

تحلیل مؤلفه‌های معرفت دینی از منظر استاد جوادی آملی

بیژن منصوری*

استادیار؛ مرکز آموزش‌های عمومی دانشگاه صنعتی خواجه نصیر طوسی، تهران، ایران

(تاریخ دریافت: ۹۵/۸/۱۹؛ تاریخ پذیرش: ۹۶/۱۲/۲۰)

چکیده

هدف: فکر و آگاهی برای انسان به‌عنوان یک موجود آگاه و مختار بسیار مهم است. برای جوامعی که دین الهی را به‌عنوان عنصر اصلی زندگی خود پذیرفته‌اند، این مسئله که چه فکری، فکر دینی و چه معرفتی، معرفت الهی محسوب می‌شود، بسیار اساسی است. هدف این نوشتار بررسی چستی معرفت دینی اسلامی از دیدگاه استاد جوادی آملی خواهد بود. این مقاله مؤلفه‌های معرفت دینی و چگونگی حصول آن را از دیدگاه استاد معلوم می‌کند. روش تحقیق در این نوشتار، توصیفی - تحلیلی است و از دیگر روش‌های پژوهش استفاده نمی‌شود. استاد جوادی عقل و نقل را دو وسیله تحصیل معرفت دینی می‌داند. از دیدگاه ایشان امکان ندارد کسی بتواند بدون پشتوانه‌های عقلی به متون دینی مراجعه کند و به معرفت دینی نائل شود. فهم متون دینی خالی‌الذهن برای هیچ‌کس اتفاق نمی‌افتد و طرفداران مکتب تفکیک که چنین دعوای دارند، خود دچار اختلاف‌های فراوانی در فهم متون دینی هستند. البته ایشان نظریه تکامل معرفت دینی را (که عقل را معیار درستی و نادرستی فهم متون دینی می‌داند) نیز نمی‌پذیرد. از نظر استاد سنجش عقلی و نقلی دو مؤلفه‌ای هستند که در تعامل با هم، معرفت دینی را شکل می‌دهند. سنجش عقلانی در قالب عقل مصباح و عقل منبع نمایان می‌شود و سنجش نقلی در رجوع به الفاظ قرآن و سنت. این دو مؤلفه در نمایاندن معرفت دینی با هم تعاضد دارند و اگر بنا بر فرض محال، تعارضی رخ دهد، این تعارض با ترجیح یکی بر دیگری حل می‌شود.

واژگان کلیدی

تعارض، عقل، عقل مصباح، عقل منبع، نقل، وحی.

درآمد

انسان به عنوان یک موجود آگاه و مختار، به دانش و آگاهی در زندگی خود بسیار اهمیت می‌دهد و همیشه سعی می‌کند ابعاد مختلف حیات خود را بر اساس آگاهی و دانش بنا کند. این موجود ابتدا تلاش می‌کند بیاموزد و سپس اقدام و عمل کند. در جوامعی که ادیان الهی در زندگی آنها نقش مهمی ایفا می‌کند، چگونگی دستیابی به معارف دین بسیار اهمیت دارد، زیرا دین یکی از منابع مهم آگاهی و دانش برای چگونگی زیستن است. جوامع اسلامی که از اصیل‌ترین دین الهی برخوردارند، از این قاعده مستثنا نیستند. دین اسلام بخصوص منبع و حیاتی آن یعنی قرآن کریم یک منبع اصیل و خالی از هرگونه تحریف و تقلیب برای پیروانش است. اینجا سؤال بسیار مهمی مطرح می‌شود که اساساً معرفت دینی اسلامی چیست؟ چه وقت می‌توانیم به یک آگاهی و دانش عنوان معرفت اسلامی بدهیم.

در این نوشتار پاسخ به پرسش فوق را از نظر استاد جوادی آملی پی می‌گیریم. هدف این است که معلوم شود از نگاه استاد جوادی پژوهنده دینی چه وقت به معرفت اسلامی نائل می‌شود. معرفت دینی چه مؤلفه‌هایی دارد و با رعایت چه فرایندی پژوهشگر دانش دینی می‌تواند ادعا کند که به معرفت دینی نائل شده است؟ ابتدا باید به تعریف دین از منظر استاد پردازیم تا بعد مؤلفه‌های معرفت دینی از نظر ایشان آشکار شود.

تعریف دین

استاد جوادی پیش از تعریف دین به چند نکته اشاره می‌کند. نکته اول اینکه باید در تعریف دین بین دین و تدین فرق گذاشت. در بعضی از تعریف‌ها، دین به احساس وابستگی مطلق یا اعتقاد به خدای سرمدی و ... تعریف شده است، در حالی که این تعاریف به رابطه انسان و خدا یا همان تدین و ایمان توجه داشته‌اند، نه خود دین (جوادی، ۱۳۸۱: ۲۷). نکته دوم اینکه از نظر ایشان منظور از دین در این مباحث دین الهی است نه دین بشری. در دین بشری، انسان با فکر خودش به تدوین امور می‌پردازد و در این تدوین، معیارش خود و هوی و هوس خویشتن است، لذا به گونه‌ای آن را تدوین می‌کند که به سودش باشد و چیزی بر او تحمیل نشود (جوادی، ۱۳۸۰: ۲۴). اما در دین الهی،

پیامی از جانب خدا برای هدایت انسان فرستاده می‌شود تا آدمی در پرتو آن، هوی و هوس خود را کنترل و آزادیش را تأمین کند. در دین الهی، انسان خود را تحت قیمومیت خدا می‌داند و تلاش می‌کند با عمل به دستورات الهی به مقصود نائل آید. زیرا خداوند است که همه نیازهای انسان را می‌داند و برنامه کاملی می‌فرستد تا انتظارات او را به طور کامل پاسخ دهد (جوادی، ۱۳۸۰: ۲۶). نکته سوم اینکه ایشان تعریف ماهوی دین را امکان‌پذیر نمی‌داند؛ زیرا تعریف ماهوی جایی است که شیء وحدت حقیقی و ماهیت و ذات داشته باشد، اما چون بخش‌های مختلف پیام الهی وحدت حقیقی ندارد، ذات و ماهیت هم ندارد و تعریف حقیقی نیز نخواهد داشت (جوادی، ۱۳۸۱: ۲۷).

از نظر استاد برای دین تنها تعریف مفهومی امکان‌پذیر است. این تعریف مفهومی قابل انتزاع از پیام الهی خواهد بود؛ یعنی دین مجموعه عقاید، اخلاق و قانون و مقررات است که برای اداره فرد و جامعه انسانی و پرورش انسان‌ها از طریق وحی و عقل در اختیار آنان قرار گرفته است (جوادی، ۱۳۸۱: ۲۷). یا اینکه دین مکتبی است که از مجموعه‌ای از عقاید، اخلاق و قانون و مقررات اجرایی تشکیل شده که هدفش راهنمایی انسان برای سعادت‌مندی است (جوادی، ۱۳۸۰: ۲۴). استاد این پیام را که از طریق وحی و عقل در اختیار بشر قرار می‌گیرد، بر اساس علل چهارگانه فاعلی، غایی، صوری و مادی تشریح می‌کند. علت فاعلی دین حق، خدای متعال است و مجموعه دین با اراده خداوند در اختیار انسان قرار می‌گیرد که ایشان می‌تواند از راه وحی و عقل به آن دست یابد. علت غایی دین قیام انسان‌ها به قسط و عدل و خروج آنها از ظلمات به سوی نور است. علت صوری دین نیز مجموعه اصول و فروعی است که به کمک ادله معتبر عقلی و نقلی از منبع اصیل آن فهمیده می‌شود. علت مادی دین نیز انسان است که با قدرت شناخت و انتخابی که دارد می‌تواند ظرف تحقق مجموعه عقاید، اخلاق و مقررات دین شود (جوادی، ۱۳۸۱: ۳۰ - ۳۲).

آنچه در تعریف استاد از دین بسیار اهمیت دارد، توجه ایشان به واژه‌هایی مثل وحی، نقل، دین و عقل است. از نظر ایشان باید میان وحی و نقل تمایز قائل شد. معصومان (ع) در خدمت وحی معصوم هستند و دیگران در خدمت الفاظ منقول. هرچند همه الفاظ قرآن عین وحی است و هیچ تحریف و تقلیبی در آن راه ندارد، معصوم (ع) در خدمت محتوا و

مضمون وحی است، اما فقیه، متکلم، مفسر و فیلسوف در خدمت الفاظی هستند که حاکی از محتوی و مضمونند. در فهم معصومان(ع) از وحی هیچ اختلاف و خطایی وجود ندارد، زیرا وحی عین‌الیقین است و اختلاف‌پذیر نیست و سرّ اختلاف غیرمعصومان در فهم از وحی این است که آنها در خدمت خود وحی و محتوای آن نیستند، بلکه به الفاظ دسترسی دارند، پس گرفتار اختلاف در فهم می‌شوند (جوادی، ۱۳۸۶: ۳۴). استاد معنای وحی را وسیع‌تر از آنچه می‌داند که از طریق فرشته‌امین در اختیار پیامبر (ص) قرار گرفت، زیرا به باور ایشان وحی گاهی به صورت قرآن نازل می‌شود و زمانی به شکل الهام برای تفسیر قرآن و تبیین آن که این صورت دوم رهنمود اهل بیت(ع) است (جوادی، ۱۳۸۵: ۹۳). ایشان بر همین مبنا، عقل را همتای نقل می‌داند نه همتای وحی. عقل و نقل دو بال برای فهم آموزه‌های وحیانی هستند و این دو هیچ‌وقت در مقابل وحی قرار نمی‌گیرند. علوم عقلی و نقلی همراه با اشتباه و خطا هستند، حال آنکه در ساحت وحی الهی که تنها معصومان به آن دسترسی دارند، هیچ خطایی وجود ندارد (جوادی، ۱۳۸۱، ۳۵ و ۱۸۱ - ۱۸۳).

