گفت و گو

مکتب تفکیک در گفت‌وگو با حجت‌الاسلام خسروپناه

بخش پایانی

تفکیک توان عقل را محدود می‌شمارد

مهر: درباره مکتب تفکیک از زوایای گوناگون می‌توان سخن گفت اما مهم این است که دریابیم این مکتب بر کدام بنیاد فکری و معرفتی تکیه کرده است. واقعیت این است که برآوردن مبانی معرفتی تفکیکیان کاری دشوار نیست؛ زیرا علی‌رغم اختلاف آنان در چگونگی حجیت عقل، به ناچار همه از روش‌شناسی ویژه‌ای برای بیان عقاید خود بهره می‌برند. نیای فکری تفکیکیان مرحوم میرزامهدی اصفهانی است که کتاب او تحت‌عنوان «ابواب‌الهدی» سند مهمی برای تحلیل اندیشه آنان به‌شمار می‌آید. در گفت‌وگو با حجت‌الاسلام والمسلمین عبدالحسین خسروپناه، به بررسی این مکتب پرداختیم که اکنون از نظر شما می‌گذرد.

■■■

■ دوره دوم مکتب تفکیک از چه زمانی آغاز می‌شود و دارای چه ویژگی‌هایی است؟

دوره دوم مکتب تفکیک توسط استاد محمدرضا حکیمی در کتاب مکتب تفکیک معرفی شده است. اصحاب مکتب تفکیک بر فهمی خالص از علم وحیانی و معارف آسمانی و تربیت و سیاست قرآنی و حدیثی اصرار می‌ورزند. به ترکیب مکتب‌های ترکیبی و تاویل فلسفه‌های تاویلی که انسجام‌یابی مبانی آنها جز با تاویل آیات و آرا میسر نیست، به هیچ روی نمی‌گروند و خلاصه آنکه زلال علم قرآنی و حدیثی را از آمیخته شدن با دیگر جریان‌ها پاس می‌دارند. مکتب تفکیک یعنی آن جهان‌بینی و جهان‌شناسی و نظام‌شناختی و دستگاه فکری و مبنای اعتقادی و سیستم تعقلی که میان مفاهیم و اصطلاحات بشری یا ممتزج از سویی و معارف خالص الهی و آسمانی متخذ از کتاب و سنت از سوی دیگر تفاوت قائل است و فرق می‌گذارد. مکتب تفکیک نه با عقل مخالف است و نه با فلسفه. طرفداران این دوره، تباین و تناقض میان دین و فلسفه و عرفان را نمی‌پذیرند. تفکیکیان به اعتبار پیروی از وحی، از عقول دفائنی و دست‌نخورده بهره می‌برند که اعماق عقل است و دیگران از سطوح عقل یا عقل ابزاری استفاده کرده‌اند. مکتب تفکیک اعتدالی، میان عقل ابزاری و عقل انواری تفاوت می‌گذارد. هدف این مکتب، از نظر گرایش اعتدالی، خالص ماندن شناخت‌های قرآنی و سره‌فهمی معارف اسلامی به دور از تاویل و مزج با افکار و نحله‌ها و برکناری از تفسیر به رای و تطبیق و مصون‌ماندن حقایق و اصول وحیانی و درنیامیختن و مشوب نشدن با داده‌های فکر انسانی و ذوق بشری است. توضیح اینکه معارف و شناخت‌ها به‌طور کلی به دو بخش تقسیم می‌شوند؛ معارف و شناخت‌های خالص و معارف و شناخت‌های ممتزج. معارف خالص نیز به معارف خالص قرآنی، معارف خالص فلسفی و معارف خالص عرفانی قابل تقسیم هستند و معارف ممتزج نیز به معارف قرآنی- فلسفی، معارف قرآنی- عرفانی، معارف قرآنی- کلامی، معارف فلسفی- عرفانی، فلسفی مشائی- عرفانی، فلسفی اشراقی- عرفانی، فلسفی فلوطینی- عرفانی و فلسفی عرفانی- قرآنی تقسیم می‌شوند.

