مواجهه اجتهادی با دین و اجتهاد دینی توسعه علمی

علی اکبر رشاد

مفهوم شناسی ترکیب «توسعه علمی»

از دیدگاه حضرت عالی مفهوم «توسعه علمی» چیست؟ یعنی چه معنایی را برای

توسعه علمی از چند جهت، تعبیر مبهمی است؛ زیرا اولاً این ترکیب، یک اصطلاح تعریف شده و شناخته ای که معنای واحد و کاملاً واضحی داشته باشد، نیست؛ ثانیا دو واژه «توسعه» و «علم» که این تعبیر از آنها ترکیب یافته است، در معانی مختلف به کار می رود. خود این ترکیب از دو واژه دارای کاربردهای مختلف و غیر اجماعی نیز بر ابهام آن افزوده است؛ در نتیجه اگر بخواهیم بگوییم توسعه علمی چیست، موضوع، بستگی پیدا می کند به اینکه مراد ما از «توسعه» و «علم» چه باشد؛ نکته سوم اینکه ابهام در وصفی یا اضافی بودن این، ترکیب ابهام را مضاعف کرده؛ چون ممکن است کسی از این ترکیب، توسعه به شیوه علمی و توسعه موصوف به علمی را اراده کند؛ چنان که ممکن است از آن، معنای اضافی را اراده کرده، آن را به صورت مضاف و مضاف الیه معنی کند و توسعه در علم را مراد کند.

منظور ما توسعه علم است نه توسعه ای که مبنای علمی دارد.

این توضیح شما اشکال و ابهام سوم را مرتفع می کند؛ اما تا روشن نشود علم به چه مفهومی به کار رفته و توسعه به چه مفهومی همچنان ابهام هایی باقی می ماند. گرچه پرداختن به همه معانی که برای علم گفته اند و اطلاقات گوناگونی که این واژه دارد، اینجا ممکن و لازم نیست، حداقل ما اگر یکی از دو معنای کلمه علم را (در تعبیر فرهنگی آن)روشن کنیم و بگوییم منظورمان کدام یک است، می توانیم در باره تعبیر بحث کنیم؛ یکی اینکه علم را به هر نوع آگاهی و تصور و گواهی و تصدیقی و هر نوع دانستنی، معادل knowledge اطلاق کنیم که به این معنا علم معنای نسبتا فراگیر و عامی پیدا می کند که science یکی از مصادیق آن به حساب می آید.

دومین معنا هم همین مفهومی است که بیشتر در علوم جدید و تجربی به کار می رود و معادل science است که خصلت آن، تجربه مداری و کارکردگرایی است.

فرهنگ دینی و اعتنا به روش تجربی و خصلت کارکرد علم

در فرهنگ دینی، آیا روش تجربی و خصلت کارکردی علم که در معنای امروزین

آن، یعنی sciencمورد توجه است، مطرح نیست؟

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» آمده و خصلت و صفت سودمند بودن علم، محل توجه و ترغیب است. بدین روی نمی خواهیم بگوییم که در روایات ما هرگز علم به معنای، scienc به کار نرفته است؛ اما می توانیم بگوییم: علم مطمئنا صرفا به این معنا نیست. ما می بینیم از جمله تقسیماتی که برای علم در روایات، مذکور است، تقسیم کلان علم، به علم الابدان و علم الادیان است. این، نشان می دهد که کلمه علم در لسان متون مقدس ما ناظر به علوم تجربی هم هست. وقتی ما در حوزه طب و طبیعیات وارد می شویم، به ناچار روش تجربی را به استخدام می آوریم؛ البته این وضعی که طی سده های اخیر پیش آمده و روش علمی به تجربه منحصر شده است، یک خطای بزرگ و حتی یک انحراف است. در گذشته نیز تجربه، جزء روش های کشف بوده است، حتی در همین طبیعیات فلسفی که تصور می شود طبیعیات صرفا عقلی است و متکی به شیوه های استدلالی و برهانی است، پیوسته به مشاهدات و تجربیات استشهاد می شودو پاره ای از مدعیات، متکی به تجربه است یا پاره ای از مقدمات استدلال ها برگرفته از مشاهدات است. مثلاً ابن سینا که فیلسوف مشایی است در مجموعه آثارش که نوعا بخشی به عنوان طبیعیات دارد در عین اینکه در مسائل، استدلال های انتزاعی و فلسفی و شبه فلسفی هم عرضه می کند، در بسیاری از مباحث کوشش می کند که به مشاهده و تجربه نیز تمسک کند. این بدان معنا است که وی به حس و تجربه اعتماد می کند بحث در حصرروش شناسی علم در تجربه است. سلف ما منکر دست آورد حس نبوده اند. دست کم شایع ترین مشرب فلسفی میان ما، مشرب مشاء است، تفاوت آن با فلسفه اشراق اتکا به عقل و اعتنا به حس و نقش حواس در درک حقایق خارجی است.

می خواهم عرض کنم اینکه در روایات ما از سویی علم به علم نافع تحلیل شده، از دیگر سو علم به علم ابدان و علم ادیان تقسیم گشته، حاکی از آن است که علوم تجربی به معنای عام مورد توجه دین بوده است، ولی محدود به علوم طبیعی نبوده است، از این رو طبعا از دیدگاه دینی ما، روش علم نیز محدود به روش شناسی تجربی نیست. منظور از علم الادیان نیز تنها آن چیزی نیست که آن را از نص دینی اخذ می کنیم؛ نگاه فلسفی به دین هم علم ادیان است؛ نگاه علمی به دین و مبانی دینی و آموزه های آن هم علم ادیان قلمداد می شود. گزاره ها و آموزه های معطوف به حوزه بینش و عقاید، حوزه منش و اخلاق، حوزه کنش و احکام، که از دین اخذ می شود، بخشی از علم الادیان است. پس در نگاه دینی ما بخش وسیعی از علم به حوزه ای مربوط می شود که متعلَّق و محور آن نفس انسانی است و در آن شئون فطرت ملکوتی بشر موضوع مطالعه است و موضوع علم ابدان نیز شئون جسم است، و معلوم است که وقتی می گوییم علم ابدان فقط طب منظور نیست، بعضی تصور می کنند علم الابدان، یعنی فقط علم طب؛ آنچه که به کار بدن می آید، علم الابدان است؛ اگر دانش هایی به استخدام راحت و رفاه بدن در آمد، علم الابدان به شمار می رود، پس علم الابدان شامل عمده علوم تجربی به این معنا می شود.

آیا قرینه ای در روایات و آیات بر این مدعا وجود دارد؟

بله، آیات و روایات فراوانی ما را به مطالعه طبیعت تشویق می کند. مطالعه طبیعت، مطالعه بدن نیست. نیز گزاره های علمی فراوانی که در قرآن و روایات ما آمده، منحصر به حوزه طب نیست. اینکه ما هم روایات فراوانی داریم که مؤمنان را به مطالعه حوزه های مختلف طبیعی ترغیب می کند و از سوی دیگر می بینیم که اینجا علم علی الاطلاق به دو بخش تقسیم می شود، نشان می دهد که لابد در این تقسیم، شمول مورد نظر است؛ و گرنه علم نباید فقط به این دو بخش تقسیم می شد؛ مثلاً باید گفته می شد: «العلم علوم: علم الابدان و علم الادیان و علم الطبیعة و علم الکیهان» یا نظیر این عبارت. تقسیم مطلق می تواند به معنی حصر انواع و اقسام مَقسم باشد. علاوه بر این، قبلاً عرض کردم که هر آنچه به استخدام بدن در آید، هر چند با واسطه، جزء علم الابدان محسوب می شود؛ در نتیجه اگر کسی در تولید فناوری کار می کند، از آنجا که سرانجام فناوری راحت و رفاه بدنی انسان است، یا دست کم اولاً و بالذات فناوری در خدمت بدن است، به علم الابدان اشتغال دارد و گفتیم که علم الابدان نمی تواند فارغ از حس و بدون کار گرفت روش تجربی صورت بندد.

