

تحلیل دین حداکثری در اندیشه آیت‌الله جوادی آملی

* رضا حبیبی

** محمد داودی

*** محمد نوذری

چکیده

اغلب صاحب‌نظران اندیشه اسلامی معتقدند دین اسلام حداکثری است. با وجود این، درباره گستره مسائل دین، اختلاف‌نظر قابل توجهی دیده می‌شود. رایج‌ترین دیدگاه در بین اندیشمندان متأخر، حداکثری بودن دین در محدوده تأمین سعادت انسان است؛ ولی برخی پا را فراتر نهاده، بر این اعتقادند که دین، نه تنها عهده‌دار پاسخ‌گویی به مسائل مربوط به سعادت آدمی در عرصه زندگی فردی و جمعی است، متولی پاسخ‌گویی به همه مسائل مربوط به زندگی فردی و اجتماعی نیز هست. در این نوشته، از این رویکرد به «رویکرد حداکثری مطلق» یاد شده و یکی از مهم‌ترین این رویکردها، یعنی نظریه استاد آیت‌الله جوادی آملی بررسی شده است. با توجه به گستردگی نظریات ایشان در این باره، تنها به بخشی از مهم‌ترین مبانی ایشان بسنده شده، در ادامه، ابهامات موجود در این نظریه به بحث گذاشته می‌شود.

واژگان کلیدی

دین، حداکثری، عقل، واقع‌گرایی، اسلامی‌سازی علوم، آیت‌الله جوادی.

طرح مسئله

از مهم‌ترین مبانی استنباط از متن دین در عرصه‌های اجتماعی، اعم از سیاسی، اقتصادی، حقوقی، تربیتی و غیره، تلقی حداکثری از دین اسلام می‌باشد؛ چراکه اگر اسلام را دینی حداکثری و قادر به پاسخ‌گویی به

reza_35_mahdi@yahoo.com

mdavodi@rihu.ac.ir

mnowzari@rihu.ac.ir

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۴/۲/۳۰

*. دانشجوی دکتری فلسفه تعلیم و تربیت اسلامی پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

**. استادیار پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

***. استادیار پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۱۰/۱۰

نیازهای بشر در عرصه‌های مختلف قلمداد نکنیم، تأکید بر مراجعه به دین با هدف استنباط مسائل مربوط به عرصه‌های اجتماعی، معقول و موجه نخواهد بود.

در حداکثری بودن دین اسلام، تردیدی نیست؛ ولی مشکل اساسی در این میان، وجود تلقی‌های متفاوت از حداکثری بودن دین و محدوده آن است. البته این اختلاف دیدگاه‌ها در مورد دین و محدوده آن، مختص این رویکردها از دین نیست؛ بلکه مدافعان حداقلی بودن دین نیز تلقی یکسانی از این موضوع ندارند. (رسول‌زاده و باغبانی، ۱۳۸۹: ۱۲۸ - ۱۲۷ و ۳۲۷ - ۳۲۱؛ دانستن، ۱۳۸۱: ۱۱؛ گولدنر، ۱۳۶۸: ۱۱۹؛ بشیریه، ۱۳۸۹: ۲۴ - ۲۲۱؛ رابرتسون، ۱۳۷۸: ۲۹ - ۲۸؛ فاسدیک، ۱۳۶۸: ۱۴۰ - ۱۳۷؛ تسوایگ، ۱۳۷۶: ۲۳ - ۲۲)

برخی مدافع حدکثری مطلق نسبت به دین هستند که از دیدگاه این گروه، هیچ موضوعی نیست که دین نسبت آن، موضع مشخصی نداشته و نکته خاصی ابراز نکرده باشد. برخی دیگر به رویکرد اکثری در محدوده «رسالت دین» معتقدند. از دیدگاه این گروه، رسالت دین، بیان همه امور نیست؛ بلکه تبیین آن دسته از مسائلی است که ناظر به سعادت بشر بوده، پیوند وثیق با آن داشته باشد. (بستان و همکاران، ۱۳۸۴: ۹ - ۸ و ۱۳۱ - ۱۲۳؛ مصباح یزدی، ۱۳۷۳: ۲۲۹ - ۲۲۵؛ همو، ۱۳۶۹: ۳۳ - ۲۹؛ همو، ۱۳۷۲: ۴۲۲ - ۴۱۱؛ علیپور و حسنی، ۱۳۸۹: ۱۵۶ - ۱۵۱؛ خسروپناه، ۱۳۷۹: ۲۳۶ - ۲۲۸؛ عمید زنجانی، بی‌تا: ۱۲۸ - ۹۷؛ سبحانی، ۱۳۸۲: ۵۶ - ۴۴ و ۶۷ - ۵۵) هر یک از نگرش‌های کلان پیش‌گفته، در درون خود به خرده‌دیدگاه‌های محدودتری تقسیم می‌شود که بررسی همه آنها، در این مقاله مقدور نیست. به همین دلیل، تنها به بررسی دیدگاه آیت‌الله جوادی با عنوان «رویکرد حداکثری به معنای دین حاوی اصول و کلیات همه عرصه‌ها» بسنده می‌کنیم.

