

واکاوی مفهوم «دین» و «دینی» در نظریه علم دینی آیت‌الله جوادی آملی

محمدعلی اکبری*

مرتضی واعظ جوادی**

چکیده

پژوهش حاضر، پاسخی است به این پرسش که آیا دو مفهوم «دین» و «دینی» تفاوت دارند؟ از آنجاکه روشن شدن نظریه علم دینی آیت‌الله جوادی آملی منوط به داشتن تصویری درست از مفاهیم پایه است و توجه نداشتن به این مفاهیم، سبب طرح بعضی از اشکالات شده است، سعی نویسنده تبیین برخی مفاهیم پایه در دیدگاه صاحب کتاب منزلت عقل در هندسه معرفت دینی است. هدف دیگر، پاسخ به نقدها در سایه آن مبانی است.

نویسنده با مراجعه به کتاب‌ها و مقالات ایشان، با شیوه‌ای تحلیلی-استدلالی، بیان تازه‌ای از نظریه علم دینی حضرت استاد عرضه کرده است. با توجه به تفاوت «دین» و «دینی»، به اشکالات پاسخ می‌دهیم و مفهوم «علم دینی» را از نگاه صاحب نظریه روشن تر می‌کنیم.

مهم‌ترین نتایج عبارت‌اند از (۱) حقیقت دین، معرفتی است از سنخ علم حضوری که پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و معصومین علیهم‌السلام به آن دسترسی دارند؛ (۲) معرفت دینی، مجموعه‌ای از دانش‌هاست که غیر معصومین از راه علم حصولی به دست می‌آورند؛ (۳) معرفت دینی منحصر به فهم «نقل» نیست و معرفت‌های «عقلی»، حتی عقل تجربی، با تکیه بر جهان‌بینی الهی، معرفتی «دینی» است؛ (۴) علم دینی، یعنی کشف «قول» یا «فعل» خداوند که به واسطه عقل یا نقل یا هر دوست.

کلیدواژه‌ها: مفهوم دین، مفهوم دینی، علم دینی، آیت‌الله جوادی آملی، عقل و نقل.

* دانشجوی دکتری موسسه بین‌المللی مطالعات اسلامی. (Akbari7531@yahoo.com).

** استادیار پژوهشگاه علوم و حیاتی‌معارف.

تاریخ دریافت: ۹۴/۱۲/۱۰؛ تاریخ پذیرش: ۹۵/۰۶/۱۳.

درآمد

بحث تعارض علم و دین، از مسائلی است که علی‌رغم قدمت آن، همچنان دغدغه اندیشمندان است. بعد از رنسانس و رویکرد جوامع غربی به علوم تجربی و محور قرار گرفتن عقل تجربی، موضوع علم و دین جانی دوباره گرفت و همچنان برای برخی مسئله حل‌ناشده باقی مانده است. اندیشمندان کشور ما نیز با دو رویکرد موافق و مخالف درباره آن نظر داده‌اند. صاحب کتاب *منزلت عقل در هندسه معرفت دینی* با طرح دیدگاهی جدید، موج تازه‌ای از بحث‌های علمی را ایجاد کرد. نگاه متمایز استادجوادی آملی را به جایگاه عقل، همچنان نقد و بررسی می‌کنند. فهم صحیح این دیدگاه، در گرو التفات کامل به مبانی صاحب نظریه است. به نظر نگارنده، عمده اشکال منتقدان، التفات درخور نکردن به مبانی مهم استادجوادی آملی است. مسئله ما در نوشتار حاضر، واکاوی دو مفهوم پایه‌ای «دین» و «دینی» است که از مهم‌ترین و اساسی‌ترین مباحث دین‌شناسی است.

۱. چیستی مفهوم دین

تبیین مفهوم دین در دین‌شناسی، اهمیت محوری دارد، گرچه تعریف ماهوی دین، بسیار دشوار است. به اعتقاد استادجوادی آملی «تعریف ماهوی از دین میسر نیست». (جوادی آملی، ۱۳۸۷ الف: ۲۷) دین از نظرگاه‌های مختلف، تعریف‌های متفاوتی دارد، اگرچه نمی‌توان منکر تداخل برخی در یکدیگر شد. اندیشمندان رشته‌های مختلف علوم انسانی، هریک متناسب با حوزه مطالعاتی خویش، تعریفی از دین عرضه کرده‌اند: تعریف متکلمان، تاریخ‌نگاران، مردم‌شناسان، روان‌شناسان، جامعه‌شناسان، فیلسوفان و پدیدارشناسان (شجاعی‌زند، ۱۳۷۸: ۲۴۲-۲۴۵). البته حضرت استاد تعریف مفهومی دین را



میسر و برگرفته از پیام الهی می‌دانند^۱ (جوادی آملی، ۱۳۸۷ الف: ۲۷). تعریف ایشان نوعی تعریف مفهومی است؛ پس نباید جامعیت و مانعیت تعریف‌های ماهوی را از تعریف ایشان انتظار داشت.

آیت‌الله جوادی آملی در تعریف دین چنین آورده‌اند: «دین مجموعه‌ای از عقاید، اخلاق، قوانین فقهی و حقوقی است که از جانب خداوند برای هدایت و رستگاری بشر تعیین شده است» (جوادی آملی، ۱۳۸۷ ب: ۱۹) یا «دین به مجموعه عقاید، اخلاق، قوانین و مقرراتی گفته می‌شود که برای اداره امور جامعه انسانی و پرورش انسان‌ها باشد.» (جوادی آملی، ۱۳۸۱: ۱۱۱)

۲. تفاوت بُعد هستی دین از بُعد معرفتی آن

ذیل تعریف دین از نگاه آیت‌الله جوادی آملی، توجه به یک نکته، ضرورت عینی و تعیینی دارد. دین دو بُعد دارد: بُعد هستی و معرفتی. معرفت دینی نیز به درجه اول و دوم تقسیم می‌شود.

بُعد هستی دین، مجموعه‌ای از عقاید، اخلاق و قوانین فقهی و حقوقی است که برای هدایت بشر، متعلق اراده تشریحی خداوند قرار گرفته است. دین از بُعد هستی، موجودی حقیقی و خارجی است که خداوند آن را ایجاد کرده است. در این بُعد، هیچ‌کس جز اراده الهی دخیل نیست. عقل نفوس کاملی مثل انبیا و ائمه علیهم‌السلام در این بُعد از دین، شأنی جز ادراک ندارند؛ چه برسد به عقل بشر عادی (جوادی آملی، ۱۳۸۷ ب: ۴۵ و ۵۰؛ اکبری و جوادی، ۱۳۹۲: ۷).

ما در قرآن مجید و سخنان نبی اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و اهل بیت علیهم‌السلام با مجموعه‌ای از قضایا سروکار داریم. هر قضیه، محکی و مطابقی دارد. محکی آنچه در قرآن یا روایات (مکمل و مبین

۱. رابطه ماهیت و مفهوم، عام و خاص مطلق است؛ یعنی هر ماهیتی، مفهوم هست؛ ولی هر مفهومی، ماهیت نیست؛ پس تعریف مفهومی غیر از تعریف ماهوی است (جوادی آملی، ۱۳۷۵: ۱/ ۱۷۹).

قرآن) آمده، حقیقتی عینی است که از ازل متعلق اراده خداوند بوده و وجود داشته است. این حقیقت عینی، همان چیزی است که ما از آن به هستی دین یاد می‌کنیم؛ موجودی ازلی که مسبوق به عدم زمانی نیست؛ گرچه ملبس به زی عدم ذاتی است. این موجود ازلی که با اراده خداوند تحقق عینی پیدا کرده، شامل تمام عقاید و اخلاقیات و حتی احکام فقهی و حقوقی است. هستی دین به علم حضوری، متعلق علم نبی اکرم اسلام ﷺ قرار می‌گیرد و غیر از انبیا و معصومین ﷺ از راه عقل و نقل به این بُعد از دین آگاهی پیدا می‌کنند. بحث از دین با این تصویر یک قدم عقب‌تر می‌رود و شاید کسانی در پی ثمره این تصویر باشند؛ ولی کمترین ثمره این است که ما تصور درستی از چهارچوب بحث پیدا می‌کنیم و درمی‌یابیم که در حوزه معرفت، کجا قرار گرفته‌ایم.

بعد معرفتی دین، از نوع معرفت بی‌واسطه، دریافت شهودی دین از جانب نبی اکرم ﷺ است که دریافتی از سنخ علم حضوری و بدون خطاست؛ یعنی همان وحی که بر پیامبر اکرم ﷺ نازل شده است ﴿تَزَلَّ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ﴾ (شعراء/۱۹۳-۱۹۴). این بُعد دین فقط در اختیار پیامبر خداست و دست بشر عادی از این شناخت معصومانه کوتاه است.

بعد معرفتی دین از نوع معرفت باواسطه، مجموعه عقاید، اخلاق و قوانین فقهی و حقوقی است که بشر عادی از منابع دینی می‌فهد. این بُعد از دین اعتباری است،^۱ نه حقیقی؛ حصولی است و نه حضوری؛ پس با خطا همراه است (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۵۶۵۰).

