

الهیات فلسفی یا نگاه عقلانی به دین

آیت الله استاد جعفر سبحانی**

چکیده

این مقاله بر آن است که دین الاهی مخصوصاً شریعت اسلام را از منظر عقلانی مورد بررسی قرار دهد که آیا آموزه‌های شریعت اسلام کاملاً تعبدی است و هرگونه خردورزی و تحلیل عقلانی در باب شریعت اسلام ممنوع است و صرفاً باید به آن‌ها ایمان آورد یا این که بین عقلانیت و شریعت اسلام رابطه تنگاتنگی وجود دارد و بسیاری از آموزه‌های آن قابل تفسیر عقلی است؟

مؤلف عقیده دارد که عقلانیت شعار تمامی شریعت‌های الاهی مخصوصاً آیین خاتم است و همچنین دین با دانش، همسویی دارد و در قرآن معارف حتی توحید همراه با دلیل و عقلانیت مطرح شده است. در روایت اسلامی نیز به تبع قرآن، ما شاهد این همسویی عقلانیت با آموزه‌های دین می‌باشیم. مؤلف در ادامه، تاریخ تفکیک عقلانیت از دین را مورد بررسی قرار می‌دهد و خاستگاه این تفکیک را عصر جاهلیت و حکومت امویان و حتی حکومت عباسیان و مسیحیت می‌داند. در پایان چنین نگرشی را مخالف آموزه‌های قرآنی و روایی می‌داند.

واژگان کلیدی: عقلانیت، الهیات فلسفی، دین، شریعت اسلامی، تفکیک عقل از دین، تعبد، قرآن، برهان و استدلال عقلانی.

* این مقاله در اصل سخنان حضرت آیت الله سبحانی است که در پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی ه به مناسبت روز جهانی فلسفه ایراد شده؛ سپس به صورت مقاله در آمده است.

** استاد برجسته فقه، اصول، فلسفه و کلام حوزه علمیه قم

تاریخ دریافت: ۱۳۸۴/۹/۱۷ تأیید: ۸۴/۹/۲۱

از نظر قرآن، از جانب خدا، فقط یک دین فرو فرستاده شده است و تمام رسولان، مأمور به تبلیغ آن شده‌اند؛ زیرا دین نوح، همان دین ابراهیم و دین او، دین پیامبران بعدی، حتی دین خاتم پیامبران است؛ چنان که می‌فرماید:

إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ (آل عمران (۳): ۱۹).

دین در نزد خدا، همان اسلام است.

و مقصود از اسلام، تسلیم شدن و سر فرود آوردن در برابر خدا است؛ زیرا به حکم این که جهان یک آفریدگار و یک کردگار بیش ندارد، و بشر آفریده او است، باید به فرمان او سر بگذارد و تسلیم مقام منیع او شود. و این اصل، حلقه مشترکی میان تمام شرایع سماوی است که از طرف آفریدگار، به وسیله پیامبران به مردم ابلاغ شده است.

امیرمؤمنان علی علیه السلام در سخنان کوتاه خود می‌فرماید:

لَا نَسِبُ الْإِسْلَامَ نَسْبَةً لَمْ يَنْسِبْهَا أَحَدٌ مِنْ قَبْلِي أَلَا وَأَنَّ الْإِسْلَامَ هُوَ التَّسْلِيمُ (نهج البلاغه، کلمات قصار، ش ۲).

در حالی که از طرف خداوند، دین واحدی بر تمام بشر عرضه شده، تکالیف بندگان در زمان‌های گوناگون مختلف بوده است، و پیامبران با دین واحد ولی با شرایع گوناگون برای هدایت مردم اعزام شده‌اند و قرآن در عین تأکید بر وحدت دین، بر تعدد شرایع تصریح می‌کند؛ آن‌جا که می‌فرماید:

لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا (مائده (۵): ۴۸).

برای هر کدام از شما آیین و طریقی قرار دادیم.

در لغت عرب، شرعه به راهی گفته می‌شود که انسان از آن طریق، به آب دست می‌یابد. گاهی نیز آن را شریعه می‌نامند. تو گویی آیین الاهی نهر فیاضی است که همه پیامبران از آن بهره‌مند می‌شوند؛ ولی هر کدام از راهی و طریقه‌ای که با شرایط زمان و مکان و استعدادهای امت‌های خود مناسب است، وارد می‌شوند.

با توجه به این پیشگفتار، یاد آور می‌شویم که مقصود ما از «لفظ دین» در تعبیر «نگاه عقلانی به دین» دین الاهی در قالب شریعت محمدی، یعنی شریعت خاتم است، در این بحث و بررسی دنبال این هستیم که رابطه دین محمدی را با عقلانیت کشف کنیم و یکی از دو احتمال را معین سازیم:

۱. آیا آیین خاتم در اصول و معارف، واحکام و ارزش‌ها، سراپا تعبدی است و باید به آن ایمان آورد، و نباید درباره آن فکر کرد و اندیشه و هر نوع خردورزی و تحلیل اصول و فروع از طریق خرد ممنوع است؟

۲. آیین خاتم با عقلانیت رابطه تنگاتنگی دارد، و اصول و معارف، و احکام فردی و اجتماعی و اخلاقی آن در بسیاری از موارد، با برهان و دلیل عقلی قابل تفسیر است و در یک کلمه کوتاه، «دین محمدی» با حکم عقل و خرد عجین شد و در مواردی که خرد، حق داوری دارد، کوچک‌ترین تفکیکی میان آن دو نیست. بر فرض نخست، بحث درباره «نگاه عقلانی به دین» بی‌معنا خواهد بود؛ زیرا میان این دو رابطه‌ای وجود ندارد؛ ولی بر فرض دوم باید درباره عقلانیت آموزه‌های الهی سخن گفت.

