

مقالاتے دربارہ
مفہوم علم در تمدن اسلام



رسول جعفریان

وقتی در بغداد قرن سوم هستیم، سر جمع، میان مدرسه ها و راسته بازار وراق ها، مدارس اهل حدیث، محله کوفی ها یا خراسانی ها و سر مزار ابوحنیفه و دیگران که مجالس طلبگی برقرار است، و همینطور دربار عباسی و ... یک مجموعه دانایی وجود دارد که تلفیقی از علم و شبه علم است، تلفیقی از قرآن و تفسیر آن، از دو سه میلیون حدیث که در اختیار احمد حنبل و بخاری و مسلم و دیگران بوده است، از صدها کتاب و جزوه ترجمه شده از یونانی ها، هندی ها و ایرانی ها و ... مجموعه اینها معرفتی را پدید آورده که در جمله بندی های واعظان بغداد و مدرسان و معرکه گیران و قصاص و دیگران به کار می رود. حتی وقتی مذمت از یونان می کند، زمانی که ستایش از اخبار و روایات دارد، وقتی کلام ملوک العرب را نقل می کند، همه اینها یک مجموعه دانشی به هم پیوسته است که امکان تجزیه بسیاری از آنها از لحاظ خواستگاه، روش، نگاه و سوگیری معرفتی وجود دارد.



ISBN 978-964-224-649-6



9 789642 246496 >

تعداد ۳۲۵۰۰



نگارخانه

مقالاتی در باره

مفهوم علم در تمدن اسلامی



کتابخانه حضرت امام
رسول جعفرین

(دانشیار دانشگاه تهران)

نشر علم

تهران - ۱۳۹۳

سرشناسه

: جعفریان، رسول، ۱۳۴۳ -

عنوان و نام پدیدآور

: مقالاتی درباره مفهوم علم در تمدن اسلامی/ رسول جعفریان .

مشخصات نشر

: تهران: نشر علم، ۱۳۹۳.

مشخصات ظاهری

: ۳۵۰ ص.

شابک

: 978-964-224-649-6

وضعیت فهرست نویسی

: فیا

موضوع

: علوم -- فلسفه -- مقاله‌ها و خطابه‌ها

رده بندی کنگره

: ۱۷۵Q/ج۷م۶۷ ۱۳۹۳

رده بندی دیویی

: ۵۰۱

شماره کتابشناسی ملی

: ۳۵۳۲۰۷۹



نسخه

مقالاتی درباره مفهوم علم در تمدن اسلامی

مؤلف: رسول جعفریان

صفحه آرا: لیلا حائری

نوبت و سال چاپ: اول/ ۱۳۹۳

چاپ و صحافی: رامین

تیراژ: ۵۵۰ نسخه

شابک: ۹۷۸-۹۶۴-۲۲۴-۶۴۹-۶

خیابان انقلاب - خیابان دوازده فروردین - خیابان شهدای ژاندارمری

بن بست گرانفر پلاک ۴ تلفن: ۶۶۴۱۲۳۵۸

حق چاپ برای ناشر محفوظ است.

فهرست مطالب

مفهوم دانش در تمدن اسلامی (مورد عجائب المخلوقات طوسی).....	۱۵
عمرو بن بحر جاحظ و نظام معرفتی علوم در قرن سوم هجری.....	۴۳
همه علوم و یک علم (دیدگاه های ابن حزم در طبقه بندی علوم).....	۵۹
مفهوم علم در طب سنتی (نقد رساله دفاع از طب سنتی).....	۷۹
ابوالحسن عامری و مراتب علوم.....	۱۱۷
نقائس الفنون و مفهوم علم و تقسیمات آن.....	۱۲۷
تجربه عقل گرایی و نقل گرایی میان ابوحاتم رازی و زکریای رازی.....	۱۳۵
مفهوم خرافه در ادبیات اسلامی قرون میانه.....	۱۴۳
سید مرتضی و نقد احادیث مربوط به حیوانات و پرندگان.....	۱۵۳
احکام نجومی و اغتشاش فکری - عقلی در تمدن اسلامی.....	۱۵۷
دیدگاه علمای عصر صفوی در باره احکام نجومی.....	۱۸۱
علوم شرعی و غیر شرعی از دیدگاه غزالی.....	۲۰۱
رابطه هدف از آموختن دانش با پیشرفت آن.....	۲۱۳
علم فریضه عمومی است یا خصوصی!.....	۲۱۷
ابن صاعد اندلسی و مفهوم علم در تمدن اسلامی.....	۲۲۵
اندیشه و تفکر مقدسی در باره علم و نظر.....	۲۴۹
ابن حزم اندلسی و نقد تاریختی (روش نقد علمی در تاریخ).....	۲۷۹ - ۳۲۴

بسم الله الرحمن الرحيم

درآمد بحث

به محض آن که بحث «علم» مطرح می شود، نخستین پرسش این است که مقصود شما کدام معنای از علم است؟ علم به معنای تجربی آن، یا علم به معنای آگاهی؟ باید گفت، در یک نگاه وسیع و فراگیر، اینها دو امر جدا از یکدیگر نیستند، زیرا وقتی از مفهوم علم در تمدن اسلامی صحبت می کنیم، با توجه به این که در این تمدن، از تمامی شقوق علم و آگاهی و معرفت و فهم، اعم از فلسفی و تجربی و دینی و عرفانی آن استفاده شده، طبعاً علم را باید به معنایی فراگیر آن که شامل نوع فهم و درک حاکم بر این تمدن و البته برای هر بخش آن، گونه ای از آن، در نظر بگیریم. آنچه زیر عنوان «علم» در یک فرهنگ و تمدن قرار دارد به صورت یک شبکه درهم تنیده، مفهومی از دانایی را شامل می شود که در شکل گیری آن مجموعه فرهنگ - تمدنی نقش اساسی دارد، مجموعه ای که هر گوشه ای از آن، مدلی و نوعی از علم، برای ترسیم چارچوب «درک» اهمیت و اعتبار دارد، و به گمان یا به واقع، روشنایی و نور را نسبت به موضوعی ایجاد می کند. این امر، به تعریف عقل و علم، به ماهیت شیء معقول، به روشی خاص از فهم و استنتاج، به سنت هایی که به این مدل اعتبار واقع نمایی می بخشد، و به بسیاری از چیزهای دیگر بستگی دارد. نمای بیرونی این مجموعه دانایی در یک تمدن، با نمای داخلی و جزئی آن، کاملاً در ارتباط اند و در مجموع، ساختمان معرفتی یک فرهنگ را می سازند.