استاد جوادی از تقابل دین و عقل نیز پرهیز می‌دهد. ایشان دین را مجموعه‌ی معارف عقل و نقل می‌داند نه اینکه معارف عقلی در مقابل معارف دینی قرار گیرند (جوادی، ۱۳۸۶: ۹۸). به عبارت دیگر، معارف عقلی زیرمجموعه‌ی معارف دینی است و این فقط نقل یعنی الفاظ قرآن و سنت نیست که معارف دینی را به ما منتقل می‌کند، بلکه نقل به همراهی عقل ما را به معارف دینی رهنمون می‌شود (جوادی، ۱۳۸۱: ۱۲۶).

از مباحث استاد به دست می‌آید که وحی و دین چیزی بسیار وسیع‌تر از مفاد الفاظ قرآن و سنت هستند، به گونه‌ای که بیان می‌دارد:

...متون قرآنی و روایی تنها بخشی از تعالیم دین است و بخش دیگر آن به دستاوردهای عقلی تعلق دارد؛ دستاوردهایی که همپایه‌ی متون نقلی، حاکی از اراده‌ی لایزال حق است و از اصل دین خارج نیست (جوادی، ۱۳۸۱: ۲۲۶).

عبارت فوق آشکارا بر این دلالت دارد که معارف دینی تنها منحصر به دستاوردهای نقلی نیست، بلکه عقل بشر نیز در کشف دستورات دین می‌تواند سهم داشته باشد و عقل و

نقل هر دو با هم مجموعه معارف دینی را می‌سازند. این مطلب آن اندازه در دیدگاه استاد جوادی جدی است که گاهی از "دین مبتنی بر وحی" سخن به میان می‌آورد. ایشان دین مبتنی بر وحی را شامل عقاید (گزاره‌های ناظر به حقایق هستی مثل توحید، معاد، نبوت و...) و اخلاق (تعالیمی که فضایل و رذایل و راه تهذیب نفس از رذایل و تخلق به فضایل را به انسان می‌شناساند) و قانون و مقررات می‌داند که چگونگی روابط فرد با خود، خدا و دیگران در این بخش قرار می‌گیرد (جوادی، ۱۳۸۱: ۲۷-۲۸). گویا باید از دو تعبیر "دین مبتنی بر وحی" و "دین مبتنی بر عقل" برای بیان معارف دینی استفاده کرد؛ یعنی پیام الهی دو بخش دارد، بخشی از آن از طریق وحی و به واسطه الفاظ منقول به ما منتقل می‌شود و بخش دیگر آن از طریق عقل، هرچند، چنانکه خواهد آمد، سنجش عقلی و نقلی به‌عنوان مؤلفه‌های فکر دینی، باید دوشادوش هم و با تعامل و همکاری با یکدیگر، ما را به مجموعه معارف دینی برسانند و هیچ‌کدام به‌صورت جداگانه نمی‌توانند برای ما معرفت دینی حاصل کنند.

به هر حال آنچه از دین در تعریف استاد جوادی مد نظر بوده، دین الهی است. البته ایشان در مباحث پیش‌رو همه ادیان الهی را در نظر ندارند، بلکه مقصود از دین الهی، اسلام است که به کامل‌ترین شکل، اندیشه علمی جامعه بشری و انگیزه عملی او را سیراب می‌کند (جوادی، ۱۳۸۰: ۲۶). اکنون که معرفت دینی حاصل سنجش عقل و نقل است باید به تفصیل به این مطلب پردازیم تا سهم عقل و نقل و شیوه تعامل آنها در شکل‌دهی به معرفت دینی روشن شود.

منابع معرفتی دین

معارف دین همانند هر معرفت و هر شاخه علمی و معرفتی از منابع خاصی اخذ می‌شوند. در این بخش از نوشتار لازم است دیدگاه استاد جوادی در این رابطه تحلیل شود تا روشن باشد که از نگاه ایشان مجموعه معارف دینی از چه منبع یا منابعی حاصل می‌شوند.

منابع اثباتی فکر دینی

استاد جوادی برای دین به دو منبع ثبوتی و اثباتی اشاره می‌کند. ایشان منبع ثبوتی یا بُعد

هستی‌شناختی دین را اراده ذات اقدس الهی می‌داند. به باور ایشان تنها منبع جوشش و نشأت دین، اراده تشریحی خداوند است (جوادی، ۱۳۸۰: ۸۰ و ۱۳۸۶: ۲۴ و ۱۳۸۴: ۱۴۴ - ۱۴۵). اما منبع اثباتی یا بُعد معرفت‌شناختی دین که با آن اراده خدا کشف می‌شود، چهارتاست: کتاب، سنت، اجماع و عقل. این چهار منبع در واقع به دو منبع برمی‌گردند زیرا اجماع از باب کشف از رضا و امضای معصوم (ع) است و چیزی مستقل از سنت نیست، قرآن و سنت معصومان (ع) به وحی تشریحی برمی‌گردد که در قالب الفاظ قرآن و روایات به ما منتقل شده‌اند (جوادی، ۱۳۸۰: ۸۱؛ ۱۳۸۶: ۲۴ و ۱۳۷۲: ۵۲). یعنی مجموعه قرآن و سنت منبع اثباتی نقل را شکل می‌دهند و اجماع نیز چیزی مستقل از سنت نیست. اما برهان عقلی واجد نصاب حجیت و از منابع اثباتی اراده تشریحی خداوند است (جوادی، ۱۳۸۰: ۸۱). ایشان تأکید می‌کنند که اگر یک مطلب قطعی در ذهن کسی درخشید، چنین عقلی حتماً منبع دین است و هرگز چنین معرفتی را نمی‌توان معرفت بشری در قبال معرفت دینی دانست، بلکه باید چنین مطلب صائبی را معرفت عقلی دینی در مقابل معرفت نقلی دینی دانست (جوادی، ۱۳۸۴، ج ۱: ۱۴۶).

معناشناسی عقل

حال که عقل در کنار نقل از منابع فهم معارف دین و وحی الهی است، باید به معانی عقل از دیدگاه استاد بپردازیم. عقل از دیدگاه ایشان "عقل تجریدی محض" که عهده‌دار فلسفه و کلام است، "عقل تجربی" که در علوم تجربی و انسانی ظهور می‌کند، "عقل نیمه تجریدی" که در ریاضیات بروز می‌یابد و "عقل ناب" که عهده‌دار عرفان نظری است را شامل می‌شود (جوادی، ۱۳۸۶: ۲۵). بنابراین منظور از عقل که در برابر نقل قرار می‌گیرد، مجموعه روش‌های تجربی، تجریدی، نیمه تجریدی و عقل ناب است که انسان به کمک آنها به مجموعه معارفی نائل می‌شود. هر معرفتی که انسان از طرق مذکور به آن دست یابد، جزو معارف عقلی به حساب می‌آید و این معارف همچون معارفی که انسان از طریق روش نقلی و با کمک الفاظ قرآن و سنت به آن می‌رسد، دارای نصاب حجیت و حاکی از اراده تشریحی خداوند است.

تعامل عقل و نقل

نکته‌ای که استاد جوادی بر آن تأکید می‌کند، این است که فکر و معرفت دینی هیچ وقت بدون توجه به معارف عقلی حاصل نمی‌شود. معرفت دینی چیزی نیست که بدون توجه به دانش عقلی، از وحی تشریحی قابل فهم باشد. به نظر ایشان با اتکای صرف به دانش نقلی و مراجعه به کتاب و سنت، نمی‌توان محتوای اسلام را معین کرد. بلکه باید مقتضای عقل و معارف عقلی را نیز به حساب آورد و معرفت دینی برآیند مجموع این دو سنخ معرفت است (جوادی آملی، ۱۳۸۴: ۱۸۴). برای فهم و دریافت معرفت دینی البته رجوع به الفاظ قرآن و سنت لازم است. اما این‌گونه نیست که با رجوع صرف به کتاب و سنت، کسی بتواند معرفت دینی حاصل کند. از دیدگاه استاد اصل دین همان اراده‌خداوند است که گاهی توسط عقل مکشوف و زمانی به وسیله نقل آشکار می‌شود. عقل آنچنان که در زبان نقل معتبر آمده، رسولی است از باطن، آنچنان که نقل قطعی، رسولی است از ظاهر، به طوری که می‌توان عقل قطعی را شرع درون دانست و هم شرع را عقل بیرون، ولی هر دو در محدوده دین واقعند (جوادی، ۱۳۸۴، ج ۱: ۱۴۵).

رد مکتب تفکیک

مکتب تفکیک به عنوان یکی از مکاتب مطرح درباره شیوه و روش کسب معرفت دینی، برای خود ادعاهایی دارد که لازم است این ادعاها اولاً بیان شوند و ثانیاً دیدگاه استاد جوادی در این زمینه تحلیل شود.

