

بینش فلسفی و فهم دین

تاریخ دریافت: ۹۳/۰۲/۲۰

تاریخ تأیید: ۹۳/۰۸/۱۵

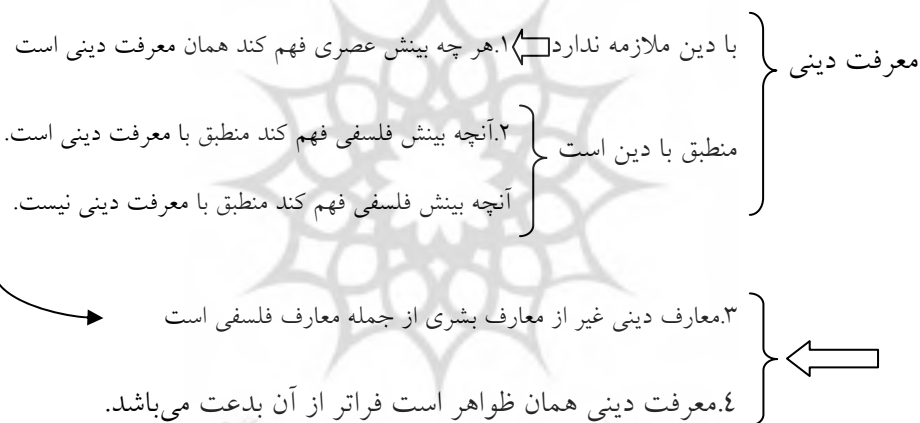
محمد رضا بهاری*

چکیده

این تحقیق به دنبال تحلیل و بررسی مطلوب یا مضر بودن نقش بینش فلسفی در فهم دین است. از این رو ابتدا به تبیین و تحلیل رویکردها پرداخته و سپس آراء و نظار در مسئله تقد می‌گردد. نکته حائز اهمیت در تبیین اصل مسئله، تعیین نوع رابطه بین معارف دینی با نفس الامر دین است. روشن شدن این رابطه، نقش بینش فلسفی را روشن می‌نماید. در این باره چهار رویکرد وجود دارد: رویکرد اول با قائل شدن به تأویل، بر این باور است که بین حاقّ دین و معارف دینی ملازمه نیست؛ از این رو بینش عصری را حاکم بر نقش بینش فلسفی در فهم دین می‌نماید. رویکرد دوم با قائل شدن به نقش تفسیری برای بینش فلسفی، بین حاقّ دین و معارف دینی ملازمه می‌بیند و بینش فلسفی را قابل تطبیق با معارف دینی می‌داند. رویکرد سوم معارف دین را برگرفته از حاقّ دین دانسته و آن را در تضاد با بینش‌های بشری و از جمله بینش فلسفی می‌داند؛ از این رو نه تنها نقشی برای بینش فلسفی در فهم دین قائل نیست، بلکه آن را مانع فهم دین قلمداد می‌نماید. رویکرد چهارم با تأکید بر حجیت فهم عرفی حاصل از بینش عرفی، معارف دین را عین ظواهر دین می‌داند و دخالت بینش فلسفی را در آن، بدعت و حرام به شمار می‌آورند. رویکرد مختار با تأکید بر انکشاف دین بر اثر بینش شرعی، به انطباق معارف دینی با نفس الامر دین معتقد بوده و در مقام کشف معارف دینی از منابع دین، عناصر مؤثر در این کشف را، تأثیرگذار می‌داند. نتیجه اینکه با اصل قرار دادن بینش شرعی، در صورت تأثیر بینش فلسفی فی الجملة، در طول بینش شرعی، به صورت عنصر مؤثر در کشف حاقّ دین، بدون دخالت مبانی، بر آن صحنه می‌گذارد، در غیر این صورت، بر مانعیت بینش فلسفی در فهم حاقّ دین تصریح می‌نماید.

واژگان کلیدی: دین، فهم دین، بینش فلسفی، بینش عرفی، بینش شرعی، معرفت دینی.

کسی را نمی‌توان یافت که در تأثیر هر گونه بینشی از جمله بینش فلسفی در فهم دین، سخنی برخلاف داشته باشد، پس با مفروض دانستن چنین امری، مسئله اصلی این است که آیا تأثیر بینش فلسفی در فهم دین مطلوب است یا مضر؟ اگر چنین تأثیری مطلوب باشد، بینش فلسفی به لحاظ معرفت‌شناسی دینی، جزء شرایط کسب معرفت دینی قرار می‌گیرد؛ اما اگر چنین تأثیری مضر و مخرب باشد، جزء موانع کسب معرفت دینی قرار می‌گیرد. تشخیص مطلوب بودن یا مضر بودن این تأثیر، به نحوه رابطه معرفت دینی با حاق دین از یک سو و از سوی دیگر به نحوه رابطه معرفت دینی با معرفت حاصل از بینش فلسفی برمی‌گردد. چهار شکل ترابط یا رویکرد به صورت عمده وجود دارد که تصویر آن در شکل زیر می‌آید:



این مقاله در صدد است این چهار رویکرد را بررسی و نقد نماید، آن‌گاه به تشریح دیدگاه مختار می‌پردازد تا در خلال آن، نقش بینش فلسفی در فهم دین روشن گردد. بینش فلسفی، دین و فهم دین، سه مفهوم مهمی هستند که لازم است پیرامون آنها، مباحث مفهوم‌شناسی طرح گردد. چرا که استعمال این واژه‌ها بر مصادیق متباین، از باب اشتراک معنوی نیست؛ بلکه اشتراک لفظی است، چنانچه مصداق مورد نظر از این الفاظ روشن نگردد، خلط مفهومی و نارسایی در فهم را در پی خواهد داشت. مقصود از بینش و بینش فلسفی، حالات ذهنی نیست که زودگذر و موقتی‌اند؛ بلکه رسوخ ملکات ذهنی فلسفی است که شخص متفلسف در اثر ممارست، تحقیق و

تدریس به دست می‌آورد و ذهن او کاملاً بر مبانی و مسائل و موضوعات فلسفی مسلط شده است. در نتیجه می‌توان گفت بینش فلسفی، رسوخ باورهای فلسفی از قبیل مبانی معرفت‌شناختی، هستی‌شناختی، معناشناختی و انسان‌شناختی فلسفی در ذهن را گویند که لزوماً داورهای ارزشی دارد چنین ملکه‌ای صرفاً از پرکردن مغز با محتوای دروس فلسفی یا قبول یک گرایش فلسفی حاصل نمی‌شود؛ بلکه رسوخ و پایداری باورهای فلسفی در ذهن، بر اثر ممارست و انس مداوم با آنهاست. از این رو تا زمانی که ذهن به جامعیت، عمق و پایداری در باورهای فلسفی نرسد، نمی‌توان به آن اطلاق بینش فلسفی نمود (ر.ک: فرمینی فراهانی، ۱۳۷۸). در این مقاله، گذشته از بینش فلسفی، از بینش عصری، عرفی و شرعی و نبود بینش نیز سخن به میان می‌آید. ساختار مفهوم‌شناسی این واژه‌ها، نظیر ساختار مفهوم‌شناسی‌ای است که برای واژه بینش فلسفی بیان شد، اما مصادیق هر کدام متفاوت و متقابل با بینش فلسفی هستند.

(الف) بینش عصری یعنی رسوخ باورهای حاکم بر عصر؛ از قبیل مبانی معرفت‌شناسی، هستی‌شناسی، معناشناسی و انسان‌شناسی عصری در ذهن که این مبانی، متضمن داورهای ارزشی هستند است که مبتنی بر نسبی‌گرایی می‌باشند.

(ب) بینش عرفی یعنی رسوخ باورهای حاکم بر عرف؛ از قبیل مبانی معرفت‌شناسی، هستی‌شناسی، معناشناسی و انسان‌شناسی عرفی در ذهن.

(ج) منظور از «نبود بینش»، گذر از هر گونه داور ارزشی بشری با حذف ارادی مبانی آنها از ذهن، به عنوان شرط بهره بردن از فضای معرفتی قدسی است که خارج از حیطه بشری می‌باشد که از این معنا، به «محو موهوم» و «صحو معلوم» یاد می‌کنند (اصفهان‌ی، ش ۱۲۴۱۲، آخر باب ۲۳).

(د) بینش شرعی یعنی رسوخ باورهای حاکم بر شرع؛ از قبیل مبانی معرفت‌شناسی، هستی‌شناسی، معناشناسی و انسان‌شناسی حاقّ دین که دارای داورهای ارزشی متناسب با روح دین است، که از تعبیر قرآنی «الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ» (آل عمران: ۷) قابل برداشت است.

