

بررسی نظریه جداسازی روش قرآن از روش فلسفه و عرفان در کشف معارف دینی

رحمت‌الله کریم‌زاده¹

محمد اسحاق عارفی²

چکیده

هدف: یکی از مباحث مهم در هر علم، روش آن علم است. از آنجا که معرفت دینی، مهم‌ترین شاخه معرفت را تشکیل می‌دهد، هدف این نوشتار بررسی روش کشف معارف دینی بوده است. **روش:** این نوشتار به روش تحلیلی-توصیفی به بررسی نظریه‌ای پرداخته است که بر جداسازی روش قرآن از روش برهان و عرفان تأکید دارد و به کارگیری آنها را برای کشف معارف دینی ممنوع می‌داند. **یافته‌ها:** در این نوشتار اثبات شده است که اصل ادعای این نظریه درست نیست و ادله‌ای که برای اثبات آن اقامه شده است مدعای این نظریه را اثبات نمی‌کند. **نتیجه‌گیری:** با بررسی دیدگاه فوق، این نتیجه به دست آمده است که نه تنها به کارگیری روش برهان و عرفان برای کشف معارف دینی زیان‌آور نیست، بلکه استفاده از آنها در برخی موارد ضرورت دارد.

واژگان کلیدی: روش قرآن، روش برهان، روش عرفان، کشف، معارف دینی.

◆ دریافت مقاله: 94/12/11، تصویب نهایی: 95/05/12.

1. دکترای فلسفه و کلام اسلامی، استادیار گروه فقه و اصول دانشگاه علوم اسلامی رضوی (نویسنده مسئول). نشانی: مشهد، حرم مطهر، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، گروه فقه و اصول. نمابر: 05132226828 / Email: Karam276@gmail.com
2. دکترای فلسفه و کلام، استادیار دانشگاه علوم اسلامی رضوی.

الف) مقدمه

پیشینه بحث و اهمیت و ضرورت آن

مقوله دین سابقه‌ای به امتداد تاریخ بشر دارد و تا پایان جهان نیز استمرار خواهد داشت. بشر از آغاز آفرینش در پی آن بوده است که از طریق کسب معارف دینی، عطش خود را به دین برطرف کند. یکی از مهم‌ترین اموری که در کشف حقایق دینی نقش اساسی دارد، روش آن است. بنابر این، طرح مباحث روش‌شناسانه و بررسی روش صحیح کشف معارف دینی از اهمیت ویژه‌ای برخوردار بوده، امری ضروری به شمار می‌آید.

از آنجا که بحث ما در محدوده دین اسلام است، می‌توان گفت پس از پیدایش اسلام، روشهای گوناگونی برای کشف معارف دینی پدید آمده‌اند که مجموع آنها تحت دو عنوان عقل‌گرایی و نقل‌گرایی قرار می‌گیرند. در این نوشتار یکی از دیدگاههای مربوط به نقل‌گرایی بررسی خواهد شد.

2. مفهوم‌شناسی

روش: روش در لغت به معنای مطلق رفتار (غیاث‌الدین، 1390: 418)، راه رفتن (نعمی، 1355، ج 3: 1707)، کیفیت رفتن و چگونگی انجام کار را گویند (نوری، 1390، ج 4: 3737).

ظاهراً واژه «روش» معنای اصطلاحی خاصی ندارد و اغلب یکی از معنای لغوی را به عنوان معنای اصطلاحی ذکر کرده‌اند. مقصود از روش در این نوشتار، مجموع اسلوبها و راههایی است که رسیدن به مسائل و حقایق را آسان می‌کند؛ بنابر این، کشف حقایق دینی از طریق قرآن، «روش قرآن» و کشف مسائل دینی از طریق برهان و استدلالهای عقلی، «روش فلسفه و برهان» و رسیدن به حقایق دینی از طریق تصفیة باطن و کشف و شهود، «روش عرفان» نامیده می‌شوند.

معرفت دینی: معرفت و علم از امور ذات‌الاضافه است و نیاز به متعلق و موضوع دارد و بدون آن، تحقق هیچ‌گونه معرفتی امکان‌پذیر نیست. موضوع هر معرفتی در اسم آن نقش دارد و هر علمی با توجه به موضوع آن اسم‌گذاری می‌شود. به عنوان مثال، آگاهی به مسائل ادبیات را «معرفت نحوی»، دانستن گذشته یک قوم، ملت و جهان را «معرفت تاریخی» و آگاهی درباره دین را «معرفت دینی» می‌نامند. بر این اساس، معرفت دینی عبارت است از: «اطلاع و آگاهی انسان از آنچه از سوی خداوند متعال بر نبی اکرم (ص) برای هدایت و سعادت بشر از آغاز پیدایش تا روز رستاخیز فرو فرستاده شده است».

باید توجه داشت که معرفت دینی لزوماً صادق و مطابق با واقع نیست، بلکه اغلب همراه با احتمال خطا و اشتباه بوده، امکان مطابقت و عدم مطابقت در آن وجود دارد.

3. طرح مسئله، تبیین دیدگاه مورد بحث و بیان مبانی آن

در تاریخ اندیشه دینی اسلامی دست کم سه روش معرفتی وجود داشته است: الف) روش قرآن؛ ب) روش فلسفه؛ ج) روش عرفان. دیدگاهی که موضوع این نوشتار را تشکیل می‌دهد، بر جداسازی این سه روش تأکید دارد و قائل است که بین علوم بشری و آمیخته با امور مختلف که از فلسفه و عرفان به دست می‌آید و بین معارف خالص دینی که از کتاب و سنت حاصل می‌شود، فرق اساسی وجود دارد و تأویل و انطباق آنها، به زیان وحی و معارف دینی می‌انجامد. طبق این دیدگاه، تنها راه کسب معرفت دینی و رسیدن به حقیقت دین، طریق کتاب و سنت است و هر گونه تلاش علمی و به کارگیری عقل نظری خارج از کتاب و سنت، مردود است.

نظریه یاد شده بر اصول و مبانی ذیل استوار است:

یک) خودکفا بودن متون دینی: طبق این اصل، برای فهم مسائل دینی باید از خود دین سود جست؛ زیرا قرآن خود را کتاب هدایت و شناخت معرفی کرده و هر جا که نیاز به تفسیر باشد، به اهل ذکر که امامان معصوم (ع) باشند، ارجاع داده است (حکیمی، 1383: 259-258)؛ «فاسئلوا اهل الذکر» (نحل: 34). بنابر این، دین خودکفا بوده و اثبات گزاره‌های دینی و دفاع از آن، نه تنها به معیار بیرونی نیاز ندارد، بلکه خود دین از آن منع کرده و آن را منشأ گمراهی قلمداد کرده است. (همان: 287)

دو) اتکا به ظاهر آیات و روایات و رد هر گونه تأویل: بر اساس این اصل، زبان دین، زبانی روشن و آشکار بوده و متون دینی نیاز به تأویل ندارد؛ زیرا حقایق دینی به زبان عقلایی بیان شده و این بیان بر حجیت ظواهر استوار است و عدول از آن عدول از پیروی عقل است و در هیچ جا نمی‌توان از ظواهر دست برداشت، مگر اینکه در مقابل برهان بدیهی مانند «الواحد نصف الاثنین» قرار گیرد (همان: 264-263) و تاکنون چنین برهانی در مقابل ظواهر کتاب و سنت قرار نگرفته است (همان: 266). در نتیجه، با برهانهای نظری نمی‌توان از ظواهر متون دینی دست برداشت.

سه) پرهیز از فهم فلسفی و عرفانی دین: دین را باید دینی فهمید و از طریق متون دینی و عقل فطری کشف کرد، نه از طریق عقل فلسفی و مکاشفات عرفانی که مایه اختلاف و منشأ اشتباه و خطاست. (همان: 268)

ب) نظریه جدانگاری روش قرآن از روش فلسفه و عرفان

صاحبان این دیدگاه معتقدند که: آموزه‌های دینی، تنها راه کسب معرفت دینی خالص و رسیدن به حقیقت دین است و راه دین‌ورزی ناب و معرفت دینی غیر از راه فلسفه و عرفان است. مؤسسان اولیه این دیدگاه، هر گونه تلاش علمی و به کارگیری عقل نظری در کسب معرفت دینی را مردود می‌دانند و برای اثبات

مدعای خود، دلایل مختلفی ارائه کرده‌اند که مهم‌ترین آنها به شرح ذیل است.