ادعاهای مکتب تفکیک

ایشان از همین جا مکتب تفکیک را مردود می‌دانند. طبق ادعای این مکتب، باید مرز عقل از کتاب و سنت جدا شود و اگر دانش عقلی حرمت و منزلتی دارد، نباید آن را در کنار وحی و کتاب و سنت نشانند و از دستاورد آن در فهم کتاب و سنت سود جست (حکیمی، ۱۳۷۵: ۷۴). استاد جوادی چنین ادعایی را رد می‌کند. طبق نظر استاد در مکتب تفکیک دو دیدگاه وجود دارد که یکی از آنها هیچ ارزش و اعتباری برای معارف عقلی قائل نیست و از اساس برهان عقلی و فلسفی را بی‌ارزش می‌داند. ایشان ضمن نقادی این نگاه افراطی به عقل

(جوادی، ۱۳۸۶: ۱۸۵) به تحلیل و نقد دیدگاه معتدل مکتب تفکیک نیز می‌پردازد. به نظر استاد محور بحث در این مباحث دیدگاهی خواهد بود که برای معارف عقلی ارزش و اعتبار قائل است، البته بعد باید روشن شود که اگر معارف عقلی ارزشمند هستند، چگونه می‌توان آن را در فهم از دین به حساب نیاورد؟ در این دیدگاه معتدل معارف عقلی ارزشمندند، اما طرفداران آن معتقدند که نباید معارف عقلی را با معارف نقلی مخلوط و از دانش‌های بشری برای فهم وحی و معارف دینی استفاده کرد. این کار، ناب بودن و حق محض بودن وحی و معارف دینی را مشوب می‌کند و بر دامنه اختلافات در فهم کتاب و سنت می‌افزاید، چون هر کسی با دیدگاه علمی و بشری خاصی به سراغ الفاظ قرآن و سنت می‌رود و از آنها دریافتی موافق با آگاهی‌های عقلی خود کسب می‌کند. همچنین این کار موجب افتادن در دام تأویل و دور شدن از تفسیر می‌شود. کلام وحی را باید خالی‌الذهن ادراک کرد و بدون دستاوردهای عقلی و شهودی (کشف و شهودهای عرفانی) با کلام وحیانی و روایی ناب مواجه شد (حکیمی، ۱۳۷۵: ۷۹ و جوادی، ۱۳۸۶: ۱۸۵ - ۱۹۳).

وحی ناب

استاد جوادی در نقد نکات فوق، اظهار می‌دارد در اینکه وحی امری حق محض است، تردیدی وجود ندارد. همچنین مسلم است که علوم و معارف بشری با خطا درآمیخته‌اند، اما آنچه در دسترس بشر قرار دارد، الفاظ وحی است نه معانی آن، لذا فهم بشر از وحی به هر شکلی که باشد فهم ناب و حق محض نیست؛ فهم بشر از وحی و سنت گاهی به حق اصابت می‌کند و گاه ره به خطا می‌برد. لذا نمی‌توان ادعا کرد که چون وحی حق محض است، باید آن را از دستاوردهای عقلی کنار گذاشت. فهم و دریافت معصومان (ع) حق محض و ناب، ولی دریافت بشر عادی با خطا همراه است و چون بشر عادی به حقیقت وحی دسترسی مستقیم ندارد، برای فهم معانی الفاظ قرآن و سنت از انبانی از مقدمات، اصول عقلائی لغت، ادبیات محاوره، علم رجال، درایه و... استفاده می‌کند. در چنین حالتی چگونه می‌توان ادعا کرد که فهم بشر از دین خالص و ناب است. این ادعا درباره معصومان (ع) صادق خواهد بود، اما به مسئله کنونی ربطی ندارد. زیرا سخن در فهم بشر غیر معصوم است که هیچ وقت فهمی معصومانه و خالی از خطا از وحی نیست (جوادی، ۱۳۸۶: ۱۹۳).

ایشان در این زمینه که آیا ممکن است انسان، خالی‌الذهن با کتاب و سنت مواجه شود و فهم خود را از آن سامان دهد، می‌گوید در برخی موارد باورها و دیدگاه‌های مفسر در فهم او از وحی و سنت تأثیر می‌گذارد و مفسر باید ذهن خود را از دخالت پیش‌دانشه‌ها و باورها در فهم دین‌عاری کند. اما چنین نیست که بتوان ذهن را از همه آگاهی‌ها و دانش‌ها تهی کرد. این امر نه اساساً امکان‌پذیر و نه حتی مطلوب و توصیه‌پذیر است. زیرا بسیاری از معارف جزو سرمایه‌های اولیه و اصول نخستین امکان فهم صائب و درست متن دینی است (جوادی، ۱۳۸۶: ۱۹۶). ایشان جای دیگری بیان می‌دارد که نباید هنگام تفسیر متون نقلی دین، در صدد تخلیه عقل و تجرید ذهن بود، زیرا چنین کاری بر فرض امکان، دینی نخواهد بود (جوادی، ۱۳۸۴، ج ۱: ۱۴۹). یعنی به باور استاد اگر کسی ذهن خود را از همه پیش‌فهم‌ها خالی کرد و با ذهنی خالی به سراغ متون دینی رفت، هر مطلبی از متن دینی فهمید، دینی نیست و نباید آن را به‌عنوان سخن دین به دین نسبت دهد.

فرق تفسیر و تأویل

حال آیا دخالت دادن معارف عقلی و دانش بشری در فهم از دین انسان را دچار تأویل نمی‌کند؟ جناب استاد فرق میان تفسیر و تأویل را این‌گونه بیان می‌کند که تفسیر، فهم معانی ظاهری آیات قرآن و تأویل فهم لایه‌های عمیق‌تر قرآن است. عرفای بزرگی مثل ملاعبدالرزاق کاشانی که به تأویل آیات قرآن دست زده‌اند، در واقع، واردات قلبی برای آنها رخ داده است و ایشان برخی آیات را با توجه به آن واردات و کشف و شهودهای عرفانی تأویل کرده‌اند. آن هم از باب تطبیق است نه تفسیر؛ یعنی هیچ‌وقت نگفته‌اند معانی و لایه‌های عمیق قرآن همین است و بس؛ احتمال داده‌اند که برخی از لایه‌های عمیق کتاب، تاب تحمل این نوع تأویلات را داشته باشد. به تعبیر دیگر، این واردات قلبیه قابل تطبیق بر برخی از لایه‌های عمیق قرآن است. این کار البته به تفسیر هیچ ارتباطی ندارد. این بزرگان هیچ‌وقت در صدد تفسیر و فهم معانی ظاهری قرآن بر اساس واردات قلبی خود نبوده‌اند و اگر در تفسیر قرآن به کشف‌های عرفانی خود تمسک می‌کردند، سخن اصحاب تفکیک درست بود، ولی ایشان فقط در صدد تأویل (آن هم بر اساس تطبیق احتمالی نه تحمیل صد درصدی) بوده‌اند (جوادی، ۱۳۸۶: ۲۲۶). آنچه محل بحث خواهد بود، تفسیر و فهم معانی

ظاهری قرآن است؛ هر مفسری باید به دنبال کشف و فهم معانی ظاهری قرآن باشد و البته در این مسیر نمی‌تواند با ذهن خالی به سمت دین برود و از مباحث عقلی و دانش‌ها و پیش‌فرض‌های علمی و بشری استفاده نکند.

ناگزیری از اختلاف در فهم دین

پرسشی که در این قسمت از بحث مطرح می‌شود، این است که آیا به‌کارگیری دستاوردهای عقل بشر در تفسیر و فهم معارف دینی، ما را گرفتار اختلاف و تشتت در فهم دین نمی‌کند؟ اگر معارف عقلی یک پای ثابت معرفت و فکر دینی هستند، از آنجا که خود معارف عقلی در شعب مختلف، دچار اختلاف هستند، قطعاً همین اختلاف به فهم از دین نیز سرایت می‌کند و ما را به دنیایی از معارف و دیدگاه‌های مختلف دینی حتی درون یک مذهب دچار می‌کند. آنگاه چاره کار چیست؟

استاد جوادی به اختلاف برداشت‌ها از دین تن می‌دهد. از دیدگاه ایشان خود طرفداران مکتب تفکیک نیز گرفتار اختلاف فهم و تفاوت دیدگاه درباره معارف دینی هستند (جوادی، ۱۳۸۶: ۱۹۷). گذشته از ایشان، فقهای بزرگ ما مثل شیخ مفید و شیخ صدوق که هر دو انس و افری به روایات اهل بیت عصمت علیهم‌السلام داشته‌اند، در مسائل زیادی هم‌رأی نبوده‌اند و جالب این است که هر دو بزرگوار مشرب روایی داشته‌اند. پس چنین نیست که هر جا بحث صرفاً روایی و نقلی باشد، هیچ اختلافی در کار نباشد (جوادی، ۱۳۸۶: ۱۹۹). به نظر ایشان فقهای بزرگ نیز اختلافات زیادی با هم داشته‌اند. به گفته شیخ طوسی با بررسی ادله و فتاوی فقهای شیعه درمی‌یابیم که اختلاف آنها بیشتر از اختلافی است که ابوحنیفه و شافعی و مالک دارند. خود شیخ طوسی در فتاویش بسیار تبدل رأی داشته است تا جایی که ابن‌ادریس بر او خرده می‌گیرد، چرا این اندازه تبدل رأی دارد. البته این همه اختلاف در رأی هیچ‌وقت از عظمت این بزرگان نمی‌کاهد (جوادی، ۱۳۸۶: ۲۰۰ - ۲۰۲).