■ مکتب تفکیک اعتدالی در تبیین نظریه‌های خود به چه جریان‌هایی توجه دارد؟

مکتب تفکیک اعتدالی در تبیین نظریه خود به جریان‌های سه‌گانه وحی (دین و قرآن)، عقل (فلسفه و برهان) و کشف (ریاضت و عرفان) نظر می‌کند، اما بخشی از علوم تجربی در مقوله صنعت داخل است نه علم و آنچه از این علوم به صحت پیوسته باشد، از نظر معارف‌شناسی در خور توجه است؛ به‌ویژه برای درک آیتیت اشیا که در آموزه‌های وحیانی بر این امر تاکید بسیار شده است. جریان نخست سخن آخر را درباره معرفت‌شناسی و حقیقت‌شناسی وحی دانسته؛ چنان که جریان دوم، عقل و جریان سوم کشف را واپسین سخن معرفی می‌کنند. به همین دلیل جریان دوم و سوم به مدد تاویل به توجیه داده‌های مکتب خود و تطبیق آن با مکتب نخست می‌پردازند و به تعارض و تضاد اعتراف نمی‌کنند. اصحاب تفکیک در این دوره به هیچ‌روی، منکر واقعیتی به نام فلسفه اسلامی یا عرفان اسلامی نیستند؛ بلکه به‌وجود فلسفه اسلامی و عرفان اسلامی مانند طب، ادبیات و معماری اسلامی و امثال آن معترفند و تمدن اسلامی را باور دارند؛ فلسفه، عرفان و تمدنی که در عین برخورداری از میراث پیشین فلسفی و فکری بشری و علوم اوایل، با حضور در فضای اسلامی و استفاده از مایه‌های اسلامی بسیار غنی‌تر و ژرف‌تر شده و آنها را دیگر نمی‌توان به‌طور کامل، یونانی یا هندی یا اسکندرانی و امثال آن شمرد؛ بلکه باید گفت فسلفه مشائی اسلامی یا فلسفه اشراقی اسلامی؛ ولی باید بحث شود که انسان و جامعه قرآنی و مدینه تعالی که قرآن می‌خواست با نظارت معصوم بسازد، با آنچه در دامن خلافت‌ها و حکومت‌های اسلامی تحقق یافت، فرسنگ‌ها فاصله دارد.

■ استاد حکیمی چه ویژگی‌هایی را برای مکتب تفکیک مدنظر خود برمی‌شمارد؟

مکتب تفکیک، مکتب تعطیل نیست بلکه مکتب تفکیک است یعنی می‌گوید فلسفه و عرفان به طور کلی دو راه جدا از قرآنند. حال روشن می‌شود که این مطلب (تنافی علوم بشری با علوم الهی) با سخنان استاد حکیمی منافات دارد که می‌گوید سخن در تباین کلی نیست، بلکه سخن از عدم تساوی کلی است و بر متعقلان روشن است که توجه به این عدم‌تساوی کلی و رسمیت جدی‌دادن به آن روش که مکتب تفکیک بر آن تاکید می‌کند در کسب معارف عالیه، رکنی بنیادین است.

■ پس منابع دین‌شناسی تفکیک‌ها چیست؟

منابع دین‌شناسی نزد مکتب تفکیک، استناد و تعقل است. اهل بیت(ع) در فهم قرآن مدد می‌رسانند، زیرا قرآن صامت به مترجمان ناطقی نیازمند است. تعقل وحیانی نیز در کسب معارف راستین وحیانی و پاک‌سازی از هرگونه پیش‌فرض‌ها و توهمات ضرورت دارد، پس فهم قرآن و روایات، باید فهمی تعقلی، استدلالی و استقلالی باشد. ولی مقصود از تعقل در این مدل دین‌شناسی، تعقل فطری است، یعنی تعقلی که کتاب و سنت بر آن تاکید و دعوت کرده با مدل‌های دیگر تعقل تفاوت دارد؛ زیرا فلسفه و تعقل فلسفی یکی از شعبه‌های تعقل خاص و تعقل خاص یکی از شعبه‌های تعقل عام است؛ پس تعقل نه به معنای لغوی و نه به معنای اصطلاحی و نه به لحاظ مصداق به معنای فلسفه نیست. عقل فیلسوف، عارف و فیزیکدان و...، عقل غیرفطری است. حال که شالوده مکتب تفکیک بر به‌کارگیری عقل و بهره‌وری از تعقل نهاده شده بنابراین استفاده کامل از عقل به‌ویژه در طلب معارف و تکمیل اصول اعتقادی و خودسازی انسانی چیزی نیست که پیروان قرآن و اهل‌بیت(ع) کمترین کوتاهی‌ای در آن‌باره روا داشته باشند؛ در نتیجه هیچ‌گونه شائبه‌ای از نوع اخباری‌گری یا تشابه و تقارب با مسلک ظاهری یا مذهب حنبلی در آن نیست، ولی از آن‌رو که سطح علم قرآنی و علم معصوم در تبیین حقایق، بالاترین سطح است، هر جا به نظریه مخالفی رسیدیم نظریه را تاویل می‌کنیم نه قرآن و کلام معصوم را؛ بنابراین خود عقل به نابسنده بودن خویش و نیازمندی‌اش به آموزش و فراگرفتن حکم می‌کند؛ چنان که برخی از حقایق عالم هستی در شعاع عقل قرار ندارند. نتیجه آنکه آنچه از قرآن تفکیک شده، فلسفه به صورت نظام خاص فکری و دستگاه ویژه شناختی (نه تعقل به معنای خردورزی و استفاده از نیروی عقل) است و تفکیک یا نفی فلسفه، مستلزم نفی عقل نیست. فلسفه، کل محتوای عقلی بشر نیست و حضور چندین مکتب فلسفی کهن و نو در تاریخ انسان، دلیل آن نیست که همه نیروی عقل انسانی به‌کار گرفته شده باشد. زمانی که بشر بتواند همه حقایق الهی در کتاب و سنت را بدون تحریف و تاویل و درک و در نظام تعقلی کامل عرضه کند می‌توان گفت از نیروی عقل استفاده‌ای در خور کرده است. تعالیم مفسران راستین قرآن نیز سرشار است از توجه دادن به عقل و ضرورت استفاده از آن، تا جایی که خرد، حجت باطنی شمرده شده و به تعبیرهای گوناگون از عقل و بهره‌وری از آن سخن گفته شده و مورد ستایش واقع شده است و از همین‌جاست که برای ادراک همه حقایق هستی به دو هادی نیاز می‌افتد: عقل و پیامبر، هادی(حجت) باطنی و هادی(حجت) ظاهری یعنی هادی و حجتی که در درون خود انسان است و باید به آن توجه و از آن پیروی کند و حجتی که در بیرون است و باید آن را بجوید و پیشرو و معلم خویش قرار دهد.