1. خطا پذیری روش فلسفه و عرفان

طرفداران این دیدگاه بر این باورند که: حکمت واقعی و معارف حقیقی در قرآن است و راه رسیدن به این معارف تنها از طریق پیامبر(ص) و اوصیای او امکان‌پذیر است. معارف قرآن را باید از طریق پیامبر(ص) و ائمه(ع) فراگرفت، نه از راههایی همچون فلسفه و عرفان؛ زیرا هم قرآن که محصول وحی است محفوظ از خطا و اشتباه است و هم پیامبر(ص) و ائمه(ع)؛ در حالی که عرفان و فلسفه نه تنها خالی از خطا و اشتباه نیستند، بلکه مملو از آن می‌باشند. بنابر این، در آمیختن حکمت وحیانی و قرآنی با دستاوردهای فلسفی و اسطوره‌ارسطویی معقول نیست. آنان دلیل یاد شده را با بیانه‌های مختلفی تقریر کرده‌اند. یکی از مدافعان این دیدگاه آقای حکیمی است. او در یک جا سخن را با استفهام انکاری آغاز کرده و گفته است: «آیا عقل به فراگرفتن معرفت دینی از منابع وحیانی که محفوظ از خطا و اشتباه است، حکم می‌کند یا به فراگرفتن آن از منابع فلسفی و عرفانی که با خطا و اختلاف آمیخته است؟ شاهد بر این مدعا که منابع فلسفی و عرفانی با اشتباه و خطا همراه است، سخنان خواجه نصیر، کندی و میرفندرسکی است. خواجه نصیر... می‌گوید: بدان که فلسفه نظری از طبیعیات تا الهیات سراسر پر از اشکالات و اشتباهات بزرگ است... یعقوب بن اسحاق کندی... اعتراف می‌کند: علوم انبیا موجز و روشن و سهل الوصول و شامل همه مقصود است... فندرسکی نیز می‌گوید: فلاسفه در علم و عمل گاه‌گاه خطا کنند و انبیا در علم و عمل خطا نکنند...» و آیا عقل چه حکم می‌کند؟ فراگرفتن معارف شناختی از منابع وحیانی میرا از خطا، یا از منابع فلسفی آمیخته به اختلاف لاینحل؟ پس در مورد اعتقاد به برتری و اصالت شناخت دینی، طرفداران این نظریه تنها نیستند و دیگر عالمان بصیر و فیلسوفان بزرگ هم بر همین عقیده‌اند». (حکیمی، 1383: 258-257)

وی در جای دیگری می‌نویسد: «باید حکمت وحیانی قرآنی را که احسن الحدیث است با مرده ریک فرسوده 4 هزار ساله و از مدار علم خارج شده شماری متفکران یونانی و مرتاض هندی نیامیخت و قفل اسطوره‌ارسطو را بر در احسن الملل نهد. کجا معارف و تعالیم پیامبر(ص) و تعالیم مشعشع اوصیا(ع) در رساندن شناخت علمی... نیازمند به دیگران است؟». (حکیمی، 1382: 190)

او در ادامه می‌گوید: «آنچه که در یونان و ... بوده و هست، فنون فلسفه و عرفان است، نه حکمت حقیقی. فلسفه و عرفان، علوم نظری و کشفی و ادعایی است و به گفته بزرگان،... خطابردار است؛ زیرا در علوم نظری هر کس می‌تواند نظر بدهد... لکن... حکمت وحیانی و علم قرآنی... لاریب فیه و لا اختلاف [فیه] است». (همان: 198-197)

یکی دیگر از مدافعان این مکتب اظهار می‌دارد که: «باید توجه شود که دو مسئله هست: یکی اینکه عقل خشت اول و اساس همه تفکرات است... مسئله دوم این است که اگر با این عقل به وحی رسیدیم و

587 **بررسی نظریه جداسازی روش قرآن از روش فلسفه و عرفان در کشف معارف دینی**

به کانون علم مطلق متصل شدیم، آیا جا دارد که بگوییم ما به همان عقل خودمان بسنده خواهیم کرد و به وحی کار نداریم؟ ما این را نمی‌پذیریم؛ زیرا وحی در دایره وسیعی از مسائل اعتقادی که دست عقل از آن کوتاه است، سخن گفته است». (سیدان، 1378: 73)

ارزیابی دلیل نخست

دلیل نخست، در عین درست بودن، مثبت مدعا نیست؛ زیرا درست است که حقایق دینی بی‌تردید در قرآن و سنت است و بدون شک قرآن و سنت محفوظ از خطا و اشتباه است و مسلماً داده‌های فلسفی و عرفانی، بلکه همه علوم بشری ملازم با احتمال خطا و اشتباه بوده و محل اختلاف نظرند، اما این به معنای درست بودن مدعای صاحبان این نظریه نیست؛ زیرا آنچه در دسترس بشر عادی قرار دارد، الفاظ قرآن و سنت است، نه معانی حقیقی و واقعی آن و تمام تلاش انسانهای عادی این است که از طریق الفاظ مزبور، معانی قرآن و سنت را کشف کنند. بی‌تردید کشف معانی قرآن و سنت از طریق الفاظ به وسیله بشر عادی، مصون از خطا نیست و گاهی مطابق با واقع است و گاهی مخالف با واقع؛ پس فهم بشر عادی از قرآن و سنت به هر شکل که باشد، فهم ناب و حق محض نیست، بلکه همراه با احتمال خطا و اشتباه است (جوادی آملی، 1368: 193). بنابراین، مصون بودن معنا و مضمون کتاب و سنت از خطا و اشتباه دلیل نمی‌شود که فهم بشر عادی از کتاب و سنت نیز محفوظ از خطا باشد تا گفته شود که چون معارف عقلی و شهودی خطاآمیزند، نباید در فهم کتاب و سنت دخالت داده شوند. (همان: 194)

در مورد سنت نیز باید گفت که آنچه در دسترس است، اخبار است که غالب آنها خبر واحد بوده که هم از حیث سند و هم از لحاظ دلالت و هم از حیث جهت، همراه با احتمال خطا و اشتباه است. در چنین شرایطی چگونه می‌توانیم فهم معصومانه و ناب از سنت داشته باشیم؟! حاصل آنکه، فهم از کتاب و سنت مانند ادراک فلسفی و عرفانی خالی از خطا و اشتباه نیست؛ پس مزیتی برای فهم انسانهای عادی از کتاب و سنت بر فهم عقلانی و شهودی نیست، تا توصیه به تفکیک روش معارف دینی از روش فلسفه و عرفان شود. (همان)

2. اختلاف و تشکیک در روش فلسفی و برهانی

دلیل دیگر بر پرهیز از دخالت داده‌های فلسفی و عرفانی در کشف معارف دینی آن است که علم و شناختی که مستند به وحی و تعالیم انبیا نباشد و کاملاً مستند به تعقل و شهود انسانی باشد، موجب اختلاف کثیر و روشهای متفاوت می‌شود. به دیگر سخن؛ علت تشدید اختلافها و تعدد تشخیص‌ها و نظریه‌ها و روشها این است که عده‌ای به عقل بشری و کشف عرفانی و منطوق اعتماد کرده‌اند و در معرض تعالیم انبیا و علوم وحیانی و نظام ویژه آن قرار نگرفته‌اند. معارف حقیقی و حقایق دینی باید از راه وحی الهی به دست آیند، در غیر این صورت، دچار تشکیک و اختلاف شدید، بلکه تناقض و تضاد خواهند شد. طرفداران این دیدگاه دلیل مذکور را با بیانه‌های گوناگونی یادآور شده‌اند.