استاد قول کسانی را که این دیدگاه (عقل در کنار نقل) را نمی‌پذیرند، به این دلیل که با آشکار شدن نادرستی یک قاعده و معرفت دینی خدشه‌ای به ساحت معرفت دینی وارد می‌شود، مردود می‌داند. سرش آن است که نقد متوجه فهم بشر از متون دینی است، نه

صاحب شریعت (جوادی، ۱۳۸۶: ۱۴۸). در واقع، این اختلاف‌ها امری طبیعی بوده، چون علت اصلی آن فاصله میان معصوم و غیرمعصوم است. از آنجا که خود وحی در دسترس غیرمعصوم نیست و ایشان فقط با الفاظ منقول سروکار دارد، سبب این همه اختلاف شده است (جوادی، ۱۳۸۶: ۲۰۳).

البته به باور استاد، اختلافات فقهی و روایی راویان و فقهای بزرگوار، از ناحیه دخالت دادن معارف عقلی در فهم روایات و فتاوی فقهی برنخاسته است (جوادی، ۱۳۸۶: ۲۰۳). اما چنین نیست که فهم از دین بدون دخالت دادن معارف عقلی هم سبب هیچ اختلافی نشود. هم مدعیان تفکیک و هم دیگر بزرگان فقه و روایت، همگی گرفتار اختلاف دیدگاه هستند. مشکل تفکیکی‌ها این است که فکر می‌کنند آنچه را عقل دارد، بشری است، در حالی که همه دستاوردهای عقلی از موهبت‌های الهی و خود حجت شرعی است (جوادی، ۱۳۸۶: ۲۰۸) و باید از آن برای فهم دین استفاده شود.

رد نظریه نسبیت

حال که معرفت دینی تنها بر نقل تکیه ندارد، بلکه از همکاری عقل و نقل زاده می‌شود، آیا این همان ادعای طرفداران نسبیت معرفت دینی نیست؟ آیا استاد جوادی با طرح این نظریه با این طیف از نظریه‌پردازان همسخن نشده است؟

برخی از نظریه‌پردازان باور دارند که در جمیع معارف و از جمله معرفت دینی، تحول و تکامل فهم مستمراً رخ می‌دهد و این امر ناشی از رابطه تولیدی بین معارف بشری است. ایشان در یک تقسیم‌بندی کلی، علوم را به تولیدکننده و مصرف‌کننده تقسیم می‌کند. کمال علوم مصرف‌کننده در گرو کمال علوم تولیدکننده است، چون از خود چیزی ندارند و منتظر معرفت‌های مولدند (سروش، ۱۳۷۳: ۱۴۹). از دیدگاه این نویسنده، معارف حاصل از فهم کتاب و سنت و تاریخ زندگی پیشوایان دینی، یک معرفت مصرف‌کننده و مستقیماً تحت تأثیر دانش‌های تولیدکننده است. به تعبیر دیگر، هیچ فهمی از دین وجود ندارد که به معرفت‌های بیرون دینی متکی نباشد و چون معرفت‌های بیرونی تحول‌یابنده‌اند، فهم دینی نیز تغییر می‌کند و البته اگر فهم‌های بیرونی ثبات داشته باشند، فهم دینی هم ثابت خواهد ماند (سروش، ۱۳۷۳: ۱۵۷). منظور از فهم‌های بیرونی معارفی است که از منابع مختلف

حاصل می‌شوند که به‌طور کلی در سه دسته جای می‌گیرند: تجربه حسی، عقل و تجربه عرفانی. لذا فهم دین از علم، فلسفه و عرفان تأثیر قطعی می‌پذیرد (سروش، ۱۳۷۳: ۱۶۰).

استاد جوادی چنین دیدگاهی را نسبت شناخت و عصری بودن فهم دانسته که همان شک و سفسطه پنهان است (جوادی آملی، ۱۳۷۳: ۲۴۹). ایشان برای نسبت چهار معنا مطرح می‌کند که معنای چهارم آن را همین دیدگاه فوق‌الذکر می‌داند. از نظر استاد جوادی صاحب این دیدگاه هر چند از نسبی خواندن نظریه خود پرهیز می‌کند، گرفتار نسبیت و عدم ثبات در فهم از جمله فهم و معرفت دینی است و البته ناامیدی را نیز از خود دور می‌کند و باور دارد که باید دل به حقیقتی به نام پیشرفت و واقعیتی به نام تکامل سپرد که زمام حرکت مستمر کاروان معرفت را بر عهده دارد! (جوادی آملی، ۱۳۷۳: ۲۵۳). بنابراین، استاد جوادی باید منظور دیگری از دخالت معارف عقلی در فهم از دین داشته باشد. طرفداران عصری بودن شناخت، شریعت را امر صامتی می‌دانند که علوم زمانه آن را به نطق و سخنگویی وامی‌دارند (سروش، ۱۳۷۳: ۳۴۴). اما از دیدگاه استاد جوادی، دین یک امر صامت خارجی نیست تا در ظرف معارف بشری در چهره مفهوم و لفظ درآید، بلکه خود یک سلسله معانی و مفاهیم و حتی الفاظ نظام‌یافته‌ای است که ضمن معرفی سعادت انسان‌ها، به‌عنوان یک میزان و معیار عام، نقش بنیادینی در توزین معارف بشری دارد. به همین دلیل است که جمیع معارف بشری در مقایسه با این میزان در صورت مطابق بودن مورد تأیید قرار می‌گیرند و در صورت مابین بودن ابطال می‌شوند (جوادی، ۱۳۷۳: ۱۲۶).

از نظر استاد جوادی تحول فهم از طبیعت و شریعت امر ضروری نیست، زیرا شاید برخی از مبانی عقلی و علمی فهم آن همواره ثابت باشد و برخی دیگر دستخوش تحول شود و تحول نیز همیشه بر اثر تبدل رأی مجتهد صورت نمی‌گیرد، بلکه گاهی بر اثر پیروزی اهریمن هوی و هوس است که سبب تحریف عمدی بعضی از ظواهر متون دینی و انحراف در تفسیر می‌شود (جوادی، ۱۳۸۴، ج ۱: ۱۴۸ و ۱۳۷۰: ۶۹). گرچه تفسیر متن مقدس یا متون عادی بدون پیش‌فهم‌ها و پیش‌فرض‌ها و بدون داشتن یک سلسله از مبادی تصویری و تصدیقی ممکن نیست، مفسر در ابتدا سؤال می‌کند و مطلب مورد نظر خود را بر متن عرضه می‌دارد. مفسر در این وضعیت باید صامت باشد نه ناطق و تنها گوش به

سخن دین داشته باشد. مفسر بدون داشتن پیش‌فرض در رجوع به متن مقدس هیچ بهره‌ای نمی‌برد. اما اگر مفسر با پیش‌فرض‌هایی به متن مراجعه کند، ولی آنجا صامت نباشد بلکه به نطق آید و اصلاً اجازه ندهد متن سخن بگوید، فقط صدای خود را از زبان خویش می‌شنود و چنین تفسیری مصداق بارز تفسیر به رأی است و اگر اجازه نطق به متن بدهد، اما خودش نیز همراه با متن مطالبی را ارائه کند، در این حال صدای خود را آمیخته با آهنگ متن مقدس می‌شنود که این نیز از مصادیق تفسیر به رأی است. اما اگر مفسر در رجوع به متن، ضمن عرضه پیش‌فرض‌های خود بر متن، سکوت کرد و اجازه سخن گفتن به متن را داد، آنگاه پاسخ‌های متنوعی از متن می‌شنود، زیرا گاهی متن فقط همان پیش‌فهم را امضا می‌کند و زمانی ضمن تأیید پیش‌فرض، مطلبی را در عدل آن تصویب خواهد کرد و گاهی آن پیش‌فهم را ابطال و مطلبی را در مقابل آن تأسیس می‌کند (جوادی، ۱۳۸۴، ج ۱، ۱۶۹ - ۱۷۰). لذا گاهی چنین مفسرانی در پیش‌فهم‌های خود تجدید نظر می‌کنند. بنابراین هر چند تفسیر بدون پیش‌فرض امکان‌پذیر نیست و اُمی محض توان تفسیر ندارد، همیشه پاسخ متن امضای آن پیش‌فرض‌ها نیست (جوادی، ۱۳۸۴، ج ۱: ۱۷۱).

استاد جوادی در بیان فوق به دو مورد از تفسیر به رأی اشاره کرد. البته این اجمال مسئله است و باید تفصیل این دو مورد را از نظر استاد پی بگیریم تا معلوم شود هرچند ایشان معارف بشری را در فهم دین به کار می‌گیرد، این کار موجب تفسیر به رأی نمی‌شود.

معنای تفسیر به رأی

استاد مصادیق تفسیر به رأی را ذکر می‌کند تا معلوم شود تفسیر به رأی چه وقت رخ می‌دهد و آیا هر گونه استفاده از معارف عقلی در فهم معارف دینی، تفسیر به رأی به حساب می‌آید؟ ایشان چند مورد را از مصادیق تفسیر به رأی برمی‌شمارند که ذیلاً به آنها می‌پردازیم.

