

بررسی نحوه اسناد گزاره‌های دینی و نقش آن در تعارض علم و دین (با رویکرد به دیدگاه امام محمد غزالی)

جمفر شانزری*^۱، حمید عطایی نظری^۲

۱. استادیار دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه اصفهان

۲. دانشجوی کارشناسی ارشد رشته فلسفه اسلامی دانشگاه اصفهان

(تاریخ دریافت: ۸۸/۹/۲۵؛ تاریخ تصویب: ۸۹/۳/۲)

چکیده

تعارض علم و دین از چالش‌های اساسی فرا روی عالمان دینی از گذشته تاکنون بوده و هست. آنان همواره در پی تبیین سازش میان این دو مقوله بوده‌اند. از جمله امام محمد غزالی تلاش‌های فراوانی در این زمینه انجام داده و از تأویل، در جهت حل تعارض علم و دین بهره برده است. در مقاله حاضر، نخست به راهکارهای عمده در مسأله تعارض علم و دین اشاره شده و پس از آن دیدگاه غزالی در این خصوص، تبیین گردیده و در ادامه به نگرش نوینی که برگرفته از رأی غزالی است، اشاره می‌شود. این رویکرد، راه‌هایی از مشکل تعارض علم و دین را در تصحیح نگرش ما به گزاره‌های علمی و دینی می‌داند. طبق این نظر گزاره‌های علمی، گزاره‌هایی ظنی هستند، نه قطعی. و معرفت حاصله از گزاره‌های دینی نیز غالباً معرفتی ظنی بوده، نه یقینی، از این رو، دلیلی بر ترجیح یکی از این دو گزاره بر دیگری وجود ندارد و باید تعارض را به حال خود وا گذاشت و از این طریق، هیچ چالشی برای دین به وجود نمی‌آید، زیرا فهم ما از گزاره‌های دینی، فهمی ظنی است و اسناد معنای درک شده، به شارع، اسنادی ظنی می‌باشد. بنابراین گزاره‌های علمی ولو قطعی باشند، توانایی ابطال و تکذیب گزاره‌های دینی را نخواهند داشت، زیرا نهایتاً تعارض علوم بشری با نوعی فهم از دین است که انتساب قطعی به دین و شارع ندارد.

واژگان کلیدی

تعارض علم و دین، تأویل، دیدگاه غزالی، گزاره‌های دینی، گزاره‌های علمی.

مقدمه

مسأله تعارض علم و دین یا عقل و دین، پیوسته از بحث انگیزترین موضوعات در پژوهش‌های دینی بوده و هست؛ و عالمان هر عصری به تناسب نگرش خود به معارف دینی و علمی، در پی ارائه راه‌حلی برای آن بوده‌اند؛ از جمله این دانشمندان امام محمد غزالی است؛ او از نخستین کسانی بود که فلسفه و دین را در تعارض با یکدیگر می‌دید و در نوشته‌های خویش از جمله تهافت الفلاسفه این تعارضات را آشکار نمود، هم‌چنین وی در رساله دیگر خود به نام القانون الکلی فی التأویل به بررسی تعارض علم و دین پرداخته است.

رساله القانون الکلی فی التأویل از نگاشته‌های کم حجم غزالی در دوران خلوت نشینی اوست.

عبدالرحمن بدوی در کتاب پر ارج مؤلفات الغزالی، این رساله را در ضمن آثار قطعی منسوب به غزالی آورده است (بدوی، ۱۹۷۷، ص ۱۶۸).

ابوحامد غزالی در این اثر به بیان لزوم تأویل به عنوان راه‌حل تعارض بین علم و دین می‌پردازد و برخوردهای گوناگون با مسأله تعارض معارف بشری و الهی را یادآور می‌شود، اما شیوه و مراتب تأویل را در رساله دیگر خودش به نام فیصل التفرقه مبین می‌سازد (غزالی، ۱۴۲۴، ص ۲۳۷).

در پژوهش حاضر، ابتدا به بیان راه‌حل‌های کلی ارائه شده در مسأله تعارض علم و دین می‌پردازیم و پس از آن، رأی غزالی را در این خصوص بیان کرده و در نهایت، به نگرشی نوین در تعارض علم و دین، که برگرفته از آرا غزالی است، اشاره می‌نماییم. پیش از ورود در اصل بحث، یادآوری چند نکته لازم است:

۱. تعارض علم و دین قدمتی بسان قدمت معارف بشری و وحیانی دارد، از زمانی که این دو معرفت در میان بشریت ظهور نمود، این نزاع نیز برپا گردیده و متدینان هر عصر در جستجوی راه‌حلی برای آن بوده‌اند، با این حال، در جوامع اسلامی قلمرو این تعارض بیشتر میان دین و فلسفه بوده است، از آنرو که فلسفه معرفت رایج در جامعه علمی

اسلامی بوده است بر خلاف مجامع غربی که به دلیل رشد علوم تجربی، بیش‌ترین تعارض با این دسته از علوم بوده.

۲. تعارض بین علم و دین به چند صورت قابل فرض است:

الف) تعارض معارف دینی با علوم تجربی،

ب) تعارض معارف دینی با علوم انسانی،

ج) تعارض معارف دینی با فلسفه،

د) تعارض بین روحیه علمی که جزءنگر، مادی و تجربی است، با روحیه دینی که

کل‌نگر، معنوی و غیرتجربی است.

این تعارض روان‌شناختی در پی رشد علوم تجربی و ترویج رویکرد پوزیتیویستی به علم پدید آمد. این رویکرد موجب شد که تجربه، تنها راه رسیدن به حقیقت تلقی شود و انسان در مواجهه با پدیده‌های عالم از روحیه‌ای جزئی‌نگر، مادی و تجربی برخوردار شود و از نظر روحی و روانی در زندگی و عمل خویش تنها بر امور طبیعی و تجربی تکیه نماید. این در حالی است که در روحیه دینی، مداخله مستمر و مداوم خداوند در جهان، و تأثیر با واسطه یا بی‌واسطه او در امور عالم مورد توجه فراوان قرار می‌گیرد و انسان متدین سراسر هستی و حوادث آن را در ارتباط با خداوند تحلیل و تبیین می‌کند (علی‌زمانی، ۱۳۸۳، ص ۱۰۶).

هـ. تعارض بین فرضیات اساسی نگرش دینی به جهان، با فرضیات عام نگرش علمی

به جهان.

«تعارض مشهور علم و دین را، عموماً مربوط به تناقضات مفروض جزمیات خاص علمی می‌دانند. به عنوان مثال، کشفیات زمین‌شناسی این اعتقاد را که جهان در چند هزار سال پیش در ظرف شش روز خلق گردیده است، در هم فرو ریخت. نظریه انواع تکامل داروین نشان داد که انسان یک مخلوق خاصاً جدا از عالم حیوانات نیست، در عین حال که تردید نمی‌توان کرد که این ضربات اثر نیرومندی در جهت تحلیل بردن ایمان دینی داشته است، باید خاطر نشان کرد که این امر در مجموع شرحی بسیار سطحی درباره تعارض علم و دین است. تضاد واقعی بسیار عمیق‌تر است. این تضاد به هیچ روی بین کشفیات خاص علمی و جزمیات خاص دینی نیست، بلکه این است که پاره‌ای از آن

فرضیات بسیار عامی که در نگرش علمی به جهان نهفته‌اند با فرضیات اساسی نگرش دینی به جهان - هر نگرش دینی، نه صرفاً نگرش دین مسیحیت - در ستیزند» (استیس، ۱۳۸۱، صص ۸۸-۸۷).

۳. در باب ارتباط علم و دین چهار نظریه وجود دارد:

تعارض^۱: علم و دین کاملاً با یکدیگر در تعارض‌اند.

تمایز^۲: میان علم و دین تعارضی نیست، بلکه اینها به دو قلمرو کاملاً متمایز تعلق دارند.

گفتگو^۳: تعامل غیر مستقیم علم و دین؛ یعنی علم پیش‌فرض‌هایی دارد که تنها دین می‌تواند آنها را تأمین کند.

مکملیت^۴: علم و دین مواضع تماس دارند، اما مواضع درگیری ندارند (عبداللہی و دیگران، ۱۳۸۱، ص ۳۲۲).

در این نوشتار فقط به نظریه تعارض پرداخته می‌شود و از "تمایز" نیز به عنوان یکی از راه‌حل‌های تعارض گفتگو به میان می‌آید.