گزارش فرهیختگان از کنفرانس بین‌المللی فلسفه دین معاصر

لزوم گذار از فلسفه دین غربی به فلسفه دین اسلامی

■ سجاد صداقت

کنفرانس بین‌المللی فلسفه دین معاصر به همت انجمن فلسفه دین ایران از روز یکشنبه سوم دی‌ماه ۱۳۹۱ در پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی تهران آغاز به کار کرد؛ کنفرانسی دو روزه با حدود ۲۵ سخنران که مقالات خود را به حضار ارائه دادند. روز آغازین این کنفرانس با سخنرانی دکتر آیت‌اللهی رئیس پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی همراه بود و پس از وی پروفسور هانس کوچلر، رئیس گروه فلسفه دانشگاه اینسبروگ اتریش و حجت‌الاسلام هادی صادقی معاون فرهنگی قوه قضائیه به بیان سخن درباره فلسفه دین و نسبت فلسفه و دین پرداختند. آنچه در ادامه خواهید خواند گزارش فرهیختگان از روز اول کنفرانس دو روزه‌ای است که در آن اساتید فلسفه دانشگاه‌های ایران به بیان سخن پرداختند. در این کنفرانس حضور نیافتن تعدادی از سخنرانان و بی‌نظمی در برگزاری برنامه یکی از مواردی بود که به چشم آمد و حتی از سوی سخنرانان نیز بر آن تاکید شد.

■ حمیدرضا آیت‌اللهی: اسلام دینی اجتماعی است

حمیدرضا آیت‌اللهی، رئیس پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی طی سخنانی به موضوع «فلسفه دین در بستر اسلامی» پرداخت و گفت: فلسفه دین نظامی است که در فضای غربی منشا یافت و در آن فضا نیز بارور شدکه نظام مشابه در بستر اسلامی و کلام جدید بوده

فلسفه دین نظامی است که در فضای غربی منشا یافت و در آن فضا نیز بارور شد که نظام مشابه در بستر اسلامی و کلام جدید بوده است. جهان مدرن با مسائل جدید فلسفی و دینی مواجه شد که باید از منظری فلسفی ارزیابی شوند. به این دلیل بود که فلسفه دین فعالیت جدی خویش را آغاز کرد

