

مباحثی از
کلام جدید

حسن پناهی آزاد

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

(۱) کلیات

۱. چیستی کلام

«کلام» در شمار علوم انسانی است و در حوزه هر یک از ادیان و از جمله اسلام و مسیحیت، مأمور تبیین، اثبات و دفاع از گزاره‌ها و آموزه‌های دین است. بنابراین موضوع آن گزاره‌های دینی و هدف آن تبیین و اثبات آن گزاره‌هاست؛ اما روش آن متشکل از روش‌های عقلی و نقلی و گاه تجربی و نیز برون‌دینی و درون‌دینی است.

۲. کلام و علوم همگون

در حوزه دین‌پژوهی، دانش‌های دیگری وجود دارند که برخی به طور مستقیم و برخی به طور غیرمستقیم با علم کلام مرتبطند؛ این دانش‌ها عبارتند از:

۱. فلسفه: که دانشی است عقلی که از «موجود بما هو موجود» سخن می‌گوید و تنها با روش عقلی به تحلیل مسایل و موضوعات می‌پردازد.
۲. مردم‌شناسی دین: بر مبنای آداب و رسوم و عقاید و فرهنگ‌های بدوی، شواهدی بر مراحل اولیه دین می‌یابد و با علم ادیان و تاریخ آن همراه است.
۳. روان‌شناسی دین: این دانش را می‌توان پدید آمده به دست «ویلیام جیمز» دانست. یافتن منشاء روانی دین این دانش را تشکیل داده است. از شخصیت‌های دیگر غربی در این زمینه می‌توان به «فروید» و «یونگ» اشاره کرد.
۴. جامعه‌شناسی دین: این دانش با ابن‌خلدون متولد شد. سخن از رابطه دین و جامعه به یونان باستان باز می‌گردد؛ اما توسط ابن‌خلدون برجسته شد. جامعه‌شناسی دین در صدد است منشاء اجتماعی دین را یافته و مناسبات و تاثیر و تاثرات بین آن دو را به دست آورد.
۵. اسطوره‌شناسی دین: برخی از ادیان به جای سازمان اعتقادی به برخی سمبل‌ها و اسطوره‌ها متکی‌اند؛ مانند خدایان المپ در یونان باستان. اسطوره‌شناسی دین سمبل‌های برجسته و رمزآمیز برخی از خدایان مثل خدایان یونان باستان را شناسایی می‌کند.
۶. تاریخ ادیان: این دانش به سرگذشت و ظهور و افول ادیان در طول تاریخ جوامع انسانی پرداخته و نقش دین در تمدن‌سازی را پی‌جویی می‌کند.

۷. معرفت‌شناسی دینی: از رشته‌های جدید است که از احکام و عوارض معارف دینی سخن گفته و وظیفه اصلی آن دستیابی به صدق و کذب گزاره‌های دینی است.

۳. فلسفه دین

فلسفه دین به معنای تفکر فلسفی در زمینه دین است. حال اگر آن را دفاع عقلانی و فلسفی از اعتقادات دینی معرفی کنیم، در آن صورت ادامه دهنده نقش و کارکرد الهیات طبیعی (عقلی) که متمایز از الهیات وحیانی بوده، شناخته می‌گردد و غایت آن، اثبات وجود خدا از طریق براهین عقلی می‌باشد. ولی امروزه فلسفه دین تنها بر تفکر فلسفی و عقلانی درباره دین، اطلاق می‌شود و نمی‌توان آن را وسیله‌ای برای آموزش دین تلقی کرد. در این صورت حتی لادریون و ملحدان نیز می‌توانند همچون افراد متدین به تفکر فلسفی در زمینه دین بپردازند. از این رو فلسفه دین، شعبه‌ای از فلسفه است که مفاهیم و نظام‌های اعتقادی دینی و نیز پدیدارهای اصلی تجربه دینی و مراسم عبادی و اندیشه‌ای را که این نظام‌های عقیدتی بر آن مبتنی هستند، مورد مطالعه قرار می‌دهد.^۱

به عبارت دیگر، موضوع فلسفه دین، گزاره‌های مشترک میان تمام ادیان است نه یک دین خاص. همچنین هدف آن بررسی آن گزاره‌ها و حل و فصل مسایل آنها بوده و روش آن تنها عقلی است نه روش عقلی و نقلی یا درون دینی و برون دینی همانند کلام.

۴. مدرنیته و کلام جدید

برای پی بردن به هویت و ماهیت کلام جدید، باید ریشه و خاستگاه اصلی آن را جست و تأثیراتی را که منتهی به پیدایش کلام جدید شد شناسایی کنیم. این پیشینه را باید ابتدا از غرب آغازید؛ زیرا کلام جدید، به معنای رایج امروزی، بیشتر در ارتباط و مواجهه با فرهنگ دینی غرب و مسیحیت بروز داشته است. گرچه به دنبال نفوذ آن در جهان اسلام به تمام معنا می‌توان «کلام جدید اسلامی» را نیز دانش مستقلی دانست. آنچه در ابتدای امر از واژه «مدرن» به ذهن متبادر است، معنای «جدید»، «نو» و «نوخاسته» و... است؛^۲ اما تعریف دقیقی که ناظر به ریشه تحولات منتهی به مدرنیته است، این است که: هرآنچه که از امر متعالی و اصول تغییر ناپذیر الهی و ماورایی - که همه چیز تحت تاثیر آن بوده و از راه وحی شناخته می‌شود - جدا شده باشد، مدرن است. عصر مدرن عصری است که بشر کوشیده دستاوردهای فکری خویش را از دین و آموزه‌های آن جدا کند.^۳

حوادث مسیحیت را باید از همان قرن نخست میلادی پی گرفت؛ زیرا این دین از همان دوران دستخوش تغییرات جدی بوده است. پس از حضرت عیسی (ع) تبلیغ مسیحیت برعهده «پطرس حواری» بود. اما پس از او «پولس قدیس» ظهور کرد. او ادعا کرد حضرت عیسی (ع) را در یک رؤیا دیده و از طرف ایشان مامور تبلیغ دین شده است. با ورود پولس به این دین، تحولات جدی در آن رخ داد. پولس به الهیاتی معتقد شد

۱. جان هیک، فلسفه دین، صص ۱۲-۱۳.

۲. رک: مدرنیته و مدرنیسم، حسینعلی نوذری.

۳. seyed hossein nasr; "Traditional islam In The modern World".

که با الهیات مورد نظر پطرس اختلافات عمیقی داشت. مثلاً پولس مدعی الوهیت عیسی شد. همچنین پولس به دلایلی شریعت را از دین مسیح حذف کرد و آن را با نظر یهودیان عصر خود سازگار کرد. در حالی که حواریون به اجرای شریعت یهود پایبند بودند. در این میان، نزاع‌هایی درگرفت؛ اما پولس به دلیل تبلیغ ایده-های یهودی، موفقیت نسبی کسب کرد و در تمام قلمرو امپراطوری آن دوران مسیحیت او گسترش یافت. به عبارت دیگر پولس از طرفی شریعت را از دین مسیح حذف کرد و از طرف دیگر نظام اعتقادی این دین را با نظام اعتقادی یهود هماهنگ کرد. در نتیجه مسیحیان برای مسایل حقوقی خود به قوانین رومی مراجعه می‌کردند.

بحث‌های دیگری که از قرن دوم تا پنجم در میان مسیحیت رواج یافت عبارت بود از: تعیین کتاب مقدس از میان نوشته‌های متعدد موجود در دست مسیحیان، تعیین نهادی که حجیت و شأن تعیین کتاب مقدس و نیز تفسیر آن را دارد. کلیسا به عنوان مبدئی که سخنش برای مسیحیان حجت می‌باشد، تعیین شد و وظیفه تفسیر کتاب مقدس بر عهده آن نهاد واگذار گردید. در قرن پنجم مباحثی نظیر تثلیث، حجیت کلیسا، گناه ذاتی انسان، فدیة، تولد از باکره و ... مطرح گردید.

در قرون وسطی محور مباحث و آموزه‌ها دو چیز بود: خدامحوری و آخرت‌گرایی. البته در اواخر قرون وسطی این آموزه‌ها در عمل از صحنه کنار رفتند؛ اما در حد نظر و تئوری مورد توجه و اهتمام به شمار می‌رفتند.

در اواخر قرون وسطی، انقلاب معروف به «انقلاب بورژوازی» شکل گرفت. جامعه آن روز متشکل از سه طبقه بود: اشراف، تجار و کارگران؛ طبقه اشراف ملاکان و سرمایه‌دارانی بودند که تجار و بازرگانان سرمایه-های اشراف را در دادوستد و تجارت به‌کار گرفته و مأمور امور اقتصادی آنان بودند. طبقه کارگر نیز موظف به انجام امور جاری از جمله کار بر سر مزارع و نگهداری از اموال و احشام اشراف بودند. در پی گسترش شهرنشینی تجارت رونق بیشتری یافت و تجار هرچه بیشتر بر ثروت اشراف افزودند. این امر رفته‌رفته اعتراض و تعرض طبقه تجار را نسبت به ملاکان و نجیب‌زادگان و سپس حتی کلیسا را در پی داشت تا جایی که تجار و بازرگانان با برخورداری از ثروت معادل یا برتر از اشراف به اعتراض علیه آنان پرداخته و به تبع آن کلیسا را از محوری مدیریت جامعه کنار زدند. مرکز ثقل اختلاف این طبقه با کلیسا محدودیت و یا آزادی‌های اقتصادی بود. در اواخر قرن چهاردهم طرز فکر سرمایه‌داری در فکر افراد رسوخ و تسلط یافته بود و ثروت‌طلبی محور اصلی توجه انسان‌ها بود.

در اواسط قرن چهاردهم نهضتی با عنوان «نهضت ادبی» ظاهر شد. در این جریان اومانيسم وجهه غالب داشته و طرفداران آن، تلاش می‌کردند با ترویج آموزه‌های ادبی کاملاً جدا از دین و آموزه‌های دینی، ادبیات، هنر و تفکر اجتماعی را کاملاً سکولار کنند. بنابراین تنها پوسته و ظاهری از دین باقی مانده و محتوای آن کاملاً در غبار دخالت‌های گوناگون گم شده بود.

در این میان دو تن از چهره‌های کلیسا برای ترمیم دین و تقویت آن نهضتی را به عنوان «نهضت اصلاح دینی» به راه انداختند. «مارتین لوتر» و «جان کالوین» دو تن از کشیشان قرن ۱۵ و ۱۶ بودند که در مخالفت با وضع دین و کلیسا تلاش کردند تقدس از دست رفته مسیحیت را باز گردانند. از این رو مدعیاتی را سامان دادند. مارتین لوتر مدعی شد هرکسی خود بدون واسطه می‌تواند با خدا ارتباط برقرار کند و نیازی به وساطت کلیسا و پاپ نیست. همچنین هر مسیحی خود فردی روحانی است و هیچ تفاوتی میان مسیحیان

وجود ندارد. تعمیم همه انسانها را بدن استثنا کاهن می‌سازد. علاوه بر آن هر کس خود می‌تواند کتاب مقدس را تفسیر کند و نیازمند کشیش و کلیسا نیست. با این ادعاها، فردگرایی و تقدس زدایی از کلیسا آغاز شد.

کالوین نیز همانند لوتر، در ادامه مکتب اعتراض بر وضع موجود در مسیحیت و کلیسا اعتقاداتی را رواج داد از جمله این که: ثروتمندی نه تنها امری مشروع است، بلکه مورد ستایش می‌باشد و ملاک سعادت‌مندی انسان در دنیا و نیز آخرت، برخورداری او از ثروت هرچه بیشتر است. بنابراین تنها کوششی مقدس است که همراه با ثروت‌اندوزی باشد. در پی این ادعا اخلاق و دین نیز تحت لوای اقتصاد معنا و ارزش می‌یافت. در قرن هفدهم با ظهور انقلاب علمی هرچه بیشتر عرصه بر دین تنگ‌تر شد. ایده‌های کپرنیک و سپس گالیله و بعد نیوتن موجب شد آموزه‌های کتاب مقدس هرچه بیشتر زیر سوال برود و در نتیجه موضع علم و دین کاملاً نقطه مقابل هم باشد.

در این میان بروز نظریات ماده‌گرایانه همچون دیدگاه معرفت‌شناختی فرانسیس بیکن و سپس ایده‌های هیوم و سپس جان لاک و پیروان پوزیتویسم و آمپریسم باعث شد هرچه بیشتر دین و آموزه‌های آن از صحنه زندگی جاری مردم کنار رفته و یا تنها به امری فردی و حداکثر اخلاقی تبدیل گردد. امروزه نیز مکاتب و فلسفه‌های مختلف مانند اومانیزم، لیبرالیزم، سکولاریزم و... همه در ادامه مدرنیسم و در چهره پست‌مدرنیسم یا پسامدرنیسم تفکر عقلانی انسان را هدف گرفته و با ادعای صدق و حقانیت خود به روش‌های مختلف دین الهی و آسمانی را هدف حملات خود قرار داده و انسان و خرد او را تنها محور و ملاک صدق و حقانیت تئوری‌ها و آموزه‌های خود قرار داده‌اند.

این تاریخچه بسیار فشرده و گذرا تنها نمایانگر بخشی از بحران‌ها و بسترهای آسیب دین در غرب بود. روشن است که هریک از مقاطع و مراحل تحولات غرب تحقیقی عمیق و وسیع می‌طلبد. آنچه باید مورد توجه قرار گیرد این که ماجرای پیشگفته هرگز در جهان اسلام قابل تطبیق نیست؛ اما از آنجا که پرسشهای مطرح در غرب به جهان اسلام نیز منتقل شده و ایجاد ابهام یا پرسش‌های دیگری کرده است، تدوین کلام جدید به عنوان دانشی که به وظیفه یادشده بپردازد، کاملاً موجه می‌باشد.

براین اساس کلام جدید اسلامی علاوه بر بررسی آموزه‌های مسیحیت، محتوای اسلام را نیز به فراخور مباحث جدید، تدوین، اثبات و از آنها دفاع می‌کند. برخی از مسایل کلام جدید با مسایل کلام قدیم مرتبط است و برخی از آنها نیز از مباحث و مسایل زیربنایی به شمار می‌روند.

۲) چیستی دین

درآمد

مفاهیم نظری، به ویژه مفاهیم مرتبط با انسان، همواره معرکه آراء هستند. مفهوم «دین» نیز از این وضعیت مستثنا نیست و بیش از دیگر مفاهیم در میدان نظرات مختلف قرار داشته و تاکنون به توافق مشترک تحویل نیافته است.

البته این پیچیدگی بدان معنا نیست که انسان‌ها بطور کلی از درک آن عاجز باشند به تعبیر برخی نویسندگان، «دین به اندازه‌ای ساده است که هر بچه عاقل و بالغ یا آدم بزرگ می‌تواند یک تجربه دینی حقیقی داشته باشد و به اندازه‌ای جامع و پیچیده است که برای فهم کامل و بهره‌گیری تام از آن نیازمند به تجزیه و تحلیل می‌باشد».^۱ برخی محققان عرصه دین‌پژوهی نیز می‌گویند: «شاید هیچ کلمه دیگری نباشد که همواره و آشکارا خیلی صاف و ساده به کار برود، ولی در واقع نمایانگر نگرش‌هایی باشد که نه فقط بسیار متفاوتند، بلکه گاه مانعه الجمع‌اند».^۲

به هر حال، تعریفهای متفاوت و گوناگونی از دین عرضه شده است و حتی برخی دین‌شناسان، نظر به مشکلاتی که تعریف دین را احاطه کرده و آن را امری دشوار و مناقشه‌انگیز ساخته است، مسأله تعریف دین را (خان اول) در وادی هفت خان دین شناسی نامیده‌اند!^۳

۱. تعریف دین

دین در لغت به معنای اطاعت، جزاء خضوع، تسلیم و ... است.^۴ اما تعاریف لغوی دین در زبانهای گوناگون یعنی شرح‌الاسم در مباحث دین‌پژوهی مشکلی راحل نمی‌کند. آنچه مهم است شناخت واقعیت و ماهیت دین و احیاناً مصداق مورد بحث است؛ حتی مباحث زبان‌شناختی از قبیل این‌که آیا الفاظ برای ماهیات و ذوات اشیاء وضع شده‌اند یا برای معانی عرفیه؟ نیز در بحث ما کار ساز نیست؛ زیرا این‌گونه مباحث مشکل معرفتی را حل نمی‌کند. پس باید به دنبال تعریف اصطلاحی دین باشیم.

پیش از بیان معنای اصطلاحی دین، ذکر چند نکته، ضرورت دارد:

۱. غرض از تعریف، تمایز نهادن بین شیء تعریف شده و غیر آن است که گاه با تمایز ذاتی تحقق می‌پذیرد و گاه با تمایز عرضی، تعریفی که تأمین‌کننده تمایز ذاتی باشد، «حد» نام دارد و تعریفی که بیان‌گر تمایز عرضی باشد، «رسم» نامیده می‌شود. اگر در تعریف حدی همه ذاتیات مندرج گردد، حد تام و اگر برخی از آنها لحاظ شود، حد غیر تام خوانده می‌شود. انواع دیگر از تعاریف، همانند تعریفهای لفظی و لغوی، اشاره‌ای، کنایه‌ای و ... نیز در منطق مطرح شده است.

۱. رابرت هیوم، ادیان زنده جهان، ترجمه: عبدالرحیم گواهی، ص ۱۸.

۲. میرچا الیاده، فرهنگ و دین، ویراسته بهاء الدین خرمشاهی، ص ۲۰۲.

۳. همایون همتی، شناخت دانش ادیان، ص ۲۰.

۴. راغب اصفهانی، مفردات، واژه دین.

۲. بیان همه ذاتیات یک شیء و درج همه آنها در تعریف، بسیار دشوار است.^۱ ولی از آنجا که دین، موجودی اعتباری است تعریف به ذاتیات در آن معنی ندارد، ولی باید توجه داشت که شرط اساسی در تعریف آن است که جامع افراد و مانع اغیار باشد، به عبارت دیگر، دارای وضوح مفهومی و انطباق مصداقی باشد.

۳. در تعریف دین باید توجه داشت که در یک تقسیم بندی کلان می توان دین را به دین محقق و دین حق تقسیم کرد. دین حق همان دین آسمان و الهی است که از سوی خداوند متعال برای هدایت انسانها بر پیامبران نازل شده و پس از نزول گرفتار تحریف به زیادت و نقیصه نشده باشد. اما دین محقق، مجموع اعتقادات و مناسکی است که انسانها بدان روی آورده و در زندگی دنیوی از آن بهره می برند، اعم از این که منشأ الهی داشته باشد یا مردمی؛ تحریف شده باشد یا در صیانت و سلامت کامل به سر ببرد. حال باید گفت: ارائه تعریفی جامع و مانع از دین محقق که تمام ادیان تاریخ بشریت را - که از صدها دین و مذهب تجاوز می کند - در بر گیرد، با موانع و مشکلاتی مواجه است که آنرا کاری دشوار و تا حدودی ممتنع نشان می دهد.

۲. برخی از مشکلات تعریف دین

تعریف دین، به عنوان نخستین گام مباحث کلام جدید، چالش هایی دارد که موارد ذیل از آن جمله اند:

۱. اختلاف در روش شناسی تعریف دین

دین پژوهان در تعریف دین از روش یکسانی بهره نمی گیرند، برخی با مراجعه به منابع دینی به تعریف دین می پردازند که بی شک تعاریف ارائه شده، به دلیل گوناگونی منابع دینی، متنوع خواهد بود. در مقابل، عده ای از پژوهشگران روشهای برون دینی، مانند پدیدارشناختی، روانشناختی، جامعه شناختی، کارکردگرایی، فلسفی، مراجعه به دینداران و ... را در پیش گرفته اند که هر یک از این روشها، تعریف یا تعریفهای متعددی را به ارمغان می آورند.

۲. اختلاف در مصادیق دین، به عنوان ابزار شناخت ماهیت دین

اساسی ترین مشکل در تعریف دین کثرت اختلاف در مناسک و اعتقادات موجود در ادیان است از این - رو بعضی از تعاریف ارائه شده، برخی مکاتب فلسفی و اجتماعی مانند مارکسیسم را نیز شامل می شوند از سوی دیگر دایره برخی تعاریف چنان محدود است که تمام افراد و مصادیق دین را شامل نمی شود. مشکل اساسی در تعریف دین این است که اگر بخواهیم تعریف جامع و مانعی از آن ارائه کنیم، در ابتدا باید به مشترکات تمام ادیان توجه کنیم؛ حال آن که این مسأله هنوز در فلسفه دین، حل نشده است که آیا همه ادیان موجود نه ادیان واقعی تحریف نشده امور یا امر مشترکی دارند تا بتوان براساس آن مشترکات تعریف جامع و مانعی را ارائه کرد یا خیر؟ پذیرش نظریه شباهت خانوادگی^۲ ویتگنشتاین از سوی پاره ای از فیلسوفان دین به منزله پذیرش این معناست که هیچ گونه امر مشترکی میان ادیان، وجود ندارد.

۱. خواجه نصیر طوسی، اساس الاقتباس ص ۴۴۱ - ۴۴۲.

۲. Family Resemblance.

۳. خلط میان دین و دینداری

آنان که با روش تجربی و کارکردگرایی، اقدام به تعریف دین کرده‌اند، گاهی میان عملکرد متدینان و پی-آمدهای دین تمایز قائل نشده‌اند و رفتارهای منفی دینداران را در تعریف دین گنجانده‌اند.

۴. نبود مصداق محسوس و مادی برای دین

هر چند مفاهیم دارای مصداق حسّی نیز از نداشتن تعریف جامع و مانع رنج می‌برند، ولی مفاهیمی که مصداق حسّی ندارند، گرفتار ابهام بیشتری هستند که دین نیز یکی از این مفاهیم است که از مصداق حسّی و قابل اشاره حسّی برخوردار نیست.

۵. تاثیر پیش‌فرض‌ها در تعریف دین

برخی چستی دین را اولین مسأله دین پژوهی دانسته‌اند، اما تعریف دین باید در مراحل انجامین دین-پژوهی قرار گیرد، زیرا پیش‌فرض‌های معرفت‌شناختی، هستی‌شناختی، انسان‌شناختی، جهان‌بینی و ایدئولوژی‌ها بر تعریف دین اثر می‌گذارند و همین امر باعث اختلاف در تعاریف دین شده است، برای نمونه، اگر محقق دین پژوه، باور صادق مدلل را ممکن بداند و در تئوری‌های صدق به نظریه مطابقت رو آورد، یعنی شناخت صادق را شناخت مطابق با واقع بداند و در بحث معیار شناخت، نظریه مبنایگروی را بر نظریه‌های پراگماتیسم و انسجام‌گرایی مقدم بدارد، به عبارت دیگر، نسبی‌گرا نباشد، وجود حقایق دینی را می‌پذیرد و معیاری را برای کشف آنها معرفی می‌کند و براساس آن به تعریف رئالیستی از دین رو می‌آورد. ولی اگر دین پژوهی، نسبی‌گرا باشد و معیار معرفت را انکار کند، نمی‌تواند به تعریف ثابتی دست یابد. نتیجه آنکه تعریف دین زائیده مبانی گوناگون است.

۶. پرسش از درون دین یا برون دین

یکی دیگر از عوامل اختلاف در تعریف دین این است که عده‌ای برای وصول به حقیقت دین، مراجعه به وحی و متون دینی را پیشنهاد و از ابزارها و روش‌های برون دینی پرهیز می‌کنند و گروهی نیز روش‌های برون دینی را ترجیح می‌دهند. علاوه بر اختلاف در متون دینی ادیان مختلف، تفاوت در مدل‌های عقلی در مکاتب فلسفی نیز به چالش میان تعاریف دین می‌افزاید.

۷. به کار بردن مفاهیم مبهم و کیفی در تعاریف دین

پاره‌ای از نویسندگان به جای روشن ساختن مفهوم دین با به کارگیری مفاهیم پیچیده و مبهم‌تر از دین، بر ابهام این واژه می‌افزایند.

۸. استفاده از تعریف‌های لغوی و لفظی به جای تعاریف اصطلاحی

گروهی از متکلمان و دین‌شناسان برای تبیین دین، به معانی لغوی آن یعنی اطاعت، جزا، خضوع و ... روی آورده یا به فرهنگ‌های واژه‌ای دین، مراجعه کرده‌اند، در حالی که هیچکدام از این روشها به شناخت واقعیت دین کمک نمی‌کند.

۹. تحریف پاره‌ای از ادیان محقق

بسیاری از ادیان در طول تاریخ حیات خود، دستخوش تحریف به زیادت یا نقیصه شده‌اند و همین امر موجب پیدایش فرقه‌ها و مذاهب متنوع شده است که این تحریف متنی و معرفتی ادیان و مذاهب در اختلاف تعریف دین نقش به‌سزایی دارد.

۱۰. نگرش جزءنگرانه به جای کل‌نگرانه

بسیاری از تعاریف به یک یا چند بعد از ابعاد دین، آن هم دین خاص توجه کرده‌اند و یا به ویژگی‌هایی توجه کرده‌اند که در همه ادیان تجلی ندارند. و از این رو تعریف دین به سرنوشت قصه فیل در مثنوی مولوی دچار شده است.

۳. دین در قرآن

واژه دین در قرآن کریم ۹۲ بار با معانی ذیل به کار رفته است:

- جزا و پاداش: مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ^۱، إِنَّمَا تُوْعَدُونَ لَصَادِقٍ وَإِنَّ الدِّينَ لَوَاقِعٌ^۲.
- اطاعت و بندگی: قُلْ إِنِّي أُمِرْتُ أَنْ أَعْبُدَ اللَّهَ مُخْلِصًا لَهُ الدِّينَ^۳.
- ملک و سلطنت: و قَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَ يَكُونَ الدِّينَ كُلَّهُ لِلَّهِ^۴. و يَكُونَ الدِّينَ كُلَّهُ لِلَّهِ^۵.
- شریعت و قانون: لَكُمْ دِينِكُمْ وَ لِيَ دِينِ^۶.
- ملت: قُلْ أَنِنِي هِدَانِي رَبِّي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ دِينًا قِيمًا مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَ مَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ^۷.
- تسلیم: ان الدین عند الله الاسلام^۸؛ علامه طباطبایی کلمه اسلام را در این آیه شریفه به تسلیم در برابر معارف و احکامی که از مقام ربوبیت صادر گردیده و به وسیله رسولان بیان می‌شود، تفسیر می‌کند و اختلاف شرایع را به کمال و نقص ارجاع می‌دهد.^۹ امیرالمومنین علی علیه السلام نیز در حدیثی می‌فرماید: الاسلام هو التسليم.^{۱۰}
- اعتقادات: لا إكراه فی الدین.^{۱۱} علامه طباطبایی در تفسیر این آیه شریفه می‌فرماید: دین سلسله‌ای از معارف علمی است که اعمالی را به دنبال دارد؛ پس می‌توان گفت: دین اعتقادات است و اعتقاد و ایمان، از امور قلبی به شمار می‌رود که اکراه و اجبار بر آنها حکومت نمی‌کند. اکراه در اعمال ظاهری و افعال و حرکات بدنی و مادی اثر دارد.^{۱۲}

۱. فاتحه (۱): ۳

۲. ذاریات (۵۱): ۵ و ۶

۳. زمر (۳۹): ۱۱

۴. بقره (۲): ۹۳

۵. انفال (۸): ۳۹

۶. کافرون (۱۰۹): ۶

۷. انعام (۶): ۱۶۱

۸. آل عمران (۳): ۱۹

۹. طباطبایی، محمد حسین؛ میزان، ج ۳، ص ۱۲۰ (ذیل آل عمران: ۱۹)

۱۰. محمدی ری شهری، محمد؛ میزان الحکمه، ج ۳، ص ۳۷۵ و ج ۴، ص ۵۲۷، ح ۸۱۱

۱۱. بقره (۲): ۲۵۶

۱۲. طباطبایی، همان، ج ۲، ص ۳۴۳

۴. دین در روایات

پیشوایان دین اسلام، دین را به ارکان و ویژگی‌هایش از جمله: ایمان، یقین، حب و بغض قلبی، معرفت داشتن، دوستی ورزیدن، اخلاق حسن، نورانیت، عزت، طلب علم، مایه حیات و مانند آن تفسیر کرده‌اند.^۱

تذکر

بسیاری از تعابیر درباره دین در متون اسلامی از جمله معنای جزا، ملک، سلطنت و غیره به مقصود ما از دین در مباحث دین‌پژوهی ارتباطی ندارند و این اشاره‌ها به صفات و افعال الهی مرتبطند و پاره‌ای دیگر از تعابیر از جمله آیه یازدهم سوره زمر و احادیثی مانند: «غایه الدین الایمان» و «ان شجره الدین اصلها الیقین بالله» نیز به تبیین تدین و دینداری ناظرند. نه بیان حقیقت دین؛ بنابراین فقط دین به معنای اعتقادات، با مباحث دین‌پژوهی ارتباط می‌یابد چرا که اعتقادات بخشی از حقیقت دین را تشکیل می‌دهند ولی از مجموع آیات و روایات می‌توان دین را به «مجموعه‌ای از معارف، احکام و اخلاق» و در یک کلام «ما جاء به النبی» تفسیر کرد.

^۱. الحویزی، تفسیر نورالثقلین، ج ۵ ص ۲۸۵، ح ۴۹؛ محمدی ری شهری، همان، ج ۳، ص ۳۹۵.

۳) منشاء دین

مقدمه

«منشاء دین» یکی از مباحث حوزه کلام جدید است که دیدگاه‌ها و مکاتب پرشماری درباره آن اظهار نظر کرده و به پرسش‌های آن پاسخ داده‌اند. سخن از منشاء دین خود به دو مبحث تحلیل می‌یابد؛ نخست، علت و مبدء پیدایش دین و دیگری، عامل و انگیزه گرایش انسانها به دین. یعنی اولاً دین از کجا سرچشمه گرفته و از چه مبدئی پدید آمده و ثانیاً علت و عامل گرایش انسان به دین چیست؟

۱. معنای «منشاء دین»

سخن از «منشاء دین» به دو پرسش تحلیل‌پذیر است؛ توضیح این دو پرسش بدین ترتیب است که:

۱. دین، به عنوان یک پدیده اجتماعی و تاریخی - که در تمام طول تاریخ بشر وجود داشته - از کجا پدید آمده است؟ آیا سرچشمه دین امری طبیعی و مرتبط با حیات دنیایی انسان است یا امری معنوی، ماوراء طبیعی و برتر از حیات دنیایی انسان است؟
۲. عامل و علت گرایش بشر به دین چیست؟ چرا انسان در هر مقطع و منزلی از تاریخ حیات خود با دین و آیینی - هرچند زمینی و بشری - دلبستگی داشته و کوشیده حیات خود را با آن هماهنگ سازد؟

دو دیدگاه متقابل

پاسخ‌های مختلف به این پرسش‌ها را می‌توان به دو گروه تقسیم‌بندی کرد. نخست پاسخ‌های «طبیعت‌گرایانه و دنیا مدار» و دوم پاسخ‌های «خداباورانه و آخرت مدار».

پاسخ خداباورانه به پرسش اول، به اجمال چنین است که دین به عنوان حقیقتی تعالی بخش و ماوراء طبیعی - نه صرفاً تاریخی و اجتماعی - معلول اراده تشریعی خداوند، دایر بر انزال کتب و ارسال رسل است. یعنی اراده حق تعالی بر این تعلق گرفته که انسان به تعالی و کمال و نیل به سعادت ابدی برسد. این امر مشروط به تبعیت و اطاعت او از اوامر و نواهی الهی (دین) است که توسط فرستادگان و برگزیدگان خدا (انبیا) به او ابلاغ شده است. به عبارت دیگر دین معلول اراده تشریعی خدای تعالی است که ناظر به تمام وجود انسان و از بدو پیدایش بشر با او همراه بوده است.

این معنا در قرآن کریم به صراحت تبیین و دیدگاه اسلام گزارش شده است:

«شرع لکم من الدین ما وصی به نوحا و الذی اوحینا الیک و ما وصینا به ابراهیم و موسی و عیسی

ان اقیموا الدین و لا تفرقوا»^۱.

درباره پرسش دوم نیز قرآن کریم پاسخ صریحی ارائه کرده است. طبق دیدگاه قرآن آنچه عامل گرایش انسان به دین است، سرشت الهی و طینت ربانی اوست. یعنی آنچه قرآن به عنوان منشأ دین‌گرایی و دین‌داری در وجود انسان به رسمیت شناخته است، فطرت الهی انسان است:

۱. شوری: ۱۳.

«فاهم و جهك للدين حنيفا فطره الله التي فطرناس عليها لا تبديل لخلق الله...»^۱

بدين ترتيب سخن صريح خدا باورانه درباره منشأ دين - به معنای عامل گرايش انسان به آن - «نظريه فطرت» است.

با کنار هم نهادن آيه پيشگفته (سيزدهم شوري) و آيه فطرت (سي ام روم)، اين نتيجه به دست مي آيد كه: فطرت كه در ساحت تكويني انسان قرار دارد و دين كه در ساحت تشريعي حيات انسان مستقر است، متناظر به يكديگر و با هم همراهند. زيرا طبق بيان آيه فطرت (سي ام روم) دين امري فطري است. بنابراین اراده تكويني و تشريعي حق تعالی - هر دو - در وجود انسان پايداه داشته و اين دو به ياري هم موجب گرايش انسان به دين و دين داري مي باشند.

دين به عنوان متعلق اراده تشريعي خدای تعالی و دين گرايي به عنوان متعلق اراده تكويني حق تعالی (فطرت)، تجلي دو اراده تكويني و تشريعي خدای تعالی مي باشند. بدين ترتيب هم دين و هم دين داري سرچشمه گرفته از ناحيه حق تعالی و اراده ازلي او مي باشند و به هيچ روي نمي توان دين و سرچشمه آن را به امور دنيوي، بشري، موقت و غيرقدسي فروكاست.

در اين حوزه، ديدگاههاي مادي و طبيعت گرايانه نيز وجود دارد كه به هيچ روي با فرهنگ قرآن و ديدگاه حضرت امام «ره» سازگاري ندارد. اين ديدگاه ها انسان ساحتی ماوراء طبيعي برای دين قائل نيستند. از اين رو كوشيده اند دين و لوازم آن را به مبادي مادي و طبيعي زندگي انسان بازگردانند.

البته در ميان چهره هاي غربي، افرادي هستند كه دين را سرچشمه گرفته از حقيقتي ماوراء طبيعي و متعالي مي دانند. «ويليام جيمز»^۲ معتقد است انسان با تامل در وجود خود به آن حقيقت متعالي رسيده و در سايه اين اتصال به آرامش باطني رسيده و به رنج هاي خاطر خود پايان و به دردهاي خود التيام مي دهد. اما مهم اثبات هستي و بيان چيستي آن حقيقت متعالي است. از اين رو علم كلام در هر ديني ايجاد شده است.^۳

ديدگاههاي طبيعت گرا

ديدگاه هاي طبيعت گرا، ديدگاههايي است كه دين را برخاسته از طبيعت و حيات دنيوي انسان مي انگارند نه بيش از آن يا فراتر از آن. اين ديدگاهها به دو شاخه نظريات روان شناختي^۴ و نظريات جامعه شناختي تقسيم شده است.

نظريه هاي روان شناختي مدعي اند: دين امري فردي است و از درون فرد سرچشمه مي گيرد؛ اما نظريه هاي جامعه شناختي مدعي اند دين به گروه، قبيله و جامعه متكي است و دينداري از سرچشمه هاي اجتماعي مايه مي گيرد.^۱

۱. روم: ۳۰.

۲. William James (۱۸۴۲-۱۹۱۰).

۳. دين و روان، ترجمه مهدي قائني، ص ۱۹۴ - ۱۹۳ و ۱۹۶-۱۹۵.

۴. نظريات روان شناختي نيز به دو نوع نظريات عقل گرايانه (Intelectualist Theory) و عاطفه گرايانه (Emotionalist Theory) بخش بندي شده است. نظريات روان شناختي عقل گرايانه ريشه دين را در خرد بشري مي جويند اما نظريات روان شناختي عاطفه گرايانه، دين را در جنبه عاطفي ماهيت بشري جستجو مي کنند. نظريات روان شناختي عقل گرايانه دين را محصول گرايش بشري به جستجوی شناخت جهان و ناشی از خردانسانی و استعداد قياس، تعميم و نتيجه گيري از مشاهده و تجربه مي دانند.

الف) دیدگاه‌های روان‌شناسانه

۱. فوئرباخ

«لودویک فوئرباخ»^۲ دین را سرچشمه گرفته از «خودباختگی» و «از خود بیگانگی» انسان پنداشت. او مدعی است دین محصول دوگانگی در وجود انسان است؛ وجود عالی و وجود سافل. انسان تن به پستی داده و جنبه سافل وجودش رقم می‌خورد. آنگاه وجود حقیقی‌اش را در وجود عالی و شریف و اصیل خود می‌یابد و از این رو به خدا می‌گردد تا وجود عالی‌اش ساخته شود.^۳ بنابراین این دیدگاه خدا را مخلوق بشر می‌داند.

به گفته «کارل مارکس» - که از باخ تاثیر پذیرفته و دیدگاه خویش را بر برخی دیدگاه‌های باخ مبتنی ساخته است - باخ کارش را از واقعیت از خودبیگانگی مذهبی و تقسیم جهان به دو جهان مذهبی و تخیلی و جهان واقعی آغاز کرد. کار باخ جهان مذهبی را بر مبنای تحلیل بنیادهای دنیوی‌اش فرو می‌ریزد.^۴ باخ، این مطلب را بنا نهاد که دین اساساً حاصل فرافکنی اوصاف بشری به امری مورد پرستش است.^۵

نقد و بررسی

۱ - از نظر اسلام، این خودشناسی است که به خداشناسی ختم می‌شود نه از خودبیگانگی. از این رو پیشوایان ادیان به ویژه اسلام همواره بشر را به شناخت خویشتن فراخوانده‌اند: «من عرف نفسه فقد عرف ربه».

اگر چنان باشد که باخ پنداشته است، باید عامل بقای ادیان آسمانی را خودفراموشی انسان بپنداریم. یعنی باید یکی از آموزه‌های ادیان «بیگانگی از خود» باشد تا همواره دین پابرجا باشد. حال آن‌که تاریخ کاملاً برخلاف این ادعا گواهی می‌دهد. بدین ترتیب دیدگاه مورد بحث تفسیری قلب شده از آموزه ارزشی اسلام «هرکه خود را شناخت خدا را شناخت» ارائه می‌کند.^۶

۲ - دو ساحتی دانستن انسان - که یکی عالی و دیگری سافل است - به هیچ روی با فلسفه ماده‌گرایانه باخ سازگاری ندارد. زیرا طبق این فلسفه، وجود همان ماده و خواص آن است و تصور ابعاد عالی و سافل در آن معنا ندارد. زیرا ادعای وجود جنبه عالی، اعتراف به وجود مرتبه‌ای غیرمادی و ماوراء طبیعی است که ارزش‌های اخلاقی انسانی و نیز گرایش به دین از آنجا سرچشمه می‌گیرد.

۱. آگوست کنت، هربرت اسپنسر، ادوارد تیلور و جیمز فریزر مهم‌ترین شخصیت‌های عقل‌گرا بودند و یونگ و فروید به جنبه عاطفی دین گرویده‌اند. کارل مارکس و امیل دورکیم نیز از دیدگاه جامعه‌شناختی پیروی می‌کردند. جامعه‌شناسی دین، ص ۳۸ - ۳۷.

۲. Ludwig Feurbach (۱۸۰۴ - ۱۸۷۲).

۳. مجموعه آثار، ج ۳، ص ۵۴۹.

۴. جامعه‌شناسی دین، ص ۱۴۱.

۵. a projection of human qualities into an object of worship.

۶. ر.ک: احد فرامرز قراملکی؛ استاد مطهری و کلام جدید، ص ۱۵۰.

۲. فروید

«زیگموند فروید»^۱ باورهای دینی را اوهام و جلوه‌های کهن‌ترین، قوی‌ترین و پایدارترین امیال بشر خوانده است. دین در نظر فروید نوعی دفاع ذهنی در مقابل جنبه‌های هولناک طبیعت مانند سیل، طوفان، زلزله، بیماری و مرگ‌های لاعلاج است. این نیروها در مقابل ما قیام می‌کنند، شکوهمند، بی‌رحم و شکست ناپذیرند؛ اما تخیل بشر آنها را به نیروهای مرموز متشخص تبدیل می‌کند. از آنجا که انسان توان غلبه بر این نیروها را ندارد در مقابل آنها استغاثه کرده و می‌کوشد آنها را خشنود و از آنها استمالت کند و از این رهگذر پس از تحت نفوذ قرار دادن آنها، بخشی از قدرت آنها را ربوده و از آن خود کند.^۲ به عبارت دیگر منشاء دین ناتوانی انسان در برابر قوای طبیعت است. به نظر فروید دین در مرحله ای پدید آمده که انسان قادر به استفاده از خرد خود نبوده و برای حل مشکلات از عاطفه بهره می‌برد.^۳

فروید دیدگاه خویش را مبتنی بر آرزواندیشی انسان و ناشی از ایمنی‌جویی او دانسته است. اعتقاد به خداوند به عنوان متحد و یار و یاور آسمانی ادامه «اتکا طلبی کودکان» است که می‌خواهد از واقعیت‌های ناگوار زندگی بگریزد.

وی مدعی است خدا یک توهم ذهنی است اما این ادعا را با نظریه دیگری با عنوان «عقدۀ اودیپ» پشتیبانی کرد.^۴ بدین ترتیب دو نظریه یادشده (آرزوی اتکا طلبی کودکان و عقدۀ اودیپ) دیدگاه فروید را در منشاء دین تشکیل می‌دهد.

آرزوی اتکا طلبی کودکان

طبق این نظریه، هر کودکی بی‌پناه و متکی به پدر انسانی خویش است. رفته رفته که بزرگ می‌شود درمی‌یابد که در مقابل یک دنیای دشمن‌خوی تحمل ناپذیر، نمی‌تواند متکی به پدر و پناهنده به او باقی بماند. او در ادامه این ناامنی یک موجود آسمانی تخیل می‌کند یعنی یک تصویر پدر زمینی با مقیاس کیهانی می‌سازد که بتواند برای امن و راحت خویش به او پناه جوید. وی می‌گوید: «در واقع خیلی هم خوب بود اگر خداوندی وجود داشت که هم آفریدگار جهان و هم تقدیر آفرین خیرخواهی باشد؛ همچنین اگر یک نظام اخلاقی و یک حیات اخروی در کار بود. ولی غریب اینجاست که اینها همان آرزوهای ماست».^{۵-۶}

وی می‌افزاید زندگی همواره همراه با رنج و سختی است؛ هم انسانها به همدیگر سختی تحمیل می‌کنند و هم طبیعت بر انسانها تهدید و رنج و محرومیت تحمیل می‌کند؛ انسان می‌کوشد محدودیت‌ها و تهدیدهای ناشی از طبیعت را با انسانی کردن آنها مهار کند. یعنی طبیعت همانند انسان و دارای ویژگی‌های بشری فرض می‌شود. زیرا در این صورت می‌توان با رشوه دادن به او خشمش را مهار کرد. به نظر فروید در

۱. Sigmund Freud (۱۸۶۵-۱۹۳۹)

۲. جان هیک؛ فلسفه دین، ص ۸۴-۸۳

۳. آینده یک پندار، ص ۱۶۶ و ۱۶۷.

۴. باربور، ایان؛ علم و دین، ص ۲۹۴-۲۹۳.

۵. The future of an Illusion.

۶. علم و دین، ص ۲۹۴-۲۹۳.

