

نردبان آسمان

کاربرد شهود عقلانی در دین شناسی

ابوالقاسم فنایی

حس دنیا نردبان این جهان

حس دینی نردبان آسمان

مولوی

آشتی دادن عقل و وحی، همنشین کردن آسمان و زمین، و درك پیام ملکوت با خرد طبیعی آدمی، دغدغه همیشه متفکران دیندار بوده است. گروهی با اصالت بخشیدن به عقل، کوشیده اند پیام وحی را با پیمانه خرد خرد آدمی بپیمایند و در آنجا که آن مظروف متعالی از تنزل به این ظرف تنگ تن می زند، آن را به تاویل یا به سکوت برگزار کنند؛ و جمعی با اصالت بخشیدن به وحی، آن را در منزلتی فراتر از دسترس عقل ناقص و مشوب آدمیان نشانده، به نامعقول بودن باورهای دینی حکم می کنند و برای درك حقایق و حیانی، به دامن دل یا تجربه پناه می برند. یکی از پیش فرضهای کلیدی این بحث، تعریفی است که از عقل می کنیم و کارکردی است که از آن انتظار می بریم. تعریفی که از عقل و کارکرد آن در فرهنگ اسلامی تا روزگار ما بر اذهان بسیاری از متفکران سلطه داشته، عبارت است از قوه مدرک مفاهیم کلی که کارکرد مطلوب آن، استدلال به معنای ارسطویی کلمه و در قالب مقولات انتزاعی است. هرگاه با این پیش فرض به سراغ وحی برویم و برای فهم دعاوی دینی در پی استدلال عقلی این چینی برآیم، گریزی از تاویل و سکوت یا اعتراف به نامعقول بودن پاره ای از باورهای دینی نداریم و این، میوه طبیعی آن درخت است.





این مقاله به بررسی این پیش فرض می پردازد و شهود عقلانی را به عنوان روشی برای دین شناسی، بویژه در حوزه الهیات و اخلاق، عرضه می کند. مدعای این مقاله این است که این روش از نصوص دینی الهام گرفته می شود. در ضمن بررسی موضوع اصلی، نکاتی در باب معقولیت باورهای دینی، دفاع عقلانی از دین، از دین، معنای تفکر دینی، ویژگیهای زبان دین و ... که براساس این روش، تبیین و تفسیر تازه ای می یابند به تناسب، مورد بحث قرار می گیرد.

در فرهنگ اسلامی، روشهای رایج برای دین شناسی - یعنی شناخت بُعد عقیدتی دین - چهار روش استدلالی، تهذیبی، نقلی و تجربی است. در شیوه استدلالی فرض بر این است که حقایق دینی، به خودی خود مجهولند و نیازمند استدلال به سبک خاص ارسطویی و در قالب منطق و فلسفه ارسطویی. پیش فرض روش تهذیبی این است که این حقایق، نه مجهول که مغفولند و نیازمند تذکر، نه تعلیم؛ و یادآوری آنها در گرو تهذیب نفس است نه استدلال؛ و درك آنها شان دل و عقل است. به تعبیر دیگر، در روش استدلالی، ایمان مبتنی و معلق بر استدلال است، در حالی که در روش تهذیبی، ایمان مقدم بر تهذیب و مبنای آن است؛ چرا که تهذیب بدون ایمان بی معناست. در روش تجربی، تأکید بر این است که مسائل الهیات باید از راه مطالعه در طبیعت و با استفاده از روش معهود در علوم تجربی حل و فصل شود و سرانجام در روش نقلی، مدعا این است که این مسائل از راههای یاد شده قابل بررسی نیست و یگانه منبع موثق دین شناسی، نصوص دینی است و معقول ساختن باورهای دینی صرفاً باید به کمک مفاهیم دینی و در قالب آنها صورت گیرد.

مدعای این مقاله این است که روشی که در نصوص دینی برای تبیین بسیاری از معارف دینی به کار رفته، غیر از روشهای یاد شده است و می توان نام شهود عقلانی بر آن نهاد. این روش به لحاظ نتایج مهمی که دربردارد، قابل تحویل به هیچ یک از روشهای یاد شده نیست و هیچ یک از آن روشها دینداران را از این روش بی نیاز نمی کند و جایگزین آن نمی شود.

در نگاه نخستین، چنین به نظر می رسد که موضوع و پیامدهای معرفتی و غیر معرفتی این چهار روش یکسان است و همه این راهها به یک مقصد منتهی می شوند و تفاوت فقط در قابلیت و استعداد آدمیان در پیمودن این راههاست، نه در مقصد و منزلی که این روشها بدان می رسند. به تعبیر دیگر چنین به نظر می رسد که موضوع و متعلق شناخت استدلالی و تهذیبی و نقلی و تجربی یکسان است و چون چنین است پیامدهای غیر معرفتی ای که بر پیمودن این روشها مترتب می گردد

نیز یکسان است.

این دیدگاه، دست کم در خصوص حقایق دینی، همچون «خدا»، نادرست به نظر می‌رسد. زیرا در خصوص این مورد می‌توان ادعا کرد که برای نمونه، نتایج روش استدلالی و روش تهذیبی، هم به لحاظ معرفتی و هم به لحاظ عملی متفاوت است؛ می‌توان گفت خدای عرفان و خدای فلسفه دوتاست و حقیقتی که در اثر سیر و سلوک قلبی، مشهود عارف واقع می‌شود غیر از واقعیتی است که فیلسوف در صدد اثبات آن است و با استدلال عقلی به آن می‌رسد؛ بدون شک موجودی که به جز او هیچ موجود دیگری در دار هستی وجود ندارد، با موجودی که در کنار او ممکنات نیز از وجود حقیقی و اصیل برخوردارند نمی‌تواند یکی باشد. رابطه خدای عرفان با غیر خود، رابطه ظاهر و مظهر و بود و نمود است، در حالی که رابطه خدای فلسفه با غیر خود، رابطه علت و معلول و جاعل و مجعول است. خدای عرفان دلیل ممکنات است، در حالی که خدای فلسفه در اثبات خود نیازمند دلالت ممکنات است. خدای عرفان به خودی خود معلوم است و خدای فلسفه به خودی خود، یعنی با صرف نظر از دلیل، مشکوک و مجهول است. اگر مجموعه اوصاف و روابطی را که فلسفه به خدا نسبت می‌دهد با مجموعه اسماء و صفاتی که عرفان برای خدا قائل است مقایسه کنیم، به فرق و فاصله عظیم این دو خدا پی خواهیم برد و در خواهیم یافت که این دو خدا فقط در لفظ مشترکند.

بنابراین، دو رهیافت فلسفی و عرفانی از نظر معرفتی به یک نتیجه منتهی نمی‌شوند و ناگزیر باید بین آن دو دست به انتخاب زد. چرا که جمع آن دو، در حقیقت، مستلزم تن در دادن به تناقض است. این نکته درباره سایر رهیافتهای نیز صادق است. چرا که هر روشی از مبادی و پیش فرضهای خاصی برخوردار است و از مبادی تصویری و تصدیقی ویژه‌ای سرچشمه می‌گیرد و طبیعی است که نتیجه متفاوتی به بار آورد. اختلاف این رهیافتهای در پیامدهای عملی و غیر معرفتی‌شان بی‌نیاز از شرح و توضیح است و این اختلاف نیز ضرورت‌گزینه‌های بین رهیافتهای گونه‌گون را تأکید می‌کند. گزینه‌های روش شناخت تا حد زیادی تابع چگونگی موضوع شناخت و نیز تابع نتایجی است که از آن شناخت انتظار می‌رود. تأثیر موضوع شناخت در روش شناخت، از این روست که:

اولاً، هر یک از ابزارهای شناختی که در اختیار انسان است، صرفاً از زاویه یا چشم انداز خاصی می‌تواند به موضوع شناخت نظر کند و ویژگیها و لایه‌های خاصی از حقیقت را می‌تواند به چنگ آورد. این است که رهیافتهای متفاوت در شناخت مفاهیم و باورهای دینی نتایج متفاوتی به بار می‌آورند.



ثانیاً، ویژگیهای موضوع شناخت گاه موجب می شود که پاره ای از روشهای شناخت در مورد آن موضوع کارآیی نداشته باشند. مثلاً پاره ای از حقایق مجهولند و شناخت آنها محتاج تفکر و استدلال - به معنای خاص کلمه - است؛ و پاره ای دیگر ذاتاً معلومند، اما مورد غفلت واقع می شوند و فقط نیازمند یادآوری و تذکرند، و استدلال در مورد آنها کارآیی ندارد. بخشی دیگر از متعلقات معرفت، صرفاً نیازمند تجربه و احساسند و ...

بر این اساس، گام اول در دین شناسی این است که ببینیم مقولات و مفاهیم دینی با کدام یک از قوای ادراکی و ابزارهای شناخت تناسب دارند و برای شناخت آنها از چه روشی باید بهره گرفت. آیا مانع پذیرش دعاوی دینی، مجهول بودن آنهاست و علم به آنها نیازمند استدلال است، یا این که مانع از پذیرش آنها غفلت و فراموشی است و این دعاوی فقط نیازمند تذکرند. به تعبیر دیگر، اولین گام در دین شناسی آن است که مخاطب دین را در وجود انسان پیدا کنیم و ببینیم که این مخاطب چگونه مورد خطاب قرار گرفته و از چه راهی باید برای شناخت دین اقدام کند. بدیهی است که پاسخ این سؤال سرشت و چگونگی روش دین شناسی را رقم می زند. بنابراین، پیش از انتخاب روش دین شناسی باید ویژگیهای موضوع شناخت را به دقت بررسی کرد و بر پایه این بررسی دست به گزینش زد.



از سوی دیگر، در این نکته نیز باید تأمل بسیار ورزید که قصد و غرض خود دین از شناخت حقایق دینی چیست و این هدف با پیمودن کدامین راه از راههای کسب معرفت تأمین می شود. اهمیت این مسأله از آن روست که نتایج روشهای گوناگون شناخت، یکسان نیست؛ این ظاهرینی است که بر همه روشهای کسب معرفت حکم واحدی برانیم و توهم کنیم که همه آنها صرفاً مولد علمند و علم حاصل از آنها از آن نظر که علم است، هیچ تفاوتی با دیگر علوم ندارد و آثار غیر معرفتی متفاوت آنها مطلوب و منظور نظر دین نیست. بدون شک، قصد و غرض اصلی دین از کسب معرفت و شناخت، به دست آوردن ایمان و عمل صالح است و بدون شک، روشهای مختلف شناخت در برآوردن این هدف یکسان نیستند. بدین ترتیب، گام دومی که پیش از شناخت دین و در مقام انتخاب روش دین شناسی باید پیموده شود، بررسی روشهای گوناگون دین شناسی از منظر نتایج غیر معرفتی آنهاست.

نتایج پرداختن به دین شناسی بدون اتخاذ موضعی روشن و محققانه در این دو مسأله، مصیبت بار و فاجعه آفرین است. چرا که انتخاب روش نامناسب در شناخت دین، هم مانع

شناخت درست مقولات دینی است و هم مانع دستیابی به اهداف مورد نظر دین؛ یعنی روش نامناسب مانع وصول به نتایج معرفتی و غیر معرفتی مطلوب دین از معرفت دینی است. از این رو اندیشه‌ورانی که دغدغه و درد دین دارند و با انگیزه‌ای دینی در صدد شناخت دین و معرفی و تبیین آن برای دیگران برمی‌آیند، به حکم اهمیت موضعی که در این دو مسأله اتخاذ می‌کنند، باید بسیار محتاطانه عمل کنند و به سازگاری ظاهری یک روش شناخت با مقولات دینی اکتفا نکنند و تناسب آن روش را با مفاهیم دینی و تناسب نتایج آن را با اهداف دین به دقت تمام ارزیابی کنند.