با این حال، همین ساختمان عظیم معرفتی را گاه در یک متن کوتاه هم می توان جستجو کرد. تصور کنید جمعیتی پای سخنرانی شخصی (که می تواند یک مرشد، یا روحانی، استاد دانشگاه، و حتی یک معرکه گیر عادی باد) نشسته و به مفاهیمی را که او در باره موضوعی به هم متصل کرده و از آنها گزاره می سازد، گوش می دهد. او معلوماتی را بر اساس یک نظام دانشی ارائه می دهد و این معلومات در اذهان این جمع که با او سخنیتی دارند، با پیشینه فکری و مفهومی شان ترکیب شده و آثاری از آن برجای می ماند. اگر این سخنرانی تجزیه و ترکیب مفهومی شود، می توان آثار سنت

های دیرینه دینی، تمدنی را از یک طرف، باورهای رایج اجتماعی از طرف دیگر، مفاهیم برخاسته از شرایط خاص اجتماعی از همان روزگار، مفاهیم اخلاقی پذیرفته شده، آرمان های جمعی آن ملت و بسیاری از مسائل دیگر را در آن یافت. هر کدام از این مفاهیم یا گزاره ها، ریشه در جایی دارند و به طریقی خاص، مفهوم و معلوم و ثابت شده و اکنون در یک ترکیب عمومی به صورت یک سخنرانی یک ساعته درآمده است. برخی از این مفاهیم فلسفی، برخی دینی یا تجربی یا عرفانی است. اگر در این سخنرانی از خواب و پیشگویی هم برای اثبات چیزی استفاده شود، اگر از قصه ها و داستانها و اشعار مواردی ارائه گردد، و یا از نظریه های رایج و پذیرفته شده های در برخی از رشته های علمی و غیره هم بهره برده شود، دایره معرفتی آن سخنرانی، مفاهیم بسیار گسترده ای خواهد بود که در یک سیستم معرفتی وسیع در حال عمل کردن و تأثیر گذاشتن و تولید کردن است. هیچ شکی نیست که در یک سخنرانی یک ساعته با این ویژگی ها، دریایی از مفاهیمی هست که هر کدام اگر عمیقاً شکافته شود، بسا دهها مفهوم دیگر از آنها بیرون آید، مفاهیمی که هر کدام به نوعی در ترکیب آن موثر بوده اند.

اکنون، وقتی می گویم «علم» مقصودمان یک منظومه معرفتی در یک دایره وسیعی است که ذهنیت یک جامعه را در چارچوب یک فرهنگ و تمدن می سازد. در روزگاران یا میان جوامعی متعلق به دنیای اسلام که فرضاً در آن اخباریگری غلبه دارد، یا فلسفه، یا عرفان و تصوف حرف اول را می زند، و یا دورانی که ادبیات و شعر و قصه، زبان حاکم است، هر کدام، بنابر روشهای معرفتی خود، در طرح و اثبات نوع گزاره ها، شرایط تصور و تصدیق آنها، راه های خاص خود را دارند. این راه ها، برای گویندگان و شنودگان آن روزگار یا جامعه خاص، راهی طبیعی و معقول یعنی درک شده و پذیرفته شده است، اما بسا برای جامعه دیگر، همان اعمال یا گزاره ها، غیر قابل قبول و گاه مسخره به نظر برسد. مشترکاتی هم وجود دارد که میان همه انسانها بلکه فرهنگها و تمدنها را با هم پیوند می دهد، اما در تعریف همان ها نیز گاه هزاران صفحه مطلب متفاوت نوشته می شود. به هر حال آنچه به عنوان مجموعه دانایی و دانسته در یک فرهنگ مطرح است، می باید به دقت تفکیک شده و ریشه ها و بندهای هر کدام از آن مفاهیم و گزاره ها را بدست آورد.

برای مثال وقتی در بغداد قرن سوم هستیم، سرجمع، میان مدرسه و راسته بازار و راق ها، مدرسه بربهاری، محله کوفی ها یا خراسانی ها و مزار ابوحنیفه و دیگران که مجالس طلبگی برقرار است، و همین طور دربار عباسی، یک مجموعه دانایی وجود دارد که تلفیقی از علم و شبه علم است، تلفیقی از قرآن و تفسیر آن، از دو سه میلیون حدیث که در اختیار بخاری و مسلم و احمد بن حنبل

بوده است، از صدها کتاب و جزوه ترجمه شده از یونان، از هندی ها و ایرانیها و مجموعه اینها معرفتی را پدید آورده که در جمله بندی های واعظان بغداد و مدرسان و معرکه گیران و قصاص و دیگران بکار می رود. حتی وقتی مذمت از یونان می کند، وقتی ستایش از اخبار و روایات دارد، وقتی کلام ملوک العرب را نقل می کند، همه اینها یک مجموعه پیوسته بهم است که امکان تجزیه بسیاری از آنها وجود دارد. تازه، اینها گفته هاست، ناگفته هایی که پشت سر هر کلمه ای پنهان شده، گاه دهها برابر گفته هاست. همچنین بینشهایی که در عمق ذهن جامعه و فرد سبب چینش این کلمات و جملات می شود، مجموعه ای از باورها و تصورهاست که راه را برای تفسیر و تحلیل و اثبات گزاره های موجود فراهم می سازد. این در عرصه عمومی است. در طب، نجوم، کیمیا و دیگر علوم طبیعی هم، تک به تک، به همین شکل، پیش فرضها و دانسته های کهن و روایات بیشمار و اقوال حکما و سخن هندیان، خرافات کهن ایرانیان و داستانهای یونانیان و همه و همه مجموعه ای از دانایی ها یا شبه دانایی ها را پیرامون آن علم ایجاد کرده اند.

در همه اینها، یعنی عرصه عمومی یا تخصصی، این مجموعه دانایی ریشه در عمق ذهنیت جامعه مربوطه دارد. مهم ترین کارکرد آن، در بند کشیدن افراد وابسته به آن مجموعه برای فکر کردن در این چارچوب است. جنبه مثبت آن، خارج نشدن مجموعه، از مداری است که قرنها در آن تنیده و راه رفته است. اما جنبه منفی آن، بستن باب فکر نو و اصرار بر حرکت در دایره کهنه هاست. در بخشی از این مجموعه، اقوال پیشینیان و مکاتب فکری حاکم است که شما بخشی از آن هستید و تمام حیط وجودی شما در دفاع از آن مجموعه است. وقتی در دایره فلسفه سینیایی یا صدرایی هستید، تمام امتیاز شما به دفاع جانانه از این فلسفه و حرکت در آن چارچوب و پیش فرضهای آن است. اگر مرید ابوسعید ابوالخیر هم باشید، و سرسپردگی به مکتب و خانقاه او داشته باشید، آنچه در ذهنتان می آید و از زبانتان بر می تراود، همه در چارچوب آموزه های شیخ است که آنها خود وابسته به مجموعه ای دیگر با هزاران مفهوم و تعریف و اصطلاح و غیره و غیره است. در چارچوب مذهبی حنفی، دانش فقهی شما، از لحاظ نوع نگاه، روش فهم، و حتی نتایج، چنان است که جز در چند امر جزئی، امکان تغییر و تحول در شما وجود ندارد.