شرایط جامعه ابتدایی که نخستین بار دین در آن پدید آمد، چنین طرز فکری نسبت به طبیعت، مایه آرامش خاطر بشر بود و خود نوعی برخورد با جهان به شمار می‌رفت. این گونه رفتار با طبیعت، مطابق همان رفتار کودک با والدین خویش است. کودک می‌کوشد با مهار خشم پدر و سلطه یافتن بر قدرت فراوان او به تهدیدهای محیط فائق آید و انسان طبق همان الگو تلاش می‌کند نیروهای طبیعی را به منزله اشخاص همچون پدر دانسته و با برقراری ارتباط با آن پس از بخشیدن خصلت پدر به آنها، آنها را به خدایان تبدیل کند. سپس به تدریج خدایان استقلال یافته و از طبیعت جدا می‌شوند و رفته رفته این باور برای انسان پناه‌جو پدید می‌آید که خدایان بر سرنوشت خویش حاکم هستند، در این مرحله کارکرد جبران‌کننده خدایان برجسته می‌شود. یعنی این باور در انسان شکل می‌گیرد که خدایان می‌توانند محرومیت‌هایی را که تمدن بر اثر سرکوبی و سرکوب کشش‌های غریزی بر انسان‌ها تحمیل می‌کند، جبران کنند. اینجاست که دین با اخلاق در می‌آمیزد و وظیفه خدایان مقرر بر این می‌شود که کاستی‌ها و خسارت‌های ناشی از تمدن را ترمیم کنند و به رنج‌هایی پردازند که انسان‌ها در زندگی اجتماعی خود و در مراقبت از اجرای احکام سرپیچی ناپذیر تمدن برای یکدیگر پدید می‌آورند. خود این احکام نیز سرچشمه‌ای خدایی می‌یابند و حاکم بر جامعه بشری قرار می‌گیرند و سپس به تمام طبیعت و جهان گسترش می‌یابند.^۱ از نظر فروید، خدا همان انسان تعالی داده شده است که رنج‌های انسان را التیام بخشیده و خطرات را از او رفع می‌کند. او می‌گوید: خاستگاه بازخوردهای دینی، تا احساس درماندگی نوزاد قابل ردگیری است.^۲ در این اندیشه خدا سه وظیفه دارد: مهار و آرام کردن طبیعت، برقرارکردن دوستی میان انسانها، جبران محرومیتها و محدودیتها.^۳

نقد و بررسی

دیدگاه فروید از جهات متعددی دچار چالش و گاه خود ویرانگری است؛ از جمله:

۱ - شاید این الگو را بتوان بر ادیان خام و نابالغ تطبیق کرد؛ اما آیا می‌توان ادیان کامل آسمانی و صاحب پیامبر را نیز چنین تصور کرد؟ ادیان پخته به جای پناه بردن به پدر آسمانی شده، خودشناسی شرافتمندانه و راستین به پیروان خویش می‌بخشند تا به جای خویشکامی، قدرت مهر ورزیدن خود را بالا ببرند. دین، در واقع یک چارچوب نظم دهنده است که تفرقه‌های خاطر را به جمعیت بدل می‌کند و در راه نیل به آرمان‌ها شهامت و امید می‌بخشد.^۴

۲ - گوناگونی دین در فرهنگ‌های متنوع جهان چنان شدید است که احتمال وجود الگوی یکنواختی که از ویژگی‌های جهانی ماهیت بشر سرچشمه گرفته و بر تمام اشکال دین حاکم باشد، بسیار ضعیف است. مثلاً می‌توان اعتقاد به وجود «ایزدبانوها» را نام برد که محتوای آن درست نقطه مقابل تکیه کودک بر نیروی پدر است و بلکه مفهوم خدا در این گونه باور، بسیار بیش از آنچه بر پدر صادق باشد، بر مادر منطبق است.

۱. جامعه‌شناسی دین، ص ۱۰۲ - ۱۰۰.

۲. گی، پیتر؛ فروید. یک زندگی برای زمان، ص ۱۰؛ به نقل از: مایکل پالمر، فروید، یونگ و دین، ترجمه محمد دهگانپور و غلامرضا محمود، ص ۴۷.

۳. آینده یک پندار، ص ۱۷۶=۱۷۴.

۴. علم و دین، ص ۲۹۴.

فروید یک الگوی فرضی را بر تمام صور تعمیم داده که مجوزی بر این تقسیم ذکر نکرده و یا در اختیار نداشته است.^۱

۳ - صدق یا کذب یک عقیده را صرفاً با بررسی رابطه آن با آرزوهای بشری نمی‌توان تعیین کرد. برخی آرزوها منطبق و متناظر با واقعیت هستند و برخی چنین نیستند. اعتبار یک عقیده صرفاً بر مبنای منشاءها یا انگیزه‌های روانی‌اش نه اثبات می‌شود و نه انکار.^۲

عقدۀ اودیپ

فروید برای این نظریه خود - که مبتنی بر یک افسانه است - ابتدا گزارشی از تاریخ زندگی و کیفیت ارتباط انسانهای مدنظر خود ارائه می‌دهد و سپس علت و منشاء دین‌گرایی را از آن دوران تا عصر حاضر پی‌جویی می‌کند؛ سپس این تصویر را سند دیدگاه خود قلم می‌دهد. فروید از مفهوم «عقدۀ اودیپ»^۳ برای اثبات نظریه خویش مبنی بر این که دین نشأت یافته از میل جنسی انسانهاست بهره می‌گیرد.^۴

اودیپ، قهرمانی یونانی است که به دلیل حرص جنسی، پدر خود را کُشت و مادرش را تصاحب کرد؛ این ایده فروید به جهت هماهنگی با ماجرای یاد شده، عقدۀ اودیپ نام گرفته است. فروید مرحله‌ای از دوران پیش از تاریخ را فرض کرده که انسان در آن به سان گله‌ها و در شکل گروه ابتدایی می‌زیست. پدر به عنوان جنس مذکر بر تمام حقوق انحصاری افراد مونث حاکمیت داشت و هر یک از فرزندان مذکر را که موقعیت او را تهدید می‌کرد، از خود می‌راند و یا می‌کشت. پسران با یکدیگر متحد شده و پدر را به قتل رساندند. این جنایت نخستین پدرکشی بود که اضطرابی در روح بشر تعبیه کرده و از بطن آن اوامر و نواهی اخلاقی «توتم پرستی» و سایر پدیده‌های دینی تکامل یافته است. پسران پس از کشتن پدر پشیمان و اندوهگین شدند و دریافتند که نمی‌توانند جانشین پدر شوند و باید پیوسته قید و بندهایی را نگه دارند؛ از این رو ممنوعیت پدرکشی به شکل نوعی حرکت اخلاقی جدید به عنوان «تابو»^۵ در مقابل زنا با محارم در می‌آید. سپس برای زنده نگه داشتن این حرمت، حیوانی در مراسم خاصی کشته و گوشت آن خورده می‌شد که یادآور پدر کشته شده است و توتم نام دارد.

این گونه ربط دادن دین با عقدۀ اودیپ که در هر فرد تکرار می‌گردد - زیرا فروید مدعی است این عقده عام و کلی است - توضیح دهنده حرمت مرموز خداوند در ذهن بشر و احساس گناه عظیمی است که افراد را به تسلیم در برابر چنان وهم و خیالی وا می‌دارد. بدین ترتیب، دین نوعی بازگشت به غریزه سرکوب شده است.

۱ . جامعه شناسی دین، ص ۱۱۲ و ۱۱۳.

۲ . علم و دین، ص ۲۹۴ و ۲۹۵.

۳ . Oedipus complex.

۴ . فروید، زیگموند؛ روانکاوی برای همه، ص ۶۵ و ۶۶.

۵ . Taboo.

بنابراین تبیین مفهوم خدا همان تصویر پدر انسان است اما در اندازه‌ای بزرگ‌تر. این تبدیل یافتن پدر به خدا هم در تاریخ نژاد انسانی رخ داده است و هم در تاریخ زندگی افراد که در سن بلوغ آن خاطره کودکی را که از پدر دارند فرافکنی می‌کنند و این تصویر پدر تا حدی یک «خدای پدر» می‌رسد. پدری که به آنها حیات بخشیده، از آنها محافظت کرده و طالب اطاعت آنها بوده به خدایی مبدل می‌شود که به همین‌گونه خالق، حافظ و قانون‌گذار است.^۱

فروید می‌نویسد: «پدر دو بار تجلی می‌کند؛ یک بار به شکل حیوان توت‌م و بار دیگر به شکل خدا». این آیین «توت‌م» در آیین عشای ربانی مسیحیت احیا می‌شود.^۲

نقد و بررسی

ماجرای عقده اودیپ تنها افسانه‌ای است که فروید آن را از ایده‌های امثال داروین و رابرتسون اسمیت اخذ کرده و البته امروزه از سوی مردم‌شناسان ابطال شده است؛ به عقیده بسیاری از جان‌شناسان فروید، این نظریه دیگر کارایی لازم در حل مسائل را ندارد.^۳

آنچه فروید به عنوان مبنا آغاز کرده، چیزی جز شواهد غیرقابل اعتماد نمی‌باشد. سخن وی درباره توت‌م و تابو مبتنی بر شواهدی است که تاکنون اثبات نشده است. هیچ مدرکی وجود ندارد که توت‌میسیم نخستین صورت دین بوده و ادیان دیگر از تکامل آن برآمده‌اند. حتی وقتی فروید نظریه‌اش را می‌نوشت افسانه بودن توت‌میسیم اثبات شده بود و قطعی شده بود که نمی‌توان آن را صورت متمایزی از دین تلقی کرد. عناصر گوناگون توت‌میسیم از جمله اصل ازدواج با افراد خارج از گروه، اعتقاد به سرچشمه گرفتن تبار گروه از حیوان توت‌می، حرمت خوردن حیوان توت‌می و جشن توت‌می همگی جداگانه در ادیان مختلف و به اشکال متغیر مشاهده می‌شوند که بسیار به ندرت در یک‌جا جمع می‌شوند.^۴

۳. یونگ

کارل گوستاو یونگ^۵ در تعریف دین می‌گوید:

«به نظر من دین حالتی خاص از روح انسان است که بر طبق معنای اصلی کلمه دین در زبان لاتین، می‌توان آن را با این عبارت تعریف کرد: دین عبارت از حالت مراقبت و تذکر و توجه دقیق به بعضی از عوامل موثر است که بشر عنوان قدرت قاهره را به آنها اطلاق می‌کند و آنها را به صورت ارواح، شیاطین، خدایان، قوانین، صور مثالی، کمال مطلوب، و غیره مجسم می‌کند. بشر، طی تجربه خود به عواملی برخورد کرده که آنها را یا آنقدر توانا و خطرناک یا مساعد یافته است که توجه دقیق به آنها را لازم بدانند و یا آنقدر

۱. تفکر دینی در قرن بیستم، ص ۲۲۲ - ۲۲۰؛ فلسفه دین، ص ۸۶ - ۸۴.

۲. مجموعه «فروید»؛ ج ۱۴، ص ۲۱۶. به نقل از فروید، یونگ و دین، ص ۶۸.

۳. فلسفه دین، ص ۸۶.

۴. جامعه‌شناسی دین، ص ۱۱۶.

۵. Carl Gustav Jung (۱۸۷۵ - ۱۹۶۱).

بزرگ و زیبا و پرمعنا که بخواهد آنها را با خضوع بپرستد و دوست بدارد و بر این عوامل نام‌های گوناگون گذاشته است»^۱.

در زبان انگلیسی هرگاه بخواهند بگویند کسی از ته دل به کاری علاقه دارد، می‌گویند: او به این کار تقریباً علاقه دینی دارد. مثلاً ویلیام جیمز می‌گوید: «فرد اهل علم غالباً ایمان ندارد، اما حالتش حالت دینی است»^۲. یونگ منشاء دین را با ارائه تصویری از سازمان روان انسان به دست داده است. او همانند کانت^۳ معتقد است انسان تنها قادر به ادراک «نمود»های اشیاء و پدیدارهای آنهاست و راهی برای شناخت «بود» و واقع اشیاء ندارد؛^۴ بنابراین دین نیز تنها در حد نمود و پدیدار قابل شناخت است و راهی به سوی ادراک واقع و حقیقت دین وجود ندارد. این دیدگاه لادری‌گرانه یونگ است.^۵

یونگ روان انسان را به دو بخش ضمیر آگاه^۶ و ضمیر ناخودآگاه^۷ تقسیم کرده است و سپس ضمیر ناآگاه را به ناآگاه شخصی^۸ و ناآگاه جمعی^۹ منشعب ساخته است.^{۱۰}

ناآگاه جمعی خود مشتمل بر دو گونه از ظهورات روانی به عناوین الگوهای نخستین یا نمونه‌های آرمانی و غرایز است. از نظر یونگ الگوهای نخستین همان‌ها هستند که گاه در خواب ظاهر می‌شوند و می‌توانند شخص را تا حد رفتن در آتش^{۱۱} یا حتی انتخاب مرگ بکشانند. این تجلی‌ها محدود به عصر انسان بدوی نبوده و حتی در روان متمدن‌ترین انسان‌ها ظاهر می‌گردند. البته او مدعی است خاستگاه این نمونه‌های آرمانی همچنان رمزآلود و پوشیده باقی خواهند ماند. این نمونه‌های برین یک رشته تمایلات ذاتی‌اند که همواره میل به ایجاد تصاویر موازی و قرینه یا مُثُل - به معنای افلاطونی آن - را به همراه می‌آورند و بر افکار و اعمال و احساسات ما تاثیر می‌گذارند.

و اما غرایز عواملی روان‌شناختی‌اند که به ناآگاه جمعی مربوطند. غرایز به مثابه پدیده‌های کلی و جمعی هستند که به صورت قاعده‌مند و منظم روی می‌دهند و انرژی آنها ناهشیار است. آنها به صورت تکانه‌های طبیعی در جهت پاره‌ای از فعالیت‌ها نمود می‌کنند و این فعالیت‌ها به صورت الگوهای رفتار بیولوژیکی بیان می‌شوند. غرایز عوامل تحریک‌کننده رویدادهای درونی‌اند که اهداف ذاتی خود را بسیار پیش از آن‌که

۱. روان‌شناسی و دین، ص ۵.

۲. همان، ص ۵.

۳. Immanuel Kant (۱۷۲۴ - ۱۸۰۴).

۴. نظریه پدیدارشناسی کانت و تفکیک نمودها از بودها (تومن‌ها از فنومن‌ها) هم در حوزه معرفت‌شناسی و هم حوزه دین تاثیر گذار بوده به طوری که یکی از مبانی پلورالیسم دینی همین نظریه می‌باشد.

۵. دریای ایمان، ص ۱۰۴؛ روان‌شناسی و دین، ترجمه فواد روحانی، ص ۱.

۶. conscious mind.

۷. unconscious mind.

۸. personal unconscious.

۹. collective unconscious.

۱۰. دریای ایمان، ص ۱۰۴.

۱۱. روان‌شناسی و دین، ص ۱۸.

هشیاری‌ای در کار باشد دنبال می‌کنند. غرایز به همیاری نمونه‌های آرمانی، ناآگاه جمعی را می‌سازند. تنها با این تفاوت که غرایز حالات وجودی‌اند و نمونه‌های آرمانی حالات ادراک‌اند.

به اعتقاد یونگ، ماهیت دین بستگی به ماهیت و محتوای ناآگاه جمعی دارد و هنگامی که در اثر مکاشفه گنجینه‌های ذخیره شده در ژرفنای روان انسان گشوده می‌شوند، این محتویات هم به حیطة آگاهی سرایت و نفوذ می‌کنند. این حالت همان تجربه دینی - به تعبیر یونگ - است که از نمونه‌های آرمانی ناآگاه جمعی سرچشمه می‌گیرد و خدایان، تشخص یافته‌های ناآگاه جمعی‌اند و از خلال فعالیت‌های ناهشیارانه روان انسان خود را به ما می‌نمایانند. تجربه دینی از قوانین کلی حاکم بر فعالیت ضمیر ناآگاه پیروی می‌کند. یونگ براساس ردیه کانتی‌اش بر مابعدالطبیعه^۱ تصور می‌کند که وجود خدا به عنوان حقیقتی فوق‌تجربی، غیر قابل گفتگو بوده و یقیناً مسئله‌ای روان‌شناختی نیست. خدا را به عنوان یک واقعیت روان‌شناختی می‌توان شناخت اما اعتقاد به این که او حقیقتی دیگر یا «برتر» دارد، اثبات شدنی نیست. همان نکته‌ای که او در اواخر عمرش گفت: «به خدا معتقد نیست اما او را می‌شناسد».

ارزیابی یونگ در مورد مذهب مبتنی بر بررسی آن به عنوان عاملی طبیعی در حیات روح است. حقایق دینی، حقایق مابعدالطبیعه، عینی نیستند بلکه حقایق زندگی‌اند.^۲

نقد و بررسی

برخی نکات موجود در اندیشه یونگ، از جمله وجود دین در نهاد و جان آدمی، تمایل فطری انسان به دین،^۳ نقش سازنده دین در درمان بیماری‌های روانی،^۴ تامین امنیت روانی در سایه دین و در نتیجه سلامت و امنیت روحی روانی جامعه، مفاهیم و معانی مطابق با فرهنگ اسلام و آیات قرآنی است.^۵

پیشرفت‌های مادی نتوانسته برای بشر آسایش و آرامش به ارمغان آورد، بلکه زندگی او را دشوارتر ساخته است. آنچه به انسان آرامش و جمعیت خاطر می‌بخشد، دین و مذهب است نه ماده و امکانات مادی. «تنها در سایه مذهب است که انسان به آرامش روحی مطلوب می‌رسد».^۶

با این که در سخنان یونگ نکات جالب توجهی وجود دارد؛ نقدهایی بر دیدگاه یونگ وارد است:

۱. یونگ به پدیدارشناس بودن خود تصریح دارد^۷ و روشن است که عدم امکان دستیابی به شناخت واقع اشیاء، از جمله دین، مانع هرگونه سخن پردازی درباره آن است.^۸ اگر قرار است روح را به عنوان موضوع

۱. «ناتوانی از ادراک واقعیات و محدود بودن شناخت در نمودها»؛ روان‌شناسی و دین، ص ۱.

۲. تفکر دینی در قرن بیستم، ص ۲۲۴.

۳. این سخن یونگ با نظریه فطرت که دیدگاه منتخب اسلام و متن قرآن است قرابت دارد.

۴. ر.ک: دین و روان، فصل اول (خودمختاری ضمیر ناخودآگاه)؛ نیز ر.ک: فروید یونگ و دین، ص ۲۰۲.

۵. روم: ۳۰؛ رعد: ۲۸ و انعام: ۸۲.

۶. صحیفه امام، ج ۱۱، ص ۴.

۷. خدایان و انسان مدرن، ص ۱۰۱ - ۹۰؛ تفکر دینی در قرن بیستم، ص ۲۲۳ و ۲۲۴؛ دین پژوهی، ج ۱، ص ۱۳۶.

۸. مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، ج ۳، ص ۳؛ سبحانی، جعفر؛ شناخت در فلسفه اسلامی، ص ۱۰۸.

دین بررسی کنیم، باید به شناخت آن توفیق یابیم؛ اما بر اساس نفی امکان شناخت واقع اشیا، مجوز سخن از روح و دین از همه، از جمله خود یونگ سلب می شود.^۱

۲. یونگ مدعی است الگوهای نخستین در ناآگاه جمعی انسان ابداع و خلاقیت دارند؛ اکنون این پرسش مطرح می شود که منشاء و مبداء الگوهای یاد شده کجا و چیست؟ یونگ آنها را پدیده های همزاد انسان دانسته اما از مبداء و سرچشمه آنها بی اطلاع است و به پاسخ نمی داند؛ زیرا اصل وجود انسان خود حادث و مخلوق است. از طرف دیگر چون - بر اساس اصل علیت - هر موجود حادثی محتاج آفریننده است، باید هم وجود انسان و هم الگوهای نخستین یاد شده معلول خالق و علت متعالی و به اصطلاح حکمت اسلامی «علت العلیل» یا همان «واجب الوجود» باشند. اعتراف به وجود جهانی نامحسوس و عقلانی در گفته های یونگ به چشم می خورد، اما همان جهان نامحسوس خود متکی به مبداء متعالی می باشد.

۴. آنیمیزم

بخشی از نظریات روان شناختی که با گرایش عقل گرایانه به جستجوی منشاء دین و تبیین آن پرداخته اند، دیدگاه هایی وجود دارند که بر جانمندانگاشتن (آنیمیزم = Animism) پدیده های هستی قرار گرفته اند. «هربرت اسپنسر»^۲ با طرح این پرسش که چرا اقوام ابتدایی بشر به اموری از قبیل ارواح و جادو باور داشته اند، تجربه خواب را پیش کشیده است. بشر از راه خواب و تخیل خود را دارای دو وجود یعنی جسم و روح دانسته و به این پی برده که روح می تواند در بدن یا اشیا دیگر تاثیر گذاشته و پس از بدن باقی باشد.

«ادوارد تیلور»^۳ مدعی است جاندارانگاری نخستین و بنیادی ترین صورت دین به شمار می آید و تمام اشکال دین از این منشاء تکامل یافته اند. به نظر او دین «اعتقاد به هستی های فراطبیعی» است. با مهار کردن ارواح جای گیرنده است که می توان واقعیت را به تصرف درآورد. همان ارواحی که همانند روح انسان هستند. انسان با دلجویی از ارواح مقتدری که در اشیا تاثیر گذارند و با التماس و هدیه دادن به آنها (قربانی) می تواند آنها را خشنود کرده و به قدرت آنها دست یافته و از آن به نفع خود بهره برداری کند.^۴

«جیمز فریزر»^۵ در تکامل صورت دین معتقد به سه مرحله جادویی، دینی و علمی است. هر کدام از این مراحل متکامل تر مرحله پیشین است و بشر با سیر در این مراحل، شناخت کامل تری از قدرت های تاثیرگذار در جهان پیدا می کند. این شناخت در مرحله علمی همراه با اتکای کامل بشر به خویش است. او در ادامه به این نکته تصریح می کند که پیشرفت آینده بشر، اعم از اخلاقی و مادی، وابسته به سرنوشت علم است.^۶

۱. ر.ک: تفکر دینی در قرن بیستم، ص ۲۲۳.

۲. Herbert Spencer (۱۸۲۰ - ۱۹۰۳).

۳. Edward Taylor (۱۸۳۲ - ۱۹۱۷).

۴. جامعه شناسی دین، ص ۴۳؛ تفکر دین در قرن بیستم، ص ۲۱۰ - ۲۰۹؛ دین پژوهی، ج ۱، ص ۱۰۹.

۵. James George Frazer (۱۸۵۴ - ۱۹۴۱).

۶. جامعه شناسی دین، ص ۴۵؛ تفکر دین در قرن بیستم، ص ۲۱۱ و ۲۱۲.

نقد و بررسی

۱ - تمام سه دیدگاه جانمندانگاران، از پیش فرض مشترکی بهره می‌برند و آن این‌که: دین‌گرایی بشر ابتدایی منشاء منطقی و عقلی ندارد و از این‌رو به جستجوی سرچشمه‌های خیالی می‌پردازد. حال آن‌که این پیش‌فرض فاقد دلیل است و نمی‌توان محرومیت انسان ابتدایی را از کمترین بهره منطقی، قطعی و مسلم دانست.

۲ - نکته مورد گفتگو با طبیعت‌گرایان این است که آیا واقعا در جریان تکامل ما باید بالاتر را برحسب مرتبه پایین‌تر ادراک کنیم یا مرتبه پایین‌تر را در پرتو مرتبه بالاتر؟ آیا اعتقاد به خدا صرفاً استمرار خرافه‌پرستی است که در روزگار نخستین بوده یا باید عقاید ابتدایی را به عنوان برداشت‌هایی اجمالی و اولیه دانست که رفته رفته عمق، وضوح و روشن بیشتری یافته است؟^۱ از دیدگاه حضرت امام «ره» دین، از همان ابتدای آفرینش بشر تحقق داشته است؛ بنابراین نمی‌توان تکون آن را در مراحل یادشده در فرضیه یادشده پذیرفت.

ب) دیدگاه‌های جامعه‌شناسانه

۱. کنت

«اگوست کنت»^۲ که موسس فلسفه پوزیتیویسم است، مدعی است مراحل تکامل عقلی بشر سه مقطع را پشت سر نهاده است: خداشناسی یا دینی، فلسفی و علمی. در مرحله اول انسان بر این باور است که پدیده‌های طبیعی دارای حیات و شخصیت و اراده و قصد و نیت بوده و براساس آن عمل می‌کنند. این مرحله خود به سه مرحله جزئی تقسیم می‌شود: طلسم باوری، پرستش چندخدا، خدا(ی یگانه)پرستی. در طلسم باوری (Fetishism) باور مردم بر این است که همه چیز - بی جان و جاندار - روحی همانند روح انسان‌ها دارند. این اعتقاد بر تمام اندیشه‌های مذهبی چیره است. در دوران فقدان هرگونه دانش برتر، تعمیم ماهیت و تجربه بشری به دیگر اشیاء و واقعیت‌ها، در نظر گرفتن ماهیت یکسان و همانند برای همه اشیاء و این نتیجه که این ماهیت همان است که بیش از همه شناخته شده بود یعنی همان ماهیت انسان، کاملاً خودپسند و منطقی بود؛ بنابراین در نخستین مقطع از نخستین مرحله انسان در طلسم باوری محقق می‌باشد.

در مقطع چندخداپرستی (polytheism) به دخالت عوامل متافیزیکی در موجودات طبیعی اعتقاد می‌یابد. این اعتقاد از استعداد و گرایش بشر به تعمیم دادن نشأت می‌یابد. زیرا عوامل طبیعی به یک موجود طبیعی خاص تعلق ندارند؛ بلکه همه پدیده‌های مادی به یک نوع خاص تعلق دارند و بر آنها تاثیر می‌گذارند. پس مثلاً در ابتدا باور بر این است که در هر درخت بلوط روحی جای گرفته؛ اما چون تمام درخت‌های بلوط همانند یکدیگرند، این باور پدید می‌آید که روح عامی وجود دارد که بر تمام درخت‌های بلوط حاکم است؛ سپس از آنجا که همه درخت‌ها شبیه همدیگرند، این نتیجه به دست می‌آید که روحی

۱. تفکر دینی در قرن بیستم، ص ۲۳۱ و ۲۳۲.

۲. August cont (۱۷۹۸ - ۱۸۵۷).

واحد بر تمام درخت‌ها حاکم است؛ این پندار خدای جنگل را پدید می‌آورد؛ خدایان دیگر هم به همین ترتیب شکل می‌گیرند و در نتیجه چند خدا یا چندین خداپرستی پدیدار می‌گردد. سومین مقطع تک‌خداپرستی (Monotheism) است که با به وجود آمدن ادیان بزرگ جهانی و سازمان‌های مذهبی، مانند کلیسا، شکل می‌گیرد.

پس از این سه مقطع، مرحله دوم یعنی اندیشه فلسفی یا متافیزیکی ظاهر می‌شود که ارواح جای خود را به برداشت‌های انتزاعی از اصول عام یا نیروهای حاکم بر طبیعت می‌دهند. در مرحله پایانی تفکر بشری وارد عرصه علمی اثباتی (پوزیتویسم) می‌گردد که در آن تمام واقعیت‌ها و پدیده‌ها - همه اشیاء جهان - باید براساس تجربه و قوانین علمی مادی تبیین و اثبات شود.

نقد و بررسی

۱. کنت مراحل را برشمرده و سیر تکاملی دین (تمام ادیان) را به شکل تاریخمند تصویر کرده است؛ غافل از این که ادیان ابراهیمی پس از دوران شکوفایی تفکر فلسفی و بروز و ظهور مباحث مابعدالطبیعی در هند، مصر و کلدان پدید آمده‌اند. همچنین مسیحیت و اسلام قرن‌ها پس از ظهور فلسفه یونان تاسیس شده‌اند.^۱

۲. تاریخ تفکر بشر هیچ تائیدی بر مراحل سه‌گانه تکامل دین ارائه نمی‌دهد؛ بلکه کاملاً برخلاف آن گواهی می‌دهد. بدین معنا که سه روش تفکر ربانی، فلسفی و علمی همواره در عرض هم مورد استفاده انسان‌ها بوده‌اند و عصری نمی‌توان یافت که بشر صرفاً فلسفی، یا صرفاً دینی و یا صرفاً علمی و تجربی اندیشیده باشد. حتی برخی از دانشمندان پیرو اصالت تحصیل و اثبات، خود افرادی دیندار و فلسفه‌پژوه بوده‌اند.^۲

۳. علاوه بر آنچه گذشت، کنت با ادعای پوزیتویستی خود، اساس نظریه خویش را ویران کرده؛ زیرا آنچه او خود به عنوان نظریه علمی پرداخته به هیچ روی امری کاملاً تحصیلی و تجربی نیست و تفکری کاملاً غیر مادی پشتوانه آن است. این تناقض نظریه کنت را از درجه اعتبار ساقط می‌کند. به عبارتی دیگر، از قرار معلوم وی در تنگنای سختی به دام افتاده؛ زیرا او مؤسس فلسفه پوزیتویسم و مدعی ناچاری از اثبات تجربی مادی هر شیئی است؛ بنابراین دین نیز به عنوان یک پدیده باید به روش تجربی اثبات گردد. اما او چنین نظریه‌ای نپرداخته و آخرسر به این امر اعتراف کرده که وجود دین برای جامعه ضرورت دارد و الگوی مد نظر خویش را «دین انسانیت» نامید و با الهام از آیین کاتولیک رومی شعائر، آداب، مناسک و رسومی برای دین یاد شده ترتیب داد.^۳

۱. المیزان، ج ۱، ص ۴۲۴.

۲. فولکیه، پل؛ فلسفه عمومی، ترجمه یحیی مهدوی، ص ۱۶۳.

۳. جامعه‌شناسی دین، ص ۴۰ - ۳۸؛ دین و چشم اندازه‌های نو، ص ۸۰ - ۷۸.

۲. دورکیم

امیل دورکیم^۱ دین را به عنوان «نظام پیوسته و یکپارچه‌ای از باورها و عملکردهای مرتبط با چیزهای مقدس که افراد پایبند به آنها را در یک اجتماع اخلاقی همبسته می‌کند» تحلیل و نقش آن را در پیدایش وجدان اجتماعی بررسی کرده است.

او بررسی‌های خود دربارهٔ دین را در میان اقوامی از بومیان استرالیا سامان داد و با مطالعه رفتارهای آنها نظریاتی پرداخت.

به اعتقاد او دین، نه امری موهوم و ساختگی، بلکه حقیقتی است که دارای صورت نمادینی می‌باشد و اگر امری پنداری بود این همه مدت دوام و استمرار نمی‌یافت.

ابتدایی‌ترین شکل دین توتمیسم (Totemism) است و با تحلیل جامعه شناسانه آن می‌توان به گوهر و حقیقت مشترک میان همهٔ ادیان دست یافت. ویژگی دین نخستین در توتم پرستی وجود دارد. توتم پرستی پدیدهٔ گسترده‌ای است که در گروه‌های بسیار پراکنده مانند سامیان باستان، قبایل آمریکای شمالی و بومیان استرالیا وجود داشته است.

توتم، که فروید نیز در تشریح عقدهٔ اودیپ به آن اشاره دارد، در پیوند خاص با یک گروه اجتماعی، الگوی موجودی مقدس است و معیاری است برای تفکیک امر مقدس از امر غیر مقدس که به نظر او جوهر و ذات دین است.^۲

به نظر دورکیم، دین چیزی جز نیروی جمعی جامعه بر افراد نیست. این نظامی فکری است که افراد، جامعه را به وسیلهٔ آن به خودشان باز می‌نمایند و روابط مهم و در ضمن صمیمانه‌شان را با جامعه، از این طریق بیان می‌کنند. این قدرت (نیروی مسلط بر افراد = دین) در واقع وجود دارد و آن همان جامعه است.^۳ دورکیم تعریف خویش از دین را در سرچشمه‌های توتمیسم ریشه‌یابی می‌کند و معتقد است تمام صور دین از یک اصل مشترک مایه می‌گیرند. در واقع عملکرد مذهبی توتمی بیشتر بر این اصل مشترک توتمی استوار است تا بر توتم‌های جداگانه جامعه‌ها. به عبارت دیگر توتمیسم، دین مبتنی بر این حیوانات توتمی یا انسان‌ها و یا تصاویر آنها نیست، بلکه بر یک نیروی غیر شخصی بی‌نامی مبتنی است که در هر یک از این پدیده‌ها یافت می‌شود ولی با هیچ کدام از آنها نیست. این نیروی غیر شخصی تبدیل به مفهوم آشنای «مانا» می‌شود. این همان مادهٔ اصلی است که همه نوع پدیده‌های مورد تقدیس و احترام در همهٔ زمان‌ها با آن ساخته می‌شوند. ارواح، شیاطین، اجنه و همه نوع خدایان، صورت‌های مجسمی از این انرژی یا امکان بالقوه‌اند که خود را در آنها نمایان می‌سازد.^۴

^۱ . Emil Durkeim (۱۸۵۸ - ۱۹۱۷).

^۲ - جامعه شناسی دین، ص ۱۷۱.

^۳ . همان، ص ۱۷۶.

^۴ . همان، ص ۱۷۴.

نقد و بررسی

۱ - دورکیم ریشه صورت‌های تمام ادیان را به توتیسم رسانده و همان را منشاء دین قلم داده است؛ حال آن‌که هیچ مدرکی بر این وجود ندارد که توتیسم به همان‌سان که وی تصور می‌کرد پدید آمده باشد و سرچشمه نهایی ادیان دیگر نیز همین توتیسم باشد.

۲ - قلمرو پژوهش وی تنها اقوامی از بومیان استرالیا بوده که تعمیم یافته‌های آن جامعه محدود به تمام ادیان، ناموجه است.^۱

۳ - مبنای دورکیم در نظریه یاد شده اصالت جامعه است بدین معنا که جامعه ترکیبی حقیقی از افراد است نه ترکیب اعتباری. ترکیب حقیقی به معنای ترکیبی شیمیایی یا طبیعی که در اجسام مادی وجود دارد.^۲ این ترکیب قابل پذیرش است، اما از دیدگاه اسلام و قرآن جامعه مرکب حقیقی از نوع مرکبات طبیعی است ولی ترکیب روح‌ها، اندیشه‌ها، خواسته‌ها، اراده‌ها و ترکیب فرهنگی نه ترکیب تن‌ها و جسم‌ها «انسان الکلی» وجود ندارد و کثرت به وحدت تبدیل نمی‌شود. پس هم فرد اصیل است و هم جامعه.^۳ یعنی با این‌که ترکیب جامعه حقیقی است، اما اجزاء آن ترکیب به هویت و استقلال خویش را از دست نداده‌اند و قدرت تصمیم‌گیری دارند. دیدگاه دورکیم مستلزم جبر اجتماعی است در حالی که در طول تاریخ افرادی مسیر جامعه را تغییر داده‌اند.^۴

اگر چنان باشد که دورکیم پنداشته است، باید هر فردی در زندگی خود متوقف و منتظر تصمیمات جامعه باشد تا جامعه خط مشی و تکلیف زندگی او را تعیین کند، حال آن‌که در طول تاریخ افرادی بوده‌اند که مسیر جامعه‌ای را تغییر داده‌اند. این امر حتی در برخی از رهبران اجتماعی و مبارزان سیاسی نمودار است چه رسد به انبیای الهی که تاریخ گواه سرنوشت‌سازی آنان برای اقوام و جوامع می‌باشد.^۵

۳. مارکس

«کارل مارکس»^۶ نیز همانند فروید دین را امری پنداری و موهوم می‌داند. دیدگاه وی معطوف به جامعه‌شناسی اوست و دین را سرچشمه گرفته از اجبار و سلطه طبقه حاکم جامعه می‌داند. به نظر وی دین اساساً محصول یک جامعه طبقاتی است. اندیشه‌های او درباره دین، بخشی از نظریه کلی‌اش درباره از خود بیگانگی در جوامع طبقاتی است. دین هم محصول از خود بیگانگی و هم بیانگر منافع طبقاتی است. دین هم ابزار فریبکاری و ستمگری به طبقه زیر دست جامعه است و هم بیان اعتراض علیه ستمگری و نیز نوعی تسلیم و مایه تسلی در برابر ستمگری است.

۱. همان، ص ۱۸۱.

۲. مجموعه آثار، ج ۳، ص ۵۸۶.

۳. همان، ج ۲، ص ۳۳۷ و ۳۳۹.

۴. همان، ج ۳، ص ۵۸۹ - ۵۸۷.

۵. ر.ک: صحیفه نور، ج ۲، ص ۱۶۴.

۶. Karl Marx (۱۸۱۸ - ۱۸۸۳).

دین «زمینه جهانی تسلی» و «تریاک آدمیان» و «افیون توده‌ها» است. دلالت آشکار این قضیه این است که دین گرچه مایه تسلی رنج دیدگان و ستمدیدگان است، اما آن نوع تسلی است که مانند داروهای مخدر، تنها تسکین موقتی می‌بخشد آن‌هم به بهای گنبد شدن حواس و پیامدهای جانبی ناخوشایند. این‌گونه تسلی راه حل اساسی و واقعی را به دست نمی‌دهد و در واقع با تحمل‌پذیر ساختن رنج و سرکوبی از هرگونه راه‌حل واقعی جلوگیری می‌کند؛ بدین‌سان دین به ابقای شرایط ایجادکننده رنج کمک می‌کند و به جای جستجوی راه‌های دگرگونی جهان، تسلیم را تقویت می‌کند.^۱

به ادعای مارکس، بشر در ابتدا زندگی اشتراکی داشته و در آن زمان اساساً دینی وجود نداشته، به علل خاص طبقاتی به وجود می‌آید؛ بالاخره در جامعه فئودالیستی و کاپیتالیستی طبقه حاکم برای حفظ منافع خود، دین را اختراع کردند تا طبقه محکوم در مقابل آنها قیام نکنند.^۲

نقد و بررسی

۱. ادعای مارکس مبتنی بر پیدایش طبقات اجتماعی است؛ یعنی در ابتدای کار که جامعه‌ای و طبقه‌ای اجتماعی در کار نبوده، دینی هم وجود نداشته؛ در حالی که تاریخ شهادت می‌دهد دین و بشر هم‌زاد بوده‌اند و حتی دین، قدیمی‌تر از مالکیت است و در دوران اشتراکی هم دین وجود داشته است. نیز اگر تاریخ نشان دهد که همه ادیان یا اکثر ادیان از طبقاتی بروز کرده‌اند که طبقات حاکمه نبوده‌اند.

۲. اساساً آموزه‌های ادیان نه‌تنها در جهت حفظ منافع طبقات حاکم نیست، بلکه جهت‌گیری آن‌ها، انقلاب، مبارزه با ظلم، استبداد و سوق بشر به ظلم‌ستیزی و نفی هرگونه استبداد است.^۳

۳. آنچه بر ایده مفروض مارکس وارد است این نکته است که: چگونه او دین را تامین‌کننده منافع طبقه حاکم تشخیص داده است؟ آیا می‌توان گفت دین اساساً ایدئولوژیک و فریبکارانه است و یا باید گفت تنها در برخی شرایط چنین خاصیتی می‌یابد؟ آیا به صرف این‌که از یک رشته باور داشت‌ها غالباً می‌توان استفاده‌های خاصی کرد، باید به این نتیجه رسید که این باور داشت‌ها چیزی جز وسیله برای پشتیبانی از یک نظم خاص اجتماعی نیستند؟

اگر دین اساساً یک وسیله فریبکارانه باشد، می‌توان انتظار داشت که از طبقه حاکم سرچشمه گرفته است. اما خود مارکس که دین را محصول از خود بیگانگی می‌انگارد، این واقعیت را تشخیص می‌دهد که دین از کسانی سرچشمه گرفته که از همه بیشتر از خود بیگانه‌اند؛ یعنی همان طبقات زیردست. مارکس بر کارکرد جبرانی دین و این واقعیت نیز تاکید می‌کند که دین نوعی بیان اعتراض است.^۴

حضرت امام «ره» در نامه خود به گورباچف، آخرین رهبر اتحاد جماهیر شوروی، مارکسیسم را از حل مشکلات انسان و تامین نیازهای او عاجز می‌داند:

«جناب آقای گورباچف... مارکسیسم جوابگوی هیچ نیازی از نیازهای واقعی انسان نیست؛ چرا که

۱. جامعه‌شناسی دین، ص ۱۴۳ - ۱۴۱.

۲. همان، ص ۱۴۰؛ مجموعه آثار، ج ۳، ص ۳۹۰.

۳. مجموعه آثار، ج ۳، ص ۵۸۰.

۴. جامعه‌شناسی دین، ص ۱۴۶ - ۱۴۵.

مکتبی است مادی و با مادیت نمی توان بشریت را از بحران عدم اعتقاد به معنویت، که اساسی ترین درد جامعه بشری در غرب و شرق است، به درآورد...^۱

ایشان در نگاه به دیدگاه صرفاً اقتصادی این مکتب، بدین نکته تصریح دارند که آن مکاتبی که تنها به بعد اقتصادی انسان توجه دارند او را حیوان فرض کرده اند.^۲ چنین مکاتبی به علت دوری و بیگانگی از بعد معنوی انسان، هرگز توان تامین تمام نیازهای او را ندارند. به عبارت دیگر نیازهای انسان محدود به ماده و زندگی مادی نیست، بلکه بعد ارزشمندتر انسان، ساحت معنوی و روحی اوست.

منشاء دین از نظر اسلام

دین حقیقتی از ناحیه خدای تعالی است که همراه و هماهنگ با سرشت انسان و ودیعه‌ای الهی در وجود اوست. در طول تاریخ حیات بشر، مقطعی را نمی توان خالی از دین - به هر شکلی از اشکال - یافت. ثبات و دوام، ویژگی برجسته دین است و هیچ پدیده دیگری بدین پایه ثبات و استمرار نداشته است و تا بشر بوده، دین نیز با او همراه بوده است. بنابراین، باید دین امری سرچشمه گرفته از درون وجود انسان باشد و گرنه امکان نداشت حیاتی به درازنای حیات نوع انسان داشته باشد.

راز ماندگاری دین

ماندگاری یک پدیده به موازات حیات بشر باید به یکی از این دو گونه باشد: یا باید خود آن پدیده مورد نیاز و خواست قطعی و جانشین ناپذیر بشر باشند و یا تامین کننده آن نیازها و خواستها باشند. در غیر این صورت دوام و امتداد نخواهند داشت. خواسته‌های انسان دو گونه‌اند:

۱. خواسته‌های طبیعی؛ که برخاسته از ساختمان وجود انسان بوده و قابل ترک و زوال پذیر نیستند؛ اگر هم در یک مقطع تاریخی به اجبار متروک گردد، در مقاطع بعدی باز انسان به اقتضای طبیعت خود بدان باز خواهد گشت.

۲. خواسته‌های غیر طبیعی؛ که قابل زوال و ترک هستند.

اکنون دین به عنوان پدیده‌ای همزاد و همسال بشر، یا باید از زمره خواسته‌های طبیعی و ذاتی بشر و مستقر در نهاد و ژرفنای فطرت او باشد - که در این صورت تا بشر در دنیا هست، دین هم باقی است - و یا باید تامین کننده خواسته‌های فطری قطعی بشر باشد؛ البته با این ویژگی که بی بدیل و جانشین ناپذیر هم باشد؛ اگر چیزی دارای این ویژگی (جانشین ناپذیری) باشد، ناچار باقی می ماند. در نتیجه برای این که دین باقی بماند، یا باید خود در زمره خواسته‌های قطعی بشر باشد و یا یگانه تامین کننده آن خواسته‌ها باشد. در فرهنگ اسلامی، دین هر دو ویژگی را دارد. یعنی هم در نهاد بشر ریشه دارد و جزء خواسته‌های فطری اوست و هم از لحاظ تامین نیازها مقامی جانشین ناپذیر دارد.^۳

۱. صحیفه نور، ج ۲۱، ص ۶۶.

۲. همان، ج ۹، ص ۷۲.

۳. مطهری، مرتضی؛ خورشید دین هرگز غروب نمی کند: مجموعه آثار، ج ۳، ص ۳۸۸ - ۳۸۴.

این همان مفاد نظریه فطرت است. طبق آن، دین متعلق اراده حق تعالی و سرچشمه یافته از آن و عامل دین‌گرایی انسان، فطرت الهی اوست. این دو عامل - اراده الهی و فطرت - دو راهبر انسان به سوی حق تعالی هستند و البته متناظر، همراه و مکمل یکدیگر می‌باشند؛ زیرا فطرت در جنبه تکوین، و دین (ارسال رسل و انزال کتب)، در جنبه تشریح به ساحت حق تعالی منتهی می‌گردند.

