

فلسفه‌گریزی در مکتب تفکیک

محسن عباس‌نژاد*

چکیده

میرزاهمدی اصفهانی در حوزه مشهد مؤسس مکتبی بود که بعدها به مکتب تفکیک معروف شد. محمدرضا حکیمی اولین بار واژه تفکیک را برای این نحله فکری پیشنهاد کرد. به اعتقاد وی مکتب تفکیک جهان‌بینی‌ای است که مفاهیم و علوم بشری‌ای مانند فلسفه را از معارف ناب الهی برگرفته از کتاب و سنت تفکیک می‌کند. آن‌ها معتقدند نباید هیچ‌گونه ناخالصی را در فهم معارف دینی راه داد. از این رو به شدت مخالف به‌کارگیری عقل به شیوه فلاسفه در دفاع و تبیین آموزه‌های دینی‌اند؛ چراکه دین را در استفاده از روش‌های عقلانی خودکفا می‌پندارند و شأن دین را برتر از آن می‌دانند که برای تبیین آن به معارف بیرونی هم‌چون معارف یونانی و هندی روی آورد.

در این مقاله بررسی خواهیم کرد که آیا فهم دین بدون هیچ پیش‌دانسته‌ای ممکن است؟ سپس با استفاده از یافته‌های دانش هرمنوتیک نشان خواهیم داد که همواره فهم در هر دانشی از جمله معارف دینی با پیش‌دانسته‌ها آغاز می‌شود و در گفت‌وگوی با متن این پیش‌فرض‌ها در فرایندی حلقوی تعدیل می‌شوند. از این رو لازم است تا در دانش یا دانش‌هایی این پیش‌دانسته‌ها ابتدا بررسی شوند. این علوم نیز منابع خود را از هر سرزمین که لازم باشد به دست می‌آورند و تفاوتی میان هند و عربستان در آن‌ها نیست. گرچه ممکن است همین دانش‌ها نیز در تعامل با معرفت دینی دچار تغییر و تحول اساسی شوند. سپس این موضوع را بررسی کرده‌ایم که در دانش‌هایی هم‌چون فلسفه که مرز مشترکی با معارف دینی پیدا می‌کنند آیا می‌توان از تجربیات فکری بشر در دانش‌های مذکور به منظور فهم بهتر گزاره‌های مشترک در دین بهره برد؟ بعد از آن، به دلایل بررسی‌های تطبیقی میان

* مدیر گروه پژوهشی قرآن و معرفت‌شناسی rezaee_hosen@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۱۱/۱۴، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۴/۳/۱۲

دانش‌های بشری و معارف دینی پرداخته‌ایم. در این میان مخالفت نکردن امامان معصوم (ع) با علوم وارداتی را بررسی و از این ره‌گذر دلایل وام‌گیری متفکران اسلامی از نظام‌های عقلانی بیرونی از جمله فلسفه را بررسی و نشان داده‌ایم که ماهیت دین به‌گونه‌ای است که بررسی‌های تطبیقی را ترغیب می‌کند.

کلیدواژه‌ها: عقل، دین، مکتب تفکیک، فلسفه، پیش‌فهم، هرمنوتیک.

۱. مقدمه

۱.۱ مکتب تفکیک

مرحوم میرزا مهدی اصفهانی (۱۳۰۳-۶۵ هـ) در خراسان (حوزه علمیه مشهد مقدس) مؤسس مکتبی شد که بعدها به مکتب تفکیک شهرت یافت. و از آن پس شاگردان و پیروان مکتب وی با تألیف، تدریس و خطابه، به ترویج افکار وی پرداختند که از مهم‌ترین آن‌ها می‌توان به حاج شیخ مجتبی قزوینی و محمدرضا حکیمی اشاره کرد.

محمدرضا حکیمی واژه «تفکیک» را برای اولین بار برای نام‌گذاری این نحله فکری پیشنهاد کرد. او معتقد است که از دیرباز سه مکتب شناختی برای فهم معارف دینی وجود داشته است؛ روش فلسفی، روش عرفانی و روش وحیانی. وی مکتب تفکیک را چنین معرفی می‌کند:

«مکتب تفکیک» یعنی آن جهان‌بینی، جهان‌شناسی، نظام شناختی، دستگاه فکری و مبنای اعتقادی (و سیستم عقلی)، که میان مفاهیم و اصطلاحات بشری، یا ممتزج، از سویی، و معارف خالص الهی و آسمانی (از کتاب و سنت) از سویی دیگر، تفاوت قائل است و فرق می‌گذارد؛ و در واقع یا به عبارت بهتر، تفاوتی را که هست و واقعیت دارد می‌پذیرد و بیان می‌کند و روشن می‌سازد و بنا به دلایلی، از این فرق و تأکید بر آن و توجه دادن اذهان و افکار و نفوس به آن نمی‌گذرد (به جز نقدهایی که بر مسائل و مبانی آن دو مکتب، در تفصیل فنی خود، دارد). و در این سه مکتب (وحی، فلسفه و عرفان)، «تفکیکی» است نه «تأویلی» و «مزجی» و «التقاطی» و «تطبیقی»؛ زیرا این امر را ناشدنی می‌داند، و این سه جهان‌بینی و جهان‌شناسی را در حد هم و عین هم نمی‌شناسد، و تأویل و انطباق دادن را به زیان مبانی وحی و معارف قرآنی می‌بیند؛ چون استقلال و خودبستگی آن‌ها را مخدوش می‌سازد (و سطح آن‌ها را پایین می‌آورد)، و این چگونگی را عقلاً و شرعاً مردود می‌شمارد (حکیمی، ۱۳۷۳: ۱۳۶).

تفکیکی‌ها برخلاف اخباریان و سایر مکتب‌هایی که به تبیین عقلانی باورهای دینی

اعتقاد چندانی ندارند، خود را طرف‌دار عقل می‌خوانند و با استناد به روایات موجود در این زمینه، آن را حجت باطنی الهی می‌دانند و از فلاسفه نیز خود را خردگراتر قلمداد می‌کنند. با این وجود آن‌ها به شدت مخالف شیوه به‌کارگیری عقل فلسفی در دفاع از آموزه‌های دینی‌اند. درحقیقت، آن‌ها با «فلسفه» و با «عقل فلسفی» مخالف‌اند نه با مطلق به‌کارگیری عقل در تبیین آموزه‌های دینی و از این رو بر تفکیک فلسفه از آموزه‌های دینی تأکید می‌ورزند؛

می‌دانیم که در شناخت دینی و عقیدتی، استناد به عقل و تعقل ضروری است؛ زیرا عقل حجت باطنی است و از حجت باطنی است که به حجت ظاهری می‌رسیم و این حجت باطنی، عقل است و تعقل؛ نه فلسفه و تفلسف. ده‌ها مکتب فلسفی از قدیم و جدید داریم که هر کدام چیزی گفته‌اند و در مسائل اصالت وجود یا ماهیت، اتحاد عاقل و معقول، خلقت ارواح قبل از اجساد و ... قرن‌ها اختلاف کرده‌اند. بنابراین کسانی که می‌گویند مکتب تفکیک با عقل مخالف است، یا از روی اندیشه و مطالعه سخن نمی‌گویند از این مکتب و احوال استادان و دامنه معلومات و تعلقات و اسرار آنان اطلاعی ندارند، یا برای مغالطه، «عقل» را به جای «فلسفه» می‌گذارند. تفکیکیان هم با فلسفه مخالف نیستند تا چه رسد به عقل؛ بلکه خلط‌کردن و تأویل کردن حقایق الهی را با داده‌های فلسفی، هر فلسفه‌ای که باشد، روا نمی‌دانند. تفکیکیان به اعتبار پیروی از وحی «مثیر دفائن عقول»، از عقل دفائنی استفاده و بهره می‌برند که «اعماق عقل» است و دیگران همه از سطوح عقل استفاده کرده‌اند (عقل ابزاری) و میان «عقل ابزاری» و «عقل انواری» فرق بسیار است (حکیمی، ۱۳۸۰: ۱۳۶).