۴. تأویل معانی مختلف و کاربردهای گوناگون دارد، اما در این مقاله منظور از تأویل، برگرداندن لفظ از معنای ظاهر در آن است، که به عنوان یکی از راهکارهای حل تعارض مطرح می‌گردد.

۵. در این مقاله منظور ما از علم، مطلق معرفت بشری اعم از عقلانی (به غیر از منطق و ریاضیات) و تجربی است، در مقابل، دین که به معنای معرفت وحیانی به طور مطلق است، و از یقین، اعتقاد جزمی ثابت صادق را اراده کرده‌ایم، نه یقین روان‌شناختی که با احتمال خلاف سازگار است.

هم‌چنین مراد ما از عقل، مجموعه علوم حصولی است که در این صورت با علم مترادف است. نه عقل به معنای قوه عاقله، زیرا تعارض دین با یک قوه بی‌معناست؛ و نه عقل به معنای بدیهیات عقلی و نه خصوص فلسفه.

-
1. Conflict
 2. Compartmentalization
 3. Dialogue
 4. Complementary

۶. در مقاله حاضر صرفاً درصدد بیان راه‌حل‌های کلی ارائه شده در ارتباط با تعارض علم و دین و نیز ارائه یک نگرش نوین نسبت به این مسأله هستیم و در مقام نقد آنها نبوده‌ایم، همچنانکه درصدد بحث از شیوه‌های حل تعارض بین گزاره‌های یک دین با دین دیگر یا با معارف درون دینی نیستیم.

۷. در بحث تعارض علم و دین گزاره‌های انشائی از محل بحث خارجند؛ زیرا انشا با انشا تعارض پیدا می‌کند، نه با گزاره‌های اخباری دیگر.

نگرش‌های عمده در مواجهه با تعارض علم و دین

۱. علم و دین به طور کامل از یکدیگر متمایزند و هر یک قلمرو، غایت، زبان و روش مخصوص به خود را دارند (بازینچر و دیگران، ۱۳۷۶، صص ۳۶۶ - ۳۶۸).

بنابراین، اگر موضوع، غایت، روش و زبان دین و علم به اندازه کافی از یکدیگر متمایز و مستقل باشند، دیگر هیچ یک از عالمان و متألهان در حوزه کاری همدیگر دخالت نمی‌کنند و در نتیجه تعارضی رخ نخواهد داد. برای فهم این نظریه باید به این نکته توجه کرد که به طور کلی، تنها در صورتی بین علم و دین تعارض ایجاد می‌شود که:
اولاً: متعلق علم و دین یکی باشد، یعنی هر دو از یک جهان و یک موضوع سخن بگویند.

ثانیاً: نسبت به آن متعلق واحد، در یک سطح سخن بگویند، پس بین علم طب که از ساختمان بدن انسان بحث می‌کند، با علم تاریخ که از گذشته انسان سخن می‌گوید، تعارض نخواهد بود.

ثالثاً: به یک زبان سخن بگویند، بنابراین بین علم زیست‌شناسی که زبانش توصیفی است، با شعری در مورد طبیعت که زبانش غیرتوصیفی و استعاره‌ای است، هرگز تعارضی پیش نمی‌آید.

حال، اگر یکی از این سه شرط نباشد، یعنی موضوع یا سطح یا زبان علم و دین از یکدیگر متمایز باشند، اصلاً تعارضی رخ نخواهد داد.

به طور مشخص‌تر طرفداران این رویکرد تأکید می‌کنند که: کار علم آن است که جهان طبیعی را بررسی تجربی کند، در حالی که نقش دین آن است که معنای غایی‌ای را که فراتر

از جهان تجربی است، بیان کند؛ علم با این مطلب که چگونه حوادث رخ می‌دهند، سر و کار دارد و دین با این پرسش که چرا اساساً چیزی وجود دارد؛ علم با علل سروکار دارد و دین با معنا؛ علم با مسائل حل‌شدنی سروکار دارد و دین با راز ناگشودنی؛ فلسفه و علم در پی حیرت‌زدایی‌اند و دین در پی حیرت‌زایی (جز که حیرانی نباشد کار دین)؛ زبان علم زبان توصیف و گزارش است و زبان دین زبان تحریک و انگیزش؛ علم متعلق به مرتبه زمانی و عالم مادی است و دین متعلق به مرتبه لا زمان و غیرمادی.

سه راهکار رفع تعارض که برخاسته از این نگرش است عبارتند از:

الف) متون دینی به زبان عوام سخن گفته‌اند

یعنی متناسب با افکار و اعتقادات مردم عامه مطالب را بیان کرده‌اند، لذا اگر جایی از متون دینی با علم ناسازگار باشد، به خاطر این است که بر حسب اعتقاد مردم زمان خودشان صحبت کرده‌اند، مثلاً اگر در کتاب مقدس بیان شده که خورشید به دور زمین می‌چرخد، به خاطر همراهی با اعتقاد مردم آن زمان بوده است (باربور، ۱۳۸۴، صص ۳۵-۳۶).

بنابراین به هنگام تعارض علم و دین باید جانب علم را گرفت، چون گزاره‌های دینی مطابق فهم و فرهنگ مردم بیان شده و اصلاً درصدد بیان حقیقت و نفس‌الامر نبوده‌اند.

ب) نمادین دانستن زبان دینی

گروهی برای حل تعارض بین متون دینی و تئوری‌های علمی قائل به این مطلب هستند که زبان دین، زبانی نمادین و اسطوره‌ای است، نه به معنای اینکه آنچه در دین آمده، یکسره افسانه و دروغ است؛ بلکه یعنی از عالمی غیر از عالم محسوس ما پرده برمی‌دارد، عالمی که مورد شهود عارفان قرار می‌گیرد؛ لذا در مقام صدق و کذب گزاره‌های دینی باید از ارتباط آن زبان با عالم خودش سخن گفت، نه با عالم محسوس؛ به عبارتی دیگر، اسطوره‌ها دنیایی مخصوص به خود دارند که برای خودشان یک مطابق و نفس‌الامری غیر از عالم مادی دارند. زبان دین زبان اخباری است، لکن اخبار از جهانی دیگر، بنابراین مفسر متن دینی باید مانند یک تعبیرکننده خواب عمل نماید. البته زبان دین در امور فقهی و انشائی زبانی عرفی است، ولی آنجا که درباره حقایق خارجی سخن می‌گوید، زبانش نمادین است. پس باید از ظواهر دینی عبور کرد و به باطن آنها رسید که در این صورت

دیگر ظواهر شرعی با یافته‌های علمی تعارضی نخواهند داشت، چرا که این ظواهر اصلاً مراد نیستند.

لازمه پذیرفتن چنین نظریه‌ای این است که پرسش از صدق و کذب حقیقی گزاره‌های دینی، پرسشی نابه‌جا است؛ چرا که آنها در مقام بیان و دلالت حقیقی بر مدعیات خود نیستند، در این صورت اصلاً معارضه‌ای هم با گزاره‌های علمی پدید نمی‌آید (قدردان قراملکی، ۱۳۸۳، ص ۲۹۹).

ج) متون دینی در مقام بیان حقایق علمی نیستند

به دیگر بیان، متون دینی نیامده‌اند که تئوری‌های علمی را بیان کنند و اگر جایی هم به ابراز یک مطلب علمی پرداخته شده، گذری است و چندان نباید در آن دقت و موشکافی کرد، زیرا وقتی متون دینی در مقام بیان نباشند، عرفاً تسامح رواست و اصولاً کسی از کتب مقدس نباید انتظار بیان حقایق علمی را داشته باشد، چون دین آمده است تا راه هدایت و سعادت را به انسان نشان دهد، نه اینکه تئوری‌های علمی را بازگو کند، چنانکه گالیه می‌گوید: «دین آمده است تا بگوید که چگونه می‌توان به آسمان‌ها رفت، نه اینکه آسمان‌ها چگونه می‌روند» (سروش، ۱۳۸۲، ص ۲۱۸).

مؤید این نظر اینکه هیچ‌گاه پیامبران با علوم زمان خودشان مثل نجوم و طب درگیر نشده‌اند و درصدد تصحیح تئوری‌های علمی برنیامده‌اند.