نظریه فطرت

طبق متن قرآن کریم و روایات مأثور از معصومین (ع)، دین معلول اراده تشریحی خدا و دین‌گرایی معلول فطرت الهی انسان است. به عبارت دیگر، نظریه فطرت به دو بخش تحلیل پذیر است، نخست خداشناسی و خداپرستی فطری انسان و دیگر، راهنمایی فطرت به سمت حق تعالی توسط انبیای الهی. حضرت امام «ره» هم فطرت و ابعاد و نقش آن را در دین‌گرایی انسان بررسی کرده و هم به تبیین نقش انبیا در هدایت انسان به سوی حق تعالی پرداخته‌اند.

ایشان فطرت انسان را دارای شعبه‌ها و احکامی دانسته‌اند، از جمله: «فطرت اصل وجود مبدء تعالی و تقدس، فطرت توحید، فطرت استجماع جمیع کمالات در ذات مقدس واجب، فطرت معاد، فطرت نبوت، فطرت وجود ملائکه، انزال کتب و اعلام طریق هدایت». برخی از این امور از احکام فطرت بوده و برخی لوازم فطرت می‌باشند. «ایمان به خدای تعالی و ملائکه و کتب و رسل و قیامت، دین قییم محکم و مستقیم حق است و در تمام دوره زندگی عائله سلسله بشر وجود داشته و دارد»^۱.

چیستی فطرت

فطرت در لغت به معنای شکافتن، گشودن، ابراز شیء، ابتدا، اختراع، ایجاد و ابداع آمده است؛ از آنجا که آفرینش و خلقت الهی به منزله شکافتن پرده تاریک عدم و اظهار هستی امکانی است، یکی از معانی این کلمه، آفرینش و خلقت است؛ البته آفرینشی که ابدایی و ابتدایی باشد. این واژه بر نوع ویژه آفرینش دلالت می‌کند و در لغت به معنای سرشت و نحوه خاصی از آفرینش است.^۲

فطرت، حقیقتی راسخ در وجود انسان است که با غریزه - که حیوانات با آن زندگی می‌کنند - کاملاً متمایز است. این ویژگی از آن جهت است که با بینش شهودی نسبت به هستی محض و کمال نامحدود همراه است و با کشش و گرایش حضوری نسبت به مدبری که جهل و عجز و بخل به حریم او راه ندارد، آمیخته و هماهنگ است. فطرت انسانی، مطلق‌بینی علمی و مطلق‌خواهی عملی است.

فطرت که همان بینش شهودی انسان به هستی محض و گرایش آگاهانه و کشش شاهدانه و پرستش خاضعانه نسبت به حضرت اوست، گونه خاصی از آفرینش است که حقیقت آدمی به آن نحو سرشته شده است و جان انسانی به آن شیوه خلق شده است. فصل‌اخیر انسان هستی ویژه مطلق‌بینی و مطلق‌خواهی اوست.^۳

۱. چهل حدیث، ص ۱۸۱.

۲. مجموعه آثار، ج ۳، ص ۴۵۸-۴۵۶.

۳. همان، ص ۲۵ - ۲۴.

در قرآن کریم واژه فطرت در دو معنا به کار رفته است: «آفرینش انسان» و «دین»^۱ «فاقم وجهک للدين فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله»^۲. از کنار هم نهادن این آیه و جمله (کل مولود يولد على الفطرة...)، این نتیجه به دست می‌آید که حقیقت خداجویی، خداشناسی، خداخواهی و خداپرستی، میان همه افراد نوع انسان مشترک است؛ همان ویژگی و حقیقت که ثابت و تغییرناپذیر است. حضرت امام «ره» واژه فطرت الله در این آیه شریفه بدین ترتیب تبیین کرده است که:

«حق تعالی تمام افراد بشر را اعم از سعید و شقی و خیر و شر همه را بر فطرت الله آفریده است. فطرت الله همان عشق به کمال مطلق است؛ سرشت نفوس انسانی از خرد و کلان به سوی کمالی است که هیچ نقصی در آن راه ندارد. و نوری که هیچ ظلمتی در آن نیست و علمی که هیچ جهلی در آن نیست و نیز قدرتی که هیچ ضعفی عجزی در آن نباشد؛ این همان کمال مطلق است که معشوق حقیقی انسان و منتهای طلب اوست».

ایشان در این عبارت علاوه بر تبیین «فطرت الله»، ویژگی مهمی که عامل دینگرایی انسان است (جویندگی کمال مطلق)، اشاره کرده است.

ویژگی‌های فطرت

فطرت و امور فطری وجود انسان دارای ویژگی‌هایی است:

۱. معرفت و آگاهی و بینش فطری و نیز گرایش‌های علمی انسان در حوزه فطرت، تحمیلی نیست؛ بلکه در نهاد او تعبیه شده‌اند و مانند علم حصولی، کسب شده از خارج نیست؛
 ۲. هرگز نمی‌توان با فشار و تحمیل آن را زایل کرد؛ لذا تغییرپذیر نمی‌باشد و به عبارت دیگر ثابت و پایدار است، گرچه ممکن است تضعیف شود.
 ۳. فطرت فراگیر و همگانی است. چون حقیقت هر انسانی با این واقعیت سرشته شده است.
 ۴. چون بینش و گرایش انسان متوجه هستی محض و کمال مطلق است، از ارزش حقیقی برخوردار و ملاک تعالی او است. از این رهگذر تفاوت میان انسان و دیگر جانداران بازشناخته می‌شود.^۳
- مقصود از فطریات اموری است که در همه انسانها موجود بوده و بدیهی‌ترین بدیهیات و از اوضح و اوضحات می‌باشند؛ اگر چیزی این ویژگی را نداشت، در شمار فطریات نخواهد بود.^۴ فطریات همانند فطرت تغییرناپذیر و در همه انسانها موجودند.^۵
- ویژگی والا و مهم فطرت انسان همسانی با خداوند است؛ می‌توان در شرح آیه «فطرة الله التي فطر الناس عليها» از این جملات امام «ره» بهره برد:
- «خداوند آدم را به صورت خویش آفرید؛^۱ یعنی فطرت او فطرت الهی است؛ به همین سبب است

۱. مفردات راغب: فطر.

۲. روم: ۳۰.

۳. فطرت در قرآن، ص ۲۶ و ۲۷.

۴. شرح حدیث جنود عقل و جهل، ص ۷۷.

۵. فطرت در قرآن، ص ۲۴ - ۲۳.

که عالم و جاهل، وحشی و متمدن، شهری و صحرا نشین و همه در آن متفقد و هیچ عاملی نمی‌تواند در آن تغییری ایجاد کند»^۲.

بدهت فطرت و فطریات

از آنجا که فطرت چنان امر حکمی است که هیچ اختلافی بر سر آن وجود ندارد، باید از واضح ترین واضحات و امری بدیهی و قطعی باشد. احکام فطرت از جمیع احکام بدیهیه بدیهی تر است؛ زیرا در تمام احکام عقلیه حکمی که بدین مثابه باشد که احدی در آن خلاف نکند و نکرده باشد، نداریم. معلوم است چنین چیزی اوضح ضروریات باشد. پس اگر توحید یا سایر معارف از احکام فطرت یا لوازم آن باشد، باید اجلای بدیهیات و اظهر فطریات باشد.^۳

فطریات انسان

۱. حقیقت جویی

گرایش به کشف واقعیت‌ها آنچنان که هستند درک حقایق «کماهی علیها» ان که انسان بخواهد جهان را و هستی را و اشیای را آنچنان که هستند دریافت کند، امری فطری است؛ در دعای پیامبر اکرم هم آمده: «اللهم ارنی الاشیاء کما هی».

آنچه باعث تولید علم و حکمت شده همین حس در وجود انسان بوده است.

۲. گرایش به خیر و فضیلت

این گرایش از مقوله اخلاق است. امری هست که انسان به آنها گرایش دارد اما نه از آن جهت که نفعی به او می‌رسانند بلکه به این دلیل که آن امور خود فضیلت و خیر عقلانی هستند نه تنها خیر حسی و مادی. مانند گرایش انسان به راستی و تنفر او از دروغ.

۳. گرایش به جمال و زیبایی

این مقوه که در انسان به نام هنر شناخته شده است، به معنای مطلق در وجود انسان هست. گرایش به زیبایی و نیز خلق زیبایی‌ها خود امری فطری است که در نهایت نوعی کمال‌گرایی محسوب می‌شود.

۴. گرایش به خلاقیت و ابداع

این گرایش نیز انسان را به این سو می‌کشاند که چیزی را که نیست بیافریند. این خلق و ابداع در او نوعی سرور و شادمانی ایجاد می‌کند. این خلاقیت در امور محسوس و مادی و قابل ملاحظه است اما در امور نظری و عقلی بسیار فرح بخش تر است.

۵. عشق و پرستش

۱. بحارالانوار، ج ۴، ص ۱۱، ح ۱، باب ۲.

۲. چهل حدیث، ص ۱۵۵.

۳. چهل حدیث، ص ۱۸۱؛ ر.ک: فطرت در قرآن.

گرچه برخی این گرایش را تنها به مقوله گرایش جسی و شهوتانی فروکاسته اند اما باید به نارسایی و انحطاط این دیدگاه‌ها توجه داشت و عشق و پرستش را در افقی بالاتر از امور مادی دید.^۱ آن که مدنظر این بحث است، همان گرایش به حقیقت کمال مطلق است که انسان را به عشق و علاقه ذاتی به او رهنمون می‌گردد. همین امر فطری است که او را به خضوع در برابر رمعبودش وا داشته و او را به پرستش او می‌کشاند. اما از آنجا که فطرت به تنهایی قادر به تشخیص قطعی حقیقت و یافتن مطلوب نهایی خود نیست، انبیای الهی مامور هدایت آن می‌باشند.

یکسانی انسان‌ها در فطرت

ویژگی فطرت این است که همه انسانها در آن مشترکند. چون فطرت از لوازم وجود و هیات مخمره در اصل طینت و خلقت است، احدی از افراد انسان در آن اختلافی با یکدیگر ندارد. عالم و جاهل و وحشی و متمدن و شهری و صحرانشین در آن متفق‌اند.^۲ این معنا مفاد آیه شریفه «... فطر الناس علیها ذالک الدین القیم لا تبدیلی لخلق الله» است. ناس همه افراد انسان را دربر میگیرد پس فطرت میان همه آدمیان مشترک است. «هیچ طایفه‌ای از طایفه دیگر در اصل فطرت عشق به کمال ممتاز نیستند؛ گرچه مدارج و مراتب فرق داشته باشد. لکن به واسطه احتجاب به طبیعت و کثرت و قلت حجب و زیادی و کمی اشتغال به کثرت و دل بستگی به دنیا و شعب کثیره آن در تشخیص کمال مطلق مردم مفترق و متفرق و مختلف شدند و آنچه که اختلاف محیط‌ها و عادات و مذاهب و عقاید و امثال آن در سلسله بشر تاثیر نموده در تشخیص متعلق فطرت و مراتب آن تاثیر نموده و ایجاد اختلافات کثیره و عظیمه نموده نه در اصل آن».^۳

فطری بودن دین

از نظر اسلام، هم خداشناسی امری فطری است و هم خداجویی. به عبارت دیگر ریشه اصلی دین و گرایش به خدا در اعماق وجود انسان (فطرت) است و گرایش انسان به دین و دینداری، معلول خواهش فطری اوست.

«خداشناسی» و «خداخواهی» فطری

فطرت انسان را می‌توان در دو ساحت ملاحظه کرد؛ ساحت «شناخت‌ها» و ساحت «خواست‌ها». آن قسم از ادراکات انسان و شناخت‌های او که متکی به فطرت انسان هستند - که یکی از آنها فطرت ادراکی توحید و خداشناسی توحیدی است - ادراکی است که عقل انسان بالفطره آن را می‌پذیرد و برای پذیرفتنش نیازی به دلیل و تعلیم نیست. یعنی یا دلیل نمی‌خواهد و یا اگر دلیل بخواهد، همواره دلیلش را به همراه دارد.^۴ ساحت دوم فطرت، خواست‌های فطری است که برجسته‌ترین آنها فطرت خداخواهی و

۱. مجموعه آثار، ج ۳، ۵۰۱-۴۹۲.

۲. چهل حدیث، ص ۱۸۰.

۳. همان.

۴. مجموعه آثار، ج ۳، ص ۶۱۲.

خداجویی است. یعنی توجه به خدا و حتی توجه به دستورهای دین به گونه‌ای است که احساسات انسان او را به سوی خدا و دین می‌کشاند.^۱

از نظر قرآن، فطرت انسان خدا را می‌شناسد و می‌خواهد؛ این عنصر در همه آدمیان به ودیعت نهاده شده است و از گزند هرگونه تغییر و تبدیل مصون است: (لاتبدیل لخلق الله).^۲

خواستهای فطری انسان نیز دو نوعند: خواست های جسمی و خواست های روحی. خواست های جسمی آنهایی است که با جسم انسان مرتبط است. مانند نیاز به غذا که ساختمان بدنی انسان با آن برپاست و یا نیروی جنسی و خواست های آن؛ به این نوع خواست ها غریزه نیز می‌گویند. و دیگر خواست های روحی، که در روانشناسی هم به آنها نیازهای روحی و به لذت مرتبط با آنها لذات روحی گفته می‌شود؛ از جمله میل به داشتن فرزند یا حس برتری طلبی، حقیقت خواهی، دانایی طلبی، علاقه به کشف حقایق، هنر، زیبایی گروی، حس ابتکار و نوآوری، تمایل به نیکی ها و فضیلت^۳ و از همه بالاتر «عشق به پرستش» که از سنخ خواست های معنوی است. همه با وجدان خود در می‌یابند که نمی‌توان این نوع خواست ها (خواست های معنوی) را منکر شد. زیرا علاوه بر وجدان آدمی، جریان زندگی انسان در طول تاریخ و همه لحظات زندگی هر شخص، این حقیقت را اثبات می‌کند.

در بین خواست‌های معنوی انسان عشق به پرستش برترین خواست معنوی نامیده شد. ریشه‌این حس وخواست اینجاست که انسان پس از روبروشدن با پدیده‌ها درپی کشف علت آن بر می‌آید و این کار را تا آنجا ادامه می‌دهد که به حقیقتی ذاتی و ثابت و مستقل و نامتناهی برسد. به عبارت دیگر پرسش و جستجو از علت‌ها و علت‌های علل را تا رسیدن به علت نهایی و «علت‌العلل» (به حکم امتناع دور و تسلسل) ادامه می‌دهد. به عبارتی دیگر انسان در واقع از مبدء هستی می‌پرسد و وقتی به آن رسید به طور فطری در برابر آن خضوع کرده و آن را می‌پرستد. گرچه گاه درتشخیص مصداق خطا می‌کند اما وجود حس تقدس خواهی و پرستش قطعی است. این حس در انسان گرایش مقدس نامیده شده که به همان حقیقت فطری بودن خدا جویی (اساس و نقطه عزیمت دین) منتهی می‌گردد.^۴

انسان طالب خداست و با بررسی علل پدیده‌ها و نفی کمال هر یک رو به کامل تر از آن می‌آورد؛ چون طالب مجهول نیست و کمال را با فطرت خود می‌فهمد؛ بنابراین او «خدا = کمال مطلق» را می‌طلبد زیرا فطرت او از نقص گریزان است^۵ و با رسیدن به کمال مطلق و مطلوب خود به طرب می‌رسد؛ زیرا جمال را می‌بیند و به کمال می‌گردد.^۶

۱. همان، ص ۶۱۴.

۲. فطرت درقرآن، ص ۲۹.

۳. همان، ص ۶۰.

۴. مجموعه آثار، ج ۳، ص ۴۸۹-۴۸۵.

۵. طلب و اراده، ص ۸۶.

۶. فطرت درقرآن، ص ۵۰-۴۹ و ۵۹.

خلاصه، انسان هم حیات طبیعی دارد و هم حیات فطری؛ دلیل این مطلب دو آیه ذیل است: (انی خالق بشر من طین* فاذا سوّيته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين... «ص: ۷۱ و ۷۲»). آیه نخست به حیات طبیعی انسان و آیه دوم به حیات فطری انسان (همان فطرت تبدیل ناپذیر الهی) اشاره می‌فرماید. نتیجه دیگر این که خواست های فطری انسان به ماده و مادیات محصور نمی‌گردد و فطرت مطلق طلب انسان، قطعاً به مبدء و غایت مطلقى وابسته و متكى است. به تعبیر امام «ره» عشق به کمال مطلق فعلی، مستلزم وجود کمال مطلق بالفعل است. به عبارتی فطرت بالفعل مطلوب بالفعل را اقتضا دارد: «کمال مطلق آرزوی انسان است. فطرت انسان «فطرة الله التي فطر الناس عليها» است؛ که این فطرت توحید است، فطرت کمال مطلق است...؛ همه در فطرتشان خدا هست. و این اثبات می‌کند که یک همچو کمال مطلقى تحقق دارد. عشق فعلی بی‌عاشق و بی‌معشوق محال است. طلب کمال مطلق از دلایل محکم نبوت است»^۱.

فطرت اصلی و تبعی

فطرت انسان دو گونه است؛ به عبارت دیگر دارای دو ساحت و جنبه است: فطرت اصلی و فطرت تبعی. هر دو گونه فطرت، محرک اصلی و سائق حقیقی او به سمت خداشناسی و خداپرستی است. بدین معنا که فطرت انسان به اقتضای ویژگی قطعی و عام خود یعنی کمال خواهی (طلب کمال مطلق)، همواره انسان را به سوی کمالات جهت می‌دهد؛ اما از آنجا که انسان از کمالات موقت و ناقص متنفر است، همیشه دل در گرو کمالی نامتناهی و مطلق دارد و آگاهانه یا ناخود آگاه، به سوی او در تکاپو است. «انسان با فطرت خود عاشق کمال است و به پیروی آن فطرت، فطرت دیگری دارد که نقطه مقابل فطرت کمال جویی قرار دارد و آن فطرت انزجار از نقص است؛ هر نقصی که باشد. روشن است که کمال مطلق و جمال صرف و علم و قدرت و دیگر کمالات به طور اطلاق بدون نقص و محدودیت جز در خداوند تعالی یافت شدنی نیست؛ پس او مطلق است و صرف وجود و صرف هر کمال است؛ بنابراین انسان فطرتاً عاشق حق تعالی است و به جمال او دل‌باخته است هر چند خود از آن غافل و بی‌خبر باشد.

در روایات فطرت، به فطرت معرفت و فطرت توحید تفسیر شده است و این که دلها به او آرام می‌گیرد و بازگشت و پایان راه یبه سوی اوست و خداوند تعالی پایان همه آرزوها و مقصدهاست. پس حق تعالی با لطف و عنایت خود انسان ها را بر این دو فطرت آفریده است. فطرت اصلی که فطرت عشق به کمال است و فطرت تبعی که فطرت انزجار از نقص است. تا این دو براق سیر و رفرف معراج انسان و دو بال به سوی خدا باشند که به وسیله آن دو به سوی مقرر اصلی خود که فنای الهی و جوار اوست، پرواز کند»^۲. «آن که کمال هر چه باشد می‌طلبد، عشق به کمال مطلق دارد نه کمال ناقص. هر کمال ناقص، محدود به عدم است. فطرت از عدم تنفر دارد. طالب علم طالب علم مطلق می‌کند و عشق به علم مطلق دارد و همچنین طالب قدرت و هر کمال. به فطرت انسان عاشق کمال است و در کمالهای ناقص آنچه می‌خواهد

۱. صحیفه نور، ج ۱۴، ص ۱۳۷.

۲. طلب و اراده، ص ۱۵۲ و ۱۵۳.

کمال آن است نه نقص، که فطرت از آن منزجر است و حجابهای ظلمانی و نورانی است که انسان را به اشتباه می اندازد»^۱.

« حق تبارک و تعالی با عنایت و رحمت خود به ید قدرت خود که طینت آدم اول را مخمر فرمود ، دو فطرت و جبلت به آن مرحمت فرمود، یکی اصلی و دیگری تبعی.

آن دو فطرت اصل و پایه جمیع فطریاتی است که در انسان مخمر است و دیگر فطریات شاخه ها و اوراق ان است. یکی که سمت اصلی دارد فطرت عشق به کمال مطلق و خیر و سعادت مطلقه است و دیگری که سمت فرعی و تبعیت دارد فطرت تنفر از نقص و انزجار از شر و شقاوت است که این مخمر بالعرض است و به تبع آن فطرت عشق به کمال تنفر از نقص نیز مطبوع و مخمر در انسان است»^۲.

«خداوند متعال انسان ها را به دو نوع فطرت آفریده است؛ یکی اصلی که همان فطرت عشق به کمال مطلق است؛ و دوم فطرت تبعی که فطرت انزجار از نقص است. این دو نوع فطرت براق سیر انسان و رفرع معراج او به سوی خداوند بوده و دو بال پرواز به سوی «فناء فی الله» اند»^۳.

عدم امکان تعلق فطرت به نقص

«دلیل این که انسان همواره بر حسب فطرت خویش به سوی کمال مطلق (حق تعالی) توجه دارد این است که اساسا امکان ندارد فطرت انسان به غیر کمال توجه کند و به چیزی جز خیر محض و علم مطلق تعلق یابد: «در فطرت و خلقت انسان امکان ندارد به غیر کمال مطلق توجه کند و دل بندد. همه جانها و دلها به سوی اویند و جز او نجویند و نخواهند جست و ثناخوان اویند و ثنای دیگری نتوانند کرد. ثنای هر چیزی ثنای اوست؛ گرچه ثناگو تا در حجاب است گمان کند ثنای دیگری می گوید؛ در تحلیل عقلی که خود حجابی است نیز چنین باشد»^۴.

بازگشت این معنا به همان نکته ای است که از امام «ره» نقل شد، مبنی بر این که فطرت انسان به وجود تعلق داشته و از عدم متنفر است.

فطرت، دین و اراده تشریحی خدا

فطرت الهی در همه انسانها وجود دارد و مأموریت انبیا تربیت انسان و سوق دادن اخلاق او به مسیر همسو با فطرت الهی او بوده است:

«از اول بنا بوده است که یک اخلاق صحیح انسانی آن که برای انسان صالح است آن را تربیت کنند به آن اخلاق و تربیت کنند به آن عقاید و تمام اعمالی که دستور داده اند همه اش برای این است که این را تربیت کنند به آن هدفی که به حسب فطرت دارد: فطره الله التي فطر الناس علیها»^۵.

۱. صحیفه امام، ج ۱۲، ص ۴۴۳.

۲. شرح حدیث جنود عقل و جهل، ص ۷۶-۷۸.

۳. طلب و اراده، ص ۸۶.

۴. صحیفه امام، ج ۱۸، ص ۴۴۲.

۵. همان، ج ۱۲، ص ۵۰۹ و ۵۱۰.

حضرت امام «ره» در ادامه به این نکته پرداخته اند که اخلاق و تربیت باید همسو با فطرت انسان باشد، اما حقیقت فطرت خود همان توحید و خداجویی است؛ این عنصری است که همه انسانها از آن بهره مندند و به طور فطری به خدانشناسی و خداجویی تمایل دارند:

«این فطرت توحید است فطرت خداجویی است که در همه هست؛ کافر هم که دارد کفر می ورزد، دنبال این است که چیزی پیدا کند؛ خودش ملتفت نیست. این دنبال کمال مطلق است. این را کمال خیال کرده است.»^۱

پس هر انسانی طبق فطرت خویش به سوی کمال مطلق سوق دارد؛ اما برخی در تشخیص این که کمال مورد نظر خویش را کجا خواهد یافت، به بیراهه می روند و اموری را به طور موهوم و خیالی کمال می دانند.^۲

غفلت از خدا و گرفتاری در دام معصیت، فطرت الهی انسان را کم فروغ کرده و بشر را از درک حقیقت دور می کند. حضرت امام رضا(ع) در پاسخ به این پرسش که: چرا این حقیقت (درک وجود خدا) بر برخی افراد پوشیده می ماند، فرمودند: «ان الاحتجاب عن الخلق بكثره ذنوبهم»^۳: زیادی گناه علت درک نکردن وجود خداست.

ثبات دین و فطرت

چون دین فطری است و فطرت تغییرناپذیر است، خطوط و اصول کلی دین نیز تغییر ناپذیر است. یعنی دین نه تنها گذشته‌ای طولانی را بدون تغییر و تحول در خود پشت سر گذاشته است، که در آینده نیز تغییر نمی پذیرد.

قرآن کریم این ادعا را کاملاً تبیین می کند و می گوید: «دین به معنای مجموعه معارف، اخلاق و احکام خواسته فطرت است و چون فطرت انسانها تغییر نکرده و نمی کند، پس دین الهی تا انسان هست، تغییر نمی کند.»^۴

این همراهی و هماهنگی دائمی و ابدی، گویای سازگاری دین و فطرت است؛ در غیر این صورت همراهی آن دو قطعی و دائمی نمی بود.

«دستورات انبیا با مقتضیات فطرت اصلیه، مطابق است که این خود یا بلاواسطه است و یا با واسطه؛ بلاواسطه مثل دعوت به خداوند و به شناخت او و به اسماء و صفات او و نیز دعوت به فضایل و کمالات نفس؛ اما قسم باواسطه مانند نماز که مایه عروج مومن به سوی حق تعالی است و یا مانند حج که به سوی او رفتن است و مانند اینها.»^۵

۱. همان، ج ۱۲، ص ۵۰۹.

۲. همان، ج ۱۲، ص ۵۱۰.

۳. توحید صدوق، ص ۲۵۱.

۴. جوادی آملی، عبدالله؛ فطرت در قرآن، ص ۱۴۵.

۵. طلب و اراده، ص ۱۵۴ و ۱۵۵.

چون فطرت انسان لازمه قطعی هستی انسان است و هویت حقیقی انسان با فطرت تکون یافته است، هیچ تغییر و تبدیلی در آن راه ندارد. از ویژگی‌های فطرت و امور فطری (فطریات) همین است که هیچ امری قادر به خدشه وارد کردن یا تغییر دادن آن نیست:

«هیچ یک از عادات و مذاهب و طریقه‌های گوناگون در آن (فطرت) راهی پیدا نکند و خلل و رخنه‌ای در آن از آنها پیدا نشود؛ اخلاف بلاد و اهویه و مانوسات و آراء و عادات که در هر چیزی حتی احکام عقلیه موجب اختلاف و خلاف شود، در فطریات ابداء تأثیری ندارد»^۱.
از این نکته راز ماندگاری و ثبات دین و همیشگی بودن گرایش به دین در وجود انسان روشن می‌گردد. یعنی چون دین امری فطری است و فطریات زوال و تغییر نمی‌پذیرند، دین نیز زایل شدنی و تغییر و خدشه پذیر نیست و تا انسان بوده و هست، دین هم بوده و خواهد بود.

دین، پاسخ به نیاز فطرت

بعثت انبیاء الهی به نیاز باطنی و فطری انسان پاسخ می‌دهد. این نیاز و تقاضا تکیه به مبدء و متکاپی لایزال است که همیشه با انسان همراه بوده است.

حق‌گرایی یکی از فطریات انسان است که دین و پیام انبیا الهی پاسخ به آن را عهده دار شده است. در آیه «فأقم وجهک للدين حنیفاً فطره الله التي فطر الناس علیها» مقصود از حنیفیت همین معناست که چون حق‌گرا و حقیقت‌جو هستی، پس رو به سوی دین کن که بر همان فطرت سرشته شده‌ای^۲.
آیه در ادامه می‌فرماید تا دنیا هست و انسان به دنیا می‌آید همچنان این فطرت پابرجاست: «لا تبدل لخلق الله ذلک الدین القیم».

از آنجا که انسان فطرتاً کمال‌جو است و جز با کمال مطلق قانع نمی‌شود، باید به آن برسد اما برای این رسیدن نیازمند راهنماست. «تمام احکام الهی دو مقصد دارند: مقصد اصلی و استقلال‌ی که توجه دادن است به کمال مطلق که حق جل و علا و شئون ذاتیه و صفاتیه و افعالیه اوست که مباحث مبداء و معاد و مقاصد ربوبیات از ایمان بالله و کتب و رسل و ملائکه و یوم الآخره و اهم و عمدۀ مراتب سلوک نفسانی و بسیاری از فروع احکام از قبیل مهمات صلوة و حج به این مقصد مربوط است یا بی واسطه و یا با واسطه؛ مقصد فرعی و عرضی و تبعی تنفر دادن فطرت از شجره خبیثه دنیا و طبیعت که ام‌النقاص و ام‌الامراض است و بسیاری از مسایل ربوبیات و عمدۀ دعوت‌های قرآنی و مواعظ الهیه و نبویه و ولویه و عمدۀ ابواب ارتیاض و سلوک و کثیری از فروع شریعات از قبیل صوم و صدقات واجبه و مستحبه و تقوا و ترک فواحش و ممعاصی به آن رجوع کند»^۳.

۱. چهل حدیث، ص ۱۸۰.

۲. مجموعه آثار، ج ۳، ص ۶۰۳.

۳. شرح حدیث جنود عقل و جهل، ص ۲۹۸.

۴) عقل و دین

مقدمه

مسئله ترابط عقل و دین در ادیان موجود یکی از مسایل رایج می باشد؛ برخی از این ادیان به مخالفت با عقل برخاسته و برخی دیگر آن را پذیرفته و با آن همراهی کرده‌اند. آنچه باید بدان رسید این است که آیا می‌توان میان عقل و دین ترابطی یافت یا نه؟ و اگر ترابطی هست تاچه مقدار و تاچه قلمروی؟ بنابر این نخست باید محدوده بحث را روشن کرد؛ چرا که نه دین تعریف معین و منحصری دارد و نه عقل به یک صورت معرفی شده است.

چیستی عقل

عقل در لغت به معنای حبس و ضبط و منع و امساک است؛ عاقل کسی است که هوای نفس خویش را حبس کرده است.^۱ انسانی که زبان خود را محفوظ نگه دارد آن را عقال کرده است.^۲ عقل به معنای تدبیر، حسن فهم، ادراک و انزجار نیز استعمال شده است.^۳ نتیجه آن که عقل در معنای لغوی، همان عقال کردن و بستن هوای نفس است تا انسان به تمیز حق از باطل و فهم صحیح نایل آید. همچنین عقل در لغت به معنای مدرکات قوه‌ی عاقله، ادراک و قوه‌ی نفس که وظیفه‌ی ادراک را به عهده دارد و نیز به معنای عملی که مقدمه‌ی انجام خیرات و اجتناب از بدی‌هاست، به کار رفته است.^۴ در نظر برخی متفکران، این عقل عملی است که بامعنای منع و امساک هم متناسب است.^۵

عقل در اصطلاح

جمهور عقلا بر هر کس که دارای فضل و تفکرات صحیح و در صدد اکتساب خیرات باشد، عاقل اطلاق می‌کنند؛^۶ عقل دارای ارزش و اهمیت بسیاری است؛ فارق بین انسان و حیوان عقل است و گرنه قوت جسم و طول عمر و خصایص حیوانی، در برخی از حیوانات بسیار بیشتر از انسان است؛^۷ شرافت انسان به عقل

۱- حسن مصطفوی، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، ج ۸، ص ۱۹۶.

۲- لسان‌العرب، ج ۹، ص ۳۲۶.

۳- التحقیق فی کلمات القرآن الکریم.

۴- مجمع‌البحرین، ص ۵، ص ۴۲۶؛ معانی دیگری برای عقل ذکر شده است، از جمله: به بستن و قلاب کردن دستها برای بالارفتن دیگری از آنها تعقل گفته شده است؛ پناه بردن و التجاء نیز از معانی عقل برشمرده شده است و...؛ ر.ک: معجم مقاییس اللغة؛ لسان‌العرب، ج ۹، ص ۳۲۶؛ العین، ص ۶۰، جمهرة اللغة، ج ۲، ص ۹۳۹.

۵- المعتمر، ج ۲، ص ۴۰۹.

۶- همان، ج ۳، ص ۳۳۳.

۷- صدرالمتالیهین، اسرار الآیات، ج ۲، ص ۵۶ و ۱۳۸ و ۱۵۶.

است که مضار و منافع حقیقی خویش را با آن به دست می‌آورد.^۱ در ارزش عقل نیز گفته شده است حق تعالی، با اعطاء عقل به انسان، همه چیز به او اعطا فرموده است.^۲

- دربرخی عبارات علماء معاصر، اصطلاح عقل فقهی یا عقل نوری نیز ملاحظه می‌شود که غیر از معنای فلسفی آن بوده و هرکدام در مکتب خود مورد بحث قرار می‌گیرند.^۳

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

- عقل نظری: در مقابل عقل عملی، قوه‌ای است از قوای ادراکی نفس که هست‌ها و حقایق را که مربوط به افعال آدمی نیستند، درک می‌کند.^۴ عقل نظری انسان، از مراتب چهارگانه‌ی عقل هیولانی، عقل بالملکه، عقل بالفعل و عقل مستفاد تشکیل شده است.^۵

- عقل عملی: قوه‌ای از قوای نفس آدمی که باید‌ها و حقایق را که مربوط به افعالی آدمی است، درک می‌کند.^۶

- عقل در اصطلاح متکلمان، به معنای مشهوراتی است که نزد جمیع یا اکثر انسان‌ها اشتراک دارد؛ یعنی قضایای واجب‌القبول.^۷

- عقل به معنای قضایای یقینی تشکیل‌دهنده مقدمات برهان؛ اعم از این‌که آن قضایا بدیهی باشند یا نظری، نیز به کار می‌رود.^۸

- عقل به کلیه‌ی معلومات و معارفی اطلاق می‌شود که از راه‌های 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 می‌شود.^۹

- عقل هدف‌ساز: عقلی که هدف نهایی زیستن را مشخص می‌کند.

- گاهی مراد از عقل در این بحث، محصولات و دستاوردهای عقل نظری و عقل عملی است و گاهی نیز مراد، عقل استدلال‌گراست که نسبت به ارزش‌ها و خوب و بد، هیچ موضعی ندارد.

۱- همو، الاسفار الاربعه، ج ۸، ص ۱۵۸.

۲- همان، ج ۲، ص ۳۲۲.

۳- کسانی معتقدند عقل فقهی جوهری قدسی است که قوه‌ای از قوای نفس است و تمییز و شناخت حسن از قبیح توسط آن انجام می‌گیرد؛ عده‌ای نیز معتقدند مراد از حکم عقلی، حکم قوه عاقله به معنای فلسفی آن نیست بلکه مراد حکمی است که عقل باجزم و یقین و بدون استناد به قرآن و سنت آن را صادر می‌کند «بحوث فی علم الاصول، شهید صدر»؛ عقل نوری نیز اصطلاح مورد استفاده پیروان مکتب تفکیک است که آن را در کنار عقل صوری می‌آورند «محمد رضا حکیمی، مکتب تفکیک، ص ۱۷۳».

۴- شرح اصول کافی، ص ۳۰، مقدمه.

۵- شرح اصول کافی، ص ۳۲.

۶- همان؛ الاسفار الاربعه، ج ۳، ص ۴۱۹.

۷- شرح اصول کافی، ص ۳۴ - ۳۲.

۸- مهدی حائری یزدی، کاوش‌های عقل نظری، ص ۲۴۰.

۹- شرح اصول کافی، ج ۱، ص ۲۲۷.

- گاهی مراد از عقل، عقلانیت ابزاری است؛ یعنی جایگاه یک عقل در شبکه‌ای از مقاصد و برنامه‌هایی که انسان را به هدف می‌رساند. این مفهوم از عقلانیت کاملاً نسبت به ارزش‌ها خنثی است و از خوب و بد سخن نمی‌گوید.

- جامعه‌شناسانی چون ماکس وبر، در تبیین نظام سرمایه‌داری، از عقلانیت ابزاری در مقابل عقلانیت ذاتی استفاده می‌کنند.^۱ این عقل همان عقل برنامه ریز و هدف ساز است که در فرهنگ اسلامی به عقل معاش نیز خوانده شده است. این عقل برای رسیدن به هر هدفی در زندگی، برنامه‌ریزی می‌کند و علاوه بر آن خود نیز اهدافی را تعریف و ترسیم می‌کند.

این نوع عقلانیت معمولاً با تجربه قرین است و در پی انباشت تجربه‌های به دست آمده شروع به کار می‌کند؛ به عبارتی باید چندین تجربه وجود داشته باشد تا عقل ابزاری با استفاده از آن تجربه‌ها، به برنامه‌ریزی پردازد.

این عقل استدلال‌گرنیست و غیر از عقل عملی و یا نظری است؛ بلکه از مجموع عقل‌های قبلی بهره‌داشته و تلفیقی از محصولات آنها است.

بنابراینچه‌گذشت، معانی مورد نظر این بحث، عقل‌استدلال‌گر، محصولات عقل‌نظری و عملی و محصولات عقلانیت ابزاری می‌باشند که ما درصدد دستیابی به نوع ترابط دین و عقل بدین معنا خواهیم بود.

عقل در قرآن و روایات

این اصطلاح در آیات و روایات متعدد و به معانی گوناگونی به کار رفته است که هر کدام باری ارزشی و معتنا به را به عقل نسبت می‌دهند؛

برخی آیات قرآن کریم مستقیماً به عقل دعوت و تحریض فرموده:

(وسخرلکم الیل والنهار والشمس والقمر والنجوم مسخرات بامرہ ان فی ذلک لآیات لقوم یعقلون)^۲

در برخی دیگر از آیات، پشیمانی، عذاب و سرخوردگی را نتیجه عدم بهره‌گیری از عقل دانسته:

(وقالوا لوکنا نسمع او نعقل ما کنا فی اصحاب السعیر)^۳

در برخی دیگر به توبیخ آنان که علی‌رغم داشتن عقل، حق را سرپوش نهاده‌اند، می‌پردازد:

(یسمعون کلام الله ثم یحرفونه من بعد ما عقلوه...)^۴

در آیات دیگر افرادی را که به عقل بی‌اعتنایی می‌کنند، توبیخ می‌کند:

(اتامرون الناس بالبرو تنسون انفسکم وانتم تتلون الکتاب افلا تعقلون)^۵

^۱- فصلنامه نقد و نظر، سال اول، شماره ۲، ص ۱۰؛ ماکس وبر در تبیین علل دنیا‌گریزی مذهبی، اموری را برمی‌شمارد که ناظر به وجود تعارض بین عقل و دین می‌باشد. رک: ماکس وبر، دین، قدرت، جامعه، ص ۳۷۰ و ۴۰۳.

^۲- نحل، ۱۲.

^۳- ملک، ۱۰.

^۴- بقره، ۷۵.

^۵- بقره، ۴۴.

در آیات دیگری آنان را که تعقل نمی‌کنند ملامت می‌کند:
(وَالَّذِينَ آمَنُوا قَالُوا آمَنَّا وَإِذَا خَلَا بِعَضْمِهِمْ أَلَىٰ بَعْضِ قَالُوا اتَّحَدَوْهُمْ بِمَا فَتَحَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ لِيُحَاجُّوكُمْ بِهِ عِنْدَ رَبِّكُمْ أَفَلَا تَعْقِلُونَ)^۱

در آیاتی پست‌ترین افراد را کسانی می‌داند که از عقل بهره نمی‌گیرند:

(ان شرالدواب عند الله الصم البکم الذین لا یعقلون)^۲

و در آیاتی پلیدی و رجس را ناشی از عدم تعقل می‌داند:

(ویجعل الرجس علی الذین لا یعقلون)^۳

در آیاتی نیز تقلید کورکورانه از پدران و تعصب به خرافات گذشتگان را مخالف تعقل می‌شمارد،

(بل نتبع ما الفینا علیه آبائنا اولوکانو آبائهم لا یعقلون شیئا ولا یهتدون).^۴

و...

علامه طباطبایی «ره» معتقد است حیات انسان به فرجام نمی‌رسد، مگر این‌که همراه و بهره‌ور از عقل (فکر)

باشد؛^۵

همچنان که از آیات شریفه به دست می‌آید عقل جایگاه ویژه‌ای در حیات و سلوک آدمی دارد، این امر در روایات نیز بیان شده است که ذکر جایگاه نقش عقل در روایات مجال وسیعی می‌طلبد اما همین تذکر که روایات نیز در مسیر قرآن و در تبیین یا تأیید آن می‌باشند، برای روشن شدن جایگاه و ارزش عقل در متن روایات، کافی است.

کارکردهای عقل

پس از معرفی عقل به عنوان ابزار معرفت، نوبت به بیان کارکردهای آن به شرح ذیل می‌رسد.^۶ مقصود از کارکرد این است که نتایجی که توسط عقل به دست می‌آید کدام مسئله را از مسایل فکری ما را حل می‌کند و به تعبیر دیگر در کدامیک از صحنه‌های فکری ثمربخش و راهگشاست و این راه حل تا چه اندازه قابل اعتماد و تعمیم است. این تذکر بدین جهت است که قطعی یا غیر قطعی بودن نتیجه کارکرد عقل در حل تعارض مفروض بین عقل و دین نکته‌ای کلیدی است.

عقل در یک جمع بندی کلی، موظف به انجام سه وظیفه مهم است:

۱. هستی‌شناسی و در نتیجه خداشناسی است؛

۱- بقره، ۷۶.

۲- انفال، ۲۲.

۳- یونس، ۱۰۰.

۴- بقره، ۱۷۰.

۵- المیزان، ج ۵، ص ۲۵۴ (ذیل آیات ۱۵ تا ۱۹ سوره مائده).

۶- ر.ک: چورمقی، محسن؛ کارکردهای عقل نظری و عقل عملی از دیدگاه حکمای اسلامی «رساله کارشناسی ارشد»، مؤسسه آموزشی پژوهشی امام

خمینی (ره)، صص ۳۲-۲۶.

(فاذا كان العبد عاقلاً كان عالماً بربه)

۲. شناخت ارزش های اخلاقی؛

(العقل الكامل قاهر الطبع السوء)

۳. تامین معیشت و رفع حوائج دنیوی.

(افضل الناس عقلاً احسنهم تقدیراً لمعاشه).^۱

در آثار حکمایین موضوع به تفصیل مورد بحث قرار گرفته؛ لکن جهت رعایت اختصار، به پاره ای از دیدگاه های فارابی، بوعلی، شیخ اشراق و ملا صدرا اشاره می شود.^۲ نتیجه این بحث در آنجا بیان خواهد شد که برخی با اشاره به دستاوردهای عقل، وجود تعارض میان عقل و دین را نتیجه می گیرند و معتقد به کنار نهادن یکی از این دو می شوند.

کارکردهای عقل نزد حکما

۱. فارابی

۱- پذیرش صور کلی ۲- شهود ۳- ادراک بدیهیات کلی ۴- حکمت ۵- ادراک تجربیات ۶- ادراک مبانی اخلاق ۷- تفکر

۲. ابن سینا

۱- تصور معانی و مفاهیم کلی ۲- تصدیق کلی ۳- فکر ۴- رویه ۵- استنباط صناعات عملی ۶- انفعالات نفسانی ۷- قضایای مشهوره ۸- اخلاق

۳. شیخ اشراق

۱- تعریف ۲- ادراک مفاهیم کلی ۳- حکم ۴- استدلال ۵- فکر ۶- اخلاق ۴. صدر المتألهین

تصور معانی کلی، تصدیق، فکر، اجمال و تفصیل

الف: کارکردهای عقل نظری:

- تصور معانی کلی - تصدیق - فکر - اجمال و تفصیل (ترکیب و تجزیه)

ب: کارکردهای عقل عملی:

رویه و تمییز حسن و قبح افعال

آنچه گذشت عملکرد عقل در حوزه علوم عقلی بود؛ اما ناگفته نماند که عقل در تمام حوزه های علوم حصولی و تجربی و نقلی نیز عهده دار استدلال است، صدر المتألهین می گوید هر قوه ای از قوای عقل عملی از نفس انسانی به بدن او سرایت خواهد کرد:

^۱ - روایات از بحار الانوار، ج ۱، باب دوم می باشند.

^۲ - در این قسمت از رساله کارکردهای عقل نظری و عقل عملی از دیدگاه حکمای اسلامی استفاده شده است.