است. جهان مدرن با مسائل جدید فلسفی و دینی مواجه شد که باید از منظری فلسفی ارزیابی شوند. به این دلیل بود که فلسفه دین فعالیت جدی خویش را آغاز کرد. آیت‌اللهی در ادامه به رویکردهای مختلفی که نسبت به فلسفه در فضای اسلامی وجود دارد، پرداخت و با اشاره به تفاوت آن با فضای مسیحی افزود: اولین تفاوت فلسفه اسلامی با فلسفه غربی مساله آموزه‌های خاص موضوعات فلسفی است. در فلسفه اسلامی بیشتر باورهای گزاره‌ای داریم، اما در فلسفه غرب باورهای تاریخی وجود دارد؛ ازجمله گناه اولیه، هبوط، فدیه، تجسد و... . دومین تفاوت ارتباط بین انسان و خداست. اهمیت انسان در مسیحیت به این معناست که انسان انگاره‌ای از خداست. وی تصریح کرد: سومین مساله عشق خداوندی در مسیحیت و خداوند رحمان در اسلام است که این دو گزاره تفاوت مفهومی و معنایی با یکدیگر دارند. چهارمین تفاوت در اخلاق و سیاست است. مسیحیت بیشتر جنبه اخلاقی دارد، اما در اسلام جنبه سیاسی پررنگ‌تر است به این معنا که در فلسفه غربی رابطه دین و سیاست مطرح نیست اما در رویکرد اسلامی این مساله اهمیت زیادی دارد. رئیس پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی به پنجمین تفاوت فلسفه اسلامی و فلسفه غرب از منظر آموزه‌ها پرداخت و گفت: مسیحیت بیشتر دینی شخصی است در حالی که اسلام دینی اجتماعی است. تفاوت دیگر در رابطه عقل و ایمان در اسلام و مسیحیت است. در اینجا تفاوت بین مفاهیم، پیش‌فرض‌ها و بسترها در رویکرد اسلام و مسیحیت به فلسفه دین مطرح است. آیت‌اللهی یادآور شد: معنای وحی در اسلام و مسیحیت با هم متفاوت است. در اسلام وحی ۲۳ سال طول کشید اما در مسیحیت تا ۱۵۰۰ سال ادامه دارد. تفاوت دیگر فلسفه اسلامی و مسیحیت در معنای «تعالی» و «حلول» است. این دو نقش کلیدی در مسیحیت و حتی فلسفه‌های غربی دارند. علت اهمیت آن، این است که در مسیحیت موضوع «تجسد» وجود دارد اما در اسلام چنین چیزی نیست و برای همین ترجمه آن به فارسی همواره مشکل بوده است. سومین تفاوت فلسفه اسلامی و فلسفه غربی در مفهوم نبوت است. ما حضرت مسیح(ع) را نبی می‌دانیم، اما در مسیحیت حضرت مسیح(ع) خدای مجسد است. تفاوت دیگر در مفهوم قیامت است. در بخشی از کلام اسلامی به قیامت پرداخته می‌شود در حالی که در مسیحیت اهمیت زیادی ندارد.

وی به تفاوت دیگر فلسفه اسلامی و فلسفه غرب اشاره کرد و افزود: موضوع نبوت و پدر بودن خدا در مسیحیت وجود دارد اما در اسلام چنین چیزی نیست، لذا نوع پرداختن به فلسفه دین متفاوت می‌شود. در اسلام و یهودیت شریعت وجود دارد اما در مسیحیت این شریعت ضعیف است. مساله دیگر اینکه متفکران اسلامی معادل قرآن در مسیحیت را انجیل می‌دانند در حالی که این دو با هم متفاوتند. در واقع معادل قرآن در مسیحیت خود حضرت مسیح(ع) است که «کلمه» بود لذا در رویکرد اسلام به فلسفه دین بسیار اهمیت دارد. رئیس پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی یادآور شد: مساله اولی که فلسفه اسلامی و غرب با تفاوت مفاهیم دچار مشکل می‌شوند بحث علم و دین است و مساله تکامل در مسیحیت منجر به ایجاد مفهوم خداوند تجسدیافته، گناه اولیه، هبوط و... شده است در صورتی که این آموزه بنیادی در اسلام نیست. البته آموزه‌هایی در مورد علم و دین در اسلام وجود دارد اما این آموزه بنیادی نیست. دومین مساله، مساله شر است. در فلسفه دین اسلامی این موضوع به صورت عدل الهی مطرح است، در حالی که در فلسفه غرب از آن به شر تعبیر می‌شود.

وی افزود: سومین مساله بحث تجربه دینی و عرفان است. عرفان در فلسفه اسلامی متفاوت با غرب است. در فلسفه غربی این مساله وجود دارد که آیا تجربه‌های دینی ما متعلق خارجی دارند یا خیر؟ چهارمین تفاوت بحث الهامات است و باید توجه داشت که بین قرآن و انجیل از این منظر بسیار فرق وجود دارد. در مسیحیت ما با قدیسان سر و کار داریم، در حالی که در اسلام بحث علما مطرح است. در مسیحیت قدیسان به‌خاطر قداست‌شان مورد توجه قرار می‌گیرند اما در اسلام بحث علم مطرح است. در مسیحیت سلسله مراتب کلیسایی وجود دارد اما در اسلام با اینکه حجت‌الاسلام و آیت‌الله وجود دارد اینها با یکدیگر ارتباط درجه‌ای ندارند بلکه این مساله به درجه علمی‌شان برمی‌گردد.

