

نوع مقاله: پژوهشی

بررسی تطبیقی دیدگاه مکتب علامه طباطبائی و نومعتزلیان درباره شیوه‌های زبان دینی رفع تعارض علم و دین

جواد گلی / دکتری فلسفه دین، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی *

یوسف دانشور نیلو / استادیار گروه فلسفه دین و کلام، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی * yousef.daneshvar@gmail.com

دریافت: ۱۳۹۵/۰۴/۱۹ - پذیرش: ۱۳۹۵/۰۸/۲۲

چکیده

در جهان اسلام، مکتب علامه طباطبائی و نومعتزلیان دو جریان برجسته‌ای هستند که برای حل تعارض ادعایی علم و دین شیوه‌هایی را ارائه کرده‌اند. یکی از برجسته‌ترین شیوه‌های آنان، شیوه‌های رفع تعارض ناظر به زبان دین است. نومعتزلیان مدعی هستند، شیوه‌هایشان در این زمینه کارآمد است، ولی شیوه‌های مکتب علامه طباطبائی برای رفع تعارض کارایی ندارد. طرفداران مکتب علامه نیز شیوه‌های نومعتزلیان را ناسازگار با دین تلقی می‌کنند. برای ارزیابی دعوای مزبور، ضروری است شیوه‌های رفع تعارض ناظر به زبان دین، با نظر به آثار هر دو جریان فکری به تفصیل بیان شده و مورد بررسی تطبیقی قرار گیرد. هر چند در ظاهر، برخی راهکارهای هر دو گروه، مانند زبان ادبی یا زبان قوم تلقی کردن تعبیر متن دینی دارای تعارض با نظریات علمی، مشترک است، اما به جهت اینکه در مکتب علامه، استفاده از این شیوه‌ها مشروط به وجود قرینه نقلی یا عقلی قطعی است، ولی برخی نومعتزلیان این شیوه را به اکثر یا تمامی متون دینی تعمیم می‌دهند. در واقع شیوه‌های زبان دینی این دو گروه متفاوت است.

کلیدواژه‌ها: مکتب علامه طباطبائی، نومعتزله، تعارض علم و دین، زبان دین.

مسئله رابطه میان علم و دین از مهم‌ترین مباحث در حوزه دین‌شناسی است. در جهان غرب، به‌ویژه پس از ظهور علم جدید در دوران رنسانس، مسئله تعارض میان علم و دین بیشتر مورد توجه قرار گرفته و اندیشمندان غربی برای برون‌رفت از این تعارض، راه‌حلهایی ارائه کرده‌اند. در دو قرن اخیر نیز بحث درباره تعارض میان علم و دین در جهان اسلام رواج یافته و برخی کوشیده‌اند تا دین اسلام را ناسازگار با علم معرفی کنند و بدین‌منظور شواهدی را برای اثبات مدعایشان ارائه کرده‌اند. از باب نمونه، تعارض باور به خدا در اسلام با نظریه تکامل انواع یا تعارض مدعیات قرآن با علم در زمینه‌های داستان خلقت بی‌واسطه آدم از خاک، ادعای قرآن درباره آسمان‌های هفت‌گانه، اصابت شهاب‌ها به شیاطین، معرفی قلب به‌عنوان عامل ادراک نه مغز، دیوانگی بشر را به علت تماس شیطان با او شمردن و... از مواردی است که به‌عنوان شاهدی برای تأیید تضاد اسلام با علم ارائه کرده‌اند (ر.ک: سروش، ۱۳۸۷؛ سپها، ۱۳۹۳).

در مواجهه با این شبهات، متفکران اسلامی راه‌هایی را برای رفع تعارض‌های ادعایی عرضه کرده‌اند. برخی مانند سروش معتقدند، شیوه‌هایی که توسط آنان و معتزله در این زمینه ارائه شده‌اند، کارایی دارند؛ اما راه‌هایی که روحانیت شیعه برای رفع تعارض مطرح کرده‌اند، تکرار همان شیوه‌هایی است که ارباب کلیسا برای رفع تعارض علم و دین ارائه کرده‌اند و اموری بدیع نیستند و برای رفع تعارض کارایی لازم را ندارند.

اظهار شگفتی می‌کند که اینک روحانیت مسلمان و شیعه، گویی هیچ پندی و درسی از تجربه‌های کلیسا نمی‌خواهد بیاموزد و درست همان سخن‌ها را که کلیسا در مقابل کپرنیک و گالیله گفته بود، تکرار می‌کند و باز هم آنها را بدیع و گره‌گشا می‌داند... آیا سنت معتزلیان راه بهتری را نشان نمی‌دهد که چنین پاره‌های ناسازگار از قرآن را، سازگار با عقاید عامیانه اعراب بدانیم و از تکلفات و تأویلات نالایم و ناسالم رهایی جوییم؟ و جواهر آموزه‌های قرآن را از غبار این ابهامات پاکیزه نگه داریم؟ (خواه آن آیات از سر هم‌زبانی با اعراب وارد شده باشند، خواه به‌سبب دانش محدود پیامبر) (سروش، ۱۳۸۷).

در مواجهه با چنین مدعیاتی، این سؤالات مطرح می‌شود که آیا شیوه‌های رفع تعارض نومعتزلیان، کارآمد و اصیل است و خاستگاه اسلامی دارد؛ ولی اندیشه روحانیت شیعه، که امروزه در مکتب علامه طباطبائی متبلور شده است، در حوزه تعارض علم و دین سخنی جدید ندارد؟ و آیا شیوه‌های ارائه‌شده توسط آنان ناکارآمد است و چیزی جز تکرار سخنان غیرکارآمد ارباب کلیسا نیست؟ یا اینکه با وجود تشابه‌های اجمالی میان شیوه‌های رفع تعارض علم و دین که در مکاتب غربی و مکتب علامه طباطبائی ارائه شده است، اندیشمندان شیعه نوآوری‌هایی نیز داشته‌اند و با توجه به مبانی عقلی و نقلی خود، راه‌حلهایی ارائه کرده‌اند که پاسخگوی معضلات حوزه علم و دین است؟

با توجه به ابهامات و سؤالات یادشده و نبودن تحقیقی تطبیقی در این زمینه و تشابه ظاهری برخی از شیوه‌های مکتب علامه و نومعتزله، مشخص می‌شود که پژوهشی جامع در زمینه بررسی تطبیقی کارایی و اصالت شیوه‌های

رفع تعارض علم و دین از دیدگاه مکتب فکری علامه طباطبائی و نومعتزله، ضرورت دارد تا معلوم شود که شیوه‌های این دو جریان فکری چه تفاوت‌هایی با یکدیگر دارند و کدام شیوه‌ها بر دیگری برتری داشته و کارایی دارد و با ماهیت متون دینی و اغراض آنها سازگار است.

با جست‌وجو در شیوه‌های گوناگونی که توسط هر دو جریان فکری مزبور ارائه شده، شیوه‌های گوناگونی مشاهده می‌شود که یکی از مهم‌ترین آنها، شیوه‌های ناظر به زبان دین است. از این رو، مسئله مورد تحقیق، ارائه آن دسته از شیوه‌های رفع تعارض علم و دین از دیدگاه مکتب فکری علامه طباطبائی و نومعتزلیان است که صرفاً ناظر به زبان متون دینی می‌باشد و بررسی شیوه‌های ناظر به سایر حوزه‌های دیگر در این مجال نمی‌گنجد. هدف از این تحقیق، این است که مشخص شود دیدگاه‌های کدام یک از این دو جریان فکری اصالت و کارآمدی دارد. با توجه به اینکه مهم‌ترین مکتب فکری در جهان تشیع، مکتب فکری علامه طباطبائی و شاگردان ایشان است و اشکالات نومعتزلیان ایرانی بیشتر متوجه به نظریات و آرای آنان است، در بیان دیدگاه اندیشمندان شیعه بر افکار و نظریات علامه طباطبائی و شاگردان برجستهٔ ایشان، آقایان شهید مطهری، آیت‌الله جوادی آملی و آیت‌الله مصباح یزدی که صاحب‌نظر در زمینهٔ رابطهٔ علم و دین هستند، تمرکز و سپس شیوه‌های نومعتزلیان برای رفع تعارض علم و دین را ارائه می‌کنیم. مقصود از نومعتزلیان در این تحقیق، گرایش غالب نومعتزله است که شخصیت‌های برجسته آنان در جهان عرب مانند حسن حنفی، محمد/احمد خلف‌الله و نصر حامد ابوزید و در ایران عبدالکریم سروش است (ر.ک: یوسفیان و گلی، ۱۳۸۹). در این تحقیق بر آرای آنان در حوزه علم و دین تأکید شده است.