آقای حکیمی در جایی می‌گوید: «هنگامی که علم و شناخت به گفته قرآن کریم من عند غیر الله باشد و از سویی جز سوی خدا (وحی) آمده باشد و راه تعقل نیز به تعلیم انبیا و اوصیا(ع) نباشد... اختلاف کثیر از افکار کثیر و روشهای متفاوت پدیدار خواهد گشت، چنان که این امر روشن است و سخنی در آن نیست و نزد مطلعان این معانی، قطعی است.» (حکیمی، 1375: 51-52)

او در جای دیگر می‌نویسد: «لان همین مطلبی که به عنوان هرمنوتیک مطرح می‌کنند و در صورت اخیر آن چند سالی پیش از بروز آن نمی‌گذرد، دارای چند مسلک و مشرب شده است. علوم بشری یعنی همین؛ زیرا - به گفته مرحوم جلال‌الدین همایی - از عقول جزئی سرچشمه می‌یابد و عقول جزئی، به فرموده خواجه طوسی، دایم در اصطکاک‌اند، بر خلاف معارف و حیانی که مبدء آنها علم کلی مساوی با معصوم(ع) است، یا معصوم(ع) است که خود عقل کلی است و به حقیقت کامله عبدیه محمدیه حقایق را و قرآن(قول ثقیل، حقایق گرانبار) را تحویل گرفته و در اختیار بشر طالب و مستعد قرار داده است.» (حکیمی، 1383: 269-270)

یکی دیگر از طرفداران این نظریه، نه تنها اختلاف فیلسوفان در مسائل فلسفی را دلیل بر بطلان روش فلسفه می‌داند، بلکه قائل است که این اختلاف حاکی از عقلانی نبودن روش فلسفه است؛ چرا که اگر حرکت عقلی و استدلال بر مقدمات بدیهی استوار باشد، اختلاف معنا ندارد؛ زیرا عقل و برهان از واقع پرده می‌دارد و در «واقع» اختلاف و تفاوتی نیست. تعبیر او در این خصوص چنین است: «ان اختلاف الفلاسفه فی المسائل الکثیره المهمه علی حد التضاد بینی عن ذلک [ای عدم کون الفلاسفه حرکه عقیله]؛ اذلو کانت الحرکه عقلانیه علی اساس ترتیب البدیهات و الوصول منها الی النظریات لم یکن الاختلاف کذلک؛ اذ العقل یکشف عن الواقع و الواقع لا اختلاف فیه.» (سیدان، 1380: 6)

وی در جای دیگر می‌گوید: «اشکال در برهان بودن ادله فلاسفه است؛ زیرا چنان که خود فلاسفه اذعان دارند، برهان باید بر مسائل بدیهی مبتنی باشد و اگر براهین فلسفه دارای این ویژگی بودند، هرگز در مسائل مهم و اساسی اختلافی در میان آنها پدید نمی‌آمد؛ لذا همین اختلاف حاکی از آن است که ادله و براهین فلسفی بر مسائل بدیهی مبتنی نیست.» (همو، 1391: 19)

در برخی دیگر از سخنان وی، اختلاف دیدگاهها در مسائل فلسفی، منشأ ناامنی روش فلاسفه و خطر آفرین بودن این روش بر شمرده شده است: «تضاد مبانی و نظریات شیخ اشراق و شیخ الفلاسفه ابن سینا و آخوند ملاصدرا و دیگر فلاسفه در اکثر مسائل مهم علم، اراده، حدوث و قدم، فاعلیت حضرت حق، حرکت در جوهر، اتحاد عاقل و معقول ... کاملاً این راه مخطور و ناامن می‌نمایاند.» (همو، 1381: 13)

او همچنین می‌گوید: «با توجه به وجود افکار مختلف، مسائلی به عنوان عرفان، به عنوان فلسفه و به عنوان حکمت متعالیه مطرح است؛ در حالی که اینها با یکدیگر اختلافات شدیدی دارند که این امر نشان

ارزیابی دلیل دوم

این دلیل از جهات مختلفی مورد اشکالهای گوناگونی واقع شده است که مجموع آنها را می‌توان در دو دسته ذیل دسته‌بندی و ارزیابی کرد:

دسته اول: اشکالهای نقضی

نقضهای متعددی بر این دلیل وارد شده است که در ذیل مهم‌ترین آنها را بررسی می‌کنیم:

اشکال نقضی نخست: یکی از موارد نقض بر دلیل مزبور، روش فقه است؛ به این معنا که اگر روش فلاسفه در فلسفه به دلیل اختلاف آنها در مسائل فلسفی دلیل بر بطلان روش آنهاست، روش فقها در فقه نیز چنین است؛ زیرا همان‌گونه که فیلسوفان در مسائل فلسفی اختلاف فراوان و شدیدی دارند، فقها در فقه نیز اختلاف زیاد و دیدگاههای متناقض و متضادی دارند. بنابر این، اگر اختلاف دیدگاهها دلیل بر بطلان روش باشد، روش فقها هم در فقه و هم در اصول فقه نیز باطل خواهد بود؛ در حالی که روش فقها مورد تأیید بوده و کسی بر آن اشکال نکرده است. پس روش فلاسفه نیز بدون اشکال و مورد تأیید است.

برخی از طرفداران این نظریه از این نقض پاسخ داده‌اند به اینکه قیاس روش فلاسفه با روش فقها قیاس مع‌الفارق است؛ زیرا اولاً، فلاسفه، در عین حال که اختلاف شدید دارند، مدعی قطع به واقع و رسیدن به حقیقت می‌باشند؛ اما فقها نه مدعی قطع اند و نه مدعی رسیدن به واقع، بلکه تنها ادعای اطمینان در استنباط دارند و این اطمینان از طریق ادله حاصل می‌شود و در نتیجه، نقض به اختلاف فقها نمی‌تواند به شمار آید.

ثانیاً؛ تکلیف فقیه، مراجعه به کتاب و سنت است و آنان به این تکلیف به صورت کامل عمل کرده‌اند. بنابر این، اگر در استنباط اشتباهی پدید آید، معذورند؛ ولی فلاسفه با عقاید سر و کار دارند و باید راه و روش آنان یقینی باشد و هیچ احتمال خلافی در آن نباشد و اگر احتمال خلافی وجود داشته باشد، باید از آن روش صرف نظر کرده، مسیر دیگری که یقین‌زاست انتخاب کنند و اگر چنین مسیری امکان‌پذیر نبود، باید به واقع همان‌گونه که هست، به صورت اجمال اعتقاد داشته باشند. (سیدان، 1381: 14-15)

ثالثاً، اختلاف روایات در باب عقاید از اختلاف آنها در باب فقه از لحاظ کمیت کمتر است و از جهت کیفیت، اختلاف روایات در باب عقاید مانند اختلاف آنها در باب فقه به صورت تناقض و تضاد نیست؛ یعنی اختلاف روایات در باب فقه به صورت تناقض و تضاد است و در باب عقاید این گونه نیست. (سیدان، 1378: 87-88)

به نظر می‌رسد مدعای یاد شده با همه ادله آن با مشکل مواجه است. اشکال ادعا این است که در این ادعا، ملاک صحت و بطلان روش، اختلاف و عدم اختلاف دانسته شده است؛ به این معنا که اختلاف

دیدگاهها در مسائل، ملاک بطلان روش و اتفاق دیدگاهها، معیار صحت روش است. در واقع؛ این ادعا از یک کبرای کلی و یک صغری شکل گرفته و آن این است که: روش فلاسفه، اختلاف دیدگاهها را در پی دارد و هر روشی که چنین باشد، باطل است؛ پس روش فلاسفه باطل است.

حال اگر این ملاک را بپذیریم، باید روش فقها در فقه نیز باطل باشد؛ زیرا بر اساس این ملاک، صرف اختلاف دیدگاهها ملاک بطلان آن روش به شمار آمده است و از آنجا که فقها نیز اختلاف در دیدگاه دارند، پس روش آنها نیز باطل خواهد بود و در نتیجه، قیاس فلاسفه به فقها قیاس مع الفارق نخواهد بود. اگر ملاک بطلان تنها اختلاف دیدگاهها نباشد، بلکه اختلاف دیدگاهها به علاوه امر دیگری باشد، چنین چیزی در این دلیل بیان نشده و ظاهراً ملاک بطلان تنها اختلاف دانسته شده است.

