

Its re-reading determines the location of the dispute over the relationship between science and religion

Hadi Fanaei Nematsara*

Abstract

Any kind of research on the relationship between science and religion is conditional on determining the subject and place of the conflict and the ambiguity of the words used in this discussion, and the literal explanation of the titles does not work in this issue. Thus, as has been said, science, empirical science, and religion mean ecclesiastical theology, and the two spheres of cosmology and anthropology are historical examples of the field of science and religion, which do little to help resolve this conflict. The place of conflict between science and religion has a return to understanding of nature (theories of experimental sciences), humanities, social sciences, etc. with knowledge of religion. None of the humanities, including the experimental sciences, can be considered definitive and certain sciences in such a way that they are honest and universal.

Keywords: Science, religion, religious knowledge, relationship.

* Assistant Professor, Department of Islamic Philosophy and Wisdom, Imam Khomeini International University, Qazvin, fanaei.ikiu.1399@gmail.com

Date received: 30.06.2020, Date of acceptance: 08.09.2020

Copyright © 2010, IHCS (Institute for Humanities and Cultural Studies). This is an Open Access article. This work is licensed under the Creative Commons Attribution 4.0 International License. To view a copy of this license, visit <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/> or send a letter to Creative Commons, PO Box 1866, Mountain View, CA 94042, USA.

بازخوانش تعیین محل نزاع در مسئله ارتباط علم و دین

هادی فنایی اشکوری*

چکیده

محل نزاع در مسأله علم و دین، میدان بحث داده‌های وحیانی با یافته‌های انسانی است. هیچ‌یک از علوم و معرفت‌های دینی را نمی‌توان در زمره علوم قطعی و یقینی قرار داد به‌گونه‌ای که صادق و جهان‌شمول باشد. همان‌گونه که معرفت دینی نیز در تمام موارد، فهم قطعی و یقینی از دین نیست به‌گونه‌ای که عقلانیت حداکثری دین‌پژوهان را به‌دنبال داشته باشد. محل نزاع میان دو فهم بشر، یکی در ساحت علومی است که حاصل اندیشه بشر در مواجهه با جهان است که شامل تمام دست‌آوردهای بشری اعم از علوم تجربی، انسانی، اجتماعی و... می‌شود و دیگری نیز مربوط به فهم عالمان دینی (معرفت دینی) در مواجهه با دین و متن دین است. به‌بیان دیگر محل نزاع میان فهم‌ها و معرفت‌هایی است که دانشمندان علوم و عالمان دینی دارند. از این‌رو نباید همه آنچه به نام علم است، علم پنداشت هم‌چنان‌که هر فهمی از دین را نیز نباید صددرصد با دین برابر دانست. چنان‌چه این مرزها به‌روشنی تبیین نشود، ممکن است گمان شود علم و دین ناسازگارند. در این مقاله تلاش بر این است که محل نزاع از ساحت علم و دین به ساحت فهم‌ها و معرفت‌ها تحویل شود تا راه‌حل‌های پیشنهادی گونه‌های مختلف ترابط علم و دین قابل ارزیابی باشد.

کلیدواژه‌ها: علم، دین، معرفت دینی، ترابط علم و دین.

* استادیار گروه فلسفه و حکمت اسلامی، دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره)، قزوین،
fanaei.ikiu.1399@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۱/۱۷، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۶/۱۸

۱. مقدمه

یکی از مباحث پرچالش میان دین‌پژوهان عصر جدید «ترابط علم و دین» است. این بحث را با اندکی تسامح می‌توان در ذیل نزاع عقل و وحی نیز قرار داد که صورت و ساختار عینی تری یافته است. اغلب کسانی که به این موضوع پرداخته‌اند، محل نزاع را در این بحث محدود به الهیات مسیحی و دست‌آوردهای علوم تجربی در دو حوزه کیهان‌شناسی و زیست‌شناسی - تکامل انواع نموده‌اند. باربور ساختار و صورتبندی بحث علم و دین را در کتابش به گونه‌ای تنظیم کرده که محل نزاع را خارج از این دو موضوع نکرده است. او در بخش دوم و سوم کتاب محط بحثش آراء گالیله، نیوتون، لاپلاس و... پیرامون کیهان‌شناسی و فیزیک سماوی از یک سو و متافیزیک و الهیات از سوی دیگر است (باربور، ۱۳۷۴: ۱۷-۹۸) در بخش چهارم (همان، ۹۹-۱۴۱) این کتاب نیز به مباحث زیست‌شناسانه و تکامل انواع به ویژه کامل و تبار انسان پرداخته و معارضه این نظریه را با رهیافت‌های الهیات مسیحی، ثبات انواع و اخلاق و اشرافیت انسان به داوری نشسته، سپس با ارائه راه‌حلی به این نزاع دامن‌گستر پایان داده‌اند. در سراسر این اثر هیچ سخنی از سازگاری یا عدم سازگاری علوم انسانی، علوم اجتماعی و... با الهیات نیست. پترسون و همکارانش نیز بحث علم و دین را با این عبارت شروع کرده‌اند: شورایی مقدس کلیسای کاتولیک رومی، دیدگاهی را که مدعی بود زمین به دور خورشید می‌گردد، محکوم کرد و آن را علمی باطل و خلاف تعالیم کتاب مقدس دانست (۱۳۷۸: ۳۵۸ و ۳۶۳). آنگاه به بررسی دیدگاه‌های کپرنیک، گالیله و... منازعاتشان با کلیسا به تفصیل پرداخته است. به نظر می‌رسد طرح این مسأله در این سطح گرچه پاسخ‌گوی برخی از پرسش‌هاست لیکن تمام بحث در این مقدار خلاصه نمی‌گردد. به لحاظ منطقی نخست لازم است محل نزاع در این بحث معین گردد آن‌گاه به راه‌های برون رفت از نزاع علم و دین پرداخته شود. با اندکی دقت معلوم می‌گردد که دو واژه علم و دین نمی‌تواند سنگ‌بنا و محل نزاع این بحث قرار گیرد، زیرا منظور از علم و دین در این نزاع از وضوح کافی برخوردار نیست. اگر منظور از دین؛ کلام الهی و وحیانی است که از زبان انبیاء و اوصیاء به بشر رسیده و منظور از علم؛ قوانین حاکم بر جهان و انسان (دین و علم در مقام ثبوت) باشد، بدیهی است در این فرض، دین و علم، معصوم و مصون از خطاست و بر اساس ادله کلامی اندیشمندان شیعی امکان چنین تعارضی نیست؛ زیرا خاستگاه هر دو ریشه در علم الهی دارد. دین، حاکی از ربوبیت تشریحی (کتاب شریعت) است که به زبان وحی نگاشته شده و علم، حاکی از ربوبیت

تکوینی (کتاب طبیعت) است و به زبان ریاضی نگاشته شده و هر دو حاصل کلک صنع الهی است. البته دستیابی به چنین علمی برای همگان میسر نیست. از طرفی علم و دین (در مقام اثبات و انکشاف) به طور دفعی و در یک زمان خاص پدید نیامده و همه اجزا و اعضایش یکجا خلق نشده است تا بتوان ارتباط میان این دو را کشف نمود. علم و دین، زادگاه تاریخی داشته و در بستر زمان اجزا و اضلاعش همواره پدید می‌آید. حقیقت دین و وحی ناب، حقیقتی فرا زمانی و فرا تاریخی است که در چارچوب زمان و تحولات تاریخی دست خوش تغییر و قبض و بسط نمی‌گردد. منظور از تاریخ‌مندی دین و متون دینی این است که تمام هویت دین به صورت دفعی پدید نیامده است. قرآن از آغاز بعثت پیامبر (ص) تا رحلت ایشان و سنت نیز با گذشت دو قرن و نیم، شکل پیدا کرده است. پیدایی تدریجی دین باعث شده تا با انبوهی از تحولات معنایی مواجه گردد. با وجود چنین تحول و تطوری به ویژه در ساحت دین نمی‌توان فهم مشترک بین الاذهانی از دین در میان تمام محققان دست یافت.

ایضاح مفهومی و اصطلاحی علم و دین در تعیین محل نزاع کارساز نیست. زیرا علم و دین خارج از چارچوب معنای لغوی و اصطلاحی‌اش در بستر تاریخی بلندمدت گونه‌های متنوعی پیدا کرده و نقاط اختلاف این گونه‌ها به لحاظ روش‌شناسی و معنایی کمتر از نقاط اشتراکشان نیست. این تفاوت گونه‌های معنایی در ساحت دین، بسیار برجسته است. هریک از ادیان ابراهیمی (یهود، مسیحیت و اسلام) دارای مذاهب و فرق گوناگونی است و همه آن‌ها علاوه بر این که ادعای انحصاری حقانیت و صدق دارند، عنوان دین را تنها شایسته خود می‌دانند. در میان فرق مسیحیت، کاتولیک‌ها تنها خود را مسیحی واقعی می‌دانند و عنوان مسیحیت را فقط زیننده خود می‌بینند. شیعیان و سنی‌ها نیز هریک خود را مسلمان واقعی و فرقه ناجی پنداشته و عنوان اسلام راستین را لایق خویش می‌دانند. حال این پرسش مطرح می‌شود که کدام یک از این فرق و مذاهب، دین و حیانی و ناب است؟ فرقه‌های ادیان و حیانی در تفسیر برخی مسائل بنیادی دین، دعوی متضاد دارند با این حال چگونه می‌توان هریک از این فرق را معادل و مصداق حقیقی دین فرض کرده و عنوان دین واقعی را بر همه صادق دانست؟ بنابراین تا منظور از دین (دین واقعی و ناب) معلوم نگردد، نمی‌توان سخن از ترابط علم و دین به میان آورد. زیرا دین با گذشت زمان، مصادیق زیادی پیدا نموده است، کدام یک از مصادیق آن در این بحث با علم سنجیده می‌شود؟ به دیگر سخن موضوع نزاع، نسبت کدام نوع از دین با کدام نوع از علم است؟ تاریخ علم نیز گواه است

که علم هم در بستر تاریخ چهره‌های مختلفی پیدا کرده است. البته تنوع مصداقی در علم به اندازه تنوع مصداقی در دین نیست، زیرا در علوم تجربی به دلیل حسی و مشاهده‌پذیری‌اش می‌توان تا حدودی به فهم مشترک دست یافت، گرچه در سایر شاخه‌های علوم بشری مانند علوم انسانی دستیابی به فهم مشترک چندان آسان نیست.

