

آسیب‌شناسی معرفت دینی با تأکید بر آرای علامه طباطبایی

اسحاق طاهری سرتشنیزی*

مهدی جلالوند**

سلمان قاسم‌نیا***

چکیده

آسیب‌شناسی معرفت دینی - به معنای شناخت آفاتی که به درک و باور دینی زیان می‌رساند - از بحث‌های نوپایی است که البته می‌توان برخی نمودهای آن را از لابه‌لای آثار پیشینیان نیز استخراج نمود. علامه طباطبایی در قامت یک متفکر دینی با غور در منابع اسلام، ضمن شناخت آسیب‌های معرفت دینی، به مقابله با آنها پرداخته و از این رهگذر، شیوه‌های متفاوتی برای فهم صحیح دین ارائه نموده است. نوشتار حاضر ضمن برشمردن مهم‌ترین آسیب‌های معرفت دینی در دو بخش مبانی و روش‌های فهم دین، با تأکید بر آرای آن عالم ربانی، علاوه بر تحلیل نوع آسیب و آثار مخرب آن در معرفت دینی، راهکارهای ایشان را برای مقابله با این آسیب‌ها بررسی کرده است. در نگاه ایشان، راه برون‌رفت از آسیب‌هایی مانند نسبی‌گرایی، التقاط، بدعت، خرافه‌پرستی، عدم جامعیت، تفسیر به رأی و جدانگاری دین از زندگی فردی و اجتماعی، پرورش عقل قطعی جامع‌نگر و تمرکز آن بر قرآن است.

واژگان کلیدی

آسیب‌شناسی، معرفت دینی، آسیب‌های مبناساختی، آسیب‌های روش‌شناختی، علامه طباطبایی.

mulibnkha@gmail.com
jalalvand61@gmail.com
sgns1349@chmail.ir
تاریخ پذیرش: ۱۳۹۳/۹/۱۲

*. دانشیار مجتمع آموزش عالی شهید محلاتی.
**. کارشناس ارشد فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه قم.
***. دانشجوی دکتری مذاهب کلامی دانشگاه ادیان و مذاهب.
تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۳/۱۳

طرح مسئله

دین به عنوان مجموعه معارفی که عهده‌دار هدایت و نیل بشر به سعادت ابدی است، همواره از جهات متعددی تهدید شده که می‌توان آنها را به درون‌دینی و برون‌دینی تقسیم نمود. بخش عمده‌ای از معارف دینی در بستر اجتهاد و فهم عالم دینی و با استفاده از منابعی چون عقل برای انسان حاصل می‌گردد. از این رو معرفت دینی به معنای درک و فهم اندیشمندان و عالمان دینی نیز در معرض آسیب و انحراف است. بر این مبناء، بسیاری از مصلحان و اندیشمندان به دنبال ارائه مبانی و راهکارهایی برای فهم صحیح و دقیق دین بوده‌اند و این مبنایابی در روش فهم دین به شناسایی انحراف‌ها، کجروی‌ها و تهدیدهای آن انجامیده است.

گرچه برخی شهید مطهری را بنیان‌گذار مباحث آسیب‌شناسی دینی در کشور دانسته‌اند، (دژاکام، ۱۳۷۷ ب: ۹۷) بحث از آسیب‌های معرفت دینی، پیشینه‌ای به قدمت اسلام دارد و پیشگامان این عرصه، پیامبر اعظم ﷺ و ائمه هدی  بوده‌اند. علامه طباطبایی نیز مانند بسیاری از اندیشمندان اسلامی پیش از خود، در پی شناسایی صحیح آسیب‌ها، گام‌های بلندی در مسیر جلوگیری از اعوجاج معرفت دینی برداشته است؛ لکن از آنجا که ایشان مظهر جامعیت، اوج اندیشه و بلندای معرفت شناخته می‌شود و با عنایت به خصایص، درجات کمال، توانایی‌های علمی و نبوغ فکری وی که شخصیتی کم‌نظیر از او ساخته، دیدگاه‌های این عالم ربانی در باب معرفت دینی در خور بررسی خواهد بود. لذا این نوشتار با تمرکز بر آسیب‌های درون‌دینی و با برشمردن آسیب‌هایی که در این باب متوجه فهم دین می‌شود، سعی دارد تا آسیب‌های مطرح‌شده را کشف کند و راه‌های مقابله با آن را تبیین نماید.

آسیب‌های معرفت دینی دارای مصادیق متعددی است که شمارش و بیان نوع آنها بر پایه استقرا است. از طرفی ممکن است در طول مسیر نیل به معرفت، یک یا چند آسیب، دامن‌گیر عالم دینی شود. از این رو تحقیق پیش‌رو مهم‌ترین و اساسی‌ترین آسیب‌ها را در حوزه مبانی و روش‌های فهم دین که علامه طباطبایی بیشتر بر آنها تأکید کرده، استقراء نموده است و ضمن تحدید صحیح نوع آنها، به اثر مخرب هر کدام و راه برون‌رفت از آنها اشاره می‌نماید. لذا آسیب‌های مذکور در عرض هم هستند و ارتباط طولی برای آنها مدنظر نیست؛ هرچند شاید بتوان چنین ارتباطی را بین برخی از آنها ترسیم نمود.

مفهوم آسیب‌شناسی معرفت دینی

اصطلاح «آسیب‌شناسی»^۱ نخستین بار در حوزه علوم پزشکی و به معنای مطالعه و شناخت عوامل بی‌نظمی در ساختمان انسانی به کار رفت و بعدها در همه رشته‌ها و از جمله علوم انسانی مورد توجه قرار گرفت و بیش از یک سده است که در ادبیات دینی نیز کاربرد دارد. (بنگرید به: اسفندیاری، ۱۳۸۴: ۷) از این رو برخی واژه‌های

1. Pathology.

هم‌خانواده این اصطلاح نیز^۱ که به حوزه شناسایی ناهنجاری‌های جسمانی اشاره دارد، امروزه در سایر رشته‌ها نیز به‌کار برده می‌شود. (آریان‌پور، ۱۳۷۷: ۳۷۷)

واژه «دین» که در لغت به‌معنای طاعت و جزا آمده است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۳۲۳) و طبرسی در ذیل آیه ۱۹ آل عمران آن را به‌معنای طاعت و انقیاد می‌داند. (طبرسی، ۱۳۷۲: ۲ / ۷۱۸) در اصطلاح نیز دین به‌معنای مجموعه عقاید، اخلاق و قوانین و مقرراتی است که برای اداره امور جامعه انسانی و پرورش انسان‌ها مورد نیاز است (بنگرید به: جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۹۴) و طبیعی است که در بستر اندیشه اسلامی، این مجموعه برگرفته از قرآن، سنت و عقل خواهد بود.

واژه «معرفت» به‌معنای درک و شناخت است (قرشی، ۱۳۷۱: ۴ / ۳۲۶) و به اعتقاد صاحب مفردات، «معرفت»، درک و شناختی از شیء است که با تفکر و تدبّر در اثر آن به دست آید و اخص از علم است؛^۲ (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۵۶۰) یعنی معرفت، مرتبه‌ای خاص و محققانه از علم است و از آنجا که لازمه تفکر و تدبّر صحیح، بهره‌مندی از مقدمات و ابزار و روش ضابطه‌مند اندیشه است، می‌توان گفت: «معرفت» همان شناخت عالمانه و ضابطه‌مند است. لذا واژه «معرفت دینی» بیانگر آن معرفت بشری است که افرادی در مقام شناخت دین برآمده، گزاره‌هایی را باور می‌کنند و به آن ایمان می‌آورند که این گزاره‌ها گاهی یقینی است و گاهی ظنی (چون میزان دسترسی به مقدمات آن متفاوت است). در احکام، گاهی در یک مسئله خاص فقهی، فقه‌ای اهل یک مذهب و حتی اهل یک مکتب فقهی دو نظر مخالف دارند؛ درحالی‌که هر دو را «فقه» و معرفت دینی می‌گوییم. به این معنا، معرفت دینی قابل اختلاف است و حتی شامل نظریات متضاد هم می‌شود. (مصباح یزدی، ۱۳۸۵)

از آنچه گذشت، روشن می‌شود که «آسیب‌شناسی معرفت دینی» عبارت است از بررسی و شناخت عوامل کج‌روی و ناهنجاری‌های فرایند فهم عالمانه و دقیق در حوزه‌های مختلف دینی از جمله عقاید، احکام، اخلاق و مقررات مربوط به زندگی اجتماعی انسان که از منابع عقل، وحی و سنت حاصل می‌شوند.