۳. طریقت و مصباحیت همسان عقل و نقل

بعضی منتقدان در بخش معرفت‌شناسی، سه عبارت از استاد نقل می‌کنند که ناظر به عرضیت عقل و نقل است. دو عبارت بیشتر تأمل‌برانگیز است. عبارت نخست چنین

۱. معرفت نبی مکرم از طریق ارتباط با وجود حقیقی دین است و معرفت غیر معصومین علیهم‌السلام به دین، از طریق الفاظ و مفاهیم به دست می‌آید؛ یعنی الفاظ اعتبار می‌شوند یا معبری هستند برای رسیدن به معرفت؛ به همین دلیل، معرفت غیر معصومین اعتباری است، نه حقیقی (ر.ک اکبری و جوادی، ۱۳۹۲: ۷).



است: «عقل و نقل بعد از وحی و تحت شعاع آن، هر دو منبع معرفت‌شناسی دین را تأمین می‌کنند.» (جوادی آملی، ۱۳۷۸: ب: ۲۴) عبارت دوم می‌گوید: «عقل برهانی منبع دین است و با ملاحظه دلیل معتبر نقلی، فتوایش همان فتوای دین است؛ مانند دلیل نقلی که هر آنچه را با ملاحظه برهان عقلی ثابت کند، همان به حساب دین می‌آید.» (جوادی آملی، ۱۳۸۷ الف: ۱۳۰؛ پیروزمند، ۱۳۹۲: ۱۳۲-۱۳۳)

برخی اساتید این دو عبارت را اساس تمام اشکال‌های بعدی خود قرار داده‌اند؛ حال آنکه حضرت استاد گرچه در چند عبارت مثل آنچه نقل کردیم و برخی عبارت‌های دیگر، عقل را در کنار نقل، منبع معرفت‌شناسی دین قرار داده‌اند؛ با مراجعه به کتاب منزلت عقل در هندسه معرفت دینی، نتیجه قطعی این است که مراد ایشان این است که عقل و نقل هر دو در عرض هم کاشف، سراج و مصباح‌اند و هرگز منبع نیستند؛ بنابراین ایشان نه تنها عقل را منبع معرفت‌شناسی دین، بلکه نقل را نیز منبع نمی‌دانند. تأکید چندباره ایشان بر مصباح بودن عقل و نقل، ناظر به همین نکته است که منبع بودن با طریق و مصباح بودن، تفاوت فراوان دارد.

جالب اینکه برخی مستشکلین در تعابیر، متشتت عمل کرده‌اند و به ظاهر تفاوت این دو برایشان روشن نبوده است؛ زیرا در پایان نقل قول از استاد جوادی آملی می‌گویند: «بنابراین، برای شناخت دین نباید تنها به آیات و روایات که در بردارنده نقل هستند، مراجعه کرد، بلکه عقل نیز می‌تواند مستقل از نقل، کاشف از دین باشد.» (پیروزمند، ۱۳۹۲: ۱۳۳). کاشف بودن عقل و نقل، فرع بر وجود مکشوف‌عنه است که همان منبع دین خواهد بود. مکشوف‌عنه در اینجا وحی الهی است. صاحب مقاله^۱ نیز به این معنا توجه و اشاره کرده‌اند که وحی از دیدگاه استاد جوادی آملی، فراتر از عقل و نقل قرار می‌گیرد. این مطلب یکی از مبانی مهم ایشان در تبیین علم دینی است. مخاطب

۱. نوشتار حاضر، ناظر به اشکالات استاد پیروزمند بر نظریه علم دینی استاد جوادی آملی است (پیروزمند، ۱۳۹۲).

اندیشمند باید توجه کند که منبع و کاشف بودن از منبع، تفاوت اساسی دارند. از نگاه آیت‌الله جوادی آملی تنها منبع معرفتی دین، وحی است (جوادی آملی، ۱۳۸۰: ۸۱). عقل و نقل دو ابزار هم‌عرض برای کشف وحی‌اند. کشف از وحی است که معرفت دینی به دست بشر می‌دهد؛ خواه از طریق نقل یا عقل؛ به عبارت دیگر همان‌گونه که از طریق نقل (با هماهنگی عقل) به معرفت دینی دست می‌یابیم، از برهان صحیح عقلی (با آمیختگی به نقل) به معرفت دینی می‌رسیم.

۴. پاسخ به شبهات

صاحب مقاله «دوگونگی و ابهام در سرنوشت اسلامیت علوم در کلام فیلسوف متأله» (پیرومند، ۱۳۹۲) در بخش دین‌شناسی، در نقد دیدگاه استاد جوادی آملی، با دو مقدمه شش اشکال را مطرح می‌کند. ما نیز از چینش مناسب ایشان پیروی و هشت مطلب (دو مقدمه و شش اشکال) را بررسی می‌کنیم.

مقدمه نخست: اسلام و اسلامی بودن

در نظریه علم دینی حضرت آیت‌الله جوادی آملی، تبیین مفهوم اسلام و چیستی اسلامی بودن، برای فهم اصل نظریه ضروری است. ایشان بارها در نوشته‌ها و سخنرانی‌های خود به این مطلب اشاره کرده‌اند؛ ولی برخی همچنان آن را ابهام نظریه ایشان می‌دانند. ناقد نظریه درباره مفهوم اسلام به درستی گفته‌اند: «اسلام اموری است که خدای متعال برای هدایت و کمال بشر بیان داشته.» (پیرومند، ۱۳۹۲: ۱۴۶). ذیل این تعریف، که آیت‌الله جوادی نیز به این مضمون اشاره کرده‌اند (جوادی آملی، ۱۳۸۰: ۲۶)، توجه به این نکته ضروری است که دین سه ساحت مختلف دارد:

الف: هستی دین؛

ب: معرفت درجه اول از دین؛

ج: معرفت درجه دوم از دین.



تعریف حضرت استاد ناظر به دین به معنای معرفت درجه اول از دین است که برای رسول مکرم اسلام ﷺ مکشوف شده است.^۱

صاحب مقاله در ادامه به معنای اسلامی بودن می‌پردازد: «اسلامی، اموری است که برای جریان یافتن اراده الهی در زندگی لازم است.» (پیروزمند، ۱۳۹۲: ۱۴۶) این تعریف به نظر ناقص است؛ زیرا ایشان اسلامی بودن را به راهکارهای اجرایی کردن دین منحصر می‌داند که بخشی از مفهوم اسلامی بودن است. اسلامی بودن علاوه بر عمل، شامل علم، اعم از احکام، عقاید و اخلاق است.

حضرت استاد وحی را تنها منبع دین می‌دانند. عقل و نقل دو ابزارند برای کشف محتوای دین (جوادی آملی، ۱۳۸۰: ۸۱)؛ پس عقل و نقل منبع معرفت دینی‌اند، نه منبع معرفت اصل دین که انبیاء ﷺ آن را تلقی می‌کنند.

اسلام همان چیزی است که فقط برای رسول اکرم، نه ازراه عقل و نقل، بلکه پ وحی، تفهیم شده است. دریافت حضوری پیامبر اسلام ﷺ، در قالب الفاظ قرآنی به دست ما رسیده است. گرچه خود الفاظ نیز وحی است، الفاظ و مفاهیم جنبه کاشفیت دارند و فقط چراغی برای فهم محتوای اسلام و حقیقت وحی هستند. عقل نیز مانند نقل، همین نقش را دارد؛ یعنی فهم عقلیِ روشمند، راهی است برای کشف محتوای دین، نه تعیین‌کننده محتوای دین؛ ازاین‌رو حضرت استاد در طرح خود برای تبویب مباحث علم اصول می‌گویند: «دین (حکم خدا درباره عقاید، اخلاق و احکام) را باید با عقل شناخت یا با نقل. نقل یا قرآن است یا سنت.» (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۱۵۳). اینکه می‌گویند نقل یا قرآن است یا سنت، باتوجه به مفهوم نقل روشن می‌شود که الفاظ روایات و آیات، ناقل وحی و سنت‌اند؛ وگرنه قرآن همانی است که بر پیامبر نازل شده است و از سنخ لفظ نیست. سنت همان الفاظ پیامبر ﷺ است و وجود کتبی (روایات)، ناقل سنت است، نه خود سنت.

۱. رجوع کنید به: اکبری و جوادی، ۱۳۹۲، ص ۱۰.

اما دربارهٔ مثال صاحب مقاله دربارهٔ حجاب و عفاف و معماری اسلامی، باید توجه کرد که حجاب و عفاف، که از طریق نقل مسلم (آیات و روایات) ثابت شده است، علاوه بر اینکه محتوای اسلام است، اسلامی نیز است؛ یعنی معرفت دینی به اصل دین تعلق یافته است. معماری اسلامی نیز مرحلهٔ اخیر از اسلامی بودن است. قبل از تحقق معماری اسلامی در عالم، علم معماری باید اسلامی بشود تا خروجی اش خانه و بناهای اسلامی شود. البته عقل در این مرحله نقش پررنگ‌تری دارد.