«دین» در لغت به معانی کیش، آئین، راه و روش و ... می‌باشد (ابن‌منظور، ج ۱۷/ ص ۲۴-۳۰). واژه «دین» و مشتقات آن ۹۵ بار در قرآن کریم به کار رفته است. در قرآن

واژه «دین» به معنی روش و آئین با مفاهیمی چون: تسلیم، عدم شرک، عدم تفرقه و نزول از سوی خداوند و با صفات قیم (ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ) (الروم: ۳۰)، حق (هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَىٰ وَدِينِ الْحَقِّ) (التوبة: ۳۳)، خالص «أَلَا لِلَّهِ الدِّينُ الْخَالِصُ» (زمر: ۳)، حنیف «وما أمروا إلا ليعبدوا الله مخلصين له الدين حنفاء» (بینه: ۵) و واصب «وله الدين واصباً» (نحل: ۵۲). به کار رفته است. همچنین به همان معنا، مضاف نیز واقع شده «یدخلون فی دین الله افواجا» (نصر: ۲). با این نحو استعمالات قرآن از واژه دین در مفهوم روش و آئین، می‌توان گفت واژه «دین» با مفهوم «راه و روش و آئین» در قرآن دارای یک حقیقت متمایز است که مفهوم اصطلاحی که در ادامه می‌آید ناظر به این حقیقت می‌باشد.

برای «دین» در اصطلاح، تعاریف گوناگونی ارائه شده است. منظور ما از اصطلاح «دین»، یک مفهوم کلی که شامل تمام ادیان بشود، نیست؛ بلکه منظور ما دین الهی و به خصوص دین اسلام است. با در نظر گرفتن این توضیح و استعمالات قرآنی آن، این گونه تعریف می‌شود: دین روش هدایت انسان‌ها به محضر و قرب خداوند می‌باشد. البته اندیشمندان حوزه کلام و تفسیر نیز با توجه به کارکردهایی که از آن در نظر گرفته‌اند تعاریف دیگری بیان نموده‌اند که ذکر آنها باعث اطاله کلام می‌شود (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۷۰، ج ۱، ص ۱۵ / جوادی آملی، ۱۳۸۰، ص ۲۴ - ۲۷ / مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ج ۳، ص ۴۵).

فهم در عبارت «فهم دین» دو معنای مصدری و حاصل مصدری دارد: الف) در معنای مصدری، واژه فهم، صرفاً شامل عمل فهمیدن و فرایند آن می‌شود نه محصول آن.

ب) در معنای حاصل مصدری، مراد از «فهم»، همان معرفت است که خود محصول فرایند فهم روشمند می‌باشد.

منظور ما از واژه «فهم دین»، معنای مصدری است. این معنا در دو ساحت قابل بررسی است:

۱. ساحت معرفت‌شناختی: در این ساحت، پارامترهای کشف، انطباق، صدق و کذب لحاظ می‌شود، در نتیجه مفهوم اصطلاحی «فهم دین» به معنی فهم کاشف، منطبق با دین می‌باشد که احتمال صدق و کذب دارد (فنائی اشکوری، ۱۳۷۴، ص ۴۱ / مصباح

یزدی، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۱۵۱ - ۱۵۲ / حسین زاده، ۱۳۸۵، ص ۲۲).

۲. ساحت هرمنوتیکی: در این ساحت، افزون بر معیار معرفت‌شناختی، پارامترهای کیفیت فهم (شدت، ضعف و عمق) و کمیت (شمول و عدم شمول) لحاظ می‌شود. در نتیجه مفهوم اصطلاحی «فهم دین» به معنی فهم، ذو مراتب می‌باشد که شامل همه حوزه‌های بینشی، اخلاقی و رفتاری دین می‌باشد (رشاد، زمستان ۱۳۷۹، ش ۱۸، ص ۳۶).

لازم است ذکر شود مفهوم «فهم دین» در بحث نقش بینش فلسفی، شامل هر دو ساحت خواهد شد. از منظر معرفت‌شناختی، نقش بینش فلسفی در ارزش و اعتبار فهم و معرفت دینی، قابل بررسی است و از منظر هرمنوتیکی، نقش بینش فلسفی در کیفیت فهم دین، قابل طرح می‌باشد.

چهار رویکرد عمده در بررسی و نقد نقش بینش فلسفی در فهم دین و معرفت دینی مطرح است، رویکردی که بینش فلسفی را در فهم دین دخیل دانسته اما بینش عصری را حاکم بر آن می‌داند؛ منظور از حکومت در اینجا همان معنای اصولی است که با حاکم شدن یک دلیل بر دلیل دیگر، آن را توسعه یا تضییق می‌نماید. رویکردی که بینش فلسفی را شرط تفسیر آموزه‌های دین تلقی می‌نماید؛ رویکردی که بینش فلسفی را مانع تحقق معرفت دینی می‌داند، این رویکرد در درون خود نیز به دو رویکرد تقسیم می‌شود. مجموعاً چهار رویکرد در این مجال مورد بحث قرار می‌گیرد گرچه رویکردهای دیگری را نیز در این باره می‌توان یافت.

۱. رویکرد فلاسفه

رویکرد فلسفی تاریخی که از اوایل قرن دوم به حوزه مسلمانان راه یافت رویکرد فلسفی مطلق‌گرا است. بینش فلسفی این رویکرد، بیشترین تأثیر خود را در زمینه عقاید با آثاری چون تجرید الاعتقاد خواجه نصیرالدین طوسی و شروح آن و اخلاق با آثاری چون اخلاق ناصری و رسائل اخوان الصفا آغاز نمود و رشد داد، این تأثیر به گونه‌ای بود که توانست الهیات روایی شیعی را کاملاً استدلالی فلسفی نماید اما در زمینه اخلاق و زمینه‌های دیگر، چون اصول فقه کفایة الاصول مرحوم آخوند خراسانی به چنین توفیقی

در این حد دست نیافت. در زمینه فقه، این روند از ابن جنید و ابن عقیل شروع شد و توانست فقه روایی و اخباری را تحت تأثیر کامل خود، از میدان خارج نماید؛ البته فقه شیعه، فلسفی نشد اما محققاً استدلالی گردید. در زمینه تفسیر نیز یکی از نحله‌های تفسیری، تفاسیر فلاسفه بوده است.

رویکرد فلسفی جدید که متأثر از فلاسفه غرب در حوزه مسلمانان خود نمایی داشته است، رویکرد نسبی‌گرای عصری با اثری چون قبض و بسط تئوریک شریعت است. این رویکرد با مبانی نسبی‌گرای خود، در تضاد با رویکرد فلاسفه مطلق‌گرا در فهم دین است و در صدد است قرائت جدیدی از دین، متناسب با عصر حاضر ترویج نماید.

۱ - ۱. رویکرد نسبی‌گرای عصری

بر اساس این رویکرد، بینش فلسفی عصری، حاکم بر بینش فلسفی مطلق‌گرا در فهم دین است. این حکومت باعث منسوخ‌شدن بینش فلسفی مطلق‌گرا می‌شود. طبق این رویکرد، فهم دینی بینش عصری، معتبر است. چون بینش عصری، آخرین تلاش علمی بشر می‌باشد. بینش مطلق‌گرای فلسفی مربوط به اعصار گذشته است، پس یک معرفت بشری قدیمی به حساب می‌آید. با توجه به پیشرفت علم بشری، برتری علم هر عصر بر اعصار گذشته روشن است. علم جدید بشری به لحاظ برتر بودن آن، علم قدیمی بشری را منسوخ می‌نماید. بر این معیار، بینش عصری نسبی‌گرا، باعث منسوخ‌شدن بینش فلسفی مطلق‌گرای گذشته می‌شود.

این رویکرد بر سه مبنا استوار است:

۱. سیال‌بودن کل معرفت بشری، به نحوی که با تغییر یک جزء، اجزای دیگر نیز تغییر خواهند کرد (مبنایی که در غرب، در حیطه معرفت‌شناسی طرفدارانی دارد از جمله: کوهن) از این رو گفته شده است:

معرفت‌های بشری چون سیال‌اند معرفت دینی را هماهنگ با خود، وادار به سیلان خواهند کرد (سروش، ۱۳۷۳، ص ۲۳۰).

۲. بشری‌بودن فهم دین.