دکتر آیت‌اللهی در ادامه تصریح کرد: تفاوت دیگر در نقش کشیش و روحانی در ارتباط انسان با خداست که در اسلام هیچ روحانی‌ای ارتباط انسان با خدا را برقرار نمی‌کند برعکس در مسیحیت بسیار این نقش برای کشیش پررنگ و تاثیرگذار است. مساله دیگر تفاوت نگاه مسیحی و اسلامی به فلسفه دین است که نشات‌گرفته از نحوه استدلال‌آوری است. بیشتر فلسفه دین غربی مسائل تجربی است اما در فلسفه دین از منظر اسلام مبنای عقلی مسائل مطرح است. همچنین رابطه خدا و مخلوق از دیگر مسائل اختلافی است به این معنا که اراده خدا و فیض الهی در مسیحیت و اسلام متفاوت است. وی در پایان به راه‌حل‌های این مشکلات بین فلسفه اسلامی و غربی اشاره کرد و گفت: براهین اثبات خدا در اسلام و مسیحیت در غرب فرق می‌کند که راه‌حل‌های متفاوتی را در پی دارد. امید داریم فلسفه دین را از کانتکس صرف غربی در بیاوریم و یک بستر بزرگ‌تری از فلسفه دین در پی این گفت‌وگوها به دست آوریم تا به ایده‌های بهتری در حوزه برهان‌آوری برسیم.

■ هانس کوچلر: فلسفه و دین متضاد یکدیگر نیستند

پروفسور هانس کوچلر، رئیس گروه فلسفه دانشگاه اینسبروگ اتریش طی سخنانی به ارائه مقاله خود با عنوان «وحدت در کثرت» پرداخت. وی با اشاره به اینکه باید به دیالوگ و گفت‌وگوی میان ادیان توجه ویژه داشت، اظهار کرد: وحدت در کثرت قرار دارد و این موضوع مثال خوبی برای پلورالیسم دینی نیست. خداوند در داستان موسی و شبان به موسی(ع) پیام می‌دهد که ما انسان‌ها را با زبان‌ها و ایده‌های متفاوتی آفریدیم، این سبک‌ها را نباید نادیده گرفت چراکه تعامل با دیگران یاری‌رسان ماست. وی با بیان اینکه باید درک عمیق‌تری از خودمان و مفاهیم دین‌مان داشته باشیم، افزود: باید خود را به دیگران بهتر بشناسانیم چراکه از گذرگاه این موضوع می‌توان مفاهیم دین را در ساحت‌های متفاوت بازیابی کنیم. رئیس گروه فلسفه دانشگاه اینسبروگ اتریش با بیان اینکه نباید میان فلسفه و دین تفاوت قائل شد، یادآور شد: دین و فلسفه ساحت‌های گوناگونی را دربرمی‌گیرند و این دو مولفه متضاد یکدیگر نیستند بلکه مکمل یکدیگر هستند. نباید فلسفه را فقط در ساحت اروپا مورد بررسی قرار داد بلکه باید بستری گسترده برای ارتباط فلسفه و دین ایجاد کرد.