روشن است که برای تبیین مفاهیم و مقولات دینی بر اساس روشی غیردینی، در آغاز باید مفاهیم دینی را به مفاهیمی غیر دینی تحویل و ترجمه کنیم که از طریق آن، قابل ارزیابی باشند، و سپس با استفاده از آن روش به بررسی مفاهیم جدید پردازیم؛ مثلاً برای تبیین خدا، که مهم‌ترین مقوله دینی در ادیان الهی است، به مدد روش فلسفی رایج، در آغاز باید این مفهوم را به واجب الوجود یا علة العلیل یا محرك اول یا محدث و یا ناظم که مفاهیمی فلسفی اند تحویل کرد تا از این رهگذر بتوان بر وجود او استدلال کرد. اما سرانجام، نه می‌توان گفت که مجموعه اوصافی که از این طریق برای خدا اثبات می‌شود دقیقاً مساوی و معادل اوصافی است که در نصوص دینی به خداوند نسبت داده می‌شود، و نه می‌توان ادعا کرد که خدای فلسفه همان نقش و تأثیری را در زندگی آدمیان ایفا می‌کند که خدای دین. یعنی اعتبار این روش در شناخت خدای دین و به تبع آن، در دستیابی به نتایج غیر معرفتی شناخت او، نیازمند بررسی جدی و پیشینی است.

این نکته ما را ملزم می‌کند که پیش از پرداختن به تفکر فلسفی درباره خدا و قبل از استفاده از روش استدلالی در الهیات، ببینیم که:

اولاً، تصویری که فلسفه از خدا به دست می‌دهد چه ربط و نسبتی با خدای دین دارد؟ و ثانیاً، آیا اساساً تلقی دینی از خدا، وجود و اوصاف او را نیازمند استدلال و بررسی فلسفی می‌بیند یا نه؟ و ثالثاً، آیا شناختی که فلسفه از خدا به دست می‌دهد دارای همان نتیجه‌ای است که دین از شناخت خدا انتظار دارد؟

حال اگر پاسخ این سؤالات منفی باشد، نتیجه آن خواهد بود که اساساً کاربرد شیوه استدلالی و روش فلسفی در شناخت خدا نادرست است و از این رهگذر نمی‌توان به شناخت خدای دین نایل شد و به اهدافی که دین از شناخت خدا انتظار دارد دست یافت. بی‌شک، اهمیت این نکته به حدی است که مانع استفاده بی ضابطه و بی تأمل از روشی خاص در فهم دین شود.





صرف دعوت دین به تفکر و تدبّر و مجرد طرح مفاهیم عقلی در نصوص دینی، نباید این پندار را دامن بزند که دین به استفاده از روش فلسفی، آن هم فلسفه ای خاص، توصیه می کند و معنای تفکر از نظر دین همان استدلال منطقی ارسطویی است و مراد از حکمت در نصوص دینی همان استدلال برهانی به معنای خاص آن است؛ همان گونه که صرف قابلیت کاربرد مفاهیم فلسفی در اثبات مقولات دینی، نباید ما را فریب دهد که گمان کنیم فلسفه حامی دین است و می توان از آن به نفع اهداف دین سود جست؛ چه بسا خدای دین و خدای فلسفه فقط در لفظ مشترک باشند و چه بسا خداشناسی فلسفی، مؤمنان را از پیوند با خدای دین باز دارد. به قول مولانا:

فلسفی خود را از اندیشه بکشت

گو بدو کورا سوی گنج است پشت

این مدعا را با تعبیری دیگر نیز می توان بیان کرد و آن این است که اساساً زبان دین و زبان فلسفه، هم از حیث مفاد و مضمون و هم از حیث کارکرد و تاثیر، بسیار متفاوتند و تحویل مفاهیم دینی به مقولات فلسفی سبب می شود که این تفاوتها از کف برود و زبان دین «پیام» و «کارکرد» مطلوب خویش را از دست بدهد. روشن است که حتی احتمال چنین تفاوتی به خاطر پیامدهای سرنوشت سازش باید موجب شود که متفکران دیندار به تشابه ظاهری پاره ای از مقولات دینی و مقولات فلسفی اکتفا نکنند و فرق و فاصله زبان فلسفه و زبان دین را به عین عنایت بنگرند؛ و گرنه صرف طرح مقولات ظاهراً دینی در یک فلسفه، مجوز استناد آن به دین و مصحح نامیدن آن به فلسفه دینی نخواهد بود. زیرا فرق و فاصله این دو زبان ممکن است به حدی باشد که استناد آن فلسفه به دین، به هیچ وجه توجیه پذیر نباشد. تحویل دین به فلسفه و جایگزینی مفاهیم فلسفی به جای مفاهیم دینی، در این فرض، در حقیقت تحریف دین خواهد بود و چنین دین تحریف شده ای نمی تواند انتظار بشر را از دین و نیازهایی که او را به سوی دین کشانده است برآورده کند. نتیجه این تحویل و تاویل، شیربی یال و دم و اشکمی است که خدا هم نیافرید و بدین ترتیب در دینی کردن یک فلسفه و در پی ریزی فلسفه دینی، اگر امکان چنین کاری را بپذیریم، نباید به این مقدار اکتفا کنیم که پاره ای از مقولات دینی را به زبان فلسفه ترجمه و بر آنها استدلال کنیم؛ این مقدار، به هیچ وجه کافی نیست و پیش از پرداختن به این کار باید به سوالات یاد شده نیز پاسخی قانع کننده داد.

عین همین حقیقت که درباره الهیات دینی گفتیم، در مورد اخلاق و حقوق دینی نیز ساری و

جاری است؛ یعنی در آنجا نیز باید مواظب بود که مثلاً تبیین و توجیه اخلاق دینی در قالب مقولات اخلاقی ارسطویی، آن را از محتوای لطیف و شیرین و دلنشین و مؤثر و تحول آفرین و سازنده اش تهی نکند و اخلاقی خشک و عبوس و مرده و نظری و انتزاعی، که نه به کار دنیا می آید و نه به درد آخرت می خورد، تحویل ندهد. در قلمرو اخلاق نیز پیش از هر چیز باید به انتخاب روش شناخت و شیوه تبیین و توجیه پرداخت و در انتخاب روش مناسب، دقیقاً آن را با مضمون و روش و غایت اخلاق دینی یا - به تعبیری دیگر - با زبان اخلاق دینی سنجید.

هرگاه علمی را که در بستر فرهنگ دینی رویده و در دامن آن بالیده اند با علمی که از فرهنگی بیگانه اقتباس و با دین سازگار شده اند می سنجیم، می بینیم که دسته اول در رساندن پیام دین، موفق تر و در تحقق بخشیدن به غایات دین کامیاب ترند؛ مثلاً اگر علم فقه را در نظر بگیریم می بینیم که، دست کم در خصوص احکام فردی و عبادی، موفق است و زبان و پیام آن به زبان و پیام نصوص دینی بسیار نزدیک است؛ هر چند از جهات دیگر نقصها و کاستیهای دیگری در فقه به چشم می خورد. این امر به خاطر این است که علم فقه از دل فرهنگ اسلامی رویده و از خود این فرهنگ تغذیه کرده و حقوق رومی یا فقه یهودی در پیدایش و شکل گیری آن چندان دخالتی نداشته است؛ برخلاف فلسفه و اخلاق فلسفی که از فلسفه و اخلاق یونانی اقتباس شده و از خون فرهنگ یونانی تغذیه و رشد و نمو کرده است.

البته عدم استفاده از دستاوردهای علمی دیگران نه ممکن است و نه مطلوب؛ بحث بر سر این است که اگر بخواهیم از آن علوم برای تبیین و تفسیر و توجیه مفاهیم دینی سود بجویم، باید به خطرها و ضررهای این کار توجه داشته باشیم و نسبت به آسیبهایی که ممکن است از این طریق به اندیشه و عمل دینی وارد شود حساس باشیم. علم به خودی خود، دینی و غیر دینی ندارد، اما علمی که مبنای فهم و تفسیر دین قرار می گیرد باید با مضمون و هدف تعالیم دین سازگار باشد و موجب تأویل و تحریف دین و سد راه تحقق اهداف آن نشود. چه بسا بزرگانی همچون مرحوم علامه طباطبایی، به ذوق و وجدان دینی خود متوجه و متفطن این تفاوتها شده باشند که در تفسیر قرآن، روش تفسیر قرآن به قرآن را پیش می کشند و بر این باورند که در تفسیر قرآن نباید از مبادی فلسفی، کلامی و ... سود جست و در بحث اخلاقی خود، تفاوتهای چشمگیر اخلاق قرآنی را با اخلاق ارسطویی و اخلاق دنیاگرایانه گوشزد می کنند.^۱

به نظر می رسد که مناسب ترین و کوتاه ترین راه برای کشف روش مناسب دین شناسی این



است که در این زمینه نیز به خود دین مراجعه کنیم و ببینیم متون دینی و اولیای دین برای تبیین و تفهیم و توجیه مفاهیم و مدعاهای دینی چه شیوه‌ای در پیش گرفته‌اند و چه روشی را توصیه می‌کنند. هرچند گزینش روش دین‌شناسی مسأله‌ای بیرون دینی است و با مراجعه به خود دین قابل حل و فصل نیست، نمی‌توان انکار کرد که متون دینی و سیره اولیای دین می‌تواند در این زمینه الهام‌بخش و دلگرم‌کننده و اطمینان‌بخش باشد و مقصود از نگارش این مقاله نیز صرفاً ارائه روشی است که در این زمینه می‌توان از نصوص دینی الهام گرفت.

در فلسفه و منطق سنتی، علم به دو قسم حضوری و حصولی، و علم حصولی به نوبه خود به دو قسم بدیهی و نظری تقسیم می‌شود و در این میان، کسب علم حصولی به عقل و قوه عاقله، و اکتساب علم حضوری و شهودی به دل و قلب اختصاص می‌یابد. جایگاه حواس ظاهری و باطنی در این تقسیم مبهم است؛ هرچند که دریافته‌های حسی از بدیهیات شمرده می‌شوند. به هر حال در مورد عقل و قوه عاقله، این امور، مسلم فرض می‌شود که:

۱. کارکرد قوه عاقله، استدلال بر اساس بدیهیات است و هر شناخت عقلی باید یا بدیهی باشد و یا از طریق استدلال و با استفاده از بدیهیات به اثبات برسد.

۲. معنای تفکر و تعقل این است که عقل با ترکیب مقدمات در قالب قیاس، و با مراعات شرایط منطقی که از سوی ارسطو بیان شده و به دست شارحان و پیروان او تکمیل شده است، به شناخت مجهول نایل شود. استقرا و تمثیل نیز فقط تا آنجا معتبرند که به قیاس بازگردند.

۳. معنای معقولیت یک باور این است که بتوان بر آن اقامه برهان کرد، و عقل فقط وقتی حقیقتی را تصدیق می‌کند و حق چنین کاری را دارد که بتواند با استدلال برهانی، آن را اثبات کند.

۴. معنای دفاع عقلانی از یک عقیده عبارت است از فراهم آوردن پشتوانه استدلالی برای آن.

۵. رویکرد عقلانی در پذیرش یک عقیده این است که به اتکای استدلال عقلی، آن را بشناسیم و باور خویش به آن عقیده را بر این اساس بنیان نهیم و به آن به طور وابسته و مشروط استدلال کنیم.