به اعتقاد آن‌ها فهم فلسفی از دین با فهم عقلی متفاوت است. فلسفه مساوی با عقل نیست و بزرگان دین نیز با وجود به‌کارگیری عقل در آموزه‌های دینی فیلسوف نبوده‌اند و دستوری هم برای آموزش یا ترجمه فلسفه برای فهم عقلانی دین نداده‌اند. منتقدین مکتب تفکیک نیز مشخصه بارز این مکتب را فلسفه‌ستیزی و فیلسوف‌گریزی حاد آنان دانسته‌اند.

«مشخصه بارز مکتب تفکیک فلسفه‌ستیزی و فیلسوف‌گریزی بسیار حاد ایشان است، به‌گونه‌ای که می‌توان آن را ذاتی این مکتب دانست و اصولاً پایه‌ریزی تفکیک در جهت ضدیت با فلسفه بوده است. در سراسر کلمات ساکنان اقلیم تفکیک، کم‌تر مسئله‌ای به چشم می‌خورد که در آن با نظرات حکما و عرفا مخالفت نشده باشد. این امر در کلمات ایشان آن‌چنان آشکار می‌نماید که به‌هیچ‌گونه قابل پنهان‌سازی نیست.

مرحوم میرزا مهدی اصفهانی صریحاً حکم به تباین کلی بین اسلام و حکمت نموده

است: «فلاسفهٔ اسلام، منهدم‌کنندهٔ اسلام‌اند و نه خادم آن» (اصفهان‌ی، بی تا الف: ۲۵).^۱
 «می‌بینی که همهٔ آنچه که شریعت آورده با همهٔ قواعد فلسفه متناقض است (همان: ۱۷۸).^۲
 «پس آگاه باش ای خردمند که همهٔ آنچه فلاسفه به آن رفته‌اند با همهٔ آنچه در شریعت ما آمده متناقض است» (همان). در مواضع دیگر، فلاسفهٔ اسلامی را مشرک، تابع شیطان، برادران یهود، مخاصمه‌کننده با انبیا و ... می‌شمرد.

مرحوم شیخ محمود حلبی، یکی از بزرگان مکتب تفکیک، گفته است: «فلسفه چیز مهمی نیست بلکه اضر مطالب است به حقایق وجدانی. فلسفهٔ دشمن بزرگ معارف الهی است» (حلبی، بی تا، درس ۸، به نقل از: موسوی، ۱۳۸۲: ۲۳). وی در جای دیگری فلاسفه را منکر علمی خدای واقعی می‌داند (حلبی، بی تا، درس ۳۹).

اما سر مخالفت مکتب تفکیک با فلاسفه در چیست؟ به نظر می‌رسد مهم‌ترین دلیل آن‌ها در این زمینه خودکفایی دین از روش‌های عقلانی بیرونی است. به اعتقاد تفکیکی‌ها ضرورتی ندارد که برای تبیین دین از نظام‌های عقلانی بیرونی هم‌چون فلسفهٔ یونانی بهره برد. از آن‌جا که ریشهٔ فلسفه و عرفان از یونان و هند است؛ شأن دین سزاوارتر از آن است که برای تبیین آن، به معارف بیرونی متوسل شویم.

برای این‌که فکرها خطا نرود یک میزانی درست کردند که مطالب را با آن می‌سنجند. نام این ترازو را منطق می‌خوانند. ما چون تابع انبیا هستیم لذا از روش‌های صناعی بشری برای شناخت حقایق پیروی نمی‌کنیم. انبیا نیامده‌اند که فقط برای علما حرف بزنند. چون چنین است بحث‌های ما هم از بحث‌های بشری جداست. ما چون در دنبالهٔ رسالت سخن می‌گوییم اصلاً محتاج به این درس‌ها نیستیم. اگر یک نفر عامی بی‌سواد صرف هم این‌جا نشسته باشد او هم بهره می‌برد، دکترهای شما و مهندس‌های شما و پروفیسورهای شما هم می‌فهمند به شرط این‌که استعداد فطری هر دو مساوی باشد، بلکه آن عامی که گرفتار پیچ‌وتاب اصطلاحات نیست مطلب را بهتر می‌فهمد. این روش انبیا است. حضرت خاتم‌الانبیا که آمدند اول عوام به ایشان ایمان آوردند بعد علما. علما هم تا عوام نشدند ایمان نیاوردند (موسوی، ۱۳۸۲: ۶۶-۶۷).

به اعتقاد آن‌ها در نهضت ترجمه در اسلام، مردم از رجوع به اهل بیت احساس بی‌نیازی کردند. حتی علمای شیعه به روایات معارفی بی‌اعتنایی نشان دادند که در نتیجه اختلاف فراوان در میان امت پدیدار شد؛

سپس در زمان مولایمان امام رضا و پس از ایشان مصیبت بزرگ دیگری، بزرگ‌تر از

مصیبت اول (سقیفه) برای اسلام اتفاق افتاد و آن هم ترجمه فلسفه و انتشار آن در میان مسلمانان به دستور رشید ملعون بود، تا این‌که قواعد آن تثبیت و دلایل آن در قلوب مسلمانان راسخ شد (اصفهانی، بی تا الف: ۱۵۶).

از این‌جا روشن می‌شود که تفکیکی‌ها علت اصلی مخالفت خود را با فلسفه، خوداتکایی دین از معارف بیرونی می‌دانند و امتزاج آن با سایر معارف را موجب گمراهی و آمیخته‌شدن دین با افکار خطاپذیر بشری تلقی می‌کنند، امری که به اعتقاد آن‌ها در تاریخ اسلام سبب انحراف مردم و اندیشمندان از معارف راستین اهل بیت و آموزه‌های قرآنی شده است.

بررسی مدعیات این مکتب از آن‌رو اهمیت دارد که برای به‌کارگیری عقل در تبیین آموزه‌های دینی همواره با این چالش مواجه‌ایم که آیا می‌توان از سایر نظام‌های عقلانی بیرونی برای تبیین معارف دینی استفاده کرد یا هر دینی ساختار عقلانی متناسب خود را نیز به همراه می‌آورد و باید صرفاً از همین چهارچوب عقلانی بهره برد؟

درواقع، پذیرش نقش عقل در دین آیا به معنای مجاز دانستن به‌کارگیری تجربه عقلانیت مدون بشری در آموزه‌های دین است یا این‌که دین روش عقلانی خود را معین می‌کند به‌کارگیری عقل در چهارچوب همین روش مجاز خواهد بود؟ دیگر آن‌که آیا عقلانیت مستقلاً از فعالیت مدون بشری و محتوای دینی وجود دارد که به‌کارگیری چنین عقلانیتی در دین مجاز باشد یا نه؟

برای پاسخ به این پرسش‌ها لازم است به سؤال‌های ذیل پاسخ داده شود:

- آیا فهم دین بدون هیچ پیش‌دانسته‌ای ممکن است؟
- آیا بررسی نسبت میان معارف دینی و دانش‌های بشری روا است؟
- آیا اسلام ساختارشکن است و نهادهای جامعه از جمله نهاد علم را از میان می‌برد و نهادهای جدیدی جانشین می‌کند؟
- چه ضرورت‌هایی موجب وام‌گیری برخی اندیشمندان اسلامی از نظام‌های عقلانی بیرونی شده است؟
- بررسی این موضوعات روشن خواهد کرد که آیا بهره‌گیری از نظام‌های عقلانی بیرونی برای تبیین معارف دینی مجاز است یا خیر و در صورت مجاز بودن آیا چنین امری مطلوب است یا باید از آن پرهیز کرد؟

۲. ضرورت پیش‌فرض‌ها در فهم متون دینی

چنان‌که می‌دانیم هر دینی شامل متون مقدسی است که تفسیر و فهم آن محتوای معارف دینی را تشکیل می‌دهد. بررسی ماهیت و پیش‌فرض‌های تفسیر و فهم متون، دانشی را تشکیل داده است که «هرمنوتیک» نام دارد. پیشرفت‌های دانش هرمنوتیک این نکته را آشکار کرده است که فهم متون بدون پیش‌فرض نه ممکن است و نه مطلوب؛

مسئله مواجهه خالی‌الذهن با متون دینی و لزوم کنار نهادن معرفت عقلانی و شهودی در فرایند فهم کتاب و سنت، از مباحث مهمی است که در فن هرمنوتیک درباره آن بسیار بحث می‌شود. واقعیت آن است که در بسیاری از موارد تأثیر باورها و اعتقادات و نقطه‌نظرات قبلی مفسر و قرائت‌کننده متن، حتی به صورت غیر ارادی و ناآگاهانه، در فهم او تأثیر می‌گذارد؛ پس بر عهده مفسر است که کوشش کند ذهن خویش را از دخالت‌های ناروای پیش‌دانسته‌ها و باورها و معتقدات خود عاری سازد. اما چنین نیست که بتوان ذهن را از همه آگاهی‌ها و دانش‌ها و معارف تهی کرد. این امر نه امکان‌پذیر است و نه حتی مطلوب و توصیه‌پذیر؛ زیرا بسیاری از معارف جزء سرمایه‌های اولیه و اصول نخستین امکان فهم درست و صائب متن دینی است (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۱۹۶).

در عصر روشن‌گری نسبت به پیش‌داوری و پیش‌دانسته‌های مفسر در متن، نظر منفی وجود داشت. به قول گادامر یکی از پیش‌داوری‌های بنیادین عصر روشن‌گری و مایه‌های قوام آن مقابله با پیش‌داوری بود (Gadamer, 1994: 270).

در این مسئله گاه زیاده‌روی‌هایی نیز صورت گرفت، به گونه‌ای که برخی چون نیچه معتقد شدند که هر شخصی مقهور «چشم‌انداز» خویش است و از آن خلاصی ندارد. اما دیدگاه‌های معتدل‌تر بر این باور است که همواره فهم با پیش‌دانسته‌ها آغاز می‌شود و در گفت‌وگوی با متن و اثر این پیش‌فرض‌ها تعدیل می‌شوند و در یک فرایند حلقوی رفت و برگشت میان مفسر و متن تلاش می‌شود پیش‌داوری مناسب‌تر جانشین و سرانجام معنای متن آشکار شود.

بسیار واضح است که برخی از پیش‌دانسته‌ها به اصول بدیهی عقلی برمی‌گردند که اساس کار ذهن انسان‌ها را تشکیل می‌دهد. مانند گزاره‌های «اجتماع نقیضین محال است» و «هر چیز خودش، خودش است». برخی دیگر از این اصول مربوط به دیدگاه شناخت‌شناسی فرد است مانند گزاره‌های «واقعی وجود دارد» و «دستگاه شناختی بشر امکان شناخت واقع را دارد». و «آنچه ما می‌بینیم و متن مقدس می‌پنداریم خواب و خیال

نیست» برخی دیگر مربوط به دیدگاه جهان‌شناسی ما می‌شود مانند گزاره‌های «هر علتی معلولی دارد»، «جهان دارای علت واحدی است»، «آفریدگار جهان برای هدایت انسان‌ها پیامبران را فرستاده است و آن‌ها معصوم از خطا هستند» و اعتقاداتی از این دست که سرانجام حقانیت متن را به اثبات می‌رسانند و این انتظار را در ما ایجاد می‌کنند که با متنی روبه‌رو هستیم که فرستادگانی پاک‌نهاد، با انگیزه هدایت بشریت، آن را برای ما به ارمغان آورده‌اند.

یکی از ایرادات تفکیکی‌ها بر فلاسفه آن است که آن‌ها با به‌کارگیری اصطلاحات فلسفی، مردم را از راه فطرت خود دور کرده‌اند و لذا امکان فهم صحیح آیات و روایات را که با زبان فطرت است از آن‌ها گرفته‌اند. اما از آن‌جا که همین اصول فطری نیز محل مناقشات فراوانی شده است و اثبات آن‌ها نیز نیاز به برهان و تدوین نظام عقلانی دارد برخی قائلین به تفکیک، فلسفه را به دو بخش تقسیم کرده‌اند؛ بخشی که متکفل بررسی معارف فطری است، آن را مفید و بلکه ضروری دانسته‌اند. بخش دیگر معارف نظری و نظریه‌پردازی‌های فیلسوفانه است که آن را محل اشکال دانسته‌اند.

ما می‌گوییم فلسفه، یعنی آنچه در کتب به عنوان فلسفه هست، از دو بخش برخوردار است؛ یک بخش مسائل قطعی عقلی‌اند (مثل معلول بی‌علت نمی‌شود، دور و تسلسل باطل است، اجتماع نقیضین محال است، اجتماع ضدین باطل است و ...). این قواعد قطعی عقلی که همه عقلا بر این مبنا کار می‌کنند تکیه‌گاه وحی است. وحی را ما با همین قواعد عقلی ثابت کردیم؛ لذا هیچ‌گاه از این قواعد عقلی دست برنمی‌داریم پس بنابراین تعقل و قواعد عقلی این‌چنینی برخورداریم و با توجه به همان‌ها می‌گوییم نفس ما باید از حقایق و مسائل وحیانی و منبعی که وسیع است، با توجه به دو قید اعتبار سند و روشنی دلالت، شکل بگیرد. مسائل عقلانی و تعقل نیز در جای خود محفوظ است (سیدان، بی‌تا: ۱۱۹-۱۲۰).

چنان‌که گفتیم بدون اثبات برخی پیش‌دانسته‌ها اساساً قداست متن و ضرورت فهم و تفسیر و تبعیت آن محل سؤال خواهد بود. از این‌رو لازم است تا در دانش یا دانش‌هایی این امور بررسی شوند.

هنگامی که، فهم متن را متوقف بر مفروضاتی می‌کنیم، پیش‌تر بهره‌گیری از دانش‌هایی که این پیش‌دانسته‌ها را تقییح و تدوین می‌کنند تأیید کرده‌ایم و از همین‌رو قائلین به تفکیک و حتی اخباریان خود را بی‌نیاز از دانش‌هایی هم‌چون صرف، نحو، ادبیات عرب، اصول فقه، منطق، تاریخ، رجال، درایه و امثال آن ندانسته‌اند. با این‌که قواعد این دانش‌ها برگرفته از

متون دینی نیست و گاه ریشه در اعراب جاهلی و یا اقوام دیگر دارد و همگی ثمرات کوشش‌های بشری به‌شمار می‌روند.

