

دین پژوهی معاصر

درنگی در گفت‌وگوهای سه گانه‌ی

متجمّد، متجدّد و مجدّد

علی اکبر رشاد



دین پژوهی معاصر درنگی در گفتمان های سه گانه ی متجمّد، متجدّد و مجدّد

علی اکبر رشاد

ناشر: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی
لیتوگرافی، چاپ و صحافی: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی

چاپ دوم: ۱۳۸۴

شمارگان: ۱۵۰۰ نسخه

قیمت: ۲۹۰۰ تومان

شابک: ۷ - ۴۳ - ۸۳۵۲ - ۹۶۴

حق چاپ برای ناشر محفوظ است

رشاد، علی اکبر، ۱۳۳۵ -

دین پژوهی معاصر: درنگ و درایتی در گفتمان های سه گانه ی متجمّد، متجدّد و مجدّد

/ علی اکبر رشاد. -- تهران: پژوهشگاه فرهنگ اندیشه اسلامی، ۱۳۸۴. ۳۰۰ ص.

(-) : پژوهشگاه فرهنگ اندیشه اسلامی، ۸۴ کلام و دین پژوهی: ۱۳

ISBN 964-8352-43-7 ریل ۲۹۰۰۰

عنوان اصلی: Ali Akbar Rashad. Contemporary religious research: an understanding of traditional modern and...

چاپ قبلی: دانش و اندیشه معاصر: ۱۳۸۲. فهرست نویسی براساس اطلاعات فیبا.

کتابنامه: ص. [۲۹۱] - ۲۹۲؛ همچنین به صورت زیر نویس: نمایه.

۱. دین — تحقیق — مقاله ها و خطابه ها. ۲. رشاد، علی اکبر، ۱۳۳۵ -

-- مصاحبه ها. الف. پژوهشگاه فرهنگ اندیشه اسلامی.

ب. عنوان. ج. عنوان: درنگ و درایتی در گفتمان های سه گانه ی متجمّد، متجدّد و مجدّد.

۵ د / ۵۰ BL ۲۰۰

کتابخانه ملی ایران ۱۶۸۸۶ - ۸۴ م

فهرست اجمالی

پیشگفتار.....	۱۹
فصل اول: موانع نواندیشی و نظریه پردازی دینی.....	۲۵
فصل دوم: انسداد اجتهاد.....	۵۳
فصل سوم: بایسته‌های کنونی دین پژوهی.....	۷۹
فصل چهارم: نهضت علمی؛ بایدها و نبایدها.....	۹۵
فصل پنجم: آسیب‌شناسی گفتمان متجدد.....	۱۳۳
فصل ششم: گفتمان مجدد؛ دست‌آوردها، آسیب‌ها و چالش‌ها.....	۱۴۷
فصل هفتم: احیای دین و اصلاح دین‌داری.....	۱۶۳
فصل هشتم: بایستگی‌های کنونی فلسفه‌ی اسلامی.....	۱۷۷
فصل نهم: گفتمان فلسفی نو صدرایی.....	۲۰۱
فصل دهم: فقه؛ چالش‌ها، کاستی‌ها و بایستگی‌های آن.....	۲۲۱
فصل یازدهم: توسعه‌ی علم و تکامل معرفت.....	۲۴۳
تلویحات.....	۲۷۳
کتابنامه.....	۲۹۱
فهرست اعلام.....	۲۹۳
فهرست آیات.....	۲۹۷
فهرست روایات.....	۲۹۹

فهرست تفصیلی

پیشگفتار.....	۱۹
□ فصل اول: موانع نواندیشی و نظریه پردازی دینی.....	۲۵
درآمد: چند تذکار.....	۲۵
نمودار طبقه بندی موانع.....	۲۸
تعریف انواع موانع.....	۲۸
الف) موانع انفسی (شخصیتی).....	۲۸
ب) موانع انفسی (معرفتی).....	۲۹
ج) موانع آفاقی (برونی).....	۲۹
اینک شرح برخی از موانع.....	۳۰
موانع فرهنگی.....	۳۰
یک) فقدان سنت تضارب آراء.....	۳۰
دو) فقدان ادب و ادبیات نقد.....	۳۱
سه) سیطره ی شخصیت.....	۳۱
چهار) مشهورات زدگی.....	۳۲
پنج) فقدان ترابط و تعامل.....	۳۳
شش) حجاب معاصرت.....	۳۳
هفت) خصلت فرافکنی شخصی و صنفی.....	۳۳

- هشت) افراط و تفریط ۳۴
- نه) خلط اصولگرایی و تحجر ۳۴
- ده) عوام‌زدگی ۳۴
- یازده) موانع اخلاقی ۳۴
- موانع اجتماعی** ۳۶
- دوازده) از خود بیگانگی علمی ۳۶
- سیزده) سیاست‌زدگی ۳۷
- چهارده) پسینی شدن نقدها و نظرها ۳۷
- پانزده) مدرک‌گرایی ۳۸
- شانزده) عصری‌سازی افراطی ۳۹
- هفده) آوازه‌گری ۳۹
- هجده) جریان‌های موازی ۳۹
- نوزده) دوقطبی انگاری گفتمانی ۴۰
- بیست) آفت‌زدگی ادبیات دینی اجتماعی ۴۰
- موانع روانی** ۴۱
- بیست و یک) زوال اعتماد به نفس ۴۱
- بیست و دو) اختناق سپید ۴۱
- بیست و سه) اشعریگری مکتوم ۴۱
- بیست و چهار) عشق‌کور ۴۲
- بیست و پنج) احساس امنیت کاذب فکری ۴۲
- موانع رویکردی / روشگانی** ۴۲
- بیست و شش) جهل به تحولات روشن‌شناختی ۴۳
- بیست و هفت) سیطره‌ی انتزاعی اندیشی ۴۳
- بیست و هشت) رکود و رکون در مبانی فلسفی ۴۴
- بیست و نه) تحدید قلمرو اجتهاد ۴۴

۴۴	سی) ساختارزدگی.....
۴۵	سی و یک) ظاهرگرایی.....
۴۶	سی و دو) فقد زمانه آگاهی.....
۴۶	سی و سه) نبود سنت کارگروهی.....
۴۶	سی و چهار) حرمان مطالعه‌ی بینارشته‌ای.....
۴۶	سی و پنج) التقاطی‌گری روش‌شناختی.....
۴۶	سی و شش) خلط بدعت‌گذاری با ابداع‌گری.....
۴۷	موانع تدبیری و اجرایی.....
۴۷	سی و هفت) استیلای رخوت بر مراجع تصمیم‌گیر.....
	سی و هشت) کژّی‌ها و کاستی‌های بی‌شمار نظام آموزشی حوزه و
۴۷	دانشگاه.....
۴۷	سی و نه) مشغولیت - و نه مسؤولیت انگاشته شدن تعلیم و تحقیق....
۴۸	چهل) عدم هدفگیری شایسته و فقدان سیاست‌گذاری، اولویت‌بندی....
۴۸	چهل و یک) فقدان نهادهای شایسته و نصاب‌نامه‌های بایسته برای....
۵۰	چهل و دو) مشکل اقتصاد پژوهش.....
۵۱	چهل و سه) عدم ترابط و تعامل علمی با جهان اسلام و فرااسلامی.....
۵۱	چهل و چهار) مدیریت غلط منابع.....
۵۲	چهل و پنج) عدم مدیریت شایسته بر استعدادها.....
۵۳	□ فصل دوم: انسداد اجتهاد.....
۵۳	معنا و مبنای اجتهاد:.....
۵۴	کارکردهای اساسی اجتهاد:.....
۵۵	۱. تخریج و تنسیق معرفت دینی.....
۵۵	۲. تصحیح و تنقیح معرفت دینی.....
۵۵	۳. تعمیم و توسعه‌ی معارف دین.....
۵۵	۴. تطبیق و نوآمد سازی دین.....

۵۶	رکود و رکون سدگانی در دین پژوهی
۵۷	آسیب شناسی اجتهاد و تفقه رایج
۶۰	بایسته های هشت گانه ی دین پژوهی
۶۳	بسط بایسته ها
۶۶	فقه پویا، فقه سنتی
۶۷	فریضه های فقه
۷۱	ضرورت نقد و نوآوری
۷۶	علوم انسانی، دانشگاه و رسالت حوزه
۷۷	حسن حوزه
۷۹	□ فصل سوم: بایسته های کنونی دین پژوهی
۷۹	دین پژوهی؛ زوایا و زمینه های سه گانه
۸۱	بایستگی های چهارگانه
۸۲	عدم تعادل هندسی ابواب کنونی فقه
۸۵	پرسش های بی پاسخ و رسالت ما
۸۷	فریضه ی روز
۹۲	ضرورت فلسفه های مضاف
۹۵	□ فصل چهارم: نهضت علمی؛ بایدها و نبایدها
۹۵	ارکان نهضت علمی
۹۷	رکن سوم، شمول
۹۹	جنبش معرفتی معاصر شیعی
۱۰۳	آفات معطوف به جنبش
۱۰۶	بایستگی نهادینه شدن جنبش
۱۱۱	تفاوت اصولگرایی و تحجر
۱۱۲	گفتمان مجدد و دو رقیب آن
۱۱۳	اختناق سپید

- نسبت گفتمان‌های سه گانه با مدرنیته ۱۱۶
- پهلوی‌ها و مدرنیسم مصنوعی ۱۱۷
- تعامل حوزه و دانشگاه ۱۱۹
- منشور جنبش نرم‌افزاری؛ آفات و آسیب‌ها ۱۲۱
- آسیب‌های روشگانی و رفتاری ۱۲۳
- آسیب‌های مضمونی ۱۲۵
- آسیب‌های رویکردی ۱۲۶
- منشور و بایستگی‌های آن ۱۲۶
- دست‌آوردهای پژوهشگاه در زمینه‌ی نقد و نوآوری دینی ۱۲۸
- فصل پنجم: آسیب‌شناسی گفتمان متجدد ۱۳۳
- درآمد: سه گفتمان ۱۳۳
- آسیب‌شناسی روشی و رفتاری گفتمان متجدد: ۱۳۶
- یک درآمیختن دانش‌ها و مباحث ۱۳۶
- دو دیگر شیفتگی و استعاره‌ی الاهیات ۱۳۹
- سه اصله التکثر ۱۴۱
- چهار ظهور الاهیات ژرنالیستی ۱۴۲
- پنج حربه‌انگاری سیاسی دین پژوهی ۱۴۳
- شش افراط و تفریط ۱۴۳
- هفت اصالة التجدد ۱۴۵
- فصل ششم: گفتمان مجدد؛ دست‌آوردها، آسیب‌ها و چالش‌ها ۱۴۷
- نگاهی به دست‌آوردهای گفتمان مجدد: ۱۴۹
- علامه و فلسفه‌ی نوصدرایی ۱۵۰
- استاد و کلام جدید شیعی ایرانی ۱۵۰
- حضرت امام(س) و تحول در فقه سیاسی اجتماعی ۱۵۱
- آغاز جنبش در منطق معرفت ۱۵۱

- ارزیابی اجمالی گفتمان مجدد: ۱۵۲
- یک) فقدان خودآگاهی ۱۵۲
- دو) فقر نقد ۱۵۲
- سه) فقد رهبری ۱۵۳
- چهار) عدم تعامل میان گفتمانی ۱۵۳
- پنج) انفعال ۱۵۳
- شش) بی‌هندسه‌گی ۱۵۴
- هفت) خویش‌میزی ۱۵۴
- هشت) خودگسستگی تاریخی ۱۵۴
- نه) التزام به توجیه حاکمیت محقق ۱۵۵
- موانع فراروی گفتمان مجدد ۱۵۶
- یک) سیطره‌ی اختناق سپید ۱۵۶
- دو) خرده‌گرایش‌های موازی ۱۵۸
- سه) سیاست‌زدگی جامعه ۱۶۰
- چهار) اضطراب‌های روزمره ۱۶۰
- پنج) فقدان سخت‌افزار و نرم‌افزارهای مورد نیاز ۱۶۰
- شش) زندان زبان ۱۶۱
- فصل هفتم: احیای دین و اصلاح دین‌داری ۱۶۳
- یک - چیستی احیاگری ۱۶۳
- دو - خصایل عمومی جنبش‌های احیاگری و محییان ۱۶۴
- سه - اهداف و انگیزه‌های احیاگری ۱۶۴
- چهار - رهیافت‌های احیاگران به دین ۱۶۴
- پنج - روی آوردها و روش‌های احیاگری ۱۶۵
- شش - آفت‌های نهضت‌های احیاگری ۱۶۵
- هفت - کارکردها و پی‌آوردهای جنبش‌های احیاگری معاصر ۱۶۶

۱۶۷		احیاء‌گری دینی چیست؟
۱۷۷		□ فصل هشتم: بایستگی‌های کنونی فلسفه‌ی اسلامی
۱۷۷		مقدمه:
۱۷۸		گروه یکم) بایستگی‌های فلسفه در حوزه‌ی تحقیق و نوآوری:
۱۷۸		یک) استنباط و تنسیق معارف عقلی از متون مقدس
۱۷۸		دست‌آوردهای استنباط معارف عقل از متون
۱۸۱		دو) تبیین کارکردهای عقل در قلمرو دین‌پژوهی و عرصه‌ی دینداری.
۱۸۱		بخش اول - کلیات
۱۸۲		بخش دوم - مبانی و دلائل حجیت عقل
۱۸۲		بخش سوم - انواع کارکرد و کاربرد عقل در دین‌پژوهی.
۱۸۶		بخش چهارم - روش‌شناسی کاربرد عقل در دین‌پژوهی.
۱۸۷		سه) بررسی جامع موانع تحول و تکامل فلسفه‌ی اسلامی
۱۸۹		چهار) تأسیس فلسفه‌ی فلسفه [ی اسلامی]
۱۹۰		پنج) تنقیح و بازپیراست فلسفه‌ی اسلامی / ایرانی
۱۹۱		شش) اصطیاد و تأسیس فلسفه‌های مضاف اسلامی
۱۹۵		هفت) اهتمام به اجتهاد فلسفی و ...
۱۹۶		هشت) بازنگری امور عامه...
۱۹۶		نه) اصلاح هندسه‌ی معرفتی و ساختاری علوم عقلی
۱۹۶		ده) کاربردی کردن حکمت اسلامی.
۱۹۷		یازده) بسط مطالعات تطبیقی بینامکاتبی
۱۹۷		دوازده) گسترش پژوهش‌های بینارشته‌ای
۱۹۷		سیزده) پیشینه پژوهی و تبارشناسی دقیق مباحث
۱۹۷		چهارده) مطالعه‌ی جامع زمینه‌های ظهور و بسط مکاتب فلسفی
۱۹۷		پانزده) تألیف تاریخ تفصیلی (و محتوایی) فلسفه (و علوم عقلی) اسلامی
۱۹۷		شانزده) توسعه، تعمیق و تحکیم جنبش / مکتب نوصدراپی

- گروه دوم) بایستگی‌های تعلیم فلسفه‌ی اسلامی و فرهنگ سازی فلسفی ... ۱۹۷
- هفده) بررسی جامع موانع و مشکلات تعلیم فلسفه ۱۹۸
- هجده) اصلاح نظام آموزش فلسفه در حوزه‌ها و دانشگاه‌ها ۱۹۸
- نوزده) تعیین گرایش‌های تخصصی متنوع و تأسیس مدارس ویژه، ... ۱۹۸
- بیست) الزامی کردن آموزش فلسفه‌ی مقدماتی..... ۱۹۸
- گروه سوم) بایستگی‌های عرصه‌ی ترویج فلسفه‌ی اسلامی ۱۹۸
- بیست و یک) مطالعه‌ی همه جانبه موانع و مشکلات فراگیر نشدن تفکر ... ۱۹۸
- بیست و دو) دفاع درخور علمی از فلسفه ۱۹۹
- بیست و سه) تألیف دانشنامه‌های جامع و تخصصی ۱۹۹
- بیست و چهار) تنظیم فرهنگ نامه‌های فلسفی..... ۱۹۹
- بیست و پنج) نگارش رساله‌های منقح متنوع ۱۹۹
- بیست و شش) ترجمه و انتشار متون فلسفی اصیل اسلامی، ۱۹۹
- بیست و هفت) ترغیب فضایی حوزه و دانشگاه، به تأسیس انجمن‌های علمی ۱۹۹
- بیست و هشت) برپایی همایش‌ها و هم‌اندیشی‌های فلسفی ۱۹۹
- بیست و نه) دایر کردن کرسی‌های تدریس فلسفه‌ی اسلامی ۱۹۹
- سی) ارسال کتب فلسفی منتشر شده برای ۱۹۹
- فصل نهم: گفتمان فلسفی نوصدرایی ۲۰۱
- ادوار عقلانیت اسلامی ۲۰۱
- دوره‌ی نخست: عقلانیت بسیط ملهم از قرآن ۲۰۱
- گروه‌های چهارده‌گانه‌ی آیات مرتبط به عقلانیت ۲۰۲
- دوره‌ی دوم: ظهور مکاتب حکمی کلامی ۲۰۹
- دوره‌ی سوم: نهضت ترجمه ۲۱۰
- دوره‌ی چهارم: اسلامیت فلسفی (ظهور فلسفه‌ی اسلامی) ۲۱۱
- دوره‌ی پنجم: بلوغ فلسفه‌ی اسلامی ۲۱۵
- دوره‌ی ششم: فلسفه نوصدرایی ۲۱۸

زمینه‌های پیدایی جنبش نوصدرایی	۲۲۱
ویژگی‌ها و دست آوردهای فلسفه‌ی نوصدرایی	۲۲۳
کاستی‌های فلسفه‌ی اسلامی	۲۲۴
□ فصل دهم: فقه؛ چالش‌ها، کاستگی‌ها و بایستگی‌های آن	۲۲۷
طیف شش ضلعی فقه ستیزی	۲۲۷
دو عارضه‌ی افراطی و تفریطی	
شرح عارضه‌ی نخست (بی‌مبالاتی علمی)	
۱. اصطیاد مشرب مدار	۲۲۹
۲. شرع اندود کردن نظرات و نظامات وارداتی	۲۲۹
۳. اباحه‌گرایی و اصالة الحذف	۲۳۰
۴. سیاست‌زدگی	۲۳۰
۵. اصالة التجدد	۲۳۰
۶. روشنفکر زدگی	۲۳۰
۷. شاذگرایی و متفاوت گویی	۲۳۱
۸. اهتمام به تکثر و تکثیر آراء	۲۳۱
۹. بدعت‌گزاری به جای بدیع پردازی	۲۳۱
۱۰. ژرنالیسم	۲۳۱
اما سیطره‌ی انسداد اجتهاد و فقر جرأت علمی	۲۳۱
مکاتب و ادوار فقه	۲۳۲
یک. فقه بسیط و محدث فقیهان	۲۳۲
دو. فقه اصولی و متکلم فقیهان	۲۳۲
سه. فقه اخباری و دوره‌ی بازگشت	۲۳۳
چهار. تجدید حیات اصولی‌گری	۲۳۳
فهرست کژی‌ها و کاستی‌ها	۲۳۳
۱. محدود انگاشتن کارکرد قرآن در اجتهاد	۲۳۴

۲. بی‌مهری به سنت فعلی ۲۳۴
۳. کم‌توجهی به سهم و نقش عقل ۲۳۴
۴. غفلت از نقش فطرت ۲۳۴
۵. عدم اعتنا به نقش اصل عدالت‌مداری تکوین و تشریع ۲۳۴
۶. اصل جامعه‌گرایی و جامعه‌گری ۲۳۵
۷. نظام‌سازی ۲۳۵
۸. آفاق ناگشوده ۲۳۵
۹. چیدمان فقه ۲۳۵
۱۰. اصول مغفول در مقام تفهم شریعت ۲۳۶
۱۱. اصطیاد قواعد جدید برای مقام تحقق شریعت ۲۳۶
۱۲. بازنگری و بازنگاری فراگیر ۲۳۶
۱۳. جای خالی منطق جامع فهم دین ۲۳۷
۱۴. علوم جدید دیگر ۲۳۷
- دانش فلسفه‌ی فقه ۲۳۸
۱۵. بررسی جامع موانع نقد و نوآوری ۲۴۰
۱۶. اصلاح نظام آموزش فقه و اصول در حوزه‌ها ۲۴۰
۱۷. زدودن زواید ۲۴۰
۱۸. اصلاح برنامه‌ی تحصیل رشته‌ی فقه در دانشگاه‌ها ۲۴۰
۱۹. جهت‌دهی پایان‌نامه‌ها و رساله‌ها ۲۴۱
۲۰. دفاع معقول از فقه ۲۴۱
۲۱. توسعه‌ی مطالعات تطبیقی ۲۴۱
۲۲. برپایی کرسی‌های نقد و نظریه‌پردازی ۲۴۱
۲۳. هم‌اندیشی فقهیان ۲۴۱
۲۴. پیشینه‌کاوی و تبارشناسی مباحث ۲۴۱
۲۵. نگارش تاریخ تحلیلی جامع فقه و اصول ۲۴۲

۲۴۲	۲۶. دانشنامه‌های تخصصی بینامذهبی.....
۲۴۲	۲۷. اصطلاحنامه‌های جامع.....
۲۴۲	۲۸. ترجمه‌ی آثار اصیل.....
۲۴۲	۲۹. تألیف کتب موضوعی به زبان زمان.....
۲۴۲	۳۰. تنظیم رساله‌های فقهی کاربردی مخاطب مدار.....
۲۴۳	□ فصل یازدهم: توسعه‌ی علم و تکامل معرفت.....
۲۴۳	مفهوم‌شناسی «توسعه‌ی علمی».....
۲۴۶	فرهنگ دینی و اعتنا به روش تجربی و کارکرد علم.....
۲۴۸	مفهوم علم نافع.....
۲۵۰	توسعه‌ی علمی یا تکامل علمی؟.....
۲۵۰	علم دینی؛ چیستی و معیار آن.....
۲۵۲	امکان ذو مراتب علم دینی.....
۲۵۶	فرآیند تکاملی روابط سه‌گانه‌ی بشر با دین.....
۲۵۹	فهم‌های متفاوت لزوماً متعارض نیستند.....
۲۶۰	مواجهه‌ی اجتهادی با دین و اجتهاد دینی، مسیر تکامل معرفت دینی است.....
۲۶۴	فقه فردی؛ فقه سکولار.....
۲۶۷	چهار بایستگی معرفت دینی.....
۲۶۹	فلسفه‌ی معرفت دینی و منطق فهم دین.....
۲۷۳	□ تلویحات.....
۲۸۵	کتابنامه.....
۲۹۱	فهرست اعلام.....
۲۹۳	(اشخاص، کتاب‌ها، جای‌ها و...).....
۲۹۷	فهرست آیات.....
۲۹۹	فهرست روایات.....

پیشگفتار

در ساحت حکمت و معرفت دینی، (در ایران و جهان اسلام) اکنون سه گفتمان شاخص، حیات و حضور دارند: گفتمان متجمّد سنتی، گفتمان متجدّد غربگرا، و گفتمان مجدّد احیاگر؛ هرچند این گفتمان‌ها هریک، طیفی از نخبگان فکری و دینی را در خویش جای می‌دهند و هر طیفی نیز از رگه‌های فکری و جرگه‌های گرایشی - گاه متفاوت با هم - فراهم آمده است، اما می‌توان هریک از طیف‌ها را تحت جریانی مشخص و متمایز تعریف و طبقه‌بندی کرد.

جریان متجمّد، با خصلتِ تصلب بر میراثِ بازمانده از سلف، متحجرانه بر مشی و مرام علمی معرفتی سنتی پای می‌فشرد و دیده از دیدار مناظر و مکاتب نوپدید و فراپومی فرو بسته و قرن‌هاست که دین پژوهی را به تحشیه‌نگاری و تعلیق زنی بر آثار و آرای کهن فرو کاسته و اجتهاد را حتا، تقلیدی می‌خواهد!

جریان متجدّد، با انقطاع از تبار علمی خود و با بی‌اعتنایی و قدرناشناسی نسبت به ذخائر و خزائن غنی و قویم حکمی و معرفتی خودی، دل در گرو فکر و فرهنگ غرب غالب دارد و با گرفته‌برداری از جنبش اصلاح دینی در آن دیار و پدیده‌ی پروتستانتیزم مسیحی، آرمان و آرزوی «نودینی» و «پروتستانتیزم اسلامی» را در سر می‌پرورد.

جریان متجمّد و گفتمان متجدّد - به رغم تعارض طیفی تاریخی و

جامعه‌شناختی‌شان - در یک خصلت، شباهتی تام با هم دارند و آن این که هر دو یک سره و بالمره مقلدند و فاقد جرئت نوآوری و اراده‌ی آزاداندیشی؛ جریان متجمد، مقلد پیشینیان است و گفتمان متجدد مقلد فرنگیان!

در میان مشی افراطی و تفریطی دو گفتمان پیشگفته، جریان مجدد با سه خصلت بین علمی از آن دو متمایز می‌گردد:

۱. وفاداری ارزش شناسانه و مجتهدانه به مواریث فحیم و قویم خودی،
۲. مواجهه‌ی فعال، نکته سنجانه و اصطیادی بارهاورد معرفتی دیگر ملل،
۳. إفراغ وُسع برای گشودن راهی بدیع، در میان تحجر و تجدد برای احراز سهمی سزاوار در سرمایه‌ی حکمی معرفتی بشری.

این گفتمان سعی می‌کند ضمن شکستن جداره‌های سخت و سستی تحجر، و بستن کُز راهه‌های سستِ سنت تجدد، گنجینه‌های حکمی و علمی عمیق و انیق اسلامی را مورد بازکاوی، بازپیرایی و بازآرایی قرار داده آن را به زبان زمان ارائه کند؛ همچنین این جریان بنا دارد به جای دل خوش داشتن به تنها انتقاد از دیگران یا انقیاد و دل بستن به بیگانگان، در صفحه‌ی شطرنج جهانی تفکر، با رقیبان پنجه انداخته خود نیز طرحی نو دراندازد؛ راقم سطور بر این باور است که راه برون رفت از مرداب سکون و رکون و گرداب هرزه‌گویی و کفر درایی رایج و دارج، تنها و تنها، تقویت و تعمیق دین پژوهی نوع سوم است.

دفتری که پیش رو گشوده دارید از شماری مقاله و مقالت فراهم آمده که طی سنوات اخیر در مناسبات گوناگون به زبان و خامه‌ی این کمین کهن جاری شده است. هرچند به اقتضای فواصل و فضاها، متفاوت کتابت و خطابت آن‌ها، توقع سازمان تألیفی منسجمی از آن نمی‌باید برد، بلکه و بسا که تکرار و تهافت نیز گهگاه و لاجرم، در آن رخ داده است، اما قابل انکار نیست که خطابه‌ها و مقاله‌ها، در این جهت با همدیگر مشترکند که همگی یکسره توصیف و تنقید، و آسیب‌شناسی و آفت‌زدایی دین پژوهی معاصر و گفتمان‌های سه گانه را وجهه‌ی

همت دارند.

کتاب، شامل دوازده مطلب است که ذیل یازده فصل و یک پیوست سامان یافته. مطلب نخست تحت عنوان «موانع نواندیشی و نظریه پردازی دینی»، به شرح و شناسایی موانع نوآوری در دین پژوهی پرداخته است؛ با توجه به خطورت امر اجتهاد و ضرورت تحول در علوم دین، بازشناسی و مواجهه با عوامل رکود این حوزه از اهمیت فراوانی برخوردار است.

مراد از موانع، هرگونه عامل سلبی و ایجابی است که سبب رکود و فتور نوآوری علمی گردد از باب تسامح، به «عدم مقتضی» نیز مانع اطلاق کرده ایم. کاربردی ترین تقسیم موانع، تفکیک آن به برونی و درونی (آفاقی و انفسی) است؛ عوامل بازدارنده ای که معطوف به بیرون وجود محققان و اصحاب علوم دین است، آفاقی نامیده می شود و عواملی را که به نحو درونی، ارباب علم دین را از تولید علمی بازداشته، انفسی می نامیم. در این مقال، این موانع به طرز منطقی تقسیم و انواع هر قسم تعریف شده است، و در ادامه، چهل و پنج مورد از موانع، بررسی شده است؛ موانع نواندیشی به دوازده گروه به شرح زیر تقسیم می شود:

الف. موانع انفسی (شخصیتی): ۱. موانع منشی، ۲. موانع روانی، ۳. موانع تدبیری.

ب) موانع انفسی (معرفتی): ۴. موانع بینشی و فلسفی، ۵. موانع معرفت شناختی، ۶. موانع رویکرد - دین شناسی، ۷. موانع روش گانی.
ج - موانع آفاقی (برونی): ۸. موانع اخلاقی، ۹. موانع فرهنگی، ۱۰. موانع تاریخی، ۱۱. موانع اجتماعی، ۱۲. موانع مدیریتی.

تفصیل بحث را در تحقیق مبانی و موانع نوفهمی و نظریه پردازی دینی که در دست پژوهش و نگارش دارم آورده ام.

دومین بحث، مقالتي است با عنوان «انسداد اجتهاد» که ضمن اشاره به معنا و

کارکردهای اجتهاد، به آسیب‌شناسی تفقه رایج و ضرورت‌های هشتگانه‌ی معطوف به نهاد و نظام دین‌پژوهی پرداخته است.

سومین مطلب، عهده‌دار توضیح بایسته‌های کنونی دین‌پژوهی از جمله: ضرورتِ بازپژوهی، بازپیرایی، بازآراییِ مواریث علمی اسلامی است و بر لزوم نوآوری و نظریه‌پردازی در معرفت دینی و نیز اصلاح هندسه‌ی علوم دین انگشت تأکید نهاده است. (این سه مطلب، و بخش‌هایی از برخی مقالات دیگر، باید نقد گفتمان سنتی قلمداد شود).

چهارمین مطلب، ارکان نهضت علمی معرفتی را بازگفته و باید‌ها و نبایدهای نقد و نوآوری را طرح و شرح کرده است.

در فصل پنجم، گفتمان متجدد، در بوته‌ی آسیب‌شناسی قرار گرفته؛ خطابه‌ی ششم، دست آوردها، چالش‌ها و آسیب‌های گفتمان مجدّد را باز کاویده است؛ هفتمین بحث، چستی، اهداف و رهیافت‌ها و آسیب‌های احیاگری را، به طور گزیده و چکیده بر رسیده است.

در فصل هشتم، سی بایستگی درباره‌ی بسط و بالندگی، و بازپژوهی و نوسازی فلسفه‌ی اسلامی، در سه زمینه‌ی زیر مطرح شده است: الف. تحقیق و نوآوری، ب. آموزش فلسفه و فرهنگ سازی فلسفی، ج. ترویج فلسفه‌ی اسلامی و انزوا زدایی از آن.

گفتمان فلسفی نوصدرایی که به قصد معرفی فلسفه‌ی معاصر ایران، در قالب سخنرانی در دانشکده فلسفه‌ی دانشگاه آتن، بر زبان راقم آمده، و پس از ویراست، صورت مقاله یافته و اینک در این مجموعه جای گرفته است.

مشروح دو بحث اخیر در رساله‌ی *فلسفه‌ی نوصدرایی* آمده است.

در مطلب دهم ضمن واریسی اجمالی طیف جریان‌های فقه ستیز، و ذکر ده آسیب نوپدید، باسی کاستگی و بایستگی در عرصه‌ی فقه پژوهی طرح و شرح شده است.

واپسین فصل، حاصل مصاحبه‌ای است که در آن به مسائل تولید و توسعه‌ی علم و تکامل معرفت دینی همچنین معنا و مراتب علم دینی پرداخته‌ام. منظومه‌ی *تلویحات*، دوازدهمین مطلب کتاب است و عمده‌ی مدّعیات خطابه‌ها و مقاله‌های گرد آمده در این دفتر را به لسان شعر و با طرایف و ظرایف ویژه‌ی این فن، باز سروده است، *تلویحات*، حاشیه‌ای است بر منشور روحانیت که با انگیزه فراخوانی حوزه، به نقد و اصلاح و تحول، در تاریخ ۶۸/۱۲/۳ از سوی حضرت امام (س) صادر شده است.

در خلال خطابات و مقالات، نکات و جهات نویی - هرچند خام و گاه خلاف نظرات رایج و دارج - طرح گردیده است، از ارباب فکر و اصحاب فضل خاصّه حوزویان، فروتنانه تقاضا می‌کنم به این مجموعه به دیده‌ی نقد و نصیح بنگرند و این بی‌بضاعت را از نظرات و ارشادات خیرخواهانه‌ی خود محروم ندارند؛ از جوان‌ترها نیز استدعا می‌کنم از داوری یک‌جانبه و شتاب‌آلود پرهیزند و مجموع دیدگاه‌های راقم را یکجا، مبنای قضاوت قرار دهند.

فصول و مقالات یکم، هشتم، نهم و دهم، در این چاپ جایگزین مقالات *فلسفه‌ی دین*، *آب حیوان به ظلمت بردن*، و *دیباچه‌ای بر منطق فهم دین* شده و این سه مقاله به کتاب *فلسفه‌ی دین*، انتقال یافته است.

وَقَوِّمْنَا اللَّهُمَّ لِمَا تَحَبَّ وَ تَرْضَى وَ اِهْدِنَا إِلَى السَّدَادِ وَ الزَّشَادِ، فَاتَّك خَيْر مَوْفَّق وَ هَادِ.

علی اکبر رشاد

فصل اول

موانع نواندیشی و نظریه پردازی دینی

درآمد - چند تذکار:

کاربردی ترین تقسیم موانع نواندیشی و نظریه پردازی دینی، تفکیک آن به برونی و درونی، (آفاقی و انفسی) است؛ عوامل بازدارنده ای که معطوف به بیرون وجود محققان و اصحاب علوم دین است، آفاقی نامیده می شود و عواملی را که به نحو درونی ارباب علم دین را از تولید علمی بازداشته، انفسی می نامیم و به لحاظ دیگر موانع نوفهمی و نظریه پردازی دینی در سه گروه کلان آفاقی، شخصیتی و معرفتی طبقه بندی می شود که هر یک مشتمل بر انواعی است و هر نوع نیز شامل مصادیق بسیاری است، نخست هر یک از گروه های سه گانه را ذکر و انواع آن ها را تعریف، سپس برخی مصادیق را به عنوان مثال شرح می کنیم.

یادآوری چند نکته را این جا ضرور می دانم:

یک این که: مراد ما از موانع در این پژوهش، هرگونه عامل سلبی و ایجابی است که سبب رکود و فتور نوآوری علمی گشته و از باب تسامح، به «عدم مقتضی» نیز مانع اطلاق می کنیم.

دو این که: موانع نوآوری دینی، به جهات و حیثیات گوناگونی می تواند طبقه بندی و سطح بندی بشود، از جمله به جهات ده گانه ی زیر:

۱. از حیث مبادی خَمسه‌ی تَکون معرفت دینی، یعنی بر مبنای نقش بازدارنده یا محدودکننده‌ی هر یک از مبادی (= ۱. اراده‌ی مبدأ دین، ۲. خصوصیات مدارک فهم دین، ۳. خصایل دین، ۴. ویژگی‌های مخاطب دین به دو حیث مفسر و مکلف، ۵. مختصات منطق ادراک)^۱
۲. از لحاظ درونی یا برونی بودن مانع (انفسی، آفاقی) موانع درونی نیز به موانع معرفتی و موانع شخصیتی قابل تقسیم است.
۳. از نظر رشته‌های علمی و نیز شاخه‌های هر رشته؛ در این صورت پاره‌ای موانع، عام و مشترک میان همه‌ی رشته‌ها و برخی دیگر خاص و مختص به رشته یا حتی دانش مشخصی خواهد بود.
۴. از حیث عامل انسانی موانع، مانند صنف (اصحاب هر رشته)، حکومت، جامعه، فرد.
۵. از جهت سلبی یا ایجابی بودن مانع (عدم مقتضی یا وجود مانع).
۶. از حیث دوره‌ی تاریخی ظهور و فعلیت مانع (مزمّن یا مدرن بودن آن).
۷. از لحاظ اقلیمی و قلمرو جغرافیایی تأثیر مانع، مانند شرق یا غرب، قاره یا کشور خاص.
۸. از جهت شمول و گستره‌ی مانع، کلی و جزئی بودن آن (چنان که برخی از مواردی که در بحث حاضر معروض خواهد افتاد کلی‌تر و شامل‌تر از بعض دیگر است).
۹. از نظر سببی و مسببی، چنان که برخی موانع علت برخی دیگر و طبعاً بعضی از آن‌ها معلول‌اند و در طول موانع سببی قرار می‌گیرند.
۱۰. از حیث میزان اولویت و نیز از لحاظ اولویت و ثانویت اقدام برای رفع موانع.

۱. مراد و نحوه‌ی مبدأیت و تأثیرگذاری مبادی مذکور را در تَکون معرفت دینی در کتاب فلسفه‌ی دین، مبحث دیباچه‌ای بر منطق فهم دین توضیح داده‌ام.

سه این که: اکنون در این بحث، در مقام استقرا و احصای تام انواع موانع خاص نوآوری در همه‌ی دانش‌ها نیستیم و بحث ما عمدتاً معطوف است به موانع عام و مشترک نوآوری در حوزه‌ی دین‌پژوهی، بررسی موانع نیز براساس تقسیم به «انفسی و آفاقی» که کاربردی‌ترین طبقه‌بندی است، طرح خواهد شد که در ادامه، اقسام و تعاریف آن را خواهیم آورد.

چهار این که: ذکر کاستی‌ها و ناراستی‌ها هرگز به معنی نادیده انگاشتن مزایای و موفقیت‌های بی‌شمار ماضی و حال حوزه‌ی دین‌پژوهی نیست، بلکه این درست به مفهوم اعتماد و اعتنا به استعداد و استطاعت علمی ژرف و گستره‌ای است که در جهت تحرک و تحول در حال و مستقبل در زمینه‌ی مطالعات و استنباطات دینی وجود دارد، و چنان‌که اشاره شد نسل ما در کوران یک نقطه‌ی عطف در تاریخ علوم دینی - به ویژه در ایران - قرار گرفته است و حوزه‌های علمی شیعی امروز در شرف یک انقلاب حکمی و معرفتی قرار دارد و زودا که - پس از گذشت دو قرن از رنسانس علمی اصول‌گرایی، - باذن‌الله نوزایی عمیق و عظیم دیگری در حوزه‌های علمیه‌ی ما (صَأنَهاالله عن الحدَثان) روی دهد.

و پنج این که: میان مقوله نقد و مسأله‌ی نوآوری، پیوندی گسست‌ناپذیر برقرار است، آن سان که نفی هر یک ملازم با انتفای دیگری است، زیرا نقد منهای نوآوری، منفی‌بافی بیش نیست و چنان‌که نوآوری بدون نقد نیز تلاشی است در معرض زوال، چون آن گاه یک نظریه نو، شانس پذیرش و پایایی می‌یابد که نظریه‌های رقیب آن با نقادی جدی از صحنه خارج شده باشند، وانگهی غالباً نوآوری با نقادی آغاز می‌شود بلکه نقدها سبب نوآوری‌هاست، بدین سان که با نقادی یک تفکر، فکر مورد نقادی، از رهگذر دفاع و اصلاح، خود را بازسازی و نوسازی می‌کند یا با حذف شدن فکر نارس و ناتوان، فکر نوظهور به منصه‌ی اثبات و ثبات می‌نشیند.

در نمودار صفحه‌ی بعد فهرست جامع موانع نو فهمی و نظریه‌پردازی دینی

را می آوریم:

نمودار طبقه بندی موانع

تعریف انواع موانع

الف) موانع انفسی (شخصیتی)

۱. موانع منشی: صفات و خصایل اولی و ثانوی آدمی (مفسر دین) که در قبال نوفهمی و نظریه پردازی نقش بازدارنده ایفا می کند.
۲. موانع روانی: حالات و احساس هایی که مبتلایان به خود را از نوفهمی و نوپردازی باز می دارد.

۳. **موانع تدبیری:** عدم تدبیر یا تدبیر غلط درباره‌ی سرمایه‌های درونی و برونی از سوی مفسر (اتلاف استعدادها و استطاعت‌ها) که به صورت سلبی یا ایجابی، بر فعالیت مولد و مثمر علمی او در دین‌پژوهی تأثیر منفی بر جای می‌نهد؛ به تعبیر دیگر: اسباب رکود ناشی از فقد خودمدیریتی بر سرمایه‌های فردی.

ب) موانع انفسی (معرفتی)

۴. **موانع بیشی و فلسفی:** باور داشت‌های زیرساختی ناصواب در زمینه‌های وجودشناسی، جهان‌شناسی، انسان‌شناسی و حیات‌شناسی که بر دین‌شناسی و برداشت‌های آدمی از دین تأثیر منفی می‌گذارد.
۵. **موانع معرفت‌شناختی:** هرگونه نادرست‌اندیشی درباره‌ی ماهیت، منطق و منابع و... معرفت‌شناسی (epistemology) که سبب شکوفایی و درست‌اندیشی در دین‌پژوهی می‌گردد.
۶. **موانع رویکرد - دین‌شناختی:** پیش‌انگاره‌های غلط درباره‌ی خصایص (و فلسفه‌ی) دین که بر فهم آدمی از دین موثر می‌افتد.
۷. **موانع روشگانی:** گزینش و کاربست روش یا قواعد نادرست، یا ناشایست در فهم دین و تحلیل معرفت دینی.

ج) موانع آفاقی (برونی)

۸. **موانع اخلاقی:** فقدان فضایل یا وجود رذایلی که به صورت درون‌زا یا برون‌زا، از نوآوری دینی یا بسط و بازگفت آن جلوگیری می‌کند.
۹. **موانع فرهنگی:** عوامل سلبی یا ایجابی که به صورت عرف و عادات ملی یا صنفی و به شکل طبیعت ثانوی مزمن در برابر پیدایش، ژرفایش یا گسترش معارف و علوم نودینی به توسط فرد یا جمع ایجاد مقاومت می‌کند.
۱۰. **موانع تاریخی:** علل تاریخی رکود علمی در علوم و معارف دینی.

۱۱. **موانع اجتماعی:** رفتارهای ناموجه ناشی از شرایط عصری و مواضع گروه‌های اجتماعی سیاسی که به نحوی مانع بروز و ابراز یافته‌های جدید در حوزه دین پژوهی می‌گردد.

۱۲. **موانع مدیریتی:** کاستی‌ها و ناراستی‌های ناشی از عدم تدبیر و تدبیر غلط امور آموزشی و پژوهشی، از سوی متولیان کشور و شؤون مدیریتی حوزه دین که بر بسط و بالندگی مطالعات دینی تأثیر منفی می‌گذارد.

اینک شرح برخی از موانع:

این جا به اجمال و از باب نمونه به شرح برخی از موانع می‌پردازیم:

موانع فرهنگی:

موانع فرهنگی را به انواع عوامل سلبی و ایجابی اطلاق می‌کنم که به صورت عرفیات و عادات بومی، قومی یا صنفی درآمده و به جهت نهادینه شدن آن، به طبیعت ثانوی و دأب دایم طبقات نخبه یا توده‌ی جامعه‌ی ما بدل گشته است، مانند:

۱. فقدان سنت تضارب آرا، یا دست‌کم عدم رونق و رواج تضارب علمی؛ به نحوی که در فرهنگ ما مناظره میان دو صاحب‌نظر برجسته و نام‌آور، به‌ویژه همسو و همفکر، یک اتفاق نادر قلمداد می‌شود! به‌رغم این که فرهنگ دینی ما آکنده است از توصیه‌های اکید به بحث و تضارب آرا، چنان‌که امیر حکمت و معرفت فرموده‌اند: *چالشگاه‌ها زایشگاه‌های رأی درست است؛ اِضْرِبُوا بَعْضَ الرَّأْيِ بِبَعْضِ يَتَوَلَّدَ مِنْهُ الصَّوَابُ اِمَخْضُوا الرَّأْيَ مَخْضَ السَّاءِ يُنْتِجَ سَدِيدُ الْاَرَاءِ*^۱ و تاریخ علمی ما نیز مشحون است از تجربه‌های کامیاب و درخور مباهات از مناظرات علمی، از جمله برجسته‌ترین آن‌ها مباحثات بسیار جدی و تاریخی میان

۱. غرر الحکم، ج ۷۱.

اصولپون و اخباریون در قرن دوازدهم است که به رنسانس عظیمی در اجتهاد شیعی در قرن سیزدهم هجری منتهی گشت. این مناظرات سرگذشتی دل‌انگیز و درس آموز دارد که مرور بر آن برای نسل امروز حوزه‌های علمیه بسی سودمند است؛ چه آن‌که به نظر حقیر، برای رسوب‌زدایی و لایروبی، بازیافت و بازپروردن گوهرهای اقیانوس دانش اصول، امروز نیز نیازمند تکرار آن تجربه‌ی گرانسنگیم.^۱

۲. فقد آداب و ادبیات نقد: اصولاً نسل ما چندان با معنا و منطق نقد آشنا نیست، چنان‌که اگر روزی هم اتفاق نادری رخ دهد، منتقد به جای نقد به نفی و عیب‌جویی می‌پردازد و نقدشونده نیز نقد را توطئه و توهین به خود می‌پندارد^۲ و ناگزیر به جای توضیح و احیاناً تصحیح نظرات خویش به واکنش‌های اهانت‌آمیز روی آورده، به مقابله به مثل دست می‌یازد و بدین‌سان خود و جامعه را از برکات و مواهب نقد سازنده محروم می‌سازد! و این است سرِ عبارت بلند امام علی (روحی فداه) که: هَلْکَ مَنْ اسْتَدَ بِرَأْيِهِ...،^۳

۳. سیطره‌ی شخصیت و ابهت‌زدگی: پیشینه‌ی فرهنگ علمی ما حاکی است که هرگاه یک قله‌ی علمی در قلمرو دانشی از دانش‌های دینی سربرآورده است، در دامنه‌ی تاریخی نظرات او دشتی فراخ و بی‌فراز از تقلید و تقدیس به چشم می‌خورد! مروری بر تاریخ و ادوار تفسیر، فقه و اصول، کلام و فلسفه، این مدعا را مدلل و مستند می‌سازد؛ شخصیت امثال شیخ طوسی در فقه، صاحب مجمع در تفسیر، خواجه‌ی طوسی در کلام و ملاصدرا در فلسفه - رضوان الله و سلامه علیهم - از این حیث مثال‌زدنی است.

۱. مطالعه‌ی استاد کل وحید بهبهانی، اثر ارجمند مورخ معاصر، علی دوانی را به جوانان توصیه می‌کنیم.

۲. این خصلت کجا و آن مکتب کجا که می‌فرماید: أَحَبُّ إِخْوَانِي إِلَيَّ مَنْ أَهْدَى إِلَيَّ عُيُوبِي (محدث نوری، مستدرک الوسائل، ج ۲، ۶۳).

۳. نهج البلاغه، صبحی صالح، ۵۰۰.

حرمت حریم بزرگان را نگهداشتن و قداست ساحت استادان را پاس داشتن، سنت اخلاقی و علمی ارجمندی است اما افراط در التزام به حریم‌داری بزرگان و تعلیقه‌نگاری و حاشیه‌نویسی بر آرا و آثار بزرگ، گاه به حاشیه‌نشینی برخی فحول و وجوه انجامیده و افکار و شخصیت آنان را به حاشیه‌ی تاریخ علم و اندیشه رانده است، در حالی که مجموعه‌ی نظراتی را که یک فیلسوف یا متکلم به‌صورت تطفلی در حاشیه‌ی آثار و آرای فیلسوف و متکلمی دیگر ابراز داشته، استعداد تدوین به‌صورت یک مکتب علمی مستقل را داشته اما تطفل، مانع درخشش او و افکارش گشته است و بدین‌سان بسا که عرصه‌ی علم از ظهور و بسط یک مکتب فکری جدید محروم شده است.

۴. مشهورات زدگی: پاره‌ای مدعیات در دانش‌های گونه‌گون در میان نخبگان، جزو مسلمات انگاشته شده و از دست‌رس اجتهاد مجدد بیرون نگهداشته شده است؛ این دست مدعیات چونان رسوبات مزاحم، موجب تنگناهایی در سیر و مسیر فعالیت‌های علمی می‌گردد و راه را بر اصلاح و تجدّد فکری می‌بندد، بازپژوهی و بازخوانی آن‌ها یکی از راه‌های توسعه‌ی معرفت است.

آیا هرگز در صحت و سقم این عبارت اندیشیده‌ایم که: «قرآن، قطعی‌السند و ظنی‌الدلالة است و حدیث، ظنی‌السند و قطعی‌الدلالة است»!! این بیان مشتمل بر چهار حکم مطلق است، مبنای صدور این احکام چیست؟ به چه دلیلی قرآن مطلقاً «ظنی‌الدلالة» انگاشته شده؟ و چرا مطلق حدیث باید «ظنی‌السند» قلمداد شود؟

کما این‌که حصر ادله و منابع به چهار مورد مشهور، محل تامل است؛ چگونه اجماع، در عرض کلام معصوم، حجت مستقل قلمداد می‌شود؟ اگر چیزی همچون اجماع حجت مستقلی است چرا مشابهات آن‌که بسی قوی‌تر از آن نیز می‌تواند به عقل و کتاب و کلام معصوم مستظهر و مستند گردد، در زمره‌ی منابع و ادله به‌شمار نرود؟ و نیز آیا فکر کرده‌ایم که به‌رغم تفاوت‌های فراوانی که میان فعل و قول معصوم وجود دارد آن‌دو را ذیل سنت قرار داده و آن‌ها را یک منبع

می‌انگاریم؟^۱ و از این‌گونه مدعیات در ادبیات علمی ما بسیار است، که با اندک تأملی دقت و صحت آن‌ها مورد تردید قرار خواهد گرفت.

۵. فقدان ترابط و تعامل علمی (تعالم) میان قله‌های هم‌عصر: به نحوی که مثلاً دیدار دو مرجع معاصر مقیم یک شهر، در سنت دینی کنونی ما یک حادثه‌ی غریب قلمداد می‌شود، تا چه رسد به برپایی جلسات متناوب مباحثه و مشاوره‌ی علمی و تا چه رسد به افتاء مشترک برآمده از مباحثه‌ی ممتد!

آیا مسایلی چون احتمال کشف واقع یا قوت و دقت در افتای ناشی از شور علمی، توحید کلمه و تقلیل تشّت آرا، کاستن از حیرت مقلدین و... مصلحت‌های مهمی نیستند که به دلیل فقدان سنت تعامل و تشاور، چنین آسان و ارزان از دست می‌روند؟ آیا حیطه‌ی رهنمود «... و مَن شاورَ الرجالَ شارَكها فی عقولها»^۲ فقط حکمت عملی است؟ وانگهی آیا فقه، در زمره‌ی حکمت عملی نیست؟

۶. حجاب معاصرت: چنان‌که در میان عوام معروف است «ما مرده پرستیم!» در فرهنگ نخبوی و توده‌ای ما پایان تشیع شخصیت‌ها آغاز تکریم و تعظیم آن‌هاست! قدرشناسی به موقع، موجب شکوفایی علم و عالم می‌شود؛ هر شخصیتی، فراخور حد خویش، به زبان وجود، زمزمه می‌کند که: «سَلُونی قبل انْ تَفْقِدُونی» اگر وجود مغتنم صاحبان دانش و اندیشه را دریابیم، بسیار بلکه بی‌شمار گوهرها در حیات آنان فراچنگمان خواهد افتاد که اینک با فوت آن‌ها این گوهرها نیز به همراه آن‌ها برای همیشه در دل خاک دفن می‌شود!

۷. خصلت فرافکنی شخصی و صنفی: یکی از خصایل فرهنگی ما «خود تبرئه‌گری» است! همه فقط انتقاد می‌کنند و کاستی‌ها و کژی‌ها را برمی‌شمارند و

۱. ابن کمین، در طرح منطق فهم دین به موارد بالا پرداخته و پیشنهادهایی نیز عرضه داشته است.

۲. نهج البلاغه، همان‌جا.

خود را طلبکار و ایزسیون می‌پندارند، کسی خود را بدهکار و پاسخ‌گو نمی‌انگارد، همه از مواجهه با نیازها و ضرورت‌ها شانه خالی می‌کنند و کم‌تر کسی برای دفع کژی‌ها و رفع کاستی‌ها در مقام نقد و نظریه‌پردازی برمی‌آید. همه از دیگری طلب و توقع می‌کنند و همین خصلت از موجبات فساد و کساد بازار نقد و نواندیشی است.

۸. افراط و تفریط: سیاه و سفید دیدن همه‌چیز، جزو طبیعت فرهنگی ما شده است، در جامعه‌ی ما هرکسی یا هر فکری یا یک‌سره حق است یا بالمره باطل! به تعبیر عامیانه «نیمه‌ی پر لیوان» را هرگز نمی‌بینیم.

۹. اصولگرایی را با تحجر یکی انگاشتن و تصلب را با تقدس یکسان پنداشتن، در نتیجه نقادی و نوآوری را بی‌مبالاتی و لاقیدی قلمداد کردن از جمله بزرگ‌ترین موانع نقد و نواندیشی است.

۱۰. عوام‌زدگی: ملاحظه‌ی ذابقه‌ی عوام و رعایت مذاق متشرعه، مذبح اجتهاد است. عرفیات غلط بسیاری - که موارد ۵ و ۶ و ۷ و ۹ از جمله‌ی آن‌هاست - خود را بر محیط و مناسبات علمی ما تحمیل کرده است و امروز در زمره‌ی موانع رشد علمی درآمده نیازمند بحث و بسط درخوری است که فرصتی فراخ و فراخور طلب می‌کند و این بنده از بارگاه باری توفیق این فرصت و فراغت را مسألت می‌کنم، تا مگر حق این مبحث مهم را مستقل ادا کنم.

شرح این هجران و این خون جگر این زمان بگذار تا وقت دگر

موانع اخلاقی:

۱۱. از جمله‌ی آفات و موانع نقد و نوآوری که می‌تواند و باید به‌صورت مستقل و مبسوط تبیین و تنسیق شود آفات اخلاقی است، و از قضا این مبحث در فرهنگ دینی و حوزوی ما از ادبیات بسیار غنی و عمیقی برخوردار است. روایات ما در این زمینه، مشحون از نکاتی بدیع است، و سلف ما نیز در کتب اخلاقی خود، بسیار بدان پرداخته‌اند، برخی حتی رساله‌های مستقلی در این

باب سامان داده‌اند.^۱

سهم رذایلی چون خوض در باطل (هرزه درایی)، عیب‌جویی، سُخریه و استهزا، کینه‌توزی، بخل، حسد، کبر، عجب، غرور، تکبر، ریا، لجاج و عناد، مراء و مجادله، خودخواهی، آوازه‌گری، دنیاگرایی، جاه‌طلبی، حب و بغض فی غیرالله، تعصب ناروا، و ده‌ها آفت و رذیلت دیگر در ممانعت از نقد یا سوءاستفاده از آن و نیز ایجاد رکود و فتور در معرفت و حکمت بی‌نیاز از توضیح است؛ حضرت امیر فرموده است: *مَنْ لَمْ يُهْدَبْ نَفْسُهُ لَمْ يَنْتَفِعْ بِالْعَقْلِ*^۲ چنان‌که نقش فضایل اخلاقی نیز در گسترش و ارتقای علم و اندیشه قابل انکار نیست.

به‌رغم تنوع و تعدد رذایل، در شمارش موانع، مجموع آن‌ها را عجلتاً یک مانع محسوب می‌دارم و به لحاظ فراوانی و پیرامونگی این مبحث و محدودیت مجال مقال از بسط این گروه از موانع صرف‌نظر می‌کنم، و به جهت اهمیت بسیاری که این بحث در باب نقد و نوآوری دارد از اهل فضل که از اهلیت اخلاقی نیز برخوردارند استدعا می‌کنم آن‌چنان که درخور آن است بدان پردازند.^۳

۱. محدث و حکیم متاله، مولی محسن فیض کاشانی (ره) در اثر گرانسنگ خود المحجة البيضاء، ج ۱، بابی گشوده درباره‌ی مناظره و در آن به بیان شرح شروط مناظره و بیان آفات مناظره پرداخته است، کما این که در همین مجلد دوباب دیگر با عنوان‌های «فی آداب المتعلم والمعلم» و «فی آفات العلم و...» آورده است که مشتمل بر نکات و نظرات ارزشمند بسیار برگرفته از سنت رسول (ص) و احادیث اهل بیت (ع) است.

۲. *غررالحکم*، ح ۴۸۵۶.

۳. یکی از حوزه‌ها و شاخه‌های جدید رشته‌ی اخلاق، اخلاق حرفه‌ای است، در متون دینی ما نیز رهنمودهای بسیار ارزنده‌ای در خصوص فضایل و رذایل مختص به اصناف از جمله صنف علما، وارد شده که تنسیق آن‌ها مجموعه‌ی گرانبهایی را فراهم خواهد ساخت.

موانع اجتماعی:

از عوامل سلبی و ایجابی ناشی از شرایط اجتماعی کنونی کشور — و احیاناً جهان اسلام — که نقد و نوآوری را در قلمرو دین‌فهمی و بسط دانش‌های دین‌شناختی آسیب‌پذیر کرده است، به موانع اجتماعی تعبیر می‌کنم، از جمله‌ی آن عوامل است:

۱۲. از خودبیگانگی علمی و قبول و اقبال عام یافتن علوم و آرای وارداتی: دانش و اندیشه، مرز و مالکیت نمی‌شناسد، نظر فقیهانی که مالکیت معنوی را به رسمیت نمی‌شناسند، براساس همین مبنا می‌تواند پشتیبانی شود، دست‌کم فتوادادن به حقوق مالکانه در مطلق ابداعات و اختراعات و یا مالکیت مطلق و بلاحد آن‌ها نیازمند درنگ و درایتی افزون‌تر است؛ زیرا هر نظر و عمل بدیعی حصیله و نتیجه‌ی بذل و سع و سعی بلیغ هزاران هزار اندیشمند و دانشمند، طی قرون متمادی است، هرگز احدی از صفر تا صد یک فکر یا فعل تازه را، خود به تنهایی نپرداخته است، کار یک نظریه‌پرداز یا بدیع‌ساز تنها یک گام به پیش راندن معرفت و صنعت است — گامی برساخته بر هزاران گام پیش از خود — و گهگاه ابداع و ابتکار حتا گامی پیش فرانهادن نیست بلکه کار مبدع گردآوری و تجميع حاصل رنج پیشینیان است؛ از این‌رو ثروت‌های معنوی، ملک همه‌ی بشریت است.^۳ پس سخن بنده در این نیست که چرا از دانش و فناوری بشری بهره می‌گیریم بلکه بحث من در این است که ترکتازی علوم و اندیشه‌های فرامرزی، ذهن و زندگی ما را اشغال کرده و اندیشه و رفتار ما را دچار چالش ساخته و دانش و اندیشه‌ی بومی و خودی را منزوی و زمین‌گیر کرده است، و بدتر آن این‌که نسل کنونی را یک‌سره مصرف‌کننده و وابسته بار آورده است و

۳. من این‌جا در مقام ارایه‌ی نظر حقوقی و رای فقهی در خصوص مالکیت معنوی و کپی‌رایت نیستم، غرضم تنبه دادن به هویت بی‌مرز حکمت و معرفت است، حکم فقهی این مسأله باید در جای خود مورد بحث قرار گیرد.

می رود که سرمایه‌ی سرشار حکمت و معرفت خودی را از دسترس او خارج سازد. دریغا و دردا که افزون بر یک دهه است این آفت به قلمرو دین پژوهی و ادبیات دینی ما نیز سرایت کرده است و به صورت‌های مسیحیت‌زدگی در کلام و سنی‌زدگی در فقه، شرق‌زدگی در عرفان در میان اوساط فکری و علمی ما خودنمایی می‌کند.

از خودبینانگی علمی، استقلال در اندیشیدن را از ما بازستانده و دریغا که این آفت ما را دچار انقطاع تاریخی کند و از موارث غنی و قویم معرفتی‌مان جدا سازد.

۱۳. سیاست‌زدگی: برخورد جناحی با نظرات علمی که نوعی مواجهه‌ی شبه ایدئولوژیک می‌باشد، امروز نقش بازدارنده و ویران‌کننده‌ای را نسبت به اثربخشی نقدها و شکوفایی نظرات جدید ایفا می‌کند، هرگونه نقد و نظر از سوی هرکس - اگر به زیان یا نفع یک جناح سیاسی خاصی باشد، هرچند بدون قصد و غرض صادر شده باشد - به توطئه علیه یک جریان یا تئوریزه کردن مواضع جریان دیگر متهم می‌گردد، در جامعه‌ی ما ادبار و اقبال به «مَنْ قَالَ» و «مَا قَالَ»، با مقیاس‌های جناحی صورت می‌بندد و وزن هر نگاه، به پیمان‌ها و پیمان‌های سیاسی پیموده می‌شود! این جاست قتلگاه نقدها و نظرها!

۱۴. روی دیگر سکه‌ی تقلبی فوق، پسینی شدن نقد و نظرها است! سنت سیئه‌ای که مارکسیست‌ها آن را پی نهادند؛ هرچند کمابیش این آفت از خصلت آدمی سرچشمه می‌گیرد اما دست‌کم آنان ایدئولوژیک‌سازی علم و علمی‌سازی ایدئولوژی را تشدید کردند؛ متأسفانه امروز هرکس از جنایات چپ جهانی سخن می‌گوید فقط آمار خشونت ورزی‌ها و قتل‌عام‌های آن‌ها را متذکر می‌شود در حالی که خسارت عظیم تاریخی که سیطره‌ی مارکسیسم بر علم و فرهنگ، طی کم‌تر از یک قرن، از رهگذر هدردادن یا تخریب استعدادهای علمی و تحریف علم بر بشریت وارد ساخت هرگز قابل محاسبه نیست و صدچندان زیانبارتر از قتل عام‌هایی بود که جریان چپ مرتکب شد. اکنون نیز لیبرال سرمایه‌داری

جهانی آن تجربه‌ی تلخ تاریخی را تکرار می‌کند، نئولیبرالیسم که با شعار پایان ایدئولوژی وارد معرکه شده خود درست همچون یک ایدئولوژی تمام و تمام خواه، خویش را بر همه‌ی شئون انسانی تحمیل کرده و همه چیز حتا معرفت و حکمت را لیبرالیت ه می‌خواهد!^۱

امروز، جامعه‌ی ما نیز مبتلا به آفت پسینی و تبعی کردن نقد و نظر شده است، نقدها و نظرها به اشاری «بادنمای جناح‌ها» می‌چرخد و پاره‌ای از اصحاب سیاست که داعیه‌ی فکری و فرهنگی نیز دارند تب و تاب خویش را با «میزان الحراره‌های حزبی» تنظیم می‌کنند، هر موضعی که طیف و طایفه‌ی مورد علقه و علاقه‌شان اتخاذ کند قلب و قلم اینان نیز بی‌درنگ برای توجیه آن فعال می‌شود؛ چرخش‌های یکصد و هشتاد درجه‌ای شگفت‌آوری که در مبانی و مواضع فکری برخی مدعیان تفکر، امروز روی می‌دهد فقط براساس این عامل قابل توجیه است.

۱۵. از جمله آفات نوظهور که متأسفانه، پس از دانشگاه‌ها، تدریجاً دامنگیر نظام آموزشی حوزه‌ها نیز می‌گردد و به زودی منشاکود علمی مطالعات دینی خواهد شد، مدرک زدگی است؛ نظم و نسق یافتن حوزه از آرمان‌های تاریخی درد آشنایان و مصلحان امت واز اوجب واجبات عصر ما است، اجرای آزمون و اعطای مدرک نیز، یکی از ساز و کارهای بس کارساز انتظام دهی به امور علمی حوزه است، اما مدرک را ام المعاییر انگاشتن و همه‌ی هم محصلان جوان را به اخذ آن معطوف و مصروف داشتن دانش کش است! بدترین وجه مدرک زدگی نیز اصرار برخی جوانان به کسب مدارک و مدارج دانشگاهی است، که از جمله‌ی

۱. به نظر راقم از مصادیق بارز لیبرالیزاسیون حقایق، نظریه‌هایی است نظیر تئوری جان راولز درباره‌ی عدالت که سعی می‌کند این حقیقت را سیال و نسبی انگاشته، بر مبنای قراردادگرایی آن را تبیین کند. در دموکراسی قدسی (مقاله‌ی مبانی و موانع عدالت) به اختصار به نقد این رفتار پرداخته‌ام.

آثار سوء این رفتار اکنون این شده است که پاره‌ای از طلاب جوان - و گاه مستعد، خوش فکر و با ذوق - تحصیلات دانشگاهی را راه میان‌بر طی مراحل علمی قلمداد کرده، ره صدساله را چندساله می‌پیمایند و آن‌گاه به محض اخذ مدرک دکتری دچار توهم غنا از تحصیل و تعمیق می‌شوند. زیرا دکتری را عالی‌ترین مدرک علمی انگاشته، و کسب عالی‌ترین مدرک را نیز با احراز عالی‌ترین سطح علمی، برابر پنداشته، از تحصیل دست می‌کشند! اخذ مدرک و کسب درجه‌ی علمی دانشگاهی، خود به خود، ایرادی ندارد، بلکه حسن و هنر است به شرط ادامه‌ی تحصیل و استدامه‌ی بهره‌مندی از محضر استادان و مدرسان حوزه تا مرتبه‌ی حصول کمالات عالی علمی.

۱۶. «عصری‌سازی افراطی» که به صورت «زمانه‌زدگی» و تجددطلبی در همه چیز جلوه‌گر شده است، از جمله‌ی موانع عمده‌ی نوآوری در روزگار ماست، هرچند این رفتار غلط‌انداز، گاه به غلط نواندیشی یا آزاداندیشی نیز نامیده می‌شود اما خود از بزرگ‌ترین عوامل رکود و رکون علمی بشمار است. زیرا با سیال و بی‌ثبات شدن تفکر، حقایق بسیاری در زیر گل‌ولای این سیل سیال دفن می‌شود و فکرهای تازه نیز مجال نما و نمود و بروز و بقا نمی‌یابند و در این میان نواندیشی حقیقی رخ در حجاب می‌کشد.

۱۷. آوازه‌گری و شهرت‌طلبی نیز از موانع و مهلکات نقد و نوآوری است. علم و اندیشه ذاتاً با پروپاگاندا ناسازگار است و تیغ تبلیغ، قبل از هرچیز علم و تحقیق را ذبح می‌کند. این آفت، شاذگرایی و نظریه‌بازی را جانشین نوگرایی و نظریه‌پردازی می‌کند. روزنامه‌زدگی علمی و علم روزنامه‌ای، الهیات ژرنالی و فقه بازاری که متأسفانه در روزگار ما سخت رایج و دارج گشته ارمغان این رفتار سخیف است.

۱۸. وجود جریان‌های متشابه و مشتبه موازی با جریان نواندیشی حقیقی نیز از جمله‌ی آفات نوآوری در دین‌شناسی معاصر است، زیرا این جریان‌ها با طرح مدعیات بی‌منطق و مبنا، اذهان را مشوش، فضا را مغشوش و چهره‌ی

جنبش اصیل نواندیشی را مخدوش می سازند. لطمه ای که گفتمان های شبه نواندیشی بر جریان نواندیشی اصیل وارد می سازند صدچندان زیان بارتر از لطمات جریان های سنتی و متصلب است. وجه تسمیه ی «شبهه» نیز تشابه صوری آن با حق است: *وَإِنَّمَا سُمِّيَتْ الشُّبُهَةُ شُبُهَةً لِأَنَّهَا تَشْبُهُهَا الْحَقَّ*^۱

۱۹. امروز تقسیم کلیشه ای دوقطبی تفکر به سنتی - مدرن - محدود و معدود ساختن گفتمان های علمی فکری به این دو قالب، آفت دیگر نوآوری است. این قالب بندی تقلیدی در کشور ما نخست در حوزه ی اجتماعیات رایج گشت و اخیراً نیز این تقسیم کلیشه ای - که خود از ارمغان های تجدد فرهنگی است - وارد ادبیات دینی ما شده است! هرگز این طبقه بندی دقیق و واقعی نیست و بیرون از این دو قالب، در قلمرو مطالعه ی دین در ایران معاصر جریان سومی برآمده است که سیطره ی علمی در آینده ی نه چندان دور به اذن الهی از آن این جریان است.

۲۰. آفت زدگی ادبیات دینی و اجتماعی معاصر نیز مانع دیگر نواندیشی است؛ کاربرد کلمات چندپهلوی و عبارات ابهام آمیز، گزینش معادل های غیردقیق در ترجمه ی واژگان وارداتی، استعمال غلط و نابه جای اصطلاحات، تصرف در معانی کلمات و جعل اصطلاح بی رویه، مجمل گوئی، مهمل درایی، شعارزدگی، مداهنه و مجامله، از شایع ترین آفات ادبیات جدید اجتماعی و دینی است.

تجربه ی دینی را با وحی الهی برابر نشانیدن، قرائت پذیری دین را با اختلاف آرای اجتهادی یکسان انگاشتن،^۲ پلورالیسم و لیبرالیسم را با سمحه و سهله بودن شریعت محمدی (ص) یکی پنداشتن، مردم سالاری دینی را با سکولار دموکراسی

۱. نهج البلاغه، خطبه ی ۳۸.

۲. در مقاله ی دیباچه ای بر منطق فهم دین که ویراستی از آن در کتاب فلسفه ی دین نیز درج شده است، در این بحث، ده تفاوت میان نظریه ی اجتهادگرایی و انگاره ی قرائت پذیر انگاری دین، بازگفته شده است.

همگون دانستن، همه و همه ناشی از شیاع این آفت حقیقت سوز است.

موانع روانی:

مراد من از موانع روانی، عوامل و حالات سلبی و ایجابی درون شخصیتی است که به صورت «شبه خودانگیخته»، مانع نقادی یا نواندیشی می گردد. از آنجا که موانع روانی، درونی است اصولاً شناسایی و شمارش آنها بسیار دشوار می نماید؛ افزون بر این، تفکیک مصادیق این گروه از برخی مصادیق گروه نخست و احیاناً گروه دوم و سوم نیز صعب و سخت است، زیرا موانع روان شناختی نوعاً تحت تأثیر عوامل مذکور در سه گروه مزبور پدید می آید، غالباً بازتاب همان عوامل است.

استقصای این عوامل تنها از رهگذر استقرای میدانی و پیمایش جامعه‌ی آماري مناسب دست یافتنی است، من این جا تنها به نمونه‌هایی از این دسته از موانع اشاره می کنم:

۲۱. فقدان جرات و نظریه پردازی: رکود طولانی علمی و استیلای آرا و افکار مهاجم غربی بر فضای دانشگاه‌ها و همچنین آفت سیطره‌ی شخصیت در ساحت حوزه‌ها و در نتیجه‌ی زوال اعتماد به نفس — از آن گونه که در امثال شهیدین مطهری و صدر، سراغ داریم — جرات شکافتن پوسته‌ی سخت رکود و رکون را از نسل کنونی بازستانده است.

۲۲. خودسانسوری ناشی از اختناق سپید: سلطه‌ی گفتمان متجمد متصلب، جولان و جوسازی گفتمان متجدد غرب باور، فقدان فرهنگ تضارب و ادب نقد، سیاست زدگی، عوام زدگی و امثال این عوامل، نوعی ترس مزمن را بر ذهن و زبان عناصر مستعد نقد و ابداع، مستولی ساخته که پیش از دیگران خود، خویشان را ممیزی کرده، آرا و آثارشان را سانسور می کنند و بدین سان بسیار فکرهای بکر که پیش از زایش، در زهدان ذهن متفکران و مبتکران می میرد.

۲۳. اشعری‌گری عملی و کارکردی به رغم عقل گرایی بحثی و نظری: نوآوری

زاده‌ی اجتهاد است و اجتهادزاده‌ی خردورزی؛ آن‌گاه که خرد در درک دین دخالت می‌کند اجتهاد اتفاق می‌افتد، و به هر اندازه که از سهم عقل در فهم دین بکاهیم به همان میزان تحجر و تصلب بر حوزه‌ی دین پژوهی مستولی می‌شود؛ به زعم حقیر، به رغم رسمیت اجتهاد و اصولی‌گری در جامعه‌ی علمی شیعی، نوعی شبه اخباریگری و شبه اشعری‌گری بر برخی اذهان اهل علم سایه افکنده و همچنان مانع تحرک علمی در قلمرو دین‌شناسی است.

۲۴. عشق کور و کورکننده: عَيْنُ الْمُحِبِّ عَمِيَّةٌ عَنْ مَعَايِبِ الْمَحْبُوبِ، وَ اَذْنُهُ صَمًا و عَنْ قُبْحِ مَسَاوِيهِ^۱ شیف‌تگی نسبت به مکتب و نظر یا شخص یا صنف خاص، سبب کوردلی و نادیدن عیب‌ها می‌شود و آدمی را از نقد مکتب و منظر محبوب بازمی‌دارد و طبعاً از اعراض از آن و روی آوردن به فکر و اندیشه‌ی جدید نیز مانع می‌گردد. این آفت در میان نخبگان ما و آحاد جامعه، مصداق فراوانی دارد.

۲۵. احساس امنیت کاذب فکری: خصم‌باوری و دشمن‌شناسی از جمله محرک‌های تاریخ است، هر شخص یا مکتب و ملتی روزی که احساس خطر کند، به انگیزه‌ی دفاع از حیات و هستی خود قیام خواهد کرد، عرصه‌ی علم و عقیده نیز بخشی از هستی آدمی است و مشمول این سنت است؛ واقعیت این است که برخی نخبگان دینی ما هنوز تهدیدهای علمی و فکری نوظهور علیه دین را درک نکرده‌اند، بدین جهت در بی‌تفاوتی سیر می‌کنند، اینان اگر دریابند که آموزه‌ها و باورهای دینی تا چه مایه در معرض تهدیدهای گونه‌گون است چنین بی‌تفاوت نخواهند نشست. «مَنْ نَامَ عَنْ عَدُوِّهِ نَبِهَتْهُ الْمَكَايِدُ»^۲

موانع رویکردی و روشگانی:

موانع رویکردی و روشگانی را به آن عواملی اطلاق می‌کنم که از کاستی‌ها و

۱. غرر الحکم، ۲۲۰.

۲. همان، ۲۷۴.

کژی‌های روش‌شناختی و از نحوه‌ی نگاه ما در مطالعه‌ی دین نشئت می‌گیرد؛ به‌رغم سعی عظیم سلف و میراث‌گرانسنگی که در باب منطق فهم‌دین برای ما بازمانده است، هنوز و همچنان مبتلا به کاستی‌ها و ناراستی‌های بسیاری هستیم؛ جهان جدید زاده‌ی روش‌های جدید است، بشر امروز پیشرفت وسیعی در باب روش‌شناسی به چنگ آورده است و نسل ما باید ضمن پاسداشت حاصل سعی پیشینیان و بهره‌برداری از این ثروت ثمین و با نظرداشت نظرها و نیازهای نوپیدا، به سعی عظیم‌تر برای سد خلأها و دفع خطرهای افق دین فهمی و دین‌باوری دست یازد.

موانع روش‌گانی و رویکردی، هم سستی‌ها و کاستی‌های روشی به معنی خاص را و هم کاستی و کژی‌هایی را که مع‌الواسطه بر روش‌شناسی فهم‌دین اثرگذارند شامل می‌شود، از جمله‌ی آن‌ها است:

۲۶. جهل به تحولات و پیشرفت‌های پدید آمده در زمینه‌ی روش‌شناسی علوم: این جهل دو غفلت را سبب گشته: ۱. غفلت از اشکالاتی که از ناحیه‌ی پاره‌ای از نظریه‌های روش‌شناختی متوجه اندیشه‌ی دینی و دین‌پژوهی می‌شود، ۲. عدم بهره‌گیری از برخی دست‌آوردهای مثبت این تحولات در جهت فهم بهتر دین. و این دو غفلت، تاثیر عمیقی در نقد دینی و نواندیشی دینی برجای نهاده است.

۲۷. سیطره‌ی انتزاعی اندیشی افراطی: فلسفه، هویت‌بخش و جهت‌دهنده‌ی تفکر است، زیرساخت علوم، هرگونه علمی، خواه‌ناخواه نوعی تفکر فلسفی است، حتا افکار ضدفلسفی مخالفان فلسفه نیز بر نوعی فکر فلسفی برساخته است؛ فلسفه‌های اسلامی به‌ویژه فلسفه‌ی صدرایی، دچار آفت انتزاعی اندیشی است، هرچند این عینیت‌گزینی خصلت عمومی فلسفه‌ها تا پایان قرون وسطی است، اما به موازات تحول رویکردی که نسبت به شأن و کارکرد فلسفه در اروپا — که منجر به درغلتیدن آن به ورطه‌ی حس‌گرایی افراطی و ظهور پوزیتیویسم گشت — روی داد، جهان اسلام به تاسیس یکی از انتزاعی‌ترین فلسفه‌ها که

کوشش کرد خردورزی را با کشف و شهود درآمیزد دست زد! طی چهار سده‌ی گذشته به هر اندازه که غرب عینی‌تر و کاربردی‌تر اندیشیده ما انتزاعی‌تر و غیرکاربردی‌تر فکر کرده‌ایم و شکاف میان ذهن ما با زندگی ما و علوم ما با اعمال فزونی گرفته است. بنده نمی‌خواهم حس‌گروی را بر مجردگرایی ترجیح دهم، هرگز، بلکه می‌خواهم عرض کنم: هردو افراط کرده‌ایم؛ و فرنگیان از ناحیه‌ی افراط در حس‌زدگی، ما از قِبَل عقل‌زدگی لطمه دیده‌ایم. فلسفه‌ی ما باید با زندگی زمینی آشتی کند و حیات عینی آدمیان درگیر شود؛ به‌رغم تاکید مصادراتقلی دینی به کاربرد توأمان عقل و تجربه در کشف حقایق، عنصر تجربه در خطنه‌ی اسلامی مورد غفلت قرار گرفته است.

۲۸. باتوجه به مطلب مذکور درصدر مطلب بالا (یعنی ابتدای هرگونه علم و عملی بر نوعی فلسفه) تحول و تکامل، بازسازی و فرگشت دانش‌های دینی نیز درگرو اهتمام به تنقیح و توسعه‌ی مبادی و مبانی این دانش‌ها است. مثلاً آیا چه میزان، در عمل، به تاثیر مقاصد الشریعه و علل الشرایع بر استنباط، توجه می‌کنیم؟

۲۹. تحدید قلمرو اجتهاد و حصر کاربرد منطق اجتهادی: رسالت اجتهاد نقد و تصحیح علوم و آرا و بسط و تعمیق معرفت دینی است؛ عزل اجتهاد از ورود در بخش عمده‌ی دین مانند حوزه‌ی اخلاق، تربیت و معارف علمی دین، و نیز محدود کردن کاربرد آن به بخش‌های خاص احکام و غفلت از بخش پرچالش حیات آدمی، یعنی فقه اجتماعیان و سیاسیات، همچنین رکود اجتهاد درباره‌ی خود و فن اجتهاد و شیاع اجتهاد تقلیدی و تقلید در اجتهادات، بزرگ‌ترین مانع تحول علمی در جهان اسلام و ایران اسلامی است.

۳۰. ساختارزدگی: تصلب ساختارگرایانه بر موجودی علمی، اجازه‌ی دیگرگونی در علوم دینی را به ما نمی‌دهد، دانش‌های ضرور بسیاری از حیطه و حوزه‌ی معرفت دینی غایب است، برخی رضا نمی‌دهند نثر و ساختار شکلی رساله‌های عملیه که متعلق به افزون بر نیم قرن پیش است تغییر کند؛ به‌خاطر

ساختارزدگی برخی اصحاب فکر و فقه، در ادبیات منابع دینی ما پاره‌ای از مثال‌های چندصدساله که گاه در روزگار ما حتا یک مصداق هم برای آن نمی‌توان سراغ گرفت و ذهن نسل امروز با آن‌ها هیچ انس و آشنایی ندارد، حاضر نیستند جای خود را به مثال‌های عصری بسپارند!

هندسه‌ی علوم و تعلیمات دینی باید دیگرگون شود، چیدمان درونی اکثر علوم اسلامی باید تغییر یابد. این بازچینی‌ها و بازآرایی‌ها منشأ تحول و تکامل گسترده‌ای در معرفت دینی خواهد گشت، شرح این کاستی و ناراستی و ثمرات دفع و رفع آن، حاجتمند، مجالی موسع است و اکنون در این گفتار کوتاه میسور نیست.

۳۱. ظاهرگرایی و کم‌توجهی به عقلانیت اجتهادی: در آغاز اشارت شد برخی آفات معطوف به حوزه‌های خاصی است، کما این‌که مانع اخیر در استنباط احکام نمود افزون‌تری دارد؛ غفلت از زادگاه و گاهزاد ظواهر نصوص دینی به‌ویژه احادیث، در حین اجتهاد، و عدم تفکیک کلمات غیرتشریعی از تشریعی، بی‌توجهی به تفاوت‌های احکام الهی از ولایی صادره از سوی معصوم و موارد بسیاری دیگر، آفاتی‌اند که این مانع اجتهاد برانداز را تشکیل می‌دهند.

در شرایطی که کاربرد عمده یا منحصر مجسمه و تمثال در بت‌پرستی است، و از سوی دیگر احادیثی نیز در دست داریم از قبیل: «أَشَدُّ النَّاسِ عَذَاباً يَوْمَ الْقِيَمَةِ رَجُلٌ قَتَلَ نَبِيًّا أَوْ قَتَلَهُ النَّبِيُّ وَرَجُلٌ يُضِلُّ النَّاسَ بِغَيْرِ عِلْمٍ أَوْ مُصَوِّرٌ يُصَوِّرُ التَّمَائِيلَ»^۱ همچنین «مَنْ صَوَّرَ التَّمَائِيلَ فَقَدْ ضَادَ اللَّهَ»^۲ که مجسمه‌سازی را در زمره‌ی قتل انبیاء، اضلال، و ضدیت با خدا به‌شمار آورده است، عباراتی از معصوم در نهی و نکوهش پیکرتراشی یا نگارگری صادر شده، می‌تواند دلیل حرمت مطلق پیکرتراشی و مجسمه‌سازی باشد؟

۱. مستدرک الوسائل، ج ۱۳، ص ۲۱۰، ح ۱۵۱۳۵.

