



جریان‌شناسی علم دینی

مروری بر جریان‌های علم دینی پس از انقلاب اسلامی





حجت الاسلام علی محمدی پژوهشگر گروه اصول فرهنگستان علوم اسلامی قم می باشد. ایشان از شاگردان حجت الاسلام میرباقری هستند و در زمینه‌ی موضوعاتی چون تمدن اسلامی، فقه حکومتی، تحول در علوم انسانی و علم دینی به تحقیق و پژوهش مشغول هستند. متن پیش رو درس‌گفتاری درباره‌ی جریان‌های علم دینی پس از انقلاب اسلامی از سلسله کلاس‌های سطح ۳ سیزدهمین دوره‌ی آموزشی - تربیتی «والعصر» می باشد که در تیرماه سال ۱۳۹۰ برگزار شده است و پس از پیاده‌سازی و ویرایش در اختیار علاقه‌مندان قرار می‌گیرد.

✽ ارتباط بانویسنده:



مؤسسه‌ی علمی - فرهنگی
سدید در سال ۱۳۹۰ به منظور
انجام بخشی به ساماندهی و
انتشار محصولات بسیج
دانشجویی دانشگاه امام صادق
علیه السلام تأسیس شد و زیر
نظر این مجموعه به فعالیت
خود ادامه می‌دهد. این مؤسسه
به دنبال تحقق فرمان مقام
معظم رهبری مبنی بر ارتقاء
سطح معرفتی دانشجویان است
و در این راستا از همکاری کلیه
ی علاقه‌مندان در قالب فردی
یا تشکیلاتی استقبال می‌نماید.
سید از انتقادات و پیشنهادات
شما استقبال می‌کند.
محصولات **سید** لزوماً بیانگر
موضع رسمی بسیج دانشجویی
نیست و مواضع رسمی در قالب
بیانیه‌ها منتشر می‌شود.

شناسنامه اثر

۱/۲/۰۵

شناسه اثر:

جریان شناسی علم دینی

عنوان اثر:

حجت الاسلام علی محمدی

پدیدآورنده:

واحد پژوهش و نشر (علمی) بسیج دانشجویی

به اهتمام:

دانشگاه امام صادق علیه السلام

ناشر:

مؤسسه فرهنگی سدید

موضوع:

مطالعات اسلامی

نوع اثر:

درس گفتار

ویراستار علمی:

مسعود امانلو

ویراستار ادبی:

مهدی محدثی

تاریخ انتشار:

پاییز ۱۳۹۲

طراح:

قاسم رستم‌پور

قیمت:

۲۵۰۰۰ ریال

سفارش اثر:

۰۹۱۰۹۸۰۳۵۱۱

آدرس:

تهران - خیابان انقلاب - نرسیده به فلسطین جنوبی - پلاک ۱۱۱۸ - واحد

۱/۲ - مرکز تحقیقات بسیج دانشگاه امام صادق علیه السلام -

دفتر مؤسسه‌ی علمی - فرهنگی سدید

۶۶۴۸۵۸۵۰

تلفکس:



مقدمه

قسمت‌های اول این بحث به جریان‌شناسی درباره علم دینی اختصاص دارد و سپس بر روی نظریه دفتر فرهنگستان علوم اسلامی تمرکز شده، ارکان و ابعاد آن و اشتراک و افتراق آن با نظریه‌های دیگر بررسی می‌گردد. پیش از این که وارد بحث جریان‌شناسی شویم، چند نکته را باید گوشزد کرد که این نکات، جزء بحث‌های کلیدی هستند؛ یعنی تا آخر بحث دائماً باید مرور شود که از کجا آمده‌ایم و به کجا خواهیم رفت.

منشأ گفتمان علم دینی

تقابل انقلاب اسلامی و تمدن مدرن، محور اصلی این نوشتار است. اگر ما در دورانی می‌زیستیم که این انقلاب در سال ۵۷ به وقوع نمی‌پیوست، بحث در مورد علم دینی در این‌جا ضرورتی نداشت.