۶. و سرانجام، انگیزه معقول در شناخت یک حقیقت، صرفاً باید انگیزه معرفتی و ارضای قوه عاقله باشد. زیرا فصل ممیز انسان عقل اوست و کمال اختصاصی او نیز کمال عقلانی است؛ که از طریق اکتساب صورتهای ذهنی مطابق با واقع، تحصیل می‌شود.



حال اگر با این پیش فرضها به سراغ باورهای دینی برویم، این نتایج به دست می آید:

۱- چون باورهای دینی به خودی خود مشکوک به نظر می رسند، پس نمی توان درباره آنها ادعای بدهت کرد و یگانه شیوه معقول پذیرش آنها این است که با استفاده از مبانی منطق ارسطویی و مبانی فلسفی یونانی به سود آنها استدلال کنیم و هر جا که استدلال برهانی ممکن نبود، به دلیل خطابی و اقلناعی و ظنی قناعت کنیم یا به تأویل دست یازیم و یا به سکوت برگزار کنیم.

۲- معنای تفکر و تدبیر در دین نیز استدلال به کمک مفاهیم کلی و انتزاعی در قالب قیاس است و مقصود دین از حکمت نیز همین حکمت بحثی و استدلالی است.

۳- معقولیت باورهای دینی به این معناست که این باورها از پشتوانه استدلالی برخوردارند و استدلال پذیرند.

۴- معنای دفاع عقلانی از دین این است که به کمک استدلال فلسفی آن باورها را توجیه کرده، در برابر شبهات از آنها دفاع استدلالی کنیم.

۵- یگانه رویکرد عقلانی و موجه به دین این خواهد بود که باورهای دینی را براساس استدلال عقلی صرف بپذیریم.

۶- ایمان، تصدیق جازمی است که از قوه عاقله سر می زند.

حتی اگر امکان درک حضوری پاره ای از حقایق دینی را بپذیریم، این امر به معنای این نخواهد بود که کسانی که از علم حضوری بی بهره اند، از استدلال بی نیازند. حتی آنان که با علم حضوری به درک حقیقت نایل می شوند، برای این که درستی و واقع نمایی علم خود را احراز کنند، ناگزیرند آن را بر استدلالها و معیارهای فلسفی عرضه کنند.

اما باید اعتراف کنیم که هیچ یک از این پیش فرضها دلیل روشن و متقنی ندارد و این امور در حقیقت، اصول موضوعه ای است که بدون دلیل و بدون بحث و بررسی کافی پذیرفته شده و براساس آن مشی شده است. این است که وقتی به نصوص دینی مراجعه می کنیم، می بینیم که رهیافت فلسفی و کلامی سنتی در تبیین معارف دینی با آنچه از این نصوص به دست می آید فاصله بسیار دارد و اساساً تفکر و تدبیر و تعقل و شناخت از نظر دین، معنا و مضمون دیگری دارد و از راه دیگری باید حاصل شود، و حکمت دینی را نباید و نمی توان به حکمت بحثی و استدلالی معنا کرد.

به گمان ما و براساس شواهدی که به تفصیل ذکر خواهیم کرد، روشی که در نصوص دینی



برای تبیین معارف دینی و ایجاد ایمان نسبت به آنها در قلوب آدمیان در پیش گرفته شده، شهود عقلانی است. شهود عقلانی از سنخ علم حضوری نیست و در عین این که از شئون عقل است، با کارکرد استدلالی عقل به معنای ارسطویی آن نیز تفاوت دارد. یعنی از سنخ علم حصولی است، اما علمی نیست که از راه استدلال به معنای خاص و ارسطویی آن به دست بیاید. هرچند برخی از اقسام شهود عقلانی به نوعی بر استدلال متوقف است، نقش استدلال در اینجا غیر از نقشی است که فلسفه رسمی برای آن قائل است. شهود عقلانی تفاوت‌های چشمگیری با تفکر استدلالی به معنای ارسطویی آن دارد؛ که پاره‌ای از آنها به شرح زیر است:

۱) شهود عقلانی در دسترس همگان است و محتاج ذهن ورزیده و کارکشته فلسفی و نیازمند سالها تعلیم و آموزش فلسفه نیست و دسترسی به آن بر به کارگیری استدلال‌های پربینج و خم فلسفی متوقف نیست. این ویژگی با دعوت همگانی دین به تفکر و تدبیر و تعقل سازگار است؛ چرا که مخاطب دین فقط فیلسوفان و متکلمان نیستند و توصیه دین به تفکر و تعقل نیز مختص فیلسوفان و متکلمان نیست.

از سوی دیگر، مخاطب این توصیه‌ها فقط عوام الناس نیستند، بلکه فیلسوفان و متکلمان و سایر خواص نیز به پیمودن این راه توصیه می‌شوند و این امر نتیجه می‌دهد که تفکر و تعقل مورد نظر قرآن، کاری است که از همه انسانها، در هر سطحی از علم و معرفت و پیچیدگی یا سادگی ذهنی که باشند، برمی‌آید و فیلسوفان و متکلمان، که با روشهای استدلالی خو گرفته‌اند، نیز از استفاده از این روش بی‌نیاز نیستند؛ یعنی روش استدلالی، آنان را از شهود عقلانی بی‌نیاز نمی‌کند. زیرا نتیجه شهود عقلانی، معرفت آغشته به ایمان و هیبت و خشوعی است که از راه استدلال صرف به دست نمی‌آید.



استاد شهید مرحوم مطهری در مقام تبیین روش دین شناسی ای که خود دین عرضه می‌کند، می‌گوید:

«نکته قابل توجه این است که قرآن کریم آثار و مخلوقات را به نام «آیات» می‌خواند و توجهی که از این راه پیدا می‌شود تذکر و یادآوری می‌نامد. قرآن کریم می‌خواهد مطالعه در مخلوقات را وسیله‌ای برای تنبه و بیداری فطرت قرار دهد. یعنی قرآن مطالعه در مخلوقات را تأییدی برای راه فطرت و دل قرار داده است. هدف از سوق دادن به مطالعه مخلوقات تنبه و تذکر است نه استدلال و استنتاج.»^۲

اما لازمه این سخنان آن است که رویکرد قرآن در الهیات، رویکرد استدلالی نباشد و بدین ترتیب سؤال اساسی و مهمی که در اینجا مطرح می شود این است که آیا اساساً جمع این دو روش امکان دارد؟ و نظر به این که روش استدلالی و روش تذکری هریک، بر پیش فرضهای ناسازگار با دیگری مبتنی است، باید گفت که در تبیین معارف دینی ناگزیریم بین این دو روش دست به انتخاب بزنیم. پیش فرض روش استدلالی این است که موضوعی که بر آن استدلال می شود مجهول است؛ در حالی که پیش فرض روش تذکری این است که آن موضوع، معلوم، اما مغفول است. غایت استدلال، تبدیل مجهول به معلوم است، در حالی که غایت تذکر، تبدیل مغفول به مذکور است و حقیقت واحد، یا مجهول است یا مغفول. در مورد حقایق دینی ای چون وجود خدا و اوصاف او نیز چنین است؛ وجود خدا یا معلوم است یا مجهول، و در صورت معلوم بودن - که لازمه فطری بودن شناخت خداست - نه تنها شناخت خدا از استدلال بی نیاز خواهد بود، که اساساً استدلال بر آن غیر ممکن است. خدای ظاهر غیر از خدای غایب است و این که قرآن در این موارد به تذکر اکتفا نموده و از ذکر استدلالهای پیچیده فلسفی خودداری کرده است، به خاطر این نیست که مخاطب قرآن عوام الناس اند، بلکه از آن رو است که این مسائل بی نیاز از استدلال است و استدلال بر آنها - به فرض امکان - موجد و مولد ایمان و عمل صالح نیست.

ممکن است گفته شود که استدلال در این موارد برای دستیابی «علم به علم» است، نه برای رسیدن به خود «علم». اما این سخن نیز نادرست است؛ زیرا علم به علم در حقیقت همان تذکر است و دلیلی که برای آن لازم است در واقع تنبیه و تذکر است. یعنی اثبات علم به یک چیز غیر از اثبات خود آن چیز است و علم به علم نه از راه استدلال به معنای معهود آن، که از راه شهود عقلانی قابل تحصیل است. وقتی به چیزی علم داریم، فرض این که نسبت به علم خود جاهل باشیم فرضی نامعقول است، بر خلاف فرض غافل بودن از آن علم؛ یعنی جهل به علم ممکن نیست، در حالی که غفلت از علم ممکن است. بنابراین علم به علم در حقیقت تذکر است.

(۲) دومین تفاوت این است که شهود عقلانی از حیث تأثیر، همانند مشاهده است و در واقع نوعی دیدن است که به وسیله قوه عاقله انجام می گیرد. از این رو، نتیجه مستقیم شهود عقلانی، ایمان یا افزایش ایمان و نتیجه غیر مستقیم آن، عمل صالح است و از این نظر با غرض دین از کسب معرفت دینی هماهنگ و متلائم است؛ برخلاف استدلال به معنای ارسطویی آن، که اگر تأثیری



داشته باشد، صرفاً در حصول مفهوم جدیدی در ذهن است و تأثیر آن در ایمان و باور قلبی مشکوک است، تا چه رسد به تأثیر آن در اخلاق و عمل.

۳) تفاوت دیگر آن است که شهود عقلانی نوعی تذکر و یادآوری است، نوعی عبرت و پندآموزی است و این امر، هم با تلقی دین از مفاهیم دینی در قلمرو الهیات و اخلاق سازگار است و هم با فحوای عملی و اخلاقی شناخت دین؛ زیرا از نصوص دینی چنین برمی آید که انسان به بسیاری از حقایق دینی در قلمرو الهیات و انسان شناسی و اخلاق و حقوق علم دارد؛ اما از علم خود غافل است و انسان غافل نیازمند تذکر است، نه استدلال. زیرا استدلال به معنای متعارف آن به اعتراف خود فیلسوفان برای تبدیل مجهول به معلوم است، نه برای تبدیل مغفول به مذکور. اساساً تفکر و تعقلی که در نصوص دینی مورد توصیه و تأکید قرار گرفته، ماهیتاً نوعی تذکر است، در حالی که استدلال به معنای معهود آن فاقد این ویژگی است. به تعبیر دیگر، شهود عقلانی با فطری بودن دین سازگار است، در حالی که رویکرد استدلالی متعارف به دین از توجیه فطری بودن دین عاجز و بل، با آن ناسازگار است.

۴) شهود عقلانی حیرت افزاست و آدمی را به خضوع و خشوع در برابر امر مشهود و می دارد، در حالی که استدلال عقلانی به معنای مرسوم آن حیرت زداست و جنبه رازآلود موضوع استدلال را از کف می نهد و انسان را با توده ای بی روح و جامد از مفاهیم مربوط به موضوع وامی گذارد؛ و این امر به نوبه خود موجب احساس تنهایی و بیگانگی و بی معنایی و پوچی جهان برای انسان می شود. از سوی دیگر، شهود عقلانی در عین این که نوعی معرفت و تذکر است، شکوه و عظمت جهان هستی و خالق آن را و از رهگذر آن جذابیت و کشش آن را محفوظ نگه می دارد و قدر و منزلت آن را در چشم آدمی نمی کاهد و حس احترام و دل بستگی او را نسبت به عالم افزایش می دهد.

۵) شهود عقلانی، مفید یقین و اطمینان قلبی است؛ در حالی که استدلال عقلی معهود، حتی اگر ترتب یقین منطقی بر آن را بپذیریم، راهی برای نفوذ به سویدای دل آدمیان ندارد و با تحصیل آن نه دل آرام می گیرد و نه تزلزل و تردید و آسیب پذیری در برابر شکوک و شبهات از میان می رود.