وقتی می‌گوییم که متون دینی در مقام بیان حقایق علمی نیستند، به این معناست که قصد حقیقی و اصلی برای تبیین حقایق علمی نداشته‌اند و لذا زبان دین اصلاً زبان علمی نبوده و خصوصیات زبان علمی همانند سادگی، وضوح، استدلالی بودن، کمی و اخباری بودن را ندارد، بلکه زبان دین ویژگی‌های مخصوص خودش از قبیل تبلیغی، موعظه‌ای بودن، چند پهلو بودن، استعاره، مجاز، محکم و متشابه داشتن و ... را دارد، لذا آن دقت‌ها و ظریف‌نگری‌های خاصی که در یک متن نگاشته شده با زبان علمی اعمال می‌گردد، نباید در مواجهه با متون دینی به کار بسته شود، همچنان‌که در مطالعه یک کتاب شیمی چندان به قواعد زبانی و گرامری متن آن توجهی نمی‌کنیم و لذا ممکن است که در آن تسامحی باشد که عیب و نقص محسوب نمی‌شود (باربور، ۱۳۸۴، صص ۳۵-۳۶).

اگر این دیدگاه را بپذیریم، در مواردی هم که متون دینی یک تئوری علمی را بیان کرده‌اند و مطابق نظریات علمی بوده نباید یکی از آن دو را مؤید دیگری بدانیم و بگوییم دین نیز این تئوری علمی را تأیید می‌کند و اصلاً قبل از اینکه بشر به این تئوری علمی برسد، متون دینی این حقیقت را بیان کرده‌اند؛ زیرا فرض بر این است که متون دینی در مقام بیان حقایق علمی نیستند.

در موضع تعارض علم و فلسفه با دین، گزاره‌های علمی و فلسفی مقدمند و باید گزاره‌های دینی را تأویل نماییم.

امروزه این مطلب عموماً پذیرفته شده است که هر جا تعارضی بین آموزه‌های علمی و دینی سر برآورد، به ظاهر، آموزه‌های علمی‌اند که توانایی ارائه شواهد و ادله قانع‌کننده بیشتری را دارند. هر چند آخرین نظریات علمی را دآراء صدق ضروری دانستن، خطاست؛ زیرا پیشرفت‌های علمی چنان سریع‌اند که چنین آرامشی را بر نمی‌تابند، اما دعوی علمی تنها به وسیله براهین علمی دیگر عملاً کنار گذاشته می‌شوند. بنابراین در این تعارض احتمالاً این ایمان دینی است که بازنده خواهد بود (پیلین، ۱۳۸۳، ص ۲۲۶).

گالیله نیز معتقد بود که در برابر گزاره‌های دینی معارض با قضایای علمی اثبات‌شده، باید راه انکار را پیمود و آن گزاره‌ها را دوباره تفسیر نمود. به نظر او، اگر قضایای دسته اول (= کاملاً مدلل) با معنای ظاهری عبارات کتاب مقدس مغایرت داشته باشند، در آن صورت، بر طبق عرف و عادت مذهبی باید معنای آن عبارات مجدداً تفسیر شود (همان‌طوری که در مورد کروی بودن زمین چنین شد)، ولی درباره قضایایی که در علم عنوان شده، ولی کاملاً مدلل نگردیده‌اند، هر قسمت از آنها که مغایر با کتاب مقدس باشد، باید بی شک آن قسمت خطا تلقی شده و خطا بودن آن با تمام وسایل ممکن به اثبات برسد (علی‌زمانی، ۱۳۸۳، ص ۱۵۶).

همچنان‌که "ابن رشد" در مقام تعارض معتقد به تقدم فلسفه، که آن را نظر برهانی می‌خواند، بر گزاره‌های دینی است. در نظر او دین و فلسفه هر دو از یک حقیقت پرده

برمی‌دارند و درصدد بیان یک واقعیت‌اند، لذا با هم تعارض و مخالفتی نخواهند داشت، بلکه یکدیگر را تأیید می‌کنند^۱ (ابن رشد، بی‌تا، ص ۶).

و اگر در ظاهر تعارضی بین آنچه در شرع آمده و آنچه عقل اثبات نموده، دیده شود باید دلیل شرعی را تأویل نماییم، به نحوی که با دلیل برهانی مخالفتی نداشته باشد^۲ (همان، ص ۷).

علم و دین حقایق یکسانی را درباره جهان اظهار می‌کنند، اما به دو بیان مختلف، لذا اصلاً تعارضی بین این گزاره‌ها نمی‌باشد، بلکه فقط سطح و نوع بیان متفاوت است (پلین، ۱۳۸۳، ص ۲۲۳).

دیدگاه ابزارانگاران نسبت به علم یا دین داشتن

ابزارانگاران دانستن علم یا دین، بدین معناست که برای علم یا دین شأنیت واقع‌نمایانه قائل نشویم. تعارض قوانین علمی با ظواهر و نصوص متون مقدس در صورتی است که برای آنها شأن حکایت از واقع و اخبار از واقع قائل شویم، ولی اگر چنین خصوصیتی را از آنها سلب کنیم و درباره یکی از آنها دیدگاه ابزارانگاران داشته باشیم، یعنی آنها را صرفاً افسانه‌های مفید به شمار آوریم، آنگاه تعارض میان آنها مرتفع می‌گردد؛ زیرا در این صورت یکی از دو طرف، ناظر به واقع و تصویرگر آن است، در حالی که طرف مقابل در صدد حکایت از واقع و بیان آن نمی‌باشد (علی‌زمانی، ۱۳۸۳، ص ۱۴۱).

علم (عقل) از منابع معرفت دینی است، لذا تعارضی میان علم (عقل) و دین نیست، بلکه تعارض بین علم و نقل می‌باشد که تعارضی درون دینی محسوب می‌گردد (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص ۱۱۰).

ظنی دانستن علوم عقلی و دست‌آوردهای علمی

صاحبان این نظر بر آنند که دست‌آوردها و فرضیات علوم تجربی ظنی است، نه قطعی و یقینی، البته ظنی که منطقی، خردپسند و قابل اطمینان می‌باشد، از این رو، احتمال خطا

۱. «فإننا معشر المسلمین نعلم علی القطع انه لا یؤدی النظر البرهانی الی مخالفة ماورد به الشرع فإن الحق لا یضاد الحق بل یوافقه و یشهد له»

۲. «إن أدی النظر البرهانی الی نحو ما من المعرفة بوجود ما... و كانت الشریعة قد نطقت به فلا یخلو ظاهر النطق أن یکون موافقاً لما أدى الیه البرهان أو مخالفاً، فإن كان موافقاً فلا قول هناك و ان كان مخالفاً طلب هناك تأویله... و نحن نقطع قطعاً أن کل ما أدى الیه البرهان و خالفه ظاهر الشرع أن ذلك الشرع یقبل التأویل».

بودن آنها می‌رود؛ چنانکه انقلاب‌های علمی و بطلان تئوری‌های علمی گذشته مؤید این نظر می‌باشد.

بدیهی است که ظنی دانستن علوم غیر از ایده ابزارانگاری علوم می‌باشد، زیرا بر طبق دیدگاه ابزارانگاران، نظریات علمی لازم نیست صحیح، ظنی و یا حتی محتمل الصدق باشند، بلکه مهم مفید بودن و کارآمد بودن آنها است، در حالی که بنابر نظریه ظنی دانستن علوم، تأکید بر ظنی بودن دست‌آوردها و یافته‌های علمی است، به این دلیل که ما همیشه به درکی از واقع می‌رسیم، نه به خود واقع، در این صورت امکان خطا در درک ما از واقع وجود دارد، لذا می‌گوییم: ادراک ما نسبت به عالم خارج ادراکی ظنی می‌باشد که لزوماً مطابق با واقع نیست.

پس گاهی تعارض گزاره‌های دینی با علمی را نباید به جهت گزاره علمی، دلیل شرعی را تأویل نماییم.

واضح است که «فهم ظنی» همواره فهم صحیح نیست و حتی در مواردی که یک فهم ظنی با فهم صحیح مطابق است، علم به این تطابق حاصل نیست، یعنی نمی‌دانیم که آیا واقعا این فهم ظنی، فهم صحیح هست یا نه، در نتیجه وجهی برای دست برداشتن از ظواهر کتاب و سنت در مقابل این فهم ظنی وجود ندارد. اکثر قضایای کلی علمی به اعتراف دانشمندان علوم، قضایایی ظنی‌اند، با این فرض چگونه می‌توان ادعا کرد که فهم ما از شریعت باید با فهم ما از طبیعت تصحیح و تعدیل شود (لاریجانی، ۱۳۷۰، ص ۱۰۳).