شیوه‌های رفع تعارض ناظر به زبان دین از دیدگاه مکتب علامه طباطبائی

دسته‌ای از شیوه‌های رفع تعارض در مکتب علامه طباطبائی، مبتنی بر دیدگاه اندیشمندان این مکتب دربارهٔ زبان دین است. مهم‌ترین این نوع شیوه‌ها عبارت‌اند از:

۱. ادبی تلقی کردن تعبیر متون دینی در موارد تعارض

یکی از روش‌های مکتب علامه طباطبائی در رفع تعارض علم و دین، ادبی دانستن تعبیر متن دینی متعارض با علم است. براساس شیوهٔ ادبی، بیانات متون دینی در مواردی که با نظریات مسلم علمی ناسازگار است، تمثیلی، مجازی، ضرب‌المثل و... تلقی می‌شود. در این مجال، انواع شیوه‌های رفع تعارض مطرح در مکتب علامه طباطبائی را که در ذیل ادبی تلقی کردن متن دینی جای می‌گیرد، ارائه می‌کنیم.

۱-۱. مجازی تلقی کردن متن دینی متعارض

علامه طباطبائی در صورتی مجازی بودن تعبیرات متون دینی را می‌پذیرد که قرینه‌ای بر ارادهٔ معنای مجازی وجود داشته باشد. ایشان در مواردی که در متن، قرینه بر معنای مجازی وجود ندارد، حمل آیات قرآن بر مجاز را رد

می‌کند. بر این اساس، ایشان دیدگاه حس‌گرایان در مورد زبان قرآن را نقد می‌کند؛ زیرا آنان به دلیل انکار اصالت ماورای ماده ناچار شده‌اند آیاتی را که از حقایقی نظیر نور بودن قرآن، در لوح محفوظ بودن آن، نازل شدن قرآن از نزد خدا و در لوح‌های مطهر قرار داشتن قرآن حکایت دارند، بر مجاز و استعاره حمل کنند. به‌باور علامه طباطبائی، پیامد دیدگاه آنان این است که قرآن را شعری در قالب نثر تصور کنیم (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۱۹).

علامه طباطبائی با توجه به مبنای یادشده، در مواردی حمل کلمات متون دینی را بر معنای مجازی به دلیل استقرار یافتن آن واژگان در کاربرد مجازی می‌پذیرد. چنین دیدگاهی در برخی موارد، در رفع تعارض ظاهری علم و دین کارایی دارد (همان، ص ۲۲۵). به‌عنوان نمونه، در آیات بسیاری از قرآن، اموری مانند ادراک (کهف: ۵۷) به قلب نسبت داده شده است. ممکن است کسی تصور کند که قرآن در این موارد، همانند مردم دوران ماقبل علم، این امور را به قلب صنوبری، که در قفسه سینه است، نسبت داده است. اما با توجه به اینکه علم مدرن، اموری مانند ادراک را عمل مغز می‌داند نه قلب؛ از این رو، این موارد را از موارد تعارض دین با علم تلقی می‌کند (سروش، ۱۳۸۷).

علامه طباطبائی برای رفع این تعارض ادعایی، با قرینه قرار دادن آیاتی دیگر از قرآن مانند آیه «فَإِنَّهُ أَيْمٌ قَلْبُهُ» (بقره: ۲۸۳)، درصدد اثبات این مدعا برمی‌آید که مقصود از قلب در قرآن، نفس و روح انسان است. به‌نظر علامه، چون اولین عضوی از اعضای بدن که روح به آن تعلق می‌گیرد، قلب است، از این رو، به‌طور مجازی واژه «قلب» در مورد روح به‌کار رفته است و به تدریج این واژه در این معنا استقرار یافته است (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۲۲۳-۲۲۵).

۱-۲. تمثیلی و نمادین تلقی کردن تعبیر متن دینی متعارض با علم

علامه طباطبائی وجود تمثیل مبتنی بر حقیقت در قرآن را می‌پذیرد و آیه «وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ لَضَرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ» (العنکبوت: ۴۳) را به‌عنوان شاهدی بر این مدعا می‌داند. ایشان، بیانات قرآن دربارهٔ عرش، کرسی، لوح محفوظ و کتاب مبین را بیان تمثیلی می‌شمرد (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۷، ص ۱۲۵). همچنین احادیثی را که برای توضیح حقایقی مانند قلم و عرش، آنها را با اوصاف محسوس توصیف کرده‌اند، دارای بیان تمثیلی دانسته و تعبیر آنها را از باب تشبیه معقول به محسوس برای فهماندن به مخاطبان می‌داند (همان، ج ۸، ص ۱۷۰). البته باید توجه داشت که تمثیل به‌کار رفته در متون دینی، دارای پشتوانه حقیقی است و حاکی از امور ذهنی و تخیلی نیست.

مراد از تمثیل، این نیست که قصه‌ای ذهنی که هیچ مطابق خارجی و واقعی نداشته، به‌صورت داستانی نمادین ارائه گردد، بلکه بدین معناست که حقیقتی معقول و معرفتی غیبی که وقوع عینی یافته، به‌صورت محسوس و مشهود بازگو شده است (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۳، ص ۲۲۴).

بر این اساس، اگرچه علامه طباطبائی وجود تمثیل حاکی از حقیقت در قرآن را می‌پذیرد؛ اما تمثیل مبتنی بر تخیل را رد می‌کند. مثلاً برخی آیه «أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ خَرَجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَهُمْ أُلُوفٌ حَذَرَ الْمَوْتِ فَقَالَ لَهُمُ اللَّهُ مُوتُوا

ثُمَّ أَحْيَاهُمْ» (بقره: ۲۴۳) را تمثیلی برای حال امتی دانسته‌اند که با سلطهٔ بیگانگان بر آن، دچار عقب‌افتادگی و خواری شده است؛ اما این امت بعد از خواری و ذلت با قیام و دفاع از حقوقش و استقلال یافتن در حکومت به حیات می‌رسد (رشید رضا، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۴۵۷-۴۵۸). علامه طباطبائی، چنین تمثیلی را تخیلی و غیرمبتنی بر حقیقت می‌داند. ایشان ورود این تمثیل در قرآن را که بدون قرینه می‌باشد، خلاف بلاغت می‌داند؛ زیرا به نظر او، اولاً اکثر کسانی که با این آیه مواجه می‌شوند، آن را داستانی مربوط به امتی در گذشته می‌دانند نه تمثیلی خیالی و عاری از حقیقت؛ و ثانیاً شیوهٔ قرآن این است که در مواردی که تمثیلی را به کار می‌برد با بیان قرینه‌ای آن را از بقیه آیات مشخص می‌کند (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۲۷۹-۲۸۲).

متفکران مکتب علامه طباطبائی با نگرش یادشده به کاربرد زبان تمثیلی در قرآن، در مواردی از دیدگاه تمثیلی و نمادین بودن برخی تعابیر متون دینی، برای رفع تعارض علم و دین بهره برده‌اند که به دو نمونه از آنها اشاره می‌کنیم:

الف) در قرآن، در ضمن آیاتی موضوع استراق سمع شیاطین و مانع شدن شهاب‌ها از این کار آنان مطرح شده است (صافات: ۱۰). مفسران در تفسیر این آیات، توجیه‌های مختلفی را بیان کرده‌اند که مبتنی بر برداشتی بوده که آنان از ظواهر برخی آیات و روایات داشته‌اند. این ظواهر از وجود افلاکی محیط بر زمین که فرشتگان در آن جای دارند، حکایت دارد و بیانگر این است که در آسمان اول فرشتگانی شهاب به دست حضور دارند که با آنها شیاطینی را که استراق سمع می‌کنند، هدف قرار می‌دهند. به نظر علامه طباطبائی، امروزه بطلان این آراء و در نتیجه تفاسیری که بر مبنای آنها ارائه گردیده، روشن شده است. ایشان در این مورد برای رفع تعارض ظواهر متون دینی با علم، آنها را دارای بیان تمثیلی دانسته و بر آن است که این متون، برای تقریب به ذهن، حقایقی معنوی و غیرمحسوس را در قالب اموری محسوس بیان کرده‌اند. بر این اساس، به باور علامه، مقصود از آسمانی که محل سکونت فرشتگان است، عالم ملکوت می‌باشد و منظور از شهاب‌هایی که فرشتگان با آنها شیاطین را می‌رانند، نوری از عالم ملکوت است یا اینکه مقصود از شهاب‌ها حقایقی است که فرشتگان اباطیل شیاطین را با آن می‌کوبند (همان، ج ۱۷، ص ۱۲۴-۱۲۵).