۶) شهود عقلانی حتی نیازمند تهذیب نفس و ریاضت هم نیست و از این نظر با شهود قلبی نیز تفاوت دارد؛ و لذا مختص عارفان و پارسایان نیست و راهی است که پیمودن آن برای عموم



مردم - از هر صنف و طایفه ای - میسر است و بازگرداندن آن به راه دل مسامحه است، هر چند بتوان آن را تجربه دینی نامید.

۷) شهود عقلانی با علم تجربی به معنای خاص آن نیز فرق دارد و از این رو نباید تأکید نصوص دینی بر غور و تأمل در طبیعت را با توصیه به پرداختن به علوم تجربی یکسان انگاشت؛ کشف روابط علّی و معلولی در میان پدیده های طبیعی، غیر از درک و بازشناسی خدا در طبیعت است؛ علوم تجربی به مقتضای غایت و روش خود ناگزیرند ارتباط پدیده های مورد مطالعه خود را با علل و عوامل غیبی و ماورای طبیعی نادیده بگیرند، در حالی که دعوت دین به غور و تأمل در طبیعت برای دیدن دست خدا و حضور اوست؛ پدیده های طبیعی در زبان دین آیه خداوند هستند و شناخت آیه وار طبیعت، غیر از شناختی است که از علوم تجربی به دست می آید، هر چند ممکن است شناخت حاصل از علوم تجربی نیز، در اثر تفسیر و تعبیر دینی، فحوایی معنوی و خشوع آفرین بیابند. به تعبیر دیگر، تجربه دینی با تجربه حسی و علمی فرق می کند. بنابراین، غور و تأمل دینی در طبیعت، که همان شهود عقلانی علم و قدرت و حکمت و سایر اوصاف خدا در طبیعت است، غیر از کشف روابط علّی و معلولی بین خود پدیده های طبیعی است و اساساً در بسیاری از اوقات، رؤیت حضور و دخالت خدا در طبیعت در اثر مواجهه با موقعیتی رخ می دهد که در آن، قوانین طبیعی نقض می شوند و علل و اسباب طبیعی از تأثیر باز می ایستند. این موارد اصطلاحاً معجزه نامیده می شوند و آنچه در درجه اول با این معجزات اثبات می شود، وجود و دخالت خداست و نبوت پیامبر در پناه مشاهده حضور خدا اثبات می شود. به تعبیر دیگر، نگاه دینی به طبیعت، غیر از نگاه علمی به آن است و پیامدهای این دو نگاه نیز دیدن چیزهای متفاوت است.

۸) شهود عقلانی به ما امکان می دهد که به گونه ای بین عقل گرایی و ایمان گرایی جمع کنیم و نزاع این دو دیدگاه را با تصالّحی مطلوب خاتمه بخشیم و از پذیرش نامعقول بودن ایمان، یا تحریف و تحویل آن به علم یا فلسفه که از لوازم ناخوشایند و نامطلوب دو دیدگاه یاد شده است، احتراز کنیم.

۹) این ویژگیها سبب می شود که شهود عقلانی که همان تعقل و تفکر دینی است، عبادت باشد و در شأن ابوذر بر زبان پیشوایان دین جاری شود که «بیشترین عبادت ابوذر تفکر بود». بی تردید، ابوذر نه با منطق ارسطویی آشنا بوده و نه با تفکر به شیوه یونانی آن؛ نه از شرایط برهان



آگاهی داشته و نه از ضوابط مقدمات برهان. از این رو، باید تفکر او را که عبادت است، تفکری از سنخ دیگر بدانیم و برای عقل، کارکرد و فعالیت دیگری قائل شویم، که به گمان ما همان شهود عقلانی است.

اینها پاره‌ای از تفاوت‌های چشمگیر شهود عقلانی با استدلال، و علم حضوری با علم تجربی است. شهود عقلانی به یک معنا همان تجربه دینی است. شهود عقلانی چیزی بین علم حاصل از استدلال و علم حضوری است و شاید با اندکی مسامحه بتوان آن را «کشف»، به اصطلاح عرفانی و «حدس»، به اصطلاح فلسفی نامید. پاره‌ای از معارف آدمی از راهی غیر از علم حضوری و غیر از استدلال به معنای معهود، و صرفاً با قرار گرفتن در اوضاع و احوال علمی و عینی خاص توسط قوه عاقله به دست می‌آیند.

اگر شهود عقلانی را به عنوان منبع موثق معرفت دینی بپذیریم، نتایج زیر را به دست خواهیم

آورد:

۱- براساس این دیدگاه، تفکر و تعقل با معلوم بودن موضوع و متعلق تفکر و فطری بودن آن سازگار می‌شود؛ بسیاری از حقایق دینی نه مجهول، که معلومند و دین، فطری است؛ به این معنا که انسانها از معرفتی پیشین نسبت به حقایق مهم دینی مثل وجود خدا برخوردارند که با قرار گرفتن در حجاب طبیعت و پیروی از هواها و خواهشهای نفسانی، این معرفت نیز در حجاب غفلت قرار می‌گیرد و نیازمند تذکر است نه تعلیم و استدلال متعارف. این تذکر با قرار گرفتن عقل در اوضاع و احوالی که موجب بیداری و تنبه او می‌شوند، حاصل می‌شود و این فعالیت، شهود عقلانی نام دارد. اما سایر حقایق دینی که فطری نیستند، هر چند نیازمند تعلیم اند، اما تعلیم آنها نیز مبتنی بر استدلالهای پیچیده فلسفی نیست و با تکیه بر معلومات روشنی که مورد پذیرش همه انسانهاست صورت می‌گیرد و در این موارد نیز فرآیند درک و شناخت، فرآیند استدلالی به معنای ارسطویی آن نیست، بلکه صرف توجه به معلومات دیگر، بدون نیاز به ترتیب دادن مقدمات، موجب شناخت می‌شود و این فعالیت نیز نوعی دیگر از شهود عقلانی است.

۲- با این مبنا، معنای آیه بودن هستی برای خداوند و شناخت آیه‌ای و نیز تعقل و تفکر دینی و سیر در آیات آفاقی و انفسی، تفسیر تازه‌ای می‌یابد. براساس این تفسیر، تفکر دینی به معنای دلیل آوردن و فراهم کردن پشتوانه‌ای از استدلالهای انتزاعی و تجربیدی و پیچیده به سود حقایق دینی نیست، بلکه به معنای شهود عقلانی آنهاست و از این رو، چنین تفکری عین تذکر است.



مرحوم استاد شهید مطهری درباره تفاوت شناخت آیه ای و شناخت استدلالی می گوید:

«قرآن مخلوقات را به نام «آیات» می خواند، در این تعبیر نکته ای هست و آن اینکه اگر کسی مخلوقات را آنچنانکه هست ادراک کند خداوند را آنچنان در آنها ادراک می کند که در «آینه» اشیا را می بیند، یعنی حقیقت آنها عین ظهور و تجلی ذات حق است... فرق است میان دلالتی که یک مصنوع بر صانع خود می کند، مثل یک ساختمان که بر سازنده دلالت می کند و میان دلالتی که مثلاً عکس و صورت بر صاحب عکس می نماید. در مورد اول، دلالت کننده سبب انتقال فکر از مصنوع به صانع می شود؛ یعنی نوعی تفکر و استدلال ذهن را از موجودی به موجود دیگر منتقل می نماید، ولی در مورد دوم، ذهن مستقیماً از ذلیل به مدلول عبور می کند و احیاناً خود دلیل، مغفول عنه واقع می شود. از این جهت شبیه آینه است که صورت را نشان می دهد و هیچگونه تفکر و استدلال و ساطت ندارد...»

بنابراین، انتقال عقل از آیه به صاحب آیه یا از مثل و مثال به مُثَلِّ، از رهگذر استدلال به معنای متعارف آن نیست، بلکه از راه شهود عقلانی است و چون جهان هستی و موجودات آن همه آیه خداوند هستند، دلالت آنها بر وجود خداوند، دلالت استدلالی نیست؛ خدا مثل ندارد، اما مثال دارد و آیه چیزی جز مثال نیست و این بدان معناست که استدلال بر وجود خدا مبتنی بر تلقی نادرستی از رابطه خدا و خلق است؛ زیرا اگر این رابطه، رابطه آیه و صاحب آیه باشد، دلالت خلق بر خدا دلالت مظهر بر ظاهر و عکس بر صاحب عکس و آینه بر صاحب جمال خواهد بود؛ یعنی مخلوقات مستقیماً خدا را نشان می دهند و خدا ظاهر و حاضر است، نه پنهان و غایب؛ تا درک وجود او محتاج استدلال باشد. دلالت مخلوقات بر وجود خدا نظیر دلالت دود بر آتش از فرسنگها فاصله نیست، بلکه مانند دلالت نور و گرمی آتش از نزدیک بر وجود اوست. به قول مولوی:

گر دخان او را دلیل آتش است

بی دخان ما را در آن آتش خوش است

هر چند چنین دلالتی با شهود قلبی که در آن هیچ دلالتی در کار نیست و صرفاً رؤیت حق در آن مطرح است تفاوت دارد.



جالب اینجاست که آیات خداوند، یعنی اموری که شرایط شهود عقلانی خدا و اوصاف او را فراهم می‌کنند، در مخلوقات و موجودات خلاصه نمی‌شوند؛ امور عدمی همچون بیماریها، مرگ و میرها، شکستها و ناکامیها، فقدانها و تفاوتها، و اختلافها و نقصها نیز به همان میزان گواه وجود خدا و حضور اویند. از این رو، حضرت علی(ع) می‌فرماید: «عرفت الله بفسخ العزائم و نقض الهمم»^۳ یعنی «خدا را به فسخ نیتها و نقض انگیزه‌ها شناختم.»

قرآن تعبیرهای عجیب و پرمعنایی در این زمینه دارد؛ برای مثال، مخلوقات را «کلمة الله» می‌نامد. اگر در این تعبیر دقت کنیم، به سهولت در خواهیم یافت که از نظر قرآن، موجودات عالم هستی هر یک برای ما پیامی دارند و خداوند از طریق آنها با ما سخن می‌گوید، اما کجاست آن گوش شنوا تا غلغل اجزاء عالم را بشنود:

موسی ای نیست که دعوی انالحق شنود

ورنه این زمزمه اندر شجری نیست که نیست

«وان من شیء الا یسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبیحهم»^۴؛ «و هیچ چیز نیست مگر این که در حال ستایش، تسبیح او می‌گوید، ولی شما تسبیح آنها را در نمی‌یابید.»

پیام کلمه، جز ابراز ما فی الضمیر متکلم چه می‌تواند باشد و ما فی الضمیر متکلم، جز اوصاف و کمالات او چیست؟ بنابراین، مضمون و مفاد کلمات تکوینی خداوند چیزی جز اوصاف جلال و جمال حضرت حق نیست و دلالت این کلمات صرفاً متوقف بر گوش شنوا و برخوردار از ذوق و نگاه از منظر مناسب است که اگر باشد، هست و اگر نباشد با انباشتن هزاران استدلال انتزاعی فلسفی به نیز دست نخواهد آمد.

شایان ذکر است که در زبان قرآن، آیات خدا نشانه خود اویند، نه نشانه موجودی ناظم و قادر و متفکر، بدون این که دلالتی بر خدا بودن آن موجود داشته باشند؛ وگرنه آیه خواندن آنها برای خداوند بی‌معنا و نادرست خواهد بود و خرده‌گیران در این صورت می‌توانستند به قرآن اعتراض کرده، بگویند که این آیات نشانه‌های پروردگار نیست، بلکه نشانه موجودی ماورای طبیعی است و خدا بودن او را نشان نمی‌دهد و برای اثبات خدا بودن او باید از استدلالهای فلسفی سود بجوییم.