۲. دین و معرفت دینی

تعیین محل نزاع در این بحث مشروط به تنقیح و توضیح چند امر است: نخست، تفکیک میان دین و متن دین و همچنین معرفت دینی؛ یکی از نکاتی که لازم است هر پژوهشگر دینی بدان ملتزم باشد تفکیک و تمایز دین و متن و معرفت دینی است. لازم است هر دین پژوهی به این تمایز و تفکیک التفات داشته باشد و بر این گمان نباشد که فهمش از دین، عین دین و انطباق کامل با دین دارد. دیدگاه تخطئه در علم اصول فقه تناسب زیادی با مسأله تفکیک دین و معرفت دینی دارد، چنین نگرشی در اندیشه شیعی را می‌توان در زمره اندیشه‌های فاخر محسوب نمود. شاید همین نگرش موجب شده تا برخی از فقهای معاصر نظیر امام خمینی (ره) آیه الله گپایگانی، نجفی مرعشی و... در آغاز رساله‌های عملی نوشته‌اند؛ انشاءالله عمل به این رساله مجزی است والله اعلم بالصواب. معنای این عبارت این است که فهم من از منابع فقه این است و اگر کسی به این فهم ملتزم گردد از حکم الهی کفایت می‌کند. اما معنایش این نیست که این برداشت من عین حکم الهی است. چنین تصریحی نشان هوشمندی این بزرگان و توجه به تفکیک میان دین و فهم از دین است. شایسته است در سایر بخش‌های مربوط شناخت دین نیز چنین توجهی صورت پذیرد. از مطالعه آثار مفسران، متکلمان، مورخان و... چنین به نظر می‌آید که چندان التفاتی به این تفکیک و تمایز نداشته یا دست کم در آثارشان به صورت مکتوب دیده نمی‌شود. البته معنای این سخن این نیست که ادراک این مسأله دشوار است. زیرا تفکیک میان دین، متن و معرفت دینی از مرتکرات ذهنی عالمان دینی است ولی در نظام آموزشی و تعلیم و تربیت مغفول مانده است. به همین خاطر نیازمند یاد آوری است. یکی از روشنفکران معاصران^۱ در ده هفتاد به چنین تفکیکی اصرار داشت لیکن ناقدین او این تفکیک را در بادی امر برنتافته و در مقابل آن موضع گرفتند.^۲ در جهان اسلام واعظان، مداحان، معلمان دینی، نویسندگان، مفسران و... هرچه می‌گویند و می‌نویسند آن را عین اسلام می‌پندارند، مخاطبان آن‌ها نیز با آنان در این زمینه هم عقیده‌اند به گونه‌ای که گوینده و شنونده خود را به دلیل شناخت

صحیح دین و التزام به آن طلبکار خداوند و مستحق پاداش و اجر الهی (مثاب) می‌دانند.^۳ دین همان است که از طرف خداوند بر پیامبران نازل شده و آنان نیز با تفصیل و تفسیرشان زمینه فهم دین را برای عموم فراهم کرده‌اند. در نگاه شیعی با ارتحال پیامبر (ص) و غیبت امام عصر (ع) مردم با متن برجای مانده = (کتاب و سنت) مواجه می‌شوند. از این پس مرجع رسمی تفسیر دین که مورد پذیرش همگان باشد در میان نیست از این جهت دوره جدیدی آغاز می‌شود که در این دوره هرکسی فهم خود را از متون دینی، دین می‌پندارد در حالی که شناخت او از متون دینی لزوماً دین نیست بلکه معرفت دینی است و چنین معرفتی از دین ممکن است منطبق با دین باشد و ممکن است انطباق با دین نداشته باشد و مرجع و میزانی برای داوری نیز در میان نیست تا فهم صحیح و منطبق با دین از فهم ناصحیح معلوم گردد. بنابراین هر فهمی از دین، عین دین نیست از این جهت تنوع و تکثر فهم‌ها و در نتیجه فرق و مذاهب مختلف پدید آمده و هر مذهب و فرقه‌ای نیز فهم و معرفت خود را ترجمان کاملی از دین بشمار می‌آورد. برخی این تفکیک را نظیر معلوم بالذات و معلوم بالعرض تصویر کرده و از این طریق به جداسازی معرفت دینی و منابع دینی پرداخته و می‌نویسد: گاهی دیده می‌شود کسانی تفکیک بین دین و معرفت دینی را بر نتافته و در مقابل آن مقاومت می‌کنند در حالی که نفس این تفکیک صحیح بوده و قبول آن هیچ تالی فاسدی را دربر ندارد. بین معلوم بالذات و معلوم بالعرض تفاوت است؛ علم و متعلق علم از هم متمایزند. این تفکیک چیزی جز بیان این نکته نیست که علم ما به کتاب و سنت، خود کتاب و سنت نیست. کتاب و سنت منابع معرفت دینی ما هستند و معرفت دینی محصول مطالعه در کتاب و سنت است (فنائی اشکوری: ۱۳۷۴، ۴۲). بنابراین منظور از معرفت دینی علم، اطلاع، برداشت و فهمی است که هر محققى از دین دارد و این معرفت محصول فهم و کشف انسان از منابع دینی یعنی کتاب و سنت است. از این جهت معرفت دینی، معرفت بشری و وابسته به اذهان عالمان دینی است. برخی در این خصوص گفته‌اند: تردید نیست که معرفت دینی همان معارف مستفاد از کتاب و سنت باشد (نه خود کتاب و سنت و نه ایمان بدان‌ها) معرفت بشری است. یعنی چیزهایی است که بشر از کتاب و سنت می‌فهمد و به چنگ می‌آورد (سروش: ۱۳۷۰، ۳۲۲). در جای دیگری می‌نویسد: معرفت دینی فهم متدینان از دین، یعنی فهم متحقق خارجی آن‌ها از دین است (همان، ۱۰۶). البته باید گفت معرفت دینی، لزوماً فهم متدینان از دین نیست بلکه حتی اگر اشخاص بی دین هم کتاب و سنت را روشمند مطالعه کنند حاصل فهم آنان نیز معرفت

دینی است. معرفت دینی از این منظر هیچ تفاوتی با دانش‌های بشری ندارد. همان‌گونه که هر دانشی مشتمل بر پیش‌نیازها و مبتنی بر علوم خاصی است، معرفت دینی نیز از این جهت شبیه سایر علوم است و مانند آن مشتمل بر صدق و کذب، خطا و صواب و به لحاظ متن و ساختار قابلیت تحول و تغییرپذیری دارد.

دین در کتاب و سنت متجلی است و حجم آن در همه عصرها و نسل‌ها ثابت و محدود و معین است. لیکن رشد و تحول معرفت دینی امری دایمی و به تعداد اندیشمندان ممکن است فزونی یابد. مهم‌ترین شاخصه معرفت دینی، سیال بودن آن است و این سیالیت در بستر زمان و مکان و حاصل اجتهاد مستمر بوده و منطبق بر مقتضیات زمان و مکان است. راز ماندگاری دین نیز در همین تحول معرفت دینی است. حجم وسیعی از کتاب‌هایی که پس از عصر رسالت نگاشته شده همه حاکی از تفکیک دین و معرفت دینی و سیال بودن این فهم است. تفاوت نگرش شیعی و سنی از دین اسلام، بازگشت به دو نوع معرفت دینی دارد. هریک به عنوان خوانش و معرفت دینی مسلمین از دین اسلام است. در درون هریک از این دو معرفت دینی، معرفت‌های دینی دیگری نیز پدید آمده و موجب پیدایی فرق کلامی، فقهی، تفسیری و ... گردیده است. بنابراین اساس تعدد فرق و مذاهب بازگشت به تعدد معرفت دینی دارد. فهم و خوانش اندیشمندانی نظیر ابولحسن اشعری، غزالی، ابن تیمیه، فارابی، ابن سینا، شیخ اشراق، خواجه نصیرالدین طوسی، امین استرآبادی، صدرالدین شیرازی، علامه طباطبایی، مطهری، شریعتی، حسین نصر و ... از متون دینی با همه تفاوت و اختلافی که در آراء و اندیشه‌هایشان به نظر می‌رسد معرفت دینی است نه عین دین. تمام این اندیشه‌ها خواه صحیح یا غلط، فهم و معرفتی از دین است که حاصل مطالعه و تحقیق در منابع دینی است. کتاب و سنت معصومین (ع) منابع معرفت دینی است و معرفت دینی، محصول فهم و ادراک بشر از کتاب سنت است. عالم و پژوهشگر دینی ممکن است در فهم کتاب و سنت و مقاصد صاحب شریعت صائب بوده یا دچار خطا گردد. با توجه به آنچه گذشت وقتی گفته می‌شود مناسبات علم و دین لازم است به تفاوت دین و معرفت دینی و همچنین به تفاوت علم و معرفت علمی توجه شود.