اندیشمندان برای تنقیح پیش‌دانسته‌های خود، آن‌ها را در قالب علوم می‌مدون می‌کنند. این علوم منابع خود را از هر سرزمینی که لازم باشد به‌دست می‌آورند و در این زمینه تفاوتی میان یونان، هند، عربستان و یا هر حوزه علمی و تمدنی دیگر وجود ندارد. تجربه دانش بشری و تاریخ علم نشان می‌دهد که علم مرز نمی‌شناسد و هر دانشی نتیجه تلاش جمعی مردم سرزمین‌های گوناگون در ادوار گوناگون تاریخی است. گرچه ممکن است عمدتاً به یک سرزمین خاص استناد داده شود.

این دانش‌ها گرچه می‌توانند از معرفت دینی بهره‌مند شوند، اما منطقاً از آن‌جا که فهم متون دینی بر آن‌ها تقدم دارد خود نمی‌توانند از متن دین گرفته شده باشند و بی‌شک نتیجه تجربه عقلانی و تلاش‌های فکری بشری خواهند بود. این دانش‌ها درحقیقت همان تدوین و تنقیح «عقل فطری» است که به تعبیر قائلین به تفکیک، مخاطب وحی الهی قرار گرفته است. به طور طبیعی اندیشمندی که به دین و متون دینی مراجعه می‌کند از آن‌جا که خود را نیازمند به چنین دانش‌هایی می‌یابد به هر جا سرک می‌کشد و مانند هر پژوهش‌روش‌مند علمی، تجربه پیشین بشری را در این دانش‌ها بررسی می‌کند و بی‌تردید این تجربه را در گفت‌وگوی با متن دین و مراجعات مکرر به آن غنا می‌بخشد و بر آن می‌افزاید و چه‌بسا در آن‌ها تحول اساسی و عمیق نیز ایجاد می‌کند.

در سخنان تفکیکیان به کرات آمده است که دین روش عقلانی ویژه خود را آورده است، اما این مسئله تناقض آشکار با این ادعا دارد که برخی مدعیات دینی خود، باید قبلاً به وسیله عقل اثبات شده باشد. آیت‌الله سیدان در قالب پرسش و پاسخی بر این مطلب تأکید می‌ورزد:

سؤال: اگر کسی در اصل توحید اشکال داشته باشد مطلب به وحی نمی‌رسد؟ البته کاملاً درست است ما قبلاً گفتیم در دو مسئله وحی کاره‌ای نیست: ۱. اصل اثبات خدا؛ ۲. نبوت نبی (همان: ۲۷).

محمد رضا حکیمی نیز تصریح می‌کند که تصدیق وحی در آغاز با عقل است؛

در مکتب وحی، عقل، چنان‌که معروف است، حجت باطنی است و تصدیق وحی در آغاز با اوست و چون وحی را تصدیق کرد، و نیز خسته گشت که خود به‌تنهایی توانا بر کشف حقایق نیست، در دامن وحی می‌آویزد، و با فروغ‌یابی از مشعل فروزان وحی، به سر منزل

ادراک حقایق و فهم واقعیات، در بعد نظری و ایمانی، و به درست‌ها و نادرست‌ها و رواها و نارواها، در بعد عملی و اقدامی و سلوکی دست می‌یابد (حکیمی، ۱۳۷۵: ۱۶۲).

اکنون اگر پذیرفتیم که برای همین دو مسئله که اتفاقاً از اساسی‌ترین مسائل دینی یعنی اثبات توحید و نبوت است باید از عقل بهره گرفت چگونه می‌توان روش عقلانی را که بر اساس آن به چنین امری پرداخته می‌شود مأخوذ از دین دانست؟

در چنین مواردی عقلاً نخست روش‌های خود را کارآمد می‌کنند و پس از پرداختن به این روش‌ها که در هر یک نظریات رقیب و نزاع‌های فراوانی نیز وجود دارد به سراغ متون دینی می‌روند و هیچ‌کدام از این امور نیز در دایره متون دینی صورت نمی‌پذیرد. بر اساس یک روش متعارف عقلانی، اندیشمند ناخواسته به سراغ دانش‌هایی هم‌چون منطق و فلسفه می‌رود تا سلاح خویش را در میدان اثبات مدعیات دینی و دفاع از آن‌ها کارآمد کند.

نتیجه آن‌که اگر پذیرفتیم که ورود خالی‌الذهن و بدون پیش‌فرض به محتوای وحی و متون دینی غیر ممکن است و برای فهم دین مفروضات علمی و عقلانی لازم است، که این مفروضات پیشادینی هستند، ناخواسته حکم کرده‌ایم که می‌توان برخی دانش‌های غیر دینی را به عنوان مدخلی برای فهم عالمانه دین پذیرفت.

۳. سنجش معارف دینی و دانش‌های بشری

واقعیت آن است که پیش از ظهور ادیان الهی همواره ذهن جست‌وجوگر بشری دانش‌هایی را بدون کرده است و پس از آن نیز همواره در کنار معارف و حیاتی دانش‌هایی یکی پس از دیگری به وجود آمده است و در بسیاری از آن‌ها موضوعات و مسائلی مطرح شده است که در معارف دینی نیز به آن‌ها پرداخته شده است. برای مثال، در فلسفه، مسائلی هم‌چون مبدأ و معاد و جهان‌شناسی و جهان‌بینی و مسائل شناخت بررسی می‌شود. که همین موضوعات نیز به گونه‌ای دیگر در معارف دینی مطرح شده است. در علوم انسانی، نیز مسائلی پیرامون انسان‌شناسی و مسائل گوناگونی در ارتباط با فرد یا جامعه انسانی وجود دارد که به نحو مشترک در دین و دانش‌های بشری بررسی شده است.

در مکتب تفکیک معمولاً بر فلسفه و عرفان تأکید خاص وجود دارد، اما به نظر می‌رسد وجود موضوعات مشترک در دین و دانش‌های بشری اختصاصی به این علوم نداشته باشد و این مسئله در بسیاری از علوم انسانی دیگر نیز وجود دارد حتی این امر اختصاصی به

حوزه معارف و جهان‌بینی ندارد بلکه در انشائیات و احکام موجود در دین نیز این مسئله به چشم می‌خورد. مثلاً مسائل حقوقی در دین وجود دارد در حالی که حقوق مالکیت، حقوق اساسی، حدود و دیات و مجازات‌ها در نظام‌های حقوقی بشری نیز بررسی می‌شود. بیش‌تر تفکیکیان معتقدند که نوعاً فلاسفه اسلامی، ابتدا مسائل را از دیدگاه عقلی بررسی می‌کنند و مطالبی را بر اساس مقدماتی اختلافی و ناروشن می‌پذیرند و سپس از آن‌جا که منتسب به شرع هستند از روی ناچاری نظری به مدارک شرعی می‌افکنند و چون در بسیاری از اوقات نتیجه آن دو را یکی نمی‌بینند، دست به تأویل و توجیه متون شرعی می‌کشایند و بیش‌تر به دنبال تشابهاتی هستند تا رأی و نظر خود را با آن تأیید کنند (مروارید، ۱۳۸۷: ۸-۹).