۳- از آنجا که شهود عقلانی در دسترس همه است، پس همگان قادر خواهند بود که به تفکر و



تعقل دینی پردازند و این امر مختص فیلسوفان و متکلمان نیست و خطاب و دعوت عام نصوص دینی به تفکر و تدبیر نیز نیازمند تأویل نخواهد بود.

۴- معنای معقولیت باورهای دینی این نیست که این باورها استدلال پذیرند؛ زیرا تلقی توقف آنها بر استدلال از جهات متعدد مبتلا به محذور است. بلکه معقولیت این باورها به این است که از راه شهود عقلانی درک و تأیید یا یادآوری می شوند.

۵- دفاع عقلانی از دین به این معنا- تلاش برای فراهم آوردن شرایطی است که مخاطبان با قرار گرفتن در آن شرایط به حقانیت دعاوی دین پی ببرند، نه این که به سود آن باورها به سبک ارسطویی استدلال کنیم.

۶- نتیجه شهود عقلانی، تصدیق ذهنی صرف نیست، بلکه ایمان یا افزایش ایمان و اطمینان قلبی است و چنین حالتی، علاوه بر این که در اثر شبهات ملحدان و منکران آسیب نمی پذیرند، پیامدهای اخلاقی و عملی مطلوب دین را هم، که در شناخت حقایق دینی مورد نظر است، دربردارد.

۷- شهود عقلانی سهل المثونه است و در هر اوضاع و احوالی در دسترس. یعنی محتاج لمیدن روی مبل و محیط ساکت و آرام و فراغ بال و تمرکز ذهن نیست و پرداختن به آن در هر اوضاع و احوالی، همراه با فعالیتهای روزمره دیگر، ممکن است؛ و اساساً چنین شهودی با قرار گرفتن در متن جامعه و طبیعت و دیدن تفاوتها و دگرگونیهای طبیعی و رو به رو شدن با انسانهای رنگارنگ و گونه گون و هجرت و مطالعه در تاریخ، قابل حصول است، نه با انزوا و گوشه نشینی. و به قول قرآن:

«افلم یسیروا فی الارض فتکون لهم قلوب یعقلون بها او آذان یسمعون بها فانها لاتعمی الابصار ولکن تعمی القلوب التی فی الصدور»؛ ۵ «آیا در زمین گردش نکرده اند، تا دلهایی داشته باشند که با آن بیندیشند یا گوشهایی که با آن بشنوند؟ در حقیقت، چشمها کور نیست لیکن دلهایی که در سینه هاست کور است.»

در این آیه شریف، چند نکته قابل توجه است:

اول این که، چه ارتباطی میان هجرت با تعقل و به کار افتادن قوه عاقله و سامعه و باصره وجود دارد.





دوم این که، تفاوت شخص عاقل و شخص غافل در این است که هر دو در حالی که در ادراک حسی و مشهود مشترکند، یعنی یک صحنه را می بینند یا یک کلام را می شنوند، اما یکی، از این ادراک حسی متذکر می شود یعنی فحوای دینی آن را درمی یابد و آن مورد برای او نشانه ای می شود از حقایق متعالی و ماورایی دینی، و این تذکر یا معرفت بر بینایی قلبی و بصیرت درونی متوقف است؛ و دیگری، قلبش کور است. پس ادراک حسی مایه و زمینه تعقل را فراهم می آورد و این تعقل مبتنی و مسبوق به درک حسی است. در اینجا قرآن برای به کار انداختن قوه عاقله و قوای حاسه برای درک حقایق دینی، انسانها را به آموختن منطق ارسطویی و یادگیری شرایط استنتاج دعوت نمی کند، بلکه به هجرت فرا می خواند. از این رو باید گفت که منشأ تعقل و تحصیل علم و معرفت دینی این نیست که انسان در گوشه ای بنشیند و به تأمل و تلاعب با مفاهیم ذهنی پردازد، بلکه این است که برود و در جامعه و تاریخ گردش کند و نشانه های خدا را ببیند.

ایمان آدمی به میزان کثرت و شدت شهودهای عقلانی ای که برای او رخ می دهد، شدت و ضعف می پذیرد. از این رو، تفسیر ایمان به ویژگیهایی که در نصوص دینی برای آن بر شمرده شده، نزدیک می شود؛ در حالی که تفسیر آن به تصدیق جازم با این ویژگیها، از جمله با شدت و ضعف پذیری و افزایش و کاهش آن، سازگار نیست.

۸- از آنجا که شهود عقلانی، مختص معرفت دینی نیست و در قلمروهای دیگری همچون اخلاق و ریاضیات و منطق و معرفت شناسی و اصول فقه و حتی خود فلسفه کاربرد گسترده ای دارد، پیامدهای نفی اعتبار منطقی و معرفت شناختی آن صرفاً به بی اعتباری باورهای دینی محدود نخواهد شد و لوازم و تبعات این نفی، دامنگیر سایر حوزه های معرفت بشری هم خواهد بود.^۶

۹- شهود عقلانی، مفید یقین و اطمینان قلبی است؛ برخلاف استدلالهای پیچیده فلسفی که نفی احتمال خطا در مقدمات آن به سهولت امکان پذیر نیست.

۱۰- معنای تفکر دینی، انتقال از معلوم به مجهول نیست، بلکه التفات از معلوم به معلوم یا از مذکور به مغفول است.

نتیجه این که شهود عقلانی به ما امکان می دهد که مضمون معرفت بخش گزاره های دینی را همراه با تاثیر احساسی آنها بر گرایش، اخلاق و رفتار حفظ کنیم و تمایز زبان دین از زبان علم و فلسفه را با آغوش باز بپذیرا شویم و در عین حال، ایمان خویش را در گرو استدلالهای پیچیده فلسفی یا اعتبار روش و داده های علوم تجربی ننهیم و برقراری ارتباط با خدا و پرداختن به سیر و

سلوك دینی را به حال تعلیق درنیاوریم و اوقات گرانهای خویش را که باید صرف عبادت خدا و شهود او شود، مصروف بررسی براهین پریچ و خم و بحث و جدلهای بی پایان فلسفی و کلامی نکنیم. از سوی دیگر، تفسیری رضایت بخش از معقولیت باورهای دینی و دفاع عقلانی از دین و خریدپسند بودن ایمان در دست داشته باشیم و در توجیه باورهای دینی به فواید و تأثیرات عملی آنها اکتفا نکنیم و گزاره های دینی را از مضمون معرفت بخش تهی نکنیم.

حال، نوبت آن است که به شواهد کاربرد شهود عقلانی در نصوص دینی پردازیم؛ اما پیش از آن بد نیست که تعریفی از این شهود به دست دهیم:

شهود عقلانی، عبارت است از قرار دادن ذهن در اوضاع و احوال خاصی که یا موجب بیداری از غفلت و یادآوری معلومات نهفته در عمق ضمیر شخص می شود و یا موجب توجه او به لوازم معلومات خود. صرف این توجه سبب می شود که عقل به نحو یقینی صدق مدعا را دریابد. این شرایط از راههای گوناگونی قابل حصول است: گاه به این است که شخص به معلومات دیگر خود توجه کند و در این حال، بدون این که فرآیندی استدلالی را طی کرده باشد، صدق مدعا را درمی یابد، و گاه به تلاش برای تفکیک دو موضوع از یکدیگر و ناکامی در این کار است و گاه به مواجه کردن ذهن با سؤالاتی ویژه است و گاه معرفت از راه تمثیل است و گاه شکل نوعی استقرار ناقص ذهنی را به خود می گیرد و گاه به مشاهده حسی عالم طبیعت است و گاه به خطابه و موعظه است و تشبیه و ...

در ارائه شواهد ناگزیریم نظم و ترتیب معینی را رعایت نماییم و حتی الامکان به اختصار برگزار کنیم. از این رو، در آغاز به شواهد کاربرد شهود عقلانی در الهیات خواهیم پرداخت و سپس کاربرد این روش را در دیگر اصول دین همچون نبوت و معاد نشان خواهیم داد و سرانجام به بهره گیری از این روش در باب اخلاق خواهیم پرداخت و در هر مورد، به ذکر یکی دو نمونه اکتفا خواهیم کرد.

شهود عقلانی در یادآوری وجود خدا

پیش از هر چیز لازم است بدانیم که نصوص دینی وجود خدا را بی نیاز از استدلال معرفی می کنند و معرفت او را فطری، یعنی از لوازم ساختمان وجودی انسان، می دانند. در این صورت، یگانه حالتی که در عدم رابطه انسان با خدا متصور است، غفلت از وجود اوست نه جهل



یه او. بنابراین، وجود خدا نیازمند تذکر و یادآوری است و این تذکر، ممکن است به انحاء گوناگون برای انسان حاصل شود؛ یعنی انسان با قرار گرفتن در اوضاع و احوال خاص، وجود خدا را به یاد خواهد آورد و به طور ملموس حضور زنده او را احساس خواهد کرد. بر این اساس، معجزه نشانه وجود خداست و نبوت پیامبر در پناه وجود خدا اثبات می شود. به عنوان نمونه به آیات زیر توجه کنید:

«قال رب المشرق والمغرب وما بينهما ان كنتم تعقلون» * قال لئن اتخذت الهأ غیری لأجعلنك من المسجونین * قال أو لو جئتک بشیء مبین * قال فات به ان كنت من الصادقین * فالقی عصاه فاذا هی ثعبان مبین * ونزع یده فاذا هی بیضاء للناظرین *»^۷ [موسی] گفت: پروردگار خاور و باختر و آنچه میان آن دو است اگر تعقل کنید. [فرعون] گفت: اگر خدایی غیر از من اختیار کنی قطعاً تو را از [جمله] زندانیان خواهم ساخت. [موسی] گفت: اگر چه برای تو چیزی آشکار بیاورم؟ [فرعون] گفت: اگر راست می گویی آن را بیاور. پس عصای خود بیفکند و به ناگاه اژدری نمایان شد. *

همان گونه که پیداست، نزاع حضرت موسی و فرعون که در این آیات مطرح شده است بر سر خداست نه بر سر نبوت؛ فرعون به حضرت موسی می گوید: اگر خدایی غیر از من برگزینی تو را زندانی می کنم و حضرت موسی در جواب او می گوید: «حتی اگر من بیته و دلیل روشنی [برای این کار] داشته باشم؟» و فرعون می گوید: «اگر راست می گویی دلالت را بیاور» و حضرت موسی در اینجا به ارائه معجزات می پردازد. پس معجزه دال بر وجود خداست، هر چند نبوت، شخص نیز در کنار آن اثبات می شود. معجزه مصداق روشن تجربه دینی است و تأویل و تحویل آن به استدلالی ارسطویی بر نبوت هم ناتمام است و هم آن را از تأثیر خود تهی می کند. و از آنجا که قرآن معجزه ابدی است پس، هم دال بر وجود خداست و هم تجربه دینی است و تا وقتی تجربه ای به شخص در تلاوت یا استماع قرآن دست ندهد، به غرض و مقصود از نزول قرآن دست نیافته است. جالب اینجاست که ساحران فرعون نیز پس از مشاهده معجزات و باطل شدن سحر خود می گویند:

«فالقی موسی عصاه فاذا هی تلقف ما یافکون» * فالقی السحرة سجدین * قالوا آمنا برب العالمین * رب موسی و هرون *»^۸ «پس موسی عصایش را



انداخت و به ناگاه هر چه را به دروغ بر ساخته بودند بلعید. در نتیجه،
ساحران به سجده افتادند [و] گفتند: «به پروردگار جهانیان ایمان آوردیم:
پروردگار موسی و هارون.»