الف) تعریف دین و ویژگی‌های از دیدگاه آیت‌الله جوادی

یک. تعریف دین

دین مجموعه‌ای از عقاید، اخلاق، قوانین فقهی و حقوقی است که از جانب خداوند برای هدایت و رستگاری بشر تعیین شده است. پس دین، مصنوع و مجعول الهی است؛ به این معنا که قوانین فقهی و محتوای حقوقی آن را خداوند تشریع و جعل می‌کند؛ همان‌گونه که محتوای اخلاقی و اینکه چه اموری جزء اصول اعتقادی این مجموعه باشد نیز از طرف ذات اقدس الهی تعیین می‌گردد. (جوادی آملی، ۱۳۹۲: ۳۵؛ همو، ۱۳۷۲: ۱۱۵ - ۳۵؛ همو، ۱۳۸۲: ۳۵)

دو. ویژگی‌های دین (حقیقت دین و گستره آن)

- دین محتوای نازل‌شده بر پیامبر است، نه آیات و روایات منقول؛ بنابراین دین غیر از نقل بوده، نقل طریق راه‌یابی به محتوای دین است.

- محتوای وحی مصون از خطا است و هیچ‌گونه خللی نمی‌تواند در آن راه پیدا کند. (همو، ۱۳۹۲: ۳۴) محتوای وحی، چه در مقام تلقی، حفظ یا ابلاغ، مصون از خطا است. (همو، ۱۳۷۲: ۱۳۶ - ۱۳۶)

- جامعیت دین در این تلقی به این معنا است که دین، دربرگیرنده اصول و کلیات همه عرصه‌های مورد نیاز انسان‌ها اعم از حوزه جهان‌بینی و عرصه بایدها و ایدئولوژی می‌باشد.
- دین حاوی همه حقایق هستی و پاسخ به همه نیازهای آدمی است. متون دینی همچون نسخه کاملی است که دربردارنده همه حقایق و پاسخ به نیازهای آدمی است.
- از مهم‌ترین راه‌های پی بردن به ابعاد وسیع گستره دین، توجه به فواید دین و کارکردهای آن است. یکی از راه‌های تبیین انتظار بشر از دین و نیاز انسان به آن، بررسی فواید دین است که در کتاب‌های کلامی با عنوان فواید بعثت انبیا بررسی شده است و در زبان جامعه‌شناسان از آن به کارکرد دین یا خدمات و حسنات دین یاد می‌شود.
- دین اعم از کتاب و سنت و حاصل تلاش عقل مستقل و غیر مستقل از طریق فهم کتاب تشریع و تکوین است. عقل در برابر وحی نیست؛ بلکه در عرض نقل و به تعبیری، در عرض وحی منقول است. بنابراین همانند نقل، تحت ولایت و سیطره وحی و کاشف از آن است.
- دین غیر از حقایقی است که خود، کاشف از آن است. بنابراین، خداوند جزء دین نیست؛ بلکه مبدأ دین و ایجادکننده آن است. (همو، ۱۳۹۲: ۳۶)
- دین غیر از تدین است. تدین در حقیقت ایمان آوردن به محتوای دین و سلوک عملی براساس آموزه‌های موجود در آن است. (همان: ۳۶)
- نقل غیر از وحی و کاشف از آن است. بنابراین نباید نقل را عین وحی قلمداد کرد؛ بلکه باید آن را حامل وحی و بیانگر آن تلقی کرد. (همان: ۳۴ - ۳۳)
- محتوای وحی گاهی عین ما انزل الله است (الفاظ قرآن) و گاهی گفتار نبی است (احادیث قدسی و روایات).
- با وجود تعدد قرائات، استناد به برخی از آنها که مورد تأیید شرع است، جایز بوده، آن را از وحیانی بودن دور نمی‌کند.
- با توجه به اینکه دین برای شکوفایی فطرت انسان‌ها نازل شده است و فطرت انسانی، امری ثابت است، بنابراین دین امری ثابت است. (همو، ۱۳۷۲: ۱۱۶ - ۳۷) ثبات دین و ادله آن، مستلزم وحدت دین است. (همان: ۳۷)
- آنچه در فرایند معرفت دینی با آن مواجه هستیم، محتوای وحی با گستره وسیع آن است که از طریق عقل و نقل، قابل درک و کشف می‌باشد.
- بدین ترتیب، از مهم‌ترین مبانی این رویکرد، ارائه تعریفی گسترده از دین و تلاش برای برقراری نسبت روشن و مهندسی‌شده بین منابع معرفت دینی، دین و معرفت دینی است. در این نگرش، دین فقط محصول استنباط از متون نقلی یا حتی محصول ادراکات عقلی مربوط به حوزه سعادت انسان‌ها به ضمیمه دریافت‌های حاصل از مراجعه به کتاب و سنت نیست؛ بلکه شامل همه انواع ادراکات معتبر است.

ب) عقل

یک. تعریف عقل

مراد از عقل، اعم از عقل تجریدی فلسفی است. به عبارت دیگر، عقل عبارت است از هر نوع ابزار ادراک غیر نقلی.

دو. ویژگی‌های عقل

- عقل فقط مفتاح دین نیست، بلکه مصباح آن نیز به‌شمار می‌رود. بدین ترتیب، عقل فقط وسیله‌ای نیست که دین‌داران را تا آستانه پذیرش دین برساند؛ بلکه بعد از آن نیز از نقش تأثیرگذاری برخوردار بوده، به‌مثابه ابزاری برای فهم متون نقلی و کشف محتوای وحی به‌شمار می‌رود. (همو، ۱۳۹۲: ۳۸؛ همو، ۱۳۸۲: ۳۸) علاوه بر آن، عقل با مطالعه کتاب تکوین، بخش گسترده دیگری از معارف دینی را استخراج می‌کند.