مسیحیان بنیادگرا نیز معتقدند که به وقت تعارض باید علم بشری را تخطئه کنیم: هر وقت نظریه‌های علمی با الفاظ کتاب مقدس هماهنگ نباشد (که معمولاً چنین است) نص‌گرایان استدلال می‌کنند که علم اشتباه می‌کند و دین بر حق است. این امر، به طور خاص در مورد نظریه تکامل صادق است، اما در مورد معجزات، خلقت جهان، منشأ حیات و مسائل دیگر نیز صادق است. بسیاری از مسیحیان در آمریکا و جاهای دیگر بر این باورند که کتاب مقدس، علم «واقعی» را آموزش می‌دهد و علم سکولار باید در صورت عدم تطابق با نص کتاب مقدس طرد شود (باربور، ۱۳۸۴، ص ۳۵).

جان هیک نیز معتقد است که در مورد مدعیات دینی که با قوانین علمی روز قابل توجیه نیستند، نباید شتابانه منکر مدعیات دینی شد، بلکه باید در علوم خود تجدید نظر کنیم و به نحوی قوانین علمی را تبیین کنیم که در تعارض با مدعیات دینی نباشد.

هنگامی که حوادثی روی می‌دهد که بیرون از تعمیم‌هایی که تاکنون انجام داده‌ایم قرار می‌گیرد، پاسخ علمی مناسب این نیست که منکر روی دادن آنها شویم. بلکه صحیح این است که بکوشیم شناخت کنونی خود را از طبیعت گسترش و مورد تجدید نظر قرار دهیم تا بتواند آن حوادث را هم شامل گردد. بدون ملاحظه شواهد کافی و مناسب نمی‌توان گفت که مثلا داستان شفا یافتن دست‌های خشک (افلیج) مرد (انجیل لوقا، باب ششم، آیات ۶ - ۱۱)، توسط عیسی نادرست یا داستان‌های مشابه آن از قرن‌های بعد یا زمان حاضر غیرواقعی هستند. از لحاظ علمی غیر ممکن نیست که حوادث غیر عادی یا تکان دهنده‌ای از این نوع رخ داده باشد (هیک، ۱۳۸۱، صص ۹۴-۹۵).

در خصوص علوم عقلی (به غیر از منطق و ریاضیات که گزاره‌های آنها ضروری الصدق و یقینی هستند) نیز باید متذکر این نکته بود که هر چند علوم برهانی هستند، لکن نتایج به دست آمده از استدلال فلسفی - به جز مواردی اندک - هرگز یقینی و غیر قابل خطا نیست، زیرا اغلب این احتمال می‌رود که مغالطه‌ای صورت گرفته و از دید فیلسوف پنهان مانده باشد، می‌رود؛ گذشته از اینکه غالبا مواد قیاس یقینی نیستند، که در این صورت نتایج یقینی نخواهیم داشت.

در صورتی صدق یک گزاره نظری برای ما یقینی و محرز می‌گردد که بتوان آن را هم از نظر محتوا و ماده و هم از نظر صورت و شکل به بدیهیات ارجاع داد. در این امر، میان گزاره‌های پیشین (عقلی) و گزاره‌های پسین (حسی و تجربی) تفاوتی نیست. بدین سان، اگر گزاره‌ای از نظر محتوا و ماده به بدیهیات و مبادی یقینی ارجاع نیابد، بلکه به مبادی غیر یقینی ارجاع یابد، آن گزاره مفید یقین نبوده، صدق آن برای ما محرز نمی‌گردد و به طور یقینی اثبات نمی‌شود. در مورد شکل و صورت استدلال نیز امر بدین گونه است (حسین زاده، ۱۳۸۲، ص ۲۴۳).

ردّ و اثبات‌هایی که فیلسوفان نسبت به استدلال‌های یکدیگر می‌کنند، تأییدکننده این نظر است، مانند برهان "قوه و فعل" و "فصل و وصل" ابن سینا که برای اثبات هیولا به کار رفته و اکنون باطل شده‌اند، پس نمی‌توان تمام استدلال‌ات فلسفی را یقین‌آور دانست. از این‌رو، اگر یک دلیل شرعی با داده‌های فلسفی در تعارض قرار گرفت، باید داده‌های فلسفی را تکذیب نمود، نه اینکه دلیل شرعی را تأویل کنیم، مگر در برابر برهانی بدیهی المادة و الانتاج که البته تا کنون چنین برهانی در مقابل «دلیلی شرعی» اقامه نشده است (حکیمی، ۱۳۸۴، ص ۲۶۶).

البته منکر این نیستیم که عقل (به معنای قوه عاقله) احکام قطعی و یقینی دارد مثل بدیهیات اولیه و قضایای مبتنی بر آنها، اما بحث بر سر این احکام قطعی که البته تعدادشان اندک است، نمی‌باشد؛ زیرا گزاره‌های دینی هیچ‌گاه با این احکام تعارض پیدا نمی‌کنند. از اینجا معلوم می‌شود که رأی غزالی (چنانکه در پی می‌آید) و این رشد در این باب که "عقل هرگز حکم کاذب نمی‌دهد"، چندان بر صواب نیست، زیرا در مواردی شاهد صدور حکم کاذب از جانب عقل هستیم؛ و این امر که حکم عقل در بعضی موارد قطعی و یقینی است، دلیل بر آن نمی‌شود که تمام احکام عقل قطعی و یقینی باشد. نگرش غزالی نسبت به تعارض علم و دین

وی در رساله القانون الکلی به پاسخ از معنای حدیث نبوی: «انّ الشیطان یجری من أحدکم مجری الدم»، (شیطان بسان خون در آدمیان جریان می‌یابد) طلبیده شده است و در صدد برآمده تا به سؤالاتی چند در باب بهشت و جهنم و کیفیت وجود جن و شیاطین که به ظاهر با آراء فلاسفه و طبیعیون در تعارض است، پاسخ دهد؛ وی پس از اظهار کراهت از ورود در چنین مسائلی، به عزم بیان یک قانون کلی در جهت رفع این تعارضات بر آمده می‌گوید: بین معقول و منقول در نظر اول تصادم وجود دارد و عالمان در برخورد با آن، به پنج دسته تقسیم می‌شوند:

۱. متعهدان به دلیل نقلی که به فهم خود از ظاهر متن شرعی بسنده نموده و هر چه را دلیل نقلی اثبات کند، تصدیق می‌نمایند و حتی در موارد تناقض بین ادله شرعی هیچ‌گونه تأویلی را بر نمی‌تابند، به این بهانه که خداوند بر هر امری ولو محالات قادر است، لذا هیچ اشکالی ندارد که مثلاً یک دلیل شرعی متضمّن این معنا باشد که شیطان در یک لحظه در

دو مکان به دو صورت مختلف می‌تواند ظاهر شود، زیرا خداوند بر چنین کاری تواناست (غزالی، ۱۴۲۴، ص ۵۷۹).

به نظر غزالی این گروه به طور افراطی به نقل گرایش پیدا کرده‌اند و برای رهایی از خطر تأویل، جهل را بر خود روا داشته و بر باطل رفته‌اند. به عقیده او حتی ظاهرگراترین افراد هم در مواردی مضطر به تأویل می‌باشند و نمی‌توانند به طور کلی از آن صرف نظر کنند^۱ (غزالی، ۱۴۲۴، ص ۲۴۴).

۲. کسانی که در طرف مقابل گروه اولند و مقید به دلیل عقلی و عقل‌گرایی محضند، از این‌رو، اگر دلیل شرعی را موافق با عقل خود ببینند آن را می‌پذیرند، اما در صورت تعارض با عقل، آن را قبول نکرده حاضر به تأویل آن هم نیستند و به جهت توجیه دلیل شرعی قائل می‌شوند که انبیا گاهی برای مراعات حال عوام مجبور می‌شدند که امور را بر خلاف آنچه که در واقع هست، بیان کنند. این نظر در واقع همان نگرشی است که زبان متون دینی را زبانی عوامانه و مطابق فهم مردم می‌دانست؛ ابوحامد در وصف این افراد می‌گوید: «اینان چنان در عقل‌گرایی، افراط ورزیده‌اند که کافر گشته‌اند، زیرا معتقدند که انبیا از روی مصلحت ممکن است، دروغ گفته و حقیقت را بیان نکرده باشند و چنین کسانی به اجماع امت قتلشان واجب است (همان، ص ۵۸۱).

