

آمیزهٔ عقل و ایمان

اشاره

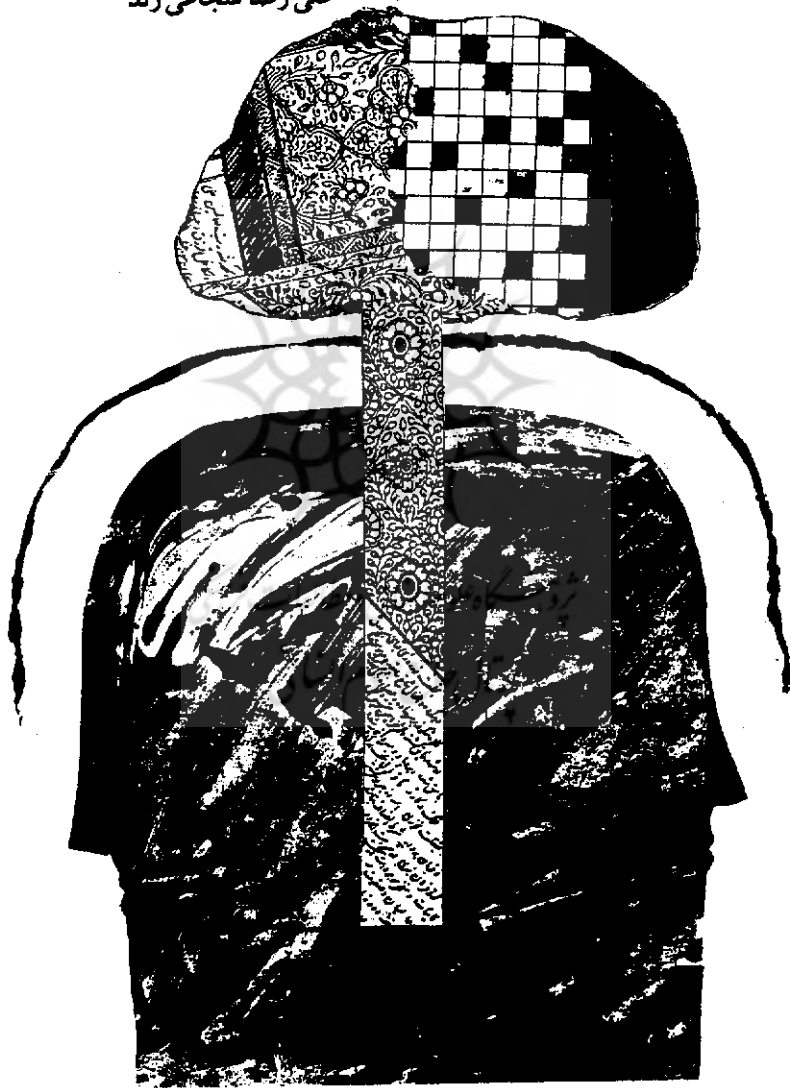
بشرِ دین ورز در مواجهه با مقولهٔ دین، معمولاً با تمام ابعاد وجودی خویش که هر یک پنجره‌ای است گشوده به یکی از بخشهای حیات او، مشارکت می‌جوید. از یک سو در یک رابطهٔ جدبه و تعلق، «عواطف» خویش را درگیر شوری ایمانی می‌سازد و از سوی دیگر، مخازن ذهن و ظرفیتهای «اندیشه»‌ای خود را به روی آموزه‌های دین می‌گشاید، و سرانجام نیز این فرامین دینی است که اراده و «رفتار» او را در اختیار می‌گیرد و جهت می‌بخشد.

دین پژوهانی که کوشیده‌اند تا از طریق تجزیه و جداسازی ابعاد مختلف دین - به اعتبار حیطه‌های وجودی بشرِ دین ورز - چهرهٔ نمایان تری از حقیقت دین عرضه نمایند، عموماً به این ابعاد سه‌گانه (عواطف، اندیشه، رفتار) اشاره کرده‌اند؛ هرچند در معرفی مصادیق خویش بر این نکته نیز پای فشرده‌اند که یکی از علل تنوع‌پذیری ادیان، ارزش و جایگاه متفاوتی است که هر یک از این اجزای تشکیل‌دهنده، در ترکیب نهایی یک دین اشغال می‌کند. آنچه بدیهی می‌نماید، این حقیقت است که حتی در ادیان به اصطلاح تک‌بعدی نیز هیچ‌گاه وزن ابعاد دیگر به صفر نمی‌رسد. این گمان را حتی دربارهٔ ابتدایی‌ترین ادیان و گوشه‌گیرانه‌ترین گونه‌های تعلق دینی هم نمی‌توان به سادگی روا داشت و آنها را از حیث تک‌بعدی بودن، ناقص قلمداد کرد. آنچه از یک دورهٔ دیگر و از شرایطی به شرایط دیگر و از یک دین به دین دیگر تفاوت کرده و



در آموزهٔ اسلام

علی رضا شجاعی زند





تنوع پذیرفته است، نه در کم و زیاد شدن ابعاد وجودی انسان درگیر در تعلق خاطر دینی، بلکه در شدت و ضعفی است که بر حسب نیازهای فردی و اجتماعی انسان و قابلیت‌های موجود در آن دین، در این ابعاد سه گانه رخ داده است. از این رو وقتی که نیچه می‌گوید: مسیحیت دین «عمل» است و نه «عقیده» (۱۳۵۲: ۸۱)، یا هنگامی که پولس رسول، «نجات» مؤمن مسیحی را به ایمان صرف متکی می‌سازد و آن را از بند «عمل» - اعم از اعمال نیک و عمل به شرایع^۱ - می‌رهاند به هیچ روی، به معنی نفی کامل مثلاً، «بعد اندیشه ای» یا «بعد رفتاری» دین نیست؛ بلکه صرفاً بیانگر تأکید بیشتر مسیحیت از دید قائل آن سخن، بر یکی از اضلاع سه گانه آن دین است و نه چیزی بیشتر. شاید «عمل‌گرا» بودن یا نبودن مسیحیت، بر اساس دو مدعای به ظاهر معارض فوق، محل تردید و اختلاف باشد. چنانکه در متن کتاب مقدس نیز در اقوال پولس و یعقوب این اختلاف دیده می‌شود^۲. اما در باب کم‌اهمیتی مسیحیت به بعد عقلانی و نظری ایمان، نوعی اجماع و توافق عمومی وجود دارد و حتی روآوری کلیسا در مقاطعی از تاریخ خویش به سوی فلسفه و فربه سازی بعد اعتقادی و الهیاتی مسیحیت از طریق میدان دادن به تأملات عقلی و نظری در فحوای ایمان مسیحی، باعث نشده است تا این برداشت نسبتاً شایع درباره مسیحیت، مورد تشکیک واقع شود. دین پژوهان و مسیحیت‌شناسان، تلقی خویش در این باره را با نظر به آموزه‌های مستقیماً اخذ شده از «کتاب مقدس» و بررسی برداشتهای «آبای کلیسا»، به عنوان نخستین دریافت کنندگان و ناقلان پیام مسیحی به نسلهای بعدی^۳ و همچنین با دنبال کردن «سرگذشت تاریخی» رویاروییهای کلیسا با مقوله اندیشه و معرفت به دست آورده‌اند و در این باور، همچنان که اشاره شد، به نوعی اجماع و توافق جمعی رسیده‌اند؛ گرچه اینان نیز در استنتاج نهایی و تعیین میزان تأکید بر مغفول گذاردن نقش آگاهی در تحکیم ایمان، از یکدیگر جدا شده‌اند. اختلاف موجود میان گرایشهای رایج در بین مسیحیان درباره نسبت میان «عقل» و «ایمان»، هیچ‌گاه بر سر نفی کامل و مطلق نقش «آگاهی» در حلول و تحکیم «ایمان» نبوده است؛ بلکه درباره «مقابل نشانند»، «برابر طلبیدن»، «اصل و فرع کردن»، «هدیل گرفتن» و «خودکفا و خودبنیاد گمان نمودن» یکی از این دو، یعنی عقل و ایمان، است. به گفته نویسندگان کتاب عقل و

اعتقاد دینی، بحث بر سر این نیست که عقل در قلمرو دین، جایی دارد یا نه؛ بلکه موضع اختلاف در پاسخی است که به این سؤال داده می‌شود: عقل چه جایگاهی در دین، و چه نسبتی با ایمان دارد؟ (۱۳۷۷: ۷۲)

در این مقاله، قصد بر این است که در نگاهی سریع و کوتاه، نقش و جایگاه عقل را در ایمان اسلامی بررسی کنیم و برخی از وجوه ممیز آن را نمایان سازیم. این بررسی در عین حال، متکی بر این فرضیه است که آیا تفاهم و سازگاری میان عقل و ایمان در آموزه اسلام، می‌تواند فرآیندهای عرفی شدن را متاثر سازد و الگوهای متفاوت از تجربه مسیحی پدید آورد.



بحث آگاهی و معرفت در دین، دست کم در چهار سطح قابل طرح و پی جویی است. بررسی نظرگاه اسلام درباره آگاهی در این سطوح نشان خواهد داد که رویکرد مثبت نسبت به مهم ترین رکن و شاخص دنیای جدید، یعنی عقلانیت، چگونه این آیین را در برابر امواج عرف گرایی و فرآیندهای عرفی شدن صیانت کرده و خواهد کرد.

