

مقایسه میان سه رویکرد عمده تفسیری در

فهم قرآن و عهدین

دکتر ابوالفضل ساجدی*

۸۷
پیش

چکیده

تاریخ تفسیر کتاب مقدس نشان می‌دهد که مدل‌های عمده تفسیری که درباره عهدین به کار گرفته شده، مدل‌های ظاهرگرا، تأویلی و ایمانگرا است. مدت‌ها است که مدل ظاهرگرا چندان جایگاهی در تفسیر عهدین ندارد و در نتیجه، روند غالب، به کارگیری دو مدل دیگر است (برای اطلاعات بیشتر، ر.ک: Grant and Tracy, 1984: Part I). مقاله حاضر در صدد مقایسه قرآن و عهدین از نظر امکان به کارگیری روش‌های پیشین در تفسیر است. در این باره، پس از تبیین تفاوت تأویل، تفسیر و هرمنوتیک، نگرش ظاهرگرا در فهم قرآن، بحث و ارزیابی می‌شود؛ سپس نگرش تأویلی و ایمانگرا و خاستگاه آن‌ها در تفسیر عهدین و مقایسه آن با وضعیت تفسیری قرآن تبیین می‌شود.

تعریف تأویل، تفسیر و هرمنوتیک

ابتدا مناسب است به توضیح مختصر مقصود نگارنده از معنای واژه تفسیر، تأویل و هرمنوتیک اشاره شود.

اغلب، مقصود از تأویل در زبان مفسران کتاب مقدس که ریت گرنٹ هم بدان اشاره دارد، حمل کلمه‌ها و عبارت‌ها در غیر معنای ظاهری آن و تلاش برای کشف اسرار و رازهای پنهان نهفته در کلام است. «تأویل» به این معنا، مساوی و مترادف «تفسیر» نیست. واژه «تفسیر»، گاهی در معنای عامی به کار می‌رود که هر نوع اشکارسازی معنا به هر روشی را در بر می‌گیرد. در این صورت، تأویل نیز

* عضو هیأت علمی مؤسسه آموزشی - پژوهشی امام خمینی (ره).
تاریخ دریافت: ۸۲/۵/۲۸ تاریخ تأیید: ۸۲/۶/۱۷

یکی از اقسام تفسیر شمرده خواهد شد. به نظر نگارنده، تفسیر، معنای خاصی نیز دارد که شامل تأویل نمی‌شود. تبیین این موضوع مجال دیگری را می‌طلبد؛ اما به‌طور خلاصه می‌توان گفت: ابهام‌های موجود در متن، به دو دسته قابل تقسیم است: ابهام‌های موجود در فهم اولیه متن و ابهام‌های موجود در مراتب فهم. ابهام‌های دسته اول نیز به دو نوع تقسیم می‌شوند: مواردی که رفع آن‌ها با استفاده از ابزارهای مرسوم، متعارف و ظابطه‌مند ممکن است و مواردی که کاربرد این ابزارها برای آشکارسازی معنای آن‌ها امکان ندارد. بر این اساس می‌توان گفت: تفسیر، عبارت از آشکارسازی و رفع ابهام‌های نوع اول از دسته اول و تأویل عبارت از رفع ابهام‌های نوع دوم از دسته اول و رفع ابهام‌های دسته دوم است. تأویل بدین معنا، با تعریف مفسران کتاب‌های مقدس از آن سازگار است؛ زیرا حمل کلمه‌ها و عبارت‌ها بر غیرمعنای ظاهری آن و تلاش برای کشف اسرار و رازهای پنهان نهفته در کلام که با معنای ظاهری سازگاری ندارد، از مصادیق آشکار تأویل بدین معنا است.

برخی از محققان در تفاوت تفسیر و تأویل قرآن چنین نگاه داشته‌اند:

تفسیر قرآن، تبیین مفاد استعمالی آیات کریمه و آشکار کردن مراد خدای متعال از آن، بر مبنای ادبیات عرب و اصول عقلایی محاوره است. تأویل قرآن، طبق آنچه از ظاهر آیات کریمه (آیاتی که دربردارنده کاربرد تأویل در مورد قرآن کریم است) و روایات مربوط به آن استفاده گردید، آن قسم از معنای مصادیق آیات کریمه است که جز خدای متعال و راسخان در علم (نبی اکرم ﷺ و ائمه اطهار علیهم السلام) کسی آن را نمی‌داند و فهمیدن آن بر مبنای ادبیات عرب و اصول محاوره میسر نیست. (رجبی، ۱۳۷۹: ۳۴).

این تعریف از تأویل، آیات دارای ابهام نوع دوم از دسته اول را در بر می‌گیرد؛ اما آیات دارای ابهام دسته دوم، یعنی آیات دارای مراتب فهم را در بر نمی‌گیرد، زیرا رفع ابهام‌های مربوط به مراتب فهم که با فهم اولیه در تضاد نیست، بلکه با آن قابل جمع است، به واسطه غیر معصوم هم تا حدی ممکن است. به عبارت دیگر، فهم قرآن برای غیر معصوم نیز می‌تواند ذومراتب باشد؛ گرچه فهم معصوم، مرتبه بالاتری دارد.

در باب هرمنوتیک، ارائه تعریفی جامع که دربرگیرنده همه گرایش‌ها و رهیافت‌ها باشد، کار مشکلی به نظر می‌رسد؛ زیرا نحله‌های گوناگون، نگاه‌های متفاوت و گاهی به‌طور کامل متباین و غیرقابل جمعی درباره غایت، عملکرد و رسالت هرمنوتیک دارند؛ برای مثال، کلادینوس (۱۷۹۵ - ۱۷۱۰) هرمنوتیک را هنر دستیابی به فهم کامل عبارت‌های گفتاری و نوشتاری می‌داند. شلایر ماخر (۱۸۳۴ - ۱۷۶۸) به هرمنوتیک به صورت (فن فهم) یا (هنر فهم) می‌نگرد. در عین حال، به نظر وی،

این فن در همه متون اعم از این که سندی حقوقی، یا کتاب مقدس دینی، با اثری ادبی باشد، جاری است. تفاوت دیدگاه کلادنیوس و شلایر ماخر در این است که کلادنیوس، نیاز به هرمنوتیک را به مواردی محدود می‌داند که در فهم متن ابهامی وجود داشته باشد. در غیر این صورت، اصل بر صحیح بودن فهم و تفسیر است؛ اما به نظر شلایر ماخر، اصل بر سوء فهم است، مگر آن که توجه به قواعد هرمنوتیک ما را از سوء فهم حفظ کند.

ویلیهم دلتای (۱۸۳۳ - ۱۹۱۱) هرمنوتیک را دانشی می‌داند که وظیفه روش‌شناسی مناسب علوم انسانی را به عهده دارد. هدف عمده هرمنوتیک دلتای، ارائه روش‌شناسی علوم انسانی، ترفیع ارزش و اعتبار این علوم و برابر ساختن آن با علوم تجربی است. وی، هرمنوتیک را نوعی معرفت‌شناسی و روش‌شناسی که در علوم انسانی به طور عام استفاده می‌شود و به فهم کتاب مقدس اختصاص ندارد، تلقی می‌کند؛ در حالی که مارتین هیدگر با ارائه هرمنوتیک فلسفی، شأن هرمنوتیک را نه روش‌شناسی، بلکه تفکر فلسفی می‌داند که در جهت مبانی هستی‌شناسی فهم و تحلیل و ارائه شرایط وجودی تحقق آن حرکت می‌کند؛ در نتیجه، هیدگر به ارتقای سطح روش‌شناسانه و معرفت‌شناسانه هرمنوتیک به سطح فلسفی و هستی‌شناسانه همت گماشت (پالمر: ۱۳۷۷: ۱۰۹ - ۱۱۲ و واعظی، ۱۳۸۰: ۲۷ - ۳۰).

با توجه به چنین چرخش عمیقی در رویکرد به هرمنوتیک، چگونه می‌توان انتظار ارائه تعریفی جامع و مانع و روشن از آن داشت؟ در عین حال، با صرف نظر از ارائه تعریفی دقیق برای فهم اجمالی هرمنوتیک می‌توان بر اساس تعریف پل ریکور در آغاز مقاله «رسالت هرمنوتیک»، آن را به «نظریه عمل فهم در جریان روابطش با تفسیر متون» تعریف کرد (Ricoeur, 1981: 43).