بازگشت دوباره به چند عبارت استاد پیروزمند، روشن خواهد کرد که منشأ اشکال‌ها کجاست. استاد پیروزمند می‌گوید: «اسلام اموری است که خدای متعال برای هدایت و کمال بشر بیان داشته است.» (پیروزمند، ۱۳۹۲: ۱۴۶). مقصود از این امور چیست؟ مقصود اموری است که با دریافت حضوری به رسول مکرم اسلام ابلاغ شده است؟ مقصود اموری است که ما از طریق الفاظ و فهم حصولی از دین می‌فهمیم؟ اگر مقصود اولی باشد، فهم آن امور مخصوص رسول خداست و چنین اسلامی در دسترس بشر عادی نیست. اگر مقصود دومی باشد، دیگر اسلام نیست، بلکه اسلامی است؛ یعنی اموری که ما از طریق الفاظ به دست می‌آوریم و به اسلام نسبت می‌دهیم. از نگاه حضرت استاد، دومی اسلام نیست، بلکه اسلامی است. اسلام به معنای معرفت درجهٔ اول از اسلام، بعد از رحلت نبی مکرم ﷺ خاتمه یافت؛ از این رو او خاتم الانبیاست. البته حقیقت کامل دین در اختیار معصومین علیهم‌السلام وجود دارد.

ایشان در ادامه می‌گویند: «اسلامی، اموری است که برای جریان یافتن ارادهٔ الهی در زندگی لازم است.» (همان) با توضیح قبلی دربارهٔ اسلام از نگاه استاد جواد آملی، روشن می‌شود مقصود از این امور که برای جریان یافتن ارادهٔ الهی در متن زندگی ضروری است، امور از سنخ معرفت اسلامی و دینی است، نه خود حقیقت دین که در اختیار انبیای الهی است. راهکارهای اجرای معرفت اسلامی در جامعه، عمل و شأن اسلامی است؛ پس نه صحبت از هستی نازل‌شدهٔ دین به نبی اکرم اسلام است و نه سخن از معرفت است. راهکارهای اجرایی از سنخ تکوین است، نه از جنس معرفت؛

بنابراین حفظ حجاب، عفاف و درنیامیختن نامشروع محرم و نامحرم، که ما از الفاظ وحی و سنت می‌فهمیم، اسلام نیست، بلکه عمل و شأن اسلامی است. استاد منتقد در پایان مقدمه نخست، پرسش بنیادینی را مطرح می‌کنند: «اصولاً به چه دلیل مجاز هستیم که عقل را در عرض نقل، مرجع اسلام‌شناسی و تعیین محتوای دین جامع بدانیم؟» (همان) با توضیحات درباره عرضیت عقل و نقل، طریقت و مصباحیت آن‌دو، پاسخ روشن می‌شود.

پس علم غیر از فن و مهارت است. فنون و مهارت‌ها (معماری، شهرسازی، طبابت و ...)، تابع علوم هستند که چهارچوب شکل‌گیری و تحقق آن‌ها را ترسیم می‌کنند. سخن علم دینی در نظر و اندیشه مطرح می‌شود و مهارت‌ها هویت مستقلی از علم مربوط ندارند؛ پس اگر علمی دینی شد، مهارت حاصل از آن دینی خواهد بود. سخن ناقد ناظر به فنون و مهارت‌هاست؛ حال‌آنکه نظریه استادجوادی آملی به مرحله قبل از مهارت مربوط می‌شود.

مقدمه دوم: سهم عقل در شکل‌دهی فهم دینی

استادپیروزمند در مقدمه دوم، با ذکر کلامی از استادجوادی آملی، سه سؤال مطرح می‌کنند. استاد در جایی می‌گویند: «باید سهم عقل در شکل‌دهی فهم از دین مورداعتنا قرار گیرد.» (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ب: ۷۳) ناقد می‌گوید این سخن «به چه معناست؟ سهم دادن به عقل در چه مواردی است و تا کجاست؟» (پیروزمند، ۱۳۹۲: ۱۴۷). در ادامه با ذکر هفت مورد از کارکردهای عقل، نتیجه می‌گیرند که همین هفت کارکرد برای تثبیت جایگاه عقل کافی است. چرا باید دنبال کارکرد جدیدی برای عقل بود؟ (همان)

تمام هفت مورد درست و منطقی است؛ ولی سخن اینجاست که سهم‌بندی عقل در فهم دینی، تابع ادله‌ای است که به عقل حجیت می‌بخشد، نه تقسیم‌بندی بدون ملاک؛ یعنی باید به ادله تعیین‌کننده منزلت عقل در هندسه معرفت دینی مراجعه کنیم تا ببینیم عقل در همین موارد متوقف می‌شود یا مجال دیگری برای حضور عقل یافت می‌شود؛ پس تعدد موارد دخالت عقل و تلاش برای برشمردن تک‌تک آن‌ها، دلیل برای

عقب‌نشینی عقل از منزلت خویش نیست. آیا حصر کارکردهای عقل، عقلی است؟! اگر عقلی است، دلیل شما چیست؟ آیا صرف کثرت کارکردها، دلیل حصر شماست؟ اگر تقسیم عقلی نیست، که نیست، جایگاه مهم عقل از نگاه استادجوادی آملی، همان همتایی آن با نقل در کشف محتوای دین است.

ایشان سپس می‌گویند: «آیا موارد بیان‌شده، برای تأمین سهم عقل در فهم و اجرای دین کافی نیست و باید عقل را در کنار نقل، منبع مستقلی در تعیین محتوای دین جامع دانست؟» (همان) اینکه ایشان چگونه موارد هفت‌گانه را دلیل منطقی برای سکوت عقل می‌دانند، جای بسی تأمل است. دیگر اینکه ایشان عرضیت عقل و نقل (منبع مستقل برای تعیین محتوای دین) را به صاحب کتاب منزلت عقل در هندسه معرفت دینی نسبت می‌دهند؛ اما روشن شد نسبت نادرستی است (جوادی آملی، ۱۳۸۰: ۸۰-۸۱). تأمل چندباره درباره تفاوت منبع و مصباح بودن عقل و نقل، برای رسیدن به مقصود صاحب نظریه راهگشا است.

ایشان بعد از دو مقدمه، شش اشکال مطرح می‌کنند که در ادامه به آن‌ها خواهیم پرداخت. نکته مهم این است که اشکال‌ها براساس تصویری نادرست از منزلت عقل و نقل است. با تصحیح این تصور در سطرهای گذشته، پاسخ اشکال‌ها را دادیم؛ اما به دلیل اهمیت موضوع، یکایک آن‌ها را مطرح می‌کنیم و به تفصیل پاسخ می‌دهیم.

۴-۱. اشکال نخست: محدودیت فهم عقل

صاحب مقاله با مفروض گرفتن اینکه نقل به‌تنهایی محتوای اسلام را تعیین می‌کند و همتایی عقل با نقل در این باره تأمل برانگیز و تردیدبرانگیز است، اشکال نخست را مطرح می‌کند:

«همه معترف‌اند که عقل تجریدی (فلسفی) در جهان بینی، خود "می‌فهمد که نمی‌فهمد" و متعلق این نافیهمی عقل نیز عبارت است از باورها، ارزش‌ها و رفتارهایی که بناست سعادت دنیوی و اخروی (مسیر هدایت) انسان را تأمین کند. این نافیهمی عقل، تبعض‌پذیر نیست؛ والا منجر به انکار ضرورت بعثت انبیا می‌شود. دیگر اینکه تبعض‌پذیری ادراک عقلی، مبتلا به



خودنقضی است. معنا ندارد که عقل مدرک جزئی از محتوای دین باشد و جزء دیگر دین را نفهمد؛ لذا اگر می‌فهمد، پس همه چیز را باید بفهمد و اگر نمی‌فهمد (که نمی‌فهمد!) پس هیچ چیزی از محتوای دین را نمی‌فهمد؛ نه باورها و نه ارزش‌ها و نه رفتارهای سعادت‌بخش.»
(پیروزمند، ۱۳۹۲: ۱۴۸-۱۴۹)

۴-۱-۱: پاسخ اشکال نخست

تفکیک نکردن فهم عقل از محتوای دین (کاشف بودن) و محتواساز بودن عقل (منبع بودن عقل)، اساس این اشکال است؛ حتی خود مؤلف در تعابیر، متشنت عمل می‌کند. گاهی تعبیر می‌کند که آیت‌الله جوادی قائل است که عقل توان محتواسازی را برای دین دارد (همان: ۱۴۷) و گاهی می‌گوید ایشان قائل است عقل توان ادراک دین را دارد (کاشف است) (همان: ۱۴۹-۱۵۰). ایشان هر دو مطلب (کاشفیت و محتواساز بودن) را به آیت‌الله جوادی نسبت می‌دهد؛ اما نسبت اولی نادرست و دومی درست است؛ یعنی جان‌مایه و محتوای دین را خداوند تعیین می‌کند. عقل تجریدی که هیچ، حتی عقل ناب شهودی پیامبر نیز توان محتواسازی را برای دین ندارد؛ چه رسد به عقل تجریدی و حصولی؛ اما اینکه عقل توان معرفت‌بخشی (کاشف بودن) در دین دارد، نسبتش به صاحب نظریه درست است.

