

عقل و نقل از منظر آیت‌الله جوادی آملی

محمدعلی سوادی*

چکیده

روش‌شناسی علوم وابستگی تام دارد به نوع معرفت‌شناسی آن، زیرا معرفت‌شناسی تعیین‌کننده ظرفیت و صورت‌بندی نظام دانایی و حیات اجتماعی در هر تمدن و فرهنگی است. تحصیل معرفت نسبت به دین، وابسته به بهره‌گیری هم‌زمان از تمام منابع معرفتی معتبر است؛ بنابراین عقل و نقل فقط با هم دیگر می‌توانند معرفت‌گزاره‌ها و آموزه‌های اسلام و نیز حجت شرعی دین حنیف باشند. هیچ‌یک از این دو نمی‌تواند به تنهایی به تمام آنچه هست و آنچه باید احاطه بیابد، زیرا معرفت دینی محصول سنجش و تعامل توأمان دانش نقلی و دانش عقلی است. اسلام، هم‌زمان، هم توانایی بهره‌گیری از قابلیت‌های بی‌پایان عقل و نقل را داراست، هم قادر است مبانی جامع و خطوط کلی بسیاری از علوم را فراهم آورد. این پژوهش در پی آن است که به پرسش بنیادین زیر با روش تحلیل عقلانی و با تمرکز بر دیدگاه عالم فرزانه، حضرت آیت‌الله العظمی جوادی آملی، پاسخ گوید: در فرآیند استنباط در قلمروهای گوناگون دین اسلام، چه نسبتی بین عقل و نقل برقرار است؟

یافته‌های این پژوهش عبارت‌اند از: تعیین مراد از دین و علم؛ روش به‌کارگیری هر یک از عقل و نقل در فرآیند استنباط؛ وجود هماهنگی بین عقل و نقل؛ روش رفع ناهماهنگی‌های ظاهری بین عقل و نقل؛ در خصوص علوم انسانی، ضرورت همراهی عقل و نقل با یکدیگر در تمام فرآیند استنباط.

کلیدواژه‌ها: روش‌شناسی، علوم انسانی، علوم انسانی اسلامی، عقل، نقل، نسبت عقل و نقل.

۱. مقدمه

یکی از مهم‌ترین موضوع‌های روش‌شناسی علوم انسانی اسلامی، نسبت‌سنجی بین عقل و نقل است؛ موضوعی بسیار مهم که از صدر اسلام تا کنون، چالش‌های بسیاری برانگیخته است.

به‌رغم اهتمام بسیار زیاد قرآن و روایات به نقش عقل در تمام عرصه‌های حیات بشری، آشکارنساختن سهم بایسته آن در استنباط قلمروهای گوناگون دین از یک‌سو و در رشته‌های گوناگون دانش (اعم از علوم انسانی و سایر علوم) از دیگرسو، باعث آشفته‌گی‌های فراوانی در سراسر طول تاریخ اسلام، به‌ویژه سده‌های اخیر – دوران هجوم فرهنگی غرب – شده است.

به‌یقین، منظر توحیدی اسلام با نگره‌های سکولار و لائیک تفاوت‌هایی بس بنیادین دارد، زیرا از یک سو آبخور تغذیه فکری این دو منظر ناهمگون است و از دیگر سو، روش نگرستن آنها به حیات انسانی – اجتماعی بسیار متفاوت می‌باشد.

نگرش اسلام، عدالت اجتماعی، مراتب شش‌گانه عقلانیت، معنویت، کرامت انسان و ... را اصلی‌ترین مؤلفه‌های تعیین‌کننده ساختار حیات انسانی – اجتماعی می‌داند. نگرش‌های سکولار و لائیک، تمام عالم‌های این جهانی و آن جهانی را یک‌سره به عالم مادی تحویل کرده‌اند. حال، چگونه نگرش اسلام می‌تواند با نگاه تحریف‌گران دین و دین‌ستیزان به جهان، انسان و جامعه همسان باشد؟

از عمده‌ترین ریشه‌های این اختلاف‌ها، تفاوت منظر نسبت به نقش عقل و نقل است. از همین رو، این پژوهش در پی یافتن پاسخ برای پرسش اصلی زیر است:
در روش‌شناسی علوم انسانی اسلامی، بین عقل و نقل چه نسبتی باید برقرار باشد؟

۲. نسبت‌سنجی عقل و نقل

تفاوت منظر توحیدی اسلام با نگره‌های سکولار و لائیک، هم در آیین‌ها بینش‌ها نمایان می‌گردد و هم در گستره دانش‌ها، زیرا:

اساساً علم بی‌طرف و خنثی وجود ندارد: علم یا الهی است یا الحادی. هر علمی بر مبانی فلسفی خاصی مبتنی است که نباید تأثیرات آن مبانی فلسفی را بر آن علم نادیده انگاشت. علم، کشف و قرائت طبیعت و جهان است، و عالم سراسر فعل خداست. از آنجا که علم،

تفسیر و تبیین فعل خداست، الاهی و دینی می‌باشد؛ ولی عالم ملحد با اتکا بر فلسفه الحادی، می‌خواهد علم را ابزار الحاد خویش قرار دهد (جوادی آملی، ۱۳۸۷ ج: ۱۲۹-۱۳۰).

به همین دلیل است که برخی از دانشگاه‌های کشورهای جهان سوم که فاقد خودباوری، استقلال‌رأی و نگرش انتقادی نسبت به نظریه‌های غربی هستند نمی‌توانند از سرچشمه‌های زلال و فرازین معارف وحیانی، از جمله لایه‌های متعالی عقل نظری بهره گرفته، عدالت و اعتدال فراگیر را بر سراسر شئون حیات سیاسی انسان‌ها و جوامع حاکم نمایند. این در حالی است که دو علم فقه و اصول، از یک سو با پیشینه‌ای بس طولانی و از دیگر سو با مرزهای نسبتاً روشن مباحث و مسائلشان و نیز به لحاظ برخورداری از سابقه مطالعات مترکم توسط دانشمندان بسیار برجسته، از چنان غنا، گستره و ژرفایی برخوردارند که می‌توانند عمده نیاز علوم انسانی - اجتماعی اسلام را به روش پی‌ریزی علوم انسانی اسلامی تأمین کنند.

یکی از دشواری‌های مسیر نیل به دانش‌های انسانی اسلامی، شفاف‌نبودن مرزهای رشته‌های گوناگون علوم انسانی اسلام از یک سو و گسترش یافتن روش‌شناسی در حد یک رشته علمی یا دست‌کم یک موضوع مستقل از دیگر سو می‌باشد.

ولی، نباید از نظر دور داشت که:

با استمداد از قوانین عقلی و عقلایی، بعضی نصوص دینی مورد بررسی اصولی قرار گرفته، کلید فهم متون فقهی شده‌اند و حال با توجه به اینکه اصول و کلمات جامع قرآن و احادیث درباره جهان بینی و عالم و آدم، هرگز کمتر از روایات فقهی نیست، می‌توان و باید با بهره‌گیری از همان الگو و دیگر نصوص دینی، روش شناخت مجتهدانه دیگر دانش‌ها همانند تاریخ، سیره و ... را نیز شناسایی نمود (همو، ۱۳۸۳: ۷۹).

گفته پیشوایان معصوم: «علینا إلقاء الاصول و علیکم التفریع» (عاملی، ۱۴۱۳: ۲۷ / ۶۲)، ناظر به اجتهاد در تمام رشته‌های علوم اسلامی است (جوادی آملی، ۱۳۸۷ ج: ۲۱۶). گستره اجتهاد پیرامون نصوص موجود در کتاب و سنت، بخشی بسیار عمده و مهم از رسالت علوم انسانی اسلامی است.

میدان تولید علوم انسانی اسلامی فضایی بسته نیست تا کارشناسان متعهد برای ورود به آن تردیدی به دل خویش راه دهند، بلکه اصلاً اجتهاد پویا و بهترین روش دستیابی به علوم انسانی اسلامی، همیاری متخصصان مسلط و خبرگان متعهد است. بدون این همکاری، دستیابی به آرمان تمدن اسلامی بالنده و فرهنگ اسلامی الگو، خیالی واهی بیش نیست (همو، ۱۳۸۳: ۸۰-۸۳).

هم‌چنان‌که ناهمسانی دریافت و آرای مراجعان به الفاظ منقول حکایتگر وحی، آسیبی به دین وارد نمی‌سازد، آشکارشدن نادرستی یک قاعده یا معرفت علمی یا تبدل رأی یک منجم یا زمین‌شناس نیز خدشه‌ای به صبغه دینی علم و ساحت معرفت دینی وارد نمی‌کند. با توجه به اینکه تفسیر عالمانه قول و فعل خدا هر دو حجت است، و هر دو با هم فراهم‌آورنده محتوای اسلام‌اند (همان: ۸۰؛ همو، ۱۳۸۷ج: ۱۴۷-۱۴۸، ۴۲)، آگاهی از طبیعت (تفسیر فعل خدا) نه تنها قابل تقسیم به اسلامی و غیراسلامی نیست، بلکه همواره دینی و اسلامی است، زیرا اگر تفسیر قول خدا علمی اسلامی است، تفسیر فعل خدا نیز چنین است.

تشخیص ضرورت و اهمیت پایه‌گذاری یا تکمیل علوم انسانی اسلامی، متفرع بر آگاهی از وضعیت امروزی علوم انسانی و تأثیر آن بر جهان، دنیای اسلام، جهان مستضعفان، دانشگاه‌ها و حوزه‌های علمیه است و اگر کسی از این جهات غافل باشد، نمی‌تواند دغدغه‌های لازم را نسبت به رسالت یادشده داشته‌باشد.

در این زمینه باید از افراط و تفریط اجتناب نمود؛ نباید خیال شود از دل علم دینی، فیزیک و شیمی متفاوتی به دست می‌آید، یا باید از روش تجربی دست شسته، برای علوم طبیعی روشی دیگر ابداع نمود. علم فیزیک در صورتی که یقین یا طمأنینه عقلایی افاده نماید، به یقین اسلامی است (همان: ۱۴۰، ۱۴۲، ۱۴۳).

۳. یقین و طمأنینه عقلایی

با کدام قطع یا طمأنینه عقلایی می‌توان متون مقدس را تفسیر کرد؟ بعضی از یقین‌ها توان تفسیر ظاهر آیه را ندارد، ولی برخی از آنها از چنین توانی برخوردار هستند.

