کند. این حقیقت ذو مراتب که با عوامل مختلفی افزایش یا کاهش پیدا می کند، نزد متکلمان و حکمای اسلامی و غربی مورد کاوش جدی قرار گرفته است. ایمان نزد اشعری، با قلانی و فخر رازی، تصدیقی است که عمل در آن هیچ دخالتی ندارد. در مقابل، معتزله بر این باورند که عمل در معنای ایمان دخالت جدی دارد؛ بر این اساس، مرتکبان کبایر از دایره ی ایمان خارج اند. متکلمان و حکمای شیعه نیز ایمان را با معرفت معادل و عمل را از حقیقت ایمان خارج دانسته اند و الزام و تصدیق قلبی و اذعان نفسانی را در تعریف ایمان کافی شمرده اند.

توماس آکویناس - متکلم معروف قرون وسطایی مسیحیت - نیز ایمان را نوعی آگاهی و علم معرفتی کرده است. تنانت، متکلم فیلسوف منش، ایمان را با عملی مخاطره آمیز و ارادی يك سان می گرفت. کی یرکگارد، ارتباط ایمان و تعقل را ضدیت کامل می دانست و ایمان نزد تیلیش، فرجامین دلبستگی یا تعلق به غایت قصوی است. در گفتار یازدهم - گفتمان ایمان دینی - با تفصیل در زمینه ی ایمان سخن خواهیم گفت. و اما مراد از وحی، طریقی است که خداوند جهت تفهیم حقایق و معارف و دستوراتی به پیامبران به کار می گیرد؛ طریقی غیر از راه های عمومی معرفت؛ هم چون تجربه و عقل و شهود عرفانی و نقل تاریخی. ما در بحث روابط عقل با دین، وحی یا ایمان و یا نقل و عقل، در صدد ترابط آموزه های بشری با آموزه های الهی هستیم و این که آیا آموزه هایی که از راه های عمومی معرفت بشری

به دست می آیند با آموزه های که از طریق وحی تحصیل می شوند، سازگاری و ترابیطی دارند یا ناسازگار یا بی ارتباط اند.

تاریخچه ی مسئله ی عقل و دین

مسئله ی عقل و دین یا عقل و وحی را در غرب و جوامع اسلامی باید جداگانه بررسی کرد و پیشینه های تاریخی ترابط این دو مقوله را شناخت.

مسئله ی عقل و وحی در غرب

فیلسوفان قرون وسطا در رابطه ی عقل و وحی بر این عقیده اند که وحی از عقل، مطالبه ی ایمان می کند و هر لحظه عقل مورد خطاب وحی قرار می گیرد. عقل و وحی، دو رویه ی يك واقعیت اند. عقل و اصول آن، همگی مخلوق خداوند است؛ بر این اساس، بین عقل و وحی تعارضی روی نمی دهد؛ بنا بر این، در قرون وسطا در حجت عقل و وحی سخنی نبود؛ تنها نزاع بر سر میزان توانایی عقل و تطابق عقل و وحی و تقدم یکی بر دیگری بود.

اتین ژیلسون (1884 - 1979 م) در زمینه ی ترابط عقل و دین، گروه های متعددی را ذکر می کند. گروهی از متألهان مسیحی، وحی را جانشین همه ی معارف بشری، اعم از علوم تجربی و اخلاق و ما بعد الطبیعه می دانستند؛ بنا بر این نظر، آن چه برای رسیدن به رستگاری لازم است، در کتاب مقدس آمده است؛ پس صرفاً باید شریعت را آموخت و حاجت به چیز دیگری از جمله فلسفه نیست؛ زیرا خداوند با ما صحبت کرده است و به همین دلیل، تفکر برای ما لازم نیست. خلاصه، این گروه معتقدند که میان ایمان دینی به کلمه الله و استفاده از عقل طبیعی در مسائل مربوط به وحی تعارض منطقی وجود دارد.

گروهی دیگر از جمله آگوستین، بر این اعتقادند که طریق وصول به حقیقت، طریقی نیست که از عقل شروع شده و از یقین عقلی به ایمان منتهی گردد؛ بلکه بر عکس، طریقی است که مبدأ آن ایمان است و از وحی به عقل راه می یابد. آگوستین می گوید: «فهم پاداش ایمان است، لذا در پی آن نباش که بفهمی تا ایمان آوری؛ بلکه ایمان بیاور تا بفهمی». آنسلم، یکی از فیلسوفان قرون وسطا - می گوید: «من در پی آن نیستم که ابتدا بفهمم و بعد ایمان آورم؛ بلکه ایمان می آورم تا بفهمم، نیز به این دلیل ایمان می آورم که مادام که ایمان نیاورده ام نخواهم فهمید». ژیلسون به گروه دیگری به نام ابن رشدی های لاتینی اشاره می کند که ضمن پذیرش دستاوردهای فلسفه، هر گونه تعارض میان عقل و وحی یا فلسفه و کلام را منتفی می دانند و در صورت تناقض هر دو آموزه های عقل و وحی را معتبر می دانند و بر این اعتقادند که اولین وظیفه ی بشر به کار انداختن عقل خداداد است.

متفکران قرون وسطا متأثر از افلاطون، به دو عقل قائل بودند: یکی عقل جزئی و حساب گر و دیگر عقل کلی. ولی در عصر جدید، عقل به معنای اول، یعنی عقل حساب گر به کار می رود؛ بر این اساس، ریاضی دیدن جهان، توسط گالیله، نیوتن و دکارت غلبه یافت.

عقل جزئی و حساب گر به جایی رسیده است که دیگر خدا و بالتبع، وحی برایش مطرح نیست و خود را مستقل از آن می داند. تا آن جا که در دوره ی موسوم به روشن گری، عقل حاکمیت بی چون و چرا یافت و حتی تنفر نسبت به دین و حیانی رواج یافت و دین طبیعی و دئیزم (Deism)، جای گزین دین آسمانی و الهی شد.

عصر روشن گری، شاهد سه روی کرد بوده است: روی کرد نخست از آن روشن گرانی است که دین طبیعی و دین الهی را پذیرا بودند؛ یعنی باورشان این بود که از راه وحی و قوانین طبیعی می توان به خدا اعتقاد ورزید؛ روی کرد دوم، جانب داران دین طبیعی بودند که وحی را تخطئه می کردند و روی کرد سوم، از آن کسانی بود که انواع صورت های دین طبیعی و الهی را تخطئه کردند و تنها به توانایی عقل در حوزه های علم و دین و تمام شئون حیات انسانی اعتراف داشتند. نهضت روشن گری، واکنش هایی از سوی کلیسا، رومانتیسم در ادبیات، پارسامنشی و نهضت فلسفی را در پی داشت. دیوید هیوم - فیلسوف انگلیسی قرن هیجدهم - با نفی ضرورت علیّ و معلولی، دفاع عقلانی از مسیحیت را بی حاصل دانست و کانت، فیلسوف نام دار آلمانی نیز اثبات خدا و تعالیم دینی را از حد توانایی عقل نظری خارج شمرده و تمام فیلسوفان پس از خود از جمله کی پرکگارد، هگل، هوسرل، مکاتب فلسفی چون پدیدار شناسی، اگزیستانسیالیسم، پوزیتیویسم منطقی و تحلیل زبانی را متأثر ساخت و امروزه این مطلب از مسلمات فلسفه ی غرب است که باورهای دینی تحقیق پذیر یا اثبات پذیر عقلانی نیستند و تنها از طریق کار کردهای آن یا تجربه ی دینی می توان ایمان دینی را توجیه کرد. کانت، علم را حاصل هم کنشی ذهن و عین می دانست و ذهن را آینه ی تمام عیار واقع معرفی نمی کرد. وی با قالب های دوازده گانه ی ذهن، به تأثیر دستگاه ذهن بر معرفت اعتراف کرد و با توجه به دو ورودی دستگاه ذهن - یعنی زمان و مکان - نقد عقل نظری و ناتوانی عقل در اثبات امور ماورای طبیعی از جمله وجود خداوند را پی ریزی کرد؛ البته وی عقل را در انکار آن هستی نیز ناتوان می دانست. کانت از این نکته ی مهم معرفت شناختی غفلت کرد که نظام معرفت شناختی او به نسبیت گرایی می انجامد و لازمه ی این آفت، فروپاشی نظام کانت است. به هر حال این نظام، مورد پسند فیلسوفان و مکاتب پس از کانت قرار گرفت و تبیین عقلانی از دین، جای خود را به تبیین های روان شناختی و جامعه شناختی و ایمان گرایی از دین داد.

تا کنون روشن شد که عقل گرایی در قرن هیجدهم و نوزدهم کاربردی کاملاً منفی داشته و بر نهضت ضد دینی و الهی دلالت می کرده است. بر خلاف عقل گرایی قرن شانزدهم و هفدهم که در برابر تجربه گرایی بود و کاملاً مؤید و مدافع دین تلقی می شد. برای نمونه می توان به عقل گرایی دکارت اشاره کرد که مفهوم خدا را از مفاهیم فطری می شمرد یا عقل گرایی لایب نیتز و مالبرانش که با دلایل عقلی به اثبات خدا می پرداختند.

مسئله ی عقل و وحی در فرهنگ اسلامی

با تأمل در تعالیم اسلام به ویژه قرآن کریم و روایات پیشوایان دین، اهمیت و منزلت عقل نمایان می شود. در دین اسلام، تعقل مبنای ایمان قرار گرفته و قرآن، همواره انسان را به تفکر و تدبیر و پرهیز از

تقلید کورکورانه فرا می خواند و پلیدی را از آن غیر اهل تعقل می داند. عقل در روایات، محبوب ترین مخلوق نزد خداوند و معیار پاداش و کیفر آدمیان و حجت و رسول باطن معرفی شده است. و اما قصه ی نسبت عقل و وحی در حوزه ی فرهنگ اسلامی، قصه ای دلکش و در عین حال، تأمل برانگیز است؛ گروه های مختلفی از متفکران اسلامی یعنی فلاسفه، متکلمان، عرفا، فقها، اهل حدیث، اخباریون و... و نیز انشعابات آن ها یعنی فلاسفه ی مشاء، اشراق و صدرایی و متکلمان معتزله، اشاعره و شیعه در این زمینه سخن ها دارند و روی کردها و گرایش های متفاوتی را عرضه کرده اند.

در صدر اسلام، به لحاظ حضور شخص پیامبر اکرم(صلی الله علیه وآله وسلم) و ایمان کامل مسلمانان و ارتباط مختصر با فرهنگ های دیگر، فرصت پرداختن وسیع به مسائل عقلی برای مسلمانان مهیا نبود. پس از وفات پیامبر اسلام، خلفا توجه بیش تری به قرآن نموده و از سنت پیامبر فاصله گرفتند؛ در حالی که گسترش مرزهای اسلام و آمیختگی تمدن ها و آشنایی مسلمانان با ملل دیگر، مقتضی بهره مندی بیش تر از عقل و سنت بود؛ زیرا گروه های غیر مسلمان در جامعه ی اسلام مانند زرتشتیان در عراق و نصارا و یهودیان در سوریه به ویژه با انتقال مرکز حکومت از مدینه به عراق، حاجت مندی مسلمانان به زبان مشترک یعنی عقل را بیش تر نمایان می ساخت. شکل گیری معتزله، برای پاسخ گویی به این نیاز بوده است که هدف اصلی آنان، دفاع عقلانی از دین بود.

اهل حدیث از اهل سنت و اخباریون از شیعه با دخالت عقل و استدلال عقلانی در دین مخالفت کرده و حتی مردم را از تحصیل علم کلام و منطق و فلسفه بر حذر می داشتند؛ با این تفاوت که اهل حدیث به جهت بیگانگی از مدرسه ی اهل بیت، به ظواهر کتاب و سنت تمسک جسته و به تجسم و تشبیه گرفتار شدند؛ ولی اخباریون نه تنها دچار این آفت نشدند بلکه دخالت عقل تا رسیدن به مرتبه ی شناخت امامت را پذیرفتند. ابن تیمیه (661 - 728 هـ. ق) دوری از عقل را ملاک نزدیکی به حق دانسته و هنگام تعارض شرع و عقل، تقدم شرع بر عقل را ضروری شمرده است؛ البته ابن تیمیه در طرد فلسفه و منطق و عقل به استدلال عقلانی متوسل می شود.

متکلمان اسلامی نیز با طرح مسئله ی عدل الهی و حسن و قبح ذاتی افعال و اشیا به دو گروه عدلیه و غیر عدلیه منشعب شدند؛ گروه اول یعنی متکلمان معتزله و شیعی به حسن و قبح ذاتی و عقلی تأکید نمودند؛ ولی گروه دوم یعنی اشاعره به انکار آن پرداختند؛ البته معتزله در به کارگیری عقل، راه افراط را پیمودند و به سرعت به تأویل ظواهر نصوص دینی اقدام نمودند و بر ترجیح عقل بر وحی تأکید کردند.

همگام با مذهب معتزله در قرن دوم، گرایش عقلی - باطنی در میان شیعیان شکل گرفت و به نهضت باطنیه شهرت یافت. پیروان این مذهب، در جست و جوی معانی درونی و باطنی ظواهر قرآن و سنت بودند.

در برابر ظاهرین، باطنیون و عقل گرایان افراطی، گرایش های معتدلی از ناحیه ی ابوالحسن اشعری (330 هـ. ق) در بین النهرین و طحاوی (331 هـ. ق) در مصر و ابومنصور ماتریدی (333 هـ. ق) در سمرقند

ظهور یافت؛ البته از میان این سه نفر، اشعری شهرت بیش تری پیدا کرد و در مقابل مکاتب افراطی مذکور به اعتبار عقل و وحی و ترجیح وحی بر عقل حکم کرد.

متکلمان شیعه، نه گرفتار افراط گرایی معتزله شدند و نه از حجیت عقل غافل ماندند و با توجه به احادیث اهل بیت عصمت و طهارت (علیهم السلام) به مشکل تعارض عقل و وحی برخوردند تا به ترجیح عقل بر وحی یا وحی بر عقل فتوا دهند؛ بر این اساس، کتاب های کلامی شیخ مفید، شیخ طوسی، سید مرتضی، خواجه نصیر الدین طوسی و علامه ی حلی، صبغه ی عقلی و برهانی داشت.

قصه ی نسبت عقل و دین، تنها در مدرسه ی متکلمان خلاصه نمی شود؛ حکیمان اسلامی نیز با این مسئله ی مهم روبه رو بودند. کندی (متولد 185 هـ. ق) در جهان اسلام، با آموختن فلسفه و حضور در جنبش ترجمه با این مسئله مواجه شد و توافق و تلائم فلسفه و دین را تبیین کرد. به اعتقاد کندی، اگر فلسفه، علم به حقایق اشیا است پس انکار فلسفه، مستلزم انکار حقیقت و در نهایت مستلزم کفر است؛ بنا بر این میان دین و فلسفه اختلافی نیست و در صورت بروز تعارض میان آیات قرآنی و تعلیمات فلسفی، راه حل، تأویل آیات است. این طریقت، با فارابی ادامه یافت و دین و فلسفه به عنوان دو سرچشمه ی یک حقیقت معرفی شدند. وی نبی و فیلسوف را با مراتب چهارگانه ی عقل نظری و ارتباط عقل مستفاد با عقل فعال تفسیر و تبیین کرد. گرایش فلسفی پس از فارابی به ابن سینا رسید و تا ظهور غزالی ادامه یافت؛ ولی غزالی با انتقادهای خود و تألیف «تهافت الفلاسفه» به شدت، فلسفه را مورد حمله قرار داد و تعقل فلسفی را مانع وصول به حقیقت دانست. فلسفه ستیزی غزالی، ابن رشد اندلسی را به مقابله واداشت و در دفاع از فلسفه ی ارسطویی به تألیف «تهافت التهافت» پرداخت. عرفا نیز با تبیین عقلانی عرفان عملی و تدوین عرفان نظری، عقل و شهود را آشتی دادند.

دیدگاه های رابطه ی عقل و دین

در این که عقل در قلمرو دین جایی دارد، شك و تردیدی وجود ندارد؛ مهم تشخیص و تبیین دامنه ی جایگاه عقل است؛ زیرا تمام متدینان تلاش می کنند تا در تعلیم نظام دینی و تبیین باورهای دینی از عقل بهره برند و با فهمیدن متعلق، ایمان آورند؛ پس برای فهم ایمان، ناگزیر از عقل بهره می جویم؛ ولی آیا می توان با عنصر عقل به اعتبار سازی نظام اعتقادات دینی دست یافت؟ در پاسخ به این پرسش، چهار روی کرد متفاوت مطرح شده است:

1. عقل گرایی حداکثری

مطابق این دیدگاه، اثبات همگانی و همه جایی نظام اعتقادات دینی امکان پذیر است؛ و شرط لازم برای ایمان نیز دست یافتن به این عقل گرایی حداکثری است.

به نظر می رسد این روی کرد گرفتار حداقل دو نقد است: نقد اول این است که بسیاری از انسان ها به جهت مشکلات و گرفتاری های زندگی، توان و فرصت تحصیل عقل گرایی حداکثری را ندارند؛ زیرا تحصیل علوم عقلی برای افراد پر مشغله و دارای استعدادهای مختلف میسر نیست و با فقدان عقلانیت حداکثری نیز نمی توان ایمان دین داران را نادیده گرفت و نفی کرد؛ نقد دوم این است که اگر برای ادیان به گوهر و صدف یا به وسیله و هدف معتقد باشیم، می توانیم برای اثبات گوهر دین یعنی اصول اساسی اعتقادی، مانند توحید و نبوت و معاد، به عقلانیت حداکثری فتوا دهیم؛ ولی نسبت به تمام اجزا و اصول و فروع نظام اعتقادی نمی توان چنین ادعایی داشت؛ زیرا باورهای خرد گریز - نه خرد ستیز - در تمام ادیان وجود دارند؛ بنا بر این، نه تنها عقل گرایی حداکثری در توجیه ایمان دینی، راه مناسبی نیست؛ بلکه عملاً نیز نمی تواند مورد استفاده قرار گیرد و توصیه به عقلانیت حداکثری در صدق تمام نظام اعتقادات دینی و باورهای دینی غیر قابل اجراست. پرسش مهمی در بحث رابطه ی عقل و دین، عقل و ایمان، عقل و وحی یا فلسفه و دین است که توجه به آن اهمیت فوق العاده ای دارد و آن این است که چرا هیچ نظام دینی ای وجود ندارد که با تبیین عقلانی، همه ی عقلاً را قانع کند، اگر این نظام ها براهین معتبری دارند، چرا عده ای به نفی آن ها می پردازند؟ آیا می توان ادعا کرد که منکران، به دقت براهین را بررسی نکرده و یا در فهم آن ها کوتاهی کرده اند و یا این که از مقدمات و مبادی علمی کافی برخوردار نبوده اند؟ ولی این پرسش ها، مشکل ما را حل نمی کند؛ زیرا با فرض پذیرش موانع مذکور، باید به مرور زمان، از بد فهمی ها کاسته شود و منکران نسبت به براهین اثبات باورهای دینی مجاب گردند؛ البته این مشکل، تمام نظام های فلسفی و علمی را هم شامل می شود. شاید سرّ اختلاف ها در این نکته باشد که بسیاری از عقل ها، در مقابل نظام های دینی و فلسفی و علمی خنثی قرار نمی گیرند؛ از این رو در داوری از پیش فرض های خود تأثیر می پذیرند و عقل آمیخته به پیش فرض ها نیز دچار چالش می شود.

2. ایمان گرایی

روی کرد دوم، ایمان گرایی (Fideism) نامیده می شود. این روی کرد بیان گر این محتواسست که نظام های دینی به سنجش و ارزیابی عقلانی در نمی آیند و اصولاً ایمان بدون هر گونه استدلال و قرینه ی عقلی تحقق می یابد. در میان متفکران مغرب زمین، پل تیلیش (1965 - 1886م) کی یرکگارد (1885 - 1813م) ایمان دینی را بدون معیارهای عقلانی و بیرونی و فارغ از هر گونه استدلال می پذیرند. این ها از ایمان به نوعی جهش تعبیر می کنند؛ در حالی که با توجه به انواع و مدل های مختلف ایمان، باید با بیان بیرونی تبیین کنند که در درون کدام ایمان باید جست زد؟ احتمال صدق کدام بیش تر است؟ لااقل باید به سازگاری منطقی و درونی نظام دینی دست یافت و با سازگاری و انسجام و تلاطم درونی یکی نظام دینی، به ترجیح آن نظام بر سایر نظام های دینی فتوا داد؛ بنا بر این، نمی توان از ارزیابی عقلانی نظام های اعتقادی اجتناب ورزید.

3. عقل گرایی انتقادی

روی کرد سوم به عقل گرایی انتقادی (Critical Rationalism) موسوم است؛ این روی کرد، نه عقلانیت حداکثری را می پذیرد و نه ایمان گرایی افراطی را؛ یعنی هم به امکان نقد و ارزیابی عقلانی نظام های دینی اعتقاد دارد و هم صحت يك نظام دینی را به صورت قاطعانه و همگانی میسر نمی داند. بدین ترتیب، می توان نظام های دینی را عقلا مورد ارزیابی و نقد قرار داد؛ ولی اثبات قاطع و همگانی آن ها امکان پذیر نیست.

بر اساس این روی کرد، باید تمام تلاش خود را در شناخت براهین مؤید نظام های دینی به کار گیریم و آن گاه براهین را در نظام های رقیب مقایسه کنیم و تمام انتقادهای را مورد پژوهش قرار دهیم. عقل گرایی انتقادی، بیش از آن که طالب اثبات قطعی باورهای دینی و نظام های اعتقادی باشد، بر نقش عقل در نقد اعتقادات دینی تأکید می ورزد و این نگرش، توجیه عقلانی باورهای دینی را نادیده می گیرد و حکم قطعی را از خود سلب می کند و نفی حکم قطعی، ساختمان آن را نیز ویران کرده و به نسبیت می انجامد.

4. عقل گرایی اعتدالی

آیا می توان با نفی عقل گرایی حداکثری و ایمان گرایی افراطی به عقل گرایی انتقادی روی آورد؟ حق مطلب آن است که عقل گرایی انتقادی، متأثر از معرفت شناسی کانت و علم گرایی پوپر شده است که با نقد دو مکتب، این مدل از عقل گرایی نیز آسیب می پذیرد؛ بر این اساس، نگارنده، به عقل گرایی اعتدالی گرایش دارد؛ بدین معنا، پاره ای از اعتقادات دینی که اصول اساسی دین شمرده می شوند را مورد پژوهش قرار می دهیم و بعد از مرحله ی فهم دقیق آن ها، به دنبال مقدمات برهان جهت اثبات آن ها می رویم و دلایل رد آن ها را به نقد می کشیم. بر فرض، این دلایل مورد توافق عموم قرار نگیرد؛ ولی چنان نیست که برای عموم قابل عرضه نباشد؛ زیرا این دلایل مستند به بدیهیات است؛ بدیهیات و باورهای پایه ای که مورد اجماع عام هستند و بالتبع گزاره های مستنتج نیز مورد پذیرش همگانی قرار می گیرند؛ البته اگر گرفتار شبهه در مقابل بدهت یا پیش فرض های غلط نگردند.

نگارنده سعی کرده است در سراسر این کتاب، موضع عقل گرایی اعتدالی را دنبال کند؛ بر این اساس، پاره ای از براهین را نقد می کشیم ولی برخی از براهینی را که به باورهای پایه و بدیهیات مستند باشند می پذیریم. نتیجه آن که با این مدل، میان عقل و ایمان، انس مبارکی برقرار می گردد.

عقلانیت اعتدالی، دو تئوری مشخص در قلمرو تئوری های صدق و تئوری های توجیه را می پذیرد. از میان تئوی های صدق که عبارتند از: تئوری مطابقت (Correspondence)، تئوری انسجام (Coherence)، تئوری پراگماتیسم (Pragmatic)، تئوری نسبیت (Relativite) و تئوری کاهش گرا و حشو اظهاری (Assertirely Redondancy)، تنها تئوری مطابقت را صحیح می داند؛ یعنی حق و صدق را به معنای مطابقت اندیشه با واقع نفس الامر می گیرد.

و اما از میان تئوری های توجیه، یعنی مبنا گرایی تعقلی، مبنا گرایی تجربی، انسجام گرایی، نسبیت گرایی و عمل گرایی، تنها مبنا گرایی تعقلی را پذیرا می شود. بر اساس مبنا گرایی تعقلی، باورهای انسان به دو دسته ی باورهای پایه و بدیهی و باورهای مستنتج و نظری منشعب می شوند. باورهای

پایه و بدیهی، عبارت از قضایایی اند که صرف تصور موضوع و محمول برای تصدیق و حکم به آن‌ها کفایت می‌کند و در تصدیق، حاجتی به حد وسط ندارند؛ بنا بر این، هر انسانی اگر گرفتار شبهه در مقابل بداهت نشود، آن تصدیق را تحصیل می‌کند.

تا این جا، مفاد عقلانیت اعتدالی با عقلانیت حداکثری مشترك است؛ ولی عقلانیت حداکثری در تعداد بدیهیات، از مرز 30 دسته گذشته است؛ و اینان لااقل اولیات، مجربات، فطریات، حدسیات، متواترات، وجدانیات و مشاهدات را به عنوان بدیهیات پذیرفته اند و چنین نتیجه گرفته اند که تمام گزاره های نظری، به یکی از این بدیهیات مستند می شود و وجود هر گونه فضیه ی ظنی را انکار نموده اند و اثبات تمام گزاره های نظری را ممکن دانسته اند؛ در حالی که عقلانیت اعتدالی علی رغم پذیرش بدیهیات و امکان استناد نظریات به بدیهیات، تنها به بداهت اولیات و وجدانیات و فطریات اعتراف می کند و سرّ بداهت فطریات را ارجاع آن ها به اولیات، و سرّ بداهت اولیات و وجدانیات را نیز ارجاع آن ها به علوم حضوری می داند. با توجه به دایره ی حداقلی بدیهیات، تنها برخی از گزاره های مستنتج به صورت یقینی ظاهر می شوند و سایر قضایا در حد ظنییات یا یقینیات عقلایی و روان شناختی باقی می مانند و با نظریه ی انسجام گرایی می توان به رجحان قضایای ظنی نسبت به يك دیگر حکم کرد. با این بیان، تفاوت عقلانیت اعتدالی با عقلانیت انتقادی و ایمان گرایی افراطی روشن می گردد.

برخی از فیلسوفان دین از جمله پلنتیجا با طرح معرفت شناسی اصلاح شده (Reformed Epistemology)، نقش مهمّی برای تجربه ی دینی در موجه ساختن اعتقادات دینی قائل شدند. وی بر این باور است که هم چنان که اعتقادات مبتنی بر تجربه ی حسّی، اعتقادات پایه اند، اعتقاداتی که بر تجربه ی دینی مبتنی هستند نیز اعتقادات پایه به شمار می روند؛ پس می توان اعتقاد به خداوند را باور پایه معرفی کرد. این ادعا، گر چه همانند نظریه ی فطرت در فرهنگ اسلامی، تا حدودی ایمان دینی را توجیه می کند و با حضوری بودن تجربه ی دینی، پایه بودن آن را تضمین می کنند، ولی باید در اعتقادات پایه تلاش کرد به مصادیقی اشاره شود که مورد پذیرش همگان باشد و اجماع عام را به دنبال داشته باشد؛ نتیجه آن که طرف داران معرفت شناسی اصلاح شده، نه تنها از براهین وجود خداوند بی نیاز نیستند بلکه نسبت به براهین ردّ وجود خداوند نیز باید حساسیت نشان دهند.

خلاصه ی سخن آن که نظریه ی عقلانیت اعتدالی به مدد باورهای پایه، یعنی اولیات، وجدانیات و فطریات، حقانیتّ پاره ای از اعتقادات دینی را ثابت می کند؛ به گونه ای که تشکیك بردار نباشد و پاره ی دیگری از اعتقادات دینی نیز با حقانیتّ دسته ی اول، ارزش معرفت شناختی پیدا می کنند و هم چنین معقولیت اعتقادات دینی نیز با این فرایند ثابت می گردد؛ زیرا کسانی که به خرد ناپسندی و نامعقولیت باورهای دینی حکم کرده اند، بدان جهت بوده که گویا باورهای دینی، فاقد روش معرفت شناختی و تحقیق پذیری اند؛ بر این اساس، صدق و کذب را بر آن ها بار نمی کردند؛ پس نه تنها باورهای دینی معقولیت دارند که حقانیتّ نیز دارند و با قراین و دلایل فراوانی تأیید پذیرند.

چالش های عقل و دین

1. آیا عقل و فلسفه می توانند اعتقادات دینی را توضیح دهند؟

يك پرسش مهم در رابطه ی عقل و دین این است که آیا عقل یا فلسفه می تواند اعتقادات دینی را وضوح بخشد؟ و یا این که به تعبیر آنسلم قدیس: «من نمی فهمم تا ایمان آورم، بلکه ایمان می آورم تا بفهمم».

تاریخ فلسفه گواه این مطلب است که فیلسوفان با استفاده از مفاهیم فلسفی، در تبیین، وضوح بخشیدن و دفاع کردن از مفاهیم دینی مانند خداوند، عدل الهی، عنایت الهی، نظام احسن، معجزه و... و نیز باورهای دینی تلاش فراوان نمودند؛ ولی آیا فیلسوفان در این وضوح سازی موفق بوده اند؟ بررسی تمام دعاوی و فیلسوفان و تبیین و تحلیل آن ها کار دشواری است که در این مختصر نمی گنجد؛ ولی به اعتقاد بسیاری از مسیحیان، این کوشش ها نسبت به باورهای خرد ستیز مسیحیت مانند تجسّد و فدیّه، ناکام بوده است. تجسّد به عنوان یکی از بنیادی ترین اصول ایمان مسیحی، متضمن این معنا است که خداوند در شخص عیسی مسیح، به بشر تبدیل یافته است؛ بدین ترتیب، عیسی مسیح هم کاملاً خدا و هم کاملاً بشر است؛ ولی آیا می توان اعتقاد به این آموزه را لااقل معقول ساخت؛ گرچه نمی توان آن را اثبات کرد؟ زیرا این مفهوم گرفتار ناسازگاری درونی است؛ چون که صفات ذاتی انسان و صفات ذاتی خداوند قابل جمع نیستند؛ بنا بر این، چگونه ممکن است امکان و وجوب، علم و قدرت محدود و علم و قدرت نامحدود را در موضوع واحد جمع کرد؟ توجیهاتی که تامس موریس (1952.م) ارایه کرده است نیز مشکل این ناسازگاری را حل نمی کند؛ هم چنین اعتقاد به فدیّه - و این که همه ی انسان ها به علت گناه آدم و حوا گرفتار گناه شده اند و از خداوند فاصله گرفته اند و تنها انسان با رنج و مرگ عیسی مسیح با خدا آشتی کرده است - گرفتار پرسش های عدیده ای است که با سادگی، عقل را از واضح ساختن این مسئله توان مند نمی سازد؛ برای نمونه این امر چه ضرورتی داشته است؟ چرا ما اسیر گناه و شیطان شده ایم؟ انسانی که هنوز به حد تکلیف نرسیده است، چرا باید گناه ذاتی داشته باشد؟

برخی از نویسندگان خواسته اند مفاهیمی مانند اجابت دعای انسان صادق، یا وحی الهی و معجزه ی پیامبران را نیز در جرگه ی امور عقل ستیز، قرار دهند؛ که البته نا تمام است؛ زیرا بهترین اجابت دعای صادق، تحقق آرامش روحی است؛ علاوه بر این که تاریخ، موارد فراوانی از شفا بخشی بیماران دعا گو را نشان می دهد. وحی نیز با علم حضوری و شهودی قابل تبیین است.

2. آیا وجود شرور در جهان، وجود خدا را نفی می کند؟

مسئله ی شر به عنوان مسئله ی ردّ وجود خدا، در مغرب زمین به صورت جدی مطرح بوده است و فیلسوفان دین و متکلمان را بر آن داشت که پاسخ این پرسش ها را بیابند که چگونه خداوند خیر خواه و قادر، اجازه ی وقوع شرور عظیمی چون کشتارهای دسته جمعی، انسان سوزی، گرسنگی طاقت فرسا در کشورهای توسعه نیافته، فساد سیاسی و رنج نومیدانه ای را که بیماران مبتلا به سرطان در مراحل پایانی بیماری متحمل می شوند را می دهد؟ البته تمام جهان بینی های دینی و غیر دینی مانند ناتورالیسم، هندوئیسم، مارکسیسم و سایر فلسفه های حیات، به مسئله ی شر و تبیین آن می پردازند؛ ولی مسیحیت، اسلام و یهودیت که برای خداوند صفات و غایات ممتازی قائل اند، به

مراتب پیش تر با مسئله ی شر و به رو هستند؛ به گونه ای که اگر تبیین عقلایی از آن عرضه نکنند، چه بسا ایمان دینی را به مخاطره افکند؛ برخی از این پناهگاه الحاد، در نفی وجود خدا و دلیل بر رد وجود حق تعالی بهره گرفته اند؛ حال آیا می توان پذیرفت که مسئله ی شر، معقولیت ایمان دینی را متزلزل می کند؟ پاسخ این پرسش، سیر منطقی ذیل را می طلبد:

(1) شرور - در يك تقسیم بندی کلی - به شرور ارادی یا اخلاقی و شرور غیر ارادی یا طبیعی منشعب می شوند؛ شرور اخلاقی عبارتند از خصایص و افعال ناپسند اخلاقی که از انسان مختار سر می زند؛ مانند ریا، حسد، قتل، دزدی و مانند این ها و شرور طبیعی عبارت است از رنج ها و دردهایی که از محدودیت های طبیعت ناشی می شود؛ مانند سیل، آتش سوزی، بیماری ها، معلولیت ها و نقص ها.

(2) شبهه ی شرور در نظام اعتقادی با چند مسئله ی مهم کلامی برخورد دارد: نخست، با مسئله ی توحید و طرح یزدان و اهرمن از سوی ثنوی گرایان؛ دوم، مسئله ی عدل الهی؛ و سوم، مسئله ی وجود خداوند؛ با این تفاوت که بعضی، از این مسئله به منزله ی قرینه ای علیه نظام اعتقادی بهره گرفته اند و برخی با تقریر منطقی از مسئله ی شر، جهت ابطال و غیر عقلانی جلوه دادن باورهای دینی استفاده نموده اند؛ برای نمونه، جی. ال. مکی، مدعی ناسازگاری میان اعتقاد به خدای قادر مطلق، عالم مطلق و خیر خواه محض و وجود شر در جهان است؛ یعنی معتقدان به این دو گزاره، دچار خطای منطقی فاحشی شده اند؛ زیرا به تناقض ضمنی - نه آشکار - تن در داده اند؛ چون يك موجود عالم مطلق می داند که چگونه شر را از میان بردارد و يك موجود قادر مطلق هم می تواند آن را از میان بردارد؛ هم چنان که يك موجود خیر خواه محض می خواهد شر از میان برداشته شود؛ بنا بر این، وجود شر با ضرورت منطقی، باید از میان برود و با وجود شر، پذیرفتن اعتقاد فوق به تناقض می انجامد.

(3) پاسخ های متفاوتی به این تناقض ارایه شده، برخی صرف وجود شر را با وجود خداوند ناسازگار ندانسته اند. کثرت شر در عالم را با خدای عالم و قادر و خیر خواه محض منافای دانسته اند. و بی شك تعداد شرور در عالم طبیعت نسبت به خیرات آن اندك است.

بسیاری از متفکران مسلمان در پاسخ می گویند که خداوند نسبت به شر و رفع آن قادر مطلق و عالم مطلق است؛ ولی اراده کرده است که جهانی واجد مخلوقات مختار بیافریند که با اراده و اختیار خود بتوانند ارتکاب شر یا خیر را برگزینند؛ بنا بر این، وجود خداوند با وجود شر اخلاقی ناسازگاری ندارد و این با خیرخواهی خداوند نیز منافاتی ندارد؛ زیرا خداوند خواهان خیر ارادی انسان است؛ نه خیر جبری او.

و اما این که برخی مانند مکی و آنتونی فلو، این چنین نقد کرده اند که خداوند می توانست جهانی خلق کند که مخلوقات مختارش همیشه بر طریق صواب باشند ولی با وجود این که قادر مطلق است چنین مخلوقی نیافرید؟ باید پاسخ داد که مفهوم اختیار این است که مخلوق مختار بتواند بر طریق ناصواب نیز مشی کند و خواسته ی مستشکل نوعی تناقض و امری غیر ممکن است که متعلق قدرت مطلق خداوند قرار نمی گیرد؛ زیرا تعین بخشیدن به افعال اشخاص مختار از ناحیه ی خداوند با اختیار آن ها منافات دارد و گروهی نیز با پذیرش مقوله ی امتحان الهی و یا با عنصر ضرورت منطقی شر از عالم طبیعت در اثر حرکت و تراحم، شرور طبیعی و غیر اختیاری را توجیه عقلانی نموده اند.

البته مشکل مسئله ی شر در نظام اعتقادی اسلام کم تر است؛ برای این که خدای دین اسلام علاوه بر رحمت و خیر خواهی، به صفات مقابلی چون غضب نیز اوصاف می یابد.

در زمینه ی مسئله ی شر و ناسازگاری آن با عدل الهی نیز می توان به نکات ذیل توجه داشت:

- علم الهی و ذهن محدود بشری با يك ديگر تفاوت فاحشی دارند؛ بر این اساس، نمی توانیم حکمت درد یا رنج یا مرگ يك دوست نزديك را بیايم؛ چه بسا خداوند متعال، دلیل خوب و حکیمانه ای نسبت به وقوع شر داشته باشد که ما از آن غافل باشیم؛ و چه بسا طرح تدبیر خداوند نسبت به جهان و انسان به قدری پیچیده باشد که عقول ضعیف انسان ها از درك آن عاجز و ناتوان باشند.

- شر، بالضرورة متضاد خیر است و تا شرّ نباشد، درك خیر تحقق نمی یابد.

- شر، تنبیه و آگاهی برای خطاکاران است.

- پیدایش پاره ای از خیرها فقط در حضور شر ممکن است؛ بدون درد، شیکیبایی، بدون رنج، لذت تحقق نمی یابد.

- نگاه کل نگرانه و عارفانه به جهان، بسیاری از داوری های ما را نسبت به شرور عالم طبیعت منتفی می سازد؛ به عبارت دیگر، نگرش جزء نگرانه ی انسان است که شرور جهان را می نگرد.

- عدمی یا وهمی دانستن شر نیز به عنوان پاسخ به مسئله ی شر مطرح شده است.

- شر، به عنوان وسیله ای برای پرورش روح نیز حایز اهمیت است و وجود شر، حاکی از برنامه ی خداوند برای یاری رساندن به انسان ها است تا بلوغ اخلاقی و روحی پیدا کنند.

شایان ذکر است که پاسخ های برخی مکاتب فلسفی، از جمله فلسفه ی پویشی آلفرد نورث وایتهد (1947 - 1861م) با توجه به تفاوت صفات خداوندی در این مکتب، با صفات الهی در ادیان، این مسئله ارزش دین شناختی ندارد؛ به عبارت دیگر، بین اعمال نیک و بد و بین پاداش و کیفر اخروی، نوعی رابطه ی علیت وجود دارد که به وسیله ی وحی الهی، کشف و به مردم گوشزد شده است؛ هم چنان که در این جهان، بعضی از جنایات، موجب آثار شوم طولانی می شود.

پاسخ استاد مصباح یزدی به مسئله ی شر

استاد مصباح یزدی در باره ی وجود رنج ها و امراض و بلاهای طبیعی چنین پاسخ می دهد:

اولاً، حوادث ناگوار طبیعی، لازمه ی فعل و انفعالات و تراحمات عوامل مادی است و چون خیرات آن ها بر شرورشان غلبه دارد، مخالف حکمت نیست و نیز پدید آمدن فسادهای اجتماعی، لازمه ی مختار بودن انسان است که مقتضای حکمت الهی می باشد و در عین حال، مصالح زندگی اجتماعی، بیش از مفاسد آن است و اگر مفاسد، غالب بود، انسانی در زمین باقی نمی ماند.

ثانیاً، این رنج ها و گرفتاری ها از يك سو، موجب تلاش انسان برای کشف اسرار طبیعت و پدید آمدن دانش ها و صنایع مختلف می شود و از سوی دیگر، دست و پنجه نرم کردن با سختی ها، عامل بزرگی برای رشد و شکوفایی استعدادها و ترقی و تکامل انسان ها می گردد.

شایان ذکر است که با توجه به توجیه عقلانی مسئله ی شر و حل ناسازگاری آن با وجود خدا و عدل الهی، ناسازگاری مسئله ی شر و خدا شناسی توحیدی نیز حل می گردد.

پاسخ استاد مطهری (رحمه الله) به مسئله ی شر

ایشان در کتاب «عدل الهی»، ثمرات شر را چنین می شمارند:

(1) مصایب ما در خوشبختی هاست؛ زیرا بسیاری از خوبی ها از بدی ها زاییده می شوند و زشتی ها و رنج ها مقدمه ی وجود زیبایی ها و آفریننده و پدید آورنده ی آن ها می باشد.

(قَالَ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا * إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا)؛

پس حتماً با سختی آسانی است * حتماً با سختی آسانی است.

(2) زشتی ها، نمایان گر زیبایی اند؛ اگر بین زشتی و زیبایی، مقارنه و مقابله برقرار نمی شد، نه زیبا، زیبا بود و نه زشت، زشت.

(3) اثر تربیتی بلا؛ سختی و گرفتاری، هم تربیت کننده ی فرد و هم بیدار کننده ی ملت هاست.

(4) بلا و نعمت، نسبی است.

(5) برخی شرور مانند مرگ، با تصویر انسان از جهان و معاد به خیرات تبدیل می شود.

(أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ)؛ آیا پنداشته اید که ما شما را بیهوده خلق کرده

ایم و شما به سوی ما باز نخواهید گشت؟

بنا بر این، مدرسه بودن دنیا و تفسیر مرگ به عنوان استمرار حیات، مشکل را حل می کند.

به عبارت دیگر، اولاً، مرگ و حیات، تابع قوانین تکوینی و روابط علی و معلولی و لازمه ی نظام آفرینش است؛ ثانیاً، اگر همه ی انسان ها زنده بمانند، طولی نمی کشد که پهنه ی زمین برای زندگی آنان، تنگ می شود و رنج فراوان می برند؛ ثالثاً، هدف آفرینش انسان، سعادت ابدی است و مرگ انتقال به جهان دیگر برای آن هدف است.

(6) شرور اخروی نیز با توجه به رابطه ی عمل دنیا و آخرت و تجسم اعمال روشن می شود.

علاوه بر نقد شبهه ی شر و برهان ردّ وجود خداوند، می توان به نکته ی دقیق دیگری توجه کرد و آن این که وقتی براهین گوناگونی را که برای وجود خداوند اقامه شده با براهینی که در ردّ وجود خداوند اقامه شده، مقایسه نموده و قوت و ضعف آن ها را ارزیابی می کنیم و نسبت به يك دیگر می سنجیم، به این نتیجه می رسیم که اعتقاد به خدا، معقولیت بیش تری دارد تا اعتقاد به عدم وجود خدا؛ زیرا براهین وجود خداوند نسبت به براهین ردّ وجود خداوند از قوت بیش تری برخوردارند. و این مطلب اعتقاد به خداوند را به عنوان قرینه ای مهم تأیید می کند.

3. آیا معجزه با عقلانیت سازگار است؟

برخی معجزه را از امور خرد ستیز شمردند؛ در حالی که معجزه نوعی تصرف الهی است. افعال الهی، گاهی بر اساس فعل و انفعالات علی و قوانین متداول حاکم در جهان انجام می پذیرد و گاهی مستقیم و بدون دخالت قوانین عادی تحقق می یابد؛ مانند مستجاب شدن دعا یا شفا یافتن بیمار. پس معجزات، افعال مستقیم خداوند هستند که گرچه ناقض قوانین طبیعی اند؛ ولی ناقض قوانین فلسفی و علت و معلولی نیستند. قوانین طبیعی از وقوع رخدادی تحت شرایط معین خبر می دهند؛ ولی قوانین فلسفی از ضرورت رابطه ی علت تام و معلول حکایت می کنند. از این رو، معجزه از نظر فلسفی امکان

پذیر است و هم چنین با دقت بیش تری از نظر طبیعی هم ناممکن نیست؛ زیرا تغییر شرایط معین به شرایط دیگری جهت وقوع رخداد در نظام قوانین طبیعی امکان پذیر است؛ برای این که قوانین طبیعی، مصون از تحوّل و تغییر نیستند.

از طرفی، وقوع وقایع معجزه آمیز، به حدّی در تاریخ بشریت رخ داده است که اصل واقعیت معجزه را غیر قابل انکار می نمایاند؛ وقایعی که با اسناد موثق تاریخی گزارش داده شده و نیز وقایعی که هر انسانی در دوران معاصر مشاهده گر آن هاست.

خلاصه ی سخن آن که واقعه ی معجزه از نظر فلسفی تبیین پذیر است؛ ولی از نظر قوانین طبیعی فعلاً تبیین پذیر نیست؛ و چه بسا با رشد علمی، وقوع معجزه در اثر تغییر شرایط، تبیین پذیر علمی نیز باشد؛ در نتیجه خداوند معجزات را نه به عنوان افعال مستقیم و بدون قوانین طبیعی بلکه به صورت افعال همراه با قوانین طبیعی ناشناخته صادر می کند. و اما این که چرا این گونه دخالت ها به نحو ضابطه مندتری از سوی حق تعالی انجام نمی گیرد، شاید به جهت مصلحتی است که علم نامحدود الهی از آن آگاه است و فهم ناقص ما بدان دست نمی یازد و هم چنین شاید از آن رو است که معجزه ی ضابطه مند و مستمر، با نظام احسن سازگار نباشد؛ نظام طبیعی که به عنوان گذر گاه می خواهد خود را به جهان آخرت منتقل نماید.

نتیجه گیری

«عقل و دین، دو موهبت و نعمت گران بهای الهی برای بشریت هستند و کرامت آدمی در تکریم و تعظیم آن دو ارزش الهی است. اقبال به یکی و ادبار از دیگری و جدا انگاری و افتراق میان آن ها، پی آمدهای خسارت بار و جبران ناپذیری را به دنبال دارد. تکیه به عقل صرف و پرهیز از دین، باعث طغیان انسان و بی مهار شدن نفس می شود. بی هویتی و سرگشتگی و بحران انسان معاصر نیز زاییده ی خردورزی افراطی جهان معاصر است؛ بر این اساس، برخی از اندیشمندان مغرب زمین، عصر حاضر را عصر اضطراب (Age of Anxiety) نامیده اند. به قول آرتور کوستلر، «انسان قرن بیستم يك روان پریش سیاسی است؛ چرا که برای پرسش از معنای زندگی، هیچ پاسخی را نمی یابد»؛ از طرف دیگر، دین فارغ از عقل، یا گرفتار بی فهمی می شود و یا در انواع خرافه ها و تحریف ها آلوده می گردد و در نهایت، در چنبره ی جمود و تحجر و تعصب گرفتار می شود؛ بنا بر این، دفاع معقول از دین، تنها طریق صحیح است که هم نشینی و تعاون، دو خورشید الهی را طلب می کند.

«زبان دین، هم چنان که در گفتار سیزدهم - زبان دین - خواهد آمد، زبان شناختاری است و گستره ی دین نیز به هست ها و نیست ها، باید ها و نبایدها یا گزاره های اخباری و گزاره های انشایی منشعب می شود. دسته ی نخست از گزاره های دینی نیز از عالم طبیعت و عالم مجردات حکایت می کنند و اما مدلول معرفت دینی به سه دسته ی نصوص، ظواهر و تأویلات تقسیم پذیر است.

«عقل در مکاتب مختلف، از مدل های گوناگونی تشکیل شده است؛ برای نمونه، اگر چه فیلسوفان غربی به دو دسته ی عقل گرایان و تجربه گرایان تقسیم می شوند ولی عقل گرایان از مدل يك سان

عقلی برخوردار نیستند؛ مدل های عقل گرایی دکارت، اسپینوزا، لایب نیتز، کانت و هگل کاملاً متفاوت اند.

عقل آدمی با همه ی ارزش و عظمتی که دارد، در دامنه ی محدودی به سر می برد؛ گرچه در معرفت دینی، نقش اساسی دارد و در اثبات حقانیت وحی و ضرورت بعثت پیامبران و تحلیل عقلی مفاهیم دینی و تفسیر گزاره های دینی تواناست ولی در درک همه ی حقایق به ویژه عالم و رای طبیعت ناتوان است.

دین نه تنها در محدوده ی ناتوانی عقل، نقش ایفا می کند بلکه در دایره ی توانایی عقل که بهای سنگینی را می طلبد و یا عقول دچار اختلاف و چالش می شوند نیز حضور می یابد. بحران اخلاق، خانواده، محیط زیست، امنیت و ده ها محرومیت دیگر زاییده ی آزمون های جبران ناپذیر بشری است که اگر بشریت از ابتدا به دین رو می آورد، این بحران ها پدید نمی آمدند.

قیاس تاریخ مسیحیت و اسلام و سریان پی آمدها و تبعات جهان مسیحیت به جهان اسلام، کاملاً مع الفارق است؛ زیرا دین مسیحیت در اثر آموزه های خرد ستیز و تناقض های درونی و تهافت های متون مقدس، مطعون و منفور واقع شده و به جهت انزوای کامل از صحنه ی اجتماعی فاصله گرفته است. علم و عقل در آموزه های مسیحیت مذموم و مفاد مسیحیت غیر عقلانی تلقی می شد؛ البته سخن ما در باره ی مسیحیت حقیقی نیست؛ بلکه مسیحیت موجود، موضوع بحث است که سندیت تاریخی متون مقدسش، مخدوش و عملکرد عالمان و کشیشان آن هم مذموم و تعلیماتش تحریف شده است. بر این اساس، تفکیک عقل و دین و نقد عقل نظری کانت و نفی دلایل اثبات وجود خدا و نگاه کارکرد گرایانه ی پراگماتیست ها و خدا شناسی طبیعی دئیست ها و نفی خدا شناسی وحیانی، ایمان گرایی کی پرکگارد و غیر عقلانی خواندن مفاد مسیحیت توسط شلایر ماکر و مرگ خدا توسط نیچه در مغرب زمین ظهور یافت؛ ولی در دین اسلام، عقل از اهمیت خاصی برخوردار بود. توصیه های فراوان قرآن و سنت به عقل گرایی و نیز عقلانی بودن مفاد دین اسلام، نسبت دین اسلام و عقل را محکم تر می نمود.

شناخت آیه ای (نشانه ای) در قالب استنباط علمی و فلسفی، بیش از چهار صد بار مورد تأکید قرآن قرار گرفته است. (أَفَلَمْ يَنْظُرُوا إِلَى السَّمَاءِ فَوْقَهُمْ كَيْفَ بَنَيْنَاهَا وَزَيَّنَّاهَا...)، (وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ يُرْسِلَ الرِّيَّاحَ مُبَشِّرَاتٍ).

بنا بر این، ایمان به خدا بدون معرفت ممکن نیست و نمی توان به مجهول مطلق ایمان آورد و طعن عارفان اسلامی در حق فیلسوفان، نه از باب ناتوانی عقل در اثبات وجود خدا، بلکه به جهت توانایی شهود خداوند توسط انسان بوده است.

ضمن نقد عقلانیت حداکثری و عقلانیت انتقادی و ایمان گرایی افراطی، به ترویج عقلانیت و ایمان گرایی اعتدالی فتوا می دهیم؛ یعنی با روش معرفت شناسی که گذشت، می توان باورهای مستنتج یقینی از باورهای بدیهی را استنتاج کرد؛ اما نمی توان تمام باورها را به یقینات مستند ساخت و عقل استدلال گر و محصولات آن تا آن جا که باورهای پایه و بدیهی مستند باشند، هیچ گونه تعارضی با آموزه

های دین اسلام ندارند و شبهات شرور، معجزه و دعا نیز با عقل استدلال گر یقینی به دست نیامده اند. عقل هدف ساز نیز در صورتی که از بدیهیات عقل عملی استنتاج شود، با باید‌ها و نبایدهای اسلام تعارضی ندارند؛ اما اگر از مبانی فلسفی مادی زاییده شوند - که در آن صورت فاقد هر گونه دلیل قطعی عقلی اند - با اسلام تعارض خواهند داشت. عقل برنامه ریز و عقلانیت ابزاری یا به تعبیر دینی، عقل معاش، آن گاه که در مسیر عقل هدف ساز دینی و عقل عملی قرار گیرد، با دین تعارضی نخواهد داشت؛ ولی اگر در راستای اهداف شیطانی و مکاتب الحادی برنامه ریزی نماید البته با اسلام ناسازگار است؛ بنا بر این، نه تنها هیچ گونه گزاره ی خرد ستیز در اسلام وجود ندارد که گزاره های اساسی دین اسلام با بیان عقلی، اثبات پذیرند.

- اولاً، عقل در گستره ی دین جای دارد؛ بدین معنا، عقل مستدل از منابع دین شمرده می شود. ثانیاً، عقل نقش مهمی در فهم گزاره های دینی و تعلیم و تبیین و تعلیل و دفاع از آن ها دارد؛ بر این اساس، ایمان دینی می تواند به عقل استدلال گر متکی باشد.

ثالثاً، با استفاده از عقلانیت اعتدالی، از ظاهر گرایی افراطی و تأویل گرایی و ایمان گرایی حداکثری ایمن خواهیم ماند؛ بنا بر این، نظریه ی ایمان گرایی که نظام های اعتقادی و دینی را موضوع ارزیابی و سنجش عقلانی قرار نمی دهد و کوشش عقلانی را در این حوزه ناروا می داند - غیر قابل پذیرش است؛ البته این تفکر، ریشه در متون مقدس مسیحیت دارد و برخی چون کی یرکگارد، فیلسوف دانمارکی را به ایمان گرایی افراطی و وینگنشتاین، فیلسوف اتریشی را به ایمان گرایی معتدل سوق داده است. آنان ویژگی هایی مانند تعهد و التزام، شورمندان بودن و ارادی بودن را شروط ایمان خوانده اند؛ ولی ویژگی عقلانیت را نه تنها در نظر نگرفته که مانع ایمان دانسته اند. غافل از این که هیچ يك از ویژگی های سه گانه با عقلانیت تخالفی ندارد و اصولاً چنین ایمان گرایی افراطی که معاند عقل است یا ایمان گرایی معتدل که بی ارتباط با عقل است، با روح حقیقت جویی و دانش جویی و دلیل خواهی انسان تعارض دارد؛ هم چنین ظاهرگرایان افراطی چون اخباریون و اهل حدیث یا تأویل گرایانی چون اسماعیلیه و برخی فلاسفه نیز به دلایلی که گذشت، راه ناصواب طی کرده اند.

البته به عقیده ی ما، در عقل گرایی افراطی و حداکثری که قائل است «تنها قضیه ای پذیرفتنی است که صدق آن برای تمام عاقلان در تمام زمان ها و مکان ها به اثبات برسد» ویا این که «همه ی قضایا با روش عقلانی برای جمیع انسان ها اثبات پذیرند. مورد قبول نیست؛ زیرا معیار حداکثری منطقی برای تمام عاقلان در تمام زمان ها و مکان ها به اثبات نرسیده است؛ ولی می توان معیار حداقلی منطقی که عبارت است از بدیهیات اولیه و وجدانیات و فطریات و فرایند استنتاج نظریات از بدیهیات را پذیرفت. و اما کسانی که نسبت به بدیهیات اولیه تردید نموده اند، در واقع گرفتار شبهه در مقابل بدهت شده اند؛ بنا بر این، راه صواب در پذیرش عقل گرایی اعتدالی است.

رابعاً، چه بسا دین اسلام با مدل های مختلف عقل گرایی نزد فیلسوفانی چون دکارت، اسپینوزا، لایب نیتز، کانت و هگل تعارض پیدا کند؛ ولی با توجه به نقد مدل های مذکور، تعارض نیز بی حاصل خواهد شد و نباید از باورهای دینی دست شست.

خامساً، میان مدل عقلانیت اعتدالی که توضیح آن گذشت و آموزه های اسلام، تعارضی وجود ندارد و یقینات این مدل، با اسلام سازگار است و ادعای برخی تعارض ها نیز پاسخ داده شد؛ ولی چه بسا ظنیات عقلانیت اعتدالی و ظواهر اسلام تعارض پیدا کنند؛ در آن صورت، با توجه به استناد ظواهر اسلام و یقینیات نباید دست از آن ظواهر کشید یا اقدام به تأویل آن ها کرد، بلکه باید در ظنیات عقلانیت اعتدالی تغییری داد.

ایمان به عنوان حقیقت نفسانی، با دو مقوله ارتباط وثیق دارد: نخست، با علم و معرفت و دوم با عمل. هر دو نوع ارتباط در قرآن، مورد تأیید قرار گرفته است؛ برای نمونه، خداوند سبحان در قرآن فرماید: (لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ). در این آیه، اکراه در دین داری نفی گردیده و علت آن تمایز آشکار میان حق و باطل دانسته شده است؛ پس علم با ایمان ارتباط دارد. و نیز (وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُوا الْأَلْبَابِ)؛ راسخان در علم می گویند: ما به همه ی آن کتاب که از جانب پروردگار آمده، ایمان آورده ایم و به این مطلب تنها خردمندان، متذکرند.

و هم چنین ایمان یقینی و انکار عملی قوم بنی اسرائیل در آیه ی 14 سوره ی نمل گزارش داده شده که (وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنْفُسُهُمْ). و نکته ی مهم تر این که خداوند متعال در آیه ی 256 سوره ی بقره و آیه ی 29 سوره ی کهف و 136 سوره ی نساء، به صراحت، اختیاری و ارادی بودن ایمان را مطرح می سازد و از این مطلب مهم، ارتباط وثیق علم و ایمان به دست می آید.

لازمه ی پیوند ایمان و معرفت، تأثیر عوامل معرفتی در رشد و تقویت ایمان است. همان گونه که میان علم و ایمان از نظر قرآن پیوند محکمی برقرار است، میان ایمان و عمل نیز ارتباط تنگاتنگی برقرار می باشد و در قرآن بارها به ایمان و عمل صالح اشاره شده است.

قرآن برای ایمان، متعلق های متعددی مانند غیب کلمات الهی، تمام وحی الهی، خدا و روز قیامت، ملائکه و رسل آیات الهی، طاغوت ذکر کرده است.

از آن جهت که بحث های معرفت شناسی دینی، نوعی تازگی در این دیار دارد، لازم است در آغاز، به توضیح و تبیین بعضی از اصطلاحات و یا به تعبیر دیگر به ذکر پاره ای از مبادی تصویری و تصدیقی آن مانند مفاهیم معرفت شناسی، معرفت دینی، متد و روش معرفت شناسی و مفهوم دین و ایمان بپردازیم.

تعریف و مشخصات معرفت شناسی دینی

- معرفت شناسی دینی، يك نوع معرفت درجه ی دوم است که شخص معرفت شناس با دید تاریخ مند خود، به معارف دینی نظر می کند و از مبادی تصویری، تصدیقی، احکام و عوارض آن گزارش می دهد. برای توضیح بیش تر لازم است به يك تقسیم بندی کلی در زمینه ی معرفت شناسی اشاره کنیم. معرفت شناسی، به دو گونه ی معرفت شناسی پیشینی و معرفت شناسی پسینی تقسیم شده است.

1 - معرفت شناسی پیشینی: در این قسم از معرفت شناسی، از وجود ذهنی، علم و ادراکات سخن به میان می آید و به عبارت دیگر، موضوع این معرفت شناسی، وجود یا ماهیت علم است که محمولاتی چون تجرد، مادیت و اتحاد با عالم و معلوم، کیف نفسانی و... بر آن حمل می شود؛ مثلاً گفته می شود: وجود علم، مجرد است و یا ماهیت علم، کیف نفسانی است و یا این که علم با عالم و معلوم اتحاد دارد و نیز تقسیم پذیری علم به حضوری و حصولی و ده ها نمونه ی دیگر؛ به این نوع از معرفت شناسی، علم شناسی و معرفت شناسی قبل از تحقق علوم و یا معرفت شناسی فیلسوفانه نیز گفته می شود. شایان ذکر است که این نوع از معرفت شناسی از دو حیث وجود شناختی علم و کاشفیت علم مورد بحث قرار می گیرد. یعنی، گاه از وجود و ماهیت علم سخن به میان می آید و گاه از کاشفیت معارف از واقع بحث می شود.

2 - معرفت شناسی پسینی: این نوع از معرفت شناسی بر خلاف قسم سابق، بعد از تحقق علوم و معارف بشری پدید می آید و به وجود یا ماهیت علم به عنوان واقعیتی در ذهن انسان توجهی ندارد؛ بلکه موضوع آن، مجموعه ی معارف و گزاره ها یا تصورات و تصدیقات موجود در علوم می باشد، به این معنا که معرفت شناس پسینی، سیر تاریخی علم را از آغاز پیدایش تاکنون مطالعه کرده و سپس احکام و عوارض کشف شده را بر آن گزاره ها مترتب می کند.

به عبارت دیگر، موضوع این دسته از معرفت شناسی، از سنخ معرفت است. ذکر این نکته لازم است که معرفت شناس به تمام گزاره های يك علم یا علوم مورد نظر توجه دارد، اعم از این که گزاره ها با واقع مطابقت داشته باشد یا هیچ گونه تطابقی نداشته باشند؛ به تعبیر دیگر، تمام تصدیق ها و تکذیب های گزاره های آن علم را که مورد پذیرش عالمان آن رشته قرار گرفته است، مورد مطالعه قرار می دهد؛ در نتیجه، موضوع معرفت شناسی پسینی که از آن به معرفت شناسی درجه ی دوم، معرفت شناسی بعد از تحقق علم و فلسفه ی مضاف یاد می کنند، معارف درجه ی اول می باشد. این نوع معرفت شناسی از ثبات و تغییر، علل تحول معارف درجه ی اول و ارتباط آن ها با دانش های دیگر بحث می کند.

برای توضیح بیش تر لازم است به تقسیم دیگری در باره ی معارف بشری اشاره کنیم. معارف بشری به دو دسته ی معارف درجه ی اول و معارف درجه ی دوم دسته بندی شده اند. معارف درجه ی اول، معارفی هستند که از حقایق مشخصی بحث می کنند؛ برای نمونه، در فیزیک از موضوعاتی چون ماده، انرژی، وزن، جرم، حرکت، نیرو، نور و مانند آن بحث می شود و یا در شیمی، عناصر را مورد بحث و بررسی قرار می دهند؛ ولی معارف درجه ی دوم از معارف درجه ی اول سخن می گویند؛ مانند فلسفه ی علم فیزیک که در آن، خود علم فیزیک مورد مطالعه قرار می گیرد و یا به طور کلی در فلسفه ی علم از علوم تجربی، از آن جهت که يك هویت تاریخی دارد بحث می شود و به سؤالاتی چون: آیا گزاره های علمی اثبات پذیرند یا ابطال پذیر؟ آیا قضایای علمی ثابت اند یا متحول؟ و... پاسخ می دهد. با توجه به مطالب فوق روشن می شود که فلسفه ی هر علمی در طول همان علم قرار دارد؛ نه در عرض و یا جلوتر از آن و عنوان هایی چون فلسفه ی اخلاق، فلسفه ی کلام، فلسفه ی سیاست، فلسفه ی ریاضیات و نیز معرفت شناسی دینی، همگی جزء معارف درجه ی دوم یا معرفت شناسی پسینی به شمار می آیند.

- موضوع معرفت شناسی دینی، معرفت دینی است و معرفت دینی مفهوم عامی است که بر تمام گزاره های گرفته شده از شریعت اطلاق می شود؛ در نتیجه، معارف فقهی، کلامی، تفسیری، حدیثی و... همگی مصادیق معرفت دینی به شمار می آیند، البته همه ی معرفت های کلامی را نمی شود جزء معرفت دینی محسوب کرد؛ زیرا همه ی آن ها از شریعت بحث نمی کنند؛ هم چنان که مباحث الهیات بالمعنی الاخص در کتاب های کلامی مشهود است؛ ولی معارف عقلی مربوط به دین را باید جزء معارف دینی به شمار آوریم.

- برای هر يك از معارف دینی، مانند فقه، کلام و... تشکیل معرفت شناسی مستقلی مانند فلسفه ی فقه و فلسفه ی علم کلام ضرورت دارد.

- پاره ای از فلسفه های مضاف، در شاخه های معارف بشری جای دارند؛ ولی از سنخ معارف درجه ی دوم شمرده نمی شوند؛ زیرا موضوع آن ها از سنخ معرفت نمی باشد؛ مانند فلسفه ی دین - به يك معنا، فلسفه ی تاریخ و فلسفه ی احکام؛ زیرا گاهی فلسفه ی دین به معنای دانشی که با روش عقلی به اثبات یا نفی گزاره های دینی می پردازد، به کار می رود و فلسفه ی احکام نیز به معنای

کشف مناط و علل احکام موجود در شریعت است و فلسفه ی تاریخ یعنی کشف علل و عوامل وقایع و پدیده های تاریخی و از آن رو که موضوع این علوم از سنخ معرفت و دانش نیستند، جزء علوم درجه ی دوم محسوب نمی شوند.

تبیین مفهوم دین

برای فهم دقیق تر مباحث معرفت شناسی دینی، می بایست به تبیین و تعریف مفهوم دین نیز پرداخت تا معرفت دینی بتواند جایگاه خود را خوب باز کند، دین در لغت به معنای اطاعت، جزا، خضوع و تسلیم است؛ ولی تعریف لغوی دین در این گونه بحث ها مشکل گشا نیست؛ بنا بر این، ناچاریم به تعریف اصطلاحی دین بپردازیم. اصطلاح دین در این عصر به سختی قابل تعریف است؛ زیرا تعاریف ارایه شده، یا آن چنان وسیع اند که اغیار را نیز به حریم خود راه داده اند و مکاتبی همچون مارکسیسم را در بر گرفته اند و یا آن چنان محدود می باشند که جامع افراد خود نمی باشند. مشکل اساسی در این بحث، این است که آیا ادیان موجود، امور یا امر مشترکی دارند تا بر اساس آن امر مشترك بتوان تعریفی برای آن ارایه کرد یا خیر؟

تعاریف مختلف دین، در گفتار مستقلی آمده است؛ ولی در این جا تنها به تعریف برخی از نویسندگان اشاره می کنیم؛ بنا بر این تعریف، دین عبارت است از کتاب و سنت و یا ارکان و اصول و فروع دین نازل بر نبی و یا متون دینی و احوال و رفتار پیشوایان دینی و یا کتاب، سنت و تاریخ زندگی پیشوایان دینی. این تعریف، علاوه بر تهافت کلامی، دارای چند اشکال ذیل نیز می باشد:

اشکال اول این است که نویسنده در این عبارت، گاهی در صدد تعریف دین برآمده است و گاه در صدد تعریف شریعت؛ و بر آشنایان به علم کلام پوشیده نیست که این دو اصطلاح با هم متفاوت اند؛ زیرا علاوه بر اشتراك لفظی کلمه ی شریعت، نوعاً شریعت به فروع و انشعابات دین اطلاق می شود و معنایی اخص از دین دارد.

اشکال دوم نویسنده این است که بین دین و متون دینی خلط کرده است؛ دین، مجموعه ی حقایق و ارزش هایی است که متون دین از آن ها حکایت می کنند؛ پس نسبت بین متون دین و دین، نسبت حاکی و محکی می باشد.

در نتیجه، تعریف برگزیده ی ما از دین، - هم چنان که در گفتار دوم گذشت - عبارت است از مجموعه ی حقایق و ارزش هایی که از طریق وحی به وسیله ی کتاب و سنت جهت هدایت انسان ها به دست بشر می رسد. نکته ای که توجه به آن لازم است، این است که گرچه امکان دارد مضامین بعضی از آن گزاره ها، از راه های عادی نیز به دست بیاید، ولی چون فرض این است که فعلاً از طریق وحی به دست آمده اند، جزء دین محسوب می شوند.

معرفت دینی

از آن جهت که مفهوم معرفت دینی برای عده ای از محققان، ابهاماتی به وجود آورده، تبیین اجمالی آن لازم و ضروری است.

بر اساس تعاریف مختلف از دین، مفهوم معرفت دینی نیز تفاوت پیدا می کند. نویسندگان کتاب قبض و بسط تئوریک شریعت، در عبارات مختلفی، اصطلاح معرفت دینی را تعریف و تبیین نموده است؛ گاهی از آن به فهم دینی یا فهم شریعت و زمانی به فهم آدمیان از شریعت و بسیاری از مواقع به معرفت دینی یاد کرده است که در این جا به بعضی از عبارت های ایشان اشاره می کنیم:

«معرفت دینی در تعریف ما عین تفسیر شریعت است و معانیی است که از فهم کلام باری و اقوال پیشوایان دین حاصل می گردد». «مراد ما از معرفت دینی این است: مجموعه ای از گزاره هایی که از راه خاصی به مدد ابزار خاصی با نظر کردن بر متون دینی و احوال و رفتار پیشوایان دینی حاصل آمده اند». «معرفت دینی، یعنی معارف حاصله از فهم کتاب و سنت و تاریخ زندگی پیشوایان دینی فهم اصول و مبانی و ارکان و فروع دین؛ همه ی سخن ما در این جاست؛ معرفت دینی که همان معارف مستفاد از کتاب و سنت باشد...».

تعاریف نویسندگان این کتاب از معرفت دینی، گذشته از تهافت و تفاوت آن ها، بیش تر به معرفت متون دینی بر می گردد تا معرفت دینی؛ در هر صورت بحث از اصطلاح چندان مهم نیست؛ آن چه ضرورت دارد فهم واحد از اصطلاحات است تا از مغالطه ی مشترک لفظی ایمن بمانیم. نکته ی شایان ذکر دیگر این است که مراد از معرفت دینی، آیا تك تك فهم های عالمان دین از دین یا متون دینی است یا هویت جمعی - هندسی آن مورد لحاظ است؟ به عبارت دقیق تر، فهم هر عالمی از دین، موضوع بحث این رشته ی علمی است یا فهم همگانی از گزاره های دینی که مورد بحث یا رد و اثبات عالمان قرار گرفته است؟ و در صورت دوم که فهم همگانی باشد، به صورت عام استغراقی مراد است یا عام مجموعی؟ عبارات صاحب نظریه ی قبض و بسط، مشوش و مضطرب هستند؛ مثلاً جمله ی «مطهری يك دين دار عصر بود، شریعتی هم و دین هر کس فهم او است از شریعت». فهم هر عالمی را موضوع بحث قرار می دهد و اما عباراتی که از تحول معلومات پیشین به واسطه ی معلومات پسین خبر می دهند، مانند: «هیچ معلوم تازه ای معلومات پیشین را به حال خود وا نمی گذارد»؛ احتمال عام استغراقی را تقویت می کند. ولی عبارات دیگری از صاحب نظریه ی قبض و بسط وجود دارد که احتمال عام مجموعی را تقویت و تأیید می نماید؛ برای نمونه به بعضی از آن ها اشاره می کنیم:

(1) «غرض ما در این بحث از علم، شاخه ای از معلومات است که تألیفی است از گزاره ها؛ یعنی دستوری از گزاره ها که موضوعی یا غایتی یا روشی، وحدت بخش آن ها است و آن را در شاخه ای از علم می دانیم».

(2) «مراد، از معرفت دینی این است: مجموعه ای از گزاره ها که از راه خاصی و به مدد ابزار خاصی با نظر کردن متون دینی و احوال و رفتار پیشوایان دینی حاصل آمده اند».

(3) «معرفت دینی نیز يك معرفت تاریخ مند یا هویتی جمعی است». به نظر نگارنده ی این سطور، معرفت دینی عبارت است از شناخت و فهم عالمان دین از آن حقایقی که از غیر راه های بشری به دست آمده است؛ اعم از این که آن شناخت با روش عقلی یا نقلی تحصیل گردد، آن هم به صورت همگانی؛ یعنی آن گزاره هایی که عموم عالمان به جرح و تعدیل آن ها پرداخته

اند و در رد و یا تأیید آن ها نظر داده اند و این همگانی بودن نیز باید به نحو عام استغراقی موضوع معرفت شناسی باشد تا این که بحث های او حقیقی باشند نه اعتباری؛ البته وقتی گفته می شود فهم یا معرفت دینی، مراد فهم هر شخصی از دین یا متون دینی نخواهد بود، بلکه منظور از فهم عالمان دین، فهم روش مند، متخصصانه و مضبوط می باشد.

ایمان و معرفت دینی

یکی از مبادی معرفت شناسی دینی، روشن شدن تفاوت و جدایی ایمان از معرفت دینی است تا بتوان مقوله ی ایمان را از محور بحث خارج ساخت؛ بنا بر این ناچاریم در باره ی ایمان مطالبی را به نگارش درآوریم.

هر موجود جان داری برای خود دل بستگی هایی دارد؛ انسان نیز غیر از دل بستگی های مادی، به پاره ای از معنویات نیز مانند امور شناختاری، زیبایی شناختی، اجتماعی و سیاسی دل بستگی دارد. ایمان نیز نوعی حالت دل بستگی واپسین است که تمام دعاوی دیگر، تحت الشعاع او قرار گرفته و یا به خاطرش طرد می شوند؛ برای مثال، دل بستگی واپسین ملی گرایان افراطی، ملت است؛ از این راه تمام عناصر حیات شخص در عمل، ایمان متحد می شوند. قلمرو ایمان برای هر انسانی حریم مقدسی است؛ یعنی دل بستگی واپسین انسان در نهایت به دل بستگی قدسی بدل می شود و آن گاه است که عنصر شجاعت و جسارت و عشق از آن زاییده می شود.

متعلق ایمان، همیشه شیء یا شخص معینی است؛ بنا بر این، شخص مؤمن باید نسبت به آن معرفت داشته باشد؛ آن هم از نوع معرفت یقینی؛ تا متعلق ایمان قرار گیرد؛ زیرا ایمان به مجهول مطلق ممکن نیست و البته باور درونی موجب تولید ایمان می شود و باور نیز زاییده ی یقین است. شایان ذکر است که ما از یقین، تنهامعناى منطقی و معرفت شناختی آن را اراده نمی کنیم؛ بلکه اعم از معانی یقین، روان شناختی، عقلایی و منطقی مورد نظر است؛ در نتیجه ایمان با وجود ظن علمی نیز توان بقا و استمرار را داراست.

از ویژگی های ایمان، پویایی، تکامل، ضعف و سستی است که عوامل شناخت شناختی، روان شناختی سیاسی، اجتماعی و... می تواند در آن نقش داشته باشد. تا این جا روشن شد که ایمان مقوله ای قلبی است که با دو عنصر علم و التزام به دست می آید و معرفت دینی به عنوان موضوع معرفت شناسی دینی، دانش های عالمان دین است که با روش های پژوهشی و علم از طریق رجوع به عقل و منابع دینی تحصیل می گردد.

هرمنوتیک

از آن رو که مباحث معرفت شناسی دینی، با مسائل هرمنوتیک، پیوند برقرار نموده اند، زوایای مختلف این دانش از نظر خوانندگان می گذرد.

الف. لغت شناسی هرمنوتیک

اصطلاح هرمنوتیک (hermeneutics) از فعل یونانی hermeneuein به معنای تفسیر کردن مشتق شده و از نظر ریشه شناختی با کلمه ی هرمس (hermes) خدای یونانی و پیام آور خدایان پیوند دارد. این

پیوند، انعکاسی از ساختار سه مرحله ای عمل تفسیر است که عبارتند از پیام (متن) و تفسیر مفسر (هرمس) و مخاطبان. کاربرد وصفی این واژه به صورت hermeneutic و hermeneutical است؛ مانند تئوری هرمنوتیکی (Hermeneutic theory). شایان ذکر است که لغت شناسی هرمنوتیک در کشف حقیقت آن مددی نمی رساند و باید با دقت به شناخت ماهیت آن پرداخت.

امروزه این اصطلاح، به رشته ای عقلی اطلاق می شود که به ماهیت و پیش فرض های تفسیر ارتباط دارد.

هرمنوتیک و نظریه ی تأویل، از روزگاران قدیم در غرب و جهان اسلام مطرح بوده است. عالمان دینی، جهت کشف معانی متون مقدس و تفسیر آن ها، روی کردهایی از جمله تهذیب و تزکیه ی نفوس را پیشنهاد می دادند؛ ولی در غرب، از اوایل قرن نوزدهم، این دانش توسط کسانی هم چون شلایرماخر (/ Schleier Macher 1768 - 1834 م)، ویلهلم دیلتای (Dilthey Wilhelm / 1833 - 1911 م)، و هانس جورج گادامر (Gadamer - Georg - / hans 1900 م) به صورت جدیدی پایه گذاری شد. نظریه ی تفسیری شلایرماخر با تبدیل هرمنوتیک از وضعیت خاص به قواعد عام، حول محور دو اصل تفسیر دستوری و تفسیر فنی می چرخید و دیلتای نیز با ارایه ی روش شناسی عام در علوم انسانی به تمییز و روش مند کردن آن دسته از علوم با علوم طبیعی، هرمنوتیک را وارد عرصه ی جدیدی ساخت و گادامر، با تدوین اثر مهم حقیقت و روش، در سال 1960، تأویل گرایی را در راستای تفکر هایدگری قرار داد و بر خلاف شلایرماخر و دیلتای که فاصله ی تاریخی و فرهنگی مفسر از مؤلف را منشأ بد فهمی می دانستند، اصرار داشت که فهمیدن بدون پیش فرض ها و اعتقادات مفسران امکان پذیر نیست. بر این اساس، کشف نیت مؤلف برای او چندان اهمیت نداشت و به تفسیر عینی و نهایی نیز اعتقادی پیدا نکرد. البته عنصر مؤلف و استقلال حیاتی متون ادبی، قبل از گادامر، توسط طرف داران فروید، مارکسیست ها، ساخت گرایان و ساخت شکن ها مطرح بود. شایان ذکر است که برخی از اندیشمندان معاصر تأویل گرا هم چون ای، دی هیرش (Hirsch . D . E) با اصلاح نظریه ی شلایرماخر به شکلی از نیت مؤلف جهت پرهیز از ذهنیت گرایی اصرار ورزیدند و نیز امیلیو بتی (Betti Emilio) مورخ ایتالیایی، گادامر را به جهت از بین بردن امکان باز شناسی تفسیر ذهنی از تفسیر معتبر مورد انتقاد قرار داد.

ب. اسلام و هرمنوتیک

هرمنوتیک در جهان اسلام، گرچه به گونه ی مستقلی مطرح نشد، اما مورد غفلت نیز نبوده است؛ بلکه اندیشمندان علوم قرآنی و اصولی در آثار خود جهت اهداف فقهی و تفسیری، به مباحثی از جمله علم تفسیر و تفاوت آن با تأویل، روش ها و مناهج تفسیری و انواع تفسیر نقلی، رمزی، اشاری، شهودی، عقلی و اجتهادی، تفسیر قرآن به قرآن، تفسیر به رأی و مباحث الفاظ هم چون علم به وضع، انواع دلالت های تصویری، تصدیقی اولی، تصدیقی ثانوی، کشف مراد مؤلف و متکلم، مسئله ی ظهور و... می پرداختند و البته تمام عالمان اسلام بر خلاف گادامر و ریکور، به نیت مؤلف، و همانند شلایرماخر و دیلتای به معنای نهایی و اصیل متکلم باور داشتند.

ج. نقش پیش داوری و هرمنوتیک

مهم ترین هدف و وظیفه ی نظریه ی تأویل، این است که به پرسش هایی از این قبیل پاسخ دهد: آیا می توانیم به عنوان مفسّر و شناسنده ی يك كلام که دارای ذهنیت و نگرش خاصی هستیم، بدون دخالت، پیش داوری و پیش فرض به معنای آن كلام نایل آییم؟ آیا عبارات علاوه بر معنای ظاهری، معنای دیگری نیز دارند؟ و آیا دست یابی به آن امکان پذیر است؟ اصلاً چرا گاه بین مفسّران يك متن، اختلاف پیدا می شود؟ آیا تفاوت در پیش فرض های مؤلفان و مفسّران و فاصله ی تاریخی میان آن دو، ابهامات و پیچیدگی های کلامی را ایجاد می کند؟ آیا تفاوت در قواعد و روش های تبیین و تفسیر، آدمیان را به این نحله های گوناگون می کشاند؟ در آن صورت آیا می توان به نیت و مقصود مؤلف، از جمله باری تعالی دست یافت؟ آیا راهی برای تمییز فهم درست از فهم نادرست وجود دارد یا همانند تفکّر هایدگری و گرایش پدیدار شناسی هرمنوتیکی باید به نوعی نسبیت در فهم، رو آورد؟ آیا هر فهمیدنی به تفسیر محتاج است؟ آیا هر متنی دارای معنای پنهانی است که با تفسیر آشکار می شود؟ یا بدون عمل تفسیر هم می توان به معنای متون دست یافت؟ و از همه مهم تر، حقیقت تفهیم و فهم چیست و واقعیت فهم چگونه می شود؟

تاریخ گواهی می دهد که بررسی و تحلیل هرمنوتیک و به طور کلی روش های فهم متون، خصوصاً متون دینی، بیش از رشته های دیگر ضرورت دارد؛ زیرا هر دین و جامعه ی دینی، با توده ی انباشته ای از تفسیرهای چالش برانگیز، بستر تاریخی خود را ادامه می دهد و منشأ نزاع ها و ستیزها و مناقشات کلامی، فقهی، اخلاقی و به طور کلی دین شناسی می باشد که در نهایت به تکفیر و تفسیق و جنگ های چند صد ساله ی فرقه ها و مذاهب گوناگون کشیده شده است.

د. سیر تحول هرمنوتیک

در باره ی پیشینه ی تاریخی و سیر تحول هرمنوتیک و تفاسیر مختلف آن، مطالب فراوانی است که به اختصار بیان می گردد. اولین بار این اصطلاح توسط ارسطو به کار رفت؛ وی باب منطق قضایا از کتاب ارغنون را، باری ارمیناس (Peri Hermeneias) به معنای «در باب تفسیر» نامید. ریشه ی بحث های هرمنوتیک معاصر در اندیشه و مکتوبات نیچه یافت می شود

هرمنوتیک در طول تاریخ کوتاه خود، گرفتار تعاریف متنوع و متفاوت و در نهایت منشأ روی کردها و ره یافت های متعدد شده است. هر تعریفی، قلمرو، اهداف و وظایف خاصی را برای هرمنوتیک تعیین می کند. مارتین کلاونیوس (1859 - 1710 م) هرمنوتیک را هنر تفسیر و دست یابی به فهم کامل و غیر مبهم متون گفتاری و نوشتاری تعریف می کند. در قرون وسطا نیز هرمنوتیک به معنای تفسیر و تأویل کتاب مقدّس به کار رفته است.

آگوست وُلف، این دانش را به معنای علم به قواعد کشف اندیشه ی مؤلف و گوینده استعمال نموده است. و شلایرماخر نیز هرمنوتیک را به مثابه روشی جهت جلوگیری از خطر بد فهمی یا سوء فهمی معرفی می کند.

ویلهلم دیلتهای، هرمنوتیک را روش شناسی علوم انسانی در مقابل روش شناسی علوم طبیعی به کار می گرفت. هایدگر و گادامر، هرمنوتیک را به دکتربین فهم و تبیین ماهیت فهم اختصاص داده و آن را از روش، به فلسفه تبدیل نموده اند.

گادامر نیز همانند هایدگر، در صدد بیان روشی برای فهم متن یا روش شناسی علوم انسانی نبود. او نیز به دنبال بنیانی هستی شناسانه بود؛ با این تفاوت که وی هستی شناسی فهم را دنبال می کرد. و از آن جا که فهم را همیشه تفسیری و تأویلی (interpretative) می دانست در ماهیت تأویل و تفسیر هم سخن می گفت. هایدگر به تأمل در ماهیت فهم به عنوان هدفی متوسط و در ضمن تحلیل ساختار «دازاین» و به غرض رسیدن به پرسش از معنای هستی می پرداخت. اما هدف اصلی گادامر، تبیین حقیقت فهم و بنیان های وجودی آن است. گادامر بر خلاف دیلتهای، از روش شناسی علوم انسانی به حقیقت سیر نکرده؛ بلکه از هستی شناسی فهم به دنبال معرفت شناسی و روش شناسی بود. بر این اساس، نام کتاب خود را حقیقت و روش (Truth and method) گذاشت. پل ریکور - متفکر معاصر فرانسوی - ضمن تأثیر پذیری از هایدگر، تحلیل وجود «دازاین» را دنبال نکرد و از طریق معنا شناسی، هستی شناسی را دنبال کرد و وصول به فهم هستی را ناگزیر از معنا شناسی دانست. بنا بر این، تعاریف مختلف هرمنوتیک به صورت ذیل تحول یافته است:

هنر تفسیر کتاب مقدس [هنر تفسیر متون] علم به قواعد فهم متون [روش جلوگیری از بد فهمی] روش شناسی علوم انسانی [تبیین ماهیت فهم.

هر یک از تعاریف فوق، دامنه و اهداف هرمنوتیک را تغییر می دهند. هرمنوتیک در آغاز راه، به دنبال یافتن روشی برای حصول فهم صحیح از متون دینی و کتاب مقدس بوده و سپس تفسیر مطلق متون را دنبال نموده و پس از آن، قاعده سازی و روش شناختی قاعده مند فهم متون را پی گیری نموده است. از زمان دیلتهای، هدف اصلی هرمنوتیک، تدوین روشی برای به دست آوردن علوم انسانی معتبر گردید. در تمام این مراحل، کشف مراد متکلم یا مؤلف مهم تلقی می شد؛ ولی از زمان هایدگر، گادامر، ریکور و دریدا، هرمنوتیک فلسفی تأسیس گردید و بدون توجه به صحت و سقم فهم، در صدد ارایه ی نگرش توصیفی و پدیدار شناختی نسبت به ماهیت فهم و شرایط حصول آن برآمدند. نتیجه ی سخن آن که هرمنوتیک، دو مرحله ی هرمنوتیک روش شناختی و هرمنوتیک فلسفی را سپری کرده است؛ نوع اول هرمنوتیک نیز دامنه های مختلفی را گذرانده و در آغاز راه متون مقدس، در میانه ی راه مطلق متون و در انتهای راه، مطلق علوم انسانی را تحت پوشش خود قرار داده است.

از مباحث گذشته روشن شد که شمول و عمومیت هرمنوتیک فلسفی، از انواع دیگر هرمنوتیک روش شناختی، گسترده تر است؛ زیرا هرمنوتیک فلسفی، تمام معارف بشری و متون نوشتاری، گفتاری و متون تجسمی و تمام پدیدارها را شامل می شود؛ ولی هرمنوتیک دیلتهای، تنها علوم انسانی و هرمنوتیک شلایرماخر، متون ادبی و هرمنوتیک کلادنیوس، متون مقدس دینی را در بر می گیرند.

در یک تقسیم بندی دیگر، هرمنوتیک سه مرحله را پشت سر گذاشته است: مرحله ی اول، هرمنوتیک کلاسیک است که در صدد ارایه ی روش و منطق تفسیر متون مقدس و مطلق متون بوده است؛ مرحله

ی دوم، هرمنوتیک رمانتیک است که با شلايرماخر آغاز به کار نموده و به جای ارایه ی روش فهم، در صدد ارایه ی روش جلوگیری از بد فهمی و سوء فهم بوده و با طرح تفسیر فنی و روان شناختی، آن را عرضه نموده است. پس از شلايرماخر، دیلتای، هرمنوتیک رمانتیک را دنبال کرده و در عرصه ی علوم انسانی تعمیم داد. هرمنوتیک در این مرحله، از نهضت رمانتیسم قرن هیجدهم میلادی تأثیر پذیرفته است؛ و مرحله ی سوم، هرمنوتیک فلسفی است که با هایدگر در اوایل قرن بیستم شروع گردید و به کمک گادامر، ریکور و دریدا، استمرار یافت.

به نظر نگارنده، در عصر حاضر هر دو نوع هرمنوتیک یعنی هرمنوتیک روش شناختی - اعم از روش شناختی متون مقدس یا مطلق متون و یا مطلق علوم انسانی - و هرمنوتیک فلسفی، جهت تبیین ماهیت فهم و شرایط حصول آن، ضرورت دارد.

هـ هرمنوتیک شلايرماخر

اکنون به طور اختصار به پاره ای از باورهای شلايرماخر، در مباحث هرمنوتیک می پردازیم:

هرمنوتیک از دیدگاه شلايرماخر، نظریه ای فلسفی و شناخت شناسی است که به طور عام، روش تفسیر متون را بیان می کند، اختصاص به متون کهن ندارد و تفسیر کتاب مقدس را هم در بر می گیرد. وی با تبدیل فهم به کانون نظریه ی هرمنوتیک برای فهم کتاب مقدس، به آموزه های کلیسا اعتقادی نداشت و روش هرمنوتیکی خود را عام و کلی می دانست.

شلايرماخر در عصری زندگی می کرد که دو فلسفه ی رمانتیک و انتقادی کانت در آلمان رایج بود، از این رو هرمنوتیک او ممزوجی از این دو نگرش بود؛ زیرا به ویژگی های فردی و حالت های روانی و احساسات شخصی مؤلف و نویسنده توجه خاصی داشت و هم چنین انتقادی بود. او در آرزوی وضع قواعد عام برای فهم بود؛ همان گونه که کانت قبل از هرگونه علم شناسی و دین پژوهشی به نوعی ذهن شناسی و قواعد کلی و عام شناخت شناسی پرداخت؛ وی با این دو نوع نگرش، دو تفسیر مختلف دستوری (Grammatical) و فنی (Technical) یا روان شناسی (Psychological) را عرضه کرد و پایه های هرمنوتیک خود را به آن دو تفسیر استوار ساخت. تفسیر دستوری، متوجه مشخصات گفتار و انواع عبارت ها و صورت های زبانی و فرهنگی است که مؤلف در آن زیسته و تفکر او را مشروط و متعین ساخته است و تفسیر فنی و یا روان شناختی، به فردیت نهفته در پیام مؤلف و ذهنیت خاص وی التفات دارد. به عبارت دیگر، هر بیانی اعم از گفتاری یا نوشتاری، باید جزئی از نظام زبانی باشد و فهمیدن آن بدون شناخت این نظام، میسر نیست؛ اما چنان بیانی، اثر انسانی نیز هست و باید آن را در متن زندگی کسی که آن را ادا کرده است فهمید؛ البته به اعتراف وی، قبل از تفسیر فنی، باید شیوه ی ادراک نویسنده از موضوع و زبان و هرچیز دیگر را که بتوان در باره ی اسلوب متمایز نگارش نویسنده یافت، آموخت.

حال، آیا این دو نوع تفسیر، قابل جمع اند؟ این دغدغه ی شلايرماخر است، و بر این باور بود؛ که توجه به زبان مشترك و خصلت های عمومی زبان یا فرهنگ و فراموش کردن نویسنده و ویژگی ها و ابتکارات او، ما را از عنصر فهم دور می سازد و به عبارت دیگر، فهمیدن يك جزء به معنی فراموش کردن زبان او

است. وی به جهت اهمیت و هدف واقعی هرمنوتیک مبنی بر کشف معنای متن مؤلف، برای تفسیر روان شناختی اهمیت بیش تری قائل بود.

در تفسیر دستوری، دو عنصر مهم وجود دارد؛ نخست، هر آن چه تأویل دقیق در يك سخن دانسته می شود، جز در گستره ی زبان شناسی - که میان مؤلف و مخاطبش مشترك است - دانستنی نیست؛ دوم، معنای هر واژه در قطعه ای؛ از نسبت آن واژه با سایر واژگان آن قطعه، دانسته می شود. عنصر نخست، ارتباط مؤلف و مخاطب را ممکن می کند و عنصر دوم، ارتباط درونی نظام زبان را روشن می سازد.

تفسیر فنی مشتمل بر دو روش شهودی (تغالی) و قیاسی است. روش شهودی، مفسر را هدایت می کند تا به جای مؤلف قرار گیرد و به همین لحاظ تا حدودی، احوال مؤلف به دست می آید. روش قیاسی، مؤلف را جزئی از نوع کلی به شمار می آورد، و سپس می کوشد تا پس از قیاس مؤلف با مؤلفان دیگری که جزء همان نوع کلی هستند، به مشخصات متمایز او پی برد. فردیت هر کس، صرفاً می تواند از طریق مقایسه و کشف اختلاف ها درك شود.

شلایرماخر به عنصر نیت مؤلف به گونه ای که کلادنیوس طرح کرده بود، باور نداشت و می گفت مؤلف از آن چه آفریده، بی خبر است و همواره از جوانب گوناگون آن اطلاعی ندارد. شناخت تأویل کننده از مؤلف، بارها بیش از شناختی است که مؤلف از خویشتن دارد. وی عنصر تمام زندگی مؤلف را با مفهوم نیت مؤلف، جای گزین کرد؛ زیرا اثر هنری، نشان از تمام زندگی مؤلف دارد، نه از نیت او تنها در لحظه ی خاص آفرینش. از این جا تأثیر شلایرماخر بر فروید و تبیین نظریه ی ضمیر ناخودآگاه استفاده می شود.

شلایرماخر، با وجود بی اعتقادی به نیت مؤلف، به معنای نهایی، اصلی و قطعی متن اعتقاد داشت و با قاطعیت بر آن بود که هر واژه در هر عبارت، دارای يك معناست که آن را معنای بنیادی می خواند و متنی که توان تأویل چند دیدگاه را داشته باشد، انکار می کرد.

او عقیده داشت که با هر روشی سرانجام باید به معنای نهایی و قطعی برسیم و معنای نهایی از نظر وی، معنایی است که بر اساس روش ها و ابزار متفاوت، دگرگون پذیر نباشد.

شلایرماخر، بر این نظر است که برای شناخت سخن انسان، باید او و تمام زندگی او را شناخت و از طرفی برای شناخت او، شناخت سخنش ضرورت دارد. در این جا به تعبیر شلایرماخر، دایره ی شناخت، و به تعبیر دیگران، دایره ی هرمنوتیک پدیدار می شود که بخش مهمی از این دانش به حل همین دور می پردازد.

نقد شلایرماخر

شلایرماخر - فیلسوف و متکلم ارزش مند آلمانی - مطالب بسیار مفید و نکات دقیقی را بیان کرده اند؛ ولی مطالبی به ذهن نگارنده رسیده که تأمل در آن ها بی فایده نمی باشد:

اگر ویژگی های شخصی و فردی در زبان، که امری اجتماعی است (و نه تنها وسیله ی اجتماعی بلکه عین زندگی اجتماعی است) مؤثر باشد، در آن صورت نباید دیالوگ و تفهیم و تفهیمی بین افراد يك جامعه و آشنایان به زبان صورت بگیرد؛ در حالی که واکنش ها و عکس العمل های ناشی از فهم، به

روشنی هویداست؛ و این که برخی ناقدان به نقد پاره ای از تألیفات می پردازند و مؤلفان نیز به نقد ناقدان پاسخ می دهند، دلیل بر وجود نوعی ارتباط گفتاری و تفاهمی می باشد؛ پس نتیجه می گیریم که آن ویژگی های روان شناسانه و تفسیر فنی و روان شناسی که شلایرماخر آن را مورد عنایت خاصی قرار می داد، چندان مؤثر در ساختار زبان نیست؛ گرچه انگیزه های روانی در نوع گفتار می تواند تأثیر گذار باشد.

«ایشان تفسیر فنی را مشتمل بر دو روش شهودی و قیاسی دانسته و با روش شهودی، مفسر را به جای مؤلف نشانده است. اشکال دوم ما این است که این عمل برای مؤلفانی که دار دنیا را وداع گفته اند امکان پذیر نیست و برای مؤلفانی که هم عصر مفسر می باشند، کار صعب و دشواری است. هر انسانی بعد از آموزش ها و تعلیم و تربیت های گوناگون، ساختار شخصیتی خاصی پیدا می کند و هر اندازه تلاش کند تا این جای گزینی صورت گیرد، به طور واقعی امکان پذیر نیست و حتی کسانی که بیماری های شخصیتی دارند نیز ظاهراً این جای گزینی را انجام می دهند.

«روش قیاسی شلایرماخر در تفسیر فنی نیز خالی از اشکال نیست؛ برای این که قیاس مؤلف با مؤلفان دیگر، برای تشخیص اختلاف ها، مشکل دور یا تسلسل را به همراه دارد. در ضمن، نوع کلی از چه طریقی قابل شناختن است؟ اگر از طریق افراد و استقرای موارد به دست می آید در آن صورت نیز شناخت یقینی قابل دست یابی نیست.

«شلایرماخر، به نیت مؤلف اعتقادی نداشت و به جای آن، عنصر تمام زندگی مؤلف را بیان می کرد و اطلاعات مفسر در باره ی مؤلف را بیش از خود مؤلف می دانست؛ در حالی که هدف هر مفسر آن است که مراد و نیت مؤلف را بشناسد گرچه ممکن است مطالب دیگری از عبارت های مؤلف به دست آید که چندان برای مفسری که در صدد کشف مراد مؤلف است، مفید نمی باشد.

«شلایرماخر، به معنای اصلی و نهایی متن، باور داشت؛ در حالی که اگر برای هر گزاره ای، مدلول مطابقی و مدلول های التزامی قائل شویم و یا به تعبیر عرفا، آن را مشتمل بر بطون و درجانی بدانیم، می توان چندین معنا را در عرض هم به یک جمله و عبارت لفظی استناد داد.

«این روی کرد به لحاظ این که متضمن دو تفسیر دستوری و روان شناختی است، در بسیاری موارد، گرفتار نوعی تناقض و تضاد خواهد بود؛ زیرا تفسیر دستوری، به قواعد عام دستوری و زبانی و فرهنگ مشترک نظر دارد و تفسیر روان شناختی، به ویژگی های شخصی و ابتکارات خصوصی مؤلف عنایت دارد و در بسیاری از مواقع، این دو نوع تفسیر، دو معنای متفاوت را به ارمغان می آورد که پذیرش یکی از آن ها به تنهایی برای مفسر امکان پذیر است.

و. هرمنوتیک ویلهلم دیلتای

ویلهلم دیلتای (1833 - 1912 م) فیلسوف آلمانی، یکی دیگر از پیش کسوتان هرمنوتیک در غرب است که روی کرد شلایرماخر را بسط و گسترش داد. وی شاگرد «اگوست بک» بود و در خانواده ی روحانی پروتستانی متولد شد. زمینه ی فکری او، جمع بین تفکر فیلسوفانی مانند نیچه، هگل و... بود و در جوانی به ویراستاری آثار و مقالات شلایرماخر اشتغال داشت. وی در فلسفه، روان شناسی و تاریخ

صاحب نظر بود، از این رو هیچ چیزی در نزد او بدون ظرف تاریخی قابل شناخت نیست. از این روی کرد به تاریخ نگری معرفتی یاد می شود، ديلتای آثار پراکنده ای دارد که شاگردان او در اوایل قرن بیستم تمام آن ها را در بیست جلد جمع آورده اند. مهم ترین نوشته ی وی در زمینه ی هرمنوتیک، رساله ای با عنوان «سرچشمه و تکامل هرمنوتیک» است که در سال 1900 م تدوین گردید. وی علاوه بر تجدید روش شلاپرماخر، در تبدیل هرمنوتیک خاص به عام، به روی کرد جدیدی پرداخت که ارتباط هرمنوتیک با نگرش تاریخی بود و در زمان وی رواج داشت. با این روش مبنایی برای علوم انسانی پایه گذاری کرد. به عبارت دیگر، ديلتای قبل از پرسش از چگونگی فهم متنی از تاریخ گذشته، به سؤال مقدم تری پاسخ داد که چگونه می توان استمرار تاریخی را به عنوان اساسی ترین تجلی زندگی آدمی درک کرد.

ديلتای از سه گرایش رمانتیک، هرمنوتیک شلاپرماخر - مخصوصاً در گستره ی دانش تاریخ - و پوزیتیویسم، تأثیر اثباتی و ابطالی پیدا کرد. تأثیر اثباتی وی از دو گرایش نخست، در زمینه ی پذیرش نیت مؤلف و توجه به روان شناسی در خصوصیات فردی مؤلف بود و تأثیر ابطالی وی از پوزیتیویسم و مکتب تحصلی، از آن جهت بود که آن مکتب تنها الگوی معرفت شناسی را توصیف تجربی می دانست و ديلتای برای مقابله با شبهات آن ها، نوعی معرفت شناسی را برای علوم انسانی و تاریخی تمهید کرد.

در قرن هیجدهم، سؤالات متعددی در باره ی علوم انسانی و روش های آن و نیز تمایز آن ها با علوم تجربی-طبیعی مطرح گردید. ديلتای، به دنبال روشی معتبر برای علوم انسانی افتاد. برخی بر این باورند که انسان با سایر موجودات تفاوت دارد؛ زیرا جهانی متغیر و متبدل است که با هیچ روش مشخص و ثابتی قابل مطالعه و ارزیابی نیست؛ ولی ديلتای بر خلاف آن ها، به پژوهش در علوم انسانی و آرایه ی روش مناسب اعتقاد داشت. وی در تحقیق خود امور ذیل را دخیل می دانست:

- باید انسان را به عنوان واقعیت اجتماعی - تاریخی، مورد مطالعه قرار دهیم؛ زیرا تا زمانی که انسان در مرحله ای از زمان و مکان شخصی قرار نگیرد، شناسایی آن میسر نیست.

- هرکدام از رشته های مختلف علوم انسانی، از جنبه های خاصی از زندگی بحث می کنند. این رشته ها برای بیان واقعیت انسان، باید در يك مکان، تلاقی پیدا کنند.

- برای مطالعه ی انسان، لازم است تمام ابعاد او اعم از افکار، احساس، رفتار و... مورد مطالعه قرار گیرند.

- ویژگی، در فهمیدن و روش خاص فهمیدن است.

اما فهمیدن چگونه میسر است؟ ديلتای در این جا از دور هرمنوتیک در علوم انسانی استفاده می کند؛ یعنی در علوم انسانی، شناخت افراد، منجر به شناخت جامعه و شناخت جامعه، منجر به شناخت افراد می شود. هرمنوتیک ديلتای، به نحو آشکاری به تمایز بین روش های علوم انسانی با روش های علوم طبیعی تکیه می کند. روش ویژه ی علوم انسانی، فهمیدن است در حالی که روش مخصوص به علوم طبیعی، روش تبیین و توصیف مناسبات علّی و معلولی میان پدیده ها است. موضوع تحقیق دانشمند طبیعی، حوادث و اثرهایی است که ساخته ی انسان نیستند و به کمک استخدام قوانین کلی تبیین نمی گردند؛ در حالی که مورخ، نه چنان قوانینی را کشف می کند و نه به کار می گیرد؛ بلکه در

پی فهم اعمال عاملان حوادث است و می کوشد تا از طریق کشف نیت ها، اهداف، آرزوها و نیز منش و شخصیت و خصایص آنان به فهم افعالشان نایل آید. چنان اعمالی قابل فهم اند؛ زیرا اعمال بشری هستند و بر خلاف حوادث طبیعی، باطنی دارند که ما نیز به دلیل بشر بودن می توانیم آن ها را بفهمیم؛ به عبارت دیگر، روش علوم طبیعی، روش استقرای علمی است و روش علوم انسانی و تاریخی، تأویل است؛ واقعیت تاریخی با استقرا سر و کار ندارد و سرّ آن، تکرار ناپذیری رخدادهاى آن است. از این رو شناختن علوم تاریخی پس از تحقیق و به کمک منطق تأویل، امکان پذیر است. ديلتای با تمایز میان علوم طبیعی و انسانی، آشکارا به مخالفت با جریان مسلط فکری، یعنی پوزیتیویسم پرداخت و با این تقابل توانست نتایج مهمّی برای هرمنوتیک به ارمغان آورد.

بنا بر این، فهمیدن، عبارت است از کشف من، تو و به دلیل ماهیت بشری عام و مشترک در بین انسان ها است که این فهم، امکان پذیر است. ديلتای فکر می کرد که يك هرمنوتیک تمام عیار که مستلزم تبیین اصول معرفت شناسی باشد، برای خدمت به علوم انسانی وجود دارد؛ درست همان گونه که اصول فلسفه ی کانت در خدمت فیزیک نیوتن ارایه شد. ديلتای بر آن بود که از طریق معرفت تاریخی، یعنی فهم انواع صورّ عینیت یافته ای که بشریت در ضمن تجربه ی حیات خود، آن را اظهار کرده است، به شناخت ماهیت بشری نایل می شویم. در واقع ما تنها از طریق فهم و بازسازی تاریخی است که می توانیم امکانات خود را دریابیم و از طریق فهمیدن تظاهرات حیات اشخاص گذشته است که ما به فهم بشری (که خود بخشی از آن ایم) نایل می آییم. بنا بر اعتقاد ديلتای، وظیفه ی اهل هرمنوتیک، تحلیل فلسفی و تحول فهم و تأویل در علوم انسانی است. وی زندگی را يك مفهوم متافیزیکی می شمرد. زندگی نیرویی است که خواهش احساس و روح را بیان می کند و ما این را با تجربه می فهمیم. فیلسوفان پیش از ديلتای از ذهن بی روح که جز شناخت، کار دیگری از او ساخته نبود، سخن می گفتند؛ ولی ديلتای، پای زندگی دارای احساس را به میدان بحث های فلسفی کشاند. به نظر او زندگی، يك جریان پیوسته است و گذشته را با حال پیوند می دهد، افق آینده را به سمت خودش می کشد؛ زندگی هیچ وقت منقطع نیست بلکه مستمر و پویا است. مهم ترین تمایز فلسفه ی ديلتای با بینش فلسفی مسلط در روزگار وی توجه به فردیت یا روان شناسی افراد و ارزیابی هر پدیده در مسیر تاریخی آن بود.

ديلتای با ارایه ی روش شناختی خود در علوم انسانی، گام جدیدی در هرمنوتیک و تأویل متون برداشت و با عنایت به خصوصیات و ویژگی های روانی مؤلف و گسترش تاریخی آن، توصیه های جدیدی در این باره عرضه کرد. تأویل، از دیدگاه ديلتای، زمانی به کار می آید که بخواهیم چیز بیگانه و ناشناخته ای را از طریق موارد آشنا بشناسیم؛ از این رو اگر کسی تمام اشکال زندگی را بیگانه و نا آشنا یا به طور مطلق آشنا معرفی کند، هیچ حاجتی به تأویل نیست. وی واژه را نشانه ای قراردادی می دانست، همان گونه که فریاد ناشی از درد، نشانه ای طبیعی است. برخی نشانه ها مانند آثار ادبی، نیت مند هستند؛ یعنی به کار می آیند تا معنای خاص بیافزینند.

وی همانند کلادیوس، ملاک اصلی معنا در متن را نیت مؤلف می دانست و حتی معنای متن را با نیت ذهنی مؤلف، متحد می شمرد و عقیده داشت که هنر از اراده، منافع و نیت هنرمند، جدا نیست و تأویل، ابزار شناخت این نیت است. با این تفاوت که ديلتای، متن را تجلّی زندگی و در واقع، زندگی روحی و روانی مؤلف می دانست. وی همانند شلاپرماخر، بر این باور بود که مفسّر باید خودش را به عنصر مؤلف، نزدیک کند؛ نه این که مؤلف و تألیف را به عصر خود باز گرداند و با این وجود، آگاهی تأویل کننده از سخن مؤلف، درک کامل تری نسبت به خود مؤلف خواهد داشت. از این رو، ديلتای، هدف اصلی هرمنوتیک را درک کامل تری از مؤلف معرفی می کرد؛ به گونه ای که خود مؤلف نیز از چنین درکی محروم بوده است.