نکته دوم این است که چه کسی گفته است در جهان‌بینی، عقل خود می‌فهمد که نمی‌فهمد؟ اگر جهان‌بینی، نگاه انسان به آغاز و پایان و جایگاه خویش در این حیرت‌سراست، فقط عقل باید پای در میدان نهد و مسیر هدایت انسان را تعیین کند (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۲۴۳/۸). اگر مقصود مجموع باورها، ارزش‌ها و رفتارهای سعادت‌بخش است، چه کسی گفته است عقل تمام این مجموعه را فهم می‌کند؟ مگر جز این است که درباره باورهای کلی و اساسی (آغاز، پایان و ضرورت بعثت انبیا) نمی‌توان به غیر عقل، مانند دلیل تکیه کرد؟ البته نقش اساسی آیات و روایات در تبیین و تشریح حقایق و معارف، مشخص خواهد بود؛ همان‌گونه که متون دینی درباره مباحث اخلاقی، حقوقی و فقهی مباحثی را در اختیار بشر قرار داده است که نه تنها بشر

نمی دانسته، بلکه توان فهمیدن آن‌ها را نیز نداشته است؛ اما این‌ها هرگز نقش عقل را در فهم مباحث کلی و اصولی دین کم‌رنگ نخواهد کرد. بازگشت همه ارزش‌های اخلاقی به احکام عقل عملی^۱ است. عقل عملی حدود و ثغور باورهای اخلاقی را کلی و اصولی تعیین می‌کند. البته در رفتارهای سعادت‌بخش و شقاوت‌آفرین، نقش نقل پررنگ است؛ زیرا عقل می‌فهمد که بعضی از چیزها را نمی‌فهمد و چیزهایی را می‌فهمد. این تبعیض نیز مقبول همه است و به ضرورت بعثت انبیا آسیبی نمی‌زند.

۲-۴. اشکال دوم: پیامدهای ناگوار هم‌ترازی عقل و نقل

صاحب مقاله اشکال دوم را تکمیل‌کننده اشکال اول می‌داند:

«تفکیک جنبه هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی دین درست است؛ اما راه را برای فهم استقلالی عقل باز نمی‌کند و فقط پرسش را یک پله عقب‌تر می‌برد. تأثیر اینکه دین را محصول خواست خدای متعال بدانیم و بپذیریم که عقل نمی‌تواند هم‌تراز اراده الهی، اراده‌ای داشته باشد، فقط در هستی‌شناسی دین محدود نمی‌شود.» (پیروزمند، ۱۳۹۲: ۱۴۹)

یعنی شامل معرفت‌شناسی دین نیز می‌شود و عقل در بعد معرفت‌شناسی دین هم عقیم است. ایشان در ادامه می‌گوید:

«باین وصف، اگر بپذیریم که عقل و نقل در عرض یکدیگر دین (وحی) را کشف می‌کنند، بدین معناست که منحصر شدن ابلاغ وحی به طریق نقل، شکسته شده است؛ یعنی عقل، مستقل از انبیا می‌تواند بگوید مضمون وحی چنین است!» (همان: ۱۴۹-۱۵۰)

در واقع می‌خواهند بگویند قائل شدن به فهم استقلالی عقل، مساوی است با شریک پیدا کردن انبیا در تلقی وحی؛ یعنی نقض ادله ضرورت بعثت انبیا و ناقص دانستن وحی؛ حال آنکه به اعتراف عموم فلاسفه و متکلمین، وحی فقط از طریق نقل و کلام و



۱. تعبیر به احکام عقل عملی، مشی با مشهور است که برای عقل عملی، شأن حکم دادن قائل‌اند. طبق نظر آیت‌الله جوادی آملی، کار عقل عملی فقط عزم و اراده است و از خود هیچ حکمی ندارد. حکم کردن (جزم) کار عقل نظری است (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۲۳).

فقط به انبیا ابلاغ می‌شود.

آقای پیروزمند در ادامه، شواهدی را از کلام آیت‌الله جوادی آملی می‌آورند (همان: ۱۵۰-۱۵۱) که معتقدند با کلام پیشین استاد در تناقض است و ایشان را به دوگونگی در تعبیر متهم می‌کنند.

برایند اشکال دوم این است که هم‌تراز قرار دادن عقل و نقل در کشف وحی با ادله ضرورت بعثت انبیا و انحصاری بودن تلقی و ابلاغ وحی به انبیا منافات دارد. عبارت‌های سه‌گانه در مقاله ناقد هم ناظر به ناهم‌ترازی عقل و نقل است؛ پس امر دایر است بین هم‌ترازی و ناهم‌ترازی. همسانی عقل و نقل (۱) با ضروریات کلامی و فلسفی ناسازگار است و (۲) عبارت‌های دیگر استاد نیز مؤید ناهم‌ترازی است. ما هستیم و این دوگونگی در تعبیر. هنگام شک به مسلمات پناه می‌بریم و عقل را از هم‌نشینی با نقل محروم می‌کنیم تا به چیزی آسیب نرسد.

۴-۲-۱. پاسخ اشکال دوم

تفکیک جنبه هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی دین برای تسهیل استقلال‌بخشی به عقل نیست. هم‌عرض بودن عقل و نقل، به تفکیک جنبه هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی دین وابستگی ندارد؛ زیرا در هستی‌شناسی دین فقط جای عرض اندام عقل است و نقل نه که نخواهد، بلکه نمی‌تواند نقش اساسی داشته باشد؛ زیرا یگانه هستی‌شناس، عقل است. اگر هم نقل چیزی بگوید، ارشاد به حکم عقل است. ناگفته نماند که مسئله سه‌مرحله‌ای است، نه دو‌مرحله‌ای؛ یعنی با سه چیز روبه‌رویم:

الف: هستی دین؛

ب: هستی‌شناسی دین؛

ج: معرفت‌شناسی دین.

به اعتقاد آیت‌الله جوادی آملی مرحله اول در دسترس کسی نیست؛ حتی نبی مکرم اسلام ﷺ دخالتی در هستی دین ندارد و فقط اراده الهی، هستی دین را سامان می‌بخشد (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ب/۱۳ و ۷۵/۱۳۷۸: ب/۲۴، ۳۹ و ۴۵-۴۶)؛ اما هستی‌شناسی دین نیز در

چهارچوب حکمت متعالیه و براساس اصالت وجود و تشکیک وجود قابل اصطیاد و خارج از حوصله این نوشتار است؛ پس سخن ما در مرحله سوم، یعنی معرفت و فهم دین است که دو گونه است: حضوری و حصولی. معرفت حضوری و بدون سهو و خطا، نصیب پیامبر رحمت ﷺ و معصومین (جوادی آملی، ۱۳۸۹ الف: ۱۳۳، ۱۳۸۷ الف: ۲۴۱ و ۱۳۸۷ ب: ۳۴-۳۵) و معرفت حصولی همراه با سهو و احتمال خطا روزی دیگران است.

اما اینکه آیا هم عرضی عقل و نقل در کشف وحی، یعنی انحصار ابلاغ وحی به طریق نقل شکسته می شود و عقل، مستقل از انبیا می تواند مضمون وحی را کشف کند؟ توجه به این نکته مهم ضروری است: وحی منحصر نیست به آنچه از خدا بر پیامبر نازل شده است؛ زیرا نقل نماینده این وحی است و تنها راه ابلاغ این نوع وحی، پیامبر است و کسی همتای او نیست؛ حتی عقل. اما کلمه الله به قول خدا منحصر نیست. خداوند از طریق فعل (کلام تکوینی) نیز با عالم خلقت ارتباط دارد؛ یعنی فعل خداوند نیز حامل پیام است و علم تجربی دینی از اساس در این حوزه شکل می گیرد. عقل تجربی با مطالعه فعل خداوند، از این نوع کلام (وحی تکوینی الهی) پرده برمی دارد.

مطلب دیگر اینکه در فهم قول خداوند نیز عقل است که نقل را به نطق می آورد و سعی می کند بفهمد چه می گوید؛ در این میان، به صورت موجه جزئی نیز برخی ادله نقلی چه بسا ناظر به بیان سری از اسرار خلقت (فعل خداوند) و کاشف علمی از علوم تجربی باشد. پرسش تأمل برانگیز این است: آیا آنچه را عقل از تکوین و فعل خداوند کشف می کند، می توان دینی دانست یا نه؟ از نگاه استاد جوادی آملی فهم عقل از تکوین اگر چه دین نیست، از آن رو دینی است که تکوین، کلمه الله است.

نکته اساسی در همین نگاه استاد به عالم تکوین همچون کلمه الله و فعل الله است. در باور ایشان، همان طور که اگر موضوع علمی، قول خداوند باشد، آن دانش دینی است، اگر فعل الله هم موضوع علمی شد، آن دانش نیز دینی است؛ زیرا تمامی معیارهای لازم برای علم دینی شدن در آن وجود دارد (جوادی آملی، ۱۳۸۷ ب: ۱۴۰). ایشان به همتایی فعل و قول الهی معتقدند و فعل را قوی تر از قول می دانند؛ پس تکوین عین

دین است و به تبع فهم آن دینی است و تمام علوم تجربی (مطالعه بخشی از تکوین الهی) دینی می‌شود؛ به شرطی که متکی به جهان‌بینی الهی باشد؛ کما اینکه هر فهم بی‌ضابطه‌ای از تشریح (نقل) دینی نیست و تابع شرایط و ضوابط خاصی است.