مفهوم علم نافع

نافع بودن به چه معنا است؟ آیا در انواع رشته ها و شاخه های علمی نفع به یک

مفهوم است؟

قطعا نفع در هر حوزه باید به حسب خود معنا شود؛ یعنی نفع در آنچه که در خدمت روح است، معنای خاصی دارد، و در علومی که در خدمت بدن است، به معنای مناسب این حوزه است. طبعا علوم ناظر به نفس و روح آن گاه نافع اند که به کمال نفس منتهی شوند. الهیات به معنای عام آن و فلسفه و شاخه های آن که به فلسفه های مضاف تعبیر می شود، از جمله فلسفه علم که بحث امروز در چارچوب آن قرار می گیرد، کلاً از این دست است؛ برای اینکه به تعبیر فلاسفه وجود فلسفه، کمال ثانی برای نفس است. نفس آدمی یک کمال است؛ وقتی نفس با فلسفه آشنا می شود، کمال ثانی به دست می آید.

بنابراین فلسفه، کمال برای نفس است و نتیجتا نافع بودن آن در خدمت کمال نفس بودن است؛ پس اگر فلسفه یا مبحث فلسفی منتهی به کمال نفس آدمی نشد، علم غیر نافع خواهد بود. اما علم الابدان همیشه یا لزوما به این معنا نیست که موجب کمال بدن بشود، والا فقط تربیت بدنی و علوم ورزشی مصداق علم الابدان نافع می بود. علمی را که صرفا برای راحتی و رفاه جسمانی آدمی - و نه کمال بدن او - نافع باشد، علم نافع قلمداد می کنیم. بنابراین شاخص «نافع بودن» یک معنای عامی دارد که تعیین قسم و مصداق آن به حسب مورد خواهد بود. نه تنها در اقسام کلی، بلکه در شاخه های این دو دسته از علوم هم ممکن است نفع، معانی متفاوت پیدا کند؛ در نتیجه، نفع در هر رشته و شاخه و هر دانشی معنای متناسب آن را می یابد.

غرض من از این توضیح این بود که در ادبیات و فرهنگ دینی ما که جزء فرهنگ ملی ما محسوب و جزء میراث بشری به شمار است، علم یا نافع است، یا ضار و غیر نافع؛ و این تقسیم اهمیت خاصی دارد تا جایی که در بعضی از ادعیه، ما از خدا می خواهیم که به ما علم نافع بدهد و ما را دچار علم بی نفع و بیهوده نکند و حتی از لحاظ فقهی، ما از یک سلسله از علوم منع می شویم و آن دانش ها به جهت مضر بودنشان، حرام قلمداد می شوند، یا به خاطر نافع نبودنشان مکروه شمرده می شوند. نه تنها علم بی نفع، بلکه علم خنثی مطلقا جایی در فرهنگ دینی ما ندارد.

توسعه علمی یا تکامل علمی؟

اما به رغم دو خصلتی که مورد پذیرش فرهنگ دینی ما نیز می باشد، علم تمام، علمی نیست که تنها واجد این دو خصلت باشد و شاخص توسعه علمی فقط این دو خصلت نیست. عنصر دیگری که در فرهنگ ما ملحوظ است، باید آن نیز مورد توجه قرار گیرد و آن کمالی بودن حرکت علم است؛ در نتیجه یا باید توسعه 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 هست و ما باید «کمال» را در متن تعبیر، ملحوظ داریم. در آن صورت، معنی توسعه علمی یا تکامل علمی، عبارت خواهد بود از بسط طولی آگاهی ها و گواهی های نافع (به معنای واقع نما بودن از حیثی و کارامد بودن از حیث دیگر). در نتیجه کمال نفس و رفاه بدن با قید پیش روندگی طولیِ علم می شود توسعه علمی. از این رو من دوست دارم که از تعبیر تکامل علمی به جای توسعه علمی استفاده کنیم؛ لااقل ابهاماتی که از واژه توسعه متوجه ما می شود، در این ترکیب نیست.

علم دینی؛ چیستی و معیار آن

بحث شما به رابطه علم و دین مربوط می شود. در این رابطه بحثی مطرح هست

که ماگزاره های علمی را از متن دین استخراج کنیم؛ مثلاً بگوییم که فیزیک را می شود از دین در آورد، شیمی را می شود از دین استنباط کرد؛ این یک بحث است. یک بحث هم این است که اگر آن پیش فرض ها اسلامی باشند، اثر می گذارد و علم می شود دینی. آیا به نظر شما علم دینی ممکن است و در صورت ممکن بودن، معنا و معیار دینی بودن علم چیست؟

در زمینه هویت دینی علم و ملاک دینی شدن علم فرض های مختلفی قابل طرح است:

یک فرض همین است که ما راسا گزاره های علمی را از منابع و مدارک دینی استنباط کنیم. این ممکن است به صورت وسیع و جامع، مقدور بشر عادی یا بشر کنونی نباشد؛ البته نمی خواهیم امکان چنین فرضی را انکار کنیم؛ شاید روزی بشر بتواند از همین متون، علوم را استفاده کند؛ چنان که بسیاری از معارف را حتی مسلمانان صدر اسلام نمی توانستند از متون استفاده کنند؛ ولی امروز اهل نظر ما می توانند. این فرض را در حد یک احتمال، مفتوح بگذاریم. به هر حال معرفت دینی ما از ساده به پیچیده و از سطح به عمق حرکت کرده و این بدان معناست که ما رفته رفته، مفاهیم بیشتری را از دین دریافت کرده ایم.

به هر حال یک فرض در هویت علم دینی این است که راسا گزاره های علمی را از متن دینی استنباط کنیم؛ حتی اگر این کار از دست بشر عادی نیاید و از معصوم برآید. یا اگر بشرکنونی نمی تواند، شاید بشر کمال یافته آتی خواهد توانست.

فرض دیگر این است که مبانی متافیزیکی علم از دین اخذ گردد؛ در نتیجه حاصل تلاش علمی که برایند آن مبانی خواهد بود، علم دینی است. اگر ما با نگرش دینی به طبیعت نگریستیم؛ هر چند کار علمی مبتنی بر تجربه بکنیم، علم دینی نتیجه خواهد شد؛ یعنی اگر این طبیعت را ربط محض به مبدا خود 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 بر اساس این مبادی و مبانی کار علمی کردیم، حاصل این تلاش علمی ما علم دینی نامیده می شود.

فرض سوم این است که روش شناسی را از دین اخذ کرده باشیم و با کاربست آن روش، گزاره های علمی را کشف کنیم؛ در این صورت، آنچه که به دست می آید چون با روش شناسی پیشنهادی دین به دست آمده، دینی است.