حال باید پرسید: در این مجموعه ها خرد چه جایگاهی دارد؟ و این که اساسا خرد در آن روزگار چه تعریفی دارد؟ آیا خرد عقل تجربی است؟ چه کسی خردمند تر است؟ آیا خرد امر ثابت و تعریف شده است؟ آیا خرد جز همین یقین درونی، با هر شکل و هر مقدمه ای است، چه نوع یقینی؟ وقتی می گوئیم فلان جامعه خردگراست، یا تمدن اسلامی در قرن سوم و چهارم خردگرا

بوده، با چه تعریفی است؟

پاسخ دادن به این پرسشها، به خصوص در باره ماهیت خرد، امری سهل و ممتنع است. سهل است به این خاطر که به هر حال خرد گویی برای همه امری مفهوم و قابل درک است. آن که عقلی تر می‌اندیشید، خردگراتر است. اما ممتنع است، زیرا تعریف خرد به این سادگی نیست. بشر تلاش زیادی برای تعریف خرد داشته و اساساً منطق در یونان و توسط ارسطو برای همین وضع شده است. مسلمانان نیز این حقیقت را دریافتند و در این باره تلاش کردند. اما راه‌های معرفت، تنها در چارچوب آن منطق پیش نرفت. آنها که در مجموعه دانایی «صوفیانه» زندگی می‌کردند، پا و پایه همین خرد را چوبین و سست و یقینیات خود را بسیار بالاتر از استدلالهای اهل منطق می‌دانستند. جمعیشان هم به مراتب از خردگرایان بیشتر بود و گاه آنها را «زندیق» هم می‌گفتند. آنان بر این باور بودند این همه استدلال درهم و برهم چه چیزی را ثابت می‌کند؟ کدام یقین را به اندازه‌ای که آنان دارند، برایشان به ارمغان می‌آورد؟ این جماعت مفهوم «علم» را نه تنها در حد دانایی به معنای مصطلح آن، یعنی علم حاصل شده در ذهن، از طریق حواس یا تجربه یا استدلال معنا نمی‌کنند، و صرفاً آن را عبارت از «کشف و شهود» و نوعی «دریافت باطنی» می‌دانند، بلکه در کل، در تعریف علم، چیزی جز یک امر باطنی و روحی که سبب پاک بودن نفس، داشتن تقوا و ورع، نوعی بصیرت باطنی و آماده کردن نفس برای دریافت الهام و مسائلی از این قبیل است، سخنی نمی‌گویند. به عبارت دیگر، اگر «علم» در اصطلاح اکثریت حوزه‌های فکری در تمدن اسلامی، عمدتاً به علوم دینی گفته می‌شود [سراسر کتاب جامع بیان العلم و فضله ابن عبدالبر گواه این امر است]، و تلویحاً علوم دیگر در مرتبه دوم قرار می‌گیرد، در نظر صوفیه، مسأله از این هم متفاوت تر است آنچنان که علم، حتی به خود علم از هر نوع آن، حتی علوم دینی، مانند تفسیر و حدیث و کلام هم گفته نمی‌شود. گرچه نباید از نظر دور داشت که دنیایی از شبه علم برای به تصویر کشیدن چیزی که مدعی هستند «علم» نیست، به عنوان کتاب و رساله از طرف همین جماعت ارائه شده است. کلمه «علم» در متنی مانند «قوت القلوب» ابوطالب مکی، متوفای ۳۸۳، صدها بار تکرار شده و در تمامی این موارد، عبارت از آن چیزی است که نه با خرد ارتباطی دارد، و نه با دریافت‌های حسی، بلکه صرفاً نوعی تهذیب نفس، تقوای باطنی، و یقین و معرفت درونی است. گهگاه و به طور استثناء، از علم به احکام یاد می‌شود، آن هم به هیچ روی در مرتبه علم یقینی نیست: العلم علمان: علم الامراء و علم المتقین. فأما علم الامراء علم القضايا، و اما علم المتقین فهو علم اليقین و المعرفة [قوت القلوب: ۲۴۷/۱].

با همه این احوال، هرچند اختلاف در تعریف خرد زیاد است، اما به هر حال، راه و رسم خردگرایانه برخورد کردن، تا اندازه ای در مجموعه فرهنگ و تمدن اسلامی، امری شناخته شده است؛ البته نه چندان دقیق، اما این مقدار که تفاوت میان آنچه مستدل خوانده می شود با آنچه بی پایه است، تا حدودی روشن است. نگاهی به بحث مفهوم خرافه در ادبیات اسلامی قرون میانه در همین کتاب، ما را با کلیت این بحث آشنا خواهد کرد.

به واقع، وقتی میان ابوریحان و احمد بن حنبل مقایسه می کنیم، تفاوت مشرب آنها را در می یابیم. دنیای «معرفتی» آنان از زمین تا آسمان با یکدیگر تفاوت دارد، و این در حالی است که هر دو، مسلمان هستند. ما می توانیم بر بهاری را با ابوالحسن عامری مقایسه کنیم، ابن سینا را با ابن جوزی. آثار مکتوب نویسندگان مختلف این دوره را نیز می توانیم با هم مقایسه کنیم. همان طور که اشاره شد، در کل می توانیم تفاوت افراد خردگرا و روشهای آنها را با گروه های دیگر بشناسیم.

بر ماست تا لایه های فکر و اندیشه آنها را از هم باز کنیم. روشهای آنها را در ارائه مطلب، استدلالهای آن را برای اثبات قضایا، نوع تصویر ذهنی آنها از مسأله مورد بحث، نوع نگارش، تعبیری که برای درستی و نادرستی افکار بکار می برند، مجموعه باورهایی که نسبت به گفته های مربوط به موضوع مورد بحث دارند، و بسیاری از مسائل این چنینی را با دقت بشناسیم. ما باید دنیای معرفتی این افراد را که حد فاصل میان خودشان و جهان پیرامونشان است دریابیم.