۳. راز تنوع معرفت دینی

۱.۳. پیش‌نیازهای فهم دین

همانگونه که گذشت بازگشت محل نزاع در ترابط علم و دین به معرفت دینی و معرفت علمی است. از طرفی در ساحت معرفت‌ها تنوع و کثرت را نمی‌توان انکار کرد. از این جهت پردازش به راز تنوع معرفت دینی و عوامل و پیش‌نیازهای فهم دین در تنقیح این بحث ضروریست. با توجه به این‌که ادیان و حینانی از جمله دین اسلام، متن‌محور است از این جهت برای شناخت متون دینی ضروری است که پیش‌نیازهای فهم آن شناخته گردد. پیش‌نیازهای فهم قرآن و حدیث را می‌توان ادبیات عربی (لغت، صرف، نحو و علوم بلاغی)، اصول فقه، منطق، رجال، درایه و ... که علوم پایه در دین‌شناسی محسوب می‌گردند، نام برد. اگر کسی در این علوم تخصص کافی نداشته باشد قطعاً قادر به فهم ظرایف بکار رفته در آیات و احادیث نخواهد بود. علاوه بر این پیش‌نیازها، برخورداری از علوم و دست‌آوردهای بشری سهم زیادی در فهم دین دارد. به عنوان نمونه اگر کسی از دانش تاریخ بی‌بهره باشد، در فهم قصص مربوط به انبیا و امم گذشته توفیق چندانی نخواهد داشت. چنانچه آگاهی کافی از دانش زیست‌شناسی، فیزیک و نجوم و ... نداشته باشد در انسان‌شناسی دینی و طبیعت‌شناسی دینی و از آیات و احادیث مربوط به این موضوعات فهم کاملی نخواهد داشت. منشأ بسیاری از تفاوت‌های فهم‌های روشمند عالمان دینی بازگشت به میزان شناخت آن‌ها از علوم دینی دارد که در فهم دین مؤثر است. هر قدر با این علوم آشناتر باشند معرفت کامل‌تری از دین خواهند داشت. علوم بشری به مثابه چراغی است که آفاق دین را برای محقق روشن می‌سازد.

۲.۳. اختلاف در جنبه صدور و انتساب دین (متون دینی) به صاحب شریعت

دین اسلام یک سنت شفاهی و گفتاری است نه یک متن نوشتاری (نظیر آنچه پیرامون تورات گفته شده است که از طریق الواح به موسی رسیده است). نوشتاری بودن دین یک امر پسینی است. از این جهت صحت انتساب این متن به صاحب شریعت نیازمند سند قطعی است. در علوم اسلامی تلاش زیادی صورت گرفته تا صحت انتساب کتاب و سنت به خداوند و معصومین (ع) احراز گردد. مسلمانان اتفاق نظر دارند که انتساب قرآن به خداوند امری قطعی است و قرآن قطعی‌الصدور بوده و حجیت صدوری دارد (هادوی،

۱۳۷۷: ۳۳). در صحت انتساب سنت به معصومین (ع) آنچه قطعی و یقینی است فقط قسمت کمی از احادیث است که از آن به متواترات تعبیر می‌گردد و این بخش نسبت به مجموع احادیثی که در جوامع روایی موجود است، بسیار اندک است. حجم عظیمی از احادیث که ساختار و بدنه اصلی سنت را تشکیل می‌دهد، احادیثی است که انتساب آن به معصومین (ع) محل بحث و گفت‌وگو است و در اصطلاح ظنی‌الصدور نامیده می‌شود. یعنی صحت انتساب این دسته از احادیث به معصومین (ع) احتمالی است.

۳.۳ موانع ناب‌اندیشی

آشنا نبودن با موانع ناب‌اندیشی فهم، منجر به سوء فهم و تعدد معرفت دینی می‌گردد. برخی معتقدند سوء فهم، امری طبیعی است و اصل در بدفهمی است. شلایرماخر بدفهمی را امری طبیعی تلقی کرده است (واعظی: ۱۳۸۰، ۸۳). سوء فهم، اغلب از فاصله تاریخی و تمایز زمانی میان کتاب و سنت و مفسران ناشی می‌شود. بدفهمی قرآن نیز همواره ممکن است پیش آید، زیرا قرآن کریم اولاً بسان کتاب‌های متعارف بشری نیست که محتوای آن به صورت موضوعی در بخش‌ها و فصل‌های مختلف بیان شده باشد. عقاید، تاریخ، اخلاق، فقه، حقوق، طبیعت‌شناسی و ... به صورت جدا و مستقل بیان نشده بلکه در لابه‌لای سوره‌ها و آیات بیان گردیده است. از این‌رو سبک بیانی قرآن به گونه‌ای است که ناآشنایان به این شیوه بیانی دچار سوء فهم می‌گردند. ثانیاً قرآن مشتمل بر ظاهر و باطن، عام و خاص، مطلق و مقید، مجمل و مبین، ناسخ و منسوخ، محکم و متشابه و ... است. اگر کسی با دانش اصول فقه آشنا نباشد چگونه می‌تواند در این موارد به مقاصد صاحب شریعت پی ببرد؟ از طرفی بسیاری از آیات، بیانگر کلیات است و شرح و بسط آن منوط به آگاهی از احادیث است. بی‌توجهی به این امور از عوامل سوء فهم متن و در نتیجه تکثر معرفت دینی است. تأثیر فرهنگ و سنت اسلام‌شناسانی که با عصر نزول قرآن و صدور حدیث فاصله زمانی دارند باعث می‌شود تا قرآن و حدیث را در فضای فرهنگی و در قالب‌های سنتی خودشان فهم کنند نه در فضای فرهنگی عصر نزول.

۴.۳ فقدان نص کافی در بیشتر مسائل

جامعه ابتدایی و توسعه نیافته آن روزگار به خصوص سرزمین حجاز در معصومین (ع) بسیار ساده بود و عموم مردم از دانش بی بهره بودند بیشتر پرسش‌های آن‌ها پیرامون احکام و مسائلی بود که در زندگی روزمره برایشان پیش می‌آمد. بازار، تجارت، اقتصاد، سیاست، قضاوت، تعلیم و تربیت، بهداشت و درمان، هنر، جنگ و صلح، روابط بین الملل و ... در سطح پایینی بود از این جهت نیاز چندانی برای برنامه‌ریزی و مدیریت کلان نداشت. پرسش‌های آن‌ها در این موضوعات بیشتر برای شناخت احکام شرعی بود. به گمانشان جامعه و مدنیت همان است که با آن مواجه‌اند از این جهت خیلی به تغییر ساختار و جنبه‌های ساخت‌افزاری زندگیشان نمی‌اندیشیدند، فقط احکام آن را از شریعت می‌خواستند. چنین رویکردی موجب فقدان نص کافی در موضوعات، شکل و ساختار مسائل اجتماعی (ساحت مدنیت)، جنبه‌های سخت‌افزاری و ... گردید. دانش فقه نیز در جهان اسلام از آغاز تاکنون همین مسیر را پیموده و فقها تنها وظیفه خود را بیان احکام شرعی می‌دانند و مدیریت و برنامه‌ریزی را خارج از وظیفه ذاتی حوزه فقاها می‌دانند.

۵.۳ اجمال نص (متن و دلیل)

سبک بیانی قرآن و حدیث در بیان احکام و تکالیف فقهی و حقوقی در اغلب موارد به گونه‌ای است که برای برخی از مخاطبین ممکن است به صورت تفصیلی روشن نبوده و مجمل باشد. اجمال متن در بدایت امر مخصوصاً برای کسانی که با دانش اصول فقه و علوم قرآن آشنا نیستند، موجب سوء فهم می‌شود. برای برون رفت از اجمال متن لازم است به دلیل مبین مراجعه کرده و از این طریق اجمال متن را برطرف ساخت. متنها لازمه چنین کاری نیازمند به‌کارگیری شیوه‌های اجتهادی است.

۶.۳ جعل احادیث و کتمان آن

اسلام یک سنت شفاهی و گفتاری است. نه قرآن کریم به صورت کتاب نازل شده و نه معصومین (ع) سخنان خود را به صورت کتاب درآوردند. اصولاً سنت معصومین (ع) اغلب حاصل پرسش‌هایی است که از عصر نبوت تا عصر غیبت ادامه داشته است. با توجه به ساده ماندگی مردم آن روزگار و فقدان دستگاه‌های ضبط صوت و لوازم تحریر نامناسب،

ثبت و نگارش احادیث، امری دشوار بود. این امر موجب می‌شد تا مردم به راحتی نتوانند هر آنچه را که از زبان معصومین (ع) صادر می‌شود با همان الفاظ و عبارات به صورت دقیق ثبت و ضبط نمایند. در بیشتر موارد برداشت خود را از سخنان معصومین (ع) نوشتند. از این جهت ممکن است در برخی موارد برداشت ناصواب یا تقطیع کلام نیز صورت گرفته باشد. علاوه بر این مشکلات، ماجرای جعل حدیث در صدر اسلام باعث گردید تا برخی امور مشتبه گردد. بسیاری از احادیث کتمان و انکار شد و احادیث زیادی نیز جعل و اضافه گردید. برخی عوامل جعل و کتمان حدیث که مانع ناباندیشی گردیده و سهم زیادی در سوء فهم داشت را می‌توان در امور زیر خلاصه نمود:

۱. منع کتابت حدیث از عهد عمر بن خطاب تا دوره خلافت عمر بن عبدالعزیز علاوه بر اندارس برخی احادیث موجب جعل حدیث گردید. منع تدوین حدیث ماجرای تأسف آوری است که نقطه شروع آن در ایام حیات رسول خدا (ص) شکل گرفت و در عهد خلفای سه‌گانه شدت یافت و حتی قوانین و مقررات سختی برای کاتبین حدیث وضع شد و این ممنوعیت تا اواسط دوره خلافت مروانیان ادامه یافت. بسیاری از صحابه که حاملان احادیث نبوی بودند در آن روزگار یا زنده نبودند و یا این که پیر و دچار ضعف حافظه شده و دیگر قدرت تدوین احادیث نداشتند. به طور قطع منع کتابت حدیث در این سال‌های طولانی صدمات بزرگی به سنت نبوی وارد نموده و شاید بسیاری از اخبار نبوی محو گردیده است.