- توانایی‌های ادراکی عقل محدود است (محدودیت‌های ادراکی عقل در حوزه دین). بنابراین تأکید بر گستره تأثیرگذاری عقل در مقام باریابی به آستانه دین و مصباح بودن آن برای فهم دین، به‌معنای نادیده گرفتن محدودیت‌های این ابزار ادراکی نیست. (همو، ۱۳۹۲: ۵۶)

برخی از محدودیت‌های ادراکی عقل عبارت است از:

۱. ناتوانی در درک ذات احدیت. (همان: ۵۹)

۲. ناتوانی در درک جزئیات؛ عقل مدرک کلیات است و بنابراین قادر به درک مصادیق نیست. (همان: ۵۶)

البته عقل به‌معنای اعم آن (عقل تجریدی و غیر تجریدی) قادر به درک جزئیات هم هست.

- تأکید بر جایگاه عقل در کنار نقل، به‌معنای هم‌طرازی آن با وحی نیست؛ بلکه به‌معنای هم‌طرازی عقل با نقل، به‌معنای کاشفیت هر دو از محتوای وحی است. شکی نیست که طریق به‌سوی امری به‌معنای هم‌شأنی و هم‌رتبه بودن آن با مقصد و محتوای مکشوف نیست.

دلیل ناهم‌طرازی عقل با وحی در این است که اولاً، وحی به‌لحاظ فراهم کردن محتوا برای استنباط، مقدم بر عقل است و عقل بعد از تحقق وحی، درصدد کشف آن برمی‌آید. ثانیاً، وحی مصون از خطا بوده، هیچ‌گونه شک و تردیدی به آن راه پیدا نمی‌کند؛ ثالثاً، حاملان وحی نیز به علت تأییدات الهی، هم در مقام تلقی و هم حفظ و هم ارائه، از هرگونه دخالت عامل خطاساز و اشتباه‌برانگیز مصون هستند؛ درحالی‌که عقل، نه از چنان ظرفیتی برخوردار است که مصون از دخالت عوامل خطاساز باشد و نه به‌صورت ویژه، مؤید به تأییدات خاص الهی برای در امان ماندن از خطا است.

بنابراین عقل، به‌گونه‌ای هم‌رتبه نقل در مقام کشف از وحی است، نه همسان خود وحی که حامل متن دین است.

- عقل هم‌طراز نقل بوده، همانند آن کاشف از وحی بوده، در حریم معرفت دینی، از جایگاه و منزلت همسانی برخوردارند. (همان: ۱۰)

بدین ترتیب، اولاً دلیل عقلی دارای اعتبار معرفتی است؛ ثانیاً، هم‌رتبه دلیل نقلی به لحاظ اعتبار معرفتی است؛ ثالثاً، برای استناد یافته‌های معرفتی، باید به هر دو دلیل تکیه کرده و از حصرگرایی روش‌شناختی پرهیز نمود؛ (همان: ۳۹) حاصل اینکه، عقل هم‌سطح با نقل و همانند آن، کاشف از وحی است. (همان: ۶۱)

از منظر ایشان، رابطه عقل با سایر منابع، که در ادبیات اصولیان به ادله اربعه معروف است، رابطه عرضی است؛ چراکه عقل نیز همانند کتاب و سنت و اجماع، وحی نیست، بلکه طریق ما به وحی و حاکی از کتاب تشریع است. ساختاری که ایشان برای ادله ارائه می‌کنند، با سایر اصولیان متفاوت است. از دیدگاه ایشان، آنچه در حقیقت، دلیل به‌شمار می‌رود، دو طریق بیشتر نیست: عقل و نقل؛ نقل نیز به نوبه بر دو قسم است: کتاب و سنت؛ ولی اجماع طریق مستقلی در عرض عقل و نقل نیست؛ بلکه اجماع در کنار خبر واحد و شهرت، طریق دستیابی به سنت است. ثانیاً، جهان هستی نیز کتاب تکوین است و به‌عنوان آیه‌ای، راهنمای ما برای کشف ماهیت افعال الهی و شناخت خدای متعال و مراد وی می‌باشد. ثالثاً عقل خود منبع نیست؛ بلکه ابزاری برای کشف حقیقت و معارف دینی موجود در کتاب تکوین و تشریع است. براساس این نظر، جهان آفرینش و شریعت، متناظر با یکدیگر نگریسته می‌شوند؛ چنان‌که هر حقیقتی از جهان آفرینش، جلوه و بیانی در شریعت یافته است. به سخن دیگر، می‌توان از کتاب تکوین و کتاب تشریع چنان سخن گفت که یکی ترجمان دیگری است؛ آنچه در کتاب تکوین با وجود موجودات نگاشته شده، در کتاب تشریع در قالب حروف و کلمات آمده است. نگارنده هر دو کتاب خداوند است و از این رو شریعت، دربردارنده همه حقایق و حوایج است و همچون دائرةالمعارفی است که همه پرسش‌های آدمی در آن پاسخ می‌یابد. (همان: ۱۶۰)

بنابراین، معرفت دینی در این نگرش، عبارت است از داده‌های معرفتی حاصل از به‌کارگیری عقل برای فهم کتاب تکوین و تشریع.