۲. همان، ح ۱۵۱۳۴.

۳۲. فقد «زمانه آگاهی» در پاره‌ای از اصحاب استنباط: فقیه ما باید در برزن و بازار حضور داشته باشد، مستنبط روزگار ما باید با مسایل و موضوعات جدید و پیچیده آشنا باشد تا بتواند به نقد فقه گذشته و گذشته‌ی فقه بپردازد و رای تازه صادر کند، و خود از خطاها و خطرهای زمانه مصون باشد و جامعه را نیز مصون سازد، «العالمُ بِزمانِهِ لا تَهْجُمُ عَلَیْهِ اللّٰوِیْس»^۱ فلسفه‌ی حجره‌ای و فقه مدرسه‌ای، گره از کار فروبسته‌ی امت نخواهد گشود، برخی از ما از زمانه‌ی خود، زمان‌های بسیار فاصله داریم.

۳۳. نبود سنت کار گروهی: «تنها» پژوهی و از «تن» ها گسستن و گریختن خصلت جامعه‌ی علمی ماست، گویی این مصرع زبان حال اهل علم ما است که: «دلا خوکن به تنهایی که از تن‌ها بلا خیزد!!» ما هنوز از مواهب مشارکت و مساهمت در تحقیق و کار علمی آگاه نیستیم چون تجربه نکرده‌ایم.

۳۴. همچنین مطالعه‌ی بینارشته‌ای سنت نیست، حقایق بسیار در مطالعه‌ی بینارشته‌ای به‌ویژه با استخدام رشته‌های علمی نو، به چنگ خواهد افتاد، حرمان از این شیوه‌ی علمی حرمان‌های بسیاری را سبب می‌شود.

۳۵. علاوه بر آفت التقاطی‌اندیشی و چندنژاده شدن اندیشه‌ها و آموزه‌های رایج در بخش‌هایی از جهان اسلام اینک پدیده‌ی حقیقت‌شکن التقاطی شدن روش‌ها و رویکردهای پژوهشی در میان ما سربرآورده است!، همچنین روش‌شناسی‌های جدید بی‌آن‌که تناسب آن‌ها با معارف دینی سنجیده شود در مطالعات دینی استخدام می‌شود، این اقدام گاه آفت‌زا است و مانع کشف حقیقت و بسط معرفت می‌گردد.

۳۶. خلط بدعت‌گذاری و ابداع‌گری: بی‌مبنا و منطق سخن گفتن؛ «اصطیاد در قبال نص» به‌جای اجتهاد از نص نشانیدن، نقض محکّمات دینی و قداست‌شکنی، هرزه‌گویی و کفردرایی، خام‌سراییی و لحيه‌جنبانی، آنارشيسم

علمی و نقض مثلث «آزادی، اخلاق و منطق»، همه و همه جلوه‌ها یا زمینه‌های این آفت است.

موانع تدبیری و اجرایی:

عوامل سلبی و ایجابی ناشی از فقد تدبیر یا تدبیر غلط تدبیرگران جامعه را، زیر عنوان فوق می‌توان طرح کرد، این گروه نیز به لحاظ کمی و کیفی از گستردگی و فوق‌العادگی خاصی برخوردار است و باید جامع و مبسوط بررسی شود، مادر این مقال تنها به برخی از مصادیق و موارد آن اشاره می‌کنیم و می‌گذریم.

۳۷. استیلاي رخوت و فتور بر مراجع تدبیر و تصمیم امور علمی، و گاه تصدی امر مراکز تحقیق و تعلیم از سوی عناصر ناصالح از نظر علمی و عملی - در برخی موارد - اصولاً غیاب عدالت و شایسته‌گزینی در انتصابات منشأ هزاران آفت و آسیب گشته است، از جمله معانی و مصادیق عدالت، «وَضَعُ كُلِّ شَيْءٍ فِي مَوْضِعِهِ» و نیز «اعطاء كل ذي حق حقه» است، وقتی جایگاه‌ها - حتا جایگاه‌های علمی - به کسانی سپرده شود که شأنت و شرایط لازم را ندارند باید در انتظار آفت و افول علمی نیز باشیم.

۳۸. وجود کژی‌ها و کاستی‌های بی‌شمار در سیستم آموزشی هر دو نظام تعلیم و تربیت کشور یعنی حوزه و دانشگاه؛ این عامل نیز حاجتمند شرح در خور است که مجال این مقال گنجایش آن را ندارد و به فرصت دیگر احالت می‌شود.

۳۹. مشغولیت - نه مسؤولیت - قلمداد شدن تعلیم و تحقیق - آن‌چنان‌که امروز در دانشگاه‌های مارخ داده - و در نتیجه تکلیف و تکلف انگاشتن پژوهش و آموزش، و بی‌ رغبتی به تحقیق از سوی پژوهشگران.

به نظر من اگر ما فقط سنت رساله‌نویسی و پایان‌نامه‌نگاری را اصلاح و آن‌چنان‌که بایسته است نظام و نصاب شایسته‌ای را درباره‌ی آن‌ها اعمال کنیم روشن خواهد شد که چه سرمایه‌ی عظیمی طی دهه‌های اخیر در کشور اتلاف

شده است! اگر همین مرحله از تحصیل دانشگاهی و حوزوی صحیح صورت بندد، حتی سطح علمی اساتید ارتقا خواهد یافت، دانشجویان نیز عمیق و دقیق بار خواهند آمد و گره‌های علمی و عملی فراوانی در کشور با بهره‌برداری از حاصل پایان‌نامه‌ها و رساله‌ها گشوده خواهد شد، اما دریغا و دردا که امروز پایان‌نامه‌نگاری و رساله‌نویسی جز یک تتبع سطحی برای اسقاط تکلیف، ارزش دیگری ندارد! اسفبارتر این‌که این آفت در شُرُف تسری به پایان‌نامه‌نویسی در حوزه‌های علمیه نیز می‌باشد و بر متولیان امر در حوزه است که اجازه ندهند تجربه‌ی تلخ دانشگاه‌ها در این زمینه در محیط مقدس حوزه‌ها تکرار شود.

۴۰. فقدان هدف‌گزینی، سیاست‌گذاری، اولویت‌بندی، برنامه‌ریزی و هماهنگی در مراکز علمی و آموزشی در پاره‌ای موارد، و عدم اعمال و التزام به هدف‌ها، سیاست‌ها، اولویت‌ها و قوانین مصوب در پاره‌ای دیگر، ام‌الموانع به شمار می‌رود؛ این آفت نیز نیازمند شرح و بسط بسیار است.

۴۱. فقدان نهادهای شایسته و نصاب‌نامه‌ها و شاخص‌های بایسته برای ارزیابی مدعیات جدید و تشویق نوآوران علمی و معرفتی، بلکه بهتر آن که بگوییم: تعدد دستگاه‌های مدعی اما ناموفق برای نظارت و ارزیابی، حمایت و هدایت!

طی سنوات گذشته، ده‌ها مصوبه و قانون، آیین‌نامه و دستور عمل در ده‌ها دفتر و دستگاه با عبارات شیوا و زیبا، دلپذیر و امیدبخش برای تشویق و حمایت صادر شده و ابلاغ گشته، از جمله‌ی آن‌هاست موارد شانزده‌گانه‌ی زیر که به عنوان نمونه فهرست آن را می‌آوریم:

- لایحه‌ی قانونی راجع به تشویق و حمایت مبتکرین و مخترعین، ماده‌ی واحد (مصوب مورخ ۵۹/۴/۲۱ شورای انقلاب جمهوری اسلامی ایران)

- سیاست تحقیقاتی کشور، ماده‌ی یک بندهای ب، ج و د (مصوب جلسه‌ی ۱۶۵ مورخ ۶۷/۷/۱۲ شورای عالی انقلاب فرهنگی)

- مساعدت مادی و معنوی به دانشجویانی که دارای استعداد قوی هستند

- (مصوب جلسه ۲۲۵ مورخ ۶۹/۷/۱۷ شورای عالی انقلاب فرهنگی)
- آیین نامه ی شورای پژوهش های علمی کشور، ماده ی یک، بند ه و ی
- (مصوب جلسات ۲۰۳ و ۲۰۴ مورخ ۶۸/۸/۲۳ و ۶۸/۸/۳۰ شورای عالی انقلاب فرهنگی)
- ضوابط تأسیس فرهنگستان علوم، ماده یک و دو (مصوب جلسه ۱۳۶ مورخ ۶۶/۱۰/۱۵ شورای عالی انقلاب فرهنگی)
- اساسنامه ی فرهنگستان علوم، ماده ی یک، ماده ی دو بندهای ۵، ۱۰ و ۱۱ (مصوبه جلسه ی ۱۰۰ مورخ ۶۷/۹/۱ شورای مشترک شورای عالی انقلاب فرهنگی)
- اساسنامه ی جهاد دانشگاهی بند ۶ از ماده ی سه (مصوب جلسه ی ۲۶۳ مورخ ۷۰/۸/۱۴ شورای عالی انقلاب فرهنگی)
- اساسنامه ی فرهنگستان هنر، ماده ی دو، بندهای ۴، ۱۳، ۱۴ و ۱۷ (مصوب جلسه ی ۴۳۹ مورخ ۷۷/۱۲/۲۵ شورای عالی انقلاب فرهنگی)
- اساسنامه ی فرهنگستان علوم پزشکی، ماده ی دو، بندهای ۵، ۱۰ و ۱۱ (مصوب جلسه ی ۱۲۷ مورخ ۶۸/۵/۱۰ شورای مشترک کمیسیون های ۱ و ۲ شورای عالی)
- اساسنامه ی فرهنگستان زبان و ادب فارسی ماده ی دو، بند ۸ (مصوب جلسه ی ۲۰۹ مورخ ۶۸/۱۱/۲۴ شورای عالی انقلاب فرهنگی)
- اهداف و سیاست های کلی فرهنگی برنامه سوم توسعه، ماده ی دو، بند ۱ - ۲، ۳ - ۶ - ۲ (مصوبه ی جلسه ۴۳۹ مورخ ۷۲/۱۲/۲۵ شورای عالی انقلاب فرهنگی)
- اساسنامه ی انجمن آثار و مفاخر فرهنگی ماده ی دو، بند ج (مصوب جلسات ۱۲۴ و ۱۲۸ مورخ ۶۶/۶/۳ و ۶۶/۷/۲۱ شورای عالی انقلاب فرهنگی)

- خط‌مشی‌های اساسی بخش‌های آموزش عالی در برنامه‌ی دوم توسعه‌ی کشور، ماده‌ی دو، بند ۱۳ - ۲ (مصوب جلسه‌ی ۳۰۶ مورخ ۱۳۷۲/۲/۲۸ شورای عالی انقلاب فرهنگی)

- آیین‌نامه‌ی شورای فرهنگ عمومی شورای عالی انقلاب فرهنگی، ماده‌ی دو، بند ۶ (مصوب جلسات ۴۳ و ۴۴ مورخ ۷ و ۱۴/۸/۶۴)

- اساسنامه‌ی باشگاه دانش‌پژوهان، ماده‌ی یک و ماده‌ی دو (مصوب جلسه ۳۴۰ مورخ ۷۳/۸/۱۰ شورای عالی انقلاب فرهنگی)

- آیین‌نامه‌ی جذب نخبگان، ماده‌ی یک و ماده‌ی چهار، بند ۵ - ۴ و ۶ - ۴ (مصوب جلسات ۱۲۷ و ۱۲۸ مورخ ۱۴/۷/۶۶ و ۲۱/۷/۶۶ شورای عالی انقلاب فرهنگی)

ملاحظه می‌کنید که همه‌ی مصوبه‌ها، مفاد ماده‌ی یک یا ماده‌ی دو (یا هر دو) موارد ذکر شده هستند، این یعنی این‌که در تمام موارد این مفاد، سرلوحه‌ی اساسنامه‌ها و تصویب‌نامه‌ها محسوب می‌شود! هیچ گزارشی منتشر نشده که چه میزان به این تصویب‌نامه‌های بلندبالا عمل شده است!

«دو صد گفته چون نیم کردار نیست»

۴۲. مشکل اقتصاد پژوهش، و ابتلائات معیشتی محققان: اشتغالات متراکم متزاحم روزمره و تبدل غایت محقق از «کشف حقیقت» به «کسب معیشت» و رواج فرهنگ «ثمن — مثنی» و «کار — کارمزد» در دانشگاه و اخیراً در حوزه! و تبدل شدن محیط‌های علمی به بازار کار و کالا، صنعت و تجارت نرم‌افزار! از پیامدهای مشکل معیشتی ارباب علمی است، البته سهم ویرانگر طمع و ولع و حس سیری‌ناپذیری، در برخی عناصر کاسبکار نیز در دامن زدن به این فضا قابل انکار نیست؛

به دلالت آیه‌ی «نفر»^۱ بر نظام اسلامی واجب است، حتا در وضعیت جنگی

۱. وَ مَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا كَافَّةً، فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَ لِيُنذِرُوا

— تا چه رسد به حالت صلح — با تامین امکانات لازم، عده‌ای را برای تفقه و تولید معرفت ممحض کند که هرگز وقفه‌ای در فقه دین پدید نیاید و تحقق چنین مقصودی در چارچوب مراکز عادی و برنامه‌های جاری میسر نیست بلکه نیازمند تاسیس مدینه‌العلم‌ها و بیت‌الحکمه‌های تخصصی و سرمایه‌گذاری‌های ویژه است.

۴۳. عدم ترابط تعریف شده و منسجم علمی معرفتی با جهان اسلامی و فرااسلامی، فقدان دادوستد علمی فعال با مراکز شناخته، از دیگر موانع تاثیرگذار بر بسط نقد و نظر است که با سرانگشت تدبیر مدیران و مدیران باید گشوده شود. ایجاد انجمن‌های علمی و ارتباط با اتحادیه‌های علمی بینادینی، بینامذهبی، منطقه‌ای و فرامنطقه‌ای نیز هیچ جایگاهی در سنت علمی ما ندارد، متأسفانه فرصت‌های مطالعاتی اعضای هیأت علمی اکثراً بی‌ثمر صورت می‌گیرد؛ آرا و اندیشه‌های ایرانی اسیر زندان زبان است، امروز زبان فارسی در زمره‌ی زبان‌های نادر است، برنامه‌ای نیز برای ترجمه‌ی افکار و آثار علمی به زبان‌های زنده‌ی جهان در دستور کار نظام یا فرهیختگان نیست و تا زمانی که تعامل و تعارف علمی روی ندهد و سهم چشمگیری در ثروت و سرمایه‌ی علمی جهان احرار نکنیم، دانش و بینش ایرانی و شیعی نیز روی شیاع و شکوفایی نخواهد دید.

۴۴. همه تصور می‌کنند در کشور ما، به حد ضرورت، سرمایه‌گذاری مادی کافی در باب تولید دانش و فناوری صورت نمی‌گیرد، اما به نظر این کمین هرچند سرمایه‌گذاری به حد کفایت نیست اما تخصیص اعتبار چندان کم نیست، مشکل اساسی ما و همه‌ی جهان سوم مدیریت منابع است، مساله‌ی اساسی که ما مبتلا بدان هستیم توزیع و مصرف غلط بودجه و امکانات است و این بسا خسارت‌بارتر از مقوله‌ی میزان و مبلغ امکانات است.

۴۵. در «مدیریت استعدادها» ناتوانیم: استعدادها کشف نمی‌شوند، استعدادهای درخشان هرز می‌روند، قوه‌ها فعلیت نمی‌یابند، مغزها می‌گریزند، مغزهای وفادار که بسیارند به کار گمارده نمی‌شوند، استعدادهای شکفته و به بار نشسته و به کار گمارده، محترم و محترم نیستند. و... و هرچند این‌ها مشکل تنها ایران نیست، اما با این همه، آیا همچنان در انتظار رونق و رواج درخور و فراخور نقد و نوآوری و شکوفایی و گسترش معرفت و صنعت باید بود؟...
«وَالْأَمَانِيُّ تُعْمَى أَعْيُنَ الْبَصَائِرِ»^۱

فصل دوم

انسداد اجتهاد^۱

فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَ لِيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ، لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ.^۲

معنا و مبنای اجتهاد:

اجتهاد کارآمد و تفقه روزآمد عبارت است از: «فهم فطرت نمون و خردمندانه‌ی متون دینی در بستر شرایط»؛ به تعبیر دیگر تفقه یعنی فهم «وحی و سنت» به علاوه «خردورزی»، به اضافه‌ی «زمان آگاهی»؛ آن گاه که نصوص دینی به ساحت خرد و زمان آگاهی عرضه شود، اجتهاد روی می‌دهد؛ زیرا آن گاه که عقل پا به عرصه‌ی دین فهمی می‌نهد، کارآمدی دین تضمین می‌شود، و وقتی زمان آگاهی وارد فهم دین می‌شود، روزآمدی آموزه‌های دینی تأمین می‌گردد. اصولاً اگر خردورزی و زمان آگاهی را در مقام فهم و تطبیق دین لحاظ نکنیم، اجتهاد و تفقه معنا نخواهد داشت، و حذف این دو عنصر در مقام فهم دین برابر

۱. مطلب بالا ویراسته‌ی سخنرانی است که در تاریخ ۱۳۸۱/۷/۲ برابر با ۱۶ رجب ۱۴۲۳ در

کانون جهاد و اجتهاد، مدرسه‌ی فیضیه، ایراد شده است.

۲. توبه (۹): ۱۲۲.

است با تحجر و تجمد؛ تحمیل این دو عنصر بر متن دینی نیز برابر است با التقاط و تجدد؛ (به تعبیر قرآنی تَحْرِيفُ الْكَلِمِ عَنْ مَوَاضِعِهِ)، طی چند سده‌ی اخیر دین همواره از یکی از این دو رویکرد یعنی تجمد و تجدد ضربه خورده است. مشهورترین و استوارترین دلیل نقلی جواز یا لزوم اجتهاد، آیه‌ی «نفر» است (فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَ لِيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ، لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ)^۱ این آیه به ما می‌گوید: باید گروهی با اهتمام و تضرع، به «تفقه در دین» و دین فهمی بپردازند و با ارائه‌ی یافته‌های علمی دینی، مردم را انذار کنند تا آن‌ها نیز از خلاف و خطا در دین باوری و دین‌داری بر حذر بمانند. «تفقه» به معنای فهم کردن است و منظور از «دین» نیز تمام دین است نه بخش خاصی از آن مانند «احکام». «انذار» نیز با طرح همه‌ی اضلاع و زوایای آموزه‌ها و آورده‌های دینی اتفاق می‌افتد. انذار فقط با ارائه‌ی احکام رخ نمی‌دهد، بلکه تناسب عقاید با انذار بیش‌تر است تا احکام!، چه بسا انذار، تنها با ارائه‌ی حقایقی که باید آن‌ها را درک و باور کرد یعنی عقاید تحقق یابد. فهم صفات جلال الاهی از آگاهی به احکام طهارت دو چندان انذارآورتر است، معاد صدچندان بیش‌تر از آشنایی با طهارت و صوم و صلات موجب انذار است، و همچنین اگر احکام موجب انذار باشد، اخلاق کم‌تر از احکام منشأ انذار نیست. دست‌کم، تحذیر و پرهیختن به القا و ارائه‌ی آموزه‌های بایستی دین - یعنی احکام - منحصر نیست، چرا که آموزه‌های ارزشی و رفتاری دین یعنی اخلاق و تربیت نیز از جهتی دارای کارکردی مشابه کارکرد احکام است و بی‌تردید، و قطعاً عقاید بیش از احکام و اخلاق و تربیت کارکرد انذاری دارد.

کارکردهای اساسی اجتهاد:

«رسالت»، اولین حلقه‌ی سلسله‌ی هدایتگران الاهی است؛ «امامت» دومین

حلقه‌ی آن و «فقاہت» و اجتهاد - به معنای عام آن - سومین حلقه‌ی هدایتگری و امتداد امامت است.

اجتهاد، به معنای عام به طور خلاصه، دارای چهار کارکرد اساسی است:

۱. **تخریج و تنسیق معرفت دینی:** نخستین کارکرد اجتهاد، به معنای عام، استنباط گزاره‌ها (عقاید)، آموزه‌های بایستی (احکام) و آموزه‌های ارزشی (اخلاق) و سازمان‌دهی این سه حوزه است.

۲. **تصحیح و تنقیح معرفت دینی:** کارکرد دیگر اجتهاد، سنجش و آسیب‌شناسی، بازپژوهشی و بازپیرایی و تصحیح و تنقیح معرفت دینی است. یعنی اگر در فهم دین به خطا رخ داده باشد با منطق اجتهاد، صواب و سراب را از هم باز می‌شناسیم و خطاها را منع و فهمان را از دین تصحیح می‌کنیم.

۳. **تعمیم و توسعه‌ی معارف دین:** کشف زوایای نامکشوف دین و بسط معارف آن، با اجتهاد میسر می‌شود. آرای جدید، نظرهای نوظهور با اجتهاد صورت می‌بندد، بالندگی و گسترش دین، به موازات توسعه‌ی معارف و مسائل بشر، با اجتهاد تضمین می‌شود، اصولاً امامت و اجتهاد، مبرر و توجیه‌گر خاتمیت است.

۴. **تطبیق و نوآمد سازی دین:** با تفقه و اجتهاد (به معنای عام آن)، دین نو می‌شود. انطباق احکام و اخلاق دینی بر شرایط متغیر حیات آدمی به عهده‌ی اجتهاد است و نو کردن زبان دین و تازه کردن ادبیات دینی، با اجتهاد صورت می‌پذیرد. شکستن تجمد و تصلب با منطق اجتهاد میسر است.

این کارکردهای اجتهاد است و این تلقی‌ای است که ما از اجتهاد داریم. اما آیا در روزگار ما این تلقی از اجتهاد، جریان دارد؟ به نظر ما اجتهاد و معرفت دینی ما،

امروز نیازمند آسیب‌شناسی دقیق و جامعی است، زیرا اجتهاد انسداد شکن، امروز خود دچار انسداد و انعطال شده است!

رکود و رکون سدگانی در دین پژوهی:

سده‌ها است که در قلمرو مباحث کلامی، گرفتار رکود و رکون شده‌ایم، طی چند قرن گذشته، از قله‌های مکتوب در قلمرو الاهیات، تنها *تجربیدالاعتقاد* خواجه را می‌شناسیم که ده‌ها شرح و تعلیقه نیز بر آن نگاشته شده است و *شوارق الالهام* هرچند شرحی بر همان است اما خود قله‌ی دیگری است که در دیدرس ماست. اما پیش‌تر که می‌آییم، هرچه افق را نگاه می‌کنیم جز چند مورد انگشت شمار، کار بر جسته‌ای به چشم نمی‌خورد، تا این که در روزگار ما، فرزند برومند و آبرومند حوزه، استاد *شهید مطهری* با عرضه‌ی مجموعه‌ی رساله‌های جهان‌بینی اسلامی و رساله‌ها و مقاله‌های دیگر، «کلام نو» ایران را بنیان نهاد. (نمی‌گویم «کلام جدید»، چون از این تعبیر، تلقی‌های متفاوت بلکه متعارضی در اذهان تداعی می‌شود).

در فلسفه نیز - از روزگار *صدر المتألهین* تا عهد علامه‌ی *طباطبایی* سه قرن تعلیقه‌نگاری و تکرار بر تعالیم *صدرا* و اصرار بر طرح غیرکاربردی حکمت، پشت سر نهاد تا مردی از حوزه برخاست و در همین قم مقدس، رکود و رکون را شکست و فلسفه‌ی اسلامی را نو کرد. مرحوم *علامه طباطبایی* با نگاشتن *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، فلسفه‌ی نو صدرایی را بنا نهاد و رکود در قلمرو فلسفه را شکست؛ به رغم آن که هر آن چه پیش از او نوشته می‌شد، تعلیقه و تحشیه، ذیل و شرح بر متون پیشین به ویژه فلسفه‌ی صدرایی بود، و کسی سخنی معتنابه عرضه نمی‌کرد.

طی قرون، در فقه و اصول، افت و خیز بسیار بوده است و از نقش و سهم بزرگانی چون *آخوند* در اصول و *شیخ اعظم* در اصول و فقه و *صاحب جواهر* در فقه که بگذریم، وضع چندان مطلوب نیست. به خصوص از زمانی که امواج

مدرن‌سیم، مرزهای جهان اسلام را درمی‌نوردد و حیات مدرن به صورت ناقص‌الخلقه خود را بر مناسبات مسلمانان تحمیل می‌کند، نیازهای جدید و مسائل نو پدید بی‌شماری، خود را برابر فقه می‌نهد، و چندان پاسخ در خور دریافت نمی‌کند، فقه به نحو مضاعف از زمان فاصله می‌گیرد.

من به قلمرو اخلاق اشاره نمی‌کنم، که رکود در بحث‌های نظری در حوزه‌ی دانش‌های اخلاقی دو چندان بوده است. به رغم این که منابع ما آکنده از مفاهیم بلند و دقیق و ارزشمندی است، در مسائل اساسی و بنیانی اخلاق کار درخوری نکرده‌ایم. من حتی نمی‌توانم از گذشته‌های دور هم مصادیق برجسته‌ی متعددی را که بتوان گفت کاری است کارستان، نام ببرم.

تربیت پژوهی نیز که رکن چهارم معرفت دینی است مطلقاً مغفول مانده است، رسالت اساسی دین، فرد سازی و جامعه‌پردازی است و بدون آن دین به غایت مطلوب خود نمی‌رسد.

آسیب‌شناسی اجتهاد و تفقه رایج:

مشکل کجاست؟ مشکل آن جاست که ما اولاً معنای اجتهاد را محدود ساخته‌ایم، اجتهاد درباره‌ی خود «اجتهاد» فراموش شده است، ثانیاً قلمرو آن را محصور کرده‌ایم و ثالثاً اسف‌بارتر این که فن اجتهاد، تقلیدی شده است.

از نگاه ما شیعه، همه‌ی دین باید - به معنی عام و به طور نسبی - اجتهادی درک شود، به‌ویژه عقاید که ذاتاً تقلید بردار نیست؛ یعنی اعتقاد، در مقام ثبوت هم تقلیدپذیر نیست؛ زیرا نمی‌توان گفت که چون فلانی چنین و چنان می‌اندیشد یا می‌گوید، در من نسبت به چنین و چنان حالت ایمان پدید می‌آید. اصولاً ایمان که «عقد انفسی» است مبتنی بر تفکر و تعقل است؛ از این رو در عقاید، همه باید اجتهاد بورزند و گزاره‌های دینی را مجتهدانه و با منطق بپذیرند؛ حتی کسی نمی‌تواند بگوید: چون امام صادق (علیه السلام) فرموده است «خدا یکی است»، پس خدا یکی است. پذیرش کلام معصوم نیز پشتوانه‌ی عقلانی دارد و

ما براساس استدلال‌های عقلی حجیت کلام و کردار معصوم را پذیرفته‌ایم، کما اینکه لزوم تقلید در احکام را عامه‌ی مردم براساس تعقل و اجتهاد اجمالی پذیرفته‌اند. اولین مسأله‌ای که در رساله‌های علمیه ذکر می‌شود، مگر جز این است؟ اما ما امروز چه اندازه در بخش عقاید اجتهاد می‌کنیم؟ گویی عقاید از دایره‌ی اجتهاد بیرون است!

در حوزه‌ی اخلاق و تربیت چند اثر اجتهادی ارائه کرده‌ایم؟ مگر نباید اخلاق و تربیت دینی را هم از منابع استنباط کرد؟ مگر نباید چهار کارکرد اجتهاد را در حوزه‌ی اخلاق و تربیت نیز به کار بست و از مواهب تفقه در این حوزه نیز سود برد؟ اما کدام مجتهد ارجمندی، امروز در اندیشه‌ی اجتهاد در حوزه‌ی اخلاق و تربیت است؟ و اگر هستند کم‌اند من تنها یک مجتهد را در این روزگار سراغ دارم که دست به چنین کاری زده است. مجتهد اخلاقی فراوان داریم، اما مجتهد اخلاق نداریم. شاید کسانی هستند، اما من آن‌ها را نمی‌شناسم.

تا ظهور انقلاب اسلامی، اکثر ابواب و آموزه‌های حکمی و خلقی و به ویژه آن بخش (که به فعل جمعی مکلفین مربوط می‌شد) متروک بود. هنوز هم سیاسیات و اجتماعیات در فقه به کناری نهاده شده است و به نحو در خور بدان پرداخته نمی‌شود و نوعاً در تحصیل، تدریس و تحقیق فقهی به فقه فردی و عبادیات اهتمام و اکتفا می‌شود. اگر آماری از دروس اصلی و رسمی حوزه‌ی قویم و غنی‌ما تهیه شود خواهیم دید که اغلب مدرسان برجسته که سیره و سخن آن‌ها حجت و نظرشان گره گشا است، به تحقیق و تدریس فقه فردی اشتغال دارند؛ طهارت، صلات، صوم و ... برای من دشوار است که این تعبیر تند را به زبان برانم که گویی ما، به طور تلویحی اذعان کرده‌ایم که فقه ما فقه سکولار است! فقه بی‌طرف، فقه در حاشیه و فقه غیرسیاسی و غیر اجتماعی، فقه سکولار است، زیرا سکولاریته ذو مراتب و ذو وجوه است، از جمله وجوه و مراتب آن، فردی انگاشتن آموزه‌های دینی است.

این فقه سیاسی و اجتماعی است که مظان «الحوادث الواقعه» است و اجتهاد

می‌طلبد. دیربست که در فقه فردی و عبادات، راه‌های پیموده و کوبیده را طی می‌کنیم. تدریس باب طهارت و صلات کار دشواری نیست. آن قدر گفته‌اند و نوشته‌اند که تدریس و تحقیق در آن‌ها چندان پژوهش و صرف وقت و حتی توان علمی نمی‌طلبد؛ علاوه بر آن که مسائل مستحدث نوعاً در حوزه‌ی اجتماعیات و سیاسیات و معاملات و عقود و ایقاعات واقع می‌شود. در باب طهارت و صوم و صلات، هر چند سال، مگر چند مورد ممکن است مسأله و موضوع جدید پیدا شود؟ اما اگر مثلاً به حوزه‌ی معاملات نظر بیفکنیم، می‌بینیم، مسائل نوظهور پیچیده و موضوعات جدید فراوانی با تعاریف خاص خود، امروز در دنیا ظهور کرده که فقه ما اصلاً بدان‌ها نپرداخته است. نگوئید چنین مسائلی چه ربطی به زندگی مسلمانان دارد؟ زیرا اکنون اگر در آن سوی کره‌ی زمین تحولی در سیاست و اقتصاد و معاملات اتفاق بیفتد، زندگی ما از آن متأثر می‌شود. مسائل نو و بی‌پیشینه در اجتماعیات و سیاسیات و اقتصادیات بسیار است و این‌ها، مصادیق «مسائل مستحدثه» و «حوادث واقعه» هستند.

حقیقت تلخ‌تر این که به جهت رواج «فقه سینه به سینه» و نسل به نسل، اجتهاد تقلیدی شده و برخی فقه پژوهان ما در همین فقه فردی هم، به معنای دقیق و حقیقی اجتهاد نمی‌ورزند، هر شاگردی، ناخودآگاه مقلد استاد خویش است! زیرا نوعاً درس شاگرد، تقریر درس استاد است! این نوع اجتهاد حتی در فقه فردی هم کاربرد ندارد، زیرا این اجتهاد نیست، بازخوانی و بازگویی استنباطات فقیه پیشین است.

خلاصه این که:

۱. دایره‌ی اجتهاد، امروز محدود شده و نوعاً منطق اجتهاد تنها در فقه به کار می‌رود، اخلاق و عقاید و نیز خود فن اجتهاد از قلمرو فعل اجتهادی خارج شده است.

۲. در فقه نیز، فقه سیاسیات و اجتماعیات که مورد ابتلای مردم و میدان اصلی ظهور مسائل مستحدث و نیازمند اجتهاد و ابداع است متروک مانده است.

۳. در فقه فردی نیز راه طی شده پیموده می شود: و این همان انعطال و انسداد اجتهاد است.

بایسته های هشت گانه ی دین پژوهی:

امروز هشت بایستگی و ضرورت، متوجه قلمرو دین پژوهی و حوزه های علمیه است که درد آشنایان و دغدغه مندان باید بدانها بپردازند:

۱. **اجتهاد در اجتهاد:** خود اجتهاد نباید از موضوع خود، خارج انگاشته شود. امروز با همان منطق اجتهاد باید خود منطق اجتهاد و روش استنباط دین، به خصوص از جهت کشف روش نظام پردازی و طراحی نظامات اجتماعی، مورد بازنگری قرار گیرد. فقیهان و متفکرانی چونان **شهید محمد باقر صدر**، **شهید مرتضی مطهری** و **حضرت امام خمینی** راه نوی را پیش روی ما گشودند، اما پی گرفته نشد. امام با تخطئه ی اجتهاد مصطلح متعارف و وارد کردن اصل «لحاظ ظرف متعلق حکم» (زمان و مکان) در استنباط و افتا، و نیز فلسفه ی عملی فقه خواندن حکومت، روزنی گشود اما نه چندان روشن.

۲. **احیا و بازآوری علوم متروک:** الآن در حوزه ی ما چند علم به نحو فراگیر و رسمی مورد تدریس و تدریس و تعلیم و تعلم است؟ آیا عدد علوم متداول در حوزه به عدد انگشتان دست می رسد؟ این حوزه ی با عظمت، به اندازه ی یک دانشکده هم تنوع علمی ندارد! هر چند که دانشگاه های ما وضع اسفبارتری دارند. کمیّت بسیار است، اما کیفیت اندک. از بزرگی نقل شد که فرموده بود: «دانشگاه ما اقیانوسی است به عمق یک وجب»! من این جا نظر به دانشگاه ها ندارم، دانشگاه ها نیز باید اصلاح بشود و این مسؤولیت بر ذمه ی شورای انقلاب فرهنگی است که متأسفانه تا سطح شورای عالی اداری یک وزارتخانه تنزل کرده است. رسالتی که امام بر دوش این نهاد، هرگز به منزل نرسید. یکان یکان اعضای شورا افرادی محترم و محتشم، خدوم و مخلص اند، اما شورا با حضور جمع آنان به انجمن هزارکارگان کشور بدل شده و این جمع و مجمع هرگز و هرگز نخواهند

توانست گامی در جهت تحول و تکامل نظام پژوهش و آموزش عالی کشور بردارند. دانشگاه‌ها و این شورا بحث خاص خود را دارد و در جای خود باید بدان پرداخته شود و من راجع به آن‌ها هم سخن فراوان دارم. اما اکنون روی سخن من با حوزه است.

این بسیار مایه‌ی تأسف است: در بعضی جداول درسی دیده‌ام از تفسیر قرآن، کلام و... به عنوان دروس جنبی تعبیر شده است! مگر قرآن اساس کلام، فقه، اخلاق و تربیت نیست؟ چطور تفسیر آن درس جنبی است؟ چرا علم السنه، علم الحدیث، سیره‌شناسی، قواعد فقه و بسیاری دانش‌های ضرور دیگر متروک است؟ *فخر رازی* کتابی به نام *جامع‌العلوم یا حقائق‌الانوار فی حقائق‌الاسرار*^۱

۱. فهرست علوم طرح شده در کتاب فخر رازی به شرح زیر است:

۱. علم الکلام، ۲. علم اصول الفقه الظاهرة، ۳. علم الجدل - المسائل الظاهرة، ۴. علم الخلافیات، ۵. علم المذاهب، ۶. علم الفرائض، ۷. علم الوصایا، ۸. علم التفسیر، ۹. علم المعانی (علم دلائل الاعجاز)، ۱۰. علم القراءة، ۱۱. علم الاحادیث، ۱۲. علم الاسامی الرجال، ۱۳. علم التواریخ، ۱۴. علم المغازی، ۱۵. علم النحو، ۱۶. علم التصرف، ۱۷. علم الاشتقاق، ۱۸. علم الامثال، ۱۹. علم العروض، ۲۰. علم القوافی، ۲۱. علم بديع الشعر و النثر، ۲۲. علم المنطق، ۲۳. علم الطبيعيات، ۲۴. علم التعبير، ۲۵. علم الفراسة، ۲۶. علم الطب، ۲۷. علم التشريح، ۲۸. علم الصيدنة، ۲۹. علم الخواص (بر نه قسم است)، ۳۰. علم الاكسير و هو علم الاکمیای، ۳۱. علم الجواهر (معرفة الاحجار)، ۳۲. علم الطلسمات، ۳۳. علم الفلاحة، ۳۴. علم قلع الاثار، ۳۵. علم البيطرة، ۳۶. علم البزاة، ۳۷. علم الهندسه، ۳۸. علم المساحة، ۳۹. علم الاثقال، ۴۰. علم آلات الحروب، ۴۱. علم الحساب الهند، ۴۲. علم الحساب الهوى، ۴۳. علم الجبر و المقابلة، ۴۴. علم الالة ثماطيقى، ۴۵. علم عداد الواق، ۴۶. علم المناظرة، ۴۷. علم الموسيقى، ۴۸. علم الهيئة، ۴۹. علم الاحكام النجوم، ۵۰. علم الرمل، ۵۱. علم العزائم، ۵۲. علم الهيات، ۵۳. علم مقالات اهل العالم، ۵۴. علم الاخلاق، ۵۵. علم السياسات، ۵۶. تدبير المنزل، ۵۷. علم الاخرة، ۵۸. علم الدعوات، ۵۹. علم آداب الملوك، ۶۰. علم شطرنج و انواع بازی.

(معروف به ستینی) دارد که در آن شصت علم را که در گذشته در میان مسلمانان دارج و رایج بوده فهرست کرده و یکایک آن‌ها را تعریف و قلمرویشان را تبیین می‌کند که اکثر آن‌ها امروز جزء علوم متروک و دیریاب است، در حالی که در گذشته اغلب آن‌ها در حوزه‌های علوم دینی مورد تدریس و تحقیق بوده است. تا دانشگاه‌ها نبودند و نظام آموزشی مدرن، وارد جهان اسلام نشده بود، حوزه‌ها کانون همه‌ی علوم بودند؛ حتی طب، ریاضی، نجوم و هیأت در حوزه‌ها تدریس و تحقیق می‌شد.

۳. **نقادی و بازپژوهی علوم متعارف و متداول کنونی:** دانش‌های موجود و متون معتبر آن باید مورد نقادی روش‌شناختی و ساختاری و محتوایی قرار گیرد و در پاره‌ای مدعیات و مطالب آن‌ها بازنگری و اصلاح صورت بندد.

۴. **تنقیح و بازپیرایی علوم و متون رایج:** خلط میان علوم فراوان است و زوائد در علوم و متون بسیار راه یافته است. باید با پیراست آن‌ها در جهت تصفیه و تنقیح دانش‌های دینی کوشش شود. این ضرورت را بیش‌تر توضیح خواهم داد.

۵. **تنسیق و بازآرایی پاره‌ای از علوم دینی:** بعضی بلکه اکثر علوم به دلایلی از جمله ظهور دانش‌های جدید و لزوم تأسیس دانش‌های جدید دیگر، باید از نو آراسته شوند و نظم و نسق جدیدی پیدا کنند. غایت و قلمرو آنان نیز مجدداً تعریف شود. یکی از ضرورت‌های کنونی، علاوه بر بازآرایی و نظم‌دهی مجدد هر یک از علوم دینی، سازمان دهی و تقسیم کلان و مجدد این علوم است که سرفرصت به طرح و شرح این نکته باید پرداخته شود.

۶. **ابداع و نوآوری:** امروز مهم‌ترین مسأله و نیاز جهان اسلام و بزرگ‌ترین رسالت حوزه، نوآوری و ابتکار علمی است. نوآوری ذومراتب و مقول به تشکیک است: پرداختن به موضوعات نو، استخدام زبانی نو در بازگفت اندیشه‌ی دینی، به کارگیری روش نو در طرح مباحث، ارائه‌ی تقریری تازه در یک مسأله، طراحی ساختار نو برای یک بحث، طرح نکته‌ای جدید، ارائه‌ی راهکار یا راهبردی تازه، ارائه‌ی نظریه‌ی جدید، تأسیس دانش نو، طراحی

دستگاه معرفتی جدید، همه و همه مصادیق نوآوری است و ما بدان‌ها محتاجیم.

۷. **تأسیس و بنیان‌گذاری برخی از دانش‌های جدید:** یک سلسله دانش‌هایی را در حوزه‌ی دین‌پژوهی که امروز در مواجهه با افکار و علوم در جهان به آن‌ها نیازمندیم باید بنیان‌گذاری کنیم. هر چند این ضرورت، ذکر خاص بعد از عام (ابداع) است، اما از اهمیت مضاعفی برخوردار است؛ لذا آن را مستقلاً مطرح کردم.

۸. **ایجاد نظام دوگانه‌ی آموزشی و پژوهشی:** لازم است سامانه‌ی تعلیم و تربیت دینی به نحوی صورت بندد که در آن تحصیل و تحقیق، تخصصی، اما استنباط و همچنین افتا، بینا رشته‌ای باشد؛ بشر معاصر، ضرورت تخصص و تمحّص در همه‌ی رشته‌ها و رشته‌ها را، به عنوان امری عقلانی و عقلایی پذیرفته و در عین حال به بایستگی مطالعات بینا رشته‌ای نیز تن در داده است؛ کما این که در جهان اسلام نیز بر اثر بسط حکمت و معرفت اسلامی، رفته رفته معارف دینی به دانش‌های مستقل گوناگونی تجزیه شده است، آن چنان که امروز لزوماً هر فقهی مفسر متخصص نیست و هر مفسری فقیه جامع، همچنین هر متکلمی، فقیه و مفسر نیست و بالعکس و هکذا سایر تخصص‌ها، بایستگی تجزی و تخصصی کردن معرفت به حوزه‌های چهارگانه‌ی دین به صورت شاخه‌های فرعی در هر رشته در مقام تعلیم و تحقیق، و جمعی کردن (با مشارکت مجتهدان شاخه‌های مرتبط و در فقه اجتماعی سیاسی با مشاورت کارشناسان موضوع‌شناس) و نیز مطالعه‌ی تطبیقی (میان مذاهب و مکاتب، البته عنداللزوم) و بینا رشته‌ای نگریستن (با لحاظ دانش‌های مرتبط) در هنگام استنباط، از بدیهیات روزگار ماست که دیر یا زود باید بدان تن در دهیم.

بسط بایسته‌ها:

یک بحث کوتاه، مجال طرح و شرح همه‌ی بایستگی‌ها نیست، از این رو این

جا تنها به شرح و بسط پاره‌ای از آن‌ها می‌پردازم:

«اجتهاد در اجتهاد» بزرگ‌ترین ضرورت امروز حوزه است. تاریخ و ادوار فقه ما گواه است که مفهوم و عمل اجتهاد به طور تدریجی، در مقاطع مختلف، دگرگون شده و لهذا فقه مفهوماً و مصداقاً در برخی مقاطع، متحول گشته و قلمرو آن جا به جا شده است. کما این که در گذشته، فقه (فقه اکبر)، شامل کلام و حوزه‌ی بینشی دین هم می‌شد، اما الآن فقه عملاً علمی است که فقط به قلمرو افعال مکلفین محدود شده و معلوم نیست از کجای واژه و ادله‌ی اجتهاد این حصر برمی‌آید؟ بسط کاربرد اجتهاد و مفهوم فقاقت، سهم‌گزاری افزون‌تر منبع عقل در اجتهاد را می‌طلبد و این کار، موجب دقیق‌تر و حقیقی‌تر شدن معنای اجتهاد و تفقه می‌شود. توسعه در منابع (مدارک)، اصول، ضوابط و قواعد استنباط دینی، امری ممکن است. اجتهاد گروهی متقن‌تر و مطمئن‌تر است، کار فردی، همخوان و سازگار با منطق زمانه نیست. چه مانعی دارد که حوزه به سازماندهی و راه‌اندازی حلقات علمی - فکری محض و متخصص، در علوم فقهی، پیرافقهی و فرافقهی بپردازد. تا آن‌ها تفکر و تأمل، شور و غور کنند و چه بسا بتوانند برای استنباط معارف دینی، علاوه بر ذخایر فخیم کنونی، روش‌های نوی تعریف کنند و ضوابط تازه‌ای تبیین و قواعد جدیدی تأسیس نمایند؟ مگر در تاریخ علوم اسلامی، چنین چیزی اتفاق نیفتاده است؟ مگر افادات مشایخ ما به ظهور آثار فقهی و اصولی متعدد نیانجامیده، مگر *الذریعة الی اصول الشریعة* سید مرتضی (ره) و *عدة الاصول* شیخ طوسی (ره) به *معالم الاصول* و *وافیه*، و *وافیه و معالم الاصول* ما به *رسائل و کفایة الاصول* منتهی نشده است؟ مگر اصول از حالت هویت مقدمه و ضمیمه‌ی علم فقه بودن، در نیامده و فربه و موسع نشده است؟ آن چنان که اکنون یک دوره تدریس آن، گاه بیست سال به درازا می‌کشد! مگر مکتب فقهی بسیط و مختصر ما به موسوعه‌های مبسوط و مفصل تبدیل نیافته است؟ به نظر ما هنوز و همچنان امکان و میدان تأسیس و توسعه وجود دارد، مگر استعداد اهل نظر به نهایت رسیده یا دین از پویش و زایش باز

ایستاده است؟

در رشته‌ها و حوزه‌های گوناگون علوم، امروز مسائل نو، روش‌های تازه، ابزارهای معرفتی جدیدی ابداع و ارائه شده است، پرسش‌ها و موضوع‌های بدیع و بکر بسیاری خود را در برابر معرفت دینی نهاده‌اند و پاسخ می‌طلبند. تحول و تکامل در علم اصول از ضرورت‌های ایجاد امکان پاسخ‌گویی به آن‌هاست.

فهم پرسش‌های ناشی از شرایط جدید، پاره‌ای ضرورت‌ها را بر ما تحمیل می‌کند. اصولاً نمی‌شود بی‌آن که پرسشی خطور کند، پاسخی خلق شود. مگر ممکن است بی‌آن که موضوع شناخته شود، حکمی بر آن صادر کرد؟ موضوعات به سه دسته‌ی «شرعی»، «عرفی» و «علمی» قابل تقسیم است؛ موضوعات عرفیه تابع تشخیص عرف است، اما موضوعات شرعیه و هم چنین موضوعات علمی، (موضوعاتی که علوم به حسب مورد، باید آن‌ها را تعریف کنند)، به عهده‌ی مجتهد و تخصص‌های فراققه‌ی و پیرافقه‌ی است.

امروز حتی خود موضوع‌شناسی، نیازمند اجتهاد - به معنای عام - است. اگر فقیه ما زمانه را نشناسد، یعنی به حیات مدرن و لوازم آن آگاهی نداشته باشد، هندسه‌ی معرفتی جهان جدید را درک نکند، با موضوعات نو آشنا نباشد، مسأله‌های نوظهور را نیابد، پرسش‌های روزگار را نداند، فقه ما تحول و توسعه پیدا نمی‌کند. و این جز با توسعه‌ی مفهوم و مصداق منطق اجتهاد و تشکیل حلقات کارشناسی که در هاله و حاشیه‌ی هر فقیه فحلی یاری رسان او در تحقیق و تدقیق باشند، فرا چنگ نخواهد افتاد و اگر این تحول و توسعه روی ندهد، اجتهاد ما کارآمد و دین ما روزآمد نخواهد شد. یک فرد فقیه، به فرض که به تنهایی، موضوعات شرعیه را بشناسد، که می‌شناسد؛ با موضوعات علمی و عرفی چه خواهد کرد، در حالی که دایره‌ی عرف، امروز توسعه یافته است و چنان و چندان نیست که یک فرد بتواند به سادگی و سهولت، فهم عرفی جامع تحصیل کند. موضوعات، معاملات و انواع عقود عرفی، در قیاس با گذشته گسترش یافته است. فهم موضوعات عرفی در پشت درهای بسته‌ی حجره‌ها به

دست نمی‌آید. مگر یک نفر چه قدر قدرت و دقت دارد؟ من نمی‌گویم موضوع‌شناسی مطلقاً وظیفه‌ی فقیه است، اما مدعی هستم اگر موضوع فهم نشود، مسأله درک نشده و اگر پرسش درک نشود، پاسخ میسر نیست یا پاسخ کارآمد نیست. موضوع‌شناسی هم در استنباط و هم در اجرای حدود الهی نقش آفرین است.

دانش‌های دینی ما باید به فتح عرصه‌های جدید بپردازد. اگر عرصه‌های نو و ناگشوده در حوزه‌ی الاهیات و بینش، اخلاق و منش، احکام و کنش دینی شمارش شود، مثنوی هفتاد من کاغذ خواهد شد. تعریف و تنسیق مباحث و مسائل مغفول در سه قلمرو دین می‌تواند، خود، موضوع یک تحقیق اساسی باشد. از باب مثال من این جا به بعضی از مسائل، آن هم صرفاً در قلمرو فقه و از زاویه مطالعه‌ی فقهی اشاره می‌کنم - در عین این که بعضی از این موضوعات می‌تواند و باید در قلمرو فلسفه، کلام و اخلاق نیز مورد بررسی و پژوهش قرار گیرد - دین ما اگر دین روزآمد و کارآمد، خاتم و خاتم، جامع و جاویدان، پویا و پایا است که هست و اگر اسلام دینی است که قافله‌ی بشر را تا نقطه‌ی فرجام و قله‌ی فرج پیش خواهد برد، باید پاسخ‌گوی همه‌ی مسائل همه‌ی نسل‌ها و عصرها باشد. اما آیا اکنون بالفعل پاسخ همه‌ی پرسش‌ها در مشت اصحاب دین و ارباب دین پژوهی است؟ عیب از فقه، کلام یا فلسفه و اخلاق اسلام نیست. عیب از ماست، باید امروز اصحاب فلسفه و کلام و ارباب فقه و اهالی مباحث نظری اخلاق نقد بشوند.

فقه پویا، فقه سنتی:

بعضی، از سر جهل یا جهد، می‌گویند دو گونه فقه داریم: فقه پویا و فقه سنتی! در گذشته حوزه از آفت تحجر و تجمد رنج می‌برد، امروز علاوه بر آن از آفت بنیان برانداز غرب‌زدگی و تجدد نیز به شدت در رنج است. کسانی به نام نواندیشی و نوآوری در کلام و فقه که قطعاً یک ضرورت است، به جای اجتهاد،

در ورطه‌ی آفاتی چون شاذگرایی، اصرار بر تکثر آرا و ایجاد تحیر در مردم، آنارشیزم علمی و بی‌مبالاتی در اظهار نظرها، اباحی‌گری، مسیحیت‌زدگی، سنی‌زدگی، سیاست‌زدگی، دین‌اصطیادی، دین ترجمه‌ای، عوام‌زدگی، ژورنالیسم کلامی و فقهی یا کلام و فقه ژورنالی در افتاده‌اند. به نظر من خطر چنین کسانی بسی بیش‌تر از خطر جریان متحجر متجمدی است که دین پژوهی و دین‌داری را دچار اختناق و انسداد کرده است. زیرا این کسان با روش غلط خود، نو اندیشی حقیقی در دین پژوهی را به خطر می‌اندازند و به جنبش اصلاحی حوزه لطمه می‌زنند و موجب تثبیت و تداوم جریان متجمد می‌گردند!!!

عبارت «فقه ناپویا» تعبیر «خود متناقض» و پارادوکسیکالی است، فقه حاصل تفقه و اجتهاد است و اجتهاد، شالوده شکن و سنت زدا، ابداع‌گر و بدعت‌ستیز است. اجتهاد می‌تواند «متروک» بشود، اما نمی‌تواند «مندرس» گردد. فقه می‌تواند متوقف بشود، اما نمی‌تواند سستی باشد، و اگر فقه و اجتهاد مندرس و سستی شد، آن‌گاه دیگر فقه و اجتهاد نیست. مقوله‌ی اجتهاد بالذات از اندراس و سستی شدن ابا دارد؛ اگر حکمی، حتی هزار سال پیش، با منطق اجتهاد استنباط و بر موضوعی بار شده باشد، هنوز نسبت به همان موضوع و آن موقع، جدید است. فقه سستی و فقه مدرن یعنی چه؟ فقه همیشه مدرن است؛ فقه، یعنی نوآوری ولی فقه زنده و بالنده و به تعبیر حضرت امام علیه السلام «فقه جواهری» باید به استقبال مسائل مستحدث برود، و باید بپذیریم که ما تفقه را متوقف و اجتهاد را زمینگیر کرده‌ایم!

فریضه‌های فقه:

من این جا از باب ارائه‌ی نمونه، به پاره‌ای از مسائل مهم در حوزه‌ی فقه، که بدان نپرداخته‌ایم یا در زمینه‌ی آن یا اصولی و عمیق، در خور و فراخور کار نکرده‌ایم، اشاره می‌کنم:

کدام فقیه و فاضلی تا کنون به «فقه توسعه» پرداخته است، اگر فقیه فحل و اهلی باشد، به اندازه‌ی یک جواهر می‌توان و باید در فقه توسعه نگاشت. هزار مسأله و مقوله در ابعاد فکر، فرهنگ، فناوری، اقتصاد، مناسبات و هنجارهای جدید که توسعه و مدرنیته بر حیات و زندگی بشر و از جمله مسلمانان تحمیل کرده، مطرح است و از فقه پاسخ می‌طلبد، اما آیا ما حتی یک جزوه هم در این باب عرضه کرده‌ایم؟!

مگر پدیده‌ی جهانی‌سازی، مسأله اساسی بشر امروز نیست؟ و آیا امروز «حادثه واقعه» ای مهم‌تر از آن پیش روی مسلمانان قرار دارد؟ آیا جهانی‌سازی هیچ تلاقی‌ای با دین ندارد؟ هیچ نسبت مثبت یا منفی‌ای با اسلام ندارد؟ هرگونه نسبتی که جهانی شدن با دین و دینداری داشته باشد، اسلام باید موضع خود را با آن روشن کند. قطعاً جهانی شدن که مسأله‌ی کوچکی نیست، آیا اسلام آن چنان کوچک است و قلمرو آن محدود که با مسأله‌ی مستحذته و واقعه‌ی عظیمی چون جهانی‌سازی اصطکاک و تماس ندارد؟ این که اهانتی بزرگ به اسلام است. پروسه‌ی جهانی شدن (یا پروژه‌ی جهانی‌سازی) هزار مسأله و مقوله دارد و مسلمانان خواه ناخواه با آن‌ها دست به گریبانند و یا درگیر خواهند شد، هر چند اکنون از آن غافلند. البته این مقوله، هم بحث‌های فلسفی و کلامی دارد و هم مباحث اخلاقی و فقهی.

فقه تکنولوژی، فقه جَو و هوانوردی، فقه دریا و دریانوردی، فقه معادن بزرگ و ثروت‌های طبیعی و انفال، فقه محیط زیست، فقه تجارت خارجی، گمرک، مالیات، عوارض و جرایم، فقه تولید، توزیع، مصرف، فقه بانکداری و پول، معاملات مدرن، ابزارهای مالی و اوراق بهادار، بیمه، تأمین اجتماعی و بازنشستگی، و ده‌ها مسأله دیگر، حوزه‌های گسترده‌ای است که ما هنوز به نحو درخور بدان‌ها نپرداخته‌ایم. برخی فکر می‌کنند بانک صندوق امانات است و پول کنونی هم همان درهم و دینار سنتی است! احکامی که باید بر پول حمل شود همان احکام درهم و دیناری است که خود ارزش حقیقی ذاتی داشت، ما

باید بدانیم توسعه چیست؟ جهانی سازی چیست؟ کارکردهای پول جدید کدام است، بانکداری چیست؟ امروز این مقولات با زندگی مردم ما گره خورده است، و مردم نادانسته و ناخواسته در معرض صدها معصیت اند! مردم بابت روش بانکداری جاری کشور چقدر مبتلا و مرتکب نقض حدود الهی می شوند؟ هر چند نظام، وزارت اقتصاد و دارایی، سیستم بانکی، مسؤول است، اما ما طلبه ها هم مسؤولیم؛ زیرا بسیاری از معصیت ها به علت بی خبری مردم از احکام الهی است.

فقه رسانه، اقیانوسی است بی کران. تلویزیون، رادیو، سینما، اینترنت و مطبوعات که هر روز، ساعت ها همه ی آحاد مردم، عالی و دانی، عالم و جاهل، با آن ها سر و کار دارند، هر یک مشمول و مشتمل هزار حکم و قاعده است که برای اکثر مردم مبهم و مجهول است! آیا خبرگزاری و خبرنگاری در اسلام حکم ندارد؟ حوزه ی ما حتی یک جلد فقه خبرگزاری و خبرنگاری و روزنامه نگاری نوشته است؟! مگر مطبوعات فقه ندارد؟! آیا بیش از صد سال نیست که مردم با این مقوله سر و کار دارند؟ نباید ما یک رساله و جزوه ای به عنوان احکام مطبوعات و نرم افزارهای الکترونیکی، و حقوق معنوی اثر منتشر کنیم؟! فقه اینترنت مورد نیاز مردم نیست؟ امروز مگر بشر می تواند زنده باشد و از تأثیر و نفوذ این اعجوبه ی روزگار در امان بماند؟

آیا در این حوزه ی عزیز و عظیم، حتی یک نفر به نحو تخصصی و فراگیر به فقه هنر پرداخته است؟ آیا هنر کم مسأله ای است و مقوله های گوناگون هنری مسائل کمی دارد؟ می گوئیم: پیکر تراشی و صورت گری حرام است، موسیقی و غنا حرام است، جامعه از حوزه سؤال می کند - از حوزه که سؤال می کند، از در و دیوار حوزه نمی پرسد، از بنده و شمای طلبه سؤال می کند - آیا اصلاً موسیقی مباح نداریم؟ اگر نداریم اعلام کنید و در آن صورت نباید صدا و سیمای جمهوری اسلامی هیچ گونه موسیقی ای را پخش بکند و مردم را در معرض معصیت قرار بدهد. اگر موسیقی مباح داریم، چیست؟ مرزش را دقیق مشخص

کنید. کَلّی‌گویی نکنید. کَلّی‌گویی که مشکل مردم را حل نمی‌کند، مردم را به خودشان ارجاع ندهیم.

رمان‌نگاری، داستان‌پردازی، فیلم، تئاتر، کاریکاتور، طنز و فکاهی، پیکر تراشی، صورت‌گری، آیا با زندگی مردم سر و کار ندارد یا این مقولات، در اسلام حکم ندارد؟!

فقه سیاست و حکومت، فقه قدرت، مشارکت و مردم‌سالاری، پارلمان، ارزش افکار عمومی، ارزش آرای توده‌ای، تحزب، نافرمانی مدنی، حقوق اقلیت مغلوب یا مخالفت در انتخابات، بغی و برانداز و حوزه‌ها و موضوعات سیاسی بسیار دیگر از این دست، نیازمند تفقه و اجتهادی در خور است. «نظارت خودانگیخته» (امر به معروف و نهی از منکر) امروز مسأله‌ی مهمی است، من به عنوان یک شاگرد کوچک، متواضعانه و خاضعانه، از محضر فقهای کرام و مراجع عظام تقاضا می‌کنم، بحث امر به معروف و نهی از منکر را، رضی‌العامه را، حق‌الرعیه را موضوع درسشان قرار بدهند، تا معلوم شود که اسلام مردم را چگونه و با چه ساز و کار و وظیفه و اختیاری به صحنه‌ی سیاست و تدبیر اجتماع می‌آورد و اسلام چه نقشی برای توده‌ی مردم تعریف کرده است. بسط این بحث، بخشی از مبانی فقهی و مواضع اجرایی حکومت دینی را تکمیل و مشخص می‌کند.

مهندسی زاد و ولد، ژنتیک، اصلاح نژاد، همتاسازی انسان، تغییر جنسیت، الآن در دنیا مسائل بسیار پیچیده‌ای را پدید آورده است. مسیحیت فقه ندارد، ولی پاپ به نام هنجارهای اخلاقی در مقابل بعضی از مطالعات و اقدامات در این زمینه‌ها موضع می‌گیرد و اعلام نظر می‌کند. نباید حوزه‌ی ما در این موارد اعلام نظر و موضع کند؟!

فقه روابط بین‌الملل، سازمان‌ها و کنوانسیون‌های جهانی بر زمین مانده است! یک فقیه فحل لایق می‌باید و می‌ارزد که ده، بیست سال، یکسره همه‌ی همت و حوصله‌ی خود را به فقه دیپلماسی و روابط خارجی و معاهدات جهانی

اختصاص بدهد. وزارت خارجه با هزار مسأله‌ی فقهی رو به رو است اما رساله‌ها را که باز می‌کند پاسخی برای آن‌ها نمی‌یابد. البته انتظار نداریم در رساله‌ی عملیه‌ی عمومی بتوان همه‌ی مسائل را گنجانده؛ اما باید و می‌توان برای این مسائل رساله‌های اختصاصی نگاشت. پاره‌ای از مقولات و مفاهیم جدید و موضوعات نوی که امروزه نظام مادر دنیا با آن‌ها سر و کار دارد، نیازمند تدوین رساله‌های مستقلی است. سازمان ملل، شورای امنیت، مجامع جهانی، مرزهای مدرن، کشور و کشورداری مبتنی بر «دولت - ملت» احکام فراوانی دارد؛ و چه بسا امروز لازم باشد که راجع به تعاریف اصناف کفار و مسائل مربوط به آن‌ها بازنگری کنیم. امروز محارب به چه معناست؟ و ذمی به چه معناست؟ معاهد به چه معناست؟ کافران بی‌طرف مقیم کشورهای دیگر چه حکمی دارند؟ این مباحث به عنوان مباحث زنده و محل چالش باید وارد حوزه‌های درسی و بحثی ما بشود.

ضرورت نقد و نوآوری:

ما باید به طوری جدی و بی‌مداهنه به نقادی و بازپژوهی علوم دینی رایج، از لحاظ روش‌شناسی، ساختار و مبادی تصویری و تصدیقی بپردازیم. در روزگار ما، کاری که مرحوم علامه طباطبایی در فلسفه کرد، کاری بس ارزنده بود، این راه باید ادامه پیدا کند. او در *بداية الحکمة و نهایة الحکمة* فلسفه را منتقد کرد، در اصول فلسفه، فلسفه را بازآرایی و نوسازی کرد و به جای این که مباحث را از هستی‌شناسی که یک مبحث نه چندان کاربردی است آغاز کند، از معرفت‌شناسی شروع کرد. اما هنوز فلسفه و منطق ما هزار عیب و نقص دارد. امام در فقه طرحی نو درافکند و تعریف اجتهاد را تغییر داد. اگر بنشینیم و پیرامون آن بیندیشیم: «حکومت، فلسفه‌ی عملی فقه است» این عبارت مفهوم عمیقی دارد، این یعنی چه؟ مگر چه نسبتی بین فقه و حکومت است؟ اجتماعی و حکومتی اندیشیدن چه نقشی در استنباطات و رویکرد فقهی و ساختار فقه

دارد؟ باید تأمل شود.

فقه ما باید متوازن و تکمیل بشود؛ از سویی در فقه بخش‌های متورم و فربه‌ای پدید آمده که چندان مبتلا به نیست، اما از دیگر سو نواقص و نقایص آن به لحاظ کمی و کیفی بسی بیش از فقه موجود است و یا دست کم اگر به مسائل جدید بپردازیم، کم‌تر از حجم فقه فعلی نمی‌تواند باشد.

در زمینه‌ی ضرورت نقادی علوم دینی و دانش‌های دین پژوهی، از میان علوم موجود، اصول فقه را از باب مثال مورد بحث اجمالی قرار می‌دهم. اصول فقه، بزرگ‌ترین خدمت را به معرفت اسلامی کرده است. اصول در هم‌آوردی با اخباری‌گری و قشرنگری دینی و تک منبع انگاشتن دین، (خبر را تنها منبع دین پنداشتن) قهرمانانه ایستاد و تشیع را از تجمد و تحجررها کرد و موجب بالندگی دین فهمی، دین باوری و دین داری شد. روشمند و نوآمد ساختن معرفت دینی دست‌آورد مهم و منحصر اصول است. با این همه، اصول، از چهار جهت یعنی از نظر «روشی» از حیث «ساختاری» از جهت «محتوا» و مضمون (یعنی بعضی مدعیات آن) و از حیث «کاربرد» و قلمرو، باید مورد نقادی و بازسازی قرار بگیرد.

اصول فقه ما چون تدریجی بسط یافته، رفته رفته دچار عدم توازن و تناسب در ساختار، عدم انسجام در فصول و کثرت استطراد شده است. نباید مباحث زبان شناختی جزء اصول و در بخش الفاظ طرح شود. بخش الفاظ اصول باید خیلی کوتاه و کوچک بشود، و اطلاعات لا‌طایل حذف گردد و خلط بلا‌حایل میان علوم رفع شود. (مجال‌ی نیست که من بیش‌تر توضیح بدهم).

پاره‌ای از مسائل و مطالب مبحث الفاظ یا به علم اصول ارتباطی ندارد و قبل از علم اصول باید طرح و حل شود، یا کاربردی در استنباط ندارد. در حوزه باید واحدهای درسی به عنوان «زبان‌شناسی» پیش‌بینی بشود که طلاب با مباحث مورد نیاز و به عنوان پیش نیاز اصول آشنا بشوند. همان‌طور که صرف و نحو و بلاغت می‌خوانند، زبان‌شناسی نیز در حد واحدهای ضرور بخوانند.

کاربرد زبان‌شناسی در فهم متن، کم‌تر از کاربرد صرف و نحو و بلاغت نیست. مبحث «طلب و اراده» تا چه حد و با چند واسطه به علم اصول مربوط می‌شود؟! می‌گویند: «امر» به معنای «طلب» است، طلب نیز چهار قسم یا مرتبه دارد: حقیقی (نفسی)، انشایی (لفظی)، ذهنی و معنوی، چنان‌که اراده نیز به همین چهار قسم مربوط تقسیم می‌شوند، (البته حضرت امام علیه السلام در رساله‌ی طلب و اراده این را نقد کرده‌اند) عده‌ای از جمله اشعریان تصور کرده‌اند اراده عبارت است از طلب نفسی اما طلب لفظی همان طلب مصطلحی است که معنای امر است، طرح مسأله‌ی تغایر یا اتحاد اراده و طلب، اصولیون ما را سوق داده به طرح یک سلسله مباحث فلسفی، علم النفسی، کلامی غیر ضرور از قبیل حقیقت اراده و طلب چیست؟ آیا مقدمات اراده اختیاری است؟ تفاوت اراده‌ی الهی و انسان کدام است؟ و همچنین آنان را واداشته به بازگفت و بازنوشت نزاع‌های کهن اشعریان و اعتزالیان و امامیان در زمینه‌ی حقیقت و نسبت ذات و صفات، جبر و تفویض، معنای کلام نفسی و... سایر مطالب غیر مربوط به استنباط احکام و خارج از ماهیت علم اصول!!

وقتی فلسفه و کلام به حد کفایت تدریس نمی‌شود، وقتی فلسفه‌ی تفقه و علم فقه جایگاهی در نظام آموزشی ما ندارد، وقتی روش‌شناسی علوم و فن تحقیق در حوزه‌ی ما مغفول و متروک است ظهور چنین آفاتی طبیعی است!

چرا به جای این نوع بحث‌ها به طرح مباحث کاربردی و ضروری چون معنا و مبنا و اقسام و کاربرد سیره‌ی معصومین و سیره‌ی متشرعه و سیره‌ی عقلا، عرف، مصلحت، نمی‌پردازیم؟ چرا نسبت فقه و فطرت را طرح و بحث نمی‌کنیم؟

تصلب بر قواعد و ضوابط متعارف و محدود، و غفلت از مباحث ضرور بسیار، نقص دیگر اصول فقه متعارف است. اصول فقه ما نیازمند توسعه‌ی اصول و قواعد استنباط به ویژه برای اجتهاد در اجتماعات و سیاسیات است. در اصول فقه کنونی، سهم مباحث مربوط به کتاب به عنوان مهم‌ترین مدرک

استنباط و نیز مباحث راجع به عقل به رغم نقش تعیین کننده‌ای که در فن اجتهاد و فهم دین دارد بسیار بسیار اندک است و باید به حد در خور توسعه و تعمیق یابد.

آیات الاحکام یعنی آیاتی که به یکی از دلالات سه گانه می تواند در خدمت استنباط احکام و حدود الهی درآید - بر خلاف آن چه مشهور شده - افزون بر یک سوم قرآن را در بر می گیرد؛ کارکردهای عقل در دین پژوهی از جمله استخراج احکام می تواند بسی بیش تر از حدی باشد که در مقام بحث بدان اذعان می کنیم.^۱

هرچند مباحثی چون معنا و مبنا و نسبت و مناسبات فقه و عقل، فقه و فطرت، فقه سیره، فقه و مصلحت، فقه و عرف، روش شناسی علم فقه از سنخ مباحث فلسفه‌ی فقه است.

امروز، بدون فلسفه‌ی فقه و فلسفه‌ی علم اجتهاد، نمی توان فقه کارساز و کارآمدی عرضه کرد. مبانی هستی شناختی و معرفت شناختی و انسان شناختی و دین شناختی و روش شناختی و دلیل شناختی فقه و اصول و نیز مباحث حکم شناختی، موضوع شناختی و همچنین آسیب شناسی استنباط، باید به صورت درسی مدون و منسجم مورد تعلیم و تعلم قرار گیرد. ما باید یک بار مباحثی را که در اصول فقه، منطق، و علم التفسیر، مناهج التفسیر، علم الحدیث و به طور کلی، در علوم روشگانی حوزه‌ی دین شناسی، بازنگری و همه‌ی آن چه را که به عنوان اصول، ضوابط، قواعد، رویکردها و روش های فهم دین و آسیب شناسی، استنباط و شیوه های بازشناخت سره از ناسره در استنباطات دینی مطرح است، استخراج و به صورت یک دانش و بلکه رشته‌ی مستقل تنسیق و تکمیل و عرضه کنیم.

۱. در مقاله‌ی بایستگی های کنونی فلسفه‌ی اسلامی فهرست تفصیلی گستره انواع کارکردها و کاربردها را آورده‌ام.

در باب فهم دین، امروز پرسش‌ها و شبهات بسیاری مطرح است: آیا دین فهم‌پذیر است؟ اگر فهم‌پذیر است آیا روش‌مند است؟ اگر منطق‌مند است، علت تطورات و تنوعات چیست؟ آیا دین قرائت‌پذیر است؟ اگر قرائت‌پذیر نیست، تفاوت قرائت‌پذیری با تنوع در آرای دینی چیست؟ چگونه می‌توانیم فهم درست از نادرست را بازبشناسیم؟ این سؤال‌ها نیازمند تأسیس یک دانش است که می‌توان آن را منطق فهم دین نام نهاد. من مدت مدیدی است، به عنوان مشغله و دغدغه‌ی اصلی خود به این مسأله پرداخته‌ام. طرح نسبتاً مفصل و دقیقی به عنوان «دانش منطق فهم دین» تهیه کرده‌ام که به اشکال گوناگون در بین حوزویان و دانشگاهیان و اهل فن و فضل آن را مطرح می‌کنم و به بحث و نقد می‌گذارم و امیدوارم سامان یافته و نهایی آن را به زودی عرضه کنم.

در محور ضرورت ابداع و نوآوری، عرض کردم: اهتمام بر «تأسیس دانش‌های نو» ذکر الخاص بعدالعام است؛ اما این خاص مهم‌تر از عام است. امروز ما در زمینه‌ی معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی علم و فلسفه‌ی فهم (هرمنوتیک) در معرض و مصب تهاجمیم. مباحث معرفت‌شناختی، فهم شناختی و ذهن شناختی در جای جای فلسفه‌ی ما، کلام ما و عرفان ما، به طور پراکنده بسیار آمده است، اما به طور مستقل و مدون به نظریه‌ی معرفت و فلسفه‌ی فهم و فلسفه‌ی ذهن نپرداخته‌ایم، در حالی که امروز فلسفه به ده‌ها شاخه‌ی تخصصی و مضاف تقسیم شده است که یکی از آن‌ها که به نظر بنده مهم‌ترین نیز می‌باشد فلسفه‌ی معرفت است، ما با اهمیتی ویژه باید بدان بپردازیم. دانش‌ها یا مباحثی چون فلسفه‌ی علم، فلسفه‌ی فهم، فلسفه‌ی منطق، فلسفه‌ی معرفت، فلسفه‌ی فلسفه، فلسفه‌ی دین، فلسفه‌ی علم کلام، فلسفه‌ی علم فقه، فلسفه‌ی اجتهاد، فلسفه‌ی اصول فقه، فلسفه‌ی اخلاق، فلسفه‌ی تربیت، فلسفه‌ی عرفان، فلسفه‌ی سیاست، فلسفه‌ی اقتصاد، فلسفه‌ی هنر، فلسفه‌ی اجتماع، فلسفه‌ی تاریخ و... دانش‌ها یا مقوله‌های بسیار مهمی‌اند، باید مورد توجه خاص حوزه قرار گیرند. فلسفه‌ی دین و زیر شاخه‌های آن، امروز ضرورت و خطورت مضاعف یافته است. بعضی به خطا کلام جدید و فلسفه‌ی دین را

یکی می‌انگارند. به نظر ما فلسفه‌ی دین غیر از کلام جدید است. البته فلسفه‌ی دین را می‌توان به معنایی ارجاع داد که فلسفه‌های عقاید، اخلاق، احکام، سیاست و تربیت دینی و بسیاری از فلسفه‌های مضاف و تخصصی اسلامی (مطالعه‌ی عقلانی علوم و مقولات دینی با رویکرد اسلامی) را شامل شود و جزو فلسفه‌ی دین قرار گیرد.

علوم انسانی، دانشگاه و رسالت حوزه:

آیا باید علوم انسانی - اسلامی را دانشگاهیان استنباط و تأسیس کنند یا حوزویان؟ با کدام مبانی فلسفی و کلامی؟ با کدام منطق و روش؟ چنین کار سترگی فقط از حوزه‌های علمیه و فرزندان حوزه توقع می‌رود. علوم انسانی - اجتماعی کنونی مبتنی بر تعریفی خاص از انسان و اجتماع است، تعریف سکولار و «خودبنیاد» و بریده از خدا و حقیقت هستی، علوم انسانی باید براساس دو وجه «خلافت و عبودیت» بشر، بنیاد نهاده شود، ما از انسان تعریفی الهی داریم و او را «خلیفه‌ی خدا» و در عین حال «عبد خدا» می‌انگاریم، یعنی: هر چند گل سرسبد خلقتش می‌دانیم، اما محور هستی و حیاتش نمی‌نامیم و اگر این اصل را در مطالعات اجتماعی علوم انسانی وارد کنیم علوم انسانی اجتماعی، سیرت و سامانه‌ی دیگری خواهد گرفت. این گونه علوم انسانی را چه کسی باید تأسیس و تنسیق کند؟ آیا جز حوزه به مرجع دیگری می‌توان امید برد؟ و تا زمانی که به علوم انسانی - اجتماعی اسلامی پرداخته نشود، امید بردن به اصلاح وضع دانشگاه‌ها خواب خوشی بیش نیست. تا وقتی که ذهن و ضمیر جوان ما را در دانشگاه‌ها، مکتب‌ها و منظرهای سکولار در علوم انسانی - اجتماعی شکل می‌دهد و استاد ما به ناچار همان مکاتب و مناظر، متون و منابع را تدریس می‌کند، نمی‌توان امید برد که نسل بعد دانشگاه الهی بار بیاید و مدیریت نظام اسلامی بشود.

البته استدراکاً عرض کنم: من به شدت به دانشگاهیان خوشبینم، مبادا بعضی این تعبیرها را نقل کنند و بگویند: که فلانی در فیضیه علیه دانشگاهیان سخن

گفت، خیر. من، برعکس بعضی دیگر، معتقدم دانشگاهی ما امروز به شدت متدین است، ولی دانشگاه ما دینی نیست. به نظر من در تاریخ ایران و کشورهایی که نظام آموزشی مدرن را پذیرفته‌اند، هیچ‌گاه و هیچ‌جا شرایط مثل حال ایران به وجود نیامده بود که قشر دانشگاهی این همه دین‌دار و ملتزم باشد. این را از سر بصیرت عرض می‌کنم. چون من هم با حوزه حشر و نشر دارم و هم با دانشگاه تنگاتنگ سروکار دارم. لهذا آگاهانه و با توجه، این مطلب را عرض می‌کنم. وقتی در کشور چند هزار استاد و عضو هیأت علمی، عضو بسیج‌اند، چگونه می‌توان دانشگاهی را متهم به بی‌دینی کرد؟ کجای تاریخ ایران و سابقه‌ی تاریخی کدام کشور چنین چیزی را نشان داده است؟ اعضای بسیج دانشجویی افزون بر سیصد هزار نفرند. دانشجو و دانشگاهی متدین است، اگر گاهی افراد عنود یا جهول در گوشه و کنار، مطالبی را خلاف معارف و ارزش‌های دینی طرح می‌کنند، نباید آن را به نام دانشگاه و دانشگاهی تمام کنیم. اما حقیقت این است که متدینان دانشگاهی به تعلیم دانشگاه متدین نشده‌اند. دانشجوی امروز اگر ناخواسته و ناخودآگاه، به سبب آن چه می‌آموزد سکولار بار بیاید، طبیعی است، متدین بار آمدن دانشگاهی با نظام آموزشی و علوم و متون کنونی غیرعادی است و ناشی از لطف خدا.

حسن حوزه:

یک سینه سخن دارم و باز گفت همه‌ی آن، مصداق «مثنوی هفتاد من کاغذ» خواهد شد، نشانه‌ی حسن و حیات یک مجموعه است که خود را نقادی می‌کند. ما باید، خود، مصلحانه و مشفقانه دین پژوهی و نظام حوزه و روحانیت را نقادی کنیم تا مغرضان تخریب و القای شبهه نکنند. البته باید اعتراف کرد که طی بیست سال اخیر، حوزه به اندازه‌ی دویست سال جهش کرده و از گذشته فاصله گرفته است - البته با مقیاس‌های زمانی گذشته - اما از آنچه که باید باشد بسیار بسیار فاصله دارد و امروز از سازمان حوزه انتظار شتابی صدچندان افزون‌تر از آنچه روی داده داریم.

لازم می‌دانم در پایان، تأکید کنم که قوام دین و دوام دین‌داری به عنصر فقاہت و منطق اجتهاد بر ساخته است. فقہا با رنج فراوان گنج بی‌پایان برای ما به ارث نهاده‌اند، بنا به برآورد یکی از اساتید، سلف صالح ما بالغ بر چهل هزار فرع فقهی استنباط کرده‌اند، گله و شکوهی من از خلف است!!

اجتهاد، چه به معنای خاص آن یعنی: «تحصیل الحجة علی الاحکام الشرعیة الفرعیة» و چه به معنای عام آن یعنی «سعی بر فهم روش‌مند دین و کشف مضبوط گزاره‌ها و آموزه‌های آن»، جوهر مشی و مکتب شیعی است و تمام تحولات برجسته‌ی تاریخ اسلام و تشیع، از جمله انقلاب اسلامی تاریخ ساز کنونی، وام‌دار این عنصر ارجمند است، زیرا اگر امام علیه السلام فقیه نبود، نمی‌توانست (هم به جهت شرعی و هم به لحاظ عملی) انقلاب کند، او به حکم اجتهاد و به قدرت مرجعیت، انقلاب کرد و بر قدرت‌های قاهر عصرش فایق آمد، محرک و مجوز او در این اقدام سترگ، فقاہت و اجتهاد او بود و مقبولیت او نیز که ضامن کامیابی وی گشت شأن مرجعیت او بود. از این رو نقادی مشفقانه‌ی حوزه و فقاہت، علاوه بر تقویت دین و دین‌داری، بازسازی و تحکیم اساس انقلاب نیز به شمار می‌رود.

در روزگار ما عده‌ای مغرضانه و فرصت‌طلبانه به نقادی حوزه و روحانیت می‌پردازند؛ کسانی که با اساس دین و دین‌داری سر معارضت دارند و می‌دانند حیات دین و ثبات دین‌داری در گرو اجتهاد و فقاہت است، ناجوانمردانه و به قصد در هم شکستن دین به این استوانه و پشتوانه یورش آورده‌اند. حوزه نیز بین نقادی مغرضانه و انتقاد مشفقانه تفاوت می‌گذارد؛ فاصله‌ی نقد از درون و از سوی کسی که به فرزندی حوزه مباهات می‌کند، با نقد مغرضانه و از برون، به قصد شکستن سطوت و صولت حوزه، فاصله‌ای است به عمق فاصله‌ی میان عمل صالح به قصد قربت با عمل فاسد به قصد ریا.

فصل سوم

بایسته‌های کنونی دین پژوهی^۱

فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ
إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ...^۲

در باب بایسته‌های دین پژوهی از زوایای گوناگونی می‌توان سخن گفت، از جمله ۱. از زاویه برنامه‌ریزی و بهسازی پژوهش و آموزش دین، ۲. از حیث محتوا، ساختار و روش‌شناسی علوم و متون دینی ۳. از جهت نحوه‌ی عرضه و ارائه‌ی دین و ارتباط با مخاطب.

در زمینه‌ی نخست، ده‌ها مسأله و معضله در خور بررسی است، از قبیل سیاست‌گذاری، هدف‌گزینی، رویکرد و جهت‌دهی، اولویت‌بندی، امکان‌سنجی، اطلاع‌رسانی، آسیب‌شناسی، هماهنگ‌سازی و تقسیم کار میان دستگاه‌ها

۱. مطلب بالا متن بحثی است که در تاریخ ۱۳۷۹/۲/۱۵ در گردهمایی اعضای هیأت علمی و محققان پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه‌ی اسلامی در قم، ایراد گردیده است.