«الاشراق الثامن...؛ ان كل قوة من قوى العقل العملي للانسان يسرى من نفسه الى بدنه»^۱. عقل علاوه بر علوم پیشگفته، در علومی از جمله فقه نیز حضور شاخصی دارد؛ این نکته با غور عمیق در دو علم اصول فقه و فقه به دست خواهد آمد، لکن در این مجال به اختصار، اشاره می‌شود:^۲

عقل در این حوزه دو نقش ایفا می‌کند: یکی نقش ابزاری و آلی و دیگری نقش استقلال و منبعی؛ نقش ابزاری عقل: انسان به وسیله این نیرو می‌تواند مراد گوینده را بفهمد و با کمک قرائن به دست آمده به منظورگوینده یا نویسنده نزدیک شود. پس درک صحیح مفاهیم و برداشت درست و منطقی از آنها توسط عقل صورت می‌گیرد؛ در مواردی تعارضات موجود در عبارات به وساطت عقل حل می‌شوند، همچنین رابطه منابع مورد استناد در استنباط احکام، توسط عقل شناسایی و سنجیده می‌شود.^۳

نقش استقلالی عقل: منبع بودن عقل در استنباط احکام شرعی به این معنا است که در کنار کتاب و سنت و اجماع یکی دیگر از منابع احکام می‌باشد؛ یعنی علاوه برداشتن استفاده ابزاری عقل، احکام عقل به عنوان مسایلی در استنباط احکام مورد استفاده قرار می‌گیرند.^۴

با توجه به آنچه گفته شد روشن شد که عقل در تمامی عرصه های استدلال و استنباط و تفکر حضور موثر داشته و همواره مورد اتکاء و توجه می‌باشد و به طور کلی می‌توان کارکردهای عقل را در دو دسته کارکردهای قطعی و ظنی منشعب ساخت.

باتوجه به مباحث پیشگفته روشن می‌گردد که کارکردهای عقل به دو دسته قطعی و ظنی، تقسیم پذیرند که به شرح ذیل بیان می‌شود:

الف) کارکردهای قطعی عقل

- ۱- قیاس یا استنتاج
- ۲- ادراک مفاهیم کلی
- ۳- تألیف و گروه بندی (تصنیف)
- ۴- تجزیه و تحلیل
- ۵- درک مفاهیم ابداعی
- ۶- ترکیب و تلفیق

ب) کارکردهای ظنی عقل

- ۱- تمثیل
- ۲- تجربه

^۱ - الشواهد الربوبیه، ج ۱، ص ۲۷۷.

^۲ - برای مطالعه بیشتر: رک: محمد علیزاده، محمدرضا؛ نقش عقل در اجتهاد > رساله کارشناسی ارشد، موسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی (ره).

^۳ - البته باید یاد آور شد که این به معنای استقرار عقل در مقابل ادله دیگر شرعی (قرآن، سنت و اجماع) نیست؛ مضمون حدیثی از امام صادق علیه السلام در اصول کافی، ج ۱، ص ۳۳.

^۴ - رک: فقه و عقل، ابوالقاسم علی دوست، مجله قیسات، سال پنجم، شماره ۳۴، ص ۴۱.

پیشینه مسئله

این مسئله، جدید نیست، لکن پاسخ‌های جدیدی به آن داده شده است؛ به‌ویژه اگر بحث بر عقلانیت ابزاری متمرکز گردد، مسئله صورت جدیدتری به خود خواهد گرفت. باید مسئله‌ی عقل و دین یا عقل و وحی را در غرب و جوامع اسلامی، جداگانه بررسی کرد و پیشینه‌های تاریخی ترابط این دو مقوله را شناخت. برخی از متفکران مسیحی می‌نویسند: افراد بسیاری که غالباً متفکران دینی مهمی بوده‌اند، مدعی شده‌اند که ایمان و عقل به هیچ وجه بایکدیگر سازگار نیستند. پولس حواری نوشت: (باخبر باشید که کسی شما را نرباید به فلسفه و مکر باطل «رساله پولس به کولسیان، باب دوم، ۸»). ترتولیان از مسیحیان صدراول می‌پرسید: (آتن را با اورشلیم چه کار؟). مقصود وی از آتن فلسفه یونان بود و از اورشلیم، کلیسای مسیحی. پاسکال نوشت: (ابزار دل دلایل خاص خود دارد و عقل آن دلایل را نمی‌شناسد). او تلویحاً می‌گفت که ممکن است بعضی افراد ناچار شوند قوای عقلانی خود را تعطیل کنند تا بتوانند ایمان بیاورند. در واقع هیچ‌کدام از متفکران دینی یادشده، عقل را به طور کامل مردود نمی‌دانستند.^۱

مسئله عقل و وحی در غرب

در این قسمت از بحث منظور از غرب، جهان مسیحیت بوده و طرز برخورد متدینان مسیحی با عقل، مورد بررسی قرار می‌گیرد.

اندیشه اسکولاستیک، هم بر عقل و هم بروحی مبتنی بود و بدین سان بازتاب و برآیندی از تالیف عناصر فلسفه یونان و ایمان (اهل کتاب) بود.^۲ بنابراین، در قرون وسطا تنها نزاع بر سر میزان توانایی عقل و تطابق عقل و وحی و تقدّم یکی بر دیگری بود نه حجّیت آنها.

گروهی از متألّهان مسیحی، وحی را جانشین همه‌ی معارف بشری، اعم از علوم تجربی و اخلاق و مابعدالطبیعه می‌دانستند؛^۳ بنابراین، برای رسیدن به رستگاری، تنها آموختن کتاب مقدس کافی است و نیازی به چیز دیگری از جمله فلسفه نیست؛ این گروه معتقدند که میان ایمان دینی به کلمه الله و استفاده از عقل طبیعی در مسائل مربوط به وحی تعارض منطقی وجود دارد.^۴

گروهی دیگر، از جمله آگوستین، معتقدند که طریق وصول به حقیقت، طریقی است که مبدأ آن ایمان است و از وحی به عقل می‌رسد. آگوستین می‌گوید: «فهم پاداش ایمان است، لذا در پی آن نباش که بفهمی تا ایمان آوری، بلکه ایمان بیاورتا بفهمی».^۵ آنسلم قدیس، می‌گوید: «من در پی آن نیستم که ابتدا بفهمم و بعد ایمان آورم؛ بلکه ایمان می‌آورم تا بفهمم». گروه دیگری هم به نام ابن‌رشدی‌های لاتینی، ضمن پذیرش

۱- عقل و اعتقاد دینی، ص ۷۰-۷۲. در این کتاب به این نکته اشاره شده که عده‌ای کوشیده‌اند تا قول پولس را به نحوی توجیه کنند که به تناقض و تعارض میان عقل و دین نیانجامد.

۲- ایان باربور؛ علم و دین (ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی)، ص ۲۳؛ ر.ک: محمد مجتهد شبستری، هرمنوتیک، کتاب و سنت، ص ۱۹۳.

۳- اتین ژیلسون، عقل و وحی در قرون وسطی (ترجمه شهرام پازوکی)، ص ص ۵ و ۲.

۴- همان؛ روح فلسفه قرون وسطی (ترجمه‌ی ع. داوودی)، ص ۱۲.

۵- همان، ص ص ۱۳، ۱۲ و ۱۹؛ ارنست کاسیرر، فلسفه روشنگری (ترجمه‌ی یدالله موقن)، ص ۱۷.

دستاورد‌های فلسفه، هرگونه تعارض میان عقل و وحی یا فلسفه و کلام را منتفی می‌دانند و در صورت تناقض، هر دو آموزه‌های عقل و وحی را معتبر می‌دانند و مدعی‌اند که اولین وظیفه‌ی بشر به کار انداختن عقل خداداد است. در نظام حکمی توماس آکویناس، عقل بس‌مهم و پیشاهنگ و راهگشای ایمان است. عقل می‌تواند به بعضی حقایق الهیات، از جمله وجود خداوند پی ببرد.^۱

متفکران قرون وسطا متأثر از افلاطون، به دو عقل قائل بودند: یکی عقل جزئی و حساب‌گر و دیگری عقل کلی. ولی در عصر جدید، عقل به معنای اول، یعنی عقل حساب‌گر به کار می‌رود؛ بر این اساس، ریاضی‌دین جهان، توسط گالیله، نیوتن و دکارت غلبه یافت.^۲

عصر روشنگری، شاهد سه رویکرد بوده است:

- رویکرد نخست: متعلق به روشن‌گرانی بود که دین طبیعی و دین الهی را می‌پذیرفتند؛ یعنی باور آنها این بود که از راه وحی و قوانین طبیعی، می‌توان به خدا اعتقاد ورزید؛

- رویکرد دوم، از آن جانب‌داران دین طبیعی بود که وحی را تخطئه کردند؛

- رویکرد سوم، از طرف کسانی بود که انواع صورت‌های دین طبیعی و الهی را تخطئه کردند و تنها به توانایی عقل در حوزه‌های علم و دین و تمام شئون حیات انسانی اعتراف داشتند.

نهضت روشن‌گری، واکنش‌هایی از سوی کلیسا، رومانسیسم در ادبیات، پارسامنشی و نهضت فلسفی را در پی داشت.^۳ دیوید هیوم بانفی اصل علیت، دفاع عقلانی از مسیحیت را بی‌حاصل دانست و کانت نیز اثبات خدا و تعالیم دینی را از حد توانایی عقل نظری خارج شمرد^۴ و تبیین عقلانی از دین، جای خود را به تبیین‌های روان‌شناختی و جامعه‌شناختی و ایمان‌گرایی از دین داد.

عقل‌گرایی قرن هجدهم و نوزدهم در بردارنده نهضت ضد دینی (الهی) و در نقطه مقابل عقل‌گرایی قرن شانزدهم و هفدهم (مانند تفکرات لایب‌نیتز و مالبرانش) بود.

در سیر تفکر دینی غرب، بسترهای مهمی برای وارد آمدن آسیب بر دین و حیانی (مسیحیت) ایجاد شده است و این دین، سرگذشت پرحادثه‌ای داشته است.

برخی نویسندگان معاصر در جهان مسیحیت، با رویکرد جدیدی به مسئله عقل و دین نگرسته و می‌نویسند:

رابطه مشخص و مطلوب فلسفه و دین رابطه مبتنی بر مبادله همسخنانه (دیالوگ) است. مبادله‌ای که قرن‌ها وجود داشته است؛ اما با بروز فلسفه انتقادی کانت قطع شد. لکن نمی‌توان سخن کانت را ختم کلام در این زمینه دانست. ما باید بنگاریم که می‌توان بر موضع کانت بود اما در پی یافتن مفری برای دین نیز بود. همچنین ضرورتی ندارد که معیار قطعی و بتی (اصالت تجربی) معنا پذیرفته باشد؛ زیرا آشکارا به ابعادی از معنا

۱- علم و دین، ص ۲۳.

۲- بابک احمدی، مدرنیته و اندیشه انتقادی، صص ۶۲ و ۶۴.

۳- همان، صص ۷۴ و ۷۷؛ فلسفه روشنگری، ص ۲۵۱.

۴- ایمانوئل کانت، سنجش خردناب (ترجمه میرشمس‌الدین ادیب‌سلطانی)، ص ۶۹۵؛ اشتفان کورنر، فلسفه کانت (ترجمه‌ی عزت‌الله فولادوند)، ص ۳۲۳؛ میرعبدالحسین نقیب‌زاده، فلسفه کانت، بیداری از خواب دگماتیسم، ص ۲۸۳.

که با انگاره‌های اندیشه مطروحه در علوم طبیعی مناسب نیست اجحاف می‌کند. پس از غلبه بر این موانع راه برای تجدید مبادله دو جانبه بین دین و متافیزیک هموار می‌شود.^۱

استاد شهید مطهری در باره برخورد مسیحیت با عقل می‌گوید: عقل جز با ابزار و مرکب برهان و استدلال و به تعبیر قرآن حکمت، پیامی را در خودش نمی‌پذیرد. پیغمبران می‌خواهند سخن خودشان را در درجه اول به عقل‌ها ابلاغ کنند. اگر می‌بینید در مسیحیت برضد این سخن قیام کرده و می‌گوید کار ایمان با عقل ارتباط ندارد، این در اثر تحریف مسیحیت است. مسیح اصلی هرگز چنین سخن نمی‌گوید. اما قرآن می‌گوید: «ادع الی سبیل ربک بالحکمه والموعظه الحسنه (نحل: ۱۲۵)»؛ اول چیزی که بیان می‌کند، حکمت است.^۲

عقل و وحی در فرهنگ اسلامی

گروه‌های مختلفی از متفکران اسلامی در این زمینه سخن‌ها دارند و رویکردها و گرایش‌های متفاوتی عرضه کرده‌اند.^۳

پس از رحلت پیامبر اسلام (ص)، در اثر تمرکز خلفا بر قرآن و دوری از سنت پیامبر و با وجود آمیختگی و ارتباط و آشنایی مسلمانان با دیگر ملل (مانند زرتشتیان، مسیحیان، یهودیان و...) نیاز به عقل و مباحث عقلانی رو به فزونی نهاد.^۴ شکل‌گیری معتزله باهدف دفاع عقلانی از دین بود.

اهل حدیث از اهل سنت و اخباریون از شیعه عقل را از حوزه دین جدا کردند و چهره‌هایی مانند ابن تیمیه، ملاک تقرب به حق را دوری از عقل اعلام کرد.^۵

متکلمان اسلامی بر سرمستله‌ی عدل الهی و حسن و قبح ذاتی افعال و اشیاء به عدلیه و غیرعدلیه منشعب شدند.^۶ همگام با معتزله در قرن دوم، گرایش عقلی - باطنی در میان شیعیان شکل گرفت و به نهضت باطنیه شهرت یافت پیروان این مذهب در جستجوی معانی درونی و باطنی ظواهر قرآن و سنت بودند.^۷ در برابر ظاهرین، باطنیون و عقل‌گرایان افراطی، گرایش‌های معتدلی از ناحیه‌ی ابوالحسن اشعری در بین النهرین و طحاوی در مصر و ابومنصور ماتریدی در سمرقند ظهور یافت؛^۸ اشعری در مقابل مکاتب افراطی مذکور به اعتبار عقل و وحی و ترجیح وحی بر عقل حکم کرد.^۹

در این میدان، تنها متکلمان شیعه، نه گرفتار افراط معتزله شدند و نه از حجیت عقل غافل ماندند و با توجه به احادیث اهل بیت عصمت و طهارت علیهم‌السلام به مشکل تعارض عقل و وحی برنخوردند تا به

۱- دین پژوهی، ج ۱، ص ۲۲۸.

۲- سیری در سیره نبوی، ص ۱۸۹ و ۱۹۰.

۳- برای ملاحظه برخی از این رویکردها به کلام جدید (عبدالحسین خسروپناه)، مبحث روش شناسی دین‌پژوهی، رجوع کنید.

۴- ذبیح‌الله صفا، تاریخ علوم عقلی در تمدن اسلامی تا اواسط قرن پنجم، ج ۱، ص ۳۴-۳۰؛ و هنری کربن، تاریخ فلسفه اسلامی، ص ۱۵۴.

۵- غلامحسین ابراهیم دینانی، ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام، ج ۱، ص ۱۴.

۶- تاریخ فلسفه در اسلام، به کوشش م.م. شریف، ج ۱، ص ۳۲۷.

۷- همان، ج ۱، ص ۳۸۷.

۸- همان، ج ۱، ص ۳۱۷.

۹- هنری کربن، تاریخ فلسفه اسلامی، ص ۱۶۸.

ترجیح عقل بر وحی یا وحی بر عقل فتوا دهند؛ براین اساس، کتاب‌های کلامی شیخ مفید، شیخ طوسی، سیدمرتضی، خواجه نصیرالدین طوسی و علامه‌ی حلی، صبغه‌ی عقلی و برهانی داشت.^۱

حکیمان اسلامی نیز با این مسئله مهم روبرو بودند. کندی 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.^۲ این طریقت، با فارابی ادامه یافت و دین و فلسفه به عنوان دوسرچشمه‌ی یک حقیقت معرفی شدند. 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 فلسفه‌ی ارسطویی به تألیف «تهافت التهافت» پرداخت. عرفا نیز با تبیین عقلانی عرفان عملی و تدوین عرفان نظری، عقل و شهود را آشتی دادند.^۳

حکیم بزرگ جهان اسلام مرحوم علامه طباطبایی در آثار گرانسنگ خود، از جمله تفسیر نفیس المیزان و کتب فلسفی خودمانند بدایه الحکمه و نهایه الحکمه، پس از درخشش در میدان بحث‌های عقلی و فلسفی، به گونه‌ای بدیع و زیبا ترابط هماهنگ و تنگاتنگ دین و عقل را ترسیم می‌کند که گویی تغییری بین این دو وجود ندارد.

شهید مطهری نیز به تبیین کامل این موضوع پرداخته‌اند. ایشان ضمن تبیین موضع اسلام درباره عقل،^۴ درمقام مقایسه نسبت عقل و دین در اسلام با جهان مسیحیت، معتقدند که نسبت عقل و دین در اسلام، درست برعکس مسیحیت است.^۵

استاد جوادی‌آملی با بیان ارزش و منزلت عقل ناب، همانند نقل معتبر، آن را به حجت‌الله ملقب کرده می‌نویسد:

«بین دین و عقل ارتباطی دوسویه است و این ارتباط به گونه‌ای است که بعد از تبیین آن تفکیک و جداسازی آن دوکاری لغو است و معنای ارتباط به شکلی دیگر نمایان می‌شود. دین از یک سو اهمیت عقل را در هر دو بعد نظرو عمل بیان می‌کند... از سوی دیگر افزون بر ارزش گذاردن بر عقل سمت و سوی اندیشیدن درست و نیز راه و روش صحیح انگیزه‌ها را در تعالیم خود ذکر می‌کند و بدین ترتیب عقل را تنها و رها نمی‌گذارد بلکه تبیین راه‌ها و روش‌های صحیح او را به سمت کشف حقایق مجهول رهنمون می‌شود.^۶ وحی در قبال عقل دو وظیفه دارد:

۱. تایید وحی نسبت به عقل در حیطه‌ای که عقل توان درک آن را دارد... باید دانست که انسان‌ها به دلایل مختلفی خطا و اشتباه می‌کنند و این مورد تجربه و تایید کامل عقل است. البته عقل قطعی و ناب

۱- حنا الفاخوری و خلیل الجر، تاریخ فلسفه در جهان اسلام، ترجمه‌ی عبدالمحمدآیتی، ص ۳۷۵.

۲- تاریخ فلسفه در اسلام، ص ۵۹۹؛ تاریخ فلسفه در جهان اسلام، ص ۳۷۸-۳۷۰.

۳- سید جلال‌الدین آشتیانی، شرح مقدمه قیصری، ص ۷۱.

۴- تعلیم و تربیت در اسلام، ص ۴۵.

۵- انسان کامل، ص ۱۵۲؛ برای ملاحظه این مسئله در آثار استاد شهید، می‌توان به این منابع مراجعه کرد: مقالات فلسفی، اسلام و مقتضیات زمان، سیری در سیره نبوی، الهیات شفاء، آشنایی با قرآن، و...

۶- عبد الله جوادی آملی، نسبت دین و دنیا، ص ۱۸۱.

۷- همان، ص ۱۷۹-۱۸۰.

هرگز خطا نمی‌کند و اشتباه ندارد و تعارضی بین او و وحی نیست، اما آیا انسان‌ها همیشه به چنین حقیقتی دست می‌یابند؟ اگر چنین بود، انسان‌ها هیچ‌گاه در دستیابی به عقل قطعی مرتکب اشتباه نمی‌شدند و تنوع و تکثری در آرای آنان وجود نداشت؛

۲. راهنمایی و شکوفایی عقل در حیطه‌هایی که عقل توان نظردهی در باره آنها را ندارد. وحی عهده دار تبیین همه جزئیاتی است که عقل به جهت محدودیت از درک آن ناتوان است. بخشی از این جزئیات به چگونگی ارتباط انسان با خداوند و اعمال عبادی وی اختصاص دارد و بخش دیگر امور مربوط به انسان با خود و دیگر موجودات (عالم خارج) است.^۱

اکنون پرسش اصلی را یادآوری می‌کنیم: رابطه دستاوردهای عقل نظری و عملی، با آموزه‌های کتاب و سنت چگونه است؟ آیا عقل توان اثبات (عقلی) تمام گزاره‌ها، دستورالعمل‌ها و به عبات دیگر محتوای دین را دارد یا نه؟ در مقام پاسخ به این پرسش چند صورت فرض می‌شود.

نخست این که هیچ تناسب و ارتباط متقابلی بین دین وجود ندارد و هرگز نباید به تبیین و اثبات مسایل دینی با عقل امیدوار بود.

دوم این که عقل و دین نسبت به هم بی‌تفاوتند و هیچ‌یک را با دیگری کاری نیست. سوم این که این دو با هم ترابط متقابل دارند. لکن فرض سوم، خود دارای فرض‌های دیگری است که در این مقام چند دیدگاه به وجود آمده است:

دیدگاه‌های ترابط عقل و دین

بدون شک عقل در قلمرو دین جایی دارد؛ مهم تشخیص و تبیین دامنه‌ی جایگاه عقل است؛ آیا می‌توان با عنصر عقل به اعتبارسازی نظام اعتقادات دینی دست یافت؟ در پاسخ به این پرسش، چهار رویکرد متفاوت مطرح شده است.

۱. عقل‌گرایی حداکثری

مطابق این دیدگاه، اثبات همگانی و همه‌جایی نظام اعتقادات دینی امکان‌پذیر است؛ و شرط لازم برای ایمان نیز دست یافتن به این نوع عقل‌گرایی است.

طبق این دیدگاه، برای آن که نظام اعتقادات دینی واقعا و عقلا مورد قبول باشد باید بتوان صدق آن را اثبات کرد.^۲ برخی متفکران مسیحی در این باره می‌نویسند:

«همیشه، همه‌جا و برای همه‌کس اعتقاد به هر چیزی بر مبنای قرائن ناکافی، کاری خطا و نادرست است؛ ... تحقیق درباره قرائن یک عقیده کاری نیست که یکبار و برای همیشه انجام پذیرد و واجد اعتباری قطعی باشد؛ هرگز نباید مانع شک شد؛ زیرا می‌توان آن شک را بر مبنای پژوهش‌های پیشین واقعا مرتفع کرد یا این شک ثابت می‌کند که آن پژوهش‌ها کامل نبوده است».^۳

۱- همان، صص ۴۷-۴۸؛ نیز ر.ک: کشف المراد (تعلیق استاد حسن زاده آملی)، صص ۳۴۷.

۲- عقل و اعتقاد دینی، صص ۷۲.

۳- همان، صص ۷۳-۷۲.

در جهان اسلام نیز افرادی بر این باورند که آدمی می‌تواند بدون استفاده از وحی، تمام پرسش‌های خود را تنها با عقل پاسخ دهد.^۱

به نظر می‌رسد این رویکرد گرفتار حداقل دو نقد است:

اول این که بسیاری از انسان‌ها به جهت مشکلات و گرفتاری‌های زندگی، توان و فرصت تحصیل عقل‌گرایی حداکثری را ندارند؛ زیرا تحصیل علوم عقلی برای افراد پرمشغله و دارای استعداد های مختلف میسر نیست و با فقدان عقلانیت حداکثری نیز نمی‌توان ایمان دینداران را نادیده گرفت و نفی کرد؛^۲

دوم این که اگر ادیان دارای به گوهر و صدف یا وسیله و هدف باشد، می‌توان برای اثبات گوهر دین یعنی اصول اساسی اعتقادی، مانند توحید و نبوت و معاد، به عقلانیت حداکثری فتوا داد؛ ولی نسبت به تمام اجزا و اصول و فروع نظام اعتقادی نمی‌توان چنین ادعایی داشت؛ زیرا باورهای خردگریز - نه خرد ستیزی - در تمام ادیان وجود دارند. بنابراین، نه تنها عقل‌گرایی حداکثری در توجیه ایمان دینی، راه مناسبی نیست؛ بلکه عملاً نیز نمی‌تواند مورد استفاده قرار گیرد و توصیه به عقلانیت حداکثری در صدق تمام نظام اعتقادات دینی و باورهای دینی غیر قابل اجرا است.

سوم این که می‌توان پرسید آیا این نوع تعهد و التزام عقلانی ای که قائلین به عقلانیت حد اکثری بر آن تاکید می‌کنند از منظر ایمان دینی هم مطلوب هست یا خیر؟ دینداران غالباً معتقدند که فرد مومن به طوری ماورای عقل و اثبات جست می‌زند؛ این جست زدن (Stepping Out) ملازم با خطر و تردید است و در قلمرو ایمان عنصری مهم و حتی اساسی به شمار می‌آید. البته چه بسا این دیدگاه (ایمان لاجرم متضمن خطر و تهدید است) نادرست باشد اما در میان دینداران چندان رایج است که باید جدی تلقی شود و اگر این دیدگاه درست باشد، در آن صورت عقل‌گرایی حداکثری نمی‌تواند راه مناسبی برای مواجهه با ایمان دینی باشد.

پرسش مهم دیگر این است که آیا این دیدگاه را عملاً می‌توان مورد استفاده قرار داد؟ و آیا عملاً ممکن است که توصیه قائلین به عقلانیت حداکثری را اجرا کرد و صدق نظام اعتقادات دینی خاص را چنان معلوم کرد که همه عقلا قانع شوند؟^۳

۲. ایمان‌گرایی

در برخی کتب ایمان‌گرایی چنین تعریف شده است: ایمان‌گرایی دیدگاهی است که نظام‌های اعتقادات دینی را موضوع ارزیابی و سنجش عقلانی نمی‌داند. مثلاً اگر بگوییم که ما به وجود خداوند و عشق او نسبت به انسان‌ها ایمان داریم، در واقع گفته ایم که ما این امر را مستقل از هرگونه قرینه و استدلالی پذیرفته ایم و هرگونه کوششی را که برای اثبات یا انکار عشق او نسبت به انسان‌ها صورت پذیرد، مردود می‌دانیم.^۴

۱- کتاب حی بن یقظان در همین راستا تالیف شده است. ر.ک: زنده بیدار (ابن طفیل)، ترجمه بدیع الزمان فروزانفر، چاپ ۱۳۸۱ تهران (شرکت انتشارات علمی و فرهنگی).

۲- عقل و اعتقاد دینی، ص ۷۴.

۳- همان، ص ۷۵؛ در این کتاب اشکالات متعددی بر عقل‌گرایی حداکثری گرفته شده است.

۴- همان، ص ۷۸.

ایمان‌گرایی^۱ بیانگر این محتوا است که نظام‌های دینی به سنجش و ارزیابی در نمی‌آیند و اصولاً ایمان بدون هرگونه استدلال و قرینه‌ی عقلی تحقق می‌یابد. در میان متفکران مغرب زمین، پل تیلیش و کی‌یرکگارد ایمان دینی را بدون معیارهای عقلانی و بیرونی و فارغ از هرگونه استدلال می‌پذیرند و مدعی‌اند زبان دین و ایمان، زبان نمادین است.^۲ این رویکرد از دوران آنسلم قدیس نیز وجود داشته است؛ این‌ها از ایمان به نوعی جهش تعبیر می‌کنند؛

فلسفه اگزیستانسیالیسم، از طرفداران ایمان‌گرایی است. کی‌یرکگور، موسس این تفکر بر لزوم خدا‌باوری و تاکید می‌ورزید اما هرگز در پی ادله اثبات وجود خدا نبود. حتی ارائه دلیل عقلی درباره خداوند را از اساس کفر می‌دانست.^۳

در این عقیده تاملاتی جدی وجود دارد؛ از جمله: این عده خواسته یا ناخواسته گرفتار جو فکری و نظری غرب شده‌اند. از این روی علت (نه دلیل) فلسفه ستنیزی و بی‌اعتنایی به عقل را روش شناسی مشترک خویش اعلام کردند و در جستجوی ادله عقلی اثبات وجود خدا برنیامدند. در حالی که بجا بود عالمانه و اندیشمندانه به بررسی ادله اثبات وجود خدا و کارآمدی روش عقلی توجه عمیق می‌کردند و مکتب خود را همانند دیگر مکاتب و نحله‌های فکری غرب، فرزندخوانده فلسفه نقادی کانت نمی‌شناساندند.

همچنین تلقی این گروه از دین، یا در دین حداقلی (ایمان قلبی به خدا) منحصر می‌شود یا اگر به دین گسترده‌تری نیز ایمان داشته باشند، فقط به دین مسیحیت و متون مقدس موجود در میان مسیحیان عنایت دارد و هرگز در صدد حقانیت دینی خاص و انحراف یا تحریف ادیان دیگر برنیامدند و آنان که به تحریف متون مقدس مسیحیت نیز توجه می‌کردند طرد مطلق دین را نتیجه گرفتند.^۴

طرفداران این گرایش با توجه به انواع و مدل‌های مختلف ایمان، باید با بیان بیرونی (علم حصولی نه دریافت‌های حضوری و شخصی) تبیین کنند که در درون کدام ایمان باید جست‌زد؟ احتمال صدق کدام بیش‌تر است؟ لااقل باید به سازگاری منطقی و درونی نظام دینی دست یافت و با سازگاری و انسجام و تلائم درونی یک نظام دینی، به ترجیح آن نظام بر سایر نظام‌های دینی فتوا داد؛ بنابراین، نمی‌توان از ارزیابی عقلانی نظام‌های اعتقادی اجتناب ورزید.

۳. عقل‌گرایی انتقادی

عقل‌گرایی انتقادی،^۵ نه عقلانیت حداکثری را می‌پذیرد و نه ایمان‌گرایی افراطی را؛ یعنی هم به امکان نقد و ارزیابی عقلانی نظام‌های دینی اعتقاد دارد و هم صحت یک نظام دینی را به صورت قاطعانه و همگانی میسر نمی‌داند. بدین ترتیب، می‌توان نظام‌های دینی را عقلاً مورد ارزیابی و نقد قرار داد؛ ولی اثبات قاطع و همگانی آن‌ها امکان‌پذیر نیست.

۱- Fideism.

۲- ر.ک: ر.ک: عبد الحسین خسروپناه، انتظارات بشر از دین، ص ۲۰۲-۱۹۰.

۳- ر.ک: همان.

۴- خسرو پناه؛ همان، ص ص ۲۷۴-۲۶۶

۵- Critical Rationalism.

بر اساس این رویکرد، باید تمام تلاش خود را در شناخت براهین مؤید نظام‌های دینی به کارگیریم و آنگاه براهین را در نظام‌های رقیب مقایسه کنیم و تمام انتقادات را مورد پژوهش قرار دهیم. عقل‌گرایی انتقادی؛ بیش از آن که طالب اثبات قطعی باورهای دینی و نظام‌های اعتقادی باشد، بر نقش عقل در نقد اعتقادات دینی تاکید می‌ورزد و این نگرش، توجیه عقلانی باورهای دینی را نادیده می‌گیرد و حکم قطعی را از خود سلب می‌کند و نفی حکم قطعی، ساختمان آن را نیز ویران کرده و به نسبیّت می‌انجامد.^۱ آیا می‌توان با نفی عقل‌گرایی حداکثری و ایمان‌گرایی افراطی به عقل‌گرایی انتقادی روی آورد؟ حق مطلب آن است که عقل‌گرایی انتقادی، از معرفت‌شناسی کانت و علم‌گرایی پوپر متأثر است که با نقد دو مکتب، این مدل از عقل‌گرایی نیز آسیب می‌پذیرد.

۴. عقل‌گرایی اعتدالی

عقلانیت اعتدالی، دو تئوری مشخص در قلمرو تئوری‌های صدق و تئوری‌های توجیه را می‌پذیرد. از میان تئوری‌های صدق که عبارتند از: تئوری مطابقت،^۲ تئوری انسجام‌گرایی،^۳ تئوری پراگماتیسم،^۴ تئوری نسبیّت^۵ و تئوری کاهش‌گرا و حشوآپزاری^۶ تنها تئوری مطابقت را صحیح می‌داند؛ یعنی حق و صدق را به معنای مطابقت اندیشه با واقع و نفس الامر می‌گیرد^۷ و معیار (توجیه) شناخت را مبنای‌گرایی می‌داند نه فایده‌گرایی یا انسجام‌گرایی. بر این اساس، بدیهیات و گزاره‌های پایه می‌تواند مدعیات اصلی دین، مانند توحید و نبوت و معاد را اثبات کند آنگاه با اثبات حقانیت دین اسلام به اثبات سایر گزاره‌های دینی دست یافت. توضیح این که: عقل‌گرایی حداکثری و اعتدالی هر دو، به استناد نظریات به بدیهیات اعتراف دارند لکن عقل‌گرایی حداکثری مرز وسیعی را به بدیهیات اختصاص می‌دهد و تعداد آن را از سی مورد هم بیشتر می‌داند که در نتیجه وجود هیچ گزاره‌های ظنی را نمی‌پذیرند و اثبات تمام گزاره‌های ظنی را ممکن می‌داند؛ لکن عقل‌گرایی اعتدالی با تحدید بدیهیات در اولیات، وجدانیات و فطریات، معتقد است آن عده از گزاره‌های مستنتج که به اولیات و در نتیجه به علم حضوری استناد می‌یابند، به صورت یقینی ظاهر می‌گردند^۸ و سایر قضایا در حد ظنیات باقی می‌مانند. بدین ترتیب کسی که دچار شبهه در قبال بدهت نباشد، نباشد، می‌تواند با این ترتیب، به سوی اثبات گزاره‌های دینی گام بردارد. با بیان فوق تفاوت عقلانیت حداکثری و ایمان‌گرایی افراطی با عقل‌گرایی اعتدالی و توان عقل‌گرایی اعتدالی در تبیین سازش عقل و دین، روشن می‌گردد.

۱- ر.ک: عقل و اعتقاد دینی، ص ۸۶.

۲ - Correspondence.

۳- Coherence.

۴- Pragmatic.

۵- Relativite.

۶ Redondancy Assertirely .

۷- ر.ک: مجله ذهن (شماره ۱): تئوری‌های صدق: (عبدالحسین خسروپناه).

۸- سر بدهت این قسم از علوم، در این است که آنها در نهایت به علم حضوری منتهی می‌شوند. ر.ک: کلام جدید، ص ۷۶-۷۳؛ نیز ر.ک: نه‌ایه الحکمه، مرحله ۱۱، فصل اول و دوم (انتهاء علم حصولی به علم حضوری).

چالش های عقل و دین

پرسش در رابطه‌ی عقل و دین این است که آیا عقل یا فلسفه، می‌تواند اعتقادات دینی را توضیح بخشد؟ و یا این که به تعبیر آنسلم قدیس: «من نمی‌فهمم تا ایمان آورم، بلکه ایمان می‌آورم تا بفهمم».

تلاش فراوان 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 در مقام توجیه و اثبات باورهای خردستیز مسیحیت مانند تجسد^۱ و تثلیث^۲، ناکام بوده است.

به گفته آکویناس وحی واجب است زیرا مهم ترین حقایق الهی یا الهیات، دسترس عقل نیست. وجود خداوند را با عقل و منطق می‌توان برهانی کرد؛ ولی تثلیث و تجسد (=حلول «حلول لاهوت خداوند در ناسوت عیسی») را، نمی‌توان به اثبات رساند.^۳

تجسد، 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 می‌توان اعتقاد به این آموزه را لااقل معقول ساخت؛ گرچه نمی‌توان آن را اثبات کرد؟ زیرا این مفهوم گرفتار ناسازگاری درونی است. چون که صفات ذاتی انسان و صفات ذاتی خداوند قابل جمع نیستند. بنابراین چگونه ممکن است امکان و وجود، علم و قدرت محدود و علم و قدرت نامحدود را در موضوع واحد جمع کرد؟ توجیها تامس موریس^۴ نیز مشکل این ناسازگاری را حل نمی‌کند؛ همچنین اعتقاد به فدیة^۵ نیز گرفتار پرسش‌های عدیده‌ای است که با سادگی عقل را از واضح ساختن این مسئله توانمند نمی‌سازد؛ برای نمونه این امر چه ضرورتی داشته است؟ چرا ما اسیرگناه و شیطان شده‌ایم؟ انسانی که هنوز به حد تکلیف نرسیده است چرا باید گناه ذاتی داشته باشد؟

در برخی متون کلامی اهل سنت نظراتی از متکلمان این مذهب دیده می‌شود که با قواعد کلی عقلی تعارض جدی دارند و هرگز نمی‌توان سازشی بین عقل و دین در آنها تصور کرد. اختلاف نظر امامیه با برخی فرق کلامی اهل سنت مانند قول معتزله به تفویض^۶ و قول برخی از اشاعره به جبر مطلق^۷ و یا قول برخی مانند قدریه به استقلال تام انسان در افعال خود، هریک به گونه‌ای هم با وجدان^۸ مخالفت دارد و هم با متن دین در آیات و روایات.

بنابراین چه گذشت، دین به معنای معتقدات اهل سنت، با عقل مواجبه‌ای منفی پیدا کرد. بدین ترتیب نمی‌توان تناسب مثبتی بین این دو برقرار کرد.

۱- Incarnation

۲- Trinity.

۳- علم و دین، ص ۲۴-۲۳؛ نیز درباره تجسد، الوهیت و تثلیث، ر.ک: دین پژوهی، ج ۲، ص ۳۴ و ۳۵ و ۳۶.

۴- عقل و اعتقاد دینی، ص ص ۴۶۵-۴۶۷.

۵- ر.ک: کالین براون، فلسفه و ایمان مسیحی، ص ۲۴.

۶- عبد الجبار معتزلی، المغنی فی اصول الدین، ج ۶، ص ۴۱.

۷- الفرق بین الفرق، ص ۲۱۱؛ شهرستانی، الملل والنحل، ج ۱، ص ۸۷.

۸- وجدان یکی از مبادی مواد یقینی مورد استفاده در برهان (وجدانیات) است به عبارت دیگر یکی از ارکان عقل قطعی است..

ترابط عقل و دین در اسلام شیعی

عقل دو نوع محصولات قطعی و ظنی دارد. مقصود از کارکردهای قطعی عقل این است که عقل در مسیر کسب معرفت، به تنهایی به استنتاج پرداخته و به نتیجه قطعی می‌رسد. این کارکردها عبارتند از: قیاس یا استنتاج؛ ادراک مفاهیم کلی؛ تألیف و گروه‌بندی (تصنیف)؛ تجزیه و تحلیل؛ ادراک مفاهیم ابداعی؛ ترکیب و تلفیق.^۶

کارکرد ظنی بدین معنا است که در فرایند تولید معرفت علاوه بر عقل، عنصر دیگری نیز دخالت دارد که نمی‌توان حکم به صدق مطلق آن صادر کرد؛ اما همواره در این کارکردها تشکیل‌دهنده برای قیاس به عهده عقل است. این کارکردها عبارتند از: تمثیل، تجربه و استقراء؛

دین نیز بر این دو قسم است. منظور از نقل قطعی، نقلی است که صدور آن قطعی است، مانند متن قرآن کریم و یا اخبار قطعی‌السند. و منظور از عقل قطعی، محصولات قطعی عقل مانند قیاس و استنتاج منطقی است.

بنابر این می‌توان چهار فرض از بحث ترابط عقل و دین به دست آورد.

فرض اول: ترابط عقل قطعی با نقل قطعی؛

فرض دوم: ترابط عقل ظنی با نقل ظنی؛

فرض سوم: ترابط عقل ظنی با نقل قطعی؛

فرض چهارم: ترابط عقل قطعی با نقل ظنی.^۷

فرض تعارض عقل قطعی با نقل قطعی، ناممکن است. بر این اساس نمی‌توان گفت بین عقل و نقل قطعی، تعارضی هست. همان‌طور که ما معتقدیم مصداقی برای این فرض وجود ندارد، زیرا اجتماع نقیضین لازم می‌آید. برخی برای این فرض چنین مثال زده‌اند که در آیات و روایات متعدد، اراده و تدبیر تمامی امور به دست خداوند است در حالی که ما بالوجدان خود را مختار می‌بینیم.

راه حل این چالش این است که این مسئله با تفکیک مفهوم اراده طولی و عرضی و نیز اصل تعلق اراده الهی به افعال مریدانه ما، حل می‌شود. بنابراین نمی‌توان به این موضوع به عنوان یک چالش نگریست. همین ترتیب و راه حل در مسئله علم الهی به افعال ما (اعم از طاعت و معصیت) نیز جاری است.

نمونه دیگر این که مقتضای اعتقاد به قضا و قدر عینی الهی، اعتقاد به حاکمیت تدبیر الهی بر تمام موجودات از اول تکون تا پایان عمر آنها (از جمله انسان) است.^۸ در این باره، برخی به خاطر دشواری حل مسئله با قطعیت و ثبوت اراده و اختیار در انسان، به جبر گرویده و گروهی دیگر که از جبر و پیامدهای وخیم آن گریزان

۱- این کارکرد آشنا ترین کارکرد عقل است که به صورت کاملا برجسته و مفصل در تمام کتب منطقی مورد بررسی و استفاده قرار گرفته است.

۲- الاسفار الاربعه، ج ۱، ص ۳۱۹.

۳- نظریه المعرفة، ص ۵۱.

۴- همان، ص ۵۱.

۵- همان، ص ۵۲.

۶- اساس الاقتباس، ص ۳۷۶؛ نظریه المعرفة، ص ۵۲.

۷- سرچشمه اندیشه، ج ۳: علوم انسانی و هماهنگی عقل و وحی.

۸- آیه (وما تشاءون الا ان یشاء الله رب العالمین "تکویر ۲۹") دال بر این معنا است.

بودند، به انکار شمول قضاء الهی نسبت به افعال اختیاری انسان پرداختند. درحالی که با بررسی کامل اصل علیت و اقسام آن، منافاتی بین استناد همه موجودات به اراده الهی و اراده و اختیار انسان پیش نخواهد آمد. با این توضیح که استناد فعل به فاعل انسانی در یک سطح است و استناد وجود آن به خدای متعال، در سطح بالاتری است که در آن سطح، وجود خود انسان و وجود ماده‌ای که کارش را روی آن انجام می‌دهد همگی مستند به او است. پس تاثیر اراده انسان به عنوان جزء اخیر علت تامه در کار خود، منافاتی با استناد وجود همه اجزاء علت تامه به خدای متعال ندارد.^۱

درفرض تعارض عقل ظنی با نقل ظنی (ظنون معتبر در سنت مانند خبر واحد و...)، نقل ظنی (ظن معتبر) مقدم بر عقل ظنی است؛ زیرا همچنان که در تبیین جایگاه عقل در اسلام گذشت، دین (وحی) در دو موضع به امداد عقل می‌آید، یکی در موردی است که عقل به مقصود رسیده اما نیازمند تایید است و برای فرد اطمینان خاطر کامل، به ارمغان نمی‌آورد و دوم در مواردی که عقل خود در تعیین سرنوشت خویش متحیر است؛ در این موارد، دین بایان حکم و وظیفه، عقل را از تحیر می‌رهاند. مثلاً شاید عقل بتواند وجوب حج را اثبات کند اما هرگز نخواهد توانست دلیل تعیین ایام مشخص برای این عبادت را به دست آورد. مانند مسئله قصاص که تنها با تکیه بر نقل ظنی معتبر، حکم صادر می‌شود.

درفرض تعارض عقل ظنی با نقل قطعی (مانند حکم دینی ارث زن و مرد حکم عقل ظنی به برابری زن و مرد) با توجه به حجیت ذاتی قطع، می‌باید قطع مقدم و حاکم بر ظن قرار گیرد، چراکه در نقطه مقابل نقل، تمثیل (زن به مرد) قرار گرفته که از ظنیات عقلی است.

همچنین در فرض تعارض عقل قطعی با نقل ظنی (به ظن معتبر و دارای حجیت) عقل قطعی مقدم خواهد بود، زیرا حجیت یقین در قطع، ذاتی است.

با تبیین این چهار فرض و ارائه راه حل در هر کدام، به موضوع اصلی یعنی بیان دیدگاهها در ترابط عقل و دین باز می‌گردیم.

رویکرد منتخب ما، عقلانیت اعتدالی شیعی است یعنی عقل در فرهنگ شیعه همراه و یار دین است لکن باید این نکته مهم را در نظر داشت که دین علاوه بر تقسیم به مضامین قطعی و ظنی، به دو قسم مفاهیم و حقایق نیز تقسیم می‌شود. در این باره معتقدیم عقل توان فهم مفاهیم دین را دارد، اما قدرت یافتن و کشف حقایق دین را دارا نیست و نمی‌تواند به مرز حقایق دین دست یابد، اینجا است که باید در سایه دین به وظیفه مهم خویش یعنی شناخت واقعیات و استفاده از آنها در تعالی عقلی و انسانی بپردازد. علاوه بر آن نیز گفتیم که دین در چنین مواردی عقل را از تحیر و تردید می‌رهاند و آن را تایید و دستگیری می‌کند.