وی علاوه بر نیت مؤلف، به امکان کشف معنای نهایی نیز باور داشت و کاملاً با گزینش دل خواهانه ی رمانتیک و ذهن گرایان مخالفت می ورزید و با وجود این می گوید: هر اثر هنری، معناها و مفاهیم پیچیده و پنهان بسیار دارد؛ امکان کشف معنای نهایی، زمانی محقق می شود که معنای اثر را با کشف زمینه ی معنایی آن بشناسیم؛ همان طور که معنای کنش فرد را از طریق شناخت مجموعه کنش های او اعم از اجتماعی و فرهنگی می شناسیم. به نظر او، می توان با بررسی اسناد، حقایق و داده های تاریخی، آمار و... جهان زنده ی مؤلف یعنی همان دنیای ذهن مؤلف را شناخت. ديلتای، هدف تأویل کننده را از میان بردن فاصله ی زمانی و تاریخی میان او و مؤلف می دانست و شرط تحقق آن را پشت سر نهادن تمام پیش داورى های برآمده از زمان حاضر و رسیدن به افق اندیشه های مؤلف و رهایی از قید و بندهای تاریخ معاصر و تعصّب و پیش داورى ها بیان می کرد. وی با استفاده از اصطلاحاتی چون التفات که از دست آوردهای ادموند هوسرل بود، بهره جست و از این طریق به شناخت روح و روان دیگران راه یافت.

نقد ديلتای

ديلتای با آشکار ساختن ابعاد روانی نویسنده و نزدیک شدن به تجربه ی درونی او از طریق برخورد همدلانه با محتوای متن و نیز با توجه به ماهیت مشترك و عام بشری، توانست روی کرد دیگری در هرمنوتیک و نظریه ی تأویل عرضه کند. ديلتای بیش تر در صدد بیان روشی برای علوم انسانی بود تا از آن طریق، به تفهیم طبیعت آدمی بپردازد. حال این روش شناسی او در زمینه ی علوم انسانی چه قدر موفقیت داشته، سخن دیگری است که از مجال این نوشتار خارج است؛ ولی برای آن چه ایشان در باره ی روش تفسیر متون گفته است می توان به نکات ذیل توجه خاص داشت.

– برخی از نقدهایی که به شلاپرماخر ذکر شد بر ایشان نیز وارد است؛ برای نمونه می توان به نقدهای اول، چهارم و پنجم اشاره کرد.

– ديلتای جهت نزدیک شدن به افق مؤلف، پشت سر نهادن تمام پیش داورى ها و پیش فرض ها و قید و بندهای تاریخ معاصر را پیشنهاد می کند، در حالی که هر معرفتی، به پیش فرض مبتنی است؛ مگر معرفت های بدیهی. علم به معانی متون نیز به يك سری پیش فرض ها استناد دارد که غفلت از آن ها معرفت دینی را متزلزل می سازد.

ز. هرمنوتیک هانس گئورگ گادامر

هانس گئورگ گادامر، متولد سال 1901.م در لهستان و شاگرد مارتین هایدگر می باشد. مهم ترین کتابش، حقیقت و روش (Truth and method) نام دارد که در زمینه ی هرمنوتیک فلسفی نگاشته و در سال 1960.م انتشار یافت. شاید وجه تسمیه ی این کتاب، به جهت تلفیقی باشد که از اندیشه های هایدگر و دیلتای فرا گرفته باشد؛ حقیقت را از فلسفه ی هایدگر و روش را از هرمنوتیک دیلتای.

گادامر، با این که به هرمنوتیک فلسفی و هستی شناسانه توجه داشت و به بیان پرسش هایی در باره ی امکان دست یابی به « فهم » می پرداخت و به طور کلی عملکرد فهم را توصیف می نمود؛ لیکن به فرایند تحقق فهم نیز اهتمام می ورزید؛ بدون این که به صدق و کذب و اعتبار و عدم اعتبار فهم توجهی نماید.

اینک به شرح مختصری از دیدگاه ایشان که نوآوری در زمینه ی هرمنوتیک به شمار می آید، می پردازیم:
- گادامر همانند « لود ویک ویتگنشتاین »، یکی از اهداف هرمنوتیک را رابطه ی میان « فهم » و « پراکسیس » می دانست؛ به این معنا که فهم بر زمینه و چارچوب های معنایی خاص متکی است که توسط آن ها شکل می یابد. به عقیده ی وی، فهم و کاربرد نمی توانند به طور قطعی از یک دیگر جدا شوند.

- هرمنوتیک گادامر، زاینده ی مبانی شناخت شناسانه ی وی است که حقیقت را ذوبطون و لایه لایه می داند و دست یافتن پاره ای از آن را توسط دنیای مکالمه و گفت و گو امکان پذیر می داند. از نظر گادامر، ملاک حقیقت، صرف مطابقت تصورات با اعیان اشیا (مذهب اصالت عین) و مشاهده ی بدها ذاتی تصورات (مذهب دکارت) نیست؛ بلکه حقیقت، عبارت است از وفاق و هماهنگی میان تفاسیل و جزئیات با کل؛ به گونه ای که عدم توفیق در رسیدن به این وفاق، عدم توفیق در نیل به تفهم صحیح را به همراه دارد. وی در مقاله ی « حقیقت چیست »، به صراحت می نویسد: به اعتقاد من می توان به طور اصولی گفت که هیچ اظهار نظر یا حکمی وجود ندارد که مطلقاً درست باشد.

- گادامر، بر اساس بهره گیری از امکانات افلاطون و سقراط، بر این باور بود که در جریان مهم هرمنوتیکی، با یک متن باید به گفت و گو پرداخت و همانند دیالوگ دو متکلم، آن قدر گفت و گو را ادامه داد تا طرفین به نوعی توافق برسند. وی در توصیف فرآیند تفسیر، بر آن باور بود که هر فهمی، یک تفسیر است؛ زیرا هر فهمی در وضعیت خاصی ریشه دارد؛ پس نمایان گر دیدگاه و دورنمای ویژه ای است. هیچ دیدگاه مطلق وجود ندارد که بتوان از آن، تمام دور نماهای ممکن را نگریست. تفسیر، ضرورتاً یک فرآیند تاریخی است؛ اما صرف تکرار گذشته نیست؛ بلکه در معنایی حاضر و موجود مشارکت دارد. از این رو « یگانه تفسیر صحیح »، گمان باطلی است. از نظر گادامر، تفسیر یک متن نمی تواند به بررسی قصد مؤلف یا درک عصر مؤلف محدود شود؛ زیرا متن، تجلی ذهنیت مؤلف نیست؛ بلکه تنها بر پایه ی گفت و گویی میان مفسر و متن هستی، واقعیتش را باز می یابد.

- گادامر، شناخت متن را مشروط به آگاهی از پرسش هایی می داند که متن می بایست به آن ها پاسخ دهد. این پرسش ها، گاه آشکارند و گاه پنهان؛ و هم چنین مفسر باید با انتظارات از پیش تعیین

شده، به سراغ متن برود. بنا بر این، ذهن تأویل کننده در آغاز تأویل، مجموعه ای از پیش داوری ها، پیش فرض ها و خواست هایی استوار به افق معنایی امروز می باشد که به تعبیر هوسرل، در حکم زیست جهان اوست. این عوامل از نظر گادامر، از فرآیند فهم متن، انفکاک پذیر نیستند؛ در نتیجه هیچ تأویل قطعی، درست و عینی وجود ندارد و هر گونه تأویل معنایی برای زمانی خاص و مناسبتی - که با پرسش هایی در افق معنایی خاص ظاهر می شود - امکان پذیر است؛ از این رو شناخت، همواره متعصبانه است و تفسیر بی طرف، تحقق پذیر نیست؛ زیرا هر انسانی از موضع و جهان خود، با متن روبه رو می شود و هر متنی با دیدگاه خاصی مورد تفسیر قرار می گیرد و آن، همان نسبت و افق خاصی است که مفسر در آن واقع است؛ البته این افق در اثر مواجهه ی با اشیا به طور دائم تعدیل می یابد؛ بنا بر این هیچ گاه ما به تفسیر نهایی نایل نمی آییم.

نظر گادامر این نیست که مفسر، صرفاً معانی خاص خود را بر متن تحمیل نماید، بلکه متن به بازسازی پرسش های مفسر نیز می پردازد و نیز پرسش هایی که متن پاسخ آن ها به شمار می رود، مفسر را با پرسش های جدید رو به رو می سازد. از این رو، باید توجه داشت که گادامر منکر معنای متن نیست و بنا بر این به مکالمه ی میان افق معنایی متن و افق معنایی خواننده و در هم شدن این دو افق باور داشت. مفهوم افق در کاربرد گادامر، به معنی زاویه نگرشی است که امکان نگرش را محدود می سازد. افق، موقعیت مندی ما در جهان را توصیف و تعریف می کند. با این حال نباید آن را از زاویه ی نگرشی ثابت و بسته تصور کرد؛ بلکه چیزی است که ما به درون آن می رویم و خود، با ما حرکت می کند؛ هم چنین می توان مفهوم حق را با رجوع به پیش داوری هایی که ما در هر زمان داریم، تعریف کرد؛ زیرا این پیش داوری ها نمایش گر افقی هستند که ما نمی توانیم و رای آن ها را ببینیم.

خلاصه ی روی کرد گادامر این است که فهم، در اثر پیوند افق ها حاصل می شود؛ یعنی اتحادی میان دیدگاه خواننده و دیدگاه تاریخی متن به وجود می آید و کار هرمنوتیک، اتصال افق ها و برقرار کردن نوعی دیالوگ و هم سخنی ما با جهان دیگر است و در این صورت، فهم درست و نادرست در مکتب گادامر وجود ندارد و منشأ اختلاف تفاسیر، همین استناد تفسیرها به پیش فرض ها، پیش داوری و انتظارات و پرسش های مفسر است. گادامر در بحث های هرمنوتیک خود به دنبال این پرسش بود که فهم چگونه تحقق می یابد؛ نه این که چگونه می توان به فهم درستی نایل آمد؛ یعنی به صورت معرفت شناسی درجه ی دوم از کیفیت تحقق فهم گزارش می دهد؛ به عبارت دیگر، از دیدگاه هایدگر، تفسیر همواره مبتنی بر چیزی است که ما پیشاپیش داریم؛ یعنی مبتنی بر پیش داشت است و بر چیزی که ما پیشاپیش می بینیم تکیه دارد؛ یعنی متکی بر «پیش دید» است و در متن چیزی که ما پیشاپیش درمی یابیم قرار دارد؛ یعنی در متن «پیش دریافت» واقع است. به سخن دیگر، ما هیچ موضوع یا متنی را فارغ از پیش داوری ها و پیش فرض ها نمی فهمیم.

نقد گادامر

دیدگاه گادامر بیش از همه مورد هجوم اندیشمندان غربی، هم چون «یورگن هابرماس»، «ولفهارت پاتنبرگ» و «وئی. دی. هیرش» قرار گرفت.

هابرماس و دیگران، نظریه‌ی هرمنوتیک گادامر را نوعی نسبی‌گرایی معرفی کرده‌اند. البته نسبیت مدل‌های گوناگونی دارد؛ برای نمونه، پروتاگوراس را می‌توان نام برد که مناط اعتبار حقیقت را انسان و معارف را تابع اعتقاد شخصی می‌دانست و یا شخصیتی هم‌چون کانت که معرفت را تلفیقی از ذهن و خارج، معرفی می‌کرد و معتقد بود که ماده‌ی معرفت، از خارج و صورت آن، توسط ذهن به دست می‌آید. کانت گرچه در صدد رسیدن به معرفت یقینی بود ولی با تمایز گذاشتن میان نومن و فنومن، هیچ‌گاه به آن نایل نشد. گادامر نیز با طرح نظریه‌ی خود و تقابل دو افق معنایی مفسر و متن و تأثیر سنت‌ها، موارث فرهنگی، پرسش‌ها، انتظارات و پیش‌فرض‌ها در تفسیر مفسران به نوعی دیگر از نسبیت مشابه با کانت رسید. برخی برای فرار از نسبیت، به روایت دیگری از نسبی‌گرایی گادامر پرداختند و آن را به «زمینه‌گرایی» معنا کردند؛ با این بیان که تفسیر متن، وابسته به شرایطی است که در آن تحقق می‌یابد و از لحاظ شرایط، همواره امری نسبی به شمار می‌رود؛ یعنی از لحاظ زمینه‌ی تفسیر که چارچوب‌های خاص یا مجموعه‌هایی از مفاهیم تفسیری، از جمله روش‌های تفسیری را در بر دارد. البته از آن‌جا که هیچ زمینه‌ای مطلق نیست پس راه‌های متفاوتی برای تفسیر وجود دارد؛ ولی همه‌ی زمینه‌ها به یک‌سان مناسب یا توجیه‌پذیر نیستند. بنا بر این هر کس بر اساس وضع و موقف و شرایط انحصاری خاص خود و به استناد ودایع فرهنگی و علوم و معارفی که از گذشتگان به میراث برده است، به تفسیر آثار هنری و ادبی و متون فرهنگی و نصوص دینی می‌پردازد و گونه‌ای اختلاف در تفسیر پدیدار می‌شود؛ پس به هیچ‌رو، مفید نسبیت نیست انگارانه نیست؛ بلکه مقتضای واقع بینی و توجه به ودایع و موارث فرهنگی اوست.

این توجیه، درد نسبیت گادامر را دوا نمی‌کند؛ زیرا اولاً، تئوری گادامر، تمام دامنه‌ی فهم و معرفت را در بر می‌گیرد و نسبت به تطابق معرفت با واقع، هیچ اظهار نظری نمی‌کند؛ بلکه حقیقت معرفت شناسانه را به تطابق ذهن با عین معنا نمی‌کند و وفاق و سازگاری معارف را ملاک حقیقت می‌داند که مستلزم نسبیت نیست انگارانه است؛ زیرا حقیقت به معنای تطابق ذهن با عین، مستلزم سازگاری معارف است ولی عکس آن کلیت ندارد؛ ثانیاً، تفاوت آشکاری میان آثار هنری و فرهنگی با متون دینی و غیر دینی وجود دارد. آثار فرهنگی و هنری غالباً از سنخ معرفت نیستند و از جمله‌ی اعیان و اشیا به شمار می‌آیند؛ ولی متون به لحاظ این که حامل معانی وضع شده می‌باشند، از سنخ معرفت‌اند؛ ثالثاً، مفسران به دنبال تفسیر صحیح و فهم معنای متن و مقصود مؤلف‌اند و روش گادامر این هدف را دنبال نمی‌کند؛ رابعاً، اگر زمینه‌گرایی، شرایط ثابت و پایداری برای فهم متون را عرضه می‌کرد، هرمنوتیک گادامر، از نسبیت نیست گرایی جان سالم به در می‌برد ولی گادامر به زمینه‌ی مطلق اعتقاد ندارد.

اعتراض دیگری که از ناحیه‌ی هابرماس طرح شده است در واقع به نفی و ابطال کلیت نظریه‌ی گادامر نظر دارد و تأثیر قهری و تکوینی ودایع و موارث فرهنگی بر فهم و معرفت را مورد نقد قرار می‌دهد و امکان آزادی و انتقاد از این موارث را گزارش می‌نماید.

لازمه‌ی سخن گادامر، این است که راه نقد و انتقاد تفاسیر، بسته باشد؛ زیرا هر کس بر اساس نسبتی که از ودایع، موارث فرهنگی، انتظارات، پیش فرض‌ها و پرسش‌ها دارد، به تفسیر متون و آثار هنری می‌پردازد و ارزش صحت و سقم تمام آن‌ها يك سان است و حتی تفسیر صحیح و کامل نزد گادامر بی‌معناست؛ در حالی که با بداهت، تحقق انتقادهای فراوان به تفاسیر گوناگون را مشاهده می‌کنیم. برخی نقدها به روش‌ها و پاره‌ای نیز به خود فهم‌هاست و این نقدها علاوه بر تفاسیر، دامن سنت‌ها، ودایع فرهنگی، انتظارات و پیش فرض‌ها را نیز می‌گیرد. تنها معرفت‌های بدیهی و یا شناخت‌های نظری که به بدیهیات منتهی می‌شوند، از نقد مصون می‌باشند.

اگر هر فهمی نیاز به پیش فرض داشته باشد، گرفتار دور یا تسلسل خواهد شد؛ زیرا فهم آن پیش فرض‌ها نیز محتاج پیش فرض‌های دیگری است و این سلسله تا بی‌نهایت ادامه می‌یابد.

هدف مفسران در تفسیر متون، رسیدن به مقصود مؤلف است؛ نه کشف معانی و تفاسیر عصری مفسر، و از آن جهت که زبان، يك نهاد اجتماعی است و توسط واضعان لغت، میان الفاظ و معانی، اقتران ایجاد شده، تحقق آن هدف امکان‌پذیر است؛ در نتیجه، امکان تشخیص فهم صحیح از سقیم، وجود دارد. البته اگر به دنبال کشف معانی عصری باشیم، در آن صورت تأثیر پیش فرض‌ها و علوم زمان، باعث تحول معانی و تبدل تفاسیر می‌شود.

با توجه به این که از دیدگاه گادامر، پیش فرض‌ها و انتظارات در فهم مفسران اثر می‌گذارند، هیچ ملاک و ضابطه‌ای از سوی ایشان جهت مقابله با تفاسیر دل‌خواهی و مذهب اصالت معنا ارایه نشده بود؛ به دیگر سخن، در نظریه‌ی گادامر، هیچ‌گونه معیار و ملاک عینی وجود ندارد و برای مفسران، صرف توجه به ساختار فهم یا امکان فهم، کافی نیست و اعتبار و درستی فهم نیز برای آن‌ها دارای اهمیت است.

هرش، منتقد گادامر، نیز در مقام نقد هرمنوتیک گادامر می‌گوید: هرمنوتیک تاریخ‌گرا، ضرورت ارزیابی مجدد گذشته توسط حال را از نیاز به فهم مستقل و فی‌نفسه‌ی اعصار گذشته تمییز نمی‌دهد و زمان گذشته برای ابد، ناپدید می‌گردد و فقط به میانجی دور نمای زمان حال، قابل درک است؛ در حالی که این نتیجه با تجارب ما ناسازگار است؛ زیرا نوعی ارتباط میان گذشته و حال، تحقق یافته و تجربه شده است.

هرش، در اعتراض دیگرش می‌گوید: اگر شکاف میان گذشته و حال، به راستی همان قدر که هرمنوتیک تاریخ‌گرا ادعا می‌کند، ژرف است، پس هیچ فهمی، حتی فهم متون زمان حال، ممکن نیست؛ زیرا تمام لحظات زمان حال، به يك معنا متفاوت اند و فاصله‌ی میان اشخاص نیز به اندازه‌ی اعصار تاریخی، وسیع است.

قبض و بسط تئوريك شريعت

صاحب نظريه، دیدگاه خود را با سه ركن توصيف، تبیین و توصیه عرضه می کند که بخشی از مباحث آن، به معارف درجه ی اول اختصاص دارد و پاره ای از آن، از سنخ معرفت شناسی درجه ی دوم می باشد که در ضمن طرح بحث به آن ها، اشاره می شود. وی در بیان ارکان نظریه ی خود می نویسد:

مدعای قبض و بسط را در سه اصل می توان بیان کرد:

- (1) فهم (صحيح يا سقيم) شريعت، سرا پا مستفیذ و مستمند از معارف بشری و متلائم با آن است و میان معرفت دینی و معارف غیر دینی، داد و ستد و یا دیالوگ مستمر برقرار است (اصل تغذیه و تلائم).
- (2) اگر معارف بشری دچار قبض و بسط شوند، فهم ما هم از شریعت، دچار قبض و بسط خواهد شد.
- (3) معارف بشری (فهم بشر از طبیعت و هستی یا علم و فلسفه) دچار تحول و قبض و بسط می شوند (اصل تحول) .

وی در جایی دیگر می نویسد: « مکتوب پیشین ما سه ركن داشت: توصيف، تبیین و توصیه؛ یعنی اولاً، خبر از تحول و تکامل اندیشه ی دینی می داد (توصيف)؛ و ثانیاً، می کوشید تا سرّ آن را باز نماید و

سبب آن را به دست دهد (تبیین)؛ و ثالثاً، با درس گرفتن از دو مقام پیشین، گمشدگان لب دریا را به شناگری ترغیب می کرد و به کمال بخشیدن به معرفت دینی خویش توصیه می نمود.».

حقیقت آن است که نظریه ی قبض و بسط از سه اصل تجاوز می کند و تا ده رکن بسط می یابد و چه بسا منشأ پاره ای از ابهامات، بسط پیدا نکردن آن قبض و عدم تفصیل آن اجمال است؛ البته بسط و تفصیل این نظریه، از خود کتاب به صراحت قابل استخراج است که در این قسمت، بعد از استخراج ارکان ده گانه، با ترتیب منطقی به تبیین و نقد آن خواهیم پرداخت.

ارکان نظریه ی قبض و بسط تتوریک شریعت

ترتیب منطقی اصول و ارکان این نظریه به شرح زیر است:

(1) دین از معرفت دینی متمایز است.

(2) احکام دین از احکام معرفت دینی تمایز دارند؛ توضیح این که دین صامت، ثابت، مقدس، خالص، کامل و حق است و لیکن معرفت دینی ناطق، متغیر، نا مقدس، غیر خالص و ناقص و آمیزه ای از حق و باطل است.

(3) معرفت دینی، معرفت بشری است.

(4) معارف بشری با یک دیگر ترابط عمومی دارند.

(5) معرفت دینی نیز به عنوان یک معرفت بشری با معارف برون دینی دارای ارتباط و تلائم است.

(6) معارف بشری غیر دینی، متحول اند.

(7) معرفت دینی به تبع تحول در سایر معارف بشری دست خوش تحول و قبض و بسط است.

(8) معرفت دینی نسبی است.

(9) معرفت دینی متکامل است.

(10) معرفت دینی عصری است.

قبل از بیان تفصیلی و نقد و بررسی این نظریه، لازم است به جایگاه علمی این نظریه اشاره کنیم. صاحب نظریه در این باره می نویسد: « به بحث قبض و بسط از دیدگاه های مختلف می توانید، نظر کنید. از یک حیث، یک بحث معرفت شناسی خالص است؛ از یک حیث کلامی است؛ از یک حیث یک بحث اصولی است (متعلق به علم اصول) و از یک حیث هم یک بحث تفسیری است (متعلق به علم تفسیر) و این تعلق ها، تعلق های دقیق و عمیقی است ».

1. تمایز دین از معرفت دینی

هر نظریه ای که مبانی و پیش فرض های رئالیستی داشته باشد، لاجرم میان علم و معلوم یا به عبارت دقیق تر، بین معلوم بالذات و معلوم بالعرض، تفکیک قائل است و بعد از پذیرش چنین تمایزی، سخن از تطابق یا عدم تطابق علم با معلوم به میان می آید. نظریه ی قبض و بسط نیز خود را با نظریه ی معرفت شناسانه رئالیستی معرفی می کند و بر این اساس، یکی از مبانی خود را تمایز معرفت دینی با دین قلمداد می نماید. صاحب این نظریه می نویسد: « نظریه ی قبض و بسط تتوریک شریعت، یک نظریه ی رئالیستی است؛ یعنی میان شیء و تصور از شیء فرق می نهد؛ خواه این تصور صحیح باشد، خواه نا

صحیح؛ آن ایده آلیسم است که میان ذهن و خارج فاصله ای نمی بیند و خارج را عین ذهن یا ذهن را عین خارج می پندارد... درك ما از شریعت، حتّی اگر سراپا درست و بی نقص باشد، باز هم از خود شریعت است.»

نقد رکن اوّل

تمایز بین هر معلوم بالذّات با معلوم بالعرض، مطلب غیر قابل انکاری است و تمایز معرفت دینی از دین نیز از این اصل کلی مستثنا نیست؛ ولی ادعای رئالیستی صاحب قبض و بسط، با نامقدس شمردن معرفت دینی که توضیحش خواهد آمد، قابل جمع نیست؛ زیرا مکاتب رئالیستی برای اثبات واقع گرایی خود ناچار به پذیرش حداقل دو اصل اند:

(1) تمایز عین با ذهن؛ (2) مطابقت فی الجمله ی صورت ذهنی با عین و خارج؛ خواه کشف این تطابق به آسانی به دست آید و یا با زحمت و مشقت تحصیل گردد. پس پذیرش اصل اول و نفی اصل دوّم، نه تنها يك نوع پارادوکسیکال است بلکه آن نظریه را نیز از حکمت رئالیسم خارج می سازد و اگر این نظریه، مطابقت بعضی از افکار و معارف دینی را بپذیرد، باید به تقدس و خلوص و حقانیت آن ها فتوی معرفت شناسانه بدهد و اگر چنان اعترافی ننماید، رئالیست نخواهد بود. مخصوصاً با توجه به جملاتی از قبیل « دین هر کس فهم او است از شریعت »، بیش تر این تمایز را از دست صاحب نظریه می گیرد؛ زیرا با این عبارت، دین را همان فهم از شریعت معرفی کرده است؛ مگر این که مراد وی از دین، تدین باشد که در این صورت ایشان در عباراتشان از الفاظ مشترك لفظی استفاده کرده است، بدون این که برای جلوگیری از مغالطه ی مشترك لفظی چاره ای بیندیشد و این گونه نوشتارهای غیر دقیق، شایسته ی بحث های علمی نیست.

2. تمایز احکام دین از احکام معرفت دینی

دومین رکن از ارکان ده گانه ی نظریه ی قبض و بسط که از مهم ترین ارکان آن به شمار می رود، مشتمل بر ادعاهای متعددی است و مؤلف در موارد گوناگونی در کتاب خود به صامت، ثابت، مقدس، خالص، کامل و حق بودن دین، ناطق، متغیّر و نامقدس، غیر خالص، ناقص و آمیزه ای از حق و باطل شمردن معرفت دینی، اعتراف کرده است.

ادعای اول از رکن دوّم

نگارنده در ابتدا به اولین ادعای این رکن که عبارت از صامت بودن دین و ناطق بودن معرفت دینی است می پردازد. صاحب این نظریه، در باره ی این ادعا چنین می نگارد: « شریعت و طبیعت صامت، گرچه ثابت و بی تعارض هستند، اما طبیعت و شریعت ناطق - یعنی فهمی که از این دو نصیب آدمی می شود - می توانند متحول و متعارض باشند ».

« عبارات، نه آبستن که گرسنه ی معانی اند؛ حکیم آن ها را چون دهان هایی باز می بیند؛ نه چون شکم های پر؛ و معانی، مسبوق و مصبوغ به تئوری ها هستند. عبارات گرسنه ی معانی اند نه آبستن آن ها ».

مؤلف در توضیح این ادعا می نویسد: « شریعت، گرچه ساکت است اما زبان بسته نیست و وقتی سخن می گوید، سخن خود را می گوید؛ نه سخن دیگران را و با همه کس يك سان سخن نمی گوید و تا پرسشی نباشد، به پرسشی مطرح نشده جواب مقدر نمی گوید. فرق است میان کسی که سخنی برای گفتن ندارد و بی صدا نشسته است و آن که از پر سخنی خاموش است. یکی از دلایل روشن تکامل دینی، این بوده است که عالمان، پرسش های تازه در برابر شریعت نهاده اند و پاسخ های تازه از آن گرفته اند و هم چنین پاسخ ها و پرسش هاست که عین معرفت دینی است. اگر شریعت هر چه را در دل داشت، همان روز اول می گفت، نه تحولی در معرفت دینی رخ می داد نه تکاملی. از آن طرف، پرسش ها هم بی سبب بر زبان عالمان نمی رویید. دانش زمانه و وسعت فرهنگشان بدانان می آموزد که چه بپرسند و در شریعت چه بجویند و پاسخ آن را چگونه بفهمند ».

وی در مقالات دیگرش می نویسد: « دینی که خداوند برای آدمیان فرو فرستاده است، دو وصف بسیار مهم دارد: دین در مقام عمل، همانند رسن بی جهت است و در مقام نظر، هم چون طبیعت صامت و خاموش. بنا بر این، تعریف و توصیف مناسب شریعت و دیانت آن است که دین يك رسن خاموش است. توضیح مطلب آن است که دین حَبْلُ اللَّهِ جَمِيعاً وَ لَا تَفَرَّقُوا؛ به ريسمان خداوند چنگ بزنید و دچار تفرقه نشوید ».

وی در توضیح عبارات فوق می نویسد: « فهمیدن زبان هر عصر، در گرو فهمیدن تئوری های علمی و فلسفی آن عصر است و بدین لحاظ، ثبات الفاظ و عبارات، به هیچ روی تضمین کننده ی ثبات معانی نیستند؛ چرا که تغییر تئوری های اهل عصر، در تن الفاظ ثابت، روح معانی مختلف می دمد ».

صاحب این نظریه بعد از عبارات فوق چنین آورده است: « معنای يك عبارت را می توان حتی بهتر از گوینده ی آن دانست و یا در عین ثبات مراد متکلم، معنای کلام تحول پذیرد؛ زیرا معنا مسبوق و مصبوغ به تئوری ها می باشد و اگر تئوری ها تدریجاً بهتر و عمیق تر و واقع نما تر گردند، درك ما هم از جمله ی واحد عمیق تر و بهتر خواهد شد ».

نقد ادعای اول از رکن دوم

عبارات و ادعاهای فوق که بر گرفته از هرمنوتیک فلسفی است، گرفتار نقدهای ذیل و نقدهای مذکور در گفتار هرمنوتیک است:

اولاً، آن هایی که متون، الفاظ و عبارات را صامت و خاموش می دانند، به متون دینی اکتفا نمی کنند و هر متنی را مشمول این قاعده می دانند. بدین سان معرفت دینی عالمان نیز محکوم به این مسئله می گردد؛ زیرا معرفت دینی عالمان نیز با الفاظ و عبارات معینی به دیگران انتقال می یابد. پس تفکیک و تمایز دین با معرفت دینی از این جهت ناتمام است.

ثانیاً، عباراتی چون « عبارات، گرسنه ی معانی اند نه آبستن آن ها » با جملاتی مانند « شریعت گرچه ساکت است اما زبان بسته نیست » با هم سازگاری ندارد؛ زیرا جمله ی اول، الفاظ را حامل معنا نمی داند و رأساً الفاظ را خالی از معنا معرفی می کند؛ ولی جمله ی دوم آن ها را در بردارنده ی معانی می

داند که با پرسش پرسش گران به دست می آید؛ بنا بر این مؤلف این تئوری، ناچار است در این بحث از مبنای هرمنوتیکی خود موضع انتقادی اتخاذ کند.

ثالثاً، در این که بسیاری از مواقع معرفت های دینی زاینده ی پرسش های عالمان است، هیچ شك و شبهه ای نیست؛ ولی کلیت این مطلب که تا پرسشی از متون دینی نباشد، پاسخی به دست نمی آید، قابل پذیرش نیست؛ زیرا الفاظ حامل معنا، به مخاطبان آگاه به وضع میان لفظ و معنا، شناخت عطا می کنند.

رابعاً، پرسش ها همیشه زاینده ی دانش زمانه و فرهنگ های روزگار نیستند؛ زیرا بر عالمان معارف دینی پوشیده نیست که در موارد فراوانی تفحص بیش تر و آگاهی کامل تر نسبت به پاره ای از قضایای متون دینی، باعث پرسش های جدیدی از گزاره های دیگری می شود. البته شایان ذکر است که بعد از پذیرش ارتباط فی الجمله میان معارف دینی با معارف برون دینی، به طور طبیعی، تکامل آن دسته از معارف دینی و هم چنین زایش پرسش های جدید در اثر تکامل معارف برون دینی نیز پذیرفته می شود. خامساً، تحول و تکامل معرفت دینی نه مورد انکار است و نه سخن جدیدی است؛ ولی نباید گمان کرد که شریعت در روز اول، هیچ گونه معارف جدیدی به انسان های تازه مسلمان، در صدر اسلام عطا نکرده و یا این که با ثبات معارف برون دینی ارسطویی، افلاطونی و نوافلاطونی، معارف دینی تحولی نیافته است و یا پرسش جدیدی برای عالمان دین پدید نیاورده است.

ادعای دوم از رکن دوم

ادعای دوم این رکن، این است که دین، ثابت و معرفت دینی متغیر است. صاحب نظریه برای متغیر شمردن معرفت دینی به دلایلی تمسك نموده است که ارکان بعدی تئوری ایشان را می توان مقدمات آن دلایل به شمار آورد؛ یعنی وقتی، که معرفت دینی معرفت بشری باشد و معرفت بشری بنا بر دلایلی که خواهد آمد متغیر گردد، در نتیجه معرفت دینی نیز پذیرای تحول و تغیر خواهد بود. از آن جا که این مقدمات در آینده به طور مستقل و مبسوطی طرح می شوند، در این قسمت به این ادعا نمی پردازیم؛ ولی این سخن که « دین ثابت است » از چند جهت باید مورد ملاحظه قرار گیرد.

قبل از بیان اشکالات، لازم است به عبارات صاحب نظریه در باره ی این ادعا که « دین، ثابت و معرفت دینی، متغیر است » اشاره کنیم؛ وی می نویسد:

« معرفت دینی مثل هر معرفت دیگر، محصول کاوش و تأویل بشر است و همواره آمیخته ای است از ظن ها و یقین ها و حق ها و باطل ها؛ و تحول و تکامل این مجموعه است که جای انکار ندارد. نمی گوئیم وحی که به پیامبران می آید به دست بشر تکمیل می شود، می گوئیم فهم بشر از مفاد وحی کمال می پذیرد. » و نیز می نویسد: « آن که عوض می شود، فهم آدمیان است از شریعت و آن که ثابت می ماند خود شریعت است ».

نقد ادعای دوم از رکن دوم

اشکالی که بر این مدعا وارد شده، این است که گزاره ی « دین ثابت است » يك نوع حکم دین شناسی است که بشر آن را تحصیل نموده است. اگر معرفت دینی به جهت بشری بودن، متغیر و

متحول باشد و این متغیر به صورت موجه ی کلیه مورد پذیرش قرار گیرد، لا جرم گزاره ی فوق نیز مشمول حکم تغییر و تحول می گردد؛ زیرا ثبات دین نیز نوعی معرفت بشری محسوب می شود. به تعبیر برخی از اساتید و اندیشمندان معاصر مسائلی که در باره ی قرآن ارایه می شود، دو قسم است: «قسم اول علوم قرآنی؛ و قسم دوم مفاهیم قرآنی؛ علوم قرآنی در اصطلاح به دانش های قرآن شناسی مربوط است؛ مانند معرفت اصل وحی و کیفیت نزول قرآن و معرفت اعجاز و تمیز آن از فنون غریبه و رابطه ی معجزه با صدق مدعی نبوت و نظایر آن که براهین عقلی، عهده دار بسیاری از آن هاست و شواهد نقلی به عنوان تأیید، نه تعلیل که مستلزم دور است، در باره ی آن ها مطرح می گردد. مفاهیم قرآنی در اصطلاح به دانش های مضمون شناسی بر می گردد؛ مانند استنباط احکام دینی از قرآن که ظواهر قرآنی عهده دار آن ها بوده و شواهد عقلی به عنوان تأیید و گاهی نیز به عنوان تعطیل آن ها به کار می رود. در این جا «فهم در باره ی شریعت» به منزله ی قسم اول بوده و «فهم از شریعت» به مثابه قسم دوم می باشد. فهم در باره ی شریعت، همانند ادراک اصل لزوم دین و نزول آن از جانب خداوند سبحان، علم به حق بودن دین نازل، ادراک به خالص و کامل بودن دین حق؛ و فهم به ثابت و مقدس بودن دین خالص و کامل و...، همه از شمار فهم بشری است که جهت شناخت شریعت ارایه می شود.... نکته این جاست که اگر گفته شود، اصل شریعت حق، خالص، کامل و ثابت است؛ ولی فهم از شریعت فاقد اوصاف مزبور است، شامل هر دو قسم فهم بشر خواهد شد؛ یعنی...فهم حق بودن اصل دین؛ و خالص، کامل و ثابت بودن آن نیز بدون سیلان یا معرضیت زوال نخواهد بود».

صاحب نظریه ی قبض و بسط، در مقدمه ی چاپ سوم کتاب قبض و بسط تئوریک شریعت، بعد از ذکر انتقادات ضعیفی بر مؤلف محترم «شریعت در آینه ی معرفت» به نقد عبارات فوق پرداخته و می نویسد:

«این اشکال، خود چند اشکال دارد: نخست آن که «دین ثابت است» برخلاف سخن ایشان جزء معرفت دینی نیست که درجه ی اول است؛ بلکه حکمی است درجه ی دوم در باب دین؛ دوم این که «دین ثابت است» عقیده ی مؤمنان است و قبض و بسط، مستند به عقیده ی مؤمنان و در باره ی آن ها است. اگر مؤمنان روزی معتقد شوند دین ثابت نیست، دین شناسی هم همین رأی را مورد بحث قرار خواهد داد. این نکته بارها در قبض و بسط مورد تأکید قرار گرفته است که دین، به عقیده ی مؤمنان، بی تناقض، عادلانه، انسانی، ثابت، و حیانی، کامل و خاتم است و اگر حقیقتاً روزی مؤمنان از این آرا دست بشویند و معرفت دینی رنگ و عطر دیگری پیدا کند، تئوری تحول معرفت دینی هم، سخنان دیگری خواهد گفت. عدم توجه به درجه ی دوم بودن آن رأی، آن اشکال را پدید آورده است».

این دفاعیه های دکتر سروش از اشکال مذکور، ناتمام و از جهتی مستلزم پذیرش آن است؛ زیرا اولاً خود ایشان بارها در مقام جواب از این اشکال که مسئله ی تحول، نظریه ی قبض و بسط را نیز در بر می گیرد، آورده اند: «باید ابتدائاً گفت که مدعای ما آن است که فهم ما از همه چیز در حال تحول است؛ آن هم به نحو موجه ی کلیه که بدون استثناست و بدیهیات و حتی همین مدعا را نیز در بر می گیرد؛ یعنی فهم ما از همین مدعا نیز تحول می یابد». غرض از ذکر این عبارات این است که مؤلف

محترم قبض و بسط، موضوع مدعای خود را اختصاص به معارف درجه ی اول نداده و معارف و احکام درجه ی دوم، مانند تحول هر فهمی، حتّی ثبات و خلوص دین را نیز در دایره ی ادعای خود جای داده است؛ پس خلطی که ایشان به مستشکل نسبت می دهد، یعنی عدم توجه به معارف درجه ی اول، بر خود ایشان نیز وارد است و ثانیاً، ایشان در موارد متعددی به ثبات، خلوص، کمال و قدسیت دین فتوا داده است، بدون این که از عقاید مؤمنان سخنی گفته باشد و کلام و عبارات وی، بیان گر اعتقاد ایشان به عنوان يك معرفت شناس است؛ مثلاً می نویسد: « دین فارغ از فرهنگ ها و خالص از شائبه ی دخالت اذهان آدمیان است؛ اما معرفت دینی بی هیچ شائبه ای آمیخته بدان شوائب است »؛ « آن که عوض می شود، فهم آدمیان است از شریعت و آن که ثابت می ماند، خود شریعت است ». ناگفته نماند که ایشان در برخی از عبارات - در پرائتز - عنوان اعتقاد مؤمنان را نیز ذکر نموده اند؛ ولی در موارد متعدد دیگری می گوید: « سخن ما در معرفت دینی است؛ نه در اعتقاد و ایمان دینی »؛ ثالثاً، چه طور وقتی سخن از صامت بودن دین و شریعت به میان می آید، اعتقاد مؤمنان که بر گویا بودن شریعت، است هیچ مدخلیت و اعتباری ندارد ولی وقتی که حکم ثبات، قدسی و کامل بودن به دین داده می شود، اعتقاد مؤمنان در حکم معرفت شناسانه ی معرفت شناس باید نقش داشته باشد و رنگ و عطر او را تغییر دهد؛ رابعاً، موضوع کار معرفت شناسی، معرفت درجه ی اول عالمان است؛ به عبارت دیگر، معرفت شناس با افکار ذهنی و اندیشه های اندیشمندان سر و کار دارد؛ نه با ایمان و اعتقادات مؤمنان و عجیب این است که خود صاحب قبض و بسط نیز همین مطلب را بیان کرده است. وی می گوید: « ایمان از احوال روحی است نه از افکار ذهنی؛ و سخن ما در افکار و معارف است نه در احوال و اوصاف روانی ». پس، این که ایشان می نویسد: « اگر حقیقتاً روزی مؤمنان از این آرا دست بشویند و معرفت دینی رنگ و عطر دیگری پیدا کند، تئوری تحول معرفت دینی هم سخنان دیگری خواهد گفت »؛ نه تنها به لحاظ معرفت شناسی، سخنی علمی و فنی نمی باشد که با مبنای خود ایشان نیز قابل جمع نیست؛ خامساً، ایشان فرمودند: ثبات دین، حکمی درجه ی دوم در باب دین است؛ غافل از این که لازم نیست فهم در باره ی دین حتماً درجه ی دوم باشد؛ زیرا احکام بسیاری مانند خاتمیت و... وجود دارد که فیلسوفان و متکلمان در باره ی دین می دهند؛ در حالی که همه ی آن ها معارف درجه ی اول محسوب می شوند و نکته ی مهم تر این که موضوع ثبات دین، دین است و دین از سنخ معارف درجه ی اول نیست تا ثبات آن حکمی درجه ی دوم باشد.

سایر ادعاهای رکن دوم و نقد آن ها

رکن دوم مشتمل بر ادعاهای دیگر بود که عبارتند از: تقدس، کمال، خلوص، حقانیت دین و نامقدس و غیر خالص و ناقص شمردن معرفت دینی. دکتر سروش در عبارت های گوناگونی در مقام تمایز شریعت و فهم از آن برآمده و احکام مختص به هر کدام را بیان نموده است؛ برای نمونه، ایشان می نویسد:

« گمان رفته است که اوصاف قدسی و والای شریعت، اوصاف فهم از شریعت هم هست و همین گمان نامیمون، چه دل ها و خُردها را که وسوسه و فتنه نکرده است. شریعت (در اعتقاد مؤمنان) قدسی است و کامل است و منشأ الهی دارد و در آن، خطا و تناقض را راه نیست و ثابت و جاودانه است و از

ذهن و معرفت بشری مدد نمی گیرد و جز طاهران بدان دست نمی یابند؛ اما و هزار اما، فهم از شریعت (یعنی همین علم فقه و تفسیر و اخلاق ما) هیچ يك از این اوصاف را ندارد. در هیچ عصری از اعصار، فهم از شریعت، نه کامل است نه ثابت؛ نه پیراسته از خطا و خلل است، نه مستغنی از معارف بشری و نه منشایی قدسی و الوهی دارد و نه از تحریف محرفان یا کج اندیشان مصون است و نه جاودانگی و همیشگی است.»

این ادعاها را به دو گونه می توان تفسیر کرد: نخست آن که معرفت دینی به صورت عام مجموعی ناخالص، ناقص و نامقدس است و تفسیر دوم آن که، معرفت دینی به شکل عام استغراقی به این ویژگی ها اتصاف دارد؛ یعنی تك تك گزاره ها و معارف دینی گرفتار این اوصاف اند. تفسیر اول قابل پذیرش است؛ یعنی مجموعه ی معرفت دینی، رو به تزايد و رشد و تکامل است و در دروازه ی آن به عنوان یکی از شاخه های معارف، هنوز بسته نشده است و بر عالمان و اندیشمندان دینی فرض است که به احیا و کمال آن بپردازند و از آن جهت که مجموعه ی معرفت دینی، از آغاز تکوینش تاکنون، مشتمل بر گزاره های حق و باطل است و هم چنین از باب این که نتیجه تابع اخص مقدمات می باشد، می توان عام مجموعی معرفت دینی را به این احکام متصف ساخت؛ ولی بر اهل فن پوشیده نیست که آن عام مجموعی، وحدتی اعتباری دارد. احکام آن ها نیز به تبع موضوع، اعتباری خواهد بود و در این صورت برای توصیه های معرفت شناسانه، مفید فایده نیست؛ زیرا عالمان درجه ی اول با تك تك گزاره ها سر و کار دارند، نه با عام مجموعی معارف و علوم.

و اما تفسیر دوم نمی تواند مورد پذیرش اندیشمندان درجه ی اول و عالمان دین قرار گیرد؛ زیرا از دیدگاه این طبقه، گزاره هایی که مطابقت با واقع داشته باشد، خالص، حق و مقدس است و حتی اگر احکام شرعی که در نفس الامر مطابق واقع نباشند، از باب حجیت و منجزیت و معذرت عملی، تقدس پیدا می کنند، زیرا حجت الهی شمرده می شوند. به علاوه ی این که معرفت دینی منشأ الهی دارد؛ چون از کتاب و سنت استنباط می شود.

3. بشری بودن معرفت دینی

آقای سروش، برای اثبات تغییر و تحول فهم و معرفت دینی به برهانی تمسك می جویند که یکی از مقدمات آن، همین رکن سوم است؛ و البته مقدمات دیگرش نیز ارکان بعدی می باشند. توضیح مطلب این که معرفت دینی، معرفتی بشری است. معارف بشری با يك دیگر در ارتباط اند. و نیز همه ی معارف بشری در تحول اند؛ در نتیجه معرفت دینی، در اثر ارتباط با معارف بشری تحول می پذیرد؛ از آن جاهت که اثبات و ابطال هر نتیجه ای، متوقف بر اثبات و ابطال مقدمات آن است؛ پس ما نیز به بررسی تك تك این مقدمات می پردازیم تا صحت و سقم نتیجه کشف شود. اولین مقدمه برای اثبات تغییر معرفت دینی، بشری شمردن معرفت دینی است. بشری بودن معرفت دینی در نظریه ی قبض و بسط به دو معنا به کار رفته است. معنای نخست آن است که معرفت به دست آدمیان تحصیل گردیده است و معنای دوم آن است که همه ی اوصاف بشر، اعم از قوه ی عاقله و غیره، در معرفت داخل می شوند؛

پس گزاره های علمی فقط محکوم به احکام قوه ی عاقله نیستند؛ بلکه سایر اوصاف بشری مانند جاه طلبی، حسادت، رقیب شکنی و... نیز در معرفت تأثیر می گذارد.

نقد رکن سوم

این مقدمه و رکن نیز گرفتار اشکالاتی است که به برخی از آن ها اشاره می کنیم.

1) تهافت نویسنده ی محترم در تعریف بشری دانستن معرفت دینی است که از تعاریف متعدد آشکار است و این شیوه از محققان به دور است. هر اندیشمندی باید از اصطلاحات خود تعریف واحدی داشته باشد.

2) دکتر سروش، تعریف دوم بشری بودن معرفت دینی را، هم در مقام گردآوری نسبت داده و هم در مقام داوری به آن حکم نموده است؛ در حالی که اگر سخن ایشان در مقام گردآوری، تمام باشد و صفات رذیله ی انسان همانند جاه طلبی و حسادت، در کنار عقل بر معرفت اثر بگذارد، این سخن در مقام داوری نا تمام است؛ زیرا داوری عالمان بر اساس اصول روش شناختی پذیرفته شده ی نزد عموم اندیشمندان انجام می پذیرد و در نهایت، قضایای غیر بدیهی و میرهن به قضایای بدیهی منتهی می شوند و در این صورت تأثیر اوصاف روان شناسانه ی آدمیان در معارف بشری قابل قبول نیست و بر همگان روشن است که قوام معرفت به مقام داوری آن است.

3) وجود چند نمونه ی تاریخی در تأثیر اوصاف بشری بر معارف، دلیل بر سرایت این حکم بر تمام معارف بشری، آن هم به صورت عام استغراقی نیست.

4. ترابط عمومی معارف بشری

5. ارتباط معارف دینی با معارف برون دینی

مهم ترین و محوری ترین رکن از ارکان نظریه ی قبض و بسط، رکن ترابط عمومی معارف بشری است و از آن رو که رکن ارتباط معارف دینی با معارف برون دینی، به عنوان صغرای آن رکن به شمار می رود، هر دو رکن را با هم مورد بحث و بررسی قرار می دهیم.

صاحب نظریه این بحث را در محورهای گوناگونی مطرح می کند؛

محور نخست: « وقتی سخن از ارتباط معارف می رود، معارف محقق و موجود منظورند؛ نه معارف آرمانی و محصور به ظرف تعریف ». شایان ذکر است با پذیرش این محور، نمی توان به ارتباط واقعی میان معارف حکم کرد؛ زیرا چه بسا عالمان در ایجاد این ارتباط ها به خطا رفته باشند. شاهد ما اعترافی است که خود آن ها از خطای خویش دارند؛ محور دوم، کیفیت و متعلق ارتباط است؛ یعنی آیا ارتباط همگانی است یا به صورت جزئی و موردی است؟ آیا ارتباط، میان تك تك گزاره ها است یا فقط میان شاخه های معارف، ارتباط برقرار است. دکتر سروش در این زمینه گرفتار تهافت و تناقض گویی شده است که در عبارت زیر آشکار است. وی می نویسد: « بحث اصلی ما در باره ی ارتباط میان شاخه های بزرگ و کوچک معارف است؛ نه ربط هر قضیه ی با قضیه دیگر » و نیز می گوید: « این معنا که همه ی دانسته های ما با رشته هایی خفی و نامریی به هم پیوسته اند و انجای روابط منطقی و

معرفت شناختی تصویری و تصدیقی میانشان برقرار است، از دقایق اکتشافات معرفت شناسی جدید است.»

این ادعا علاوه بر تهافت و اضطراب در کلام، گرفتار ابهام معنایی است؛ زیرا نویسنده ی محترم منظور خود را از شاخه های بزرگ و كوچك معارف و رابطه ی آن ها را با تك تك قضایا و گزاره ها بیان نکرده است. آیا نسبت این شاخه ها با تك تك قضایا، رابطه ی عام و خاص مطلق است که در این صورت احکام شاخه ها بر آن قضایا نیز بار می شود؟ آیا وجود این شاخه ها به صورت عام استغراقی است یا مجموعی. به هر حال هرکدام از این احتمال ها دارای احکام مستقل و مجزا است؛ محور سوم در باره ی ارتباط معارف دینی با معارف برون دینی است که لااقل مشتمل بر دو احتمال است:

(1) همه ی معارف دینی با همه ی معارف برون دینی ارتباط دارند. (موجه ی کلیه + موجه ی کلیه)

(2) همه ی معارف دینی با معارف برون دینی ارتباط دارند. (موجه ی کلیه + مهمله)

مؤلف در عبارت های قبض و بسط، هر دو احتمال را متذکر شده و از این جهت نیز گرفتار ابهام شده است. در توضیح احتمال اول می نویسد: « کسانی که گمان کرده اند فقط در موانع محدودی، پاره هایی از علم و فلسفه و عرفان، با پاره هایی از معارف شریعت، تماس یا تعارض حاصل می کند، از این دقیق غفلت کرده اند که فهم همه ی کتاب و سنت بر اساس پیش فرض هایی صورت می گیرد که قبول کتاب و سنت را الزام کرده و انتظار ما را از آن ها سامان داده است و آن پیش فرض ها، چنان اصولی و عمیق اند که نه فقط مبنای فهم دینی، بلکه مبنای فلسفه و علم و عرفان نیز هستند و از این جاست که می گوئیم تمام معرفت دینی در میان تمام معرفت بشری می نشیند ». و در بیان احتمال دوم می نویسد: « فهم های دینی، مستند به فهم های برون دینی اند »؛

محور چهارم، انواع ارتباط است که این ارتباط ها عبارتند از ارتباط دیالوگی و پرسش و پاسخی، ارتباط مسئله آفرینی، ارتباط تولیدی و مصرفی، ارتباط علوم در سایه ی تئوری، ارتباط روش شناختی و ارتباط تولیدی؛

محور پنجم، ادله ی ترابط عمومی است. مؤلف قبض و بسط به ادعای خود برای اثبات ترابط عمومی به دلیل استقرایی و منطقی تمسك جسته است. اولین برهانی که در آغاز مقاله به آن تأکید مکیورزد، تمسك به شواهد تاریخی و تحقیق ترابط میان معارف دینی عالمان با سایر دانش های بشری است؛ برای نمونه وی می نویسد:

- « حرکت شناسی نوین، ظهور نیوتون را تسهیل و تعجیل کرد که تك سوار عرصه ی تحقیق و نابغه ی نادر تاریخ بود و دو قرن تمام، عقول و اذهان فرزندان را در تسخیر خود داشت و نه تنها عالمان ریاضی و تجربی، که فیلسوفان و معرفت شناسان را به ابجد خوانی در مکتب خویش و زمین روبی کاخ رفیع معرفت وا داشت ».

- « انسان شناسی انسان امروز با طبیعت شناسی وی و این دو با معرفت شناسی و متافیزیک و دین شناسی او تناسب و تلائم دارند و اضلاع يك چند ضلعی و بل کمان های يك دایره اند ».

- « بنا بر رأی حکیمان، روح و بدن با يك ديگر اتحاد وثيق و اكيد دارند؛ حال... آیا دانش های بیوشیمی و فیزیولوژی که اینك از رموز و اسرار مبہوت کننده ای پرده برداشته اند و توانایی های مغزی و جسمی و عصبی آدمی را آشکار کرده اند، ما را در شناختن روح یاری بیش تر نمی توانند کرد؟».

- « آیا می توان رابطه ی الهیات فلسفی را با طبیعیات، به طور کامل گسست و بازهم الهیات را هم چنان بر هیئت و قوام پیشین نگاه داشت؟... مگر می توان امروزه طبیعیات نوین را پذیرفت و فلسفه را دست نخورده نگاه داشت ».

- « مرحوم طالقانی در تفسیر پرتویی از قرآن (الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ) را، تمثیل بیماری صریح و دیگر اختلال های روانی دانسته اند؛ چون عرب این گونه بیماری ها را اثر مس جن (دیو زدگی) می پنداشتند و در زبان فارسی هم این بیمار را دیوانه (گرفتار دیو) می نامند. بعضی از مفسران جدید گفته اند شاید مس شیطان اشاره به میکروبی باشد که در مراکز عصبی نفوذ می یابد و شاید نظر به همان منشاء وسوسه و انگیزه ی اوهام و تمنیات باشد ».

- « مرحوم طباطبایی، از نظر گاه فلسفی، همه ی مجازها و استعاره ها و ادراکات اعتباری را دروغ (جدی و غیر لغو) می شمارند و قرآن را هم پیراسته از مجازات و اعتباریات نمی دانند ».

- « ملاصدرا که خود در باب معاد جسمانی اقوال خاص دارد و با معنای خاصی که از جسم و بدن می کند، بدن و روح را قابل حشر می داند...، ملاصدرا هم فهم دقیق آیات را با اعتقادات فلسفی بیرونی در می آمیزد و فی الواقع با تأسیس یازده اصل فلسفی می کوشد معاد جسمانی را اثبات کند و از همه ی این اصول مدد می گیرد تا آیات قرآن را دال بر معاد جسمانی (موافق مراد خویش) بفهمد ».

نقد رکن چهارم و پنجم

این استدلال مشتمل بر اشکال ها و اعتراض های گوناگونی است که به برخی از آن ها اشاره کرده اند:

- حجت الاسلام لاریجانی در کتاب معرفت دینی می نویسد: « استدلال در این نمونه های تاریخی، برای اثبات ترابط معارف (و اثبات دعاوی چهارگانه ی فوق) خطایی محض، بیش نیست. این که عالمانی از دین، فهم خویش را بر یافته های علمی عصر مبتنی ساخته اند، دلیل چنین ایتنایی در واقع نمی شود ».

دکتر سروش در جواب از این نقد چنین پاسخ می دهد: « بحث بر سر فهم موجود از شریعت است، نه فهم صحیح یا غلط سخن بر سر این نیست که فهم شریعت چگونه باید باشد بلکه بحث بر آن است که چگونه هست ».

حجت الاسلام لاریجانی از این پاسخ خشنود نمی گردد و در جواب خود می نگارد: « این راه، گرچه اشکال فوق را بر طرف می سازد و لیکن خود مستلزم اشکال اساسی دیگری است که اصل نظریه ی ایشان را عقیم می کند و ترتب هر گونه ثمره ای را بر این طرح پر غوغا منتفی می سازد. چه آن که غرض اصلی از نظریه ی ایشان توصیه ای است که رکن سوم این نظریه و ثمره ی آن شجره را تشکیل می دهد؛ یعنی این که نو شدن معارف دینی، بستگی به نو شدن سایر معارف بشری عالمان دین دارد

و تا عالمان دینی، انسان شناسی و کیهان شناسی خویش را نو نسازند، انتظاری نمی توان داشت که معرفت دینی متناسب با عصر حاصل کنند».

نتیجه ی این داد و ستد علمی این شد که اگر دکتر سروش، از شواهد تاریخی و استقرایی بخواهد ترابط واقعی بین معارف دینی و سایر معارف بشری را اثبات کند، به ناچار باید همانند عالمان درجه ی اول، ترابط های مذکور را بپذیرد و حتّی اثبات علمی نماید و اگر ترابط ظاهری و در مقام اثبات مد نظر او باشد، در این صورت نمی تواند به توصیه و سفارش عالمان و تبیین رکن سوم تئوری خود بپردازد.

اگر دکتر سروش بر سر فهم موجود از شریعت بحث دارد و از این رو به استقرای تاریخی تمسک جسته است، ما نیز در ابطال ترابط عمومی به همین فهم موجود از شریعت رو می آوریم و عدم ترابط را در بسیاری از معارف بشری کشف می کنیم و با روش استقرایی به ابطال تئوری قبض و بسط می پردازیم؛ زیرا بسیاری از فهم های دینی، مستند به طبیعت شناسی و انسان شناسی نبوده اند.

اندیشمندان و فیلسوفان علم، در باب استقرا مبانی گوناگونی دارند و سیر تاریخی استقرا از زمان ابن سینا آغاز شد و تا عصر جدید توسط فرانسیس بیکن، جان استوارت میل، دیوید هیوم، رایشنباخ، راسل، پوپر و شهید صدر(ره) ادامه پیدا کرد. دکتر سروش در این بحث گسترده به نظریه ی ابطال پذیری رو آورده و اثبات پذیری استقرا - که پوزیتیویست ها منادیان آن بودند - را نپذیرفت و در نهایت تابع کارل پوپر شد. اگر ایشان بناهای علمی خود را بر مبانی علمی خویش استوار سازد، می بایست استقرای تاریخی در این بحث را مفید یقین و اثبات حتمی یك تئوری علمی نداند و در حد يك احتمالی که تاکنون ابطال نشده است عرضه نماید؛ البتّه در آن صورت مستشکل نظریه، به موارد عدم ترابط که در میان فهم موجود و محقق از شریعت به دست می آید، تمسک می جوید و از طریق نمونه های تاریخی به ابطال آن تئوری دست می زند.

دومین استدلال دکتر سروش، برهان فرد بالذات است که اولین بار در نشست با طلاب و فضلاء حوزه ی علمیه، در جواب این سؤال که روش قبض و بسط، منطقی و قیاسی است یا استقرایی و تجربی، بیان کرده است. خلاصه ی این برهان این است که استقرا متکی بر کثرت شواهد است و بنا بر این اگر کسی بخواهد از کثرت نمونه ها، نتیجه ای کلی بگیرد، استقرا و حکم او عقیم است؛ زیرا در جهان نمونه ی خالص نداریم ولی شواهد وارده در قبض و بسط نمونه هایی خالص است نه نمونه های استقرایی؛ در نتیجه یکی از آن ها نیز برای اثبات مدعا کافی است.

این استدلال نیز ناتمام است؛ زیرا راه به دست آمدن فرد بالذات چیست؟ شاید آن ها نیز نمونه های استقرایی باشند و در این صورت فقط پاره ای از افراد طبیعت کشف شده اند. مؤلف قبض و بسط در جواب از این اشکال می نویسد: «در امور طبیعی خارجی نمی توان به طبیعت اشیا نایل آمد ولی در اموری که سازنده ی خود ما هستند، مانند علم، هنر، صنعت و...، وقوف بر ماهیت شیء شدنی تر و آسان تر است». غافل از این که موضوع معرفت شناس، معارف درجه ی اول است که ساخته و پرداخته معرفت شناس نیست تا بتواند بر ماهیت آن ها وقوف یابد. نکته ی دیگری که نظریه پرداز محترم قبض و بسط مورد توجه قرار نداده، این است که برهان فرد بالذات در قبض و بسط را همانند

استقرای ریاضی معرفی می کند؛ در حالی که فرد بالذات به هیچ وجه از سنخ استقرای ریاضی نیست. استقرای ریاضی با گذراندن گام بنیادی، گام استقرا و فرض استقرا به نتیجه ی استقرا می رسد که بسیار به قیاس خلف در منطق شباهت دارد.

دلیل سوم، پارادوکس تأیید است که امور به ظاهر نامربوط را مرتبط می سازد. توضیح مطلب این که قضایای حملیه با عکس نقیض خود تلازم منطقی دارند؛ برای نمونه، « الف، ب است » ملازم « غیر ب، غیر الف است » می باشد؛ بنا بر این قضیه ی « هر برگ سبز است » معادل « هر غیر سبزی، غیر برگ است » می باشد؛ نتیجه آن که قضایایی نظیر گاوها زردند، گل ها سرخ اند، زاغ ها سیاه اند، جملگی مؤید قضیه ی « هر غیر سبزی، غیر برگ است » هستند؛ زیرا این قضایا نه سبزند و نه برگ اند.

پارادوکس تأیید نیز بر فرض تمام بودنش، در اثبات ترابط عمومی علوم بشری ناتوان است؛ زیرا اخص از مدعاست و تنها ترابط قضیه ی اصل و عکس و مصادیق آن ها را ثابت می کند؛ علاوه بر این که صرفاً در قضایای تأییدپذیر تجربی جاری است و همه ی قضایا را شامل نمی شود. و آخرین نقد ما بر پارادوکس و معمای تأیید این است که آیا این معما نیز گرفتار ترابط و در نهایت تحول نمی گردد.

خلاصه ی سخن آن که، نقش معرفت های برون دینی در معرفت های دینی و ترابط آن ها با يك ديگر، فی الجمله و به صورت موجهه ی جزئیه قابل پذیرش است. بی شك قواعد عقلی استنباط، قواعد ادبی، قواعد عام زبان شناختی به عنوان پیش دانسته های استنباط و علوم و معارف بشری به عنوان پیش دانسته های پرسشی در معارف دینی اثر دارند؛ ولی پیش دانسته های تطبیقی که معنایی را بر متن دینی تحمیل می کند پذیرفتنی نیستند.

6. تحول معارف بشری غیر دینی

7. تحول معرفت دینی به تبع قبض و بسط در سایر معارف بشری

مدعای صاحب نظریه ی قبض و بسط در رکن ششم و هفتم، کلی و عام است؛ یعنی همه ی فهم ها را متحول با تحولی مستمر معرفی می کند.

نقد رکن ششم و هفتم

رکن ششم و هفتم، در مقام استدلال به نمونه های استقرایی اکتفا می کند؛ در حالی که علاوه بر نقدهای گذشته مبنی بر عدم حجیت و اعتبار استقرا نسبت به اثبات ادعا، معارف دینی فراوانی در بستر تاریخی معرفت دینی وجود دارد که گرفتار تحول نبوده اند؛ برای نمونه می توان به برداشت همه ی عالمان اسلام از قرآن و سنت، نسبت به وجوب نماز، وجوب روزه، وجوب حج، حرمت دروغ و غیبت و شرب خمر و ده ها حکم دیگر به همراه فروع آن ها استناد کرد. دکتر سروش در باب تحول فهم، متأثر از هرمنوتیک فلسفی به ویژه گادامر شده است؛ و هم چنان که در بحث هرمنوتیک گذشت و در بحث قرائت های مختلف از دین گفته خواهد شد، روش گادامر در تفسیر و فرایند فهم، روش مفسر محوری بوده است؛ یعنی در تأثیر پیش فرض های شخصی مفسر بر فهم، تأکید فراوان داشته و معیار سنجش فهم صحیح از سقیم را انکار نموده است و در نهایت به نسبیت معرفت و فهم منجر شده است.

نگارنده، دیدگاه هرمنوتیک دکتر سروش را در مقاله‌ی نظریه‌ی تأویل و روی کردهای آن - که در شماره‌های 5 و 6 فصل نامه‌ی کتاب نقد، منتشر شده - تبیین نموده و تحلیل فنی‌ای از آن ارایه کرده است. در این مقاله آمده است که مهم‌ترین عامل گرایش دکتر سروش به تحول معرفت‌تصور و تصدیق، روش تفسیری مفسر محوری بوده است. بی‌شک اگر دست از معانی الفاظ عصر نزول برداریم و معانی مستحدثه را بر الفاظ متون دینی بار نماییم، همیشه گرفتار تحول فهم دینی می‌شویم؛ ولی سخن در این است که این روش، علمی و صحیح نیست. هر چند تحولی که زاینده‌ی پیش دانسته‌های پرسشی و نیز کشف خطای معرفت‌پیشین باشد، پذیرفتنی است.

8. نسبی بودن معرفت دینی

دکتر سروش، نسبی بودن فهم دینی را مانند نسبی بودن یک نتیجه در یک قیاس به کار می‌برد؛ بدین معنا، هر نتیجه‌ای از مقدماتش تغذیه می‌شود و هر تغییری در آن مقدمات، به تغییر در نتیجه می‌انجامد و ثبات نتیجه نیز معلول ثبات مقدمات است و بنا بر این، نسبی بودن نتیجه، با ثبات آن منافات ندارد. نسبیت شناخت، همان شک و سفسطه‌ی پنهان است که بر اساس مبانی فلسفی معاصر از جمله مادی‌خواندن ذهن و معرفت، تأثیر انگیزه و عوامل روانی و اجتماعی، تفکیک نومن از فنومن، تأثیر معارف بر یک دیگر توجیه می‌گردد.

البته طرف‌داران نسبیت فهم بشر، از انتساب شکاکیت‌گریزان اند و خود را تابع واقع‌گرایی و رئالیسم پیچیده می‌دانند. لازمه‌ی نسبی‌گرایی عدم اعتماد نسبت به واقع‌نمایی قضایای علمی است؛ بنا بر این نه هیچ واقعیتی از اسرار طبیعت کشف می‌گردد و نه هیچ حکمی و قصدی از احکام شریعت و مقاصد شارع فهمیده می‌شود و در مباحث زبان‌شناختی، نشانه‌شناسی و هرمنوتیک نیز هیچ مراد متکلمی برای مخاطب روشن نمی‌گردد؛ علاوه بر این که اصل واقعیت نیز مورد تردید قرار می‌گیرد.

نقد رکن هشتم

اگر نظریه پرداز قبض و بسط، ادعا کند که نسبی بودن فهم دینی در این نظریه، غیر از نسبی‌گرایی معرفت در عرصه‌ی معرفت‌شناسی است هم چنان که غیر از نسبیت حقیقت است، پاسخ خواهیم داد که غیریت آن را با نسبیت حقیقت می‌پذیریم ولی غیریت آن با نسبی‌گرایی معرفت‌شناسانه را نخواهیم پذیرفت؛ زیرا ایشان مکرر گفته‌اند که فهم دینی، از مبانی معرفت‌شناسی، انسان‌شناسی، زبان‌شناسی و... تغذیه می‌کند و با فرآورده‌ها و فروع فلسفی و علمی مقبول هر عصر هماهنگ می‌شود؛ و از آن رو که این علوم و دستاوردهای آن‌ها مرتب در حال تحول‌اند، معرفت و فهم دینی نیز تحول‌پذیر است؛ در نتیجه ادعای نسبی بودن معرفت دینی در قبض و بسط به صورت قضیه‌ی شرطیه نیامده است و ایشان فقط این را نگفته‌اند که اگر مقدمات و مبادی، تحول‌پذیرند، نتیجه و معرفت دینی نیز تغییر می‌یابد، تا مفهومی این باشد که در صورت عدم تحول و تغییر مقدمات، ثبات معرفت دینی تحقق یابد؛ بلکه ادعای نظریه‌ی قبض و بسط این است که مقدمات و مبادی معرفت دینی، همیشه در حال تغییر و تحول‌اند و هیچ گزاره‌ی ثابتی در آن‌ها یافت نمی‌شود؛ بنا بر این، هیچ‌گاه معرفت دینی با ثبات، سازگاری ندارد و همیشه دست‌خوش تحول و تغییر می‌گردد. پرسش مهم ما از

دکتر سروش این است که آیا به عنوان يك معرفت شناس، معیاری برای سنجش معرفت دینی صحیح از سقیم را می پذیرد یا به چنین معیار عامی اعتقاد ندارد؟

از صراحت نوشته های ایشان در کتاب های قبض و بسط تتوریک شریعت و صراط های مستقیم، نفی معیار توجیه و سنجش به دست می آید و این ادعا چیزی جز نسبیت معرفت شناسانه نیست. علاوه بر این که چه بسیار معرفت های دینی جدیدی که باعث عدول از معارف پیشین و پیش فرض ها و پیش دانسته ها می گردد. به همین جهت نمی توان تأثیر کلیه ی معارف پیشین بر معارف پسین را استنباط کرد. چه بسا عکس آن نتیجه گرفته شود.

خلاصه ی سخن آن که اولاً، ادعای نسبیتی گرایی قبض و بسط با نسبیت و شکاکیت معرفت شناسانه تفاوتی ندارد؛ ثانیاً، این نظریه نسبیت کلی را ادعا دارد؛ ثالثاً، این نوع نسبیت با ایمان و ضروریات دین مانند بسیاری از اعتقادات و مناسک سازگاری ندارد؛ رابعاً، منشأ این نسبیت، تأثیری است که از هرمنوتیک فلسفی به ویژه گادامر، ریکور و دریدا پذیرفته است.

9. متکامل بودن معرفت دینی

مؤلف قبض و بسط، علاوه بر ادعای ترابط و تحوّل علوم و معارف دینی، از تکامل معرفت دینی نیز سخن گفته است. وی ضمن پذیرش فهم عمیق تر و کامل تر، بر این باور است که فهم عمیق تر در گرو دانستن امور بیش تر است؛ بدین معنا، تکامل معرفت دینی، در تکامل کمّی معرفت ها - البتّه با کنار نهادن امور بیگانه و نا مربوط - خلاصه می شود. ایشان در مواردی تکامل را در گرو تحوّل و ترابط معرفتی می کند؛ هم چنان که به نقش شبهات و شناخت اضداد و اغیار و دانستن لوازم و نتایج کذب يك سخن در تکامل معرفت دینی اعتراف می نماید.

نقد رکن نهم

نگارنده ضمن پذیرش تکامل معرفت دینی، تحلیل رکن نهم را لازم می داند. تکامل به دو معنا به کار می رود؛ گاهی هندسه ی معرفتی به لحاظ کمّی کامل تر می شود؛ یعنی با افزایش کمّی تعداد گزاره های علمی، دانش مربوطه تکامل می یابد و گاهی به لحاظ کیفی، یعنی تعداد گزاره های مطابق با واقع و صادق افزایش می یابند؛ به معنای نخست، کمال معرفت دینی، تنها کمال عددی و کمی است که بی شك با پرسش های جدید و شبهات نوین و پیش دانسته های پرسشی، تکامل می یابد؛ ولی به معنای دوم - که به مراتب مهم تر از معنای اوّل است - تنها با داشتن معیار سنجش معرفت صحیح از سقیم تکامل معرفت محقق می گردد و با توجه به دیدگاه دکتر سروش در زمینه ی، نسبیت معرفت دینی و تأثیر پیش دانسته های تطبیقی در تفسیر قرآن، نمی توان تکامل کیفی و معرفتی را استنتاج کرد.

10. عصری بودن معرفت دینی

عالمان دینی در هر عرصه، فهم خود از دین را با معارف مقبول روزگار خویش تناسب و تلائم می بخشند. هیچ عالمی نمی تواند با ذهن خالی و بدون منظر و رأی به سراغ متون دینی برود و به فهم

مراد شارع نزدیک گردد. این امر نه شدنی است و نه مطلوب. درك عصری دین، دست کم متضمن چهار معنای مقبول است:

- 1 - درکی هماهنگ و سازگار با علوم عصر؛
 - 2 - درکی متأثر از علوم عصر و مستمند به آن ها در مدلول و مفاد؛
 - 3 - درکی پاسخ گوینده به پرسش های نظری عصر؛
 - 4 - درکی پاسخ گوینده به پرسش های عملی عصر.
- شایان ذکر است که، عصری بودن فهم دینی، پیش از آن که توصیه باشد، توصیف است.

نقد رکن دهم

هم چنان که در مباحث هرمنوتیک و قرائت های مختلف از دین آمده است، پیش دانسته ها بر سه نوع اند:

نخست، پیش دانسته های استخراجی یا استنباطی که در فهم معنای متن، مفسر را یاری می رسانند همانند طناب و چرخ چاه و دلو که در استخراج آب چاه، انسان تشنه را کمک می کنند؛ دوم، پیش دانسته های پرسشی که پرسش های نظری و عملی جدیدی فرا روی مفسر می گشاید، و در کشف پاسخ های آن ها در درون متون دینی به کاوش می پردازد و بدون تحمیل دیدگاهی بر آیات و روایات، پاسخ آن پرسش ها را استنباط می کند؛ و سوم، پیش دانسته های تأویلی و تحمیلی و تطبیقی که معنایی را بر آیات و روایات تحمیل می کنند. عالمان دینی در هر عصر باید از پیش دانسته های استخراجی و پرسشی عصر خود مدد بگیرند؛ ولی از پیش دانسته ها و علوم تحمیلی و تطبیقی در تفسیر قرآن و روایات پرهیز کنند و اگر معارف دینی را ناسازگار با علوم عصر دیدند، به سرعت اقدام به تأویل آیات و عدول از معانی ظاهری آن ها نمایند؛ زیرا علاوه بر این که اندیشه ی دینی گرفتار التقاط می شود و از خلوص در معرفت دینی فاصله می گیرد، با هر تحولی، معنای آیه نیز تغییر می یابد و این با هادی بودن قرآن منافات دارد. آری اگر با معرفت یقینی جدیدی رو به رو شدیم، می توانیم از آن به عنوان قرینه ی عقلی بهره گیریم؛ ولی علوم عصر به طور عمده از این سنخ نیستند؛ به ویژه علوم انسانی که از مکتب های مختلف غیر تجربی و متافیزیکی بهره می گیرند و نحله های مختلف در جامعه شناسی، روان شناسی، اقتصاد و... پدید می آورند. حال اگر بخواهیم از علوم عصر به عنوان پیش دانسته های تطبیقی و تحمیلی استفاده کنیم و درك دینی را همه روزه متأثر از علوم عصر و مستمند به آن ها کنیم و مدلول دینی را با تئوری علمی سازگار نماییم، با توجه به اندیشه های متعدد و متعارض علمی در زمان واحد، باید معرفت های دینی متعدد و متعارضی را به قرآن و سنت نسبت دهیم؛ آن گاه در زمان واحد اسلام مارکسیستی (مستمند و متأثر از جامعه شناسی مارکس) و اسلام سرمایه داری (مستمند و متأثر از جامعه شناسی ماکس وبر) و اسلام فرویدی (مستمند و متأثر از روان شناسی فروید) و... داشته باشیم.

و هم چنان که سروش ادعا نموده است، عصری بودن فهم دینی، پیش از آن که توصیه ی ایشان باشد، توصیف است. آری! متأسفانه در تاریخ فهم و تفسیر دینی، این آفت تفسیری، فراوان بوده است که به

جای تفسیر کلام خدا به تطبیق کلام بشر اقدام کرده و قرآن را گرفتار تأویل های غلط نموده اند و مرحوم علامه ی طباطبائی در مقدمه ی جلد اوّل المیزان، ضمن بیان نحله هایی که آسیب زده ی این آفت شده اند، خوانندگان را از آن پرهیز داده است؛ ولی مؤلّف قبض و بسط، مخاطبان خود را بدان توصیه می کند. انحراف این توصیه نیز بر اهل تفسیر آشکار است.

قرائت های مختلف از دین

مراد از دین - در این گفتار - متون مقدس دینی است و منظور از قرائت های مختلف از دین، برداشت های متفاوت از متون دینی مانند قرآن و سنت در اسلام، عهدین در مسیحیت، عهد عتیق و تلمود در یهود، اوپانیشادها در هندو، اوستا در زردشت و... البته باید توجه داشت که مراد از متن دینی تنها متن نوشتاری نیست؛ گفتار و سیره ی عملی پیشوایان دین نیز از متون دینی شمرده می شود. با این مطلب روشن می شود که پلورالیسم دینی ناظر به کثرت ادیان است؛ ولی قرائت های مختلف از دین، به کثرت برداشت ها از دین واحد نظر دارد و هم چنین این بحث، هیچ ارتباطی با مسئله ی قراء سبعه در علوم قرآن ندارد.

فرهنگ جوامع اسلامی، فرهنگ دینی و دین آن‌ها نیز برگرفته از متون دینی است؛ بر این اساس، فرهنگ مسلمانان، متن محور است و متون دینی آن‌ها نقش مهمی در شکل دهی و محتوا دهی فرهنگ اسلامی دارد؛ بر این اساس هرگونه نظریه پردازی در زمینه ی فرآیند تفسیر متون دینی، در فرهنگ جامعه تأثیر مستقیمی دارد.

گرایش های متفاوت در هرمنوتیک و نقد ادبی و نیز مناہج تفسیر در علوم قرآن، در فهم متون تأثیر جدی دارند. مسئله ی امکان قرائت های مختلف از دین نیز از دستاورد روی کردهای جدید در هرمنوتیک نوین است که از سوی هایدگر، گادامر، دریدا و پل ریکور مطرح گردیده است.

اختلاف برداشت ها و فهم ها از متون دینی به ویژه از سوی عالمان دینی، متکلمان، حکما، محدثان، فقها و مفسران واقعیت انکار ناپذیر و پدیده ای آشکار است و این تعدد فهم ها تنها در متون دینی نمایان نیست؛ در متون ادبی نیز برداشت های متفاوتی از ادیبان و شاعران و نثرگویان ظاهر می گردد. وجود دو نحله ی مخطئه و مصوبه در میان علمای اصول فقه شیعه و اهل سنت نیز گویای ادعای پیشین است.

حال، پرسش مهم در این باره این است که چرا با وجود اختلاف قرائت ها و برداشت ها از متون دینی و غیر دینی که منشأ فرقه ها و نحله ها و ملت های گوناگون شده است و تحولات عظیم تاریخی و اجتماعی و فرهنگی و علمی بر جای گذاشته، نسبت به عنوان قرائت های مختلف از دین، این همه حساسیت وجود دارد؟ اگر مسئله ی قرائت های متعدد، واقعیتی انکار ناپذیر است، پس چرا در این مسئله، موافقان و مخالفانی ظاهر شده اند؟ و هم چنین، چرا این مسئله به عنوان یکی از پی آمدهای هرمنوتیک مدرن و هرمنوتیک فلسفی تلقی می گردد؟ و اصولاً اختلاف برداشت ها از متن واحد، چگونه پدید می آیند؟ و آیا این اختلاف ها زدودنی اند یا نازدودنی؟

به نظر نگارنده، سرّ اختلاف عالمان و فیلسوفان در مسئله ی قرائت های مختلف از دین و حساسیت آن‌ها در دو نکته نهفته است: نخست آن که عالمان اسلامی، اختلاف فهم و برداشت از دین را به صورت موجهی ی جزئی می پذیرند و در مقابل به معارف، اندیشه ها و فهم های ثابت از دین نیز اعتراف می کنند؛ ولی مدافعان هرمنوتیک فلسفی و مدرن، مسئله ی قرائت های مختلف از دین را به صورت موجهی ی کلیه و نسبت به تمام باورها و گزاره های دینی می پذیرند.

دوم این که عالمان اسلامی، با فرض پذیرش اختلاف قرائت و فهم، به وجود معیار سنجش فهم صحیح از سقیم و سره از ناسره فتوا می دهند و فرآیند فهم صحیح را تبیین می کنند و روش تفسیر عالمانه را از روش تفسیر به رأی تفکیک می نمایند؛ ولی طرف داران هرمنوتیک فلسفی علاوه بر نسبت فهم دینی، به نسبت روش شناسی فهم دینی و نفی روش تفسیری صحیح و نفی معیار سنجش فهم صحیح از سقیم حکم می رانند.

بنا بر این، نزد طایفه ی اول هر متنی قابلیت هر نوع تفسیر و فهم را ندارد؛ علاوه بر این که هر تفسیری صحیح و قابل پذیرش نیست؛ ولی نزد طایفه ی دوم، هر متنی قابلیت هر نوع تفسیر و فهم را دارد و تقسیم تفسیر و فهم به صحیح و سقیم نیز ناتمام است.

مؤلف محوری و مفسر محوری

سرّ این که این دو طایفه از يك ديگر متمایز شده اند، این است که عالمان اسلامی در تفسیر متون دینی، مؤلف محورند و عالمان هرمنوتیک فلسفی، مفسر محور. نمودار ذیل نشان می دهد که هر متنی با مؤلف و مفسرش ارتباط مستقیم پیدا می کند و تفسیر و فهم از متن نیز با دو روی کرد مؤلف محوری و مفسر محوری تمایز و تفاوت می یابد.

مؤلف متن مفسر

تفسیر

مؤلف محور، تمام تلاش خود را می کند که به مراد و خواسته ی مؤلف و سازنده ی متن دست یابد؛ به همین جهت به دنبال زمینه و قرائن حالیه و مقالیه ای است که مراد مؤلف را بهتر کشف کند و با توجه به این که گوهر دین داری و عبودیت، مطابقت اعمال بندگان با خواسته های شارع مقدس است، به ناچار باید در مطابقت فهم مفسر با مراد مؤلف نهایت کوشش را داشته باشیم؛ بدین ترتیب نباید تفسیر قرآن و سنت پیشوایان دین را با تفسیر متون ادبی يك سان پنداشت؛ زیرا اگر به فرض مراد فلان شاعر و نویسنده ی معمولی کشف نگردد، مشکل چندانی پیش نمی آید؛ ولی سعادت و شقاوت، ثواب و عقاب، هدایت و ضلالت آدمیان به فهم صحیح و ضابطه مند متون دینی است مگر این که قاصراً دچار فهم غلط گردد.

بر این اساس، مؤلف محوران، از تفسیر به رأی و دخالت ذهنیت و پیش فرض و پیش دانسته های خود در فرایند فهم پرهیز می کنند؛ زیرا تفسیر به رأی را جایز نمی شمارند و هیچ گاه تطبیق و تحمیل آرای خود بر متون دینی را جای گزین تفسیر نمی کنند. این طایفه برای رسیدن به مراد متکلم به عناصری چون قواعد زبان متکلم (مثلاً قواعد زبان عربی نسبت به متون اسلام) و قواعد زبان شناختی (مانند قانون عام و خاص، مطلق و مقید، مجمل و مبین و...) و قرائن حالیه و مقالیه و شأن نزول ها و معانی عصر نزول تمسک می جویند. در مقابل مؤلف محوران، مفسر محورانند که اولاً، مؤلف را مرده می پندارند و تفسیر را بازی معنایی و فهم را ترکیب افق معنایی متن با افق معنایی مفسر تلقی می کنند. بدین ترتیب، شخص مفسر در صدد کشف مراد مؤلف و صاحب اثر نیست و آن را در فرایند فهم دخالت نمی دهد؛ ثانیاً، مفسر محورانی چون هایدگر، گادامر، دریدا و ریکور، بر تأثیر خواسته ها، انتظارات، پیش دانسته های مفسر بر فهم تأکید می ورزند. و اصولاً قوام فهم را به رکن افق معنایی مفسر می دانند؛ بنا بر این هر تفسیری، تفسیر به رأی است و اصولاً تفسیری بدون دخالت رأی وجود ندارد؛ ثالثاً،

حقیقت فهم و تفسیر، نه راه پیدا کردن به ذهنیت صاحب اثر، بلکه امتزاج افق معنایی متن با افق معنایی مفسر است.

از توضیحات فوق، روشن می گردد که اولاً چرا مؤلف محور، اختلاف برداشت ها را به صورت موجه ی جزئی و مفسر محور، اختلاف برداشت ها را به صورت موجه ی کلیه می پذیرد و ثانیاً، چرا مؤلف محور، معیار سنجش فهم و تفسیر صحیح از سقیم را می پذیرد ولی مفسر محور به نسبت فهم دینی و معرفت دینی گرایش دارد؟ و ثالثاً، مبنای حساسیت و اختلاف عالمان اسلامی نسبت به مسئله ی قرائت های مختلف از دین روشن می شود؛ زیرا مفسر محور، در فرآیند تفسیر محصور به حصار ضوابط و روش های خاص تفسیر نیست و امکان تنوع قرائت را تا بی نهایت مفروض می دارد؛ ولی مؤلف محور، به ضوابط تفسیر معتقد است و برای قرائت ها نیز محدودیت قائل است.

محور؛ مؤلف یا مفسر؟

و اما حقّ مطلب چیست؟ و از میان دو روی کرد مؤلف محوری و مفسر محوری باید به کدام يك رو آورد؟ حقّ مطلب در پذیرش روی کرد مؤلف محوری نهفته است؛ زیرا گرچه شالوده شکنی، اسلوب شکنی و تفسیرهای متعدد ممکن است ولی مطلوب نیست؛ زیرا هدف از فهم و فرآیند آن، کشف مراد و مقصود و ما فی الضمیر مؤلف است و این غایت نگری نسبت به تمام متون، به ویژه متون دینی حایز اهمیت است. کسی که به مطالعه ی اسفار ملاصدرا یا شفا ی بوعلی می پردازد، در صدد کشف دیدگاه فلسفی ملاصدرا یا بوعلی است؛ می خواهد بداند آیا صدرالمألهین یا ابن سینا مدافع مسئله ی اتحاد عالم و معلوم یا حرکت جوهری بوده اند یا نه؟ بر این اساس، در کشف مراد او از قواعد زبان شناختی، سندشناختی، شخصیت شناختی و حتی شناخت تاریخ و جغرافیای مؤلف بهره می برد؛ چون در ذهن مؤلف، معانی متعدد و متناقض و بی نهایت نبوده است، پس قرائت های متعدد و متناقض نارواست و معانی متحمل يك متن بسیار محدود است. حال اگر دچار فهم های متضاد و متناقض شدیم، باید با معیار منطق فهم، به تمیز قرائت صحیح از سقیم اقدام نماییم.

نکته ی قابل توجه دیگر این که متون نوشتاری و گفتاری، از آن رو که حاوی و حامل معنا هستند، در کشف مراد متکلم، مفسر را یاری می دهند؛ به ویژه متنی که از زبان حکیم و عالم به لغت صادر شود، بی شك آن را در معنای موضوع یا معهود آن به کار می برد و در غیر این صورت از قراین استفاده می کند.

نقش پیش دانسته ها در تفسیر

اگر کسی اشکال کند که هیچ مفسری بدون پیش دانسته و با ذهن خالی به سراغ متن نمی رود و فهم را اصطیاد نمی کند و لاقلاً علم به لغت و قواعد زبان شناختی و ادبیات و معانی الفاظ در کشف معنای متن ضرورت دارد؛ پاسخ می دهیم که پیش دانسته ها بر سه دسته اند: نخست، پیش دانسته هایی که هم چون چرخ و ریسمان نسبت به استخراج آب از چاه به مفسر در کشف مراد مؤلف مدد می رسانند. این ها مقدمات استنتاج و پیش دانسته های استخراجی اند؛ و دوم، پیش دانسته هایی که زمینه ساز طرح پرسش از متن اند، ولی پاسخی را به متن تحمیل نمی کنند. وجود این ها ضرورت

دارد و احدی منکر این مطلب هم نیست؛ این ها را پیش دانسته های استفهامی یا پرسشی نامند؛ سوم، پیش دانسته هایی که در تطبیق و تحمیل معنا - نه کشف معنا - اثر می گذارند و موجب تفسیر به رأی می شوند؛ مانند تطبیق فرضیه ی داروین بر آیات خلقت انسان یا نظریه ی جامعه شناختی مارکس بر قصه ی هابیل و قابیل در قرآن؛ این پیش دانسته های تطبیقی، مخل و مضر به فرایند فهم اند و پیدایش اسلام مارکسیستی، لیبرالیستی، اگزیستانسیالیستی و... نیز از این روی کرد ناشی می شود. لازم است ذکر کنیم که پیش دانسته ها از جهت دیگر به دو قسم انشعاب می یابند: نخست پیش دانسته های فهم متن، مانند پیش دانسته های استخراجی یا استنتاجی و پیش دانسته های پرسشی یا استفهامی؛ دوم پیش دانسته های قبول و پذیرش فهم، مانند حجّیت کتاب و سنت، نسبت به پذیرش فهم کتاب و سنت.

منشأ اختلاف در بین مؤلف محوران

با توجه به تفکیک دو روی کرد مفسّر محور و مؤلف محور روشن می گردد که اختلاف و تکثر تا بی نهایت، نزد مفسّر محوران، امری طبیعی و حتّی لازم است؛ ولی مؤلف محوران که دخالت پیش دانسته های تطبیقی مفسّر را روا نمی دارند، تنها به تکثر معقول و ضابطه مند قرائت ها تن در می دهند. حال این پرسش مهم مطرح می گردد که با توجه به معیار و منطق ضابطه مند، مؤلف محوران در فرایند تفسیر، چرا جلو قرائت ها و برداشت های محدود گرفته نمی شود و همه ی عالمان دینی به اجتهاد يك سان و فهم واحد نایل نمی گردند؟ قبل از پاسخ به پرسش فوق لازم است ذکر کنیم که اولاً، بسیاری از گزاره های موجود، در متون دینی اند که همه ی مفسّران مؤلف محور، با روش ضابطه مند به معنا و فهم يك سان دست یافته اند و اختلافی در برداشت های آن ها ظاهر نمی گردد.

ثانیاً، پاره ای از اختلاف برداشت ها و فهم ها نیز قابل جمع اند و از مصادیق قرائت های مختلف از دین خارج اند؛ برای نمونه، تفاوتی که عالمان دینی در مسئله ی خدا شناسی دارند؛ یکی از علم خدا سخن می گوید، دیگری از قدرت حقّ تعالی و... دقیقاً مانند يك گل که توسط فیزیک دانان و شیمی دانان و فیلسوفان مورد بحث قرار می گیرد و هر گروه تنها به تفسیر يك زاویه یا يك ساحت آن می پردازد. این گونه اختلاف ها مخل و مضر و متعارض نیستند. و یا این که برداشتی در طول برداشت دیگر قرار گیرد؛ يك فهم، مدلول مطابقی جمله و فهم دیگر مدلول التزامی آن باشد و هم چنین دو برداشت نسبت به يك موضوع، امّا با دو حالت آن؛ مانند حرمت معامله ی خون در گذشته، به جهت خوردن آن و حلیت همان معامله در امروز، به جهت استفاده ی پزشکی و نیز اختلاف دو فهم یا دو فتوا در اثر تحول و تفاوت در مصادیق يك موضوع؛ مانند اختلاف مرحوم نائینی و شیخ فضل الله نوری نسبت به تجویز آزادی و حریت و ممنوعیت آن؛ زیرا مصداق آزادی در عصر مشروطیت، آزادی بی بند و باری بود که مورد مخالفت شیخ فضل الله قرار گرفت و مصداق آزادی حلالی که مرحوم نائینی در کتاب « تنبیه الامة و تنزیه الملّه » مطرح ساخت، آزادی مشروع و مطابق با شرع مقدس بوده است؛ بنا بر این بسیاری از اختلاف ها، صحیح و درست و مطابق با واقع اند و هیچ ارتباطی با مسئله ی قرائت های مختلف از دین ندارند.

ثالثاً، نکته ی مهم در باره ی برداشت های مختلف متضاد یا متناقض نسبت به موضوع یا مصداق واحد، از جهت واحد است که باید علت این اختلاف ها نزد مؤلف محوران را کشف کنیم. به نظر نگارنده، علت های مختلفی باعث این جریان می شود. پاره ای از آن ها که با استقرا به دست آمده اند به شرح ذیل اند:

- (1) بهره نبردن از قواعد زبان عربی و بی توجهی نسبت به قواعد ادبی.
- (2) استفاده نکردن از قواعد عام زبان شناختی، مانند قاعده ی عام و خاص یا مطلق و مقید یا مجمل و مبین؛ یعنی اگر جمله ی عامی از متکلم صادر شد، سپس با اتصال یا با فاصله، جمله ی خاصی را تکلم نمود، باید جمله ی عام به وسیله جمله ی خاص، تخصیص یابد یا جمله ی مطلق به وسیله جمله ی مقید، تقیید پیدا کند؛ هم چنان که جمله ی مجمل به وسیله جمله ی مبین، وضوح یابد.
- (3) غفلت از قواعد علوم قرآنی مانند ناسخ و منسوخ.
- (4) جزء نگری در روش تفسیری؛ مفسران مؤلف محور، در روش تفسیری خود که آیا روش نقلی باشد یا عقلی و یا شهودی، دچار روش جزءنگرانه شدند؛ در حالی که در فهم صحیح قرآن، هم باید از آیات دیگر بهره برد و هم از روایات مربوط استفاده کرد و هم قراین عقلیه ی قطعی یا کشفیات و خواطر الهی و ملکی را در کشف مدلول های التزامی و بطون قرآن مورد بهره برداری قرار داد.
- (5) عدم تفکیک میان روش مدلول مطابقی و التزامی؛ روش عقلی یا شهودی و روش نقلی در مواردی برای کشف مدلول های التزامی راه گشایند؛ ولی روش ادبی در کشف مدلول مطابقی مفید است. برخی از مفسران عرفانی و فلسفی، تفسیر مدلول های التزامی را جایگزین تفسیر مدلول های مطابقی می نمودند که این مسئله، باعث اختلاف قرائت ها می شد.
- (6) غوطه ور شدن در حقایق خرد گریز؛ پاره ای از مفسران مؤلف محور با تحقیق و مطالعه در ذات اقدس اله که فراتر از درک آدمی است، دچار انحراف و اعوجاج و اختلاف شدند؛ زیرا در وادی بالفصولی گام نهادند که جای درک و تفسیر نبود.
- (7) تعیین اعتبار سندی روایات؛ یکی از منابع دین، روایات پیشوایان دین است و با توجه به نفوذ دروغ گویان و وضعان و جعلان، برخی از روایات غیر معتبر در منابع روایی وارد شده است. بهره نگرستن از علم رجال و درایه و عدم تشخیص روایات معتبر، در اختلاف برداشت ها و اجتهادها مؤثر است.
- (8) پیش دانسته های پرسشی؛ هم چنان که گذشت، پیش دانسته های فهم متون دینی بر سه قسم اند: پیش دانسته های استخراجی، پیش دانسته های تطبیقی و پیش دانسته های پرسشی، مؤلف محوران، از میان اقسام سه گانه، تنها برای پیش دانسته های استخراجی - که در صدد استخراج معنای متن اند - و پیش دانسته های پرسشی - که پرسش هایی را پیش روی متن دینی قرار می دهند و پاسخ را از متون دینی استنباط می نمایند - ارزش روش شناسانه قائل اند و از پیش دانسته های تطبیقی که معنایی را بر متن تحمیل می کنند پرهیز می نمایند؛ برای نمونه، می توان این پرسش را از قرآن کرد که آیا پلورالیسم دینی، مورد تأیید می باشد؟ پاسخ این پرسش از آیات قرآن به دست خواهد آمد؛ تعدّد و تکرار برداشت ها به میزان پرسش ها بستگی دارد.

9) اختلاف مؤلف محوران در باره ی زبان دین؛ هم چنان که در بحث زبان دین خواهد آمد، در زمینه ی شناختاری و غیر شناختاری بودن، معناداری و بی معنایی گزاره های دینی و دانستن معانی عرفی، استعاره ای، تمثیلی، اشاره ای و نما دینی آن ها اختلاف نظر وجود دارد. هر يك از این روی کردها معنا، تفسیر و برداشت خاصی را به ارمغان می آورد؛ به عنوان مثال، سمبلیک و نمادین دانستن قصه ی آدم و حوا یا رمزی و اشاره ای دانستن و یا عرفی و طبیعی خواندن آن در تفسیرهای این قصه مؤثر است.

10) تأثیر معارف برون دینی در فهم متون دینی؛ یکی از عوامل اختلاف برداشت ها، میزان دخالت معارف عقلی و تجربی در فهم متون دینی است؛ برای نمونه اهل ظاهر و اخباریون، تأثیر حداقلی عقل بر فهم دینی را می پذیرند؛ ولی مُجَسِّمِه و مُشَبِّه از هر گونه استدلال عقلی در برداشت متن پرهیز می کنند و معتزله نیز تأثیر حداکثری عقل و اسماعیلیه تأثیر حداکثری شهود را می پذیرند؛ این اختلاف، در برداشت های متعدد مؤثر است.

11) نگاه جزء نگرانه به آیات قرآن؛ تفسیر يك آیه ی قرآن بدون آیات دیگر نیز منشأ اختلاف تفاسیر می گردد.

12) غفلت از قراین حالیه، کلامیه، شأن نزول ها و زمینه ی تاریخی و معنایی متن.

13) غفلت از ظهور عرفی و عمومی و جای گزینی ظهور شخصی به جای آن.

14) اختلاف در تشخیص مصداق؛ مانند اختلاف در حرمت یا حلیت شطرنج و مصداق بودن آن نسبت به قمار یا ورزش فکری.

15) اختلاف در قلمرو منابع دین؛ شیعیان روایات پیشوایان دین و ائمه ی اطهار را منبع دینی می شمارند؛ ولی اهل سنت اخبار صحابه را ملاک و منبع استنباط احکام و معارف اسلامی قرار می دهند.

16) علل روان شناختی از جمله جاه طلبی، طمع کاری، هوای نفس، حُبّ دنیا و سایر مطامع نفسانی و نیز اغراض سیاسی از سوی برخی شخصیت های تاریخی مانند معاویه، عمر و بن عاص و سایر حاکمان حکومت های بنی امیه و بنی عباس و نیز نقشه های استعمارگران در پیدایش فرقه هایی چون بهابیت، وهابیت در تفاسیر مختلف دین مؤثر بوده است.

خلاصه ی سخن آن که: اولاً، برداشت های يك سان میان عالمان دینی وجود دارد و اختلاف قرائت، به صورت موجهه ی کلیه ناتمام است، و ثانیاً، بسیاری از اختلاف ها، از سنخ اختلاف اجتماعی اند؛ یعنی قابل جمع اند؛ ثالثاً، علّت بسیاری از اختلاف های متضاد و غیر قابل جمع، زدودنی است.

ما در جهانی به سر می بریم که امور آن بسیار پیچیده، تو در تو و تا حدودی حیرت آورند. مردم با اعتقادات دینی گوناگون در آن زیست می کنند. تنوع ادیان (Religiousdiversity) به قدری زیاد است که حتّی يك گزاره ی آن ها در يك قالب نمی گنجد. این کثرت ها نه تنها در حوزه ی دین و اعتقاد دینی بلکه در حوزه های فرهنگ، زبان، اندیشه، علم، فلسفه، هنر، تمدن و ده ها مقوله ی دیگر نیز سرایت کرده است.

امروزه انسان ها، متدینان، دانشجویان، جهان گردها در اثر ارتباطات بین المللی در حال داد و ستد علمی، فرهنگی و تجاری، صنعتی و... می باشند. دهکده ی جهانی به این ارتباطات شدت داده است و همین امر، سبب توجه اندیشمندان به فرهنگ ها، ادیان، علوم و فلسفه های مختلف شده و منشأ کشف اختلاف فرهنگی و تبیین آن گردیده است.

در حال حاضر، ما با انواع ادیان آسمانی و زمینی از جمله یهود، مسیح، اسلام، زرتشت، هندویسم، بودیسم و مذاهب شیعی، سنی و فرقه های مورمونیسیم وحدت گرایی، پروتستانیسم، کاتولیک، آیین نو کنفوسیوسی و... روبه رو هستیم و ناچاریم در باره ی این کثرت ها دیدگاه و تفسیری داشته باشیم و در زمینه ی حقانیت، هدایت یا بطلان و ضلالت آن ها داوری کنیم.

با وجود تنوع و کثرت ادیان و مذاهب، نمی توان از ترابط و تشابه ادیان غافل ماند؛ گرچه شاید نتوان در میان تمام ادیان و مذاهب، يك عقیده یا عمل مشترك یافت ولی پاره ای از عقاید و مناسک و مراسم در برخی از ادیان و مذاهب بی شباهت نیستند؛ برای نمونه اعتقاد به توحید و یگانگی خدا در ادیان ابراهیمی و طهارت قبل از اعمال عبادی در پاره ای از مذاهب مشترك است؛ ولی ما در بحث پلورالیسم با مشترکات کاری نداریم. سخن اصلی در این مسئله، تبیین کثرت ها و اختلاف ها و تنوع هاست و این که ادیان و مذاهب، در زمینه ی این کثرت ها چه تلقی و اظهار نظری دارند و آیا می توان از حقانیت و صدق همه ی اعتقادات دینی سخن گفت.

مسئله‌ی پلورالیسم دینی، پرسشی معرفت‌شناسانه و کلامی در زمینه‌ی تنوع ادیان دارد؛ نه پرسشی اخلاقی و جامعه‌شناسانه، پرسش این نیست که ما در برابر مؤمنان به سایر ادیان، چه رفتار و سلوکی باید داشته باشیم. آیا هنجارهای اخلاقی در دین خود را باید در برابر آن‌ها نیز سریان دهیم، مثلاً به آن‌ها احترام بگذاریم؟ به همین دلیل بحث تسامح و تساهل از مسئله‌ی پلورالیسم جداست. گرچه تسامح و تساهل در حیات اجتماعی و رفتارهای فردی از پلورالیسم استنتاج می‌شود ولی از انحصار‌گرایی یا شمول‌گرایی نمی‌توان بد رفتاری با سایر متدینان را نتیجه گرفت.

بحث کثرت‌گرایی دینی - چنان که خواهد آمد - غیر از بحث وحدت و کثرت بین حکیمان، متکلمان و عارفان است فیلسوفان یونان باستان عموماً هم چون طالس، آنکسیمندر، آنکسیمنس به کثرت اعتقاد داشتند؛ اما کثرتی که به وحدت برگشت داشت. این فیلسوفان در نوع وحدت که آب است یا خاک یا هوا و یا امری دیگر، اختلاف داشتند؛ در مقابل، پاره‌ای از فیلسوفان مانند دمکریتوس منکر وحدت و معتقد به کثرت شدند و به اجزای لایتجزی و جواهر فرد و اتم‌های تجزیه‌ناپذیر حکم کردند.

بحث وحدت و کثرت در میان فیلسوفان و عارفان اسلامی نیز مطرح بوده است. عرفا به وحدت وجود و موجود و وحدت شخصی هستی اعتقاد داشتند و گزاره‌ی «الوجود واحد لا شریک له» را شعار خود ساختند؛ البته این طایفه منکر کثرت نبودند و عالم تجلیات و مظاهر را عالم کثرت می‌خواندند. مشایبان به کثرت وجود و موجود، محقق دوانی به وحدت وجود و کثرت موجود، و صدرالماتلهین به وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت فتوا دادند.

با این توضیح روشن می‌شود که بحث وحدت و کثرت در فلسفه و عرفان و کلام قدیم، به هستی‌تعلق داشته ولی بحث پلورالیسم دینی به کثرت ادیان ارتباط دارد و از حقانیت آن‌ها سخن می‌گوید.

تاریخچه‌ی پلورالیسم دینی

پلورالیسم دینی به عنوان یک نگرش کلامی در باب تعدد ادیان و مذاهب، برای اولین بار در جهان مسیحیت در دهه‌های اخیر توسط «جان هیک» مطرح گردید. وی کشیشی از فرقه‌ی پرسپتیوری در انگلستان بود و الان در آمریکا بازنشسته شده است. وی با بسیاری از غیر مسیحیان از جمله مسلمانان، هندوها و یهودیان همکاری داشت؛ این ارتباط سبب شد تا در باره‌ی ادیان و مذاهب گوناگون داوری کند. هیک، در نهایت، از جزمیت کلیسا در مورد غسل تعمید، نقش کلیسا در نجات افراد و سایر عقاید مسیحیت دست کشید و همه‌ی متدینان به ادیان مختلف را بهشتی و سعادت‌مند خواند. البته قبل از این، تحولی شبیه به روی کرد هیک در کلیسای کاتولیک نیز ظاهر گشت. توضیح مطلب این که کاتولیک‌ها در قرون وسطا بر این باور بودند که تنها افرادی که غسل تعمید کلیسایی را انجام می‌دهند اهل بهشت اند و حتی موسی و ابراهیم نیز اهل بهشت نیستند و در مکانی به نام «لیمپو» که فاقد هر گونه لذت و المی است جای دارند؛ آن‌گاه عیسی مسیح آن‌ها را در روز قیامت وارد بهشت می‌سازد. بعدها کلیسا نسبت به کیفیت اجرای غسل تعمید تغییراتی داد و صرف آب روی سر ریختن را کافی دانست. تساهل در امور دینی از سوی کاتولیک‌ها به مسیحی‌خواندن ادیان غیر مسیحی انجامید و تصریح کردند که غیر مسیحیانی که زندگی خوب و پاکی داشته باشند مسیحی

اند؛ گر چه تعالیم مسیح(علیه السلام) را نپذیرند. این نتیجه ی مفاد بیانیه ی شورای دوم کلیسای کاتولیک(1965 - 1963م) می باشد. جان هیک، - مؤسس پلورالیسم دینی - به این مقدار از رفاقت و قرابت میان ادیان اکتفا نکرد؛ زیرا این روی کرد، مسیحیت را ملاک و معیار مقبولیت ادیان می خواند. بر این اساس حقانیت و سعادت مندی تمام ادیان و متدینان را با عنوان پلورالیسم دینی مطرح ساخت. لازم به ذکر است که آموزه های غیر معقول عقل ستیز مسیحیان هم چون مسئله ی تثلیث، تحقیر علم و عقل، تفکیک علم و ایمان و هم چنین تحولات اندیشه ی دینی مغرب زمین هم چون تبدیل خدا شناسی و حیانی به خدا شناسی طبیعی و تحویل آن به نسبی گرایی و تسامح دینی و نیز گسترش معرفت شناسی نوین، هم چون تفکیک نومن از فنومن و ظهور الهیات اعتدالی و هرمنوتیک مدرن توسط شلایر ماکر و تأکید بر تجربه ی دینی، نقش مؤثری در طرح این روی کرد از سوی جان هیک داشته اند. علاوه بر این امور، تحقق حکومت دموکراسی لیبرال به همراه اصولی چون آزادی، اصالت دادن به آرای اکثریت مردم و عقل گرایی در پیدایش پلورالیسم مؤثر بوده است.

توضیح مطلب این که غرب در ابتدا سیستم سیاسی پادشاهی و دارای قدرت متمرکز را برگزید. از رنسانس به بعد، این سیستم سیاسی تغییر یافت و به حکومت دموکراسی تبدیل گشت. آن گاه حکومت دموکراسی نیز به شکل ها و محتواهای گوناگون ظهور کرد و در نهایت، حکومت دموکراسی لیبرال، با اصل پلورالیسم و کثرت گرایی سیاسی، مورد پذیرش قرار گرفت. سپس با اندیشه های جدید معرفت شناسی و دین شناسی خصوصاً نسبی انگاری در حوزه های دانش و ارزش پلورالیسم اخلاقی، فرهنگی، اجتماعی، اقتصادی، قضایی و دینی مطرح گردید و صحنه های ارزش های اخلاقی و فعالیت های اجتماعی و اعتقادات دین داری به دامن کثرت گرایی افتاد.

تبیین پلورالیسم دینی

پلورالیسم یا کثرت گرایی دینی(Religious pluralism) یکی از مفاهیم و مباحث فلسفه ی دین و کلام جدید به شمار می رود این واژه نیز همانند بسیاری از مفاهیم سیاسی، اجتماعی، فلسفی و کلامی، از مفاهیم وارداتی محسوب می شود که با انتقال علوم و معارف مغرب زمین به کشورهای رو به توسعه وارد شده و در اثر ارتباط فرهنگی و تحولات اندیشه ها مهمان فرهنگ مشرق زمین گردیده است.

پلورالیسم اجتماعی، فرهنگی و اخلاقی، قبل از پلورالیسم دینی در اروپا پذیرفته شد؛ به همین دلیل تبیین آن ها در فهم پلورالیسم دینی لازم است.