ب) شهید مطهری از این دیدگاه برای حل تعارض ادعایی نظریهٔ تکامل با آیات قرآن دربارهٔ آدم ﷺ استفاده کرده است. به نظر ایشان، اگرچه حضرت آدم ﷺ شخصی حقیقی است، اما داستان آدم در قرآن و بیان سکونت او در بهشت، فریفته شدن او توسط شیطان، رانده شدن او از بهشت در اثر حرص و توبه او، همگی بیانی نمادین دارد و آدم در این داستان نماد نوع انسان است و هدف قرآن از طرح این مطالب، بیان مسائلی اخلاقی است نه شرح خلقت آدم. بنابراین، چون این آیات در صدد کیفیت خلقت انسان نیست، با نظریات علمی در مورد چگونگی پیدایش انسان تضادی نخواهد داشت.

فرض می‌کنیم آنچه در علوم در این زمینه آمده است، بیش از حد فرضیه است و از نظر علوم قطعی می‌باشد که انسان اجداد حیوانی داشته است. آیا ظواهر مذهبی غیر قابل توجیه است؟ ما اگر

مخصوصاً قرآن کریم را ملاک قرار دهیم، می‌بینیم قرآن داستان آدم را به صورت به اصطلاح سمبولیک طرح کرده است. منظوم این نیست که «آدم» که در قرآن آمده نام شخص نیست، چون «سمبل» نوع انسان است. ابدأ؛ قطعاً «آدم اول» یک فرد و یک شخص است و وجود عینی داشته است، منظوم این است که قرآن داستان آدم را به صورت سمبولیک طرح کرده است. نتیجه‌ای که قرآن از این داستان می‌گیرد، از نظر خلقت حیرت‌انگیز آدم نیست و در باب خداشناسی از این داستان هیچ‌گونه نتیجه‌گیری نمی‌کند، بلکه قرآن تنها از نظر مقام معنوی انسان و از نظر یک سلسله مسائل اخلاقی، داستان آدم را طرح می‌کند (مطهری، ۱۳۷۲، ص ۱۰۳-۱۰۴).

۳-۱. ضرب‌المثل تلقی کردن تعبیر متن دینی

به نظر آیت‌الله مصباح یزدی، قرآن در برخی موارد از صنایع ادبی مانند ضرب‌المثل بهره برده است. در این موارد، مقصود انتقال پیامی به مخاطب از راه شیوه‌های ادبی بوده است، ولی اثبات یا نفی آنچه ریشه و اصل این صنایع ادبی مانند ضرب‌المثل است، مراد نیست. آیت‌الله مصباح یزدی با چنین رویکردی به زبان قرآن، از شیوه ادبی دانستن تعبیر برخی متون دینی برای رفع تعارض ظاهری دین با علم بهره برده است. به‌عنوان مثال، قرآن در آیه‌ای رباخوار را به دیوانه‌ای تشبیه کرده که شیطان او را مس کرده است (بقره: ۲۷۵). درحالی که علم، دیوانگی را به علت بیماری‌های اعصاب و روان می‌داند. به‌نظر آیت‌الله مصباح یزدی، این آیه با علم تضادی ندارد؛ زیرا قرآن از تعبیری که در عرف عرب در مورد دیوانه به کار می‌رود، در تشبیه استفاده کرده است و به اعتقادی که این تعبیر ریشه در آن دارد، نظری نداشته تا بر آن صحه گذاشته یا آن را اثبات کرده باشد.

مانند هر زبان دیگری، در زبان عربی نیز از این‌گونه الفاظ و ضرب‌المثل‌ها وجود دارد و بعضاً در قرآن نیز به کار رفته است؛ مثلاً در سوره بقره می‌فرماید: «الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا أَلَيْسَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ إِلَّا كَمَا يَفْعَلُ الَّذِينَ يَخْتَبِطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ...» «خبط» نوعی مرض است و در عرب به بیماری گفته می‌شود که وضع فکر و مغز و اعصاب فرد به هم می‌ریزد و می‌گفته‌اند: «شَیْطَانٌ مُخْبِطٌ أَوْ رَا مَسَّ كَرْدَهْ اسْت.» قرآن عیناً همین تعبیر را از عرف عرب گرفته و به کار برده است... این یک شیوه ادبی است که در ادبیات و در همه زبان‌ها امری رایج است (مصباح یزدی، ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۲۳۰-۲۳۳).

۲. به زبان قوم دانستن تعبیر متن دینی در موارد تعارض

علامه طباطبائی در برخی موارد، ورود زبان و باورهای قوم در متون دینی را به این شرط که قرینه‌ای بر آن وجود داشته باشد، می‌پذیرد. به‌عنوان نمونه، در کتاب احتجاج از امام صادق علیه السلام در ضمن حدیث مفصلی روایت شده که: سائل از آن جناب پرسید: مرا از آفتاب خبر ده که در کجا پنهان می‌شود؟ فرمود: بعضی از علما گفته‌اند، وقتی آفتاب به پایین‌ترین نقطه سرازیر می‌شود، فلک آن را می‌چرخاند و دوباره به شکم آسمان بالا می‌برد، و این کار همیشه جریان دارد تا آنکه به طرف محل طلوع خود پایین آید (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱۳، ص ۵۱۷).

این حدیث در ظاهر با اطلاعاتی که علم جدید درباره خورشید به دست می دهد، ناسازگار است. علامه طباطبائی برای رفع تعارض علم و دین در این مورد، اظهار داشته که در این حدیث امام صادق علیه السلام به دلیل قصور فهم مخاطب، سؤال او را بر طبق هیئت بطلمیوسی، که در میان مردم آن عصر رایج بود، پاسخ داده است. اما امام در ضمن سخن خود، عبارت «قال بعض العلماء» را به عنوان قرینه به کار برده و پاسخش را به نقل از برخی علما مستند می کند که حاکی از آن است که پاسخ امام طبق نظریات رایج در آن عصر است، نه اینکه نظر خودش نیز همان نظریه باشد (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۳، ص ۳۷۴-۳۷۶).

شیوه های رفع تعارض ناظر به زبان دین از دیدگاه نومعتزلیان

یکی از شیوه های رایج رفع تعارض علم و دین نزد نومعتزله، ارائه دیدگاهی درباره زبان دین است که معرفت بخشی و واقع نمایی متون دینی را منع می کند.

عمده دیدگاه های نومعتزله که در پرتو آنها زبان دین غیر معرفت بخش می شود و بر مبنای آن تعارض متون دینی با نظریات علمی در ظاهر حل می شود، عبارت اند از:

۱. زبان قوم تلقی کردن زبان دین

برخی نومعتزلیان، زبان دین به ویژه زبان قرآن را زبان قوم دانسته اند و با چنین رویکردی به زبان دین به رفع تعارض علم و دین پرداخته اند. دو گروه از نومعتزلیان از این شیوه رفع تعارض بهره برده اند:

۱-۱. گروه نخست بر آن هستند که با توجه به اینکه از یک سو، وحی از سنخ تجربه دینی است و پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله دریافت های خود در طی تجربه دینی را در قالب زبان عرضه می کرد و از سوی دیگر، زبان مورد استفاده او همان زبان قومش است و زبان قوم، انباشته از فرهنگ قوم از قبیل تصورات، باورها، آداب و ... قوم است. از این رو، آموزه های متون دینی از جمله دیدگاه هایی که درباره مسائل علمی ارائه می دهند، همان باورهای مردم عصر شکل گیری متون دینی است (ر.ک: سروش، ۱۳۸۶الف؛ همو، ۱۳۸۶ب؛ همو، ۱۳۸۷). از این رو، این دسته از آموزه ها خطاپذیر می باشد و در مواردی با علم مدرن ناسازگار می باشد. در ذیل به دو شخصیت نومعتزلی که از این شیوه بهره برده اند، اشاره می کنیم:

الف) نصر حامد ابوزید

ایشان بر دیدگاه زبان قوم درباره متون دینی تأکید دارد و زبان قرآن را متأثر از فرهنگ زمان نزول می داند؛ زیرا اولاً به نظر/ابوزید، زبان انعکاس فرهنگ زمانه است (ابوزید، ۱۳۷۶الف، ص ۳۵۱-۳۵۲). از این رو، او بر آن است که قرآن به دلیل بهره گیری از زبان عربی - که انعکاس فرهنگ زمان خویش است - وابسته به فرهنگ زمان نزول می باشد و براساس آن شکل گرفته است (ابوزید، ۱۳۸۰، ص ۶۸-۶۹) و مفاهیم قرآن ناشی از فرهنگ عصر نزول می باشد

(ابوزید، ۱۳۸۳، ص ۲۸۲)؛ ثانیاً نتیجه پژوهش‌های قرآنی حاکی از رابطه دیالکتیکی قرآن با واقعیت‌های فرهنگی زمان نزول می‌باشد (ابوزید، ۱۳۷۶، ص ۳۹۴). این امر بدین معنا است که قرآن براساس فرهنگ عصر نزول ایجاد شده، سپس دوره زمانی خود را تحت تأثیر قرار داده است (ابوزید، ۱۳۸۳، ص ۲۷۹).

ابوزید با چنین نگرشی به زبان قرآن، به تحلیل برخی مفاهیم قرآنی که در ظاهر با علم ناسازگار هستند، پرداخته است و آنها را برگرفته از فرهنگ عصر نزول می‌داند که در قرآن راه یافته است. در ذیل به دیدگاه ابوزید درباره برخی از این مفاهیم اشاره می‌کنیم:

الف) به باور ابوزید، مفاهیم سحر، جن، شیاطین، حسد و اعمال خاص همراه با آن چون تعویذ طلسم و باورهای مانند تأثیر چشم زخم و افسون زبان که در قرآن مطرح شده است، همگی مفاهیم ذهنی مردم عصر نزول هستند که در فرهنگ عرب پیش از اسلام وجود داشتند. از این رو، نمی‌توان وجود این مفاهیم در قرآن را دلیل بر وجود خارجی آنها دانست (ابوزید، ۱۳۷۶ الف، ص ۳۵۸-۳۵۹)؛

ب) به نظر ابوزید، آیاتی که در آن از عرش، کرسی، لشکریان خداوند، لوح و قلم سخن گفته شده است، صورت‌هایی را مطرح می‌کنند که ناشی از تصورات فرهنگی و اجتماعی زمان عصر نزول است (ابوزید، ۱۳۸۳، ص ۲۸۰).

ب) سروش

ایشان نیز زبان قرآن را زبان قوم شمرده است؛ زیرا به نظر او، وحی پیامبر اکرم ﷺ در قالب زبان عربی بیان شده است و زبان عربی متأثر از فرهنگ و تجارب اجتماعی قوم عرب است (سروش، ۱۳۸۷). او دیدگاه زبان قوم در زمینه زبان قرآن را به معتزله نسبت می‌دهد و بر آن است که با این شیوه می‌توان به رفع تعارض علم و ظواهر متون دینی پرداخت.

از قبول ناسازگاری (گاه شدید) ظواهر قرآنی با علم‌گریزی نیست. حال، دفع آن اشکال و تخلص از آن، شیوه‌های گوناگون دارد: یا دست به تأویلات بعیده می‌برید (طباطبائی)، یا بر سیل هم‌زبانی با فرهنگ عرب، تحملشان می‌کنید (معتزله) ... دست کم شیوه معتزله را برای رهایی از تکلفات متکلفین بیشتر می‌پسندم (سروش، ۱۳۸۶ ب).

سروش به عنوان نمونه، آیه «الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ» (بقره: ۲۷۵) را با علم متعارض دانسته و اظهار می‌دارد که زمخشری معتزلی با هماهنگ دانستن مفاد آیه با باورهای باطل عرب جاهلی درباره دیوانگی به رفع تعارض علم و دین در این مورد پرداخته و بر آن بوده که قرآن طبق این باورها در این زمینه نازل شده است. سروش این نظر را به همگی نومعتزله نسبت می‌دهد (سروش، ۱۳۸۶ ب) و بر آن است که این روش معتزله برای رفع تعارض علم و دین مانع تأویل و تکلف در تفسیر قرآن می‌گردد و از مبهم شدن ذاتیات قرآن جلوگیری می‌کند (سروش، ۱۳۸۷).

۱-۲. گروه دومی که از این شیوهٔ رفع تعارض استفاده کرده، بر آن است که اگرچه متون دینی به‌ویژه قرآن در وحی الهی ریشه دارند، اما به‌جهت هدایت کردن مخاطبان نخستین، بیاناتشان را با فهم آنها متناسب ساخته‌اند. از این‌رو، این متون به زبان قوم است و بر این اساس، راه یافتن آموزه‌های ناسازگار با علم مدرن در این متون محتمل است. با توجه به اینکه طرفداران این شیوه بر آن هستند که متون دینی، مانند قرآن در استفاده از زبان قوم همانند دیگر متون ادبی می‌باشند (خلف‌الله، ۱۹۹۹م، ص ۹۱). تفاوت این گروه با گروه نخست در این است که به‌باور گروه دوم خطاهای راه‌یافته در قرآن از جمله موارد ناسازگار با علم در حقیقت متناسب به دین نیست، بلکه به‌جهت تفهیم تعالیم و آموزه‌های دین به مخاطبان نخستین، راه‌یافتن عناصر فرهنگ زمانه اعم از حق و باطل در متون دینی ناگزیر بوده است. اما طبق دیدگاه گروه اول، حقیقتاً مؤلف متون دینی به مفاد متون دینی باور داشته و دانش محدود او اقتضای راه‌یافتن خطا از جمله نظریات علمی نادرست در متون دینی را داشته است (سروش، ۱۳۸۶ الف). دیدگاه دوم را در ضمن «شیوهٔ ادبی بودن زبان دین» ارائه کرده‌ایم.

۲. ادبی دانستن زبان دین

یکی از دیدگاه‌های رایج در میان نومعتزله در زمینهٔ زبان دین، ادبی تلقی کردن زبان دین است. بر این اساس، قرآن همانند دیگر آثار ادبی از انواع مختلف فنون ادبی در بیان مطالبش بهره گرفته است. این شیوه ریشه در جریان «مکتب ادبی» دارد که از شیخ محمد عبده آغاز شده و به نصر حامد ابوزید رسیده است (ابوزید، ۱۳۸۶، ص ۴۹). برخی از نومعتزلیان بر آن هستند که نتیجه نگرش ادبی به زبان متون دینی این است که متون دینی کارکرد علمی نخواهند داشت.

به‌اعتقاد نگارنده، «مکتب و روش ادبی» از آنجا که هم از مبانی سنتی در میراث گذشته و هم از دستاوردهای پیشرفتهٔ روش‌های جدید در زمینه تحلیل و نقد به‌صورت یکسان برخوردار است، می‌تواند متن دینی را از کارکردهای ایدئولوژیک، سیاسی، اقتصادی، علمی یا فلسفی - که در قرن بیستم شاهدش هستیم - برهاند (ابوزید، ۱۳۸۰، ص ۳۸).

در نتیجه، نگرش مزبور زمینه‌ای برای تعارض علم و دین باقی نمی‌ماند؛ زیرا متون دینی، دیگر ناظر به نظریات علمی نخواهند بود. در ذیل به دیدگاه برخی از طرفداران این شیوه می‌پردازیم.

الف) خلف‌الله

خلف‌الله بر این باور است که شیوهٔ قرآن در بیان مطالبش، شیوهٔ ادبی است که در همه زبان‌ها متعارف و ادبا طبق آن عمل می‌کنند (خلف‌الله، ۱۹۹۹م، ص ۳۶۱). خلف‌الله بر آن است که بهره‌گیری قرآن از تصورات و باورهای مشهور و رایج مردم، امری است که با بلاغت عربی سازگاری دارد و نویسندگان بزرگ نیز از این شیوه بهره می‌برند. از این‌رو، نباید از این جهت اعتراضی را متوجه پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و قرآن دانست (خلف‌الله، ۱۹۹۹م، ص ۹۱).