معیارهای کسب معرفت دینی

برای کسب معرفت دینی، دقت در طریق و به تبع آن، ابزار و مقدمات معرفت هر حوزه ضروری است. علامه طباطبایی با استفاده از دلالت‌های قرآن و روایات، سه طریق را برای فهم دین معتبر می‌داند و معتقد است قرآن کریم (به‌عنوان معتبرترین منبع معرفتی اسلام) در تعلیم خود، سه راه ظواهر دینی (کتاب و سنت)، حجت عقلی و درک معنوی (از راه اخلاص و بندگی) را برای درک مقاصد دینی و معارف اسلامی در دسترس پیروان خود قرار داده است. (طباطبایی، ۱۳۸۸ الف: ۷۸)

۱. مانند: واژه «Pathological» به‌معنای: وابسته به آسیب‌شناسی (آریان‌پور، منوچهر، فرهنگ پیشرو ...).

۲. المَعْرِفَةُ وَالْعِرْفَانُ: إدراك الشيء بتفكر و تدبّر لأثره، و هو أخص من العلم.

او در مواضع مختلف از آثار خویش به معرفی این سه طریق می‌پردازد و درصدد ارائه ملاک‌های فهم صحیح در هر طریق است. وی در بیان ملاک طریق اول معتقد است قرآن بیان همه‌چیز است، و از این جهت نمی‌تواند بیان خودش نباشد. لذا در تفسیر آیات باید به سراغ خود قرآن رفته، در آنها تدبیر شود تا مصادیق آنها مشخص گردد. (همو، ۱۳۷۴: ۳ / ۲۳) ایشان در نحوه کسب معرفت از روایات نیز با عنایت ویژه به خطوط کلی و محتوای اصلی قرآن به‌عنوان میزان سنجش و ترازوی ارزیابی احادیث معروض بر آن، هم آیات و هم روایات را در نظر می‌گرفتند و پس از جمع‌بندی، نظر تفسیری خود را ارائه می‌کردند. تفسیر آیه نیز در نهایت به‌گونه‌ای بود که با معنا و محتوای روایت مطابقت داشت. (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۶۲ - ۶۱) از این‌رو روشن است که حجیت ظاهر قرآن در تکیه بر آیات محکّمات در فهم معارف قرآن معیار خواهد بود.

طریق دوم کسب معرفت در نگاه علامه، عقل و استدلال و برهان و فلسفه است. در این روش، بر مقدمات بدیهی تکیه می‌شود و با فعالیت عقلی و استدلال‌های ذهنی، شناخت دینی و جهان‌بینی دینی حاصل خواهد شد. روش تحلیلی ایشان مبتنی بر بررسی کامل یک موضوع و تصور صحیح آن و در نتیجه، پی بردن به لوازم و ملزومات آن مسئله است. لذا علامه طباطبایی در تبیین روش فلسفی، ملاک صحت معارف حاصل شده از این طریق را قضایای بدیهی می‌داند که در صحت آنها هیچ شکی نیست و آن را مقتضای شعور انسانی و نهاد خدادادی او می‌داند و با تعبیر از این قضایا به «عقل قطعی» می‌گوید در صورتی که مسئله‌ای از مسائل مبدأ و معاد و کلیات آفرینش را با آن معلومات بدیهی حل کنیم، اصطلاحاً این بحث را «بحث فلسفی» می‌نامیم. (طباطبایی، ۱۳۸۷ ج: ۲۱۸)

ایشان در بیان مختصات طریق سوم یا معرفت نفس معتقد است اگر حقیقت انسان شناخته شود، این بهترین، کامل‌ترین و نزدیک‌ترین راه رسیدن به عرفان حقیقی است. لذا هر انسانی به قدر ظرفیت و به میزان شناخت ابعاد وجودی خود و مجاهدت‌هایی که بر محور التزام به شریعت نورانی اسلام دارد، از عرفان برخوردار است. (همان: ۲ / ۷۴) از این‌رو عرفان در افق اندیشه قرآنی علامه، همانا خودشناسی فراگیر، خداشناسی همه‌جانبه و شاهراه عرفان، خودشناسی و خودسازی است و بستر اصلی اندیشه‌های ایشان از آیات «عَلَيْكُمْ أَنْفُسُكُمْ» (مائده / ۱۰۵) و «وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ» (ذاریات / ۲۱) سرچشمه می‌گیرد.

علامه با اینکه روش، مقدمات و شرایط طرق مذکور را مختلف می‌داند، قائل به وحدت نتیجه در طرق سه‌گانه است و از این منظر، تعارضی بین عرفان، برهان و قرآن وجود ندارد و آنها در عین وحدت در هدف، دارای کثرت در روش هستند. با وجود این، تأکید می‌کند که هرچه تعلّق افراد به مادیات و معلومات حسی کمتر باشد، توانایی درک و فهم معنویات آن بیشتر خواهد بود و بالعکس. لذا نوع انسان با طبیعتی که دارد، مستعد درک معارف است و اگر خود او این استعداد را سرکوب نکند، قابلیت تربیت را خواهد داشت. (همو، ۱۳۸۸: ۲۹)

بنابر آنچه گذشت، می‌توان گفت از نگاه علامه، برای کسب معرفت دینی سه معیار وجود دارد که عبارتند از:

۱. دوری از توجه به حسیات و تعلقات مادی (به‌عنوان ملاکی عام، حتی در مقام کسب معرفت از طریق عقل و منابع ظاهری دین)؛

۲. بهره‌گیری از ظواهر قرآن و متون دینی؛

۳. تکیه بر بدیهیات عقلی برای رسیدن به معرفت حقیقی در کسب معرفت فلسفی.

در سه معیار ذکرشده، هرچند عقل فلسفی به‌عنوان ملاکی مستقل ذکر شده است، عقل در معنای عام آن و به‌عنوان قوه تشخیص صواب از ناصواب، در تمام مراتب و راه‌های کسب معرفت مدخلیت دارد و بلکه معیار جامع محسوب خواهد شد؛ تا جایی که علامه رهیافت‌های عقل سلیم را همان فطرت خداوندی و به تعبیری، مراد از عقل را همان معنایی می‌داند که از فطرت ارائه می‌نماید: «هذا الإدراك العقلي أعني طريق الفكر الصحيح الذي يحيل إليه القرآن الكريم و بيني على تصديقه ما يدعو إليه من حق أو خير أو نفع، و يزرع عنه من باطل أو شر أو ضرر أنا هو الذي نعرفه بالخلق و الفطرة». (همو، ۱۴۱۷: ۵ / ۲۵۶) واضح است که این ادراک عقلی، به فطرت و طریق اقوم اشاره دارد^۱ و اگر از آسیب‌ها و کج‌روی‌های عارضی و مرض‌های نفسانی مصون بماند، هیچ تنازع و اختلاف و تبدلی در آن نیست و مصداق جمله شریف «کل ما حکم به الشرع حکم به العقل» خواهد بود. با چنین صفتی، فرض تنازع و اختلاف در آن به‌مثابه مشاجره در بدیهیات است که دلیل آن، عدم تصور صحیح یکی از دو طرف مشاجره یا هر دوی آنان از مقدمات و لوازم حقیقی فکر است. (همان)

از این جهت، نقش عقل مهم‌تر از قرآن، سنت و حتی شهود است؛ زیرا تدبر در آیات قرآن و فهم معارف آنها بدون عقل و تکیه بر مقدمات بدیهی و نیز دانش صحیح استنتاج ممکن نیست و فهم معارف روایی نیز به‌دلیل ویژگی‌های خاص خود از جمله ظنی بودن دلالت آنها و عدم حجیت مطلق^۲، بیش از آیات قرآن نیازمند اعتماد عقلی و عقلایی خواهند بود و معارف شهودی هم که خود، نتیجه باور و عمل صحیح به دو منبع یادشده است، از این قاعده مستثنا نیست. از این‌رو مهم‌ترین و اصلی‌ترین معیار برای ارائه فهمی نزدیک به واقع از دین، عقل است که با جامعیت خاصی همه لوازم و ملزومات یک مسئله را تصور می‌کند و پس از آن به صدور حکم می‌پردازد؛ بر این مبنا، آنگاه که عقل قطعی ضعیف گردد یا نادیده پنداشته شود، آسیب‌هایی متوجه معرفت دینی می‌شود که به‌عنوان نمونه، تعدادی از آنها که بیشتر بر آنها تأکید شده، بررسی می‌گردد.