۷

عقلانیت دین شعار پیامبر است

موضوع سخن ما، هر چند آیین «محمدی» است، با توجه به مناظرات پیامبران با امت‌های خویش، روشن می‌شود که عقلانیت، شعار تمام آنان بوده است:

أَمْ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ آلِهَةً قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ هَذَا ذِكْرٌ مَنْ مَعِيَ وَذِكْرٌ مَنْ قَبْلِي بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ الْحَقَّ فَهُمْ مُعْرِضُونَ (انبیاء(۲۱): ۲۴).

آیا آن‌ها خدایانی جز خدا اتخاذ کرده‌اند؟ بگو دلیلتان را بیاورید. این، سخن کسانی است که با من هستند و سخن کسانی «پیامبرانی» است که پیش از من بودند؛ اما بیشتر آن‌ها «بت پرستان» حق را نمی‌دانند و به همین دلیل از آن روی گردانند.

همسویی دین با دانش

در گذشته، مسأله جدایی دین از عقل و خرد یا فلسفه و حکمت مطرح می‌شد. پس از نهضت صنعتی در غرب، این مسأله به صورت تفکیک دین از علم مطرح شد؛ در حالی که آیین محمدی این طرز تفکر را رد می‌کند. حتی در نقد عقیده مشرکان که بت‌های خود را با خدا یکسان می‌شمردند، می‌فرماید:

أَتُؤْتُونَ بِكِتَابٍ مِنْ قَبْلِ هَذَا أَوْ أَثَارَةٍ مِنْ عِلْمٍ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ (احقاف(۴۶): ۴).

اگر در ادعای خود راستگو هستید، کتابی را که قبل از قرآن نازل شده یا دانشی از گذشتگان بیاورید که بر گفتارتان گواهی دهد اگر راستگو هستید.

چگونه می‌توان میان دین و دانش جدایی افکند؛ در حالی که قرآن در موارد بسیاری بر دانش تکیه می‌کند، و کافی است بدانیم که ماده علم با تمام مشتقاتش ۷۷۹ بار و ماده عقل، ۴۷ بار و ماده فکر ۱۸ بار و ماده لب ۱۶ بار و نذیر ۴ بار در قرآن وارد شده‌اند. با این وصف چگونه می‌توان خردورزی و علم‌گرایی واپسین آیین الهی را انکار کرد.

پیش

الاهیات فلسفی: نگاه عقلانی به دین

طرح معارف همراه با دلیل

گواه روشن بر پیوند دین با عقلانیت، آیاتی است که آن‌ها، معارف الهی، با دقیق‌ترین و در عین حال استوارترین ادله مطرح شده است. اکنون گذرا برخی از این گونه آیات را مطرح، و از تقریر براهین وارده خودداری می‌کنیم:

۱. **أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ؟ أَمْ خَلَقُوا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بَلْ لَا يُوقِنُونَ** (طور (۵۲): ۳۵ و ۳۶).

آیا آنان بدون آفریننده آفریده شدند یا خود خالق خویشند یا آن‌ها آسمان و زمین را آفریده‌اند؟ آنان جویای یقین نیستند.

۱. بدون خالق و آفریننده پدید آمدند: **أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ؟**
۲. خود، خالق خویش می‌باشند: **أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ؟**
۳. خالقی آنان را پدید آورده است: (نظریه قرآن).

اگر مشرکان از خود بگذرند، و درباره نظام جهان بالا بیندیشند، این سه حالت در آن‌ها هم حاکم و جاری است، چنان که می‌فرماید: **أَمْ خَلَقُوا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ**. آیا آن‌ها آسمان‌ها و زمین را آفریده‌اند و ...

طرح توحید در خالقیت و ربوبیت با برهان فلسفی

توحید در «خالقیت» جدا از توحید در ربوبیت است. محور سخن در مورد نخست، درباره آفریدگاری، و در دومی کردگاری است و به تعبیر دیگر، در یگانگی خالق، محور سخن این است که جهان هستی، جز یک آفریننده بیش ندارد، و در یگانگی مدیر و مدبر، محور سخن این است که جهان یک گرداننده بیش ندارد.

قرآن در دو آیه، هر دو را همراه برهان و دلیل مطرح کرده و متکلمان، برهان تمانع و غیره را از این دو استخراج کرده‌اند.

در مورد توحید در خالقیت می‌فرماید:

مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِنْ وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذَا لَذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَّ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُصِفُونَ (مؤمنون (۲۳): ۹۱).

خدا هرگز فرزندی برای خود اتخاذ نکرد و خدای دیگر با او نیست. اگر چنین می‌شد، هریک به اداره مخلوق خود می‌پرداخت، و بعضی بر بعضی برتری می‌جستند. منزه است خدا از آنچه آنان وصف می‌کنند.

آیه مبارکه از وجود هماهنگی در جهان آفرینش بر وحدت آفریننده استدلال می‌کند که بحث ما گنجایش بیان آن را ندارد. علاقه‌مندان به تفسیر المیزان فرمایند. (طباطبایی، ۱۳۷۸: ج ۱، ص ۶۴-۶۷).

در مورد توحید در ربوبیت و تدبیر جهان، قرآن برهانی شبیه برهان پیش دارد؛ آن‌جا که می‌فرماید:

لَوْ كَانَ فِيهَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ (انبیاء: ۲۲).

۹ بگو اگر خدایانی در آسمان و زمین بودند، نظام هستی از هم می‌گسست. منزّه است خداوند صاحب عرش از آنچه وصف می‌کنند.

مفسران در تفسیر لفظ «اله» اقوال متعددی را مطرح کرده‌اند که همگی دور از واقع بینی است. اکنون این قول را نقد و بررسی می‌کنیم:

۱. اله مشتق از الوهیت به معنای عبادت و پرستش است.