۳. افرادی که عقل را اصل قرار داده‌اند و در برابر ظواهر شرعی معارض با حکم عقل، راه انکار را پیموده و راوی خبر را تکذیب نموده‌اند، مگر خبری که نزدشان متواتر باشد، مثل قرآن یا اینکه تأویل آن به آسانی ممکن باشد، اما آنچه را به سختی تأویل پذیرد، به کلی رد می‌کنند تا در دام تأویل‌های بعید نیفتند.

از نگاه غزالی این دسته پیوسته در معرض این خطرند که احادیث صحیحه را به جهت تعارض با حکم عقل و عدم تأویل‌پذیری آسان، تکذیب کنند.

۴. کسانی که نقل را اصل قرار داده و چون در معقولات سیر نکرده‌اند، آگاه به محالات عقلیه نیستند و به علاوه، معتقدند که «کل ما لم یعلم استحاله فهو ممکن»، هر آنچه که محال بودنش معلوم نگشته، ممکن است.

۱. «إن كل فريق وإن بالغ في ملازمة الظواهر فهو مضطر إلى التأويل إلا أن يجاوز الحد في الغباوة والتجاهل».

این افراد در واقع هیچ تعارضی بین دلیل شرعی و عقلی نمی‌بینند، چون هیچ چیز را ناممکن نمی‌دانند، از این رو، هر چه دلیل شرعی بگوید، در نظر آنها مقبول می‌افتد و حتی نیاز به انجام کوچک‌ترین تأویلی هم ندارند، همانند کسی که جهت داشتن خداوند را محال نداند، که چنین شخصی بالطبع نیازی به تأویل الفاظی چون فوق و استوا ندارد؛ در حقیقت این افراد در اثر قلت علم و آگاهی، از مشکل بی‌نیازند.

۵. گروه آخر کسانی‌اند که راه اعتدال را پیموده و هم عقل و هم نقل را اصل می‌دانند و منکر تعارض حقیقی عقل و شرع‌اند و معتقدند کسی که عقل را تکذیب کند، شرع را تکذیب نموده، زیرا با عقل است که صدق شرع فهمیده می‌شود و اساساً شرع با عقل ثابت می‌گردد، بنابراین در موارد تعارض درصدد جمع بین دلیل شرعی و عقلی برآمده‌اند.

این رأی با راهکار دوم که گزاره‌های عقلی را مقدم بر گزاره‌های دینی می‌دانست و درصدد حل تعارض به واسطه تأویل دلیل شرعی بود، موافق است. به نظر غزالی این دسته، فرقه بر حقی هستند که راه محکمی را پیموده و البته به راه دشواری پای نهاده‌اند.

به گمان او کسی که در علوم ممارست فراوان داشته باشد، قادر است که در اکثر تعارضات با استفاده از تأویلات قریب به ذهن، بین معقول و منقول آشتی برقرار کند و تنها در دو موضع با مشکل مواجه است:

(الف) در جایی که جمع بین دلیل نقلی و عقلی محتاج تأویلات بعیده و دور از فهم باشد.

(ب) در مواردی که اصلاً نتوان برای آن گزاره تأویلی در نظر گرفت.

وی در برخورد با این گونه موارد سه توصیه می‌کند:

۱. نباید کوشید که در تمامی این موارد به آگاهی صحیح دست پیدا کرد، زیرا علم ما بسیار اندک است «و ما اوتینم من العلم الا قليلاً»، (اسراء، ۸۵) و کسی که ادعا کند تمام مرادات نبی (ص) را می‌فهمد، این ادعایش ناشی از قصور عقل است، نه وفور آن؛ به عبارت دیگر، به هنگام تعارض و عدم امکان تأویل قریب، باید بگوییم: مراد شارع از دلیل شرعی برای ما روشن نیست.

۲. به هیچ وجه برهان عقلانی را نباید تکذیب کرد، چرا که عقل حکم کاذب نمی‌دهد و اگر جایز باشد که عقل حکم کاذبی دهد، شاید در اثبات شرع نیز حکم کاذب داده باشد، بنابراین، اگر حکم عقل را در باب اثبات شرع پذیرفتیم باید دیگر احکام عقل را نیز بپذیریم، لذا در صورت معارضه حکم شرعی با عقل باید حکم شرعی را تأویل کنیم؛ مانند اینکه در شرع آمده: «ان الأعمال توزن» که چون عقل می‌گوید اعمال عرض است و قابل توزین نیست، ناچار به تأویل هستیم.

۳. به هنگام تعارض احتمالات در تأویل کلام، از تعیین یکی از آن احتمالات باید خودداری نمود؛ زیرا حکم کردن به اینکه مراد خداوند یا رسولش چنین است، آن هم به طور ظنی و تخمینی کار ناصواب و نامطمئنی است؛ چرا که تنها در صورتی مراد متکلم دانسته می‌شود که آن را اظهار کرده باشد و حال که اظهار ننموده نمی‌توان مراد او را تعیین کرد. به طور مثال، اگر دلیل شرعی بگوید: «ان الأعمال توزن» و عقل حاکم باشد که اعمال عرض است و قابل وزن کردن نیست؛ در اینجا چند احتمال در تأویل حدیث وجود دارد: الف) لفظ "عمل" را تأویل کنیم به صحیفه اعمال که عمل در آن ثبت می‌شود و قابل توزین است.

ب) لفظ "وزن" را تأویل نماییم و بگوییم: مراد از توزین نتیجه آن، یعنی مشخص شدن مقدار اعمال است.

در این صورت است که در تأویل دلیل شرعی چند احتمال وجود دارد، اگر بدون مستند شرعی یا عقلی یکی از این دو تأویل را برگزینیم، بر خداوند حکم به گزاف و تخمین رانده‌ایم که کاری نادرست و جاهلانه است.

غزالی اکثر تأویلات را از سنخ همین ظن‌ها و تخمینات می‌داند «و اکثر ما قیل فی التأویلات ظنون و تخمینات». (همان، ص ۵۸۳).

به نظر او در مواردی که در تأویل دلیل شرعی وجوه مختلفی تصور می‌شود، عقل دو راه دارد: یا اینکه حکم ظنی و تخمینی کند و یکی از تأویلات را بدون دلیل برگزیند و یا بگوید: به طور قطع می‌دانم که ظاهر این دلیل شرعی مراد نیست - به این دلیل که با دلیل

عقلی در تعارض است - و اما اینکه مراد چیست؟ نمی‌دانم و راهی به کشف حقیقت آن هم ندارم و لزومی هم به دانستن آن نیست، زیرا اعتقاد به آن واجب نمی‌باشد. راه دوم صحیح‌ترین راه نزد هر عاقلی است که به امنیت در قیامت هم نزدیک‌تر است، زیرا اگر حکمی به ظن و تخمین به خداوند نسبت دهیم، ممکن است در قیامت مورد بازخواست قرار گیریم، اما هرگز مؤاخذه نمی‌شویم: «که چرا مراد پنهان و دشوار را نفهمیدی؟»؛ در حالی که در این موارد ایمان و اعتقاد اجمالی کافی است. وی در پایان می‌گوید، از آنچه بیان کردم، سرکراحت من از پاسخ دادن به این‌گونه سؤالات روشن گردید (همان، ص ۵۸۴).

از سخنان غزالی در این خصوص، دو نکته مهم به دست آمد که ما را به رویکرد جدیدی در مسأله تعارض، رهنمون گردد:

۱. کسی که ادعا کند که تمام مقاصد نبی (ص) را می‌فهمد، این ادعایش ناشی از قصور عقل است.

۲. حکم کردن بر اینکه مراد خداوند یا رسولش چنین است، آن هم به طور ظنی و تخمینی کاری ناصواب و نامطمئن است.

نگرشی نوین به تعارض علم و دین

توقف در تأویل دلیل شرعی و یا رد دلیل علمی به جهت ظنی بودن معارف دینی و علوم بشری این نظریه مبتنی بر چند مقدمه است:

الف) علوم بشری مجموعه‌ای از گزاره‌هاست که عمدتاً ظنی بوده و گزاره‌های یقینی به ندرت در آن یافت می‌شود.

ب) دین عبارت است از ما أنزل الله که فقط امامان معصوم (ع) به همه آن دسترسی دارند و آنچه مقدور انسان است، عبارت است از معرفت دینی که همان فهم ما از گزاره‌های دینی می‌باشد و غالباً معرفتی است، ظنی و غیر یقینی، زیرا «گزاره‌های دینی‌ای که از جهت صدور و دلالت قطعی باشند، بسیار اندکند و اغلب معرفت دینی ما متخذ از ظواهر ادله است، که ظنی الدلاله‌اند، هر چند اعتبار آنها قطعی است» (ابن شهید ثانی، ۱۳۷۴، ص ۲۶۸).