۱) ابتدای ایمان بر آگاهی

پترسون و دیگران، بر اساس تأکیدی که ممکن است بر روی جنبه معرفتی ایمان دینی بشود یا نشود، دو جریان مهم از دو سر طیف دینداران را چنین شناسایی کرده اند؛ در یک سو «عقل گرایی حداکثری» (Strong Rationalism) است که هیچ فقره از گزاره ها و آموزه های دینی را از دست اندازی و جوآلی عقل بشری مصون نمی داند و مرز و حریمی را از این حیث به رسمیت نمی شناسد. رکن اساسی ایمان از نظر ایشان، معرفت و باور عقلانی است. در سوی دیگر، «ایمان گرایی محض» (Pure Fideism) قرار دارد که معتقد است نظامات دینی، اساساً تن به کنکاش و ارزیابیهای عقلانی نمی دهند و ایمان حقیقی را نمی توان و نباید بر پایه براهین و حجیتهای عقلی استوار کرد. این که نمایندگان این دو گرایش متضاد، یعنی ابن رشد^۲ و کی یرکه گوره^۳ به دو منتهی الیه طیفهای درونی اسلام و مسیحیت تعلق دارند، اتفاقی نیست؛^۴ بلکه گویای وجود زمینه های مساعد برای ظهور این گرایشهای هر چند مفرطانه در این دو آیین است. حتی اگر از گرایشهای افراطی تر در این دو آیین بزرگ درگذریم و به سمت جریانات میانه و غالب





بازگردیم، همچنان شاهد تفارتهای مهم اسلام و مسیحیت در مقوله «ایمان» و نسبت آن با «آگاهی» خواهیم بود. دست کم سه ویژگی، ایمان مسیحی را از ایمان اسلامی جدا و متمایز می سازد که تنها یکی از آنها به صراحت، به مقوله آگاهی مربوط می شود:

۱-۱) تفویضی یا اکتسابی بودن ایمان. مسیحیت، ایمان را فیض و عطای صرف از سوی پروردگار به بندگانش برگزیده خویش می داند و این برگزیدن و تفویض را نیز منوط به هیچ شرطی، و طی هیچ مراحل و مقدمات مکتسب نمی سازد؛ در صورتی که در ایمان اسلامی، قرار گرفتن فرد در شمول فیض، منوط به حصول شرایط و احقاق شایستگیهایی است که باید توسط مسلمان مجدداً و مؤمن مجاهد کسب گردد. محمد مجتهد شبستری می گوید: ایمان در اسلام یک دستور بشری و یک امر اکتسابی است که با خوش بینی به طبیعت انسانی که قادر به کسب چنین موهبتی است، همراه است. در حالی که اعتقاد به تلوث ذاتی انسان در مسیحیت، حلول ایمان را تنها به تقدیر غیر قابل تغییر، و عطای ویژه الهی منوط و مرتبط ساخته است. (مجتهد شبستری، ۱۳۷۶: ۱۸)

۱-۲). تعارض یا توافق میان آگاهی و ایمان. بازرگان می گوید در اسلام از کلمه ایمان، نوعی «یقین» استنباط می شود، در حالی که در مسیحیت، این کلمه با نوعی «گمان» همراه است. (بازرگان ۱۳۴۴: ۳۴) همین بیان کلی مبین اهتمام و التزام بیشتر ایمان اسلامی به عنصر آگاهی و معرفت است؛ در حالی که نه حلول ایمان و نه پالایش و تحکیم آن در مسیحیت، مستلزم مبادی و مؤیدات عقلانی نمی باشد.^۷ در بیانی صریح تر، حتی می توان گفت که ایمان مسیحی آگاهی را محفل و معارض با خویش می بیند، در حالی که ایمان اسلامی آن را مساعد و موافق خود می یابد.

۱-۳) ایمان صرف یا ایمان عمل خیز. سراسر تعالیم پولس رسول و بازخوانی آن توسط لوتر و کالون و دیگر متالهان نحله پروتستانی، مشحون از این نوید و بشارت است که با آمدن مسیح (ع)، تکالیف شاق عمل به شرایع، از انسانها برداشته شده است و از آن پس تنها راه نجات، «ایمان صرف» است و نه حتی ایمان مزین به عمل نیکو. چرا که هرگونه اهتمام و عمل، به پاس آن محبت و موهبت پدران، ایمان الهی را تا به سرحد یک تجارت کم بها تنزل خواهد داد. در مقابل اصرار مسیحیان بر قطع هرگونه صله و نسبتی میان ایمان و عمل (عمل شریعتی و عمل اخلاقی)

تاکید اسلام بر نتایج عملی ایمان، چنان قوی و استوار است که در کمتر موردی، از ایمان مؤمنان بدون امعان نظر به عمل صالح سخن رانده است.^۸ عمل صالح نتیجه حتمی و نشانه جدایی ناپذیر ایمان است و ذکر دوباره آن، تنها به جهت تأکید بر ضروری بودن این جزء لایتجزی است برای ایمان و نه اضافی و تفضلی دانستن آن. چنانکه قرآن خود تصریح دارد: کسی که ایمان بیاورد، بی تردید نیکو عمل است.^۹

ایمان اسلامی در شکل متعارف و وضع میانه اش، واجد دست کم، سه جنبه «معرفتی»، «عاطفی» و «ارادی» است. یعنی در درجه نخست، مبتنی بر یا برآمده از معرفتی هرچند اجمالی به موضوع خویش است؛ در درجه دوم، با پیدا کردن وجهی عاطفی، گام از معرفت صرف فراتر می گذارد؛ و بالاخره با نوعی تعهد و خودسپاری و اراده برای عهده گذاری آن همراه است. مطهری در تعبیری رسا و کوتاه به دو جنبه نخست آن، یعنی «اقناع» و «عشق» اشاره کرده است. (مطهری ۱۳۶۲: ۴۸) وی با این بیان نشان می دهد که ایمان اسلامی با تمام بستگی و پیوند موجبی اش با آگاهی، چیزی فراتر از معرفت عقلانی صرف و باور حاصل از آن است. علامه طباطبایی نیز در تعبیری، از دو جنبه دیگر آن یاد کرده و ایمان را «علم» و «التزام» دانسته اند. (المیزان ج ۱۸، ص ۲۸۲) حکیمی ها در الحیات ایمان را چونان هر می دانسته اند که قاعده آن «عقیده قلبی» و راس آن «عمل» است؛ ایشان عقیده قلبی را متوج «عقل» و «عاطفه» شمرده اند. (الحیات ج ۱، ص ۲۴۲) سروش نیز معتقد است که ایمان را با اعتقاد محض نمی توان معادل گرفت؛ ایمان علاوه بر اعتقاد، توکل، اعتماد، دوست داشتن و تمکین نیز هست. او می گوید وجود مفاهیمی چون رجاء، ظن، طمع و توکل در قرآن، مؤید آن است که ایمان با یقین حاصل نمی شود، بلکه به گونه ای تدریجی با آن تکمیل می گردد. سروش با این که خطر کردن، دل بستن و امید داشتن را از اجزاء مهم تر ایمان می شناسد، حداقلی از باور را شرط حلول ایمان می داند و در عین حال آن را مولد اراده معطوف به عمل هم می شمارد. او در باب مقدمات و مستلزمات ایمان، میان خواص و عوام تفاوت قائل است و ایمان ناب پیامبران را که کامل ترین صورت ایمان است، امری فعالانه، اختیاری و آگاهانه می شمارد. (سروش ۱۳۷۹) احمد نراقی از سه نوع «ایمان فلسفی»، «ایمان عارفانه» و «ایمان جامع» که آخری تلفیقی است از دو عنصر «عشق» و «اعتقاد» که در هریک از انواع پیشین مغفول مانده است، نام می برد. او بدون هرگونه تمایزی معتقد است که ادیان ابراهیمی بر «ایمان جامع» استوار بوده اند. نراقی ضمن تأکید بر نقش تعیین کننده تر اراده و



احساس، یعنی رجحان بعد عملی و عرفانی ایمان بر بعد معرفتی، همچنان ایمان را بر سه پایه تجربه دینی، معرفت دینی و عمل دینی استوار می‌داند. (نراقی ۱۳۷۷: ۳۳-۴۰) ابوالقاسم فنایی در مقاله «نردبان آسمان» به ترکیب بدیع و، به تعبیر ایشان، قرآنی «شهود عقلانی» که متفاوت از روشهای جاری در استدلالات قیاسی-فلسفی و علمی-تجربی است و در ایجاد باور و ایمان در ذهن و قلب مؤمنان نقش اساسی دارد، اشاره کرده است^{۱۱}. (فنایی ۱۳۷۹)

در تمامی این برداشتها و تعاریف از ایمان اسلامی، با همه اختلافاتی که در بیان و تعبیر داشتند، یک ویژگی مشترک به چشم می‌خورد و همان خصوصیت است که آنها را با تمام تفاوت‌هایشان، همچنان در چارچوب کلام اسلامی قرار می‌دهد و آن، وفاق و تعاضدی است که میان ایمان و آگاهی برقرار می‌کنند. آنچه در این موضع و در نتایج آن برای موضوع عرفی شدن کفایت می‌کند، تعارضی ندیدن نسبت میان عقل و ایمان است که هم مرز میان اسلام و مسیحیت را عیان می‌سازد و هم وضع متفاوت این آیین را در رویارویی با تمایلات عقل‌گرایانه دنیای جدید؛ لذا در این بحث، میزان اتکای ایمان بر آگاهی و نحوه تعامل و تعاضد میان آنها و اختلاف نظرهای موجود در آن، چندان اهمیتی ندارد.^{۱۱} در عین حال، تعابیر مختلف عرضه شده از ایمان، جعلگی این حقیقت را نیز تأیید می‌کنند که با تمام اتکایی که ایمان بر آگاهی دارد و آثار و پیامدهایی که در منش و بینش و کنش فرد مؤمن باقی می‌گذارد، نه برآمده از معرفت صرف است و نه تماماً متجلی شده در عمل ظاهری؛ بلکه چیزی فراتر از هر دوی اینهاست. به همین خاطر هم هست که در قرآن و احادیث نیز جایگاه اصلی ایمان، قلب مؤمن دانسته شده است، نه عقل و جوارح او^{۱۲}. افزون بر این، ایمان اسلامی علاوه بر مقدمات معرفتی و آثار عملی بیرونی، بر طلب و اراده مؤمن نیز اتکا دارد؛ یعنی مستلزم تلاش و مجاهدات سخت درونی و بیرونی در راه کسب شایستگیهای لازم برای حلول ایمان است^{۱۳}. «عقل» و «فطرت» بشری، مقدمات و مستلزمات حلول ایمانند و «اقرار» و «عمل» نیز پیامدها و آثار بیرونی آن. در کنار این عناصر، باید از نقش فزاینده «عواطف» و جذبه‌های درونی که برانگیزاننده «اراده» در تمام مراحل تکوین و تقویت ایمان است و همچنین «آثار درونی» ایمان در درک معنای هستی و اتصال با معبود مطلق نیز یاد کرد.

برخلاف برخی از شاخه‌های فرعی و گرایشهای کلامی قرون نخست که تحت تاثیر اوضاع سیاسی-اجتماعی بلاد اسلامی در خصلت «عمل خیز» ایمان اسلامی تردیدهایی درافکندند^{۱۴}؛ تردیدهای نوآندیشانه اخیر در میان مسلمانان، شاید تا حدی تحت تاثیر الهیات جدید پروتستانی،



عمدتاً دامان بعد معرفتی ایمان را گرفته است. تاکیده‌های سرورش^{۱۵}، مجتهد شبستری^{۱۶} و ملکیان^{۱۷} در سالهای اخیر بر «تجربه دینی»، لزوماً ایمان اسلامی را بر الگوی مسیحیانه منطبق نخواهد ساخت، از اثر وجودی مهم‌ترین شاخص آن، یعنی «آگاهی»، به میزان زیادی خواهد کاست و به احتمال، راه را به روی تعارضی دیدن نسبت ایمان و عقل در آینده خواهد گشود.