۲. اله مشتق از آلوه به معنی تحیر است. اگر به خدا اله می‌گویند، به این نسبت است که خرد در درک کنه وجود او سرگردان است.

۳. اله مشتق از آلّه به معنای فرع، واله به معنای کسی است که انسان‌ها در مشکلات به او پناه می‌برند (طبرسی: ج ۱، ص ۱۹).

یاد آور می‌شویم که این مفاهیم ثلاثه معنای واقعی اله نیست؛ بلکه از لوازم معنای واقعی آن بشمار می‌رود و حق این است که اله به معنای خدا است. تفاوت آن با اله در کلی بودن اله و علم بودن دومی است. مشرکان عصر رسالت در عین اعتقاد به اله بت‌های خود را آلهه می‌خواندند.

تفسیر درست این آیات فقط در صورتی امکانپذیر است که اله را به معنای خدا بگیریم؛ یعنی موجود با کمال و با علم و قدرت که توان خلاقیت و تدبیر و سرنوشت انسان در دست او است و اله به معنای مورد نظر موحدان، یک مصداق بیش ندارد که آن را اله می‌نامند؛ ولی در نظر مشرکان، مصادیق متعدد یا زمان مختلف دارد، و آلهه مشرکان در عین این که مخلوق الله هستند، توان و تدبیر و کردکاری دارند، و دست کم در سرنوشت انسان، تأثیر بسزایی دارند.

اگر الهه را در آیات یاد شده که متضمن برهان بر توحید در خالقیت و ربوبیت است، به معنای خدا بگیریم، مفاد آیه‌ها روشن خواهد بود، و اگر به یکی از معانی سه‌گانه و

به‌ویژه معبود بگیریم، دچار مشکل خواهیم شد، زیرا آیات اصرار دارند که وجود الهه مایه فساد در نظام خلقت است و این در صورتی متصور است که الهه به معنای خدایان توانا بر آفرینش و کردگار باشد نه به معنای معبود؛ زیرا تعدد معبود هیچ‌گاه مایه فساد نبوده و زمین مکه مملو از آن‌ها بوده و هم اکنون شرق آسیا موزه چنین معبودها است، و اصلاً فساد در نظام خلقت پدید نیامده است.

دعوت بر خردورزی در روایات

این یگانه کتاب آسمانی نیست که انسان را به اندیشیدن دعوت می‌کند؛ بلکه روایات متأثر از پیشوایان معصوم نیز در این قلمرو با قرآن همسو است:

۱. امام باقر «علیه‌السلام» می‌فرماید:

انما یداق الله العباد فی الحساب یوم القیامه علی قدر ما آتاهم من العقول فی الدنیا (کلینی، ۱۳۹۷ق: ج ۱، ص ۱۱).

حساب‌رسی خدا در روز رستاخیز در مورد بندگان در حد خردی است که به آنان داده است؛ یعنی هر کس که خرد او بیشتر، مسؤولیت او بزرگ‌تر است.

۲. امام صادق (ع) می‌فرماید:

بالتعلل عرف العبادُ خالقهم و انهم مخلوقون انه المدبّر لهم و انهم المدبّرون (همان: ص ۲۹).

مردم با اندیشیدن آفریننده خود را شناخته، و دانسته‌اند که آنان مخلوق خدایند و او مدبر جهان است و آن‌ها تحت تدبیر او هستند.

این دو حدیث را برای نمونه یاد آور شدیم؛ زیرا کافی است توجه کنیم: مرحوم کلینی (متوفای ۳۲۹ق) در کتاب کافی، باب مفصلی در مورد عقل باز کرده و احادیثی را گردآورده که همگی حاکی از عقلانیت آیین محمدی است.

الاهیات نهج البلاغه و کتاب توحید صدوق، همگی حاکی از هماهنگی عقل و دین است، و ارزش کتاب توحید صدوق در صورتی روشن می‌شود که آن را کنار کتاب توحید ابن خزیمه (متوفای ۳۱۱ق) بگذاریم و توحید صدوق نماینده مکتب تنزیه خدا از تشبیه و تجسیم، و دیگری نماینده مکتب تجسیم و جبر است؛ ولی جای تأسف دارد که در زمان ما، ایام حج، کتاب توحید ابن خزیمه به صورت رایگان به زائران هدیه می‌شود، تا احادیث اسرائیلی و مسیحی و مجوسی را به واپسین نقطه جهان منتقل کنند.

مطالعه کتاب احتجاج و مناظرات امامان معصوم علیه السلام، روشن ترین گواه بر عقلائیت روش اهل بیت است.

عقلائیت آیین محمدی، به قلمرو معارف و اصول عقاید منحصر نیست؛ بلکه اساس فروع آن را نیز تشکیل می دهد که به برخی از آنها در آیات قرآن تصریح شده است. وَأَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي (طه) (۲۰، ۱۴).

نماز را برای یاد من به پا دار.

وَأَقِمِ الصَّلَاةَ إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَلَذِكْرُ اللَّهِ أَكْبَرُ (عنکبوت) (۲۹، ۴۵).

نماز را به پا دار. نماز از زشتی ها و گناه باز می دارد و یاد خدا بزرگ است.

إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبُغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنِ الصَّلَاةِ فَهَلْ أَنْتُمْ مُنتَهُونَ (المائدة) (۵، ۹۱).