ج) علم و نسبت آن با دین

یک. علوم تجربی، یکی از راه‌های کشف عالم واقع

علوم تجربی، یکی از راه‌های کشف عالم واقع و دستیابی به محتوای دین است. با تکیه بر مبانی پیش‌گفته، می‌توان به‌وضوح به این واقعیت پی برد که معرفت علمی مبتنی بر به‌کارگیری عقل در عالم تکوین، جزئی از معرفت دینی به‌شمار می‌رود؛ چراکه یا این محصول معرفتی، صحیح و مطابق با واقع است یا نیست؛ در صورتی که مطابق با واقع نباشد، مصداق علم با تعریف ارائه‌شده برای علم در این دستگاه فکری نیست. بنابراین باید تهذیب و حذف شود؛ یا اینکه مطابق با واقع است. در این صورت نیز چون این یافته، محصول بهره‌گیری از عقل خدای در عالم خلقت و تجلیات افعال الهی است، جلوه‌ای از هدایت‌گری الهی و منسوب به خداوند است و در نتیجه مشمول تعریف علم و معرفت دینی خواهد بود.

دو. حجیت داده‌های علمی

یکی از لوازم تعریف گسترده از عقل و شمول آن نسبت به یافته‌های تجربی، تلاش در جهت دستیابی به مبنایی جهت اعتباربخشی به یافته‌های علمی و ارائه توجیه معقول برای حجت قلمداد کردن داده‌های تجربی است.

حجیت داده‌های تجربی مبتنی بر مبنایی خاصی است که به اختصار عبارتند از:

- تفکیک حجت منطقی و حجت اصولی: حجت منطقی همان حد وسط یا استدلال قیاسی است؛ درحالی که حجت اصولی، «ما به یصحّ الاحتجاج» است.

- حجیت قطع ذاتی بوده، قابل جعل یا سلب نیست که به این نوع دلیل، «علم» می‌گویند.

- قطع بر دو قسم است: منطقی و عرفی. قطع منطقی عین کشف و معصوم از خطا است.

- حجیت ظن ذاتی نیست و زمانی می‌تواند حجیت داشته باشد که مستند از یقین و مستند به دلیل قطعی باشد. حجیت ظن غیر و متکی بر علم است؛ به همین جهت، آن را «علمی»، یعنی منسوب به علم نامیده و معتبر بودن آن را در پرتو تکیه بر علمی غیر از خود آن قلمداد کرده‌اند.

یکی از مهم‌ترین مشکلات رایج در حوزه علوم تجربی، ظنی بودن یافته‌های تجربی است. از سوی دیگر، اولاً در یافته‌های تجربی، احتمال خطا و عدم مطابقت بسیار محتمل است؛ ثانیاً، یک گزاره یا مجموعه‌ای از گزاره‌ها زمانی قابل انتساب به دین است که قطعی باشد. بنابراین گزاره‌های ظنی قابل انتساب به دین نخواهد بود.

ممکن است برخی بر این مبنا اشکال نموده، بر این نکته تأکید کنند که در علم اصول، اغلب صاحب‌نظران دایره حجیت را به گزاره‌های قطعی محدود نکرده‌اند؛ بلکه گزاره‌های ظنی برخوردار از پشتوانه اعتباربخش علمی را نیز حجت می‌دانند. این دیدگاه اگرچه مورد قبول اغلب اصولیان متأخر است، بیشتر آنها نیز به این موضوع تصریح می‌کنند که این مبنا فقط در محدوده گزاره‌های دستوری احکام قابل پذیرش است و به حوزه گزاره‌های توصیفی قابل تعمیم نیست.

در پاسخ به این نکته باید به ماهیت و نوع انتساب به دین توجه داشت. اگر کسی درصدد انتساب قطعی گزاره مضمون به شارع باشد، یقیناً نادرست و غیر قابل دفاع می‌باشد؛ ولی اگر مراد انتساب ظنی باشد، چنین محذوری وجود نخواهد داشت. ظنی بودن فروع استنتاج‌شده در علوم نظری، مانع دینی بودن آنها نخواهد بود؛ چه اینکه ظنی بودن بسیاری از مسائل اصول فقه، مانع از دینی بودن آنها نخواهد شد. بنابراین دین نسبت به هیچ‌یک از علوم کلی و یا جزئی، بودن نظر و یا بی‌تفاوت نبوده، نسبت به همه آنها کلیات و اصولی را که منشأ تفریع فروع دیگر هستند، القا می‌نماید؛ چه اینکه هیچ‌یک از علوم نیز نسبت به معارف دینی بدون نظر نمی‌باشد. این ارتباط طرفینی، نتیجه طبیعی وحدت قلمرو علم با معارف دینی است:

حجیت شرعی علوم در ظرفی که از حدّ فرضیه و صرف ظنّ فراتر رفته و به مرز علم‌آوری یا طمأنینه عقلایی رسیده باشند، مجوز استناد به شارع مقدس است. این صحت استناد موجب

می‌شود که در جاهایی که آن قضیه و مطلب علمی دارای بُعد عملی و فقهی و حقوقی است صحت احتجاج داشته باشد؛ یعنی به لحاظ اصولی حجت باشد. (همو، ۱۳۹۲: ۴۲)

سه. نفی تعارض علم و دین و تنزل تعارض علم و دین به علم و عقل با نقل

از دیگر لوازم این دیدگاه، از بین رفتن موضوع تعارض عقل و علم با دین و تنزل تعارض از مرتبه عقل و دین، به تعارض عقل و نقل به عنوان دو دلیل است. (همان: ۴۳) آنچه در برخی مواقع با هم تعارض پیدا می‌کنند، عقل و نقل است، نه عقل یا علوم تجربی و دین. (همان: ۱۳۱ - ۱۳۰)

