

بررسی نقدهای دکتر خسرو باقری بر نظریه جامعیت دین

تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۲/۱۲

تاریخ تأیید: ۱۳۹۳/۰۶/۲۰

محمد فتحعلی خانی*

چکیده

بررسی نقدهای دکتر خسرو باقری به نظریه‌های علم دینی می‌تواند روشنگر نظریه خود او باشد. او یکی از آن نظریه‌ها را نظریه دائرةالمعارفی و مبتنی بر دیدگاه جامعیت دین می‌داند؛ لذا با استدلال علیه جامعیت دین، نظریه مزبور را رد می‌کند. دقت در ردیه او نشان می‌دهد که اولاً نظریه‌هایی که از نظر او بر دیدگاه جامعیت دین مبتنی است چنین ابتدائی ندارند؛ ثانیاً دلیل او بر رد جامعیت دین ناکافی است؛ ثالثاً مشکل اصلی او با این نظریه‌ها استنباطی بودن آنهاست و موضوع جامعیت دین امری تبعی است. تمرکز این مقاله بر نقد

*. دانشیار و عضو هیئت علمی پژوهشگاه حوزه و دانشگاه (mfkhani@rihu.ac.ir).

ردیه‌های وی بر جامعیت دین است و از خلال این نقد اولاً جایگاه جامعیت دین در نظریه‌های استنباطی علم دینی روشن می‌شود و ثانیاً پرسش اصلی در ارزیابی نظریه استنباطی شناسایی می‌شود.

بررسی نقدهای دکتر خسرو باقری به نظریه‌های علم دینی می‌تواند روشنگر نظریه خود او باشد. او یکی از آن نظریه‌ها را نظریه دائرةالمعارفی و مبتنی بر دیدگاه جامعیت دین می‌داند؛ لذا با استدلال علیه جامعیت دین، نظریه مزبور را رد می‌کند. دقت در ردیه او نشان می‌دهد که اولاً نظریه‌هایی که از نظر او بر دیدگاه جامعیت دین مبتنی است چنین ابتهائی ندارند؛ ثانیاً دلیل او بر رد جامعیت دین ناکافی است؛ ثالثاً مشکل اصلی او با این نظریه‌ها استنباطی بودن آنهاست و موضوع جامعیت دین امری تبعی است. تمرکز این مقاله بر نقد ردیه‌های وی بر جامعیت دین است و از خلال این نقد نخست جایگاه جامعیت دین در نظریه‌های استنباطی علم دینی روشن می‌شود و دوم پرسش اصلی در ارزیابی نظریه استنباطی شناسایی می‌شود.

مقدمه

دکتر خسرو باقری صاحب نظریه‌ای در علم دینی است که در تقریر آن، نقد سایر نظریه‌های علم دینی را مقدم داشته و کوشیده با کشف و ارائه کاستی‌های آن نظریه‌ها، رجحان نظریه خود را نشان دهد. نقد نظریه باقری در سطوح مختلفی قابل انجام است. نکته کانونی نظریه ایشان با فهم اینکه چرا او خود را در تنگنای ارائه مدلی تجربی از علم دینی قرار داده است، آشکار می‌شود. باقری دین را منبعی معرفتی می‌شمارد و برای این منبع معرفتی مزیتی قائل است، پس چرا باید الزام کند که نتایج پژوهش‌های علم دینی به آزمون تجربی سپرده شوند؟ پاسخ راقم این سطور به این پرسش این است که نقد باقری بر روش



استنباطی، نقد محوری او بر نظریه‌های علم دینی است. او مدل‌های دائرةالمعارفی، تهذیبی و ایدئولوژیک را تماماً به این دلیل نمی‌پذیرد که روش استنباطی را برای دستیابی به معارف علمی (معارفی که در پاسخ به پرسش‌های مطرح در علوم تجربی تولید می‌شوند) روش قلیل دفاعی نمی‌داند؛ از این رو به روش شناسی تجربی هم‌چون روشی انحصاری برای پاسخ‌گویی به پرسش‌های علوم و علوم انسانی می‌نگرد. در نتیجه روش‌های دیگر از جمله روش رجوع به منابع و حیانی را معتبر نمی‌داند.^۱

به عبارت دیگر تفاوت باقری با بسیاری از نظریه‌پردازان مدل‌های علم دینی در این است که او بر خلاف آنها تکثر روش‌شناختی را بر نمی‌تابد، در صدد ردّ تکثر روش‌شناختی است؛ از این رو ست که نقدهای دیگری که وی متوجه مدل‌های علم دینی می‌کند جنبه تبعی دارد؛ برای نمونه نقد وی به جامعیت دین نقدی محوری برای رد مدل‌های علم دینی دائرةالمعارفی نیست.

در بررسی حاضر تبعی بودن نقدهای وی بر جامعیت دین را نشان می‌دهیم، هم‌چنین نشان می‌دهیم که تلاش او برای ارائه استدلالی کلامی در رد جامعیت

۱ ممکن است گفته شود: «تمرکز باقری بر علم تجربی انسانی به معنای نفی اعتبار منطقی سایر روش‌ها نیست. او در کسب اعتبار علمی به روش تجربی پذیرفته‌شده توسط جامعه علمی بسنده می‌کند؛ زیرا جامعه علمی سایر روش‌ها را معتبر نمی‌داند» در پاسخ می‌گوییم: حتی اگر چشم‌پوشی از برخی روش‌های منطقیاً معتبر، به منظور تفاهم و تبادل معرفتی با جامعه علمی فی نفسه عملی قابل قبول باشد، در خلال مباحث آتی روشن خواهد شد که باقری از آن رو به روش تجربی بسنده می‌کند که روش تجربی را روش انحصاری تحقیق درباره گزاره‌های تجربی می‌داند.

دین کرده است: اولاً فی نفسه تلاش ناموفقی است؛ ثانیاً در ارتباط با رد مدل علم دینی موسوم به دائرةالمعارفی نامرتبط است. در تشریح این مدعاها نخست نظریه دائرةالمعارفی را آن گونه که باقری می شناسد، معرفی می کنیم:

۱. نظریه دائرةالمعارفی علم دینی

نقد باقری بر نظریه دائرةالمعارفی در واقع نقد نظریه ای است که سه رکن دارد: الف) مستظهر به علم خداوند است؛ ب) روش دستیابی به علم را نقلی و به تعبیری دیگر استنباطی می داند؛ پ) قائل به جامعیت دین است؛ از همین روست که نظریه مزبور در نوشته های باقری سه نام یا عنوان یافته است: نظریه غیبی؛ نظریه استنباطی و نظریه دائرةالمعارفی. هر یک از سه عنوان، به جهتی برای نظریه مذکور انتخاب شده اند.

این نظریه از آن رو غیبی خوانده شده که پشتوانه علم دینی را علم الهی می داند و اعتبار دیدگاه ها، نظریه ها و گزاره هایش را از علم الهی می گیرد. عنوان استنباطی از آن رو بر این نظریه اطلاق شده که راه دسترسی به علم الهی را رجوع به متون وحیانی و استنباط از آن متون می داند. دائرةالمعارفی خواندن این نظریه هم از آن روست که دین و متون دینی را مشتمل بر همه علوم مورد نیاز بشر می داند؛ یعنی قائل به جامعیت دین است. در حالی که از میان این سه وجه آنچه برای باقری مهم است، رد وجه استنباطی این نظریه است، اولاً می کوشد قول به جامعیت متون دینی را در این نظریه مهم جلوه دهد؛ ثانیاً جامعیت متون دینی را نفی کند. او در



هر دو مقصد خود ناکام است. تقریر باقری از این نظریه این گونه است:^۱
 در این برداشت، نظر بر آن است که دین از طریق اتصال به «منبع علم الهی»^۲ علوم
 مورد نیاز انسان شامل علوم تجربی را در اختیار وی قرار می‌دهد؛ بنابراین علوم
 تجربی دینی در «متون دینی» نهفته‌اند و برای احراز آنها بیلید به «تفسیر» این متون
 پرداخت. از جهت دین‌شناسی، در این دیدگاه، دین به منزله یک دائرةالمعارف در
 نظر گرفته می‌شود که «حاوی همه علوم» مورد نیاز انسان، خواه به صورت جزء به
 جزء یا به صورت اصول اساسی علوم است (باقری، ۱۳۹۳، ص ۲۳۸).

بر اساس این تقریر، مبنای دین‌شناختی این نظریه مدعاهای ذیل را دربر دارد:

الف) دین همان متون دینی است.^۳

ب) دین متصل به منبع غیبی علم الهی است.

ج) دین علاوه بر تجویزهای اخلاقی و عبادی و مانند آن، علوم مورد نیاز
 انسان، از جمله علوم تجربی را در اختیار انسان می‌گذارد (جامعیت دین به معنای
 شمول قلمرو دین نسبت به علوم و محدود نبودن دین به امور الهی و اخروی).

د) دین (متون دینی) «همه» علوم مورد نیاز انسان را در اختیار وی می‌گذارد (نظریه
 جامعیت دین که وجه تسمیه این برداشت به عنوان دیدگاه دائرةالمعارفی شده است).^۴

هـ) روش دستیابی به این علوم تفسیر متون دینی است (وجه تسمیه این
 نظریه به نظریه استنباطی).

۱. این تقریر در نوشته‌ای از دکتر خسرو باقری با عنوان «طرحواره‌ای از نظریه علم تجربی دینی در
 عرصه علوم انسانی» که در همین شماره از کتاب نقد چاپ گردیده عرضه شده است.

۲. تأکیدها از نگارنده است.