یک مورد این است که مطلبی از آیه‌ای برداشت و بر آن حمل شود، در حالی که آن مطلب هیچ دلیل عقلی و نقلی و تجربی ندارد. البته دلیل هر مطلبی وابسته به سنخ آن مطلب است؛ اگر آن مطلب یک امر تجربی باشد، باید دلایلش از سنخ دلایل تجربی باشد و اگر عقلی یا نقلی باشد، دلیل نیز باید عقلی یا نقلی باشد. این یکی از مصادیق تفسیر به

رأی مذموم است و خدای متعال درباره منع قول بدون علم می‌فرماید: و لا تتقف ما لیس لک به علم إن السمع و البصر و الفؤاد کل أولئک کان عنه مسئولاً (إسراء: ۳۶) (جوادی، ۱۳۸۴، ج ۱: ۱۰۸). مورد دوم از مصادیق تفسیر به رأی این است که مطلبی از آیه‌ای برداشت و بر آن حمل شود. هر چند آن مطلب از جهت اسناد به برهان مناسب خودش اعم از تجربی، عقلی یا نقلی، صحیح و تام باشد، از این جهت که متکلم (خدای متعال) همان مطلب را مراد کرده باشد، هیچ دلیلی ارائه نشود. برای اثبات اراده جدی متکلم باید دلیل عقلی تام بر اینکه متکلم معنای دیگری غیر از این معنا اراده نکرده است یا دلیل نقلی تام بر اراده معنای مذکور از آیه از جانب متکلم اقامه شود. به هر حال، برداشت یک مطلب از آیه، بدون اقامه چنین دلایلی از جانب مفسر، مصداق تفسیر به رأی بوده و وظیفه مفسر در این حالت، اسناد احتمالی مطلب مذکور به آیه است؛ یعنی باید بگوید این شاید یکی از معانی آیه باشد نه اینکه معنای آیه این است و لا غیر (جوادی، ۱۳۸۴، ج ۱: ۱۰۹). مورد سوم جایی است که مطلبی که برهانی و درست است، از آیه برداشت و بر آن حمل شود، در حالی که دلیل عقلی تام قائم است بر اینکه متکلم معنای دیگری از آیه مراد کرده و همچنین دلیل نقلی معتبر قائم است بر اینکه متکلم آن معنا را اصلاً اراده نکرده است. این نیز از مصادیق تفسیر به رأی خواهد بود و در چنین حالتی مفسر حتی به صورت احتمالی نیز حق ندارد چنین مطلبی را به آیه اسناد دهد (جوادی، ۱۳۸۴، ج ۱: ۱۱۰). مورد چهارم جایی است که مطلبی که از آیه برداشت و بر آن حمل می‌شود، هم مطلبی درست و برهانی است و هم اینکه دلیل معتبر عقلی و نقلی بر اراده جدی آن مطلب از جانب متکلم قائم است، اما مفسر راهی برای اثبات اراده متکلم ندارد یا آن را نپیموده است. در این حال مفسر حُسن فعلی دارد، ولی حُسن فاعلی ندارد؛ زیرا یک مطلب درست را بدون فحص از دلایل عقلی و نقلی به متکلم اسناد داده است. از جنبه حُسن فعلی، کارش تصادفاً مطابق با واقع بوده، ولی از جنبه حُسن فاعلی مستحق سرزنش است (جوادی، ۱۳۸۴، ج ۱: ۱۱۰). مورد پنجم جایی است که مطلبی از آیه‌ای برداشت و بر آن حمل شود، در حالی که هم آن مطلب درست و برهانی است و هم متکلم آن را اراده کرده، ولی مفسر نه هیچ تحقیقی درباره درستی و نادرستی مطلب مذکور کرده و نه دلیل عقلی و نقلی بر اثبات اراده آن مطلب از جانب متکلم اقامه

کرده و صرفاً به ضرص و تخمین، مطلبی را به قرآن نسبت داده است. در اینجا این مفسر رأی‌پسند است و با بی‌احتیاطی، مطلبی را برداشت و بی‌حزم آن را به قرآن نسبت می‌دهد. اطلاق دلایل منع تفسیر به رأی مثل " و من فسر القرآن برأیه فقد افتری علی الله الکذب" (بحرانی، ۱۴۱۶ق، ج ۱: ۳۹) و "من قال فی القرآن برأیه أو بما لا یعلم فلیتنبأ مقعده من النار" (طبری، ۱۴۱۲، ج ۱: ۲۷) شامل این مورد نیز می‌شود و از مصادیق تفسیر به رأی خواهد بود (جوادی، ۱۳۸۴، ج ۱: ۱۱۲).

استاد در ادامه بیان می‌دارد که اگر قرآن را با خود قرآن و سنت معصومان(ع) تفسیر کنیم، گرفتار تفسیر به رأی نمی‌شویم. همچنین در کنار تفسیر قرآن به قرآن و به سنت، عقل نیز از منابع تفسیر قرآن به حساب می‌آید. اگر عقل برهانی که از گزند مغالطه و هم و آسیب تخیل محفوظ است، مطلبی را اثبات کند، آن مطلب باید در تفسیر قرآن ملحوظ شود و با ظاهر هیچ آیه‌ای نفی نشود. اگر آیه‌ای دارای احتمالات متعدد بود و غیر از یک محتمل معین، همه احتمالات دیگر عقلاً منتفی بودند، باید به کمک عقل برهانی آیه مذکور را فقط بر همان محتمل عقل پسند حمل کنیم. و اگر یک آیه دارای احتمالات متعدد بود و یکی از آن معانی محتمل عقلاً منتفی باشد، باید معنای آیه را از آن محتمل منتفی دور داشت و آن را بر یکی از آن محتمل‌های ممکن، بدون ترجیح (در صورت فقدان رجحان) حمل کرد (جوادی، ۱۳۸۴، ج ۱: ۱۱۳ - ۱۱۴؛ ۱۳۷۸، ج ۱: ۵۸).

از موارد فوق کاملاً معلوم است که از نظر استاد ما باید در تفسیر متن دینی به دنبال فهم مراد متکلم یعنی خدای متعال باشیم. البته در این فرایند فهم مقصود مؤلف هم باید از دلیل نقلی و هم عقلی تام کمک بگیریم تا مقصود را دریابیم. اگر جایی دلیل نقلی و عقلی تام بر اراده جدی متکلم یا عدم آن قائم شد، نباید سخنی مخالف آن را بر متن تحمیل کنیم، هر چند آن سخن مخالف یک سخن علمی تام و مستدل باشد. از همینجا آشکار است که از نظر استاد متون دینی صامت نیستند تا دانش بشری آنها را به نطق آورد. دین خود سخن مستقل دارد و ما می‌توانیم این سخن مستقل را بفهمیم. اما به نظر می‌رسد هنوز مطلب ابهام دارد و نظر نهایی استاد آشکار نشده است. ابهام مطلب این است که اگر عقل و نقل دو بال برای فهم دین هستند، چرا اگر معلوم شد یک مطلب علمی با مراد جدی متکلم همخوانی

ندارد، باید از آن صرف نظر کنیم و آن را به حساب نیاوریم؟ مگر ممکن است بین دو حجت خدا یعنی سخن دین و عقل تعارض رخ دهد؟ در مباحث پیش، استاد سخن عقل را در همه شاخه‌های آن سخن دین به حساب آوردند، حال چگونه باید سخن عقل را در مواردی به حساب نیاوریم و فقط گوش به سخن دین داشته باشیم؟ ذیلاً به جایگاه عقل در فهم و دریافت از دین و شیوه تعامل آن با متون نقلی می‌پردازیم تا این ابهام رفع و سخن نهایی استاد آشکار شود.

شیوه تعامل عقل و نقل

در این نوشتار بارها از زبان استاد اشاره شد که عقل و نقل در تعامل با هم سخن دین را نشان می‌دهند. یعنی همان‌طور که بدون توجه به عقل و تنها با رجوع به متون دینی، کسی نمی‌تواند ادعای فهم سخن دین کند، صرفاً با مراجعه به عقل و علوم بشری و بدون توجه به متون دینی نیز نمی‌توان گفت سخن دین فهم شده است. البته در عمل می‌بینیم که دانشمندان در شاخه‌های علمی به نظریه‌هایی می‌رسند و در خیلی موارد بدون توجه به متون دینی نظریه‌پردازی می‌کنند. اما از نظر استاد سخن دانشمندان وقتی سخن دین می‌شود که با متون دینی سنجیده شوند و در این سنجش است که عقل و دین یکی می‌شوند و سخنشان سخن خدای متعال خواهد شد. از دیدگاه ایشان عقل برهانی در حوزه معرفت دینی قرار دارد و همانند نقل معتبر، کاشف حکم خداست و چون در قلمرو ادله شرعی است کاشفیت خود را وقتی احراز می‌کند که نه معارض داشته باشد نه مزاحم (جوادی، ۱۳۸۶: ۱۰۰). پرسشی که در شیوه تعامل عقل و نقل مطرح می‌شود، این است که عقل و نقل چه روابطی می‌توانند با هم داشته باشند و در هر موردی کارکرد عقل چیست؟

روابط سه‌گانه عقل و نقل

استاد جوادی روابط عقل و نقل را به سه صورت مطرح می‌کند: الف) عقل قبل از نقل: که در این مرحله عقل اصول دین و ضرورت نیاز به دین و راهنمای غیبی و معصوم را اثبات می‌کند و راه را برای حضور معارف الهی در زندگی باز می‌کند؛ ب) عقل در محدوده نقل: در این مرحله عقل همتای نقل و دوشادوش آن در فهم حقایق و معارف الهی عمل می‌کند؛

ج) عقل بعد از نقل: در این مرحله اگر عقل در موردی حکم چیزی را نیافت و دلیل معتبر نقلی نیز در آن مورد یافت نشد، حکم به برائت، احتیاط، تخییر یا نفی حرج و ضرر می‌دهد (جوادی، ۱۳۸۱: ۱۳۱ - ۱۳۲). استاد جوادی این رابطه سوم را تحت عنوان دلایل فقهاتی عقل بیان می‌کند که اینک در مورد رابطه دوم به دلایل عقلی عنوان دلیل اجتهادی می‌دهد. به نظر ایشان عقل جایی که دلیل اجتهادی ارائه می‌کند هم‌تا و هم‌کفو نقل است و جایی که دلیل فقهاتی دارد، تابع دلیل نقلی و متأخر از آن است (جوادی، ۱۳۸۰: ۹۹ - ۱۰۰).