معرفت دینی مثل هر معرفت دیگر، محصول کاوش و تأویل بشر است (همان).
 ۳. حالت انفعال مطلق فهم دین از دیگر فهم‌های بشری، به نحوی که تغییر آنها در فهم دین تغییر ایجاد می‌کند اما تغییر فهم دین در آنها، تغییر ایجاد نمی‌کند.
 فهم دین، بشری است چون مثل هر معرفت دیگر بشر، محصول کاوش و تأویل بشر است و آمیخته‌ای از ظن‌ها، یقین‌ها، حق‌ها و باطل‌هاست (همان، ۲۰۳).
 ذهن بشر، ساختار دین را به تأویل می‌برد و با مسبوق و مصبوغ قراردادن تئوری‌های جدید، به درک بهتر و عمیق‌تر و واقع‌نماتر نائل می‌شود که حتی ممکن است به تصور گوینده نیز نیامده باشد (همان، ص ۲۹۷ - ۲۹۶).
 قائلین به اعتبار، چون این بینش را آخرین دست‌آورد بشر می‌دانند، لذا آن را حاکم بر بینش‌های دیگر می‌دانند.

آدمی تا معرفت‌شناسی (و انسان‌شناسی و جهان‌شناسی) خود را تنقیح و تدوین نکرده باشد و از ناسازگاری نپیراسته باشد، معرفت دینی‌اش، عمق و صلابت کافی نخواهد داشت و از این بالاتر، این معرفت‌های بشری چون سیال‌اند معرفت دینی را هماهنگ با خود و ادار به سیلان خواهند کرد (همان، ص ۲۳۰).

این عبارت، بینش دینی را بینش تدوین نشده و ناپیراسته معرفی می‌کند و بینش فلسفی اسلامی مطلق‌گرا را با سیلان معارف بشری و نسبیت، به چالش می‌کشد.
 آنها علم کنونی بشر را در شناخت خداوند، مؤثرتر می‌دانند؛ چرا که دانش جدید بشر در باب شناخت جانوران، طبیعت و یا بدن انسان، تصویر کامل‌تر و عمیق‌تری از خلاقیت خداوند مجسم می‌نماید. چنین حکومتی به آنها این جسارت را می‌بخشد که آموزه‌های دینی را با ذهنیات روز تأویل نمایند و معرفت دینی را معرفی کنند.

معرفت دینی مثل هر معرفت دیگری، محصول کاوش و تأویل بشر است (همان).
 از این رو تصویر خلاقیت خداوند در تجسم جدیدش، تأویل پارادایم حاکم بر بینش عصری جدید که پارادایم پوزیتویستی است، می‌باشد. با این توصیف، خدا در تصویر جدیدش از محدوده حواس ظاهری خارج نیست. قائلین به این رویکرد، قوانین جاری در برخی ایالات آمریکا را در باب عدم قصاص قاتل و منشور حقوق بشر سازمان ملل برای حمایت از حقوق زنان در باب ارث، در تضاد با احکام نصوص قرآن مثل قصاص

قاتل «وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ» (البقرة: ۱۷۹) یا نصف بودن ارثیه زنان «لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيَيْنِ» (النساء: ۱۱) و حاکم بر این گزاره‌های دینی می‌دانند.

نتیجه اینکه هر چه اقتضای بینش دانش عصری بشر باشد، معرفت دینی تاریخی را که حاصل بینش دینی عالمان دین یا بینش فلسفی فلاسفه است، توسعه یا تضییق می‌نماید و این همان معنای حکومت بینش عصری بر دیگر بینش‌ها است که سرورش از آن با عنوان قبض و بسط تئوریک شریعت یاد می‌کند.

نقد و بررسی

فارغ از اشکالات عدیده هرمنوتیکی و معرفت‌شناختی که بر این نظریه وارد شده است که به تفصیل از سوی برخی اندیشمندان مورد بحث قرار گرفته است (خسروپناه، ۱۳۸۱، ش ۱۳) اشکال نقضی عمده نظریه تأویل، پارادوکسیکال بودن آن می‌باشد. آیا آقای سرورش می‌پذیرد که اگر کسی با پارادایم بینشی دیگری، طبق مبانی هرمنوتیکی این نظریه، این نظریه را تأویل نماید و نتیجه متفاوت باشد، آن‌گاه منظور ایشان را درست فهمیده است، بلکه حتی منظور ایشان را از خود ایشان هم بهتر فهمیده است؟ این اشکال تحقیقاً قابل انکار نیست. گذشته از این اشکال نقضی، حل مسئله، مبتنی بر فهم انکشافی دین است، دین دارای پیامی است که اگر همان پیام کشف گردد روح هدایت‌گری دین، تأثیرگذار می‌شود در صورتی که تأویل، دین را به پیکری بی‌روح و کالبدی بی‌جان تبدیل می‌نماید. یعنی روح هدایت‌گری دین را هدف قرار می‌دهد. زیر بنای این نظریه بر تأویلی بودن فهم دین بنا شده است، منظور از تأویل در این رویکرد با توجه به مطرح نمودن سیلان معرفت دینی، معانی متلون و متباین از همدیگر و متفاوت از متن است و چنین امری، مصداق تمام تفسیر به رأی است. اگر پیام دین به طور کامل و شفاف برای پیروان آن قابل درک نباشد و اگر علم روز حاکم و با تأویل حرف خود را به کرسی می‌نشانند، اساساً چه نیازی به دین وجود دارد؟! اگر منظور مغالطه نیست، چه لزومی دارد علوم روز و قوانین سکولاریستی بین المللی به‌عنوان معرفت دینی جایگزین شود؟!

البته این نکته فروگذار نماند که می‌توان سامانه هرمنوتیک را به گونه‌ای منطبق با

ساختار دین طراحی نمود که در مسیر فهم انکشافی دین اثرگذار باشد و باعث تأکید بر روح هدایگری دین بوده و معنویت آن را تکامل بخشد.

۲- ۱. رویکرد مطلق‌گرا

بر اساس این ادعا، بینش فلسفی شرط فهم دین و معرفت دینی است. معتقدین به این ادعا، قائل به تأویل نیستند، بلکه فهم حاصل از بینش فلسفی را لازمه تفسیر متون و حقایق دینی می‌دانند. به جهت آنکه در این نظرگاه، رابطه معرفت دینی و معارف فلسفی، تطابق و توافق فرض شده است. فهم حاصل از «بینش فلسفی»، وجهه دینی پیدا می‌نماید چرا که به فهم و معرفت دینی منتهی می‌شود. ملاصدرا معارف و قوانین فلسفی را مطابق و موافق شرع مقدس اسلام می‌داند:

شرع و عقل با هم تطابق و توافق دارند. منزّه است شریعت پاک حقه الهیه از اینکه احکام و آموزه‌های آن، ناسازگار با معارف عقلی یقینی ضروری باشد و نابود باد فلسفه‌ای که قوانین آن با کتاب و سنت سازگار و همراه نباشد (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۸، ص ۳۰۳).

۲۰۵

بیت

بیت
بیت
بیت
بیت
بیت

علامه طباطبایی در دفاع از عقل و فلسفه و در رد طعن علامه مجلسی به فلاسفه در اعتماد به ادله عقلی فلسفی و عدم توجه به ظواهر اخبار، می‌نویسد:

اولاً ظواهر امر دینی در حجیت خویش، بر برهان عقلی توقف دارند و عقل در اعتماد و گرایش به مقدمات برهانی، فرقی میان مقدمه‌ای با مقدمه دیگر قایل نیست. وقتی بر چیزی برهانی آورده شد به ناچار عقل آن را می‌پذیرد. ثانیاً ظواهر دینی، متوقف بر ظهور لفظ است و از آنجا که ظواهر لفظی، دلیل ظنی‌اند، نمی‌توانند با براهین عقلی که قطعی‌اند معارضه نمایند. اما تمسک به براهین عقلی در اصول دین و سپس معزول ساختن عقل در حوزه معارف که در آنها اخبار آحاد وارد شده، مستلزم تناقض آشکار است، زیرا ظواهر شرعی که به کمک همین براهین عقلی اعتبار پیدا کرده‌اند چگونه می‌توانند مقدمه‌ای را که به برکت آن سندیت پیدا کرده‌اند، ابطال کنند (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱، ص ۱۰۴).

این عبارت در مورد مدخلیت بینش عقلی در فهم ظواهر کتاب و سنت است. اما در عبارت زیر، علامه نقش بینش عقلی را در فهم کل معارف دینی - نه فقط ظواهر آن - بازگو می‌کند:

خدای متعال در هیچ جا از کتاب مجیدش - حتی در یک آیه از آن - بندگان خود را مأمور نکرده است به اینکه او را کورکورانه بندگی کنند و یا به یکی از معارف الهی او ایمان کورکورانه بیاورند و یا طریقه‌ای را کورکورانه سلوک نمایند. حتی شرایع و احکامی را هم که تشریح کرده و بندگان را مأمور به انجام آن نموده، با اینکه عقل بندگان قادر به تشخیص ملاک‌های آن نیست؛ با این همه، آن شرایع را به داشتن آثاری تعلیل کرده است (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۵، ص ۴۴۳).