۳. در عبارتی که از باقری (۱۳۹۳) نقل شد، تصریح شده است که مقصود از دین، متون دینی
 است؛ آنجا که می‌گوید: «بنابراین علوم تجربی دینی در «متون دینی» نهفته‌اند و برای احراز آنها
 باید به تفسیر این متون پرداخت». همچنین در: باقری، ۱۳۸۲، ص ۶۵.

۴ تفاوت «ج» و «د» در کلمه «همه» است.

و) توجیه معرفت‌شناختی پذیرش علوم نهفته در متون دینی، استناد آنها به علم غیبی الهی است (وجه تسمیه این برداشت به علم دینی غیبی). بررسی نقدهای باقری بر این نظریه مقتضی پرداختن به هر یک از مواضع سه‌گانه است. چنان‌که گفته شد، در این مقاله به یکی از این مواضع، یعنی جامعیت دین و ربط آن با علم دینی دائرةالمعارفی می‌پردازیم و در مواقع لزوم برای اشاره به جنبه‌های مختلف آن، با یکی از نام‌های سه‌گانه فوق‌الذکر، از نظریه مورد نقد یاد خواهیم کرد؛ یعنی در جایی که نقد باقری متوجه جامعیت دین در نظریه است، از نظریه با عنوان نظریه دائرةالمعارفی نام می‌بریم و در مواقعی که نقد وی متوجه جنبه استنباطی نظریه است، از آن با عنوان نظریه استنباطی یاد می‌کنیم.

۲. جامعیت دین

به نظر باقری برداشت دائرةالمعارفی از علم دینی در نظریه‌ای دین‌شناختی در موضوع قلمرو دین، یعنی «نظریه جامعیت دین» ریشه دارد (باقری، ۱۳۸۲، ص ۶۹). بر اساس نظریه دائرةالمعارفی «دین حاوی "همه" حقایق هستی و پاسخ به "همه" نیازهای آدمی است و متون دینی همچون نسخه کاملی است که دربردارنده این حقایق و پاسخ به حوایج آدمی است» (همان، ص ۶۵). مدعای نظریه دائرةالمعارفی، جامعیت متون دینی نسبت به «همه» معارف است. مطابق چنین نظریه‌ای، معارفی که در علوم بشری تحقیق می‌شوند و خواهند شد نیز در متون دینی جای دارند. پیش از پرداختن به نقدهای وی بر دیدگاه جامعیت دین، ذکر نکاتی سودمند است. نخست- چنان‌که قبلاً اشاره شد- جامعیت دین و جامعیت متون دینی دو مفهوم مرتبط ولی متفاوت‌اند. برخی از این طریق قائل به جامعیت دین می‌شوند



که عقل را جزئی از دین می‌شمارند؛ لذا همه وادی‌هایی را که عقل به آن می‌پردازد، داخل در قلمرو دین می‌دانند.^۱ برخی دیگر جامعیت دین را به معنای جامع بودن متون دینی می‌دانند. جامعیت دین به شکل اول قابل جمع با جامعیت به شکل دوم است؛ یعنی ممکن است کسی قائل باشد که عقل جزء دین است؛ لذا دین همه عرصه‌هایی را که عقل به آن می‌پردازد، شامل می‌شود و در عین حال قائل باشد که متون دینی نیز واجد «همه» معارف اخروی و دنیوی است.

دوم، پرسش از جامعیت متون دینی به دو صورت قابل طرح است:

— آیا متون دینی همه امور دینی و غیردینی (دنیوی و اخروی و تکوینی و تشریحی) را دربر دارد؟ کسی که به این پرسش پاسخ مثبت می‌دهد قائل به جامعیت ثبوتی متون دینی است و از رهگذر آن به جامعیت ثبوتی دین نیز قائل است.

سوم، در موضوع قلمرو دین سه پرسش در طول هم قابل طرح است:

الف) اینکه آیا دین از امور تکوینی و دنیایی غیردینی (اموری غیر از خدا و آخرت) سخن گفته است؟

ب) در فرض پاسخ مثبت به پرسش اول، آیا دین در سخن گفتن از امور غیردینی به حداقل اکتفا نموده یا بیش از حداقل را بیان کرده است؟

۱ آیت‌الله جوادی آملی قائل به این نظر هستند.

ج) در فرض اینکه دین بیش از حداقل امور دنیایی را بیان کرده باشد، آیا در سخن گفتن از امور غیردینی همه مسائل دنیایی را بیان نموده یا برخی از آنها را به عقل واگذارده است؟

در پاسخ به این پرسش‌ها از دو روش استفاده شده است: روش درون‌دینی و روش برون‌دینی.

۱-۲. روش درون‌دینی و روش برون‌دینی

در روش درون‌دینی با رجوع به متون دینی و تفسیر آنها، قلمروهایی که دین به آن پرداخته است، شناسایی می‌شود. در این روش قلمرو دین را با گوش سپردن به سخنان دین، یعنی با رجوع به متون دینی معلوم می‌کنند. بهره‌گیری از این روش، فرع قائل‌بودن به امکان فهم متن به گونه‌ای مستقل از معارف بیرونی است؛ به عبارت دیگر استفاده از روش درون‌دینی مقتضی آن است که به تعبیر باقری «دست‌کم تعیین ناقصی (اگر نه تعیین تامی) برای شواهد متنی و ظهور آن قائل باشیم که نظرپردازی ما را زیر تأثیر خود دارند» (باقری، ۱۳۸۲، ص ۱۷۱).

در روش برون‌دینی دلیلی عقلی و بی‌نیاز از رجوع به متون دینی به نفع مدعا بیان می‌شود. این دلیل عقلی به سه صورت یا نوع قابل تصور است:

نوع اول: اقامه دلیلی عقلی به نفع مدعا؛

نوع دوم: اقامه دلیلی عقلی و مستقیم بر نادرستی مدعای مقابل.



نوع سوم: اقامه دلیلی پیشین بر برهان ناپذیری^۱ مدعای مقابل.

این سه نوع استدلال برون‌دینی به علاوه استدلال‌های درون‌دینی مجموعاً چهار روش بررسی قلمرو دین را تشکیل می‌دهند:

ادله‌ای که با توسل به اینکه هدف دین سعادت همه جانبه انسان است، بر حداکثری بودن قلمرو دین حجت می‌آورند، از نوع اول هستند.^۲ دلیل برون‌دینی دکتر سروش که با توسل به انتظار بشر از دین، قلمرو دین را مضیق می‌کند و تفسیر متون دینی را در چارچوب نگرشی حداقلی محدود می‌سازد و به این ترتیب بررسی ادله درون‌دینی را منتفی می‌سازد، از نوع سوم است.

باقری کدام یک از چهار^۳ روش فوق را برای نقد مدعای جامعیت دین برگزیده است؟ وی معتقد است در اثبات نظریه دائرةالمعارفی هیچ دلیلی اعم از عقلی و نقلی «نمی‌توان» اقامه کرد. او رأی خود را این‌گونه بیان می‌کند: «دیدگاه دائرةالمعارفی، تلقی قابل دفاعی از هیچ یک از دو عنصر دین و علم تجربی

۱. دلیل پیشین بر برهان‌ناپذیری یک مدعا دلیلی است که به بررسی مفاد درونی مدعای مورد نقد نمی‌پردازد، بلکه ویژگی‌هایی کلی و اعم را در مدعا در نظر می‌گیرد و با استناد به آنها مدعی می‌شود که «نمی‌توان» دلیلی بر مدعای مورد بحث اقامه کرد. در این روش ادله‌ای که به نفع مدعای مورد بحث اقامه شده است، بررسی نمی‌شود. دیوید هیوم در برهان ضد معجزه خود دلیلی فلسفی اقامه می‌کند که اخبار معجزه در هر حال، حتی با احراز وثاقت و خبرویت راویان و متواتر بودن روایت‌ها قابل پذیرش نیست؛ این برهان نمونه‌ای از استدلال پیشین است. اصل تحقیق‌پذیری اثبات‌گرایان نیز همین روش را برای نقد مدعیات متافیزیکی استخدام کرده است. اثبات‌گرایان بر آن بودند که با استناد به اصل تحقیق‌پذیری، بی‌معنایی گزاره‌های متافیزیکی را اثبات کنند و به این وسیله خود را به نحو پیشین از بررسی ادله مدعیات متافیزیکی مستغنی سازند.

۲. چنان‌که در زیر بحث خواهد شد، دلیل عقلی باقری در نفی جامعیت دین از نوع دوم ادله عقلی برون‌دینی است.

۳. روش درون‌دینی و سه نوع روش برون‌دینی.

ندارد. تلقی آن از دین قابل دفاع نیست؛ زیرا نه دلیل عقلی و نه شواهدی از متون دینی "نمی‌توان"^۱ برای آن لقاچه کرد» (باقری، ۱۳۹۳، ص ۲۴۱). با توجه به تعبیر «نمی‌توان» در این عبارت، گویا باقری روش برون‌دینی از نوع سوم، یعنی برهان‌ناپذیری مدعای جامعیت دین را در نقد این نظریه برگزیده است؛ لکن بررسی دلیل وی روشن خواهد کرد که او در عمل، روش دوم را اختیار کرده است. ادله وی بر مخالفت با نظریه جامعیت دین دو گونه‌اند: عقلی و تاریخی.^۲

۲-۲. بررسی دلیل عقلی بر نادرستی مدعای جامعیت متون دینی

در گام نخست فهم خود از دلیل عقلی باقری بر نادرستی مدعای جامعیت متون دینی را بیان می‌کنیم و در گام دوم این فهم را به متن سخنان وی مستند می‌سازیم و آن‌گاه در گام سوم به نقد سخنان و دلیل وی در مخالفت با نظریه جامعیت متون دینی می‌پردازیم. این نقدها معطوف خواهد بود به تأثیر قائل شدن به جامعیت متون دین در مدل علم دینی دائرةالمعارفی؛ به دیگر سخن در این نقدها می‌خواهیم

۱ تأکید از نگارنده است.