اصطلاح پلورالیسم اجتماعی از واژه ی لاتین Pluralis اخذ شده است و به مفهوم نگرش و گرایش به کثرت، وفور، تعدد و افزایش کمی و کیفی احزاب، جمعیت ها، انجمن ها و تنوع آرا و عقاید در جهت مصالح جامعه و سرانجام تکثر قدرت در همه ی زمینه ها به کار رفته است. در پلورالیسم اجتماعی، لزوم تحکیم میانی امور فوق و تشویق، ترغیب و هدایت مردم جامعه به سوی تحزب، جمعیت ها و انجمن های سیاسی، اقتصادی، تعلیم و تربیت فرهنگی و نیز اتحادیه ها و سندیکاها ی شغلی نباید می گردد تا از طریق مشارکت چند جانبه ی مردم در امور عامه، مصلحت امور عمومی تأمین شود و

اداره ی امور جامعه، توانی بیش تر و گسترده تر گیرد. تحمل آرا و عقاید و نیز تساهل و تسامح و داشتن رفتار معتدل با احزاب و جمعیت ها، انجمن ها، اتحادیه ها و سندیکاها، شرط لازم برای تحقق پلورالیسم است. آنارشیست ها (Anarchistes) که خواستار آزادی فرد از همه ی قیود و قیمومیت ها و حاکمیت ها و طالب حذف بالقوه و بالفعل حکومت ها می باشند، خواهان پلورالیسم در جنبه های افراطی آن هستند.

پلورالیسم اخلاقی، نوعی نسبی انگاری ارزشی و نفی ضوابط ثابت و عام اخلاقی و نفی استدلال پذیری از ارزش های اخلاقی را افاده می کند و پلورالیسم فرهنگی، به معنای رسمیت بخشیدن و حقانیت دادن به تمام فرهنگ ها و نفی هرگونه رجحان فرهنگی می باشد.

وجه مشترك پلورالیسم اجتماعی، فرهنگی، سیاسی و اخلاقی، همانا نسبی انگاری معرفت شناسانه می باشد که بر این اساس، در ساحت جامعه، مفسر و مرجع رسمی در امور اجتماعی وجود ندارد و جامعه باید صورت غیر ایدئولوژیک و بر پایه ی عقلانیت کثرت اندیش اداره گردد. در این نوشتار، در صدد نقد تمام اقسام پلورالیسم نیستیم و تنها به نقد پلورالیسم دینی اکتفا خواهیم کرد.

روی کردهای مختلف در باره ی تنوع ادیان

پلورالیسم دینی، پاسخ به پرسش تنوع و تکثر ادیان و حیانی و غیر و حیانی با مذاهب گوناگون آن ها است، یعنی از يك طرف، تنوع و تکثر ادیان و مذاهب را به عنوان يك واقعیت خارجی به ناچار پذیراییم و از طرفی باید اندیشمند دینی نسبت به آن کثرت واقعی، دیدگاه خود را ابراز نماید؛ به عبارت دیگر، کثرت ها میان ادیان و مذاهب، واقعیتی انکار ناپذیر و تا حدودی نازدودنی است. همان گونه که کثرت در زبان ها، فرهنگ ها، تمدن ها، سیاست ها، اندیشه ها و سلیقه ها نازدودنی اند. از طرفی معرفت ها و برداشت های عالمان دین نیز از متون دینی و حقایق دینی يك سان نیستند. حال باید دید چه تفسیری از این کثرت های درون و برون دینی یعنی کثرت ادیان و مذاهب می توان ارایه کرد و چگونه می توان تنوع دینی را تبیین و تفسیر کرد و اصولا هر متدینی نسبت به ادیان دیگر چه نگرشی باید داشته باشد و چگونه باید آن ها را ارزیابی کند. پلورالیسم دینی در برابر انحصار گرایی و شمول گرایی و ابطال گرایی پاسخی به این پرسش هاست. ابطال گرایی، يك سره تمام ادیان را باطل معرفی می کند و همه ی آن ها را مخلوق ذهن بشر و هدایت، سعادت را امور موهوم تلقی می کند. شمول گرایی، به حقانیت مطلق يك دین و حقانیت نسبی سایر ادیان حکم می کند و انحصار گرایی به حقانیت يك دین و بطلان بقیه ی ادیان فتوا می دهد؛ اما پلورالیسم دینی، همه ی ادیان را حق و راه های متفاوت را صراط های مستقیم برای يك مقصد می داند.

علاوه بر پرسش های معرفت شناسانه و حقانیت و بطلان ادیان، با دو دسته پرسش کلامی و اخلاقی یا جامعه شناختی نیز رو به روییم. در پرسش کلامی، از سعادت و شقاوت یا نجات متدینان و نیز در پرسش اخلاقی از نحوه ی رفتار متدینان نسبت به يك دیگر سخن به میان می آید نکته ی قابل توجه این که نباید میان این سه دسته پرسش، خلط کرد و گرفتار مغالطه ی «جمع المسائل فی مسئله واحده» شد.

توضیح جان هیك در باره ی تنوع ادیان

جان هیك از سه نگرش گوناگون در باره ی تنوع و تكثر ادیان و مذاهب گزارش می دهد و آن ها را با عناوین انحصار گرایی (Exclusivism)، شمول گرایی (Inclusivism) و پلورالیسم دینی (Religious pluralism) معرفی می کند.

الف) انحصارگرایی

انحصار گرایان بر این باورند که « رستگاری، رهایی، کمال یا چیز دیگر که هدف نهایی دین تلقی می شود، منحصرأ در يك دین خاص وجود دارد یا از طریق يك دین خاص به دست می آید. ادیان دیگر نیز حامل حقایقی هستند، اما منحصرأ يك دین حق وجود دارد؛ دینی که تنها راه رستگاری و رهایی را پیش روی ما می نهد؛ حتی اگر دین دارانی اصیل و به لحاظ اخلاقی درست کار باشند، نمی توانند از طریق دین خود رستگار شوند. برای نجات دادن این افراد، باید یگانه راه رستگاری را به ایشان نشان داد. دین داران به دلیل داشتن چنین اعتقادات انحصارگرایانه ای است که با غیرت و اشتیاق دین خود را تبلیغ می کنند » به عبارت دیگر « انحصار انگاری - این نظر که يك سنت خاص به تنهایی حقیقت را می آموزد و عبارت است از راه نجات - منظر طبیعی اولیه ی هر نهضت دینی است.....بدین سان مسیحیان بر این سخنان که در انجیل یوحنا به مسیح نسبت داده شده است، تأکید می‌ورزند... مسلمان ها در ایامی که بیش تر سستی‌هده بوده اند، نگرش انحصار انگارانه ی نیرومندی نشان داده اند.... هم چنین یهودیان به هویت انحصاری قومی خود به عنوان امت برگزیده ی خداوند دل خوش بوده اند. هندوها به وداها به عنوان سندی جاودانه و دارای احکام و ارزش مطلق احترام می گذارند و بودایی ها همواره تعالیم گوتاما بودا را به عنوان دارما نامیده و آن را تنها طریقتی می دانند که می تواند انسان ها را از توهم و بدبختی نجات دهد » « انحصار گرایان بر این باورند که پیامبر تعلیم دهنده یا بنیان گذار دین آن ها، یگانه محمل و تجلی گاه فعل الهی است. این محمل، یا يك فرد خاص است(مثلا حضرت عیسی(علیه السلام) از نظر مسیحیان و حضرت محمد(صلی الله علیه وآله وسلم) از نظر مسلمانان) یا مجموعه ای از افراد است(مثلا بودی ساتواها در مکتب بودایی ماهایانا) پاره ای از مسیحیان برای اثبات انحصار گرایی به آیه ی 6 از فصل 14 انجیل یوحنا استدلال می کنند که می گوید « من راه حقیقت و حیات هستم، کسی به پدر آسمانی نمی رسد، مگر به وسیله ی من »؛ کارل بارث،(Karl Barth) امیل برونر (Emilbrunner) و هندریک کرامر (Hendrik kraemer) متکلمان پروتستان نیز بر حقانیت مطلق مسیحیت و بطلان سایر ادیان تصریح کردند و استدلال آنان این است که خداوند به نحو مطلق در مسیح تجلی کرده و تنها از طریق مسیحیت که بیان گر وحی است، می توان به شناخت خداوند نایل شد و سایر تلاش ها و کوشش ها نا فرجام است.

ب) شمول گرایی

شمول گرایی، به عنوان دومین نگرش، پذیرای ادیان متعدد و متنوع و تجربه های دینی متفاوت است و تجلی خداوند در مکان های گوناگون را نیز می پذیرد؛ ولی در عین حال، مدعیات ادیان را صدق و کذب

بردار می‌داند؛ به عبارت دیگر، «از يك سو، شمول گرایان همانند انحصارگرایان بر این باورند که تنها يك راه برای رستگاری و حَقانیت وجود دارد و این راه نیز صرفاً در يك دین خاص قابل شناسایی است. البته همه می‌توانند در این راه قدم بگذارند؛ اما تنها به شرطی که به ضوابط مطرح شده در آن دین حق، گردن نهند یا در طریق رستگاری بخشی که آن دین پیش می‌نهد، سالکان صادقی باشند. از سوی دیگر، شمول گرایان همانند کثرت گرایان معتقدند که خداوند و لطف و عنایت او به انحاء گوناگون، در ادیان مختلف تجلی یافته است. هر کسی می‌تواند رستگار شود؛ حتی اگر از اصول اعتقادی آن دین حق، چیزی نشنیده و بی‌خبر باشد؛ به این ترتیب، شمول گرایی از انحصار گرایی فراتر می‌رود؛ زیرا به رغم پذیرفتن این مدعای انحصار گرایانه که يك دین خاص، حق مطلق است، می‌پذیرد که پیروان سایر ادیان نیز می‌توانند رستگار شوند. (البته این مطلب، يك تفسیر از شمول گرایی است، این روی کرد، تفاسیر دیگری نیز دارد).

به تعبیر و پیشنهاد کارل رانر (Karl rahner) کسانی را که صادقانه خداجو هستند و اهل ادیان دیگرند، می‌توان مسیحیان بی‌نام نامید. يك مسلمان نیز می‌تواند اسلام را یگانه حق به شمار آورد و مسیحیان و یهودیان را مسلمانان بدون عنوان بخواند به همین ترتیب، يك یهودی، دیگران را یهودیان بدون عنوان و يك هندو، دیگران را هندوهای بدون عنوان خواهد خواند. هر کس می‌تواند مدعی شود که دین خودش دین مطلق و بر حق است؛ هر چند که در سایر ادیان نیز حقایق مهمی وجود دارد.

ج) پلورالیسم دینی

روی کرد پلورالیسم دینی، سومین تفسیر تنوع ادیان است که با استمداد از مبانی کلامی، معرفت شناختی و اجتماعی هم‌چون وحدت گوهر ادیان، تجربه‌ی دینی، تعدد حقیقت، مراتب و ذویطون بودن حقیقت، تکافؤ ادله، تفکیک نومن از فنومن و نسبیت معارف، به تساوی ادیان و مذاهب در بهره‌مندی از حقیقت و سعادت و هدایت فتوا داده است.

در واقع، پلورالیسم یا کثرت گرایی دینی، تفسیری است از تعدد و تنوع ادیان نسبت به رستگاری اخروی و حق یا باطل بودن آن‌ها و بدان معناست که گرچه حقیقت در نفس الامر و واقع واحد و ثابت است، ولی آن‌گاه که حقیقت واحد در دسترس فکر و اندیشه و تجربه‌ی دینی بشر قرار می‌گیرد به تکرر رنگین می‌شود و از آن جهت که همه‌ی آن‌ها به نحوی به حقیقت دسترسی پیدا می‌کنند، در نجات و رستگاری شریک‌اند. پلورالیسم دینی بر مبانی متعددی که در معرض تردید قرار دارند استوار است.

مهم‌ترین مبانی کلامی پلورالیسم دینی

1) تبدیل دین به تجربه‌ی دینی و جانشین ساختن دین داری عرفانی به جای دین که سیره‌ی علمی شلایر ماخر در الهیات اعتدالی است.

2) سمبلیک و نمادین دانستن زبان دین که از هدایای پل تبلیغ است و با اوصاف قرآن از جمله هدی للناس، بینات، بصائر للناس سازگاری ندارد.

3) تفکیک گوهر و صدف دین و گوهر دانستن قرب به خدا یا پاره ای از گزاره های اخلاقی یا تجربه ی دینی و تفسیر گزاره های دینی به عنوان صدف دین و اعتنا نکردن به آن ها، یکی دیگر از مبانی کلامی پلورالیسم دینی است. جان هیگ در این باره می نویسد: « به نظر من، فردی که به عنوان مثال، برخلاف من معتقد است که عیسی پدری بشری داشت، احتمالاً در اشتباه است اما من در عین حال، متوجه این نکته نیز هستم که شاید آن فرد از من به خداوند نزدیک تر باشد. این توجه، بسیار مهم است؛ زیرا باعث می شود که داوری های متفاوت تاریخی چندان مورد تأکید قرار نگیرند و از اهمیت آن ها بسیار کاسته شود ».

4) پاره ای از طرف داران پلورالیسم دینی با غیر شناختاری بودن و غیر واقع نمایی زبان دین، رقابت ادیان را منتفی ساختند و بر این باور بودند که گزاره های ادیان در حیات دینی خاص خود معنا دارند؛ بنا بر این، رقیب دانستن ادیان و یا حق و باطل خواندن آن ها ناتمام است؛ زیرا حق و باطل بودن ادیان، به معنای مطابقت و عدم مطابقت آن ها با واقع نیست؛ بلکه حقانیت به معنی تحول بخشی و تأثیر گذاشتن در انسان ها است. اگر دینی در حیات آدمی تأثیر بگذارد معنادار است. و اما مهم ترین مبانی معرفت شناختی پلورالیسم دینی ارمغان نوین کانت یعنی تفکیک نومن از فنومن و ایجاد شکاف عمیق میان معرفت و واقعیت و عالم نموده ها از عالم بودها یا اشیا فی نفسه و پدیدارها است که به تفکیک دین از معرفت دینی و نفی معیار تشخیص صحت و سقم گزاره های دینی نیز انجامیده است. روی کردهای پلورالیسم دینی

پلورالیسم دینی، با روی کردها و قرائت های متعددی مطرح گردیده است. بسیاری از این روی کردها را آقای پروفیسور ریچارد زگلین رئیس دپارتمان تحقیقات دینی در دانشگاه استرلینگ، در کتاب « به سوی یک الهیات چند دینی » جمع آوری کرده است. این کتاب در مقاله ای توسط یکی از اساتید حوزه و دانشگاه، در شماره ی اول فصل نامه ی حوزه و دانشگاه معرفی گردید و این نوشتار، بیش تر ناظر به همان مقاله است؛ گرچه به دیدگاه های برخی از اندیشمندان داخلی و خارجی نیز توجه شده است.

1. گفت و گوی بین الادیان

این دیدگاه، نمایندگانی چون جان هیگ، نینیان سمارت و یلفرد کنت ول سمیت، رایموند و پانیکار دارد. این گروه بر آن اند که به سود هیچ دین تاریخی خاصی، نباید دعاوی انحصارگرانه داشت؛ بلکه محقق در مقام مطالعه و تحقیق در ادیان و مذاهب گوناگون بیش از هر چیز باید نوعی شرح صدر و احساس همدلی داشته باشد. باید توجه داشت که احساس همدلی در گفت و گوها، نه تنها باعث زوال خلوص عقیدتی پیروان ادیان نمی شود، بلکه بر غنا و عمق فرهنگ دینی آن ها می افزاید.

به نظر می رسد که این روی کرد به تساهل و مسامحه نزدیک تر است تا به یک بحث فلسفی و کلامی؛ به عبارت دیگر، این دیدگاه، یک نوع روی کرد اخلاقی و روان شناختی است، نه یک ره یافت فلسفی - کلامی. مشکل ما این است که آیا همه ی متدینان و مؤمنان می توانند به سعادت و حقیقت برسند یا سعادت و حقیقت منحصرأ از آن دین و یا مذهب خاصی است؟ روی کرد گفت و گوی بین الادیان، گرچه به حال برخی از متدینان مفید است و باعث غنای معرفت دینی و حتی تقریب بین ادیان

و مذاهب می شود و نوعی همدلی و شرح صدر برای مباحثه کنندگان و زوال تشنج اجتماعی برای متدینان به ارمغان می آورد، ولی هیچ گاه اختلافات را از صحنه ی معرفت دینی بر نمی چیند و در نهایت، سؤال بی پاسخ باقی می ماند.

تفاسیر گوناگون از روی کرد اول

روی کرد گفت و گوی بین الادیان، به سه گونه قابل تفسیر است:

تفسیر نخست، آن است که متدینان با روشی عقلی و منطقی و خردپذیر، باید به بررسی اصول دینی تمام ادیان بپردازند و با ضوابط معرفت شناسی و منطقی، به سایر ادیان، گوش فرا دهند تا به دین صحیح تر نایل آیند. این روی کرد، از نظر قرآن کریم کاملاً پذیرفته شده است و حق تعالی با صراحت تمام می فرماید: (فَبَشِّرْ عِبَادِ الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللَّهُ وَأُولَئِكَ هُمْ أُولُوا الْأَلْبَابِ)؛ پس بشارت ده به آن بندگان من که به سخن، گوش فرا می دهند و بهترین آن را پیروی می کنند. اینان اند که خدایشان راه نموده و اینان اند همان خردمندان.

در جای دیگر، تقلید کورکورانه ی مشرکان از آباء و اجداد را مورد انکار و نکوهش قرار می دهد و می فرماید: (وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوْ لَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ)؛ یعنی چون به آن ها گفته شود که از آن چه خدا نازل کرده است، پیروی کنید، می گویند: نه، بلکه از چیزی که پدران خود را بر آن یافته ایم، پیروی می کنیم. آیا هر چند پدرانشان چیزی را درک نمی کرده و به راه صواب نمی رفته اند [باز هم در خور پیروی هستند]؟

شاید بتوان آیاتی را که تعقل، تدبّر و تفکّر را مورد تأکید و سفارش قرار داده اند، به اصول ادیان نیز حمل کرد. در این آیات آمده است: (لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ) (لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ) (يَجْعَلُ الرَّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ) (إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللَّهِ الصُّمُّ الْبُكْمُ الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ)

البته کلیه ی گزاره های دینی را نمی توان با ملاک های بشر، اثبات یا ابطال کرد و برخی از آن ها از دایره ی اثبات و ابطال ما خارج اند. این دسته از قضایا، منزلت و رتبه ای بعد از گزاره های ریشه ای و اصولی دارند و نوعاً گزاره های جزئی بین الادیان را تشکیل می دهند.

تفسیر دوم، تبادل نظر و گفت و گوی بین الادیان، از منظر روان شناسی و جامعه شناسی است، بدین معنا که متدینان و مذاهب مختلف، با احساس همدلی و شرح صدر، برای تقریب قلبی و باطنی با یک دیگر به گفت و گو بنشینند و با تسامح برای زوال تشنج های اجتماعی، حلقه هایی ترتیب دهند، گرچه هیچ گاه به نتایج يك سان معرفت شناختی نایل نیایند.

پیشوایان و متفکران اسلامی، خصوصاً اهل بیت (علیهم السلام) در باره ی مناظره و نحوه ی احتجاج، مطالب عمیق و پرمغزی گفته اند و گاه در پاره ای مکاتب و مدارس خود، آن را به عنوان دانش، به شاگردان خود تعلیم می دادند. سعه ی صدر، اخلاق نیکو، جدال احسن، ترك دشنام به رقیب، تحمّل يك دیگر، احترام به اصول و عقاید مخالفان و حرمت جدال و مراء، گوشه ای از تعلیم اسلام است.

شیخ مفید، در رساله ی «تصحیح اعتقادات الامامیه»، در پاسخ به فهم صدوق از روایاتی که از جدل نهی کرده اند، بعد از تقسیم بندی جدل، به حق و باطل می فرماید که جدل حق، مورد تشویق و تأیید

قرآن و فرمان پیشوایان دین بوده است. وی برای اثبات مدعای خود، به آیات: (وَ جَادِلْهُمْ يَالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ) ، (وَ لَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا يَالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ) ، (قَالُوا يَا نُوحُ قَدْ جَادَلْتَنَا فَأَكْثَرْتَ جِدَالَنَا) ، (أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ حَاجَّ إِبْرَاهِيمَ فِي رَبِّهِ) استشهد می کند.

در فرهنگ و دستاوردهای دینی اسلام، مراء و جدال غیر احسن، مورد نهی و نکوهش قرار گرفته است و پیامبر اسلام(صلی الله علیه وآله وسلم)، ترك آن ها را واجب و شرط رسیدن به حقیقت ایمان و ورود به مراتب عالی بهشت شمرده است. اندیشمندان اخلاق نیز این صفات رذیله را جزء آفات زبان معرفی کرده اند. معنای جدال غیر احسن این است که حَقّی به باطل یا باطلی به حقّ بدل گردد و بر باطل آشکار پا فشاری شود.

سیره ی عملی معصومین نیز جدال احسن و گفت و گوی نیکو بوده است؛ به عنوان نمونه بعد از جنگ صفین، وقتی يك مرد عرب از حضرت علی(علیه السلام) در باره ی قضا و قدر سؤال می کند، حضرت با حوصله ی تمام به پاسخ می پردازد؛ به گونه ای که عرب، به وجد آمده و در شأن و عظمت آن حضرت، اشعاری می سراید و یا در مسیر جنگ، شخصی، مسائلی در باره ی توحید می پرسد و اصحاب، او را سرزنش می کنند، ولی حضرت با کمال شرح صدر به پرسش او پاسخ می دهد.

هم چنین در احتجاجات امام صادق(علیه السلام) است که گاه ملحدان و زنادقه ای که در مناظرات خود با اصحاب حضرت، به ستوه می آمدند و یا از نحوه ی برخورد آن ها افسرده می شدند، در وصف امام صادق(علیه السلام) می گفتند که ما هرگاه سؤال و اعتراض و شبهه ای داشتیم، نزد آن حضرت می رفتیم و بدون ناراحتی، با آغوشی باز به پاسخ شبهات ما مشغول می شد.

بدون شك، سعه ی صدر و تحمل يك دیگر و حوصله ی استماع کلام رقیب و احساس همدلی از اسلامی ترین و منطقی ترین شرایط گفت و گو است که متأسفانه در جامعه ی ما هنوز جایگاه خود را باز نکرده است؛ به همین جهت، گاهی جدال احسن به مراء و جدال غیر احسن بدل می شود.

نکته دیگری که در زمینه ی گفت و گو و مناظره و جدال از قرآن مجید استفاده می شود، تأکید بر جدال از روی علم و آگاهی است؛ یعنی پس از تحقیق بینّه و علم و کشف حقّ، باید به سراغ مناظره رفت. در این جا لازم است به برخی از آیات مربوط به جدل و کیفیت بحث و مناظره اشاره کنیم:

1 - (وَ لَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ)؛

دشنام ندهید به آنان که جز خدا را می خوانند تا دشنام ندهند خدا را ستم گرانه به نادانی.

2 - (وَ مِنَ النَّاسِ مَنْ يُجَادِلُ فِي اللَّهِ يَغْيِرُ عِلْمَ وَ يَتَّبِعُ كُلَّ شَيْطَانٍ مَرِيدٍ)؛

و برخی از مردم در باره ی خدا، بدون هیچ علمی، مجادله می کنند و از هر شیطان سرکشی، پیروی می نمایند.

3 - (وَ جَادِلُوا بِالْبَاطِلِ لِيُدْحِضُوا بِهِ الْحَقَّ)؛

و به باطل جدال نمودند تا حقیقت را با آن پایمال کنند.

4 - (يُجَادِلُونَكَ فِي الْحَقِّ بَعْدَ مَا تَبَيَّنَ)؛

با تو در باره ی حق - بعد از آن که روشن گردید - مجادله می کنند.

5 - (يا أَهْلَ الْكِتَابِ لِمَ تَلِيْسُونَ الْحَقَّ يالْباطِلَ وَ تَكْتُمُونَ الْحَقَّ وَ أَنْتُمْ تَعْلَمُونَ)؛

ای اهل کتاب! چرا حق را با باطل در می آمیزید و حقیقت را کتمان می کنید، با این که خود می دانید؟

6 - (فَمَنْ حَاجَّكَ فِيهِ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ)؛

پس هر که در این [باره] پس از دانشی که تو را [حاصل] آمده با تو محاجّه کند، بگو...

7 - (ها أَنْتُمْ هَؤُلَاءِ حَاجَّجْتُمْ فِيْما لَكُمْ بِهِ عِلْمٌ فَلِمَ تُحَاجُّوْنَ فِيْما لَيْسَ لَكُمْ بِهِ عِلْمٌ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ)؛

هان! شما [اهل کتاب] همانان هستید که در باره ی آن چه نسبت به آن دانشی داشتید، محاجّه کردید، پس چرا در مورد چیزی که بدان دانشی ندارید، محاجّه می کنید؟ با آن که خدا می داند و شما نمی دانید.

تفسیر سوم، روی کرد گفت و گوی بین الادیان بر اساس تردید در معتقدات دینی خود است و این تفسیر با چنین پیش فرضی، علاوه بر آن که نظام گفت و گو را به هم می زند و اصل مسئله را محو می سازد، با دستاوردهای مکتب اهل بیت نیز ناسازگار است. حضرت علی(علیه السلام) در باره ی استقامت در دین و حفظ آن می فرماید:

1 - أَفْضَلُ السَّعَادَةِ اسْتِقَامَةُ الدِّينِ؛ برترین سعادت، استقامت در دین است.

2 - حِفْظُ الدِّينِ ثَمَرَةُ الْمَعْرِفَةِ وَ رَأْسُ الْحِكْمَةِ؛ نگه داشتن دین، نتیجه ی معرفت و ریشه ی حکمت است.

3 - حَصَنُوا الدِّينَ يالْدُّنْيَا وَ لَاتَحْصِنُوا الدِّينَ يالْدِّينَ دین تان را به وسیله ی دنیا حفظ کنید و مبدا دنیاتان را به کمک دین نگه دارید.

4 - ثَمَرَةُ الدِّينِ قُوَّةُ الْيَقِينِ؛ میوه ی دین، قدرت یقین است.

5 - أَلَاإِيْمَانُ شَجَرَةٌ أَصْلُهَا الْيَقِينُ؛ ایمان، درختی است که ریشه اش یقین است.

6 - ما أَمِنْ ياللَّهِ مَنْ سَكَنَ الشَّكَّ قَلْبُهُ؛ کسی که در قلبش، شک و تردید [درمسائل دینی] جای گزین شود، به خدا ایمان ندارد.

2. توجه به مسائل مشترك بين ادیان

این دیدگاه از طریق نسبیت گرایی پاسخ خود را به نمایش می گذارد. این گروه، از يك سو با اطلاق گرایی و طرد گرایی مخالف اند و از سوی دیگر، به جهت آشنایی با دگرگونی های تاریخی، معتقدند که همه چیز از جمله پدیدارهای فرهنگی، آرا و نظریات دینی و اخلاقی، در معرض تحولی تاریخی هستند و به عبارت دیگر، همه ی ادیان با راه های مختلف، وسیله ی نجات و فلاح را در اختیار آدمیان می نهند؛ بنا بر این، نباید به اختلاف ها و راه های متفاوت يك دیگر بیندیشند؛ بلکه باید به مسائل مشترك خود توجه نمایند و از موارد اختلاف پرهیز کنند.

این پاسخ که از سوی افرادی چون ارنست ترولچ (Ernst Troeltsch / 1923 - 1865 م) متکلم و فیلسوف آلمانی، و آرنولد تواین بی (Arnold Toynbee / 1975 - 1889 م) مورخ و فیلسوف تاریخ انگلیسی، ارایه شده است، دچار اشکالات معرفت شناسی و کلامی است. اشکال اول این است که اگر این گروه به

تحول تاریخی همه ی پدیده ها و هم چنین نسبیت واقعی و خارجی گرایش دارند، پس نباید به مقوله ای به نام نجات و رستگاری اعتقاد داشته باشند؛ در حالی که این عناصر، هدف نهایی همه ی متدینان است؛ زیرا در مفهوم هدف نهایی، تصور ثابتی تعبیه شده است که با تحول همه جانبه ی نسبی گرایان سازگار نیست. دوم آن که مستلزم ناسازگاری بین تحول همه جانبه و پذیرش مشترکات میان ادیان است؛ توضیح این که اگر همه ی پدیده های عالم، متحول و متغیر باشند، پس چگونه ممکن است يك يا چند امر مشترك و ثابت در همه ی ادیان پیدا کرد؛ آن گاه به متدینان توصیه کرد تا توجه خود را به آن ها جلب کنند؟

سومین اشکال، مبنایی است و آن این که تحول عمومی میان پدیده ها مورد پذیرش هیچ اندیشمند رئالیستی واقع نمی شود؛ زیرا در غیر این صورت، اولین پدیده ای که با این نظریه ذبح می شود، نظریه ی نسبی گرایی صاحب این روی کرد است که تحول عمومی، آن را به ثبات تبدیل می کند. اشکال چهارم این که وجود يك امر مشترك میان همه ی ادیان هنوز ثابت نشده است؛ گرچه بعضی از ادیان وجوه مشترکی دارند؛ مانند اعتقاد به یگانگی حق تعالی که دین یهود و اسلام نسبت به آن اشتراك دارند، ولی این برداشت از یگانگی با اندیشه ی مسیحیت از یگانگی خداوند تفاوت دارد.

پنجم، این که نگرش اجمالی به آیات قرآن، روشن می سازد که به هیچ وجه اعتقاد به شکاکیت و نسبیت، مورد پذیرش خداوند نیست و بنا بر این در مقابل بهانه ی شکاکان، از واژه ی « بینات » یعنی آیات روشن و واضح، استفاده می شود. پس رسیدن به حقیقت، امکان پذیر است. این آیات را در سه دسته می توان تقسیم بندی نمود:

الف. آیاتی که شکاکان را به صراحت مورد سرزنش قرار می دهد:

1 - (بَلْ أَدَارِكْ عَلْمُهُمْ فِي الْآخِرَةِ بَلْ هُمْ فِي شَكٍّ مِنْهَا بَلْ هُمْ مِنْهَا عَمُونَ)؛ آنان دانش خویش را در باره ی آخرت از دست گذاردند و در شك قرار دارند؛ بلکه در مورد آن نابینا هستند.

2 - (وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ فَاخْتَلَفَ فِيهِ وَلَوْ لَا كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِنْ رَبِّكَ لَفُضِّي بَيْنَهُمْ وَإِنَّهُمْ لَفِي شَكٍّ مِنْهُ مُرِيبٍ)؛

ما به موسی(علیه السلام)، کتاب را عطا کردیم، آن گاه در آن اختلاف کردند و اگر سخنی که از جانب خدا پیشی گرفته است نبود، در میان آن ها حکم نهایی می شد و به درستی که آن ها نسبت بدان در شك هستند.

ب. آیاتی که شك را در موارد خاصی ناروا می داند:

(وَإِذَا قِيلَ إِنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ وَالسَّاعَةُ لَا رَيْبَ فِيهَا قُلْتُمْ مَا نَدْرِي مَا السَّاعَةُ إِنْ نَظُنُّ إِلَّا ظَنًّا وَمَا نَحْنُ بِمُستَقِينَ)؛ وقتی گفته می شود وعده ی خدا حق است و در تحقق قیامت شك و تردیدی نیست، شما گفتید ما قیامت را نمی فهمیم و در باره ی آن گمان برده و نسبت به آن یقین نداریم.

ج. آیاتی که ادله ی انبیا را روشن و آشکار توصیف می کند و شك شکاکان را بیوجه معرفی می نماید:

(أَلَمْ يَأْتِكُمْ نَبُؤُا الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ قَوْمُ نُوحٍ وَ عَادَ وَ ثَمُودَ وَ الَّذِينَ مِنْ بَعْدِهِمْ لَا يَعْلَمُهُمْ إِلَّا اللَّهُ جَاءَتْهُمْ رُسُلُهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ قَرَدُوا أَيْدِيَهُمْ فِي أَفْوَاهِهِمْ وَ قَالُوا إِنَّا كَفَرْنَا بِمَا أُرْسِلْتُمْ بِهِ وَ إِنَّا لَفِي شَكٍّ مِمَّا تَدْعُونَا إِلَيْهِ مُرِيبٌ * قَالَتْ رُسُلُهُمْ أ فِي اللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ)؛

آیا اخبار پیشینیان از قوم نوح، عاد، ثمود و دیگرانی که بعد از آن ها بودند و جز خداوند کسی از حالشان باخبر نیست، به شما نرسیده است؟ رسولان و پیامبران آنان با آیات روشن و آشکار به سوی آنان می آمدند ولی آن ها با دست دهانشان را می بستند و یا با دست خود، جلو گفتار آنان را می گرفتند و می گفتند که ما در آن چه شما ما را به آن می خوانید، شک و تردید داریم. رسولان می گفتند: آیا در خداوندی که آفریننده ی آسمان و زمین است می توان شک کرد؟

3. توجه به گوهری واحد در همه ی ادیان

افرادی چون شلایرماخر و کارل گوستاو یونگ این روی کرد را ارایه کرده اند و پاسخی گوهر گرایانه داده اند. این ها ضرورت دین را در وجود گوهر دین پذیرفته اند. شلایر مخر می گوید: تکثر ادیان برای پدیدار گشتن جامع و کامل وحدت متعالی دین ضرورت دارد؛ چرا که هر دین خاصی بخشی از ذات و گوهر دین ازلی و ابدی را تجسم می بخشد. برخی دیگر چون هاکنینگ بدون تأکید بر خصایص ادیان، مشترکات ادیان را گوهر دین می دانند. یونگ نیز که بر خلاف فروید موضع مثبتی در قبال دین اتخاذ می کند، گوهر دین را بهداشت روانی انسان دانسته و از عناصر طبیعی زندگی بشر به شمار آورده است. روی کرد سوم نیز گرفتار اشکالاتی است؛ اولین اشکال این است که به چه ضمانتی، ادیان گوهر واحدی دارند و از چه طریقی گوهر واحد تمامی ادیان را می توان کشف کرد؟ اشکال دوم این است که اگر وجود صدف برای ادیان ضرورت و تأکید نداشته باشد، گوهر ادیان نیز نمی تواند تداوم داشته باشد؛ به عبارت دیگر، گرچه تمایز صدف و گوهر ادیان را بپذیریم، ولی نمی توان ضرورت وجود صدف را انکار کرد؛ زیرا هر انسان متدینی اگر قرار باشد به گوهر دین خود نایل آید، به ناچار از طریق صدف به آن می رسد و بنا بر این، این روی کرد به خواسته ی پلورالیسم تحقق نمی بخشد؛ زیرا هر دینی به ناچار به انحصار صدف خود فتوا می دهد.

برخی چنین پنداشته اند که معنای نفی ضرورت وجود صدف این است که هر کدام از صدف های ادیان، انسان متدین را به گوهر مشترك می رساند؛ مثلاً با اعمال عشای ربانی، نماز خواندن و سیر و سلوک بودایی و برهمایی و سایر رفتارهای دینی، رسیدن به گوهر مشترك امکان پذیر است؛ بنا بر این، تأکید بر این صدف ها نادرست و حتی لغو و بیهوده است.

ولی این پندار نه تنها با خاتمیت که جزء ضروریات دین اسلام است منافات دارد، بلکه با نسخ شرایع که مورد پذیرش بیش تر ادیان است نیز ناسازگار است؛ زیرا یکی از معانی نسخ شرایع، نسخ صدف هاست؛ نه نسخ گوهر مشترك و این نسخ صدف ها از مقتضیات زمان سرچشمه گرفته است؛ بنا بر این، گرچه رهبران مذهب کاتولیک برای نجات ادیان غیر مسیحیت جایگاه و شأنیتی قائل شدند، ولی لطف وافر و نجات کامل را منحصر در جست و جوی در سنت مسیحی می دانند.

اشکال دیگر این که تفسیر برخی از معتقدان این روی کرد که مبتنی بر فرض وحدت گوهری ادیان بود، مبتنی بر يك مبنای معرفت شناسی می باشد و آن، تمایز بین واقعیت فی نفسه و واقعیت پدیداری است؛ به این معنا که واقعیت فی نفسه واحد است؛ ولی واقعیت آن چنان که به ذهن پدیدار می شود تكثر دارد؛ پس بر این مبنا می توان گوهر دین را واحد و مشترك دانست؛ گرچه صدف ها یعنی راه های رسیدن به آن، به دلیل سنت ها، فرهنگ ها و زمینه های مختلف معرفتی متفاوت باشند.

بر اساس این مبنای معرفت شناسی، مکتب پلورالیسم که مبتنی بر فرض وحدت گوهری ادیان است، گرایش ایدئالیستی و نسبی گرایی پیدا می کند؛ زیرا مکتب رئالیسم دو شرط، لازم دارد: 1 - تمایز بین ذهن و عین؛ 2 - تطابق فی الجمله ی ذهن با عین. در نتیجه، تمایز عمومی و کلی میان واقعیت فی نفسه و واقعیت پدیداری جز نسبی گرایی چیز دیگری را به ارمغان نمی آورد و لازمه ی آن نفی اصل واقعیت فی نفسه است.

4. توجه به تجربه ی وحیانی مشترك در همه ی ادیان

این روی کرد، تجربه ی وحیانی و دینی است. تفسیر این روی کرد را افرادی چون پل تیلیش، (Paul Tillich / 1956 - 1886م) فیلسوف و متکلم پروتستان آلمانی، ارایه کرده اند. این ره یافت از تجارب وحیانی همگانی که مختص يك شخص یا يك دین نیست بهره می گیرد. به عقیده ی وی، در تجارب دینی بشر سه عنصر عمده در کار است که عبارتند از عنصر راز گونه، عنصر عرفانی و عنصر پیامبرانه که اگر این سه عنصر هماهنگ و متحد شوند، چیزی به نام « دین روح عینی » فراهم می آورند و این همان مطلوبی است که ادیان در طلب اویند و در هر دین تاریخی، فقط بخشی از آن به ظهور رسیده است؛ پس، حجیت مطلق و منحصر به فرد، در هیچ دین خاصی وجود ندارد.

توضیح روی کرد مذکور این است که تجربه ی دینی به معنای ارتباط انسان با خداوند یا به بیان کلی تر، مواجهه ی انسان با امر قدسی است. این نوع از تجربه، دقیقاً همانند تجربه های حس، سه رکن تجربه گر، متعلق تجربه و تفسیر تجربه گر از مورد تجربه را داراست. قبل از ارزیابی این روی کرد، لازم است به تفاوت میان تجربه ی دینی و تجربه ی حسی بپردازیم.

تفاوت های تجربه ی دینی و تجربه ی حسی

- تجربه ی دینی دیرپاب است و بیش تر مواقع، برای نوادری از انسان ها پدیدار می شود یا بهتر است گفته شود، کم تر کسانی آن را احساس می کنند ولی در تجربه ی حسی عموم انسان ها توان دریافت آن را دارند.

- تفسیرهای تجربه ی دینی متفاوت اند و از طرفی ابزار مشترك و مورد اتفاقی در میان همه ی ادیان وجود ندارد تا با آن صحت و سقم تفاسیر را به دست آورد. سرّ و راز این نکته در این است که مفسّران تجربه های دینی در فرهنگ ها و سنت های مخصوص سرزمین خود به سر می برند و آن عوامل اجتماعی و محیطی، به گونه ای خاص در تفسیر آن مفسّران اثر می گذارد و به همین دلیل، به تفاوت و اختلاف در تفاسیر کشیده می شود.

تجربه های حسّی از نوع علوم حصولی هستند. بر اساس برخی نظریه های پذیرفته شده در فلسفه ی علم، علوم تجربی جز گمان، چیزی برای تجربه گران به ارمغان نمی آورند؛ ولی تجربه های دینی، معلوم حضوری بوده و عالم به طور مستقیم با آن ارتباط دارد و یقین واقعی به تجربه گر عطا می کند؛ البته تفسیر و تبیین این دو نوع تجربه از سنخ علم حصولی هستند و از این جهت هیچ تفاوتی با يك ديگر ندارند.

بسیاری از تجربه های دینی، مشکل وصف ناپذیری دارند؛ یعنی در قالب زبان عادی نمی گنجند و سرّ وجود شطحیات در عرفان نیز همین نکته می باشد؛ ولی تجربه های حسی چنین معضلی را ندارند. آرامش، خشنودی، صفا و بسیاری از اوصاف مثبت روحی، از ثمرات تجربه های دینی است که به تجربه گر هدیه می کند؛ ولی هیچ کدام از این ویژگی ها از طریق تجربه های حسی به دست نمی آید.

برخی از تجربه های دینی از امور عقل گریزند؛ یعنی عقل توان درك، تفسیر و توجیه آن ها را ندارد و اگر عقل در آن قلمرو وارد شود، به تعبیر عرفا، عقل بوالفضول نامیده می شود؛ ولی تجربه های حسی معمولاً یا از نوع گزاره های عقل ستیزند یا از نوع عقل پذیر.

با لحاظ وجوه اشتراك و تفاوت تجربه ی دینی با تجربه ی حسی، آیا می توان به تجربه ی واحد و مشترك بين ادیان رسید و نوعی پلورالیسم دینی یا وحدت گوهری ادیان را پذیرفت؟ به نظر می رسد این راه نیز کام یاب نیست؛ زیرا همان گونه که تفاسیر مختلف تجربه ی دینی از فرهنگ، سنت، اوضاع اجتماعی و اوضاع روحی افراد متأثر است، حقیقت تجربه ی دینی که برای تجربه گر پدید می آید نیز از عوامل فوق تأثر می یابد و در نتیجه، تجربه های دینی همانند تفاسیر آن ها متفاوت و مختلف خواهند بود.

اگر به گفته ی پل تیلیش، هر دینی فقط به بخشی از روح عینی نایل می آید، چگونه و با چه روشی وجود آن حقیقت اثبات می شود و می توان گفت که هر دینی به بخشی از آن رسیده است؟ شاید در واقع هر يك از ادیان، به واقعیتی مستقل از دین دیگر نایل شده باشد. پس این ادعا که همه ی ادیان به بخش های مختلف يك حقیقت رسیده اند، ادعای بدون دلیلی می باشد.

5. توجه به مشترکات انسان مدارانه و دنیوی ادیان

روی کرد پنجم، روی کرد انسان مدارانه یا مسیح مدارانه است که عقاید ثامس، ستانلی سامارثا و پل اوانادان را بیان می کند. این ره یافت به مشترکات میان ادیان در امور مربوط به عالم ناسوت و نیز مسائل و مشکلات مربوط به انسانی کردن شرایط زندگی در جهان کنونی التفات دارد؛ به تعبیر دیگر، باید دید که ادیان در امور مربوط به دنیا، چه وجوه اشتراکی دارند و نباید به مباحث مربوط به عالم لاهوت و زندگی آن جهان توجه کرد.

بیش ترین چیزی که در این جا جلب توجه می کند، آن است که اولاً، اکثر ادیان به خصوص ادیان آسمانی به حیات پس از مرگ و عالم لاهوت عنایت فوق العاده ای دارند؛ به گونه ای که برخی آن را گوهر دین شمرده اند. چگونه غفلت از چنین رکنی، می تواند امکان پذیر بوده و مورد پذیرش ادیان

باشد؛ ثانیاً، همین ادیان در مسائل مربوط به عالم ناسوت و انسان، اختلافات مبنایی و اساسی دارند که شاید کم تر بتوان وجه مشترکی در این باره بین ادیان یافت؛ به عبارت دیگر، هر دینی جهان بینی خاصی دارد که با ادیان دیگر تفاوت مبنایی خواهد داشت؛ ثالثاً، تفاسیری که مفسران دین واحد به لحاظ تاریخی در عرصه ی معرفت دینی دارند نیز يك سان نیست؛ برای مثال، بعضی حیات اخروی را غایت و گوهر دین معرفی می کنند و دنیایی کردن دین را کم رنگ و یا بی رنگ جلوه می دهند؛ یعنی به سکولاریزه کردن ادیان گرایش دارند و برخی دیگر به کلی با این نظر مخالف اند، نتیجه آن که این روی کرد نمی تواند با توصیه ی خود اقتران یا وحدتی میان ادیان پدید آورد.

6. توجه به معنای واحد پیام های ادیان

این روی کرد، دیدگاه ویلیام. ای. کریستین در کتاب معنا و حقیقت در دین، می باشد. وی ضمن بیان تفاوت میان ایمان و معرفت می گوید: پیام های ایمان دینی مانند « عیسی نجات دهنده است»، « خداوند بخشاینده است» « آتمن برهماست»، « همه ی بوداها یکی هستند»، گرچه با يك دیگر متفاوت هستند، ولی مانعة الجمع نیستند؛ البته ادیان در بعضی از گزاره ها با هم اختلاف دینی صریحی دارند؛ مثلاً مسیحیت می گوید: « عیسی نجات دهنده است» در حالی که یهودیان خلاف آن را می گویند، لیکن وقتی منظور هر دو را بررسی می کنیم آشکار می گردد که آن ها اساساً سخن هم دیگر را نقض نمی کنند؛ زیرا منظور یهودیان از مسیح، موجود غیر الهی است و مراد مسیحیان از او کسی است که منجی انسان های گنه کار است؛ پس در این جا دو مفهوم متفاوت از مسیح بیان شده است و از این رو، دو حکم مختلف نیز اثبات گردیده است. به تعبیر ویتگنشتاین متأخر، می توان گفت که هر دینی، نوعی صورت حیاتی با بازی زبانی خاص خود را دارد؛ زیرا مسیحی و بودایی مثلاً دو قوم مختلف هستند و به جوامع و سنن دینی متفاوت تعلق دارند و به زبان های دینی مختلف سخن می گویند؛ در نتیجه هر يك از این زبان ها، در درون و متن يك صورت حیات دینی خاص معنا دارد؛ پس، با این نظریه، دیگر مسئله ی آزار دهنده ی دعاوی متعارض بین ادیان حل می گردد. لیکن ویلیام کریستین، این راه حل خود را ظاهری دانسته است؛ زیرا بین یهودیان و مسیحیان نوعی عدم توافق جدی در باره ی حقیقت عیسی وجود دارد. گروهی همان حقیقت را منجی بنی اسرائیل دانسته و دسته ای دیگر آن را مردود شمرده اند و به طور کلی، علت انشعاب اولیه ی مسیحیت و دین یهود همین نکته بوده است. به عبارت دقیق تر، از نظر کریستین اختلافات دینی به دو دسته ی اختلافات عقیدتی و بنیادین دینی تقسیم می شود؛ بخش اول از اختلافات دینی، از این نوع می باشد که محمولات مختلف به يك موضوع واحد نسبت داده می شود. بخش دوم از اختلاف دینی آن است که موضوعات مختلف به يك محمول مرتبط می شود؛ مانند اختلافی که بین دو گزاره ی « خداوند مبدأ هستی است» و « طبیعت مبدأ هستی است» وجود دارد و معتقدان به آن ها را به موحد و غیر موحد تقسیم می کند؛ نتیجه ی نظریه و اشکال کریستین این شد که این ره یافت برای حل مسئله مفید نمی باشد.

7. دین، ساخته ی بشر است و تعدد ادیان، نتیجه ی اختلاف فرهنگ هاست

ویلفرد کنت ول اسمیت، در کتاب « معنا و غایت دین »، دیدگاه « دین: واحد است » را مورد نقد قرار داده است. وی دقیقاً با مفهوم دین واحد به مخالفت پرداخته و می گوید: این يك انحراف جدید است که کسی فکر کند مسیحیت یا اسلام برحق است؛ زیرا مسیحیت، دین هندو، دین یهود، دین بودا، اسلام و... نوعی پدیدار و آفریده ای از آفریده های انسانی هستند؛ بنا بر این به جای اندیشیدن در باره ی ادیان به عنوان نظام های مانعة الجمع، بهتر است حیات دینی انسان را يك زنجیره ی توان مند به شمار آوریم که در درون آن برخی اختلافات عظیم، زمینه های تازه ای از نیرو، با قدرت کم تر یا بیش تر به وجود آورده است.... مسیحیت از طریق کنش و واکنش های پیچیده ی عوامل دینی و غیر دینی تحول و تکامل یافته است. اندیشه های مسیحی در درون فضای فرهنگی که فلسفه ی یونانی آن را به وجود آورده بود، شکل گرفته است. کلیسای مسیحی، به عنوان يك نهاد، تحت تأثیر امپراطوری روم و نظام حقوقی آن قرار گرفته است.... ذهنیت پروتستان بازتاب مشرب و طبیعت نژاد آلمانی است و این بدان معناست که واقعاً نمی توان از درستی و نادرستی يك دین سخن گفت؛ زیرا ادیان به معنای جریان های دینی - فرهنگی مشخص و متمایز در درون تاریخ انسانی، بازتاب تنوعات انواع انسانی و طبایع و صورت های اندیشه هستند. همین اختلافات بین ذهنیت شرقی و غربی که در صورت های مختلف عقلی، زبانی، اجتماعی، سیاسی و هنری تجلی پیدا کرده احتمالاً در بطن اختلافات بین دین شرقی و غربی هم وجود دارد.

تفاوت های بین ادیان از سه جهت قابل بررسی است:

1. تفاوت ها از لحاظ تجربه ی واقعیت الهی؛
2. تفاوت های نظریه ی فلسفی و کلامی در باره ی آن واقعیت یا در باره ی نتایج تجربه ی دینی؛
3. تفاوت های موجود در تجربه های اساسی.

در تفاوت نوع اول، اصل غایی به عنوان خیر متشخص، اراده و غایت، تحت اسامی مختلف یهوه، خداوند، الله، کریشنا و... شناخته می شود. شاید این تجربیات واقعیت متشخص و نا متشخص غایت کل، مکمل يك دیگر شناخته شوند و نه مانعة الجمع. تفاوت نوع دوم نیز بخشی از تاریخ رو به تکامل اندیشه ی بشری است که در طی زمان، این اختلافات مرتفع می شوند؛ زیرا آن ها به جنبه ی تاریخی و فرهنگی مشروط دین، تعلق دارند که در معرض تغییر هستند. بخش سوم از تفاوت میان ادیان، بزرگ ترین مشکل در راه وفاق و وحدت ادیان به شمار می رود؛ زیرا هر دینی دارای بنیان گذار و کتاب مقدسی است که در آن، واقعیت الهی انکشاف پیدا نموده و به عنوان امر قدسی تجلی یافته است و نوعی پاسخ بی چون و چرای ایمان و پرستش را طلب می نماید .

این راه حل نیز دارای مناقشات ذیل است که به برخی از آن ها اشاره می کنیم:

اول آن که آقای اسمیت، بین دین و معرفت دینی خلط کرده است؛ زیرا آن چه تحول و تغییر می پذیرد و یا از عوامل برون دینی متأثر می شود، معرفت دینی است نه دین؛ چون دین، چه به معنای متون دینی باشد و چه به معنای حقایق دینی، ثابت و غیر متغیر است، مگر این که متن دینی را تحریف شده

بدانیم. دوم این که نه تنها تفاوت نوع سوم بین ادیان قابل درمان نیست بلکه درمان تفاوت نوع اول و دوم نیز از ناحیه ی اسمیت ناتمام است؛ اما درمان تفاوت نوع اول، تمام نیست؛ زیرا دلایلی وجود ندارد که تجربه های ادیان از واقعیت الهی مکمل یک دیگر باشند، برای این که در تفسیر این تجربه ها دو احتمال وجود دارد: احتمال اول این که هر یک از ادیان بخشی از واقعیت الهی را تجربه کنند که در این صورت تجارب مختلف ادیان می توانند مکمل یک دیگر باشند. احتمال دوم این که هر یک از ادیان واقعیت مستقلی را تجربه کنند که در این صورت، این تجارب، مانعة الجمع خواهند بود. پس با وجود این دو احتمال، پذیرش یکی از آن ها ادعای بدون دلیل محسوب می شود.

درمان تفاوت نوع دوم نیز نا کام است؛ زیرا تاریخ تکامل اندیشه ها، نه تنها رفع اختلافات را نشان نمی دهد، بلکه بر عکس، به وجود اختلافات فراوان و تکامل کمی تفاوت های بین اندیشه ها دلالت دارد و پیدایش گرایش های مختلف میان علوم، دلیل بر ادعای ماست.

در نهایت، راه حل شورای دوم واتیکان، مبنی بر این که « کسانی که به رغم میل خود هنوز نسبت به انجیل مسیح جاهل هستند، اما با وجود این، با اخلاص در طلب خداوند هستند... این کسان می توانند به سعادت ابدی نایل شوند »، جز مشکل اجتماعی هیچ گرفتاری دیگری را حل نمی کند، یعنی مشکل معرفت شناختی و کلامی تعارض آرای ادیان را درمان نمی نماید؛ زیرا بر فرض این که برای سعادت برخی از مخالفان مسیحیت چاره جویی کنند، ولی مشکل رسیدن به حقیقت، با این راه حل قابل چاره نیست؛ علاوه بر این که برخی از مخالفان مسیحیت، مانند کسانی که به هر انگیزه ای گرایش به دین دیگری را ترجیح داده اند، از نظر این شورا به سعادت ابدی نمی رسند.

8. محوریت ایمان گرایی به جای شریعت گرایی

« ایمان گرایی به جای شریعت گرایی است ». آقای محمد مجتهد شبستری، در توضیح این مطلب می گوید: « شریعت، یعنی یک سلسله گزاره های اعتقادی و یک سلسله آداب و رسوم و مناسک و قوانین؛ وقتی در جامعه ای سازمان ها و نهادهای دینی به وجود آمدند، سیستم های عقیدتی و عملی در شکل های دگم و در قالب قوانین خشک و شعایر و آداب، یک جامعه ی بسته ای را به وجود می آورند و مانع از انعطاف پذیری می شوند و کسانی که با آن سیستم عقیدتی و عملی نهادینه شده، زندگی نمی کنند را نفی می نمایند.

« و اما مراد از ایمان دینی، یک تجربه است که سیال بوده و نیز به نفی دیگران نمی انجامد. ما در پلورالیسم دینی از امکان وجود حقیقت در چند دین سخن می گوئیم؛ نه از وجود مسلّم حقیقت در ساختار تمام ادیان؛ پس پلورالیسم دینی به این معنا که ممکن است حقیقت نهایی در شکل های مختلف تجلی یافته باشد، هرگز به معنای پذیرش همه ی واقعیت های موجود در همه ی ادیان نیست؛ در نتیجه همیشه باید یک نقد دائمی مستمر نیز با پلورالیسم دینی همراه باشد؛ زیرا حقیقت پنهان است و انسان متدّین، به طور دائم باید با نقد زندگی کند؛ به عبارت صریح تر، شریعتی که به صورت آداب و رسوم و سیستم عقیدتی و اجتماعی در آمده است، مورد قبول نیست؛ ولی شریعتی که تجلیات تاریخی، اجتماعی، جسمانی و زبانی آن تجربه ی دینی زنده و فعال است مورد پذیرش است؛

زیرا این نوع از شریعت، سیال و سازگار با تجربه ی ایمانی است. نکته ی دیگر این است که مفهوم قانون و نظام اجتماعی به معنای جامعه شناسی و فلسفه ی حقوق در صدر اسلام نبوده است. اگر تعبیر حکم یا حلال و حرام خدا وجود دارد، به معنای نظام خانواده یا نظام اجتماعی نبوده است؛ بلکه مسئله ی تعیین رابطه ی خدا و انسان است؛ یعنی، اگر انسان بخواهد در هر موردی، مثلاً در ارتباط با همسر و فرزند، خدا پسندانه عمل کند، باید این چنین عمل کند. در واقع، چنین اعمالی موجب تقویت وضعیت ایمان می شود. نظام های حقوقی برای تنظیم ارتباطات دنیوی افراد با یک دیگر و نیز با دولت لازم است؛ ولی تبعیت از این سیستم حقوقی، دین و دین داری نیست؛ چیزی که با دین و دین داری ارتباط پیدا می کند این است که روشن شود این عمل، تجربه ی دینی را تقویت می کند یا تضعیف. تفاوت پروتستان ها با کاتولیک ها نیز در این است که گروه اول به تجربه ی دینی عنایت بیش تری دارند؛ ولی گروه دوم روی قانون بودن دین تکیه می کنند. نتیجه ی سخن این شد که باید شریعت را از حالت رسوبی به صورت یک سیستم حقوقی، اجتماعی و آداب و رسوم بیرون آورده و به آن شکل تجلی عملی تجربه ی دینی و ایمانی داد. آن وقت شریعت، عبارت است از معیارهای رفتار آدمی که از تجربه ی دینی تغذیه می کند و همه ی جوانب زندگی انسان را پوشش می دهد. در این صورت، شریعت نه تنها در مقابل ایمان نیست بلکه مکمل آن است.»

راه حلی که آقای مجتهد شبستری مطرح کردند، گرچه ظاهری زیبا و جذاب دارد، ولی اشکالاتی هم بر آن بار می شود:

اول آن که این نظریه، تعارض آرا و عقاید را حل نمی کند؛ زیرا اگر بپذیریم که شریعت را نباید به صورت آداب و رسوم و سیستم نظام مند عقیدتی و اجتماعی ارایه کرد و باید آن را به صورت سیال و سازگار با تجربه ی ایمانی و دینی در آورد؛ این صورت سیالی که دین پیدا کرده است، متناسب با جامعه و فرهنگی می باشد که از آن ها تأثیر پذیرفته و باعث سیلان او شده است و بالطبع آن دین با تجربه ی دینی که در آن جامعه تولد یافته، سازگاری می یابد و از آن رو که جوامع و فرهنگ ها مختلف هستند، به ناچار ادیان و تجارب دینی آن ها نیز تفاوت پیدا خواهند کرد. آن گاه به آغاز نزاع باز می گردیم؛ یعنی سخن از سعادت و وصول به حقیقت پیش می آید که از آن کدام تجربه ی دینی و دین است؟

دوم آن که ایشان فرمودند: ما در پلورالیسم دینی از امکان وجود مسلم حقیقت در ادیان متعدد سخن داریم؛ نه از وجود مسلم حقیقت در آن ها. به نظر می رسد این سخن مشکل تعارض ادیان را حل نمی کند؛ زیرا اولاً مراد از امکان، احتمال عرفی است یا امکان منطقی؟ امکان، عدم را نفی نمی کند؛ ثانیاً، گزاره های اخباری فراوانی در متون دینی ادیان وجود دارد که ظاهر تناقض آمیزی دارند و امکان وجود حقیقت در همه ی ادیان نسبت به این گونه قضایا مستلزم اجتماع نقیضین است؛ برای مثال مسیحیان، مسیح معهود را منجی بشریت می دانند ولی یهودیان و مسلمانان آن را انکار می کنند. آیا با این دو ادعای متعارض، امکان وجود حقیقت در این ادیان قابل تصور است؟ گویا ایشان بین دو نظام ارتباط انسان با خدا و ارتباط انسان ها با یک دیگر و هم چنین بین شریعت واجد سیستم عقیدتی و اجتماعی، و شریعتی که تجربه ی دینی را فعال می کند تعارض و تمانع می بیند. به نظر می رسد مانعی ندارد

که حلال و حرام خدا در باره ی مسائل خانواده، هم نظام خانواده را تشکیل بدهد و هم رابطه ی خداپسندانه را؛ و از طرفی تجربه ی دینی آن ها را نیز تقویت کند.

9. دین واحد و برداشت های متفاوت

این دیدگاه، دیدگاه جان هیک است. وی در باره ی این که چگونه ممکن است تمام تصورات و تصدیقات ادیان گوناگون از واقعیت الهی صادق باشد، چنین پاسخ داده است که میان واقعیت فی نفسه و واقعیت در نزد ما، تمایز وجود دارد و سرّ این تمایز در این است که واقعیت غایی و الهی نامتناهی است و از این لحاظ، فراتر از درک اندیشه و زبان بشری است. البته این روی کرد با چارچوب فلسفی امانوئل کانت، بسط و تکامل یافته است؛ زیرا وی میان عالم فی نفسه و عالم ذهن، قائل به دوگانگی شده است. جان هیک به داستان معروف مردان کور و فیل تمسک می جوید که هر يك توصیفی از فیل دارند و عقیده دارد که متدینان به ادیان مختلف نیز جریانی شبیه این دارند. نتیجه آن که هیچ دینی حق انحصار گری و حقانیت خصوصی ندارد؛ زیرا هر دینی به گوشه ای از واقعیت، آن هم به صورت پدیدار دسترسی دارد.

اولین مناقشه ای که بر جان هیک وارد است، مشکل نسبیت گرایی نظریه ی ایشان می باشد؛ زیرا پذیرش تفاوت میان « حقیقت آن چنان که هست » و « حقیقت آن چنان که می نماید » و انکار مطابقت ذهن با خارج یا به تعبیر دیگر، عدم تطابق فنومن با نومن بارزترین عقیده ی نسبیت گرایی علمی می باشد.

اشکال دوم این است که به چه دلیل همه ی متدینان همانند مردان کور به يك واقعیتی به نام فیل برخورد کرده باشند؟ شاید هر گروهی يك واقعیت فی نفسه خاصی را یافته باشد.

سوم آن که همه ی روی کردهای پلورالیسم، اگر به تعدد حقیقت، معتقد باشند، چنین روی کردی به نسبیت گرایی در حقیقت رو آورده است و از آن جهت که برخی از این حقایق نقیضین هستند، این دیدگاه گرفتار اجتماع نقیضین خواهد شد و اگر حقیقت را واحد، ولی راه های رسیدن به آن را متعدد بدانند، از آن جا که این راه ها نوعاً پیش فرض های معرفت شناسانه ی متعارض دارند، پذیرش همه ی آن ها انسان را به نسبیت گرایی در معرفت منجر می کند. البته این اندیشه که حقیقت واحد است و هر راهی، هر چند اگر به تمام حقیقت منتهی نشود، مقداری از آن را به دست می دهد؛ یعنی برای همه میسر است که نمادی از آن حقیقت نمایی را تحصیل کنند، تا زمانی که این راه ها مستلزم تناقض و اجتماع نقیضین نشوند، گرفتار نسبیت گرایی نخواهد شد.

10. صامت و خالی بودن متون دینی از معانی

کثرت گرایی دینی، بر اساس مبانی جدید هرمنوتیک استوار است؛ این روی کرد می پندارد که متون دینی، صامت و خالی از معانی اند. وقتی عبارات آیینی معانی نباشند و هم چون دهان های باز و

شکم های خالی بمانند که تئوری های هر عصر، بر زبان دین تأثیر بگذارند، طبیعتاً برداشتی معرفتی از متون دین ممکن نخواهد شد و از این رو هر شناختی از دین، کاملاً شخصی می باشد.

این روی کرد نیز قابل قبول نیست و گرفتار نقدهای فراوانی است و از آن جهت که در قسمت معرفت شناسی دینی از منظر برون دینی به مباحث هرمنوتیک جدید پرداخته ایم، اینک از منظر درون دینی به نقد این روی کرد پلورالیسم دینی می پردازیم و در این گفتار به آیات و روایاتی اشاره می کنیم که با این مبنا در هرمنوتیک و تفسیر متون، مخالفت صریح کرده اند:

1 - (وَ أَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَ الْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ)؛

ما بر مردم، کتاب و میزان را نازل کردیم تا مردم به قسط و عدل قیام کنند.

با توجه به این آیه، قرآن میزانی است برای اعمال قسط، اگر هر کسی، برداشتی از قرآن، - آن هم بر اساس صامت بودن عبارات داشته باشد، معیار تمیزی بین عدالت و ظلم، در قرآن وجود نخواهد داشت و این با آیه ی مذکور، کاملاً تعارض دارد.

2 - (وَ نَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ)؛

و ما این کتاب را بر تو نازل کردیم که بیان گر همه چیز است.

3 - (وَ تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ يُبَيِّنُهَا لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ)؛

این ها حدود الهی است که [خدا] آن را برای گروهی که آگاه اند بیان می نماید.

4 - (لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ)؛

در قبول دین اکراهی نیست [زیرا] راه درست از راه انحرافی روشن شده است.

5 - حضرت علی(علیه السلام) در نهج البلاغه، در باره ی اوصاف قرآن می فرماید: «... سپس کتاب آسمانی یعنی قرآن را بر او نازل فرمود؛ نوری که خاموشی ندارد؛ چراغی که افروختگی آن زوال نپذیرد؛ راهی که گمراهی در آن وجود ندارد؛ شعاعی که روشنی آن، تیرگی نگیرد؛ فرقان و جدا کننده ی حق از باطل که درخشش دلایلش به خاموشی نگراید.»

6 إِنْ أَلَمْنَا لَمْ نُحَكِّمِ الرَّجَالَ وَ إِنَّمَا حَكَّمْنَا الْقُرْآنَ؛

ما افراد را حکم قرار ندادیم؛ تنها قرآن را به حکمیت گزیدیم.

7 أَلَا إِنَّ فِيهِ عِلْمًا مَا يَأْتِي وَ الْحَدِيثَ عَنِ الْمَاضِي وَ دَوَاءَ دَائِكُمْ وَ نَظْمَ مَا بَيْنَكُمْ؛

آگاه باشید! در قرآن، علوم آینده و اخبار گذشته و داروی بیماری ها و نظم حیات اجتماعی شما است.

8 فَهُوَ بَيْنَهُمْ شَاهِدٌ صَادِقٌ وَ صَامِتٌ نَاطِقٌ وَ حُجَّةٌ اللَّهُ عَلَى خَلْقِهِ؛ قرآن، فرمان دهنده ای است

بازدارنده؛ ساکتی است گویا و حجت خداوند است بر مخلوقش.

11. حَقَانِيَّتْ همه ی ادیان الهی و بشری

کثرت گرایی دینی که شاید افراطی ترین سطح کثرت گرایی باشد، عبارت است از بر حق دانستن همه ی ادیان آسمانی، بدون هیچ گونه تفاوت میان اسلام، مسیحیت و یهودیت و... و حتی وسیع تر؛ یعنی کلیه ی مکاتب آسمانی و غیر آسمانی از قبیل بوداییزم، هندوییزم و نیز مکاتب الحادی مانند مارکسیسم، تضمین کننده ی سعادت بوده و حَقَّانیت و رسمیت دارند. بر این اساس، هیچ تفاوت

معرفت شناسانه ای یا فرجام شناسانه ای میان ادیان، با يك ديگر و با ساير مكاتب بشری، قابل تصور نیست. این روی کرد، بحران منطقی و عقلی صریحی در بر دارد؛ اجتماع نقیضین و ضدین را توصیه می کند؛ زیرا انسان با پذیرش حقانیت توحید در اسلام و تثلیث در مسیحیت و الوهیت در برهما و بودا، به نوعی تناقض گویی صریح و آشکار می رسد؛ به علاوه از منظر درون دین نیز آیات و روایات ما، به صراحت و صد در صد با آن مخالف اند.

12. تکافؤ ادله

یکی دیگر از مبانی پلورالیسم دینی، عنصر تکافؤ و تساوی ادله است. تاریخ کلام و دین پژوهی، شاهد این مدعاست، که پاره ای از مسائل و اختلافات دینی، از سوی مذاهب و ادیان متفاوت طرح شده و ادله ی موافق و مخالف رو در روی هم قرار گرفته اند و پس از قرن ها، هیچ گروهی سخنان رقیب را نپذیرفته است. این مطلب، دلیل بر تساوی ادله و در نهایت کثرت گرایی دینی است. پاسخ این دلیل، از مباحث گذشته روشن می شود. به طور اجمال این که اولاً، شاید با نگاه درجه ی دوم و تماشا گرانه، تکافؤ و تساوی ادله ی موافق و مخالف به دست می آید؛ ولی با نگاه درجه ی اول و بازی گرانه می توان به حقانیت يك دليل و بطلان دليل ديگر حکم راند؛ ثانیاً، به فرض تساوی ادله، نمی توان به حقانیت هر دو دسته فتوا داد؛ زیرا در مواردی که مدعیات متناقض باشند، حقانیت آن ها مستلزم اجتماع نقیضین است؛ پس، از تساوی ادله نمی توان کثرت گرایی دینی و حقانیت همه ی مدعیان دینی را نتیجه گرفت.

آیات و روایات متعارض با پلورالیسم

اینک به برخی از آیات و روایاتی که با این روی کرد از پلورالیسم، تعارض دارند اشاره می کنیم:

آیات فراوانی در قرآن، در باره ی صراط وجود دارد که با اتّصاف آن به « مستقیم » یا « سویّ » و نیز با اضافه ی آن به « ربّی »، « ربُّک »، « عزیز »، « حمید »، « الله » و « یاء متکلم »، نوع خاصی از « صراط » را معرفی می کند و باقی راه ها را منحرف می شمارد. پس با اتّصاف و اضافه ی کلمه ی « صراط » به این واژه ها و اوصاف، نمی توان کلمه را نکره دانست و از آن، « صراط های مستقیم » را برداشت کرد و راه های متعدد در ادیان را مسیر رسیدن به سعادت و حقیقت دانست و این نظریه را به قرآن هم نسبت داد! به ویژه با توجه به « ال » تعریف که در قرآن به این کلمه اضافه شده است و دلالت بر انحصار دارد. (اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ)، (وَ اِنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ)، (فَاتَّبِعْنِيْ اِهْدِكْ صِرَاطًا سَوِيًّا) ، (يَهْدِيْ اِلَى صِرَاطٍ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ).

روایاتی که اسلام شناسی را به دو دسته ی مقبول و مردود تقسیم می کند و برخی از اسلام شناسی ها را جزء صراط مستقیم نمی داند و به تعبیر ائمه (علیهم السلام)، فقط نامی از اسلام را دارند و از محتوای آن خالی اند؛ مانند: الف. حدیثی که در شأن عبدالله بن ابی امیه، برادر امّ سلمه همسر پیامبر، روایت شده است که روزی برادر امّ سلمه به خواهرش گفت: رسول خدا (صلی الله علیه وآله وسلم)، اسلام همه ی مردم را پذیرفت ولی اسلام مرا رد نمود. امّ سلمه علت را از حضرت

پرسید؛ حضرت رسول(صلی الله علیه وآله وسلم) در جواب فرمودند: یا اُمّ سَلَمَة إِنَّ آخَاكَ كَذَّبَنِي تَكْذِيبًا لَمْ يُكَذِّبْنِي أَحَدٌ مِنَ النَّاسِ؛ یعنی او اسلام راستین ندارد؛ زیرا بدتر از هر کسی مرا تکذیب می کند.
ب. پیامبر اسلام(صلی الله علیه وآله) فرمودند: بر اُمّت من، زمانی خواهد آمد که از قرآن جز خطوطش و از اسلام، جز اسمش چیز دیگری باقی نماند .

روایات و آیات فراوانی که دعوت به اسلام را لازم و وظیفه معرفی می کند. این دعوت، یهودیان و مسیحیان را نیز در بر گرفته است؛ حال آن که اگر همه ی ادیان، صراط های سعادت و حقیقت باشند، دعوت به يك دین خاص لغو است؛ حتّی در روایاتی آمده است که اگر نپذیرفتند، از آن ها جزیه مطالبه کنید.

الف. از ابن عباس در تفسیر آیه ی (وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ)، نقل شده است که پیامبر، یهودیان را به اسلام دعوت می کرد و آن ها نمی پذیرفتند و می گفتند: (بَلْ تَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا)؛ یعنی ما از پدرانمان پیروی می کنیم.

ب. رسول خدا(صلی الله علیه وآله وسلم)، امام علی(علیه السلام) را به یمن فرستادند تا مردم آن جا را به اسلام دعوت کند ؛ بنا بر این، دعوت به اسلام، منع از پذیرش سایر مکاتب است.

ج. وقتی جریان مباهله اتفاق افتاد، پیامبر که در مسائل اعتقادی با مسیحیان نجران اختلاف داشت، رئیس آن ها را به پذیرش اسلام فراخواند.

د. امام(علیه السلام) در تفسیر آیه ی (يُنَسِّمًا اشْتَرَوْا بِهِ أَنْفُسَهُمْ) فرمودند: خداوند یهودیان را مذمت کرد و کار آن ها را عیب دانست و به پیامبر دستور داد که آن ها را در اسلام داخل نماید و یا با حقارت، از آن ها جزیه بگیرد.

دسته ی دیگر، روایاتی هستند که حتّی منکران امام و ولایت ائمه ی اطهار(علیهم السلام)را خارج از دین اسلام معرفی می کند؛ گرچه به پذیرش اسلام اعتراف بکنند و سایر اعمال را به جا آورند.

الف. قال رسول الله(صلی الله علیه وآله وسلم): أَلْتَّارَكُونَ وَلَايَةَ عَلِيٍّ(علیه السلام) الْمُنْكَرُونَ لِفَضْلِهِ أَلْمُظَاهِرُونَ أَعْدَاءَهُ، خَارِجُونَ عَنِ الْإِسْلَامِ مَنْ مَاتَ مِنْهُمْ عَلَى ذَلِكَ .

ب. قال رسول الله(صلی الله علیه وآله وسلم): إِنَّ النُّجُومَ فِي السَّمَاءِ أَمَانٌ مِنَ الْغَرَقِ وَ أَهْلُ بَيْتِي أَمَانٌ لِأُمَّتِي مِنَ الضَّلَالَةِ فِي أَدْيَانِهِمْ لَا يَهْلِكُونَ مِنْهُمْ مَنْ يَتَّبِعُونَ هَدْيَهُ وَ سُنَّتَهُ؛ یعنی تبعیت از سنت اهل بیت پیامبر(صلی الله علیه وآله وسلم) است که مردم را از ضلالت و هلاکت نجات می دهد.

ج. ضریس کناسی از امام باقر(علیه السلام) پرسید که موحدان و معترفین به نبوّت پیامبر(صلی الله علیه وآله وسلم) که امامی ندارند و به ولایت شما آگاه نیستند، چه وضعیتی دارند؟ حضرت(علیه السلام) فرمودند: اگر اعمال صالح انجام داده باشند و نسبت به اهل بیت(رحمه الله) اظهار دشمنی نکرده باشند، محاسبه ی آن ها با خداست و با حساب رسی حسنات و سیئات، با آن ها معامله می شود؛ این دسته، « موقوفون لامرالله » نام دارند؛ همانند مستضعفین، اطفال و...؛ و اما اگر ناصبی باشند، در آتش جهنم خواهند بود.

د. قال رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم): مَنْ جَدَّ عَلِيًّا إِمَامَتَهُ مِنْ بَعْدِي فَإِنَّمَا جَدَّ نُبُوتِي وَمَنْ جَدَّ نُبُوتِي فَقَدْ جَدَّ اللَّهُ رُبُوبِيَّتَهُ؛ هر کس امام علی (علیه السلام) را بعد از من انکار کند، نبوت مرا انکار نموده و کسی که منکر نبوت من باشد، ربوبیت خداوند را انکار کرده است.

هـ. امام باقر (علیه السلام)، مبانی اسلام را پنج امر می شمارد: 1 - اقامه ی نماز؛ 2 - پرداخت زکات؛ 3 - روزه ی ماه رمضان؛ 4 - حج خانه ی خدا؛ 5 - ولایت اهل بیت (علیهم السلام). از روایات و از اجماع علمای امامیه، به دست می آید که تنها راه رسیدن به هدایت و سعادت و حقیقت، اطاعت از خاندان رسالت است و سایر فرق و مذاهب، در مسیر صحیح نیستند. پلورالیسم درون دینی بر این باور است که همه ی تفسیرهای مختلف از دین واحد که به پیدایش مذاهب و فرقه های متفاوت منجر می شود، صاحب حقیقت و سعادت اند. پلورالیسم برون دینی نیز معتقد است که همه ی ادیان، واجد حقیقت و سعادت می باشند؛ اما علمای شیعه، با استفاده از این روایات، نه تنها پلورالیسم برون دینی را نمی پذیرند، بلکه پلورالیسم درون دینی را نیز ابطال می کنند. شیخ مفید در کتاب المسائل می نویسد: «مَنْ أَنْكَرَ إِمَامَةَ أَحَدٍ مِنَ الْأَئِمَّةِ وَجَدَّ مَا أَوْجَبَهُ اللَّهُ تَعَالَى لَهُ مِنْ فِرْضِ الطَّاعَةِ فَهُوَ كَافِرٌ ضَالٌّ».

شیخ طوسی نیز در کتاب تلخیص الشافعی می نویسد: «عِنْدَنَا أَنَّ مَنْ حَارَبَ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ (علیه السلام) فَهُوَ كَافِرٌ وَالدَّلِيلُ عَلَى ذَلِكَ إجماعُ الرِّقَّةِ الْمُحَقَّقَةِ الإمامیه علی ذلك و إجماعُهم حُجَّةٌ و أيضاً قَنَحْنُ نَعْلَهُ أَنَّ مَنْ حَارَبَهُ كَانَ مُنْكَرَ الْإِمَامَةِ وَ دَافِعاً لَهَا وَ دَفَعُ الْإِمَامَةِ كُفْرٌ كَمَا أَنَّ دَفْعَ النَّبُوءَةِ كُفْرٌ لِأَنَّ الْجَهْلَ بِهِمَا عَلَى حَدٍّ وَاحِدٍ.»

سعيد و شقی کیان اند؟ کسانی که دوست دار و موافقان امام علی (علیه السلام) و اولاد او باشند، سعادت مند و در غیر این صورت، اهل شقاوت اند؛ در این باره نیز روایات بسیاری است:

الف. قال رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم): «أَنَّ السَّعِيدَ كُلَّ السَّعِيدِ، حَقَّ السَّعِيدِ، مَنْ أَحَبَّ عَلِيًّا فِي حَيَاتِهِ وَ بَعْدَ مَوْتِهِ وَ أَنَّ الشَّقِيَّ مَنْ أَبْغَضَ عَلِيًّا فِي حَيَاتِهِ وَ بَعْدَ وَفَاتِهِ.»

ب. «قَالَ السَّعِيدُ مَنْ اتَّبَعَنَا وَ الشَّقِيُّ مَنْ عَادَانَا وَ خَالَفَنَا.»

ج. «أَفْضَلُ السَّعَادَةِ اسْتِقَامَةُ الدِّينِ.»

د. «سَعَادَةُ الرَّجُلِ فِي إِحْرَازِ دِينِهِ وَ الْعَمَلِ لِآخِرَتِهِ.»

روایاتی که در تبیین دین حق، مطالب ارزنده ای ارائه کرده اند و آن را با اسلام و قرآن و ولایت، تطبیق کرده اند:

الف. در تفسیر آیه ی (هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ يَهْدِي وَ دِينَ الْحَقِّ) آمده شده است که «الْوَلَايَةُ هِيَ دِينَ الْحَقِّ»؛ ولایت اهل بیت (علیه السلام) دین حق است.

ب. از امیر مؤمنان (علیه السلام) نقل شده که پیامبر در پاسخ سؤال از حق فرمودند: الْإِسْلَامُ وَ الْقُرْآنُ وَ الْوَلَايَةُ إِذَا انْتَهَتْ إِلَيْكَ؛ حق، تنها اسلام و قرآن و ولایت تو (علی) است.

ج. امام صادق (علیه السلام) فرمودند: أَنَّ الْحَقِيقَةَ هِيَ الْإِسْلَامُ؛ دین توحیدی، تنها اسلام است.

راغب اصفهانی در تفسیر کلمه ی حنیف می نویسد: «به معنی صراط و مسیر مستقیم و کشش به سمت هدایت است.»

د. عبدالله بن سلام که از رؤسای بنی اسرائیل بود، از پیامبر(صلی الله علیه وآله وسلم)مسائلی را پرسید و حضرت در پاسخ های خود فرمودند: دین خداوند، واحد است و تعدّد بردار نیست. خدای سبحان نیز واحد است و شریکی ندارد.

رسول خدا در تفسیر اسلام، از جبرئیل نقل می کند که اسلام، دارای ده سهم است. هر کس از آن ها بهره مند نباشد، زیان کار است. آن ها عبارتند از: شهادت لاله الاالله، نماز، زکات، روزه، حج، جهاد، امر به معروف، نهی از منکر، جماعت و طاعت .

حال که دانستیم اختلاف انبیا در اصول نبوده است، (گرچه شرایع، اندکی متفاوت بوده اند)، پس اختلاف کنونی، نتیجه ی عدول پیروان سایر ادیان، از دین واحد خدایی، یعنی اسلام است. آنان این سهام ده گانه را از دست داده اند و خود را گرفتار خسران و زیان نمودند.

روایاتی که برخی از فرق و مذاهب را بی نصیب از اسلام معرفی می کند و دلالت صریح به ناسازگاری با پلورالیسم دینی دارند:

الف. قال الصادق(علیه السلام): « إِنَّ أَبَى حَدَّثَنِي عَنْ أَبِيهِ عَنْ جَدِّهِ (عليه السلام) أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ (صلى الله عليه وآله وسلم) قال: صِنْفَانِ مِنْ أُمَّتِي لَا نَصِيبَ لَهُمَا فِي الْأِسْلَامِ الْغُلَاةُ وَالْقَدَرِيَّةُ »؛ یعنی غالیان و اهل قدر، از امت من (یعنی مسلمان) نیستند.

ب. من الرضا(علیه السلام) عن آبائه قال: « قال رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم): صِنْفَانِ مِنْ أُمَّتِي لَيْسَ لَهُمَا فِي الْأِسْلَامِ نَصِيبٌ: الْمُرْجَنَةُ وَالْقَدَرِيَّةُ ».

دسته ای از روایات، در مقام بررسی روش های دین شناسی، به ابطال روش های برخی مذاهب اشاره دارند؛ برای نمونه، از طرف ائمه ی شیعه(علیهم السلام)، روش قیاس در پاره ای از مکاتب اهل سنت، مورد نکوهش قرار گرفته و فرموده اند:

« أَوَّلُ مَنْ قَاسَ إِبْلِيسَ، لَمْ يُبْنِ دِينَ الْأِسْلَامِ عَلَى الْقِيَاسِ ».

پرسش های خاصی که در برزخ باره ی خدا، پیامبر، دین و امام از مردگان صورت می گیرد و در صورت توقف، بابی از ابواب آتش به روی آن ها گشوده خواهد شد، نشان دهنده ی وحدت صراط مستقیم و انحصار سعادت و هدایت است.

آیات و روایاتی که با برخی از عقاید و اعمال یهودیان و مسیحیان، معارضه می کنند و آن ها را به صراحت، ناصواب و باطل می شمارند:

الف. (وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ)؛

و یهود گفتند: دست خدا بسته است. دست های خودشان بسته باد و به [سزای] آن چه گفتند، از رحمت خدا دور شوند؛ بلکه هر دو دست او گشاده است، هرگونه بخواهد می بخشد.

ب. (وَقَالَتِ الْيَهُودُ وَالنَّصَارَى نَحْنُ أَبْنَاءُ اللَّهِ وَأَحِبَّاؤُهُ قُلْ فَلِمَ يُعَذِّبُكُمْ بِذُنُوبِكُمْ)؛

و یهودیان و مسیحیان گفتند: ما پسران خدا و دوستان او هستیم؛ بگو: پس چرا شما را به [کیفر] گناهانتان، عذاب می کند؟

ج. (وَلَنْ تَرْضَى عَنْكَ الْيَهُودُ وَلَا النَّصَارَى حَتَّى تَتَّبِعَ مِلَّتَهُمْ قُلْ إِنَّ هُدَى اللَّهِ هُوَ الْهُدَى وَلَئِنَّ آتِيتَهُمْ أَهْوَاءَهُمْ بَعْدَ الَّذِي جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ مَا لَكَ مِنَ اللَّهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ)؛

و هرگز یهودیان و مسیحیان از تو راضی نمی شوند؛ مگر آن که از کیش آنان پیروی کنی. بگو در حقیقت، تنها هدایت خداست که هدایت [واقعی] است و چنان چه پس از آن علمی که تو را حاصل شد، باز از هوس های آنان پیروی کنی، در برابر خدا سرور و پآوری نخواهی داشت.

د. (وَقَالَتِ الْيَهُودُ عَزِيزُ ابْنِ اللَّهِ وَقَالَتِ النَّصَارَى الْمَسِيحُ ابْنُ اللَّهِ ذَلِكَ قَوْلُهُمْ يَأْفُوهُمْ يُضَاهَوْنَ قَوْلَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَبْلُ قَاتَلَهُمُ اللَّهُ أَنَّى يُؤْفَكُونَ)؛

و یهود گفتند: عزیز، پسر خداست و نصاری گفتند: مسیح، پسر خداست؛ این سخنی است [باطل] که به زبان می آوردند و به گفتار کسانی که پیش از این کافر شده اند، شباهت دارد؛ خدا آن ها را بکشد. چگونه [از حق] باز گردانده می شوند؟

ه. (اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَ رُهْبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ وَالْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ وَ مَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا إِلَهًا وَاحِدًا لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ سُبْحَانَهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ * يُرِيدُونَ أَنْ يُطْفِئُوا نُورَ اللَّهِ يَأْفُوهُمْ وَ يَأْبَى اللَّهُ إِلَّا أَنْ يُتِمَّ نُورُهُ وَ لَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ)؛

اینان، دانشمندان و راهبان خود و مسیح پسر مریم را به جای خدا به الوهیت گرفتند، با آن که مأمور نبودند جز این که خدای یگانه را پرستند که هیچ معبودی جز او نیست؛ منزّه است او از آن چه [با وی] شریک می گردانند * می خواهند نور خدا را با سخنان خویش خاموش کنند؛ ولی خداوند نمی گذارد، تا نور خود را کامل کند، هرچند کافران را خوش نیاید.

ز. (يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ وَ لَا تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقَّ إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللَّهِ وَ كَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ وَ رُوحٌ مِنْهُ فَ آمِنُوا بِاللَّهِ وَ رُسُلِهِ وَ لَا تَقُولُوا ثَلَاثَةٌ انْتَهُوا خَيْرًا لَكُمْ إِنَّمَا اللَّهُ إِلَهٌ وَاحِدٌ سُبْحَانَهُ أَنْ يَكُونَ لَهُ وَلَدٌ لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَ مَا فِي الْأَرْضِ وَ كَفَى بِاللَّهِ وَكِيلًا)؛

ای اهل کتاب! در دین خود غلو مکنید و در باره ی خدا جز [سخن] درست مگویید. مسیح، عیسی بن مریم، فقط پیامبر خدا و کلمه ی اوست که آن را به سوی مریم افکنده و روحی از جانب اوست؛ پس به خدا و پیامبران ایمان بیاورید و نگویید [خدا] سه گانه است؛ باز ایستید که برای شما بهتر است؛ خدا فقط معبودی یگانه است؛ منزّه از آن است که برای او فرزندی باشد؛ آن چه در زمین است از آن اوست و خداوند بس کار ساز است.

ح. (يَسْأَلُكَ أَهْلُ الْكِتَابِ أَنْ تُنَزِّلَ عَلَيْهِمْ كِتَابًا مِنَ السَّمَاءِ فَقَدْ سَأَلُوا مُوسَى أَكْبَرَ مِنْ ذَلِكَ فَقَالُوا أَرَنَا اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْهُمْ الصَّاعِقَةُ يُظْلِمُهُمْ ثُمَّ اتَّخَذُوا الْعِجْلَ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمْ الْبَيِّنَاتُ فَعَفَوْنَا عَنْ ذَلِكَ وَ آتَيْنَا مُوسَى سُلْطَانًا مُبِينًا)؛

اهل کتاب از تو می خواهند که کتابی از آسمان [يك باره] بر آنان فرود آورد؛ البته بزرگ تر از این را از موسی خواستند و گفتند: خدا را آشکارا به ما بنمای. پس به سزای ظلمشان، صاعقه آنان را فرو گرفت؛ سپس بعد از آن که دلایل آشکار بر ایشان آمد، گوساله را [به پرستش] گرفتند و ما از آن هم درگذشتیم و به موسی برهانی روشن عطا کردیم.

ط. (وَدَّعَ طَائِفَةٌ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَوْ يُضِلُّوكُمْ وَمَا يُضِلُّونَ إِلَّا أَنْفُسَهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ * يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لِمَ تَكْفُرُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَ أَنْتُمْ تَشْهَدُونَ * يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لِمَ تَلْبِسُونَ الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ وَ تَكْتُمُونَ الْحَقَّ وَ أَنْتُمْ تَعْلَمُونَ * وَ قَالَتْ طَائِفَةٌ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ آمِنُوا بِالَّذِي أُنْزِلَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَجْهَ النَّهَارِ وَ اكْفُرُوا آخِرَهُ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ)؛

گروهی از اهل کتاب آرزو می کنند که کاش شما را گمراه می کردند؛ در صورتی که جز خودشان، [کسی] را گمراه نمی کنند و نمی فهمند * ای اهل کتاب! چرا به آیات خدا کفر می‌ورزید با آن که خود [به درستی آن] گواهی می دهید؟ * ای اهل کتاب! چرا حق را به باطل در می آمیزید و حقیقت را کتمان می کنید با این که خود می دانید؟ * و جماعتی از اهل کتاب گفتند: در آغاز روز به آن چه بر مؤمنان نازل شد ایمان بیاورید و در پایان [روز] انکار کنید شاید آنان [از اسلام] برگردند.

ی. (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَ النَّصَارَى أَوْلِيَاءَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَ مَنْ يَتَوَلَّهُمْ مِنْكُمْ فَإِنَّهُ مِنْهُمْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ)؛

ای کسانی که ایمان آورده اید، یهود و نصارا را دوستان [خود] مگیرید [که] بعضی از آنان، دوستان بعضی دیگرند و هر کس از شما آن ها را به ولایت گیرد، از آنان خواهد بود. آری خدا گروه ستم گران را راه نمی نماید.

ك. (لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَالِثُ ثَلَاثَةٍ وَ مَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا إِلَهٌ وَاحِدٌ وَ إِنْ لَمْ يَنْتَهُوا عَمَّا يَقُولُونَ لَيَمَسَّنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ)؛

کسانی که [به تثلیث، قائل شده و] گفتند: خدا سومین [شخص از سه شخص یا سه اقنوم] است، قطعاً کافر شده اند و حال آن که هیچ معبودی جز خدای یکتا نیست و اگر از آن چه می گویند باز نایستند، به کافران ایشان، عذابی دردناک خواهد رسید.

• آیات و روایاتی که بر اظهار و غلبه ی دین اسلام بر سایر ادیان خبر می دهند:

الف. پیشوایان دین، آیه ی (لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ) را تفسیر کرده اند به روایت « يُظْهِرُهُ عَلَى جَمِيعِ الْأَدْيَانِ عِنْدَ قِيَامِ الْقَائِمِ » که اشاره به پیروزی حضرت حجت بر کلیه ی ادیان و مکاتب و عقاید است.

ب. پیامبر اسلام در حدیث قدسی از حق تعالی چنین نقل می کند: « حَقٌّ عَلَىَّ أَنْ أُظْهِرَ دِينَكَ عَلَى الْأَدْيَانِ حَتَّى لَا يَبْقَى فِي شَرْقِ الْأَرْضِ وَ غَرْبِهَا دِينٌ إِلَّا دِينُكَ أَوْ يُؤَدَّوْنَ إِلَى أَهْلِ دِينِكَ الْحِزْبَةِ »؛

برمن است که دین تو [اسلام] را بر سایر مکاتب غلبه دهم تا شرق و غرب عالم، تسلیم دین تو شوند.

ج. ابوبکر از ابوالحسن (علیه السلام) نقل می کند که آن حضرت فرمودند: « هنگام ظهور امام زمان (عج)، دین اسلام بر یهود، نصارا، صائبین، زنادقه و کفار شرق و غرب عالم عرضه می شود؛ اگر پذیرا شدند، آن ها را به نماز و زکات و سایر دستورات الهی امر می کنند و اگر اسلام نیاوردند، گردن آن ها را می زنند تا این که در شرق و غرب جهان، جز موحدان کسی نباشد. »

• جهانی بودن دین اسلام؛ آیا اسلام يك دین اقلیمی و قومی است که اختصاص به نژاد یا گروه خاصی دارد؟ آیا این دین فقط به زمان پیامبر اسلام اختصاص دارد یا دینی ابدی است و همه ی اعصار را تا روز قیامت شامل می شود و دین جهان شمولی است که همه ی افراد و مردم و نژادها و گروه ها را در بر

می گیرد؟ بدون شك، هر مسلمانی به جهانی بودن و جاودانگی دین اسلام معتقد است و آن را از ضروریات دین می شمارد. علاوه بر اجماع مسلمین، براهین عقلی، دلایل نقلی و شواهد تاریخی بر این مطلب گواه اند. آیات قرآن، در این زمینه چند دسته است:

- آیاتی که قرآن را هادی همه ی مردم در همه ی زمان ها معرفی می کند؛ مانند آیه ی 185 سوره ی بقره و آیه ی 27 سوره ی تکویر.

- آیاتی که همه ی انسان ها را مخاطب خود قرار می دهد و از تعبیری مانند (یا أَيُّهَا النَّاسُ) و (یا بَنِي آدَمَ)، استفاده می کند؛ مانند آیات 168 سوره ی بقره، 174 سوره ی نساء، 108 سوره ی یونس، 135 سوره ی اعراف و ده ها آیه ی دیگر.

اگر دعوت اسلام اختصاص به قوم یا نژاد خاصی داشت، باید خطاب را فقط به آن ها متوجه می ساخت. - آیاتی که به صراحت، گویای عمومیت رسالت نبی اکرم(صلی الله علیه وآله وسلم) است؛ مانند آیه ی 28 سوره ی سبأ، آیه ی 1 سوره ی فرقان، آیه ی 19 سوره ی انعام.

- آیاتی که اهل کتاب را مورد خطاب قرار می دهد.

- آیاتی که بر حقانیت دین اسلام و اظهار آن بر سایر ادیان، دلالت دارد؛ مانند آیات 33 سوره ی توبه، 28 سوره ی فتح، 9 سوره ی صف.

اگر جهانی بودن دین اسلام و حقانیت و اظهار آن را بر تمام ادیان بپذیریم، دیگر نمی توان سایر ادیان و مکاتب را هم صراط های مستقیم برای نیل به حقیقت و سعادت قلمداد و پلورالیسم دینی را ادعا کرد. اگر حصری که از دین اسلام استفاده می شود، از ادیان دیگر نیز استنباط کنیم، آن گاه پذیرش پلورالیسم و تبدیل جوامع به جامعه های پلورالیستیک و جوامع دینی، نه تنها غیر ایدئولوژیک، بلکه در واقع غیر دینی خواهد شد؛ زیرا کسی که معتقد به دین خاصی است و به پلورالیسم اعتقاد داشته باشد، در واقع از همان آغاز، ادعای انحصاریت دین خود را منکر شده است و انکار جزء دین، مستلزم انکار کل دین می شود.

اینک به برخی از آیات در زمینه ی جهانی بودن اسلام اشاره می کنیم:

الف. (تَبَارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَى عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا)؛

بزرگ و خجسته است کسی که بر بنده ی خود، فرقان [کتاب خدا و جدا سازنده ی حق از باطل] را نازل فرمود تا برای جهانیان هشدار دهنده ای باشد.

ب. (وَ مَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ)؛

و تو را جز رحمتی برای جهانیان نفرستادیم.

ج. (وَ أَوْحِيَ إِلَيَّ هَٰذَا الْقُرْآنُ لِأُنذِرَكُمْ بِهِ وَ مَن بَلَغَ)؛

و این قرآن، به من وحی شده تا به وسیله آن شما و هر کس را [که این پیام به او] برسد هشدار دهم.

د. (وَ أَرْسَلْنَاكَ لِلنَّاسِ رَسُولًا وَ كَفَى يَاللَّهِ شَهِيدًا)؛

و تو را به پیامبری برای مردم فرستادیم و گواه بودن خدا، بس است.

هـ. (قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعاً الَّذِي لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ يُحْيِي وَ يُمِيتُ فَ آمِنُوا بِاللَّهِ وَ رَسُولِهِ النَّبِيِّ الْأُمِّيِّ الَّذِي يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَ كَلِمَاتِهِ وَ اتَّبِعُوهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ)؛

بگو: ای مردم! من پیامبر خدا به سوی شما هستم. همان [خدایی] که فرمان روایی آسمان ها و زمین از آن اوست. هیچ معبودی جز او نیست که زنده می کند و می میراند. پس به خدا و فرستاده ی او ـ که پیامبر درس نخوانده ای است که به خدا و کلمات او ایمان دارد ـ بگروید و او را پیروی کنید؛ امید که هدایت شوید.

و. (وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَ نَذِيرًا وَ لَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ)؛

و ما تو را جز [به سیمت] بشارت گر و هشدار دهنده برای تمام مردم، نفرستادیم، لیکن بیش تر مردم نمی دانند.

ز. پیامبر اسلام از همان آغاز بعثت، اسلام را دین جهانی معرفی کرد. پس از نزول آیه ی (وَ أَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ)، خویشان خود را جمع کرده و به آن ها فرمود: « إِنَّ الرَّائِدَ لَا يُكَذِّبُ أَهْلَهُ وَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ خَاصَّةً وَ إِلَى النَّاسِ عَامَّةً »؛ رهبر به خاندانش دروغ نمی گوید. قسم به خدایی که معبودی جز او نیست؛ من فرستاده ی خدا هستم به سوی شما خصوصاً و به سوی همه ی بشریت عموماً.

ح. نامه هایی که پیامبر در آغاز رسالت، به سران کشورها، مانند قیصر روم و پادشاه ایران و فرمان روایان مصر و حبشه و رؤسای قبایل مختلف عرب که به صورت مستقل زندگی می کردند، نوشته و آنان را به پذیرش دین اسلام دعوت نموده است، نشان دهنده ی جهانی بودن اسلام است؛ و گرنه، چنین دعوتی انجام نمی گرفت و پیامبر در نامه های خود، جملاتی مانند « فَأَنِّي أَنَا رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْ النَّاسِ كَافَّةً » که دلالت بر عمومیت، شمول و جهانی بودن دین اسلام است را نمی نگاشت.

ط. خطابات قرآن، نوعاً متوجه عموم مردم است و تنها به دسته و قوم خاصی توجه ندارد و همین عمومی بودن خطابات، دلیل روشنی است بر عمومیت و فراگیر بودن اسلام. عناوینی مانند (يَا أَيُّهَا النَّاسُ)، (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا) و نیز (يَا أَهْلَ الْكِتَابِ)، دلالت بر جهانی بودن اسلام دارند.

ی. احکام و قوانین اسلام، عنوان عامّ دارند و از رنگ، نژاد و ملیت خاصی، عاری هستند و این مطلب، دلیل دیگری بر عموم و جهانی بودن رسالت پیامبر اسلام است. نمونه ای از آیات قرآن، در این زمینه عبارتند از: (وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا)؛

و برای خدا، حج آن خانه بر عهده ی مردم است [البته بر] کسی که بتواند به سوی آن راه یابد. (وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ يَغْيِرَ عِلْمَ وَ يَتَّخِذَهَا هُزُوًا أُولَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ مُّهِينٌ)؛

و برخی از مردم، کسانی اند که سخن بیهوده را خریدارند تا [مردم را] بی [هیچ] واکنشی از راه خدا گمراه کنند.

- آیاتی که بر استقامت بر دین و عدم گرایش به ادیان دیگر دلالت دارند؛ در این آیات به (یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا) خطاب شده است؛ بنا بر این، یهود و نصارا از گروه اهل ایمان خارج اند و به همین دلیل دستور می دهد که آن ها را دوستان خود مگیرید و از دین خود اعراض نکنید. نمونه ای از این آیات عبارتند از:

الف. (یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَى أَوْلِيَاءَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ مِنْكُمْ فَإِنَّهُ مِنْهُمْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ)؛

ای کسانی که ایمان آورده اید! یهود و نصارا را دوستان خود نگیرید که بعضی از آنان، دوستان بعضی دیگرند و هرکس از شما آنان را به دوستی گیرد، از آنان خواهد بود و به درستی که خداوند گروه ستم گران را هدایت نمی کند.

ب. (یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الَّذِينَ اتَّخَذُوا دِينَكُمْ هُزُوءًا وَلَعِبًا مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ وَالْكَافِّرَ أَوْلِيَاءَ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ)؛

ای کسانی که ایمان آورده اید! کسانی که دین شما را به ریشخند و بازی گرفته اند، چه از کسانی که پیش از شما به آنان کتاب داده شده و چه از کافران، دوستان خود مگیرید و اگر ایمان دارید، از خداوند پروا کنید.

ج. (یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَنْ يَرْتَدَّ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ أَذِلَّةٌ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٌ عَلَى الْكَافِرِينَ).

ای کسانی که ایمان آورده اید! هر کس از شما از دین خود برگردد، به زودی، خدا گروهی دیگر را می آورد که آنان را دوست می دارد و آنان نیز او را دوست دارند. اینان با مؤمنان فروتن و بر کافران سرفرازند.

- آیاتی که به اطاعت از دستورات پیامبر اسلام، امر کرده و تکذیب او را تکذیب انبیای سلف معرفی می کند و مخالفان آن حضرت را جاوید در آتش می داند. پس هر انسانی، گرچه متدین به دینی باشد، اگر پیامبر اسلام را تکذیب نماید و دستورات او را اطاعت نکند، اهل سعادت نیست و این کاملاً با پلورالیسم دینی ناسازگار است.

الف. (إِنَّ كَذَّبُوكَ فَقَدْ كَذَّبَ رَسُولٌ مِنْ قَبْلِكَ جَاؤُا بِالْبَيِّنَاتِ وَالزُّبُرِ وَالْكِتَابِ الْمُنِيرِ)؛

پس اگر تو را تکذیب کردند، بدان که پیامبرانی [هم] که پیش از تو، دلایل روشن و نوشته ها و کتاب روشن آورده بودند، تکذیب شدند.

ب. (وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَارًا خَالِدًا فِيهَا وَلَهُ عَذَابٌ مُهِينٌ)؛

و هرکس از خدا و پیامبر او نافرمانی کند و از حدود مقرر او تجاوز نماید، وی را در آتشی در آورد که همواره در آن خواهد بود و برای او عذابی خفّت آور است.

ج. (یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ)؛

ای کسانی که ایمان آورده اید! خدا را اطاعت کنید و پیامبر و اولیای امر خود را [نیز] اطاعت کنید.

د. (أَلَمْ يَعْلَمُوا أَنَّهُ مَنْ يُحَادِدِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَأَنَّ لَهُ نَارَ جَهَنَّمَ خَالِدًا فِيهَا ذَلِكَ الْخِزْيُ الْعَظِيمُ)؛

آیا ندانسته اند که هر کس با خدا و پیامبر او در افتد، برای او آتش جهنم است که در آن جاودانه خواهد بود. این همان رسوایی بزرگ است.

هـ. (وَالَّذِينَ كَفَرُوا وَكَذَّبُوا بِآيَاتِنَا أُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ)؛

و کسانی که کفر ورزیدند و نشانه های ما را دروغ انگاشتند، آنان اند که اهل آتش اند و در آن ماندگار خواهند بود.

روایاتی که رستگاران و کسانی که مستحق بهشت اند، را معرفی می کند و شرایطی برای آن ها بیان می نماید؛ با توجه به این روایات، سعادت، رستگاری و بهشت از آن گروه خاصی است. این نتیجه گیری، کاملاً با پلورالیسم و کثرت گرایی دینی تعارض دارد. آن روایات عبارتند از:

- 1 - هر کس بمیرد و برای خداوند، شریک فائل نشود، اهل بهشت است.
- 2 - خداوند حرام کرده است آتش را بر بدن انسان های موحّد.
- 3 - رستگاری از آن کسی است که بگوید لا إله إلاّ الله وَحْدَهُ وَحْدَهُ وَحْدَهُ.
- 4 - رستگار کسی است که با اخلاص بگوید لا إله إلاّ الله وَحْدَهُ.
- 5 - کسی که با اخلاص، کلمه ی توحید را بگوید، مستحق بهشت است و اگر کسی از روی دروغ بگوید، مالش و خودش در امان است؛ گرچه به سمت آتش خواهد رفت.
- 6 - هرکس کلمه ی توحید را بگوید، از عذاب الهی ایمن است و شرط آن کلمه، پذیرش امامت ائمه (علیه السلام) است.

آیاتی که به انحصار حقانیت دین اسلام، دلالت دارند و معتقدان به سایر ادیان را زیان کار معرفی می کنند.

(وَمَنْ يَتَّبِعْ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ)؛

و هر کس غیر از اسلام دینی بجوید، هرگز از او پذیرفته نشود و او در جهان دیگر از جمله ی زیان کاران خواهد بود.

استاد شهید مطهری (ره) در توضیح این آیه می نویسد: «اگر گفته شود که مراد از اسلام، خصوص دین ما نیست بلکه منظور، تسلیم خدا شدن است، پاسخ این است که البته اسلام، همان تسلیم است و دین اسلام، همان دین تسلیم. ولی حقیقت تسلیم، در هر زمانی، شکلی داشته و در این زمان شکل آن، همان دین گران مایه ای است که به دست حضرت خاتم الانبیاء (صلی الله علیه وآله وسلم) ظهور یافته است و قهراً کلمه ی اسلام بر آن منطبق می گردد و بس.»

«به عبارت دیگر، لازمه ی تسلیم خدا شدن، پذیرفتن دستورهای او است و روشن است که همواره به آخرین دستور خدا باید عمل کرد و آخرین دستور خدا، همان چیزی است که آخرین رسول او آورده است.»

شبّهات کثرت گرایان دینی

در قبال این همه دلایلی که بر ابطال پلورالیسم دینی وجود دارد، طرف داران این مکتب، دست به القای شبّهاتی زده اند؛ برخی از این مفاهیم دینی به آیات و روایات نیز نسبت داده شده که در این جا به آن ها اشاره می نماییم:

شبهه ی اول. اگر به اعتقاد شیعیان، تنها اقلیت شیعیان اثناعشری و به اعتقاد یهودیان، تنها اقلیت دوازده میلیونی یهودیان، مهتدی و هدایت یافته اند و بقیه همگی ضالّ و کافرند، پس در این صورت، هدایت گری خداوند، کجا تحقق یافته است و نعمت عامّ هدایت او بر سر چه کسانی سایه افکنده است؟ چگونه می توان باور کرد که پیامبر اسلام، همین که سر بر بالین مرگ نهاد، عصیان گران و غاصبانی چند موفق شدند که دین او را برابند و عامه ی مسلمین را از فیض هدایت محروم کنند و همه ی زحمات پیامبر را بر باد دهند؟

پاسخ این شبهه این است که هدایت الهی، بر دو نوع تکوینی و تشریعی است؛ هدایت تکوینی که هستی شمول است و نسبت به تمام موجودات، جان داران و همه ی افراد عمومیت دارد، به امور غیر مختار تعلق دارد؛ یعنی در قلمرو اراده موجودات نمی گنجد. برای نمونه، رشد طبیعی آن ها از سنخ هدایت تکوینی است؛ و اما هدایت تشریعی، هدایتی است که خداوند از طریق پیامبران بر مردم نازل می کند و به معنای ارایه ی طریق است که تمام افراد انسان را در بر می گیرد. در این نوع از هدایت، اراده و اختیار آدمیان نقش مهمّی دارد. اگر انسان ها بخواهند هدایت به معنای ارایه ی طریق، شامل آن ها شود، باید با حُسن اختیار خود به تمام دستورات الهی عمل کنند. مؤمنانی که از « هدایت » به معنای « ارایه ی طریق »، بهره ببرند، خداوند يك نوع هدایت تکوینی « ایصال به مطلوب » را در مراحل بالاتر نصیب آن ها می کند؛ پس هدایت تشریعی آن است که پروردگار متعال، قانون سعادت بخش را در اختیار انسان قرار می دهد و با امر به فضايل و نهی از رذایل، او را آگاه می کند تا او با انتخاب خویش راهی را برگزیند و به پایان آن راه برسد و انسان می تواند از آن سرپیچی کند.

شایان ذکر است که برخی از مردم، از دسته ی « مستضعفین » و مُرْجُونَ لِأَمْرِ اللَّهِ می باشند؛ تکلیف افراد ضعیف که نسبت به حقیقت و سعادت، جاهل قاصر بودند، با خدا است؛ او بر اساس حکمت، معذب می کند و یا می بخشاید؛ (وَ آخِرُونَ مُرْجُونَ لِأَمْرِ اللَّهِ إِمَّا يُعَذِّبُهُمْ وَإِمَّا يَتُوبُ عَلَيْهِمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ)؛ یعنی دسته ی دیگر که کارشان به امر خدا احاله می شود، یا آن ها را عذاب می کند و یا می بخشاید.