قطع به یک مبدأ تصدیقی، در صورتی که از سنخ یقین به مطلب عرفان نظری، فلسفی، کلامی، منطقی و ریاضی باشد، و ثبوت محمول برای موضوع به نحو ضروری و انفکاک آن از موضوع محال باشد، به یقین مفید ضرورت است، زیرا بر اساس امتناع جمع نقیضین، سلب محمول از موضوع محال می‌باشد. آیه قرآن یا حدیث ماثور حتماً بر اساس چنین قطع افاده‌کننده ضرورت، می‌تواند تفسیر شود.

اما اگر یقین به یک مبدأ تصدیقی از سنخ قطع به مطلبی تجربی باشد، باید متفطن بود که: اولاً قطع به مطلب آزمایشی دشوار است؛ چون استقرای تام صعب است و

تحصیل قیاس خفی که باعث تحقق تجربه می شود و آن را از استقرا جدا می نماید، مستصعب. بنابراین، به آسانی نمی توان به امری تجربی یقین منطقی حاصل نمود (جوادی آملی، ۱۳۷۸: ۱۷۱/۱).

قضایای علوم طبیعی کمتر ارزش یقینی داشته، بیشتر از اعتبار ظنی برخوردار هستند، زیرا کاربرد ابزارهای حسی و اتکا به محسوسات، برای انتزاع معانی عقلی، محدودیت های فراوانی جهت تشکیل قیاس های برهانی ایجاد کرده، موجب دشوار شدن دستیابی به قضایای یقینی در علوم طبیعی می گردد (همو، ۱۳۸۷: ۱۴۵/۱).

دوم اینکه بر فرض که قطع تجربی به ثبوت محمول برای موضوع حاصل گردد، چنین یقینی غالباً یک جانبه است؛ یعنی، هر چند قطع به ثبوت محمول برای موضوع پدید می آید، هرگز نمی توان راهی برای «حصر محمول در موضوع» و «انحصار اتصاف موضوع به محمول» گشود، زیرا از اینکه فلان موضوع دارای فلان محمول است و فلان محمول برای فلان موضوع ثابت است (قطع به دوام)، نمی توان یقین به ضرورت ثبوت محمول برای موضوع حاصل نمود؛ به طوری که اگر به نحو اعجاز و خرق دوام و عادت، وضعیتی دیگر پدید آید و آن راه عادی و دائمی مخروق شود، امتناع لازم آید.

یعنی قطع تجربی تنها مفید «دوام» و «عادت» است نه «ضرورت». از این رو، چنین قطعی با معجزه بودن یک مطلب خارق عادت منافاتی ندارد. پس، با یقین تجربی نمی توان یک آیه ناظر به اعجاز و خرق عادت در موردی معین را با این عنوان که برخلاف علم است، برخلاف ظاهر حمل کرد، زیرا هر چند اعجاز همواره برخلاف عادت مألوف بوده است، هیچ گاه برخلاف ضرورت عقلی نبوده است؛ مثلاً، آنچه درباره آتش تجربه شده است سوزاندن هنگام برخورد با بدن انسان است، ولی در این باره پرسش های زیر باید مورد توجه قرار گیرد که:

- این احراق و احتراق، ضروری است یا عادی؟

- آیا به مجرد برخورد آتش با بدن انسان، علت تام سوزاندن و سوختن حاصل می شود و انفکاک محمول از موضوع امکان پذیر نیست؟

- آیا چنین تجربه ای اثبات کننده «ضرورت عقلی» ثبوت محمول برای موضوع است یا تنها اثباتگر استمرار «عادت» و «دوام»؟

جریان حضرت خلیل (ع) و مصون ماندن آن حضرت بعد از ورود به آتش، محالی عادی است نه عقلی؛ و از همین رو است که با معجزه اثبات می شود (جوادی آملی، ۱۳۷۸:

۱۷۱/۱-۱۷۲) و دلیلی بر حمل آیه «قُلْنَا يَا نَارُ كُونِي بَرْدًا وَسَلَامًا عَلَيَّ إِبرَاهِيمَ» (انبیاء: ۶۹) برخلاف ظاهرش نمی‌ماند؛ یا مثلاً، داستان رکود آب جاری و پیدایش مسیر خشک در وسط نیل روان و دیگر مواردِ اعجاز‌آمیز، همگی از سنخ محال عادی هستند نه عقلی. اصل کلی در همه این موارد [تجربی] آن است که برهان منطقی بر «ضرورت ثبوت محمول برای موضوع» یا «انحصار» آن اقامه نشده است. از این رو، هم ممکن است محمولی از موضوع عادی و مألوف خود جدا شود و هم همان محمول برای موضوعی دیگر و نامأنوس ثابت شود، زیرا نه دلیلی بر ضرورت در مورد اول وجود دارد، نه برهانی بر انحصار در مورد دوم.

پس، باید در حمل آیه برخلاف ظاهر یا نص مشاهده کرد که قطع برآمده از دلیل مسئله، منطقی است یا روانی؛ اگر قطع منطقی باشد دلیل آن مفید «ضرورت» است یا «دوام»؛ و اگر دلیل مفید ضرورت باشد، ضرورتش به نحو «انحصار» است یا نه، زیرا اگر محصول دلیل مسئله، دوام محمول برای موضوع باشد نه ضرورت آن، انفکاک محمول از موضوع به نحو اعجاز ممکن است؛ نیز اگر ضرورت آن به نحو انحصار نباشد، تحقق آن محمول برای غیر موضوع مألوف به عنوان خرق عادت میسور است.

پس در تفسیر آیه یا حدیث به صرف قطع [روانی] به یک مطلب، نمی‌توان از ظاهر یا نص آن منصرف شده، برخلاف آن حمل نمود (جوادی آملی، ۱۳۷۸: ۱۷۳/۱)، زیرا یقین روانی، هیچ چیزی جز شک نمی‌باشد؛ قطع قطّاع (مورد بحث مرحوم شیخ انصاری در علم اصول) قطع روانی است نه منطقی. علم اصول قطع روانی را از قطع منطقی کاملاً متمایز ساخته، اولی را (جز برای خود قطّاع) از حجیت انداخته است، زیرا فرد دارای قطع روانی، چون به حوزه قطع منطقی و استدلال وارد شود، هیچ چیزی جز شک در اختیار نخواهد داشت (همو، تفسیر سوره مریم، ۸۸/۸/۲۴، پایگاه esra.ir).

آنچه ماء معین و چشمه جاری است قطع منطقی است، زیرا به لحاظ برخورداری‌اش از مبادی استدلال، قابل انتقال به پژوهندگان دیگر است (همو، ۱۳۷۸: ۲۱۳/۱).

از این گذشته «در اسنادِ مطلب به صاحب شریعت باید نحوه یقینی که مستنبط در دل دارد، میزان فهم وی، و نصاب دلیلی که در اختیار اوست، همه با هم مورد توجه قرار گیرند، زیرا گاهی اسناد قطعی است و زمانی ظنی. اسناد یقینی مخصوص به صورت تنها قطع است و اسناد ظنی ویژه حالت مظنه و گمان» (همان: ۱۷۴/۱). مثلاً، حالت زیر نمونه‌ای از مصادیق اسناد بی‌دلیل (و مصداقی از تفسیر به رأی مذموم) است:

مطلبی از آیه برداشت شود که از جهت اسناد به برهان مناسب خویش - اعم از عقلی، تجربی و نقلی - صحیح و تامّ باشد، لیکن از جهت اراده جدی متکلم (اینکه وی همین محتوا را از آیه اراده کرده است)، نیازمند به دلیلی معتبر باشد، و دلیلی که عهده‌دار صحت استناد محتوای مزبور به متکلم است عقلی باشد یا نقلی. ولی هیچ دلیل عقلی تامّی اقامه نشود بر استحاله یا بطلان معنای دیگر، و یا عدم تناسب محتوای دیگر با پیام آیه. نیز هیچ دلیل نقلی معتبری ارائه نشود بر اراده خصوص معنای مزبور از آیه مورد نظر. در این صورت، اسناد اراده جدی و حتمی خصوص مطلب معهود به متکلم، مصداق تفسیر به رأی مذموم می‌باشد.

وظیفه مفسّر در این حال، استناد احتمالی معنای مزبور به متکلم است؛ یعنی محتوای یادشده را باید یکی از معانی احتمالی مراد متکلم دانسته، بگوید: ممکن است متکلم این محتوا را اراده کرده باشد، نه اینکه بگوید: متکلم حتماً همین محتوا را اراده کرده است، نه غیر از آن (همان: ۱۸۰/۱-۱۸۱).

تنها موردی که می‌توان به خداوند اسناد داد، آن است که اصل مطلب فی نفسه صحیح باشد و استناد صدور آن به خداوند نیز احراز شده باشد (همو، ۱۳۷۸: ۱۸۳/۱).

هیچ مفسری مجاز نیست به صرف براهین عقلی و شواهد علمی، آیه قرآن را معنا کند و از شواهد نقلی اعم از قرآنی و روایی و تاریخی غفلت ورزد یا با جمع‌بندی ادله عقلی و نقلی ادعای اکتنا کرده، بگوید: رأی من موافق با عمق پیام قرآن است (جوادی آملی، ۱۳۷۸: ۱۷۸/۱).

باید توجه داشت که تنها «مطلب فهم‌شده توسط عقل برهانی و بالفعل جزء عقاید، اخلاق، احکام یا حقوق اسلامی، امری است بالفعل دینی». اما مطلب فهم‌شده توسط عقل برهانی و غیر بالفعل جزء امور یادشده، در صورتی که بتواند برای انسانی متدین کارساز شود، به نحوی که خود واجب شود یا مقدمه واجب قرارگیرد (هرچند هم‌اکنون تنها امری است «بالقوه دینی») (همان: ۲۰۹)، هنگام نیاز و بلوغ به نصاب مشخص، به صورت «بالفعل دینی» درمی‌آید؛ مثلاً، اگر عقل تجربی با دلیل معتبر خاص خود ثابت نماید که از ترکیب دو عصاره معین، دارویی پدید می‌آید که برای درمان بیماری خاصی مؤثر است، این کشف بالفعل صبغه‌ای دینی ندارد؛ لیکن هنگام ابتلای کسی که حفظ جان او واجب است به آن بیماری و نیازمندشدن وی به تأمین آن، تحصیل آن داروی خاص واجب خواهد شد؛ و اگر کسی با داشتن امکان علمی و عملی، به تحصیل آن دارو مبادرت نرزد و جان آن بیمار را حفظ ننماید معصیت کرده، در قیامت مورد بازخواست خداوند قرار می‌گیرد، زیرا به‌رغم

آنکه حکم خداوند از راه عقل تجربی به آن شخص (معین) ابلاغ شده است، وی نسبت به وظیفه دینی‌اش اهمال نموده است.