۲ باقری در گونه دوم از دلایل خود در نفی اشتغال دین بر علوم تجربی می‌گوید: «از حیث شواهد نقلی، هیچ مفسری در تاریخ ۱۴۰۰ ساله اسلام نتوانسته است با تفسیر قرآن، علوم تجربی غیبی مورد ادعا را از آن استخراج کند و به نیاز علم جویی بشر پاسخ دهد» (باقری، ۱۳۹۳، ص ۲۴۱)، این نحو استدلال را نمی‌توان دلیل نقلی خواند؛ لذا از آن به عنوان دلیل تاریخی یاد می‌کنیم. دلیل نقلی به معنای دقیق کلمه به دلیلی گفته می‌شود که گزاره یا گزاره‌هایی از متون دینی را مطرح سازد که مفاد آن عین مدعای مورد استدلال یا مستلزم آن باشد یا حداقل مؤید آن باشد؛ مثلاً اگر کسی که آیه «و نزلنا علیک الكتاب تبیاناً لکل شیء» (نحل: ۸۹) را دلیلی بر این بداند که خداوند فرموده است قرآن بیانگر همه امور است، دلیلی نقلی بر جامعیت قرآن بر همه معارف آورده است.

بسنجیم که آیا قائل شدن به جامعیت متون دینی امری ضروری برای مدعای علم دینی از نوعی است که مدل علم دینی دائرةالمعارفی خوانده شده است.

گام اول: ماحصل استدلال برون دینی باقری در مخالفت با جامعیت دین این است که اگر متون دینی حاوی «همه» معارف عقلی^۱ باشد، ویژگی «اختصاصی» عقل که پاسخگویی به پرسش‌های بشر درباره نظام تکوین و امور دنیوی است، از عقل زدوده می‌شود و به ویژگی مشترکی میان عقل و دین بدل خواهد شد و در نتیجه با حکمت الهی مخالف خواهد بود.

توضیح اینکه مقتضای حکمت الهی این است که هر یک از مخلوقات و مجعولات وی واجد ویژگی و کارکردی اختصاصی باشد که در سایر مخلوقات و مجعولات وجود نداشته باشد؛ لذا اگر دو مخلوق یا مجعول خداوند ویژگی و کارکرد کاملاً یکسانی داشته باشند، خلقت و جعل یکی از آنها لغو و مخالف حکمت الهی است. بنابراین پیش از هر رجوعی به متون دینی و به اقتضای حکمت الهی می‌توان هر نظری درباره متون دینی را که کارکرد اختصاصی عقل را مخدوش می‌کند و متون دینی و عقل را دارای ویژگی و کارکردی یکسان می‌داند، نادرست دانست.

جامعیت متون دینی، نظری از این قبیل است؛ زیرا متون دینی را حاوی همه معارفی می‌داند که کشف آنها وظیفه اختصاصی عقل است. به این ترتیب عقل و متون دینی را واجد کارکرد یکسانی می‌کند و در نتیجه خلقت عقل را لغو و

۱ مقصود معارفی است که به وسیله عقل - به معنای اعم آن که شامل همه قوای بشری اعم از عقل محض یا عقل تجربی است - و بدون استمداد از وحی برای انسان قابل حصول است.

بیهوده می‌سازد؛ پس نمی‌توان به جامعیت متون دینی قائل شد.

گام دوم: باقری در اقامه دلیل عقلی بر نادرستی مدعای جامعیت دین می‌نویسد: «از حیث دلیل عقلی، چرا بلید دین کارکردهای همه عوامل را به خود اختصاص بدهد، در حالی که جهان، جهان تقسیم کار است و هر عنصری کارکرد خاص خود را دارد و «نمی‌تواند» مدعی کارکرد عوامل دیگر باشد» (همو، ۱۳۸۲، ص ۶۹). در این استدلال واژه‌هایی به کار رفته که مقصود از آنها روشن نیست. «عوامل»، «عنصر» و «تقسیم کار» دچار ابهام‌اند. در این میان «تقسیم کار» بیشتر نیازمند ایضاح است تا مقصود از عبارت «جهان، جهان تقسیم کار است» روشن شود.

باقری در **هویت علم دینی** (همو، ۱۳۸۲) توضیحاتی را آورده تا مقصود خویش را روشن سازد. طبق این توضیحات، تقسیم کار مقتضای حکمت الهی است و «در شکل کلان، این تقسیم کار به ظهور نظام تکوین و نظام تشریح انجامیده است. تقسیم کار ایجاب می‌کند که میان ویژگی‌ها و کارکردهای شعبه‌های مختلف تفاوت‌هایی باشد؛ از این رو این دو نظام از حیث ویژگی‌ها و کارکردها با هم تفاوت‌هایی دارند و به همین دلیل، مکمل یکدیگرند» (همان، ص ۶۹-۷۰). همچنین «عقل و دین، [باید] به نوعی و به میزان معینی استقلال داشته باشند» (همان، ص ۷۰)، «عقل آدمی - که متعلق به نظام تکوین است - و دین - که متعلق به نظام تشریح است - هیچ یک جایگزین دیگری نمی‌شود» (همان، ص ۷۱).

تعبیر باقری در تشریح مقصود خود از «تقسیم کار»، «استقلال» و «نحوه تنافی جامعیت دین با استقلال و تقسیم کار» مجمل، تفسیرپذیر و بسیار قابل مناقشه است؛ لکن در اینجا می‌کوشیم همدلانه مقصود وی را دریابیم و درباره تنافی یا



عدم تنافی تقسیم کار و استقلال با جامعیت متون دینی داوری کنیم. چنان‌که در عبارات فوق پیداست، به نظر باقری، جامعیت متون دینی با استقلال عقل سازگار نیست؛ زیرا استقلال عقل و دین به معنای دارابودن ویژگی‌ها و کارکردهای متمایز است؛ لذا اگر ویژگی‌ها و کارکردهای عقل و دین یکسان باشد، استقلال آنها مخدوش می‌شود و خلقت و جعل آنها با حکمت خداوند در تنافی خواهد بود. او می‌گوید: «عقل و دین از حیث برآوردن نیازهای آدمی، مکمل یکدیگر خواهند بود. پاره‌ای از نیازها به یاری اندیشه گشوده می‌شود و پاره‌ای دیگر با هدایت شریعت». همین سخن، به گفته دیگر چنین خواهد بود که نه عقل، نه دین، هیچ یک به تنهایی پاسخ‌گوی تمامی نیازهای انسان نیست. نه عقل در نظام تکوین چنان ساخته شده که بتواند به [همه] هدایت‌های شرایع دست یازد، نه دین در نظام تشریح چنان پرداخته شده که بتوان راهگشایی‌های عقل^۱ را از آن طلب کرد» (همان) عقل و دین (متون دینی) هر دو حقایقی از جانب خداوند هستند. اولی به نحو تکوینی مخلوق خداوند و دومی وحی الهی، برای ابلاغ نظام تشریح است. در صورتی که این دو، هر کدام ویژگی و کارکردی متفاوت از دیگری داشته باشد، جعل جداگانه آنها حکیمانه خواهد بود؛ ولی اگر ویژگی و کارکرد آنها کاملاً یکسان باشد، جعل یکی از آن دو لغو و مخالف حکمت الهی خواهد بود.^۲

این، سخن درستی است؛ لکن باید بررسی کنیم آیا قائل شدن به جامعیت

۱ مقصود از راهگشایی‌های عقل به طور خاص آموزه‌هایی نظیر آموزه ای علوم تجربی است.
 ۲ از همین روست که وجود اختلافی فی الجمله کافی است تا استقلال آن دو برقرار بماند. باقری این نکته را با این تعابیر بیان کرده است: «تقسیم کار ایجاب می‌کند که میان ویژگی‌ها و کارکردهای شعبه‌های مختلف "تفاوت‌هایی" باشد... عقل و دین، [باید] "به نوعی و به میزان معینی" استقلال داشته باشند».

متون دین مقتضی از میان رفتن ویژگی و استقلال عقل یا/ و دین خواهد شد؟ در گام سوم به این پرسش پاسخ می‌دهیم؛ لکن پیش از آن هنوز باید قدری بیشتر مضمون نظر وی را بکاویم.

در عبارات فوق تا جایی که سخن از مکمل بودن عقل و دین نسبت به یکدیگر است، مشکلی دیده نمی‌شود؛ لکن جمله اخیر آن نیاز به تحلیل دارد. در جمله اخیر گفته شده است: «نه عقل در نظام تکوین چنان ساخته شده که بتواند به هدایت‌های شرایع دست یازد، نه دین در نظام تشریح چنان پرداخته شده که بتوان راهگشایی‌های عقل را از آن طلب کرد» این جمله حاوی دو ادعا درباره عقل و دین است. ادعای اول این است که عقل نمی‌تواند به هدایت‌های شرایع دست یازد. اگر مقصود این است که عقل نمی‌تواند «همه» هدایت‌های شرایع را به نحو مستقل دریابد.

این ادعا مورد قبول است؛ لکن اگر مقصود این است که عقل «هیچ یک» از هدایت‌های شرایع را در نمی‌یابد، باقری خود به نادرستی این سخن واقف است؛ چنان‌که می‌گوید: «عقل، به خودی خود، می‌تواند تا حد معین و محدودی به معارف مورد نظر شریعت دست یابد» (باقری، ۱۳۸۲، ص ۷۰).