۲. شگفت‌آور این که برخی از خلفا برای خود مرجعیت دینی تا سرحد تشریح قائل بوده و خودسرانه اقدام به جعل و تشریح احکام الهی نموده و خود را تا سر حد شارع بالا بردند.

۳. فضای حاکم بر دوره حاکمیت معاویه نیز به گونه‌ای بود که برای مشروعیت و تحکیم قدرت احادیث زیادی جعل گردید.

۴. برخی فرق و جریان‌های فکری در جهان اسلام برای موجه‌سازی عقاید خود به جعل و نشر احادیث ساختگی اقدام نمودند.

۵. پیروان دو جریان رقیب در جهان اسلام (تشیع و تسنن) با دو خوانش متفاوت که هریک خود را منتسب به پیامبر (ص) می‌دانستند در مواردی که احیاناً نیاز به سخن پیامبر (ص) بوده ابایی از حدیث‌سازی نداشتند.

۶. جریان غلات نیز در توجیه باورهای غلط خود، ناگزیر از حدیث‌سازی بوده‌اند.

۷. کسانی از قدیسان اهل کتاب (احبار و رهبان) که مسلمان شده یا تظاهر به مسلمانی می‌کردند، نیز در زمره جاعلان حدیث‌اند و به دلایلی از جمله بهره‌مندی از شهرت و قدرت و ثروت و حتی دشمنی با اسلام به جعل حدیث روی آوردند این نوع احادیث جعلی در میان اهل حدیث به اسرائیلیات مشهور است. چنین اموری را نیز می‌توان بسترساز تعدد معرفت دینی به ویژه در ساحت فقه و حقوق اسلامی برشمرد.

۷.۳ منطق فهم دین

مهمترین عاملی که در جهان اسلام موجب تنوع و تکثر در معرفت دینی گردید فقدان منطق فهم دین است. لازم است فهم و شناخت دین در چارچوب منطقی صورت پذیرد که مورد قبول همه دین‌پژوهان باشد در غیر این صورت تکثر و تنوع در معرفت دینی بدون ضابطه همچنان ادامه یافته و هیچ‌گاه متوقف نخواهد شد. امروزه هر دانشی براساس منطقی بسط و تحول می‌یابد. ریاضیات، فیزیک، شیمی، زیست‌شناسی و... دارای اصول و ضوابطی است که فقط در چارچوب آن اصول می‌توان نظریه‌پردازی کرد و دانشمندان این علوم، متعهد به رعایت آن اصول و ضوابط‌اند به همین سبب اختلاف آراء در این علوم بگونه‌ای نیست که خارج از منطق علمی بوده و موجب نزاع و دشمنی گردد. اختلاف آراء در این علوم راه را برای تصحیح و ترمیم خطاها هموار نموده و در نتیجه زمینه‌ساز فرآیند رشد و تحول و فریابی علوم می‌گردد. معرفت دینی در تمام موارد با معرفت علمی یکسان نیست، زیرا در فرآیند تحصیل معرفت دینی عوامل غیر معرفتی نظیر تعصب، حب و بغض، انگیزه‌ها، تعلق خاطرها، شخصیت‌زدگی و... نیز ممکن است دخالت پیدا کند و مانع ناباندیشی شود؛ از این جهت لازم است مقدمات ناباندیشی دینی همگانی با حذف عوامل غیرمعرفتی فراهم گردد در غیر این صورت تکثر معرفت دینی بی‌ضابطه همچنان رو به تزايد خواهد بود. ممکن است چنین تکثری در ساحت فهم دین باعث شود تا برخی مسلمانان در اصل دین و وحیانی بودنش نیز شک نموده و به دین‌گریزی و دین‌ستیزی روی آورند. به نظر می‌رسد تأسیس و تدوین منطق فهم دین که مورد قبول مراکز علوم دینی در جهان اسلام باشد کار محالی نیست گرچه دشوار است اما لازم است نخبگان علوم دینی به این کار مهم بیندیشند. زیرا منطق فهم دین موجب می‌شود تا معرفت دینی ضابطه‌مند گردد. بدیهی است تنوع و تکثر فهم‌ها همواره در جهان ذهن و نظر باقی نمی‌ماند و کارکرد خود را در میان مسلمانان

نشان می‌دهد. در بیشتر موارد فرقه‌گرایی، تکفیر، جنگ و خونریزی میان مسلمانان و حتی ناسازگار دانستن علم و دین از پیامدهای همین فهم‌های بی‌ضابطه از دین است.

۴. معرفت دینی و راز تکثر آن

معرفت دینی نیز از یک جهت مبهم است، زیرا همان‌گونه که گذشت معرفت دینی امری وابسته به عقل، ذهن و ادراک بشر و متون دینی است و از این جهت کثرت‌پذیر است. بلاخره این پرسش مطرح می‌شود، کدام معرفت دینی معتبر است تا در نزاع علم و دین موضوع بحث قرار گیرد؟ آیا در معرفت دینی می‌توان اختلاف فهم‌ها و خوانش‌ها را کاهش داد و به معرفت دینی واحدی رسید؟ لازم به ذکر است که منظور از تعدد معرفت دینی کثرت‌گرایی دینی جان‌هیکی نیست (جان‌هیکی: ۱۳۷۸، ۶۹). سخن جان‌هیکی بر سر حق بودن کثیری از ادیان و محق بودن کثیری از دینداران است و مقتضای دستگاه ادراکی انسان چند پهلوی واقعیت است. پلورالیست‌ها می‌گویند یک حق نداریم بلکه حق‌های بسیار داریم (سروش: ۱۳۸۴، ۴). برخلاف دیدگاه جان‌هیکی در این بحث یک دین حق مورد پذیرش است و به لحاظ وجودشناختی بسیار از آموزه‌های اصلی و پایه‌ای آن مورد اتفاق است منتها در فهم و تفسیر آن کثرت و تعدد راه می‌یابد نه در اصل وجود آن. اما در کثرت‌گرایی دینی جان‌هیکی متعلقش ادیان و مذاهب است و ادیان تمایزی نسبت به هم ندارند و خود «حقیقت مطلق یا غایی» در ابهام بوده و راهی برای دستیابی به آن وجود ندارد. از این رو ادیان متعارض هرکدام راهی مستقیم به حقیقت محسوب می‌گردد. جان‌هیکی در این باره می‌گوید: تنها یک راه و شیوه نجات و رستگاری وجود ندارد بلکه راه‌های متکثر و متعددی در این زمین وجود دارد (جان‌هیکی: ۱۳۷۸، ۶۹). بازگشت این نظریه به پذیرش امور متضاد برمی‌گردد و مبتنی بر منطق معرفت نیست و عقل سلیم از پذیرش آن ابا دارد.

راز تکثر معرفت دینی چیست؟ آیا دین و متون دینی به گونه‌ای است که باعث شده تا خاستگاه خوانش‌ها و تکثر معرفت دینی گردد یا ذهن و شخصیت دین‌پژوهان به گونه‌ای است که موجب فهم‌های متنوع شده است؟ همان‌گونه که گذشت عوامل مهمی در پیدایی تکثر معرفت دینی دخیل است، صامت بودن متون دینی، تاریخمندی (دین در بستر تاریخی، ۲۳ سال عصر نبوت و ۲۵۰ سال عصر امامت پدید آمده)، مراتب و معانی طولی متون دینی، تأثیر جغرافیایی اقلیمی و فرهنگی دین‌پژوهان در سر تا سر جهان اسلام و ... از جمله اموری است که نمی‌توان از تأثیرگذاری آن غفلت نمود. برخی نیز معتقدند به دلیل صامت

بودن متون دینی فهم ما از متون دینی تابع پرسش‌ها و دانش‌هاست. پرسش‌ها و دانش‌های مفسر متون دینی را به حرف درمی آورد (سروش: ۱۳۷۳، ۲۶۴ و ۳۴۴ و ۴۴۲). با توجه به تنوع پرسش‌ها و پیش‌فرض‌ها معرفت دینی نیز بالضروه متنوع و متکثر خواهد گردید و این تنوع و تکثر قابل تحویل شدن به فهم واحدی نیست. گرچه دستیابی به فهم واحدی از دین در تمام ساحت‌ها تاکنون تحقق نیافته و چنین معرفتی از دین نه ممکن است و نه مطلوب؛ اما تعدد و تکثر در ساحت معرفت دینی مانع از تقلیل نقاط اختلاف نیست و به لحاظ عقلی امکان دارد که با تأسیس و تدوین منطق فهم دین به نقاط مشترکی بیشتری دست پیدا شود. با توجه به تکثر و تنوع معرفت دینی، نخستین پرسش در نسبت علم و دین این است که با کدام فهم از دین و علم به ارتباط سنجی این دو موضوع پرداخته می‌شود؟ محل نزاع در نسبت علم و دین چه معنای از دین با چه معنای از علم است؟ ممکن است در پاسخ گفته شود منظور از علم و دین اموری است که مرتکز در اذهان عموم دانشمندان و عالمان دینی است. در صورت چنین برداشتی عنوان بحث را نمی‌توان، ارتباط علم و دین قرارداد. زیرا برهانی بر این امر اقامه نشده است که مرتکرات ذهنی اندیشمندان ضرورتاً با حقیقت علم و دین منطبق باشد. آیا می‌توان معنا و مصداق علم و دین را در این بحث روشن و تعیین نمود؟ واقعش این است که در ساحت دین به ویژه اسلام به راحتی نمی‌توان در تمام اموری که گمان نزاع در آن‌ها می‌رود تعریف روشنی ارائه نمود، زیرا تاکنون فهم مشترکی در این مباحث پدید نیامده است.