البته باید توجه داشت که هر کسی را نمی توان « مستضعف » نامید. روایاتی از ائمه ی اطهار(علیهم السلام) وارد شده است که مستضعفین را کسانی معرفی می کند که اولاً، حجت بر او تمام نباشد؛ ثانیاً، اختلاف مردم را نشنیده باشد و موارد اختلاف را نداند.

خداوند سبحان در آیه ی 96 سوره ی نساء می فرماید: « وقتی دسته ای از مردم، به فرشتگان گفتند: ما در زمین مستضعف بودیم؛ و منشأ ظلم به خویشتن، همین استضعاف ما بوده است؛ ملایکه در جواب گفتند: آیا زمین خدا آن قدر وسیع نبود تا به جاهای دیگر مهاجرت کنید و مستوجب عذاب نگردید؟. »

شبهه ی دوم. استناد به آیه ی ذیل برای اثبات رستگاری اهل کتاب؛ (وَ إِنْ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ إِلَّا لَيُؤْمِنَنَّ بِهِ قَبْلَ مَوْتِهِ وَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ يَكُونُ عَلَيْهِمْ شَهِيدًا)؛ یعنی هیچ يك از اهل کتاب نیست، مگر این که پیش از مرگش به او [عیسی(علیه السلام)] ایمان می آورد و روز قیامت بر آن ها گواه خواهد بود.

مفسرانی مانند طبرسی و علامه ی طباطبایی(ره)، ذیل این آیه، سه تفسیر و قول را بیان کرده اند: تفسیر و قول اول، آن است که همه ی یهودیان و مسیحیان، هنگام ظهور حضرت مسیح(علیه السلام)، در زمان حضرت مهدی(عج) که برای کشتن دجال به زمین ارسال می شود، به او ایمان می آورند، این تفسیر از آل ابن عباس، ابومالک، حسن و قتاده و... می باشد؛ بنا بر این خداوند می فرماید: (إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا) یا (إِنَّا هَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ) یا (لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ). دومین تفسیر، آن است که اهل کتاب، هنگام مرگشان که پرده ها کنار می رود، به حضرت ایمان واقعی پیدا می کنند؛ ولی در آن حالت فایده ای ندارد.

تفسیر سوم که طبری آن را ادعا کرده و با ظاهر آیه سازگار نیست، این است که اهل کتاب، پیش از مرگ خود به حضرت محمد(صلی الله علیه وآله وسلم) ایمان خواهند آورد و به هرحال شاید آیه ی شریفه، در عدم ایمان مسیحیان و یهودیان، قبل از مرگ، ظهور و دلالتی داشته باشد؛ علاوه بر این که آیات فراوانی در توبیخ و فسق اهل کتاب وجود دارد که با ایمان آن ها سازگاری ندارد. نتیجه آن که اولاً، از این آیه نمی توان حقانیت مسیحیان و یهودیان را استفاده کرد.

ثانیاً، اگر نویسنده ی مقاله ی صراط های مستقیم، خواهان هدایت اکثر مردم است و هم چون دایه ای دل سوز به فکر فرزند خواندگان خویش است، پس چرا به عنوان مسلمانی دل سوز به آیات قرآن که از فسق و جهل اکثر مردم گزارش می دهد، توجه نکرده است؟ نمونه ای از آیات عبارتند از: الف. (وَلَوْ آمَنَ أَهْلُ الْكِتَابِ لَكَانَ خَيْرًا لَهُمْ مِنْهُمُ الْمُؤْمِنُونَ وَأَكْثَرُهُمُ الْفَاسِقُونَ)؛ و اگر اهل کتاب ایمان آورده بودند، قطعاً بر ایشان بهتر بود، برخی از آن ها مؤمنند ولی بیش ترشان نافرمانند.

ب. (وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللَّهِ إِلَّا وَهُمْ مُشْرِكُونَ)؛

و بیش ترشان به خدا ایمان نمی آورند، مگر این که با او چیزی را شریک می گیرند.

ج. (مَا خَلَقْنَاهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ)؛

ما زمین و آسمان ها را به حق آفریدیم ولی اکثر مردم نمی دانند.

د. (قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِن قَبْلُ كَانَ أَكْثَرُهُمْ مُشْرِكِينَ)؛

بگو در زمین بگردید و بنگرید فرجام کسانی را که پیش تر بوده و بیش ترشان مشرک بودند، چگونه بوده است.

ه. (يَعْرِفُونَ نِعْمَتَ اللَّهِ ثُمَّ يُنْكِرُونَهَا وَأَكْثَرُهُمُ الْكَافِرُونَ)؛

نعمت خدا را می شناسند؛ اما باز هم منکر می شوند و بیش ترشان کافرند.

و. (إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً وَمَا كَانَ أَكْثَرُهُمْ مُؤْمِنِينَ)؛

قطعاً در این [هنرنامه ی]، عبرتی است؛ ولی بیش ترشان ایمان آورنده نیستند.

ز. (لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنكُمْ أَجْمَعِينَ)؛

هر آینه جهنم را مملو از جنّ و انس خواهم کرد.

و آیات بسیاری که بر این مطلب دلالت دارند.

ثالثاً، بسیار تعجب آور است که کسی ادعای تشیع داشته باشد و غصب خلافت را نپذیرد. اگر غاصبان و عاصیان به انحراف دین اسلام نپرداختند، پس این همه مجاهدت ها، مصیبت ها، اسارت ها و حبس های ائمه ی اطهار(علیهم السلام) برای چه بوده است؟ چرا حضرت علی(علیه السلام) به همراه سیده ی دو عالم، به خانه های اصحاب می رفتند و با آن ها اتمام حجت می نمودند؟ خطابه های علی(علیه السلام) و زهرا(علیها السلام) در مسجد، به چه انگیزه ای بوده است؟ آیا نویسندگان مقاله، اکثریت لشکر یزید را به حق و سعادت مند می داند یا اقلیت طرف داران حسین را؟ شبهه ی سوم، این است که در فقه اسلام، به اهل کتاب رسمیت داده شده است و آنان بر اجرای آداب و رسوم مذهبی خویش مجازند.

پاسخ این است که به رسمیت شناختن آن ها به معنای احسان و ارفاقی است که اسلام به آن ها کرده است و بر حقانیت و حتّی سعادت آن ها دلالتی ندارد؛ گرچه از نظر اسلام، مسیحیت و یهودیت اصیل، بر حق بوده اند و مؤمنان آن ها سعادت مند می شوند؛ ولی بعدها گرفتار تحریف شده و اینک از طرف اسلام، منسوخ گشته اند. آیه ی 79 سوره ی بقره، به صراحت بر تحریف آن ها اشاره دارد: (قَوْلُ الَّذِينَ يَكْتُبُونَ الْكِتَابَ يَأْذِبُهُمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَذَا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ)؛ پس وای بر آنان که کتاب را با دستان خویش می نویسند و می گویند این کتاب از پیش خداست.

شبهه ی چهارم، آیاتی در قرآن کریم است که ملاک سعادت را فقط سه چیز می داند: ایمان به خدا، ایمان به قیامت و عمل صالح؛ یعنی تابعیت دین آسمانی و یا دین خاصی را شرط سعادت ندانسته است؛ مانند: (إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَى وَالصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ)؛ به درستی کسانی که ایمان آوردند و کسانی که یهودی هستند و مسیحیان و صابئین هر که ایمان به خدا و روز قیامت داشته باشد و کار شایسته انجام دهد، پس برای ایشان است نزد خدایشان، اجر؛ و ترس بر آنان نیست و اندوه ناک نشوند.

پس وقتی برای سعادت و رسیدن به کمال، تدبیر به یکی از دین ها شرط نباشد، همه ی ادیان در رابطه با سعادت همانند خواهند بود و اگر دین آسمانی هم مورد پذیرش باشد، به این اعتبار است که در آن، سه عنصر سعادت لحاظ شده است.

این شبهه، اولین بار از سوی شرق شناسان بیان شد؛ ولی بعدها مورد پذیرش غرب زدگان قرار گرفت. در ردّ این توهّم باید گفت: اولاً، ایمان بالله مستلزم چند امر است: یکی این که باید پیامبران خدا و محتوای وحی الهی را بپذیریم و بدان عمل کنیم؛ برای نمونه، شیطان به خدا و روز قیامت ایمان داشت؛ ولی کافر شمرده شده است. پذیرفتن «ما نزل الله»، یعنی پذیرفتن قرآن و دین اسلام و تمام دستورات آن، مانند نماز، روزه، حج، جهاد و...

ثانیاً، دنباله ی آیه، ایمان توأم با عمل صالح را سعادت آفرین می داند و ملاک تشخیص عمل صالح، عقل در قلمرو مستقلات عقلیه، و شریعت در غیر آن مورد است.

ثالثاً، صرف عنوان اسلام، یهودیت و مسیحیت شناسنامه ای، موجب سعادت نمی گردد. باید ایمان حقیقی به خدا و روز قیامت داشت و به لوازم آن عمل نمود.

رابعاً، آیات فراوانی در قرآن هست که یهود و نصارا را به خاطر ایمان نیاوردن به پیامبر اسلام و عمل نکردن به دستورات اسلام، مورد عتاب قرار می دهد و حتی عقاید آن ها را باطل و مردود می شمارد؛ مانند آیات 88 تا 91 سوره ی مریم که می فرماید: « گفتند: خدای رحمان، فرزندی برگرفته است. به تحقیق که چیز بسیار زشتی بر زبان آوردید. نزدیک شد که آسمان ها چاك چاك شود از آن سخن، و زمین شكافد و کوه ها فرو افتند؛ به جهت این که برای خدای رحمان، دعوی فرزند کردند ».

نتیجه گیری

به هیچ وجه، پلورالیسم و کثرت گرایی ادیان، به معنای حقانیت همه ی ادیان و مورد پذیرش اسلام نیست؛ گرچه پیروان ادیان آسمانی، رسمیت اجتماعی دارند و در چار چوب قوانین اسلام، حق حیات و فعالیت دارند.

گفت و گوی بین الادیان، با سعه ی صدر و گفتار نیکو، جدال احسن، گفت و گو بر اساس علم و آگاهی و احساس همدلی، جهت تقریب مذاهب و ادیان و انسجام آن ها، برای مخالفت با هر گونه شرك و کفر از منظر درون دین پسندیده و ممدوح است.

سعادت و شقاوت افراد، علاوه بر این که دارای مراتب و درجاتی است، کاملاً به ایمان واقعی و عمل صالح بستگی دارد؛ در این صورت، آنانی که ایمان به خدا و قیامت ندارند، اهل دوزخ اند گرچه اعمال صالحشان باعث تخفیف در مجازات آن ها گردد و یا مؤمنانی که اعمال رذیله را مرتکب شده اند، گرفتار آتش اند؛ گرچه در نهایت، وارد بهشت شوند.

کسانی که می خواهند به حقایق الهی دست یابند و حقیقت آن ها از ناحیه ی کتاب دینشان با باطل ممزوج نگردد و سعادت اخروی نصیب آن ها شود و به هیچ وجه گرفتار عذاب الهی نشوند، باید به خدا و قیامت و رسالت رسولان او ایمان حقیقی داشته باشند، اعمال صالح را انجام دهند و تمام دستورات خداوند که همان دستورات اسلام است و به طور دقیق تر، از فرمایشات پیامبر و ائمه ی اطهار(علیهم السلام) به دست می آید را باید با قصد قربت انجام دهند. در این صورت، شاید بتوان گفت که اکثر مردم، اهل عذاب اند؛ ولی نمی توان اکثر مردم را خالد در آتش دانست. مخصوصاً با توجه به مسئله ی استضعاف که پیش تر، از آن صحبت کردیم.

حقانیت، بر اساس معیارهای صدق، دین حق را از دین باطل جدا می کند؛ البته در این که معیار صدق و حقانیت چیست، اختلاف وجود دارد. عده ای اخلاق را معیار صدق تلقی می کنند؛ گروهی تجارب و حالات دینی را و برخی، رفع نیازهای بی بدیل را ملاک صدق معرفی می کنند و دسته ای دیگر، معیار را مطابقت با واقع دانسته اند.

به نظر می رسد که این راه حل، بهترین پاسخ به سؤالات طرح شده در آغاز این گفتار است. ما نباید اصرار کنیم که همه ی ادیان، راه سعادت و حقیقت را طی می کنند؛ بلکه با معیارهای منطقی به

حقانیت هر دینی که رسیدیم، سعادت و حقیقت را از آنِ او خواهیم دانست؛ یعنی بعد از اثبات ضرورت دین و نبوت عامه، به حقانیت نبوت خاصه می پردازیم و اما برای اثبات حقانیت نبوت يك نبی، راه هایی وجود دارد که برخی از آن ها عبارتند از:

- (1) گفته های وی با عقل تباین و تعارض نداشته باشد.
 - (2) در میان گفته های وی تناقض گویی نباشد.
 - (3) بر اساس ادعای خود، انسان را به هدف عالی رسانده و نیازهای ادعا شده ی او را بر طرف کند.
 - (4) از طریقی مانند معجزه، ارتباط خود را با عالم غیب اثبات کند.
- البته این بحث که حقانیت يك دین به چیست، خود، بحث جدّی و قابل تأملی است که در این نوشتار نمی گنجد.

در پایان، توصیه ای به روشن فکران دین دار این سامان دارم که همانند مسیحیان در جوامع غربی، در مقابل دیدگاه های جدید، روی کردی منفعلانه نداشته باشند؛ برای نمونه در کتاب مقدس مسیحیان، به صراحت، با مسئله ی بسیار زشت و زیان بار هم جنس بازی (hemosexuality) مخالفت شده است. متفکّران مسیحی نیز در آغاز، مخالفت خود را با این عمل ناپسند، ابراز و اعلام داشتند؛ اما به تدریج، از خوف این که در جهان اروپا، عقب مانده معرفی شوند، به جواز آن فتوا دادند و به جای آن که در حسن و قبح افعال، از متون مقدس دینی خود الهام گیرند، از حسن و قبح جوامع مدد جستند و از این رو در مسائلی چون خداگرایی، درد جاودانگی، روح، آزادی، حقوق زنان، حتّی اهل دین نیز گرفتار آفت ها و بیماری ها شدند.

از خدای سبحان، هدایت تمام انسان ها از جمله روشن فکران دین دار جامعه را خواهیم.

تاریخ در بستر حیات بشری، همواره نقش و تأثیر مهم دین در عرصه های مختلف اجتماعی را نشان می دهد. دعوت به توحید و رهایی از اسارت و بندگی بیگانگان که از مهم ترین اهداف برانگیختن پیامبران است، نه تنها در سعادت اخروی انسان مؤثر است که در چگونگی زیستن دنیوی نیز تأثیر فراوانی بر جای می گذارد. پرسش ارتباط دین و دنیا و نقش کارکرد گرایانه و ساختار گرایانه ی دین بر نهادهای گوناگون دنیا، پرسشی است که با پیدایش عصر رنسانس در مغرب زمین زاییده شد و به دنبال آن در این دیار نیز آهنگش نواخته گردید و با تأثیر پذیری از ده ها عامل معرفت شناختی و جامعه شناختی و فرهنگی به استقبال اندیشه ی جدا انگاری دین از دنیا رفت.

مبادی تصویری مسئله که قبل از ورود به اصل بحث، تبیین آن ها ضرورت دارد، عبارتند از: مفهوم دین، مفهوم دنیا، مفهوم سکولاریسم و مفهوم سکولاریزاسیون؛ تعاریف مختلف دین در گفتار دوم این نوشتار به تفصیل گذشت و روشن گشت که دین مجموعه ای از معارف، عقاید، احکام، اخلاق و در يك كلام « ما جاء به النبی » است که خداوند از طریق وحی و متون مقدسی چون کتاب و سنت، جهت هدایت انسان ها به پیامبران نازل کرده است. دنیا در لغت از ماده ی « دَنَوَ » به معنای نزدیکی یا از ریشه ی « دنی » به معنای پستی و دنائت و مرحله ی نازله از حقیقت هستی، اشتقاق یافته است. این واژه در اصطلاح معارف اسلامی به صورت مشترك لفظی در سه معنا به کار رفته است: معنای نخست آن، همان حقایق دنیوی و این جهانی مانند زمین و آسمان و بشر و حجر و فلک و برّ و بحر و... است؛ این معنا در برخی از روایات به کار رفته است؛ دومین معنای دنیا، دل بستن به غیر خدا و غفلت از حقّ تعالی است؛ گرفتار خیالات موهوم شدن و از حقیقت مطلق غافل ماندن است؛ این معنا در عرفان و اخلاق به کار می رود. علامه ی طباطبایی در تفسیر المیزان، به دومین معنای دنیا اشاره می کند و می فرماید:

« زندگی دنیا همان طور که به اعتباری لهو است، به اعتبار این که برای خود قواعدی دارد، لعب نیز هست؛ برای این که فانی و زود گذر است؛ هم چنان که بازی ها این طورند. عده ای از بچه ها با حرص و شور و هیجان عجیبی بازی را آغاز می کنند و خیلی زود هم خسته شده و از هم جدا می شوند و همان طور که بچه ها بر سر بازی داد و فریاد راه می اندازند، پنجه به روی هم می کشند. - با این که مورد نزاع آن ها جز خیالاتی موهوم نیست - مردم مادی نیز بر سر بازیچه ی دنیا با يك دیگر می جنگند. دنیا بازیچه است و متاعی است که با آن تمتع می شود ».

بنا براین، آسمان و زمین و صحرا و بیابان به معنای دوم، دنیا نیستند؛ بلکه آیات حق و سیاحت خدایند. مولوی در مثنوی به تفاوت هر دو معنای دنیا پرداخته و چنین سروده است:

چيست دنیا؟ از خدا غافل بودن *** نی قماش و نقره و میزان و زن!

معنای سوم که در این بخش از نوشتار مدّ نظر ماست، نیازهای دنیوی است؛ بنا بر این، پرسش اصلی این تحقیق این است که آیا دین، تنها به آبادانی آخرت می پردازد یا احکامی برای آباد کردن دنیا نیز دارد؟ آیا فقط نیازهای فردی را جواب گو است یا به نیازهای اجتماعی نیز پاسخ می دهد؟

سکولاریزاسیون (Secularization) به معنای عرفی شدن و دنیوی شدن و غیر دینی گشتن به کار رفته و معرفّ فرایند و پروسه ای است که طی آن، بشر و جوامع بشری به مرور زمان از تعلقات ماورای طبیعی و باورهای دینی دست شسته و از هرگونه روی کرد غایت اندیشانه و فرجام نگرانه فاصله گرفته و تنها در مقیاس های بشری به آبادانی دنیا می پردازند. تعبیر سکولاریزاسیون در زبان های اروپایی، اوّل بار در معاهده ی سال 1648 میلادی وستفالی (Westphalia) به کار رفت و مقصود از آن، انتقال سرزمین ها به زیر سلطه ی اقتدارات سیاسی غیر روحانی بود که بیش تر تحت نظارت کلیسا قرار داشت. تمییز و تفکیک میان Sacred (مقدس و دینی) Secular (دنیوی یا عرفی) که اجمالا در حکم تمییز و تفکیک مفاهیم ما بعد الطبیعی مسیحی از همه ی اشیا و اموری بود که این جهانی یا غیر مقدس و ناسوتی تلقّی می شوند، در میان مردم متداول بود. کلیسا، کشیش ها و روحانیونی که بیرون تشکیلات دینی بودند را تفکیک کرد و تعبیر سکولاریزاسیون را به معنای مرخص کردن روحانیان از قید عهد و پیمانشان به کار برد.

سکولاریسم (Secularism) در لغت به معنای عُرف گرایی اعتقاد به اصالت امور دنیوی، غیر دین گرایی، نادینی گرایی، جدا شدن دین از دنیا و علمانیت می باشد. و (Secular Laws) به معنای قوانین عرفی، (Secular Literature) به معنای ادبیات غیر معنوی و دنیوی و (Secular mysticism) به معنای عرفان ناسوتی گرفته شده است. برخی فرهنگ ها سکولاریسم را به معنای تنظیم امور معاش از قبیل تعلیم و تربیت، سیاست، اخلاق و جنبه های دیگر زندگی انسان، بدون در نظر گرفتن خداوند و دین تفسیر کرده اند. برخی دیگر از فرهنگ ها در این باره می نویسند: سکولاریسم به معنای مخالفت با شرعیات و مطالب دینی، روح دنیاداری، طرف داری از اصول دنیوی و عرفی است و سکولاریست به معنای شخصی است که مخالف با تعلیم شرعیات و مطالب دینی و طرف دار اصول دنیوی و عرفی باشد. سکولاریسم در عربی به العَلَمَانِیَه (به فتح عین) به معنای عالمی و این جهانی بودن و (به کسر عین) به معنای علمی بودن و علم گرایی ترجمه شده است و گزینش این واژه به جهت مبنا قراردادن عقلانیت ابزاری و علمی کردن امور دنیوی به جای دینی کردن آن ها می باشد. سکولاریسم با توجه به مبانی، اهداف و ویژگی های مختلف از معانی اصطلاحی یک سانی برخوردار نیست؛ و در یک بستر وسیع بین الحاد و دین داری، معانی گوناگون یافته است. بر این اساس، برخی به حضور دین به عنوان نهادی مستقل از سایر نهادهای اجتماعی تمایل نشان داده و نقش آن را در حد تنظیم رابطه ی انسان با خدا تنزل داده اند و در مقابل، گروهی به شدت با دین مخالفت کرده و محو کلی آن را از صحنه ی

حیات بشری پیشنهاد کرده اند. از این رو، سکولاریسم به دو دسته ی خشن و ملایم تقسیم می شود؛ سکولاریسم خشن و افراطی با راهبرد دین ستیزی پیش می رود و به طور کلی، دین را از صحنه ی زندگی به حاشیه می راند و سکولاریسم ملایم، به محدود ساختن دین در عرصه ی فردی و نیازهای شخصی قناعت می‌کوزد. شانیر، برای سکولاریسم، تعاریف شش گانه ی اصطلاحی را به شرح ذیل بیان می کند:

« نخستین معنا، مربوط به زوال دین است؛ بدین ترتیب، نمادها و آموزه ها و نهادهای مذهبی، حیثیت و اعتبار خودشان را از دست می دهند و در نتیجه، راه برای جامعه ی بدون دین باز می شود.

« معنای دوم، به سازگاری هر چه بیش تر با این جهان مربوط است؛ به این معنا در این جهان، توجه آدم ها از عوامل فرا طبیعی منفک شده و جلب ضرورت های زندگی دنیوی و مسائل آن می شود.

« دنیا گرایی در سومین معنا، جدایی دین و جامعه است. در این معنا، دین به قلمرو خاص خودش عقب می نشیند؛ منحصر به زندگی خصوصی می شود و خصلتی يك سره درونی پیدا می کند و تسلطش را بر هر يك از جنبه های زندگی اجتماعی خارجی از قلمرو دین از دست می دهد.

« دنیا گرایی در معنای چهارم، به معنای جای گزینی صورت های مذهبی به جای باور داشت ها و نهادهای مذهبی است. در این معنا، دانش، رفتار و نهادهایی که زمانی مبتنی بر قدرت خدایی تصور می شدند به پدیده هایی آفریده ی انسان و تحت مسئولیت او تبدیل می شوند. در این جا با دین انسانی شده رو به رو می شویم.

« دنیا گرایی در معنای پنجم به معنای سلب تقدّس از جهان است. جهان خصلت مقدسش را از دست می دهد و نیروهای فرا طبیعی در این جهان نقشی نخواهند داشت.

« سرانجام، دنیا گرایی به معنای حرکت از جامعه ی مقدس به جامعه ی دنیوی است؛ به این ترتیب که جامعه هر گونه پای بندیش را به ارزش ها و عملکردهای سنتی رها می کند و ضمن پذیرش دگرگونی، همه ی تصمیم ها و کنش هایش را بر يك مبنای عقلانی و فایده گرایانه انجام می دهد. معنای اساسی این اصطلاح، همان زوال و شاید نا پدید شدن آن باورها و نهادهای مذهبی است که با معنای نخست، دوم، چهارم و پنجم دنیا گرایی ارتباط دارد.

شایان ذکر است که مفهوم سکولاریسم با مفهوم سکولاریزاسیون تفاوت دقیقی دارند؛ مفهوم دوم، در حکم يك نظریه است و جنبه ی توصیفی و تبیینی و جامعه شناختی دارد؛ در حالی که مفهوم اوّل يك ایدئولوژی است و جنبه ی ارزشی و توصیه ای و فلسفی دارد و مبتنی بر بنیادهای نظری می باشد.

هاروی کاکس - یکی از طرف داران اندیشه ی غیر دینی - در تفاوت این دو اصطلاح می گوید:

« سکولاریزاسیون یا عرفی شدن، يك جریان تاریخی غیر قابل باز گشتی است که طی آن، جوامع از سلطه ی کلیسا و عقاید تعصب آمیز ما بعد الطبیعی آزاد می شوند؛ در حالی که سکولاریسم و عرف گرایی ایدئولوژی خاصی است که جهان بینی مشخصی را تبلیغ می کند و خود به واقع يك دین است. »

بنا بر این، عرفی شدن فرایندی است که طی آن، وجدان دینی، اعتبار و اهمیت خود را از دست می دهد و این بدان معناست که دین در عملکرد نظام اجتماعی، به حاشیه رانده می شود و کارکردهای اساسی جامعه با خارج شدن از زیر نفوذ و نظارت عوامل که اختصاص به امر ماورای طبیعی دارند، عقلانی می گردد.

پرسش های سکولاریسم و سکولاریزاسیون نیز با يك دیگر تفاوت دارند. اما پرسش های اصلی سکولاریزاسیون به شرح ذیل اند:

- آیا عرفی شدن يك فرایند محتوم است و همه ی ادیان و تمام جوامع، دیر یا زود بدان دچار خواهند شد و اراده ی بشری هیچ تأثیری در سرنوشت آن نخواهد گذاشت؟

- آیا ادیان در فرایند عرفی شدن، تأثیر گذارند؟

- عناصر و شاخصه های نمایان گر عرفی شدن دین یا جامعه چیست؟

- آیا فرایند عرفی شدن در جوامع اسلامی، همان مسیر در جوامع غربی را می پیماید؟

اما پرسش های اصلی سکولاریسم به شرح ذیل اند:

- مبانی و بنیادهای تئوریک سکولاریسم چیست؟

- آیا پیشینه ی تاریخی مسیحیت، مدافع سکولاریسم بوده است؟

- آیا تاریخچه ی اسلام و پیشوایان دین محمدی(صلی الله علیه وآله وسلم) ایدئولوژی سکولاریسم را پذیرا بوده اند؟

- متون دینی اسلام، مسیحیت چه خاست گاهی نسبت به این تفکر دارد؟

- آیا اسلام مواجهه ی مثبتی با دنیا دارد و اصولا جایگاه معتبری برای عقل و عقلا قائل است؟

نگارنده در این نوشتار قصد دارد با غور در ادبیات نظری، عرفی شدن در غرب و تحلیل ریشه های تاریخی و مبانی فکری شکل گیری این ره یافت، به پرسش های فوق پاسخ داده و ثابت کند که زمینه های عرفی شدن در مسیحیت، قابلیت انطباق با اسلام را ندارد و عرفی شدن، يك نظریه ی منحصر و منبعث از شرایط تاریخی، اوضاع فکری و اجتماعی غرب مسیحی است و قابلیت تعمیم به دیگر دوره های تاریخی و جوامع را ندارد و اسلام به مثابه دین کامل، به ره یافت های عقلی و عقلانی توجه نموده و واکنشی بر خلاف مسیحیت در برابر پدیده ی عرفی شدن دارد.

چگونگی رابطه ی دین و دنیا

پس از تعریف دین و دنیا و سکولاریسم و سکولاریزاسیون، به پاسخ خود، در باره ی رابطه ی دین و دنیا خواهیم پرداخت و روشن خواهد شد که آیا دستاوردهای آسمانی و آیات و روایات، تنها به آباد کردن آخرت توجه دارند یا به نیازهای فردی و اجتماعی دنیوی انسان ها نیز پاسخ می دهند؟ در قبال این پرسش، دو روی کرد مختلف مطرح شده است؛ روی کردی که در غرب با خاست گاه مناسبی زاییده شده و به جدا انگاری دین از دنیا یا سکولاریسم انجامید و سپس کشورهای اسلامی از جمله ایران را - در عصر قاجاریه و حاکمیت پهلوی - در بر گرفت که به لطف الهی با جریان انقلاب اسلامی به افول پیوست؛ و دومین تفکر که به پیوند دین و دنیا فتوا می دهد؛ علاوه بر عقل و تجربه ی آدمی، در پاسخ

به نیازهای فردی و اجتماعی انسان ها از دین نیز مدد می گیرد. و اینك به دلایل هر دو طایفه و مبانی سکولاریسم می پردازیم.

دلایل طرف داران سکولاریسم در مسیحیت

مسیحیان برای اثبات سکولاریسم، به دلایل « برون دینی » و « درون دینی » تمسك می جویند؛ البتّه گناه برداشتن اوّلین گام ها در طریق جدا انگاری دین و دنیا بر ذمه ی کارگزاران دینی بوده است و بار مسئولیت اوّلین مرحله ی حاشیه نشین کردن اعتقادات ماورای طبیعی و حذف دین از صحنه ی اجتماع و بستر زندگی بشریت، بر دوش کشیشان است؛ ولی عوامل دیگر معرفت شناختی، انسان شناختی و جامعه شناختی نیز در کاستن احساس وابستگی انسان به الوهیت مؤثر بوده است.

1. سیره و سنتّ عملی و نظر کلیسای سنتّی

تفكيك كار قيصر و حكومت از كار خدا و دین و جدا انگاری نهاد دین از نهاد سیاست، به صراحت در گفتار کشیشان مطرح بوده است. مارسل بوازار، در تأکید و تأیید بر این جدا انگاری می نویسد: « در مسیحیت قرون وسطا، کشیشان به پیروان خود توصیه می کردند که به تزکیه و زهد و عبادت مشغول باشند و برنامه ی روشنی برای فعالیت های اجتماعی و مشارکت مردم در کارها ارایه نمی کردند ». آیین دو شمشیر نیز در اواخر قرن پنجم میلادی، از سوی پاپ کلازیوس با صدور اعلامیه ای رسمی پذیرفته شد و کاملاً تفکّر سکولاریسم، جایگاه اجتماعی خود را یافت. کلازیوس، در باره ی جدایی دین از سیاست می نویسد: « بعد از ظهور مسیح، دیگر هیچ امپراطوری به این فکر نیفتاده است که عنوان کشیشی را به خود اختصاص دهد و هیچ کشیشی در صدد آن بر نیامده است که تخت سلطنت را از آن خود بداند. به هیچ بشری این امتیاز داده نشد که در آن واحد صاحب هر دوی آن ها باشد ». طلسم جدا انگاری دین و دنیا، با تاج گذاری پادشاه شارلمانی فرانسه، توسط پاپ گریگوار هفتم در سال 800 میلادی - که نقطه ی اوج قدرت کلیسا بود - شکسته شد؛ ولی قبل از این تاریخ، فیلسوفان سیاسی مسیحی و کشیشان سنتّی هم چون آگوستین قدّیس، مسئله ی دو شهر خدا، یعنی مقدسات و معنویات از يك طرف و سلطنت و مادیات از طرف دیگر را جهت ترویج تفکّر جدا انگاری دین از سیاست مطرح می کردند.

2. آیات عهد جدید و اناجیل اربعه

برخی معتقدند که اوّلین بذرهای سکولاریسم، در مزرعه ی متون مقدس مسیحیان پاشیده شد و از آن جا به سرزمین مغرب زمین سرایت کرد؛ برای نمونه می توان به این آیات از انجیل اشاره کرد: - عیسی(علیه السلام) در برابر پیشنهاد مردم به حاکمیت او عكس العمل امتناعی از خود نشان داد: « و اما عیسی چون دانست که می خواهند بپایند او را به زور پادشاه سازند باز تنها به کوه بر آمد ». - یهودیان از عیسی(علیه السلام) پرسیدند: « پس به ما بگو رأی تو چیست؟ آیا جزیه دادن به قيصر رواست یا نه؟ عیسی(علیه السلام) شرارت ایشان را درك کرده، گفت: ای ریاکاران، چرا مرا تجربه می کنید؟ بدیشان گفت: این صورت و رقم از آن کیست؟ بدو گفتند: از آن قيصر. بدیشان گفت: مال قيصر را به قيصر ادا کنید و مال خدا را به خدا ».

- حضرت عیسی(علیه السلام) به سؤال پیلطس که پرسید آیا تو پادشاه یهود هستی؟ پاسخ داد: « پادشاهی من از این جهان نیست، اگر پادشاهی من از این جهان می بود، خدام من جنگ می کردند تا به یهود تسلیم نشوم، لیکن اکنون پادشاهی من از این جهان نیست ».

3. فقدان قوانین حکومتی، سیاسی و اجتماعی در متون مقدس مسیحیت

زمانی يك دين می تواند ادعای حضور در صحنه ی سیاست و اجتماع را داشته باشد که حداقل پاره ای از فعالیت های اجتماعی را به قوانین دینی مستند سازد؛ در حالی که آیین مسیحیت، نه تنها در درون کتاب مقدس، یعنی عهد جدید، فاقد قوانین اجتماعی و حکومتی است، بلکه پیشوایان مسیحی، تنها تا نیمه ی اول قرن میلادی به عمل به شریعت تورات پای بند بودند و از آن تاریخ به بعد، قوانین عهد عتیق را منسوخ تلقی کردند. در سال پنجاه میلادی، شورای مسیحیان اورشلیم، مرکب از یعقوب، یونس و برنابا و... فتوا بر نسخ شریعت موسی(علیه السلام) دادند. بدین ترتیب، ربا، شراب، گوشت خوک و... حلال گردید و تنها زنا و خوردن حیوانات خفه شده و خون و ذبیحه ی بتها را حرام شمردند. میلر مورخ معاصر در این باره می نویسد: « خداوند مسیح، شریعتی چون شریعت موسی(علیه السلام) که در هر جزئی نیز تکلیفی از برای ما معین کند، بر قرار نفرموده و قوانینی از برای تقسیم ارث و عقوبت مجرمان یا امور دیگر سیاسی که به مقتضیات هر دوره تغییر پذیر است، وضع ننموده است ». شایان ذکر است، دلایل درون دینی مسیحیان بر اساس متون مقدس موجودی است که حتّی مسیحیان آن را به عنوان کتاب آسمانی و الهی قبول ندارند؛ زیرا نویسندگان عهد جدید (اناجیل اربعه، نامه های رسولان، اعمال رسولان و مکاشفات یوحنا) حقّ تعالی یا عیسی مسیح نبوده اند. اناجیل اربعه توسط لوقا، متی، مرقس و یوحنا نگاشته شده اند که تنها برخی از آن ها به عنوان حواری عیسی(علیه السلام) شناخته شده اند و ده ها سال پس از مصلوب شدن عیسی(علیه السلام) - به زعم مسیحیان - به تدوین اناجیل پرداختند. بدون شك اگر کلام عیسی(علیه السلام) و سیره ی عملی او تحریف نمی گشت و آیین او محفوظ می ماند، نه تنها از نظر اعتقادات و خدا شناسی به انحراف نمی افتاد بلکه از نظر شریعت نیز اعوجاج پیدا نمی کرد.

4. تفکر اومانیستی در غرب

تفکر اومانیستی در غرب، به عنوان دلیل دیگر در حقانیت سکولاریسم مطرح گردید. اومانیسم يك جریان فکری است که پشتوانه ی معرفت شناسی خاصی یعنی، معرفت شناسی بر گرفته از کانت و تفکیک نومن از فنومن دارد. بر این اساس، واقعیت دست نخورده و خالص در ذهن آدمیان حضور نمی یابد. تفکر نسبّی گرایی مذکور، ادیان و معارف الهی را نیز در برگرفت و به جای معرفت شناسی رئالیستی و حقّ گرایانه، نگرش سود گرایانه و پراگماتیستی جای گزین گردید. مکتب اومانیسم و انسان مدار بر خلاف گمان برخی غرب زدگان، به معنای انسان محوری نیست بلکه انسان خدایی منظور است؛ بر این اساس از تکالیف الهی فاصله می گیرد و تنها از حقوق انسانی سخن می گوید. مهم ترین نقد ما بر اومانیسم، نقد معرفت شناختی است؛ زیرا هم چنان که در نوشته های معرفت شناسی گفته ایم،

نسبی گرایی و نگرش پراگماتیستی، ارزش معرفت شناختی ندارند؛ و هم چنین حقوق بدون تکالیف، تحقق خارجی پیدا نمی کند.

5. عقلانیت ابزاری در عصر جدید

عقلانیت ابزاری در عصر جدید نیز دلیل دیگری بر تثبیت سکولاریسم است. عقل در این فرهنگ به معنای عقل استنتاجی و عقل تجزیه و تحلیل گر به کار نرفته است؛ بلکه عقلانیت در مفهوم جامعه شناختی آن عبارت است از جایگاه يك عقل در شبکه ای از مقاصد و برنامه هایی که انسان را به آن مقاصد برساند؛ مقاصدی که نسبت به ارزش های دینی خنثی است. غافل از این که تعیین مقاصد نیز توسط عقل عملی و دین حق انجام پذیر است و در غیر این صورت، هواهای نفسانی و شیطانی، مقاصد را تعیین می کند و منشاء مفاسد اجتماعی و تاریخی می گردد؛ مفاسدی که تاریخ برخی از آن ها را از جمله جنگ جهانی اول و دوم و حمله های آمریکا به ژاپن، ویتنام و کوبا ثبت نموده است. عوامل گرایش مسیحیان به سکولاریسم

پدیده های اجتماعی همیشه زاینده ی دلیل و تفکر و اندیشه نیستند. چه بسا وقایع و پی آمدهای اجتماعی که زاینده ی علت اند. پس از ذکر دلایل سکولارها، به عوامل گرایش آنان به سکولاریسم نیز اشاره می کنیم.

1. جزمیت افراطی و بی دلیل سران کلیسای قرون وسطا

این امر سبب شد که فلسفه ی اسکولاستیک که برگرفته از اندیشه های فیلسوفان یونان باستان به ویژه افلاطون و ارسطو بود، به اندازه ی وحی الهی و کتاب آسمانی قداست یابد؛ بنا بر این هر گونه مخالفت با این اندیشه ها بدعت در دین شمرده می شد. انعطاف نداشتن کلیسا نسبت به اندیشه ی رایج از يك طرف و رشد و گسترش علوم طبیعی از طرف دیگر و زایش تعارض و چالش میان علم و دین، به عنوان پی آمد آن دو، فرزندی به نام جدا انگاری دین از دنیا را پدید آورد.

2. رفتار خشن کلیسا نسبت به مخالفان

علاوه بر تعارض آشکار عقل و دین مسیحیت و علم و دین مسیحیت، رفتار خشن کلیسا نسبت به مخالفان خود نیز در پیدایش سکولاریزاسیون و عرفی شدن جامعه و دین مؤثر بوده است. کلیسای مستبد به جای برخورد عاقلانه با مخالفان، به تشکیل دادگاه های تفتیش عقاید و محاکمه های بسیار سنگین، هم چون سوزانیدن بدعت گذاران اقدام نمود. به گفته ی ویل دورانت از سال 1480 تا 1488 میلادی - به مدت هشت سال - 8800 تن سوزانده و 96494 تن به کیفرهای مختلف محکوم شدند.

3. فساد مالی و اخلاقی

تجمل گرایی، فساد مالی، انبوه سازی ثروت های شخصی و باد آورده، ایجاد فاصله های طبقاتی، شکم بارگی های آشکار، به جای ساده زیستی و گزینش حداقل زندگی متوسط، فساد اخلاقی، باده خواری و مستغرق شده در ناپاکی ها در اعراض مردم از دین و به حاشیه راندن آن از صحنه ی زندگی مؤثر بوده است.

4. نهضت رفرمیسم

نهضت رفرمیسم (Reformation) و اصلاح دینی که منادی اندیشه‌ی خصوصی و شخصی سازی دین و اختصاص قلمرو دین در تنظیم رابطه‌ی انسان با خدا و حذف دین از صحنه‌ی اجتماعی و سیاسی می‌باشد، در زمینه‌ی سازی و رشد و توسعه‌ی تفکر سکولاریستی، نقش به‌سزایی داشته است. رفرمیسم، جریانی است که توسط لوتر و کالون به تدریج در راستای کاهش نفوذ مذهب و دین و در شئون زندگی اجتماعی به ظهور پیوست. مذهب پروتستانیزم از محصولات این نهضت به شمار می‌رود. 5. فقر و ناتوانی کلیسا در پاسخ به شبهات کلامی و فلسفی

این امر، با توجه به عدم مصونیت متون دینی مسیحیان از تحریف، و نیز نارسایی تعلیم انجیل و تعارض دستاوردها و آموزه‌های مسیحیت هم‌چون تثلیث با بدیهیات عقلی و ضعف آن‌ها نسبت به تبیین عقلانی باورهای دینی و رویارویی دین مسیحیت با دستاوردهای نوین علمی و تعارض‌های آشکار میان فرضیه‌ها و قوانین علمی با عقاید دینی از عوامل پیدایش سکولاریسم به شمار می‌رود. نمونه‌های این تعارض‌ها در گفتار چهاردهم - علم و دین - بیان گردید.

6. رشد علم و صنعت

برخی رشد علمی و تخصصی شدن روز افزون نقش‌ها و وظایف و صنعتی شدن را باعث تقلیل اعتبار تفاسیر مذهبی و نفوذ دین بر نهادهای اجتماعی دانسته‌اند و دنیا گرایی را پی‌آمد حتمی دگرگونی‌های صنعتی و تکنولوژیکی شمرده‌اند. ویلسون - متفکر غربی - بر این باور است که جهان عقل‌گرا، فنی و دیوان سالار امروزی نسبت به دین اهمیّت کم‌تری نشان می‌دهد. به نظر نگارنده، این ادعا که افزایش علوم و ره‌یافت‌های تجربی، با دنیا گرایی و تضعیف دین تلازم دارد، به دلایل ذیل ناتمام است:

اولاً، اگر با نگاه جامعه‌شناسانه، این تلازم در جوامع اروپایی و نسبت به دین مسیحیت، تمام بوده است به جهت عوامل فوق‌الذکر به ویژه تعارض علم و دین مسیحیت بوده است؛ بنا بر این، تعمیم این حکم جامعه‌شناختی به سایر جوامع حتّی جوامع اسلامی، قیاس مع الفارق است. ثانیاً، این ادعا که جوامع صنعتی‌تر، دنیا‌گراترند، در جوامع غربی نیز با تجربه‌ی تاریخی مردود شمرده می‌شوند؛ زیرا کشورهایمانند ایالات متحده، هلند و بلژیک که از فراگرد صنعتی شدن و شهری شدن برخوردارند، از دنیا گرایی کم‌تری رنج می‌برند.

ثالثاً، اگر منشأ گرایش جوامع غربی به دین، جهل و ترس و عوامل روان‌پریشانه باشد، با رشد فرهنگی و علمی، دنیا گرایی جانشین دین گرایی می‌گردد؛ ولی اگر حقّ‌پذیری و حقّ‌گرایی غربیان باعث گرایش آن‌ها به دین حقّ شود، هیچ‌گاه با رشد علم و توسعه‌ی تکنولوژی، دین زدگی و دنیا گرایی پدید نمی‌آید.

رابعاً، هم‌چنان که در بخش علم دینی مذکور گردید، علوم تجربی و تکنولوژی، تنها زاینده‌ی حس و تجربه نیستند. نوع عقلانیت و متافیزیک الحادی و الهی نیز به عنوان پارادایم و زمینه، بر دانش‌های تجربی اثر می‌گذارند. به همین دلیل، علوم تجربی به علوم دینی و سکولار تقسیم پذیرند.

دلایل پیوند دین و دنیا

پیوند دین و دنیا، در مقابل روی کرد جدا انگاری دین و دنیا مطرح گردیده است و هم چنان که دنیا گرایی از دو منظر فلسفی و جامعه شناختی قابل بررسی است، پیوند دین و دنیا را می توان از هر دو منظر در جوامع اسلامی بررسی کرد. به نظر نگارنده، نه تنها دلایل سکولاریسم بر اسلام و تفکر دینی مسلمانان منطبق نیست، بلکه عوامل پیدایش سکولاریزاسیون و عرفی شدن نیز در جوامع اسلامی جریان ندارد. اینک به دلایل درون دینی و برون دینی پیوند دین و دنیا می پردازیم:

1. رابطه ی دنیا و آخرت

مخالفان سکولاریسم با تبیین رابطه ی دنیا و آخرت به اثبات پیوند دین و دنیا پرداخته اند. توضیح مطلب این که متکلمان در باره ی این که آیا دنیا و آخرت با یک دیگر ارتباط اعتباری یا تکوینی دارند یا هیچ ارتباطی بین آن ها وجود ندارد، روی کردهای مختلفی را مطرح کرده اند:

دیدگاه نخست، هیچ ارتباطی میان زندگی دنیا و آخرت نمی بیند. بدین معنا، چگونه زیستن انسان در دنیا نقشی در چگونه زیستن او در آخرت ندارد. متکلمان اسلامی و غیر اسلامی به هیچ وجه به این دیدگاه اعتقاد ندارند.

دیدگاه دوم، ارتباط قراردادی و اعتباری میان زندگی دنیا و آخرت قائل است. بدین معنا حق تعالی اعتبار کرده است که اگر در دنیا فلان عمل انجام گیرد، در آخرت فلان پاداش یا عذاب بدان تعلق می گیرد.

دیدگاه سوم، ارتباط دنیا و آخرت را نه به صورت قراردادی بلکه به شکل تکوینی معرفی می کند و نوع ارتباط تکوینی را از سنخ رابطه ی علّت و معلولی می داند؛ یعنی عمل دنیوی، علّت ثواب و عقاب اخروی است.

دیدگاه چهارم، دنیا و آخرت را عین هم دانسته و آخرت را نه نتیجه ی قراردادی یا طبیعی دنیا بلکه همان دنیا معرفی می کند؛ بر این اساس، دنیا چهره ی ظاهری، و آخرت چهره ی باطنی یک حقیقت اند، آیاتی مثل (يَوْمَ تُبْلَى السَّرَائِرُ)، (إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا) بر این دیدگاه دلالت دارند؛ البته برخی از آیات قرآن، بر نوع سوم از رابطه ی دنیا و آخرت دلالت می کنند.

با توجه به رابطه ی تکوینی دنیا و آخرت، به ناچار باید پیوند دین و دنیا را نیز پذیرفت؛ زیرا هر عمل دنیوی در ثواب و عقاب اخروی مؤثر است و با توجه به این که دین، تضمین کننده ی سعادت اخروی انسان ها است و حتّی به اعتقاد سکولارهای ملایم، در آبادانی دنیا مؤثر است، باید در بُعد فردی و اجتماعی دنیا، اظهار نظر کند و انسان را در عالم دنیا به حال خود وا نگذارد؛ در نتیجه، پیوند عمیقی بین دین و دنیا برقرار است، حتّی ارتباط قرار دادی دنیا و آخرت در به حاشیه راندن سکولاریسم اثر دارد؛ زیرا اعتقاد به خدا و حیات اخروی، در تصمیم گیری ها و عملکردهای دنیوی تأثیر می گذارد.

2. اثر پذیری علوم تجربی از متافیزیک دینی و غیر دینی

با توجه به مباحث مربوط به بخش علم دینی، علوم تجربی و به ویژه علوم انسانی، از متافیزیک دینی و غیر دینی اثر می پذیرند؛ برای نمونه درباره ای تبیین روان شناسانه ی عبادت، دو روان شناس معروف معاصر یعنی فروید و جیمز، دو تفسیر مختلف عرضه کردند؛ ویلیام جیمز، عبادت را محصول حس پرستش، و فروید آن را زاییده ی ناکامی های جنسی معرفی کرد. تفاوت این دو تفسیر در متافیزیک

دینی و الحادی آن دو روان شناس نهفته است. با توجه به این مطلب مهم علمی روشن می گردد که مسلمان سکولار، ادعایی پارادوکسیکال داشته و گرفتار زندان فکر معما گونه ی خود شده است؛ زیرا متافیزیک اسلامی و الهی نمی تواند پذیرای علم سکولار باشد.

3. عدم همراهی سکولار با دین اسلام

سکولاریسم با دین اسلام هیچ همراهی ندارد؛ چرا که مبانی هستی شناختی، جهان شناختی، معرفت شناختی و ارزش شناختی اسلام با مبانی سکولاریسم در نزاع و چالش است؛ زیرا تقدس زدایی قوانین و نسبیت معارف با قدسیت و ثبات معارف و قوانین در یک منزل نمی گنجد. توضیح مطلب این که سکولاریسم از مبانی هستی شناختی و معرفت شناختی و انسان شناختی معینی زائیده شده است. سکولار خشن که مطلقاً دین را به حاشیه می راند، هستی را به ماده منحصر می سازد؛ ولی سکولار ملایم، برای هستی توسعه قائل است و خداوند مجرد از ماده را می پذیرد؛ ولی تفسیر او از خدا، غیر از تفسیر دین از خداست؛ یعنی خدای خالق، رب، مالک و مَلِک را نمی پذیرد و او را در حدّ ساعت ساز لاهوتی تقلیل می دهد. معرفت شناسی سکولاریسم، اسیر نسبی گرایی و نفی معیار توجیه و صدق است؛ بر این اساس، پراگماتیستی می اندیشد و از حیث انسان شناسی، تکالیف الهی را در برابر حقوق انسانی قرار می دهد و تنها نیازهایی را به دین نسبت می دهد که بشر کشف نموده و رفع بی بدیل آن ها را توسط دین به دست آورده است؛ در حالی که دین اسلام، توحید ذاتی، صفاتی و توحید در خالقیت، ربوبیت و مالکیت را مطرح می سازد و تمام حرکات و سکنات جهان را به حق تعالی مستند می کند و معرفت شناسی نسبی نگر را طرد می سازد؛ تکالیف الهی را با حقوق انسان ها عجین نموده و نیازهایی را برای انسان معرفی می کند که از قدرت درک بشری خارج است. این چالش میان مبانی اسلام و سکولاریسم، دو مکتب مذکور را در جبهه ای مقابل هم قرار می دهد.

4. تاریخ اسلام و سیره ی عملی نبی(صلی الله علیه وآله وسلم) و امامان معصوم(علیهم السلام)

تاریخ اسلام و سیره ی عملی پیامبر و پیشوایان دین اسلام اعم از شیعه و اهل سنت حکایت گر پیوند دین و دنیا و مسائل اجتماعی است. اسلام از آغاز پیدایش، بیان گر احکام سیاسی و اجتماعی بوده است. انواع پیمان های بین قبیله ای و بین المللی که پیشوایان دین اسلام می بستند و انواع جنگ ها و صلح ها و برنامه ریزی های اجتماعی، قضایی، نظامی، اقتصادی، سیاسی و مدیریتی که در فرمایشات بزرگان دین به ویژه در عهدنامه ی امام علی(علیه السلام) به مالک اشتر، مؤید پیوند دین و دنیا و نافی جدا انگاری دین و دنیا در تاریخ صدر اسلام و قرون اولیه ی جوامع اسلامی می باشد.

5. قوانین اسلامی نافی سکولاریسم

دین اسلام مشتمل بر دو رکن مهم است: نخست، اعتقاد به خداوند یکتا و یگانه و خالق و مدبّر و ناظر و مسلّط بر تمام جهان هستی که نه تنها آفریدگار، که پروردگار عالم است و تدبیر و تصرفش بر اساس عدل و احکام انجام می گیرد. دوم، قوانین و برنامه های عملی جهت چگونه زیستن؛ این قوانین به گزاره های اخلاقی، حقوقی و تکلیفی تقسیم پذیرند. تکالیف اسلامی شامل احکام عبادی و وظایف انسان در عرصه های اجتماعی بوده و به دو قسم احکام ثابت و متغیّر – با توجه به نیازهای ثابت و

متغیر - منشعب می گردند؛ بنا بر این، قوانین موجود در متون دینی اسلام نیز نافی سکولاریسم است. و اینک به پاره ای از دلایل وجود جنبه های سیاسی و اقتصادی اسلام توجه می کنیم:

الف) دین اسلام و اقتصاد

استاد مطهری در باره ی پیوند اسلام با اقتصاد می نویسد:

« اسلام دو پیوند با اقتصاد دارد: مستقیم و غیر مستقیم؛ پیوند مستقیم دین اسلام با اقتصاد از آن جهت است که مستقیماً يك سلسله مقررات اقتصادی در باره ی مالکیت، مبادلات، مالیات، حجرها، ارث، هبات، صدقات، وقف، مجازات های مالی در زمینه ی ثروت و غیره دارد.... پیوند غیر مستقیم اسلام با اقتصاد از طریق اخلاق است. در این جهت برخی مذاهب دیگر نیز کم و بیش چنین می باشند. اسلام مردم را توصیه می کند به امانت، عفت، عدالت، احسان، ایثار و منع دزدی، خیانت، رشوه؛ همه ی این ها در زمینه ی ثروت است ».

مکتب اقتصاد اسلامی جهت تحقق خود، اهداف خاصی را بیان کرده است که چگونگی اجرای این اهداف به مقتضیات زمان و مکان و تغییر اوضاع و شرایط، تفاوت پیدا می کند.

آیات و روایات، اهداف اقتصاد اسلامی را به دو جنبه ی سلبی و ایجابی تقسیم می کنند؛ آیاتی که به جنبه ی سلبی توجه دارند، به نفی داشتن مال و ثروت به عنوان هدف نهایی اشاره دارند و آیاتی که بیان گر جنبه ی ایجابی می باشند، به استقلال، خودکفایی، اقتدار، رشد و توسعه ی اقتصادی، عدالت اجتماعی، تحکیم ارزش های معنوی و اخلاقی، عنایت مکیورزند.

- آیات ذیل مربوط به جنبه ی سلبی اهداف مکتب اقتصاد اسلام است:

(الْمَالُ وَالْبَنُونَ زِينَةُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَالْبَاقِيَاتُ الصَّالِحَاتُ خَيْرٌ عِنْدَ رَبِّكَ ثَوَابًا وَ خَيْرٌ أَمَلًا)؛ مال و پسران زیور زندگی دنیايند و نيکی های ماندگار از نظر پاداش نزد پروردگار بهتر و از نظر اميد بهتر است «.

(يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تُلْهِكُمْ أَمْوَالُكُمْ وَلَا أَوْلَادُكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ)؛ ای کسانی که ایمان آورده اید! اموال و اولادتان شما را از یاد خدا مشغول نسازد و کسی که چنین کند زیان کار است.

- دلایل ذیل مربوط به جنبه ی ایجابی اهداف مکتب اقتصادی اسلام است:

آیات و روایات

توازن و تعادل اقتصادی: (وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَى عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ فَتَقْعُدَ مَلُومًا مَّحْسُورًا)؛ و دستت را بسته به گردن قرار نده و نه به تمامی، آن را باز نگه دار؛ پس آن وقت تهی دست، به حالت ملامت بنشین.

استقلال و عدم وابستگی اقتصادی: (وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا)؛ و هرگز خدا راهی برای کافران علیه مؤمنان قرار نمی دهد.

عدالت اقتصادی: (لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ)؛ ما پیامبران را با دلایل روشن فرستادیم و با آن ها کتاب و میزان نازل کردیم تا مردم به عدالت قیام نمایند.

توسعه ی اقتصادی: امام باقر(علیه السلام) می فرماید:

« من طلب الرزق من الدنيا استعفاً عن الناس و توسيعاً على اهله و تعطفاً على جاره لقي الله عزوجل يوم القيامة و وجهه مثل القمر ليلة البدر »؛

کسی که دنیا را برای بی نیازی خود از مردم و گشایش بر خانواده اش و ابراز محبت به همسایه اش طلب کند، خداوند عزوجل را در روز قیامت ملاقات می کند در حالی که چهره ی او هم چون قرص کامل ماه نورانی است.

- و اما در زمینه ی اصول اقتصادی، اسلام هم به آزادی فعالیت اقتصادی قائل است و هم به محدودیت هایی از جمله جلوگیری از احتکار و اجحاف در نرخ گذاری، مکاسب محرمه و حرمت های اخلاقی تأکید می‌ورزد.

(وَ لَقَدْ مَكَّنَّاكُمْ فِي الْأَرْضِ وَ جَعَلْنَا لَكُمْ فِيهَا مَعَايِشَ قَلِيلًا مَا تَشْكُرُونَ) ؛ شما را در زمین مکان دادیم؛ و برای شما در آن جا معیشت ها قرار دادیم ولی اندک سپاس می گذارید.

(يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ) ؛ اموال هم دیگر را به ناروا نخورید؛ مگر آن که داد و ستدی با تراضی يك دیگر از شما [انجام گرفته] باشد.

(ب) دین اسلام و سیاست

ادغام دین و سیاست در اسلام، از زمان شخص حضرت محمد(صلی الله علیه وآله وسلم) آغاز شد و با قوانین سیاسی و حقوقی جهت خاصی پیدا کرد. پس از هجرت پیامبر از شهر مکه و ورود به مدینه، سیاست عملی پیامبر به صورت حکومت ظاهر گشت و او رهبری سیاسی و در عین حال دینی جامعه ی خویش را بر عهده داشت. تاریخ اسلام شاهد جنبش ها و حرکت های سیاسی فراوانی بوده است که منشاء دینی و اسلامی داشته اند. قبل از بیان نمونه های تاریخی به مبانی تفکر سیاسی در متون دینی اسلام توجه می کنیم.

خلافت الهی انسان: (وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَ عَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ)؛

خدا به کسانی از شما که ایمان آورده و کارهای شایسته کرده اند وعده داده است که حتماً آنان را در این سرزمین جانشین [خود] قرار دهد.

امامت و رهبری: (وَ جَعَلْنَاهُمْ أُمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا وَ أَوْحَيْنَا إِلَيْهِمْ فِعْلَ الْخَيْرَاتِ وَ إِقَامَ الصَّلَاةِ وَ إِيتَاءَ الزَّكَاةِ وَ كَانُوا لَنَا عَائِدِينَ) ؛ و آنان [پیامبران] را امامان [و پیشوایانی] قرار دادیم که به فرمان ما هدایت می کردند و به ایشان انجام دادن کارهای نیک و بر پا داشتن نماز و دادن زکات را وحی کردیم و آنان پرستنده ی ما بودند.

امام حسین(علیه السلام) در مقام تبیین امامت و حاکمیت سیاسی می فرماید: فلعمری ما الامام الا العامل بالكتاب و القائم بالقسط و الدائن بدین الحق؛

به جانم سوگند! امام، جز کسی که به کتاب خدا عمل می کند و به قسط و عدالت قیام می نماید و راه حق را می پیماید، نیست.

حضرت علی بن موسی الرضا(علیه السلام) نیز چنین به توصیف امامت می پردازد: ان الامامة خلافة الله و خلافة رسوله... ان الامام زمام الدین و نظام المسلمین و صلاح الدنیا و عز المؤمنین، الامام اسـ

الاسلام النَّاهی و فرعه السامی... الامام عالم بالسیاسة، مستحق للرئاسة، مفترض الطاعة، قائم بامرالله، ناصح لعباد الله؛

امامت، خلافت و جانشینی خدا و پیامبرش است... امام زمام دار دین است و نظام بخش مسلمین؛ اوست که دنیای مردم را آباد می کند و به مؤمنین عزت می بخشد، امام بنیان اساسی دین است، رشد و افزایش شاخه ها و ثمرات دین به وسیله ی امام ظاهر می شود، امام آگاه به سیاست و شایسته ی زمام داری است؛ اطاعت از او واجب است و بها دارنده ی امر خدا و دلسوز بندگان اوست.

احادیث فراوانی در باره ی رهبری و حاکمیت علمای اسلام تأکید دارند؛ از جمله احادیث ذیل: « قال رسول الله (صلی الله علیه وآله وسلم): اللهم ارحم خلفائي (ثلاث مرات) و قيل يا رسول الله من هم خلفائك؟ قال الذين يأتون من بعدى و يروون حديثي و سنتي و يعلمونها الناس من بعدى »؛

دروود خدا بر جانشینان من باد! سؤال شد ای رسول خدا! چه کسانی اند جانشینان شما؟ فرمود آنان که پس از من می آیند و حدیث و سنت مرا روایت می کنند و مردم را تعلیم می دهند.

امام علی(علیه السلام) فرمودند: « العلماء حُكَّامُ عَلَى النَّاسِ؛ علما حاکمان بر مردم اند ».

امام حسین(علیه السلام) فرمودند: « مجاری الامور بيد العلماء بالله الامناء على حلاله و حرامه؛ زمام امور مردم به دست عالمانی است که علمشان از سرچشمه ی وحی گرفته شده باشد و امین بر حلال و حرام خدا باشند.

امام صادق(علیه السلام) فرمودند: ينظر انّ من كان منكم ممن قد روى حديثنا و نظر في حلالنا و حرامنا و عرف احكامنا فليرضوا به حليماً فانّی قد جعلته عليكم حاكماً »؛

مردم باید دقت کنند و از میان کسانی که احادیث ما را روایت می کنند و در حلال و حرام ما دقت می کنند و احکام ما را می شناسند به حکم او راضی باشند من او را بر شما حاکم قرار دادم.

امام عصر - عجل الله تعالی فرجه الشریف - در توقیع شریف فرمودند:

و اما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها الى رواة حديثنا (احادیثنا) فانهم حجتی علیکم و انا حجة الله »؛

در حوادث و پیشامدها به راویان حدیث ما رجوع کنید. زیرا آنان حجت من بر شماست و من حجت خدایم. مسئولیت انسان: (إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا يَقَوْمُ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا يَأْنَفُسِيهِمْ وَإِذَا أَرَادَ اللَّهُ يَقَوْمَ سُوءًا فَلَا مَرَدَّ لَهُ وَ مَا لَهُمْ مِنْ دُونِهِ مِنْ وَالٍ)؛

در حقیقت، خدا حال قومی را تغییر نمی دهد تا آنان حال خود را تغییر دهند و چون خدا برای قومی آسیبی بخواهد، هیچ برگشتی برای آن نیست و غیر از او حمایت گری برای آنان نخواهد بود.

اصل مشورت: (وَ شَاوَرَهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ)؛

مؤمنان را در امر [اجتماعی] به مشورت بگیر. پس آن گاه که اراده کردی بر خدا توکل کن که خداوند متوکلان را دوست دارد.

ظلم زدایی: (لَا تَظْلِمُونَ وَ لَا تُظْلَمُونَ) ؛ نه ستم می کنید و نه ستم می بینید.

(وَ لَا تَرْكَبُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّكُمُ النَّارُ وَ مَا لَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ مِنْ أَوْلِيَاءَ ثُمَّ لَا تُنصَرُونَ)؛

و به کسانی که ستم کرده اند متمایل شوید که آتش به شما می رسد و در برابر خدا برای شما دوستانی نخواهد بود و سرانجام یاری نخواهید شد.

تحقق و گسترش عدالت: (إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ)؛

خدا به شما فرمان می دهد که سپرده ها را به صاحبان آن ها رد کنید و چون میان مردم داوری می کنید، به عدالت داوری کنید.

(إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ)؛

در حقیقت، خدا به دادگری و نیکوکاری و بخشش به خویشاوندان فرمان می دهد و از کار زشت و ناپسند و ستم باز می دارد به شما اندرز می دهد؛ باشد که پند گیرید.

مبارزه ی حقّ علیه باطل:

(بَلْ تَقْذِفُ بِالْحَقِّ عَلَى الْبَاطِلِ قَيْدَمَعَهُ قِذَا هُوَ زَاهِقٌ وَلَكُمْ الْوَيْلُ مِمَّا تَصِفُونَ)؛ بلکه حق را بر باطل فرو می افکنیم، پس آن را در هم می شکند و به ناگاه آن نابود می گردد. وای بر شما از آن چه وصف می کنید.

نفی استکبار: (وَقَالَ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا لَوْ لَا أَنْزَلَ الْمَلَائِكَةُ أَوْ نَرَىٰ رَبَّنَا لَقَدِ اسْتَكْبَرُوا فِي أَنْفُسِهِمْ وَعَتَوْا عُتُوًّا كَبِيرًا)؛

و کسانی که به لقای ما امید ندارند، گفتند: چرا فرشتگان بر ما نازل نشدند یا پروردگاران را نمی بینیم؟ قطعاً در مورد خود تکبر ورزیدند و سخت سرکشی نمودند.

استضعاف: (إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ ظَالِمِي أَنْفُسِهِمْ قَالُوا فِيمَ كُنْتُمْ قَالُوا كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِي الْأَرْضِ قَالُوا أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ اللَّهِ وَاسِعَةً فَتُهَاجِرُوا فِيهَا فَأُولَٰئِكَ مَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ وَسَاءَتْ مَصِيرًا)؛

کسانی که بر خویشتن ستم کار بوده اند [وقتی] فرشتگان جانشان را می گیرند، می گویند در چه حال بودید؛ پاسخ می دهند: ما در زمین از مستضعفان بودیم. می گویند: مگر زمین خدا وسیع نبود تا در آن مهاجرت کنید؟ پس آنان جای گاهشان دوزخ است و دوزخ بد سرانجامی است.

حکومت و زمام داری: (مَا أَنْزَلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ إِنْ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ)؛

خداوند دلیلی بر [حقانیت] آن ها نازل نکرده است فرمان و حکم رانی جز از آن خدا نیست، دستور داده جز او را نپرستید.

(وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ... هُمُ الظَّالِمُونَ... هُمُ الْفَاسِقُونَ)؛

و کسانی که به موجب آن چه خداوند نازل کرده داوری و حکم نکنند، آنان کافران اند... آنان ستمگران اند... آنان نافرمان اند.

حاکمیت خداوند و انبیاء: (قُلِ اللَّهُمَّ مَالِكِ الْمُلْكِ تُؤْتِي الْمُلْكَ مَنْ تَشَاءُ وَتَنْزِعُ الْمُلْكَ مِمَّنْ تَشَاءُ وَتُعِزُّ مَنْ تَشَاءُ وَتُذِلُّ مَنْ تَشَاءُ يَبْدِكَ الْخَيْرُ إِنَّكَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ)

بگو بار خدا! تویی که فرمانروایی، هر آن کس را که خواهی، فرمانروایی بخشی و از هر که خواهی، فرمانروایی را بازستانی و هر که را خواهی، عزت بخشی و هر که را خواهی، خوار گردانی همه ی خوبی ها به دست توست و تو بر هر چیز توانایی.

(وَ آتَاهُ اللَّهُ الْمُلْكَ وَالْحِكْمَةَ وَ عَلَّمَهُ مِمَّا يَشَاءُ)؛

و خداوند به او [داوود] پادشاهی و حکمت ارزانی داشت و از آن چه می خواست به او آموخت.

مقابله با دشمنان خدا:

(وَ أَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَ مِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَ عَدُوَّكُمْ وَ آخِرِينَ مِنْ دُونِهِمْ لَا تَعْلَمُونَهُمُ اللَّهُ يَعْلَمُهُمْ)؛

و هر چه در توان دارید، از نیرو و اسباب های آماده، بسیج کنید تا با این [تدارکات] دشمن خدا و دشمن خودتان و [دشمنان] دیگری را جز ایشان که شما نمی شناسید و خدا آنان را می شناسد - بترسانید. جهاد در راه خدا: (إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَاجَرُوا وَ جَاهَدُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أُولَئِكَ يَرْجُونَ رَحْمَتَ اللَّهِ وَ اللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ)؛

آنان که ایمان آورده و کسانی که هجرت کرده و در راه خدا جهاد نموده اند، آنان به رحمت خدا امیدوارند و خداوند آمرزنده و مهربان است.

(إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَ رَسُولِهِ ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُوا وَ جَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أُولَئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ)؛

در حقیقت، مؤمنان کسانی اند که به خدا و پیغمبر او گرویده و شک نیاورده و با مال و جانشان در راه خدا جهاد کرده اند اینان اند که راست کردارند؛

تأکید بر تشکیلات دینی: (وَ مَنْ يَتَوَلَّ اللَّهَ وَ رَسُولَهُ وَ الَّذِينَ آمَنُوا فَإِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْغَالِبُونَ)؛

و هر کس خدا و پیامبر او و کسانی را که ایمان آورده، ولیّ خود بداند [پیروز است چرا که] حزب خدا همان پیروزمندان اند.

نفی تسلط بیگانگان: (وَ لَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا)؛

و خداوند هرگز بر زیان مؤمنان، برای کافران راه تسلطی قرار نداده است.

استقامت سیاسی و اجتماعی: (وَ كَآيِنْ مِنْ نَبِيِّ قَاتَلَ مَعَهُ رَبِّيُونَ كَثِيرٌ فَمَا وَهَنُوا لِمَا أَصَابَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَ مَا ضَعُفُوا وَ مَا اسْتَكَانُوا وَ اللَّهُ يُحِبُّ الصَّابِرِينَ)؛

و چه بسیار پیامبرانی که همراه او توده های انبوه، کار زار کردند و در برابر آن چه در راه خدا بدیشان رسید، سستی نوزیدند و ناتوان نشدند، و تسلیم [دشمن] نگردیدند و خداوند شکیبایان را دوست دارد.

(يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ تَطِيعُوا الَّذِينَ كَفَرُوا يَرْدُّوكُمْ عَلَى أَعْقَابِكُمْ فَتَنْقَلِبُوا خَاسِرِينَ)؛

ای کسانی که ایمان آورده اید! اگر از کسانی که کفر ورزیده اند اطاعت کنید شما را از عقیده تان باز می گردانند و زیان کار خواهید گشت.

صلح خواهی اسلام: (فَإِنْ اعْتَرَفْتُمْ بِالْإِغْوَاءِ إِلَيْكُمْ مِنَ السَّلَامِ فَمَا جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ عَلَيْهِمْ سَبِيلًا)؛

پس اگر از شما کناره گیری کردند و با شما نجنگیدند و با شما طرح صلح افکندند، دیگر خدا برای شما راهی [برای تجاوز] بر آنان قرار نداده است.

اجرای حدود الهی: (الَّذِينَ إِن مَكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَآمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ وَاللَّهُ عَاقِبَةُ الْأُمُورِ)؛

همان کسانی که چون در زمین به آنان توانایی دهیم نماز بر پا می دارند و زکات می دهند و به کارهای پسندیده وا می دارند و از کارهای ناپسند باز می دارند و فرجام همه ی کارها از آن خداست.

نفی تبیعض: (إِنَّ فِرْعَوْنَ عَلَا فِي الْأَرْضِ وَجَعَلْنَا أَهْلَهَا شِيَعًا يَسْتَضِعُّ طَائِفَةً مِنْهُمْ يُدَّبِحُ أَبْنَاءَهُمْ وَ يَسْتَحْيِي نِسَاءَهُمْ إِنَّهُ كَانَ مِنَ الْمُفْسِدِينَ).

فرعون در سرزمین [مصر] سر برافراشت و مردم آن را طبقه طبقه ساخت؛ طبقه ای از آنان را زیون می داشت؛ پسرانشان را سر می برید و زنانشان را [برای بهره کشی] زنده بر جای می گذاشت که وی از فساد کاران بود.

وظایف مردم در نظام اسلامی: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَ الرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَ الْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَ أَحْسَنُ تَأْوِيلًا)؛

ای کسانی که ایمان آورده اید! خدا را اطاعت کنید؛ و پیامبر و اولیای امر خود را [نیز] اطاعت کنید؛ پس هر گاه در امری اختلاف نظر یافتید اگر به خدا و روز باز پسین ایمان دارید، آن را به خدا و پیامبر عرضه بدارید؛ این بهتر و نیک فرجام تر است

امام علی(علیه السلام) در باره ی پذیرش و بیعت مردم می فرماید: « وَ لَعَمْرِي لَئِنْ كَانَتْ الْإِمَامَةُ لَا تَنْعَقِدُ حَتَّى يَحْضُرَهَا عَامَّةُ النَّاسِ فَمَا إِلَى ذَلِكَ سَبِيلٌ وَ لَكِنْ أَهْلُهَا يَحْكُمُونَ عَلَى مَنْ غَابَ عَنْهَا ثُمَّ لَيْسَ لِلشَّاهِدِ أَنْ يَرْجِعَ وَ لَا لِلْغَائِبِ أَنْ يَخْتَارَ »؛

سوگند به جانم که امامت منعقد نمی شود تا این که همه ی مردم حضور یابند و بیعت نمایند، پیداست که برای چنین کاری راه عملی وجود ندارد و لیکن آن ها که اهل نظر و تشخیص هستند، قضاوت و انتخاب می کنند و انتخاب آن ها حکمی در باره ی غایبان خواهد بود و از آن پس دیگر نه آن ها که حاضر بوده اند حق رجوع دارند؛ نه آن ها که غایب بوده اند.

چالش های پیوند دین و دنیا

پیوند دین و دنیا، دچار چالش های چندی شده است که در ذیل، چند نمونه از آن ها را ذکر کرده و مورد نقد و بررسی قرار می دهیم.

1. دَوْران شناخت انسان بین محذورین؛ علم مطلق و جهل مطلق

اگر قدرت و استعداد انسان نسبت به شناخت ارزش ها و شناخت خداوند پذیرفته گردد، در آن صورت نمی توان جامعه اسلامی را بر اساس تعالیم و ارزش های اسلامی بنا نهاد و اگر نتیجه ی فوق مقبول افتد، باید از استقلال آدمی در شناخت معیارها و وظیفه ی او در تشخیص ارزش ها دست شست که در آن صورت نمی توان خیر مطلق بودن خداوند و حسن همه ی افعالش را شناخت.

این اشکال و چالش ناتمام است؛ زیرا اولاً، دوران امر بین شناخت و علم مطلق و عدم شناخت و جهل مطلق انسان نسبت به ارزش ها نادرست است. انسان نسبت به شناخت کلیات از جمله حسن و قبح افعال کلی انسان و حسن همه ی افعال الهی تواناست؛ گرچه نسبت به شناخت حسن و قبح تك تك مصادیق افعال انسان ناتوان است؛ ثانیاً، به فرض، انسان در شناخت حسن و قبح افعال توان مند باشد، این امر مستلزم توانایی او در شناخت راه وصول به آن ها نیست؛ ثالثاً، شناخت های قطعی انسان به عنوان دلیل منفصل می توانند مؤید، مقید و مخصص نصوص شریعت باشند و عقل و شرع به عنوان حجت ظاهر و باطن، منشاء سعادت دنیا و آخرت گردند؛ رابعاً، این سخن عادل ظاهر - مبنی بر این که اصول عام و مطلق و معیارهای کلی تشریع در اسلام مانند لاضرر و لاضرار یا امر به معروف و نهی از منکر به جهت عدم تعیین ضرر فاقد ارزش عملی است - ناتمام است؛ زیرا اسلام برای این مفاهیم، تعریف مشخص و معیار تشخیص مصداق را معین نموده است و منابع معرفتی انسان یعنی عقل و حس را معتبر شمرده است.

2. شمولیت سکولاریسم برای همه ی فرهنگ ها

سکولاریزاسیون يك مسئله ی عام جامعه شناختی است؛ بنا بر این همه ی فرهنگ ها و جوامع را در بر می گیرد.

این ادعا نیز ادعایی ناتمام است. فرهنگ و تفکر مسیحیت، علّت محدثه و مبنای سکولاریسم در مغرب زمین است؛ ولی این علّت، منطقاً بر جوامع دیگر، جریان پذیر نیست؛ زیرا دین مسیحیت با معارف دین اسلام کاملاً متفاوت است. معارف اسلام و قرآن فهم پذیرند؛ در حالی که معارف مسیحیت راز آلود و فهم ناپذیر، بل خرد ستیزند. شواهد و استنادهای قطعی تاریخی، معرف قرآن به عنوان کلام خداست و تردید در آن ها به معنای بی اعتبار ساختن علم تاریخ است؛ ولی متون مقدس مسیحیان، فاقد این استنادهای تاریخی اند. وجود تناقض های آشکار در متون مقدس مسیحیان و تعارض های متعدد علم و دین و عقل و دین، جملگی در بی اعتبار ساختن مسیحیت و تقدس زدایی آن مؤثر بوده اند. نهضت رفرمیسم و عملکرد نادرست ارباب کلیسا نیز در پذیرش و گسترش عرفی شدن نقش داشته است؛ البته نباید از نقش عوامل دیگر عرفی شدن دنیا در جوامع اسلامی غفلت کرد. نزاع ها و چالش های احزاب دینی در عرصه ی سیاست، بی تفاوتی نسبت به مشکلات حقیقی و واقعی مردم و قشر آسیب پذیر، جلوگیری نکردن از فسادهای اداری، رشوه خواری، اعتیاد، امنیت زدایی ها و... می تواند مردم را از حضور دین در عرصه سیاست و اجتماع ناامید سازد؛ بنا بر این، مسئولیت سنگین و خطیری بر عهده ی زمام داران جامعه ی اسلامی ایران است که باید توجه به آن نموده و در حل مشکلات مردم کوشا باشند.

3. عدم پاسخ گویی اسلام به نیازهای زمان

شبهه‌ی دیگر سکولارها این است که اسلام با قوانین 1400 ساله‌اش قادر به رویارویی با مسائل و مقتضیات و نیازهای متغیّر زمان نیست؛ بدین جهت توانایی جواب‌گویی در شرایط متغیّر ندارد. این مطلب از دوران مشروطیت توسط ملی‌گرایان افراطی سکولار مسلک مطرح بوده و تا کنون ادامه یافته است. شهید مطهری در کتاب اسلام و مقتضیات زمان و سایر آثار ارزش‌مندش، به این پرسش پاسخ داده است. وی با طرح نظریه‌ی رابطه‌ی احکام متغیّر به احکام ثابت، معمای ثبات قوانین اسلام و تغییر نیازهای انسان‌ها را حل می‌کند و برای تبیین و مستدل کردن آن، به مبدّ اجتهاد که در فقه شیعه مطرح است تمسک می‌جوید؛ وی در تعریف اجتماع مشروع می‌نویسد: «اجتهاد مشروع عبارت از استنباط کردن فروع از اصول است؛ یعنی کشف و تطبیق اصول کلی ثابت بر موارد جزئی و متغیّر». در روایات پیشوایان دین اسلام نیز آمده است که «علینا القاء الاصول و علیکم التفريع»؛ با توجه به این مطلب، اولاً، همه‌ی نیازها متغیّر و متحول نیستند بلکه نیازهای ثابت نیز وجود دارد انسانیت انسان و کمالات انسانی، واقعیت‌های نامتغیّر و غیر متبدل اند؛ ثانیاً، اسلام برای نیازهای ثابت، قوانین ثابت و برای نیازهای متغیّر وضع متغیّری در نظر گرفته است. از خصوصیات اسلام این است که حاجت‌های متغیّر یا اموری که به حسب احتیاج زمان تغییر می‌کنند را به حاجت‌های ثابت متصل کرده است؛ یعنی هر حاجت متغیّری وابسته به يك حاجت ثابت است؛ و فقط مجتهد متفقه خواهد توانست که این ارتباط را کشف کرده و دستور اسلام را بیان کند. این همان قوه‌ی محرکه اسلام است. در نتیجه، اسلام دارای دو جنبه‌ی انعطاف‌پذیری و انعطاف‌ناپذیری است. جهت انعطاف‌ناپذیریش مربوط به عناصر و احکام ثابتی چون ضروریات دین مانند وجوب نماز، روزه و... می‌باشد جهت انعطاف‌پذیریش به عناصر و احکام متغیّر ارتباط دارد که احکام جزئی و حکومتی و... را می‌توان از مصادیق آن شمرد.

4. عدم کارایی مدیریت فقه شیعه

برخی از سکولارهای معاصر، نسبت به عدم کارایی مدیریت فقهی و ناتوانی فقه نسبت به تنظیم حیات فردی و اجتماعی و نیز عرفی شدن فقه شیعه با مفاهیم فقهی به ویژه عنصر مصلحت، شبهاتی مطرح کرده‌اند که نگارنده به تفصیل در نوشته‌های دیگر به آن‌ها پرداخته است.

مفهوم کارکرد گرایی

یکی از مسائل جدید کلامی که به عنوان روشی برای پاسخ یابی به مسئله ی انتظار بشر از دین و گستره ی شریعت به کار می رود، مسئله ی کارکردهای دین است. قبل از آن که به تبیین کارکردها، آثار و خدمات دین بپردازیم، توجه به نکات مقدماتی ذیل ضرورت دارد:

کارکردهای دین در کلام سنتی و کتاب های اعتقادی متکلمان گذشته نیز با عنوان های آثار دین، آثار ایمان، نقش دین در زندگی فردی و اجتماعی، فواید بعثت پیامبران و... به کار رفته است؛ ولی از آن رو که علوم انسانی در این دو قرن اخیر، رشد و تحول و بالندگی پیدا نموده و به رفع بسیاری از نیازهای فردی و اجتماعی پرداخته است؛ جای این پرسش جدید باز گردید که آیا با توجه به کارکردهای علوم انسانی و اجتماعی، به ویژه روان شناسی و جامعه شناسی، کارکردی بی بدیل برای دین می ماند؟ آیا می توان نقشی برای دین در زندگی فردی و اجتماعی قائل شد؟ از این رو می توان مسئله ی کارکردهای دین را به عنوان مسئله ی جدید کلامی دانست.

عنوان « کارکردهای دین »، صبغه ی جامعه شناسانه دارد؛ گرچه ما در این نوشتار، برداشتی اعم از جامعه شناختی را در نظر گرفته ایم. منظور جامعه شناسان از مفهوم کارکرد (Function) در اصطلاح کارکرد گرایی (Functionalism) اثری است که پدیده های اجتماعی از خود بر جای می گذارد. کارکردگرایان معتقدند که این آثار، نتیجه و دستاورد ساخت های اجتماعی اند.

« فونکسیونالسیم، کارکردها را به ساختارها نسبت می دهد؛ زیرا معتقد است که نظم و ترتیب های اجتماعی که جامعه شناسان، ساخت می دانند، دارای اثرهای به سامانی هستند که ناشی از شیوه ی خاص سازمان یافتن این ساخت هاست ».

آثار و کارکردهای پدیده های اجتماعی و یا گزاره های دینی با دقت و بررسی به دو نوع منشعب می شود: برخی از آثار قابل رؤیت و پیش بینی اند؛ این ها را کارکردهای آشکار (Manifest Functions) می

نامند؛ و دسته ای دیگر، آثاری هستند که خود کنش گران نیز از وجود آن ها بی خبر بوده و قابل پیش بینی نمی باشند؛ این ها را کارکردهای پنهان نامیده اند. نکته ی قابل توجه دیگر این که ساخت ها، همیشه دارای کارکرد مثبت نیستند؛ چه بسا کارکردهایی که منفی تلقی شوند، یا ساخت ها و نظام اجتماعی که فاقد کارکرد و اثر خاصی باشند. بنا بر این، چه بسیار نهادهایی که به منظور خاصی تأسیس می شوند، ولی کارکرد دیگری از آن ها ظاهر می گردد؛ کارکردی که در ذهن متولیان آن نبوده است.

گرایش های فونکسیونالیستی

فونکسیونالیست ها در يك طبقه بندی، به سه گرایش عمده منشعب می شوند:

گرایش فونکسیونالیزم مطلق؛ این گرایش توسط راد کلیف براون و مالنیوفسکی به وجود آمد. مالنیوفسکی (1942 - 1884 م) نماینده ی روی کردی است که ریشه ی نیازهای نظام های اجتماعی را نیازهای اشخاص می داند؛ یعنی به دلیل این که نیازهای گسترده ی اشخاص و احتیاج های ثابت و دائمی افراد، توسط تك تك افراد تأمین نمی شود، به تشکیل نهادهای اجتماعی اقدام می کنند. بنا بر این مالنیوفسکی از انفرادی ترین پدیده ها، مانند پدیده ی مرگ، تحلیل جامعه شناختی و کارکردی ارایه می کند.

گرایش فونکسیونالیزم جامعه شناختی - روان شناختی؛ این گرایش توسط مرتن به وجود آمد. تحلیل کارکردی در این نگرش برای تشخیص نیازهای درونی برخی از گروه ها و بخش های اجتماعی از راه يك ساختار اجتماعی خاص تعریف شده است.

گرایش فونکسیونالیزم ساختاری که توسط پارسونز به وجود آمد. وی با پرهیز از فرد گرایی افراطی و جبر گرایی افراطی معتقد است که خواسته های فردی در حصر الگوهای منسجم، تحت عنوان ایستارهای ارزشی به لحاظ فرهنگی متعین قرار می گیرد.

تفاوت کارکرد جامعه شناختی با کارکرد به معنای فلسفی و دینی اش در آن است که جامعه شناسان کم تر به حُسن و قبح آثار و کارکردهای نهادهای اجتماعی توجه دارند و عمده ی نظر آن ها به مطلق کارکردها معطوف است و اگر به کارکردهای دین عنایت دارند، از آن روست که دین، اثری بر جامعه به عنوان يك مجموعه و کل ذو اجزا و مراتب می گذارد و خدمتی در تعادل، بقا و قوام جامعه ایفا می کند؛ ولی در فلسفه و کلام، اولاً، به حسن و قبح کارکردهای دین توجه می شود؛ ثانیاً، به مطلق کارکردهای آشکار دین، اعم از کارکردهایی که به تعادل جامعه می انجامد یا نیازهای فردی و رفتاری را تأمین می کند، می پردازد.

روش کارکرد گرایی

روش کارکرد گرایی، گزاره ها و باورهای دینی را از زاویه ی عملی و کارکرد گرایی مورد ارزیابی قرار می دهد و نگاه معرفت شناسانه و واقع گرایانه به قضایا و جمله های دینی ندارد؛ گرچه هر انسان متدینی

به صدق گزاره های دینی اذعان دارد و با يك تلازم منطقی از صدق گزاره های دینی به نفع و فایده ی آن ها سوق پیدا می کند.

توضیح مطلب این است که مجموعه ی گزاره های دینی به دو دسته انشعاب می یابند: نخست، گزاره هایی که از سنخ است یا هست و نیست اند؛ یعنی گزاره هایی که از امور واقع حکایت می کنند و اخباری اند؛ دوم، گزاره هایی که از سنخ باید و نباید و غیر حاکی از امور واقعی هستند؛ این سنخ از گزاره های دینی نیز به دو گروه تقسیم پذیرند:

نخست، باید‌ها و نبایدهایی که به اعمال ظاهری انسان ها تعلق دارند؛ مانند خوردن، خوابیدن، آشامیدن، نگاه کردن و... این اعمال علاوه بر فاعل، مشهود دیگران نیز قرار می گیرند؛ دوم، باید و نبایدهایی که به اعمال باطنی چون حسادت، عجب، تقوا، ریا و غیره تعلق دارند. گزاره های واقع گرا و اخباری در علم کلام، و گزاره های انشایی مربوط به اعمال ظاهری و گزاره های انشایی مربوط به اعمال باطنی در علم فقه و اخلاق مورد بحث و تحقیق قرار می گیرند؛ آن گاه این گزاره های سه گانه ی دینی را با دو نگرش متفاوت کاوش می کنند:

نگرش اول، نگرش حقّ جویانه یا پرسش گرایانه از درستی و نادرستی گزاره های دینی است؛ متکلمان، فقها و علمای اخلاق با این نگرش به اثبات صانع، صفات، افعال الهی و احکام خمسّه ی افعال مکلفین و خلق و خوی انسان ها می پردازند. پیش فرض این نگاه این است که باورهای دینی، صدق و کذب بر دارند؛ خواه مدلول مطابقی آن ها باشند و خواه مدلول التزامی آن ها؛ مانند گزاره های فقهی و اخلاقی.

نگرش دوم، کارکرد گرایی است. در این نگرش به حقّ یا باطل بودن گزاره های دینی توجهی نمی شود؛ بلکه به دنبال این پرسش اند که ایمان به گزاره های دینی، چه مَیش و شخصیتی از مؤمنان می سازد و تأثیرات منفی و مثبت آن ها چیست؟ و این که دین تا چه اندازه نیازهای آدمیان را برآورده کرده است؟ چه خدمات فردی و اجتماعی بر جای گذاشته و اصولاً آیا با نگرش بی طرفانه - نه مؤمنانه و نه منکرانه - می توان حسناتی را به دین نسبت داد؟ این پرسش ها را می توان نسبت به تك تك گزاره های دینی مطرح ساخت؛ مثلاً آیا خدا باوری بر زندگی افراد اثر می گذارد؟ مکانیزم این اثر گذاری چگونه و آثار آن کدامند؟ آیا شواهد و مصادیقی در تأیید این اثر گذاری وجود دارد؟

به عبارت دیگر، اگر زندگی انسان را به پیکر و بدن انسان تشبیه کنیم برای اعضا و جوارح این پیکر، جایگاه و کارکردهای مشخصی مطرح است. مغز انسان نیز ابعاد مختلف فردی و اجتماعی، مادی و معنوی، سیاسی و اخلاقی، دنیوی و اخروی و... را داراست. حال پرسش ما در این روش این است که دین، تدین، اعتقاد و ایمان قلبی به باورهای دینی، در کدام يك از ابعاد زندگی انسان جایگاه مشخصی پیدا می کند و کارکردها و آثار خود را نشان می دهد؟ کارکردهای مادی دارد یا معنوی؟ کارکردهای فردی دارد یا اجتماعی؟ کارکردهای دنیوی دارد یا اخروی؟ و آیا این کارکردها بی بدیل اند یا جانشین پذیرند؟ آیا علوم بشر در ایجاد این کارکردها رهین توفیق اند و آیا توانایی دین و علوم طبیعی و انسانی

در رفع این نیازها و تجلّی کارکردها برابرند؟ آیا آدم خوبی بودن و اخلاقی عمل کردن، جانشین دین دار بودن در تحقق کارکردهای دین می گردد؟

انواع نگاه به کارکردهای دین

کارکردهای دین را هم از منظر و روی کرد مؤمنانه و متعهدانه می توان شناسایی کرد و هم از منظر غیر مؤمنانه و بی طرفانه و هم از منظر منکرانه و معاندانه می توان ارزیابی نمود. این که مارکس، دین را افیون جامعه یا ایدئولوژی کاذب و توجیه گر کاذبانه ی وضع موجود تلقی می کرد، با عینک منکرانه و معاندانه چنین حکمی می راند؛ زیرا اولاً، مارکس تنها با دین مسیحیت آن هم به طور اجمال آشنایی داشت؛ ولی همه ی ادیان را به ایدئولوژی کاذب توصیف می کرد؛ ثانیاً، تاریخ انقلاب ها و جنبش ها و انتقادات نسبت به وضع موجود و اصلاح طلبی ها، از دامن دین گسترش یافته است.

و یا این که دورکیم دین را عامل همبستگی اجتماعی معرفی می کند و تأکید می نماید که دین چیزی جز تجسم دیگری از جامعه نیست. وی روی کردی بی طرفانه نسبت به دین دارد. البته از این نکته نباید غفلت کرد که کشف کارکردهای دین بدون پیش فرض تحقق پیدا نمی کند و این مطلب در هر سه منظر مؤمنانه، بی طرفانه و معاندانه ظاهر است.

تفاوت روش کارکرد گرایی با روش کارکرد گرایانه

روش کارکرد گرایی با کارکرد گرایانه یا پراگماتیستی تفاوت دارد؛ پیش فرض روش کارکرد گرایانه و پراگماتیستی این است که صدق به معنای مصلحت و منفعت گرایی است، نه به معنای مطابقت با واقع؛ به همین دلیل، فیلسوفانی که به غیر شناختاری بودن زبان دینی گرایش داشتند و به طور عمده از کارکردها و آثار دین سخن گفته اند؛ به ویژه فیلسوفان مسیحی که به بشری بودن و خطا پذیری کتاب مقدس اعتقاد ورزیدند و وحی را به عنوان مجموعه ی گزاره های حکایت گر از واقع انکار نمودند و گزاره های متون دینی را کلام بشری و زمینی، نه الهی و آسمانی خوانده اند، بر این اساس، شناختاری بودن زبان دینی به فراموشی سپرده شد و توجه بیش تری به کارکردهای دین معطوف داشتند. البته در زمینه ی غیر شناختاری بودن زبان دینی، نظریه های مختلفی از سوی راندل، ویتگنشتاین و... مطرح گردیده است؛ ولی در اصل توجه به آثار دین نزد صاحبان این نظریه ها، اشتراک روش شناختی وجود دارد.

و اما روش کارکرد گرایی که به آثار و خدمات و حسنات دین توجه دارد و آن ها را مورد شناسایی قرار می دهد؛ پیش فرض هایی از قبیل نفی شناختاری بودن زبان دین و نفی نظریه ی مطابقت را برنمی تابد؛ به همین دلیل معتقدان به نظریه ی مطابقت و واقع گرایی گزاره هایی دینی نیز می توانند از کارکردهای دین سخن بگویند.

اهمیت نگرش کارکرد گرایی به دین

نکته‌ی قابل توجه دیگر آن است که تحلیل روان‌شناختی و جامعه‌شناختی دین و آثار و فواید خدا باوری و تأثیر گذاری آن بر حیات بشری، آن قدر با اهمیت است که اگر با مطالعات تاریخی و آماری تأیید گردد، رهنمودهای فراوانی برای نهادهای فرهنگی و اجتماعی از جمله آموزش و پرورش، آموزش عالی، وزارت ارشاد، صدا و سیما و تمام افراد جامعه و معلمان و مربیان تربیتی به دست می‌آورد. این رویکرد می‌تواند با استفاده از مکانیزم‌های روان‌شناختی و جامعه‌شناختی، افراد و گروه‌های جامعه را به سمت خدا باوری سوق دهد، به طوری که در زندگی خانوادگی و رفتارهای اجتماعی از آثار مثبت خدا باوری و جاودان طلبی بهره‌برند. بیش‌تر دانشمندان اسلامی، مطالعات مربوط به مسائل اعتقادی را با صبغه‌ی فلسفی و عقلی پیش می‌برند و به تحقیقات روان‌شناختی و جامعه‌شناختی دین کم‌تر توجه می‌نمایند؛ در حالی که متفکرین مغرب‌زمین، از جمله فروید در کتاب‌های «توت‌م»، «تابو»، «آینده‌ی یک پندار» و...؛ یونگ در کتاب‌های «روان‌شناسی و دین»، «دین و خاطرات» و...؛ اریک فروم نیز در «روان‌کاوی و دین»؛ و ویلیام جیمز در کتاب «دین و روان»؛ و سایر علمای علوم اجتماعی در آثار خود، خدمات دین را از ساحت‌ها و حیطه‌های مختلف انسان‌شناسی، یعنی ساحت شناختی عاطفی و رفتاری، مورد مطالعه و تحقیق قرار داده‌اند.

در کلام جدید و فلسفه‌ی دین نیز به دلایلی این رویکرد مورد توجه قرار گرفته است. از جمله‌ی این دلایل این است که در کلام جدید، مباحث انسان‌شناسی و شناخت نیازها، به ویژه نیازهای دینی انسان و بی‌بدیل بودن دین در رفع این نیازها، مقدم است؛ برخلاف کلام قدیم که مباحث خداشناسی در آن بر مباحث انسان‌شناسی تقدم دارد؛ در کلام قدیم ابتدا به اثبات وجود خدا و صفات کمالیه‌ی حق تعالی پرداخته می‌شود؛ سپس مسئله‌ی نیاز انسان به دین و جبر و اختیار و سایر مباحث انسان‌شناسی مورد توجه قرار می‌گیرد. از آن جهت که بحث کارکردهای دین به مباحث انسان‌شناسی ارتباط پیدا می‌کند، در کلام جدید از اهمیت خاصی برخوردار می‌باشد.

در مسئله‌ی کارکردهای دین می‌توان به کارکردهای گوهر ادیان که اعتقاد به خداوند یگانه و حیات اخروی است اشاره کرد. در آن صورت، این مسئله، مطلق ادیان آسمانی را شامل شده است. و هم‌چنین می‌توان به کارکرد گزاره‌ها و باورهای اعتقادی و ارزشی (فقهی و اخلاقی) اسلام پرداخت.

شایان ذکر است، با توجه به گستردگی مصادیق آثار، خدمات و کارکردهای مثبت دین، تنها به نمونه‌هایی از دو دسته‌ی کارکردهای دین می‌پردازیم.

کارکردهای گوهر دین

فیلسوفان و محققانی که در زمینه‌ی کارکردهای دین، پژوهش نموده‌اند، در باره‌ی حوزه‌ها و گستره‌ی کارکردهای دین، رویکردهای مختلف دارند. گروهی کارکردها، آثار و فواید دین را در امور فردی یا خصوصی یا اخروی منحصر ساخته‌اند و عده‌ای خدمات و حسنات دین را به امور اجتماعی، عمومی و دنیوی نیز تعمیم داده‌اند. حق مطلب این است که دین به ویژه دین اسلام در گستره‌ی وسیعی در ساحت‌های مختلف فردی و اجتماعی، دنیوی و اخروی، خصوصی و عمومی فواید خود را نشان داده و

می دهد. در این قسمت، بدون ادعای انحصار گوهر دین، به اجمال به پاره ای از کارکردهای آن اشاره خواهیم داشت.

1. پاسخ به احساس تنهایی

یکی از احساسات مشترک ما با سایر انسان ها، احساس تنهایی است. همه ی انسان ها از تنهایی رنج می برند. اگر اندکی در دل و درون خود سیر و سفر کنیم، این احساس را در وجود خود خواهیم یافت؛ حتی ممکن است زمانی که در جمع به سر می بریم، باز احساس تنهایی کنیم. تنهایی در پنج ساحت مختلف متصور است:

الف. تنهایی فیزیکی: به اقتضای زمان و مکان است؛ مثلاً هنگامی که در منزل یا کتاب خانه تنها باشیم، احساس تنهایی می کنیم. این تنهایی در همه جا، رنج آور نیست؛ برخی از انسان ها در حالت های ویژه ای طالب تنهایی فیزیکی اند و از آن لذت نیز می برند.

ب. تنهایی اخلاقی یا تنهایی در معاشرت: که شخص به جهت يك سلسله خصوصیت های روحی و ویژگی های رفتاری و خلق و خوی های روانی، از دیگران فاصله می گیرد یا دیگران او را طرد می کنند و شخص در معاشرت احساس تنهایی می کند؛ مانند پیرمردها و پیرزن ها که عمدتاً بین آن ها و جوانان به جهت خصایص روحی، خندق عمیقی فاصله است. این احساس تنهایی، رنج آور است؛ گرچه قابل تحمل نیز می باشد.

ج. تنهایی ادراکی و ذهنی یا تنهایی روحی: شخص احساس می کند که دیگران اوضاع و احوال او را در نمی یابند؛ کسی او را فهم و درک نمی کند؛ گرچه با او حشر و نشر دارند ولی از حیث اجتماعی رتبه ی والا و بالایی دارد؛ از حد متوسط مردم فاصله دارد و استعداد مردم، در درک وضعیت او به فعلیت نرسیده است. به تعبیر تولستوی، این غم را به کجا باید برد که سخنش را بعد از او بفهمند، ولی اطرافیان او را در نیابند. چنین شخصی احساس می کند که با امور درونی خود تنهاست. این نوع رنج تنهایی، با یافتن انسانی هم رتبه ی شخص تنها، قابل بر طرف شدن است؛ ولی در هر صورت قابل تحمل می باشد. تنهایی ذهنی و ادراکی در نواایغ، اولیای الهی و عرفا، بیش تر یافت می شود.

د. تنهایی عاطفی: شخص تنها به جهت عاطفه ی قوی و نگاه واقع بینانه به اطراف خود، احساس می کند که دیگران خالصانه او را دوست ندارند و احساس و احترام مردم نسبت به او، یا به مقتضای آداب و رسوم اجتماعی است یا برای رفع نیازهای طرف مقابل. اگر از افراد چاپلوس و فریب کار که برای حفظ منافع ناحق خود به عرض ارادت های کاذب می پردازند بگذریم حتی محبت فرزند نسبت به پدر و مادر، عشق والدین نسبت به فرزندان، علاقه ی معلم به شاگرد و رابطه ی عاطفی شاگرد به معلم و حتی احساس اینارگران به افراد نیازمند، اولاً و بالذات برای رفع حاجت های خویشتن است؛ حاجت ها و نیازهای مادی یا معنوی که با ارایه ی احساس و نشان دادن عاطفه رفع می گردد. اگر حسّ عاطفی در نهاد مادران تعبیه نمی شد، هیچ گاه نیمه های شب به ناله ی کودکان پاسخ مثبت نمی دادند؛ به همین دلیل این عکس العمل عاطفی در پدران کم تر مشاهده می شود؛ و خلاصه در يك کلام، همه

اهل تجارت اند و عاطفه و احساس و ایثار را در مقابل بهای آن ظاهر می سازند. این دقت ها سبب می شود که انسان احساس تنهایی کند و همه ی اطرافیان را سوداگران نفع طلب بداند. هـ. تنهایی مُصیبتی: انسان ها وقتی در برابر مشکلات و مصایب و رنج ها قرار می گیرند و دیگران را نیز همانند خود در مقابل این شرور، رنجور مشاهده می کنند، احساس تنهایی و نا امنی می کنند؛ به گونه ای که گویا کسی توان حل این مصایب را ندارد. این احساس تنهایی، به زمانی خاص یا شخص معینی محدود نمی شود؛ احساس تنهایی به ویژه در ساحت تنهایی عاطفی و تنهایی مصیبتی، منشاء آفات فراوان و حساسی است؛ از جمله این که انسان، احساس می کند هیچ مشکلی توسط انسان های دیگر گشوده نخواهد شد و این امر باعث می شود که نظام ارزشی از بین رفته و به دنبال آن زندگی و حیات دنیوی بی معنا گردد. بر اساس اطلاعات مؤسسه ی نظر سنجی آمریکا، 52% از آمریکایی ها می گویند: ما تنها و افسرده ایم.

ادیان با اعتراف به خداوند عالم و قادر و خیرخواه و عاشق مطلق، ساحت های مختلف احساس تنهایی را پاسخ می دهند؛ زیرا خداوندی که از درون ما با خبر است و به نیازهای ما آگاهی دارد، آن قدر به ما نزدیک است که از روان ناخودآگاه ما نیز با خبر است؛ (أَنَّ اللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ) (نَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ). خدا از من به من نزدیک تر است؛ او قادر مطلق و بر آورنده ی نیازهای آدمیان است و عاشق مطلق و بی قید و شرط است. عشق او نیز از سنخ عشق دهندگی است نه عشق گیرندگی؛ یعنی، خداوند عاشق به معشوق نزدیک است تا نیازهای معشوق را اولاً و بالذات برای او بر آورده سازد؛ بر خلاف سایر عشق ها که از سنخ گیرندگی یا ترکیبی از هر دو نوع اند.

حال اگر انسانی این احساس درونی را به حق تعالی پیدا کند، با مناجات و دعا و راز و نیاز، به او تقرب می جوید و از آفات احساس تنهایی نجات می یابد. تحمل شداید، مشکلات و رنج ها بر او آسان می گردد؛ احکام ارزشی برای او معنا پیدا می کند و زندگی معنادار می شود؛ اضطراب و دلهره رفع می گردد و امید جانشین آن می شود؛ و هم چنین عاطفه و عشق و محبت به دیگران برای استمرار در مسیر عشق و محبت به خدا قرار می گیرد.

بنا بر این، روشن شد که اعتقاد به خدا و دین داری، با پاسخ دادن به احساس تنهایی انسان، کارکرد مهم خود را نشان می دهد و یکی از نیازهای مشترك انسان ها را مرتفع می سازد.

2. کاهش دادن ترس از مرگ

ترس از مرگ، حالتی روانی است که بسیاری از انسان ها را دچار حیرت و گاه بحران می نماید. دین و باورهای دین، به ویژه اعتقاد به خدا و حیات اخروی، ترس از مرگ را می کاهد. این کاهش توسط دین از چند راه تأمین می گردد:

الف. تفسیر مرگ به انتقال از عالمی به عالم دیگر و ابطال اعتقاد به نابودی و نیستی انسان.

ب. حیات اخروی، ضامن عدالت است و به عنوان سرای دیگر، فاقد هر گونه ظلم و ستم و بی عدالتی و جبران کننده ی ظلم های دنیوی است؛ این معرفت، با تکوینی دانستن اعمال دنیوی و نتایج اخروی،

تبیین بیش تر و بهتری پیدا می کند و توانا تر از قایلان به قراردادی و اعتباری خواندن رابطه ی دنیا و آخرت، حیات اخروی را تفسیر می کند.

ج. دین به عنوان ابزار مهمی برای اتصال انسان به بی نهایت و رساندن او به مقام فنا و توحید وجودی و شهودی، دغدغه های کوچک تری چون مرگ را کاهش می دهد و انسان وارسته و عارف سالک را - که خواهان مقام محبت و عشق است - نسبت به مرگ بی توجه می سازد؛ زیرا عارفان الهی می یابند که اولاً، موجود کامل مطلق وجود دارد؛ ثانیاً، راهی برای اتصال و تقرب به آن قابل دسترسی است؛ ثالثاً، مسیر رسیدن به کمالات مطلق از جمله علم مطلق، قدرت مطلق و بی نهایت است؛ رابعاً، شرط لازم تقرب به خدا، اطاعت از اوامر و نواهی الهی است؛ خامساً، تصویر دین از رابطه ی انسان و خدا، هم به صورت رابطه ی عبد و مولا است و هم به شکل عاشق و معشوق و محب و محبوب؛ یعنی عارف سالک می یابد که رابطه ی عاشقانه با رابطه ی خائفانه اجتماع پذیرند. خلاصه ی سخن آن که دین، آرمان ها و ارزش ها و معرفت هایی را به متدینان القا می کند که مرگ را ناچیز می پندارند.

د. دستورات دینی و انجام فرایض و مناسک دینی، از نظر روان شناختی نوعی رضایت به انسان عطا می کند و هر اندازه که احساس گناه کاری کم تر گردد، احساس ترس از مرگ نیز کاهش می یابد.

هـ. آموزه های دینی، دنیا را مقدمه ی آخرت و مدرسه ی انسان معرفی می کنند و اندیشه ی نفی قیامت را با بیهوده دانستن آفرینش مترادف می شمارد. (أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ)؛ آیا پنداشته اید که ما شما را بیهوده آفریده ایم و بازگشت شما به سوی ما نیست؟

3. کاهش رنج و تعب

در این زمینه، سه پرسش اساسی وجود دارد: نخست این که چرا انسان ها رنج می برند و چرا بدون رنج نمی توان زندگی کرد؟ دوم این که چرا همه ی انسان ها به يك سان رنج نمی برند؟ و سوم این که چرا رنج ها بی پاداش می مانند؟

ادیان با این که منکر رنج زندگی نیستند؛ ولی با پاسخ دادن به پرسش های سه گانه، روان آدمی را برای تحمل رنج ها آماده تر می سازند. تعالیم انبیا نسبت به پرسش نخست که چرا آدمیان رنج می برند، این گونه پاسخ می دهند که:

اولاً، بسیاری از رنج های زائیده ی دست بشر است؛ یعنی رنج هایی وجود دارد که قابل اجتناب اند، ولی انسان با اختیار خود مقدمات آن ها را از جمله شتاب زدگی، بی توجهی به مصالح اجتماعی و... فراهم می آورد؛ ثانیاً، پاره ای از رنج ها و شرور، اقتضای ذاتی، تکوینی و طبیعی این جهان اند و عمومیت دارند؛ مانند پیری، که ریشه کن شدنی نیست، امّا با دستورالعمل های ادیان کاهش پذیر و قابل تحمل تر است؛ ثالثاً، رنج ها و تعب ها برای آزمایش انسان ها و به تبع تکامل و تقویت آن ها ظاهر می شوند.

و امّا پاسخ ادیان نسبت به پرسش دوم، یعنی عدم تساوی رنج این است که رنج های اختیاری از آن کسانی است که مقدمات آن را فراهم آورده اند و بدین جهت، تعمیم پذیر نیستند؛ و رنج های طبیعی و تکوینی نیز برای همه ی انسان ها به صورت مساوی توزیع می شود و اقتضای زندگی این جهانی اند.