شکی نیست که تعارض دو دلیل به عنوان راهنمای عالم دینی به محتوای دین، به معنای تعارض خود دین و محتوای وحی نیست؛ بلکه به معنای کاستی دلایل کاشف از آن است. در چنین موقعیتی، برای حل معضل باید از همان منطق تعادل و تراجیح بهره گرفت و از اسلوب حل تعارض برای رفع ناسازگاری آن دو استفاده کرد. (همان: ۴۳)

د) اسلامی شدن علوم

یک. اسلامی شدن همه علوم در صورت رعایت شرایط صحیح کاوش علمی

با توجه به مبانی پیش گفته، می‌توان تصویر روشنی از اسلامی شدن علوم به دست داد. در حقیقت تولید علم، یکی از شئون فعالیت‌های عقل است که با بهره‌گیری از حس و تأمین صغریات استدلال علوم تجربی، به ترکیب آن با کبریات عقلی می‌پردازد و در این سیر، به تدریج به کشف قواعد علمی از طریق تجربه و کشف علل حوادث می‌پردازد. بنابراین علم نه در برابر دین، که در کنار نقل و معاضد آن است. (همان)

شکی نیست که علوم تجربی فعلی، با علوم تجربی اسلامی فاصله دارند؛ نادیده گرفتن مبدأ خلقت، بی‌توجهی به هویت واقعی عالم طبیعت و جایگزینی نظام طبیعت به جای نظام خلقت، داشتن داعیه‌های فراتجربی، انکار هر امر غیر قابل تجربه و غیره. بی‌شک، شرط اول قدم، برای اسلامی‌سازی علوم تجربی موجود، پیراسته کردن آنها از این آفات و کاستی‌ها است. (همان)

دو. راهبردهای اسلامی‌سازی علوم تجربی

بعد از پیرایش علوم تجربی موجود، نوبت به بازسازی آن و اسلامی کردن آن می‌رسد. جایگزینی خلقت به جای طبیعت، توجه به مبدأ خلقت، هدف خلقت، محور قرار دادن دلیل معتبر نقلی، بهره‌گیری از دلیل‌های نقلی به عنوان تأیید و غیره، برخی از مهم‌ترین راهکارهای اسلامی‌سازی علوم به‌شمار می‌رود. از نظر استاد جوادی آملی، اگر خواستیم علوم تجربی و متون درسی دانشگاه‌ها اسلامی گردد، باید:

اولاً: عنوان «طبیعت» برداشته شود و به جای آن عنوان «خلقت» قرار گیرد؛ یعنی اگر عالمی بحث می‌کند که فلان اثر در فلان ماده معدنی هست یا فلان گونه گیاهی چنین خواص و آثاری دارد، با تغییر عنوان

یادشده این گونه می‌اندیشد و آن را تبیین می‌کند که این پدیده‌ها و موجودات چنین آفریده شده‌اند. ثانیاً: عنوان خالق که مبدأ فاعلی است، ملحوظ باشد؛ یعنی آفریدگار حکیم، صحنه خلقت را چنین قرار داده است که دارای آثار و خواص ویژه‌ای باشند.

ثالثاً: هدف خلقت که پرستش خدا و گسترش عدل و داد است، به‌عنوان مبدأ غایی منظور شود.

رابعاً: محور بحث، دلیل معتبر نقلی، مانند آیه قرآن یا حدیث صحیح قرار گیرد.

خامساً: از تأییدهای نقلی یا دلیل‌های آن استمداد شود.

سادساً: در هیچ موردی دعوی «حسبنا العقل» نباشد؛ چنان‌که ادعای «حسبنا النقل» مسموع نشود.

سابعاً: تفسیر هر جزئی از خلقت با در نظر گرفتن تفسیر جزء دیگر آن باشد تا از سنخ تفسیر تکوین به تکوین به‌شمار آید؛ نظیر تفسیر تدوین به تدوین؛ زیرا هر موجودی از موجودهای نظام آفرینش، آیه، کلمه و سطری از آیات، کلمات و سطور کتاب جامع تکوین الهی است. (همان)

نکته پایانی دراین باره اینکه، در مقام اسلامی‌سازی علوم، باید از افراط و تفریط پرهیز کرد. اسلامی کردن علوم، نفی روش‌شناسی حاکم بر آن و جایگزینی روشی غیر از روش موجود نیست. روش تحقیق در هر علمی، امری تکوینی است، نه امری قراردادی که در اختیار انسان‌ها بوده است و هر کس متناسب با سلیقه و میل خود بخواهد آن را تغییر دهد یا روش دیگری را جایگزین آن کند. (همان: ۴۴)

سه. برخی از لوازم این رویکرد

- بی‌تأثیر بودن عقیده و باور در اسلامی یا غیر اسلامی شدن علوم و جایگزینی ملاک مطابقت در نفس علم به جای اعتقاد عالم. (همان: ۱۴۵ - ۴۵)

- جهانی شدن یافته‌های علم و هموار شدن راه تعامل علمی و دادوستدهای فکری بدون محدودیت فرهنگی به دلیل وجود مبنای مشترک و معیار داوری و ارزیابی یکسان.