درباره علم نیز ماجرا از همین قرار است، زیرا تعریف جامع و مانعی از علم ارائه نشده است که مورد اتفاق همه دانشمندان قرار گرفته باشد از این جهت فهم دانشمندان در موضوعات مختلف نیز متفاوت است. بنابراین در بحث علم و دین، به ویژه در مقام تحلیل گزاره‌های دینی نباید شتابزده اقدام به نظریه‌پردازی نمود. در بیشتر موارد کسانی که به این بحث پرداخته‌اند گمانشان بر این است که بسیاری از این واژگان و مباحث مقدماتی که مبتنی بر این واژگان است اموری متفق‌علیه است. پیش‌فرض ذهنی اغلب کسانی که در این مباحث تحقیقاتی دارند به صورت ناخودآگاه این است که لابد عموم اندیشمندان مسلمان در این مباحث فهم مشترک دارند و در واقع مایلند همه نظریه‌پردازان در این خصوص رأی واحدی داشته و مثل آن‌ها بیان‌دیشند؛ در حالی که واقعیت چیز دیگر است. تاریخ اندیشه دینی گواه بر این است که در بیشتر موضوعات دینی تفاوت فهم وجود داشته و همین تفاوت‌ها خاستگاه پیدایی فرق و مذاهب مختلف کلامی فلسفی، عرفانی، فقهی، تفسیری و

... شده است. با توجه به این که در جهان اسلام تاکنون در ساحت اسلام‌شناسی دستگاه خاصی به عنوان متولی و مرجع رسمی عهده‌دار تفسیر دین نیست (گرچه در طول تاریخ حوزه‌های علمیه مرجع و متولی رسمی دانش فقه بوده‌اند) از این جهت به تعداد دین پژوهان، ممکن است فهم و برداشت از دین تفاوت پیدا کند. اختلاف در فهم‌ها فقط در سطح اندیشمندان فرق مختلف نیست اختلاف در میان اندیشمندان یک جریان فکری نیز وجود دارد. عالمان شیعی با این که مشهور به عقلانیت و اعتدال در اندیشه بشمار می‌آیند در مقام اندیشه‌ورزی و نظریه‌پردازی در بسیاری از مباحث نزاع فکری دارند. نزاع میان اخباری‌ها و اصولی‌ها، فقها و عارفان و فیلسوفان، متکلمان و ... نزاع دامن‌گستری است. شاید گزاره نباشد که گفته شود، اندیشمندان مسلمان در اصول کلی اسلام فقط در حد اسم آن اصول با هم توافق دارند ولی در فهم و تفسیرش هریک به راهی می‌روند. خدا، پیامبر، وحی، قرآن، معاد، نماز، حج و ... از اصول مشترک میان همه مسلمان‌هاست ولی در فهم و تفسیر این امور تفاوت بسیار است. با وجود چنین تنوعی در ساحت فهم دین، تعیین محل نزاع در بحث ارتباط علم و دین امری ضروری است. بنابراین با توجه به آنچه گذشت محل نزاع در این بحث، نزاع میان معرفت دینی با معرفت علمی است به عبارت دیگر محل نزاع میان فهم و تفسیر عالمان دینی از متون دینی با تئوری‌ها، فرضیه‌ها، نظریه‌ها و قوانین علوم دیگر (علوم تجربی، انسانی، اجتماعی و ...) است. تنها سخنی که می‌توان درباره این دو معرفت (معرفت دینی و معرفت علمی) گفت این است که دلیل قطعی بر صدق این فهم‌ها و تفسیرها و تئوری‌ها و فرضیه‌ها در دست نیست. البته ممکن است شواهدی بر فرض صحتشان باشد. بنابراین هیچ‌گاه نباید در این موارد ادعای قطعیت نمود. چگونه می‌توان با این همه تعارض در فهم‌ها ادعای قطعیت کرد؟ مگر این که قرائت‌های متعدد به رسمیت شناخته شود و یا براساس برخی رویکردهای هرمنوتیکی که برای متن معنای نهایی قایل نبوده و فهم را تابع دنیایی ذهنی - روحی، پرسش‌ها، انتظارات، پیش‌فرض‌ها و تفسیر مفسر دانست (احمدی: ۱۳۷۲، ج ۲، ۵۷۳-۵۷۵). در چنین فرضی بازگشت تمام این رویکردها به نسبت‌گرایی و پلورالیزم دینی است گرچه مفسران التفاتی بدان نداشته باشند.

۵. معرفت دینی یا معرفت ظنی و احتمالی نسبت به دین

در مباحث زبان‌شناختی به ویژه در علم اصول گفته شده هر ماتی مقاصد خود را از طریق الفاظ به مخاطب منتقل می‌کند. کیفیت بکارگیری این الفاظ نیز بر اساس قواعد شناخته شده

عقلانی در هر زبانی است. ماتن (متکلم و مؤلف) متعهد است مقاصد خود را در چارچوب این اصول عقلانی بیان کند. بدیهی است اگر ماتن به این اصول پایبند نباشد مفاهمه، امکان پذیر نبوده و مقاصد ماتن به مخاطبین منتقل نخواهد گردید.

قرآن و سنت بعد از فراغ از بحث‌های مربوط به جنبه‌های صدور (صحت انتساب آن به خداوند) تنها متن دینی محسوب می‌گردد. با توجه به این‌که متون دینی براساس اصول پذیرفته شده عقلانی نگاشته شده و صاحب متن (شارع) نیز سبک بیانی که برای مخاطب ناشناخته باشد ندارد چنین نگرشی متونی دینی را فی‌الجمله فهم‌پذیر می‌نماید. مخاطب نیز باید تلاش کند مقصود ماتن (شارع) را بفهمد. فهم‌پذیر بودن متون دینی علاوه بر قواعد عام فهم از راه دلیل عقلی نیز اثبات‌پذیر است. این دلیل را می‌توان این‌گونه بیان نمود:

الف. مخاطب دین، تمام مردم هستند «یا ایها الناس».

ب. زبان دین، زبان عرفی و شناختاری است. منظور از عرفی بودن زبان دین، سبک زبانی رایج میان عقلاء است. ساختار زبانی قرآن به زبان مردمی است که در عصر نزول زندگی می‌کردند اگر زبان قرآن، زبان خاص و غیر شناختاری بود در این صورت مردم قادر به فهم متون دینی نبودند. تجربه تاریخی نشان می‌دهد مردمی که در عصر نزول قرآن می‌زیستند وقتی که پیامبر (ص) آیات قرآن را برای مردم تلاوت می‌کردند مردم آن را می‌فهمیدند. حتی مشرکین گوش‌های خود را به هنگام تلاوت پیامبر (ص) می‌بستند تا تحت تأثیر قرار نگیرند. این امور فی‌الجمله نشان فهم‌پذیری متون دینی است. متون دینی علاوه بر این‌که زبانش زبان شناختاری و عرفی است به لحاظ محتوا و معنا نیز به گونه‌ای است که هرکسی به میزان استعداد و توانایی علمی‌اش می‌تواند آن را بفهمد. در غیر این صورت دین نمی‌تواند جاودانه و جهانی باشد و ارسال رسل و انزال وحی لغو خواهد بود. جهانی بودن و فرا زمانی بودن دین، اقتضا دارد که زبان و محتوای متون دینی به گونه‌ای باشد که در همه زمان‌ها و مکان‌ها برای مردم قابل فهم باشد (دست کم عالمان دینی بتوانند بفهمند). با توجه به این‌که صاحب شریعت مقاصد خود را از طریق وحی (متون دینی) به بشر ابلاغ کرده و فرض این است که وحی از سوی خدای حکیم و رسول امین آمده و مقصود از آن هدایت و سعادت بشر است از این جهت اگر برای بشر قابل فهم نباشد لغویت لازم می‌آید و کار لغو از ساحت شارع حکیم دور است. بنابراین کسانی که با قواعد عام فهم آشنا باشند، فهم متون دینی برایشان امکان‌پذیر است. کلام صاحب شریعت (متون دینی) در دلالت بر مقاصدش از دو حال خارج نیست یا نص است و یا ظاهر. نص به گونه‌ای است که در

دلالت کردن به مقاصد صاحب شریعت، صریح و روشن است و احتمال خلاف در آن داده نمی‌شود و بدون هیچ مشکلی برای مخاطب، فهم‌پذیر است. ظاهر یعنی دلالت الفاظ یا عبارات به کار رفته در متون دینی بر معنا صریح و آشکار نیست و احتمال چند معنا در آن داده می‌شود اما همواره یکی از آن معانی ظهور بیشتری نسبت به معانی محتمل دیگر دارد. معیار فهم در الفاظ و عبارات یک متن براساس سیره عقلا و قاعده اصالت الظهور (آخوند خراسانی: ۱۴۱۵، ۳۲۳-۳۲۴) که یک قاعده عقلایی در مباحث زبان‌شناسانه است، همان معنایی است که ظهور بیشتری دارد. شناخت احکام فقهی - حقوقی بر مبنای حجیت ظهور عرفی الفاظ و عبارات متون دینی صورت می‌گیرد. زیرا صاحب شریعت علاوه بر این‌که چنین ظهوری را معتبر کرده خود نیز در مقام بیان احکام الهی شیوه‌ای خلاف سیره و روش عقلا ندارد. شارع مانند عرف و عقلا مقاصد خود را در قالب الفاظ و عبارات بیان کرده است و ظهور عرفی را معتبر قرار داده است. اگر صاحب شریعت شیوه‌ای دیگر غیر از شیوه متعارف داشت، امکان برقراری ارتباط صحیح با مخاطبینش دشوار خواهد بود (خویی: ۱۳۹۴، ۲۳۶).