۲) تضامن عقل و وحی

عقل و وحی را گاهی از آن جهت که به دو مرجع متفاوت بشری و الهی مربوطند از هم متمایز می‌کنند، گاهی از حیث زبان و لحن مورد استفاده در آنها، و گاهی هم از حیث محتوا و پیامی که با خود دارند، و البته غالباً از هر سه جنبه؛ با این حال، هنوز مرزها چندان روشن و مرزبندیها آنچنان قاطع نیست. یعنی به رغم اختلاف در جایگاه این دو مرجع و تفاوت‌های زبان شناختی و معناشناسانه در مضامین صادر از آنها، چنین نیست که لحن آمرانه و تکلیفی تنها به وحی و سخن اقناعی و مفاهمه آمیز به عقل اختصاص داشته باشد یا گزاره‌های وحیانی به طور کلی فاقد جنبه‌های عقلانی باشند و تراوشات عقلی از هرگونه الهامات ماورایی تهی؛ بلکه برخلاف آن، شواهد فراوانی از ابدال و آمیختگی میان



امر عقلی و وحیانی و استمداد متقابل از امکانات یکدیگر وجود دارد. راز این اخذ و عطا و نزدیک شدن به یکدیگر را نیز باید در این حقیقت جست که مخاطب هر دو انسانی است با فاهمه و قابلیت‌های وجودی مشخص. ظاهراً به همین خاطر بوده است که پیام الهی نیز برای بشریت تا بدین پایه «نازل» گردیده و انبیا موظف شده‌اند تا به قدر عقول مردم با آنها سخن بگویند.^{۱۸} رسالت انبیای الهی نیز همزمان با نزول وحی، همین بوده است که ظرفیتهای وجودی انسان را وسعت، و فاهمه او را عمق بخشند تا پیام وحی منزل را دریابد. «نزول وحی الهی» و «رفعت عقل انسانی» تلاشهای دو سویه آسمان و زمین بوده است برای کم کردن شکاف میان عقل و وحی.





با این همه، جوهر اختلاف همچنان باقی است و هر از گاهی جلوه ای از آن نمایان می گردد. مثلاً از جمله موضوعی که با تمام همسازها نمی توان از آن چشم پوشید، اختلافی است که در حجیت و اعتبار گزاره های وحیانی و عقلانی وجود دارد، و همچنین در روش و عناصری که هریک در اقناع مخاطبان به کار می گیرند. هر چند وجود گزاره های عقلانی در پیام وحی و متقابلاً استفاده از احتجاجها و روشهای دینی در افادات عقلی، موجب درهم ریختگی مرزها از این حیث نیز شده است، همچنان این خصوصیت از مشخص ترین ممیزات مفارق این دو حیطه معرفتی است. چرا که این نوع مخالطه و آمیختگی را می توان از طریق ارجاع مدعا به مبادی اصلی آن و مشخص کردن جغرافیای سخن، به خوبی کشف و برطرف نمود. عبارات و مضامین وحیانی اعتبارشان را نوعاً از مرجع صدور خویش می گیرند و در تمامی حالات از آن انفکاک ناپذیرند، اما افادات عقلانی اصولاً متکی به منطق و برهان درونی خویشند و در یک استنتاج منطقی و سالم از حیث ماده و صورت، حق اخذ اعتبار از مرجع صدور خویش را ندارند و کوچک ترین تأثیری از شرایط بیرونی مقال نباید پذیرند.

مشاهده همین مقارنتها و مابینتها میان عقل و وحی، همواره منشأ موضع گیریهای متفاوتی میان ارباب نظر گردیده است و البته تفاوتهای موجود در متون مقدس ادیان مختلف نیز در این برداشتها بی تأثیر نبوده است. برخی وحی را - اگر اصل آن را بپذیرند - مربوط به دوران کودکی بشر دانسته و خاتمه نزول آن از آسمان را با بلوغ عقلی بشر همزمان شمرده اند. این تلقی در طیفهای افراطی تر، تا مرز اعلام بی نیازی بشر به پیام الهی در دوران خردگرایی کشیده شده است.^{۱۹} تلقی دیگری، به جای ترمیم مرزبندیهای درزمانی میان عقل و وحی و متمایز ساختن دوره های وحیانی از دوره های عقلانی، مرز مفارق را در شکاف میان قلمروهای اختصاصی عقل و وحی برپا نموده و تلاش کرده است تا از هرگونه آمیزش و تعاضد میان این دو حیطه نابه هم جنس جلوگیری نماید. صورتهای افراطی تر این جریان، حتی قلمرو و مرزهای ثابتی برای عقل و وحی قائل نیست و معتقد است که با گذشت زمان و کمال یافتگی بیشتر بشر، از محدوده های اختصاصی وحی کاسته و به حوزه عمل عقل افزوده می گردد.^{۲۰} رویکرد اخیر در واقع ترکیبی از تفسیر «درزمانی» و «همزمانی» مناسبات میان عقل و وحی را ارائه می کند.

با نظر به فحوای وحی قرآنی و جایگاه رفیعی که در آن برای عقل انسانی در نظر گرفته شده است و عدم اذعان به هرگونه مرزبندی صوری، اعم از «زمانی» و «حیطه ای»، به نظر می رسد که

با نوع کاملاً متفاوتی از نسبت عقل و وحی مواجهیم که شاید مهم‌ترین صفت برای آن، «تضامنی» باشد. غرض از تضامنی بودن رابطه عقل و وحی در اسلام، دو چیز است: یکی این که آن دو متضمن و مؤید و مکمل یکدیگرند، و دیگر آن که آنها بر روی هم، متضمن کمال انسانی اند.

تضامنی دیدن نسبت میان عقل و وحی، از خصلت اندماجی اسلام برمی‌خیزد و ضمن جلوگیری از بروز تعارض و لزوم تعطیل و اخراج یکی به نفع دیگری بر حسب دوره‌های زمانی و قلمروهای اختصاصی، آن دو را به استمداد یکدیگر در تمامی زمانها و همه قلمروها فرامی‌خواند. این حقیقت را از طریق بعضی از مؤیدات بیرونی و درونی هم می‌توان احراز کرد. مثلاً برخلاف معجزه‌های پیامبران پیش از اسلام، مهم‌ترین معجزه رسول اکرم (ص) همان متن وحیانی، یعنی قرآن کریم بوده است. ^{۲۱} قرآن اعجازی است که نه تنها به «اخضاع عقول الناس» نینجامیده، بلکه به تحکیم موقعیت و اهمیت آن در میان مردمان نیز کمک کرده است. اسلام هیچ سوءظنی را نسبت به تعقل و اندیشه انسانی، در میان پیروان خویش منتشر نساخته و راه ترویج وحی را تعطیل و تحقیر عقل قرار نداده است؛ بلکه به تقویت آن در میان مؤمنان نیز پرداخته است. چنانکه وظیفه تعلیمی پیامبران در قرآن نیز محدود به انزال «کتاب» نبوده، بلکه مأمور به تعلیم «حکمت» نیز شده‌اند. ^{۲۲} توصیه قرآن به مؤمنان برای تدبّر در کلام وحی و تعقل در آفاق و انفس و تأمل در خالق و ناظم هستی، همچنین اندیشه در خلقت و نظم جاری در جهان و در سنن اجتماعی و تاریخی چنان فراوان و فراگیر است که هیچ عذری برای کوتاهی مؤمنان در خردورزی باقی نمی‌گذارد و در همان حال، هیچ عرصه‌ای را به عنوان قلمرو اختصاصی عقل، به روی وحی و ایمان مسدود نمی‌سازد. عقل و خرد در اسلام، آن میوه ممنوع شیطانی نیست که از سر عصیان ریوده و تناول شده و موجبات هبوط از بهشت را فراهم آورده باشد، ^{۲۳} بلکه ناب‌ترین گوهر ثمین الهی است که به ودیعت نزد انسان سپرده شده تا در پرتو آن، راه کمال خویش به سوی پروردگار را بیابد و به سهولت و سلامت ببیماید. اسلام معتقد است که بذر ایمان و خداشناسی، در زمین عقل و معرفت بهتر به بار می‌نشیند. ^{۲۴} مقام عقل در اسلام چنان بلند است که در بعضی از تعابیر، خداوند را «عقل فعال» و نبی را «عقل اول» نامیده‌اند و از قوه عاقله انسانی به عنوان «نبی باطنی» یاد کرده‌اند. ^{۲۵} این تعابیر، گمان هرگونه تجزّی و تقابل میان عقل و وحی را منتفی می‌سازد. رهیافت اصولی در بین کلامیان چنین مدعی است که چون فاهمه بشری مهبط نزول وحی بوده است و کسانی از همان نوع، سامعین و عاملین پیام الهی بوده و هستند، وحی نمی‌تواند جز بر





ملاکات عقل سلیم که کاشف از حقایق امور است،^{۲۶} استوار باشد. عقیده اسلام یا دست کم، برداشت بخش معظمی از مسلمانان درباره جاری بودن حسن و قبح عقلی در آموزه های وحیانی و مبتنی بودن اوامر و نواهی دین بر اصول مایتقدم عقلانی، احتمال کوچک ترین تزاخم و استبعاد میان این دو نبی ظاهر و باطن را از میان می برد.

روح عقلانی جاری در کلام وحی، به گرایشهای ضد فلسفی و

اشعری مسلک اجازه نداد تا جریانی شبیه «ایمان گرایی محض» مسیحی را در

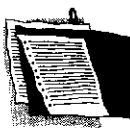
سنت اسلامی پدید آورند؛ هرچند که این گرایشها در دوران اوج خود، از حمایتهای

سیاسی-اجتماعی فراوان و زمینه های فکری-روانی مساعدی هم برخوردار بوده اند. انسان گرایی و دنیاپذیری جاری در فرهنگ اسلامی هیچ گاه با گرایش اشعری مسلکی، با تمام قدرت و دوامی که داشت، همراهی نکرد و آن را در عرصه های عملی زندگی اجتماعی، با تناقضات و چالشهای سختی روبه رو ساخت.^{۲۷} زرین کوب می گوید که رهیافتهای ضد فلسفی مثل اندیشه های غزالی و دیگر اشعری مسلکان هیچ گاه به یک جریان کاملاً ضد عقلی در میان مسلمانان بدل نشدند و به سمت مخالفت با علم کشیده نشدند. آنچه در قرآن کریم در الزام تفکر و دعوت به تعقل آمده بود، عامه و خاصه را به ضرورت توجه به علم و تکریم علما تشویق می نمود. (زرین کوب ۱۳۶۹: ۲۴۶)

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

۳) فقه عقلانی

فقه و شریعت در ادیان، عهده دار ارائه راهکارها و تجویز دستوراتی به پیروان است تا بتوانند زندگی مؤمنانه ای را در پیش گیرند. فقه به عنوان مجموعه ای از احکام و توصیه های بیرونی، عهده دار حفظ صورت دین است تا بستر مساعد شکوفا شدن «ایمان» و بسط «اخلاق» در زندگی فردی و جمعی مؤمنان را فراهم آورد. بنابراین، نه به جهت اشتغال به ظواهر امور، از اهمیت آن کاسته می شود و نه به دلیل اشتغال عرصه های مهم زندگی، بر شأن و جایگاهش افزوده می گردد. آنچه یک دین را کمال می بخشد و تمام می سازد، نه کمال فقه به تنهایی، بلکه گرد آمدن ترکیبی موزون و هماهنگ از ایمان و اخلاق و فقه و کلام در کنار هم است.