۳-۴. اشکال سوم: ناظر نبودن آیات به مرجعیت عقل در فهم دین

اشکال سوم به آیاتی است که آیت‌الله جوادی آملی برای اثبات حجیت یافته‌های عقلی به آن‌ها استناد می‌کند. ایشان ذیل آیات ۱۶۳ تا ۱۶۵ سوره نساء می‌گویند:

«ما برای همه امت‌ها پیامبر ﷺ فرستادیم، گرچه تنها احوال برخی از آن‌ها را در قرآن آورده‌ایم. غرض از این نبوت عام نیز انذار و تیشیر مردمان بوده است. راز اقدام ما به ارسال رسل آن است که (لئلا یکون للناس علی الله حجه بعد الرسل) ^۱ اگر انبیا را نمی‌فرستادم، عقل در قیامت مرا زیر سؤال می‌برد و می‌گفت تو که می‌دانستی آغاز و انجام عالم و آدم چگونه است و پس از مرگ سرای دیگری است و ما به پاداش و مجازات اعمال خویش می‌رسیم، چرا راهنما نفرستادی تا به وسیله رهنمود وی هدایت شویم و در چنین روزی به زیر سؤال نرویم؟ چه کسی خدا را در معاد زیر سؤال می‌برد جز عقل برهانی و استدلالی؟ براین اساس، آیه مزبور عقل آدمی را کاملاً تقدیس و حجیت و اعتبار آن را تثبیت کرده است.» (همان: ۶۴)

ایشان با استناد به آیات مذکور نتیجه می‌گیرند که توان عقل در سؤال کردن از پروردگار عالم، نشانه حجیت عقل در فعل الهی است. سؤال کردن فرع بر فهم دقیق است. کسی می‌تواند سؤال کند که مجهول را فهمیده باشد. عقل که توان سؤال کردن دارد؛ یعنی می‌فهمد. بیان این توان عقلی در قرآن یعنی صحه گذاشتن بر حجیت عقل؛ بنابراین عقل می‌فهمد و فهمش حجت است؛ وگرنه معنی ندارد از خداوند در صورت نفرستادن انبیا سؤال کند.

صاحب مقاله «دوگونگی و ابهام در سرنوشت اسلامیت علوم در کلام فیلسوف متأله» با نقل کلام فوق چنین آورده است:

«از این فراز سخن ایشان دربارهٔ آیهٔ مزبور، دیدگاه ما ثابت می‌شود؛ یعنی اینکه عقل می‌فهمد برای هدایت به راهنما نیازمند بوده و به وسیلهٔ رهنمود پیامبران، و نه عقل مستقل، هدایت می‌شود؛ بنابراین، عقل در امر دین (چیستی تعالیم هدایت) از مرجعیت برخوردار نیست.» (پیروزمند، ۱۳۹۲: ۱۵۲)

ایشان در ادامه، به فراز دیگری از سخن استاد جوادی آملی در تعمیم حجیت عقل اشاره می‌کند:

«عقلی که می‌تواند خداوند را در منطقهٔ فعل (نه منطقه ذات و صفات ذات) که منطقهٔ ممنوعهٔ او نیست، زیرسوال ببرد و حجت و برهانش از منظر قرآن حکیم مسموع و معتبر است و خداوند برای دفع آن محذور عقلی، انبیا را ارسال کرده، اگر در مواردی با همان مبانی متقن مطلبی را بفهمد که خداوند متعال چنین قرار داده است، فهم او مانند نقل معتبر می‌شود. دلیل نقلی در حقیقت قول خدا را ارائه می‌دهد و دلیل عقلی می‌تواند فعل، حکم و قانون تکوینی و تدوینی را کشف کند و در کنار دلیل نقلی حجت شرعی تلقی شود.» (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ب: ۶۵).

اشکال عمدهٔ آقای پیروزمند ذیل همین فراز آمده است. ایشان با طرح چند سؤال، تعمیم مذکور را مخدوش می‌داند و می‌گوید توجیه عقلی ندارد؛ زیرا مقصود از کلمهٔ «مواردی» در سخن صاحب نظریه، یا تعالیم هدایت است که با تفسیر خود ایشان از آیات مذکور منافات دارد؛ زیرا محور سؤال عقل از خداوند این است که من تعالیم هدایت را نمی‌دانستم و چرا کسی را برای هدایت من نفرستادی. اگر مقصود غیر تعالیم هدایت است، عقل توانایی فهم آن را دارد؛ اما این فهم عقل، دین نیست؛ پس دلیل بر عرضیت عقل در کنار نقل همچون دو منبع مستقل برای فهم دین نیست (پیروزمند، ۱۳۹۲: ۱۵۳).

ایشان در ادامهٔ اشکال سوم، به عقل نظری و عملی اشاره می‌کنند که در بیان آیت‌الله جوادی آمده است. ایشان قائل‌اند که برخی آیات ناظر به عقل نظری و برخی ناظر به عقل عملی‌اند. آیات حاوی تعقل در مبدأ، معاد، حقانیت قرآن، بی‌اثر بودن بت‌ها و بطلان ربوبیت غیرخدا ناظر به عقل نظری و آیات معطوف به عزم، اراده، نیت، اخلاص و ... تجلی عقل عملی‌اند. این آیات نیز مرجعیت عقل را در فهم دین



می فهماند (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۶۸-۶۹).

اشکال این است:

«این نتیجه‌گیری نیز می‌تواند مورد تردید باشد. مواردی که از آن به‌عنوان مصداق‌های عقل نظری یاد کردند، مربوط به مرحله اول از کارکرد شش‌گانه‌ای است که برای عقل برشمردیم [...] اما آنچه به‌عنوان دین از آن یاد می‌کنیم و فهم آن توسط عقل محل اختلاف است، به مرحله بعد از این، یعنی مناسک و تعالیم هدایت و پرستش مربوط است. همچنین آنچه به‌عنوان مصداق عقل عملی از آن یاد نمودند نیز به مرحله پس از ابلاغ دین از سوی انبیا مربوط است؛ یعنی مجدداً عقل حکم می‌کند که به آنچه نبی و رسول و امام بیان داشته‌اند، باید عمل کرد و بر امیال خود که مانع تبعیت عملی است، غلبه نمود. این نیز به‌معنای توان استقلالی عقل در شناخت بعضی مصداق و موارد سعادت و ضلالت یا عدل و ظلم که ارسال راهنما برای آن بوده است، نیست.» (پیروزمند، ۱۳۹۲: ۱۵۳-۱۵۴)

۴-۳-۱: پاسخ به اشکال سوم

درباره آیات سوره نساء و اشکال بالا می‌توان به چند مطلب اشاره کرد. آیا حجیت عقل، عقلی است یا نقلی؟ یعنی این نقل است که برای عقل حجیت جعل می‌کند یا شارع عقل را با این صفت ذاتی خلق کرده است که حجیت داشته باشد؟ نقش نقل ارشاد به حکم است؛ یعنی خبر می‌دهد عقل حجیت دارد؟ اگر این آیات و یا آیات دیگر نبود، آیا عقل حجیت نداشت؟

عقل بما هو عقل که قوه‌ای است برای فهم؛ فهم چیزهای تجربی، تجریدی، نیمه‌تجربی و نیمه‌تجریدی یا کشف و شهود که استادجوادی آملی آن را عقل ناب می‌نامند. عقل با جعل شارع (خلق عقل) حجت می‌شود (ما جعل الله العقل حجه بل اوجده حجه).^۱ آیات قرآنی مذکور، دلیلی است نقلی و کاشف از این واقعیت. چنین

۱. مقصود این است که خداوند یک بار عقل و بار دوم حجیت آن را جعل نکرده است، بلکه با یک جعل، عقل و حجیت آن را ایجاد کرده و حجیت، جعل دومی نداشته است؛ پس حجیت عقل سلیم، ذاتی است؛ یعنی خالق هستی آن را چنین قرار داده است.

نیست که با نبود نقل، عقل بدون حجیت باشد. مصداق بارز حجیت عقل، ادله اثبات خدا، معاد، ضرورت بعثت انبیا و ... است که تا بر کرسی ننشیند، نقل هیچ پیامبری مسموع نیست؛ بنابراین آیات مذکور در صدد جعل حجیت برای عقل نیستند؛ چه رسد که بخواهند حدود و ثغور و مدار حجیت آن را تعیین کنند.

مطلب بعدی بیان خود آیت الله جوادی آملی از آیات است و مقصود ایشان از کلمه «مواردی» با توضیحات بعدی خودشان، فهم عقل در فعل خداوند است؛ زیرا بلافاصله در سطر بعدی آورده است:

«اگر در مواردی با همان مبانی متقن مطلبی را بفهمد که خداوند متعال چنین قرار داده است، فهم او مانند نقل معتبر می شود. دلیل نقلی درحقیقت قول خدا را ارائه می دهد و دلیل عقلی می تواند فعل، حکم و قانون تکوینی و تدوینی را کشف کند و در کنار دلیل نقلی، حجت شرعی تلقی شود.» (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۶۵)

یعنی عقل می تواند با مطالعه فعل خداوند، از آن رمزگشایی کند و حکم و قانون به دست آورد؛ کما اینکه همین عقل است که با مطالعه نقل کاشف (کتاب و سنت)، قانون الهی را کشف می کند. منتقد عزیز باید پاسخ دهد که چرا مطالعه قول خدا، حجت شرعی است؛ ولی مطالعه فعل خداوند حجت شرعی نیست، باینکه دلالت فعل از دلالت قول به مراتب قوی تر است؟

تأمل در عبارت اخیر آیت الله جوادی آملی، مفید است: «دلیل عقلی می تواند فعل، حکم و قانون تکوینی و تدوینی را کشف کند.» (همان) قید «قانون تدوینی» به چه چیزی اشاره می کند؟ به ظاهر مقصود این است که عقل علاوه بر اینکه تکوین را مطالعه می کند و می فهمد، در دایره تدوین نیز می تواند از درون نقل و فقط با قالب های عقلی، قانون کشف کند و حجت باشد؛ بنابراین در نقل نیز انسان فقط با حواس ظاهری مثل بینایی نمی فهمد، بلکه دریافت های حواس ظاهری، تمهیدی است تا عقل بفهمد نقل در صدد بیان چیست. دوم اینکه از مطالعه مجموع نقل های مرتبط، قانونی را کشف کند که با ظاهر نقل فهمیدنی نبوده است.