به نظر خلف‌الله، با تلقی ادبی و هنری از داستان‌های قرآن، این امکان فراهم می‌شود که اگر پژوهشگر به نتیجه‌ای برخلاف مضامین داستان‌های قرآن رسید، به نتیجه پژوهش خود معتقد شود؛ زیرا او در این گونه موارد نه با اراده خدا مخالفت کرده و نه با مقصود قرآن. در این موارد، پژوهشگر فقط با تصورات و آگاهی‌های تاریخی موجود در محیط عربی مخالفت کرده است و هیچ کسی نگفته که تصورات و آگاهی‌های تاریخی مردم عرب عصر نزول لزوماً صادق و مطابق با واقع است. این مخالفت با تصورات موجود در محیط عربی عصر نزول نه تنها کفر و الحاد نیست، بلکه برای تصحیح تاریخ و رهاکردن آن از زنجیر خیالات و اوهام واجب است (همان، ص ۲۷۶).

خلف‌الله با چنین نگرشی به رفع تعارض ظاهری علم و دین پرداخته است. به عنوان نمونه، او آیات قرآن درباره جن و استراق سمع آنها و رانده شدنشان توسط شهاب‌های آسمانی (جن: ۹) را براساس تخیلاتی می‌داند که مشرکان عرب درباره جن و آگاهی آنان از اخبار آسمانی و القای آن اخبار به کاهنان داشتند. به باور او، قرآن این باورهای باطل را در آیاتش منعکس کرد تا بر مبنای هنر بیانی خود به مبارزه تدریجی با آنها بپردازد، و این تصورات باطل را از اذهان مردم ریشه‌کن کند (همان، ص ۸۷-۸۸).

(ب) حسن حنفی

به نظر حنفی، برخی از آیات قرآن برای برانگیختن عواطف و احساسات مخاطبان به ارائه تصویری هنری پرداخته‌اند. از این رو، این آیات را نمی‌توان حاکی از واقعیتی خارجی دانست. حنفی با چنین رویکردی به زبان قرآن، راه تعارض علم با دین را مسدود می‌کند؛ زیرا واقع‌نمایی زبان دین را نفی می‌کند. به مواردی از کاربرد این شیوه رفع تعارض در آثار حنفی اشاره می‌کنیم:

۱. به باور حنفی، مخاطب قرار گرفتن جمادات در قرآن، همانند کار شاعران است که در اشعار خود به ارائه تصویری هنری از امور می‌پردازند؛ زیرا به نظر حنفی، فقط در صورت‌های هنری است که سخن گفتن با پدیده‌های طبیعت امکان‌پذیر می‌شود (حنفی، بی تا، ج ۴، ص ۱۴۲)؛

۲. حنفی، سخن گفتن از «ملک‌الموت» در قرآن را ارائه تصویری هنری می‌داند و علت به کارگیری چنین تصویر هنری را اثرگذاری بیشتر آن نسبت به توصیف مجرد علمی از مرگ معرفی می‌کند (همان، ص ۴۳۹-۴۴۰)؛

۳. او فرشته و شیطان را از تصورات موجود در فرهنگ عمومی مردم عصر نزول دانسته و کاربرد آنها را در قرآن به صورت مجازی به منظور تحریک عواطف بشر می‌داند.

«فرشته و شیطان، دو صورت مجازی برای ترغیب و ترهیب و آماده‌ساختن نفس برای انجام دادن اوامر و ترک منهیات هستند، به ویژه وقتی بدانیم اینها در فرهنگ عامه پیش از نزول وحی، حضور داشته‌اند» (حنفی، ۱۳۸۰، ص ۱۳۸).

۳. زبان رؤیا دانستن زبان دین

رؤیا تلقی کردن زبان دین ریشه در افکار نصر حامد ابوزید دارد. به نظر ابوزید، یکی از گونه‌های وحی، وحی از راه رؤیاست. در این موارد، فرایند وحی در پیامبران شبیه آن چیزی است که برای شخص خوابیده در رؤیاهایش رخ می‌دهد، با این تفاوت که پیامبران درجات بالاتری از آن را دارا هستند. به‌باور ابوزید، با چنین نگرشی به وحی، پدیده نبوت را نمی‌توان فوق بشری و چیزی مجزا از تجارب بشر عادی تلقی کرد، بلکه نبوت پدیده‌ای قابل فهم و شمول خواهد شد. ابوزید بر آن است که زبان رؤیا نیاز به تعبیر دارد؛ زیرا مشتمل بر صورت‌های رمزی است که درک معانی آن نیازمند تأویل و تعبیر است. پیامبر شخصیتی است که هم قابلیت این‌گونه وحی را دارد و هم می‌تواند صورت‌های رمزی را که در رؤیا مشاهده می‌کند، تعبیر کند (ابوزید، ۱۹۹۶م، ص ۵۱-۵۲).

سروش نیز همانند ابوزید، بر رؤیا بودن وحی تأکید دارد. در پرتو این نگرش به وحی، یکی از شیوه‌های سروش برای رفع تعارض علم و دین، تلقی رؤیایانگاره از زبان وحی است (سروش، ۱۳۹۲ج). به‌باور سروش، راه یافتن مطالب مخالف با علم در قرآن به این علت است که قرآن روایت رؤیاهایی است که پیامبر اسلام ﷺ مشاهده کرده و سپس آن رؤیاها را برای دیگران شرح داده است (سروش، ۱۳۹۳).

طبق تلقی رؤیایانگاره از وحی، اگرچه پیامبر اکرم ﷺ در بیان رؤیاهای خود به‌صورت آیات قرآن از زبان بشری استفاده کرده است؛ اما زبان قرآن زبان بیداری نیست. از این‌رو، برای فهم قرآن نمی‌توان با مراجعه به کتاب‌های لغت به معانی آیات دست یافت؛ بلکه باید همانند سایر رؤیاها با توجه به تاریخ، جغرافیا و فرهنگ زمان رسول اکرم ﷺ، به تعبیر آیات قرآن پرداخت. سروش با درپیش گرفتن چنین رویکردی در زبان قرآن، آیاتی مانند آیات بیانگر راندن شیاطین توسط شهاب‌های آسمانی و شکافته شدن ماه توسط پیامبر اکرم ﷺ را که به‌پندار او با نظریات علمی ناسازگار است، رؤیاهای پیامبر می‌شمارد (سروش، ۱۳۹۲الف).

بررسی تطبیقی اصالت و کارایی شیوه‌های رفع تعارض ناظر به زبان دین

با کاوش در آثار طرفداران برجسته مکتب علامه طباطبائی به این نتیجه رسیدیم که روش‌های ذیل که ناظر به زبان دین است، برای رفع تعارض علم و دین ارائه شده است:

۱. ادبی تلقی کردن تعبیر متن دینی در موارد تعارض؛
 ۲. به زبان قوم دانستن تعبیر متن دینی در موارد تعارض.
- نومعتزلیان نیز راه‌های ذیل را در این زمینه مطرح کرده‌اند:

۱. زبان قوم تلقی کردن زبان دین؛
۲. ادبی بودن زبان دین؛

۳. زبان رؤیا دانستن زبان دین.

اگرچه در میان شیوه‌های مربوط به زبان دین که توسط مکتب علامه طباطبائی و نومعتزلیان مطرح شده، به جز شیوه رؤیا دانستن زبان دین، دو شیوه ادبی تلقی کردن زبان دین و زبان قوم دانستن آن توسط هر دو گروه مطرح شده است، اما باید توجه داشت که اندیشمندان این دو جریان فکری در این زمینه با یکدیگر اختلاف بسیاری دارند. توضیح اینکه، طرفداران مکتب علامه طباطبائی فقط در جایی به این دو شیوه متوسل می‌شوند که قرینه‌ای در متن دینی موجود باشد که دلالت کند، بیانات دینی به زبان قوم یا ادبی است. به‌عنوان نمونه، آیت‌الله مصباح یزدی^۱ در این زمینه می‌گوید:

در قرآن نیز نظیر هر محاوره و گفت‌وگوی دیگری، اصل بر بیان حقیقت و افاده معانی مطابقی الفاظ و جملات است. اگر در جایی بخواهیم ادعا کنیم که اینجا استعاره، کنایه و... است و معنای حقیقی مراد نیست، نیاز به قرینه داریم. اگر قرینه وجود نداشته باشد، حمل بر حقیقت می‌کنیم. نمی‌توانیم در هر جا بی‌جهت و بدون هیچ قرینه‌ای، و فقط به این دلیل که در چندجا تعبیر کنایی و مجازی به کار رفته، بگوییم اینجا هم مجاز است و حقیقت نیست (مصباح یزدی، ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۲۳۳-۲۳۴).