رنج های آزمایشی نیز گرچه به يك سان نصیب آدمیان نمی شود ولی اعتقاد به آن در کاهش رنج مؤثر است.

و اما آموزه های دینی، پرسش سوم - یعنی بی پاداش بودن رنج ها - را با پذیرش پاداش های دنیوی و اخروی رنج ها پاسخ می دهند. نکته ی قابل توجه دیگر این که رنج زمانی پدید می آید که انسان به دنبال به دست آوردن تمام امور لذت بخش باشد و با این غایت طلبی، دچار سرگشتگی شده و همیشه ناراضی می گردد. و لیکن اگر آدمی تلاش کند تا اصول و قواعد اخلاقی بر زندگی شخصی او حاکم شود و یا به يك معشوق الهی سر سپرد و عشق برای او فراهم گردد، رنج زدوده می شود و عشق، زندگی او را فرا می گیرد.

و اما آیاتی که تبیین کننده ی مطالب فوق اند:

(وَ عَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَ هُوَ خَيْرٌ لَكُمْ)؛

چه بسا چیزی خوش نداشته باشید، حال آن که خیر شما در آن است.

(وَ لَنَبْلُوَنَّكُمْ بِشَيْءٍ مِنَ الْخَوْفِ وَ الْجُوعِ وَ نَقْصٍ مِنَ الْأَمْوَالِ وَ الْأَنْفُسِ وَ الثَّمَرَاتِ وَ بَشِّرِ الصَّابِرِينَ)؛

هر آینه شما را با اندکی از ترس، گرسنگی و آفت در مال ها و جان ها و میوه ها می آزمایشیم و مردان صبور و با استقامت را مژده بده.

(وَ مَا ظَلَمْنَاهُمْ وَ لَكِنْ كَانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ)؛

ما به ایشان ستم روا نداشتیم لیکن خودشان به خودشان ستم نمودند.

قرآن کریم بین سختی ها و آسایش ها تلازم قائل است و می فرماید:

(قَالَ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا * إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا)؛

پس حتماً با سختی آسانی است - حتماً با سختی آسانی است.

خداوند سبحان به جهت لطف خاصی که به بندگان سالک و اولیا دارد، آن ها را گرفتار بلا می کند.

امام صادق (علیه السلام) می فرماید: « إِنَّ اللَّهَ إِذَا أَحَبَّ عَبْدًا غَتَّهُ بِالْبَلَاءِ غَتًّا. »

خدا زمانی که بنده ای را دوست بدارد او را در دریای شداید غوطه‌ور می سازد.

4. معنا دادن به زندگی آدمی

معنادار کردن زندگی، یکی از مهم ترین نحله های مهم روان درمانی است که به نام معنا درمانی مطرح می شود. اهمیت این مطلب از آن جا روشن می شود که زندگی ما منحصر به حیات بیولوژیک نیست، و برای این که از حیات خود بهره مند شویم و حقیقت زندگی را دریابیم، باید از پوچی دور بمانیم و این، جز از طریق پاسخ به پرسش های اساسی در باره ی فلسفه ی زیستن، یعنی از کجا آمده ام؟ در کجا هستم؟ به کجا می روم؟ میسر نیست؛ و دین به این پرسش های سرنوشت ساز پاسخ صریح و شفاف می دهد و تاریکی ها و ابهام های زندگی را می زداید. عقل گرچه تا حدودی به این پرسش ها پاسخ می دهد، ولی محدودیت عقل، حاکی از ناتوانی آن در حل نهایی این پرسش هاست. بسیاری از انسان ها از زندگی روزمره ی خود بیزار می شوند و گاه، حیات اجتماعی را رها می سازند و گاه دست

به نابودی خویش می زنند. و این امور زاینده ی بی معنا خواندن زندگی و انحصار هستی و عالم، به ماده و گرایش به بی دینی است.

استاد مطهری(ره) در باره ی خود کُشی صادق هدایت می نویسد:

« صادق هدایت چرا خود کُشی کرد؟ یکی از علل خود کُشی او این بود که اشراف زاده بود؛ او پول توجیبی بیش از حد کفایت داشت؛ امّا فکر صحیح و منظم نداشت؛ او از موهبت ایمان بی بهره بود؛ جهان را مانند خود بوالهوس و گزافه کار و ابله می دانست؛ لذّت هایی که او می شناخت و با آن ها آشنا بود، کثیف ترین لذّت ها بود، و از آن نوع لذّت دیگر چیز جالبی باقی نمانده بود که هستی و زندگی ارزش انتظار آن ها را داشته باشد؛ او دیگر نمی توانست از جهان لذّت ببرد ».

زندگی در دو حال معنادار می شود؛ نخست آن که شخص، يك سلسله اصول و معارفی را بپذیرد که زندگی را هدف مندانه سازد؛ دوم آن که با آموزه هایی چند، رنج را تحمّل پذیر و نامحسوس کند و آن را از زندگی بیرون نماید و به عبارت دیگر، زندگی با عشق، معنادار می گردد. انسان بی دین برای زندگی خود هدف و عشقی قائل نمی شود؛ بر این اساس یا به نابودی خود دست می زند و یا با رشد صنعت و تکنولوژی و نفی هر گونه قناعت در تولید، به نابودی سایر انسان ها و جهان می اندیشد.

شایان ذکر است که فیلسوفان اگزیستانسیالیسم، در زمینه ی اضطراب، دلهره، ترس و معناداری، بزرگ ترین دغدغه را داشته اند. مؤسس این تفکر، کی پرکگارد، با طرح اصالت وجود انسان، به اصل آن بحران ها پرداخته است؛ ولی این مکتب فلسفی، در نهایت به دو نحله ی الحادی و الهی تقسیم شد. تمام فیلسوفان الهی با اعتقاد به خدا عناصر معناداری، ترس، دلهره و اضطراب را برای خود حل کردند؛ ولی فیلسوفان الحادی، هم چون آلبرکامو، از درمان این بحران ها اظهار عجز نمودند.

5. حل تنازع و تعارض آدمیان

زندگی دنیوی و مادی انسان ها همراه با کشمکش و چالش هایی رنج آور است و اصولاً مقوله هایی چون ثروت و قدرت و سایر امور دنیوی، رقابت پذیر و کشمکش زاینده و تنها امور معنوی و باورهای دینی اند که در تقلیل تعداد نزاع ها و تخفیف رنج های چالش ها توفیق دارند. بر این اساس، دین به سبقت در خیرات توصیه می کند (فَاسْتَيْقُوا الْخَيْرَاتِ)؛ امّا برتری طلبی در امور مادی را - از آن رو که مایه ی خصومت است - نهی می کند و هم چنین به قول « یاسپرس » گناه موجب کشمکش است و دین با نهی از گناه، این نزاع ها را کاهش می دهد. نتیجه آن که گرایش افراطی به امور مادی و ارتکاب گناه، منشاء نزاع آدمیان است و دین از هر دو عنصر نهی نموده است؛ زیرا (إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ * أَلَدُّ رَآءُ) استغنی).

6. کنترل افراد جامعه

باورهای اعتقادی، به ویژه اعتقاد به خدا و معاد، ضامن اجرایی ارزش ها و هنجارهای دینی اند و این ضمانت اجرایی، در کنترل جامعه و سلامت آن نقش به سزایی دارد؛ به عبارت دیگر، افراد جامعه و حکومت با دو روش، کنترل و نظارت می شوند؛ نخست، نظارت بیرونی که از طریق احکام جزایی و انواع

مجازات ها صورت می پذیرد؛ دوم، نظارت درونی که از طریق باورهای اعتقادی تحقق می یابد و این نوع نظارت، علاوه بر هزینه ی کم، تأثیر و نقش بیش تری را ایفا می کند.

آیات عذاب و رحمت الهی نیز مؤید این کارکرد مهم دین اند:

(وَإِنَّ الدِّينَ لَوَاقِعٌ)؛

بی شک جزای اعمال واقع شدنی است.

(إِنَّمَا تُوعَدُونَ لَوَاقِعٌ)؛

آن چه به شما وعده داده می شود، یقیناً واقع شدنی است.

7. تقدیم منافع مهم تر دیگران بر منافع شخصی

باورهای دینی، منشاء پیدایش انگیزه های عالی و همت های والا، جهت گذشتن از منافع شخصی این جهانی و توجه به منافع اجتماعی و در نتیجه فعلیت بخشیدن به انفاق و شهادت طلبی و ایثار و جان بازی است. هم چنان که باعث مقابله با ستم گران و بی توجهی به منافع زودگذر دنیوی است.

8. جلوگیری از بحران های روانی

حب ذات و علائق ذات، زندگی آدمی را با آفات غم و اندوه و نگرانی و ترس به هم آمیخته است. غم و غصه برای آن چه ندارد تا به او برسد، و ترس و نگرانی که مبدا حوادث روزگار آن چه را دارد از او بگیرد. ایمان به خدا، هر دو آفت را ریشه کن می کند؛ چون ایمان به خداوندِ عالمِ قادرِ حکیم و رحیم، او را وادار به انجام وظایفی می کند که برای او مقرر شده است؛ و با انجام وظایف بندگی می داند که خداوند به عنایت حکمت و رحمت، او را به آن چه خیر و سعادت اوست، واصل می گرداند؛ و از آن چه مایه ی شرّ و شقاوت اوست باز می دارد. (أَلَا إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ * الَّذِينَ آمَنُوا وَ كَانُوا يَتَّقُونَ * لَهُمُ الْبُشْرَى فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَ فِي الْآخِرَةِ لَا تَبْدِيلَ لِكَلِمَاتِ اللَّهِ ذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ)

آن چه اعصاب آدمی را در این زندگی فرسوده می کند، اضطراب ها و هیجان هایی است که از شادمانی دست یابی به علائق مادی، و افسردگی از نرسیدن به آن ها حاصل می شود و لنگر ایمان است که در طوفان این امواج به مؤمن آرامش و اطمینان می دهد.

(لِكَيْلَا تَأْسَوْا عَلَى مَا فَاتَكُمْ وَ لَا تَفْرَحُوا بِمَا آتَاكُمْ وَ اللَّهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُورٍ).

(الَّذِينَ آمَنُوا وَ تَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُمْ بِذِكْرِ اللَّهِ أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ).

9. نقش دین در همبستگی اجتماعی و کنترل رفتار اجتماعی انسان ها

همبستگی و وفاق، اساس يك زندگی اجتماعی است و زوال آن موجب فرو ریزی ساخت جامعه و از هم پاشیدگی حیات اجتماعی است. از طرفی، هر فردی بر اساس غریزه ی خویشتن دوستی، نفع خویش را می طلبد؛ گرچه به ضرر دیگران بینجامد و این حالت غریزی، موجب اختلاف درگیری است. دین با تبیین حیات دنیوی و مقدمه خواندن آن برای زندگی اخروی و نیز دعوت به گرایش های معنوی و تربیت ویژه ی اخلاقی، این وحدت و انسجام و همبستگی را فراهم می آورد. هم چنان که اولین ارمغانی که دین اسلام به ایران داد، تبدیل افکار و عقاید مذهبی متشتت به عقیده ی واحد بود. قرآن برای تداوم همیشگی، رفع اختلاف و دور نگه داشتن جامعه از اختلاف، پیروی از صراط مستقیم،

تمسك به حبل الله، پذیرفتن داوری دین و توجه به شعار الهی را پیشنهاد می دهد. حضرت استاد وحید خراسانی در تبیین کنترل رفتار اجتماعی توسط دین می فرماید: « انسان دارای شهوت و غضبی است که با غریزه ی افزون طلبی به هیچ حدی محدود نیست؛ اگر شهوت مال بر او غلبه کند، گنجینه های زمین او را قانع نمی کند و اگر شهوت مقام بر او چیره شود، حکومت زمین او را کفایت نمی کند، می خواهد پرچم قدرت خود را بر کرات دیگر برافرازد؛ (وَ قَالَ فِرْعَوْنُ يَا هَامَانُ ابْنِ لِي صَرْحًا لَعَلِّي أَبْلُغُ الْأَسْبَابَ * أَسْبَابَ السَّمَاوَاتِ فَأَطَّلِعَ إِلَى إِلَهِ مُوسَى وَإِنِّي لأَظُنُّهُ كَاذِبًا وَ كَذَلِكَ زَيْنَ لِفِرْعَوْنَ سُوءُ عَمَلِهِ وَ صُدَّ عَنِ السَّبِيلِ وَ مَا كَيْدُ فِرْعَوْنَ إِلَّا فِي تَبَابٍ).

« هوای سرکش انسان با شهوت شکم و دامن و مال و مقام و استخدام قوه ی غضب برای اقناع هوس پایان ناپذیر خود، هیچ مرزی نمی شناسد و از پای مال کردن هیچ حقی صرف نظر نمی کند و نتیجه ی حیات انسان با چنین شهوتی جز فساد، و با چنان غضبی جز خون ریزی و خانمان سوزی نخواهد بود؛ زیرا قدرت فکر آدمی، با شکستن طلسم اسرار طبیعت و استخدام قوای آن، برای رسیدن به آمال نفسانی نامحدود خود، زندگی انسان بلکه کره ی زمین را که مهد حیات بشر است، به نابودی می کشاند. (ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَ الْبَحْرِ...) . قدرتی که نفس سرکش را مهار و شهوت و غضب انسان را تعدیل و حقوق فرد و جامعه را تضمین و تأمین می کند، ایمان به مبدأ و معاد و ثواب و عقاب است که با اعتقاد به خداوندی که (وَ هُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ) و مجازاتی که (فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ * وَ مَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ) آدمی به هر خیری وادار شده، و از هر شرّی بر کنار خواهد بود و جامعه ای بر مبنای مصالح در بقا و بر کنار از تنازع در بقا به وجود خواهد آمد.»

10. اعتراض به وضع موجود و دعوت به وضع مطلوب

دین، همواره جامعه ی انسانی را به مسیر تعالی و رشد و توسعه فرا می خواند و کژی های وسیع و خطرناک را هشدار می دهد. پیامبران همیشه این روش را در جوامع بشری به کار گرفته اند. به عبارت دیگر، آن گاه که مؤمنان بین معرفت علمی و باور ایمانی خود و وضعیت اجتماعی جامعه، تعارض و ناسازگاری مشاهده کنند و خواسته های حقیقی و اوضاع و احوال جامعه را ناسازگار ببینند، هیچ گاه به تغییر ایمان دینی رضایت نمی دهند؛ بلکه تلاش می کنند تا جامعه را به وضع مطلوب نزدیک سازند و راه اصلاحات را دنبال نمایند و اگر جامعه پذیرای تغییر وضع نامطلوب نباشد، مؤمنان از ایمان و معرفت حقیقی خود اعراض نمی کنند و دین در ایجاد این تحولات نقش مهمی دارد.

برخی از نویسندگان غربی در این باره می نویسند: « دین می تواند به عنوان يك نیروی کار ساز، مردم را برای جست و جوی تغییر یا اعتراض علیه نظم موجود، بسیج کند. در این جا هم دین، نقش وحدت دهنده را ایفا می کند ولی در جبهه ی مخالف... پیامبران از طریق اعمال یا اصول اخلاقی شان، دین و آیین رسمی را به مبارزه می طلبند و سامان مذهبی نوینی را بر پا می دارند.»

وقتی سخن از اعتراض به وضع موجود به میان می آید، منظور این نیست که ادیان به جامعه اهمیت نمی دهند. جنبه های اجتماعی احکام عبادی و معاملاتی اسلام و تقدم حق جامعه بر فرد و مصلحت عمومی بر مصلحت فردی، تشویق به ایثار، تعاون و همکاری توجه به اموال عمومی مانند زکات،

خمس، غنایم جنگی، خراج، جزیه و...، و امنیت اجتماعی بر توجه دین اسلام نسبت به جامعه دلالت دارد؛ که جامعه ی مطلوب خواهان اوست.

11. رهایی انسان از اسارت های ظاهری و باطنی

توحید در اسلام، به معنای رهایی و آزادگی و شکستن از قیود و زنجیرها و باز کردن راه تکامل به سوی آستان الهی است و یکی از اهداف بعثت پیامبران، همانا رهایی انسان از بردگی و اسارت بوده است و در دنیای کنونی که انسان گرفتار انواع اسارت های ظاهری و باطنی مانند اسارت تبلیغاتی شده، بیش از پیش به آزادگی و دین آزادگان نیازمند است. خداوند سبحان در آیه ی 157 در سوره ی اعراف می فرماید: (الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُجِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ قَالِ الَّذِينَ آمَنُوا بِهِ وَعَزَّرُوهُ وَنَصَرُوهُ وَاتَّبَعُوا النُّورَ الَّذِي أُنْزِلَ مَعَهُ أُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ)؛ همان کسانی که آن رسول و پیغمبر ناخوانده درس را که وصف وی را نزد خویش در تورات و انجیل نوشته می یابند پیروی کنند، پیغمبری که به معروفشان وا می دارد و از منکر بازشان می دارد و چیزهای پاکیزه را حلالشان می کند و پلیدی ها را حرامشان می کند، تکلیف گرانشان را با قیدهایی که بر آن ها بوده است بر می دارد، کسانی که بدو ایمان آورده و گرامیش داشته و یاریش کرده اند و نوری را که به وی نازل شده پیروی کرده اند آن ها خودشان رستگاران اند.

12. نقش دین در تمدن و فرهنگ انسانی

ادیان الهی و آسمانی در ترویج فضایل، آرمان ها، آداب مثبت و خصلت های نیکو، نقش مؤثری داشته اند. اسپنسر در این باره می گوید: « بیان آداب و فضایل جوامع که پایه ی تمدن آن هاست، ناشی از دین است ». هم چنین علامه ی طباطبایی می فرماید: « خصلت های نیکوی موجود در انسان های امروزی، هر چند اندک باشد، ناشی از تعلیمات دینی است ».

13. زدودن عقاید باطل و خرافی از جوامع انسانی

خرافه ها و عصبیت های کور، بزرگ ترین مانع رشد و تکامل و ترقی انسان هاست که زدودن آن ها از مبارزه با شرك و بت پرستی، طاقت فرساتر است. تقلیدهای کورکورانه از باورهای باطل گذشتگان، مانند ماده پنداشتن فرشتگان، نگرش منفی به زن و فرزند کشی، تکاثر اموال، تفاخر و ده ها بیماری دیگر، تنها به دست دین زدوده شده اند و امروزه نیز با عصبیت های مدرن و خرافه های پست مدرن رو به روییم که زوال آن ها تنها توسط دین اصیل اسلام میسر است.

14. پشتیبانی از اخلاق

نقش دین در اخلاق و کارکرد اخلاقی دین، در گفتار دین و اخلاق آمده است؛ ولی در این جا به اجمال خواهیم گفت که گرچه بر مبنای حسن و قبح عقلی و ذاتی، عقل توان درک کلیات حسن و قبح اشیا و پاره ای از جزئیات را دارد؛ ولی انسان در بخش مهمی از مصادیق حسن و قبح به شریعت و دین محتاج است؛ علاوه بر این که در مدرکات عقل نیز احکام اخلاقی دین، نقش تقویت کننده ای را ایفا می کند و

هم چنین عقاید و باورهای دینی، پشتوانه و ضامن اجرایی اخلاق اند؛ علاوه بر این که دین در پیدا کردن هویت اخلاقی به افراد مدد می رساند.

15. راه حل مناسب برای امور جبران ناپذیر

یکی از کارکردهای مثبت دین این است که احکام امور تجربه ناپذیر و یا تجربه پذیر و جبران ناپذیر را برای انسان ها بیان می کند؛ زیرا این ها اموری هستند که اگر بشر برای کشف ضرر و زیان و سود آن ها بخواهد دست به تجربه بزند، بعد از کشف ضرر جبران ناپذیر آن، توان رفع آن را ندارد؛ مانند ضررهای ناشی از آزادی های جنسی، مواد الکلی و مخدر و... که مکاتب امپریسم و پوزیتیویسم و تجربه گرای افراطی را دچار بحران کرده است.

16. سیر و سلوک عرفانی

ارتباط انسان با خدا و کیفیت سخن گفتن با او، یکی از مهم ترین نیازهای معنوی انسان است که توسط دین تبیین می گردد.

دین با ارایه ی برنامه ها و دستورالعمل ها، انسان را به تجربه ی عرفانی و علم حضوری و شهودی سوق می دهد و آن را از کجی ها و راه های منحرف باز می دارد. اگر عارفانی هم چون حارثه بن زید در صدر اسلام به مقام رؤیت شهودی حقّ و گشودن چشم برزخی رسیدند و در عرصه ی اجتماعات نیز پیامبر را یاری نموده و مقام وحدت و کثرت را یافتند، به جهت درس آموزی از مکتب پیامبر بود.

گفت پیغمبر صباحی زید را *** کیف اصحبت ای رفیق با صفا

گفت عبدا مؤمنا باز اوش گفت *** کونشان از باغ ایمان گر شگفت

گفت تشنه بوده ام من روزها *** شب نخفستم ز عشق و سوزها

این مقام و منزل، حارثه بن زید را به جایی رساند که گفت:

بهشتی ها را می بینم که يك دیگر را زیارت می کنند و از لبان هم بوسه به غارت می برند و ستیز و عناد جهنمیان را نیز می بینم. دین، علاوه بر نشان دادن طریقت و سیر و سلوک عرفانی، نحوه ی سخن گفتن و تبدیل علم حضوری به حصولی را به ما یاد می دهد تا گرفتار شطحیات و جمله های کفر آلود نگردیم.

کارکرد باورهای اسلام

1. کارکرد فیه

خداوند متعال در آیه ی 7 سوره ی حشر می فرماید:

(مَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ).

در این آیه، بر قراری عدالت و ایجاد تعدیل اقتصادی در بین مسلمین، به عنوان کارکرد فیه معرفی شده است؛ زیرا خداوند تبارک و تعالی اظهار می دارد که عملیات فیه، منشأ گردش عمومی پول و ثروت و حذف انحصار مال از دست توان گران می گردد و با توزیع عادلانه، فاصله ی طبقاتی میان مسلمین از بین می رود.

2. کارکرد ازدواج

حق تعالی در آیه ی 21 سوره ی روم می فرماید:

(مِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ).

اسلام، به عنوان دین فطری، به تمام نیازهای فطری انسان توجه نموده و هنجارها و احکام قابل توجهی را وضع نموده است. ازدواج فیزیکی از این هنجارهای فطری به شمار می رود که در جهت تأمین نیازهای جنسی و عاطفی، کنترل و نظام بخشیدن به رفتارهای جنسی، تولید مثل و استمرار بخشیدن به اجتماع بشری، فرزندزایی، سکینه و آرامش و... بسیار مؤثر است. ازدواج در اسلام، هنجارها و احکام متعددی دارد که جملگی دارای کارکردهای مثبت و آشکارند؛ برای نمونه خواستگاری از ناحیه ی مرد با عنصر عفت و پاکدامنی و رعایت حیا و عزت و سربلندی و فراهم آمدن شرایط و تأمین امتیاز زنان هماهنگی دارد و هم چنین کارکرد اذن ولی در ازدواج دختر، این است که به تعبیر استاد مطهری، زن اسیر محبت، و مرد بنده ی شهوت است؛ بنا بر این، زن با زمزمه های محبت مردان به سرعت متأثر می شود؛ پس بر دختر مرد نا آزموده، لازم است که با پدرش - که از احساسات مردان بهتر آگاه است و سعادت و خیر دختر را می خواهد - مشورت کند؛ علاوه بر این که پدر با موافقتش خود را مسئول ازدواج دخترش می داند و در مراحل مختلف زندگی همیار و همدم او خواهد بود و کارکرد ازدواج کفو با کفو که به شدت مورد تأکید اسلام قرار گرفته، با توجه به نقش اشتراك فکری و اخلاقی در استمرار زندگی، روشن می گردد و حرمت ازدواج با کفار نیز از این منشأ سر چشمه گرفته است. اما در زمینه ی کارکرد تعدد زوجات باید توجه داشت که اصل اولی در مسئله ی ازدواج تك همسری است؛ ولی آن گاه که در يك جامعه، در اثر جنگ های زیاد یا به علل دیگر، مردان زیادی از بین روند و زنان بی سرپرست فراوانی باقی بمانند، در آن صورت وحدت زوجه باعث ضایع شدن حقّ تأهل برای زنان بی سرپرست و فساد اجتماعی آن ها می گردد.

3. کارکرد روزه

استاد مطهری علاوه بر جنبه ی عبادی روزه، در بیان آثار اجتماعی آن می نویسد: « اساساً يك فلسفه ی روزه این است که انسان را از ناز پروردگی خارج می کند.... ببینید در ماه رمضان چاقو کشی، آدم کشی، خراب کاری، قمار بازی چه قدر کمتر می شود ». هشام بن حکم از حضرت صادق(علیه السلام) در باره ی علت روزه سؤال نمود و امام فرمودند: علت روزه آن است که غنی و فقیر مساوی گردند؛ زیرا غنی هیچ گاه گرسنگی را ندیده است تا به فقیر رحم کند؛ چون غنی هر چه را بخواهد می تواند فراهم نماید. لذا خداوند اراده فرمود که بین خلقش تساوی برقرار کند و غنی را هم طعم گرسنگی بچشاند تا از این طریق اغنيا قلبشان نرم گردد و بر فقرا و گرسنگان ترحم کنند ».

4. کارکرد و حکمت حرمت هم جنس بازی

حضرت رضا(علیه السلام) قطع روابط جنسی با جنس مؤنث و در نهایت منقرض شدن نسل بشر از زمین را حکمت حرمت هم جنس بازی معرفی می کند.

5. کارکرد و حکمت حرمت زنا

نظام خانواده از نظر شارع مقدس، از اهمیت خاصی برخوردار است؛ به همین دلیل و نیز کارکردهای منفی زنا، از جمله انقطاع نسل و نسب، نفی خویشاوندی و قرابت، زوال حقوق نسبی و سببی، سرگردانی و حیرانی کودکان و شانه خالی کردن از تربیت آن‌ها، قتل و آدم‌کشی، بحران احترام و منزلت اجتماعی برای فرزندان زن‌زاده و...؛ شارع مقدس حکم به حرمت زنا داده است و بر این اساس، هم جنس‌بازی و آمیزش جنسی با حیوانات نیز ممنوع گشته است؛ بنا بر این برای حفظ جامعه و زدودن بحران‌های فوق، شارع مقدس برای آمیزش‌های ممنوع، مجازات‌های سنگین قرار داده است؛ البته برای جرم‌شناسی و اثبات جرم نیز شرایط سختی از جمله شهادت چهار عادل را شرط نموده است.

6. کارکرد حکم شرعی طلاق

امام رضا(علیه السلام) می‌فرماید: علت آن که طلاق تا سه بار صورت می‌پذیرد آن است که در طول بار اول تا سوم مهلتی داده شود تا اگر میل مجددی حاصل شد و یا خشم و غضب فروکش نمود، امکان بازگشت باشد و این موجب ترساندن و تأدیب زنان معصیت‌کار نیز می‌شود.

7. کارکرد قصاص

خداوند سبحان در آیه ی (وَ لَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ) ، حیات اجتماعی را از ثمرات قصاص معرفی می‌کند و امّا علی بن الحسین(علیه السلام) در تفسیر آیه ی شریفه می‌فرماید: « برای شما ای امت محمد(صلی الله علیه وآله وسلم) در قصاص، حیات است؛ زیرا آن کسی که به قتل همت گمارد و بداند که به سبب آن قصاص می‌شود، از قتل دست می‌شوی و این امر باعث زنده ماندن شخصی می‌شود که بنا بود به قتل برسد و از طرفی قاتل نیز که در نهایت گرفتار قصاص می‌شد و با علم به این حکم الهی، مرتکب جنایت نشد و نجات یافت ».

8. کارکرد زکات

امام رضا(علیه السلام) می‌فرماید: « علت تشریع زکات آن است که در پرتو آن، غذای مستمندان تأمین و اموال توان‌گران حفظ گردد ».

9. کارکرد وصیت

با توجه به ثابت بودن احکام ارث، نسبت به افراد معین و سهم مشخص و شرایط متغیر، وصیت به عنوان يك هنجار شرعی می‌تواند پاسخ‌گوی اوضاع و احوال متغیر باشد. « از قانون ارث، تنها يك عده از بستگان، آن هم از روی حساب معینی بهره‌مند می‌شوند؛ در صورتی که شاید عده ی دیگر از فامیل احیاناً تهی دست هستند یا به کلی محروم و یا مبلغ ارث نتواند آن‌ها را اداره کند و احتیاج بیش‌تری داشته باشند و از طرفی جامعیت اسلام هم اجازه نمی‌دهد که این قبیل خلأها هم‌چنان باقی بماند، لذا با قانون‌پسندیده ی وصیت و با اختیاری که به انسان نسبت به يك سوم مال خود داده، این مشکل را حل کرده است ».

علاوه بر این کارکرد، می توان از تحکیم روابط عاطفی بین اعضای خانواده، تعیین تکلیف برای افراد خانواده و آشکار ساختن بدهی های مادی و معنوی، به عنوان کارکردهای دیگر وصیت نام برد.

10. کارکرد احکام ارث

هنجار ارث در تحکیم روابط بستگان و تشویق افراد به کار و تلاش و احساس ارث گذار نسبت به آسایش و امنیت اعضای خانواده، نقش فراوانی دارد و کارکرد حکم دو برابر بودن ارث پسران از دختران به جهت این است که مخارج زندگی و مسئولیت تأمین معاش بر عهده ی مردان است. علاوه بر این که مردان موظف به پرداخت مهر و صداق هستند.

چند تذکر در زمینه ی کارکردهای دین

ایمان و دین داری، دارای مراتب و شدت و ضعف است. ضعف و قوت کارکردهای دین، به شدت و ضعف ایمان متدینان و نحوه ی روی کرد و اقبال آن ها به دین بستگی دارد.

ممکن است برخی گمان کنند که با مواد مخدر یا هیپنوتیزم و مانند این ها نیز برخی کارکردهای دین تحقق پذیر است و دین در آن امور، بدیل و جانشین دارد. این سخن، اولاً، صرف ادعاست که کسی بگوید همان کارکرد دین با این اعمال محقق می گردد؛ ثانیاً، غرض، تنها تحقق کارکرد نیست؛ بلکه باید بدون ضررهای جانبی دیگر، دارای کارکرد مثبت باشد و ضررهای فراوان مواد مخدر یا هیپنوتیزم، بر عوام و خواص پوشیده نیست.

برخی از نویسندگان، کارکردهای منفی به دین نسبت داده اند؛ برای نمونه، باتومور می گوید: « دین به همان اندازه که نیروی متحد کننده ای است و جوامع بزرگ را وحدت بخشیده، به همان اندازه، نیروی نفاق افکن نیز هست ».

این سخن که تنوع دینی، موجب تعارض و تفرقه است، تا حدودی صحیح است؛ ولی حقّ مطلب آن است که دین در واقع، یکی بیش نیست و دین بعدی، مهیمن، کامل کننده و ناسخ دین قبلی است و اگر همه به دین واحد تن می دادند، همبستگی جوامع نیز فراهم می آمد. علاوه بر این که فرقه های ساختگی بشری و آیین ها و مذاهب دروغین شیطانی که توسط شیاطین انس به وجود آمده اند و موجب تفرقه می شوند را نباید با دین حقّ و الهی که موجب وحدت می گردد، یکی پنداشت.

برخی از جامعه شناسان غربی مدعی شده اند که مذهب نه تنها از راهنمایی اخلاق و رفتار اجتماعی عاجز مانده بلکه غالباً عادات و آداب و رسوم اجتماعی را دنبال کرده و تنها به نسخ رسوم و سنتی که مورد مخالفت عمومی بوده اکتفا نموده است. این ادعا نیز بر دینی چون مسیحیت تحریف شده و آشفته منطبق است و اسلام عزیز را شامل نمی شود؛ زیرا هم چنان که در گفتار هفدهم آمده است، دین پاسخ گوی نیازهای متغیر اخلاقی است و بر مبنای اصول ثابت اخلاقی، حکم رانی می کند.

تعداد کودکانی که در دنیای امروز، با وجود این همه منابع طبیعی و تکنولوژی های پیش رفته، از گرسنگی می میرند، آمار اسف انگیز فجایع و ابتذالات اخلاقی، مشکلات روانی، جنایت ها، خیانت ها، خودکشی ها و آسیب های فراوان اجتماعی در غرب، زمانی گسترش یافت که امثال نیچه، ضرورت کشتن خدا در غرب را مطرح کردند؛ ایسم به لایبسم بدل شد و لیبرالیسم فرهنگی رواج یافت.

البته نخبگان عصر جدید، توجه گسترده ای به جایگاه ویژه و کلیدی خدا پرستی و اعتقادات مذهبی و دین باوری نموده اند و به نقش کاربردی این اعتقادات در باز سازی و به سازی جامعه ی جهانی و تأمین نیازهای اولیه و ثانویه ی زندگی بشر عنایت دارند؛ حتّی به نقش دین در زمینه ی کنترل آثار و تبعات سوء توسعه اقتصادی نیز توجه دارند؛ به همین دلیل، پاره ای از اساتید در دانشگاه های معتبر جهان، به نقش ارزش های معنوی و دینی در تحصیل و رشد علمی دانشجویان اعتراف می کنند و انسان دارای گرایش به اعتقادات دینی را از نظر جسمی و روانی سالم تر معرفی می کنند. برخی چنین اعتراف می کنند که مذهب باعث پدید آمدن سوالات زیادی در حوزه های مختلف علوم گشته و پایه های طب و علم را پی نهاده است.

« به عقیده ی من، کلید دنیای بهتر برای کودکان ما، تأکید مجدد بر اهمیّت ارزش ها و تشویق آرمان گرایی است، احساس می کنم، بچه ها و بزرگ سالان در خانواده ای که از مذهب خاص پیروی می کنند، افراد خوش بختی هستند.»

عصر اضطراب، نامی است که روان شناسان بر این عصر نهاده اند؛ مطابق آمار، در جهانی که به آن جهان فراتر از تجدد می گویند، بسیاری از تخت های بیمارستانی ایالات متحده متعلق به بیماران روانی است. امروز دنیای ما دچار قحطی تفسیر معنوی جهان و هستی است.

غرب، کلید اصلی را گم کرده و برای باز کردن قفل این مسائل، کلیدی را که به این قفل نمی خورد، به کار می برد. پاسخ همه ی این پرسش ها (انسان کیست؟ زندگی چیست؟...) را نه علم و نه فلسفه، بلکه دین می دهد.

مفاهیمی مانند ایمان و امید، عشق،... از ناب ترین مقولات انسانی اند که به زندگی آدمی حلاوت می بخشند. جوهره ی ایمان، بیش تر به حوزه ی دین ارتباط دارد و کاربرد و منزلت آن در ادبیات و تعالیم دینی، به خوبی نمایان است. از دیرباز، پژوهش گران کلامی و فلسفی در فرهنگ دینی اسلام و مسیحیت به پژوهش و کاوش در زمینه ی ایمان پرداخته اند. شاید تحولات سیاسی و اجتماعی پس از جنگ صفین از ناحیه ی خوارج و سپس از سوی مُرجئه، منشأ آغازین این پژوهش بوده است؛ ولی انگیزه های دینی و سعادت منشانه و نجات مدارانه ی مؤمنان، در استمرار ایمان شناسی نقش به سزایی داشته و زمینه ی تحقیقات درون دینی و عقلی و شهودی آن را فراهم ساخته اند؛ به همین دلیل، پرسش های فراوانی از چیستی ایمان و متعلّقات آن به پیشوایان دین عرضه گردیده است. گفتمان ایمان از حیث پدیدار شناسی، انسان شناسی و فرجام شناسی، با پرسش هایی در زمینه ی چیستی ایمان، گوهر و ارکان ایمان، رابطه ی ایمان با معرفت و عمل و تجربه ی عرفانی، ترابط عقل و ایمان، مراتب و افزایش و کاهش ایمان و... مورد پژوهش قرار گرفته است.

معنای ایمان

ایمان از باب افعال ماده ی آمن (امن، یؤمن، ایماناً) در لغت به معنای گرویدن، ایمن گردانیدن و باور داشتن، روی کردن و اعتماد ورزیدن است. در قرآن نیز به معنای فعل ایمان یا معنای محتوای آن و یا هر دو به کار رفته است.

حقیقت، ارکان و شرایط ایمان

دیدگاه متکلمان و حکمای اسلامی

متکلمان و حکمای اسلامی درباره ی حقیقت، ارکان و شرایط ایمان اختلاف نظر دارند. آیا ایمان کار زبان و اقرار زبانی است یا تصدیق قلبی و یا فعل نیک و یا آمیزه ای از این ها است؟ متکلمان امامیه، به طور عمده ایمان را تصدیق قلبی خدا، رسول و رسالت او دانسته اند؛ بنابراین، اقرار زبانی و عمل جوارحی، نه رکن ایمان است و نه شرط آن. البته به اعتراف حمّصی، شیخ مفید ایمان را تصدیق قلبی و اقرار زبانی و عمل جوارحی معرفی می کند؛ هم چنان که خواجه نصیرالدین طوسی نیز علاوه بر تفسیر تصدیق قلبی، به تفسیر ترکیبی از تصدیق قلبی و اقرار زبانی رو آورده است. متکلمان امامیه، ایمان را حاصل دلیل و برهان شمرده اند و اصول پنج گانه ی ایمان یعنی توحید، عدل، نبوت، امامت و معاد را

زاییده ی دلیل و استدلال دانسته و با این نظریه، معقولیت مدعیات دینی و ارتباط دین و عقل را پذیرفته اند.

خوارج، آلودگان به گناه را از جرگه ی اهل ایمان رانده و مرتکبان گناه را با کافران مترادف دانسته اند. از این رو عمل نیک را رکن ایمان شمرده اند. اشاعره به طور عمده، به رأی امامیه گرایش دارند؛ ولی ابوالحسن اشعری - مؤسس این مکتب - دو تفسیر تصدیق قلبی و تفسیر قولی و عملی را مطرح کرده است.

باقلائی نیز مشرب ترکیبی اشعری را دنبال نمود. مرجئه در مقابل خوارج، عمل را از مرتبه ی ایمان به تأخیر انداخته و آن را با معرفت برابر دانسته اند؛ البته طرف داران این فرقه در متعلق معرفت و ایمان، دچار چالش شدند. ابوحنیفه، ایمان را به معرفت الهی و تصدیق قلبی و اقرار زبانی تفسیر نمود. معتزله علاوه بر تصدیق قلبی به عمل جوارحی نیز تأکید داشتند. قدامای اهل سنت و حشویه، ایمان را آمیزه ای از تصدیق قلبی، اقرار لسانی و عمل به ارکان دانسته اند. امیرالمؤمنین - علی (علیه السلام) - نیز در حدیثی فرموده است: «الایمان تصدیق بالجنان و اقرار باللسان و عمل بالارکان و هو عمل کله». خواجه نصیرالدین طوسی در تجرید الاعتقاد، به استناد آیه ی (وَجَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنْفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا) و آیه ی (فَلَمَّا جَاءَهُمْ مَا عَرَفُوا كَفَرُوا بِهِ فَلَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الْكَافِرِينَ) تصدیق قلبی بدون اقرار زبانی و نیز به استناد آیه ی (قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَ لَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا) اقرار زبانی، بدون تصدیق قلبی را کافی ندانسته است. عامه ی فقها نیز ایمان را کار دل و زبان شمرده اند و تصدیق قلبی یا اقرار زبانی را به تنهایی کافی ندانسته اند؛ ولی کرامیه بر این باورند که حقیقت ایمان، اقرار کردن به زبان نسبت به حقایق اصول دین است و تصدیق قلبی و کردارهای نیک دخالتی در آن ندارد. اسماعیلیه نیز میان ایمان ظاهری و باطنی فرق نهاده و ایمان ظاهری را اقرار زبانی و ایمان باطنی و حقیقی را تجربه ی عقلی یا قلبی دانسته اند. فیلسوفان، ایمان حقیقی را علم فلسفی به مبدأ و معاد، و علم به مبدأ معرفت صفات و افعال و آثار الهی، و علم به معاد را معرفت نفس، قیامت و نبوت معرفی کرده اند. متکلمان اسلامی در ارتباط با کفر و فسق و ایمان و نیز رابطه ی اسلام و ایمان مطالب فراوانی نگاشته اند.

دیدگاه عرفای اسلامی

ایمان از نظر عرفای اسلامی، امری اختیاری است؛ زیرا خداوند سبحان بدان امر کرده؛ و بر این امر، حجت تامه ی قویه بر خلق عطا نموده است و از برخی تعبیر به دست می آید که ایمان، حقیقتی قلبی است؛ زیرا چه بسا جماعتی در امر ایمان به سر حد معرفت برسند و با معجزه ی پیامبران، علم به حقایق دینی پیدا کنند، ولی از روی ظلم و برتری جویی و حسد، اظهار به تصدیق قیامت نکنند و دل آن ها به نور ایمان منور نگردد؛ البته عارفان ایمان را به ایمان علمی و ایمان عینی تقسیم نموده و ایمان عینی را زاییده ی تجلی شهودی دانسته اند. این طایفه، ایمان و عقل را رفیقان سالک طریقت شمرده اند و انسان را تا زمانی که از ایمان به شرایع محروم باشد، از حکم و هم رها و خلاص ندانسته اند. و هم چنین عرفا توحید را به چهار مرتبه ی توحید ایمانی، توحید علمی، توحید حالی و توحید الهی

تقسیم کرده و در تعریف مرتبه ی نخست گفته اند: « توحید ایمانی آن است که بنده به تفرّد و صف الهیت و توحّد استحقاق معبودیت حق سبحانه بر مقتضای اشارت آیات و اخبار تصدیق کند به دل، و اقرار دهد به زبان، عارفان در این توحید با عموم مؤمنان مشارک اند؛ ولی به دیگر مراتب، متفرّد ». این گروه، متعلّق ایمان را « ما جاء به النبی، بدون تحکّم عقل و تأویل فکری » دانسته اند. شایان ذکر است که برخی عرفا، ایمان را از عمل تفکیک کرده و عمل را از ارکان ایمان ندانسته اند و عده ای نیز ارادت و عشق و التزام و یقین را در حقیقت ایمان اخذ کرده اند. نکته ی قابل توجه این که، عرفا به منازل و مراتب ایمان اعتقاد دارند و کفر و ایمان را اجتماع پذیر معرفی نموده اند؛ ولی کفر را به معنای فنا و ایمان را به معنای بقاء بعد الفناء تفسیر کرده اند.

ایمان در قرآن

قرآن، ایمان را گاهی مقابل نفاق و گاهی در برابر فسق به کار برده است و صرف اقرار زبانی و قولی را حقیقت ایمان نمی داند. تعریف ایمان به عمل صالح، با توجه به عطف آن ها در قرآن و بشارت خداوند به مؤمنان و عاملان به عمل صالح، ناتمام است؛ زیرا تعریف ایمان به عمل صالح، مستلزم تکرار ناموجه در آیات است. از آیات فراوانی استفاده می شود که حقیقت ایمان، امری قلبی است؛ نه زبانی و فعلی. نوری است که خداوند با آن بندگان را هدایت می کند. هدیه ای الهی است که مایه ی برکت و حالت تضرع آدمی است.

ویژگی های ایمان در قرآن عبارتند از:

الف. اختیاری بودن ایمان به دلیل امر به ایمان و نهی از کفر و نکوهش کفار و عذاب اخروی آن ها و نفی اکراه در دین داری و ایمان ورزی و حسرت کفار.

ب. معرفت پذیری ایمان .

ج. یقین پذیری ایمان و نفی ظن و تبعیت از گمان.

متکلمان امامیه نیز در تفسیر ایمان، به تصدیق قلبی و تصدیق و یقین جازم تأکید ورزیدند؛ البته نه تنها یقین معرفتی بلکه تصدیقی، همراه با پذیرش قلبی. اما درباره ی این که آیا یقین در ایمان باید یقین منطقی باشد یا یقین عقلایی و عرفی؟ ظاهر آیات بر مطلق یقین و پذیرش قلبی دلالت دارد.

د. رکن نبودن عمل برای ایمان، ولی لازم بودن آن.

و اما در باب فواید و آثار ایمان نیز آیات فراوانی وجود دارد؛ برای نمونه می توان به موارد ذیل اشاره کرد: رستگاری، تقوا و معنویت، تعادل روحی، برکات دنیوی، عمل صالح، معرفت درونی، محبت بیش تر به خداوند، اطمینان و توکل به خدا، هدایت قلب، زوال ترس و بیم و خوف و حزن، ثبات و استواری مؤمن، سکینه و آرامش و اما در زمینه ی افزایش و کاهش پذیری ایمان، آیات و روایات فراوانی ذکر شده است. در اصول کافی، به درجات هفت گانه یا هفت سهم ایمان اشاره شده است. پرسش مهمّ این است که اگر ایمان را تصدیق قلبی یا اقرار زبانی یا آمیزه ای از آن دو بدانیم، آیا می توانیم به افزایش و کاهش پذیری ایمان اعتراف کنیم یا تنها بر اساس تفسیر ایمان به عمل و کردار نیک می توانیم مراتب ایمان را بیان نماییم؟ برخی از نویسندگان، روی کرد دوم را گزینش کرده اند؛ در حالی که می توان به

دو مراتب بودن تصدیق قلبی نیز اعتراف کرد. به هر حال، همه ی متکلمان به افزایش و کاهش پذیری ایمان اقرار نموده اند.

مطلب دیگر این که متعلق ایمان در قرآن، هم امر حق آمده است و هم امر باطل. خداوند سبحان در آیه ی 52 سوره ی عنکبوت می فرماید: «و آنان که به باطل گرویده و خدا را انکار کرده اند، همان زیان کاران اند». متکلمان اسلامی، عمدتاً متعلق ایمان را، ضروریات دین یا اصول پنج گانه ی اسلام یعنی توحید، عدل، نبوت، امامت و معاد دانسته اند.

دیدگاه فیلسوفان و متکلمان مسیحی و غربی

فیلسوفان و متکلمان مسیحی و غربی نیز در گفتمان ایمان شرکت دارند. ایمان نزد آکویناس، تصدیقی است که مؤمن از روی شواهد ناقص، بر اساس اراده و اختیار خود بدان روی می آورد و به امور غیبی نیز تعلق دارد. وجود «شواهد ناقص» برای این جهت است که عنصر ایمان به صورت ضد عقلانی، فاقد مدرک در نیاید؛ ولی به مرتبه ی علم و درجه ی یقین بالاتر نمی رسد و به مشهودات تعلق ندارد. نکته ی جالب این که آکویناس، علی رغم روی کرد خود درباره ی ایمان، در صدد اثبات وجود خداوند از طریق براهین پنج گانه است. مارتین لوتر - بنیان گذار جنبش اصلاح کلیسا - ایمان را اعتماد (Trust) به خداوند تفسیر می کند و شلایر ماخر، آن را به احساس تعلق و وابستگی تبیین می نماید.

کسانی مانند ویلیام جیمز که ادله ی اثبات یا انکار وجود خدا را نمی پذیرند، نمی توانند ایمان را از سنخ معرفت یقینی بدانند؛ بر این اساس، با نگرش کارکرد گرایی و سود انگارانه، ایمان را تفسیر کرده اند. پل تیلیش، ایمان را حالت دل بستگی واپسین یا تعلق به غایت قصوی دانسته و پویایی ایمان را به پویایی دل بستگی واپسین استناد داده است. وی عمل ایمان را عمل موجودی متناهی دانسته که نامتناهی او را فرا می گیرد و در نتیجه، به سوی نامتناهی روی بر می گرداند. تفسیرهای متفاوت ایمان در غرب، مسئله ی رابطه ی ایمان و عقل را نیز گرفتار تذبذب نموده و معقولیت پذیری ایمان را دچار بحران ساخته است. کی یر کگارد، ارتباط ایمان و تعقل را ضدیت کامل، و ویتگنشتاین آن دو مقوله را بی ارتباط، و آکویناس دارای ارتباط مثبت معرفی می کنند. برای نمونه، در زمینه ی ایمان به خداوند، سه دیدگاه مختلف در غرب مطرح است:

نخست، کسانی که معتقدند: ما خدا را آفریده ایم و دین دار بودن فایده ی چندانی ندارد؛ یعنی ملحدان. دوم، کسانی که معتقدند: ما خدا را آفریده ایم اما دین دار بودن هم چنان ارزش مند است. دان کیویت، متکلم معاصر اروپایی، بر این روی کرد اصرار دارد. و سوم، کسانی که معتقدند، خدا ما را آفریده و مهم ترین تکلیف ما انسان ها، ستایش خداوند است. این ها واقع گرایان دین دار هستند. بر اساس هر يك از روی کردهای سه گانه، می توان ایمان را تفسیر کرد و رابطه ی آن را با عقل سنجید. دان کیویت، با توجه به روی کرد خود، ایمان را تعهدی خلاقانه و مختارانه به ارزش های معنوی و به شیوه ای از زندگی می داند. وی از این نکته غفلت کرده که موضع او خود ویران گر و خود ابطال است؛ زیرا با فرض عدم خداوند، چگونه می توان به تعهد خلاقانه رو آورد.

عوامل و موانع ایمان دینی

یکی از مباحث مهم کلامی که کم تر بدان پرداخته می شود، عوامل و موانع ایمان دینی است که به طور مختصر در این نوشتار به آن خواهیم پرداخت.

عوامل ایمان دینی

ایمان دینی با يك سری عوامل تحقق و تقویت می یابد، برای نمونه می توان به موارد ذیل اشاره کرد:

الف - عوامل مؤثر در تقویت دین داری فطری

توضیح مطلب آن که تاریخ دین داری بر فطری بودن ایمان دینی و دین داری گواهی می دهد و شاید علت این دین داری مستمر، وجود حس پرستش و دین خواهی به عنوان یکی از حواس باطنی در عرض حس حقیقت جویی، زیباگرایی و... باشد.

مهم ترین عاملی که در تقویت این نوع دین داری مؤثر است، توجه و تذکر در مقابل غفلت است. حوادث و واقعه های روزگار، اعم از نعمت ها و نعمت ها، خیرها و شرها، لذت ها و دردها، کامیابی ها و ناکامی ها، برای اهل معرفت بسیار آموزنده است. چه بسیار توان گرانی که دچار فقر شدند و یا فقرا و مساکینی که توان گر شدند. همه ی این امور و ده ها نکته ی دیگر، از جمله بیماری، پیری، مرگ و... تذکر و هشدار برای آدمیان به شمار می آید. عنصر مهم توجه و تذکر، ایمان دینی را تقویت می کند.

ب - معرفت مستدل و منطقی

دین داری فلسفی و عقلی نیز در تقویت ایمان دینی مؤثر است. بی شك آنان که با برهان وجوب و امکان، برهان صدیقین و برهان وجود فقری انس دارند، به اقناع و یقین عقلی در باره ی اثبات وجود خدا دست می یابند و ایمان دینی را تقویت می کنند.

ج - عمل به تکالیف شرعی و اخلاقی

گرچه انجام واجبات و مستحبات در تعریف و چیستی ایمان گنجانده نشده است ولی در تقویت ایمان نقش به سزایی دارد.

در آیات فراوانی به نقش عمل صالح در ایمان دینی تصریح شده است.

حضرت امیر(علیه السلام) نیز جهاد در راه خدا و اعطای صدقه و... را در تقویت ایمان مؤثر می داند در این زمینه می فرماید:

- در رکاب پیامبر(صلی الله علیه وآله) آن چنان مخلصانه می جنگیدیم و برای پیش برد (حق و عدالت) از هیچ چیز باک نداشتیم که حتّی حاضر بودیم، پدران و فرزندان و برادران و عموهای خویش را در این راه (اگر بر خلاف حق باشند) نابود سازیم. این پیکار بر تسلیم و ایمان ما می افزود.

- ایمانتان را با صدقه حفظ کنید و اموالتان را با زکات نگاه دارید و امواج بلا را با دعا دور سازید.

- ایمان بر چهار پایه استوار است: صبر، یقین، عدالت و جهاد.

- ایمان روشن ترین راه است و نورانی ترین چراغ. انسان در پرتو ایمان، راه به اعمال صالح می یابد و با اعمال شایسته راه به ایمان.

- ایمان بنده درست و کامل نخواهد شد مگر این که قلبش درست شود و قلب او درست نمی شود مگر این که زبانش اصلاح گردد.

- صبر و استقامت را در هر کار پیشه کنید که صبر نسبت به ایمان هم چون سر است در مقابل تن؛ تن بی سر فایده ندارد و ایمان بی صبر نیز بی نتیجه است.

د - فضا و فرهنگ دینی مناسب

مؤمنان باید تلاش کنند که فضای دینی مناسبی برای خود و خانواده مهیا نمایند و از فرهنگ غیر دینی و سکولار فاصله بگیرند و از دوستان بی ایمانی که تاثیر منفی می گذارند، پرهیز کنند.

موانع ایمان دینی

پاره ای از امور، ره زن و مانع ایمانند و مؤمنان باید آن ها را از خویش بزدایند. شکاکیت مزاجی، استدلالی و استفهامی، نسبی گرایی و گناه، مهم ترین ره زنان این طریقتند. توضیح مطلب این که گاهی رفتار غیر اخلاقی عالم دینی، منشا شکاکیت مزاجی نسبت به متدینی می شود و یا تعارض ظاهری علم و دین و یا استدلال صوری بر انکار خدا، باعث شکاکیت استدلالی می گردد و یا این که حوادث و پیامدهای تلخ و شرور طبیعت منجر به شکاکیت استفهامی می شود. مؤمنان باید اولاً، عالمان به ظاهر دینی را از حقیقت دین جدا سازند و از رفتارهای غیر اخلاقی آن ها گذر روان شناختی به شکاکیت دینی پیدا نکنند؛ ثانیاً، استدلال های ظاهری و پرسش های دینی را با محققان دینی در میان بگذارند تا به سرعت پاسخ صحیح را دریابند تا پرسش آن ها به شبهه بدل نشود.

نسبی گرایی نیز پدیده ی شومی است که بسیاری از مؤمنان را دچار انحراف می کند و ایمان آن ها را می زداید. منشا نسبی گرایی، اختلاف عالمان دین است؛ هم چنان که در یونان باستان پروتاگوراس از اختلافات میان عالمان، به نسبی گرایی سوق یافت. پست مدرن ها نیز با این استدلال، نسبت را رواج می دهند. غافل از این که عالمان در هر رشته ای، مشترکاتی نیز دارند و وجود مشترکات، دلیل بر وجود معیار علمی است؛ هم چنین اختلاف آن ها نیز روش مند و علمی است؛ این گونه نیست که اگر غیر متخصص به اختلاف با عالمان برخورد، سخن او مسموع باشد؛ بنا بر این، عالمان دینی نیز در اختلافات و اشتراك ها روش مندانه اظهار نظر می کنند، پس نباید نسبی گرایی را استنتاج کرد. گناه نیز حجاب عملی و ره زن رفتاری برای ایمان دینی است؛ چه بسیار مؤمنانی که با ترك واجبات و ارتکاب محرمات، ایمان دینی از آن ها زدوده شد و به چاه انحراف فرو رفتند.

ایمان و چالش های بحران زا

1. چالش بین دین و ایمان در تحول پذیری

همان گونه که دین ساحت ها و مراتب گوناگون دارد و عقاید، اخلاق، احکام و سیر و سلوک عرفانی را شامل می شود و ظواهر و بواطن را در بر می گیرد، ایمان نیز با متعلقاتش به صورت های متفاوتی تجلی می یابد. این تجلیات و مظاهر متفاوت دین و ایمان، مشمول احکام متفاوت اند؛ برای نمونه، دین و ایمان در مرتبه ی عقاید، احکام و اخلاق، با ایجاد سنت ها و آداب و مؤسسه های فرهنگی، سیاسی و اقتصادی؛ به نهاد اجتماعی در می آیند و طبعاً نهادهای اجتماعی، به تدریج دست خوش تغییر و تحول اند و با سرعت تحول می پذیرند.

البته این خواستاری ثبات در دین به مثابه نهاد اجتماعی، مانع از تحولات احکام اجتماعی به تبع تغییرات و مقتضیات زمان نیست؛ اما دین و ایمان در منزل عرفان، بیش تر طالب فراز و نشیب ها و تحولات و راز آلودگی و سایر اوصاف عرفانی است.

این مطلب مهم، باعث غفلت برخی از نویسندگان شده است؛ به گونه ای که با انحصار دین به عقاید و اعمال ثابت و اختصاص ایمان به تجربه ی عرفانی متحول و راز آلود، دین را علیه ایمان معرفی کرده و تقابل آن دو را تا حد جنگ و دشمنی ارتقا بخشیده است. غافل از این که دین متعلّق ایمان است و مراتب متعدد دین، ساحت های مختلفی به ایمان می بخشد؛ بنابراین، اولین تجربه ی ایمانی، دل بستن و دل سپردگی به باورهای دینی و عمل به احکام و اخلاق دینی است. میوه ی این تجربه ی موفق، صعود در مراتب سیر و سلوک عرفانی و رسیدن به تجربه ها و تجلیات عرفانی است که آدمی را بی قرار، حیرت زا، راز آلود، محب، عاشق، منقبض، منبسط و در نهایت موحد می سازد.

پس تفکیک دین از ایمان، شریعت از حقیقت، فرو کاستن ایمان از دین، تسلیم متدینانه از تسلیم مؤمنانه، تسلیم عبد به مولا از تسلیم عاشق به معشوق، ناتمام بوده و ناشی از بی دقتی در مراتب متفاوت ایمان و دین است.

2. چالش میان ایمان و آزادی

این چالش در کلام سنتی و جدید مورد توجه قرار گرفته است. آیه ی 29 سوره ی کهف (قَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ)، به صراحت بر میزان آزادی و اختیار انسان در ایمان آوردن دلالت دارد؛ بر این اساس، امامیه و معتزله، ایمان آوردن را فعل انسان دانسته اند؛ ولی اشاعره آن را مخلوق خداوند، و ماتریدی، آن را مخلوق خدا و کیفیات آن را حاصل داورى انسان پنداشته اند. برخی از نویسندگان، ایمان دینی همراه با احکام و اخلاق شرعی را با آزادی ناسازگار دانسته و تنها به سازگاری ایمان به مثابه تجربه ی دینی و آزادی فتوا دادند. به نظر می رسد، اگر حقیقت ایمان را تحول وجودی انسان بدانیم که منشأ اقبال به حق و جهت گیری زندگی به حق و عمل به تکالیف و اقرار زبانی باشد، هم چنان که خود زاینده ی تصدیق قلبی و معرفت یقینی است و اگر ایمان را به معنای دل سپردن و اقبال وجودی و احساس وجود ربطی و تعلقی به خداوند متعال تفسیر کنیم، نه تنها ایمان با آزادی تنافی ندارد، بلکه عین آزادی و آزادگی است؛ زیرا آزادی یعنی رهایی از هرگونه قید و بند، و اقبال وجودی به وجود مطلق و رها شدن از هرگونه اسارت. با این تفسیر از «ایمان» و «آزادی از» می توانیم به راحتی درباره ی «آزادی در» سخن بگوییم؛ یعنی آزادی از هر قید و بند، انسان را در قلمرو وجود مطلق آزاد می کند و اراده و انتخاب گری انسان را تابع اختیارات تشریعی و تکوینی حق تعالی می سازد و عملش را راستای این مقصد و مقصود شکل می گیرد. این آزادی، همیشه با عناصر اعتماد، امید، عشق، احساس امنیت، جذبه، تصدیق و در نهایت ایمان همراهی می کند. و اگر در دین اسلام بر ایمان به پیامبران - به ویژه پیامبر اسلام (صلی الله علیه وآله وسلم) - و ایمان به وحی و «ما جاء به النبی» و معارف و احکام دینی تأکید شده، از آن رو است که راه رسیدن به میدان مطلقات و رهایی از قید و بندها و اسارت ها از طریق خرد و تجربه ی بشری میسر نیست. انسان، آن گاه می تواند به این حوزه راه یابد و تجربه ی

عرفانی و مقام توحید را درك كند که به آموزه های دینی گوش فرا دهد و تمام آن ها را تصدیق قلبی نماید.

و با توجه به این که در درون آموزه های دینی، از سیاست و حکومت نیز سخن رفته است، پس ایمان دینی با سیاست و حکومت دینی، همراه بوده و شخص سیاست مدار همیشه باید عمل سیاسی خود را با تکالیف و معارف دینی، ارزیابی کند تا از مسیر و طریقت حقیقت مطلق فاصله نگیرد.

3. شفاهی دانستن ایمان

برخی از نویسندگان، جوهره ی اصلی ایمان را عبارت از مجذوب شدن یا منعطف شدن یا تعلق خاطر پیدا کردن به يك مركز خطاب كننده دانسته اند؛ به گونه ای که این تعلق، واپسین دلبستگی با هم آدمی را تشکیل بدهد. این نویسنده، با تفسیر نخبه گرایانه از ایمان، از عنصر تجربه ی دینی و خطابه ی مستقیم با مؤمن استفاده می کند و اعتقاد را در مرتبه ی دوم، زاییده ی ایمان و عمل دینی را تراوش تجربه ی دینی دانسته اند. وی ایمان را به وحی مستند کرده ولی وحی را پدیده ای تاریخی معرفی می کند و می گوید: « آیات قرآن در بطن يك فرهنگ شفاهی نازل شده و پس از پیامبر، این فرهنگ شفاهی به فرهنگ مکتوب تبدیل شده است و قرآن امروز، در واقع صورت مکتوب آن فرهنگ شفاهی است. نویسنده با توجه به تفسیر ایمان به تجربه ی دینی می گوید: « صاحبان تجربه و صاحبان منبر و خطاب، در پی آن بوده اند که تا جایی که ممکن است از زندان های انسان یعنی تاریخ، جامعه، زمان و زبان فراتر بروند؛ بنابراین، نباید هیچ گزاره ی دینی را گزاره ی نهایی دانست و برای آن اعتبار نهایی قائل شد و این گزاره ها و اعتقادات، همیشه در معرض نقد فلسفی قرار می گیرند؛ گرچه استدلال های فلسفی، تولید کننده ی ایمان نیستند و ایمان و تجربه ی ایمانی (به عنوان امری غیر اختیاری) در درون سنت های دینی (به عنوان نوعی عكس العمل) و پاسخ به يك خطاب پدید می آید ». این نویسنده با تحلیل های عقلانی متکلمان نسبت به ایمان مخالفت می کند؛ ولی نقدهای فلسفی نسبت به ایمان را پذیرا می شود.

خطاهای نویسنده ی محترم از زوایای مختلف روش شناختی، معرفت شناختی و کلامی قابل بررسی است:

اولاً، تجربه های عرفانی متدینان را در عَرَض تجربه ی پیامبر اکرم(صلی الله علیه وآله وسلم) و وحی الهی به عنوان منبع دینی معرفی کرده که جای بسی تعجب است. بدین معنا، دین و ایمان هر متدینی، نه زاییده ی کتاب و سنت، که بر گرفته از تجربه های درونی هر انسانی است؛ علاوه بر این که بسیاری از مؤمنان از تجربه های عرفانی و شهودی محروم اند؛ در حالی که بی شك از ایمان دینی بهره مندند.

ثانیاً، گوینده ی « پرواز در ابرهای ندانستن » در حجیت کلام خداوند و قرآن خدشه وارد می کند و به صورت مکرر، تاریخی بودن دین و منابع دین را گوشزد می کند و قرآن موجود را، صورت مکتوب یافته از فرهنگ شفاهی پس از وفات پیامبر می داند؛ در حالی که بعد از وفات پیامبر، قضیه ی توحید مصاحف مطرح بود؛ نه تدوین آن ها؛ یعنی قرآن در زمان حیات پیامبر(صلی الله علیه وآله وسلم) توسط کاتبان

وحی نگاشته شد ولی چون آیات قرآن، اعراب گذاری نمی شد برخی از آیات، قرائت مختلف پیدا کرده و مصاحف متعدد پدید آمد. آن گاه بعد از وفات پیامبر تنها قرائت حفص از عاصم مقبولیت پیدا کرد. علاوه بر این که وجوه و درجه های اعجاز قرآن و محتوای بلند آن، قرآن را يك كتاب فرا تاريخی می کند.

ثالثاً، خداوند سبحان در آیات فراوانی، همه ی انسان ها را به هدایت و اسلام دعوت نموده است، این آیات نیز بر فرا تاریخی بودن و عمومیت خطاب الهی دلالت دارد. این نویسنده تا حدود زیادی میان اسلام و مسیحیت و متون دینی این دو آیین، خلط کرده و احکام و ویژگی های دینی مسیحیان را به دین مسلمانان سرایت می دهد.

رابعاً، خطای دیگر صاحب مقاله ی « پرواز در ابرهای ندانستن » این است که ایمان را نوعی تجربه ی دینی و امری غیر اختیاری، نه کسبی، معرفی می کند؛ در حالی که ایمان، حقیقتی کسبی است و نمی توان حقیقت ایمان را تجربه ی دینی و عرفانی دانست؛ گرچه مرتبه ای از آن با تجربه ی عرفانی مترادف دارد.

خامساً، جمع ایمان و شکاکیت، یکی دیگر از انحراف های علمی این مقاله است؛ زیرا ایمان بدون تصدیق تحقق پذیر نیست و نمی توان با شکاکیت به منزل ایمان راه یافت. بنابراین، عدم اعتبار نهایی به باورهای دینی، چیزی جز اختلال در ایمانورزی را به ارمغان نمی آورد و شك فلسفی منشأ پیدایش یأس و نفی ایمان است.

4. تفسیر ایمان به باورداشتن و دل سپردن

نویسنده ی دیگری ایمان دینی را عبارت از باور داشتن و دل سپردن به کسی همراه با اعتماد و توکل دانسته و نسبت ایمان و اعتقاد را عموم و خصوص مطلق معرفی کرده است؛ یعنی در ایمان، علاوه بر اعتقاد، توکل، اعتماد، نيك دانستن، دوست داشتن، خضوع و تمکین نیز نهفته است. وی با استمداد از آیات قرآن (آیه ی 2 سوره ی انفال، و آیات 15 و 16 سوره ی سجده) ایمان را به زیادت و نقصان متصف کرده و آن گاه نه تنها جمع میان ایمان و عدم یقین را ممکن شمرده، بلکه بی یقینی را زمینه ی ایمان معرفی می کند و بر این باور است که هر چه یقین و مؤیدات اعتقاد کم تر باشد، امکان ایمان آوردن بیش تر است. وی تجربه ی دینی را علت و دلیل ایمان معرفی می کند و نقد تجربه های دینی را مایه ی خالص تر کردن و رفع حجاب ها و رسیدن به لایه های زیرین تجربه و ایمان دینی می داند. وی تصریح می کند که پرسش و نقد، ایمان عامه را متزلزل می کند؛ ولی کاری به دین ورزی تجربیت اندیش ندارد. این مطالب نیز در بحران زایی ایمان مؤثر است و نقدهای ذیل را در بر دارد: اولاً، تفسیر صاحب مقاله ی « ایمان و امید » با نظریه ی ایمان گروهی (Fideism) مسیحیانی، چون ویتگنشتاین و کی یر کگارد و هم مشربان این ها در ایران، همراهی دارد. ایمان گرایان، اعتقاد و ایمان دینی را نامعقول پنداشته و عقل و ایمان را با هم ناسازگار می دانند؛ بر این اساس، تلاش می کنند تا ایمان و شکاکیت را بر سر يك سفره بنشانند.

ثانیاً، هم چنان که گذشت، جمع ایمان و شکاکیت سزاوار نیست و ایمان تجربیت اندیشان یا مصلحت اندیشان و معرفت اندیشان با شکاکیت سازگاری ندارد. شکاکیت، دین و ایمان عوام و خواص را متزلزل

می کند و چه بسیار عجب است که گوینده ی محترم، ضمن اعتراف به نقش نقد در زوال ایمان عوام، به سرعت پراکندن نقدها، ایمان متدینان را متزلزل می کند. نگارنده، مکرر با متدینانی از حوزه و دانشگاه برخورد کرده است که اندیشه های این نویسندگان، دین و ایمان آن ها را متزلزل کرده بود. البته گفت و گو و پرسش و پاسخ در عرصه ی دین و اعتقادات دینی، امری شایسته و بایسته است؛ اما طرف این گفتمان ها، خواص اند که از مبانی معرفت شناسی و فلسفی بهره مندند؛ نه عوامی که به اعتراف ایشان، در دین داری متزلزل می شوند.

ثالثاً، تجربه ی عرفانی عارفان، زاینده ی ایمان دینی است؛ نه این که ایمان، علت تجربه ی عرفانی باشد؛ زیرا تا عارفی به حقایق دینی ایمان نیاورد و دستورات سیر و سلوک و منازل عرفانی را از دین نگیرد و عمل نکند، به شهود عرفانی دست نمی یابد.

5. هم خوانی ایمان با شکاکیت

نویسنده ی مقاله ی « دویدن در پی آواز حقیقت » نیز با گفت و گوی خود، در صدد اثبات این ادعاست که اولاً، میان ایمان و اعتقاد، نسبت تباین وجود دارد. صاحب اعتقاد کسی است که جهان را مطابق باور خود می داند؛ ولی صاحب ایمان می گوید: من باید جهان را آهسته آهسته بشناسم و سایه به سایه واقعیت متبدل و متحول را سیر کنم. ثانیاً، واقعیت به طور دائم در سیلان است و بنابراین، باید همیشه آماده ی تغییر و تحول در عقایدمان باشیم. مؤلف مقاله ی مذکور، شیفته ی عقاید شدن را نوعی بت پرستی معرفی می کند و بر این اساس، ایمان دینی را دویدن در پی آواز حقیقت، نه چسبیدن به عقیده می داند. ثالثاً، تجربه ی دینی آمدنی است و به اعمال بستگی ندارد. رابعاً، جمع میان ایمان و شکاکیت ممکن است؛ یعنی ایمان با سیالیت به چهار امر عدم دگماتیسم، عدم پیش داوری، استدلال و شك نزدیک است. خامساً، ایمان يك روی کرد وجودی است که فقط در خلأ معرفتی ممکن است.

سرتاسر این نوشتار، همراه با نسبت معرفت شناختی است و علاوه بر اشکالات دو مقاله ی پیشین، نقدهای دیگری نیز دارد؛ از جمله، تعریف نویسنده ی مقاله ی مذکور از ایمان و اعتقاد که برگرفته از کتاب حکمت بی قراری - نوشته ی آلن واتس - است، ناتمام بوده و تعریف بسیار جعلی و غیر قابل قبول نزد متکلمان و حکیمان اسلامی و مسیحی است.

هم چنین، اگر ایشان واقعیت را دائماً در سیلان می داند و آمادگی تحول در عقاید خود را دارد، پس باید بپذیرد که سرتاسر مقاله تحول پذیر است و هیچ مطلبی از آن استوار نیست و بر فرض قبول این سخن که « شیفته ی عقاید شدن، نوعی بت پرستی است »، باید مؤمنان با بُت پرستان از يك دیگر تفکیک نشوند؛ زیرا هیچ انسان بدون اعتقادی که لاقلاً پاره ای از اندیشه های خود را مطابق واقع بداند، وجود ندارد و ایشان باید تنها نسبی گرایان را مؤمن بخواند.

هم خوانی ایمان با شکاکیت و نیز خلأ معرفتی ایمان و ترادف ایمان و تجربه ی دینی، همگی از تأثیرات فیلسوفان غربی است که بر نویسنده ی محترم نهاده شده و خود را گرفتار نقدهای دو مقاله ی پیشین کرده است.

تجربه ی دینی و تجربه ی عرفانی

تجربه، یکی از روش های کسب معرفت است که آدمیان در فرهنگ ها و تمدن های مختلف از آن بهره می برند . این روش از تنوع و گستره های گوناگونی برخوردار است؛ برای نمونه می توان به انواع ذیل اشاره کرد:

تجربه ی علمی دانشمندان علوم تجربی، تجربه ی عرفانی و شهودی عارفان نسبت به وحدت هستی، تجربه ی مهارتی صنعت گران و اصناف، تجربه ی ذوقی و هنری هنرمندان و شاعران، تجربه ی عادی زندگی روز مره، تجربه ی دینی پیشوایان دین یا وحی و الهام .

در باره ی ویژگی های تجربه ی علمی و علم و حس، در گفتار پانزدهم سخن خواهیم گفت . عموم مردم نیز با تجربه ی مهارتی و عادی و ذوقی آشنایی کافی دارند؛ مهم در این فصل، تبیین ویژگی های تجربه ی دینی و تجربه ی عرفانی است؛ زیرا تجربه ی دینی و تجربه ی عرفانی، از مباحثی است که در دو قرن اخیر، مورد توجه فیلسوفان دین و روان شناسان قرار گرفته و در مسائل مختلف کلامی، مانند اثبات وجود خدا، گوهر و صدف دین، پلورالیسم دینی، انتظار بشر از دین و... از آن سخن گفته اند؛ بنا بر این، شناخت ویژگی های آن ضرورت دارد .

قبل از ورود در بحث، لازم است ذکر کنیم که غربیان در اثر نقد عقل نظری و طرد الهیات طبیعی از يك طرف و طرد الهیات وحیانی از طرف دیگر - که شرح آن در گفتار علم و دین آمده است - به غرض حفظ معنویت، به تجربه ی دینی و عرفانی رو آوردند. تجربه گروی دینی از شلایر ماکر آغاز شد و توسط

ویلیام جیمز، اُتو، استیس، دیویس و سویین برن ادامه یافت. این طایفه، دین را کاملاً عرفانی و شخصی کرده و در احساسات و تجارب درونی منحصر ساختند و به تعداد متدینان، دین عرضه کردند. با این تفسیر، ثبات دین، نفی می گردد و ملاک دین داری، نسبی می شود و نسبی گروه دینی به جای واقع گروه دینی می نشیند و نقش دین در تدبیر جامعه و حل مشکلات سیاسی و اجتماعی نفی می گردد و دین مطلقاً به حاشیه می نشیند. گرچه نمی توان مُنکر بُعد تجربی و احساسی دین شد - بُعدی که در درون و قلب و دل آدمی شور و هیجان می آفریند ولی این آرامش و شور، در دین اسلام، زاییده ی تعالیم معرفتی و اعتقادی و ارزشی آن است؛ بر این اساس، قابل انتقال است و با توجه به گستره ی آن، به عرصه ی مسائل دنیوی و اجتماعی نیز وارد می شود.

چیستی تجربه ی دینی و تجربه ی عرفانی

تجربه ی دینی از منظر غربیان، آگاهی بی واسطه از مقام الوهیت است. این آگاهی که در يك سلسله شرایط مادی نیز فراهم می آید، زاییده ی مواجهه ی فرد با خداوند است؛ مواجهه ای که نوعی ره یافت روحی و وضعیت روانی، همراه با احساس آرامش و اطمینان و امید و سرسپردگی تام، به متعلق را فراهم می آورد. و دینی بودن در مقوله ی تجربه ی دینی، به جهت متعلق آن، یعنی موجود فوق طبیعی (خداوند یا تجلیات او) است. گیسلر، علی رغم متشابه دانستن تجربه ی دینی با تجربه ی اخلاقی، تفاوت این دو نوع تجربه را در امور ذیل می داند: (1) سرسپردگی تجربه ی دینی، دامنه ی گسترده تری دارد؛ (2) تعهد و سرسپردگی آن - از لحاظ نوع - متفاوت است؛ (3) متعلق آن از يك فرمانده ی برتر رسیده است؛ (4) متعلق آن به تنهایی، قدرت غلبه و اتحاد را دارد. در این مقوله نباید از تغایر تجربه ی دینی با تجربه ی استحسانی و هنری غفلت کرد؛ گرچه تجربه ی استحسانی نیز می تواند شهودی باشد و برای رسیدن به يك تجربه ی دینی به کار آید؛ ولی ماهیت آن دو متفاوت است.

ردولف اتو، تجربه ی استحسانی را يك احساس از تعالی می داند. به نظر وی تجربه ی دینی، يك وقوف به تقدس و تعالی - يك تجربه ی مینوی - است. البته اُتو، تمایز این دو نوع تجربه را بر اساس تعریف خود از تجربه ی دینی ارایه می کند؛ ولی آن چه مسلم است این است که تجربه ی دینی و استحسانی، علاوه بر این که از جهت درجه تفاوت دارند، از نظر کارکرد نیز متفاوت اند. تجربه ی استحسانی، متضمن احساس حیرت و شگفتی است؛ ولی تجربه ی دینی دربردارنده ی احساس تعبد و ستایش است.

گیسلر، تمایز تجربه ی دینی و تجربه ی سکولاریستی و دنیا مداری را با تغایر متعلق آن ها یعنی خدا و خود انسانی و نوع سرسپردگی بیان می کند.

در آثار فلسفی غربیان، این نکته مشهود است که تجربه ی دینی معنایی وسیع دارد و در بردارنده ی تجربه ی عرفانی نیز هست و این نکته در بیان اقسام تجربه ی دینی ظاهر گشته است. به نظر نگارنده، تجربه ی دینی، مختص پیامبران و پیشوایان دینی است؛ هم چنان که تجربه ی عرفانی، به عارفان و اولیای الهی اختصاص دارد. هر دو از سنخ علم و ادراک اند ولی تمایزهایی نیز دارند که در سطور بعدی روشن خواهد شد. غربیان از این تمایزها غفلت کرده اند؛ زیرا بدون تفکیک میان ادیان

آسمانی و زمین و عارفان و پیامبران، به شناسایی حالات و تجارب دینی و عرفانی پرداخته و آن‌ها را تفسیر و تبیین کرده‌اند.

البته فیلسوفان عرفان و دین، تفسیر يك سانی از تجربه ی عرفانی و دینی عرضه نکرده‌اند و در مهم‌ترین زاویه ی این فصل، یعنی چیستی و ماهیت تجربه ی دینی و عرفانی و نوع سنخ آن، به چالش افتاده‌اند. دین پژوهان معاصر، چهار نظریه در زمینه ی چیستی تجربه ی دینی و عرفانی ارائه کرده‌اند که شاید بتوان نظریه های دیگری را نیز بدان افزود.

1. نظریه ی احساس

فردريك شلاير ماخر، در کتاب ایمان مسیحی، تجربه ی دینی را احساس اتكای مطلق و يك پارچه به مبدأ یا قدرتی متمایز از جهان می‌داند. بنا بر این نظریه، تجربه ی دینی، در بردارنده ی بار معرفتی و شناختاری نیست. ردولف اُتو نیز پذیرای این روی کرد شده است. این نظریه، بر ادیان آسمانی و ابراهیمی که صاحب کتاب دینی و معرفتی‌اند، سازگار نیست؛ هم‌چنین بر مکاشفات عرفانی که به علم حصولی تبیین می‌شوند و بار معرفتی پیدا می‌کنند، انطباق ندارد. باورها و گزاره های دینی و عرفانی، صدق و کذب بردار و شناختاری‌اند.

2. نظریه ی ادراك حسّی

ویلیام آلستون - فیلسوف دین معاصر - تجربه ی دینی را از سنخ ادراك حسّی دانسته و سه جزء ادراکات حسّی یعنی مُدرک، مُدرک و پدیدار را به تجربه ی دینی منطبق ساخته است. این روی کرد، ناتمام است؛ زیرا تجربه های عرفانی و مکاشفات عرفا، از سنخ علم حضوری‌اند و ادراك حسّی از سنخ علم حصولی.

در ادراك حسّی، علاوه بر عالم، با معلوم بالذات و معلوم بالعرض رو به روییم؛ ولی در علوم حضوری، وجود و حقیقت معلوم نزد عالم حاضر است و تفکیک معلوم بالذات و بالعرض معنا ندارد. البته حضوری یا حصولی بودن تجربه ی دینی که غریبان معرفتی می‌کنند، دقیقاً مشخص نشده است؛ زیرا از این تقسیم بندی علم غافل بوده‌اند؛ ولی نکته ی مسلم این است که تجربه ی دینی پیامبران، به هر دو سنخ حضوری و حصولی ظاهر شده است.

3. نظریه ی تفکیک ناپذیری تجربه و تفسیر

پراود فوت، با نقد کردن نظریه ی احساس و ادراك حسّی، نظریه ی دیگری را مطرح می‌سازد. وی بر این باور است که هیچ تجربه ی دینی تفسیر نشده‌ای نداریم و هر تجربه ای با مقولات اعتقادی و امور مافوق طبیعی تبیین می‌گردد. عقاید و اعمال دینی، تفاسیری از تجربه‌اند. پراود فوت، در زمینه ی چیستی تفسیر و این که آیا شامل توصیف، ارزیابی، تبیین و کاربرد می‌شود یا این که به گونه ای دیگر است و نیز آیا می‌توان از تفسیر صحیح یا معتبر گفت و گو کرد؛ به دو سنّت هرمنوتیک و پراگماتیک اشاره می‌کند. مشکلات این دیدگاه نیز با توجه به تفکیک علم حضوری از حصولی و ویژگی های آن دو روشن می‌شود. اگر تجربه ی دینی از سنخ علم حضوری باشد، بدون تفسیر، برای صاحب ادراك، ظاهر و معلوم است؛ گرچه برای دیگران به تفسیر و تبدیل آن به علم حصولی محتاج است. و اگر از سنخ علم

حصولی باشد، بدون تفسیر و تبیین، قابل ارایه و انتقال به مخاطبان است. البته نمی توان از تأثیر عقاید عارفان بر تفسیر کشفیات و مشاهداتشان غفلت کرد.

4. نظریه ی اصالت طبیعت

والتر استیس، در کتاب عرفان و فلسفه (Mysticism and philosophy)، ضمن پذیرش کلیت قانون های طبیعی، مسائل عرفانی را توجیه می کند و مذهب اصالت طبیعت را بر عرفان فلسفی خود حاکم می سازد و تفسیر معجزه به خرق قوانین طبیعت، یا دعا و شفا به نقص قانون طبیعت را نمی پذیرد. برخی، احوالات عرفانی را موهبت الهی و عطیه ای از عالم ماورای طبیعت تلقی کرده اند و ناسازگاری این حالات با قوانین طبیعی را استنتاج نموده اند؛ ولی استیس، این ادعا را نمی پذیرد و از طرفی، پذیرش حقایق خارج از طبیعت را منافای با اصل طبیعت نمی داند؛ زیرا دخالت ماورای طبیعت از قوانین طبیعت خارج نیست. وی با تمام تلاشی که در تحلیل حالات عرفانی بیان می کند، از تبیین تمایز میان حالات حاصل از مواد مخدر - مانند مسکالین یا کوکائین و مشروبات الکلی - با حالات عرفانی ناتوان است؛ زیرا تنها به پدیدار شناختی دو حالت نگریسته و از آثار آن دو، غفلت نموده است؛ در حالی که با چند وجه شباهت و قیاس تمثیلی، نمی توان وحدت حالات عرفانی و غیر عرفانی را استنتاج کرد.

استیس، از راه شباهت خانوادگی ویتگنشتاین و مقایسه ی انواع تجارب عرفانی، به کشف ویژگی های مشترک دست می یابد. وی عرفان را به آفاقی و انفسی تقسیم می کند؛ یعنی احوال عرفا، یا انفسی و درون نگرانه اند و یا آفاقی و برون نگرانه و عارف یا نظاره گر درون است یا نظاره گر برون. ویژگی های عرفان آفاقی از نظر استیس، به شرح ذیل است:

1 - بینش وحدت نگرانه؛

2 - ادراك انضمامی از «واحد» به عنوان ذهنیت درونی همه چیز، به حیات، آگاهی یا حضور جان دار توصیف شده است؛

3 - احساس عینیت یا واقعیت؛

4 - احساس تیمّن، نشاط، خشنودی و خرسندی؛

5 - احساس این که آن چه دریافته شده، مقدس یا با حرمت یا الوهی است؛

6 - متناقض نمایی؛

7 - بیان ناپذیری احوال.

ویژگی های عرفان انفسی عبارتند از:

1 - آگاهی وحدانی که هیچ يك از تكثرات محسوس یا معقول یا سایر محتویات تجربی، در حریم آن راه ندارد؛

2 - بی زمان و بی مکان بودنش؛

3 - احساس عینیت یا حقیقت داشتن؛

4 - احساس تبرّك و تیمّن، نشاط، صلح و صفا، خشنودی و جز آن؛

5 - احساس تقدّس یا الوهی بودن امر ادراك شده؛

6 - متناقض نمایی؛

7 - بیان ناپذیری.

5. نظریه ی برگزیده

حق مطلب آن است که مکاشفات عرفانی و تجربه های دینی، از مراتب و درجات يك سانی برخوردار نیستند. برخی مراتب آن ها، از سنخ علم حصولی و پاره ای، از سنخ علم حضوری اند و ماهیت و چیستی هر دو سنخ متفاوت است. یکی، از سنخ مفهوم و ماهیت است و دیگری از سنخ وجود و هستی. آن که از سنخ علم حصولی و مفهوم است، قابل تقسیم به تصور و تصدیق و تصور آن به حسّی، خیالی، وهمی و عقلی و تصدیق آن نیز به اقسام دیگری است. قابلیت صدق و کذب بردار و قابل انتقال است؛ ولی آن که از سنخ علم حضوری است، توصیف ناپذیر و غیر قابل انتقال بوده و از عصمت علمی و ارزش ذاتی و همیشگی برخوردار است و به معاینه، مکاشفه و مشاهده تقسیم پذیر است. متعلق کشف نیز از مراتب خاصّی برخوردار بوده و از عالم ماده و ناسوت یا مُلک تا عالم مجرد و جبروت و ملکوت را شامل می شود. عرفا، عوالم و حضرات را در شش مرتبه ی احدیت، واحدیت، عالم ماده، عالم مثال، عالم ارواح و کون جامع منحصر ساخته اند و هر کدام از این مراتب، می تواند متعلق تجربه ی عرفانی قرار گیرد.

ویژگی های تجربه ی دینی

- شخص تجربه گر در تجربه ی دینی، با حقیقت غایی و موجود نامتناهی به صورت مستقیم یا با واسطه، ارتباط حضوری و شهودی یا حصولی پیدا می کند . موجود تجربه شده یعنی حقیقت الهی، در موجود تجربه گر تجلّی نموده و معارفی را جهت هدایت انسان ها به او منتقل می نماید .

- تجربه ی دینی پیامبران، آن گاه که به صورت علم حضوری در آید، شبیه تجربه ی عرفانی می گردد؛ ولی وقتی که در قالب مفاهیم و گزاره ها ظاهر شود، از سنخ علم حصولی خواهد شد . شخص تجربه گر در ارتباط حضوری با حقیقت الهی و غایی و نیز در تبیین و تفسیر تجربه ی حضوری، به تجلیّات آن حقیقت نیازمند است؛ بنا بر این، آموزه های دینی که به صورت علوم حصولی ظاهر می شوند نیز به عنوان وحی، از سوی حقیقت الهی بر شخص تجربه گر، آشکار می گردند .

- ویژگی های شخصی و علل و عوامل طبیعی - فیزیولوژیکی و محیطی تجربه گر، در مواجهه ی حصولی یا حضوری با خداوند متعال تأثیر نمی گذارد؛ هم چنان که تجربه ی دینی پیامبران از توهّمات شیطانی و خواطر نفسانی در امان است .

- تجربه گر - در تجربه ی دینی - نوعی گشودگی و کشف و معرفت به واقعیت الهی را درمی یابد و در گفت و گوی با پروردگار، معارف هستی شناسانه ی مطابق با واقع و معارف ارزشی سازگار با غایت نهایی انسان را به دست می آورد .

- در این که حقیقت تجربه ی دینی از چه گونه ای است و آیا در زمره ی احساسات و عواطف یا از خانواده ی تجربه های حسّی یا از نوع معرفت است، همان گونه که در گذشت ابهام های فراوانی

وجود دارد که به سختی می توان پاسخ آن را دریافت؛ زیرا حقیقت وحی پیامبران و الهام امامان، به راحتی قابل کشف نیست.

فردریک شلایرماخر (1834 - 1768 م)، تجربه ی دینی را تجربه ای عقلی یا معرفتی ندانسته و تنها آن را احساس اتکای مطلق به مبدأ یا قدرتی متمایز از جهان می پندارد. ردولف اوتو (1937 - 1869 م) نیز به تبعیت از شلایر ماکر، به ناتوانی عقل در شناخت مراتب عمیق تر ذات خداوند اعتراف می کند او تجربه ی دینی را نوعی احساس وابستگی یا خوف و خشیت یا احساس شوق معرفتی می کند؛ البته شناخت تمثیلی خداوند و اوصاف الهی را ممکن می داند. برخی نیز رویکردهای دیگری دارند.

حقیقت آن است که نمی توان تجربه ی دینی را فاقد هر گونه معرفت و شناخت و توصیف پذیری دانست. تجربه ی عرفانی نیز - فی الجمله - دارای معرفت و شناخت است. اگر ادعای فقدان معرفت را در باره ی تجربه ی دینی و عرفانی بپذیریم، صحت و حَقَّانیت و یا رجحان تجربه های دینی و عرفانی نیز مخدوش می گردد. به علاوه ی این که احساسات و عواطف، کاملاً عاری از مفاهیم و گزاره های معرفتی نیستند. این نکته ی دقیق، در معرفت شناسی اسلامی آمده است که دستگاه ذهن آدمی - به صورت خود کار - از علوم حضوری و احساسات و عواطف به سرعت، علوم حصولی را به دست می آورد. دیگر این که پیامبران و پیشوایان دین، در تجربه ی دینی - اعم از مقام شهود یا مقام توصیف - از تجلیات الهی بهره می برند. و معرفت به عنوان یکی از گستره های تجربه ی دینی است. ویلیام آلستون، معرفت شناس غربی، و اقبال لاهوری در احیای فکر دینی در اسلام، تجربه ی دینی را در زمره ی تجربه ی حسّی دانسته و همانند ادراکات حسّی معمولی به سه جزء مُدرک، شی مدرک و پدیدار در تجربه ی دینی اعتراف می کنند. غافل از این که گرچه بین تجربه ی دینی و عرفانی مشترکات فوق وجود دارد، نباید از تفاوت های آن ها - که ذکر خواهد شد - غفلت کرد. به صرف اشتراك میان دو مقوله نمی توان به وحدت آن ها فتوا داد.

تجربه ی دینی - مانند وحی و الهام - بر خلاف تجربه ی عرفانی، واجد تجربه ی ناب است؛ ولی تجربه های عرفانی از مفاهیم و پیش زمینه های نظری تأثیر می پذیرند؛ یعنی عقاید اعتزالی بر عرفان معتزلی، عقاید اشعری بر عرفان اشعری و عقاید هندویی بر عرفان هندویی تأثیر می گذارد. اصولاً عقاید در شکل گیری تجربه ی عرفانی دخالت دارد؛ حتّی برخی مانند پراودفوت، بر این باورند که ساختار مفهومی و اعتقادی، تنها در شکل گیری تجربه مؤثر نیست؛ بلکه این ساختار به عنوان جزئی از تجربه به شمار می رود؛ بر این اساس، در درستی یا نادرستی مکاتب عرفانی، به روش عقلانی و معرفت شناختی نیازمندیم.

تجربه ی دینی و تجربه ی عرفانی، همانند تجربه ی حسّی و علمی، از سه رکن تجربه گر، متعلق تجربه و تفسیر تجربه تشکیل شده اند؛ با این تفاوت که تجربه ی عرفانی از سنخ علم حضوری و تجربه ی حسّی و علمی از سنخ علم حصولی و تجربه ی دینی از سنخ علم حضوری و حصولی اند؛ یعنی در تحصیل علم، هم از وساطت مفاهیم ذهنی بهره می گیرند و هم بدون مفاهیم ذهنی و با ارتباط مستقیم، با معلوم با لذات تماس پیدا می کنند؛ البته عارفان در تفسیر تجربه های عرفانی، از علوم

حصولی مدد می گیرند . تفاوت تفسیر تجربه ی دینی و تفسیر تجربه ی عرفانی در این است که تفسیر تجربه ی دینی همانند تجربه ی دینی، از تجلّی الهی به دست می آید؛ ولی تفسیر تجربه ی عرفانی توسط مفاهیم و آموزه های حصولی عارف انجام می پذیرد . به همین دلیل، گرفتار تنگناهای زبانی و شطحیات می شود .

« تجربه ی دینی و عرفانی، همانند تجربه ی حسّی و علمی، محتاج توصیف و تبیین است و از این رو به معرفت شناسی رئالیستی نیازمند است .

« تجربه ی حسّی و علمی، تجربه ی عرفانی و تجربه ی دینی، در بعضی امور با هم متمایزند؛ هم چنین تجربه های شهودی پیامبران و با تجربه های شهودی عارفان و سالکان طریقت، مانند آگوستین قدیس - مثاله مسیحی قرن پنجم میلادی - و رابعه ی عدویه - عارفه ی مسلمان قرن دوم هجری - تفاوت دارد . تمایز این تجربیات در امور ذیل است:

الف) تجربه ی حسّی و علمی، همگانی است و عمومیت دارد؛ ولی تجربه ی دینی و عرفانی، خصوصی و نادر است .

ب) تجربه ی دینی و حسّی پایدار و مستمر است؛ ولی تجربه ی عرفانی در موارد فراوانی زود گذر و آنی است .

ج) تجربه ی دینی، اطلاعات وسیعی از عالم و آدم و خالق آن دو در اختیار ما قرار می دهد؛ هم چنان که تجربه ی حسّی و علمی از طبیعت، اطلاعات وسیعی ارایه می کند؛ ولی تجربه ی عرفانی نسبت به تجربه ی دینی اطلاعات اندک و گاه همراه با ابهام و اجمال را عرضه می نماید . تجربه های شهودی پیامبران با تجربه های شهودی عارفان و سالکان طریقت، مانند آگوستین قدیس و رابعه ی عدویه تفاوت دارد .

« تجربه ی دینی غیر از بصیرت دینی است؛ ولی بی شك مستلزم آن است؛ یعنی پیامبران با مواجهه ی مستقیم و حضوری تجربه گر با حقیقت غایی و الهی و کسب تجربه ی دینی، به بصیرت دینی نیز نایل می آیند؛ گرچه هر انسانی می تواند از راه های دیگری چون عقل و تجربه و شهود عرفانی نیز بصیرت دینی پیدا کند ولی هیچ گاه عقلانیت اعتدالی، در کسب بصیرت دینی از تجربه ی دینی پیامبران بی نیاز نیست .

« تجربه های دینی به اعتقاد ما از اصول و هسته های مشترکی برخوردار دارند؛ یعنی تجربه ی دینی نوح، ابراهیم، موسی، عیسی و رسول اکرم(صلی الله علیه وآله وسلم) در اصول دینی مشترك بوده ولی به لحاظ مقتضیات زمان، از فروع مختلفی برخوردار بوده است . در مقابل، تجربه های عرفانی، علی رغم ویژگی های مشترکی مانند بی زمان و بی مکان بودن، درك وحدت، حقیقت نمایی، احساس آرامش و صفا، ارتباط با امر قدسی و بیان ناپذیری، اختلافات اصولی و معرفتی دارند؛ بر این اساس، میان عرفان هندو با عرفان مسیحی یا عرفان اسلامی تفاوت اساسی وجود دارد و منشأ اختلاف نیز به تأثیر فرهنگ ها و عقاید بر عرفان باز می گردد .

- فرهنگ ها و سنت های دینی و عرفانی، مدعی تجربه ی خداوند، نیروانا، برهمن و ... هستند و از این تجربه های دینی در معنا بخشی و جهت دهی زندگی بهره می برند و کارکردهای مثبت و منفی فراوانی را به ارمغان می آورند . ولی سخن مهم در این است که با چه معیاری می توان به حَقّانیت این تجربه های دینی و عرفانی پی برد؟ سازگاری درونی معارف دینی و عرفانی، صدق اخبار غیبی، هم خوانی با سایر نیازهای مادی و معنوی انسان ها و سازگاری با بدیهیات عقل نظری و عقل عملی نمونه هایی از معیار حَقّانیت اند .

انواع تجربه ی دینی

ریچارد سویین برن (Richard Swinburne / 1934 م) انحای گوناگون تجربه با خداوند و حقیقت غایی را به شرح ذیل بیان می کند:

- 1 - تجربه ی خداوند یا حقیقت غایی به واسطه ی شیء محسوس که در قلمرو تجربه ی همگانی است؛ مانند تجربه ی خداوند با دیدن تمثال شخص مقدس یا غروب خورشید .
- 2 - تجربه ی خداوند یا حقیقت غایی به واسطه ی شیء محسوس نا متعارف و مشاع؛ یعنی گرچه آن پدیده، امری نامتعارف است ولی مردم حاضر در محل نیز می توانند آن را مشاهده کنند؛ مانند مشاهده ی بوته ای که مشتعل است؛ اما نمی سوزد .
- 3 - تجربه ی خداوند یا حقیقت غایی به واسطه ی پدیده ای شخصی که در قالب زبان حسّی متعارف قابل توصیف است؛ مانند تجربه ی خداوند در رؤیا یا مکاشفه .
- 4 - تجربه ی خداوند یا حقیقت غایی به واسطه ی پدیده ای شخصی که در قالب زبان حسّی متعارف قابل توصیف نیست .
- 5 - تجربه ی خداوند یا حقیقت غایی بدون واسطه ی هر گونه امر حسّی؛ مانند آگاهی شخص به نحو شهودی و بی واسطه از خداوند .

به نظر می رسد که ریچاد سویین برن، در این بحث، تجربه ی دینی را اعم از تجربه ی عرفانی و تجربه ی ذوقی تلقی کرده است و تجربه ی دینی به معنای دقیق کلمه را مد نظر نداشته است .

حق مطلب آن است که تجربه ی دینی و تجربه ی عرفانی، به لحاظ های مختلف تقسیم پذیر است. به لحاظ منشأ تجربه و آثار تجربه، اقسام، تفاوت پیدا می کند. این دو نوع تجربه گاهی به هنگام عبادت و اعمال عبادی پدید می آید و آرامش، امید، اطمینان و سر سپردگی را به ارمغان می آورد و گاهی با نوعی جهان بینی و ایدئولوژی پدید می آید؛ مانند حالت صبری که شخص مصیبت زده با توجه به جهان بینی او از مصیبت و امتحان الهی پیدا می کند. گاهی تجربه ی دینی و عرفانی، در اثر رؤیا پدید می آید؛ (لَقَدْ صَدَقَ اللَّهُ رَسُولَهُ الرُّؤْيَا بِالْحَقِّ لَتَدْخُلَنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ إِنْ شَاءَ اللَّهُ آمِينَ) و گاهی تجربه ی دینی و عرفانی از طریق وحی یا الهام عینی و مکاشفه و مشاهده ظاهر می گردد؛ هم چنان که پیامبران با وحی و الهام یا عارفان با مکاشفه و مشاهده، به تجربه دست می یابند. این موارد، اقسام تجربه ی دینی و عرفانی به لحاظ منشأ تجربه بود. امّا به لحاظ آثار تجربه نیز می توان به اقسام ذیل توجه کرد: برای نمونه، گاهی تجربه ی دینی و عرفانی احساس آرامش، امید، سر سپردگی را به

همراه می آورد و گاهی، به تعبیر اُتو، حالت تجربه ی مینوی (Numinous Experience) یعنی احساس وجود ربطی و غیر استقلال‌ی در برابر موجود مستقل الهی پدید می آید و گاهی حالت هراس انگیزی، ترس زدایی، انرژی زایی و جذبۀ تحقق می یابد.

توجیه نظام دینی و اعتقادی با تجربه ی دینی و عرفانی

آیا تجربه های دینی یا عرفانی می توانند نظام دینی و اعتقادی را توجیه کنند؟ آیا اعتقادات معرفتی با احساسات درونی توجیه پذیرند؟

مسئله ی توجیه پذیری، از روزگاران قدیم مطرح بوده است. فیلسوفان مدرس در مسیحیت و فیلسوفان اسلامی با مشرب عقل و استدلال، به توجیه باورهای دینی دست می زدند. ایمان گرایانی چون کی یو کگارد و ویتگنشتاین یا غزالی و اشاعره، با روی کرد فوق سر سازگاری نشان ندادند. ویلیام جیمز و پاسکال، به تفکیک ایمان دینی و تعالیم فلسفی فتوا دادند و با تجربه ی عرفانی به توجیه باورهای دینی پرداختند. پلانتینجا، معرفت شناسی اصلاح شده را پیشنهاد کرد و با طرح روش مبنا گروی، باور خدا را باور پایه معرفتی نمود و گروهی دیگر، با تجربه ی دینی و عرفانی، در صدد توجیه باورهای دینی برآمدند. اگر تجربه ی عرفانی یا دینی را از سنخ احساسات بیان نپذیر بدانیم و توصیف پذیری را از احساسات خارج سازیم، توجیه پذیری ممکن نخواهد بود و نمی توان از تجارب دینی و عرفانی، نظام فکری و اعتقادی را استنباط کرد و اعتقادات دینی را توجیه نمود. به نظر کسانی که تجربه ی دینی را از سنخ ادراک حسّی دانسته اند، توجیه پذیری باورهای دینی توسط تجربه ی دینی ممکن است؛ ولی با توجه به احتمال خطا در تجارب دینی (به فرض مسانخ بودن آن ها با تجارب حسّی و خطا پذیری ادراک حسّی) توجیه پذیری باورهای دینی مختل می گردد؛ بر اساس رأی پراود فوت، تجربه ی دینی و عرفانی، زاییده ی اعتقادات تجربه گر است. حال اگر توجیه عقاید و معقولیت گزاره های دینی را با تجربه انجام دهیم، گرفتار دور خواهیم شد؛ ولی اگر تجربه ی عرفانی یا دینی را از سنخ فطرت مشترک در همه ی انسان ها معرفتی کنیم، می توان به توجیه پذیری نظام اعتقادی از این طریق اعتراف کرد. نکته ی قابل توجه این که باورهای دینی به دو دسته ی شناختاری و هنجاری تقسیم می شوند و باورهای شناختاری و هنجاری نیز به باورهای خرد پذیر و خرد گریز منشعب می گردند. توجیه باورهای دینی به شکل ذیل انجام می پذیرد:

توجیه باورهای دینی شناختاری خرد پذیر با بدیهیات عقل نظری؛

توجیه باورهای دینی هنجاری خرد پذیر با بدیهیات عقل عملی؛

توجیه باورهای دینی شناختاری خرد گریز با باورهای دینی شناختاری خرد پذیر؛

توجیه باورهای دینی هنجاری خرد گریز با باورهای دینی هنجاری خرد پذیر.

چگونگی پی بردن به ارتباط انسان با جهان غیب

چگونه می توان به ارتباط انسان با جهان غیب و برخورداری او از شعور ویژه ای به نام وحی اذعان پیدا کرد؟ شعوری که دیگران از آن محروم اند. پاسخ این است که اولاً، علوم بشری تا کنون توان تبیین یا انکار حقیقت وحیانی را نداشته اند و ناتوانی بشر در کشف رازهای جهان، نمی تواند منشأ انکار آن

حقایق گردد؛ ثانیاً، منکران حقیقت و حیانی، یا گرفتار آسیب های هستی شناختی شدند یعنی نسبت به عالم و آدم، تفسیر مادی و الحادی عرضه کردند و یا طالب هواپرستی و آسیب های اخلاقی شده اند؛ ثالثاً، در باره ی ضرورت حقیقت و حیانی می توان به دلایل ضرورت بعثت پیامبران اشاره کرد . توضیح مطلب این که، توحید در ربوبیت تشریعی خداوند، بر ضرورت هدایت عامه ی انسان ها حکم می کند؛ هدایتی که با تمام نیازها و ابعاد پیچیده ی بشری سازگاری داشته باشد و با ویژگی های جمادی، نباتی، حیوانی و عقلانی انسان هماهنگی و همراهی نماید . این نکته بر همگان روشن است که ابزار عادی و عمومی کسب معرفت، توان شناختن و شناساندن این مسیر و فرایند را ندارد؛ پس حکمت الهی و اصل هدایت گری خداوند اقتضا می کند که از طریق دیگری به نام وحی، این ضرورت را به فعلیت برساند؛ رابعاً، وقوع قرآن به عنوان نمونه ی بارز وحی و اعجاز آن، بهترین دلیل بر امکان وحی الهی است . تحدّی و همآورد جویی قرآن در آیات فراوانی بیان گردیده است . دعوت به آوردن مثل قرآن ، دعوت به آوردن ده سوره ، دعوت به آوردن يك سوره ، اعلام ناتوانی ابدی بشر بر مانند سازی قرآن نمونه هایی از همآورد جویی قرآن است .

مخالفان اسلام و قرآن، انگیزه های فراوانی برای پاسخ به همآورد جویی قرآن داشته و در مقام مبارزه با قرآن بر آمده اند؛ ولی به اعتراف دانشمندان به زبان عربی، تمام این تلاش ها نافرجام باقی ماند . اما دریچه های اعجاز قرآن عبارتند از: فصاحت و بلاغت یا زیبایی و رسایی بی مانند قرآن و سبک بدیع و بی سابقه در ساختمان ترکیبی کلمات، همراه با آهنگ و آرامش بخشی، بیان اخلاقی آیات و تبیین خردمندانه همراه با تشبیه، استعاره، کنایه، تمثیل، ارایه ی معارف بلند و عمیق و ژرف و حکیمانه از پیامبری امّی، سازگاری معارف قرآن با فطرت و سرشت انسانی، اعتدال گرایی قرآن در بیان ارزش ها، پیراستگی قرآن از اختلاف و تناقض .

قرآن، به عنوان کتاب آسمانی و کلام و حیانی و الهی، جهت هدایت انسان ها نازل شده است؛ پس حکمت الهی، اقتضای فهم پذیری آیات را دارد؛ ولی ضرورت فهم کلام خداوند و امکان فهم پذیری آن، آدمی را از علم تفسیر و روش تفسیر بی نیاز نمی کند؛ زیرا سبک ویژه ی قرآن و عمق فصاحت و بلاغت و محتوای بلند قرآن و تفاوت مراتب انسان ها و نیز دارای مراتب بودن حقایق قرآنی، ما را به امر مهم تفسیر و فهم قرآن می دارد. با توجه به ویژگی های قرآن، هیچ کس نباید بدون داشتن شرایط و صلاحیت های لازم و آگاهی از روش ها و قواعد فهم به تفسیر قرآن بپردازد که یکی از مهم ترین عوامل اختلاف تفاسیر و قرائت های مختلف از دین، همین نداشتن صلاحیت ها و جهل نسبت به روش های تفسیر است. چه بسیار افرادی که به جای تفسیر - یعنی کشف معانی و مقاصد خداوند از کلام او - به تطبیق مقصود و مراد خود بر کلام الهی پرداختند.

فهم پذیری آیات وحی

با توجه به مطالب گذشته و با استفاده از عقل آدمی و مأثورات و روایات پیشوایان دین اسلام، یعنی پیامبر و امامان معصوم(علیهم السلام) و سیره ی مسلمانان و تاریخ اسلام و نیز نص و عبارت بودن قرآن، می توان به فهم پذیری قرآن اعتراف کرد؛ ولی باید نکات ذیل را در این زمینه مورد توجه قرار داد:

1 - مخاطبان قرآن، عموم مردم اند؛ پس خداوند با زبان مردم سخن گفته است. (هَذَا بَيَانٌ لِلنَّاسِ وَ هُدًى وَ مَوْعِظَةٌ لِّلْمُتَّقِينَ) ؛ (هَذَا بَلَاغٌ لِلنَّاسِ وَ لِيُنذَرُوا بِهِ) ؛ (وَ مَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ) . هدایت گری و حکمت و رحمت الهی نیز اقتضا دارد که خداوند با زبان عموم مردم سخن بگوید؛ پس حمل زبان قرآن به زبان علم، زبان فلسفه، زبان عرفان، زبان سمبلیک و نمادین و زبان غیر شناختاری، خلاف دلایل مذکور است؛ البته می توان با زبان عموم مردم، معارف بلند عرفانی و فلسفی و علمی را نیز استخراج کرد ولی نباید الفاظ قرآن را به معانی و اصطلاحات این علوم حمل کرد.