بنابراین قبل از اثبات متن دینی، به برهان عقلی نیاز داریم تا خود این متن و وثاقت آن و نیاز به آن و ... اثبات شود. در این مرحله عقل بشر مستقل عمل می‌کند و هیچ نیازی به رجوع به متن و کشف معارض و مزاحم یا عدم آنها ندارد. زیرا اگر عقل در اینجا بخواهد متون دینی را با رجوع به خود متون اثبات کند، دور لازم می‌آید؛ یعنی چیزی که هنوز به عنوان یک حجت اثبات نشده و مورد قبول قرار نگرفته است، به عنوان حجت استفاده می‌شود. اما کارکرد عقل بعد از اثبات دین و در محدوده دین چگونه است؟

عقل میزان و عقل مفتاح

از نظر استاد جوادی کارکرد عقل به مفتاح بودن برای دین ختم نمی‌شود. برخی عقل را تنها مفتاح دین می‌دانند؛ یعنی عقل در گنجینه دین را برای ما می‌گشاید و بعد از آن دیگر کارایی ندارد. عقل وقتی برای ما نیاز به پیام آسمانی و غیبی و متن دینی را اثبات کرد، گویا در گنجینه دین را به روی ما گشوده و البته بعد از آن دیگر کارایی ندارد. استاد چنین نگرشی را قبول ندارند (جوادی، ۱۳۸۰: ۸۴). حال آیا می‌توان عقل را که خیلی بیشتر از مفتاح کارایی دارد، به عنوان میزان دین قبول کرد؟ یعنی عقل میزان درستی و نادرستی آموزه‌های متن دینی باشد؟ هر جا متن دینی با عقل بشر سازگار افتاد، پذیرفته شود و در صورت ناسازگاری رد شود؟ استاد چنین تصویری را هم قبول ندارد. به نظر ایشان چون عقل به محدودیت‌های خود واقف است و می‌داند خیلی از مسائل جهان را نمی‌تواند بفهمد و نیاز به راهنمای معصوم دارد، لذا اگر مطلبی از شریعت را نفهمید، نمی‌تواند به بطلان آن فتوا دهد (جوادی، ۱۳۸۰: ۸۴). به هر حال نه آنچنان باید به شکل افراطی به عقل نگرست و آن را میزان قبول و رد همه آموزه‌های دینی پنداشت و نه آنچنان تفریط کرد که

کارکرد آن را به مفتاحیت تقلیل دهیم و انتظار هیچ کار دیگری از آن نداشته باشیم. استاد جوادی از طرف دیگر نیز باور دارد که دین و شریعت مصباح عقل و فطرت است و مفتاح و میزان بودن آن را برای آن دو رد می‌کند، یعنی نه این‌گونه است که شریعت ما را به در گنجینه عقل برساند و آن را صد درصد تأیید کند و داخل گنجینه نشود و نه از طرف دیگر می‌توان گفت تمام سخن عقل را باید با شریعت سنجید و درستی و نادرستی آن را با این میزان معلوم کرد، بلکه دین در ارتباط با عقل و فطرت نقش مصباح را دارد (جوادی، ۱۳۸۰: ۸۵). این همان جایگاه وسطی است که استاد به عقل در تعامل با نقل و برعکس می‌دهد. اما این جایگاه وسط چیست؟

عقل مصباح و عقل منبع

از نظر استاد جوادی جایگاه درست عقل بشر در ارتباط با متون دینی به دو گونه متصور است: یکی اینکه عقل با استفاده از شواهد داخلی و خارجی معنای آیه‌ای را از جمع‌بندی آیات و روایت دریابد که در این صورت عقل نقش مصباح را دارد و چنین تفسیری چون از منابع نقلی محقق می‌شود، جزو تفسیر به مأثور محسوب می‌شود، نه تفسیر عقلی. اما اگر عقل برخی از مبادی تصویری و تصدیقی را از منبع ذاتی برهانی خود و علوم متعارفه استنباط و آیه‌ای را بر آن یافته حمل کند، در این قسم نقش عقل نقش منبع است، نه صرف مصباح (جوادی، ۱۳۸۴، ج ۱: ۱۶۳). عقلی که مصباح و چراغ است، مسائل دینی را خوب می‌فهمد و تشخیص می‌دهد چه چیزی جزو شریعت و چه چیزی خارج از آن باشد، چه چیزی جزو اصول و چه چیزی جزو فروع است (جوادی، ۱۳۸۰: ۸۴). اما عقلی که منبع دین است و مستقل عمل می‌کند، یعنی یا پیام مستقل دارد یا با زبان مقال مطلبی را امضا کرده است و اعتراضی نسبت به آن نمی‌کند (جوادی، ۱۳۸۰: ۸۳). این دو نقش برای عقل همان چیزی است که استاد از آن به‌عنوان عقل‌گرایی نقل‌پذیر یاد می‌کند. ایشان ضمن رد نمادین بودن زبان قرآن و واقعی دانستن این زبان (جوادی، ۱۳۸۱: ۱۱۳) و همچنین رد عقل‌گرایی که به عقل نقش میزان بودن برای شریعت می‌دهد و ظاهر‌گرایی، به عقل‌گرایی نقل‌پذیر گرایش پیدا می‌کند (جوادی، ۱۳۸۰: ۱۲۶). عقلی که با نقل در تعامل است گاه بر نقل پرتو می‌افکند و آن را برای ما می‌شناساند و گاه از خود سخن مستقل دارد و همان سخن مستقل را در فهم دین به‌کار می‌گیرد.

حجیت عقل

اما عقل برای فهم دین باید چه شرایطی داشته باشد؟ از نظر استاد عقل باید مانند خود نقل، اصیل و غیرمحرّف باشد. اگر مسئله‌ای با نصاب یقین و علم ثابت شد، جزو منابع دینی قرار می‌گیرد و می‌تواند به‌عنوان دلیل لُبّی متصل یا منفصل، سبب تقیید اطلاق یا تخصیص عموم و شاهد مجاز در آیه یا روایت باشد (جوادی، ۱۳۸۴، ج ۱: ۱۴۳). منظور از اصیل و غیرمحرّف بودن از نگاه استاد این است که عقل هم باید به لحاظ منطقی شرایط حجیت را احراز کرده باشد و تمام استدلال‌هایش طبق قانون‌های منطقی و خالی از مغالطه باشد و هم غیرمشوب باشد؛ یعنی از دسیسه شیطان و جلوه دادن باطل به‌صورت حق خالی باشد و این امر با تزکیه نفس محقق می‌شود. بنابراین هر عقلی نمی‌تواند به‌عنوان یک منبع مستقل در کنار نقل سخن دین را آشکار کند. عقلی می‌تواند چنین کارکردی داشته باشد که هم طبق موازین منطقی عمل کند و هم با تزکیه، خود را از همه ناپاکی‌ها دور کرده باشد (جوادی، ۱۳۸۰: ۱۰۱ - ۱۰۸).

از نظر استاد چنین عقلی در کنار نقل و دوشادوش آن در فهم سخن دین عمل می‌کند. همان‌طور که بعضی از اشیا طبق مدارک نقلی، واجب یا حرام و بعضی مقدمه واجب یا حرامند، برخی از اشیا نیز طبق مدارک عقلی واجب یا حرام یا مقدمه واجب یا حرامند و اگر مطلبی به‌عنوان مقدمه عقلاً واجب شد، نباید آن را از واجب شرعی جدا کرد (جوادی، ۱۳۸۴، ج ۱: ۱۴۴). این عقل مانند نقل هم دلیل اجتهادی دارد و هم دلیل فقاهتی. دلیل اجتهادی نقل یعنی همان دلایلی که مستقیماً از قرآن و روایت بر مطلبی دلالت دارند. دلیل فقاهتی جایی است که در آیات و روایت دلیلی بر مطلبی وجود ندارد که در این‌صورت حکم برائت جاری می‌شود. عقل نیز به همین سان هم دلیل اجتهادی مستقل دارد و مستقل از نقل بر مطلبی فتوا می‌دهد و هم دلیل فقاهتی و در جایی که دلیلی یافت نشود، حکم به برائت جاری می‌کند. پس عقل همتای نقل است (جوادی، ۱۳۸۰: ۹۹ - ۱۰۰).