همانا شیطان می خواهد با شراب و قمار، میان شما دشمنی و کینه ایجاد کند و شما را از یاد و از نماز باز دارد؛ پس آیا شما دست بر می دارید؟

سیری در تاریخ تفکیک خرد از دین

بررسی پیشین به روشنی ثابت کرد که خردورزی زیر بنای شرایع آسمانی به ویژه شریعت خاتم را تشکیل می دهد؛ ولی گروهی از مسلمانان صدر اسلام که اندیشه های خرافی را از پدران به ارث برده بودند، بحث و جدل در معارف و عقاید را نوعی مخالفت با شریعت تلقی می کردند و کم کم مسأله تفکیک خرد از شریعت پدید می آمد؛ برای مثال حریت و آزادی انسان در رفتار، اساس شرایع آسمانی را تشکیل می دهد، و اگر انسان را مجبور و فاقد آزادی بیندیشیم، اعزام پیامبران و رنج مصلحان لغو خواهد بود. آزادی انسان چیزی نیست که بتوان آن را انکار کرد، و آیات قرآن را درباره آن نادیده گرفت؛ چنان که می فرماید:

فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ (کهف) (۱۸، ۲۹).

هرکس خواست ایمان بیاورد، و هرکس خواست، برآنان کفر ورزد؛

ولی عرب جاهلی، انسان را در اندیشه و عمل مجبور می دانست و با همین عقیده پرورش یافته بود پس از تشرف به اسلام، مسأله جبر از محیط فکر آنان بیرون نرفت و با اعتقاد به آزاد بودن بشر در اندیشه و رفتار، مخالفت می کردند.

واقعی از زنی به نام معمول نقل می کند که می گوید:

در نبرد حنین دیدم عمر بن خطاب، پا به فرار گذاشته و از میدان می‌گریزد. به او گفتم این چه کاری است؟ گفت: تقدیر الهی است (واقدی، ۱۳۷۶ش: ج ۲، ص ۹۰۴).

فقط خلیفه دوم نبود که این عقیده را داشت؛ بلکه ابوبکر نیز دارای همین عقیده بود. عبدالله بن عمر می‌گوید: مردی پیش ابوبکر آمد و گفت: آیا زنا به تقدیر الهی صورت می‌گیرد؟ وی در پاسخ گفت: آری، آن گاه آن شخص پرسید: چگونه می‌توان گفت: خداوند بر من عملی را تقدیر کرده، آن گاه مرا کیفر می‌دهد؟! ابوبکر در پاسخ گفت: چنین است ای فرزند زن بد بو! به خدا سوگند! اگر کسی پیش من بود، به او می‌گفتم با مشیت، بر بینی تو بکوبد! (سیوطی، ۱۳۸۲ش: ص ۹۵).

این گفت‌وگو، حاکی از آن است که فرد پرسشگر، با فطرت پاک خود، این دو عقیده را قابل جمع نمی‌دانست، و چون خلیفه از تصحیح این دو عقیده فروماند، با بد گویی، او را به کتک تهدید کرد.

بهره گیری حکومت اموی از اعتقاد به قدر

حکومت اموی، مسأله قضا و قدر را بیش از هر چیز ترویج می‌کرد تا بتواند وضع حاکم بر اجتماع را معلول آن قلمداد کند، و از این طریق، مردم را در باره هرنوع نابسامانی به سکوت وا دارد. ابو هلالی عسکری می‌گوید:

معاویه نخستین کسی بود که گفت: تمام کارهای بندگان، با اراده خدا انجام می‌گیرد (مفید، ۱۳۷۱ق: ج ۲، ص ۱۲۵).

وقتی عایشه، همسر پیامبر(ص) از معاویه باز خواست کرد که چرا بیعت فرزند خود را بر مردم تحمیل کردی در پاسخ گفت:

خلافت یزید قضا و قدر الهی است. بندگان درباره آن از خود اختیار و آزادی نداشتند (ابن قتیبه، بی تا: ج ۱، ص ۱۶۷).

وقتی عبدالله بن عمر، همین گونه به معاویه اعتراض کرد، وی در پاسخ گفت:

من تو را از این که وحدت مسلمانان را به هم بزنی و خونریزی میان آنان به راه بیندازی، باز می‌دارم. خلافت فرزندانم یزید، قضای الهی است و بندگان، در آن اختیاری ندارند (همان، ص ۱۷۱).

کم کم، این مسأله، از دودمان اموی به دیگران نیز سرایت کرد و افراد گنهکار، وجدان خود را از این طریق راضی می‌ساختند؛ برای مثال، آن گاه که عبیدالله ابن مطیع عدوی، به فرزند سعد وقاص اعتراض کرد که چرا حکومت همدان و ری را بر قتل حسین ترجیح

دادی، در پاسخ گفت: این‌ها کارهایی است که در علم الاهی مقدر بود و من نیز پسر عموی خود را متوجه این مسأله ساختم؛ ولی او جز کشته شدن چیزی را بر نگزید (محمد بن سعد، ۱۳۸۰ق: ج ۵، ص ۱۴۸). فقط فرزند سعد، وقاص نبود که اعمال زشت خود را از این طریق توجیه می‌کرد؛ بلکه عایشه نیز گاهی به همین ریسمان چنگ می‌زد. روزی عایشه به مردم گفت:

چیزی مانع از ابراز حق نیست. من از پیامبر □ شنیدم که فرمود: امت من به دو دسته تقسیم می‌شوند: گروهی از آنان سرهای خود را می‌تراشند و شارب‌ها را می‌زنند. لباس‌های آنان تا نیمه ساق آنان است. قرآن می‌خوانند. اما قرآن از حنجره آنان تجاوز نمی‌کند. محبوب‌ترین مردم، نزد خدا و من، آنان را می‌کشد.

در این هنگام، ابو قتاده برخاست و گفت: اگر تو چنین فضیلتی درباره علی آگاه بودی، چرا با او از در جنگ وارد شدی؟ در پاسخ گفت: کار من تقدیر الاهی بود! و برای قضا و قدر اسبابی هست (خطیب بغدادی، بی‌تا: ج ۱، ص ۱۶۰).