2 - رعایت قواعد و ادبیات زبان شناختی؛ اعم از معنا شناسی واژه ها، صرف و نحو شناسی، اشتقاق کلمات، قواعد زیبا سازی کلام مانند معانی، بیان، بدیع.

3 - آگاهی از اصول عرفی حاکم بر دلالت کلام بر مراد متکلم؛ مانند اقسام دلالت، قواعد عام و خاص، مطلق و مقید، مجمل و مبین، قراین پیوسته و ناپیوسته ی نصوص و عبارات.

4 - پرهیز از تفسیر به رأی و تطبیق آرای شخصی بر قرآن و تأکید بر تفسیر و تبیین کلام خدا و کشف مراد پروردگار.

5 - بهره گیری از دلایل قطعی و سنت اهل بیت (علیهم السلام) در کشف معانی باطنی قرآن.

6 - توجه به قواعد علوم قرآنی؛ مانند حاکمیت محکمت قرآن بر متشابهات؛ نه عکس آن و نیز تقدیم ناسخ بر منسوخ، سازگاری فهم قرآنی با نیازهای واقعی انسان و هماهنگی برداشت های قرآن با یک دیگر و سازگاری با روح اسلام و شریعت.

ویژگی های تجربه ی عرفانی

عرفا و اهل تصوف، با تمام اختلافاتی که در شعایر و آدابشان دارند، همگی نیل به حقیقت را کشف و شهود قلبی می دانند و تزکیه ی نفس و ریاضت عملی را بر ریاضت فکری ترجیح می دهند؛ زیرا تنها با علم حضوری می توان به کنه اشیا پی برد و معرفت و دیدن حقایق با چشم دل میسر است؛ چرا که معرفت عرفانی مستقیماً انسان را به ساحت حقیقت واصل می گرداند و بدون واسطه و با دریافت مستقیم، حقیقت را شهود می نماید و ملاک قبولش نیز تسلیم قلب است؛ نه تصدیق عقل.

عقل را در کوی عشق ره نبود *** تو از آن کور چشم، چشم مدار

کی توان گفت سرّ عشق به عقل *** کی توان سفت سنگ خاره به خار

عقل اندر حق شناسی کامل است *** لیک کامل تر از او جان و دل است

گر کمال عشق می یابد تو را *** جز ز دل این پرده نگشاید تو را

در تاریخ عرفان، عارفان فراوانی بوده اند که در باره ی کشف و مکاشفه سخن گفته اند. ابونصر سراج طوسی در «اللمع»، ابوبکر کلاباذی در «التعرف» قشری در «الرسالة القشریه»، هجویری در «کشف المحجوب»، خواجه عبدالله انصاری در «منازل السائرین»، عین القضاة همدانی در «تمهیدات» و «زبدة الحقائق»، شیخ نجم الدین رازی در «مرصاد العباد»، محی الدین در «الفتحوحات المکیه» و «فصوص الحکم» و «التدبیرات الالهیه» و «رسائل ابن عربی» و «شرح التجلیات الالهیه»، سید حیدر آملی در

«نص النصوص»، «جامع للأسرار»، «مجمع الدوائر»، «التأویلات»، «اسرار الشریعه» «در عرصه ی علم، کشف، مشاهده، معرفت، مکاشفه، محاضره، معاینه، و انواع و اقسام آن، سخن های فراوان نگاشته اند که بیان آن ها به تدوین کتاب مستقل دیگری نیازمند است.

- در معرفت عرفانی زائیده از طریقت صحیح و عقاید و ارزش های درست، خطا و نسیان راه ندارد و این معرفت از اشتباه و شك و وهم مصون است؛ زیرا معرفت عرفانی، معرفتی شهودی است. محیی الدین در این زمینه می گوید: برای شناخت خداوند دو راه بیش تر وجود ندارد؛ نخست، راه کشف و شهود که نتیجه ی ضروری خود انسان و به دور از شك و شبهه است. این نتیجه، قابل دفع و رد نبوده و برهانش در درون همان است و به برهان دیگری نیازمند نیست؛ دوم، راه استدلال و برهان است که به دلیل عروض شبهات نسبت به راه کشف، گرچه دشوارتر است ولی اطمینان و ارزش آن کم تر می باشد.

- تجربه ی عرفانی در مقابل محدود بودن دامنه ی شناخت عقلی، از وسعت بیش تری در شناخت حقایق برخوردار است.

- کشف حقایق و معارف باطنی، با صفای قلب و زدودن کدورات و حجب حاصل می آید. بر این اساس، قیصری کشف را به رفع حجاب و اطلاع بر ماورای حجاب (یعنی معانی غیبی) معنا کرده است.

- برخی از تجربه های عرفانی از امور عقل گریزند؛ یعنی عقل توان درک، تفسیر و توجیه آن ها را ندارد و ورود عقل در آن قلمرو، به تعبیر عرفا، عقل را بالفصول می کند.

- هدف معرفت عرفانی، رساندن انسان به حقیقت غایی و نهایی است.

- ذو مراتب بودن و شدت و ضعف داشتن کشف و مکاشفه، از مسلمات عرفان است؛ بر این اساس، میان کشف، شهود، حضور و رؤیت، مراتب قائل شدند و برخی کشف را از شهود آتم دانستند و عده ای شهود را از کشف. بعضی برای واردات کشفی، سه رتبه ی لوائح، لوامع و طوابع قائل شدند و ظهور لوامع را بیش تر از لوائح و طوابع را بیش تر از لوامع دانسته اند و گروهی مکاشفه ی علم، مکاشفه ی حال و مکاشفه ی عین را به عنوان سه مرتبه ی مکاشفه بیان کرده اند و نیز مشاهده ی معاینه و مشاهده ی جمع و معاینه ی بصر، معاینه ی قلب و معاینه ی روح و الهام نبی، الهام عین و الهام تحقیق و کشف نظری، شهودی، الهامی، روحی، خفی و ذاتی و مکاشفه ی علمی، حال و وجد و مکاشفه ی غیب و شهادت و مکاشفه ی صوری و معنوی را مطرح ساخته اند.

- بسیاری از تجربه های عرفانی، مشکل وصف ناپذیری دارند؛ یعنی در قالب زبان عادی نمی گنجند و سر وجود شطحیات در عرفان نیز همین نکته است.

یکی از مشترکات عرفا، همین تنگنای زبانی و ناگفتنی و بیان ناپذیری تجربه های عرفانی است. به گفته ی فلوپتین، مشاهده راه را بر گفتار می بندد. این مشکل در میان تجربه های عرفانی اروپاییان و امریکاییان معاصر نیز احساس می شود. ر. م. باک می گوید: «که تجربه اش محال است به وصف در آید». تنیسون می گوید: «این حال، به کلی برتر از کلام است». ج. ا. سیموندز می گوید: این حال را

برای خودش هم نمی توانست وصف کند و الفاظی بیابد که تعبیر مفهومی از آن ها به دست دهد. آرتور کوستلر از تجربه اش می گفت که معنی داشت؛ ولی نه در قالب الفاظ.

در این که چرا عارف در بیان یافته ی خود ناتوان است، عوامل گوناگونی ذکر کرده اند:

الف) ظهور حجاب های ظلمانی بعد از ادراك شهودی؛ قدیس فرانسیسکو خاویز در این زمینه می نویسد: «چنین به نظر آمد که پرده از برابر دیدگان درونم برافتاد و حقیقت علوم بشری، حتی علومی که هرگز نخوانده بودم در شهودی پر از فیض بر من آشکار شد. این شهود بیست و چهار ساعت دوام یافت؛ سپس گویی آن پرده دوباره حایل شد و من خود را چون پیش نادان یافتم».

همانند رؤیا و خوابی که انسان می بیند و با بارقه ی کشفی، حل مسائل علمی را می یابد اما با بیدار شدن آن را فراموش می کند.

ب) ادراکات و تجربه های عرفانی و شهودی از سنخ عواطف اند و زبان در بیان عواطف کند است و هر چه عاطفه عمیق تر باشد، بیانش دشوارتر است. عارف وقتی که احساس نشاط عمیق و وجد و بی خودی نماید یا گرفتار عشق گردد و یا احساس خشوع و حرمت نسبت به چیز مقدس و احترام انگیز در حالات او پیدا شود، بی نطق و بی زبان می گردد و عمق این عواطف است که مشکل زبان را پیش می آورد. عارف در این مرحله به شور و حالی دست می یابد که عمیق تر از آن است که در بیان بگنجد.

ج) بعضی هم بر این باورند که ناممکن بودن انتقال یا ابلاغ تجربه ی عرفانی به کسی که چنین حالی را نیازموده است، مانند امتناع شناساندن رنگ به کور مادرزاد است؛ یعنی ناعارف، باطناً نابیناست و به همین دلیل است که عارف - که بینا دل است - نمی تواند چگونگی احوال خویش را به ناعارف تفهیم کند و این است علت بیان ناپذیری احوال عرفانی. البته این عامل، زمانی صحیح به نظر می رسد که ضعف را به مخاطبان نسبت دهیم؛ ولی از گفتار عرفا به دست می آید که اصلاً سنخ معارف عرفانی مشکل بیان ناپذیری را دارند؛ نه این که فقط مخاطبان قدرت درك آن را نداشته باشند. استیسی، در بیان این اشکال می نویسد: در مورد تجربه ی عرفانی، عارف (یعنی گوینده و نه شنونده) است که این مشکل زبانی را دارد. اوست که می گوید: این تجربه ناگفتنی است و به وصف در نمی آید.

د) عامل دیگر آن است که عرفا احوالشان را فراتر از فهم و ورای طور عقل می دانند و بر آن اند که در فکر نمی گنجد؛ بنا بر این، بیان ناپذیری، ناشی از عجز فهم و فکر در شناخت تجربه ی عرفانی است و این که تجربه ی عرفانی است و این که تجربه ی عرفانی، ذاتاً در قالب مفاهیم در نمی آید؛ زیرا هر کلمه ای در زبان به ازای يك مفهوم است و به ناچار آن جا که مفهومی حاصل نیاید، کلمه ای نیز در برابر آن و برای بیان آن یافت نخواهد شد.

هـ) برخی استعاره دانستن زبان عرفان را منشأ بیان ناپذیری دانسته اند و همین سبب می شود که مخاطبان به یافته های عارفان پی نبرند.

عارفان اسلامی نیز از بیان ناپذیری یافته های عرفانی نالیده اند و عوامل این دشواری های بیان را در گوینده، مخاطب، معنا و مقصود، لفظ و تعبیر بر شمرده اند.

مولوی در باره ی مشکل گوینده چنین می سراید:

من چه گویم يك رگم هشیار نیست *** وصف آن یاری که او را یار نیست

هر که گلزار نهانی دیده است *** غارت عشقش ز خود ببریده است

در دیوان شمس، در باره ی مشکل گوینده و شنونده آمده است:

من گنگ خواب دیده و خلقی تمام کر *** من عاجزم ز گفتن و خلق از شنیدنش

شبستری، در مقدمه ی گلشن راز، مشکل زبان و تعبیر را چنین گوشزد می کند:

معانی هرگز اندر حرف ناید *** که بحر قُلُوم اندر ظرف ناید

و نیز آورده است:

ندارد عالم معنا نهایت *** کجا بیند مر او را لفظ غایت؟

هر آن معنا که شد از ذوق پیدا *** کجا تعبیر لفظی یابد او را؟

مولوی نیز می گوید:

لفظ و وزن و قافیه بر هم زنم *** تا که بی این هر سه با تو دم زنم

وحی آمد سوی موسی از خدا *** بنده ی ما را ز ما کردی جدا

تو برای وصل کردن آمدی *** نی برای فصل کردن آمدی

تا توانی پا منه اندر فراق *** ابغض الاشیاء عندی الطلاق

هر کسی را سیرتی بنهاده ایم *** هر کسی را اصطلاحی داده ایم

هندیان را اصطلاح هند، مدح *** سندیان را، اصطلاح سند، مدح

ما برون را ننگریم و قال را *** ما درون را بنگریم و حال را

خواجه ی شیراز نیز در دشواری های ناشی از معنا و تجربه های عرفانی می سراید:

درد عشقی کشیده ام که می پرس *** زهر هجری چشیده ام که می پرس

آن چنان در هوای خاك درش *** می رود آب دیده ام که می پرس

من بگوش خود از دهانش دوش *** سخنانی شنیده ام که می پرس

سوی من لب چه می گزی که مگوی *** لب لعلی گزیده ام که می پرس

مولوی در زمینه ی روشن گری عشق بی زبان می گوید:

گرچه تفسیر زبان روشن‌گر است *** لیک عشق بی زبان روشن‌تر است

عارفان در کسب معارف شهودی، از يك درجه برخوردار نیستند و بر اساس تطهیر و تزکیه و طی منازل

سلوک متفاوت اند. پاره ای بر اسرار عالم مُلک و طبیعت و برخی به اسرار عالم ملکوت پی می برند و

عده ای رؤیت جبروت و نظر به عرش رحمان نصیبشان می شود؛ مانند مقامی که حارثه ابن مالک پیدا

کرد و در جواب پیامبر که فرمود: کیف اصیحت یا حارثه؟ عرض کرد: «اصیحت مؤمناً (موفناً) و کانی انظر

الی عرش الرحمن بارزاً» و نیز امیر مؤمنان(علیه السلام)فرمود: «أفأعبد ربّاً لم اره». عارف در این

مرحله این حقیقت را درک می کند که (هُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهٌ وَ فِي الْأَرْضِ إِلَهٌ).

صاحب رساله ی قشیریه، مراحل معرفت عرفانی را محاضره، مکاشفه و مشاهده دانسته است.

«محاضرت همان حاضر آمدن دل است و آن از تواتر برهان است؛ پس از آن مکاشفه است و آن حاضر

بودن به صفت بیان اندر حال بی سبب. تأمل دلیل و راه جستن و دواعی شك را بر وی دستی نبود و از نعمت غیب باز داشته نبود؛ پس از آن مشاهده بود و آن وجود حق بود؛ چنان که هیچ تهمت نماند». خواجه عبدالله انصاری به سه درجه ی مشاهده ی معرفت، معانیه و مشاهده ی جمعی اشاره می کند.

استاد جوادی آملی در تفاوت ادراك قلبی با ادراك عقلی می گوید:

«اولاً، عقل از دور و قلب از نزدیک ادراك می کند؛ ثانیاً، عقل به جهت انحصار در درك مفهومی، از ادراك بسیاری از حقایق عاجز است؛ اما قلب به دلیل ادراك شهودی بر بسیاری از اسرار کلی و جزئی آگاه است؛ ثالثاً، شناخت عقلی آموختنی است؛ اما شناخت قلبی یافتنی است».

آیات فراوانی در قرآن و روایات عدیده ای در منابع روایی، علاوه بر معرفت حسّی و عقلی، بر معرفت شهودی و عرفانی تأکید ورزیده اند؛ بعضی از این آیات بدین شرح اند:

- آیاتی که تقوا را عامل تمایز حق و باطل می دانند.

- آیاتی که جهاد اصغر و جهاد اکبر را سبب هدایت، نجات از گمراهی و انحراف معرفی می کنند.

- آیاتی که از علم لدنی سخن گفته اند.

- آیاتی که از رؤیت ملکوت سخن گفته اند.

- آیاتی که موانع و حجاب های درونی معرفت را بیان کرده اند؛ (موانعی چون حجاب و هوای نفس، حجاب محبت و دلبستگی دنیا، حجاب لجاجت و کبر و غرور، پرده جهل و غفلت، پرده نفاق و دو رویی و تقلید کور کورانه).

رسول اکرم(صلی الله علیه وآله وسلم) می فرماید: «من اخلص لله اربعین صباحاً ظهّرت ینابیع الحکمة من قلبه علی لسانه».

امام صادق(علیه السلام) می فرماید: «لیس العلم بالتعلم انما هو نور یقع فی قلب من یرید الله تبارک و تعالی ان یرید ان یرید فان اردت العلم فاطلب فی نفسك حقیقة العبودیة و اطلب العلم باستعماله و استفهم الله بفهمك».

اختلاف تجربه های عرفانی عوامل مختلفی دارد؛ البته نباید غفلت کرد که برخی اختلاف ها، تشکیکی است ولی در مواردی نیز تناقض و تضاد وجود دارد که می توان به عوامل ذیل اشاره کرد:

الف) خلط خواطر نفسانی و شیطانی با الهامات الهی؛

ب) خلط کشفیات مثال متصل با مثال منفصل؛

ج) تأثیر فرهنگ ها، سنت ها، مذاهب، ادیان، عوامل اجتماعی و محیطی عارفان بر تفسیر و تبیین تجربه های عرفانی؛

حال با وجود این همه اختلاف میان تجربه های عرفانی، معیار و میزان چیست؟ عرفا واردات و خواطر را به رحمانی و ملکی و جنّی و شیطانی تقسیم کرده اند. حال پرسش این است که فارق میان مکاشفات و القائنات صحیح از سقیم چیست؟ ابن تَرکه، میزان صدق یافته های شهودی را علوم برهانی

و نظری و منطق می داند و عقیده دارد که برهان و استدلال نمی تواند همه ی کشف و شهودهای عرفانی را ارزیابی کند؛ زیرا درك برخی مطالب عرفانی از طاقت بشری و ادراك مفهومی خارج است. حق مطلب آن است که بگوییم شناخت شهودی مانند علوم حصولی بر دو قسم است: اول شناخت شهودی معصوم از خطا؛ مانند شهود معصوم و پیشوایان دین؛ دوم، شهود عارفان غیر معصوم. با اصل قرار دادن کشف معصوم، کشف غیر معصوم تصحیح می شود؛ البته کیفیت ارجاع شهود مشوب، به شهود معصوم نیز بر همگان آسان نیست؛ همان گونه که ارجاع نظریات بر بدیهیات بر همگان میسر نیست؛ بنا بر این، در کشف صدق و حقاّئیت تجربه ی عرفانی باید به تجربه ی دینی پیامبران رو آورد. یعنی مطابقت با کتاب و سنت الهی و نیز همراهی مکاشفه با صفات حسنه و آثار مثبت آن؛ چون باید صفای باطن، توجه به خدا، طاعت و ارادات در مقابل کدورت باطنی و دنیا گروی را در نظر گرفت؛ زیرا وحی، پدیده ای الهی است که حقایق و آموزه های معرفتی و ارزشی را در بر دارد و برای هدایت انسان ها نازل شده است و به اصطلاح عرفان اسلامی، وحی از خواص نبوت و اوج مراتب مکاشفه است.

یکی از پرسش‌های دیرین در علم کلام و الهیات، چگونگی فهم و تحلیل معانی اوصافی است که بین انسان و خدا مشترك بوده و یا به موجودات جسمانی نسبت داده می‌شود. آیا این اوصاف، معانی عادی و متعارف دارند و با معانی انسانی به خداوند حمل می‌شوند؟ یا این که واجد معنای دیگری هستند؟ این پرسش‌ها که ناظر به اوصاف الهی بود، بعدها گسترش یافت و همه‌ی گزاره‌های دینی را در برگرفت و دغدغه‌ها و مشکلات جدیدی مطرح گردید؛ از جمله این که گزاره‌ها و باورهای دینی معنا دارند یا فاقد هر گونه معنایی هستند؟ معنای شناختاری دارند یا غیر شناختاری؟ معنای نمادین و سمبلیک دارند یا معنای کارکردی و ابراز احساسات و مانند این‌ها؟

با این مطالب، روشن می‌گردد که متکلمان اسلامی و غیر اسلامی، به پنج دلیل عمده، زبان دینی را مورد توجه قرار دادند:

نخست آن که کشف معانی گزاره‌های دینی و الفاظ راجع به خداوند متعال، بسیار اهمیت دارد. دلیل دوم این است که در متون دینی، صفات خبریه (مانند ید، وجه، علو و...) ذکر شده است و کشف معانی آن‌ها، جهت پرهیز از تشبیه و تعطیل ضرورت دارد. سومین دلیل، کشف معانی صفات مشترك بین انسان و خداوند است؛ صفاتی مانند علم و قدرت و... دلیل چهارم، تعارض علم و دین است که پاره‌ای از فیلسوفان جهت حل تعارض، مسئله‌ی زبان دینی را مطرح ساختند. آخرین دلیلی که فیلسوفان به مسئله‌ی زبان دینی علاقه نشان دادند، تحلیل و ارزیابی اعتقادات و گزاره‌های دینی است.

روی کردهای مختلف پیرامون زبان دین

1. نظریه‌های متفکران اسلامی

متکلمان اسلامی، صفات الهی را به ذاتیه و خبریه تقسیم کرده‌اند و صفاتی مانند علم و قدرت و حیات را صفات ذاتیه، و صفاتی مانند علو، وجه و ید را صفات خبریه نامیده‌اند و در تفسیر و تحلیل صفات خبریه به چند گروه منشعب شدند. مجسمه و مشبّهه، صفات خبریه را با معانی و کیفیت انسانی به خداوند نسبت داده‌اند؛ ولی عموم مسلمانان با دلایل عقلی و نقلی به نقد آن‌ها پرداختند؛ زیرا کیفیت‌های انسانی، جنبه‌ی مخلوقیت و معلولیت دارند و نسبت آن‌ها به خداوند واجب الوجود، ممتنع است. اشاعره نیز این صفات را با معانی متبادر و عرفی بر حق تعالی حمل می‌کنند؛ اما برای فرار از تشبیه می‌گویند: «إِنَّ لِلَّهِ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى وَجْهًا وَيَدًا بَلَا تَشْبِيهِ وَلَا تَكْيِيفَ». شافعی و ابوحنیفه نیز بر این رأی اعتقاد داشتند؛ ولی این تحلیل نیز معنای محصلی را برای ما به ارمغان نمی‌آورد.

گروه دیگری از اشاعره، ضمن انتساب این صفات به حق تعالی، معنای این صفات را به خداوند تفویض و واگذار نمودند؛ بدین معنا که انسان‌ها از درک معانی صفات خبریه عاجزند. این تحلیل نیز با لزوم ایمان گرایشی و شرط درک و آگاهی از باورهای دینی در ایمان، ناسازگار است و به تعطیل درک آیات و صفات الهی می‌انجامد.

معتزله، نظریه‌ی تأویل را مطرح ساخته و صفات خبریه را به معنای خلاف معنای ظاهری حمل نمودند، برای نمونه، ید را به معنای نعمت و قدرت تأویل برده‌اند. نظریه‌ی تأویل معتزله ناتمام است؛ زیرا تأویل به معنای عدول از معنای ظاهری و رجوع به معنایی خلاف معنای ظاهری است؛ در حالی که قدرت، یکی از معنای ظاهری ید است.

دیدگاه پنجم که از سوی علمای اصول و فقه شیعه مطرح گردیده این است که دلالت الفاظ بر معنای بر دو قسم‌اند: 1 - دلالت تصویری، که عبارت است از انتقال ذهن انسان به معنای لفظ، به مجرد صدور لفظ از شخص تلفظ‌کننده و در تحقق این دلالت، اراده‌ی متکلم شرط نیست؛ 2 - دلالت تصدیقیه، که بر مراد متکلم دلالت دارد؛ البته دلالت تصدیقیه نیز به دلالت تصدیقیه‌ی استعمالیه و دلالت تصدیقیه‌ی جدیه منشعب می‌شود. در نوع اول به وضع واضح لغت و در نوع دوم، به سیره و بنای عقلا تمسک می‌شود. اراده‌ی استعمالیه یا اراده‌ی جدیه، در تحقق دلالت تصدیقیه لازم است. استعمال، یعنی به کار بردن لفظ در معنا؛ حال اگر معنا موضوع له لفظ باشد، استعمال حقیقی، و اگر غیر موضوع له باشد، استعمال مجازی نامیده می‌شود. در استعمال مجازی، باید مناسبتی بین معنای حقیقی و معنای مجازی وجود داشته باشد. ادیبان در باره‌ی استعمال مجازی دو دیدگاه متفاوت دارند؛ گروهی استعمال مجازی را تصرف در معنا تلقی نموده و کلمه‌ی «شیر» در جمله‌ی «شیر را هنگام کشتی گرفتن مشاهده کردم» را به معنای «مرد شجاع» حمل کرده‌اند و برخی نیز استعمال مجازی را تصرف در مصداق دانسته‌اند؛ بدین معنا، شیر جنگلی در معنا تغییر پیدا نکرده است ولی دو مصداق حقیقی، یعنی شیر درنده، و مصداق مجازی و ادعایی، یعنی مرد شجاع دارد. حق مطلب آن است که استعمال، عبارت است از به کار بردن لفظ در مراد متکلم نه در معنا. حالا اگر مراد متکلم، مطابق معنای لفظ باشد، استعمال حقیقی و در غیر این صورت استعمال مجازی است؛ بنا بر این، مجاز بودن استعمال به جهت عدم تطابق مراد متکلم با معنای لفظ است. توضیح مطلب آن که در هر استعمالی سه چیز لفظ، معنا و مراد وجود دارد. وضع، ایجاد ارتباط بین لفظ و معنا است ولی استعمال، ایجاد ارتباط بین لفظ و مراد است.

با این توضیحات روشن می‌شود که کلمه‌ی ید - برای نمونه - با چند معنا ارتباط وضعی پیدا کرده، یکی دست و دیگری قدرت است؛ بنا بر این، لفظ ید، مشترك لفظی است و دو معنای حقیقی دارد و متکلم در مقام استعمال ممکن است یکی از دو معنا را اراده کند. برای کشف مراد متکلم باید به نوع ترکیب و قراین لفظیه و عقلیه دقت شود. ترکیب جمله‌ی «الامارة فی ید الامیر» و جمله‌ی (يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ) با قراین عقلیه‌ی نفی جسمیت از خداوند و قرینه‌ی لفظیه (لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ) بر معنای قدرت دلالت دارند.

بنا بر این، استعمال لفظ ید در معنای قدرت، از نوع استعمال مجازی یا تأویل نیست؛ بلکه استعمال لفظ در معنای حقیقی است.

2. نظریه‌ی تمثیل آکویناس

توماس آکویناس (1224 - 1274 م) از فیلسوفان قرون وسطا، در زمینه ی زبان دین، به نظریه ی آنالوژی و تمثیل (the theory of analogy) اعتقاد داشت. وی بر این نکته تصریح کرد که صفات و محمولاتی که به خداوند نسبت داده می شود مانند عادل، عالم و قادر، بر مخلوقات نیز اطلاق می گردند؛ هم چنان که در آیات 13 و 14 باب سوم، سیفر خروج کتاب تورات، خداوند به هستی متصف شده، مخلوقات نیز به این صفت اتصاف می یابند. ولی این محمولات برای هر دو موضوع نمی توانند به صورت مشترك لفظی (Equivocal) و مشترك معنوی به کار روند؛

زیرا از آن جهت که میان عدالت الهی و عدالت انسانی - از باب نمونه - ارتباط و شباهتی وجود دارد، محمول عادل، مشترك لفظی نیست و به جهت تفاوت هایی که میان خدا و انسان متناهی وجود دارد، این محمول، مشترك معنوی هم نیست.

هم چنین به تعبیر ژیلسون، يك لفظ هنگامی به نحو اشتراك معنوی، محمول يك موضوع قرار می گیرد که به عنوان جنس، فصل و یا عرض بر آن موضوع حمل شود؛ اما هیچ يك از این محمولات (به همان معنا) بر خدا اطلاق نمی گردند. دلیل این استنباط را می توان در ماهیت رابطه ای که بین دیگر موجودات و خدا حکم فرماست یافت... خدا عین هستی است. خدا هر آن چه هست، به اقتضای ذاتش است؛ در حالی که سایر موجودات، همگی هر آن چه، هستند، از طریق بهره مندی موجودند. همه ی کمالات را می توان اولاً و بالذات به خدا اسناد داد و برای دیگر اشیا فقط ثانیاً و بالعرض می توان محمول قرار داد. از سوی دیگر نیز نمی توان به تباین و تفاوت کامل میان صفات خدا و مخلوقاتش قائل شد؛ به گونه ای که این صفات تنها به صورت اشتراك لفظی به کار روند. این نظریه به تعبیر جیمز راس (James / 1927 م) انسان را از افتادن به ورطه ی تشبیه و تعطیل می رهاند.

توماس آکویناس نظریه ی آنالوژی و تمثیل و نفی اشتراك لفظی و معنوی صفات الهی را پس از پذیرفتن معناداری و اخباری بودن و ناظر به واقع بودن گزاره های دینی مطرح می کند.

مطلب مهم و قابل توجه این که مفسران نظریه ی آکویناس در تفسیر آنالوژی، به دو دیدگاه آنالوژی در اوصاف (تمثیل اسنادی) و آنالوژی در نسبت ها (تمثیل تناسبی) منشعب شدند. تمثیل اسنادی آن است که يك وصف نسبت به يك موضوع اصیل و نسبت به موضوع دیگر مجازی است؛ برای نمونه وقتی گفته می شود، خداوند عالم یا قادر است یا این که انسان عالم و قادر است بدین معنا است که خداوند، علت علم و قدرت مخلوقات است؛ یعنی صفات عالم و قادر، مجازاً به خدا استناد یافته است. ولی در این جا این اشکال پیش می آید که پس چرا نمی توانیم بگوییم خدا جسم است و از آن علیت خداوند نسبت به اجسام را اراده کنیم؟

و اما در آنالوژی تناسبی، به مقایسه ی بین اوصاف الهی و اوصاف انسانی پرداخته نمی شود و تنها مقایسه ی میان دو نسبت برقرار می گردد؛ مانند نسبتی که بین دو کسر $21 = 42$ بدون هیچ مقایسه ای میان 1 و 2 و 4، جریان می یابد. در باب صفات الهی و انسانی می گوئیم که همان نسبتی که اوصاف الهی با ذات او دارند، همان را اوصاف انسانی با ذات انسان دارند. این تحلیل نیز هیچ معرفت تازه ای در باره ی صفات الهی برای مخاطبان به ارمغان نمی آورد.

به نظر نگارنده، مشکل اساسی توماس این است که وی گمان کرده است که اگر اشتراك معنوی صفات الهی و بشری را بپذیرد، گرفتار تشبیه می گردد؛ و از وحدت معنایی، وحدت مصداقی را نتیجه گرفته است و به عبارت دقیق تر، میان مفهوم و مصداق خلط نموده است. چه بسیار مفاهیمی که معنای واحد داشته باشند؛ ولی از مصادیق متعدد و متفاوتی برخوردار باشند. بر این اساس علمای منطقی اسلامی، مشترك معنوی را به متواطی و مشكك منقسم ساخته اند.

3. نظریه ی پوزیتیویسم منطقی

پوزیتیویسم، نحله ی فلسفی است که در طی دوره ها و سال های متمادی، تحولات عمیقی پیدا کرده است. اولین بار اصطلاح پوزیتیو، توسط فرانسیس بیکن، فیلسوف انگلیسی به کار گرفته شد. وی بر این باور بود که ذهن بدون هرگونه پیش فرض و مفاهیم ذهنی و قلبی، باید در جست و جوی کشف طبیعت باشد و نباید به استنتاج منطقی صرف رو آورد. این اصطلاح، بعدها توسط آگوست کنت نیز به کار گرفته شد و آن را بر آخرین مرحله پس از مراحل دینی و فلسفی اطلاق کرد. وی بر این باور بود که معارف بشری، سه مرحله ی تاریخی را پشت سر گذاشته است؛ نخست، مرحله ی دینی و الهیاتی، این مرحله در تبیین پدیده ها، تنها به اراده ی خدا یا خدایان تمسك می نمود؛ مرحله ی دوم، مرحله ی فلسفی است، که با مفاهیم ما بعدالطبیعی چون علت و معلول، جوهر و عرض، ماهیت و وجود، به تبیین پدیده ها می پرداخت؛ و اما پوزیتیویسم به عنوان سومین مرحله، هر گونه دین داری و فلسفه گرای را نفی می کرد و تنها با روش تجربی، جهت سود بیش تر اقدام به کشف پدیده ها می نمود.

اصطلاح پوزیتیویسم در سال 1930 م با اصحاب حلقه ی وین، به پوزیتیویسم منطقی تبدیل شد. با این هدف که دوباره سنت اصالت تجربه ی قرن نوزدهم را احیا نماید. حلقه ی وین، تقسیم بندی قضایا به تحلیلی و ترکیبی توسط هیوم را پذیرفت و بر این اساس، قضایای تجربی را که با مشاهده، صدق و کذب آن ها تأیید می شود، معنادار شمرد و قضایای متافیزیک تجربه ناپذیر را فاقد معنا و صدق و کذب تلقی کرد؛ در نتیجه زبان دین و فلسفه (گزاره های دینی و فلسفی) را مهمل و فاقد معنا دانست؛ زیرا از نظر پوزیتیویست ها، شرط لازم معناداری این است که یا جمله و گزاره تحلیلی باشد؛ یعنی محمول از ذات موضوع استخراج و بر او حمل شود و صدقش از خود قضیه بر آید و انکارش مستلزم تناقض باشد و یا این که از نظر تجربی، تحقیق پذیر و اثبات پذیر باشد. بدین ترتیب، به تعبیر کار ناپ - یکی از اعضای حلقه ی وین - در رساله ی « حذف ما بعد الطبیعه به وسیله ی تحلیل منطقی کلام »، جمله های عاطفی، مانند چه هوای لطیفی است! یا پرسشی، مانند خیابان سعدی کجاست؟ یا جمله های انشایی و متافیزیکی و دینی، از آن رو که تحقیق پذیر و تجربه پذیر نیستند، شبه جمله یا جمله های کاذب اند.

پوزیتیویست ها به مرور زمان از اثبات پذیری دست شسته و نظریه ی تأیید پذیری و سپس ابطال پذیری تجربی را دنبال کردند؛ زیرا متوجه شدند که اگر ملاک معناداری جمله ها، اثبات تجربی آن ها باشد، بسیاری از گزاره های تجربی نیز باید بی معنا تلقی شود؛ چون توان اثبات یقینی و 100% را ندارند و تنها تأیید پذیری یا ابطال پذیری آن میسر است. این نحله ی فلسفی در مرحله ی دیگری به ابزار انگاری

روی آورد و بر این مطلب اعتراف کرد که بشر توان کشف واقع را - به صورت اثبات یا تأیید و یا ابطال - نداشته و تنها در قانع ساختن ذهن موفق است.

وجه مشترک تمام دوره های پوزیتیویسم منطقی از سوی شلیک، کارناپ، آیر، آنتوفلو، ویتگنشتاین متقدم، هیراین است که گزاره های دینی، غیر قابل تحقیق پذیری تجربی اند؛ پس فاقد معنای معرفت بخش اند و زبان دین به جهت این که قابل اثبات پذیری یا ابطال پذیری تجربی نیست، از معنای محصلی برخوردار نمی باشد.

مکتب پوزیتیویسم، حتی از سوی طرف داران خود هم چون ویتگنشتاین متأخر و پوپر در معرض نقد و انتقادهای شدیدی قرار گرفت؛ برخی از نقدها به شرح ذیل اند:

الف. نظریه ی تکاملی و سه مرحله ای آگوست کنت، هیچ مؤید دقیق تاریخی و علمی ندارد و در صورت تسامح، باید آن را به مقطعی از تاریخ نظام اجتماعی اروپا نسبت داد و تعمیم آن به سراسر تاریخ جهان نادرست است. علاوه بر این که امروزه در فلسفه ی علم، نیاز مندی علم به فلسفه و تأثیر متافیزیک بر تئوری های علمی، مورد بحث و گفت و گو قرار گرفته است.

ب. هم چنین اصل پوزیتیویسم - معنای یک گزاره، همانا روش تحقیق پذیری آن است - فاقد هر گونه تحقیق پذیری است؛ بنابراین فاقد معناداری است. علاوه بر این که بی معنا خواندن گزاره های غیر تجربی، نه یک اصل تحلیلی و توتولوژیک است که از خودش، صدقش ظاهر گردد؛ و نه ترکیبی است که با مشاهده و تجربه اثبات یا تأیید شود.

ج. پوزیتیویست ها تمام گزاره های متافیزیک را بی معنا تلقی کردند؛ در حالی که پاره ای از آن ها تحلیلی اند؛ مانند « هر معلولی محتاج به علت است »؛ در حالی که به اعتراف آن ها باید قضایای تحلیلی، معنادار باشند.

د. اصولاً به زعم این مکتب، گزاره های دینی به مرحله ی صدق و کذب نرسیده اند؛ بنا بر این، سلب صدق و کذب از ناحیه ی طرف داران این نحله، نسبت به گزاره های دینی بی معناست.

هـ. مهم ترین نقد ما بر پوزیتیویسم، نقد مبنایی است. ما علاوه بر روش تجربی، اعتبار منطقی یا عقلایی برای روش های دیگر کشف معرفت - یعنی روش عقلی، شهودی، نقلی و تاریخی - قائل ایم.

4. نظریه ی تحلیل زبانی

پوزیتیویست های منطقی از ابتدای دهه ی 1950 میلادی، به دو شاخه ی منطق رمزی (سمبلیک) و تحلیل زبانی، منشعب شدند. شاخه ی نخست، نه تنها گزاره های دینی، فلسفی و ارزشی را بی معنا خواند، بلکه آن ها را از نظر منطق صورت نیز معیوب شمرد؛ ولی شاخه ی تحلیل زبانی، مشکلات بی معنایی گزاره های فوق را به ماده ی قضا و کاربرد زبان نسبت داد. فیلسوفان تحلیل زبانی، در زمینه ی زبان دینی، به دو گروه منشعب شدند و زبان دین را غیر شناختاری و معرفتی خواندند. بدین معنا، این گزاره های دینی فاقد هر گونه معنای معرفتی ای می شوند؛ اما اعتقاد و ایمان به آن ها منشا کارکردهای فردی و اجتماعی است. گروه دوم، زبان دینی را مشتمل بر معانی و مفاهیم حقیقی و غیر نمادین، یا مفاهیم غیر حقیقی و نمادین دانسته اند؛ بنا بر این، برخی برای دین، زبان شناختاری

قائل شدند و آن را صدق و کذب بردار و بیان گر واقعیت های خارجی دانسته اند و عده ای آن را غیر شناختاری و فاقد توصیف گری و حکایت گری معرفی کردند. ویلیام آلستون - در مقاله ی زبان دینی - نظریه های غیر شناختاری در زمینه ی زبان دین را به چهار نظریه ی ابراز احساسات، نمادین، شعاعی و اسطوره ای، منشعب ساخته است. طبق نظریه ی ابراز احساسات، گزاره های دینی، بیان گر نوعی احساس خاص متدینان است؛ برای نمونه جمله ی خداوند خالق آسمان ها و زمین است، از واقعیت خارجی حکایت ندارد و تنها بیان گر احساسات درونی افراد متدین است. فویر باخ، تصریح می کند که اگر گفته شود، خدا عادل است، یعنی عدالت دوست داشتنی است. طبق نظریه ی نمادین، گزاره های دینی، نمادهایی هستند که احساسات انسان ها را بر می انگیزانند و به عمل وا می دارند و آن ها را به حس تعاون و همبستگی سوق می دهند.

طبق تفسیر شعاعی، گزاره های دینی، تنها چار چوب تخیلی را فراهم می کند که عمل پرستش تحقق یابد و فاقد هر گونه ارزش معرفت شناختی اند. زبان اسطوره ای دین نیز نوع خاصی از زبان نمادین است که از نگرش خاصی در باره ی جهان زاییده شده است. پل تیلیش، ویژگی های ذیل را برای گزاره ی نمادین ذکر می کند:

- دلالت داشتن بر ماورای خود.

- سهم بودن نمادها در واقعیت مدلول و مشارالیه؛ مانند شرکت داشتن پرچم در قدرت و عظمت ملّتی که نمایان گر آن است.

- نمادها سطوحی از واقعیت را نمایان می سازند که جز از این طریق حصول ناپذیرند.

- نمادها ابعاد و عناصری از روان انسان و اعمال ناشناخته ی هستی ما را نمایان می سازند.

- نمادها به طور التفاتی به وجود نمی آیند؛ بلکه از ضمیر ناخود آگاه فردی یا جمعی رشد می یابند.

- نمادها قابل ابداع نیستند؛ آن ها زمانی رشد می کنند که موقعیت برای آن ها مهیا و آماده باشد؛ و با تغییر موقعیت از میان می روند؛ برای نمونه شاه در مقطع خاصی از تاریخ رشد کرده و در مقطع جدید از میان می رود؛

- نمادها قابل ترجمه به زبان حقیقی نیستند؛ امّا می توانند راهی برای مکاشفه و مواجهه ی با خداوند باشند.

پل تیلیش، تنها گزاره ی « خدا خود وجود است » را غیر سمبلیک می داند. عده ای از فیلسوفان تحلیل زبانی، بحث از اثبات یا ابطال تجربی مدعیان دینی را بی فایده دانسته و تحلیل کارکردی را در عرصه ی زبان دین پیشه ی خود ساختند.

ویتگنشتاین متأخر (1951 - 1889م) در این راستا تلاش فراوان نمود تا کارکردهای زبان دینی را دریابد. وی در نهایت به مکتب فیدئیزم و ایمان گرایی گرایش یافت. بریث ویت (1900م) نیز فیلسوف دیگر تحلیل زبانی است که همین طریق را مشی کرده و کارکرد مدعیان دینی را شبیه کار کرد گزاره های اخلاقی دانسته است.

فلسفه ی تحلیل زبانی و روی کردهای مختلف زبان دین، نقش مؤثری در تحولات فکری و دین داری مغرب زمین داشت، به ویژه در حل مشکلات و بحران های دینی مسیحیت، از جمله تهاوت های کتاب مقدس مسیحیان و یهودیان، تعارض های درون دینی و تعارض های علم و دین تأثیر داشت. با وجود این، سریان این روی کردها به مطلق ادیان، ناتمام است؛ چرا که اولاً، قبل از بحث از معناداری گزاره های دینی، باید به حجّیت سندی آن ها پرداخت و ثابت کرد که متون دینی واقعاً از طرف خداوند متعال نازل شده اند؛ در حالی که این فرایند نسبت به متون دینی غیر اسلامی، بی پاسخ مانده است.

ثانیاً، مباحث الفاظ در منطق و علم اصول و نیز مبانی کلامی، چون حکمت و صدق الهی و تعالیم و آموزه های قرآنی، از شناختاری بودن گزاره های دینی حکایت می کند؛ زیرا وقتی کلامی از حکیمی صادر شود که صدور آن، در مقام بیان و ارایه ی مراد خود باشد، ظهور کلام بر شناختاری بودن آن حکایت و دلالت دارد؛ مگر آن که قرینه ای بر خلاف آن ارایه نماید؛ و هم چنان که در مباحث گذشته گفته شد، هر جمله ای که مشتمل بر دلالت تصوّریه، تصدیقیه، استعمالیه و جدیه باشد، اصل عقلایی اقتضا می کند که مراد متکلم با معنای وضعی لفظ مطابقت داشته باشد، مگر این که قرینه ای بر خلاف آن بیاید؛ به دلیل این که خداوند سبحان بر عربی مبین بودن قرآن تصریح کرده است، پس باید تابع قوانین و قواعد ادبیات عرب باشد، و کلام عرب نیز به اخباری و انشایی، دلالت حقیقی و مجازی، کنایه ای و استعاره ای منشعب می شود. البته کارکردهای گزاره های دینی نیز قابل پذیرش است؛ هم چنان که در این نوشتار، بخش مستقلی بدان اختصاص داده شده است.

ثالثاً، نظریه ی نمادین زبان دین، مستلزم نفی دین است؛ زیرا واژه های نمادین، قابل تغییر و تحوّل اند؛ به جای لفظ خدا از الفاظ دیگری چون واجب الوجود می توان استفاده کرد و در نهایت، به جای دین از نظام فلسفی مدد گرفت و همان نماد و سمبل را به دست آورد؛ علاوه بر این که نظریه ی نمادین، توان اثبات رجحان يك سیستم نمادین بر سیستم دیگر را ندارد.

رابعاً، برخی از فیلسوفان تحلیل زبانی، مانند آنتونی فلو، گزاره های تجربی را به دلیل ابطال پذیری تجربی، شناختاری و ناظر به واقع خوانده اند؛ در حالی که اگر کسی تئوری ابطال پذیری تجربی را نپذیرد، باید در شناختاری بودن گزاره های تجربی نیز تردید کند و یا این که گزاره های دینی را شناختاری بخواند.

خامساً، می توان همانند جان هیک، برای معناداری گزاره های دینی، به تحقیق پذیری و تجربه پذیری اخروی گزاره های دینی روی آورد و شناختاری زبان دین را با تجربه پذیری اخروی توأم ساخت. حقّ مطلب آن است که زبان دین به دو قسم اخباری و انشایی یا شناختاری و هنجاری (ارزشی) تقسیم می شود. گزاره های اخباری که از خارج و واقع حکایت دارند، به دو دسته ی تجربی و فرا تجربی؛ و گزاره های انشایی به دو بخش اخلاقی و حقوقی منشعب می شوند و اخباری دانستن گزاره های دینی با کارکردهای آن ها جمع پذیر است.

تحلیل و تبیین رابطه ی علم و دین، نزد صاحب نظران به ویژه فیلسوفان دین، از اهمیت خاصی برخوردار است؛ زیرا کشف ترابط یا تعارض علم و دین، در بالندگی معرفت دینی و علمی و در نهایت کشف حقیقت مؤثر است. امروزه از این مسئله با عناوین هم سخنی علم و دین، تعاون علم و دین، دیالوگ علم و دین، تعارض علم و دین، علم دینی و... یاد می شود.

منازعاتی که در طول قرون معاصر و جدید میان علم و دین در گرفته است، اهمیت این بحث را جدیت می بخشد. گرچه بسیاری از نزاع ها دامن گیر دین مسیحیت و عهدین است، ولی پاره ای از دستاوردهای علمی، باورهای مشترک ادیان را به چالش می اندازد؛ برای مثال، بحث در باره ی خلقت و تکامل انسان که منشاء انسان را نه از خاك بلکه از حیوان انسان نما می داند و نظریه ی روان کاوی فرویدی که دین را عامل سرکوب امیال دانسته و حقانیت دین را مخدوش می سازد. نظریه ی کیهان شناسی نیوتن، ماکس پلانک و نسبیت انیشتین با تلقی جدید از علیت و زمان، نحوه ی ارتباط خداوند با جهان را تحول می بخشد و نیز پیشرفت های جدید رایانه ای و هوش مصنوعی یا کشف مولکول های DNA نگرش انسان شناسی دینی را به مخاطره می اندازد. حال جای این پرسش های مهم است که آیا علم و دین، رابطه ی دوستی و تفاهم دارند یا رابطه ی غیریت و تقابل و تضاد؟ آیا علم و دین می تواند مکمل يك دیگر شوند؟ آیا معرفت علمی و معرفت ایمانی با هم سازگارند؟ آیا اسلام روی کرد مثبتی به علم دارد؟ در صورت تعارض، چه راه حل هایی پیشنهاد می گردد؟

در تعریف دین، مطالب و تعاریف فراوانی گفته شد. آن چه در این نوشتار اراده می کنیم، مجموعه ی آموزه هایی است که از منبع وحی الهی جهت هدایت انسان ها به پیامبران نازل شده است و به صورت گزاره های توصیفی و ارزشی در منابع دینی ثبت شده است.

چیستی علم

در تعریف علم نیز دیدگاه های مختلفی مطرح است و گاهی با مراتب و درجات گوناگون تعریف شده است. این اصطلاح به معنای آگاهی و دانستن در مقابل جهل و نادانی، اعتقاد یقینی مطابق با واقع در برابر جهل بسیط و مرکب، مجموعه ی قضایایی که مناسبتی بین آن ها در نظر گرفته شده - هر چند قضایای شخصی و خاص باشد - مجموعه ی قضایای کلی، اعم از حقیقی و اعتباری، مجموعه ی قضایای کلی حقیقی، مجموعه ی قضایای کلی و حقیقی حسی و تجربی (Science) به کار رفته است. در عرصه ی رابطه ی علم و دین، علم به معنای علوم تجربی اعم از طبیعی و انسانی، در نظر گرفته می شود. علوم طبیعی مانند زیست شناسی، فیزیک، شیمی، زمین شناسی و... و علوم انسانی مانند روان شناسی، جامعه شناسی، مدیریت، اقتصاد و... در نگرش اسلامی، علم به معنای نورانیت و هدایت است که دانشمندان را به فضیلت و شرافت و تقویت ایمان و اعتقاد به یگانگی خداوند و تشدید در خضوع و خشوع می کشاند. هم چنان که قرآن کریم در این باره می فرماید:

(شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُوا الْعِلْمِ)؛

خداوند شهادت می دهد که معبود جز خدای یگانه نیست و ملائکه و دانشمندان نیز گواهند.

(إِنَّ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ مِنْ قَبْلِهِ إِذَا يُتْلَى عَلَيْهِمْ يَخِرُّونَ لِلْأَذْقَانِ سُجَّدًا... * يَبْكُونَ وَيَزِيدُهُمْ خُشُوعًا)؛ به درستی که کسانی که پیش از این از علم بهره مند شدند، آن گاه که آیات الهی بر آنان خوانده شود، با چانه های خویش بر زمین فرو افتند و گریستن را آغاز کنند و خواندن قرآن، بر خشوع آن ها بیفزاید.

علم به معنای سر و کار داشتن با پدیده های آزمایشگاهی و امور تکنولوژی برای دست یافتن به تبیین پدیده ها و کشف قوانین و شرح چگونگی ها، از خصلت ها و اوصافی چون مشاهده پذیری یا عینیت (Objectivity) و آزمون پذیری و پیش بینی رخدادهای آینده و گزینشی و انتخابی بود و فرضیه سازی برخوردار است.

کارل همپل، فیلسوف آلمانی قرن بیستم، در باره ی پیش بینی رنگین کمان می نویسد: «تبیین فیزیکی رنگین کمان را در نظر بگیرید؛ این تبیین ثابت می کند وقوع پدیده ی رنگین کمان نتیجه ی بازتاب و شکست نور خورشید در قطره های کروی آب است و از راه توسل به قوانین نور شناختی، نشان می دهد که هر جا افشانه یا گردی از آب وجود داشته باشد و نوری از پشت سر ناظر بتابد و آن را روشن کند، باید انتظار داشت که پدیده ی رنگین کمان رخ دهد».

برخی از نویسندگان، منشاء پیش بینی را در ریاضی کردن علوم تجربی دانسته اند و می گویند:

« علم با تکیه هرچه بیش تر به ریاضیات، معرفت وسیع تری به روندهای تجربی و تکنولوژی با همان تکیه و کنترل تام و تمام تری نسبت به آن روندها پیدا کرده است. همین تکیه، نیرویی به علم بخشیده است که پدیدارهایی را پیش بینی کند که گاه گاه بداعت انقلابی داشته است.»

کارل همپل، در تأکید بر فرضیه سازی در علم می گوید:

« معرفت علمی بدین طریق حاصل نمی شود که دستورالعملی به نام دستور العمل استقرایی داشته باشیم و آن را در مورد داده هایی که در دست داریم به کار ببریم، بلکه راه رسیدن به آن، « روش فرضیه سازی » است؛ یعنی به عنوان پاسخ های موقتی به مسئله ای که در دست داریم فرضیه هایی ابداع می کنیم و آن گاه ما آن فرضیه ها را محكّ آزمون می زنیم. یکی از مراحل آزمون این است که ببینیم آیا داده هایی که پیش از تنظیم آن فرضیه گردآوری شده اند، آن را تأیید می کنند یا نه؟ فرضیه ای پذیرفتنی است که با داده هایی که در دست داریم سازگار باشد.»

انواع ارتباط علم و دین

الف. تداخل علم و دین

مسیحیان قرون وسطایی و برخی از متفکران اسلامی، از آن رو که دین را از طرف خداوند دانسته اند، همه ی علوم را جزء دین معرفی نموده و علم را داخل در قلمرو دین شمرده اند؛ حتّی پاره ای از اندیشمندان اسلامی، بر این باورند که همه ی علوم بشری از ظواهر آیات قرآن به دست می آید. برای نمونه می توان به امام محمد غزالی در فرهنگ دینی اهل سنت و استاد جوادی آملی در فرهنگ دینی شیعه - البتّه با تبیین های مختلف - اشاره کرد.

ب. تعارض علم و دین

پاره ای از اندیشمندان، علم و دین را کاملاً متعارض دانسته اند؛ اعم از این که تعارض بین گزاره های دینی یا گزاره های علمی باشد؛ مانند مسئله ی هفت آسمان در قرآن و يك آسمانی در علم؛ یا این که تعارض بین پیش فرض های علم با پیش فرض های دینی واقع شود؛ برای نمونه، علم دارای پیش فرض های ذیل است: طبیعت مادی، واقعیت عینی و مستقل از ماست، طبیعت قابل فهم (Intelligible) است، طبیعت یکنواخت (Uniform) است؛ و نظم های که در يك مقیاس محدود کشف می شود بر کل جهان حاکم اند؛ هر پدیده ای يك علّت مادی دارد. گرچه این پیش فرض ها در فلسفه ی علم مورد بحث و گفت و گو است، ولی پیش فرض اخیر با پیش فرض دینی که مبتنی بر وجود علّت های مادی و مجرد در تحقق عالم طبیعت است تعارض دارد.

البتّه گاهی تعارض بین لوازم پی آمدهای روان شناختی یا منطقی علم و دین مانند تأثیر منفی تکنولوژی و کارکرد منفی آن بر جامعه و مخالفت دین با آن، و روحیه ی علمی و روحیه ی دینی پدید می آید؛ اعم از این که تعارض بین علم و دین، تعارض واقعی باشد یا ظاهری.

ج. تمایز و جدایی علم و دین

برخی از متفکران مغرب زمین، علم و دین را دو مقوله ی کاملاً متمایز و دارای قلمرو جداگانه دانسته اند. مانند فیلسوفان تحلیل زبانی، اگزیستانسیالیست ها، نوانرثودکس ها و پوزیتیویست ها و نظریه ی کانت.

د. سازگاری و توافق علم و دین

این دیدگاه، علاوه بر ابطال نظریه ی تداخل علم و دین، تعارض و انواع تعارض علم و دین را رد می کند و بر سازگاری این دو حقیقت تأکید می ورزد و حتی برخی بر این باورند که علم و دین، مکمل یک دیگرند؛ مانند دیدگاه جورج شلزنبرگر (1946م) که مدعی است مدلولات مدعیات کلامی در خصوص جهان خارج را باید استخراج کنیم و سپس آن ها را به مدد مشاهده مورد ارزیابی قرار دهیم، فلسفه ی پویشی وایتهد و فیلسوفانی چون دونالد مک کی (1987 - 1922م) و چارلز کولون (1974 - 1910م) و کارل هایم (1959 - 1874م) نیز مکمل بودن علم و دین را دنبال کرده است.

عدم ترابط و جدا انگاری علم و دین

ترابط خصمانه

علم و دین

و تعارض علم و دین

ترابط علم و دین

ترابط

تداخل علم و دین

غیر خصمانه

سازگاری علم و دین

در باره ی انواع ارتباط علم و دین، از جهات گوناگون می توان پرسش های ذیل را مطرح ساخت:

- آیا در اصل، رابطه ای بین علم و دین برقرار است و آیا رابطه صحیح است یا غلط؟

- ارتباط از نوع تعاون است یا تعارض؟ رابطه ی دوستانه دارند یا خصمانه؟

- ارتباط بین آن ها نظری و تئوریک است یا تأثیر و تأثر عملی دارند؟

- ارتباط موجود، موجب رشد و بالندگی است یا رکود؟

- آیا می توان حوزه ی دین را داخل در حوزه ی علم دانست یا بالعکس؟

- آیا ترابط بین پیش فرض های علمی با پیش فرض های دینی برقرار است؟

- آیا پی آمدها و لوازم روان شناختی و منطقی علم و دین ترابطی دارند؟

- آیا روحیه ی علمی با روحیه ی دینی پیوند و یا تعاون یا تعارضی دارند؟

- آیا گزاره های دینی با گزاره های علمی، تعارض یا تعاونی دارد؟

- تعارض علم و دین، واقعی است یا ظاهری؟

تاریخچه ی ترابط علم و دین در مغرب زمین

الهیات و دین شناسی، نه تنها با علم شناسی قرون وسطا، چالش و تنازعی نداشته بلکه هم سخنی و هم خوانی جدّی و معناداری میان آن ها برقرار بوده است؛ زیرا فیلسوفان علم و دین در این دوران، از فلسفه ی ارسطو، افلاطون و نو افلاطونیان بهره گرفته و برای تمام اشیا بر اساس تبیین غایت شناسانه، مفر و قرارگاه طبیعی در نظر می گرفتند. این دیدگاه غایت انگاری زاینده ی این تصور بود که همه چیز معطوف به غرض غایی است؛ و هم چنین تصویر قرون وسطا از جهان و طبیعت به شرح ذیل بود:

- زمین را فلك ثابت و مرکز عالم پنداشته و طبق نظام بطلمیوسی، سیارات مسیر دایره واری را پیموده اند.

- انسان از آن جهت که در مرکز کاینات قرار دارد، بی همتا شمرده می شود.

- جهان را قانون مند و دارای قوانین اخلاقی، نه مکانیکی، معرفی می کردند.

- سرنوشت معنوی و اخروی انسان نسبت به روابط و امور دنیوی اهمیّت دارد.

- طبیعت به صورت ارگانیسم و زندهوار مطرح است.

- منابع وثاقت الهیات در قرون وسطا عقل و نقل بود؛ هم چنان که اندیشه ی اسکولاستیک نیز در آن روزگار بر این دو عنصر مبتنی بود؛ بر این اساس، توماس آکویناس، براهین غایت شناختی و کیهان شناختی را زاینده ی عقل؛ و حقایق مسیحیت مانند تثلیث و تجسد را زاینده ی وحی می دانست.

- خداوند در قرون وسطا، نه تنها آفریدگار بلکه پروردگار و مدبّر همیشگی طبیعت است. بسیاری از آموزه های فوق در عصر جدید به لحاظ روش شناختی و محتوایی گرفتار چالش گردید. در دوران رنسانس، استدلال ریاضی و مشاهده ی تجربی توسط کوپرنیک، کپلر و گالیله ترکیب یافته و روابط کیفی ارسطویی، به روابط کمی ریاضی تبدیل گشت؛ هم چنان که تبیین غایت شناختی قدما، جای خود را به تبیین توصیفی داد. گالیله از چرایی سقوط اشیا پرس و جو نمی کرد؛ بلکه از چگونگی آن ها می پرسید. توجه اندیشه ی جدید، نه به علل غایی بلکه به ماهیت اشیا و علل فاعلی معطوف بود. در طبیعت شناسی جدید، کیفیات به دو دسته ی اولیه مانند جرم و سرعت، و ثانویه مانند رنگ و دما تقسیم شدند. خدا شناسی نیز به مخاطره افتاد و نقش خداوند تا حد علت اوّلی تنزّل یافت؛ البتّه متفکران غربی برای نجات دین مسیحیت از این چالش ها چاره اندیشیدند؛ گالیله به تأویل کتاب مقدس و تفکیک قلمرو دین از قلمرو علم پرداخت. دکارت، این عقیده را پذیرفت که خداوند علاوه بر آفرینش جهان، هر لحظه آن را نو می کند، اسپینوزا نیز دست از مفهوم سنّتی خدا شست و جهان را دارای یک نظم و نظام مکانیکی و ریاضی لایتغیّر معرفی کرد.

تحقیقات گالیله و اختراع تلسکوپ و کشف کوه های ماه، کیهان شناسی قدیم را به مخاطره انداخت و غایت مداری جهان و موقعیت مکانی و شرافت انسانی نیز تحت الشعاع قرار گرفت. تصویر مکانیکی و ماشین وار طبیعت توسط نیوتن توسعه یافت. وی طبیعت را متشکل از ذرات متحرکی که دارای سرعت و خواص ذاتی جرم می باشد، معرفی کرد و آن را هم چون ماشینی قانون مند که از قوانین لایتغیّر

پیروی می کند دانست؛ و خداوند را تنها آفریدگار حکیم این جهان مصنوع یا ساعت ساز لاهوتی خواند. با این ره یافت، معجزات الهی که از دایره ی قوانین طبیعی خارج می گردند نیز مخدوش گشت. اهل ذوق و به خصوص، رابرت بویل، در پاسخ به این شبهات تصریح کردند که خداوند همه چیز را به شیوه ای هماهنگ به گردش انداخت و نظم و نظام سراسر هستی را چنان تدبیر کرد که رفاه آفریدگانش حفظ گردد. بر این اساس، گرچه خداوند، قوانین عالم طبیعت را وضع کرده، ولی جهان مادی به امداد مستمر الهی و عنایت و حمایت خداوند نیازمند است؛ بدین ترتیب، بین قوانین تکوینی و طبیعی و تدبیر الهی جمع نموده و رابطه ی

علل مادی و علل مجرد و پیدایش معجزه را تفسیر کردند.

نیوتن نیز در حل چالش های میان علم جدید و الهیات مسیحی، به خداوند رخنه پوش تمسك جست؛ یعنی نقش تدبیری خداوند را فقط در نارسایی های علمی مانند توجیه ناپذیری سرعت و جهت واحد سیارات و تعادل منظومه ی شمسی محدود می ساخت. بعد از نهضت اصلاح گری و پیدایش پروتستان و تدوین ارزش های اخلاقی، توجه به علم و مطالعه ی طبیعت رونق بیش تری یافت و تا حد زیادی به پیش برد علم جدید كمك کرد.

قرن هفدهم میلادی، با انواع تعارض ها و راه حل ها و توجیه های میان علم و دین سپری شد؛ ولی قرن هیجدهم شاهد تجلیات دیگری از تعارض های علم و دین از سوی نهضت روشن گری و واکنش رمانتیک و فلسفی بود. سخن گویان نهضت روشن گری (Enlightenment) یعنی فیلولوف های فرانسه، ضمن پذیرش طبیعت، به عنوان يك مکانیسم جبری و تأیید نظرات لاپلاس مبنی بر طرد خداوند رخنه پوش، به نظریه ی واگشت گرایانه و اصالت تحویلی (Reduction istic) معرفتی و متافیزیکی قائل شدند و همه ی پدیده ها را با قوانین فیزیکی تبیین می نمودند و در نتیجه خداوند را هم چون فرضیه ای قابل بحث تلقی می نمودند؛ البته روشن گران در آغاز راه به شریعت عقلانی و وحیانی معتقد بودند، در میانه ی راه خدا پرستی طبیعی و دئیسم را جانشین خدا پرستی وحیانی نمودند و در مرحله ی آخر، زمزمه ی شکاکیت و طرد و تخطئه ی انواع صور دین را سر دادند. طرف داران این نهضت بر این باورند که عقل بشری در درك تمام شئون حیات انسانی توانا است. و انسان با بهره گرفتن از عقل، توان ریشه کن کردن شر از جهان را دارا است و هیچ حاجتی به ابزار دیگر کسب معرفت، از جمله وحی ندارد. رومانتیسم یا نهضت رمانتیک (Romantic movement) واکنشی در مقابل نهضت روشن گری بود؛ بر این اساس، از اهمیت خیال اندیشی و شهود و درون بینی سخن راندند. روشن گران از فرط محو و مبهوت شدن در عقل، حیات عاطفی و خیال اندیش بشر را فراموش کردند؛ ولی رمانتیسم بر خلاف روشن گری، به آن دو عنصر و نیز آزادی فردی در مقابل جبرانگاری روشنگری بها داد و بر خلاف اصالت تحویل، تمامیت انسان را ستود و خداوند را آفریننده ی دستگاه آفرینش و روح منتشر در آفاق و انفس معرفی کرد.

پیتسیم و متودیسیم، یا نهضت تورّ و پارسامنشی نیز واکنشی دیگر در مقابل روشن گری و خدا پرستی طبیعی بود که در اوایل قرن هیجدهم در آلمان به راه افتاد. نهضت متودیسیت، تجدید حیات دینی مشابهی در انگلستان به بار آورد.

واکنش های فلسفی قرن هیجدهم، توسط هیوم و کانت، در علم و دین تأثیر به سزایی گذاشت. اصالت تجربه ی علمی و لادری گری دینی توسط هیوم، خدا شناسی و حیانی و عقلی را مخدوش ساخت. وی به شدت بر برهان نظم و اتقان صنّع حمله برد؛ علاوه بر این که مشاهدات جزئی را در رسیدن به قوانین کلی ناتوان دانست و اصل علیّت را به تداعی معانی و نفی ضرورت و علّت غایی و یقین علمی تبدیل کرد. ولی کانت با طرح فلسفه ی ذهن شناسی و استعلایی و قالب های دوازده گانه ی ذهن انسان، اصل علیّت و ضرورت آن را احیا کرد و قوانین کلی علمی را ممکن ساخت؛ ولی هم چنان نسبت به نقد عقل نظری و ناتوانی معرفت بشری، در اثبات یا انکار خداوند پایدار ماند؛ تا این که از طریق عقل عملی و اخلاق وجدانی، وجود خداوند و نقس و حیات اخروی و اختیار انسان را پذیرا شد و با تفکیک و جدا انگاری دو حوزه ی علم و دین، به حل تعارض میان آن دو پرداخت.

در قرن نوزدهم، داروین همانند نیوتن، تأثیر عظیمی در حوزه های فکری به جا گذاشت. نظریه ی تکامل وی، پی آمدهای کلامی، اجتماعی و فلسفی به دنبال داشت و معارضه ی آن با حکمت صنّع، اشرفیّت انسان، کتاب مقدس و تأثیر در اخلاق انسانی و تقویت اخلاق داروینیستی آشکار شد. در برابر این نظریه، واکنش های مختلفی اتفاق افتاد. پروتستان های محافظه کار، به نوعی با هر دو مسئله ی دینی و داروینی کنار آمدند. چارلز هاج، با متفاوت دانستن حقایقی که نویسندگان کتاب مقدس قصد تعلیم آن را داشتند و عقایدی که بر سبیل اتفاق به آن ها معتقد شدند، مشکل تعارض را حل کرد. ارتدوکس ها نیز بین الهیات رسمی - سنتی و نظریه ی تکامل جمع کردند. بنیاد گرایان که به عصمت کتاب مقدس اعتقاد راسخ داشتند، نه تنها به تکامل، بلکه به همه ی علوم جدید حمله ور شدند و آن ها را دارای فحوا ی مادی و الحادی دانستند. مذهب کاتولیک نیز با پذیرش مسئله ی تأویل کتاب مقدس، راه ساده تری را دنبال کرد.

نو خواهان و متجددان نیز در پرتو معارف جدید، تفسیر نوینی از جوهر اصلی مسیحیت ارایه می نمودند. در اواخر قرن نوزدهم، لیبرالیسم کلامی (Theological liberalism) توسط فریدریک شلایر ماخر، فیلسوف و متکلام آلمانی، به عنوان حد وسط بین سنت گرایی و نوخواهی مطرح گردید. وی ضمن پذیرش دانش علمی تکامل، به جای الهیات طبیعی و وحیانی، تجربه ی دینی و عرفانی را پذیرا شده بود. در مقابل گروه های سنت گرا، نو خواه و اعتدالی که همگی طرف داران خدا شناسی دینی بودند، تفسیرهای دیگر الحادی و غیر خدا شناسی نیز از این تعارض ارایه گردید؛ مانند هربرت اسپنسر که لادری گری تکامل اندیشانه را مطرح ساخت یا ارنست هگل، جانور شناس آلمانی که به اصالت طبیعت ماتریالیستی رو آورد.

قرن بیستم، شاهد تفکیک قلمرو علم، از قلمرو دین است؛ تفکیکی که به راه حل تعارض علم و دین می انجامد. نو ارتدکس با نمایندگی کارل بارت، به شدت با الهیات اعتدالی مخالفت می کرد و موضوع

الهیات را خداوند متعال و عرصه ی تحقیق علم را جهانی دانست که با کوشش بشری قابل کشف است ولی خداوند را فقط از راه مسیح می توان شناخت؛ زیرا گناه کاری جبری، بصیرت عقل بشری را زایل کرده است. اگزیستانسیالیسم، از آن رو که مکتب فکری منسجمی نیست، راه کارهای متفاوتی را عرضه نموده است. مارتین بوبر، به دو نوع رابطه ی شخص با شیء و رابطه ی شخص با شخص دیگر، به تفکیک علم از دین فتوا می دهد و مواجهه ی انسان با خداوند را از نوع رابطه ی دوم، یعنی رابطه ی « من - تو » و پژوهش علمی را در قلمرو « من - آن » یعنی رابطه ی اول مطرح می نماید. فیلسوفان تحلیل زبانی و پوزیتیویست ها نیز با تفکیک زبان دین از زبان علم یا کارکردهای علم از کارکردهای دین، به جدا انگاری علم و دین اقدام نمودند.

ترابط علم و دین در جهان اسلام

تاریخ تفکر شرق اسلامی حکایت از این دارد که مسئله ی تعارض علم و دین آن گونه که در مغرب زمین بوده است، در جهان اسلام مطرح نگردیده است؛ زیرا بسیاری از چالش ها در جهان غرب، به جهت موضع گیری های ناصواب و افراطی کلیسا و قشری گری و جزمیت غیر منطقی آن ها در برابر دانشمندان و عالمان بوده است؛ به گونه ای که مخالفت هر دانشمندی نسبت به فلسفه ی اسکولاستیک را مساوق و مساوی با الحاد و کفر تلقی می کردند؛ هم چنین کلیسا، حقّ انحصاری تفسیر از علم طبیعت را از آن خود می دانست و این امر، بیش تر باعث نزاع عالمان مسیحی و طبیعت شناسان جدید می شد.

برخی از نویسندگان بر این باورند که:

« مورخان علم می دانند که کلیسا واقعاً مایل بود به گاليله اجازه دهد تا نظریه ی خورشید مرکزی را بسط دهد؛ اما نمی خواست او ادعا کند که این نظریه حرکت، خورشید و سیارات را آن گونه که در واقع است، بیان می کند. کلیسا برای آن که حقّ انحصاری تفسیر واقعیت را برای خود محفوظ نگه دارد، به گاليله و سایر دانشمندان پیش رو، رخصت داد که بگویند نظریه ی خورشید مرکزی يك مصنوع ریاضی است. »مورخان به نوعی اذعان دارند که بخش زیادی از کوشش های علمی، پس از رنسانس، عکس العمل طبیعی علمی به صورت انتقام جویی بوده است که تا اینك ادامه دارد.»

اسلام، چه به لحاظ متون دینی و چه از جهت تاریخی، هیچ گاه با علم مخالفت نکرد. توصیه به کسب علم و آگاهی، به ویژه علوم تجربی و طبیعی مکرر در قرآن و روایات آمده است. مراکز علمی و دانشگاهی عالم اسلام، در نظامیه ها و سایر مراکز دینی و علمی، حکایت از گسترش علم در جهان اسلام دارد. علم در نزد مسلمانان همزاد دین بوده و رشته های مختلف علمی چون نجوم، فیزیک (مناظر و مرایا)، زمین شناسی، پزشکی، ریاضیات و... تدریس می شد و کتاب خانه های چند صد هزاری در مراکز علمی و دینی تأسیس می گشت. علم و دین مکمل، هم سخن و هماهنگ يك دیگر پیش می رفتند.

شهید مطهری، در مقایسه ی جهان بینی علمی و جهان بینی ایمانی، به يك رابطه ی سازگاری و تکمیلی معتقد است؛ یکی را منشاء عشق و گرما بخشی و امید، و دیگری را عامل سرعت و حرکت

می شمارد. ولی این هم خوانی علم و دین در جهان اسلام، با روند علم و دین در غرب، تا حدودی کم رنگ شد و هر چند اندک، گرفتار مصادیقی از تعارض علم و دین گشت؛ البته نمونه هایی از تعارض فلسفه و دین در تاریخ عقلانی اسلام، توسط غزالی در «تهافت الفلاسفه» و راه حل های آن توسط ابن رشد در «فصل المقال فیما بین الحکمة و الشریعة من الاتصال» و دیگر بزرگان مطرح بوده است. سیوطی در «صون المنطق و الکلام» به پرهیز از منطق و کلام جهت مصون ماندن از آسیب و گم راهی توصیه می کند. عرفا نیز دریاب تأملات فلسفی، مطالب متنوعی گفته اند که تفصیل این مباحث در گفتار عقل و دین آمده است؛ ولی در دوران معاصر، با نمونه هایی از تعارض علم و دین رو به رویم؛ برای نمونه می توان به موارد ذیل اشاره کرد؛ این نمونه ها برخی تعارض توصیه ای اند و بعضی تعارض گزاره های توصیفی:

- فاعلیت خداوند متعال نسبت به همه ی موجودات و بی توجهی دانشمندان علوم تجربی جدید به این روی کرد و سایر امور غیبی؛

- هدف داری جهان و حکمت الهی و تفسیر غایت انگارانه از عالم ناسوت و ملکوت در دین و تبیین چگونگی به جای چرایی در علم؛

- داشتن نظام اخلاقی جهان و اختیار انسان در نگاه دین و خلاف آن در علم؛

- قسر و جبر در نگاه علم جدید و تأکید عوامل بیرونی در امور روان شناختی انسان، در نگرش علمی و اختیار انسان و تأکید بر عوامل درونی در آسیب های انسان در نگرش دینی؛

- حذف متافیزیک در شناخت عالم طبیعت و نفی اسرار غیبی از جهان در علم جدید؛

- علم جدید در پی تسخیر طبیعت و تسلط بر آن است؛ اما دین، اهداف دیگری نیز دارد و در تسخیر طبیعت نیز جهت دار گام بر می دارد؛

- در اسلام، روابط دختران و پسران در چارچوب شرع اجازه داده می شود و از روابط نامشروع جلوگیری می گردد؛ ولی نظریه ی برخی روان شناسان در آزادی روابط جنسی متفاوت است؛

- در اسلام برای مقابله با نشوز زن، سه راه پیشنهاد می شود: موعظه، کناره گیری و تنبیه؛ در علم شاید راه های دیگری پیشنهاد شود؛

- نظریه های نجومی قرآن و غروب خورشید در چشمه ی گل آلود یا برگشت خورشید با دعای پیامبر هنگام قضای نماز امام علی(علیه السلام) یا استراق سمع شیاطین و جلوگیری شهاب ها از آن ها و سایر معجزات پیامبران؛

- نظریه ی تکامل داروین و خلقت انسان؛

- نظریه ی هفت آسمان.

راه حل های تعارض علم و دین

راه حل های گاليله

کوشش گالیله، به مدلی مکانیکی از جهان انجامید و با بهره گیری از فرضیه های ستاره شناسان قبل از خود مانند کپلر، کپرنیک و تیکو براهه، و با استفاده از ابزار ریاضیوار و ترکیب نظریه و آزمایش، به مسئله ی زمین گردشی و خورشید مرکزی حکم راند. وی بر این باور بود که این نظریه - با این که از قطعیت علمی و ریاضی برخوردار است - با متون مقدس تعارضی ندارد؛ البته در صورتی که تفسیر صحیحی از آن عرضه گردد. گالیله نگارنده ی کتاب تکوین طبیعت و فرستنده ی کتاب تدوین وحی را خداوند متعال می دانست و به جهت سرچشمه ی واحد هر دو معرفت، تعارض این دو منبع را نمی پذیرفت؛ بدین ترتیب اولاً، طریق معرفت، هم کتاب تکوین است و هم کتاب تدوین؛ ثانیاً، وی بر این باور بود که هنگام تعارض، باید متشابهات کتاب مقدس با محکّمات علم جدید تفسیر گردد و با تفسیر جدید، چالش میان علم و دین را حل کرد؛ زیرا اگر همیشه در معنای لغوی ساده محصور گردیم، دچار خطا و حتّی تناقضات متن مقدس می شویم؛ ثالثاً، گالیله برای حل تعارض علم و دین، تفکیک قلمرو دین از قلمرو علم را پیشنهاد می کرد. وی کتاب مقدس را متضمن معارف معنوی - نه حقایق علمی - که به کار رستگاری انسان بر آید و برتر از عقل و استدلال و مشاهده است می دانست.

هر دو راه حل گالیله ناتمام است؛ زیرا وی از نمونه های تعارض علم و دین مسیحیت در عصر خود به این دو راه حل نایل آمد؛ در حالی که چه بسا این راه حل ها نسبت به ادیان دیگر، ساری و جاری نباشند. علاوه بر این، این سؤال پیش می آید که به چه دلیل کتاب مقدس، متشابه و علم جدید، محکم تلقّی گردید و علم قرینه ی تفسیر متن دین واقع شد؟ به ویژه این که علم، نتیجه ی قطعی و یقینی را به ارمغان نمی آورد تا بخواهد تفسیر ظاهری را کنار بگذارد. گالیله به راحتی گستره ی دین را به معارف معنوی منحصر می کند؛ در حالی که با مراجعه به متون دینی اسلام، مسائل فراوانی از امور دنیوی و مادی مشاهد می کنیم و این نوع راه حل ها در واقع به معنای خارج ساختن رقیب، از میدان نزاع و چالش است.

راه حل کانت

امانوئل کانت، فیلسوف آلمانی قرن هیجدهم، در کتاب های تمهیدات، و سنجش خرد ناب با روش تفکیک گستره ی علم و دین، به حل تعارض آن دو کانون معرفت، اقدام کرده است. کانت با ارایه ی ذهن شناسی و تفکیک نومن از فنومن یا عالم فی نفسه و عالم پدیدارها، فلسفه ی استعلایی خود را عرضه کرد. وی مقالات دوازده گانه و عنصر زمان و مکان را برای شناخت گزاره های علمی توان مند دانست؛ ولی در شناخت گزاره های غیر محسوس و مادی، عقل نظری را ناتوان خواند؛ امّا از آن رو که نظام اخلاقی را وجدانی و ضروری می دانست، به خداوند و نفس و اراده ی انسان به عنوان اصول مسلم نظام اخلاقی اعتراف کرد و با این نظام عقل نظری و عملی، به تفکیک قلمرو علم و دین اقدام کرد؛ وظیفه ی علم را کشف عالم طبیعت و وظیفه ی دین را راهنمایی و روشن گری، ایثار اخلاقی و آرامش بیش تر و جامع تر و ضمانت اجرایی وجدانیات اخلاقی معرفی کرد و دین را در اعتقاد به خدا و اختیار و وجود نفس انسان منحصر ساخت.

راه حل کانت، علاوه بر نقد معرفت شناختی، از جهات دیگر نیز ناتمام است؛ از جمله صحیح ندانستن انحصار دین در ضمانت اجرایی اخلاق؛ زیرا دین در تمام شئون فردی و اجتماعی مستقیم یا غیر مستقیم دخالت دارد و متون دین اسلام نیز با دیدگاه کانت ناسازگار است و در واقع این گونه راه حل ها از سنخ تغییر دادن و جا به جا کردن رقیب است، و نشانیدن دین حداقلی به جای دین واقعی است.

راه حل پوزیتیویست ها و فیلسوفان تحلیل زبانی

برخی از فلسفه های معاصر، جهت چاره ی تعارض علم و دین، به زبان دین و علم پناه برده و با تفکیک گزاره های علمی و دینی، تعارض را حل نموده اند؛ برای نمونه می توان به فلسفه ی پوزیتیویسم اشاره کرد که گزاره های دینی را فاقد معنا تلقی کرده و تنها گزاره های تجربه پذیر را معنادار دانسته است و با این روی کرد، رقیب دین را از صحنه کنار زده و حل تعارض نموده است و یا فلسفه ی تحلیل زبانی، که با تفسیرهای مختلف زبان دین، مانند نمادین و سمبلیک خواندن آن یا تحلیل کارکرد گرایی از آن، به حل تعارض پرداخته اند. بریث ویت نیز زبان دین را غیر شناختاری و کارکرد اخلاقی برای گزاره های دینی دانسته است.

بدین ترتیب، اگر زبان علم، واقع گرا و شناختاری و زبان دین، نمادین و غیر شناختاری یا اسطوره ای باشد، در آن صورت تعارض میان باورهای دینی و دستاوردهای علمی پدید نمی آید. ما در گفتارهای دهم و سیزدهم، به نقد و بررسی این روی کرد پرداخته ایم و از تکرار آن در این گفتار صرف نظر می کنیم.

راه حل اگزیستانسیالیست ها

اگزیستانسیالیسم یکی از مکاتب فلسفی معاصر است که نه تنها به دو نحله ی الهی و الحادی منشعب شده، بلکه به تعداد طرف داران آن، نسبت به پرسش های فلسفی و انسان شناختی پاسخ های متفاوت عرضه شده است. کارل یارث، متفکر سوئیسی، قلمرو دین را در درمان دردهای مشخصی منحصر می نماید و مسائل و مباحث علمی را از عرصه ی دین دور می سازد و هم چنین رودولف بولتمان، ایمان به گزاره های دینی و مذهبی را برای مرتفع ساختن دلهره های انسانی و تشویش های روحی ضروری می داند؛ یاسپرس، اندیشه ی خدا را برای جامعه و برقراری نظم و هماهنگی لازم می شمارد؛ مارتین بوبر، به تفکیک رابطه ی شخص با شخص و رابطه ی شخص با شیء و انحصار علم به رابطه ی دوم و دین به رابطه ی اول اقدام می کند؛ و خلاصه این که با جدا انگاری گستره ی شریعت از گستره ی علم، به تعارض علم و دین پاسخ می دهد.

به نظر نگارنده، تلقی اگزیستانسیالیست ها از دین و دین حداقلی، حتی در دین مسیحیت هم ناتمام است؛ گرچه کارکردهای دین از دیدگاه آن ها صحیح است. متون دینی، نقش مؤثری در تبیین دین شناسی و گستره ی آن دارند؛ در ضمن، دین به رابطه ی شخص باشیء نیز می پردازد و از عالم طبیعت نیز گزارش می دهد.

راه حل استیسی

والتر استیسی (Walter Stace) فیلسوف تحلیلی انگلیسی نیز در حل تعارض علم و دین، به رویکرد جدا انگارانه رو می آورد. وی آموزه های دینی را اسطوره و صورت های خیالی معرفی می کند؛ صورت هایی که به معانی حقیقی شان دلالت ندارند. بلکه به طریقه ای از زندگی و حقیقتی ژرف تر اشاره می کنند. وی گوهر دین را عرفان دانسته و در بیان ویژگی های احساس و حالت دینی می نویسد:

« منطقی است که بگوییم وقتی انسان های معمولی، به تعبیر خودشان نوعی احساسات دینی دارند، چه همراه با تصور آگاهانه ای از خدا در اذهانشان باشد، چه بدون آن، چه در نماز و نیایش در کلیسا، چه در میان صحنه های طبیعت، شکوه و هیبت و برافراشتگی کوه ها، غروب های آفتاب یا دریاها، چنین احساسات دینی مبهم، بی صورت، نامعلوم، تقریباً بیان ناشدنی، ضعیف، تیره و خموش، انگیزندگی اعماق بینش عرفانی اند.»

دین شناسی استیسی نیز با ادیان آسمانی به ویژه اسلام سازگاری ندارد؛ علاوه بر این که تبیین وی از عرفان نیز با مشارب مختلف عرفانی ناسازگار است و در ضمن دین باید برای بیان طریقه ی زندگی از واقعیت و جهان هستی گزارش دهد.

ابزار انگاری در فیزیک جدید

بسیاری از فیزیک دانان و ریاضی دانان اواخر قرن نوزدهم، مانند پی یر دوهم (Duhem)، به این رأی تمایل داشتند. دوهم، کتابی دارد به نام « ساختمان و هدف تئوری های فیزیکی »، وی بر این باور است که فیزیک سماوی، از قدیم ابزار انگار، و فیزیک زمین، واقع گرا بوده و در نزاع گاليله و کلیسا باید به کلیسا می آموختند که فیزیک سماوی و ارضی ابزارانگار است؛ یعنی قواعد فیزیکی از واقعیت خارجی گزارش نمی دهند و تنها ابزاری برای زندگی بهترند. وجود تئوری های کارساز در عالم نادیده ها و ترم های تئوریک در تئوری های علمی و ریاضی بودن آرای علمی، مؤید این دیدگاه است. مفاهیمی مانند اتم، انرژی، انترپی، ژن و... جملگی ترم های تئوریک اند که از استقرار مبتنی بر حس به دست نیامده اند؛ بنا براین یکی از ادله ی ابزارانگاری علم این است که نظریات علمی، متضمن ترم های تئوریک است که واقعاً تصویر عالم خارج نیستند؛ بنا بر این انرژی یا ژن، ترم هایی هستند که ما ساخته ایم نه این که بر مسمای واقعی و خارجی دلالتی داشته باشند؛ بدین ترتیب، تئوری های علمی، افسانه های مفیدند و هیچ گاه با آموزه های دینی که حکایت از واقع دارند، به چالش بر نمی خیزند. شایان ذکر است که راه حل های دوهم، در تعارض علم و دین، تنها در گستره ی تئوری های کار آمد است و دامنه ی تعارض میان قوانین علمی و آموزه های دینی را شامل نمی شود و برای آن باید چاره ی دیگر اندیشید.

اندریاس اوسیاندر (1552 - 1498 م) مقدمه ای بر کتاب دگرگونی های کُپرَنیک نوشت و در آن کوشید تا این کتاب را برای جامعه ی علمی و متألّهان کلیسا خوشایند سازد. او معتقد بود که فرضیه ی خورشید مرکزی صرفاً ابزاری مناسب برای پیش بینی حرکات اجرام سماوی است و تفسیری منطبق بر واقع از

علل حرکات اجرام سماوی نیست. علم، مصنوعات ریاضی را صورت بندی می کند؛ اما الهیات واقعیت را توصیف می نماید.

نقد قابل ملاحظه ای که بر نظریه ی دوهم و اوسیاندر وارد شده این است که آیا دانشمندان علوم طبیعی، به دنبال کشف طبیعت و قوانین آن نیستند؟ و چگونه میان ترم های تئوریک و کشف واقع می توان جمع کرد؟ تفصیل این بحث، در گفتار علم دینی آمده است.

راه حل تفسیر علمی

برخی از مفسران و متفکران اسلامی، از طریق تفسیر علمی، به راه حل تعارض میان علم و دین اقدام نموده اند. دکتر ذهبی، در کتاب التفسیر و المفسرون، از این روش به تفسیر علمی، و علامه ی طباطبایی در المیزان، به تطبیق و بسیاری از مفسران دیگر به تأویل یاد می کنند. این روش که تلاش می کند آیات قرآن را با علوم جدید تطبیق کند و علوم را بر ظواهر قرآنی تحمیل نماید و از معانی ظاهری آن ها دست بشوید، سابقه ی طولانی داشته است. در گذشته ی تاریخ اسلام، معتزله و اسماعیلیه و بعدها عرفا، همین طریقت را مشی می کردند. با این تفاوت که معتزله، مدل های فلسفه ی ارسطویی و افلاطونی را بر قرآن تطبیق می کردند و اسماعیلیه و عرفا، معانی باطنی و کشفیات خود را بر آیات قرآن جَرّی و تطبیق می نمودند. در دوران معاصر، برخی از روشن فکران دینی، مانند بازرگان و شریعتی، تئوری های علوم طبیعی و اجتماعی را در تفسیر قرآن به کار می گرفتند و قرائتی از اسلام مارکسیستی و مکانیکی عرضه می نمودند. این عملیات، نه تنها استخراج تئوری های علمی از ظواهر قرآن نیست بلکه دست شستن از معانی ظاهری و حمل کردن آیات بر معانی برگرفته از علوم جدید است.

بزرگ ترین خطای این راه حل این است که ما در تفسیر قرآن دچار روزمرگی تفسیرها، قرائت های مختلف از دین و نسبیت معرفت دینی می شویم. هم چنان که نظریه ی تئوریک قبض و بسط شریعت دچار این آسیب شده است؛ و در آن صورت هیچ ملاک و معیاری برای صحت و سقم فهم دینی و قرآنی در اختیار نخواهیم داشت. خداوند سبحان در قرآن کریم تصریح نموده است که قرآن به عربی مبین نازل شده است؛ با توجه به این مطلب، ما باید به قواعد زبان شناختی و روش شناختی فهم زبان عربی پای بند باشیم و دست شستن از معانی ظاهری آیات و تأویل آن ها به معنی خاص جامعه شناختی مارکس یا ماکس، برخلاف قوانین زبان شناختی است. بسیاری از انحرافات تاریخ اسلام و فرقه گرایی ها در بستر فرهنگ دینی به ویژه احزاب و تشکل های انقلاب اسلامی ایران، از این روش غلط تطبیق و تفسیر علمی قرآن زاییده شده است.

نظریه ی برگزیده

اولا، نمونه های فراوانی از توافق علم و دین و سازگاری آموزه های قرآنی و دست آوردهای علمی وجود دارد؛ مانند حرکت خورشید در سوره ی یس، آیات 38 تا 41؛ حرکت کوه ها و زمین در آیه ی 89 سوره ی نحل؛ لقاح گیاهان در آیه ی 22 سوره ی حجر؛ حرمت گوشت خوک و خون در آیه ی 173 سوره ی بقره؛ زوجیت گیاهان در آیه ی 36 سوره ی یس، و...

ثانیاً، نمونه‌هایی از تعارض و تراحم که در عبارت‌های گذشته ذکر شد، به طور عمده تعارض ظاهری میان علم و دین است؛ یعنی علم ادعای انحصاری در آن زمینه ندارد؛ برای نمونه، علم يك آسمان را کشف نموده اما شش آسمان دیگر را انکار نموده است؛ یا این که نظریه ی داروین، خلقت نهایی انسان از خاك را انکار نکرده بلکه آفرینش از حیوان نئاندرتال را فرض نموده است. یا این که علم، تحقق معجزات یا طول عمر پیامبر یا امامی را انکار نمی کند؛ البته قدرت تبیین آن را هم ندارد. علاوه بر این که پذیرش ادعای دینی، مستلزم تناقض و محال عقلی نمی گردد.

ثالثاً، برخی از دستاوردهای علمی در حد فرضیه باقی مانده اند و حتی فرضیه های رقیب جدی هم در مقابل دارند؛ مانند نظریه ی « تبدل انواع » داروین و نظریات ژنتیکی و کشف مولکول های DNA. رابعاً، راه حل نهایی و علمی ما در گفتار علم دینی و تأثیر متافیزیک بر علم روشن خواهد شد. این راه حل در همه ی علوم تجربی، به ویژه علوم اجتماعی و انسانی در جریان است. شایان ذکر است که در زمینه ی رابطه ی علوم اجتماعی و دین، بحث های عمیقی است که روش شناسی علوم اجتماعی و تفکیك آن با روش شناسی علوم طبیعی در متجانس بودن یا مکمل بودن یا متخالف بودن علم و دین مؤثر است. مباحث هرمنوتیکی ویلهلم دیلتای (1911 - 1832 م) و تحقیقات روش شناختی کالینگ وود (1943 - 1889 م) و پیتر وینچ (1926 م) نمونه ای از مباحث عمیق فلسفه ی علوم اجتماعی اند که در تبیین رابطه ی علوم انسانی و دین مؤثرند.

علم و عالمان در هر جامعه و مرکز علمی، تابعیتی از هویت فرهنگی آن جامعه و مرکزند و اصولاً مؤسسه های آموزشی و پژوهشی، طبق فرهنگ و ایدئولوژی، اقدام به برنامه ریزی و سامان دهی می کنند و این تصور که از طریق نظام آموزشی غربی می توان به اهداف اسلامی دست یافت، ادعایی فریب کارانه است؛ زیرا نظام مذکور با جهت گیری سکولار تدوین شده است و در نتیجه، با جهت گیری اسلامی در تعارض یا تزاخم خواهد بود.

ادعای نوشتار فوق این است که نه تنها عموم مردم، بلکه عالمان علوم تجربی نیز در تخصص و گرایش علمی خود از دین انتظار دارند و در تحقق فرایند علمی، به آموزه های دینی نیازمندند و اگر در بستر متافیزیک دینی نمو نیابند، اسیر متافیزیک سکولار خواهند شد.

مسئله ی علم دینی، مقوله ای نیست که تنها در جهان اسلام مطرح شده باشد؛ در جهان مسیحیت نیز در دو دهه ی اخیر، این مسئله با قوّت، مورد بحث قرار گرفته و حتّی در خصوص آن کنفرانس هایی برگزار شده است که آخرین آن ها، کنفرانس علم در يك زمینه ی خدا باورانه بود (Science in theistic content) که در تابستان 1377 هـ. ش / 1998 م در کانادا برگزار شد.

علم جدید در دوران شکوفایی پوزیتیویستی و روشن گری سکولار مآبانه، پای به سرزمین های اسلامی نهاد؛ علمی که از متافیزیک خدا محور و دین گرا فاصله گرفت و تفکر بی دینی و گاه ضد دینی را با خود یدک می کشید. براین اساس، ایده ی تعارض علم و دین رواج یافت. آیا تا کنون از خود پرسیده ایم که چرا جهان اسلام که قرن ها پرچم دار علم و فلسفه بود، در این چند قرن اخیر، دچار انحطاط و عقب ماندگی شد؟ مگر مسلمانان برای شش قرن رهبری علمی جهان را در دست نداشتند؟ (350 سال رهبری مطلق و 250 سال رهبری مشترک با مسیحیان). آیا جوامع اسلامی دانشمندان، ریاضی دانان، طبیعت شناسان پزشکان، شیمی دانان و جغرافی دانان بزرگی چون جابرین حیان، خوارزمی، رازی، مسعودی، بیرونی، ابوالوفا، خیام، ابن سینا، خواجه نصیر الدین طوسی، ابن رشد و ابن طفیل نپرورانده است؟ هرمان راندال، در این باره می گوید: « مسلمین در قرون وسطا نماینده ی همان نوع تفکر علمی و زندگی صنعتی بودند که ما امروزه به مردم آلمان نسبت می دهیم. مسلمین بر خلاف یونانیان از آزمایشگاه و آزمایش کردن با صبر و حوصله بیزار نبودند و در رشته های طب و مکانیک و در حقیقت در همه ی فنون، به نظر می رسد که به حکم طبیعت خود، علوم را به خدمت بلا واسطه ی زندگی بشر گماشته اند؛ نه این که علوم را به عنوان غایتی برای خود (بدون ارتباط با زندگی) در نظر بگیرند ».

پس حال چرا در مسیر قهقرایی به سر می بریم؟

پاره ای علّت عقب ماندگی را فاصله گرفتن از دنیای غرب دانسته اند و راه چاره را در پیروی کامل از باورهای مغرب زمین منحصر ساخته اند؛ عده ای منشأ افول تمدن عظیم اسلامی را فقدان سودای سر بالا و نداشتن جسارت اندیشیدن معرفی کرده اند و برخی به فهم نادرست گزاره های دینی و گروهی نیز به استعمار بیرونی یا استبداد درونی تمسك جسته اند؛ و بی شك تمام عوامل مذکور در پیدایش این پدیده ی نامیمون مؤثر بوده اند؛ ولی نباید از نفوذ علم سکولار در جوامع اسلامی و نقش آن در استمرار عقب ماندگی مسلمانان غفلت کرد؛ زیرا هم چنان که در مباحث آینده ثابت خواهیم کرد، علمی که خنثی بوده و فارغ از پارادایم و پیش فرض های معرفت شناختی، هستی شناختی، متافیزیکی و ایدئولوژیکی باشد، نداریم؛ بنا بر این گاهی فرایند علم در زمینه ای دینی و متافیزیک خداپاورانه نضج می گیرد و گاهی پیش فرض های غیر دینی و ضد دینی آن را تحقق می بخشند.

به نظر می رسد بحران هویت و دوگانگی ذهنی و روحی دانش پژوهان مسلمان و توده ی مردم را باید به همین عامل مهم برگرداند، زیرا جامعه ای که به لحاظ فرهنگی و اجتماعی، اسلامی است، آن گاه که با اندیشه های سکولار در دوران تحصیلی دانشگاهی آشنا شود، دچار بحران هویتی و دو شخصیتی می شود.

برای توصیف و تبیین دقیق مقوله ی علم دینی، باید به توضیح اجمالی محورهایی چون تعریف علم، دین، متافیزیک، انواع رابطه ی علم و دین، تعریف علم دینی، انگیزه و اهمیت طرح علم دینی و انواع تأثیرگذاری دین بر علم پرداخت.

علم چیست؟

واژه ی علم، مشترك لفظی است و در معانی متعددی به کار رفته است:

- کاربرد علم در مقابل جهل که بر همه ی دانستنی ها اعم از تصورات و تصدیقات، علوم حصولی و علوم حضوری، علوم عقلی، حسی و شهودی و نقلی، تك گزاره ها یا رشته های علمی اطلاق می شود.

- علم به معنای قطع و یقین و متعلق آن، گزاره هایی است که مورد یقین آدمی باشد؛ اعم از این که آن گزاره ی یقینی، صادق و مطابق با واقع باشد یا کاذب و خلاف واقع بوده باشد. علم در این کاربرد، مقابل شك و ظن و وهم قرار دارد.

- علم به معنای نظام و سیستمی از گزاره های حصولی - که با روش های مختلف کسب معرفت به دست آمده اند - است؛ مانند علوم تجربی، فلسفی، تاریخی، عرفانی، ادبی و...

- علم به معنای نظام و سیستمی از گزاره های حصولی - نه حضوری - است که با روش حسی و تجربی تحصیل شده و به صورت فنی، طبقه بندی شده اند؛ مانند علوم تجربی، طبیعی و انسانی. در این اطلاق، فقه، اصول، کلام، فلسفه، عرفان و علوم ادبی و تاریخی، علم به شمار نمی آیند.

علوم تجربی به لحاظ های مختلفی تقسیم شده است. به لحاظ موضوع و متعلق، به انسانی و طبیعی منشعب شده است. علوم و معارفی که متعلق شناسایی و مطالعه ی آن ها، رفتارهای فردی و جمعی، ارادی و غیر ارادی، آگاهانه و غیر آگاهانه ی انسانی باشد، علوم تجربی انسانی نام دارند. این

دسته از علوم که شامل روان شناسی، جامعه شناسی، علوم سیاسی، علوم تربیتی و اقتصاد و مدیریت می شود، از ویژگی تجربی بودن و نظم تجربه پذیر برخوردارند؛ البته شایان ذکر است که علوم انسانی با روش های دیگری از جمله روش عقلی، شهودی و نقلی نیز تحقیق پذیرند و علوم انسانی فلسفی، عرفانی و دینی را شکل می دهند؛ و اما علومی که متعلق شناسایی آن ها رفتار و پدیده های غیر انسانی است و در قالب های کمیت پذیر و نظم تجربی قرار می گیرند، علوم تجربی طبیعی نامیده می شوند؛ مانند فیزیک، شیمی، زیست شناسی و...

منظور ما از علم، در مقوله ی علم دینی، اطلاق چهارم از علم است؛ خواه به صورت دست آورد علمی ظاهر گردد یا فرایند پژوهشی علمی و یا اهداف علم و رفتارهای عالمان مدّ نظر باشد. علوم تجربی به لحاظ تولید کنندگی و مصرف کنندگی نیز به دو شاخه تقسیم می شوند؛ علوم تولید کننده یا تئوری ساز که مولّد قوانین اند؛ مانند فیزیک نظری، شیمی، بیولوژی و...؛ و علوم مصرف کننده که از قوانین علوم تئوری ساز بهره می گیرند؛ مانند مدیریت و طب. شایان ذکر است که تئوری سازی و مصرف کنندگی تا حدودی نسبی است و تنها نسبت به درصد آن ها بر مصادیق علوم اطلاق می شوند. در يك تقسیم دیگر، علوم تجربی به دو شاخه ی علوم محض و علوم کاربردی نیز تقسیم پذیر است؛ علوم محض، در صدد کشف نظم های جهان مادی و پرده برداشتن از اسرار طبیعت است؛ ولی علوم کاربردی، در صدد تسلط بر عالم طبیعت و به خدمت گرفتن عناصر جهان است.

دین چیست؟

در آغاز این نوشتار، به تعاریف و روی کردهای مختلف دین پرداختیم و مراد ما از دین در این گفتار عبارت است از گزاره های موجود در متون دینی و آموزه های دینی که به دو صورت تعالیم توصیفی یا اخباری (Descriptive) و تعالیم هنجاری و ارزشی (Normative) ظاهر می گردند و نیز انگیزه ی دینی دین داران و هم چنین فهم و معرفت دینی، یعنی برداشت ضابطه مند و روش مندی که از سوی عالمان دین، نسبت به متون دینی و نیز تصدیقات عقلی، نسبت به حقایق دینی تشکیل می گردد و به صورت شخصی و خصوصی یا همگانی و مشاع ظاهری می شود.

متافیزیک چیست؟

متافیزیک، معرفتی است متعلق به تمام هستی و همه ی جهان ها؛ و نظامی است متشکل از گزاره هایی که با روش عقلی تبیین و توجیه شده اند؛ و گاه متافیزیک اطلاق دیگرش به تمام گزاره های نظری و توصیفی که از طریق تجربه به دست نیامده اند به کار می رود؛ مانند اصل سادگی طبیعت که نیوتن در طبیعت شناسی خود بدان تصریح می کند.

انواع رابطه ی علم و دین

ترابط علم و دین، از دیر باز موضوع اندیشه ورزی عالمان و حکیمان و متکلمان بوده است. این مسئله از منظرهای مختلف در کلام و فلسفه ی علوم اجتماعی و فلسفه ی علم مطرح می گردد و به طور کلی می توان به انواع رابطه ی علم و دین اشاره کرد:

- رابطه ی تعاون یا تعارض میان پیش فرض های علمی با پیش فرض های دینی.

- رابطه ی [تعاون یا تعارض] میان معرفت علمی با معرفت دینی.

- رابطه ی [تعاون یا تعارض] روحیه ی علمی با روحیه ی دینی.

- رابطه ی [تعاون یا تعارض] گزاره های علمی با گزاره های دینی.

- رابطه ی [تعاون یا تعارض] قلمرو علم با قلمرو دین.

- رابطه ی [تعاون یا تعارض] زبان علم با زبان دین.

- تأثیر پذیری معرفت دینی از علم.

- تأثیر پذیری تئوری ها، اهداف و روش های علمی از دین و معرفت دینی.

علم دینی چیست؟

آیا می توان علم و دین را با يك ديگر در آمیخت و این دو را بر سر يك سفره نشاند، و به گونه ای این دو را با هم گره زد که يك پدیده ی يك پارچه و يك سنتز مشترك پدید آید و در عین حال گرفتار التقاط نشویم و هویت علم و هویت دین را از استقلال ساقط نکنیم؟ به نظر، جواب مثبت است و لیکن باید ابتدا به تعاریف مختلف علم دینی اشاره کرد و دیدگاه برگزیده را روشن ساخت:

الف. علومى که با هدف تبیین و تفسیر کتاب و سنت تدوین می گردند؛ مانند اصول فقه، علوم قرآن، ادبیات، منطق، فلسفه، هرمنوتیک و....

ب. علومى که از تفسیر و تبیین کتاب و سنت به دست می آیند؛ به عبارت دیگر، گزاره های توصیفی و اخباری موجود در متون دینی که از عالم واقع خبر می دهند و يك منظومه ی معرفتی را تشکیل می دهند؛ مانند معارف قرآن، معارف سنت، تفسیر قرآن و حدیث، فقه، کلام و....

ج. علومى که در فضای فرهنگ و تمدن و جوامع اسلامی نضج و رشد نموده اند؛ مانند طب، ریاضیات، نجوم و سایر علوم اسلامی.

د. علومى که به عنوان معجزات علمى از قرآن و سنت استخراج می شوند و به تناسب محتوایی می توانند فرضیه های علوم تجربی را شامل شوند.

هـ. گزاره های دینی که بیان گر مبادی ما بعد الطبیعی علوم اند و به عنوان پایه ی پژوهش های تجربی مطرح می گردند.

و. هر معرفتی که با روش تجربی، عقلی و دینی به دست آید؛ در زمینه ی فراهم آوردن دانشی ترکیبی و ممزوج از روش های معرفتی مختلف، شاید نتوان به يك نقطه ی مشترك رسید؛ زیرا در مقام ارزیابی نتیجه ی فعالیت، باید به يك روش تحقیق رو آورد؛ بنا بر این، شاید روش تلفیقی عقل، تجربه و دین در مقام کشف مؤثر باشد؛ امّا در مقام داوری، تنها زمانی معنا پذیر است که آخرین تعریف از علم دینی را بپذیریم و آن این که باورها و رفتارهای دینی و غیر دینی نیز در گزینش تئوری و داوری آن مؤثر خواهد بود.

ز. هر گونه علمى که برای جامعه ی اسلامی مفید و لازم باشد؛ استاد مطهری در این باره می فرماید:

«جامعیت و خاتمیت اسلام اقتضا می کند که هر علم مفید و نافع را که برای جامعه ی اسلامی لازم و ضروری است، علم دینی بخوانیم».

ح. قرار دادن دین به منزله ی داور نهایی؛ یعنی عالمان علوم تجربی، نتایج کار خود را به داوری دین بسپارند و در صورت عدم تعارض، با گزاره های دینی آن را پذیرا باشند.

ط. دین نه تنها مشوق فراگیری علوم است بلکه خطوط کلی و قواعد عام علوم را نیز فراهم می کند و مبانی جامع بسیاری از علوم تجربی، صنعتی، نظامی و مانند آن را تعلیم می دهد؛ همان طور که با استمداد از قواعد عقلی و قوانین عقلانی، بعضی از نصوص دینی، مورد بحث علم اصول قرار گرفته تا کلید فهم متون فقهی شود، لازم است با همان ابزار، برخی از نصوص دینی دیگر که به عنوان ابزار شناخت عالم و آدم صادر شده اند، محور بحث و فحص قرار گرفته و ابزار مناسب شناخت مجتهدانه ی علوم دیگر تبیین شود و همان طور که تعداد نصوص اندک با ضمیمه شدن به اصول عقلی و عقلایی، دست مایه ی دانشی وسیع در این قلمرو (معاملات و متاجر) شده است، در علوم طبیعی و انسانی نیز می توان با ژرف کاوی در تعدادی از نصوص مربوطه، مجموعه های معرفتی را پیرامون موضوعات دیگر فراهم آورد؛ استنباطی بودن این گونه فروغ، مانعی از دینی بودن آن ها نیست؛ زیرا معیار دینی بودن آن ها، ذکر تفصیلی در متون دینی نیست؛ بلکه استنباط از اصول متقن اسلامی در اسلامی بودن استنباطات، کفایت می کند.

ی. مجموعه ی علوم تجربی است که از طریق گزاره ها، باوره ها و رفتار دینی شکل می پذیرد و در روش، اهداف، انگیزه ی علمی، تئوری سازی و جهت گیری علمی، از آن ها تأثیر می پذیرد؛ زیرا تعالیم دینی و متافیزیک غیر دینی، در فرایند تحقیقات علمی و در بستر و زمینه ی پژوهش های تجربی گنجانده می شود.

اهمیت طرح مسئله ی علم دینی

تبیین مقوله ی علم دینی از جهات مختلف ضرورت دارد؛ از جمله یکی از راه کارهای مسئله ی، رابطه و تعارض علم و دین، مقوله ی علم دینی است. توضیح مطلب این که مسئله ی رابطه ی علم و دین، با دو پیش فرض واقع نمایی علم و شناختاری (Cognitive) گزاره های دینی و پذیرش موضوعات مشترک میان علم و دین، قابل طرح است؛ البته بین گزاره های انشایی و هنجاری دینی، که بیان گر اهداف آدمیان اند و آموزه های علمی نیز ترابط، قابل تصور است. در این مسئله کسانی چون گالیله به تفکیک قلمرو علم از قلمرو دین و نیز کانت به خروج مسائل مابعدالطبیعه از محدوده ی عقل نظری و انحصار حوزه ی عقل نظری به مسائل علمی و پدیدارهای زمانی و مکانی رو آوردند. کارل بارت، متأله مسیحی پروتستانی نیز موضوع الهیات را تجلّی خداوند در مسیح و موضوع علم را، جهان طبیعت قلمداد کرد. وی با تمایز موضوعی به تمایز روشی نیز نایل آمد. گروهی نیز تفکیک در وظیفه ی علم و دین را پیشنهاد کردند؛ بدین معنی که وظیفه ی علم، ابزار انگاری و پیش بینی و کنترل باشد؛ نه تبیین گری؛ و یا این که دین صرفاً تنظیم کننده ی زندگی فردی و اجتماعی باشد؛ نه تبیین کننده ی امور واقع. برخی تفکیک در اهداف علم و دین را بیان کرده اند و هدف دین را هدایت و سعادت بشر، و هدف علم را تبیین حقایق عالم طبیعت دانسته اند. دسته ی دیگری، جدا انگاری زبان علم و زبان دین را ارایه نمودند و معناداری گزاره های علم و دین، یا بی معنا دانستن گزاره های دینی توسط پوزیتیویست ها و یا تفکیک

کارکرد گرایانه ی زبان علم و دین از سوی فیلسوفان تحلیل زبانی، هم چون ریچارد بون و بریث ویت را پذیرفته اند.