نیاز به یک نوع علم جدید که منسوب به دین باشد، بیش از این‌که به هر چیزی منتسب باشد، به فضا و اتمسفری مستند است که پس از وقوع انقلاب اسلامی در کشور

در سال ۵۷ ایجاد شده است؛ یعنی بعد از سال ۵۷ فضایی مقابل متدین و مکتب شیعه اتفاق افتاده که این فضا، باعث شده ذهن اندیشمندان در طول زمان، لحظه به لحظه بیشتر متوجه این مطلب شود که این اتفاق یک خلأ تئوریک دارد؛ یعنی یک حفره و یک نیاز علمی ایجاد کرده که این نیاز علمی، با آن چیزهایی که الان در اختیار ماست پر نمی‌شود. اما چه چیزی در اختیار ماست؟

جریان شناسی علم دینی قبل از انقلاب اسلامی

۱. حوزه‌های علمیه با تکیه بر فقه سنتی و فلسفه

آیا محصولاتی که از فضای حوزه‌های علمیه منتشر می‌شود و ماحصل آن چیزی که در قبل از انقلاب بوده است، آن خلأ را که پس از انقلاب ایجاد شده پر می‌کند؟ به عقیده برخی پر می‌کند، اما این وعده هر چه در انقلاب اسلامی جلوتر آمدند، دیدند که این سنخ نیاز علمی متفاوت با آن چیزی است که در حوزه‌های سنتی ما یافت می‌شود. این مسئله یک مسئله نوپیدایی است؛ از سنخ مسائل گذشته و تحت عنوان مسائل مستحدثه هم نیست که مثلاً اتفاقات مختلفی افتاده و قبل از آن نبوده است؛ مثلاً فرض کنید به یک جانور جدید دست پیدا می‌کردند؛ نمی‌دانستند که آیا این حرام‌گوشت است یا حلال‌گوشت؟ آیا نجس است یا پاک؟

مسائل مستحدثه در فقه موجود قابل حل است و اصلاً پویایی فقه تا زمان کنونی، بسیار مبتنی بر بحث مسائل مستحدثه بوده است که موضوعات تغییر پیدا می‌کرد، ولی عناوین ثابت بود و از طریق تطبیق عرفی این اتفاق می‌افتاد؛ یعنی موضوعاتی پیدا می‌شد که متدینان باید برای آن از طریق فقه پاسخ می‌دادند. این یک سطح جریان علمی در حوزه‌های علمیه بود. یک سطح نیز جریان فلسفی بود که شبهاتی اتفاق می‌افتاد؛ یعنی یک‌بار شبهات فردی نیازمند حکم بوده و فقه پاسخ می‌داد و یک سنخ از شبهات هم شبهات نظری بوده است. در طول زمان، متکلمین و فلاسفه—که گرایش شیعه داشتند—از مرزهای ایدئولوژیک و علمی دفاع کردند. هرچه این که شبهات پیچیده‌تر شده نحوه تقریرها هم متوجه آن شبهات شده و سعی کرده‌اند بر اساس مبانی اسلام، شبهات را

آیا
محصولاتی
که از فضای
حوزه‌های
علمیه منتشر
می‌شود و
ماحصل آن
چیزی که در
قبل از انقلاب
بوده است،
آن خلأ را که
پس از انقلاب
ایجاد شده پر
می‌کند؟
به عقیده
برخی پر
می‌کند، اما
این وعده هر
چه در انقلاب
اسلامی
جلوتر آمدند،
دیدند که
این سنخ نیاز
علمی متفاوت
با آن چیزی
است که در
حوزه‌های
سنتی ما
یافت می‌شود

پاسخ گویند. یعنی این اتفاقی نیست که در فضایی مثل فضای صفویه افتاده باشد. یک مبنایی مثل مبنای اصالت وجود، سربلند می‌کند که مدعی گره‌زدن عرفان و فقه و فلسفه است. اما این چه مسئله‌ای بود که دغدغه ایجاد کرده است؟ شما این مسئله را اصلاً در خارج از فضای صوفیه و خارج از سلسله صفویان نمی‌توانید بیرون ببرید. حتماً این‌ها متناظر با هم بوده و واکنشی در قبال فضای حاکم و غالب بوده است.

امروزه تقابلهایی اتفاق افتاده و دستاوردهایی نیز در دو رشته فلسفه و تفقه در داخل حوزه وجود دارد. یک سوال در این‌جا مطرح است و آن این‌که آیا هر چیزی که ما داشتیم، برای خلاً یا حفره علمی- که بعد از انقلاب به آن احساس نیاز کردیم- کافی بوده است؟ پاسخ منفی است؛ از این رو شما می‌بینید که پس از انقلاب اسلامی، سیر تحول خواهی در حوزه فلسفه و تفقه، شتاب چشم‌گیری گرفته و علت این اتفاق آن نیازی است که بعد انقلاب اسلامی پیدا شد.