۲. توبه (۹): ۱۲۲.

ابزاریابی، شیوه‌شناسی و روش‌گزینی، آموزش و دانش‌افزایی محققان و مقولات و مسائل بسیار دیگر. کما این‌که از زاویه‌ی محور سوم یعنی نحوه‌ی صورت‌بندی و عرضه و ارتباط با مخاطب نیز ده‌ها نکته و گفته قابل طرح وجود دارد.

بنده در این گفتار عمدتاً به محور دوم، یعنی بایسته‌های دین‌پژوهی در زاویه‌ی محتوا و مضمون، ساختار (منظورم ساختار معرفتی و چینش‌صوری، هر دو است) و روش‌شناسی، نظر دارم. هرچند به اعتبار ترتیب منطقی، تقدم با محور نخست است و ضرورت و خطورت محور سوم نیز کم نیست ولی به نظر حقیر محور دوم اصیل‌تر و اساسی‌تر و طبعاً به لحاظ اهمیت مقدم بر دو محور دیگر است.

هرگاه مکتب و مرامی در معرض تجربه‌ی عملی قرار می‌گیرد و بر منصفی اجرا می‌نشیند، کاستی‌های آن - اگر ذاتاً دارای کاستی باشد - آشکار می‌شود، و هر زمان بینش و منشی عَلم ادعا بر می‌افرازد، هم توقعات از آن مضاعف می‌گردد، هم خصومت‌ها و دشمنی‌ها با آن فزونی می‌گیرد؛ امروز اسلام در ایران در بوت‌های آزمون و اجرا و در جهان در معرض داوری و ارزیابی قرار گرفته و طبیعی است برخی پیامدها و تبعات به سراغ آن بیاید. بدین لحاظ رسالت متفکران اسلامی و روشنفکران مسلمان در اجتهاد روزآمد برای تبیین و توسعه‌ی معرفت دینی و رفع نواقص و نقائص و تصحیح کاستی‌ها و ناراستی‌های تئوریک و تفسیری، همچنین کوشش برای مطالعات کاربردی برای ارائه‌ی پاسخ در خور به پرسش‌های نو پدید و پیشنهاد مدل‌های اجرایی در زمینه‌ی تدبیر مناسبات اجتماعی متناسب با شرایط مستمراً تحول‌یابنده‌ی عصر حاضر، صد چندان شده است. عنوان سخن امروز بنده نیز به همین رسالت اشارت دارد.

به نظر ما بعد از یک دوره‌ی طولانی رکود فکری و فقهی، اینک با شرایط جدیدی مواجه شده‌ایم و این شرایط، مطالبات بسیاری را پیش روی ما می‌نهد.

در قلمرو حکمت، سیصد سال است که ما بر یک مکتب فلسفی پای می‌فشریم و تنها ریزه‌خوار خوان پر نعمت صدرنشین شبستان حکمت الاهی و معرفت شیعی، حضرت صدرالمتألهین شیرازی هستیم و طی این مدت به جای هر گونه تحرک و تحول، نوآوری و نظریه‌پردازی، تنها به تعلیق‌نگاری و حاشیه‌زنی و شرح و بسط آنچه وجوه برجسته فلسفی این دوران پدید آورده بودند بسنده کرده‌ایم. در حوزه‌های کلام نیز گامی فرا پیش ننهاده‌ایم، بلکه کوشش و جوشش در حوزه‌ی کلام بی‌رمق‌تر از فلسفه بوده است. در فقه پژوهی هم وضع ما بهتر از حوزه‌ی فلسفه و کلام نیست. در حوزه‌ی اخلاق نظری نیز فقر دیرین و ضعف مزمن، ادامه یافته و بلکه وضعیت اخلاق پژوهی ما، حتی قابل مقایسه با بخش فلسفه، کلام و فقه نیست؛ زیرا متأسفانه در این حوزه‌ی معرفتی از آغاز مقلد بوده‌ایم. اصولاً اخلاق نظری ما چیزی بیش از بازگویی اخلاق ارسطویی و اخلاق نیکوماخوسی نبوده است. البته بحث امروز بنده بیش‌تر ناظر به دین پژوهی معطوف به بخش فلسفه، کلام و فقه است.

بایستگی‌های چهارگانه:

به نظر می‌رسد چهار حرکت اساسی در باب دین پژوهی اسلامی از نظر توسعه و تکامل محتوایی، و تحول و تغییر در ساختار و روش، ضرور است:

۱. نخستین گام و اقدام، بازپژوهی نقدانه، منصفانه، عالمانه، و نوعی آسیب‌شناسی و آفت‌زدایی جدی از دانش‌های دینی است،
۲. سپس تنقیح و باز پیرایی دقیق دانش‌ها و متون علوم دینی،
۳. آنگاه تنسیق، بازسازی و ساماندهی جدید علوم اسلامی،
۴. واپسین اقدام، نظریه‌پردازی و نوآوری در بخش‌های گوناگون اندیشه‌ی دینی و احیاناً تأسیس و تدوین برخی علوم تازه و بایسته، با توجه به نظر‌ها و نیازهای نو پیدا است.

طی قرون اخیر، در حوزه‌های علمی ما، برخی دانش‌ها مانند فقه، به لحاظ

کمی مورد اهتمام خاص واقع شده (هرچند به لحاظ کیفی - چنان که خواهیم گفت - سخت نیازمند عطف توجه ارباب اجتهاد و اصحاب فکر و فرهیختگی است) و برخی دانش ها مانند فلسفه، منطق، کلام، قرآن پژوهی و اخلاق بسی مورد بی مهری قرار گرفته اند همچنین برخی دیگر مانند علوم حدیثی، تاریخ و اندیشه‌ی سیاسی ...، مطلقاً مهجور و متروک افتاده اند.

در علوم و دانش های اصلی اسلامی مانند فلسفه و کلام، فقه و اصول، از سویی زوائیدی راه یافته است که ربطی به این دانش ها ندارد و از دیگر سو تورم و فربهی هایی در بخش های خاصی از آن پدید آمده که هم تناسب و تعادل را در این دانش ها برهم زده و هم به جای گره گشایی، خود باعث پیچیدگی مضاعف در عرصه‌ی نظر و عمل شده است. همچنین از سوی سوم خلأها و کاستی هایی در آن ها به چشم می خورد که اساساً مورد توجه ارباب علوم نیست! و این همه موجب شده است که هندسه‌ی دانش های اسلامی، بی قواره و ناموزون و احياناً این علوم چند رگه و ناکار آمد جلوه کنند. البته این نقایص و ناراستی ها در فقه و اصول آشکارتر است.

برخی مباحث انضمامی که احياناً ربطی به ذات و غایت دانش های اسلامی ندارد، یا فلسفه‌ی انضمام خود را از دست داده همچنان مورد اهتمام است بلکه رفته رفته فربه و فربه تر شده و امروز مانند زائده ای بر اندام برخی علوم خودنمایی می کند، برخی از این مباحث، مطالبی است که از یافته های دانشمندان و متخصصان دیگر رشته ها، مانند بخش طبیعیات در فلسفه وام گرفته شده و به رغم آن که اکنون بطلان آن ها نیز بر آفتاب افتاده است هنوز و همچنان وبال فلسفه‌ی اسلامی است و لاشه‌ی لخت فرضیات و نظریات فرسوده و پوسیده آن برگردی فلسفه سنگینی می کند.

عدم تعادل هندسی ابواب کنونی فقه

همچنین باید گفت مطالبات نامتعادل و غیر جامع جامعه از فقیهان، یا

راحت طلبی بعضی از مدرسین فقه (که باعث شده بخش‌هایی از فقه را تدریس کنند که راه آن را پیشینیان هموار کرده‌اند، و به بخش‌های جدیدی که نیازمند کار و تلاش و ابداع است نپردازند) یا عرف و عادت فقیهان و مدرسان، موجب شده است تا به برخی از ابواب بیش‌تر پرداخته شود و بر اثر تکرار تدریس و تحقیق در آن‌ها، هر کس چیزی بر آن بیافزاید و رفته رفته این ابواب، متورم و حجیم شوند و بخش‌های دیگر لاغر و نحیف بمانند یا حتی به مرور زمان از علم فقه حذف شوند. مثلاً چون گذشتگان نوعاً همه تدریس و تبویب فقه را از باب طهارت آغاز کرده‌اند، متأخرین نیز چنان کرده‌اند! و همین رویه سبب شده است تا باب طهارت به گونه‌ای روزافزون حجیم‌تر شود. اما برآستی آیا هیچ مسأله و مقوله‌ای در فقه به اندازه‌ی این باب حائز اهمیت و ضرورت نیست؟ آیا پس از قرن‌ها بحث و فحص باز هم ابهام درخور اعتنا و مطالب کشف نشده‌ای در این باب باقی مانده است که باید به آن‌ها اهتمام گردد؟ واقعاً این باب چه میزان قابلیت نوآوری دارد؟ و چرا باب طهارت؟! آیا این انتخاب به خاطر تقدم مسائل شخصی و تکالیف فردیه بر وظایف اجتماعی، صورت گرفته است؟ یا بدین سبب است که طهارت، مقدمه‌ی عبادات است و عبادات مقدم بر سایر تکالیف دینی و طبعاً مقدم بر دیگر بخش‌های فقه است؟ اما آیا این نکته‌ها و امثال آن برای توجیه رفتار و روش کنونی کفایت می‌کند؟ آیا این نکات به حدی مهم است که سبب شود آموزهای اساسی دین مغفول و مهجور و بخش‌های بسیار مهم فقه، ضعیف و نحیف بمانند و در نتیجه پرسش‌های حیاتی و نیازهای اساسی امت بی‌پاسخ رها شوند؟ این بهانه‌ها قابل تأمل است، و انگهی اگر سیر آموزشی احکام باید چنین باشد و طبعاً ساختار تدوینی متون فقهی نیز چنین شود، آیا لزوماً سیر تدریس علمی و تحقیقاتی هم باید به همین نحو باشد؟ آیا انتخاب عناوین مورد تدریس و تحقیق نباید با لحاظ کردن شرایط زمانه و حاجات منظور و متغیر مکلفین صورت گیرد؟ مگر فقه برای پاسخگویی جامع به نیازهای روزمره و نوشونده و فزاینده‌ی امت تأسیس نشده است؟ مگر فقه

فلسفه‌ای غیر از این دارد؟ اگر پاسخگویی جامع و جدی به نیازهای جاری و جدید امت مطرح نبود، آیا اجتهاد معنا پیدا می‌کرد؟ اگرچه علل و عوامل فراوانی موجب این وضعیت شده است که البته بررسی آن‌ها خارج از دایره‌ی بحثی است که برای طرح در این نشست پیش‌بینی کرده‌ام اما به هر حال مبحثی است بس درخور مطالعه و بررسی.

حکمت ما نیز وضع بهتری ندارد. البته در کلام زواید کم‌تری به چشم می‌خورد اما کاستی و کسری در آن فراوان است. خلأهای فلسفی، کلامی و فقهی در گذشته نیز بسیار بوده اما امروز جستارها و چالش‌های جدید باعث شده است که خلل و خلأها آشکارتر گردد.

در بسیاری از مقاطع تاریخی، شیعه به صورت یک فرقه‌ی رفض و طرد شده قلمداد گشته و تنها در برخی از نقاط عالم و جهان اسلام حضور داشت، اما اینک شیعه پرآوازه‌ترین مذهب اسلامی در جهان است. در گذشته، تشیع نوعاً فاقد حاکمیت بود و مانند امروز در قبال مکاتب فکری جهانی علم ادعا برنیا فراشته بود، لذا در اکثر مقاطع و مناطق، مردم ما فقط به فقه فردی نیازمند بودند و بیش‌تر از این هم، متوقع و ممکن نبود. فقها نیز بیش‌تر به این بخش اهتمام می‌کردند، اما امروز شرایط دیگر مانند گذشته نیست. برای من بسیار زیبا و دلپذیر بود شنیدن این نکته که گفتند: چند سال پیش یکی از فضلالی قم که به نجف مشرف شده بود، خدمت حضرت آیت الله سیستانی نیز می‌رسند و ایشان از اوضاع و احوال قم و دروس حوزه پرسش می‌کنند. او پاسخ می‌دهد بحمدالله درس و بحث رونق خوبی دارد مثلاً ۱۰۰ یا ۲۰۰ حلقه کرسی درس خارج دائر است. ایشان می‌پرسند چه مباحث و ابوابی مورد تدریس قرار می‌گیرند؟ او پاسخ می‌دهد: طبق عرف ابوابی مانند طهارت، صوم و صلاة و... ایشان با تعجب می‌گویند: هنوز هم این بحث‌ها مطرح می‌شوند؟ موضوعات دروس فقه حوزه‌ی علمیه قم باید از مجلس شورای اسلامی بیاید! باید مجلس بگوید که نیاز فقهی کشور چیست و چه موضوعاتی را بحث کنید! این نکته‌ی بسیار

ظریفی است. ما به دانشگاه‌ها ایراد می‌گیریم که بین تحقیق و تئوری‌پردازی در رشته‌های فیزیک، شیمی، ریاضیات و مهندسی با عمل صنایع و عمران و دستگاه‌های عامل رابطه‌ای نیست! طی سال‌های اخیر در هر وزارتخانه‌ای دفتری برای ارتباط با دانشگاه دایر شد. در دانشگاه‌ها هم دفتری برای ارتباط با صنایع. اخیراً هم آمدند دستگاه‌های ربط مطالعات علمی، آموزش و پژوهش عالی را ادغام و وزارت علوم، تحقیقات و فن‌آوری را تأسیس کردند. این اقدام امیدوارکننده است و ان‌شاءالله در مقام عمل هم نتیجه‌بخش خواهد بود، البته کاستی و ناراستی در زمینه تعامل تئوری و تجربه و علم و اجرا، وسیع‌تر از این حدود است که بتوان تنها با این دست اقدامات امید به رفع مشکل بل‌مشاکل برد. این مشکل مزمن دستگاه و سامانه آموزشی جدید و دانشگاهی هم است و هنوز ادامه دارد. این نوع مشکلات در قلمرو علوم دینی در گذشته کم‌تر بود چون توقع و مطالبه هم از روحانیون کم‌تر بود و در آن بخشی که از ما مطالبه می‌شد یعنی احوال شخصیه و تکالیف فردی، کم و بیش کار کرده‌ایم. اما در سیاسیات، اجتماعیات، اقتصادیات کار درخوری نکرده‌ایم، و امروز عذر و بهانه‌های قبلی از حوزه و نظام پذیرفته نیست! امروز چه نسبتی بین حوزه و سازمان برنامه و بودجه هست؟ چه رابطه‌ای میان حوزه و وزارت ارشاد، کشور، اقتصاد، نفت و نظام بانکی هست؟ چه ارتباطی بین حوزه و مجلس وجود دارد؟ چه نسبتی بین حوزه و قوه قضائیه وجود دارد؟ چرا باید قوه قضائیه جدای از حوزه، دانشکده قضایی تأسیس کند؟ مگر از جمله رسالت‌های اساسی حوزه، تربیت قاضی نیست و مگر منصب قضا علی‌الاجماع متعلق به فقها نمی‌باشد؟ آیا قوه قضائیه این مسؤولیت را از حوزه طلب نمی‌کند یا حوزه پاسخگوی نیازهای قوه قضائیه نیست؟

پرسش‌های بی‌پاسخ و رسالت ما

امروز ذهن‌ها و زبان‌ها پر است از پرسش، به چه دلیلی این همه پرسش باید

بی پاسخ بماند؟ من وقتی این همه سؤال‌های بی جواب را در قلمرو فلسفه، کلام و فقه ملاحظه می‌کنم و می‌بینم کم‌تر کسی خود را موظف به پاسخگویی می‌داند، تعجب می‌کنم! امروز کارآمدی حوزه در حد انتظار نیست، زیرا مطالعات و تحقیقات در آن کاربردی نیست، تعلیم و تربیت نیازنگرانه نیست، انتشارات نیاز سنجانه نیست. برای برخی از مدرسین و محققین انگار نه انگار که انقلابی به وقوع پیوسته! انگار نه انگار که حکومتی تأسیس شده! انگار نه انگار که ما در سطح دنیا با هزاران پرسش و چالش، شک و شبهه و حمله و هجمه مواجهیم! از بعضی از فقها در باب یک موضوع زنده و مورد نیاز روز که پرسش می‌شود، حداکثر سرمایه‌گذاری‌ای که می‌کنند این است که حاضرند پنج‌شنبه‌ها به صورت چند جلسه تطفی و گاه تفننی به تبیین آن بپردازند، البته باز از این بعض باید بسیار ممنون بود زیرا برخی در این حد هم حاضر نیستند به «حوادث واقعه» بپردازند! اجتهاد دو رسالت عمده و اصلی بر عهده دارد: ابداع و اصلاح. پرداختن به مباحث و موضوعات مستحدثه، تصحیح آرای پیشین و پیشینیان. اگر این دو رسالت بر زمین بماند، فقه فلسفه خود را از دست خواهد داد و اجتهاد، تقلیدی و کلیشه‌ای خواهد شد. تقلید در اجتهاد هیچ ارزش علمی و عملی ندارد و متأسفانه آنچه برخی مدرسان فقه می‌کنند چیزی بیش از تقلید در اجتهاد نیست، در حالی که بنا به رأی مشهور فقهای ما، تقلید مسلمان هم باید اجتهادی باشد! این‌جا باید از فیلسوف متفکر و فقیه بصیر و اندیشمند مسؤولیت‌پذیر، حضرت علامه آیت‌الله **جوادی‌آملی** ذکر خیر و قدرشناسی کنیم که به دوستان ما فرموده بودند: اگر شما در باب اقتصادیات و اجتماعیات موضوع به من بدهید، من آن را موضوع دروس فقه خود قرار می‌دهم. چه مانعی دارد فقیهی موضوع دروس خود را فقه سیاست قرار دهد؟ فقیه دیگری موضوع بحث خود را فقه هنر قرار دهد؟ دیگری و دیگران هم فقه ارتباطات، فقه بین‌الملل، فقه حقوق معنوی اثر، فقه بانکداری، فقه حقوق انسان و صدها موضوع و مسأله مبتلا به دیگر را موضوع تدریس خود قرار دهند؟

چه می‌شود اگر متفکران ما تدریس و تحقیق خود را به سمت دانش‌های نوین‌پاد جهت دهند؟ یا کسانی در صدد باشند که با تدبیر و تلاش خود، دانش‌های جدیدی را در قلمرو اندیشه‌ی اسلامی بنیاد نهند؟ تأسیس و تدوین دانش‌هایی چون فلسفه‌ی معرفت اسلامی، انسان‌شناسی اسلامی، فلسفه‌ی دین توحیدی، فلسفه‌ی اخلاق اسلامی، فلسفه‌ی فقه، قواعد فقه (به صورت دانش مستقل و مدون) و دانش‌های بسیار دیگر - که در شرایط کنونی عین تشریح شریعت و تدوین دین به شمار می‌رود - در انتظار سرانگشت فکر بکر و اراده گره‌گشای اندیشمندان مبدع و مبتکر و دانش‌ورزان شجاع متهور است. این محورها از چالشگاه‌های اصلی معرفت و حکمت روزگار ماست که حضور و عرض‌اندام دین و دینداران و اصحاب فکر و ارباب فقه را طلب می‌کند. سکوت اختیار کردن در قبال علوم و آرای جدید به معنی توقف اختیار کردن و اعلام «نمی‌دانم» است. «توقف» و «نمی‌دانم» نیز چیزی جز عافیت‌طلبی و تن‌آسایی نیست.

فریضه‌ی روز

نوآوری و ابداع، نظریه‌پردازی و بازآفرینی در دو زاویه، فریضه‌ی روز دین‌پژوهی است. ۱. تأسیس و تدوین علوم و مباحث جدید، ۲. تنقیح و بازآرایی دین‌پژوهی به معنای عام، شامل علوم فقهی و هر دانشی می‌شود که یک‌طرف آن اندیشه‌ی دینی باشد. مانند دانش‌هایی که در بالا از آن‌ها نام بردم و همچنین سایر علوم انسانی اجتماعی مانند جامعه‌شناسی، روان‌شناسی، تربیت، همه و همه نسبتی وثیق و عمیق با تفکر دینی و منش دینی دارند. اگر این علوم و معارف به دین عرضه شوند آن‌چه از این تلاش علمی به دست آید فی‌الجملة در قلمرو دین‌پژوهی قرار می‌گیرد. به هر حال دین‌پژوهی، هم نیازمند تأسیس و تدوین علوم و مبانی و مباحث جدیدی است و هم حاجتمند تنقیح و تنسیقی نو و طبعاً منطوق‌گذاری و صورت‌بندی جدید است. پس ما، هم حاجتمند

تحول و تکامل مضمونی در علوم هستیم و هم نیازمند تطور و تغییر روش‌شناختی و منطقی در آن‌ها. فلسفه و منطق، قرآن‌پژوهی، معرفت‌شناسی، انسان‌شناسی، سیاست، اقتصاد، تاریخ، و فلسفه‌ی دین و علوم و روش تحقیق در این علوم، باید به صورت رشته‌های تحصیلی در حوزه، مورد تحقیق و تدریس قرار گیرند. به علاوه این‌که در هر یک از این‌ها یک دسته متخصصینی باید تربیت شوند، سطح عمومی این رشته‌ها به صورت درس‌های عمومی بی‌استثنا برای طلاب تدریس شود و همه طلاب باید در حد نیاز اجمالی روش تحقیق بیاموزند.

گذشتگان ما اهتمام خاصی به روش تحقیق و تألیف داشتند، مثلاً وقتی محدث و مفسّر و فقیه و مفتی بزرگی چون علامه مجلسی به کار سترگی چونان تدوین ۱۱۰ جلد *بحارالانوار* که خود دایرةالمعارفی بزرگ و شاید از کهن‌ترین دانش‌نامه‌های جهان باشد، دست می‌یازد، حتماً برابر با شیوه‌نامه، روش پژوهش و نگارش و طرح و ساختار مشخص و مدونی به این کار اقدام می‌کند. آیا امکان دارد این کار عظیم، بی‌متد و منطق و بی‌نظام و نسق صورت بسته باشد؟ آیا *بحارالانوار* روش‌شناسی ندارد؟ کدام یک از توجه و تفتن کرده‌ایم که متدولوژی تحقیق و تدوین حاکم بر *بحارالانوار* چیست؟ چرا امروز در یونسکو علامه‌ی مجلسی به‌عنوان اوّلین دایرةالمعارف‌نویس یا از نخستین دانش‌نامه‌نگاران جهان گرامی داشته می‌شود؟ چون کار او، هم عظیم و هم تابع منطق علمی صحیحی است. اصول و نکات فراوانی که در امر تألیف و تنظیم *بحار* اعمال شده، از سازماندهی و مدیریت تحقیق گرفته، که ده‌ها و شاید صدها نفر را سامان داده، تا موضوع‌گزینی، ترتیب‌گذاری و ساختاردهی به مباحث و تا سبک تدوین آن، همه و همه می‌تواند مورد بازرسی و ژرف‌رسی قرار گیرد. تجربه‌گرانها و کهن تدوین *بحار*، به موازیّت و گنجینه‌های مدفونی می‌ماند که مرور زمان بر ارزش آن افزوده و این کار امروز بیش از دیروز قابل ارزشگذاری است. *بحارالانوار* کاخ عظیمی است که معمار عظیم‌الشان آن در روزگاران دور آن

را پی افکنده و علاوه بر ارزش عمارت آن، دفینه‌های بسیاری نیز در آن نهفته است. منطق حاکم بر *بحار* هنوز هم جواب می‌دهد و حتی طی این چند صد سال بسیاری خواستند آن را تنقیح، تلخیص و یا تبدیل کنند اما هرگز موفق نشدند.

روش تحقیق، بسیار مسأله مهمی است که به شدت می‌شاید و می‌باید توجه و اهتمام مجتهدین جوان و متفکرین با فضل و فضیلت را به خود جلب کند. هم‌اکنون عده‌ای از دانش‌پژوهان و محققان جوان در صدد برآمده‌اند تا به نحو خودآموز و خودآزمون روش تحقیق یاد بگیرند! چرا حوزه به فکر تأمین نیاز این طبقه نیست؟

امروز تنظیم مجدد و سامان‌دهی جدید دانش‌های دینی، یک ضرورت است. علوم عقلی سازماندهی جدیدی را می‌طلبد. مرحوم علامه *طباطبایی*، اولین کسی است که در عصر ما سازمانی نو به فلسفه‌ی اسلامی داد و شاگردان برجسته‌ی او، استاد شهید *مطهری*، استاد *مصباح* و علامه *جوادی‌آملی*، تا حدی، مقصد و مرام او را تعقیب کردند. *اصول فلسفه* نخستین اثر فلسفی است که سازمان جدید فلسفه در آن اعمال شده است. علامه در این اثر گرانسنگ، فلسفه را از معرفت‌شناسی آغاز کرده، کما این‌که مجموعه‌ی *جهان‌بینی اسلامی* استاد شهید *مطهری* نیز نخستین مجموعه‌ای است که با سبکی بدیع و روشی نو، در زمان ما کلام شیعی را سازمان‌دهی کرد. اما فقه و اصول ما بیش از علوم عقلی نیازمند تحول صوری است. علامه مظفر و شهید *صدر* در اصول فقه تا حدی چنین کاری را انجام دادند، به نظر من بخش‌هایی از *اقتصادنای* شهید *صدر* کتاب فقهی نیز محسوب می‌شود زیرا او به مثابه یک فقیه و با تکیه بر منطق اجتهاد وارد علم اقتصاد شده است، اما این نمونه‌ها کارها و کار در این حدود کافی نیست.

تعریف روابط اصول و قواعد هر دانش با هم و کاربرد هر یک از مباحث و قواعد در زمینه‌های مختلف نیز یکی از بایستگی‌هاست، مثلاً باید روشن و تبیین شود که اگر کسی معتقد به اصالت وجود باشد، در جهان‌شناسی و الاهیات

او چه اتفاقی می افتد؟ اگر منکر وحدت و اصالت وجود بشود چه روی می دهد؟ طلاب ما دروس و متون را «می خوانند» امّا «نمی دانند»، «حفظ» می کنند امّا «هضم» نمی کنند. تدریس و تدرّس ها بصیرانه و کاربردی نیست. برای کاربردی کردن یافته ها باید در فهم مبادی، مبانی و شرایط و کارکرد آن ها اهتمام درخوری صورت بندد. این جاست که اهمیت فلسفه های مضاف رخ می نماید. استاد شهید علامه **مطهری** در آثاری چون کتاب **عدل الاهی** سعی کرده برخی قواعد و مسائل فلسفی و احیاناً کلامی را به صورت کاربردی مطرح کند. **عدل الاهی** هرچند فلسفه و کلام است امّا به تلقی امروزی و بر وفق ادبیات الاهیاتی کنونی عمده تاً از جنس فلسفه ی دین و کلام جدید است و اگر کلام جدید دانش مستقلی تلقی شود و در حوزه ی اسلامی نیز چنین دانشی قابل طرح باشد، باید گفت استاد **مطهری** نخستین متفکر شیعی و ایرانی است که در ربع قرن اخیر به طور جدی و از موضع فعال و همراه با ابداع و ابتکار، به فلسفه ی دین و کلام جدید پرداخته است و اصولاً اصطلاح «کلام جدید» را او نخستین بار در ایران بر زبان آورده است. برخی طلاب جوان و قلیل الاطلاع هنگامی که با بعضی مباحث به اصطلاح جدید مواجه می شوند، تصور می کنند این ها الهاماتی است که به پیامبران مدرن در غرب شده و هیچ پیشینه ای ندارند! این چنین نیست، این ها اگر حرف درستی دارند، گاه عیناً یا دستکم مایه های اصلی و زمینه های این حرف ها در منابع ما نیز هست، امّا سازمان دانش ها و روش پژوهش و آموزش ما طوری نیست که به سهولت بتوان آن ها را از منابع خودی استحصال و استیاد کرد. بعضی از بحث ها و نظریه ها مثلاً در باب فلسفه ی زبان و زبان شناسی و ابواب دیگر، از سوی غربی ها گاه طوری علّم می شود که حتی به عنوان مباحث بی پیشینه برخی اهل فضل را هم مجذوب خود می سازد، امّا وقتی به سراغ آرای دقیق اصولیون در مبحث الفاظ می رویم، می بینیم آن مباحث و مناظر بسی بدیع تر، منسجم تر، منطقی تر و عالمانه تر توسط او مطرح شده و سر و صدا و ادعا هم نکرده است. قصه ما مصداق «آنچه خود داشت

ز بیگانه تمنا می‌کرد» است. به نظر من کارهایی از قبیل *فلسفه‌ی تحلیلی* فاضل فرهیخته جناب آقای حاج شیخ *صادق لاریجانی* (حفظه‌الله که مایه‌ی فخر فضلالی حوزه است) باید تکرار و توسعه یابد. ما ذخایر فراوانی داریم که باید با بازپژوهی و بازسازی، تنسیق و تبویب نو، کاربردی، کارآمد و منطبق با زبان زمان و نیاز عصر سامان بخشیم و عرضه کنیم.

من نمی‌خواهم پیشنهاد کنم که مثلاً معرفت‌شناسی، جهان‌شناسی و انسان‌شناسی جزء علم کلام و علم فقه به حساب آید اما آیا مگر می‌شود منقطع از معرفت‌شناسی، جهان‌نگری و انسان‌شناسی، کلامی کارآمد و کامل داشت! اگر رسالت و غایت کلام تنسیق و تعلیم‌گزاره‌های دین، پاسخ به پرسش‌ها و دفاع از گزاره‌ها و آموزه‌های دینی است - که چنین است - عمده‌ی شبهات و هجمات امروز از این نواحی ساماندهی و گسیل می‌شود. همان‌گونه که سابقاً در متون کلامی کلاسیک و شبه فلسفی ما مانند *تجرید الاعتقاد* خواجه به دلایلی بخش‌هایی چون امور عامه آمده است، امروز هم دانش‌ها و دانستنی‌های جدید دیگری پیش‌نیاز و پیشگامانه‌ی الاهیات و علوم دینی را تشکیل می‌دهند؛ یعنی نفیاً و اثباتاً چیزی را جابجایی مناسب در کلام باید به آن‌ها اشاره کرد، کما این‌که همین نیاز و نسبت در دیگر علوم، مانند فقه و تفسیر نیز قابل طرح است. امروز بدون اعتنا و اطلاع به از هرمنوتیک و زبان‌شناسی و فلسفه زبان، ورود در تفسیر کافی نیست. البته در حد معقول و معتدل، و به نحوی صحیح و دقیق. ما در این‌جا در مقام نفی و اثبات و احیاناً تعیین حدود تأثیر این دانش‌ها، ثبوتاً و اثباتاً نیستیم ولی به هر حال مدعیاتی مطرح شده است که نمی‌توان آن‌ها را نادیده انگاشت. نفیاً و اثباتاً باید به آن‌ها اعتنا کرد و لازمه‌ی اعتنا، اطلاع است. در این راستا علاوه بر ساختاردهی درون دانشی، به طبقه‌بندی جدید بینا رشته‌ای نیز نیازمندیم.

در قلمرو فقه و علوم فقهی، قواعد فقه، رجال و درایه، دانش‌های مهمی هستند که باید به صورت درسی فراگرفته شوند. فلسفه فقه و قواعد فقه از اصول

فقه چه کم دارد؟ شما فکر می‌کنید کاربرد آن‌ها در استنباط از اصول فقه کم‌تر است؟ سال‌ها پیش در بازدید از دایرةالمعارف فقه مدرسه مرحوم آیت الله **گلپایگانی** رضوان الله تعالی علیه از دوستان شنیدم که می‌گفتند: افزون بر هزار قاعده‌ی فقهی را از منابع فقهی شناسایی و استخراج کرده‌اند. برخی خیال می‌کنند که سه، چهار مجموعه‌ای که به نام **القواعد الفقهیه** یا نام‌های مشابه (و نوعاً بدون ساختار اصولی و تبویت منطقی) منتشر شده حاوی همه قواعد هستند. ما بسیاری از قواعد را به کار می‌بریم بی‌آن‌که توجه داشته باشیم! تفسیر آیات الاحکام و منطق فهم قرآن، باید به صورت اصولی به طلاب تعلیم شود. هنوز هم کسانی هستند که می‌گویند آیات الاحکام پانصد آیه است. در همین معجم و در نتیجه استقرای نسبتاً کامل، معلوم شده است که افزون بر ۲۲۰۰ آیه در استنباط فروع کاربرد دارد. به نظر بنده به دلیل پیدایش باب‌های جدید و پرسش‌های نوپدید امکان و بلکه ضرورت تمسک به آیات بیش‌تری فراهم آمده است.

فلسفه‌ی فقه (و در ذیل آن فلسفه‌ی قواعد و احکام فقهی و فلسفه‌ی اصول فقه نیز) می‌تواند و باید جزء دروس رسمی حوزه قرار گیرد.

ضرورت فلسفه‌های مضاف

در فلسفه نیز نیازمند طبقه‌بندی جدید و احیاناً تدوین علوم جدیدی هستیم. تدوین فلسفه‌های مضاف که امروز در حوزه حکمت و معرفت در دنیا حرف اول را می‌زنند از ضرورت و خطورت مضاعفی برخوردار است. امروزه این حقوق نیست که بر جوامع و دانشگاه‌ها حاکم است، بلکه فلسفه‌ی حقوق است که تکلیف مکاتب و جوامع را روشن می‌کند. این اقتصاد نیست که جوامع را راه می‌برد، فلسفه‌ی اقتصاد و بینش فلسفی حاکم و جاری بر نظام اقتصادی است که حرف اول را می‌زند. و نیز امروز فلسفه (به معنای هستی‌شناسی و کلان هستم‌شناسی) دغدغه اول دنیا نیست، این فلسفه‌ی فلسفه، فلسفه‌ی معرفت،

فلسفه‌ی علم و فلسفه‌ی ذهن و علم‌شناختی است که اول حرف را می‌زند. حتی باید گفت امروز، این دانش‌ها هستند که راجع به مباحث جدید نظری در باب دین تصمیم می‌گیرند، و این فلسفه‌ی دین است که امروز ذهن جوانان ما را ویران می‌کند. باید به فلسفه دین به طور جدی پرداخته شود. به نظر ما برخی شبهه‌افکنان متکلم نما، حتی یک مقاله کلامی هم ندارند! هرچه می‌نویسند از سنخ فلسفه‌ی دین است اما به نام کلام و الاهیات، به مردم عرضه می‌شود! این‌ها به مثابه فیلسوف دین و ناهمدلانه و بی‌دغدغه حق و باطل، به تشریح و جراحی دین می‌پردازند و نتیجه‌اش همین می‌شود که می‌بینید. فلسفه‌ی دین کم‌تر از ۲۰۰ سال پیشینه دارد. این دانش به‌عنوان یک دانش مستقل و مدون اصالتاً یک دانش ملحدانه است، چون در فلسفه‌ی دین بنابر نقد دین و نگاه انسانی و عقلانی به دین است نه نظر الاهی به آن. هرچند مباحث فلسفه‌ی دین در آثار موحدین از گذشته‌ها مطرح بوده کما این‌که در فلسفه و کلام ما هم مباحث بسیاری از سنخ مباحث فلسفه‌ی دین فراوان به چشم می‌خورد، لهذا اشکالی ندارد یک فلسفه دین موحدانه تدوین شود، کما این‌که در پژوهشگاه ما چند مورد کار، البته در حد مقدماتی، انجام گرفته از جمله سلسله بحث‌هایی که در حضور مرحوم استاد جعفری و با مشارکت دوستان صورت پذیرفت و سپس به همین نام منتشر شد. در هر حال ما نیازمند طبقه‌بندی جدیدی در علوم دین هستیم. کما این‌که به شدت نیازمند بحث‌های تطبیقی می‌باشیم، و کما این‌که به جد نیازمند نوسازی ادبیات دینی هستیم. نسل جوان ما زبان ما را نمی‌فهمند، پل ذهنی میان ما و آن‌ها ویران شده است، چرا این حقایق را نمی‌پذیریم؟ حوزویان عزیز چرا باور نمی‌کنید که با این ادبیات و با این سبک و سیاق، قادر به تخاطب با نسل نو نیستیم؟ امروز بخشی از نسل نو جامعه دچار انقطاع فرهنگی شده است، درک مشترک با ما ندارد و برخی از ما با ادبیات زمان و ادبیات جهان فاصله پیدا کرده‌ایم. نه با جوانان هموطن خود می‌توانیم سخن بگوییم و نه با دنیا می‌توانیم ارتباط برقرار کنیم! این همه منابع غنی، این همه ذخایر گرانبها و این همه

مواریث ارزشمند و ذی‌قیمت در اختیار ماست، اما نمی‌توانیم آن‌ها را به نحو شایسته عرضه و ارائه کنیم. در مَثَل، به مردم افریقا می‌مانیم که سر در بالین خاک طلاخیز نهاده، از گرسنگی می‌میرند!

فصل چهارم

نهضت علمی؛ بایدها و نبایدها^۱

ارکان نهضت علمی

ضمن تشکر از جناب عالی به خاطر وقتی که برای مصاحبه اختصاص دادید، به عنوان اولین سؤال، بفرمایید ویژگی‌ها و شاخصه‌های یک نهضت علمی چیست؟

□ نهضت علمی دارای دو رکن عمده است: «نقد» و «نوآوری». نقد بدون نوآوری منفی‌بافی است و نوآوری بدون نقد، تکاپویی است در معرض زوال و انزوا؛ زیرا فکر نو بدون بازگویی نواقص و نقایص فکر کهن، زمینه پذیرش پیدا نمی‌کند و چه بسا با مزاحمت اندیشه‌های مندرس، دچار وقفه و زوال می‌شود. نقد و نوآوری با مجموعه‌ای از لوازم و مختصاتش باید اتفاق بیفتد. شجاعت مهاجمانه و مواجهه فعال با افکار و آرا و آثار رقیبان علمی فکری، اول شرط نقد سازنده است؛ همچنین نقد باید از پایگاه علمی فکری مشخص و تعریف شده و شفاف صورت بندد؛ یعنی نقاد می‌بایست با مبانی مشخص و از

۱. این مطلب، حاصل مصاحبه‌ی ماهنامه‌ی زمانه است که در شماره ۷ و ۸ مجله (فروردین و اردیبهشت ۸۲) درج شده و تنها عنوان مطلب، تغییر داده شده و درآمد مفصلی که در آغاز آمده بود حذف گردیده است.

پایگاه فکری معینی به ارزیابی ورد و قبول فکر مقابل پردازد. ویژگی سوم یک نقد فعال و سازنده، التزام به ادب نقد است و از جمله‌ی آداب نقد رعایت انصاف است. منفی‌بافی، برخورد شعاری، انفعالی، آوازه‌گری، مواجهه‌ی حربه‌انگارانه با اندیشه‌ی رقیب، و یا پریشان‌گویی و آناشیسیم، افراط و تفریط در نقد از جمله آسیب‌هایی است که می‌تواند یک نقد فعال سازنده را به یک برخورد انتقادی غیرسازنده تبدیل کند.

نوآوری نیز که بال دیگر نهضت علمی است، می‌باید از مختصات و ویژگی‌های مشخصی برخوردار باشد. نوآوری، مراتب و وجوه گوناگونی دارد: از نازل‌ترین مراتب آن مانند برگزیدن زبانی تازه برای بازگویی یک سخن کهن، انتخاب نثری جدید برای بازنوشت یک فکر، ارائه یک اندیشه مطرح با ساختاری نو، تا طرح یک نکته بی‌پیشینه، پیرامون یک مطلب، و پرداختن به موضوعاتی جدید تا ارائه آرای جدید دیگران، همه و همه نوعی نوآوری است، ولی نوآوری و ابداعی که رکن نهضت علمی محسوب می‌شود مراتب عالی نوآوری، است که از جمله آن‌هاست نظریه‌پردازی به معنای دقیق و درست کلمه، طراحی و تأسیس دانش و یا دانش‌های جدید و بالاتر و کاراتر از همه، تأسیس یک دستگاه معرفتی است؛ مصداق حقیقی نوآوری این‌هاست. آنچه در یک نهضت علمی کارساز است این است که بنیادهای معرفت و حکمت مورد بازنگری و دگرگونی قرار بگیرد و بدین‌سان مرزهای معرفت گسترش پیدا کند. البته این نباید به قیمت انقطاع تاریخی و علمی تمام شود. موارث و ذخایر بازمانده از پیشینیان نیز باید مورد نقادی و بازپژوهی قرار بگیرد، و با ارزیابی و شناخت سره از ناسره، عناصر زنده و حیاتی و ارزشمند معارف بازمانده از سلف، اصطیاد و حفظ شود. نقد لزوماً به معنای نفی هرآنچه هست و نوآوری به معنای طرد و ترک هرآنچه از گذشتگان بازمانده است، نیست. اصولاً بخشی از نوآوری این است که داشته‌ها و ذخایر علمی پیشینیان را بازنگری کنیم و دیگر بار به زبان زمان عرضه کنیم و یا با یافته‌های جدید تلفیق و از آن‌ها در جای

خود، بهره‌برداری کنیم.

شاید بزرگ‌ترین خطا و خطر که ممکن است در قالب نقدونوآوری متوجه یک حرکت علمی بشود، افراط در نقد و تفریط درباره‌ی معارف و موارث علمی پیشین و پیشینیان و در نتیجه رخ دادن انقطاع تاریخی است که عملاً رفته‌رفته نقد و نوآوری را به ضد خودش بدل کند.

نهضت علمی یک پدیده خودجوش است یا یک حرکت سازمان‌یافته و هدایت‌شونده؟ مشاهده می‌کنیم که نهضت‌های علمی با ظهور یک شخصیت بزرگ یا یک تحول اجتماعی و... شکل می‌گیرند و رشد پیدا می‌کنند. آیا ایجاد نهضت علمی به نحو ارادی و تدبیر شده است یا باید منتظر ظهور فرد یا افرادی خاص یا یک واقعه‌ی اجتماعی باشیم؟

□ نهضت علمی چندان قابل تحدید به حدود نیست و ما نمی‌توانیم تمام مختصات خورد آن را تعیین و ارائه بدهیم، زیرا تحول و جنبش علمی فکری انواع متکثری دارد و هر نوع می‌تواند تحت تأثیر عوامل شناخته و ناشناخته بی‌شماری رخ دهد و از ضرب انواع بی‌شمار نوآوری بر عوامل مؤثر متکثر آن، عدد بسیار شگفت‌آوری به دست می‌آید، از این رو نمی‌توان چندان درباره‌ی شاخصه‌ها و پایه‌ها نهضت تبیین مشخص و قاطعی ارائه کرد، به همین جهت بود که من هم با اشاره تنها به دورکن نقد و نوآوری تعریف بسیار عام و کلی از ویژگی‌های اساسی انقلاب علمی فکری سخن گفتم، اصولاً نهضت قالب‌بردار نیست، در ذات نهضت، شالوده‌شکنی نهفته است، به همین دلیل نظریه‌های مختلفی که در فلسفه‌ی علم، درخصوص سازوکار و فرایند تحول علم داده‌اند همه دچار مشکل شده است و هیچ یک نتوانسته است پیدایش نظریه‌ها و مکتب‌ها و ادوار و تحولات علمی را به نحو عام و استثنایپذیر توجیه کند. جهتش هم همین است که آن‌ها یا از زوایه محدودی به مسأله نگاه کرده‌اند و بعضی مختصات و بعضی عوامل ظهور یک نهضت علمی و احیاناً پیدایش یک دوره علمی و دستگاه معرفتی را شناخته و طرح کرده‌اند و یا با رجوع به تاریخ،

بعضی مصداق‌ها و بعضی مقاطع را ملاک و مبنا قرار داده و آن را تئوریزه کرده‌اند. مشکل اساسی نظریه‌هایی مثل نظریه پارادایم‌های کوهن که در حوزه علم (science) یعنی علوم طبیعی تجربی، طراحی و ارائه کرده ساختاری است محدّد و محدود که پیش خود فرض کرده، آنگاه سعی می‌کند ادوار و انقلابات علمی را در ظرف تنگ آن توجیه کند. بنابراین بر همه‌ی تحولات و ادوار صدق نمی‌کند، همین‌گونه بود سرگذشت نظریه مارکسیستی ظهور و زوال نظریه‌ها که بر مبنای تز و آنتی‌تز **مگل** طراحی شده بود و مارکسیست‌ها می‌خواستند همه چیز از جمله تحول علم را در چارچوب آن توجیه کنند و موفق نمی‌شدند.

مسلم این است که یک نهضت علمی بر دورکن نقد و نوآوری مبتنی است، و جنبش علمی چندان قالب‌بردار نیست و به تعبیر دقیق‌تر گونه‌ی واحد و محدودی ندارد، زیرا متغیرها و عوامل مؤثر در پیدایش نهضت‌ها، دوره‌های علمی، نظریه‌ها و دستگاه‌های معرفتی بس فراوانند، چندان که قابل احصا و استقرا و تنسیق و تنظیم نیستند. نمی‌خواهم به طور کلی و علی‌الاطلاق منکر امکان هدایت و تأثیرگذاری بر یک جنبش علمی شوم، ولی آن‌چنان نیست که یک حرکت علمی به‌صورت فرمایشی و از پیش تنظیم شده اتفاق بیفتد.

رکن سوم، شمول

از شاخص‌های دیگر یک جنبش و نهضت علمی فراگیرشدن آن است؛ یعنی یک حرکت علمی وقتی می‌تواند نهضت قلمداد شود که فراگیر شده باشد. اگر یک فرد یا یک طیف و تیم کار کنند و به مجموعه‌ای معارف دست یابند اما معارف حاصله، شمول و شیوع پیدا نکنند، نهضت تلقی نمی‌شود. مادر تاریخ اسلام امثال **اخوان‌الصفا** را داریم که جمعی بودند، متمرکز کار کردند، هرچند به یک سلسله دیدگاه‌هایی رسیدند اما دیدگاه‌های آن‌ها نتوانست جهانگیر شود. لذا یک جنبش دوره‌ی علمی قلمداد نشدند؛ اما برعکس گاه حتی یک فرد به‌تنهایی توانست جنبش علمی ایجاد کند و پیکره معرفتی را بنا نهد و از مصادیق چنین

کسانی **ملاصدرا** است که به تنهایی یک دستگاه معرفتی و حکمی عظیمی را تنسيق و تأسیس کرد و هنوز که هنوز است در جهان اسلام برجسته‌ترین مکتب فلسفی، مکتب اوست؛ یعنی مکتب او حدود چهار قرن دوام آورده و مشخصه‌ی فراگیر شدن را هم دارد، یعنی اهل فلسفه‌ی جهان اسلام در این چند صد سال همه یا اکثراً گرایش به تفکر فلسفی صدرایی داشته و دارند. در هر حال نهضت علمی فکری، چون خودجوش و شالوده‌شکن است، نمی‌توان گفت آیا گروهی باید کار را شروع کنند یا یک فرد، و آیا می‌تواند کار انقلاب علمی به صورت از پیش طراحی شده روی دهد یا بغضتاً و دفعتاً؟ همه شیوه‌ها و گونه‌ها ممکن است، ممکن است دستی از آستین یک فرد یا یک گروه برون آید و کاری کارستان کند، ممکن است حتی یک واقعه‌ی تاریخی، یک جنگ، یک هجرت دسته‌جمعی مبدأ ظهور یک جنبش علمی و فکری شود و بعد هم بسط و گسترش پیدا کند.

جنبش معرفتی معاصر شیعی

آیا در صدساله‌ی اخیر، نهضت و جنبش علمی فکری مشخصی سراغ دارید که جایگاه ویژه‌ای در تاریخ معاصر پیدا کرده باشد؟

□ طی سده‌ی اخیر، جنبش‌های فکری باگرایش‌های نسبتاً متنوع و متفاوتی در دنیای اسلام اتفاق افتاده است، اما جنبش علمی به معنای دقیق آن کم‌تر. طی حدود صد سال اخیر در ایران، مصر، شبه‌قاره و عراق اتفاقاتی رخ داده که بیش‌تر ماهیت سیاسی، فکری داشته‌اند تا علمی، فکری. در نتیجه ما اگر یک مطالعه‌ی جامعه‌شناختی درباره حرکت‌هایی که در سده‌ی اخیر در جهان اسلام اتفاق افتاده کنیم، می‌توانیم جنبش‌ها و جریان‌های سیاسی اجتماعی مختلفی را شناسایی و تعریف کنیم، اما جنبش علمی چندان معتناهی در حوزه‌ی علوم طبیعی و علوم انسانی و حوزه‌ی علوم دینی نمی‌شناسیم. در قلمرو دین‌پژوهی، در بعضی از مناطق جهان اسلام تنها پاره‌ای از حرکت‌های منفرد و محدود را می‌شناسیم، اما

در ایران حدود نیم قرن اخیر خوشبختانه تحركات و نوآوری های ارزنده ای را در حوزه ی مطالعات فلسفی دینی سراغ داریم.

از حدود دهی بیست شمسی (۱۳۲۰) به این طرف و شاید اندکی پیش تر از آن مثلاً از زمان تأسیس و به تعبیر دقیق تر بازگشایی حوزه ی علمیه قم، نشاط علمی جدیدی بروز کرد که مبدأ یک مقطع علمی در تاریخ جهان اسلام شد؛ قم از گذشته های دور و از دوران ائمه علیهم السلام کانون علم و اجتهاد و محل حضور و حیات راویان بزرگ و شخصیت های علمی و تاریخی برجسته ای بوده، اما دوره های فطور فراوانی را هم به خود دیده با هجرت مرحوم حاج شیخ **عبدالکریم حائری** به قم و بازتأسیس حوزه ی علمیه قم یک مقطع جدیدی در تاریخ علم و مطالعات دینی، اجتهاد و نظام آموزشی دینی و حوزوی آغاز شد. او خود در طراز و در ردیف مجتهدان و فقیهان نام آور و برجسته ی تاریخ شیعه بود، هرچند ممکن است از شخص مرحوم حاج شیخ مطالب ابداعی فوق العاده ای سراغ نداشته باشیم، اما او شاگردانی پرورش داد که بارز آن ها حضرت **امام خمینی** رحمته الله علیه بود. بعد از حاج شیخ، علاوه بر امام، کسانی از نجف و سایر نقاط وارد قم شدند که این حوزه را به یک کانون متحرک و متحول و تأثیرگذار در حوزه ی مباحث علمی اسلامی تبدیل کردند.

به طور مشخص از دهی بیست که مرحوم علامه **طباطبایی** دروس خود را در قم آغاز کرد و جمعی از فضلاء آن زمان که برجسته ترین آن ها مرحوم استاد **مطهری** بود به حلقه ی دروس ایشان پیوستند و سپس ایشان مراداتی با وجوه روشنفکری زمان خود آغاز کرد و بعضی روابط با بعضی متفکران غربی و غیرایرانی مانند **هنری کربن** فرانسوی آغاز شد. دستاورد علمی ارزشمندی فراهم آورد، با انگیزه ی مقابله با جریان فلسفی، سیاسی، اجتماعی مارکسیسم، نخست در حوزه ی مباحث فلسفی مطالب جدیدی را طرح کرد و رفته رفته به مباحث اجتماعی هم پرداخت. او با تألیف دو سه اثر فلسفی و پاره ای مقالات علمی ارزشمند، و تشکیل جلسات و حلقه های درسی تخصصی و اختصاصی، جزء

پی‌گذاران یک جنبش فلسفی و فکری تازه شد. با تألیف *المیزان* توسط او، تحولی در تفسیرنگاری اتفاق افتاد؛ تفاسیر در طول تاریخ پیوسته نوشته می‌شوند، اما هر از چندی یک تفسیر به مثابه‌ی یک قله در سلسله جبال معرفت دینی خودنمایی می‌کند؛ شاید بتوانیم بگوییم قرن‌ها بود که مادر سلسله جبال تفسیر کلام خدا قله‌ای نمی‌دیدیم و *المیزان* توانست چنین منزلت و جایگاهی را احراز کند.

حضرت امام علیه السلام نیز شخصیت دیگری بود که در حوزه‌ی دیگری به نقد و نوآوری پرداخت؛ ایشان در حوزه‌ی فقه و اندیشه‌ی سیاسی و یا شاید بتوان گفت فقه و اندیشه‌های اجتماعی، علی‌الاطلاق به نقد و نوآوری پرداختند و با پیوند خوردن تلاش‌ها و تعالیم این دو بزرگوار جنبش و تحرکی ایجاد شد؛ شاگردان مشترک آن‌ها از جمله مرحوم استاد *مطهری* که کارهای جدیدی در حوزه‌ی کلام و تا حدی فلسفه آغاز کرد فعالیت‌هایی کردند که مکمل حرکت آن‌ها بود و مجموعاً استعداد و قوه یک دوره علمی تازه را فراهم آورد.

حرکت امام علیه السلام یک جنبش سیاسی اجتماعی قلمداد می‌شود، اما شما برای امام جایگاه بارزی در نهضت علمی معاصر ایران ترسیم کردید. باتوجه به ویژگی‌هایی که شما از یک جنبش علمی ارائه کردید، آیا می‌توان گفت که امام علیه السلام یک جنبش علمی گسترده‌ای ایجاد کردند. البته ایشان با طرح و بسط نظریه ولایت فقیه، اندیشه‌ی سیاسی جدیدی را پایه‌ریزی کردند که می‌توان آن را از مصادیق جنبش علمی یا دست‌کم به عنوان نهضت در یک حوزه‌ی خاص علمی قلمداد کرد؟

□ من از مجموع حرکت‌های فکری ابداعی ایران معاصر روی هم رفته یک جنبش علمی تعبیر می‌کنم؛ مرحوم علامه *طباطبایی* موفق شد در فلسفه و فهم قرآن مکتب جدیدی تأسیس کند که ما از فلسفه او به مکتب نوصدرایی تعبیر می‌کنیم، و کارکردش شکست مارکسیسم بود؛ یعنی با حرکت او شاگردانش

ماتریالیسم دیالکتیک به لحاظ نظری در ایران شکست خورد. در تفسیر هم *المیزان* نقطه عطفی در تفسیرنگاری شد، در علم کلام استاد شهید *مطهری* بنیانگذار کلام جدید ایرانی - شیعی شد و عملاً یورش پروتستان لیبرال وارداتی، با آنچه که مرحوم آقای *مطهری* شروع کرد و فضایی جوان دیگری امروز پی می گیرند، زمین گیر شده است. یعنی کارکرد کلام جدید ایرانی - شیعی هم این بود که امروز یک جبهه قوی و غنی و کارآمدی در مقابل هجمه‌ی پروتستان لیبرال غربی به وجود آمده است.

در حوزه‌ی فقه، مخصوصاً فقه سیاسی و فقه اجتماعی، امام حرکت جدیدی را آغاز کردند، با احیا و بسط و تبیین و تشریح نظریه‌ی ولایت فقیه، عملاً مؤسس فقه سیاسی اجتماعی جدیدی شد. هر چند او چندان کار علمی گسترده‌ای نتوانست بکند - به خاطر اشتغالات سیاسی - اما یک تحول علمی را پی ریزی کرد و عملاً نقش مؤسس را ایفا کردند. کارکرد تحولی که ایشان در نگرش به فقه و مخصوصاً فقه سیاسی، اجتماعی پدید آوردند و آرایه‌ی که در حوزه‌ی اندیشه‌ی سیاسی مطرح کردند، براندازی سکولاریزمت توتوری سنتی شاه و همچنین طرد مارکسیسم سیاسی و ارائه نظریه‌ی مردم سالاری دینی بود. در قلمرو معرفت شناسی و منطق معرفت و منطق فهم دین هم طی دهه‌ی اخیر خوشبختانه در شرف یک تحول و در معرض یک سلسله نوآوری‌هایی هستیم که امید می‌رود در یک فاصله‌ی زمانی کوتاهی در این بخش هم یک اتفاقات جدیدی بیفتد؛ من عرض می‌کنم مجموع این اجزای نقد و نوآوری‌هایی که تاکنون در حوزه‌های فلسفه، فلسفه‌ی دین، کلام، تفسیر فقه و اندیشه‌های سیاسی اجتماعی و منطق معرفت رخ داده است سرآغاز یک جنبش علمی می‌تواند قلمداد شود و مجموع عناصر مؤثر این جنبش در یک مسأله اشتراک دیدگاه دارند و آن نگاه تازه‌ای به فلسفه‌ی دین است بی‌آنکه نامی از فلسفه‌ی دین برده باشند. و احیاناً بدون این که خود این شخصیت‌ها به صورت معرفت درجه‌ی دو خود آگاهانه به آنچه در کار ساخته و پرداخته‌اند التفات داشته باشند، ولی گذار

چنین پدیده‌ای ارزشمند است و منشأ دین یک تحول خاصی که در نگاه فلسفه‌ی دینی این متفکران اتفاق افتاد و پیرو آن سایر زوایا و دانش‌ها و حوزه‌ها هم متأثر شد. اگر کسی در قالب یک تحقیق جامع به نگاه فلسفه‌ی دینی این متفکران بپردازد (فلسفه‌ی دینی به معنای فلسفه‌ای که موصوف به دینی است مراد نیست. فلسفه‌ی دین به نحو مضاف و مضاف‌إلیه را با یای نسبت منظور من است) می‌شود که یک سنخ از تحول در منظر فلسفه‌ی دینی آنان رخ داده است. سپس سایر دگرگونی‌های بینشی و کنشی در فکر و فعل آن‌ها صورت بسته است. اگر فلسفه‌ی دین امام، فلسفه‌ی دین علامه طباطبایی، فلسفه‌ی دین استاد مطهری، فلسفه‌ی دین شاگردان مشترک امام و علامه مورد مطالعه و بازنگری قرار بگیرد، یک نتیجه بسیار ارزشمندی به دست می‌آید و احیاناً مبانی تعریف‌شده‌ای برای این حرکت علمی که الان ما شاهد آن هستیم در دسترس قرار می‌گیرد.

آفات معطوف به جنبش

براساس نظر جناب‌عالی ما الان در بستر یک جنبش علمی زنده و فعال قرار داریم که توسط حضرت امام و مرحوم علامه طباطبایی و شهید استاد مطهری بنیانگذاری شده و از سوی شاگردانشان ادامه دارد. باتوجه به این‌که در حال حاضر بسیاری از اهل فکر به این نتیجه رسیده‌اند که باید یک جنبش علمی و فکری بزرگ ایجاد شود؟ آیا باید گفت که آن جنبش دچار رکود و بی‌رونتی یا آفت شده و یا برعکس جنبشی زنده است و دچار هیچ رکود و افولی نیز نیست، اما از سویی شناخته نیست و از سوی دیگر انتظارات و نیازهای جدیدی به وجود آمده که این جنبش را در مقابل یک بازبینی و بازسازی قرار داده است؟

□ آنچه عرض شد از حدود دهه‌ی بیست در ایران شروع شده، همواره از یک سلسله آفات رنج می‌برده و همچنان این آفات رو به تزايد است. اولین آفت و

مشکله‌ای که این جنبش علمی، فکری با آن مواجه بود، افت و خیزها و انقطاع‌های مکرری بود که تحت تأثیر شرایط سیاسی، اجتماعی کشور بر آن تحمیل می‌شده، یک بار اوج می‌گرفت، بار دیگر دچار فطور می‌شد؛ یک بار یک زاویه در آن برجسته و فعال می‌شد و زاویه‌ی دیگر آن دچار افت و افول می‌شد.

آفت و کاستی دیگر این جنبش علمی، فقدان خودآگاهی در سلسله‌جنبانان آن است. همه‌ی عناصری که مؤثر و احیاناً حتی مؤسس و دست‌کم در این جنبش سهیم هستند، از خودآگاهی برخوردار نبوده‌اند. توجه نداشته‌اند که چه می‌کنند، البته این طبیعت تحولات علمی است که نوعاً خودآگاهانه نیست، بدین گونه نیست که یک متفکر یا یک طیف که منشأ و مؤسس یک جنبش و دوره‌ی علمی جدیدی می‌شوند با برنامه از پیش تنظیم شده و براساس یک سلسله تدابیر هدایت شده با خودآگاهی کار را شروع کنند و پیش ببرند و این فقدان خودآگاهی و عدم توجه به رسالت و جایگاهی که آن‌ها در تاریخ ایران، جهان اسلام و عرصه دانش و پیش دارند، یک سلسله مشکلاتی را فراهم کرده؛ از جمله این‌که کار آنچنان که در خور است جدی گرفته نشود، یا این‌که پاره‌ای از کارهای شروع شده استمرار پیدا نکند، و این‌که مجموعه عناصر مؤثر با هم ارتباط پیدا نکنند.

آفت دیگری که این جریان مبتلا به آن است، عدم انسجام معرفتی دستگاه‌واره میان نظرات و نظریه‌های تشکیل‌دهنده است. و این از پیامدهای عدم خودآگاهی است. در مجموع می‌توان برای اجرای آن ترجیع‌بندی پیدا کرد و رشته‌ی تنسيقی برای این حرکت شناسایی کرد که من به آن اشاره کردم. لاقلاً یکی از عناصری که این مجموعه را به هم مربوط می‌کند، اشتراک در نظر و نگاه به فلسفه‌ی دین و عناصر مؤثر در آن است.

عدم خودآگاهی تاریخی موجب آفت دیگری هم شده و آن نداشتن ارزیابی از دست‌آوردهاست. در متن خود این جنبش نقادی نیست و حتی عاملان این

حرکت، از یافته‌های خود و دست‌آوردهای حرکت برآورد منسجمی ندارند و تا کسی از بیرون به این حرکت و دست‌آوردهای آن نگاه نکند، متوجه نمی‌شود چقدر با گذشته فاصله گرفته‌ایم و اگر کسی چنین کاری بکند و به عناصر سازنده و زنده این حرکت (که متأسفانه شاخص‌ها و برجستگان آن از دست رفته‌اند و البته نسل دومی که جوان‌ترند از راه می‌رسند) عرضه کند، امید و اعتماد به نفس در عناصر و عوامل آن ارتقا پیدا خواهد کرد.

روزمرگی و انفعال در قبال جریان سنتی و متحجر، انفعال و روزمرگی در قبال جریان متجدّد و وارداتی، آسیب دیگری است که متوجهی این جنبش است. این دو گونه انفعال که به صورت روزمره خود را بر این جنبش جوان تحمیل می‌کند آن را دچار روزمرگی کرده است.

عدم وصول به یک مدل معرفتی تعریف و تثبیت شده که ما بتوانیم مکتب‌واره این جنبش علمی را عرضه کنیم و زیرساخت‌ها و ساختار و ساختمان مشخصی طرح و تبیین کنیم. این جنبش هنوز به این نقطه نرسیده است.

آفت دیگر این حرکت آن‌که عدم ارزیابی، نداشتن برآورد، فقدان اعتماد به نفس و نیز عدم درک رسالت تاریخی نوعاً موجب حزم و احتیاط مفرط می‌شود و نوعی خودسانسوری را بر این جریان تحمیل می‌کند؛ این خودسانسوری، جرأت شالوده‌شکنی به‌خصوص در قبال گفتمان سنتی را از این جریان بازستانده و همین موجب کندی حرکت او می‌شود؛ چنان‌که ملاحظه می‌فرمایید بعضی آفات، آفات دیگری را می‌زایند، کندی حرکت ناشی از خودسانسوری است، خودسانسوری ناشی از نداشتن یک ارزیابی خوب از دستاوردهاست و روزمرگی و فقدان خودآگاهی نسبت به رسالت و جایگاه تاریخی موجب فتور، عدم استمرار و عدم پیوستگی در تولید و تفکر و انقطاع‌های موردی و گسست طولی می‌شود.

آفت دیگری که گاه این جنبش در ورطه‌ی آن در غلطید، آن است که به‌خاطر

مسئولیتی که عناصر متعلق به آن در قبال دفاع از حقیقت، دین و به ویژه طی دو دهه‌ی اخیر در مورد انقلاب و دست‌آوردهای آن و از جمله حکومت اسلامی در خود احساس می‌کنند، گاه دچار توجیه‌گری می‌شوند و توجیه‌گری وضع موجود به وجهی علمی این جنبش لطمه می‌زند و این احساس نیز گاه او را دچار خودسانسوری می‌کند؛ در عملکرد مثلاً مدیران نظام اگر خطا و خلافی هست قهری و طبیعی است و گناه آن هم بر ذمه‌ی عناصر این جنبش نیست و نباید خود را خرج آن کنند.

در مجموع من نسبت به این جنبش علمی — فکری امیدوار هستم، تأکید هم می‌کنم که این حرکت، یک جنبش علمی محض نیست، یک جنبش علمی — فکری است؛ یعنی دارای یک روح و رویکردی خاص است، از این رو همان‌طوری که نتایج دینی و فلسفی و کلامی دارد دست‌آوردهای سیاسی و اجتماعی هم دارد.

بایستگی نهاده‌ی شدن جنبش

براساس فرمایش جناب‌عالی آفت‌زدایی این جنبش مستلزم این است که نهاده‌ی شود، چه‌بسا که نهاده‌ی شدن با خودجوش بودن سازگاری نداشته باشد؟

از دیگر سو تا یک حرکت نهاده‌ی نشود، خودآگاهی و امکان ارزیابی آن هم به‌وجود نمی‌آید. بدون خودآگاهی و ارزیابی نیز آفت‌زدایی ممکن نمی‌شود. نظر جناب‌عالی چیست؟

□ نهاده‌ی شدن به معنای نهادمند شدن نیست، یعنی ما یک جنبش علمی را نمی‌توانیم در قالب نهاده‌ی مشخصی که تأسیس می‌کنیم هدایت کنیم و پیش ببریم. نهاده‌ی شدن دو وجه دارد: اول مضبوط و منطبق‌مند شدن و دوم پدید آمدن یک فرهنگ که کار تحرک علمی را پشتیبانی کند و جهت دهد. یعنی ما از طرفی باید به مثابه یک حرکت معقول برای یک جنبش علمی فی‌الجمله

قانونمندی‌هایی را ایجاد کنیم (البته در حد محدود و نسبی)؛ چون عرض کردیم که نهضت علمی، خود شالوده‌شکن است و قالب نمی‌پذیرد، طبعاً قانون‌های از پیش تعیین‌شده را هم نمی‌پذیرد. برای این‌که هرج‌ومرج و آنارشیزم از سویی، بدعت‌گذاری از دیگر سو، تفاوت حاصل آید در حدی حرکت‌ها مضبوط شود، برای این‌که جنبش دچار دگردیسی، تقلید، زمانه‌زدگی و روزمرگی، و سطحی‌نگری و ژورنال‌زدگی، شاذگرایی و احياناً قداست‌شکنی از مقدسات جامعه نشود، جامعه‌ی علمی باید به یک سلسله اصول و آداب پایبند باشد و از طرف دیگر هم می‌بایست در جامعه روح پذیرش، اقبال و تکریم نسبت به علم و معرفت و ارباب علم و معرفت به‌وجود بیاید. تا زمانی‌که استعدادها و عناصر دارای شایستگی و صلاحیت برای تولید فکر و علم احساس منزلت نکنند و احساس عزت نکنند و در شرایط لازم امکانات و لوازم درخور در دسترس آن‌ها نباشد، نمی‌توان امید داشت که یک جنبش علمی دارای سرانجام و فرجام روشن و مناسبی اتفاق بیفتد. لهذا توجه بکنیم اولاً به این‌که نهاده‌ی شدن غیر از نهاد داشتن است. کار و تولید علمی نیازمند مؤسسات و مراکز و دستگاهی هست که بخش‌هایی از آن را انجام بدهند، کمک کنند؛ حمایت کنند و نظارت کنند، اما این طور نیست که در چارچوب یک نهاد و چند نهاد بشود کار تحول و دگرگونی علمی و معرفتی را سامان داد و هدایت کرد، ولی باید نهاده‌ی شود و یک آداب و اصولی پیدا بکند، همچنین باید فرهنگ پذیرنده‌ی و فرهنگ محرکی، فرهنگ انگیزه‌بخشی در جامعه به‌وجود بیاید که ارباب فکر و اصحاب علم و معرفت را تشویق و مدد کند تا آن‌ها بتوانند به رسالت تاریخی خودشان بپردازند.

جناب‌عالی در سال‌های اخیر جریان‌ها و جهت‌گیری‌های علمی فکری کشور را به سه گروه دسته‌بندی کرده‌اید: جریان‌های فکری علمی که دچار جمود و تحجرند و جریان‌هایی که دچار خودباختگی و تقلیدند و جریان سومی که جز این دو جریان است. لطفاً کمی درباره جریان سوم و رابطه‌اش با

نهضت علمی و فکری جاری توضیح بفرمایید؟

□ بنده با یک نگاه جامعه‌شناختی به جریان‌های علمی و فکری، مجموعه‌ی جریان‌ها و جهت‌گیری‌ها را در چارچوب سه طیف ارزیابی و تبیین کرده‌ام. این‌که عرض می‌کنم «طیف» به این جهت است که هر سه جریان را بسیط و یک‌دست نمی‌بینم، اما در مجموع و با تکیه بر مختصات عمومی عناصر تشکیل‌دهنده‌ی هر طیف، هر مجموعه را می‌شود یک طیف و یک جریان قلمداد کرد.

نخستین جریان که ریشه و پیشینه طولانی در جهان اسلام و جامعه‌ی علمی ما دارد جریان سنتی است که التزام به دین را با جمود پیوند زده و عملاً در قبال هرگونه ابداع و نوآوری از خود مقاومت نشان می‌دهد و از هر نوع نقد و ارزیابی پرهیز دارد. این جریان را گفتمان متجمد و متحجر می‌نامیم.

در ایران معاصر جریان دومی ظهور کرده که یک سره مقلد فرآورده‌های فکری غربی است و مشخصه‌ی اصلی آن این است که کاملاً در فضای تفکر شایع و مسلط غربی تنفس می‌کند. این جریان در قلمرو فلسفه و معرفت‌شناسی دلبستگی خاصی به فلسفه‌های جدید با رویکرد نسبیست‌گرا و شکاکانه دارد. در زمینه‌ی سیاسی دل در گرو لیبرال دموکراسی سپرده، در حوزه‌ی کلامی و الاهیاتی نیز یک نوع دنباله‌رو از پروتستان لیبرالیسم و مسیحیت غربی پس از رنسانس است، و کوشش می‌کند در تفکر و تأملات دین‌شناختی‌اش از پروتستان لیبرالیسم غربی الگوگیری و گرت‌برداری کند. در حوزه‌ی علوم سیاسی، علوم اجتماعی و انسانی به یک نوع اصالت دادن و مطلق انگاشتن نظریه‌های جدید در این حوزه مبتنی بر سکولار — اومانیسیم رسیده و در واقع یک رویکرد ترجمه‌ای در ذیل فرهنگ غرب، ذهن و ضمیر آن‌ها را اشغال کرده است. این جریان را گفتمان متجدد می‌نامیم.

در این میان، جریان سومی ظهور کرده که مبدأ آن همان جنبش و حرکتی است که از حدود دهه‌ی بیست در ایران شروع شده. این گفتمان که می‌تواند گفتمان مجدّد نامیده شود، با سه ویژگی یک رسالت تاریخی را — هرچند

نه‌چندان خودآگاهانه - بر دوش می‌کشد. اولین ویژگی این گفتمان، اعتنا به موارث و ذخایر خودی و التزام به ارزش میراث قویم و غنی خلف است ولی نه التزام دگم و کورکورانه، بلکه وفاداری مجتهدانه و نقادانه و پیش‌برنده و پیش‌رونده، به شدت از رخ دادن یک انقطاع تاریخی در بستر معرفت و حکمت پرهیز دارد. دومین ویژگی این جریان، مواجهه‌ی فعال با تفکر معاصر جهانی است، مواجهه‌ی فعال با دو رویکرد: رویکرد نقادانه، عالمانه و اصول‌گرایانه، رویکرد اخذ و اصطیاد گوهرها و عناصر زنده و سازنده و ارزشمندی که اندیشه‌ی بشر معاصر و دیگر ملل، آن‌ها را در معرض دید و داوری اهل فضل و فکر قرار داده است. یعنی هم یافته‌ها و داشته‌های دیگران را نقد می‌کند و هم گوهرهای نابی را که در اقیانوس حکمت و معرفت فراهم آمده از قطره‌قطره تلاش بشریت در دسترس قرار می‌گیرد، اصطیاد و اخذ می‌کند. به مقتضای «الحکمة ضالة المؤمن» او در واقع مرید و محتاج حکمت است و حکمت گمشده‌ی اوست و کوشش می‌کند گمشده‌ی خویش را هرچند از لسان دیگران بیابد.

سومین ویژگی این جریان مجدد، نوآوری و ابداع و کوشش برای سهم‌گذاری در خزانه‌ی حکمت و معرفت بشری به خصوص در قلمرو معرفت دینی است. از نوآوری نگران نیست، بلکه طالب و شیفته ابداع و نظریه‌پردازی و نوآوری است. این سه مؤلفه، (وفاداری مجتهدانه به میراث خودی، مواجهه‌ی فعال با تفکر معاصر جهانی و کوشش برای نوآوری و نظریه‌پردازی) جریان و گفتمان سوم را تشکیل می‌دهد و همان‌طور که از این مؤلفه‌ها پیداست، تفاوت‌های آشکاری با دو جریان مقلد یعنی جریان متحجر و متجدد دارد. البته همان‌طور که توضیح دادم این جریان دچار یک سلسله آسفتگی‌ها، آفات و چالش‌هایی است، اشکالات و آفاتی را که در ابتدای صحبت متذکر آن شدم، عمدتاً معطوف به همین جریان است.

آیا جریان مجدد، یک جریان جدیدی است، یا این که ادامه‌ی همان نهضتی است که فرمودید از چند دهه‌ی پیش آغاز شده است؟

□ این جا دو نکته قابل طرح است: یکی از آفاتی که عرض کردم جنبش و جریان جدید علمی — فکری ایرانی مبتلا به آن است، کندی حرکت است و این کندی به حدی است که موجب شده سؤال کنیم: آنچه الان رخ می‌دهد، استمرار و تکامل همان جریانی است که از دهه‌ی بیست شروع شد یا جزء آن است؟ از بس که این حرکت بطئی و طولانی صورت می‌بندد و تصور می‌کنیم جنبش قبلی تاریخی شده بوده، و در نتیجه تحرکات فعلی احیای آن به حساب می‌آید. نه، استمرار آن ولی به نظر من به دلیل افت‌وخیزهایی که این حرکت به آن مبتلا بوده سیر تکاملی آن طولانی شده است.

نکته‌ی دومی که در خور تذکر است، این که اصولاً یک تحول علمی ذاتاً بطئی و کند است و پیدایش یک عهد جدید حکمی، یک مقطع تازه علمی و معرفتی زمان‌بر است. این جور نیست که ظرف دو سال و پنج سال و ده سال یک دوره‌ی جدید علمی آغاز شود. عمر دوره‌های علمی و ادوار علمی و انقلابات علمی، طولانی است و گاه به چند صد سال بالغ می‌شود، هر چند عمر نظریه‌ها و مکتب‌های علمی در روزگار ما بسیار کوتاه شده. در گذشته‌های دور گاه یک مکتب فکری و علمی چند هزار سال عمر می‌کرده، چنان که ما هنوز هم در متن تفکر علمی که در یونان توسط چند فیلسوف آغاز شد زندگی می‌کنیم؛ یعنی مجموعه‌ای از تفکرات و دست‌آوردهای علمی و ابداعات فکری که امثال *افلاطون و ارسطو* بنیان نهادند هنوز و همچنان استمرار دارد. در غرب که طی دو یا سه سده‌ی اخیر یک نوع تاریخ‌گریزی در فلسفه‌های جدید یک اصل است و جریان‌های جدید برجسته‌ی غربی در این نکته که تاریخ‌گریزند با هم مشترکند، گفتمان‌های نوی فلسفی چندان مایل نیستند به پیشینه اعتنا کنند و ملتزم باشند. اما بدون آن که اعتراف بلکه توجه داشته باشند، ناچار همچنان بر سر سفره‌ی *افلاطون و ارسطو* نشسته‌اند. در هر حال وضع کنونی استمرار همین جنبش

علمی دهه‌ی بیست است، گرچه آنچه دارد رخ می‌دهد راضی‌کننده نیست و من فکر می‌کنم به جهاتی طی یکی دو دههٔ اخیر بر شتاب و کمیت آن افزوده شده و از ژرفای آن کاسته شده است. یک حیث آن هم این است که عناصر برجسته و شاخصی که در گذشته سلسله‌جنبان این حرکت بوده‌اند از دست رفته‌اند. حضور حضرت امام، علامه طباطبائی، استاد مطهری، شهید صدر و بعضی دیگر از متفکران از دست رفته، در آغاز و عمق بخشیدن به این جنبش و جریان بسیار نقش داشت که دریا هم‌اکنون همه از دست رفته‌اند. نسل دوم این جنبش و حرکت که بحمدالله بسی بانشاط و سرزنده و مسؤولانه عمل می‌کند، مبتلا به خامی‌های نوسفری است و انتظار می‌رود یک دهه که بر عمر ارزشمند عناصر نسل دوم این جنبش بگذرد، این توسعه‌ی کمی به تعمق و تعمیق کیفی بدل شود - ان شاء الله -.

تفاوت اصولگرایی و تحجر

علاقه‌مندیم تفاوت اصولگرایی را با تحجر بیان فرمایید؛ چون بعضی اصولگرایی را مساوی یا ملازم با تحجر قلمداد می‌کنند!

□ مرز میان «اصولگرایی» و «تحجر»، همان صراطی است که از مو باریک‌تر و از تیغ برنده‌تر است! بسیار بحث ظریف و پیچیده‌ای است و باید در فرصتی مناسب به تبیین آن پرداخت. من به اختصار به پاره‌ای از تفاوت‌ها و تمایزها اشاره می‌کنم، اما با اشتیاق وعده می‌کنم در مصاحبه‌ای جداگانه، به تفصیل آن را شرح دهم؛ اصولگرایی به معنی التزام به مبانی و مسلمات علمی و عقیدتی، اصول‌گزارها و آموزه‌های دینی را نقطه عزیمت برای کشف فروع قراردادند، خرد را یکی از مصادر دین دانستن، عقل و دین را ناسازگار نپنداشتن، و خردورزی را سنت دینی انگاشتن و بالأخره در دین فهمی ابن‌الدلیل و منطق‌مدار بودن و روشمند اندیشیدن است؛ اما تحجر عبارت است از احتیاط‌گرایی و تصلب به ظواهر دین و متون دینی و تک‌ساحتی‌اندیشی در مصادر استنباط،

اصول را با فروع برابر نشان دادن و فروع را اصول انگاشتن، جرأت نوآوری نداشتن و سنت و مشهورات عرفی را با دیانت یگانه کردن، و بالأخره به تقلید در اجتهاد و عملاً به انعطال اجتهادگری تن در دادن!

گفتمان مجدد و دو رقیب آن

آیا می شود گفت که جریان متجّر بزرگ ترین مانع پیشروی جریان مجدد قلمداد می شود اما جریان متجدّد رقیب جریان مجدد؟

□ من هرچه فکر می کنم نمی توانم تشخیص بدهم که گفتمان مجدّد از کدامیک از دو جریان دیگر بیش تر رنج می برد؟ از آن جهت که جریان سنتی سیطره ای بر تفکر دینی دارد و پایگاه گسترده ای بین توده ها داراست و نیز به اقتضای تصلب در آرای خود برخورد سخت گیرانه ای با هر چه مغایر با فکر اوست می کند، و از سوی دیگر جریان مجدّد، حریم عرفی برای گفتمان و جریان سنتی قائل است؛ زیرا اهل غوغا و دعوا نیست، اهل شهرت طلبی و آوازه گری نیست و به همین دلیل مایل نیست که چندان با جریان سنتی چهره به چهره قرار بگیرد و به همین دلیل تا حدی دچار خودسانسوری است؛ در نتیجه، این گفتمان از جریان سنتی متجّر رنج بسیار می برد. جریان مجدّد در قبال گفتمان متجدّد و مقلّد غرب نیز با مشکلاتی مواجه است. بزرگ ترین لطمه ای که گفتمان مجدّد از حضور جریان متجدّد می بیند، تشابه ظاهری این دو گفتمان است، آن چنان که گاه دیگران بین این دو جریان خلط می کنند و لهذا از سویی جریان متجدّد از وجاهت و پسند و پذیرشی که نسبت به جریان مجدّد وجود دارد سوءاستفاده می کند. گاه به تعبیر عامیانه «خودش را به جای جریان مجدّد جا می زند» و از دیگر سو جریان سنتی، افترااتی را که باید متوجه جریان متجدّد غر زده بداند بر جریان مجدّد وارد می کند و آن را تحت فشار قرار می دهد. به علاوه چون جریان متجدّد یک جریان شبه نوگرا و در واقع موازی گفتمان مجدّد است (مانند هر حرکت صادق سالمی که یک جریان موازی دارد که از آن رنج می برد و لطمه

می‌بیند). با رفتار غلط و غلط‌انداز خود زمینه‌ی نوآوری حقیقی را تخریب می‌کند، اعتماد مردم و اصحاب علم و اهل معرفت را نسبت به گفتمان مجدّد و اصلاح و تحول راستین از بین می‌برد و از این جهت نیز بیش‌ترین آسیب را جریان مجدّد از جریان متجدّد می‌خورد؛ اما با این همه چون جریان سستی حرف نویی برای گفتن ندارد و جریان متجدّد حرف ریشه‌دار بومی و مطابق فطرت و عقیدت مردم ندارد، این‌ها نخواهند توانست در قبال جریان و جنبش جدیدی که آغاز شده مقاومت کنند و حقیقتاً رقیب این گفتمان به شمار آیند، البته مشروط به این‌که این گفتمان سوم خودش را پیدا کند و با تدبیر و تلاش سعی کند جایگاه شایسته‌تر و نقش فعال‌تری را در حوزه‌ی معرفت و حکمت احراز کند.