۱- ر.ک: استاد محمد تقی مصباح یزدی، آموزش عقاید، درس نوزدهم (قضا و قدر).

۵) پلورالیسم دینی

طرح مسئله

در دنیای امروز ما با انواع ادیان آسمانی و زمینی از جمله یهود، مسیح، اسلام، زرتشت، هندویسم، بودیسم و... روبه‌رو هستیم و ناچاریم دربارهٔ این کثرت‌ها دیدگاه و تفسیری داشته باشیم و در زمینه‌ی حقانیت و هدایت یا بطلان و ضلالت آن‌ها داوری کنیم. به عبارت دیگر از یک طرف تنوع و تكثر ادیان مختلف به عنوان یک واقعیت خارجی در برابر ما قرار دارد و از طرف دیگر باید اندیشمند دینی نسبت به آن کثرت واقعی دیدگاه خود را ابراز نماید.

دربارهٔ نحوهٔ تبیین کثرت ادیان، دیدگاه‌های مختلفی عرضه شده است. از این دیدگاه‌ها به چهار دیدگاه مشهور اشاره می‌کنیم: طبیعت‌گرایی^۱، شمول‌گرایی^۲، کثرت‌گرایی (پلورالیسم)^۳ و وحدت‌گرایی^۴.

نظریات دربارهٔ تبیین کثرت در ادیان

الف) طبیعت‌گرایی

برخی از جامعه‌شناسان نظیر «دورکیم» بر این باورند که انسان‌ها به سختی به اجتماع وابسته هستند. جامعه با قدرتی فراگیر خواسته‌های خود را بر تک‌تک انسانها تحمیل می‌کند. هر جامعه‌ای متناسب با فرهنگ و اندیشه‌های خود به خدا و دین خود شکل می‌دهد؛ لذا طبیعی است که پا به پای اختلاف فرهنگ‌ها، ادیان نیز اختلاف یابند.^۵

دلیلی طبیعت‌گرایان بدین ترتیب است که: هر جامعه‌ای، دین متناسب و ویژهٔ خود دارد. اخلاق مطرح در دین ما اخلاقی متناسب با فرهنگ و جامعه ماست؛ نه اخلاقی برای هر جامعه‌ای و هر انسانی. قوانین و گزاره‌های ادیان هیچ کدام ضروری و دائمی نیستند. اخلاق تابع جهان و جامعه و برای زندگی است. (یعنی هم درباره زندگی و هم در خور زندگی) و اگر زندگی عوض شود؛ اخلاق هم به ناچار عوض خواهد شد.^۶ و چون زندگی در محیط‌های مختلف متفاوت است؛ اخلاق دینی یکسان برای همه جوامع معنا ندارد. مذکر بودن خدای ادیان توحیدی بی‌مناسبت با شرایط پدر سالاری اقوام بدوی نیست و در مقابل آن خدایان مؤنث اقوام هندی هم متناسب با شرایط جوامع هند می‌باشند. روحانیون هر مذهب هم چیزی را به درس می‌آموزند و می‌آموزانند که محیط و مولدشان بپسندد.^۷

^۱Naturalism

^۲Inclusivism

^۳Religious pluralism

^۴Monoistic

^۵ حسن کامران، تكثر ادیان در بوته نقد، قم: نشر معارف، فصل اول.

^۶ عبد الکریم سروش، اخلاق خدایان، تهران: طرح نو، ۱۳۸۰، صفحات ۱۸ به بعد.

^۷ عبد الکریم سروش، صراط‌های مستقیم، تهران: مؤسسه فرهنگی صراط، چاپ دوم، ۱۳۷۷، صفحات ۴۵ به بعد.

نقد

۱. اگر به تاریخ زندگی پیامبران - به خصوص برخی از آنها نظیر حضرت نوح (ع) - نظری بیفکنیم؛ می‌بینیم که پیامبران بنیانگذار قواعد بسیاری بودند که با قواعد اخلاقی رایج در جوامعشان در تضاد بود. در بسیاری از موارد، سخنان پیامبران با باورها و فرهنگهای جوامعشان ناسازگاری داشتند.

۲. تاریخ نشان می‌دهد که هنگامی که پیامبران با مخالفت جامعه خود رو به رو می‌شدند؛ به جای این که احساس ضعف و سستی کنند و به جهت حمایت نشدن از سوی جامعه خود، دست از دعوت بردارند؛ با احساس تکیه به قدرت الهی با جدیت بیشتری به کار خود ادامه می‌دادند. اگر هم در موردی مخالفت مردم جامعه‌ای پیامبری را از ادامه تبلیغ خود در آن جامعه منصرف می‌کرد؛ آن پیامبر مورد سرزنش الهی واقع می‌شد (نظیر جریان حضرت یونس (ع)). پس چگونه می‌توان گفت دین محصول جامعه است و هر جامعه ای دین خود را می‌خواهد؟!۱

ب) وحدت گرایان

وحدت گرایان معتقدند که گوهر ادیان یکی است. همه ادیان در جستجوی حقیقت غایی واحدی هستند که خود نام‌های مختلفی بر آن نهاده‌اند. اختلاف و گوناگونی‌ها تنها در ظاهر است. باطن همه ادیان، دعوت به کمال مطلق است. همه ادیان می‌خواهند انسان را از خود ظاهری ناپایدار به حقیقتی باطنی پایدار و ابدی رهنمون سازند.

از نظر وحدت گرایان، دین مغزی دارد و پوسته‌ای. باطنی دارد و ظاهری. اختلاف تنها در پوسته‌ها ظواهر و است؛ نه در باطن و حقیقت.

وحدت گرایان، باطن و حقیقت دین را اموری می‌دانند که نقاط اشتراک تجربه‌های عرفانی بشر است این نقاط اشتراک عبارتند از: احساس امر قدسی، احساس عالم بالا، احساس اعتلا و... ۲.

نقد

اختلافات ادیان تا اندازه‌ای فاحش است که گمان به وجود هسته مشترک بین ادیان را تضعیف می‌کند. برخی سخنان و دعاوی ادیان مختلف موجود در زمان ما متناقض می‌باشند. چگونه امکان دارد که بپذیریم که همه این سخنان متناقض بر حقتند. مثلاً اسلام، خداوند (الله) را قادر بر انجام هر کاری که بخواهد معرفی می‌کند و او را برتر از همه مخلوقات می‌داند؛ به گونه‌ای که همه موجودات به او نیازمندند ولی او به کسی نیاز ندارد؛ در حالی که در تورات، «یعقوب» در جریان کشتی بر خدا (یهوه) غلبه می‌کند و همین خدا (نیروانا) در آیین بودایی به صورت یک امر کلی و غیر شخصی مطرح می‌شود. ۳. بالاخره این سؤال مطرح است که خدا شخصی است یا کلی؟ برتر از همه موجودات است یا این که انسان می‌تواند برتر از خدا باشد و... . آیا می‌توان گفت هم گزینه برتری خدا بر هر انسانی صحیح است و هم گزینه برتری انسانی بر خدا؟!۱

^۱ هادی صادقی، پلورالیسم، قم: مؤسسه فرهنگی طه، ۱۳۷۷، ص ۳۲ و ۳۳.

^۲ حسن کامران، تکرر ادیان در بوته نقد، قم: نشر معارف، فصل دوم.

^۳ رابرت ا. هیوم، ادیان زنده جهان، ترجمه: عبدالرحیم گواهی، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۶۹.

مثال فوق تنها به عنوان یک نمونه ذکر شد و هرکس که به کتابهای تاریخ ادیان مراجعه کند؛ نمونه‌های زیادی نظیر مطالب پیش‌گفته خواهد یافت.

ج) شمول گرایان

شمول گرایان سؤال اصلی از نعدد ادیان را به سه سؤال تبدیل می‌کنند و به هرکدام پاسخ جداگانه می‌دهند:

۱. آیا دین حقی وجود دارد یا نه؟

۲. اگر دین حقی وجود دارد؛ آن دین کدام است؟

۳. بر فرض که دین حق مطلق وجود داشته باشد؛ آیا هیچ راه نجات دیگری خارج از آن دین حق متصور نیست؟

«کارل رانر» متکلم کاتولیک این دیدگاه را مطرح کرد. وی معتقد بود تنها یک دین حق وجود دارد و آن هم مسیحیت است و تنها راه رستگاری هم همان تجسد عیسی مسیح و رنجی است که وی متحمل شده؛ اما کسانی که طرز زندگی و اخلاقشان مسیحی باشد؛ در حقیقت مسیحی هستند؛ هر چند رسماً مسیحی نباشند و بدین ترتیب، مساله نجات به خارج از دایره مسیحیت رسمی نیز سرایت کرد و مسیحیان بدون عنوان را نیز شامل شد.^۱

شمول گرایان برای اثبات مدعای خود به انجیل متمسک شده‌اند. در «اعمال رسولان» فصل دهم آیه ۳۵ آمده است: «و حقیقتاً من چنین درمی‌یابم که خداوند هیچ جانبداری نشان نمی‌دهد؛ بلکه در میان هر قومی هر کس که از او بترسد و کار شایسته انجام دهد؛ پذیرفته اوست.»^۲ بعید نیست که الهام بخش «کارل رانر» در ادعای شمول گرایی، سخن «ژوستین»^۳ بوده باشد؛ چرا که وی معتقد بوده که افرادی نظیر «سقراط» مسیحیند؛ هر چند قبل از عیسی مسیح زندگی کرده باشند.^۳

نقد

شمول گرایی مبتنی بر کلامی از انجیل است و با تکیه بر اصل کلامی تجسد خداوند در مسیح می‌کوشد به پرسش تنوع ادیان پاسخ دهد. گویا مفروض گرفته که حق کامل در مسیحیت جلوه کرده است. بنابراین برای کسی که اعتبار انجیل موجود را نپذیرفته (نظیر ما مسلمانان) اعتبار ندارد.

د) کثرت گرایی (پلورالیسم)

واژه پلورالیسم برای مفاهیم متعددی به کار می‌رود که پلورالیسم دینی یکی از آنها می‌باشد. پلورالیسم اجتماعی، پلورالیسم اخلاقی و پلورالیسم سیاسی نمونه‌های دیگری از این موارد هستند.^۱ در این نوشتار در صدد نقد تمام اقسام پلورالیسم نیستیم و تنها به نقد پلورالیسم دینی اکتفا خواهیم کرد.

^۱ محمد لگنهاوزن، «مفهوم نبوت را خراب نکنید»، کتاب نقد، پاییز ۱۳۷۶، صفحه ۱۵

^۲ یکی از آباء کلیسا.

^۳ همان.

تردید نیست که در میان ادیان متفاوت، گزاره‌های مشترک و متشابه کم نیستند؛ ولی ما در بحث پلورالیسم، با مشترکات ادیان کاری نداریم. سخن اصلی در این مساله بر سر نحوه‌ی تبیین کثرت‌ها و اختلافات ادیان می‌باشد.

ناگفته نماند که بحث کثرت‌گرایی دینی با بحث وحدت و کثرت رایج در میان حکما و عرفا تفاوت دارد؛ چرا که بحث وحدت و کثرتی که در فلسفه و عرفان مطرح است؛ به هستی تعلق دارد؛ ولی بحث پلورالیسم دینی به کثرت ادیان مرتبط می‌باشد.

نکته بسیار مهمی که در این بحث غالباً مورد غفلت قرار می‌گیرد و باعث ایجاد مغالطه «جمع المسائل فی مساله واحده» می‌گردد؛ این است که در مساله تنوع و تکثر ادیان سه پرسش مطرح است:

الف) پرسش اخلاقی: با پیروان ادیان و مذاهب دیگر چه رفتاری باید داشته باشیم؟

ب) پرسش کلامی: آیا پیروان سایر ادیان و مذاهب هم نجات می‌یابند یا این که به جز پیروان یک دین، پیروان سایر ادیان بعد از مرگ به جهنم رفته و دچار عذاب ابدی می‌گردند؟

ج) پرسش معرفت‌شناسانه: آیا ادیان و مذاهب مختلف همگی بر حقند یا خیر؟

ناگفته نماند که از پلورالیسم دینی تفسیرهای متفاوتی ارائه شده است. در این گفتار، تفسیر رایج و مطرح در مورد پلورالیسم دینی را بیان نموده و مورد نقد و بررسی قرار می‌دهیم و علاقمندان برای دانستن تفاسیر غیر رایج این نظریه، باید به کتب مفصل رجوع نمایند.^۲

موضع آیات و روایات در باره پلورالیسم

آیات و روایات فراوانی پیرامون مساله کثرت‌گرایی دینی وجود دارد که به برخی از آنها اشاره می‌شود: الف) آیات فراوانی در قرآن درباره صراط وجود دارد که با اِتصاف کلمه «صراط» به «مستقیم» یا «سوی» و نیز با اضافه کردن آن به «ربی»، «ربک»، «عزیز»، «حمید»، «الله» و «یاء متکلم» نوع خاصی از «صراط» را معرفی می‌کنند و باقی راه‌ها را منحرف می‌شمارند. پس با اِتصاف و اضافه‌ی کلمه‌ی «صراط» به این واژه‌ها و اوصاف؛ نمی‌توان کلمه «صراط» را نکره‌ای دانست که از آن «صراط‌های مستقیم» قابل برداشت باشد؛ به ویژه با توجه به «ال» تعریف که در قرآن به این واژه اضافه شده است و دلالت بر انحصار دارد؛^۳ نظیر «اهدنا

^۱ ناگفته نماند که در اروپا، پلورالیسم اجتماعی، فرهنگی و اخلاقی قبل از پلورالیسم دینی پذیرفته شده؛ به همین دلیل تبیین آنها در فهم پلورالیسم دینی لازم است. اصطلاح پلورالیسم اجتماعی به مفهوم نگرش و گرایش به تعدد کمی و کیفی احزاب، جمعیت‌ها، انجمن‌ها و تنوع آرا و عقاید در جهت مصالح جامعه و سرانجام تکثر قدرت در همه زمینه‌ها به کار رفته است. اصطلاح پلورالیسم اخلاقی نوعی نسبی‌انگاری ارزشی و نفی ضوابط ثابت و عام اخلاقی و نفی استدلال‌پذیری از ارزشهای اخلاقی را می‌فهماند.

و بالاخره، پلورالیسم فرهنگی، به معنای رسمیت بخشیدن و حقانیت دادن به تمام فرهنگ‌ها و نفی هر گونه رجحان فرهنگی است.

به نظر می‌رسد در هر یک از پلورالیسم اجتماعی فرهنگی و اخلاقی نوعی نسبی‌انگاری معرفت‌شناسانه وجود دارد.

^۲ برای اطلاعات بیشتر رجوع شود به: Richard Glen "Towards a Theology of Religions"

فصل نامه‌ی حوزه و دانشگاه، سال اول، شماره‌ی ۱، صفحه ۶۲؛ نیز همان، سال دوم، شماره‌ی ۶، صفحه ۸۳ به بعد.

«محمد لکنه‌اوزن، اسلام و کثرت‌گرایی دینی، ترجمه: نرگس جواندل، قم: مؤسسه فرهنگی طه.

^۳ عبدالحسین خسرو پناه، کلام جدید، ص ۱۹۴.

الصرط المستقیم»^۱، «و ان هذا لصرطی مستقیما فاتبعوه»^۲، «فاتبعنی اهدک صراطا سویا»^۳، «یهدی الی صراط العزیز الحمید»^۴.

ب) روایات و آیات فراوانی که دعوت به اسلام را لازم و وظیفه معرفی می‌کند. این دعوت، یهودیان و مسیحیان را نیز در بر گرفته است؛ حال آن که اگر همه‌ی ادیان صراط‌های سعادت و حقیقت باشند؛ دعوت به یک دین خاص لغو است. حتی در روایاتی نیز آمده است که اگر اسلام را نپذیرفتند؛ از آنها جزیه مطالبه کنید. نظیر روایتی که از ابن عباس در تفسیر آیه‌ی «و اذا قیل لهم اتبعوا ما انزل الله» نقل شده است^۵ که پیامبر یهودیان را به اسلام دعوت کرد و آن‌ها نمی‌پذیرفتند و می‌گفتند: «بل نتبع ما الفینا علیه آباؤنا» یعنی ما از پدرانمان پیروی می‌کنیم.^۶

ج) روایاتی که در تبیین دین حق مطالب ارزنده‌ای ارائه کرده‌اند و آن را با اسلام و قرآن و ولایت تطبیق کرده‌اند. مثلا در تفسیر آیه‌ی «و هو الذی ارسل رسوله بالهدی و دین الحق» از امیر المؤمنین (ع) نقل شده است که پیامبر در پاسخ سؤال از دین حق فرمودند: «الاسلام و الولایه اذا انتهت الیک»^۷ دین حق تنها اسلام و ولایت تو (علی(ع)) است.

در روایت دیگری آمده است^۸ عبد الله بن سلام که از رؤسای بنی اسرائیل بود؛ از پیامبر (ص) مسائلی را پرسید و حضرت در پاسخ‌های خود فرمودند: دین خداوند واحد است و تعدد بردار نیست. خدای سبحان نیز واحد است و شریکی ندارد.^۹

د) آیاتی که به انحصار حقانیت دین اسلام دلالت دارند و معتقدان به سایر ادیان را زیانکار معرفی می‌کنند.

«و من یتبع غیر الاسلام دینا فلن یقبل منه و هو فی الآخره من الخاسرین»^{۱۰}
و هر کس غیر از اسلام دینی بجوید؛ هرگز از او پذیرفته نشود و او در جهان دیگر از جمله زیانکاران خواهد بود.

استاد شهید مطهری در توضیح این آیه می‌نویسد: 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

^۱ سوره فاتحه، آیه‌ی ۶.

^۲ سوره انعام، آیه‌ی ۱۵۳.

^۳ سوره‌ی مریم، آیه ۴۳.

^۴ سوره‌ی سبأ، آیه‌ی ۶.

^۵ علامه مجلسی، بحار الانوار، جلد ۹، ص ۶۹.

^۶ عبد الحسین خسرو پناه، کلام جدید، ص ۱۹۴ و ۱۹۵.

^۷ علامه مجلسی، بحار الانوار، جلد ۲۵، ص ۲۰۸.

^۸ همان، جلد نهم، ص ۳۲۷.

^۹ عبد الحسین خسرو پناه، کلام جدید، ص ۱۹۷.

^{۱۰} سوره‌ی آل عمران، آیه‌ی ۸۵.

گرانمایه‌ای است که به دست حضرت خاتم الانبیاء (ص) ظهور یافته است و قهرا کلمه اسلام بر آن منطبق می‌گردد و بس. «

« به عبارت دیگر لازمه تسلیم خدا شدن، پذیرفتن دستورهای اوست 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. « ۱
ه) و بالاخره در حکمت‌های نهج البلاغه می‌خوانیم: «ما اختلفت دعوتان الا و احديهما ضلاله» در دو دعوت مختلف قطعا یکی دعوت به گمراهی است.

دلایل پلورالیسم و نقد آنها

۱- تکافؤ ادله

ادیان مختلفی در عالم وجود دارند که هر کدام خود را بر حق می‌دانند و در درون هر دین هم فرقه‌هایی هستند که خود را بر حق و سایر فرقه‌ها را باطل می‌شمارند. تاریخ کلام و دین پژوهی شاهد این مدعاست که پاره‌ای از مسائل و اختلافات دینی از سوی مذاهب و ادیان متفاوت طرح شده و ادله موافق و مخالف رودرروی همدیگر قرار گرفته‌اند و پس از قرن‌ها هیچ گروهی سخنان رقیب را نپذیرفته است. این مطلب دلیل بر تساوی ادله و در نهایت کثرت گرایی دینی است. تا به حال بسیار راجع به دین حق و برتری یک دین بر سایر ادیان بحث شده است؛ اما حاصل این همه استدلال، چیزی جز ارائه جلوه‌ای عقلانی از دین خود و چهره‌ای سیاه و تاریک از سایر ادیان نبوده است! روشن است که این گونه هم نبوده که پیروان سایر ادیان همگی پیرو هوا و هوس بوده باشند. در میان آنها مردان خداترس و بزرگی نیز وجود داشته‌اند. حقیقت این است که گویا دین منطقی‌ای است که وقتی عقل پایش را به آن جا می‌گذارد؛ به بن‌بست و «تکافؤ ادله» می‌رسد. ۲

«آن که گوید جمله حق‌اند، احمقی است* آن که گوید جمله باطل، او شقی است»
سؤال می‌کنیم آیا تمام کسانی که دین ما را نپذیرفته‌اند عاقل نبوده‌اند؟ روشن است که پاسخ این سؤال منفی است؛ پس باید بپذیرید که به مقتضای عقل خود عمل کرده‌اند و هذا هو المطلوب. ۳

نقد

دلیل مطابق با مدعا نیست دلیل تکافؤ ادله بر فرض صحت تنها نشان می‌دهد که دلیل متقنی برای اثبات برتری هیچ کدام از ادیان وجود ندارد اما مدعا یعنی بر حق بودن همه ادیان را ثابت نمی‌کند روشن است که تلازمی بین «نداشتن دلیل قطعی بر اثبات برتری دینی و نفی برتری ادیان دیگر» با «حقانیت همه ادیان» وجود ندارد این استدلال نظیر جایی است که دو نفر با هم نزاع دارند و نزد قاضی می‌روند و قاضی هر دو دلیل را متکافی می‌بیند مثلا هر دو شهودی آورده‌اند و دلیلی بر برتری شهود یکی بر دیگری وجود ندارد آیا قاضی می‌تواند نتیجه بگیرد که هر دو طرف بر حقتن اصلا آیا تکافؤ و هم سطح بودن دلایل واقعیت را

^۱ مرتضی مطهری، عدل الهی، ص ۳۰۰.

^۲ عبد الکریم سروش، درباره پلورالیسم دینی، تهران: انتشارات سلام، چاپ دوم، صفحه ۳۶ تا ۴۰ و صفحه ۸۱ به بعد.

^۳ همان، صفحه ۵۶.

تغییر می دهد اگر ادله‌ای که در مقابل هم اقامه شدند مساوی شد آیا واقعیت تغییر می کند خلاصه بر فرض که تکافؤ ادله درست باشد حداکثر چیزی که ثابت می گردد این است که هنوز راه قطعی برای کشف حقیقت (در مساله ما کشف دین حق) ارائه نشده ولی بر این که حقیقتی نیست یا این که همه طرفین دعوی بر حقند دلالتی نخواهد داشت. ۱

با توجه به این که برخی سخنان و دعاوی ادیان مختلف موجود در زمان ما متناقض می باشد چگونه امکان دارد که بپذیریم که همه این سخنان متناقض بر حقند مثلا اسلام خداوند (الله) را قادر بر انجام هر کاری که بخواهد معرفی می کند و او را برتر از همه مخلوقات می داند به گونه‌ای که همه موجودات به او نیازمندند ولی او به کسی نیاز ندارد در حالی که در تورات یعقوب در جریان کشتی بر خدا (یهوه) غلبه می کند و خداوند او را به نبوت مبعوث می کند و همین خدا (نیروانا) در آیین بودایی به صورت یک امر کلی و غیر شخصی مطرح می شود ۲ بر فرض که طرفداران هیچ یک از اسلام یهود و بودا نتوانند با دلیلی برتری دیدگاه دین خود را ثابت کنند اما بالاخره این سؤال مطرح است که خدا شخصی است یا کلی برتر از همه موجودات است یا این که انسان می تواند خدا باشد و ... آیا می توان گفت هم گزینه برتری خدا بر هر انسانی صحیح است و هم گزینه برتری انسانی بر خدا مثال فوق تنها به عنوان یک نمونه ذکر شد و هر کس که به کتابهای تاریخ ادیان مراجعه کند نمونه‌های زیادی نظیر مورد مذکور هم خواهد یافت

۲- ناخالصی امور در عالم

شما چه چیز خالصی را در عالم می توانید بیابید تا حقانیت دین دومین چیز خالص در عالم باشد به قول امیر المؤمنین (ع) «لو ان الحق خالص من لبس الباطل انقطعت عنه السن المعاندین و لکن یؤخذ من هذا ضغث و من هذا ضغث فیمزجان»^۳ امام علی (ع) فرموده‌اند «حق خالص و باطل خالص اگر وجود می داشتند هیچ کس در انتخاب حق و دوری از باطل تردید نمی کرد؛ اما همواره مخلوطی از هر دو درست می کنند و عرضه می کنند.»

سخن در اصل حقانیت ادیان الهی نیست چرا که آنها عین حقند بلکه سخن در فهم آدمیان و مظاهر مختلف دینی است که همواره مخلوطی از حق و باطلند چرا که آنچه ما با آن رو به رو هستیم و آنچه از دین می شنویم و می خوانیم و می بینیم همگی معرفتها و فهمهای متولیان دین است نه خود دین حتی آن چه از دین به دست ما رسیده است خالص نیست چه بسیار روایاتی که به دست ما نرسیده و چه بسیار احادیثی که جعلی است چه بسیار پرسشها که می توانست روشنگر راه باشد و از ائمه پرسیده نشده اینها همه نشان می دهد که وقتی متون دینی وارد تاریخ می شود تا چه حد تاریخی و بشری می شود و آنچه می ماند حداقل

^۱ صادق لاریجانی، پلورالیسم دینی، قم: مرکز مطالعات حوزه علمیه، چاپ اول، ۱۳۸۰، صفحه ۳۱.

^۲ رابرت ا. هیوم، ادیان زنده جهان، ترجمه: عبد الرحیم گواهی، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۶۹.

^۳ نهج البلاغه، خطبه ۵۰.

معنویت و هدایتی است که بر آدمیان عرضه می‌شود ۱ لذا منافاتی ندارد که فهمهای متعدد و ناخالصی که آنها را دین می‌نامیم همگی بر حق باشند.

بنابراین، شیعه و سنی مسلمان و مسیحی هیچ کدام حق خالص نیستند هر کدام بهره‌ای از حقانیت دارند کثرت حقایق داریم نه حقیقت واحد همچنین بعید است که مکتبی را بتوان یافت که باطل صرف باشد حتی در بت پرستی نیز حقایقی یافت می‌شود لذا منطقا هیچ کدام از ادیان حق ندارند خود را برتر و آیینی جهانی و دیگران را باطل بنامند. ۲

نقد

اصل این ادعا که امور این عالم معمولا خالص نیستند و حتی ادیان نیز پس از پیامبرانشان دستخوش تحریف و افزایش و کاهش می‌شوند به صورت یک حکم غیر کلی درست است ما نیز مدعی نیستیم که تمام آنچه امروزه به نام دین مطرح است واقعا توسط پیامبران و ائمه صادر شده است به هر حال، احادیث جعلی و اسرائیلیات هم وجود دارند. یکی از اموری که ما را به مجتهدان نیازمند می‌کند وجود همین احادیث جعلی است اما این سخن که اگر حیات پیامبر طولانی‌تر می‌شد و یا وقایع تاریخی دیگری در زمان پیامبر اتفاق می‌افتاد قرآن از حجم فعلی خود بزرگتر می‌گردید سخن صحیحی نیست چرا که قرآن به ادعای خودش تمام آن چیزی است که خداوند اراده کرده بود که به عنوان کتاب آسمانی عرضه دارد مطالب قرآن قبل از بعثت پیامبر تعیین شده و یک بار به صورت دفعی بر پیامبر نازل شده بودند وقایع تاریخی که در عرض بیست و سه سال نبوت آن حضرت پدید می‌آمدند صرفا زمینه ساز بیان بخشی از آیات برای مردم بوده‌اند نه بیشتر خداوند در آیه ۱۱۴ سوره طه به پیامبرش خطاب می‌کند «و لا تعجل بالقرآن من قبل ان یقضی الیک وحیه» «در خواندن قرآن قبل از آن که وحی آن به تو برسد عجله مکن» اگر این کتاب از پیش تعیین نشده بود و پیامبر از پیش بر آن عالم نبود نهی پیامبر از شتاب در خواندن قرآن معنا نداشت

۳- خویشاوندی همه حقایق

هیچ حقی با هیچ حق دیگر بی‌مهر و ناسازگار نیست اندیشه‌ای حق است که با اندیشه‌های حق دیگر بخواند لذا وظیفه ترک ناشدنی هر محقق حقیقت جو حل کردن مستمر جدول حقایق و موزون کردن هندسه معرفتی خویش است نه دلخوش داشتن جاودانه به حق مزعوم خود مدلول این سخن آن است که در بنای کاخ حقیقت باید همه را مشارکت داد و خود را غافلانه بی‌نیاز از دیگران پنداشتن شرط خرد ورزی نیست و به هر صورت راهی جز قبول کثرت نداریم هر چند حقیقتها تا این حد به هم مربوطند اما در بین ارزشها و آداب تعارضی نازدودنی و کثرتی واقعی برقرار است به تعبیر «آیزایا برلین» پاره‌ای سؤالات چند پاسخ غیر قابل جمع دارند اصلا معلوم نیست که بتوان همه این صفات را به جز موارد نادر با هم داشت داوری در تنگناهای خاص اخلاقی به هیچ روی شیوه واحدی ندارد و از کثرتی و تعارضی حقیقی برخوردار است در نتیجه باید صحت چند الگو برای زندگی را پذیرفت که همه با هم برابرند و نمی‌توان آنها را به یک نوع

۱ عبد الکریم سروش، صراط‌های مستقیم، تهران: مؤسسه فرهنگی صراط، چاپ دوم، ۱۳۷۷، صفحه ۳۶ تا ۴۱.

۲ محمد حسین زاده، دین شناسی، قم: مؤسسه امام خمینی، چاپ اول، ۱۳۷۸، صفحه ۸۱.

برگرداند هر انسانی نوعی است منحصر به فرد و هیچ انسانی الگوی کامل برای انسان دیگر محسوب نمی‌شود لذا نمی‌توان از همه انسانها خواست که مثل هم شوند و صراط واحدی داشته باشند شرایط وجودی و شخصیتی هر کس از خود اوست و مشابهت با شرایط کس دیگر ندارد

نقد

۱. موزون کردن حق مورد نظر با سایر حقایق سخنی درست و منطقی است اما با کدام استدلال می‌توانید ثابت کنید که تک تک انسانها در طول تاریخ هر گونه که اندیشیده باشند حتما سهمی از حقایق در اندیشه آنها وجود دارد چگونه می‌توان پذیرفت که این همه دعاوی متناقض همه با هم حق باشند و در کنار هم نشینند مثلا چگونه ممکن است توحید اسلام در کنار شرک و بت پرستی نشیند و هر دو هم بر حق باشند بالاخره خدا یا یکی است یا چند تا آیا ممکن است هم یکی باشد هم چند تا چگونه ممکن است که هم پرستش خدای شخصی ادیان ابراهیمی درست باشد و هم پرستش نیروانای کلی غیر شخصی بودایی بالاخره این خدا یا شخصی است یا کلی آیا ممکن است هم شخصی باشد و هم کلی

۲. وقتی که قبول کردیم اسلام دین کامل و خاتم است و هرآنچه انسان برای هدایت نیاز دارد در اسلام بیان شده است چه نیازی داریم که بیرون از اسلام به دنبال حقایق بگردیم. ۱

۴- آیه ۱۵۹ سوره نساء

برای اثبات رستگاری اهل کتاب به آیه ذیل استدلال شده است: «و ان من اهل الکتاب الا لیؤمنن به قبل موته و یوم القیامه یكون علیهم شهیدا». یعنی هیچ یک از اهل کتاب نیست مگر این که پیش از مرگش به او ایمان می‌آورد و روز قیامت بر آنها گواه خواهد بود.

نقد

مفسرانی مانند طبرسی و علامه طباطبایی ذیل این آیه سه تفسیر را بیان کرده‌اند.

(الف) همه یهودیان و مسیحیان در هنگام ظهور حضرت مسیح (ع) که در زمان حضرت مهدی (عج) اتفاق می‌افتد به مهدی (عج) ایمان می‌آورند این تفسیر از ابن عباس مالک حسن قتاده و... نقل شده است.

(ب) اهل کتاب هنگام مرگشان که پرده‌ها کنار می‌رود به حضرت ایمان واقعی پیدا می‌کنند ولی در آن حالت فایده‌ای ندارد.

(ج) طبری در تفسیر این آیه ادعا کرده است اهل کتاب پیش از مرگ خود به حضرت محمد (ص) ایمان خواهند آورد و به هر حال شاید آیه‌ی شریفه در عدم ایمان مسیحیان و یهودیان قبل از مرگ ظهور و دلالتی داشته باشد.

علاوه بر این که آیات فراوانی که در تویخ و فسق اهل کتاب وجود دارد که با مؤمن دانستن آنها سازگاری ندارد.

نتیجه آن که از این آیه نمی‌توان حقانیت یهودیان و مسیحیان را استفاده کرد. ۲

^۱ هادی صادقی، پلورالیسم، قم: مؤسسه فرهنگی طه، ۱۳۷۷، ص ۱۰۸ و ۱۰۹.

^۲ عبد الحسین خسرو پناه، کلام جدید، صفحه ۲۱۰.

نظریه مختار

اسلام، اولین مساله و سخنش این است که خدا یکی است و راه رستگاری پذیرفتن توحید است و خداوند هیچ فرزندی ندارد. این راه چگونه با مسیحیتی که خدا را پدر و مسیح را پسر خدا می نامد؛ قابل جمع است؟ آیا می توان بین اعتقاد مسیحیان به تجسم^۲ با اعتقاد مسلمانان به بشر بودن پیامبران جمع کرد؟! آیا این چیزی جز اجتماع نقیضین است؟

قرآن مجید الوهیت حضرت عیسی (ع) را در اتحاد با خدا و در کنار خدا رد می کند (سوره مائده، آیه ۷۲ و ۷۳) و او را فرستاده الهی مانند سایر فرستادگان می داند (سوره مائده، آیه ۷۵)؛ این در حالی است که مسیحیان به پیروی از قطعنامه شورای نیقیه آن حضرت را «مولود از خدا»، «غیر مخلوق»، «هم ذات خدا» و «خدای حقیقی» می دانند.^۳ وجدان، دین و دانش به ما اجازه نمی دهد که این تفاوت را نادیده بگیریم که مسیحیت انحرافی حضرت عیسی (ع) را خدای حقیقی می داند؛ ولی اسلام، خدا بودن هر چیز و هر کس جز الله را نفی می کند.^۴

در مورد پرسش اخلاقی مساله پلورالیزم «با پیروان ادیان و مذاهب دیگر چه رفتاری باید داشته باشیم؟» معتقدیم پیروان سایر مذاهب در صورتی که دشمنی با مسلمانان نداشته باشند و در حالت صلح با مسلمین به سر ببرند باید با آنان رفتاری مناسب داشته باشیم حقوق آنها کاملاً محترم خواهد بود و هیچ مسلمانی حق تضییع حقوق آنها را ندارد فراموش نکنیم که یکی از تندترین سخنرانهای امیر المؤمنین (ع) مربوط به زمانی بود که خلخال از پای یک زن یهودی به سرقت برده بودند و امیر المؤمنین (ع) از تضییع حق این زن یهودی آن چنان برآشفته شده بودند. از این نمونه‌ها در فرهنگ اسلامی و شیعی بسیار وجود دارد.

در مورد مساله نجات هم معتقدیم باید بین «جاهل قاصر» و «جاهل مقصر» فرق گذارد کافری که در کفر خود مقصر است مجازات اخروی خواهد داشت اما کافری که در کفر خود قاصر است ممکن است به بهشت راه یابد و حتی در صورتی که در زمانی که به دنبال کشف حقیقت بوده از دنیا رفته در قبرستان مسلمین دفن می شود^۵ و بر او نماز میت خوانده می شود و ...

ناگفته نماند که «جاهل قاصر» منحصر به کسانی که هیچ خبری از دین حق ندارند؛ نیست بلکه کسانی که بدون نیت بد سعی می کنند با نیت خوب ادیان را ارزشیابی کنند؛ ولی نمی توانند به برتری اسلام پی ببرند («قاصر» شمرده می شوند).

اما در مورد پرسش معرفت شناسانه پلورالیزم «آیا ادیان و مذاهب مختلف همگی بر حقند یا خیر؟» می توان گفت که هر چند ادیان آسمانی بی بهره از حقیقت نیستند، اما همه به یک اندازه حق نیستند. یکی از

^۱ مسیحیان عیسی را پسر خدا می نامند یهودیان بنی اسرائیل را به پسر خدا ملقب گردانند؛ مسیحیان هم عیسی را پسر خدا خواندند.

^۲ مسیحیان معتقدند که پیام ازلی و غیر مخلوق خداوند تجسم یافته و به شکل عیسای انسان، در میان سایر اتسناها ساکن گردیده است. به عبارت دیگر معتقدند عیسی کتاب وحی شده‌ای نباورده؛ بلکه خود عیسی تجسم وحی خدا بوده است. عیسی را وحی خدا می دانند. این اعتقاد به تجسم یک اختلاف اساسی میان مسیحیت و اسلام است.

^۳ قطعنامه نیقیه در سال ۳۲۵ میلادی یعنی سه قرن پیش از نزول قرآن توسط شورای کلیسا تهیه شده و تا این زمان نزد مسیحیان کاملاً اعتبار دارد.

^۴ توماس میشل، کلام مسیحی، ترجمه: حسین توفیقی، صفحه ۷۹.

^۵ به چنین کسی در اصطلاح فقهی «مستضعف» می گویند.

ادیان بیش از باقی بر حق است و باقی تنها به همان اندازه‌ای که با آن دین برتر شریک هستند؛ از حقیقت بهره‌مندند. به تعبیر ابن عربی^۱، دین اسلام همانند خورشید و سایر ادیان الهی همانند ستاره‌هایی می‌مانند که هردو نورانیند؛ اما با وجود نور خورشید پرتو ستاره دیده نمی‌شود؛ هرچند در زمان غیاب خورشید، ستاره هم راهگشاست.

آن دین کامل به عنوان کامل‌کننده ادیان الهی قبلی بوده و ادیان الهی قبلی هم زمینه‌ساز برای ورود این دین جدید بوده‌اند؛ نظیر کلاسهای مدارس که مدرسه ابتدایی راهنمایی و... بهره‌ای از حقیقت دارند؛ اما آماده‌کننده انسان برای تحصیلات عالی هستند و حقیقتی که انسان در دوره ابتدایی آموخته در مقابل آنچه در تحصیلات عالی می‌آموزد ناچیز به نظر می‌رسد.

^۱ محمدلگن‌هاوزن، پلورالیسم دینی، قم: مرکز مطالعات حوزه علمیه قم، صفحات ۸۷ تا ۹۱.

۶) آفرینش انسان و تئوری‌های تحول

مقدمه

انسان، از دیدگاه اسلام، دارای دو بُعد آفرینشی است. نخست آفرینش جسم و دوم آفرینش روح. روح انسان اهمیت ویژه‌ای دارد و اساساً حقیقت انسان به روح اوست؛ اما برای شناخت دقیق ابعاد آفرینش انسان، باید ابتدا از آفرینش جسم او آغاز کرد؛ همچنان که قرآن کریم مراحل آفرینش انسان را به همین ترتیب ارائه کرده است.^۱

آفرینش بدن انسان

حقیقت انسان بیش از هرکس، برای آفریننده او شناخته شده است. از این رو قرآن کریم بهترین منبع برای آگاهی از آفرینش انسان است. قرآن هم آفرینش حضرت آدم(ع) و هم آفرینش نوع بشر از نسل حضرت آدم(ع) را بیان کرده است. برخی آیات قرآن - مانند آیه ۲۹ سوره حجر و ۷۲ سوره ص - به چگونگی آفرینش حضرت آدم(ع) اشاره کرده است. قرآن همچنین ماده اولیه آدم(ع) را آب دانسته است: «خلق من الماء بشراً»^۲ که با آیه «و جعلنا من الماء کل شیء حی»^۳ هماهنگ است. در آیه دیگر ماده اولیه آفرینش آدم(ع) خاک عنوان شده: «ان مثل عیس عند الله کمثل آدم خلقه من تراب»^۴ همچنین به گل (طین)^۵ یا گل سرشته (حماً مسنون)^۶ و یا گل خشک شده (صلصال کالفخار)^۷ اشاره رفته است. نتیجه این که از آمیختن آب و خاک، گل پدید می‌آید و ذکر هر کدام از این سه (آب، خاک و گل) بر ماده اولیه خلقت آدم(ع) صدق می‌کند. قرآن کریم در ادامه به دمیدن روح به بدن آدم(ع) اشاره می‌کند: «فاذا سویته و نفخت فیه من روحی...»^۸ بنابراین، ترتیب آفرینش آدم(ع) بر اساس قرآن کریم بدین ترتیب است: آب، خاک آمیخته با آب، گل، گل سرشته، گل خشک و سپس دمیدن روح.^۹ توجه به این نکته لازم است که می‌توان بشر را به هر دو معنای آدم(ع) و نوع بشر تطبیق کرد؛ زیرا اطلاق یکی از این دو اصطلاح بر دیگری به معنای نفی دیگری نیست. این آیات به خودی خود، نه نفی و نه اثبات دارند؛ بلکه در آنها نوعی اهمال وجود دارد که دلیل جواز حمل هریک از دو لفظ در هر دو معنا می‌باشد.^{۱۰}

۱. مومنون، ۱۲-۱۴.

۲. فرقان، ۵۴.

۳. انبیاء، ۳۰.

۴. آل عمران، ۵۹.

۵. صافات، ۱۱.

۶. حجر، ۳۳.

۷. الرحمن، ۱۴.

۸. حجر، ۲۹ و ص، ۷۲.

۹. دروس معارف قرآن، ج ۱ (خداشناسی، جهان‌شناسی، انسان‌شناسی)، ص ۳۳۵-۳۳۱.

۱۰. همان، ص ۳۲۸.

قرآن دربارهٔ آفرینش نوع بشر از نسل آدم(ع)، نطفه را مبدء آفرینش انسان شمرده است: «خلق الانسان من نطفة»^۱ و «او لم ير الانسان انا خلقناه من نطفة»^۲. آیه‌ای نیز مانند «فانا خلقناکم من تراب ثم من نطفة»^۳ با ذکر حرف عطف «ثم» وجود فاصله میان خاک و نطفه را بیان داشته و گویای این است که آنگاه که سخن از خاک و گِل است، خلقت آدم(ع) منظور است و آنگاه که سخن از نطفه یا ماء مهین^۴ یا ماء دافق^۵ است، خلقت انسان‌ها از نسل آدم(ع) مد نظر می‌باشد. این مطلب با آیات دیگری که نسل انسان را به آدم(ع) و همسر ایشان(حوّا) منسوب کرده‌اند و انسان‌های فعلی را فرزندان آدم(ع) خوانده است، تایید می‌گردد.^۶

قرآن دربارهٔ آفرینش نوع انسان(نسل آدم)، به مراحل تکوین انسان پس از نطفه نیز اشاره می‌فرماید: «و قد خلقنا الانسان من سلاله من طين ثم جعلناه نطفه فی قرار مکین ثم خلقنا النطفة علقه فخلقنا العلقه مضغه فخلقنا المضغه عظاما فکسونا العظام لحما ثم انشأناه خلقا آخر»^۷. آیه دیگری به مراحل جنین و بعد از آن اشاره می‌فرماید: «هو الذی خلقکم من تراب ثم من نطفه ثم من علقه ثم یخرجکم طفلا ثم لتبلغوا اشدکم»^۸.

بدین ترتیب قرآن در بیان مبدء آفرینش انسان، هم آفرینش نوع انسان و هم آفرینش آدم(ع)، و در مواردی دو بحث را توأم^۹ بیان می‌دارد. یعنی متن برخی از آیات در بارهٔ حضرت آدم است و برخی دربارهٔ نوع انسان؛ اما به دلیل این که همهٔ انسان‌ها از نسل آدم(ع) هستند، نسبت دادن انسان‌ها به خاک نیز به اعتبار حضرت آدم بوده و امری صحیح است.^{۱۰} این ترتیب در سخنان پیشوایان بزرگوار اسلام(ع) نیز وجود دارد.^{۱۱} از حضرت امام صادق علیه‌السلام نقل شده که: «ان الله خلق آدم(ع) من الماء و الطین...»^{۱۲}؛ همچنین: «ان الله عز و جل خلق آدم من الطین...»^{۱۳}. در روایتی از امام رضا علیه‌السلام آمده که ایشان در ضمن پاسخ به پرسشی فرمود: «ان الله عزوجل قدر خلق الانسان فصیره نطفه اربعین یوما ثم نقلها فصیرها علقه اربعین یوما ثم نقلها فصیرها مضغه اربعین یوما...»^{۱۴}.