بنابراین، هر کاری که در مسیر فعل یا ترک دینی قرار گیرد و سود و زیان آن با عقل برهانی یا تجربی ثابت شود، بالفعل یا بالقوه دینی است، هرچند دلیل نقلی بر اثبات یا سلب آن اقامه نشده باشد. نیز گرچه صرف قیام برهان عقلی یا تجربی بر کیفیت تحقق چیزی سند دینی یا غیردینی شدن آن مطلب نیست، همین‌که آن چیز در محدوده فعل انسان واقع شود، به لحاظ سود یا زیانی که بر آن مترتب می‌شود یا تساوی طرفین آن، محکوم به «جوب» یا «مطلق رجحان» و یا «حرمت» یا «مطلق مرجوحیت»، و در صورت استوای طرفین «اباحه» خواهد شد. سند این احکام پنج‌گانه دینی گاهی عقل صرف است و زمانی نقل محض و گاهی مُلَفَّق از عقل و نقل.

به اختصار:

۱. (به لحاظ مقام ثبوت) هر چه اعتقاد به آن لازم یا ممنوع است یا تخلُّق به آن راجح یا مرجوح است و یا (همان: ۲۱۰) امثال آن شایسته، یا اجتناب از آن راجح باشد، خواه به نحو وجوب باشد یا استحباب، و خواه به نحو حرام باشد یا مکروه، مطلبی است دینی.

۲. (به لحاظ مقام اثبات) هر دلیلی، اعم از دلیل عقلی یا نقلی، که یکی از مطالب اعتقادی، اخلاقی و عملی را ثابت نماید، برهان دینی است.

۳. همه معرفت‌ها و اثبات‌های یادشده وصف عقل است، زیرا فهمیدن تنها کار عقل است؛ خواه مفهوم و معلوم را هم خود کشف کرده باشد - مانند مستقلات عقلیه که در اینجا عقل استدلالی، هم صراط است و هم سراج؛ یعنی صراط مستقیم دین را به روشنی کشف و ارائه می‌کند - و خواه مفهوم و معلوم را نقل بیان کرده باشد و عقل فقط آن را از متن مقدس منقول بفهمد که در اینجا عقل فقط سراج است نه صراط، بلکه نقل صراط است و عقل سراج صراط.

۴. مطلبی که علم تفصیلی آن جزء عقاید، اخلاق و اعمال نیست، لیکن در متن دینی به آن اشاره شده است، مانند:

- پیوسته بودن آسمان‌ها و زمین: «أَنَّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا: آسمان‌ها و زمین به هم پیوسته بودند» (انبیاء: ۳۰).

- «اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَمِنَ الْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ: خدا همان کسی است که هفت آسمان را آفرید و از زمین نیز مانند آنها را پدید آورد» (طلاق: ۱۲).

معرفت برهانی آنها نیز دینی است؛ یعنی، آنجا هم که معلوم و صراط از متن مقدس دینی استنباط شود، نیز معرفت دینی است» (جوادی آملی، ۱۳۷۸: ۱/۲۱۱).
نیز، در همه حال باید کاملاً توجه کرد که:

عقل منبع دین مانند نقل، باید اصیل و غیر محرف باشد؛ یعنی، بر اساس همان اصول و ضوابط اثبات‌گر اصل وجود مبدأ جهان - توحید و سایر مسائل حکمی و کلامی مُتَقَن مانند ضرورت وحی و نبوت و نیز قطعیت معاد - باشد. اگر مطلبی دارای همان نصاب یقینی و علمی باشد، جزء منابع دین قرار می‌گیرد و می‌تواند به‌عنوان دلیل لُبّی متصل یا مُتَفَصِّل، باعث تقیید اطلاق یا تخصیص عموم یا قرینه و شاهد مجاز در آیه یا روایت باشد (همان: ۱۹۲).

و نیز، باید توجه داشت که تنها حاصل هماهنگ‌سازی قرآن با فرضیه‌های موقّت، ایجاد دگرگونی و فرسایش در معارف قرآن است، درحالی‌که قرآن از هر بطلانی مصون و محفوظ است: «لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ» (فصلت: ۴۲). البته، فرضیه‌ها قبل از آنکه به نصاب قطعیت برسند، می‌توانند به‌عنوان یکی از وجوه و احتمال‌های تفسیری یاد شوند و هنگامی که به مرحله قطعیت رسیدند، می‌توانند به‌عنوان معنای تفسیر مورد قبول قرار گیرند. فهم قرآن با ذهن بی‌رنگ میسر است؛ قرآن را با مصطلحات فلسفه و کلام و اصطلاحات ویژه فقه و اصول نمی‌شود فهمید، زیرا برای خصوص فیلسوفان، متکلمان، فقیهان و اصولیان نازل نشده است؛ با عناوین ویژه تاریخ و ادبیات و هنر و علوم تجربی هم نمی‌توان آن را دریافت، چون تنها برای متخصصان این رشته‌ها نیامده است. قرآن برای فطرت همه بشر آمده است و هر کس با فطرت سالم به محضر قرآن برود می‌تواند از آن بهره‌مند شده، آیات نورانی آن را بفهمد.

فطرت مدرک فجور و تقوا در مسائل عملی و مدرک بدیهیات در مسائل علمی است؛ یعنی، می‌فهمد که محال است یک شیء با حفظ جهات وحدت، هم باشد و هم نباشد. اگر کسی با این دو سرمایه حکمت نظری و حکمت عملی به محضر قرآن برود، می‌تواند از آن بهره‌مند گردد، هرچند به اصطلاحات علمی آگاهی نداشته باشد. ولی اگر بخواهد اصول از پیش ساخته رشته علمی خود را بر قرآن تحمیل کند، نه تنها چیزی از خود قرآن نمی‌فهمد، بلکه آیات آن را نیز در غیر معنای اصلی خویش به‌کار می‌گیرد (جوادی آملی، ۱۳۸۷ الف: ۱/۴۵۰).

به علاوه،

از آن رو که مطالب غیرضروری و غیرصریح (نظری)، پرسش‌برانگیز و تأمل طلب است، نیازمند به تفسیر می‌باشد (همو، ۱۳۷۸: ۱۷۶/۱). چنین مطالبی حتماً لازم است به بدیهی برگردانده شود تا در پرتو بین و آشکار، مُبیین گردد. در این جهت هیچ (همان: ۱۷۵/۱) فرقی بین مفرد و قضیه نیست، زیرا مبادی تصویری نیز مانند مبادی تصدیقی گاهی ضروری است و زمانی نظری؛ و تفسیر در هر دو قسم آن‌ها جاری می‌باشد (همان: ۱۷۶/۱).

پیش فرض نظریه دینی بودن دانش‌های عقلانی، کاشفیت فی‌الجمله عقل است نه بالجمله آن؛ و راز زیرمجموعه دین واقع شدن دانش‌های عقلانی، عقلی بودن آنهاست نه واقع‌نمایی آن علوم به نحو مطلق.

دیگر نکته قابل توجه اینکه در تمام رشته‌های دانش دینی، باید قید در حد طاقت بشری لحاظ شود. عقلا - با لحاظ محدودیت ظرفیت وجودی‌شان - برای مسائل عملی خویش ناگزیر از به‌کارگیری استقرا، تجربه، نظریه، روش و قانون‌های علمی هستند. نتایج این اقدام عقلا و نیز فعالیت‌های عقلانی ایشان، در صورت صدق عنوان علم بر آنها، می‌تواند در چهارچوب عام دین قرار گیرد؛ هرچند برای استناددادن یک مطلب به‌خصوص به اسلام و معرفی آن به عنوان یک نظر قطعی یا احتمالی دین، باید از ضوابط خاص علم استنباط فقه یا دانش تفسیر قرآن، پیروی کرد.

ابتلای امروزین انواع فلسفه‌های عمومی و مضاف غرب به نسبت‌گرایی، خود معلول عدم معرفت به گزاره‌ها و آموزه‌های راستین ادیان، به‌ویژه اسلام از یک‌سو و فروکاهش مراتب فرازین عقل به فرودین‌ترین لایه آن (عقل ابزار) است:

در متون قرآنی و روایی آیات و روایات فراوانی درباره حقایق تجربی، طبیعی و تاریخی وجود دارد. بخش عمده این آیات به تاریخ تکوین زمین و آسمان، و بخشی دیگر به چگونگی حدوث و پیدایش انسان و حیوانات، و بعضی به نقل حوادث گذشتگان و احکام و سنن و قواعد تغییرناپذیر و تحویل زندگی فردی و اجتماعی انسان می‌پردازد. هریک از گزاره‌های بالا در دایره مسائل و مبانی علمی خاص از علوم طبیعی قرار داشته، نقشی تعیین‌کننده نسبت به استنباط‌ها و استدلال‌های مربوط به آن علم ایفا می‌کنند (همو، ۱۳۸۱: ۱۷۳).

چند آیه زیر در یک سوره (در باب آفرینش آسمان‌ها و زمین) گواهی است آشکار بر منظر الهام‌بخشی دین برای علوم طبیعی:

«قُلْ أَنتُمْ لَكُمْ قُرُونٌ بِالَّذِي خَلَقَ الْأَرْضَ فِي يَوْمَيْنِ وَتَجْعَلُونَ لَهُ أَندَادًا ذَلِكَ رَبُّ الْعَالَمِينَ
* وَجَعَلْ فِيهَا رَوَاسِيًّا مِنْ فَوْقِهَا وَبَارَكَ فِيهَا وَقَدَّرَ فِيهَا أَقْوَاتَهَا فِي أَرْبَعَةِ أَيَّامٍ سَوَاءً لِّلنَّاسِ لَيْلٍ *»

ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ ﴿٩﴾
فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ وَأَوْحَىٰ فِي كُلِّ سَمَاءٍ أَمْرًا وَزَيَّنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِمَصَابِيحَ
وَحَفِظْنَا ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ (فصلت: ۹-۱۲).

بگو آیا به کسی که زمین را در دو روز خلق کرد، کفر می‌ورزید و برای او مثل و مانند قرار می‌دهید؟ او خدای جهانیان است. * او در روی زمین کوه‌ها را به منظور ثبات و آرامش زمین برافراشت و آنها را در زمین منشأ برکات و منابع بسیار قرار داد و روزی اهل زمین را در چهار روز (فصول چهارگانه) مقدر فرمود و روزی طلبان را در کسب یکسان گردانید (هر کسی به زبان استعداد خود سؤال کرد، پاسخ مناسب دریافت نمود). * آن‌گاه به خلقت آسمان‌ها توجه کامل نمود، درحالی‌که آسمان دخان بود. پس به آسمان و زمین فرمود، به شوق و رغبت یا به جبر و کراهت، به سوی خداوند بشتابید و آن دو گفتند با کمال شوق (همراه با سایر مطیعان) به سوی تو می‌شتابیم. * پس هفت آسمان را در دو روز استوار فرمود و امر هر آسمان را به آن وحی فرمود، و آسمان (محسوس) دنیا را به چراغ‌های رخشنده زیور دادیم و این نظام، تقدیر خداوند مقتدر داناست (جوادی آملی، ۱۳۸۱: ۱۷۵-۱۷۶).