شیوه ی دیگری که در تعارض علم و دین مطرح شده، مقوله ی علم دینی است؛ بدین معنا که تنها علم دینی می تواند مضامین ناسازگار با تلقّی دینی در علوم تجربی را حل کند؛ زیرا با تأثیر متافیزیک دینی و روحیه و انگیزه ی دینی عالمان بر فرایند و تئوری ها و اهداف علم، نمی توان به مضامین ناسازگار با دین دست یافت.

انگیزه های طرح علم دینی

دو انگیزه می توان برای طراحان مقوله ی علم دینی تصور کرد: نخست، حل تعارض و تقابل علم و دین و گزاره های علمی با گزاره های دینی و سایر انواع تعارض؛ و دوم، جهت گیری دینی یا سکولار علوم تجربی در حیات و تمدن بشری.

در واقع، مسئله ی علم دینی، علاوه بر این که با تأثیر پیش فرض های دینی بر علوم، به جهت گیری دینی دستاوردهای علمی سامان می دهد، به حل مسئله ی تعارض و چالش میان علم و دین مدد می رساند.

تأثیرگذاری دین و متافیزیک بر علم

آیا گزاره ها یا معارف دینی می توانند در دانش تجربی مؤثر باشند؟ آیا تأثیرگذاری تنها از ناحیه ی معارف شخصی و تفسیرهای فردی دینی که متعلق به جهان دوم است، صورت می پذیرد یا معارف دینی عمومی یا تخصصی مربوط به جهان سوم نیز در فرایند علم اثر می گذارد؟ این تأثیرها در چه منطقه ای از پیکره ی علوم تجربی خواهد بود؟ آیا تأثیر و تأثر به نحو تعانُد است یا تعاضُد؟ موجب بالندگی علم می شود یا مایه ی پژمردگی آن می گردد؟ آیا این تأثیرگذاری امکان دارد؟ آیا وقوع یافته است؟ مطلوب است یا خیر؟ برای پاسخ به این پرسش ها و تصویر و تصدیق علم دینی، باید از روش تجربی - تاریخی بهره بگیریم؛ یعنی پژوهش های تجربه و دستاوردهای علمی را در بستر تاریخ علم مشاهده کنیم تا تأثیر متافیزیک دینی و سکولار را بر تحقیقات علمی به دست آوریم؛ آن گاه معلوم می گردد که علم، توصیفی حقیقی از جهان عینی نیست. مفاهیم علمی برگرفته ی دقیق و کامل از طبیعت نمی باشند و مفاهیم نظری و مبادی و مبانی ما بعد الطبیعی در نظریه های علمی کاملاً نفوذ دارند. اهداف علمی دانشمندان و نگرش های عام جهان بینی آنان نیز در نحوه ی شکل گیری علم تأثیر می گذارد؛ زیرا اهداف علمی دانشمندان، نوع پرسش های نظری آنان را تحت تأثیر قرار می دهد و با توجه به جهان بینی و فضای ذهنی رایج در روزگار خود و با تحت تأثیر قرار دادن پارادایم ها، گونه های خاصی از پاسخ ها را شایسته ی فحص و بحث می دانند و این تأثیر گذاری نه تنها در مقام گردآوری علم بلکه در مقام داوری و آزمون پذیری نیز ظاهر می گردد. امروزه در فلسفه ی علم این ادعای پوزیتیویستی اثبات گرایانه و تأیید گرایانه - که آغاز علم، مشاهده و ادراک حسی است و بر نظریه ها و فرضیه ها تقدیم دارد و مشاهدات و ادراکات حسی بی طرفانه، تکیه گاهی مطمئن جهت بنا کردن دانش تجربی عینی و

یقینی می باشند و تنها روش راه یافتن گزاره های مشاهداتی به قوانین عام، استقرا است و در مقام علم اندوزی، ذهن انسان فعال است، نه منفعل و هم چون کشکولی می ماند که داده های حسی در آن ذخیره می گردد و عینیت به معنای مشاهده و شناخت پدیدارها است به دور از تخیلات، سلايق و پیش داوری های متافیزیکی - کاملاً نفی شده است؛ زیرا اولاً، ادراك حسی و تجربه ی خالی از صیغه ی تئوریک و عاری از هرگونه پیش داوری میسر نیست؛ آموزش ها و تجارب قبلی مشاهده گر، باعث می شوند که فرد ناظر، نکات خاصی را ببیند و از نکات دیگری غفلت نماید و دیگرانی که از تعلیم رشته ی علمی محروم اند، توصیف آن را نمی توانند انجام دهند؛ مانند توصیف دقیق وضعیت يك لام میکروسکپ که میکروپ دیفتری روی آن کشت شده است. پس هر مشاهده و احساس، مصبوغ به صیغه ی تئوری ها است؛ ثانیاً، مشاهدات و ادراکات حسی، بی طرفانه نیست؛ زیرا ادراك حسی، مسبوق به علاقه ای خاص، سؤالی معین یا مسئله ای ویژه است. مجموعه ای از توقعات و انتظارات، بر مشاهده و احساس مقدم است. گاليله آونگ را يك شیء دارای اینرسی می دید که کمابیش حرکت نوسانی خود را تکرار می کند، حال آن که ارسطویان پیش از او، آن را شیئی می دیدند که به کندی به حالت سکون نهایی اش می گراید؛ ثالثاً، زبان آدمیان، حامل دریافت های جهان شناختی و معرفت شناختی و فرهنگی و ایدئولوژیکی است و هر جا فرود آید، خواه در علم یا هنر یا هر مقوله دیگر، بار فرهنگی و فلسفی همراه خویش را بدان جا نیز فرود می آورد؛ بنا بر این وقتی دانشمندی در فیزیک می گوید: با ورود نور، از محیطی چون هوا، به محیط دیگری چون آب، نور می شکند. در واقع، تصورات فلسفی خود را مبنی بر وجود نور، حرکت و غیره پذیرفته است؛ رابعاً، نه تنها مشاهدات، مسبوق به نظریه اند و نه تنها زبان تجربیات همراه با تئوری ها هستند بلکه تولد علم، منوط به بسیاری از پیش فرض های جهان شناختی و معرفت شناختی است؛ بدون تسلیم آن ها نمی توان قدم از قدم برداشت. در نتیجه، این ادعا که گزاره های مشاهداتی، تکیه گاه مطمئنی برای بنای کاخ معرفت تجربی اند نیز ناتمام است؛ زیرا داده های علم و گزاره های مشاهداتی هر چند همواره مبتنی بر داده های جهان مشترك و مشاع بین همگان اند لیکن این داده ها خواه از راه مشاهده و توصیف به دست آیند و خواه از طریق آزمایش گری کنترل شده و اندازه گیری های کمی، هرگز امور واقع عریان و بوده های محض نبوده و همواره مؤلفه ای از تفسیر را با خود همراه دارند. برای نمونه جمله ی « پرتو الكترون توسط قطب شمال آهن ربا دفع گردید »، متضمن فرضیات مضمّر بسیاری است که با اندك تأملی آشکار می گردند؛ هوّیاتی مانند الكترون، میدان مغناطیسی، قطب شمال و جنوب، هیچ کدام با تجربه و مشاهده ی محض به دست نیامده اند و نیز افتادن سیب و جزر و مد دریاها، مشاهداتی هستند که به ظاهر ربطی به هم ندارند و تنها با عرضه شدن مفهوم جاذبه ی بین دو جرم است که می توان فهمید که هر سه، مصادیق يك انگاره ی ذهنی و يك نظریه ی علمی اند و اصولاً ربط و بی ربطی میان اعیان و اشیای خارجی، محسوس و مشهود نیست بلکه معقول است که با داشتن تئوری های پیشین قابل فهم است. مفاهیمی مانند انرژی، انترپوی، ژن، مولکول، ناهنجاری، شعور ناآگاه، وجدان جمعی و... که در تئوری های علوم طبیعی و انسانی به کار گرفته می شود، مشاهده پذیر

مستقیم نیستند بلکه توسط ساخته های ذهنی برای تبیین پدیدارهای مشهود جهان بیرونی به کار گرفته می شوند. مثال دیگر برای تبیین، افزایش حجم بادکنکی که در آن بسته شده و جرم هوای داخل آن ثابت است و به جهت مجاورت با شوقاژ، حجم آن بالا رفته، از تئوری جنبشی گازها و حرکت و برخورد مولکول های هوای داخل آن و انرژی انتقال استفاده شده است. خلاصه ی سخن آن که بین واقعیات ظاهر شده و تفسیر ناشده و بین نظریه ها تفاوت جوهری وجود دارد؛ زیرا تئوری ها در تبیین واقعیات مشهود، اصطلاحاتی را به کار می گیرند که در قوانین تجربی یافت نمی شوند؛ به همین جهت برای ربط زبان تنوریک به زبان تجربه، از قواعد تبدیل (Transformation Rules) و یا قواعد تطابق (Of Correspondence Rules) بهره گرفته می شود؛ بنا بر این، گزاره های مشاهدتی مسبوق و مصبوغ به نوعی نظریه اند و به میزانی که این نظریه ها و مفروضات مضمّر در گزاره های مشاهداتی خطا پذیر باشند، گزاره های مشاهداتی نیز خطا پذیر و غیر قابل اعتمادند؛ خامساً، استقرار روش قابل اطمینانی برای اثبات قوانین علمی و داوری نیست؛ یعنی با استقرار نمی توان قضایای مشاهداتی و شخصی مختص به زمان و مکان معینی را بر نظریه های علمی و قضایای کلی بدل ساخت. شایان ذکر است که نگارنده گرچه دیدگاه پوزیتیویستی اثبات گرایانه و تأیید گرایانه را نمی پذیرد و بر تأثیر اموری به عنوان متافیزیک، هستی شناسی، معرفت شناسی، سرمشق و پارادایم، بر فرایند علم و دستاوردهای علمی اعتراف می کند ولی نظریه ی ابطال گرایی پوپر را نیز ناتمام می داند و نسبت گرایی در حوزه ی علوم تجربی را نمی پذیرد و عینیت به معنای مطابقت با واقع را - با توجه به تحقیقات عقلی پیش فرض ها - صحیح می داند؛ گرچه میدانی برای امکان داوری همگانی را باز می گذارد.

انواع تأثیرگذاری دین بر علم

هم چنان که گذشت، علوم تجربی مجرد و پالایش شده از متافیزیک و مفاهیم نظری غیر تجربی، وجود ندارد و اقرار بسیاری از فیزیک دانان معاصر به موضع گیری های فلسفی در علم، به ویژه در فیزیک، و نیز یافتن بسیاری از اصول متافیزیکی در استدلال های فیزیک دانان و مطرح بودن مسائل متعددی که جواب گویی به آن ها از حد فیزیک محض خارج اند جملگی بر این ادعا دلالت دارند. و اینک به مدل های مختلف تأثیر گذاری متافیزیک دینی بر علم اشاره می کنیم:

1. تأثیر متافیزیک دینی بر فرضیه های علمی

تأثیر متافیزیک بر پیدایش و تحول فرضیه ها و نیز تأثیر دیدگاه های متافیزیکی بر مفاهیم، مدل ها، اصول و انواع نظریه های علمی مورد اتفاق، تقریباً وجود دارد؛ اما در چگونگی تأثیر گذاری و طبقه بندی دیدگاه های متافیزیکی اختلاف وجود دارد. حاصل کلام آن که فرضیه های علمی، دیدگاه های متافیزیکی را به منزله ی بخشی از زمینه ی خود، پیش فرض می گیرند و این زمینه، بستر پیدایش و تحول فرضیه های علمی قرار می گیرد؛ برای نمونه، کسی که در علوم انسانی تحقیق می کند، پیش فرض های او در زمینه ی انسان، الهام بخش نوع معینی از مفاهیم، فرضیه ها، مدل ها، سبک ها و تئوری های علوم انسانی است و معرفت های دینی در زمینه ی انسان می تواند به منزله ی پیش فرض علوم انسانی قرار گیرد. این نوع تأثیر گذاری در علوم انسانی کاربردی، مانند مدیریت و علوم تربیتی بیش تر ظاهر می

گردد. نکته ی قابل توجه این که از آن رو که علوم انسانی علاوه بر موضوع، در هدف و روش با علوم طبیعی تمایز پیدا می کنند، به ناچار در فهم پدیده های طبیعی از روش های تفسیری و تفهیمی به جای روش های تبیینی استفاده می شود و برای تحلیل و تفسیر رفتارهای فردی و جمعی، از مفاهیمی مانند عزم، اراده، هدف و... بهره گرفته می شود و آموزه های دینی در تمام این مفاهیم و تحلیل و تفسیرها تأثیر می گذارد؛ برای مثال، پیازه، روان شناس تجربی، یافته های خود را به اعتبار شواهد تجربی در عرصه ی روان شناسی عرضه می کند؛ اما نباید تعلق فرضیه های پیازه به اندیشه های کانت را نادیده گرفت و نیز تفسیر توتم و تابوی فروید، از فرایند عبادت و نیز تفسیر ویلیام جیمز از آن، به عنوان حس پرستش آدمی، کاملاً متأثر از متافیزیک دینی و ضد دینی آن دو شخصیت است؛ بنا بر این در علوم انسانی از متغیرهایی چون فکر کردن، خواستن، اراده کردن، تصمیم گرفتن، عواطف، ابزار کنترل کردن رفتار، سخن به میان می رود و معارف دینی در این دسته از متغیرها تأثیر گذارند. در مثال دیگر می توان به نظریه ی تکامل داروین اشاره کرد که بر تحول و تبدل انواع، از انواع دیگری غیر از خودشان حکایت دارد و این تبدل نیز از طریق شانس و انتخاب طبیعی صورت گرفته است؛ در حالی که صرف داده های جانور شناسی و داده های ساده ی تجربی نفی کننده ی خلقت الهی نیست؛ اما علایق متافیزیکی دانشمندان، آن ها را به سمت این تعبیر سوق داده است. علاوه بر این که در کار بودن فرایندهای فیزیکو - شیمیایی و قوانین فیزیکی و تحولات پروتئینی در فرایند حیات، وجود هرگونه عنصر غیر مادی را نفی نمی کند. نمونه ی دیگر، فیزیک دانان در توضیح اصل انتروپیک (نسبت قوانین فیزیک با امکان تگون حیات در زمین) به دو روی کرد گرایش یافتند؛ نخست، بیان تعداد زیادی از جهان ها و دارا بودن شرایط حیات برای یکی از آن ها و دوم، پذیرش جهان واحد و طراحی الهی. فیزیک دانان موحد، به روی کرد دوم و فیزیک دانان سکولار، به روی کرد نخست گرایش داشته اند؛ با این که فیزیک هیچ شاهد مستقلى برای این جهان های مستقل از هم ندارد. دلیل این که بعضی از فیزیک دانان در چند دهه ی اخیر، سراغ جهان های نوسانی یا ماندگار رفته اند و از نظریه ی انفجار بزرگ - که برای جهان يك آغاز زمانی قائل است - گریخته اند، فرار از در کار آوردن خدا بوده است و از طرفی بعضی از فیزیک دانان و فلاسفه، پیروزی نظریه ی انفجار بزرگ را به عنوان يك شاهد علمى بزرگ بر وجود خدا گرفته اند.

شایان ذکر است که نمی توان همیشه از تفاوت مبانی ما بعد الطبیعی، تفاوت دستاورد علمى را استنتاج کرد؛ برای نمونه مسئله ی وحدت نیروهای طبیعت، (از جمله نیروی ضعیف هسته ای و نیروی الکترو مغناطیسی) که از اهم مسائل فیزیک نظری معاصر است، از سوی سه فیزیک دان نظریه پرداز (عبدالسلام، واینبرگ و گلاشو) مطرح گردید؛ اما انگیزه ی این ها از رفتن به دنبال مسئله ی وحدت نیروها متفاوت بود. از نظر عبدالسلام، وحدت قوای طبیعت، دلیل بر وحدت تدبیر و در نتیجه مدبر است و جاذبه ی این نظریه برای وی، همین نتیجه گیری است. گلاشو، ایده ی وحدت بخشی نیروها را به دلیل مفید واقع شدن آن در عمل می پسندد و اما واینبرگ، آن را به دلیل ساده شدن قضایا دنبال می کند؛ و گر نه جهان از نظر وی چیزی جز نقاط پراکنده نیست.

2. تأثیر گذاری آموزه های دینی بر انگیزه ی عالمان تجربی

همه ی فعالیت های آدمیان به سمت و سوی خاصی جهت پیدا می کند. این جهت گیری ها زاینده ی انگیزه ی انسان ها است و انگیزه ها نیز از بینش ها، ارزش ها و اهداف تأثیر می پذیرند. بر این اساس، التزام عالمان به آموزه های دینی، بر فعالیت های پژوهشی و علمی آنان تأثیر می گذارد و در اقبال و ادبار عالمان به دانش خاصی یا رشد تحوّل آن مؤثر است؛ برای نمونه می توان به بینش صحیح دینی چند قرنی در اسلام اشاره کرد که با تفسیری درست از مفاهیمی مانند زهد، صبر، دنیا زدگی، انتظار فرج و نیز با اهمیّت بخشیدن به طبیعت شناسی و شناخت آیات آفاقی الهی، مسیر تحقیق و تتبع علوم تجربی باز شد و انگیزه ی عالمان بر گسترش تحقیقات علمی بیش تر گشت؛ ولی بعدها با رواج صوفی گری و تفاسیر نادرست از زهد، دنیا زدگی، صبر و مفاهیم دیگر، این گونه تحقیقات مسدود شد و انگیزه ی انحطاط علمی ترویج یافت و هم چنین می توان به اندیشه ی مسیحیان در قرون وسطا و بی اعتنایی تام به وحی و عقل و بی اعتنایی به مطالعات تجربی و طبیعت شناسی اشاره کرد که منشاء رواج الهیات طبیعی (خدا شناسی عقلی) و الهیات وحیانی (خدا شناسی نقلی) گردید؛ ولی از منزلت اجتماعی عالمان تجربی کاسته گشت؛ و در مقابل به اندیشه و بینش پروتستانی اشاره کرد که مشاغل دنیوی همانند مشاغل دینی ارزش مند و بلند پایه معرفی شد و پیشه ی طبیعت شناسی نیز شرافت مند و مفید معرفی گشت و منشاء پیشرفت تحقیقات علمی و اقتصادی گردید؛ زیرا بر این باور بودند که خداوند خود را در آیات آفاقی، ظاهر و متجلی ساخته است و در واقع انسان با مطالعه و شناخت طبیعت، به معرفت خداوند دست یافته و به تعظیم شأن الهی می پردازد بر این اساس مطالعات تجربی، جذّابیّت فوق العاده ای یافت و عالمان تجربی منزلت اجتماعی یافتند.

3. تأثیر دین بر مبادی و مسلمات علوم تجربی

پیش فرض های متافیزیکی مانند انحصار هستی در ماده، تفکیک معرفت شناختی و هستی شناختی عالم ناسوت و جبروت امکان شناخت عالم طبیعت یا شکاکیت و نسبیت معرفت شناختی، در مبادی علوم تجربی مانند اصل سادگی و افزایش در کارکردها اثر می گذارند. توضیح مطلب این که علوم تجربی به ظاهر از آزمایش و مشاهده شروع می شوند و حال آن که پیش فرض ها و زمینه های فلسفی بر مبادی علوم اثر می گذارند و پیش فرض های فلسفی نیز از جهان بینی دینی و معرفت شناسی برگرفته از کتاب و سنت تأثیر می پذیرند.

4. تأثیر آموزه های دینی بر اهداف و روش های علوم

هر فعالیت اداری آدمی، غایت مند است. علم نیز به عنوان فعالیت انسانی، لاجرم غایتی خواهد داشت و از طرفی غایت ها از دیدگاه های جهان شناختی، معرفت شناختی و کلامی دینی - عالمان سر چشمه می گیرد و علم در بستر چشم اندازهای متافیزیکی معین و در زمینه ی دیدگاه های دینی می روید. تحوّل در هدف و تبدیل کشف اسرار طبیعت، به عنوان هدف علوم، به تسلط بر عالم طبیعت و ارتقا بخشیدن به فن آوری در جامعه ی انسانی در تحوّل روش علم از چرایی به چگونگی، مؤثر بوده است و این تحوّل نیز با اوج گیری سکولاریسم و انکار غایات طبیعت و خالق و قادر و مدبّر مطلق

گسترش یافت و آبشخور پیدایش سیطره ی کمّیت گرایی و ریاضی شدن علوم جدید نیز از این ناحیه است؛ برای نمونه اگر محققى بر پایه ی مشرب فلسفى، دیدگاه و ترمینیتیک را بپذیرد و در تبیین اصل موجبیت، نگرشی جبر گرایانه داشته باشد، روی کرد غایت گرایانه ی او نیز تحوّل می پذیرد. نتیجه ی سخن این که اولاً، فعالیت تحقیقی عالمان در چارچوب مفهومی خاص و در بستر و زمینه و سرمشق معین هستی شناسی و معرفت شناسی انجام می پذیرد و این سرمشق ها و دیدگاه های متافیزیکی، هم در مقام گردآوری و هم در مقام داوری، نقش تجویزی و تحریمی دارند. ثانیاً، هر چه از قلمرو علوم تجربی طبیعی به محدوده ی علوم تجربی انسانی نزدیک تر می شویم، انگیزش آرای متافیزیکی - دینی، بر تئوری پردازی قوّت می گیرد.

قرآن و تئوری تحول

پیشینه ی تئوری ثبات و تحوّل انواع

چگونگی خلقت انسان از زمره ی مسائل دیرین و باستانی است که شاید از زمان پیدایش انسان مورد بحث و بررسی قرار گرفته است. با نگاهی کوتاه به کتاب های آسمانی ادیانی چون یهود، مسیحیت و اسلام، قدمت این بحث به خوبی نمایان می شود. آن چه در این نوشتار آمده است، تطبیقی میان آیات مربوط به خلقت انسان و نظریه های تکاملی می باشد؛ و به عبارت دقیق تر، مقایسه ای میان اندیشه ی دینی مفسران و متفکران و معرفت علمی عالمان طبیعی، نسبت به کیفیت پیدایش انسان است.

ولی روشن شدن بحث، مرهون تبیین صحیح اندیشه و سیر تاریخی مسئله و مقایسه ی میان روی کردهای متفاوت آن است. هدف اصلی در این جستار، این است که سرچشمه ی حیات و زندگی انسان را بیابیم. آیا انواع گوناگون جانوران و گیاهان از آغاز پیدایش به همین صورت و با مشخصات و ویژگی های مستقل و جداگانه ای پدید آمده اند و به همین ترتیب به تولید مثل و ازدیاد جمعیت پرداخته اند؟ یا این که همه ی آن ها به يك یا چند نوع ساده و پست باز گشت کرده و در اثر عوامل مختلف محیطی و طبیعی، شکل های متنوعی پیدا نموده و آن گاه با حرکت تدریجی به صورت های کامل تری تبدیل یافته اند تا این که به منزل نوع کنونی سکونت گزیده اند. نظریه ی نخست که در روزگاران گذشته بیش تر مورد استقبال متفکران قرار داشت، مکتب فیکسیسم (Fixisme) یا ثبات انواع، و نظریه ی دوم که از اوایل قرن نوزدهم میلادی مورد مهر و پسند اندیشمندان واقع شد، مکتب ترانسفورمیسم (Transtormisme) یا تبدل انواع نام دارد. دیدگاه اول، قائل به انواع خلقت های مستقل است؛ بدین معنا که انسان از انسان و سایر حیوانات از انواع خاص خودشان پدید آمده اند؛ ولی دیدگاه دوم، منشا پیدایش انواع کنونی را موجودات و انواع پیشین و مغایر معرفی می کند.

اندیشمندان بر آن اند که اندیشه ی روند تطوری در طبیعت، دست کم، قدمتی برابر با عصر فیلسوفان یونانی دارد؛ برای نمونه، هراکلیتوس معتقد بود که همه چیز در حال جریان و تحوّل است. وی به صراحت می گفت: ما باید بدانیم که جنگ در همه چیز وجود دارد و ستیزه عدل است و تمام اشیا به سبب ستیزه به وجود می آیند و از میان می روند. همه ی اشیا در گذرند و هیچ چیز ساکن نیست. وی در بیان مقایسه ی اشیا با جریان يك رودخانه می گوید: «شما نمی توانید دو بار در يك رودخانه قدم گذارید». شاید نخستین فیلسوفی که نظریه ی ترانسفورمیسم، یعنی تغییر تدریجی صفات، انواع و موجودات زنده را ادعا کرد، آناکسیمندر بود. وی دومین فیلسوف ملطی بعد از طالاس می باشد. وی که یکی از اندیشمندان یونان باستان به شمار می رود، عنصر اولی اشیا را جوهر بی حد، ازلی و بی زمان می دانست. آناکسیمندر، بر آن بود که حیات از دریا ناشی می شود و صور و اشکال کنونی حیوانات، به سبب سازگاری با محیط به ظهور رسیده اند و نیز انسان در آغاز از نوع دیگری از حیوانات تولد یافته و پدیدار شده است؛ زیرا دیگر حیوانات به سرعت خوراك خود را می یابند ولی تنها آدمی است که نیازمند به يك دوره ی دراز مدت شیرخواری است؛ به طوری که اگر او در آغاز چنان که اکنون هست می بود، هرگز نمی توانست زنده و باقی بماند.

با وجود این که نظریه ی تحوّل، سابقه ی دیرینی دارد ولی در زمانی طولانی مورد بی مهری عالمان قرار داشت که البته با آمدن شخصیت هایی مانند لامارک، داروین و... آن تئوری، تا حدودی جایگاه علمی خود را پیدا کرد.

در اواخر قرن هیجدهم و اوایل قرن نوزدهم، دانشمند و طبیعی دان مشهور فرانسوی به نام کوویه (Cuvier)، فرضیه ی آفرینش را مطرح کرد. وی بر این باور بود که جان داران در دوران های مختلف زمین شناسی پدید آمده اند؛ ولی در اثر انقلاب های بزرگ و ناگهانی در سطح زمین منقرض شدند و دوباره گروه های دیگری از حیوانات به صورت کامل تری توسط حق تعالی آفریده شد؛ به همین ترتیب دوره

های بعدی تحقق یافتند. این نظریه در دانش زمین شناسی به کاتاستروفیسم (Catastrophisme) یعنی انقلابات عظیم در سطح زمین معروف است. وی هر گونه خویشاوندی میان جانوران امروزی و عهد دیرین را منکر شده و به نظریه ی ثبات انواع اعتقاد ورزید.

در عهد کووویه، شخصیت هایی چون بوفون، جانور شناس فرانسوی، لامارک (Lamarck) و در نهایت داروین، پا به عرصه ی اندیشه های تکامل گذاشتند؛ گر چه بوفون (Buffon) مسئله ی تکامل جان داران را در حد ظاهری توصیف کرد ولی لامارک و قوی تر از او داروین، توانستند برای آن تئوری، جایگاه علمی باز کنند.

دامپی یر در توضیح این مطلب می نویسد: نخستین نظریه ی مرتبط و منطقی، نظریه ی لامارک (1744 - 1829م) است که در صدد بود بر اساس توارث انباشته ی تغییرات که عمل محیط موجب آن است، علت تطور را تعیین کند. به نظر بوفون، اثر تغییر در محیط بر ساخت فرد، معمولاً کم است؛ حال آن که لامارک معتقد بود که اگر تغییرات لازم در رفتارها، ثابت و دیرپای شود، اعضای قدیمی را تغییر خواهد داد یا بر اثر نیاز به اعضای جدید، آن ها را به وجود می آورد؛ به این ترتیب، نیاکان زرافه های فعلی با سر کشیدن مداوم به طرف برگ شاخه هایی که دور از دست رس آن ها بوده، گردن های بلند و بلندتری پیدا کردند و تغییر ساخت که به این ترتیب پیدا شد، از راه وراثت، تکامل یافت. اتین ژنوفروی سنت هیلر (Etienne Geoffroy saint Hilaire) و رابرت جمبرز (R. chambers) دو تطوّر گرای دیگر سده ی نوزدهم بودند که به تأثیر مستقیم محیط بر فرد عقیده داشتند؛ پس اولین عالم بیولوژی که به نظریه ی تحول، ارزش علمی داد، لامارک بود که از آرا و نظریاتش استقبال چندانی نشد و این عدم استقبال، تنها به جهت استحکام و استقرار نظریه ی ثبوت انواع نبود بلکه بدین سبب بود که مکانیسم تغییراتی که او پیشنهاد می نمود، مورد پذیرش اهل علم قرار نگرفت.

مکتب های فرضیه ی تکامل

پیروان نظریه ی تبدل انواع، در اثر نگرش های متفاوت به ساخت های گوناگون طبیعت، به روی کردهای مختلف دست یافتند؛ از این رو در هر مقطع تاریخ، فرضیه های جدیدی جهت راندن تئوری های رقیب عرضه گردید. مکتب های لامارکیسم (Lamarquisme) نئو لامارکیسم (New Lamarquisme) داروینیسم (Darwinisme) نئو داروینیسم (New darwinisme) و مکتب قایلان به جهش و موتاسیون (Mutation) پنج مکتب از مکاتب تئوری تبدل و تحول انواع به شمار می روند که ضمن توضیح مختصر آن ها به استقبال پی آمدهایشان می رویم.

مکتب لامارکیسم

همان گونه که گفته شد، لامارک - جانور شناس فرانسوی - نخستین زیست شناسی بود که فرضیه ی تحول را تا حدودی بر پایه ی علمی استوار کرد. وی در سال 1801م نظریه ی خود را با انتشار کتاب «فلسفه ی جانور شناسی» اعلام نمود. وی، قوانین طبیعی را خارج از مشیت ازلای الهی نمی پنداشت و محرك اصلی تکامل را نیرویی می انگاشت که از طریق قانون استعمال و عدم استعمال، موجب پیدایش انواع عالی تر می شد. لامارک معتقد بود که هر موجود جان داری در مرتبه ی اول، بسیار

پست و ساده بوده که به سبب علل و عواملی به انواع برتری تحوّل یافته است. آن عوامل عبارتند از: شرایط محیط، استعمال و عدم استعمال اعضا، میل و اراده ی جانور، انتقال صفات اکتسابی.

گوهر کلام لامارک در این است که تغییرات محیط موجب تغییر اعضا می شود؛ یعنی جانور برای زیستن مجبور است بعضی از اعضای خود را بیش تر به کار اندازد و با تقویت و رشد برخی از اعضا و تحلیل اعضای دیگر، به زندگی و حیات خود ادامه دهد؛ به عبارت دیگر، با تغییر شرایط زندگی، نیازهای تازه ای پدیدار می شود که اگر جان داران به این حاجت ها جواب مثبت ندهند، در دامن مرگ اسیر خواهند شد و در صورتی که به تأمین آن نیازها پردازند، به ناچار به اعضای مناسبی محتاج می گردند. بدین ترتیب، تحولاتی در ساختمان آن ها تحقق می یابد و با استعمال کم تر، برخی از اعضا ضعیف و گاه نابود می شوند و با استعمال و به کارگیری بیش تر، اعضای جدیدی ظهور می یابند و در نهایت این تغییرهای اکتسابی، از طریق وراثت به نسل های بعدی جان دار انتقال می یابد. علت دیگر این تحول، میل و اراده ی جانور است که می خواهد خود را با محیط تطبیق دهد و نیازمندی های خود را رفع نماید.

لامارک برای اثبات فرضیه ی خود، تحلیل چشم در موش کور، منقار قوی برخی از پرندگان، از بین رفتن پا در مارها، بلند شدن گردن زرافه و تبدیل گوشت خواری اسبان به علف خواری و... را که جملگی در اثر عوامل ذکر شده تحقق یافته اند، به عنوان نمونه و مثال ذکر می کند.

مکتب نئو لامارکیسم

فرضیه ی نئو لامارکیسم، به همت گوپ (Gope) - طبیعی دان امریکایی - به عرصه ی دانش زیست شناسی پای نهاد. این تئوری، با نظریه ی لامارک در زمینه ی تبدل انواع و نقش عواملی چون شرایط محیطی، استعمال و عدم استعمال اعضا و انتقال صفات اکتسابی همدلی فراوانی دارد؛ ولی در مورد اراده و تمایل جان داران برای تغییر شکل با مکتب لامارکیسم هم آهنگ نیست و این مکتب بر آن است که به سبب تأثیر مستقیم محیط زندگی بر جانوران و گیاهان، تغییراتی حاصل می گردد. این تغییرات اکتسابی، به صورت ارثی به نسل های بعد انتقال می یابد.

ژئو فروی سنت هیلر - طبیعی دان فرانسوی - نیز افکاری شبیه لامارک داشت که با انتشار کتاب «فلسفه ی تشریح» در سال 1818.م جدال بزرگی علیه او در نیمه ی اول قرن نوزدهم پدید آمد.

مکتب داروینیسم

سومین فرضیه، به چارلز داروین (Charles Darwin) زیست شناس انگلیسی تعلق دارد. وی در سال 1809.م زاده شد و در آغاز عمر، علم پزشکی و سپس علم دین آموخت؛ اما نه به علم پزشکی شوق داشت؛ نه به ادای وظایف کشیشی راغب بود؛ بلکه چون آگاه شد که یکی از کشتی ها سفر دور دنیا در پیش دارد، برای سیاحت جهان از مسافران آن کشتی شد و چندین سال دریاها و خشکی ها را پیمود و مشغول مطالعات علمی شد و در چگونگی خلقت و احوال گیاهان و جانوران کنجکاوی کرد و چون از سیاحت به کشور خویش باز گشت، بیش از بیست سال در مشهودات خود - که یادداشت کرده بود - تأمل و تفکر و تحقیق نمود و با جمع بندی آن ها متارکه ی بینش های کهن و پذیرش تفکر نوین، یعنی نظریه ی تحوّل انواع را نتیجه گرفت و بر این اعتقاد شد که تمام موجودات در اثر تکامل به يك دیگر

مبدل می شود و هیچ نوعی بدون مقدمه و به صورت دفعی آفریده نشده است. وی در سال 1837.م روزنامه ای منتشر کرد و افکار خویش را به تدریج در آن انتشار داد. در بیستم ژوئیه ی 1854.م کتاب «منشأ انواع» را تمام کرده و در بیست و چهارم اکتبر 1859.م آن را منتشر نمود. داروین برای تأیید و پذیرش نظریه ی ترانسفورمیسیم، آزمایش های خود را در زمینه ی جنین شناسی جانوران، مراحل تکامل اجداد جان داران طبق شواهد سنگواره ای و شباهات ساختمان جنین انسان با ماهی و قورباغه، به طبیعت شناسان روزگار خود عرضه کرد و مدرکی برای خویشاوندی انسان با شاخه ی جانوران ارایه نمود.

داروین در نخستین اثر خود، از ذکر انسان پرهیز کرد؛ ولی در سال 1871.م بحث نسبتاً مفصلی در باره ی منشأ پیدایش انسان در کتابی به نام «تبار انسان» ارایه نمود و صفات ممیزه ی انسان مانند کیفیت صورت، حرکات دست و پا، ایستادن، و صفات نفسانی از قبیل تصور، تخیل، تعقل و صفات معنوی، مانند نوع دوستی، محبت، ایثار و غیره را بر اساس تغییر تدریجی نیاکان آدم نمای انسان و حتی حیوان هایی نظیر میمون، در جریان تنازع بقا و انتخاب طبیعی توجیه و تحلیل کرد. او اختلاف های انسان و حیوان را - چه از لحاظ جسمی و چه از لحاظ روانی - کمی می دانست و به تفاوت کیفی اعتقاد نداشت. وی تا آخر عمرش که هفتاد و سه سال به طول انجامید، به کارها و پژوهش های علمی اشتغال ورزید و در سال 1882.م در گذشت.

نظریه ی داروین، در واقع بسط و گسترش سیاست اقتصادی کلاسیک به دنیای حیوانی و گیاهی بود، مطالعه ی رساله ی مالتوس (Malthos) اقتصاد دان و کشیش انگلیسی، در باره ی جمعیت، در وی تأثیر فراوانی گذشت. مالتوس در این کتاب، در صدد اثبات این بود که جمعیت روی زمین، با تصاعد هندسی افزایش می یابد؛ در حالی که امکانات اقتصادی نمی تواند تأمین کننده ی نیازهای آن ها باشد؛ از این رو قسمت اعظم هر نسل بایستی قبل از سن بلوغ، در اثر عواقب طبیعی مانند زلزله، آتشفشان، قحطی، جنگ و سایر آفات از بین بروند تا این تعدیل صورت بگیرد؛ برای نمونه، تعداد نفوس بشری در ظرف 25 سال به دو برابر افزایش می یابد. چنان چه این میزان تکثیر در همه ی دنیا در مدت دو قرن باقی بماند، نتیجه ی تکثیر تعداد انسان، به 500 میلیارد خواهد رسید؛ در حالی که چنین نیست. داروین با مطالعه ی این رساله، برای تفسیر تعادل جمعیت و افراد جانوران، عنصر تنازع بقا را به کار برد که از انتخاب طبیعی و سپس بقای اصلح تحقق می یابد. انتخاب مصنوعی بشر که با دست خویش انجام می دهد و با تقویت پرورش برخی از گیاهان و جانوران، اصناف بهتری از آن ها به دست می آورد و نیز اندیشه ها و آزمایش های لامارک و دیگران، عوامل دیگری هستند که در ارایه ی نظریه ی داروین نقش به سزایی داشتند. وی زمین و جان داران آن را به دوران هایی تقسیم کرده بود. در اولین دوره که دو میلیون سال طول کشید، زمین فاقد آثار جان داران بود. در دوره ی دوم که هزار میلیون سال به طول انجامید، زمین از آثار جانوران تك سلولی و حیوانات پست دریایی بهره مند بود؛ در دوره ی سوم که سیصد و شصت میلیون سال طول کشید، خزندگان دوزیستان و بی مهرگان ظهور کردند و در دوره ی چهارم، در طول هفتصد و پنجاه میلیون سال پستان داران، ماهی ها و پرندگان تحقق یافتند و در آخرین

و پنجمین دوره که هفتاد و پنج میلیون سال طول کشیده است، موجودات کامل تر و انسان نماها و در يك میلیون سال اخیر، انسان های فعلی به وجود آمدند. داروین از کودالفسکی - پایه گذار دیرین شناسی - نیز تأثیر پذیرفت. تحقیقات وی، تکامل و تحول انواع را نتیجه می داد. داروین با ارایه ی تئوری تکاملی خود، به طور صریح با اصول مسیحیت مانند نجات بخشی عیسی، آفرینش انسان از دیدگاه تورات، شباهت خدا و آدمی، فینالیسم و غایت گرایی و برتری آدمی از حیوانات، به ستیز و چالش پرداخت؛ گرچه در باره ی عدول وی از دین داری، دلیل قاطعی وجود ندارد.

الف) پیش فرض های فرضیه ی داروین

پیش فرض هایی که فرضیه ی تکاملی داروین به همراه اصول و ارکانش بر آن استوار است، به شرح ذیل می باشد:

- 1 - اصل علیت: در دنیای جان داران هیچ رویدادی بدون علت نیست.
- 2 - اصل حرکت: دنیای جان داران پیوسته در حال دگرگونی است.
- 3 - اصل تبدل تغییرات کمی به کیفی: در دنیای جان داران تراکم تغییرات کمی منجر به تغییرات کیفی می شود.
- 4 - اصل بقای ماده و انرژی: میان دنیای جان دار و بی جان تبادل ماده و انرژی روی می دهد؛ در این داد و ستد، هیچ چیز از میان نخواهد رفت.
- 5 - اصل اضداد: هر جزء از دنیای جان دار و نیز کل آن، ضدی دارد که به آن هویت می بخشد. تضاد، علت حرکت و موجد تضادهای نوین است.
- 6 - اصل ترکیب: اضداد دنیای جان دار، پیوسته با هم در کشاکش اند و سر انجام در هم ادغام می شوند؛ از این ادغام، ترکیب نوینی پا به دایره ی هستی می گذارد که خود ضدی دارد.
- 7 - اصل نفی در نفی: هر سیستم اعم از ارگانیسم فردی، صنف، نوع، جنس، تیره... واقعیتی عینی است که در طول زمان در اثر کشاکش اضداد منتفی خواهد شد و جایش را واقعیت عینی تازه ای می گیرد که به سهم خود روزگاری منتفی خواهد شد؛ حاصل نفی در نفی، سیر تکاملی است.

ب) اصول و ارکان تئوری داروین

وی با در هم آمیختن تجربه ی حسّی و نظریه پردازی عقلی، اصول ذیل را ارایه کرد:

- 1 - تأثیر محیط: داروین این اصل را از لامارک به عاریه گرفته است.
- 2 - تغییرات تصادفی: (Random Variations) داروین شواهد فراوانی بر اتفاق و وراثت پذیری تغییرات کوچک و ظاهراً خود به خودی در میان افراد يك نوع به دست آورده بود و در زمینه ی منشأ و علل این تغییرات، فقط می توانست به حدس متوسل بشود و اذعان داشت که نظریه ی او - به نفسه - آن ها را تعلیل و تبیین نمی کند؛ ولی مطلوب اصلی او این بود که این تغییرات به وقوع می پیوند؛ حال منشأ آن ها هر چه می خواهد باشد. مراد از تغییرات تصادفی که در دستگاه های جان دار هویت دارد، خروج از دایره ی علیّت نیست؛ بلکه تغییرات تصادفی روندهایی هستند که بر اساس سنجش های آماری و حساب احتمالات بخت اندکی برای بروز دارند. داروین در این باره می گوید: در جانوران وحشی، تغییرات

فراوانی دیده می شود که برحسب تصادف روی داده اند. به کار بردن لفظ تصادف، بدون اعتراف صریح، اقراری به جهل ما نسبت به علل تغییرات اختصاصی است.

3 - تنازع بقا: به طور کلی، تعداد موجودات زنده از میزان آن هایی که می توانند به حد تولید، یعنی فرزند آوری برسند، بیش تر است. بعضی تغییرات، امتیاز نامحسوسی در رقابت و تنازع شدیدی که برای بقا در میان افراد يك نوع و یا انواع گوناگون در يك محیط هست به بار می آورند. وی این اصطلاح را از مالتوس - اقتصاد دان قرن هیجدهم - آموخت.

داروین برای توضیح این اصل می نویسد: «به هنگام قحطی، دو گوشت خوار، جهت به دست آوردن خوراك برای زنده ماندن، با هم به نبرد بر می خیزند؛ اگر چه زندگی هر نبات به آب بستگی دارد ولی هستی گیاهی که در حاشیه ی بیابانی بی آب و علف می روید، در گرو مبارزه در برابر کم آبی است. «با مفهوم تنازع بقا می توان گفت که عشقه با درختان در نبرد است؛ چه هر گاه تعداد عشقه هایی که روی درخت واحدی می رویند بسیار باشد، درخت مزبور خشك خواهد شد. برای سهولت بیان مفهوم این برداشت های مختلف، اصطلاح تنازع بقا را به کار می بریم».

«تنازع بقا، حاصل اجتناب ناپذیر این گرایش نیرومند است که هر ارگانیسم جان دار، میل به انبوه شدن دارد. بنا بر دکتربین مالتوس، جان داری که از طریق دانه افشانی یا تخم گذاری تکثیر می یابد، بایستی در مرحله ای از حیات خود در مخاطره ی نابودی قرار گیرد؛ اگر چنین نمی بود، به علت آهنگ انبوه شدن با تصاعد هندسی، در اندك زمان، نوع جان دار چنان افزایش می یافت که هیچ سرزمینی را گنجایش آن نبود. از آن جا که هر جان داری همیشه بیش تر از افرادی که موفق به ادامه ی حیات می شوند تولید مثل می کند، می باید پیوسته نبردی در میان افراد نوع با هم و با انواع دیگر یا با شرایط بیرونی در جریان باشد. قاعده ی انبوه شدن کلیه ی ارگانیسم های جان دار، بدون هیچ استثنا چنین است که هر موجود به سرعت افزایش می یابد و اگر مانعی بر سر راه انبوه شدن آن پدید نیاید، در اندك زمانی اخلاف يك جفت، تمام زمین را فرا خواهد گرفت؛ حتّی انسان که به کندی تولید مثل می کند، در این صورت، هر بیست و پنج سال دو برابر شده و سر انجام پس از چند هزار سال، جایی برای عقبه ی انسان در روی زمین نخواهد گذاشت. مواردی را می شناسیم که گیاهی برای اولین بار به جزیره ای برده شده و در عرض ده سال تمام جزیره را فرا گرفته است. هر ارگانیسم جان دار، در عین نبرد با عوامل موجود در اطراف خود، گرایش به انبوه شدن دارد و نباید فراموش کرد که هر جان دار - چه پیر و چه جوان - در برخی از مراحل زیست، برای حفظ موجودیت خود و اجتناب از انهدام، در ستیزی دشوار گرفتار می شود. اگر یکی از علل نابودی موجود را هر چند که ناچیز باشد از سر راهش برداریم، به زودی تعداد آحاد و افراد آن، تا رقم حیرت آوری افزایش خواهد یافت. علل مؤثر در ایجاد مانع بر سر راه گرایش طبیعی موجود در انبوه شدن بسیار مهم است». داروین، شرایط اقلیمی و میزان مواد غذایی را در تثبیت تعداد متوسط افراد، مؤثر می داند. سرمای سخت در زمستان و خشك سالی در تابستان، به تدریج از تعداد افراد بعضی از انواع می کاهد. تنازع بقا میان جانوران و گیاهان و هم چنین بین افراد و اصناف نوع واحد، خشن تر و جدی تر است. نبرد میان انواع متعلق به يك جنس، هنگامی که به رقابت و

تعارض بقا کشانده شوند، علی رغم مشابهت های عادات و ترکیب و مخصوصاً شکل ساختمانی مشترک بسیار سهم ناک تر از جنگ با انواع متعلق به جنس دیگر است.

4 - اصل استعمال و عدم استعمال: داروین، این اصل را از لامارک اخذ کرد و در کتاب منشأ انواع از آن بهره برد. وی در توضیح این عنصر مهم زیست شناسی می نویسد: «در جانوران اهلی، استعمال، موجب تقویت و بسط برخی از بخش ها شده و عدم استعمال، در آن ها کاستی می دهد و تغییراتی از این قبیل، ارثی است. اجداد جنس شتر مرغ، عاداتی هم چون اوتارد (نوعی پرنده) می داشته اند و انتخاب طبیعی، در طی نسل های متمادی، موجب افزایش قد و وزن آن شده، پاهایش نیز به علت استعمال رشد کرده، در حالی که بال هایش به تدریج قدرت پرواز از دست داده اند».

5 - اصل انتقال صفات اکتسابی از طریق وراثت: هنگامی که تغییرات شرایط محیطی و زیستی، در موجودات دارای حیات و جان دار تغییراتی پدید آورد، اگر آن عامل در عملکرد خود مبادرت ورزید، اثرات کوچک روی هم جمع شده و نسل به نسل تقویت و تحکیم می یابند و با انتقال آن تغییرات به صورت تدریجی از طریق وراثت به افراد و اخلاف دیگر، منجر به تغییر اشکال ارگانیك و پیدایش انواع جدید می شود.

6 - انتخاب اصلح یا بقای انطباق (Survival of The Fittest) انتخاب طبیعی، ساختمان و ترکیب اخلاف را نسبت به اجداد عوض می کند و باعث افزایش و زاد و ولد بیش تر آن ها می گردد و با کاهش تغییرات نامطلوب و محو پاره ای از اعضا، موجود به صورت تدریجی به نوع دیگری تبدیل می شود. داروین حفظ تغییرات مفید و جلوگیری از تغییرات زیان بخش را انتخاب طبیعی یا بقای اصلح نامیده است. وی این اصطلاح را از اسپنسر اخذ کرده است. انتخاب طبیعی، بی صدا و نامحسوس در همه جا حاضر و مشغول بررسی دقیق برای کوچک ترین تغییرات است. امور مضر را دور می اندازد و چیزهای مناسب و خوب را نگاه داری می کند. به تعبیر داروین، هر تغییری در شرایط محیطی، گرایش به تغییر در موجود را بر می انگیزد و از میان تغییرات، مفیدترین آن ها به حال جان دار، از طریق انتخاب طبیعی، بخت ابقا و گسترش دارد. اگر هیچ گونه تغییری پدید نیاید، انتخاب طبیعی وارد بازی نخواهد شد. البته هرگز ناپیوستگی فراموش کرد که منظور ما از تغییر، فقط تغییرات کوچک فردی است.

داروین با توجه به انتخاب مصنوعی توسط انسان ها در پرورش گیاهان و حیوانات، به عنصر انتخاب طبیعی در جهان طبیعت دست یافت؛ البته وی در باره ی انتخاب مصنوعی توسط بشر می گوید: «انسان، نه قادر است قابلیت تغییر را پدید آورد و نه می تواند از آن جلوگیری کند. تنها کار او این است که تغییراتی را که ظاهر می شوند، جمع بندی و نگه داری کند». داروین در تعریف و توضیح این مقوله چنین می نگارد: «هنگامی که تحولات سودمندی در ارگانیسم جان دار پدید آمد، افراد واجد آن در تعارض بقا و دوام، بخت بیش تری خواهند داشت و بر طبق قوانین توارث اخلاقی با همان خصایل از آن ها زاده می شود. من همین اصول حراست از تغییرات مفید و بقای اصلح را انتخاب طبیعی نامیده ام». از نظر داروین، زمان کافی، نقش موثری در فعالیت و عملکرد انتخاب طبیعی دارد؛ یعنی اگر از داروین بپرسند: چرا فلان عضو یا اندام دست خوش تغییر شده ولی مثلاً خرطوم زنبور عسل چنان دراز نشده

که برای مکیدن شهد گل شبدر قرمز نفوذ کند یا چرا شتر مرغ خصلت پرواز کسب نکرده است؟» وی در جواب می گوید: «زمان، کافی نبوده است تا انتخاب طبیعی، عمل آهسته و تدریجی خود را تکمیل کند».

داروین، برای تفهیم بیش تر این عنصر به ذکر مثال های متعددی مبادرت می‌ورزد؛ برای نمونه گرگ، جانوران بسیاری را با حيله یا زور و گاه با دويدن سريع مورد حمله قرار می دهد؛ فرض کنید به دنبال تغییراتی در اوضاع محیطی، تیزپاترین طعمه ی گرگ یعنی گوزن، انبوه شود و از سایر جانورانی که مورد هجوم گرگ قرار می گیرند، کاسته گردد؛ در چنین احوالی، گرگ های باریک میان و تیز تک، بخت زیستن بیش تری خواهند داشت و انتخاب طبیعی، آن ها را بر خواهد کشید؛ مانند انسان که از طریق انتخاب متکی به روش سرعت، سرعت دويدن سگ شکاری را افزایش داده و نژاد آن را بهبود می بخشد. داروین فرضیه ی انتخاب طبیعی را نه تنها در تغییرات بدنی بلکه در شکل گرفتن غرایز نیز سرایت می دهد و تغییرات غرایز در جانوران متفاوت را با این عنصر تفسیر می کند.

داروین در تبیین این رکن، به موارد زیر اشاره کرده است:

- انتخاب طبیعی، با تکیه بر رقابت جان داران، فقط موجودات هر سرزمین را نسبت به ساکنان دیگر همان جا کامل تر می کند.

- انتخاب طبیعی، قادر به برانگیختن تغییرات مهم ناگهانی نیست و جز از طریق جمع کردن تغییرات خفیف و پی در پی و سودمند به حال جان دار و آن هم با مشی بسیار کند، کاری نمی کند. - انتخاب طبیعی، صرفاً از طریق حفظ و تجمع تغییرات سود بخش به حال موجود که طی ادوار مختلف زندگی آن در اوضاع ارگانیك و غیر ارگانیك روی می دهد، اعمال اثر می کند. نتیجه ی انتخاب طبیعی، بهبود فزاینده ی وضع جان دار نسبت به اوضاع و احوال است.

- تئوری انتخاب طبیعی، نشان می دهد تنها ارگانیسمی موفق به ادامه ی زندگی خواهد شد که مشخصاتی داشته باشد که او را در نبرد زندگی یاری کند. طبیعت، خود موجودات ناکامل را معدوم می کند و آن هایی که برای زیستن مجهزترند را تقویت می نماید. به نظر داروین، انتخاب طبیعی دو کار می کند: یکی ایجاد تناسب منطقی ساختمان موجود بر محیط؛ دوم، پیش رفت ارگانیسم از ساده تر به کامل تر و از دانی سوی عالی.

- انتخاب طبیعی، از طریق تنازع بقا صورت می گیرد و تنازع بقا هنگامی بر پا می شود که موجود در اثر کثرتِ سرسام آور تولیدِ مثل و تکثیر، با عدم تعادل وسایل زیستی رو به رو شود.

- تئوری تکامل از طریق انتخاب طبیعی، زمانی ویران و منهدم می شود که یکی از خصوصیات و صفات، برای افراد يك نوع، مضر و یا بی فایده باشد؛ ولی برای نوع دیگری مورد استفاده قرار گیرد.

- کلمه ی اصلح در عنوان انتخاب اصلح، به معنای انطباق بیش تر با محیط و توان بالاتر برای ماندن است؛ نه به معنای کمالات بیش تر.

(ج) داروین و انسان

داروین، اختلاف های انسان و حیوان را - چه به لحاظ جسمانی یا روانی - کمی می دانست و به هیچ وجه به تفاوت کیفی اعتقاد نداشت؛ بنا بر این، احساس، ادراک عقلی، عاطفه، انگیزه، هیجان، حب و بغض و... به صورت ابتدایی و گاه تکامل یافته در حیوانات پست وجود دارد. وی اصرار داشت که اجداد چهار پای انسان، ابتدا روی دو پای عقب ایستاده اند؛ البته نه به طور کامل و این خود، سر آغاز پیدایش موجودات دو پا بوده است. تنازع بقا و جهت تغییر محیط خارجی، نقش عظیمی در تکامل انسان داشته است. داروین در تبدیل میمون آدم نما به انسان، برای دو عامل جغرافیایی و اقتصادی، سهم برابری قائل بود؛ بدین صورت که انسان در هنگام کم شدن مواد غذایی در میدان تنازع بقا، به تنوع جویی در تغذیه عادت کرد و با تبدیل گیاه خواری مطلق به تغذیه ی مختلط از گوشت و گیاه، قدم اساسی به طرف تکامل برداشت. بسیاری از اندیشمندان با این طرز تفکر مخالفت کردند و آرای دیگری را برگزیدند؛ برای نمونه، لایل، اعتقاد داشت که انسان با جهشی ناگهانی و غیر منتظره تکامل یافته است و نیز والاس ادعا می کرد که پیدایش نوع انسان را باید در شکل خاصی از تکامل جست و جو کرد که خارج از قالب داروینیسم است و بر این باور بود که آدمی فقط به کمک استعداد و قابلیت تهیه ی لباس و ساختن اسلحه و ابزار و با نیروی تغییر محیط خارجی و ساختمان داخلی توانست خود را به تدریج از چنگ طبیعت خارج سازد و مانع از این شود که طبیعت او را چون سایر جانوران، وادار به سازش با محیط کند؛ بنا بر این، والاس با تکیه بر خصوصیات آدمی، منکر تطبیق تئوری انتخاب طبیعی با تکامل آدمی بود. وی روح آدمی را محصول طبیعی نمی دانست. ویسمان نیز با تمایز روح و جسم و مشابهت های تشریحی و تفاوت های جنین شناسی و فیزیولوژیکی انسان و حیوان و عدم مشابهت روان شناسی آن دو، مخالفت خود را با داروین ابراز کرد.

(د) ارزیابی تئوری داروین

تا این جا روشن شد که تئوری تحوّل انواع داروین، بر شش اصل استوار بود و جانوران، توسط تغییرات زیستی و محیطی و تنازع بقا و استعمال پاره ای از اعضا و عدم استعمال برخی دیگر، به تغییرات جسمی نایل می آیند و با انتخاب اصلی، امور مناسب را بر می گیرند و ناملایمات و نامناسبات را دور می ریزند و در نهایت، این تغییرات اکتسابی، از طریق توارث در مسیر کاروان حیات، باعث تحوّل و تنوع گونه ای در سرزمین جان داران می شود. اینك جای این پرسش است که آیا همه ی تحولات زیستی جانوران در طول تاریخ حیات، با این تئوری قابل تفسیر است و آیا در صورت وجود نارسایی ها، تئوری برتری جانشین آن شده است یا خیر؟ شایان ذکر است که در جهان اروپا، علاوه بر روحانیان و کشیشانی مانند هنسلو، سجویک و ویول، عده ی دیگری نیز که در دانشگاه صاحب کرسی بوده و در علوم طبیعی اثر و نفوذ خاصی داشتند، به مخالفت با نظریه ی داروین پرداختند. دانشمندانی نظیر لویی آگاسر (جنین شناس) ریچارد اوون (دیرین شناس) و چارلز ارسنت بیر و جرج میوارت، (جانور شناسان انگلیسی) از مخالفان سرسخت وی به شمار می آیند؛ اینك به پاره ای از اشکالات و نارسایی های این نظریه می پردازیم.

- يك قانون يا تئورى علمى اولاً، از نظر منطقى يك قضيه ي كلى است كه نظمى مكرر و هميشگى را بيان مى كند و ثانياً، بر وفق آن، هم پيش بينى پديده يى مىسّر است و هم تفسير آن و ثالثاً، نادرستى يك قانون علمى را مى توان به تجربه دريافت (ابطال پذيرى)؛ پس قضايای جزئى و واقعيت خارجى مانند «خورشيد يك كره ي بسيار داغ است» يا «ناپلئون در جنگ واترلو شكست خورده است»، و نيز گزاره هاى تجربه ناپذير از قانون و نظريه ي علمى خارج اند. داروين، برنامه ي كلى و نظام عام زوال و بقاى جان داران را در عرصه ي تاريخ، چنين تقرير مى كند كه در زمان و مكان و اقليم خاصى، گروهى از جانوران كه شايسته ي ماندن نباشند، حذف مى شوند و آن هاى كه شايسته ي ماندن اند، حفظ خواهند شد. همواره حذف و حفظ، نتيجه ي عدم صلاحيت جانور است. اينك اگر بپرسيم كدام جانور است كه حفظ خواهد شد؟ پاسخ اين است: آن كه شايسته تر است و اگر بپرسيم كدام جانور شايسته تر است؟ جواب اين خواهد بود: آن كه حفظ خواهد شد. نتيجه اين مى شود كه جانورى حفظ خواهد شد كه حفظ خواهد شد. اين دور منطقى است كه در نظريه ي انتخاب طبيعى و بقاى اصلح هست و از آن گريزى نيست. انتخاب طبيعى، پيشاپيش هيچ گونه ضابطه و معيار براى تميز جانور ماندنى از نماندنى و يا شايسته از ناشايسته، به دست نمى دهد. از اين رو بر مبنای اين نظريه، آينده ي يك گروه جانور به دست نمى آيد؛ به عنوان مثال، معلوم نيست كه در نزاعى كه براى بقاى بين انسان ها و مثلاً گربه ها درگير شود، كدام يك پيروز خواهند شد ؟ وقتى نظريه ي تحوّل از پيش بينى عاجز است، خود به خود ابطال ناپذير هم خواهد بود؛ زيرا توتولوژيك (Tautologic) است؛ يعنى در تعريف يك مطلب، از خود آن مطلب كمك گرفته است؛ بنا بر اين، تئورى انتخاب طبيعى، نسبت به سير و جهت حوادث بى تفاوت است. اگر در زنجيره ي تكامل، انسان پديد نمى آمد، انتخاب طبيعى چنين تفسير مى كرد كه ناگزير شرايط مساعد نبوده و موجودى به نام انسان، اگر هم به تصادف ظاهر شود، بر پايه ي شايستگى و توانايى تطابق با محيط، ماندن آن را توجيه مى كند؛ پس در هر صورت، مكانيسم انتخاب طبيعى، پاسخ يك سانى به هر نوع حادثه اى خواهد داد و اين نظريه نسبت به هيچ كدام، حساسيتى نشان نمى دهد و لازمه ي اين مطلب، غير علمى بودن سخن است؛ زيرا قانون علمى بايد در پيش بينى هاى خود توانا و قادر باشد.

- اگر مسئله ي تبدّل انواع، يك قانون كلى مى باشد، پس چرا برخى از جان داران به نوع ديگرى بدل شدند و برخى ديگر از همان جان داران در همان سرزمين به جاى خود باقى ماندند؟ براى نمونه، چرا در تاريخ تطور زيست شناسانه، برخى از افراد ميمون ها به انسان تبديل شدند ولى بعضى ديگر به جاى خود باقى مانده اند؟

- اصل انتقال صفات اكتسابى به نسل هاى بعدى توسط وراثت كه از اصول و اركان تئورى لامارك و داروين شمرده مى شود، امروزه توسط دانشمندانِ جنين شناس ابطال شده است. آن ها در آزمائش هاى خود، موردى مانند قطع عضو بيمار، استعمال و عدم استعمال اعضا، تعليم و تربيت را تا 22 نسل متوالى ادامه دادند؛ ولى هيچ گاه انتقال صفات اكتسابى را نتيجه نگرفتند و از همه مهم تر، ختنه ي اولاد ذكور توسط مسلمانان و كليميان كه قرن ها تحقق يافته است، بهترين نمونه ي آزمائشگاهى

است که هنوز به صفت ارثی بدل نشده است؛ به عبارت دیگر، تنها تغییرات موجود در سلول های جنسی قابل انتقال به نسل های بعدی است.

- داروین، روی عنصر تنازع بقا اهمیت فوق العاده ای قائل بود؛ در حالی که روابط موجودات زنده، تنها مشتمل بر جنگ و جدال نیست؛ بلکه اشکال گوناگون کمک و پشتیبانی متقابل نیز بین آن ها وجود دارد.

- دکتر لوئیس لی کی و همسرش با مطالعه ی سی ساله ی خود، برای یافتن فسیل های بشر ما قبل تاریخ در شرق آفریقا به استخوانی که کاملاً شبیه جمجمه ی يك انسان بود برخورد کردند. صاحب جمجمه در حدود دو میلیون سال قبل زندگی می کرد و پوزه ای شبیه به انسان داشت. صورت آن پهن و مسطح و چانه ای مستطیل شکل داشت. این جمجمه، به هیچ وجه به میمون شباهت نداشت. با چنین کشفیاتی، تئوری داروین تا حدودی تزلزل پیدا می کند.

- اصل سازش با محیط، همیشه باعث استعمال و عدم استعمال و درنهایت تغییرات نوعی نمی شود؛ برای نمونه، آزمایش آقای پین (Payne) بر روی مگس سرکه که 69 نسل آن به طور متوالی، در جای تاریکی نگه داری شد و با وجود سازش با محیط، چشمان آخرین نسل آن کاملاً طبیعی می نمود.

- فرضیه ی داروین، بر قراین دیرینه شناسی، جنین شناسی و تشریح تطبیقی، اتکای بیش تری دارد؛ ولی این قراین بر امور ظنی و غیر یقینی و نیز جزئی استوارند؛ از این رو، نمی توانند به صورت يك قانون علمی، عرض اندام کنند و صرف شباهت جنین های جانوران یا مقایسه ی چند عنصر از حیوانات گوناگون و تشابه میان آن ها، بیان گر علمی برای يك نظریه به حساب نمی آیند.

- از نظر ما، اصول و ارکان نظریه ی داروین، از تفسیر حقایقی مانند غرایز، الهام، عقل و مانند این ها عاجز است؛ گرچه خود به توانایی نظریه اش در این زمینه اصرار می ورزد.

- داروین، تفاوت شعور انسان و میمون آدم نما را تنها کمیّتی می دانست؛ در حالی که با دقت در مراحل یادگیری و رشد و انگیزش، به خوبی اختلاف کیفی میان این دو شعور هویداست؛ و به عبارت دیگر، اختلاف کمیّتی در این مورد، منشأ اختلاف کیفیتی می شود.

- برخی خواسته اند از عنصر انتخاب طبیعی در امور اجتماعی استفاده کنند؛ در حالی که این مقوله، توان تفسیر بسیاری از پدیده های اجتماعی مانند طلوع و افول تمدن ها را ندارد.

- طرف داران نظریه ی ترانسفورمیسم، تا کنون نتوانسته اند آخرین حلقه ی حد فاصل میان حیوان و انسان را بشناسند تا این زنجیره ی تکاملی، به کمال خود دست یابد. این مطلب قرینه ای بر ضعف این روی کرد می باشد.

- گزارش دست آوردهای دانشمندان آلمانی در مورد تکامل بشر بدین شرح است:

«بر اساس تحقیقات ژنتیک جدید که در آلمان انجام شده است، تمام تئوری های تکامل که ساخته ی ذهنیت بشر بودند، نقش بر آب شدند.

«به گزارش واحد مرکزی خبر، به نقل از شبکه ی تلویزیونی سی ان ان، يك تحقیق علمی جدید، به مقابله با بحث علمی دامنه داری که سال ها ذهن دانشمندان را به خود مشغول داشته است پرداخت و ثابت کرد فرضیه های قبلی در زمینه ی تکامل غلط بوده است.

«بنابه این گزارش، مطابق نتایجی که از آزمایش های DNA متعلق به يك اسکلت باقی مانده از انسان نئاندرتال متعلق به یکصد هزار سال پیش به دست آمده است، از نظر ژنتیکی، هیچ شباهتی با DNA میمون های شبیه انسان که گفته می شد اجداد انسان فعلی هستند وجود ندارد.

«این گزارش حاکی است، در حالی شباهت های زیادی بین انسان های نئاندرتال و انسان های فعلی وجود دارد اما شواهد علمی امروز محسوب نمی شوند. بنا به عقیده ی یکی از کار شناسان امریکایی که در زمینه ی تاریخ تکامل انسان تحقیق کرده است، تحقیقات انجام شده توسط دانشمندان آلمانی، از واقعه ی فرود آمدن يك سفینه ی فضایی در مریخ مهم تر است».

مکتب نئو داروینیسم

چهارمین تئوری از تئوری های تحول، فرضیه ی داروینیسم جدید می باشد. این مکتب توسط اگوست ویسمان - جانور شناس آلمانی - بنا گرفت. وی انتقال صفات اکتسابی را به نسل های بعدی مورد نقد و انکار قرار داد و سلول ها را به دو دسته ی ژرم (جنسی) و سوما (کالبدی) تقسیم کرد؛ سپس با ابداع تئوری پلاسمای جنینی و انحصار این ماده در سلول های جنسی، توانست کیفیت انتقال صفات را به نسل های بعدی تفسیر کند. او این ماده را ماده ی ارثی نامید. به نظر ویسمان، چون سلول های کالبدی پس از مرگ جان دار نابود می شوند، تغییرات اکتسابی توسط آن ها به اخلاف انتقال نمی یابند و فقط تغییرات موجود در سلول های ژرم که در غدد تناسلی قرار دارند، اثر بخش و قابل انتقال می باشند. نئو داروینیست ها ماده ی ارثی را به عنوان ابزار نقد علیه داروینیست ها به کار بردند. آن ها این ماده را جاودانی، غیر قابل تغییر و مستقل از شرایط محیطی می دانند.

نظریه ی موتاسیون یا جهش

نظریه ی موتاسیون یا جهش، پنجمین فرضیه ی تکامل به شمار می رود. این فرضیه بر آن است که دگرگونی های دفعی و ناگهانی ژن ها باعث تغییرات موروثی در انواع می شود و تحوّل گیاهان و جانوران از این طریق صورت می گیرد. دانشمندان، با این فرضیه بهتر توانستند تحوّل و تغییر انواع را توجیه و تفسیر کنند. این نظریه توسط هوگودوفریس - گیاه شناس بلژیکی - مطرح شد و نشان داد که بعضی از دانه های گیاهان، در عین شباهت تام به انواع خودشان، تغییر نوع و صفات می دهند و این تغییرها به صورت دفعی و ناگهانی و بدون تأثیرات و شرایط محیطی تحقق می یابند و از طریق ژن ها به نسل های بعدی منتقل می شوند. از زمانی که دانش ژنتیک بر دوست داران دانش شکوفا شد، تحوّل دفعی یا موتاسیون، به عنوان فرضیه ی علمی جانشین و جای گزین نظریه های دیگر گشت.

پی آمدهای تئوری داروین

آرا و اندیشه های داروین، همانند روی کردها و ره یافت های نیوتن، تأثیر عظیمی بر سایر حوزه های فکری نهاد. همان گونه که نیوتن با ارایه ی نظریه ی طبیعت شناسانه ی خود و تفسیر ماشین وار خود

از جهان طبیعت، خدا پرستی و خدا گرایی و حیانی را به خدا شناسی طبیعی یا دئیسم بدل ساخت، داروین نیز با طرح تئوری تکاملی برای طبیعت، پی آمدهای خاصی را در عرصه ی دین، اخلاق، جامعه شناسی و انسان شناسی بر جا نهاد؛ بنا بر این، توجه به این نکته بر خوانندگان لازم است که گرچه داروین به عنوان زیست شناس شهرت داشت ولی تئوری وی با وجود تأثیر پذیری از اندیشه ی منطقی هگل و پایه های دیالکتیک او و نیز اصول و ارکان نظریه ی لامارک و دیگران، تأثیر کلانی بر بسیاری از رشته های فلسفی، کلامی، اجتماعی، انسانی و طبیعی گذاشت.

این فرآیند علمی، ترابط های جدیدی را میان سایر علوم در هندسه ی اندیشه ی بشری ایجاد کرد. قبل از داروین، متفکران و طبیعت شناسانی چون بوفون، لامارک و... در زمینه ی مسائل زیست شناسی، زمین شناسی، شیمی و... نظریه ی تکامل را مطرح کردند؛ ولی به دلایلی از جمله ضعف ادله و شواهد ارایه شده، جزئیّت تئوری های آنان واکنش های چندانی ببار نیاورد و مفسران متون مقدس در مقابله با آن دیدگاه ها، به راحتی با توجیه و تأویل آیات، کتب آسمانی خود را از چالش و ستیز میان علم و دین می رهندند؛ برای نمونه، آنان با پیدایش هجوم هیوم و کانت نسبت به براهینی چون برهان اتقان صنع، به دفاع از آن می پرداختند و در نهایت، از پذیرش عموم پاسداری می کردند؛ ولی با ظهور تئوری تکاملی داروین و تفسیر تغییرات عالم طبیعت با عنصر تنازع بقا و در نتیجه، انتخاب طبیعی و انتقال صفات اکتسابی به نسل های بعدی و تبدل انواع گذشته به انواع جدید و در نهایت، اشتقاق جان داران فعلی از موجودات تك سلولی گذشته و نیز خویشاوندی انسان با شاخه های دیگر از جان داران و به طور خلاصه، ارایه ی نظریه ی ترانسفورمیسم، اصول و ارکان ذکر شده، ضربه ی هولناکی به اندیشه ی دینی در اروپا وارد ساخت که موج این انفجار، جهان اسلام را نیز در برگرفت و بیش از يك قرن است که دو جبهه از اندیشه ها را در عرصه ی نزاع، مقابل هم قرار داده است.

اینك به برخی از لوازم و پی آمدهای این تئوری می پردازیم تا در نهایت بتوانیم در باره ی چالش و ستیزی که برخی از اندیشمندان ادعا کردند، به داوری بپردازیم.

الف. تعارض داروینیسم با خداشناسی

همان گونه که گفته شد، در باره ی پیدایش انواع، دو فرضیه وجود دارد: یکی فرضیه ی ثبات انواع که به خلقت مستقل و پیدایش ناگهانی قائل است؛ دوم، فرضیه ی تبدل انواع که با اشتقاق موجودات از يك دیگر نظر دارد. حال، سخن در این است که آیا می توان نظریه ی ثبات انواع را موافق خدا شناسی و فرضیه ی تبدل انواع را نافی آن دانست. برخی چنین ادعا می کنند که تئوری داروین، با برهان اتقان صنع یا هدف شناختی تعارض دارد؛ به گونه ای که نمی توان با این برهان که مهم ترین برهان برای خدا شناسی است، به اثبات وجود خدا پرداخت. بدون شك، برهان اتقان صنع در کنار براهین هستی شناختی و جهان شناختی، یکی از مهم ترین براهین سه گانه ی کلاسیك به شمار می رود. خلاصه ی این برهان چنین است:

جهان، نمایان گر نظم هدف مند (طرح و تدبیر و انطباق) است؛ بنا بر این، باید پدید آورنده ی آن طراح هوش مند یا مدبر حکیم باشد. مشخصه ی عمده ی نظم هدف مند این است که مفهوم روندها و

ساختارهایی را پیش می کشد که به نحوی با هم تناسب یافته اند تا نتیجه ی خاصی را به بار آورند. ویلیام پیلی (William Paley / 1743 - 1805 م) متکلم و فیلسوف انگلیسی، در تبیین این برهان می گوید: اگر کسی در جزیره ی برهوتی يك ساعت پیدا کند، حق دارد چنین بیندیشد که موجودی هوش مند آن را ساخته است. طبق نظریه ی تکامل، ساختارهای ارگانیك امروز بر اثر فرایندهای صرفاً طبیعی، از بطن ارگانیسم های بسیار ساده تر بر آمده اند؛ بنا بر این نظریه، دو عامل نقش عمده ای را ایفا می کنند: 1 - جهش یا موتاسیون (Mutation)؛ 2 - فراوانی جمعیت.

جهش یا موتاسیون وقتی رخ می دهد که يك جانور نوزاد، در موردی با پدر و مادرش فرق پیدا می کند؛ به نحوی که این فرق را به نسل خویش هم منتقل می سازد و آن ها نیز آن را به دیگران انتقال می دهند. همه ی هم و غم داروین این است که فقط توضیح دهد که چگونه ارگانیسم های پیچیده از دل ارگانیسم های ساده تر پدید می آیند.

برای تبیین برهان نظم، تقریرها و روایت های مختلفی ذکر کرده اند. به گفته ی آیسلی، داروین برهان اتقان صنع را ابطال نکرد؛ بلکه فقط روایت ساعت ساز و ساعت این برهان را رد کرده است. شاید بدین جهت است که وی در پاره ای از آثارش، قوانین تکامل حیات را آفریده ی خداوند معرفی می کند ولی بعضی از انواع پدید آمده از تکامل را محصول اتفاق دانسته است؛ نه طرح و تدبیر قبلی. البته توجه به این نکته لازم و ضروری است که از نوشته های داروین به دست می آمد که مراد وی از اتفاق، جهل و نادانی نسبت به علل و عوامل پدید آورنده ی پدیده است؛ گرچه وی با اصل غایت مداری و هدف محوری نیز مخالفت شدید می ورزید. به هر حال، برخی از اندیشمندان بر آن شدند که در تفسیر رابطه ی طبیعت و خداوند بگویند که آفریدگار از طریق تکامل عمل می کند و طرحی تدبیر می کند که به تدریج گشایش و گسترش می یابد. از طرف دیگر، کسان دیگری پیدا شدند تا در موقع انتشار کتاب «منشا انواع» چنین اظهار کنند که در جریان تحول، خداوند از کار خلقت تسکین یافته است و به نام قوانین لایتغیر، از اداره ی عالم معاف گردیده است.

ظهور نظریه ی داروین و ارتباط آن با خدا شناسی، چنان سر و صدایی در اروپا به وجود آورد که مخالفان و موافقان، در مقابل هم جبهه گرفتند. عده ای با ابطال و انکار تئوری داروین، به دفاع از حریم خدا شناسی پرداختند و دسته ای دیگر، مطلقاً به نفی برهان نظم دست زده و از آن نتیجه ی ملحدانه ای گرفتند و يك دسته نیز به گونه ای زیرکانه، به جمع هر دو نظریه پرداختند؛ برای نمونه، برخی از همکاران نزدیک داروین، مانند چارلز لاین و هرشل، به هیچ وجه فرضیه ی داروین و انتخاب طبیعی وی را مغایر مذهب و حکمت الهی نمی دانستند. بیش تر اندیشمندان اسلامی نیز بر این باورند که هرگز داروینیسم با حکمت صنع و مدبرانه بودن آفرینش تعارضی ندارد و این فرضیه توان این را ندارد که ثابت کند حرکت ماده، خود کفا بوده و نیازی به عامل خارجی ندارد؛ زیرا قانون مندی ماده، نشانه ی حکمت صنع است و پیدایش انواع جدید، در جماد و گیاه و جان دار نیز نشانه ی حکمت صنع و دخالت دست غیبی در پدیده هاست.

عقیده ی تحوّل انواع، به هر صورتی که باشد، همانند عقیده ی ثبات انواع، با اصل توحید و خدا شناسی مخالفتی ندارد و هر دو به طور يك سان، وجود يك نظام عمیق و اسرارآمیز را در جهان هستی اثبات می کنند و این نظام، بهترین نشانه ی وجود خداست. چه نظامی بالاتر از این که پروردگار از يك موجود تك سلولی ساده، این همه موجودات عجیب و شگفت انگیز گوناگون را ایجاد کند.

استاد شهید مرتضی مطهری آورده اند که اگر اصول لامارک و داروین برای پیدایش نظم طبیعت کافی باشد، در این صورت برهان نظم برای اثبات خدا از بین می رود؛ ولی اصول آن دو اندیشمند، توجیه کننده ی طبیعت نیست. پیدایش تدریجی و تغییرات تصادفی ساختمان اندام های گیاهان و حیوانات، برای توجیه نظم دقیق آن ها کافی نیست. هر کدام از چهارها (هاضمه، تنفس، باصره، سامعه و...) يك تشکل حیرت انگیز دارند و مجموعاً يك کار و هدف را دنبال می کنند. با وجود این، قابل قبول نیست که تغییر تصادفی - ولو به صورت تدریجی - آن ها را به وجود آورده باشد. اصل تکامل، بیش از پیش، دخالت قوه ای مدبر وهادی و راهنما را نشان می دهد. ایشان علت تلقّی تعارض میان نظریه ی تکامل و برهان اتقان صنع را ضعف دستگاه های فلسفی معرفی می کند و در نوشته ی دیگرشان به تعارض میان این نظریه و برهان مذکور اعتراف می کنند ولی اصول آن را ناتمام و ناقص می شمارند. توضیح ایشان در بیان تعارض این است که وقتی در اثر تنازع بقا، موجود قوی تر و نیرومندتر ماندگار شد و از طرفی، بچه های جان داران، در اثر امتیازات و ویژگی های خاصی در این نزاع برنده شدند و این امتیازهای تصادفی هم در اثر وراثت به فرزندان انتقال یافت. در آن صورت، نظام خلقت نتیجه ی امتیازهای پی در پی است که هر کدام از آن ها به طور تصادفی و به حکم قانون تنازع بقا و بقای انساب و اصلاح به وجود آمده اند. اگر این نظام از ابتدا با همین امتیازها و خصوصیت ها به وجود آمده باشد، جز با دخالت مدبر حکیم، قابل توجیه نیست؛ ولی اگر پیدایش آن را در يك حرکت تدریجی صدها میلیون ساله بپذیریم، بدون وجود مدبر قابل توجیه است.

از نظر نگارنده، تئوری انتخاب طبیعی، با اثبات وجود خدا منافاتی ندارد؛ زیرا اولاً، دستاوردها و فرضیه های علوم تجربی به طور دائم در حال تغییر و تحول اند؛ ثانیاً، برهان اتقان صنع، تنها و حتّی عمده ترین دلیل برای اثبات وجود خدا نمی باشد. براهین مهم تر و جدی تری نیز در این زمینه وجود دارد؛ ثالثاً، نظام آفرینش به جان داران و گیاهان انحصار ندارد تا با تئوری تکاملی جان داران بتوان دست از تدبیر حکیمانه ی الهی شست. چگونه می توان با اصول داروینیسم، نظم در جهان بالا و سیارات و کهکشان های آسمان را توجیه و تبیین کرد؟ رابعاً، مفهوم غایت و فینالیسم، مسئله ی کاملاً فلسفی است و زیست شناسان، نفیاً و اثباتاً حق اظهار نظر در آن باره را ندارند. وجود نیروهای فوق طبیعی و نظارت بر جریان های طبیعت، ادعایی است که فقط در قالب های فلسفی قابل اثبات یا نفی می باشد؛ خامساً، تغییرات تصادفی، هیچ گاه بر نفی هدف و علت غایی دلالت ندارد؛ زیرا جهل بشر، منشأ این ادعا است و به تعبیر مرحوم علامه ی طباطبایی، قول به اتفاق و تصادف، ناشی از جهل نسبت به اسباب حقیقی و نیز نسبت غایت به صاحب غایت است.

برخی از نویسندگان، بر خلاف انتظار، به تأیید این تعارض برخاسته و چنین نگاشته اند:

«داروین، انقلاب نیوتنی را در عالم زیست شناسی ایجاد کرد. آن انقلاب چیزی نبود جز زدودن تفسیرهای غایی از حوزه ی عالم حیات و جانشین کردن تفسیرهای علّی بر تفسیرهای غایی. تئوری تحوّل انواع، در واقع، تفسیر علّی از عالم ارگانیسم ها را ارائه می دهد؛ به گونه ای که دانشمندان را از دست یازیدن به تفسیر غایی بی نیاز می کند و راه را برای تفسیر تصادفی در عالم حیات باز می نماید. بر مبنای تئوری خلق الساعه، نمی توان باور کرد که گونه ها با این عظمت و پیچیدگی، بدون ناظم طراحی شده باشند؛ چرا که احتمال انسان شدن يك ماده ی بی جان، بسیار کم است؛ به گونه ای که قابل اعتماد نمی باشد. اما در بینش خلقت تحوّل، چون در عالم تکامل رخ می دهد و گونه ها به تدریج از طریق تحوّل از گونه های بسیار ساده تر به ظهور می رسند...، بنا بر این، قبول پیدایش تصادفی گونه ها استبعاد ندارد؛ به دیگر سخن، تئوری تکاملی نشان می دهد که دلالت نظم به ناظم، وقتی است که نسبت به شرایط ظهور تصادفی آن پدیده علم نداریم و تفسیر آن را با مکانیزهای مادی نمی توانیم بیان کنیم».

این گفتار، دچار ضعف علمی است که به اختصار به آن اشاره می کنیم:

1 - اگر قرار باشد داروین با انقلاب زیست شناسانه ی خود، به زدودن تفسیرهای غایی و جانشین کردن تفسیرهای علّی به جای تفسیرهای غایی بپردازد، باید به نویسنده ی محترم گفته شود که این انقلاب از زمان گالیله در اوایل قرن هفدهم اتفاق افتاد و تفسیر غایت مدارانه ی ارسطویی، جای خود را به تفسیر علّی داد. بار بور، در این باره می نویسد: «بعد از این که توسل به علّیت غایی از رواج افتاد، به جای تعریف و تصوّر خداوند به عنوان خیر اعلی که سیر همه چیز به سوی اوست، تعریف دیگری به عنوان علت اولی جای گزین شد که عبارت بود از نخستین حلقه از سلسله ی علل فاعلی».

2 - با توجه به رویکرد چهارصد ساله ی عالمان به طبیعت، هیچ دانشمندی نباید تفسیر غایی از جهان طبیعت داشته باشد و در واقع، عالمان به لحاظ وظیفه ی علمی خود نفیاً و اثباتاً از این نوع تفسیر و طبیعت شناسی مبرا هستند؛ ولی فیلسوفان به هیچ وجه نمی توانند نسبت به چنین نگرشی بی تفاوت باشند.

3 - اگر کسی تفسیر علّی از عالم را بپذیرد و سلسله و حلقات علت و معلولی را به علت اولی با اوصافی مانند واجب الوجود، حکمت، علم عام، قدرت مطلق، خیرخواهی نامحدود و غیر این ها منتهی کند، ناچار است علت غایی و تفسیر غایی از جهان را نیز بپذیرد؛ زیرا حکمت خدا و بی نیازی واجب، هدف مندی فعلی را تثبیت می نماید.

4 - اگر تکامل تدریجی داروین را با حساب احتمالات عقلایی و ریاضی ضمیمه کنیم، می توان نظام هدف مند و خالق هدف دار را به صورت ریاضی اثبات کرد.

ب. تعارض با اشرفیت انسان

داروین، تکامل انسان را محصول تغییرات اتفاقی و تنازع بقا دانسته است؛ بنا بر این، حتی حس اخلاقی انسان که یکی از متمایزترین قوه های او به حساب می آید نیز از انتخاب طبیعی نشأت می گیرد؛ البته زیست شناسان دیگری چون والاس (Wallace)، بر خلاف داروین، ادعا کردند که انتخاب طبیعی نمی

تواند قوای دماغی عالی‌تر انسان را توجیه کند؛ زیرا انتخاب طبیعی فقط می‌تواند به انسان وحشی مغزی بدهد که اندکی فراتر از مغز میمون باشد.

پس در این بخش نیز دو نحله‌ی داروین‌یسم و معنوی مذهب‌ان، در دو جبهه‌ی مقابل هم ایستادند؛ گروه اول، انسان را عابر از کوچه و مسیر میمون معرفی می‌کردند و بدین لحاظ، مقام برتر و والای آن را نفی می‌نمودند. گروه دوم، انسان را موجود اشرف و برتری دانسته و از این رو، عقیده دارند که نمی‌توان گذشته‌ی او را از نوع میمون دانست.

همان گونه که از آیات قرآن و روایات به دست می‌آید، اولاً، انسان‌ها جملگی دارای دو ساحت سفلی و علوی هستند؛ بُعد سفلی، او را به بدی‌ها و زشتی‌ها می‌کشاند و بُعد علوی هدایت‌گر او به سمت خوبی‌هاست؛ پس انسان وقتی به مرحله کمال راه یافت ارزشمند می‌شود؛ ثانیاً، انسان در تکامل این دو ساحت، دارنده‌ی صفت اختیار و انتخاب‌گری است؛ ثالثاً، هر فردی که برای تقویت بُعد سفلی و حیوانی خود تلاش کند و با انتخاب خود، مسیر فقه‌رای ضلالت را طی کند، از چهارپایان پست‌تر می‌شود و هر شخصی که به سیر صعودی و تکاملی ساحت علوی خود بپردازد، خلیفه‌ی خدا بر زمین و معلم ملایکه می‌گردد و از کرامت الهی برخوردار خواهد شد؛ رابعاً، اگر اشرافیت ارزشی و اخلاقی باشد، شرافت ارزشی انسان، به افعال اختیاری او بستگی دارد. در صورتی که رفتارهای نیکو از اختیار انسان ناشی گردد، آن شخص به شرافت اخلاقی اتصاف می‌یابد؛ و اگر مراد، اشرافیت وجودشناسی و انتولوژی باشد، بدون شک از آن رو که انسان دارای کمالات ذاتی و وصفی بیش‌تری است، قابلیت و استعدادهای متنوعی برای رشد و تکامل دارد، مرتبه‌ی وجودی او نیز دارای شرافت فلسفی خواهد بود؛ گرچه این تکامل وجودی، محصول تغییرات اتفاقی و تنازع بقا باشد؛ خامساً، در ارزش‌گذاری، انسان کنونی موضوع بحث است؛ نه تبار و پیشینه‌ی انسان. اگر قبول کنیم که انسان از میمون و یا حتی پست‌تر از آن، مثلاً از نطفه زاده شده باشد، هیچ گاه حقارت یک موجود پیشین در حال تکامل، مستلزم حقارت همان موجود در مرحله‌ی پسین نمی‌گردد؛ همان گونه که عکس آن نیز صادق است؛ یعنی برتری مرحله‌ی متقدم یک موجود مستلزم برتری آن در مراحل بعد نیست؛ سادساً، معیار حقیقت انسان، روح و روان اوست؛ نه جسم او؛ در این صورت، حتی اگر هم این انسان، از میمون یا جان‌دار دیگری به وجود آمده باشد، در شرافت انسانی او هیچ تأثیری نخواهد گذاشت؛ پس تتوری داروین‌یسم، هیچ گونه تعارضی با اشرافیت انسان ندارد.

ج. تعارض اخلاق داروین‌یسم با ارزش‌های اخلاقی

یکی دیگر از چالش‌های نظریه‌ی داروین، معارضه‌ی آن با ارزش‌های اخلاقی است. داروین در بعضی از آثارش، قائل به این است که هر کاری که بشر انجام می‌دهد، جلوه‌ای از انتخاب طبیعی است و اگر ترقی در جریان تکامل، سرشتی باشد، هیچ تصمیم انسانی نمی‌تواند آن را متوقف سازد. در لا به لای بعضی دیگر از آثارش؛ انسان را بر آن می‌دارد که آگاهانه انگاره‌هایی که سایر موجودات در طبیعت به دست می‌دهند را پیش گیرد و هشدار می‌دهد که ترقی آینده با ملاحظه‌ی کارهای احساساتی که از افراد ضعیف‌تر نظیر بیماران یا آسیب‌دیدگان حمایت می‌کنند، به وقفه خواهد افتاد. باید رقابت آزادانه

ای بین همه ی انسان ها برقرار باشد و تواناترین انسان ها را نباید به حکم قانون یا آداب و رسوم، از بار آوردن بهترین بار داشت». یعنی همان گونه که عالم، جایگاه موجودات انسب و قوی تر است و طبیعت به ضعیف اعتنا نمی کند و آن را کنار می زند، انسان نیز باید در اخلاق، طبق قانون طبیعت به جای عمل به احساسات، توجه به ضعفا، ایثار، انسان دوستی، محبت و مانند این ها باید به رقابت و ترقی بپردازد. داروینیسیم اجتماعی، توسط هربرت اسپنسر و نیچه، جهت از میان به در کردن نژادهای پست تر و نا مطلوب و ارایه ی اخلاق تکاملی و مینا قرار دادن آن توسط نازی ها زاپیده شد. گرچه در غرب کسانی چون هاکسلی، با داروین در این جهت اختلاف نظر داشتند و بر آن بودند که هنجارهای اخلاقی را نمی توان از تکامل اتخاذ کرد و تصریح می کردند که به عمل در آوردن کاری که از نظر اخلاقی ارجح است - یعنی آن چه خوبی و فضیلت می نامیم - مستلزم در پیش گرفتن سلوکی است که از هر نظر مخالف با چیزی است که در عرصه ی تنازع بقای کلی هستی منتهی به پیروزی می شود.... به جای کنار زدن یا زیر پا نهادن همه ی رقیبان، انسان می بایست نه فقط به هم نوعانش حرمت نهد بلکه به آنان یاری رساند. جای بسی تعجب است که با این همه تفاوت میان طبیعت بدون شعور و آگاهی و خالی از هر گونه اراده و اختیار و انتخاب گری، و انسان دارای آگاهی و اختیار، چگونه غربیان به این قیاس مع الفارق مبتلا شده اند؛ علاوه بر این مطلب، حکم به نژاد پست تر نسبت به برخی از قبایل خود، یک پیش داوری اخلاقی است که هیچ گاه طبیعت قبل از نتیجه ی تنازع بقا نمی تواند به آن حکم کند.

مغالطه ی دیگر داروینیسیت ها این است که بایدها و نبایدهای ارزشی که مربوط به حکمت عملی است را از قوانین طبیعی ای که به حکمت نظری ارتباط دارند، استنتاج کرده اند. قوانین حاکم بر طبیعت، هیچ گونه رابطه ای با قوانین اخلاقی حاکم بر انسان ها ندارند تا یکی مقدمه و دیگری نتیجه قرار گیرد؛ مگر این که انسان همانند یک موجود طبیعی بی جان و بی شعور در نظر گرفته شود که در این صورت نیز جز تمثیل منطقی، هیچ نتیجه ای را به ارمغان نمی آورد. برخی از اندیشمندان اسلامی، این سنخ از تعارض را باور کرده و چنین انگاشته اند:

«اصل تنازع بقا که یکی از اصول فرضیه ی داروین می باشد، انسان را به جنگ و ستیز و فراموش کردن عاطفه و محبت دعوت می کند. طبق این اصل، جنگ و خون ریزی در اجتماعات بشری مثل سایر حیوانات، امری حتمی است و کلماتی از قبیل صمیمیت، برادری، ترحم، کمک به هم نوع و مانند این ها، مفهوم واقعی خود را از دست می دهند؛ زیرا اصول فرضیه ی داروین، عنیاً در عالم انسانیت نیز جاری می شود. نوع انسان نیز مانند سایر جان داران، بر اثر تکثیر فراوان، دچار کمبود مواد حیاتی می شود و به دنبال آن، تنازع برای ادامه ی حیات و زندگی شروع خواهد شد که همین تنازع، مقدمه ی انتخاب اصلح خواهد بود».

در مقابل این روی کرد، بعضی دیگر از متفکران، تعارض مذکور را رد کرده و می نویسند: «ارزش های اخلاقی، مربوط به عقل و روح است نه به جسم و تن؛ چون برتری انسان به عقل و خرد اوست باید در تبیین ارزش های اخلاقی از نیروی عقل و خرد بهره گرفت و صلاح و فساد فرد و جامعه را با قیاس های عقلی سنجید؛ نه این که کورکورانه قوانین طبیعت را که مربوط به موجودات نازل تر از انسان است بدون

محاسبه در زندگی پیاده کرد. مدعیان هماهنگی قانون حاکم بر طبیعت با قانون حاکم بر جامعه، میان انسب طبیعی و انسب اخلاقی خلط کرده و این خلط، ناشی از نادیده گرفتن تمایزهای عقلانی و روحی انسان نسبت به موجودات طبیعی است».

د. معارضه ی نظریه ی تحوّل انواع، با باورهای دینی عده ای از غربیان، اندیشه ی تعارض میان این دو مسئله را طرح کردند و ظهور آیات سیّرف پیدایش در عهد عتیق را که بر آفرینش مستقل انسان تأکید دارد، با نظریه ی تحوّل انواع که سیر تدریجی پیدایش انسان را ادعا نموده معارض دانسته اند؛ برای نمونه، کشیشی به نام ویلبر موری، در جمع انگلستانیان، صاعقه وار علیه داروینیسم بانگ بر آورد که «اصل انتخاب طبیعی، مطلقاً مغایر قول پروردگار است».

در قبال این تعارض ها، واکنش های مختلفی میان اندیشمندان مسلمان و غیر مسلمان صورت گرفت که در ذیل به نقل این روی کردها خواهیم پرداخت. روی کرد اندیشمندان غربی در باره ی آفرینش انسان دیدگاه چارلز هاج

چارلز هاج (Charles Hodge)، یکی از محافظه کاران آمریکایی از مدرسه ی مذهبی پرینستون (Princeton Seminary)، به لحاظ اعتقادش به کتاب مقدس، تسلیم نظریه ی تکامل نشد. وی بین حقایق مهمی که به رسولان معصوم ارایه می شد و قصد تعلیم آن ها را داشتند، با عقایدی که به نحو اتفاق مورد اعتقادند، فرق می گذاشت؛ در نتیجه، از اختر شناسی کپرنیکی دفاع می کرد؛ زیرا نویسندگان کتاب مقدس، گرچه به زمین مرکزی اعتقاد داشتند ولی چنین تعلیمی نمی دادند؛ وی تکامل انسان را به جهت تضادی که بین آن و تعلیم کتاب مقدس و رسولان می دید، نپذیرفت.

دیدگاه جیمز مکاش (James Mccosh)، فیلسوف اسکاتلندی و رئیس دانشگاه پرینستون می گوید: خداوند نه فقط طرح اولیه ی کل جریان تکامل را مقرر داشته است بلکه از آن پس، از طریق چیزی که به نظر ما تحولات خود به خود می آید، به کار خود ادامه می دهد. تغییرات اتفاقی که داروین نتوانسته است هیچ گونه تبیینی برای آن ها به دست دهد، چه بسا معلول دخالت و انتخاب ماورای طبیعی يك مدبر کار ساز باشد که تغییرات ظاهراً اتفاقی را در جهت قصد و اراده ی خود هدایت می کند.

دیدگاه بنیاد پردازان یا فاندمنتالیست ها این گروه، بر خلاف محافظه کاران، معصومیت یا خطا نپذیری کتاب مقدس را به معنای ظاهری اش حمل می کردند و اعتقاد راسخی به مرگ فدیهور مسیح و رجعت او داشتند. هواخواهان افراطی تر، نه تنها به نظریه ی تکامل، بلکه به طور کلی به علوم و آموزش جدید حمله می کردند و آن ها را مادی و الحادی می دانستند.

دیدگاه مذهب کاتولیک

این مذهب، حقایق وحیانی را تنها نهفته در کتاب مقدس نمی دانست و تفسیر مجتهدانه ی کلیسا را هم بخشی از این حقایق می شمرد؛ بنا بر این، برای کتاب مقدس، سطوح و ساحت های مختلفی قائل بود؛ از این رو، همواره اجازه ی تأویل آیات و عبارت متشابه را می داد. بنا بر این، اگر چه تخطئه ی شدید نظریه ی تکامل، نخستین واکنش رّم به شمار می رود ولی رفته رفته پذیرش این نظریه از سوی کاتولیک ها رو به افزایش رفت و برای همین عقاید اصلی و رسمی، کتاب مقدس را از آرا و عقاید غیر رسمی و جنبی جدا کردند و دسته ی دوم را حاوی عقاید علمی نادرست نویسندگان کتاب مقدس معرفی کردند.

دیدگاه نهضت نو خواهی

این گروه، کتاب مقدس را يك مکتوب بشری می دانستند؛ نه وحی مستقیم خداوند به انسان؛ یعنی سرگذشت سلوک بشر و کوشش او در طلب خداوند و سیر تکامل آرمان ها و رشد بصیرت دینی، او را به چنین نگارشی کشانده است. به عقیده ی این محققان، کتاب مقدس، يك کتاب الهامی یا الهام یافته نیست؛ هر چند که الهام بخش است. نخستین ابواب سیفر تکوین را باید هم چون بیان شاعرانه ی عقاید دینی در باب اتکای انسان به خداوند و تعبیر ادبی سامان مندی و نظام احسن و اصلح جهان تقلی کرد؛ از این رو، این گروه دغدغه ی تضاد علم و عهدین را نداشتند؛ زیرا آن چه برای این ها مهم بود، خدا گرایی و خدا شناسی بود؛ نه اعتقاد به متون مقدس.

دیدگاه الهیات اعتدالی

مؤسس این الهیات، فریدریک شلایر ماخر - فیلسوف و متکلم آلمانی است - به نظر او، مبنای دیانت، نه تعالیم وحیانی است - چنان که در سنت گرایی مطرح است - و نه عقل معرفت آموز است - چنان که در الهیات طبیعی (عقل) مطرح است - از این رو این گروه تجربه ی دینی را مبنای توجیه عقاید دینی معرفی می کنند و این گرایش، معلول پیش رفت پژوهش های مربوط به کتاب مقدس است که محققان را بر آن داشت که عهد عتیق را مجموعه ای از چندین روایت و متعلق به زمان های مختلف بدانند و عهد جدید را صرفاً سیره ی مسیح که بیش از نیم قرن بعد از تصلیب او نوشته شده. اولویت بخشیدن به اخلاق و ارزش های اخلاقی در دیانت، یکی دیگر از جریان های مؤثر در پیدایش الهیات اعتدالی بود. با این بیانات، دیدگاه الهیات اعتدالی در زمینه ی تکامل روشن می گردد که برداشت اعتدالی از کتاب مقدس، به موافقت بی قید و شرط با شواهد علمی تکامل میدان می دهد؛ ولی این موافقت به جرح و تعدیل بنیانی عقاید دینی منتهی نمی شود؛ زیرا این گروه، مبنای الهیات را در احوال قلبی جست و جو می کردند؛ نه در الهیات عقلی یا نقلی.

فلسفه های طبیعی تکامل

گروه هایی که تا کنون بررسی شد، به نوعی طرف دار خدا شناسی دینی و عقلی بودند و تا حدودی، بعضی از آن ها به فکر نجات دادن کتاب مقدس از این مهلکه بودند؛ ولی در جامعه ی مغرب زمین، تفسیرهای دیگری نیز پدیدار شد که به کلی به تخطئه ی خدا شناسی دینی می پرداخت؛ برای

نمونه، داروین از اعتقاد مبهم به يك قدرت متعالی در زمان نگارش کتاب منشأ انواع، به لا اداری گری و بی تفاوتی در قبال مسائل دینی سیر کرده بود. هاکسلی، با در افتادن با برهان اتقان صنع، انسان را محصول نیروهای بی هدف دانست. هربرت اسپنسر، لاادری گری تکامل اندیشانه را در ترکیب يك نظام جامع به کار برد و از همه مهم تر، زیر و رو کردن ارزش های اخلاقی توسط فردريك نیچه بود.

روی کرد اندیشمندان اسلامی در باره ی آفرینش انسان

متفکران، مفسران و روشن فکران اسلامی نیز در سده ی اخیر، در مقابل تئوری تکامل، مخصوصاً نظریه ی تبدل انواع داروین، روی کردها، ره یافت ها و واکنش های متفاوتی از خود نشان دادند.

در باره ی ارتباط تئوری تکامل با آیات قرآن، این سؤال مطرح می شود که آیا می توان نظریه ی ترانسفورمیسم را بر آیات مربوط به پیدایش انسان منطبق کرد؟ آیا انسان دارای خلقتی اشتقاقی است؟ آیا آیات قرآن به اشتقاق انسان از جان داران گذشته دلالتی دارند یا این که از قرآن خلقت مستقل انسان فهمیده می شود؟

برخی از متفکران بر این باورند که پاره ای از آیات، ظهور در خلقت اشتقاقی انسان دارند و به طور نسبتاً صریح بر تئوری تکاملی دلالت می کنند. عده ای دیگر از مفسران، کاملاً با نظر اول مخالفت کرده اند و ظهور بلکه صراحت و نص آیات را در پیدایش استقلالی انسان دانسته اند و دسته ای دیگر از اندیشمندان، قدم های احتیاط آمیز برداشته و هر دو ظهور را از آیات استفاده کرده اند و یا لافل خلاف تئوری داروین را از آیات برداشت نکرده اند و یا این که زبان قرآن را کاملاً از زبان علم جدا دانسته و به گونه ای ریشه ای و فلسفی و زبان شناختی، به حل تعارض پرداخته اند. اینک به توضیح روی کردها و ره یافت های این متفکران خواهیم پرداخت.

دیدگاه دکتر سبحانی و مهندس بازرگان

دکتر سبحانی و به تبع او مهندس بازرگان، بر آن اند که نه تنها آیات مربوط به پیدایش انسان، تعارضی با نظریه ی تکامل داروین ندارد بلکه اسلام دقیقاً با پیش رفت های علمی، هماهنگی دارد. آقای سبحانی در مقدمه ی کتاب «خلقت انسان» می نویسد: «فلسفه ی مادی از نظریه ی داروین استفاده ی نامناسب نموده و از آن، انکار وجود خالق را بنیان نهاده است که موجب عکس العمل الهیون و اولیای کلیسا گردید؛ تا آن جا که اصل نظریه ی داروین راجع به تغییر تدریجی انواع، کفرآمیز و گمراه کننده معرفی شد. این مخالفت به ممالك اسلامی نیز سرازیر شد و مسئله ی تغییر تدریجی انواع یا ترانسفورمیسم، مخالف اعتقادات دینی جلوه گر شد و از اعتقادات اساطیری تلقینی تورات راجع به خلقت انسان تأثیر شدید پیدا کرد؛ در حالی که در قرآن، مسئله ی خلقت تدریجی موجودات، به عنوان یکی از نوامیس مسلّمه ی دستگاه آفرینش یاد شده است و انکار اصل پیوستگی کلیه ی موجودات و دفاع از مندرجات تحریف شده ی تورات مهر باطله ای است که بر حقانیت دین خود می زنیم».

مؤلف، در بخش اول کتاب خود به قراین و شواهدی بر تطوّر انواع دست زده و سه نمونه ی تشریح تطبیقی، جنین شناسی و دیرینه شناسی را بررسی کرده است.

وی در بخش دوم کتاب، آیات مربوط به خلقت انسان و سایر موجودات را بررسی کرده و به سه مسئله ی اساسی ذیل پرداخته است: الف) آیا مفهوم انسان و آدم در قرآن یکی است؟ ب) آیا از نظر قرآن، انسان خلقت جداگانه ای دارد؟ ج) خلقت آدم با چه مقدمه ای صورت گرفته است؟

چکیده ی دیدگاه ایشان بدین شرح است:

– نظریه ی ترانسفورمیسم، یعنی تغییر تدریجی صفات گونه ها از طرف بعضی از علمای اسلام اظهار شده است.

خلقت خاص مستقل انسان، افسانه ای است که از اخبار مجعول تورات و تلقین اسرائیلیات راجع به خلقت انسان در میان متفکران و مفسران قرآن شایع شده است.

– قرآن، تنها کتاب آسمانی دست نخورده ای است که در دست بشر باقی مانده است و مندرجاتش جز بر علم و حقیقت و مصلحت مبتنی نیست؛ و نباید اسلام پاک را که هدفش پرورش استعدادهای بشر برای آشنایی بیش تر به حقایق کاینات و وصول به کمال و سعادت ابدی است، مجموعه ای از خرافات معرفی نمایند.

– مسئله ی تکامل تدریجی و پیوستگی موجودات زنده، یکی از مواردی است که در باره ی آن هیچ اختلاف و تناقضی میان بیان قرآن و مراتب قطعی علمی امروز وجود ندارد.

– در قرآن، کلمه ی انسان فقط به مفهوم عام ذکر شده و لفظ آدم، جز به عنوان اسم خاص به کار برده نشده است؛ مانند آیه ی 39 سوره ی نجم (وَأَنْ لَّيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى)؛ و آیه ی (وَقُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ). و این که کلمه ی آدم به الف و لام مسبوق نشده است، دلیل بر این است که اسم خاص می باشد.

– آیه ی 33 سوره ی آل عمران می فرماید: (إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَى آدَمَ وَ نُوحًا وَ آلَ إِبْرَاهِيمَ وَ آلَ عِمْرَانَ عَلَى الْعَالَمِينَ)؛ همانا خداوند آدم و نوح و آل ابراهیم و آل عمران را بر جهانیان برگزید.

برگزیدن هر فرد، از میان جمع و جمعیت های هم سان و هم نوع او صورت می گیرد؛ پس وضع آدم، همانند نوح و سایر انبیا چنین است که از میان همنوعان خویش که از نظر جسمی و وضع زندگی مثل او بوده اند، برخاسته و برگزیده شده است.

– از آیه ی 33 سوره ی آل عمران و آیات دیگر استنباط می شود که آدم از میان انسان های هم زمانش به واسطه ی برخورداری اش از علم و تکالیف الهی، برگزیده شده است؛ پس زندگی بشر دارای دو دوره است: يك دوره ی قدیمی که صحبت از چند میلیون سال از اوایل خلقت انسان است. در این دوره، بشر فقط شکل و هیکل انسانی را داشته اما هنوز دارای تشخیص و تمییز نشده است؛ بنا بر این، غیر مسئول بوده است؛ دوره ی دوم از زندگی بشر، با انتخاب آدم شروع می شود. انسان در این دوره به واسطه ی قدرت تشخیص و اختیار، مسئول و مکلف می گردد.

– هیچ جای قرآن بر این نکته که آدم اولین فرد از انسان بوده تصریح و اشاره نشده است؛ بلکه آیاتی وجود دارد که آدم را یکی از افراد انسان معرفی می کند که پیش از وی با او می زیسته اند.

– خلقت تدریجی انسان، از آیه ی 11 سوره ی اعراف به دست می آید. خداوند در این آیه می فرماید:

(وَلَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ لَمْ يَكُنْ مِنَ السَّاجِدِينَ)؛
ما شما را آفریدیم و سپس شما را شکل دادیم و سپس فرشتگان را گفتیم که آدم را سجده کنید؛ پس
سجده کردند غیر از شیطان که از سجده کنندگان نبود.