این آیات نیز بر این نکته دلالت دارند که معجزات حضرت موسی موجب ایمان ساحران به
خداوند شد و در همان حال به سجده که نشانه خضوع و خشوع در برابر پروردگار است منتهی
گردید و این چیزی جز تجربه ناب دینی نیست. اما فیلسوفان و متکلمان مسلمان که انتظارشان از
معجزه، اثبات نبوت است، در برخورد با این آیات دست به تأویل می گشایند.

پاره ای از فیلسوفان ادعا کرده اند که مسلم فرض کردن وجود خدا در قرآن و عدم ذکر براهین
فلسفی بر وجود او به خاطر این است که مخاطبان اولیه قرآن، اصل وجود خدا را قبول داشته و
صرفاً برای او شریک قائل بوده اند و تأکید قرآن بر مطالعه طبیعت در خداشناسی نیز به خاطر این
است که مخاطب قرآن عوام الناس هستند که هیچ شک و شبهه ای در ذهن آنان نیست.

اما این طرز تلقی ها با جاودانگی قرآن و همگانی بودن خطابه های آن سازگار نیست. تلقی
فیلسوفانه از ایمان توده مردم این است که این ایمان خردپسند نیست؛ چرا که بر استدلالهای پیچیده
فلسفی مبتنی نیست و از سر قصور فهم و ضعف قدرت تفکر و تعقل است؛ در حالی که تلقی قرآن
چنین نیست. قرآن ایمان عوام الناس را عین خردمندی می داند^۹ و چون چنین ایمانهایی بر
استدلالهای پیچیده فلسفی مبتنی نیست، معلوم می شود که اساساً معنای خردپسند بودن و
معقولیت باورهای دینی و بل، معنای عقل و فکر و خردمندی چیز دیگری است و این معنای دیگر
به گمان ما همان شهود عقلانی است که در دسترس همگان است؛ هر چند بهره گیری توده مردم از
آن بسیار بیشتر است تا فیلسوفان و متکلمان.

ممکن است توهم شود که اثبات یا یادآوری وجود خدا از رهگذر قرآن یا سایر معجزات،
مستلزم دور است؛ زیرا بدون پذیرش وجود خدا در رتبه سابق اعتبار و حجیت، قرآن (معجزه)
اثبات نمی شود. اما این توهم خود مبتنی بر برداشت و تلقی سنتی از سرشت معجزه و کارکرد آن
است. وقتی می گوئیم قرآن بر وجود خدا دلالت دارد، مقصود دلالت عینی و تکوینی است نه
دلالت وضعی و قراردادی در باب الفاظ؛ مراد این است که وجود عینی قرآن - یعنی مضامین بلند
آن - به دلالت آتی بر وجود خدا دلالت می کند. یعنی نفس کلام بر ویژگی متکلم دلالت می کند و
این غیر از پذیرش تعبدی وجود خدا بر اساس گفته قرآن است. دلالت کلام بر خصوصیت متکلم،





از باب دلالت معلول بر علت یا - به تعبیر درست - از باب دلالت آیه بر صاحب آیه یا دلالت آینه بر صورت زیباست و به همین دلیل است که مولا علی (ع) در نهج البلاغه می فرماید: «خداوند در قرآن بر عقول مردم تجلی کرده است.»

تبیین دلالت نظم بر وجود خدا براساس شهود عقلانی

یکی از شهودهای عقلانی که برای تذکر به وجود خدا مکرراً در قرآن و روایات بر آن تأکید شده، شهود نظم در طبیعت است. حال، با نصوصی که انسان را به مطالعه در نظم طبیعت دعوت می کنند، دو گونه می توان برخورد کرد:

یکی برخورد فیلسوفانه و متکلمانه با این نصوص است که براساس آن، مفاد این نصوص در قالب برهانی فلسفی و کلامی به نام «برهان نظم» یا «برهان اتقان صنع» ریخته می شود، که با اشکالات عدیده ای مواجه است که تاکنون لاینحل مانده است؛ از جمله موارد بی نظمی و شرور، که مانع بزرگی بر سر راه این استدلال است، توجیه مقبول و خشنودکننده ای نخواهد یافت. از این اشکالات که بگذریم به اعتراف خود فیلسوفان مسلمان، حداکثر چیزی که از این استدلال می توان انتظار داشت، وجود ناظمی در ماورای طبیعت است. اما تعیین این که آن ناظم خداست یا موجودی امکانی، از این استدلال ساخته نیست و برای اثبات سایر اوصاف خدا نیز باید به دلایل دیگر فلسفی پناه برد و بدین ترتیب، نمی توان نظم عالم را دلیلی بر وجود خدا تلقی کرد.

تلقی دوم این است که بگوییم مقصود از این آیات این است که با عقل خود خدا را در نظم طبیعی مشاهده کنیم. یعنی وقتی با تک تک موارد نظم مواجه می شویم با اندک تأملی در آن خدای را به یاد آوریم، - خدایی که علم به وجود او در فطرت ما نهفته است - و دخالت او را در آفرینش آن نظم شهود کنیم و حالت خضوع و خشوع در برابر عظمت او و حالت شکر و اعتراف در قلبمان زنده شود. در این صورت:

۱. از پرداختن به استدلالهای پیچیده فلسفی و نقض و ابرامهای پایان ناپذیر آن آسوده خواهیم

شد.

۲. موارد بی نظمی و شرور را همه به سهولت، می توانیم نشانه دیگری از دخالت خدا در طبیعت بدانیم؛ یعنی این امور نیز، مانند نظم، آیاتی دیگر از آیات خداوند می باشند و نشان دهنده عجز و ناتوانی مخلوقات و توقف و مشروط بودن قوانین طبیعی به اذن و مشیت خداوند خواهند

بود؛ مشاهده موارد بی‌نظمی نیز به معنای شهود دخالت و حضور نیرویی قاهر و برهم‌زننده نظم طبیعی است و اساساً التفات به نظم و درک و شهود آن مرهون مقایسه موارد نظم با موارد بی‌نظمی است؛ اگر ما بی‌نظمی را نبینیم، درک درستی از نظم نخواهیم داشت، همان‌گونه که اگر طعم گرسنگی و بیماری را نچشیده باشیم، تصور صحیحی از سیری و تندرستی نخواهیم داشت.

۳. نشانه‌های نظم براساس این برداشت، نشانه‌های مستقیم خداوند هستند، نه نشانه‌های موجودی مجهول‌الهویه که خدا بودن او مشکوک است.

۴. نتایج مطلوب دین از شناخت نظم را هم از دست نخواهیم داد؛ چرا که شهود خدا و آگاهی از حضور او در صحنه و دخالت مستقیم او در حوادث طبیعی و در سرنوشت انسان موجب افزایش ایمان و تقرب به او و سبب ساز تحول روحی و اخلاقی و توکل و توسل به او می‌شود و از این رهگذر، حالت خضوع و خشوع و میل به عبادت خداوند در نهاد آدمی برانگیخته می‌شود. این کجا و استدلال بر وجود خدا از راه نظم کجا که - به فرض تمام بودن - ذره‌ای به ایمان و خشوع و خضوع در برابر پروردگار نخواهد افزود، سهل است که حجاب غلیظی می‌شود بر سر راه پیدایش این حالات.

و این همه نشانگر این است که شناخت نظم، آن‌گونه که مطلوب دین است، غیر از برهان نظم به اصطلاح فلسفی است و تحویل و توجیه دعوت دین به تفکر و تأمل در نظم براساس استدلال فلسفی اشتباه بزرگی است که هم‌تأثیر چنین معرفتی را خنثی می‌کند و هم عقیم و ناتمام است. عین همین سخن درباره سایر آیات الهی همچون اختلاف شب و روز و اختلاف زبانها و رنگها و تنوع گیاهان و جانوران صادق است؛ یعنی در همه این موارد، آنچه مطلوب است شهود عقلانی است، نه استدلال فلسفی.

شهود عقلانی در درک اوصاف خداوند

قرآن برای درک اوصاف خداوند، مخاطبان را به شهود عقلانی فرا می‌خواند؛ از جمله برای درک توحید می‌فرماید:

«فَاِذَا رَكِبُوا فِي الْفَلَكِ دَعَوْا اللّٰهَ مُخْلِصِيْنَ لَهُ الدِّيْنَ فَلَمَّا نَجَّاهُمْ اِلَى الْبَرِّ اَذَاهُمْ يُشْرِكُوْنَ»؛^{۱۰} «و هنگامی که بر کشتی سوار می‌شوند، خدا را پاکدلانه می‌خوانند، و [لی] چون آنان را به خشکی رساند و نجاتشان داد، به ناگاه شرک می‌ورزند.»



روشن است که این آیه مختص کشتی نشینان نیست، بلکه همه افراد، حتی کسانی که به عمر خود بر کشتی سوار نشده اند نیز مخاطب این آیه اند. این آیه برای همگان حاوی این پیام است که انسان وقتی در تنگنا قرار می گیرد و از همه علل و اسباب عادی قطع امید می کند آنگاه موحد می شود و خدا را به یگانگی می خواند. حال، سؤال این است که آیا قرآن از ما می خواهد که به طور تعبدی و بدون دلیل، درستی این مدعا را بپذیریم یا هدف قرآن این است که به معلومات ما در این زمینه بیفزاید یا این که در حقیقت از ما می خواهد که خود را در آن موقعیت فرض کنیم و ببینیم عقلمان چگونه حکم می کند؟ بدون شک، اگر موقعیتی را که قرآن تصویر کرده در ذهن خود مجسم کنیم، خواهیم دید که عقل ما نیز به توحید و یگانگی خداوند اقرار و اعتراف خواهد کرد و این چیزی جز شهود عقلانی نیست.

اثبات معاد از طریق شهود عقلانی

قرآن برای اثبات معاد به شهودهای عقلانی گوناگونی متوسل می شود؛ از جمله در یک مورد

می فرماید:

«والله الذی ارسل الریح فُثیر سحاباً فسُقناه الی بلدٍ میت فاحیننا به الارض بعد موتها كذلك النشور»؛^{۱۱} «خدا همان کسی است که بادهای را روانه می کند؛ پس [بادهای] ابری را برمی انگیزند، و [ما] آن [ابر] را به سوی سرزمینی مرده راندیم، و آن زمین را بدان [وسیله]، پس از مرگش زندگی بخشیدیم؛ رستاخیز نیز چنین است.»

و در موردی دیگر:

«فسیقولون من یعیدنا قل الذی فطرکم اول مرة»؛^{۱۲} «پس خواهند گفت: چه کسی ما را بازمی گرداند؟ بگو: همان کس که نخستین بار شما را پدید آورد.»

و در موردی دیگر:

«وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ قُلْ يُحْيِيهَا الذی انشأها اول مرة وهو یکل خلقِ علیم»؛^{۱۳} «و برای ما مثلی آورد و آفرینش خود را فراموش کرد؛ [و] گفت: چه کسی این استخوانها را که



چنین پوسیده است، زندگی می‌بخشد؟ بگو: همان کسی که نخستین بار
آن را پدید آورد و اوست که به هر [گونه] آفرینشی داناست.»

روشن است که قرآن برای اثبات معاد، در این آیات به انواعی از شهود عقلانی اشاره کرده
است: در آیه اول به تجدید حیات طبیعت پس از مرگ آن اشاره می‌کند و می‌گوید تجدید حیات در
قیامت نیز این چنین است. یعنی از مخاطب می‌خواهد که به تجدید حیات طبیعت توجه کند و آن
را در ذهن خود مجسم نماید، و همین تجسم کافی است تا به معاد یقین پیدا کند، و گرنه دلیل قرآن
ناتمام خواهد بود. مفاد آیه از منظر منطق ارسطویی چیزی بیش از یک تمثیل نیست و تمثیل مفید
یقین نیست. اما اگر این مورد را بر شهود عقلانی حمل کنیم، به سهولت می‌توانیم ادعا کنیم که
قرار گرفتن عقل در این اوضاع و احوال مفید یقین است. این است که در حدیثی از پیامبر
اکرم (ص) نقل شده که آن حضرت فرمودند: «اذا رأیتم الربیع فاکثروا ذکر النشور»؛ هر وقت بهار
را می‌بینید بسیار از قیامت یاد کنید.