توضیح بیش‌تر آنکه، از لفظ اسلام (یا هر دین دیگری) سه چیز می‌تواند اراده شود:
 ۱. اسلام یک، یعنی مجموعه متون مقدس مسلمانان که عبارت است از قرآن و مجموعه احادیث معتبر (دین در مقام ثبوت).

۲. اسلام دو، که عبارت است از مجموعه همه شروح، تفاسیر و تبیین‌ها که در طول زمان توسط عالمان از اسلام یک صورت گرفته است (معرفت دینی یا دین در مقام اثبات).
 ۳. اسلام سه، یعنی اسلام در مقام عمل؛ مجموعه همه افعالی که مسلمانان از آغاز تاکنون انجام داده‌اند به اضافه آثار و نتایجی که از افعال دینداران در عرصه عینی و عملی ظهور پیدا کرده است (ملکیان، ۱۳۸۵، ص ۱۰۳).

ج) در مقام تعارض علم با دین، "دین دو" است که مورد مناقشه و نقد گزاره‌های علمی واقع می‌شود و با توجه به اینکه دین دو لزوماً مطابق با دین یک نیست، می‌توان نتیجه گرفت که ایرادها و نقض‌های وارده از سوی علم بر دین دو، ضرورتاً بر دین یک وارد نخواهد بود، لذا اصل دین و گوهر دیانت از چالش با علم بر کنار خواهد ماند و آسیبی نمی‌بیند.

علاوه بر این، دینداران نیز با مشکل جدی روبرو نمی‌شوند، زیرا یک مسلمان از آن حیث که مسلمان است، فقط باید از اسلام یک دفاع کند و انتظاری که از او می‌رود، این است که هر چه را در اسلام یک آمده، قبول داشته باشد، زیرا فقط و فقط در اسلام یک است که خطا راه ندارد، یک مسلمان هیچ مسئولیت و وظیفه‌ای نسبت به اعتقاد و دفاع از اسلام دو و سه ندارد (همان، ص ۱۰۵).

د) در موقع تعارض، نه گزاره‌های علمی می‌توانند سبب شوند، که گزاره‌های دینی را تأویل کنیم و نه معرفت‌های شرعی می‌توانند موجب ابطال گزاره‌های علمی شوند، زیرا هر دوی این معرفت‌ها ظنی‌اند.

بنابراین به هنگام تعارض مستقر قضایای علمی با گزاره‌های دینی باید تعارض را به حال خود وا گذاشت و از تأویل دلیل شرعی و یا ابطال گزاره علمی خودداری نمود، اما این تعارض چنانکه بیان شد، هیچ چالشی برای دین به وجود نمی‌آورد، زیرا:

۱. فهم ما از گزاره‌های دینی (= دین دو)، غالباً فهمی ظنی است، پس استناد آن معنای درک شده به دین یک و شارع مقدس نیز استنادی ظنی است نه یقینی.
۲. اگر استناد معنایی به شارع، ظنی باشد، دیگر نمی‌توانیم بگوییم این معنا به طور قطع مورد نظر دین بوده است و شارع چنین معنایی را به طور قطع اراده کرده و رأی صاحب شریعت چنین می‌باشد.
- (توجه شود که بحث در استناد معنای برآمده از ظاهر کلام به شارع و تشخیص مراد واقعی صاحب شریعت است، نه در استناد الفاظ گزاره دینی به شارع که مفروض غنه فرض شده است).
- بنابراین در هنگام تعارض تنها یک نوع فهم متدینان از گزاره‌های دینی در معرض نقدها و ایرادات قرار می‌گیرد که طبیعتاً دفاع از آن فهم فقط بر عهده معتقدان به آن می‌باشد و احیاناً در صورت ابطال آن، تنها یکی از برداشت‌ها و تفاسیر دینی ابطال گردیده، نه خود دین.
- از این رو، گزاره‌ها و نظریه‌های علمی هیچ‌گاه توانایی ابطال دین و گزاره‌های دینی (دین یک) را ندارند، زیرا در نهایت تعارض علوم بشری با نوعی فهم از دین (= دین دو) است که انتساب قطعی به دین ندارد، لذا هر چند دلیل علمی، دلیلی قطعی باشد، ولی سبب نمی‌گردد که به وقت تعارض، کذب بودن گزاره دینی اثبات و حقانیت دین (دین یک) خدشه‌دار شود، بلکه تنها یک نوع فهم از دین (= دین دو) با مشکل تعارض مواجه شده است، نه خود دین.
- این نظریه که تعارض را به حال خود واگذاریم، در واقع، همان توصیه اول غزالی است، مبنی بر اینکه در تعارضات لزومی ندارد که حتما درصدد حل آنها برآییم، زیرا علم ما اندک است و امکان آن می‌رود که مراد شارع را از دلیل شرعی به درستی نفهمیده باشیم و این فهم ناصحیح موجب بروز تعارض گشته باشد.
- ممکن است که گفته شود، به هنگام تعارض دو گزاره ظنی علمی و دینی باید اخذ به ظن قوی‌تر نمود، نه اینکه تعارض را به حال خود واگذاریم.

اما باید اذعان نمود که چنین نظری راهی به حل مشکل نمی‌برد، زیرا مشخص کردن ملاکی برای معین نمودن ظن قوی‌تر امری دشوار به نظر می‌رسد و حتی اگر ملاک قوی‌تر بودن یک ظن بر دیگری را به میزان مؤیدات و شواهد یافت شده برای آن بدانیم، باز با مشکل دیگری مواجه می‌شویم و آن اینکه: چنین شواهد و مؤیداتی در طول زمان ممکن است به نفع هر یک از دو دسته گزاره علمی و دینی تغییر پذیرد، از این‌رو، هیچ‌گونه ترجیح قاطعی در این زمینه امکان‌پذیر نیست.

اما در توضیح اینکه معنای ظنی یک گزاره دینی، استناد ظنی به شارع دارد، بیان چند نکته ضروری می‌باشد:

الف) در علم اصول مندرج است که:

۱. دلالت ظواهر آیات و روایات بر معنای ظاهر آن، دلالتی ظنی است، نه قطعی (مظفر، ۱۳۷۸، ص ۱۹).

۲. حجیت این ظهورات به وسیله دلیل قطعی شرعی اثبات شده است (همان، ص ۲۲).

۳. طریق فهم مقاصد شارع، تبعیت از ظواهر کلام می‌باشد، یعنی ظواهر کلام دلالت بر مراد متکلم می‌کند، زیرا بنای عقلا بر این است که ظاهر کلام هر کسی را به عنوان مراد واقعی او تلقی می‌کنند.

«لا شبهة فی لزوم اتباع ظاهر کلام الشارع فی تعیین مراده فی الجملة لاستقرار طريقة العقلاء علی اتباع الظهورات فی تعیین المرادات» (آخوند خراسانی، ۱۴۲۶، ص ۲۸۱).

ب) به نظر می‌رسد:

۱. همان‌گونه که دلالت ظواهر بر معنای خودشان ظنی است، دلالت ظواهر آیات و روایات بر مراد واقعی شارع نیز، دلالتی ظنی می‌باشد، نه یقینی (لاریجانی، ۱۳۷۰، ص ۱۶۶)، یعنی اگر یک گزاره دینی ظاهر در معنایی بود، می‌توانیم به نحو ظنی، پی به مراد شارع ببریم، نه به نحو قطعی.^۱

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
رتال جامع علوم انسانی

۱. «ان المقوم لكون الكلام ظاهراً عند أهل المحاوره هو كشفه الذاتي عن المراد أي كون الكلام من شأنه أن يثير الظن عند السامع بالمراد منه» (مظفر، ۱۳۷۸، ص ۱۶۳).

بنابراین نمی‌توان از اینکه «این گزاره ظاهر است در این معنا» نتیجه گرفت که: «این معنا قطعاً مراد گوینده است».^۱

۲. هم‌چنین، معنای حجیت ظهورات، کشف آنها از مراد شارع به نحو قطعی و یقینی نیست و از اینکه «این گزاره ظاهر در این معناست و این ظهور، حجت است» نمی‌توان نتیجه گرفت که «معنای مذکور به طور قطع مراد شارع است».