با توجه به اینکه نگاه دینی قرآن به طبیعت و تاریخ از امتیازی عمده نسبت به نگاه مفسران مادی طبیعت برخوردار است، گزاره‌های دینی ناظر به مسائل طبیعی و سنت‌های تاریخی - اجتماعی یا چگونگی خلقت عالم و آدم، اصول و ضوابط بنیادینی برای هدایت و شکل‌گیری علوم تجربی در اختیار بشر قرار می‌دهد که در پرتو آنها این دانش‌ها رنگ و چهره دینی به خود می‌گیرند. زیرا قرآن همراه با تبیین روابط مادی و صوری، به علت فاعلی و غایی حوادث طبیعی و تاریخی نیز توجه داده، می‌تواند علوم طبیعی و اجتماعی را با دو بال «هوالاول» و «هوالآخر» تا اوج‌گاه مبدأ و معاد به پرواز درآورد. نقش گزاره‌های علمی موجود در متون دینی، در کشف واقع از یک سو و ارزش و اعتبار آنها از دیگر سو به هیچ روی قابل اغماض نیست (همان: ۱۷۴).

بنابراین، «دشواری نه در نبودن مواد و منابع استخراج مطالب علمی در روایات اسلامی، که در پی‌گیری نکردن عالمان است. اگر همان‌طور که فقهای عظام در روایات فقهی و اصولی تأمل می‌کنند، عالمان علوم طبیعی نیز در مورد روایات و آیات کیهان‌شناختی و طبیعی تأمل نمایند، برکات زیادی نصیب علم تجربی خواهد شد» (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ج ۱۴۹).

معرفت بسیاری از افراد عادی به علت انس با عالم طبیعت، در همان شناخت حسی خلاصه می‌شود و آنان هرگز از عالم حس به عالم عقل و از محدوده محسوسات طبیعی به معارف عقلی و فراطبیعی صعود نمی‌نمایند. فرورفتگان در طبیعت هیچ‌گاه تلاشی برای راهیابی به دیگر منابع شناخت نداشته، معارف ماورای طبیعی برای آنها هضم‌کردنی نیست. اگر معارف برتر - و در رأس همه آنها توحید - به آنها عرضه شود، یا اصل آنها را انکار کرده، خرافات می‌دانند یا آنها را در حد حس تنزل می‌دهند. برای این گروه تنها امر اصیل - و حتی افتخارآمیز - علوم مادی حسی است. قرآن کریم در معرفی چنین افرادی خطاب به پیامبر اکرم (ص) می‌فرماید: «فَاعْرَضْ عَنْ مَنْ تَوَلَّىٰ عَنْ ذِكْرِنَا وَلَمْ يُرِدْ إِلَّا الْحَيَاةَ الدُّنْيَا * ذَلِكُمْ مَبْلَغُهُمْ مِنَ الْعِلْمِ: پس، از هر کس که از یاد ما روی برتافته، جز زندگی دنیا را خواستار نیست، روی برتاب؛ که این منتهای دانش آنان است» (نجم: ۲۹-۳۰).

ممکن است این گروه در علوم تجربی مانند فیزیک، شیمی، پزشکی و نجوم سرآمد دیگران باشند، ولی به ماورای آنها هیچ توجهی نداشته، از این جهت ناآگاه هستند. اگر به اعماق دریا تا اوج کلهکشان‌ها علم بیابند ولی از ماورای طبیعت بی‌بهره باشند، محدوده علم آنان بسی تنگ است، زیرا همه دنیا نسبت به ماورای طبیعت بسی ناچیز است. روزی که معلوم آنان یعنی دنیا بساطش برچیده شود، علم به آن نیز بساطش برچیده خواهد شد؛ برخلاف علمی که معلوم آن جاوید باشد. این گروه به علت رسوخ ماده‌پرستی در آنان از نظر روانی سرگرم و مسرور به همین علم طبیعی هستند. از همین رو، وقتی انبیا معارف بلند از جمله توحید را به آنان یادآوری می‌نمایند، آنان روی برمی‌گردانند: «فَلَمَّا جَاءَتْهُمْ رُسُلُهُم بِالْبَيِّنَاتِ فَرِحُوا بِمَا عِنْدَهُمْ مِنَ الْعِلْمِ» (غافر: ۸۳) (جوادی آملی، ۱۳۸۷ الف، ۲/۶۴۴).

نقش قضایای ظنی علوم طبیعی، نقشی کاربردی و عملی است، نه نقش حکایت و کشفیت از جهان خارج - که شأن قضایای فلسفی است. بی‌ثباتی و تغیر بسیاری از قضایای علوم طبیعی، از جمله شواهد گویای این مدعاست (همو، ۱۳۸۷ ب: ۱/۱۴۵).

اصل کلی: تغییر یافتن شیوه استنباط به تناسب علوم مختلف؛

در اصول اعتقادی که هدف تحصیل یقین نسبت به حقایق تکوینی است، هرگز نمی‌توان به روش‌های ظن‌آور اعتماد کرد. علمی که صرفاً جنبه نظری و اعتقادی دارند، به روش‌هایی نیازمند هستند که مغایر با روش‌های متداول در استنباط‌های مربوط به علوم عملی یا علوم کاربردی است. نحوه استناد نظریه‌ها به دین به اینسان است که اگر مطلبی از فرضیه گذشته، مستدل شده و نتیجه آن به قطع مشخص گردد، به نحو قطعی به دین استناد می‌یابد، ولی مطلب در حد مظنه و گمان، به نحو مظنه؛ و در هر دو صورت نباید از تبدیل

رأى هراسى وجود داشته باشد، همان گونه که از تبدل رأى در مسائل اصول فقه نگرانى وجود ندارد. روش هاى ظنى در علوم عملى - نظير فقه - فقط در محدوده اى مفيد است که حجيت و اعتبار شرعى آنها يا به گونه اى يقينى ثابت شده باشد يا سرانجام به يقين منتهى شود (جوادى آملی، ۱۳۸۱: ۱۷۲). اما، استفاده از آن روش ها در علوم کاربردى در صورتى بلامانع است که اسناد ظنى آنها به دين رعايت گردد.

وحدت قلمرو دين با علوم در حوزه علوم تجربى و زيستى - برخوردار از جنبه اعتقادى کمتر و جنبه کاربردى بيشتر - زمينه استنباط هاى ظنى (اى که مستلزم استناد ظنى آنها به دين است) فراهم مى آورد (همان: ۱۷۳).

عالم علوم طبيعى و تاريخى آن گاه که در محدوده اصول و شيوه هاى تأييد شده دىنى مسير خود را طى مى کند، اگر در طول کاوش هاى خود موفق به اقامه برهان شود يا از طريق نصّ برخوردار از صدور و جهت صدور قطعى، به نتيجه اى يقينى رسد، مى تواند رهيافت علمى خود را به گونه اى يقينى به دين استناد دهد. ليکن اگر با روش هاى ظنى و از طريق مراجعه به ظهورها و سير و مشاهدۀ ناقص موارد طبيعى، به ويژه به نتايج داراى کاربرد عملى دست يابد - ضمن بهره گيرى عملى از رهيافت خود - مى تواند تبين و توجيه علمى خویش را به گونه اى ظنى به دين استناد دهد.

دىنى بودن يک علم غير از قربى، تعبدى يا عبادى بودن آن است. بنا بر اين، تمامى موضوع هاى خارج از حوزه امور تعبدى و عبادى مى توانند در حوزه علوم دىنى قرار گرفته - بى آنکه مانعى براى تقديبرى آنها وجود داشته باش - از تقدس علوم دىنى برخوردار گردند؛ يعنى، آيات ناظر به تکوين همانند آيات راجع به تشريع مى توانند مباحث مبنائى را تغذيه کرده، متخصصان رشته هاى گوناگون تکوين (همانند همتاهاى خود در رشته هاى مختلف تشريع) به استنباط فروع و رد آنها به اصول و تطبيق آن اصول بر فروع فراوان بپردازند. در اين راستا به لحاظ استظهار، استناد و قداست، تفاوتى بين آيات تکوين و تشريع وجود ندارد (همان: ۱۸۲)؛

يعنى، اگر استظهار به نحو قطع باشد، استناد آن محتوا به دين و قداست دىنى آن به طور قطع است؛ ولى اگر استظهار در حد مظنه، استناد آن محتوا به دين به نحو ظن، و همين طور درباره احتمال مرجوح.

در اين جهت هراسى از تحول و استناد گوناگون به دين نيست، همان طور که در مسائل تشريع و ارزشى، استناد هاى گوناگون بر اساس استظهار هاى متفاوت در درجات مختلف مظنه و مانند آن، آسيبى به قداست دين وارد نمى نمايد (جوادى آملی، ۱۳۸۱: ۱۸۳).

قطع برهانی در رشته‌هایی مانند فقه، اصول فقه، تاریخ و علوم طبیعی بسیار کم است. قداست دینی یافتن یک مطلب تجربی، عقلی، تاریخی و مانند آن، در اثر رجوع به نصوص دینی، کنکاش در جمع‌آوری، جمع‌بندی، ارجاع مطلق به مقید، بازگرداندن عام به خاص - در صورت وحدت مطلوب -، ارجاع متشابه به محکم، تفسیر قرآن به قرآن یا حدیث به حدیث، عرضه جمع‌بندی‌شده حدیث بر ثقل اکبر (قرآن کریم) و رها نکردن نورافکن عقل مُبرهن (حجت الهی) است، زیرا تنها با حفظ روش یادشده می‌توان مطالبی را به دین اسناد داده، قداست آن را - به لحاظ تطابقش با وحی مقدس - اثبات کرد؛ البته، در حد قداست توصیلی نه تعبدی، زیرا احکام تعبدی دین، بدون قصد قربت امتثال نمی‌شوند، ولی احکام توصیلی بی‌قصد قربت هم امتثال‌شدنی است. بحث درباره نحوه امتثال، غیر از بحث درباره اصل استناد به دین و کسب قداست دینی از این رهگذر است (همان: ۱۸۳).