حیطه عمل فقه از حوزه امور شعائری و مناسکی، یعنی بخش اختصاصی دین، آغاز می شود و بر حسب نوعیت و جامعیت ادیان، تا پهنه امور جاری و فعالیت‌های روزمره زندگی که اصطلاحاً عرصه عرفی حیات نامیده می شود، گسترش می یابد. اکتفا به امور مناسکی و وانهادن حوزه عرف، فقه را در یک موضع حداقلی محصور می سازد. اسلام را از این حیث باید واجد فقه حداکثری متلائم با عرف قلمداد کرد. ملاحظه و ارزیابی کفی ابواب و عناوین جاری در فقه اسلامی، به خوبی نشان می دهد که میزان اهتمام این آیین به امور عرفی پیروان خویش تا چه حد بوده است؛ با این که مسلمانان وضع فقه را از این حیث هنوز راضی کننده نمی دانند. به دلیل همین نقش و کارکرد عرفی فقه است که بررسی وضع و جایگاه آن در ادیان به عنوان یکی از شاخصهای مهم تشخیص رویکرد دین نسبت به دنیا مورد توجه قرار گرفته و احیاناً از همین ناحیه حملاتی را متحمل شده است.

فقه و اخلاق در ادیان، دو راهکاری هستند که به مؤمن اجازه می دهند تا حیات دنیوی خویش را صبغه دینی بخشد و ایمانش را از آن طریق متجلی سازد. همین ویژگی باعث شده است تا در حفظ حضور اجتماعی دین، نقش مهم و فراگیری به فقه داده شود و به تبع آن، هم بسیار مورد عتاب و هم به شدت مورد توجه قرار گیرد. آنچه در بحث ما اهمیت دارد، بررسی میزان تلائم و سازگاری فقه با عرصه عرفی حیات انسانی است که داعیه حضور فعال و تاثیرگذار در آن را دارد. پرسش مهم این است که فقه به عنوان «راهکار آسمانی حیات دنیوی»، چگونه می خواهد یا می تواند به زندگی عرفی، صبغه دینی ببخشد، به طوری که سازوکار طبیعی آن برهم نخورد؟ «جوهر نقلی» دستورات آن چگونه خود را با ملاکات عقلی هماهنگ می سازد و چگونه در برابر نقادیهایی بی رحمانه عقل جوآل تاب می آورد؟ «ذات ثابت» و پایدار شریعت که متضمن قداست و مستلزم حفظ یگانگی آن است، چگونه با مقتضیات متغیر عصری و شرایط متلون اجتماعی سازگاری می یابد و به نیازهای نو به نو جوامع و بشریت پاسخ درخور می دهد؟

«عقل گرایی»، «تحول پذیری»، «ملاحظه عرف» و «رعایت مصلحت»، بعضی از راهکارهای تعبیه شده در فقه اسلامی برای همراهی با «مقتضیات طبیعی»، «شرایط متغیر» و «طبیعت عقلایی» امور عرفی است. بدیهی است که در تفصیل و تنجیز هر یک از این عناوین در میان مذاهب و نحله های فقهی، اختلافاتی وجود داشته است و حتی برخی از فرق، باب بعضی از این اصول را کلاً مسدود ساخته اند. با این حال وجود این قبیل گرایشات، هیچ آسیبی به اصل بحث ما درباره





اعتنا و اهتمام شریعت اسلامی به مقوله عقل و عرف و مصلحت وارد نمی‌سازد و ما را به ورود تفصیلی در این اختلافات و بررسی براهین عقلی و نقلی هریک از آنان ملزم نمی‌سازد. چراکه اولاً نحله‌های کم‌اعتنا به این ابواب، غالباً در اقلیت و حاشیه قرار داشته‌اند و اگر هم در دوره‌ای به جریان فقهی غالب بدل گردیده‌اند، نتوانسته‌اند دوام چندانی بیآورند و در مواجهه با تقلب آجواء و تحول اوضاع، به سرعت رنگ باخته و به حاشیه خزیده‌اند و از این طریق ناتمامی و ناتوانی خویش را به اثبات رسانده‌اند. این نحله‌ها در دنیایی که بیشترین استقبال را از ادیان دنیاگریز و ناعقل‌گرا می‌نماید، چندان پایگاهی در بین مسلمانان ندارند و این برای مطالعه‌ما که از منظر پدیداری به تحولات دین و دینداری در افراد و جوامع مسلمان می‌نگریم، حاوی نکات مهمی است.

با این‌که مدعیات و ارجاعات ما در این موارد، عمدتاً «شیعی» و «اصولی» است، مؤیدات خود را در عقاید اهل سنت نیز دارد. به عنوان مثال، در حالی که شیعیان در به‌کارگیری «عقل» و «اجماع» به عنوان منابع کشف و صدور احکام فقهی، با احتیاط و ملاحظه بعضی از شرایط عمل می‌کنند، فقهای اهل سنت با گشاده‌دستی بیشتری وارد شده‌اند و حتی به «قیاس» و «استحسان» نیز که مجال بیشتری در برابر تشخیص عقلی و عرفی فقیه می‌گذارد، متوسل گردیده‌اند. «مصالح مرسله»^{۲۸} و «رای اهل حل و عقد» که به دلایل تاریخی در میان اهل سنت به مراتب بیش از فقه شیعی رواج و گسترش داشته است، نشان می‌دهد که در میان مسلمانان، آمادگی بسیار بالایی برای ملاحظه‌ها و مذاقه‌های عرفی وجود دارد. مسلمانان اهل سنت در اجتهادات فقهی گامهای پیش‌هنگام و مهمی برداشته‌اند، هرچند که خیلی زود نیز متوقف گردیدند. برای کشف پدیدارشناسانه جوهر اجتهادپذیر اسلام، باید آغاز آن از نخستین سالهای پس از رحلت پیامبر (ص)، بیش از توقف زودرس آن مورد استناد قرار بگیرد. ورود متاخر و البته بدون توقف شیعیان به دوره اجتهادی، ناشی از حضور «امامان معصوم» تا دو قرن پس از رحلت پیامبر (ص) می‌باشد که آنها را از اجتهاد «فقیهان» بی‌نیاز می‌ساخت. این تأخیر به هیچ وجه ناشی از تردید در اصل تفهیرپذیری احکام به تبع موضوعات و ضرورت اجتهاد به منظور انطباق با مقتضیات زمان و مکان نبوده است؛ همچنان که اصل آن از سوی ائمه طاهرين نیز مورد تأیید قرار گرفته است.

۳-۱) عقل‌گرایی. عقل در فقه اسلامی، هم می‌تواند کشف‌کننده قانون باشد و هم قانونی را متناسب با شرایط و مقتضیات، تحدید و تقیید کند و یا آن را تعمیم دهد؛ به علاوه، می‌تواند مددکار

و ابزار استنباط از سایر منابع و مدارك فقهی مثل قرآن و سنت و اجماع باشد.^{۲۹} (مطهری، ختم نبوت: ۷-۷۶) این که در میان فقهای اصولی، قاعده ملازمه «كُلُّ مَا حَكَمَ بِهِ الْعَقْلُ، حَكَمَ بِهِ الشَّرْعُ وَ كُلُّ مَا حَكَمَ بِهِ الشَّرْعُ حَكَمَ بِهِ الْعَقْلُ» پذیرفته و جاری شده است، به دلیل همین ارتباط وثیقی است که میان عقلانیت و شریعت وجود دارد. اهمیت شناخت و معرفت برای شریعت، آن گاه بیشتر روشن می شود که احراز آن، یکی از مهم ترین شروط تحقق تکلیف و لازمه صحت معاملات به شمار می رود. عنصر عقل چنان دارای اهمیت است که در فقدان آن هیچ مسئولیت و مؤاخذه ای متوجه نقض کننده یک حکم شرعی نیست و حسابات عقبی نیز به سهمی که از آن نصیب شخص گردیده است، بستگی پیدا می کند؛^{۳۰} چرا که عقل، حجت میان خلق و خالق است.^{۳۱}

جدا کردن «استنباط حکم»^{۳۲} از «تشخیص موضوع» در غالب موارد، و سپردن دومی به کارشناس فن یا شخص مکلف، صورت و مثال دیگری است از اعتباری که اسلام برای حکم عقل و تشخیص کارشناسی قائل است. به علاوه، قائل بودن به مصالح و مفاسد نفس الامری به عنوان اصول پیشینی حاکم بر باید و نبایدهای فقهی، مانعی است بر سر راه تقدس یابی و ظاهر مآبی و صورت پرستیهای شایع در شرایع دینی. شریعت در اسلام تنها برای تلقین اطاعت پذیری و نشان دادن روح تمکین موالیان در برابر فرامین دینی پدید نیامده است که متکفل اصل این امر، ایمان و عرفان دینی است که روح تعبد را در بندگان تقویت می کند و از آن طریق در فقه و اخلاق متجلی می سازد؛ در عین حال، روح تعبد جاری در اعمال مناسکی نیز موجب آن نیست که عبادت و پرستش الهی به یک فعل نامشعر بدل گردد؛ چیزی که قطعاً مقبول درگاه خداوند هم نخواهد بود.^{۳۳} لذا فقه اسلامی نه صرفاً بر پایه اطاعت محض که دست کم بخش قابل توجهی از آن، بر اساس مصالح و مفاسد فردی و اجتماعی استوار گردیده است. این که قرآن نیز در بعضی مواضع، حکمت دنیوی یا اخروی احکام خویش را بیان می کند، اولاً به جهت اهمیتی است که برای تشخیص عقلانی مخاطبان قائل است و ثانیاً بدین طریق نشان می دهد که ارزش شعائر و مناسک دینی، نه فی نفسه، بلکه به جهت آثار و کارکردهای آن در تحقق آرمانهای اساسی تر دین است.^{۳۴}

۲-۳) تحول پذیری. قبول اصل «اجتهاد» در فقه اسلامی، در واقع مبتنی بر اعتقاد به یک اصل مهم است که نوعاً دینداران به ناباوری به آن متهم می شوند و به عنوان یکی از اسباب روگردانی انسان جدید از آموزه های متصلب دینی، و عرفی شدن فرد و جامعه مدرن قلمداد شده است؛ و آن



فراگیری و تعطیل ناپذیری اصل «تغییر» در تمامی اجزاء جهان مادی است که گفته می‌شود نوعاً متدینان در برابر آن ایستادگی می‌نمایند. اجتهاد در اسلام، مجال و تمهیدی بوده است هوشیارانه، برای کشف و تطبیق اصول کلی و ثابت دین بر موارد جزئی و متغیر، برحسب موقعیتهای زمانی و مکانی؛ به نحوی که اطلاق حکم و نسبی بودن واقعیت، توأمأ ملحوظ گردد. در واقع لازمه حفظ پویایی و تازگی و طراوت دین و تضمین بقای شریعت، همانا اجتهادپذیری آن است و بدیهی است که به هر میزان، تلاش فقها در این امر با توفیق همراه باشد، از خطرات احتمالی نادیده گرفته شدن و حذف، بیشتر در امان خواهند بود. مجال بروز و طرح دادن به مسائل مستحدثت در فقه و بذل التفات و اهتمام کافی به آنها و مهم تر از آن، دخیل دانستن عنصر زمان و مکان در اجتهاد، یعنی تغییر حکم به تبع تغییرات حادث شده در موضوع^{۳۵} نشان می‌دهد که «تحول‌پذیری» خصلت مهم شریعت اسلامی است؛ هرچند که ممکن است از این ویژگی در بعضی از ادوار و توسط بعضی از نحله‌ها به خوبی استفاده نشده باشد.