انتظار می‌رود دین که مظهر هدایت تشریحی الهی است، دانش‌های بشری را نیز هدایت کند و با به‌کارگیری معارف و حیانی، انحرافات و کاستی‌های دانش مرتفع شود، اما از آن‌جا که در نظر تفکیکیان این نگرانی وجود دارد که برقراری نسبتی میان این دو منجر به تأویل آیات قرآنی شود و به جای غنابخشی و تصحیح انحرافات دانش‌های بشری، حقایق پاک و زلال دینی به کاستی‌ها و ناپاکی‌های فکر بشری آلوده شود عطایش را به لقایش بخشیده‌اند و هر گونه ارتباط را میان این دو نفی کرده‌اند. علوم بشری مملو از انحراف‌ها، اشتباه‌ها و کاستی‌های ذاتی بشر هستند و نسبتی با معارف یقینی و حیانی که منطبق با واقع‌اند ندارند. معمولاً شاهدهی که در این زمینه ارائه می‌شود اختلاف شدید میان اندیشمندان است. از آن‌جا که دست بشر از رسیدن به حقیقت کوتاه است هر یک از دانشمندان علوم بشری دیدگاه خود را مطابق با واقع می‌پندارد و از آن دفاع می‌کند و اگر قرار باشد زمینه ارتباط میان دین برقرار شود همین اختلافات ساحت دین را نیز فرا خواهد گرفت و دینی که برای رفع اختلاف میان بشریت و هدایت انسان‌ها آمده است خود نیز زمینه اختلافات بیش‌تر را فراهم می‌کند؛

از دیگر مستندات دیدگاه تفکیک در طرد فلسفه بروز اختلافات دامنه‌دار در تاریخ فلسفه است. تاریخ فلسفه مشحون از نظام‌های متعارض و آرای متناقض است که هر یک بنیاد دیگری را تهدید می‌کند. ارسطو در باب معرفت‌شناسی و جهان‌شناختی آرای متناقض با استاد خویش، افلاطون، ارائه داده است. فرقه‌ها و مکاتب دیگر فلسفی، مشی و مرام اسلاف خویش را نپسندیده‌اند. بنابراین، سنگ بنای نظام آن‌ها را منهدم کرده است و خود طرحی نو در انداختند، لکن مرور زمان آن‌ها را نیز مشمول همان سرنوشت پیشینیان ساخته و نظام

جدیدی دست تخریب بر سر آن‌ها فرود آورد. همین مطلب در فلسفه اسلامی نیز صادق است. اشراق به مشاء می‌تازد و متعالیه هر دو روش را ناقص می‌داند، سپس در ریزمسائل اختلاف آن‌ها چنان فراوان است که فهرست کردن آن‌ها کاری دشوار و متعذر است. بر این اساس، چگونه می‌توان حقیقت را یافت؟ با اتخاذ کدام مشرب فلسفی نیل به حقیقت میسر است؟ آیا باید قائل شد به این‌که همه به حقیقت رسیدند یا حداقل حظی از حقیقت برده‌اند؟ یا نه، خود اختلاف حاکی از این است که هیچ‌کدام از مکاتب و روش‌های فلسفی در رسیدن به حقیقت توفیقی حاصل نکرده‌اند و در تلاش‌های علمی خود ناکام مانده‌اند. دیدگاه تفکیک به شق دوم می‌اندیشد و صرف اختلافات را دلیل قاطعی بر بطلان تفکر فلسفی در کل گستره آن می‌داند و بر این اساس، تفکر و اندیشه و کسب علوم مفهومی جز تزییع عمر و سرگردانی در بیابان تبه و حیرت چیزی نیست؛ چراکه این خاصیت تفکر من عند غیر الله است؛ «ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافًا كثيرًا» (نساء: ۸۲) باید انسان خود را به معارف و حیانی بسپارد و گرفتارنشدن در اختلاف آرا را تضمین کند (ارشادی‌نیا، ۱۳۸۲: ۱۱۸-۱۱۹).

ماحصل استدلال تفکیکان آن است که علوم بشری چون در معرض خطا و اختلاف قرار دارند نسبتی با معارف و حیانی که منطبق بر واقعیت‌های عالم و معصوم از خطا هستند پیدا نمی‌کنند. از این رو هیچ ضرورتی برای به‌کارگیری فلسفه یا سایر دانش‌های بشری، در فهم دین وجود ندارد. استدلال‌های آن‌ها علیه به‌کارگیری فلسفه ارائه شده است، اما مدعای آن‌ها عام است و تمامی دانش‌های بشری را شامل می‌شود.

نتیجه آن‌که تحقیقات میان‌رشته‌ای دینی موضوعیتی نخواهد داشت؛ در آن صورت، چنان‌که فلسفه اسلامی بی‌معناست، مدیریت اسلامی، اقتصاد اسلامی و اساساً «دانش دینی» بی‌مورد خواهد بود یا نتایج زیان‌بخشی هم‌چون التقاط و ازبین‌رفتن خلوص معارف دینی را به همراه خواهد داشت.

اکنون به بررسی مدعیات مکتب تفکیک در این زمینه می‌پردازیم.

موضوع معرفت و حیانی، «وحی» است که از سرچشمه علم بی‌انتهای الهی نشأت گرفته است، اما از آن‌رو که متعلق ادراک و فهم بشر واقع می‌شود خود نوعی معرفت بشری محسوب می‌شود و از این حیث مشمول احکام عام معرفت خواهد بود. یکی از این احکام عام آن است که هرگاه دانشی از راه می‌رسد بشر ناخواسته به بررسی نسبت آن با سایر معارف خویش می‌پردازد و در این سنجش هرچه موضوع دانش جدید با سایر معارف و دانش‌ها نزدیک‌تر باشد این بررسی جدی‌تر خواهد بود.

۴. دلایل بررسی‌های تطبیقی میان دانش‌های بشری و معارف دینی

یکی از این دلایل حس حقیقت‌جویی بشر است. به هر حال وقتی موضوع واحدی در دو دانش متفاوت بررسی می‌شود این سؤال مطرح می‌شود که کدام یک از این دو حقیقت است؟ مثلاً وقتی هم فلسفه و هم دین پاسخی برای سؤالات بشر در مورد مبدأ و معاد دارند این سؤال مطرح می‌شود کدام یک از این پاسخ‌ها درست است؟ آیا بازگشت هر دو به یک نظریه است؟ آیا این دو یک‌دیگر را تکمیل می‌کنند یا هر یک سخنی متفاوت می‌گویند؟ اگر این تفاوت وجود دارد مبانی و پیش‌فرض‌هایی که این دو را به نتایج متفاوت رسانده است چیست؟ در آن صورت این بخش در سطوح دیگری نیز تکرار خواهد شد و آن‌قدر این بررسی‌ها ادامه خواهد یافت تا سرانجام حقیقت مکشوف شود یا توافقی میان دو دیدگاه صورت پذیرد. گاه این توافق به گونه‌ای خواهد بود که اساساً دانش رنگ دینی خواهد یافت و در آن صورت است که می‌توان پسوند «اسلامی» را نیز بدان اضافه کرد. مدعای فیلسوفان اسلامی نیز که به فلسفه خود نام اسلامی نهاده‌اند نیز همین است که به چنین توافقی نائل شده‌اند و موفق شده‌اند تا میان قرآن، عرفان و برهان توافقی حاصل کنند. صدرالمتألهین در موارد متعددی این مسئله را ابراز داشته است، از جمله می‌گوید:

حاشا که احکام شریعت بر حق و الهی و نورانی، معارض با معارف یقینی و ضروری باشد و نفرین بر فلسفه‌ای باد که قوانین آن با کتاب و سنت تطبیق نمی‌کند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱: ۷۵).

وی همچنین فلسفه خود را فلسفه‌ای می‌داند که کاملاً با کتاب و سنت هماهنگ است و بلکه در موارد بسیاری، برگرفته از آن دو است (صدرالمتألهین، ۱۳۴۱: ۲۱۸).

سخن بر سر آن است که خواه اراده‌ای از سوی عالمان دینی برای بررسی‌های تطبیقی وجود داشته باشد و خواه به دلایل ملاحظاتی موقتاً به تعویق افتد سرانجام این بررسی‌ها صورت خواهند گرفت. همین که برخی مؤمنان ادعا کنند که پاره‌ای احکام حقوقی مخالف شریعت است و یا پاره‌ای حقوق‌دانان ادعا کنند که بخشی از مسلمات حقوقی بشر، خلاف قوانین حقوقی دین است در آن صورت سنجش آغاز خواهد شد و موافقان و مخالفان به ارائه دلایل خود می‌پردازند. این بررسی‌ها ابتدا از موارد خاص آغاز می‌شود و به تدریج و با اوج گرفتن مناظرات علمی به بررسی بنیادین و لایه‌های عمیق‌تر معرفت نیز کشیده خواهد شد چندان که تمامی بنیاد علم با تمامی بنیاد معرفت دینی به تیغ سنجش و ارزیابی انتقادی

گرفتار خواهد شد. در این میان چنان‌که فلسفه اسلامی متولد شد، دانش‌های دیگر اسلامی نیز ممکن است پا به عرصه وجود گذارند و این زمانی است که توافق کلی بر سر فلسفه علم، روش‌ها و نظریات کلان، غایات و راهبردها صورت پذیرفته باشد.

آدمیان مستمراً از معارف خویش تعارض‌زدایی می‌کنند، نه می‌توانند به معرفتی دل ببندند که جهان بیرونی بر ضد آن فتوا می‌دهد و نه می‌توانند با معارفی خو کنند که پاره‌های مختلف آن با هم در تعارض‌اند. متفکران نمی‌توانند در علوم انسانی، از یک انسان سخن گویند و در علوم طبیعی از انسان دیگر و در علوم شرعی از انسان نوع سوم. این سه باید متلائم و متوافق باشند، و هر یک که واژگون شود، دو نوع دیگر را نیز با خود واژگون خواهد کرد. آدمی نمی‌تواند در طبیعت‌شناسی، آسمان و ابر و ستارگان را به نحوی بشناسد و در شریعت‌شناسی به نحو دیگری، و به هر کدام دل بست دیگری را موافق آن معنا و تفسیر خواهد کرد (دباغ، ۱۳۸۴: ۱۹۰).

۵. عدم مخالفت امامان معصوم با ترجمه علوم وارداتی

شاید بر اساس همین واقعیت باشد که با وجود ترجمه کتاب‌های فلسفی و سایر دانش‌های یونانی در روزگار اهل بیت و به‌ویژه در دوران امام رضا (ع) و با وجود حساسیت امامان معصوم نسبت به خطراتی که ممکن است اسلام را تهدید کند، موضع‌گیری خاصی در قبال این ترجمه‌ها یا دانش‌های خاص صورت نپذیرفته است. به‌ویژه آن‌که در این زمینه به دلیل مخالفت بسیاری از عامه با فلاسفه و نهضت ترجمه، انگیزه‌ای برای تقیه وجود نداشته است.

شهید مطهری در این زمینه می‌نویسد:

همان‌طوری که می‌دانیم، از اواخر قرن اول و اوایل قرن دوم هجری، مسلمین با علوم جهان آشنا شدند و انواع علوم را از یونان و هند و ایران ترجمه کردند. و از طرفی می‌دانیم ائمه اطهار (ع) از انتقاد و خرده‌گیری به کارهای خلفا کوتاهی نمی‌کردند. کتاب‌های ما پر است از این انتقادها. اگر بنا بود که نظر اسلام درباره علم، نظر منفی و مخالف بود و علم خراب‌کننده و منهدم‌کننده دین می‌بود ائمه اطهار (ع) این عمل خلفا را که دستگاه وسیعی از مترجمین و ناقلین به وجود آورده بودند و انواع کتاب‌های نجومی، منطقی، فلسفی، طبی، حیوان‌شناسی، ادبی، تاریخی ترجمه شد انتقاد می‌کردند؛ همان‌طور که بعضی کارهای دیگر خلفا را شدیداً مورد انتقاد قرار دادند. اگر بنا به انتقاد می‌بود این عمل بیش از هر عمل دیگر در میان عوام تحت عنوان «حسبنا کتاب الله» زمینه انتقاد داشت. ولی هیچ اثری در طول صد

و شصت سال که بر این قضیه گذشت از انتقاد دیده نمی‌شود (مطهری، ۱۳۵۸: ۲۱۹-۲۲۰). در مناظرات امام رضا (ع) با برخی فلاسفه و متکلمین آن روزگار هم‌چون سلیمان مروزی یا عمران صائبی، درحالی‌که امام به‌شدت نظرات آن‌ها را به چالش می‌کشید هرگز انتقادی در زمینه اصل یادگیری فلسفه یا کلام نمی‌کنند. عدم موضع‌گیری ائمه (ع)، شاید از آن‌رو باشد که به‌هرحال معرفت دینی سرانجام با معارف بشری روبه‌رو می‌شود و تعارض‌ها و توافقی‌های آن بررسی خواهد شد. چه نیکوتر که این امر در پیش‌گاه امام معصوم (ع) صورت پذیرد تا از انحرافات احتمالی نیز جلوگیری شود.

۶. سودمندی بررسی‌های تطبیقی برای معرفت دینی

همواره جای این پرسش وجود دارد که آیا این بررسی‌ها به سود معرفت دینی تمام خواهد شد؟ پاسخ به این سؤال مثبت است؛ چراکه هرچه معرفت دینی با سایر معارف بشری، ارزیابی شود بر غنای معرفت بشری و عمق معرفت دینی افزوده خواهد شد. چنان‌که می‌دانیم هر شیئی را در پرتو شناختن ضد یا رقیب آن بهتر می‌توان شناخت و اصولاً هر جا مقایسه‌ای ممکن باشد شناخت نیز افزون‌تر خواهد شد هنگامی که معرفت دینی در معرض ارزیابی با سایر معارف رقیب قرار گیرد در آن صورت بررسی‌های عمیق‌تر و دقیق‌تر مفاهیم دینی و موشکافی‌های علمی ضروری می‌شود و این‌چنین نقاب از لایه‌های عمیق‌تر معارف دینی برداشته می‌شود، هرچه مناظرات علمی بیش‌تر شود لایه‌های درونی‌تر معرفت دینی خود را آشکارتر خواهند کرد. امروزه نیز هرچه بر این سؤالات افزوده شود شناخت ما از دریای بی‌کران معارف و حیانی افزایش خواهد یافت.

۷. نگاه دین به نهاد دانش

مسئله دیگری که باید بررسی شود این است که آیا دین ساختارشکن است و نهادهای اجتماعی از جمله نهاد علم را دوباره می‌سازد یا همان نهادهای موجود را می‌پذیرد؟ یکی از ویژگی‌های ادیان الهی، از جمله اسلام آن است که در بستری متولد شده‌اند که پیش‌تر نهادهای اجتماعی هم‌چون نهاد خانواده، نهاد اقتصاد، نهاد حکومت و نهاد علم در

آن شکل گرفته‌اند.