کتابها و رساله های این دوره، به دو صورت ما را با نظام معرفتی خود آشنا می کنند. دسته اول آثاری هستند که به تعریف مفهوم علم یا شاخه های آن می پردازند. ورود آنان در این مبحث، گاه در حد نقل کلمات قدما در اهمیت علم است، و تنها وقتی ارزش دارد که آنها وارد مبحث علم، واقع نمایی آن، راه های اثبات قضایا و این قبیل مباحث شوند. در این زمینه، نمونه هایی شامل آنها که استطرادا به این مباحث می پردازند تا آنها که در آثار فلسفی خود، بخش و یا حتی مجلدی از یک مجموعه را به مبحث علم و تعریف آن اختصاص می دهند، می توان یافت. شاید مهم ترین آنها، کار قاضی عبدالجبار در کتاب المغنی او باشد که مجلد دوازدهم را «فی النظر و المعارف» یعنی به بحث علم و ماهیت نظر و استدلال اختصاص داده است.

دسته دوم، کتابهایی است که موضوع آنها یک پژوهش تاریخی، جغرافیایی یا فرهنگی است، و ما می توانیم از نوع نگاه آنها، نکاتی که در این زمینه به صورت بسته گریخته دارند، روشی که در مواردی روی آن برای بحث و فحص تکیه می کنند و چهارچوب معرفتی آنان را بدست آوریم. برای مثال، مرور بر آثار بیرونی، فهرست ابن ندیم، و نیز کتابها و رسائل جاحظ، مسعودی و

بسیاری دیگر که حساسیت روی نوع نگاه معرفتی خود در لابلای تحلیل‌ها دارند، می‌تواند ما را در نشان دادن این که در تمدن اسلامی چه نوع نگاه معرفتی وجود داشته‌یاری کند.

همه ما آگاهیم که بحث «معرفت و مرتبه شناسی علم» در فلسفه، از بحث‌های بسیار قدیمی است و کهن‌ترین صورت بندی آنها، در فلسفه یونانی، در قالب مکتب‌های مختلف صورت گرفته و از آنجا به دست مسلمانان رسیده است. در تمدن اسلامی هم، این بحث هم به لحاظ نظری و استقلالی مورد توجه بود، و هم در عمل، در تولید مکتب‌ها یا مذهب‌های خاص در میان هواداران فلسفه یا تصوف یا اخبار نقلی خود را نشان داد. آنچه بر ما لازم است، شناخت درست این بحث بر اساس منابع پیشگفته است. در این باره، به دلیل آن که در قرون اخیر، جایگاه واقعی مباحث معرفت شناسی جدی نبوده، کار جدی نشده و بیشتر بر اساس اصول پذیرفته شده در رشته‌های علمی، مثلاً فقه با روش اجتهادی خود، در علم اصول، و حتی در فلسفه که جایگاه اصلی این مبحث بوده، کارها به صورت تکراری پیش رفته است. این در حالی است که فلسفه غربی در قرون اخیر، به صورت عمده، مباحث خود را اختصاص به مبحث معرفت شناسی داده است.

در باره مفهوم علم میان مسلمانان، آنچه به صورت سامان یافته این جریانها را در ارتباط و با تکیه با مفهوم علم دنبال کرده، کاری است از فرانتس روزنتال با عنوان *Knowledge The Concept of Knowledge in Medieval of Islam: Triumphant* که تحت عنوان «دانش پیروزمند» به فارسی درآمده است (تهران، نشر گستره، ۱۳۹۲). در این کتاب سیری از نظریات مربوط به تفسیر مفهوم علم و تلقی‌های مختلف آن در کلام اسلامی، عرفان، فلسفه و به طور کلی در جامعه اسلامی به لحاظ آموزشی، مورد بحث مستوفاً قرار گرفته است. فصل‌های این کتاب عبارتند از:

دانش پیش از دانش، ظهور دانش، صورت جمع دانش، تعریف‌های دانش، دانش همان اسلام (کلام و دانش‌های دینی)، دانش همان نور (تصوف)، دانش همان اندیشه (فلسفه)، دانش همان جامعه (آموزش). روزنتال در کتاب دیگر خود با عنوان «میراث کلاسیک اسلام» نیز، برخی از متن‌هایی را که به این حوزه مربوط می‌شد، آورده و توضیحاتی در باره آنها داده است. فصل سوم آن کتاب با عنوان رده بندی علوم و روشهای پژوهش و آموزش، شامل چند متن شناخته شده از خوارزمی، فارابی، اخوان الصفا، ابن حزم، ابن سینا، ابوالحسن عامری، ابوالفرج عبدالله بن طیب و حنین بن اسحاق. در باره رده بندی علوم در اسلام، مقالات دیگری هم نوشته شده اما اغلب اینها، مبتنی بر رساله‌های تقسیم علوم است که خود متأثر از نوع نگاه یونانی است، و در عمل،

خالی از مرورهای جدی بر متونی که در خود تمدن اسلامی در چارچوب نظام معرفتی موجود و البته متنوع، نگاشته شده اند.

آنچه مهم است این که ما در بررسی مفهوم علم در تمدن اسلامی، اولاً لازم است تا دست از خیالات و اوهام و تعصبات خویش برداریم. در قرن گذشته، از زمانی که به مقایسه وضعیت خود با اروپا پرداخته‌ایم، اغلب سعی کرده‌ایم نشان دهیم وضع ما در گذشته‌ی تمدنی مان، بسیار عالی بوده است. صد البته که نقاط مثبت فراوانی داریم که غربی‌ها هم در پژوهشهای خود به آنها تصریح کرده‌اند، اما نباید این نگاه، مانع از آن شود تا از نقاط ضعف خود به خصوص بخش معرفت‌شناسی که کلید هر نوع پیشرفت یا پسرفت بوده، غفلت کنیم. انبوهی از نوشته‌هایی با روشهای معرفتی معیوب که تولیدی سراسر اشتباه به عنوان علم برای ما به ارمغان داشته، گاه به عنوان میراث عظیم و بزرگ معرفی می‌شود. همزمان با احترامی که برای آثار جدی پزشکی دوره اسلامی قائلیم، باید اعتراف کنیم که انبوهی از رسائل و کتابهای مشتمل بر داده‌ها و معلومات بی‌پایه و در عین حال شگفت و غیر علمی وجود دارد که به اسم کتاب پزشکی در دسترس طیبیان سنتی بوده و ارزش و اعتبار آنها سخیف‌تر از آن چیزی است که در پایین‌ترین طبقات مردم بوده و هست. بی‌راه نیست نگاه به کتاب *منافع الحیوان*، متنی از قرن هفتم، از عبدالهادی بن محمد با تصحیح محمد روشن (تهران، موقوفات افشار، ۱۳۳۸) و یا رساله خواص اشیاء را ملاحظه فرمایید تا انبوهی از دستورالعمل‌های پزشکی عجیب و غریب آشنا شوید. یک نمونه در باره خرگوش این است: «دندان خرگوش بر خود بندند از آن جانب که دندان درد کند ساکن شود. سرگین اوزن با خود دارد، آبستن نشود. و اگر در شراب بخورند در جامه خواب، شاشه نکند. خرزه او به آب بپزند و زن بخورد و مرد با او جمع شود، به یک دفعه آبستن گردد. (منافع الحیوان، ص ۱۰۲).