- شکل‌گیری سلسله‌مراتب منطقی بین دانش‌ها و قرار گرفتن هر دانشی در جایگاه متناسب با خود.

- شکل‌گیری تلائم بین حوزه‌های مختلف دانش عقلی تجربی و نقلی.

ه) جایگزینی تعاضد به جای تعارض و کمک به جای نفی و طرد

نظام‌مند شدن دانش‌ها و ساختارمندی آنها در یک الگوی سلسله‌مراتبی خاص از علم اعلا تا علوم پایین‌تر.

و) ارزیابی این دیدگاه

درباره این نظریه، ابهامات و سؤالات متعددی وجود دارد که بدون ارائه پاسخ روشن به آنها، نمی‌توان به‌سادگی از آن دفاع کرد.

یک. ابهام در تعریف دین

در این دیدگاه تصریح شده است که دین، معادل نقل (کتاب و سنت) نیست؛ بلکه وحی است. این تعریف از دین، زمینه را برای توسعه مفهوم دین فراهم می‌کند. از سوی دیگر، تصریح شده است که همه آنچه را با تکیه بر نقل و عقل، به‌عنوان معرفت معتبر می‌توان به آن دست یافت، معرفت دینی است. حال سؤال این است که آیا دین عبارت است از وحی نازل بر نبی، دین یا وحی به اضافه همه آنچه در متن کتاب تکوین وجود دارد. ایشان را معادل وحی در نظر گرفته‌اند، بدون آنکه درباره محتوای وحی و گستره آن، سخنی به میان آمده باشد.

سؤال دیگر اینکه، آیا یافته‌های خود نبی از طریق ابزار و قوای ادراکی خود از قبیل شهود، عقل و قوای حسی نیز داخل در متن دین و جزء دین شمرده می‌شود یا نه؟ در این نوشته، هیچ تصریحی بر این نکته دیده نمی‌شود.

دو. گستره دین

اگر دین را «ما انزل الله» بر نبی قلمداد کنیم و حتی محتوای یافته‌های نبی با تکیه قوای ادراکی وی را نیز متن دین قلمداد کنیم، در این صورت این سؤال مطرح می‌شود که گستره علوم ارائه‌شده به نبی، تا کجاست؟ آیا همه حقایق کلی و جزئی و نظری و عملی، ثابت و متغیر، آن‌هم به گستره همه آگاهی‌هایی که همه انسان‌ها در طول تاریخ در همه ادوار و مکان‌ها به آن دست یابند، به‌صورت وحی بر پیامبر نازل شده است؟ حتی آگاهی‌های جزئی یک فرد عادی در شرایط خاص تاریخی و جغرافیایی نیز جزء وحی است؟ در هر صورت، گستره علوم وحی‌شده به پیامبر تا کجاست؟ همه انواع معرفت ممکن‌الحصول برای بشر و سایر معارفی که تنها از طریق وحی قابل دستیابی است یا اینکه دامنه محدودتری داشته، تنها مربوط به گزاره‌های کلی نظری و عملی و احياناً برخی مسائل جزئی است؟

این موضوع، از آن جهت حائز اهمیت است که در مقام تعمیم گستره علم دینی به حوزه علوم تجربی طبیعی و انسانی، بتوان به مرزبندی دقیق‌تری از گزاره‌های علوم اسلامی دست یافت. با توجه به اینکه بخش عمده یافته‌های علوم تجربی، مربوط به گزاره‌های شخصی معد استخراج گزاره‌های کلی و قوانین تجربی است، حتی در حوزه علوم تجربی نیز این دسته از گزاره‌های جزئی را مقدمات علوم تجربی تلقی می‌کنند، نه متن علوم تجربی.

در هر صورت، برای مرزبندی گستره دین، باید پاسخ روشنی نیز به این مسئله داده شود که با توجه به شمول متن دین بر همه انواع معرفت، آیا این معرفت، دربرگیرنده گزاره‌های جرئی مشاهداتی یا حتی تاریخی شخصی نیز می‌شود یا نه؟

سؤال دیگری که در این میان مطرح می‌شود، تعبیر ابهام‌انگیز ایشان در مورد دین و به تبع آن، تسری این ابهام به دامنه ادراکات دینی عقل است. ایشان از یک‌سو تصریح می‌کنند که دین، قول خداوند و جهان، فعل اوست و از سوی دیگر، عقل را هم قادر به فهم قول خداوند و هم قادر به فهم فعل حق تعالی می‌دانند. در این صورت، این سؤال مطرح می‌شود که آیا همه یافته‌های عقل، اعم از یافته‌های مربوط به فعالیت عقل

در قول و فعل خداوند دینی است، یا اینکه فقط یافته‌های حاصل از تأمل عقل در قول الهی - که به تصریح ایشان، حاوی دین است - دینی محسوب می‌شود؟ به عبارت دیگر، یا باید بپذیریم که دین الهی عرصه گسترده‌ای داشته، هم در متن کتاب تکوین تجلی یافته است و هم در متن کتاب و قول الهی. در این صورت، بدون تردید، همه انواع یافته‌های عقل، دینی خواهد بود و در غیر این صورت، یافته‌های عقل بر دو گونه خواهد بود: الف) یافته‌های دینی، که محصول تأمل عقل در قول الهی است؛ ب) یافته‌های غیر دینی که که محصول کاوش عقل در فعل الهی است. به نظر می‌رسد در این نظریه، بین علوم الهی و علوم دینی خلط شده است. اگر مراد علوم الهی باشد، در این صورت، همه انواع معرفت انسان الهی است؛ چراکه هم ابزار و قوای ادراکی انسان مخلوق خداوند است و هم موضوع فعالیت علمی انسان (عالم تکوین و قول الهی) منتسب به خداوند است. در این صورت، همه آنچه به‌عنوان معرفت تکوین می‌یابد، می‌تواند علمی منتسب به خداوند و مخلوق و معلول بواسطه آن قلمداد شود. بنابراین یا باید دین را اعم از قول الهی قلمداد کنیم، یا آنکه معتقد به دو نوع علم دینی حاصل از فعالیت عقل بر مدار قول الهی و علم غیر دینی حاصل از تأمل عقل در عالم تکوین باشیم.