اختناق سپید

شما اخیراً در بعضی اظهارات خود، از آفتی به نام «اختناق سپید» ابراز نگرانی کرده‌اید، اگر ممکن است درباره‌ی آن توضیح بیش‌تری بدهید؟

□ یکی از موانع اساسی گسترش نقادی و نوآوری را حالت روحی و روان‌شناختی حاکم بر ضمیر و ذهن عناصر گفتمان مجدّد می‌دانم که موجب خودسانسوری و این عناصر مفرط شده، من از آن به «اختناق سپید» تعبیر کردم. تصلب جریان سستی و سخت‌گیری‌های او که گاه از سر احتیاط و درد دین است و گاه از سر عدم شناخت طالح و صالح و مشفق و مغرض، باعث شده که جریان مجدّد دچار یک نوع خودسانسوری و واهمه از ارائه نظریات جدید شود. این فضا آن چنان است که گاه حتی طرح یک نکته نوی ساده با واکنش برخی عناصر جریان سستی مواجه می‌شود و خود همین پیشاپیش شجاعت و شهامت ابراز نظر را از بعضی از نیروها می‌گیرد.

ما خاطره‌های تلخی از حمله‌ها و هجمه‌ها و احیاناً اهانت‌ها و افتراها به امثال امام و شهید صدر و شهید مطهری داریم، بی‌آن‌که بعضی عناصر جریان سستی دقت کنند که تفاوت است بین آنان که حریم‌شکنی و قداست‌زدایی

می‌کنند و با غرض و انگیزه‌ی دین‌ستیزی و لطمه زدن به معرفت دینی معارف و مناظر موجود را نقد می‌کنند و احیاناً با ما در تفکر متفاوتند و دگرگون می‌اندیشند با کسانی که بر مبنای دیدگاه اجتهادی، براساس منطق استنباط و با غرض و قصد الاهی، مشفقانه و در مقام نوآوری هستند و نظراتی را مطرح می‌کنند و با عناصر مجدّد برخورد‌های غیراصولی و غیرعلمی می‌کنند. این در حالی است که طبیعت و هویت تفکر شیعی دقیقاً به این خصوصیت بسته است. جوهر اندیشه‌ی شیعی اجتهاد و عقل‌گرایی است و اجتهاد به معنای نقل استنباطات پیشینیان نیست، هر جا که اقتضا کند اجتهاد باید نقش خود را ایفا کند.

اجتهاد دارای چهار کارکرد است: ۱. استخراج و استنباط معارف و مفاهیم دینی و تنسیق آن ۲. توسعه و گسترش معرفت دینی ۳. تصحیح معرفت دینی و سیر و مسیر دینداری ۴. تطبیق معرفت دینی به خصوص آموزه‌ها و تعالیم اجتماعی بر شرایط منظور تاریخی و عصری.

اگر اجتهاد این است، طبعاً باید بپذیریم که بعضی آرا عمرشان تمام می‌شود، و آرا خطا باید کنار گذاشته شود و تصحیح گردد، بعضی شرایط بعضی آرا را بر نمی‌تابد برای شرایط جدید باید آرا جدیدی از متن دین استنباط کرد.

«دین‌فهمی»، «دین‌باوری» و «دینداری» هر سه مقول به تشکیک است و ارتقاپذیر؛ البته این بدان معنا نیست که ما همواره کوشش کنیم تحت‌تأثیر حوادث و پدیده‌ها و سلاقی و علایق، دین را دستکاری کنیم؛ بلکه ما باید براساس اصول و مبانی مسلم قطعی، حکم متناسب با شروط و شرایط (و متغیرهای متنوع زمانی مکانی و مصداقی) را ارائه کنیم. اصولاً مطالعه و فهم متون به معنای خاص آن (کتاب و سنت) به شیوه‌ی خردمندانه در بستر شروط و شرایط یعنی همان اجتهاد؛ و چون شروط و شرایط متغیر است و چون عقل بشری متکامل است و چون متون دینی و کتاب و سنت به عنوان سند دین خاتم حرف‌های نوراً برمی‌تابد و ظرفیت وسیعی دارد، در هر مطالعه خودبه‌خود ما به

مفاهیم جدید می‌رسیم و از بعضی از مفاهیم و یافته‌هایمان دست برمی‌داریم. این منطق را باید تحمل کرد. من فکر می‌کنم رفتارهای غلطی که عناصر گفتمان متجدّد مرتکب شدند، سبب رفتار دیگری از سوی جریان متحرّج هستند که از آن رفتار جریان مجدّد رنج می‌برد. جریان متجدّد، و کسانی به نام نواندیشی و نوآوری و ابداع، به نام نقد و اجتهاد، بعضی رفتارها را مرتکب شده‌اند که چوبش را جریان مجدّد می‌خورد. «اصطیاد در قبال نص» به جای «اجتهاد از نص» از جمله بزرگ‌ترین آفاتی است که الان در حوزه دین‌فهمی دارد اتفاق می‌افتد. ما دستورهای صریح دینی داریم که معنای روشنی دارد به هیچ چیز دیگری قابل حمل نیست و ما حق نداریم در آن تصرف کنیم. اسم این اجتهاد از نص نیست. اصطیاد در قبال نص است، قداست‌شکنی است و عده‌ای آگاهانه و ناآگاهانه سعی می‌کنند قداست‌شکنی کنند. معرفت دینی را مقدس ندانستن، اجتهادات را لزوماً عین دین قلمداد نکردن، و تا جایی که علی‌الاطلاق معرفت دین را از متن دین و ظاهر دین را از باطن و حاق دین جدا انگاشتن، دست متصرفان و تحریف‌گران را باز می‌گذارد که به بهانه‌ی تفسیر عصری از دین تحریف عصری کنند؛

در هر حال زمانه‌زدگی و عصر آجین کردن دین، آفت بزرگی است که جریان یا رگه‌هایی از جریان متجدّد مبتلا به آن است، و این یعنی دین را تابع شرایط زمانه، بلکه تابعی از علائق و سلائق انگاشتن. ژورنالیسم (روزنامه‌ای و رسانه‌ای کردن دین‌پژوهی)، شاذگرایی و جست‌وجو و تفحص و تجسس برای یافتن یک رأی شاذ و نادر که روزی فقیه یا متفکری آن را گفته و آن را به‌عنوان حرف نو مطرح کردن، در حوزه‌ی کلام یک نوع مسیحیت‌زدگی، در حوزه‌ی فقه نوعی سنی‌زدگی و پاره‌ای ادعاهای مشتبّه و مشابه که از ناحیه‌ی متجدّدان ارائه می‌شود و آفاتی از این دست، مقاومت جریان سنتی و متحرّج را در قبال نوآوری حقیقی سبب می‌شود. جریان مجدّد نیز به خاطر حساسیت‌های آن دچار خودداری و خودسانسوری و انفعال شده و این آفت نقش بازدارندگی را در

پروسه ابداع و اجتهاد ایفا می‌کند.

نسبت گفتمان‌های سه گانه با مدرنیته

به نظر می‌رسد که هر سه جریان سنت‌گرا، متجدّد و مجدّد، به نوعی تأثیر بازتاب انقلابات صنعتی و ظهور مدرنیته هستند و ظهور پدیده نوزایی و مدرنیسم در غرب باعث به وجود آمدن این شکاف‌ها و افتراقات شده و به نوعی، افتراق و مرزبندی بین این سه جریان محصول عکس‌العمل آن‌ها نسبت به پدیده‌ی مدرنیته است. تقریباً شکل گسترده‌ی مدرنیته در ایران از آغاز سلطنت پهلوی به وجود آمد و علوم قدیم و جدید را به نوعی درگیر مناسبات جدیدی کرد. اصحاب علوم قدیم با اصحاب علوم جدید در دوران مدرنیته هر دو جایگاه ویژه‌ای پیدا کردند و مناسباتشان یک شیوه‌ی خاصی یافت. ایجاد تحول معرفتی و جنبش علمی نیازمند تعریف این مناسبات یافت؟ حوزه و دانشگاه تقریباً از زمان آیت‌الله بروجردی در تعامل با هم قرار گرفتند امروز جریانی باید باشد که دوران جدید را از بلا تکلیفی بین سنت و مدرنیسم رها کند که از آن به جریان سوم تعبیر می‌کنیم؛ بحث بنده این است که آیا یکی از مهم‌ترین مباحث نهضت علمی مطلوب ما مسأله به انجام و سامان رساندن مناسبات علوم جدید و قدیم نیست؟ و آیا وقوع یک نهضت علمی فراگیر در جهان اسلام منوط و معطوف به تنیده شدن علوم حوزوی و دانشگاهی با یکدیگر نخواهد بود؟

□ این سخن که فرمودید سه جریان متأثر از مدرنیسم و تحت تأثیر مدرنیته پدید آمده، یا با اطلاق خود صحیح نیست یا باید تبیین شود، زیرا جریان سنتی متحجّر یک نوع مقاومت مطلق و بسیطی در قبال مدرنیته است. جریان متجدّد البته ذیل فرهنگ مدرنیته قابل تعریف است و اصلاً، دنباله‌ی مدرنیسم که به شرق و جهان اسلام بسط پیدا کرده است. رویکرد جریان سوم یا گفتمان مجدّد،

از سنخ هیچ‌یک از این دو نیست، هر چند نمی‌توان علی‌الاطلاق تأثیرش را از مدرنیسم انکار کرد. در روزگار ما به‌طور قهری و نسبی همه‌چیز از مدرنیسم غربی متأثر است؛ اما می‌توانیم آن را مدرنیسم دیگری بدانیم با بافت و ساخت و هویت و مؤلفه‌های اسلامی و شرقی و بلکه ایرانی به مثابه‌ی واکنش در قبال مدرنیسم غربی؛ این گفتمان نوعی مدرنیسم اسلامی است که ظهور کرده است. نمی‌توان گفت این سه گفتمان و سه جریان علی‌الاطلاق تحت تأثیر مدرنیسم و دوره‌ی مدرنیته غربی پدید آمده‌اند؛ ولی می‌توان گفت که به‌نحوی هر چند به‌نحو عدمی (شدن از این جهت که گفتمان مجدد در واکنش منفی به مدرنیسم مبانی و مواضعی را طراحی و ارائه کرده است) یا گاه برخی از آن‌ها به صورت وجودی یا به‌نحو مرکب و مختلط هستند، این‌که مدرنیته در ایران از زمان پهلوی‌ها شروع شده هم از القائات غلطی است که اخیراً مطرح می‌شود. من فکر می‌کنم به موازات رنسانس و پیدایش عهد مدرنیته در غرب، رگه‌هایی از تجدّد و نسیمی از مدرنیته‌ی غربی در شرق و جهان اسلام و از جمله ایران وزید. اهل دقت در جامعه‌شناسی و تاریخ معاصر ایران مسأله تأثر از غرب را به دوره‌ی صفویه بازمی‌گردانند، دوره‌ی قاجاریه در استقبال از تجدّد بسیار شتاب کرد و پهلوی‌ها تسلیم مدرنیسم شدند و ایران را ذیل مدرنیته‌ی غربی قرار دادند. بی‌آن که حقیقتاً کشور را مدرن کنند.

پهلوی و مدرنیسم تصنعی

موج مدرنیسم تصنعی و وارداتی خیلی پیش‌ترها شروع شده بود، اما پهلوی‌ها سعی کردند با اقتباس الگوی آتاترکی حتی علوم مدرن و به‌خصوص در رشته‌های علوم انسانی و اجتماعی را وارد کنند در قبال علوم دینی و به تعبیر شایع و غلط «علوم جدید» را در مقابل «علوم قدیمه» قرار بدهند. نه به قصد ایجاد تقابل و رقابت علمی و سالم، بلکه به انگیزه‌ی برچیدن و برانداختن علوم بومی و علوم دینی. هرچند در دهه‌های اخیر متأسفانه علوم و دانش‌هایی که در

حوزه‌ها و نظام آموزشی بومی ما تدریس می‌شد رفته‌رفته محدود و محدودتر شده بود، اما مادر اکثر رشته‌های علمی به‌خصوص در قلمرو علوم انسانی دارای مناظر و حتی مکاتب متنوعی بودیم و ذخایر و موارث بسیاری که از گذشتگان برای ما بازمانده بود. آرام آرام مغفول و متروک شده بود و در دوره‌ی ضعف و فطور علوم خودی و بومی، پهلوی‌ها علوم مدرن را وارد کردند و پروژه‌ای که پیش‌تر از آن، قاجاریان شروع کرده بودند، تکمیل کردند.

تأسیس دارالفنون و اقدامات دیگر از قبیل اعزام دانشجو به فرانسه بازگشت دانش‌آموختگان غرب و مخصوصاً فرانسه و بعضی رفتارها و ژست‌ها و اصطلاحات و نظریات و معلوماتی که آن‌ها مطرح و به نسل جوان منتقل می‌کردند، جریان را تشدید کرد و **رضاخان** کوشش کرد با الگوی آتاترکی نظام آموزشی سنتی را برچیند. حوزه‌ها را به شدت تضعیف کرد و نظام آموزشی خودی را تا آستانه زوال برد. **محمد رضا** هم تلاش کرد آن روال را ادامه دهد. جایگزین حوزه‌ها، دانشکده‌های الاهیات و مدارس عالی دینی و امثال این‌ها را فعال کند، مدرک به تحصیل‌کردگان دینی بدهد و موجی نیز ایجاد کرد و فوجی از تحصیل‌کردگان آن روز حوزه به دانشگاه آمدند و به آن‌ها مدرک رسمی داد، اما چندان موفق نشدند.

رضاخان ادعا کرد که باید در حوزه نظامی به‌وجود آورد که در قبال ادعای دسیسه‌آمیز او (که تصور می‌کرد براساس ذکاوت و هوشمندی این پیشنهاد را مطرح می‌کند و شاید حوزه از آن استقبال کند)، مرجع با ذکاوت و پرهوشی چون مرحوم حاج شیخ **عبدالکریم حائری** — مؤسس حوزه قم — با بیان آن جمله تاریخی و معروفش که در ظرف تاریخی خود کلام حکیمانه و بسیار عمیقی بود (در غیر ظرف تاریخی آن سمی است مهلک) که «نظم ما در بی‌نظمی است» توطئه **رضاخان** را به خودش برگرداند و ناکام گذاشت. **رضاخان** با محدود کردن حوزه و با تحت فشار قرار دادن مراجع روحانیت عملاً حوزه را تا آستانه انحلال پیش برد. با هجرت مرحوم آیت‌الله **بروجردی** رحمته‌الله به قم حوزه مجدداً احیا شد و

رونق پیدا کرد و با فرار فضاحت بار **رضا خان** که به تدبیر انگلیسی‌ها صورت بست، در یک دوره‌ای مانع از پیش پای حوزه برداشته شد و حوزه رونق خود را بازیافت؛ به نحوی که آن‌چنان تناور و توانا شد که کوشش‌ها و تلاش‌ها و تدابیر توأم با سوءنیت و احیاناً هدایت شده از سوی غرب که توسط **محمدرضا** صورت بست هم نتیجه نداد و دیگر **محمدرضا** نتوانست مثل پدر حوزه را محدود کند یا احیاناً تهدید کند، حتی مقابله با حوزه از جمله عواملی شد که بساط حکومت او از ضرورت بن برچیده شد.

تعامل حوزه و دانشگاه

درباره‌ی شرایط و امکان تنیدگی علوم و نظام آموزشی دانشگاهی و حوزوی نیز توضیح بفرماید:

□ این نکته که آیا بهتر نیست علوم مدرن و دانشگاهی را با علوم بومی و حوزوی درهم بیامیزیم، من فکر می‌کنم با این تعبیر و با این اطلاق، این کار یا ممکن یا حتی مطلوب نیست. خوب است ما هم از تجارب روش‌شناختی علوم دانشگاهی برای تحقیق و پژوهش در علوم دینی و حوزوی بهره بگیریم، هم از پاره‌ای ضوابط و شیوه‌های اجرایی و مدیریتی کمیاب و کامیاب و درست اداره‌ی نظام آموزشی حوزه در جهت تصحیح نظام آموزشی دانشگاه استفاده کنیم. از سوی دیگر از یافته‌ها و معارف جدیدی که عمدتاً در متن دانش‌های جدید به‌ویژه علوم انسانی، اجتماعی رخ داده برای بسط و توسعه معارف دینی و نیز در مقام موضوع‌شناسی و کارشناسی متعلقات‌های احکام هم می‌بایست استفاده کنیم. دانشگاه نیز باید ذخایر غنی و قوی نظام آموزشی را قدر بداند و از شیوه‌های آزموده‌ی چند صدساله‌ی حوزه بهره بگیرد.

در حوزه، شیوه‌های علمی و پژوهشی تجربه شده‌ای وجود دارد که در طول قرون ثمربخش بوده و می‌تواند به‌مثابه‌ی سرمایه‌های این کشور و جهان اسلام و بشریت قلمداد شود که برای رفع نقائص و نواقص نظام‌های جدید آموزشی

بسیار کارساز هستند. هرچند متأسفانه پاره‌ای از آن‌ها در خود حوزه‌ها در شرف مطرود شدن و مغفول شدن هستند و جوهر معنوی و روح رهایی‌بخشی که در تعالیم حوزوی است و آداب علمی که در حوزه معمول است و از پیشینیان برای ما به یادگار مانده، می‌تواند چاره‌گر و راهگشای معضلات و مشکلات نظام دانشگاهی و مدرن باشد. آداب و امتیازاتی همچون رعایت ادب حضور در محضر کتاب، تواضع دانشجو و حریم‌داری استاد، انگیزه‌ی وصف‌ناپذیر و پایان‌ناپذیر تحقیق و مطالعه، مذاقه‌های بسیار بسیار شگفت‌آوری که در مطالعه و کاوش آرا و انظار دیگران در حوزه‌ها معمول است، سیستم آموزشی کم‌هزینه حوزه، ثبات در متون مستحکم و قوی‌می که طی دهه‌ها و احیاناً حتی سده‌ها به‌وجود آمده و ده‌ها ویژگی و امتیازی که نظام آموزشی حوزه دارد. نظام دانشگاهی پرخرج ما باید از نظام آموزشی استاد حوزه الگو بگیرد. گاه در جلسه درس یک استاد و یک فقیه برجسته دوهزار نفر حضور پیدا می‌کنند و تحصیل می‌کنند، نه حق‌التدریسی مطرح است نه سیستم مدیریتی ثبت‌نام پیچیده وجود دارد، نه حضور و غیاب و دفتر و دستگاه پرخرج اداری و نه از بوروکراسی خبری هست، یکسره همه با اتکای انگیزه و با دقت و نظم وصف‌ناپذیری در جلسه درس حضور پیدا می‌کنند و به آرامی هم می‌روند؛ یعنی یک جلسه‌ی درس یک استاد برجسته در حوزه‌ی برابر کل دانشجویان یک دانشگاه متوسط، دانشجو را پوشش می‌دهد. به اندازه یک جلسه پنج نفری دانشگاه هم هزینه ندارد. خوب این تجربه نباید از دست برود. امروز دانشگاه می‌تواند از این تجارب بهره برد و اقتباس کند. در هر حال، اگر ما هم هدف شدن و همسویی دو نظام آموزشی و مدیریت، مدرسان و دانش‌پژوهان و دانش‌آموختگان این دو نظام آموزشی را ملاک تنیدگی و پیوند خوردگی آن‌ها قلمداد کنیم، بله باید این دو نظام به هم تنیده شوند؛ اگر بهره‌برداری از امتیازات و مثبتات یکدیگر ملاک باشد، بله می‌توانیم بگوییم که باید این دو نظام آموزشی در هم بیامیزند.

نباید فراموش کنیم که هریک از دو نظام، رسالت اختصاصی هم دارند. یک

سلسله مؤلفه‌ها و مختصه‌هایی این دو نظام آموزشی و این دو حوزه علمی و دو جامعه‌ی معرفتی را از هم جدا می‌کند که این‌ها در جای خود ارزشمند است و باید باقی بماند. دوام و بقای این مؤلفه‌ها و ویژگی‌ها به معنای دوام و بقای این دو جامعه و نظام است و از بین بردن آن‌ها دقیقاً به معنای نابود کردن هریک از آن دو است که دو بال ترقی و تکامل جامعه و کشور ما هستند. از امتیازاتی که ایران از آن برخوردار است و جز یکی دو کشور هیچ کشوری در کره خاکی از آن برخوردار نیست و همه کشورها از این موهبت بی‌ بهره هستند، همین دو نظامه بودن آموزش کشور ماست که ما از دو نظام به موازات هم و با قوت برابر برخورداریم و بهره‌برداری می‌کنیم.

منشور نواندیشی؛ آفات و آسیب‌ها

چنان‌که مستحضرید، اخیراً شاهد پاسخ مقام معظم رهبری به نامه جمعی از دانش‌آموختگان و فضلالی حوزه درخصوص ضرورت گسترش باب نقد و نوآوری در فضای فکری و فرهنگی کشور بودیم که می‌توان از آن به نقطه‌ی عطفی در حوزه بسط فکر و اندیشه در این مقطع زمانی تعبیر کرد. لطفاً اگر درخصوص نامه‌ی فضلا و پاسخ مقام معظم رهبری نظری دارید بفرمایید. همچنین می‌خواستیم نظر جناب‌عالی را درخصوص آسیب‌های عمده‌ای که می‌تواند متوجه حرکتی باشد که رهبری بر آن تأکید فرموده‌اند، بدانیم.

□ نامه‌ای که بعضی از فضلا و دانشوران جوان نوشتند و پاسخی که رهبر فرهیخته و فرهمند انقلاب دادند، حکایت دغدغه‌ای است که اهل فکر و فضل از گذشته‌های دور دارند و تأکیدات تأییدات و راهبریهایی است که رهبر معظم انقلاب به ویژه در دهه‌ی اخیر داشته‌اند. البته این نامه و پاسخ آن یک جمع‌بندی خوبی بود از آنچه طی دهه‌ها باز گفته و نوشته می‌شد و فرصت تازه‌ای را فراهم کرد برای یک حرکت جدید یا تشدید حرکتی که از گذشته شروع شده است. درحقیقت به نظر من نامه‌ی این دوستان و پاسخ رهبر معظم انقلاب تأکیدی و

تأییدی است بر آنچه طی چند دهه‌ی اخیر آغاز شده و نیز نوعی مقابله است با آفاتی که متوجه آن شده، آسیب‌زدایی و تقویت و تشدید این حرکت و چاره‌اندیشی و تدبیر آن.

من در مقام ذکر اسامی همه‌ی ارکان و عناصری که در جنبش نقد و نوآوری دهه‌های اخیر مؤثر بودند (که متأسفانه برخی از آن‌ها را از دست داده‌ایم) نیستم؛ اما اگر بنا داشتم نامی از کسانی ببرم، پیشاپیش این عناصر و شخصیت‌ها به حتم از آیت‌الله *خامنه‌ای* نام می‌بردم. شخص آیت‌الله *خامنه‌ای* از جمله متفکران بدیع‌اندیش و نوگرایی است که با مجموعه‌ی ویژگی‌هایی که ایشان احراز کرده‌اند کم‌تر کسی را در جهان اسلام سراغ داریم. خود ایشان از عناصر اصلی نواندیشی معاصر است. آثار و افکار و گفته‌های ایشان دست‌کم در چهار دهه (چهل سال اخیر)، مشحون از نکات و نقاط نو و تازه است. به همین جهت طبیعی است که ایشان دغدغه‌ی نقادی و نوآوری را داشته باشند و باید اهل فکر و فضل این فرصت را مغتنم بدانند که در رأس هرم نظام، شخصیتی حضور دارد که از وجوه پیشرو و روشنفکری و تفکر نو ایران است. حجاب معاصرت و هاله‌ی حاکمیت و نیز ابتلای ایشان به سیاست و تدبیر کشور و امت اسلامی، مانع از آن است که وجه فکری و وجه نواندیشی و روشنفکری او آن‌چنان که باید و شاید، شناخته و برجسته شود. من از متفکران و عالمان زنده کم‌تر کسی را سراغ دارم که به لحاظ دردآشنایی و درک شرایط و منسجم اندیشیدن و سنجیده سخن گفتن به پایه و مایه‌ی آیت‌الله *خامنه‌ای* برسد. خدا را گواه می‌گیریم که من این نکته را نه از آن حیث که ایشان امروز زمام سیاست و حکومت را در دست دارند عرض می‌کنم، این را به‌عنوان یک تشخیص کارشناسانه که مستند به قرائن و شواهد بی‌شمار و آن‌چنان بی‌شماری که بر همه مشهود است عرض می‌کنم و اگر کسی چنین شأن و شخصیت و شایستگی را راجع به ایشان منکر باشد، یا از سر جحد است یا از سر جهل.

اما از این‌که این حرکت و این پیام در معرض ده‌ها آفت مهلک قرار دارد، باید

دریغا گفت و نگران بود، بسیاری از طرح‌ها و فکرهای بدیع و بنیادین در چند دهه، خصوصاً دو دهه‌ی پس از انقلاب از سوی متفکران، شخصیت‌های سیاسی و از جمله از ناحیه ایشان مطرح شده، اما اکثر آن‌ها دچار آفات و آسیب‌هایی شده که یا موجب افول و فتور آن طرح و فکر شده و یا حتی موجب شده که متأسفانه آن فکر به ضد خود بدل شود. من درنگی در این زمینه داشتم. افزون بر بیست آسیب را فهرست کرده‌ام که مجال نیست به تفصیل از آن‌ها سخن بگویم؛ ولی به اختصار با این دسته‌بندی که پاره‌ای از آسیب‌ها روشی است، پاره‌ای از آن‌ها **مضمونی** و گروه سوم آسیب‌های **رویکردی** است، تنها به برخی از این آسیب‌ها در این سه گروه اشاره می‌کنم. آسیب‌شناسی این حرکت اولین قدمی است که می‌تواند بالندگی، پویایی و دوام و نتیجه‌بخش بودن آن را تضمین کند. از این رو قبل از هر چیزی اول می‌بایست با آسیب‌شناسی خطرهایی که ممکن است پیش روی این حرکت مقدس ظهور کند، خطرها پیش‌بینی و پیشگیری شود.

آسیب‌های روشگانی و رفتاری

۱. از جمله آسیب‌ها و آفات روش‌شناختی، نهادسازی به‌جای نهادینه ساختن این طرح و حرکت است؛ تا یک فکر تازه مطرح می‌شود، سریع و قبل از هر چیزی هم ذهن متولیان و مدیران اجرایی کشور، و هم ذهن متفکران و نخبگان، به تأسیس یک نهاد و راه‌اندازی یک تشکیلات معطوف می‌شود که عملاً تا دفتر و دستگاهی پدید بیاید، آن فکر از شور و نشاط و از طراوت و تازگی می‌افتد. پس از آن‌که امکانات فراهم می‌شود، نوبت به مشکلات اجرایی و تشکیلاتی می‌رسد. امور تدارکاتی، مسائل حقوقی، نیرو و بوروکراسی تحمیل شده طرح را زمینگیر می‌کند و عملاً مانع پیشرفت کار می‌شود و این آفت، آفت بزرگی است که ما از ناحیه‌ی آن لطمه زیاد دیدیم.

۲. آفت دیگر روش‌شناختی، حکومتی انگاشتن و بخشنامه‌ای کردن تولید

اندیشه است. همان گونه که گفتیم، تولید اندیشه قالب بردار نیست؛ پس نمی تواند دولتی و بخشنامه ای باشد. اما حکومت باید پشتیبان و حامی تفکر درست و تولید اندیشه باشد. حکومت می تواند تمهید و تأیید کند، سخت افزار فراهم کند و فضا و فرصت ایجاد کند تا نوآوری و ابداع و تولید فکر میسر شود. ۳. ژورنالی و عوامانه کردن حرکت علمی و آفت روش شناختی، آفت دیگری است که می تواند متوجه این جنبش شود.

۴. حربه انگارانه عمل کردن با اندیشه و نظر، و غلتیدن در منفی بافی و برخوردهای تخریبی به جای نقد سازنده.

۵. روزمرگی و برخورد انفعالی به جای نقد فعال.

۶. آفت روشی دیگر (در قبال ژورنالیسم، عوامزدگی، حیرت پراکنی و اغوای توده) افراط در کتمان حقایق و عقاید و طرح مباحث نو به فضاهای نخبوی و روشنفکری است.

۷. افراط و تفریط.

۸. عرصه گردانی خامان نوحاسته و عدم حضور خردمندان خودساخته، خام سرایی و آوازه گری، غوغا سالاری و جنجال آفرینی، و در افتادن در چنبره جدال و مراء.

۹. شتابزدگی و گسترش بی رویه در کارها و اقداماتی که در جهت توفیق این حرکت ممکن است اتفاق بیفتد.

۱۰. خودسانسوری که در فرازهای قبلی گفت و گو هم به آن اشاره کردیم و فقدان تحمل و احیاناً یک نوع اختناق روان شناختی که از آن به اختناق سپید تعبیر کردیم.

۱۱. موج آسا عمل کردن سپس متروک شدن و در بوته ی نسیان قرار گرفتن و ناپیوستگی و عدم استمرار اقدامات.

۱۲. عادی شدن و تبدیل شدن حرکت به یک سلسله اقدامات و کارهای صوری ظاهری تصنعی بی خاصیت و اداری؛ تشکیل کمیسیون ها، سمینارها،

مصاحبه‌ها و میزگردهای بی‌ثمر و بی‌نتیجه، طی دو دهه این گونه کمیسیون‌ها گورستان طرح‌ها و فکرهای زنده به گور شده کشور شده است.

۱۳. آفت روش‌شناختی دیگر عدم التزام به منطق، عقل و اجتهاد و بی‌توجهی به آداب و اصولی که یک کار معقول منتج علمی اقتضا می‌کند و عملاً در افتادن در ورطه‌ی هرج و مرج و آنارشیسیم فرهنگی است. این‌ها و بسیاری دیگر از آفات را می‌توان در زیرعنوان آفات روش‌شناختی دسته‌بندی کرد.

آسیب‌های مضمونی

دسته دوم از آفات و آسیب‌هایی که می‌تواند متوجه این حرکت شود، درواقع آفات مضمونی و محتوایی است. این آفات می‌تواند معطوف به قلمرو علمی، بایستگی نقد و نوآوری باشند.

۱۴. از جمله‌ی آفات دسته‌ی دوم می‌تواند اکتفا و اشتغال به مباحث انتزاعی غیرکاربردی باشد؛ یعنی ما از این فرصت به‌جای این‌که برای گره‌گشایی و حل معضلاتی که بشر معاصر در جهان اسلام و احیاناً کشورمان دچار آن است استفاده کنیم، دل خوش کنیم و مشغول شویم به طرح و بحث یک سلسله مطالب و مباحث انتزاعی و ذهنی.

۱۵. بسندگی به نقد افکار و متفکران محدود و عناصر داخلی در کشور و غفلت از مفاهیم، معارف و انظار و آرای جهانی که پاره‌ای از آن‌ها نیز مبادی اصلی تفکرات داخلی و درخور نقد هستند.

۱۶. اکتفا به طرح و نقد آراء در حوزه‌ی علوم انسانی یا دینی و غفلت از علوم طبیعی و تجربی و در نتیجه استمرار حاجت به دست‌آورد علمی ملل دیگر و نیز استمرار رکورد خفت‌بار فعلی در علوم دانشگاهی.

۱۷. بی‌اعتنایی به ذخایر و موارث علمی و معرفتی خودی و بومی در محتوا و قلمروی مطالعاتی.

۱۸. دل‌باختگی و دل‌سپردگی به اندیشه‌های دیگران و الگوهای وارداتی و

دراقتادن در ورطه‌ی تجدد.

آسیب‌های رویکردی

گروه سوم آفات آن‌هایی هستند که من آن‌ها را آفات و آسیب‌های رویکردی نامگذاری می‌کنم، از جمله آن‌ها است:

۱۹. سیاسی و جناحی کردن. رویکرد جناحی داشتن به کار نقد و نوآوری بسیار مهلک است.

۲۰. خلط اصول‌گرایی و تحجر، نوگرایی با تجدد.

۲۱. ماهیت و طبیعت چالش‌های فکری جاری را نشناختن و همه را یکسره سیاسی انگاشتن یا احیاناً یکسره مثبت و متکی و ناشی از انگیزه‌های علمی پنداشتن.

۲۲. انقطاع و احیاناً تقابل نسل دوم حوزه که در نامه رهبری و پاسخ به آن اشاره شده با نسل اول، هرچند گفتیم بین دو نسل تفاوت‌هایی هست و هرچند نسل اول می‌بایست به نحو منطقی و روش‌مند مورد نقادی قرار بگیرد و نسل دوم به‌صورت دقیق مورد آسیب‌شناسی قرار بگیرد و هردو نیازمند یک نوع بازنگری خویشتن هستند؛ اما نمی‌بایست نقادی نسل او تا مرز انقطاع بین نسل دوم و اول پیش برود که بسیار خسارت‌بار می‌تواند باشد.

آفات دیگری از این دست که رویکرد به مسأله و تلقی از نقد و نوآوری را دچار مشکل می‌کند و النهایه این آسیب‌ها می‌تواند این حرکت فرخنده و ارزشمند را تهدید کند، تا آن‌جا که حرکت متوقف شود و بدتر از آن، این حرکت به ضد خود تبدیل شود.

منشور و بایستگی‌های آن

به نظر جناب‌عالی چه راه‌ها، روش‌ها، طرح‌ها و ایده‌های کلی و بنیادینی می‌تواند به تحقق رهنمودهای رهبر معظم انقلاب متهمی شود و سرفصل‌های

روشنی برای ایصال به این مطلوب تلقی گردد؟

□ در وهله‌ی نخست، باید هشت مسأله به ترتیبی که عرض می‌کنم مورد مطالعه و محل اهتمام و اقدام قرار گیرد:

۱. تحلیل وضع کنونی و تبیین کاستی‌ها و ناراستی‌ها، استعدادها و استطاعت‌ها
۲. هدف‌گذاری و ترسیم دورنمای جنبش نقد و نوآوری
۳. نیازشناسی و تدوین برنامه اجرایی تفصیلی و جامع
۴. برآورد و تأمین ابزارها و امکانات مورد نیاز
۵. تنظیم سیاست‌ها و خطوط مشی حرکت و تعریف و درجه‌بندی نقد و نوآوری

۶. اولویت‌گذاری و مرحله‌بندی اجرای برنامه‌ها
۷. تقسیم کار، تعریف نقش وظایف میان دستگاه‌ها و قشرهای علمی فکری کشور

۸. ارزش‌گذاری اقدامات و موفقیت‌ها و تشویق و پشتیبانی دستگاه‌ها و افراد موفق در حین اجرا

برنامه‌های بسیاری قابل طرح و اجراست، طرح‌ها و برنامه‌هایی از قبیل:

۱. راه‌اندازی باشگاه‌های اندیشه برای نقد آرا و آثار، دایرکردن کرسی‌های ارائه نظریات و یافته‌های نو و نیز تشکیل محافل مناظره و انجمن‌های تضارب آرا.

۲. شناسایی و معرفی گفتمان‌ها و نظرات در کشور و ترجمه آن‌ها به زبان‌های زنده.

۳. حمایت از عناصر مستعد و و قریب من الفعلیه و برپایی جشنواره‌های علمی تکریم نقد و نوآوری

۴. اطلاع‌رسانی بینا دستگاهی درباره طرح‌ها و برنامه‌های در دست اجرا، برای جلوگیری از تداخل و تکرار و هدررفتن سرمایه‌های معنوی و مادی.

۵. تأسیس پژوهش شهرهای تخصصی برای تمرکز و تمحّض عناصر فاضل،

- فارغ، دغدغه‌مند و مستعد برای پژوهش و نوآوری و نظریه‌پردازان و تأمین نسبی مادی و معنوی آن‌ها با در اختیار قراردادن امکانات لازم.
۶. الزام متولیان تصمیمات و اجرائیات کشور به ارجاع امور به کارشناسی علمی و نیز کاربردی کردن رساله‌های دکتری دانشگاه و سطح چهار حوزه.
۷. ایجاد دگرگونی جدی در سازمان کار و ترکیب و وظایف آموزش عالی و شورای عالی انقلاب فرهنگی و سازمان کار حوزه و شورای عالی و مدیریت حوزه‌های علمیه.
۸. تجدیدنظر در نظام آموزشی و پژوهشی حوزه و دانشگاه به طور اساسی، می‌تواند از جمله اقداماتی قلمداد شود که تحقق رهنمودهای رهبر معظم انقلاب را تسهیل نماید.
- راه کارها و طرح‌های کارساز بسیاری وجود دارد که همه و همه معطوف و منوط به اراده تصمیم‌گیران کشور هستند و وابسته به عزم و تلاش صاحبان فکر و فضل در حوزه و دانشگاه؛ مواردی که به آن‌ها اشاره کردم، تنها نمونه‌ای از پیشنهادهای ضروری و عملی است؛ اما من همچنان نگران ده‌ها آفت و آسیبی هستم که اینک در راه است و این ایده و اندیشه تاریخ‌ساز را — همچون ده‌ها طرح و برنامه دیگر — زمینگیر خواهد ساخت!

دست‌آوردهای پژوهشگاه در زمینه‌ی نقد و نوآوری دینی

در یک دهه‌ی اخیر تلاش‌هایی در زمینه نقد و نوآوری و پاسخ به سؤالات و شبهات جدید صورت بسته است و بدون تردید پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه‌ی اسلامی و شخص جناب‌عالی با تأسیس پژوهشگاه از پیش‌تازان این حرکت هستید. به عنوان آخرین پرسش می‌خواهیم بدانیم که به‌طور خاص پژوهشگاه چه کارهایی را تاکنون در زمینه نقد و نوآوری انجام داده و یا در برنامه‌ی آینده خود تدارک دیده است؟

□ بنده بی‌بضاعت شخصاً که نقشی درخور و قابل ذکر در حوزه‌ی نقد و

نوآوری نداشتیم، اما دوستان ما در پژوهشگاه کارهایی انجام داده‌اند و اصولاً پژوهشگاه با همین مبنا و مقصد طراحی و تأسیس شده است. ما از حدود ده — دوازده سال پیش در اندیشه اقدامی اساسی برای نقادی و بازپژوهی معرفت دینی و پاسخ به شبهات و القائات معارضین دین و کوشش برای نوآوری و نظریه‌پردازی و بسط قلمرو معرفت دینی و حکمت اسلامی بودیم. به لطف الاهی و به اشاره‌ی رهبر فرهیخته انقلاب — دام‌ظله — هدایت شدیم به این طرح که باید یک نهاد علمی غیردولتی و فارغ از گيرودارهای مژمن مبتلا به دستگاه‌های علمی سنتی و دستگاه‌های علمی دولتی به این مهم بپردازد. بر همین مبنا بعد از دو سه سال مطالعه و مشورت، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه‌ی اسلامی تأسیس شد؛ روح حاکم بر اهداف کلان پژوهشگاه و رویکردها و وظایف کلی پژوهشکده‌های آن و گروه‌های علمی پژوهشکده‌ها، بایستگی و چگونگی نقد و نوآوری است. من شخصاً پژوهشگاه رارکن و بخشی از گفتمان مجدد و جریان سومی قلمداد می‌کنم که در همین گفت‌وگو توصیف شد. اقدامات بسیاری در این مدت صورت گرفته که در این مجال کوتاه حتی اگر بخواهم فهرست‌وار موارد را ذکر کنم، میسر نیست و باید در مجال مناسب و فرصتی فراخ و خاص به آن بپردازیم تنها به مواردی از تلاش‌ها در راستای نقد و نوآوری در پژوهشگاه اشاره می‌کنم.

هرچند نوآوری، وجوه و مراتب مختلفی دارد؛ از استخدام زبان نو و تنسيق یک ساختار جدید در طرح یک مطلب یا مبحث تا ارائه‌ی نکته‌ای تازه و پرداختن به موضوعی جدید و احیاناً تبیین نظریات جدید، تا این‌که متفکر و یا گروهی نظریه‌ای نو ارائه یا دانش جدیدی تدوین کنند و تا این‌که دستگاه معرفتی تازه‌ای را طراحی و ارائه دهند، نوگرایی و نوآوری اطلاق می‌شود.

پژوهشگاه تاکنون (فروردین ۱۳۸۲) توانسته افزون بر دویست و پنجاه جلد کتاب، همچنین پنج مجله علمی با مددگیری از حاصل مطالعات و تحقیقات همکاران انتشار دهد که وجه بارز این آثار نواندیشی و نوآوری است. ارباب فکر

و اصحاب فضل دست‌کم در مقام اظهار محبت و تشویق وقتی آثار پژوهشگاه را توصیف می‌کنند، می‌گویند پژوهشگاه در آثارش توانسته است بین «پایبندی به اصول و اعتنا به ذخایر و موارث خودی» و «عطف توجه به ابداعات و نوآوری‌های معرفتی دیگر ملل» و «تلاش برای نوآوری» پیوند برقرار کند.

مجموع این کتاب‌ها و مجله‌ها در حد مقدمات پژوهشگاه و ظرفیت بالفعل علمی کشور توانسته است در حوزه نقد و نوآوری، اقدامی فی‌الجمله قابل دفاع صورت دهد. اقبال اقشار مختلف به‌خصوص نخبگان و دانش‌آموختگان حوزوی و دانشگاهی از این آثار، مؤید این کامیابی و توفیق نسبی تلاش‌های صورت بسته است. در قلمرو نقد، دوستان ما در پژوهشکده‌های پژوهشگاه کارهای خوبی انجام داده‌اند؛ انتشار یک فصلنامه‌ی تخصصی موفق در زمینه‌ی نقد آرا و آثار کار دشواری است، فصلنامه *کتاب نقد* که اکنون هفتمین سال انتشارش را پشت سر می‌گذارد و امروز پرتیراژترین نشریه فکری کشور است، از جمله آن‌هاست.

نشریات فکری و تخصصی نوعاً با شمارگان بسیار نازل منتشر می‌شوند، اما کتاب نقد، امروز جایگاه خوبی را در میان فضایی حوزه و دانشگاه احراز کرده و پس از گذشت چندین سال بعضی شماره‌های آن تا چهار بار تجدید چاپ شده. نشریه‌ی کتاب نقد سهمی در جریان نقد و آثار و آرای مطرح شده دهه‌ی اخیر داشته، ضمن این‌که در بسیاری از آثار مکتوب منتشر شده پژوهشگاه نیز نقد افکار و آرا آثار مورد اهتمام خاص بوده و اگر مراجعه کنیم، نمونه‌های بسیاری از نقدهای سازنده فعال را در آثار پژوهشگاه خواهیم یافت.

حلقه‌هایی در پژوهشگاه با عنوان حلقه‌های نقد دایر می‌شود که گروه‌هایی از فضایی دانشگاه و حوزه عضو این حلقه‌ها هستند و هدف و همت اصلی این حلقه‌ها، نقادی آرا و آثار است و همچنین حلقه‌های دیگری با عنوان حلقه‌های بحث با مشارکت گروه‌هایی از دانش‌پژوهان صاحب نام و نظر حوزه و دانشگاه به منظور ابداع و نوآوری دایر می‌شود. حلقه‌های بحث و پژوهش که یک ترکیب

متنوع به لحاظ گرایش و تفکر سامان می‌یابند، سعی می‌کنند به صورت چالشی به بازنگری و بازپژوهی و بازخوانی و نقادی آرای پیشین و جدید و طرح آرای جدید بپردازند. تاکنون نیز گهگاه بعضی نکات و نظرهای بدیع توسط دوستان طرح و بحث شده و پخته و سخته شده و در لابه‌لای مقالات و تاکنون کتب منتشره ارائه شده و یا ان‌شاء‌الله در آینده انتشار خواهد یافت.

با وجود همه این موفقیت‌ها، معتقدیم تا دستیابی به نقطه‌ی مطلوب فاصله زیادی را داریم و اگر هم کوششی دوستان کرده‌اند که مأجورند مدعی نیستیم. علاوه بر این که هرچند ظاهراً نقد آسان است که باطناً بسیار دشوار است. نوآوری و نظریه‌پردازی، تأسیس دانش یا مکتب جدید دستگاه معرفتی بدیع بسی دشوارتر است. دست‌کم استعداد، سرمایه‌گذاری و شکیبایی و صرف عمر بسیاری می‌طلبد تا سرکه‌های تلخ به شراب سکرآور بدل شوند و ان‌شاء‌الله کام جان اهل فکر و فضل را شیرین کنند. ما امید داریم براساس کوشش‌ها و تلاش‌های مخلصانه و مجدانه‌ای که همکاران ما در گروه‌های مختلف پژوهشگاه مصروف می‌دارند، در آینده‌ای نه‌چندان دور جامعه‌ی علمی و مردم انقلابی ما طعم شیرین کامیابی‌ها را بچشند. ان‌شاء‌الله.^۱

۱. بهار ۱۳۸۴، گزارش نسبتاً جامعی از فعالیت‌های انجام گرفته در باب نقد و نظریه‌پردازی، در پژوهشگاه انتشار یافته که علاقه‌مندان را به ملاحظه‌ی آن فرا می‌خوانیم.

فصل پنجم

آسیب‌شناسی گفتمان متجدد^۱

درآمد:

پیش از ورود به متن مبحث، دو نکته را به عنوان مقدمه‌ی بحث یادآور می‌شوم:

یک / این‌که: طی سال‌های پس از انقلاب به ویژه سنوات اخیر، شور و نشاط علمی چشم‌گیر، امیدآفرین و نویدبخشی در حوزه‌ی دین‌پژوهی، در کشور پدید آمده است، در زمینه‌ی دین‌پژوهی، چالش‌های نیکویی درگرفته که نوید آینده‌ای روشن و شکوفا را می‌دهد، این تحرک علمی، مطلع یک انقلاب فکری و معرفتی نمایانی است و از این جهت بسیار خرسندیم و خدا را سپاسگزار.

در عرصه‌ی دین‌پژوهی معاصر سه گفتمان عمده قابل تعریف است:

۱) مجموعه‌ی رویکرد سستی در مطالعات دینی، شاخصه‌ی اصلی این جریان، تصلب بر دریافت‌ها و ذخایر بازمانده از پیشینیان است، از نوآوری هر اسناک و از تحول‌نگران است.

۲) رویکردی که در مقابل این جریان سستی با ادعای تجدّد و رویکرد متأثر از

۱. مطلب بالا، متن سخنرانی است که به تاریخ ۱۳۷۹/۲/۲۹ در دومین کنگره‌ی دین‌پژوهان کشور که در دانشگاه قم برگزار گردید، القاء شده است.

معرفت غربی جدیداً وارد عرصه‌ی مطالعات دینی شده است، ما این گفتمان را **جریان متجدد** می‌نامیم.

۳. گفتمان سومی در این میان پدید آمده که نه متصلب به مواریت و موجودی است و نه در مقام انقطاع از پیشینه و تجدیدنظرطلبی دینی است. این گفتمان را **جریان مجدد** می‌نامیم، این جریان در کار گشودن راه سومی میان تصلب و تجدّد است؛ وجه اشتراک جریان اول و دوم تقلید است، جریان نخست، مقلد قدما و متقدمان است، جریان دوم مقلد غربیان و متغربان. مطلع گفتمان مجدد ظهور حضرت **امام خمینی** و حضرت **علامه طباطبائی** است و کانون آن نیز قم، جریان سوم سعی می‌کند در عین این‌که دستی در انبان اندوخته‌های پیشینیان (میراث سلف) دارد و از اندوخته و آورده‌ی ملل دیگر نیز بهره می‌گیرد، با اعتماد به نفس علمی در ثروت علمی بشری و ملی سهم‌گذاری کند، و لازمه‌ی نوآوری را نیز در ردّ و نفی و طرد و انکار کلی گذشته‌ی خود نمی‌داند.

دو/ این‌که: واژه‌ی «آسیب‌شناسی» معادل پارسی Pathology است که یک اصطلاح پزشکی است و در دانش پزشکی Pathology به آن نوع مطالعه‌ای اطلاق می‌شود که درصدد است با مشاهده و مطالعه‌ی عوارض بیماری، علل و ریشه‌های آن را بکاود و بیابد، غایت آسیب‌شناسی، درک درست بیماری برای تشخیص درمان است، به همین دلیل آسیب‌شناسی به معنای برخورد مثبت و مشفقانه با عارضه است و با طرد و رد متفاوت است.

اگر مجال می‌بود به آسیب‌شناسی هر سه جریان دین‌پژوهی و هر سه گونه دین‌شناسی می‌پرداختیم، زیرا هم دین‌شناسی سنتی به شدت نیازمند آسیب‌شناسی است، هم دین‌شناسی از نوع سوم و هم دین‌پژوهی از نوع دوم، اما تصور می‌کنم به مناسبت عنوان این همایش، پرداختن به آسیب‌شناسی دین‌پژوهی نوع دوم این جا انسب و واقع باشد، از این رو در این جا من تنها به ارزیابی و آسیب‌شناسی گفتمان متجدّد، خواهم پرداخت. عمده‌تاً بحث من

متمرکز در دین‌شناسی به معنای خاص - یعنی الاهیات - خواهد بود. جریان متجدد و گفتمان غربگرا، از زوایای گوناگونی قابل ارزیابی و آسیب‌شناسی است. از نظر مبانی، از حیث مدعیات، از لحاظ روش‌شناختی، از جهت رفتار؛ در این گفتار بنده به آسیب‌شناسی محدود روش و رفتار علمی این جریان عطف اهتمام می‌کنم. بی‌آن‌که در صدد تخطئه‌ای شخص یا جمع خاصی باشم، برای روشن شدن مختصات این جریان و وضوح محط و مصب بحث، و تنها در حد ضرورت، نخست به اختصار به رویکردهای فکری جبهه‌ی تجد و تجدیدنظرطلبی در عرصه‌های مختلف اشاره می‌کنم سپس به محور اصلی بحث می‌پردازم، زیرا گفتمان دین‌پژوهی نوع دوم، در جغرافیای فکری رفتاری این جبهه تعریف می‌شود.

جبهه‌ی متجدد ایران امروز، در حوزه‌ی فلسفه و معرفت‌شناسی رویکردی نسبی‌گرایانه دارد و طی سال‌های اخیر سعی کرده است با طرد و تحقیر معارف حکمی غنی و قویم اسلامی ایرانی - که البته نیازمند نقد و نوسازی است - از سویی، و با طرح و ترویج نظریه‌های نسبی‌گرا و آرای شک‌گرایان مدرن، از دیگر سو، برای مدعیات خویش بستر و بساطی مساعد جست‌وجو کند. در قلمرو سیاست، آحاد و خورده‌گرایش‌های این جبهه، یک طیف گسترده و دامن فراخی را تشکیل می‌دهند؛ در میان آن از اراده‌ی قرائتی خاص از نظریه‌ی مردم‌سالاری دینی تا عقیده به نوعی دموکراسی ملی خود پرداخته، و از گرایش به نوعی سکولار دموکراسی و گاه و احیاناً (بنا به اظهار برخی آحاد آن) تا علاقه و علقه به دولت حزب سالار غیردموکراتیک، مشاهده می‌شود.

جبهه‌ی متجدد ایران معاصر، در عرصه‌ی دین‌شناسی و دینداری - به رغم تکثر و تفاوت دیدگاه‌ها - مجموعاً نوعی به‌گرفته‌برداری از پروتستان لیبرالیسم فرنگی تمایل دارد، البته مانند عرصه‌ی سیاست در این زمینه نیز این گفتمان دچار نوعی پریشانی و پراکندگی و احیاناً تعارض‌هایی است، اما وجه غالب یا خط غایت این جریان، - چنان‌که برخی وجوه آن را ابراز داشته‌اند - وصول به

نوعی پروتستان‌نسیسم اسلامی است.

آسیب‌شناسی روشی و رفتاری گفتمان متجدد:

اکنون پس از توصیف مختصر طیف تجدّد که گفتمان دین‌پژوهی متجدّد را نیز دربرمی‌گیرد، به آسیب‌شناسی روشی و رفتاری این گفتمان می‌پردازیم:

یک (درآمیختن دانش‌ها و مباحث: یکی از آفاتی که گریبانگیر دین‌پژوهی از نوع دوم است، خلط و اختلاط دانش‌ها و مباحث است: موضوع طبقه‌بندی علوم، مرزگذاری دانش‌ها مسأله‌ای است که از دیرباز متفکرین و دانشمندان به اهمیت آن توجه داشته‌اند. هرچند در ادوار مختلف به اشکال گوناگونی با این مسأله برخورد شده است و گاه در این زمینه افراط و تفریط نیز روی داده است، اما به هر حال در ضرورت این سخن که باید رشته‌های علمی و تخصصی و دانش‌های مختلف را از هم باز بشناسیم و سعی کنیم مرزهای مباحث را حفظ کنیم و از خلط اصطلاحات بپرهیزیم تردیدی نیست، این مسأله‌ای بسیار مهم علمی است، و می‌دانیم که امروز در قلمرو دین‌پژوهی دانش‌های مختلفی ظهور کرده است، هرچند صاحب‌نظران این دانش‌ها به تعاریف مورد اتفاق و اجماعی دست نیافته‌اند. مثلاً این‌که دین‌پژوهی چه رابطه و نسبتی با فلسفه‌ی دین دارد، رابطه‌ی دین‌پژوهی و فلسفه‌ی دین با فلسفه‌ی دینی چیست؟ فلسفه‌ی دینی با کلام چه تفاوتی دارد؟ با جامعه‌شناسی دین، روانشناسی دین و ... چه نسبتی دارد؟ به رغم گذشت زمان این‌گونه موارد همچنان محل بحث و تأمل است. من **دین‌پژوهی** را اعم از فلسفه‌ی دین و کلام و سایر دانش‌های مطالعه‌ی دین می‌دانم و دین‌پژوهی را به هر گونه مطالعه‌ی دینی (درباره دین و در دین) اطلاق می‌کنم، فلسفه‌ی دین مطالعه‌ی عقلانی و فرادینی دین است، کما این که کلام مطالعه‌ی درون دینی بلکه چند روشی اما همدلانه‌ی دین است، پس با توجه به تعریف‌ها یا توصیف‌های مختصری که عرض شد، دین‌پژوهی اعم از فلسفه‌ی دین و کلام است، (لااقل تعریف و تلقی بنده اینگونه است).

در آثار برخی از محققین ایرانی الاهیات در روزگار ما طی سال‌های اخیر یک نوع درآمیختگی مفرط میان دانش‌ها و رشته‌های دین‌پژوهی و دین‌شناسی به چشم می‌خورد، گاه این درآمیختگی به حدی است که تعاریف دانش‌های خویشاوند نیز مخلوط و مختل شده، و سبب ابهام و ابهام‌های بسیاری می‌گردد، مثلاً خلط فلسفه‌ی دین با کلام و هر دو با کلام جدید (اگر کلام جدید دانش مستقل و متمایزی تلقی شود)، و نیز خلط فلسفه‌ی دین با دانش‌هایی چون جامعه‌شناسی دین، روان‌شناسی دین و امثال این‌ها از رایج‌ترین خلط‌های این حوزه است. هر دانشی مبادی و مبانی، غایت و رسالتی دارد، و به موضوع و مسائلی مشخص می‌پردازد، روش و منطقی خاص دارد، شما اساتید توجه دارید که این خلط میان علوم، مباحث را با اشکالات بسیاری مواجه می‌کند، داوری در باب آرا را دشوار می‌سازد.

هرچند رسالت کلام، «اجتهاد و استخراج»، «تبیین و تعلیم» و «تدوین و تنسيق» باورهای دینی و همچنین «دفاع» از گزاره‌ها و آموزه‌های دین است، اما فکر می‌کنم شاخص‌ترین رسالت کلام *این صفت و سمت اخیر* باشد اما فلسفه دین چنین نیست، دانش فلسفه‌ی دین در بستر فرهنگی تاریخی و زاد بوم فکری‌یی که پدید آمد به انگیزه‌ی تبیین هم‌دلانه‌ی دین و دفاع از گزاره‌های دینی ظهور نکرد، و چه بسا بتوان اثبات کرد که کسانی که فلسفه‌ی دین را به صورت یک دانش مستقل، طی قریب به دویست سال اخیر در غرب مطرح کردند، غالباً نگاه ملحدانه به دین داشته‌اند، البته این بدین معنی نیست که *فلسفه‌ی دین ملتنرم و دست‌کم فلسفه‌ی دین اسلامی* فرض و تصور ندارد، اما به هر حال فلسفه‌ی دین یا لاقلاً فلسفه‌ی دین مطرح و مصطلح کنونی اصالتاً عبارت است از مطالعه‌ی غیردینی و فرادینی و بدون دغدغه‌ی حقانیت و حجیت، دین و طبعاً رسالت دفاعی ندارد، هرچند می‌توان گرایشی در فلسفه‌ی دین تعریف کرد و کسانی را حتی نشان داد که فلسفه‌ی دین مدون هم بنویسند و کار و رویکرد آن‌ها به توجیه دین و دفاع از گزاره‌های دینی نیز منتهی گردد. اما این که ممکن است و حتی

مصدق خارجی هم داشته جز آن است که اصالتاً این دانش به چه انگیزه و با چه ماهیتی تأسیس شده باشد؛ در این که فلسفه‌ی دین و کلام دست کم از حیث غرض و غایت، و مبادی و مبانی و حتی هندسه‌ی معرفتی و روش‌شناسی و طبعاً و قطعاً از لحاظ مسائل و مباحث با هم متفاوتند، قابل تردید نیست. در آمیختن این دو با هم، مشکل ایجاد می‌کند اما با شگفتی مشاهده می‌شود برخی می‌گویند: «کلام، امروز دیگر رسالت دفاعی ندارد!» یا «هندسه معرفتی کلام تغییر کرده است!» اگر ما در غایت و رسالت کلام تردید کنیم و مبانی آن را دستخوش تغییر بیان‌کاریم، دیگر کلامی باقی نمی‌ماند، اگر چنین است پس چرا نام آن را کلام بگذاریم؟ و تفاوت آن با فلسفه‌ی دین چه می‌شود؟ (برای حفظ حریم اشخاص، من شاهد مثال‌ها را موکول می‌کنم به ذهنیت دوستان که قاعدتاً با این نوع مضامین و مدعیات آشنا هستند و توجه دارند که چنین اظهاراتی از ناحیه‌ی بعضی دوستان و دین‌پژوهان معاصر در ایران مطرح شده است.)

بررسی هشت مسأله‌ی معروف و متداول در فلسفه‌ی دین (که البته اکنون به همان هشت مسأله اکتفا نمی‌شود، به خصوص در ایران معاصر مباحث توسعه پیدا کرده) چنان که کتب شناخته‌ی این رشته گواه است غالباً با رویکردی فرادینی و عقلانی و احیاناً غیر ملترزمانه و حتی منتقدانه به دین صورت می‌گیرد، و در حالی که اگر همین مسائل و موضوعات در کلام و به عنوان الاهیات طرح و تلقی بشوند هرگز با رویکردی فیلسوفانه مورد فحص و بحث قرار نمی‌گیرند، مثلاً ما می‌توانیم از پلورالیزم دینی در کلام سخن بگوییم، اما توجه داشته باشیم تکثرگرایی دینی اصالتاً یک مبحث فلسفه‌ی دینی است و باید آن‌جا طرح بشود، و اگر وارد کلام شد، علی‌القاعده باید با روشی کلامی با آن مواجه شد و حاصل بحث نیز به ابطال آن منجر خواهد گشت، ولی اینک چنین نمی‌شود و پاره‌ای از نویسندگان و پژوهشگران، مباحث فلسفه‌ی دین را با همان رویکرد و روش طرح و بحث می‌کنند بی‌آن که منصفانه و امانت‌دارانه به مخاطب خویش این نکته را بگویند! مبانی و مواضع فیلسوفانه و منتقدانه با قیافه و قالب متکلمانه و

متألهانه ارائه و عرضه می‌شود! این کار علاوه بر اشکال علمی که عرض شد (مرزها را نباید در هم آمیخت و اگر ما کار علمی می‌کنیم عالمانه باید کار کنیم) موجب تحیر و اغوا و اغرای مخاطبان می‌شود! صداقت جزء شاخصه‌های ذاتی کار عالمانه است، شفاف سخن‌گفتن، زلال چیز نوشتن، صادقانه با مخاطب مواجه شدن از شروط و شرایط اولی و حداقلی کار علمی است و به‌نظر من این نوع خلط‌ها نوعی غش معرفتی است و دور از آداب و تقوای علمی است، زیرا من اگر به‌عنوان یک فیلسوف دین با کسی به سخن پردازم مخاطب من با من طوری مواجه خواهد شد و اگر به‌عنوان متکلم از دین سخن برانم طبعاً جور دیگری سخنان مرا تلقی خواهد کرد؛ و اگر بر مسند متکلم و متأله بنشینم و به زبان فیلسوف غیرملتمزم به دین سخن برانم من با مخاطبم صادق نبوده‌ام و خلط دانش‌ها و مباحث منجر به مغالطه می‌شود، به هر حال از جمله آفات دین‌پژوهی نوع دوم، شیاع این رویه‌ی غلط است، (ممکن است دوستان راجع به نکاتی که من عرض می‌کنم حرف داشته باشند و در سخنرانی‌های امروز طرح کنند یا احياناً جایی بنویسند و اگر شایسته بدانند از من بخواهند که ادعاهایم را در جایی حضوری و مبسوط و مستند توضیح بدهم و بنده نیز آمادگی دارم. این‌جا به‌ناچار به‌اختصار مطالب را عرض کنیم؛ (به بنده اطلاع دادند: که جناب آقای ملکیان که بنا بوده بعد از بنده افاضه بفرمایند و من هم مستفیض می‌شدم، فرموده‌اند که بعد از نماز سخنرانی می‌فرمایند قطعاً خواسته‌اند وقت نماز به مشکل برنخورند و هم شاید به بنده محبت کرده باشند، من تشکر می‌کنم).

دو) **دیگر شیفتگی و استعاره‌ی الاهیات:** دین‌پژوهی از نوع دوم، مبتلا به نوعی «دیگرشیفتگی» و انفعال منفی است (البته انفعال همیشه منفی نیست و گاهی می‌تواند مثبت هم باشد) اما انفعال در دین‌پژوهی معاصر، به صورت «دیگرگرایی مولعانه» و «تشبه فکری به بیگانگان» آن هم به نحو افراطی جلوه‌گر شده است! مدتی است موج ترجمه‌ای در ایران آغاز گشته است، (تأکید می‌کنم: «موج ترجمه») اصل ترجمه کاری علمی و انسانی است و هیچ گریزی از او

نیست و اصولاً دانش باید به نحوی مرزها را درنوردد، جابه‌جا شود و به افراد و اقوام دیگر منتقل گردد و عمل ترجمه از جمله شیوه‌های معقول و متداول انتقال اندیشه و از خدمات علمی بسیار ارزشمندی است. در اصل این فعل بحثی نیست اما وقتی به صورت یک نهضت مهارناپذیری، فرهنگ و ادبیات دینی دیگر ملل را چشم بسته و در بسته به کشور ما سرازیر می‌کند و نوعی «دین عاریتی» را به جامعه القاء و عرضه می‌کند، محل تأمل می‌شود. از این حرکت می‌توان به «جنبش استعاره‌ی الاهیات» تعبیر کرد،

موج ترجمه و جنبش استعاره‌ی الاهیات، دارای مختصات است: اولاً گزینشی و تک‌گرایشی است، نوعاً گرایش خاصی از الاهیات غربی را برگردان و بومی می‌کند، ثانیاً یک سویه است، یعنی فعل ترجمه فقط از آن سو به این سو صورت می‌بندد! آثار و افکار خودی به آن سوی مرزها منتقل نمی‌شود. ثالثاً و گاه، ترجمه‌ها مکتوم‌المتن است! به قول یکی از دوستان: واحد ترجمه‌گاه «واژه» است، گاه «پاراگراف» است، گاه «فصل» از یک کتاب است، گاه تمام یک کتاب است، و گاه واحد ترجمه «یک مکتب» است! در این گونه ترجمه نه تنها مترجم به متن و ماتن اشاره نمی‌کند، و تألیف و مؤلف مجهول است. حتی به مکتب و متفکر نیز اشاره نمی‌شود! امروز جریان دوم دین‌پژوهی مرتکب و مبتلا به نوعی گرته‌برداری الاهیاتی و نوعی کلیشه‌ای اندیشی مفرط در قلمرو دین فهمی و دین‌باوری شده است! البته تأکید می‌کنم: آنچه که در فرهنگ‌های دیگر، در ادبیات علمی و سنت‌های دینی دیگر ملل مطرح شده و می‌شود، به نحوی باید به جامعه‌ی علمی ما منتقل شود و باید فعل ترجمه را اصالتاً مثبت تلقی بکنیم اما این‌که گرایش به دیگران در حد دلدادگی و سرسپردگی فکری، جلوه‌گر شود و داشته‌ها و یافته‌های خودی بی‌مقدار انگاشته شده مطلقاً مورد بی‌مهری قرار گیرد! هرگز پذیرفتنی نیست، و این‌که در رفرنس‌ها (refrence) و تعیین منابع تحقیق‌ها لزوماً می‌بایست به نحوی همه‌ی مدعیات، حتی آن‌چه خود داریم، به دیگران (بیگانگان) ارجاع داده شود! این روش را من نقد و

نفی می‌کنم.

شبهه‌پراکنی، سست شدن باورها، مسأله شدن آنچه مسأله‌ی ما نیست، از خودبیگانگی دینی، از جمله عوارض و پیامدهای ترجمه‌گرایی و عاریت‌پذیری است. همه‌ی دوستان می‌دانند مشکلاتی در دنیای مسیحیت، (به ویژه مسیحیت غربی شده) وجود داشته و هنوز وجود دارد که مسأله و مشکله‌ی خاص دینی و عقیدتی آن‌هاست اما ای بسا آن امور اصلاً مشکله و مسأله‌ی ما نبوده و نیست، مسائلی از قبیل پلورالیزم دینی، تراحم دنیاو آخرت، تعارض علم و دین، عقل و دین، را منتقل کردن، احیاناً مسأله کردن، رفتاری منصفانه، خردمندانه و مسؤولانه نیست.

سه (اصله التکثر: یکی دیگر از آفات شایع در شیوه‌ی دین‌پژوهی از نوع دوم، نوعی گرایش به «اصالت التکثر» است: در این جریان، امروز نفس تشعب و تشقق، تکثیر و تکثر آرا موضوعیت یافته است! البته تحت تأثیر این مشی و منش یا به انگیزه‌ای دیگر، برخی از عناصر سنتی نواندیش‌نما نیز گاه به چنین روشی دست می‌زنند! برخی می‌پندارند نفس دیگرگونه سخن گفتن، نوآوری است و مطلوب! من غرضم این نیست که نظریه‌پردازی و نوآوری را تخطئه کنم و تکثر نیز اصالتاً و به طور مطلق منهی و ممنوع نیست، بلکه من می‌گویم: «اصالت التکثر» صحیح نیست؛ امروز اهتمام و التزام بر شاذگویی و شاذگرایی و مخالف خوانی و تفرد، در حال سنت شدن است! گویی دیگرگون گفتن، هرچند خارج از منطق فهم دین و بدون توجه به متدولوژی معتبر مطالعه‌ی دین مد شده است! این که اندک تفاوت‌هایی را که بین بینش‌ها و نگرش‌ها، نظرات و اظهارات وجود دارد فهرست کنیم، و هریک از نظریه‌ای مستقل و مغایر قلمداد کنیم، این محل تأمل است و به نظر من این رفتارها از بی‌مایگی و کوتاه‌نظری علمی رفتارگران آن نشأت می‌گیرد. این که با تفکیک‌ها و مرزبندی‌های مصنوعی مسلک‌های مستقلی تعریف کنیم و ادعا کنیم: این متن یا مطلب دینی ده جور فهمیده می‌شود، ده نظریه در این باب وجود دارد و این همه رادر فضای ژورنالی

نیز پراکنده کنیم آفت بزرگی است و روشن است چه عوارض و پیامدهای عقیدتی و فکری نیز برای نسل جوان و عموم دینداران در پی دارد، آیا این رویه‌ها جز به آنارشیسم عقیدتی و رواانگاری دینی و حتی لابلایی‌گری فکری یا لادری‌گری منتهی خواهد شد؟ اگر این گونه مباحث در فضاهای فکری و در محیط‌های علمی، در نشست‌های تخصصی طرح بشود زیانبار نیست و بلکه گاه لازم است، نکته‌سنجی‌ها و نازک اندیشی‌های متفکران و دیدگاه‌های مختلف، هرچند با تفاوت‌های اندک و ظریف طرح شود، اما وقتی این روال و روش بی‌آن‌که در فضای علمی مطرح شده باشد ژورنالی شد سبب ابهام و ابهام، سرگستگی و تحیر مردم در مباحث عقیدتی و باورهای دینی می‌شود، دانشجو از ما سؤال می‌کند که آقا پس کدام یک از این‌ها دین است؟

خوشبختانه اکثر محققینی که در این قلمرو قلم می‌رانند و امروز در ایران به عنوان دین‌پژوه شناخته می‌شوند، چه دانشگاهی و چه حوزوی، متدین و متعهدند، لاقلاً بی‌دین نیستند (و اگر بی‌دین بودند اصلاً جای گله نبود و هیچ لزومی نداشت با آن‌ها تخاطب بکنیم، چون آن‌ها رسالت دیگری برای خود قائل بودند). ما در صدد تبیین دین هستیم و تبیین باید به تبیین منتهی بشود نه حیرت بیافزاید، رسالت دین و دین‌پژوهی تبیین و تبیین است و طبعاً حیرت‌افزایی و ابهام‌آفرینی نقض غرض خواهد بود و ما نباید رضا بدهیم که در جامعه‌ی ما چنین اتفاقی بیافتد و پایه‌های ایمان مردم سست بشود. و روشن نیست که اگر چنین اتفاقی افتاد چه هزینه‌ی سنگینی را مجموعه‌ی دین‌باوران و دینداری و ما که اصحاب دین و ارباب دین‌پژوهی محسوب می‌شویم متحمل بشویم؟

چهار) ظهور الاهیات ژورنالیستی: اصولاً خلط مجال تحقیق با میدان تبلیغ و عرصه‌ی نظریه‌پردازی با صحنه‌ی سیاست‌بازی، خود یکی دیگر از آفات دین‌پژوهی است، اخیراً در سفری در خدمت یکی از دوستان بودیم که در همین جلسه هم مشرف به حضورشان هستیم - به رغم تفاوت گرایش که میان بنده و

ایشان وجود دارد - دیدم ایشان هم از این جهت گله می‌کند، من هم خدمتشان عرض کردم من هم همین گله را دارم که مرزها در هم آمیخته است: روشن نیست چه کسی کار محققانه می‌کند چه کسی کار مبلغانه؟ کار علمی با روزنامه‌نگاری و کار تبلیغاتی تفاوت می‌کند. اما اکنون در کشور ما نوعی الاهیات ژورنالی در شرف پدید آمدن است.

پنج) حربه/نگاری سیاسی دین پژوهی: از همین جا می‌توانیم به آفت دیگری منتقل بشویم و آن ابزارانگارانه به مطالعات دینی و عقاید دینی نگریستن است. نوعی مواجهه‌ی پلیتیکال با دین‌پژوهی، درآمیختن انگیزه‌ها و رویکردهای سیاسی با مباحث علمی و بهره‌برداری سیاسی از آرای کلامی متأسفانه بسیار رایج و دارج گشته است، اکنون بسیاری از جناح‌های سیاسی یا خود مرتکب این رفتار می‌شوند یا از سوی رقیب خود مبتلا به این مشکل‌اند. این رفتار، آفت بزرگی است که مطالعات دینی و آرای دینی به مثابه سپر و سنگر مورد سوء استفاده جناح‌ها و شخصیت‌های سیاسی قرار گیرد.

یکی در فعالیت سیاسی خود موضعی دارد که لازم می‌بیند که به یک نوع رأی دینی و برداشت دینی توجه‌گر پناه ببرد و از جایگاه آن نظر دینی به مخالفت خوانی پردازد، عکس آن هم ممکن است اتفاق بیافتد، یعنی طیف مسلط و حاکم ابزار انگارانه با مطالعه‌ی دینی و رویکردهای دینی مواجه می‌شود؛ یعنی هم *اپوزیسیون سازی دینی* و مخالف‌خوانی کلامی با مایه‌های سیاسی غلط است، هم *دولتی‌اندیشی* و حکومتی کردن دین زیانبار است، این‌که به جای آن‌که سعی کنیم سیاستمان را دینی کنیم دینمان را سیاسی کنیم خطر بزرگی است که ممکن است اساس دین و مرام دینداری را در آینده به کلی متزلزل کند.

شش) افراط و تفریط: آفت دیگری که دامنگیر این جریان دین‌پژوهی است، افراط و تفریط است: گاه به صورت تفریطی و اقلی‌گرایانه به دین نگاه می‌شود، دین تا حد اخلاق فرو کاسته می‌شود، یعنی: دین را تنها آموزه‌های اخلاقی

دستورهای ارزشی محض می‌انگاریم! و سپس در اطلاق و ثبات اخلاق هم تردیدهایی در می‌افکنیم که دیگر چیزی از دین برجای نمی‌ماند. گاه با حفظ دائره‌ی عقاید دینی و آموزه‌های اخلاقی دستورهای تشریعی دینی، را به نحوی محدود می‌کنیم که با هر مشی و منش و کنشی می‌سازد. قریب به این‌که گویی می‌توان کافران زینست در عین حال مسلمان هم به‌شمار آمد! برخی به تصور این‌که با تحدید دین، می‌توانیم فضا را برای سایر مقولات مثلاً دست‌آورد های مدرنیسم بگشاییم! به تحدید و تضییق دائره‌ی دین و سایش و فرسایش آموزه‌ها و ارزش‌های دینی دست می‌یازند! کما این‌که برخی دیگر نیز با افراط، همه چیز را دینی می‌خواهد، البته افراط و تفریط، بلیه‌ای است که دامنگیر جریان سنتی نیز هست و بسا این جریان بیش از جریان متجدّد مرتکب چنین رفتاری می‌شود. کسانی هستند که می‌گویند: «گوشی تلفن هم، اسلامی و غیراسلامی دارد!» این را معتقدانه هم می‌گویند! فکر می‌کنم هر دو شیوه غلط و به یک اندازه زیانبار است.

چند دهه پیش‌تر در پاسخ به شبهه‌ای که بعضی مستشرقین مطرح کرده بودند مبنی بر این‌که: دین اسلام به ضرب شمشیر، پیش رفته است نه با منطق و شیوه‌ی فرهنگی! این یک افترا بی بود که نه با واقعیت‌های تاریخی می‌ساخت و نه با حاق و متن آموزه‌های اسلام. بسیاری سعی کردند به این شبهه پاسخ بدهند و رفته‌رفته بعضی تا جایی پیش رفتند که گفتند: اصلاً اسلام، جهاد حتی جهاد دفاعی هم نداشته تا چه رسد به این‌که مسلمانان شمشیر به دست بگیرند و جهاد ابتدایی و جنگ تهاجمی کنند! و تا چه رسد که عقیده و ایمان خود را در شعاع شمشیر و به ضرب زور بر ملل دیگر تلقین و تحمیل کنند! سپس در مقطع دیگری در کوران انقلاب، برخی از ما طلبه‌ها، از جمله خود بنده، در منبر به کم‌تر از «بسم الله القاصم الجبارین» رضا نمی‌دادیم! گویی که الله تعالی دیگر، رحمن و رحیم نیست! الآن هم کم و بیش یک موج جدیدی آغاز شده که اسلام دین صرفاً تسامح و تساهل است و گویی در اسلام صلابت و قاطعیت جرم است! و اسلام

دین‌روانگاری است، مشربی است خاک‌شیر مزاج و با همه چیز می‌تواند سازگار افتد! این‌ها افراط و تفریط است، به نظر من اسلام هیچ‌کدام از این‌ها نیست، آیات را وقتی مراجعه می‌کنیم می‌بینیم که اسلام هم مذهب محبت و عشق است، مکتب‌گذشت و عفو است، دین رحمت و شفقت است، و هم دین قاطعیت و صلابت است اسلام توأم با دین حماسه و عرفان است. زیر اسلام قانون است، و قانون توأم با نوعی تکلیف و تکلف است، اسلام نه یهودیت است نه مسیحیت، اسلام اسلام است. اسلام دین تک‌ساحتی نیست. نه دین غضب صرف است و نه دین محبت محض. افراط و تفریط از حیث روش شناختی نیز امروز بیداد می‌کند: اصرار مفرطانه بر مطالعه فرادینی دین از این قبیل است، از مراجعه به متون دینی رفته رفته غفلت می‌شود.

هفت. اصالة التجدد: چنان‌که از نامی که برای این جریان برگزیدیم برمی‌آید، سیلان و عدم ثبات، «نو شدن خواهی» مداوم، یکی دیگر از آفات دامن‌گیر این جریان است، اصالة التجدد، یعنی تغیر و تجدد را فی‌نفسه مطلوب انگاشتن خطاست، و این غیر از اصالة التکثر است. همواره هر آن‌چه نو است علمی و کامل نیست و همیشه هر آن‌چه کهنه است غیر علمی و ناقص نیست؛ ما نباید هر حقیقت و معرفت را با برچسب سنتی طرد و تحقیر کنیم. حقیقت همیشه حقیقت و ارجمند است، جریان نواندیشی آن‌چنان که جریان سنتی از سخن نو می‌گریزد، نباید حقیقت کهن‌گریزان باشد، اگر کلامی طی قرون در مقابل نقدها و نظرها مقاومت کرد اعتبار و اطمینان بدان - به‌عنوان حقیقت آبدیده و آزموده - مضاعف است.

در پایان متذکر می‌شوم که همه این آفات، منحصر در دین‌پژوهی نوع دوم نیست، بعضی از این‌ها، هرچند به شکل دیگری در انواع دیگر دین‌شناسی نیز می‌تواند اتفاق بیافتد.

در هر حال پیشنهاد بنده این است که اندکی به این جهات در مطالعات دینی توجه کنیم، مبدا مبتلای آفاتی شده باشیم و محاسبه نتایج این آفات را هم

نکرده باشیم و زمانی به خود آییم که دیر شده باشد! و اگر در روش مطالعه‌ی دین، در نتیجه‌گیری از پژوهش، والنهایه در تشخیص مصداق دین، خطا کرده باشیم حقیقتاً دین پژوه دین‌شناس نخواهیم بود، خداوند همه ما را براستی و حقیقتاً در زمره‌ی دین‌پژوهان دین‌شناس قرار دهد!

فصل ششم

گفتمان مجدد؛ دست‌آوردها، آسیب‌ها و چالش‌ها^۱

درآمد:

من مجموعه‌ی جریان‌ها و گفتمان‌های دین‌پژوهی و دین‌فهمی را به سه جریان تقسیم کرده‌ام: متجمّد، متجدّد و مجدّد، و طی چند سال گذشته، در فرصت‌هایی که پیش آمده، مختصات و دست‌آوردها و آفات و آسیب‌هایی را که متوجه هریک از این سه جریان است باز نموده‌ام و در این بحث نیز درصدد ارزیابی و آسیب‌شناسی گفتمان سوم (جریان مجدّد) هستم، از این رو اجمالاً پیش از آغاز بحث و برای این که روشن بشود من چه جریان و گفتمانی را نقد و ارزیابی می‌کنم، به اشاره‌ای شاخصه‌های گروه و گفتمان را توضیح می‌دهم.

در ایران فعلی - شاید این تقسیم قابل تعمیم به همه‌ی جهان اسلام باشد - سه جریان در معارک دین‌پژوهی فعال است:

۱. جریان سنتی که مشخصه‌ی اصلی آن، تصلب بر یافته‌های گذشتگان و آرای موجود و ذخایر و موارثی است که از پیشینیان بازمانده است. من این گفتمان را جریان سنتی و متجمّد می‌نامم.

۱. مطلب فوق، متن سخنرانی است که به مناسبت برپایی دومین نمایشگاه مراکز علمی

پژوهشی حوزه علمیه‌ی، در تاریخ ۱۳۸۱/۹/۲۸، در قم ایراد گردیده است.

۲. جریان دوم، جریان متجدّد است که عمدتاً شیفته و دلباخته‌ی فکر و فرهنگ مسلط و غالب غربی است و چشم در فراسوی مرزهای ایران و جهان اسلام دارد. آنچه از بیرون مرزها، مرزهای ایران یا جهان اسلام، فرا برسد، مطلوب و مقبول اوست. هر فکری که نشانِ غربِ غالب را داشته باشد، مورد اقبال و استقبال این جریان یعنی گفتمان متجدّد قرار می‌گیرد.

۳. گفتمان سومی نیز طی دهه‌های اخیر، با افت و خیز و فتور و فتوح، در جهان اسلام، به ویژه ایران ظهور کرده است که نه می‌خواهد در زمره‌ی جریان اوّل باشد و نه از جمله‌ی جریان دوم؛ این گفتمان، در عین این که به ارزش‌موراثی خودی و میراث غنی و قویم فکری و علمی بازمانده از سلف، توجه و باور دارد و ارزیابانه و عالمانه بدان وفادار است، و درحالی که به دست‌آورد فکر بشر معاصر احترام می‌گذارد و در مقام اصطیاد و گزینش یافته‌های معرفتی ملل دیگر است، خود نیز، به جد در صدد تأمل و تولید و ارائه اندیشه‌های تازه و مستقل است.

مشخصه‌ی مشترک دو جریان اوّل و دوم (جریان متحجر و متجمّد و جریان متجدّد) مقلّد بودن آن دو است - تقلید به مراتب و اقسام مختلفش - جریان متجدّد، مقلّد و رای مرزهای جهان اسلام و مشخصاً غرب است، و جریان سستی، مقلّد گذشتگان است.

مختصه‌ی اصلی گفتمان سوم (جریان مجدّد) نقد و نوآوری در عین وفاداری مجتهدانه، ارزیابانه و نقادانه و پیش‌رونده نسبت به میراث غنی و قویم خودی و تعامل فعال با تفکر معاصر جهانی و بین‌المللی است. وجهه‌ی همّت این جریان، این است که در حکمت و معرفت عصر خویش سهم‌گذاری کند. نقد و نوآوری.