ریچارد پالمر نیز در جهت بیان تعریفی مسامحی از هرمنوتیک می‌گوید:

هرمنوتیک امروز ارائه‌دهنده سنت تفکر فلسفی آلمان و اخیراً فرانسه در باب ماهیت فهم است که از طریق شلایرماخر، دلتای و هیدگر گسترش یافته است و امروزه، گادامر و ریکور به ارائه آن می‌پردازند. چنین تعریفی می‌تواند به صورت شاخه‌ای از خود، هرمنوتیک کلامی را در برگیرد که در دوران حاضر، از طریق کلام دیالکتیکی کارل یارث و رودلف بولتمن گسترش یافته است و امروزه، متکلمان معاصرمانند گرهارد ابلینگ (Gerhard Ebeling)، ارنست فکس (Ernst Fuchs)، ولفهارت پننبرگ (Wolfhart Pannenberg)، و هنریچ ات (Heinrich Ott)، و در حوزه آمریکایی آن، ری هارت (Ray Hart)، روبرت فونک (Robert Funk)، لنگدن گیلکی (Langdon Gilkey)، و دیوید تریسی قرار دارند (Floistad, 1982: 457).

بنابراین تعریف، هرمنوتیک، همچون تفسیر و تأویل، از مقدمات لازم برای فهم متن هستند با

این تفاوت که تفسیر و تأویل، نوع خاصی از آشکارسازی معنا شمرده می‌شوند؛ در حالیکه هرمنوتیک ماهیت فهم به‌طور عام یا ماهیت فهم در جریان ارتباط با تفسیر متون را بررسی می‌کند. هرمنوتیک به نوع خاصی از آشکارسازی معنا محدود نمی‌شود.

نگرش ظاهرگرا

از جمله مدل‌های تفسیری کتاب مقدس، تفسیر ظاهرگرایانه و یک وجهی است. این نوع تفسیر بر حمل عبارت‌های کتاب مقدس بر معنای ظاهری آن‌ها در تمام موارد تأکید دارد. مشابه این گرایش، در تاریخ تفسیر قرآن نیز مشاهده می‌شود. حامیان این دیدگاه، ظاهرگرایی را به صورت تاصل غیرقابل استثنا در فهم تمام آیات قرآن جاری می‌دانند و فهم موارد خلاف عقل را مسکوت می‌گذارند. آنان به تفسیر یک وجهی در محدوده تفسیر لفظی و لغوی معتقد هستند. آن‌ها از به‌کارگیری عقل و اندیشه بشری در فهم قرآن به شدت می‌پرهیزند و دیگران را نیز از این کار منع می‌کنند. نمونه‌هایی از این رویکرد در نظریات مالک بن انس (۹۳ - ۱۷۹ ق)، اهل الحدیث با پیروان احمد بن حنبل (۱۶۱ - ۲۴۱ ق)، داوود ظاهری (م ۲۸۰ ق) و فرزند وی، ابوبکر ظاهری، کرامیه، اشاعره، ماتریدیه، ابن تیمیه، وهابیان و اخباریان شیعه یافت می‌شود (شهرستانی، ۱۳۶۸: ۱۱۸ و ۱۱۹ و ۱۳۲ و ۱۳۳). این نگرش، معنای مجازی در هیچ آیه‌ای را نمی‌پذیرد، و تأویل را به‌طور مطلق رد می‌کند ولو مستلزم تشبیه و تجسیم خداوند باشد.

گرایش ظاهرگرایی در تفسیر قرآن، دچار اشکال‌های زیر است:

تمام آیات قرآن، دارای معنایی روشن و خالی از ابهام نیست؛ به گونه‌ای که بتوان معنای ظاهری تمام آیات را پذیرفت. خود قرآن، به وجود متشابه در آیات خود تصریح دارد و راه حل تفسیر آن‌ها را ارجاع به محکّمات معرفی می‌کند (آل عمران (۳): ۷).

حمل بر معنای ظاهری آیاتی که صفات جسمانی مانند داشتن دست «يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِينَا»؛ دست خدا فوق دست آن‌ها است» (فتح (۴۸): ۱۰)، آمدن «وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا»؛ پروردگار تو و فرشتگان صف در صف به عرصه محشر آیند» (فجر (۸۹): ۲۲)، «وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ»؛ دیده شدن خدا در قیامت» (قیامت (۷۵): ۲۲ و ۲۳) و غیره را به خدا نسبت می‌دهد، مستلزم پذیرش نظریه انسان‌انگاری و تجسیم خداوند است که نمی‌تواند پذیرفته شود. مقصود از دست خدا در آیه اول، قدرت خداوند است. به کار بردن این نوع مجاز برای بیان علو یک قدرت بر سایر قدرت‌ها، امری مرسوم در عربی است. دست فلانی فوق دست‌ها است، به برتری قدرت او بر دیگران اشاره دارد. مقصود از دیده شدن هم، دیدن با چشم ظاهری نیست؛ بلکه مشاهده قلبی مراد است؛

همان‌گونه که دیدن در همین دنیا هم با چشم سر نیست، و ادراکات بشری به ادراکات تجربی بیرونی محدود نمی‌شود؛ بلکه تجارب درونی و شهود قلبی را نیز در بر می‌گیرد؛ اما ظاهرگرایان در تمام این موارد، خود را به معنای ظاهری محدود می‌سازند.

آنان با به‌کارگیری عقل و اندیشه در فهم و تفسیر قرآن مخالفت دارند؛ در حالی که خود قرآن، در آیات فراوانی به این امر تشویق می‌کند.

لزوم جمود ظاهرگرایان بر معنای ظاهری، عدم تعمق در معانی و انکار مراتب فهم و معرفت است؛ در حالی که به مقتضای آیات قرآنی، اندیشه و فکر از یک‌طرف و تقوا و ایمان از طرف دیگر می‌تواند به عمق فهم و بالابردن درجات فهم بینجامد؛ به‌همین لحاظ، در عین حال که همه مسلمانان به وجود خداوند اعتراف دارند، سطح معرفت و عمق شناخت آن‌ها از خداوند متفاوت است. افرادی که مراتب بالاتری از معرفت الهی را دارند، بهره‌افزونی از خواندن آیات قرآن می‌برند.

نگرش‌های تأویلی و ایمان‌گرا

دو روش متعارف دیگر در تفسیر عهدین، نگرش‌های تأویل و ایمان‌گرا یا جدایی کامل حوزه علم و دین است. مناسب است در آغاز، به خاستگاه این دو گرایش بپردازیم.

خاستگاه گرایش‌های تأویلی و ایمان‌گرا در تفسیر کتاب مقدس

به‌نظر می‌رسد که منشأ اصلی تأکید بر روش‌های تأویلی در تفسیر کتاب مقدس، تعارض محتوای آن با عقل و علم است که آن نیز از عدم اعتبار عهدین موجود ناشی می‌شود. تعداد فراوانی از پژوهشگران عهدین نیز به هر دو نکته اذعان دارند. از طرفی، هیچ‌یک از این دو عامل قابل تعمیم به قرآن نیست؛ بنابراین، بر پذیرش گرایش‌های تأویلی و ایمان‌گرا به صورت نگرش حاکم بر تفسیر کل قرآن، دلیلی وجود ندارد. در این‌جا ابتدا به توضیح دو نکته اول درباره کتاب مقدس و سپس عدم امکان تعمیم آن به قرآن می‌پردازیم.

۱. عدم اعتبار عهدین موجود

پیش از آن‌که در صدد فهم و تفسیر کتاب‌های مقدس و میزان انطباق آن‌ها با نیازهای زمان برآیم، اصل اعتبار صدور آن‌ها از سوی وحی باید روشن باشد؛ در حالی که چنین امری درباره کتاب‌های مقدس به اعتراف خود محققان عهدین روشن نیست؛ بلکه مورد تردید جدی است. در طول تاریخ، به‌ویژه قرون اخیر، کوشش‌های عمده‌ای برای کشف نسخه‌های اصلی و قدیم کتاب‌های مقدس و رفع تردید از اعتبار این کتاب‌ها و انطباق آن با نسخه‌های اصلی انجام شده است؛ اما نه تنها تردیدها مرتفع نشده، بلکه قرن ۱۹ و ۲۰ شاهد رشد روزافزون این تردیدها است.

ربرت ام گرنٹ در وصف مکاتب تفسیری عهد جدید می‌نویسد:

انتقاد جدیدتر از کتاب‌های مقدّس، در واقع شک‌گراتر از انتقاد در قرن ۱۹ است؛ زیرا این انتقاد جدیدتر، امکان فهم بسیاری از مطالبی را که در آن قرن، بدیهی تلقی می‌شدند، مورد سؤال قرار می‌دهد؛ به‌طور مثال، پرسش‌هایی را مانند این‌که آیا ما اطلاعات کافی برای تعیین این‌که آیا فلان و فلان عبارت معتبر هست یا نه داریم؟ ما اغلب، فاقد چنین اطلاعاتی هستیم و انتقاد صادق باید به محدودیت‌های خود اعتراف کند. (Grant and Tracy, 1984: 129).