در فرآیند علم‌آموزی، کار بشر تنها فراهم آوردن شرایط برای تعلیم الهی است: «عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ» به الهام خود، به آدم آنچه را نمی‌دانست الهام نمود» (علق: ۵)؛ حتی برای ادراک قرآن لازم نیست مدرک مسلمان باشد، چنان‌که کفار حجاز پیش از اسلام آوردن، آیات قرآن را ارزیابی می‌کردند و در پی ادراک پیام حیات‌بخش آن مسلمان می‌شدند، زیرا علم خود افاضه و الهام الهی است و نمی‌تواند الحادی و غیرالهی باشد، هرچند عالم ملحد یا سکولار باشد. آشکار است که تبیین اخیر ناظر به نفی تأثیر تقوا در صحت، رشد و ژرفای فهم و تفسیر نمی‌باشد» (همو، ۱۳۸۷ ج: ۱۴۴-۱۴۷).

همان‌گونه که ادراک قول خداوند سبحان، اگر صحیح باشد به اسلامی و غیراسلامی تقسیم نمی‌شود؛ هرچند مُدرک آن قول به مسلمان و غیرمسلمان تقسیم شود، زیرا علم صائب و ثمربخش تفسیر آفریده الهی است و تبیین آفرینش خدا حتماً اسلامی و حجت شرعی است. آن دسته از محتوای علوم که آلوده به خیال و وهم است، جهل مرکب است نه علم، تا مشمول اسلامی یا غیراسلامی بودن واقع شود (همان: ۱۴۴).

«معرفت صائب و صادق، حتماً با هدایت الهی است، هرچند در ذهن جاهلِ خاطی و عاصی غافل از وحی الهی و رسالت و امامت نقش بندد. این معرفت عقلی دینی در قبال «معرفت نقلی دینی» می‌باشد و هرگز نمی‌توان چنین معرفتی را «معرفت بشری» در قبال «معرفت دینی» خواند، زیرا آنچه در قبال دین است، هوا، هوس، گرایش به مکتب‌های الحادی و مانند آن است. معرفت صائب از نظام عینی جهان، علم دینی است، زیرا مبدأ فاعلی آن خدای سبحان است که همه نعمت‌های علمی و عینی از اوست: «مَا بِكُمْ مِّنْ نُّعْمَةٍ فَمِنَ اللَّهِ» (نحل: ۵۳)؛ «عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ» (علق: ۵) (جوادی آملی، ۱۳۷۸: ۱/۱۹۵-۱۹۶).

در راستای فراهم آوردن شرایط برای تعلیم الهی، و لحاظداشتن بایستگی اشرف نسبی پژوهشگر علوم انسانی - اسلامی، به مجموعه مباحث روش و نظریه، از نوع غربی و اسلامی آن و میسور و مطلوب نبودن نیل به این اشرف برای همگان، لازم است کسانی همت گماشته، منابع لازم راه‌گشا را برای ایشان تدوین نموده، راه پژوهش، نوآوری و نظریه‌پردازی را هموار نمایند تا امکان غنی‌تر شدن این مباحث هر چه بیشتر فراهم گردد.

۴. روش استفاده از عقل

قوة عاقله برای تعقل صحیح نیازمند به فضای صاف و پاک از دام‌های وهمی و خیالی است (همو، ۱۳۷۴: ۴۳۹)؛ در غیر این صورت، مشمول تخطئه عقل مذکور در احادیث زیر خواهد شد. آشکار است که مقصود از عقل یادشده، به هیچ روی عقل برهانی و اطمینان‌آور نیست (همو، ۱۳۸۷ ج: ۷۰):

إنّ دین الله لایصاب بالعقول (مجلسی، ۱۳۶۲: ۳۰۳)، یا به گفته امام صادق (ع): إنّ دین الله لایصاب بالقیاس: دین خدا را نمی‌توان با قیاس اثبات کرد (همو، ۱۳۸۸: ۳۳) و یا إنّ السُّنَّةَ إذا قیسَتْ مُحَقِّ الدِّینِ: سنت (احکام‌الله) اگر با قیاس به‌دست‌آیند، دین خدا از بین می‌رود (کلینی، ۱۳۶۵: ۵۷/۱) (← جوادی آملی، ۱۳۸۳: ۲۸۷-۲۸۸؛ ۱۳۸۷ ج: ۷۰؛ ۱۳۸۱ الف: ۱۳۸؛ ۱۳۷۹: ۳۸۴).

رهاوردهای معرفتی برآمده از صرف وهم، گمان، خیال، قیاس فقهی (تمثیل منطقی) و نظایر آنها، نامعتبر است، زیرا «إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً: گمان و خیال‌های موهوم، کسی را از حق بی‌نیاز نمی‌سازد» (یونس: ۳۶).

قیاس منصوص‌العله که هم اصولی و هم منطقی آن را حجت می‌داند، در واقع به برهان برمی‌گردد؛ ... مثلاً، اگر نیبذ و خمر هر دو زیر پوشش جامعی به نام مسکر بودند و هیچ تفاوتی میان این دو در سُکرآوری نبود و چون یقین داریم که مناط حرمت خمر، مسکر بودن آن است و هیچ تفاوت خاصی میان این فرد از مسکر (خمر) و فرد دیگر آن (نیبذ) نیست، یک متفکر از حرمت خمر، به یقین حرمت نیبذ را می‌فهمد، زیرا از سنخ تطبیق کلی بر فرد است که هم منطقی و هم اصولی آن را حجت می‌داند. بر این پایه، فنّ اصول فقه اگر به جای پرداختن به حالت‌های مکلف از قطع و ظنّ، بر اساس منبع معرفتی دین، یعنی نقل و عقل بحث کند، می‌تواند از حجیت قیاس منطقی و عدم حجیت تمثیل (قیاس فقهی) بحث داشته باشد، زیرا اینها شعبه‌ها و گونه‌های استدلال عقلی هستند (همو، ۱۳۸۷ ج: ۲۶ و ۱۵۶).

قرآن کریم هم معرفت یقینی را شرط ایمان صحیح قرار داده است، هم مقدمات ظنی را مردود شمرده، خود از مقدمات یقینی استفاده کرده است؛ یعنی، هم علم قطعی به معارف و حقایق الهی را ممکن، هم تحصیل آن را شایسته و بلکه لازم دانسته است (همو، ۱۳۷۴: ۲۴۴ و ۲۴۱).

لذا، تنها دلیل عقلی واجد شروط استدلال، حجت شرعی است. اگر منبع استنباط امری، عقل برهانی باشد، تنها در حالت احراز شدن شروط ماده استدلال و ضوابط صورت آن، می‌توان در اجتهاد به آن اعتماد کرد.

از یک‌سو، عقل مبرهن هم محدوده نفوذ و منطقه عجز خویش را کاملاً شناخته است و هم برای خود اصولی یافته است که در مسائل علمی تجاوز از آنها را هرگز روانمی‌دارد و از دیگرسو، نقل معصوم حریم عقل را تحدید کرده است.

شاهد صدق بر معین بودن محدوده عقل، قواعد متقن منطق است؛ هرچند ممکن است عالم منطق خود، بر اثر سهو و نسیان، آن ضوابط را رعایت ننموده، در دام مغالطه گرفتار آید (جوادی آملی، ۱۳۸۳: ۱۸۴، ۲۹۱، ۲۸۷، ۲۸۹).

منطق میزان سنجش برای ره‌پویان عقل است، صرف‌نظر از اینکه کدام موضوع علمی، مورد بررسی باشد (همو، ۱۳۷۴: ۲۲۹).

عقل اگر مطلبی را خود به استقلال بفهمد و از نقل معصوم هم دریابد، نقل معصوم را به عنوان ارشاد و تأیید تلقی می‌کند؛ ولی اگر آن را خود به استقلال نفهمد و تنها از شواهد نقلی دریابد، بی‌هیچ تردیدی خاضعانه پذیرا می‌گردد، زیرا خود به ضرورت رهبری نقل معصوم فتوا داده است. معنای استقلال منبع عقل - در پاره‌ای از فتاوی‌ای حقوقی، فقهی، اخلاقی و مانند آنها این نیست که عقل خود ذاتاً فتوا می‌دهد، بلکه به معنای استقلال در کاشفیت از اراده الهی است، نه اینکه عقل خود بی‌کاشفیت از اراده الهی، منبع مستقل علوم یادشده باشد، همان‌گونه که ظاهر قرآن کریم یا سنت معصومان (ع)، استقلال در کاشفیت از اراده خداوند دارند. استقلال منبع عقل در شناخت مبنای فقهی، حقوقی و مانند آنها، گاه به صورت ابراز قاعده فقهی (نفی عسر و حرج، نفی ضرر و ضرار، نفی تکلیف فوق طاقت و ...) است، و گاه به صورت اظهار قاعده اصولی (برائت عقلی، اشتغال عقلی، تخییر عقلی و ...) (همو، ۱۳۸۳: ج: ۲۹۱-۲۹۲؛ همو، ۱۳۸۷: ج: ۱۰۰).

حجت شرعی در حکمت نظری و جهان‌بینی، برهان عقلی (اعم از تجربی و تجربی)، به شرط افاده یقین است، ولی حجت شرعی در حکمت عملی و ایدئولوژی،

عقل به معنای وسیع آن است؛ یعنی، عقل فراگیر نسبت به افاده یقین، اطمینان عقلایی و طمأنینه عرفی، نه عقل ناب یا عقل تجریدی محض که در بسیاری از مباحث اصولی و فقهی کاربرد ندارند.

در دانش‌های اصول و فقه، بسیاری از مباحث و مسائل در زمره علوم عرفی است، نه علم عقلی برهانی (به معنای مصطلح آن). در علوم عرفی و دانش‌های تجربی، بهره‌گیری از یقین ریاضی و فلسفی کم صورت می‌پذیرد، ولی استفاده از اطمینان عقلایی فراوان.

از آنجا که بخشی از محتوای منابع نقلی، ناظر به امور تجربی‌اند و با روش علم تجربی تحقیق‌پذیرند، احتمال پیدایش موارد تعارض کم نیست؛ ولی با توجه به روش‌هایی که در قسمت ششم (روش حل ناهماهنگی‌های ظاهری عقل و نقل) مطرح خواهد شد، حل‌کردنی است. این‌گونه تعارض‌های احتمالی علم و نقل، در حقیقت تعارض عقل و نقل است (همان: ۷۱، ۸۳، ۹۷، ۷۱، ۱۳۲، ۱۳۱-۱۳۳).

تفکر عقلی - در برابر تحجر - در رشته‌های گوناگون تفکر کلامی و فلسفی متجلی است. ابزار استدلال تمام این رشته‌ها، همان منطقی است که بر پایه‌های تفکر حکیمان مشاء استوار است، هرچند پاره‌ای مسائل منطقی توسط حکمت اشراق و حکمت متعالیه دگرگون شده است (جوادی آملی، ۱۳۸۳: ۲۷۹).