۱. إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ (اسراء / ۹)

۲. در مواضع مختلف در تفسیر المیزان به عدم حجیت اخبار آحاد در حوزه تفسیر و عقاید اشاره شده است: ۶ / ۵۷ و ۶۹؛

۸ / ۶۲، ۶۶، ۱۴۱ و ۳۶۱: ۱۳ / ۳۵۳، ۱۴ / ۲۵، ۱۳۳، ۲۰۵ و ۲۰۷: ۱۷ / ۱۷۵ - ۱۷۴: ۱۵ / ۳۳۶، ۱ / ۲۹۶: ۹ / ۲۰۹ و ۲۲۰.

www.hadith.net/n145_e7017_p20.html

آسیب‌های مبناشناختی

یک. نسبی‌گرایی

علامه طباطبایی در تبیین نگاه مادیون به نسبی‌گرایی، ادراکات حسی را خواصی انعکاس‌یافته از ماده خارجی در دستگاه حسی معرفی می‌نماید و از آنجا که خاصیت ماده تحول و تکامل است، پس هیچ‌گاه حاسه نمی‌تواند واقعیت مطلق برخاسته از آن را درک نماید. (طباطبایی، ۱۳۸۷ الف: ۶۹ - ۶۸) لذا مکتب نسبی‌گرایی معرفتی با نفی معیار کشف شناخت حقیقی، معرفت را حاصل برخورد دستگاه ادراکی با عالم خارج معرفی می‌کند؛ بدین معنا که شیء خارجی در دستگاه عصبی و ادراکی بشر اثر گذاشته، موجب فعل و انفعالات ذهنی می‌گردد که نتیجه آن معرفت است. از این‌رو با اختلاف دستگاه‌های ادراکی بشر - که آنان نیز متأثر از ظروف زمانی و مکانی‌اند - اندیشه‌های او هم متفاوت خواهد بود. پس هر فکری در عین اینکه صحیح و حقیقت است، تنها برای شخص ادراک‌کننده - آن‌هم فقط در شرایط زمانی و مکانی معین - حقیقت است؛ ولی برای شخص دیگر یا برای خود همان شخص در شرایط دیگر، حقیقت چیز دیگری است. (مطهری، ۱۳۷۲: ۱ / ۱۵۴) بنابراین بیان پروتاگوراس^۱ که «انسان معیار و مقیاس همه‌چیز است؛ مقیاس هستی آنچه هست و چگونه است و مقیاس نیستی آنچه نیست و چگونه نیست» و کلام سقراط در شرح مقصود او: «هر چیز برای من چنان است که بر من نمودار می‌شود و برای تو آنچنان که بر تو نمودار می‌گردد؛ زیرا من و تو هر دو آدمی هستیم»، مبین این دیدگاه است. (افلاطون، ۱۳۶۷: ۱۳۳۷)

براساس این دیدگاه، معرفت محصول تعامل ذهن با امر واقع است که عوامل فیزیکی، طبیعی و اجتماعی در تحصیل آن اثرگذارند. از این‌رو نسبی‌گراها معتقدند آنچه انسان ادراک می‌کند، حقیقت است؛ لکن حقیقتی نسبی یا حقیقتی که نسبت به اشخاص مختلف، متفاوت است. (مطهری، ۱۳۷۲: ۱ / ۱۵۴)

نتیجه چنین باوری در حوزه معرفت، عدم امکان وصول به حقیقت مطلق است. لذا هیچ شناسنده‌ای نمی‌تواند مدعی شناخت مطلق حقیقتی باشد؛ بلکه تنها درکی دارد و قادر نخواهد بود از مطابقت آن با خارج اطمینان حاصل کند. در نتیجه معارفی که برای بشر حاصل می‌شود، همگی نسبی و غیر قابل اتکا است.

در تفکر نسبی‌گرایی، سه نتیجه ذیل مورد توجه و تأکید است:

۱. حقیقت غیر از واقعیت است؛

۲. صحیح مطلق و همچنین غلط مطلق وجود ندارد؛

۳. هر حقیقتی که فرض شود، یک فرضیه قابل تغییر است. (طباطبایی، ۱۳۸۷ الف: ۶۹)

در برابر این دیدگاه، علامه طباطبایی بر مبنای تفکر رئالیستی و پذیرش بدیهیات منطقی معتقد است اگر معارف حاصل شده برای انسان نسبی پنداشته شود، به هیچ معرفتی نمی‌توان اعتماد نمود و امکان خطا در

1. Protagoras

آنان به عدم اقبال به آن معرفت‌ها کمک می‌کند. ایشان در *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، ضمن بحثی مفصل در بیان آرا و عقاید نسبی‌گرایان، بزرگ‌ترین اشکال وارد بر سخن آنان را خودمتناقض بودن آن می‌داند:

«صحيح مطلق نداريم و غلط مطلق نداريم» خودش به عنوان صحيح مطلق گرفته می‌شود؛ چه اگر این قضیه را صحيح نسبی بگیريم، صحيح مطلق را اثبات خواهد نمود. (همان: ۷۰)

در *نهاية الحکمه* نیز در ردّ اعتقاد به نسبیت علوم چنین استدلال می‌کند:

فقولهم: «العلوم نسبيّة» إن كان نفسه قولاً نسبياً، أثبت أن هناك قولاً مطلقاً، فنقض نفسه، و لو كان قولاً مطلقاً ثبت به قول مطلق، فنقض نفسه. و كذا قولهم: لا علم مطلقاً، و قولهم: لا علم كلياً، إن كان نفسه كلياً نقض نفسه، و إن لم يكن كلياً ثبت به قول كليّ فنقض نفسه. و كذا قولهم: لا علم دائماً و قولهم: لا علم ضرورياً ينقضان أنفسهما كيفما فُرِضا. (همو، ۱۴۲۲: ۳۱۴)

از طرفی، وصف تغییر که مستمسک نسبی‌گرایان قرار گرفته، به آن بخشی از معلومات و ادراکات انسان برمی‌گردد که مطابق خارجی آنها اجزای اجتماعی است که خودمان به وجود می‌آوریم و ناچار با تغییراتی که در اجزا و شرایط اجتماع ایجاد می‌دهیم، ادراکات ویژه آنها تغییر می‌پذیرند. این در حالی است که علامه تنها بخشی از معلومات انسان را برگرفته از اجتماع و محیط پیرامون انسان می‌داند. لذا سلسله ادراکاتی که مطابق آنها خارج از ظرف اجتماع است و وجود و عدم انسان اجتماعی در واقعیت آنها مؤثر نیست، با اختلاف محیط زندگی و تربیت و تلقین تغییر نمی‌کند. (همو، ۱۳۸۷ الف: ۱۱۰) در نتیجه باید ادراکات انسانی را به دو دسته متغیر و ثابت تقسیم نمود که گرچه ممکن است بخشی از معارف بشری متغیر و نسبی باشند، مطلق ادراک و معرفت نمی‌تواند نسبی باشد.

در صورت پذیرش مبانی نسبی‌گرایان، معرفت دینی نیز که یکی از شاخه‌های معرفت است، امری نسبی خواهد بود و لازمه آن ملازم دانستن فهم و حقیقت و به تبع آن، حق شمردن هر فهمی از دین است و واضح است که حقیقت شمردن تمام فهم‌ها مستلزم نسبیت تمام‌عیار در حوزه معرفت‌شناسی خواهد بود. (گرنث و تریسی، ۱۳۸۵: ۳۳۲ - ۳۳۱)

علاوه بر نقدی که علامه بر نسبی بودن مطلق معرفت دارد و اینکه مبتنی بر آن، همه اصول و معارف دینی برگرفته از بسترهای متغیر اجتماعی و طبیعی نیست، در نگاه فلسفی نیز حقیقت به قضیه ذهنی گفته می‌شود که مطابق با واقع باشد و روشن است که هر قضیه ذهنی با واقع مطابقت ندارد. از طرفی، این‌گونه نیست که هیچ قضیه ذهنی مطابق با واقع نباشد. (شریعتی سبزواری، ۱۳۸۷: ۱ / ۲۱۹) لذا ممکن است برخی فهم‌ها از دین، حق و برخی باطل باشند. علاوه بر اینکه واقع در معرفت دینی ضرورتاً امر خارجی طبیعی یا اجتماعی نیست؛ بلکه بسیاری از معارف دینی ریشه در متافیزیک دارند و تشخیص مطابقت یا عدم مطابقت

ادراک با آن واقع، از عهده همگان بر نمی آید.