۳-۳) ملاحظه عرف. عرف به معنی هنجارهای غیر رسمی جاری در میان مردمان، در اسلام به رسمیت شناخته شده و جایگاه مهمی در فقه پیدا کرده است. مبنای دینی ملاحظه عرف در جوامع مختلف، سیره رسول اکرم (ص) در تأیید و امضای سنتهای مقبول مردمان جزیره العرب در هنگام تکوین و انتشار آیین اسلام بود. این نشان می‌دهد که اسلام اولاً به اهمیت عرف در حفظ پیوند و انسجام اجتماعی به خوبی واقف است، ثانیاً بنای یکسان‌سازی انسانها و قالبی نمودن جوامع را ندارد و ثالثاً برای بسط جغرافیایی و دوام تاریخی خویش، از واقع‌نگریهای لازم نیز برخوردار است. قائل بودن به «منطقه الفراغ» و «مباحات» در فقه، و همچنین ملاحظه عرف در صدور بخشی از احکام شرعی، نشانگر جایگاه مهم عرف در فقه است. ابتدای بعضی از احکام بر «بنای عقلا» و اشتراط بعضی دیگر بر «عرف جامعه» یا سپردن موضوع به «تشخیص عرف» که بخش قابل توجهی از احکام فقهی را در برمی‌گیرد، شاهدی بر این مدعاست.

۳-۴) رعایت مصلحت. باب «تزامم»، ملاحظه «عسر و حرج» و «اضطرار» و رعایت «اهم» و «لا ضرر و لا ضرار» و بسیاری از اصول دیگر فقهی که ملحوظ در تشخیص احکام ثانویه می‌باشند، مبین وجود «مصلح» و ضامن ملحوظ داشتن و مرجع دانستن مصالح عالی تر بر



مصالح دانی تر از سوی مجتهد، به هنگام صدور حکم و فتوا می باشد. این قواعد حتی در استنباط احکام اولی و تکالیف فردی نیز مداخلیت دارند تا منجر به تحمیل هیچ تکلیف مالایطاق و سلب هیچ مصلحتی از ناحیه مروجان شریعت نگردد؛ چنانکه شارع، خود در قرآن بدین امر تصریح نموده است.^{۳۶} یکی از عوامل مهمی که باعث شده است تا «فقه فردی» از «فقه اجتماعی»، و هر دوی آنها از «فقه حکومتی» متمایز گردند و سطوح متداخلی از احکام به هم مرتبط را تشکیل دهند، همین سلسله مراتب مصالح و مفاصل جاری در امور بوده است.

در عین حال باید توجه داشت که ملاحظه و رعایت مصلحت در اسلام آن چنان رها و بی قاعده نیست که از «فایده گرایی» (Utilitarianism) صرف سردر بیاورد. حتی مشرب باز اهل سنت در به کارگیری راهکار «مصالح مرسله» به دلیل متکی بودن بر برخی ضوابط غیرقابل تخطی، به چنین سرنوشتی دچار نشده است. در فقه شیعه مصلحت، مبنای استنباط احکام شرعی نیست، بلکه راهکاری است در اختیار حاکم اسلامی تا در مواقع حساس از آن برای حفظ اجتماع و نظام اسلامی با رعایت شرایطی خاص استفاده نماید. اینها تمهیدات احتیاطی است که نمی گذارد عقل گرایی، تغییرپذیری، عرف شناسی و مصلحت سنجیهای ناگزیر، این دین را با خطر ناغافل عرفی شدن مواجه سازد.

۴) دانش طلبی

فرآیند عرفی شدن جامعه مسیحی با وقوع انقلاب علمی در قرن هفده شتاب بیشتری گرفت. ابطال نظری بسیاری از مدعیات علمی کتاب مقدس و واکنشهای غیرقابل توجیه کلیسا در برابر علم و عالمان، علاوه بر احساس بی نیازی کاذبی که علم گرایی جدید نسبت به دین در مردمان پدید آورده بود، مجموعاً کمک بسزایی در تعمیق و گسترش این موج به پا خاسته در اروپا کرد. اما آیا علم دوستی و دانش طلبی اسلام، بروز چنین واکنشها و پیامدهایی را در میان مسلمانان اجازه می دهد؟ قرآن بیش از هر متن مقدس دیگر، به مسأله شناخت و کسب معرفت اهتمام نشان داده و در آیات فراوانی درباره امکان شناخت،^{۳۷} منابع شناخت،^{۳۸} ابزار شناخت^{۳۹} و موضوعات شناخت سخن گفته است. برای درک اهمیتی که قرآن برای معرفت به طور کلی^{۴۰} قائل است، باید به سراغ کلماتی چون تدبیر، تفکر، تعقل، برهان، علم، بصیرت، عبرت، صاحبان علم، اولوالالباب، اولوالابصار، سیروا فی الارض و... رفت. در حالی که هیچ یک از این مفاهیم در





فرهنگ قرآنی، جنبه منفی و معنای مذمومی ندارد، بدترین عتابها و شماتتها نثار کسانی شده است که نسبت به آنها کم توجه و بی اعتنا بوده اند و هستند. ^{۴۱} در قرآن، بی هیچ مدارایی با انواع موانع تعقل و آزاداندیشی مثل تعصب، ^{۴۲} تقلید، ^{۴۳} پیروی از ظن و گمان، ^{۴۴} متابعت نفس ^{۴۵} و ترجیح منافع که زایل کننده حقایق امور ^{۴۶} و ضایع کننده حقوق دیگران است و همچنین با سنت پرستی، شخص پرستی ^{۴۷} و قوم و آباپرستی، ^{۴۸} مقابله جدی و شدید شده است. در مقابل، از تمامی راههای افزایش و تعمیق معرفت، مثل پیروی از برهان ^{۴۹} و حقیقت طلبی، ^{۵۰} بحث و گفتگو، و میدان دادن به تعاطی افکار و اندیشه ها، آن هم به نیکوترین روشها حمایت شده است. ^{۵۱}

توصیه اسلام به تعلیم و تعلم، عام و توأم با انداز و تاکید فراوان است؛ چنانکه اقوال بسیاری با این مضمون وارد شده است که صرف عمر جز در یکی از این دو حال، همراه با خسران خواهد بود. ^{۵۲} علم آموزی در اسلام هیچ حصر و حدی ندارد، مگر به دو شرط: نخست آن که جستجوگر و طالب علم بداند که دانش، وسیله و ابزار است، نه هدف؛ و دوم آن که دانش، در نهایت، نافع به حال مردم باشد و نه مضر به احوال ایشان و طبیعت ^{۵۳}. هدف علم آموزی در اسلام، اولاً پی بردن به عظمت خلقت ^{۵۴} و وجود خالق هستی ^{۵۵} و تقویت روح تعبد است، ^{۵۶} و ثانیاً بهره مندی از مواهب خلقت. ^{۵۷} حضرت رسول اکرم (ص) نیز این دو هدف را در یک راستا دیده اند و طلب هر دو را با هم، عملی دانسته اند. ^{۵۸} چرا که راه دستیابی به حیات، به معنای گسترده آن، کسب علم و آگاهی است ^{۵۹} و از هلاکت مردم از هر دو حیث معنوی و مادی نیز در ترك آن نهفته است. ^{۶۰}

این که مسلمانان در سیر تاریخی خویش، شاهد برهه هایی از افول علم و معرفت در میان خود بوده اند، بیش از هر چیز از اوضاع سیاسی-اجتماعی ایشان ناشی می گردد؛ خصوصاً از حیث فقدان امنیت و آرامش لازم برای علم آموزی و عالم پروری. فاصله نزدیک دوران شکوفایی علمی مسلمانان به عصر رسالت، بیانگر هم آوایی علم و دین، قبل از مواجه شدن با انواع موانع و آلوده شدن به انواع زنگارها و منحرف شدن از مسیر راستین خویش است. مطالعه سرگذشت ستاره های درخشنده علم و معرفت در دوره های رونق، نشان می دهد که اهتمام به علوم عقلی، علوم طبیعی و علوم دقیقه در این برهه ها وضع به مراتب بهتری از علوم دینی پیدا می کرده است. به علاوه، جستجو و ترویج این علوم توسط عالمان دین، گویای آن است که در ذهن این عالمان هیچ تعارض و تزاخمی میان علوم اختصاصاً دینی و علوم اصطلاحاً غیر دینی وجود نداشته است و آنها عمل خویش را نزد پروردگاری که دوستدار عالمان است، ^{۶۱} ماجور می دانستند. چهره های

شاخصی چون جابر بن حیان (عالم کیمیا)، خوارزمی (عالم ریاضیات)، مسعودی (جغرافیدان)، بیرونی (مردم‌شناس)، ابن سینا (فیلسوف و طبیب)، خیام (ریاضیدان و منجم)، خواجه نصیرالدین طوسی و ابن رشد (هر دو فیلسوف) که عالمان دینی عصر خویش نیز بوده‌اند، مؤید همین تلام و تفاهم میان هر دو علم است. کندی، سجستانی، ابن رشد، فارابی، ابن سینا و سران اخوان الصفا از فلاسفه شهیر اسلامی‌اند که در عین داشتن مشربهای مختلف، به هیچ تضادی میان دین و فلسفه قائل نبوده‌اند. (زرین کوب ۱۳۶۹: ۸-۳۰۶) خوش بینی و نگاه مثبت ایشان به علوم عقلی، مستقل از باورهای دینی و رفتار دیندارانه آنها نبوده است و به همین خاطر، پس از اخذ و اقتباس علم و فلسفه از تمدنهای دیگر، رنگ و صورت خاص اسلامی بدان بخشیده‌اند؛ به گونه‌ای که همواره از انواع مشابه دیگر، به خوبی قابل تشخیص است.

