

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۱۲/۱۵

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۵/۱۴

فصلنامه علمی عرفان اسلامی

سال هجدهم، شماره ۶۹، پاییز ۱۴۰۰

[DOR:20.1016.j.2008.0514.1400.18.69.16.1](https://doi.org/10.1016/j.2008.0514.1400.18.69.16.1)

مقاله پژوهشی

نقد و بررسی انگاره سرسیداحمدخان هندی از امور متافیزیکی و مکاشفات عرفانی از دیدگاه علامه طباطبایی (ره)

سیدعلی موسوی اصل^۱

چکیده

سیداحمدخان هندی با این استدلال که دین، قول خدا است و علم فعل خدا و فعل و قول خدا نمی‌توانند متعارض باشند، نظریات علوم تجربی برآمده از حسنّ را قطعی و غیرقابل تغییر فرض کرده، با تمثیلی قراردادن زبان دین، اقدام به تأویل مطلق آموزه‌های دینی، امور متافیزیکی و مکاشفات عرفانی مطابق با یافته‌های علوم تجربی می‌کند و با ارائه تفسیری مادی از حقیقت نبوت، وحی، معجزات انبیا، ملائکه و شیاطین، مکاشفات عرفانی، کرامات اولیاء و... همگی را خرافات و اوهام تلقی می‌کند. در مقابل علامه طباطبائی (ره) با ردّ این مدعیات تفسیر الفاظ را در پرتو معنای عرفی و لغوی آنها می‌داند و در تعیین مصداق به آیاتی که ناظر و مفسر آیات دیگر است استناد می‌جوید بدون این که آن مصداق را به گونه‌ای که ما بدان انس داریم، تعیین نماید و ضمن تبیین قانون علیّت، معجزات را در غالب و مجرای امور طبیعی لکن با تأثیرگذاری خداوند در شرایط، اسباب و زمان آن واقعه تبیین می‌نماید.

کلیدواژه‌ها:

علامه طباطبائی (ره)، سیداحمدخان هندی، متافیزیک، علوم تجربی، تفسیر.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

^۱ - استادیار گروه معارف اسلامی، واحد تهران شرق، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.

پیشگفتار

پس از رنسانس، تعارض‌های رخ داده میان گزاره‌های علمی و آموزه‌های دینی به‌عنوان موضوعی مهم و اساسی، بخش قابل توجهی از گفتمان‌های متکلمان غربی را به خود اختصاص داد به‌نحوی که بسیاری از اندیشمندان غربی برای سازگاری علم و دین دست به تفسیر علمی گزاره‌های دینی زدند. این مباحثات کم‌کم میان متکلمان مسلمان نیز راه یافت و اگرچه تا پیش از آن، به‌صورت مستقل و جداگانه در میان موضوعات کلامی مورد پردازش قرار نگرفته بود، ولی بن‌مایه‌های آن به تدریج از میان آراء اندیشمندان مسلمان استخراج گردید و قوام یافت که در این میان برخی از تجددگرایان دست به تأویل و تفسیر علمی قرآن کریم زدند و حتی برخی از این افراد از حد تأویل مجاز فراتر رفته و حقانیت و وحانیت قرآن کریم و به‌همراه آن صحت نبوت پیامبر اسلام (ص) را زیر سؤال برده، بلکه تا حد انکار این دو عقیده ضروری پیش رفتند. ایشان که خود یا دیگران آنان را اصلاح‌گر دینی می‌شمارند به‌جای دفع و رفع شبهاتی که پیرامون حوزه هر دینی خواه و ناخواه پدید می‌آید، اساس و اصول اعتقادی اسلامی را تحت‌عنوان نقد ادبی زبان‌شناسانه و روان‌شناسانه و جامعه‌شناسانه به‌کلی خدشه‌دار ساخته و به‌وسیله علم دست به تفسیر و تأویل آیات الهی زدند به‌طوری که کلام الهی را متبوع و علوم جدید را تابع قلمداد نمودند که در آثار نواندیشان معاصر ایرانی نیز این نگاه و پیامدهای آن بر جامعه مشهود می‌باشد.

سرسلسله این افراد سرسید احمدخان هندی است که آرای تفسیری ایشان در میان نظریات اسلامی شاذ و بسیار چشمگیر می‌باشد. ایشان با انگیزه اثبات حقانیت اسلام و جلوگیری از الحاد یا انحراف نسل جوان از مسلمانان، اما براساس تهذیب جدید نشأت گرفته از یافته‌های علوم تجربی قرن نوزدهم غرب درصدد توجیه جدیدی از اسلام برآمد و معتقد بود ما باید تلاش کنیم تا براساس علوم جدید، معرفت دینی را هم تغییر دهیم؛ یعنی معرفت دینی و تفسیر قرآن را مبتنی بر این علوم نماییم. او در باب اعتقادات بر این باور بود که می‌باید بر اساس تحقیقات علوم طبیعی، کلام جدید نوشت و از نو تفسیر جدیدی از قرآن برپایه کشفیات تازه علم به‌رشته تحریر درآورد و حتی خود تفسیری نیز بر همین اساس نوشت. وی گام اولش را با مبنا و معیار سنجش قراردادن طبیعت و فطرت گزارد و سپس در باب مذهب آلا قرآن، منابع و مآخذ دیگر، اعم از نصوص مختلف حدیثی و روایی و کشف و شهودات عرفانی را غیرقابل اعتناء و اعتماد قرارداد و ضمن‌علاماتی و اشاراتی قلمدادکردن زبان دین، دست به تأویل گسترده قرآن مجید در چهارچوب مطابقت با یافته‌های علوم جدید زد و به-

این ترتیب وی رابطه عینیت و تطابق را به عنوان تنها راه حل تعارض میان علم و دین معرفی می نماید. ما در این نوشتار ضمن تبیین مبانی و نقطه نظرات ایشان به تحلیل، بررسی و نقد ایشان بر اساس مبانی و نظرگاه جناب علامه طباطبائی (ره) خواهیم پرداخت.

گزاره‌های متافیزیکی

۱-۱. سیداحمدخان و روش فهم گزاره‌های متافیزیکی

سیداحمدخان با پیش فرض مسلم و غیرقابل نقض بودن علوم تجربی، به تبیین و تفسیر گزاره‌های متافیزیکی براساس و محوریت آن‌ها پرداخت. او با این استدلال که علم و متعلقات آن، فعل خداست و دین، کلام الهی، قائل است میان علم و دین هماهنگی کامل وجود داشته و مذهب به عنوان کلام خدا، لازم است مطابق با کار خدا باشد (سیداحمدخان، ۱۳۰۲ق: ۲۶۹). «کلام الهی مطابق با واقع و مطابق با قوانین فطرت است، چراکه قوانین فطرت «Work of God» و قرآن «Word of God» می باشد. بین کلام خدا و کار خدا به هیچ وجه تحقق تضاد امکان پذیر نیست. لذا همه احکام دین مطابق با قوانین فطرت می باشند» (همان، ۱۳۸۰ق: ۱۶۶؛ همان، ۱۳۰۵ق: ۵۲۹). ایشان با تأکید به این مطلب، مسأله تطابق کلام خدا با فعل خدا را همگانی و مورد تأیید جمله اندیشمندان دینی تلقی می نماید و قائل است، بدون فراگیری علوم جدید، دفاع از معتقدات اسلامی در مقابل شبهات و مفسد ناشی از فلسفه غرب و علوم و فنون جدید امکان پذیر نیست، چه این که تصدیق این باور از کتب اسلامی بر نمی آید و تحفظ بر باورهای دینی جز با آموزش همگانی علوم جدید میسر نیست (همان، ۱۳۸۲ق، ج ۱: ۹۹ - ۹۷). براین اساس، سیداحمدخان معیار و میزان فهم، تفسیر و تبیین اصل دین، اعتقادات دینی، مبانی و گزاره های آن و مکاشفان عرفانی را طبیعت و علوم تجربی برآمده از آن قلمداد می کند؛ به این معنی که هر آنچه را که برخلاف طبیعت و قوانین حاکم بر آن باشد غیرعقلی، غیرواقعی و باطل می باشد و لذا وی اقدام به تأویل اصول و معارف دینی براساس علوم برآمده از حس و تجربه می نماید که حداقل ثمره اش انکار حقایق متافیزیکی همچون وحی و تبیین آن براساس یک تفسیر کاملاً مادی، یعنی برگرداندن آن به قوای درونی انسان و این که آن را امری طبیعی در هر انسان، آن هم بالسویه تلقی کردن می باشد و همین طور است قصه ملائکه، شیاطین و روح که آن‌ها هم به قوای انسانی برمی گردند و معجزات، کرامات و مکاشفات عرفانی نیز اموری خیالی و تخریب کننده دین انگاشته می شوند که این امور موهوم اند و دین حق منزّه است از آمیختن با امور خیالی و موهومی.