مشکل ادله مزبور را به صورت ذیل می‌توان بیان کرد: دلیل اولی که بر این مدعا بیان شد - مبنی بر اینکه فلاسفه مدعی قطع به واقع‌اند و فقها چنین ادعایی ندارند - با این مشکل روبه‌روست که هر چند فقها ادعای قطع به حکم واقعی را ندارند، ولی بدون تردید ادعای یقین به حجت واقعی بین خود و خداوند را دارند و «فقیه تمام تلاش خود را می‌کند که به آنچه بین او و خداوند حجت است و حجیتش یقینی است برسد» (ویلی، 1429: 261) و از طریق این حجت، حکم الهی را استخراج کند. پس فقها ادعا دارند که یک سلسله امور مقطوع‌الحجه هستند و بر اساس آنها می‌توان حکم را استنباط کرد. بنابر این، همان گونه که فلاسفه مدعی قطع به واقع‌اند، فقها نیز مدعی قطع به حجت واقعی بین خود و خداوند می‌باشند. در نتیجه، قیاس فلاسفه به فقها قیاس درستی بوده و تفاوتی وجود ندارد.

اما دلیل دوم - که عبارت بود از اینکه فقها به وظیفه خود که مراجعه به کتاب و سنت باشد، عمل کرده‌اند، ولی فلاسفه به وظیفه خود که قطع به واقع و رسیدن به آن باشد، عمل نکرده‌اند - این اشکال را دارد که همان گونه که وظیفه فلاسفه قطع به واقع و رسیدن به آن است، وظیفه فقها نیز چنین است. همان گونه که فلاسفه ادعای قطع به واقع و رسیدن به آن را دارند، فقها نیز چنین ادعایی دارند. فلاسفه ادعای رسیدن به امور اعتقادی را دارند و فقها ادعای رسیدن به حجت واقعی بین خود و خداوند را دارند؛ پس قیاس فلاسفه به فقها قیاس مع الفارق نیست.

اما اشکال دلیل سوم این است که، بر فرض پذیرش اینکه اختلاف روایات در باب اصول عقاید از جهت کمی کمتر از اختلاف آنها در باب احکام و امور عملی باشد و از لحاظ کیفی نیز به صورت تناقض و تضاد نباشد، ولی این امر نمی‌تواند فارق بین فلسفه و فقه باشد؛ زیرا اختلاف روایات و تعارض آنها اختلاف بسیار اندکی را در مسائل فقهی پدید می‌آورد؛ چرا که بسیاری از فقها مبانی مشترکی در حل تعارض دارند. آنچه اساس اختلاف را در مسائل فقهی تشکیل می‌دهد، اختلاف فهم‌ها از روایات و تعدد مبانی در اموری غیر از باب تعارض است. به عنوان نمونه، در باب استصحاب چند روایت محدود به یک

591 **بررسی نظریه جداسازی روش قرآن از روش فلسفه و عرفان در کشف معارف دینی**

مضمون نقل شده و تنها شیخ انصاری 11 قول را در فهم این روایات ذکر کرده است (انصاری، 1422، ج 3: 190-83). یا در باب برائت یک حدیث به نام حدیث رفع از پیامبر (ص) نقل شده و اقوال متعددی درباره دلالت آن پدید آمده است. (ر.ک: همان، ج 2: 40-28)

حاصل آنکه، اگر اختلاف دیدگاهها در مسائل یک علم دلیل بر بطلان روش آن علم باشد، هم روش فلاسفه در فلسفه و هم روش فقها در فقه باطل خواهد بود؛ زیرا همان گونه که فلاسفه در مسائل فلسفی اختلاف دارند، فقها نیز در مسائل فقهی اختلاف دارند و در این جهت تفاوتی بین آنها نیست.

اشکال نقضی دوم: نقض دوم به اصول عقاید است. در این باب دو نوع نقض قابل تصویر است:

یک) نقض به اصول اساسی دین: دلیل اثبات اصول اساسی دین، مانند وجود خداوند، توحید و اوصاف او و همچنین اصل نبوت، جز استدلال عقلی و برهان منطقی چیز دیگری نیست و اختلاف فراوانی «درباره اصل وجود خداوند سبحانه تعالی و وحدت و یکتایی او و صفات سلبی و ایجابی و لزوم بعثت و طریق اثبات نبوت... میان اندیشمندان و متفکران مسلمان و غیر مسلمان بوده و هست و هر یک مدعی بطلان نظر دیگری و حقانیت نظر خویش اند» (کیلی، 1429: 259). به عنوان مثال، درباره اصل وجود خداوند دست کم سه دسته افراد وجود دارند: دسته‌ای به وجود خداوند اعتقاد و ایمان دارند؛ دسته دیگری منکر وجود خداوند می‌باشند؛ دسته سوم در این باره توقف کرده‌اند. همین اختلاف، بلکه بیشتر از آن درباره اوصاف خداوند و لزوم بعثت نیز وجود دارد. بنابر این، اگر اختلاف دیدگاهها دلیل بطلان یک روش باشد، روش مسلمانان در اثبات وجود خداوند، اوصاف او و لزوم بعثت به وسیله عقل باید باطل باشد؛ در حالی که چنین سخنی به هیچ وجه قابل قبول نیست و خود طرفداران این نظریه نیز آن را نمی‌پذیرند.

دو) نقض به سایر امور اعتقادی: بسیاری از علما و فقهای که مسائلی کلامی را بر اساس روش کتاب و سنت بررسی کرده‌اند، اختلاف نظر فراوانی در برخی مسائل اعتقادی دارند. به عنوان نمونه، شیخ صدوق و شیخ مفید هر دو از علمای بزرگ شیعه‌اند. شیخ صدوق در باب اعتقادات شیعه مسائل گوناگونی بیان کرده است، اما شیخ مفید در بسیاری از موارد آنها را باطل می‌داند؛ این در حالی است که هر دوی آنها به روایات معصومان تمسک می‌کنند و هیچ کدام به سراغ فلسفه نرفته‌اند. منشأ اختلاف یا در کیفیت استنباط مطالب و مختلف بودن فهم آنها از روایات است یا در صدور و سند روایات. مثلاً، شیخ صدوق افعال انسان را بر اساس روایت، مخلوق خداوند می‌داند (شیخ صدوق، 1413: ج 5: 29)؛ اما شیخ مفید بر اساس روایت، آن را باطل می‌داند و می‌گوید سخن شیخ صدوق طبق روایتی بوده که از لحاظ سند مشکل دارد، ولی روایت صحیح بیانگر خلاف آن است (شیخ مفید، 1413، ج 5: 42). یا در باب صفات خبری، اراده خداوند، قضا و قدر و برخی دیگر از مسائل اعتقادی، این دو عالم شیعی اختلاف نظر دارند؛ در حالی که هر دو به روایات تمسک می‌کنند (شیخ صدوق، پیشین: 30، 45، 49، 76). شیخ مفید درباره حقیقت وحی، کیفیت نزول آن (شیخ صدوق، پیشین: 120)،

نزول قرآن (همان: 123-124)، عصمت (همان: 128) و بسیاری از امور اعتقادی دیگر با شیخ صدوق اختلاف دارد و دیدگاه او را در موارد یاد شده ناتمام می‌داند.

بنابر این، اگر اختلاف دیدگاهها دلیل بر بطلان روش باشد، نه تنها روش فلاسفه و فقها باطل است، بلکه روش احادیث و روایات نیز باطل خواهد بود؛ زیرا شیخ صدوق و شیخ مفید از محدثان بزرگ و اعظم فقهای شیعه به شمار می‌آیند و هر دو بر اساس روایت سخن می‌گویند؛ ولی چون در فهم روایات یا در سند آن اختلاف دارند، هر کدام دیدگاهی را مطرح کرده‌اند که مخالف با دیدگاه دیگری است. بنابر این، اختلاف دیدگاهها را نمی‌توان دلیل بر بطلان روش دانست.