این عبارت علامه مطلق است و نقش بینش عقلی را در فهم کل دین (نه فقط ظواهر دین) بازگو می‌کند و لذا به طور کامل به مقصود دلالت دارد.

علامه طباطبایی (ره) در این باره می‌گوید: «سوره انعام که تقریباً یک جزء قرآن است، از اول تا آخر، استدلال و همه‌اش استدلال فلسفی است. چنان‌که در بیانات ائمه β نیز استدلال فلسفی وجود دارد» (رخشاد، ۱۳۸۱، ص ۲۳۰). بنابراین برای فهم چنین آموزه‌هایی، نیاز به آشنایی با ذهن فلسفی است.

اصحاب این رویکرد، بینش عقلی را در مورد فهم گزاره‌هایی از دین که عقل‌گریز است - مانند جزئیات احکام و یا حتی کلیات آن، کیفیت آغاز شکل‌گیری عالم ماده - و هیچ گزاره عقلی، نفیاً یا اثباتاً راجع به آنها نداریم، دخیل نمی‌دانند و تنها در جایی که گزاره عقلی یقینی‌ای وجود دارد که موضوع آن، موضوع یکی از گزاره‌های دینی است، آن را دخیل در فهم دین می‌شمرند.

نقد و بررسی

نکته مهم در نقد این رویکرد این است که آیا منظور از تفسیر دین در این رویکرد، انکشاف دین در جهت تعمیق معرفت دینی است؟ یا جایگزین نمودن معارف فلسفی به جای معارف دینی و در واقع تأویل آن است؟

تعمیق معرفت دینی تنها با انکشاف دین توسط بینش شرعی میسر است چون بینش شرعی دارای مبانی کاملاً شرعی است و این مجال را فراهم می‌نماید که نتایج تعقل خدایی خود را قابل تطابق و توافق با حاق دین بداند؛ اما فلاسفه در بینش فلسفی، مبانی دینی را در ساختار مبانی تعقل فلسفی نمی‌پذیرند و التزام به مبانی دینی را با خروج از تفلسف، همسان می‌دانند. از این رو فهم فلسفی حاصل از بینش فلسفی، تناسب

لازم برای تطابق و توافق در نتایج را با معارف دین و حاق دین از دست می‌دهد. بر این اساس است که مخالفان فلسفه از دیرباز، بینش فلسفی را متهم به تأویل نادرست متون و حقایق دینی نموده‌اند.

از نظر مولوی چون فیلسوفان، دین را با بینش فلسفی خود می‌سنجند، آنچه را که به عقلشان نمی‌رسد غیر واقعی و محال می‌شمارند و برای همین دست به تأویل و تصرف در دین می‌برند.

عقلِ بحثی گوید این دورست و گو بی ز تأویلی مُحالی کم شنو (مولوی، ۱۳۷۷، دفتر سوم، بیت ۳۶۵۴).

عقلِ بحثی یعنی عقل فلسفی، وقتی از فهم چیزی باز می‌ماند یا آن را بالاتر از دریافت خود می‌بیند، می‌گوید این «دورست و گو»؛ یعنی این از مرحله دور است این بیراه و بی‌ربط و نادرست است، باید تأویل نمود چنان‌چه تأویل نشود به ورطه مُحال اندیشی می‌انجامد.

قطب گوید مر تو را ای سست‌حال * آنچه فوق عقل توست آید مُحال (همان، بیت ۳۶۵۵).

اما قطب که ولی خداست می‌گوید: زرنگی نکن و تأویل ننما، این بیش از عقل توست خود را بالا ببر و آن را محال ندان، قرآن را عوض نکن؛ بلکه لازم است خودت را عوض کنی.

خویش را تأویل کن نه اخبار را * مغز را بد گوی نه گلزار را (همان، دفتر اول، بیت، ۳۷۵۰)

این بیان آخر مولوی، راهکار به فلاسفه می‌دهد و می‌گوید: اگر می‌خواهی به درک واقعی از دین بررسی خودت را تأویل کن؛ یعنی خود را از این بینش فلسفی خلاص کن تا موانع فهم حقایق دین را کنار بزنی. ممکن است کسی چنین نقدی را اینجا مطرح نماید که آنچه مورد نقد مولوی است گزاره‌های دینی عقل‌گریز بود که فهم آن بالاتر از حد فهم عقل است و مدعیان دخالت بینش فلسفی در فهم دین، در مورد این گزاره‌ها ادعایی ندارند در این صورت پاسخ داده می‌شود در صورتی که بینش فلسفی در فهم این گزاره‌ها دخالت ندارد پس از چه رو فلاسفه در این‌گونه موارد دست به تأویل

می‌زنند؟!)

اما توضیح اشکال مبنایی این رویکرد:

بینش فلسفی مبتنی بر عقل فلسفی است عقل فلسفی، لایشرط نسبت به مبانی دینی است در صورتی که عقل، فهمنده و مفسر شرع با توجه به روایات و آیات، بشرط مبنایی دینی است. امام کاظم (ع) می‌فرماید «إِنَّهُ لَمْ يَخْفِ اللَّهُ مَنْ لَمْ يَعْقِلْ عَنِ اللَّهِ وَمَنْ لَمْ يَعْقِلْ عَنِ اللَّهِ لَمْ يُعْفَدْ قَلْبُهُ عَلَى مَعْرِفَةِ نَابِتِهِ يُبْصِرُهَا وَيَجِدُ حَقِيقَتَهَا فِي قَلْبِهِ» (علی بن شعبه، ۱۳۸۳، ص ۳۸۳): به‌راستی هر که تعقل خدای نکند از او بیمناک نباشد و هر که تعقل خدایی نکند دلش بر معرفتی پایدار، که بینایش سازد و حقیقتش را در دلش دریابد، پای بند نشود.

عبارت «يعقل عن الله»، صراحت به شرط تعقل اشاره دارد، تعقل به شرط خدایی بودن است که انسان را بر زلال معرفت می‌نشانند در حالی که در فلسفه، تعقل نمی‌تواند به مبانی دینی مشروط باشد در صورتی که مشروط شد دیگر فلسفی نخواهد بود. در واقع تعقل فلسفی، لایشرط به مبانی دینی است. لازم به ذکر است تعقل خدایی در پایان به زلال معرفت و حقیقت معرفت در قلب می‌انجامد. این موضوع، تعقل خدایی را منحصر به معارف موهبتی نمی‌کند چرا که در این روایت، از نحوه تعقل انسان سخن به میان می‌آورد. در علوم موهبتی اساساً تعقل جایگاهی ندارد یعنی معارف موهبتی ربطی به تعقل ندارد؛ بلکه موهبتی هستند و انسان صرفاً واجد آن می‌شود بدون اینکه تعقل نموده باشد. قرآن کریم درباره نحوه تعقل و تفکر می‌فرماید «قُلْ إِنَّمَا أَعْطُكُمْ بِوَاحِدَةٍ أَنْ تَقُومُوا لِلَّهِ مَنَّيْ وَأَفْرَادِي ثُمَّ تَتَفَكَّرُوا» (سبأ: ۴۶): شما را به یک چیز اندرز می‌دهم: یک یک و دو دو برای خدا قیام کنید سپس بیندیشید.

دین همان‌گونه که در مفهوم‌شناسی مورد بررسی قرار گرفت، به معنی روش تقرب به خدا و حضور در پیشگاه بلندش می‌باشد و لزوم اندیشه انسان پیرامون دین از نظر قرآن کریم در این آیه کریمه مورد توجه قرار گرفته است، چرا که در ادامه همین آیه می‌فرماید که «مَا بِصَاحِبِكُمْ مِّنْ جَنَّةٍ» یعنی اگر در مورد دین و کلام پیامبر به غیر از این روش تفکر کنید به جهت وجود تفاوت در نتایج تفکر، پیامبر را - نعوذ بالله - دیوانه

می‌پندارید، در صورتی که اگر به این روش تفکر نمایند، پی می‌برید که پیامبر درست می‌گوید و دیوانه نیست.