۱-۲. زبان دین در مقام دریافت وحی

سیداحمدخان اعجاز قرآن را نه از سر فصاحت و بلاغت، بلکه از حیث زبان تمثیلی و استعاره‌ای آن می داند به طوری که هر فردی از افراد بشر در هر ازمنه و امکانه و با هر میزانی از بهره مندی خرد و

دانش، می‌تواند سهم فهم خود را از قرآن داشته‌باشد و حوائجش را مرتفع‌سازد چراکه قرآن، آخرین کتاب آسمانی و کلام الهی است و پیامبر اکرم (ص) آخرین فرستاده خداوند جهت هدایت عموم بشر تا روز رستاخیز و بعد از ایشان نه پیامبری درکار است و نه وحی منزلی و از طرفی نیز عصر نزول قرآن، عصر شکوفایی و به اوج رسیدن عقل و خرد انسانی نیز نبوده که توان درک حقایق «بماهو هو» را داشته‌باشد، لذا در مقام دریافت وحی از جانب خداوند، لازم بود زبانی به‌کار برده‌شود که بشر در همه اعصار، با هر نوع رشد و تکامل فکری، علمی، فرهنگی و... نیازهای خود را از آموزه‌های دینی برطرف‌کند. و چون قرآن برخوردار از چنین ویژگی و خصوصیتی است، معجزه به‌حساب می‌آید:

قرآن معجزه است، نه به‌این دلیل که فصیح و بلیغ است، بلکه به‌این دلیل که جامع هدایت‌هاست. هدایت‌هایی که در قرآن مجید برای انسان بیان‌شده، هدایت‌هایی هستند که نظیر ندارند و طوری در قرآن مجید بیان‌شده که یک چوپان بیسواد و حکیمی مانند سقراط و بقراط یکسان هدایت شوند. قرآن مجید، تنها کلامی است که این صفت را دارد که همه افراد بشر با حیثیات گوناگون، بلکه متضاد، یکسان هدایت‌شوند (همان، ۱۳۰۵ق: ۵۲۵).

بر این اساس از دریچه نگاه سیداحمد گزاره‌های دینی چون «جبرائیل» همان قوه و استعدادی است که مثل قوای دیگر در سرشت بشر نهاده‌شده‌است. (همان، ۱۳۸۲ق، ج ۱۳: ۷۰) و بعثت انبیاء نیز همان «شکوفاشدن و به مرحله نهایی رسیدن ملکه نبوت» بوده (همان، ۷۵) و «درختی» که آدم علیه‌السلام از خوردن آن منع‌شده‌بود «قوه عقل و آگاهی» می‌باشد (همان، ۲۲۹).

درنتیجه زبان علم از منظر سیداحمدخان، در مقام دریافت، نمادین و در مقام بیان، غیرنمادین است و از این حیث که زبان علم در مقام تبیین، غیرنمادین و واقع‌بینانه است، با علم هماهنگی دارد و درنتیجه برای فهم آن باید از علوم تجربی استفاده‌نمود.

۳-۱-۱. تفسیر مادی از ملائکه و شیاطین

ایشان در باب فرشتگان و شیاطین قائل است که لفظ ملائکه بر آن قدرتی که انتظام و تدبیر عالم منوط و مربوط به آن‌هاست و نیز بر شوون قدرت کامله پروردگار که آن در هر مخلوقی به تفاوت درجه ظاهر می‌گردد، اطلاق شده‌است (همان، ۱۲۹۸ق، ج ۲: ۱۸۰). به این بیان که؛ همانگونه پست‌تر و فرومایه‌تر از آدمی یک رشته مخلوقاتی وجود دارد، ممکن است مخلوقی هم برتر و بالاتر از وی به‌طوری که گفته‌شد در خارج موجود باشد که قابل انکار نیست چه‌اینکه بر رد آن برهانی در دست نیست لکن اصل وجودشان نیز به‌غایت عجیب به‌نظر می‌آید و برای اثبات وجود شخصی و واقعی یک چنین مخلوقاتی هم دلیلی وجود ندارد و نمی‌توان براساس موازین علمی آن‌ها را ثابت کرد و همین‌طور برای اثبات چنین موجوداتی به قرآن مجید هم نمی‌توان استدلال نمود، بلکه آنچه مستفاد از قرآن است مخالف با این مطلب می‌باشد. ایشان با استناد به آیه «و لو جعلناه ملکا لجعلناه رجلاً»

می‌گوید: «از آیه شریفه صریحاً معلوم می‌شود که فرشته نه جسم و جسمانی است و نه مرئی می‌شود... و بعد از پی‌بردن به این نکته که خداوند عظمت و جلال و آثار و اطوار قدرت خود را عموماً به فرشتگان منسوب می‌دارد، بلاشک به فرشتگانی که ذکر آن‌ها در قرآن مجید آمده است نمی‌توان کسوت وجود شخصی واقعی به آن‌ها پوشانید بلکه خداوند آثار قدرت بی‌پایان خود و انواع و اقسام قوایی را که در تمام کائنات ایجاد کرده، همان‌ها را تعبیر به ملک یا ملایکه فرموده است که از میانه آن‌ها یکی هم شیطان یا ابلیس می‌باشد. صلابت کوه‌ها، رقت آب‌ها، قوه رشد و نمو رویدنی‌ها، قوه جذب و دفع برق و بالأخره تمام قوایی که کائنات از آن‌ها پدید آمده‌اند و نیز هزاران قوه‌ای که در خود کائنات وجود دارند همان‌ها ملک و ملایکه هستند که ذکرشان در قرآن مجید آمده است» (همان، ج ۱: ۸۵ - ۸۳).

همچنین موجوداتی این‌چنین در نگاه سیداحمدخان، مخلوقات جدآگانه، مستقل و دارای هویتی خاص و جدای از حقیقت انسانی نیستند، بلکه قوای موجود در درون یک انسان، عبارت اُخری ملائکه و شیطان هستند. وی تصریح می‌کند: «حضرت موسی (ع) و حضرت محمد (ص) نیز خود، با ذکر تمثیل یادآور این مطلب شدند، آن‌جا که اسم قوای ملکی را «فرشته» و قوه دشمن دوست‌نما را «شیطان» و قوه‌ای که در من بود در عین حال نتوانستم از آن بهره‌برم، «درخت» و آن حالتی که من استعداد و شایستگی استفاده از آن‌ها پیدا کردم «چشیدن مزه آن درخت» نام گذاشتند» (همان، ۲۲۰). توضیح مطلب این‌که «انسان موجودی است عجیب که از قوای متعدد ترکیب یافته، این ترکیب به‌حدی پیچیده است که برای فهماندن آن، انبیاء زبان تمثیلی به‌کار بردند و آن‌ها را جداجدا و درمقابل یکدیگر قرار دادند. زیرا کار هر قوه، جدا از کار دیگری می‌باشد» (همان، ۲۲۵). «تمام قوای انسانی که در آن‌ها قوه سرکش و دشمن دوست‌نما حضور داشت نیز اسم فرشتگان را بر آن‌ها اطلاق کردند، اما وقتی درصدد بیان آن قوه سرکش آمدند، آن‌ها از فرشتگان جدا کرده و بر آن، اسم شیطان اطلاق نمودند. بیان این‌که یکی از آن‌ها سرکش و شیطان بوده، عبارت اُخری مردود شدن او (نفس اماره، شیطان) از قوای دیگر (فرشتگان) می‌باشد» (همان، ۲۲۸).

سیداحمد سرنخ مدعای خود را به آیات الهی گره می‌زند و آن‌ها را به‌عنوان شاهی تلقی می‌کند. به این توضیح که؛ قوایی که انسان از آن‌ها مرکب گشته است، دارای نوعی حرارت‌اند که در آن‌ها نهفته است، برخی آن را حرارت غریزی و بعضی دیگر ماده الکتریسته می‌گویند و البته با هر نامی، سرچشمه و ریشه آن حرارت، همان قوه سرکش می‌باشد. در نتیجه، قوه سرکش به‌عنوان مصدر حرارت، بالاتر از همه قوای دیگر قرار دارد. پس گفته شیطان که: «خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَ خَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ» (اعراف/ ۱۲) مطابق با واقع و شاهی بر این مدعا می‌باشد (همان، ۱۸۹۱م: ۱۲۶).