ادعای دوم در جانب مقابل است و می‌خواهد راه شریعت به حریم موضوعات عقلی را محدود یا مسدود کند. ادعای دوم می‌گوید «دین در نظام شریعت چنان پرداخته شده که "نمی‌توان" راهگشایی‌های عقل را از آن طلب کرد»؛ یعنی اگر راهگشایی‌های عقل را از شریعت طلب کنیم، استقلال عقل



مخدوش می‌شود. این ادعا را می‌توان دو گونه قرائت نمود:

* قرائت اول: دین در نظام شریعت چنان پرداخته شده که نمی‌توان [هیچ

یک از] راهگشایی‌های عقل را از آن طلب کرد.^۱

این قرائت مطابق نظریه‌ای است که با تکیه بر دیدگاهی تفسیری معتقد است

انتظار از متن، تفسیر از متن را در محدوده انتظار محصور می‌کند؛ لذا چون انتظار

بشر از دین چیزهایی که عقل یارای دستیابی به آنها را بی‌مدد عاملی دیگر دارد،

نیست (سروش، ۱۳۷۲، ص ۴۸)، از متون دینی نمی‌توان و نباید تفسیری در قلمرو

امور دنیوی و علمی ارائه داد. به عبارت دیگر این نظریه مقتضی پیشگیری از

فهم امور اجتماعی، سیاسی و علمی از متون دینی است؛ یعنی با این استدلال

می‌خواهد قرینه‌ای خارجی (لَبّی) فراهم کند که هر نوع معنای غیردینی (دینی =

خدا، معاد، وحی و امثال آن) را دفع نماید.

به اقتضای نظریه گزیده‌گویی^۲ نمی‌توان باقری را با این نظریه همراه دانست.

در نقد بحث «انتظار بشر از دین» بیان شده است که انتظاری که ما پیش از رجوع

به متن، از متن داریم نمی‌تواند فهم ما از متن را در حصار خویش محدود سازد؛

لذا حتی اگر انتظار اولیه ما از دین، طلب راهگشایی‌هایی نظیر راهگشایی‌های

عقل نباشد، با رجوع به دین و مشاهده مواردی از این راهگشایی‌ها انتظار ما

۱ نتیجه این قرائت این قضیه سالبه کلیه است: هیچ یک از امور عقلی - اموری که علی‌الاصول عقل عهده‌دار کشف آنهاست - در متون دینی نیست.

۲ نظریه باقری در قبال نظریه سروش. او برخلاف سروش معتقد است پاره‌ای از موضوعات و مسائل عقلی به عنوان حامی پیام اصلی دین در متون دینی بیان شده است.

تغییر می‌کند. روش درست داوری در خصوص اشتغال متون دینی بر امور دنیایی یا مسائل علوم و امثال آن، رجوع به متون دینی است (فتحعلی‌خانی، ۱۳۸۴، ص ۹۳-۹۸).

باقری با این نظر موافق است. نظریه تفسیری او راه فهم امور دنیوی و عقلی از متون دینی را به طور کلی مسدود نمی‌کند. او معتقد است باید «دست‌کم تعیین ناقصی - اگر نه تعیین تامی - برای شواهد متنی و ظهور آن قائل باشیم که نظپردازی ما را زیر تأثیر خود دارند. در غیر این صورت اگر قرار باشد ظهور، یکسره وابسته به نظپردازی مفسر باشد و به گفته دیگر، شواهد (متنی) به طور کامل توسط نظریه (تفسیری) تعیین یابد، در این صورت سخن گفتن از شواهد موافق و مخالف امکان‌پذیر نخواهد بود. همچنین از معرفت دینی نیز چیزی باقی نخواهد ماند» (باقری، ۱۳۸۲، ص ۱۷۱)؛ بنابراین او نمی‌تواند با استناد به نظریه‌ای مانند نظریه تفسیری مبتنی بر انتظار بشر از دین، به نحو پیشینی و بدون رجوع به متون دینی حکم به خالی بودن این متون از هر امر عقلی و دنیوی کند.

او برای فهم قلمرو دین به متون دینی رجوع می‌کند، به فهم طبیعی خود از متن اعتماد می‌کند و همین که پاره‌ای از راهگشایی‌های عقل را در آن می‌بیند، به نظریه گزیده‌گویی متمایل می‌شود. پس او نمی‌گوید که دین «هیچ یک» از راهگشایی‌های عقل را واجد نیست. حتی از نظر او اگر «شریعت حاوی استدلال‌هایی عقلی برای پشتیبانی از معارف مورد نظر خویش» نباشد «مراوده و ارتباط میان عقل آدمی و شریعت» ممکن نمی‌شود و «آدمی نمی‌تواند به شریعت ایمان آورد» (همان، ص ۷۱-۷۲).

* قرائت دوم: دین در نظام شریعت چنان پرداخته شده که نمی‌توان [همه] راهگشایی‌های عقل را از آن طلب کرد.^۱

قرائت دوم منظور نظر باقری است؛ یعنی او اشتغال متون دینی بر «همه» معارف عقلی را با تقسیم کار و استقلال عقل منافی می‌داند؛ بنابراین باقری با جامعیت دین به معنای دوم از دو معنایی که پیش‌تر ذکر شد مخالف است. جامعیت دین به معنای جمع‌کردن متون دینی میان سخن‌گفتن از امور دینی و عقلی - یا آخرتی و دنیایی - به نظر او فی نفسه مشکلی ایجاد نمی‌کند، فقط اگر سخن‌گفتن از امور عقلی یا دنیایی به معنای سخن‌گفتن از «همه» امور دنیایی باشد، به نظر وی کارکرد اختصاصی عقل از بین می‌رود و حکمت الهی در خلقت عقل مخدوش می‌شود.

گام سوم؛ آیا جامعیت دین با استقلال عقل ناسازگار است؟

باقری همچون سروش دلیلی خارج از متن را در فهم متن دخیل می‌کند؛ با این تفاوت که دلیل وی نمی‌خواهد راه فهم امور دنیوی و علمی از متون دینی را به «کلی مسدود» کند. از نظر او اگر متون دینی تنها بر پاره‌ای از مباحث علمی و دنیوی مشتمل باشد، استقلال عقل مخدوش نمی‌شود و منافاتی با حکمت الهی رخ نمی‌نماید. چکیده استدلال وی در مخالفت با جامعیت دین - به معنای اشتغال بر همه معارف بشری - این است که اگر دین مشتمل بر «همه» معارف بشری باشد، کارکرد اختصاصی عقل از میان می‌رود و در نتیجه خلقت آن لغو و بیهوده می‌شود.

۱ نتیجه این قرائت این قضیه موجهه جزئی است: بعضی از امور عقلی - اموری که علی‌الاصول عقل عهده‌دار کشف آنهاست - در متون دینی هست (قابل برداشت از متون دینی است).



نقد اول، پاسخ کلی و کلامی: تصویر هر نوع کارکرد متفاوت و اختصاصی برای عقل در قبال دین می‌تولند حکیمانه بودن خلقت عقل را تضمین و بدون ایراد نماید. باقری گمان کرده است:

— یگانه راه برقراری کارکردی انحصاری برای عقل این است که قلمرو خاصی از معارف و احکام منحصر از راه عقل قابل دستیابی باشد.
— نیز یگانه راه حکیمانه بودن ارسال رسل و وحی این است که قلمرو خاصی از احکام و معارف صرفاً از طریق وحی قابل دسترسی باشد.

اگر این هر دو سخن صحیح باشد، لازم می‌آید که فقط در دو صورت خلقت عقل و ارسال رسل حکیمانه باشد و آن در صورتی است که نسبت میان عقل و دین یا تباین باشد یا عموم و خصوص من وجه؛ زیرا تنها در این دو فرض است که قلمرو اختصاصی برای هر دو باقی می‌ماند. لکن به نظر می‌رسد یگانه راه برقراری کارکرد انحصاری برای عقل یا دین، قائل شدن به قلمرو اختصاصی از احکام و معارف برای آن دو نیست؛ بلکه می‌توان تصور کرد که نسبت میان آن دو از حیث قلمرو موضوعی، نسبت تساوی یا عموم و خصوص مطلق باشد و در عین حال کارکردی اختصاصی برای هر دو محفوظ باشد. در صورتی که در فرض نسبت تساوی قلمرو بتوانیم کارکردی اختصاصی برای هر دو تصویر کنیم، به طریق اولی در فرض نسبت عموم و خصوص مطلق نیز این کارکرد اختصاصی تأمین خواهد بود.

اما کارکرد اختصاصی در فرض برقراری نسبت تساوی را می‌توان اینگونه ارائه داد: اختلاف کارکرد عقل و وحی در کاربران آن نهفته است؛ به عبارت دیگر



می‌توان عقل و وحی را مبین معارف و احکام مربوط به قلمرو یکسانی - مثلاً در همه احکام و معارف - در نظر گرفت، ولی هر یک از این دو منبع معرفتی را برای گروهی از انسان‌ها کارآمد شمرد؛ مثلاً دین را برای عامه مردم و نیز کسانی که در طریق وصول به حکمت و فرزاندگی هستند، کارآمد دانست و عقل را برای واصلان به مرتبه حکمت و فرزاندگی کارآمد شمرد و آن را همچون وسیله‌ای برای حداکثری کردن بهره آدمیان از هدایت و حیانی در نظر گرفت. به این ترتیب در عین آنکه قلمرو معارف عقل و دین یکسان شده است، کارکردی اختصاصی نیز برای عقل و دین تصور شده است.