ثانیاً آن که، نباید همه چیز را در قالب منازعات شرقی - غربی ببینیم. به خصوص آنچه که در قرن بیستم به عنوان فرهنگ غربی و شرقی مطرح شده نباید به عنوان یک کلید تمام عیار در تحلیل دنیای گذشته ما باشد. به طور معمول، هر «فرهنگ و تمدنی» ویژگیهای خاص خود با اتکاء به منابع درونی، زایش‌های داخلی با تلفیق داشت‌های محلی خود دارد و همزمان ارتباطات بیرونی خود را در استفاده از آثار دیگران. تمدن اسلامی، به غیر از مقومات داخلی، رشته‌ای پیوسته با هند، ایران و یونان است. مجموعه «فرهنگ - تمدنی» ایران قبل از اسلام و همین‌طور هند قدیم، یونان کهن نیز چنین هستند. ما باید وقت خویش را صرف شناخت مقومات داخلی و عناصر بیرونی آن مجموعه‌ها بکنیم و بی‌دلیل با تحمیل نگره‌های جدید مثلاً در تعارض میان فلسفه‌های

غربی - شرقی، به کلی گویی در باره آنها نپردازیم. ما بیش از آن که به این تقسیم بندی های کلی نظر داشته باشیم، می بایست به بستر تاریخی بحث، شکل گیری عناصر ریز در یک مجموعه کلی و نمونه های عینی و واقعی آنها توجه داشته باشیم. اغلب کسانی که به این بحث ها از منظر نظریات کلان و تقسیم مدارانه تمدنی نگاه می کنند، فاقد نگاه ریزنگر و جزئی در آثار برجای مانده از آن فرهنگ و تمدن هستند. چنان که غالب کسانی که فیلسوفانه در باره کلیت نظام معرفتی ما و غرب سخن گفته اند، حتی از عمومی ترین متن هایی که مسلمانان در باره علم، تاریخ آن، معیارها و نیز تجربه های پژوهشی عملی خود در این باب نوشته اند، غافل مانده اند.

به هر روی آنچه مسلم است این که دایره این بحث، یعنی یافتن عناصر معرفت شناسانه در متون ادبی و علمی گذشته، در ادوار مختلف دوره اسلامی، در مناطق مختلف، در میان فرقه ها و مکتب های متفاوت، چندان گسترده است که هر اندازه جستجو شود، باز پایان نخواهد پذیرفت. ما با این قبیل پژوهشها می توانیم، اندازه عمق نگاه معرفت شناسانه عالمان برجسته موجود در تمدن اسلامی را دریابیم، عمقی که هم حد پیشرفت و هم موانع اصلی توقف و پسرفت را به ما نشان می دهد.

یکی از بهترین نتایجی که از این قبیل پژوهشها بدست می آید، درک درآمیختگی روشهای معرفتی در حوزه های مختلف فلسفی، علمی و صوفیانه است. برای مثال تأثیر نجوم در عرفان، چه در حد تشبیهات ادبی و چه آثاری که در اثبات نوع قضایای نظری عرفان گذاشته، یکی از جالب ترین تجربه هایی است که برای مثال با مرور بر متون نوشته شده توسط ابن عربی می توان بدست آورد [بنگرید: نجوم کهن در آموزه های ابن عربی، تیتوس بورکهارت، ترجمه لیلا کبریتیچی، مهدی حبیبی زاده، تهران، ۱۳۹۳].

در این مجموعه، با نمونه های اندکی از این قبیل بررسی ها آشنا خواهیم شد و بسا کمترین نتیجه آن است که مقالات حاضر را نقطه ای کمرنگ در این مسیر به حساب آورده و سپس با تأمل در متون کهن، بر اساس همان روش، به جستجوی بیشتر در این باره بپردازیم.

تجربه عقل گرایی و نقل گرایی

میان ابوحاتم رازی و زکریای رازی

یکی از طولانی ترین کنکاشهای نظری در حوزه دین، مباحثات چند جانبه در تفسیر و تحلیل و اثبات قضایای دینی و روشهایی است که در این باره بکار می‌رود. نخستین نوع آن مجادله میان ملحدین و متدینین است که در حوزه اصول دین بویژه اثبات خدا، و در مرحله بعد در اثبات نبوت و شریعت مطرح می‌شود. تاریخ این گفتگوها به خود قرآن باز می‌گردد، اما بعدها در مسیرهای مختلف ادامه می‌یابد. نمونه مباحثات با زرتشتیان و مسیحیان از همان قرن اول و به خصوص دوم آشکار و موجود است، اما به صورت نوعی الحاد فلسفی که میراث یونان است پدید می‌آید که به خصوص در انکار اصل نبوت، یعنی بطلان شرایع آسمانی اصرار می‌ورزد.

بنابراین بخشی از مباحث مربوط به کنکاش در حوزه های نظری دین، به مباحثه میان متدینین و ملحدین باز می‌گردد که میراث علمی آن هم برجای مانده است.

نوع دیگری از این مباحثات، میان خود افراد متدین از جناح‌های مختلف است. در اینجا، یکی از کهن ترین منازعات میان نقل‌گرایان با عقل‌گرایان است که بارها، و هر کدام در صورت‌های مختلف ظاهر می‌شدند و به بحث در باره مقولات دینی می‌پرداختند. در اینجا نیز بحث های نظری مطرح بود، جز آن که نقل‌گرایان اساساً به روشهای عقلی باور نداشتند و هر نوع ورود به آنها را ضایع کننده اساس دین می‌دانستند، این در حالی بود که عقل‌گرایان دیندار بر این باور بودند که باید از ابزار عقل برای فهم دین استفاده کرد و به علاوه برای دفاع از آن برابر ملحدین، از همین ابزار بهره برد.

این مباحثات، سبب می‌شد تا گفتگوهایی در باره «کاربرد عقل در دین» مطرح شده و در باره سطح توانایی عقل، راه‌های پی بردن به حقائق، مفهوم درست و نادرست، حوزه خرافات و معقولات و بسیاری از مسائل دیگر، مباحثی مطرح شود. کاربرد کلماتی مانند «نظر» «تقلید»

«معرفت» و مانند اینها در این قبیل گفتگوها بسیار فراوان است، جز آن که اغلب بحث‌ها، جز در برخی از موارد، انتظام روشنی ندارد.