حال چگونه است که سیداحمدخان تجربه عینی و مشاهده را دلیل اثبات و ندیدن را (به‌دلیل انحصار ابزار شناخت به حس و تجربه) دلیل تحیر گرفته است و چگونه حتی قرائن طبیعی و شهودی

و فطری بر مخبر صادق بودن خدا را درباره اثبات وجود جبرئیل یا بهشت و جهنم و یا برزخ و یا حتی اخبار تاریخی غیرقابل اثبات نادیده گرفته است؟ روشن است که ریشه این دست از مدعیات وی از آن سرچشمه آب می‌نوشد که وی نتوانسته میان اعتقاد به موجودی مجرد و خارج از ذات انسان را با یافته‌های علوم طبیعی جمع نماید و به‌دیگرسخن، باور به مجردات را با علوم جدید در تعارض می‌دید، لذا با این‌گونه تفسیر از دین و معارفش درصدد رفع تعارض میان آموزه‌های الهی با یافته‌های علمی می‌باشد.

۱-۲. علامه طباطبائی و روش فهم گزاره‌های متافیزیکی

علامه طباطبائی در نقد این‌چنین نظریاتی درباره امور غیبی، با اشاره به انحراف این عده از اهل علم که اساس معارف الهی و حقایق دینی را بر اصالت ماده و تحول و تکامل آن دانسته‌اند، قائل است؛ کتب آسمانی، و بیانات رسیده از پیغمبران به‌هیچ‌وجه با این دست تفاسیر حتی کمترین سازش و تناسبی ندارد» (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۸: ۱۳۶). چه‌اینکه «عینک انسان به هر رنگ که باشد، موجودات را به آن رنگ به آدمی نشان می‌دهد، و اینان خودشان هم مادی و فریفته مادیاتند، لذا در نظر آنان معنویات و ماورای طبیعت مفهوم ندارد» (همان).

از نظر علامه عدم ارائه تعریفی صحیح از این امور و اهمال در تبیین امور غیبی به‌حدی است که به‌عنوان نمونه «بی‌بندوباری برخی مفسرین در مسأله شیطان به‌حدی رسید که بعضی از آنان به خود جرأت دادند که بگویند مقصود از ابلیس قوه و مرتبه‌ایست از روح که افکار زشت و پلید از آن ترشح می‌گردد و آدمی را به شرّ و فساد دعوت می‌کند» (همان، ۴۳). و همین‌طور ملائکه را قوای طبیعی‌ای که در عالم طبیعت، امور طبیعی را اداره می‌کند، و یا قوای نفسانیته‌ای که کمالات را به نفس افاضه می‌کند، قلمداد می‌کنند و به‌همین طریق، تمامی حقایقی را که انبیاء از آن خبر داده‌اند، تفسیر می‌کنند، و سر هریک از لوح، قلم، عرش، کرسی، کتاب، حساب و بهشت و دوزخ و از این قبیل حقایق را به بالینی مناسب با اصول نامبرده می‌خوانند و معجزاتی که از انبیاء نقل شده، همگی را دروغ دانسته و خرافاتی تلقی می‌کنند که به آن حضرات نسبت داده‌اند (همان، ج ۱: ۱۳۷). علامه این مدعیات را از قبیل یاوه‌سرایی‌هایی می‌داند که نبوت را به خیمه‌شب‌بازی‌های سیاسی تبدیل کرده‌است (همان).

۱-۲-۱. تفاوت قلمرو امور مادی با ماورای طبیعت

اگرچه میان عصر حیات سیداحمدخان و علامه طباطبائی فاصله‌ای قابل‌اعتنا وجود دارد لکن کأن در مقام پاسخ‌گوئی به سیداحمدخان، قائل است؛ بعد از آنی که قلمرو علوم طبیعی توسعه‌یافت، و اساس همهٔ مباحث حسن و تجربه شد، اهل دانش ناگزیر حقائق دینی را به‌عنوان اموری مادی انکار کردند،

چراکه قابل حس نبوده و با چشم عادی و حتی با چشم مسلح به تلسکوپ و امثال آن نیز محسوس نبودند، لذا تنها به جهت هتک نکردن حرمت دین، حقائق نامبرده را به اموری مادی برگردانیدند.

علامه این طائفه از اهل علم را، طاغی خوانده، چراکه بیانات واضح و روشن دین را از مقاصدش خارج نموده، بر حقایق مادی، دیدنی و لمس کردنی تطبیق نمودند، با این که نه آن امور، مقصود صاحب دین بود، و نه آن بیانات و الفاظ بر آن امور تطبیق می شد (همان). این تقلید صحیح نبوده، چراکه علوم طبیعی تنها می تواند از خواص ماده و ترکیب های آن، و ارتباطی که آثار طبیعی با موضوعاتش دارد، بحث کند، که این ارتباط طبیعی چگونه است و اما حقایق خارج از حومه ماده، و بیرون از میدان عملیات آن، حقایق که محیط به طبیعت و خواص آن است و همچنین ارتباط معنوی و غیرمادی آن با حوادث عالم را یارای اثبات و تحلیل ندارد (همان، ۴۴۳).

در نگاه علامه روش صحیح و دور از غرض در این بحث اقتضای می کند ابتدا «بیانات لفظی در امور غیبی قرآن را، به معنای عرفی و لغوی لفظ تفسیر کنیم، عرف و لغت هر چه درباره کلمات عرش و کرسی و غیره گفته اند، ما نیز همان را بگوئیم و آن گاه درباره مصادیق آن ها، از خود کلام استمداد بجوئیم، چون کلمات دینی بعضی بعض دیگر را تفسیر می کند» (همان، ۱۳۸). سپس به بحث پردازیم که آیا نظریات علمی با آن منافات دارد و آن را ابطال می سازد یا خیر؟ اگر منافاتی نداشت و آن را تأیید کرد که به مراد خود دست یافتیم و اگر آن را نفی کرد نیازی به اعتماد به علوم طبیعی نیست (همان، ج ۸: ۸۹). لذا مفهوم بیانات قرآنی همان است که از خود الفاظ درمی یابیم ولی مصادیق الفاظ غیر از مصادیق مأنوس در نزد ما است و آن گاه واقعیت خارجی دارد که با ساحت قدس پروردگار سازگار باشد (همان، ۱۵۵).

۲-۲-۱. تفسیر صحیح از ملائکه و شیاطین

بر اساس توضیحات سابق در تفسیر معنای شیطان و ملک و غیره لازم است ابتدا این عبارات در لغت، اصطلاح و معنای عرفی بررسی شوند که بر همین اساس، بحث را از منظر جناب علامه پی می جوئیم:

شیطان؛ به معنای دور شده و متمرد می باشد. این کلمه به صورت مفرد هفتاد بار و به صورت جمع، هجده بار در قرآن آمده و مراد از ابلیس در قرآن مجید موجودی است زنده، باشعور، مکلف، نامرئی، فریبکار و... که از امر خدا سرپیچی کرد و به آدم سجده نکرد در نتیجه رانده شد و مستحق عذاب گردید او در قرآن اکثراً به نام شیطان خوانده شده و فقط در یازده محل ابلیس به کار رفته است. (قرشی، ۱۳۷۱، ج ۱: ۵۴).

ملک؛ به معنی فرشته و معنای اصطلاحی آن رسالت است و شاید بدین جهت باشد که هر یک از ملائک رسالت و مأموریت به خصوصی دارند چنانچه فرموده «جَاعِلُ الْمَلَائِكَةِ رُسُلًا أُولَىٰ أَجْنَحَهُ» از

این که ملک از چه چیزی خلق شده در قرآن کریم مطلبی نیست ملائکه موجودات پاک و فرمان بردارند و خداوند اموری را در عالم به آنها محول نموده است مثل میراندن مردمان، آوردن وحی، نوشتن اعمال انسان‌ها، حافظان انسان‌ها، حاملان عرش و ... (همان).