فرض چهارم این است که ما در مقام کارکرد یا غایت علم، ملتزم به کارکرد و غایتی باشیم که مرضی و مناسب دین است. دین به ما می گوید که علم نافع باید این گونه باشد و نفع هم یعنی این؛ در این صورت علم فراچنگ آمده، علم دینی خواهد بود.

وجه پنجم آن است که سایر عواملی که می توانند در تکون باورهای علمی دخیل افتند، دینی باشند و علم، تحت تاثیر آنها پدید آید؛ مثلاً تاثیرات اجتماع و سیاست و قوانین و امثال اینها بر تکون و تحول علم نیز فی الجمله قابل بحث است و این مسئله امروز در فلسفه علم مطرح است. اگر علم یا علومی در بستر فرهنگ دینی و در جامعه دینی تولید بشود - که احتمالاً با علمی که در یک جامعه غیر دینی و سکولار تولید می شود، مغایر و متفاوت خواهد بود - می توان آن را مصداق یا یک معنا و درجه ای از علم دینی قلمداد کرد. این هم یک فرض دینی بودن علم است.

احیانا ممکن است فرض های دیگری هم متصور باشد. لهذا ما می توانیم بگوییم که تعبیر و ترکیب علم دینی به معانی مختلف می تواند به کار رفته باشد و بسته به اینکه کدام یک از این معانی تحقق یافتنی باشد، علم دینی معنا می شود.

امکان ذو مراتب علم دینی

بی آنکه قائل به اطلاق و شمول و تمامیت این ادعا باشم، تصور می کنم که هر پنج فرض به صورت نسبی می تواند وجه صحیح داشته باشد. به این معنا که ما هم از منابع دینی می توانیم گزاره های علمی به دست بیاوریم، هر چند همه گزاره های علمی را نتوانیم، اما مقداری از گزاره های علمی از متون تحصیل شدنی است.

آیا مراد شما مقام گردآوری است یا مقام داوری در نظریه های علمی را نیز در

نظر دارید؟

بحث داوری را باید در بخش روش شناسی بحث کرد. یعنی به محض اینکه ما قرآن را باز کنیم، یا یک کتاب روایی را بگشاییم، می بینیم که راجع به طب و طبیعیات نکات و مطالبی دارد. گزاره هایی از این متون می توان دریافت و مجموعه آنچه که به صورت گزاره های علمی از نصوص دینی به دست می آید، کم نیست. در گذشته نیز طب النبی، طب الصادق و طب الرضا و امثال اینها تالیف و منتشر شده است. الان دارالحدیث دارد یک موسوعه و دانشنامه واره ای به عنوان احادیث طب منتشر می کند که دو جلدش را چاپ کرده اند و اخیرا برای من فرستاده اند و این کار هنوز ادامه دارد؛ بعضی ها می گویند که اینها استطرادا در متون دینی ما آمده است؛ ولی آن قدر اینها زیاداند که نمی شود گفت استطرادا و از باب مثال است که ذکر شده. بعضی ها ممکن است بگویند اینها یافته های بشری است که معصومین علیهم السلام هم بلد بودند و آن موقع دیگران نیز این مطالب را می دانسته اند. به نظر نمی آید چنین باشد، یعنی به لحاظ تاریخ علم، حد این مطالب، فراتر از مرحله علمی عصر معصومین (ع) است و گزاره هایی در این مطالب آمده که به لحاظ سطح علمی فراتر از سطح علم روزگار خودش است. این نشان می دهد که اینها از یک مبدا دیگری اخذ شده است. بنابراین، این فرض و وجه که دست کم پاره ای از گزاره های علمی را می توان از متون، اصطیاد کرد در حدی و به طور نسبی درست است، و به این مفهوم، علم دینی داریم.

اما فرض دوم،یعنی اینکه گزاره ها و مفاهیم علمی با پشتوانه متافیزیکی دینی درک بشود و پدید بیاید، یعنی یک سلسله مبانی ماخوذ از دین را مسلم گرفته باشیم و بر اساس و در چارچوب آن مبانی به مطالعه پردازیم؛ این هم می تواند درست باشد؛ چون که هیچ گرایش علمی و هیچ پارادایم علمی و شاید بتوانیم بگوییم حتی هیچ گزاره علمی فاقد پشتوانه متافیزیکی نیست. لزوما هر علم و گزاره ای خودآگاه و ناخودآگاه، هر چند دانشمند هم توجه نداشته باشد، در پس ذهنش برای صدور گزاره علمی یک گزاره ای متافیزیکی نهفته است و اگر نگوییم هر گزاره، می توانیم بگوییم هر علم، هر رشته و هر شاخه از علم این چنین است و قطعا هر پارادایمی از مجموعه ای از علوم با هم متکی و مبتنی بر یک سلسله پیش فرض ها و گزاره های متافیزیکی اند و هیچ گاه و هیچ دانشمندی هم نمی رود نخست آنها را بازنگری و اثبات کند، بعد بر اساس آنها، تولید علم کند.

فرض چهارم، یعنی اینکه روش شناسی تولید علم را از دین اخذ کرده باشیم. نیز فرض صحیحی دارد. روش شناسی دین برای دریافت حقایق، و ابزار شناخت در دیدگاه دین محدود به حس و تجربه نیست. فراتر از این، بعضی منابع جدید خاص را دین پیشنهاد می کند. فرض کنید چنان که بعضی از بزرگان، مثل استاد شهید مطهری فرمودند، مثلاً تاریخ را منبع معرفت قلمداد کنیم. شاید بشود گفت که این پیشنهاد اختصاصی دین است که می گوید شما از طریق مطالعه تاریخ می توانید به حقایقی دست پیدا کنید. یا اگر دین، فطرت را به مثابه طریق و مسیری برای تماس با حقایق پیشنهاد کرده باشد، اینجا می توانیم بگوییم که دین دارای پیشنهاد مشخص و خاص در روش شناسی است. زیرا وقتی ما مدرک و منبع یا ابزار جدیدی ارائه می کنیم، حتما از این پیشنهاد، روش شناسی جدید متولد می شود. روش شناسی غیر از منبع و مدرک است؛ اما هر مدرکی روش شناسی خاص خود را می طلبد. روش شناسی مدرک عقل، برهان است روش شناسی مدرک حس، تجربه و مشاهده است.

بنابراین اگر دین آمد و منبع جدیدی پیشنهاد داد، در حقیقت روش شناسی مستقل و خاصی پیشنهاد داده است، و این کار را دین انجام داده است؛ پس بدین معنا نیز تحقق علم دینی صحیح است. پس ما می توانیم با بهره گیری از منابع و روش هایی که دین پیشنهاد می کند، علوم یا دست کم، گزاره هایی را تحصیل کنیم. فرض و وجه چهارم، نگاه غایت شناسانه و کارکردگرایانه به علم دارد. ما علم را برای چه می خواهیم؛ علم را در جهت تکامل نفس و سعادت بشر می خواهیم، یا برای انهدام بشریت می خواهیم؛ علم را برای راحت و رفاه جسم می طلبیم، یا علم را برای ارتقا و رشد معنوی نفس آدمی. غایت به علم، هویت می بخشد. چنین فرضی هم صحیح است.