■ پورحسن: عقلانیت در ادبیات فلسفی ما مبهم است

قاسم پورحسن، استاد دانشگاه علامه طباطبایی در سخنان خود در کنفرانس بین‌المللی فلسفه دین معاصر گفت: باید اینجا مساله‌ای تاریخی را در باب عقل و باور دینی مطرح کنم. عقلانیت در ادبیات فلسفی ما مبهم است، در حالی که مباحث فلاسفه دین که مقداری تحت تاثیر فلسفه تحلیلی هم هستند درباره عقلانیت در ۵۰ سال اخیر جامع‌تر از مباحث ما در این حوزه‌اند. آنچه درباره عقلانیت در کتاب «ایمان و عقلانیت» متعلق به یکی از فلاسفه دین غربی می‌خوانیم بسیار نازک‌اندیشانه‌تر از بحث‌های ما در باب عقلانیت است. حتی کتاب «منزلت عقل در هندسه معرفت دینی» آیت‌الله جوادی‌آملی نیز نتوانسته چنین بحث خوبی را درباره عقلانیت داشته باشد. وی افزود: نخستین تصور اشتباه ما آنجاست که می‌پنداریم مسیحیت جریانی ایمانی و اسلام جریانی عقلی است. چنین تصور اشتباهی از نبود مطالعات کافی نشات می‌گیرد. ما درباره جهان مسیحیت و اسلام دچار خلط شده‌ایم. سه کتاب در دوره نخست دلیل‌گرایی نوشته شده‌اند که یکی «معقولیت مسیحیت» جان لاک است. لاک در این اثر عقل را شمّ پروردگار می‌بیند. به‌زعم لاک، هر انسانی که باوری را بدون دلیل می‌پذیرد مسوول است و اخلاقا کار نادرستی را انجام داده است. کلیفورد در کتاب «اخلاق باور» گامی فراتر از لاک برمی‌دارد و می‌گوید اگر انسانی بدون دلیل باوری را بپذیرد نه‌تنها نزد خود مسوول است بلکه در برابر نسل‌های آینده نیز مسوولیت دارد که چرا در برابر اشاعه باورهای غیرعقلی احساس مسوولیت نکرده است. پورحسن در بخش دیگری از سخنانش گفت: ما باید به دنبال این پرسش باشیم که آیا ما در عقلانیت با بحثی صریح مواجهیم یا مبهم؟ از اینکه از عقل مبهم سخن می‌گویم مقصودی دارم. در آخرین کتاب حوزه فلسفه اسلامی نوشته آیت‌الله جوادی‌آملی چهار عقل تجربی، تجریدی، نیمه‌تجریدی و ناب معرفی شده‌اند. سپس نویسنده بیان می‌کند ما عقل را یا منبعی می‌دانیم یا مصباحی. به نظر من عقل به هیچ‌وجه منبع نیست، زیرا این مفهوم به آن معناست که هر حکمی را که عقل بفهمد شرع بر آن تاکید می‌کند. این نهایت سخن در استفاده از عقل در معارف اسلامی است. وی تاکید کرد: ما نباید

در حالی که با پنج عقل مواجهیم می‌گوییم باور دینی باید عقلانی باشد، اما مشخص نکرده‌ایم که با استفاده از کدام عقل باید این باور دینی را مستدل کنیم. اساسا امکان ندارد که باور دینی عقلانی باشد زیرا این به آن معناست که تمام انسان‌های برخوردار از عقل باید به باور دینی عقلانی رای دهند

لزوما در مرحله نخست دست به بررسی تحلیلی در باب عقل بزنیم، زیرا بحث عقل در فلسفه غرب در ساختار و بافت متفاوتی شکل گرفته است. در حالی که با پنج عقل مواجهیم می‌گوییم باور دینی باید عقلانی باشد، اما مشخص نکرده‌ایم که با استفاده از کدام عقل باید این باور دینی را مستدل کنیم. اساسا امکان ندارد که باور دینی عقلانی باشد، زیرا این به آن معناست که تمام انسان‌های برخوردار از عقل باید به باور دینی عقلانی رای دهند در حالی که این امر ممکن نیست و با هیچ گزاره دینی نمی‌توان این کار را انجام داد.

■ هدایت علوی‌تبار: نمی‌توان به نظریه معاد صرفا جسمانی دل بست

استاد دانشگاه علامه طباطبایی در ابتدای سخنان خود که با موضوع معاد جسمانی و نظریه بازسازی بدن مطرح شد، با اشاره به قلمرو بحث درباره معاد گفت: معتقدان به معاد به‌طور کلی به سه دسته تقسیم می‌شود؛ معاد صرفا جسمانی، معاد صرفا روحانی و معاد جسمانی و روحانی. در معاد صرفا روحانی، کسانی معتقد هستند که حقیقت انسان صرفا به روح اوست و در معاد فقط روح می‌ماند و انسان صرفا روح اوست؛ کسانی چون افلاطون و... به این نوع معاد معتقد هستند. معاد صرفا جسمانی مربوط به کسانی است که جوهره روح را اصلا قبول ندارند که حیطه بحث ما همین‌جاست. نوع سوم معاد جسمانی و روحانی است و کسانی که این معاد را قبول دارند معتقدند انسان مجموع روح و جسم است و در معاد باید هر دو گونه اتفاق بیفتد.