از این گذشته، مقصود شما از تعالیم هدایت چیست؟ آیا فقط احکام شرعی، مناسک و ... تعالیم هدایت‌اند؟ آیا عقاید و اخلاق جزء تعالیم هدایت نیستند؟ اگر هستند، که هستند، آیا جز این است که عقل میدان‌دار وادی عقاید است؟ آیا جز عقل نظری، چیزی هست که اخلاق را تبیین کند؟ اگر شارع مقدس از زبان رسولان خود، مصادیق اخلاق را ذکر می‌کند، جز این است که ارشاد به حکم عقل است؟ آیا مصادیق عقل عملی، یعنی مناسک و آداب پرستش؟ یا اینکه رعایت عدل و ترک ظلم و مصادیق آن دو، جولان‌گاه عقل عملی است؟ با قطع نظر از همه این‌ها، آقای جوادی آملی کجا گفتند عقل، مناسک و شیوه پرستیدن خدا را مشخص می‌کند؟!

نویسنده محترم نکته‌ای را نادیده گرفته است. دین طبق تعریف حضرت استاد، مجموع عقاید، اخلاق و احکام شرعی است. این سه‌گانه، برنامه هدایت است، نه فقط مناسک و برنامه پرستش! بله، نقل است که مناسک و برنامه پرستش را برای ما کشف می‌کند. عقل در این حوزه توان دخالت ندارد؛ نه اینکه در توان عقل نباشد، بلکه در توان عقل است و عقل در این جزئیات نمی‌تواند دخالت کند؛ اما در حوزه عقاید و اخلاق، عقل است که با دو قسمش (نظری و عملی) میدان‌دار است و کاری از دست نقل بر نمی‌آید؛ مگر ارشاد.

نکته آخر اینکه بحث ما در علم دینی است. مقصود از علم نیز علوم تجربی است (اعم از طبیعی و انسانی). محور علوم تجربی، فعل خداوند است و در اینجا صحبت از مناسک و برنامه پرستش نیست. استاد جوادی آملی نمی‌خواهد با عقل تجربی در حوزه فعل خدا، مناسک و برنامه عبادی جدیدی عرضه کند. به نظر همه این را مفروض گرفته‌ایم و نباید با خلط مطالب مختلف، موضوع بحث را مبهم جلوه دهیم.

شاه‌بیت غزل علم دینی در کتاب منزلت عقل در هندسه معرفت دینی توسعه‌بخشی در معنای «دینی» است، نه محورهای سه‌گانه دین (عقاید، اخلاق و احکام فقهی و حقوقی). مفهوم دینی است که گسترش می‌یابد؛ یعنی اگر تاکنون مطالعه قول خدا را دینی می‌دانستیم، ایشان با استدلال خاص خویش، مطالعه فعل خدا را نیز دینی (نه

دین) می‌دانند. البته ما نیز قبول داریم برخی عبارات‌ها موهم این است که ایشان دایره شمول دین را توسعه داده‌اند؛ ولی چنین نیست. دین همان است که به وحی تشریحی به نبی مکرم اسلام ﷺ نازل شده است و بقیه (فهم ما از نقل) دینی است. البته فهم کلمه‌الله که فعل الهی است و می‌توان آن را وحی تکوینی نامید نیز دینی است. این است فارق نظریه آیت‌الله جوادی با سایر اصحاب اندیشه. مطالعه فعل خداوند چه بسا حرام و واجب مستقیمی به‌دست ندهد؛ ولی می‌تواند در برخی موارد برای کلیات فقهی، مصداق بیابد یا در عقاید و اخلاق، توسعه و ضیق در مصادیق احکام عقل نظری و عملی به‌وجود آورد. همه این‌ها در بقعه امکان است.

۴-۴. اشکال چهارم: نگاه افراطی به عقل

چهارمین اشکال این است که سهم کردن عقل در معرفت‌شناسی دین، تنها گزینه نگاه اعتدالی به عقل نیست و چه بسا سر از افراط در آورد و تنه به تنه خاتمیت بزند؛ زیرا دادن سهم معرفتی به عقل در عرصه دین، حتی در بخشی از آن، به‌مرور عرصه‌های دیگر را نیز متأثر خواهد کرد و عقل در نهایت، بخش‌بندی حوزه معرفتی را قبول نخواهد کرد، فرزند خویش را رستم می‌خواند و برای ما شاخ‌وشانه خواهد کشید (پیروزمند، ۱۳۹۲: ۱۵۴-۱۵۵). ایشان با این مقدمه‌ها راه اعتدالی دیگری را پیشنهاد می‌دهد:

«به‌نظر نگارنده، فرض چهارم این است که عقل نیازمند شریعت است؛ اما نباید بدین‌گونه که پس از آن کلید را به کنار نهاده و خود بدون استعانت از کلید، با محتوای گنجینه روبه‌رو شویم؛ بلکه پس از گشودن در گنجینه، کار عقل به‌تمام نمی‌رسد و با استعانت از عقل باید محتوای گنجینه فهمیده شود و با استعانت بعدی از آن محتوای دریافت‌شده، آن را در سایر علوم و بعد در عینیت زندگی ظاهر و حاضر نمود. چه بسا این نگاه اعتدالی باشد [...]» (همان: ۱۵۵).

ایشان درباره نگاه اعتدالی خویش می‌گوید:

«تمایز این نظر با نگاه دایره‌المعارفی به نقل، کاملاً واضح است؛ چه اینکه در نگاه دایره‌المعارفی ادعا بر این است که می‌توان تمامی علوم را از طریق فهم متون دینی به‌دست آورد؛ اما در نظر فوق ابداً این ادعا در بین نیست و اتفاقاً نقش عقل را در طول نقل، برای به‌دست آوردن علوم



انسانی اسلامی برجسته می‌کند.» (همان)

۴-۴-۱: پاسخ به اشکال چهارم

اول اینکه منتقد در سطر اول، عبارتی را آورده‌اند که به نظر غلط نوشتاری باشد: «عقل نیازمند شریعت است.» (همان) آیا عقل کلید ورود به شریعت است یا شریعت کلید ورود به عقل؟ ما با کلید عقل، اصل وجود خدا و ضرورت ارسال رسل، اعجاز قرآن، حجیت آن و ... را اثبات می‌کنیم و بعد وارد شریعت می‌شویم؛ پس شریعت نیازمند عقل است؛ وگرنه شریعت بدون حجیت خواهد بود. البته عقل ضرورت وجود دین و شریعت را اثبات می‌کند و منتظر است تا از درگاه وحی، حقیقت دین و شریعت را کشف کند.

دوم اینکه ایشان می‌گویند باید محتوای شریعت را با عقل بفهمیم (همان)، مگر آقای جوادی آملی جز این گفته‌اند؟ یا اصلاً مگر ممکن است محتوای چیزی را بدون عقل (قوه فهم مطلق) مطالعه کرد؟ مگر حواس ظاهری که مجرای ابتدایی‌ترین دانش‌ها برای انسان است، بدون استعانت از عقل چیزی به دست می‌دهد؟ مگر نه این است که تمام داده‌های حسی به منزله مواد اولیه فهم، به عقل (قوه دراکه) عرضه می‌شود و عقل است که با تحلیل جزئیات آن‌ها را درک می‌کند، از آن جزئیات به کلیات می‌رسد و ما را به شناخت می‌رساند؟ تصور شما از نقل مستقل چیست؟ نقل نیز زمانی مفید است که زیر دست عقل انسانی به فهم درآید؛ پس ما حتی متون دینی را با قوه عقلمان می‌فهمیم.

سوم اینکه آقای پیروزمند در تعمیم جایگاه عقل آورده است: «با استعانت بعدی از آن محتوای دریافت‌شده، آن را در سایر علوم و بعد عینیت زندگی ظاهر و حاضر نمود.» (همان) ایشان در ادامه برای تکمیل نگاه اعتدالی مدعی می‌شود که با نفی نگاه دایره‌المعارفی به دین و قرار دادن عقل در طول نقل، علوم انسانی اسلامی را پایه‌ریزی می‌کنیم (همان). به ظاهر مقصود از نگاه دایره‌المعارفی به متون دینی، انتساب آن به آیت‌الله جوادی آملی است؛ ولی این نیز یکی از اشتباه‌های منتقدان است؛ زیرا این

انتساب باطل است. ایشان فقط به صورت موجبه جزئیه، وجود برخی سرخ‌های علوم تجربی را در متون مقدس مقبول می‌دانند و به هیچ وجه توان متون دینی را برای شکل‌دهی تمام علوم تجربی نمی‌پذیرند (جوادی آملی، ۱۳۷۹: ۴۸/۱).