آیه کریمه، امر به تفکر را بعد از قیام برای خدا، با کلمه «ثم» آورده که وجود فاصله زمانی بین قیام برای خدا و امکان تفکر صحیح را بیان می‌کند؛ نتیجه مدلول دو آیه پیش گفته، اینکه فهم دین نیاز به بینش شرعی دارد و عقل لابشرط چنین بینشی را در اختیار انسان نمی‌گذارد. حکمت متعالیه ملاصدرا به جهت وجود مبانی دینی در آن، چنین شرطی را در خود دارد، البته وجود این شرط از جنبه فلسفی حکمت متعالیه نیست؛ بلکه به خاطر جنبه دینی حکمت متعالیه است. حکمت متعالیه در مبانی خود بین قرآن، برهان و عرفان جمع نمود. وجود قرآن در مبانی حکمت متعالیه، آرای ملاصدرا را بیش از آرای فلاسفه قبل، به دین نزدیک نموده است.

نتیجه اینکه بینش فلسفی نمی‌تواند از تطابق آرای فلسفی در فهم دین با معارف حاق دین دفاع نماید چرا که مبانی متفاوت، نتایج متفاوت به دست می‌دهد گرچه در برخی موارد چنین تطابقی وجود داشته باشد، اما وجود چنین مواردی نمی‌تواند مجوز دینی بودن همه معارف فلسفی حاصل از بینش فلسفی در فهم دین را ثابت نماید.

۲. رویکرد مخالفان

بر اساس این رویکرد، بینش فلسفی، مانع فهم دین است یعنی وجود چنین بینشی اجازه توجه به دین و معارف دینی را از انسان سلب می‌کند چرا که بینش فلسفی از نظر معتقدین به این رویکرد، زمینه‌ساز معرفت فلسفی می‌باشد که با مبانی فلسفی سازگار است و با معارف دینی، وجه مشترکی ندارد؛ در نتیجه بینش فلسفی، تأثیر آسیب‌زا بر مبانی معارف دینی و فهم دین از خود به جای می‌گذارد. از معتقدان به این رویکرد می‌توان به مکتب تفکیک، اخباری‌ها و اهل حدیث به‌عنوان مخالفین فلسفه اشاره نمود. به صورت عمده می‌توان این نحله‌ها را در دو رویکرد تفکیکی و ظاهری، مورد بررسی قرار داد.

۱ - ۲. رویکرد تفکیکی

بر اساس این رویکرد، فراگیری علوم بشری و آموختن مفاهیم و تصورات ذهنی، نه تنها بر علم و درک انسان نمی‌افزاید، بلکه مانع معرفت و حجاب کشف حقایق می‌گردد و آکنده نمودن ذهن از آنها به معنای افزایش و تراکم ظلمات و جهالت است.

یکی از گروه‌هایی که چنین نظرگاهی دارد مکتب خراسان و در رأس آن میرزا مهدی اصفهانی است. پیروان این نظر بین دین و معارف دینی رابطه ناگسستنی برقرار می‌کنند که هر گونه خللی در آن می‌تواند معارف دینی و دین را به انحراف بکشاند. از نظر ایشان، این معارف ناب دینی آن چیزی است که دین در صدد بیان است هدایت و نورانیت دین در گرو دست‌یابی به چنین معارفی است. معتقدین به این نظر، نه تنها بین معارف دینی و معارف بشری وجه مشترکی قائل نیستند؛ بلکه اساساً این دو را معاند و ضد همدیگر می‌دانند. از نظر ایشان، هر گونه تأثیر بینش فلسفی می‌تواند اثر مخرب در دین داشته باشد چرا که بینش فلسفی، مانع شکل‌گیری نورانیت معرفت دین در قلب می‌شود.

ایشان منکر هر گونه داد و ستد میان علوم الهی و علوم بشری هستند و قرآن را نابود کننده بنیان علوم بشری و ریشه‌کن کننده پایه‌ها و مبانی آنها می‌دانند (اصفهانی، ۱۳۸۵، ص ۴۶) از نظر میرزا مهدی اصفهانی هیچ جامعی بین علوم بشری و علوم جدید الهی حتی در ورود و مدخلشان نیست (همان، ص ۶۱).

حکیمی در این راستا می‌نویسد: «جهان‌بینی و جهان‌شناسی و حیانی با جهان‌بینی فلسفی و عرفانی دارای اختلاف‌ها و تضادهای بنیادین است» (حکیمی، ۱۳۸۶، ص ۲۳۵).

بر اساس این گفته نمی‌توان هیچ رابطه‌ای بین معارف برون دینی فلسفی و درون دینی تصویر نمود چون این دو سنخ معارف، متضاد هستند یعنی دارای مبانی متضاد هستند؛ چگونه می‌تواند دو امر متضاد با عنوان مبانی متضاد کنار هم به‌عنوان معرفت دینی جمع شوند.

به اعتقاد پیروان این مکتب، برای خلاصی از بینش فلسفی و به دست آوردن فهم ذات و صحیح از دین، باید به قرآن و سنت مراجعه نمود و برای فهم کتاب و سنت،

باید به معنای عرفی و ظهورات نوعی الفاظ به کار رفته در متون دینی، ملتزم بود چراکه دخالت دادن علوم بشری همچون فلسفه و عرفان، فهم دین را از صحت خلوص تهی می‌کند و به وادی امتزاج و التقاط می‌کشاند و از حقایق دینی دور می‌نماید. از این رو نه تنها معرفت دینی بر فراگیری و دخالت دادن علوم بشری متوقف نیست؛ بلکه اصطلاحات خاص علوم بشری، مانع رسیدن انسان به درک صحیح دینی می‌گردد و برای رسیدن به فهم صحیح از معارف دینی، انسان باید «محو موهوم» و «صحو معلوم» کند یعنی «نیست‌شدن هر موهوم و به وجود آمدن آن معلوم» و ذهن خود را از قید و بند معارف بشری و اصطلاحات پیچیده آن رها نماید و به عقل فطری برسد (اصفهانی، ۱۳۸۵، آخر باب ۲۳).

نقد و بررسی

سخن ما در اینجا شرح این تفسیرها و دیدگاه‌ها نیست، بلکه سخن در ریشه این اختلاف‌هاست. قائلین به این رویکرد، بینش فلسفی را از آن جهت مانع می‌دانستند که بین درک دین و فهم بشری هیچ سنخیتی نمی‌دیدند، اگر این گروه قرار بود صرفاً ذهنیات فلسفی را در حوزه دین فاقد اعتبار بدانند بحث قابل تأمل بود؛ اما سخن اینجاست که میرزا مهدی اصفهانی اساساً هیچ علم بشری را قبول ندارد یعنی کلاً فهم و درک بشری را در دین ناکارآمد می‌داند. در این صورت، بسیاری از تصریحات در آیات و روایات که مخاطب آنها فهم بشری است، زیر سؤال می‌رود. برای نمونه در آیات «افلا ینظرون إلى الإبل کیف خلقت و...» (غاشیه: ۱۷-۲۲) آیا به شتر نمی‌نگرند که چگونه آفریده شده است؟ و به آسمان نگاه نمی‌کنند که... مخاطب این آیات، انسان با ذهنیات و تلقیاتی است که دارد، در نتیجه فهم انسان مورد توجه قرآن کریم می‌باشد. کسی که جانور شناس، ستاره شناس، گیاه شناس یا پزشک بوده و در ساختمان بدن انسان مطالعه و تحقیق نموده است در صورت غفلت نداشتن از خدا، بهتر از انسان‌هایی که از چنین علوم بی‌بهره ندارند وجود خدا، علم، آگاهی و قدرت بی‌منت‌هایش را فهم می‌کنند. در نتیجه علم جانورشناسی، ستاره‌شناسی، گیاه‌شناسی و... که علوم بشری محسوب می‌شوند، می‌توانند به فهم آیات قرآن کمک کنند و فهم آنها را عمیق‌تر نمایند

یعنی می‌توانند فطرت خداجوی انسان را بیدار کنند. در این صورت قرآن، چه جنگ و مخاصمه‌ای با علوم بشری دارد که اصحاب مکتب خراسان، این‌گونه بر طبل آن می‌کوبند.