این رویدادها که از گوشه و کنار تاریخ گرد آوری شده، حاکی از آن است که هر نوع بحث و بررسی در معارف ممنوع بوده، و اگر باب مناظره و گفت‌وگو باز بود، فرهیختگان و فرزندان که در مکتب اهل بیت تربیت یافته بودند، به روشنی ثابت می‌کردند که اعتقاد به قضا و قدر، هیچ منافاتی با حریت و آزادی انسان ندارد. در این باره به گفت‌وگوی امام علی □ با یکی از یارانش هنگام بازگشت از صفین مراجعه بفرمایید (نهج البلاغه، کلمات قصار: ش ۷۸).

خردورزان اعدام می‌شوند

قدریه بر خلاف قواعد عربی، بر گروهی اطلاق می‌شود که نافیان قضا و قدر جبرآفرین بودند و به سبب حریت و آزادی انسان در اندیشه و رفتار و گفتار، محاکمه و اعدام می‌شدند. عمر بن عبدالعزیز، از طرفداران سرسخت جبری‌گری بود و رساله گسترده‌ای در این مورد نوشته است. که ما متن آن را در کتاب *بحوث فی الملل و النحل* آوردیم (سبحانی، ۱۴۱۶ق: ج ۱، ص ۲۷۰ و ۲۷۱).

معبد جُهَنی، طرفدار حریت و آزادی انسان در اندیشه و گفتار بوده، و آن‌گاه که اشعت ضد حجاج اموی قیام کرد، به عضویت سپاه اشعت در آمد، و در راه این عقیده کشته شد (ابو عبدالله، بی‌تا: ج ۴، ص ۱۴۱).

پس از وی، غیلان دمشقی منادی حریت و آزادی بود. حکومت اموی او را دستگیر کرد و پس از محاکمه‌ای فرمایشی، وی را در دروازه کیسان دمشق به دار آویخت (شهرستانی، ۱۴۰۲ق: ج ۱، ص ۴۷).

قضا و قدر از اصول مسلم اسلامی است؛ ولی نتیجه‌گیری جبر از آن، کاملاً بی‌پایه است. متأسفانه در همان دوران، احادیثی از لسان پیامبر نقل شد که مویی با جبر فاصله ندارد. ناقلان این احادیث، با احادیث، تجارت و از این طریق پایه حکومت اموی را محکم می‌کردند؛ به طور نمونه:

برخی از شما، کار بهشتیان را انجام می‌دهد، تا آنجا که میان او و بهشت فقط یک ذراع فاصله می‌ماند. ناگهان سرنوشت بر او پیشی می‌گیرد، و او کار دوزخیان را انجام می‌دهد، و به جهنم می‌رود، و برخی از شما کار دوزخیان را انجام می‌دهد، تا آن جا که میان او و دوزخ جز یک ذراع باقی نمی‌ماند. در این هنگام، سرنوشت بر او پیشی می‌گیرد و او کار بهشتیان را انجام می‌دهد و به بهشت می‌رود (القشیری، ۱۴۰۷ق: ج ۸، ص ۴۵).

این حدیث می‌رساند که هدایت و ضلالت و رستگاری و بد فرجامی، دردست انسان نیست و هرگز انسانی نمی‌تواند خود را بهشتی و دوزخی سازد؛ بلکه زمام کار، در دست خط پیشانی و سرنوشت انسان‌ها است! او را به یک سو، (بخواهد یا نخواهد) می‌کشد. حذیفه بن اسید، از پیامبر نقل می‌کند:

آن‌گاه که از استقرار نطفه، در رحم چهل و پنج روز گذشت، فرشته‌ای وارد رحم می‌شود و می‌گوید: خدایا! این جنین، شقی است یا سعید؟ آن‌گاه نوشته می‌شود. باز می‌پرسد: پسر است یا دختر؟ باز نوشته می‌شود؛ سپس کارهای او، اجل او، و روزی او نوشته شده و نامه عمل او پیچیده می‌شود. نه چیزی بر آن افزوده و نه چیزی از آن کاسته می‌شود (همان).

این حدیث می‌رساند که انسان نمی‌تواند سرنوشت خود را دگرگون سازد و کتاب قدر، بر همه چیز حاکم است؛ در حالی که کتاب و سنت، پر از دگرگونی سرنوشت، با اعمال پاک و ناپاک است. این نوع روایت با نصوص محکم قرآن که انسان را مسئول اعمال خود می‌داند، صد در صد در تعارض بوده و اعتقاد به مفاد آن‌ها جز بی‌قیدی و بی‌تحرکی و افکندن گناهان به گردن قضا و قدر، نتیجه دیگری ندارد. چه نیکو می‌گوید:

دیوانگی است قصه تقدیر و بخت نیست از مام سرنگون شدن و گفتن این قضا است
در آسمان علم، عمل بهترین سپر است در کشور وجود هنر بهترین غنا است

دوران اموی‌ها با تعبد گرایی آکنده از جهل سپری شد و عصر عباسی‌ها آمد. در آغاز حکومت عباسی‌ها پس از یک فترت، بار دیگر خردورزی ممنوع شد. اکنون توضیح این بخش:

عقلانیت در دوران عباسی‌ها

مکتب اعتزال در اوایل قرن دوم به صورت مکتب کلامی پی ریزی شده و به تدریج رو به تکامل نهاد و در زمان خلفای بنی‌امیه، فقط دو نفر با آن مخالفت نکردند و آن دو عبارتند از:

۱۵

۱. یزید بن ولید بن عبد الملک (م ۱۲۶) ۲. مروان بن محمد بن مروان (م ۱۳۲) واپسین خلیفه اموی. وقتی بساط خلافت اموی‌ها برچیده شد و خلفای عباسی روی کار آمدند، در دوران خلافت ابو جعفر منصور دوانیقی (۱۳۶-۱۵۸) ستاره اقبال معتزله درخشید و عمرو بن عبید (مرد شماره دو معتزله) با خلیفه وقت رابطه گرمی داشت.