از سوی دیگر، بحث «ایمان» و «عقل» و این که چگونه این دو با یکدیگر تعامل داشته باشند، همواره یکی از دشوارترین بحث‌های حوزه دین بوده است. بخش عمده‌ای از مفاهیم دینی، جنبه ایمانی دارد، و درک «عقلی» آنها یا دشوار است و یا بظاهر ناممکن. بنابراین عقل‌گرایان دیندار به زحمت می‌توانستند این مفاهیم را توجیه عقلانی کنند و معمولاً با این اتهام روبرو بودند که پای استدلالیان چوبین بود.

گفتگوی فلسفی در باره دین، هم از این حیث که دین بخش مهمی از «دانایی» جامعه مسلمانی را در اختیار خود دارد، و هم منهای دین، به دلیل طرح مبانی عقل‌گرایی و تقلید (یا سنت‌گرایی) می‌تواند روی نگاه معرفتی جامعه مسلمانی تأثیر بگذارد. آنچه در این بحث برای ما مهم است، همین تجربه در باره قدرت نظر و بحث و معرفت است که از دل این گفتگوها بدست می‌آید و نشان می‌دهد جامعه ایمانی تا چه اندازه درگیر مجادلات فکری و عقلی برای اثبات عمومی‌ترین قضایای دینی بوده است.

نمونه‌ای از این مباحثات، گفتگویی است که ابوحاتم رازی با یک فیلسوف ملحد در باره دین و معارف دینی دارد و ما در اینجا بر آن مرور می‌کنیم تا اهمیت عقل و نظر را از منظر یک عقل‌گرای ملحد با یک عقل‌گرای متدین دریابیم. ابوحاتم دانشمند برجسته اسماعیلی و متوفای ۳۲۲ در کتاب اعلام النبوه به نبرد با ابوبکر محمد بن زکریای رازی (م ۳۱۳) رفته است و با نقل و نقد آرای وی که جانبدار عقل‌خودبنیاد و مستقل و مطلق است، تلاش کرده است تا نگرشی که تلفیق میان دین و ایمان باشد را اثبات کند. در مقدمه این اثر و در وصف محتوای آن آمده است: کتاب اعلام النبوة یکی از آن کتب استثنائی، نادر و بی‌نظیری است که در آن دو فیلسوف، از دو نحله فکری بسیار متفاوت، بلکه متضاد، با دو جهان بینی کاملاً مختلف با هم روبرو می‌شوند، درباره مسائل و مباحث مختلف ما بعد الطبیعی، دینی، فلسفی و غیره گفتگو می‌کنند، ادله یک دیگر را نقض می‌کنند، برای اثبات مدعای خود و ابطال دعاوی طرف دیگر ادله و براهین عقلی می‌آورند و آنگاه خواننده منصف را به قضاوت و داوری فرا می‌خوانند. [اعلام النبوه، مقدمه، ص ۹].

باید توجه داشته باشیم که یک طرف ماجرا یک اسماعیلی فیلسوف قرار دارد که شرایط یک بحث فلسفی را می‌داند و بنا دارد با ابزار عقل، به دفاع از دین یعنی آیینی که بخش مهمی از آن معارف ایمانی است بپردازد. در طرف دیگر، یک فیلسوف ملحد است که عقل‌گرای صرف است و

به هیچ روی با مفاهیم ایمانی و آنچه آن را تقلید می‌داند، میانه‌ای ندارد. در این قبیل مباحثات، دست فیلسوف برای ادعای عقل‌گرایی باز و مدعی آزاداندیشی نامحدود است؛ و در مقابل، ابوحاتم باید تلاش کند تا محدودیت‌های موجود بر سر راه او را هم نشان دهد.

بحث‌های این کتاب جذاب و در بخش‌های مختلف آن به دلیل این که فاصله میان دو طرف بحث بسیار زیاد اما هر دو معتقد به روش‌های عقلی در بحث هستند جالب است، اما آنچه را ما در اینجا ارائه کرده‌ایم بخش کوتاهی از آن است که بتواند حوزه و توانایی و جسارت بحث در حوزه مباحث عقلی را در قرن چهارم هجری نشان دهد.

ابوحاتم در فصل دوم بخش اول کتاب اعلام النبوه، حکایت گفتگوی خود را با یک فیلسوف ملحد با این پرسش آغاز می‌کند که به او گفته است:

باور تو در باره قدیم‌های پنج‌گانه، با آنچه از فیلسوفان قدیم رسیده، چه نسبتی دارد؟ آیا با آنها توافق دارد یا تخالف. فیلسوف ملحد می‌گوید که فلاسفه گذشته، در این باره آرای مختلفی دارند، اما من حق را به صورتی که مولای درز آن نمی‌رود، بدست آورده‌ام.

ابوحاتم گوید: چطور آنها با آنان فطانت، و اجتهاد نتوانسته‌اند به حق برسند، و تو تصور می‌کنی که آنچه آنها بدان دست نیافته‌اند، درک کرده‌ای، در حالی که آنان امامان تو هستند و تو پیرو آنان هستی. چگونه ممکن است مأموم از امام خود پیش افتد؟

فیلسوف ملحد گوید: وقتی فیلسوف جدیدی تمام همت خود را صرف «نظر» و تأمل در فلسفه کرد، نه تنها از آنچه قدما گفته‌اند آگاه خواهد شد، بلکه چیزهای تازه‌ای نیز درخواهد یافت که آنان به آن نرسیده‌اند. به گفته وی «بحث» و «نظر» و «اجتهاد» سبب می‌شود تا معرفت فزونی یابد. [اعلام النبوه، ص ۱۱]

ابوحاتم گوید، به وی گفتم: این که تو آرای مخالف با آنان داشته باشید، چیزی جز شر و گمراهی و تقویت باطل نیست. این گونه نظر و اجتهاد که به طور مداوم بر اختلاف و تناقض با آراء گذشته بینجامد، چه فایده‌ای دارد؟ این که هر روز رأی تازه‌ای بیاید و رأی پیشین را نقض کند، چه ثمری دارد؟ چنین رویه‌ای نتیجه‌ای جز رواج فساد و از بین رفتن حق و انتظام باطل ندارد. همان طور که تو امروز به مخالفت با پیشینیان بر می‌خیزی، فردای امروز هم، دیگری به مخالفت با تو بر می‌خیزد.

فیلسوف ملحد پاسخ می‌دهد، چنین رویه‌ای باطل و یا ضلال نیست، برای این که همه این افراد که نظر و اجتهاد نو دارند، مجتهد هستند. کسی که اجتهاد می‌ورزد و به تأمل می‌نشیند، در

حال طی کردن راه حق است. هر نوع تأمل فلسفی، سبب از بین رفتن کدورت این جهان و خلوص در آن می‌شود. هر کسی که «نظر فلسفی» داشت، و لو اندک، این کدورت را از نفس خویش کنار می‌زند. اگر عوام مردم که خود را نابود کرده‌اند، اندکی به بحث و نظر می‌نشینند، حتی به مقدار اندک، این کدورت را از نفس خویش زایل می‌کردند.