۲ - ۲. رویکرد ظاهری

پیروان این رویکرد با تأکید بر بینش عرفی، نقش بینش فلسفی را در فهم دین چیزی جز بدعت نمی‌دانند. ایشان بین معارف دینی و ظاهر متون دینی رابطه عینیت برقرار می‌دانند. از نظر آنها ظواهر دین برای ذهن عرفی قابل برداشت است اما کنکاش و تعمق در موضوعات دین را که منجر به برداشت و فهم عمیق می‌شود باعث بدعت می‌دانند. با چنین رویکردی، به بینش فلسفی اجازه ایفای نقش نمی‌دهند. در نتیجه، برای دستیابی به معرفت دینی، به ظاهر آیات و روایات اکتفا می‌کنند و معتقدند آنچه از ظاهر شریعت به ما رسیده حجت است؛ تفاسیر بشری و فلسفی از متون دینی، معرفت دینی نیست، بلکه بدعت است. از حنابله معروف است که «الکيفية مجهولة والسؤال بدعة» (طباطبایی، ۱۳۶۴، ص ۱۷). در این صورت بینش فلسفی با ظاهر شریعت در تضاد و تعارض خواهد بود. استناد این گروه به حدیث رسول خدا α است که فرمود: «تفکروا فی الخلق ولا تفکروا فی الخالق»: در مخلوقات تفکر کنید و درباره خالق تفکر نکنید (ابن حنبل، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۱۸). همچنین ایده سلف به‌ویژه سخن مالک بن انس را مبنا قرار می‌دهند که در سؤال از معنای آیه «ان الله علی العرش استوی» (طه: ۵) می‌گوید، استوا معلوم کیفیت مجهول، ایمان واجب و انکار آن کفر است (مقدسی، ۱۴۲۲ق، ص ۸۵). ابن تیمیه در گزارش خود «سؤال از آن بدعت است» را نیز اضافه دارد (ابن تیمیه، ۱۹۹۵م، ج ۴، ص ۷). این پاسخ را ابن تیمیه برای همه صفات مانند نزول شبانه خدا از آسمان در ثلث آخر شب و دست داشتن و وجه داشتن او کافی می‌داند (همان، ج ۳، ص ۱۲۶ و ۱۹۴). این تفکر درباره صفات خبری قرآن در روش نقلی اهل حدیث و سلفیه و ظاهرگرایی آنان در قرآن و روایات نبوی و تبعیت از گذشتگان یعنی صحابه و تابعان و تابعان تابعان ریشه دارد چنان‌که ابن تیمیه می‌نویسد: مذهب سلف، اثبات صفات و حمل آنها بر ظاهرشان و نفی کیفیت و چگونگی آنهاست (همان، ج ۴، ص ۹).

اهل حدیث و سلفیه، روش فهم قرآن را سنت و در فهم سنت به ظواهر آن بسنده می‌کنند؛ چنان‌که احمد بن حنبل می‌گوید:

«سنت قرآن را تفسیر می‌کند و دلیل قرآن است» (زمرلی فواز، ۱۴۱۵ق، ص ۱۹).
وی درباره سنت می‌نویسد: سنت با عقل‌های آدمیان تحصیل نمی‌شود، تنها باید پیرو سنت باشیم (همان).

یکی دیگر از وجوه عقل‌گریزی سلفیه در معرفت دینی، گذشته‌گرایی مفرط است. چنان‌که می‌گویند سلف هم عالم‌تر و هم استوارتر در دین بوده‌اند (ابن تیمیه، همان، ص ۲۶).

سلفیه، سخن سلف را از نظر اعتبار، در عرض سخن خدا و رسول قرار داده‌اند و یک گونه جزم‌گرایی نسبت به سلف دارند.

خلاصه سخن اینکه «سلفیه در مسائل نظری و عملی دیدگاهشان را ابتدا از قرآن و سپس حدیث نبوی و سپس صحابه و علمای اهل حدیث اخذ می‌کنند» (حلمی، ۱۴۰۶ق، ص ۶۵).

۲۱۳

تفسیر

تفسیر
تفسیر
تفسیر
تفسیر

شبیبه به آنچه در مورد حنابله و اهل حدیث گفته شد، می‌توان در مورد برخی اخباریین شیعه نیز اشاره نمود. ایشان نیز بینش عرفی را بر بینش فلسفی ترجیح می‌دهند. اخباریین فهم حاصل از بینش فلسفی را مخرب دین می‌دانند. در همین راستا اخباری‌ها، ذهن استدلالی علمای اصول را مخرب دین می‌دانستند لذا بر اجتهاد، خط بطلان کشیدند.

اخباری‌ها برای عقول غیر معصومین، هیچ وجهی برای تفسیر قرآن قائل نبودند از این رو فقط معصومین را مفسر قرآن می‌دانستند و در عصر غیبت، تنها قرائت قرآن را جایز می‌دانستند نه استفاده و تفسیر آن را، چرا که هر تفسیری را به نوعی تفسیر به رأی دانسته و درک صحیح از قرآن را فقط منحصر به معصوم می‌دانستند. آنها فقط برای امور خود به اخبار استناد می‌کردند. محمد امین استرآبادی، در فصلی تحت عنوان: «فی بیان انحصار مدرک ما لیس من ضروریات الدین من المسائل الشرعی، اصلیه کانت او فرعیه، فی السماع عن الصادقین» به روشنی این نظر را بیان می‌کند و بر مدعای خود به دلایلی استدلال می‌کند (استرآبادی، ۱۴۲۴ق، صص ۹۱ و ۲۵۴).

نقد و بررسی

لازم است در بررسی این رویکرد به یک نکته کلیدی توجه شود که اگر معارف دینی صرفاً از ظواهر آیات و روایات قابل برداشت باشد بیشتر معارف که در بواطن آیات و روایات است از دسترس خارج می‌شود شاید بتوان با بدعت‌دانستن فهم بینش فلسفی از تأثیر آن در تلقی اشتباه از دین جلوگیری نمود؛ اما نباید هرگز از نکته پیش گفته غفلت کرد که با چنین راهبردی، آنها خود را از بواطن و حقایق ناب معارف دینی محروم نمودند. مثل اینکه انسان از ترس افتادن در چاله اصلاً راه نرود. فهم ظاهری و شایع انسان، سطحی است و نیازی به ارتقای عقلانی ندارد این در حالی است که پیامبران خدا همه برای ارتقای عقل انسان‌ها مبعوث شدند.

رسول خدا α فرمود: «خداوند پیامبر و فرستاده‌ای را مبعوث نکرده، مگر برای تکمیل عقل و خرد، در حالی که عقل او از عقول همه امتش برتر و کامل تر بوده است» (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۱، ص ۱۳، ح ۱۱).

مبانی فکری این رویکرد با روح حدیث پیامبر سازگار نیست و هرگز نمی‌توان در این آبخشور، مجالی برای تحقق آن تصور نمود. ضمن اینکه بینش عرفی، انحراف خطرناکی به فهم دین می‌دهد. ظاهرگرایان برای فرار از بدعت خود، مقدمات چنان بدعتی را فراهم می‌آورند که می‌توان از آن به بدترین نوع بدعت یاد نمود. برای نمونه قول به تشبیه که از طرف این گروه معروف است یکی از این موارد است (ابن تمیمه، ۱۴۱۶ق، ج ۳، ص ۱۲۶ و ۱۹۴).
صدر المتألهین در مقدمه اسفار از روش فکری اخباری‌ها سخت اظهار تأسف کرده و می‌گوید:

همانا گرفتار جماعتی شده‌ایم که دیدگانشان از دیدن انوار و اسرار حکمت ناتوان است، آنان تعمق در امور ربانی و معارف و تدبیر در آیات سبحانی را بدعت دانسته و هرگونه مخالفت با عقاید عامیانه را ضلالت می‌شمارند، گویی اینان حنابله اهل حدیث‌اند که مسئله واجب و ممکن و قدیم و حادث بر آنان مشتبه گردیده است و تفکرشان از حدود محسوسات بالاتر نمی‌رود» (صدر المتألهین، ۱۹۸۱م، ج ۱، مقدمه).

شهید مطهری علت رشد و نفوذ طرز فکر اخباری را در میان مردم عوام، جنبه حق

به جانب و عوام‌پسند فکر اخباری‌ها می‌داند چرا که اخباری‌ها می‌گویند ما از خودمان حرفی نداریم، اهل تعبد و تسلیم هستیم هر چه می‌گوییم سخن معصوم است. شهید مطهری از نظرگاه مجتهدین، چنین تعبد و تسلیم‌هایی را تسلیم به قول معصوم نمی‌داند، بلکه تسلیم به جهالت دانسته و آن را محمل جهل اخباری‌ها می‌شمارد و معتقد است اگر محرز شود کلامی حقیقتاً کلام معصوم است مجتهدین نیز تسلیم هستند (مطهری، ۱۳۸۷، ج ۲۰، ص ۱۷۰-۱۷۱).

دیدگاه مختار

بر اساس دیدگاه مختار، بینش شرعی، شرط لازم و کافی فهم دین است. نه به لحاظ عرضی و نه به لحاظ طولی، ذهنیات دیگر در این رتبه نیستند. قرآن کریم با تأیید ارزش داوری راسخان در علم، بر معرفت دینی ایشان صحه می‌گذارد:

«وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِنْدِ رَبِّنَا» (آل عمران:

(۷).