نکته‌ای که از مباحث فوق استفاده می‌شود، این است که اگر کسی بخواهد قرآن را با خود قرآن یا قرآن را با روایت تفسیر کند، از عقل مصباح کمک گرفته است. زیرا انسان وقتی تنها در صدد فهم سخن خود متن دینی برآید و کاری به یافته‌های عقلی نداشته باشد،

طبق تعبیر استاد، عقلش عقل مصباح و تفسیرش تفسیر به مأثور است، نه تفسیر عقلی. در تفسیر به مأثور دلیل اجتهادی و فقهاتی نقلی که برآمده از قرآن و روایات هستند، توسط عقل مصباح ارائه می‌شوند. اما در تفسیر عقلی، عقل خود دلیل اجتهادی و فقهاتی و واجب و حرام و مقدمه واجب و حرام دارد که به اندازه نقل برای انسان اعتبار و حجیت دارند. در تفسیر عقلی، انسان از عقل منبع استفاده می‌کند و یافته‌های این عقل را در فهم دین به کار می‌گیرد.

پرسشی که اینجا مطرح می‌شود این است که آیا در تفسیر به مأثور، مفسر از پیش فهم‌ها و آگاهی‌های بشری استفاده می‌کند؟ جناب استاد در این رابطه سخن صریحی ندارند، اما می‌توان تصور کرد که هر اندازه انسان به لحاظ علمی پخته‌تر باشد، فهم و دریافت او از دین نیز پخته‌تر و به واقع نزدیک‌تر است. اما در هر صورت در عقل مصباح و تفسیر به مأثور تمام تلاش عقل این است که خود دین را بفهمد و پیامش را مستقل از هر یافته دیگر درک کند. نکته دیگر این است که در تفسیر به مأثور، بین عقل مصباح و دین هیچ تعارضی صورت نمی‌گیرد؛ چون در عقل مصباح یافته مستقلی وجود ندارد تا احیاناً با سخن دین تعارض پیدا کند. بنابراین تمام سخن بر عقل منبع یا تفسیر عقلی متمرکز می‌شود و این نوع تفسیر همان چیزی است که نگره استاد را از مکتب تفکیک متمایز می‌کند. پرسش این است که آیا عقل منبع که از خود، سخن مستقل دارد در تعامل با نقل چگونه عمل کند؟ آیا عقل منبع با نقل همیشه همسخن و موافق است یا شاید گاهی این دو گرفتار تعارض شوند؟

تعارض عقل و نقل

استاد درباره رابطه بین عقل و نقل در فهم از دین، این دو را معاضد نه معارض و ستیزنده هم می‌داند. از نظر ایشان براهین عقلی به مثابه تحریر و تبیین آیه و روایت و به منزله شرح و بسط آن است. براهین عقلی مخصوص لئی برای عموم یا مقید لئی برای اطلاق یا قرینه لئی برای چگونگی استعمال یا مبین لئی برای بیان مبهم اگر ابهامی در کار باشد و تفصیل دهنده لئی برای کلام اگر اجمالی در بین باشد، به حساب می‌آید. بنابراین تعارض عقل و نقل از ریشه کنده می‌شود و جای آن را تعاضد و هم‌فکری و همیاری درست و

منطقی می‌گیرد (جوادی، ۱۳۸۸: ۲۱۲ - ۲۱۳). پس اگر در مراجعه به الفاظ منقول، جایی با یک امر عام یا مطلق یا مبهم یا مجمل مواجه شدیم، برای رفع این موارد، از عقل و دلایل عقلی استفاده می‌کنیم. البته مطمئناً این جایی است که عقل مصباح با فحص از دلایل و شواهد داخلی و خارجی الفاظ منقول نتوانسته باشد عموم یا اجمال متن را درست و ابهام و اجمال را رفع کند. اگر عقل مصباح چنین کاری کند، سخن دین کاملاً واضح می‌شود و دیگر به کمک‌گیری از عقل نیازی نیست. اینجا تنها این پرسش مطرح می‌شود که آیا ممکن است در این صورت بین عقل معین و نقل مشخص و خالی از ابهام و اجمال و ... تعارضی رخ دهد؟ بنابراین در رفع ابهام و اجمال و ... عقل مصباح و فحص از دلایل قرآنی و روایی بر عقل منبع مقدم است. اگر عقل مصباح از کشف دلایل ماثور برای رفع مشکلات فوق مایوس شد، دلایل عقلی و یافته‌های بشری در شاخه‌های مختلف هم‌کفو نقل هستند و مثل آنها در رفع مشکلات مذکور عمل می‌کنند.

البته از نظر استاد کارکرد عقل همیشه در رفع ابهام، اجمال، تخصیص و تقيید عام و مطلق خلاصه نمی‌شود. بلکه گاهی نقل با دلالت قطعی و بدون هیچ ابهام و اجمالی سخن می‌گوید؛ یعنی عقل مصباح توانسته است با فحص از دلایل قرآنی و روایی سخن دین را کاملاً بفهمد و هیچ ابهام و اجمالی در کار نیست و از طرف دیگر سخن عقل منبع نیز کاملاً معین است، اما بین سخن عقل و نقل تعارض وجود دارد. در این صورت چاره کار چیست؟

شیوه حل تعارض

استاد ابتدا بیان می‌کند که عقل انسان وقتی نصاب حجیت دارد که به قطع منطقی برسد و قطع روانی یا همان قطع قطاع نصاب حجیت ندارد. تفسیر یک متن دینی اگر به استناد یک قطع روانی انجام گیرد، محصولی جزء اقناع قطاعان روانی نخواهد داشت، زیرا فاقد مبادی فکری است، لذا قابل انتقال به دیگران نیست. این قطع منطقی است که در اثر داشتن مبادی استدلال، قابل سرایت به پژوهندگان دیگر است (جوادی، ۱۳۸۴، ج ۱: ۱۶۱). ایشان همچنین دیدگاه کسانی را که در علوم و دانش‌ها به نسبت قائلند و همه را به فرضیه برمی‌گردانند، خارج از بحث می‌داند. از نظر ایشان آن دانشی در درون خیمه دین قرار می‌گیرد و دوشادوش نقل عمل

می‌کند که به معرفت قطعی و یقینی و علم اطمینان‌آور رسیده باشد. بنابراین معرفت نسبی و دانش‌های غیرقطعی و فرضیه‌ای هیچ سهمی در دریافت معرفت دینی ندارند (جوادی، ۱۳۸۶: ۱۴۶). چنین عقلی با این دستاوردهای قطعی می‌تواند سخن مستقلاً داشته باشد و احیاناً با دین تعارض پیدا کند. اما باید معلوم شود که کدام عقل توان تعارض با دین را دارد و در صورت تعارض چه باید کرد؟ همان‌طور که پیشتر گفته شد، از نظر استاد عقل معانی مختلفی دارد. آیا عقل با همه معانی و روش‌هایش می‌تواند با دین معارضه کند؟

عقل تجربی و تعارض

استاد جوادی ابتدا بیان می‌کند که مسائل ابدی که انسان به آنها نیاز دارد، جزئی هستند. لذا برهان و استدلال عقلی در آنها راه ندارد. کلیات در قلمرو برهان عقلی هستند و احکام جزئی از حوزه برهان عقلی خارجند (جوادی، ۱۳۸۱: ۱۷۲). بنابراین نباید توقع قطع عقلی در دانش‌های تجربی را داشت، زیرا این علوم از حوزه برهان عقلی بیرون هستند و فقط با یک سلسله آزمایش‌ها و قواعد تجربی سروکار دارند. در روش تجربی و آزمایشی نیز دلیل قطعی به ندرت یافت می‌شود، لذا نمی‌توان با یک سلسله قواعد تجربی و قضایای آزمایشی به مطلبی یقین پیدا کرد و با آن به مبارزه با وحی پرداخت و توقع ترجیح عقل بر نقل را داشت (جوادی، ۱۳۸۳، ج ۴ و ۱: ۱۰۱ - ۱۰۲). خود عقل می‌فهمد که مسائل جزئی را نمی‌فهمد و در این امور احتیاج به راهنمای غیبی و معصوم دارد. عقل نیز احکام شرع را می‌پذیرد، بی‌آنکه اجازه دخالت در حکم او را به خود بدهد (جوادی، ۱۳۸۱: ۱۷۲). بنابراین اگر در مسائل فقه، اخلاق و حقوق تعارضی بین دلیل ظنی تجربی که بر فرضیه استوار است و بر بدیهی تکیه نمی‌کند و دلیل ظنی فقهی رخ دهد، نمی‌توان دست از دلیل فقهی برداشت و دلیل ظنی آزمایشی را بر آن دلیل فقهی (که همان وحی ظنی است) مقدم داشت (جوادی، ۱۳۸۳، ج ۴: ۱۰۳).

البته استاد فقط در یک مورد دلیل تجربی و آزمایشی را بر دلیل نقلی مقدم می‌دارد و آن وقتی است که دلیل نقلی لفظی بر مطلبی ظهور داشته باشد. استاد در این مورد دلیل ظنی تجربی را بر ظهور لفظی مقدم می‌دارد تا آن ظهور رفع شود (جوادی، ۱۳۸۳: ۱۰۳). اما وقتی دلیل ظنی لفظی بر مطلبی دلالت داشت، این دلیل بر دلیل تجربی تقدم دارد.