پاپ پایوس دوازدهم در اعلامیهٔ پاپی خود به نام *Divino afflante Spiritu* (۳۰ سپتامبر، ۱۹۴۳) ضمن برشمردن نکات و شرایط لازم برای تفسیر و فهم کتاب مقدّس بر باستان‌شناسی، پاپیروس‌شناسی* و کشف نسخه‌های خطّی تأکید دارد (همان: ۱۲۴). پاپیروس‌شناسی و کشف نسخه‌های خطّی در جایی لازم است که اصل اعتبار اناجیل موجود مورد تردید باشد؛ بدین سبب، پاپ پایوس دوازدهم، نخستین گام لازم را برای فهم کتاب مقدّس، دنبال کردن راه‌هایی برای کشف اصل اعتبار آن می‌داند.

گرنٹ، با صراحت، انطباق انجیل فعلی با گفته‌های عیسی را ردّ می‌کند و می‌گوید:
این بدان معنا نیست که عیسی، تمام کلماتی را که گزارش شده است دقیقاً به همان شکلی که انجیل نویسان نوشته‌اند، گفته است (همان: ۱۳۸).

نیز می‌گوید:

افزون بر این، پیش از این‌که محققان به مرحلهٔ تحلیل تاریخی برسند، باید در اعمال نسبتاً علمی انتقاد متنی و ادبی [کتاب مقدّس] درگیر شوند... اخیراً کشف‌های مهمی در باب مسائل مربوط به متن انجام شده است... این کشف‌ها به خوبی می‌تواند به این معنا باشد که بازایی متون معتبر اولیه، در مواردی که اختلاف نظر وجود دارد، «احتمال غیرممکن» شده است (همان: ۱۳۸).

ارنست رنن (Ernest Renan) نیز کتاب مقدّس را نگارش یافتهٔ انسان و آن را همچون سایر مکتوبات بشری مشتمل بر خطاها دانسته بلکه بر وجود داستان‌های دروغین، و افسانه‌ها در آن تأکید دارد (همان: ۱۲۰).

متکلمان لیبرال، مسلّم می‌گیرند که کتاب مقدّس به‌طور مستقیم وحی منزل نیست و به دست انسان نوشته شده است (باربور، ۱۳۶۲: ۱۳۰ و ۱۳۱). بسیاری از سنت‌گرایان، روی مرکزیت مسیح اصرار دارند بدون این‌که روی خطاناپذیری انجیل پای بفشارند (Barbour, 1990: 9). برخی از متکلمان برجستهٔ مسیحی مانند بریت ویت (Braithwaite) می‌گویند: نمی‌توان محتویات کتاب

* مطالعه و ترجمهٔ متون نگاشته شده روی پاپیروس.

مقدّس را صادق تلقی کرد (پیترسون، ۱۳۷۶: ۳۰۷). متکلمان نئوآرتدکس (neo - Orthodoxy) (الاهیات رسمی - سنتی جدید) پروتستان معتقدند: کتاب مقدّس به خودی خود وحی الاهی نیست؛ بلکه مکتوب خطا پذیر انسانی است که به وقایع و حیاتی شهادت می‌دهد. رسالت الاهی، دیکته کردن متن نبوده؛ بلکه توجه به زندگی اشخاص و اقوامی بوده است؛ مانند قوم اسرائیل، پیامبران، شخص مسیح، و کسانی که در کلیسای اولیه پاسخ مسیح را دادند. نوشته‌های کتاب مقدّس، منعکس کننده تفاسیر گوناگونی از این حوادث است. افزون بر این، ما باید به محدودیت‌های انسانی نویسندگان کتاب مقدّس و تأثیرهای فرهنگی که دوران حیات این نویسندگان بر تفکر آنان بر جای نهاده است، اعتراف کنیم (Barbour, 1990: 11 - 12).

پل تیلیش که از متکلمان برجسته مسیحی به‌شمار می‌رود، معتقد است:

پژوهش‌های تاریخی نشان داده‌اند که عهد قدیم و عهد جدید در بخش‌های نقلی خود، عناصر تاریخی، افسانه‌ای و اسطوره‌شناختی را تلفیق می‌نمایند و در اکثر موارد، تفکیک این عناصر از یکدیگر با هر درجه‌ای از امکان‌پذیری نامحتمل است. ... مردم دیگران با خودشان را بدون ایمان مسیحی قلمداد می‌کنند تنها به دلیل این‌که به مستند بودن حکایت‌های معجزه‌ای عهد جدید اعتقادی ندارند. به‌طور قطع آن حکایت‌ها مستند نیستند (تیلیش، ۱۳۷۵: ص ۱۰۳).

۲. تعارض عهدین با عقل و علم

یکی از ادله روی آوردن پاره‌ای از مفسران عهدین به روش تأویلی، فراوانی مطالب غیرعقلانی این کتاب‌ها است؛ به همین دلیل، پذیرش معنای ظاهری آن‌ها مشکل می‌شود و چاره‌ای جز روی آوردن به تأویل یا راه‌های دیگری که معنای دیگری را در آن بجوید نیست؛ برای مثال، به دیدگاه اوریگن اشاره می‌کنیم. وی اصول تأویل مسیحی را به کامل‌ترین وجه آن بیان کرده است و برجسته‌ترین عضو مکتب تفسیری اسکندریه به‌شمار می‌رود. اوریگن، پس از بیان نمونه‌هایی از آموزه‌های غیرعقلانی عهد قدیم می‌گوید:

«هزاران» مورد از این‌گونه مثال‌ها در عهد قدیم وجود دارد (Grant and Tracy, 1984: 57).

او درباره عهد جدید نیز نظر مشابهی دارد:

حتی اناجیل، مملوّ از چنین عباراتی است؛ مانند وقتی که شیطان، عیسی را بالای یک کوه بلند می‌برد تا از آن‌جا قلمرو کل جهان و عظمت آن را به او نشان دهد (متی ۸: ۴). چرا مردمی که چنین عباراتی را به دقت نمی‌خوانند، قادر نیستند به محکوم کردن کسانی که آن را با چشم تن باور دارند که [در نتیجه این دیدگاه]، یک ارتفاع بلندی نیاز است تا ما را قادر سازد که آن‌چه پایین‌تر از ما و زیر پای ما است را

مشاهده کنیم، سلطنت ایرانیان، سکائی‌ها،* هندی‌ها و اشکانیان و روشی که حکمرانان آن‌ها توسط مردم تجلیل می‌شوند دیده می‌شوند؟ و آن خواننده دقیق، صدها عبارات مشابه دیگر در اناجیل می‌یابد؛ مطالبی که او را متقاعد خواهند کرد که حوادثی که اصلاً اتفاق نیفتاده‌اند داخل گزارش حوادثی گردیده‌اند که به‌راستی اتفاق افتاده‌اند (همان: ۵۷).

اورگین به دلیل اختلاف‌های میان اناجیل که سبب عدم امکان تفسیر تاریخی آن‌ها می‌شود، معتقد است که بسیاری از قوانین هر دو کتاب مقدس را نمی‌توان بر معنای حقیقی حمل کرد. به نظر وی، به دلیل اختلاف میان اناجیل، پژوهشگر کتاب مقدس مجبور خواهد بود به یکی از اناجیل به طور دلخواه تکیه کند، و از طرفی، چون جرأت ردّ کلّ عقاید دینی را ندارد، چاره‌ای جز این ندارد که بگوید معنای حقیقی و ظاهری این الفاظ مقصود نیست (همان: ۵۸).

گرنه، منشأ اصلی انتقادهای متفکران و حامیان مدرنیسم به یهودیت و مسیحیت را شکافی می‌داند که مدرنیست‌ها میان الاهیات و علم یافتند (همان: ۱۲۳).
ارنست رنن (Ernest Renan) می‌نویسد:

هیچ تناقضی نباید در آن کتاب وجود داشته باشد. اکنون با توجه به مطالعه دقیق که از کتاب مقدس انجام داده‌ام، در عین حال که گنجینه‌هایی تاریخی و زیباشناختی بر من نمایان شد. اما این نکته نیز برای من اثبات شد که این کتاب، همچون سایر کتب قدیمی از تناقضات، اشتباهات و خطاها مستثنایست. در این کتاب، داستان‌های دروغین، افسانه‌ها و آثاری که کاملاً نگارش یافته انسان است، وجود دارد (همان: ۱۲۰).

به چند نمونه از عبارات در کتاب مقدس که انتساب آن به خداوند را مورد تردید جدی قرار می‌دهد، اشاره می‌شود:

در عهد قدیم درباره حضرت لوط آمده است که دختران وی او را شراب نوشانده، مست کرده، با وی همبستر شدند. (سفر پیدایش ۳۰ - ۳۸: ۱۹). همچنین داستان شرم‌آوری که درباره حضرت داوود در عهد قدیم، کتاب دوم سموئیل آمده است. بر اساس این داستان، وی از پشت بام، زنی زیبا (همسر اوریا) را دید که در حال شست‌وشوی خود بود. حضرت داوود به وی علاقه‌مند شد و به گونه‌ای، اسباب فرستادن اوریا به جنگ و کشته شدن وی را فراهم ساخت و پس از گذشت مدت ماتم فقدان اوریا، همسر او را به خانه خود برد (کتاب دوم سموئیل: ۳۰ - ۳۱: ۱۱).