اما همان‌گونه که در بخش قبلی بیان شد، نومعتزلیانی مانند حسن حنفی و خلف‌الله با گرایش به علم‌مداری و با مبنا قراردادن دستاوردهای علمی بشر به‌سراغ متون دینی می‌روند و در مواردی که متون دینی با علم مدرن سازگاری نداشت، به زبان قوم بودن متن دینی یا ادبی بودن آن حکم می‌کنند. گروه دیگر از نومعتزلیان مانند سروش و ابوزید نیز با باور به دیدگاه تجربه دینی و نقش محوری انسان تاریخمند و متأثر از فرهنگ زمانه در تولید متون دینی درصدد برآمده‌اند دیدگاه زبان قوم، ادبی بودن یا نظریه زبان رؤیا را به اکثر یا همه متون دینی تعمیم دهند، بدون اینکه قرینه‌ای در متن دینی باشد که مؤید چنین تعمیمی باشد.

در این مجال به تفصیل به بررسی اصالت و کارایی شیوه‌های زبان دین یادشده می‌پردازیم.

الف) شیوه «زبان قوم»

بررسی اصالت: دیدگاه زبان قوم درباره زبان متون دینی، هم توسط نومعتزلیان و هم برخی اندیشمندان غربی مانند طرفداران الهیات لیبرال مطرح شده است و شباهت بسیاری بین دیدگاه هر دو گروه وجود دارد؛ زیرا به نظر طرفداران الهیات لیبرال، آموزه‌های دینی تفسیرهایی از تجارب دینی هستند. با چنین نگرشی به متون دینی و مفاد آنها تضاد میان نظریه‌های علمی با آموزه‌های دینی مرتفع می‌گردد (باربور، ۱۳۸۴، ص ۷۲-۷۳)؛ زیرا براین اساس، نویسندگان کتاب مقدس انسان‌هایی عادی بودند که از امور مسلم و مقبول زمان‌شان آگاهی داشتند و با دیدگاه‌ها و علایق و اهدافی که داشتند به نگارش کتاب مقدس پرداختند (باربور، ۱۳۹۲، ص ۱۷۸).

اندیشمندان مزبور آنان با تأکید بر بشر بودن مؤلفان متون دینی و تأثیرپذیری آنها از فرهنگ قومشان بر آن هستند که متون دینی به زبان قوم است و منعکس‌کننده تصورات و باورهای قوم مؤلفان متون دینی است.

اما کاربرد شیوهٔ «زبان قوم» در مکتب علامه طباطبائی با نظر به متون دینی و قرائن عقلی و نقلی است. از این رو، قاعدهٔ اولی در مورد متون دینی این است که این متون واقع‌نما می‌باشد، مگر اینکه قرینه‌ای موجود باشد تا بتوان آن را طبق زبان قوم شمرد. بر این اساس، علامه طباطبائی دیدگاه هماهنگی قرآن با زبان قوم را در مواردی که قرینه‌ای مؤید آن نباشد، رد می‌کند. به عنوان نمونه، برخی معتقد هستند مدعای قرآن (بقره: ۲۷۵) که علت جنون در انسان را تماس شیطان معرفی می‌کند، همان پندار خرافی مردم است که معتقد بودند جن در دیوانگان تصرف می‌کند و قرآن در تشبیه رباخوار از باب هم‌زبانی با مردم از این باور رایج بین آنها بهره برده است (سروش، ۱۳۸۶). علامه طباطبائی این دیدگاه را رد کرده و با اشاره به آیات قرآن مانند آیهٔ «انه لَكِتَابٌ عَزِيزٌ لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَ لَا مِنْ خَلْفِهِ» (فصلت: ۴۲)، خداوند را منزله از آن می‌داند که در کلامش آراء و عقاید باطل به هرگونه‌ای راه یابد، مگر اینکه بطلانش را بیان کند (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۴۱۲).

با توجه به نکات مزبور، شیوهٔ یادشده در مکتب علامه طباطبائی از اصالت برخوردار است، اما تأثیرپذیری نومعتزلیان از اندیشمندان غربی در زمینهٔ شیوهٔ «زبان قوم» مخصوصاً با تأکید هر دو گروه بر نقش اصلی تجربه دینی مؤلفان متون دینی در ایجاد این متون بسیار محتمل است.

بررسی کارایی: در صورت وجود قرینه‌ای حاکی از اینکه تعبیر متن دینی در برخی موارد مطابق با باورهای نادرست فرهنگ زمانه است، می‌توان این شیوه را در رفع تعارض کارآمد دانست؛ زیرا در این صورت دیگر نمی‌توان آن بخش از متون دینی را دیدگاه دین دانست و به تعارض علم و دین حکم کرد؛ بلکه باید در این موارد آن عبارات را در متون دینی بیانگر دیدگاه علمی مردم عصر شکل‌گیری متون دینی دانست و از این جهت که وجود این دست بیانات در متون دینی استطرادی است و بیان آنها در قلمرو دین و از اهداف آن نیست، راه یافتن این تعبیرات مانند پاسخی که امام صادق علیه السلام دربارهٔ غروب خورشید براساس نظر رایج در عصر خودش بیان کرده (ر.ک: همان، ج ۱۳، ص ۳۷۴-۳۷۶)، ضروری به دین وارد نمی‌کند؛ زیرا قرینه‌ای در متن بر مراد شارع وجود دارد که حکایت دارد که امام نظر دین را بیان نکرده، بلکه طبق باورهای رایج زمانه سخن گفته است. اما اگر شیوهٔ «زبان قوم» را همان‌گونه که نومعتزلیان و بسیاری از اندیشمندان غربی باور دارند، به تمام متون دینی تعمیم دهیم؛ در این صورت نقش هدایتگری متون دینی به قوم مؤلف متون دینی و زمانه او محدود می‌گردد و با انکشاف حقیقت در آینده، مطابقت نداشتن این متون با واقعیت آشکار می‌گردد. در این صورت، آیندگان نه‌تنها به متون دینی به‌عنوان عاملی برای هدایت نمی‌نگرند، بلکه آن را مشتمل بر خطاها و اشتباهات می‌شمارند. در این صورت، اگر طبق دلایل عقلی و نقلی ثابت گردد که غرض خداوند از متون دینی هدایتگری آن برای تمام بشر و در تمام دوران‌ها تا روز

قیامت بوده، منطبق بودن بیانات متون دینی با باورهای نادرست مخاطبان نخستین بدون وجود قرینه‌ای حاکی از آن، منجر به نقض غرض خداوند حکیم در انزال متون دینی برای تمام بشریت است.

ب) شیوهٔ زبان ادبی

بررسی اصالت: کاربرد این شیوه میان اندیشمندان غربی مانند نوارتدکسی‌ها (باربور، ۱۳۶۲، ص ۴۰۸-۴۰۹) و تجددطلبان مسیحی (باربور، ۱۳۹۲، ص ۱۷۲) و اندیشمندان مسلمان (مکتب علامه طباطبائی و نومعتزلیان) رواج دارد. نومعتزلیان بر آن هستند که محمد عبده پایه‌گذار این شیوه در جهان اسلام است (ابوزید، ۱۳۸۶، ص ۴۹). شواهدی نیز که در آثار محمد عبده وجود دارد، مؤید این مدعاست.