توضیح آنکه: اصولیون در خصوص معنای حجیت ظواهر عبارات مختلفی بیان کرده‌اند: (۱) حجیت ظواهر به معنای وجوب عمل بر طبق مؤدای آن است تا زمانی که خلاف آن ثابت نشده باشد.^۲

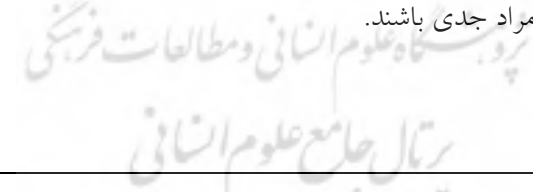
(۲) حجیت ظواهر، یعنی کاشفیت ظواهر از مراد جدی متکلم (حسینی روحانی، ۱۴۲۷، ص ۱۶۱) و حکم به اینکه معنای ظاهری کلام، مراد نفس الأمری متکلم است (کاظمی خراسانی، ۱۴۲۴، ص ۱۳۵).

(۳) حجیت ظن (ظواهر از جمله ظنون هستند) به معنای نادیده گرفتن احتمال مخالفت مؤدای ظن با واقع است (انصاری، ۱۴۲۴، ص ۱۶).

(۴) حجیت ظواهر به معنای معذرت و منجزیت ظواهر است (آخوند خراسانی، ۱۴۲۶، ص ۲۷۷)، یعنی حکم مستفاد از ظاهر دلیل شرعی اگر مطابق با حکم واقعی باشد، موجب تنجز تکلیف به حکم واقعی است و اگر مطابق نباشد، سبب اعتذار مکلف از انجام ندادن حکم واقعی است.

به نظر می‌رسد که حجیت ظواهر به معنای اخیر صحیح باشد، نه به معنای کاشفیت ذاتی ظواهر از مراد جدی متکلم زیرا:

اولاً، بیان شد که دلالت ظاهر بر مراد متکلم ظنی است، نه قطعی و صرفاً عقلاً بنایشان بر این است که معانی محتمل غیر از معنای ظاهر را نادیده بگیرند، لذا ظواهر نمی‌توانند به طور قطعی کاشف از مراد جدی باشند.



۱. «لا تكون دلالة الظاهر على المراد الاستعمالي والواقعي دلالة قطعية بل ظنية» (حكيم، ۱۴۱۴، ص ۲۱۰).

۲. «الظاهر حجة على معنى أنه يجب بناء العمل عليه الى أن ينكشف خلافه» (موسوی قزوینی، ۱۴۲۶، ص ۱۰۹).

ثانیا، وقتی می‌توان ظاهر کلام را کاشف از مراد جدی متکلم دانست، که این ظهور، ظهوری واحد و ثابت باشد، اما حقیقت این است که بسیاری آنها از گزاره‌های دینی می‌توانند ظهورات متفاوتی برای افراد مختلف داشته باشند، یعنی ممکن است که شخصی در مواجهه با یک گزاره دینی، از آن معنایی را بفهمد و مدعی شود، این گزاره ظاهر در این معناست و شخص دیگری معنای متفاوتی درک کند و بگوید: این گزاره ظاهر در آن معناست، در این صورت یک ظهور واحدی برای کلام منعقد نمی‌شود که بگوییم فقط همان ظهور حجت است، به دیگر بیان، اختلاف فهم‌ها که امری بدیهی و غیر قابل انکار است، گاه ناشی از اختلاف ظهورات می‌باشد، حال با وجود این اختلاف ظهورات، کدامیک از این ظواهر را می‌توانیم به طور قطعی کاشف از مراد جدی متکلم بدانیم و مدعی شویم، مراد شارع این معنای ظاهر است، برای نمونه:

«در قضیه نماز جمعه از آیه شریفه سوره جمعه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ»، به ضمیمه روایات مربوط به آن، بعضی وجوب تعیین نماز جمعه را فهمیده‌اند و برخی حرمت آن را در عصر غیبت؛ بعضی وجوب تخیری با احتیاط و جویی در خواندن نماز ظهر (چهار رکعت) و عده‌ای دیگر وجوب تخیری به همراه احتیاط استحبابی در خواندن نماز ظهر و برخی وجوب تخیری نماز جمعه بدون احتیاط در ضمیمه نمودن چهار رکعت را» (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص ۲۰۳).

مؤید این مطلب تفاسیر مختلف و گاه متضادی است که مفسران از آیات قرآن ارائه کرده‌اند با آنکه مستند همه آنها ظهور آیه بوده است، و بدیهی است که نمی‌توان همه آنها را به عنوان مراد اصلی خداوند در نظر گرفت.

پس مادامی‌که دلالت ظواهر بر معنای خودشان، ظنی باشد، کاشف قطعی از مراد شارع نیستند، بلکه تنها کاشف ظنی می‌باشند.

«اگر استظهار [از دلیل شرعی] به نحو قطع بود، استناد آن محتوا به دین به طور قطع خواهد بود و قداست دینی آن هم به نحو قطع خواهد بود، چون سخن خدا و وحی الهی است و اگر استظهار در حد مظنه بود، استناد آن محتوا به دین به نحو ظنی است، نه قطعی و قداست، دینی آن هم مظنون است، نه مقطوع» (همان، ۱۳۸۴، ص ۱۸۳).

البته اگر معرفت دینی حاصل از نصوصی باشد که از ناحیه صدور و دلالت قطعی هستند و فقط یک معنا از آنها به ذهن متبادر شود و یا هر مورد دیگری که به نحوی به یک دلالت قطعی نوعی (نه شخصی) برسیم، می‌توانیم آن معنا را به طور یقینی به عنوان مراد جدی شارع منظور کنیم.

با توجه به مطالب مذکور معلوم می‌شود که:

(۱) بسیاری از «این است و جز این نیست» هایی که در خصوص مسائل دینی بیان می‌شود، جای تأمل فراوان دارد و باید در زمینه آرائی که به عنوان نظر شارع و رأی قطعی دین ابراز می‌شود، دقت بیش‌تری کرد تا معلوم شود که به راستی نظر شارع چنین است، یا نه.

(۲) اظهار نظر کردن در مورد دین و سخن گفتن از دین، کاری بغایت سخت و دشوار است، زیرا باید بسیار محتاطانه صورت پذیرد تا مبدا فهم‌های ناقص و احتمالاً نادرست خودمان را به خداوند و دین نسبت دهیم و دامان مقدس دین را، به گمان‌های آلوده خودمان بیالاییم. شاید سرّ بسیاری از تحریفاتی که در دین رخ داده است و آن را در مواردی از صراط مستقیم خویش به راهی ناهموار کشانده، همین امر باشد که غالباً مبلّغان دینی و مفسران متون مقدس، فهم خودشان را به عنوان دین خالص و ناب و نظر قطعی شارع معرفی کرده‌اند، اما، مگر عالمی می‌تواند بگوید آنچه را من از قرآن و سنت فهمیده‌ام، دقیقاً همان چیزی است که پیامبر به نام وحی ادراک کرده و همان معنا و مضمون، مورد نظر پیامبر و امام بدون افزایش یا کاهش بوده است؟ چنین ادعایی که در حقیقت دعوای عصمت است، برای احدی میسر نیست (همان، ۱۳۸۶، ص ۲۰۸).

گمان نشود که، اگر جایز نباشد، معنای برآمده از ظواهر متون دینی را به شارع استناد دهیم، باب تفهیم و تفهم بین صاحب شریعت و مردم بسته می‌شود؛ زیرا سخن در این است که نباید معنای مستفاد از ظواهر شرعی را به طور قطعی به شارع اسناد داد، اما به نحو ظنّ اطمینانی می‌توان گفت: که چنین معنایی مراد شارع است (همان‌طور که در محاورات روزانه نیز با همین ظنون سروکار داریم و تفهیم و تفهم به راحتی صورت می‌گیرد) به دیگر بیان، اسناد یک معنا به متکلم به عنوان مراد جدی او امری تشکیکی

است، که گاه به نحو قطعی صورت می‌پذیرد (اگر گزاره نصّ در معنا باشد) و گاه به نحو ظنی (اگر گزاره ظاهر در معنا باشد) حال در باب ظواهر دینی نیز اسناد معنای ظاهر از آنها به شارع (اگر ظهور نوعی حاصل شود)، اسنادی ظنی است که به جهت حجیت ظواهر از ناحیه شارع مجاز هستیم که آنها را به عنوان مراد شارع در نظر بگیریم و به خداوند اسناد ظاهری دهیم، لذا دچار بدعت هم نشده‌ایم؛ اما باید توجه کرد که فرق بسیاری میان اینکه جایز باشد که معنایی را ظاهراً به عنوان مراد خداوند در نظر بگیریم و به او نسبت دهیم و اینکه آن معنا مراد واقعی خداوند در نفس‌الامر باشد، است. همان‌گونه که مجازیم حکم ظاهری را حکم الله بدانیم و به خداوند اسناد دهیم، با اینکه حکم ظاهری همان حکم واقعی نمی‌باشد.