این تصویر که یادآور نظریات برخی از حکما درباره رابطه عقل و دین است، البته یگانه تصویری نیست که می‌تواند قول به جامعیت دین نسبت به همه معارف را با حکیمانه بودن خلقت عقل سازگار کند؛ ولی وجود همین یک نمونه می‌تواند نادرستی استدلال عقلی باقری در مخالفت با جامعیت دین را نشان دهد.

در نقدهای چهارم تا ششم نمونه‌های دیگری را عرضه خواهیم کرد که کارکرد اختصاصی عقل را از طریق قائل شدن به اختلاف قلمرو عقل و دین تأمین نمی‌کند، بلکه کارکردی اختصاصی را تصویر می‌کند که با یکسانی قلمرو عقل و دین قابل جمع است. نقدهایی که در ادامه متوجه دلیل عقلی باقری می‌کنیم در صدد نشان دادن حیاتی نبودن نظریه جامعیت دین برای نظریه‌های استنباطی است.

۲-۳. جایگاه جامعیت دین در نظریه‌های استنباطی علم دینی

نقد دوم: دلیل عقلی باقری گرچه فهم امور دنیایی و علمی از متون دینی را

مسدود نمی‌کند، ولی محدود می‌کند. می‌پرسیم اندازه این محدودیت چیست و چه چیزی این محدوده را تعیین می‌کند؟ چه میزان از مباحث علمی را اگر از دین بفهمیم، استقلال عقل محفوظ خواهد بود و اگر از آن میزان تجاوز کنیم، استقلال عقل مخدوش می‌شود؟ آیا اگر اغلب پرسش‌های علمی را بتوان از طریق رجوع به متن پاسخ داد و معدودی از آنها را ناگزیر به عقل ارجاع دهیم، کارکردی ویژه برای عقل باقی خواهد بود و استقلال آن برقرار می‌ماند؟

به بیان دیگر اگر کمیت معارف بشری را n فرض کنیم، آن‌گاه اگر متون دینی واجد $n-m$ از معارف بشری باشد، استقلال عقل محفوظ می‌ماند. می‌پرسیم: m معادل چه میزان از معارف بشری است و آیا مقدار آن، یعنی کم و زیادی آن، در اصل استدلال تأثیری دارد؟ پاسخ این است که مقدار m هیچ تأثیری در اصل استدلال ندارد. m هر قدر هم که کوچک باشد و در نتیجه $n-m$ هر قدر هم که بزرگ باشد، در ماهیت استدلال تفاوتی ایجاد نمی‌کند؛ یعنی حتی اگر بیشتر معارف بشری در متون دینی وجود داشته باشد، کارکرد انحصاری عقل در تولید m کافی است، تا حکیمانه بودن خلقت آن برقرار باشد. به اقتضای دلیل عقلی ایشان همین که معدودی از پرسش‌های علمی منحصراً قابل پاسخگویی از طریق عقل باشد، استقلال عقل برقرار خواهد بود؛ زیرا همه کارکردهای عقل و دین یکسان نشده است.

پرسش: آیا اگر کسی به همین میزان اندک، کارکرد ویژه برای عقل قائل شود، می‌تواند علم دینی را تصویر کند؟ به عبارت دیگر آیا می‌شود بدون قائل شدن به شمول متون دینی بر همه معارف عقلی و تنها با اتکا بر واجدیت-ثبوتی و اثباتی-



متون دینی بر کثیری از معارف عقلی، تصویری قابل قبول از علم دینی ارائه داد؟ اگر پاسخ مثبت باشد معلوم می‌شود که قائل شدن به جامعیت متون دینی مبنایی ضروری برای قائل شدن به علم دینی استنباطی نیست. آن‌گاه پرسش دیگری طرح می‌شود مبنی بر اینکه پس چگونه است باقری اصرار دارد جامعیت متون دینی را یکی از بنیادهای علم دینی استنباطی قلمداد کند؟ این پرسش را تکرار خواهیم کرد و در پایان پاسخ آن را خواهیم داد.^۱

نقد سوم: نقد دوم پرسشش از کمیت معارف دنیایی یا تکوینی‌ای بود که حضور آنها در متون دینی مخل استقلال عقل نیست. در نقد سوم درباره نوع این معارف پرسش می‌کنیم؛ می‌پرسیم اگر معارف مربوط به برخی از موضوعات دنیایی، علمی و عالم تکوین، به طور کامل در متون دینی بیان شده باشد و موضوعات دیگر بر عهده عقل گذارده شده باشد، آیا استقلال عقل برقرار خواهد بود؟ در اینجا نیز دقیقاً همانند نقد دوم پاسخ این است که استدلال عقلی باقری با این فرض مخالفتی ندارد؛ مثلاً اگر متون دینی پرسش‌های مربوط به حوزه تربیت را پاسخ دهد و پاسخ مسائل دیگری همچون مسائل مربوط به طبیعت بر عهده عقل باشد، استقلال عقل از طریق شناسایی کارکردی ویژه و انحصاری برای عقل برقرار خواهد بود. در این فرض هیچ مانعی بر سر راه تولید علم تربیتی دینی یا اسلامی از طریق رجوع به متون دینی وجود ندارد؛ زیرا طبق فرض می‌توان پاسخ هر پرسشی در این حوزه علمی خاص را از متن انتظار

۱ پاسخ اجمالی این است که در این تصویر از علم دینی، روشی برای بسط یک علم به موضوعاتی که در متن بیان نشده‌اند، وجود ندارد.

داشت و برای استنباط آن کوشید؛^۱ یعنی علم دینی روشمندی تصویر شده است که روش تولید آن، رجوع به متون دینی است و هیچ پرسشی را معطل نمی‌گذارد. در عین حال برای عقل کارکرد ویژه‌ای خارج از قلمرو علم مورد نظر- در اینجا علم تربیتی دینی- باقی گذاشته است تا خلقت عقل لغو نباشد.

صد البته تا زمانی که عملاً کسی پاسخ پرسش‌های علمی تربیتی را استنباط نکرده باشد، تحقق علم تربیتی دینی یا اسلامی صرف یک امکان است؛ لکن این امر ممکن، هیچ‌گونه ابتدائی بر جامعیت متون دینی نسبت به همه موضوعات و مسائل دنیایی و علوم تکوینی ندارد؛ بنابراین حتی اگر دلیل عقلی باقری بر نادرستی جامعیت دین نسبت به همه معارف را بپذیریم، علم دینی استنباطی در شاخه‌های خاص، مبتنی بر قائل شدن به جامعیت دین نیست تا به علم دینی استنباطی خللی وارد شود. لذا دوباره این پرسش طرح می‌شود که پس چگونه است باقری اصرار دارد جامعیت متون دینی را یکی از بنیادهای علم دینی استنباطی قلمداد کند؟

دو نقد گذشته بر فرض پذیرش درستی استدلال عقلی باقری در نفی جامعیت متون دینی نهاده شده است و صرفاً می‌خواهد نشان دهد که علم دینی استنباطی مبتنی بر جامعیت متون دینی نیست. نقدهای بعدی همسو با نقد اول اساساً دلیل عقلی باقری را نادرست می‌داند.

۱ ممکن است این فرض از نظر نگارنده نیز فرض بعیدی باشد، لکن اکنون سخن در خصوص دلیلی عقلی است که اقامه‌کننده آن بدون نظارت بر متن، آن را ارائه کرده است؛ لذا همین که یک فرض متناقض نباشد، می‌توان آن را همچون ناقض دلیل عقلی ارائه داد.



نقد چهارم: کارکرد ابزاری عقل برای فهم متون دینی کارکرد اختصاصی دیگری است برای عقل که خلقت آن را حکیمانه می‌کند. درک متون دینی کاری است که عقل صورت می‌دهد و این کار از خود متون دینی بر نمی‌آید؛ بنابراین حتی در فرض اشتغال متون دینی بر همه راهگشایی‌های عقل، بازهم کارکردی اختصاصی برای عقل باقی می‌ماند، در نتیجه آفرینش عقل با حکمت الهی ناسازگار نخواهد بود. باقری خود به این نکته توجه داشته است و در مقام پاسخ به آن گفته است:

لازم است میان عقل، در مقام ابزار معرفت و به منزله منبع معرفت، تفاوت نهیم. نقش عقل در دریافت هدایت شریعت نقش ابزاری است. عقل خود، منبع معرفت دینی نیست؛ اما آدمی برای دریافت آن به عقل نیازمند است. معرفت دینی، آن محتوای دانشی است که خداوند خواسته است آن را در اختیار آدمی قرار دهد. این محتوا از ابتدا در اختیار آدمی نیست و دریافت آن نیز مستلزم داشتن قابلیت است. عقل چنین قابلیت را برای انسان فراهم آورده است. به این ترتیب، ضروری بودن به‌کارگیری عقل در دریافت هدایت شریعت، به معنای آن نیست که عقل خود، حاوی معرفت دینی و هدایت تشریحی باشد (باقری، ۱۳۸۲، ص ۷۱).

عقل در این مقام به هیچ روی مولد نیست، بلکه اموری که به صورت آماده-تسامحا تولید شده در جایی دیگر- در متون تعبیه شده است را استخراج می‌کند. «در مقابل، نقش عقل در دستاوردهای اندیشه بشری، ابزاری نیست، بلکه عقل همچون مولد معرفت جلوه‌گر می‌شود. عقل در عرصه علم و فلسفه با خلاقیت خود و نظریه‌پردازی و فرضیه‌آفرینی، دانش و کارکردهای عملی آن را برای خود

فراهم می‌آورد. هنگامی که نوعی استقلال میان عقل و دین در نظر می‌گیریم، در واقع میان عقل در مقام مولد معرفت (علمی و فلسفی) و ابزار معرفت (دینی) تفاوت قائل می‌شویم. به سخن دیگر تا آنجا که عقل مولد معرفت علمی و فلسفی است، جلوه مستقل خود را از دین نشان می‌دهد؛ زیرا این معرفت‌ها «تماماً» در دین تعبیه نشده است. از سوی دیگر هنگامی که عقل را ابزار معرفت دینی در نظر می‌گیریم، جلوه مستقل دین نمودار می‌شود؛ زیرا عقل خود، برخوردار از «تمامی» این معرفت نیست» (همان، ص ۷۲).