چهارم اینکه مطلب اساسی در تبیین جایگاه عقل و نقل در شکل‌دهی علوم تجربی اسلامی (اعم از طبیعی و انسانی) است و فقط با قراردادن عقل در طول نقل (بدون تبیین کیفیت این طولیت) و ادعای اینکه ما محتوای دریافت‌شده را از متون دینی در سایر علوم ظاهر و حاضر می‌کنیم، هیچ علم تجربی اسلامی شکل نمی‌گیرد. آیت‌الله جوادی آملی همه این مجهولات را به درستی تبیین کرده‌اند.

۴-۵. اشکال پنجم: تخصیص ناپذیری نقل با عقل تجربی

اشکال پنجم ناظر به مواردی است که آیت‌الله جوادی آملی برای امکان تخصیص یا تقیید نظر شارع با حکم عقل بیان می‌کنند. ایشان در کتاب *منزلت عقل در هندسه معرفت دینی* می‌گویند:

«اگر در زیست‌شناسی ثابت شد که در ترکیب برخی از موجودهای زنده آب به کار نرفته و یقینی شد که بعضی موجودهای زنده از آب پدید نمی‌آیند و بدون آن یافت می‌شوند، این شاهد یقینی علمی و تجربی به مثابه مخصص لیبی آیه و جعلنا من الماء کل شیء حی قرار می‌گیرد، نه مناقض آن. همچنین اگر در متن یکی از نصوص دینی آمد که هر موجود زنده، نر و ماده دارد و با دانش تجربی ثابت شد که بعضی از موجودهای زنده نر و ماده ندارند، این سلب جزئی، مخصص یا مقید آن عام یا مطلق است، نه نقیض آن.» (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۹۱)

این فراز به صراحت اشاره می‌کند که یافته‌های عقل تجربی اگر به یقین برسد، همچون مخصص لیبی می‌تواند دلیل نقلی را تخصیص یا تقیید کند. گرچه خود ایشان هم قبول دارند چنین یقین ریاضی، گوگرد احمر است و بس دشوار (همان)؛ ولی کبرای کلی نظریه ایشان که همان امکان تخصیص و تقیید بودن یافت تجربی نسبت به دلیل نقلی است، پرواضح است.

مؤلف محترم با بیان مقدمه‌گونه‌ای از کلام آیت‌الله جوادی، با طرح دو سؤال، بطلان

کلام ایشان را نتیجه گرفته‌اند. صاحب مقاله در مقدمه اشکال خویش چنین آورده است: «آیت‌الله جوادی آملی با ذکر مواردی از امکان تخصیص یا تقیید نظر شارع با حکم عقل، چنین نتیجه می‌گیرند که عقل در فهم دین مستقل است.» (پروزمند، ۱۳۹۲: ۱۵۵) اما دو سؤالی که آقای پروزمند بعد از مقدمه مطرح می‌کند: (۱) «بر فرض که عقل تجربی در پاره‌ای موارد ادعای دستیابی به چنین یقینی هم داشته باشد. چه محذوری وجود دارد که درستی نتیجه علم تجربی مورد تردید قرار گیرد؟» (همان: ۱۵۶). دلیل اینکه تردید داشتن در یافت تجربی ترجیح دارد، این است که در بسیاری از موارد که در علم تجربی گمان به صحت داده‌ای داشته‌ایم، خطا از آب درآمده است و کنار گذاشتن یافت تجربی در جایی که دلیل نقلی معارضی وجود داشته باشد، ترجیح بیشتری دارد و نباید تعلق کرد (همان؛ ۲) ایشان این سؤال را ذیل اشکال چهارم مطرح می‌کنند، بعد از ذکر شاهدگیری آیت‌الله جوادی آملی از تخصیص دلیل عقلی بر آیه «ید الله فوق أیدیهم» و آیه «وجوه یومئذ ناظره إلی ربها ناظره» است (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ب: ۷۴). پرسش ایشان این است: اگر دلیل عقلی بر جسمانی نبودن خدا وجود نداشت، دلیل نقلی بر نفی جسمانیت نداشتیم؟ آیا در نهج‌البلاغه، توحید صدوق و آیات قرآن، ادله فراوانی دال بر این معنا وجود ندارد که آن را هنرنمایی استقلالی عقل بدانیم؟ (پروزمند، ۱۳۹۲: ۱۵۶-۱۵۷).

۴-۵-۱. پاسخ به اشکال پنجم

تعجب نگارنده این سطور از به مقدمه ایشان این است: آیا آیت‌الله جوادی آملی با بیان مصادیق تخصیص عقل تجربی نسبت به دلیل نقلی، نتیجه می‌گیرند عقل در فهم دین مستقل است؟! یا ایشان پیش‌تر حجیت ذاتی عقل را اثبات و هم‌اکنون در صدد بیان مصادیق تطبیقی آن هستند؟ آیا دلیل و تطبیق فرقی ندارند؟ بیان مصادیق تخصیص یا تقیید عقل تجربی نسبت به دلیل نقلی، دلیل فهم استقلالی عقل نیست، بلکه شاهد مسئله است و اصل مطلب باید پیش‌تر اثبات شده باشد؛ پس منتقد با بیان چنین مقدمه‌ای (دست‌کم به زعم نگارنده) چنین به مخاطب القا می‌کند که همین مثال‌ها دلیل

اثبات حجیت استقلالی عقل و فهم استقلالی عقل از نظر آیت الله جوادی آملی است؛ حال آنکه دلیل فهم استقلالی عقل، قبل از این آیات مطرح شده است (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۵۰-۶۰). این آیات برای اثبات مدعای ایشان نیستند، بلکه شواهدی اند بر تأیید مطلب اثبات شده!

اما درباره سؤال اول ایشان باید گفت اینکه کدام دلیل را باید ترجیح داد و کدام را کنار گذاشت، تابع سؤال عاطفی نیست، بلکه تابع دلیلی است که عقل یا نقل را برای ما حجت می کند. منشأ چنین سوالی دو چیز است:

نخست اینکه یکی از مبنایی ترین سخنان آیت الله جوادی آملی درست منتقل نشده است؛ زیرا ایشان عقل را در عرض نقل و هردو را کاشف وحی می دانند؛ پس هردو هم تراز یکدیگر و ناظر به تدوین یا تکوین هستند؛ از این رو هیچ ترجیحی بر یکدیگر ندارند، بلکه نقل برای اینکه خود را بیابد و حجت شود، نیازمند عقل است؛ حال آنکه حجیت عقل برهانی، ذاتی است و به نقل نیازی ندارد، بلکه براساس دانش اصول اگرچه حجیت وحی ذاتی و بدون تردید است، حجیت نقل به دلیل عقلی است؛ همان طور که ظهور آیات، روایات، خبر واحد و ... براساس حجیت بخشیدن عقل به نقل پذیرفتنی است. دیگر اینکه رسوب ناخودآگاه نگاه دایره المعارفی به نصوص دینی است که برخی ها را نگران دریافته های عقلی می کند؛ پس می گویند اگر یافت تجربی معتبری، مخالف نص دینی در آمد، نباید عقل را ترجیح دهیم.

پاسخ اشکال پنجم چنین است. اول اینکه نگاه دایره المعارفی به نصوص دینی از نگاه آیت الله جوادی آملی باطل است و فقط سرنخ برخی از علوم تجربی را می توان در نصوص دینی یافت، نه همه علوم؛ پس ثقل دیدگاه ایشان در جایی است که عقل تجربی به داده ای رسیده که نصوص دینی خالی از آن است. اینجاست که سخن از دینی بودن یا نبودن داده تجربی پررنگ می شود؛ برای مثال، اگر در جامعه شناسی، روان شناسی، اقتصاد یا سایر علوم تجربی، مطلبی اثبات شود که هیچ نص ناظری به آن پیدا نشود، آیا دینی است یا نه؟ ایشان می گویند اگر داده تجربی، یقینی یا اطمینان آور

باشد، به دلیل حجیت ذاتی عقل برهانی در تمام مراتب، دینی است. شما می‌گویید دینی نیست؛ پس این بخش از علوم تجربی را از نصوص دینی پر کنید! یا در نهایت قائل به سکوت نصوص می‌شوید. بله، فرق اساسی نظریه آیت‌الله جوادی با دیگران همین‌هاست. دوم اینکه با قطع نظر از اشکال اول، در مواردی هم که دریافت نقلی با فهم تجربی تعارض ظاهری داشته باشد، دو گونه است: یا آن فهم نقلی، حجیت یافته است یا خیر. در صورت دوم، فارغ از اینکه تقدیم حجت عقلی بر امر نقلی در چیزهای متعارض از باب تخصیص و تقیید خواهد بود، نه کنار زدن امر نقلی به کل از صحنه معرفت، چرا فهم معتبر و اطمینان‌آور عقل تجربی بر نص بدون حجیت مقدم نباشد؟ اصلاً حجت و غیرحجت در ردیف هم نیستند تا تعارضی پیش آید؛ پس دریافت عقل تجربی مقدم است. در صورت اول، چرا نقل مقدم باشد؟ آیا چون حجیت دارد، مقدم است؟ همین ملاک در عقل تجربی معتبر نیز وجود دارد؛ یعنی حجیت دارد. چرا این مقدم نشود؟ بله، اگر حجیت عقل یا نقل محکم‌تر باشد، قطعاً همان مقدم می‌شود؛ ولی فرض این است که هر دو یکسان هستند؛ چرا این و نه آن؟ ملاک این ترجیح چیست؟ آیا قبح ترجیح بلا مرجح تخصیص می‌خورد، چرا؟ یا قانون عقلی ترجیح بلا مرجح به قوت خود باقی است؟ به نظر فرق عمیق نقل و وحی همچنان برای منتقد روشن نشده است که اگر چه وحی حجیت ذاتی دارد، حجیت نقل تا زمانی است که حجیت اقوی وجود نداشته باشد. جالب اینکه در چنین مواردی که هر دو فهم نقلی و تجربی یکسان هستند، طبق قواعد هر دو دلیل از حجیت ساقط می‌شوند، نه اینکه دلیل نقلی بر دلیل عقلی مقدم باشد (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۵۵/۷).