سه. ناممکن بودن دستیابی به وحی برای بشر غیر از معصومین

این مبنا که بشر، تنها به نقل دسترسی داشته، راهی به وحی ندارد، دارای ابهام است. اگر مراد از دسترسی به وحی، تجربه خود وحی باشد، این نکته صحیح است؛ ولی اگر مراد از وحی، مفهوم حاصل مصدری آن، یعنی داده‌های حاصل از وحی و معارف ناشی از آن باشد، در این صورت، نه تنها هیچ دلیل موجهی برای عدم امکان دستیابی به آن نیست، نادرست و خلاف فلسفه نزول وحی است؛ چراکه وحی دقیقاً برای این منظور نازل شده است که معارفی که راهنمای دستیابی انسان به سعادت ابدی وی است، در اختیار وی قرار دهد. بنابراین باید تعریف روشن و دقیقی از مفهوم «غیر قابل دسترس بودن وحی برای بشر» ارائه کرد. از سوی دیگر، اگر محتوای خود قرآن کریم و الفاظ آن را نیز عین وحی قلمداد کنیم، در این صورت، دستیابی به آن، امری روشن است و جای گفتگو نخواهد داشت. البته دستیابی به همه معارف موجود در قرآن، به‌ویژه باطن آن، تنها برای معصومین قابل دسترسی است و برای دیگران نیز از طریق معصوم، قابل حصول خواهد بود.

چهار. ابهام در تبیین دقیق حجیت علم

اعتبار علم در بعد توصیفی، با بعد عملی آن متفاوت است. اگر حجیت را به‌معنای منجز و معزّر قلمداد کنیم، در این صورت حجیت علم، معنای محصلی نخواهد داشت؛ چراکه علم به‌صورت مستقیم، مولد باید و نباید نیست؛ بلکه نقش توصیفی و گزارش از واقع را دارد. درباره واقع فقط می‌توان از مطابقت یا عدم مطابقت و حدود مطابقت، یعنی یقینی یا ظنی بودنش گفتگو کرد. بدین ترتیب، در صورت مطابقت قطعی، حجت و در غیر این صورت، بی‌اعتبار خواهد بود. اگر حجیت را به‌معنای کاشفیت قلمداد کنیم، در این صورت، به علت ظنی بودن یافته‌های

تجربی، داده‌های تجربی - با وجود کاشفیت ناقص - هیچ‌گاه حجیت نخواهد داشت. (شعرانی، ۱۳۴۶: ۳۱؛ طباطبایی، ۱۳۶۱: ۸۸) البته اگر مراد از قطع، اطمینان عرفی باشد، در بخشی از یافته‌های تجربی حجت خواهد بود. از سوی دیگر، اگر بخواهیم یافته‌های تجربی را مبنایی برای استخراج باید و نبایدها قلمداد کنیم، در این صورت، اگر یافته‌های تجربی ظنی بود و باید‌های مستنتج از آن، ظنی هم باشد، حجیت به معنای منجزیت و معذرت، معنادار خواهد بود؛ ولی سؤالی که مطرح می‌شود، این است که مکانیزم استخراج باید‌ها از هستی‌های تجربی به چه نحوی است؟ مبنای معرفت‌شناختی آن چیست؟ بر فرض داشتن مبنایی معرفت‌شناختی، سازوکار استخراج باید از هست در این نظریه چگونه است؟ این سؤالات و سؤالاتی نظیر آن، در این نظریه به روشنی تبیین نشده است.

نتیجه

این نظریه، یکی از جامع‌ترین نظریه‌ها در مورد حداکثری بودن دین است که در آن سعی شده است تا به همه ابعاد مسئله به تفصیل پرداخته شود و با یک انسجام نسبتاً کامل، مبانی، مسائل و لوازم آن استخراج شود. در این نظریه، سعی شده تا در درون پارادایم رایج اندیشمندان مدافع رویکرد اجتهادی به دین، یعنی چارچوب رایج درباره ادله دین، نسبت عقل و دین و علم دین، به خوبی تبیین شود. مبانی این نظریه، اغلب همان دیدگاه‌های رایج در بین صاحب‌نظران طراز اول شیعی، به ویژه متأخران است. بنابراین اشکال اساسی متوجه اصل این مبانی نیست. ساختار مباحث هم سازگاری و تلائم قابل قبولی دارد. آنچه زمینه‌ساز ابهام در این نظریه شده است، تلاش نظریه‌پرداز جهت قرار دادن دیدگاه خود، به صورت کامل در درون پارادایم ادله اربعه (عقل، کتاب، سنت و اجماع) از یک سو و ارائه تفسیر موسعی از دین و گستره آن و عقل، از سوی دیگر است. این در حالی است چنین تفسیر موسعی از عقل و دین، به صورت صریح در آثار متقدمان دیده نمی‌شود. این ابهام زمانی بیشتر می‌شود که ادعای نویسنده در مورد گستره معرفت دینی با محتوای تعریف‌شده از دین، هماهنگ نیست. ایشان از یک سو، محتوای دین را محدود به وحی می‌داند؛ ولی از سوی دیگر، همه انواع ادراکات معتبر را جزء معرفت دینی قلمداد می‌کند؛ در حالی که بخش قابل توجهی از این معرفت، جزء ادراکات عقل از محتوای وحی نیست؛ بلکه حاصل تأمل در عالم تکوین است. به عبارت دیگر، ایشان یا باید حقیقت دین را ترکیبی از محتوای وحی و مسطورات کتاب تکوین قلمداد کند، یا اینکه در صورت محدود کردن محتوای دین به وحی، ادراکات عقلی و علمی حاصل از تأمل آن در عالم تکوین را جزء معرفت دینی قلمداد نکند؛ هرچند این معرفت‌ها می‌تواند تحت اشراف و به تعبیر خود ایشان، سلطان وحی شکل بگیرد.