ابوحاتم که انگشت روی اختلاف نظرهای پیاپی ناشی از اجتهاد و نظر افراطی گذاشته و آن را نقطه ضعف مهم می‌داند، به فیلسوف ملحد گوید: آیا چنان که گفتی بر این باور نبودی که نظر کردن در فلسفه، رسیدن به حق و خروج از باطل است؟ او تأیید می‌کند که آری، و ابوحاتم ادامه می‌دهد: اما از سوی دیگر گفتی که «نظر در فلسفه» به اختلاف نظرهای پیاپی منجر می‌شود، چرا که فلاسفه، آرای مختلفی دارند و هر کسی از آنان، رأیش خلاف رأی قبلی است. بدین ترتیب، نظر در فلسفه، جز تقویت هلاکت به صورت روزانه و افزون بر باطل نتیجه‌ای ندارد.

فیلسوف ملحد گوید: من این تغییر رأی را، باطل و گمراهی نمی‌دانم، زیرا کسی که به نظر و اجتهاد می‌پردازد، محق است، حتی اگر به نهایت آنچه باید برسد، نرسد، چرا که نفس، صفای خویش را جز با بحث و نظر بدست نمی‌آورد. [اعلام النبوه، ص ۱۲].

توجه داشته باشیم که حتی برای یک فیلسوف متدین، به رغم باورش به عقل و بحث و نظر، این طبیعی نیست که مسیر فلسفه، همراه با تغییرات فراوان در معرفت هستی و مقولات مهم فلسفی باشد. چنین تغییر مداومی، در ذهنی که عقل و ایمان را همراه دارد، قابل قبول نیست. با این حال جالب بدانیم که معتزله هم حتی با وجود آن که متدین بودند، اما چنان و چندان گرفتار اختلاف آراء شدند که گردآوری همه آنچه آنان در حوزه‌های مختلف عقلی گفته‌اند، بسیار دشوار است. این رویه، شاید بتواند یک جمع نخبه عقلی و فکری را راضی نگاه دارد، برای یک جامعه ایمانی ویزگی قابل قبولی نیست. حتی ممکن است همان جامعه نخبه را هم گرفتار ناباوری و تردید کند.

ابوحاتم از فیلسوف ملحد می‌پرسد: در باره کسی که هم «نظر در فلسفه» دارد و هم «معتقد به شریعت انبیاء» است چه می‌گویی؟ آیا با این نگاه، او نیز به نفس خویش، صفا و جلا می‌بخشد؟ این فیلسوف ملحد در اینجا بر می‌آشوبد و می‌گوید، چگونه کسی به این خرافات باور دارد، و بر جهل تقلید اصرار می‌ورزد، می‌تواند مدعی نظر در فلسفه باشد؟

ابوحاتم به او می‌گوید: تو که مدعی بود هر کسی در فلسفه نظر کند، حتی اگر در آن تبحری

نداشته باشد و به مقدار اندک بنگرید، صفای نفس می‌یاد؟

ملحد گوید: بله گفتم و ابوحاتم گوید: در جمع شماها، کسی که اندکی نظر در فلسفه کند، و در باقی مسائل بلکه عمده آنها تقلید از سلف شما کند، آیا نام این تقلید نیست؟ کدام خرافه بالاتر از این است، چه تقلیدی از این بیشتر است، کدام جهل از این بزرگتر است؟ این چه تصفیه نفسی است؟ این چیزی است که در سایه انکار شریعت و ورود به الحاد پدید آمده، و مصداق روشن جهالت و خرافه باوری و تقلید و اختلاف میان مردمان است.

در اینجا ملحد گوید، بحث که به اینجا رسید باید ساکت شد. [اعلام النبوه، ۱۳]
ابوحاتم موقتا بحثهای دیگری در باره زمان و مکان با این ملحد دارد، اما باز در ص ۳۱ به بحث از «بحث و نظر» باز می‌گردد.

فیلسوف ملحد می‌گوید: مردمان اهل شریعت انبیاء، دین خود را از روی تقلید از رؤسای خود گرفته و نظر و بحث را از اصول کنار گذاشته و از آن نهی کرده‌اند. اینها از رؤسای خود اخباری نقل کرده‌اند که توصیه به ترک «نظر» در دیانت کرده و گفته شده است، هر کس مخالف اخبار باشد، کافر خواهد بود. اینها از اسلاف خویش روایت کرده‌اند که جدل و مرء در دین، کفر است، هر کسی دینش را بر قیاس عرضه کند، روزگار همیشه در اشتباه خواهد بود. تفکر در خدا نکنید، و در خلق خدا تفکر کنید. بر شما باد پرهیز از تعمق، هر کس از پیشینیان که تعمق کرد، هلاکت یافت و مانند این روایات.

فیلسوف ملحد که نقل گرایان را هدف قرار داده است، گوید: اگر از این افراد، دلیلی بر صحت دعوای خود طلب کنید، بر می‌آشوبند و خون او را هدر می‌دانند و به هر روی، حق را دفن کرده و به بدترین صورت کتمان می‌کنند. [اعلام النبوه، ص ۳۱].

فیلسوف ملحد ادامه می‌دهد که این رفتار ناشی از انسی است که اینها به مرور ایام به مذهب خویش دارند، به ریش‌های بلندی که صدرنشینان مجالس ایشان دارند دلخوش کرده‌اند، اکاذیب و خرافات به عنوان حدثنا فلان و بهمان گویند و اخبار متناقض روایت می‌کنند، و روایاتی که یکی در جبر است و دیگری در اختیار و برخی در تشبیه، عرضه می‌کنند.

ابوحاتم گوید که اینها مطالبی است که این ملحد گوید و ما نباید کتاب را با نقل آنها طولانی کنیم و سپس با آوردن بند بند مطالب آن فیلسوف ملحد به پاسخ گویی می‌پردازد.