۱. نحل، ۱۴.

۲. یس، ۷۷ و دهر، ۲ و عبس، ۱۹ و قیامت، ۴۶ و ...

۳. حج، ۵.

۴. سجده، ۸.

۵. طارق، ۶.

۶. مریم، ۵۸؛ یس، ۶۰؛ اسراء، ۷۰؛ اعراف، ۳۵؛ حجرات، ۱۳ و ...

۷. مومنون، ۱۴-۱۲؛ از جمله «ثم انشأناه خلقا آخر» مبحث آفرینش روح انسان نیز به دست می‌آید. همچنین در آیه ۲۹ سوره حجرو ۷۲ سوره ص،

اعطای روح به حضرت آدم(ع) از سوی خدای تعالی نیز بیان شده است.

۸. مومن، ۶۷.

۹. مانند آیه‌های هفتم و هشتم سوره سجده.

۱۰. مصباح یزدی، همان، ص ۳۳۷.

۱۱. الکافی، ج ۵، ص ۳۳۷ و ج ۷، ص ۳۴۲.

۱۲. همان، ص ۳۳۷.

۱۳. همان، ج ۶، ص ۲۶۵.

۱۴. همان، ص ۱۲.

در بیانی از امیرالمومنین علیه السلام - ضمن بیان حکم و مقدار دیه جنین آمده است: «...ان الله عز و جل خلق الانسان من سلاله و هی النطفه... ثم علقه... ثم مضغه... ثم عظما... ثم یُکسی لحمًا فحینئذ تمّ جنینا فکملت له خمسۀ اجزاء...»^۱.

به طور خلاصه، قرآن کریم درباره آفرینش انسان دو بیان دارد: نخست بیان آفرینش بدن آدم(ع) و دیگری آفرینش بدن نوع انسان؛ در بیان نخست، خاک و آب اجزای اصلی آفرینش بدن آدم(ع) هستند و در بیان مربوط به آفرینش بدن نوع انسانها از نسل آدم(ع)، نطفه، علقه، مضغه، استخوان، گوشت روی استخوان و جنین کامل، گویای اجزاء و مراحل آفرینش او می‌باشند.

قرآن در بیان آفرینش بدن انسان، به عناصری مانند خاک و آب اشاره کرده است. شاید بتوان این نکته را برداشت کرد که بدن، نماد مرتبه طبیعی انسان است. یعنی نخستین مرتبه وجود انسان، همان مرتبه خاک و آب و عناصر مادی اوست؛ اما انسان دارای مرتبه‌ای برتر نیز هست که با تعبیر «ثم انشأناه خلقا آخر»^۲ بدان اشاره فرموده است.^۳

تئوری‌های تحوّل انواع

چنان که گذشت، بدن انسان بر اساس آیات یادشده، مبداء، منشأ و مسیر تناسل و رشد مشخصی دارد؛ اما از دیدگاه برخی متفکران غربی بدن کنونی انسان، پی آمد تغییر و تحول و تکامل در ساختار بدن انواع قلمداد شده است. اکنون با توجه به اهمیت و ضرورت توجه به نظر اسلام در این باره، پرسش اساسی این است که: اولاً این نظریات تا چه میزان پذیرفتنی هستند؛ ثانیاً موضع قرآن(اسلام) درباره آنان چیست.

البته آفرینش موجودات و مراحل رشد و تکامل آنها از دو جنبه مورد بحث قرار می‌گیرد. نخست، تغییرات و تحولات پدید آمده در درون یک موجود معین و دوم تغییراتی که باعث تغییر نوع موجودات به انواع دیگر می‌شود. تکامل یا تحول به معنای نخست، یعنی ارتقای موجود به مراتب کمال خود، موجّه و پذیرفته است. مانند این که تخم سیب، رشد کرده و به درخت سیب تبدیل شود؛ یا سلولی به نام «زیگوت» رشد کرده و پس از طی مراحل جنینی، تبدیل به انسان شود. اما تکامل یا تحول به معنای تناسل یک جنس از جنسی دیگر محل بحث و منازعه است.

دیدگاه‌های مخالف درباره ثبات و تحول عبارتند از نظریه «فیکسیسم»^۴ و «ترانسفورمیسم»^۵. نظریه نخست معتقد به ثبات انواع و آفرینش مستقل موجودات و نظریه دوم همان نظریه تبدل انواع است که مدعی تکامل انواع و تناسل آنها از همدیگر می‌باشد. «بوفون»^۶ «لامارک»^۱ و «داروین»^۲ مهم‌ترین چهره‌های این دیدگاه

۱. همان، ج ۷، ص ۳۴۲.

۲. مومنون، ۱۴-۱۲؛ از جمله «ثم انشأناه خلقا آخر» مبحث آفرینش روح انسان نیز به دست می‌آید. همچنین در آیه ۲۹ سوره حجرو ۷۲ سوره ص، اعطای روح به حضرت آدم(ع) از سوی خدای تعالی نیز بیان شده است.

۳. این بُعد در مبحث روح انسان پی‌گیری می‌شود.

۴. Fixisme.

۵. Transformisme.

۶. Buffon (۱۷۰۷-۱۷۸۸).

هستند؛ اما «کویه»^۲ با طرح نظریه آفرینش که به «انقلابات عظیم در سطح زمین»^۴ مشهور است، معتقد به ثبات انواع شد. لامارکیسم،^۵ نئولامارکیسم،^۶ داروینیسم،^۷ نئوداروینیسم^۸ و موتاسیون^۹ تئوری‌های تحول انواع هستند. در ادامه، از این میان، تنها دو دیدگاه مهم و مشهور داروینیسم و موتاسیون بررسی خواهد شد.

۱. داروینیسم

داروینیسم مدعی است تمام موجودات در اثر تکامل، به یکدیگر تبدیل می‌شوند و هیچ نوعی بدون مقدمه و به صورت دفعی آفریده نشده است.^{۱۰} داروین با تکیه بر این اصول نظریه خود را ارائه کرد: تأثیر محیط، تغییرات تصادفی^{۱۱} به ویژه در حیوانات وحشی،^{۱۲} تنازع بقا و علاقه به تکثیر نسل،^{۱۳} رشد و تقویت برخی اعضا در اثر کثرت استفاده و بروز کاستی در برخی دیگر بر اثر عدم استفاده،^{۱۴} انتقال صفات اکتسابی از راه وراثت، انتخاب اصلح^{۱۵} (مفیدترین چیز به حال جاندار) یا انتخاب طبیعی،^{۱۶} محدودیت موفقیت در بقا تنها برای ارگانیسم پیروز بر دیگران از رهگذر تنازع بقا^{۱۷} و تفاوت انسان و حیوان تنها در کمیت و نه کیفیت.

داروین بر اساس این اصول مدعی شد احساس، ادراک عقلی، عاطفه، انگیزه، هیجان، حب و بغض و... در حیوانات پست نیز به صورت ابتدایی و گاه تکامل یافته وجود دارد.

۱. Lamarck (۱۷۴۴-۱۸۲۹).

۲. Charles Darwin (۱۸۰۹-۱۸۸۲).

۳. Cuvier.

۴. Catastrophism.

۵. Lamarquism.

۶. New Lamarquisme.

۷. Darwinisme.

۸. New Darwinisme.

۹. Mutation.

۱۰. کتاب منشاء انواع (۱۸۵۹) و تبار انسان (۱۸۷۱) شامل آراء او در این زمینه است.

۱۱. Random Variations.

۱۲. علم و دین، ص ۱۰۶؛ منشاء انواع، ص ۵.

۱۳. علم و دین، ص ۱۰۶؛ منشاء انواع، ص ۹۷-۱۰۲ و ۱۱۰.

۱۴. همان، ص ۱۸۳.

۱۵. Survival of the fittest.

۱۶. منشاء انواع، ص ۱۱۸ و ۵۲۲ و ۱۵۷.

۱۷. نورالدین فرهیخته؛ داروینیسم و مذهب، ص ۶۱ و ۵۷.

۲. موتاسیون (جهش)

نظریه جهش یا موتاسیون^۱ مدعی است دگرگونی‌های دفعی ژن‌ها باعث تغییرات موروثی انواع می‌شود و تحول گیاهان و جانوران از این راه انجام می‌گیرد. «هوگو دوفرینس» مبدع این نظریه است که می‌گوید: تغییرات صفات در گیاهان از طریق ژن‌ها به نسل‌های بعدی منتقل می‌شوند.^۲ این نظریه پس از کشف دانش ژنتیک، به عنوان نظریهٔ جانشین نظریات قبلی مطرح شد. بعدها این نظریه در طراحی برخی دیدگاه‌های نژادپرستانه از جمله ایدهٔ نژاد برتر صهیونیستی و مبدع جنگ جهانی دوم (نازیسم) مبنای قرار گرفت.^۳

رویکردهای جهان غرب به تئوری تحول

جهان مسیحیت شاهد موضع‌گیری‌های متفاوتی در مقابل نظریهٔ تحول بود. برخی به علت مخالفت این نظریه با کتاب مقدس آن را کاملاً رد کردند؛^۴ برخی با مجاز دانستن تأویل کتاب مقدس^۵ به تدریج نظریهٔ تحول را پذیرفتند.^۶ برخی^۷ نیز فارغ از دغدغهٔ تضاد علم و عهدین، آن را پذیرفتند^۸ و گروهی با فروکاستن متن کتاب مقدس به تجربه‌های دینی افراد، هیچ مخالفتی با تئوری تکامل نکردند.^۹

بررسی تئوری تحول

تئوری داروین دارای مشکلاتی اساسی است. این دیدگاه با خداشناسی در تعارض است؛ زیرا آفرینش موجودات را تنها پی‌آمد تحول و تغییر در ارگانیسم موجودات می‌شمارد. برهان اتقان صنع خدا که یکی از براهین مهم خداشناسی است، با پذیرش تئوری داروین نقض می‌شود.^{۱۰} همچنین اشرافیت انسان به طور کامل نفی می‌شود. زیرا انسان نیز همانند دیگر موجودات بوده و امتیازی بر آنان نخواهد داشت. مثلاً حس اخلاقی انسان نیز نشأت گرفته از انتخاب طبیعی خواهد بود.^{۱۱} از جمله پرسش‌های موجود در مقابل تئوری تحول این است که: آیا این تئوری توان تفسیر همهٔ تحولات زیستی جانوران در طول تاریخ حیات را دارد؟ و آیا هنوز تئوری برتری جانشین آن نشده است؟

۱. Mutation.

۲. توحید، ص ۲۷۶.

۳. رک: مبانی فراماسونری، ص ۳۸۱ و بعد.

۴. از جمله شخصیت‌هایی مانند چارلز هاج (Charles Hodge)، گروه فاندamentalیست‌ها یا بنیادپردازان و نص گرایان کاتولیک به مخالفان نظریهٔ تحول بودند. علم و دین، ص ۱۲۲ و ۱۲۳.

۵. کاتولیک‌های تاویل‌گرا.

۶. همان، ص ۱۲۲.

۷. پیروان نهضت نوخواهی

۸. همان، ص ۱۲۶.

۹. «شلایرماخر» بنیانگذار نظریهٔ تجربهٔ دینی بود. از دیدگاه این رویکرد، مخالفت یافته‌های علمی با کتاب مقدس علمی مشکلی ایجاد نمی‌کند؛ زیرا کتاب مقدس نه وحی است و نه کتاب الهامی؛ بلکه محصول تجربه‌های دینی افراد است. علم و دین، ص ۱۳۰-۱۳۱.

۱۰. بهاء‌الدین خرمشاهی، خدا در فلسفه، ص ۸۴.

۱۱. علم و دین، ص ۱۱۴.

نظریه داروین گرفتار دور است؛ زیرا جانور شایسته ماندن را تعیین نمی‌کند و تنها می‌گوید: آن که حفظ خواهد شد ماندنی است. این نظریه تعریفی از «شایسته ماندن» و «حفظ شونده»، ارائه نمی‌کند و معیاری برای تشخیص شایسته ماندن از غیرشایسته، به دست نمی‌دهد.

همچنین باید توجه داشت: رابطه موجودات زنده، تنها تنازع برای بقا یا جنگ و جدال نیست؛ بلکه اشکال گوناگون همکاری، کمک و پشتیبانی هم میان آنها برقرار است.^۱ نظریه داروین از تفسیر حقایق همچون غرایز، الهام، عقل و... عاجز است. او بر کمی بودن شعور انسانی و میمون آدم‌نما اصرار دارد در حالی که با اندک دقتی تفاوت کیفی مراحل رشد و یادگیری و انگیزش بین این دو موجود ظاهر می‌شود.

تئوری تحول از نظر علمی به اثبات نرسیده است. زیرا شواهد قوی علمی بر ثبات انواع از سوی دانشمندان مختلف ارائه شده است. از جمله این که: «پین»^۲ نودوشش نسل متوالی مگس سرکه را در محل کاملاً تاریک نگه داشت و با وجود سازش آنان با محیط، چشمان آخرین نسل آنها کاملاً طبیعی و بدون تغییر باقی مانده بود.^۳

بررسی تئوری جهش

تئوری جهش پس از داروینیسم مطرح و به صورت علمی‌تر ارائه شده است؛ اما این تئوری نیز با نقدهایی اساسی مواجه است. از جمله:

۱. طبق نظریه موتاسیون که پیرو نظریه نئوداروینیسم است، میکروموتاسیون‌ها در درون وجود یک جاندار باعث بروز جهش در تمام ساختار موجود می‌شوند. این تغییرات ناگهانی پی‌آمد خطاهایی است که در طبیعت موجودات و تناسل آنها از نسلی به نسل دیگر وانتقال صفات وراثتی آنها رخ می‌دهد. در نتیجه، نسلی جدید و متفاوت به وجود می‌آید. اما چگونگی تغییرات یادشده در ارگان‌های موجودات و رشد و تکوین چنین ارگان‌هایی، از اسرار سربه‌مهر و هنوز فاش نشده است.^۴ طرح این ادعا درحالی است که شواهد علمی و اکتشافات باستان‌شناسان، تأییدی بر نظریه موتاسیون و خطاها در توارث و تناسل ارائه نکرده است. برای اثبات این معنا دو دلیل قابل توجه است:

یک) پروتئین‌های مولد حیات، بیست نوع هستند که هر نوع به طور میانگین ۱۰۰ تا ۳۰۰۰ اسیدآمین دارند. اگر پروتئین‌ها مانند زنجیره باشند، اسیدهای آمینه مانند حلقه‌های آن زنجیر می‌باشند. برای بروز خطا، اتفاق یا تصادف در توارث یک پروتئین، باید یکی از اسیدهای آمینه از رده خارج شود تا آن پروتئین خواص خود را از دست داده و پروتئین دیگری جایگزین آن شود. اما برای بروز خطا در ساختار موجودات پیچیده‌ای مانند گیاهان یا حیوانات پستاندار، تغییراتی با رقم بسیار بالایی لازم است. مثلاً برای بروز خطا در یک عضو

۱. داروینیسم و مذهب، ص ۷۵.

۲. payne.

۳. داروینیسم یا تکامل انواع، ص ۹۵-۹۴. برای ملاحظه دیگر نقدهای وارد بر تئوری داروین، رک: پرسش و پاسخ دانشجویی، ج ۷، ص ۳۵-۳۳.

۴. نشریه علم و تکنیک، شماره ۲۰۳، ص ۲۵، به نقل از مبانی فراماسونری، ص ۳۸۲ و ۳۸۳.

صدپارچه‌ای،^۱ باید حالات مختلفی به رقم «ده به توان یکصد و پنجاه و هشت» داشته باشد که از این تعداد تنها یک حالت توان تشکیل عضو دیگری را دارد. پس احتمال تولید عضو جدید تنها «یک در ده به توان یکصد و پنجاه و هشت» است. اکنون اگر این تغییر و تحول را به همه اعضای بدن سرایت دهیم، تشکیل گونه جدید جانوری یا انسانی زمانی بسیار بیش از طول عمر کل حیات لازم دارد و به عبارتی این امر، احتمالی در حد صفر خواهد یافت.^۲

دو) بررسی فسیل جانورانی مانند اختاپوس مربوط به ۱۵۵ میلیون سال پیش که در سال ۱۹۸۳ میلادی در منطقه Ardeche در جنوب فرانسه کشف شد، کوچکترین تغییری را در بدن این موجود نشان نمی‌دهد.^۳ شواهد گوناگون دیگری از فسیل انواع حشرات مانند مورچه، ملخ، سنجاقک و خرچنگ نعل‌اسبی که ده‌ها میلیون سال قدمت دارند، گویای ثبات آفرینش و ساختمان بدن این موجودات می‌باشد.^۴

۲. مجموعه‌های به دست آمده از انسان‌های پیشین با نام‌های متفاوت و از مناطق مختلف جهان، گویای ثبات آفرینش نوع انسان بوده و کمترین گواهی بر تناسل انسان از موجوداتی مانند میمون نمی‌دهد. کشف مجموعه‌ای به نام «انسان اسکول» با قدمت ۲/۸ میلیون سال، مهم‌ترین شاهد بر استقلال آفرینش انسان بود.^۵ ظرفیت این مجموعه، امکان رده‌بندی مجموعه انسان‌های اولیه براساس تئوری «اولسیون»^۶ را نفی کرد.^۷

رویکرد اندیشمندان اسلامی به تئوری تحول

برخی از مفسران و روشن‌فکران اسلامی درباره سازگاری یا ناسازگاری تئوری تحول با آیات قرآن درباره آفرینش انسان، دیدگاه‌هایی ارائه کرده‌اند که ناظر به چگونگی مواجهه آیات قرآن کریم با این تئوری است.

۱. خلقت اشتقاقی

برخی معاصران از جمله مهندس بازرگان و دکتر سحابی برآنند که تئوری تحول و قرآن کاملاً باهم سازگارند؛ زیرا قرآن با پیشرفت‌ها و یافته‌های علمی روز هماهنگ است. دلیل ایشان بر این ادعا آیاتی از قرآن است از جمله آیه ۵۹ سوره آل عمران.^۸ ایشان بر این اعتقادند که هیچ جای قرآن بر این نکته که آدم

۱. معمولاً عضوی را نمی‌توان یافت که از صد پارچه (واحد بسیط) تشکیل شود بلکه بیشتر اعضای بدن انسان از هزارها پارچه تشکیل شده است.

۲. بیوشیمی پروتئین، پروفیسور نوزادابان، ص ۳۲، به نقل از مبانی فراماسونری، ص ۳۷۱-۳۷۳؛ وراثت و اولسیون، علی دمیرسوی، ص ۳۹، به نقل از مبانی فراماسونری، ص ۳۷۵.

۳. نشریه نیوساینس، شماره ۵۰، ص ۱۵۵، به نقل از مبانی فراماسونری، ص ۳۸۳.

۴. ر.ک: مبانی فراماسونری، ص ۳۸۸-۳۹۰ و ۳۹۲-۳۹۵.

۵. ریچارد لیکلی این فسیل را در حوالی دریاچه رودولف در شهر تورنکا از کشور تانزانیا کشف کرد؛ ر.ک: مبانی فراماسونری، ص ۳۷۲ و بعد؛ نیز ر.ک: مجله دانشمند، اردیبهشت ماه ۱۳۴۳.

۶. تئوری اولسیون مورد ادعای طرفداران تکامل انواع و پیدایش نژادبرتر و مشخصاً صهیونیسم جهانی است. ر.ک: مبانی فراماسونری، ص ۳۷۱.

۷. مجله ناسیونال ژئوگرافیک، شماره ۱۱۴۳، ص ۱۹۸، به نقل از مبانی فراماسونری، ص ۴۱۷ و ۴۱۸.

۸. ر.ک: سحابی، یدالله؛ خلقت انسان، تهران: شرکت سهامی انتشار، چاپ اول، ۱۳۴۶.

اولین فرد از انسان بوده اشاره نشده است؛ بلکه آیاتی وجود دارد که آدم را یکی از افراد انسان معرفی می‌کند که پیش از وی با او می‌زیسته‌اند.

مرحوم آیت الله طالقانی، به تکامل‌های دفعی و تدریجی اعتقاد می‌ورزد. از نظر ایشان، تناسل انسان از موجودات پیشین و وابستگی نوع انسان به انواع قبلی اثبات نشده و نظریه نخست نیز با پرسش‌های جدی روبروست؛ راه جمع این دو نظریه این است که: در فواصل تکامل تدریجی، جهش‌ها و تکامل‌های ناگهانی پیش آمده باشد.^۱ ایشان، اصل نظریه تکامل را با صراحت و اشارت از قرآن استنباط می‌کند و می‌گوید: قرآن برای زمین تحولات نه‌گانه را یادآوری می‌کند: ۱. دوره تکوین و جدا شدن زمین؛ ۲. دوره گسترش و آمادگی زمین؛ ۳. پدید آمدن عناصر اولیه؛ ۴. پدید آمدن آب؛ ۵. رویدن گیاهان؛ ۶. آفرینش حیوانات اولیه چرنده؛ ۷. پای گرفتن کوه‌ها؛ ۸. آفرینش حیوانات راقی؛ ۹. سربرآوردن انسان.

۲. خلقت استقلالی

علامه طباطبایی، برای آیات قرآن قائل به ظهور قریب به نص^۲ است و از این ظهور، خلقت مستقل انسان را استفاده می‌کند.^۳ از نظر ایشان آیات قرآن ظهور نزدیک به صراحت دارند که بشر امروزی از طریق تناسل به یک زن و مرد معین (آدم و حوا) که از خاک یا گل یا زمین یا... آفریده شده‌اند می‌رسد.^۴ روشن‌ترین آیه درباره خلقت آدم، آیه ۵۹ سوره آل عمران^۵ است که عیسی (ع) را به آدم (ع) تشبیه می‌کند. یعنی همان‌گونه که آدم بدون این که پدر داشته باشد از خاک یا زمین آفریده شد، عیسی نیز بدون پدر آفریده شده است. تمام آیاتی که از خلقت آدم از خاک یا گل و... خبر می‌دهند، همه بر خلقت استقلالی آدم دلالت می‌کنند.^۶

آیت‌الله مصباح یزدی در این بحث، تئوری تکامل و اشتقاق انسان فعلی از «انسان نئاندرتال» و مانند آن را تنها در حد یک احتمال می‌پذیرد؛ اما در برخی آیات، قرائنی هست که این احتمال را دفع می‌کند؛ روشن‌ترین این آیات، آیه ۵۹ سوره آل عمران است.^۷ ایشان تاکید می‌کند که منظور آیه «ان مثل عیسی عندالله کمثل آدم خلقه من تراب» نقد ادعای پسر خدا بودن عیسی است نه بیان مبدء آفرینش آدم یا نوع بشر. اکنون اگر گفته شود از کجا که آدم از نسل میانگینی بین خاک و انسان، به وجود آمده باشد یا این صورت فرض شود که حضرت آدم از نطفه حیوانی به وجود آمده است؛ در این صورت باید به آفرینش استقلالی حضرت آدم معتقد بود تا قیاس بین او و عیسی صحیح باشد و چون ظهور آیه در خلقت استقلالی است، این دیدگاه انتخاب می‌شود.^۸

۱. طالقانی، سید محمود؛ پرتوی از قرآن، ج ۱، ص ۱۱۳.

۲. (الذی احسن کل شی خلقه و بدء خلق الانسان من طین).

۳. طباطبایی، علامه سید محمد حسین؛ المیزان، ج ۱۶، ص ۲۶۳.

۴. (ان مثل عیسی عندالله کمثل آدم خلقه من تراب ثم قال له کن فیکون).

۵. رک: مکارم شیرازی، ناصر و دیگران؛ تفسیر نمونه، ج ۱۱، ص ۶۸.

۶. (ان مثل عیسی عندالله کمل آدم خلقه من تراب ثم قال له کن فیکون).

۷. محمدتقی مصباح یزدی؛ معارف قرآن، ج ۱، انسان‌شناسی، ص ۳۴۸-۳۴۱.

آیت‌الله سبحانی، هیچ‌کدام از تعارض‌های چهارگانه تئوری داروین یعنی تعارض با اتقان صنع، تعارض با اشرافیت انسان، تعارض با ارزش‌های اخلاقی و تعارض با باورهای دینی را نپذیرفته و راه‌حلی را در این زمینه ارائه می‌کند.^۱ ایشان تعارض و چالش میان تئوری داروین با ظهورآیات قرآن در زمینه آفرینش انسان را چنین حل می‌کنند:

اولاً: دلیلی بر ارتباط آدم ابوالبشر با انسان‌های پیشین - که منقرض شده‌اند - وجود ندارد و او تنها پدر انسان کنونی است. البته روایتی دال بر این معنا نیز وجود دارد.^۲

ثانیاً: ظهور آیات قرآن در این است که آفرینش انسان در سه مرحله خاک 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 نمی‌آید - این است که واسطه‌ای در میان این مراحل وجود نداشته است؛ ولی هرگاه دلایل قطعی طرح مشترک را ثابت کرد، دلالت قرآن مانع از پذیرش آن نیست؛ بنابراین، باید میان ظاهر و نص فرق نهاد.^۳

۳. سکوت قرآن

آیات قرآن بر اصل نظریه تکامل تدریجی انسان در نوع خود دلالت دارند؛ ولی این که تبدل انواع از قرآن استفاده می‌شود یا نه، نیاز به تحقیقات زبان‌شناختی و هرمنوتیکی دارد. حق مطلب آن است که هر دو طایفه یادشده با پیش‌فرض خاصی به سراغ قرآن رفته‌اند؛ زیرا قرآن درصدد بیان نظریه زیست‌شناختی نمی‌باشد تا مثبت یا نافی فرضیه تبدل انواع باشد. تنها دلالت قرآن بر آفرینش نوع انسان از آدم و حوا و خلقت آدم از خاک است؛ اما در این که از مرحله خاک تا آدم چه مراحل طی شده، قرآن ساکت مانده است.^۴ مطلب مهم و قابل توجه درباره تقابل قرآن و تئوری تحول این است که اساساً آیات بیانگر آفرینش انسان، صرفاً در مقام ارائه چرخه تکون بدن انسان نیستند؛ بلکه بار اصلی این آیات توجه به مبدا و معاد انسان است.

سیری در آیات آفرینش انسان

آیات قرآن در بیان ماده اولیه آفرینش انسان، مواد مختلفی مانند خاک، آب، گل، نطفه^۵ و ... را ذکر کرده است؛ اما این تعدد، خدشه‌ای بر وحدت ماده اولیه آفرینش انسان وارد نمی‌کند. زیرا همه این مواد احوال و مراحل مختلف یک ماده‌اند و هریک به حالت معینی از ماده آفرینش انسان اشاره دارد.^۶ اکنون سخن این است که: اساساً قرآن در آیاتی که به مواد اولیه آفرینش انسان اشاره کرده است در صدد القای چه معنا و مفهوم سرنوشت‌سازی است که سهم قابل توجهی از آیات به این معنا اختصاص یافته است؟ بی‌تردید تنها

۱. ر.ک: سبحانی، جعفر؛ مجله تخصصی کلام اسلامی: داروین‌یسم و تکامل انواع، شماره‌های ۱۵ و ۱۶، ص ۲۱-۲۰؛ منشور جاوید، ج ۱۱، ص ۱۸-۲۴.

۲. شیخ صدوق (ره)، خصال، ص ۲۷۷.

۳. ر.ک: جعفر سبحانی، داروین‌یسم یا تکامل انواع.

۴. کلام جدید، ص ۴۴۰.

۵. علامه طباطبایی می‌گوید: خاک مبدا بعید و نطفه مبدا قریب آفرینش انسان است. ر.ک: المیزان، ج ۱۷، ص ۲۵.

۶. المیزان، ج ۱۷، ص ۲۲۵.

برشمردن مواد اولیه آفرینش بدن انسان، مقصود نهایی قرآن نیست. بنابراین باید با مراجعه و تأمل در عبارات، مفاد، شیوه بیان و ملاحظه آیات مرتبط و دقت در فضای چنین آیاتی، به کشف مقصود عالی تری از بیان قرآن رسید.

مراجعه به آیات بیان کننده مراحل و مواد آفرینش انسان، نه تنها در مقام بیان مراحل و مواد آفرینش انسان، بلکه درصدد توجه دادن انسان به مبدء و معاد بوده است. مطلبی که غایت همه رسالت‌ها و کتب آسمانی است. برای نمونه به چند آیه توجه می‌کنیم:

در آیه ۵۴ سوره فرقان آمده است: «و هو الذی خلق من الماء بشرا فجعله نسبا و صهرا و کان ربک قدیرا». «نسب» اشاره به مرد و «صهر» اشاره به زن است. مفاد آیه این است که خدایی که انسان را از یک ماده (آب = نطفه) آفرید و او را به صورت دو جنس زن و مرد درآورد، می‌تواند در عین اختلاف این دو، اتحاد و به هم پیوستگی حیات نوع انسان را نیز حفظ کند؛ همچنان که در آیه پیشین، به مرزبندی دو دریای شور و شیرین و عدم اختلاط آنها اشاره رفته است. در مجموع مفاد آیه این است که خداوند تعالی می‌تواند در عین کثرت، وحدت موجودات و در عین تفرق، اتحاد موجودات را حفظ کند؛ بنابراین تنها اوست که شایسته پرستش است؛ اما با این حال این انسان است که با دیدن این همه قدرت خدا، معبودهای دروغین را، که هیچ نفع و ضرری به انسان ندارند، می‌پرستد.^۱

در آیه ۶۱ سوره هود، حضرت صالح(ع) به قوم سرکش خود می‌گوید: «هو الذی أنشأکم من الارض و استعمرکم فیها...». در این آیه مراد تنها این که مواد اولیه آفرینش انسان(زمین= خاک) نیست؛ بلکه حضرت صالح(ع) در این مناظره، قوم خود را از بت‌پرستی نهی می‌کند. قوم صالح و ثنیه بوده و ادعا می‌کردند چون خدا از دسترس عقل انسان دور است، باید خدایانی را که به انسان نزدیکند و سنخیتی با او دارند(مادی‌اند)، جایگزین او کرد و پرستید؛ اما حضرت صالح(ع) در نقد این سخن، ابتدا مقدمه‌ای با این محتوا ارائه می‌کند که: خداوند شما را از زمین آفرید و برای شما آبادانی در آن مهیا کرد. سپس اصل مطلب را - که نقطه مقابل ادعای مشرکانه آن قوم است - بیان می‌دارد؛ مبنی بر این که: خدایی که شما را آفرید و نعمت‌های زمین را برایتان مهیا ساخت، قطعا در دسترس شماست و به همین دلیل باید او را پرستید و تنها اوست که شایسته پرستش است. سپس این جمله را سرمی‌دهد که: «ان ربی قریب مجیب». یعنی تنها خدایی سزاوار پرستش است که آفرینش و تدبیر زندگی انسان‌ها را در دست دارد و نزدیک و اجابت کننده است.^۲ همین معنا با کمی تفاوت در آیه ۵۴ و ۵۵ سوره هود نیز ارائه شده است. به این بیان که آغاز آفرینش، مرگ و بازگشت مجدد به زندگی، همان دور کامل هدایت انسان‌هاست که تنها به دست خدای تعالی است؛ پس هیچ‌کس جز او شایسته پرستش نیست.^۳

قرآن کریم وقتی سخن از خاک به میان آورده نیز به یگانگی خدای تعالی در ربوبیت و الوهیت اشاره کرده است. مقصود اصلی آیه ۲۰ سوره روم این است که: آفرینش موجود زنده از خاک مرده - که از آن

۱. همان، ج ۱۵، ص ۲۳۰.

۲. همان، ج ۱۰، ص ۳۱۱.

۳. همان، ج ۱۴، ص ۱۷۲.

انتظار هیچ حیات و حرکتی نمی‌رود - امری بسیار مهم، قابل توجه و تحسین است. آیه این معنا را با «اذا» که برای مفاجاه است بیان کرده. نتیجه اصلی این که: تنها خدای تعالی که موجودی زنده و با شعور و عاقل را از خاک بی‌جان آغاز می‌کند شایسته پرستش است. همو که اجزای متفرق خاک مرده را به هم می‌پیوندد و آن را در تدبیر خود، نشانه‌ای بر حیات، علم، قدرت و حکمت مطلق خویش قرار می‌دهد.^۱

مقصود قرآن هنگام نام بردن از نطفه به لفظ «ماء مهین» و «ماء دافق»، بیان قدرت تدبیر خدای تعالی و تذکر انسان به معاد و بازگشت به محضر حکومت الهی است. مضمون و مقصود اصلی آیات ۲ تا ۵ سورهٔ مرسلات، ذکر دلایلی بر توحید خداست. همچنین آیات ۵ تا ۹ سورهٔ طارق، «فلینظر الانسان مم خلق . خلق من ماء دافق . یخرج من بین الصلب و الترائب . انه علی رجعه لقادر . یوم تبلی السرائر»، به صراحت بر معاد و قدرت خدای تعالی بر احیاء مجدد مردگان در قیامت اشاره دارد؛ شاهد این مطلب آیه ۹: «انه علی رجعه لقادر» می‌باشد. یعنی همان خدایی که انسان را با طی مراحل یادشده به دنیا وارد کرد، قدرت بازگرداندن مجدد او در روز قیامت را نیز دارد.^۲ مطلب در آیه ۶۷ سورهٔ غافر نیز به همین قرار است: «هُوَ الَّذِی خَلَقَكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ یُخْرِجُكُمْ طِفْلاً ثُمَّ لِتَبْلُغُوا أَشُدَّكُمْ ثُمَّ لِتَكُونُوا شُیُوخًا وَ مِنْكُمْ مَنْ یَتَوَفَّى مِنْ قَبْلٍ وَ لِتَبْلُغُوا أَجْلاً مُّسَمًّی وَ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ». آیه به این معنا اشاره دارد که: اولاً مراحل آفرینش و رشد انسان به دست خداست؛ ثانیاً با عبارت «وَ لِتَبْلُغُوا أَجْلاً مُّسَمًّی»، به این نکته اشاره دارد که اجل مسمی که همه موجودات ناگزیر از آن هستند، همان نهایی است که قطعی و تغییر ناپذیر بوده و براین اساس باید مسیر صحیح زندگی را با تعقل انتخاب کرد و تعقل به این معنا حکم می‌کند که حیات بدون خدا بی‌معنا و بن بست است. انسان باید با تعقل خدای خود را دریابد و با این عمل به ارزش معنوی شایسته خویش برسد. به عبارت دیگر مقصود آیه از بیان مراحل رشد مادی، تذکر او به نهایت حیات مادی است و با تذکر «لعلکم تعقلون» به نهایت و ارزش معنوی انسان که یافتن خداست، اشاره دارد.^۳

آیات دیگری که علاوه بر یاد آوری مواد خلقت، با صراحت انسان را به روز قیامت تذکر می‌دهند، آیات ۱۷ تا ۲۳ سورهٔ عبس است: «قتل الانسان ما کفره . من ای شیء خلقه . من نطفة خلقه فقدره . ثم السبیل یسره . ثم امامته فاقبره . ثم اذا شاء انشره . کلا لما یقض ما امره». این آیات در مقام سرزنش انسانی است که با فراموش کردن مراحل زندگی و مرگی که پیش رو دارد، وظیفه خود در برابر خدایش را به فراموشی سپرده و از اطاعت او خارج شده است. این که مرگ و قبر و سپس نشر پس از مرگ در این آیات آمده، دلیل بر این سخن است که مقصود در این آیات توبیخ کفران نعمت و روگردانی از ربوبیت خدای تعالی است. آیات به این معنا اشاره دارند که هم حدوث و هم بقای انسان و هم مرگ و حیات مجدد او، همه به دست خداست. پس انسان حق سرپیچی از وظیفه در برابر خدا را ندارد.^۴

۱. همان، ج ۱۶، ص ۱۶۵.

۲. همان، ج ۲۰، ص ۱۵۳ و ۲۶۰.

۳. همان، ج ۱۷، ص ۳۴۷.

۴. همان، ج ۲۰، ص ۲۰۶.

آیه ۵ سوره حج، در این باره صراحت بیشتری دارد: «يا أَيُّهَا النَّاسُ إِن كُنتُمْ فِي رَيْبٍ مِنَ الْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ مِنْ مُضْغَةٍ مُخَلَّقَةٍ وَغَيْرِ مُخَلَّقَةٍ لِنُبَيِّنَ لَكُمْ وَنُقِرُّ فِي الْأَرْحَامِ مَا نَشَاءُ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى ثُمَّ نُخْرِجُكُمْ طِفْلاً ثُمَّ لِتَبْلُغُوا أَشُدَّكُمْ وَمِنْكُمْ مَنْ يُتَوَفَّىٰ وَمِنْكُمْ مَنْ يُرَدُّ إِلَىٰ أَرْذَلِ الْعُمُرِ لِكَيْلَا يَعْلَمَ مِنْ بَعْدِ عِلْمٍ شَيْئاً...». این آیه مطالب مهمی دربر دارد. اما این مطلب به طور مستقیم با بحث مرتبط است که: مشاهده انتقال انسان از خاک مرده به مرتبه نطفه و سپس علقه و مضغه و سپس انسان زنده، هیچ شکی را درباره زنده شدن مجدد مردگان یا معاد باقی نمی‌گذارد. آیه کریمه این مطلب را با این فن بیانی ارائه می‌کند که تعبیر «لنبین لکم» را در میانه آیه ذکر کرده، نه در پایان آن. این که عبارت «لنبین لکم» در میانه آیه آمده است، دلیل بر این است که آیه در صدد رفع تردید از ذهن مخاطب در باره امکان قیامت است، وگرنه این تذکر را به پایان آیه موکول می‌فرمود. به عبارت دیگر مقصود این عبارت از آیه، این است که چنان که خاک مرده به دست خدا به صورت انسان زنده درآمده است، این که انسان زنده پس از مرگ مجدداً بازگشته و حیات خود را از سر بگیرد، قطعاً امکان پذیر است.^۱ بنابراین آیه در مقام بیان مراحل آفرینش انسان نیست، بلکه در صدد رفع شبهه ناممکن بودن معاد است.

به طور کلی، آنچه در فضای کلی این آیات به روشنی به چشم می‌خورد، تنها بیان مواد و مراحل آفرینش انسان نیست؛ بلکه تکیه اصلی و مفاد محوری این آیات تذکر به مبدء و توجه به معاد است. یعنی مراد قرآن کریم، توجه انسان به این حقیقت است که قدرتی لایزال او را از حضيض خاک و گل و آب پست به اوج شرافت انسانی و مرتبه جانشینی خود رسانده است و هموست که انسان را میرانده و سپس زنده کرده و به سوی خویش بازخواهد گرداند.

به طور کلی باید گفت اعتقاد به مبدء و معاد از دیدگاه قرآن، برترین معارف بوده و مهم‌ترین معرفت زیربنایی اسلام به شمار می‌رود. علامه طباطبایی در این باره می‌نویسد: آیات قرآن کریم با وجود همه تفصیلی که ر موضوعات مختلف دارد، بر یک حقیقت واحد و اصل اساسی تکیه دارد که همه معارف به عنوان فروع آن به شمار می‌آیند. این بنیان، همان اساسی است که حقیقت دین بر آن نهاده شده و آن همان توحید حق تعالی است. اعتقاد به این که خدای تعالی رب و مالک همه چیز است و جز او پروردگاری نیست.^۲

۱. همان، ج ۱۴، ص ۳۴۴.

۲. المیزان، ج ۱۰، ص ۱۲۹.

۷) هرمنوتیک

تاریخچه و واژه شناسی

واژه یونانی *hermeneutike* از زمان افلاطون مورد استفاده بوده است و ارسطو هم از این لفظ برای نامگذاری بخشی از کتاب ارغنون خود که مربوط به مبحث منطق قضایاست استفاده کرد و آن بخش را «پاری ارمیناس» به معنای «دریاب تفسیر» نام گذاشت و در آن به بررسی ساختار دستوری گفتار آدمی پرداخت اما اصطلاح هرمنوتیک به عنوان شاخه ای از دانش تا عصر رنسانس و رفرمیسم مذهبی یعنی قرن شانزدهم میلادی هنوز تحقق خارجی نیافته بود لذا این مفهوم به منزله شاخه ای خاص از دانش، پدیده‌ای نو ظهور و مربوط به دوران مدرنیته است.^۱ در قرن هفدهم برای نخستین بار از واژه هرمنوتیک برای اشاره به مباحث مربوط به روش تفسیر متن استفاده شد و این مسئله زمانی تحقق یافت که نیاز به اصول و قواعد صحیح فهم کتاب مقدس برای نحله پروتستان که از کلیسای کاتولیک روی گردانده بود و به دنبال معیار تفسیر متون مقدس می گشت، ضرورت یافت. دانش هرمنوتیک در این معنا بیش از هر چیز در حکم روش شناسی تاویل و نوعی روش و منطق برای تفسیر کتاب مقدس بود، لذا دانهاور (۱۶۵۴ م) اثر مکتوب خود را «هرمنوتیک قدسی» یا «روش تفسیر متون قدسی نامید»^۲. او هرمنوتیک را در این کتاب به منزله قواعد و روشهای لازم برای تفسیر کتاب مقدس دانست.

واژه هرمنوتیک از فعل یونانی *hermeneuin* به معنای «تفسیر کردن» گرفته شده است و معنای اسمی آن *hermeneia* یعنی «تفسیر» است. اشکال مختلف این کلمه متضمن به فهم در آوردن چیز یا موقعیتی مبهم است. این واژه را مرتبط با «هرمس» خدای پیام رسان یونانیان می دانند که واسطه ای بعنوان مفسر و شارح بود و پیام خدایان را که محتوای آن فراتر از فهم آدمیان بود برای آنها به صورت قابل درک در می آورد. برخی از محققان ساختار سه ضلعی تفسیر را شاهد صدقی بر این ارتباط می دانند. این سه ضلع عبارتند از:

۱- نشانه، پیغام یا متن که نیازمند فهم و تفسیر است.

۲- واسطه حصول فهم یا مفسر (هرمس).

۳- رساندن پیام متن به مخاطبان.

این ساختار بسیط اصلی ترین مباحث هرمنوتیک را در بر می گیرد مسائلی نظیر ماهیت متن، مقصود از فهم متن، چگونگی تاثیر پذیری فهم از پیش فرضها و باورها. صرف نظر از استعمال این واژه به عنوان شاخه ای از دانش و معرفت، هرمنوتیک در معنای اسمی و وصفی هم به عنوان نام شاخه ها و گرایشها و مکتبهای مختلف موجود در حوزه تفکر هرمنوتیکی

^۱ واعظی، احمد، درآمدی بر هرمنوتیک «ص ۲۵

^۲ سعیدی روشن، محمد باقر تحلیل زبان قرآن و روش شناسی فهم آن صفحه ۹۱

استفاده می شود مثل «هر منوتیک کتاب مقدس» «هر منوتیک ادبی» «هر منوتیک روش شناختی» و «هر منوتیک هایدگر» و یا مثلا گفته می شود نظریه هرمنوتیکی، الهیات هرمنوتیکی و واقعه هرمنوتیکی. ریشه بحث های هرمنوتیکی معاصر را باید در اندیشه ها و مکتوبات نیچه دنبال کرد.^۱

تعریف هرمنوتیک

تعاریف متعددی برای هرمنوتیک ارائه شده است که با جمع بندی آنها می توان به این نتیجه دست یافت که عملا نمی توان تعریفی جامع از آن ارائه داد به گونه ای که همه نحله ها و گرایش های هرمنوتیکی را بتواند پوشش دهد بدلیل اینکه نگاههای متفاوتی درباره رسالت، هدف و کارکرد هرمنوتیک وجود دارد که گاهی کاملا متباین از هم و غیر قابل جمع اند. به تعدادی از این تعاریف اشاره می شود:

۱- جان مارتین کلاونیوس (۱۷۵۹-۱۷۱۰ م) علوم انسانی را مبتنی بر «هنر تفسیر» می دانست و هرمنوتیک را نام دیگر آن قلمداد می کرد. در واقع از نظر او هرمنوتیک هنر دست یابی به فهم کامل و تام عبارات گفتاری و نوشتاری است. این هنر بر مجموعه ای از قواعد مشتمل است، یعنی چیزی شبیه به منطق که به رفع ابهامات متن یاری می رساند.