منابع:

- اقبال لاهوری، محمد. احیای فکر دینی، ترجمه احمد آرام، تهران.
- بازرگان، مهدی. مذهب در اروپا، تهران، شرکت سهامی انتشار، ۱۳۴۴.
- پترسون، مایکل و دیگران. عقل و اعتقاد دینی، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، تهران، طرح نو، ۱۳۷۷.
- ترنر، بریایان. ماکس وبر و اسلام، ترجمه سعید وصالی، تهران، مرکز، ۱۳۷۹.
- زرین کوب، عبدالحسین. در قلمرو وجدان، تهران، علمی، ۱۳۶۹.
- ژیلسون، اتین. عقل و وحی در قرون وسطی، ترجمه شهرام یازوکی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۱.
- سروش، عبدالکریم، «ایمان و امید»، ماهنامه کیان (ش ۵۲)، خرداد و تیر ۱۳۷۹.
- (علامه طباطبایی، محمدحسین. المیزان، قم، دارالاسلامیه.
- فنایی، ابوالقاسم، «نردبان آسمان»، فصلنامه نقد و نظر (س ۵، ش ۱ و ۲).
- مجتهد شبستری، محمد، «پرواز در ابرهای ندانستن»، ماهنامه کیان (ش ۵۲)، خرداد و تیر ۱۳۷۹.
- مطهری، مرتضی، ختم نبوت، قم، دفتر انتشارات اسلامی، بی تا.
- مطهری، مرتضی، عدل الهی، تهران، صدرا، ۱۳۵۷.
- مطهری، مرتضی، مقدمه‌ای بر جهان بینی اسلامی (مجلدات ۷-۱)، قم، دفتر انتشارات



اسلامی، ۱۳۶۲.

- ملکیان، مصطفی، «دویدن در پی آواز حقیقت»، ماهنامه کیان (ش ۵۲)، خرداد و تیر ۱۳۷۹.
- نراقی، احمد، رساله دین شناخت، تهران، طرح نو، ۱۳۷۸.
- نصر، حسین، انسان و طبیعت ترجمه عبدالرحیم گواهی، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۹.
- نیچه، فردریک ویلهلم، دجال، ترجمه عبدالعلی دستغیب، تهران، آگاه، ۱۳۵۲.

پی نوشتها:

۱. نگاه کنید به: (افسیان ۹: ۲ و ۹: ۳) و (کولسیان ۲: ۲۰)
۲. پولس در کتاب مقدس، بنیادگذار گرایشی است در مسیحیت که نسبت ایمان با عمل و اطاعت از دستورات الهی را می گسلد. در مقابل رویکرد «ایمان محض» پولس، یعقوب و تاحدی پطرس قرار می گیرند که تأکید فراوانی بر عمل و اطاعت از دستورات الهی دارند. این موضوع را در ادامه مطلب با تفصیل بیشتری دنبال خواهیم کرد.
۳. دورانی که به دوره آباء کلیسا معروف است، از قرن دوم و پس از خاتمه یافتن کاو آخرین رسولان، آغاز و تا قرن پنجم ادامه می یابد. آباء کلیسا که واسطه اخذ و انتقال مسیحیت به مسیحیان در ادوار بعدی بوده اند، نقش بسیار مهم و تعیین کننده ای در حفظ تعالیم رسولان، تدوین، تبویب و تفسیر و انتشار آن در میان مسیحیان قرون نخست داشته اند و لذا همواره نقش و تلاش آنها مورد احترام بوده و آثارشان به عنوان متونی معتبر، مورد توجه قاطبه مسیحیان قرار گرفته است. از مهم ترین و شاخص ترین چهره های ایشان، می توان از ژوستینین شهید (ف. ۱۶۵)، کلیمنت اسکندری (ف. ۲۱۵)، اوریگنس (ف. ۲۵۴)، ترتولیانوس (ف. ۲۲۵)، اوزه بیوی قیصری (ف. ۳۵۹)، امبرواز (ف. ۳۹۷)، جروم (ف. ۴۲۰) و آگوستین (ف. ۴۳۰) نام برد.
۴. ظاهراً این رشد به نوعی تمایز میان دو قلمرو عقل و وحی قائل است و هرکدام را واجد مرتبه ای از حقیقت می داند. طبق این رای، گزاره های وحیانی با عقل فلسفی قابل درک و دریافت نیستند و موضوعات فلسفی که با تأملات عقلی ادراک می شوند، محل اعتنای وحی نمی باشند. این نظریه که از آن به «حقیقت ثنوی» تعبیر شده است، اساس مکتب ابن رشدی را تشکیل می دهد. ابن رشد مقام «عقل» را در نیل به حقیقت مطلق، بالاتر از «وحی» قرار می دهد، هرچند معتقد است کارکرد و ضرورت دین برای عامه مردم به مراتب بیش از فلسفه است. او در لزوم هردو معرفت عقلی و دینی برای اجتماع



می‌گوید: خلائق متنوعند؛ لذا برای اقناع آنها برحسب مرتبه آگاهی شان باید از سه شیوه حجت‌آوری متفاوت استفاده شود: روش «خطابی» که ابزار خطیبان است، روش «جدلی» که شیوه متکلمان است و «برهان ضروری» که کار فیلسوفان است. برداشتهای متعادل‌تری نیز از نظریات او وجود دارد که معتقد است این رشد به وحدت قلمرو عقل و وحی قائل بوده و به هیچ‌گونه «دویتی» میان حقایق مشعر بر دین و مکشوف بر عقل اعتقاد نداشته است. نصر معتقد است که ارسطوگرایی ناب و افراطی این رشد مانع از آن گردید که فلسفه او در میان مسلمانان رواج چشم‌گیری پیدا کند.

برای تفصیل نگاه کنید به: ژیلسون، ا. عقل و وحی در قرون وسطی (فصل دوم) و همچنین به: نصر، ح. انسان و طبیعت (ص ۷۳).

۵. سخن و مدعای کرکگور درباره «جهش ایمان»، تقریباً متضمن همان معنای مورد نظر آبی کلیاست. او می‌گوید ایمان، سپردن خود به چیزی است در ورای آنچه برایش برهان قاطع داریم. باید با نوعی خطر کردن و بی‌هیچ نردبان معرفتی، جست‌زد و ایمان آورد و این به هیچ دلیل و قرینه عقلانی حاکمی از صدق اعتقادات نیاز ندارد. نگاه کنید به: پترسون، م. و دیگران، ایمان و اعتقاد دینی (ص ۸۰).

۶. پترسون و دیگران در کتاب عقل و اعتقاد دینی از جریان سومی به نام «عقل‌گرایی انتقادی» (Critical Rationalism) یاد کرده‌اند که لزوماً نسبتی با ایمان دینی ندارد. آنها در معرفی این جریان می‌گویند که هم‌آنان نقد و ارزیابی نظامهای دینی است و نه اثبات عقلانی آنها.

۷. آگوستین با شعار «ایمان در جستجوی فهم» و کلمنت با عقیده «ایمان می‌آورم تا بفهمم» در واقع هرگونه تسابق آگاهی بر ایمان را نفی می‌کنند. بی‌اعتنایی ایمان مسیحی به معرفت، بعدها در دوره رنسانس و اصلاح طلبی و در واکنش به رسوخ آراء ابن رشد و کلام توماسی، به نوعی بدبینی و ضدیت با تعقل دینی منجر گردید.

۸. حضرت علی (ع) در نسبت میان ایمان و عمل صالح می‌فرماید: **الایمانُ وَالْعَمَلُ أَخْوَانُ تَوَافِقَانِ وَرَفِيقَانِ لَا يَفْتَرِقَانِ لَا يَقْبَلُ اللَّهُ أَحَدَهُمَا إِلَّا بِصَاحِبِهِ (الهیات، ج ۱، ص ۲۴۶)** یا در جای دیگری فرموده‌اند: **... قَبْلَ الْإِيمَانِ يَسْتَدْلِكُ عَلَى الصَّالِحَاتِ وَبِالصَّالِحَاتِ يَسْتَدْلِكُ عَلَى الْإِيمَانِ ... (نهج البلاغه، خطبه ۱۵۵)**.

۹. **وَمِنْ يَأْتِهِ مُؤْمِنًا قَدْ عَمِلَ الصَّالِحَاتِ ... (طه/۷۵)**.

۱۰. ایده و تعبیر فنایی شباهت بسیاری با عقیده حکیمی‌ها در الهیات دارد، که از «تعقل خالص قرآنی» که چیزی متفاوت از عقل فلسفی و حتی عرفانی صرف است، نام می‌برند. برای تفصیل نگاه کنید به: **الهیات (ج ۱، ص ۴۰-۱۳۸)**.

۱۱. درباره اتکای ایمان بر عقل و معرفت، اقوال صریحی در منابع اسلامی وجود دارد که برای رعایت



اجمال، تنها به چند عبارت کوتاه از آن اشاره می‌شود: **أصلُ الايمانِ العلمُ** (امام علی: بحار، ج ۶۹، ص ۸۱) **العقلُ دليلُ المؤمن** (امام صادق: اصول کافی، ج ۱، ص ۲۹).

۱۲. ... **الذين قالوا آمنا بآقواهم ولم يؤمن قلوبهم** (مائده/ ۴۱) **قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا ولما يدخل الايمان في قلوبكم** ... (حجرات/ ۱۴).

۱۳. **قل الحق من ربكم فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر** ... (کهف/ ۲۹) **يا ايها الذين آمنوا، آمنوا...** (نساء/ ۱۳۶).

۱۴. **مرجئه**، اشاعره، ابوحنیفه و ماتریدیه ایمان را تصدیق صرف می‌دانستند، و لذا قرائت و همراهی **«عمل»** را با آن شرط نمی‌کردند. در مقابل، معتزله **«عمل»** را در معنای ایمان دخالت نام می‌دادند؛ از نظر دسته اخیر، ایمان همان مؤمنانه زیستن است. در میان قدمای نیز کسانی چون اهل حدیث، اخباری مسلمانان عقل‌گریز و عرفا بوده‌اند که نسبت به بُعد معرفتی ایمان، بی‌اعتنا و حتی بدگمان بودند. لیکن هیچ‌یک از این گرایشها به جریان غالبی در سنت اسلامی بدل نگردیدند. برای تفصیل در این باره نگاه کنید به: **م. ت. ایمان دینی در اسلام و مسیحیت**.