در سفر پیدایش در عهد قدیم آمده است که خدا با یعقوب کشتی می‌گیرد و چون نمی‌تواند بر وی غلبه کند، کف ران یعقوب را می‌فشرد و به یعقوب می‌گوید: مرا رها کن؛ زیرا که فجر می‌شکافد.

* Scythian سکا نامی است از عهد باستان برای بخشی از سرزمین‌های شمال دریای سیاه.

یعقوب در پاسخ می‌گوید: تا مرا برکت ندهی، رهایت نمی‌کنم (سفر پیدایش ۲ - ۲۵: ۳۲).

نمونه‌های دیگری نیز از این‌گونه موارد مانند نداشتن توجیه معقولی برای تثلیث، تجسم یا حلول خداوند در عیسی، گناهکار و پست بودن ذاتی سرشت انسان‌ها از ابتدای خلقت، فروش گناه، ثابت بودن زمین و چرخش خورشید به دور زمین و... وجود دارد که فرصت بحث از آن‌ها در این مجال نیست.

فیلیسین شاله نیز در پایان مباحث خود درباره کتاب مقدس مسیحیان به صورت نتیجه‌گیری می‌گوید:

نوشته‌های شریعت کلیسا غالباً به وسیله تحریف، مطالب خارجی در آن راه یافته است و غیرممکن است که در این کتاب، گفتار خدا تلقی شود (شاله، ۱۳۴۸: ۴۱۱)؛

بنابراین، مطالب غیرعقلانی این کتاب به حدی است که اندیشه‌وران مسیحی نیز در نسبت دادن تمام محتوای آن به حضرت عیسی و خداوند، تردید جدی دارند.

اعتبار قرآن

برخلاف آنچه درباره تردیدهای جدی بسیاری از دانشمندان مسیحی درباره اعتبار کتاب مقدس بیان شد، عالمان اسلام و قرآن‌شناسان بر صدور قرآن از طرف وحی و انطباق آیات آن با آنچه بر پیامبر اسلام نازل شده است، اتفاق نظر دارند. پاره‌ای از شواهد تاریخی دال بر عدم تحریف قرآن عبارتند از:

۱. عرب معاصر نزول قرآن، دارای حافظه شگفت‌انگیزی بودند و به دلیل فصاحت و بلاغت و آهنگ معجزه‌آسای قرآن، علاقه زائد الوصفی به حفظ آن داشتند؛ بدین سبب آیات و سوره‌های آن را حفظ می‌کردند و همین امر، سبب عدم امکان تحریف آن به وسیله دشمنان قرآن بود.
۲. مسلمانان، در طول تاریخ اسلام انس ویژه‌ای با قرآن داشته، و در حفظ و تلاوت آن کوشا بوده‌اند.
۳. تقدس قرآن نزد مسلمانان، سبب حساس بودن آن‌ها به هر گونه تحریف و تغییر آن در طول تاریخ بوده است.
۴. دستورها و توصیه‌های ویژه پیامبر اسلام ﷺ درباره تلاوت، کتابت، حفظ، و جمع‌آوری قرآن، نقش مهمی در عدم تحریف آن داشته است.
۵. در انتقادهایی که به زمامداران پس از رسول خدا شده، تحریف قرآن مطرح نشده است. گاهی در انتقادهای مطرح شده که عدم تحریف لفظی و تحقق تحریف معنوی (عمل نکردن به آموزه‌های دینی) مورد تصریح قرار گرفته است؛ برای مثال، در نامه‌ای که امام باقر علیه السلام به (سعد الخیر) نوشته است، حضرت، رهبران امت اسلامی را به دلیل تحریف معنوی یعنی عدم رعایت حدود و مرزهای الهی در عین

محافظت از حروف و الفاظ قرآن، نکوهش می‌کند* (کلینی، ۱۳۴۸: ۵۴).

۶. گفته می‌شود که امت اسلامی به اتفاق، بر این عقیده‌اند که الفاظ و ساختار کلمات و آیات قرآنی، از ناحیه خداوند است. اساساً قرآن بودن قرآن و اعجاز متن آن که مورد تأیید زبان‌شناسان بزرگ عرب قرار گرفته، در همین امر نهفته است که تعالیم الهی در قالب‌های اعجاز‌آمیزی ارائه شده است؛ به گونه‌ای که توانایی مانندسازی آن را ندارد. زبان‌شناسان عرب، حتی بر اساس همین معیار، تفاوت چشمگیری میان قرآن و احادیث رسول خدا می‌بینند (سعیدی روشن، ۱۳۷۹: ۱۵۳):

البته بهتر است به جای «امت اسلامی»، عبارت «اکثر قریب به اتفاق عالمان و امت اسلامی» جایگزین شود؛ زیرا میان روشنفکران مسلمان نیز پاره‌ای مانند آقایان دکتر سروش، مجتهد شبستری و مصطفی ملکیان، بیان الفاظ و ساختار کلمات و آیات قرآنی از ناحیه خداوند بر پیامبر اسلام را انکار کرده، و قرآن را تجربه دینی پیامبر دانسته‌اند. مقصود از تجربه دینی، احساسات درونی، قلبی و شهودی دینی است که برای هر فرد مؤمنی در حال ارتباط با خدا می‌تواند تجربه و احساس شود. نظریه پیشین صحیح نیست و بحث مفصل آن مجال دیگری را می‌طلبد؛ اما به طور مختصر می‌توان گفت: بطلان نظریه پیشین بدین دلیل است که تجربه دینی امری متفاوت از وحی است. آن‌چه پیامبران الهی دریافت می‌کنند، وحی الهی است که با تجربه امر قدسی یا تجربه دینی تفاوت دارد. برخی تفاوت‌های این دو عبارتند از:

۱. تجربه دینی، امری همگانی است و مخصوص پیامبران نیست؛ در حالی که مستفاد از قرآن این است که وحی، امری ویژه پیامبران است. قرآن می‌فرماید: «قل انما انا بشر مثلکم یوحی الی؛ بگو به درستی که من انسانی مانند شما هستم و تنها تفاوت من با شما در این است که به من وحی می‌شود» (کهف: ۱۱۰). در این آیه، خداوند به پیامبر اسلام می‌فرماید که به امت بگو که تنها تفاوت من با سایر مردم در اختصاص وحی الهی به من است؛ در حالی که اگر مراد از وحی، همان تجربه دینی بود، لزومی نداشت که خداوند بر اختصاصی بودن آن تأکید نماید. حتی به امامان هم وحی نمی‌شود، چه رسد به مردم عادی.

۲. تجربه دینی، تعبیری انسانی دارد؛ اما در وحی الهی لفظ و معنا از سوی خدا است. «زبان‌ت را به خاطر عجله برای خواندن آن [قرآن] حرکت مده؛ چرا که جمع کردن و خواندن آن بر عهده ما است» (قیامت: ۱۶ - ۱۸) (بازتاب اندیشه ۲۷: ۶۴).

۳. تجربه دینی، حد اکثر اعتباری که دارد (اگر در واقع اعتباری در کار باشد)، شخصی است و برای دیگران اعتباری ندارد؛ زیرا این تجربه، احساسی درونی است که برای افراد خاصی حاصل می‌شود. دیگران بر

اعتبار احساسات درونی و شخصی که برای خودشان حاصل نشده، دلیلی ندارند؛ در حالی که مضمون وحی برای تمام پیروان پیامبران معتبر، بلکه حجت و لازم‌الاتباع است.

۴. تجربه دینی، حتی برای خود فرد صاحب تجربه نیز چندان اعتباری ندارد؛ زیرا اولاً می‌تواند منشأهای گوناگونی داشته باشد و هر فردی بر اساس وضعیت روانی و فکری و محیطی خود می‌تواند تجارب قدسی گوناگون و حتی متضادی کسب کند. ثانیاً ممکن است به تعداد افرادی که برایشان تجربه حاصل شده، متفاوت و گاهی متضاد باشد و نمی‌تواند تمام این مدعیات مختلف و احياناً متضاد، معتبر تلقی شود. ثالثاً گاهی آنچه تجربه امر قدسی تلقی می‌شود، توهمی بیش نیست؛ بدین سبب با توجه به احتمال‌های پیشین به افرادی که تجربه قدسی کسب کرده‌اند، توصیه می‌شود که آن را به راحتی تکیه‌گاه عمل خارجی یا شناخت و داوری خود درباره واقع قرار ندهند.