یعنی معرفت دینی راسخون، برگرفته از حاق دین می‌باشد. نام بینشی را که راسخون بر معیار آن به فهم دین نائل می‌شوند، بینش شرعی می‌گذاریم. از آن جهت بینش راسخون شرعی است که مبانی شکل‌گیری بینش آنها، صرفاً شرعی است.

اما این بینش چگونه شکل می‌گیرد؟ نقطه آغاز زمینه‌سازی شکل‌گیری رسوخ روح دین در ذهن، از احیای بینش فطری شروع می‌شود. هر گونه تأثیرات مبانی غیر فطری، بینش فطری را به مخاطره می‌اندازد. در نتیجه باید در ابتدای توجه به دین، بینش فطری را احیاء نمود. قرآن کریم این مسئله را این گونه مطرح می‌نماید: «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ» (الروم: ۳۰): پس پشت‌کرده به هر روشی، به سوی این آئین روی آور، [با همان فطرتی که خدا مردم را بر آن سرشته است. تغییری در آفرینش خدا نیست. آئین پایدار همین است و لیکن بیشتر مردم نمی‌دانند.

«حنیف» از ریشه «حَنَفَ» به معنای گرایش از گمراهی به راه راست است و در مقابل آن، «جَنَفَ» به معنای گرایش از راه راست به گمراهی است. برخی همچون

ابن فارس و ابن اثیر معنای اصلی آن را مطلق گرایش و میل ذکر کرده‌اند. دهخدا در شرح مفهوم «حنیف» می‌گوید: «حنیف»، یعنی «مایل از هر دین باطل به سوی دین اسلام...»؛ «دین راست بدون اعوجاج» و «برگشته از ملت‌های باطل». وی حنفاء را به «مسلمان راست دین، پاک دین و مستقیم» تعریف کرده است (دهخدا، ۱۳۷۲، ج ۶، ذیل واژه «حنیف»).

با توجه به شرحی که از مفهوم «حنیف» ارائه شد عبارت «حَنِيفًا» در آیه کریمه لزوم پیرایش هر اعوجاج غیر فطری را تذکر می‌دهد تا مجال نگاه فطری به دین پدید آید. پس آغازی را که قرآن برای فهم ابتدایی دین تصویر می‌کند، قبول فطری این دین و کنار زدن هر نوع روش دیگری است. چون در ابتدا هنوز بینش دینی برای او شکل نگرفته و از طرفی هم روش‌های دیگر بر او تأثیر داشته، لازم است بدون بینش و با همان معیارهای فطری که خداوند همه مردم را بر آن آفریده است به سمت دین، صورت خود را نگاه دارد، یعنی در ابتدا تطبیق فطری ضرورت دارد. لازم است بر اساس فطرت و پالایش معیارهای غیر فطری ذهن به سمت دین توجه شود. قرآن طبق آیه فوق چنین بینشی را سرآغاز شکل‌گیری زمینه فهم دین معرفی می‌نماید. در پایان آیه می‌فرماید اکثر مردم نمی‌دانند یعنی نمی‌توانند از بینش گذشته خود دست بردارند و با چنین نگرش فطری به سمت دین بیایند.

بعد از توفیق یافتن به عمل، طبق مفاد آیه «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا...»، بایستی اقامه وجه را به قیام برای خدا تبدیل نمود. صبر نمود تا در قیام برای خدا، بینش شرعی به مرور در طی مراحل مقدماتی خود، شکل الهی خود را پیدا نماید. طی مراحل مقدماتی، زمان لازم دارد. آن‌گاه که روند شکل‌گیری سیر تکاملی خود را ادامه داد به مرحله‌ای می‌رسد که توان داوری می‌یابد. داوری می‌کند که سخنان الهی رسول خدا صَحِيح است و پیامبر بر حق می‌باشد: «قُلْ إِنَّمَا أَعْطُكُمْ بِوَاحِدَةٍ أَنْ تَقُومُوا لِلَّهِ مَنَّيْ وَأَفْرَادِي ثُمَّ تَتَفَكَّرُوا مَا بِصَاحِبِكُمْ مِّنْ جِنَّةٍ إِنْ هُوَ إِلَّا نَذِيرٌ لَّكُمْ بَيْنَ يَدَيْ عَذَابٍ شَدِيدٍ» (سبأ: ۶۶). بگو شما را به یک چیز اندرز می‌دهم: یک و دو و دو برای خدا قیام کنید سپس بیندیشید تا بدانید که این دوست شما [محمد صلی الله علیه وآله] هیچ‌گونه جنونی ندارد. او صرفاً شما را از عذاب سختی که در پیش است هشدار می‌دهد

چنین بینشی هنوز تا داوری بر نقاط چالشی فاصله دارد. تصدیق پیامبر، آغاز راه است. قضاوت در مورد متون دینی و تشخیص آیات محکم از متشابه چیزی است که نیاز به رسوخ مبانی علوم قرآنی اهل بیت علیهم السلام دارد.

«هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخْرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ»: اوست که این کتاب را بر تو نازل کرد بعضی از آیه‌ها محکمت‌اند، این آیه‌ها ام‌الکتابند و بعضی آیه‌ها متشابهات‌اند اما آنها که در دلشان میل به باطل است، به سبب فتنه‌جویی و میل به تأویل، از متشابهات پیروی می‌کنند، در حالی‌که تأویل آن را جز خدای نمی‌داند و آنان که قدم در دانش استوار کرده‌اند می‌گویند: ما بدان ایمان آوردیم، همه از جانب پروردگار ماست و جز خردمندان پند نمی‌گیرند (آل عمران: ۷).

بینش شرعی که این رویکرد از آن دفاع می‌نماید در راسخون، که آیه کریمه در مورد آن توضیح می‌دهد، عینیت یافته است، رسوخ مبانی علم شریعت در جانشان، آنها را به چنین جایگاهی رسانده است.

۲۱۷

بیت

بیت
بیت
بیت
بیت

با توجه به مفهوم «ال» در کلمات «الراسخون» و «العلم» در عبارت «وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ»، هم راسخون، عالمان دینی خاصی هستند و هم علم، دقیقاً علم خاص دین است. مصداق اتم و اکمل راسخون در علم، اهل بیت هستند، ولی این موضوع انحصاری به بار نمی‌آورد. اولیای خدا که در متابعت از آموزه‌های قرآنی اهل بیت، راه به جایی برده‌اند نیز می‌توانند در درجات پایین‌تر، مصداق راسخون در علم باشند (طیب، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۲۱). از کلمه «راسخون» می‌توان اشاره به بینش دارای داوری ارزشی شرعی را برداشت نمود، چرا که در آیه کریمه بیان شده است که راسخون، در داوری ارزشی محکمت و متشابهات می‌گویند این آیات همه از سوی خداوند است.

اما غایت بینش شرعی، زمینه‌سازی برای تجلی فهم تکاملی دین به اراده خدا است که با الهام یقین همراه است. «إِذَا أَرَادَ اللَّهُ بِعَبْدٍ خَيْرًا فَقَهَّهُ فِي الدِّينِ وَالْهَمَّهُ الْيَقِينَ» (اللیثی، ۱۳۷۶، ص ۱۳۲): هرگاه خدا برای بنده‌ای خیر بخواهد به او فهم عمیق دین داده و یقین الهام می‌نماید.

این فهم تحت اراده خداوند به انسان داده می‌شود لذا موهبتی است یعنی این فهم،

یک فهم خاص است؛ فهم غیب است؛ چیزی که تا خدا نخواهد به هیچ روی دستیابی به آن ممکن نیست در صورتی که مشیت خدا بر فهم تکاملی دین تعلق بگیرد با یقین شهودی همراه می‌شود. «إِنَّهُ لَمْ يَخْفِ اللَّهُ مَنْ لَمْ يَعْقِلْ عَنِ اللَّهِ وَمَنْ لَمْ يَعْقِلْ عَنِ اللَّهِ لَمْ يُعَقِّدْ قَلْبُهُ عَلَى مَعْرِفَةِ تَابِتِهِ يُبْصِرُهَا وَ يَجِدُ حَقِيقَتَهَا فِي قَلْبِهِ» (علی بن شعبه، ۱۳۸۳، ص ۳۸۳): به راستی هر که تعقل خدای نکند از او بیمناک نباشد و هر که تعقل خدایی نکند دلش بر معرفتی پایدار که بینایش سازد و حقیقتش را در دلش دریابد، پای بند نشود.