با نگاهی کوتاه به سیره پیامبران الهی می‌توان دریافت که مبنای آن‌ها بر ساختارشکنی و از میان برداشتن نهادهای اجتماعی نبوده است. بلکه تلاش آن‌ها بیش‌تر معطوف به هدایت و تنظیم این نهادها و رفع اختلافات و تعارض‌های میان آن‌ها متمرکز شده است؛ این آرید إلا الإصلاح ما استطعت وما توفیقی إلا بالله (هود: ۸۸).

البته همواره انحرافات در این نهادها وجود داشته است که با واکنش فرستادگان الهی مواجه شده است مثلاً اسلام با ربا مبارزه می‌کند یا برخی روابط ناشایست خانوادگی را مردود می‌شمارد. همچنین تلاش می‌کند با آموزه‌های ایجابی، کارکردهای نهادهای اجتماعی را تقویت کند و روابط آن‌ها را بهبود بخشد. اما مثلاً هرگز نهاد حکومت را از اساس نفی نکرده است یا نهاد بدیلی برای تنظیم روابط اقتصادی جامعه که متضمن تغییر ریشه‌ای در آن باشد در آموزه‌های دینی مشاهده نشده است.

در نهاد علم نیز همین محافظه‌کاری وجود دارد یعنی بنا نبوده است که اساساً یک نظام عقلانی و علمی کاملاً متفاوت جانشین تجربه مدون دانش بشری شود. بلکه از آن‌جا که عقل نیز در کنار وحی حجت الهی است و دانش بشر نیز محصول تلاش عقلانی بشر است تفکر بنیادگرایانه‌ای در این زمینه که منجر به نفی دانش شود در اسلام وجود ندارد. بلکه در مقابل به فراگیری دانش نیز توصیه شده است. در عمل نیز این همه توصیه بر کسب علم و دانش‌اندوزی و توصیه به فراگیری دانش از غیر مسلمانان، انگیزه مضاعفی را در دانشمندان مسلمان ایجاد کرد. به گونه‌ای که توانستند در مدت کوتاهی تحول علمی بزرگی را به وجود آورند.

۸. دلایل وام‌گیری متفکران اسلامی از نظام‌های عقلانی بیرونی

نکته دیگری که بررسی آن راه‌گشا است، ضرورت‌هایی است که موجب می‌شود متفکران اسلامی به سراغ نظام‌های عقلانی بیرونی برای تبیین معارف دینی بروند. شاید اولین مسئله که متفکران اسلامی را به سوی نظام‌های عقلانی بیرونی می‌کشاند همان گریزناپذیری سنجش میان موضوعات مشترک علم و دین بود که پیش‌تر اشاره کردیم. با رشد و گسترش جغرافیای اسلام و بسط نفوذ آن به کشورهای متمدن آن روزگار هم‌چون ایران، روم، یونان، هندوستان و چین طبیعی است که زمینه تبادل میان فرهنگ‌ها و اندیشه‌ها فراهم آید و

حوزه‌های فعال فکری در این سرزمین‌ها به بررسی ارتباط میان اندیشه‌های گذشته خویش با معارف جدیدالورود اسلامی پردازند.

انگیزه ترجمه متون علمی سرزمین‌های مغلوب را چه اهداف سیاسی خلفا و چه حس کنجکاوای مسلمانان بدانیم حجم عظیمی از میراث گذشته فکری بشر به سرزمین‌های اسلامی راه یافته بود و سؤالات و شبهات زیادی را میان مردم و اندیشمندان ایجاد کرده بود و همگان می‌خواستند موضع اسلام را نسبت به موضوعاتی که در دانش‌های بشری نیز مطرح شده بود بدانند. در چنین شرایطی اندیشمندان بزرگی همچون فارابی، ابن سینا، شیخ اشراق و ملاصدرا با درک واقعی از وضعیت موجود و آشنایی کافی با میراث یونانی، به تطبیق آن با آموزه‌های دینی و پاسخ به سؤالاتی پرداختند که دانش‌های آن روزگار در پیش پای معارف دین گذاشته بود. شاید اگر تفکیکیان هم به جای آن‌ها بودند و آن همه شبهات و سؤالات پیش آمده در جامعه اسلامی را می‌دیدند با دغدغه دینی که در آن‌ها دیده می‌شود اولین کسانی بودند که برای این امر پیش قدم می‌شدند.

از دلایل عمده دیگری که متفکران اسلامی را به سوی به‌کارگیری نظام‌های عقلانی بشری می‌کشاند معارف عقلانی موجود در آیات و روایات است که برخی از آن‌ها در نهایت پیچیدگی و دشواری هستند، و حتی گاه به‌نظر، متعارض می‌آیند. فهم این مفاهیم به‌کارگیری همه ظرفیت‌های فکری بشر را امری ضروری می‌کند. برخی از این مسائل را شهید مطهری چنین فهرست کرده است:

- اطلاق و لاحدی و احاطه ذاتی و قیومی خداوند؛
- هیچ مکان و زمانی از او خالی نیست؛
- هم بر زمان تقدم دارد، و هم بر مکان، و هم بر عدد؛
- وحدت او وحدت عددی نیست؛
- زمان و مکان و عدد، در مرتبه متأخر از او، یعنی در مرتبه فعل اوست؛
- با همه چیز است و در هیچ چیز نیست؛
- با همه چیز است، ولی نه به نحو تقارن؛ و بیرون از هر چیز است، ولی نه به نحو انفصال و جدایی؛
- همه چیز از آن اوست و بازگشت همه چیز به سوی اوست؛
- او بسیط است، و هیچ‌گونه جزء برای او فرض نمی‌شود؛
- صفاتش عین ذاتش است؛
- هم اول است و هم آخر، و هم ظاهر است و هم باطن؛

- اولیتش عین آخریت، و ظهورش عین بطون است؛
- هیچ شائی او را از شأن دیگر بازمی‌دارد؛
- کلام او عین فعل و ابداع اوست (مطهری، ۱۳۸۰: ۸۱-۸۲).

این مسائل فقط در حوزه خدانشناسی قرار ندارند و مانند آن‌ها را در سایر اصول دین نیز می‌توان سراغ گرفت. بسیاری از معارف برای فهم عامه بیان شده است، اما مطالبی نیز وجود دارد که فهم عادی تحمل درک آن را ندارد و نیاز به کاوش‌های عقلانی دقیق دارد. بر این اساس در روایات فروانی توصیه شده است که اسرار اهل بیت (ع) را برای مردم عوام بازگو نکنید و آن‌ها را به اندازه استعدادشان با معارف دینی آشنا کنید؛

خالطوا الناس بما يعرفون، و دعوهم ممّا ینکرون، ولا تحملوهم علی أنفسکم و علینا، انّ أمرنا صعب مستصعب؛ لایحتمله الاّ ملک مقرب، أو نبی مرسل، أو عبد قد امتحن الله قلبه للایمان (صدوق، ۱۴۰۳: ۶۲۴).^۳

آنچه که ضرورت به‌کارگیری از ظرفیت عقلانی بشر را برای فهم متون دینی دوچندان می‌سازد، وجود روایات مجعول، متعارض و یا تقطیع‌شده فراوانی است که بر غموض معارف دینی در این امور افزوده است. در آیات قرآن نیز آیات متشابه فراوانی وجود دارد که معنای ظاهری آن ممکن است برای مردم عادی که ورزیدگی عقلی ندارند گمراه‌کننده باشد. در چنین وضعیتی فهم متون دینی، با محدودیت‌های فراوانی مواجه است و چاره‌ای جز به‌کارگیری پیشینه دانش بشری نیست.