فرض پنجم، یعنی تولید علم در بستر فرهنگی دین، یعنی همان که گاه از آن به علوم مسلمانان تعبیر می شود، نیز می تواند وجه صحیح باشد. حالا اینکه این پنج فرض یا فروض و وجوه دیگری هم که می توان طرح کرد، کدام درست است، کدام درست نیست، یا لااقل بگوییم که کدام، چه میزان درست است، یا دست کم بگوییم که کدام یک از اینها بیشترین تاثیر را در شکل گیری یک علم می تواند داشته باشد و دین از طریق کدام یک از اینها بیشترین تاثیر را در علم می تواند بگذارد، اینها محل بحث است.

به نظر شما کدام یک از فرض های پنجگانه درست یا درست تر است؟

من عرض کردم که با همه این شاخص ها می توان علم دینی تصویر کرد و علم دینی کامل آن است که همه این شاخص ها را یک جا در حد امکان بتواند در خود فراهم کرده باشد. علم دینی محض و کامل آن است که واجد هر پنج شاخص باشد و به هر میزان که از شاخص ها و حدود تحصیل این شاخص ها کاسته می شود، فاصله آن علم با دین بیشتر می گردد؛ در نتیجه، علم دینی یک تعبیر نسبی خواهد شد. یک طیف وسیعی را علم دینی تشکیل می دهد که یک سر آن علم دینی محض است و سر دیگر آن حداقل تاثیرگذاری و نقش دین در پیدایش یک علم است. مانند تأثر یک علم از فرهنگی دینی؛ در بین این اکثر تااقل یک طیفی از علم های دینی قابل تصور است.

فرایند تکاملی روابط سه گانه بشر با دین

در اینجا سوالی مطرح می شود و آن این است که اگر شما از تکامل دانش و

معرفت سخن می گویید، آیا آن را به همه حوزه ها، از جمله حوزه دانش دینی و معرفت دینی نیز تسری می دهید؟ در دانش های الهی که ذات اقدس اله توسط رسولش نازل فرموده و این نزول 1400 سال پیش اتفاق افتاده هم تکامل معنا دارد؟

تکامل در خصوص آن لایه ای از مفاهیم دینی معنادار است که به صورت معرفت در بیاید. اینجا من نظر یا تبیینی خاص دارم (البته اگر دیگری نگفته باشد؛ می دانم دست کم و به این جامعیتی که من عرض می کنم، کسی طرح نکرده است) که آن نظر را به اختصار توضیح می دهم:

یک) بشر روابط مختلفی با دین دارد: 1. مقام دریافت و اخذ دین؛ انسان دین را از خداوند اخذ می کند، یا به صورت وحی نبوی یا مدارک دیگر. 2. مقام درک و فهم دین؛ 3. مقام عمل و التزام به دین. دست کم این سه نوع رابطه را بشر با دین خدا دارد.

دو) مجموعه عوامل و مبادی تغیّرهایی که در تکون و وقوع هر سه مقام نقش آفرین اند.

سه) عوامل و مبادی موثر بر تکون آن سه مقام، متغیر و متطور هستند.

چهار) تطور و تغیّر مبادی هم، نوعا صورت طولی دارد.

خود به خود هر سه رابطه انسان با دین می تواند منظور و متکامل و در نتیجه ذو مراتب باشد. خداوند متعال از خزائن خود دین را به اولین انسان و اولین نبی که حضرت آدم (ع) است در حدی القا فرمود که برای بشر آن روز لازم و مفید بود. آدم نبی (ع) از خزائن الهی حصه ای از دین را اخذ کرد که متناسب با نیاز و حد درک بشر آن روز بود، سپس انبیای بعدی یکایک آمدند، به تدریج از خزانه الهی و به «قدر» زمان و مکان دین را اخذ و ابلاغ کردند و حتی تنزیل آموزه های اسلامی نیز به تناسب مستعد شدن بستر و شرایط فرود آمد. بنابراین نفس الهام و القای دین تدریجا تحقق پیدا می کند. ما نفس الامر دین را واحد می دانیم و آنچه که برای بشر در مقاطع مختلف تاریخی به وسیله انبیای مختلف فرود می آید، شرایعی است برگرفته از آن نفس الامر دین. القا و ابلاغ گزاره های دینی و آموزه های دینی، تدریجی است «اکملتُ لکم دینکم»(1)دین و شریعت شما تکمیل شد، نه دین مطلق، نه این که دین نفس الامری تشکیل شده، بلکه الهام و القا صورت تدریجی و تکاملی داشته و شریعت خاتم، صورت تمام و کمال دین نفس الامری است که یک جا در اختیار بشر قرار گرفته است. پس رابطه انسان با دین در مقام اخذ دین حالت تکاملی دارد. گزاره ها و آموزه های دینی در دسترس بشر به تدریج و رفته رفته عمیق تر و وسیع تر و متعالی تر می گردد.

بین نبی و غیر نبی در این باب تفاوت قائل هستید؟

ما فعلاً بحث انسان به معنای عام و جامعه انسانی را مدنظر داریم؛ ولی قطعا انبیا و غیرانبیا متفاوت اند، خود انبیا هم در یک درجه نیستند، در نتیجه خداوند به انبیا به حسب درجه ظرفیت شان دین را ابلاغ می کند و بالنتیجه آنچه که به پیامبر خاتم (ص) الهام شده، هر چند مامور به ابلاغ همه آن به بشر هم نباشد، بسی عمیق تر و وسیع تر از آن چیزی است که به نوح و ابراهیم القا شده است؛ زیرا همه انبیا به لحاظ کمال و شأن رسالت در یک درجه نبودند؛ خداوند بین انبیا فرقی نمی گذارد. همه رسالت ابلاغ مشیّت تشریعی الهی را بر عهده دارند؛ اما به حسب کمال با هم متفاوت هستند و مسلم این است که نبی خاتم (ص) از همه انبیا و همه بشریت و همه موجودات ما سوی اللّه کامل تر است.

رابطه دوم انسان که رابطه درک و فهم دین است، نیز ذو مراتب است؛ به این مفهوم که هر کسی به حسب صلاحیت های انفسی و آفاقی و صلاحیت های درونی و برونی که احراز می کند، می تواند دین را بفهمد. فردی که از نفس کامل تری برخوردار است و واجد صلاحیت های انفسی بیشتری است، طبعا برای درک دین مستعدتر است. مثلاً هر کسی هر چه مطهَّرتر باشد، مُدرک تر است و بهتر و بیشتر می تواند با متن واقع دین تماس بگیرد و دین را درک کند و همچنین کسی که از صلاحیت های آفاقی افزون تری برخوردار است، از استعداد، بلکه استطاعت افزون تری در فهم دین برخوردار است؛ مثلاً به لحاظ علمی هر که عالم تر باشد، دین را بهتر می تواند بفهمد. نه تنها نفراتی در عرض هم و در عصر هم به لحاظ صلاحیت های انفسی و آفاقی در فهم دین ممکن است متفاوت باشند، بلکه در فرایند تاریخ هم این تفاوت قابل فرض است؛ به این معنا که انسان های کامل تر روزگار ما بهتر از انسان های روزگارهای پیشین، دین را می توانند بفهمند. به این ترتیب فهم دین می شود تشکیکی و ذو مراتب و بالنتیجه علاوه بر اینکه در مقام دریافت، تفاوت و تدریج وجود دارد، در مقام درک نیز بین آحاد و نسل ها تفاوت پدید می آید.