درباب عرف نیز، اعتقاد به وجود شیطان، فرشته و نیروهای شرور در میان ادیان و مذاهب از دیرباز وجود داشته است؛ به همین جهت؛ در متون مقدس بسیاری از ادیان و مذاهب پیشین، درباره ابلیس؛ ماهیت، گستره کوشش، کنام، فرجام و راه‌های مقابله با وی سخن گفته شده که در بسیاری از موارد، مشابه، بلکه همسان و در برخی موارد متفاوت است. در میان ادیان ابتدایی و اقوام باستان، در میان چینیان، در اوستا، در دین زرتشتیان، سخن از این موجودات به میان آمده، در بین یهود و مسیحیت ابلیس موجودی منفی و منفور شناخته می‌شود و در حقیقت وجودش از نوع بشر مشخص تر است. در تورات، محکومیت وی از سوی خداوند، از زبان فرشته‌ای بیان شده است. عهد جدید به صراحت، ضمن گزارشی ماجرای اخراج وی از آسمان‌ها را بیان نموده است (بی ناس، ۱۳۸۸: ۵۱). علامه درباره جن قائل است؛ نوعی از مخلوقات خداست که از حواس ما پنهان است و قرآن کریم وجود چنین موجوداتی را تصدیق کرده است... به دنبال آن، علامه صفات آن‌ها را طبق آیات قرآنی ذکر می‌کند (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۲۰: ۳۹). درباره ابلیس می‌گوید: اگرچه «عده‌ای، ابلیس را همان نیروی درونی غریز انسان چون حسد و غضب که او را به سوی شرّ فرامی‌خواند دانسته‌اند» (همان، ج ۸: ۳۷). لکن در تعبیر قرآن، ابلیس به صراحت موجودی حقیقی و نه پنداری و نه همان نفس اماره، که نه به صورت استقلالی، بلکه در حیطه حاکمیت خداوند، آدمیان را به شرّ و گناه فرامی‌خواند، از این رو وجود شیطان که به شرّ و معصیت فرا می‌خواند، از ارکان نظام عالم انسانی شمرده می‌شود نظامی که بر سنت اختیار جریان داشته و هدف آن سعادت نوع انسان است» (همان، ۳۸). بنابراین از آیاتی مانند: «فَقُلْنَا يَا آدَمُ إِنَّ هَذَا عَدُوٌّ لَكَ وَ لِرِزْوَجِكَ»، که خداوند با کلمه (هذا) اشاره به شیطان کرده، فهمیده می‌شود که خدا وی را به آدم و همسرش نشان داده و معرفی کرده بود، معرفی به شخص او، و عین او، نه معرفی به وصف او، و همچنین آیه «يَا آدَمُ هَلْ أَدُلُّكَ عَلَى شَجَرَةِ الْخُلْدِ...»، که حکایت کلام شیطان است، که قرآن کریم آن را به صورت حکایت خطاب آورده، و این دلالت دارد بر این که گوینده آن که شیطان است، در برابر آدم ایستاده، و با او صحبت می‌کرده، و خلاصه، سخن، سخن کسی است که شنونده او را می‌دیده. و همچنین آیه «وَ قَاسَمَهُمَا: إِنِّي لَكُمَا لَمِنَ النَّاصِحِينَ» (اعراف/۲۱) که در سوره اعراف است، چون قسم خوردن از کسی تصور دارد که دیده شود. و همچنین آیه «وَ نَادَاهُمَا رَبُّهُمَا: أَلَمْ أَنهَكُمَا عَنْ تِلْكَ الشَّجَرَةِ؟ وَ أَقُلُّ لَكُمَا إِنَّ الشَّيْطَانَ لَكُمَا عَدُوٌّ مُبِينٌ» که آن نیز دلالت دارد بر این که شیطان برای آدم و همسرش دیده می‌شد، و او را می‌دیده‌اند، و اگر حال آن دو نیز نسبت به شیطان، مثل حال ما بوده، که او را نمی‌بینیم، و تنها وسوسه‌اش به ما می‌رسد، می‌توانستند بگویند: ما که شیطانی ندیدیم، و خیال کردیم این وسوسه‌ها از افکار خودمان بوده و هیچ احتمال ندادیم که از ناحیه او باشد، و ما هیچ قصد

مخالفت با سفارشی که درخصوص هوشیاری از وسوسه شیطان شده، نداشتیم. همچنان که انبیاء الهی با این که به عصمت خدایی معصومند، او را می‌دیدند و هنگامی که می‌خواست متعرض ایشان بشود، می‌شناختند، هم‌چنان که روایات وارده در باره نوح، و ابراهیم و موسی، و عیسی، و یحیی، و ایوب، و اسماعیل، و محمد(ص)، بر این معنا دلالت دارد. (همان، ج ۱: ۲۰۲) و همین‌طور به تصریح قرآن، ابلیس از ذریه (کهف/۵۰)، حزب (مجادله/۱۹)، و لشکریان سواره و پیاده نظام (اسراء/۹۵ و ۶۴)؛ برخوردار است.

در مجموع خلاصه آرای ایشان درباره شیطان این است که؛ ابلیس موجودی است از آفریده‌های پروردگار که مانند انسان دارای اراده و شعور بوده و بشر را دعوت به شرّ نموده و او را به سوی گناه سوق می‌دهد. این موجود قبل از این که انسانی به وجود آید، با ملائکه می‌زیسته و هیچ امتیازی از آنان نداشته است و پس از این که آدم(ع) پا به عرصه وجود گذاشت، از صف فرشتگان خارج شده برخلاف آنان در راه شرّ و فساد افتاد، و سرانجام کارش به اینجا رسید که تمامی انحراف‌ها، شقاوت‌ها، گمراهی‌ها و باطلی که در نوع بشر به وقوع پیوندد همه به یک حساب مستند به وی شود، برعکس ملائکه که هر فردی از افراد بشر به سوی غایت سعادت و سرمنزل کمال و مقام قرب پروردگار راه یافته و می‌یابد هدایتش به یک حساب مستند به آن‌ها است. همچنین ابلیس را در کارهایش اعوان و یارانی است از فرزندان خود و از جنّ و انس که هرکدام به طریق خاصی اوامر او را اجرا می‌کنند (همان، ج ۸: ۵۲).

جناب علامه با بررسی آیات قرآن اذعان می‌کنند که در هیچ آیه‌ای به صراحت بر جسمانی بودن فرشته تصریح نشده است، ولی از برخی آیات و نیز از ویژگی‌هایی که در آیات برای این موجود نامحسوس بیان می‌شود می‌توان وجود غیرمادی (مجرد) فرشتگان را استدلال کرد. البته همان‌گونه که علامه تصریح دارد، مقصود از مجرد، موجودی است که مجرد از ماده باشد؛ چه آنان را مجرد تام بدانیم که هم از جهت ذات و هم از جهت فعل مجرد از ماده‌اند و خصوصیات ماده مثل شکل و رنگ را ندارند و چه مجرد ناقص (مثالی و برزخی) که واسطه میان مجرد کامل و مادی محض است و ماده ندارد، ولی آثار ماده را دارد، و از قبیل صورت‌های خیالی شکل یافته در ذهن است (همان، ۱۳۹۵: ۶۹؛ مصباح‌یزدی، ۱۳۹۱: ۱۶۲ و ۲۱۰).

ملائکه همه در یک ردیف و یک مقام نیستند، بین آنان از نظر قرب به خدای تعالی تقدم و تاخر هست، آن‌که متاخر است تابع محض اوامر متقدم است، به طوری که افعالش عین فعل متقدم به حساب می‌آید، نظیر وصفی که در خودمان مشاهده می‌کنیم، افعال قوا و اعضایمان را فعل خود نیز می‌دانیم، بدون اینکه فعل را دو تا فعل کنیم و می‌گوئیم: من او را دیدم، لذا همان‌طور که عمل اعضای ما که تابع ما هستند عمل خود ما نیز هست، همچنین اعمال و اقوال ملائکه که تابع فرشته روح علیه‌السلام‌اند، عمل و قول خود روح نیز هست و به همین اعتبار است که می‌بینیم خدای تعالی قبض ارواح را که

ملائکه موکل بر ارواح مباشر آند عمل خودش و هم عمل آن ملائکه دانسته، در عین این که آن را به فرشتگان مباشر نسبت داده، و فرموده: «حَتَّىٰ إِذَا جَاءَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ تَوَفَّتْهُ رُسُلُنَا»، و در عین حال آن را به ملک الموت که فرمانده و متبوع آن فرشتگان است، نسبت داده می فرماید: «قُلْ يَتَوَفَّاكُم مَّلَكُ الْمَوْتِ الَّذِي وُكِّلَ بِكُمْ» و در عین حال همین قبض ارواح را به خودش نسبت داده، می فرماید: «اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا» (همان، ۳۰۰).

از مجموع آنچه گذشت درمی یابیم؛

اولاً؛ علامه نفی مصداق خارجی از طریق خیال پردازی و کنایه و تمثیل را نپذیرفته و تنها به وجود امور غیبی در خارج معتقد است و آن ها را فراتر از محسوساتی می داند که ما بدان ها خوگرفته ایم. همچنان که لازم است این مصادیق به گونه ای تفسیر شود که با ساحت قدس ربوبی مناسب و سازگار باشد بدون این که علامه این مصداق را تعیین کند (همان، ج ۸: ۱۲۷؛ ج ۱۵: ۳۱۹).