وی بعد از بیان این سه قلمرو در خصوص معاد، درباره نوع نگرش به معاد صرفا جسمانی گفت: در معاد جسمانی کسانی معتقدند حقیقت انسان فقط جسم اوست. آنها معتقدند باید موجودی به نام خدا وجود داشته باشد که جسم ازبین‌رفته را برگرداند یا احیا و بازسازی کند، پس این معاد مبتنی بر وجود خداست. نکته‌ای که اینجا وجود دارد این است که اگر در معاد فقط بدن انسان است که می‌خواهد بازسازی شود، آن بدن چگونه می‌خواهد بازسازی شود و آیا آن بدن دنیوی است؟ ما در اینجا با مساله این‌همانی شخصی روبه‌رو هستیم و این گروه باید توجیه کنند که چگونه همان بدن برمی‌گردد چون آنها معتقدند همان بدن است که در معاد بازمی‌گردد و این‌همانی شخصی تبدیل به بازسازی بدن دنیوی در اخروی می‌شود.

علوی‌تبار با تقسیم‌بندی دیدگاه‌های معتقدان معاد صرفا جسمانی گفت: گروه اول عده‌ای هستند که معتقدند بدن اخروی عین بدن دنیوی است و گروه دوم عده‌ای هستند که معتقدند بدن اخروی مثل بدن دنیوی است.

وی با اشاره به اینکه منظور از عین معنای فلسفی آن است، در تقسیم‌بندی گروهی که به عین‌بودن بدن اخروی و دنیوی معتقدند، پرداخت و ابراز داشت: اولین گروه از کسانی که بدن اخروی را عین بدن دنیوی می‌دانند متکلمانی هستند که معتقدند بدن اخروی اعاده بدن دنیوی است. تلقی آنها این است که بدن دنیوی به کلی از بین می‌رود و استدلال می‌کنند که فقط خداست که باقی می‌ماند و بقیه چیزها از بین می‌رود. یعنی شما از اول این فرض را بگذارید که همه‌چیز فانی است.

علوی‌تبار با اشاره به این مطلب که این گروه به مشکل برمی‌خورد، اظهار داشت: اگر به این قضیه معتقد باشیم این‌گونه است که دقیقا باید در معاد عین آن بدن معدوم، اعاده شود و برگردد. اما برخی از متکلمان و عموم فلاسفه به بحث اعاده معدوم ایراد می‌گیرند و آن را ممتنع می‌دانند. یکی از مسائل این است که بین هر دو خودش فاصله زمانی ایجاد شده و اینجا بر خودش تقدم زمانی پیدا کرده و این از نظر اصول عقلی نمی‌شود.

علوی‌تبار با اشاره به گروه دوم در باب معتقدان به عین‌بودن بدن اخروی و دنیوی در معاد گفت: گروه دیگری از متکلمان هستند که قبول دارند بدن اخروی عین بدن دنیوی است اما اعاده معدوم را قبول ندارند. این گروه فرض گروه اول که انسان معدوم می‌شود را قبول ندارند بلکه می‌گویند این فرد در زمانی که زنده بود اجزای بدنش متفرق شده است. اینها افرادی هستند که قبول دارند انسان از جزء لایتجزا تشکیل شده است. اینجا خدا وجود دارد و اجزا را در روز قیامت جمع می‌کند و اجزا همان اجزاست. یعنی اثبات این‌همانی بین شخص اخروی و دنیوی از طریق اجزاست که همان اجزا عین همان شخص را در معاد خواهد داشت. این گروه شیئیت اجزا را به ماده می‌دانند. وی افزود: به این گروه اشکال وارد می‌شود که اگر انسان یک هیئت داشته و در معاد آن ساخته می‌شود، این عین آن نیست اما مثل آن است. آنها جواب می‌دهند که ما ماده را شیئیت اجزا می‌دانیم پس برای این هیئت اشکالی ایجاد نمی‌کند. اشکال دیگر اوصافی است که برای شخص وجود داشته و در روز قیامت دیگر عین آن نیست. اما ملاک این‌همانی از دیدگاه این گروه ماده است و اوصاف مهم نیستند. اما اشکالاتی عقلی و نقلی است که نمی‌توانند این گروه جواب دهند، به همین دلیل است که گروه سومی به‌وجود آمده است.

علوی‌تبار با اشاره به گروه سوم در باب معتقدان به عین بودن بدن اخروی و دنیوی در معاد گفت: گروه سوم معتقدند آخرت به وسیله جمع اجزای اصلی حاصل می‌شود و مشخص است که اجزای اصلی از اجزای فرعی کمتر است و با این مساله شبهات را پاسخ داده‌اند و می‌گویند این اجزای اصلی با بالارفتن سن هیچ فرقی نمی‌کند. در آخرت خدا اجزای اصلی را به‌عنوان معیار این‌همانی می‌آورد و اجزای فرعی جدید می‌دهد، با این اعتقاد شبهات گروه دوم پاسخ گفته می‌شود، عینیت بدن اخروی به اجزای اصلی است و این‌همانی درست می‌شود. در این تلقی ما خیلی تخفیف داده‌ایم که با انسان چندان جور نمی‌آید.