۵. محتوای غالب تجارب دینی مطالبی مبهم، اجمالی و غیراطمینان بخش است؛ در حالی که وحی از منبعی مضمّن و غیرقابل خطا صادر می‌شود؛ چنان‌که قرآن می‌فرماید: شایسته نبود (و امکان نداشت) که این قرآن، بدون وحی الاهی به خدا نسبت داده شود... شکی در آن نیست و از طرف پروردگار جهانیان است. آیا آن‌ها می‌گویند که او قرآن را به دروغ به خدا نسبت داده است؟ بگو اگر راست می‌گویید یک سوره همانند آن بیاورید و از غیر خدا هر کس را می‌توانید به یاری ضلّیبید: «وَمَا كَانَ هَذَا الْقُرْآنَ أَنْ يُفْتَرَىٰ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلَكِنْ تَصْدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ الْكِتَابِ لَا رَيْبَ فِيهِ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ وَادْعُوا مَنِ اسْتَعْظَمْتُمْ مِّنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ» (یونس: ۱۰) و ۳۷ و ۳۸).

عدم تعارض قرآن با عقل و علم

بحث تعارض یا سازگاری قرآن با علم و عقل، عنوان مستقّلی است که بررسی جوانب گوناگون آن مجال دیگری را می‌طلبد. در این جا به اختصار، مطالبی ضمن نکات ذیل بیان می‌شود.

۱. از آن جا که کتاب مقدّس در طول تاریخ دچار تحریفات و تغییر و تحولاتی شده است و همچنین به واسطه انسان‌ها تألیف شده است و عین کلمات وحی نیست. برخلاف قرآن که از هر گونه تحریف مصون مانده و بیان عین کلمات وحی است. لذا عدم سازگاری عهدین با علم و عقل، و سازگاری قرآن با علم و عقل نباید جای شگفتی باشد. در عین حال، قرآن نیز در بردارنده آیات متشابه و مجمل نیز می‌باشد و سؤالاتی در مورد رابطه قرآن با علم و عقل نیز مطرح است؛ لکن این گونه موارد در قرآن، اندک است و راه‌حل‌های معقولی می‌توان برای رفع تعارضات یافت. چنین نیست که قرآن همچون عهدین، همان‌گونه که از قول خود مفسّرین عهدین و متکلمین مسیحی و یهودی نقل شد، مسموّ از عباراتی خلاف عقل باشد.

۲. آیات فراوانی در قرآن ما را [به] به کارگیری اندیشه، عقل و علم توصیه کرده است. چنین دینی نمی‌تواند

نافی نتایج گرانبهای این ابزارهای شناخت باشد.

۳. برخی از مواردی که به عنوان تعارض میان انجیل و علم مطرح است، نه تنها در مورد قرآن صادق نیست، در مورد انجیل نیز غیرمقبول است. به عنوان مثال، یکی از بحث‌های دامنه‌دار در غرب در مورد تعارض علم و دین، مسأله نقش خداوند، ملائکه و عوامل غیبی در این عالم است. هر روز که علم جدید، علتی را برای تبیین علمی چیزی ارائه می‌دهد، به منزله عقب‌نشینی دین و خدا در روی زمین تلقی می‌شود؛ در حالی که این نظریه، ناشی از فقدان متافیزیک غنی همچون فلسفه اسلامی در مغرب زمین است. اکثر متکلمین مغرب زمین، به دلیل فقدان عناصر موجود فلسفه اسلامی نتوانسته‌اند توجیه فلسفی قوی برای نقش خداوند در عالم ارائه دهند؛ در حالی که فلسفه اسلامی با استفاده از مباحث مختلفی همچون اصاله وجود و علت و معلول به خوبی این گره کور را گشوده‌اند.

۴. پژوهش‌ها و پرسش‌های مطرح شده در حوزه تعارض علم و دین، بیش‌تر بر تعارض علوم تجربی با دین متمرکز بوده است؛ در حالی که دیدگاه اسلام با نظریات تثبیت یافته علوم تجربی تعارض ندارد. آقای وایت، تحقیق مفصلی در مورد تاریخچه تعارض علم و دین در مسیحیت کرده است. کتاب وی گرچه قدیمی است، اما هنوز از منابع مهم و کلاسیک به‌شمار می‌رود (White, 1963). وایت درصدد جمع‌آوری موارد تعارض مسیحیت با دین برآمده است. اکثر موارد تعارضی را که وی ذکر می‌کند، مربوط به تعارض کتاب مقدس با علوم تجربی است. مراجعه به سایر کتب غربی در زمینه علم و دین نیز این امر را تأیید می‌نماید.

۵. اسلام در مقایسه با سایر ادیان مطالب قابل ارائه بیش‌تری در زمینه علوم انسانی دارد. ممکن است که برخی از نتایج علوم انسانی با تعالیم اسلام ناسازگار به نظر برسد؛ البته در ارتباط با علوم انسانی نیز تعارضی میان اسلام و یافته‌های تجربی در علوم انسانی نیست؛ برای مثال، اگر روان‌شناسان رشد کودک سنین خاصی را برای مراحل رشد حسّی - حرکتی کودک از طریق مشاهده و آزمایش به دست آورده‌اند، اسلام با نتایج این پژوهش‌ها، اصطکاک‌کی ندارد. اگر تعارضی وجود دارد، در مورد نظریاتی است که بیش از تجربه بر تعمیم‌ها و استنتاجات عقلی و بنیادهای فلسفی مبتنی هستند. به‌طور خلاصه، آنچه غالباً متکلمین مغرب زمین و برخی از اسلام‌شناسان در ارتباط با تعارض علم و دین مطرح کرده‌اند، تعارض دین با علوم تجربی است. این امر در اسلام مشکل‌زا نیست. آنچه بیش‌تر در اسلام مطرح است، تعارض با علوم انسانی در خصوص نظریاتی است که از مشاهده و تجربه پافراتر نهاده و بر فرضیات و تئوری‌های فلسفی مادی و غیرالاهی مبتنی است.

۶. حلّ مشکل تعارض دین و علوم انسانی تفاوت عمده‌ای با تعارض دین و علوم تجربی دارد؛ چون نتایج تحقیقات در علوم انسانی کم‌تر مورد اطمینان است و ضریب خطاپذیری نتایج آن بالاتر از ضریب خطاپذیری علوم تجربی است. پژوهش، بررسی و آزمایش روی یک موجود نیاز به ایجاد شرایط ویژه آزمایشگاهی دارد که امکان تمرکز روی عامل موردنظر و کنترل سایر عوامل را فراهم سازد. ایجاد چنین

شرایطی برای تحقیق در مورد یک عنصر مادی طبیعی بسیار آسان‌تر از فراهم کردن این شرایط در مطالعه رفتار انسان می‌باشد. به هر حال، از طرفی ضریب خط‌پذیری در علوم انسانی بالاتر از علوم تجربی است. از طرف دیگر، دیدگاه‌های اسلام نیز در این زمینه چندان منقح نشده و مباحث آن قابل رشد، تعمیق و گسترش است؛ چون در مقایسه با سایر مباحث اسلامی، در این زمینه پژوهش‌های کم‌تری به انجام رسیده است.

۷. ما نباید از تعارضات ظاهری میان علم و دین نگرانی به خود راه دهیم؛ بلکه باید از آن استقبال نماییم؛ چون این امر، ما را به شناخت صائب دینی و فهم صحیح علمی نزدیک‌تر می‌سازد. همین تعارضات ظاهری است که ما را به فهم دقیق‌تر یک نظریه منتهی می‌سازد؛ لذا ما باید تعارضات را تا حدی مغتنم بدانیم و از آن‌ها استقبال کنیم و در صورت احتمال خطا در فهم در هر علمی، به روش مناسب خود به بازنگری بپردازیم. اگر ما معتقدیم که اسلام، در زمینه علوم انسانی و مسائل اجتماعی سخنی دارد، فهم و رشد و پرورش این نظریات نیازمند تعامل، میان علم و دین است. در این تعامل هر یک از این دو باید آماده پرورش و تصحیح یافته‌های خود باشند؛ زیرا لازمه تعامل همین است. دیدگاه اسلام در مورد اصول و ضروریات آن، روشن و نسبتاً ثابت است؛ اما در زمینه علوم انسانی، امکان رشد و بازنگری وجود دارد.

۸. بسیاری از مواردی که در ظاهر میان نتایج علوم انسانی و تعالیم اسلامی تعارض به نظر می‌رسد، تعارض واقعی نیست و منشأ احساس و تعارض، عدم توجه به ابعاد مختلف یک موضوع است. تعارض علم و دین، در جایی است که هر دو، حکمی را مخالف یک‌دیگر، بر موضوع واحد و از جهت واحد بار نمایند. نه در جایی که یکی سخنی دارد و دیگری ساکت است و یا یکی حاکم بر دیگری و مبین موضوع دیگری است و یا این‌که جهات حکم در یکی متفاوت از دیگری است.