ثانیاً؛ این بیانات لفظی را در پرتو معنای عرفی و لغوی لفظ تفسیر می کند و در تعیین مصداق به آیاتی که ناظر و مفسر آیات دیگر است، استناد می جوید بدون این که آن مصداق را به گونه ای که ما در زندگی دنیوی بدان الفت و انس داریم، تعیین نماید.

۲-۱. سیداحمدخان و انکار معجزه و امور خارق العاده

سیداحمدخان هنگامی که سعی می کرد اعتقادات اسلامی را با علم و تجربه آن روز سازش دهد، بر این مطلب واقف بود که خیلی از این اعتقادات برگرفته از قرآن و کلام الهی است و نمی توان آن ها را به سادگی نفی کرد. بنابراین، او تلاش کرد که قرآن را براساس هدف سابقش تفسیر کند و به خاطر همین روش، بخش قابل توجهی از اعتقادات اسلامی را طوری بیان کرد که دانشمندان و علمای اسلامی به هیچ وجه نمی توانستند با این روش موافقت کنند؛ یعنی تفسیر کاملاً مادی و طبیعی قرآن. بنابر دیدگاه او، قرآن براساس اصول فطرت و قانون طبیعت پای بند است و چیزی برخلاف قوانین طبیعی یا فطری بیان نمی کند؛^۳ چنان که بحث معجزه، مکاشفات و کرامات نیز یکی از این موارد است. احمدخان معجزه و این امور را منکر شده و آن را نوعی از افعال خارق العاده می داند که بشر هنوز بر علل علمی آن پی نبرده است و بسیاری از آن ها را نیز چشم بندی و بازی می شمارد، نه حقیقت.

به عقیده سیداحمدخان «اگر معجزات طبق قانون طبیعت باشند، معجزه نخواهند بود چون کسی که این قانون را بتواند به کار بندد، می تواند این معجزه را انجام دهد، بنابراین معجزه خرق عادت نخواهد بود و اگر طبق قانون طبیعت نباشد، خلاف طبیعت است و طبیعت هم از سنن الهی است و مخالفت با سنن الهی امکان پذیر نیست» (سیداحمدخان، ۱۲۹۸ق، ج ۳: ۲۶). سید در موافقت با نظریه خداشناسی خود که دین را وجهی از طبیعت می دانست، خدا را به چشم صانع طبیعت و علت اولی می نگریست، او به سان دانشمندان تجربه گرای قرن ۱۸ نسبت خدا با عالم را همانند نسبت ساعت ساز با ساعت می -

داند و هم چنانکه صنعتگر ضامن ساخت ماشین و همبستگی اجزاء آن و کارکرد تام و تمام آن است، خدای صانع عالم نیز هم چنان است، اوست که قوانینی به آن می‌دهد که برطبق آن به کارکردن ادامه می‌دهد و چون خدا تغییرناپذیر است، قوانینی هم که در عالم حاکم است، تغییرناپذیر است و هم چنان که جهان مادی طبق قوانین لایتغیری کار می‌کند در ساحت معنوی نیز قانون مطلق از درست و غلط هست که هیچ استثنایی در آن راه ندارد. رنج‌ها و شادی‌ها منطقی‌تاً تابع نوع اعمالی است که به دست انسان‌ها صورت می‌گیرد و در هیچ‌یک از ساحت مادی و معنوی نیازی به دخالت الهی نیست. در نتیجه همین نظریه خداشناختی (deistic) اصالت طبیعت به عنوان صنع خدا و رابطه خدا با عالم بود که سیداحمدخان امکان‌پذیری معجزه را انکار می‌کرد. او نمی‌توانست معجزه را که تخطی از قوانین طبیعت است بپذیرد، زیرا به عقیده او «طبیعت وعده عملی خداوند است به این که فلان چیز، چنین واقع خواهد شد. و اگر ما بگوییم که آن چیز ممکن است برخلاف وعده الهی واقع شود به منزله آن است که او را متهم کنیم که برخلاف وعده خود عمل می‌کند و این غیر قابل تصور است» (شریف، ۱۳۷۰: ۲۰۷). ایشان قائل است «من امکان‌پذیر بودن معجزه را به این دلیل انکار نمی‌کنم که برخلاف عقل است، بلکه به این دلیل آن را انکار می‌کنم که قرآن وقوع حوادث و اتفاقاتی را که برخلاف قوانین طبیعت‌اند و جریان معهود امور را نقض می‌کنند، تأیید نمی‌کند» (سیداحمدخان، ۱۲۹۸ق، ج ۳: ۳۶). او برای اثبات صحت مدعای خود کوشش می‌کرد که این معجزات را با توسل به قوانین طبیعی تبیین کند، از نظر سید، قرآن بر اساس اصول فطرت به قانون طبیعت پای‌بند است و چیزی برخلاف قوانین طبیعی یا فطری بیان نمی‌کند، لذا معجزات، کرامات و مکاشفات عرفاً بر اساس عقل و فطرت، خلاف عقل و فطرت می‌باشند و دامان دین واقعی پاک و منزّه است از این که آلوده این دست خرافات و عجائب باشد، پس اعتقاد به این امور منجر به موهومی و خیالی ساختن چهره دین و تباه نمودن پایه‌های آن می‌شود. «دین، دنیا، فرهنگ و تمدن و نحوه زندگی انسان را، آنچه که بیش از حد، صدمه وارد کرده و باعث اضمحلال آن می‌شود، جز اعتقاد به کرامت، مکاشفه و معجزه، چیز دیگری نمی‌تواند باشد» (همان، ج ۱: ۱۲۳). بنابراین «دین واقعی و صادق، دینی است که در آن هیچ‌گونه عجائبات و خرافاتی که برخلاف فطرت و عقل انسانی باشند، راه ندارد و پاک و منزّه است از حضور و وجود آن‌ها» (همان، ۱۲۲). و اگر هم بیانی از آن‌ها در کتاب آسمانی گذشته است از باب تمثیل و استعاره می‌باشد، چرا که قوانین الهی قابل تغییر و تبدیل نخواهند بود.

اصل و اساس بودن علوم طبیعی به هر قیمتی در نظر سیداحمد تا بدان جا است که قائل است؛ «اگر اصول قدیم دین و مذهب، مبتنی بر این امر بود که با معجزات، صدق انبیاء اثبات می‌گشت، حال ضوابط جدید، مبتنی بر این است که صدق آن‌ها با Nature به اثبات می‌رسد» (سیداحمد خان، ۱۳۸۲ق، ج ۳: ۲۴ - ۲۷).

باتوجه به مطالب یادشده، سیداحمدخان، معجزات را به اتهام نقض قوانین فطرت، انکار می‌کند و اعتقاد به آن‌ها را خیالی و موهومی ساختن دین و معتقدات دینی ارزیابی می‌نماید. و قائل است که «قرآن کریم معجزه عظیم‌الشان پیامبر اکرم (ص) و کار عظیم بی‌غمرانه ایشان بود که فطرتاً الهامی و کاملاً هماهنگ با تعقل است» (منظور احمد، ۲۰۰۵: ۷۷) و «اعجاز جاویدانه قرآن از این جهت است که هدفش در هر زمان و با هر نوع پیشرفت و تکامل علمی بشر هماهنگ و یکسان خواهد بود» (لاهوری، ۲۰۰۴: ۹۴).

۲-۲. علامه طباطبائی و تبیین معجزه و امور خارق‌العاده

در مقابل علامه طباطبائی با موضع‌گیری شدید در قبال این‌گونه تفاسیر و تأویلات از امور خارق‌عادت، می‌فرماید «این‌که بعضی از عالم‌نماها در صدد بر آمده‌اند به‌خاطر این‌که آبروی مباحث طبیعی را حفظ نموده، آنچه را از ظاهر آن‌ها فهمیده با قرآن وفق دهند، آیات دالّه بر وجود معجزه و وقوع آن را تأویل کرده‌اند زحمتی بیهوده کشیده و سخنانشان مردود است، و به‌درد خودشان می‌خورد» (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱: ۱۱۶). در ادامه برای روشن شدن حقیقت مطلب از دیدگاه جناب علامه، آنچه از قرآن شریف درباره معنای معجزه استفاده می‌شود را با ضمیمه چند مقدمه بر اساس نظر ایشان، ایراد می‌کنیم، تا بی‌پایگی سخنان سیداحمد و تابعینش روشن گردد؛

در نظر جناب علامه، بدون تردید قرآن بر وجود معجزه دلالت دارد و منظورش از معجزه نیز «خارق‌عادت» می‌باشد، یعنی «دلالت می‌کند بر این‌که عاملی غیر طبیعی و از ماوراء طبیعت و بیرون از نشئه ماده در آن دست داشته‌است» (همان). در نگاه علامه قرآن معجزه به این معنا را قبول داشته و البته معجزه به معنای امری که ضرورت عقل را باطل سازد را نمی‌پذیرد. حال در نگاه ایشان منظور قرآن از خرق عادت را بررسی می‌نمائیم:

الف) قرآن قانون علیّت عمومی را می‌پذیرد؛

چون انسان بر این فطرت آفریده‌شده که برای هر حادثه‌ای مادی از علت پیدایش آن جستجو کند، و بدون هیچ تردیدی حکم کند که این حادثه علتی داشته‌است. این حکم ضروری عقل آدمی است، و اما علوم طبیعی و سایر بحث‌های علمی نیز هر حادثه‌ای را مستند به اموری می‌داند، که مربوط به آن و صالح برای علیّت آن است، قرآن کریم هم این قانون را قبول کرده، و آن را انکار نکرده‌است، چون به هر موضوعی که متعرض شده از قبیل مرگ و زندگی، و حوادث دیگر آسمانی و زمینی، آن را مستند به علتی کرده‌است، هر چند که در آخر به منظور اثبات توحید، همه را مستند به خدا دانسته‌است.