اشکال نقضی سوم: نقض سوم نقض به سخنان طرفداران این دیدگاه در ابواب دیگر است. اگر اختلاف دیدگاههای فلاسفه دلیل بر بطلان روش فلسفه باشد، روش صاحبان این دیدگاه نیز باطل خواهد بود؛ زیرا همان‌گونه که طرفداران فلسفه دیدگاههای گوناگونی دارند، طرفداران این نظریه نیز از دیدگاههای مختلفی برخوردار بوده و در مسئله واحدی سخنان مختلف، بل متناقضی بیان کرده‌اند. به عنوان نمونه می‌توان به امور ذیل اشاره کرد:

1) طبق نظریه میرزا مهدی اصفهانی، که بنیانگذار نظریه جداسازی روش معارف دینی از روش برهان و عرفان می‌باشد، بین علوم بشری و علوم الهی و وحیانی نسبت تباین کلی و تضاد و تنافی است و هیچ وجه جامعی میان آنها وجود ندارد. (اصفهانی، 1387: 61)

برخی از شاگردان وی نیز نظریه استاد خود را تأیید کرده و می‌گویند: «طریق تحصیل این دو صفت کمال؛ یعنی علم و قدرت، به سه طریق است و هر یک این سه طریق با دیگری مابین و مخالف است: اول، طریق وحی و نبوت...؛ دوم، طریق عقل و حکمت...؛ سوم، طریق کشف و ریاضت». (قزوینی، 1387، ج 1: 35)

اما محمدرضا حکیمی که از محققان علوم دینی و طرفداران این نظریه به شمار می‌آید، بر این باور است که بین علوم الهی و علوم بشری، از جمله فلسفه و عرفان، تباین کلی وجود ندارد، بلکه تنها چیزی که می‌توان گفت این است که بین آنها تساوی کلی برقرار نیست، نه اینکه تباین کلی وجود داشته باشد. او می‌گوید: «تفکیک سه روش شناختی فلسفی و عرفانی و وحیانی... هرگز به معنای تباین داده‌های وحیانی با داده‌های فلسفه اسلامی و عرفان مصطلح نیست، بلکه - اغلب - به معنای عدم تساوی است و این عدم تساوی در باب معارف... موضوع بسیار مهمی است» (حکیمی، 1378: 82). او بر عدم تباین کلی بین علوم یاد شده تأکید کرده و در موارد متعددی آن را یادآور شده است (همان: 66). وی در جای دیگری می‌گوید: «البته این نکته را نباید از نظر دور بداریم که هدف‌گیری این هر سه (دین و فلسفه الهی و عرفان) یکی است؛ یعنی هر سه خدا را می‌طلبند و معرفی می‌کنند... و از این روست که مکتب تفکیک، به تباین کلی میان دین و فلسفه معتقد نیست، لیکن تساوی کلی را نفی می‌کند». (حکیمی، 1383: 255)

593 \blacklozenge بررسی نظریه جداسازی روش قرآن از روش فلسفه و عرفان در کشف معارف دینی

2) بر اساس نظر میرزامهدی اصفهانی، «وجود» هرگز مفهوم ندارد. طبق دیدگاه او یکی از چیزهایی که اشتباه برخی را نمایان می‌کند، توهم مفهوم داشتن وجود است. این مطلب که مفهوم وجود معروف‌ترین و آشکارترین مفهوم است، اشتباهی محض بوده و غلط‌ترین مطلب است. (اصفهانی، 1387: 97-98)

اما میرزا جواد آقای تهرانی (از طرفداران این نظریه) بر خلاف دیدگاه میرزا مهدی معتقد است که اولاً، وجود دارای مفهوم است و ثانیاً، مفهوم مزبور از سنخ مشترک معنوی بوده و بر همه موجودات به یک معنا به کار می‌رود و آن معنا عبارت است از خروج شیء از عدم محض و بطلان صرف. ثالثاً، اشتراک معنوی مفهوم بیانگر اشتراک در حقیقت وجود نخواهد بود. (تهرانی، 1369: 231-232)

3) طبق دیدگاه میرزا مهدی، علم حصولی که به تصور و تصدیق تقسیم می‌شود، چه تصورات و تصدیقات، چه بدیهی و چه نظری، از اساس باطل است؛ زیرا علوم یاد شده شدیدترین حجاب و بدترین مانع برای کشف معارف دینی به شمار می‌آیند. (اصفهانی، 1387: 127)

یکی دیگر از طرفداران این نظریه، نه تنها علم حصولی بدیهی را می‌پذیرد، بلکه آن را ملاک و معیار برای صحت استدلال عقلی و برهان منطقی می‌داند (سیدان، 1388: 78-79). آقای حکیمی نیز بر این باور است که داده‌های عقلی بدیهی، مانند سخنان امامان معصوم (ع)، مصون از خطاست. (حکیمی، 1375: 349)

4) بر اساس دیدگاه میرزا مهدی اصفهانی، قیاس منطقی و برهان عقلی نه تنها هیچ ارزشی ندارد، بلکه عین ضلالت و گمراهی است. (اصفهانی، 1387: 62-63)

این در حالی است که یکی از مدافعان این نظریه می‌گوید: قیاس و برهانی که بر مقدمات یقینی و بدیهی استوار باشد، بدون تردید حجیت داشته و در آن جای هیچ‌گونه حرفی نیست. (سیدان، 1388: 78-79)

5) طبق گفته میرزا مهدی، اصل علیت از اساس باطل بوده و تمام پیامبران الهی و پیروان ادیان و شرایع بر بطلان آن اتفاق دارند. (اصفهانی، 1387: 63)

اما بر اساس سخنان یکی از مدافعان این نظریه، اصل علیت مانند اصل استحالة اجتماع نقیضین و ضدین از قواعد قطعی عقلی بدیهی فطری به شمار می‌آید و مورد اتفاق همگان است. این قواعد اختصاص به فلسفه نداشته و مورد توجه قرآن و احادیث است. در پرتو قواعد مزبور احادیث معارفی و توحیدی تبیین و آشکار می‌شود. (سیدان، 1388: 88)

از آنچه ذکر شد، به روشنی به دست می‌آید که اگر اختلاف دیدگاهها در یک مکتب و یک علم بیانگر بطلان روش آن علم و مکتب باشد، روش طرفداران این نظریه نیز باطل خواهد بود، بلکه می‌توان گفت روش همه علوم می‌که تاکنون پدید آمده و بعد از این پدید می‌آید، باطل است؛ زیرا هیچ رشته علمی بدون اختلاف دیدگاه نیست. این در حالی است که خود طرفداران این نظریه نیز آن را قبول ندارند.

پاسخ حلی

پاسخ حلی بر مقدمات ذیل استوار است:

مقدمه اول: برای کشف معارف دینی، افزون بر فطرت و تصفیة باطن، سه طریق و منبع وجود دارد و آنها عبارتند از: کتاب، سنت و عقل.

مقدمه دوم: سه منبع یاد شده مصون از خطا و اشتباه است. اما مصون بودن کتاب، بدین جهت است که محصول وحی بوده و از طرف خداوند نازل شده است. اما مصون بودن سنت، برای این است که سنت عبارت است از: قول، فعل و تقریر معصومان. هر چیزی که از معصوم صادر شود، مصون از خطا و اشتباه است؛ در غیر این صورت، با عصمت معصومان سازگار نخواهد بود. اما مصون بودن عقل از خطا و اشتباه، به خاطر این است که عقل از سوی خداوند و امامان معصوم، رسول حق،¹ حجت باطنی،² منبع خیر³ و بالاترین مزیت⁴ شمرده شده و روشن است که رسول حق و حجت باطنی مانند حجت ظاهری (پیامبران و جانشینان آنان) مصون از خطاست و همچنین منبع خیر بودن و سایر اوصاف آن، کاشف از عصمت آن است. این مقدمه را همه قبول دارند، حتی طرفداران این نظریه نیز آن را از امور مسلم دانسته‌اند.