نکات ذیل را می توان از آیه ی مذکور استفاده کرد:

الف) معنای کلمه ی خلق، ایجاد و تشکیل چیزی از چیز دیگر که قبلاً وجود داشته است می باشد و
هم چنین از آیه ی 7 سوره ی سجده که می فرماید: (بَدَأَ خَلْقَ الْإِنْسَانِ مِنْ طِينٍ) و آفرینش انسان را از
گل شروع کردیم؛ صریحاً شروع شدن خلقت انسان از گل و داشتن مراحل و مراتب دیگر به دست می
آید.

ب) کلمه ی ثُمَّ بر ترتیب زمان، یعنی تقدم و تأخر دلالت دارد؛ پس شکل یافتن انسان، مدت ها پس از
خلقت اولیه صورت گرفته است؛ در نتیجه، پس از خلقت اولیه ی انسان از گل و طی مراتب و مدارج
گذشته، به هیکل و صورت کامل انسانی تبدیل شده است. در این مرحله، هنوز آن چیز که باعث تمیز
انسان از سایر زندگان است وجود ندارد. از آیات 30 تا 36 سوره ی بقره به دست می آید که آدم پس از
مرحله ی شکل گیری، مدتی تحت تعلیم الهی قرار گرفته است و خداوند، با علمی که به آدم آموخت،
او و نسلش را دارای تمیز و اختیار گردانید و از این رو مورد آزمایش قرار گرفت.

- (الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ وَبَدَأَ خَلْقَ الْإِنْسَانِ مِنْ طِينٍ * ثُمَّ جَعَلَ نَسْلَهُ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ مَاءٍ مَهِينٍ
* ثُمَّ سَوَّاهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِنْ رُوحِهِ وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ قَلِيلًا مَا تَشْكُرُونَ) ؛ آن کس که
آفرینش هر چیز را نیکو گردانید و خلق انسان را از گل شروع کرد و سپس او را از عصاره ای از آب ناچیز
قرار داد؛ سپس او را متعادل گردانید و در آن از روح خویش دمید و برای شما گوش و چشم و دل ها قرار
داد؛ چه اندك سپاس می گذارید.

خلقت تدریجی و ترتیب تکامل موجودات زنده تا انسان، از کلمه ی ثُمَّ در این آیات که دلالت بر ترتیب و
تدریج دارد، قابل اثبات است.

- آیات قرآن به صراحت نشان می دهد که انسان کامل، بلافاصله از گل پدید نیامده است؛ بلکه به امر
حکمت آمیز الهی، اولین موجود زنده از گل پدید آمده و سپس حیات در سلسله ی موجودات، به ترتیب
تکاملی آن ها سیر کرده تا آن که به انسان رسیده است.

- آیه ی (وَقَدْ خَلَقَكُمْ أَطْوَارًا)؛ در حالی که او شما را در خلقت های متوالی و متطور آفریده است،
بیش تر مفسران موضوع این آیه را به مراحل جنینی انسان مربوط دانسته اند؛ ولی این انطباق صحیح
نیست؛ بلکه مدلول این آیه به مراحل مقدماتی آفرینش انسان و تغییر و تطور تدریجی موجودات زنده تا
پیدایش بشر ارتباط دارد.

- (إِنَّ مَثَلَ عِيسَى عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ)؛ همانا مثل عیسی نزد خدا،
مثل آدم است که او را از خاک آفرید؛ سپس او را گفت باش پس همان طور گردید.

این آیه نیز بر تئوری تکامل دلالت دارد. توضیح این مطلب این است که در هر تمثیل و تشبیه، قطعاً وجوه
مشترك و مشابهی میان طرفین تمثیل وجود دارد. معرفی هر طرف، موجب شناسانیدن طرف دیگر می

گردد و آیه ی فوق، عیسی و آدم را مورد تمثیل و تشبیه قرار داده است؛ پس سوابق نسلی و زندگی حضرت عیسی که در قرآن مورد اشاره قرار گرفته بر خلقت آدم قابل انطباق است. از مطالعه ی آیات در باره ی احوال، آثار، زندگی و رسالت حضرت مسیح(علیه السلام) نکات ذیل به دست می آید:

الف) مسیح بن مریم(علیه السلام) دارای انساب مشخص و شناخته شده است و به عبارت دیگر، او زاده ی نوع بشر و از نسل راهنمایان انسان ها بوده است.

ب) با آن که عیسی(علیه السلام) فردی از بشر بود، از نظر بشری، بعضی صفات غیر عادی را نیز دارا بود؛ برای نمونه، مؤید به روح القدس بود.

ج) عیسی از نسل تربیت شده ها و تمرین یافتگان دین داری و یکتاپرستی بود و در چنین زمینه ی مستعد نفسانی است که جلوه هایی از نیروی غیر معمولی بشری ظهور و بروز کرده است.

د) با آن که عیسی مظهری از صفات روحانی و ملکوتی است، قرآن اصرار دارد تا او را فرد عادی انسان و تابع قوانین بشری معرفی کند تا ادعای غالیان و کفرورزان مردود گردد.

هـ) محبت و عطوفت عیسی(علیه السلام)، نمونه ای از نیروهای ملکوتی او بود که با زندگی کوتاه او، راهنمای تمام جهان گردید و با وجود تمام بدعت ها و انحرافات که در دین مسیح در قرون وسطا به وجود آمد، هنوز هم باقی است.

حال که سوابق نسلی و زندگی حضرت مسیح(علیه السلام) روشن گشت، به کلیات از خلقت آدم و برگزیدگی او نیز واقف می گردیم. آیه ی 59 سوره ی آل عمران، مربوط به زندگی حضرت عیسی(علیه السلام) و سوابق نسلی اوست و در جواب مسیحیان افراطی که بی پدر به دنیا آمدن عیسی را باور نداشتند و برای مسیح مقام الهی قائل بودند، نازل شده است، پس آدم صفی(علیه السلام) مبدأ بصیرت بشری است و برگزیدگی او، بزرگ ترین واقعه در آفرینش کاینات و تاریخ تکامل سلسله ی موجودات می باشد. چنین خلقت و انتخابی عظیم هم قطعاً بدون مقدمه و تهیه ی زمینه ی مستعد پدید نیامده است؛ البته این دو برگزیده از تمام جهات همانند نبودند، برای نمونه حضرت مسیح به حال نبوت متولد شد؛ ولی حضرت آدم(علیه السلام) در حال بلوغ به این مقام نایل آمد. دیدگاه علامه ی طباطبایی

علامه ی طباطبایی، گرچه مسئله ی خلقت انسان را جزء ضروریات دین نمی شمارد ولی برای آیات قرآن قائل به ظهور قریب به نص است و از این ظهور، خلقت مستقل انسان را استفاده می کند. ایشان در ذیل آیه ی (الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ وَبَدَأَ خَلْقَ الْإِنْسَانِ مِنْ طِينٍ) می فرماید: مراد از انسان، فرد آدمیان نیست تا اشکال شود که خلقت فرد آدمیان از گل نبوده است بلکه مراد نوع آدمی است؛ یعنی مبدأ پیدایش نوع انسان، گلی بوده که همه ی افراد به آن منتهی می شود و به عبارت دیگر، همه ی افراد انسان از فردی پدید آمده اند که او از گل خلق شده است. (ثُمَّ جَعَلَ نَسْلَهُ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ مَاءٍ مَهِينٍ) یعنی سپس نسل انسان را از آبی بی مقدار خلق کرد. و این مطلب، قرینه بر این است که منظور از مبدأ آفرینش انسان همان اولین فردی است که از گل خلق شده است؛ نه فرد

فرد انسان ها؛ کلمه ی سلاله در این آیه به معنای برگزیده و خلاصه ای که از چیزی دیگر گرفته شده است می باشد. نطفه ی مرد را سلاله گویند؛ چون از صلب او گرفته می شود و کلمه ی مهین از هون گرفته شده که به معنای ضعف و حقارت است و کلمه ی تُم در این جا بر بعدیت زمانی دلالت می کند. صاحب تفسیر شریف المیزان، در باره ی پیدایش انسان اوّلی می نویسد: آیات کریمه، ظهور نزدیک به صراحت دارند در این که بشر امروزی از طریق تناسل به يك زن و مرد معین منتهی می شود که نام آن مرد آدم است و این دو، اولین بشری هستند که از هیچ پدر و مادری تولد نیافته اند؛ بلکه از خاک یا گل یا لایه یا زمین (بنا بر اختلاف تعبیر در قرآن) آفریده شده اند. این مسئله از ضروریات دین نیست تا منکر آن مرتد شمرده شود؛ گرچه شاید از ضروریات قرآن به شمار آید که نسل حاضر بشر به مردی به نام آدم منتهی است یا فردی از جنس انسان می باشد؟ بنا بر احتمال دوم، آیا این فرد از جان داران دیگری چون میمون تولد یافته است و از طریق تطوّر انواع به وجود آمده یا آن که سلسله ی توالد و تناسل که در بین انسان ها برقرار است، پس از رسیدن به آدم و همسرش منقطع می شود و آدم و همسرش از زمین تکون یافته اند و از پدر و مادر دیگری متولد نشده اند؟ هیچ يك از این چند صورت، ضروری دین اسلام و قرآن کریم نیست و به هر تقدیر ظاهر آیات قرآن همین احتمال اخیر است؛ یعنی از ظاهر قرآن بر می آید که نسل حاضر بشر به آدم و همسرش منتهی می شود و آن دو از پدر و مادری متولد نشده اند بلکه از زمین تگّون یافته اند؛ البته آیات قرآنی بیان نکرده اند که چگونه آدم از زمین آفریده شده است؟ دفعی بوده یا تدریجی و در زمان طولانی؟

روشن ترین آیه در باره ی خلقت آدم، آیه ی (إِنَّ مَثَلَ عِيسَى عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ) است؛ یعنی همان گونه که آدم بدون این که پدر داشته باشد از خاک یا زمین آفریده شد و مسیحیان او را پسر خدا نمی شمارند، عیسی نیز بدون پدر آفریده شده است و نباید پسر خدا شمرده شود. اگر مراد از خلقت آدم از خاک، منتهی شدن خلقت آدم به خاک باشد، دیگر تفاوتی بین آدم و سایر حیوانات نیست. آن ها نیز نهایتاً به زمین و خاک منتهی می شوند و آدم خصوصیتی ندارد تا عیسی که پدر ندارد با آن مقایسه شود؛ در نتیجه، آیه ی شریفه بی معناست! و در مقام احتجاج علیه نصارا قابل طرح نیست. پس با این بیان روشن شد که تمام آیاتی که از خلقت آدم از خاک یا گل و مانند این ها خبر می دهند، همه بر مدعای ما، یعنی خلقت دفعی و استقلالی آدم دلالت می کنند.

مرحوم علامه، دیدگاه های دیگری مانند تفسیر آدم به انسان نوعی و استناد نسل حاضر بشر به چند فرد انسان با رنگ های مختلف را مخالف نص آیات معرفی می کند. این فرضیه که نسل بشر به يك یا چند جفت انسان منتهی می شود که این جفت ها از يك نوع حیوان دیگر جدا شده اند که آن حیوان از سایر حیوانات به مرز انسانیت نزدیک تر بوده (مانند میمون) با آیات قرآن سازگاری ندارد. آیات، صراحت در این دارند که مبدأ پیدایش نسل انسان، يك جفت انسان بوده و آن ها نیز از هیچ جان داری متولد نشده اند؛ در ضمن، دلیل علمی ارایه شده نیز از اثبات ادعا ناتوان است.

فرضیه ی دیگر این است که نسل حاضر، به يك جفت انسان مانند خود، کامل و دارای عقل منتهی می شود. آن يك جفت با جهش و تطوّر، از گونه ی دیگر انسان که فقط شکل و ظاهر انسان را دارا بوده

است پدید آمدند و سپس به حکم تنازع بقا و انتخاب اصلح، نسل تکامل نیافته ی پیشین منقرض شد و دو نفر انسان تکامل یافته باقی ماند که نسل حاضر از آن دو نفر تکامل یافته اند.

این فرضیه نیز با آیات قرآنی ناسازگار است و علاوه بر این که این گفتار فرضیه ای بیش نیست، دلایل ارایه شده برای اثبات آن، بسیار ناتوان است؛ از جمله ی این دلایل شواهد از تشریح تطبیقی، جنین های حیوان و فسیل های یافت شده در حفاریات است که صفات موجود در اعضای آن ها با انواع دیگر حیوانات، به تدریج تکامل یافته و پیچیده تر شده اند.

این دلیل قانع کننده نیست؛ زیرا صرف پیدایش نوع کامل از حیث تجهیزات، بعد از نوع ناقص در يك مدت طولانی، فقط بر این امر می تواند دلالت کند که سیر تکاملی ماده برای قبول صورت های مختلف حیوانی، به تدریج و آهسته بوده است؛ ولی بر انشعاب موجودات و حیوانات کامل از حیوانات ناقص دلالت ندارد. شواهد فقط بر دگرگونی های تدریجی دلالت می کند؛ آن هم در مورد انتقال و تبدل صفتی به صفت دیگر؛ اما در زمینه ی تبدل نوعی به نوعی دیگر ناتوان است. پس فرضیه ی تطوّر انواع، فرضیه ی جدیدی است که اساس علوم تجربی امروز را تشکیل داده که ممکن است در آینده فرضیه ای قوی جای آن را بگیرد؛ چون علم هیچ وقت توقف نمی کند و همواره رو به پیش رفت است.

بعضی از اهل بحث، برای اثبات فرضیه ی مذکور به آیه ی شریفه ی (إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَى آدَمَ وَ نُوحًا وَ آلَ إِبْرَاهِيمَ وَ آلَ عِمْرَانَ عَلَى الْعَالَمِينَ) استدلال کرده اند؛ به این بیان که اصطفاء به معنای انتخاب برگزیدن است و این معنا زمانی صحیح است که فرد برگزیده شده، در بین جماعتی باشد تا انتخاب کننده آن فرد را از بین سایر افراد انتخاب کند و بر دیگران ترجیح دهد؛ پس همان گونه که نوح، آل ابراهیم و آل عمران از میان مردم معاصر خود برگزیده شدند، انتخاب آدم نیز به همین نحو می باشد و خداوند با این انتخاب، آدم را با جهش الهی از يك نوع به نوع دیگر و از انسان اولی وحشی و بی عقل به مرتبه ی انسان کامل و مجهز به عقل انتقال داد. ادعا کننده ی این مطلب، در این جا از کلمه ی عالمین غفلت کرده که الف و لام دارد و افاده ی عموم می کند؛ یعنی بر عالم ها که بر تمام بشر تا روز قیامت صادق است؛ به این معنا که این افراد، نسبت به معاصران خود و آیندگان از بشر برگزیده اند و بر فرض این که تصور مدعی را بپذیریم، چه بسا آدم در میان فرزندان خود به مقام اصطفاء رسیده باشد؛ در ضمن، اگر علت برگزیدن آدم داشتن عقل نسبت به انسان های بی عقل و ناقص زمان وی باشد، دیگر امتیازی نسبت به آدم محسوب نمی شود؛ زیرا فرزندان وی نیز دارای عقل و کمال بوده اند. بعضی نیز به آیه ی (وَلَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ لَمْ يَكُنْ مِنَ السَّاجِدِينَ) برای فرضیه ی تکامل استدلال کرده اند؛ به این بیان که کلمه ی ثُمَّ در جایی استعمال می شود که بین ما قبل و ما بعدش زمانی فاصله شده باشد و در این آیه بین تصویر و خلقت، کلمه ی ثُمَّ فاصله شده است.

این استدلال صحیح نیست؛ زیرا ثُمَّ همه جا بر تأخیر زمانی افاده ندارد و در بسیاری از موارد، تنها بر ترتیب دلالت می کند. و چه بسا بر اثبات فرضیه ی مذکور به آیات (وَبَدَأَ خَلْقَ الْإِنْسَانِ مِنْ طِينٍ * ثُمَّ جَعَلَ نَسْلَهُ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ مَاءٍ مَهِينٍ * ثُمَّ سَوَّاهُ وَ نَفَخَ فِيهِ مِنْ رُوحِهِ) استدلال شده است؛ به این بیان

که آیه ی اوّلی بیان گر خلقت اوّلی بشر از خاک بوده و آیه ی سوم، صورت گری و نفخ روح آدم را بیان می کند و بین این دو مرحله، کلمه ی ثُمَّ قرار گرفته است که دلالت بر فاصله ی زمانی قابل توجهی دارد و این زمان، همان زمان است که تطور تدریجی و تبدل انواع در انسان صورت گرفته است و آیات در بیان مقام ظهور و پیدایش نوع انسان که همان خلقت آدم باشد از گل بوده است. مؤلفان تفسیر نمونه نیز ثُمَّ را به معنای ترتیب با فاصله گرفته اند و هرگز دلیل بر گذشتن میلیون ها سال و وجود هزاران نوع ندانسته اند.

دیدگاه آیت الله مصباح یزدی

استاد مصباح یزدی در این بحث، تنوری تکامل و اشتقاق انسان فعلی از انسان نئاندرتال و مانند آن را در حد يك احتمال می پذیرد؛ یعنی این کلام قرآن که انسان از خاک آفریده شده است، منافاتی ندارد با این که خاک به چیزی تبدیل و آن گاه به انسان تبدیل شده باشد؛ ولی در برخی آیات، قرائنی هست که این احتمال را دفع می کند؛ روشن ترین این آیات، آیه ی 59 سوره ی آل عمران است که می فرماید: (إِنَّ مَثَلَ عِيسَى عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ) توضیح مطلب این است که مسیحیان می گفتند: حال که عیسی پدر انسانی ندارد، پس پدرش خداست. و آیه ی فوق، در مقام پاسخ به همین شبهه نازل شد و عیسی را در خلقت، همانند آدم معرفی نمود؛ چرا که مسیحیان به پسر خدا بودن آدم اعتقاد نداشتند. اگر فرض کنیم حضرت آدم از نسل میانگینی بین خاک و انسان، به وجود آمده باشد، این استدلال قرآن نمی تواند تام باشد؛ زیرا نصاری نجران می توانستند بگویند که حضرت آدم از نطفه ی حیوانی به وجود آمده است. برای تمامیت این استدلال، ناچار باید بپذیریم که حضرت آدم از نسل هیچ موجود دیگری به وجود نیامده است تا قیاس بین او و عیسی صحیح باشد. برخی توهم کرده اند که این آیه بر فرضیه ی تکامل دلالت می کند؛ زیرا آیه، عیسی را به آدم تشبیه کرده است و عیسی هم مادر داشته است؛ پس آدم نیز باید دست کم مادری داشته باشد. آیه ی شریفه، عیسی را به آدم تشبیه کرده است و نه به عکس. باید دید وجه تشبیه چیست؟ صحبت بر سر آن بود که عیسی پدر ندارد و آیه می فرماید آدم هم مثل او پدر نداشت.

آیه ی دیگری که از آن همین نکته را می توان به دست آورد آیه ی (وَبَدَأَ خَلْقَ الْإِنْسَانِ مِنْ طِينٍ * ثُمَّ جَعَلَ نَسْلَهُ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ مَاءٍ مَهِينٍ) است. برخی در این استدلال تشکیک کرده اند و گفته اند که قرآن تصریح ندارد که آدم پدر انسان هاست؛ بلکه موجودی به نام آدم را معرفی کرده است و می گوید بر همه ی انسان ها برتری دارد و از میان انسان های دیگر انتخاب شده است؛ پس می توان نتیجه گرفت که پیش از او انسان های دیگری هم وجود داشته اند تا از میان آن ها انتخاب شده باشد و این لقب ابوالبشر هم که برای او می گویند از اسرائیلیات است و در قرآن نیست و حتی می گویند در قرآن آیاتی داریم که دلالت بر این دارد که قبل از آدم انسان هایی بوده اند؛ مانند آیه ی (إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَى آدَمَ وَ نُوحًا وَ آلَ إِبْرَاهِيمَ وَ آلَ عِمْرَانَ عَلَى الْعَالَمِينَ)؛ زیرا اولاً، کلمه ی اصطفاء به معنای اخذ الصافی و اختیار ممتاز از میان اشیای مشابه است؛ ثانیاً، عطف نوح و ابراهیم و... دلالت دارد بر این که گزینش حضرت آدم هم مانند گزینش ایشان بوده است؛ یعنی از میان انسان های معاصرش آدم را برگزید. در پاسخ می گوئیم:

در برخی آیات، تصریح شده است که آدم و همسرش پدر و مادر انسان ها هستند؛ مانند آیه ی 27 سوره ی اعراف (یا بَنِي آدَمَ لَا يَفْتِنَنَّكُمُ الشَّيْطَانُ كَمَا أَخْرَجَ أَبَوَيْكُم مِّنَ الْجَنَّةِ)؛ ای فرزندان آدم! مبادا شیطان شما را بفریبید؛ چنان که پدر و مادرتان را فریفت.

پس گرچه لفظ ابوالبشر در قرآن نیامده ولی محتوای آن ذکر شده است. اما آن چه بر روایات نسبت داده اند که اسرائیلیات است به چه ملاکی؟ آیا اگر روایتی مورد پسندمان واقع نشد از اسرائیلیات شمرده می شود؟ در ضمن، اگر مطابق و موافق با قرآن باشد چه اشکالی دارد؟ و اما در مورد اصطفا باید گفت که آیا هنگامی که خدا بخواهد انسانی را بر انسان های دیگر برتری دهد، باید حتماً انسان های دیگری قبل و یا هم زمان وی وجود داشته باشند؟ خدایی که محیط بر همه ی زمان ها و مکان هاست، می تواند بگوید که انسانی را بر همه ی انسان هایی که از پس او می آیند ترجیح دادم. اگر هم تنزل کنیم، در عصر آدم(علیه السلام) انسان های دیگر مانند فرزندان خود او زندگی می کردند. تنها يك آیه است که جنبه ی فنی بیش تری دارد و آن آیه ی 11 سوره ی اعراف است که می فرماید: (وَلَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ لَمْ يَكُنْ مِنَ السَّاجِدِينَ) به این بیان که کلمه ی ثُمَّ دلالت بر تراخی دارد؛ پس قبل از آدم انسان هایی بوده اند که بعد از خلق و تصویر آن ها به ملائکه گفته شده است که سجده کنند. در پاسخ آن می گوئیم: اولاً، به فرض که آیه دلالت بر انسان هایی قبل از آدم بکند، هیچ دلالتی ندارد بر این که آدم از آن ها آفریده شده است؛ ثانیاً، ثُمَّ همه جا برای تراخی زمانی نیست؛ مانند ثُمَّ در این آیات سوره ی بلد: (وَمَا أَدْرَاكَ مَا الْعَقَبَةُ * فَكُّ رَقَبَةٍ * أَوْ إِطْعَامٌ فِي يَوْمٍ ذِي مَسْغَبَةٍ * يَتِيمًا ذَا مَقْرَبَةٍ * أَوْ مِسْكِينًا ذَا مَتْرَبَةٍ * ثُمَّ كَانَ مِنَ الَّذِينَ آمَنُوا وَتَوَصَّوْا بِالصَّبْرِ وَتَوَاصَوْا بِالْمَرْحَمَةِ). این آیه دلالت نمی کند بر این که ایمان باید مؤخر باشد و یا اگر ایمان بر اطعام یتیم مقدم شد، مقبول نیست؛ ثالثاً، اگر ثُمَّ دلالت بر تراخی زمانی داشته باشد، باید همه ی انسان ها آفریده شده باشند، سپس خدا آدم را آفریده باشد.

دیدگاه آیت الله مشکینی

راه حل دیگر در زمینه ی تعارض میان آیات مربوط به خلقت انسان با تئوری داروین، روی کرد آیت الله مشکینی در کتاب «تکامل در قرآن» است.

وی برای آیات مورد بحث، مدلول خاصی را که به صورت نص و صراحت دلالت داشته باشد قائل نیست. ایشان تفاسیر مختلف و متنوعی برای این آیات ذکر می کند و در نهایت، میان فهم مفسران و آیات کتاب آسمانی تفکیک قائل می شوند. در این بخش، به چکیده ای از دیدگاه های ایشان پرداخته می شود:

الف) دلالت آیات پیدایش انسان به نوع انسان: آیاتی که بیان گر آفرینش آدم(علیه السلام) است و مبدأ آن را خاک، آب، گل، گل چسبنده، لجن ریخته شده، گل خشک، خون بسته، گل و لای و لجن، جزء جدا شده از يك چیز، آب پست و بی مقدار، آب جهنده، آب منی، نطفه، پاره ی گوشت، خون لخته و... می داند و در مقام بیان چگونگی پیدایش انسان و بشر به عنوان يك نوع خاص، نه به آفرینش آدم به عنوان فرد معین است.

ب) سازش تئوری تحوّل با خدا شناسی: مسئله ی تحوّل و دگرگونی یا تکامل که برخی از آیات قرآن از آن به اختلاف تعبیر می کنند، نه تنها بر انکار وجود خدا و صانع دلالتی ندارد بلکه دلیلی بر وجود آفریدگار دانا به شمار می رود. مانند آیه ی 22 سوره ی روم (وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالاخْتِلَافُ اَلْسِنَتِكُمْ وَالْوَالِدَاتِ اَلْهِنَاسِ) و میان تحوّل و تبدل انواع و تغییر افراد تفاوتی نیست.

ج) عدم تعارض آیات قرآن با تئوری تکامل: اصل مسئله ی تکامل و تحوّل در انواع گیاهان و جانوران، در نظر دانشمندان، یکی از اصول مسلم و اثبات شده به شمار می رود. و اما در باره ی خلقت مستقل انسان و عدم ارتباطش با انواع دیگر و پیدایش التقاطی او اختلاف وجود دارد. در قرآن کریم، آیه ی متضاد با اصل تحوّل نیامده است. اگر آیات قرآن دلالت بر قول اول در خلقت انسان و آدم داشت، آن ها دلیل بر خلاف آن نداشتند و همان طور اگر به قول دوم دلالت می کرد، برخی از ادعاهای آن ها را در این مورد تأیید می نمود؛ نه همه ی آن ها را.

د) روش تفسیر آیات قرآن: محقق باید ابتدا ذهنش را از همه ی عقاید، اقوال و شنیده های مختلف خالی کند و با جان، سخن کتاب خدا را بشنود تا خیالات و اوهام ذهن وی را مشغول نکند.

هـ) نسبت قرآن و معرفت قرآنی با اندیشه های علمی: در قرآن هرگز چیزی که مخالف عقل و منطق و قطعیت علمی (از طریق مشاهده و تجربه) باشد، وجود ندارد و اگر موضوعی بدین روش و به طور قطع به اثبات رسید، مسلماً قرآن موافق آن است نه متضاد و مغایر آن؛ ولی اگر بر خلاف واقعیت موضوع، گام برداشته باشیم...، به خطای خود در این گونه برداشت و استفاده از قرآن نیز پی خواهیم برد...؛ چنان که قبل از پیدایش نظریات هیأت جدید، علمای اسلام، به هیأت قدیم معتقد بودند و قرآن کریم را موافق آن می دانستند و از معانی ظاهری آیات قرآن، برای اثبات مسائل آن یاری می جستند؛ بعد وقتی که دانش جدید به ظهور پیوست...، معلوم شد که استدلال های قرآنی گذشته و ناشی از قرائن و تفسیرهای ظاهری، ساختگی و تخیلی بوده است و در عوض، تفسیرها و استفاده های کامل تر و گویاتر در موافقت با دانش جدید از ظاهر قرآن به عمل آمد.

مؤلف محترم، در باره ی اختلاف فهم ها و انطباق آیات با علوم، چند نکته را متذکر می شوند: اولاً، وظیفه ی ما کشف واقعیت صد در صد نیست، بلکه ما موظف هستیم آن چه را از ظاهر آیات قرآنی بر می آید بگیریم و به آن ها عمل و استناد کنیم؛ ثانیاً، تأویل و یا تحمیل عقاید بر ظاهر کتاب جایز نیست؛ ثالثاً، قرآن ما را به تفکر و اندیشیدن در آیات فرا می خواند و باب استنباط را به روی ما نبسته است؛ رابعاً، مراجعه به قرآن، به تنهایی جایز و کافی نیست بلکه بایست به حدیث و سنت پیامبر(صلی الله علیه وآله وسلم) و خاندان گرامی او نیز توجه داشته باشیم.

مجموعه ی آیاتی که برای رد یا قبول آرا و عقاید مختلف مورد استدلال قرار گرفته اند، به پنج گروه تقسیم می شوند: گروه اول، آیاتی که از آن ها برای اثبات عقیده ی تکامل استفاده شده است؛ برای نمونه، آیه ی (وَ اللّٰهُ خَلَقَ كُلَّ دَابَّةٍ مِنْ مَّاءٍ فَمِنْهُمْ مَنْ يَمْشِي عَلَى بَطْنِهِ وَ مِنْهُمْ مَنْ يَمْشِي عَلَى رِجْلَيْنِ وَ مِنْهُمْ مَنْ يَمْشِي عَلَى اَرْبَعٍ يَخْلُقُ اللّٰهُ مَا يَشَاءُ)؛ و خداوند تمام جنبندگان را از آب آفرید؛ پس

برخی از آن‌ها بر روی شکم خود، [خزندگان]، و برخی بر دو پا و برخی بر چهار پای خود راه می‌روند، خداوند هر آن‌چه بخواهد می‌آفریند.

نکات قابل توجه این است که اولاً، تفسیر آب به نطفه‌ی جنس نر بر خلاف ظاهر آیه است؛ ثانیاً، مقدم داشتن حیوانات، شاید به این علت باشد که معروف‌ترین این نوع جان‌داران، ماهی‌ها هستند که نخستین موجودات زنده از لحاظ زمان آفرینش باشند و حیوانات خزنده‌ی خشکی، بعد از آن‌ها پدید آمده‌اند و عبارت (عَلَى رَجُلَيْنِ) عقیده‌ی آن‌هایی را که انسان و سایر جان‌داران را دو نوع مستقل از هم می‌دانند باطل می‌سازد. و نیز آیه‌ی (وَلَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ)؛ همانا شما را آفریدیم و سپس شکل دادیمتان و سپس به فرشتگان گفتیم به آدم سجده کنید. از جمله‌ی بهترین آیات برای اثبات نظریه‌ی تحوّل است؛ زیرا خداوند در این آیه بیان می‌کند که ابتدا قبل از شکل دادن به انسان، او را آفرید و بعد از مدت زمان نامعلوم (به قرینه‌ی کلمه‌ی ثُمَّ) او را به شکل انسان فعلی درآورده است؛ یعنی انسان، دوره‌ها و مراحل خاصی را گذارنده است؛ اول، مرحله‌ی قبل از خلقت و پیش از شکل گرفتن به صورت انسان؛ دوم، مرحله‌ی بعد از پیدا کردن شکل انسان و پیش از انتخاب آدم از بین افراد نوع؛ و سوم مرحله‌ی انتخاب آدم از بین آن‌ها و بعد از آن امر کردن فرشتگان به سجود بر آدم.

گروه دوم، آیاتی است که آدم را نخستین انسانی که خداوند آفریده و حوا را دومین فرد معرفی می‌کند که سایر افراد انسان از نسل این دو فرد می‌باشند. این دسته از آیات، برای اثبات عقیده به خلقت مستقل مورد استناد قرار گرفته‌اند؛ مانند آیه‌ی (وَهُوَ الَّذِي أَنْشَأَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ فَمُسْتَقَرٌّ وَمُسْتَوْدَعٌ قَدْ فَصَّلْنَا الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَفْقَهُونَ). منظور آیه این است که خداوند شما را از آدم آفرید؛ پس گروهی از شما در صلب پدران یا رحم مادران مستقر می‌باشید و گروهی از شما تا روز قیامت در گورها به ودیعت نهاده شده‌اید.

معتقدین به تکامل، آیه را چنین تفسیر می‌کنند که مراد از نفس واحد، همان موجود زنده‌ی نخستین از موجودات تک سلولی است که تمام موجودات زنده از آن به وجود آمده و با ترکیبات و فعل و انفعالات، به صورت انواع مختلف جان‌داران و سرانجام به صورت انسان درآمده است. برخی از انواع تحوّل یافته از اجداد شما مدت‌های زیادی بر روی زمین مستقر شدند؛ ولی برخی از آن انواع جان‌داران به طور محدود، موقت و به صورت امانت عمر کردند و به زودی از بین رفتند. نتیجه آن که آیه منحصرأً نظر اولی یا دومی را بیان نمی‌کند تا وسیله‌ی استدلال معتقدین به آن‌ها برای اثبات عقیده‌ی خود و ردّ عقیده‌ی دیگری گردد؛ بلکه آن را می‌توان بر هر يك از دو نظریه‌ی مذکور انطباق داد.

شایان ذکر است که اگر مراد از نفس واحد را آدم و همسرش حوا بدانیم، این گونه آیات هیچ منافاتی با عقیده‌ی تکامل نخواهند داشت؛ زیرا کسی که معتقد به تکامل انسان است، منتهی شدن نسل انسان‌های موجود را به آدم و حوا انکار نمی‌کند و به طور کلی باید گفت که منتهی شدن نسل انسان‌های موجود به آدم و حوا، با نخستین فرد بودن آدم از نوع انسان که مستقلاً از خاک آفریده باشد، دو مسئله‌ی کاملاً جداگانه است.

گروه سوم، آیاتی هستند که هیچ يك از دو عقیده را به تنهایی نمی توان از آن ها برداشت کرد و نیز می توان این آیات را به هر يك از آن دو حمل نمود؛ مانند آیات (خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ فَإِذَا هُوَ خَصِيمٌ مُبِينٌ)؛ خداوند انسان را از نطفه بیافرید و آن گاه او به خصومت و دشمنی آشکار برخاست. (وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ جَعَلَكُمْ أَزْوَاجًا) و مَا تَحْمِلُ مِنْ أُنْثَى وَلَا تَضَعُ إِلَّا يَعْلَمُهَا؛ و خداوند شما را از خاک و سپس از نطفه بیافرید و سپس شما را به صورت جفت هایی قرار داد و هیچ زنی حامله نمی شود و وضع حمل نمی کند، جز با علم و آگاهی خدا.

احتمال می رود که مراد از این آیات، بیان آغاز آفرینش انسان از خاک و سپس از آبی که جزئی از گل بوده (سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ) باشد که خداوند بدین گونه بیان می کند که او موجودات زنده را ابتدا به شکل سلول و سپس به صورت انواع جان داران از این سلاله خلق کرد و آن ها را به صورت زوج زوج قرار شان داد تا نسل آن ها باقی و محفوظ بماند و نیز می توان گفت که منظور آیه، مرحله ی استمرار و چگونگی ادامه ی حیات نوع انسان است و به این طریق، آفرینش هر فرد انسان به واسطه ی غذایی است که اصل آن از خاک است و سپس نطفه که از خوراك انسان تولید شده و در رحم مادر قرار می گیرد و سرانجام باید بدین گونه مرد و زن دیگری به وجود آیند و نسل را ادامه دهند.

گروه چهارم، آیاتی است که بیان گر چگونگی خلقت افراد و سیر تکامل هر فرد انسانی در آفرینش قطع نظر از منشأ خلقت انواع انسانی هستند؛ مانند آیه ی (وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ * ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَكِينٍ * ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا * ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ)؛ و ما انسان را از قسمتی جدا شده از گل آفریدیم، سپس او را به صورت نطفه در آورده و در قرار گاه استوارش نهادیم، سپس از نطفه، خون بسته و از آن پاره ی گوشت و از آن استخوان هایی خلق کردیم؛ پس آن گاه روی آن استخوان ها را با گوشت پوشاندیم و سپس او را با آفرینشی دیگر به وجود آوردیم.

از این دسته آیات چنین بر می آید که مراحل سیر تکوینی هر فرد انسان، از آغاز تا به انجام، به ترتیب زیر است: خاک [غذا] خون تولید شده از غذا [منی] خون بسته [پاره ی گوشت] استخوان [استخوان پوشیده از گوشت] جنین زنده [نوزاد] شیرخوار [از شیر گرفته شده] کودک [نوجوان (بالغ)] جوان [بزرگ سال] پیر [مرده] خاک.

گروه پنجم، آیاتی هستند که در باره ی مسائل مربوط به آدم، غیر از مسئله ی چگونگی خلقت او سخن می گویند؛ مانند (وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً)؛ و آن گاه که پروردگارت به فرشتگان گفت که من جانشینی را در زمین قرار می دهم.

(وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ قَالَ أَأَسْجُدُ لِمَنْ خَلَقْتَ طِينًا)؛ و هنگامی که به فرشتگان گفتیم به آدم سجده کنید! پس کردند به جز ابلیس که گفت باید بدان کس سجده کنم که او را از گل آفریدید؟

از قرار دادن امر سجده بعد از نفخ روح در سوره ی حجر و قرار دادن آن بعد از تعلیم اسماء در سوره ی بقره بر می آید که مراد از نفخ روح، همان روح علم و آگاهی و تعلیم اسماء است؛ نه دادن جان و نیروی حیات که قبل از آدم نیز بوده است.

دیدگاه آیت الله طالقانی

روی کرد دیگر، از آن آیت الله طالقانی (ره) است. وی هم اصل نظریه ی تکامل را می پذیرد و بر آیات قرآن انطباق می دهد و هم انطباق تئوری داروین بر آیات قرآن را نمی پذیرد؛ بنا براین، به تکامل های دفعی و تدریجی اعتقاد می ورزد. ایشان در این زمینه می فرمایند:

«در باره ی چگونگی پیدایش نوع آدم در زمین، دو نظر است: یکی نظریات فلسفی قدیم و ظواهر دینی که از این نظر انواع و اصول خلقت، بدون سابقه پدید آمده است و نظر استقرایی دیگر که از فروع فلسفه ی نشو و ارتقا و تکامل است، پیدایش انواع را از دانی تا عالی به هم پیوسته می شمارد و هر نوع پایین را با گذشت زمان و تأثیر محیط، منشأ نوع بالاتری می داند؛ ولی هنوز بررسی های علمی و طبقات الارضی، فواصل میان انواع را به دست نیاورده است و جزئیات این نظریه، از جهت تجربه و کلیات آن از جهت ادله ی فلسفی چنان که باید، اثبات نشده است. این دو نظر، در باره ی چگونگی پیدایش انواع، در مقابل هم قرار گرفته که با فرض دیگری می توان میان این دو نظر را جمع نمود که در فواصل تکامل تدریجی جهش ها و تکامل های ناگهانی پیش آمده باشد؛ بنا بر این، هم نظریه ی تکامل که قرائن بسیاری دارد، درست در می آید و هم از زحمت جست و جوی بیهوده ی حلقه های وسط، محققین راحت می شوند؛ زیرا فاصله ی میان پدیده ها و انواع، چنان نیست که با فرضیه یا نظریه و کشف بعضی از استخوان ها بتوان آن را پر نمود».

مرحوم طالقانی، در باره ی کمال و اشرافیت انسان می نویسد: گرچه همه ی مرکبات دارای بهترین ترکیب و تسویه و تعدیل می باشند ولی همه ی آن ها استعداد های تقویتی ندارند تا خود را در مسیر تکامل در آورند و گرچه گیاهان و حیوانات دارای قوا و استعدادهای مقوم و محدود هستند ولی این انسان است که در میان بهترین و برترین مقومات فطری و غریزی و ارادی آفریده شده است و هر چه بیش تر قابلیت تکامل دارد و می تواند خود را از مقومات حیوانی برهاند و آزاد شود و چون برتری و قابلیت کمال هر موجودی، وابسته به همین قوا و استعدادهای مقوم است، هر چه سرشت و ترکیب این مقومات نیکوتر باشد، قدرت تحریک و تکامل بیش تر است و انسان در حد نیکوترین و برترین مقومات آفریده شده است؛ (لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَن تَقْوِيم).

مرحوم طالقانی، اصل نظریه ی تکامل را با صراحت و اشارت از قرآن استنباط می کند و می فرماید: قرآن برای زمین تحولات نه گانه را یاد آوری می کند: دوره ی تکوین و جدا شدن زمین [دوره ی گسترش و آمادگی زمین] پدید آمدن عناصر اولیه [پدید آمدن آب] روییدن گیاهان [آفرینش حیوانات اولیه ی چرنده] پای گرفتن کوه ها [آفریده شدن حیوانات راقی] سر برآوردن انسان. دیدگاه آیت الله سبحانی

استاد سبحانی، یکی دیگر از مفسران و اندیشمندان اسلامی است که در این زمینه، مطالب فراوانی نگاشته اند. ایشان هیچ کدام از تعارض های چهارگانه ی تئوری داروین را نمی پذیرند و راه حل هایی را در این زمینه ارائه می کنند. ایشان در مقاله ی تحوّل انواع، تعارض و چالش میان تئوری داروین با ظهور آیات قرآن در زمینه ی آفرینش انسان را چنین حل می کنند:

– روایات اسلامی، آدم ابوالبشر را نخستین انسان در پهنه ی زمین نمی دانند بلکه قبل از او انسان هایی وجود داشته که به عللی منقرض شده اند؛ ولی در عین حال، انسان کنونی ارتباطی به انسان های پیشین ندارد و فقط زاده ی آدم ابوالبشر است. شیخ صدوق (رحمه الله) (306 – 381 هـ ق) در کتاب خصال، از پیشوایان معصوم نقل می کند که خدا هزار هزار جهان آفریده و هزار هزار آدم؛ و شما در پایان آن جهان ها و آن آدمیان قرار گرفته اید.

– ظهور آیات قرآن در این است که آفرینش انسان در سه مرحله ی خاك متحول، تصویر و دمیدن روح انجام گرفته است و طرح مستقلی دارد؛ ولی این ظهور به معنای نفی احتمال دیگری نیست؛ بلکه معنای ظاهر آن – که از بازگو نکردن مفهوم به دست نمی آید – این است که واسطه ای در میان این مراحل وجود نداشته است؛ ولی هرگاه دلایل قطعی بسان آفتاب، طرح مشترك را ثابت کرد، دلالت قرآن مانع از پذیرش آن نیست؛ بنا بر این، باید میان ظاهر و نص فرق نهاد. برخی از نویسندگان در مقام نقد این راه حل برآمدند و ادعا کرده اند که این روش و راه حل، بی معیار بودن ادعای ظهور آیات را نشان می دهد و ما را نسبت به ظهورهای ادعا شده مشکوک می نماید. استاد در جواب این نقد می نویسد: این اشکال، ناشی از عدم آگاهی درست در فرق میان نص و ظاهر است. ظاهر کلام هر متکلمی برای مخاطب، دلیل و حجت است؛ ولی در عین حال، تا آن جا که دلیل قطعی بر خلاف ظاهر نباشد قابل استناد است؛ ولی پس از ثبوت دلیل مخالف، حجّیت خود را از دست می دهد؛ بر خلاف نص که هیچ گاه پذیرای دگرگونی در مفاد نیست.

دیدگاه برگزیده

به نظر نگارنده، آیات قرآن بر اصل نظریه ی تکامل تدریجی دلالت دارند؛ ولی این که تبدل انواع از قرآن استفاده می شود یا خیر، نیاز به تحقیقات زبان شناختی و هرمنوتیک دارد. حق مطلب آن است که هر دو طایفه با پیش فرض خاصی به سراغ قرآن رفته اند؛ زیرا اولاً و بالذات، قرآن درصدد بیان نظریه ی زیست شناختی نبوده است تا مثبت یا نافی فرضیه ی تبدل انواع باشد. تنها دلالت قرآن بر آفرینش نوع انسان از آدم و حوا و خلقت آدم از خاك است؛ اما در این که از مرحله ی خاك تا آدم، چه مراحل طی شده، قرآن ساکت مانده است.

مسئله‌ی ارتباط دین و اخلاق، از مسائلی است که فیلسوفان، متکلمان و اندیشمندان علم اخلاق را از دیر باز به خود مشغول ساخته است. با نگاهی گذرا به سنت‌های تاریخی حیات بشری، هم‌سازی و هم‌سانی و اتحاد معیارها و الزامات و هنجارهای اخلاقی با دستورات دینی در بسیاری از ممالک مشهود است. تعبیر اخلاق اسلامی، یهودی، مسیحی، هندویی و مانند این‌ها، گواه بر مطلب ماست. گاه پیوستگی عمیق میان این دو پدیده، محققان را از تفکیک تفکر اخلاقی از دیگر ابعاد حیات دینی غافل ساخته است.

مباحث متفکران یونان و روم باستان، هم‌چون سقراط و افلاطون، مبنی بر استقلالیت آن دو پدیده و تکامل آن نظریه در دوران معاصر، توسط مارکس و فروید و فتوا دادن بر عدم تناسب آن‌ها و نیز گفتمان عدلیه و غیر عدلیه در زمینه‌ی حسن و قبح عقلی و شرعی افعال و مانند این‌ها، از سابقه‌ی دیرین این مسئله حکایت دارد. شاید این سابقه بدان جهت بوده باشد که دین و اخلاق، از آغاز تگون انسان او را همراهی می‌کردند و دین‌داری و اخلاق‌مداری از فطرت و سرشت انسان آشکار می‌شده است. اگر با نگاه بیرونی به چالش‌های میان متفکران، پیرامون رابطه‌ی دین و اخلاق نظر کنیم، در می‌یابیم که تمام آن بر اساس اندیشه‌های پیشینی روان‌شناسانه، جامعه‌شناسانه، انسان‌شناسانه و فیلسوفانه، به داور و سلب و ایجاب این رابطه می‌پرداختند. مشکل اساسی که از نوشته‌های غربیان در این مسئله به دست می‌آید، این است که این جماعت، گاه با تعریف برون دینی و انتزاعی از دین و اخلاق، به کیفیت ارتباط آن دو پدیده پرداخته و در نهایت، داور خود را با اخلاق و ادیان واقعی منطبق می‌ساختند و گاه از واژه‌ی دین، دین مسیحی را اراده می‌کردند و آن گاه در مقام نتیجه‌گیری، مباحث خود را به مطلق ادیان سریان می‌دادند.

در این بخش از نوشتار، به پاسخ این پرسش ها خواهیم پرداخت:

- آیا اخلاق باید دینی باشد یا اخلاق سکولار نیز تحقق پذیر است؟

- آیا دین به اخلاق تحوّل پذیر است یا اخلاق به دین و یا هیچ کدام به دیگری قابل ارجاع نیستند؟

- آیا دستورات اخلاقی را باید از متون دینی و کتاب و سنت به دست آورد یا این که عقل و وجدان به

تنهایی توان والایی در تشخیص حقایق اخلاقی دارند؟

- آیا دین در قلمرو اخلاق، حداقلی است یا حداکثری؟

- در صورت پذیرش استقلالیت دین و اخلاق، آیا آن دو واقعیت با هم کاملاً سازگارند یا در مواردی با هم

متعارض اند و بر فرض دوم، حقّ تقدم با دین است یا اخلاق؟

تعریف و محورهای رابطه ی دین و اخلاق

ابتدا باید به تعریف دین و اخلاق و رابطه ی آن دو بپردازیم تا بتوانیم از ترابط آن دو واقعیت، دقیق تر

سخن بگوییم:

الف. تعاریف گوناگون و نیز تعریف برگزیده از دین، در آغاز این نوشتار بیان گردید و روشن گشت که دین

عبارت است از حقایقی که از طریق وحی به بشریت القا می شود. در این مسئله ی کلامی، منظور ما

از دین، اسلام است. در این گونه مباحث، باید متون دینی با اخلاق سنجیده شوند تا دقیق تر قلمرو

دین در مسائل اخلاقی روشن گردد.

ب. و اما منظور از اخلاق چیست؟ کلمه ی اخلاق که جمع خُلُق است، در لغت به معنای صفت

نفسانی یا هیئت راسخه است که در اثر آن حالت نفسانی، انسان بدون فکر کردن، افعالی را انجام

می دهد؛ این معنای لغوی، فضایل و رذایل را در بر می گیرد و اخلاق را به فاضله و رذیله تقسیم می

کند؛ ولی در اصطلاح، معانی گوناگونی دارد که توجه به آن ها مبحث حاضر را به گونه ی دیگری آشکار

می کند.

اخلاق (Ethics) دانشی است که از مهم ترین ابعاد زندگی آدمی سخن به میان می آورد. همه ی ما

آدمیان، با این پرسش ها مواجه ایم که چه باید بکنیم و چه کاری را نباید انجام بدهیم. آیا باید در دادگاه،

به حقیقت شهادت داد؟ آیا آزار رساندن بد است؟ آیا فرار از زندان قبیح است؟ آیا نباید سخن دروغ بر

زبان جاری کرد؟ این پرسش ها که به رفتار و عملکرد انسان ها ارتباط دارد، منشأ پیدایش پرسش های

نوینی شده است؛ از جمله این که ملاک خوبی و بدی چیست؟ آیا گزاره های اخلاقی، ارزش صدق

دارند؟ آیا اخلاق با علوم دیگری هم چون هنر، تربیت، دین و... ارتباط دارد؟ آیا بایدها از هست ها

استنتاج می شوند؟ اگر دقیق تر سخن برانیم، مسائل مربوط به مباحث اخلاقی، به هفت محور

اساسی تقسیم می شوند، آن محورها عبارتند از:

1. توصیف از باورهای اخلاقی

این دسته از قضایا که نوعی تحقیق تجربی، توصیفی، تاریخی یا علمی به شمار می رود، فعالیتی

است که انسان شناسان، تاریخ دانان، روان شناسان و جامعه شناسان انجام می دهند. در این جا

هدف این است که پدیده ی اخلاق، گزاره های اخلاقی، نظام های اخلاقی فردی یا اجتماعی، توصیف

یا تبیین شوند و از رهگذر آن، دست یابی به نظریه ای در زمینه ی سرشت اخلاقی انسان ممکن گردد. این دسته از مسائل را اخلاق توصیفی (Discriptive Ethics) می نامند.

2. گزاره های اخلاقی یا علم اخلاق

این گزاره ها، از حسن و قبح، باید و نباید اعمال و رفتار آدمی و صفات خوب و بد و رذیله و فاضله سخن می گویند. این دسته از مسائل اخلاقی، به اخلاق هنجاری یا دستوری (Normative Ethics) و اخلاق درجه ی اول (First Order Ethics) شناخته می شوند.

شایان ذکر است که حقایق اخلاقی بر دو نوع است: نخست، قضایایی که محمول آن ها از مفاهیمی مانند خوب و بد تشکیل می شوند؛ و دوم، قضایایی که محمول آن ها از مفاهیمی مانند باید و نباید تحقق می یابند؛ البته الفاظ باید و نباید، گاه در جمله به صورت ربط ظاهر می شوند.

3. دفاع فلسفی از گزاره های اخلاقی

توجیه قواعد و احکام اخلاقی و بیان فواید عمومی اخلاقیات و به عبارت دیگر، وجوب و لزوم متابعت انسان ها از قواعد اخلاقی، مرکز توجه همه ی فیلسوفان اخلاق بوده است. پاره ای از فیلسوفان، به زیان های روانی و اجتماعی که نتیجه ی افعال غیر اخلاقی یا رفتار منافقانه می باشد، توجه می دهند. دسته ی دیگری از فیلسوفان، مدعی اند که برای اخلاقی بودن انسان، نباید هیچ نوع دلیل مبتنی بر نفع شخصی ارایه شود. تصمیم انسان برای اخلاقی بودن، باید بر احترام به تفکر اخلاقی، استوار گردد؛ بدون آن که نیازی به توجیهات فراتر باشد. از نظر این متفکران، ندای وظیفه، قطعی و مطلق است. دسته ی سوم از این فیلسوفان، بر این نکته پای می فشردند که آرای متافیزیکی و دینی مختلف، در تعلیل، تبیین و توجیه تعهدات به زندگی اخلاقی، نقش به سزایی دارند. این صاحبان فکر، استدلال می کنند که بدون حداقل پاره ای مبانی متافیزیکی یا دینی، تلاش اخلاقی بی معناست.

ارایه ی ملاک ارزیابی عام، جهت حسن و قبح های افعال و توجیه و دفاع فلسفی از گفتارهای اخلاقی بشر، محور دیگری از محورهای اساسی اخلاق است. وقتی گفته می شود ملاک خوبی و باید، لذت بردن، سود بردن، وجدانی بودن، سازگاری داشتن با کمال آدمی یا بُعد علوی انسان است، در واقع از ملاک باید و نباید سخن رفته است؛ این گونه مباحث، هم در علم اخلاق مورد بحث قرار گرفته و هم در فلسفه ی اخلاق به عنوان مبادی تصدیقه ی علم اخلاق، بیان گردیده اند. نظریات مربوط به ملاک اخلاق دستوری و هنجاری، به طور کلی به دو دسته تقسیم می شوند:

نظریات غایت گرایانه (Teleological Theories) و نظریات وظیفه گرایانه (Deontological Theories).

غایت گرایان، احکام اخلاقی را کاملاً بر آثار و نتایج عمل مترتب می سازند. و بر اساس آن، به خوب و بد یا باید و نباید اعمال حکم می رانند؛ حال آن نتایج، سودمندی عمل اخلاقی برای شخص عامل باشد، یا لذت گرایی و یا امور دیگری که هیوم، بنتام، جان استوارت میل - به عنوان نمایندگان این تفکر - مطرح ساخته اند.

وظیفه گرایان، درستی و نادرستی یا بایستی و نبایستی عمل را بر نتایج و غایات و آثار آن بار نمی کنند؛ بلکه بر آن باورند که نفس عمل، ویژگی های دارد که خوب و بد و باید و نباید بودن عمل را نشان می دهد. کانت و پریچارد، نمایندگان برجسته ی این مکتب به شمار می روند.

4. تبیین مفاهیم و تصورات ارزشی و تکلیفی

مسائلی که به تعریف، تبیین و تعریف مفاهیمی هم چون خوب و بد و باید و نباید می پردازند و حقیقت آن مفاهیم را آشکار می کنند، به مسائل معنا شناختی مفاهیم اخلاقی معروف اند.

5. ارزش صدق و کذب و واقع نمایی گزاره های اخلاقی

این که آیا گفتارهای اخلاقی، انشایی اند یا اخباری و آیا از واقع و نفس الامر حکایتی دارند یا خیر؟ و اصلاً نفس الامر و محکی گفتارهای اخلاقی چیست؟ این دسته از مسائل در معرفت شناختی مسائل اخلاقی جای می گیرند.

6. مباحث مربوط به استنتاج

آیا گفتارهای اخلاقی از گزاره های غیر اخلاقی استنتاج می شود و بالعکس؟ و این که آیا قضایای غیر اخلاقی می توانند زائیده ی گفتارهای اخلاقی باشند، بستر مباحث مربوط به گذار باید و نباید از هست و نیست و نیز، عبور از هست و نیست به باید و نباید، در این محور قرار دارد. این دسته از مباحث، به مسائل منطقی اخلاق مربوط اند.

7. ارتباط اخلاق با سایر علوم و معارف

آخرین دسته از مسائل اخلاق، به رابطه ی اخلاق با حقایق دیگر می پردازد (از جمله هنر، تربیت، حقوق، دین و...) این که آیا اخلاق فردی یا اجتماعی در فرهنگ و تمدن سازی مؤثر است؟ آیا باید ها و نبایدهای اخلاقی، با باید ها و نبایدهای دینی ارتباطی دارند؟ آیا دین زائیده ی اخلاق است یا اخلاق از دین استنتاج می شود؟ و مانند این ها.

تمام محورهای چهارم تا هفتم، به عنوان اخلاق تحلیلی، انتقادی، فرا اخلاق، مبانی اخلاق و اخلاق درجه ی دوم (Second order Ethics) شناخته می شوند؛ اخلاق تحلیلی، به پرسش های اخلاقی و احکام هنجاری و ارزشی پاسخ نمی دهد؛ بلکه تمام تلاش او در راستای سؤالات منطقی، معرفت شناختی و معنا شناختی اخلاق می باشد.

مسئله ی رابطه ی اخلاق و دین، در محور هفتم از محورهای هفت گانه جای دارد؛ گرچه به صورت گذار از محور ششم و استنتاج اخلاق از دین نیز سخن خواهیم گفت؛ ولی منظور از اخلاق در این مسئله، علم اخلاق یا اخلاق هنجاری و دستوری است.

به عبارت روشن تر، اخلاق در بحث ترابط آن با دین، به عنوان راهی برای قانون مند ساختن رفتار افراد در جوامع، پنداشته شده است. اخلاق، عکس العملی است نسبت به مشکل همکاری در میان افراد یا گروه های رقیب و هدف آن فرونشاندن نزاع هایی است که ممکن است در ظروف اجتماعی رخ دهد؛ البته اعمال قدرت هم راهی است برای دآوری در مقام تنازع؛ ولی اخلاق با اعمال قدرت فرق می کند؛

اخلاق به اصول و قواعدی از عمل متمسک می شود که قانون و موجه به شمار می آیند؛ یعنی در نماد خود، با نوعی وجاهت و تأیید همراه اند که بالقوه مورد قبول آحاد جامعه اند و در يك جمله ی کوتاه، اخلاق در این نوشتار، دانشی است که به حوزه ی منش و رفتار آدمی محدود می باشد و از احکامی هم چون باید، نباید، خوب، بد و... سخن می گوید.

مفهوم رابطه ی اخلاق و دین

مفهوم رابطه ی اخلاق و دین، به دو گونه قابل تفسیر است: نخست، ارتباط محتوایی و گزاره ای؛ بدین معنا که دستورات و قواعد اخلاقی، با مراجعه به متون دینی کتاب و سنت، استنباط و استخراج می شوند؛ بنا بر این، با صرف نظر از دین، اخلاق به عنوان مجموعه ی گفتارهای مشتمل بر باید و نباید و خوب و بد تحقق نخواهد داشت؛ دومین تفسیر ارتباط مبنایی و پشتوانه ای است؛ یعنی دستورات اخلاقی از دین زاییده نمی شوند؛ بلکه از ناحیه ی فطرت، وجدان، عقل عملی و یا هر ابزار دیگری غیر از متون دینی به دست می آیند؛ ولی نقش دین، خصوصاً اعتقادات دینی و مهم تر از همه، اعتقاد به خدا و معاد، در ضمانت اجرایی دستورات اخلاقی بسیار مهم است. بنا بر تفسیر اول، اخلاق جزء یا عین دین است؛ ولی بنا بر تفسیر دوم، اخلاق و دین مستقل از يك دیگرند. و دین یا اعتقادات دینی، به عنوان مبادی تصدیقی گزاره های اخلاقی شمرده می شوند.

جستاری در مسئله ی رابطه ی باید و هست

کسانی که رابطه ی میان گزاره های دینی و اخلاقی و نیز استنتاج اخلاقی از دین و یا دین از اخلاق را پذیرا شده اند، در واقع استنتاج و گذار منطقی « باید از هست » و یا استنباط « هست از باید » را پذیرفته اند.

بارتلی، برای رابطه ی منطقی میان دین و اخلاق و استنتاج پذیری و ناپذیری آن دو حقیقت، شش فرض را ذکر می کند:

- 1 - اخلاق از دین قابل استنتاج است و بر عکس؛ در این صورت، اخلاق و دین عین هم هستند.
 - 2 - اخلاق می تواند از دین استنتاج پذیر باشد، اما نه بر عکس؛ در این مورد اخلاق بخشی از دین است؛ اما همه ی آن نیست.
 - 3 - دین می تواند از اخلاق استنتاج پذیر باشد، اما نه بر عکس؛ در این جا دین بخشی از اخلاق است. (در این سه فرض، اخلاق و دین با هم سازگارند و تعارضی ندارند).
 - 4 - اخلاق از دین استنتاج پذیر نیست؛ هم چنان که دین از اخلاق استنتاج نمی شود؛ ولی این دو کاملاً با يك دیگر سازگار و مستقل از هم اند؛ نه عین هم اند و نه جزء يك دیگرند.
 - 5 - اخلاق از دین استنتاج پذیر نیست، یا بر عکس؛ و تا اندازه ای با هم سازگارند؛ ولی نه به طور کلی.
 - 6 - اخلاق و دین کاملاً با هم ناسازگارند و يك دیگر را طرد می کنند.
- به طور کلی اخلاق و دین، یا کاملاً مستقل اند و هیچ رابطه ای از قبیل رابطه ی تولیدی، جزء و کلی و... بین آن ها بر قرار نیست و یا اخلاق و دین عین هم اند و یا اخلاق جزء دین و یا دین جزء اخلاق

است، و در صورت نخست، آیا دین و اخلاق نسبت به هم سازگارند یا تعارض اجمالی دارند؟ قبل از پاسخ به پرسش های فوق، به تبیین مبادی تصویری بحث خواهیم پرداخت.

پذیرش استنتاج اخلاقی از دین، مستلزم استنباط باید از هست است. وقتی گفته می شود « خداوند عدالت را خوب می داند پس عدالت خوب است »، در واقع از يك گزاره ی دینی ناظر به واقع و بیان گر اراده ی الهی، به گزاره ی ارزشی و اخلاقی سیر شده است؛ و یا اگر گفته شود « عدالت خوب است پس خداوند خواهان عدالت است »، در آن صورت، از گزاره ی ارزشی به گزاره دینی ناظر به واقع سلوك شده است. حال اگر کسانی هم چون هیوم، « گذار از هست به باید » و « عبور از باید به هست » را نپذیرند، می بایست با تمام این استنتاج ها به مخالفت پردازند و در صورتی که سخنان هیوم مورد پذیرش قرار نگیرد و یا لاقول، استنتاج گفتارهای ارزشی از دو مقدمه ی متشکل از گفتار ارزشی و گزاره ی توصیفی جایز شمرده شود، دیگر هیچ اشکالی بر استنتاج های مذکور وارد نخواهد بود. شایان ذکر است که اگر بخواهیم دقیق تر سخن برانیم، لازم است قبل از سخن گفتن در زمینه ی جواز و عدم جواز استنتاج گزاره های اخلاقی از گزاره های دینی، به دو پرسش ذیل پاسخ مناسب داده شود:

- 1 - گزاره های دینی از سنخ گزاره های توصیفی و ناظر به واقع اند یا از سنخ گزاره های عامل اند؟
 - 2 - گزاره های اخلاقی از چه سنخی هستند؟ گفتارهای انشایی اند یا از واقعیت گزارش می دهند؟
- اگر هر دو دسته ی گزاره های اخلاقی و دینی از يك سنخ باشند، در آن صورت رابطه ی تولیدی میان آن ها هیچ شبهه ای را به همراه ندارد و اگر یکی از آن ها اخباری یا انشایی باشد، در آن حال نیز دو رأی فوق مطرح می گردد.

حال که مفاهیم دین و اخلاق و رابطه ی آن دو روشن شد، به اجمال در پاسخ به مسئله ی ارتباط دین و اخلاق باید توجه داشت که تعیین ملاک و معیار اخلاق، منشأ پاسخ های متفاوت می گردد؛ بدین معنا که اگر اخلاق، مبتنی بر اصالت لذت یا اصالت نفع و یا بر وجدان و عقل عملی و یا بر اصالت جامعه تکیه داشته باشد، شاید اخلاق با دین، یا هیچ رابطه ای نداشته باشد و یا فقط برای آن، رابطه ی مبنایی و پشتوانه ای مفروض گردد؛ و اگر ملاک گزاره های اخلاقی را نایل شدن به قرب الهی بدانیم، با توجه به عدم شناخت کامل انسان از قرب و منزلت الهی، ارتباط میان اخلاق و دین، ارتباط محتوایی و گزاره ای خواهد بود. اینک به تفصیل به دیدگاه های اندیشمندان مغرب زمین و متفکران اسلامی در این زمینه می پردازیم.

دیدگاه های اندیشمندان مغرب زمین

مفاهیم و گزاره های اخلاقی، قبل از رنسانس در مغرب زمین از دین استخراج می شد؛ ولی به فلسفه ی ارسطویی و افلاطونی نیز رنگین می گشت؛ قرن هیجدهم با ظهور عصر روشن گری، تفکر دئیستی و خدا شناسی طبیعی و الحادی گسترش یافت و مرجعیت عقل نسبت به ابعاد گوناگون اجتماعی و اخلاقی، عرصه را برای دین تنگ نمود و اخلاق از دین تفکیک گشت. اینک به اختصار به پاره ای از دیدگاه های غربیان در این زمینه خواهیم پرداخت:

1. نظریه ی استنتاج دین از اخلاق

سقراط در گفت و گوی خود با اوثوفرون، از ارتباط دین و عدالت سخن به میان آورد و نظریه‌ی استنتاج دین از اخلاق و جزء بودن دین نسبت به اخلاق را مطرح ساخت. وی بر این باور بود که عدالت، محیطی بزرگ‌تر از دین دارد و دین داری جزئی از عدالت است. این نظریه نسبت به اسلام که حوزه‌ی وسیعی از عقاید اندیشه و اخلاق و عمل را در بر دارد ناتمام است.

2. نظریه‌ی فرمان الهی (Divine command theory)

برخی از فیلسوفان الهی از جمله رابرت آدامز (Robert Adams / 1937 م) همانند مکتب اشاعره در اسلام، منشأ گزاره‌های اخلاقی را خداوند متعال دانسته‌اند و وصول به حقایق اخلاقی از ناحیه‌ی عقل و شهود را ناتمام شمرده‌اند. رابرت آدامز، در برابر این اشکال که تنها راه سلب و نفی کردن ظلم از خداوند، این است که به اصول و قواعد اخلاقی مستقل از خداوند اذعان داشته باشیم، پاسخ می‌دهد که چنین استلزامی ضرورت ندارد؛ زیرا ما تنها به خدای صرف ایمان نداریم؛ بلکه اذعان به عشق و محبت خدا به نوع بشر نیز داریم. بر این اساس، صدور ظلم از خداوند محال است. به نظر نگارنده، نقدهای حسن و قبح عقلی که بر اشاعره مطرح شده است، بر نظریه‌ی فرمان الهی نیز وارد است.

3. نظریه‌ی استقلال دین و اخلاق

کانت، فیلسوف آلمانی قرن هیجدهم، دین و اخلاق را دو پدیده‌ی مستقل و مجزا معرفی می‌کند. وی با این که بر شناخت عقلانی معیارهای اخلاقی، استقلال تعهدات اخلاقی و استوار ساختن آن‌ها بر فرمان‌های عقل و وجدان تأکید داشت، برای معنابخشی به تلاش‌های اخلاقی انسان نیز طالب اعتقاد به خدا بود. بنا بر این، به اعتقاد کانت، انسان‌ها، نه در شناخت وظایف اخلاقی به دین و خدا محتاج‌اند و نه برای یافتن انگیزه، جهت عمل به وظیفه‌ی خود به دین نیازی دارند؛ بلکه اخلاق به برکت عقل محض عملی، خودبسنده و بی‌نیاز است. از نظر کانت، اخلاق مستلزم دین نیست و انسان برای شناختن تکلیف خود، محتاج مفهوم خدا نیست و محرك نهایی عمل اخلاقی، تکلیف فی حد ذاته است؛ نه اطاعت از احکام الهی؛ در عین حال، اخلاق مؤدی به دین می‌شود. وی بعد از اثبات اخلاق توسط عقل عملی، به ناچار اختیار انسان و جاودانگی نفس و وجود خداوند را به عنوان اصول موضوعه عقل عملی پذیرفت.

نکته‌ی قابل توجه این که کانت بر اساس تعریف خویش از اخلاق و دین و روی کرد ذهن‌شناسی و معرفت‌شناسی و فلسفه‌ی استعلایی خویش، به استقلالیت دین و اخلاق در مقام ثبوت و اثبات نایل شده است. پذیرش حسن و قبح ذاتی و روی کرد حکمای اسلامی نسبت به اخلاق، پذیرای دیدگاه کانت در مقام ثبوت است؛ ولی مقام اثبات و کشف وجدانی یا عقلانی بشر نسبت به حسن و قبح‌ها را نمی‌پذیرد.

4. نظریه‌ی تحوّل دین به اخلاق

بریث ویت - فیلسوف و فیزیک دان معاصر انگلیسی - در مقاله ای با عنوان دیدگاه يك تجربه گرا در ماهیت باور دین، نظریات خود را در زمینه ی زبان دین و معناداری گزاره های دینی و رابطه ی علم و دین بیان کرده و تصریح می کند که تنها قوانین علمی و توتولوژی های منطقی و ریاضی و قضایای شخصی معنا دارند و سایر گزاره ها از جمله گزاره های دینی و اخلاقی، فاقد معنا و محتوای معرفتی اند. وی به تبع ویتگنشتاین، گزاره های دینی و اخلاقی را از حوزه ی معنا به تحلیل کارکردی منتقل می کند و به جای پرسش از معنای آن ها، کارکرد و نحوه ی مصرف آن ها را مطرح می نماید. بریث ویت کارکرد مدعیات دینی را همان کارکرد گزاره های اخلاقی دانسته و رغبت به زندگی را کارکرد آن دو دسته گزاره ذکر می کند. نظریه ی کارکردگرایی، در گفتار سیزدهم نقد گردید. حال در این جا پرسش ما از بریث ویت این است که آیا نسبت به فلسفه و عبارات خود، نظریه ی کارکرد گرایی را می پذیرد؟ علاوه بر این که انحصار دین به گزاره های اخلاقی و یا کارکرد اخلاقی نیز ناتمام است.

5. اخلاق منهای دین

اخلاق سکولار و اخلاق بدون دین، روی کرد دیگری از فیلسوفان اخلاق مغرب زمین است که در اثر تعارض علم و دین مسیحیت یا ناسازگاری آموزه های مسیحیت با اخلاق، بدان منجر شدند. این روی کرد، به دو گروه منشعب می شود: گروهی که علی رغم نفی دین، نسبت به حفظ اخلاق تلاش می کند؛ و عده ای که پذیرای دین اخلاق اند ولی به استقلالیت و تفکیک هر دو دامنه حکم می رانند. کی یر گلور - فیلسوف و مؤسس اگزیستانسیالیسم - در کتاب «ترس و لرز»، ضمن بیان داستان ابراهیم و ذبح اسحاق - به اعتقاد یهودیان - آن را مصداق تعارض دین با قوانین اخلاقی معرفی می کند؛ غافل از این که امر خداوند به ابراهیم، نسبت به ذبح اسحاق یا اسماعیل، امر واقعی نبوده بلکه امر امتحانی و آزمایشی بوده است که با اخلاق تعارضی ندارد.

مارکس - منتقد اجتماعی - نیز دین را حامی طبقات ذی نفع و گروه های حاکم و در نهایت ضد اخلاق و تعهد اخلاقی معرفی می کند. هم چنان که فروید نیز در «کتاب آینده ی يك پندار»، بر این باور است که دین، تعهد اخلاقی را تضعیف می کند. دیدگاه این دو شخصیت نیز از شناخت آن ها نسبت به دین مسیحیت قرون وسطایی زایل شده است؛ شناختی که با اسلام ناب محمدی (صلی الله علیه وآله) سنخیتی ندارد. جیمز راشل و کی نیلسن نیز از تعارض اخلاقی و دین، به اخلاق سکولار منتهی شده اند.

به نظر نگارنده، علاوه بر سستی ادله ی طرف داران این روی کرد، اخلاق سکولار، گرفتار آفت های متعددی است؛ اولاً، اخلاق سکولار، انسان را به خود خواهی و خود گرایی می اندازد و فرد سکولار را مجاز می کند که نسبت به سعادت دیگران بی اهمیت باشد و آن جا که منافع افراد را در تزاخم ببیند، عمل به انصاف و عدالت را بکوجه پندارد؛ ثانیاً، اگر اخلاق ریشه در دین نداشته باشد، روشی برای کشف ارزش های اخلاقی باقی نمی ماند؛ زیرا شهود و فطرت انسان ها در کشف اخلاقیات، گرفتار تعارض می گردد؛ ثالثاً، ضمانت اجرایی اخلاق، تنها با اعتقاد و ایمان به خدا و حیات اخروی تحقق پذیر است.

1. دیدگاه عدلیه و غیر عدلیه و نظریه های استنتاج و عدم استنتاج اخلاق از دین

متکلمان و حکمای اسلامی، از رابطه ی دین و اخلاق به تناسب از بحث حسن و قبح شرعی یا عقلی سخن گفته اند و به طور کلی به دو دسته ی اساسی عدلیه و غیر عدلیه تقسیم شده اند؛ عدلیه بر آن باورند که انسان ها فقط توان درك برخی از اصول اخلاقی را دارند و سایر گزاره های اخلاقی و حسن و قبح افعال را باید از طریق کتاب و سنت به دست آورد؛ گرچه حسن و قبح، ذاتی افعال باشد؛ پس سعادت نهایی انسان ها، در گرو عمل کردن به احکام عقلی و شرعی اخلاقی است. این نظریه که پاره ای از عالمان مسیحی نیز به آن دل بسته اند، به معتزله از اهل سنت و متفکران شیعه استناد دارد. در مقابل، دیدگاه اشاعره و غیر عدلیه است که نظریه ی تقدّم اخلاق بر دین را نمی پذیرد و اخلاق را در مقام ثبوت و اثبات جزء دین و استنتاج شده از دین می داند. مشرب اشاعره که بیان گر حسن و قبح شرعی است به دو صورت قابل تبیین است:

الف. صورت استنتاج؛ ب. صورت عینیت؛ بدین معنا وقتی که خداوند دستور می دهد که فلان عمل را انجام دهید، آیا از این جمله می توان نتیجه گرفت که مکلفان اخلاقاً باید آن عمل را انجام دهند؛ یا این که هر دو عبارت هم معنا هستند؛ یعنی گزاره های ارزشی و توصیه ای در اخلاق، معادل گزاره های توصیفی در دین هستند. برای روشن شدن این دو نظریه، لازم است بحث حسن و قبح از دیدگاه عدلیه و غیر عدلیه را بررسی کنیم.

مسئله ی حسن و قبح ذاتی و عقلی، از مباحث مهمّی است که خاست گاه کلامی، اخلاقی و اصولی دارد و به عنوان قاعده ی اساسی در حل و فصل بسیاری از مسائل قرار می گیرد. مباحث ملازمات و استلزامات عقلی در اصول فقه، جاودانگی و پایداری ارزش های اصیل انسان در علم اخلاق و مسائل مهم کلامی از جمله وجوب تکلیف، حسن عقاب الهی، لزوم بعثت انبیا و... در علم کلام به این مسئله مبتنی اند. ریشه ی اصلی مسئله ی حسن و قبح عقلی، در فلسفه ی یونان باستان دوانده شده است؛ آن جا که حکمت را به نظری و عملی تقسیم نموده و اخلاق را شاخه ای از حکمت عملی شمرده اند و استقلال حسن و قبح و ارزش های اخلاقی را مطرح ساخته اند. متکلمان اسلامی نیز در بحث حکمت و عدل الهی، به بحث حسن و قبح عقلی پرداخته و این پرسش را مطرح ساخته اند که آیا خرد بشر، توان درك و داوری حسن و قبح افعال را دارد یا نه؟ و حل این مسئله را کلید معمای آن مسائل کلامی دانستند. برای توضیح بیش تر این نظریه، توجه به نکات ذیل لازم است:

مسئله ی حسن و قبح، در دو مقام اثبات و ثبوت مطرح می شود؛ در مقام ثبوت، از حسن و قبح ذاتی و در مقام اثبات از حسن و قبح عقلی سخن می آید. در مقام نخست، پرسش آن است که آیا افعال، ذاتاً و در مقام واقع، به حسن و قبح متصف می شوند؟ و در مقام دوم، از شناخت شناسی و توان عقل در ادراك حسن و قبح افعال پرسش می شود.

محققان در زمینه ی این که ذاتی، در عنوان حسن و قبح، به معنای ذاتی کلیات خمس نیست؛ یعنی حسن و قبح، جنس یا فصل و یا نوع برای افعال نمی باشد، اتفاق نظر دارند. حال، در باره ی این که

مقصود از ذاتی بودن چیست، دو نظریه در این جا مطرح است: الف. برخی از اندیشمندان، ذاتی این بحث را به ذاتی باب برهان، یعنی لازم ذات تفسیر کرده اند؛ به این معنا که حسن و قبح، لوازم ذاتی افعال به شمار می روند. ب. دسته ی دیگری از اساتید با نظریه ی فوق مخالفت کرده و فرموده اند که لازم ماهیت، واقعیتی است در کنار واقعیت دیگر؛ در حالی که حسن و قبح، يك امر اعتباری است؛ بنا بر این، مقصود از ذاتی در عنوان مسئله، همان عقلی است؛ یعنی فرد بدون استمداد از خارج، حسن و قبح افعال را درك می کند.

به نظر نگارنده، از مباحث و ادله ی اثبات یا نفی حسن و قبح ذاتی و عقلی در آثار اشاعره و معتزله، دو مقام ثبوت و اثبات در این مسئله آشکار است؛ گرچه این دو مقام، در مواردی مورد اختلاط قرار گرفته و ذاتی به عقل تفسیر می گردید، ولی حق مطلب، تفکیک این دو مقام است. در مقام ثبوت، بحث در این است که آیا شارع مقدس، حسن و قبح را برای افعال اعتبار می کند یا افعال بدون اعتبار معتبری از وصف حسن یا قبح بهره مند می گردند؟ و در مقام اثبات، بحثی روش شناختی دارند و این که آیا در کشف حسن و قبح افعال، به متون دینی نیازمندیم؟ آیا عقل، بدون نیاز به ابزار دیگر، توان درك آن ها را دارد؟ بنا بر این، مطلب نخست، به مقام جعل و مطلب دوم، به مقام کشف مربوط است؛ پس نمی توان ذاتی را به عقلی تفسیر کرد؛ گرچه نتوان به ذاتی باب برهان نیز ارجاع داد. تحقیق مقام اقتضا می کند که بگوییم ذاتی در این عنوان، بدین معناست که افعال در انصاف به حسن و قبح، به واسطه در ثبوت نیاز ندارند و اگر برخی از محققان اصولی اشکال کرده اند که بسیاری از افعال، مانند گرفتن مال غیر با عناوین دیگری مانند کراهت و عدم رضایت، به وصف قبح و استحقاق ذم انصاف می یابند و انصاف فعل به قبح با واسطه صورت گرفته است؛ باید پاسخ داد که این محقق بزرگوار، موضوع قبح را اشتباه در نظر گرفته است؛ زیرا در مثال مذکور، عنوان غضب، موضوع واقع شده است، نه گرفتن مال غیر؛ البته در عنوان غضب، مفاهیم گرفتن مال غیر و عدم رضایت نیز نهفته شده است.

متکلمان اسلامی در این مسئله به دو گروه تقسیم می شوند؛ گروهی که منکر حسن و قبح ذاتی و عقلی اند و به اشاعره معروف اند؛ گروهی دیگر، عدلیه نام دارند که حسن و قبح ذاتی و عقلی را پذیرفته اند.

محقق طوسی و سایر محققان، از عدلیه برای اثبات حسن و قبح ذاتی و عقلی، دلایلی را بیان می کنند؛ از جمله محقق طوسی، در تجرید الاعتقاد می فرماید: اگر حسن و قبح، شرعی باشد، در آن صورت نه حسن و قبح عقلی ثابت می شود و نه حسن و قبح شرعی؛ زیرا اگر مثلا دروغ گفتن قبح عقلی نداشته باشد و به فرض، پیغمبری هم که نبوت او ثابت شده، خبر دهد که دروغ قبیح است، از او نمی توان قبول کرد؛ چون شاید گزارش او از قبح دروغ، دروغ باشد؛ بدین ترتیب نبوت او نیز ثابت نمی گردد؛ چون بنا بر فرض عمل خلاف حکمت، بر خدا قبیح نیست و تصدیق دروغ گو نیز قبحی ندارد و بعید نیست که کسی به دروغ، دعوی نبوت کند و خدای تعالی معجزات بر دست او جاری سازد و او را تصدیق نماید و او هم بسیار چیزها را از خدا منع کرده و یا امر نفرموده، برای مردم حرام و واجب گرداند؛ خلاصه آن که وقتی دروغ، قبیح عقلی نباشد، همه ی این احتمالات رواست. به بیان دیگر، اگر حسن و

قبح عقلی پذیرفته نشود، صدور معجزات از ناحیه ی دروغ گویان، ناروا نخواهد بود و در آن صورت، اثبات شرایع امکان پذیر نیست.

عدلیه بعد از اثبات حسن و قبح ذاتی و عقلی، مسائل کلامی خاصی را بر آن مبتنی ساختند؛ مسائلی مانند معرفت الله یا لزوم شناخت منعم، لزوم شکر منعم، لزوم دفع ضرر مهم، توصیف خداوند به عدل و حکمت، امتناع صدور قبیح از خداوند، قاعده ی لطف، لزوم بعثت پیامبران، حسن تکلیف، تصدیق مدعیان نبوت، قوانین ثابت در جهان متغیر، جاودانگی اخلاق، استنباط قوانین متغیر و... نمونه هایی از نتایج این مسئله می باشند.

بعد از اثبات حسن و قبح ذاتی، نوبت به مقام اثبات، یعنی حسن و قبح عقلی می رسد. باید توجه داشت که نزاع میان اشاعره و عدلیه، در مقام اثبات این است که طرف داران حسن و قبح عقلی بر آن باورند که عقل در درک حسن و قبح پاره ای از افعال الهی و بشری تواناست. اصول و کلیات حسن و قبح افعال مانند حسن عدالت و قبح ظلم و برخی از جزئیات مانند قبح تصرف عدوانی در مال غیر، بر همگان آشکار است و درک و کشف سایر حسن و قبح ها توسط شرع مقدس به دست می آید و در مقابل، منکران حسن و قبح عقلی اند که عقل را در درک حسن و قبح افعال ناتوان دانسته و بر این اساس، مراجعه به شریعت را در شناخت همه ی حسن و قبح ها لازم و ضروری شمرده اند.

اختلاف فرهنگ ها با ملت ها در حسن و قبح افعال، با بدها و حسن و قبح عقلی تناقضی ندارد؛ زیرا ادعای عدلیه در مقام اثبات، به کلیات و پاره ای از جزئیات بوده که در آن موارد، هیچ اختلافی میان ملل و نحل یافت نمی شود؛ اگر موضوع و محمول آن ها به خوبی تصور شود، حکم تصدیق نیز صادر می گردد؛ و هم چنین پذیرفتن حسن و قبح ذاتی و عقلی، مستلزم تعیین تکلیف و محدود کردن قدرت خداوند نیست؛ زیرا وقتی گفته می شود خداوند مرتکب کارهای قبیح نمی شود؛ یعنی کمال وجودی حق تعالی، به لحاظ تکوینی، اقتضای چنین امری را دارد و عقل این رابطه را نیز کشف می کند.

رابطه ی اخلاق و دین، با هر يك از این پیش فرض ها تفاوت پیدا می کند. بر مبنای عدلیه، اخلاق در مقام ثبوت با دین و شریعت هیچ رابطه ای ندارد و کاملاً مستقل است؛ زیرا افعال، ذاتاً به حسن و قبح اتصاف می یابند و در مقام اثبات، در بخش کلیات و پاره ای از جزئیات نیز از دین و شریعت مستقل هستند؛ ولی در سایر گزاره ها، پیوند عمیقی با دین دارد؛ و اما بر مبنای اشاعره، اخلاق در مقام ثبوت و اثبات، با دین تلفیق دارد و اخلاق ثبوتاً و اثباتاً از دین استنتاج می شود و جزء آن به شمار می آید.

2. دیدگاه استاد مصباح و رابطه ی ارگانیکی اخلاق و دین

استاد مصباح یزدی، در کتاب «فلسفه ی اخلاق»، به طور تفصیلی به بحث رابطه ی دین و اخلاق پرداخته است. خلاصه ی نظر ایشان به شرح ذیل است: خیر و شر اخلاقی، در واقع مبین رابطه ای است که بین افعال اختیاری انسان و نتایج نهایی آن ها برقرار است و ما می توانیم بفهمیم که کاری خیر است یا شر؛ اگر يك فعل با کمال نهایی ما رابطه ی مثبت داشته باشد، خیر است و اگر رابطه ی منفی داشته باشد شر می باشد. در اصل، این نظریه از هیچ اعتقاد دینی اخذ نشده است؛ یعنی لازمه ی پذیرفتن این نظریه پذیرفتن وجود خدا یا قیامت و یا دستورات دینی نیست؛ منتها در این که

کمال نهایی چیست؟ و چگونه باید رابطه ی بین افعال و کمال نهایی را کشف کرد؟ در این جا ست که ارتباط با دین پدید می آید. پس اگر ما فقط اصل این نظریه را در نظر بگیریم، متوقف بر دین نیست؛ اما وقتی بخواهیم به آن شکل خاصی دهیم و معین کنیم که چه اخلاقی خوب است و چه اخلاقی بد است، ارتباط با اصول دین و با محتوای وحی و نبوت... پیدا می کنیم. ما وقتی می خواهیم کمال نهایی انسان را مشخص کنیم، ناچاریم مسئله ی خدا را مطرح کنیم تا اثبات کنیم که کمال نهایی انسان، قرب به خداست. این جاست که این نظریه با اعتقاد دینی ارتباط پیدا می کند و همین طور برای تشخیص افعال خیر و رابطه ی آن با کمال نهایی انسان باید مسئله ی خلود و جاودانگی نفس را در نظر بگیریم تا اگر با پاره ای از کمالات مادی منافات پیدا کرد و معارض شد، با کمالات ابدی و جاودانه بتوانیم ترجیحی بین این ها قائل شویم و بگوییم که فلان کار بد است؛ نه از آن جهت که نمی تواند کمال مادی برای ما به وجود آورد؛ بلکه از آن جهت که معارض است با يك کمال اخروی؛ پس باید اعتقاد به معاد هم داشته باشیم. به علاوه، آن چه ما می توانیم به وسیله ی عقل از رابطه ی بین افعال و کمال نهایی به دست آوریم، يك سری مفاهیم کلی است که این مفاهیم کلی، برای تعیین مصادیق دستورات اخلاقی چندان کارایی ندارند؛ مثلاً می فهمیم که عدل، خوب است یا پرستش خدا خوب است؛ اما این که عدل در هر موردی چه اقتضایی دارد و چگونه رفتاری در هر موردی عادلانه است، در بسیاری از موارد روشن نیست و عقل خود به خود نمی تواند تشخیص دهد. فرض کنید آیا در جامعه، حقوق زن و مرد باید کاملاً يك سان باشد یا باید تفاوت هایی بین آن ها لحاظ گردد؟ وقتی می توان حکم به عدالت يك دیدگاه داد که به تمام روابط افعالمان با غایات و نتایج نهایی آن ها احاطه داشته باشیم و چنین احاطه ای برای عقل عادی بشر ممکن نیست؛ پس برای این که مصادیق خاص دستورات اخلاقی را به دست آوریم، باز احتیاج به دین داریم؛ یعنی وحی است که دستورات اخلاقی را در هر مورد خاص با حدود خاص خودش، با شرایط و لوازمش تبیین می کند و عقل به تنهایی از عهده ی چنین کاری بر نمی آید؛ پس نظریه ی ما هم در شکل کاملش به اصول اعتقادی دین (اعتقاد به خدا و قیامت و وحی) احتیاج دارد و هم در تشخیص مصادیق قواعد اخلاقی به محتوا وحی و دستورات دین. طبعاً طبق نظریه ای که ما صحیح می دانیم، باید بگوییم که اخلاق از دین جدا نیست؛ نه از اعتقادات دینی و نه از دستورات دینی. هم در مقام ثبوت و هم در مقام اثبات، این نظریه ی اخلاقی با دین ارتباط دارد.

3. دیدگاه دکتر سروش و دین اقلی در حوزه ی اخلاق

آقای سروش در مقاله ی «دین اقلی و اکثری» که در مقام پاسخ به قلمرو دین در حوزه های گوناگون فقهی و حقوقی، علوم طبیعی، علوم انسانی و اخلاق نگاشته است، به تبیین رابطه ی دین و اخلاق پرداخته و دین را نسبت به اخلاق، اقلی در نظر می گیرد. خلاصه ی نظریه ی ایشان به شرح ذیل است:

- یکی از مهم ترین انتظاراتی که ما از دین داریم این است که به ما اخلاقیات و ارزش های اخلاقی را بیاموزد؛ خوب و بد و فضیلت و رذیلت و راه سعادت و شقاوت را تعلیم دهد.

- اخلاقیات به دو دسته ی بزرگ تقسیم می شوند: اخلاقیات مخدوم و اخلاقیات خادم. مخدوم بودن یا خادم بودن را در نسبت با زندگی لحاظ می کنیم؛ یعنی يك دسته ارزش های اخلاقی داریم که زندگی برای آن هاست و يك دسته ارزش های داریم که آن ها برای زندگی اند. ارزش هایی را که زندگی برای آن هاست، ارزش های مخدوم می نامیم؛ یعنی ما به آن ها خدمت می کنیم؛ و ارزش هایی که برای زندگی یا در خدمت زندگی اند را ارزش های خادم می نامیم. حقیقت این است که حجم عظیم و بدنه ی اصلی علم اخلاق را ارزش های خادم تشکیل می دهند. 99% ارزش ها خادم اند؛ 1% آن ها مخدوم (اگر به يك درصد برسند). خاموشی گزیدن، ادب زندگی کردن در نظام های استبدادی گذشته بوده است. راست گویی و دروغ گویی از ارزش های عام اخلاقی اند؛ ولی هم چنان ارزش خادم هستند؛ نه مخدوم. زندگی برای راست گفتن نیست؛ راست گفتن برای زندگی کردن است.

- دین در باره ی ارزش های مخدوم، سنگ تمام گذاشته است؛ اما برای ارزش های خادم نه؛ چون این ارزش ها (که اکثریت ارزش ها هم هستند)، کاملاً به نحوه ی زندگی ارتباط دارند و در حقیقت آداب اند؛ نه فضایل.

- در جهان جدید، ارزش های خادم عوض می شوند. در بحث توسعه و مدرنیته، تحوّل ارزش ها، در واقع به تحوّل ارزش های خادم بر می گردد؛ نه مخدوم. اخلاق یعنی ادب مقام، ادب جنگ، ادب خلوت، ادب کلاس، ادب خُلق و... این نسبیت نیست؛ این مقتضای مقام است؛ هم چون طفلی که بزرگ شود و جامه اش را عوض کند، استثنائات اخلاقی هم گواه همین امرند. طبق نظر همه ی اخلاقیون، در بعضی مواقع، دروغ گفتن روا است؛ چرا؟ برای آن که وقتی مقام عوض شود، ادب مربوط هم عوض خواهد شد. این به هیچ وجه به معنای نسبی شدن اخلاق نیست. نسبیت اخلاقی وقتی است که شما نسبیت را در ارزش های مخدوم ببرید.

- حال که ارزش های خادم، آداب مقام اند، پس هر تحولی که در زندگی رخ بدهد، لاجرم در قلمرو اخلاقیات (یعنی ارزش های خادم زندگی) هم، تحوّل پدید می آورد، این از يك طرف؛ از طرف دیگر، تحولات عمده در زندگی، ارتباط مستقیمی با تحوّل شناخت ما نسبت به زندگی و انسان دارد. این نکته ی فوق العاده مهمّی است؛ آدمی به قدر و تناسب داناییش زندگی می کند. زندگی امروزیان اگر پیچیده است، برای آن است که شناختشان پیچیده است و زندگی ساده ی پیشینیان، معلول شناخت ساده ی آن ها از طبیعت و از اجتماع و از انسان بود... به طور خلاصه، علوم انسانی جدید، هم آینه ی معیشت جدید است، هم مولد آن و هم چون دین نسبت به علوم انسانی، بیان اقلی دارد لذا بیانش نسبت به زندگی و آداب اخلاق آن هم اقلی خواهد بود.

نقد نظریه ی دکتر سروش

آقای سروش، از زمانی که به تدوین نظریه ی قبض و بسط تتوریک شریعت پرداخت، تا کنون مطالب فراوانی در زمینه ی معرفت دینی و دین نگاشته و گفته است. آن گاه که قبض و بسط را نگاشت، به نسبیت معرفت دینی انجامید؛ حال که مدتی است از دین تحت عناوین درك عزیزانه ی دین، پلورالیسم دینی، دین اقلی و اکثری و... سخن به میان آورده، به نسبیت ارکان دین و لاغر و کمر رنگ کردن آن ها

پرداخته است و متأسفانه این حملات، دامن اخلاق را که غربیان نیز در حفظ آن تلاش فراوان می نمایند به آتش کشانده است.

اینک به پاره ای از اشکالات این نظریه اشاره می کنیم:

۱- ابتدا سراغ تقسیم بندی مؤلف محترم از اخلاق می رویم. از تعریفی که ایشان نسبت به ارزش های خادم ارایه می نماید و آن ها را به ارزش های در خدمت زندگی مردم معرفی می کند، چنین بر می آید که ایشان در زمینه ی ملاک اخلاق دستوری و هنجاری، به نظریات غایت گرایانه (Teleological Theories) گرایش پیدا کرده است. غایت گرایان، احکام اخلاقی را کاملاً مبتنی بر آثار و نتایج عمل معرفی می کنند و بر اساس آن به خوب و بد یا باید و نباید افعال حکم می رانند؛ حال آن نتایج، سودمندی عمل اخلاقی برای شخص عامل باشد، یا لذت گرایی و یا امر دیگری برای فرد یا جامعه. این نظریات به طور عمده، از سوی تجربی مسلکانی مانند هیوم، بنتام و استوارت میل مطرح گردیده است؛ البته کسانی که در زمینه ی ملاک باید و نبایدهای اخلاقی، از سازگاری داشتن گفتارهای اخلاقی با کمال آدمی و قرب الهی و یا بعد علوی انسان، سخن گفته اند نیز به نحوی در نظریات غایت گرایانه جا می گیرند. در مقابل آن ها نظریات وظیفه گرایانه (Deontological) مطرح اند که درستی و نادرستی یا بایستی و نبایستی عمل را بر نتایج و غایات و آثار آن بار نمی کنند؛ بلکه معتقدند که عمل ویژگی هایی دارد که نفس خوب و بد و باید و نباید بودن عمل را نشان می دهد؛ کانت و پریچارد، از نمایندگان برجسته ی این مکتب اند. حال که این دو دسته روی کرد، در ملاک گفتارهای اخلاقی روشن گشت، توجه مؤلف مقاله ی دین اقلی و اکثری به دو نکته لازم است: اولاً، تقسیم بندی اخلاق به اخلاق خادم و مخدوم، بر مبنای نظریات غایت گرایانه صحیح است و اگر کسی نظریات وظیفه گرایانه را بپذیرد، به هیچ وجه این تقسیم را نخواهد پذیرفت؛ ثانیاً، تحول و نسبیت ارزش های خادم بر مبنای سود گرایی و لذت گرایی و پاره ای از نظریات غایت گرایانه صحیح است؛ اما چنین تبیینی از اخلاق بر مبنای سازگاری اخلاق با کمال آدمی و قرب الهی و با توجه به ثبات کمال نهایی انسان قابل پذیرش نیست.

۲- پرسشی که از مؤلف محترم مقاله ی دین اقلی و اکثری داریم، این است که از چه طریقی این درصد بندی را نسبت به ارزش های خادم و مخدوم به دست آورده و بیش از 99% را به ارزش های خادم و کم تر از 1% را به ارزش های مخدوم اختصاص داده است؟ آیا استقرای تام در گزاره های اخلاقی نموده، یا با تحقیقات میدانی بدان دست یافته است؟

۳- در باره ی این که میان آداب و اخلاق باید تفکیک قائل شد، تردیدی نیست؛ البته توصیه هایی از پیشوایان معصوم (علیهم السلام)، مبنی بر عدم آموزش آداب به اولاد وارد شده است؛ اما انطباق آداب بر ارزش های خادم ناتمام و یا لاقلاً فاقد دلیل است.

۴- مؤلف محترم، از تفکیک ارزش های خادم و مخدوم سخن به میان آورد؛ ولی حتی يك مثال برای ارزش های مخدوم ذکر نکرد؛ سرّش این است که به هر حال، تمام اخلاقیات با زندگی و سامان دادن با حیات دنیوی و اخروی ارتباط دارد؛ به تعبیر مؤلف، حتی ارزش های مخدوم نیز با زندگی انسان ها مربوط است؛ به همین دلیل، چنین تفکیکی ناتمام است.

- اگر اختصاص 99% به ارزش های خادم و نیز تحوّل آن ها در جهان جدید و جهان مدرنیته و رو به توسعه پذیرفته شود، در آن صورت باید پذیرای حذف بخش عظیمی از دین - که همان اخلاقیات است و در ده ها جلد کتاب ثبت و ضبط شده اند - باشیم؛ و نه تنها به اخلاق حداقلی که ناچاریم به قرآن و سنت حداقلی نیز رو آوریم.

شایان ذکر است که پس از بعثت پیامبر اسلام (صلی الله علیه وآله) افراد و گروه های متعددی در حذف و یا لاغر کردن دین تلاش های فراوان نمودند؛ برخی اسلام را برای 1400 سال پیش مفید دانستند و گروه دیگری، قرآن و سنت را به رابطه ی انسان با خداوند اختصاص دادند و حضور اجتماعی را از دین حذف نمودند و با حیل های مختلف بر ضد دین شریف و جاویدان اسلام به قیام پرداختند؛ ولی در هیچ روزگاری با این دقّت و ظرافت، دین مورد هجوم و آسیب قرار نگرفته بود؛ زیرا با پذیرش این مطالب، نه تنها اخلاق در این دوران به دین نیازمند نخواهد بود بلکه باید تمام ارزش های اخلاقی که در دین ثبت شده اند، از عرصه ی این روزگار حذف گردند؛ به گونه ای که حتّی قبح دروغ گویی و حسن راست گویی در زندگی مدرنیته قابل تبدیل باشد.

- مؤلّف محترم، برای اثبات مدعای خود، استثنائات اخلاقی و جایز بودن دروغ در بعضی مواقع را گواه بر مطلب خود دانسته اند و با وجود این، از نسبیّت اخلاقی می جهند؛ در حالی که اولاً این همان نسبیّت اخلاقی است؛ یعنی 99% از اخلاق به لحاظ خادم بودنشان متغییر و نسبی اند؛ بنا بر این راه فراری از نسبی گرای نیست؛ ثانیاً، روا شمردن دروغ، به هیچ وجه به استثنایی بودن گزاره های اخلاقی دلالت ندارد؛ زیرا مؤلّف محترم در موضوعات این گزاره ها دقّت کافی نکرده است. اگر موضوع ناپیستی و قبح، صرف دروغ گفتن باشد، البتّه آن حکم، استثنا بردار خواهد بود؛ ولی آن گاه که دروغ گفتن را با تمام قیودش در نظر بگیریم و دروغ همراه با مفسده انگیزی را موضوع قرار دهیم، حکم ناپیستی و قبح به صورت دائمی بر آن، بار می شود.

- نکته ی مهم دیگری که مؤلّف از آن غفلت نموده، آن است که ارزش های خادم نیز بر دو قسم اند: الف. ارزش هایی که برای زندگی اند امّا آن بخش از نیازهای ثابت زندگی و نیازهای ابدی انسان ها که به تمام دوران ها ارتباط دارند. ب. ارزش های خادمی که به بخش های متغیّر زندگی مرتبط اند؛ سخن تحوّل ارزش های اخلاقی و تأثیر پذیری آن ها از تحولات زندگی و یا شناخت های ما از طبیعت و انسان و اجتماع و به طور خلاصه از علوم انسانی، فقط به دسته ی دوم از ارزش های خادم که همان آداب باشند اختصاص دارد.

- در تعیین رابطه ی میان دین و سایر پدیده ها، از جمله اخلاق، مفاهیم کیفی مانند اقل و اکثر، هیچ دردی را دوا نمی کند و هیچ گره ای از مشکلات علمی و اجتماعی باز نمی نماید. باید به صورت واضح و دقیق به این گونه مسائل پرداخت.

4. نظریه ی برگزیده

با توجه به مطالب گذشته، تا حدودی نظریه ی برگزیده بر خوانندگان محترم روشن شده است؛ در این بخش از نوشتار، به تفصیل به آن خواهیم پرداخت:

بحث رابطه ی دین و اخلاق از دو منظر درون دینی و برون دینی قابل بررسی است، از منظر برون دینی و صرف نظر از آیات و روایات، تعهدات اخلاقی در ضمانت اجرایی به سنت های دینی پای بندند؛ به عبارت دیگر، اعتقاد به خداوند و ثواب و عقاب اخروی، نقش مؤثری در تحقق دستورات اخلاقی دارد؛ البته پیروان ادیان در سطح نازل، با کمک اعتقادات دینی، به ویژه وعده ی پاداش و جزا، به تعهدات اخلاقی پای بندند و در سطح عالی تر، انگیزه ی قرب الهی و کمال نهایی و اعتقاد به رابطه ی تکوینی میان اعمال اخلاقی و کمال انسانی، در تحقق فرامین اخلاقی مؤثر است. در ضمن، اعتقادات دینی در توجیه گزاره های اخلاقی و فلسفه ی اطاعت از دستورات اخلاقی تأثیر به سزایی دارد؛ البته ما در تمام گزاره های اخلاقی، نظریه های غایت گرا را نمی پذیریم؛ زیرا الزامات نهایی اخلاق، مطلق اند و به دین و غایات دیگر وابستگی ندارند.

دین و تعلیمات دینی که بیان گر برنامه ی کلی زندگی و ابعاد گوناگون روابط انسانی می باشد، در تکیه و پیدایش محتوایی اخلاق نیز نقش محوری دارد؛ زیرا با وجود این که عقل عملی و وجدان آدمی، توان درک اصول اخلاقی را داراست، در تشخیص مصادیق و انطباق اصول بر مصادیق ناتوان است؛ به همین دلیل، بشر در حیات دنیوی خویش باید به روش آسمانی و الهی به عنوان تکمیل کننده ی عقل و وجدان مراجعه کند و سایر باید و نبایدها را کشف نماید.

حال اگر از منظر درون دینی به مسئله ی رابطه ی دین و اخلاق مراجعه کنیم و متون دینی، یعنی کتاب و سنت را محور پاسخ دادن به این پرسش مهم قرار دهیم، بدون شک رابطه ی محتوایی عمیقی میان اخلاق و دین مشاهده می کنیم. بخش عظیمی از آیات و روایات ما به مسائل اخلاقی اختصاص دارد و به ناچار، این دستورات اخلاقی، در آباد کردن حیات دنیوی مؤثرند و بر اساس مسئله ی تجسم اعمال، آباد کردن آخرت نیز از اعمال دنیوی زاییده می شود. شایان ذکر است که برخی از دستورات اخلاقی، از باب آداب موقت و مقطعی اند و پیشوایان دین نیز به ما توصیه کرده اند که «لاتؤدبوا اولادکم بآدابکم»؛ فرزندان خود را به آداب موقت تأدیب نکنید. ولی تا زمانی که دلایل نقلی یا عقلی قطع آوری در میان نباشد، اصل اولی بر دوام اصولی اخلاقی دلالت دارد.

دین اسلام، علاوه بر بیان مسائل اخلاقی و مصادیق عدالت و ظلم، اهداف و غایات ارزش های اخلاقی را نیز بیان می کند و از آن رو که هیچ کدام از راه های عادی کسب معرفت، توان تشخیص مسیر و راه رسیدن به آن اهداف متعالی را ندارند، به ناچار باید در شناخت آن ارزش ها به دین مراجعه کرد. از نگاه قرآن و نصوص و ظواهر دینی، مباحث مختلف مربوط به اخلاق، در امور ذیل سامان داده می شود:

الف. با استخراج و تنظیم گزاره های دینی، راه برای علم اخلاق هموار می گردد و قرآن کریم در بیان عرضه های مختلف اخلاق، اعم از فردی و اجتماعی، ثابت ها و متغیرها مسائل روحی و روانی گویاست.

ب. با بهره گیری از مباحث هستی شناختی و انسان شناختی قرآن و روایات، مباحث مربوط به اخلاق توصیفی نیز قابل استخراج است.

ج. مبانی ارزش های اخلاقی نیز از متون دینی قابل حصول است.

چالش های رابطه ی دین و اخلاق

رابطه ی دین و اخلاق در جوامع کنونی دچار چالش هایی شده است که در این قسمت به تبیین و توضیح تعدادی از آن ها خواهیم پرداخت.

1. عدم التزام به اخلاق دینی

اخلاق دینی در جوامع دینی گسترش نمی یابد و به همین دلیل، بسیاری از متدینان، التزام عملی به اخلاق دینی ندارند. دروغ گویی، نداشتن وجدان کاری، رشوه خواری و ده ها نمونه ی دیگر از این قبیل، در جوامع اسلامی، بر این مدعا دلالت دارد.

این بحران اخلاقی که در چالش نخست ذکر شده است، بسیار جان سوز و دردناک است و نگارنده از مشاهده ی آن در برخی جوامع، رنج فراوان برده است؛ ولی باید توجه داشت که اولاً، این حادثه کلیت و عمومیت ندارد و همه ی جوامع اسلامی را شامل نمی شود علاوه بر این که برخی جوامع لائیک و سکولار نیز از پی آمدهای فجیع بی بند و باری و بی اخلاقی رنج می برند؛ ثانیاً، التزام عملی نداشتن به الزامات اخلاقی، معلول عوامل فراوانی است که باید به آن ها با دقت عنایت داشت و ارتباطی با اخلاق دینی ندارند؛ از جمله ی آن عوامل، می توان به فقدان شأن اجتماعی و حقوقی برای اخلاق، نگاه تکریم آمیز نداشتن به علم اخلاق، تحویل اخلاق به عرفان در پاره ای از عارفان اسلامی، نگاه تکی بُعدی به دین، حاکمیت علم سکولار در محافل دانشگاهی، بحران تعارض سنت و مدرنیسم و بحران هویت در اثر نفوذ فرهنگ بیگانه اشاره کرد.

2. تضاد در اخلاق دینی

اخلاق دینی به جهت تعدد ادیان، گرفتار احکام متفاوت و متضاد و متشتت می گردد؛ به همین دلیل، حاکمیت اخلاق سکولار بر اخلاق دینی ترجیح دارد.

این چالش نیز قابل حل است؛ برای این که اولاً، اخلاق سکولار نیز از روی کردها و ره یافت های مختلفی برخوردار است و به احکام اخلاقی متعارض منجر می شود. این روی کردها تنها در نفی اخلاق دینی مشترک اند؛ ثانیاً، در جوامع دینی می توان بر اساس اکثریت قاطع متدینان به یک دین خاص، اخلاق دینی را حاکم قرار داد و از تشتت و تهافت جلوگیری کرد؛ ثالثاً، در جوامعی که اکثریت قاطعی وجود ندارد، می توان از مشترکات اخلاقی ادیان مختلف بهره گرفت.

3. ترجیح اخلاق سکولار بر اخلاق دینی

اخلاق سکولار، بر اساس مبانی اومانیسم، حق مدار و تأمین کننده ی مصالح افراد و جامعه است؛ ولی اخلاق دینی تنها به تکالیف میان عبد و مولا توجه دارد.

این اشکال نیز بی مهری به دین را نشان می دهد؛ چرا که حقوق بدون تکالیف و الزامات، تحقق پذیر نیستند و تفکیک این دو در عالم واقع امکان پذیر نیست؛ علاوه بر این، فقه و اخلاق اسلامی، مشتمل بر حقوق و تکالیف متعدد است و تکالیف اسلام نیز مبتنی بر مصالح واقعی انسان ها وضع گردیده است.

4. عدم پاسخ گویی اخلاق دینی به مقتضیات زمان

اخلاق دینی برای جهان متغیر، احکام خاصی ندارد و احکام ثابت اخلاق دینی نیز جواب گوی مقتضیات زمان نیست.

پاسخ این شبهه این است که اولاً، با فرض ثابت های اخلاقی، اخلاق دینی، جواب گوی نیازهای اخلاقی ثابت است و این شبهه مطلقاً با اخلاق دینی منافات ندارد؛ ثانیاً، هم چنان که احکام اسلام در عرصه ی فقه به احکام ثابت و متغیر تقسیم می گردند و به نیازهای ثابت و متغیر فقهی مردم پاسخ می دهند، احکام اخلاقی نیز به احکام انعطاف پذیر و انعطاف ناپذیر منشعب می شوند؛ به همین دلیل در روایات، آداب از فضایل تفکیک شده اند.