من در مناسبت‌هایی طی دو سه جلسه ولو به تلویح و نه به تصریح و در حدّ مروری گذرا بر عملکرد و وضع فعلی جریان سستی آن را نقد کرده‌ام که با عنوان

«انسداد اجتهاد»^۱، «بایسته‌های کنونی دین‌پژوهی»^۲، منتشر شده، جریان دوم (گفتمان متجدّد) را هم در فرصت‌هایی از جمله در اجلاس دوم کنگره دین‌پژوهان نقد کرده‌ام.^۳ این بار در صدد هستم - اگر شما حوصله کنید و خدای متعال امداد بفرماید - گفتمان سوم یعنی جریان مجدّد را ارزیابی و آسیب‌شناسی کنم.

نگاهی به دست آوردهای گفتمان مجدّد:

گفتمان سوم در ایران پیشینه‌ای نیم قرن دارد. حضرت امام - رضوان الله و سلامه علیه - در حوزه‌ی فلسفه‌ی دین، فقه سیاسی و اندیشه‌ی اجتماعی اسلام معاصر، بزرگ مؤسسان و منادیان این جریان به شمار می‌رود، از دهه‌ی بیست با حضور علامه طباطبائی - رضوان الله علیه - در حوزه‌ی فلسفه و با نوآوری‌های وی در معرفت‌تعلقی، تفسیر و دیدگاه‌های اجتماعی اسلام این گفتمان بارور شد. در ادامه، شاگردان مشترک حضرت امام خمینی (قدس سره) و مرحوم علامه طباطبائی (ره)، به خصوص مرحوم استاد شهید علامه مطهری، این راه را ادامه دادند. با این که طی حدود ۶۰ سال گذشته این جریان، قبض و بسط افت و خیزهایی داشته است، گاه در زمینه‌ای اوج پیدا کرده سپس در آن زمینه دچار فتور شده و در زمینه‌ای دیگر شکفته، اما طی دهه‌ی اخیر (بحمدالله) این جریان، در اغلب ساحات و صحنه‌های زمینه‌ای تولیدِ تفکر ایران به صورت فعال حضور داشته به حدی که امروز می‌توان گفت: گفتمان مجدّد، به صورت یک جریان مستقل و قابل اعتنا در حوزه‌های متنوع خود حرفی برای گفتن دارد.

اگر به اجمال دستاوردهای گفتمان مجدّد را ارزیابی کنیم، به چنین تصویری

۱. فصل دوم همین کتاب.

۲. مطلب سوم همین کتاب.

۳. مقاله‌ی پنجم همین کتاب.

دست خواهیم یافت:

علامه و فلسفه‌ی نو صدرایی

در فلسفه، مرحوم علامه طباطبائی و سپس شاگردان ایشان، گرایش و مکتب جدیدی بنیان نهادند من آن را «فلسفه نو صدرایی» نام کرده‌ام. و این مکتب را در مقاله‌ای با همین نام معرفی نموده‌ام. هرچند پس از علامه، این آغاز دچار رکود شد و احیاناً در سال‌های اخیر بعضی جوان‌ترها کار را تعقیب می‌کنند و مرحوم استاد مطهری به این جهت خیلی توجه داشت. استاد مصباح یزدی و علامه جوادی‌آملی سهم چشمگیری در این ساحت این جریان دارند. و اگر وسیع‌تر مطالعه بشود، افراد متعددی در این شاخه سهیم‌اند.

استاد و کلام جدید شیعی ایرانی

استاد مطهری با نگارش عدل الهی و مجموعه جهان‌بینی اسلامی و ارائه‌ی بعضی سخنرانی‌ها و مقالات، درحقیقت کلام نو ایران را بنیان‌گذاری کرد. متأسفانه هنوز ارزیابی کاملی از دستاورها و نوآوری‌های ایشان در الاهیات نداریم. البته تحقیقی با عنوان «کلام جدید از دیدگاه مطهری» در پژوهشگاه از چند سال پیش در جریان هست که با همه‌ی تأخیر و کندی که پیش آمده، الان تقریباً تمام شده است. اصولاً اصطلاح «کلام جدید» را اول بار و پیش از انقلاب، مرحوم استاد مطهری در ایران به کار بردند. دست‌پروردگان کلامی این جریان طی دهه‌ی اخیر بسیار فعال و استوار در برابر هجوم لیبرال پروتستان‌تیزم مقاومت و عرض‌اندام کرده است. خوش بختانه این طرز مطالعه‌ی کلام اسلامی دستاوردهای امیدبخشی داشته و به دلیل شروع چنین موجی ما به آینده‌ی کلام شیعی اسلامی به‌شدت امیدوار هستیم.

حضرت امام (س) و تحول در فقه سیاسی اجتماعی

حضرت امام رهبر فقه را متأثر کردند - البته فقه اجتماعی و سیاسی را - در اندیشه‌ی سیاسی و فقه سیاسی، طرح نظریه‌ی ولایت فقیه به صورت منسجم و در قالب یک حکومت با این جامعیت توسط امام صورت بست، هرچند نظریه‌ی ولایت فقیه پیشینه‌ای به دیرپایی فقه کهن شیعی دارد، اما این امام بود که آن را به صورت یک نظریه‌ی جامع طرح کرد. در حاشیه‌ی نظرات امام افراد دیگری نیز به اندیشه و فقه سیاست پرداختند و در ادامه، از سوی بعضی جوان‌ترها مباحث دنبال شد که خوش‌بختانه در این حوزه الان حال و هوای تازه و تربناکی در جهت تولید فکر و نظر به چشم می‌خورد و فضایی جوان در این زمینه حرف‌های تازه‌ای دارند می‌زنند.

شکست دیالکتیک فلسفی در ایران به همت فلسفه‌ی مرحوم علامه طباطبایی و شاگردانش رخ داد و طرد مارکسیسم سیاسی با پیدایش اندیشه‌ی سیاسی جدید ایران و عملاً توسط امام و بعضی دیگر از متفکرین و روشنفکران و نویسندگان مسلمان تحت تأثیر وی روی داد. دست‌پروردگان مکتب فکری امام رهبر در قبال مارکسیسم سیاسی عرض اندام کردند و با عرضه شدن مدل تفکر سیاسی او مارکسیسم سیاسی در ایران رنگ باخت. کما این که سقوط سکولار دیکتاتوری سستی شاه از دست‌آوردهای اندیشه‌ی سیاسی جدید بود. تکامل این دیدگاه امروز با عنوان «مردم‌سالاری دینی» مطرح است.

آغاز جنبش در منطق معرفت

در حوزه‌ی منطق معرفت و به خصوص منطق فهم دین، کارهای تازه‌ای شروع شده و من احساس می‌کنم در دوره نه چندان طولانی، در باب مباحث هرمنوتیکی، فهم‌پژوهی و منطق فهم دین ما به یک انسجام علمی خوبی دست خواهیم یافت و در مجموع، تلاش‌های این موج جدید، به ارتباط و تعامل

منطق علمی اسلامی جدید با جهان نو منتهی خواهد شد.^۱ این ارزیابی فشرده من است از چیستی و دستاوردهای این جریان.

ارزیابی اجمالی گفتمان مجدد:

گفتمان سوم یعنی جریان مجدد، اکنون دچار اشکالات و مشکلات فراوانی است، یعنی از سویی یک سلسله آفات و آسیب‌ها، کاستی‌ها و ناراستی‌هایی متوجه این جریان است و از سوی دیگر یک سلسله مشکلات و موانع پیش روی او خودنمایی می‌کند. طی مختصر تأملی، بعضی از این موارد را ثبت کرده‌ام. البته چون برای اولین بار است که این تأمل و جمع‌بندی را مطرح می‌کنم، طبعاً مطلب کامل نیست؛ و ارزیابی پخته و سخته‌ای از این بحث انتظار نداشته باشید، درحد طرح مسأله تلقی بفرمایید.

۱. **فقدان خودآگاهی:** اولین اشکالی که گفتمان مجدد ایران مبتلای آن است «فقدان خودآگاهی» است؛ یعنی این گفتمان، به نقش و رسالت خویش تفتن و توجه ندارد و از خود غافل است، بلکه از خود تعریف روشنی ندارد. به همین جهت به حدی ابهام درخصوص این گفتمان هست که من با مدتی تأمل و چالش در خویش، خودم را راضی کردم که این گفتمان را به یک جریان تعبیر کنم. فقدان خودآگاهی و توجه نداشتن به رسالت و نقش، و پایگاه و جایگاه خویش در چرخه‌ی تولید تفکر در ایران و جهان اسلام، از جمله آفات اساسی است که متوجه این گفتمان است. این کاستی، به نوبه‌ی خود، سبب سلسله آسیب‌های دیگری شده که به آن‌ها اشاره خواهم کرد.

۲. **فقر نقد:** دومین اشکال و آسیبی که متوجه‌ی گفتمان مجدد است، نداشتن ارزیابی و نقد از خود و دستاوردهای خویش است، از آن جا که فاقد خودآگاهی

۱. حقیر سامانه‌ای برای استنباط معارف دین و آسیب‌شناسی معرفت دینی ارائه کرده‌ام که با عنوان «دیباجه‌ای بر منطق فهم دین» به محضر ادب فضل و فکر عرضه شد.

است و هنوز متوجه خویش نیست خود را نیز نقد و ارزیابی نکرده است. من چندان بی اطلاع نیستم. اما هرگز نشنیده‌ام، ندیده‌ام و نخوانده‌ام که کسی در جایی این جریان را نقد کرده باشد. اگر چنانچه سراغ دارید بفرمایید.

۳. نقد رهبری: سومین آفتی که متوجه این گفتمان است، عدم انسجام جبهه‌وار آن است. اکنون در خصوص جریان متجدد می‌توانید افرادی را با قاطعیت اسم ببرید که جز سرحلقگان آن جریان هستند، اما دشوار می‌توان راجع به گفتمان مجدد، نام اشخاص را برد. از گفتمان سستی هم می‌توان لاقلاً و قوعاً امکان دارد - اما شاید تعارفات اجازه ندهد - که اسم افرادی به عنوان وجوه آن جریان به زبان بیاید. اما دریغا که عدم انسجام و تشخیص (بسان یک جبهه‌ی معرفتی) و بی سر و سرداری نقیصه‌ی بزرگی است که امروز متوجه جریان مجدّد است. امروز من از افراد شاخصی از گذشته‌ها مثل علامه و حضرت امام - رضوان الله تعالی علیهما - نام بردم، اما امروز درباره این جریان چندان نمی‌توان انگشت بر روی فرد شاخصی گذاشت و گفت: این فرد سر و سردار این گفتمان و جریان است، البته متفکران برجسته‌ای در این جبهه‌ی فکری حضور دارند و افراد متعددی را می‌توان به عنوان عضو و جزء این جریان نام برد. اما کسی عهده‌دار سرداری و سرحلقگی این گفتمان نیست!

چهار) عدم تعامل میان گفتمانی: اشکال چهارم، فقدان ترابط جریان‌ی و تعامل علمی درون گفتمانی است، خود آحاد و ارکان این گفتمان و جریان با هم در تعامل علمی منسجم نیستند، در حالی که ترابط و تعامل افعال میان گفتمانی، موجب پختگی و سختگی جریان می‌شود.

پنج) انفعال: آفت پنجمی که در پیش روی این جریان قرار دارد، نداشتن راهبرد و برنامه است. اصولاً یک نوع روزمره‌گی و انفعال گریبانگیر این جریان است. گاهی در قبال کجروی‌ها و کژتابی‌های جریان متجدد به آن‌ها حمله و آرا و افکار و آثار آنان را نقد می‌کند و گاهی در زمینه‌ی آرا و ابداعات خود رساله‌ای می‌نویسد و مقاله‌ای منتشر می‌کند. گهگاه نیز با احتیاط و حزم، جریان

متجمّد و سنتی را نقد می‌کند، اما کلان‌نگری، و راهبردپردازی و برنامه‌ریزی منسجم و جامع ندارد. در رفتار او دوران‌دیشی و اولویت‌گذاری نیست. مجموع این‌ها را من ذیل فقدان راهبرد و برنامه‌گنجاندم. البته اگر این گفتمان به خودآگاهی و تعریف خود برسد می‌تواند به آینده و مباحث و مسائل خویش نیز، کلی‌نگر و کلان‌بین گردد، که متأسفانه چنین نیست.

شش) بی‌هندسه‌گی: ششمین آسیب و اشکال در کار جریان مجدّد، این است که مجموعه‌ی مدعیات و مواضع علمی نظری آن هنوز خام و بی‌هندسه است، این جریان باید به یک دستگاه فکری و مدل معرفتی تعریف و تثبیت شده تبدیل شود.

هفت) خویش‌میزی: اشکال هفتم عارض بر گفتمان سوم خودسانسوری است؛ عدم جرأت برای شالوده‌شکنی و عبور از سنت‌های علمی رایج، و مدارا و مدهانه به خصوص در قبال گفتمان سنتی، به دلیل مراعات جهات شرعی و محذورات مناسباتی از اشکالات دیگر این جریان است؛ برخی آحاد جریان متجددگاه نسبت به موازین شرعی بی‌مبالانند، پاره‌ای از آن‌ها به اصول اخلاقی پایبند نیستند در نتیجه با حرف بی‌محابا درگیر می‌شوند، اما جریان سوم، مراقب جهات شرعی و اخلاقی است. قربت اخلاقی این جریان به جریان سنتی و ملاحظه‌ی بعضی از مصالح سیاسی، جهاتی هستند که اجازه نمی‌دهند این جریان با جرأت وارد صحنه بشود، عرض‌اندام کند و به نقد گفتمان سنتی و نظرات کهن و کهنه‌پردازد. در بخش دوم ارزیابی، که بخش مشکلات است، عرض خواهم کرد فضای ناآماده برای طرح بحث‌ها و نظرهای تازه از موانع پیش روی این جریان است، می‌توان این مانع را در قالب اشکالات هم بررسی کرد؛ یعنی آماده نبودن فضا و وجود موانع فرهنگی برای ارائه‌ی نظرات نو و نقد دیدگاه‌های سنتی، به عنوان خودسانسوری در رفتار علمی جریان مجدّد، ظهور و نمود می‌کند.

هشت) خودگسستگی تاریخی: انقطاع و گسستگی طولی نیز از آسیب‌هایی

است که طی دهه‌های گذشته چند بار عارض گفتمان مجدد شد، عرض کردم مرحوم علامه طباطبائی تحولی را در فلسفه آغاز کرد، اما این جنبش مدتی متوقف و دچار انقطاع و گسست گردید تا این که در دهه‌ی اخیر فضایی جوان دیگر بار کارهایی را شروع کرده‌اند و با آگاهی و توجه به فلسفه‌های جدید و با تکیه استعداد و ابداعات خود مطالب فلسفی می‌نویسند و می‌گویند. کما این که مرحوم استاد مطهری نوآوری را در کلام آغاز کرد، اما طی دهه‌ی اول انقلاب تقریباً این حرکت، مسکوت و متروک بود تا دوباره از نو مباحث جدید کلامی در دهه‌ی اخیر آغاز شد. در اندیشه و فقه سیاسی نیز آرای امام نیز آن چنان که شایسته و بایسته بود مدتی پی گرفته نشد، گسستگی و عدم امتداد در تولید و توسعه‌ی تفکر، آسیب هشتمی است که گهگاه عارض متوجه این گفتمان می‌شود و امیدوارم در آینده تکرار نشود.

نه) التزام به توجیه حاکمیت محقق:

توجیه‌گری برخی عملکردهای حاکمیت محقق - که گاه بر اثر ندانمکاری‌ها و اهمال مدیران قابل دفاع هم نیست - اشکال، یا به تعبیر دقیق‌تر (این‌جا) مشکل نهم این گفتمان است. چرا که از سویی حاکمیت کنونی (نظام جمهوری اسلامی) مولود این تفکر است، از سوی دیگر این انقلاب و دولت بر ساخته بر یک سلسله آرمان‌ها و ارزش‌های متعالی است و خون بهای هزاران شهید پاکبخته است، از این رو حمایت‌های هواداری از آن یک تکلیف است، اما من تصور می‌کنم که این هواداری و وفاداری به جا، نسبت به انقلاب، گاه او را به دفاع از صورت محقق و عملکرد گهگاه خطای کارگزاران وامی‌دارد و خواه ناخواه، این دفاع گاه به صورت توجیه مصادیق و رفتارهای جزئی بعضی دولتمردان نمودار می‌گردد، و این خود، آفت بزرگی است، این گفتمان در قبال عینیت محقق واقعیت‌ها باید ارزیابانه و همه‌جانبه‌نگر برخورد کند، و توجیه‌گری مطلق هر چه رخ می‌دهد زیانش نسبت به جنبش نوآوری و نظریه‌پردازی بیش از آن خواهد بود که گاه

بعضی از مسائل بی‌دفاع بماند. در عین این که ما احساس وظیفه می‌کنیم و می‌بایست از انقلاب، از قانون اساسی و از حکومت انقلاب، هم در مقام نظر، هم در مقام مصداق و عینیت دفاع بکنیم. این‌ها نمونه‌هایی بود از آسیب‌هایی که به صورت اشکالات و آفات گفتمان مجدد می‌توان مطرح کرد.

موانع پیش روی گفتمان مجدد:^۱

یک) سیطره‌ی اختناق سپید:

اختناق سپید، مانع اساسی پیش روی نوآوری و نواندیشی اصیل معاصر ایران است، استیلای اختناق سفید بدین معناست که از حیث روانی ما می‌ترسیم حرف نو بزنیم. این بدین معنا نیست که شحنه‌گان با درفش و دشنه بالای سر عناصر گفتمان مجدد ایستاده و اجازه ابراز وجود نمی‌دهند، بلکه ملاحظه‌کاری خودِ آحاد این جریان و فضای غیرمساعد و مسموم ناشی کژتابی جریان سنتی و کج رفتار جریان متجدد آنان را گاه از نوآوری و گاه از نوگویی باز می‌دارد.

حدود هفت هشت سال پیش مقام معظم رهبری به قم مشرف شدند و چند روزی ماندند - دوستان به خاطر دارند - هم در جلسات عمومی، هم در جلسات خصوصی، ایشان به بعضی از بزرگان حوزه و در مجامع حوزوی تأکید فرمودند: اجازه بدهید جوان‌ترها حرف‌هایشان را بزنند. حال ممکن است گاه خطا هم کرده باشند، ولی می‌ارزد، میدان را باز کنید که جوان‌ترها حرف‌هایشان را بزنند، اگر حتی تصور می‌کنیم گاه یک سخن پخته و سخته نیست، عمیق و دقیق نیست، یا با پاره‌ای مشهورات معارضت دارد؛ اجازه بدهید این‌ها به صحنه بیایند و حرف‌های تازه بزنند تا در بوته‌ی چالش و ترازوی سنجش علمی قرار گیرد و زلال و صافی شود. و فرمودند جلساتی باید برگزار شود و مباحث نو در عرصه‌ی فکر و فقه در آن‌ها مطرح بشود. دوستان ما در پژوهشگاه یک سلسله

۱. تفصیل موانع نواندیشی را در فصل یکم همین کتاب مطرح کرده‌ام.

همایش‌هایی را راه انداخت و طی بیست و چهار نشست، هر دو ماه یک بار مجموعه‌ای از مباحث و مناظر طرح گردید. بعد منتهی شد به کار بسیار خوبی که مدیریت محترم حوزه سه‌شنبه‌ها در صحن فیضیه آغاز کرد؛ آن جلسات را دیگر ما تعقیب نکردیم.

بنده بحثی را در یکی از دانشگاه‌ها طرح کرده بودم و شبکه‌ی چهار سیما هم ضبط و پخش کرده بود، بحث من در نقد دموکراسی بود و ارائه‌ی یک مدل سازگار از دموکراسی و دیانت - که همان دیدگاه را در مقاله نظریه دموکراسی قدسی قبلاً نیز طرح کرده بودم - یکی از بزرگان حوزه که مدرس بسیار محترمی‌اند، از ناحیه یک تشکل رسمی مکاتبه کرده بودند و اعتراض کرده بودند به شبکه چهار که چرا فلان کس چنین چیزی گفت. با این که او و اکثراً بنده را می‌شناسند. مبانی و مواضع فکری من روشن است. و آن بحث یک بحث علمی و دقیقی بود هرکس می‌توانست و می‌تواند آن را نقد بکند اما برخورد سلبی و بدون استدلال کاری از پیش نمی‌برد. چند سال پیش در جلسه‌ای شبیه همین جلسه به همین مانع اشاره کردم، یکی از اساتید بنده طی یادداشتی به من اعتراض کرد که «فلانی! چه کسی به شما اجازه نمی‌دهد که حرف تازه‌ای بزنید؟» من قصد داشتم بعد از جلسه خدمتشان توضیح بدهم. بار دوم یادداشت دادند، چون من فکر می‌کردم که شاید در همان جا مناسبت نباشد چیزی عرض بکنم. (چون ایشان استاد بنده هستند) پاسخ ندادم، در نهایت چون بحث من تمام شد، ایشان به صورت شفاهی اظهار لطف کردند و فرمودند شما که این جور می‌گویید، کی نمی‌گذارد؟ عرض کردم: من نمی‌خواهم بگویم دولت یا مرجع دیگری رسماً نمی‌گذارد، من می‌خواهم بگویم فضا برای نواندیشی و نوگویی مساعد نیست. بعد که جایگاه سخنرانی را ترک کردم، عده‌ای دور و بر من جمع شدند و به شدت به من تعرض می‌کردند که چرا این حرف را زدی؟ آن‌ها با حالت تعرض و انتقاد تا خارج تالار با من آمدند، پس از اصرار آن‌ها گفتم: منظورم همین فضا است! من گفتم «نمی‌شود حرف نوزد» این گونه برخورد

می‌کنید وای اگر سخن نو و نامأنوسی ابراز کنم!

مسائلی را که برای مرحوم شهید **مطهری** پیش آمد، بعضی از دوستان حتماً به خاطر دارند، ایشان در رساله‌ی «مسأله‌ی حجاب» مطالبی مرقوم فرمودند که بعضی سستی‌ها بسیار تند به ایشان حمله کردند. حتی به ایشان اهانت هم شد، در حالی که ایشان نظر فقهی‌اش را ابراز کرده بود و چندان هم حرف غیرمتعارفی نزده بود. همچنین در مقطعی دیگر وقتی افکار و آرای مرحوم شهید **صدر** مطرح شد، باز حادثه تکرار شد و بعضی عناصر تند و مدعی نوگرایی آن روز، شهید **صدر** را متهم کردند و ایشان را توجیه‌گر سرمایه‌داری و بورژوازی خواندند!

البته عوامل گوناگونی موجب این اختناق است؛ یعنی گاه خام‌سرایي خام‌سرا و گاه نظرات معارض و ضد دینی اظهار شده فضا را خراب می‌کند، و جریان سستی و حتی شخصیت‌های روشن‌بین را به عکس‌العمل‌هایی وا می‌دارد، گاه نیز مسائل سیاسی روز محدودیت ایجاد می‌کند، یعنی شما هر سخنی که می‌گویید به نفع یکی از جریان‌ها ممکن است تمام بشود، توجیه‌گر این جریان قلمداد شود یا تئوریزه کننده مدعیات و رفتارهای آن جریان به حساب بیاید. در نتیجه نمی‌توانید حرف بزنید، چون اگر چیزی گفتید به نفع یک جریان بود، آن یکی می‌گوید که این شخص، مواضع آن جریان را تئوریزه می‌کند، اگر به نفع جریان دیگر بود، جریان مقابل خواهد گفت که این حرف، تئوریزه کردن رفتار و ادعاها و مواضع فلان جریان است.

دو خرده‌گرایش‌های موازی

دومین مشکل و مانع پیش روی جریان سوم، وجود خرده‌گرایش‌های موازی، متشابه و مشتبه است. پاره‌ای از آفت‌هایی که در بخش آفات عرض کردم موجب این مشکل و مشکل اول است. به هر حال: عده‌ای با اصطیاد در مقابل نص - نه اجتهاد، چون اگر اجتهاد باشد مقدس است و قطعاً دیگر در مقابل نص نیست - نظرات بی‌مبنا و غیرقابل دفاعی طرح می‌کنند. حتی در قبال نص قرآنی فتوا می‌دهند، برخلاف نصوص روایی، که معتبرند، نظر می‌دهند، در مسائل

کلامی مرز شکنی می‌کنند، نسبت به بزرگان شیعه و سلف، قداست‌زدایی می‌کنند.

عده‌ای دیگر دچار زمانه زدگی‌اند، هرآنچه را که زمانه می‌پسندد می‌گویند و توجیه می‌کنند. دو سخنرانی، دو مقاله، از یک نفر را، با فاصله زمانی ۵ تا ۱۰ سال می‌توان نشان داد که دو رأی متقابل و متعارض ابراز کرده از مشهورات مثال می‌زنم: امام - رضوان‌الله و سلامه علیه - تعبیر «ولایت مطلقه فقیه» را طرح کردند، عده‌ای تندرو و مفرط، «ولایت فقیه را با «حکومت مطلقه» برابر انگاشتند و در توجیه آن سخن‌ها سر دادند. همان‌ها ۵ سال یا ۱۰ سال بعد که جو سیاسی و زمانه عوض شد، نظرشان عوض شد و حتی اصل ولایت فقیه و ریشه‌ی قرآنی، روایی و پیشینه‌ی فقهی آن را زیر سؤال بردند حتی نظرات صریح امام را تحریف کردند! این زمانه‌زدگی‌ها و اصطیادگری‌ها، بزرگان ما و حوزه را ترسانده است. لذاگاه سخن تازه حمل بر این آفات می‌شود.

فقه ژورنالی، کلام ژورنالی، اندیشه‌ورزی ژورنالی، سطحی و تبلیغاتی و بی‌مایه و بی‌پایه که فقط مصرف روزانه‌ای و روزنامه‌ای دارد، به عنوان نوآوری فقهی و کلامی و اندیشگی، به موازات جریان اصیل نواندیشی مطرح می‌شود و جنبش اصیل اصلاح و ابداع را ویران می‌کنند. و این گفتمان مجدد است که در این میان، حقیقتاً زیان می‌کند.

امروز شاذگرایی مد شده است، عده‌ای می‌روند در گوشه‌ای مثلاً لابه‌لای *سرائر/ابن‌ادریس* قول شاذی را پیدا می‌کنند و به عنوان نظر جدید و خاص فقهی عرضه می‌کنند. گاه این‌ها خود قدرت یا جرأت طرح و ابراز حرف تازه را ندارند. لذا بعضی از حضرات برخی نظرات را طرح می‌کنند، سپس حتماً جست و جو می‌کنند از *شیخ مفید*، *شیخ طوسی* یا کسی از بزرگان شاهد می‌آوردند تا در پناه آنان سخن شاذ خود را طرح کنند زیرا که این بزرگان جزء استوانه‌های ما هستند، تالی تلو معصومین‌اند - رضوان‌الله تعالی علیهم - توصل و توصل به آنان پناهگاه شاذگرایان شده است. شاذگرایی کار علمی نیست. همواره بر خلاف قوم سخن

گفتن، برخلاف اکثریت سخن گفتن به معنی نوآوری نیست. برخی از حضرات از سیاست «خالِف تُعرف» پیروی می‌کنند!

مسیحیت‌زدگی در حوزه‌ی کلام و شریعت، اخیراً بودیسم‌زدگی در حوزه‌ی عرفان، سنی‌زدگی در فقه و گاه در کلام، نمونه‌ی دیگری از رفتار موازی‌کاران است. این رفتارها نوعاً از سوی متجدّدها صورت می‌گیرد و مجموعاً یکی از موانع بزرگ پیش روی گفتمان مجدّد را پدید می‌آورد.

سه) سیاست‌زدگی جامعه

مانع سوم، سیاست‌آلودگی فضای کشور است، قبلاً اشاره کردم امروز شما چیزی نمی‌توانید بگویید که حمل بر مواضع سیاسی جریان‌ها نشود و این پدیده از موانع بسیار مهم پیش روی گفتمان مجدّد است.

چهار) اضطراهای روزمره

چهارمین مانع رشد گفتمان مجدّد، ضرورت‌ها و اضطراهای روزمره‌ی علمی است که خود را بر این جریان تحمیل می‌کند و آحاد آن را به خود مشغول می‌سازد. ما جمعی مذهب و ممحض در تولید فکر و فقه نداریم. عده‌ای که می‌توانند مولد باشند و حرف نو بزنند، به دلیل هجمه‌ها و نیازها هر روز درگیر کاری و مطلبی می‌شوند و از کار تولید باز می‌مانند، باید جمعی ممحض بشوند تا آیه‌ی نفر به طور جدی محقق بشود. عده‌ای از میدان جهاد باید خارج شوند در کناری بنشینند، امکاناتی هم فراهم بشود - من حتی تأمل کرده‌ام که با چه شرایطی و چه کسانی با چه توانایی‌هایی برای چه کارهایی باید گوشه‌ای بنشینند - ده سال مطالعه کنند و بعد از ده سال، مجموعه‌ای از مباحث مبنایی نو را در عرصه‌های گوناگون عرضه کنند.

ششم) فقدان سخت‌افزار و نرم‌افزارهای مورد نیاز:

به رغم این‌که انقلاب و نظام مولود این تفکر و گفتمان است، خود کم‌ترین بهره را از امکانات انقلاب برده است. امروز گفتمان متجدّد نسبت به گفتمان مجدّد از امکانات دولتی و حکومتی بیش‌تر برخوردار است.

هفت) زندان زبان مانع هفتم، مشکله‌ی زبان است. الان گفتمان متجدّد به سرعت، افکار و آرا و آثارش را به بیرون مرزها منتقل می‌کند. تادر محیط‌های علمی و فکری فرامیزی خود را معرفی و برای خویش اعتبار و وجاهت علمی دست و پا کند، کسانی با کیف‌های پر از مقاله‌ی ترجمه شده از ایران خارج می‌شوند و آن‌ها را بین مجلات بیرون مرز توزیع می‌کنند و بسیار می‌کوشند که آن جریان در بیرون، وجه غالب تفکر معاصر ایران قلمداد بشود. اما به دلیل این که آثار تولیدی گفتمان مجدد عمدتاً به فارسی است اسیر زندان زبان است و امکانات کافی را هم برای صدور فرآورده‌های علمی خود در اختیار ندارد، لذا در مقیاس جهانی شکفته و شناخته نمی‌شود، در این‌باره باید تدبیری اساسی اندیشیده بشود.

ما حرف‌های ارزشمندی داریم که می‌توانیم در عرصه‌ی جهانی طرح کنیم. بنده، کوچک‌ترین جمع حوزوینام. گاهی در فرصت‌هایی که پیش می‌آید در سفرهای ما و در مواجهه با صاحبان اندیشه بیرون مرزها آزموده‌ام و احساس کرده‌ام که ما در سطح جهانی مخاطبان بسیاری داریم. من بارها آزموده‌ام، این گوهرهای سربسته‌ای که مادر انبان موجودیت خویش فراهم داریم اگر با ترجمه به زبان‌های دیگر پیش چشمان مردم گوهرشناسی قرار گیرد، وجهه ایران طور دیگری جلوه خواهد کرد. متأسفانه بعضی از مترجمان و نویسندگانی که فکر ایرانی و شیعی ما را در اوایل انقلاب ترجمه کردند الان به این نظر غلط و نادرست رسیده‌اند که ایران از تولید اندیشه باز ایستاده است! همان کسانی که آثار شهید مطهری، دکتر شریعتی، شهید بهشتی و امثال این‌ها را ترجمه می‌کردند فکر می‌کنند نسل مولد اندیشه در ایران منقرض شده! و گاهی نیز بعضی از آن‌ها هدایت شده‌اند به سمت ترجمه‌ی آثار و افکار جریان متجدّد - که جز نشخوار سخنان غربی‌ها چیزی در چنته ندارند - تا این جور نمایانده شود که رویکرد غالب فکری ایران امروز، رویکرد غربی است و علت عمده‌ی این وضعیت این است که ما نمی‌توانیم تولیدات فکری و اندیشه‌ای مان را به مردم غیرفارسی

زبان عرضه کنیم. حل مشکل ترجمه امکانات خاص خود را می‌خواهد، تا آثار و افکار جریانات مجدد به نحو اصولی و فنی و عالمانه و تخصصی به زبان‌های دیگر ترجمه و ارائه شود.

بنابراین: مجموعه‌ای از اشکالات و مشکلات و آسیب‌ها و آفات، در مقابل تفکر دینی نو ایران که من از آن به گفتمان سوم دین‌پژوهی معاصر (گفتمان مجدد) تعبیر کردم، خودنمایی می‌کند و می‌بایست برای دفع و رفع و حل و فصل آن‌ها تدبیری اندیشید. من درخصوص راه‌کارها و راه‌چاره‌های آن‌ها هم اندیشیده‌ام، ولی حوصله‌ی شما بیش از این را بر نمی‌تابد؛

در پایان تأکید می‌ورزم که راه برون رفت از بحران معرفتی و فکری در ایران کنونی، فقط پشتیبانی از این جریان و گفتمان است. امروز ما با شیوه‌ها و مطالب سنتی بسیط نمی‌توانیم در قبال اندیشه‌های نو به نو جهانی عرض‌اندام کنیم، البته انتقاد من معطوف به رویکرد و عملکرد سنتی است، اما ذخایر علمی غنی ما دفینه‌های گرانبهایی است که اسیر خاک است و باید استخراج شود، گوهرهایی که در فقه ما، اصول ما، حدیث ما، رجال ما، تفسیر ما، فلسفه‌ی ما، کلام ما، اخلاق ما و اندیشه‌ی اجتماعی سیاسی هست، بسیار غنی و قویم است. یکی از وظایف گفتمان مجدد همین کشف و عرضه‌ی این گوهرها است. و مطمئناً با وام‌گیری از افکار وارداتی و اندیشه‌ی غربی ما به هیچ جا نمی‌رسیم، باید به تولید اندیشه و تجدید حیات دینی و احیای موارث خودی و نوآوری روی‌آور شویم و مشکلات پیش روی آن را حل کنیم و آسیب‌ها و آفات را بزداییم، این راه نجات حکمت و معرفت و حتی حکومت و دیانت در ایران معاصر است. با عرض پوزش، والسلام علیکم ورحمة الله و برکاته.

فصل هفتم

احیای دین و اصلاح دین‌داری^۱

یاد و نام و راه متفکر مصلح، فیلسوف متکلم بزرگ معاصر، علامه‌ی شهید مرتضی مطهری را گرامی می‌داریم، مردی که به‌راستی از شخصیت‌های علمی برجسته و از بزرگ‌ترین احیاگران اندیشه‌ی دینی - ملی در عصر ما بود.

مباحث و محورهای بسیاری ذیل عنوان **احیاگری دینی** مطرح است که به خاطر ضیق مجال، تنها فهرست اجمالی برخی از آن‌ها و «چیستی احیای دین» را از منظر استاد بررسی می‌کنیم، این بحث در حکم یک طرح واره برای تحقیقی جامع در مقوله‌ی احیاگری دینی است؛ مسائل اصلی مبحث احیاگری عبارتند از:

یک - چیستی احیاگری: احیاگری دینی عبارت است از بازپیرایی و و اخوانی‌گزاره‌ها و آموزه‌های دینی، در جهت مهجوریت‌زدایی از آن و رفع اجمال و اهمال از آن، و تصحیح سیر دین‌داری و مسیر دین‌داران، براساس انگیزه، رهیافت و روشی معین.

توجه به تفاوت جنبش احیاگری و جریان‌ها و ماجراهای متشابه و مشابه

۱. مطلب بالا، ویراسته‌ی سخنرانی است که در دوازدهم اردیبهشت سال ۱۳۷۹ است در

دانشگاه پزشکی مشهد القا شده است.

(بدلی) اهمیت فراوانی دارد.

دو- خصایل عمومی جنبش‌های احیاگری و محییان: عموم خیزش‌های

احیاگرانه و شخصیت‌های احیاگر دارای خصایل و ویژگی‌های زیر هستند:

۱. نقادی و آسیب‌شناسی درباره‌ی بینش، منش و کنش دینی رایج.
۲. درد آشنایی و دغدغه‌مندی.
۳. جامع‌نگری و اعتدال.
۴. اصول‌گرایی، آرمان‌خواهی و کمال‌جویی.
۵. روش‌مندی.
۶. زمان آگاهی و بلاغت.

سه - اهداف و انگیزه‌های احیاگری: برحسب شرایط و جغرافیای تاریخی،

اجتماعی وقوع نهضت احیاگری و ذهنیت شخصیت اصلی جنبش یک یا چندی از موارد زیر می‌تواند هدف و انگیزه‌ی احیاگری قلمداد گردد:

۱. ستردن غبار مهجوریت از سیمای دین، در عرصه‌ی فهم و باور.
۲. صیقلی کردن و زلالی انگیزختن، بدعت‌ستیزی، مقابله با آفت یک‌سونگری و عدم تعادل و توازن در توجه به بخش‌های دین و مقابله با تحریف یا التقاط نظری در نظام‌های: معرفتی، معنوی و معیشتی دینی.
۳. رفع اهمال و انعطال شریعت (در عرصه‌ی فردی یا اجتماعی، یا هر دو).
۴. اصلاح و بهنجار کردن انحراف و انحطاط ظاهر شده در رفتار دین‌داران.
۵. احیای اجتهاد و تجهیز دین‌داران در جهت رویارویی با تهدیدهای ایدئولوژیک از سوی ادیان و مکتب‌های رقیب.

چهار - رهیافت‌های احیاگران به دین: به اقتضای تحصیلات، مطالعه‌ها و

ذهنیت شخصیت اصلی هر نهضت، یکی از موارد زیر می‌تواند نحوه‌ی رهیافت وی به دین را تعیین نماید:

۱. فلسفی، عقلانی.
۲. نقلی، اسنادی.
۳. اجتماعی، سیاسی.
۴. معنوی، عرفانی.
۵. پدیدارشناختی و کارکردی.

پنج - روی آوردها و روش‌های احیاگری: روی آورد و روش احیاگری،

تحت تأثیر دو عامل: انگیزه، و رهیافت شخصیت اصلی نهضت مشخص می‌گردد که آن روش‌ها عبارتند از:

۱. دفاع و استدلال عقلی توأم با واخوانی و بازپیرایی، به مدد فلسفه.
۲. بازپیرایی و تبیین درون دینی با اسناد و مراجعه به متون مقدس.
۳. تطبیق و قرائت علمی دین همراه بازپیرایی و آرایش، به مدد داده‌های علوم طبیعی، انسانی و اجتماعی.
۴. تبیین ایدئولوژیک دین با شرح مبادی تصویری شریعت اجتماعی آن و گسترش و ژرفایش قلمرو فقه و علوم پیرافقهی مانند: اصول فقه، قواعد فقه و فلسفه فقه.
۵. تبیین ابعاد عرفانی - معنوی دین و ترویج و تقویت معنویات جامعه.
۶. مطالعه و تشریح جامعه‌شناختی و مردم‌شناختی جامعه‌ی دینی و تحریص و انگیزش اجتماعی دین‌داران.
۷. بررسی‌های روش‌شناختی و فیلسوفانه‌ی مبادی، منابع دین و معرفت دینی.

شش - آفت‌های نهضت‌های احیاگری: ممکن است بر اثر افراط و تفریط

یا خلط و خطا در روش، رهیافت و آسیب‌شناسی، جنبش احیاگری دچار آفت گشته و به جای احیای دین و تصحیح دین‌داری به تحریف و انحراف مضاعف

بیانجامد، آفت‌هایی که نهضت‌های احیاء با آن مواجه می‌شوند، عبارتند از:

۱. انقطاع از اصول و نفی سنن و سوابق.
۲. شعارزدگی و سطحی‌نگری.
۳. اختلاط نقد وضع موجود بارد و سلب مطلق آن.
۴. شاذگرایی، قداست‌شکنی و در نتیجه حیرت‌افزایی میان دین‌داران.
۵. التقاط و ظهور مشرب‌های چندرگه (تشبه و دگرگرایی).
۶. عوام‌زدگی و تشدید اختلافات فرقه‌ای و مشربی.
۷. شیاع آفت‌های روشگانی.
۸. ترویج سلايق و علايق فردی و جمعی به نام دین.
۹. ظهور نهضت‌های بدلی (= دین ستیزی به نام‌های دین‌پیرایی یا دین‌آرایی).

هفت - کارکردها و پی‌آوردهای جنبش‌های احیاء معاصر: کارکردها و

ره‌آوردهای احیاء به دو دسته: عمومی و اختصاصی تقسیم می‌شود.

از نظر مرحوم علامه *اقبال لاهوری* و تأیید ضمنی استاد *مطهری* در سخنرانی «اقبال و احیاء تفکر دینی»، از حدود چهارصد سال پیش تدریجاً یک نوع رکود و رخوت علمی دینی جهان اسلام را فرا گرفته است.

حکومت‌های عثمانی و صفوی که دو قدرت بزرگ جهان اسلام در آن روزگار محسوب می‌شدند و به رغم نقاط ضعف و کاستی‌ها و ناراستی‌هایی که گریبان‌گیر این دو حکومت قدرت‌مند بود، اما به دلیل انتساب و انطباق نسبی آن‌ها به اسلام و احراز قدرت در منطقه و نیز اقتداری که در هندسه‌ی سیاسی جهان آن روز فرا چنگ آورده بودند سبب شده بود، جهان اسلام یک جامعه‌ی قدرت‌مند، سرزنده، تأثیرگذار و تعیین‌کننده در حیات جوامع بشری تلقی شود،

دنیای اسلام در قلمرو تمدن و فرهنگ، دانش و اندیشه، از رونق و نشاط نسبی برخوردار باشد؛ لیکن با سقوط این دو حکومت قدرت‌مند و تجزیه‌ی سیاسی - جغرافیایی جهان اسلام و به قدرت رسیدن عناصر وابسته به قدرت‌های غربی در کشورهای اسلامی و به زیر سلطه رفتن ملت‌های مسلمان، رکود و رکونی‌کور و چشم‌گیر در جهان اسلام پدید آمد تا نقش تأثیرگذار و تعیین‌کننده در عالم کنونی جهان اسلام را در نظام جهانی قدرت و در قلمرو فرهنگ جهانی (آنچنان که شایسته اسلام و پیشینه‌ی این ملت‌ها است) از آن بستانند. بدین جهت بعد از گذشت مدتی، حتی با وجود دولت نیمه‌جان عثمانی و از حدود دو قرن پیش به این سو شخصیت‌ها و جریان‌هایی به قصد احیای اندیشه اسلامی پیدا شدند. در عرصه‌ی جهان اسلام - البته هر یک به انگیزه‌ای و رهیافتی و با روشی خاص - مدعی احیای دین بودند. استاد شهید علامه **مطهری** یکی از این شخصیت‌ها است که در قلمرو احیای اندیشه و فکر دینی بیش از هر کسی در عصر ما منشأ اثر بوده است.

البته وام‌داری او به دو استادش حضرت امام خمینی و حضرت علامه **طباطبایی** (رضوان‌الله و سلامه علیهما)، قابل انکار نیست، در حوزه فلسفه و کلام، در قلمرو فکر و فقه و تبیین نظام‌های اجتماعی اسلام، امام و علامه سرچشمه و آبشخور اندیشه و جهت‌گیری و روی‌کرد احیاگران‌ه‌ی استاد شهید **مطهری** بوده‌اند. امام برجسته‌ترین کسی بود که بر جریان تفکر در دنیای اسلام تأثیر گذاشت و اگر این جهت ملحوظ داشته شود، خدمات فکری امثال استاد شهید **مطهری** نیز که در قلمرو اجتماعی اندیشه‌ی دینی بخشی از افتخاراتی است که باید به نام امام ثبت شود.

احیای دینی چیست؟

احیای دین یعنی چه؟ مگر دین می‌میرد که باید احیا شود! و حیات دین به چیست؟ مگر دین مرده و زنده داریم؟ کسی که دین را احیا می‌کند چه کاری انجام

می‌دهد که به عملش «احیای دین» اطلاق می‌کنیم؟ قرآن کریم همواره در جای جای سوره‌ها و آیات تأکید می‌کند که اسلام عین حیات است.

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ؛^۱
ای کسانی که ایمان آورده‌اید، چون خدا و پیامبر، شما را به چیزی فرا خواندند که به شما حیات می‌بخشد، آنان را اجابت کنید.

رسول اکرم انسان‌ها را به چه چیزی فرا می‌خواند؟ به دین اسلام. پس اسلام، مایه‌ی حیات، بلکه عین حیات است و آنچه مایه و منشأ حیات و عین حیات است نمی‌میرد، پس آن را نمی‌توان احیا کرد، زیرا تحصیل حاصل است و در فلسفه گفته می‌شود: «تحصیل حاصل محال است». پس مراد از احیای دین چیست؟ با تسامح باید گفت که احیای دین عبارت است از فعال کردن دین در قلمرو حیات انسانی (چه در حوزه فردی و چه در حوزه اجتماعی)، نقش آفرینی دین در فکر و فعل انسان می‌شود حیات دین و احیای دین به اصلاح دین‌داری و احیای دین‌دار تحلیل می‌شود.

احیای دین یعنی تصحیح فهم دینی، تصحیح سیر و مسیر دین‌داری و رفتار دین‌داران. وگرنه دین هرگز نمی‌میرد. به تعبیر استاد **مطهری** «خورشید دین هرگز غروب نمی‌کند» که از نو طلوع کند.

بنابراین تحقق احیای تفکر دینی را باید در وجود متدینان و حضور دین در عرصه حیات جست‌وجو کنیم.

استاد **مطهری** با الهام از تعریف حیات در علم‌النفس در فلسفه‌ی اسلامی «حیات و احیای دین» را تبیین می‌کنند و این تبیین با بحث ماهم دقیقاً مناسب و سازگار است. ایشان می‌فرماید: «حیات، واقعیت مجهول‌الکنهی است که منشأ علم و آگاهی و مایه‌ی حرکت و جنبش است. بصیرت و آگاهی، بینش و دانش و

نیز فعل و حرکت، جنبش و کوشش آثار عمده حیات‌اند. ذات حیات قابل ادراک نیست. مجهول‌الکنه است، مثل وجود که کنه‌اش مختفی است، اما درکش بدیهی است و اثر آن نیز آگاهی و جنبش است.^۱

بر این اساس احیاگری دینی عبارت است از احیای دین در مقام فکر و آگاهی و در حوزه فعل و حرکت. آن‌گاه که دین و دین‌دار در مقام فهم و فکر یا اقدام و حرکت دچار بد فهمی دین، التقاط دین با غیر دین یا تبعیض و تجزیه در اجزای دین می‌شود و در مقام فهم یا عمل، دین متروک یا بد اجرا می‌شود و طبعاً نامطبوع و نامطلوب جلوه می‌کند، در نتیجه امانت‌های دین اتفاق افتاده است.

خرافات را با دین در آمیختن، سنت‌هایی را که جزء دین نیست دینی قلمداد کردن، رفتارها و کردارهای غیردینی و احیاناً ضد دینی را به نام دین مرتکب شدن، دین را ناقص و ناتمام و تک‌ساحتی و یک بُعدی جلوه گر ساختن، از مظاهر و مصادیق مرگ دین یعنی دین‌داری است. عباراتی از امیرالمؤمنین (که مرحوم استاد شهید مطهری هم به آن‌ها گاهی تمسک کرده‌اند) در خطبه‌ی پنجاه **نهج‌البلاغه** آمده است که بسیار زیبا، گویا و رسا است:

فَلَوْ أَنَّ الْبَاطِلَ خَلَصَهُ مِنْ مَزَاجِ الْحَقِّ لَمْ يَخَفْ عَنِ اللَّهِ رِتَادِينَ؛^۲
اگر باطل از درآمیختن با حق جدا بشود، با حق در نیامیزد، آن‌گاه «حق»
برای حق‌طلبان و جویندگان آن مخفی و پنهان نخواهد شد.

زیرا وقتی آثار و تظاهرات باطل با حق در آمیخته می‌شود کسی که در پی حق است آن را با باطل اشتباه می‌کند.

عکس آن هم همین طور است، یعنی اگر «حق» نیز از التباس و اشتباه به باطل خالص شود، آن‌گاه زبان بدخواهان و معاندان از کار حمله به حق کوتاه خواهد

۱. مرتضی مطهری: **اقبال و احیاگری**.

۲. **نهج‌البلاغه**، خطبه ۵۰.

شد. وقتی حق با باطل مختلط می شود بدگویان و بدخواهان به حق حمله می کنند، چون زشتی های باطل را به حق نسبت می دهند. پس در آمیختن حق و باطل دو آسیب و آفت را متوجه حق می کند: چیزی به نفع باطل و چیزی به زیان حق در این میان پدید می آید. گاهی آثار حق در آمیخته به باطل سبب جلوه ی باطل می شود و حق طلبان آن گاه به سادگی نمی توانند حق را بشناسند و حق در پیش چشم آن ها پنهان می شود. زیان دیگر این که نارسایی ها و کاستی ها، کژی ها و ناراستی هایی که به ذات باطل مربوط می شود، به حق نسبت داده می شود و از این جهت نیز حق زیان می کند و در این میان و در مجموع این انسان هایت که زیان می بینند، زیرا حق را تشخیص نمی دهند و از باطل نمی توانند بگریزند.

استاد **مطهری** با تمسک به بیان دیگری از امام علی علیه السلام می فرمایند: سنت احیاگری رسالت صلی الله علیه و آله است، نقش اصلی اهل بیت (ع) احیاگری است و با این نگاه احیاگری از دویست سال پیش آغاز نشده است که تاریخ امامت سراسر احیاگری است، ولی احیاگری به ادوار مختلف تقسیم می شود و عهد اخیر از دویست سال پیش آغاز شده است.

متأسفانه بعد از رنسانس «سرنوشت شرق» با «سرگذشت غرب» جا به جا شده اند. در قرن شانزدهم با پایان قرون وسطا، غرب ده قرن فتور و رخوت، رکود و رکون، خفت و خفتگی را پشت سر گذاشت، اما از همان اوان دوره ی ظلمت و ذلت، خفت و خفتگی شرق به ویژه شرق اسلامی آغاز شد. آن متفکر غربی چه زیبا می گوید: «آن گاه که ما غریبان از دین خویش - که مسیحیت بود - دست شستیم، از رکود و رخوت نجات یافتیم و توسعه و ترقی نصیب مان شد و آن گاه که شما مسلمان ها از دین خویش دست برداشتید از پیشرفت و شکوفایی بازماندید.» نکته ای بس باریک تر از مو این جا است که جای بسی تحقیق و

تدقیق است، من در مقاله‌ای به نام «علل و عوامل پیدایی و پایایی سکولاریزم»^۱ یکی از عوامل ده‌گانه‌ی ظهور سکولاریسم را پای‌بندی فرنگیان به دین تاریخ مصرف تمام شده‌ی مسیحیت در قرون وسطا عنوان کرده‌ام، با ظهور پیامبر اسلام از قرن هفتم به بعد تاریخ مصرف مسیحیت پایان یافته بود و تمسک مسیحیان به دینی که تاریخ حجیتش پایان یافته است، قهراً باید مایه ظلمت و ذلت و عقب افتادگی می‌شد. وقتی اسلام آمد باید عیسویان محمدی می‌شدند و مسیحیت را کنار می‌نهادند، اما آن‌ها به مسیحیت متمسک و متنسک ماندند، از این‌رو دچار ظلمت و ذلت شدند و درست همان زمانی که سکولاریزم ظهور کرد و دین تاریخ مصرف تمام شده به حاشیه رانده شد و مردم از یوغ سلطه‌ی مسیحیت عرف رها شدند عهد شکوفایی فرنگ آغاز شد. برعکس از زمانی که اسلام ظهور کرد، (قرن هفتم تا قرن شانزدهم میلادی) حدود قرن دهم هجری که مسلمان‌ها بیش از اکنون به اسلام ملتزم بودند دوران شکوفایی و رشد، بالندگی و ترقی جهان اسلام بود، عهد نشاط و سرزندگی و طراوت نسبی مسلمانان به شمار می‌رود و به محض این‌که از التزام به دین دست برداشتیم، عهد ظلمت و ذلت ما نیز آغاز شد.

البته از وقتی که مسیر امامت امت عوض شد و بر جای پیامبر کسانی تکیه زدند که شایسته آن شأن نبودند، ادوار ممات دین‌داری و ایام دوری امت از دیانت محمدی آغاز شد، لذا امیر المؤمنین علی‌علیه السلام وقتی زمام امر را به دست گرفتند وضع دین در آن عهد را این‌گونه توصیف می‌کند: «لُبِسَ الْأِسْلَامُ لُبْسَ الْفُرُوجِ مَغْلُوباً».

عبارتی است بسیار رسا و گویا و در عین حال عمیق و دقیق: اسلام چونان جامه‌ای فاخر، زیبا، کارا، برازنده قامت امتی رشید، زنده، پویا، و مترقی اما اکنون وارونه پوشیده شده است! وقتی جامه‌ای هرچه زیبا و کارا وارونه پوشیده

۱. دموکراسی قدسی، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۲، چاپ دوم.

شود به جای زیبایی، زشت و به جای کارایی، ناکارآمد جلوه خواهد کرد. اگر لباس فاخر و فخمی را زیر و رو یا بالا و پایین به تن کنید، خجالت می کشید که با آن وارد اجتماع بشوید. خلفا با اسلام چنین معامله ای کردند.

پس رسالت همه ی ائمه از جمله امام علی علیه السلام احیای دین بود، اصولاً کار امام تبیین و تفسیر است، ابلاغ مجدد است و تجدید حیات دین در عرصه عمل و اجتماع است.

چنان که پیش از این گفتیم، احیای دین در مقابل «اماته ی دین»، عبارت است از احیای دین در فکر و فهم متدینان و تصحیح دین داری در عمل و رفتار دین داران، به همین جهت به طور خلاصه، احیای دین را چنین تعریف می کنیم: «بازپیرایی و واخوانی گزاره ها و آموزه های دینی، در جهت مهجوریت زدایی از دین و رفع اجمال و ابهام از دین و تصحیح سیر دین داری و مسیر دین داران، براساس انگیزه، رهیافت و روشی معین.»

البته سعی بر این شده است که با یک تعریف کامل، هر واژه ای بیان کننده مطلبی باشد با هر واژه ای چیزی را هرچند اکنون مجال توضیح مراد از یکایک آن ها نیست، ولی جوهر تعریف عبارت است از بازگرداندن نقش حیات به دین در مقام فکر و فهم دینی و فعل و رفتار دینی. احیای دینی یعنی اعاده ی خاصیت احیای دین به آن در ذهنیت و عینیت جامعه.

از دهه ی بیست و با ظهور امام خمینی رهبر و علامه طباطبایی، در ایران جنبش فکری و دینی نوی آغاز شد، هرچند پیش از هجرت علامه از تبریز به قم، امام برجسته ترین مدرّس حکمت در حوزه قم بود و حتی در اوایل حضور علامه، امام فیلسوف اوّل حوزه بودند، اما به دلایلی ایشان از ادامه تدریس حکمت دست می کشند و علامه ادامه می دهند و امام می کوشند که با تغییر میدان عمل و روی کرد خود، نظام های اجتماعی اسلام را با یک بینش زنده و پویا تبیین کنند تا در پی آن مسأله ی تأسیس حکومت دینی و نظریه ی سیاسی شان را ارائه می دهند و این روی آورد به انقلاب اسلامی منتهی می شود. علامه طباطبایی نیز

بنیاد یک مکتب جدید را در فلسفه می‌گذارند (متأسفانه به جهت تاریخ‌گرایی ما ایرانیان از آن‌جا که هنوز علامه تاریخی نشده است، به این مکتب فلسفی نپرداخته‌ایم) چند سال پیش که سفری به یونان، در دانشکده‌ی فلسفه دانشگاه آتن، بحثی را تحت عنوان مکتب نوصدرایی و فلسفه معاصر ایران برای استادان و دانشجویان فلسفه طرح کردم و ویراسته‌ی آن را در کنگره **ملاصدرا** با نام «گفتمان فلسفی نوصدرایی» ارائه کردم حقیر معتقدم که علامه **طباطبایی** سپس شاگردان ایشان به ویژه استاد شهید، علامه **مطهری** و شیخ الحکماء المعاصرین علامه **جوادی‌آملی** و استاد عالی قدر **آیت‌الله مصباح یزدی**، بنیاد مکتب جدیدی را در بستر حکمت متعالیه صدرایی بنا نهادند، اما دریغ این جنبش پس از ارتحال علامه دچار رخوت و فترت شد، گرچه خوش‌بختانه ظرف هفت، هشت سال اخیر در قم موج جدیدی آغاز شده است که امید می‌رود - ان‌شاء‌الله - این جنبش را به کمال برساند.

مرحوم استاد **مطهری** نقطه تلاقی و تبلور جریان فکری امام و علامه - سلام الله علیهما - است و خود مجموعه‌ی ویژگی‌های یک احیاگر کامل و تمام‌عیار را داراست، چنان‌که گفتیم یک احیاگر اصیل دارای ویژگی‌های شش‌گانه است:

۱. نقادی و آسیب‌شناسی درباره‌ی فهم و فعل جاری دینی: علامه‌ی شهید **مطهری** در روزگار ما یک آسیب‌شناس و نقاد برجسته فکر دینی و رفتار دینی بود.

۲. دردآشنایی و دردمندی: سراسر زندگی استاد گواه دردمندی و سوزوگداز اوست.

۳. جامع‌نگری و اعتدال: آن بزرگوار در مقام علم و عمل، جامعیت چشم‌گیری داشت و نیز در قلمرو بینش و عقاید اسلامی و کنش و منش دینی، اخلاقی از اعتدال تمام برخوردار بود و همه این‌ها در عمل احیاگرانه او تبلور داشت.

۴. روش‌مندی: او احیاگر حقیقی، اصیل و روش‌مند بود و مجتهدانه در

فلسفه و کلام، فقه و حقوق و فلسفه‌های مضاف مانند: فلسفه اخلاق، تاریخ، اجتماع و نظریه‌ی انقلاب و سایر حوزه‌ها، تحقیق و نظریه‌پردازی کرد و نوشت، جامعیت و روش‌مندی ایشان از آثار علمی بازمانده‌اش نمودار است، به‌راستی او جامع و کامل بود و در هر عرصه‌ای پیروز و سرافراز بیرون می‌آمد و اجازه نمی‌داد در هر جبهه‌ای که به دین حمله می‌شود چیزی بی‌پاسخ بماند. افکارش گره‌گشا و در عین حال ایجاب‌اندیش بود، ایجاب‌اندیشی او صدچندان افزون‌تر از سلب‌اندیشی و نقد و رد بود، به‌راستی یک مشت مطالب منفی و سطحی بر هم انباشتن، شعار دادن و انبوهی شبهه پراکندن و صرف تخریب و ویران کردن عقیده‌ها و باورهای مردم احیاگری نیست.

۵. اصول‌گرایی توأم با کمال‌جویی: یک احیاگر اصیل ضمن این‌که به اصالت‌ها توجه دارد، آرمان‌گرا و کمال‌جو نیز است و به نیازهای نوپدید و نظریه‌های جدید توأمأً توجه دارد. او نیز چنین خصوصیتی داشت و با این‌که میراث‌دار ذخایر معرفتی و حکمی پیشینیان بود به نظریات و مکتب‌های بیگانه نیز توجه داشت و به ابداع و نوآوری هم می‌پرداخت. وی از نظر کمیّت و کیفیت، بین متفکران معاصر، بیش از همه نظریه‌پردازی و نوآوری کرده است و بر ذخایر معارفی اسلام و ایران افزوده است، لکن طی بیست سال پس از شهادت او به این جهت توجه کمی شده است. البته اخیراً دیده‌ام در برخی دانشگاه‌ها، رساله‌های خوبی راجع به ابداعات فکری آن بزرگوار در عرصه‌های مختلف تألیف شده است.

۶. زمان آگاهی: استاد می‌فهمید امروز نیاز انسان‌ها و مسلمانان به دین از چه زاویه‌ای است و دین را باید چگونه عرضه کرد و این بسیار مهم است.

استاد بحثی تحت عنوان «اقبال و احیای تفکر دینی» (احتمالاً سال پنجاه به مناسبت بزرگداشت علامه/اقبال) داشته که نظریات او در این بحث نشان می‌دهد نگاه ایشان به احیای دین از چه زاویه‌ای است و اگرچه به نام اقبال و احیای دین، سخن می‌گوید (که اقبال چنین می‌خواست و چنین می‌گفت) اما به نظر می‌رسد

عمدتاً دیدگاه‌های خود را توضیح داده است. علامه *مطهری* و علامه *اقبال* تفاوت زیادی دارند. *اقبال* گرچه مرد بزرگی بود، اما در قیاس با استاد *مطهری* تک ساحتی بود، اقبال فلسفه غرب خواند، رساله‌اش را درباره فلسفه ایران و در واقع فلسفه اسلامی نوشت، ولی تخصص عمده او فلسفه غرب بود و تنها در همین ساحت نیز جولان می‌کرد.

استاد شهید ما، هرچند در آن سخنرانی از زبان *اقبال* سخن می‌گوید، اما بدین بهانه و تحت این عنوان حرف‌های خودش را می‌زند و به همین علت رویکرد ایشان را به احیاگری در آن مقاله و سخنرانی می‌توان یافت.

فصل هشتم

بایستگی‌های کنونی فلسفه‌ی اسلامی*

مقدمه:

فلسفه‌ی اسلامی (به رغم سترگی و ستواری بسیار، صفایا و مزایای بی‌شمار و پیشینه و گذشته‌ی پربار)، اینک با چالش‌ها و کاستی‌هایی روبروست، این چالش‌ها به ضمیمه‌ی ضرورت‌های زمانه، موجب و موجب بایستگی‌های فراوانی شده است. با لحاظ زمینه‌های گوناگون مرتبط با فلسفه، این بایستگی‌ها می‌تواند در سه گروه به ترتیب زیر طبقه‌بندی شود:

الف - بایستگی‌های تحقیق و نوآوری در فلسفه‌ی اسلامی،

ب - بایستگی‌های تعلیم فلسفه و فرهنگ‌سازی فلسفی در جوامع اسلامی،

ج - بایستگی‌های ترویج فلسفه‌ی اسلامی و انزوادایی از آن در جهان.

این‌جا، به بیان و بررسی فشرده و فهرست‌وار سی بایستگی در سه زمینه‌ی فوق می‌پردازیم. برای پرهیز از افزایش حجم مقاله، چند مورد نخست به اختصار

*. پیگیری پاره‌ای از بایستگی‌ها مانند موارد ۱، ۲، ۳، ۴، و ۷، در دستور کار گروه‌های علمی

پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی قرار گرفته است، هرچند این قبیل کوشش‌ها

دیربازده است، اما امید می‌رود با ثمر بخشیدن هر یک، بخشی از کاستی‌ها را جبران کند.

شرح می‌گردد و در باب باقی موارد (که بخش عمده‌ی فهرست را تشکیل می‌دهد) به ذکر عنوان تفصیلی هر مورد، بسنده می‌شود. و علاقه‌مندان به بحث تفصیلی موارد را به *رساله‌ی فلسفه‌ی نو صدراپی*، احاله می‌کنیم. اینک فهرست بایستگی‌ها:

گروه یکم) بایستگی‌های حوزه‌ی تحقیق و نوآوری در فلسفه‌ی اسلامی:

برای بسط و بازسازی، و بالندگی و نوسازی فلسفه‌ی اسلامی، تحقیقات و تلاش‌های پژوهشی بسیاری از قبیل موارد زیر باید صورت بندد:

یک) استنباط و تنسیق معارف عقلی از متون مقدس:

گفته می‌شود: آیا درآمیختن مباحث فلسفی با معارف وحیانی و یا التزام فلسفه به شریعت، با روح فلسفه در معارضت نیست؟ آیا فلسفه می‌تواند به صفاتی چون «دینی»، «اسلامی» یا «مسیحی» و... متصف گردد؟؛ فلسفه، فعالیتی عقلانی است، تقیید آن به امور و عقاید قدسی و سماوی، با خصلت ذاتی آن سازگاری ندارد. بسا که عامل رکود و سکون فلسفه‌ی اسلامی نیز اتکاء و رکون آن به آموزه‌های دینی باشد!

حق این است که پرسش فوق، پاسخ مطلق ندارد، بلکه برای روشن شدن پاسخ شایسته‌ی چنین پرسشی، نخست باید معلوم شو دکه منظور از دین و فلسفه چیست؟ و باید روشن گردد کدام دین و کدام فلسفه مراد است؟ اگر فلسفه‌ای عقلانی با دین یا دینواره‌ای خردگرایز و خردستیز سنجیده شود، بی‌درنگی می‌توان به تنافی و تعارض میان آن دو حکم کرد، اما میان فلسفه‌ای خردگرا با دینی خردپذیر، چرا باید تفاوت و تهافت افتد؟

اسلام، دین خردورزی است، عقل بشری را چون وحی نبوی، حجت می‌انگارد و عزیز می‌دارد، رابطه‌ی میان نقل و عقل را مثبت و معنی‌دار می‌داند،

بسیار روشن است که ترابط میان چنین دینی با فلسفه، به معنی تعامل دو عنصر همسو و همسنخ است که قطعاً مایه‌ی مایه‌وری و پایه‌ی پایداری هر دو خواهد گشت؛ تجربه‌ی تاریخی درازمدت حضور و حیات فلسفه در جهان اسلام نیز صحت این انگاره را محرز داشته است. از این‌رو این عیب فلسفه‌ی اسلامی نیست که به دامن اسلام آویخته است و با اسلامیت در آمیخته است بلکه هنر و حسن آن باید بشمار آید.

راز این تقارن و تقارب نیز آن است که آبخشور عقل سلیم و نقل اسلام یکی است، زیرا سرچشمه‌ی همه‌ی خیرها و کمال‌ها، از جمله حکمت و معرفت، ذات حق تعالی است، و خدا به شیوه‌های گوناگونی با آفریدگانش تماس می‌گیرد؛ وحی و عقل از جمله طرق تماس خدا با آدمیان است، حی حکیم، گاه از رهگذر ایحاء به انسانی شایسته با بشریت سخن می‌گوید و گزاره‌هایی را در تبیین مشیت متحقق خویش (جهان‌بینی و جهان‌شناسی) القاء می‌نماید و آموزه‌هایی را در بیان مشیت متوقع خود (اخلاق و احکام) ابلاغ می‌فرماید، و گاه نیز از رهگذر قوه‌ی دراکه، معناگر و معناسنج که در درون آحاد آدمیان به ودیعت نهاده است، با او ارتباط برقرار می‌کند، و هر آنچه که از یکی از دو راه مزبور به انسان واصل گردد، بی‌هیچ تفاوتی، حق و حجت است؛ هرچند طرق معرفت، منحصر به وحی و عقل نیست اما این دو راه، برترین و فراگیرترین راههای معرفت و حکمت بشمارند.

با توجه به آنچه مذکور افتاد، یکی از بایستگی‌های کنونی فلسفه، استقرای مفاهیم و استنباط معارف عقلی از متون دینی است؛ موارد زیر، از جمله دست‌آوردهای این اقدام ارزشمند می‌تواند باشد:

دست‌آوردهای استنباط معارف عقلی از متون

۱. برداشت و انباشت مجموعه‌ی عقلیات و حیانی که سرمایه‌ی حکمی گرانبهای قلمداد می‌شود،

۲. آشکارتر گشتن تلایم و توازی معرفت عقلانی و معرفت وحیانی،
 ۳. (در نتیجه) تقویت وجه دینی و مشروعیت معنوی فلسفه،
 ۴. نیز غنی سازی وجه عقلانی معرفت دینی و تقویت عقلانیت دینی،
 ۵. مفهوم سازی های تازه و بسط دایره ی مسایل فلسفی و عقلی، از رهگذر استقراء و ارایه ی پاره های مباحث حکمی که وحی و سنت معصوم، بدانها پرداخته است اما تاکنون در فلسفه ی ما مغفول مانده است.
 ۶. دستیابی به تقریرهای تازه از برخی مفاهیم فلسفی موجود، یا دسترسی به براهین جدید برای معارف و مدعیات فلسفی، علاوه بر آنچه که در متون و مباحث متعارف فلسفی آمده است.
 ۷. تصحیح برداشت های انحرافی و تحریفی از پاره های آیات که مورد استشهاد ارباب فلسفه قرار گرفته است،
 ۸. تصحیح پاره های باورداشت های فلسفی ناصواب، از رهگذر تطبیق و سنجش آن ها با مصرحات دینی و مستنبطات معتبر.
- البته پرهیختن از اصطیادهای ذوقی و پرداختن به فهم نصوص به شیوه ی اجتهادی با التزام به اصول و قواعد منطق فهم دین و کاربست دلالات ثلثه در نسبت دادن هر معنایی به متون، شرط لازم تحقق چنین نتایجی است.^۱
- چنین مطالعه ای باید در فرآیند دادوستدی متناوب و در چارچوب تعامل حلقوی (شبیه دور هرمنوتیکی) میان متون دینی و معارف فلسفی رخ بدهد؛ یعنی از سویی آیات و روایات، مورد استقراء قرارگیرد و مفاهیم استخراج شده از آن به فلسفه ارایه گردد، از دیگر سو اصول و قواعد فلسفی فهرست شود و متناوباً به متون مقدس عرضه و از آیات و روایاتی که در مظان چنین معانی و

۱. کتاب ها و رساله هایی از قبیل شرح اصول کافی و تفسیر ملاصدری، تفسیر المیزان و علی و فلسفه ی الهی اثر علامه طباطبائی، علی بن موسی الرضا و فلسفه ی الهی علامه جوادی آملی می تواند نمونه هایی کمیاب از این گونه مطالعه قلمداد گردد.

معارفی هستند، استنتاج شود، تا با حرکت از مجمل و محتمل به مفصل و مسجل، مفاهیم و معارف موردنظر فراچنگ آید.

دو) تبیین کارکردهای عقل در قلمرو دین‌پژوهی و عرصه‌ی دینداری:

اذعان دارم که این مسأله از دیرباز، از گسترده‌ترین چالشگاه‌های حکمت و معرفت بوده است، اما مع‌الأسف حتا باورمندان به کارکرد گستره‌ی خرد در حیطه‌ی دین (اکثری گریان) پژوهش درخور و جامعی را برای تبیین اطراف و اعماق مسأله صورت نداده‌اند، آنچه از سلف به دست ما رسیده است تک‌نگاشته‌هایی است کم حجم یا گسترده نگاشته‌هایی است بی‌هندسه، غیرمنسجم و ناتمام.

برای بازنمایاندن آنچه باید در باب این بایستگی انجام پذیرد، در زیر، فهرستی را، هرچند فشرده اما ساختارمند و نسبتاً کامل، از مباحث ضروری در زمینه‌ی کارکرد و کاربرد عقل در دین‌پژوهی و دینداری، تقدیم می‌دارم، روشن است. شرح این ساختار، نیازمند مجال موسّع و مقالی مبسوط است. مجموع مباحث را در چهار بخش تنظیم کرده‌ام:

بخش اول - کلیات:

مبحث یکم - معانی و مراتب عقل و روش‌شناسی احراز عقلانیت:

فرع ۱) معانی و اطلاقات عقل:

۱/۱. معانی عقل و مترادفات آن در لغت،

۱/۲. اطلاقات عقل و مترادفات آن در قرآن و حدیث،

۱/۳. اطلاقات در عقل و مترادفات آن نزد فیلسوفان مسلمان،

۱/۴. معنای مختار.

فرع ۲) انواع و مراتب عقل:

۲/۱. عقل نظری و عقل عملی،

۲/۲. عقل طبیعی / طبعی، عقل تجربی / سمعی.

۲/۳. و ...

فرع ۳) روش شناسی احراز کارکردهای عقل و شناسایی معارف عقلی:

۳/۱. روش ها،

۳/۲. قواعد.

بخش دوم - مبانی و دلایل حجیت عقل:

مقدمه - معانی حجیت عقل در دین پژوهی.

مبحث یکم - مبانی حجیت عقل در دین پژوهی.

مبحث دوم - دلایل حجیت عمومی عقل در دین پژوهی.

بخش سوم - انواع کارکرد و کاربرد عقل در دین پژوهی:

مقدمه:

۱. مراد از کارکرد عقل در دین پژوهی، ایفای نقش معرفت‌زا، معناگرانه و معناسنجانه‌ی آن در زمینه‌ی فهم دین و کاربرد دوال دینی دیگر در دین فهمی است.

۲. به نظر ما کارکردهای عقل در قلمرو دین و دین پژوهی، از جهاتی گوناگون، به اقسام مختلف قابل دسته‌بندی است. هفت‌گونه تقسیم در باب نوع کارکرد عقل در تفهم و تحقق دین قابل طرح است.

مهم‌ترین تقسیمات گستره‌ی کارکرد عقل، تقسیم از لحاظ شمول به هر پنج حوزه و نظام معرفتی دین (= عقاید، احکام، اخلاق، تربیت و علم دینی) یا اختصاص آن به حوزه‌ای خاص است (که از این دو، ما به کارکردهای «عام» و «خاص» تعبیر می‌کنیم).

با رعایت اختصار، انواع تقسیمات و اقسام هر یک از آنها و نیز موارد هر یک از اقسام را، در زیر ذکر می‌کنیم:

مبحث یکم - کارکردهای «عام» و مشترک عقل:

منظور از کارکردهای عام، آن دسته از داده‌های دینی عقل است که مربوط به همه‌ی حوزه‌های معرفتی دین می‌باشد.

فرع ۱) ادراک پیش‌انگاره‌های دین‌پذیری و دین‌باوری (مانند ضرورت دین، منشأ دین، نبوت عامه و...)

فرع ۲) مبناسازی برای نظام‌ها و حوزه‌های معرفتی پنج‌گانه‌ی دین (تأمین مواد و مفاهیم فلسفه‌ی مضاف هر یک از حوزه‌ها)،

فرع ۳) اثبات امکان فهم دین،

فرع ۴) مشارکت در تبیین و تسبیح «مبانی و منطق فهم دین»،

فرع ۵) مساهمت در شناسایی هویت و اقتضائات مختصات هر یک از حوزه‌های معرفتی دین (مؤثر بر استنباط)

فرع ۶) ضابطه‌گذاری و قاعده‌سازی برای فهم دین،

فرع ۷) معناگری و کمک به درک و کاربرد مدارک دیگر دین (فطرت، وحی، سنت قولی و فعلی)،

فرع ۸) ارزیابی و سنجش صواب و ناصواب در معرفت دینی و کاربرد صحیح و ناصحیح سایر دوال دینی،

فرع ۹) علاج خطا در معرفت دینی و کاربرد دیگر مدارک.

مبحث دوم - کارکردهای «خاص» عقل، در حوزه‌های معرفتی:

کارکردهای خاص عقل، برحسب موارد کاربرد آن در زمینه‌ی هر یک از حوزه‌های پنج‌گانه‌ی دین، به پنج گروه تقسیم می‌شود:

فرع ۱) کارکردهای خاص عقل در حوزه‌ی باورها (عقاید):

۱/۱. ادراک استقلالی امهات عقاید و گزاره‌های پایه‌ی دین (مانند وجود

واجب، توحید و ...).

۱/۲. ادراک بسیاری از گزاره‌های فرعی لاهوتی.

فرع ۲) در حوزه‌ی باید‌ها (احکام):

۲/۱. ادراک پاره‌ای از امهات قواعد و قضایای فقهی (عقلانیت عمده‌ی قواعد فقهیه‌ی غیرعبادی)

۲/۲. ادراک استقلال‌ی پاره‌ای از علل و حکم احکام دین،

۲/۳. مساهمت در تشخیص صغریات و مصادیق احکام کلی شرعی (حکم‌شناسی)،

۲/۴. مساهمت در تعیین موضوعات احکام (موضوع‌شناسی)،

۲/۵. واداشت آدمی به اتباع اوامر و نواهی شرعی،

۲/۶. ادراک مصالح و مفاسد مترتب بر احکام در مقام تحقق (مؤثر بر استنباط)،

۲/۷. تشخیص اولویت میان برخی احکام با برخی دیگر و ارایه‌ی راههای رفع تزاخم احکام و تصادق متعلقات،

۲/۸. حکم به تأمین، ترخیص یا عهده‌داری تقنین در مباحث (با توجه به نظرات مختلفی که درباره‌ی ماهیت «مالانص فیہ» و «منطقۃ الفراغ» و «مفوّض التشریع» مطرح است)،

۲/۹. تعیین سازوکارهای تحقق احکام اجتماعی و حکومتی دین (ارایه‌ی برنامه، سازمان و روش اجراء، جز در موارد مصرح).

فرع ۳) کارکردهای عقل در حوزه‌ی ارزش‌ها (اخلاق):

۳/۱. ادراک حسن و قبح افعال و علل و حکم قضایای اخلاقی،

۳/۲. ادراک استقلال‌ی امهات قواعد و قضایای اخلاقی،

۳/۳. تشخیص عمده‌ی صغریات و مصادیق قضایای اخلاقی،

۳/۴. تشخیص مفاسد و مصالح مترتب بر احکام اخلاقی در مقام عمل،

۳/۵. ادراک اولویت‌ها و راه‌های رفع تزاخم میان احکام اخلاقی،

۳/۶. جعل حکم اخلاقی، در موارد خلأ و فراغ،

۳/۷. تحریک به کسب فضایل و فعل حسنات و نیز دفع و ترک رذایل /

و قبایح،

۳/۸. ارایه‌ی سازوکارهای تحقق اخلاق دینی.

فرع ۴) کارکردهای عقل در حوزه‌ی «تربیت دینی» (موارد این حوزه نیز مانند سه حوزه بالا قابل تفصیل است).

فرع ۵) کارکردهای عقل در حوزه‌ی علم دینی (موارد این حوزه نیز مانند سه حوزه بالا قابل تفصیل است).

مبحث سوم - کارکردهای عقل در باب مبادی فهم دین:

مبادی فهم، عبارتند از پیش‌انگاره‌ها و اصولی که بدون منظور داشت آن‌ها تفهم دین و تحقق آن میسر نخواهد گشت. از آن‌جا که مبادی فهم دین به پنج گروه تقسیم می‌شوند، کارکرد عقل در این باب نیز به پنج دسته قابل تقسیم است: فرع ۱) کارکرد عقل در زمینه‌ی درک مبادی «مصدرشناختی» دین (اوصاف شارع)،

فرع ۲) کارکردهای عقل در باب شناخت ماهیت و مختصات ذاتی دین، فرع ۳) کارکرد عقل در قلمرو تشخیص مبادی معرفت‌شناختی دین (دوال دریافت و درک دین)،

فرع ۴) کارکرد عقل درباره‌ی توصیف مبادی مخاطب‌شناختی دین (خصایص و خصایل مفسر / مکلف)،

فرع ۵) کارکرد عقل در عرصه‌ی تشریح مبادی هویت‌شناختی قلمروها و نظامات دین (خصایص و اقتضایات هر یک از حوزه‌های پنجگانه)،

مبحث چهارم - دیگر تقسیمات:

فرع ۱) کارکرد عقل، از نظر سهم کاربرد عقل در قضایای حوزه‌های پنجگانه، به دو نوع: ۱. تام و مستقل، ۲. غیرتام و غیرمستقل، تقسیم می‌شود.

فرع ۲) از حیث ۲/۱. معرفت‌زایی (مباشرت آن در دریافت گزاره‌ها و

آموزه‌های دین) ۲/۲. یا معناگری (وساطت آن در فهم دین، از رهگذر کمک به کاربرد دیگر مدارک در فهم دین) ۲/۳ یا معناسنجی (ارزیابی و آسیب‌شناسی داده‌های مدارک دیگر دین)، کارکردهای عقل، به سه گروه قابل تقسیم است.

فرع ۳) کارکرد عقل، از جهت تفکیک به کاربردهای ۳/۱. عقل «درباره‌ی دین» ۳/۲. «در دین» نیز به دو قسم، تقسیم می‌گردد.

فرع ۴) به تبع تقسیم عقل به نظری و عملی، کارکرد عقل در دو قلمرو علمی و عملی دین نیز می‌تواند به دو دسته تقسیم شود.

فرع ۵) از حیث کاربردهای گوناگونی که عقل در زمینه‌ی هر یک از دوال چهارگانه‌ی دیگر دارد نیز، کارکرد عقل به چهار قسم قابل تقسیم است.

تذکار: مبانی تقسیمات و معانی و مصادیق هر یک از اقسام و نیز دلایل اختصاصی اثبات هر کدام، برحسب مورد، ذیل هر تقسیم و قسم، باید طرح و شرح شود.

بخش چهارم - روش‌شناسی کاربرد عقل در دین پژوهی:

مقدمه - معنای کاربرد عقل در دین پژوهی.

مبحث یکم - روش‌ها و قواعد کاربرد عقل در فهم دین.

مبحث دوم - ضوابط حاکم بر روش‌ها و قواعد (شروط و شرایط کاربرد و کارآیی عقل).

مبحث سوم - موانع کاربرد و کارآیی عقل در دین پژوهی (آسیب‌شناسی).

مبحث چهارم - نسبت و مناسبات عقل با دیگر دوال (تعادل و ترجیح).

چنان که ملاحظه می‌فرمایید: مباحث کارکرد و کاربرد عقل در دین فهمی و دینداری (مقام تفهّم و مقام تحقّق دین) بسیار گسترده است و خود نیازمند تحقیقی مفصل و مبسوط است.