علوی‌تبار با اشاره به گروه چهارم ابراز داشت: نظریه چهارمی هم اینجا داریم که معتقدند اصلا در اسلام بحث روح وجود نداشته و این یک نظر یونانی است و چنین بحثی را حتی در قرآن نداشته‌ایم و منظور جوهر غیرمادی نیست و تبیین آن براساس معاد روحانی درست نیست. آنها معتقدند در جهان امروز نمی‌توان از نظریه روح به‌عنوان جوهر مادی دفاع کرد. آنها معتقدند هویت انسان اصلا به اجزا هم نیست و همه هویت ما در یک سلول است. زمانی که ما مردیم، توسط خداوند به‌عنوان عالم مطلق، آن سلول به‌عنوان ذخیره همه هویت ما در آخرت مثل یک بذر رشد می‌کند و در یک پروسه رشد، به آن آدم تبدیل می‌شود. این‌همانی هم به‌دلیل وجود همه هویت انسان برقرار می‌شود و این دقیقا عین بدن دنیوی است. البته این گروه در پایان نظریه خود معتقد است نیازی نیست بدن اخروی دقیقا به لحاظ صورت شبیه بدن دنیوی باشد، البته این نظریه با احادیث دینی ما تطبیق ندارد.

دکتر علوی‌تبار با اشاره به دسته دوم که معتقدند بدن دنیوی مثل بدن اخروی است، توضیح داد: این نظریه جان هیک است. او

در معاد جسمانی کسانی معتقدند حقیقت انسان فقط جسم اوست. آنها معتقدند باید موجودی به نام خدا وجود داشته باشد که جسم ازبین‌رفته را برگرداند یا احیا و بازسازی کند، پس این معاد مبتنی بر وجود خداست. ما در اینجا با مساله این‌همانی شخصی روبه‌رو هستیم و این گروه باید توجیه کنند که چگونه همان بدن برمی‌گردد

می‌گوید من آن را کشف کرده‌ام. وی همچنین می‌گوید نظریه روح یک نظریه یونانی است و اصلا در مسیحیت وجود نداشته است. او نیز به بحث معاد صرفا جسمانی معتقد است. هیک معتقد است: در مسیحیت مرگ یعنی نابودشدن و معدومیت و تفرق اجزا را قبول ندارد. هیک معتقد است: خدا در آخرت اعاده معدوم نمی‌کند و چیزی که معدوم می‌شود عین آن نمی‌تواند برگردد پس مثل آن را به وجود می‌آورد. وی افزود: هیک می‌گوید اینجا این‌همانی شخصی اخروی به ماده نیست بلکه به‌صورت است. او سه فرض می‌گیرد؛ فرض غیب‌شدن، مرگ و دوباره در جای دیگر بودن و مرگ و ظاهرشدن در قیامت. به نظر می‌رسد هیک معتقد است عرف بیشتر به صورت و شخصیت اهمیت می‌دهد تا ماده. علوی‌تبار ادامه داد: این نظریه خود به دو دسته تقسیم می‌شود؛ بدن جسمانی یا روحانی و آسمانی. اما هیک می‌گوید این مساله چندان فرقی نمی‌کند چون ماده مهم نیست و هویت و شخصیت مهم است. اما اشکالی که به این نظریه می‌گیرند این است که می‌گویند اگر این مثل قرار است به وجود بیاید پس چرا باید به جای او کاری انجام داد که این نظریه عجیب و غریبی است که چگونه مثل می‌تواند این‌همانی شخصی هم داشته باشد.

علوی‌تبار در پایان ضمن ارزیابی نظریه معاد صرفا جسمانی بیان داشت: به نظر من هیچ‌کدام از این نظریات نمی‌توانند این‌همانی شخصیتی را ثابت کنند. این‌همانی باید هم با عقل جور دربیاید و هم با عرف. در نظریه اول چیزی که معدوم شد نمی‌تواند عین آن ساخته شود. در نظریه دوم وقتی شما جمع اجزا را در نظر می‌گیرید چون ملاک ماده است نمی‌توان قبول کرد. نظریه اول با هیچ‌کدام جور درنمی‌آید و سه نظریه دیگر عین بودن نیز با عرف جور درنمی‌آید. مورد هیک با عرف جور درمی‌آید اما با عقل جور درنمی‌آید. به نظر می‌رسد با این اوصاف معاد صرفا جسمانی یک نظریه غلط است و نمی‌توان تنها به آن دل بست.