۳) همان‌طور که در علم فقه با احکام ظاهری و واقعی سروکار داریم و نهایت اجتهاد فقیهان این است که به یک حکم ظاهری برسند که مطابقتش با حکم واقعی معلوم نیست، در مسائل اعتقادی نیز امر بر همین منوال است، یعنی دین‌ورزان با اجتهاد خود و بررسی ادله نهایتاً به یک حکم ظنی می‌رسند (به غیر از موارد معدودی که به جهت کثرت ادله به قطع نوعی می‌رسند) که مطابقت آن با نفس‌الامر و مراد واقعی شارع معلوم نیست، لکن اگر این اجتهاد روش‌مند باشد، می‌توان به آن عقیده پای‌بند شد، چرا که از حجیت شرعی برخوردار است، البته حجیت به معنای معذرت و منجزیت نه به معنای رسیدن به حکم واقعی و فهم قطعی مراد شارع.

۴) در مورد مسائل فقهی، حجیت ظواهر علاوه بر اینکه به معنای معذرت و منجزیت است به معنای لزوم متابعت و عمل بر طبق ظاهر آن نیز می‌باشد، لذا هر چند معانی برآمده از ظواهر، استناد ظنی به شارع داشته باشند، لکن به جهت حجیت آنها واجب است بر طبق آنها عمل شود.

۵) نظریه حاضر یک تئوری درون دینی بوده و صرفاً در محدوده شرع مقدس اسلام قابل طرح است و بررسی نحوه اسناد معنای برآمده از گزاره‌های دینی به شارع در دیگر ادیان، نیازمند پژوهش مستقل دیگری می‌باشد.

نتیجه

به نظر می‌رسد، این نگرش نوین در مواجهه با مسأله تعارض علم و دین، از قوت بیش‌تری نسبت به دیگر راهکارهای ارائه شده برخوردار باشد و هر چند تعارض را به حال خود باقی می‌گذارد، اما با ارائه رویکردی جدید نسبت به تعارض علم و دین، این واقعیت را روشن می‌سازد که نباید این مسأله را بیش از اندازه مهم و چالش‌ساز معرفی نمود و بی‌دلیل در پی انکار یا تأویل یکی از دو معرفت دینی یا علمی بر آمد؛ زیرا تعارض علم با دین زمانی چالش‌ساز است که یافته‌های علمی موجب تکذیب گزاره‌های شرعی مقطوع النسبه به شارع شود و اثبات کند که آنها حق نیستند، پس دین بر حق نمی‌باشد، در حالی که اگر فهم ما از متون دینی ظنی باشد، نمی‌توان به طور قطع، آن رأی را به خداوند و دین نسبت داد، در این صورت ثابت نمی‌شود که دین سخنی کاذب و خلاف واقع گفته است، بنابراین همچنان حقانیت دین پابرجا می‌ماند.

به دیگر بیان، نه معارف دینی یقینی و قابل استناد قطعی به صاحب شریعت هستند (البته به جز ضروریات دین و نصوصی که از ناحیه صدور و دلالت قطعی باشند) و نه علوم بشری، لذا تعارض بین معارف انسانی و وحیانی تعارضی است، ظاهری و غیر مستقر که با تغییر در این معرفت‌ها تعارض ظاهری خودبخود رفع می‌شود.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

منابع و مأخذ

۱. آخوند خراسانی، محمد کاظم (۱۴۲۶)، "کفایة الاصول"، چاپ سوم، قم، مؤسسه آل البیت.
۲. ابن شهید ثانی، حسن (۱۳۷۴)، "معالم الاصول"، چاپ اول، قم، دارالفکر.
۳. ابن رشد، محمد بن أحمد (بی تا)، "فصل المقال فی ما بین الحکمة و الشریعة من الاتصال"، چاپ اول، مصر، منشورات الحمیدیة.
۴. استیس، والتر ترنس (۱۳۸۱)، "دین و نگرش نوین"، ترجمه احمدرضا جلیلی، چاپ دوم، تهران، انتشارات حکمت.
۵. انصاری، شیخ مرتضی (۱۴۲۴)، "فرائد الاصول"، ۴ ج، چاپ چهارم، قم، مجمع فکر اسلامی.
۶. باریور، ایان (۱۳۸۴)، "علم و دین"، ترجمه بهاء‌الدین خرماشاهی، چاپ چهارم، تهران، انتشارات مرکز نشر دانشگاهی.
۷. بدوی، عبدالرحمن (۱۹۷۷)، "مؤلفات الغزالی"، چاپ اول، مصر، وكالة المطبوعات.
۸. بازینچر، دیوید؛ پترسون، مایکل؛ رایشنباخ، بروس؛ هاسکر، ویلیام (۱۳۷۶)، "عقل و اعتقاد دینی"، ترجمه احمد نراقی، ابراهیم سلطانی، چاپ اول، تهران، انتشارات طرح نو.
۹. پیلین، دیوید ای، (۱۳۸۳)، "مبانی فلسفه دین"، ترجمه گروه مترجمان، چاپ اول، قم، انتشارات بوستان کتاب.
۱۰. حسین زاده، محمد، (۱۳۸۲)، "پژوهشی تطبیقی در معرفت شناسی معاصر"، چاپ اول، قم، انتشارات مؤسسه امام خمینی.
۱۱. حسینی روحانی، محمد صادق (۱۴۲۷)، "زیادة الاصول"، ۶ ج، چاپ سوم، قم، انوارالمهدی.
۱۲. حکیم، سید عبد الصاحب (۱۴۱۴)، "منتقى الاصول"، ۵ ج، چاپ اول، قم، امیر.
۱۳. حکیمی، محمدرضا، (۱۳۸۴)، "مقام عقل"، چاپ دوم، قم، انتشارات دلیل ما.
۱۴. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۴)، "شریعت در آینه معرفت"، چاپ چهارم، قم، انتشارات اسراء.
۱۵. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۸۶)، "منزلت عقل در هندسه معرفت دینی"، چاپ اول، قم، انتشارات اسراء.
۱۶. سروش، عبدالکریم (۱۳۸۲)، "قبض و بسط تئوریک شریعت"، چاپ هشتم، تهران، انتشارات صراط.
۱۷. عبداللهی، محمدعلی (به همراه مؤلفان) (۱۳۸۱)، "جستارهایی در کلام جدید"، چاپ اول، تهران، سازمان سمت.
۱۸. علی زمانی، امیرعباس (۱۳۸۳)، "علم، عقلانیت و دین"، چاپ اول، قم، انتشارات دانشگاه قم.
۱۹. غزالی، ابو حامد (۱۴۲۴)، "مجموعه رسائل"، چاپ اول، بیروت، انتشارات دار الفکر.
۲۰. قدردان قراملکی، محمد حسن (۱۳۸۳)، "کلام فلسفی"، چاپ اول، قم، انتشارات وثوق.
۲۱. کاظمی خراسانی، محمد علی (۱۴۲۴)، "فوائد الاصول"، ۴ ج، چاپ هشتم، قم، مؤسسه نشر اسلامی.
۲۲. لاریجانی، صادق (۱۳۷۰)، "معرفت دینی"، چاپ اول، تهران، مرکز ترجمه و نشر کتاب تهران.
۲۳. مظفر، محمدرضا (۱۳۷۸)، "اصول الفقه"، ۲ ج، چاپ اول، قم، دارالعلم.

۲۴. ملکیان، مصطفی (۱۳۸۵)، "مشتاقی و مهجوری"، چاپ اول، تهران، نشر نگاه معاصر.
۲۵. موسوی قزوینی، سید علی (۱۴۲۶)، تعلیقه بر معالم"، ۶ ج، چاپ اول، قم، مؤسسه نشر اسلامی.
۲۶. هات، جان. اف (۱۳۸۲)، "علم و دین از تعارض تا گفتگو"، ترجمه بتول نجفی، چاپ اول، قم، انتشارات طه.
۲۷. هیک، جان (۱۳۸۱)، "فلسفه دین"، ترجمه بهزاد سالکی، چاپ سوم، تهران، انتشارات الهدی.