لذا در نظر علامه طباطبایی، تمام حقایقی که بشر درک می کند، نسبی نیستند؛ بلکه یک رشته از مسائل وجود دارد که ذهن می تواند با کمال جزم و یقین و اطمینان به حقیقی بودن آنها به نحو مطلق فتوا دهد؛ حقایق مطلقی که مقید به زمان و مکان و اشخاص نیستند. معرفت دینی از این قبیل است.

دو. التقاط

کلمه «التقاط» به معنای برخوردن به چیزی و برداشتن آن است، بدون اینکه انسان در جستجوی آن باشد، و از این رو به آنچه پیدا می شود، «لَقْطَه» گویند. (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۶ / ۱۱) لذا واژه «التقط» که از ماده «التقاط» گرفته شده، به معنای رسیدن به شیء، بدون تلاش و کوشش است. (مکارم شیرازی، ۱۴۲۱: ۱۲ / ۱۸۶) از این رو به گروهی از فلاسفه قدیم که اندیشه هایی را از مکاتب مختلف فلسفی برگرفته، به هم می آمیختند و از آن میان فلسفه ای می آفریدند، التقاطیون و کار آنان را التقاط خوانده اند. (فروغی، ۱۳۴۴: ۶۳)

با نظر به معنای لغوی، تفکر التقاطی اصطلاحی برای گونه ای از اندیشیدن است که اندیشمند در آن، مجموعه ای از نظریه ها را به مثابه تفکر و اندیشه خویش برگزیده، در معرض نمایش می گذارد؛ در حالی که با اندکی توجه می توان به ناهمگونی و تناقض در آن اندیشه پی برد و آن گونه که عقلا و اهل نظر می پسندند، شایسته است هر اندیشمندی در حوزه تخصصی خویش به اظهار نظر بپردازد؛ امری که از طرف التقاطیون مغفول مانده است و آنها محصولات اندیشه غیر را با تفکر خود آمیخته اند و به دیگران عرضه می کنند. بنابراین در تعریف التقاط چنین آمده: «تفکر التقاطی در اصطلاح عبارت است از مجموعه ای از دیدگاه ها که از گرایش های متفاوت و گاه متناقض برگرفته شده، در کنار هم گرد آمده است». (مصباح یزدی، ۱۳۸۸: ۵)

در ایران نیز - خصوصاً در نیم قرن اخیر - این گونه از تفکر در میان کسانی که توان علمی و فکری لازم را نداشته اند، رایج بوده است؛ مسلمانانی که دست از اسلام خود برنداشته، در عین حال، سخت شیفته آرا و نظریات علمی غیردینی بودند، در حالی که نه در دین متخصص بودند و نه تبحر لازم را در ساحاتی که در آن به اظهار نظر می پرداختند، داشتند. (همان) لذا به دنبال ورود مکاتب غربی نظیر مارکسیسم، لیبرالیسم، سوسیالیسم و ناسیونالیسم به کشور، برخی به دلیل فقدان شناخت عمیق و توجه به شعارهای ظاهری و تحت تأثیر احساسات گمان می بردند اندیشه های وارداتی با دین اسلام سازگاری دارند. بنابراین برخی افراد که به گمان خویش می خواستند هم دین خود را حفظ کنند و هم از مکاتب جدید بهره ببرند و طرحی نو دراندازند، به التقاط روی آوردند؛ (مظفری، ۱۳۸۵: ۲۰۲) غافل از اینکه القای برخی از اندیشه های علمی غیردینی، ریشه در عناد و سیاست ضد دینی متفکران غربی دارد. آن گونه که مکتب مارکس معتقد است: «باید دانست چگونه با دین مبارزه کرد و برای این کار باید منابع ایمان و دین توده ها را با مفاهیم مادی گرا

توضیح داد». (پی‌یتر، ۱۳۶۰: ۲۸۱) از این رو در منطق دیالکتیک، مفاهیمی چون علیت، عمل متقابل، ضرورت و تصادف مطرح می‌شود و آن گونه که انگلس مطرح نموده، فلسفه به اتکای همین قوانین دیالکتیکی، مسائل مهم جهان را پیش از تجربه مکشوف ساخته است؛ اما غایت فلسفه مادی و منطق دیالکتیک، چیزی جز انکار متافیزیک نخواهد بود، چنان که انگلس معتقد است: «علوم طبیعی به برکت رشد و تکامل خود، استنباط متافیزیکی را محال می‌کنند ... و رجعت به دیالکتیک انجام می‌گیرد». (طبری، ۱۳۶۸: ۳۶۵ - ۳۶۴)

علامه طباطبائی مبتنی بر مبانی علمی و فلسفی، با بصیرت و آگاهی از جریان‌های فکری و روشنفکری عصر خود و با مشاهده ورود روزافزون اندیشه‌های فلسفی غرب و تأثیرپذیری جوانان روشنفکر کشور، علاوه بر راه‌اندازی گروه‌های تحقیقاتی و انجام مباحث علمی، به تدوین آثاری چون *اصول فلسفه و روش رئالیسم* همت گماشت که می‌توان جلوگیری از وقوع التقاط در حوزه معرفت دینی را از مهم‌ترین نتایج این حرکت علمی ایشان دانست. (بنگرید به: مطهری، ۱۳۷۲: ۱ / ۲۰)

سه. بدعت

در تعبیر دینی، «بدعت» در مقابل «سنت» به کار رفته است (عسقلانی، ۱۴۰۸: ۴ / ۲۰۴) و بنابر بیان روایات، سنت به اموری اطلاق می‌شود که پیامبر ﷺ آنها را پایه‌گذاری نموده؛ درحالی که بدعت به اموری که بعد از آن حضرت پدید آمده، گفته می‌شود. (مجلسی، ۱۴۰۴: ۲ / ۲۶۶) علامه مجلسی در تفسیر این روایت آورده است: «آنچه بعد از پیامبر ﷺ به عنوان عقیده یا عمل دینی ارائه گردد، درحالی که در مورد آن بیان خاصی نرسیده باشد و مصداقی از یک حکم کلی نیز به شمار نرود یا آنکه آن عمل صریحاً نهی شده باشد، بدعت است». صاحب *عوائد الایام* نیز بدعت را عملی می‌داند که کسی غیر از شارع بدون دلیل و مدرک شرعی، آن را برای دیگران به صورت یک عمل شرعی وانمود کند؛ (نراقی، ۱۴۱۷: ۱۱۰) لکن غالب اندیشمندان، بدعت را به «در شمار اجزای دین دانستن آنچه را جزء دین نیست» تعریف نموده‌اند. (مجلسی، ۱۴۰۴: ۲ / ۲۶۴؛ همان: ۷۱ / ۲۰۳ - ۲۰۲؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۹: ۳ / ۵۶۶)

البته در تعاریف ارائه‌شده، هر نوآوری بدعت دانسته نشده است و فتاوی جدید فقیهان آگاه به زمان در زمینه‌های مختلف احکام، هرگز مشمول بدعت نمی‌شوند؛ چراکه عالمان دین که امنای رسل هستند، با اهل بدعت - که به بیان روایات، بدترین مخلوقات خداوند هستند (متقی هندی، ۱۳۷۹: ۳ / ۸۷۱، روایت ۸۹۸۲) - متفاوت‌اند و قابل جمع نیستند؛ لکن به نظر می‌رسد تعاریف مذکور، مشمول بدعت را خارج از حوزه مسائل و احکام عبادی نمی‌دانند. البته شماری از فقها با اشاره به اینکه دامنه شریعت، فراتر از امور عبادی است و بر جنبه‌های گوناگون زندگی فردی و اجتماعی نظر دارد، هرگونه اقدام تشریعی در این حوزه - اعم از دگرگونی و اصلاح و نوآوری - را بدون استناد به منابع پذیرفته‌شده استنباط، مشمول حکم بدعت می‌دانند. (شاطبی، ۱۴۰۸: ۲ / ۳۲۵)

اهتمام جدی اندیشمندان مسلمان در پرداختن به مسئله بدعت، علاوه بر انگیزه پاسداری از حریم دین و پیشگیری از هرگونه دگرگونی و افزایش در آن، نشئت گرفته از احادیث بسیاری است که در نکوهش بدعت و انتقاد سخت از بدعت‌گذار روایت شده است؛ احادیثی که بدعت‌گذاری در دین را نوعی شرک و کفر دانسته، بدعت‌گزاران را از بدترین و زیان‌کارترین آفریدگان و مبعوض‌ترین آنها در درگاه الهی معرفی می‌کنند؛ کسانی که مخالفت آنها با خدا به سبب چیرگی شیطان بر آنان است. از طرفی، مقابله با بدعت‌گزاران و گوشزد نمودن خطر آنان به مردم، نه تنها عملی دینی، که تکلیفی است که بر دوش عالمان دینی نهاده شده است. (همان: ۱ / ۹۸ - ۳۵؛ مجلسی، ۱۴۰۴: ۲ / ۳۱۶ - ۲۶۱)