قرآن به لحاظ وحیانی بودن و انتسابش به خداوند امری قطعی و یقینی است. از این‌رو گفته می‌شود قطعی‌الصدور است لیکن به لحاظ دلالت، احتمالی و ظنی است. یعنی فهم ما از آیات قرآن در همه موارد، فهم قطعی و یقینی نیست به گونه‌ای که احتمال مغایر معنا و مقصود خداوند داده نشود. بنابراین در تمام آیات قرآن نمی‌توان ادعای معرفت یقینی کرد. احادیث معصومین (ع) به لحاظ جنبه صدور تعدد اندکی قطعی‌الصدور (متواترات) و بیشتر آن ظنی‌الصدور است اما گفته می‌شود به لحاظ دلالت، قطعی‌الدلاله است. به نظر می‌رسد این مطلب دقیق نباشد. برای این‌که دین‌پژوهان در فهم احادیث نیز اختلاف دارند. دستیابی قطعی به مقاصد پیامبر (ص) و ائمه (ع) نیز از مجرای احادیث کار دشواری است. از این جهت نمی‌توان در فهم تمام روایات ادعای قطع و یقین نمود. منظور از ظنی‌الدلاله بودن یعنی فهم بشر از متون دینی احتمالی است نه یقینی. یعنی فهم ما از دین احتمالاً کاشف از دین و منطبق با دین است نه این‌که کاشفیش از دین صد در صد باشد. چنین اموری موجب پیدایی خوانش‌های متعدد از متون دینی و مانع یکسان‌اندیشی است. بنابراین فهم عالمان دینی از متون دینی اولاً متکثر است ثانیاً همه این فهم‌ها عین دین نبوده و با حقیقت دین یکسان نیست. وقتی فهم واحدی از دین نمی‌توان داشت، چگونه گفته می‌

شود، دین با علم تعارض یا تعامل یا نسبت دیگری دارد؟ از این رو محل نزاع در این بحث نزاع علم و دین نیست بلکه نزاع میان فهم‌ها و برداشت‌هاست.

۶. معنای ظن معتبر

ممکن است این سؤال مطرح شود اگر ظنون، فاقد معرفت یقینی است چرا در شناخت دین از آن استفاده می‌گردد؟ دیدگاه مورد قبول اندیشمندان دانش اصول فقه پیرامون ظنون معتبر، این است که اولاً؛ بهره‌مندی از ظنون فقط در استنباط احکام فقهی و حقوقی است. ثانیاً؛ ظن، جنبه‌ی طریقت دارد (شیخ انصاری: ۱۳۹۴، ج ۱، ۲۹)؛ یعنی راهی است برای کشف مقاصد شارع و کاشفیت این نوع دلیل از حکم الهی احتمالی است. با توجه به این‌که دلیل قطعی برای کشف حکم شارع بسیار اندک است از این جهت جز این شیوه، راهی دیگر برای احکام الهی تصور نمی‌شود. اگر کسی به بهانه عدم دسترسی به دلیل قطعی و یقینی شریعت را کنار بگذارد به طور قطع و یقین از مسیر بندگی حق خارج شده است، زیرا معنای بندگی، تبعیت نمودن از شریعت الهی است. به حکم عقل اگر بشر نتواند از راه دلیل قطعی به شریعت برسد می‌تواند از دلیل احتمالی استفاده کند نه این‌که شریعت را به طور کلی کنار بگذارد. اگر کسی به قاعده برائت عقلی یا شرعی تمسک کند و بر این باور باشد چون بیان کافی از شارع در دست نیست و در مالانص فی‌ه برائت جاری کند این مسلک با ادب بندگی و حق الطاعه (شهید صدر: ۱۴۱۸، ج ۳، ۲۸) و حق مولویت خداوند ناسازگار است. زیرا بشر فی‌الجمله و به صورت اجمالی می‌داند که باید در هر صورت بندگی کند گرچه فهم و عمل او صد در صد مطابق حکم شارع نباشد. با توجه به این‌که امروزه بشر در دوره‌ی خاتمیت و غیبت امام (ع) بسر می‌برد و به پیامبر (ص) و امام (ع) دسترسی ندارد از این جهت باب قطع و یقین به سوی شریعت مفتوح نیست. از این رو چاره‌ای نیست جز این‌که ظنون معتبر باشد در غیر این صورت دین‌داری امکان‌پذیر نیست.

۷. معنای حجیت

دلیلی که فقیه را به حکم شرعی رهنمون می‌سازد باید از طرف شارع حجت باشد. منظور از حجیت این است که اعتبار و صحت دلیل و کاشفیت آن از حکم شرعی بستگی به تأیید شارع دارد. در این کاربرد حجیت به معنای منجزیت و معذرت است (مظفر: ۱۴۰۰، ۱۴-)

۱۵). یعنی وقتی دلیلی بر حکم شرعی اقامه گردد موجب می‌شود که تکلیف برعهده انسان تثبیت گردد. اگر در واقع این حکم برخلاف نظر شارع باشد مکلف معذور است. زیرا طریقی که مکلف را به حکم قطعی و یقینی رهنمون سازد در میان نیست و چاره جز عمل به مضمون این دلیل نیست. برخی ظنون مانند خبر کتاب و سنت، واحد ظواهر و ... را شارع حجت قرار داده است (همان، ۱۳۷). حجت یعنی دلیلی که شارع آن را نازل منزله دلیل قطعی در صورت فقدان دلیل قطعی قرار داده است (همان: ۴۳). بنابراین اگر دلیلی بر انجام امری از اوامر شارع یا ترک نهی‌ای از نواهی شارع به دست ما رسید گرچه قطعی نبود لازم‌الاتباع است. چنین دلیلی تکلیف را بر ما منجز و محقق می‌کند. اگر مفاد دلیل امر الهی باشد تکلیف را باید انجام داد و نمی‌توان از آن سرپیچی کرد (به این بهانه که این دلیل قطعی نیست). چنانچه تکلیف واقعی الهی برخلاف این دلیل بود انسان معذور است و شارع نمی‌تواند او را عقاب نماید زیرا براساس دلیل معتبر عمل کرده است. کاربرد ظنون در علم فقه صرف نظر از ارزش معرفتیش به لحاظ روش‌شناسی معتبر است. این کار نوع دین‌شناسی و دین‌داری روش‌مند است که بر صحت آن دلیل قطعی اقامه شده است. یعنی وقتی که دست انسان از دلیل یقینی و قطعی کوتاه گردد و امکان دسترسی یقینی به مقاصد شریعت نباشد در چنین موقعیتی ضروری است به دلیل ظنی عمل گردد. زیرا شناخت یقینی و قطعی در همه اوامر و نواهی دینی امکان‌پذیر نیست از این جهت از دلیلی استفاده می‌شود که کاشفیت آن از حکم الهی ظنی و احتمالی است. دلیل ظنی از آن جهت که مفاد آن احتمالی است تا مادامی که شارع آن را معتبر نگرداند هیچ بهره‌ای از حقیقت ندارد و عمل به مفاد آن از نظر قرآن حتی در احکام فقهی و حقوقی ممنوع است. قرآن می‌فرماید: «وَمَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا» (نجم، ۲۸). بی‌آنکه بدان هیچ دانشی داشته باشند، آن‌ها تنها از ظن و گمان خود پیروی می‌کنند و ظن و گمان هرگز کسی را از حقیقت بی‌نیاز نمی‌سازد.

ظنون معتبر در ساحت اندیشه و معرفت چندان اعتباری و ارزشی ندارد. قرآن کریم عمل نمودن به مفاد ظن، حدس و احتمال را ممنوع کرده و کسانی را که در مقام شناخت دین به دلیل ظنی و احتمالی اکتفا می‌کنند مذمت نموده و این مسیر را برای نیل به حقیقت راه سست می‌داند. «إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنَّ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ» (انعام، ۱۱۶)؛ آنان جز از حدس و گمان پیروی نمی‌کنند و جز به گزاف سخن نمی‌گویند.

۸. رعایت حریم تخصص

به لحاظ روش‌شناسی، عالم دینی آن‌گاه می‌تواند از نسبت علم و دین (معرفت دینی - معرفت علمی) سخن بگوید که به صورت تخصصی علوم تجربی را آموخته باشد. در سده حاضر آموزش علوم جدید در مراکز دین‌شناسی رایج نیست. معلومات بیشتر عالمان دینی نسبت به علوم جدید در سطح معلومات عمومی است نه تخصصی. طلابی که در مدارس علوم دینی تحصیل می‌کنند، معمولاً تحصیلات علوم جدید ندارند. در گذشته از همان دوران کودکی پس از یادگیری قرآن در مکتب‌خانه و آشنایی با خواندن و نوشتن وارد حوزه علمیه می‌شدند. متون درسی و آموزشی هم شامل ادبیات، منطق، اصول، فقه، حدیث، تفسیر، کلام و ... بود و علوم تجربی و علوم انسانی جدید در برنامه درسی طلاب جایگاهی نداشت. تنها برخی علمای اسلام در گذشته علاوه بر درس‌های دینی، طبیعیات، طب، ریاضیات و نجوم نیز می‌آموختند. از این‌رو در میان علمای اسلام فیزیک‌دان، شیمی‌دان، زیست‌شناس و ... نبود. نکته قابل توجه این است که در نیم قرن اخیر رهیافت‌های علوم جدید در مراکز علوم دینی هنوز راه پیدا نکرده و طبیعیات، ریاضیات، نجوم، طب و ... به صورت رسمی و برنامه‌ریزی شده تدریس نمی‌گردد (طرفه آن‌که اگر طلبه‌ای بخواهد هم زمان با علوم حوزوی در دانشگاه نیز درس بخواند به لحاظ مقررات آموزشی با مشکلاتی مواجه می‌شود). طبیعیات جهان اسلام میراث طبیعیات یونان باستان است که به لحاظ روش‌شناسی صبغه قیاسی آن بیش از تجربه‌گرایی است. گرچه دیدگاه‌های بطلمیوسی پیرامون زمین مرکزی مورد قبول فارابی، ابن‌سینا، خواجه نصیرالدین طوسی و ... قرار نگرفت و چنین نگرشی را قابل دفاع نمی‌دانستند، ولی چنین رویکردی به نجوم نگرش غالب در سرتاسر قلمرو جهان اسلام بود (ولایتی: ۱۳۸۴، ج ۱، ۱۸۰).