از جمله در باره این که مردمان شریعت دار، دین را به تقلید از رؤسای خود گرفته‌اند، می‌گوید: خود این مدعیان فلسفه، نیز به تقلید برای پیروانشان باور دارند و به آنان اجازه می‌دهند در آنچه

عقولشان به عمق آن نمی‌رسد، تقلید از رؤسایشان کنند. آیا همین مقدار تقلید به معنای رخصت دادن در اصل تقلید نیست؟ در این صورت، چطور برای پیروان آنان تقلید رواست، اما برای شریعت مداران روا نیست؟

این جواب نقضی است، و اما به نظر ابوحاتم، پاسخ حلی و اصلی این است که «اهل حق و عدل» که مقصودش عقل گرایان متدین است، تقلید در اصول را اجازه نمی‌دهند و مقصودشان از اصول، توحید و نبوت و امامت است که تقلید در آنها روا نیست. اما پس از اثبات اینها، تقلید از «امام عالم عادل» جایز است. ابوحاتم، بر محدودیت دانش بشر تأکید دارد و این که هیچ بشری نمی‌تواند به نهایت دانایی و علم برسد، بنابراین اگر تقلید نباشد، و مردم موظف باشند که در هر چیزی خودشان تا نهایت بروند، این نوعی تکلیف مالایطاق است. [اعلام النبوه، ص ۳۳]

ابوحاتم می‌گوید این ادعا که همه شریعت مداران مخالف با «بحث و نظر» هستند، درست نیست، گرچه برخی از ضعفای اهل ملل، به دلیل ضعف خود، منکر بحث و نظر هستند و به درستی آن باور ندارند، اما این ملحد نمی‌تواند این را به همه اهالی دین نسبت دهد. این را با مراجعه به قرآن می‌توان دریافت، آنجا که مردم را به شنیدن اقوال مختلف و انتخاب احسن آن دعوت می‌کند، یا یهودیان را به «نظر» دعوت کرده می‌گوید که به کلمه‌ای بیندیشید که میان ما و شما به تساوی هست.

ابوحاتم نمونه‌های دیگری از آیاتی که امر به «نظر و بحث» دارد را آورده تا نشان دهد، مرام، عقل گرایان از اهل شریعت، همان روش درست است، بنابراین این ملحد، نباید روش ضعفای قوم را مبنای استدلال خود قرار دهد. [اعلام النبوه، ۳۵ - ۳۶].

ابوحاتم، آنچه را این ملحد فیلسوف آورده بود که اهل شرایع، حدیث دارند که جدال در دین کفر است، با شرح معنای جدل، و تقسیم آن به جدل احسن و غیر احسن، حمل بر مواردی می‌داند که کسانی در بحث به مخاصمه و مناظره بر می‌خیزند، نه آن که مقصود از جدل، بحث و نظر از روی انصاف و عدل باشد. قرآن تصریح دارد که با اهل کتاب مجادله نکنید مگر به آنچه که احسن و بهترین است، چنان که قرآن از «موعظه حسنه» و «مجادله احسن» دفاع کرده است. [اعلام النبوه، ص ۳۷].

ابوحاتم از حدیث «تفکر در باره خدا نکنید، تفکر در باره مخلوقات او کنید» دفاع می‌کند، اما بر این باور است که این حدیث اصل «نظر» را رد نکرده، بلکه بر این پایه است که حواس، محیط به خدا نیست، برای همین نهی از تفکر در باره خدا شده است، اما به عکس، توصیه به تفکر در باره

مخلوقات خداوند شده است. وی چندین آیه را که توصیه به تفکر در آسمان و زمین دارد، به عنوان موبد خود نقل می‌کند. [اعلام النبوه، ص ۳۸ - ۳۹]. بدین ترتیب، آنچه از آن نهی شده، تفکر در ذات الهی است نه آنچنان که این ملحد برداشت کرده، اصل بحث و نظر و تفکر و استدلال.

فیلسوف ملحد، به اختلاف روایات اهالی دین در باره جبر و اختیار استناد کرده و این که آنچه این جماعت دارند، پر از اختلاف و تناقض است. ابوحاتم می‌کوشد نشان دهد که آنچه اهل حق و عدل باور دارند، و آن عقیده به اختیار است، همان درست است. وی می‌پذیرد احادیثی در اثبات قدر و احادیثی در نفی آن هست و هر هم درست است و این تعارض به خاطر زاویه بحث در هر یک از دو طرف این رأی است.

به هر روی، به نظر وی «اهل حق و عدل» با پیروی از «صادقین از آل رسول» راه درست را که نفی قدر و جبر است را انتخاب کرده‌اند. سپس روایتی هم از امام صادق (ع) آورده است. [اعلام النبوه، ص ۴۲].

به نظر ابوحاتم، روایتی که قدر را سرّ الهی می‌خواند و از اهالی دین می‌خواهد که کسی در باره آن تفکر نکنند، به دلیل این می‌داند که بحث از قدر بسیار دشوار است و بسیاری با ورود به آن گمراه می‌شوند. در واقع، نجات از این معرکه، تنها به پیروی از سخن امام یا هما صادقین از آل رسول (ص) است.

سخن دیگر این ملحد فیلسوف این بود که اهالی دین نهی از تعمق در دین می‌کنند و این روایت شده که پیشینیان شما به خاطر تعمق هلاک شدند. ابوحاتم بر این باور است که تعمق در اینجا به معنا «نظر» نیست بلکه نهی از تعمق، به معنای نهی از غلو و افراط و پیروی از قصد و اعتدال است. کسی که زیاد در دین تعمق می‌کند، همان مجتهدی است که بیش از خداوند برای مردم تکلیف می‌دهد، درست آن گونه که خوارج می‌کنند. [اعلام النبوه، ص ۴۳].

مستند وی روایتی است از امام علی (ع) که غلو چهار گونه است و یکی از آنها همان تعمق است. چنان که از سید حمیری هم نقل شده است که به شیعیان گفت: «أنتم قليل من كثير، فاقصدوا و ذروا التعمق و احذروا ان تمرقوا.» شما اقلیتی در میان اکثریت هستید، میانه روی کنید و از تعمق دوری کنید از این که از دین خارج شوید، پرهیز نمایید.

نمونه‌ای دیگر از تعمق یا به عبارتی کاربرد تعمق در روایات، همان رفتار نصارا است که به افراط روی به رهبانیت آورده‌اند. این نوعی از همان تعمق نهی شده در دین است. به نظر ابوحاتم،

این فیلسوف ملحد، معنای تعمق را درنیافته و لذا آن خبر را هم که فرمود «پیشینیان به خاطر تعمق هلاک شدند» درنیافته است. [اعلام النبوه، ص ۴۵ - ۴۶].

ابوحاتم در پایان این بحث می‌گوید، شاید کسانی به ما اشکال کنند که با استناد به آیات قرآن، پاسخ یک ملحد را داده‌ایم و چنین چیزی از نقطه نظر استدلال نادرست است. ابوحاتم در پاسخ می‌گوید هدف این بود تا به این ملحد نشان دهیم که معنای درست این اخبار چیست نه آن که خواستیم از قرآن به عنوان یک دلیل استفاده کنیم.