سه) بررسی جامع موانع تحول و تکامل فلسفه‌ی اسلامی:

نخستین گام در جهت تحول و تکامل و نیز رشد و رونق بخشی فلسفه‌ی اسلامی، بحث و فحص جامع موانع و مشکلات کنونی و چالش‌های پیش روی آن است؛ اکنون عوامل سلبی و ایجابی فراوانی، سد راه بسط و بالندگی این ثروت و سرمایه‌ی گران‌بار و گرانمایه‌ی اسلامی است؛ برای دستیابی به فهرست فراگیر این موانع، ابعاد گوناگون همه‌ی عرصه‌های مرتبط و همه‌ی امور و عواملی که مظان اشکالات و مشکلات‌اند، و نیز با گمانه‌زنی، همه‌ی چالش‌های آتی، باید مورد واکاوی و جست‌وجو قرار گیرند. و تنها پس از استقراء و استقصای کامل موارد و مظان است که می‌توان به فهرستی از راهبردها و راهکارها برای رفع و دفع موانع و گشودن افق پیش روی فلسفه اسلامی دست یازید.

مقاله‌ی حاضر براساس ارتکازات راقم راجل از کاستگی‌ها و نارسایی‌ها نگاشته می‌شود، استقراء و استقصا و نیز راهبردگذاری و راهکارگزینی از عهده‌ی یک فرد - آن هم فرد ناتوانی چون من بنده - بیرون است؛ تحقق این اقتراح و اطروحه، لجنه‌ای می‌خواهد جامع و قابل، و ساز و برگ می‌طلبد کافی و کامل، تا روی دهد آنچه باید و شاید.

بناندارم و اصولاً میسر نیست که اینجا همه‌ی موانع و حوارج را شرح کنم، عجلتاً تنها با نگرشی کلی و در حد مجال مقال، دورنمایی از اصول و انواع موانع را در زیر می‌آورم:

پاره‌ای از موانع به اصحاب فلسفه باز می‌گردد، پاره‌ای دیگر به ارباب سیاست و تدبیرگران امور علمی کشور و جهان اسلام؛ برخی دیگر از موانع، «درون علمی» است و به خصایل و خصایص فلسفه‌ی اسلامی بازگشت می‌کنند و بعضی دیگر نیز آفاقی است و به عوامل عینی تاریخی، فرهنگی و اجتماعی حاکم بر اقلیم اسلامی و جوامع مسلمان.

موانع معطوف به اصحاب فلسفه به دو قسم کلی: موانع شخصیتی و موانع

معرفتی، قابل طبقه‌بندی است. درخور ذکر است که ای بسا بسیاری از موارد عیناً یا احیاناً با تفاوت در مصداق، گریبانگیر سایر اصناف علما و دیگر انواع علم دینی نیز باشد - که هست - در زمینه‌ی موانع شخصیتی - که به اصحاب فلسفه راجع می‌شود - به موارد زیر می‌توان اشاره کرد:

۱. موانع مَنَشی: صفات و خصایلی که به صورت طبیعت ثانوی، در قبال نقش‌آفرینی تحول‌گرای محققان و مدرسان فلسفه، نقش بازدارنده‌ای را ایفاء می‌کند، مانند غرور و خودفریفتگی علمی و دیگرانکاری که گاه برخی فلسفه‌دانان به ویژه کیسه‌گان و خامان بدان مبتلایند.

۲. موانع روانی: حالات روحی و احساساتی که مبتلایان به خود را از نوگرایی و نوآوری باز می‌دارد، مانند خود کم‌بینی و خودسانسوری، عدم جرأت در شالوده‌شکنی و مشهورات‌زدایی در فعالیت علمی، به نحو عام و در مباحث فلسفی، به طور خاص.

۳. موانع تدبیری: عدم تدبیر یا تدبیر غلط در کار علمی، در یک جمله: فقدان خودمدیریتی فردی بر سرمایه‌های مادی و معنوی شخصی، برای فعالیت مولد، از قبیل نداشتن مدیریت زمان و مدیریت استعداد.

۴. موانع معرفتی: در باب موانع معرفتی نیز می‌توان به مواردی (از باب نمونه) اشاره کرد، از جمله:

باورداشت‌های ناصواب در حوزه‌ی مبادی تصویری و تصدیقی فلسفه، و فراتر و فراگیرتر از آن، در باب مباحث زیرساختی‌ای که سامان‌بخش فلسفه‌ی فلسفه اسلامی به شمار می‌رود، خاصه خطا در نگرش‌های معرفت‌شناختی حاکم بر ذهن و فعالیت عقلی فلسفه‌دانان (البته ممکن است ذکر مصداق و مثال برای چنین عواملی تنها علی‌المبنا میسر باشد).

۵. موانع درون علمی: مشکلات و اشکالاتی که فلسفه‌ی اسلامی به نحو عام، یا دست کم برخی از مکاتب فلسفی ما با آن مواجه است. پاره‌ای از این دست موانع به تلویح و تصریح در بخش‌های دیگر مقاله مورد بحث قرار گرفته

است. این گروه از موانع را می‌توان به: موانع ساختاری، محتوایی و روشگانی تقسیم‌گردد.

۶. موانع آفاقی: بازدارنده‌هایی که بیرون از وجود اصحاب فلسفه و ساختار دانش، بر سرنوشت فلسفه تأثیر می‌گذارد، عوامل تاریخی، اخلاقی، فرهنگی، اجتماعی و سیاسی که یا بازدارنده‌اند (یا حتا وادارنده نیستند) حاجب و حاجز تحول و تکامل، و روزآمدی و کارآمدی فلسفه‌اند، یا دست کم موجب و موجب جویش و جنبش در قلمرو این معرفت‌ارجمند نمی‌شوند، تفصیل و تمثیل، با بنای ما بر اختصار در مقاله، تنافی دارد از آن احتراز می‌کنیم؛ اما تأکید می‌ورزیم که بیشترین سهم، در رکود و سکون فلسفه، از آن این گروه از موانع است.

چهار) تأسیس فلسفه‌ی فلسفه [ی اسلامی]:

درباره‌ی فلسفه‌های مضاف در بند دیگری به حد کفاف و کفایت سخن خواهم گفت، اینجا اندکی فقط درباره‌ی ضرورت تأسیس (یا تنسیق) فلسفه‌ی فلسفه‌ی اسلامی می‌نگارم. وصف «اسلامی» در این عنوان، هم می‌تواند صفت مضاف («فلسفه‌ی اسلامی» فلسفه) قرار گیرد، هم می‌تواند صفت مضاف‌الیه (فلسفه‌ی «فلسفه‌ی اسلامی») منظور گردد؛ اما آن‌چه اکنون در این مقاله محط بحث و مصب نظر است، تنسیق دستگاهی است که به مطالعه‌ی فرانکر / عقلانی فلسفه‌ی اسلامی پردازد.

آسیب‌شناسی جامع «دروغ علمی» فلسفه‌ی اسلامی و واکاوی و شناسایی خلأها و خطاهای محتمل و نیز ارایه‌ی راهبردها و راهکارهای بایسته در قلمرو آن، از جمله درگرو تأسیس فلسفه‌ی فلسفه‌ی اسلامی است. زیرا هرگونه تحول و تکاملی در هر موضوع و مسأله‌ای، حاجتمند فرانگری خودآگاهانه بدان است، و نگاهی این‌سان در علوم، جز از نظرگاه فلسفی فراچنگ نمی‌افتد؛ و اگر چنین نگاه و نگرشی صورت بندد فلسفه‌ی فلسفه‌ی اسلامی تأسیس شده است.

فلسفه‌ی فلسفه‌ی اسلامی به مباحث زیر باید بپردازد: (عمده‌ی مباحث،

مسایل فلسفه‌ی مطلق فلسفه‌ی است.)

۱. تعریف فلسفه و شناسایی هویت فلسفه‌ی اسلامی،
۲. بررسی سرشت قضایا و قواعد فلسفی،
۳. امکان و معناداری فلسفه‌ی اسلامی،
۴. غایت فلسفه [ی اسلامی]،
۵. کارکردهای فلسفه به نحو عام، و کار ویژه‌های فلسفه‌ی اسلامی،
۶. موضوع فلسفه [ی اسلامی]،
۷. مسایل فلسفه (علی‌الاطلاق) و مسایل خاص فلسفه‌ی اسلامی،
۸. هندسه و ساختار مباحث فلسفه‌ی اسلامی،
۹. روش فلسفه و ویژگی‌های روشگانی فلسفه [از جمله فلسفه‌ی اسلامی]،
۱۰. نسبت و مناسبات فلسفه با دیگر علوم،
۱۱. نسبت و مناسبات فلسفه‌ی اسلامی با کلاً مقوله‌هایی همچون دین، هنر و ...

۱۲. مطالعه‌ی تطبیقی مکاتب فلسفه‌ی اسلامی،

۱۳. آسیب‌شناسی فلسفه‌ی اسلامی.

اینک با توجه به مباحث قابل بحث در فلسفه‌ی فلسفه اسلامی می‌توان پرسید: آیا بازپژوهی و بازپیرایی فلسفه‌ی مطلق (و نیز فلسفه‌ی اسلامی) و نیز فرگشت و بازآرایی آن، بدون تنقیح و تحریر آن چه گفته آمد ممکن است؟ هرگز و حاشا.

پنج) تنقیح و بازپیراست فلسفه‌ی اسلامی / ایرانی:

آنچه در ادبیات حکمی سنتی، فلسفه نامیده می‌شد، عمده‌ی معارف بشری را در بر می‌گرفت؛ طب و طبیعیات، منطق و موسیقی، هندسه و ریاضیات، تدبیر منزل و سیاسات، اخلاق، الهیات و ...؛ در غرب جدید - هر چند از جهاتی، فلسفه دچار ابتذال شد مانند این که حتا پاره‌ای مباحث الفاظ و ادبیات

و زبان‌شناسی و حتا نسبیت و شکاکیت، فلسفه پنداشته شد! و برخی آرای سست و سخیف که تفوه بدان از طفل دبستانی انتظار نمی‌رود در زمره‌ی آرای فلسفی به شمار آمد - اما از حیث دیگر - با تمحیض و تنقیح و تجزیه‌ی تخصصی، فلسفه‌شان شایسته‌ی خویش را از لحاظ کاربرد در حوزه‌ها و حیطه‌های گونه‌گون جوامع، زندگی آدمی به دست آورد.

فلسفه‌ی اسلامی باید از بحث‌ها و بخش‌هایی که امروز، مستقلاً تدوین یافته و به مثابه یک علم به رسمیت شناخته شده‌اند یا در ساختار دانش‌های دیگر جای گرفته‌اند، پیراسته شود؛ و در استطرادات و زواید نیز به حداقل ضرور بسنده شود.

نش (اصطیاد و تأسیس فلسفه‌های مضاف اسلامی:

مسایل فلسفه‌های مضاف، هنوز چندان متقح و مضبوط نشده است، پیش از روشن شدن این مسایل، سخن گفتن از تأسیس فلسفه‌های مضاف اسلامی دشوار است، به نظر ما مباحث عمومی درخور بحث درباره‌ی این گروه از معارف حکمی، موارد زیر است:

۱. تعریف فلسفه‌ی مضاف،
۲. انواع فلسفه‌ی مضاف،
۳. اهداف و کارکردهای فلسفه‌های مضاف (و انواع آن)،
۴. موضوع فلسفه‌ی مضاف،
۵. قلمرو و انواع مسایل فلسفه‌های مضاف،
۶. روش‌شناسی فلسفه‌های مضاف،
۷. نسبت و مناسبات فلسفه‌های مضاف با سایر علوم و معرفت‌ها،
۸. آسیب‌شناسی وضعیت کنونی فلسفه‌های مضاف، به ویژه شاخه‌های نوپدید در ایران و جهان اسلام،
۹. امکان فلسفه‌ی مضاف اسلامی،

۱۰. ضرورت تأسیس فلسفه‌های مضاف اسلامی.

به اقتضای رعایت اختصار، این‌جا تنها به برخی از موارد، آن‌هم به اجمال اشارت کرده، تکمیل و تفصیل را به مقاله‌ای مستقل احالت می‌کنیم.

فلسفه‌های مضاف، شاخه‌هایی از فلسفه به معنای عام‌اند که عهده‌دار مطالعه‌ی فراتر / عقلانی موضوع خویشند. «مضاف‌الیه» (متعلق و موضوع) فلسفه‌های مضاف، گاه مجموعه‌ی معرفتی دستگاہوار (یعنی یک علم) است، و گاه یک «کلان مقوله»ی معرفتی یا غیرمعرفتی است؛ «علم مضاف‌الیه» نیز گاه از سنخ معرفت درجه‌ی اول است، مانند «علم‌های خاص» و گاه از نوع معرفت درجه‌ی دوم است، مانند «فلسفه‌ی علم» و «فلسفه‌ی فلسفه». کما این‌که مضاف‌الیه نادرستگاہوار (غیرعلم‌ها) نیز گاه از گونه‌ی معرفت است مانند «وحی» و «معرفت» و گاه مقوله‌ی غیرمعرفتی است مانند هنر و حقوق؛ همچنین گاه مضاف‌الیه، حقیقی و گاه اعتباری است مانند حقوق. اقسام متعلق و مضاف‌الیه فلسفه‌های مضاف را به صورت زیر می‌توان نشان داد:

فلسفه‌ی مضاف به کلاً مقوله‌های غیر معرفتی را می‌توان، «فلسفه‌های مضاف بسیط» نامید فلسفه‌ی اجتماع، فلسفه‌ی هنر، فلسفه‌ی تاریخ، فلسفه‌ی تمدن، فلسفه‌ی حقوق، فلسفه‌ی اقتصاد، فلسفه‌ی سیاست، فلسفه‌ی اخلاق، فلسفه‌ی تعلیم و تربیت، فلسفه‌ی زبان، در زمره‌ی فلسفه‌های مضاف بسیط جای می‌گیرند.

فلسفه‌هایی را که موضوع آنها معرفت درجه‌ی یکم (علم یا مقوله‌ی معرفتی) باشد می‌توان (در قیاس با نوع بالا، و به قیاس «جهل مرکب» که جهل به جهل است و این گروه از فلسفه‌های مضاف، علم به علم است) فلسفه‌ی «مضاف مرکب» نام نهاد. فلسفه‌ی معرفت، فلسفه‌ی علم، فلسفه‌ی عرفان، فلسفه‌ی فلسفه، فلسفه‌ی معرفت دینی (ممکن است، از حیثی این دو شاخه، در زمره‌ی فلسفه‌ی علم‌ها انگاشته شوند)، فلسفه‌ی «علم‌های خاص»، و... در ذیل فلسفه‌های مضاف مرکب، طبقه‌بندی می‌شوند.

فلسفه‌های مضافی را که به معرفت‌های درجه‌ی دوم و سوم، اضافه می‌شوند - از آن جهت که معرفت‌های درجه‌ی سوم و چهارم‌اند و معرفت‌های مضاعف قلمداد می‌گردند - می‌توان فلسفه‌های «مضاف مضاعف» نامگذاری کرد. فلسفه‌ی فلسفه‌ی علم، و فلسفه‌های مضاف به فلسفه‌ی مضاف مرکب، از مصادیق این گروه از فلسفه‌های مضاف بشمارند. البته ممکن است با این توجیه که این گروه نیز چیزی بیش از علم به علم (و معرفت درجه‌ی دوم) نیستند، به فلسفه‌های مضاف مرکب ملحق کرد.

می‌توان فلسفه‌های مضاف را از حیث دیگر به دو قسم تقسیم کرد:

۱. گروهی که متعلق آن‌ها، علوم یا امور حقیقی‌اند، مانند فلسفه‌ی فلسفه و فلسفه‌ی هستی.

۲. دسته‌ای که مضاف‌الیه آن‌ها، علوم یا امور اعتباری‌اند، مانند فلسفه‌ی علم فقه و فلسفه‌ی فقه.

درخور ذکر است که آن‌گاه که فلسفه با اضافه شدن به یک موضوع، یک

مجموعه‌ی معرفتی دستگاہواره (علم) را سامان می‌دهد، فلسفه‌ی مضاف - به معنای مقصود ما در این بحث - پدید می‌آید؛ اما پاره‌ای ترکیب و تعبیرها که با اضافه کردن واژه‌ی فلسفه به یک مسأله یا مقوله، ساخته می‌شود و نیز در این ترکیب‌ها، از کلمه‌ی «فلسفه»، همان معنایی اراده نمی‌شود که در ترکیب «فلسفه‌ی مضاف» مصطلح، نمی‌توانند در زمره‌ی فلسفه‌های مضاف به شمار آیند.

با توجه به تفاوت انواع فلسفه‌های مضاف، مسایل قابل طرح (و مطرح شده) در آن‌ها، سه گونه است:

۱. مباحث و مسایل عام و مشترک بین همه‌ی انواع، مانند ماهیت‌شناسی «مضاف‌الیه»،

۲. مباحث و مسایل مربوط به گروهی خاص از فلسفه‌های مضاف، مانند بحث از سرشت گزاره‌های «علم‌های مضاف‌الیه» و قانونمندی و ناقانونمندی پدیده‌ها (در فلسفه‌های جامعه، تاریخ، تمدن و ...).

۳. مباحث و مسایل مختص و محدود به فلسفه‌ی مضاف خاص. از جهات دیگر نیز می‌توان مسایل فلسفه‌های مضاف را تقسیم کرد که مجال این مقال، گنجایش طرح و شرح آن را ندارد.

مقتضای شأن «علم‌العلوم» فلسفه، قابلیت تحویل عمده‌ی مباحث فراهم آمده در طیف مباحث متنوع کنونی حکمت اسلامی به شاخه‌های تخصصی (چنان که فرنگیان در فلسفه‌های معاصر چنین کرده‌اند) نیز اقتضای معقولیت آموزه‌های دینی اسلامی و نیز غنا و قوام درخور علوم عقلی اسلامی از جهت نگاه عقلانی و معرفتی به علوم و امور؛ و دلایل دیگری امکان تأسیس فلسفه‌های مضاف (اسلامی) را محرز می‌نماید.

فراتر این که، غایات و نتایجی از قبیل موارد زیر:

۱. بسط و بالندگی فلسفه‌ی اسلامی، ۲. کاربردی شدن آن، ۳. نوآمد و زمانه ساخت کردن حکمت و معارف عقلی اسلامی، ۴. ایجاد انسجام و هندسه‌ی متلائم در مجموعه‌ی علوم و معارف دینی، به ویژه در قلمرو حکمت عملی، ۵.

تقویت مبانی نظری علوم اسلامی و نیز علل و دلایل دیگر، بر بایستگی تأسیس فلسفه‌های مضاف، براساس داده‌های حکمت اسلامی را مبرم می‌دارد. علاوه بر اینکه امروز کسانی، فلسفه‌های مضاف را به پایگاه یورش و تازش به مبانی و معارف اسلامی و بومی بدل کرده‌اند، تأسیس فلسفه‌های مضاف براساس مبانی صحیح و صواب، چاره‌ساز این دست دسیسه‌ها است.

همچنین خلط و خطاهای علمی بسیاری از سوی بعضی معاصرین در باب برخی فلسفه‌های مضاف اسلامی نوپا و نوپدید صورت می‌گیرد. (مانند اطلاق فلسفه‌ی دین به فلسفه‌ی دینی، کلام جدید یا دین‌پژوهی بالمعنی الأعم، و نیز مانند برابرنگاری یا خلط فلسفه‌ی فقه با فلسفه‌ی علم فقه، مقاصدالشریعه، علل الشرایع، فلسفه‌ی علم اصول و فلسفه‌ی اجتهاد) تعریف و تنسیق سنجیده و اندیشیده‌ی فلسفه‌های مضاف، موجب تقلیل و تصحیح چنین خلط و خطاهایی می‌گردد.

مهم‌ترین مسأله‌ی این بحث، روش‌شناسی «اصطیاد و تنسیق فلسفه‌های مضاف اسلامی» است.

مخاطب فرهیخته تصدیق می‌کند که تأسیس فلسفه‌های مضاف اسلامی براساس حکمت دینی نیازمند شرح و بسط بسیار است، اینجا به همین مقدار بسنده کرده، در مقاله‌ای جداگانه - ان‌شاءالله - بدان خواهم پرداخت.

هفت) اهتمام ویژه به اجتهاد فلسفی و نظریه‌پردازی و نوآوری در عرصه‌ی حکمت و علوم عقلی اسلامی:

باید اذعان کرد که عالم و آدم نو شده و علوم و معارف برآمده از (و بر ساخته بر) گزاره‌ها و آموزه‌های دینی یا هموند و پیوند با دین - که فلسفه اسلامی از جمله‌ی آنهاست - نیز، باید متناظر به نظرها و نیازهای نوپدید عالم جدید بازنگری و نوسازی گردد. البته هرگونه بازنگری و بازنگاری، در هر زمینه‌ای - از جمله (و بلکه به طور مضاعف، در فلسفه‌ی اسلامی) باید براساس مبانی و

منطقی مربوط و با رعایت جوانب امر صورت بندد.

فلسفه به عنوان علم اعلی که از برترین صفات آن مطالعه‌ی فرانگر و نقادانه به عالم و آدم است، خود بیش از دیگر علوم و مقولات بشری - به خاطر خطورت نقش و منزلتش - حاجتمند چنین نقد و نگاهی است، و ضرورت مسأله آن‌گاه برجسته‌تر می‌گردد که بدانیم که هرگونه تحول و تکامل در علوم به ویژه علوم انسانی در گرو نوسازی فلسفه‌ی اسلامی است.

هشت) بازنگری امور عامه و تهذیب آن از مبادی و مثال‌های مندرس و منسوخ:

بسیاری از گزاره‌های علمی مربوط به طب و طبیعیات کهن، اینک ابطال شده و نظرات و نظریه‌های جدید جایگزین آن‌ها گشته است، پاره‌ای از قواعد و قضایای فلسفی به نحوی، متکی و بلکه گاه مبتنی بر این گزاره‌های علمی، منسوخ می‌باشد؛ از این رو از جمله راه‌ها و مصادیق نوسازی فلسفه، رها سازی آن از قید این قبیل مطالب و مدعیات و عنداللزوم و جایگزین ساخته موارد و مثال‌های قابل دفاع علمی جدید است. البته چنین اقدامی می‌تواند تبعات شالوده شکنانه‌ی چشمگیری در حکمت ما داشته باشد. و ما باید به پی‌آوردهای آن تن دردهیم.

(چنان که گذشت، به جهت رعایت جانب اختصار - در مقاله - در باب باقی بایستگی‌ها، به ذکر عنوان تفصیلی بسنده کرده و شرح آنها را به رساله‌ی فلسفه‌ی نوصدرایی احاله می‌کنیم)

نه) اصلاح هندسه‌ی معرفتی و ساختاری علوم عقلی و نیز بازسازی چیدمان کنونی ابواب و فصول فلسفه‌ی اسلامی

ده) کاربردی کردن حکمت اسلامی از رهگذر تعدیل وجه انتزاعی آن و نیز کاربرست فلسفه

در رفع نیازهای معرفتی و معیشتی مورد ابتلاء انسان معاصر و حل مسایل کنونی مسلمانان،

یازده) بسط مطالعات تطبیقی بینامکاتبی (میان فلسفه‌های اسلامی و سایر فلسفه‌ها) و برگزینش و جذب عناصر سازگار و کارساز معارف فلسفی دیگر ملل، در ساختار حکمت اسلامی،

دوازده) گسترش پژوهش‌های بینارشته‌ای (مانند فلسفه و علم، فلسفه و فیزیک [جدید]، فلسفه و دین، و...)،

سیزده) پیشینه‌پژوهی و تبارشناسی دقیق مباحث و مطالب فلسفه‌ی اسلامی، و واکاوی عناصر یونانی، ایرانی، هندی و اسکندرانی، و در نتیجه، بازشناسی سهم علمی فیلسوفان و مکاتب فلسفی پیش از اسلام (نهضت ترجمه) و تبیین نقش و سهم فیلسوفان مسلمان در میراث حکمی / فلسفی موجود (جهانی و اسلامی)،

چهارده) مطالعه‌ی جامع زمینه‌های ظهور و بسط مکاتب فلسفی اسلام و تحلیل و تعلیل تطورات مباحث مهم فلسفه‌ی اسلامی، در مقاطع و مکاتب گونه‌گون،

پانزده) تألیف تاریخ تفصیلی (و محتوایی) فلسفه (و علوم عقلی) اسلامی،

شانزده) توسعه، تعمیق و تحکیم جنبش / مکتب نوصدرایی،

گروه دوم) بایستگی‌های تعلیم فلسفه‌ی اسلامی و فرهنگ‌سازی فلسفی:

دومین گروه بایستگی‌ها، ضرورت‌های معطوف به آموزش فلسفه و فرهنگ خردگرایی است؛ آموزش فلسفه - خصوصاً فلسفه‌ی اسلامی - در حوزه و

دانشگاه، با کاستی‌ها و ناراستی‌های بسیاری مواجه است، برای رفع آن‌ها، دست کم اقدامات زیر باید انجام پذیرد:

هفده) بررسی جامع موانع و مشکلات تعلیم فلسفه در ایران و جهان اسلام، و راهکارهای آن،

هجده) اصلاح نظام آموزش فلسفه در حوزه‌ها و دانشگاه‌ها (تصحیح و تغییر برنامه، متون، شیوه‌ی گزینش و نحوه‌ی آموزش، براساس نتایج بررسی جامع موانع و مشکلات)،

نوزده) تعیین گرایش‌های تخصصی متنوع و تأسیس مدارس ویژه برای هر یک، برای تربیت فلسفه‌دانان متمحض و متخصص در گرایش‌ها،
بیست) الزامی کردن آموزش فلسفه‌ی مقدماتی، برای همه‌ی طلاب حوزه‌های علمیه، در تمام رشته‌های تحصیلی.

گروه سوم) بایستگی‌های عرصه‌ی ترویج فلسفه‌ی اسلامی و انزوادایی از آن:

دسته‌ی سوم از بایستگی‌ها، مربوط به معرفی فلسفه‌ی اسلامی و عقلانیت دینی است؛ امروز حکمت اسلامی در ناشناختگی و انزوای کامل به سر می‌برد، جهان معاصر از مواهب غنی و غنیمت این سرمایه‌ی عظیم محروم است؛ برای معرفی فلسفه‌ی اسلامی و ترویج آن، حداقل، کارهای زیر باید جامه‌ی تحقق پوشد:

بیست‌ویک) مطالعه‌ی همه‌جانبه‌ی موانع و مشکلات فراگیر نشدن تفکر فلسفی در جهان اسلام و بررسی علل ناشناختگی فلسفه‌ها و فیلسوفان اسلامی در جهان و راه‌های انزوادایی،

بیست‌ودو) دفاع درخور علمی از فلسفه در قبال متنسکان و ظاهرزدگان، تفکیکیان و اخبارگرایان، پوزیتیویست‌ها و علم‌زدگان، کانتیان و نسبی‌انگاران...، بیست‌وسه) تألیف دانشنامه‌های جامع و تخصصی فلسفی (الفبایی و ساختارموضوعی) و ترجمه‌ی آن‌ها به زبان‌های زنده‌ی جهان، بیست‌وچهار) تنظیم فرهنگ‌نامه‌های فلسفی مناسب و ترجمه‌ی آن‌ها به زبان‌های مختلف،

بیست‌وپنج) نگارش رساله‌های منقح متنوع (حدالامکان با رویکرد تطبیقی) با موضوعات و ساختارها و اندازه‌ها و سطوح گوناگون به منظور عرضه‌ی فلسفه‌ی اسلامی به زبان زمان و برای مخاطبان مختلف، به قصد ارتقاء و تعمیق عقلانیت و زدودن اشعریگری پنهان و مزمن از ذهن و زبان شهریاران و شهروندان، در جوامع مسلمان،

بیست‌وشش) ترجمه و انتشار متون فلسفی اصل اسلامی، به زبان‌های زنده، بیست‌وهفت) ترغیب فضیای حوزه و دانشگاه، به تأسیس انجمن‌های علمی فلسفه، با گرایش‌ها و تخصص‌های مختلف و در شاخه‌های گوناگون،

بیست‌وهشت) برپایی همایش‌ها و هم‌اندیشی‌های فلسفی (عمومی و تخصصی) در داخل و خارج ایران و فراهم کردن امکان حضور استادان و اصحاب فلسفه در کنفرانس‌های معتبر خارجی،

بیست‌وننه) دایر کردن کرسی‌های تدریس فلسفه‌ی اسلامی در دانشگاه‌های بنام جهان، سی) ارسال کتب فلسفی منتشر شده، در کشورهای اسلامی به ویژه ایران، برای کتابخانه‌های معتبر جهان.

فصل نهم

گفتمان فلسفی نو صدرایی

عقلانیت اسلامی پنج دوره‌ی مشخص را سپری کرده است و اکنون در دوره‌ی ششم حیات بارور خویش به سر می‌برد؛ به نظر ما دوره‌های عقلانیت اسلامی به ترتیب زیر بوده است:

دوره‌ی نخست: حجاز هیچ‌گاه پیشینه‌ی فلسفی نداشته و جز در عصر ابراهیمی، هماره در تیه جاهلیت به سر می‌برده، با ظهور شریعت اسلامی چراغ خردورزی در آن دیار فروزان شد. نخستین آیات فرود آمده به لحن اندیشه برانگیز و بیدارگرانه‌ای از «قرائت و کتابت»، «علم و حکمت»، «آفرینش و انسان‌شناسی»^۱ سخن گفت، وحی اسلامی حکمت را قرین کتاب (قرآن) و سایر کتب آسمانی قرار داد، و خرد را عدل و وحی قلمداد کرد، هم از این روست که در اسلام عقل به همان طراز ارجمند است که وحی؛ عقل و وحی دو منبع و مدرک درک و دریافت دینند.^۲ سهم خرد در دستیابی به اصول جهان‌بینی و

۱. بسم‌الله الرحمن الرحیم اقرا باسم ربک الذی خلق * خلق الانسان من علق * اقرا و ربک

الأکرم * الذی علم بالقلم * علم الانسان ما لم یعلم (سوره علق (۹۶): آیات ۵ - ۱)

۲. احادیث متعددی با عباراتی شگفت، عقل را توصیف کرده‌اند و گاه عقل را حجت و

انسان‌شناسی و معارف علمی پررنگ‌تر از نص است و در استنباط احکام و اخلاق و تربیت دینی نیز سهمی کم‌تر از وحی ندارد، فهم نصوص مقدس نیز عقل است، سراسر متون و نصوص مقدس اسلامی آکنده از لطایف حکمی، مضامین فلسفی، و مدعیات عقلانی است.^۱

برای نشان دادن اهتمام اسلام به تعقل و تفکر و بازنمودن نقش و سهم آموزه‌های وحیانی در پیدایش و گسترش حکمت اسلامی، ضمن رعایت اختصار، تنها به ذکر نمونه‌هایی از آیات قرآن بسنده می‌کنیم. این آیات را در چهارده گروه طبقه‌بندی کرده‌ایم.^۲

گروه یکم: حکیم از امهات صفات فعلیه حق تعالی است و مانند سایر صفات فعلی، به صفات ذات باز می‌گردد، از این رو در قرآن، مُنَزَل آیات، بارها

→ پیامبر درونی، و انبیاء را حجج و پیامبران برونی قلمداد کرده‌اند. از جمله آن‌ها خبری است که حاوی تعلیم بلند امام هفتم موسی بن جعفر(ع) به هشام بن الحکم است: محمد کلینی: *الأصول من الکافی*، ج ۱، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۶۳، ص ۲۰-۱۳.

۱. در رساله‌ی «علی و علم الاهی»، تألیف علامه طباطبایی(ره) و رساله‌ی «علی بن موسی الرضا و الفلسفه الالهیه» تألیف استاد آیت‌الله جوادی‌آملی، شواهد بسیاری بر طرح دقائق فلسفی در کلمات معصومان ذکر و شرح شده است.

۲. علامه طباطبایی در تفسیر گرانسنگ «المیزان»، ج ۵، ص ۲۵۴ تا ۲۷۱، در باب نسبت دین و عقل و نیز نقد و پاسخ یازده نظریه یا شبهه‌ی مطرح در این زمینه، بحث مبسوطی فرموده است، همان‌جا می‌فرمایند: قرآن در افزون بر سیصد آیه، آدمی را به تفکر و تعقل امر می‌کند. اهل طلب بدان‌جا مراجعه کنند.

صدر المتألهین(ره) نیز در سراسر *اسفار*، به تفسیر افزون بر هفتصد آیه از نود و سه سوره پرداخته یا بدان‌ها استشهاد کرده است. این نمونه حکایتگر تلاطم دین و فلسفه، بلکه نشان دهنده میزان در آمیختگی حکمت با دیانت در فرهنگ عقلی و علمی ما مسلمانان -

ویژه

—

شیعه - است.

به صفت حکمت توصیف شده است:

(الرَّكِتَابُ أَحْكَمْتُ آيَاتُهُ ثُمَّ فَضَّلْتُ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ: سوره هود (۱۱)، آیه ۱ (وَيُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمُ الْآيَاتِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ): سوره النور (۲۴): آیات ۱۸ و ۵۸ و ۵۹ (وَإِنَّكَ لَتَلَقَّى الْقُرْآنَ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ عَلِيمٍ): سوره النمل (۲۷): آیه ۶ (لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ): سوره فصلت (۴۱): آیه ۴۲. (تَنْزِيلُ الْكِتَابِ مِنَ اللَّهِ الْعَزِيزِ الْحَكِيمِ): سوره الجاثية (۴۵)، آیه ۲ و سوره الأحقاف (۴۶)، آیه ۲.

این نشان می‌دهد که قرآن نیز خود حکیمانه است، زیرا قول حکیم، لاجرم حکیمانه است والا چگونه می‌توان آن کس را که قول و فعلش حکمت نمون نیست حکیم نامید؟

گروه دوم: بارها قرآن که مدرک اول دین است با «حکمت» قرین هم افتاده است، منشاء هر دو، ساحت سبحانی قلمداد شده است:

(وَمَا أَنْزَلْ عَلَيْكُمُ مِنَ الْكِتَابِ وَالْحِكْمَةَ يَعِظُكُمْ بِهِ...): سوره البقره (۲): آیه ۲۳۱. (فَقَدْ آتَيْنَا آلَ إِبْرَاهِيمَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ): سوره النساء (۴): آیه ۵۴. (وَ أَنْزَلَ اللَّهُ عَلَيْكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ): سوره النساء (۴)، آیه ۱۱۳.

و چنانکه آمده است «هر که را خواهد حکمت می‌بخشد و هر آن کو را که حکمت داده شود خیر کثیر داده شده است: (يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا): سوره البقره (۲): آیه ۲۶۹.

اصولاً در منظر قرآن، حکمت، وحيانی است (ذلِكَ مِمَّا أَوْحَى إِلَيْكَ رَبُّكَ مِنَ الْحِكْمَةِ): سوره الإسراء (۱۷): آیه ۳۹.

همان‌طور که حکمت کوثر است، به گواهی سوره کوثر (بنا به برخی تفاسیر) قرآن نیز کوثر (خیر کثیر) است: (إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكَوْثَرَ): سوره الكوثر (۱۰۸): آیه ۱. حضرت باری خود توأمأ معلم کتاب و حکمت است: (وَإِذْ عَلَّمْنَاكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ): سوره المائده (۵) آیه ۱۱۰ و سوره آل عمران (۳)، آیه ۴۸.

پیامبر(ص) نیز، هم معلم کتاب است هم معلم حکمت (وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَ

الْحِكْمَةَ) سوره البقره (۲): آیات ۱۲۹ و ۱۵۱ و سوره آل عمران (۳)، آیه ۱۶۴ و سوره الجمعة (۶۲): آیه ۲. قرین قرار گرفتن حکمت و کتاب به معنی آن است که قرآن و دین برگرفته از آن، با حکمت سنخیت تمام دارد.

گروه سوم: روش ابلاغ رسالت نیز حکیمانه است، رسول ختمی مرتبت، مأمور است به اتکای حکمت و به طرز جدال احسن، خلق را به راه خدا فراخواند. (أُدْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَ جَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ): سوره النحل (۱۶): آیه ۱۲۵.

گروه چهارم: در پاره‌ای از آیات، قرآن و اجزای آن، موصوف به صفت حکمت شده است:

(الرَّ تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ الْحَكِيمِ): سوره یونس (۱۰): آیه ۱ و سوره لقمان (۳۱)، آیه ۲. (وَذَلِكَ نَتْلُوهُ عَلَيْكَ مِنَ الْآيَاتِ وَ الذِّكْرِ الْحَكِيمِ) سوره آل عمران (۳): آیه ۵۸. (الرَّ كِتَابٌ أَحْكَمْتُ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلْتُ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ): سوره هود (۱۱): آیه ۱. (فَإِذَا أُنْزِلَتْ مُحْكَمَةً): سوره محمد (۴۷): آیه ۲۰.

گروه پنجم: در آیات بسیاری، غایت نزول کتاب، انگیزش مردم به تدبر و تذکر و تعقل انگاشته شده است:

(كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُوا الْأَلْبَابِ): سوره ص (۳۸): آیه ۲۹. (هَذَا بَلَاغٌ لِلنَّاسِ وَلِيُنذَرُوا بِهِ وَلِيَعْلَمُوا إِنَّمَا هُوَ إِلَهُ وَاحِدٌ وَلِيَذَكَّرَ أُولُوا الْأَلْبَابِ): سوره ابراهیم (۱۴): آیه ۵۲. (كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ): سوره بقره (۲): آیه ۲۴۲. (إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ): سوره یوسف (۱۲): آیه ۲. (أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا): سوره محمد (۴۷): آیه ۲۴.

گروه ششم: از نظر قرآن ترک خرد، منشأ کفر و ضلالت است:

(أَفْ لَكُمْ وَ لِمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَفَلَا تَعْقِلُونَ) سوره الانبیاء (۲۱): آیه ۶۷. گاه قرآن ترک نقل و عقل را توأمأ موجب درافتادن در دوزخ قلمداد کرده و از قول دوزخیان می‌فرماید: (و قَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ

السَّعِيرُ): سوره الملک (۶۷)، آیه ۱۰.

گروه هفتم: قرآن برخورداری از خرد را ملاک انسانیت انسان می‌داند و خردورزی را شرط صحت اطلاق این عنوان می‌انگارد، پاره‌ای از آیات به تلخی و تندی، کسانی را که نمی‌اندیشند و به حکم خرد بی‌اعتنا نیستند، نکوهش و سرزنش می‌کند و ترک خردورزی را موجب تنزل آدمی از شأن انسانی قلمداد می‌کند:

(إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللَّهِ الصُّمُّ الْبُكْمُ الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ): سوره الانفال (۸)، آیه ۲۲. (أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ): سوره الاعراف (۷)، آیه ۱۷۹.

این بدان جهت است که آنان که از آگاهی‌های به دست آمده از مجاری و ابزارهای معرفت سر می‌پیچند از چارپایان - که (هرچند از منبع معرفتی خرد بی‌بهره‌اند اما) از داده‌های حواس که تنها ابزار آگاهی آن‌هاست، هرگز سرباز نمی‌زنند - پست‌تر و گمگشته‌ترند.

گروه هشتم: قرآن، جهان‌بینی را به خردورزی پیوند می‌زند و بدین رو دسته‌ای از آیات، آدمیان را به تفکر و کاربست خرد برای درک پیچیدگی‌های آفرینش فرا می‌خواند:

(وَهُوَ الَّذِي يَحْيِي وَيُمِيتُ وَلَهُ اخْتِلَافُ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ أَفَلَا تَعْقِلُونَ): سوره مؤمنون (۲۳)، آیه ۸۰ پاره‌ای دیگر از آیات، نظم حکمت نمون حاکم بر جهان را مایه تعقل اصحاب حکمت و موجب تدبر ارباب معرفت می‌داند: (إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِّأُولِي الْأَلْبَابِ * الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُسُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ): سوره آل عمران (۳)، آیات ۱۹۰ و ۱۹۱. همچنین بقره (۲)، آیات ۷۳ و ۲۴۲؛ و آل عمران (۳)، آیه ۱۱۸؛ حدید (۵۷)، آیه ۱۷؛ نحل (۱۶): آیات ۱۲ و ۶۸؛ روم (۳۰)، آیه ۲۴؛ جاثیه (۴۶)، آیه ۵؛ زمر (۳۹)، آیه ۲۱ و آیات فراوان دیگر).

گروه نهم: انسان‌شناسی قرآنی نیز همچون جهان‌بینی آن عقلانی است و از نظر قرآن، حقیقت انسان را با تعقل می‌توان درک کرد و هستی شگفت و شگرف آدمی و سیر تکاملی حیات او مایه و موجب تأمل و تعقل است: (هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ يُخْرِجُكُمْ طِفْلاً ثُمَّ لِتَبْلُغُوا أَشُدَّكُمْ ثُمَّ لِيَكُونُوا شُيُوخًا وَ مِنْكُمْ مَنْ يُوَفِّي مِنْ قَبْلُ وَ لِيَتَّبِعُوا أَجْلاً مُّسَمًّى وَ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ): سوره غافر (۴۰): آیه ۶۷. همچنین سوره طارق (۸۶) آیات ۵ تا ۷، سوره یس (۳۶): آیه ۶۸ و سوره روم (۳۰): آیه ۸.

گروه دهم: نگاه قرآن به تاریخ و تطور آن خردمندانه و اندیشه برانگیز است، حرکت تاریخ را قانونمند و مبتنی بر یک سلسله سنت‌های مشخص می‌داند، از این رو انسان‌ها را به تعقل در وقایع و مقاطع برای کشف تاریخ و عبرت‌آموزی فرا می‌خواند (أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَ لَدَارُ الْآخِرَةِ خَيْرٌ لِّلَّذِينَ اتَّقَوْا أَفَلَا تَعْقِلُونَ): سوره یوسف (۱۲): آیه ۱۰۹. همچنین سوره یوسف (۱۲): آیه ۱۱۱. سوره حج (۲۲) آیه ۴۶؛ سوره نحل (۱۶): آیه ۳۶؛ نمل (۲۷): آیه ۶۹؛ سوره فاطر (۳۵): آیه ۴۴؛ سوره غافر (۴۰): آیه ۲۱؛ سوره محمد (۴۷): آیه ۱۰؛ سوره آل عمران (۳): آیه ۳۷؛ سوره انعام (۶): آیه ۱۱۱.

گروه یازدهم: برخی از آیات تلویحاً پاره‌ای از مفاهیم فلسفی همچون علیت را بازگو می‌کند مانند اینکه می‌فرماید: فعل آدمی مستند به خود اوست: (إِنْ أَحْسَنْتُمْ أَحْسَنْتُمْ لِأَنْفُسِكُمْ وَ إِنْ أَسَأْتُمْ فَلَهَا) سوره الإسراء (۱۷): آیه ۷. و مانند این اصل که تحول مثبت و منفی انفسی علت تحول آفاقی حیات آدمیان است: (إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ): سوره رعد (۱۳)، آیه ۱۱. (وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَىٰ آمَنُوا وَ اتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِنَ السَّمَاءِ وَ الْأَرْضِ): سوره الاعراف (۷): آیه ۹۶، همچنین این اصل که تباهی زیست بوم بشری حاصل رفتار تبهکارانه آدمی است:

(كَفَرُوا بِآيَاتِ اللَّهِ فَأَخَذَهُمُ اللَّهُ بِذُنُوبِهِمْ) سوره انفال (۸): آیه ۵۲. (ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَ الْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ): سوره روم (۳۰): آیه ۴۱. کما

اینکه اسراف و اتراف طبقات مرفه و فاسق را علت سقوط تمدن‌ها می‌انگارد: (وَإِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا الْقَوْلُ فَدَمَّرْنَاهَا تَدْمِيرًا) سوره الاسراء (۱۷)، آیه ۱۶.

این دسته از آیات، آشکارا به اصل علیت و نیز اختیار انسان و پاره‌ای از سنت‌های حاکم بر تاریخ (فلسفه تاریخ)، اذعان می‌دارد.

گروه دوازدهم: قرآن، گاه به بازگفت فلسفه شریعت پرداخته، عل الشرایع را طرح و توضیح می‌دهد و از رهگذر تبیین غایات و فوائد احکام و آموزه‌های دینی، مکلفین را به التزام بدان‌ها ترغیب می‌کند: (وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ) سوره البقره (۲): آیه ۱۷۹. (إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ) سوره المائده (۵): آیه ۹۱. (إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ): سوره عنکبوت (۲۹)، آیه ۴۵، (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ) سوره البقره (۲): آیه ۱۸۳.

گروه سیزدهم: قرآن برای اثبات مدعیات خود، بارها به اقامه برهان عقلی پرداخته است و بدین‌سان ضمن تصریح بر حجیت روش و رهیافت عقلانی در دین، بر عقلانیت آموزه‌های خود نیز انگشت تأکید نهاده است، از جمله: (قَالَتْ رُسُلُهُمْ أَفِى اللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ): سوره ابراهیم (۱۴)، آیه ۱۰. در این آیه با اشاره به نیازمندی آسمان‌ها و زمین به خالق، و با پیش‌فرض ضرورت علّی، از راه خالقیت و فاطریت حق تعالی برای اثبات وجود واجب استدلال شده است. همچنین در ضمن برخی آیات به اقامه برهان خلف برای اثبات وحدت خالق و رب می‌پردازد، مانند دو آیه زیر: (لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ) سوره الانبياء (۲۱): آیه ۲۲. (ماترى فى خلقِ الرحمنِ مِن تَفَاوُتٍ فَارْجِعِ الْبَصَرَ هَلْ تَرَى مِنْ فُطُورٍ * ثُمَّ ارْجِعِ الْبَصَرَ كَرَّتَيْنِ يَنْقَلِبْ إِلَيْكَ الْبَصَرُ خَاسِئًا وَهُوَ حَسِيرٌ) سوره الملک (۶۷)، آیات ۳ و ۴. با این تقریر که: اگر خدایان دیگری جز خدا می‌بود آسمان و زمین تباه می‌شد؛ اما

در جهان خطا و خللی به چشم نمی خورد (یعنی تالی باطل است) پس إله جهان شریک ندارد (پس مقدم نیز باطل است)

نیز در آیه زیر از طریق اقامه برهان تمناع به اثبات توحید در خلقت و ربوبیت دست یازیده است (وَ مَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذًا لَذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَّ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ) سوره المؤمنون (۲۳)، آیه ۹۱.

صدر المتألهین (ره) با اشاره به آیه یادشده از طریق تلازم تعدد إله با تعدد عوالم جسمانی بر توحید إله استدلال کرده است.^۱ تمسک به برهان تمناع به زبان ساده تر و در قالب مثال در سوره زمر نیز تکرار شده است: (صَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا رَجُلًا فِيهِ شُرَكَاءُ مُتَشَاكِسُونَ وَ رَجُلًا سَلَمًا لِرَجُلٍ هَلْ يَسْتَوِيَانِ مَثَلًا أَلْحَمْدُ لِلَّهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ): سوره الزمر (۳۹)، آیه ۲۹. برای اثبات و حیانیت قرآن نیز با تمسک به برهان خلف، چنین استدلال شده است: (أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ فَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا) سوره النساء (۴) آیه ۸۲ با ضمیمه جزء مقدر قیاس (یعنی: لا اختلاف فيه) نتیجه می شود: فلیس القرآن من عند غیر الله. از آیات تحدی نیز می توان برهان عقلی به صورت خلف برای احراز و حیانیت و اعجاز نمونی وحی نامه الاهی، اصطیاد کرد.

گروه چهاردهم: قرآن از مخالفان و منکران خود نیز، برهان مطالبه می کند و سراسر کتاب الاهی آکنده از محاجه عقلانی و جدل علمی با کافران و منکران است: (أَمْ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ آلِهَةً قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ): سوره الانبیاء (۲۱): آیه ۲۴. (ءِ إِلَهٌ مَعَ اللَّهِ قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ): سوره النحل (۲۷): آیه ۶۴ و گاه تصریح می کند که شرک فاقد برهان است و مشرکان بی دلیل ادعای شرک می کنند: (مَنْ يَدْعُ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ لَا بُرْهَانَ لَهُ؟) سوره المؤمنون (۲۳)، آیه ۱۷. با عنایت به نکات پیشگفته، عهد نزول قرآن و عصر صدور روایات اسلامی، دوره ی طلوع حکمت و عقلانیت اسلامی است، هر چند - چون دیگر

۱. ر.ک: الحکمة المتعالیة فی الأسفار الاربعة، ج ۶، ص ۹۹.

معارف اسلامی - مجموع آموزه‌های حکمی اسلامی در آن روزگار، به صورت متنی مجزا از متون مقدس، تبویب و تدوین نگردید و این مسأله، علل و دلایل بسیاری دارد، یکی از علل آن درهم تنیدگی اصول گزاره‌های عقلانی و وحیانی و دوگانه قلمداد نشدن آن‌ها در متن این دین است.

مختصات این دوره عبارتند از: ۱. فهم امّی و فطری و اخذ بلاواسطه‌ی عقاید از محضر پیامبر و نصوص اولیه دینی، ۲. بساطت مباحث و عقاید، ۳. فقدان نحله‌ها و مسالک نظری تعریف شده، ۴. طرح مباحث، عاری از تعبیر و اصطلاح و سازمان علمی متعارف.

دوره‌ی دوم: در حالی که با آغاز قرون سیاه میانه، خورشید حکمت و معرفت در مغرب زمین در محاق قرون وسطی می‌افتاد، آفتاب دانش و آگاهی در شرق جدید (اسلامی) طلوع می‌کرد. چنین بود که با رونق بازار تعقل و تدبّر و توسعه‌ی حوزه‌ی نفوذ جغرافیایی و قومی اسلام از سویی، و تکثر فهم‌ها از متون و عقاید دینی، و نیز دخالت نفسانیت‌ها از دیگر سو، بحث‌های بسیاری پیرامون مبادی و مبانی گزاره‌ها و آموزه‌های اسلامی درگرفت و در نتیجه مکاتب و مشارب حکمی و کلامی متعدد اسلامی ظهور کردند، در این میان آیات قرآنی و روایات نبوی که به روش عقلانی به تبیین گزاره‌ها و آموزه‌ها پرداخته بود مورد ژرفکاوی بسیار قرار گرفت و اصول و قواعد فراوانی پی افکنده شد. این مقطع دوره تدوین و ساماندهی تفکر عقلانی در دنیای اسلام بود.

مختصات این دوره عبارتند از: ۱. پیدایش اصطلاحات و راه یافتن تعبیر و تأویل به حوزه‌ی عقلانیت دینی، ۲. گسترش تشکیک و تشقیق در عقاید، ۳. ظهور مکاتب و نحله‌های فکری اسلامی، ۴. رواج تدوین منابع و تألیف آثار، ۵. صدور تفکر و عقلانیت اسلامی به نقاط عالم.

با اینکه هر یک از دوره‌های ششگانه عقلانیت اسلامی دارای مختصات خاص خویش است، اما مجموعه دارایی عقلانی دوره اول و دوم، جوهر حکمت اسلامی را طی دوره‌های بعدی تشکیل می‌دهد.

دوره سوم: قرن دوم اسلامی (هشتم مسیحی) سرآغاز عهد شکوه و شکوفایی تمدن اسلامی است، قرن سوم روزگار فربهی و تناوری حکمت و معرفت در دنیای اسلام است. در این برهه، هاضمهی قوی و فرهنگ قویم اسلامی معارف بشری را از چهار سوی گیتی جذب و هضم می‌کند، دستاوردهای فکری اقوام و ملل، و موارث فرهنگ‌های کهن یونانی، ایرانی، اسکندرانی، مصری، هندی و... به طور گسترده از زبان‌های مختلف به زبان عربی - که زبان دینی مسلمانان و لسان علمی عصر است - برگردانده می‌شود، نهضت ترجمه از نیمه‌ی قرن دوم در عهد منصور عباسی (۱۵۸ - ۱۳۶ هـ / ۷۷۵ - ۷۵۴ م) آغاز و در قرن سوم به اوج رسیده و در پایانه‌ی قرن چهارم فروکش کرد. هرچند اکثر مترجمان و شارحان برجسته‌ی حکمت و طب و طبیعیات در جهان اسلام، به قرن سوم یا چهارم اسلامی تعلق دارند: *عبدالمسیح ابن ناعمه الحمصی* (متوفی ۲۳۰ هـ / ۸۳۵ م) *حنین بن اسحاق* (۲۶۰ هـ / ۸۶۹ م) *نجیب‌ش خواهرزاده حنین، عیسی بن یحیی شاگرد حنین، ثابت بن قزح حرانی، یحیی بن البطریق* (پاتریکیوس) *قسط بن لوقا* (۳۱۰ / ۹۰۰)، *ابوعثمان دمشقی* (۳۱۰ / ۹۰۰)، *ابوبشر متی* (۳۲۹ / ۹۴۰)، *یحیی بن عدی المنطقی* (۳۴۶ / ۹۷۴)، *ابوعلی بن زرعه* (۳۹۸ / ۱۰۰۸)، و...؛ اما به موازات گسترش پرشتاب نهضت ترجمه، با تأسیس بیت الحکمه بن امر مأمون (۲۱۵ هـ / ۸۳۰ م) و ریاست *یحیی بن ماسویه*، و ظهور فیلسوفانی چون *ابو یوسف یعقوب کندی* (۲۵۸ هـ / ۸۶۶ م) کار پژوهش و گوارش عناصر حکمی سایر تمدن‌ها در دستگاه عقلانیت اسلامی نیز پی گرفته می‌شد و بدین‌سان بذر تکوّن دوره‌ی چهارم عقلانیت اسلامی نیز کشته می‌شد. در این دوره، عقلانیت اسلامی هنوز هویت کلامی داشت و مباحث هستی‌شناسانه در آن بسیار کم‌رنگ بود و البته غلبه با جریان اعتزال بود، وجوه متقدمان کلام عقلگرای اسلامی به این دوره تعلق دارد، متألهانی چونان: *واصل بن عطا* (۷۴۸ / ۱۳۰) مؤسس معتزله، *عمرو بن عبید* (۷۶۲ / ۱۴۵)، *بشر بن معتمر* (۸۲۵ / ۲۱۰)، *ثمّامة بن اشرس* (۸۲۸ / ۲۱۳)، *ابوموسی مردار* (۸۴۱ / ۲۲۶)،

ابوالهذیل علاف (۲۲۶ یا ۸۴۱/۲۳۵ یا ۸۴۹) ابوبکر اصم، ابراهیم نظام (۲۲۰ یا ۸۳۵/۲۳۰ یا ۸۴۵) علی اسواری و معمر بن عبّاد معاصران نظام، هشام فوطی ابویعقوب شحام (۸۴۷/۲۳۲)، جعفر بن مبشر (۸۴۹/۲۳۵) اسکافی (۸۵۵/۲۴۰)، عبّاد بن سلیمان (۸۴۹/۲۵۰) عمرو بن بحر جاحظ (۸۶۸/۲۵۵)، ابوالحسن خیاط (۹۰۲/۲۸۹)، ابوعلی جبائی (۹۱۵/۳۰۳) ابوهاشم جبائی (۹۳۳/۳۱۲)، ابوقاسم بلخی کعبی (۹۳۱/۳۱۹) و قاضی عبدالجبار معتزلی (۱۰۲۵/۴۱۵) که وجود وی استثنای پس از غلبه‌ی کلام اشعری قلمداد می‌شود. نقش بارز و آراء دقیق امامان شیعه (ع) که مؤسس مکتب الاهیاتی عقلگرایی هستند که جانب نصوص دینی را نیز توأماً نگاه می‌دارد و بیش‌تر آنان به همین دوره تعلق داشتند، سزاوار توجه عمیق است، آنان سهم عظیمی در باروری عقلانیت اسلامی دارند.

ظهور مالک بن انس (۷۹۵/۱۷۹) و احمد بن حنبل (۸۵۵/۲۴۱) سپس اشعری (۹۳۵/۳۳۰) که نوعی مقاومت در قبال جریان عقلانیت خردورز اسلامی تلقی می‌شود، نقطه‌ی عطفی در این دوره به شمار می‌رود. مختصات این دوره عبارتند از:

۱. تعامل فرهنگ و معارف اسلامی با فرهنگ‌های دیگر جوامع و اصطیاد و جذب عناصر سازگار حکم و معارف بشری، و پیدایش اندیشه‌های التقاطی؛
۲. تشدید منازعات نظری میان فرق اسلامی و رواج مناظرات علمی میان فرقه‌ای و میان دینی؛
۳. پدید آمدن آثار فلسفی مترجم، و متون کلامی مدون فراوان و توسعه کتابخانه‌ها و مراکز علمی؛
۴. به وجود آمدن زمینه ظهور فلسفه‌ی اسلامی به مفهوم مصطلح و مستقل از کلام؛
۵. پیدایش جریان‌های مقابله با عقلگرایی.

دوره‌ی چهارم: هر چند - چنان که اشارت رفت - کندی نخستین فیلسوف به معنی مصطلح آن در دنیای اسلام است، ابن ندیم در الفهرست، دویست و چهل و دو اثر را به او نسبت داده است و این آثار عموماً در زمینه‌های منطق، فلسفه اولی، حساب، کرویّات، موسیقی، نجوم، هندسه، پزشکی، تنجیم، الاهیات،

علم النفس، سیاست، اقلیم‌شناسی، کیمیا... تألیف شده است.^۱ اما دوره‌ی چهارم در نیمه‌ی دوم قرن چهارم، با ظهور فیلسوفان مؤسس و حکیمان تمام و نام‌آوری چون **محمد بن محمد طرخان فارابی** که در غرب معروف به Abu nasr است، و **ابوعلی حسین بن سینا** که در مغرب به نام Avicenna شناخته شده، آغاز می‌گردد. این دو فیلسوف عقلانیت اسلامی را به اوج قله قوت و انسجام رسانیدند. آنان بسیار هنرمندانه دستاوردهای فلسفی یونانی - اسکندرانی را با تعالیم دینی اسلامی در آمیخته با تکیه بر قدرت فکری و نبوغ فوق‌العاده‌ی خود دستگاه فلسفی بس استواری را پی‌افکنند که طی قرون متمادی افکار و آثار آن‌ها شرق اسلامی و مغرب زمین را سیراب می‌ساخت. ظهور و مقابله‌ی الاهیات پژوهان فلسفه سستیزی چون **ابوحامد محمد غزالی** (۱۰۸۵/۴۵۰) فیلسوفان شهودگرایی چونان شیخ اشراق **شهاب الدین یحیی سهروردی** (۱۱۹۱/۵۸۷) متکلمان فلسفه گریزی مانند **فخرالدین رازی** (۱۲۰۹/۶۰۶) متفکران بلندمرتبه‌ای بسان **نصیرالدین طوسی** (۱۲۷۳/۶۷۱) و فیلسوفان تاریخ و تاریخ‌نگاران ضد یونانی مثل **ابن خلدون** (۱۴۰۶/۸۰۹) هرگز و هرگز چیزی از عظمت کار آنان نکاست.

با الهام از فیلسوف برجسته معاصر استاد **مرتضی مطهری** (۱۴۰۰ ق / ۱۹۷۹ م) به اختصار به دستاوردهای دوران اسلامی فلسفه که به طور عمده در دوره‌ی چهارم پدید آمده است، اشاره می‌کنیم. وی چهار نقش و سهم را برای فیلسوفان مسلمان درباره حکمت انتقال یافته به جهان اسلام ذکر می‌کند: ۱. حفظ بخشی از مباحث بدون هرگونه تصرف؛ ۲. تکمیل فلسفه از رهگذر تحکیم مبانی مدعیات، تکثیر برهان یا ارائه تقریر جدید؛ ۳. منقح‌سازی و بازپژوهی بخشی از مباحث فلسفی ۴. افزودن مباحث و قواعد جدید.

از قسم اول...، اکثر مسائل منطق، مبحث مقولات ده گانه ارسطو و علل

۱. ماجد فخری: *سیر فلسفه در جهان اسلام*، مرکز نشر دانشگاهی، تهران، ۱۳۷۲.

اربعه و تقسیمات علوم ارسطویی و تقسیمات قوای نفس را می‌توان نام برد... اما قسم دوم این قسمت زیاد است و [برای نمونه] می‌توان مسأله‌ی امتناع تسلسل، تجرد نفس، اثبات واجب، توحید واجب، امتناع صدور کثیر از واحد، اتحاد عاقل و معقول و جوهریت صور نوعیه را نام برد... اما قسم سوم، برای این قسمت رابطه حرکت با علت و رابطه خدا و عالم، مسأله‌ی معروف مُثُل افلاطونی، و مسأله‌ی ضرورت صرف الوجود بودن واجب را می‌توان نام برد. از جمله مسائلی که در این ردیف باید شمرده...، بیان اقسام تقدم، اقسام حدوث، انواع ضرورت‌ها و امکان‌ها، اقسام وحدت و کثرت [است] اما قسم چهارم یعنی مسائلی که برای اولین بار در جهان اسلامی طرح و عنوان شده است؛ این مسائل، هم زیاد است و هم دارای ارزش و اهمیت بیش‌تری است. از این مسائل است مسائل عمده‌ی وجود یعنی: اصالت وجود، وحدت وجود، وجود ذهنی، احکام سلبیه‌ی وجود، همچنین مسأله جعل، مناط احتیاج شیء به علت، قاعده بسیط الحقیقه، حرکت جوهریه، تجرد نفس حیوان و تجرد نفس انسان در مرتبه‌ی خیال، اعتبارات ماهیت، احکام عدم خصوصاً امتناع اعاده‌ی معدوم، معقولات ثانیه، قاعده امکان اشرف، علم بسیط تفصیلی باری، امکان استعدادی، بُعد بودن زمان، فاعلیت بالتسخیر، جسمانیة الحدوث بودن نفس، معاد جسمانی، وحدت نفس و بدن، نحوه‌ی ترکیب ماده و صورت که آیا انضمامی است یا اتحادی، تحلیل حقیقت ارتباط معلول با علت، وحدت در کثرت نفس و قوای نفس.

اما در منطق، این مسائل را باید نام برد. انقسام علم با تصور و تصدیق، که ظاهراً ابتکار آن از فارابی است، اعتبارات قضایا و تقسیم قضیه به خارجی و حقیقه و ذهنیه که زمینه‌اش از بوعلی است و به دست متأخرین شکل گرفته است. تکثیر موجهات که در اثر غور و کنجکاوی در قضیه‌ی مطلقه‌ی ارسطو و ابهامی که در آن بوده و ایراداتی که متوجه

آن بوده است پیدا شده، مثلاً قضیه عرفیه عامه که یکی از شقوق قضیه مبهم ارسطویی است اولین بار - به نقل خواجه نصیرالدین طوسی - به وسیله فخرالدین رازی عنوان شده است هر چند زمینه‌ی آن به وسیله ابن سینا به وجود آمده است.^۱

در خور ذکر است که:

۱. در اکثر موارد قسم اول، بسیاری از فیلسوفان مسلمان آراء دیگر اتخاذ کرده‌اند.

۲. مصادیق اقسام ۲ و ۳ و ۴ نیز بسی بیش از نمونه‌های یاد شده است. علامه طباطبائی - بزرگ‌ترین حکیم معاصر اسلامی - مدعی است همه مباحث و مسائل انتقال یافته از دویست مورد تجاوز نمی‌کرده که فلاسفۀ اسلامی آن را به هفتصد مبحث و مسأله افزایش داده‌اند.

۳. همه دستاوردهای بازگفته، در دوره پنجم نیز استمرار و تکمیل یافته و اصولاً بخشی از آن‌ها در این دوره پدید آمده است.

۴. سهم و نقش فیلسوفان اسلامی محدود به حد موارد یاد شده نیست، بلکه ابداعات و اضافات محتوایی، روش‌شناختی و کاربردی صورت پذیرفته توسط مسلمانان به حدی است که سبب تبدیل هویت معارف مهاجرگردیده است، و این تحولات را باید در فرصتی فراخ تشریح کرد.

۵. در جریان سنت چرخه دوری تبادل حکمت و معرفت بین شرق و غرب، اعصار پس از فارابی، ابن سینا و ابن رشد، به یمن قدرت فکری و همت همین فیلسوفان، دوره صدور حکمت از مشرق به مغرب زمین قلمداد می‌گردد. میزان آثار ترجمه شده‌ی حکمای اسلامی به زبان‌های لاتین طی این دوره افزون‌تر از مجموعه‌ی آثار یونانی و اسکندرانی است که طی قرن سوم و چهارم اسلامی به

۱. مرتضی مطهری: مجموعه آثار، ج ۱۳، (مقالات فلسفی، ص ۹، اصول فلسفه و روش

رنالیسم، مقدمه، ص یج)

عربی برگردانیده شد.

دوره پنجم: مبدع و مبدأ، این دوره، فیلسوف سترگ و عارف بزرگ **صدرالدین محمد قوامی شیرازی** (زاده ۱۵۷۲/۹۷۹ و در گذشته ۱۶۴۱/۱۰۵۰) بود.

برخی به خطا، کار او را اقتباسی خالی از ابتکار اما زیرکانه از حکمت مشاء، به ویژه *ابن سینا* پنداشته،^۱ بعضی دیگر به جفا مکتب وی را توسعه‌ی حکمت اشراق به ویژه *سهروردی* انگاشته‌اند!^۲ جمعی نیز تلاش او را تنها نوعی تلفیق ناسازگار سه حوزه معرفتی فلسفه، کلام و عرفان یا چهار مشرب حکمت مشائی، حکمت اشراقی، کلام و عرفان قلمداد کرده‌اند.^۳ رمز خطای هر سه دیدگاه عدم درک صحیح ماهیت و مختصات حکمت *صدرالمتألهین* بوده است. *صدرالمتألهین* خود در *مقدمه اسفار اربعه* که بزرگ‌ترین اثر مکتوب وی و جامع‌ترین دانشنامه‌ی فلسفی مسلمانان به شمار می‌آید، پس از اشاره به سرگذشت علمی و سلوکی خویش و شکوه صریح و بسیط از ستم زمانه بر حکمت، و جور همروزرگانش بر او - که سبک ادبی و سیاق معنوی آن، شکوانامه‌های علی(ع) را تداعی می‌کند - به ریاضات و تضرعات روحانی، و عزلت‌گزینی و کنج‌نشینی طولانی خود اشاره کرده، چگونگی تحول حال و تکشف حقایق بر خویش را شرح می‌دهد. *صدر* این تحول را موهبت الاهی تلقی کرده به زبانی پر رمز، ماهیت و مختصات مکتب خود را تبیین داشته است.

۱. مانند حکیم جلوه (ره) ر.ک: مرتضی مطهری: *مجموعه آثار*، ج ۱۳، انتشارات صدرا، تهران، ص ۲۵۰.

۲. ماجد فخری: فلسفه‌ی صدرا را فصلی از مکتب اشراق و در ادامه‌ی مقابله با فلسفه‌ی مشاء انگاشته است! همان کتاب، ص ۳۲۶ و ۳۲۵.

۳. و همین گمانه از جمله موانع شناخت و شهرت فیلسوفان دوره‌های چهارم - به جز فارابی، ابن سینا، سهروردی - و پنجم است.

وی در خصوص منشاء و ماهیت مسلک خویش چنین می‌گوید:

پس عزیزانه به سوی خدا سبب ساز روی آوردم و از سرفطرت به بارگاه
آسان سازنده سختی‌ها تضرع کردم، چون زمانی دراز و مدتی بلند به
حال استتار و انزوا، خلوت و عزلت سپری نمودم، به علت مجاهدات
نفسانی، جانم شعله‌ور گردید، و به سبب ریاضت‌های طولانی،
زبان‌های آتش از دلم سر کشید، و انوار ملکوت از آن فیضان کرد، و
خرگاه جبروت بر آن افراشته شد... پس آنگاه بر اسراری آگاهی یافتم که
بیش از آن تا کنون بر آن آگاه نبودم، و رموزی بر من آشکار شد که هرگز
این گونه با برهان بر من مکشوف نبود، بلکه اسرار الهی و حقایق
ربانی و ودایع لاهوتی و پرده‌نشینان صمدانی را که به برهان فراگرفته
بودن با اضافاتی به شهود و عیان دیدم و یافتم.^۱

آنچه به دست **صدر** در حوزه معرفت و حکمت اسلامی روی داد در تاریخ
اسلام پدیده‌ای بی‌مانند بود، هرچند فضل تقدم از آن **کندی**، **فارابی**، **ابن سینا** و
سهروردی است اما هرگز کار هیچ یک از آنان ارزش قیاس با تطورات و
تأسیساتی را که **صدر المتألهین** در این عرصه پدید آورد، ندارد. او از لحاظ روش،
ساختار و مضمون، به نوآوری‌های چشمگیری دست یازید:

در روش استدلال و اثبات مدعیات فلسفی، اوسعی کرد نزاع سستی مشائی و
اشراقی را که با ظهور **ارسطو** در قرن چهارم قبل از میلاد و معارضه با استادش
افلاطون آغاز گردید و طی بیست قرن استمرار داشت، پایان بخشد. او توانست به
شیوه‌ای هنرمندانه، روشمند و ابتکاری، حکمت اشراق و حکمت مشاء، کلام و
عرفان را در آمیخته، دستگاه فلسفی و معرفتی واحدی را پی افکند.

او نظام فلسفی را سامان داد و سازمان فکری را بنیاد نهاد که از ساختاری
منطقی، استوار، منسجم و سازگار برخوردار است. آنسان که عناصر اصلی

۱. اسفار، ج ۱، مقدمه مؤلف، ص ۸.

تفکرش مانند اصالة الوجود، حرکت جوهری و... در جای جای مدعیات او چونان جان در کالبد، سریان دارد.

ابتکارات مضمونی و ابداعات محتوایی صدرای از لحاظ کیفی ارجمندتر و افزون‌تر است از همه ابداعات هفت قرنه‌ی دوره‌ی سوم و چهارم حکمت و عقلانیت اسلامی. ظهور *صدرالمتألهین* خط بطلان بر انگاره مستشرقینی بود که می‌پنداشتند پس از تازش سنگین و سهمگین *غزالی*، فلسفه اسلامی دیگر نتوانست قامت راست کند، و *ابن رشد* (۱۱۶۹/۵۶۴ - ۱۱۹۸/۵۹۴) که غربیان او را Averroes می‌خوانند، واپسین تلاش (اما ناکام) متفکران مسلمان در دفاع از فلسفه بود و پس از او فلسفه اسلامی عقیم ماند.^۱ البته ظهور حکمت صدرایی موازی شد با عصر نوزایی در فرهنگ و پیدایی فلسفه‌های جدید از سویی و افول منزلت علمی مسلمانان از دیگر سو؛ همچنین بی‌مهری عمدی غربیان از سویی و بی‌رمقی اتباع *صدرای* از دیگر سو، موجب گردید که این فیلسوف سترگ در غرب ناشناخته ماند.

این جا بادر ج فهرستی که استاد *مطهری* از دستاوردهای محتوایی *صدرای* به دست داده است، هرچند اختصاصات فلسفی او فراتر از این فهرست است و در خور پژوهشی مشبع، به عمده‌ی عناوین نظریه‌ها و رهاوردهای او اشاره می‌کنیم. استاد *مطهری* ارکان حکمت صدرایی را به ترتیب زیر ذکر می‌کند:

۱. اصالت وجود. ۲. وحدت وجود. ۳. حل اشکال از وجود ذهنی.
۴. تحقیق در حقیقت وجوب ذاتی ازلی و حقیقت امکان در ممکنات و کشف نوعی امکان به نام «امکان فقری».
۵. تحقیق در مناط احتیاج به علت.
۶. تحقیق در حقیقت علیت و نحوه‌ی ارتباط معلول به علت و اینکه اضافه معلول به علت اضافه اشراقی است و بازگشت معلولیت به تجلی شأن است.
۷. اثبات حرکت جوهریه. ۸. تحقیق در رابطه میان متغیر و ثابت، و حادث و

۱. مرتضی مطهری: *مجموعه آثار*، ج ۱۳، ص ۷۲.

قدیم. ۹. اثبات اتحاد عاقل و معقول. ۱۰. اثبات حدوث زمانی عالم. ۱۱. اثبات نوعی وحدت که آن را «وحدت حقه حقیقه» می‌نامد. ۱۲. اثبات اینکه ترکیب جسم از ماده و صورت، ترکیب اتحادی است. ۱۳. برهان «صدیقین» برای اثبات واجب. ۱۴. برهان خاص مبتنی بر برهان صدیقین بر توحید واجب. ۱۵. تحقیق علم واجب به اینکه علم واجب به اشیاء علم بسط اجمالی در عین کشف تفصیلی است. ۱۶. تحقیق در قاعده «بسیط الحقیقه کل الاشیاء». ۱۷. اثبات اینکه نفس جسمانیة الحدوث و روحانیة البقا است. ۱۸. تحقیق در حقیقت ابصار و سایر ادراکات حسی. ۱۹. تجرد قوه خیال. ۲۰. اثبات اینکه «النفس فی وحدتها کل القوى» ۲۱. اثبات اینکه «کلی» به نحو تعالی است نه صرف تجرید و انتزاع. ۲۲. اثبات معاد جسمانی.^۱

دوره‌ی ششم: به رغم آنکه عقلانیت و حکمت اسلامی - که ایران در آن سهمی گران دارد - هنوز از استوارترین و پربارترین موارث و جریان‌های فکری جامعه انسانی است، اما امروز این گوهر گرانبها نیازمند بازپیرایی، بازپژوهی و سامان‌بخشی جدی است، در این نوسازی و دگرگونگری نیازهای عصری، دستاوردهای نوین حکمت علمی جهانی و پرسش‌های نوپیدایی که امروز تفکر اسلامی را به مصاف می‌خواند، و نیز چالش‌هایی که فلسفه و الاهیات اسلامی در گذشته با آن روبه رو بوده باید منظور نظر نظریه‌پردازان و متفکران اسلامی باشد.

منتقدان و منکران سنتی فلسفه‌ی اسلامی گروه‌ها و گرایش‌های گوناگونی را تشکیل می‌دهند، نص‌بندگان، اشعری مسلکان، شهودگرایان، اصحاب مکتب تفکیک، تجربیان و علم پرستان، از جمله آنانند که هر یک به سیاقی زبان به قدح

۱. این تعبیر را نه از سر تعصب ملی، و نه به قصد انکار سهم ارجمند متفکران دیگر نقاط جهان اسلامی مانند مصر و شامات، بلکه به عنوان بازگفت بخشی از واقعیت‌های تاریخی، به قلم راندم.

و جرح فلسفه‌ی اسلامی گشوده‌اند. گروه‌های یاد شده، گاه معرفت عقلی را انکار کرده‌اند. گاه اسلامیت فلسفه را، و گاه کارایی حکمت اسلامی را آماج قرار داده‌اند. تهمت کافری و طعنه بیگانه تباری، داغ‌های سنتی بود که هر از چندی در مجامع و عامیانه از سوی کسی یا گروهی بر پیشانی سپید و سبتر حکمت اسلامی نهاده می‌شد، و اکنون تحت تأثیر گرایش‌های تحصّلی یا فرامردن، با عناوین «ناکارآمدی و اندراس منطقی و فلسفه ارسطویی - اسلامی» نغمه‌های تازه‌تری علیه فلسفه‌ی استوار و دیرپای اسلامی ساز شده است.

خوشبختانه چندی است تحولی فرخنده فام در حوزه حکمت و الاهیت در ایران آغاز شده است. به نظر ما گفتمان فلسفی‌ای که از دهه‌ی بیست قرن حاضر خورشیدی (دهه‌ی چهار قرن بیستم میلادی) با علمداری بزرگ سید محمدحسین طباطبایی و قلمداری شهید اندیشه استاد مرتضی مطهری و دیگر تلامذ علامه در ایران آغاز گردید باید مطلع این دگرگونی قلمداد گردد.

گذشته از پیشینه تاریخی فلسفی ایران، این خطّه پس از ظهور اسلام نیز همواره پررونق‌ترین چالشگاه اندیشه‌ها و بارورترین بستر رویش و رشد حکمت و معرفت بوده است، و پرآوازه‌ترین فیلسوفان و برجسته‌ترین متفکران به این سرزمین تعلق دارند. ایران نبضگاه دانش و اندیشه‌ی مشرق است، هم از این رو ایران غالباً مبدأ یا معبر یا مئاب جنبش‌های فکری بوده است.

تأسیس دانشگاه‌ها و مراکز آموزش عالی برابر الگوهای غربی و تحول نظام آموزشی در ایران، آغاز دور جدید ترجمه منابع فلسفی غربی، پیدایش پرسش‌های جدید کلامی فلسفی، مجاورت ایران با اتحاد جماهیر شوروی که قطب نهضت ماتریالیستی مارکسی بود، ظهور چالش‌ها و صف آرایی‌های تازه فلسفی میان اندیشه‌های الحادی و تفکر الاهی در دنیای اسلام به طور عام و در ایران به طور خاص، و از همه مهم‌تر ظهور شخصیت بارز و برجسته‌ای چون علامه طباطبایی، ضرورت‌ها و زمینه‌های این دگرگونی و نوسازی را فراهم ساخت.

هرچند عهد طفولیت این جنبش حکمی به درازا کشید، اما چالش‌های تازه‌ای که طی دهه هفتاد قرن حاضر شمسی در حوزه‌های شناختار پژوهی، هستی‌شناسی و الاهیات، در این ظهور کرده است، بستر بسیار مساعدی را برای بالیدن و بارور شدن این نهال جوان فراهم آورده است.^۱

اگر بازیگری و بازسازی یک مکتب فلسفی و فکری متناظر به دانش‌ها و چالش‌های عصری، ضمن تحفظ بر مبانی و عناصر جوهری آن جریان رانوسازی آن بنامیم، حق داریم جنبش جدید فلسفی ایران را «مکتب نوصدرایی» بنامیم.

استاد **مطهری** سرآغاز و سرمنزل این جنبش را چنین وصف و وعده می‌کند:

علامه در این فکر هستند به تألیف یک دوره فلسفه بپردازند که هم مشتمل بر تحقیقات گرانمایه هزار ساله فلسفه اسلامی باشد و هم آراء و نظریات فلسفی جدید مورد توجه قرار گیرد، و این فاصله زیاد که بین نظریات فلسفی قدیم و جدید - ابتداء به نظر می‌رسد و این دو را به صورت دو فن مختلف و غیر مرتبط به هم جلوه‌گر می‌سازد مرتفع شود و بالاخره به صورتی درآید که با احتیاجات فکری عصری بهتر تطبیق شود، و مخصوصاً ارزش فلسفه الهی که جلودار آن، دانشمندان اسلامی هستند و فلسفه مادی در تبلیغات خود دوره آن را خاتمه یافته معرفی می‌کند، به خوبی روشن شود.

نشریات روزافزون فلسفی اخیر و توجه جوانان روشنفکر ما به آثار فلسفی دانشمندان اروپا که هر روز به صورت ترجمه یا مقاله و رساله در عرصه مطبوعات ظاهر می‌شود و این خود نماینده روح کنجکاو و حقیقت جوی این مردم است که از هزار سال پیش سابقه دارد، و از طرف دیگر انتشارات مجهز به تبلیغات سیاسی و حزبی فلسفه مادی جدید (ماتریالیسم دیالکتیک) بیش از پیش حضرت معظم له را مصمم نمود که در راه مقصود خود گام بردارند، لهذا از چند سال پیش ابتدا به

۱. اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۱، مقدمه، مطبوعات دارالعلم، قم، بی‌تا.

تشکیل یک انجمن بحث و انتقاد فلسفی مرکب از عده‌ای از فضلا مبادرت کردند... این روشی که حضرت معظم له آغاز کرده‌اند یک اقدام اساسی و فلسفه را در ایران وارد مرحله جدید می‌کند.^۱

کما اینکه **هانری کربن** نیز که سال‌ها در مباحثات فلسفی با علامه طباطبایی (ره) حضور داشته در کتاب **تاریخ فلسفه اسلامی**، جنبش فلسفی نوین ایران را می‌ستاید.^۲

در این مقال کوتاه مجال طرح و بررسی در خور مختصات نشاط فلسفی جدید میسر نیست. ما تفصیل بحث و تکثیر شواهد را به فرصتی فراخور وانهاد، اینجا به اشاره‌ای اجمالی و مختصر به نمونه‌هایی از ویژگی‌ها و رهاوردهای آن بسنده می‌کنیم.

در گفتمان فلسفی معاصر ایران در سه زمینه، از سوی علامه و تلامذهی او، دگرگونی روی داده است و اکنون نیز ادامه دارد:

الف. صوری و شکلی. ب. روشی، ج. محتوایی

در باب تحول صوری، از باب نمونه به تغییر ساختار و چینش مباحث می‌توان اشاره کرد. به عکس سنت ساختاری فلسفه اسلامی - که هستی‌شناسی مدخل آن به شمار می‌رفت - برای نخستین بار در کتاب **اصول فلسفه و روش رئالیسم**، بحث‌های شناختارشناسی و بررسی مسأله ادراکات، بخش اول اثر قرار گرفته است.^۳ علاوه بر علامه طباطبایی، استاد **مرتضی مطهری** در **شرح مبسوط منظومه**^۴ و استاد **مصباح یزدی** در کتاب **آموزش فلسفه** بر این^۵ چینش تأکید

۱. همان مآخذ.

۲. **تاریخ فلسفه اسلامی**، ترجمه جواد طباطبایی، ج ۲، نشر کویر، ص ۱۹۹.

۳. نخستین مقالات اصول فلسفه عنوان‌های «پیدایش کثرت در علم» و «ادراکات اعتباریه» است.

۴. شرح مبسوط منظومه، ج ۱، حکمت، تهران، ص ۱۴۲ (پاورقی) و ۱۵۵.

۵. آموزش فلسفه، ج ۱، مقدمه معاونت فرهنگی سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۵، تهران، و

می‌ورزند. در بخش‌های متعدد دیگر نیز جابجایی مباحث، صورت پذیرفته و به تعبیر استاد *جوادی‌آملی*، حکمت *صدرا* توسط *علامه طباطبایی* سازمان ریاضی‌وار پیدا کرده است.^۱

برای نوآوری در روش‌ها نیز به سه نمونه می‌توان اشاره کرد:

۱. پرهیز از خلط برهان و شهود در عین ایمان به یگانگی مسیر و مقصود برهان و عرفان و قرآن.^۲

۲. تبارشناسی و پیشینه پژوهی مباحث و قواعد و تبیین مسائل با توجه به تطورات وارد بر آن در طول تاریخ فلسفه.^۳

۳. اهتمام به طرح تطبیقی مباحث، بین فلسفه اسلامی و سایر فلسفه‌ها، و گاه بین مشارب حکمی اسلامی با هم.^۴

→ تعلیقی بر نه‌ایة الحکمة، ص ۴۰.