یکی از طرفداران این نظریه می‌گوید: «در خصوص تطابق، منظور این است که: آنجا که عقل انسانی مطالبی را می‌فهمد، هرگز با آنچه وحی فرموده تضاد ندارد و محال است آنچه که عقل می‌فهمد، با توجه به ان الله علی الناس حججین، متضاد درآید» (سیدان، 1388: 69-70). یکی دیگر از مدافعان این نظریه می‌گوید: «چنان ممکن است عقلی که حتی عبادت انسان با آن سنجیده می‌شود و عقلی که در میان این همه نعمتهای گوناگون الهی... بهترین موهبت خدایی است و عقلی که به انسان در نزد خداوند ارزش می‌دهد، در برابر وحی قرار می‌گیرد و میانشان تعارضی به هم رسد، هرگز!» (حکیمی، 1383: 100)

مقدمه سوم: سه منبع مذکور هر چند مصون از خطا و اشتباه است، لکن گاهی در استفاده از آنها برای کشف معارف دینی خطا و اشتباه پدید می‌آید. به دیگر سخن؛ گاهی انسان در فهم کتاب و سنت و استدلال عقلی دچار خطا می‌شود. خطا نسبت به کتاب تنها از ناحیه دلالت و فهم محتوای آن است؛ به این معنا که آنچه محتوای کتاب نیست، محتوای آن پنداشته می‌شود. اشتباه درباره سنت از سه طریق است: سند، دلالت و جهت. اشتباه در سند این گونه است که غیر سنت، سنت به شمار می‌آید و اشتباه در دلالت این است که غیر محتوا، محتوا قلمداد می‌شود. اشتباه در جهت از این لحاظ است که غیر واقع، واقع پنداشته می‌شود؛

1. «لعقل رسول الحق» (آمدی، 1387، ج 2: 140)

2. «ان الله علی الناس حججین: حجته ظاهره و حجته باطنه؛ فاما الظاهره فالرسل و الانبیاء و الاممه (ع) و اما الباطن فالعقول» (کلینی، 1401، ج 1: 16)

3. «لعقل ینبوع الخیر» (آمدی، 1387، ج 2: 140)

4. «لعقل اشرف مزیه» (همان: 141)

بررسی نظریه جداسازی روش قرآن از روش فلسفه و عرفان در کشف معارف دینی ❖ 595

یعنی آنچه به عنوان تقیه صادر شده و در حقیقت حکمی واقعی نیست، حکم واقعی پنداشته می‌شود. خطا در استدلال عقلی گاهی برای این است که مقدمات آن یقینی نبوده و گاهی مقدمات یقینی قطعی است، اما مطابق با واقع نبوده و جهل مرکب است. طبعاً چنین استدلالی با خطا و اشتباه مواجه می‌شود.

مقدمه چهارم: در این مقدمه به سه امر پرداخته می‌شود: الف) اعتبارسنجی کتاب، سنت و عقل؛ ب) استفاده از این منابع و کیفیت به کارگیری آنها؛ ج) نتایج حاصل از این منابع.

امر اول، نیاز به توضیح ندارد؛ زیرا در مباحث گذشته معلوم شد که منابع مزبور مصون از خطا و اشتباه بوده، از ارزش والایی برخوردارند؛ بنابراین، هر مسلمان سه منبع مصون از خطا در اختیار دارد و در صورت شایستگی باید از آنها برای کسب معارف دینی بهره بگیرد.

در مورد امر دوم، دو مطلب باید مورد توجه قرار گیرد: مطلب اول این است که استفاده از منابع مذکور در غیر ضروریات دین، برای انسانهای عادی، خالی از خطا و اشتباه نیست. از آنجا که اصل اشتباه و خطا مراتب مختلف و انواع گوناگونی دارد و منشأ آن نیز امور متعددی است، به کارگیری هر یک از آنها موجب اختلاف دیدگاهها و تشنّت آرا می‌شود؛ لذا هم استفاده از کتاب و سنت (روش نقلی) مصون از خطا و بدون اختلاف دیدگاه نیست و هم به کارگیری عقل (روش عقلی).

مطلب دوم این است که استفاده از منابع مزبور، به دو گونه قابل تصویر است:

1. گاه استفاده از کتاب و سنت طبق قواعد عقلایی و زبان محاوره‌ای صورت می‌گیرد و تمام قواعدی که در فهم کتاب و سنت و کشف مراد شارع دخیل است مراعات شده، در استفاده از عقل نیز به ضوابط و قواعد استدلال توجه می‌شود. در این صورت، با مراعات قوانین و ضوابط مزبور، هر کس در استفاده از این منابع دچار خطا و اشتباه شود، معذور بوده و نه عقاب شارع را در پی دارد و نه مذمت عقلا را.

2. گاه استفاده از منابع مذکور بدون رعایت ضوابط و مراعات قواعد صورت می‌گیرد. در این صورت، هر کس گرفتار خطا و اشتباه شود، معذور نیست و هم عقاب شارع را به دنبال دارد و هم نکوهش عقلا را. در این جهت بین استفاده از کتاب و سنت و استدلال عقلی تفاوتی وجود ندارد و در هر دو صورت معذوریتی در میان نیست.

اما در مورد امر سوم دو مسئله مطرح است: یکی اینکه نتایج استفاده از این منابع چیست؟ و دوم اینکه نتایج مزبور از چه جایگاه و ارزشی برخوردار است؟

پاسخ مسئله اول روشن است؛ زیرا کتابهای تفسیری، فقهی و حقوقی محصول استفاده از کتاب و سنت و کتابهای فلسفی و برخی کتابهای کلامی محصول استفاده از عقل است. پاسخ مسئله دوم این است که محصولات یاد شده به دو گونه می‌تواند به دست آمده باشد:

الف) اگر استفاده از کتاب و سنت توسط کسی صورت گرفته که به ضوابط فهم کتاب و سنت آگاهی کامل داشته و محصول استدلال عقلی را کسی پدید آورده که از قواعد استدلال مطلع بوده و آن را رعایت کرده است. در این فرض، نتایج به دست آمده دارای ارزش و اعتبار است و در این جهت بین محصولات فهم از کتاب و سنت و بین محصولات استدلال عقلی تفاوتی نیست.

ب) اگر نتایج به دست آمده توسط کسی پدید آمده که شایستگی استفاده از منابع مزبور را ندارد و قواعد و ضوابط را به کار نگرفته است؛ در این فرض، محصولات مذکور از هیچ ارزش و اعتباری برخوردار نیست. در این حکم نیز بین محصولات فهم کتاب و سنت و بین محصولات استدلال عقلی تفاوتی وجود ندارد.

نتیجه مقدمات

نتیجه مقدمات فوق این است که برای کشف معارف دینی، افزون بر فطرت و کشف و شهود رحمانی، سه منبع مصون از خطا (کتاب، سنت و عقل) در اختیار داریم. استفاده از هر یک از این منابع برای انسانهای عادی در غیر ضروریات دین، خالی از خطا و اشتباه نیست. اگر استفاده از آنها طبق ضابطه باشد، در صورت خطا، عذرآور است و نتایج آن نیز از اعتبار و ارزش برخوردار است و اگر استفاده از آنها طبق ضابطه نباشد، در صورت خطا و اشتباه، عذری نیست و نتایج آن نیز اعتبار و ارزشی ندارد؛ بنابر این، همان گونه که در فهم فقها و مفسران از کتاب و سنت احتمال خطا و اختلاف دیدگاه وجود دارد، در استدلال عقلی به وسیله فلاسفه نیز چنین است. همان گونه که در فرض رعایت قوانین و ضوابط و پیدایش خطا و اشتباه، فقها و مفسران معذورند، فلاسفه نیز در فرض مزبور معذور خواهند بود. اگر در فرض پدید آمدن خطا و عدم رعایت قوانین، فقها و مفسران عذری ندارند، فلاسفه نیز در فرض یاد شده چنین خواهند بود.