علامه طباطبایی با نگاهی شرعی و کلامی، در تحلیل خود از واژه بدعت در ذیل آیه ۲۷ سوره مبارکه حدید، به معنای کلمه «ابتداع» اشاره می‌نماید و آن را چنین بیان می‌کند: «انسان چیزی را جزء دین کند که جزء دین نباشد و سنت و عملی را باب کند که در هیچ دینی نبوده باشد» (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۹ / ۳۰۴) و از آنجا که در منظر ایشان، دین در عرف و اصطلاح قرآن همان سنتی است که در زندگی جریان دارد و باید در جامعه عملی شود، لذا آن را برای خدا دانسته و معتقد است کسی که چیزی بر دین اضافه کند، در حقیقت به خدا افترا بسته است؛ هرچند از اسناد دادن آن به خدا سکوت کند یا حتی به زبان، این اسناد را انکار نماید. (همان: ۱۲ / ۵۲۷)

ایشان علاوه بر موضع‌گیری سختگیرانه‌اش در برابر اهل بدعت، در مواضع متعددی از آثار خویش به مصادیقی از بدعت در دین اسلام اشاره نموده است. (همان: ۲ / ۸۳؛ ۳ / ۱۳۰؛ ۵ / ۴۵۸؛ ۹ / ۳۶۶؛ همو، ۱۳۸۷ ج: ۲۱۲) علاوه بر این، متابعت از بدعت دیگران را نیز پیروی از گام‌های شیطان دانسته و آن را مبعوض اسلام تلقی نموده است. (همو، ۱۳۷۴: ۱۰ / ۴۲۷) او همچنین در برابر گروهی از اندیشمندان که در بیان حد و مرز بدعت دچار افراط شده و حقایق دینی و آنچه را خارج از ظواهر کتاب و سنت است، بدعت دانسته‌اند، می‌گوید:

عقل بلکه قرآن و سنت نیز برخلاف عقیده آنان، مردم را بر تدبر در آیات خدا و بذل جهد در تکمیل شناسایی خدا و آیاتش و تذکر و تفکر در آن و احتجاج به حجت‌های عقلی تحریر و تشویق می‌کند و با این همه تشویق که در مقدمات کرده، چطور ممکن است از نتیجه آن منع و نهی فرموده باشد؟ (همان: ۸ / ۱۹۱)

از مطالب پیش‌گفته روشن می‌شود که علامه به دور از افراط و تفریط، به روشنی معنای بدعت را با ذکر برخی مصادیق تاریخی آن بیان نموده و نیز دایره شمول آن را فراتر از احکام عبادی دانسته است و آن را به همه مسائل و مباحث دین سرایت می‌دهد. وی معتقد است عدول از سلوک و سنت پیامبر ﷺ و اهل بیت  و تفسیر آیه‌ای از قرآن به آنچه در کلمات آنان دیده نمی‌شود، بدعت در دین است و نباید چنین تفسیری را واقعی نهاد؛ تا آنجا که اگر درباره آیه‌ای مطلبی از آنان به دست نیامد، باید در تفسیر آن سکوت کرد و آن آیه را نفهمیده باقی گذاشت. (همان: ۳ / ۱۳۰)

چهار. خرافه‌پرستی

خرافه در لغت به معنای سخنی است که مطابقی واقعی ندارد و با ظاهری دروغین آراسته شده: «الْخُرَافَةُ الْحَدِيثُ الْمُسْتَمَلَحُ مِنَ الْكُذْبِ» (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۹ / ۶۵) در اصطلاح نیز به اموری گفته می‌شود که انسان آنها را بدون مبانی عقلی و علمی، به عوامل ماورایی مرتبط می‌کند و سلسله علت و معلول را نادیده می‌گیرد. این جریان ممکن است هم در علم و هم در دین نمود پیدا کند و به تعبیر علامه طباطبائی اعتقاد به آنچه علم به حقانیتش نداریم و نیز اعتقاد به آنچه نمی‌دانیم خیر است یا شر، جزء خرافات است. (طباطبائی، ۱۳۷۴: ۱ / ۶۳۸)

یکی از آسیب‌های هرگونه معرفت، از جمله معرفت دینی، ورود خرافه و خرافه‌گرایی در آن است. حال از آنجا که امور خرافی هیچ مبانی عقلی و علمی ندارند و از طرفی ممکن است این امور به خدا و پیامبر او نسبت داده شوند و از این رهگذر، همین خرافات ممکن است ملاک عمل عوام قرار گیرند و راه را برای تخریب پایه‌های بنیادین دین که مبتنی بر اصول عقلی و فلسفی است، فراهم سازد، از این رو مبارزه با خرافه‌گرایی به اندازه‌ای اهمیت دارد که استاد مطهری نشانه صداقت دعوی نبوت هر نبی را درافتادن با شرک، خرافه، جهالت و ساخته‌های خیالی‌یافته می‌داند. (مطهری، ۱۳۷۱: ۳ / ۱۹)

بنابراین یکی از رسالت‌های ذاتی انبیا و علما خرافه‌ستیزی است تا با ریشه‌کن کردن خرافات، زمینه شکوفایی تفکر عقلانی را فراهم سازند. این تلاش انبیا مبتنی بر گرایش‌های فطری بشر است؛ چنان‌که هیچ طبع سلیم و فطرت پاکی هرگز خود را تسلیم آرای خرافی نمی‌کند. با وجود این بسیاری از انسان‌ها برخلاف این گرایش فطری به خرافات روی آورده‌اند که علامه طباطبائی علت این گرایش آنان را در تحریک قوه خیال از سوی عواطف و احساسات باطنی می‌داند. (طباطبائی، ۱۳۷۴: ۱ / ۶۳۹) شاید بتوان مبانی این کلام علامه را ضعف مرتبه وجودی قوه خیال و نزدیکی آن به عالم ماده دانست. چنان‌که ملاصدرا می‌گوید:

... في الإنسان قوى مختلفة بعضها إدراكية و بعضها تحريكية و الإدراكية بعضها عقلية و بعضها وهمية و بعضها خيالية و بعضها حسية، و التفاوت بين هذه الأقسام بالشدة و الضعف ظاهر مكشوف و إن أشد منها تجرداً هي العقلية ثم الوهمية ثم الخيالية ثم الحسية ... (شیرازی، ۱۹۸۱: ۹ / ۱۰۵)

بنابر این مبنا، هرچه ادراکات انسان از عقل دورتر و به قوای خیالی و حسی نزدیک‌تر شود، امکان گرفتار شدن در خرافه زیاد می‌شود و اینکه علامه تمدن برخاسته از دانش‌های مادی مبتنی بر حس و تجربه را خرافه می‌داند، در همین بستر قابل توجیه است. (طباطبائی، ۱۳۷۴: ۱ / ۶۴۰)

ایشان تلاش عالمان و روشنفکران را در جهت نابود ساختن افکار و رسوم خرافی به دلیل اینکه انسان هیچ‌گاه از تقلید در آرای نظری و حقایق اعتقادی و نیز از احساسات و عواطف نفسانی خالی نیست، بی‌فایده دانسته است. (همان: ۶۳۹) البته ایشان ضمن اشاره به منشأ ظهور و بروز آن در انسان، راه حل مقابله با آن را

در پیروی از دستورات الهی و بایدها و نبایدها می‌داند؛ آنچنان که در تعلیم دینی از سخن گفتن بدون مدرک و علم نهی شده است: «وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَٰئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا» (اسراء / ۳۶) و نیز عالمان و غیر عالمان متفاوت دانسته شده‌اند: «قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُو الْأَلْبَابِ». (زمر / ۹) چه بسیار آیاتی از قرآن کریم که انسان را به تفکر، تدبر و تعقل فرامی‌خواند. لذا تلاش اصلی ایشان در تفسیر *المیزان* و سایر آثار خویش، بیان دینی است که تشریع آن از جانب خالق بشر صورت گرفته است و همه را به پیروی از آن دعوت می‌نماید.