در این قطعه معیار استقلال عقل و دین از یکدیگر اندکی با سخنی که قبلاً از باقری بیان کردیم، تفاوت می‌کند. در سخن قبلی گفته شد که اگر هر یک از مخلوقات یا مجعولات الهی کارکردی - به نحو فی الجمله - ویژه داشته باشد؛ به گونه‌ای که هیچ یک از مخلوقات دیگر خداوند آن کارکرد را نداشته باشند، خلقت آن موافق با حکمت خواهد بود و استقلالش محفوظ است. اما اکنون گفته شده است هر کارکرد ویژه‌ای نمی‌تواند استقلال یک مخلوق را تأمین کند. عقل و دین هنگامی از یکدیگر مستقل خواهند بود که «در مقام تولیدکنندگی» مستقل و بی‌رقیب باشند؛ یعنی هر کدام امری را تولید کنند که از دیگری تولید آن امر برنیاید. اگر «همه» دانش‌هایی که علی‌الاصول معرفت بشری محسوب می‌شوند در متون دینی یافت شود، تولیدکنندگی ویژه و بی‌رقیب عقل مخدوش می‌شود و خلقت آن لغو و بی‌حکمت خواهد بود. همان‌گونه که اگر عقل به خودی خود - بدون رجوع به متون دینی - بتواند همه معارف مورد نظر شریعت را تولید کند، تولیدکنندگی ویژه و بی‌رقیب دین مخدوش می‌شود و ارسال رسل

و تشریح شریعت لغو و غیر حکیمانه می‌شود.

به نظر می‌رسد حتی اگر بپذیریم که در حکمت‌آمیز بودن خلقت چیزی، وجود کارکرد ویژه و بی‌رقیب برای آن ضرورت داشته باشد، محدود کردن آن کارکرد ویژه و جهی ندارد. کوچک‌ترین کارکرد ویژه و بی‌رقیب در یک مخلوق می‌تواند خلقت آن را حکیمانه سازد. چنان‌که قبلاً دیدیم،^۱ باقری خود به این نکته توجه کرده است. اکنون معلوم نیست چرا این تفاوت را به تفاوت در مقام تولیدکنندگی منحصر و محدود می‌کند. این ادعا بلا دلیل و صرفاً نوعی استحسان است و ربطی به حکمت‌آمیز بودن یا نبودن خلقت چیزها ندارد.

با توضیحات فوق روشن شد که اگر استقلال عقل را منوط به انحصاری بودن تولیدکنندگی آن در پاره‌ای از معارف بشری نکنیم، همین که عقل عهده‌دار فهم متون دینی است، کاری را عهده‌دار است که قطعاً از متون دینی بر نمی‌آید؛ لذا کارکرد ویژه و انحصاری برای آن وجود خواهد داشت و استقلالش محفوظ است؛ بنابراین دلیل عقلی باقری نمی‌تواند جامعیت دین یا متون دینی را رد کند. با توجه به نقد چهارم معلوم می‌شود که می‌توان تصویری از علم دینی استنباطی عرضه کرد که روش پاسخگویی به پرسش‌های علمی و تکوینی در آن، منحصرراً رجوع به متون دینی است؛ تصویری که با جامعیت دین و متون دینی

۱. در عبارات ذیل باقری با استفاده از واژه‌های نکره‌ای مانند «تفاوت‌هایی» و «به نوعی و به میزان معینی» به این نکته توجه داده است: «تقسیم کار ایجاد می‌کند که میان ویژگی‌ها و کارکردهای شعبه‌های مختلف تفاوت‌هایی باشد؛ از این رو این دو نظام از حیث ویژگی‌ها و کارکردها با هم تفاوت‌هایی دارند و به همین دلیل، مکمل یکدیگرند» (باقری، ۱۳۸۲، ص ۶۹-۷۰)؛ همچنین «عقل و دین، [باید] به نوعی و به میزان معینی استقلال داشته باشند» (همان، ص ۷۰).



سازگار است، ولی با استقلال عقل منافات ندارد؛ زیرا کارکردی ویژه برای عقل باقی می‌گذارد تا خلقت آن با حکمت الهی سازگار باشد.

نقد پنجم: استخراج فروع معارف بشری از اصول بیان‌شده در متون دینی کارکرد اختصاصی دیگری برای عقل

باقری در معرفی گونه‌های علم دینی می‌گوید:

در این دیدگاه دین به منزله یک دائرةالمعارف در نظر گرفته می‌شود که حاوی همه علوم مورد نیاز انسان، خواه به صورت جزء به جزء یا به صورت «اصول اساسی» علوم است (باقری، ۱۳۹۳، ص ۲۴۱).

او نمونه دیدگاه دائرةالمعارفی‌ای که متون دینی را حاوی اصول اساسی علوم می‌داند، با اقتباس این بخش از سخنان آیت‌الله جوادی آملی معرفی می‌کند:

بر عهده «عالمان شاخه‌های مختلف علوم اسلامی» است که در تکاپوی علمی خویش، زوایای نهفته مطلب و فروع را از این اصول استنباط و استخراج کنند... سخن از نبودن مواد و منابع استخراج مطالب علمی در روایات نیست؛ سخن در پیگیری نکردن عالمان است. اگر همان‌طور که فقهای عظام در این دست روایات فقهی و اصولی تأمل می‌کنند عالمان علوم طبیعی نیز در مورد روایات و آیات کیهان‌شناسی و مربوط به طبیعت تأمل کنند «برکات زیادی نصیب علم تجربی» خواهد شد (همان به نقل از: جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص ۸۹-۹۰).

در این قطعه برای عقل کارکردی معرفی شده است که شرط باقری برای حکیمانه بودن خلقت عقل را تأمین می‌کند. توضیحات این قطعه، کاری را معرفی می‌کند که فقط از عقل برمی‌آید و متون دینی خود آن کار را انجام نمی‌دهند؛ بنابراین جامعیت به معنای اشمال متون دینی بر اصول همه معارف، کارکرد

اختصاصی عقل را مخدوش نمی‌کند؛ لذا می‌توان تصویری از علم دینی روشمند داشت که پاسخ هیچ پرسشی را معطل نمی‌گذارد و روش آن در پاسخ‌گویی به پرسش‌های علمی رجوع به متون دینی است؛ چون قائل به جامعیت متون دینی است و در عین حال استقلال عقل را مخدوش نمی‌کند؛ زیرا برای آن کارکردی ویژه و بی‌رقیب قائل است.

در این تلقی از علم دینی مورد نظر آیت‌الله جوادی *آملی* جامعیت دین - به معنای اشتغال بر اصول اساسی علوم - یکی از ارکان نظریه علم دینی خواهد بود؛ زیرا روش تحقیق در مسائل علوم را رجوع به متن معرفی می‌کند؛ لکن دقت در تعبیر منقول از آیت‌الله جوادی *آملی* روشن می‌کند که این تلقی، کامل نیست. عبارات منقول نشان می‌دهد که روش تحقیق در مسائل علوم از نظر ایشان منحصر در رجوع به متون نیست. وقتی روش‌شناسی علم دینی منحصراً روش استنباطی نباشد، یعنی راه را برای استفاده از روش تجربی باز بگذارد، آن‌گاه یگانه روش بسط یک علم، اتکاب به جامعیت متون دینی نخواهد بود. در نتیجه جامعیت دین نقشی حیاتی در علم دینی ای که از روش استنباط استفاده می‌کند نخواهد داشت. برای دقت در تعبیر ایشان نکات ذیل را گوشزد می‌کنیم:

آیت‌الله جوادی *آملی* در عین تصریح به استخراج مطالب علمی از متون دینی توسط عالمان از علم تجربی سخن می‌گوید؛ به عبارت دیگر استفاده از روش استنباطی تفسیری را به معنای ترک علم تجربی و منحصراً ساختن روش‌شناسی علم در روش نقلی قلمداد نمی‌کند. اگر «عالمان علوم طبیعی نیز در مورد روایات



و آیات کیهان‌شناختی و مربوط به طبیعت تأمل کنند، برکات زیادی نصیب "علم تجربی" خواهد شد». در اینجا نمی‌گوید که علم طبیعی یا تجربی به طور کامل در متون دینی نهفته است و با صرف تأمل در آیات و روایات دست‌یافتنی است؛ بلکه سخن در این است که استفاده از متون دینی برکاتی برای علوم طبیعی تجربی خواهد داشت.