پس از درگذشت ابو جعفر، زمام امور به دست مهدی عباسی افتاد. در دوران خلافت او تحرکی برای معتزله مشاهده نشد و گویا به اهل حدیث تمایل داشت و با معتزله مخالف بود. کشی، رجالی معروف امامیه از هشام نقل می‌کند که مهدی بر اصحاب أهواء سخت می‌گرفت و ابن مفضل شرحی درباره فرقه‌های اسلامی برای او نوشت و او دستور داد که آن را برای مردم در نقاط مختلف شهر قرائت کنند (کشی، بی‌تا، ص ۱۷۲)؛ یعنی هرگز اجازه نمی‌داد که متفکری، بر خلاف نظر او سخنی بگوید و چیزی ببیند.

مقصود او از اصحاب أهواء گروه‌های مخالف با اهل حدیث است که شاخص آن‌ها، معتزله و شیعه و مرجئه و محکمه (خوارج) بودند و شاید این کتاب که رجال کشی از او یاد می‌کند، نخستین کتابی باشد که درباره فرقه‌های اسلامی و ملل و نحل نوشته شده است.

۱. پیروان بوذاسف به تناسخ بوده است، و در آن زمان در بین‌النهرین پیروانی داشت. پس از مهدی عباسی، هارون عباسی روی کار آمد. او نیز مانند برادرش مهدی، از بحث و مناظره جلوگیری می‌کرد و گروهی از اهل کلام را روانه زندان کرد و از روی ناچاری برای مناظره با سمنیه‌ها، یک نفر از معتزله را برگزید.

تقی

در دوران مأمون (۱۹۵-۲۱۸) و عصر معتصم (۲۱۸-۲۲۷) و واثق (۲۲۷-۲۳۳)، اهل حدیث منزوی شدند و متکلمان اسلامی در صحنه حضور کامل داشتند؛ ولی پس از روی کار آمدن متوکل و خلفای پسین، باردیگر طرفداران عقلانیت منزوی شده و هر نوع بحث و اندیشه جز در حدود احادیثی که محدثان نقل می‌کردند ممنوع شد، حتی در سال ۴۰۶ قمری، القادر بالله، یکی از خلفای عباسی، کتابی به نام *البيان القادری* تألیف کرد و در آن، فضایل صحابه را به ترتیبی که اهل حدیث قائلند آورد؛ سپس فضایل عمر بن عبدالعزیز را نقل کرد و به تکفیر معتزله پرداخت. این کتاب در تمام جمعه‌ها در جلسات اهل حدیث در مسجد المهدی بر مردم قرائت می‌شد.

او در همین سال دستور دستگیری تمام معتزله را صادر کرد و آنان را واداشت تا به صراحت از مکتب اعتزال بازگردند، و دست خطی از همه گرفت و افزود که اگر کسی از این به بعد، دست از پا خطا کند و غیر راه اهل حدیث برود به شدت مجازات خواهد شد. در سایه فرمان القادر. محمود غزنوی، فرمانروای خراسان به کشتار معتزله و شیعه و اسماعیلیه و قرامطه پرداخت و آنان را به دار آویخت و گروهی را زندانی کرد و به اصحاب حدیث دستور داد بالای منبر، آن‌ها را لعن کنند (خطیب بغدادی، همان، ج ۴، ص ۳۷ و ۳۸؛ ابن اثیر الجزری، بی تا، ج ۷) و تمام کتاب‌های مربوط به فلسفه و نجوم و اعتزال را سوزانید (همان). ابن کثیر در تاریخ خود در حوادث سال‌های ۴۵۶، ۴۶۰، ۴۶۵ و ۴۷۷، از مظالم اهل حدیث به معتزله سخن گفته که به دلیل اختصار، از درج آن‌ها خود داری می‌کنیم (ابن کثیر، ۱۴۰۲ق: ج ۱۲، ص ۹۱).

اشعری نزد بر بهاری

ابوالحسن اشعری (۲۶۰-۳۲۴) چهل سال در مکتب اعتزال (عقل‌گرایی افراطی) درس خواند. سرانجام در چهل سالگی پیوند خود را با این مکتب برید و به خیل یاران احمد بن حنبل محدث مشهور اهل سنت پیوست و در رد معتزله و احیای عقاید حنابله (نقل‌گرایی افراطی) کتاب‌ها تألیف کرده، با این وصف، چون سابقه اعتزالی داشت، مورد پذیرش اهل حدیث قرار نگرفت.

وقتی اشعری از بصره به بغداد آمد، به شیخ اهل حدیث، بر بهاری گفت:
من بر جانی و فرزندش ابوهاشم اعتراض و عقاید یهود و نصارا و محبوس را نیز نقد کرده‌ام.

بر بهاری که به جز حدیث به چیز دیگری اعتقاد نداشت، گفت:

من از این نقدها و ردهای تو سر در نمی آورم. من فقط سخنان احمد بن حنبل را می پذیرم. از این بیان نتیجه می گیریم که محدثان اعصار نخست، پیوند خود را با مکتب اهل بیت و روش آن‌ها بریده و سرگرم مذاکره درباره احادیثی بودند که بخش معارف در آن‌ها تعطیل بود و اگر معرفتی در بین بود، ریشه در عهدین داشت، و کعب الأخبار و وهب بن منبه، و تمیم داری، با زیرکی خاصی آن‌ها را میان مسلمانان اشاعه داده بودند و زورمداران وقت از اموی‌ها و عباسی‌ها، منافع خود را در ترویج مذهب اهل حدیث دانسته، عقلانیت و خردورزی را ممنوع می کردند، و در این راه چه خون‌هایی که ریخته شد و چه انسان‌هایی که جان خود را از دست دادند.