در مقام رابطه عملی انسان ها با دین هم، انسان ها می توانند متفاوت باشند. در مقام عمل یک فرد ممکن است که احیانا مثل نبی اکرم (ص) صددرصد ملتزم به حاق، عمق و باطن دین باشد؛ آن چنان که شخص به عین دین تبدیل می شود، اگر وجود نفس الامری دین همان است که نزد خداست؛ قرآن و سنت نقلی نیز صورت کتبی دین است، وجود عینی و خارجی دین نیز وجود نازنین پیامبر اکرم (ص) خواهد بود. هیچ تفاوت نمی کند 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. این هم معنای حجیت سنت قولی و سنت فعلی است. معصوم هر آنچه می کند؛ حجت است؛ مفهومش 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 نازل تر 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 است. اینکه گفته می شود که آنچه را که سلمان می داند و باور دارد، اگر ابوذر می دانست، او را تکفیر می کرد؛ یعنی درجه سلمان و ابوذر در فهم و درک با هم متفاوت است و طبعا در التزام به دین نیز؛ چون به هر میزان که درک بالاتر باشد، التزام هم بالاتر است.

فهم های متفاوت، لزوما متعارض نیستند

این روایت عجیب درباره دینداری ابوذر و سلمان را شما چگونه می فهمید؟ آیا

این به معنای وجود تناقض در فهم دین است؟

نه. اینکه من تاکید می کنم به تشکیکی بودن و ذو مراتب بودن و تعبیر نمی کنم به ذو وجوه بودن، نکته ای در آن نهفته است. ما نمی خواهیم بگوییم که دین قرائت پذیر است؛ دین دارای وجوه مختلف متعارض و غیر قابل جمع است، (آن چنان که بعضی می گویند)؛ نه. دین قرائت پذیر نیست. این معنا که دین صامت باشد و آنچه که ما به دست می آوریم، خوانشی از دین باشد و خوانش ها قیاس ناپذیر باشند، یا اینکه هیچ خوانشی واقعیت دین و باطن دین نیست، این را نمی پذیریم.

قرائت پذیرانگاران صرفا نمی گویند که ذهن ما یا ذهنیت ما، و توان و شخصیت ما در درک ما از دین تاثیر می گذارد، بلکه می گویند که خصلت دین هم همین است، خود دین هم ذاتا قرائت پذیر است؛ متن دینی چند پهلو است. آنها می گویند دین یا متن دینی ذو وجوه است. ما می گوییم دین و متن دینی ذو مراتب است. دین ذوبطون هست؛ ولی ذو وجوه نیست و فهم نیز ذو مراتب است و فهم ها در طول هم اند. ابوذر به درجه سلمان در فهم دین قائل نشد؛ اما سلمان می داند که درجه فهم ابوذر از دین پایین تر است؛ زیرا از بالا نگاه می کند چون فهم او کامل تر است. ابوذر اگر می توانست بفهمد که حق با سلمان است که در این صورت هم طراز با سلمان می شد. ابوذر درک سلمان را ندارد؛ اما برعکس، سلمان درک ابوذر را دارد، فراتر از ابوذر می فهمد؛ در نتیجه اینها در طول هم هستند؛ البته جاهل ممکن است به خاطر کوته فهمی عالم را لعن و طعن کند؛ اما عالم جاهل را هرگز، اینکه می گوییم درک ها تشکیکی هستند، یعنی در طول هم هستند و متعارض با هم نیستند؛ چه آنکه از دو فهم متعارض، یکی قطعا خطا و باطل است و اگر عبارت منقول این بود که دو طرف یکدیگر را می کشتند، معنایش این می بود که دو فهم با هم متعارض است؛ اما عبارت چنین نیست.

البته این روایت یک روایت مشهوری است و سند آن را ندیده ایم و چه بسا سند آن مخدوش باشد. ما هم از باب مثال آوردیم والا روایات فراوان دیگری داریم که این نظریه را که من عرض می کنم، تایید می کند. اینکه فلان آیه و سوره آمده برای مردم آخرالزمان مفهومش این است که مردم آخرالزمان به لحاظ علمی و فکری و استعداد، ترقی و تکامل پیدا می کنند و کامل تر هستند و پاره ای از پیام های دین معطوف به آنهاست، یا سطح و لایه ای از فهم، متعلق به آنهاست. روایات ذوبطون بودن قرآن نیز بسیار است و مجموع آن نمی تواند جعلی باشد و از جمله دلایل مدعای ما می تواند باشد. مقام التزام و عمل به دین نیز بسیار روشن است که چگونه مقول به تشکیک است. پس روابط سه گانه آدمی با دین تکاملی است و بدین معنا علوم دینی و معرفت دینی نیز می تواند تکاملی باشد. از این روی بنده در معرفت دینی قائل به نظری هستم که می توانیم از آن به نظریه «انعطاف - انطباق پذیری فرگشت یابنده» تعبیر کنیم. معرفت دینی علی الدوام در جهت انعطاف و انطباق با شرایط پیش می رود و این روند، فرایند تکاملی دارد، نه تعارضی یا تنزلی. به این مفهوم که خود دین و مجموعه عواملی که در شکل گیری معرفت دینی دخیل هستند، آن چنان هستند که دین مستمرا با انعطافی که دارد، با مخاطب خود انطباق پیدا می کند.

مواجهه اجتهادی با دین و اجتهاد دینی، مسیر تکامل معرفت دینی است.

نکاتی که فرمودید، صحیح است؛ اما چه کنیم که در جامعه ما فهم از دین پویا

باشد؛ به گونه ای که معرفت دینی مشکلات روزامد ما را رفع کند. از سویی ما الان با پرسش های گوناگون مواجه هستیم، از دیگر سو قدرت های غربی هویت ما را در این عصر مدرن زده مورد هجوم قرار داده اند، در این میان برای مقابله با این چالش ها و تازش ها باید ما در صدد روزامد و کارامد کردن دریافت های دینی خود باشیم.

اولاً باید با دین، اجتهادی برخورد کنیم؛ ثانیا با فن اجتهاد نیز باید اجتهادی برخورد کنیم. آفتی که امروز دامن گیر ما است، از سوی عدم برخورد اجتهادی با دین است. اگر هم با دین اجتهادی برخورد می کنیم، با خود اجتهاد، اجتهادی برخورد نمی کنیم. من به نمونه های عدم برخورد اجتهادی اشاره می کنم:

1. بعضی از مدعیاتی که به نام آموزه های دینی از ناحیه برخی مطرح می شود، مبتنی بر اجتهاد نیست؛ برخی از معتقدات و باور داشت های عامیانه، اجتهادی نبودنش روشن است، ولی به نام دین تمام می شود؛ اعتقاداتی بین عامه مردم به مثابه دین قلمداد شده اند، و حتی اهل فن و اهل علم هم اگر با آن مخالفت کنند، گویی با باطن و حاق دین مخالفت کرده اند و گاه مورد هجوم و برخورد هم واقع می شوند. مثلاً وقتی مرجع تقلیدی فتوا می دهد که مثلاً قمه زدن صحیح نیست، از آنجا که بین توده مردم آن چنان تلقی شده بوده که مثل نمازهای مناسبتی واجب یا دست کم مستحب است، گویی که ما یک نماز عیدی داریم که در عید فطر می خوانیم و یک نماز عیدی در عید قربان می خوانیم و نماز عاشورایی هم داریم به نام قمه زدن که روز عاشورا باید به جا بیاوریم. به رغم فتوا گاهی پنهانی اقدام به قمه زنی می کنند که مبادا این فریضه یا سنت ترک شود! و گاهی در گوشه و کنار، بعضی نیز علیه این فتوا جوسازی می کنند.