حاصل آنکه هیچ تفاوتی بین روش فقها و مفسران در استفاده از کتاب و سنت و بین روش فلاسفه در استفاده از عقل، از حیث صحت و بطلان وجود ندارد. اگر روش فلاسفه در پیدایش فلسفه، باطل و گمراه کننده است، روش فقها و مفسران نیز در پیدایش فقه و تفسیر چنین سرنوشتی دارد. اگر روش فقها و مفسران در فقه و تفسیر مورد پذیرش است، روش فلاسفه در فلسفه نیز چنین حکمی دارد.

3. ناسازگاری روش فلسفه و عرفان با اهداف دینی

دلیل دیگر طرفداران این نظریه این است که مهم‌ترین هدف و مقصد نهایی هر مسلمان و عالم دینی، رسیدن به معارف ناب و خالص قرآنی است و دخالت دادن فلسفه و عرفان در کشف معارف قرآنی با این هدف سازگار نیست؛ زیرا خلوص آن را از بین می‌برد. (همان: 161)

ارزیابی دلیل سوم

بررسی این دلیل را می‌توان با این پرسش آغاز کرد: آیا در غیر ضروریات دین، دانش دینی محض و معارف ناب و خالص قرآنی، بدون دخالت دستاوردهای بشری برای انسانهای عادی قابل دستیابی است؟

طرفداران این نظریه به این پرسش پاسخ مثبت داده‌اند و آن را ممکن می‌دانند و خود را نماینده اسلام حقیقی و تعالیم‌شان را خالص و حاق قرآن و سنت دانسته و عین اسلام به حساب می‌آورند (حکیمی، 1375: 187). طرفداران این دیدگاه، افزون بر اینکه دانش خود را خالص و ناب و مساوی اسلام دانسته، علم فقه را نیز یکی از نمونه‌های دانش خالص و محض معارف قرآن و سنت به شمار می‌آورند. (حکیمی، 1382: 66-65)

این دلیل را می‌توان در امور ذیل خلاصه کرد:

الف) حصول دانش دینی محض و معارف ناب و خالص قرآن و سنت برای انسانهای عادی، بدون دخالت دستاوردهای بشری امکان‌پذیر است.

ب) تعالیم و دانش طرفداران نظریه مزبور خالص و مساوی با اسلام حقیقی است.

ج) دانش فقهی فقهای اسلامی خالص است.

به نظر می‌رسد که پذیرش هر یک از سه امر ذکر شده، بسیار مشکل بوده و جای تأمل دارد. در مورد اول باید گفت که: اولاً، فهم ناب از قرآن و دانش دینی خالص در غیر ضروریات دین به پیامبر (ص) و امامان معصوم (ع) اختصاص دارد؛ زیرا آنچه در اختیار بشر عادی است، الفاظ وحی است و فهم انسانهای عادی از الفاظ مزبور به هر شکل که باشد، همراه با احتمال خطا و اشتباه بوده و فهم ناب و حق محض نخواهد بود؛ بنابر این، حق محض و معارف خالص بودن محتوای وحی قرآنی و روایات پیامبر (ص) و امامان معصوم (ع) بدان معنی نیست که فهم بشر عادی از کتاب و سنت، فهم ناب و خالص و مصون از خطا و اشتباه است، تا استدلال شود که علوم بشری مانند فلسفه و عرفان خطاآمیز است و نباید در فهم قرآن و سنت دخالت کند.

اما امر دوم، از جهات مختلفی جای تأمل دارد؛ اولاً، معارفی که انسانهای معمولی از متون دینی کشف می‌کنند، معرفت دینی است و معرفت دینی غیر از دین است؛ نه عین آن است و نه مساوی با آن؛ زیرا دین امر الهی، کامل و ثابت است، اما معرفت دینی امر بشری، ناقص و متحول است. بنابر این، معرفت دینی طرفداران این نظریه را نمی‌توان عین دین به شمار آورد.

ثانیاً، دانش انسانهای معمولی نه تنها عین دین نیست، بلکه انطباق کامل و تام نیز با دین ندارد؛ چرا که ادعای انطباق کامل ادعای بسیار بزرگی بوده و اختصاص به انسانهای معصوم دارد و انسانهای عادی نمی‌توانند چنین ادعایی بکنند؛ زیرا کسی می‌تواند ادعای انطباق کامل را داشته باشد که تمام دانش دینی او

مطابق با دین باشد و چنین مطلبی در صورتی امکان‌پذیر است که معصوم از خطا و اشتباه باشد، تا بتواند ادعا کند که تمام دانش دینی‌اش مطابق با دین است؛ در حالی که انسانهای عادی معصوم از خطا نبوده و دانش آنان همراه با خطا و اشتباه است.

ثالثاً، همان‌گونه که قبلاً یادآوری شد، از یک سو طرفداران این دیدگاه در مسائل مربوط به معارف دینی با یکدیگر اختلاف دارند و از سوی دیگر، نه در دین که حق محض است اختلاف معنا دارد و نه در معرفت دینی که انطباق کامل با دین دارد. بنابر این، معارف دینی طرفداران نظریه مزبور نه عین دین است و نه انطباق کامل با دین دارد، بلکه برخی مطابق با دین و برخی مخالف با آن خواهد بود.

رباعاً، ادعای حصول معرفت دینی خالص و ناب برای کسی امکان‌پذیر است که تمام پیش‌فرضها و دانسته‌های پیشین خود را کنار بگذارد و خالی‌الذهن به سراغ متون برود و چنین چیزی برای انسانهای عادی از جمله برای طرفداران این نظریه قابل تحقق نیست.

امر سوم نیز از جهات گوناگون جای تأمل دارد؛ زیرا اولاً، نظام فقهی با این وسعت را نمی‌توان تنها با ظواهر قرآن و احادیث محدود پدید آورد. شهید مطهری در این باره می‌گوید: «در مسائل فقه اگر ما باشیم و قرآن و بیست حدیث از پیغمبر(ص)، بدیهی است که برای استدلال خیلی کسری داریم؛ یعنی اگر بخواهیم احکام را بفهمیم، با ظواهر قرآن و بیست حدیث پیغمبر(ص) فقه به این وسعت را نمی‌شود استنباط کرد» (مطهری، 1384، ج 22: 720). دلیل این مدعا این است که «همه احادیث و آیات الاحکام برخی مواد اولیه را برای فقه فراهم می‌آورد» (اسلامی، 1387: 51). بنابر این، برای استنباط احکام و پیدایش فقه، نخست باید از آیات و احادیث مزبور، اصول و قواعدی را استخراج و سپس قواعد مزبور را با دیگر ابزار استنباط احکام، مانند قواعد عقلی و اجماع و امثال آنها ضمیمه کرد تا به وسیله آنها فقه مطلوب پدید آید و پاسخگوی پرسشهای زمان خود باشد.

ثانیاً، چگونه می‌توان فقه را دانش خالص و ناب معارف قرآنی به شمار آورد، در حالی که در بسیاری از مسائل آن با احکام گوناگون و دیدگاههای متعدد مواجهیم! گاهی در یک مسئله فقهی مثل حکم نماز جمعه در زمان غیبت، بیش از چهار نظریه وجود دارد. با این حال چگونه می‌توان ادعا کرد که فقه، دانش خالص و معارف ناب قرآن و حدیث است؟!

بررسی نظریه جداسازی روش قرآن از روش فلسفه و عرفان در کشف معارف دینی 599 ◆

ج) نتیجه گیری

از آنچه در این نوشتار بیان شد امور ذیل قابل دریافت است:

برخی در کسب معارف دینی، جداسازی روش برهان(فلسفه) و عرفان را از روش قرآن، امری ضروری دانسته و کشف معارف دینی را از طریق روش فلسفه و عرفان، باعث زوال معرفت ناب و خالص قرآنی تلقی کرده‌اند.

در بررسی این نظریه آشکار شد همان‌گونه که ادله این دیدگاه مدعا را اثبات نمی‌کند، اصل دیدگاه نیز ضعفهای فراوانی دارد.