تفکیک خرد از دین در غرب

اگر مسأله تفکیک دین از خرد در شرق اسلامی در دوران اموی‌ها و عباسی‌ها مطرح شد، آن هم به انگیزه خاصی، ولی این مسأله در غرب، پس از نهضت علمی اخیر مطرح شد اما با انگیزه بسیار متفاوت.

عقلانیت برای حکومت امویان و عباسیان، خطر داشت و به سبب یک رشته مسائل سیاسی رو به تعبد آورده و در مسائل معرفتی از عقل و خرد گریزان بودند؛ ولی انگیزه تفکیک عقل از دین در غرب صیانت کتاب مقدس انجیل از نقد علمی بود؛ زیرا بسیاری از آموزه‌های کتاب مقدس در توحید، و غیره با علم و خرد، در تعارضند. توحید و یگانگی خدا با تثلیث قابل جمع نیست؛ بدین سبب خواستند با طرح «راه دین از عقل جدا است»، مسأله تعارض آموزه‌های عقلی را با کتاب مقدس به گونه‌ای حل کنند ولی سوکمندانه پس از انقلاب اسلامی گاه و بیگاه از برخی از نویسندگان، آهنگ تفکیک به گوش می‌رسد آن هم نه به صورت شرقی، بلکه به صورت غربی! در کتاب خدا در فلسفه چنین می‌خوانیم:

باید دید حال که در ادیان - یعنی در کتب آسمانی - به وجود خدا استدلال و برای اثبات آن احتیاج نشده است و نگاه و زبان دینی نیز استقلال دارد و دینداری با عقل و عقل‌ورزی رابطه مستقیم ندارد، پس چرا در حوزه‌های فلسفی و کلامی شرق و غرب، در طی بیش از بیست قرن تاریخ فلسفه و کلام، برهان‌هایی برای اثبات وجود خداوند تألیف شده است (خرم‌شاهی، ۱۳۷۰: ص ۳).

تفکیک

در این پاسخ به صورت موجز یادآور می‌شویم:

چنین ادعایی که در کتاب آسمانی برای اثبات وجود خدا استدلال و احتجاج نشده، ادعای بسیار بزرگی است. آیا نویسنده بر تورات و انجیل و قرآن آن چنان احاطه دارد که چنین اصلی را به صورت مسلم مطرح می‌کند؟ ما از عهدین قدیم و جدید صرف نظر می‌کنیم و تنها به آیات معدودی از قرآن نظر می‌افکنیم. درست است که در عصر ظهور قرآن، وجود خدا مسلم بوده و مخاطب‌های آیات، در سرتاسر جهان مشرکانی بودند که توحید را به دوگانه پرستی آلوده کرده بودند، این از یک طرف و از طرف دیگر وجود خدا چنان روشن و بارز است که با اندک توجهی به نظام حاکم بر جهان می‌توان به منشأ آن پی برد. به سبب این دو جهت، عنایت به اثبات صانع به مراتب کمتر از عنایت به اثبات صفات او بوده است؛ ولی در عین حال، آن چنان نیست که در لابه‌لای آیات، برهانی بر اثبات آن اقامه نشود.

براهین وارد در قرآن هر چند به صورت صغرا و کبرا نیست، در تعبیرات تکان دهنده آن مبدأ برهان گنجانیده شده که به این امر با تدبر در آیات آن روشن می‌شود. این کتاب گاهی به فقر و نیاز انسان به یک وجود غنی و بی‌نیاز استدلال می‌کند و می‌فرماید:

يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ (فاطر (۳۵)، ۱۵).

ای مردم! شما نیازمندان به سوی خدا هستید، و خدا بی‌نیاز و ستوده است. و احیاناً، خلقت و آفرینش آسمان‌ها و زمین را بر وجود فاطر و خالق آن‌ها دلیل می‌گیرد و می‌فرماید:

(أَفِي اللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ) (ابراهیم (۱۴) : ۱۰).

آیا در وجود خدا شک است که آفریننده آسمان و زمین است.

در بیشتر اوقات، قرآن از برهانی آیتی بهره می‌گیرد؛ برهانی که از آیت و نشانه، به وجود ده ذی‌الایه و صاحب‌نشانه استدلال می‌کند، این نوع از آیات در قرآن فراوان است. قسمتی از آن‌ها به اثبات ذات مربوط نیست؛ بلکه با تسلیم ذات، بر صفات و توحید و علم و قدرت استدلال می‌کند؛ ولی برخی از آیات، با استناد به وجود یک مجموعه منسجم و هدفدار، بر اصل وجود صانع به ضمیمه صفات او، استدلال می‌کند و نباید این نوع آیات را در

چهارچوب اثبات صفات محصور کرد و اگر برخی از مفسران، در این چهارچوب تفسیر کرده‌اند، به سبب اندیشه بی‌نیازی ذات از برهان بوده است؛ مانند:

إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلُوكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَّاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ.

در آفرینش آسمان‌ها و زمین و آمد و شد شب و روز و کشتی‌هایی که در دریا به سود مردم در حرکتند و آبی که خداوند از آسمان نازل کرده و زمین را به وسیله آن پس از مرگ زنده می‌کند و انواع جانداران را در آن گسترده و همچنین در تغییر مسیر بادها و ابرهایی که میان زمین و آسمان مسخرند نشانه‌هایی است - بر یگانگی او - برای مردمی که تعقل کنند.