2. مشهوراتی که ما گرفتار آنها هستیم، مشهوراتی است که نه تنها عامه که خواص هم گاه مبتلا به آن اند و از آن دفاع می کنند؛ اصلاً به ذهنشان خطور نمی کند که ممکن است این مشهورات غلط باشد و نیاز به بازنگری دارد.

3. نوع سوم از عدم برخورد اجتهادی با دین اجتهادهای تقلیدی از است؛ یعنی اینکه شاگرد بر آرای استاد آن چنان متصلب می شود که آنچه می گوید، هرگز چیزی فراتر از یافته های استادش نیست. سیطره شخصیت یا آن علقه استاد و شاگردی و رابطه مرید و مرادی بین استاد و شاگرد، یا عدم جرأت فرد و شاید گاه عدم توان فرد در نوآوری عامل آن است. به هر حال در اجتهاد هم گاه به صورت تقلیدی عمل می کنیم. با همان فرایند و روندی که استاد پیش رفته است. همان را تکرار می کنیم و همان آرا نیز به دست می آید.

منظور شما از اجتهاد در اجتهاد این است که روش شناسی جدید تاسیس کنیم؟

حالا به این مطلب هم می رسیم. من می خواهم فعلاً برخی انواع مواجهه تقلیدی و غیر اجتهادی با دین را عرض بکنم.

البته نه به صورت استقرایی بلکه در حد اشاره به موارد شناخته شده و مشخص. مراد از عدم اجتهاد در اجتهاد را نیز باز خواهم گفت.

4. نوع دیگر از عدم برخورد اجتهادی با دین آن است که ما حوزه های معرفتی دین را محدود بدانیم؛ مانند اینکه مجموع معارف دین را به سه حوزه معرفتی تقسیم کنیم: عقاید، احکام و اخلاق. از کجا که حوزه های معرفتی دین فراتر از این نباشد؟ چه دلیلی داریم که در این تقسیم، متصلب بمانیم؟ بعضی از روایاتی که شاهد بر این تقسیم می آورند، هیچ معلوم نیست که دقیقا به این تقسیم اشاره داشته باشد و نظری به این تقسیم داشته باشد، یا در مقام حصر معارف دینی در این سه حوزه (عقاید، اخلاق و احکام) باشد. شاهدش این است که ما وقتی به متون دینی مراجعه می کنیم؛ می بینیم که گزاره ها و آموزه های دیگری هم در متون دینی وجود دارد که از جنس هیچ یک از این سه نیست. گزاره های علمی که در متون دینی وجود دارد، نه از سنخ عقاید است، یعنی گزاره های قدسی و لاهوتی نیست که متعلق ایمان باشند؛ نه جزء احکام است که اگر تخطی کردیم مجازات داشته باشد و نه جزء اخلاق است. حوزه تربیت در دین از لحاظ کمی و کیفی بسیار وسیع است. مسائل تربیتی از یک جایگاه خاصی برخوردار است. امروزه روشن است که تربیت، غیر از اخلاق است و به طریق اولی واضح و روشن است که این مسئله جزء احکام و عقاید نیست. این در حالی است که کما و کیفا ما آموزه های ژرف و فراوانی در حوزه تربیت در متون دینی داریم.

چه بسا بتوان مجموعه آن را یک حوزه مستقل معرفت دینی قلمداد کرد؛ بدین روی پیشنهاد من به جای تقسیم ثلاثی معارف، تقسیم خماسی آن است؛ یعنی حوزه بینش: عقاید، حوزه منش: اخلاق، حوزه کُنش: احکام، حوزه پرورش: تربیت و حوزه دانش (به معنای عام آن): علوم.

اینکه ما یک تقسیم خاصی را از حوزه های معرفتی دین پذیرفته باشیم، یک نوع از جمود و تصلب است.این در حالی است که دین بناست شئون بشر را اداره کند.

پنجمین مصداق برخورد غیراجتهادی با دین، محدود کردن دائره کاربرد اجتهاد است. وقتی مقام اجتهاد است و اجتهاد می کنیم؛ در عمل این فقه است که میدان اجتهاد ماست. در حوزه معرفت بینشی کمتر، اجتهادی برخورد می کنیم؛ یعنی مجتهد احکام، فراوان داریم، مجتهد عقاید کم داریم.

طبیعتش این است، یا اینکه کم داریم و باید بیشتر داشته باشیم؟

نه خیر، عرض من این است که اجتهاد را به کار نمی بریم. یعنی دهه ها و سده ها می گذرد که ما اجتهاد جدید در حوزه عقاید و گزاره های لاهوتی نکرده ایم. سده ها می گذرد که اجتهاد جدیدی در حوزه اخلاق نکرده ایم. ما نظام و دانش اخلاق یونانی را گرفته ایم و در طول تاریخ آن را مستند کرده ایم و آیات و روایات را بر آن افزوده ایم، اما یک بار اتفاق نیفتاده که 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 رذائل نگفته بودند، مبادی، مبانی، مباحث و ساختار اخلاق اسلامی چه می توانست باشد! ببینیم اگر مستقیم به قرآن و روایات مراجعه کنیم چه چیزی دستگیرمان خواهد شد؟ این گونه اجتهادی برخورد کنیم، و همینطور در حوزه مباحث علمی و تربیتی.

بین این فرمایش شما با نظر تفکیک چه تفاوتی هست؟

آنها می خواهند بگویند که هر آنچه از یونان آمده باطل است. من می خواهم بگویم که همه حقیقت آن چیزی نیست که از یونان آمده است؛ هر چند که قطعا بعضی از یافته های یونانی باطل است و طشت رسوایی آن از بالای بام دانش بر زمین افتاده؛ ولی اینکه بگوییم هر آنچه از یونان آمده باطل است، درست نیست. تفکیک فلسفه از شریعت را به صورت مطلق نمی خواهیم بپذیریم. کما اینکه توحید و یگانگی این دو را هم علی الاطلاق نخواهیم پذیرفت. غرضم این است که ما وقتی اجتهاد را محدود می کنیم به حوزه فقه، این هم یک نوع برخورد غیر اجتهادی با مجموعه دین است.