۲- فردر یک آگوست ولف: «علم به قواعدی که به کمک آن معنای نشانه ها درک می شود» هدف این علم درک اندیشه های گفتاری و نوشتاری شخص مولف یا گوینده، درست مطابق با آنچه او می اندیشیده است، می باشد. این تلقی از تفسیر و کارکرد هرمنوتیک فهم را نه تنها نیازمند درک زبان متن بلکه محتاج دانش تاریخی نیز می داند و مراد از دانش تاریخی شناخت زندگی مولف و شرایط تاریخی و جغرافیایی سرزمین اوست، مفسیر ایده آل هر آنچه را که مولف می دانسته باید بداند.

۳- شلایر ماخر (۱۸۳۴-۱۷۶۸): به هرمنوتیک به مثابه «هنر فهمیدن» می نگریست و معتقد بود که تفسیر متن دائما در معرض خطر ابتلاء به سوء فهم قرار دارد لذا هرمنوتیک باید به منزله مجموعه قواعدی روشمند برای رفع این خطر به استخدام درآید بدون چنین هنری راهی برای حصول فهم وجود نخواهد داشت.

۴- ویلهلم دیلتای (۱۹۱۱-۱۸۳۳ م): هرمنوتیک را دانشی می داند که عهده دار ارائه روش شناسی علوم انسانی است هدف اصلی تلاش هرمنوتیکی دیلتای ارتقای اعتبار و ارزش علوم انسانی و همطراز کردن آن با علوم تجربی است.

۵- «بابنر» یکی از نویسندگان معاصر آلمانی هرمنوتیک را «آموزه فهم» معرفی می کند. این تعریف با هرمنوتیک فلسفی هایدگر و گادامر تناسب دارد، چرا که هدف از هرمنوتیک فلسفی وصف کردن ماهیت فهم است و هرمنوتیک فلسفی برخلاف هرمنوتیک های گذشته نه به مقوله فهم متن منحصر می شود و نه خود را درچارچوب فهم علوم انسانی محدود می کند، بلکه به مطلق فهم نظر دارد و درصدد تحلیل واقعه فهم و تبیین شرایط و جودی حصول آن است.

^۱ تاریخ فلسفه کاپلستون. ج ۷ ص ۴۰۰ - ۳۹۸.

با توجه به این تعاریف و تعاریف ارائه شده دیگر می توان به این نتیجه رسید که شاید نتوان تعریفی جامع برای هر منوتیک ارائه داد و حداقل انجام این کار بسیار دشوار خواهد بود، بر همین اساس برخی از متفکرین این حوزه به تعریف مسامحی هر منوتیک بسنده کرده اند مثلاً «پل ریکور» آنرا اینگونه تعریف می کند: «هر منوتیک نظریه عمل فهم است در جریان روابطش با تفسیر متون» و ریچارد پالمر هم می گوید: «هر منوتیک امروز عرضه کننده سنت تامل فلسفی آلمان و اخیراً فرانسه در باب ماهیت فهم است که از طریق شلایر ماخر و دیلتای و هایدگر گسترش یافته است و امروزه گادامرو ریکور به ارائه آن می پردازند»^۱.

مراحل تحول هرمنوتیک و اقسام آن

در یک جمع بندی از مراحل سیر و تکامل هرمنوتیک می توان گفت که هرمنوتیک در آغاز راه به دنبال یافتن روشی برای حصول فهم صحیح از متون دینی و کتاب مقدس بوده است و سپس تفسیر مطلق متون را دنبال نموده و پس از آن دنبال قاعده سازی و روش شناسی قاعده مند فهم متون بوده است. از زمان دیلتای هدف اصلی هرمنوتیک تدوین روشی برای بدست آوردن علوم انسانی معتبر شده است. در تمام این مراحل کشف مراد متکلم یا مولف مهم تلقی می شد، ولی از زمان هایدگر، گادامر، ریکور و دریدا هرمنوتیک فلسفی تاسیس گردید و بدون توجه به صحت و سقم فهم، درصدد ارائه نگرش توصیفی و پدیدار شناختی نسبت به ماهیت فهم و شرایط حصول آن برآمدند. نتیجه آنکه هرمنوتیک دو مرحله هرمنوتیک روش شناختی و هرمنوتیک فلسفی را سپری کرده است. هرمنوتیک روش شناختی هم دامنه های مختلفی را گذرانده به این صورت که در ابتدای راه متون مقدس، در میانه راه مطلق متون و در انتهای راه مطلق علوم انسانی را تحت پوشش خود قرار داده است. شمول هرمنوتیک فلسفی از هرمنوتیک روش شناختی هم بیشتر است چرا که شامل تمام معارف بشری و متون نوشتاری، گفتاری و متون تجسمی و تمام پدیدارها می شود، در حالی که هرمنوتیک دیلتای فقط علوم انسانی و هرمنوتیک شلایر ماخر متون ادبی و هرمنوتیک کلادنیوس متون مقدس دینی را در بر می گیرند.

در یک تقسیم بندی دیگر می توان هرمنوتیک را دارای سه مرحله دانست؛ مرحله اول هرمنوتیک کلاسیک است که در صدد ارائه روش و منطق تفسیر متون مقدس و مطلق متون بوده است مرحله دوم هرمنوتیک رمانتیک است که با شلایر ماخر آغاز شده و بجای ارائه روش فهم درصدد ارائه روش جلوگیری از بد فهمی و سوء فهم بوده و یا طرح تفسیر فنی و روان شناختی آن را عرضه کرده است. هرمنوتیک در این مرحله از نهضت رمانتیسم قرن هیجدهم میلادی تاثیر پذیرفته است. و مرحله سوم هرمنوتیک فلسفی است که با هایدگر در اوائل قرن بیستم شروع شد و به کمک گادامر، ریکور و دریدا استمرار یافت.^۲

در یک طرح کلی می توان سیر تحول هرمنوتیک را این گونه بیان کرد:

← روش شناسی علوم انسانی ← تبیین ماهیت فهم.
← هنر تفسیر کتاب مقدس ← هنر تفسیر متون ← علم به قواعد فهم متون ← روش جلوگیری از بدفهمی

۱. در آمدی بر هرمنوتیک ص ۳۰-۲۲

۲. خسروپناه، عبدالحسین. کلام جدید. ص ۱۰۲-۹۷. استفاده شده از مقاله هرمنوتیک دایره المعارف دین، میر چا الیاده.

اهداف و قلمرو هر منوتیک

بدلیل تنوع و گستردگی مباحث هر منوتیکی و وجود زمینه‌ها و گرایشهای متفاوت و ناسازگار نمی‌توان تعریفی مقبول همگان از آن ارائه داد و همچنین درباره دامنه و قلمرو مباحث آن هم اتفاق نظری وجود ندارد. در رابطه با اهداف مشترک برای گرایش‌های هرمنوتیکی هم باید گفت که چرخش‌های جدی و بنیادینی که در جهت گیری هر منوتیکی و نوع نگاه به وظایف و درون‌مایه آن در طی تاریخ بوقوع پیوسته است، اهداف و اغراض کاملاً متفاوت و ناسازگاری برای آن رقم زده است، لذا نمی‌توان هدفی مشترک بین دیدگاهی که هر منوتیک را روش صحیح درک متن و رفع ابهامات موجود در آن می‌داند و دیدگاهی که غرض از تامل هرمنوتیکی را تبیین روشن‌شناسی علوم انسانی می‌داند یافت و حتی می‌توان گفت که در هر منوتیک فلسفی هم تلقی مشترک و جامعی در مورد اهداف آن وجود ندارد.^۱ لذا برخی در پاسخ به پرسش «هر منوتیک درباره چیست؟» گفته‌اند که «هر منوتیک سنت تفکر و تاملی فلسفی است که می‌کوشد مفهوم فهمیدن را روشن کند و به این پرسش پاسخ دهد که چه چیزی سازنده معنای هر چیز معنا دار است» این «هر چیز» می‌تواند شعر، متن حقوقی، عملی انسانی، زبان یا فرهنگ بیگانه باشد.^۲

اما در مجموع می‌توان گفت که هدف مباحث هر منوتیکی پاسخ به این قبیل سئوالات است که: آیا می‌توان به عنوان مفسر و شناسنده یک کلام که دارای ذهنیت و نگرش خاصی هستیم، بدون دخالت پیش‌داوری و پیش‌فرض به معنای آن کلام دست‌یابی؟ آیا عبارات علاوه بر معنای ظاهری معانی دیگری نیز دارند؟ آیا دست‌یابی به آن معنای غیر ظاهری امکان دارد؟ چرا بین مفسران یک متن اختلاف پیدا می‌شود؟ آیا تفاوت در پیش‌فرضهای مولفان و مفسران و فاصله تاریخی میان آن دو ابهامات و پیچیدگی‌های کلامی را ایجاد می‌کند؟ آیا تفاوت در قواعد و روش‌های تبیین و تفسیر، آدمیان را به این نحله‌های گوناگون می‌کشاند؟ آیا می‌توان به نیت و مقصود مولف از جمله باری تعالی دست‌یافت؟ آیا راهی برای تمییز فهم درست از نادرست وجود دارد؟ یا باید مانند تفکر‌های دیگری به نوعی نسبیّت در فهم روی آورد؟ آیا هر متن نیاز به تفسیر دارد، یا بدون عمل تفسیر هم می‌توان به معنای متون دست‌یافت؟ از همه مهم‌تر حقیقت فهم و تفهیم چیست؟^۳

بعد از بحثهای مقدماتی در مورد هر منوتیک اکنون به معرفی برخی از چهره‌های مطرح و تاثیرگذار در بحثهای هرمنوتیکی می‌پردازیم:

شلایر ماخر (۱۸۳۴-۱۷۶۸م)

فیلسوف و متکلم آلمانی، شلایر ماخر حرکت جدیدی را در هرمنوتیک آغاز کرد که مبدا تحول و نگرش نو در تفسیر متون دینی گردید در نگرش سنتی روند فهم متن، امری طبیعی تلقی می‌شد، الفاظ گویای معنایی بودند و برای فهمیدن به چیزی جز دانستن زبان و قواعد دستوری نیاز نبود جز در موارد ابهام متن که

۱ - در آمدی بر هرمنوتیک . ص ۳۸.

۲ - همان . ص ۳۰.

۳ - خسروپناه، عبدالحسین. جزوه ص ۹۰.

فن هر منوتیک و روش تفسیر نقش کمک را ایفا می کرد. اما شلایر ماخر بدفهمی را یک اصل گرفت و آن را در تمام مراحل فهم پذیرفت و هر منوتیک خود را که نظریه فهم متن در تمام مراحل تفسیر بود، با این پرسش آغاز کرد که یک عبارت گفتاری یا نوشتاری چگونه فهمیده می شود؟ هر منوتیک او اختصاص به متون کهن ندارد و در بردارنده کتاب مقدس هم هست. وی با تبدیل فهم به کانون نظریه هر منوتیک برای فهم کتاب مقدس، به آموزه های کلیسا اعتقادی نداشت و روش هر منوتیکی خود را عام و کلی می دانست. شلایر ماخر در عصری زندگی می کرد که دو فلسفه رومانیتیک و انتقادی کانت در آلمان رایج بود لذا هر منوتیک او ممزوجی از این دو نگرش بود. او در آرزوی وضع قواعد عام برای فهم بود تفاوت شلایر ماخر با کلادنیوس در اینست که کلادنیوس نیاز به هر منوتیک را تنها در مواضعی که ابهامی در راه فهم متن رخ می نماید می دانست، اما شلایر ماخر مفسر را همواره و در هر فهمی از متن نیازمند هر منوتیک می داند چرا که هر منوتیک از نظر او دانشی است که مانع سوء فهم می شود و امکان بدفهمی همیشه وجود دارد. در واقع می توان گفت که کلادنیوس اصل را بر صحیح بودن فهم و تفسیر می گذاشت مگر اینکه ابهامی پیش آید، اما شلایر ماخر اصل را بر سوء فهم می گذاشت مگر اینکه به کمک قواعد هر منوتیک از بدفهمی پرهیز شود.^۱

شلایر ماخر برای وضع قواعد عام برای فهم همان طور که کانت قبل از هرگونه علم شناسی و دین پژوهی به نوعی ذهن شناسی و قواعد کلی و عام شناخت شناسی پرداخت دو تفسیر مختلف دستوری (grammatical) و فنی (technical) یا روان شناسی 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 مولف در آن زیسته و تفکر او را مشروط و متعین ساخته است و تفسیر فنی و یا روانشناختی، به فردیت نهفته در پیام مولف و ذهنیت خاص وی التفات دارد. به بیان دیگر هر بیانی اعم از گفتاری و 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 ادارک نویسنده از موضوع و زبان و هر چیز دیگر را که بتوان در باره ی اسلوب متمایز نگارش نویسنده یافت، آموخت. به اعتقاد شلایر ماخر توجه به زبان مشترک 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 یک جزء به معنی فراموش کردن زبان اوست. وی به جهت اهمیت و هدف واقعی هر منوتیک مبنی بر کشف معنای متن مولف برای تفسیر روانشناختی اهمیت بیشتری قائل بود. به اعتقاد او در تفسیر دستوری دو عنصر مهم وجود دارد، اول آنکه هر چه تاویل دقیق در یک سخن دانسته می شود، جز در گستره زبان شناسی که میان مولف و مخاطبش مشترک است، دانستنی نیست. و دوم اینکه معنای هر واژه در یک متن در ارتباط آن واژه با سایر واژگان آن متن بدست می آید، عنصر اول ارتباط مولف و مخاطب را ممکن می سازد و عنصر دوم ارتباط درونی نظام زبان را روشن می کند.

^۱ در آمدی بر هر منوتیک. ص ۲۸.

شلایرماخر تفسیر فنی را هم مشتمل بر دو روش شهودی و قیاسی می‌داند، که روش شهودی مفسر را هدایت می‌کند تا به جای مولف قرار گیرد و از این راه تا حدودی می‌تواند احوال مولف را بدست آورد و روش قیاسی هم مولف را جزئی از نوع کلی به شمار می‌آورد و با قیاس مولف با سایر مولفان که جزء همان نوع کلی هستند به مشخصات متمایز او دست می‌یابد. چرا که فردیت هر کس صرفاً می‌تواند از طریق مقایسه و کشف اختلاف‌ها درک شود.

شلایرماخر عنصر نیت مولف را آنگونه که کلادنیوس طرح کرده بود قبول نداشت و معتقد بود که مولف از آن چه که آفریده بی‌خبر است و از جوانب گوناگون آن اطلاعی ندارد. شناخت تاویل‌کننده از مولف، بیش از شناختی است که مولف از خود دارد. او عنصر تمام‌زندگی مولف را با مفهوم نیت مولف جایگزین کرد، چرا که اثر هنری نشان‌دهنده تمام‌زندگی مولف است، نه نیت او در لحظه آفرینش اثر. شلایرماخر با اینکه اعتقادی به نیت مولف نداشت اما وجود معنای نهایی، اصلی و قطعی برای متن را می‌پذیرفت و به این مسئله جزم داشت که هر واژه در هر عبارت دارای یک معناست، که آن معنا معنای بنیادی است و متنی که توان تفسیر و تاویل چند دیدگاه را داشته باشد وجود ندارد. به اعتقاد او مفسر با هر روشی سرانجام باید به معنای نهایی و قطعی متن دست پیدا کند. معنای نهایی از نظر شلایرماخر معنایی است که بر اساس روش‌ها و ابزار متفاوت دگرگون‌پذیر نباشد. وی معتقد است برای شناخت سخن انسان باید او و تمام‌زندگی او را شناخت و از طرف دیگر برای شناخت او هم شناخت سخنش امری ضروری است در اینجا به تعبیر شلایرماخر دایره شناخت و به تعبیر دیگران دایره هر منوتیکی پدیدار می‌شود و بخش مهمی از دانش هر منوتیک دنبال حل این دور است.^۱

نقد شلایرماخر

۱ - اگر ویژگی‌های شخصی و فردی در زبان، که امری اجتماعی است (و نه تنها وسیله‌ای اجتماعی که بلکه عین‌زندگی اجتماعی است) موثر باشد در آن صورت نباید دیالوگ و تفهیم و تفهمی بین افراد یک جامعه و آشنایان به زبان صورت بگیرد در حالی که واکنش‌ها و عکس‌العمل‌های ناشی از فهم به روشنی پیداست و این که برخی ناقدان به نقد پاره‌ای از تالیفات می‌پردازند و مولفان هم به نقد ناقدان پاسخ می‌دهند دلیل بر وجود نوعی ارتباط گفتاری و تفاهمی می‌باشد. پس نتیجه می‌گیریم که آن ویژگی‌های روان‌شناسانه و تفسیر فنی که شلایرماخر آن را مورد عنایت خاص قرار می‌داد چندان موثر در ساختار زبان نیست، گرچه انگیزه‌های روانی در نوع گفتار می‌تواند تاثیر گذار باشد.

۲ - ایشان تفسیر فنی را مشتمل بر دو روش شهودی و قیاسی می‌داند و در روش شهودی مفسر را بجای مولف می‌نشانند. ایراد ما به این مطلب اینست که این عمل برای مولفانی که از دنیا رفته‌اند امکان ندارد و برای مولفان هم عصر مفسر هم کار بسیار دشواری است چون هر انسانی بعد از آموزشها و تعلیم و تربیت‌های گوناگون ساختار شخصیتی خاص پیدا می‌کند و هر اندازه تلاش کند تا این جای‌گزینی صورت پذیرد به طور کامل امکان‌پذیر نیست.

^۱ . خسرو پناه، عبدالحسین. کلام جدید. ص ۱۰۴ - ۱۰۲ نقل از ام نیوتن مجله ارغنون؛ هر منوتیک شماره ۴. ص ۱۸۵ - ۱۸۴؛ ساختار و

تاویل متن. ج ۲. ص ۵۲۷، - ۵۲۲.

۳- روش قیاسی شلایرماخر در تفسیر فنی نیز خالی از اشکال نیست برای اینکه قیاس مولف با مولفان دیگر برای تشخیص اختلاف ها مشکل دور یا تسلسل را به همراه دارد ، در ضمن نوع کلی از چه طریقی قابل شناسایی است؟ اگر از طریق افراد و استقرای موارد بدست می آید در این صورت نیز شناخت یقینی قابل دسترسی نیست.

۴- شلایرماخر به نیت مولف اعتقادی نداشت و بجای آن عنصر تمام زندگی مولف را بیان می کرد و اطلاعات مفسر درباره مولف را بیش از خود مولف می دانست، در حالی که هدف هر مفسر آن است که مراد و نیت مولف را بشناسد گرچه ممکن است مطالب دیگری از عبارتهای مولف بدست آید که چندان فائده ای برای مفسری که دنبال کشف مراد مولف است نداشته باشد.

۵ - به اعتقاد شلایرماخر هر متنی معنای اصلی و نهایی دارد که غیر قابل دگرگونی است در حالی که اگر برای هر گزاره ای مدلول مطابقی و مدلولهای التزامی قائل شویم و یا به تعبیر عرفا آن را مشتمل بر بطون و در جاتی بدانیم می توانیم چندین معنا را در عرض هم دیگر به یک جمله و عبارت لفظی استناد بدهیم.

۶ - این روی کرد به لحاظ این که متضمن دو تفسیر دستوری و روان شناختی است ، در بسیاری از موارد گرفتار نوعی تناقض خواهد بود زیرا تفسیر دستوری به قواعد عام دستوری و زبانی و فرهنگ مشترک نظر دارد و تفسیر روان شناختی به ویژگیهای شخصی و ابتکارات خصوصی مولف عنایت دارد و در بسیاری از مواقع این دو نوع تفسیر دو معنای متفاوت را به ارمغان خواهد آورد که مفسر فقط یکی از آنها را می تواند بپذیرد^۱.

دیلتای

ویلهلم دیلتای (۱۹۱۲-۱۸۳۳ م) فیلسوف آلمانی، یکی از پیش کسوتان هرمنوتیک در غرب است که روی کرد شلایرماخر را بسط و گسترش داد. وی شاگرد «اگوست بک» بود و در خانواده روحانی پروتستانی متولد شد. زمینه فکری او، جمع بین تفکر فیلسوفانی مانده نیچه، هگل و ... بود و در جوانی به ویراستاری آثار و مقالات شلایر مآخر اشتغال داشت. از آنجایی که دیلتای در فلسفه، روان شناسی و تاریخ صاحب نظر بود، هیچ چیزی در نظر او بدون ظرف تاریخ قابل شناسایی نیست. از این روی کرد به تاریخ نگری معرفتی یاد می شود. مهم ترین اثر دیلتای در زمینه هرمنوتیک رساله ای با عنوان «سر چشمه و تکامل هرمنوتیک» است که در سال ۱۹۰۰ م نوشته شد. وی علاوه بر تجدید روش شلایر مآخر در تبدیل هرمنوتیک خاص به عام، به بحث ارتباط هرمنوتیک با نگرش تاریخی که در زمان او رواج داشت، پرداخت، و با این روش مبنایی برای علوم انسانی پایه گذاری کرد. به بیان دیگر او قبل از پرسش از چگونگی فهم یک متن بر جای مانده از گذشته ، به این سؤال پاسخ داد که چگونه می توان استمرار تاریخی را به عنوان اساسی ترین تجلی زندگی آدمی درک کرد.

دیلتای از سه گرایش رمانتیک، هرمنوتیک شلایر مآخر - مخصوصا در گستره دانش تاریخ - و پوزیتیویسم، تاثیر اثباتی و ابطالی پیدا کرد. تاثیر اثباتی وی از دو گرایش نخست در زمینه پذیرش نیت مولف و توجه به

^۱ خسروپناه، عبدالحسین. کلام جدید ص ۱۰۶-۱۰۵.

روان‌شناسی در خصوصیات فردی مولف بود و تاثیر ابطالی وی از پوزیتویسم و مکتب تحصیلی از آن جهت بود که آن مکتب تنها الگوی معرفت‌شناسی را توصیف تجربی می‌دانست و ديلتای برای مقابله با شبهات آنها نوعی معرفت‌شناسی را برای علوم انسانی و تاریخی مطرح کرد.

در قرن هیجدهم، سئوالات متعددی درباره علوم انسانی و روش‌های آن و نیز تمایز آنها با علوم تجربی طبیعی مطرح شد، لذا ديلتای، به فکر روشی معتبر برای علوم انسانی افتاد. برخی معتقدند 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 آنها به پژوهش در علوم انسانی و ارایه روش مناسب، اعتقاد داشت وی در تحقیق خود به چند نکته اشاره می‌کند.

۱ - 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.

۲ - هر کدام از رشته‌های مختلف علوم انسانی از جنبه‌های خاصی از زندگی بحث می‌کنند این رشته‌ها برای بیان واقعیت انسان، باید در یک مکان تلاقی پیدا کنند.

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

۴ - ویژگی، در فهمیدن و روش خاص فهمیدن است.

اما در جواب این سوال که فهمیدن چگونه میسر است؟ از دور هر منوتیک در علوم انسانی استفاده می‌کند؛ یعنی در علوم انسانی شناخت افراد منجر به شناخت جامعه و شناخت جامعه منجر به شناخت افراد می‌شود. هر منوتیک ديلتای به نحو آشکاری به تمایز بین روش‌های علوم انسانی با روشهای علوم طبیعی تکیه می‌کند. روش ویژه علوم انسانی فهمیدن است در حالی که روش مخصوص به علوم طبیعی روش تبیین و توصیف مناسبات علی و معلولی میان پدیدار هاست. موضوع تحقیق دانشمند طبیعی حوادث و اثرهایی است که ساخته انسان نیستند و به کمک استخدام قوانین کلی تبیین نمی‌گردند، در حالی که مورخ در پی فهم اعمال عاملان حوادث است و می‌کوشد تا از طریق کشف نیت‌ها، اهداف، آرزوها و نیز منش و شخصیت و خصایص آنان به فهم افعالشان نایل آید، چنان‌ا‌عمالی قابل فهم‌اند، زیرا اعمال بشری‌اند و بر خلاف حوادث طبیعی باطنی دارند که ما نیز به دلیل بشر بودن می‌توانیم آنها را بفهمیم به عبارت دیگر روش علوم طبیعی روش استقرار علمی است و روش علوم انسانی و تاریخ تاویل است واقعیت تاریخ با استقراء سر و کار ندارد بدلیل اینکه رخدادهای آن تکرار ناپذیر است، لذا شناختن علوم تاریخی پس از تحقیق و به کمک منطق تاویل امکان‌پذیر است.

او معتقد بود که از طریق معرفت‌تاریخی یعنی فهم انواع صور عینیت یافته‌ای که بشریت در ضمن تجربه حیات خود، آن را اظهار کرده است به شناخت ماهیت بشری نایل می‌شویم. به اعتقاد وی وظیفه اهل هر منوتیک تحلیل فلسفی و تحول فهم و تاویل در علوم انسانی است.

ديلتای با ارائه روش‌شناسی خود در علوم انسانی گام جدیدی در هر منوتیک و تاویل متون برداشت و با عنایت به خصوصیات و ویژگیهای روانی مولف و گسترش تاریخی آن توصیه‌های جدیدی را در این باره عرضه کرد. تاویل از دیدگاه او زمانی به کار می‌آید که بخواهم چیز بیگانه و ناشناخته‌ای را از طریق موارد آشنا بشناسیم. وی واژه را نشانه‌ای قرار دادی می‌دانست همان‌طور که فریاد ناشی از درد نشانه‌ای طبیعی

است، برخی نشانه‌ها مانند آثار ادبی دارای نیت و مقصود هستند، یعنی به کار می‌آیند تا معنای خاص بیافرینند.

دیلتهای همانند کلادنیوس ملاک اصلی معنا در متن را نیت مولف می‌دانست و حتی معنای متن را با نیت ذهنی مولف متحد می‌شمرد و معتقد بود که هنر از اراده، منافع و نیت هنر مند جدا نیست و تاویل ابزار شناخت این نیت است با این فرق که دیلتهای متن را تجلی زندگی و در واقع زندگی روحی و روانی مفسر می‌دانست، او همانند شلایرماخر معتقد بود که مفسر باید خودش را به مولف نزدیک کند نه اینکه مولف و تالیف را به عصر خود بازگرداند، و با این وجود تاویل کننده سخن مولف درک کاملتری نسبت به خود مولف خواهد داشت لذا دیلتهای هدف اصل هر منوتیک را درک کامل تری از مولف معرفی می‌کرد به گونه‌ای که خود مولف نیز از چنین درکی محروم بوده است.

وی علاوه بر نیت مولف به امکان کشف معنای نهایی متن هم باور داشت، و با این حال معتقد بود که هر اثر هنری معناها و مفاهیم پیچیده و پنهان بسیار دارد و کشف معنای نهایی زمانی ممکن است که معنای اثر را با کشف زمینه معنایی آن بشناسیم. همان طور که معنای کنش فرد را از طریق شناخت مجموعه کنش‌های او اعم از اجتماعی و فرهنگی می‌شناسیم، به اعتقاد او ما می‌توانیم با بررسی اسناد، حقایق و داده‌های تاریخی و آمار و ... جهان زنده مولف یعنی همان دنیای ذهن مولف را بشناسیم.

دیلتهای هدف تاویل کننده را از میان بردن فاصله زمانی و تاریخی میان او و مولف می‌دانست و شرط تحقق آنرا پشت سر نهادن تمام پیش‌داوریهای برآمده از زمان حاضر و رسیدن به افق اندیشه‌های مولف و رهایی از قید و بندهای تاریخ معاصر و تعصب و پیش‌دآوری‌ها بیان می‌کرد.^۱

نقد دیلتهای

دیلتهای بیشتر درصدد بیان روشی برای علوم انسانی بود تا از آن طریق به تفهیم طبیعت آدمی بپردازد، حال این روش شناسی او در زمینه علوم انسانی چه قدر موفق بوده است، بحثی دیگر می‌طلبد اما در رابطه با آنچه ایشان در باب روش تغییر متون گفته است می‌توان به چند نکته اشاره کرد و نقدهایی بر آن ارائه داد؛

۱- دیلتهای جهت نزدیک شدن به افق مولف پشت سر نهادن پیش‌داوریهای و پیش‌فرضها و قید و بندهای تاریخ معاصر را پیشنهاد می‌کند در حالی که هر معرفتی، بر پیش‌فرض مبتنی است مگر معرفت‌های بدیهی. علم به معنای متون نیز به یک سری پیش‌فرضهایی استناد دارد که غفلت از آنها کار تفسیر متن را متزلزل خواهد کرد.

۲- برخی از نقدهایی که بر شلایرماخر ایراد شد بر دیدگاه دیلتهای هم وارد است، مثل نقدهای شماره اول، چهار و پنجم^۲

^۱ . نامه فرهنگ . شماره های ۱۵ و ۱۴؛ ساختار و تاویل متن، ج ۲، ص ۵۳۸-۵۳۰؛ حلقه انتقادی، ص ۱۷-۴۵ به نقل از خسروپناه، عبدالحسین، کلام جدید . ص ۱۰۶-۱۱۱.

^۲ . خسروپناه، کلام جدید، ص ۱۱۱.

هایدگر (۱۹۷۶ - ۱۸۸۹ م)

هایدگر به تاسی از روش پدیدار شناسی استاد ادوموند هوسرل رویکردی در هر منوتیک آغاز کرد که نه به قواعد تاویل متن اشاره داشت و نه به روش شناسی علوم انسانی، بلکه مشعر بر این بود که خود پروسه فهم و تفسیر به منزله رکن بنیادی هستی انسان باید مورد مطالعه قرار بگیرد. هایدگر معتقد است که هدف فلسفه راستین پاسخ به پرسش از معنای هستی است و باید فلسفه راهی برای قاعده مند کردن این پرسش و جست و جوی منای هستی بیابد.

او معتقد است که از میان وجودها وجود انسانی که از آن همواره با تعبیر آلمانی «دازاین» « هستی - آنجا» یاد می کند، تنها راه شناخت ما از هستی است چرا که دازاین وجودی است که بیشترین پرسش را از معنای هستی دارد و تحقیق از معنای هستی یکی از امکانهای وجودی اوست، لذا یگانه راه ما بسوی شناخت و درک هستی تحلیل ساختار وجودی «دازاین» است. او پدیدار شناسی دازاین را به غرض وصول به درک معنای هستی رسالت اصلی فلسفه و حقیقت فلسفه راستین می داند و این پدیدار شناسی را هر منوتیک می نامند چون فعل یونانی *hermeneuon* به معنای «چیزی را قابل فهم ساختن» است و پدیدار شناسی و دازاین هستی را قابل فهم می سازد.^۱

مراد ها یدگر از تعبیر «دازاین» توجه دادن به تناهی انسان است، به این معنا که او همواره در موقعیتی خاص و جهان خویش بسر می برد.^۲

از نظر هایدگر فهم بر زبان و تفسیر تقدم دارد. آنچه را که او فهم می نامد و آن را از مقدمات هستی «دازاین» می شمارد امری بنیادی تر از دانش بشر است. دازاین پیش از آنکه به زبان آید در قالب قضیه دانشی را ابراز می کند و حتی پیش از آنکه در رابطه با امری تفکر کند از آن امر فهم هر منوتیکی دارد.^۳ به عبارت دیگر از آنجا که وجود انسانی خود جریانی از انکشاف هستی شناختی است، علم هر منوتیک نزدهایدگر نظریه ای بنیادی در خصوص چگونگی به ظهور رسیدن فهم در وجود انسان است. زبان در مقام انکشاف، کشف گوینده نیست بلکه کشف هستی جهان است.^۴

یکی از مباحث فهم هر منوتیکی هایدگر نظر او درباب مسبوق بودن هر نوع فهمی بر پیش ساختار است، به اعتقاد او انتظارات، مفروضات و مفهومات مرتکز درما هستند که بستر فهم ما را تعیین می بخشند، به اعتقاد او آغاز فهم و تفسیر از مفسر است و به مفسر هم ختم می شود.

فهمیدن یک اثر یا یک متن و یا یک شی خارجی ساز و کاری حلقوی دارد، آغاز فهمیدن از ماست و این فهم پیشینی با اثر یا متن و یا شی خارجی سنجیده می شود و در این تعامل فهم دیگری در پی فهم نخستین، در ما شکل می گیرد و این امر همچنان ادامه می یابد.^۵

۱. در آمدی بر هر منوتیک. ص ۳۹-۴۱.

۲. همان. ص ۱۴۱.

۳. همان. ص ۱۶۲.

۴. تحلیل زبان قرآن. ص ۹۷.

۵. در آمدی بر هر منوتیک ص ۱۷۱.

به نظر هایدگر تاریخی بودن وجود انسان امری ذاتی و وجودی است و بر اساس این زمان مندی و تاریخ مندی انسان، بشر فاقد سرشت و ماهیت مشترک و ثابت است، هر چه ما می فهمیم برگرفته و سازگار با دنیای تاریخی ماست، مفسر در خویشتن تاریخی خود زندگی و فهم می کند و هرگز نمی تواند به دنیای تاریخی دیگر (مولف) قدم گذارد.^۱

از متکلمان جدید مسیحی بولتمان شدیداً تحت تاثیر هایدگر قرار گرفت و اذعان کرد که تفاسیر ما از کتب مقدس با پیشفرضهای فلسفی و نظری تشخیص می یابند، لذا در هر تفسیر تنها پرسش اساسی آنست که این پیشفرضها چه اندازه صحت دارند.^۲

نقد هایدگر

هایدگر تلقی قاطع و روشنی از هر منوتیک ارائه نمی دهد. اگر هر منوتیک او در «هستی و زمان» هستی شناسی فهم است، در نوشتارهای بعدی او دیگر نگرش فلسفی از نوع هستی شناسی معرفی نمی شود. به هر حال هر منوتیک در آثار متاخر هایدگر معطوف به زبان و تفسیر متن است و او دنبال درک معنای پنهان متن می رود. او در تاویل بحثهای کهن فلسفی می کوشد از طریق ریشه یابی واژگان و توجه به افق معنایی آنها از تلقی خاص پیشینیان از واژگانی که امروز معنای دیگری دارند با خبر شود. برای مثال او با بیان اینکه فیزیک در زبان یونانی به معنای «هستی» بوده، نه طبیعت، متا فیزیک را به «فرا تر از هستی رفتن» معنا می کند. دلیل این تغییر دیدگاه هایدگر شاید این نکته باشد که او دریافته است سوق دادن هر منوتیک از روش شناسی فهم به هستی شناسی فهم نوعی انحراف است و راهی برای رسیدن به حقیقت نمی گشاید. علاوه بر این که تحلیل هایدگر از «دازاین» و دنیای اختصاصی هر «دازاین» و پیشفرضهای گریز ناپذیر او و ارائه ندادن معیاری استوار برای تفکیک پیشفرضهای صحیح از ناصحیح و محبوس شدن در دام ذهنیت گرایی فردی، شاهراهی برای نسبت گرایی محض است و راه گریزی از آن وجود ندارد.^۳

هانس گئورگ گادامر (هر منوتیک مفسر محور)

گادامر متولد ۱۹۰۱م در لهستان و شاگرد مارتین هایدگر می باشد او در هرمنوتیک فلسفی خود وام دار استادش هایدگر است و کتاب خودش «حقیقت و روش» را در سال ۱۹۶۰ به عنوان شرح مبسوط این دیدگاه منتشر کرد شاید وجه تسمیه این کتاب تلفیقی باشد که از اندیشه های هایدگر و دیلتای فرا گرفته باشد، حقیقت را از فلسفه هایدگر و روش را از هرمنوتیک دیلتای. گادامر به هرمنوتیک فلسفی خویش بنیانی هستی شناختی می دهد تا خود را از هرمنوتیک روش شناختی جدا و متمایز کند و از این جهت با هایدگر همسو است. اما هدف اصلی هرمنوتیک گادامر با هدف اصلی هرمنوتیک هایدگر یکسان نیست. هستی شناسی مورد نظر هایدگر درک معنای هستی است اما هستی شناسی گادامر هستی شناسی فهم است

۱. همان. ص ۱۷۸.

۲. همان. ص ۱۷۵.

۳. تحلیل زبان قرآن. ص ۹۹.

و از آنجا که فهم را دائما تفسیری و تاویلی می داند در ماهیت تاویل و تفسیر تامل می کند و به جای ارائه روش تفسیر در خود تفسیر و شرایط وجودی حصول آن اندیشه می کند

تأمل در ماهیت فهم و تاویلی بودن آن برای هایدگر هدفی متوسط است و به دنبال پاسخ به پرسش از معنای هستی است، حال آنکه برای گادامر باز نمودن حقیقت فهم و بنیان وجودی آن غرض اصلی است.^۱

فهم در هر منوتیک گادامر دارای ویژگیهایی مانند اثر پذیری از تاریخ، سنت، پیش داوریهای ذهنی فهمنده می باشد لذا فهم از نظر او مبتنی بر پرسش و پاسخ است و هیچ فهمی عاری از پیش داوری نیست. هر چند که گادامر پیش داوری درست و نادرست را از هم تفکیک می کند و پیش داوری درست را منشا فهم و پیش داوری نادرست را موجب بد فهمی می داند، اما معیار روشنی برای بازشناسی این دو نوع پیش داوری ارائه نمی دهد. به اعتقاد گادامر از آنجا که پیش داوری و پیش فهم که ذهن فهمنده همواره آغشته به آنهاست تحت کنترل و اختیار او قرار ندارد، لذا امکان تمایز میان آنها وجود ندارد او می گوید: «تلاش برای رهایی از تصورات خودمان در امر تفسیر نه تنها ناممکن بلکه بی معنای و نامعقول است. تفسیر کردن دقیقا به معنای وارد کردن پیش تصورات خویش در بازی است تا جایی که معنای متن واقعا بتواند برای ما به سخن آید».

همچنین او معتقد است که فهم دائما متأثر از افق معنایی و موقعیت هر منوتیکی فهمنده است و به دلیل اینکه افق معنایی متأثر از تاریخ است، در نتیجه فهم دائما تاریخی است. دلیل دیگر او بر تاریخی بودن فهم اینست که افق فهم امری سیال و متغیر و همیشه در حال شکل گرفتن است بنابراین از آنجا که انسان در سنت بسر می برد و از آن متأثر است و فهم او به همه امور، از تاریخ و سنت اثر پذیرفته است نمی تواند از سنت بیرون آمده آن را همچون موضوع بنگرد و فهم عینی خالی از تأثیرات تاریخ از آن داشته باشد. اساس سخن گادامر آنست که فهم واقعه ای است که در همه اشکال آن از تاریخ و سنت (مجموعه تفاسیر و فهمهای پیشینیان) اثر می پذیرد. موقعیت هر منوتیکی هر فهم و تفسیر انباشته از پیش داوریهای او در برخورد با موضوع مورد تحقیق اوست که این پیش داوریها برخاسته از تاریخ و سنتی است که وی در آن به سر می برد.

از طرف دیگر با توجه به آنکه فهم دارای یک رویکرد کاربردی است، یعنی فهم یک اثر با توجه به موقعیت، علایق و انتظارات و شرایط حاضر فهمنده صورت می پذیرد، این رویکرد مستلزم فهم نوبه تناسب موقعیت جدید فهمنده است، به همین دلیل گادامر با توجه به دخالت دو سویه ذهنی مفسر و خود اثر در ساماندهی فهم از عنوان امتزاج افقها (fusion of horizons) استفاده می کند. دور هر منوتیکی و حلقوی فهم نیز تاکید همین معناست که فهم از مفسر آغاز می شود، یعنی پیش از آنکه متن یا اثر هنری را به مفسر القاء کنند این مفسر است که باب فهم را می گشاید و معنایی را به سوی موضوع پیش می افکند. او می گوید: شخصی که در فهم یک متن می کوشد همواره عمل پیش افکنی (projecting) را صورت دهد، به محض اینکه معنای نخستین متن برایش ظاهر می شود معنایی را برابر کل متن پیش می افکند. از سوی دیگر معنای نخستین تنها به این علت ظاهر می شود که او متن را با انتظارات خاصی قرائت می کند. به

^۱ در آوری بر هر منوتیک ص ۴۲ - ۴۱.

اعتقاد گادامر فهم در علوم انسانی از سنخ واقعه است، فهم یک اثر هنری، واقعه تاریخی، تفسیر متن و مانند آن حادثه ای است که برای ما اتفاق می افتد و امری قابل پیش بینی و کنترل، روش مند، تکرار پذیر و در دسترس همگان از طریق روش نیست، اساساً در علوم انسانی خود ما وارد بازی فهم می شویم و وجود تاریخی ما در عمل فهم دخالت می کند، بنابراین «وجود تاریخی» قابل پیش بینی و کنترل روش شناسی نیست زیرا «واقع بودن» جنبه ای از وجود تاریخی است. از نظر او کاربری روش تجربی در علوم انسانی نه ممکن است و نه مطلوب. بیرون شدن از جهان خود و نادیده گرفتن موقعیت هر منوتیکی و پیش داوریهای خویش به منظور دست یابی به فهم عینی همان گونه که ناممکن است نامطلوب هم می باشد.^۱

در هر منوتیک گادامر مفسر در پروسه هر منوتیک دغدغه قصد مولف اثر را ندارد و به طور کلی معنای یک متن فراتر از آن چیزی است که مولف ابتدا قصد کرده است، رسالت فهم اساساً مربوط به معنای خود متن است. از نظر گادامر مولف یکی از مفسران متن است که فهم و تفسیر او از متن هیچ رجحانی بر دیگر تفاسیر ندارد پس قصد او نقش تعیین کننده ای در عمل فهم ندارد. بر خلاف هر منوتیک شلایر ماخر که تفسیر متن را باز تولید ذهنیت و هدف مولف می دانست در هر منوتیک گادامر تفسیر متن رها وردی تولیدی (productive) است و مفسر در فرایند تفسیر متن با ذهنیت خود و در آمیختن با متن معنای جدیدی را ایجاد می کند. در نگاه او معنای متن فراتر از مولف آن گام بر می دارد. گادامر با اینکه فهم متن را از سنخ گفتگوی دو طرفه و دستاورد آنرا منتسب به طرفین گفتگو و فهم متن را حاصل امتزاج افق معنایی متن و مفسر می داند، با این حال هر منوتیک را روشی برای دست یابی به معنای مورد نظر مولف یک متن نمی داند. در دیدگاه هر منوتیکی او نمی توان برای متن یک معنای معین و مشخصی قائل شد، بلکه مطابق این نظریه در موقعیتهای هر منوتیکی متفاوت و با پرسشهای نو می توان معانی جدیدی برای متن رقم زد. برای فهم باید از ورای آنچه که در متن گفته شده است سوال کرد و متن را به مثابه پاسخ به یک پرسش فهمید، در این دیدگاه تفسیر یک متن هرگز به نقطه پایان نمی رسد و هیچ گاه نمی توان از صحت یا برتری تفسیری بر تفسیر دیگر سخن گفت چون اگر ما بپذیریم که فهم متن چیزی جز پاسخ متن به پرسشهای بی پایان و آغشته به پیش داوریهای مفسر نیست، در این صورت هرگز نمی توان از فهم کامل و نهایی متن سخن گفت و از طرف دیگر وقتی فهم را توافق مفسر با متن و امتزاج افق معنایی او با متن دانستیم در این صورت معیاری در دست نیست تا رجحان فهمی را بر سایر فهمها اثبات کند بلکه فقط می توان گفت که یک فهم از فهم دیگر متفاوت است و نه لزوماً اینکه بهتر از آن باشد.^۲

نقد گادامر

دیدگاه هر منوتیک فلسفی گادامر بیش از همه مورد هجوم اندیشمندان غربی هم چون «یورگن هابرماس» و «لفهات پاتنبرگ» و «وئی.دی. هیرش» قرار گرفته است.

۱. در آمدی بر هر منوتیک. ص ۲۵۰.

۲. کلام جدید. ص ۱۱۵ - ۱۱۱؛ تحلیل زبان قرآن. ص ۱۰۴ - ۱۰۱.