۱. فصلنامه *قیسات*، شماره‌ی دهم و یازدهم، زمستان و بهار ۷۷ و ۷۸، میزگرد «حکمت صدرایی، ماهیت و مختصات»، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی. مرحوم استاد مطهری (ره) در مقدمه‌ی *اصول فلسفه*، کار ملاصدرا و سازمان دستگاه فلسفه‌ی صدرایی را بدین‌سان وصف می‌کند.

۲. مرحوم علامه طباطبایی در *نه‌ایة الحکمة، بدایة الحکمة و اصول فلسفه*، هرگز متعرض مباحث عرفانی و نقلی نشده‌اند، این سه اثر مستقل فلسفی یکسره برهانی است. وی در سرآغاز *نه‌ایة* تحت عنوان «کلام بمنزلة المدخل لهذه الصناعة» نیز بر این مهم تأکید ورزیده است.

۳. مرحوم استاد مطهری در مجموعه چهار جلدی *شرح مبسوط منظومه*، ضمن تأکید بر اهمیت این روش در جای جای کتاب و اکثر مباحث، این شیوه را اعمال کرده‌اند.

۴. کتاب‌هایی چونان: *اصول فلسفه، شرح مبسوط، آموزش فلسفه* و تک نگاره‌هایی که فلاسفه معاصر ایران در مباحث خاص مانند معرفت‌شناسی نوشته‌اند غالباً به روش مقایسه‌ای مباحث اهتمام کرده‌اند.

در خصوص تحول و تکامل محتوایی نیز به چند نمونه نوآوری می‌توان اشاره نمود.

۱. بازپیرایی فلسفه از طب و طبیعیات قدیم و بهره‌گیری از نظریات جدید در علوم به خصوص فیزیک مدرن، به مثابه اصول موضوعی.^۱
 ۲. ارائه تقریرهایی نوپای برخی قواعد و مسائل فلسفی، مانند تقریر جدید علامه طباطبایی از برهان صدیقین.^۲

۳. توسعه برخی مباحث به نحو طولی از رهگذر طرح نظرات جدید، مانند تبیین منشأ ادراکات اعتباری^۳ و مانند اهتمام خاص و مستقل به فلسفه معرفت و سایر فلسفه‌های مضاف، مانند فلسفه ذهن، فلسفه دین، فلسفه اخلاق و فلسفه حقوق.^۴

۴. گسترش مباحث به نحو عرضی مانند تکثیر برهان در برخی قواعد مانند مسأله ابطال دور و تسلسل^۵ و نیز تفصیل و توسعه مباحث مطرح در فلسفه‌های جدید، مانند مبحث حرکت، زمان و علیت، و نیز پرداختن به مسائل کلام جدید. البته و صدا البته چنانکه گفتیم، صرفاً از باب ذکر نمونه به موارد بالا اشاره شد،

۱. از باب نمونه، علامه در *نهایه*، مرحله‌ی ششم، آخر فصل چهارم، ضمن اشاره به نظریات جدید فیزیکی و «امکان تبدیل اجسام به انرژی و اینکه جسم انرژی متراکم است» می‌فرماید: «بایسته است در مباحث فلسفی، انرژی نوع عالی مرتب بر جوهر - پیش از جسم - انگاشته شود و بر این اساس مباحث [مقولات] را سازمان دهیم. *نهایه الحکمه*، ص ۸۹.

۲. علامه طباطبایی: *تعلیمی اسفار*، ج ۶، ص ۴۱؛ *نهایه*، مرحله ۱۲، فصل اول.

۳. *اصول فلسفه*، مقاله‌ی دوم.

۴. تک نگاره‌های منتشره از سوی فلاسفه‌ی معاصر، گواه چنین تحول و توسعه‌ای در فلسفه اسلامی است.

۵. *اسفار*، ج ۲، ص ۱۶۶، تعلیق شماره‌ی ۲.

والا ابداعات علامه و تلامذه او در حوزه‌های شناختارشناسی، هستی‌شناسی، الاهیات، فلسفه‌های مضاف، به ده‌ها مورد بالغ می‌شود. اما این مقال و مقاله، ذکر بیش از نمونه‌های پیشگفته را بر نمی‌تابد، بر فضایل دلسوز و صاحب جودت و ذکاوت است که با استقرای تام، همه موارد را استخراج و تبیین و سپس در توسعه تکثیر و تعمیق آن‌ها اهتمام نمایند.

اما به رغم مواهب و مزایای بی‌شمار حکمت اسلامی و تطوراتی که در گذشته روی داده و تحولاتی که در روزگار ما صورت بسته است، فلسفه اسلامی هنوز و همچنان از جهات مختلف دچار کاستی‌ها و ناراستی‌هایی است که باید مرتفع گردد. از باب نمونه به موارد زیر می‌توان اشاره کرد:

الف. از جهت روش‌شناسی. از قبیل: ۱. غیرکاربردی بودن روش‌های جاری در تألیف و تعلیم، به دلیل نپرداختن به غایات و کاربرد هر یک از مباحث و مسائل فلسفی. ۲. غفلت از مطالعات تطبیقی و نیز پژوهش‌های میان رشته‌ای. ۳. امتزاج روش‌های علمی اختصاصی سه حوزه دین، فلسفه و عرفان (در حکمت صدرایی)

ب. از نظر ساختاری، از قبیل ۱. تصلب بر چیدمان کنونی. ۲. عدم اهتمام به معرفت‌شناسی که بی‌شک بر هستی‌شناسی مقدم است. ۳. همچنین عدم تجزیه تخصصی حکمت به شاخه‌ها بلکه دانش‌های مستقل، چنانکه جهان امروز کرده است. ۴. وجود زواید لاطائل و استطرادات بلا حاصل، و...

ج. از حیث مضمونی و محتوایی، از قبیل ۱. تسری ندادن مبانی و بناهای فلسفی اسلامی به حوزه‌های فرعی معرفت دینی. ۲. اعتماد و اتکای فلسفه به طبیعیات و فلکیات سنتی که طشت بطلان آن از بام فلک معرفت بر زمین افتاده، ۳. عدم باززدایی ابواب فلسفه و اذهان فیلسوفان - حتی شخص صدرا - از رسوبات اصالة الماهیتی، و...

سرانجام این که: فلسفه‌ی اسلامی، حاجتمند آسیب‌شناسی جامع و جامعه‌ی ما محتاج نیاز سنجی واقع‌بینانه و روزآمد است، و این آسیب‌شناسی و

نیاز سنجی، بایستگی‌هایی را در قلمرو حکمت و علوم عقلی ما مبرم می‌دارد که باید به نحوی درخور بدان‌ها پرداخته شود، فهرست کامل بایستگی‌ها را در «بایستگی‌های کنونی فلسفه‌ی اسلامی» آوردیم.^۱

۱. فهرست کاستگی‌ها و بایستگی‌های کنونی فلسفه‌ی اسلامی در فصل پیشین گذشت.

فصل دهم

فقه؛ چالش‌ها، کاستگی‌ها و بایستگی‌های آن

فقه در کنار اخلاق دینی، «نظام نامه‌ی چگونه زیستن» مؤمنان را شکل می‌دهد؛ در عهد ما فقه اسلامی، به خاطر حضور کارساز خود در صحنه‌ی تدبیر حیات جمعی مسلمانان - به‌ویژه مردم ایران - از منزلت و موقعیت ویژه‌ای برخوردار گشته است، و این امر، اینک از سویی فقه و علوم فقهی را در معرض چالش‌ها و چند و چون‌های بسیار نهاده و گروه‌ها یا کسانی را - هرچند به دواعی متفاوت - به تنقید و تنقیص فقه و حقوق اسلامی واداشته است، و از دیگر سو (و طبعاً) مسئولیت فقیهان و حقوق‌پژوهان مسلمان را در ژرفایش، گسترش و بازپیراست علوم فقهی و نظام حقوقی اسلام صدچندان ساخته است.

طیف شش ضلعی فقه ستیزی

هرچند فقه ستیزی، پیشینه‌ای دیرین دارد؛ اما به جهت نکته‌ی پیشگفته، طی دهه‌های اخیر، فقه و آموزه‌های دستوری دین (شریعت) برابر با (بلکه افزون بر) همه‌ی تاریخ کهن و کَهل خویش، آماج تازش‌ها و چالش‌ها بوده است. گو این‌که فقه‌ستیزان اندک شمارند، اما مجموعاً طیف فکری چندضلعی و

ذووجوهی را تشکیل می‌دهند:

یک. دسته‌ای از آنان، «ملحدان» دین ستیزند که شریعت‌گرایی و التزام به فقه را تحقق عینی دین و وجه بارز و برجسته‌ی دین‌داری انگاشته‌اند؛ از این رو با فقه و فقاہت درافتاده‌اند.

دو. گروه دیگر، «عرفی‌گرایان» شریعت‌گیرند که فقاہت را مانع و رادع سکولاریزاسیون (این جهانی‌سازی حیات) پنداشته با آن از در ستیز درآمده‌اند. سه. طایفه‌ی سوم، «اباحی‌طلبان» بی‌مبالات و «همه چیز روا انگاراند» که فقه را مزاحم شادخواری‌ها و بی‌بندوباری‌های خویش دانسته و بدان روی ترش می‌کنند.

چهار. جمعی دیگر «سیاسیون لیبرال ملی‌گرای»ند که تصور می‌کنند حضور فقیهان و شریعت‌طلبان در ساحت سیاست، عرصه را بر آنان در قبضه‌ی قدرت، تنگ می‌کند؛ بنابراین از دیرباز هرگز رضا به حاکمیت فقه نداده‌اند و اکنون نیز هم‌چنان بر این مدعا پای می‌فروشند.

پنج. پنجمین جریان، «متنسکان مصلحت‌ناشناس»اند که به‌رغم التزام به ظواهر دینی، جانبدار فقه فردی (و در حقیقت، دین شخصی)اند و نمی‌توانند ادراک کرد که حصر قلمرو شریعت به عرصه‌ی خصوصی و مناسک فردی، علاوه بر این که با حقیقت و جامعیت شریعت اسلامی و مقاصد الهی در تعارض است، جز عزلت و انزوای تمام دین و به حاشیه راندن و در نهایت حذف آن از صحنه‌ی حیات آدمی معنا و متنهایی ندارد.

شش. دسته‌ی ششم، صوفی‌مسلکان «عرفان‌ناشناس» و «سالکان بی‌سلوک»اند که بی‌خبر از ظرایف و طرایف، سختی و سرسختی عرفان، طوطی‌وار، پیوسته از خشونت و انعطاف‌ناپذیری فقه شکوه می‌کنند و بر سخت‌گیری فقیهان خرده می‌گیرند؛ این جاهلان نمی‌دانند که فقه، شرح شریعت است و شریعت نیز شطر طریقت است و شرط حقیقت.

چنان‌که پیدا است، برخی از این شش طایفه، در دواعی و دلایل با برخی دیگر مشترک و متحدند و در پاره‌ای مبانی و مواضع با هم متعارض‌اند، اما

جملگی در طریق معارضت کلی با کلیت فقه - و به دلیل تفکیک ناپذیری دیانت از فقهت، در حقیقت در مقابله با شریعت - با هم واحدالهم و فاردالغم‌اند.

علاوه بر چالش فقه ستیزی، فقه (= حقوق اسلامی) و اجتهاد در روزگار ما از دو عارضه‌ی افراطی و تفریطی دیگر نیز رنج می‌برد:

الف. بی‌مبالائی علمی و شیاع اظهارات و افتاناتِ فارغ از دغدغه‌ی منطق و مبنا.

ب. فقر جرأت علمی و سیطره‌ی نوعی انعطال و انسداد پنهان برفن و فعل اجتهاد. این مسوده، مجال مناسبی برای شرح در خور این دو عارضه‌ی معرفت‌سوز و شریعت‌شکن نیست؛ بنابراین لاجرم به اشارتی به نمودها و نمونه‌های هر یک از این دو آفت بسنده کرده، و تفصیل مقال و مدعا را به فرصتی فراخ حواله می‌کنیم.

اینک شرح عارضه‌ی نخست:

چندی است که آفات و ناهنجاری‌های «روشی»، «رویکردی» و «رفتاری» بسیاری دامنگیر دین‌شناسی و ادبیات معرفت دینی در جامعه‌ی ما شده است که ضمن ایجاد سرگشتگی در اوساط اجتماعی به ویژه نسل جوان، این ناهنجاری‌ها - به مثابه جریان موازی - موجب تخریب زمینه‌ی ظهور جریان اصلاحی اصیل و علمی در قلمرو دین‌پژوهی نیز گشته است، ذیلًا به برخی مظاهر آن اشاره می‌کنم. (البته به جهت رعایت پاره‌ای مصالح، از ذکر مصداق‌های مشخص و مثال‌های معین اجتناب خواهم ورزید).

۱. در آثار و آرای پاره‌ای خام‌سران و خام‌سرایان، تدریجاً «اجتهاد منطقی محور»، جای خود را به «اصطیاد مشرب‌مدار» می‌سپارد، آن‌چنان‌که گاه برخی از آنان در ورطه‌ی اصطیادات ذوقی در غلتیده، از اجتهاد در قبال نص و حتی نقض مصرّحات قرآنی نیز نمی‌پرهیزند!

۲. سعی بر بومی‌سازی و شرع‌اندود کردن نظرات و نظامات وارداتی غربی، بدون برخورداری از درک درست مبانی و معانی آن و بدون سنجش امکان یا لزوم و نیز پیامدهای زیانبار چنین تلاشی، نمود دیگر این عارضه است؛ کوشش

در جهت ابتدای فقه بر مبانی معرفتی نسب‌انگاران و اصول انسان‌شناسی اومانیستی و فروکاستن شأن فقه قویم و غنی اسلامی تا حد تبدیل شدن آن به حاشیه‌ای بر اعلامیه‌ی سیاسی و غربی (و نه جهانی) حقوق بشر! از بارزترین نمودهای چنین رویکردی است.

۳. «اباح‌گرایی» و ابرام بر «اصالة الحذف» در حوزه‌ی شریعت و کوشش در جهت به حداقل رساندن اوامر و نواهی دینی به هر بها و بهانه‌ای؛ مثلاً گفته می‌شود: معاملات (بالمعنی العام = غیر از عبادات) یکسره امضایی است و متعلق امضاء نیز عرف جاهلیت و جزیره یا سیره‌ی عقلانی‌هی عصر بعثت است و عرف و سیره‌ی اقوام و عقلاً نیز ابدی نیست پس تاریخ مصرف بخش عمده‌ی فقه منقضی شده است! و گاه می‌گویند: فلان حکم در قرآن نیامده است! یا گفته می‌شود: اوضاع حیات و مناسبات بشر دیگرگون شده و برخی آموزه‌های شرعی قابلیت اجرا ندارد و ...

۴. سیاست‌زدگی و شیاع استفتائات و افتائات سیاسی (= حزبی)؛ آن‌چنان‌که این رفتار، گاه کسانی را که دیده به «عقربه‌ی جهت نما» پیوسته متغیر جریانات سیاسی دوخته‌اند، دچار تناقض‌گویی و چرخش‌های فتوایی صدو هشتاد درجه‌ای می‌سازد و در مسأله‌ی واحد - به اقتضای چرخش‌های جناحی - فتاوای متعارض صادر می‌کنند!

۵. تصلب بر «اصالة التجدد» (نوزدگی)؛ آن‌چنان‌که برخی نوآوردن و نوگفتن را، هرچه که باشد، بالذات ارزشمند انگاشته، از این حقیقت که «حقیقت اگر حقیقت باشد همواره حقیقت است» و روی بر تافتن از آن هیچ‌گاه مباح و معقول نیست، غفلت می‌ورزند.

۶. دین فهمی درگذشته، گاه از آفت عوام‌زدگی رنج می‌برد و اینک مبتلای روشنفکرزدگی نیز شده است! (گل بود، به سبزه نیز آراسته شد!) برخی، امروز حتی در فهم و فتوای دینی، تابع خوشایند و بدآیند عناصر و جریانات روشنفکری‌اند! و ناخودآگاه، در ذهن آنان رضایت خدا جای خود را به رغبت جریانات سپرده است!

۷. به اقتضای قاعده‌ی «خالف تُعَرَف»، شاذگرایی، تفرّد رأی و متفاوت‌گویی، دأب برخی شده است! و گاه بسی فحوص و نبش می‌کنند تا مگر احتمال یا قول شگفت و شاذی بیابند و آن را به عنوان نظر تازه و خاص خود مطرح و در هاله و سایه‌ی آن به نام و نسبتی دست‌یابند!

۸. اصرار بر تکثر و تکثیر آراء و عملاً صحنه‌نهادن بر انگاره‌ی سیالیت معرفت‌دینی و قرائت‌پذیربودن دین، مظهر دیگر عارضه‌ی بی‌مبالاتی علمی است.

۹. بدعت‌گذاری را به جای بدیع‌پردازی نشانندن، نمود دیگر عارضه‌ی عدم پایبندی به مبنا و منطق در فهم دین و دین‌شناسی است. نوآوری دینی عبارت‌است از «ابداع علمی روشمند مبتنی بر مدارک دینی معتبر» و این غیر از بدعت بی‌منطق مبنا نهادن در دین خداست.

۱۰. ژرنالیسم فقهی و فقه ژرنالیستی و خبرسازی‌های عوام‌پسند و ارایه‌ی برخی آرای «جالب توجه!» و احیاناً کشاندن مباحث علمی تخصصی به عرصه‌ی عمومی نیز آفت دیگری است که برخی دیگر از مدعیان، امروز بدان مبتلایند.

مبتلایان به عارضه‌ی بی‌مبالاتی علمی، اگر با هم صد تفاوت و تعارض هم داشته باشند، در خام‌گرایی و خام‌سرایی و فراغ از مبنا و منطق علمی، جملگی مشترکند، البته بر کسی پوشیده نیست که ساحت فقیهان فهیم و مجتهدان متضلع و متقی ما از این دست خبط و خطاها مبرا و منزّه است.

اما عارضه فقر جرأت علمی و سیطره‌ی انسداد اجتهاد:

دیری است که قلمرو اجتهاد از حدود فقه فراگیر (= فقه علمی یعنی باورها و بینش دینی، و فقه عملی یعنی «احکام» و «اخلاق» و «تربیت» دینی) به شاخه‌ی «احکام» فروکاسته شده، و اجتهاد و تفقه در حوزه‌ی احکام نیز به حدود تکالیف فردی و عبادی محدود شده است! و اکنون آن‌چنان‌که باید و شاید، در بخش‌های بینش دینی (عقاید)، منش دینی (اخلاق) پرورش دینی (تربیت) و نیز فقه اجتماعیات و سیاسیات، استنباط پیشرو و فعالی جریان ندارد؛ حاصل

مقایسه‌ی تنها کم و کیف مباحث و مطالب ابواب معدود فقه عبادات با ابواب پر عنوان، اما کم حجم فقه اجتماعیات و سیاسیات، و قضا، برای اثبات ادعا کافی است.

با اینکه در روزگار ما ساحت حیات اجتماعی آدمی روزافزون - بلکه دمام - در معرض تطور و توسعه است؛ در نتیجه مصب اصلی «حوادث واقعه»، امروز حوزه‌ی مناسبات اجتماعی است و این بخش، بیش از هر قسمت دیگری حاجتمند اجتهاد و تفریع فروع است، اما این بخش‌ها کم‌تر مورد بحث اجتهادی قرار می‌گیرد.

چنان‌که می‌دانیم، نزد شیعه تقلید نیز باید از سر اجتهاد - به معنای عام آن - صورت گیرد؛ اما دریغ که اینک حتی پاره‌ای اجتهادات فقه، تقلیدی شده است! اکنون پرداختن به تدریس و تحقیق در ابوابی مانند: طهارت، صلوٰه، صوم، حج و ... که افزون بر هزار سال است فحول فقها در آن محاجه‌ها و مذاقه‌های شگفت‌کرده و به تفصیل به همه‌ی فروع در این حوزه پرداخته‌اند، راه پیموده پیمودن است! تکلیف اجتهاد امروز پرداختن به حوزه‌هایی است که هزار مقوله و مسأله‌ی مستحدث، پیش روی فقه نهاده و از ارباب فتوا پاسخ روشن می‌طلبد.

اجتهاد در «اجتهاد»، امروز مبرم‌ترین رسالت اهل علم دین و اصحاب اجتهاد دینی است که پیوسته باید به طرق علمی و اصولی بدان بپردازند. شاخص‌ترین مفاصل و بارزترین مکاتب و ادوار فقه شیعه، همان ازمان و آناتی است که در رویکرد دینی و روش‌شناسی فهم دین، افول یا ارتقا روی داده است. فقه شیعه، دست کم چهار دوره‌ی شاخص (ادوار کلی و مکاتب کلان مشتمل بر دوره‌های خرد و جزئی) را سپری کرده است:

یک) مکتب و دوره‌ی فقه بسیط حدیثی، عهد «محدث فقیهان» نخستین، مانند *علی بن ابراهیم* (ف. ۳۲۸ ق)، *شیخ کلینی* (ف. ۳۲۸ ق)، *ابن قولویه* (ف. ۳۶۸ ق) و ...، رضوان الله علیهم.

دو) مکتب و دوره‌ی تدوین اصول فقه و ظهور «متکلم فقیهان» نخستین و

مجتهدان عقل‌گرا، مانند: شیخ مفید (ف. ۴۱۳ ق)، سیدمرتضی (ف. ۴۳۶ ق)، شیخ طوسی (ف. ۴۶۰ ق)، ابن‌جنید اسکافی (ف. ۳۱۸ ق)، حسن بن علی بن ابی عقیل عثماني (ف. حدود ۳۲۰ تا ۳۵۰ ق)، ابوالمکارم بن زهره (ف. ۵۸۵ ق)، ابن ادریس (ف. ۵۹۸ ق)، محقق حلی (ف. ۶۷۶ ق)، علامه حلی (ف. ۷۲۶ ق)، فخرالمحققین (ف. ۷۷۰ ق)، فاضل مقداد (ف. ۸۲۶ ق)، ابن‌فهد حلی (ف. ۸۴۱ ق)، شهید اول (ف. ۷۸۶ ق)، شهید ثانی (ف. ۹۶۵ ق) قدس‌الله انفسهم الزکیه. سه دوره‌ی تجدید حیات فقه حدیثی و عهد فقیهان اخباری و نص‌گرایی چون ملا محمد امین استرآبادی (ف. ۱۰۳۶ ق)، مولی محسن فیض کاشانی (ف. ۱۰۹۱ ق)، محمد بن حسن حرعاملی (ف. ۱۱۰۴ ق)، یوسف بن احمد بحرانی (ف. ۱۱۸۶ ق)، نورالله اسرارهم.

چهار دوره‌ی تجدید حیات اصول و نهضت اصولی‌گری که از عهد استاد الكل علامه وحید بهبهانی (ف. ۱۲۰۵ ق)، آغاز و با ظهور بحرالعلوم (ف. ۱۲۱۲ ق)، کاشف الغطاء جعفر بن خضر (ف. ۱۲۲۸ ق)، میرزای قمی (ف. ۱۲۲۱ ق)، شیخ محمد حسین نجفی (ف. ۱۲۶۶ ق)، تا خاتم الأصولیین، حضرت شیخ اعظم مرتضی انصاری (ف. ۱۲۸۱ ق)، سلام‌الله علیهم اجمعین و تاکنون ادامه می‌یابد.

البته از دوران مشروطه به این سو، در قلمرو فقه حکومت، تحولاتی هر چند بطیء و کم‌رمق آغاز گشت و ادامه یافت و اکنون به یمن وقوع انقلاب اسلامی، سیر و سرعتی بالنده پیدا کرده که بسیار امیدبخش و دلگرم‌کننده است؛ این جنبش و جوشش جدید با همه‌ی نارسایی‌ها و کاستی‌هایش می‌رود که به مکتب و دوره‌ای مستقل و معتابه در زنجیره‌ی ادوار فقه شیعی بدل گردد.

این مکاتب و ادوار چهار (یا پنجگانه) همه تحت تاثیر تحول در روش و رویکرد فقیهان و فتواگران مارخ داده است؛ اصولاً هرگونه تحول و توسعه، در هر علم و فنی در گرو تحول و توسعه در رویکردها و روش‌ها است.

اینک در باب این عارضه (فقدان جرأت علمی) نیز به فهرستی از کژی‌ها و کاستی‌ها در فقه پژوهی اشاره کرده و در پی آن، پاره‌ای بایستگی‌ها و ضرورت‌ها

را یادآور می‌شویم:

۱. محدود انگاشتن کارکرد قرآن در اجتهاد و گاه قناعت به آنچه که به «آیات الاحکام» شهرت یافته (حدود پانصد، و با حذف مکررات، سیصد و پنجاه آیه)، به رغم امکان توسعه‌ی سهم قرآن در استنباط با بسط تمسک به آیاتی که می‌تواند در استخراج حکم موضوعات جدید به کار آید، به ویژه اگر علاوه بر دلالات «مطابقی آیات» به دلالت‌های «تضمنی»، «التزامی» و ... نیز اعتنا شود؛ کما این که آیات مورد بحث و استشهاد در کتب فقهی ما، هم‌اکنون عملاً از هزار افزون‌تر است.

۲. بی‌مهری به «سنت فعلی» و سیره‌ی معصومان (ع) در استنباط حکمت عملی دین. با اینکه علاوه بر سنت قولی حضرات معصومان، افعال تشریعی‌ی آن حضرات (ع) می‌تواند مجموعاً به مثابه مدرک و منبعی مستقل در فهم حکمت عملی دین قلمداد شود، و اگر کار علمی درخوری پیرامون آن صورت‌بندد ذخیره‌ی عظیمی برای استنباط احکام اجتماعی، اخلاق و تربیت دینی در اختیار مجتهدان و پژوهشگران سیاست و اخلاق و تربیت قرار خواهد گرفت.

۳. کم‌توجهی به منبع و مدرک عقل و عدم اعتنای کافی به سهم و نقش قواعد عقلانی در درک دین و استنباط آموزه‌های حکمی و توسعه و تعمیق علوم فقهی، آن‌چنان‌که شایسته این حجت بدیل‌ناپذیر الهی است.

۴. غفلت از نقش فطرت و موازین فطری در دین‌پژوهی؛ اگر برابر مدلول صریح آیات محکم و روایات متواتر، به تطابق و تلائم دین و فطرت قایلیم - که قطعاً چنین است - آیا نباید در مقام تفهم و تحقق دین، از جمله استنباط و اجرای آموزه‌های فقهی، به مثابه یک اصل یا قاعده، بدین مهم توجه کنیم؟ و آیا این توجه، تبعات و دست‌آوردهای معتاب‌هی نخواهد داشت؟

۵. عدم اعتنا به نقش اصل «عدالت‌مداری تکوین و تشریع» - که از ارکان مکتب اهل بیت (علیهم‌السلام) است - آن‌چنان‌که گفته‌اند و به حق گفته‌اند: «التوحید و العدل علویان»؛ آیا اگر فقهی جامع، جامع‌نگر و جامعه‌گرا با لحاظ

این اصل اصیل، به تفقه در دین و استنباط احکام الهی از مدارک معتبر بپردازد، فقه ما نظام‌مندتر و کارآمدتر نخواهد بود؟

۶. اسلام، مسلکی تک ساحت و فردمدار نیست؛ بلکه دینی جامع‌نگر، جامعه‌گرا و جامعه‌گر است، و اگر چنین است که بی‌شک چنین است، آیا نباید این رهیافت، چونان اصلی اصیل و بسان خون در عروق دین‌پژوهی و به ویژه کشف احکام الهی و فهم اخلاق و تربیت دینی، سریان و جریان یابد؟ الحق باید اذعان کرد که استنباطات برخی کسان، فارغ از چنین رویکردی است.

۷. و اگر اسلام چنان است که در فقرات فوق گفته آمد، آیا نظام سازی و دولت پردازی، تدبیرورزی و دنیاگری - و نه دنیاگرایی - رسالت فقه و فقیه قلمداد نخواهد شد؟ و آیا هرگز در بیان بلند و برین مصلح سترگ عصرمان، حضرت امام خمینی - سلام‌الله و رضوانه علیه - ژرف اندیشیده‌ایم که «حکومت، فلسفه‌ی عملی فقه است»؟ و با توجه به چنین مبنایی، آیا فقه غیرناظر به حاکمیت دین و دولت دینی، فقه کامل و کارآمدی خواهد بود؟!

۸. لازمه خاتمیت و جاودانگی اسلام، انطباق‌پذیری احکام عملی آن با تحولات حیات آدمی است؛ اینک آیا نباید فقه ما به فتح آفاق ناگشوده‌ای چون عرصه‌ی فقه تکنولوژی، توسعه، جهانی‌سازی، ارتباطات، بانکداری، ابزارهای مالی مدرن و صدها و هزارها مقوله و مسأله دیگر^۱ کمر بندد؟ آیا مسلمانان می‌توانند از کنار این مقولات بی‌طرف و بی‌تفاوت بگذرند؟ و اگر نه، آیا تلفیق مسلمانی و مقولات مدرنی از آن سان که بدان‌ها اشارت شد، بی‌فقه و تفقه دینی ممکن است؟ اگر ممکن نیست که نیست، پس چه کسی باید گام پیش نهد و این فتوح را بیاغازد؟

۹. همچنین و لاجرم، به اقتضای برخی نکته‌های پیشگفته، آیا نباید ساختار فقه دیگرگون گشته با لحاظ نظام‌وارگی و ترتیب و ترتب منطقی ابواب، نظم و

۱. فهرستی - هرچند ناقص و ناتمام - از این دست مقولات و مسایل را، در فصل دوم کتاب آوردیم «انسداد اجتهاد» مندرج در کتاب «دین‌پژوهی معاصر» آورده‌ام.

نسقی دیگر باید تا خلل و خلأهای آن روشن گردد و تا امکان تحول و تکامل این میراث ماندگار فراهم آید؟

۱۰. آیا لحاظ اصول و عناصری چون اصل «تلایم و تعامل» حوزه‌های معرفت دینی (عقاید، احکام، اخلاق، تربیت) و اصل «ابتنای احکام بر مصالح و مفاسد» - هرچند فی‌الجمله - و نیز ضرورت توجه به «مقاصد الشریعه» در حد معلوم و مقدور، همچنین اصل «قطعیت لزوم کارآمد بودن دین، در تدبیر حیات بشر» و پاره‌ای مبانی و معالم دیگر، نمی‌تواند در استنباط ما تأثیرگذار باشد؟ اصولاً پاره‌ای از مبانی و مفروضاتی که در فقرات فوق معروض افتاد، آیا نمی‌تواند در قالب اصول و قواعد مشخصی سامان یابد و در «فن اجتهاد» جای گیرد و در «فعل اجتهاد» نقش آفریند؟

۱۱. (حقیر این‌جا در مقام طرح بحث هستم و هرگز درصدد داوری نیستم اما) نظرات و نگره‌هایی چون قاعده‌ی «تراکم ظنون» که به شیخ اعظم - قدس سره - نسبت داده می‌شود، یا «روش اصطیاد نظامات اسلامی، از رهگذر استقرای آرای فقهی فقها» که از جمله پیش‌نهادهای فقیه متفکر و مبتکر شهیدصدر - رضوان‌الله علیه - است یا نکاتی چون لزوم لحاظ «اولویات در احکام» آن چنان‌که از برخی قواعد فقهیه قابل اصطیاد است، و ضرورت اهتمام به «رضی العامه» (احترام به افکار عمومی) در کار نظام‌پردازی برای تحقق شریعت، و نیز «حق و سهم عقل جمعی و عرف عقلا در تنظیم برنامه، سازمان و آیین دولت دینی»^۱ آن چنان‌که اکنون عملاً در جمهوری اسلامی نیز جاری است؛ و بسیاری نکات و جهات درخور اعتنای دیگر، آیا نمی‌تواند مورد واکاوی و ژرف‌نگری قرار گیرد و آن‌گاه و چه بسا قواعدی قابل دفاع از آن‌ها فراجنگ آید که در عمل استنباط بسیار کارساز افتد؟

۱۲. آیا میراث و معارف علمی‌گران قدر ما، در حوزه‌های گوناگون - از جمله در حوزه‌ی فقه - نیازمند بازنگری و بازنگاری (نقادی و نوسازی) کلان و

۱. در *دموکراسی قدسی*، جایگاه این اصل و نحوه‌ی اعمال آن را تبیین کرده‌ام.

همه‌جانبه نیست؟ و اگر بازنگری در منطق، مبادی، مبانی، ساختار و امهات مسایل دانش‌های دینی روی دهد، پیامدهای مبارک این اقدام عظیم آیا قابل برآورد است؟ کم‌ترین ثمره‌ی این خدمت بشکوه، (اگر تحول در منطق و مبانی نباشد، لااقل) زدودن زواید و استطرادات از علوم، بازچینش ساختار هر علم و تحول در هندسه‌ی مجموع علوم دینی، نمایان شدن خلأها و ضرورت‌ها در هر دانش و مجموعه‌ی دانش‌های دین‌پژوهی خواهد بود، و این دست‌آورد سترگ، آیا قابل چشم‌پوشی است؟

(چنان که ملاحظه می‌فرمایید، از طرح کاستی‌ها آغازیدیم و با التفات در کلام، رفته رفته، به ذکر برخی پیشنهادها روی آوردیم؛ اینک برای اتمام فهرست پیشنهادها به پاره‌ای دیگر از بایسته‌ها در جهت تحول، تکامل و توسعه‌ی فقه و علوم فقهی اشاره می‌کنیم، که «هزار باده‌ی ناخورده در رگ تاک است!»)

۱۳. با توجه به نکات پیشگفته و نظر به ضرورت بهره‌برداری از دست‌آورد دانش‌های نو ظهور در عرصه‌ی معرفت دینی، همچنین پاسخگویی به چالش‌های نوپدید در زمینه‌ی دین‌پژوهی و لزوم یکپارچه ساختن و تامین شمول روش‌شناسی اجتهاد، باید اهتمامی ویژه در تنسیق و تاسیس دانشی جامع به عنوان «منطق فهم دین» به کار رود؛ این دانش اگر دانش جدید قلمداد نشود می‌تواند - دست‌کم - صورت جامع و تکاملی علوم دین‌شناختی سنتی و جدید به شمار آید.

۱۴. همچنین علاوه بر منطق فهم دین، به مثابه پیش نیاز استنباط و تفقه دینی، حاجتمند تأسیس یا تنسیق و توسعه‌ی دانش‌های دیگری هستیم از قبیل فلسفه‌ی دین (مشمول بر مطالعه‌ی فرانگرانه‌ی امهات عقاید، احکام و اخلاق اسلامی)، فلسفه‌ی معرفت دینی (مشمول بر مطالعه‌ی فرانگرانه در ماهیت معرفت دینی، علل و انواع تحول و تطور در آن و نیز متدولوژی آسیب‌شناسی معرفت دینی و...)، فلسفه‌ی اصول فقه، فلسفه‌ی فقه، دانش قواعد فقهیه و... به نظر این کمین، تاسیس و تنسیق فلسفه‌ی فقه، اثرگذارترین اقدام‌ها در جهت تحول و تکامل، کارآمدسازی و روزآمدسازی فقه قلمداد می‌شود؛ این

دانش، دست کم در بردارنده‌ی مباحث و محورهای زیر است:

الف) درباره‌ی فلسفه‌ی فقه

۱. چیستی فلسفه‌ی فقه.
۲. پیشینه و کنونه‌ی مباحث فلسفه‌ی فقه.
۳. نسبت فلسفه‌ی فقه با فلسفه‌ی معرفت دینی، فلسفه‌ی اجتهاد، فلسفه‌ی اصول فقه، منطق فهم دین، فلسفه‌ی دین، مقاصد الشریعه، علل الشرایع، قواعد فقهی و ...

۴. هویت معرفتی فلسفه‌ی فقه.
۵. موضوع فلسفه‌ی فقه.
۶. قلمرو فلسفه‌ی فقه.
۷. ساختار فلسفه‌ی فقه
۸. منابع فلسفه‌ی فقه.
۹. روش فلسفه‌ی فقه.
۱۰. غایت فلسفه‌ی فقه.

ب) چیستی فقه و سرشت گزاره‌های فقهی و تفاوت قضایای فقهی و اخلاقی.

ج) مکاتب، ادوار و تطورات فقه (فی الجمله).

د) موضوع و ساختار فقه.

هـ) غایت و کارکردهای فقه.

و) روش‌شناسی فقه.

ز) منابع (مدارک) فقه:

۱. فقه و وحی،
۲. فقه و سنت قولی،
۳. فقه و سنت فعلی (و سیره‌ی معصوم، سیره‌ی عقلانیّه، عرف عام و خاص، سیره‌ی و ارتکاز متشرعه و ...)،
۴. فقه و عقل،
۵. فقه و فطرت،

۶. فقه و اجماع،

۷. فقه و مصحلت،

۸. فقه و عدالت،

۹. فقه و اراده‌ی دولت (و ولایت فقیه)

۱۰. فقه و نظریه‌ی انسداد،

ح) پویایی و کارایی فقه. (با توجه به تحول زمان، مکان و انسان)

ط) فقه و نظام‌پردازی. (ارایه‌ی مدل حکومت برحسب ظروف تاریخی و

جغرافیایی اجرای احکام).

ی) نسبت و مناسبات فقه با

فلسفه‌ی اسلامی،

کلام اسلامی،

اصول فقه،

علم حقوق،

اخلاق،

قواعد فقهی،

تربیت،

علوم انسانی،

علوم طبیعی،

فرهنگ،

و ...

ض) حکم‌شناسی.

ظ) موضوع‌شناسی و متعلق‌شناسی.

غ) تبدیل رأی و اختلاف آراء، چرایی و چگونگی وقوع تحول و تفاوت در فتاوا.

لا) مقارنه (مباحث عمده‌ی تطبیقی میان مکاتب فقهی مذاهب).

ق) فقه و کاستگی‌ها و بایستگی‌های کنونی.

ر) آسیب‌شناسی معرفت فقهی.

۱۵. بررسی جامع و دقیق موانع نقد و نوآوری در فقه معاصر و ارائه‌ی راهکارهای لازم، با بستگی دیگر فقه پژوهی است؛ اکنون طیفی از موانع سلبی و ایجابی، تحول و توسعه‌ی معارف و علوم دینی از جمله دانش‌های فقهی را دچار وقفه کرده است.

موانع توسعه و تحول معرفت دینی به متغیرهایی اطلاق می‌شود که به صورت درونزا یا برونزا، در قبال سعی و کشف علمی محقق، نقش بازدارنده ایفا می‌کند؛ از این جهت متغیرهای بازدارنده شامل «وجود مانع» و «عدم مقتضی» هر دو می‌گردد؛ مجموع موانع به گونه‌های گونه‌گون قابل تقسیم و طبقه‌بندی است، از جمله به:

الف. موانع انفسی (بازدارنده‌های درونی)؛

ب. موانع آفاقی (بازدارنده‌های برونی)؛

گروه انفسی، شامل موانع بینشی، نگرشی، معرفت‌شناختی، مَیْشی، روانی، تدبیری، روشی است و گروه آفاقی نیز، موانع اخلاقی، فرهنگی - تاریخی، سیاسی و مدیریتی را دربرمی‌گیرد؛ البته تعریف کامل هر یک از انواع، و طرح و شرح مصادیق آن‌ها مجال مناسبی می‌طلبد.^۱

۱۶. دگرگون‌سازی نظام و نحوه‌ی آموزش فقه و اصول درحوزه‌های علمیه، آن چنان‌که ضمن تأمین جامعیت و روزآمدی، آموزش به صورت تخصصی اما پژوهش، به شیوه‌ی بینارشته‌ای انجام پذیرد.

۱۷. اصلاح و تبدیل برخی متون درسی فقهی و اصولی، با جهت‌گیری کاستن از زواید و افزودن بر وجه کاربردی تحصیلات حوزوی. الحق اکنون در خلال دوره‌ی تحصیل، استعداد و عمر طلاب جوان بسیار اتلاف می‌شود.

۱۸. اصلاح برنامه‌ی تحصیل دانشجویان رشته‌ی فقه و مبانی حقوق اسلامی در دانشگاه‌ها، که اینک سخت سست و بس قلیل الجدوی است!

۱. این حقیر تحقیقی را با همین دغدغه و البته ناظر به همه‌ی شاخه‌های دین‌پژوهی به عنوان «مبانی و موانع نوفهمی و نظریه‌پردازی دینی» هم اکنون در دست تألیف دارم.

۱۹. جهت‌دهی پایان‌نامه‌ها و رساله‌های ارشد و دکتری در دانشگاه‌ها و سطح سه و چهار در حوزه‌ها، در همه‌ی رشته‌ها، از جمله فقه و حقوق، آن سان که علاوه بر ارتقای این بخش، از تحقیقات (که حدود نیمی از توان تحقیقاتی کشور را به خود مصروف و مشغول داشته است)^۱ این تلاش علمی بتواند در جهت رشد دانش‌پژوهان و تامین نیازمندیهای علمی کاربردی کشور در هر زمینه مفید افتد.

۲۰. اکنون فقه - که به زعم بسیاری نظام حقوقی حاکم در کشور ما است ولی این تصور به‌طور نسبی صحیح است - در قبال چالش‌ها و تازش‌ها و جریان‌های فقه ستیزی که در آغاز مقاله بدانها اشارت شد، بی‌دفاع رها شده‌است؛ لذا دفاع عقلانی و علمی از این میراث ماندگار و سرمایه‌ی ثمین، از فرایض بر زمین مانده است و عزم فقیهان فطن و فاضلان فارغ و لایق را می‌طلبد که بر این مهم اهتمام ورزند.

۲۱. توسعه‌ی مطالعه و تدریس تطبیقی «بینامداری» فقه شیعه و «بینامذهبی» فقه اسلامی و «بینامکاتبی» نظام حقوقی اسلام در مقارنه با نظام‌های حقوقی غیراسلامی.

۲۲. دایر کردن کرسی‌های تخصصی نقد و نظریه‌پردازی و ایجاد محیط‌های علمی آزاد برای طرح نظرات جدید فقهی و نقد بی‌مه‌با و بدون مجامله‌ی مشهورات فقهی و اصولی.

۲۳. فراهم ساختن نشست‌های علمی جدی مستمر میان فقهای صاحب فتوا به منظور تقریب آرای فقهی و کاستن از سرگشتگی مقلدین؛ بی‌شک چنین هم‌اندیشی‌هایی بر اتقان فقه ما خواهد افزود و لزوم آن کم از فحوص از دلیل و رجوع به آرای پیشینیان در مقام اجتهاد نیست.

۲۴. پیشینه کاوی و تبارشناسی مباحث فقهی و اصولی و مشخص کردن نقاط تاریخی تحول مباحث و مسایل و علل و عوارض تطور در آن‌ها؛ زیرا اطلاع از تحولات و تطورات یک مبحث و قاعده و حکم، بسی در عمل استنباط

۱. ارزیابی علم و فناوری در جمهوری اسلامی ایران، اولین ارزیابی کلان - ۱۳۸۲.

کارگشا است.

۲۵. نگارش تاریخ تحلیلی جامع فقه و تاریخ تحلیلی جامع اصول؛ متأسفانه حتی یک کار ناقص و نارس نیز در این زمینه در دسترس دانش‌پژوهان جوان فقه و اصول نیست و این نسل از گذشته‌ی فخرآمیز خویش بی‌خبر است.

۲۶. تدوین دانشنامه‌های تخصصی در حوزه‌های مختلف مباحث فقهی و اصولی (علی‌الخصوص به صورت بینا مذهبی) که مراجعه به آراء و مطالع‌ی مباحث را برای فضلا و مشتاقان تسهیل می‌کند.

۲۷. تدوین اصطلاحنامه‌های جامع و معاجم واژه‌شناختی فقهی و اصولی.

۲۸. ترجمه‌ی آثار اصیل فقهی، به زبان‌های زنده‌ی دنیا و اهتمام لازم برای نشر و در دسترس قرار گرفتن صورت کتبی و الکترونیکی آن‌ها که در سطح جهان بسی محتاج و مشتاق دارد.

۲۹. تالیف کتب فقهی موضوعی با لحاظ اصول علمی پژوهش و نگارش و به زبان زمان و برگردان آن‌ها به زبان‌های زنده، به انگیزه‌ی معرفی غنا، قوت و پویایی و کارایی فقه شیعی به مراکز علمی و حقوقدانان جهان.

۳۰. تنظیم رساله‌های فقهی کاربردی، آسان‌یاب با ساختار جدید و ادبیات دلپذیر و مخاطب‌محور، با منظورداشت جنس، سن، صنف و میزان تحصیلات مکلفین و مخاطبین.

فقه، همان حقوق اسلامی است، زیرا فقه «دانش حقوق و تکالیف» است؛ هر چند فقه ما به لحاظ مبادی تصوری و تصدیقی، مبانی و مفروضات، مدارک و منابع، منطق و روش‌شناسی، غایت و فایده، ساختار و سامانه، با حقوق مصطلح و نظام‌ها و مکاتب حقوقی شناخته‌ی جهان تفاوت‌ها و تمایزهای بسیار دارد، اما این تفاوت‌ها در حد (و از سنخ) همان ناهمگونی‌هایی است که هر نظام حقوقی با نظام‌های حقوقی دیگر دارد؛ پس آنچه با عنوان فقه گفته آمد، درحقیقت سخن مادر حقوق اسلامی است؛ البته پاره‌ای نکات در خصوص علم حقوق درخور ذکر است که سخن به درازا کشید، به فرصتی دیگر موکول کرده و از طرح آن‌ها درمی‌گذریم.

فصل یازدهم

توسعه‌ی علم و تکامل معرفت^۱

(گفت و گو در باب مفهوم‌شناسی توسعه‌ی علمی، معنا و مراتب علم دینی و بایستگی‌های معرفت دینی)

مفهوم‌شناسی «توسعه‌ی علمی»

س - دیدگاه حضرت عالی درباره‌ی توسعه‌ی علمی چیست؟ چه معنایی را برای این اصطلاح قائل هستید؟

- توسعه علمی از چند جهت، تعبیر مبهمی است زیرا اولاً این ترکیب، یک اصطلاح تعریف شده و شناخته‌ای که معنای واحد و واضحی داشته باشد، نیست؛ ثانیاً اینکه دو واژه «توسعه» و «علم» نیز که این تعبیر از آن‌ها ترکیب یافته در معانی مختلف به کار می‌رود و این ترکیب شدن از دو واژه‌ی دارای کاربردهای مختلف و غیراجماعی نیز بر ابهام آن افزوده است؛ در نتیجه این که «توسعه‌ی علمی چیست؟» بستگی پیدا می‌کند به اینکه مراد ما از «توسعه»، «علم» چه

۱. این مطلب حاصل گفت و گویی است که به مناسبت برپایی «کنفرانس توسعه‌ی دانش و فناوری در ایران» صورت گرفته است؛ (این کنفرانس در تاریخ ۲۶ تا ۲۸ آبان ۱۳۸۳ در تهران، از سوی دانشگاه صنعتی شریف) برگزار گردید.

باشد؛ ثالثاً و علاوه بر دو نکته، این که آیا از این ترکیب معنای وصفی اراده شده است یا اضافی نیز ابهام را مضاعف کرده چون ممکن است کسی از این ترکیب توسعه به شیوه‌ی علمی و توسعه‌ی موصوف به علمی اراده کند، ممکن است از آن معنای اضافی را اراده کرده به صورت مضاف و مضاف الیه معنی کند و توسعه در علم را مراد کند.

س - منظور ما توسعه‌ی علم است نه توسعه‌ای که مبنای علمی دارد.

ج - این توضیح شما اشکال و ابهام سوم را مرتفع می‌کند اما تا روشن نشود علم به چه مفهومی به کار رفته و توسعه به چه مفهومی همچنان ابهام‌هایی باقی می‌ماند گرچه پرداختن به همه‌ی معانی و اطلاعات گوناگونی که واژه‌ی علم دارد، این جا ممکن و لازم نیست، اما حداقل ما اگر یکی از دو معنای کلمه‌ی علم را (با لحاظ تعبیر فرنگی آن) برگزینیم و بگوییم کدام یک را منظور داریم، می‌توانیم پیرامون این تعبیر بحث کنیم؛ یا علم را به هر نوع آگاهی و تصور و گواهی و تصدیقی و هر نوع دانستن‌یی که معادل Knowledge است اطلاق کنیم که به این معنا علم معنای نسبتاً فراگیر و عامی پیدا می‌کند که Science یکی از مصادیق آن به حساب می‌آید. معنای محدود آن را منظور کنیم که بیش‌تر در علوم جدید و تجربی و معادل Science قلمداد کنیم که خصلت آن تجربه‌مداری و کارکردگرایی است. و به قرینه‌ی کنفرانس که «فناوری» به دانش عطف شده به نظر می‌آید که علم به معنای دوم به کار رفته و مراد از علم، Science و علم تجربی است و کاربرد و کارکرد عینی در حیات انسان و جامعه هم مورد نظر هست.

س - عنوان کنفرانس «توسعه‌ی دانش و فن‌آوری در ایران» است؛ دانش را معادل Knowledge یعنی همان معنای اولی که فرمودید، گرفته‌اند البته مسئله‌ی کارکردی بودن تحقیقات مورد نظر بوده است، شما لفظ را به معنای عام آن در نظر بگیرید که، هم Science و هم آنچه را که از آن به Knowledge تعبیر می‌شود، شامل گردد. هر ساینسی نالج است وی هر نالجی ساینس نیست.

ج- در هر حال این تعبیر با اقتباس از ترکیب‌های مشابه آن مثل توسعه‌ی اقتصادی، توسعه‌ی فرهنگی و توسعه‌ی سیاسی و نوعی جعل اصطلاح است و وقتی می‌گوییم توسعه سیاسی و توسعه اقتصادی و توسعه فرهنگی به رغم ابهامات فراوانی که در این تعابیر وجود دارد دست کم، شکوفایی و نشاط و بسط کمی و کیفی در این حوزه‌ها را اراده می‌کنیم پس توسعه‌ی علمی نیز عبارت می‌شود از شکوفایی و نشاط و بسط کمی و کیفی جامعه از حیث علمی؛ ولی در آن ترکیب‌ها رویکرد مادی ملحوظ است یعنی در آن ترکیب‌ها کاربرد دنیوی داشتن توسعه مورد توجه است. مثلاً هرگز کار برندگان تعبیر توسعه‌ی اقتصادی مصطلح، توسعه‌ی معنویت، تحصیل کمال و دستیابی به سعادت را برای انسان را منظور ندارند، در توسعه‌ی سیاسی نمی‌خواهند اخلاق لاهوتی معنوی را در بستر سیاست جست و جو کنند. امروز تقسیم بلکه «قبضه قدرت» غایت سیاست محسوب و توسعه سیاسی راهی برای دسترسی به این غایت قلمداد می‌شود، اینان تلقی کمال و الهی و احیاناً سعادت مآل از سیاست ندارند، زیرا این ترکیب‌ها و اصطلاحات وام گرفته از ادبیات غربی است و طبعاً در همان ظرف فکری و رویکردی معنی بشوند، در این جا کاربرد توسعه در جهت تأمین رفاه و راحتی مادی انسان و بیش‌تر تأمین نیازهای طبعی و ملکی، و نه فطری و ملکوتی انسان، احتیاجات جسمی، و نه روحی او مد نظر است. تا جایی که گاه در این تلقی از توسعه، نیازمندی‌ها و مصالح نفس و روح آدمی مطلقاً مغفول واقع می‌شود؛ بلکه گاه بر خلاف و به رغم نیازمندی‌ها و مصالح روح و فطرت آدمی هم گام برداشته می‌شود. توجه به وجه فطری و لاهوتی آدمی را مزاحم بلکه معارض با غایات مورد جست‌وجو در عرصه‌های مذکور می‌انگارند. ترکیب توسعه علمی هم شباهتی به آن تعبیرها و ترکیب‌ها دارد و در حالی که در فرهنگ دینی، ما نه علم را به معنای دانش تجربی محض به کار می‌بریم و نه از توسعه علمی معنایی همجنس ترکیب‌های توسعه‌ی سیاسی و توسعه‌ی اقتصادی را مراد کنیم.

فرهنگ دینی و اعتنا به روش تجربی و خصلت کارکردی علم

س - در فرهنگ دینی، آیا روش تجربی و خصلت کارکردی علم که در معنای امروزی آن یعنی Science مورد توجه است مطرح نیست؟

ج - نه چنین نیست بلکه در ادبیات دینی ما قیدی به علم خورده که نشان دهنده هویت علم مطلوب و مقبول دین است در متون دینی ما ترکیب «علم نافع» به کار رفته آمده و خصلت و صفت سودمند بودن علم محل توجه و ترغیب است. لهذا نمی‌خواهیم بگوییم که در روایات ما هرگز علم به معنای Science به کار نرفته اما می‌توانیم بگوییم: علم مطمئناً صرفاً به این معنا نیست؛ ما می‌بینیم از جمله تقسیماتی که برای علم در روایات مذکور است تقسیم کلان علم، به علم الابدان و علم الادیان است، این نشان می‌دهد کلمه علم در لسان متون مقدس ما ناظر به علوم تجربی هم هست؛ در حوزه‌ی طب و طبیعیات به ناچار باید روش تجربی را به استخدام در آوریم، البته این وضعی که طی سده‌های اخیر پیش آمده و روش علمی منحصر به تجربه شده، یک خطا و حتی یک انحراف بزرگ است. تاریخ علم در گذشته تجربه جزء روش‌های کشف در جهان اسلام بوده؛ حتی در همین طبیعیات فلسفی که تصور می‌شود طبیعیات صرفاً عقلی است و متکی به شیوه‌های استدلالی و برهانی است، پیوسته به مشاهدات و تجربیات استشهاد می‌شود و پاره‌یی از مدعیات متکی به تجربه است یا پاره‌ای از مقدمات استدلال‌ها برگرفته از مشاهدات است. مثلاً ابن‌سینا که فیلسوف مشایی است در مجموعه‌ی آثارش که نوعاً بخشی به عنوان طبیعیات دارد در عین اینکه در مسائل استدلال‌های انتزاعی و فلسفی و شبه فلسفی هم بسیار عرضه می‌کند در برخی مباحث کوشش می‌کند که به مشاهده و تجربه نیز تمسک کند.

این به این معنا است که وی به حس به عنوان ابزار و تجربه به عنوان روش علمی اعتماد می‌کند. حصر روش‌شناسی علم در تجربه است و سلف ما منکر دست‌آورد حس و تجربه نبوده‌اند؛ یکی از تفاوت‌های فلسفه‌ی مشاء که شایع‌ترین مشرب فلسفی میان ما است، با فلسفه‌ی اشراق اتکاء همزمان و توأمان مشرب

مشائی به عقل و حس و نقش حواس در درک حقایق خارجی است.

می‌خواهم عرض کنم اینکه در روایات ما علم از سویی به علم نافع تحلیل شده از دیگر سو به علم ابدان و علم ادیان تقسیم گشته حاکی از آن است که علوم تجربی به معنای عام مورد توجه دین بوده، ولی این بدان معنا نیست علم محدود به علوم طبیعی و طبعاً روش علم نیز محدود به روش‌شناسی تجربی است. و منظور از علم الادیان تنها آن چیزی نیست که آن را از نص دینی اخذ می‌کنیم، نگاه فلسفی به دین (فلسفه‌ی دین) هم علم ادیان است؛ همچنین نگاه علمی به دین و مبانی دینی و آموزه‌های آن هم جزء علم ادیان قلمداد می‌شود؛ کما این که گزاره‌ها و آموزه‌های معطوف به حوزه‌ی بینش و عقاید، حوزه‌ی منش و اخلاق، حوزه‌ی کنش و احکام، که از دین اخذ می‌شود، نیز بخش دیگری از علم الادیان است. لہذا در نگاه دینی ما بخش وسیعی از علم به حوزه‌ای مربوط می‌شود که متعلق و محور آن نفس انسانی است و در آن شؤون فطرت ملکوتی بشر موضوع مطالعه است؛ موضوع علم ابدان نیز همه‌ی شؤون جسم است، و معلوم است که وقتی می‌گوییم علم الادیان فقط طب منظور نیست، بعضی تصور می‌کنند علم ابدان یعنی علم طب فقط! در حالی که همه آنچه که به کار بدن می‌آید علم الادیان است؛ اگر دانش‌هایی به استخدام راحت و رفاه بدن در آمد، بی‌واسطه و با واسطه، علم الادیان به شمار می‌رود و چنین دانش‌هایی در غیاب تجربه ظهور نمی‌کنند و توسعه نمی‌یابند، پس علم الادیان شامل عمده‌ی علوم تجربی خواهد بود.

س - آیا قرینه‌ای در روایات و آیات دال بر مدعا وجود دارد؟

ج - بله، از سویی آیات و روایات فراوانی که ما را به مطالعه طبیعت تشویق می‌کند مطالعه‌ی طبیعت مطالعه‌ی بدن نیست و نیز گزاره‌های علمی فراوانی که در قرآن و روایات ما آمده منحصر به حوزه‌ی طب نیست، اینکه ما هم روایات فراوانی داریم که مؤمنان را به مطالعه‌ی حوزه‌های مختلف طبیعی ترغیب

می‌کند و از سوی دیگر می‌بینیم که اینجا علم علی الاطلاق به دو بخش تقسیم می‌شود و لابد در این تقسیم شمول مورد نظر است و اگر نه علم نباید فقط به این دو بخش تقسیم شود، مثلاً باید گفته می‌شد: «العلم علوم: علم الابدان و علم الادیان و علم الطبیعه و علم الفلك» یا نظیر این عبارت؛ تقسیم مطلق می‌تواند به معنی حصر انواع و اقسام یک مقسم باشد. علاوه بر این، قبلاً عرض کردم که هر آنچه به استخدام بدن در آید هرچند با واسطه جز علم الابدان محسوب می‌شود، در نتیجه اگر کسی به تولید و توسعه‌ی فن آوری پردازد از آنجا که سرانجام فن آوری راحت و رفاه بدنی انسان است، یا دست کم اولاً و بالذات فن آوری در خدمت بدن است به علم الابدان اشتغال دارد و می‌دانیم علم الابدان نمی‌تواند فارغ از حس و بدون کار گماشت روش تجربی صورت بندد. روشن‌تر از تقسیم علم به علم الادیان و علم الابدان، تقسیم مطلق علم به وعاعی و سماعی یا مطبوع و مسموع است. امام علی(ع) فرموده‌اند: *الْعَقْلُ عَقْلَانِ: عَقْلُ الطَّبِيعِ وَ عَقْلُ التَّجَرِبَةِ وَ كِلَاهُمَا يُؤَدِّي إِلَى الْمَنْفَعَةِ*، نیز حضرت می‌فرمایند: *العقل غریزة تزدید بالعلم و التجارب؛ همچنین؛ الْعَقْلُ وَلادَةُ الْعِلْمِ إِفَادَةٌ*. از این روایات مفهوم می‌شود تجربه پستوانه و مکمل عقل و علم است. هرچند ممکن است بگوییم، مراد از تعبیر علم، تجربه و امثال این‌ها همان معانی نیست که در تلقی اصطلاحی امروز از این کلمات اراده می‌شود. به نظر می‌رسد برای اثبات اجمالی توجه به علم و تجربه، تمسک به این تعبیر کفایت می‌کند.

مفهوم علم نافع

س - نافع بودن به چه معنی است؟ آیا در انواع رشته‌ها و شاخه‌های علمی نفع به یک مفهوم است؟

ج - قطعاً نفع در هر یک از دو حوزه باید به حسب خود معنی شود، یعنی نفع در آنچه که در خدمت روح است معنای خاصی دارد، و در علوم که در خدمت بدن است نیز معنای مناسب این حوزه را دارد؛ طبعاً علوم ناظر به نفس و روح

آنگاه نافع‌اند که به کمال نفس منتهی شوند. الهیات به معنای عام آن و فلسفه و شاخه‌های آن که به فلسفه‌های مضاف تعبیر می‌شود از جمله فلسفه علم که بحث امروز در چارچوب آن قرار می‌گیرد کلاً از این دست است. برای اینکه به تعبیر فلاسفه، فلسفه کمال ثانی برای نفس است؛ نفس آدمی یک کمال است و وقتی نفس به فلسفه آشنا می‌شود کمال ثانی به دست می‌آید. پس بنابراین فلسفه کمال برای نفس است و نتیجتاً نافع بودن آن در خدمت کمال نفس بودن است؛ و اگر مبحث فلسفی منتهی به کمال نفس آدمی نشد علم غیرنافع خواهد بود. و اما نفع در علم الابدان همیشه و یا لزوماً به این معنا نیست که موجب کمال بدن بشود، والا فقط تربیت بدنی و علوم ورزشی مصداق علم الابدان نافع می‌بود. علمی را که صرفاً برای راحتی و رفاه جسمانی آدمی - و نه کمال بدن او - نافع باشد علم نافع قلمداد می‌کنیم. لهذا «نافع بودن» معنای عامی دارد که تعیین شاخص و مصداق آن به حسب موارد متفاوت خواهد بود. نه تنها در اقسام کلی بلکه در شاخه‌های این دو دسته از علوم هم ممکن است نفع معانی متفاوت پیدا کند. در نتیجه نفع در هر رشته، شاخه و دانشی معنای متناسب آن را می‌یابد. در برخی روایات آمده: *الْكَمَالُ كُلُّ الْكَمَالِ فِي التَّقْوَةِ فِي الدِّينِ*؛ کمال همه‌ی کمال در تقوه در دین است و اگر سایر علوم نیز به نحوی صفت دینی بیابند مشمول این ارزش خواهند شد، زیرا تقوه در علم دینی تقوه در دین خواهد بود.

غرض من از این توضیح این بود که بگوییم در ادبیات و در فرهنگ دینی ما که جزء فرهنگ ملی ما و بخشی از میراث مغتنم بشری به شمار است، علم یا نافع است یا ضار و غیر نافع، و این تقسیم در علم‌شناسی ما و نیز در باور دینی ما جایگاه خاصی دارد، تا جایی که در بعضی ادعیه ما از خدا می‌خواهیم که به ما علم نافع بدهد و ما را دچار علم بی‌نفع و بیهوده نکند و حتی از لحاظ فقهی، ما از یک سلسله از علوم به جهت مضر بودن آن‌ها منع می‌شویم و حرام قلمداد می‌شود یا به خاطر نافع نبودن آن‌ها مکروه شمرده می‌شود؛ نه تنها علم مضر، بلکه علم خنثی، مطلقاً جایی در فرهنگ دینی ما ندارند.

توسعه‌ی علمی یا تکامل علمی؟

اما به رغم دو خصلتی که مورد پذیرش فرهنگ دینی ما نیز می‌باشد، علم تمام، علمی نیست که تنها واجد این دو خصلت باشد و شاخص توسعه‌ی علمی از نظر دین فقط این دو خصلت است، عنصر دیگری نیز در فرهنگ ما ملحوظ است و آن کمالی بودن حرکت علم است، در نتیجه باید یا توسعه‌ی علمی را به معنای تکامل علمی به کار ببریم یا باید به جای این ترکیب، از تعبیر «تکامل علمی» استفاده کنیم، در ترکیب تکامل علمی خود به خود اشاره به رو به رشد بودن و روی خط طولی قرار داشتن علم مطرح است و آن گاه ابطال پذیری شاخص و مختصه‌ی علم قلمداد نخواهد شد و در آن صورت معنی توسعه‌ی علمی یا تکامل علمی عبارت خواهد بود از بسط طولی آگاهی‌ها و گواهی‌های نافع (به معنای واقع‌نما بودن از حیثی و کارآمد بودن از حیث دیگر). در نتیجه کمال نفس و رفاه بدن، با قید پیش روندگی طولی علم، می‌شود توسعه‌ی علمی. لهذا من دوست دارم که از تعبیر تکامل علمی به جای توسعه‌ی علمی استفاده کنیم، حداقل حسن چنین تعبیری این است که ابهاماتی که از قبل واژه‌ی توسعه متوجه ما می‌شود، در آن نخواهد بود.

علم دینی؛ چیستی و معیار آن

س - بحث شما به رابطه‌ی علم و دین مربوط می‌شود. در اینجا چند نگاه مطرح است: یک اینکه ما گزاره‌های علمی را از متن دین استخراج کنیم مثلاً بگوییم که فیزیک را می‌شود از دین به دست آورد، شیمی را می‌شود از دین استنباط کرد؟ یک بحث هم این است که اگر آن پیش فرض‌ها اسلامی باشند اثر می‌گذارد علم می‌شود دینی. آیا به نظر شما علم دینی ممکن است و در صورت ممکن بودن به چه معنا و معیاری علم، دینی است؟

ج - در زمینه‌ی هویت دینی علم و ملاک دینی شدن علم نظریات گوناگونی وجود دارد یا فرض‌های مختلفی قابل طرح است:

یک) یک فرض همین است که ما راساً گزاره‌های علمی را از منابع و مدارک دینی استنباط کنیم. این به صورت وسیع و جامع ممکن است مقدور بشر عادی غیرمعصوم یا بشر کنونی نباشد، از کجا که نسل‌های آتی بشر نتواند از همین متون مقدس علوم را استفاده و اصطیاد کند، کما اینکه بسیاری از معارف را مسلمین صدر حقا نمی‌توانستند از متون استفاده کنند ولی امروز اهل نظر نسل ما می‌توانند؛ این فرض را در حد یک احتمال مفتوح بگذاریم. به هر حال معرفت دینی ما از ساده به پیچیده‌تر و از سطح به عمق حرکت کرده و این بدان معناست که ما رفته رفته مفاهیم بیش‌تری را از دین دریافت کرده‌ایم.

و عقاید که عبارت از مجموعه‌ی گزاره‌های لاهوتی است و همان آموزه‌هایی که متعلق ایمان دینی است، غیر از گزاره‌های علمی است که در متون مقدس آمده است؛ گزاره‌های غیر لاهوتی آزمون پذیرند و لاجرم روزی بشر می‌توانست و می‌تواند آن‌ها را خود کشف کند.

دو) فرض دیگر این است که مبانی متافیزیکی علم از دین اخذ گردد. در این صورت حاصل تلاش علمی که برابند آن مبانی خواهد بود علم دینی قلمداد می‌شود؛ اگر ما با نگرش دینی به طبیعت نگریم هرچند کار علمی ما مبتنی بر تجربه باشد علم دینی آن نتیجه خواهد شد؛ یعنی اگر طبیعت را ربط محض به مبدأ انگاشتیم، اگر تصور کردیم این طبیعت جسد نیست دارای روح است بر این باور بودیم که بر این طبیعت یک نظام اخلاقی حاکم است. اگر گفتیم این طبیعت امانت الهی است و طرز مواجهه ما با آن باید امانت دارانه باشد و براساس این مبادی و مبانی کار علمی کردیم، حاص کار می‌تواند علم دینی نامیده شود.

سه) فرض سوم این است که روش‌شناسی را از دین اخذ کرده باشیم و با کار بست آن روش گزاره‌های علمی را کشف کنیم، آنچه که به دست می‌آید چون با روش‌شناسی پیشنهادی دین به دست آمده، به دست آمده دینی است. این هم یک فرض سوم.

چهار) فرض چهارم این است که کار علمی براساس دواعی و انگیزه‌های

دینی صورت بندد، در مقام کارکرد یا غایت علم ملتزم به کارکرد و غایتی باشیم که مرضی و مناسب دین است. دین به ما می‌گوید که علم نافع باید اینگونه باشد و نفع هم یعنی در این صورت علم فراچنگ آمده علم دینی خواهد بود.

پنج) وجه پنجم آن است که غیر از مبانی متافیزیکی عوامل دیگری که می‌توانند در تکون باورهای علمی دخیل باشند دینی باشند و علم تحت تاثیر آن‌ها پدید آید، مثلاً تأثیرات اجتماع و سیاست و قوانین و امثال این‌ها بر تکون و تحول علم، امروز در فلسفه علم مطرح است و احتمالاً اگر علم یا علومی در بستر فرهنگ دینی و در جامعه‌ی دینی تولید بشود - که احتمالاً مغایر و متفاوت خواهد بود با علمی که در یک جامعه غیردینی و سکولار تولید می‌شود - می‌تواند مصداق یا درجه‌ای از علم دینی قلمداد شود؛ این هم یک فرض در دینی بودن علم است.

احیاناً و بسا که جز این‌ها فرض‌های دیگری هم متصور باشد، لهذا ما می‌توانیم بگوییم که تعبیر و ترکیب «علم دینی» به معانی مختلف می‌تواند به کار رفته باشد یا علم دینی مراتب گوناگونی می‌تواند داشته باشد و بسته به اینکه کدام یک از این معانی و مراتب تحقق یافتنی باشد علم دینی معنی می‌شود.

امکان ذو مراتب علم دینی

بی‌آنکه مدعی اطلاق و تمامیت ادعای خود باشیم تصور می‌کنم که هر پنج فرض به صورت نسبی می‌تواند وجه صحیح داشته باشد، به این معنا که ما هم از منابع دینی می‌توانیم گزاره‌های علمی بسیاری به دست بیاوریم، هرچند همه‌ی گزاره‌های علمی را نتوانیم، اما مقدار معتناهی گزاره‌ی علمی از متون تحصیل شدنی است.

مراد من این است که به محض اینکه ما قرآن یا یک کتاب روایی را بگشاییم می‌بینیم که راجع به طب و طبیعیات و سایر دانستنی‌های تجربی در آن‌ها نکات و مطالبی وجود دارد، و مجموعه‌ی آنچه که به صورت گزاره‌های علمی از

نصوص دینی به دست می‌آید کم نیست. مثلاً برخی اهل نظر گفته‌اند در یک‌هزار و هفتصد آیه به نحوی به مطالب علمی اشاره شده در گروه قرآن پژوهی پژوهشگاه مطالعه‌ای در جریان است که افزون بر دو هزار آیه را واجد چنین خصوصیتی می‌داند. تاکنون نیز تحت عنوان مجموعه‌هایی طَبّ النبی، طَبّ الصادق و طَبّ الرضا(ع) و امثال این‌ها تالیف و منتشر شده است. اینک دارالحدیث دست اندر کار تألیف و انتشار دانشنامه‌واره‌ای به عنوان *موسوعة الاحادیث الطبیة* که دو جلدش را چاپ کرده‌اند و برای من هم اخیراً یک نسخه از آن را فرستاده‌اند و این کار هنوز ادامه دارد؛ بعضی‌ها می‌گویند که این‌ها استطراداً در متون دینی ما آمده ولی آنقدر این‌ها زیاد است که نمی‌شود گفت استطراداً یا از باب مثال این همه احادیث و آیات علمی صادر یا نازل شده است؛ بعضی‌ها ممکن است که بگویند این‌ها یافته‌های بشری است که معصومین هم مثل دیگران این‌ها را بلد بودند و آن موقع دیگران نیز این مطالب را می‌دانسته‌اند. به نظر نمی‌آید چنین باشد، یعنی به لحاظ تاریخ علم حد این مطالب جلوتر از مرحله‌ی علمی عصر معصومین(ع) است در گزاره‌هایی در این مطالب آمده که به لحاظ سطح علمی فراتر از سطح علم روزگار خودش است. این نشان می‌دهد که این‌ها از یک مبدأ غیرعادی اخذ شده. پس بنابراین، این فرض و وجه که دست کم پاره‌ای گزاره‌های علمی را می‌توان از متون اصطیاد کرد در حدی که به طور نسبی درست است. و به این مفهوم علم دینی داریم.

اما فرض دوم یعنی اینکه گزاره‌ها و مفاهیم علمی ما پشتوانه‌ی متافیزیکی دینی درک بشود و پدید بیاید، یعنی یک سلسله مبانی مآخوذ از دین را مسلم گرفته باشیم و براساس و در چارچوب آن مبانی به مطالعه پردازیم؛ این هم می‌تواند درست باشد، چونکه هیچ‌گرایش علمی و هیچ پارادایم علمی و شاید بتوانیم بگوییم؛ حتی هیچ گزاره علمی، فاقد پشتوانه‌ی متافیزیکی نیست. چه بسا خود دانشمندان هم توجه ندارد که در پس ذهنش برای صدور هر گزاره‌ی علمی یک گزاره‌ی متافیزیکی نهفته است، و اگر نگوییم هر گزاره‌ی علمی، دست

کم می‌توانیم بگوییم قطعاً هر پارادایمی از مجموعه‌ای از علوم، هر رشته هر علم و هر شاخه از یک علم مبتنی بر یک سلسله پیش‌فرض‌های معرفتی و فلسفی و گزاره‌های متافیزیکی‌اند و هیچ‌گاه و هیچ دانشمندی نیز نمی‌رود نخست آن‌ها را بازنگری و اثبات کند و بعد براساس آن‌ها تولید علم کند.

فرض سوم (روش‌شناسی تولید علم را از دین اخذ کرده باشیم)، نیز وجه صحیحی دارد. روش‌شناسی دین برای دریافت حقایق و ابزار شناخت در دیدگاه دین محدود به حس و تجربه نیست. فراتر از این، بعضی منابع جدید خاص را پیشنهاد می‌کند. چنان که بعضی از بزرگان مثل استاد شهید **مطهری** فرموده‌اند، تاریخ را منبع معرفت قلمداد کنیم، (و شاید بشود گفت که این پیشنهاد اختصاصی دین است که می‌گوید شما از طریق مطالعه تاریخ می‌توانید به حقایقی دست پیدا کنید). یا این که اگر دین فطرت را به مثابه طریقی و مسیری برای تماس با حقایق پیشنهاد کرده باشد، این جا می‌توانیم بگوییم که دین دارای پیشنهاد مشخص و خاص در روش‌شناسی است. زیرا وقتی ما مدرک و منبع یا ابزار جدیدی برای علم و معرفت ارائه می‌کنیم حتماً از این پیشنهاد، روش‌شناسی خاص و جدیدی نیز متولد می‌شود. روش‌شناسی غیر از منبع و مدرک است اما هر مدرکی روش‌شناسی خاص خود را می‌طلبد. روش‌شناسی مدرک عقل برهان است، روش‌شناسی مدرک حس تجربه و مشاهده است. پس بنابراین اگر دین آمد و روش علمی و منبع معرفتی جدیدی پیشنهاد داد، در حقیقت روش‌شناسی مستقل و خاصی نیز پیشنهاد داده است. و می‌دانیم که این کار را دین انجام داده است، پس بدین معنا نیز تحقق علم دینی صحیح است. پس ما می‌توانیم با بهره‌گیری و استخدام منابع و روش‌هایی که دین پیشنهاد می‌کند علوم یا دست کم گزاره‌هایی را تحصیل کنیم. فرض و وجه چهارم یعنی نگاه غایت‌شناسانه و کارکردگرایانه به علم که علم را برای چه می‌خواهیم؛ علم را در جهت تکامل نفس و سعادت بشر می‌خواهیم یا علم را برای انهدام بشریت می‌خواهیم؟ علم را برای راحت و رفاه جسم می‌طلبیم یا علم را برای ارتقاء و

رشد معنوی نفس آدمی؟ غایت به علم هویت می‌بخشد. پس چنین فرضی هم صحیح است.

امکان بلکه وقوع فرض چهارم نیز بدیهی است؛ کما این که فرض پنجم یعنی اینکه علم در بستر فرهنگی برآمده از دین و تحت تأثیر اجتماع، سیاست، اقتصاد و روابط دینی شکل گیرد؛ علم دینی به این معنا نیز می‌تواند وجه صحیح داشته باشد.

حالا اینکه از این پنج فرض - و یا فروض و وجوه محتمل دیگر - کدام درست است و کدام درست نیست، یا این که هر کدام فرض‌ها به چه میزان درست است یا دست کم بگوییم که دین از طریق کدام یک از این‌ها بیش‌ترین تأثیر را در علم می‌تواند بگذارد، این‌ها محل بحث است.

س - به نظر شما کدام یک از فرض‌های پنجگانه درست یا درست‌تر است؟

ج - من عرض کردم که با همه این شاخص‌ها می‌توان علم دینی تصویر کرد و کامل‌ترین مرتبه و مصداق علم دینی آن است که دانش همه این شاخص‌ها را یک جا احراز کرده باشد. علم دینی محض و کامل آن است که واجد هر پنج شاخص باشد و به هر میزان که از تعداد شاخص‌ها و حدود تأثیر این شاخص‌ها بر علم کاسته می‌شود فاصله آن با دین بیش‌تر می‌گردد و در نتیجه علم دینی یک تعبیر نسبی خواهد شد. یک طیف وسیعی را علم دینی تشکیل می‌دهد که یک سر آن علم دینی محض است و سر دیگر آن حداقل تأثیرپذیری علم از دین در مقام تکون و تحول است؛ مانند علم پدید آمده تحت تأثیر فقط فرهنگ دینی در بین حداکثر تا حداقل طیفی از علم‌های دینی قابل تصور است.

فرآیند تکاملی روابط سه گانه‌ی بشر با دین

س - این جا سؤالی مطرح می‌شود و آن این است که اگر شما از تکامل دانش و معرفت سخن می‌گویید، آیا آن را به همی حوزه‌ها از جمله حوزه‌ی دانش دینی و معرفت دینی نیز تسری می‌دهید؟ آیا در دانش‌های الهی که ذات اقدس الله توسط رسولش نازل فرموده، و این نزول یکهزار و چهارصد سال پیش اتفاق افتاده، هم تکامل معنی دارد؟

ج - تکامل در خصوص آن لایه‌ای از مفاهیم دینی معنی‌دار است که به صورت معرفت دربیاید. این جا من نظر یا تبیینی خاص دارم (البته اگر دیگری نگفته باشد می‌دانم دست کم به این جامعیتی که من عرض می‌کنم کسی آن را طرح نکرده است) که آن نظر را به اختصار توضیح می‌دهم:

یک) بشر روابط مختلفی با دین دارد، دست کم سه نوع رابطه را بشر با دین خدا دارد: ۱. مقام دریافت و اخذ دین، ۲. مقام درک و فهم دین و نیز، ۳. مقام عمل و التزام به دین.

دو) مجموعه‌ای از عوامل و مبادی به مثابه متغیرهای تأثیرگذار بر تکون هر یک از سه مقام و تطورات آن نقش ایفا می‌کنند.

سه) عوامل و مبادی مؤثر بر تکون مقامات ثلاثه، متغیر و متطور هستند.

چهار) تطور و تغیر مبتنی بر مبادی هم نوعاً صورت طولی دارد.

خود به خود هر سه رابطه‌ی انسان با دین می‌تواند متطور و متکامل و در نتیجه ذومراتب تلقی گردد؛ خداوند متعال از خزائن خود دین را به اولین انسان و اولین نبی که حضرت آدم(ع) است در حدی القاء فرمود که برای بشر آن روز لازم و مفید بود. آدم نبی(ع) از خزائن الهی حصه‌ای از دین را اخذ کرد که متناسب با نیاز و حد درک بشر آن روز بود، سپس انبیاء بعدی یکایک آمدند، به تدریج از خزانه‌ی الهی که به «قدر» زمان و مکان دین را اخذ و ابلاغ کردند و حتا تنزیل آموزه‌های اسلامی نیز به تناسب مستعد شدن بستر و شرایط فرود آمد. بنابراین نفس الهام و القاء دین تدریجاً تحقق پیدا می‌کند. ما نفس الامر دین را واحد می‌دانیم و آنچه که برای بشر در مقاطع مختلف تاریخی به وسیله‌ی انبیاء

مختلف فرود می‌آید شریعی است برگرفته از آن نفس الامر دین. القاء و ابلاغ گزاره‌های دینی و آموزه‌های دینی تدریجی است «اکملت لکم دینکم» دین و شریعت شما تکمیل شد نه دین مطلق، نه این که دین نفس الامری تکمیل شده، بلکه الهام و القاء صورت تدریجی و تکامل داشته و شریعت خاتم احتمالاً تمام و کمال دین نفس الامری است که یکجا در اختیار بشر قرار گرفته. پس رابطه‌ی انسان با دین در مقام اخذ دین حالت تکاملی دارد. گزاره‌ها و آموزه‌های دینی در دست رس بشر به تدریج و رفته رفته عمیق‌تر و وسیع‌تر و متعالی‌تر می‌گردد.

س - آیا بین نبی و غیر نبی در این باب تفاوت قائل هستید؟

ج - ما فعلاً بحث انسان به معنای عام و جامعه انسانی را مد نظر داریم؛ ولی قطعاً انبیاء با غیرانبیاء متفاوت‌اند، خود انبیاء هم در یک درجه نیستند، در نتیجه خداوند به انبیاء به حسب ظرفیت درجه‌شان دین را ابلاغ می‌کند و بالتجیه آنچه که به پیامبر خاتم (ص) الهام شده، هرچند مأمور به ابلاغ همه آن به بشر هم نباشد بسی عمیق‌تر و وسیع‌تر از آن چیزی است که به نوح و ابراهیم القاء شده. زیرا همه انبیا به لحاظ کمال در یک درجه نبودند؛ به لحاظ شأن رسالت خداوند فرقی بین انبیاء نمی‌گذارد. همه رسالت ابلاغ مشیت تشریعی الهی را بر عهده دارند اما شخصاً به حسب کمال با هم متفاوت هستند و مسلم این است که نبی خاتم(ص) از همه انبیاء و همه بشریت و همه موجودات - ما سوا الله - کامل‌تر است.