ب) قرآن حوادث خارق عادت را می‌پذیرد؛

قرآن کریم در عین این‌که قانون علیّت را قبول دارد، از داستان‌ها و حوادثی خبر می‌دهد که با جریان عادی و معمولی و جاری در نظام علت و معلول سازگار نبوده، و جز با عواملی غیرطبیعی و خارق-العاده صورت نمی‌گیرد و این حوادث همان آیت‌ها و معجزاتی است که به عده‌ای از انبیاء چون نوح، و هود، و صالح، و ابراهیم، و لوط، و داود، سلیمان، موسی، عیسی، و محمد(ص) نسبت داده است. حال باید دانست که این‌گونه امور خارق‌العاده هر چند که علوم تجربی و عادت، آن‌را انکار نموده، و بعیدش می‌شمارد، الاّ این‌که فی‌نفسه اموری محال نیستند، و چنان نیست که عقل آن‌را محال بداند، و از قبیل اجتماع دو نقیض، و ارتفاع آن دو نبوده و همین‌طور مانند این نیست که بگوییم ممکن است چیزی از خود آن چیز سلب شود، مثلاً گردو گردو نباشد، و یا بگوییم: یکی نصف دو تا نیست، و امثال این‌گونه اموری که بالذات و فی‌نفسه محالند. بنابراین خوارق عادات از این قبیل نیستند و تنها فرقی که میان روش عادت با معجزه خارق عادت هست، این است که اسباب مادی برای پدیدآوردن آن‌گونه حوادث در جلو چشم ما اثر می‌گذارند، و ما روابط مخصوصی که آن اسباب با آن حوادث دارند، و نیز شرایط زمانی و مکانی مخصوصش را می‌بینیم، ولی معجزات را نمی‌بینیم، و تفاوت دیگر این‌که در حوادث طبیعی اسباب به تدریج اثر خود را می‌بخشند، و در معجزه آنی و فوری اثر می‌گذارند، مثلاً اژدها شدن عصا که محال عقلی نیست، در مجرای طبیعی اگر بخواهد صورت بگیرد، محتاج به علل و شرایط زمانی و مکانی مخصوصی است، تا در آن شرایط، ماده عصا از حالی به حالی دیگر برگردد و به صورت‌های بسیاری یکی پس از دیگری درآید، تا در نهایت صورت آخری را به‌خود بگیرد، یعنی اژدها شود، و معلوم است که در این مجرا عصا در هر شرایطی که پیش آید و بدون هیچ علتی و خواست صاحب اراده‌ای اژدها نمی‌شود، ولی در مسیر معجزه محتاج به آن شرایط و آن مدت طولانی نیست، بلکه علت که عبارت است از خواست خدا، همه آن تاثیرهایی را که در مدت طولانی به‌کار می‌افتاد تا عصا اژدها شود، در یک آن به‌کار می‌اندازند، هم‌چنان که ظاهر از آیاتی که حال معجزات و خوارق را بیان می‌کند همین است. بنابراین، فرضاً اگر از طریق معجزه درخت خشکی سبز و بارور شد - با این‌که موجودی است طبیعی، باید علتی طبیعی نیز داشته‌باشد، حال چه ما آن علت را بشناسیم، و چه نشناسیم - قرآن کریم هم نام آن علت را نبرده، و نفرموده آن یگانه امر طبیعی که تمامی حوادث را چه عادی و چه آن‌ها که برای بشر خارق‌العاده است، تعلیل می‌کند چیست و چه نام دارد و کیفیت تأثیرش چگونه است و این سکوت قرآن از تعیین آن علت، بدان جهت است که از غرض عمومی آن خارج بوده، زیرا قرآن برای هدایت عموم بشر نازل شده، نه تنها برای دانشمندان و کسانی که فرضاً الکتریسته‌شناسند، چیزی که هست قرآن کریم این مقدار را بیان کرده: که برای هر حادث مادی سببی مادی است، که به اذن خدا آن حادث را پدید می‌آورد، و به عبارتی دیگر، برای هر حادثی مادی که در

هستی‌اش مستند به خداست، یک مجرای مادی و راهی طبیعی است، که خدای تعالی فیض خود را از آن مجری به آن موجود افاضه می‌کند.

حاصل کلام این‌که سیداحمدخان معجزات را برخلاف امور ظاهری و علوم تجربی تلقی می‌کرده و لذا آن‌ها را انکار می‌کند در حالی‌که علامه معجزات را نیز در غالب و مجرای امور طبیعی دانسته، لکن با تأثیرگذاری خداوند در شرایط و اسباب و زمان آن واقعه، و باید توجه داشت که معجزه از این جهت معجزه نیست که مستند به عوامل طبیعی مجهول است، تا هر زمانی که جهل به اسباب معجزه مبدل به علم شد، معجزه هم از معجزه بودن و از حجیتش بیافتد، و همچنین معجزه از این جهت معجزه نیست که مستند به عوامل طبیعی غیرعادی است، بلکه معجزه، از این جهت معجزه است که عوامل طبیعی و غیرعادی‌اش مغلوب نمی‌شود، و همواره قاهر و غالب است. مثلاً بهبودی یافتن یک جذامی به دعای مسیح (ع)، از این جهت معجزه است که عامل آن امری است که هرگز مغلوب نمی‌شود، یعنی کسی دیگر این کار را نمی‌تواند انجام دهد، مگر آنکه او نیز صاحب کرامتی چون مسیح (ع) باشد و این منافات ندارد که از راه معالجه و دوا هم بهبودی نامبرده حاصل شود، چون بهبودی از راه معالجه ممکن است مغلوب و مقهور معالجه‌ای قوی‌تر از خود گردد، یعنی طبیعی دیگر بهتر از طبیب اول معالجه‌کند، ولی نام آن‌را معجزه نمی‌گذاریم (همان، ۱۲۹). بنابراین «مبدأ موجود در نفوس انبیاء که همواره از طرف خدا منصور و یاری شده است، امری است غیر طبیعی، و مافوق عالم طبیعت و ماده، چون اگر مادی بود مانند همه امور مادی مقلد و محدود بود، و در نتیجه در برابر عاملی قوی‌تری مقهور و مغلوب می‌شد» (همان، ص ۲۶).

لذاست که در نظر علامه معجزه و مکاشفات خلاف عقل نیست و حتی «همین دانشمندان نیز همواره از مرتاضین و جوکی‌ها، حرکات و کارهای خارق‌العاده می‌بینند، و در جرائد و مجلات و کتاب‌ها می‌خوانند، و خلاصه چشم و گوش مردم دنیا از این‌گونه اخبار پر است، به حدی که دیگر جای هیچ شک و تردیدی در وجود چنین خوارقی باقی نمانده» (همان). همچنین قرآن به صراحت از وقوع معجزات توسط انبیا و پیامبر اسلام و تحلی آن‌ها در قرآن یاد کرده است و انکار این آیات جرأت ویژه‌ای می‌طلبد. «معجزاتی که به عده‌ای از انبیاء کرام، چون نوح، هود، صالح، ابراهیم، لوط، داود، سلیمان، موسی، عیسی، محمد (ص) نسبت داده است» (همان، ۱۱۷)، که به عقیده جناب علامه تنها اعجاز قرآن و عمومیت آن به نحوی است که شامل تمامی افراد انس و جن می‌شود.