عقل تجریدی و تعارض

از نظر استاد جوادی فقط در جهان‌بینی و فلسفه و ریاضیات دلیل قطعی یافت می‌شود، چون این علوم برهانی هستند. از نظر ایشان در این موارد اگر وحی ظنی باشد، یعنی دلالتش ظنی باشد، هر چند سند آن قطعی باشد و با اطلاق یا عمومش با دلیل عقلی یقینی اختلاف داشت، می‌توان از دلیل عقلی به‌عنوان مخصص یا مقید لَبّی استفاده کرد، زیرا هرگز دلیل ظنی معارض برهان قطعی نخواهد بود (جوادی، ۱۳۸۳: ۹۷). مورد فوق جایی است که نقل به شکل عام یا مطلق وارد شده باشد؛ در این صورت دلیل عقلی مخصص یا مقید لَبّی به حساب می‌آید. اما اگر بین وحی قطعی مثل قرآن و وحی قطعی دیگر مثل روایت یا بین وحی قطعی و عقل قطعی تعارضی رخ دهد، حال این تعارض چه به‌صورت مطلق و مقید باشد و چه هر دو طرف به‌طور قطع و خالی از هرگونه ابهام و اجمالی سخن خود را بیان کرده باشند، استاد در این زمینه می‌گوید اولاً باید گفت چنین تعارضی محال است رخ دهد. هیچ‌وقت بین دو قطعی تعارض رخ نمی‌دهد، چون برگشت آن به اجتماع نقیضین محال است و بنا بر فرض وقوع، علاج‌ناپذیر است (جوادی، ۱۳۸۳: ۱۰۰ و ۱۳۶۹: ۲۸۱).

در فقره فوق استاد تعارض بین نقل قطعی و عقل قطعی را محال و علاج‌ناپذیر دانستند. اما استاد در ادامه در دو مورد دیگر عقل قطعی را بر نقل مقدم می‌دارد؛ مورد اول جایی است که دلیل قطعی عقلی با ظاهر وحی معارض شود، در این صورت نباید صرفاً به‌خاطر ظاهر از عقل قطعی دست کشید و مورد دوم هم جایی است که به فرض محال بین وحی قطعی و عقل قطعی تعارض رخ دهد، در این صورت اگر بخواهیم وحی قطعی را بر عقل قطعی ترجیح دهیم، یعنی عقل را معتبر ندانسته‌ایم و این یعنی فروریختن همه عقل (جوادی، ۱۳۸۳: ۱۰۴ و ۱۳۶۹: ۲۸۳). بنابراین از نظر استاد علوم برهانی مثل فلسفه جایگاه بسیار ویژه‌ای دارند. در صورت تعارض بین عقل قطعی و دلیل لفظی، در هر صورت، حق تقدم با دلیل عقلی است.

عقل ناب و تعارض

بحث عقل ناب به عرفان نظری مربوط می‌شود و ربطی به عرفان عملی ندارد. پیشتر بیان شد که از نظر استاد دستاوردهای عرفان عملی در تفسیر و کشف معانی ظاهری متون دینی

به کار گرفته نمی‌شوند، بلکه برای تأویل و کشف لایه‌های عمیق متون از آنها استفاده می‌شود، آن هم از باب تطبیق است نه تحمیل. بنابراین در تفسیر متن دینی اصلاً جای توهّم تعارض کشف‌های عرفانی و نقل نیست، چون در عرفان عملی بحث تأویل مطرح است نه تفسیر و مسئله تعارض هم به تفسیر و فهم معانی ظاهری مربوط می‌شود. اما اگر بین نقل و عقل ناب یا عرفان نظری تعارض رخ دهد چاره چیست؟ می‌توان گفت از نظر استاد چون عرفان نظری جزو علوم عقلی است و حتی شاید جایگاهی بالاتر از فلسفه را داشته باشد، چرا که خود استاد روش عرفان نظری را عقل ناب می‌داند و همین تعبیر اشعار دارد به مرتبه والاتر این شاخه از علوم عقلی، لذا اگر بین عقل ناب و دلایل لفظی تعارضی رخ داد حتی اگر این تعارض از نوع تعارض دو دلیل قطعی با یکدیگر بود، اینجا نیز عقل ناب بر دلایل لفظی تقدم دارد.

تأملی کوتاه بر نظریه استاد جوادی

این دیدگاه استاد در نوع خود بسیار بدیع است. اینکه نظریه‌های عقلی را کاشف سخن دین یا به تعبیر درست‌تر، کاشف اراده خداوند که همان سخن دین است، بدانیم دیدگاهی بسیار نو و جالب است. البته همان‌طور که دیدیم، این تنها عقل تجریدی و عقل ناب است که حتی در صورت تعارض با وحی قطعی، سخنش مقدم است اما عقل تجربی در صورت تعارض با نقل، حق تقدم ندارد. اما به هر حال، در همین حد هم اگر به سخن عقل بها داده شود، می‌توانم از بسیاری از تعارض‌های سخت و جانکاه عبور کرد و بین عقل و نقل تلائم ایجاد کرد. عقل اگر تنها به ابزاری برای فهم نقل بدل شود و همه دستاوردهای آن، در صورت تعارض با نقل، به هیچ انگاشته شود، در جایگاه اصلی خود قرار داده نشده است و استاد جوادی با این دیدگاه بدیع عقل را در رتبه شایسته خود نشانده است.

نتیجه‌گیری

از دیدگاه استاد جوادی آملی آنچه تحت عنوان معرفت دینی قرار می‌گیرد، چیزی است که حاصل از دو مؤلفه سنجش عقلی و نقلی است. نقل و عقل با هم همکاری می‌کنند و در اثر این همکاری و تعامل چیزی به نام معرفت دینی زاده می‌شود. از نظر استاد معرفت دینی

نه حاصل نقل تنها و نه زائیده عقل تنهاست. نه مکتب تفکیک امری پذیرفتنی است و نه نظریه تکامل معرفت دینی که عقل بشر و دستاوردهای آن را به‌عنوان میزان و معیار معرفت و فکر دینی تلقی می‌کند. نقل خود را در قالب الفاظ منقول کتاب و سنت و عقل در قالب مصباح و منبع به ما می‌نمایاند. تمام کوشش عقل مصباح فهم خود الفاظ منقول دین است و عقل منبع به‌عنوان یک حجت مستقل در کنار نقل و دوشادوش آن، ما را به معرفت دینی نائل می‌کند. در این فرایند اگر تعارضی صورت گرفت گاه نقل بر عقل مقدم می‌شود و گاه برعکس. حاصل نهایی این تعامل و فرایند فهم فرزند صالحی به نام معرفت دینی است. معرفت دینی دارای این دو ویژگی و مؤلفه اساسی است. در نهایت، اگر بخواهیم طبق دیدگاه‌های استاد جوادی معرفت دینی را تعریف کنیم، می‌گوییم معرفت دینی آن آگاهی و دانشی است که بر اثر سنجش عقلی و نقلی با روش تعامل و همکاری حاصل می‌شود.

منابع

- قرآن کریم.

۱. بحرانی، هاشم بن سلیمان (۱۴۱۶ ق). تفسیر برهان، چ اول، تهران: بنیاد بعثت.
۲. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۰). انتظار بشر از دین، چ اول، قم: مرکز نشر اسراء.
۳. _____ (۱۳۸۶). اسلام و محیط زیست، چ سوم، قم: مرکز نشر اسراء.
۴. _____ (۱۳۶۹). پیرامون وحی و رهبری، اصفهان: انتشارات الزهراء.
۵. _____ (۱۳۸۶). تفسیر انسان به انسان، قم: مرکز نشر اسراء.
۶. _____ (۱۳۷۸). تفسیر تسنیم، جلد ۱، چ اول، قم: مرکز نشر اسراء.
۷. _____ (۱۳۸۴). حق و تکلیف در اسلام، چ اول، قم: مرکز نشر اسراء.
۸. _____ (۱۳۸۱). دین شناسی، قم: مرکز نشر اسراء.
۹. _____ (۱۳۷۲). زن در آینه جلال و جمال، چ سوم، تهران: مرکز نشر فرهنگی رجاء.
۱۰. _____ (۱۳۸۴). سرچشمه اندیشه، جلد ۱، چ دوم، قم: مرکز نشر اسراء.
۱۱. _____ (۱۳۸۳). سرچشمه اندیشه، جلد ۱، چ اول، قم: مرکز نشر اسراء.
۱۲. _____ (۱۳۷۰). شناخت شناسی در قرآن، قم: مرکز مدیریت حوزه علمیه.
۱۳. _____ (۱۳۷۳). شریعت در آینه معرفت، چ دوم، تهران: مرکز نشر فرهنگی رجاء.
۱۴. _____ (۱۳۸۶). منزلت عقل در هندسه معرفت دینی، چ دوم، قم:

مرکز نشر اسراء.

۱۵. _____ (۱۳۸۱). نسبت دین و دنیا، قم: مرکز نشر اسراء.
۱۶. _____ (۱۳۸۸). وحی و نبوت، چ اول، قم: مرکز نشر اسراء.
۱۷. حکیمی، محمد رضا (۱۳۷۵). مکتب تفکیک، چ اول، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۱۸. سروش، عبدالکریم (۱۳۷۳). قبض و بسط تئوریک شریعت، چ سوم، تهران: مؤسسه فرهنگی صراط.
۱۹. طبری، ابوجعفر محمدبن جریر (۱۴۱۲ ق). تفسیر طبری، چ اول، بیروت: دارالمعرفه.