عقل برهانی و دلیل معتبر عقلی بی‌هیچ نیازی به قانون ملازمه، به طور مستقل و مستقیم، خود کاشف حکم شرع است. عقل تأمین‌کننده مبادی و مبانی علم و تمام زیرشاخه‌های آن، اعم از عرفان نظری و عملی، فلسفه مطلق و دانش‌های تجربی است، زیرا شاخه‌های گوناگون معرفت، محصول اقسام چهارگانه عقل (عقل‌های ناب، تجریدی محض، نیمه‌تجریدی و تجربی) هستند (همو، ۱۳۸۷ ج: ۱۰۰-۱۰۱، ۲۵-۲۸).

علم حصولی بر دو قسم است: نظری و بدیهی؛ شناخت نظری خطاپذیر است و شناخت بدیهی، مصون از خطا.

با توجه به اینکه فهم مفاهیم اولی و بدیهی، معصوم و عاری از احتمال خلاف است، در علم حصولی، تنها معیار شناخت صحیح و تنها راه مصون‌ماندن از خطا، روش معصوم ارجاع نظری به بدیهی است. عقل برهانی اعم از تجریدی و تجربی، باید یا از مبادی اولی و بدیهی به مطالب نظری دست‌یابد یا مطالب علمی را با ارجاع به مبادی اولی و بدیهی‌شان روشن نماید؛ همان روشی که در اصول فقه، فقه، اخلاق و حقوق رایج است. لیکن، ثمربخش واقع‌شدن این روش کاملاً وابسته است به تیزبینی و موشکافی ذهن اندیشمندان،

زیرا هر چند سیر از نظری به بدیهی خود معصوم است، اگر متفکر آن را درست طی نکند، نتیجه مصون از خطا نخواهد بود؛ مثلاً، اگر هنگام ارجاع نظری به بدیهی غفلتی رخ دهد، ممکن است یکی از اقسام مغالطه حجاب ارجاع صحیح گردد. از همین رو است که قوانین منطقی را میزان عاصم نامیده‌اند (همان: ۸۴؛ همو، ۱۳۷۴: ۳۷۶، ۴۷۲، ۴۷۷-۴۷۸).

تولیت عقل بر عهده فلسفه، کلام و نظیر آن دو است.

عنصر محوری عقل در حکمت نظری، فتوای محققانه آن به «وجود و عدم» است و در جهان‌بینی نمی‌توان بدون علم (یقین) پیرو چیزی بود، چنان‌که عنصر محوری عقل در حکمت عملی فتوای محققانه آن به «باید و نباید» است و در اخلاق، فقه، حقوق و ... نمی‌توان بدون علم (یقین) یا علمی (اطمینان و طمأنینه عقلایی) پیرو چیزی شد (همو، ۱۳۸۷ ج: ۲۰۹، ۷۹).

اگر کلامی به صورت قطعی دریافت شده، عصمت‌گوینده‌اش با برهان اثبات شود، برهانی (یقینی) است (همو، ۱۳۷۴: ۲۳۹).

۵. شیوه استفاده از نقل

سه ویژگی دلیل نقلی معتبر:

اصل صدور: اعتبار روایت ثقه؛

جهت صدور: نزاهت از تقیه، به لحاظ امنیت محفل؛

تمام بودن دلالت.

درباره قرآن دو ویژگی اصل صدور و جهت صدور، همواره تأمین است. بنابراین، فقط ویژگی سوم (تمام بودن دلالت) باید تحصیل شود؛ یعنی، آیه متشابه نباشد و ظهور آن به استناد اصول لفظی (اصالة الظهور، اصالة العموم، اصالة الإطلاق، اصالة الحقيقة،...) معتبر باشد (جوادی آملی، ۱۳۸۷ ج: ۱۰۰-۱۰۱).

درباره روایات، فرآیند ادراک آنها به صورت زیر است:

- تعیین اعتبار سندی یک روایت با علم رجال و مقدمات آن؛

- طبقه‌بندی وزن و رتبه آن به کمک علم درایه؛

- به مدد اصول عقلاییه تفهیم و تفاهم؛

- کاوش‌های ادبی و لغوی؛

جست‌وجوی تاریخی در شأن و زمینه‌های صدور روایت (صدور روایت به قصد بیان حکم واقعی و حقیقی باشد، نه از سر تقیه و مانند آن) (همان: ۱۹۵؛ همو، ۱۳۸۳: ۹۸).

- ارجاع متشابهات به محکمت؛

- لحاظ روایات عام و مطلق از یک‌سو و روایات مخصص و مقید و نیز ادله عقلی از دیگرسو؛

- علاج و رفع تعارض‌های روایات متعارض در پرتو رهگشایی‌های اخبار علاجیه؛

- عرضه روایات به قرآن، در جهت طرد روایات مخالف با کتاب الله؛

- بررسی جهت صدور: روایت به قصد بیان حکم واقعی و حقیقی مطرح شده باشد، نه از سر تقیه و مانند آن.

ارجاع متشابهات به محکمت کار آسانی نیست و نیازمند ممارست مستمر است. هنگام مواجهه با عمومات و اطلاقات قرآن و روایات، تنها پس از جست‌وجو از مخصص و مقیدهای لفظی و عقلی و نیافتن آنها، نوبت به تمسک به عموم و اطلاق می‌رسد. با توجه به اینکه بسیاری از مراحل و جهات بررسی‌سندی و مضمونی روایت، در تیررس خطا و اشتباه است، نمی‌توان فهم و تفسیر کتاب و سنت را معصوم دانست. در بسیاری از موارد باورها، اعتقادات و نقطه‌نظرهای پیشین مفسر و قرائت‌کننده متن - حتی به صورت غیرارادی و ناآگاهانه - بر فهم وی تأثیر می‌گذارد، هرچند مفسر باید با تمام توان از دخالت‌های ناروای پیش‌دانشته‌ها جلوگیری بنماید (همو، ۱۳۸۷ ج: ۷۲-۷۳، ۷۶، ۷۸، ۱۹۵-۱۹۶).

مدلول معتبر متون دینی، فهمی است هم‌تراز با عقل (منبع معرفت دینی دیگر). عالمان غیرمعصوم، تنها به نقل وحی: الفاظ حکایت‌گر وحی - نه معانی و حیانی - دسترسی دارند. ایشان به معانی و حیانی - که حق محض است - راهی ندارند (همان: ۷۲-۷۳، ۷۸، ۷۶، ۱۹۵-۱۹۶، ۲۰۷، ۲۰۳).

هرگز چنین نیست که فهم بشر عادی از کتاب و وحی الهی و روایات، مانند فهم نبی اکرم و امامان معصوم (ع) از آنها باشد. تنها ایشان به حقیقت مضمون وحی دسترسی معصومانه دارند؛ تنها مضمون و معنای کلام ایشان حق و مصون از خطاست. درحالی‌که بشر عادی نه مستقیماً با مقصود معصوم (ع) مواجه است، نه دسترسی معصومانه به مضمون و معنای کلام ایشان دارد؛ بشر عادی از طریق الفاظ وحی است که می‌تواند دسترسی مجتهدانه و غیرمعصومانه به مضمون و معنای وحی داشته‌باشد.

حقانیت و مصونیت مضمون قصدشده از وحی و روایات معتبر، تضمین‌کننده عصمت و عدم خطای فهم بشر عادی نیست تا استدلال شود که چون وحی قرآنی و سنت معصومان (ع)، حق ناب است، نباید فهم و تفسیر آنها با معارف عقلی و شهودی خطاآلود بشر درآمیزد. مگر تاکنون مزیتی برای فهم نقل (ادراک کتاب و سنت) بر فهم عقلانی و شهودی اثبات شده است تا توصیه به تفکیک روا باشد؟

چگونه پذیرفتنی است که عقل نسبت به ادراک مبانی دین، از وجود خداوند و اوصاف ثبوتی و سلبی گرفته تا ضرورت نبوت و سایر مبانی پایه‌ای دین حجت باشد، ولی نسبت به تفسیر مفاد کتاب و سنت، معارف برهانی و یقینی ناکارآمد و فاقد حجیت؟ (همان: ۱۹۳-۱۹۴، ۱۹۷)

۶. هماهنگی عقل و نقل

معرفت به آنچه در جهان امکان یافت می‌شود، اعم از حقیقی و اعتباری، تکوین و تشریح، قول و فعل - که بی‌واسطه یا باواسطه مخلوق خدا هستند - گاه با عقل (مَا أَلْهَمَهُ اللَّهُ) صورت می‌پذیرد، گاه با نقل (مَا أَنْزَلَهُ اللَّهُ) (جوادی آملی، ۱۳۸۷ج: ۸۵ و ۲۱۰).

زبان فطرت نیز عقل برهانی و نقل معصوم است (همو، ۱۳۸۳: ۲۸۶). قاعده عقلی «کل ما حکم به العقل حکم به الشرع وکل ما حکم به الشرع حکم به العقل» نیز بیانگر همتایی عقل و نقل است.

مفاد بخش اول قاعده، این است که ادراک عقل از حکم خدا، مورد تأیید شرع قرار می‌گیرد؛ به بیان دیگر، عقل حجت خدا و مصباح شریعت است.

در تمام مواردی که سخن از هماهنگی عقل و نقل است، مراد از عقل حکم عقل است نه بنای عاقلان؛ یعنی منظور «علم» (یقین) یا «علمی» (اطمینان و طمأنینه عقلایی) است، نه صرف فعل (همو، ۱۳۸۷ج: ۴۳، ۷۹).

او [صدرالمتألهین] بر عدم امکان ناسازگاری نقل و عقل، این دو منبع معرفتی شریعت، تأکید دارد و احتمال ناهماهنگی شریعت و فلسفه الهی را رد می‌کند:

«وحاشی الشریعة الحقة الإلهیة البیضاء أن تكون أحكامها مصادمة للمعارف الیقینیة الضروری و تباً لفلسفة تكون قوانینها غیرمطابقة للکتاب و السنة» (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۱۸۶).

هیچ‌یک از این دو منبع معرفتی نمی‌تواند بی‌لحاظ منبع دیگر، به تمام آنچه هست و آنچه باید احاطه یابد. معرفت دینی محصول سنجش و تعامل توأمان دانش نقلی و دانش عقلی (به معنای وسیع آن) است (همو، ۱۳۸۷ ج: ۸۵، ۱۸۳-۱۸۴).