۹. در برخی از موارد که تعالیم اسلام به عنوان متعارض با علم مطرح می‌شود، تعارض ظاهری میان اسلام و علوم انسانی، ناشی از غفلت اسلام از بعد علمی موضوع نیست؛ بلکه ناشی از در نظر گرفتن عوامل دیگری است که مورد غفلت علم است؛ به عنوان مثال، اگر توصیه برخی از صاحب‌نظران علوم تربیتی در مورد متد کلاس‌داری این باشد که مختلط بودن کلاس دختر و پسر و ایجاد گروه‌های مختلط درون کلاس در رشد فراگیری زبان انگلیسی مؤثر و مفید است و لذا بهتر است کلاس‌ها به صورت مختلط باشد؛ افراد در این شرایط بهتر با یک‌دیگر مأنوس و هم‌صحبت می‌شوند و علاقه بیش‌تری برای گفت‌وگو با یک‌دیگر دارند و این امر رشد زبان آن‌ها را تسریع می‌نماید، اگر اسلام، توصیه‌ای خلاف آن داشت که ما را از این امر منع نماید، این به معنای غفلت دین از فواید این متد در فراگیری زبان نیست؛ بلکه به این دلیل است که اسلام در مجموع فواید و مضار این روش، مضار آن را بیش‌تر می‌داند. اسلام در این توصیه خود، عوامل اخلاقی و فرهنگی دیگری را در نظر می‌گیرد که علوم تربیتی از آن غافل است.

۱۰. در مواردی نیز که علیرغم لحاظ تمام جهات، تعارض به نظر می‌رسد، در صورتی که مدلول نظریه عملی یا عقلی، قطعی و یا قریب به قطع و مدلول آیه‌ای از قرآن ظنی باشد، دلیل قطعی مقدم می‌شود و موجب بازنگری در فهم و برداشت قبلی می‌گردد. اگر عکس این مورد باشد، دلیلی بر ترجیح نظریه ظنی بر نظریه قطعی وجود ندارد و لذا مدلول قرآنی مقدم می‌گردد. اگر هر دو هم ظنی باشند تعارض قطعی میان آن‌ها محقق نشده است تا بتواند اثبات‌کننده تعارض باشد. اگر در مواردی، هر دو دلیل قطعی به نظر می‌رسند، در واقع ما به احتمال زیاد دچار اشتباه در مصداق شده‌ایم و آنچه که قطعی نبوده و از جهاتی محل تأمل بوده است، ما قطعی تلقی کرده‌ایم و لذا لازم است که هر دو دلیل دینی و غیردینی را از ابعاد مختلف مورد تجدید نظر قرار دهیم (ساجدی، معرفت، ۵۱: ۱۷ - ۳۰).

نگرش تاویلی

به دلیل فراوانی موارد تعارض آموزه‌های عهدین با عقل و علم، پژوهشگران عهدین به جای ارائه راه‌حل‌های جزئی و موردی، به رویکردهایی کلی مانند تاویل، ایمان‌گرایی یا جدایی کامل حوزه علم و دین روی آورده‌اند (همان). برخی از گرایش‌های مهم تاویلی که درباره کتاب مقدس به کار گرفته شده، به واسطه کسانی چون ماریسون، اورینگن، مکتب اسکندران انجام شده است. پیش‌تر در ابتدای مقاله حاضر، تاویل، چنین معنا شد: آشکار سازی معنا و رفع ابهام از متن در مواردی که رفع آن‌ها با استفاده از ابزارهای مرسوم، متعارف و ضابطه‌مند ممکن نیست و رفع ابهام از مراتب فهم. با توجه به معنای ذکر شده درباره تاویل، به نظر می‌رسد نمی‌توان تاویل را به صورت روشی عام برای فهم تمام آیات قرآنی پذیرفت؛ بلکه فقط می‌توان آن را برای رفع ابهام در مراتب فهم در جایی که معنای مراتب بالاتر نفی‌کننده و ناسازگار با معنای اولیه و ظاهری نباشد، به کار گرفت. دلیل مطلب این‌که چون فهم معنای تاویلی ضابطه‌مند نیست و با به‌کارگیری قواعد و اصول متعارف، کشف معنا سازگاری ندارد، لازمه پذیرش عام تاویل برای تفسیر تمام آیات قرآنی، عدم امکان دریافت فهم روشنی از آموزه‌های وحی در هیچ‌یک از آیات قرآنی می‌شود؛ در حالی که این پیامد، هم با اصل ارسال وحی ناسازگار است و هم با مضمون آیات خاص قرآنی تعارض دارد. این نوع تفسیر، با اصل هدف رسالت قرآن و اسلام ناسازگار است. اصل رسالت قرآن اقتضا می‌کند که کتابی قابل فهم برای مخاطبان خود باشد. اصل فلسفه مراجعه به وحی به رغم برخورداری انسان از عقل، این است که چون انسان دارای قوه اختیار، اراده و عقل، و طالب کسب کمالات حقیقی است و از طرفی، ابزارهای شناختی انسان‌ها به رغم توانایی‌های آن‌ها در رفع نیازهای مادی برای بازشناسی راه سعادت حقیقی با توجه به همه ابعاد وجودی انسان (فردی و اجتماعی، مادی و معنوی، دنیایی و آخرتی) کافی نیست؛ در نتیجه ما به ابزار دیگری برای شناسایی راه کمال حقیقی

نیاز داریم؛ بنابراین به وحی که خداوند برای هدایت بشر فرستاده است، مراجعه می‌کنیم. وحی در صورتی می‌تواند ما را به هدف پیشین برساند که مطالبش آن برای ما قابل فهم باشد.

به عبارت دیگر، اسلام در جایگاه دین، عبارت است از نظامی اعتقادی که گزاره‌های آن، به دو دسته (هست)ها و (باید)ها تقسیم می‌شود. هست‌های آن، شامل وجود خداوند، انسان، دنیا و آخرت است. انسان در این مجموعه، موجودی دارای قابلیت‌های رشد و کمال است که می‌تواند با استفاده از امکانات وجودی خود و جهانی که در آن می‌زید قابلیت‌های خود را به فعلیت رسانده، به کسب ملکات اخلاقی و تعالی معنوی و سعادت دنیایی و آخرتی دست یابد یا برعکس نه تنها توانایی‌های بلندمرتبه خود را به فعلیت نرساند، بلکه در این دنیای مملو از دسیسه‌ها و راه‌های گمراه‌کننده، عمر و توانایی‌های خویش را ضایع کرده، مسیر شقاوت را پیش گیرد.

برای هر انسانی، پس از شناخت (هست)ها، ضرورت منطقی و فهم عقلانی اقتضا می‌کند که در پی یافتن (باید)هایی باشد که عمل به آن‌ها در زندگی فردی و اجتماعی، وی را به کسب کمالات مطلوب و سعادت دنیایی و آخرتی رهنمون سازد و وضعیت اجتماعی مناسبی را برای تربیت چنین انسان‌هایی فراهم آورد. نظام اعتقادی اسلام، در کنار مجموعه (هست)ها، ارائه دهنده (باید)هایی است که مکمل عقل او و هادی رفتارهای او و جهت دهنده عواطف و احساسات او در راه رسیدن به کمالات پیش‌گفته هستند. خداوند، این نظام اعتقادی را از طریق کتاب خود (قرآن) که پیامبر به مردم عرضه می‌کند، ارسال می‌دارد. ارائه چنین نظام اعتقادی به واسطه قرآن، در صورتی ممکن است که آموزه‌های آن برای مردم برای به‌کارگیری روش‌های متعارف فهم یک متن، میسر باشد؛ وگرنه، چنانچه این کتاب، مجموعه‌ای از رموز و کلمات عجیب و غریب و غیرقابل فهم باشد نمی‌تواند انسان را به هدف اصلی دین برساند.

ب. در قرآن، آیات فراوانی بر قابل فهم و روشن بودن خود دلالت دارد. گرچه خود قرآن، به وجود متشابهات در آیات نیز اشاره می‌کند، برای فهم آن، ارجاع آن‌ها به محکّمات و مراجعه به راسخون در علم را به صورت راه حل ذکر می‌کند.

خداوند می‌فرماید:

او است خدایی که قرآن را برای تو فرستاد؛ کتابی که برخی از آیات آن محکم است [و معنای روشنی دارد] که آن‌ها اصل و مرجع سایر آیات کتاب خواهد بود و برخی دیگر، آیاتی متشابه است [و معنا و مقصود آن به آسانی درک نشود]؛ پس کسانی که در دل‌هایشان میل به باطل وجود دارد، به دنبال متشابه می‌روند تا بدین وسیله، راه فتنه و ایجاد شبهه را پیش گیرند و به تأویل این آیات بپردازند؛ در صورتی که تأویل آن را کسی جز خدا و راسخون در علم نمی‌دانند.

هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ 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 (آل عمران (۳): ۷).