آیات و روایات مربوط به زمین، خورشید و آسمان با همین رویکرد تفسیر می‌شد. هنوز هم ریشه‌ها و نشانه‌های طبیعیات کهن در آثار فلسفی متأخرین موجود است. بنابراین اگر عالمان دینی بخواهند از ترابط علم و دین سخن بگویند فقط در صورتی مجازند که علم را به صورت تخصصی از مراکز علمی معتبر آموخته و صاحب نظر باشند در غیر این صورت هرگونه اظهار نظر آن‌ها پیرامون نسبت علم و دین فاقد ارزش معرفتی است.

دانشمندان علوم جدید نیز بهره‌چندانی از علوم دینی ندارند. آن‌ها نیز به لحاظ روش‌شناسی نمی‌توانند از نسبت علم و دین بحث نمایند. زیرا آنان نیز علوم دینی را به صورت تخصصی در حوزه‌های علمیه نیاموخته‌اند. کسی که به صورت تخصصی و در یک مرکز

علمی معتبر دینی درس نخوانده باشد چگونه می‌تواند از نسبت دین و علم سخن بگوید؟ بنابراین نه دانشمندان علوم تجربی و نه علمای اسلام به لحاظ روش‌شناسی نمی‌توانند از نسبت علم و دین سخن بگویند، مگر این‌که در هر دو موضوع تخصص داشته باشند و یا این‌که از صاحب‌نظران نقل مطلب نمایند و بگویند، فلان عالم دینی چنین گفته و این حرف او با دیدگاه دانشمندان ناسازگار یا سازگار است. بدیهی است اندیشمندانی که بضاعت علمی‌شان در علم و دین به صورت تخصصی و اجتهادی نباشد هر نوع اظهارنظر و نسبت سنجی آن‌ها میان علم و دین فاقد منطق معرفت بوده و روشمند نیست.

۹. غلبه تعبد و ایمان‌گرایی بر تعقل در جهان اسلام

دین‌پژوهان مسلمان بر این عقیده‌اند که عقاید دینی و زیر فصل‌های اصول عقاید لازم است مبتنی بر استدلال عقلی باشد. تلاش آن‌ها بر این بوده که برای حقانیت و صدق گزاره‌ها و آموزه‌های دینی دلیل قطع‌آور عقلی اقامه نمایند. با توجه به این‌که دلیل عقلی اختصاص به زمان و مکان خاص نداشته و فرا مرزی و فراملیتی و فرا دینی است از این جهت لازم است مورد قبول همگان قرار گیرد یا دست کم مورد اتفاق همه اندیش‌وران مسلمین باشد. لیکن گزارش‌های تاریخی و واقعیت‌های موجود برخلاف آن است. پیدایی فرق کلامی، تفسیری، فقهی و... اختلاف آراء دین‌پژوهان حاکی از این است که یا براهین عقلی (که برای اثبات گزاره‌های دینی اقامه می‌شود) به لحاظ صورت و ماده با مشکل مواجه است و یا این‌که این عقاید برهان‌پذیر نیست. در غیر این صورت باید منشأ تمام اختلاف آراء در اندیشه دینی حمل بر توطئه و هوای نفس گردد. آیا خاستگاه انکار و حتی دشمنی برخی با تعالیم نبوی کینه، بغض، حسد، هوای نفس و... است یا این‌که فقدان منطق معرفت و عرضة ناصحیح و غیر روشمندانۀ تعلیم و حیانی موجب سوء فهم و تکثر معرفت دینی شده است؟ پذیرش هریک از این فرض‌ها پیامدهای به همراه دارد که نمی‌توان به آن ملتزم شد. البته سخن در این نیست که عقل معتبر نیست و یا این‌که عقاید دینی را نمی‌توان با استدلال عقلی اثبات نمود بلکه سخن در روش‌شناسی است به این معنا که اگر بناست عقاید دینی مدلل گردد لازم است این عقاید را به درستی و به گونه‌ای در ترازوی عقل نهاد که با بیشترین پذیرش و استقبال عاقلان مواجه گردد و از عقلانیت حد اکثری برخوردار شود. برخی می‌گویند، عقلانیت حد اکثری ممکن نیست؛ یعنی نمی‌توان برای یک اعتقاد برهانی اقامه کرد که جمیع عاقلان در جمیع زمان‌ها آن برهان را قانع‌کننده ببینند و صدق آن اعتقاد

را تصدیق کنند؛ زیرا مقدمات مشترک میان جمیع عاقلان وجود ندارد تا چنین برهانی اقامه شود. بنابراین باید عقلانیت را به معنای عقلانیت حد اقلی یا عقلانیت انتقادی (پترسون و دیگران، ۱۳۷۹: ۸۶) در نظر گرفت. تمام آنچه به تفصیل در این بخش آمد به این دلیل است تا روشن گردد که هویت معرفت دینی در بیشتر موارد امری سیال و تحولی است از این جهت توجه کردن به ریشه ها و نشانه های آن و سرّ تنوع و کثرت آن سهم زیادی در کاهش محل نزاع دارد. بدیهی است تا این زوایای پیدا و پنهان این بحث به تفصیل بیان شود همچنان توهم نزاع علم و دین باقی خواهد ماند.

۱۰. علم شناسی

مراد از علم چیست؟ بر منظور از علم هر نوع آگاهی است که حاصل فکر و اندیشه آدمی است. به نظر می رسد در جهان غرب به لحاظ تاریخی علوم پایه و علوم تجربی (science) نسبت به علوم انسانی و اجتماعی سابقه بیشتری داشته باشد. گرچه امروزه همه علوم چه علوم تجربی مصطلح و چه غیر آن صبغه تجربی پیدا کرده است لیکن بیشتر آثار مربوط به ارتباط علم و دین، منظور از علم را علوم تجربی مصطلح می داند. انحصار و اختصاص علم در علوم تجربی وجهی ندارد. مهمترین دلیلی که علی العموم نزاع را به سمت و سوی علوم طبیعی سوق داده این است که نخستین بار محل تنازع میان دو مسأله زمین مرکزی و خورشیدی مرکزی و مسأله ثبات انواع و تکامل انواع رخ داد. از این جهت گفته می شود منظور از علم، علوم تجربی است لیکن میدان نزاع علم و دین بسیار گسترده تر از این حلقه تنگی است که برخی طرح کرده اند. گرچه ممکن است نقطه آغاز بحث ارتباط علم و دین پس از رنسانس در دو مسأله کیهان شناختی و زیست شناسی از یک سو و الهیات کلیسایی از سوی دیگر باشد ولی سنجه علم و دین و گستره طرح آن تاریخی فراخ تر از آنچه گفته شده، دارد. همواره برای بشر این سؤال مطرح بوده و خواهد بود که چه نسبتی بین فهم بشر از تعالیم و حیانی و دستاوردهای عقل بشر وجود دارد؟ بشر به صورت فطری همواره گزاره های دینی را با عقل خود می سنجد و در پی این است که آن را خردپذیر سازد. دامنه بحث در دین نیز منحصر در گزارش های کتاب های آسمانی از جهان طبیعت و رخداد های مربوط به پدیده های نظیر کیهان شناسی یا جانور شناسی و نیست. بلکه میدان بحث پیرامون فهم بشر از تمام گزاره های دینی با تمام دست آوردهای عقلانی است. از این جهت این موازنه و سنجش، اختصاصی به علوم طبیعی ندارد. یکی از معاصرین تعبیر ادیبانه خوبی پیرامون واژه

علم و دین به کار برده است او با این تعبیر «داده‌های وحیانی و یافته‌های انسانی» محل نزاع را از دایره تنگِ مصطلحش بسی فراختر نموده است (ملکیان، ۱۳۸۱، ۳۵). بنابراین منظور از دین فقط فهم و معرفت آیات و احادیث مربوط به آفرینش و رخدادهای طبیعی جهان نیست. فهم تمام گزاره‌های دین در ساحت عقاید، احکام، اخلاق و... در قلمرو این بحث قرار دارد و منظور از علم، علوم انسانی، علوم اجتماعی، علوم پایه، فلسفه، عرفان، دانش اخلاق، فرهنگ و حتی جنبه‌های سخت‌افزاری علم، فناوری و... است. دانش هنر نیز با توجه به این که به خلق زیبای می‌انجامد به لحاظ آثار می‌تواند در مسأله علم و دین نسبت سنجی گردد. منظور از دین نیز فهم تمام آن‌اموری است که از زبان انبیا و اوصیا به بشر رسیده است. ناگفته پیداست رهیافت‌های عقلانی که در متون دینی از آن به حجت باطنی تعبیر شده، چنانچه این یافته‌های عقلانی برهانی باشد و به لحاظ ساختار و ماده یقینی باشد در زمره معرفت دینی است. مستقلات عقلیه که در دانش اصول فقه مورد بحث قرار می‌گیرد تنها بخشی از رهیافت‌های عقلانی محسوب می‌شود. بنابراین بسندگی به معرفت دینی که حاصل فهم متن دین باشد نیز همه ماجرا در این مسأله به حساب نمی‌آید. پیرامون علم نیز پرسش‌های جدی قابل طرح است. آیا مراد از علم، قطع به واقع است به گونه‌ای که تمام گزاره‌های علمی حاکی از واقع بوده و صادق‌اند یا این که صدقش احتمالی است؟ آیا گزاره‌های علمی در مقام حکایت از واقع، واقع را همان‌گونه که هست به می‌نمایاند یا این حکایت‌گری گزاره علمی از واقع نیز احتمالی است؟ قطع، جزم و یقین حالتی است که مربوط به نفس فاعل شناسنده است، چنین یقینی ارزش معرفتی ندارد. اگر قطع و یقین وصف گزاره باشد به این معنا که گزاره یقین‌آور باشد (نه این که یقین وصف شناسنده باشد) در این صورت چنین گزاره‌ای حکایتش از واقع یقینی است. در علوم تجربی که بیشتر با محسوسات سر و کار دارد ممکن است دستیابی به یقین نسبت به سایر علوم آسان‌تر باشد ولی با این حال رهیافت‌های معرفت‌شناسی در علوم تجربی بیشتر معطوف به سودمندی آن است تا معرفت‌بخشی. به گفته باربور رایج‌ترین تعبیر از قوانین علمی در میان فیلسوفان علم برداشت وسیله‌انگاران است (باربور، ۱۳۷۴: ۱۹۹). بنابراین در داده‌های علوم تجربی نیز نمی‌توان ادعای یقینی و قطعی بسان برخی از قوانین ریاضی داشت. از این‌رو فهم بشر در علوم نیز فهم قطعی و یقینی نیست گرچه ممکن است شواهد زیادی به سود داده‌های علمی باشد. از این‌رو منظور از علم نیز در بحث نسبت علم و دین، معرفت علمی است همان‌گونه که منظور از دین معرفت دینی است. با توجه به آنچه