فقه فردی؛

5. کما اینکه در فقه هم همین مشکل را داریم که چون فاقد حکومت بودیم، وقتی فاقد حکومت بودیم، بسیاری از مسائل، مورد ابتلای ما نبوده است؛ به این معنا آنچه که به حکومت و اجتماعیات و سیاسیات و حتی معاملات خاص و عام مطرح می شود، کمتر مورد اعتنا بود، کسی گوش به حرف ما نمی داد، کسی به ما مراجعه نمی کرد و ما را مرجع تقنین نمی دانست تا از ما بپرسند که دین در خصوص فلان مسئله حکومتی و معاملات چه می گوید. بالتبع هم داعی و انگیزه ای برای استنباط و اجتهاد چندان باقی نمی ماند؛ چون پرسش است که پاسخ را می زاید. در نتیجه ما در یک دوره طولانی به دلیل عدم ابتلا و عدم احساس نیاز و همچنین فقدان پرسش، به پاسخگویی و اجتهاد در حوزه هایی از فقه نپرداختیم. این هم جلوه ای از عدم برخورد اجتهادی با دین است. اینکه ما در صدر ننشسته باشیم و حکومت در اختیار ما نباشد، لوازم دیگری هم دارد، و آن اینکه اولاً از تحولات بی خبر هستیم؛ ثانیا تا ما در معرض چالش و تهدید نباشیم، درصدد تولید معرفت برنخواهیم آمد. تا در چهار راه خبر و تحولات علمی و عملی و مسائل بشری نباشیم، طبعا حوزه های جدید برای ما کشف نمی شود تا بتوانیم از دین پاسخی تازه را دریافت بکنیم. وقتی حاکم نیستیم و گوشه گیر هستیم، نه فقط از آن جهت که به ما مراجعه نمی کنند تا بپرسند، بلکه به ما اطلاع نمی دهند، و ما در جریان قرار نمی گیریم که بفهمیم توسعه چیست، پول چیست. همچنین حکم بانکداری و پول را از ما نمی پرسند، چون مرجع تقنین نیستیم. مرجع تقلید هستیم برای عامه. بالاتر و بدتر از آن اینکه چون در معرض نیستیم و در مقطع و تقاطع اخبار و چالش ها نیستیم، ذهن ما فعال نمی شود، در جریان بسیاری از تحولات قرار نمی گیریم و پرسش های جدید برای خود ما پدید نمی آید تا پاسخ های جدید را از دین بخواهیم. این هم باز موجب عقب افتادگی و عدم مواجهه اجتهادی با دین می شود که وقتی حکومت در اختیار ماست، ضمن اینکه مسائل مورد ابتلا زیاد می شود، مسائل مورد اطلاع هم زیاد می شود و همین دو عامل موجب رشد و بسط اجتهاد و توسعه معرفت دینی می شود.

در متن فقه ناچار ما یک فقه فردی در اختیار داریم. چون مرجع و مجتهد خودش را موظف به پاسخگویی به مردم و مکلفین و مقلدین می داند، و مقلدین به طور عمده از مسائل فردی و عبادی می پرسند، لهذا بخش فقه فردی و عبادت ما فربه می شود و گسترش پیدا می کند و زحمت زیادی مجتهدین ما و بزرگان ما متحمل می شوند و آن بخش توسعه پیدا می کند؛ اما بخش سیاسی و اجتماعی لاغر می ماند. از 72 بابی که از زمان شهید به این طرف معروف است که ابواب و متون فقهی به این 72 باب تقسیم می شود - که البته این تقسیم امروز جامع و کامل نیست - چند باب فردی و عبادی است؛ اما اگر این چند بابِ محدود مثل صوم و صلاة و خمس و زکات و حج و طهارت را با باقی فقهمان از لحاظ کمی و کیفی قیاس کنیم، می بینیم که این بخش ها چه قدر گسترده است؛ چون مراجعه و نیاز بوده و مجتهد خودش را مکلف دیده که پاسخگوی مکلفان و پرسش ها و ابهامات مردم باشد، اما آن بخش های دیگر همچنان لاغر مانده؛ چون مورد ابتلا نبوده، و کسی مراجعه نمی کرده یا کم مراجعه می کردند. به این ترتیب، رفته رفته فقه ما شده فقه فردی. ماباید فقه را حکومتی کنیم. فقهی که به عبادیات منحصر باشد، نمی تواند حکومت اداره کند؛ در حالی که دین ما دین حکومت است. غرض این است که در حوزه فقه هم، ما اجتهاد را محدود کرده ایم.

6. زیان بارترین نوع از مواجهه غیر اجتهادی، خارج دانستن فن اجتهاد از اجتهاد است. خود اجتهاد هم نیازمند اجتهاد است. چون خود اجتهاد هم یک موضوع علمی و مسئله دینی است. در باره اجتهاد هم ما باید مطالعه کنیم، اجتهاد کنیم و به استنباط جدید بپردازیم و این روش شناسی فهم دین را مستمرا تعمیق ببخشیم و توسعه بدهیم، روزامد و کارامد کنیم. برای اینکه ما دین و معارف دینی را روزامد و کارامد بکنیم و این دو خصلت را برای معرفت دینی تامین کنیم که مستمرا با شرایط انطباق پیدا کند و صورت تکاملی بیابد و به موازات توسعه و تکامل حیات جمعی بشر، و رشد فردی و عقلی انسان ها ما دین را پیش ببریم، باید در اجتهاد نیز اجتهاد کنیم، بی آنکه از باطن و واقع و از ثابتات دین عدول کرده باشیم. دین، به خصوص دین خاتم این امکان را دارد که بسط پیدا کند. اگر جز این بود، نباید خاتم می بود. ما اگر به نحو اجتهادی با دین مواجه بشویم، در آن صورت دین روزامد است و کارامد خواهد بود و می تواند حیات بشریت را اداره کند. مخاطب دین که فقط ما، یک میلیارد و چند صد میلیون مسلمان در بخشی از کره زمین نیستیم، مردم اروپا و مردم مغرب زمین، امروزه به دین نیازمندترند. آنها به جهت فاصله ای که با دین حق و حاق دین پیدا کرده اند و همچنین به جهت تحولات وسیع تری که در حیات آنها به وجود آمده، به دین محتاج تر از ما هستند؛ لکن ما آن چنان که باید و در خور و فراخور دین خاتم است، با دین به صورت اجتهادی و روزامد مواجه نشدیم و نتوانستیم جهان را جذب اسلام کنیم و خود، همچنان دچار ایستایی هستیم.

فلسفه معرفت دینی و منطق فهم دین

من راجع به ساز و کار، یا روش و شیوه ای که هم فرایند تکاملی معرفت دینی را توجیه کند و طبعا روزامد و کارامد بودن آن را نیز تامین کند و همچنین تحول معرفت دینی را به نحوی توضیح بدهد و توجیه کند که به سیّالیت و قرائت پذیری دین و نسبیت و شناوری معرفت منتهی نشود و از درون آن، دیدگاه هایی مثل قبض و بسط شریعت در نیاید، مدلی را طراحی کرده ام که اگر در این مصاحبه مجال بود، آن را توضیح خواهم داد. اجمال آن این است: معتقدم که ما باید چهار کار را انجام بدهیم تا مجموع مسائل قابل طرح و مشکلات مطرح در حوزه معرفت دینی سامان پیدا کند: یکی دانش دال شناسی است که وظیفه اش بازنگری و مطالعه جامع و روشمند و منسجم در مدارک دینی است؛ 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 روش شناسی آن و نیز تطورات در معرفت را به شکل مناسب تبیین کند. انواع تحولاتی که در معرفت دینی به وجود می آید و مبانی و مکانیزم و فرایند و حاصل و حکم آن را مشخص کند. سوم نیازمند به دانشی به نام منطق فهم دین هستیم؛ منطقی جامع تر از اصول فقه موجود که البته همین اصول فقه برای تبدیل شدن به این علم، استطاعت و استعداد بسط و بالندگی لازم را دارد. چهارمین چیزی که بدان نیازمندیم متدولوژی و شیوه شناسی است تا خطاهایی را که در معرفت رخ می دهد؛ تشخیص بدهیم. البته می تواند دال شناسی و آسیب شناسی معرفت دینی جزء 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 ای که من از آنها به «مبادی معرفت دینی» تعبیر می کنم، تکون و تحول پیدا می کند. عواملی که در تکون و تحول معرفت دینی دخیل هستند،یا دخیل انگاشته می شوند، سه دسته اند: 1. یک دسته عوامل «حق اند» و «به حق» دخیل هستند؛ یعنی حقیقتا دخالت می کنند در تکون معرفت دینی و به حق هم دخالت می کنند. 2. دسته ای دیگر، عواملی است که «حق اند» اما «نابحق» دخیل هستند؛ واقعا دخالت می کنند، ولی به ناحق دخالت می کنند. 3. دسته سومی فرض می شود که «دخیل انگاشته» می شوند، (بعضی مدعی هستند اینها دخیل اند). ما باید تکلیف این سه دسته را روشن بکنیم؛ بدانیم کدام عوامل حق اند و به حق دخیل اند، تا تکون فهم حاصل شود، کدام عوامل حقا دخیل هستند، ولی به ناحق؛ اینها را باید شناسایی کنیم تا بتوانیم جدا کنیم و کدام عوامل واقعا دخیل نیستند و بی جا یک عده ای ادعا می کنند که اینها دخیل هستند.