این، نشانه‌ای است بر اینکه اولاً اساساً نظریه آیت‌الله جوادی *آملی* مبتنی بر قائل شدن به جامعیت متون دینی به معنای اشمال متون دینی بر «همه» علوم تجربی نیست؛ ثانیاً بهره‌گیری از متون دینی برای فهم طبیعت و پاسخ‌گویی به پرسش‌های علوم تجربی، به معنای تعطیلی کارکرد ویژه عقل در تولید علم و مخدوش شدن استقلال و حکمت‌آمیزبودن خلقت آن نیست؛ ثالثاً عقل در فهم معارف تجربی متون دینی ابزار محض نیست. بلکه آورده‌های استقلالی عقل که حاصل طبیعت‌شناسی روشمند تجربی آن است، در فهم متون دینی همچون قرائنی لبی دخیل می‌شوند و در نتیجه عقل حتی در مقام فهم متون دینی نیز ابزار محض نیست؛ بنابراین فرق‌گذاردن میان عقل به منزله منبع معرفت و عقل در مقام ابزار معرفت (باقری، ۱۳۸۲، ص ۷۱-۷۲) تفاوتی در ماهیت و چگونگی تأثیر عقل ایجاد نمی‌کند. در هر حال عقل به منزله ابزار هم در مقام فهم متون دینی کاری را صورت می‌دهد که از هیچ عنصر دیگری بر نمی‌آید؛ لذا عقل کارکرد ویژه‌ای دارد که خلقت آن را حکیمانه می‌سازد، خواه متون دینی حاوی همه معارف باشند یا برخی از معارف را دربرداشته باشند، خواه حاوی تفصیل

معارف باشند یا صرفاً اصول آنها را دربرداشته باشند.

با توجه به مطالبی که در نقدهای فوق گذشت، منافاتی میان جامعیت متون دینی و استقلال عقل وجود نخواهد داشت. زیرا حتی با فرض جامعیت دین، کارکردهای ویژه و بدون رقیب ذیل برای عقل باقی می ماند: عقل عهده دار «استنباط» جزئیات معارف تجربی از متون دینی است، کاری که از خود متون دینی بر نمی آید.

عقل عهده دار استنباط اصول معارف تجربی از متون دینی و «تفریع فروع» آن است، کاری که از خود متون دینی بر نمی آید. عقل عهده دار پاسخ گویی «مستقل» به پرسش هایی است که متون دینی به آنها پاسخ نداده اند. عقل عهده دار پاسخ گویی مستقل به پرسش های تجربی و به کارگیری قهری آنها در فهم متون دینی است.

نقد ششم: کارکرد مستقل عقل در فهم برخی از معارف مربوط به عالم تکوین به مثابه شرط لازم برای تداوم حیات انسان

۱. اطلاع بشر از معارف مربوط به عالم تکوین - دست کم اطلاع از برخی از آن معارف - برای تداوم حیات او ضروری است.
۲. همه افراد بشر به جهات گوناگونی، اعم از قصور و تقصیرشان به متون دینی دسترس یا اعتقاد ندارند.



در این مقاله به بررسی و نقد دیدگاه‌های مختلف در مورد عقل و دین پرداخته می‌شود.

نقد هفتم: کارکرد مستقل عقل به مثابه شرط فهم متون دینی با توجه به مطالبی که در توضیح نظریه گزیده‌گویی گذشت، کارکرد ویژه دیگری را می‌توان برای عقل به شکل زیر تقریر کرد: برخی از موضوعات مطرح در متن باید قابل دستیابی توسط عقل باشند تا امکان سخن‌گفتن با مخاطبان متون دینی فراهم شود و ارسال رسل و انزال کتب لغو و بیهوده نگردد. کارکرد ویژه عقل کشف مستقل همان دسته از مطالبی است که در عین بیان‌شدن در متن، باید توسط عقل مستقل کشف شوند تا امکان تخاطب فراهم آید (باقری، ۱۳۸۲، ص ۱۷۱).

۴-۲. دلیل تاریخی بر نادرستی نظریه جامعیت متون دینی

باقری پس از بیان دلیل عقلی می‌گوید: «شواهدی از متون دینی نمی‌توان برای آن- یعنی به نفع جامعیت متون دینی نسبت به علوم تجربی- اقامه کرد». او تأکید می‌کند که «هیچ مفسری در تاریخ ۱۴۰۰ ساله اسلام نتوانسته است با تفسیر قرآن، علوم تجربی غیبی مورد ادعا را از آن استخراج کند و به نیاز علم‌جویی بشر پاسخ دهد» (باقری، ۱۳۹۳، ص ۲۴۱ و ۱۳۸۲، ص ۷۵). دلیل مذکور را به‌اختصار و در دو بخش پاسخ می‌دهیم.

۴-۲-۱. جامعیت اثباتی دین

پیش‌تر از دو اصطلاح جامعیت ثبوتی و اثباتی سخن گفتیم و هر یک از آن دو موضع را پاسخ به پرسشی متفاوت معرفی کردیم. دلیل دوم باقری بیشتر متوجه پرسش دوم و موضع جامعیت اثباتی متون دینی است؛ لکن ناتوانی مفسران در



استنباط علوم از متون حتی اگر دلیلی بر ناممکن بودن استخراج علوم از متون باشد - که نیست - حتماً دلیلی بر عدم اشتغال ثبوتی متون دینی بر علوم نیست. ممکن است گفته شود مدل‌ها و نظریه‌های علم دینی برای تولید علم دینی عرضه شده‌اند؛ لذا اگر جامعیت متون دینی بخواهد نقشی در تولید علم دینی ایفا کند منوط به امکان استنباط احکام مندرج در متون دینی است؛ به عبارت دیگر ثمربخش بودن جامعیت ثبوتی منوط به جامعیت اثباتی آن است. این البته می‌تواند سخن صوابی باشد، لکن نیاز به دقت و تفصیل دارد.

تفصیل مورد نظر را در سخن آیت‌الله عابدی شاهرودی پی می‌گیریم. پیشاپیش می‌گوییم که هدف از این کار آن است که نشان دهیم نظریه ایشان، بر خلاف تلقی باقری مبتنی بر جامعیت اثباتی دین نیست تا اگر جامعیت اثباتی به هر دلیلی^۱ نفی شود، نظریه ایشان فرو ریزد. در عبارتی که باقری از نظریه ایشان نقل کرده و آن را شاهدی بر قائل شدن به جامعیت متون دینی قلمداد نموده است، می‌خوانیم:

... تا آنجا که قوای قسری اعصار و امکانه مانع نشده است، علم در همه شئون و برای همه اشخاص به کائنات‌ها ارائه شده است و اما آنچه قوای قسریه مانع شده است، باز یک‌سره تعطیل شده، نمی‌باشد، بلکه به‌اجمال در ملاک‌های متون، گنجانیده و تعبیه گردیده و آن بخش‌هایی که نیازمند تفصیل است و به سبب قواسر، به بسط و شرح و سپس تطبیق نرسیده است، به امر خدا به دوره پس از غیبت کبری باز نهاده شده است (عابدی شاهرودی، ۱۳۸۵، ص ۲۲۳).

در این عبارت تصریح شده است اولاً برخی از علوم به نحو اجمال در متون

۱ مثل اینکه کسی مانند باقری بگوید: تاکنون کسی موفق به استخراج علوم از متون دینی نشده است؛ لذا نمی‌توان قائل به جامعیت (اثباتی) متون دینی شد.

آمده‌اند؛ ثانیاً تفصیل برخی از این مجمل‌ها در اختیار غیرمعصوم نیست، بلکه باید برای تفصیل آنها در انتظار عصر ظهور و فراهم آمدن امکان جرعه‌نوشی از دانش معصوم علیه السلام بود. این سخن به معنای نفی صریح جامعیت اثباتی متون دینی برای غیر معصوم است؛ به عبارت دیگر صاحب نظریه مدعی ابتنا نظریه خود بر جامعیت اثباتی متون دینی نیست. بنابراین نمی‌توان نسبت جامعیت اثباتی به این نظریه را صحیح دانست و برای نقد نظریه بر نادرستی جامعیت اثباتی احتجاج کرد.

چرا باقری اصرار دارد جامعیت متون دینی را یکی از بنیادهای علم دینی استنباطی قلمداد کند؟

این، همان پرسشی است که قبلاً تکرار شد و پاسخ آن وعده داده شد. اکنون زمان پاسخ آن فرا رسیده است. می‌توان حدس زد که در اندیشه باقری مطالب ذیل ملحوظ است:

یک علم در صورتی می‌تواند تحقق یابد که روشی برای گسترش در قلمرو موضوعی خود داشته باشد. یعنی بتواند مسائل یک علم را تحقیق و پاسخ گوید. هر گاه یک نظریه از نظریه‌های استنباطی علم دینی نتواند روشی برای این گسترش عرضه کند، در واقع نتوانسته است نظریه‌ای برای تولید یک رشته علمی به معنای جامع کلمه عرضه نماید. نظریه‌های استنباطی به دلیل وابستگی به متن فقط در صورتی می‌توانند مدعی بررسی و پاسخ همه‌ی مسائل شناخته شده و ناشناخته‌ی یک علم شوند که پاسخ‌های همه مسائل را مندرج در متن بدانند.

این، سخن درستی است مشروط بر آنکه نظریه استنباطی، خود را از روش‌شناسی

تجربی محروم سازد؛ لکن در خصوص نظریه آیت‌الله جوادی آملی نشان داده شد که ایشان چنین انحصاری را نمی‌پذیرد و روش تجربی معهود در علوم تجربی را به رسمیت می‌شناسد. در خصوص نظر آیت‌الله عابدی نیز نشان دادیم که ایشان جامعیت اثباتی را مبنایی برای نظریه علم دینی خود قلمداد نکرده است.

شاهدی که بر درستی حدس فوق می‌توان آورد، این است که باقری گونه‌های التقاطی علم دینی را ملزم به قول به جامعیت دین نمی‌شمارد؛ زیرا برای گونه‌های التقاطی تهذیبی کافی است که دین یا متون دینی واجد برخی گزاره‌های مربوط به مسائل علم تجربی باشد و تحقیق در خصوص دیگر مسائل علم تجربی به روش‌های دیگر از جمله روش تجربی سپرده شود.