غایت بینش شرعی، شهود عینی حقیقت در قلب است. فهمی که الهام یقین را در پی دارد جز به اراده خدا برای بشر به وجود نمی‌آید یعنی بشر بما هو بشر هرگز چنین فهمی را با بضاعت خود تجربه نخواهد نمود. بینش فلسفی در چنین قالبی نمی‌گنجد، اساساً بینش فلسفی، حاصل تعقل بشری است. جناب حکیم صدر المتألهین برای وجود چنین نقصی، بر خود نام فیلسوف را برنگزید و اطلاق عنوان «حکیم متأله» را بر متفکر دستگاه فکر خود صحیح دانست. البته هر چند دستگاه فکری‌اش از آسیب خلط روشی، مبرا نیست.

حضرت علی (ع)، به کمیل بن زیاد نوحی وصیت فرمودند «یا کمیل لا تأخذ الا عنا تکن منا» (علی بن شعبه، ۱۳۸۳، ص ۱۲۱): ای کمیل! معارف دینت را جز از ما مگیر، تا از ما محسوب شوی.

اگر قرار باشد فهم دین و معرفت دینی سرانجام به اهل بیته شدن بینجامد، راهی جز پیروی کامل از ایشان، بدون خلط روشی نیست. این مسئله به معنای قبول روش اخباری‌ها یا مکتب تفکیک نیست؛ چرا که در جای خود، اشکال مبانی ایشان روشن گشت. اما نکته مهم دیگر این است که اگر علوم بشری بدون تأثیرگذاری مبانی آنها در کشف دین تأثیرگذار باشند، نمی‌توان تأثیر آنها را نادیده گرفت.

نتیجه‌گیری

تلاش گردید نقش بینش فلسفی در فهم دین، در ضمن چهار رویکرد مورد تحلیل و بررسی قرار گیرد. نتیجه بررسی‌ها، بدین قرار تحقق پذیرفت:

رویکرد اول با مبنا قراردادن تأویل و با تأکید بر تفسیر به رأی، فهم بشری حاصل از بینش عصری را مقدم بر فهم حاصل از بینش فلسفی دانست؛ رویکرد دوم با مبنا قراردادن تطابق حکم عقل فلسفی با حکم شرع، بر ضرورت چنین بینشی به جهت فهم عمیق دین تأکید نمود؛ رویکرد سوم با مبنا قراردادن بهره‌مندی از معارف موهبتی، هر نوع بینش بشری و از آن جمله بینش فلسفی را مانع، بلکه در تضاد با این امر قلمداد نمود؛ رویکرد چهارم با مبنا قراردادن فهم عرفی، بینش فلسفی را عامل بدعت معرفی نمود. دیدگاه مختار بر مبنابودن بینش شرعی در انکشاف حاق دین تأکید داشت اما به تأثیر هر عنصر ذهنی که بتواند در کشف حاق دین مؤثر باشد، بی‌توجه نبود.

نتیجه اینکه هر چیزی که شرایط را برای کشف حاق معرفت دینی مهیا نماید و جنبه کشف دین را به منصه ظهور برساند و نقش هدایت‌گری دین را عمق ببخشد، جزء شرایط فهم دین محسوب می‌شود اما اگر به هر نحوی در این روند اختلال نماید، مانع به حساب می‌آید.

منابع و مأخذ

۱. ابن تیمیہ؛ مجموعه فتاوی؛ مروان کجک، مصر: دارالحکمة، ۱۴۱۶ق/ ۱۹۹۵م.
۲. ابن حنبل، احمد؛ المسند؛ بیروت: دارصادر، [بی تا].
۳. ابن منظور، محمد بن مکرم؛ لسان العرب؛ بیروت: دارالفکر و دارصادر، ۱۴۱۴ق.
۴. استرآبادی، محمد امین؛ الفوائد المدنیة؛ قم: موسسه النشر الاسلامی، ۱۴۲۴ق.
۵. اصفهانی، میرزا مهدی؛ ابواب الهدی؛ قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۵.
۶. _____؛ ابواب الهدی؛ کتابخانه آستان قدس رضوی: دست نویس، مرکز اسناد آستان قدس رضوی، شماره ۱۲۴۱۲.
۷. جعفر بن محمد؛ مصباح الشریعة و مفتاح الحقیقة؛ ترجمه حسن مصطفوی؛ تهران: انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۶۰.
۸. جوادی آملی، عبدالله؛ انتظار بشر از دین؛ قم: انتشارات اسراء، ۱۳۸۰.
۹. حسن بن علی ابن شعبه؛ تحف العقول؛ قم: دارالحديث، ۱۳۸۳.
۱۰. حسین زاده، محمد؛ درآمدی بر معرفت شناسی و مبانی معرفت دینی؛ قم: مؤسسه امام خمینی، ۱۳۸۵.
۱۱. حکیمی، محمدرضا؛ الهیات الهی و الهیات بشری؛ قم، دلیل ما، ۱۳۸۶.
۱۲. حلمی، مصطفی؛ السلفیه بین العقیده الاسلامیه و الفلسفة الغربیه؛ مصر: اسکندریه، مؤسسه الرساله، ۱۴۰۶ق.
۱۳. خسروپناه؛ «نقد نظریه قبض و بسط تئوریک شریعت»؛ ماهنامه جامعه نو، ش ۱۳، اسفند ۱۳۸۱.
۱۴. دهخدا، علی اکبر؛ لغت نامه دهخدا؛ تهران: مؤسسه چاپ و انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۲.
۱۵. رخ شاد، محمد حسین؛ در محضر علامه طباطبایی؛ قم: آل علی، ۱۳۸۱.
۱۶. رشاد، علی اکبر؛ «منطق اسلامی فهم دین»؛ همایش فهم دین، بیروت: ۱۳۸۳/۷/۷.
۱۷. _____؛ «منطق فهم دین»؛ قیسات، ش ۱۸، زمستان ۱۳۷۹.

۱۸. زمردلی فواز، احمد؛ عقائد ائمه سلف؛ بیروت: دارالکتب العربی، ۱۴۱۵ق/ ۱۹۹۴م.
۱۹. سروش، عبد الکریم؛ «درک عزیزانه دین»؛ کیان، س ۴، ش ۱۹.
۲۰. _____؛ قبض و بسط تنوریک شریعت؛ چ ۳، [بی جا]: صراط، ۱۳۷۳.
۲۱. شیرازی، صدرالمتألهین؛ اسفار؛ چ ۳، [بی جا]: دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱م.
۲۲. طباطبایی، سیدمحمدحسین؛ آموزش عقاید و دستورهاى دینی؛ چاپ اول، تهران: بنیاد مستضعفان و جانبازان انقلاب اسلامی استان تهران، ۱۳۷۰.
۲۳. _____؛ اصول فلسفه و روش رئالیسم؛ حاشیه مرتضی مطهری؛ تهران: صدرا، ۱۳۶۴.
۲۴. _____؛ اصول فلسفه و روش رئالیسم؛ ترجمه محمدباقر موسوی؛ قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۷۴.
۲۵. طیب، عبدالحسین؛ اطیب البیان فی تفسیر القرآن؛ قم: مؤسسه جهانی سبطين، ۱۳۸۶.
۲۶. فرمهبینی فراهانی، محسن؛ فرهنگ توصیفی علوم تربیتی؛ تهران: انتشارات اسرار دانش، ۱۳۷۸.
۲۷. فنائی اشکوری، محمد؛ معرفت شناسی دینی؛ تهران: انتشارات برگ، ۱۳۷۴.
۲۸. کلینی؛ الکافی؛ تهران: دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۶۵.
۲۹. لاریجانی، صادق؛ قبض و بسط در قبض و بسطی دیگر؛ تهران: مرکز ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۷۲.
۳۰. اللیثی الواسطی، علی بن محمد؛ عیون الحکم و المواعظ؛ قم: دارالحديث، ۱۳۷۶.
۳۱. مجلسی؛ بحار الانوار؛ چاپ سوم، بیروت: مؤسسه الوفاء، ۱۴۰۳.
۳۲. مصباح یزدی، محمدتقی؛ آموزش فلسفه؛ تهران: سازمان تبلیغات اسلامی، نشر بین الملل، ۱۳۷۸.
۳۳. _____؛ پاسخ استاد به جوانان پرسشگر؛ قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۹۱.
۳۴. مطهری، مرتضی؛ مجموعه آثار؛ [بی جا]: صدرا، ۱۳۸۷.

۳۵. معین، محمد؛ فرهنگ معین؛ تهران: انتشارات امیر کبیر، ۱۳۶۳.
۳۶. مقدسی، عبدالغنی؛ الاقتصاد فی الاعتقاد؛ المدینة المنوره: مکتبه العلوم و
الحکم، ۱۴۲۲ق / ۲۰۰۱م.
۳۷. مولوی، جلال‌الدین؛ مثنوی معنوی؛ تصحیح نیکلسون؛ تهران: اقبال، ۱۳۷۷.