درباره سؤال دوم ناقد، جای بسی تعجب است که وجود ادله عقلی را در آیات قرآن و سخنان امیرالمؤمنین علیه‌السلام در نهج‌البلاغه و کلام سایر ائمه علیهم‌السلام، تا دلیل نقلی تنزل می‌دهند و آن را هنرنمایی مستقل نقلی می‌دانند! آیا «خدا جسم نیست» در کلام امیرالمؤمنین، حجت است؛ چون حضرت فرموده‌اند؟! یا خود عقل نیز این را می‌فهمد؟ پس اگر هم عقل را در فهم دینی مستقل نمی‌دانید، دست‌کم بازنشسته‌اش

نکنید! اگر چنین باشد که شما می‌گویید، وجود خدا نیز در سخنان ائمه اطهار اثبات شده است؛ پس چه نیازی به عقل است تا نقش مفتاح یا مصباح بودن را بازی کند؟ مگر نه اینکه شما در دیدگاه اعتدالی، برای عقل نقش مفتاحی قائلید و مدعی هستید که نقش آن را در فهم دین پررنگ‌تر هم کرده‌اید؟ پس این چه سؤالی است؟! اگر عقل حجت است، تاجایی که می‌فهمد، حجت خواهد بود و تخصیص قائل شدن خود، نقض دلیل عقلی است. سخن امیرالمؤمنین و سایر اهل بیت علیهم‌السلام یا برخی آیات، ارشاد به حکم عقل است و حجیت این سخنان گوه‌ربار نه از آن‌روست که معصومین علیهم‌السلام می‌گویند؛ بلکه دال بر این است که فهم عقلی چه جایگاه اساسی در شکل‌گیری فهم دین دارد.

۴-۶. اشکال ششم: اسلامی نبودن یافت عقل جمعی

اشکال آخر به سخن آیت‌الله جوادی آملی درباره اسلامی بودن تعیین جمهوریت به منزله ظرف خلافت و سیاست اسلامی است. استاد می‌گویند:

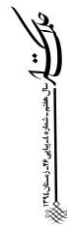
«اگر عقل جمعی و تجربی به این نتیجه رسید که تنها راه برقراری نظام جامعه مسلمان و یا بهترین راه حفظ استقلال و آزادی آنان روش جمهوریت است، نه راه‌های دیگر؛ در این حال، تعیین ظرف حکومت و شکل سیاست اسلامی است، نه بشری؛ چون ادراک عقل حجت الهی است.» (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۸۳)

بنابراین جمهوریت که قالب و ظرف خلافت و سیاست اسلامی است و به تأیید عقل جمعی رسیده، اسلامی است، نه بشری.

منتقد می‌گوید: «یافت عقل جمعی اسلام نیست، بلکه اسلامی است و آموزه‌های اسلامی باید اسلامی بودن را معنا ببخشد و تا چیزی با اسلام نسبت پیدا نکند، اسلامی نمی‌شود.» (پیروزمند، ۱۳۹۲: ۱۵۷)

۴-۶-۱. پاسخ به اشکال ششم

ما که دقیق متوجه نشدیم اشکالشان به چیست! زیرا صاحب نظریه می‌گوید یافت عقل جمعی، اسلامی است (با یای نسبت) و جناب منتقد همان را به مثابه اشکال تکرار



می‌کند. ایشان هم تعیین جمهوریت را برای ظرف خلافت، اسلامی دانستند، نه اسلام؛ بنابراین شما به چه چیزی اشکال می‌کنید؟ سؤالی متوجه منتقد است که از پاسخ صرف نظر کرده‌اند. شما می‌گویید آموزه‌های اسلامی باید به اسلامی بودن معنا ببخشد. چگونه؟ اگر ما اسلام و اسلامی داریم، تفاوت در چیست؟ چگونه چیزی اسلامی می‌شود؟ پاسخ نداده‌اید، بلکه فقط به طرح سؤال بسنده کرده‌اید؛ درحالی که اشاره کردیم در نگاه استاد جوادی آملی دین و دینی (اسلام و اسلامی) تفاوت دارند. مسئله تعیین ماهیت دین و دینی است که شما چیزی نگفتید.

باید بحث کنیم که به چه چیزی می‌گوییم دینی یا به چه چیزی می‌گوییم غیردینی. فهم از متون دینی اعم از کتاب و سنت، مادامی که تابع اصول و ضوابط درست فهم باشد، دینی و اسلامی خواهد بود؛ اما فارق اساسی نظریه آیت‌الله جوادی آملی و سایرین همین جاست که ایشان فعل خداوند را نیز منشأ معرفت دینی می‌دانند، با این مبنا که تکوین همان تشریح است در قالب فعل خداوند و همان‌گونه که مطالعه قول خداوند، بی شک دینی می‌شود، مطالعه فعل خداوند نیز بی شک (دست‌کم از نظر ایشان) دینی و اسلامی می‌شود، نه دین و اسلام.

نتیجه‌گیری

اشکال‌های منتقد به مفهوم دین و دینی، ناشی از توجه نکردن ایشان به مبانی دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی است. مهم‌ترین مبانی استاد جوادی آملی در دین‌شناسی و تبیین معنای دین و دینی عبارت است از:

- تنها منبع معرفتی، وحی است؛ یعنی عقل شأنی جز کشف ندارد، فقط دلیل و راهنماست و هرگز منبع معرفت نخواهد بود؛
- راه کشف هرچه خداوند ایجاد کرده است، اعم از تدوین و تکوین، عقل است و نقل. عقل و نقل هم‌تراز با یکدیگر، هم وحی را استنتاج می‌کنند و هم پرده از اسرار تکوین برمی‌دارند؛
- همان‌گونه که مطالعه گفتار خداوند علم دینی تولید می‌کند، برون‌داد

- کنکاش در کردار خدا (خلقت) نیز علم دینی خواهد بود؛
- دو مفهوم دین و دینی، تفاوت اساسی دارند. نصیب ما از دین، فقط تعریف مفهومی دین است. از دین سخن می‌گوییم و دینی نصیبان می‌شود؛ به عبارت دیگر، به ظاهر از دین سخن می‌گوییم؛ ولی در واقع، دینی به چنگ می‌آوریم؛
 - دین مجموعه آن چیزی از عقاید، اخلاق و احکام فقهی و حقوقی است که به نبی مکرم اسلام ﷺ با یافت حضوری القا شده است. دینی (در اصطلاح مشهور) چیزی است که ما از عقاید، و اخلاق و احکام فقهی و حقوقی از تدوین الهی (نقل) به دست می‌آوریم.
- پس در نگاه آیت‌الله جوادی آملی، دایره مفهوم دینی گسترده‌تر شده است و شامل چیزی می‌شود که از طریق عقل تجربی و با مطالعه تکوین الهی به دست می‌آید. این توسعه مفهومی به پشتوانه مبانی فلسفی است که با تصحیح جهان‌بینی آغاز می‌شود و با تحقق فلسفه مطلق و مضاف الهی و جمع سالم عقل و نقل سامان می‌پذیرد.

منابع

۱. اکبری، محمدعلی و مرتضی جوادى (۱۳۹۲)، «بازنگارى نظريۀ علم دينى آيت الله جوادى آملی»، حکمت اسراء، سال پنجم، شماره چهارم، ص ۵-۳۶.
۲. پيرزمنند، على رضا (۱۳۹۲)، «دوگونگى و ابهام در سرنوشت اسلاميت علوم در كلام فيلسوف متأله»، کتاب نقد، سال پانزدهم، شماره ۶۹، ص ۱۲۹-۱۷۹.
۳. جوادى آملی، عبدالله (۱۳۷۵)، رحيق مختوم، اسراء، قم.
۴. _____ (۱۳۷۹)، تسنيم، اسراء، قم.
۵. _____ (۱۳۸۰)، انتظار بشر از دين، اسراء، قم.
۶. _____ (۱۳۸۱)، شريعت در آيينۀ معرفت، اسراء، قم.
۷. _____ (۱۳۸۷الف)، دين شناسی، اسراء، قم.
۸. _____ (۱۳۸۷ب)، منزلت عقل در هندسة معرفت دينى، اسراء، قم.
۹. _____ (۱۳۸۸)، تسنيم، اسراء، قم.
۱۰. _____ (۱۳۸۹الف)، ادب فنای مقربان، اسراء، قم.
۱۱. _____ (۱۳۸۹ب)، تسنيم، اسراء، قم.
۱۲. شجاعى زند، على رضا (۱۳۷۸)، «تعريف دين و معضل تعدد»، نقد و نظر، سال پنجم، شماره ۳ و ۴، ص ۲۳۴-۲۹۷.