بنابراین می‌توان گفت هر یک از نظریه‌های استنباطی علم دینی که بتوانند روشی فراگیر برای پاسخ‌گویی مسائل یک علم عرضه کند، ملزم نیست قائل به جامعیت متون دینی باشد؛ زیرا علی‌الفرض توانسته است نشان دهد که چگونه بهره‌گیری از آموزه‌های جسسته و گریخته دینی می‌تواند مبدأ یا کمکی برای برپایی یک علم باشد؛ از همین روست که نظریه باقری خود مشمول اشکال فراگیر نبودن نمی‌شود. کسی نمی‌تواند به وی اعتراض کند که صرف در اختیارداشتن برخی آموزه‌های جسسته و گریخته الهام‌بخش که محتمل است (قطعی نیست) به فرضیه‌ای علمی و قابل آزمون بینجامد، نمی‌تواند کل مسائل یک رشته علمی را پوشش دهد؛ پس نظریه شما نظریه‌ای نیست که به تولید یک رشته علمی منتهی شود؛ زیرا باقری پاسخ خواهد داد علم مورد نظر به تعداد محدودی فرضیه‌های قابل استخراج از آموزه‌های دینی متوقف نمی‌شود و



می تواند به شیوه مرسوم در علم تجربی غیردینی، همچنان پاسخ گوی مسائل جاری و نوپدید علم باشد (باقری، ۱۳۹۱، ص ۸۲-۸۴).

ممکن است گفته شود در صورتی که روش یک نظریه استنباطی برای تحقیق در مسائل علوم ترکیبی از استنباط و رجوع به تجربه باشد، آن گاه از قبیل نظریه های التقاطی خواهد بود. این البته سخن درستی است، لکن مشکل در طبقه بندی باقری از نظریه های علم دینی است. او یک تصور قدیمی از علم دینی را که اکنون قائل قبل توجهی ندارد، مد نظر قرار داده و با نقد نظریه جامعیت دین آن را ردّ نموده است، آن گاه با تمسک به برخی از عبارات نظریه پردازان و بی توجهی به دیگر عبارات آنها تعدادی از نظریه های مشهور علم دینی را در ذیل این تصور قدیمی قرار داده و ردیه خود بر جامعیت دین را باطل کننده آنها قلمداد نموده است. تا کنون نشان داده شد که نظریه هایی مانند نظریه آیت الله جوادی آملی و آیت الله عابدی شاهرودی مشمول عنوان دائرة المعارفی نیستند؛ لذا حتی اگر نقد باقری بر نظریه جامعیت دین درست باشد، نقدهای وی به نظریه های ایشان مربوط نیست.

۲-۴-۲. جامعیت ثبوتی دین

درباره جامعیت دین سخن بسیار گفته شده است. برخی از صاحب نظران کوشیده اند از طریق آیات و روایات بر جامعیت متون دینی احتجاج کنند؛ برخی با توسل به ادله عقلی و کلامی به جامعیت دین معتقد شده اند. در این میان گروهی از استدلال های نقلی معطوف به دین یا متون دینی به طور کلی، نیستند،

بلکه قرآن را واجد همه معارف معرفی می‌کنند. ویژگی این استدلال‌ها این است که به متن دینی ارجاع می‌دهند و به این جهت نزد آنان جامعیت دین از طریق جزء دین شمردن منبع عقل، تأمین نمی‌شود.^۱ «ذَلِكَ الْقُرْآنُ فَاسْتَنْطِقُوهُ وَلَنْ يُّطِقَ وَ لَكِنْ أَخْبَرُكُمْ عَنْهُ لَلَّا إِنَّ فِيهِ عِلْمَ مَا يَأْتِي وَالْحَدِيثَ عَنِ الْمَاضِي وَ دَوَاءَ دَائِكُمْ وَ نَظْمَ مَا بَيْنَكُمْ» (شریف الرضی، ۱۴۱۴، ص ۲۲۳). این سخن امیرالمؤمنین علیه السلام درباره قرآن است. این سخن دارای ویژگی‌ای است که موجب شده است در اینجا ذکر کنیم. ویژگی مورد نظر در عبارت «فَاسْتَنْطِقُوهُ» نهفته است. امیرالمؤمنین علیه السلام در اینجا ضمن بیان اشمال قرآن بر علم آینده و گذشته و درمان دردها و راهکار نظم و نظام زندگی (جامعیت ثبوتی)؛ انسان‌ها را دعوت می‌فرماید که قرآن را به سخن درآورند. این دعوت، در کنار تصریح به فراگیری ثبوتی قرآن بر علم گذشته و آینده، گواه امکان دستیابی به محتوای این علوم از متن قرآن است و نشان جامعیت اثباتی قرآن بر علوم گذشته و آینده است، علمی که درمان درد و مایه نظم زندگی است.

مخالفت با جامعیت متون دینی مقتضی پاسخ‌گویی به این گونه استدلال‌ها و تفسیر روشمند و پذیرفتنی روایاتی از این دست است. دلیل تاریخی باقری در این باره ساکت است؛ لذا نمی‌توان بر پایه آن جامعیت متون دینی را منکر شد.

جمع بندی

۱ بر خلاف آیت‌الله جوادی *آملی* که دین را جامع می‌داند؛ از آن رو که آن را دربردارنده همه یافته‌های عقل و نقل می‌داند.



باقری در نقد نظریه‌های علم دینی استنباطی بر نقد دیدگاه جامعیت دین و متون دینی تأکید می‌کند. نشان دادیم که نمونه‌هایی از نظریه‌های استنباطی که وی از آنها یاد می‌کند، به هیچ روی مبتنی بر جامعیت متون دینی نیستند. در تصاویری از علم دینی هم که می‌توان جامعیت متون دینی را مبنای آن شمرد، به هیچ روی مشکلی که باقری پیشاروی قول به جامعیت متون دینی معرفی می‌کند، رخ نمی‌دهد؛ یعنی تصویری از علم دینی که بر جامعیت متون دینی مبتنی است مقتضی از میان رفتن کارکرد ویژه عقل نیست تا خلقت آن را مخالف مقتضای حکمت سازد؛ از این رو مشکل اصلی باقری با نظریه‌های استنباطی را نباید مبنی بودن آنها بر جامعیت متون دینی انگاشت. مشکل یا اعتراض اصلی وی به آنها این است که از روش استنباطی استفاده می‌کنند، روشی که در نقد گونه‌های علم دینی ایدئولوژیک (باقری، ۱۳۹۳، ص ۲۴۱) و علم دینی التقاطی تهذیبی (همان، ص ۲۴۵) به آن پرداخته است.

پیشنهاد: برای بررسی نقدهای باقری به آن دسته از نظریه‌های علم دینی که استنباط از متون دینی را روشی برای تولید علم دینی می‌شناسند، لازم است به پرسش‌های ذیل پاسخ داده شود؛ پاسخ‌هایی که مجالی مستقل می‌طلبند: آیا مسائل علوم - به اعتبار موضوعات و محمول‌هایشان - ماهیتی دارند که مقتضی روش خاصی برای تحقیق آنهاست به گونه‌ای که استفاده از هر روش دیگری را منع کنند؟ به عبارت دیگر آیا در پاسخ به مسائل علوم می‌توان تکرار روش‌شناختی را پذیرفت یا باید قائل به انحصار روش‌شناختی بود؟

منابع

۱. شریف الرضی، محمد بن حسین؛ **فہج البلاغۃ (للصبحی صالح)**؛ چاپ اول، قم، ۱۴۱۴ق.
۲. باقری، خسرو؛ **ہویت علم دینی**؛ تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی - سازمان چاپ و انتشارات، ۱۳۸۲.
۳. _____؛ «نظریہ علم دینی تجربی: نگاہی معرفت شناختی بہ رابطہ دین با علوم انسانی»؛ تهران: دبیرخانہ ہیئت حمایت از کرسی های نظریہ پردازی نقد و مناظرہ؛ ۱۳۹۱.
۴. _____؛ «حساب علم دینی در ہندسہ معرفت دینی، بررسی انگارہ علامہ جوادی آملی»؛ کتاب نقد، ش ۶۹، زمستان ۱۳۹۲.
۵. _____؛ «مدل تأسیسی علم دینی»؛ در: علم دینی دیدگاہ ہا و تحلیل ہا؛ قم: مجمع عالی حکمت اسلامی، ۱۳۹۳.
۶. _____؛ «طرحوارہ ای از نظریہ علم تجربی دینی در عرصہ علوم انسانی»؛ کتاب نقد، ش ۷۲-۷۳، پاییز و زمستان ۱۳۹۳.
۷. بستان و ہمکاران؛ **گامی بہ سوی علم دینی: ساختار علم تجربی و امکان علم دینی**؛ ج ۱، قم: انتشارات پژوهشگاہ حوزہ و دانشگاه، ۱۳۸۴.
۸. جوادی آملی، عبداللہ؛ **منزلت عقل در ہندسہ معرفت دینی**؛ قم: اسراء، ۱۳۸۹.



۹. حسنی، حمیدرضا و همکاران؛ **علم دینی: دیدگاه ها و ملاحظات**؛ قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۹۲.
۱۰. سروش، عبدالکریم؛ **فربه تر از ایدئولوژی**؛ تهران: صراط، اسفند ۱۳۷۲.
۱۱. —؛ **بسط تجربه نبوی**؛ تهران: صراط، ۱۳۷۸.
۱۲. عابدی شاهرودی، علی؛ **نظریه علم دینی بر پایه سنجش معادلات علم و دین**؛ ۱۳۸۵؛ در حسنی و همکاران (۱۳۹۲).
۱۳. فتحعلی خانی، محمد؛ **مبانی دین شناختی علم دینی**؛ در بستان و همکاران ۱۳۸۴.