قرآن کریم هم معجزه‌ایست در بلاغت، برای بلیغ‌ترین بلغاء و هم آیتی است فصیح، برای فصیح‌ترین فصحاء و هم خارق‌العاده‌ایست برای حکماء در حکمتش، و هم سرشارترین گنجینه علمی است معجزه‌آسا، برای علماء و هم اجتماعی‌ترین قانونی است معجزه‌آسا، برای قانون، و سیاستی است بدیع، و بی سابقه برای سیاستمداران و حکومتی است معجزه برای حکام، و خلاصه معجزه‌ایست برای همه عالمیان در حقایقی که راهی برای کشف آن ندارند، مانند امور غیبی، اختلاف در حکم، علم و

بیان. از اینجا روشن می‌شود که قرآن کریم دعوی اعجاز، از هر جهت برای خود می‌کند، آن هم اعجاز برای تمامی افراد جن و انس، چه عوام و چه خواص، چه عالم و چه جاهل، چه مرد و چه زن، چه فاضل متبحر و چه مفضول، البته به شرطی که اینقدر شعور داشته باشد که حرف سرش شود (همان، ۹۵).

ضمن این که جناب سیداحمدخان گمان کرده که خداوند پس از وضع و عمومیت دادن قانون علیّت دستش بسته بوده و دیگر قادر به آوردن نوع دیگری از پدیده‌ها از راه‌های غیرمعارف و غیر مسیر عادی اش نیست. آیا خدا مثل صانعان دست‌بسته‌ای است که تنها بتواند مصنوعی را از راه یک علت تولید کند. آیا همین سازنده نمی‌توانست مصنوعات را از راه دیگری و به طریق دیگری تولید کند. سیداحمدخان که معجزه را در حله امور علمی باور دارد، نمی‌پذیرد که مخترع بتواند اختراعی را از دو راه به نتیجه برساند. آیا پیشرفت علم در تاریخ گاه به تبدیل و تغییر ابزار تولید و حتی مواد اولیه نبوده است آیا ترازوها را با ابزار و موارد مختلف و با یک کارآمدی نساخته‌اند. آیا بر مردم ممکن است چنین کنند و بر خدا محال؟!

ایشان در توضیح این مطلب قائل اند که به شهادت «قَدْ جَعَلَ اللَّهُ لِكُلِّ شَيْءٍ قَدْرًا» در مورد خوارق- عادات و معجزات، خدای تعالی پای اسباب را به میان می‌آورد، ولی علم ما به آن اسباب احاطه ندارد، و خدا خودش بدان احاطه دارد، و به وسیله آن اسباب کاری را که می‌خواهد می‌کند. چراکه به طور عموم فرموده: خدا برای هر چیزی که تصور کنی، حلی و اندازه‌ای و مسیری معین کرده، پس هر سببی که فرض شود، (چه از قبیل سرد شدن آتش بر ابراهیم، و زنده شدن عصای موسی، و امثال آن‌ها باشد، که اسباب عادی اجازه آن‌ها را نمی‌دهد)، و یا سوختن هیزم باشد، که خود مسبب یکی از اسباب عادی است، در هر دو مسبب خدای تعالی برای آن مسیری و اندازه‌ای و مرزی معین کرده، و آن مسبب را با سایر مسببات و موجودات مربوط و متصل ساخته، در مورد خوارق عادات آن موجودات و آن اتصالات و ارتباطات را طوری به کار می‌زند، که باعث پیدایش مسبب مورد اراده اش (نسوختن ابراهیم، و اژدها- شدن عصا و امثال آن) شود، هر چند که اسباب عادی هیچ ارتباطی با آن‌ها نداشته باشد، برای اینکه اتصالات و ارتباط‌های نام‌برده ملک موجودات نیست، تا هر جا آن‌ها اجازه دادند منقاد و رام شوند، و هر جا اجازه ندادند، یاغی گردند؛ بلکه مانند خود موجودات، ملک خدای تعالی و مطیع و منقاد اویند (همان، ۱۲۱).

۳-۱. علوم تجربی و متافیزیک

- در پاسخ به مدعیات و مبنای سرسیداحمدخان و این سؤال که آیا اصولاً علوم تجربی می‌تواند ماورای محسوسات را اثبات یا نفی کند، اشاره به چند مقدمه لازم است؛
۱. علوم تجربی، به‌خاطر روش خاص خود، یعنی استقراء ناقص، نمی‌تواند یقین به معنای اخص به ما بدهد (اعتقاد و اطمینان مطابق واقعیت خارجی) به‌طوری‌که صددرصد، احتمال خطا و خلاف را کاملاً مردود کند.
 ۲. حواس ما محدود است در چند حس و ما با این حواس، فقط می‌توانیم اشیای قابل‌حس را درک کنیم. یعنی شناخت علوم تجربی محدود است به جهان مادی و هرآنچه که در زیر چتر حس ما جای گیرد، پس امور ماورای ماده (متافیزیک) و کلیات عقلی از دایره حواس ما خارج است.
 ۳. حواس ما گاهی اوقات امور مادی را هم، درک نمی‌کند و احتیاج به واسطه و پذیرش قانون علیت دارد، تا بتواند آن‌ها را اثبات کند. برای مثال نیروی جاذبه را ما مستقیم حس نمی‌کنیم، ولی از افتادن اشیاء و این‌که به‌طرف زمین می‌آیند، متوجه وجود این نیرو می‌شویم.
 ۴. حواس ما خطاپذیر است و در بسیاری از موارد خطاهای روشن دارد مانند پدیده سراب یا دیدن چوب، به‌صورت شکسته در آب و ... پس نمی‌توان به حواس، صددرصد اتکاء و اطمینان کرد.
 ۵. همین حواس محدود و خطاپذیر و زندانی در مادیات، مبنای علوم تجربی و آزمایش‌ها و قوانین و نظریه‌های آن‌هاست.

از مجموع این مقدمات به این نتیجه می‌رسیم که حواس ما که پایه علوم تجربی است، نمی‌تواند، نسبت به محدوده ماورای حس چیزی بگوید و آنرا اثبات یا نفی کند. نمی‌تواند نفی بکند، چون سخن گفتن علوم تجربی، از چیزهای غیرمحسوس، کلام بی‌اساس و سخنی از سر جهل است. متافیزیک به آزمایش و تجربه حسی در نمی‌آید. کسی نمی‌تواند ملائکه یا خدا را در زیر چاقوی جراحی، یا در آزمایشگاه، به تجربه حس کند، تا بتواند وجود آن‌ها را از طریق علوم تجربی، اثبات یا نفی نماید. بلی حواس ما ممکن است پدیده‌هایی را درک کند (مانند نظم و قانونمندی طبیعت) و با کمک عقل (قانون علیت) پی به وجود ناظم حکیم ببرد، ولی این حکم صرف حواس ما نیست بلکه پای دلیل دیگری در میان است. (رضایی‌اصفهانی، ۱۳۸۳: ۲۰۶ - ۲۰۵).

۳-۲. قطعی‌انگاری علوم تجربی

بر فرض که مبنای سید در برابری قول و فعل خداوند صحیح باشد، لکن سؤال اینجاست که چرا دائماً کفه ترازوی ظن و شک و تردید به سوی قول خدا می‌چربد و احتمالی از خطا و تردید و سوءظن به سمت این تازه مولود یعنی علوم تجربی غربی نمی‌رود که به اسم فعل خدا ساخته و بافته گشته‌اند، چرا سید این‌گونه شتاب‌زده حتی اجازه‌نداد که این طفل تازه‌متولد غربی لااقل یارای تکلم بیابد و صحت و سقم مبنای و مدعیاتش حتی با همان عقل غربی سنجیده‌شود، سپس به کمک این کودک نوپا قول قطعی خداوندی را زیر پا بگذارد که قرون متمادی مورداجماع قطعی علما و مفاخر اندیشه و علم و خرد اسلام بوده‌است.