گذشت محل نزاع در این مسأله نسبت علم و دین نیست. به عبارت دیگر محل نزاع علم و دین در مقام ثبوت و واقع نیست بلکه در مقام اثبات و معرفت است. دین در مقام ثبوت = کلام خدا مصون و معصوم از خطا و اشتباه است، همان‌گونه که قوانین حاکم بر جهان طبیعت و انسان نیز از نوامیس الهی است و مصون و معصوم از خطاست از این‌رو به هیچ وجه میان این دو ناسازگاری نیست. امکان ناسازگاری در مقام اثبات و علم در برخی موارد قابل تصور است: الف، فهم بشر از دین. ب. متن دین؛ در برخی موارد ممکن است ظاهر متن دین با فهمی از جهان طبیعت در علوم طبیعی، انسانی، اجتماعی و... آن هم در گزاره‌های احتمالی و ظنی ناسازگار باشد. البته در این موارد چنانچه این متن به لحاظ سند معتبر باشد لازم است به گونه‌ای نو فهمی گردد تا با گزاره‌های قطعی علمی سازگار افتد. مهم‌ترین ثمره روشن شدن محل نزاع این است که اولاً در فرض تباین و تعارض، چنین تعارضی در فهم‌ها و متن است نه این که میان دین و علم ناسازگاری باشد. ثانیاً چنین خوانشی از این بحث موجب می‌گردد، چنانچه کسی در سنجش علم و دین به نظریه ناسازگاری و تباین علم و دین رسید نه خاطر دانشمندان علوم خواهد رنجید و نه عالمان دینی. زیرا تعارض معرفت‌ها لزوماً به تعارض علم و دین نخواهد انجامید. تعارض معرفت‌ها در برخی موارد به دلیل محدودیت و کرانمندی افق فهم آدمیان از یک سو و امکان سوء فهم و خطای مجاری ادراکی بشر از سوی دیگر امری طبیعی و تا حدودی اجتناب‌پذیر است. البته معنای این سخن هیچگاه لغزیدن در ورطه نسبیت یا شکاکیت نیست.

۱۱. نتیجه‌گیری

هرگونه تحقیق پیرامون نسبت علم و دین مشروط به تنقیح و تعیین محل نزاع این دو موضوع است. تفکیک دین و معرفت دینی به لحاظ منطقی امری عقلانی و صحیح بوده و خاستگاه پیدایی فرق کلامی، تفسیری، فقهی و... بازگشت به این تفکیک دارد. برنتافتن چنین تفکیکی لزماً به پلورالیزم دینی می‌انجامد. فهم بشر از دین در بیشتر موارد فهمی است که از مجرای دلیل ظنی و احتمالی صورت گرفته است، زیرا متون دینی به لحاظ جنبه صدور و دلالتی یقینی نیست. کاربرد دلیل ظنی و احتمالی صرفاً در فقه و حقوق و ساحت ارزش‌هاست. از این‌رو در ساحت بینش و عقاید اعتبار چندانی ندارد. با توجه به این که فهم بشر از دین و علم، فهم یقینی نیست (گرچه ممکن است برای فاعل شناسنده یقین‌آور (جهل مرکب باشد) از این جهت به لحاظ روش‌شناسی محل نزاع در این بحث میان

معرفت‌ها یا متن‌هاست نه علم و دین به عبارت دیگر ترابط میان داده‌های وحیانی با یافته‌های انسانیست. گستره این سنجه می‌تواند شامل تمام رهیافت‌های علمی با تمام معرفت‌های دینی و متن‌دین باشد. از این رو نه تنها ترابط علوم طبیعی، انسانی، اجتماعی مصطلح با دین (معرفت دینی - متن دینی) مطمح نظر است بلکه نسبت دانش اخلاق، فلسفه، عرفان، فرهنگ، فناوری (تکنولوژی - صنعت) با دین نیز داخل در بحث قرار می‌گیرد. مهم‌ترین فایده این نوع تفکیک این است که در فرض تعارض هیچ‌گاه چنین تعارضی به دین نسبت داده نمی‌شود تا موجب رنجش دین‌داران و در نتیجه دین‌گریزیشان گردد. همانگونه ناسازگاری با علم هم موجب نمی‌گردد تا دانشمندان دین را خرافات و افسانه تلقی نمایند. وقوع چنین تعارضی به فهم احتمالی از دین یا متن نسبت داده می‌شود نه به اصل دین. ربنا لاتواخذنا ان نسينا او اخطانا

پی‌نوشت

۱. عبدالکریم سروش در دهه هفتاد نخست به این تفکیک در مجله کیهان فرهنگی پرداخت، سپس در کتابهایش (قبض و بسط تئوریک شریعت و مدارا و مدیریت و...) به آن تأکید کرد و اصرارش بر این است که دین و معرفت دینی دو مقوله است و معرفت دینی معرفتی کاملاً بشری است. البته وی اصرار دارد هیچ فهمی عین دین نیست (و در سال‌های اخیر بافت و ساخت تمام دین را کاملاً بشری می‌پندارد). ایشان با توجه به این که پیامدهای خاصی بر این تفکیک مترتب نمود این امر موجب گردید تا اصل این تفکیک نیز با اقبال مواجه نگردد. صرف نظر از پیامدهای معرفتی که صاحب این سخن بر این تفکیک بار نموده است، اصل این تفکیک به نظر این ناچیز پدیده معرفتی میمونی است.
۲. علامه جوادی آملی در کتاب شریعت در آینه معرفت ضمن این که فی الجمله به این تفکیک اذعان می‌کند، پیامدهای معرفتی این نظریه نظیر نامقدس بودن معرفت دینی را نمی‌پذیرد (۱۳۷۲: ۳۶۰-۳۶۶).. آیه الله صادق لاریجانی نیز در کتاب معرفت دینی به تفکیک دین و معرفت دینی می‌پردازد و آن را در برخی سطوح فهم می‌پذیرد (لاریجانی: ۱۳۷۰: ۱۶۶-۱۷۴). بایسته توجه است تا قبل از دهه هفتاد مسأله تفکیک دین و معرفت دینی در آثار اندیشوران دینی به صورت آشکار به چشم نمی‌آید.
۳. نگارنده بر حسب مطالعات میدانی به این نتیجه رسیده ام. زیرا در هیچ اثر علمی به جز رساله‌های عملی فقهای عظام تا کنون ندیده ام که صاحب یک اثر کلامی یا تفسیری و... نوشته باشد این مطالب فهم من از دین است و ممکن است این فهم صائب نبوده و عین دین نباشد.

کتابنامه

- قرآن کریم.
- احمدی، بابک (۱۳۷۲). ساختار و تأویل متن، چاپ دوم، تهران: نشر مرکز.
- آخوند خراسانی، محمدکاظم (۱۴۱۵ق). کفایه الاصول، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
- انصاری، شیخ مرتضی (۱۳۹۴). فرائد الاصول، مصحح عبدالله نورانی، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
- باربور، گریم ایان (۱۳۷۴). علم و دین. ترجمه بهالدین خرمشاهی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- جوادی آملی، آیه الله عبدالله، (۱۳۷۲). شریعت در آینه معرفت، تهران: مرکز نشر فرهنگی رجا.
- پترسون، مایکل و دیگران (۱۳۷۹). عقل و اعتقاد دینی، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، تهران: طرح نو.
- خویی، ابوالقاسم (۱۳۹۴ق). البیان فی تفسیر القرآن، قم: المطبعة العلمیه.
- سروش، عبدالکریم (۱۳۷۸). سنت و سکولاریسم، تهران: مؤسسه فرهنگی صراط.
- سروش، عبدالکریم، (۱۳۷۳). قبض و بسط تئوریک شریعت، تهران: مؤسسه فرهنگی صراط.
- شهیدصدر، محمدباقر (۱۴۱۸). دروس فی علم الاصول، قم: انتشارات اسلامی.
- فناپی اشکوری، محمد (۱۳۷۴). معرفت‌شناسی دینی، تهران: انتشارات برگ.
- المظفر، محمدرضا (۱۴۰۳). اصول الفقه، بیروت: دارالتعارف.
- هادوی تهرانی، مهدی (۱۳۷۷). مبانی کلامی اجتهاد، قم: مؤسسه فرهنگی خانه خرد.
- هیک، جان (۱۳۷۸). پلورالیزم دینی، ترجمه عبدالرحیم گواهی، تهران: مؤسسه فرهنگی انتشاراتی تبیان.
- لاریجانی، صادق (۱۳۷۰). معرفت دینی، تهران: مرکز ترجمه و نشر کتاب.
- ملکیان، مصطفی (۱۳۸۱). مصطفی، راهی به رهایی، تهران: نشر نگاه معاصر.
- واعظی احمد (۱۳۸۰). در آمدی بر هرمنوتیک، تهران: مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر.
- ولایتی، علی اکبر (۱۳۸۴). پویایی فرهنگ و تمدن اسلام و ایران، تهران: مرکز اسناد و خدمات پژوهشی.