۱۵. **سروش تجربه دینی را هم «علت» و هم «دلیل» ایمان می‌داند و معتقد است که ایمان خالص پیامبرانه مبتنی بر تجربه دینی است.** ایشان در عین حال این را می‌پذیرد که ایمان عوامانه تلفیقی از تجربه دینی شخصی، تعلیم و تربیت، عادت و چیزهای دیگر است. نگاه کنید به: **سروش، ع. «ایمان و امید»**.

۱۶. **«ایمان عبارت است از مجذوب شدن، منعطف شدن و تعلق خاطر پیدا کردن به یک مرکز خطاب‌کننده؛ به یک خیر؛ به گونه‌ای که این تعلق، واپسین دل‌بستگی یا هم‌آدمی را تشکیل بدهد ... (ایمان یعنی،) اهتمام مجذوبانه ... آنهايي که گفته‌اند ایمان تصدیق‌ناجاء به‌الذبی است، غالباً به بُعد معرفتی ایمان توجه کرده‌اند؛ ولی عارفان سعی داشته‌اند به تجربه زیست‌شده انسان مؤمن توجه کنند ... ایمان، گونه‌ای «تجربه دینی» است که در گزاره‌های اعتقادی نمود پیدا می‌کند. گزاره‌های اعتقادی، بیان تجربه زیست‌شده ایمان است از سوی مؤمن؛ لذا اعتقاد در مرتبه دوم است ... امید و اعتماد از عناصر اصلی ایمان است، نه استدلال و برهان ...»** با این حال، مجتهد شبستری اضافه می‌کند که: **«تجربه‌گر ایمان، پیش فرض‌های فلسفی، انسان‌شناختی و جهان‌شناختی خاصی دارد. ذهن خالی از پیش فرض‌ها نمی‌تواند به تجربه ایمانی نائل شود ... ما هیچ‌گاه بی‌نیاز از متن نیستیم؛ زیرا خطاب خداوند را تنها از درون این متن می‌توان شنید.»** نگاه کنید به **مجتهد شبستری، محمد. «پرواز در ابرهای ندانستن»**.

۱۷. **ملکیان علل تصعیب و عوامل تسهیل‌کننده ایمان در روزگار جدید را به گونه‌ای مطرح ساخته است که**



گویی با رشد علم و عقلانیت، لاجرم مقام ایمان فروگامسته و با بروز تردیدها و تشکیکها در تأیید عقلی و کمال علمی، بازار ایمان رونق می گیرد. ملکیان ایمان را نه بر پایه اعتقاد و معرفت، بلکه در برابر آن می نشاند و معتقد است که ایمان حقیقی در خلا معرفتی و در بی یقینی و شک ممکن می گردد. «ایمان، جهش از فراز دره معرفت است و بیش از «یقین» با «امید» پیوند دارد. نگاه کنید به: ملکیان، مصطفی، «دیدن در پی آواز حقیقت».

در اشارات مهندس بازرگان، سروش و ملکیان درباره «یقین»، چنین مستفاد می شود که گویا از مراتب آگاهی دانسته شده است؛ در حالی که در روایات، از مراتب و درجات ایمان است و جای آن در قلب. در هر صورت ما در این بحث به غرض و منظور ایشان نظر داشته ایم و نه ملفوظ و واژه استعمال شده. درباره معنی یقین و نسبت آن با ایمان، نگاه کنید به: اصول کافی (کتاب ایمان و کفر، باب برتری ایمان بر اسلام و یقین بر ایمان).

۱۸. اَنَا أَمْرًا مَعَاشِرَ الْأَنْبِيَاءِ أَنْ نُكَلِّمَ النَّاسَ بِقَدْرِ حَقُولِهِمْ (رسول اکرم: بحار، ج ۲، ص ۶۹).

۱۹. اقبال و شریعتی را از جمله کسانی دانسته اند که تفسیری «در زمانی» از رابطه عقل و وحی ارائه داده اند. مطهری در کتاب وحی و نبوت، معتقد است که اقبال ناخواسته از ختم رسالت و پایان دوره وحیانی، به سمت ختم دیانت میل کرده است. برای تفصیل نگاه کنید به: اقبال، م. احیای فکر دینی (ص ۵-۱۴۴) و همچنین به: شریعتی، ع. وصایت و شورا و مطهری، م. وحی و نبوت.

۲۰. اعتقاد به تمایز «قلمرو» میان عقل و وحی در میان نواندیشان عرف گرایي که حقانیت و اعتباری برای متون وحیانی قائل بوده اند، رواج داشته و دارد. به عنوان مثال نگاه کنید به: بازرگان، مهدی. «خدا و آخرت، هدف بعثت انبیا».

۲۱. قرآن در پاسخ کسانی که بنا بر عادات جاری در میان اُمم پیش از اسلام از رسول اکرم (ص) معجزات فوق طبیعی طلب می کردند، می فرماید: أَوَلَمْ يَكْفِيهِمْ أَنَّا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ يُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ... (عنکبوت/ ۵۱) یا در جای دیگر می فرماید: قُلْ لئن اجتمعتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَن يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا (بنی اسرائیل/ ۸۸) درباره مقایسه اعجاز پیامبر اسلام (ص) با پیامبران پیش از ایشان، نگاه کنید به حدیث ابن سکیت از امام علی نقی (ص) در: اصول کافی (ج ۱)، ص ۲۸) ترنر نیز از این حیث، یعنی عمل معجزاتی، کاریزمای پیامبر (ص) را با حضرت مسیح (ع) مقایسه نموده و آن را متفاوت ارزیابی کرده است. نگاه کنید به: ترنر، ب. ماکس وبر و اسلام (ص ۵۶). ۲۲. هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ... (جمعه/ ۲).





۲۳. تفاوت سرگذشت هبوط آدم و حوا از بهشت در کتاب مقدس مسیحیان با آنچه که در قرآن آمده است، با همه شباهت‌ها حاوی نکات اختلافی مهمی است که به همین مقوله عقل و معرفت برمی‌گردد. در حالی که میوه ممنوعه در داستان سفر پیدایش به درخت معرفت تعلق دارد، در فرهنگ اسلامی آن را شجره ممنوعه حرس و طمع یا غفلت می‌شناسند. مطهری می‌گوید در حالی که درخت ممنوعه در مسیحیت، مربوط به بُعد انسانی آدم و حوا است، در اسلام به بُعد حیوانی آنها مربوط می‌شود. در اسلام، آگاهی و معرفت نه تنها یک وسوسه شیطانی نیست، بلکه گوهری است که خداوند با تعلیم مستقیم خویش در انسان به ودیعت گذارده است: «علم آدم الاسماء كلها... (بقره/ ۳۱) نگاه کنید به: مطهری، م. «انسان و ایمان» در مقدمه‌ای بر جهان بینی اسلامی (ص ۱۹-۲۱).

۲۴. ... إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ ... (فاطر/ ۲۸) لَمْ يُعْبِدِ اللَّهُ عَزَّوَجَلَّ بَشِيْرًا أَحْسَنَ مِنْ الْعَقْلِ (امام باقر: الحیات، ج ۱، ص ۴۷) لَادِيْنَ لَمَنْ لَاعَقَلَ لَهُ (رسول اکرم: الحیات، ج ۱، ص ۴۵)

۲۵. إِنَّ لِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجَّتَيْنِ حِجَّةَ ظَاهِرَةً وَحِجَّةَ بَاطِنَةً فَأَمَّا الظَّاهِرَةُ فَالرُّسُلُ وَالْأَنْبِيَاءُ وَالْأُمَّةُ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ وَأَمَّا الْبَاطِنَةُ فَالْعُقُولُ (امام کاظم: اصول کافی، ج ۱، ص ۱۹).

۲۶. العقل رسول الحق (امام علی: الحیات، ج ۱، ص ۴۶) ملائكة الامر العقل (امام علی: پیشین).

۲۷. اشعری مسلکی در اسلام، به چند دلیل یک جریان مساعد عرفی شدن بوده است و چنانچه قدرت و رواج بیشتری می‌یافت و با امواج اخیر که از سوی غرب وزیدن گرفته است، همراه می‌شد، می‌توانست جامعه اسلامی و آموزه‌های دینی را با شتاب بیشتری به سوی عرفی شدن سوق دهد. آنان با نفی حُسن و قُبْح عقلی از ذات افعال و صفات باری، مستعد قبول نوعی نسبی‌گرایی ارزشی بودند و در عین حال با متکی ساختن معیار تشخیص حُسن و قُبْح به نقل و نه به عقل، انسان کم‌اعتماد به نقل را با سهولت بیشتری به سوی تعارض میان عقل و نقل و کنار گذاردن دومی به نفع اولی فرامی‌خواندند. مطهری می‌گوید که اشاعره با انتخاب عنوان اهل حدیث، تلاش داشتند تا چنین القا کنند که مخالفان آنها، یعنی معتزله که به حُسن و قُبْح ذاتی و مستقلات عقلیه اعتقاد دارند، مخالف حدیث و سنت نبوی بوده‌اند؛ در صورتی که نه چنین بوده است و نه چنان. برای تفصیل درباره حُسن و قُبْح و آراء اشاعره، معتزله و شیعیان درباره آن به کتاب عدل الهی استاد مطهری نگاه کنید.

۲۸. «مصلحت مرسله» در منطقه الفراغ میان «مصلحت معتبره» و «مصلحت ملغاة» قرار دارد و منظور از آن مصالحی است که هیچ نصّ و تصریحی از سوی شارع بر اعتبار یا لغو آن وجود نداشته باشد و لذا توسط فقیهان و اهل حلّ و عقد به منظور حفظ مصالح و ضروریات عام، یعنی حفظ دین و نفس و نسل و عقل

و مال، تشخیص و تجویز می‌گردد.

۲۹. جواز «استحسان» و «رای» و «قیاس» برای استنباط احکام شرعی، توسط دسته‌ای از فقهای اهل سنت، نقش عقل را در فقه به مراتب افزون‌تر نموده است؛ هر چند که آن را با خطر قطع ارتباط با مبادی الهی احکام دینی مواجه ساخته است. در میان فقهای شیعه به جز اخباریین، کسانی بوده و هستند که برای «عقل» و «اجماع» نسبت به «قرآن» و «سنت» تنها نقش تبعی و ابزاری قایلند. با تمام این احوال، باید توجه داشت که به هر صورت نقش و حضور عملی عقل در فقه، حتی نزد اشاعره که عقل‌گریزترین نحله کلامی-فقهی در میان مسلمانان بوده‌اند، همچنان جدی است.

۳۰. يُحاسبُ الناسَ علی قدر ما آتاهم من العقول فی دار الدنیا (امام صادق: الحیات، ج ۱، ص ۳۸).