تفاوت متفکران مکتب علامه طباطبائی و نومعتزلیان در این شیوه بدین‌گونه است که در مکتب علامه در مواردی دست از ظواهر متون دینی برمی‌دارند و آنها را بر زبان ادبی مانند تمثیل حمل می‌کنند، که دلیل و شواهدی یقینی یا اطمینانی بر این حمل وجود داشته باشد و برخلاف ضروریات دین، برهان یقینی و آیات محکم و سنت قطعی نباشد. از این‌رو، در پیش گرفتن این شیوه و حمل برخی از متون دینی بر تمثیل در مکتب علامه، موجب متشابه شدن تمام عبارات متون دینی و مثل تلقی کردن تمام معارف دربارهٔ مبدأ و معاد، قصه‌ها و شرایع نمی‌شود (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۸، ص ۲۸-۲۹)؛ برخلاف شیوهٔ برخی نومعتزلیان که ظواهر بسیاری از عبارات متون دینی را با معیار قرار دادن فرضیات ظنی علمی نادیده می‌گیرند و آنها را بر زبان ادبی حمل می‌کنند. این شیوه، منجر به انکار ضروریات دین مانند الهی بودن وحی قرآنی و خطاناپذیری آن می‌شود و برخلاف براهین عقلی است که بسیاری از حقایق مانند فرشتگان و معجزات را اثبات می‌کند؛ درحالی‌که این گروه از نومعتزله و غریبان، متون دینی حاکی از آنها را با استفاده از شیوهٔ ادبی تأویل می‌کنند.

بررسی کارایی: اگر کاربرد این شیوه مبتنی بر قرائتی باشد که حمل متن دینی بر صنایع ادبی را مجاز می‌دارد، کاربرد این شیوه در رفع تعارض علم و دین سودمند است؛ زیرا می‌توان موارد دارای قرینه را که در ظاهر با علم ناسازگاری دارند، بر معنای تحت‌اللفظی حمل نکرد، بلکه تعبیرات آنها را کنایی، تمثیلی، استعاری و... تلقی کرد و مقصود از آنها را معنایی دانست که با علم ناسازگار نیستند.

اما نومعتزلیان طرفدار شیوهٔ ادبی، معتقد هستند که در متون دینی همانند دیگر متون ادبی، برخی از اعتقادات باطل مخاطبان راه یافته و مؤلف این متون به‌منظور دستیابی به اهدافش در زمینهٔ موعظه و عبرت یا مبارزه تدریجی با این باورهای نادرست فرهنگ زمانه، آنها را تلقی به قبول کرده است. چنین دیدگاهی نادرست است؛ زیرا:

الف) لازمهٔ چنین دیدگاهی آن است که مطالب باطل در قرآن راه یافته باشد، بدون اینکه قرآن به باطل بودن آنها اشاره کرده باشد. به عبارت دیگر، قرآن در این موارد برای دستیابی به هدف حشش باید

از ابزارهای باطل استفاده کرده باشد، بدون اینکه قرینه‌ای بر آن ارائه کرده باشد. اما چنین لازمه‌ای اولاً با آیات صریحی که ورود باطل در قرآن را نفی می‌کند، ناسازگار است، مانند آیهٔ «وَإِنَّهُ لَكِتَابٌ عَزِيزٌ * لَيَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَ لَأَمِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ» (فصلت: ۴۲)؛ و ثانیاً دلایل عقلی بیانگر حکمت الهی و هادی بودن او، این مدعا را نفی می‌کند و متون وحیانی اصیل و تحریف‌نشده را سرچشمه گرفته از علم الهی معرفی کرده و براین‌اساس امتزاج هدایت الهی با عناصر باطل را مردود می‌شمارد؛ ثالثاً، چون علم و دانش بشری در حال پیشرفت است، زمانی فرا خواهد رسید که انسان از باطل بودن برخی از مدعیات متون دینی، که به پندار طرفداران رویکرد ادبی عناصر فرهنگ زمانه هستند، آگاه می‌شود. در این صورت اعتماد او به این متون سست می‌شود؛ زیرا احتمال می‌دهد که نه تنها آن موارد، بلکه شاید تعالیم دیگر متون دینی نیز باطل باشد. بدیهی است که با از دست رفتن اعتماد انسان به محتویات متون دینی، این متون کارایی خودشان را در برآوردن اهداف خداوند متعال در زمینهٔ هدایت‌بخشی به بشر از دست خواهند داد؛

ب) حکم به همانندی قرآن با متون ادبی در استفاده از تمثیل تخیلی و داستان‌های اسطوره‌ای و خیالی نادرست است؛ زیرا کسانی که به سراغ متون ادبی بشری می‌روند، از راه قرائن لفظی یا عقلی یا مقامی توجه دارند که مؤلفان این متون در بسیاری موارد از عناصر و مواد خیالی و وهمی در بیان داستان‌های خویش بهره برده‌اند، اما کسانی که برای بهره‌گیری از قرآن آن را مطالعه می‌کنند، با توجه به تأکیدهای بسیار قرآن بر حقایق تمام محتویات قرآن، برداشتشان این است که قرآن درصدد بیان داستان‌های غیرواقعی یا تمثیل‌ها و استعاره‌های غیر مبتنی بر حق نیست؛

ج) با بررسی محتوای قرآن درمی‌یابیم که برخلاف دیدگاه بیشتر حامیان رویکرد ادبی به متون دینی، قرآن همانند برخی از متون ادبی نیست که گفتار و پندار افراد را بدون داوری و بیان دیدگاه صحیح دربارهٔ آنها نقل کرده باشد، بلکه طبق آیاتی که قرآن را قول فصل (طارق: ۱۳) و فرقان (فرقان: ۱) معرفی کرده، قرآن میزانی برای تفکیک آراء و عقاید حق از باطل است؛

د) طبق عرف عقلاء اصل بر آن است که متکلم، معانی حقیقی الفاظی را که به کار می‌برد، اراده کرده است، مگر اینکه قرینه‌ای لفظی یا غیرلفظی در کلامش باشد و این قرینه نشان دهد او معانی کنایی، استعاری یا نمادین را اراده کرده است. شارع مقدس نیز برای اینکه متون دینی را به انسان‌ها تفهیم کند، قواعد عرف بشر در زمینهٔ تکلم را رعایت کرده است. از این رو، باید متون دینی را حمل بر معنای حقیقی کرد و نمی‌توان به‌صرف اینکه برخی از عبارات متون دینی از قبیل استعاره، تمثیل یا کنایه است، بدون وجود قرینه، زبان متون دینی را ادبی شمرده و آن را واقع‌نما ندانیم (مصباح یزدی، ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۲۳۴-۲۳۵).

ج) شیوه رؤیا انگاشتن زبان وحی

این شیوه توسط سروش ارائه شده و کاربرد آن توسط اندیشمندان مکتب علامه طباطبائی و غربیان یافت نشد. از این رو، می‌توان این شیوه را از ابداعات سروش تلقی کرد (ر.ک: سروش، ۱۳۹۲ الف، ب، ج و ۱۳۹۳).

از جهت کارایی نیز، این شیوه با ایجاد مضرات بسیاری موجب رفع تعارض علم و دین می‌گردد که از جمله این مضرات، انکار واقع‌نمایی متون دینی و در نتیجه بی‌فایده شدن این متون برای کارکردهای معنوی و مادی، فردی و اجتماعی، و دنیوی و اخروی است؛ درحالی‌که طبق براهین عقلی، بشر به‌جهت نقص معرفتی در این ابعاد، نیازمند هدایت الهی است که با توجه به حکمت الهی در خلقت هدفمند انسان ضرورت دارد که این نیازها توسط وحی الهی و در قالب متون دینی تأمین گردد.

علاوه بر این، ادله‌ای که سروش برای اثبات این شیوه رفع تعارض آورده، از اثبات نظریه او عاجز است؛ به‌عنوان نمونه، یکی از ادله سروش برای اثبات مدعایش در زمینه رؤیایی بودن زبان وحی، تعارض علم و مدعیات متون دینی در مورد معجزات است. به‌باور سروش، نمی‌توان بدون تکلف به‌تحقق این دسته حوادث در جهان بیداری باور داشت (سروش، ۱۳۹۲ د).