چگونه است که دیدن بهار، انسان هوشیار و بیدار را به یاد قیامت می‌اندازد؟ غیر از این است
که قرار گرفتن در این اوضاع و احوال و مشاهده تجدید حیات طبیعت، نشانگر قدرت خداوند بر
تجدید حیات انسان است؟ اگر قیامت، به تعبیر قرآن، تجدید حیات است، دیدن نمونه‌های آن در
دنیا برای حصول یقین به آن کافی است؛ و این یعنی اعتبار معرفت تمثیلی، که نوعی شهود عقلانی
است، در اثبات یا یادآوری حقایق دینی.

مولوی می‌گوید:

این بهار نوز بعد برگ ریز
هست برهان بر وجود رستخیز
آتش و باد، ابر و آب و آفتاب
رازها را می‌برآرند از سراب
در بهاران سرها پیدا شود
هرچه خورده است این زمین رسوا شود
بردمد آن از دهان و از لبش
تا پدید آید ضمیر و مذهبش



رازها را می‌کند حق آشکار
چون بخوهد رُست تخم بد مکار

در آیات بعدی، قرآن از مخاطب خود می‌خواهد که به این نکته توجه کند که اگر کسی بتواند برای اولین بار موجودی را بیافریند، برای بار دوم نیز خواهد توانست آن موجود را حیات بخشد و این استدلال براساس موازین منطق ارسطویی ناتمام است؛ فیلسوف ارسطو مشرب می‌تواند در پاسخ بگوید: هیچ ملازمه‌ای بین قدرت بر آفرینش نخست و قدرت بر آفرینش دوباره نیست و چه بسا آفرینش نخست ممکن است و آفرینش ثانوی محال؛ بویژه اگر آن را از باب اعاده معدوم بدانیم. این دلیل در چارچوب منطق ارسطویی نوعی تمثیل است که مفید یقین نیست، در حالی که اگر با عقل سلیم به این نکته توجه کنیم به معاد یقین پیدا می‌کنیم، بدون این که هیچ فرآیند استدلالی را طی کرده باشیم؛ و این یعنی شهود عقلانی. جالب است بدانیم که خود قرآن این روش را مفید یقین می‌داند و در یک جا می‌فرماید:

«يا ايها الناس ان كنتم في ريب من البعث فانا خلقناكم من تراب ثم من نطفة ... وترى الارض هامدة فاذا انزلنا عليها الماء اهتزت وربت وانبتت من كل زوج بهيج»؛^{۱۴} «ای مردم، اگر درباره برانگیخته شدن در شکید، پس [بدانید] که ما شما را از خاک آفریده‌ایم، سپس از نطفه ... و زمین را خشکیده می‌بینی و [لی] چون آب بر آن فرود آوریم به جنبش در می‌آید و نمو می‌کند و از هر نوع [رستنیهای] نیکو می‌رویاند.»

در این آیه شریف، راهی برای رفع شک و تردید در رستاخیز ذکر شده است و آن، توجه به پاره‌ای از آیات الهی مثل حیات دوباره زمین در فصل بهار است و طبق مفاد آیه شریف، این توجه موجب رفع شک و حصول یقین می‌شود؛ و این امر مخالف قواعد منطق ارسطویی است که تمثیل را مفید ظن می‌داند و حصول یقین را از این راه نمی‌پذیرد.

قرآن در موردی دیگر، پاسخ خداوند به حضرت ابراهیم را، که از خداوند درخواست رؤیت کیفیت احیای مردگان را کرده بود، نقل می‌کند و می‌فرماید:

«واذ قال ابراهيم رب ارنى كيف تحيي الموتى قال اولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي قال فخذ اربعة من الطير فصرن اليك ثم اجعل على كل جبل منهن جزء ثم ادعهن ياتينك سعيا واعلم ان الله عزيز حكيم»؛^{۱۵} «و [یاد



کن [آنگاه که ابراهیم گفت: ”پروردگارا، به من بنما چگونه مردگان را زنده می کنی؟“ فرمود: ”مگر ایمان نیاورده ای؟“ گفت: ”آری، ولی تا دلم آرامش یابد.“ فرمود: ”پس چهار پرنده بگیر، و آنها را پیش خود، ریزیز گردان؛ سپس بر هر کوهی پاره ای از آنها را قرار ده؛ آنگاه آنها را فراخوان، شتابان به سوی تو می آیند، و بدان که خداوند توانا و حکیم است.“

در اینجا نیز خداوند از حضرت ابراهیم می خواهد که برای حصول اطمینان قلبی به معاد و احیای مردگان، شهودی عقلانی برای خود ترتیب دهد و به اذن الهی احیای پرندگان مرده را به چشم خود ببیند و از این طریق احیای مردگان از سوی پروردگار را عقلاً شهود کند. روشن است که در اینجا پای علم حضوری به «احیای مردگان به دست خداوند» در میان نیست و استدلال به معنای مصطلح نیز مطرح نیست؛ بنابراین، یگانه فرضی که باقی می ماند همان شهود عقلانی است، که هم نسبت به خود حضرت ابراهیم (ع) صادق است و هم نسبت به مخاطبان قرآن، که ما باشیم.

شهود عقلانی در اثبات حقانیت قرآن و نبوت پیامبر

نکته ای که لازم است پیش از ارائه شواهد در این مورد، به آن توجه کنیم، این است که فیلسوفان پیرو مشرب ارسطو، در منطق، شرایطی برای استدلال برهانی - که از نظر منطقی مفید یقین است - ذکر کرده اند که از جمله آنها کلیت، دوام و ضرورت مقدمات استدلال است و بر این اساس، مدعی اند که برهان در جزئیات، و بر جزئیات از آن نظر که جزئی هستند، جاری نمی شود. از سوی دیگر، بسیاری از حقایق دینی از جمله نبوت پیامبر، حقانیت قرآن و ... از امور جزئی هستند. بدین ترتیب، بر اساس منطق ارسطویی باید بپذیریم که اقامه دلیل برهانی بر این حقایق امکان ندارد و راهی برای تحصیل یقین منطقی و فلسفی در این موارد در دست نیست. و باید به ظن و گمان در این موارد اکتفا کرد، در حالی که قرآن این حقایق را یقینی و تردیدناپذیر قلمداد می کند و در مواردی از تعبیر «لاریب فیه» استفاده می کند. پس باید نتیجه بگیریم که از نظر قرآن، راه دیگری برای تحصیل یقین، آن هم یقین عقلی و منطقی وجود دارد و آن راه به گمان ما همان شهود عقلانی است.



مرحوم صدرالمتالهین در کتاب شواهد الربوبیه، در باب تجرد نفس، خطابه های حکیمان متاله را به تفصیل ذکر می کند و در پایان می گوید: ۱۶

«دوست من، خطابه های متالهان را کوچک مشمار. چراکه این خطابه ها در افاده یقین کمتر از حجت های اصحاب برهان نیست؛ چگونه چنین باشد، در حالی که برهان علت اعدادی [حصول یقین] است و بخشنده [یقین] چیز دیگری است. بنابراین هیچ بُعدی ندارد که خطابه های اقناعی برای طالب پرشور حق، کافی باشد که مبدأ فیاض، علمی یقینی به او ببخشد.»

اگر این دیدگاه را بپذیریم به سهولت می توانیم ادعا کنیم که هیچ استبعادی ندارد که معرفت تمثیلی و شهود عقلانی نیز زمینه ساز افاضه یقین از سوی خداوند باشند. قرآن برای اثبات حقانیت خود، منکران را به مبارزه می طلبد و از آنها می خواهد که بکشند تا سوره ای مانند آن بیاورند و در صورت عجز، یقین کنند که قرآن کلام خداست. در یک جا چنین می فرماید:

«وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا وَلَنْ تَفْعَلُوا فَأْتُوا نَارَ التِّي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ»؛ ۱۷ «و اگر در آنچه بر بنده خود نازل کرده ایم شک دارید، پس - اگر راست می گوئید - سوره ای مانند آن بیاورید؛ و گواهان خود را فراخوانید. پس اگر نکردید - و هرگز نمی توانید کرد - از آن آتشی که سوختن مردمان و سنگها هستند، و برای کافران آماده شده، بهره یزید.»

و نیز در جای دیگر می فرماید:

«قُلْ لَنْ أَجْتَمِعَ الْإِنْسَ وَالْجِنَّ عَلَىٰ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا»؛ ۱۸ «بگو: اگر انس و جن گرد آیند تا نظیر این قرآن را بیاورند، مانند آن را نخواهند آورد، هر چند برخی از آنها پشتیبان برخی [دیگر] باشند.»

در شیوه ای که قرآن برای اثبات حقانیت خود در پیش گرفته، چند نکته قابل توجه است: اولاً، معلوم می شود که از نظر قرآن، اگر کسی در حقانیت آن شک و تردید داشته باشد، می تواند



به آوردن سوره ای مانند قرآن اقدام کند و ناتوانی از این کار، حتی به کمک همه مخلوقات دیگر، کافی است تا شک او را بر طرف کند. به تعبیر دیگر، کسی که مدعی است قرآن سخن بشر است باید بتواند به کمک انسانها یا دیگر مخلوقات، که پیامبر هم در میان آنهاست، مانند آن را بیاورد و قرآن می گوید شما به کمک همه مخلوقات و حتی به کمک پیامبر نیز نخواهید توانست سوره ای مانند قرآن بیاورید. و چون این کار از مخلوقات ساخته نیست، پس مجرد درک همین ناتوانی برای اثبات حقانیت قرآن و سخن خدا بودن آن، کافی است.

ثانیاً، علم حاصل از این عجز، علم محض و بدون تأثیر و پیامد عملی نیست، بلکه زمینه ساز تقوا و ترس از جهنم است.

ثالثاً، آنچه مستقیماً از این طریق معلوم می شود، دخالت خدا در آفرینش قرآن است، نه نبوت نبی؛ یعنی ابتدا دست خدا در وقوع این حادثه و ارسال این پیام دیده می شود و به تبع آن، نبوت پیامبر نیز درک می شود. چون پیامبر کسی است که پیام خدا را برای مردم می آورد. این است که در پاره ای از روایات آمده که خداوند در قرآن بر «عقول» مردم تجلی کرده است، یا مردم به قرآن بر وجود پروردگارشان استدلال می کنند. ۱۹ بنابراین، معجزه اولاً و بالذات دلیل یا نشانه وجود خداست و حقانیت و اعتبار قرآن مقدم بر اثبات نبوت و صدق نبی است، نه برعکس؛ ابتدا معلوم می شود که قرآن کلام خداست و سپس معلوم می شود که این شخص پیامبر است و آورنده کلام خدا.

رابعاً، قرآن معجزه زنده است و درک اعجاز آن متوقف بر اسناد و مدارک تاریخی و اعتبار تواتر و مانند آن نیست تا مناقشه در نقل متواتر قرآن، اعتبار آن را زیر سؤال ببرد؛ یقین به حقانیت قرآن مبتنی بر درک زنده اعجاز آن است، نه مبتنی بر نقل متواتر آن و هر انسانی با باز کردن قرآن و آشنایی اجمالی با مضمون و محتوای آن و ترتیب دادن شهودهای توصیه شده از سوی قرآن با عقل خود حقانیت این کتاب را درک خواهد کرد؛ همان گونه که حقانیت قرآن مبتنی بر تعبد به خود قرآن نیست. زیرا پذیرش تعبدی سخن قرآن درباره عجز مخلوقات از آوردن مانند آن، مستلزم دور است.