آسیب‌های روش‌شناختی

یک. یک‌جانبه‌نگری (عدم جامعیت)

آسیبی دیگر در حوزه معرفت دینی، عدم جامعیت دین‌پژوهان و پژوهش تک‌بعدی در دین است؛ فردی که تنها در مباحث کلامی به پژوهش می‌پردازد، فهمش از دین ناقص است؛ همانند شخصی که صرفاً در تفسیر قرآن کار کرده و به حدیث نپرداخته است. همچنین مفسری که همه عمر در تفسیر ادبی قرآن سیر نموده و در دیگر جوانب آن وارد نشده است، نمی‌توان معرفت و فهم او را از دین کامل دانست؛ زیرا دین‌پژوهی او ناقص است. پژوهش در دین، آنگاه ارزش دارد و معرفت افراد از دین، زمانی به صواب نزدیک‌تر است که دارای جامعیت باشد؛ اینکه پیامبر و اهل‌بیت او بهترین منبع عرضه دین می‌باشند، به دلیل جامعیت آنان بوده است.

بنابراین اگر عالمی فقط در یک حوزه وارد شود و از حوزه‌های دیگر اطلاعی نداشته باشد، معرفت دینی او ناقص است و این عدم جامعیت یا یک‌جانبه‌نگری در پژوهش‌های دینی، یکی از آسیب‌هایی است که بسیاری از انحرافات و قضاوت‌های نادرست و غلط درباره دین، ناشی از آن است.

البته توجه به این نکته نیز ضروری است که جامعیت عالم دینی، زمانی که از نوع جمع مکسر باشد و او در همه علوم ورود داشته باشد، ولی از هر کدام تنها به بخشی از آن اکتفا نماید، باز هم مطلوب نیست؛ بلکه معرفت دینی مطلوب و صحیح تنها وقتی حاصل خواهد شد که جامعیت عالم از نوع جمع سالم باشد.

علامه طباطبایی نه‌تنها از نظر فلسفه و احاطه به تفسیر قرآن کریم، فهم احادیث و پی بردن به حاق معنا، جامعیت در سایر علوم و احاطه به عقل و نقل، که از نظر توحید و معارف الهی، واردات قلبی، مکاشفات توحیدی، مشاهدات الهی قدسی، مقام تمکین و استقرار جلوات ذاتیه در تمام عوالم و زوایای نفس یگانه بود. علاوه بر اینکه ایشان جامع بین علم و عمل نیز بود.

تفسیر *المیزان* به‌خوبی نمایان‌گر این جامعیت مرحوم علامه است؛ آنچنان که ایشان در کنار اهتمام برای برطرف نمودن ابهامات و معضلات تفسیری و بیان معانی آیات قرآنی، به پاسخ‌گویی مسائل اعتقادی، فقهی، فلسفی و اجتماعی همت گماشته است. وی در *المیزان*، چه در ضمن بررسی آیات و چه در قالب مباحث

مستقل فلسفی و کلامی و اجتماعی و اخلاقی، مسائل متنوع و متعددی را از نظر گذرانده، به پاسخ‌گویی بسیاری از نیازهای فکری اهتمام ورزیده و تصویر دقیقی از دین ارائه نموده است.

در این باب، آسیب دیگری نیز گریبان‌گیر معرفت دینی است و آن استفاده انحصاری از یک روش در پژوهش‌ها و کاوش‌های دینی و طرد دیگر روش‌ها است؛ امری که برخی از دین‌شناسان معاصر را به خود مشغول ساخته است. (خسروپناه، ۱۳۸۲: ۱۳۱) سیره علمی و عملی علامه چنین بود که در کنار روش درون‌متنی، برای روش‌های فلسفی و عرفانی نیز ارزش قائل بود و در حصول معرفت یقینی در دین، صرف استفاده از یک روش را منتج نمی‌دانست. (طباطبائی، ۱۳۸۸ ب: ۷۲)

دو. تفسیر به رأی

از آنجا که بیشتر آموزه‌ها و معارف دینی در قالب متون به بشر ارائه شده، مهم‌ترین راه حصول فهم و معرفت دین، تفسیر آن متون است؛ لکن تفسیری مفید خواهد بود که صحیح و روشمند، در مسیر کشف حقایق پیش رود؛ چرا که در غیر این صورت، به کج‌فهمی و انحراف در دین خواهد انجامید.

تفسیر به رأی آسیبی است که از آغازین سال‌های ظهور اسلام، مسلمین را تهدید می‌نمود، تا جایی که پیامبر اسلام ﷺ از این خطر بر امت خویش، پس از خود بیمناک بود. در تفسیر صافی از آن حضرت روایت شده که فرمود: «من فسر القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من النار؛ هر کس قرآن را به رأی خودش تفسیر کند، برای خود جایی در آتش دوزخ انتخاب کرده است» (فیض کاشانی، ۱۴۱۵: ۱ / ۳۵) و قرآن کریم نیز این خطر را گوشزد می‌نماید: «الَّذِينَ جَعَلُوا الْقُرْآنَ عِضِينَ» (حجر / ۹۱) که طبق برخی روایات، کلمه عضین چنین معنا شده: «أي فرقوا و جعلوه أعضاء فآمنوا ببعضه و كفروا ببعضه». (مجلسی، ۱۴۰۴: ۹ / ۱۱۵) به نظر می‌رسد بیان علامه طباطبائی در ذیل آیات ابتدایی سوره آل عمران، اشاره به نهی این آیه و آیات مشابه آن (نساء / ۴۲ و ۸۲؛ فصلت / ۴۰؛ اسراء / ۳۶) از تفسیر به رأی است. (بنگرید به: طباطبائی، ۱۳۷۴: ۳ / ۱۲۱)

علامه در تحلیلی مبتنی بر قواعد علمی و دینی، طرق ظهور تفسیر به رأی را به‌عنوان یک آسیب معرفت دینی، این‌گونه معرفی می‌نماید:

الف) تکروی در تفسیر: مفسّر در این طریق، خودسرانه، مستقل، بدون مراجعه به اقوال، آرا و نظریات سابق و نیز روایات و قواعد، به تفسیر می‌پردازد و هر آنچه به نظرش می‌رسد و عقلش صواب می‌بیند، در تفسیر وارد می‌سازد.

ب) تحمیل رأی بر قرآن: بدین معنا که مفسّر خود نظری دارد و به دنبال آیه‌ای برای توجیه نظریه خویش باشد، آن‌گونه که بتواند آیه را بر نظر خویش منطبق سازد، هرچند مقصود آیه چیز دیگری باشد. این بیشتر در مورد کسانی است که وابسته به گروه‌ها و فرقه‌های حق یا باطل هستند که برای توجیه مکتب خویش به دنبال دست‌آویزی از قرآن و سنت‌اند. (همان: ۱ / مقدمه مؤلف)

البته توجه به این نکته ضروری است که نه تنها دخالت دادن همه پیش فرض‌ها در تفسیر قرآن مذموم نیست، ضرورت برخی از پیش فرض‌ها در تفسیر انکارناپذیر است. برای نمونه، دخالت آن دسته از معلومات که نقش ابزاری و مقدماتی دارند، از جمله زبان و ادبیات عرب، اصول و قواعد محاوره عرفی مانند قاعده سیاق، اطلاق و تقیید، توجه به قرائن لفظی و غیرلفظی متن و غیره لازم است. (مصباح یزدی، ۱۳۸۸: ۵) به عبارت دیگر، مفسر باید توجه داشته باشد که دانسته‌های قبلی او تنها ابزاری در فهم معنا و مقصود متن دینی هستند، نه اموری که محتوا و معنای متن را رقم بزنند و نسبت به آن معناساز باشند. در واقع معنای متن، امری متعین و نهفته در متن است و مفسر تنها باید آن را کشف کند. (ربانی گلپایگانی، ۱۳۸۳: ۳۳۲)

علامه طباطبایی در *المیزان*، ضمن برشماری معانی ده‌گانه‌ای که برای تفسیر به رأی گفته شده است و بررسی و رد آن تعاریف، در پایان این‌گونه نتیجه می‌گیرد:

بیانات قرآنی در آیاتی متفرق شده و در قالب‌های مختلفی ریخته شده، تا نکات دقیقی که ممکن است در هر یک از آن آیات نهفته باشد، به وسیله آیات دیگر تبیین شود و به همین جهت بعضی از آیات قرآنی، شاهد بعضی دیگر است و یکی مفسر دیگر است و اگر جز این بود، امر معارف الهیه در حقایقش مختل می‌ماند و ممکن نبود که یک مفسر در تفسیر یک آیه، گرفتار قول به غیر علم نشود. از اینجا روشن می‌شود که تفسیر به رأی به بیانی که کردیم، خالی از قول بدون علم نیست. (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۳ / ۱۲۵)