اساساً به‌نظر می‌رسد نوع طرح مباحث عقلانی در دین به‌گونه‌ای است که ظرفیت عقلانی بشر را تحریک کند و آن را به تعمق و تدبیر ناچار سازد. آیات فراوانی که در قرآن کریم در زمینه ضرورت تعقل و تدبیر آمده است به ضمیمه ادبیات به‌کاررفته در مسائل حکمی و اعتقادات که آمیخته به استعارات، تشابهات و نکات به‌ظاهر متعارض و طرح نامنظم مسائل است روشن می‌سازد که اراده‌ای از سوی شارع وجود داشته است تا این‌که بشر به خردورزی و به‌کارگیری تمام ظرفیت‌های عقلانی خویش واداشته شود.

ضرورت دیگری که به‌ویژه امروز مطالعات میان‌رشته‌ای علم و دین و بررسی رابطه این دو را اجتناب‌ناپذیر کرده است تسری دانش‌های بشری به همه حوزه‌های حیات انسانی است. امروزه همه عرصه‌های زندگی را یا علوم طبیعی یا علوم انسانی فراگرفته‌اند و نهادهای اجتماعی بر اساس آموزه‌ها و توصیه‌های این دانش‌ها بنا شده‌اند. بدیهی است دانشی که مبانی و خاستگاهی غیر دینی داشته باشد نمی‌تواند اهداف دینی را برآورده سازد.

در آن صورت یا باید تمامی نهادهای اجتماعی را دگرگون کرد و همه این آموزه‌ها و دستاوردهای فکری بشر را کنار گذاشت یا آن را با آموزه‌های دینی تطبیق داد و انحرافات احتمالی آن‌ها را برطرف کرد. چنان‌که گفتیم بنای شارع بر ساختارشکنی نهادهای اجتماعی نبوده است و اساساً چنین امری محال می‌نماید. از این‌روست که اندیشمندان اسلامی ناچار به بررسی رابطه علم و دین شده‌اند.

۹. نتیجه‌گیری

از آن‌چه گذشت روشن شد اولاً: فهم معارف دینی بدون به‌کارگیری هر نوع پیش‌دانسته‌ای عملاً محال می‌نماید؛ ثانیاً: ارزیابی انتقادی علم و دین در موضوعات مشترک امری گریزناپذیر است؛ ثالثاً: روش دین در برخورد با نهادهای اجتماعی از جمله نهاد علم کنار گذاشتن و ساختارشکنی آن‌ها نبوده است بلکه بر اصلاح آن‌ها یا به‌کارگیری درست آن‌ها تأکید ورزیده است؛ رابعاً: ضرورت‌هایی وجود دارد که متفکران اسلامی را ناچار کرده است به سراغ فلسفه و سایر دانش‌های فکری آن بروند تا از ظرفیت‌های فکری بشر در جهت فهم بیش‌تر مفاهیم دینی بهره‌گیرند.

بر این اساس به‌کارگیری دانش‌های بشری در فهم معارف دینی و بررسی‌های تطبیقی علم و دین نه تنها امری مذموم و ناپسند نیست بلکه امر ضروری و گریزناپذیر خواهد بود.

پی‌نوشت

۱. فلاسفة الاسلام هادمون للاسلام و لیسوا بخادمین له.
۲. لتری مناقضة کل ما جاء به الشریعة مع جمیع قواعد الفللسفة.
۳. «در گفت‌وگو و نشست و برخاست با مردم، از چیزهایی سخن بگویند که می‌فهمند. چیزی را که نمی‌فهمند و انکار می‌کنند، به ایشان نگویند و آن‌ها را بر گردن خودتان و ما قرار ندهید. امر و علم ما سخت و دشوار است و جز فرشتگان مقرب، انبیای مرسل و مؤمنانی که خداوند قلوب ایشان را برای ایمان آزموده (و برگزیده)، کس دیگری تاب تحمل آن را ندارد».

منابع

- قرآن کریم.
نهج البلاغه.
ابی الحسن علی بن موسی الرضا (ع) (۱۴۰۶ ق). *مسند الامام الرضا*، جمع و تحقیق عزیزالله عطاردی الخبوشانی، المؤتمر العالمی الامام الرضا.
اصفهان، میرزامهدی (بی تا الف). *تقریرات*، مرکز اسناد آستان قدس، ش ۱۳۴۸۰.
اصفهان، میرزامهدی (بی تا ب). *ابواب الیهدی*، مرکز اسناد آستان قدس رضوی، ش ۱۲۴۱۲.
ارشادی نیا، محمدرضا (۱۳۸۲). *تقد و بررسی نظریه تفکیک*، قم: بوستان کتاب.
جوادی تهرانی (۱۳۶۳). *عارف و صوفی چه می‌گویند؟*، تهران: واحد تحقیقات اسلامی بنیاد بعثت.
حکیمی، محمدرضا (۱۳۷۵). *مکتب تفکیک*، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
حکیمی، محمدرضا (۱۳۷۳). *مکتب تفکیک*، قم: مرکز بررسی‌های اسلامی.
حکیمی، محمدرضا (۱۳۸۰). «عقل خودبنیاد»، *بازتاب اندیشه*، ش ۲۱.
حلی، شیخ محمود (بی تا). *دروس معارف الهیه*، نسخه خطی کتابخانه آستان قدس.
جوادی آملی (۱۳۸۶). *منزلت عقل در هندسه معرفت دینی*، تحقیق احمد واعظی، قم: اسراء.
سروش دیباغ (۱۳۸۴). *آئین در آئینه: مروری بر آرای دین‌شناسانه عبدالکریم سروش*، تهران: مؤسسه فرهنگی صراط.
سیدان، سیدجعفر (بی تا). *سلسله مباحث عقاید سنخیت، عینیت یا تباین*، قم: مدرسه آیت‌الله العظمی گلپایگانی.
شیخ صدوق (۱۴۰۳ ق). *خصال*، تصحیح علی‌اکبر غفاری، قم: منشورات جماعة المدرسین.
صدرالمتألهین شیرازی (۱۹۸۱). *الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، ج ۴، بیروت: داراحیاء التراث العربی.
صدرالمتألهین شیرازی (۱۳۴۱). *العرشیه*، تصحیح و ترجمه غلامحسین آهنی، اصفهان: دانشکده ادبیات.
مرتضی مطهری (۱۳۵۸). *بیست گفتار*، تهران: صدرا.
مطهری، مرتضی (۱۳۷۷). *آشنایی با علوم اسلامی*، تهران: صدرا.
مطهری، مرتضی (۱۳۸۰). *مجموعه آثار*، ج ۶، تهران: صدرا.
مهدی مروارید (۱۳۸۷). *بحثی پیرامون مسئله‌ای از معاد در محضر استاد جوادی آملی و استاد سید جعفر سیدان*، مشهد: ولایت.
موسوی سیدمحمد (۱۳۸۲). *آئین اندیشه (بررسی مبانی و دیدگاه‌های مکتب تفکیک)*، تهران: حکمت.