گذشته از این، بحث‌های معرفتی و عقیدتی منحصر به اثبات صانع نیست. عقلانیت زیربنای تمام مسائل عقیدتی را تشکیل می‌دهد. خداحافظی از عقلانیت، نوعی خلع سلاح عقاید اسلامی است. آیینی که نتوان آن را با دلیل و برهان بیان کرد، چگونه قابل عرضه است؟ چنین آیینی پیوسته در سینه‌ها زندانی می‌شود.

ما، در مقدمه کتاب موسوعه المتکلمین، بحث گسترده‌ای درباره تفکیک خرد از شرع انجام داده‌ایم. افرادی که علاقه‌مندند از عقاید ظاهر نگران دور از عقلانیت آگاه شوند، به مقدمه جلد نخست مراجعه فرمایند.

در پایان دو چیز را یادآور می‌شویم:

۱. طرفداری از عقلانیت و خردورزی به معنای دادن زمام فکر در همه عرصه‌ها به دست خرد نیست؛ بلکه خرد قلمرو خاصی دارد که از آن نمی‌تواند تجاوز کند، و مرزبندی میان عقل و شرع به بحث جداگانه‌ای نیاز دارد.

۲. با در نظر گرفتن قلمرو عقل، هیچ‌گاه داوری‌های قطعی آن، با شرع، یعنی آنچه در کتاب آسمانی و سنت متواتر و متضافر وارد شده باشد، تعارضی وجود ندارد. اگر احیاناً در بدو نظر، تعارضی به نظر رسد، از یکی از دو حال خارج نیست:

۱. در مقدمات برهان، مغالطه و اشکالی رخ داده که حکم عقل را دچار اشتباه کرده است.

۲. برداشت ما از کتاب و سنت، برداشت صحیحی نبوده و به گونه‌ای در فهم ما اشتباهی رخ داده است.

در برخی از محافل، نمونه‌هایی از تعارض عقل و دین یا علم و دین مطرح می‌شود که اغلب فاقد یکی از این دو شرط هستند. موارد یاد شده فرضیه‌های لرزانی از علوم طبیعی شمرده می‌شود که پیوسته در حال دگرگونی و تکامل هستند و طراحان آنها نیز اعتراف دارند که این فرضیه‌ها فاقد قطعیت هستند هنگامی که فرضیه تکامل انواع در مجلات شرقی مطرح شد، سیر پرسش به حوزه‌های علمیه و مراکز دینی روانه شد که این فرضیه که پیدایی نوع انسان را مولد اصل تکامل انواع می‌داند، با کتاب‌هایی آسمانی و نظریه خلقت انسان در آنها چگونه تطابق می‌یابد؟

در آن زمان گروهی به فکر تأویل آیات قرآنی افتادند؛ ولی مرور زمان ثابت کرد که این فرضیه لرزان، خیالی بیش نبوده و داروینیسیم جای خود را به نئوداروینیسیم و آن هم جای خود را به فرضیه دیگری به نام موتاسیون داد. این فرضیه‌ها پیوسته یکی پس از دیگری مانند حباب‌های روی آب ظاهر و نابود می‌شوند و هیچ گاه اصالت وحی را متزلزل نمی‌سازند.

منابع و ماخذ

۱. ابن الاثیر الجزری، محمد بن محمد، *الکامل فی تاریخ*، بیروت، دارالکتاب العربی، بی تا، ج ۷.
۲. ابن قتیبه، عبدالله ابن مسلم الدینوری، *الامامة والسیاسة*، مصر، مصطفی محمد، بی تا، ج ۱، و ۷۱.
۳. ابن کثیر، الحافظ ابوالقداء، *البدایة و النهایة*، بیروت، دارالفکر، ۱۴۰۲ق، ج ۱۲.
۴. ابو عبدالله، شمس الدین محمد بن احمد المذهبی، *میزان الاعتدال*، بیروت، دارالمعرفه، بی تا، ج ۴.
۵. اصفهانی، ابونعیم، *حلیة الاولیاء*.
۶. خرم شاهی بهاء الدین (مترجم)، *خدا در فلسفه*، تهران، ۱۳۷۰ش.
۷. الخطیب البغدادی، احمد بن علی، *تاریخ بغداد*، بیروت، دارالکتاب العربی، بی تا، ج ۱ و ۴.
۸. سبحانی، جعفر، *بحوث فی الملل و النحل*، قم، موسسه امام صادق (ع)، ۱۴۱۶ق، ج ۱.
۹. سیوطی، جلال الدین، *تاریخ الخلفاء*، تهران، الحوری، ۱۳۸۲ش.
۱۰. شهرستانی، محمد بن عبدالکریم، *الملل و النحل*، بیروت، دارالمعرفه، ۱۴۰۲ق، ج ۱.
۱۱. طباطبایی، سید محمد حسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۷۸.
۱۲. القشیری، معلم بن الحجاج، *الصحیح*، بیروت، موسسه عزالدین، ۱۴۰۷ق، ج ۸.

۱۳. الكشى، ابو عمرو، الرجال، ترجمه هشام ابن حكم، بمبئى.
۱۴. كلينى، محمد بن يعقوب، الكافى، تهران، دارالكتاب الاسلاميه، ۱۳۷۹ق، ج ۱.
۱۵. محمد بن سعد، الطبقات الكبرى، بيروت، دارالصادر، ۱۳۸۰ق، ج ۵.
۱۶. مفيد، محمد بن محمد بن الفعمان، الاوائل، تبريز، مكتبة الحقيقة، ۱۳۷۱ق، ج ۲.
۱۷. واقدى، محمد ابن عمر، المغازى، قم، دفتر تبليغات حوزه علميه قم، ۱۳۷۶ش، ج ۲.