بنابراین در نظر او، تفسیر به رأی باعث ظهور تنافی بین آیات قرآن می‌شود؛ چرا که ترتیب معنوی که بین مفاهیم و معانی آیات موجود است، به هم می‌خورد و در نتیجه یک آیه قرآن در غیر جای خود واقع می‌شود و نیز یک کلمه آن، در غیر آنجایی که هست، قرار می‌گیرد که لازمه این، تأویل برخی از آیات قرآن و یا بیشتر آن، به معنای خلاف ظاهر آنان است. (همان: ۱۲۵)

سه. جدانگاری دین از زندگی فردی و اجتماعی

یکی از مباحث چالش‌برانگیز عصر حاضر، تعیین قلمرو دین و پاسخ به این سؤال است که آیا ادیان الهی به همه مسائل انسان، اعم از دنیوی و اخروی، فردی و اجتماعی و مادی و معنوی پرداخته‌اند یا خیر. آسیبی که در این بحث متوجه معرفت دینی است، توجه به دیدگاه حداقلی در این زمینه و محدود ساختن قلمرو دین به حوزه ارتباط انسان با خدا و عدم توجه دین به مسائل فردی و اجتماعی در زندگی دنیوی اوست. این دیدگاه که در فلسفه سیاسی به سکولاریسم معروف است، در بستر اندیشه مسیحی با انگیزه تقابل با کلیسا و تضعیف جایگاه آن بروز نمود. از مروجان این تفکر در غرب می‌توان الیگیری دانته (۱۳۲۱ - ۱۲۶۵)، ویلیام اکامی (۱۳۴۹ - ۱۲۸۵) و جان ویکلیف (۱۳۳۰ - ۱۳۸۴) را نام برد. (قدردان قراملکی، ۱۳۷۹: ۷۷ - ۷۶)

گرچه پیدایش این حرکت در غرب بود، کسانی در جهان اسلام و ایران نیز با الگوگیری از دین‌شناسان غربی به عرضه دستاوردهای آنان در جامعه اسلامی پرداختند؛ درحالی‌که اندیشمندان مسلمان در آثار گوناگون خود، از قلمرو اجتماعی دین سخن گفته و دخالت دین را در شئون دنیوی، امری روشن دانسته‌اند و در نگاه آنان، دین تنها عهده‌دار پیوند انسان با خدا و محدود به بیان احکام عبادی، اخلاقی و ثواب و عقاب اخروی نیست. در این راستا علامه طباطبائی تصریح می‌کند که دین اسلام، دینی اجتماعی است که علاوه بر بیان مسائل اخروی، به دنیای انسان و شیوه‌های اداره و بسیاری از شئون آن پرداخته است.

در نظر ایشان، دین اسلام به‌طور صریح و مستقل به اجتماع توجه کرده است و گرچه جامعه از مجموع افراد منفرد دارای هویت مستقل تشکیل می‌شود، جمع این افراد در کنار هم متضمن «روابطی حقیقی» است که منجر به یک «هویت جمعی» می‌گردد. (طباطبائی، ۱۳۷۴: ۴ / ۱۵۲)

در این راستا می‌توان فطری دانستن دین (روم / ۳۰) به‌معنای توجه به توحید نظری و عملی فردی از یک‌سو و دعوت به اقامه مناسک جمعی و ... (آل عمران / ۹۷، جمعه / ۹، حج / ۷۸) به‌معنای توحید اجتماعی از سوی دیگر را ازجمله دلایلی دانست که ناظر به توجه دین به فرد و اجتماع است. لذا گرچه غایت انسان و کمال او، بلکه غایت و کمال واقعی هر موجودی در حرکت به‌سوی خدا است، توحید اجتماعی مقدمه و وسیله وصول به این هدف عالی است. (مطهری، ۱۳۷۹: ۲ / ۱۷۹ - ۱۷۷)

بنابر مطالب پیش‌گفته و مبتنی بر نگاه فطری و اندیشه سیاسی و اجتماعی علامه باید گفت گرایش انسان به زندگی در اجتماع، امری فطری است که خداوند در وجود نوع بشر به ودیعت نهاده و بدیهی است که اجتماع قوام نمی‌یابد و بر پای خود استوار نمی‌گردد، مگر به‌وسیله سنن و قوانینی که در آن جریان داشته باشد و حکومتی که به دست عده‌ای از افراد مجتمع تشکیل شود و نظم اجتماع را عهده‌دار شده، قوانین را در آن جاری سازد و همه اینها برحسب مصالح اجتماعی صورت گرفته باشد. (طباطبائی، همان: ۱۰ / ۵۵۰) ازاین‌رو علامه معتقد است شارع مقدس در تمامی قوانین عملی، یعنی دستورات عبادی، معاملی، سیاسی، اخلاقی و معارف اصولی اسلام، اجتماعی بودن آنان را مدنظر قرار داده است. (همان: ۴ / ۲۰۱)

شاید بتوان گفت وضعیت کنونی دنیای غرب، اثر عملی جدانگاری دین از دنیا است که به تعبیر علامه، با وجود پیشرفت در مسائل مادی و رفاه فراوان، دامن‌گیر کشمکش‌های بین‌المللی و خون‌ریزی‌های همگانی شده‌اند و این مسئله، نتیجه دوری از اخلاق دینی و حاکمیت قانون الهی بوده و راه علاج آن در بازگشت به دین است. ازاین‌رو دین اسلام به‌طور کلی به‌سوی هر کار حق و صوابی که صلاح انسانیت در آن است، دعوت می‌کند و از هر کار ناحق و ناصوابی که زندگی آرام بشر را مختل سازد، برحذر می‌دارد؛ گرچه صلاح قوم و ملت خاصی را دربر داشته باشد. (طباطبائی، ۱۳۸۸ الف: ۵۹) البته این دعوت دین جز با تشکیل حکومتی الهی برآورده نخواهد شد. لذا علامه ضمن تأکید بر ضرورت تشکیل حکومت در اجتماع، ضمانت اجرای

دستورات الهی را در درجه اول به عهده حکومت اسلامی و در درجه دوم به عهده جامعه می‌داند تا تمامی افراد جامعه با تربیت صالح علمی و عملی و با داشتن حق امر به معروف و نهی از منکر، در کار حکومت نظارت کنند. (همو، ۱۳۷۴: ۴ / ۱۷۲)

نتیجه

این پژوهش در پی روشن نمودن چند نکته بود:

آسیب‌های معرفت دینی می‌توانند عالمان دین را در مسیر نیل به مقصود باری منحرف سازند و از آنجا که فهم عالمان دین، ملاک عمل دیگر افراد جامعه قرار می‌گیرد، انحراف در این مسیر به انحراف یک جامعه خواهد انجامید.

برخی از آسیب‌های معرفت دینی به حوزه مبانی و پیش‌فرض‌های عالمان دینی مرتبط است و برخی دیگر متوجه نوع روش آنان در دستیابی به معارف دین است و گرفتار شدن به هر یک از آسیب‌ها، زمینه را برای دوری معارف کسب شده از واقع فراهم می‌کند.

علامه طباطبائی متفکر بزرگی است که با هوشیاری کامل، آسیب‌های معرفت دینی را شناخته و راه‌های برون‌رفت از آنها را مطرح نموده است؛ علاوه اینکه سعی داشته خود را نیز از افتادن در دام آنها در امان نگه دارد. نتیجه اعتقاد به نسبی‌گرایی در حوزه معرفت، عدم امکان وصول به حقیقت مطلق و قابل اعتماد نبودن معارف کسب شده برای بشر است؛ در صورتی که از منظر علامه، یک رشته از مسائل وجود دارد که مقید به زمان و مکان و اشخاص نیست و ذهن می‌تواند با جزم و یقین، حقیقی و مطلق بودن آنها را تأیید نماید. التقاط آسیمی است که به دنبال تطبیق دین بر علوم بشری جدید است و تلاش علامه در نگارش کتاب *اصول فلسفه رئالیسم* برای رد این آسیب بود.

بدعت، خرافه‌پرستی و تفسیر به رأی نیز از آسیب‌هایی هستند که روایات بر آنها تأکید کرده‌اند و علامه در مواضع مختلفی، خطرهای آنها را گوشزد نموده، راه علاج را در بازگشت به منابع اصیل دینی می‌داند. عدم جامعیت علمی معرفت‌شناس دینی، افق دید او را کوتاه نگه می‌دارد و امکان فهم عمیق، دقیق و گسترده را از وی سلب می‌نماید.