حال اگر در فرآیند حصول یقین در این مورد دقت کنیم می بینیم که پای هیچ استدلالی در میان نیست؛ یعنی قرآن از مخاطب خود نمی خواهد که صغری و کبری بچیند و بعد شرایط استنتاج استدلال را احراز کند و دقت کند که مقدمات استدلالش مقدمات برهانی باشد نه مقدمات خطابی یا شعری و ... یعنی از مخاطب نمی خواهد که ابتدا منطق ارسطویی را فراگیرد و سپس به کمک آن به حقانیت قرآن ایمان بیاورد. بلکه چنین کاری در این مورد، به اعتراف خود فیلسوفان امکان ندارد.





براساس پیش فرضهای منطقی و فلسفه سنتی باید گفت که مفاد این آیات، حداکثر، نوعی استدلال خطابی و اقناعی است و این آیات مفید یقین نیست؛ چون برهان به معنای مصطلح آن، در این مورد امکان ندارد. اما این برداشت و تفسیر از ساحت قرآن به دور است؛ علاوه بر این که حجت را بر کافران تمام نمی کند. زیرا آنان می توانند عذر بیاورند که: به فرض که ما از آوردن مانند قرآن عاجز باشیم، اما از نظر عقل ارسطویی همواره امکان دارد که انسان یا مخلوق دیگری بتواند این کار را بکند، چون استقراء تام در مورد عجز مخلوقات ممکن نیست و به فرض امکان، مفید یقین نیست. بنابراین، مجرد ناتوانی از آوردن مانند قرآن، احتمال بشری بودن آن را نفی نمی کند و مفید یقین نیست، در حالی که ما از نظر عقلی موظفیم اموری را بپذیریم که به آنها یقین داریم. بنابراین براساس دیدگاه فلسفی رایج، اثبات حقانیت قرآن ممکن نیست و یقین به حقانیت آن از نظر منطقی فاقد اعتبار است و حجت خداوند بر کافران و منکران، ناتمام است.

اما درست این است که بگوییم قرآن در اینجا مخاطب خود را به نوعی شهود عقلانی دعوت می کند و از او می خواهد که در ذهن خود، همه مخلوقات را در کنار هم فرض کند، تا برایش یقین حاصل شود که قرآن سخن خالقی است نه سخن مخلوق. قرآن در اینجا از مخاطب می خواهد که موقعیتی را فرض کند که در آن، همه مخلوقات دست به دست هم داده اند تا سوره ای مانند قرآن بیاورند و در این حالت، عقل او در خواهد یافت که این گروه نیز از این کار ناتوانند و چون چنین است، پس نتیجه می شود که قرآن کلام خداست. این که این موقعیت فرضی است، از آن روست که تحقق بخشیدن به آن برای ما امکان ندارد؛ یعنی ما نمی توانیم همه انسانها و یا همه مخلوقات را یکجا جمع کنیم و ببینیم که قادر به چنین کاری هستند یا نه؛ تنها کاری که از ما ساخته است فرض چنین موقعیتی است؛ پس مفاد این آیات دعوت به نوعی شهود عقلانی است که عقل انسان با قرار گرفتن در آن به حقانیت قرآن یقین پیدا می کند.

مرحوم علامه طباطبایی در تفسیر گرانسنگ المیزان، پس از برشمردن ویژگیهای اعجاز قرآن، همه انسانها را دعوت می کنند که در این ویژگیها تأمل کنند و ببینند که از آوردن مانند آن ناتوانند، و سپس نتیجه می گیرند که:

«بنابراین انسان خردمندی که می تواند این معانی را تعقل کند، شک نخواهد کرد که این مزایای کلی و غیر آن را از مزایایی که قرآن شریف مشتعل بر آنهاست، تماماً فوق طاقت بشری و ورای وسایل طبیعی و مادی است...»^{۲۰}

قرآن در موردی دیگر برای اثبات حقانیت خود می فرماید:

«أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا»؛ ۲۱

«آیا در [معانی] قرآن نمی اندیشند؟ اگر از جانب غیر خدا بود قطعاً در آن

اختلاف بسیاری می یافتند.»

در این آیه نیز قرآن مخاطبان خود را به تدبر در خود قرآن دعوت می کند و آنان را به این نکته توجه می دهد که اگر قرآن سخن غیر خدا بود، اختلاف و تهافت و دوگانگی بسیار در آن می یافتند؛ و چون هیچ اختلافی در آن نمی یابند، معلوم می شود که قرآن سخن خداست و از سوی او نازل شده است. حال اگر قرار باشد براساس موازین منطق ارسطویی با این آیه برخورد کنیم، باید بگوییم که اولاً، این که ما اختلافی در قرآن نمی یابیم دلیل بر این نخواهد بود که واقعاً نیز اختلافی در قرآن نیست؛ ثانیاً، از منظر عقل فلسفی و ارسطویی احتمال این که انسانی بتواند کتابی مانند قرآن تألیف کند، بدون این که اختلاف و تهافتی در آن باشد، احتمالی است که قابل دفع نیست. اما اگر این شیوه را بر شهود عقلانی حمل کنیم، عقل سلیم و فطری هر انسانی اعتبار این دلیل را خواهد پذیرفت و براساس آن به حقانیت قرآن یقین و ایمان پیدا خواهد کرد. پیش فرض این شیوه قرآنی در اینجا آن است که اگر عقل سلیم به این نکته توجه کند که مکتوبی که به دست انسان-یا هر مخلوق دیگری- نوشته می شود، به سبب محدودیت علم او، حاوی اختلاف و تهافت است، باری به مجرد التفات به این نکته یقین پیدا می کند که قرآن کتاب خداست. مرحوم علامه طباطبایی در تفسیر این آیه می گوید:

«و انسانی که به این شیوه در قرآن تدبر کند به درك زنده و قضاوت فطری خود حکم خواهد کرد که گوینده این سخن [یعنی قرآن] کسی نیست که محکوم گذشت زمان و تحول و تکاملی که در پدیده ها عمل می کند باشد، بلکه خداوند واحد قهار است.» ۲۲

و سپس می گوید که از این آیه معلوم می شود که قرآن، کتابی است که درك عادی به فهم آن نایل می شود.

کاربرد شهود عقلانی در قلمرو اخلاق

یکی از موارد استفاده از شهود عقلانی در نصوص دینی، حوزه اخلاق است. در این



نصوص، انسان برای درك خوبی و بدی افعال به شهود عقلانی دعوت شده است. به عنوان نمونه، در چند جای نهج البلاغه امیرالمؤمنین(ع) معیاری برای تشخیص افعال نیک و بد ارائه می دهند که در حقیقت نوعی شهود عقلانی است؛ برای مثال، در یک مورد می فرماید:

«كفأك ادباً لنفسك أن تجتنب ما تكرهه من غيرك.»

پیام این کلام گهربار جز این نیست که اگر می خواهید خوبی و بدی یک عمل را درك کنید وضعیتی را فرض کنید که در آن، شخص دیگری آن عمل را انجام می دهد؛ در این صورت اگر آن عمل ناخوشایند شما بود بدانید که آن عمل بد است و باید از ارتکاب آن خودداری کنید. در اینجا ما با شهودی عقلانی روبه روییم که برای جلوگیری از فریب نفس و خوب جلوه دادن اعمال زشت از سوی او، پیشنهاد شده است و این امر با فطری بودن اصول اخلاقی، که از آیه شریف «فَالْهَمَّهَا فَجُورَهَا وَتَقْوِيَهَا»^{۲۳} استفاده می شود، سازگار است.

سخن آخر

در اینجا ناگزیریم به همین مقدار بسنده کنیم، اما ارزش و اهمیت شهود عقلانی، مقتضی تحقیقی جدی تر و مبسوط تر است. از خداوند منان توفیق این تحقیق را می طلبیم و سخن را با ذکر آیه ای تأمل برانگیز از قرآن به پایان می بریم. خداوند می فرماید:

«ولقد صرفنا فی هذا القرآن للناس من كل مثلٍ وکان الانسان اکثر شیءٍ جدلاً»؛^{۲۴} «و برآستی در این قرآن، برای مردم هر گونه مثل آوردیم، و [لی] انسان بیش از هر چیز سرِ جدال دارد.»

پیام این آیه این است که در قرآن از هر باب، مثلی آورده شده که برای شناخت و تذکر حقایق دینی کافی است؛ اما از آنجا که انسان حق جو نیست و سر ستیز و جدال دارد، در این مثلها مناقشه می کند و آنها را قانع کننده و قابل اعتماد نمی بیند. بنابراین، آنچه مانع درك و پذیرش حقایق دینی است روحیه ستیز و جدال با حق است، نه نبود برهان به اصطلاح ارسطویی. اگر آدمی در پی حقیقت باشد، همین مثالها برای او کافی است، یعنی مفید یقین و معرفت حقیقی است و اگر نباشد، روی هم انباشتن هزاران استدلال نیز مشکلی را حل نخواهد کرد.



پی نوشتها:

- * در ترجمه آیات، از ترجمه آقای محمد مهدی فولادوند، بهره گیری شده است.
۱. علامه طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱، ص ۸-۱۲، ص ۳۵۴-۳۶۰. بحثی تطبیقی در باب خدای عرفان، خدای فلسفه و خدای دین در دو مقاله «خدای عرفان و فلسفه» و «خدای دین و خدای فلسفه»، به همین قلم، به فضل خداوند در آینده ای نه چندان دور در مجله «نقد و نظر» منتشر می شود.
 ۲. مرتضی مطهری، مجموعه آثار، ج ۶، ص ۹۵۹.
 ۳. نهج البلاغه، کلام مربوط به فسخ عزائم.
 ۴. اسراء، آیه ۴۴.
 ۵. حج، آیه ۴۶.
 ۶. نمونه استفاده از شهود عقلانی در فلسفه را در استدلال ابن سینا برای اثبات علم پیشینی به نفس و تجرد آن که به برهان انسان معلّق در فضا معروف است، ببینید. (الاشارات والتنبیها، ج ۲، نمط سوم). کاربرد شهود عقلانی در تحلیلهای مفهومی فلسفی را در بحث اشتراك مفهومی وجود و در اصول فقه در بحث علایم حقیقت و مجاز، ببینید.
 ۷. شعراء، آیه ۲۸-۳۳.
 ۸. شعراء، آیه ۴۵-۴۸.
 ۹. بقره، آیه ۱۳.
 ۱۰. عنکبوت، آیه ۶۵.
 ۱۱. فاطر، آیه ۹.
 ۱۲. اسراء، آیه ۵۱.
 ۱۳. یس، آیه ۷۸ و ۷۹.
 ۱۴. حج، آیه ۵.
 ۱۵. بقره، آیه ۲۶۰.
 ۱۶. شواهد الربوبیه، ص ۲۲۱.
 ۱۷. بقره، آیه ۲۳ و ۲۴.
 ۱۸. اسراء، آیه ۸۸.
 ۱۹. نهج البلاغه (صبحی صالح)، خطبه ۱۷۶، ص ۲۵۲.
 ۲۰. تفسیر المیزان، ج ۱، ص ۶۱.
 ۲۱. نساء، آیه ۸۲.
 ۲۲. تفسیر المیزان، ج ۵، ص ۲۰.
 ۲۳. شمس، آیه ۸.
 ۲۴. کهف، آیه ۵۴.