در این کریمه، آیات قرآن به دو دسته محکم و متشابه تقسیم شده‌اند. آیات متشابه آیاتی هستند که معنای روشنی ندارند. در برابر آن، آیات محکم که به قول علامه طباطبایی، در دلالت خود بر مدلول، هیچ‌گونه قصور و تشابهی ندارند (طباطبایی، ۳: ۳۳ و ۳۴). آنان که در صدد سوء استفاده از قرآن برای مطامع خود و ایجاد فتنه و فساد در جامعه بر می‌آیند، با دستاویز ساختن آیات متشابه، به‌گونه‌ای در تفسیر آن‌ها می‌کوشند که مقاصد فتنه‌انگیزانه آنان را برآورده سازد. به مقتضای این کریمه، آیات محکم نه تنها قابل فهم هستند، بلکه معیار محکمی برای فهم آیات دیگر نیز تلقی می‌شوند.

آیات متعددی، بیانگر نقش هدایتگر قرآن برای بشر است؛ برای مثال، پروردگار عالم می‌فرماید:

ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ؛

بدون تردید، قرآن هدایتگر پرهیزگاران است (بقره (۲): ۲)؛

شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِّنَ الْهُدَىٰ وَالْقُرْآنِ؛

ماه رمضان، ماهی است که در آن، قرآن برای هدایت مردم و با اذله روشن برای راهنمایی مردم و تفکیک حق از باطل نازل شده است (بقره (۲): ۱۸۵).

اگر ما وصف قرآن را از خود قرآن جویا شویم، می‌بینیم که در این آیات، و آیات متعدد دیگری، صفت هدایتگری و برخوردارگی از اذله روشن (بینات) به قرآن نسبت داده شده است.

در آیه دیگری، قرآن به برخوردارگی از زبان عربی روشن متصف شده است

وَإِنَّهُ لَنَزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ. نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ. عَلَىٰ قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ. بِلسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ.

در آیات متعددی، هدف ارسال آیات قرآنی، ایمان آوردن به آن و تصدیق محتویات آن ذکر شده است؛ در حالی که اگر محتوای آن قابل فهم نباشد، با خواندن آن چیزی برای خواننده روشن نخواهد شد تا آن را تصدیق کرده، بدان ایمان آورد.

ج. قرآن ما را از تأویل آیات برخلاف معنای ظاهری بر حذر می‌دارد. نمونه‌ای از این آیات، آیه ۷ آل عمران است که اخیراً بیان شد.

نگرش ایمان‌گرا

از جمله نگرش‌های تفسیری که در طول تاریخ تفسیر کتاب مقدس به کار گرفته شده، رویکرد ایمان‌گرایانه است. فیدئیسیم یا ایمان‌گرایی، رویکردی است که اعتقادهای دینی را قابل ارزیابی

عقلانی نمی‌داند و هر گونه تلاش عقلانی برای اثبات یا رد این اعتقادات را بی‌فایده و بی‌نتیجه می‌شمرد. (پترسون ۱۳۷۶: ۷۸). دو تن از چهره‌های معروف و متأخر مدافع ایمان‌گرایی، کیرکگارد و ویتگنشتاین هستند. ما در این جا به توضیح اجمالی دیدگاه ویتگنشتاین که تأثیر ویژه‌ای بر تفکر ایمان‌گرایانه نیمه دوم قرن بیستم داشته است می‌پردازیم. ویتگنشتاین، هر یک از علم دین را بازی زبانی خاصی می‌داند که از دیگری جدا است. به نظر وی، هیچ وجه مشترکی به جز شباهت خانوادگی میان بازی‌های مختلف زبانی وجود ندارد. هنگامی که ما درباره فلسفه سخن می‌گوییم؛ وقتی درباره فیلمی که دیشب تماشا کرده یا موسیقی که گوش داده‌ایم، به گفت‌وگو می‌نشینیم یا هر گاه صحبت علمی یا دینی و... می‌کنیم، هر یک زبان خاص خود را دارد (مگی، ۱۳۷۲: ۵۴۴). به بیان استیور، دیدگاه ویتگنشتاین، به روشنی به رویکرد هیر اشاره دارد که افراد مؤمن را دارای بلیکی خاص می‌دانست. ایمان به خدا و ادله علمی هر یک بازی زبانی خاصی هستند که به‌طور کامل از هم متمایزند. روند حصول و زوال ایمان، امری فرو رفته در هاله‌ای از رمز و راز است؛ به همین دلیل، رویکرد ویتگنشتاین، رویکردی ایمان‌گرایانه به ایمان مسیحی است بدین معنا که براهین، دفاعیات و مبانی علمی، در اثبات و نفی آن نقشی ندارند و نباید از عقل و اصول عقلانی برای توجیه اعتقادات دینی استفاده کرد (Stiver, 1996: 69).

کای نیلسون در مقاله بسیار مؤثری که در سال ۱۹۶۷ منتشر شد، جزئیات نگرش ایمان‌گرایی ویتگنشتاین را بیان کرد. خلاصه دیدگاه ویتگنشتاین به نظر نیلسون چنین است:

۱. شکل‌های گوناگون گفتار که هر یک از نحوه معیشت برخوردارند، هر کدام منطق خاص خود را دارند.

۲. هر یک از نحوه‌های معیشت اگر به صورت یک کل در نظر گرفته شوند، قابل نقد نیستند. هر شکلی از گفتار چنان است که هست؛ زیرا هر شکل گفتار معیارها و ضوابط خاص خود را در قابلیت فهم، معقولیت و واقعیت دارد.

۳. هیچ اصل ارشمیدسی وجود ندارد که بر اساس آن، فیلسوف با هر کس دیگری بتواند کل اشکال گفتار و روشهای حیات را مورد انتقاد قرار دهد؛ زیرا هر شکلی از گفتار، ضوابط و معیارهای خاص خود را در واقعیت داشتن یا نداشتن، قابل فهم بودن یا نبودن، و معقول بودن یا نبودن دارد؛ بنابراین نمی‌توان با معیاری کلی، درباره همه بازی‌های زبانی داوری کرد (همان: ۶۹).

در مقام بررسی نگرش ایمان‌گرایی می‌توان گفت که اگر طرفداران آن در مقام تفکیک میان حوزه علم و ایمان و بیان تفاوت این دو از یک‌دیگر هستند، این مطلب به‌طور کامل صحیح است. علم و شناخت، به حوزه عقل مربوط می‌شود؛ در حالی که ایمان با گرایش‌های درونی پیوند دارد. قوت و

تأثیر ایمان در زندگی، از علم فراتر است. تحصیل ایمان نیز با صرف کسب علم، حاصل نمی‌شود؛ بلکه فرایندی پیچیده‌تر و لوازمی افزون‌تر دارد؛ اما اگر ایمانگرایی در مقام نفی هر گونه ارتباط میان حوزه علم و ایمان است و هر گونه نقشی برای دانش و معرفت در تحقق ایمان را انکار می‌کند، کما این که اصول دیدگاه‌های آن‌ها حاکی از این امر است، این نگرش مستلزم اشکال‌های متعددی است که در پی به پاره‌ای از اشکالات وارد بر ویتگنشتاین و اشکالات مشترک بر وی و دیگر حامیان ایمانگرایی اشاره می‌شود:

۱. ویتگنشتاین که در مقام نفی هر گونه معیار عام ارزیابی میان بازی‌های مختلف زبانی و از جمله میان علم و دین است، خود وی در مقام ارائه معیاری عام است. به عبارت دیگر، خود ادعای ویتگنشتاین که ما نمی‌توانیم داوری و سخنی بیرون از زبان داشته باشیم و هر گونه داوری را ارائه دهیم، فقط به درون بازی زبانی خاص محدود است. داوری مربوط به تمام بازی‌های زبانی است نه بازی زبانی خاص. خود نظریه ویتگنشتاین گویای این است که می‌توان از ورای بازی‌های زبانی نیز داوری‌های مشترکی را ارائه داد. افزون بر این، داوری در مورد همه بازی‌های زبانی فقط از عهده کسی بر می‌آید که خود را از همه بازی‌ها بیرون کشیده، نظاره‌گر آن‌ها باشد؛ چون اگر فرد داوری‌کننده، درون بازی زبانی خاصی قرار داشته باشد نمی‌تواند درباره کل بازی‌های زبانی داوری داشته باشد. کسی توانایی داوری دارد که بر همه موارد مورد داوری خود اشراف داشته باشد؛ وگرنه داوری‌اش جاهلانه و باطل خواهد بود. بر این اساس، ویتگنشتاین که منکر امکان خارج شدن از بازی‌های زبانی است، چگونه به خود برای چنین داوری مشترکی حق می‌دهد. به عبارت دیگر، ویتگنشتاین می‌گوید: چه کسی که بگوید صدق نسبی است، و چه آن‌که بگوید: صدق مطلق است، هر دو در اشتباه هستند؛ چون هر دو در واقع چنین فرض کرده‌اند که توانسته‌اند خود را از زبان بیرون بکشند و از آن جا نسبت میان زبان و واقعیت را نظاره کنند. خود ویتگنشتاین هم که می‌گوید نسبی یا مطلق بودن صدق، در هیچ موردی قابل تعیین نیست، او هم به همین اشتباه دچار است.