جدانگاری دین از زندگی فردی و اجتماعی، آسیمی است که قلمرو دین را محدود می‌کند؛ درحالی‌که علامه طباطبائی تصریح دارد که دین اسلام، دینی اجتماعی است و علاوه بر بیان مسائل اخروی، به دنیای انسان و شیوه‌های اداره و بسیاری از شئون آن پرداخته است. به‌طور کلی راه اساسی علامه در برون‌رفت از آسیب‌های معرفت دینی، توجه به عقل قطعی جامع‌نگر و پرورش آن برای وصول به فهمی نزدیک به واقع از دین است.

منابع و مآخذ

۱. قرآن کریم.
۲. آریان‌پور، منوچهر، ۱۳۷۷، فرهنگ پیشرو آریان‌پور، تهران، جهان رایانه.
۳. ابن‌منظور، محمد بن مکرم، ۱۴۱۴ ق، لسان العرب، ج ۷ و ۹، بیروت، دار صادر، چ ۳.
۴. اسفندیاری، محمد، ۱۳۸۴، آسیب‌شناسی دینی (پژوهش‌هایی درباره اسلام‌شناسی و جامعه‌شناسی)، قم، صحیفه خرد.
۵. افلاطون، ۱۳۶۷، دوره کامل آثار افلاطون، ج ۳، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، خوارزمی، چ ۲.
۶. بی‌یتر، آندره، ۱۳۶۰، مارکس و مارکسیسم، ترجمه شجاع‌الدین ضیائی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، چ ۶.
۷. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۱، دین‌شناسی، قم، اسراء.
۸. _____، ۱۳۸۶، شمس‌الوحي تبریزی، تنظیم و تحقیق علیرضا روغنی موفق، قم، اسراء، چ ۲.
۹. _____، ۱۳۸۷، شریعت در آینه معرفت، قم، اسراء، چ ۶.
۱۰. خسروپناه، عبدالحسین، ۱۳۸۲، «آسیب‌شناسی دین پژوهی معاصر»، فصلنامه قیاسات، ش ۲۸.
۱۱. دژاکام، علی، ۱۳۷۷ الف، تفکر فلسفی غرب از منظر استاد شهید مرتضی مطهری، تهران، مؤسسه فرهنگی اندیشه معاصر، چ ۲.
۱۲. _____، ۱۳۷۷ ب، معرفت دینی، تهران، نهاد نمایندگی رهبری در دانشگاه‌ها.
۱۳. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ۱۴۱۲ ق، المفردات فی غریب القرآن، تحقیق صفوان عدنان داوودی، دمشق، دار العلم.
۱۴. ربانی گلپایگانی، علی، ۱۳۸۳، هرمنوتیک منطق و فهم دین، قم، مرکز مدیریت حوزه علمیه.
۱۵. شاطبی، ابراهیم بن موسی، ۱۴۰۸ ق، الاعتصام، بیروت، چاپ احمد عبدالشافی.
۱۶. شریعتی سبزواری، محمدباقر، ۱۳۸۷، تحریری بر اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۱، قم، بوستان کتاب.
۱۷. شیرازی، صدرالدین محمد، ۱۹۸۱ م، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، ج ۹، بیروت، دار احیاء التراث، چ ۳.
۱۸. صادقی تهرانی، محمد، ۱۴۱۹ ق، البلاغ فی تفسیر القرآن بالقرآن، قم، بی‌نا.
۱۹. طباطبائی، سید محمدحسین، ۱۳۷۴، تفسیر المیزان، ۲۰ ج، ترجمه سید محمدباقر موسوی همدانی، قم، دفتر انتشارات اسلامی، چ ۵.
۲۰. _____، ۱۳۸۷ الف، اصول فلسفه رئالیسم، به کوشش سید هادی خسروشاهی، قم، بوستان کتاب، چ ۲.
۲۱. _____، ۱۳۸۷ ب، روابط اجتماعی در اسلام، به کوشش سید هادی خسروشاهی و محمدجواد حجتی کرمانی، قم، بوستان کتاب.
۲۲. _____، ۱۳۸۷ ج، شیعه، به کوشش سید هادی خسروشاهی، قم، بوستان کتاب، چ ۲.

- ۲۴ □ فصلنامه علمی - پژوهشی اندیشه نوین دینی، س ۱۱، بهار ۹۴، ش ۴۰
۲۳. _____، ۱۳۸۸ الف، *تعالیم اسلام*، به کوشش سید هادی خسروشاهی، قم، بوستان کتاب، چ ۲.
۲۴. _____، ۱۳۸۸ ب، *شیعه در اسلام*، به کوشش سید هادی خسروشاهی، قم، بوستان کتاب، چ ۵.
۲۵. _____، ۱۳۸۸ ج، *مجموعه رسائل*، ج ۱، به کوشش سید هادی خسروشاهی، قم، بوستان کتاب، چ ۲.
۲۶. _____، ۱۳۸۸ د، *قرآن در اسلام*، به کوشش سید هادی خسروشاهی، قم، بوستان کتاب، چ ۳.
۲۷. _____، ۱۴۱۷ ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
۲۸. _____، ۱۴۲۲ ق، *نهاية الحکمة*، تحقیق و تعلیق عباسعلی زارعی سبزواری، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، چ ۱۶.
۲۹. طبرسی، فضل بن حسن، ۱۳۷۲، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، تهران، ناصر خسرو.
۳۰. طبری، احسان، ۱۳۶۸، *شناخت و سنجش مارکسیسم*، تهران، امیر کبیر.
۳۱. عسقلانی، ابن حجر، ۱۴۰۸ ق، *فتح الباری*، بیروت، بی نا.
۳۲. فروغی، محمدعلی، ۱۳۴۴، *سیر حکمت در اروپا*، تهران، زوار.
۳۳. فیض کاشانی، ملامحسن، ۱۴۱۵ ق، *تفسیر صافی*، تحقیق حسین اعلمی، تهران، الصدر، چ ۲.
۳۴. قدردان قراملکی، محمدحسن، ۱۳۷۹، *سکولاریزم در مسیحیت و اسلام*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۳۵. قرشی، سید علی اکبر، ۱۳۷۱، *قاموس قرآن*، تهران، دار الکتب الاسلامیه.
۳۶. گرنت، رابرت م. و تریسی، دیوید، ۱۳۸۵، *تاریخچه مکاتب تفسیری و هرمنوتیکی کتاب مقدس*، ترجمه ابوالفضل ساجدی، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۳۷. متقی هندی، علاءالدین علی، ۱۳۹۷، *کنز العمال*، ج ۳، بیروت، مکتبه التراث الاسلامی.
۳۸. مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۴، *بحار الأنوار*، ج ۲ و ۷۱، بیروت، مؤسسه الوفاء.
۳۹. مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۸۵، «میزگرد فلسفه شناسی (۹) فلسفه و دین»، فصلنامه معرفت فلسفی، سال سوم، بهار، ش ۳ (پیاپی ۱۱).
۴۰. _____، ۱۳۸۸، «نواندیشی دینی و روش شناسی آن»، دوفصلنامه پژوهش، ش ۲.
۴۱. مطهری، مرتضی، ۱۳۷۱، *مقدمه ای بر جهان بینی اسلامی (وحی و نبوت)*، ج ۳، تهران، صدرا، چ ۶.
۴۲. _____، ۱۳۷۲، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، ج ۱، تهران، صدرا، چ ۳.
۴۳. _____، ۱۳۷۹، *مجموعه آثار*، ج ۲، تهران، صدرا، چ ۹.
۴۴. مظفری، آیت، ۱۳۸۵، *جریان شناسی سیاسی معاصر ایران*، قم، زمزم هدایت، چ ۲.
۴۵. مکارم شیرازی، ناصر، ۱۳۷۹، *پیام امام امیرالمؤمنین (علیه السلام)*، ج ۳، تهران، دار الکتب الاسلامیه.
۴۶. _____، ۱۴۲۱ ق، *الأمثل فی تفسیر کتاب الله المنزل*، ج ۱۲، قم، مدرسه امام علی بن ابی طالب (علیه السلام).
۴۷. نراقی، احمد بن محمد مهدی، ۱۴۱۷ ق، *عوائد الایام*، تحقیق مرکز الابحاث والدراسات الاسلامیه، قم، مکتب الاعلام الاسلامی.