روشمند و مضبوط کردن عوامل حقا و به حق دخیل، حاصلش می شود منطق فهم دین، و این دانش باید تاسیس شود. یا اصول فقه را باید نقادی و نوسازی کنیم و تعمیم دهیم و فقه را برگردانیم به حالت اولیه آن؛ چون فقه در آغاز، فقه اکبر بوده و فراگیر بوده و فقط ناظر به حوزه احکام نبوده است. شناسایی و خنثی کردن عوامل حقا اما نابحق دخیل، نیازمند چیزی به نام متدولوژی آسیب شناسی معرفت دینی است که این را باید طراحی کنیم تا با آن، عواملی را که می توانند دخالت بکنند، اما نابحق دخالت می کنند، شناسایی و از دخالت آنها پیشگیری کنیم، یا اگر اتفاق افتاده بود، بزداییم. پیش از اینها برای تشخیص این دسته بندی ها ما به دانشی به نام فلسفه معرفت دینی نیاز داریم. این فلسفه معرفت دینی است که می گوید ماهیت معرفت دینی چیست، ارزش معرفت دینی به لحاظ معرفت شناختی و اپیستمولوژیک چیست، و چگونه تکون پیدا می کند، عوامل دخیل حق و غیرحق و عوامل غیر دخیل، کدام ها هستند. این دانشی است که می توان آن را فلسفه معرفت دینی نامید.

پیش از این سه (یعنی فلسفه معرفت دینی، منطق فهم دین و متدولوژی آسیب شناسی معرفت دینی) ما به چیزی به نام دال شناسی دینی، مدرک شناسی دینی نیازمندیم که مقدم بر اینها است. ببینیم ما از چه طرق و دریچه هایی با خدا تماس می گیریم، یا خدا با بشر از چه طرق و شیوه ها و دریچه هایی تماس می گیرد و مشیّت تشریع خود را به بشر القا و ابلاغ می کند. وحی نبوی که 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 که دو حجت مستقل هستند و دارم کار می کنم که اگر خدا توفیق دهد این ادعا را اثبات کنم و این آثار و فوایدی هم خواهد داشت) به ترتیب: کتاب (وحی نبوی)، قول هادی، فعل هادی، عقل و فطرت. اینها منابع پنج گانه معرفت دینی هستند، منابع دریافت و یافت های دینی. چیزی مثل اجماع و بعضی از طرق دیگر که از سوی شیعه، اهل سنت و سایر فرق وجود دارد، آنها را هم یا ما حجت نمی دانیم، یا طریق نمی دانیم؛ یعنی منبع و دال قلمداد نمی کنیم. اجماع اگر حجیت داشته باشد، صرفا برای احراز حجت های دیگر، مانند قول و فعل هادی کارایی دارد؛ به این معنا که ما با اجماع، قول یا فعل هادی را کشف می کنیم. اجماع، خودش راسا بیش از این پیام مستقلی ندارد، طریق احراز حجت ها است.

ما در مقام تشخیص عوامل و مبادی تکون و تحول معرفت دینی باید کار فراوانی بکنیم؛ ببینیم چه عواملی در شکل گیری معرفت دینی نقش دارند. من در آنجا پنج مبدأ و عامل و به اصطلاح اضلاع خمسه ای را که در تکون و تحول معرفت دینی نقش آفرین دانسته ام که باید نقش هر یک از اینها هم قانونمند بشود: 1. مبدأ دین (یعنی اراده و اوصافی الهی)؛ 2. مدارک دین، (دریچه های ارتباط انسان با خدا و خدا با انسان) بسته به اینکه ما چه چیزهایی را مدرک بدانیم؛ آیا جامع نگر باشیم یا حصرگرا؛ مثلاً اهل حدیث و اخباریون یا بعضی عقل گرایان افراطی، حصرگرا هستند. ما باید جامع نگر باشیم و نیز احیانا غیرحجت را حجت قلمداد نکنیم؛ اینها در اینکه معرفت دینی ما درست شکل بگیرد دخیل هستند. 3. مُدْرَک، (آنچه که ما آن را می یابیم)؛ یعنی حوزه های معرفتی دین را درست فرض کرده باشیم که قبلاً عرض کردم پنج حوزه را می توانیم مطرح کنیم. 4. مُدرِک و مخاطب و اوصاف و حالات او (یعنی انسان به مثابه مکلِّف و انسان به مثابه مفسِّر)؛ شرایط انسان به مثابه مکلَّف و توانایی ها و حالات انسان به مثابه مفسِّر در مسئله فهم دین باید ملحوظ شود و این بدان معنا نیست که چنان که بعضی ها در هرمنوتیک طرح می کنند و بعضی از هرمنوتسین های بومی نیز آنها را می گویند، پیش داشته ها و پیش یافته ها، ذهن و ذهنیت های فهمنده در فهم دین حرف اول را می زند؛ این را اصلاً قبول نداریم، ولی اجمالاً به صورت قضایای موجبه جزئیه قبول داریم که بعضی از اینها دخیل هستند و باید تاثیر آنها قانون مند و مضبوط شود تا موجب خطا نگردد.

پنجمین مبدا و عامل، خصائص روش شناختی ماست. (خصائص روش شناسی و منطقی که ما برای فهم دین قبول می کنیم، یعنی خصائص رهیافت شناختی). خصایص آن رهیافتی که ما در مواجهه با دین بر می گزینیم، در تکون و تحول معرفت دینی موثر است.

من این پنج عامل را به عنوان مبادی تکون و تحول معرفت دینی فرض می کنم که دخالت آنها باید مضبوط بشود. مضبوط شدن دخالت آنها نیز همان است که از آن به منطق فهم دین تعبیر می کنیم. این را از آن روی توضیح دادم که آن بحث، ناتمام نماند. ضمن اینکه عرض می کنم منطق فهم دین را هم طراحی کرده ام و در فلسفه معرفت دینی، متدولوژی آسیب شناسی و دال شناسی نیز چند سالی است مشغول کار هستم و به نکاتی هم دست یافته ام. چکیده منطق فهم دین به عنوان دیباچه ای در منطق فهم دین تا به حال دو سه بار چاپ شده است که نخست در قبسات منتشر شد، بعد در کتاب دین پژوهی معاصر آوردم و اخیرا هم در کتاب فلسفه دین آورده ام که هر بار هم تغییراتی در آن داده ام؛ البته به زبان های دیگر هم ترجمه شده است، ولی باز هم یافته های جدیدی دارم که می خواهم در ویرایش جدید وارد کنم و به صورت یک کتابچه چاپ شود.