منابع و مأخذ

۱. باقری، خسرو، ۱۳۸۲، هویت علم دینی، تهران، انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، چ ۱.
۲. بستان، حسین و همکاران، ۱۳۸۴، گامی به سوی علم دینی، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، چ ۱.

۳. بشیریه، حسین، ۱۳۸۹، *جامعه‌شناسی سیاسی*، تهران، نشر نی، چ ۱۸.
۴. تسوایگ، اشتفان، ۱۳۷۶، *وجدان بیدار*، ترجمه سیروس آرین‌پور تهران، مجموعه سپهر اندیشه، چ ۱.
۵. جواد آملی، عبدالله، ۱۳۷۲، *شریعت در آینه معرفت*، قم، مرکز نشر فرهنگی رجا.
۶. _____، ۱۳۸۲، *انتظار بشر از دین*، قم، اسراء.
۷. _____، ۱۳۸۳، *نسبت دین و دنیا*، قم، اسراء، چ ۳.
۸. _____، ۱۳۸۵، *پیامبر رحمت*، قم، اسراء.
۹. _____، ۱۳۸۶، *شکوفایی عقل در پرتو نهضت حسینی*، قم، اسراء.
۱۰. _____، ۱۳۹۲، *عقل در هندسه معرفت دینی*، قم، اسراء، چ ۷.
۱۱. خسروپناه، عبدالحسین، ۱۳۷۹، *کلام جدید*، قم، مرکز مطالعات و پژوهش‌های فرهنگی حوزه، چ ۱.
۱۲. دانستن، لسل، ۱۳۸۱، *آیین پروتستان*، عبدالرحیم سلیمانی، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی علیه السلام، چ ۱.
۱۳. رابرتسون، ارچیالد، ۱۳۷۸، *عیسی، اسطوره یا تاریخ*، ترجمه حسین توفیقی، قم، انتشارات مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب، چ ۱.
۱۴. رسول‌زاده، عباس و جواد باغبانی، ۱۳۸۹، *شناخت مسیحیت*، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی علیه السلام، چ ۱.
۱۵. سبحانی، محمدتقی، ۱۳۸۲، *الگوی جامع شخصیت زن در اسلام*، قم، دفتر مطالعات و تحقیقات زنان، چ ۱.
۱۶. سوزنجی، حسین، ۱۳۸۹، *علم دینی*، تهران، انتشارات پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی، چ ۱.
۱۷. شعرانی، ابوالحسن، ۱۳۴۶، *تفسیر منهج الصادقین*، ج ۱، تهران، چاپ اسلامیه.
۱۸. طباطبایی، سید محمدحسین، ۱۳۶۱، *قرآن در اسلام*، بی‌جا، بنیاد علوم اسلامی.
۱۹. علیپور، مهدی، سید حمیدرضا حسنی، ۱۳۸۹، *پارادایم‌های دین‌دانش دینی*، قم، انتشارات حوزه و دانشگاه، چ ۱.
۲۰. عمید زنجانی، عباسعلی، بی‌تا، *مبانی اندیشه سیاسی اسلام*، تهران، مرکز نشر اندیشه.
۲۱. فاسدیک، هری امرسون، ۱۳۶۸، *مارتین لوتر*، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران، انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، تهران، چ ۱.
۲۲. گولدنر، آلدین، ۱۳۶۸، *بحران جامعه‌شناسی*، ترجمه فریده ممتاز، تهران، شرکت سهامی انتشار، چ ۱.
۲۳. مالرب، میشل، ۱۳۷۹، *انسان و ادیان*، تهران، نشر نی، چ ۱.
۲۴. مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۶۹، *حکومت اسلامی و ولایت فقیه*، تهران مرکز چاپ و نشر سازمان تبلیغات اسلامی، چ ۱.
۲۵. _____، ۱۳۷۲، *جامعه و تاریخ از دیدگاه قرآن*، تهران، مرکز چاپ و نشر سازمان تبلیغات اسلامی، چ ۱.
۲۶. _____، ۱۳۷۳، *معارف قرآن*، ج ۳ - ۱، قم، مؤسسه در راه حق.
۲۷. _____، ۱۳۷۸، *نظریه سیاسی اسلام، قانونگذاری*، قم، مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی علیه السلام.