دین به‌عنوان مجموعه اصول و فروع، به کمک ادله معتبر، از منبع اصیل دین کشف می‌شود؛ این ادله، مجموعه نقل و عقل است؛ یعنی، صورت دین را هم با نقل و وحی می‌توان شناخت هم با عقل (همو، ۱۳۸۱: ۳۱).

عقل برهانی هرگز ادعای انحصار یا بی‌نیازی از نقل معتبر ندارد، همان‌گونه که نقل معتبر نیز پیوسته بشر را به عقل فراخوانده، فرآیند عقلی را ستوده و با عقل برهانی هماهنگ است. دریافت‌ها و گفته‌های نقل شده از معصومان، میزان است برای فهم عقلانی (همو، ۱۳۷۴: ۳۷۷).

حضرت امام کاظم (ع) از پیامبر اکرم (ص) نقل فرمود که: «... مَا جَاءَكُمْ عَنِّي مِنْ حَدِيثٍ مُوَافِقٍ لِلْحَقِّ، فَأَنَا قُلْتُهُ وَمَا أَتَاكُمْ عَنِّي مِنْ حَدِيثٍ لَا يُوَافِقُ الْحَقَّ، فَلَمْ أَقُلَّهُ وَلَنْ أَقُولُ إِلَّا الْحَقَّ... هر چه از من به شما رسد و با حق موافق باشد، گفته من است، ولی هر چه از من نقل شود و با حق موافق نباشد، گفته من نیست، [ذیرا] من سخنی جز حق نمی‌گویم».

این سخن بسیار وزین، هرگونه نقل غیرمستند به برهان عقلی و دلیل قطعی (بی‌واسطه یا با واسطه) را مردود می‌شمارد، زیرا معیار صحت انتساب خبر را موافقت با حق دانسته است و میزان تشخیص حق را، برهان عقلی یا دلیل قطعی نقلی (دلیلی که سندش یقینی باشد و متن آن، یا موافق با عقل باشد یا غیرمخالف با آن).

شواهد بسیار فراوانی حاکی از آن است که در روایات و ادله نقلی، همان مطالب برهانی شده توسط حکیمان و فیلسوفان وجود دارد؛ یعنی، عقل و نقل در اصول و مبانی فراوانی کاملاً هماهنگ هستند.

قرآن بیماری‌های علمی (انکار، جهل، تردید، وهم و ...) را با برهان و جدال احسن درمان می‌کند. آیه زیر - جدالی است احسن که - هم‌زمان دلیل عقلی و نیز دلیل نقلی را حجت قرار می‌دهد:

«... أَرُونِي مَاذَا خَلَقُوا مِنَ الْأَرْضِ أَمْ لَهُمْ شِرْكٌ فِي السَّمَاوَاتِ إِنَّتُونِي بَكِتَابٍ مِّن قَبْلِ هَذَا أَوْ أَثَارَةٌ مِّنْ عِلْمٍ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ: به من نشان دهید که «آیا (آن بتانی که به خدایی می‌خوانید) در زمین چیزی آفریده‌اند یا با خدا در خلقت آسمان‌ها شریکی داشته‌اند، یا دلیلی از کتب پیشین بر خدایی‌شان دارید یا کمتر نشانه علمی بر عقیده‌تان یافته‌اید؟» برای من بیاورید، اگر راست می‌گویید» (احقاف: ۴).

«کتاب» اشاره به دلیل نقلی است، و «نشانه علمی» اشاره به دلیل عقلی؛ جدال احسن همانند برهان مشتمل بر حق است و هرگز مقدمه باطل در آن راهی ندارد (جوادی آملی، ۱۳۸۳: ۵۵۸-۵۵۹؛ همو، ۱۳۸۷ ج: ۶۶-۶۷).

همان‌گونه که در برهان ضرورت نبوت عام ثابت شده است، عقل در موارد فراوانی نیاز خود را به نقل معصوم (ع) می‌فهمد، زیرا:

۱. جامعه انسانی بسیاری از رموز جهان حاضر و آینده را نمی‌فهمد؛
 ۲. ادراک آن احکام و حکم برای جامعه انسانی، تعیین‌گر و ضروری است؛
- برای نیل به آن معارف نهفته، جامعه انسانی هیچ راهی جز تمسک به وحی در اختیار ندارد (همو، ۱۳۸۳: ۲۹۱).

۳. عقل برهانی در حوزه معرفت دینی قرار دارد و همانند نقل معتبر، کاشف حکم خداست. عقل برهانی چون در قلمرو ادله شرعی است، هنگامی کاشفیتش احراز می‌شود که نه معارض داشته باشد، نه مزاحم.

از آن رو که دین - حکم خدا درباره عقاید، اخلاق، احکام فقهی و قوانین حقوقی - صرفاً مخلوق اراده و علم ازلی خداوند است و هیچ عامل دیگری جز خدای سبحان در تدوین محتوای آن سهمی ندارد (همو، ۱۳۸۷ ج: ۹۹، ۲۳-۲۴، ۱۵۳)، عقل هرگز نمی‌تواند حکمی ایجاد کند. نباید تصور شود که احکام عقلی، سهمی در پدیدآوردن احکام و قوانین دینی دارند.

در علم دینی، هر یک از عقل و نقل، دیگری را یار و یاور خویش دانسته، هر دو تحت اشراف، زعامت و هدایت وحی، دو منبع معرفت‌شناختی دین هستند. هیچ‌یک از این دو بر دیگری تقدم نداشته، معرفت دینی برآیند مجموع این دو ستون معرفتی خیمه دین است. با اتکای صرف به دانش نقلی و مراجعه به کتاب و سنت، نمی‌توان محتوای اسلام را به صورت کامل معین کرد، بلکه حتماً باید مقتضای عقل و معارف عقلانی را نیز به حساب آورد، زیرا دلیل عقلی نیز همانند دلیل نقلی، واجد شرایط استدلال است.

از آن رو که تبیین یک مطلب عمیق، با دو زبان عقل و نقل بر استحکام بیشتر آن می‌افزاید، تفکیک عقل از نقل، نه به نفع عقل است نه به سود نقل (همان: ۲۳-۲۴، ۹۰، ۱۹۵-۱۹۶، ۱۸۴، ۱۹۰، ۲۲۱).

سخنان معصوم (ع) درباره علوم عقلی، تنها آن‌گاه حجت‌اند که هم به لحاظ سند و دلالت قطعی باشند، هم از لحاظ جهت صدور ناظر باشند به افاده تنها حکم واقعی.

در مورد روایات اعتقادی و اصول دین، در صورتی که بعد از تأمل و بررسی، به صورت مستدل نتایجی به دست آید که با ظاهر روایتی هم‌خوانی نداشته باشد، چاره‌ای جز دست‌کشیدن از ظاهر روایت یا واگذاشتن علم آن به اهلش باقی نمی‌ماند.

توصیه رهبران الهی این است که احادیث را با عقل درایت مطرح ننمایند نه عقل روایت. از همین رو در مباحث اعتقادی، جز کلامی که از پشتوانه عقل یقینی یا نقل قطعی (وحی الهی) برخوردار باشد، اعتباری ندارد (همو، ۱۳۷۴: ۳۷۹؛ همو، ۱۳۸۷ ج: ۲۱۹-۲۲۰).

عقل همانند نقل، گاه دلیل اصل عملی است (اصل عملی ناظر به واقع نیست، تنها برای رفع حیرت در عمل است؛ موضوع اصل عملی تردید نسبت به واقع است) و زمانی دلیل اماره (دلیل کاشف از واقع). به دلیل ناظر نبودن اصل عملی به واقع، تفکیک لازم و ملزوم در آن امکان‌پذیر است. از همین رو، در صورت دستیابی به اماره ناظر به دلیل یک اصل عملی، موضوع اصل عملی (شک) برطرف می‌شود؛ یعنی، اماره همواره حاکم بر اصل عملی است.

نیز، دلیل عقلی همانند دلیل نقلی، گاه کاشف یا اماره برای فتوای الزامی (از قبیل وجوب و حرمت) است و گاه رهنمود یا اماره برای حکم ارشادی (مانند سودمند بودن برخی امور). حکم نقلی در مستقلات عقلی، جز ارشاد به حکم متبوع عقل اثری دیگر ندارد (جوادی آملی، ۱۳۸۷ ج: ۹۶-۹۷؛ همو، ۱۳۸۳: ۲۸۹).

تفاوت‌های دلیل عقلی و دلیل نقلی، آسیبی به حجت شرعی بودن آنها وارد نمی‌کند. ظواهر نصوص معتبر حجت است، مگر آنکه دلیل عقلی قاطع برخلاف آن اقامه شود (همو، ۱۳۸۷ ج: ۱۰۱؛ همو، ۱۳۸۳: ۱۴۰).

اختلاط ادله به‌هیچ‌وجه و در هیچ موضعی مقبول نیست. از این رو، در تحلیل دلالت هر یک از دلیل نقلی یا دلیل عقلی، باید از خلط یکی با دیگری اجتناب نمود؛ هرچند هنگام جمع‌بندی نهایی و اعلام فتوا، نباید از هم‌آوایی آن دو غافل بود.

در همین راستا، و در جهت تولید علوم انسانی و دانش‌های اجتماعی - سیاسی اسلام، باید از یک‌سو از تضارب آرا و مشاوره متخصصان بهره‌گرفت و از دیگر سو، از رهنمودهای دانشمندان جامع علوم معقول و منقول (همو، ۱۳۸۷ ج: ۹۵، ۱۸۴).

دانش‌های ناظر به کیفیت پیدایش یک پدیدار از علت‌های مادی و صورتی‌اش، و چگونگی پیوند عناصر بسیط و مرکب، با استفاده از درس و بحث، کنکاش و تجربه، و ابزارهای علمی تحصیل می‌شوند و گسترش می‌یابند.

حجیت عقل برهانی در تمام مسائل سیاسی، حقوقی، اخلاقی و سایر علوم انسانی، ذاتی و معلوم قطعی است.

اگر آموزه‌ای سیاسی، حقوقی، فقهی، اخلاقی، ... با برهان قطعی عقلی اثبات شود، نباید گفت این حکمی بشری در برابر حکم الهی است، زیرا خداوند پیام خود را هم از طریق نقل معصوم تفهیم می‌نماید، هم از راه عقل مبرهن. تنها در جایی می‌توان گفت حکمی بشری است که با امثال قیاس - از ظنون غیرمعتبر - ثابت شده باشد.