«فلسفه کنونی غرب برخاسته از علوم تجربی است، اما علوم تجربی یقینی نیستند؛ زیرا برخی از آن‌ها در مرحله فرضیه و نظریه است و از این گذشته، بسیاری از دستاوردهای آن بر پایه قیاس است و با شیوه استقرائی پدیدنیامده‌اند» (احمدامین، ۱۳۷۶: ۲۲۰)، به عبارتی دیگر، «قضایای علوم تجربی یقین به معنای اعم (تصدیق و اطمینان) می‌آورد. لکن به خاطر روش خاص خود، یعنی استقراء ناقص، یقین به معنای اخص (اطمینان مطابق با واقع، صددرصد، یعنی با محال بودن طرف مقابل) نمی‌آورد، از این رو، ما وقتی می‌گوییم که علوم تجربی، قطع‌آور نیست همین معنای دوم را، اراده می‌کنیم به خلاف قضایای عقلی بدیهی، یا قضایایی که از وحی ناشی شده که آن‌ها را یقینی به معنای اخص می‌دانیم» (رضایی‌اصفهانی، ۱۳۸۳: ۲۰۳). در همین راستا، علامه طباطبائی با آشنایی کامل به مبادی برهان و شرایط مقدمات آن، هرگز برای فرضیه علمی ارجح برهانی قائل نبودند و آن را به منزله پای ایستا و ساکن پرگار می‌دانستند که به اتکای او پای دیگر پرگار حرکت می‌کند و دایره را ترسیم می‌نماید که درحقیقت کار از آن پای پویای پرگار است نه پای ایستا، لذا از استناد به هرگونه فرضیه غیرمبرهن در تفسیر آیه پرهیز نموده و پیشرفت علوم و صنایع را سند صحت آن فرضیه نمی‌دانستند و همواره خطر احتمال تبدل آن فرضیه را به فرضیه دیگر در نظر داشتند و می‌فرمودند ثابت را که قرآن کریم است نمی‌توان به متغیر که فرضیه‌های زودگذر علمی است، تفسیر نمود و یا بر آن تطبیق داد (طباطبائی، ۱۳۷۴، مقدمه: ۲۳). با این حساب، دیدگاه‌های سید در مورد وحی، نبوت، معجزه، انکار بهشت و جهنم، فرشتگان و شیاطین، مکاشفات عرفانی و نفی وجود حضرت مهدی عجل‌الله فرجه ریشه در همین بیش‌مادی‌گری محض و این غفلت مهم داشته، اعتبار خود را از دست می‌دهد. ایشان که در زمان خود، علوم نوین غربی را به‌عنوان یک قانون انکارناپذیر و حتمی می‌پنداشت، الآن اگر زنده بود، بعد از تغییر انبوهی از تفکرات و نظریات علمی، در مقابل این همه رشد تکنولوژی و انواع دیدگاه‌های علمی، چگونه نظر خود را استدلال می‌کرد؟ البته به نظر می‌رسد علت این دست تلاش‌ها برای سازگاری اعتقادات اسلامی

با مادی‌گری غربی، احساس خودباختگی و نداشتن اعتماد به‌نفس و شاید عدم علم کافی در مستحکم ساختن مبانی اعتقادی در مقابل علوم نوین آن زمان بوده‌است.

نتیجه‌گیری

سیداحمدخان هندی با قطعی‌انگاری علوم تجربی و با ادعای تطبیق قول و فعل خداوند و تمثیلی‌بودن زبان دین، مطلق آموزه‌های متافیزیکی دین و مکاشفات عرفانی را اوهام تلقی کرده، اقدام به تأویل آن‌ها کرده و با تابعیت محض دین از علوم تجربی در پی رفع تعارضات ظاهری میان علم و دین بوده‌است درحالی‌که، علامه طباطبائی (ره) ضمن ردّ این مدعیات و تأکید بر غیرقطعی بودن علوم تجربی، قائلند دین قطعی را نمی‌توان با فرضیه‌های غیرقطعی علوم تجربی تأویل نموده و یا تطبیق داد. ایشان برخلاف احمدخان که زبان دین را تمثیلی می‌دانست، الفاظ را در پرتو معنای عرفی و لغوی آن‌ها تفسیر نموده و مصادیق‌شان را نیز با استمداد از سایر آیات نظیر و مفسّر تبیین می‌کرد و در نتیجه، ضمن تبیین قانون علییت، معجزات و مکاشفات را در غالب و مجرای امور طبیعی لکن با تأثیرگذاری خداوند در شرایط، اسباب و زمان آن واقعه تبیین می‌نماید.



منابع و مأخذ

- ۱) قرآن کریم.
- ۲) احمد امین، (۱۳۷۶)، پیشگامان مسلمانان تجددگرایی در عصر جدید، ترجمه: حسن یوسفی اشکوری، چاپ اول، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
- ۳) بی‌ناس، جان، (۱۳۸۸)، تاریخ جامع ادیان، ترجمه: علی‌اصغر حکمت، چاپ نوزدهم، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
- ۴) رضایی‌اصفهانی، محمدعلی، (۱۳۸۳)، درآمدی بر تفسیر علمی قرآن کریم، چاپ اول، تهران، سازمان اوقاف و امور خیریه، انتشارات اسوه.
- ۵) سیداحمدخان، (۱۸۹۲م)، التحریر فی اصول التفسیر، چاپ اول، آگره، مطبع مفید عام.
- ۶) سیداحمدخان، (۱۸۹۱م)، تفسیر الجن و الجان علی ما فی القرآن، آگره، مطبع مفید عام.
- ۷) سیداحمدخان، (۱۳۰۲ق)، سفرنامه پنجاب، به کوشش اقبال علی، علی‌گره، تذکره اهل دهلی.
- ۸) سیداحمدخان، (۱۳۰۵ق)، الخطبات احمدیه فی العرب و سیرت المحمدیه، لاهور.
- ۹) سیداحمدخان، (۱۳۸۰ق)، مکاتیب سر سید، به کوشش مشتاق حسین از نشریه فرندس بکهاوس، علی‌گره، لاهور، مقالات استار بک دپو.
- ۱۰) سیداحمدخان، (۱۳۸۲ق)، مقالات سرسید، گردآورنده عبدالله خویشگی، علی‌گره، نشریه نیشنل پرنترس.
- ۱۱) سیداحمدخان، (۱۲۹۸ق)، تفسیر القرآن و هو الهدی و الفرقان، علی‌گره، مطبع مفید عام.
- ۱۲) شریف، میان‌محمد، (۱۳۷۰)، تاریخ فلسفه در اسلام، چاپ اول، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- ۱۳) طباطبائی، سیدمحمدحسین، (۱۳۹۵)، بدایة‌الحکمه، ترجمه: عباس‌علی زارعی‌سبزواری، چاپ سی و یکم، قم، الجماعه المدرسین بقم المشرفه، مؤسسه النشر الاسلامی.
- ۱۴) طباطبائی، سیدمحمدحسین، (۱۳۹۶)، اصول فلسفه و روش رئالیسم، چاپ بیست و ششم، تهران، صدا.
- ۱۵) غزالی، ابوحامد، (بی‌تا)، القسطاس المستقیم، الطبعة الاولى، دمشق، بیروت.
- ۱۶) قرشی، سیدعلی‌اکبر، (۱۳۷۱)، قاموس قرآن، تهران، چاپ اول، قم، دارالکتب الاسلامیه.
- ۱۷) مصباح‌یزدی، محمدتقی، (۱۳۹۱)، آموزش فلسفه، چاپ سوم، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (قدس سره).

- ۱۸) موسوی همدانی، سید محمدباقر، (۱۳۷۴)، ترجمه تفسیر المیزان، قم، دفتر انتشارات اسلامی جامعه‌ی مدرسین حوزه علمیه قم.
- ۱۹) لاهوری، ضیاء‌الدین، (۲۰۰۴م)، خودنوشت افکار سیداحمدخان، چاپ اول، لاهور، اشتیاق پریس پرنترز.
- ۲۰) مطهری، مرتضی، (۱۳۸۸)، مجموعه آثار، ج ۱ - ۲۱، تهران، صدرا.
- ۲۱) منظوراحمد، (۲۰۰۵م)، اسلام، چاپ دوم، چندفکری مسائل، لاهور، اداره‌ی ثقافت اسلامی.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

Critique and Study of the Indian Sir Syed Ahmed Khan's Hypothesis on
Metaphysic Things and Mystical Intuitions From Alameh Tabatabaei's Standpoint
Seyed Ali Mousavi Asl
Assistant Professor, Islamic Knowledge Dept., Islamic Azad University, Tehran
East Branch, Tehran, Iran

Abstract

Arguing that religion is the promise of God and that the knowledge and act of God may not contradict, the Indian Sir Syed Ahmed Khan deems the empirical theories arisen from sensations as something absolute and unchanging; interprets the absolute religious teachings, metaphysic things, and mystical intuitions through symbolic language of religion; and considers the truth of all prophesy, revelation, prophetic miracles, angels, demons, mystical intuitions, and imams' generousities as illusions. Conversely, Allaneh Tabatabaei, rejecting the allegations, argues the words in their conventional and lexical meanings and uses references to the verses interpreting other verses without reasoning in a way that we usually resort to; expressing the law of causality, he explains the miracles in a form of natural processing that affected by God under the circumstances of time and cause of the occurrence.

Keywords:

Allameh Tabatabaei; The Indian Sir Syed Ahmen Khan; Metaphysics;
Empirical Science; Interpretation.

*a_mousavi81@yahoo.com

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی



پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی
پرتال جامع علوم انسانی