۳۱. حجة الله علی العباد النبویّ والحجة فیما بین العباد و بین الله العقل (امام صادق، اصول کافی، ج ۱، ص ۲۹).

۳۲. منظور از حکم در اینجا، همان فتوا و حکم فقهی است و نه حکم وضعی و حکومتی که لزوماً در آن تفکیکی میان حکم و موضوع وجود ندارد و احکام در واقع، همان انشای موضوع هستند و به موارد مشخص و معینی راجع می‌باشند.

۳۳. المتعبّد علی غیر فقه کحمار الطاحونة یدور و لا یریح (امام علی: الحیات، ج ۱، ص ۵۸).

۳۴. ... وأقم الصلوة أن الصلوة تنهی عن الفحشاء والمکر ولذکر الله اکبر والله یعلم ما تصنعون (عنکبوت/۴۶) جعل الله الکعبة البیت الحرام قیاماً للناس ... (مائده/۹۷).

حضرت علی(ع) در خطبه ۱۱۰ و در حکمت ۲۵۲ نهج البلاغه بعضی از کارکردهای شرایع را اشاره کرده‌اند. ۳۵. مسائل مستحدثت، اعم از جدید بودن «موضوع» و یا کهنه بودن آن و بروز تغییرات زمانی و مکانی در آن است؛ مطرح شدن مسائل جدید برای فقه، هم بانی «عناوین» جدید فقهی بوده است و هم موجب صدور «احکام اجتهادی» جدید.

۳۶. لا یکلفُ الله نفساً الاّ وسعها ... (بقره/۲۸۶) وما جعل علیکم فی الدین من حرج (حج/۷۸) و قد فصلَ لکم ما حرّم علیکم الا ما اضطررتم (انعام/۱۱۹).

۳۷. علم آدم الاسماء کلّها ... (بقره/۳۱) علم الانسان ما لم یعلم (علق/۵).

۳۸. طبیعت: قُلْ انظروا ماذا فی السموات والارض ... (یونس/۱۰۱) و (بقره/۱۶۴)؛

تاریخ: قد خلقت من قبلکم سنن فسیروا فی الارض فانظروا کیف کان عاقبة المکذبین (آل عمران/۱۳۷)؛

همچنین نگاه کنید به وصیت حضرت علی(ع) به امام حسن مجتبی(ع) در نهج البلاغه.

عقل: ... قل هاتوا برهانکم ان کنتم صادقین (نمل/۶۴) ... قل هل عندکم من علم فتخبروه لنا ... (انعام/۱۴۸)



دل: ... لُهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا ... (اعراف/ ۱۷۹) ... لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا ... (حج/ ۴۶)
 ۳۹. واللّه أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئاً وجعل لكم السمع والابصار والافتدة لعلكم تشكرون
 (نحل/ ۷۸)

۴۰. برخی که این همه تاکید اسلام به کسب معرفت و دانش را با معیارهای علم ستیزی ملهم از آموزه و عمل مسیحی بر نمی تابند و درک نمی کنند، اصرار دارند که تمامی تصریحات قرآنی و روایی در این باره را به «دانش دین» منحصر و محدود سازند؛ در صورتی که احادیثی چون: «أطلبوا العلم ولو بالبعير» (رسول اکرم: میزان الحکمه، ج ۳، ص ۱۳۷۴)؛ «خُذْ الْحِكْمَةَ آتَى كَانَتْ ... (نهج البلاغه، حکمت ۷۹) الْحِكْمَةُ ضَالَّةُ الْمُؤْمِنِ، فَخُذْ الْحِكْمَةَ وَلَوْ مِنْ أَهْلِ النِّفَاقِ (نهج البلاغه، حکمت ۸۰)» و «كَلِمَةُ الْحِكْمَةِ ضَالَّةُ الْمُؤْمِنِ فَحَيْثُ وَجَدَهَا فَهُوَ أَحَقُّ بِهَا» (رسول اکرم: بحار، ج ۲، ص ۹۹)، این برداشتهای حصری از معرفت را کاملاً نفی می کند. رواج نهضت بزرگ ترجمه از قرن دوم هجری که دستاوردهای معرفتی تمدنهای پیش از اسلام را حفظ و به بشریت منتقل ساخت، از مواهب چنین رویکردی بوده است.

۴۱. ان الشر الدواب عند الله الصم البکم الذين لا یعقلون (انفال/ ۲۲) ... ویجعل الرجس علی الذین لا یعقلون (یونس/ ۱۰۰) ولا تکف ما لیس لك به علم ... (اسری/ ۳۶).

۴۲. الذین یستمعون القول فیتبعون أحسنه أولئک الذین هدینهم الله وأولئک هم أولو الالباب (زمر/ ۱۸)؛
 قل یا أهل الکتاب تعالوا الی کلمة سواء بیننا و بینکم (آل عمران/ ۶)؛
 خذوا الحق من أهل الباطل ولا تأخذوا الباطل من أهل الحق وکونوا نقاد الکلام (منقول از حضرت عیسی: بحار، ج ۴، ص ۹۶، میزان الحکمه، ج ۳، ۱۳۸۸۲)؛

لا تنظروا الی من قال وانظروا الی ما قال (هدایة العلم و غرر الحکم، ۱۰۱۸۹)؛
 ان دین الله لا یعرف بالرجال بل بآیة الحق فاعرف الحق تعرف اهله (امام علی: بحار، ج ۶۸، ص ۱۲۰).
 ۴۳. یا ایها الذین آمنوا لا تتخذوا آباءکم و اخوانکم اولیاء ... (توبه/ ۲۳).

۴۴. وان تطع اکثر من فی الارض یضلوك عن سبیل الله ان یتبعون الا الظن وان هم الا یتخرون (انعام/ ۱۱۶).
 ۴۵. ... کلما جاءهم رسول بما لا تهوی انفسهم ... (مائدة/ ۷۰) افرأیت من اتخذ الهه هویه وأضله الله علی علم و ختم علی سمعه و قلبه وجعل علی بصره غشاوة ... (جاثیه/ ۲۳).

۴۶. أكثر مصارع العقول تحت بروق المطامع (نهج البلاغه، حکمت ۲۱۹).
 ۴۷. ... ربنا انا اطعنا سادتنا و کبراءنا فاضلونا السیلا (احزاب/ ۶۷).

۴۸. ... قالوا حسبنا ما وجدنا علیه آباءنا أو لکون آباءهم لا یعلمون شیئاً ولا ینتدون (مائدة/ ۱۰۴).



۴۹. وَمَنْ يَدْعُ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ لَا بُرْهَانَ لَهُ ... (مؤمنون/۱۱۷)؛ ... قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ (نمل/۶۴)؛ إِنْ الْعَيْشُ لَا يَتَّقُونَ بِهِ حُجُوجَ اللَّهِ وَلَا يُنظَرُونَ بِرَاهِمِينَ اللَّهُ (امام علی: بحار، ج ۵۴، ص ۲۳۲).
۵۰. فِي الْقَلْبِ نُورٌ لَا يُضِيئُهُ إِلَّا مَنْ اتَّبَعَ الْحَقَّ ... (رسول اکرم: بحار، ج ۲، ص ۲۶۵)؛ لَا يَكْمُلُ الْعَقْلُ إِلَّا بِاتِّبَاعِ الْحَقِّ (امام حسین: بحار، ج ۷۸، ص ۱۲۷).
۵۱. أَدْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ ... (نحل/۱۲۵)؛ وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ ... (عنکبوت/۴۶).
۵۲. النَّاسُ ثَلَاثَةٌ: عَالِمٌ وَمُتَعَلِّمٌ وَسَائِرُ النَّاسِ هَمَّجٌ وَالْهَمَّجُ فِي النَّارِ (امام صادق: الحیات، ج ۱، ص ۴۲).
۵۳. وَاعْلَمْ أَنَّهُ لِأَخِيرٍ فِي عِلْمٍ لَا يَنْتَفِعُ وَلَا يُنْتَفَعُ بِعِلْمٍ لَا يَحِقُّ تَعَلُّمُهُ (امام علی: نهج البلاغه، وصیت ۳۱).
۵۴. ... وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا ... (آل عمران/۱۹۱)؛ وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافُ السِّتِّكُمْ وَالْوَانِكُمْ أَنْ فِي ذَلِكَ آيَاتٍ لِلْعَالَمِينَ (روم/۲۲).
۵۵. سَتَرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَّبِعِينَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ ... (نصیلت/۵۳).
۵۶. لِأَعِبَادَةٍ كَالْتَّفَكُّرِ فِي صُنْعَةِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ (امام علی: الحیات، ج ۱، ص ۵۱).
۵۷. هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا ... (بقره/۲۹). غرض سومی که بعضی از متفکران برای علم برشمرده اند، یعنی برآورده ساختن حس «کنجکاوی»، در نهایت حسب نتایج و دستاوردهایش، به یکی از دو غرض اصلی منتهی می شود؛ در هر صورت، علم به عنوان یک فضیلت به خودی خود نیز در اسلام ممدوح و مورد توصیه است. این که صاحب حکمت در قرآن، واجد خیر کثیر است (بقره/۲۶۹) یا حضرت علی (ع) می فرمایند که علم، اصل همه نیکیهاست (غررالحکم، ۲۰)، می تواند ناظر به هر سه جنبه مورد اشاره در فوق باشد.
۵۸. مَنْ أَرَادَ الدُّنْيَا فَعَلِيهِ بِالْعِلْمِ وَمَنْ أَرَادَ الْآخِرَةَ فَعَلِيهِ بِالْعِلْمِ وَمَنْ أَرَادَهُمَا مَعًا فَعَلِيهِ بِالْعِلْمِ (رسول اکرم). حضرت علی (ع) نیز هیچ تعارضی میان «معاد» و «معاش» و «بهره مندی» از لذایذ مشروع دنیوی ندیده اند و تلاش در هر سه را شرط عقل دانسته اند: ... لَيْسَ لِلْعَاقِلِ أَنْ يَكُونَ شَاخِصًا إِلَّا فِي ثَلَاثٍ: مَرَمَةً لِمَعَاشٍ، أَوْ خَطُوبَةً فِي مَعَادٍ، أَوْ لَذَّةً فِي غَيْرِ مُحَرَّمٍ (نهج البلاغه، حکمت ۳۹۰).
۵۹. اِكْتَسَبُوا الْعِلْمَ يَكْسِبُكُمُ الْحَيَاةَ (امام علی: هدایه العلم و غررالحکم: ۲۴۸۶).
۶۰. هَلَاكَ أُمَّتِي فِي تَرْكِ الْعِلْمِ (رسول اکرم: ارشاد القلوب، ج ۱، ص ۱۸۳).
۶۱. أَلَا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ بَغَاةَ الْعِلْمِ (رسول اکرم: الحیات، ج ۱، ص ۲۷۷).