روشن شد همان‌گونه که در استفاده از عقل احتمال خطا و اشتباه وجود دارد، در استفاده از قرآن و روایات نیز چنین است و همان‌گونه که احتمال خطا و اشتباه در استفاده از قرآن و احادیث، باعث منع استفاده از آنها نمی‌شود، احتمال خطا و اشتباه در استفاده از عقل نیز چنین است.

همچنین آشکار شد همان‌طور که معارف دینی فلاسفه و عرفا، معارف ناب و خالص قرآنی نبوده و انطباق کامل با دین ندارد، معارف دینی صاحبان این دیدگاه نیز چنین است.



منابع

- آمدی، عبدالواحد (1387). *غرر الحکم و درر الکلم*. ترجمه محمدعلی انصاری، ویرایش و تصحیح مهدی انصاری. قم، مؤسسه انتشارات امام عصر (عج)، چ پنجم.
- اسلامی، سید حسن (1387). *رؤیای خلوص*. قم: بوستان کتاب.
- اصفهانی، میرزا مهدی (1387). *ابواب الهدی*. تهران، منیر.
- اصفهانی، میرزا مهدی (1387)، *مصباح الهدی*. تحقیق حسن جمشیدی. قم: بوستان کتاب.
- انصاری، مرتضی (1422 ق). *فوائد الاصول*. قم: مجمع الفکر الاسلامی، چ دوم.
- انوری، حسن (1390). *فرهنگ بزرگ سخن*. تهران: سخن.
- تهرانی، میرزا جواد (1369). *عارف و صوفی چه می‌گوید*. تهران، بنیاد بعثت، چ هشتم.
- جوادی آملی، عبدالله (1368). *منزلت عقل در هندسه معرفت دینی*. تنظیم و تحقیق احمد واعظی. قم: اسراء.
- حکیمی، محمدرضا (1378). *اجتهاد و تقلید در فلسفه*. تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- حکیمی، محمدرضا (1382/الف). *پیام جاودانه*. قم: دلیل ما.
- حکیمی، محمدرضا (1383). *مقام عقل*. قم: دلیل ما.
- حکیمی، محمدرضا (1382/ب). *مقدمه متاله قرآنی*. قم: دلیل ما.
- حکیمی، محمدرضا (1375). *مکتب تفکیک*. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- سیدان، سید جعفر (1380). *الفوائد النبویه*. مشهد مقدس: [بی‌نا].
- سیدان، سید جعفر (1391). *توحید از نگاه وحی، فلسفه و عرفان*. قم: دلیل ما.
- سیدان، سید جعفر (1386). *«روش صحیح شناخت»*. گاهنامه فرهنگی نورالصادق، ش 5.
- سیدان، سید جعفر (1378). *«مکتب تفکیک یا روش فقهای امامیه»*. اندیشه حوزه، سال پنجم، ش 3 (آذر و دی): 67-105.
- سیدان، سید جعفر (1381). *میزان شناخت*. مشهد مقدس: پیام توس.
- سیدان، سید جعفر (1388). *بررسی نسبت عقل و وحی از منظر فلسفه و مکتب تفکیک*. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- شیخ صدوق، محمد بن علی (1413 ق). *الاعتقادات*. مصنفات شیخ مفید، ج 5. قم: المؤتمر العالمی لالفیه الشیخ المفید.
- شیخ مفید، محمد بن محمد (1413 ق). *تصحیح الاعتقاد*. مصنفات شیخ مفید، ج 5. قم: المؤتمر العالمی لالفیه الشیخ المفید.
- غیاث‌الدین، محمد (1390 ق). *فرهنگ غیاث‌اللغه*. [بی‌جا]: [بی‌نا].
- قزوینی، شیخ مجتبی (1387). *بیان الفرقان*. به اهتمام نقی افشاری و مقدمه محمدرضا حکیمی. قزوین: حدیث روز.

601  بررسی نظریه جداسازی روش قرآن از روش فلسفه و عرفان در کشف معارف دینی

- کلینی، محمد بن یعقوب (1401 ق). *الاصول من الکافی*. تصحیح و تعلیق علی اکبر غفاری. بیروت: دار صعب، چ چهارم.
- مطهری، مرتضی (1384). *مجموعه آثار*. تهران: صدرا، چ دوم.
- نعیمی، علی اکبر (1355). *فرهنگ نفیسی*. [بی جا]: [بی نا].
- وکیلی، محمد حسن (1429 ق). *صراط مستقیم*. ناشر مؤلف.
- Amedi, A. (2008). **Ghorar al-Hekam**. Trans by: M.A. Ansari. Edited and Corrected by: M. Ansari. Qom: Publishing Association of Imam Asar (a.s) 5th Edition.
- Ansari, M. (2001). **Faraed al-Usul**. Qom: Majma al-Fikr al-Islami, 2th Edition.
- Anvari, H. (2011). **Farhang Bozorg Sokhan**. Tehran: Sokhan.
- Ghazvini, Sh.M. (2008). **Bayan al-Forghan**. Ghazvin: Publication Hadith Rooz.
- Ghiyas al-Din, M. (1390). **Farhang Ghiyas al-Loghah**.
- Hakimi, M.R. (1999). **Ejtehadi and Taghlid in Philosophy**. Tehran: Office Publication of Islamic Culture.
- Hakimi, M.R. (2003/a). **Eternal Massage**. Qom: Dalile Ma.
- Hakimi, M.R. (2003/b). **Introduction of the Quranic Theology**. Qum: Dalile Ma.
- Hakimi, M.R. (1996). **Separation School**. Tehran: Office Publication of Islamic Culture.
- Hakimi, M.R. (2004). **The Status of Reason**. Qom: Dalile Ma.
- Isfahani, M. M. (2008). **Abwab al-Huda**. Tehran: Monir Publication.
- Isfahani, M.M. (2008). **Mesbah al-Huda**. Researched by: H. Jamshidi. Qom: Boostan Ketab.
- Islami, S.H. (2008). **Dream of Purity**. Qom: Boostan Ketab.
- Jawadi Amoli, A. (1989). **The Place of Reason in the of the Religious Knowledge**. Edited by: A. Waezi. Qom: Asra Publication.
- Koleyni, M. (1981). **Al-Usul men al-Kafi**. Edited by: Ali Akbar Ghaffari, Beirut: Dar Saab, 4th Edition.
- Motahari, M. (2005). **Majmoe Asar**. Tehran: Sadra Publication, 2th Edition.
- Naeimi, A.A. (1976). **Farhang Nafisi**.
- Sayyedani, S.J. (2001). **Al-Fawaed al-Madaniyah**. Mashhad.
- Sayyedani, S.J. (2002). **Criterion of the Knowledge**. Mashhad: Payam Toos.
- Sayyedani, S.J. (1999). "Separation School or Imami Jurisprudents". *Andisheh of Howzeh*, 5th Year, No. 3: 67-105.
- Sayyedani, S.J. (2009). **Studying the Relation of the Reason and Revelation from the View of Philosophy and Tafkik School**. Qom: Research of Islamic Sciences and Culture.
- Sayyedani, S.J. (2007). "The Correct Method of the Knowledge". *Gahname*

Farhangi Noor al-Sadegh, No. 5.

- Sayyedani, S.J. (2012). **Unique from the View of Revelation, Philosophy and Gnostic**. Qom: Dalile Ma Publication.
- Sheikh Mofid, M. (1992). “**Tashih al-Itteghadat**”. *Companion of Sheikh Mofid*, Vol. 5. Qom: Al-Motamar al-Alami Lealfiyah of al-Sheikh al-Mofid.
- Sheikh Sadugh, M. (1992). “**Al-Itteghadat**”. *Companion of Sheikh Mofid*, Vol. 5. Qom: Al-Motamar al-Alami Lealfiyah of al-Sheikh al-Mofid.
- Tehrani, M.J. (1990). **Wath Says Gnostic and Sufi**. Tehran: Foundation of Bethat, 8th Edition.
- Wakili, M.H. (2008). **The Right Path**. Moalef.