۱- هابرماس و دیگران نظریه هرمنوتیک گادامر را نوعی نسبی‌گرایی معرفی کرده‌اند. گادامر با طرح نظریه خود و تقابل دو افق معنایی مفسر و متن و تاثیر سنت‌ها، مواریت فرهنگی، پرسش‌ها، انتظارات و پیش‌فرضها در تفسیر مفسران به نوعی دیگر از نسبییت مشابه با کانت رسید. کانت معرفت را تلفیقی از ذهن و خارج می‌دانست و معتقد بود که ماده معرفت از خارج، و صورت آن توسط ذهن به دست می‌آید. برخی برای فرار از نسبییت به روایت دیگری از نسبی‌گرایی گادامر پرداختند و آن را به زمینه‌گرایی (contentualism) 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 زمینه تفسیر چارچوبهای خاص یا مجموعه‌هایی از مفاهیم تفسیر، از جمله روش‌های تفسیری را در بر دارد. البته از آنجا که هیچ زمینه‌ای مطلق نیست پس راه‌های متفاوتی برای تفسیر وجود دارد ولی همه زمینه‌ها به یک سان مناسب یا توجیه پذیر نیستند.

بنابراین هر کس بر اساس وضع و موقعیت 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 پیدا می‌شود نه اینکه مفید نسبییت نیست انگارانه باشد، بلکه مقتضای واقع بینی و توجه به ودایع و مواریت فرهنگی اوست.

این توجیه مشکل نسبییت گادامر را حل نمی‌کند چرا که اولاً: تئوری گادامر، تمام دامنه 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 نسبییت 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، این آثار غالباً از سنخ معرفت نیستند بلکه از جمله اعیان و اشیاء هستند در حالی که 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 مولف‌اند و روش گادامر این هدف را دنبال نمی‌کند. رابعاً: اگر زمینه‌گرایی، شرایط ثابت و پایداری برای فهم متون عرضه می‌کرد، هرمنوتیک گادامر از نسبییت نیست‌گرایی جان سالم به در می‌برد ولی گادامر به زمینه مطلق اعتقاد ندارد.

۲- اعتراض دیگری که از ناحیه هابرماس مطرح شده است به نفی و ابطال کلیت نظریه گادامر ناظر است و تاثیر قهری و تکوینی ودایع و مواریت فرهنگی بر فهم و معرفت را مورد نقد قرار می‌دهد و معتقد به امکان آزادی و انتقاد نسبت به این مواریت می‌باشد.^۱

۳- لازمه سخن گادامر آنست که راه نقد و انتقاد بسته باشد، زیرا هر کسی بر اساس نسبییتی که از ودایع، مواریت فرهنگی، پیش‌فرضها و انتظارات و پرسش‌ها دارد به تفسیر می‌پردازد و ارزش صحت و سقم تمام آنها یکسان است و حتی می‌بینم که تفسیر صحیح و کامل نزد گادامر بی‌معناست در حالی که بابدهات تحقیق انتقادهای فراوان به تفاسیر گوناگون را مشاهده می‌کنیم.

۱. ر.ک: حلقه انتقادی، ص ۷۲، ۷۳، ۲۵۸ و ۲۶۹.

از این نقدها به روش ها و پاره ای نیز به خود فهم هاست. تنها معرفت های بدیهی و یا شناخت های نظری که به بدیهیات منتهی می شوند از نقد مصون می باشند.

۴ - 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 بی نهایت ادامه می یابد.

۵ - هدف مفسران در تفسیر متون رسیدن به مقصود مولف است نه کشف معانی و تفاسیر عصری مفسر، و از آن جهت که زبان یک نهاد اجتماعی است و توسط واضعان لغت، میان الفاظ و معانی اقتران ایجاد شده، تحقق آن هدف امکان پذیر است. در نتیجه امکان تشخیص فهم صحیح از سقیم وجود دارد. البته اگر به دنبال کشف معانی عصری باشیم در این صورت تاثیر پیش فرضها و علوم زمان باعث تحول معانی و تبدل تفاسیر می شود.

۶ - با توجه به اینکه از دیدگاه گادامر پیش فرضها و انتظارات در فهم مفسران اثر می گذارند هیچ ملاک و ضابطه ای از سوی ایشان جهت مقابله با تفاسیر دل بخواهی و مذهب اصالت معنا ارائه نشده است، به بیان دیگر هیچ گونه معیار و ملاک عینی در نظریه او 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.^۱

لذا امیلیوبتی در سال ۱۹۶۲ هایدگر و گادامر را ناقدان ویرانگر عینیت خواند که هر منوتیک را در باتلاق بی معیار نسبت فرو می برند.^۲

۷- از معاصرین هیرش نیز هر منوتیک فلسفی را بجد به چالش کشاند، به اعتقاد او هدف مورد جستجوی مفسر کوشش برای درک معنای مقصود مولف و باز تولید ذهن وی می باشد، لذا از گادامر انتقاد می کند که چرا تفسیر را فعالیتی تولیدی از سوی مفسر بدون لحاظ کردن قصد مولف می داند. به اعتقاد هرش هر چند که مفسر نمی تواند با یقین، به مطابقت فهم خویش با مراد مولف حکم کند، اما این مسئله به معنای ناممکن شدن درک مراد مولف نیست لذا اعتبار فعلی هدف تفسیر به شمار می آید. به همین جهت هرش ضرورت تن دادن به معیارهای تائید تفسیر را پیشنهاد می کند.^۳ از سوی دیگر به تاریخ گروهی هر منوتیک معترض است و می گوید اگر شکاف میان گذشته و حال به راستی همان قدر که هر منوتیک تاریخ گرا ادعا می کند عمیق است، پس هیچ فهمی حتی فهم متون زمان حال هم ممکن نیست، زیرا تمام لحظات زمان حال به یک معنا متفاوت اند و فاصله میان اشخاص نیز به اندازه اعصار تاریخی وسیع است.^۴ به هر حال باید گفت که مشخصه هر منوتیک جدید که توسط هایدگر و گادامر پایه ریزی شد با تفاوتهایی که در انواع آن وجود دارد، کاوش در خود فهم و حرکت از روش شناسی و معرفت شناسی به هستی شناسی است و علاوه بر هایدگر و گادامر کسانی دیگری مثل پل ریکور و ژاک دریدا و... هم جزء نمایندگان این رویکرد جدید هر منوتیکی هستند.

۱ . کلام جدید . ص ۱۱۸ - ۱۱۵.

۲ . تحلیل زبان قرآن . ص ۱۰۵.

۳ . همان . ص ۱۱۳.

۴ . حلقه انتقادی . ص ۱۳۰ - ۱۲۹.

هرمنوتیک معاصر

هرمنوتیک به علت توجه ویژه به مقوله زبان و تفسیر به کانون اصلی تفکر معاصر تبدیل شده است چرا که دانش‌هایی نظیر نقد ادبی، نشانه‌شناسی، فلسفه زبان، فلسفه تحلیلی و الهیات ارتباط گسترده با مقوله زبان یا فهم متن دارند و هرمنوتیک مخصوصاً هرمنوتیک فلسفی به علت طرح دیدگاه‌های را دیکال و انقلابی چالش‌هایی را در این حوزه‌ها ایجاد کرده است. این نظریه‌ها همان‌طور که مورخ یا هنرشناس را به تکاپوی علمی وادار می‌کند و محقق علوم دینی را نیز تحت تاثیر قرار می‌دهد زیرا برخی پیش‌فرض‌های مقبول در زمینه امکان‌دستی‌یابی به فهم عینی و امکان‌فهم مطلق و غیرنسبی را به مبارزه می‌طلبند.^۱ هرمنوتیک معاصر از دو جهت تفکر دینی را تحت تاثیر خود قرار داده است و پرسش‌های جدیدی را برای آن مطرح کرده است.

الف - پاره‌ای از مباحث هرمنوتیک معطوف به تفکر فلسفی در باره فهم به‌طور مطلق و صرف نظر از فهم در زمینه خاص است. در این‌گونه مباحث در مورد ماهیت فهم و شرایط وجودی حصول آن و ویژگی‌های اصلی آن قضاوتها و احکام عامی صادر می‌شود که دامنه آن معرفت دینی و فهم و تفسیر متون دینی را نیز در بر می‌گیرد و در نتیجه میان مباحث هرمنوتیک و معرفت دینی پیوند برقرار می‌کند.

ب - ادیان ابراهیمی (اسلام، مسیحیت و یهودیت) مبتنی بر وحی و کلام الهی‌اند و این امر باعث می‌شود که این ادیان در ابعاد مختلف از متون دینی و تفسیر و فهم آنها تاثیر بپذیرند این پیوند عمیق میان فرهنگ دینی و مقوله تفسیر متون دینی موجب می‌شود که ارائه نظریات نو در زمینه تفسیر و فهم متون، شیوه رایج و مقبول تفسیر متن را به چالش بکشاند و عالمان دینی را با پرسش‌های جدید روبرو سازد. درک رایج و متعارف از متون دینی که از آن در ادبیات روشنگری معاصر به «قرائت سنتی از دین» یاد می‌شود بر این پایه‌ها استوار است:

۱) هرمتنی دارای معنایی مشخص و نهایی است که مراد جدی صاحب متن و گوینده کلام است و برای رساندن آن معنا متکلم یا مولف الفاظ و کلمات را به‌استخدام در آورده است و وظیفه مفسر درک و دریافت آن مراد و معناست. این معنای ثابت و تغییرناپذیر است و ذهنیت مفسر نقشی در آن ندارد.

۲) رسیدن به این هدف از طریق پیمودن روش متعارف و عقلایی فهم متن میسر است چرا که متکلم و مولف متن مراد خود را از طریق الفاظ و ترکیبات لفظی افاده می‌کند و دلالت الفاظ بر معانی تابع وضع لغوی و اصول و قواعد عقلایی محاوره و تفهیم و تفاهم است، تخطی از این اصول، فهم متن را مختل می‌سازد.

۳) حالت ایده‌آل برای مفسر رسیدن به فهمی یقینی و اطمینان‌آور از مراد جدی متکلم است، این یقین در متن‌هایی که «نصوص» نامیده می‌شوند و دلالتشان بر مراد روشن است حاصل می‌شود. در غیرنصوص که اصطلاحاً «ظواهر» نامیده می‌شوند مفسر به قطع و یقین نمی‌رسد و لذا در مقوله تفسیر متن بویژه متون دینی به دنبال دستیابی به فهم حجت و معتبر هستیم و تفسیری حجت خواهد بود که روش‌مند، مضبوط و با حفظ اصول و قواعد عقلایی حاکم بر محاوره حاصل شده باشد، لذا متن، هر تفسیری را بر نمی‌تابد.

^۱ در آمدی بر هرمنوتیک. ص ۴۵.

- ۴) فاصله زمانی میان پیدایش و تکوین متن و مفسر آن مانع دست یابی به مراد جدی متن نخواهد بود.
- ۵) فهم عملی «متن محور» و «مولف محور» است، لذا مفسر باید دنبال مراد مولف باشد و پیش داوری مفسر به عمل فهم خدشه وارد خواهد کرد و این تفسیر «تفسیر به رای» خواهد شد.
- ۶) «نسبی گرایی تفسیری» قابل قبول نیست یعنی این گونه نیست که معیاری برای یقین و تمییز فهم صواب از ناصواب نداشته باشیم و فهم حقیقی از فهم غیر حقیقی قابل تشخیص نباشد تا اینکه فهم متنوع از یک متن موجه و مقبول باشد.
- این نوع قرائت سنتی و مقبول از متن و در نتیجه تفکر دینی رایج و متداول، از سوی برخی گرایشهای هرمنوتیکی مخصوصاً «هرمنوتیک فلسفی» به چالش کشیده شد، لذا تفکر دینی با اشکالات و شبهات تازه ای مواجه شد چرا که تفکر دینی ارتباط وثیقی با روش معهود و سنتی فهم متن دارد. از جمله آموزه ها و دستاوردهای هرمنوتیک فلسفی در موارد زیر زمینه های اصلی این چالش را فراهم کرد.
- ۱) فهم متن محصول ترکیب افق معنایی مفسر با متن است، لذا دخالت ذهنیت مفسر در فهم شرط وجودی حصول فهم است.
- ۲) امکان دست یابی به فهم مطابق با واقع وجود ندارد، چرا که پیش دانسته های مفسر در حصول فهم دخیل هستند.
- ۳) امکان قرائتهای مختلف از متن بدون هیچ محدودیتی وجود دارد چرا که بواسطه تغییر مفسر و افق معنایی او قابلیت نامحدودی از امکان ترکیب افق معنایی مفسر با متن فراهم می آید.
- ۴) هیچ فهم ثابت و غیر سیالی نداریم و درک نهایی و غیر قابل تغییر از متن وجود ندارد.
- ۵) ما با متن مواجه هستیم نه با پدید آورنده متن، و نویسنده آن هم یکی از خوانندگان متن است و متن موجود مستقلی است که با مفسر به گفت و گو می نشیند لذا اهداف از تفسیر متن درک «مراد مولف» نیست.
- ۶) معیاری برای تمییز تفسیر معتبر از نامعتبر نداریم چرا که اصلاً چیزی به نام تفسیر معتبر نداریم.
- ۷) هرمنوتیک فلسفی سازگاری تمام عیاری با نسبیت گرایی تفسیری دارد و میدان وسیعی برای تفسیر افراطی متن می گشاید.^۱
- لذا برخی از اندیشمندان مسلمان تحت تاثیر افکار هرمنوتیکی متکلمین و فلاسفه دین پژوه غرب قرار گرفته اند و افکار آنها را در جامعه اسلامی ترویج می کنند. مولف کتاب «قبض و بسط تئوریک شریعت» از جمله این اشخاص است که می توان برخی مبانی هرمنوتیکی ایشان را اینگونه ذکر کرد:
۱. صامت بودن متون دینی؛ او می گوید: «عبارات، نه آستن که گرسنه معانی اند حکیم آنها را چون دهانهای باز می بیند نه چون شکمهایی پر، عبارات گرسنه معانی اند، نه آستن آنها»^۲.
۲. مسبوقیت معانی الفاظ به تئوریهها؛ می نویسد: «فهمیدن زبان هر عصر در گرو فهمیدن تئوریههای علمی و فلسفی آن عصر است و بدین لحاظ ثبات الفاظ و عبارات به هیچ روی تضمین کننده ثبات معانی

^۱ درآمدی بر هرمنوتیک. ص ۶۰ - ۵۶.

^۲ سروش، عبد الکریم. قبض و بسط تئوریک شریعت. ص ۱۶۷.

نیست چرا که تغییر تئوریهای اهل عصر در تن الفاظ ثابت، روح معانی مختلف می دهد و این است معنای آن که عبارات گرسنه معانی اند، نه آبستن آنها نتیجه می گیریم که برای فهم زبان یک قوم ذهن را باید از تئوریا و جهان بینی آن قوم انباشت ۱.»

۳. فهم در گرو پرسش فهمندگان؛ می نویسد: «فهم و گزینش از شریعت، متناسب و موزون با سئوالات عصر آنان بوده و آن فهم و گزینش اینک برای خود ما حادثه ای تاریخی است. سئوالات عصر ما، برگزینش و آرایش تازه ای از مواد شریعت فرمان می دهند و این گزینش ها و آرایش ها را نهایت نیست، ۲»

۴. مسبوق بودن پرسش ها و پاسخ ها به معلومات پیشین، ۳

۵. فهم عبارات در گرو انتظارات؛ «سخن اینست که از داشتن آن انتظارات و از تاثیر شان در فهم دین گریزی نیست و فهمی را که صحیح می دانیم باز هم به پیشینه ای مستند است، و فهم صحیح آن نیست که مستغنی از پیشینه باشد...» ۴

۶. سازگاری معارف دینی با معارف غیر دینی؛ «درک ما از شریعت با درک ما از طبیعت و ماوراء طبیعت (علم و فلسفه) دائما باید تصحیح و تعدیل شود. ۵»

نقد این دیدگاه

علاوه بر تناقض گویی هایی که مولف محترم در مقالات مختلف خود حول موضوع مطرح شده دارد نقدهایی نسبت به مبانی ذکر شده ایشان وارد است که به تعدادی از آنها اجمالا اشاره می شود؛

۱) یکی از خطاهای آشکار مولف قیاس شریعت و متون دینی با عالم طبیعت است برای شناخت طبیعت دو عنصر طبیعت و دانشمند طبیعت شناس حضور دارند ولی در شناخت شریعت ما با سه عنصر «حقایق دینی»، «متون دینی» و «عالم دین شناس» رو به رو هستیم و متون دین الفاظی هستند که حکیم الهی آن ها را با علم به وضع و اعتبار اقتران الفاظ با معانی خود بیان کرده است. طبیعت وجودی خارجی است و از سنخ لفظ و عبارت و معرفت نیست در حالی که متون دینی از سنخ عبارت ها و الفاظ و معرفتند پس قیاس این دو پدیده مع الفارق و تمثیل شریعت به دانشمندی که مهر سکوت بر لب نهاده نا تمام است، بلکه شریعت به دانشمندی می ماند که دائما در حال سخن گفتن و بیان حقایق است و هر کس به اندازه مراجعه اش از آن بهره می برد و به حقایق دینی دست می یابد لذا این سخن که «الفاظ شریعت حاوی معانی نیست و این عالم است که بر تن آنها جامعه معانی می پوشاند» نادرست است.

۲) زبان نهاد و فرهنگ اجتماعی است که به صورت فرایند و پروسه در سه گام شناخته می شود:

۱. همان . ص ۲۹۶.

۲. همان . ص ۲۶۲.

۳. همان . ص ۲۶۵.

۴. همان . ص ۳۵۴.

۵. همان . ص ۱۸۶ - ۱۸۵.

الف) وضع و اعتبار، که واضعان لغت آن را میان الفاظ و معانی پدیدار می سازند و نوعی انس و الفت شدید میان آن دو برقرار می شود بگونه ای که هر شخص آگاه به زبان باشنیدن لفظ به معنا و مدلول تصویری آن پی می برد، مخصوصا با توجه به ساختار ذهنی انسان که با نوعی تداعی معانی هماهنگ است.

ب) کشف مدلول تصدیقی و جدی متکلم است که با تکیه بر اصل مطابقت مدلول تصدیقی، با مدلول تصویری بدست می آید. یعنی ارتکاز عقلایی بر این است که تا وقتی قرینه ای بر خلاف مدلول تصویری اقامه نشود متکلم همان مدلول تصویری را اراده کرده است پس در صورت پذیرش حقیقت وضع و این اصل عقلایی که شارع مقدس آن را تأیید و امضاء کرده است، صامت دانستن الفاظ و عبارت ها بی وجه و غیر منطقی است.

ج) تشخیص زبان متکلم است، یعنی آیا متکلم بازبان عامیانه با مردم سخن می گوید یا با زبان عرف خاص و تخصصی. در صورتی که با عرف عامیانه سخن بگوید نباید از شنیدن لفظ آب یا نمک فرمول H_2O یا $NaCl$ را بعنوان مقصود جدی متکلم در نظر گرفت. لذا این جمله مولف که فهمیدن زبان هر عصر در گرو فهمیدن تئوری های علمی و فلسفی آن عصر است فقط ناظر به جایی است که متکلم در صدد توضیح فرمول علمی یا فلسفی باشد. بلکه علمی بودن زبان بوجود متکلم علمی، مخاطبان علمی، موقعیت علمی و اصطلاحات علمی تحقق می یابد و در آن صورت است که شناخت تئوریهای علمی و فلسفی عصر متکلم برای فهمیدن زبان امر ضرورت دارد، البته آن هم نه تمام تئوریهها بلکه تئوریههای مربوط به آن زبان و بیان.

۳) اگر خداوند بر اساس نظریه علمی و فلسفی با عموم مردم سخن بگوید فعل و تکلم او با صفت حکمت او سازگاری ندارد، زیرا مخاطبانش عموم مردمند و باری تعالی با ابزار خاص و اختصاصی با آنها سخن گفته است که در نتیجه در پاره ای از اعصار هیچ کدام از آن مخاطبان و در این عصر اکثریت آنها به مقام فهم کلام او نایل نمی آیند، چرا که با آن نظریه علمی و فلسفی آشنایی ندارند در این صورت عمل تکلم که برای تفهیم و تفهم صورت می گیرد لغو و غیر حکیمانه خواهد بود.

۴) نقش پرسش ها در بارورکردن و رشد معرفت دینی قابل انکار نیست اما این ادعا که تا پرسشی نباشد معرفتی نخواهد بود (به نحو موجه کلیه) نا تمام است چرا که می توان تصور کرد که کسانی با انگیزه های دیگر و بدون هر گونه پرسش به سراغ متنی بروند و به مقام فهمیدن هم نائل آیند، همانطور که می توان تصور کرد کسی بدون انتظار به سراغ متنی برود و معانی واقعی الفاظ را بدست آورد. هر متنی مدلول مطابقی و مدلول التزامی دارد و پرسش و انتظار در فهم مدلول مطابق و التزامی بین بالمعنی الاخص نقش ندارد و علم به وضع الفاظ برای آن معانی، در کشف این دو دسته مدلول کافی است، ولی دیگر مراتب مدلول های التزامی بوسیله پرسش های خاص و انتظارات معین بدست می آید.

۵) هماهنگی معرفت و فهم ما از شریعت با شناخت ما از طبیعت و ماوراء طبیعت، زمانی لازم و ضروری است که ما بهره مندی معانی الفاظ شریعت از علوم بشری طبیعی و عقلی و نیز وحدت قلمرو آن دو اندیشه را بپذیریم و در صورت پذیرش این دو مطلب به این نکته نیز باید توجه کنیم که رعایت سازگاری معارف قطعی طبیعت و ماوراء طبیعت با معارف شریعت ضرورت دارد و بر دانشمند دینی لازم است تا اندیشه های دینی خود را با اندیشه های علمی و عقلی قطعی هماهنگ سازد، و تا زمانی که اندیشه

غیر دینی قطعی در دست نباشد عدول از ظواهر جائز نیست و مشمول آیات « ولا تَقْفُ ما لیس لک به علم^۱ » و « و ان الظن لا یغنی من الحق شیئاً^۲ » می شود.

۶) اگر برای فهم کلام متکلم به شناخت جهان و دنیای متکلم نیاز مند باشیم از آنجا که معلومات و ما فی الضمیر او که درصدد بیان آنها به مخاطبان خود است، جزئی از جهان اوست و از طریق کلام او شناخته می شود، به ناچار برای فهم کلام وی گرفتار دور باطل خواهیم شد، زیرا شناخت کلام، به شناخت جهان متکلم وابسته است و شناخت جهان متکلم هم بر شناخت کلام او متوقف است. و از سوی دیگر در مورد خدای متعال باید گفت که شناخت کامل کلام او ممکن نیست چرا که شناخت کامل جهان واقع از قدرت بشر خارج است.^۳

هر منوتیک و عالمان اسلامی

واژه هر منوتیک مانند عناوین نو ظهور دیگری مثل زبان شناسی، فلسفه زبان و ... جایگاهی مستقل در بین شاخه های مختلف علوم اسلامی نداشته است و لکن می توانیم بحثهایی مرتبط با مباحث رایج هر منوتیکی را در حوزه تفکرات دینی و مباحث ارائه شده توسط متفکران دینی بیابیم. اندیشمندان علوم قرآنی و اصولی در آثار خود جهت اهداف فقهی و تفسیری به مباحثی از قبیل علم تفسیر و تفاوت آن با تاویل، روشها و مناهج تفسیری و انواع تفسیر نقلی، رمزی، اشاری، شهودی، عقلی و اجتهادی، تفسیر قرآن به قرآن، تفسیر به رأی و مباحث الفاظ همچون علم به وضع، انواع دلالتهای تصویری، تصدیقی اولی، تصدیقی ثانوی، کشف مراد مولف و متکلم، مسئله ظهور و ... می پرداختند، البته عالمان اسلامی بر خلاف گادامر و ریکور به نیت مولف و همانند شلایر مآخر و دیلتای به معنای نهایی و اصیل متن و کلام باور داشتند. به طور عمده می توان به اینگونه مباحث در دو جا دست یافت، هر چند که با عنوان مباحث هر منوتیکی از آنها یاد نمی شود:

۱) بیشتر در علم اصول که بخش عمده ای از آن به مسائل مربوط به فهم متن و قواعد حاکم بر فهم متون دینی اختصاص دارد و از آن بخش به «مباحث الفاظ» تعبیر می شود.

۲) در مقدمات تفسیر هم مفسران بصورت پراکنده به پاره ای از مباحث مربوط به کیفیت فهم و تفسیر قرآن مجید می پردازند که این مطالب هم در واقع مباحثی هر منوتیکی هستند. مرحوم علامه طباطبائی با ارائه روش تفسیری «تفسیر قرآن به قرآن» ایده تفسیری متفاوتی ارائه کرد از طرف دیگر علمای اخباری معتقد بودند که غرض خداوند تفهیم مراد و مقصود خویش بوسیله نفس آیات قرآنی نبوده است بلکه تفسیر واقعی و مراد از آیات را باید به کمک روایات معصومین شناخت. برخی از عارفان و صوفی مسلکان هم به تفسیر انفسی قرآن از راه تهذیب نفس گرایش داشتند.

البته می توان گفت که مباحث هر منوتیک فلسفی در میان متفکران مسلمان سابقه ای ندارد.

۱ اسراء: ۳۶.

۲ نجم: ۲۸.

۳ خسرو پناه، عبدالحسین انتظارات بشر از دین. ص ۱۱۳ - ۱۰۴.

هر منوتیک و فهم قرآن

هر منوتیک فلسفی بر عناصر و مولفه هایی مثل امور ذیل تاکید داشت؛ تاثیر و مداخله اجتناب ناپذیر ذهنیت، پیش آگاهی ها، گرایشها، علائق و پرسشهای مفسر که معلول عصر، فرهنگ و اقتضائات تاریخی محیط او از یک سو و فقدان معنای مرکزی برای متن و عدم تاثیر قصد مولف در آن از سوی دیگر و نفی معیار و منطق مشترک بین الاذهانی به منظور سنجش و ارزیابی فهم معتبر از نا معتبر از جانب سوم است، همه این موارد باعث می شود تا به ظن طرفداران هر منوتیک مدرن هرگونه فهمی از جمله فهم متون دینی صرفا دارای ارزش شخصی و نسبی و غیر ناظر به واقع تلقی شود، و در خصوص فهم متون دینی نیز فهمهای غیر نهایی و پایان ناپذیر مطرح گردد. لذا از آنجا که مهم ترین متن دینی ما مسلمانان قرآن کریم و بیانات پیامبر (ص) و اهل بیت او است و فهم آنها برای عمل کردن به دستورات آنها و در نتیجه رسیدن به سعادت ابدی ضرورت دارد لذا به نکاتی در باب هر منوتیک فهم قرآن و به تبع آن بیانات پیامبر و معصومین (ع) اشاره می شود:

۱) اگر قرآن سخن خداست که برای هدایت انسانها فرستاده است - که هست - به حکم عقل باید پذیرفت که سخن خدا سخنی هدف دارو معنا دار است که مراد و مقصود معینی در خود نهفته دارد و در صدد انتقال آن به مخاطب خود است. در این صورت فرض ابهام ذاتی و فقدان یک معنای متعین مرکزی در سخن خداوند انگونه که در آثار بشری ادعا می شود امری ناپذیرفتنی خواهد بود چرا که عدم تعیین معنا و فقدان یک محور قصد شده در هیچ متن علمی و سخن هیچ گوینده عاقلی قابل پذیرش نیست، چه رسد به کلام خداوند حکیم که نداشتن هدف معین در کلامش منافی حکمت او خواهد بود.

۲) از آنجا که سخن هر متکلمی نشان دهنده حدود دانش اوست و قرآن هم بازتاب علم احاطی خداوند است لذا فرض تاثیر پذیری مفاد و محتوای قرآنی از اوضاع و احوال خارجی و اقتضائات عصری منتفی خواهد بود.

۳) با توجه به هدف داری، معنا داری و تاثیر ناپذیری گوینده قرآنی از محیط بیرونی و نا متناهی بودن دانش او، فرض طرح معانی برتر و فکر ناشده از سوی مولف که مساوق با جعل و تولید معنای جدید توسط خواننده خواهد بود در مورد تفسیر قرآن مجال بروز ندارد. به عبارت دیگر گرایش هر منوتیکی متن محورانه یا مفسر محورانه محض در مورد قرآن قابل پذیرش نیست بلکه اساس تفسیر معنای متن و خواسته های مولف حکیم است و نقش مفسر، کشف و باز تولید رازهای جای گرفته در متن و معنای تعبیه شده در آن است، نه تولید و جعل معنای نا خواسته مولف.

۴) بر اساس اصل زیر ساخت توحیدی که متن قرآن را تجلی گاه خواستها در آموزه های خداوند یگانه می شمارد هرگز نمی توان رهیافتهای تفسیری آن را بریده از مقاصد و پیامهای خدا دانست و منقطع از هدفهای گوینده به تفسیر سخن وی نشست که چنین تفسیری دیگر تفسیر قرآن نبوده، بلکه تفسیر برای است که شدیداً مورد نهی قرار گرفته است.

۵) از باورهای پایه در اندیشه یک متفکر مسلمان اینست که قرآن آخرین پیام الهی برای انسان در روی زمین است که توسط آخرین پیامبر خدا بر بشریت عرضه شده است و مصون از هرگونه کمی و فزونی، حجت خدا بر بندگان است. لذا با توجه به این اصل و پذیرش جاودانگی هدایت قرآن هر چند نزول آن در عصری خاص صورت گرفته است، اما این مسئله هرگز باعث نمی شود که متن و محتوای قرآن رنگ و

بوی عصری به خود بگیرید و پیام آن محدود به زمان نزول باشد بلکه قاعده اساسی در معنا شناسی قرآن دریافت پیام فرا تاریخی است، لذا اگر معارف و مفاد قرآنی از سوی اندیشمندی مسلمان محدود به عصری خاص شود انگونه که برخی اظهار داشته اند: «دعوی ما اینست که فهم فرا تاریخی از کتاب و سنت ناصواب است و ما باید با روش فهم تاریخی یعنی درک شرایط و واقعیتهای زمان، مکان و عصر ورود آنها به این متون نزدیک شویم ... محدودیتهای زبان به هیچ کس حتی او (پیامبر (ص)) هم اجازه نمی دهد که همه آنچه را که در همه عصرها می توان گفت او در یک عصر بگوید، یعنی هیچ مصلحی فرا تاریخی و فرا زمانی نداریم»^۱

باید گفت که دیدگاه این شخص نسبت به خدا، وحی، قرآن و پیامبر (ص) دیدگاهی غیر توحیدی است چرا که چنین دیدگاهی حداکثر امتیازی که به پیامبر می دهد اینست که او را مصلح می داند نه یک مبعوث الهی، همانطور که وحی را هم حاصل تجربه شخص پیامبر می داند که متأثر از فرهنگ و محیط اوست. و نه فرود پیام مستقیم و تعین یافته به لفظ و معنا از طرف خدا. به دیگر سخن این رهیافت بیش از هر چیز از نوع نگاه وی به دین ناشی می شود که به تاثیر از غرب، دین را نوعی کلام بشری قلمداد می کند که از تجربه های شخصی برخاسته و سپس در قالب مفاهیم و کلمات در آمده است، نه آموزه ها و دستورهایی که نص و وحی و کلام خداوند است، لذا وثاقت و اصالت متن در این نگاه مخدوش است.^۲

در این دیدگاه در اصل وحی و متن وحیانی هیچ گونه نقش چشم گیری برای خدا و تدبیر تشریحی او در سر نوشت بشر لحاظ نمی شود.

۵) آگاهیها و پیش فرضها، پرسشها و انتظارات، تمایلات و گرایشهای درونی مفسر همه به نوعی می توانند در فهم و چگونگی تفسیر وی از متن تاثیر گذار باشند اما اینها باز دارنده از فهم واقع نبوده بلکه ضرورت وجود حد نصاب معلومات نسبت به موضوع و محتوای هر متن و تنقیح گرایشهای غیر حقیقت جویانه و قاعده مندی در تفسیر را ایجاب می نمایند لذا می توان گفت که از میان دیدگاههای مختلف و قرائتهای گوناگون معیاری برای داوری بین تفسیر مطابق با واقع و تفاسیر نامعتبر وجود دارد.

۶) دیدگاه مفسر محوری و نسبی انگاری معرفت دینی پایه با ورهای اعتقادی و آئینهای رفتاری متن دینی را به تردید و حتی به انکار می کشاند، چرا که اگر بنا شود رهیافت هر کس صرفا دارای اعتبار شخصی بوده، راه گریزی هم از این سرگردانی وجود نداشته باشد نتیجه آن نوعی آثار شیسیم فکری و نفی دین و حقایق دینی و نشانیدن آرا افراد انسانی بجای خواست و مقصود هدایت مندانه خدا خواهد بود نه قرائت از دین. لذا تئوری قرائتهای پایان ناپذیر و نسبی گرا (نه طولی و مکمل) در تفسیر با این تصور که تفسیر ترکیبی از افق ذهنی هر مفسر با متن است امری مردود خواهد بود.^۳

امکان فهم قرآن

در رابطه با تفسیر پذیری و امکان فهم قرآن می توان به ادله عقلی و نقلی استناد کرد، از جمله اینکه؛

۱. نقدی بر قرائت رسمی دین ص ۲۷۶ و ۲۴۶.

۲. سروش، عبد الکریم بسط تجربه نبوی، ص ۱۳ و ۲۴.

۳. سعیدی روشن، محمد باقر. تحلیل زبان قرآن و روش شناسی فهم آن ص ۳۹۸ - ۳۸۹، با تلخیص.

الف) ضرورت بحث و ارسال کتب آسمانی؛ بر اساس حکمت الهی فلسفه ارسال رسل و انزال کتب آسمانی فراهم آوردن زمینه استکمال افراد انسانی است لذا انسانها باید بتوانند این متون آسمانی را بفهمند تا هدف آنها را تأمین کنند اگر این متون مخصوصاً قرآن که آخرین متن الهی است قابل فهم نباشد یا انسانها فاقد فهم آن باشند نقض غرض شده نزول قرآن لغو خواهد بود و کار لغو از خدای حکیم صادر نمی شود پس در واقع می توان گفت که هدایت مندی قرآن در گستره تمامی احاد انسانی مستلزم تفسیر پذیری متن قرآن است.

ب) ویژگیهایی که قرآن برای خود ذکر می کند نشان دهنده قابل فهم بودن آن توسط مخاطبین آن می باشند. از جمله اینکه قرآن خود را سخن رسا و گویا برای عموم مردم معرفی می کند «هذا بلاغ للناس ولینذروا به» (ابراهیم ، ۵۲) و یا خود را درمان دردهای مردم معرفی می کند: «یا ایها الناس قد جاءکم موعظه من ربکم و شفاء لما فی الصدور» (یونس ۵۷) و یا اینکه خودش را نور و کتاب مبین می داند: «قد جاءکم من الله نور و کتاب مبین» (مائده ۱۵) و آیات متعددی از این قبیل و آیاتی که مکرراً از مخاطبین خود می خواهند تا تفکر، تدبر و تفقه کنند مثل آیه «کتاب انزلناه الیک مبارک لیدبروا آیاته و لیتذکر اولوا الالباب» (صاد ۲۹) یعنی این کتابی است با خیر و برکت که بر تو نازل کردیم تا در آیات آن بیندیشند و خردمندان الهام و تذکر یابند.

ج) پیامبر (ص) و ائمه معصومین (ع) به مناسبتهای گوناگون مسلمانان را به مراجعه به قرآن و هدایت جویی از آن سفارش کرده اند مثل روایاتی که در فتنه های روزگار، ما را توصیه به مراجعه به قرآن می کند و یا روایاتی که برای تعیین صحت و سقم روایات پیامبر و اهل بیت (ع) عرضه کردن آن روایات بر قرآن را توصیه می کند. پیامبر (ص) فرمودند: «ان علی کل حق حقیقه و علی کل صواب نورا فما وافق کتاب الله فخذوه و ما خالف کتاب الله فدعوه».

د) بسیاری از سخنان پیامبر (ص) و امامان معصوم (ع) در رابطه با قرآن ناظر به چگونگی و راه و رسم تفسیر و فهم قرآن و بیان شرایط معرفتی و روانی مفسر است که این روایات هم نشان دهنده امکان فهم کتاب خدا برای مخاطبین آن هستند^۱.

مکانیسم فهم متن

معرفت دینی در غرب با مبانی و روش معرفت شناختی تجربی و نیز متون مصطلح دینی آنان مرتبط است که نوشته انسانهای معمولی و فاقد محتوای آسمانی است، این نوع معرفت دینی با معرفت دینی ما مسلمانان تفاوت اساسی و ماهوی دارد که از لحاظ مبانی معرفت شناختی، عقل، فطرت و وحی را نیز از مجاری معرفتی بشر دانسته و از لحاظ متن دینی عین سخن خداوند را چه از لحاظ لفظ و چه از لحاظ معنا در اختیار داریم.

پس از آنکه امکان فهم قرآن و تفسیر آن و دست یافتن به معنای مقصود مولف آن (خداوند) اثبات شد باید به این نکته اشاره شود که علوم و معارف نهفته در قرآن دارای سطوح و مرتبه های گوناگونی است و دلالت آیات بر آن معارف یکسان نیست، فهمیدن قسمتی از این معارف برای عموم آسان و دلالت آیات

^۱ سعیدی روشن، همان. ص ۴۰۳ - ۴۰۱ با تلخیص.

کریمه بر آن آشکار است و کسانی که عرب زبان باشند یا زبان عربی را فرا گرفته باشند بدون نیاز به تفسیر می توانند به آن معارف دست یابند، اما فهم مراتب دیگری از معانی آیات قرآنی برای بسیاری از افراد - هر چند که از ادبیات عرب بهره و آفری داشته باشند - بدون تفسیر ممکن نیست.

برای تفسیر صحیح قرآن و فهم مراد حق تعالی نیاز به رعایت کردن مراحل است که به برخی از آنها اشاره می شود؛

۱) معناشناسی واژگانی: در مرحله نخست مفسر باید با جستجو در منابع فرهنگی لغوی و نظم و نثر مقارن نزول، معنای یک واژه در عصر نزول قرآن را شناسایی کند چرا که باگذشت زمان ممکن است تغییراتی در معنای واژه ها رخ دهد و یا حتی می توان گفت که گاهی اهل یک زبان هم ممکن است برای فهم یک عبارت و یا واژه نیاز به تحقیق و تفحص داشته باشند همانطور که ابن عباس می گوید؛ معنای «فاطر السموات» برای ما آشنا بود تا اینکه دو بادیه نشین که درباره چاهی با هم نزاع داشتند نزد من آمدند و یکی از آن دو گفت «انا فطرتها»^۱. در این مرحله مفسر باید از ریشه اصلی واژه ها و اشتقاقات آنها آگاه باشد و بتواند مشترک لفظی، مشترک معنوی و اصطلاحات خاص قرآنی را تشخیص دهد.

۲) معناشناسی گزاره ای؛ از آنجا که خداوند با زبان بشر با او سخن گفته است لذا در کلام خود از چهار چوبها و قواعد عقلانی که از لوازم تفهیم و تفاهم بین افراد بشر است، عدول نکرده است، چرا که خروج از این هنجارها در عرف عقلا پذیرفتنی نیست پس مفسر باید با این قواعد آشنا باشد تا بتواند مراد و مقصود خدا را کشف کند. از جمله این قواعد اینست که هر سخن دارای یک ظهور تصویری و دلالت استعمالی، و یک ظهور تصدیقی و دلالت جدی است، و ممکن است دلالت استعمالی مطابق با دلالت جدی سخن که همان مراد واقعی متکلم است نباشد. و از جمله مبانی خدشه ناپذیر عقلا در محاوره آنست که هر واژه ای پس از تثبیت «ظهور» در یک معنا و آگاهی مخاطب به آن معنا و آن لغت، تابع همان معنای وضعی خویش خواهد بود و اراده خاص گوینده و یا شنونده تاثیر در عدول از آن معنا پدید نمی آورد مگر آنکه قرینه عقلی یا نقلی اقناع کننده ای در میان باشد تا بتواند باز دارنده آن ظهور باشد.

۳) معناشناسی فراگیر: با پذیرش ویژگیهای متمایز زبان شناختی متن که مشتمل بر نصوص، یعنی گزاره هایی که قابل تاویل نیستند، و ظواهر یعنی گزاره هایی که معنای آنها متبا در راجح است، و هر دوی اینها از نظر عقلا اعتبار و حجیت دارند. و همین طور پذیرش راهکار استفاده از منابع و قرائن روشنگر یا تعیین کننده معنا در مبهمات و متشابهاث مثل قرینه های موجود در خود متن و یا بیرون متن که گاهی عقلی و گاهی نقلی اند، زمینه معرفت تفسیری فرا گیر فراهم می شود.

۴) برای دریافت یک تصویر کامل درباره هر یک از مفاهیم بینشی یا ارزشی قرآن باید آیات گوناگون مربوط به هر موضوع را در کنار هم و همانند اعضای یک پیکر ببینیم، در غیر این صورت برداشت و تصویر ما از قرآن تصویری ناقص و همراه با انحراف و دور از حقیقت قرآن خواهد بود خود قرآن به ما می آموزد که چگونه باید آیات آن را در یک نگرش مرتبط با یکدیگر ملاحظه و مقاصد آن را کشف کنیم. او به ما می

^۱ سیوطی الدر المنثور، ج ۱. ص ۳۵۴.

آموزد که باید متشابهات آن را در پرتو محکمت آن قرار دهیم، این آموزه یعنی شیوه تفسیر قرآن به قرآن همان روشی است که پیامبر خدا (ص) و پیشوایان معصوم بر آن تاکید ورزیده اند.^۱

۵) برخی پنداشته اند هر منوتیک تا آنجا معنا دارد که هیچ معیار مطلقى که مقبول همگان باشد وجود نداشته باشد.^۲ یعنی ما معیار و ملاکی برای تمییز فهم صحیح از متن و فهم غیر صحیح نداریم. در حالی که به اعتقاد شیعه ملاک و معیار برای فهم صحیح از قرآن فهم معصوم (ع) هست که همان خود پیامبر بر اساس نص قرآن می باشد که فرمود: «وانزلنا الیک الذکر لتبین للناس ما نزل الیهم»^۱ یعنی قرآن را بر تو (پیامبر) نازل کردیم تا برای مردم آنچه نازل شده بیان کنی و بعد از او هم امامان معصوم (ع) هستند، چنانکه پیامبر مردم را توصیه کرد به تمسک به قرآن و اهل بیت و بیان فرمود که این دو هرگز از هم جدا نمی شوند و تمسک به آن دو سبب نجات و سعادت خواهد بود. اگر فهم اهل بیت مطابق با واقع مراد خداوند نباشد در آن صورت جدایی بین قرآن و اهل بیت صورت گرفته است پیامبر در حدیث متواتر ثقلین فرمودند:

«... فانظروا کیف تخلفونی فی الثقلین فنادی مناد و ما الثقلان یا رسول الله؟ قال: الثقل الاکبر کتاب الله طرف بیدالله عزوجل و طرف باید یکم فتمسکوا به لا تضلوا و الاخر الاصغر عترتی و ان اللطیف الخبیر نبأنی انهما لن یتفرقا حتی یردا علی الحوض فسالت ذلک لهما ربی فلا تقدموهما فتهلکوا و لا تقصروا عنهما فتهلکوا...»^۳

که در این روایت پیامبر اهل بیت خودش و کتاب خدا را بعنوان دوشیء ارزشمند که تا قیامت از هم دیگر جدا نخواهند شد معرفی می کند و توصیه به تمسک به آنها می کند و می فرماید که هر کس از آنها جلوتر رود یا عقب تر بماند و کوتاهی کند هلاک خواهد شد و شرط عدم گمراهی و ضلالت همراهی با آندو است.

۱. سعیدی روشن. همان ص ۴۲۵ - ۴۰۵؛ رجبی، محمود. روش تفسیر قرآن. ص ۲۸ - ۲۵.

۲. نقدی بر قرائت رسمی از دین. ص ۴۳۲.

۱. نحل، ۴۴.

۳. علامه امینی، الغدیر. ج ۱ ص ۱۱.