رابطه دوم انسان که رابطه‌ی درک و فهم دین است نیز ذومراتب است، به این مفهوم که هر کسی به حسب صلاحیت‌های انفسی و آفاقی، صلاحیت‌های درونی و برونی که احراز می‌کند می‌تواند دین را بفهمد، اینکه یک فرد از نفس کامل‌تری برخوردار است واجد صلاحیت‌های انفسی بیش‌تری است طبعاً برای درک دین مستعدتر است. مثلاً هر که هرچه مطهرتر است مدرک‌تر است و بهتر و بیش‌تر می‌تواند با متن واقع دین تماس بگیرد و دین را درک کند و همچنین کسی

از صلاحیت‌های آفاقی افزون‌تری برخوردار است از استعداد بلکه استطاعت افزون‌تری در فهم دین برخوردار است مثلاً به لحاظ علمی هرکه عالم‌تر باشد دین را بهتر می‌تواند بفهمد. نه تنها نقراتی در عرض هم و در عصر هم به لحاظ صلاحیت‌های انفسی و آفاقی در فهم دین ممکن است متفاوت باشند، بلکه در فرایند تاریخ هم این تفاوت قابل فرض است به این معنا که انسان‌های کامل‌تر روزگار ما بهتر از انسان‌های روزگارهای پیشین دین را می‌توانند بفهمند. به این ترتیب فهم دین می‌شود تشکیکی و ذومراتب و بالتیجه علاوه بر این که در مقام دریافت تفاوت و تدریج وجود دارد در مقام درک نیز بین آحاد و نسل‌ها تفاوت پدید می‌آید.

در مقام رابطه‌ی عملی انسان‌ها با دین هم، انسان‌ها می‌توانند متفاوت باشند. در مقام عمل یک فرد ممکن است که احیاناً مثل نبی اکرم (ص) صد درصد ملتزم به حاق، عمق و باطن دین باشند آنچنان که شخص او به دین عینی تبدیل شود، اگر وجود نفس الامری دین همان است که نزد خداست؛ قرآن و سنت نیز صورت نقلی و کتبی دین است، وجود عینی و خارجی دین نیز وجود نازنین پیامبر اکرم (ص) و معصومین دیگر خواهد بود. یعنی هیچ تفاوت نمی‌کند که شما قرآن را باز کنید بخوانید و بگویید دین چیست یا نمادهای وجود پیامبر را که گفتار و رفتار اوست را ببینید و بگویید دین چیست. و این هم معنای حجیت سنت قولی و سنت فعلی است. معصوم (به ما هو هاد) هر آنچه می‌کند حجت است مفهومی این است که معصوم خودش دین است و گویی او به دین بدل شده و دین در او تجسم یافته است؛ این یک درجه از التزام به دین که درجه حداکثری است و یک سر طیف التزام به دین است تا به درجات و مدارج نازل‌تر که بسیار متنوع است، و هر که در حد ظرفیت خود به دین ملتزم است و از کسی التزام بیش از ظرفیت نیز خواسته نشده، این که گفته می‌شود اگر ابوذر از آنچه که سلمان می‌داند و باور دارد مطلع می‌شد او را تکفیر می‌کرد؛ یعنی درجه سلمان و ابوذر در فهم و درک با هم متفاوت است و طبعاً در التزام به دین نیز چون به هر

میزان که درک بالاتر باشد التزام هم بالاتر است.

فهم‌های متفاوت لزوماً متعارض نیستند

س - روایت خیلی عجیبی است در مورد ابوذر و سلمان؛ هر دو دیندار هستند و هر دو دینشان مقبول است. این را چطور می‌فهمید شما؟ یعنی ما واقعاً در فهم دین تناقض داریم؟

ج - نه. اینکه من تأکید می‌کنم بر تشکیکی بودن و ذومراتب بودن و از آن به ذووجوه بودن تعبیر نمی‌کنم نکته‌ای در آن نهفته است. ما نمی‌خواهیم بگوییم که دین قرائت‌پذیر است دین دارای وجوه مختلف متعارض و غیرقابل جمع است، (آنچنان که بعضی می‌گویند)؛ دین قرائت‌پذیر نیست این معنا که دین صامت باشد و آنچه که ما به دست می‌آوریم خوانشی از دین و خوانش قیاس ناپذیرند یا هیچ خوانشی واقعیت دین و باطن دین نیست.

قرائت‌پذیر انگاران صرفاً نمی‌گویند که ذهن ما و ذهنیت مادر درک ما از دین تأثیر می‌گذارد، بلکه می‌گویند که خصلت دین هم قرائت‌برداری است، خود دین هم ذاتاً قرائت‌پذیر است؛ متن دین چند پهلو است آن‌ها می‌گویند دین یا متن دینی ذووجوه است ما می‌گوییم دین و متن دینی ذومراتب است. دین ذوبطون هست ولی ذو وجوه نیست و فهم‌ها نیز ذومراتب است و در نتیجه معرفت‌های دینی صحیح در طول هم‌اند. ابوذر به درجه سلمان در فهم دین نائل نشد و فهم او را درک نمی‌کنند اما سلمان می‌داند که درجه‌ی فهم ابوذر از دین چیست؟ زیرا از بالا نگاه می‌کند چون فهم او کامل‌تر است. ابوذر اگر می‌توانست بفهمد که حق با سلمان است هم‌طراز با سلمان می‌شد. ابوذر درک سلمان را ندارد اما برعکس سلمان درک ابوذر را دارد، فراتر از ابوذر می‌فهمد در نتیجه می‌داند این‌ها در طول هم هستند البته جاهل ممکن است به خاطر کوتاه فہمی عالم را لعن و طعن کند اما عالم جاهل را هرگز. اینکه می‌گوییم درک‌ها تشکیکی هستند یعنی در طول هم هستند و معارض و متعارض با هم نیستند. چه آنکه از دو فهم متعارض یکی

قطعاً خطا و باطل است و اگر عبارت منقول این بود که دو طرف یکدیگر را تکفیر می‌کردند یا می‌کشتند معنایش این می‌بود که با دو فهم با هم معارض و متعارض مواجه هستیم اما عبارت چنین نیست. البته این روایت یک روایت مشهوری است و سند آن را ندیده‌ایم و چه بسا سند آن مخدوش باشد ما هم از باب مثال آوردیم اما روایات فراوانی دیگری داریم که این نظریه را که من عرض می‌کنم تایید می‌کند مانند این که فلان آیه و سوره آمده برای مردم آخر الزمان، این مفهومش این است که مردم آخر الزمان به لحاظ علمی و فکری و استعداد ترقی و تکامل پیدا می‌کنند و کامل‌تر هستند و پاره‌ای پیام‌های دین معطوف به آن‌هاست یا سطح و لایه‌ای از فهم متعلق به آن‌هاست. روایات ذویطون بودن قرآن نیز بسیار است و مجموع آن نمی‌تواند جعلی باشد و از جمله دلایل مدعای ما می‌تواند باشد. مقام التزام و عمل به دین نیز بسیار روشن است که چگونه مقول بالتشکیک است. پس روابط سه گانه آدمی با دین تکاملی است و بدین معنا علوم دینی و معرفت دینی نیز می‌تواند تکاملی باشد. لهذا بنده در معرفت دینی قائل به نظری هستم که می‌توانیم از آن به نظریه‌ی «انعطاف - انطباق پذیری فرگشت یابنده» تعبیر کنیم. معرفت دینی علی‌الدوام در جهت انعطاف و انطباق با شرایط پیش می‌رود و این روند فرایند تکاملی دارد نه تعارضی یا تنزلی. به این مفهوم که خود دین و مجموعه‌ی عواملی که در شکل‌گیری معرفت دینی دخیل هستند آن چنان هستند که دین مستمراً با انعطافی که دارد با مخاطب خود انطباق پیدا می‌کند.

مواجهه‌ی اجتهادی با دین و اجتهاد دینی، مسیر تکامل معرفت دینی است.

س. نکاتی که فرمودید صحیح است اما، چه کنیم که در جامعه‌ی ما فهم از دین پویا باشد، به گونه‌ای که معرفت دینی مشکلات روزآمد ما را رفع کند. از سویی ما الان با پرسش‌های گوناگونی روبه‌رو هستیم، از دیگر سو قدرت‌های

غربی هویت ما را در این عصر مدرن زدگی مورد هجوم قرار داده‌اند. در این میان برای مقابله با این چالش‌ها و تازش‌ها باید ما در راه روزآمد و کارآمد کردن دریافت‌های دینی خود باشیم.

ج - اولاً با دین باید اجتهادی برخورد کنیم، ثانیاً با فن اجتهاد نیز باید اجتهادی برخورد کنیم. آفتی که امروز دامنگیر ما است از سویی عدم برخورد اجتهادی با دین است و اگر هم با دین اجتهادی برخورد می‌کنیم با خود اجتهاد اجتهادی برخورد نمی‌کنیم. من به نمونه‌هایی از برخوردهای غیراجتهادی اشاره می‌کنم:

۱. برخی باورداشت‌های غلط عامیانه بین مردم آن چنان قطعی دینی قلمداد شده‌اند، که اگر اهل علم هم با آن مخالفت کنند گویی با حق و حقایق مسلم دین مخالفت کرده‌اند و گاه مورد هجوم و حمله هم واقع می‌شوند. عوام تصور می‌کنند قمه زدن یک عبادت موسمی است و گویی که ما مثلاً یک نماز داریم که در عید فطر آن را می‌خوانیم و مناسک عاشورایی هم داریم به نام قمه زدن که به مناسبت روز عاشورا باید به جا بیاوریم. به رغم فتوی برخی مراجع به حرمت آن گاهی برخی عوام پنهانی اقدام به قمه زنی می‌کنند که مبادا این فریضه یا سنت ترک شود! و اسفبارتر این که گاهی در گوشه و کنار بعضی عوام زندگان یا افراد بی‌سواد نیز علیه این قبیل فتاوی جوسازی می‌کنند.

۲. برخی مشهورات که نه تنها عامه که خواص گاه مبتلا به آنند و از آن دفاع می‌کنند و اصلاً به ذهنشان نیز خطور نمی‌کند که خطا باشد مانند عبارت معروف «قرآن قطعی السند و ظنی الدلالة است و سنت ظنی السند و قطعی الدلالة است»!! جز بند نخست آن، اجزاء این عبارت با این اطلاق هرگز صحیح نیست و این قبیل مشهورات نیازمند بازنگری است.

۳. از انواع یا موارد عدم برخورد اجتهادی با دین، اجتهادهای تقلیدی است، گاه شاگرد بر آراء استاد آنچنان متصلب می‌شود که همه‌ی عمر آنچه می‌گوید چیزی فراتر از یافته‌های استادش نیست؛ گاه سیطره‌ی شخصیت یا عدم جرات

فرد و شاید گاه عدم توان او بر نوآوری موجب می شود در اجتهاد هم گاه به صورت تقلیدی عمل کنیم. با همان فرایند و روندی که استاد یا بزرگی پیش رفته همان را تکرار می کنیم و لاجرم همان آرا و نتایج نیز به دست می آید.

س - منظور شما از اجتهاد در اجتهاد این است که روش شناسی جدید تأسیس کنیم؟

ج - به عبارتی باید روش شناسی جدید و جامعی تأسیس شود و به عبارت دیگر اصول فقه را توسعه دهیم، البته اصول فقه ما به حدی نیازمند بسط و بازسازی است که اطلاق تأسیس دانش جدید صادق است. حالا به این مطلب هم می رسیم. اجازه بفرمایید برخی انواع مواجهه‌ی تقلیدی و غیراجتهادی با دین را عرض بکنم. - البته نه به صورت استقرایی بلکه در حد اشاره به موارد شناخته و مشخص - مراد از عدم اجتهاد در اجتهاد را نیز بازخواهم گفت.

۴. نوع دیگر از برخورد غیراجتهادی با دین آن است که ما حوزه‌های معرفتی دین را محدود بدانیم. مانند اینکه مجموع معارف دین را به سه حوزه‌ی معرفتی تقسیم می کنیم: عقاید، احکام و اخلاق. از کجا که حوزه‌های معرفتی دین فراتر از این نباشد؟ چه دلیلی داریم که بر این تقسیم متصلب بمانیم. بعضی از روایاتی که شاهد برای این تقسیم می آورند هیچ معلوم نیست که دقیقاً به این تقسیم اشاره داشته باشد و نظری به این تقسیم داشته باشد. شاهد آن این است که ما وقتی به متون دینی مراجعه می کنیم می بینیم که گزاره‌ها و آموزه‌های دیگری هم در متون دینی وجود دارد که از جنس هیچ یک از این سه حوزه نیست. مثلاً گزاره‌های علمی - علم به معنی خاص آن - که در متون دینی وجود دارد نه از سنخ عقاید است یعنی آن‌ها گزاره‌های قدسی و لاهوتی نیست که متعلق ایمان باشند، نه جزء احکام است که اگر تخطی کردیم مجازات داشته باشد و نه جزء اخلاق است. مباحث حوزه‌ی تربیت در دین بسیار وسیع است، کمأ و کیفاً مسائل تربیتی از یک جایگاه خاصی برخوردار است. امروزه نیز روشن است که تربیت

غیر از اخلاق است و به طریق اولی واضح و روشن است که جزء احکام عقاید نیست. این در حالی است که کماً و کیفاً آموزه‌های ژرف و فراوانی در حوزه‌ی تربیت در متون دینی داریم. چه بسا بتوان مجموعه آن را یک حوزه مستقل معرفت دینی قلمداد کرد؛ لهذا پیشنهاد من به جای تقسیم ثلاثی معارف تقسیم خماسی آن است؛ یعنی حوزه‌ی بیش: عقاید، حوزه‌ی منش: اخلاق، حوزه‌ی کنش: احکام، حوزه‌ی پرورش: تربیت و حوزه‌ی دانش (به معنای عام آن): علوم. این که ما یک تقسیم خاصی را از حوزه‌های معرفتی دین پذیرفته باشیم یک نوع از جمود و تصلب است. این در حالی است که دین بناست شئون بشر را اداره کند.

۵. پنجمین مصداق برخورد غیر اجتهادی با دین محدود کردن دائره‌ی کاربرد اجتهاد است: وقتی مقام اجتهاد است و اجتهاد می‌کنیم در عمل این فقه است که میدان اجتهاد ماست. در حوزه‌ی معرفت بیشی کم‌تر اجتهادی برخورد می‌کنیم یعنی مجتهد احکام فراوان داریم، مجتهد عقاید کم داریم.

س - طبیعتش این است یا اینکه کم داریم و باید بیش‌تر داشته باشیم؟

ج - نه خیر. عرض من این است که اجتهاد را به کار نمی‌بریم. یعنی دهه‌ها و سده‌ها می‌گذرد که ما اجتهاد جدید در حوزه‌ی عقاید و گزاره‌های لاهوتی نکرده‌ایم. سده‌ها می‌گذرد که اجتهاد جدیدی در حوزه‌ی اخلاق نکرده‌ایم. ما نظام و دانش اخلاق یونانی را گرفته‌ایم و در طول تاریخ آن را مستند کرده‌ایم و آیات و روایات را بر آن افزوده‌ایم، اما اینک یک بار ذهنمان را از آنچه به نام دانش اخلاق در اختیار ماست تهی کنیم و بگوییم که اگر یونانیان چیزی راجع به اخلاق و مبادی سه گانه فضائل و رذایل نگفته بودند مبادی، مبانی، مباحث و ساختار اخلاق اسلامی چه می‌توانست باشد! ببینیم اگر مستقیم به قرآن و روایات مراجعه کنیم چه چیزی دستگیرمان خواهد شد، اینگونه اجتهادی برخورد کنیم. و همینطور در حوزه‌ی مباحث علمی و تربیتی.

س - توضیح کوتاهی بدهید بین این فرمایش شما با نظر تفکیکیان چه تفاوتی هست؟

ج - آن‌ها می‌خواهند بگویند که هر آنچه از یونان آمده باطل است من می‌خواهم بگویم که همه حقیقت آن چیزی نیست که از یونان آمده، هرچند که قطعاً بعضی از یافته‌های یونانی باطل است. و طشت رسوایی آن از بالای بام دانش بر زمین افتاده ولی اینکه بگویم هر آنچه از یونان آمده باطل است درست نیست. تفکیک فلسفه از شریعت را به صورت مطلق نمی‌خواهیم بپذیریم. کما اینکه توحید و یگانگی این دورا هم علی‌الاطلاق نخواهیم پذیرفت. غرض این است که ما وقتی اجتهاد را محدود می‌کنیم به حوزه‌ی فقه این هم یک نوع برخورد غیراجتهادی با مجموعه دین است.

فقه فردی؛ فقه سکولار

۶. کما اینکه در فقه هم مبتلای همین مشکل برخورد غیراجتهادی یا عدم جامعیت در اجتهاد فقه هستیم؛ این که قرن‌ها فاقد حکومت بودیم، وقتی فاقد حکومت بودیم بسیاری از مسائل مورد ابتلاء ما نبوده، به این معنی که آن چه که به حکومت و اجتماعیات و سیاسیات و حتی معاملات خاص و عام مطرح می‌شود کم‌تر مورد اعتنا بود، کسی گوش به حرف ما نمی‌داد، کسی به ما مراجعه نمی‌کرد و ما را مرجع تقنین نمی‌دانست تا از ما بپرسند که دین در خصوص فلان مسئله حکومتی و معاملات چه می‌گوید. بالتبع هم داعی و انگیزه‌ای برای استنباط و اجتهاد چندان باقی نمی‌ماند چون این پرسش است که پاسخ می‌زاید. در نتیجه ما در یک دوره‌ی طولانی به دلیل عدم ابتلاء و عدم احساس نیاز و همچنین فقدان پرسش به پاسخگویی و اجتهاد در حوزه‌هایی از فقه نپرداختیم. این هم باز یک جلوه‌ای از عدم برخورد اجتهادی با دین است و اینکه ما در صدر نشسته باشیم و حکومت در اختیار ما نباشد این لوازم دیگری هم دارد؛ از جمله این که اولاً از تحولات بی‌خبر هستیم، ثانیاً تا ما در معرض چالش و تهدید

نباشیم، درصدد تولید معرفت نخواهیم برآمد. تا در چهار راه خبر و تحولات علمی و عملی و مسائل بشری نباشیم طبعاً حوزه‌های جدید برای ما کشف نمی‌شود تا از دین پاسخی تازه را دریافت بتوانیم بکنیم. وقتی حاکم نیستیم و گوشه‌گیر هستیم، نه فقط از آن جهت که به ما مراجعه نمی‌کنند تا بپرسند بلکه به ما اطلاع نمی‌دهند و مادر جریان قرار نمی‌گیریم که بفهمیم توسعه چیست؟ پول چیست؟ بانکداری چیست؟ یعنی علاوه بر اینکه از ما نمی‌پرسند، چون مرجع تقنین نیستیم. تنها مرجع تقلید امور شخصی و عبادی عامه هستیم به خاطر اینکه در معرض چالش‌ها نیستیم و در تقاطع اخبار و حوادث و حوائج نیستیم، ذهن ما نیز فعال نمی‌شود، چون در جریان بسیاری از تحولات قرار نمی‌گیریم پرسش‌های جدید برای خود ما پدید نمی‌آید تا پاسخ‌های جدید را از دین طلب کنیم و این هم به طور مضاعف موجب عقب افتادگی و عدم مواجهه‌ی اجتهادی با دین می‌شود اما وقتی حکومت در اختیار ماست ضمن اینکه مسائل مورد ابتلاء زیاد می‌شود، مسائل مورد اطلاع هم زیاد می‌شود و همین دو عامل (ابتلاء و اطلاع) موجب رشد مجتهدان و بسط اجتهاد و توسعه‌ی معرفت دینی می‌شود. اینک ناچار ما یک فقه فردی در اختیار داریم. مرجع و مجتهد خود را موظف به نیاز و پرسش مکلفین و مقلدین می‌داند، مقلدین چه می‌پرسند؟ عمدتاً از مسائل فردی و عبادی می‌پرسند، لهذا طی قرون اخیر بخش فردی و عبادت فقه ما فربه می‌شود و گسترش پیدا می‌کند، زیرا رنج زیادی مجتهدین ما و بزرگان ما در این برهه متحمل می‌شوند و آن بخش توسعه پیدا می‌کند اما بخش سیاسی و اجتماعی و سیاسی لاغر می‌ماند. از زمان شهید به این طرف معروف شده است که ابواب و متون فقهی از هفتاد و دو باب یا کتاب تشکیل می‌شود که البته این تقسیم و تبویت جامع و کامل نیست، از این هفتاد و دو باب چند باب آن مربوط به تکالیف فردی و عبادی است مثل صوم و صلاة و خمس و ذکاة و حج و طهارت اگر قیاس کنیم کم و کیف این چند باب را با باقی ابواب فقه‌مان می‌بینیم که این بخش‌ها چقدر گسترده است، چون مراجعه و نیاز بوده و

مجتهد خود را مکلف دیده که پاسخگوی مکلف و پرسش‌ها و ابهامات مردم باشد، اما آن بخش‌های دیگر همچنان لاغر مانده چون مورد ابتلاء نبوده، کسی به فقها مراجعه نمی‌کرده و یا کم مراجعه می‌کردند و رفته رفته فقه ما شده فقه فردی، فقه فردی هم فقه سکولار است. ما باید فقه را حکومتی کنیم. یعنی فقهی که منحصر باشد به عبادیات می‌شود سکولار و این فقه نمی‌تواند حکومت اداره کند در حالی که دین ما دین حکومت است.

س - اگر به نگاه جامعه‌شناختی به سکولاریسم نگاه کنیم این نکته‌ای که شما می‌فرمایید صحیح است.

ج - سکولاریسم معانی و مراتب مختلفی دارد اینکه دین را امری فردی و شخصی بیانگاریم و نقش آن را محدود به تنظیم روابط معنوی فرد با خدا لحاظ کنیم درجه‌ای نازله‌ی سکولاریسم است و این که در طبیعت هم سکولار باشیم و خدا را از هستی حذف کنیم که به الحاد منتهی می‌شود و مرتبه‌ی عالی‌ه سکولاریسم است، لهذا سکولاریسم و این جهانی‌گری مشتمل بر طیف وسیعی است و مراتب و معانی مختلف دارد، به معنای اقلی و نازل سکولاریسم، فقه فردی و عبادی محض فقه سکولار است. غرضم از اشاره به مسأله‌ی محدود کردن قلمرو فقه و اجتهاد این است که بگویم در حوزه‌ی فقه هم ما اجتهاد را محدود کرده‌ایم و این همه درجه‌ای از برخورد غیراجتهادی با دین است.

۷. زیان بارترین نوع از مواجهه غیراجتهادی، خارج دانستن فن اجتهاد از اجتهاد است. خود اجتهاد هم نیازمند اجتهاد است. چون خود اجتهاد هم یک موضوع علمی و مسأله‌ی دینی است. و درباره‌ی اجتهاد هم ما باید مطالعه کنیم، اجتهاد کنیم و به استنباط جدید بپردازیم و روش‌شناسی فهم دین را پیوسته تعمیق ببخشیم و توسعه بدهیم، روزآمد و کارآمد کنیم. برای این که ما دین و معارف دینی را «روزآمد» و «کارآمد» بکنیم و در معرفت دینی این دو خلصت را تأمین کنیم تا مستمراً با شرایط انطباق پیدا کند و تکامل یابد و به موازات

توسعه و تکامل حیات جمعی بشر و رشد فردی و عقلی انسان‌ها دین نیز پیشروی کند بلکه پیشتاز حیات بشر باشد باید در اجتهاد نیز اجتهاد کنیم، بی‌آنکه از باطن و واقع و از ثابتهای دین عدول کرده باشیم دین این امکان را دارد، به خصوص دین خاتم، که بسط پیدا کند و جز این اگر می‌بود نباید خاتم می‌بود، ما اگر به نحو اجتهادی با دین مواجه بشویم در آن صورت دین روز آمد و کارآمد خواهد بود و می‌تواند حیات بشریت را اداره کند، ما یک میلیارد و چند صد میلیون مسلمان که تنها مخاطب دین نیستیم، بلکه مردم اروپا و مغرب زمین به جهت فاصله‌ای که با دین حق و حاق دین پیدا کرده‌اند و همچنین به جهت تحولات وسیع‌تری که در حیات آن‌ها به وجود آمده، به دین و آموزه‌های دینی از ما محتاج‌تر هستند، الا اینکه آن چنان که در خور و فراخور دین خاتم است با آن اجتهادی و روزآمد مواجه نشده‌ایم از این رو نتوانستیم جهان را جذب اسلام کنیم قرن‌ها است از حیث توسعه قلمرو قومیت مسلمانان همچنان دچار ایستایی هستیم.

چهار بایستگی معرفت دینی:

من راجع به سازوکار و یا روش و شیوه‌ای که هم فرایند تکاملی معرفت دینی را توجیه کند و طبعاً روزآمد و کارآمد بودن آن را تأمین نماید و همچنین تحول و تطور معرفت دینی را به نحوی تبیین و توجیه کند که به سیالیت و قرائت‌پذیری دین و نسبیت و شناوری معرفت منتهی نشود مدلی را طراحی کرده‌ام که اگر در این مصاحبه مجال بود آن را توضیح خواهم داد؛ معتقدم که ما چهار کار را باید انجام بدهیم که مجموع مسائل قابل طرح و مشکلات مطرح در فهم دین و معرفت دینی سامان پیدا کند. یکی تأسیس مبحثی تحت عنوان «دال‌شناسی» که وظیفه‌اش بازنگری و مطالعه جامع و روشمند و منسجم در مدارک دینی باشد؛ آنچه که در اصطلاح متعارف به منابع دین معروف است. دوم دانش فلسفه معرفت دینی است. ما به دانشی به نام فلسفه معرفت دینی نیاز

داریم که ماهیت معرفت دینی، منابع و روش‌شناسی آن و نیز تطورات در معرفت را به شکل مناسب تبیین کند. انواع تحولاتی که در معرفت دینی به وجود می‌آید و مبنی و مکانیزم و فرآیند و حاصل و حکم آن را مشخص کنیم و سوم نیازمند دانشی به نام منطق فهم دین هستیم، منطق جامع‌تر از اصول فقه موجود که البته همین اصول فقه برای تبدیل شدن به این علم، استطاعت و استعداد لازم را دارد. چهارمین چیزی که بدان نیازمندیم متدولوژی و شیوه‌شناسی است که خطاهایی را که در معرفت رخ می‌دهد تشخیص بدهیم. البته می‌تواند دال‌شناسی و آسیب‌شناسی معرفت دینی جز ساختار فلسفه معرفت دینی قرار گیرد. مبنای این پیشنهاد این است که در فهم و درک دین معرفت دینی ما تحت تاثیر عوامل و مبادی که من از آن‌ها به «مبادی معرفت دینی» تعبیر می‌کنم تکون و تحول پیدا می‌کند. عواملی که در تکون و تحول معرفت دینی دخیلند یا دخیل انگاشته می‌شوند سه دسته‌اند:

۱. یک دسته از مبادی، عوامل «حقاً» و «به حق» دخیل در تکون هستند. یعنی هم حقیقتاً در تکون و تحول معرفت دینی دخیل‌اند و هم به حق دخالت می‌کنند.

۲. دسته‌ای دیگر، عوامل «حقاً» اما «نابحق» دخیل در تکون معرفت دینی هستند، واقعاً دخالت می‌کنند ولی به ناحق.

۳. دست سومی نیز هستند که «دخیل انگاشته» می‌شوند، (بعضی مدعی هستند این‌ها در شکل‌گیری معرفت دخیل‌اند).

ما باید تکلیف این سه دسته فرضی را روشن بکنیم؛ بدانیم کدام عوامل حقاً و به حق در تکون و تحول معرفت دینی دخیل‌اند تا دخالت آن‌ها را روشمند کنیم، کدام عوامل حقاً دخیل هستند ولی به ناحق و باید شناسایی کنیم تا بتوانیم مانع آفت‌زایی آن‌ها گردیم و کدام عوامل واقعاً دخیل نیستند و بی‌جا عده‌ای ادعا می‌کنند که این‌ها دخیل هستند.

ما برای تعیین تکلیف سه گروه فرضی فوق، به تاسیس دو دانش اساسی در

حوزه فهم دین و معرفت دینی نیازمندیم: فلسفه‌ی معرفت دینی و منطق فهم دین.

فلسفه‌ی معرفت دینی و منطق فهم دین

ما به دانشی نیاز داریم به نام فلسفه معرفت دینی، این فلسفه معرفت دینی است که می‌گوید ماهیت معرفت دینی چیست، ارزش معرفت دینی به لحاظ معرفت شناختی و اپیستمولوژیک چیست، و معرفت دینی چگونه تکنون پیدا می‌کند. منابع معرفت دینی کدام است؟ چند گونه تحول و تطور در معرفت دینی رخ می‌دهد؟ عوامل به حق و بناحق در تکنون و تحول معرفت دینی و عوامل غیردخیل در آن کدام‌ها هستند؟ متدولوژی آسیب‌شناسی معرفت دینی چیست؟ منطق فهم دین عبارت است از روش‌مند و مضبوط کردن عوامل حقاً و به حق دخیل در معرفت دینی و این دانش باید تاسیس شود، این بدان معنا نیست که اصول فقه را کنار بگذاریم بلکه باید با لحاظ همه گستره معرفت دینی و انتقا و اصطیاد از دست آورد علمی جهان معاصر در زمینه‌ی معرفت دینی و معرفت‌شناسی و سایر دانش‌های مربوط، اصول فقه را نقادی و نوسازی کنیم و تفقه را تعمیم دهیم تا آن جا که فقه را برگردانیم به حالت و وسعت اولیه خود؛ چون فقه در آغاز، فقه اکبر و فراگیر بوده و قلمرو او محدود و منحصر به حوزه‌ی احکام نبوده.

شناسایی و خنثی کردن عوامل حقاً اما نابحق دخیل نیازمند چیزی به نام متدولوژی آسیب‌شناسی معرفت دینی است که این را باید طراحی کنیم تا آن عواملی را که می‌توانند دخالت بکنند اما نابحق دخالت می‌کنند شناسایی و از دخالت آن‌ها پیشگیری کنیم یا اگر اتفاق افتاده بود آفتاب آن را از معرفت دینی بزداییم. پیش از این سه (یعنی فلسفه معرفت دینی، منطق فهم دین و متدولوژی آسیب‌شناسی معرفت دینی) ما به چیزی به نام دال‌شناسی دینی، مدرک‌شناسی دینی نیازمندیم که آن مقدم بر این‌ها است، یعنی ببینیم ما از چه طرق و

دریچه‌هایی با خدا تماس می‌گیریم و یا خدا با بشر از چه طریق و شیوه‌ها و دریچه‌هایی تماس می‌گیرد و مشیت تشریع خود را به بشر القاء و ابلاغ می‌کند. وحی نبوی در صورت «کتاب» سامان یافته است یکی از آن‌ها است، سنت قولی و سنت فعلی دو دیگر از دوال است (من معتقدم سنت به دو حجت: قول هادی و فعل هادی باید تقسیم شود زیرا که دو حجت مستقل هستند و دارم کار می‌کنم که اگر خدا توفیق دهد این ادعا را اثبات کنم این آثار و فوائد ارزشمندی خواهد داشت) دو مدرک و دال دیگر عبارتند از: عقل و فطرت. این‌ها منابع دوال پنج‌گانه معرفت دینی هستند، منابع دریافت و یافته‌های دینی. و چیزی مثل اجماع و بعضی از طرق دیگر را که از سوی شیعه یا اهل سنت و سایر فرق مطرح شده یا ما حجت نمی‌دانیم یا طریق نمی‌دانیم. یعنی منبع و دال قلمداد نمی‌کنیم. مثلاً اجماع اگر حجیت داشته باشد صرفاً برای احراز و دست‌یابی به حجت‌های دیگر مانند قول و فعل هادی کارایی دارد به این معنا که ما با اجماع قول یا فعل هادی را کشف می‌کنیم؛ خودش راساً بیش از این پیامی ندارد، فقط طریق احراز این دو حجت است.

البته دال‌شناسی و متدولوژی آسیب‌شناسی معرفت دینی جزء مباحث اصلی فلسفه معرفت دینی است. مهم‌ترین مسأله‌ی فهم دین و معرفت دینی کشف و روشمندسازی مبادی تکون فهم دین و عوامل تحول و تطور معرفت دینی است.

ما در مقام تشخیص عوامل و مبادی تکون فهم دین و تحول معرفت دینی باید کار فراوانی بکنیم؛ باید ببینیم چه عواملی در شکل‌گیری معرفت دینی نقش دارند که آن‌جا من پنج مبدأ و عامل را که در تکون و تحول معرفت دینی نقش آفرین می‌دانم که باید نقش هر یک از این‌ها هم قانون‌مند بشوند؛

این مبادی و عوامل اضلاع خمسه‌ی پدیده‌ی معرفت دینی‌اند؛ به اختصار آن‌ها را عرض می‌کنم و علاقه‌مندان تفصیل آن را به رساله‌ی منطق فهم دین احاله می‌کنم:

۱. مبدأ دین (یعنی اراده و اوصاف الهی) اینکه مشیت الهی بر تشریع دین و نفاذ آن در میان انسان تعلق گرفته است و اینکه چه تصویری از اوصاف الهی که مبدأ و شارع است داریم باید در درک ما از دین ملحوظ شود و خواه ناخواه نیز دخالت می‌کند.

۲. مدارک دین، (دریچه‌های ارتباط انسان با خدا و خدا با انسان) بسته به این که ما چه چیزهایی را مدرک بدانیم، آیا جامع‌نگر باشیم یا حصرگرا؟ مثلاً اهل حدیث و اخباریون حصرگرا هستند و یا بعضی عقلگرایان افراتی حصرگرا هستند و ما جامع‌نگر باشیم و نیز احیاناً غیرحجت را حجت قلمداد نکنیم؛ این‌ها دخیل هستند در این که معرفت دینی ما درست شکل بگیرد.

۳. مُدرک (آنچه که ما آن را می‌یابیم)؛ یعنی حوزه‌های معرفتی و قلمرو دین را ما درست فرض کرده باشیم؛ قبلاً عرض کردم پنج حوزه را می‌توانیم فرض کنیم. درست فهمی دین در گرو جامع‌انگاری و اکثری‌گرایی معتدل است.

۴. مخاطب و اوصاف و حالات او، (یعنی انسان به مثابه مکلف و انسان به مثابه مُدرک)؛ شرایط انسان به مثابه مکلف و توانایی‌ها و حالات انسان به مثابه مفسر در امر فهم دین باید ملحوظ شود و این به این معنا نیست که ما علی‌الاطلاق آنچه را که بعضی‌ها در هرمنوتیک طرح می‌کنند و بعضی از هرمنوتسین‌های بومی نیز با مغالطه‌ی «تعمیم جز برکل» می‌گویند: پیش‌داشته‌ها و پیش‌یافته‌ها، ذهن و ذهنیت‌های فهمنده در فهم دین حرف اول می‌زند نمی‌پذیریم، ولی اجمالاً به صورت قضایای موجب جزئی می‌پذیریم که بعضی از این‌ها دخیل هستند و باید تاثیر آن‌ها قانون‌مند و مضبوط شود تا موجب خطا نگردند.

۵. پنجمین مبدأ و عامل دخیل در تکون و تحول معرفت دینی، خصائص روش‌شناختی ماست. (مختصات روش‌شناسی و منطقی) نوع رهیافتی که ما برای فهم دین و مواجهه با دین بر می‌گزینیم در تکون فهم ما و تحول معرفت دینی موثر است.

این پنج عامل را من به عنوان «مبادی تکنون فهم دین و تحول معرفت دینی» فرض می‌کنم که دخالت آن‌ها باید مضبوط بشود، مضبوط شدن دخالت آن‌ها همانست که از آن به منطق فهم دین تعبیر می‌کنیم. همین جا عرض می‌کنم که منطق فهم دین را بنده طراحی کرده‌ام و در فلسفه‌ی معرفت دینی که شامل متدولوژی آسیب‌شناسی و دال‌شناسی می‌شود نیز چند سالی است مشغول کار هستم و به نکاتی هم دست یافته‌ام، چکیده‌ی منطق فهم دین به عنوان «**دیباچه‌ای بر منطق فهم دین**» دو سه بار تا به حال چاپ شده است. ویراست نخست آن در »

قبسات» منتشر شد و سپس آن را در کتاب «**فلسفه دین**» آوردم؛ البته هر بار تغییراتی هم در آن داده‌ام. در ماه‌های اخیر باز هم نکات جدیدی فراچنگ آورده‌ام که می‌خواهم در ویرایش جدید آن لحاظ کنم و به صورت یک کتابچه انتشار دهم.

اشاره:

منظومه‌ی تلویحات، حاشیه‌ای است بر فراخوان حوزه به نقد و نواندیشی که در تاریخ ۱۳۶۷/۱۲/۳ از سوی حضرت امام خمینی ره شرف صدور یافت و «منشور روحانیت» نام گرفت. این فراخوان فرخنده، فریاد پتک آسایی بود که بر سندان سرد سکوت و سنت‌پرستی فرود آمد و باید آن را نقطه‌ی عطفی در طرح و شرح بایستگی‌های دین‌پژوهی معاصر و تحول نظام و نهاد دانش و دانشمندی دینی قلمداد کرد. به انگیزه‌ی یادکرد آن فراخوان نورانی و به جهت تناسب مفاد تلویحات با کانون مباحث این کتاب، به صورت ضمیمه، آن را تقدیم اصحاب درک و درد و دین می‌کنم روح مدّعیات مطرح در مقاله‌ها و مقالات‌های این مجموعه، در بنبند تلویحات [پانزده ساله] ساری است.

تلویحات

تَنگ قافیه تَنگ است؛

جز با سَبک بی‌وزن،

بار سنگین دل را نمی‌توان سَبک کرد.

این سینه،
 سینایی می جوید بی دیوار،
 زبانی می خواهد
 بی گره،
 و قلمی می طلبد
 جسور،
 تا مگر
 مخاطبین اصلی من،
 «تَفَقُّه» کنند حرفم را.

* * *

تواز کهن ترین زخم عشیره^۱
 سخن گفتی،
 از کاری ترین،
 چرکین ترین
 جراحات تاریخ
 و از داغ های باغ،
 داغ های هزار ساله.
 من از خروش تو دانستم که
 استخوان ران شتر هرگز «رمیم» نخواهد شد
 و مشتِ شورشگرِ ربذه،

۱. عشیره ی من، همان دودمان جهاد و اجتهاد، حوزویان و روحانیان پاک نهادیند که «أَدِلَّاهُ عَلَی اللّٰهِ» اند و «أَمَنَاءُ الرُّسُلِ» و «حُصُونُ الْأَسْلَامِ» اند و «منذران امت» و تاریخ بلند و بالنده ی ایران عزیز نیز گواه است که همواره در این کشور آنان مرزبانان حماسه و حریت بوده اند و مرزداران آزادی و استقلال؛ امام عزیز به همین عشیره مبشره تعلق داشت.

میراث عشیره‌ی من است.

* * *

قاسطین، مارقین و ناکثین،
از مصالح «ساده‌لوحان موجه»
اینک پلی ساخته‌اند
تا به تو

ای محمدیّت ناب!
و ای علویّت محض!
یورش آورند.

شگفتا!
تو در پایتختی اّمّا
خط به خطّ «ملل و نحل شهرستانی»^۱ را
زیر چشم داری،

از جمله‌ی «صفات ثبوتی» تو
«علم تفصیلی» به حوادث است،
مجامله و مصلحت‌اندیشی
از «صفات سلبی» توست.

خوشا روزی که
«حکمت نظری» چشمانت با «حکمت عملی» دستانت،
به هم آمیزد،

آن گاه،

۱. «ملل و نحل» اثر گرانسنگ علامه ابوالفتح محمد بن عبدالکریم شهرستانی از علمای قرن
ششم هجری.

تو «سوره‌ی برائت»

تلاوت خواهی کرد،

و ذوالفقار،

چشم فتنه را

از حلقه در خواهد آورد؛

«آیه‌ی کُنْز»، خواهی خواند

و استخوان ران شتر

«كُفُّ الْأَخْبَار»^۱ را،

تأدیب خواهد نمود،

و این «حکمتِ مُزْدَوِجِ مُتَعَالِیه»^۲ دیگرست که

تو اش تأسیس کرده‌ای.

* * *

تو در سال پنجاه و هفت

فرعون را غرقه ساختی،

و اینک - سال شصت و هفت -

سامریان (حمّالان اسفار)،

طغیان کرده‌اند.

۱. «كُفُّ الْأَخْبَار» ابواسحاق، كُفُّ ابن مَاعِ الْجَبْرِ، یهودی الاصل بود و در زمان خلیفه‌ی دوم اسلام آورد و به خاطر تحریف معنی آیه‌ی کُنْز (که در نکوهش زراندوزی و خودداری از انفاق نازل شده) مورد خشم ابوذر واقع شد و ابوذر با کوفتن استخوان ران شتر بر سر او، فرق او را شکافت.

۲. «حکمت متعالیه» و «فلسفه‌ی مُزْدَوِج» نام مکتب فلسفی صدر المتألهین شیرازی است که وی با پیوند قرآن، برهان و عرفان، این مسلک را پی افکند.

و «گوساله» ای در سینه دارند
 که نسبش به «گاوصندوق‌های بزرگ» می‌رسد!
 برخی قیام را
 دَوْنِ شَأْنِ خود می‌پندارند
 اَمَّا شیفته‌ی «جلوسند»،
 این‌ها با قیام، کینه‌ای دیرینه دارند،
 «نوافل» را، حتی
 نشسته می‌خوانند!
 چون قیام حال می‌خواهد و آن‌ها از «حال» بی‌خبرند!
 و «مستقبل» را
 تنها تا مسافت سه سانتی می‌بینند
 (فاصله‌ی چشم‌های بی‌فروغ، تا نوک بینی بَرّاق)
 البتّه اگر عینک جُغدیشان را، بزنند.
 «منطق الطّیر»^۱ را بسیار می‌خوانند،
 به خاطر کشفِ «مضافِ إلیه» آن،
 چرا که به «مضافِ» آن،
 پایبند نیستند!
 بین آن‌ها و «مَرْدَه‌ی مُتَنَسِّک»^۲
 «تقابلِ إضافه»^۳ برقرار است!

۱. «منطق الطّیر» زبان مرغان، مأخوذ از آیه‌ی ۱۶ سوره نمل «وَوَرِّثَ سُلَيْمَانُ دَاوُدَ وَقَالَ يَا أَيُّهَا النَّاسُ عُلِّمْنَا مَنطِقَ الطَّيْرِ...» نام اثر نامی شیخ عطار.
۲. مَرْدَه: بر وزن ظلمه، جمع مرید، مرده‌ی متَنَسِّک: مریدان مقدس مُأَب.
۳. «تقابلِ اضافه» یکی از انواع تقابل می‌باشد. در تقابل اضافه، از عدم یک طرف، عدم طرف دیگر لازم می‌آید. مانند تقابلی که میان «تحت و فوق» متصوّر است.

و اصولاً آن‌ها
 خود نوعی «عَرَضِ إِضَافَه» اند.
 «تَهْجُد» را با «تَحْجُر»
 لازم و ملزوم می‌دانند!
 و بدین سبب است که
 از طلوع فجر انقلاب تا کنون،
 «سنگ» اندازیشان
 هرگز به قضا نرفته است!
 اینان بطنشاند درد می‌کند
 و «بطن» را مصدر می‌دانند
 و «مصدر» را نیز «اصل کلام»،
 پس همه‌ی حرف و حدیث‌شان، بر سر «بطن» است!
 اصلاً همه‌ی کلمات اینان،
 از «مصدرشان مُشتَق» می‌شود،
 و علمشان هم «کیف نَفْسَانِی» است!
 من این همه را
 از باب «تشبیه معقول به محسوس» گفتم
 اگر نه، «در مثل مناقشه‌ای نیست».

* * *

گرچه بحث «امور خاصّه»،
 در میان «عامّه»^۱

۱. «امور عامّه و الاهیات بالمعنی الأعم»: نام بخشی از فلسفه، و «الاهیات بالمعنی الأخص»: نام بخش دیگر آن است.

خلط مبحث است و ناپسند،
 اما من، تنها «فهرست»^۱ «اشارات و تنبیهات»^۲ تو را می‌نگارم.
 از «تلویحات»^۳ هم مضایقه کردن،
 اغراء به جهل است.
 اَلْقِیْهِیْ اِبْنِ مَالِکٍ^۴،

سینه‌ها را اشغال کرده است
 و تفسیر آیات مهجور
 از «دروس جنبی» حوزه است!
 مُغْنِیَ اللَّیْبِ^۵
 ما را از نهج البلاغه،

مستغنی نخواهد ساخت.
 و فروغ «اصول فقه» - (اصول فروع) -
 نباید «اصول دین» را
 تحت الشعاع قرار دهد.
 «تسلسل لایقفی»^۶ خارج «باب طهارت»

۱. «فهرست» نام اثر مشهور شیخ طوسی رحمته‌الله، در علم رجال.
۲. «اشارات و تنبیهات» اثر ارزنده‌ی شیخ رئیس بوعلی سینا.
۳. «تلویحات» جمع تلویح: از دور به چیزی اشاره کردن، نام یکی از تألیفات شیخ اشراق سهروردی.
۴. اَلْقِیْهِیْ اثر منظوم محمد بن مالک، در قواعد نحوی و صرفی است و از متون درسی دوره‌ی مقدمات حوزه‌هاست.
۵. مُغْنِیَ اللَّیْبِ عَنْ کُتُبِ الْأَعْاَرِیْب، تألیف جامع ابن هشام، در علم نحو، این کتاب نیز از متون درسی حوزه‌هاست.
۶. تَسْلُسُلُ لَایْقَفَی، تسلسل ممکن، مانند تسلسل اعداد که تا بی‌نهایت می‌توان شمرد و

و «دور مصرّح»^۱ تدریس و تدرّس مکرّر ابوابِ «اشتغال و برائت و استصحاب»^۲

کی تمام خواهد شد؟

گویا، دچار وسواسیم
و در انتهای هر دوره،
شک می‌کنیم که
آیا «علم» حاصل شد؟
و استصحاب می‌کنیم،
حالت سابقه (جهل) را!
و دوباره:

«روز از نو، روزی تکراری، از نو».
کدامین «مجلس مؤسّسان»
باید یاسای بی‌اساس
«نظم ما، در بی‌نظمی است»^۳ را،
باید تغییر دهد؟
و سرانگشت چه کسی،
گره‌های بی‌شمار «حوادث واقعه» را

→ حدّیقف ندارد.

۱. «دور مُصرّح»، دور بی‌واسطه و دوربین، مقابل دور مضمّر.
۲. عنوان‌های اصول و فصول عمده‌ی علم اصول فقه.
۳. این عبارت، که از سوی یکی فقهای بزرگ معاصر، در مقابل پیشنهاد رضاخان در مورد ایجاد نظم جدید در حوزه - البته به قصد قبضه‌ی آن - طرح شد در ظرف زمانی خود، جمله‌ای بود بس حماسی و حکیمانه که دسیسه‌ی رضاخان را خشتی و ناکام ساخت، اما اکنون اگر کسی بدان تفوه کند سوراخ دعا گم کرده است.

خواهد گشود؟

* * *

بازی مسخره‌ای است:

«خط بازی»

(خاله خاله‌بازی سیاسی!

و قهر و مهرهای کودکانه!

در خانه‌ی من

انقلاب، سرباز هفت ساله‌ای دارد

او حتی از این بازی‌ها بدش می‌آید!

و این شگفت‌آور است که

انقلاب، ده ساله شده است

اما برخی «رجال» سیاسی،

هنوز «هفت ساله» نشده‌اند!

تو قائل به «اصالت وجود انقلاب» هستی

اما خطوط،

- هر یک، با دلیل علیلی -

می‌خواهند «ماهیت اعتباری» خود را

تثبیت کنند.

تو وجود را، «مشترک معنوی» می‌دانی،

آن‌ها به «اشتراک لفظی» وجود انقلاب، معتقدند!

و می‌گویند:

«مراتب وجود»،

«انواع مستقّلی» هستند و با هم «مباین»!

تو «وحدت» را «مساوق وجود» می‌دانی

آن‌ها «تَشْخُّص و وجود» را
در «کثرت و تقابل»، جست‌وجو می‌کنند!^۱

* * *

میان دل تو و محراب و سرو
نسبتی است:
هر سه مخروطی شکل‌اند،
هر سه آسمانی‌اند،
اما با این تفاوت که
دل تو «عَرْش الرَّحْمَان»^۲ است
(پایتخت خدا)
و دیری است، تمام مواضع آن
— بدون کم‌ترین مقاومت —
به اشغال خدا در آمده است،
و نیز دل تو — همچون سرو و محراب —
سر به هوا نیست!
برخی «محراب»‌ها
— برخلافِ موضوعِ له خود —
گعده‌گاه قاعدان است!

و سروها را هم
به فتوای پاپ،
در کریسمس سر بریده‌اند

۱. در این بند، به برخی عناوین و اصطلاحات بخش امور عامه‌ی حکمت، تلمیح شده است.

۲. «قَلْبُ الْمُؤْمِنِ عَرْشُ الرَّحْمَان»، دل مؤمن عرش خداست.

تا مبدا

«زبان سرخ» بگشایند!

* * *

تو نهال کدامین سرو را،

در ذهن حجره‌ی مرطوب کاشتی

که اکنون،

در دشت فیضیه

جنگلی از کاج و، سرو و صنوبر

قامت بر افراشته است؟

ای تناورِ سرسبزِ سرافراز!

آیا تو، خود را غرس کرده‌ای

که همه‌ی جوانه‌ها،

به جوانیِ تو می‌مانند؟

* * *

راستی

آن کوزه‌ی مقدسِ مطرود در کجاست

تا به رسمِ تَبَرُّک و استشفاء

نَمی از تراوه‌ی آن را،

تقدیم خضر کنیم؟

دل‌بند تو

آن روز، خطا کرده است؟

«سُورِ شهید»^۱ بحر عمیقی است،
 کجا در کوزه می گنجد!
 انفاس قدسی تو
 در دروس حکمت و عرفان،
 آن سال ها چه کرد
 که مَدْرَسِ زیر کتابخانه
 با عرش هماوردی می کند؟
 دیوار به دیوار عرش
 تکیه زده است؟^۲
 و درس فقه تو
 با جان ها چه می کرد
 که آجر آجر دیوارهای مسجد سلماسی
 هنوز هم
 عشق را می فهمد؟^۳

* * *

در مدرسه ی عشق،

-
۱. حضرت امام فرمودند: از کوزه یی که مصطفی ﷺ آب نوشیده بود برخی متنسکان آب نخوردند بدین بهانه که پدر او فلسفه می گوید! - سُور: بر وزن قُرب: پس خورده - سُورُ الْمُؤْمِنِ شِفَاءُ: پس خورده ی مؤمن شفا است.
 ۲. حضرت امام ﷺ دروس حکمت و عرفان را، در مَدْرَسِ زیر کتابخانه ی مدرسه ی فیضیه تدریس می فرمودند.
 ۳. مسجد سلماسی نام مسجدی است که حضرت امام - ﷺ - دروس فقه خود را در آن تدریس می فرمودند.

ثبت نام کرده‌ایم
 تادر محضر چشمانت،
 «حکمت الاشراق» بیاموزیم،
 تا از مُدرّس غمزات،
 «شوارق الالهام»^۱ فرا بگیریم،
 تو «ابوالبرکاتی»^۲!
 «مفاتیح الغیب»^۳، در میان دستان توست.
 «قانون تجلیات الاهیة»^۴
 از «عقل سرخ»^۵ تو مایه می‌گیرد.
 به گواهی آیهی «قُلِ الرُّوحُ...»^۶
 تواز «أمر خدایی»
 و مادرِ روزگار،
 از باز زادنِ چون تویی، سترون است:
 که «الوَاحِدِ لَا يَصُدُّ عَنْهُ إِلَّا الْوَاحِدُ»^۷

۱. «شوارق الالهام»، اثر گرانقدر کلامی حکیم فیاض لاهیجی در شرح تجرید الاعتقاد خواجه نصیر طوسی.

۲. «هبة الله ملکان ابوالبراکات» طبیب و حکیم قرن ششم هجری.

۳. محیی الدین بن عربی، شیخ اشراق سهروردی و نیز صدر المتألهین، هر یک اثری بدین نام دارند.

۴. «قانون» نام اثر مشهور طیبی ابن سینا - تجلیات الاهیة: از آثار محیی الدین عربی.

۵. «عقل سرخ» از تألیفات شیخ اشراق.

۶. «يَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ، قُلِ: الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي»، اسراء (۱۷): ۵۸.

۷. قاعدهی «الوَاحِدِ» یکی قاعدهی فلسفی است. از علت مجرد واحد، جز معلول واحد. صادر نمی‌شود.

تو در آغازِ راه، «یک» بودی،

اَما نه «بِالْعَدَد»،

و ما

بی شمار، صفرها

و ایران نیز

یک اقیانوس «هیچ»،

اما به فتوای تو،

عزم عشق کردیم

و طبق مَناسک تو،

إِحرامِ حَرَمِ مُحَرَّمِ الحرام را

بستیم

و سفرمان

به صفر المظفر منتهی شد.

چشمان تو،

هرگز مشمول مرور زمان نخواهد شد،

همه‌ی صفات تو،

«عین ذات» تواند

-(هرگز تغییر نخواهند کرد)-،

تو

حتی بعد از انقلاب هم

انقلابی مانده‌ای!

چشمان رمق دیده‌ی تاریخ،
 برای نخستین بار بود که می‌دید:
 چکمه‌های سرخ،^۱
 در وادی مقدّس تو
 خلع می‌شوند،
 و چشم کفر ورشکسته
 در عرش، خدا را زیارت می‌کند^۲
 دریچه‌ای را که تو
 قصد گشودنش را داشتی،
 به خاطر «عدم قابلیت قابل» مفتوح نشد،
 اگر نه، ایرادی در فاعلیّت تو نیست،
 و این طبیعت خُفّاش است که
 از نور می‌گریزد.
 تو در همان آوان
 — در جبهه‌ای دیگر —
 دروازه‌ای گشودی،
 به فراخی همه‌ی خاک
 و به یُمن اعجاز فتوایت
 «آیه‌های شیطان» باطل شد.

* * *

۱. اشاره است، به کیفیت ملاقات شواردنازه - به نمایندگی از رهبری اتحاد جماهیر شوروی

(قبل از فروپاشی) - با حضرت امام رهبر.

۲. «من زارَ مؤمناً فی بَیتِهِ کَمَن زارَ اللّهُ فی عَرْشِهِ»، هر کس مؤمنی را در خانه‌اش دیدار کند،

مانند آن است که خدا را در عرش، زیارت کرده است.

من، به آن شَمَد رَشک می برم
 که همیشه، مخلصانه تو را در آغوش می گیرد
 و با خضوع تمام،
 بر قدم های تو
 بوسه می زند
 من با تمام خلوص، می گویم:
 زهی به سعادتِ
 نعلین پینه خورده ی تو!

* * *

تعلیق‌های جدید تو
 بر «نامه‌ی امام سجاد(علیه السلام)»^۱
 منشور بیداری بود و انفجار نور،
 اما
 مثل همیشه،
 پیامت شهید شد
 و پیکر مطهر او را
 در راهپیمایی‌های پر طمطراق
 با شعار فراوان، تشییع کردند،
 و با «آب و تاب»
 در اشک تمساح، غسلش دادند
 وزیر «آوار تیر»های درشت مطبوعات؛
 به خاکش سپردند،

۱. نامه‌ی نکوهش‌بار امام سجاد(علیه السلام) به روحانی دربار اموی، محمد بن مسلم زهری.

و در همایش‌های تشریفاتی،
 با حضور سلسله‌ی جلیله و مقامات «کِش‌وری» و «لَش‌گری»
 از آن «جِلْدُ آشیان»
 تجلیل در خوری به عمل آمد،
 و لابه‌لای بندهای قطعنامه‌های بی‌روح
 روح کلامِ تو را به بند کشیدند!
 و هر جَنَاح، با قطعه‌ای از آن
 ردایی دوخت،
 برازنده‌ی قامتِ آمال خویش.
 نخل‌های دستانَت،
 هماره در اهتزاز باد!
 «نماز شفعِ دو چشمَت»
 همیشه، در قیام و قنوت،
 تا دِرِفَشِ سرسبز و
 دُلُ سپید و
 دامن به خون خضاب را
 به خورشیدی بسپاری!
 آمین!

تهران - ۱۳۶۷/۱۲/۱۲

منابع

✽ قرآن

✽ نهج البلاغه. صبحی صالح. قم: موسسه دارالهجره، ۱۴۲۲ ق.

- آخوند خراسانی، محمدکاظم بن حسین. کفایة الاصول. قم: موسسه آل‌البيت (ع) لاحیاء التراث، ۱۴۰۹ ق.

- ابن بابویه، محمد بن علی. من لا یحضره الفقیه. تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۶۱.

- ابن شعبه، حسن بن علی. تحف العقول عن آل الرسول (صلی‌الله‌علیه‌وآله). قم: جماعه المدرسین فی الحوزه العلمیه بقم،

موسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۶ ق.

- ابن سینا، حسین بن عبدالله. الاشارات و التنبيهات. التحقيق مجتبى الزارعی. قم: بوستان کتاب قم، ۱۴۲۳ ق.

- ابن هشام، عبدالله بن یوسف. مغنی اللیب عن کتب الاعاریب. قم: مکتبه آیه الله العظمی المرعشی النجفی، ۱۴۰۴ ق.

- الامین، محسن. اعیان الشیعه. بیروت: بی‌نا، ۱۳۵۴ ق.

- پالمر، ریچارد. علم هرمنوتیک، نظریه‌ی تاویل در فلسفه‌های شلایرماخر، دیلتای، هایدگر، گادامر. تهران: هرمس،

۱۳۷۷.

- تونی، عبدالله بن محمد. الوافیة فی اصول الفقه. بی‌جا. مجمع فکر الاسلامی، بی‌تا.

- جوادی آملی، عبدالله. علی بن موسی الرضا علیه‌السلام و الفلسفة الالهیه. قم: دار الاسراء للنشر، ۱۳۷۹.

- جوادی آملی، عبدالله. شریعت در آینه معرفت. تهران: اسراء، ۱۳۸۱.

- حافظ، شمس‌الدین محمد. حافظ: براساس نسخه قزوینی و غنی. تهران: ناهید، ۱۳۷۴.

- حرعاملی، محمد بن حسن. وسائل الشیعه الی تحصیل مسائل الشریعه. بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۳۷۶.

- خرمشاهی، بهاء‌الدین. سیر بی سلوک: مباحثی در زمینه دین، فلسفه، زبان، نقد و نشر. تهران: ناهید، ۱۳۷۶.

- خمینی، روح‌الله (ره). مناهج الوصول الی علم الاصول. قم: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س)، ۱۴۱۴ ق.

- دوانی، علی. مفاخر اسلام. تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی، ۱۳۷۷.

- دهخدا، علی‌اکبر. لغت‌نامه. تهران: دانشگاه تهران، موسسه لغت‌نامه دهخدا، ۱۳۷۲.

- رشاد، علی‌اکبر. دمکراسی قدسی. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۷۹.

- رشاد، علی‌اکبر. فلسفه‌ی دین. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، سازمان انتشارات، ۱۳۸۳.

- ریکور، پل. «گرایش‌های عمده در فلسفه‌ی دین». ترجمه مصطفی ملکیان. مجله نقد و نظر. ش ۲.

- سروش، عبدالکریم. قبض و بسط تئوریک شریعت. تهران: موسسه فرهنگی صراط، ۱۳۷۳.

- شهابی، محمود. ادوار فقه. تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۲۹ - ۱۳۳۶.

- شهرستانی، محمد بن عبدالکریم. الملل و النحل. ترجمه افضل الدین صدر ترکه اصفهانی. تهران: اقبال، ۱۳۵۰.

- صدر، حسن. تاسیس الشیعه لعلوم الاسلامی. تهران: اعلمی، ۱۳۶۹.

- صدر، محمدباقر. اقتصادنا. قم: پژوهشگاه علمی تخصصی شهید صدر، ۱۴۲۴ ق.

- صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم. *الحکمة المتعالیه فی الاسفار الاربعه*. باشراف محمد خامنه‌ای، تصحیح و تحقیق، غلامرضا اعوانی. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدا، ۱۳۸۳.
- طباطبائی، محمدحسین. *اصول فلسفه و روش رئالیسم*. تهران: صدا، ۱۳۶۲.
- طباطبائی، محمدحسین. *بداية الحکمه*. قم: موسسه النشر الاسلامی، ۱۴۲۰ ق.
- طباطبائی، محمدحسین. *علی(ع) و فلسفه الهی*. ترجمه ابراهیم سیدعلوی. تهران: نشر مطهر، ۱۳۷۹.
- طباطبائی، محمدحسین. *نهایة الحکمه*. قم: موسسه النشر الاسلامی، ۱۴۲۰ ق.
- طوسی، محمدبن حسن. *الفهرست*. قم: نشر الفقاهه، ۱۴۱۷ ق.
- طوسی، محمدبن حسن. *تهذیب الاحکام فی شرح المقنعه*. تهران: مکتبه الصدوق، ۱۴۱۷ ق.
- طوسی، محمدبن حسن. *عدة الاصول*. تصحیح محمدرضا انصاری. قم: چاپخانه ستاره، ۱۴۱۷ ق.
- عطار، محمدبن ابراهیم. *منطق الطیر*. تهران: اساطیر، ۱۳۷۰.
- علامه حلی، حسن بن یوسف. *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*. قم: شکوری، ۱۳۷۳.
- علم الهدی، مرتضی بن داعی. *الذریعه الی اصول الشریعه*. تصحیح و مقدمه و تعلیقات و فهارس، ابوالقاسم گرجی. تهران: دانشگاه تهران، موسسه انتشارات و چاپ، ۱۳۶۳ ش.
- علی بن ابی طالب(ع). *غررالحکم و دررالکلم آمدی(ره)*. به قلم هاشم رسولی محلاتی. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۷.
- فخر رازی، محمدبن عمر. *جامع العلوم ستنی*. تهران: بنیاد موقوفات دکتر محمود افشار، ۱۳۸۲.
- فخری، ماجد. *سیر فلسفه در جهان اسلام*. تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۲.
- فیض کاشانی، محمدبن شاه مرتضی. *المحجة البيضاء فی تهذیب الاحیاء*. قم: جماعة المدرسین فی حوزه العلمیة بقم، موسسه النشر الاسلامی، ۱۳۶۲.
- کلینی، محمدبن یعقوب. *الاصول من الکافی*. تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۶۳.
- کورین، هانری. *تاریخ فلسفه اسلامی*. تهران: امیرکبیر، ۱۳۷۰.
- مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی. *بحارالانوار الجامعة لدرر اخبار الائمة الاطهار*. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۴۰۸ ق.
- مصباح، محمدتقی. *آموزش فلسفه*. تهران: سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۸.
- مطهری، مرتضی. *شرح مبسوط منظومه*. تهران: حکمت، ۱۳۶۲.
- مطهری، مرتضی. *جهان بینی اسلامی (عدل الهی و قضا و قدر)*. تهران: وزارت آموزش و پرورش، ۱۳۶۴.
- مطهری، مرتضی. *عدل الهی*. قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۷۳.
- مطهری، مرتضی. *مقالات فلسفی*. قم: صدا، ۱۳۷۳.
- نائینی، محمدحسین. *فوائد الاصول*. تعلیق، آقا ضیاءالدین عراقی، تحقیق رحمت الله رحمتی اراکی. قم: موسسه النشر الاسلامی، ۱۴۰۶ ق.
- نوری، حسین بن محمدتقی. *مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل*. قم: موسسه آل البیت(ع)، بی تا.
- هیک، جان. *فلسفه دین*. ترجمه بهزاد سالکی. تهران: الهدی، ۱۳۸۱.

فهرست اعلام

(اشخاص، کتاب‌ها، جای‌ها و...)

الف

- ابن سینا، ۲۱۴، ۲۱۵، ۲۱۶، ۲۴۶، ۲۷۵
ابن هشام، ۲۷۹
ابواسحاق، ۲۷۶
اخوان الصفا، ۹۸
ابن ادریس، ۲۳۳
ابن خلدون، ۲۱۲
ابن رشد، ۲۱۴
ابن ندیم، ۲۱۱
ابو الحسن خیاط، ۲۱۱
ابوالهذیل علاف، ۲۱۱
ابوبشر متی، ۲۱۰
ابوبکر اصم، ۲۱۱
ابراهیم نظام، ۲۱۱
ابوحامد محمد غزالی، ۲۱۲
ابوعثمان دمشقی، ۲۱۰
ابوعلی بن زرعه، ۲۱۰
ابوعلی جبائی، ۲۱۱
ابوقاسم بلخی کعبی، ۲۱۱
ابوموسی مردار، ۲۱۰
ابوهاشم جبائی، ۲۱۱
ابو یوسف یعقوب کندی، ۲۱۰
احمد بن حنبل، ۲۱۱
- ارسطو، ۱۱۰، ۲۱۲، ۲۱۳، ۲۱۶
اسفار اربعه، ۲۰۸، ۲۱۵
اشارات و تنبیها، ۲۷۹
اشعری، ۲۱۱
اصول فلسفه، ۵۶، ۷۱، ۲۱۴، ۲۲۰
۲۲۳، ۲۲۲، ۲۲۱
افلاطون، ۱۱۰، ۲۱۶
اقتصادنا، ۸۹
الفهرست، ۲۱۱
الفیه، ۲۷۹
القواعد الفقهیه، ۹۲
المیزان، ۱۰۱، ۱۰۲، ۱۸۰، ۲۰۲
ایران، ۱۹، ۲۲، ۲۷، ۴۰، ۴۴، ۴۸، ۵۲
۵۶، ۷۷، ۸۰، ۹۰، ۹۹، ۱۰۰، ۱۰۱
۱۰۲، ۱۰۳، ۱۰۴، ۱۰۸، ۱۱۶
۱۱۷، ۱۲۱، ۱۲۲، ۱۳۵، ۱۳۸
۱۳۹، ۱۴۲، ۱۴۷، ۱۴۸، ۱۴۹
۱۵۰، ۱۵۱، ۱۵۲، ۱۵۶، ۱۶۱
۱۶۲، ۱۷۲، ۱۷۳، ۱۷۴، ۱۷۵
۱۹۱، ۱۹۸، ۱۹۹، ۲۱۹، ۲۲۰
۲۲۱، ۲۲۲، ۲۲۷، ۲۲۸، ۲۴۴
۲۴۵، ۲۸۶

ب

بحارالانوار، ۸۸
 بدایة الحکمة، ۷۱، ۲۲۲
 بروجردی، ۱۱۸، ۱۱۶
 بهبهانی، وحید، ۳۱، ۲۳۳
 بهشتی، ۱۶۱
 بشر بن معتمر، ۲۱۰

پ

پهلوی، ۱۱۷، ۱۱۶

ج

حافظ، شمس الدین محمد، ۲۹۱
 حائری، عبدالکریم، ۱۰۰، ۱۱۸
 حنین بن اسحاق، ۲۱۰

خ

خامنه‌ای، سیدعلی، ۱۲۲
 خمینی، ۱۰۰، ۱۳۴، ۱۴۹، ۱۶۷،
 ۱۷۲، ۲۳۵، ۲۷۳

د

دموکراسی قدسی، ۱۵۷، ۲۳۶
 دوانی، علی، ۳۱
 دهخدا، علی اکبر، ۲۹۲

ر

رازی، فخرالدین، ۶۱، ۲۱۲، ۲۱۴
 راضی، فخرالدین، ۲۱۲
 رشاد، علی اکبر، ۳، ۲۳
 رضاخان، ۱۱۸، ۱۱۹، ۲۸۰

ز

زهري، ۲۸۸

س

سجاد، (علی بن الحسین)، ۲۸۸
 سرائر ابن ادریس، ۱۵۹
 سروش، عبدالکریم، ۲۹۲
 سیستانی، سیدعلی، ۸۴

ت

تبریز، ۱۷۲
 تجرید الاعتقاد، ۵۶، ۹۱، ۲۸۵
 تجلیات الهیه، ۲۸۵
 تهذیب الاحکام، ۲۹۲

ث

ثابت بن قره حرّانی، ۲۱۰
 ثمامة بن اشرس، ۲۱۰

ج

جامع العلوم، ۶۱
 اتحاد جماهیر شوروی، ۲۱۹، ۲۸۷
 جوادی آملی، عبدالله، ۸۷، ۸۹، ۱۵۰،
 ۱۷۳، ۱۸۰، ۲۲۰، ۲۲۲، ۲۲۳
 جَبیش، ۲۱۰
 جعفر بن مبشر، ۲۱۱
 جعفری، ۹۲

سهروردی، ۲۱۶

عطار نیشابوری، ۲۷۷

عقل سرخ، ۲۸۵

عیسی بن یحیی، ۲۱۰

عباد بن سلیمان، ۲۱۱

عبدالمسیح ابن ناعمه الحمصی، ۲۱۰

علی اسواری، ۲۱۱

عمرو بن بحر جاحظ، ۲۱۱

عمرو بن عبید، ۲۱۰

عیسی بن یحیی، ۲۱۰

ش

شریعتی، علی، ۱۶۱

شوارق الالهام، ۵۶، ۲۸۵

شهرستانی، ابوالفتح محمد بن

عبدالکریم، ۲۷۵

شیخ طوسی، ۳۱، ۶۴، ۲۳۳، ۲۳۴

شیخ مفید، ۱۵۹، ۲۳۳

شهاب الدین یحیی سهروردی، ۲۱۲

ف

فارابی، ۲۱۴، ۲۱۶

فرانسه، ۱۱۸

فرعون، ۲۷۶

فلسفه‌ی دین، ۲۳، ۲۶

فتیاض لاهیجی، ۲۸۵

فیضیه، مدرسه، ۵۳، ۷۴

ص

صادق (ع)، ۵۷

صبحی صالح، ۵۲

صدر، ۴۲، ۸۹، ۱۱۱، ۱۱۳، ۱۵۸

صدرالمتألهین، ۵۷، ۸۱، ۱۷۹، ۲۰۸

۲۱۵، ۲۱۶، ۲۱۷، ۲۷۶، ۲۸۵

ط

طباطبایی، محمدحسین، ۵۶، ۷۱

۸۹، ۱۰۰، ۱۰۱، ۱۰۲، ۱۱۱

۱۳۴، ۱۴۹، ۱۵۰، ۱۵۱، ۱۵۵

۱۶۷، ۱۷۲، ۱۷۳، ۱۸۰، ۲۰۲

۲۱۴، ۲۱۹، ۲۲۱، ۲۲۲، ۲۲۳

طوسی، نصیرالدین، ۲۱۲

ق

قانون، ۴۸، ۵۶، ۱۴۵، ۲۸۵

قبسات، ۲۲۲، ۲۷۲

قرآن، ۱۴، ۱۶، ۳۲، ۶۱، ۷۴، ۹۲، ۱۰۱

۱۶۸، ۱۸۱، ۲۰۱، ۲۰۲، ۲۰۳

۲۰۴، ۲۰۵، ۲۰۶، ۲۰۷، ۲۰۸

۲۲۲، ۲۳۰، ۲۳۴، ۲۴۷، ۲۵۲

۲۵۳، ۲۵۸، ۲۶۰، ۲۶۱، ۲۶۳

۲۷۶

قم، ۵۶، ۷۶، ۸۴، ۱۰۰، ۱۱۸، ۱۳۳، ۱۳۴

۱۴۷، ۱۵۶، ۱۷۲، ۱۷۳، ۲۲۰

ع

عثمانی، ۱۶۶، ۱۶۷

عراق، ۹۹

قاضی عبدالجبار معتزلی، ۲۱۱
قسطا بن لوقا، ۲۱۰

ک

کتاب نقد، ۱۳۰
کرین، هنری، ۱۰۰
کوهن، ۹۸
کندی، ۲۱۰، ۲۱۶

ن

نجف، ۸۴، ۱۰۰

و

واصل بن عطا، ۲۱۰

ه

هگل، ۹۸
هشام فوطی ابویعقوب شحام، ۲۱۱

ی

یحیی بن البطریق، ۲۱۰
یحیی بن عدی المنطقی، ۲۱۰
یحیی بن ماسویه، ۲۱۰
یونان، ۱۱۰، ۱۷۳، ۲۱۳
یونسکو، ۸۸

ی

گلپایگانی، محمدرضا، ۹۲

ل

لاریجانی، صادق، ۹۱
لاهوری، اقبال، ۱۶۷

م

مجلسی، محمداقبر، ۸۸
مسجد سلماسی، ۲۸۴
مصباح یزدی، ۸۹، ۱۵۰، ۱۷۳، ۲۲۱
مطهری، مرتضی، ۴۱، ۵۶، ۶۰، ۸۹، ۹۰، ۱۰۰، ۱۰۱، ۱۰۲، ۱۰۳، ۱۱۱، ۱۱۳، ۱۴۹، ۱۵۰، ۱۵۵، ۱۵۸، ۱۶۱، ۱۶۳، ۱۶۶، ۱۶۷، ۱۶۸، ۱۶۹، ۱۷۰، ۱۷۳، ۱۷۵، ۲۱۲، ۲۱۳، ۲۱۵، ۲۱۷، ۲۱۹، ۲۲۰، ۲۲۱، ۲۲۲، ۲۵۴

مظفر، ۸۹

معالم الاصول، ۶۴

فهرست آیات

أَدْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَ جَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ؛ ٢٠٤

أَفْ لَكُمْ وَ لِمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَفَلَا تَعْقِلُونَ؛ ٢٠٤

الر تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ الْحَكِيمِ؛ ٢٠٤

الر كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ؛ ٢٠٣

إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكِتَابَ الْكَوْثَرَ؛ ٢٠٣.

إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ؛ ٢٠٤

إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ؛ ٢٠٧

إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللَّهِ الصُّمُّ الْبُكْمُ الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ؛ ٢٠٥

إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَ اخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِأُولَى الْأَلْبَابِ * الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ

قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَى جُنُوبِهِمْ وَ يَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا

سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ؛ ٢٠٥

إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَ الْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَ الْمَيْسِرِ؛ ٢٠٧

أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا؛ ٢٠٤

أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ فَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا؛ ٢٠٨

أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَ لَدَارُ الْآخِرَةِ خَيْرٌ لِلَّذِينَ اتَّقَوْا أَفَلَا

تَعْقِلُونَ؛ ٢٠٦

أَمْ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ آلِهَةً قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ؛ ٢٠٨

أَنَّ اللَّهَ لَا يَغَيِّرُ مَا بَقِيَ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ: ٢٠٦

أَنْ أَحْسَنْتُمْ أَحْسَنْتُمْ لِأَنْفُسِكُمْ وَإِنْ أَسَأْتُمْ فَلَهَا: ٢٠٦

أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ: ٢٠٥

تَنْزِيلُ الْكِتَابِ مِنَ اللَّهِ الْعَزِيزِ الْحَكِيمِ: ٢٠٣

ذَلِكَ مِمَّا أَوْحَى إِلَيْكَ رَبُّكَ مِنَ الْحِكْمَةِ: ٢٠٣

ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا رَجُلًا فِيهِ شُرَكَاءُ مُتَشَاكِسُونَ وَ رَجُلًا سَلَمًا لِرَجُلٍ هَلْ يَسْتَوِيَانِ مَثَلًا الْحَمْدُ لِلَّهِ بَلْ

أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ: ٢٠٨

ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَ الْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ: ٢٠٦

فَإِذَا أَنْزَلْتُ مُحْكَمَةً: ٢٠٤

فَقَدْ آتَيْنَا آلَ إِبْرَاهِيمَ الْكِتَابَ وَ الْحِكْمَةَ: ٢٠٣

فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَ لِيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ، لَعَلَّهُمْ

يَحْذَرُونَ: ٥٣، ٥٤، ٧٩

قَالَتْ رُسُلُهُمْ أَفِى اللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمَوَاتِ وَ الْأَرْضِ: ٢٠٧

كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَ لِيَتَذَكَّرَ أُولُوا الْأَلْبَابِ: ٢٠٤

كَذَلِكَ يَبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ: ٢٠٤

كَفَرُوا بِآيَاتِ اللَّهِ فَأَخَذَهُمُ اللَّهُ بِذُنُوبِهِمْ: ٢٠٦

لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَ لَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ: ٢٠٣

لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ: ٢٠٧

مَا تَرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِنْ تَفَافُتٍ فَارْجِعِ الْبَصَرَ هَلْ تَرَى مِنْ فُطُورٍ * ثُمَّ ارْجِعِ الْبَصَرَ كَرَّتَيْنِ يَنْقَلِبْ

إِلَيْكَ الْبَصَرُ خَاسِئًا وَ هُوَ خَسِيرٌ: ٢٠٧

مَنْ يَدْعُ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ لَا بُرْهَانَ لَهُ: ٢٠٨

وَإِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا الْقَوْلُ فَدَمَرْنَاهَا تَدْمِيرًا: ٢٠٧

وَإِذْ عَلَّمْنَاكَ الْكِتَابَ وَ الْحِكْمَةَ: ٢٠٣

وَإِنَّكَ لَتَلَقَّى الْقُرْآنَ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ عَلِيمٍ: ٢٠٣

وَ أَنْزَلَ اللَّهُ عَلَيْكَ الْكِتَابَ وَ الْحِكْمَةَ: ٢٠٣

وَذَلِكَ نَتْلُوهُ عَلَيْكَ مِنَ الْآيَاتِ وَ الذِّكْرِ الْحَكِيمِ: ۲۰۴
وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ: ۲۰۴
وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِيَ الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ: ۲۰۷
وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَى آمَنُوا وَ اتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِنَ السَّمَاءِ وَ الْأَرْضِ: ۲۰۶
وَمَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ مِنَ الْكِتَابِ وَ الْحِكْمَةِ يَعِظُكُمْ بِهِ: ۲۰۳
وَ مَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا كَافَّةً، فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَ لِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ: ۵۰
وَ مَا كَانَ مَعَهُ مِنَ إِلَهٍ إِذَا لَذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَ لَعَلَّا بَغْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ: ۲۰۸
وَ هُوَ الَّذِي يَحْيِي وَ يُمِيتُ وَ لَهُ اخْتِلَافُ اللَّيْلِ وَ النَّهَارِ أَفَلَا تَعْقِلُونَ: ۲۰۵
وَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ الْآيَاتِ وَ اللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ: ۲۰۳
وَ يَعْلَمُهُمُ الْكِتَابَ وَ الْحِكْمَةَ: ۲۰۳
هَذَا بَلَاغٌ لِلنَّاسِ وَ لِيُنذِرُوا بِهِ وَ لِيَعْلَمُوا إِنَّمَا هُوَ إِلَهٌ وَاحِدٌ وَ لِيَذْكُرَ أُولُوا الْأَلْبَابِ: ۲۰۴
هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُّطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ يُخْرِجُكُمْ طِفْلاً ثُمَّ لِتَبْلُغُوا أَشَدَّكُمْ ثُمَّ لِيَكَوُنُوا شُيُوخًا وَ مِنْكُمْ مَّنْ يَتَوَقَّى مِنْ قَبْلِ وَ لِيَتَبْلُغُوا أَجْلاً مُّسَمًّى وَ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ: ۲۰۶
يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَ الرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ: ۱۶۸
يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ: ۲۰۷
يَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ، قُلِ: الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي: ۲۸۵
يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَ مَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا: ۲۰۳
إِنَّ اللَّهَ مَعَ الَّذِينَ هَاتُوا بُرْهَانَهُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ: ۲۰۸

فهرست روایات

أَشَدَّ النَّاسِ عَذَاباً يَوْمَ الْقِيَمَةِ رَجُلٌ قَتَلَ نَبِيًّا أَوْ قَتَلَهُ النَّبِيُّ وَ رَجُلٌ يُضِلُّ النَّاسَ بِغَيْرِ عِلْمٍ أَوْ مَصُورٌ يُصَوِّرُ

التَّمَاثِيلَ: ۴۵

إِضْرَبُوا بَعْضَ الرَّاْيِ بَعْضٍ يَتَوَلَّدُ مِنْهُ الصَّوَابُ إِمَّا خَصُوا الرَّأْيَ مَخْضُ السَّقَاءِ يَنْتُجُ سَدِيدُ الْأَرَاءِ: ۳۰

الْعَالِمُ بِزَمَانِهِ لَا تَعْجَمُ عَلَيْهِ اللَّوَابِسُ؛ ۴۶

الْعَقْلُ عَقْلَانِ: عَقْلُ الطَّبْعِ وَ عَقْلُ التَّجَرُّبِ وَ كِلَاهُمَا يُؤَدِّي إِلَى الْمَنْفَعَةِ؛ ۲۴۸

العقل غريزة تزيد بالعلم و التجارب؛ ۲۴۸

الْعَقْلُ وَلَادَةٌ وَ الْعِلْمُ إِفَادَةٌ؛ ۲۴۸

الْكَمَالُ كُلُّ الْكَمَالِ فِي التَّقَيُّهِ فِي الدِّينِ؛ ۲۴۹

عَيْنُ الْمُحِبِّ عَمِيَّةٌ عَنْ مَعَايِبِ الْمَحْبُوبِ، وَ اذْنُهُ صَمًا وَ عَنْ قُبْحِ مَسَاوِيهِ؛ ۴۲

فَلَوْ أَنَّ الْبَاطِلَ خَلَصَهُ مِنْ مَزَاجِ الْحَقِّ لَمْ يَخَفْ عَنِ الْمُرْتَادِينَ؛ ۱۶۹

مَنْ صَوَّرَ التَّمَاثِيلَ فَقَدْ ضَادَّ اللَّهَ؛ ۴۵

مَنْ لَمْ يَهْدُبْ نَفْسَهُ لَمْ يَنْتَفِعْ بِالْعَقْلِ؛ ۳۵

مَنْ نَامَ عَنْ عَدُوِّهِ نَبِهَتْهُ الْمَكَائِدُ؛ ۴۲

وَالْإِمَانِي تَغْمِي أَعْيُنَ الْبَصَائِرِ؛ ۵۲

وَ إِنَّمَا سُمِّيَتْ الشَّيْئَةُ شَيْئَةً لِأَنَّهَا تَشَبَّهُ الْحَقَّ؛ ۴۰