این دلیل سروش برای اثبات مدعایش مخدوش است؛ زیرا اولاً همان‌گونه که او اذعان کرده نمی‌توان به عینی و مطلق بودن علم باور داشت، بلکه علم معرفتی نسبی است (سروش، ۱۳۹۲ ج) و قطعیت ندارد (سروش، ۱۳۷۵ ص ۴۶۵-۴۶۶). از این رو، نظریات علمی مدرن را علم حقیقی و واقع‌نما تلقی کردن و مدعای تعارض وحی با علم را به‌دلیل نقل معجزات در متون دینی مطرح کردن، نادرست است؛ مگر اینکه مقصود تنافی برخی مدعیات قرآن با علم خطاپذیر و نسبی مورد نظر باشد. اما نمی‌توان با اتکا به چنین علم متغیر و خطاپذیری از دلایل عقلی معجزه بودن قرآن و دلایل نقلی مانند آیه «نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ * عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ * بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ» (شعرا: ۱۹۳-۱۹۵) که بر نزول قرآن از سوی خدا (قدر: ۱) و واقع‌نما بودن وحی (حجر: ۱) دلالت دارند، دست کشید و وحی را رؤیاهایی نیازمند تعبیر تلقی کرد؛ ثانیاً ادعای تعارض باور به‌وقوع خارجی معجزات با علم مردود است؛ زیرا عمده معجزات، اموری خارق‌العاده هستند که علل ماورای طبیعی در تحقق آنها نقش دارد و در طی معجزات این دسته علل با به‌کارگیری علت طبیعی مخفی از دید عموم مردم، می‌توانند پدیده‌های خارق‌العاده را ایجاد کنند. با توجه به اینکه علم فقط می‌تواند در قلمرو امور مادی و مکشوف نظر دهد، از این رو، نمی‌تواند به محال بودن وقوع معجزات که با دخالت عوامل ماورای طبیعی از راه علل طبیعی مخفی تحقق می‌یابد، حکم کرد. سروش نیز به این حقیقت اذعان داشته و می‌نویسد:

صاحب این قلم با *فخرالدین رازی* هم‌آواست و رأی او را در امکان وقوع معجزات کاملاً صائب می‌داند؛ چراکه جهان مشهود منظوم، یک جهان ممکن است، نه تنها جهان ممکن، و همه قوانین طبیعت هنوز کشف نشده‌اند و لذا وقوع حادثه‌ای برخلاف عادت مألوف، مطلقاً اشکال علمی و عقلی ندارد (سروش، ۱۳۹۳).

نتیجه‌گیری

علامه طباطبائی و شاگردان برجسته مکتب ایشان برای رفع تعارض علم و دین، شیوه‌های ناظر به زبان متون دینی را ارائه کرده‌اند که مهم‌ترین آنها، شیوهٔ ادبی بودن زبان متون دینی یا به زبان قوم بودن آنها در موارد تعارض با علم است. این شیوه‌ها یا با نظر به متون دینی و قرائن موجود در آنها و یا با توجه به نظریات مسلم علمی، ارائه گردیده است که همچون قرینه‌ای مانع از ظهور لفظی اولیه می‌شود و موجب حمل متن دینی معارض با علم بر زبان قوم یا مجاز، تمثیل یا ضرب‌المثل می‌گردد. این شیوه موجب فهم درست متن دینی شده و از برداشت‌های نادرست جلوگیری می‌کند.

نومعتزلیان برای رفع تعارض علم و دین از شیوه‌هایی مانند زبان قوم، ادبی دانستن متون دینی و زبان رؤیا استفاده کرده‌اند. اگرچه این شیوه‌ها موجب رفع تعارض علم و دین می‌گردد، اما نومعتزلیان با تعمیم این شیوه‌ها به تمام یا اکثر عبارات متون دینی، آسیب‌هایی را متوجه دین می‌کنند که از جمله آنها، غیرمعرفت‌بخش گردیدن متون دینی و نقض غرض الهی در زمینهٔ هدایت بشر از راه این متون است. همچنین برخی از این شیوه‌ها مانند زبان قوم و تعمیم آن به همهٔ متون دینی با دیدگاه اندیشمندان غربی مانند طرفداران الهیات لیبرال قرابت بسیاری دارد که اصالت و خاستگاه اسلامی آن را مبهم می‌سازد.

منابع

- ابوزید، نصر حامد، ۱۳۷۶ الف، «تاریخ‌مندی مفهوم پوشیده و مبهم»، ترجمه محمدتقی کرمی، *نقد و نظر*، ش ۱۲، ص ۳۲۸-۳۷۵.
- _____، ۱۳۷۶ ب، «مفهوم وحی»، ترجمه محمدتقی کرمی، *نقد و نظر*، ش ۱۲، ص ۴۳۳-۳۷۶.
- _____، ۱۳۸۰، *معنای متن: پژوهشی در علوم قرآن*، ترجمه مرتضی کریمی‌نیا، تهران، طرح نو.
- _____، ۱۳۸۳، *نقد گفت‌مان دینی*، ترجمه حسن یوسفی اشکوری و محمد جواهرکلام، تهران، یادآوران.
- _____، ۱۳۸۶، «قرآن و فرهنگ زمانه»، *خردنامه همشهری*، ش ۲۰، ص ۴۹-۵۱.
- www.nasr-hamed-abuzayd.blogfa.com
- _____، ۱۹۹۶، *مفهوم النص: دراسته فی علوم القرآن*، چ سوم، بیروت، مرکز الثقافی العربی للطباعة و النشر و التوزیع.
- باربور، ایان، ۱۳۶۲، علم و دین، ترجمه بهاء‌الدین خرماهی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- _____، ۱۳۸۴، «راه‌های ارتباط علم و الاهیات»، *دز: فیزیک، فلسفه و الاهیات*، ترجمه همایون همتی، قم، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ص ۴۹-۱۰۱.
- _____، ۱۳۹۲، *دین و علم*، ترجمه پیروز فطورچی، قم، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۹، *تسنیم*، ج ۳، چ پنجم، قم، اسراء.
- حنفی، حسن، بی تا، *من العقیده الی التورق*، ج ۴، قاهره، مکتبه مدبولی، کتابخانه کلام اسلامی نور.
- _____، ۱۳۸۰، «از نقد سند تا نقد متن ۵»، ترجمه سیدمحمدحسین روحانی، *علوم حدیث*، ش ۲۰، ص ۱۰۹-۱۴۸.
- خلفالله، محمد احمد، ۱۹۹۹م، *الفن القصصی فی القرآن الکریم*، الطبعة الرابعة، قاهره، سینا للنشر، بیروت، مؤسسه الانتشار العربی.
- رشیدرضا، محمد، ۱۴۱۴ق، *تفسیر المنار*، ج ۱، بیروت، دارالمعرفه.
- سروش، عبدالکریم، ۱۳۷۵، *تفریح صنع*، چ چهارم، تهران، مؤسسه فرهنگی صراط.
- _____، ۱۳۸۶ الف، «مصاحبه با میشل هوبینک»، www.drSOROUSH.COM.
- _____، ۱۳۸۶ ب، «بشر و بشیر»، www.drSOROUSH.COM.
- _____، ۱۳۸۷، «طولی و زنبور»، www.drSOROUSH.COM.
- _____، ۱۳۹۲ الف، «محمد ﷺ: راوی رؤیاهای رسولانه (۱)»، www.drSOROUSH.COM.
- _____، ۱۳۹۲ ب، «محمد ﷺ: راوی رؤیاهای رسولانه (۲)»، www.drSOROUSH.COM.
- _____، ۱۳۹۲ ج، «محمد ﷺ: راوی رؤیاهای رسولانه (۳)»، www.drSOROUSH.COM.
- _____، ۱۳۹۲ د، «محمد ﷺ: راوی رؤیاهای رسولانه (۴)»، www.drSOROUSH.COM.
- _____، ۱۳۹۳، «محمد ﷺ: راوی رؤیاهای رسولانه (۵)»، www.drSOROUSH.COM.
- سها، ۱۳۹۳، *نقد قرآن*، چ دوم، www.azadieiran2.wordpress.com.
- گلی، جواد و حسن یوسفیان، ۱۳۸۹، «جریان‌شناسی نومعتزله»، *معرفت کلامی*، ش ۳، ص ۱۱۵-۱۴۲.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۷۴، *المیزان فی تفسیر القرآن*، ترجمه محمدباقر موسوی همدانی، قم، دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین.
- _____، ۱۴۱۷ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین.
- مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۸۲، *کاوش‌ها و چالش‌ها*، چ دوم، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مطهری، مرتضی، ۱۳۷۲، *علل گمراهی به مادگیری*، چ سیزدهم، تهران، صدرا.