۲. ویتگنشتاین بر تفاوت میان بازیکنان و تماشاچیان در بازی‌ها، چه فوتبال و چه غیر آن، تأکید دارد؛ برای مثال، در کاربرد واژه‌هایی مانند «درست» و «باید»، دست‌کم دو نوع فعالیت قابل فرض است: فعالیت مرتبه اول و مرتبه دوم. فعالیت مرتبه اول آن، کاربرد این واژه‌ها برای مذمت یا ترغیب است و فعالیت مرتبه دوم آن تلاش در جهت فهم حقیقت قواعد و فایده و مقصود سخن اخلاقی است. در کاربرد واژه‌های مذکور، معلّم اخلاق بازیگر، و فیلسوف اخلاق، تماشاگر است؛ چنانکه تماشاچی تنها با تماشای کار معلّم اخلاق با واژه‌ها می‌تواند اخلاق را بفهمد. (در این جا «تماشا» خواندن یا شنیدن را نیز در بر می‌گیرد) (هادسون، ۱۳۷۸: ۹۷ و ۹۸). اشکال وارد بر ویتگنشتاین این

است که وی از طرفی می‌گوید نمی‌توان از زبان بیرون رفت و فقط می‌توان در درون یک بازی زبانی و با معیارهای درونی آن به داوری درباره ادعاهای آن بازی زبانی پرداخت. از طرف دیگر، وی می‌گوید: ما در اخلاق گاهی نقش بازیگر و گاهی نقش تماشاگر را داریم. این دو دیدگاه با یکدیگر تنافی دارند. اعتراف به امکان و وجود تماشاگر و بازیگر در بازی‌های زبانی، مستلزم امکان داوری بیرونی درباره یک بازی زبانی است. تماشاگر اخلاق، از بیرون یک بازی آن را مطالعه، سپس ارزیابی می‌کند؛ بنابراین، ضرورتی ندارد که فقط از درون یک بازی زبانی درباره آن داوری کنیم. از طرفی، اگر از بیرون بازی زبانی خلاق بتوان به آن نگریست، این امر، شاهدهی است بر این که امکان دارد از بیرون سایر بازی‌های زبانی نیز بتوانیم به درون آن‌ها بنگریم و در نتیجه، ادعای کلی عدم امکان داوری از بیرون بازی زبانی در مورد درون آن نقض می‌شود.

۳. نگرش ایمانگرایی که ارتباط میان عقل و وحی را متنفی می‌داند، مستلزم تعطیل کامل نقش عقل در حوزه عقاید دینی است. این امر نه عقلاً پذیرفتنی است و نه با آموزه‌های اسلام سازگاری دارد.

ا. از نظر عقلی، این امر، هرگونه راهی برای انتخاب معیار در ترجیح ادیان بر یکدیگر یا بازشناسی عقاید صحیح و اصیل از آموزه‌های خرافی، جعلی و بدعت‌های دینی را از ما سلب می‌کند. آیا امروزه که جهان مملو از نظریه‌ها، عقاید و افکار متفاوت و متضاد با اهداف انسانی و غیرانسانی است می‌توان چشم بسته و بدون به‌کارگیری عقل، هر مکتب و عقیده خرافی و غیرخرافی را پذیرفت و به دنبال آن حرکت کرد؟ آیا خود معتقدان به رویکرد ایمانگرایی، در عمل، به این عقیده ملتزمند یا فقط دیگران را به این راه دعوت می‌کنند؟ آیا رسیدن به هدف مورد نظر اسپینوزا با پذیرش هر نظریه‌ای که خود را دین بنامد، حاصل می‌شود؟ آیا اگر هدف اسپینوزا ارزشمند است، نباید بهترین راه برای وصول به آن را برگزید؟ آیا یافتن دینی که در کنترل اراده سرکش انسانی کارآمدتر و موفق‌تر باشد، نیازمند به‌کارگیری عقل و مقایسه میان ادیان مختلف نیست؟

ب. از نظر قرآن و روایات نیز خرد آدمی جایگاه ویژه‌ای در باروری حیات دنیایی و دینی بشر دارد و به‌کارگیری عقل در فهم آموزه‌های اسلامی نیز مورد تأکید شارع است؛ برای مثال:

۱. اصول عقاید اسلامی فقط باید بر مبنای عقل پذیرفته شود. اسلام، تقلید کورکورانه در اصول عقاید را نمی‌پذیرد.

۲. در کنار قرآن و سنت و اجماع، عقل، یکی از منابع چهارگانه استنباط احکام شرعی قلمداد می‌شود.

۳. آیات و روایات، تأکید ویژه‌ای بر اهمیت به‌کارگیری عقل در فهم بهتر معرفت دینی دارند.

۴. در مکتب کلامی بسیاری از عالمان شیعه، احکام شرعی، تابع مصالح و مفاسد ذاتی و عقلانی افعال هستند.

۵. نمونه‌ای از آیات و روایات دال بر جایگاه اندیشه و تفکر در اسلام در ذیل اشاره می‌شود:
داستان‌ها و حکایت‌ها را بازگو: شاید اندیشه کنند. (اعراف (۷): ۱۷۶).
آنان که خدا را ایستاده و نشستہ و بہ پہلو آرמידہ یاد می‌کنند و در آفرینش آسمان‌ها و زمین می‌اندیشند.
(آل عمران (۳): ۱۹۱).
حضرت علی علیه السلام می‌فرماید:
شخص بینا فقط کسی است کہ چون سخن قرآن را بشنود، بیندیشد و چون نگاه کند، بینش یابد و از عبرت‌ها سود ببرد (نہج البلاغہ، خطبہ ۱۵۳).

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. نہج البلاغہ.
۳. باربور، ایان: علم و دین، ترجمہ بہاءالدین خرمشاهی، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۲ ش.
۴. بالمر، ریچارد: علم ہرمونوتیک، ترجمہ محمدسعید حنایی کاشانی، ہرمس، ۱۳۷۷ ش.
۵. پترسون، مایکل و دیگران: عقل و اعتقادات دینی، ترجمہ احمد نراقی و ابراہیم سلطانی، طرح نو، ۱۳۷۶ ش.
۶. تیلیش، پل: پویایی ایمان، ترجمہ حسین نوروزی، انتشارات حکمت، ۱۳۷۵ ش.
۷. رحبی، محمود: روش‌شناسی تفسیر قرآن، سازمان سمت، ۱۳۷۹ ش.
۸. رستمی‌زادہ، رضا: «رابطہ فکر و قلب با فہم قرآن»، معرفت، ش ۳۵.
۹. ساجدی، ابوالفضل: «روش‌های حل تعارض علم و دین»، معرفت، ش ۵۱.
۱۰. سعیدی‌روشن، محمدباقر: علوم قرآن، مؤسسہ آموزشی - پژوهشی امام خمینی، ۱۳۷۹ ش.
۱۱. شالہ، فیلیسین: تاریخ مختصر ادیان بزرگ، ترجمہ دکتر منوچہر خدایار محبی، انتشارات دانشگاه تہران.
۱۲. شہرستانی: الملل و النحل، ترجمہ مصطفی خالقداد ہاشمی، تہران، ۱۳۶۸ ش.
۱۳. طباطبایی، محمدحسین: تفسیرالمیزان، ج ۳، ترجمہ فارسی.
۱۴. کلینی، ابو جعفر محمد: الروضۃ من الکافی، ج ۲، تہران، دار الکتب الاسلامیہ، ۱۳۴۸ ق.
۱۵. مگی، بریان: فلاسفہ بزرگ، ترجمہ عزت‌اللہ فولادوند، خوارزمی، ۱۳۷۲ ش.
۱۶. واعظی، احمد: درآمدی بر ہرمونوتیک، پژوهشگاہ فرهنگ و اندیشہ اسلامی، ۱۳۸۰ ش.
۱۷. ہادسون، ویلیام دانالد، ویتگنشتاین: ربط فلسفہ او بہ باور دینی، ترجمہ مصطفی ملکیان، تہران، گروس، ۱۳۷۸ ش.

19. Barbour, Ian, Religion in an Age of Science, Harper Sanfrancisco, 1990.
20. Floistad, G. ed., Contemporary Philosophy, A New Survey, Volume 2, Martinus Nijhoff Publishers, 1982.
21. Gadamer, Hans - Georg, Truth and Method, Tranlation revised by Joel Weinsheimer and Donald G. Marshall, New York, 1994.
22. Rieour, Paul, Hermeneutics and the Human Sciences, (Cambridge University Press, 1981) P. 43.
23. Robert M. Grant and David Tracy, A Short History of the Interpretation of the Bible, Fortress Press, 1984.
24. Stiver, Dan R. the Philosophy of Religious Language, Sign, Symbol, and Story. Oxford: Blackwell Publishers, 1996.
25. White, Andrew Dickson, A History of the Warfare of Science With Theology, London, 1936.