نقطه تمرکز روان‌شناسی و انسان‌شناسی اسلامی، نه بر تفاوت‌های فردی که بر واقعیت جامع افراد، یعنی فطرت توحیدی مصون از تبدل، و روح ملهم محفوظ از تحول است. از همین رو، تدوین علوم انسانی و دانش‌های اجتماعی - سیاسی اسلام، وابستگی تام دارد به شناخت مبدأ و غایت عالم، آدم، [فلسفه آفرینش، غایت حیات فردی و اجتماعی]، فطرت الهی انسان و جامعه، و نیز روح مجرد انسانی (همو، ۱۳۸۳: ۳۷۱، ۲۸۸، ۲۷۲، ۲۶۳).

معرفت نسبت به دین، وابسته به بهره‌گیری هم‌زمان از تمام منابع معرفتی است: رهبری فکری و هدایت مکتبی، اگر از علم حصولی حکیم و برهان قطعی عاقل یا تهذیب نفس، اخلاص عمل و علم شهودی عارف، یا پرتو وحی آسمانی نور نگیرد، جز کژراهه چه فرجام دیگری می‌تواند داشته باشد؟ (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ج ۷۲؛ همو، ۱۳۸۳: ۱۱۹)

بنابراین، هیچ‌کس مجاز نیست به صرف مراجعه به تمام قرآن، مدعی شود اسلام در مورد فلان مسئله چنین نظری دارد، چه رسد به اینکه بخواهد با گزینش یکی دو آیه، به بیان نظر اسلام درباره‌ی مطلبی پردازد.

فقط مجموع قرآن، روایات و عقل می‌تواند معرف احکام اسلام و حجت شرعی باشد؛ از آن رو که برخی از آیات مفسر بعضی دیگر است، هنگام مطالعه‌ی یک موضوع، باید به اندازه‌ی توان، نخست تمام آیات مرتبط با آن موضوع را با یکدیگر ملاحظه کرد؛ بعد روایات را بررسی کرده، آنها را به قرآن عرضه نمود. در طول فرآیند یادشده، بایسته است عقل پیوسته در کنار نقل باشد تا از یک سو مبدا فهمی از کتاب یا سنت، با برهان عقلی در تعارض قرارگیرد، و از دیگر سو در موارد لزوم مفاد نقل، به وسیله‌ی دلیل عقلی تخصیص یا تقیید گردد. تمسک به عموم یا اطلاق یک دلیل نقلی، پیش از جست‌وجو از مخصّص یا مقید لُبی (عقلی)، همانند تمسک به عام و مطلق، پیش از فحص از مخصّص یا مقید لفظی، ناموجه و مردود است. بنابراین، پس از به‌پایان‌رسیدن کامل این فرآیند است که مجاز می‌شویم اظهار نماییم نظر اسلام درباره‌ی مطلبی چنین است (همان: ۷۲-۷۳، ۷۶).

اسلام خطوط کلی و مبانی جامع بسیاری از علوم را فراهم کرده است، ولی اسلامی شدن یک دانش خاص، هرگز وابسته به وجود نصوص فراوان دینی در باب آن دانش نیست. بخش معاملات فقه و نیز دانش اصول فقه به نسبت بخش عبادات، نصوصی اندک دارند، ولی در عوض، به لحاظ اصول عقلی و عقلانی بسیار غنی هستند.

موضوع بایسته علم اصول فقه، منابع معرفت‌شناختی دین است؛ در این صورت، باید از عقل و نقل و مباحث مربوط به این دو بحث نماید. با این توصیف، علم اصول فقه روش اجتهاد برای تنها فقه نیست، بلکه سایر رشته‌های علوم انسانی نیز نیازمند هستند به ضوابط استظهار از متون دینی: ارجاع متشابهات به محکّمات؛ جمع دلّالی؛ عرض منقول‌های سنت به قرآن کریم؛ و در موارد تعارض منقول‌ها، لحاظ داشت ترجیح سندی (همو، ۱۳۸۳: ۷۶، ۲۸۷؛ همو، ۱۳۸۷ ج: ۱۵۴).

۷. روش حل ناهماهنگی‌های ظاهری عقل و نقل

در موارد فراوانی که عقل و نقل - به حسب ظاهر - معارض به‌نظر می‌رسند، تعارض بدوی است و راه جمع عرفی و عقلایی میان آن دو باز می‌باشد؛ مانند موارد عام و خاص و مطلق و مقید، که عقل در قالب منحصص یا مقید لئی، عمومات و اطلاقات نقلی معارض را تخصیص می‌زند یا تقیید می‌نماید، بی‌آنکه به تشخیص *اظهر و اقوی بودن* یکی از دو دلیل نیاز باشد، زیرا رجوع به *اظهر و اقوی* یا رجوع به قطع و ظن، تنها چاره به هنگام تعارض میان دو متباین است تا در پرتو آن، هر یک از عقل و نقل برخوردار از قوت بیشتر پذیرفته شود و دیگری، در صورت یافتن محملی صحیح تأویل بشود، و در صورت نیافتن محمل علم آن به اهلش واگذار شود.

تعارض‌های احتمالی یادشده، تنها بین دلیل نقلی و دلیل عقلی واقع می‌شود نه بین عقل و دین. برای موارد تعارض عقل و نقل هر چند ضابطه کلی وجود ندارد، ولی:

- گاه دلیل نقلی به لحاظ قوی‌تر بودن و وضوح، دلالت و اعتبارش بر دلیل عقلی (که حدودش کاملاً روشن نباشد) مقدم می‌گردد؛

- و گاه دلیل عقلی به لحاظ قوی‌تر یا متقن‌تر بودن و یا منحصص یا مقید لئی واقع شدن، نسبت به دلیل نقلی تقدم می‌یابد.

در این صورت، لازم است به یقین اخذ شود و آیه یا روایت ناسازگار با مطلب یقینی و برهانی عقل، به معنایی موافق با دلیل عقلی تأویل شود؛ و اگر محملی صحیح برای تأویل

آن وجود نداشته باشد، علم آن به اهلش وا گذاشته شود؛ مثلاً، معنای ظاهری آیه «وَعَصَى آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَى: و آدم نافرمانی خدا کرد و گمراه شد» (طه: ۱۲۱) را -که با ادله عقلی لزوم عصمت انبیا ناسازگار می‌باشد- حجت ندانسته، توجیهی خردپذیر بیابد (جوادی آملی، ۱۳۸۷ ج: ۷۳، ۷۵، ۷۸-۷۹، ۷۶-۷۷، ۷۴).

در مسائل حکمت عملی (فقه، اخلاق و حقوق)، در صورت واقع شدن تعارض بین «دلیل ظنی فقهی» و «دلیل ظنی تجربی» -که بر بدیهی استوار نمی‌باشد- نباید از دلیل فقهی (وحي ظنی) دست برداشت (همو، ۱۳۸۳: ۱۰۲-۱۰۳).

۸. نتیجه‌گیری

عمده‌ترین منابع معتبر معرفت دینی، دلیل نقلی و یا دلیل عقلی قابل اتکا، حسب رشته علمی یا موضوع مورد بحث می‌باشد.

پی‌ریزی علوم انسانی اسلامی وابسته به شناسایی مبانی و روش‌شناسی آن دانش‌ها از منظر دین است؛ و عینیت‌یافتن این دو، در گرو شناسایی چگونگی بهره‌گیری بایسته از دو منبع معرفتی عقل و نقل.

انسان‌ها و جامعه‌ها به‌رغم تفاوت‌های فردی و فرهنگی، از فطرت الهی مشترک و در نتیجه فرهنگ الهی مشترک برخوردار هستند. نیز از طرفی، انسان‌ها نمی‌توانند بر مبنای عقل فردی یا جمعی به توافقی رضایت‌بخش، جامع و پایدار دست یابند، زیرا هر گروه یا ملتی می‌خواهد که عقلانیت آن حاکم باشد، که در نهایت به سلطه‌ی اصحاب زر و زور و تزویر خواهد انجامید؛ چنان‌که سیاست بین‌الملل امروز بارزترین نمونه آن است. درحالی‌که اگر بشر نظام راستین الهی را الگوی خویش قرار دهد، در پرتو آن هم از عقلانیت خویش برترین بهره‌برداری را می‌کند، هم ناگزیر نمی‌شود برای حل تعارض‌های خویش ساخته به افراط‌گرایی‌هایی مانند عقل‌گرایی، نسبی‌گرایی، این‌جهانی‌سازی، انواع کثرت‌گرایی‌ها، علم‌گرایی، تجددگرایی، فردگرایی، تحویل‌گرایی، انسان‌گرایی، رفتارگرایی و ... پناه ببرد.

بی‌هیچ‌تردیدی، در صورت شناسایی سازوکارهای بهره‌گیری بهینه از دو منبع معرفتی عقل و نقل، چنان ظرفیت والا و پایه‌هایی استوار برای علوم انسانی اسلامی و روش‌شناسی تولید آن پدید خواهد آمد که می‌تواند در پرتو صلابت و جذابیت خویش، همگان را شیفته علوم انسانی دین‌بنیاد بنماید.

منابع

قرآن کریم

نهج البلاغه

- ابن میثم (میثم البحرانی)، علی (۱۴۲۷ق). شرح ابن میثم علی المائة کلمة، قم: مؤسسه النشر الإسلامی.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۶۴). تفسیر موضوعی قرآن، ج ۲، قم: مرکز نشر فرهنگی رجاء.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۴). شناخت شناسی در قرآن، ج ۲، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۸). تسنیم، ج ۱، قم: اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۹). ولایت فقیه، ج ۲، قم: اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۱الف). دین شناسی، قم: اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۱ب). شریعت در آئینه معرفت، ج ۳، قم: اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۳). سرچشمه اندیشه، ج ۴، قم: اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۶الف). سرچشمه اندیشه، ج ۵، ج ۲، قم: اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۶ب). شمس الوحی تبریزی (سیره علمی علامه طباطبائی)، قم: اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۷الف). تفسیر موضوعی قرآن، ج ۱ و ۲، قم: اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۷ب). ریحی مختوم، ج ۱ و ۲، قم: اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۷ج). منزلت عقل در هندسه معرفت دینی، ج ۳، قم: اسراء.
- صدوق، محمد (۱۳۵۷). التوحید، قم: مؤسسه النشر الإسلامی.
- عاملی، حر (۱۴۱۳ق). وسائل الشیعه، ج ۲۷، بیروت: مؤسسه آل البيت لإحياء التراث.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۶۵). الاصول من الکافی، تصحیح علی اکبر غفاری، ج ۱، چ ۴، تهران: دارالکتب الإسلامیة.
- مجلسی، محمدباقر (۱۳۶۲). بحار الانوار، ج ۲، چ ۴، تهران: دارالکتب الإسلامیة.
- مجلسی، محمدباقر (۱۳۸۸ق). بحار الانوار، ج ۲۶، چ ۴، تهران: دارالکتب الإسلامیة.