۲. علوم غربی

یک کارخانه تولید علم دیگری هم در کشور بود و وارداتی هم بود و دویست سال است که با تمام فراز و فرودی که داشته وارد کشور ما شده و آن، دانشگاه است. آیا داشته‌های دانشگاه که عمدتاً هم متعلق به غرب بوده است^۱، برای فضای انقلاب اسلامی جواب می‌داد؟ این هم یک سؤال بود که عده‌ای فکر می‌کردند جواب می‌دهد، ولی رفته‌رفته ما به این‌جا رسیدیم که آن چیزی که ما می‌خواهیم نیست. البته الآن عمده بحث و احساس نیاز، در علوم انسانی است. در مباحث بعدی در مورد علوم پایه هم گفت و گو خواهیم کرد که آیا در تقابل انقلاب اسلامی و تمدن مدرن، به جایی خواهیم رسید که پای علوم طبیعی هم به وسط بیاید؟

از نظر تحلیل فلسفه تاریخی ما، اتفاق خواهد افتاد، ولی در فضای بعد از علوم انسانی هنوز معلوم نیست.

۱ اندیشه مدرن در این قسمت آورده شده است. حالا درست آورده شده یا غلط، بعداً پاسخ خواهیم داد.

جریان‌شناسی علم دینی پس از پیروزی انقلاب اسلامی

پس از پیروزی انقلاب اسلامی در سال ۵۷ نیازی برای تحول پیدا شد. اما چه جریان‌هایی زیر این تقابل شکل گرفت؟

محصولات این دو دستاورد و کارخانه تولید علم را - که پاسخ‌گوی آن نیاز نبود- خواستند به گونه‌ای ترکیب‌سازی کنند یا یکی را بر دیگری حاکم کنند. می‌خواهیم جریان‌ها را بر اساس تقابل دسته‌بندی کنیم؛ چون بحث، بحث معرفت‌شناسی است. تلاش می‌کنیم که این کار را بر اساس مبنای معرفت‌شناسی انجام دهیم. چون نحوه تقسیم‌بندی و طبقه‌بندی بحث نظریات علم دینی می‌تواند از منظرهای مختلفی مطرح باشد. اما چون این بحث، مبتنی بر بحث‌های معرفت‌شناسی است، سعی می‌کنیم بحث را معطوف به بحث‌های معرفت‌شناسی نماییم. تا با این جمله که «نظریه اسلامی معرفت تطابق نیست»، درگیر شویم.

اجماع همه جریان‌ها بر وجود مشکل در دو مرحله توزیع و مصرف علم

درباره این تقابل، سخنانی گفته شده و مخصوصاً انتقادهایی هم به علوم مدرن شده است که این‌ها را این‌گونه طبقه‌بندی می‌کنیم؛ علم، یک مرحله تولید، یک مرحله توزیع و یک مرحله مصرف دارد.^۲

وقتی علم می‌خواهد تولید شود، این یک مرحله است سپس توزیع و آموزش داده می‌شود و بعد در جامعه به کار گرفته می‌شود. این سه مرحله‌ی مرحله‌ی است که شما برای هر عملی در هر جامعه‌ای با آن مواجه هستید. در اینکه در کشور ما، چه در حوزه‌های علمیه و چه در دانشگاه‌ها محصولات علمی‌ای که تولید شده در این قسمت مشکل دارد، هیچ شکی نیست؛ یعنی هیچ فقیهی را نمی‌بینید که از سیستم آموزشی حوزه‌های علمیه صد در صد رضایت داشته باشد و دفاع کند. هیچ فیلسوفی را نمی‌بینید که از نحوه

۲ بحث در دو حوزه توزیع و مصرف بحثی نیست. همه قبول دارند؛ از سکولارها گرفته تا فیلسوفانی همچون آیت الله جوادی، تا آن طرف مکتب تفکیکی مثل جناب آقای حکیمی، تا آن طرف، مثل سید حسن نصر، هیچ کدام با این دو مرحله مخالف نیستند؛ بحث در مرحله اول است.

آموزش فلسفه به جوانان کشور به این شیوه‌ای که هست صددرصد دفاع کند. حتماً نقص‌هایی را متوجه می‌داند و معتقد است که این نقص‌ها باید برطرف شود. در اندیشه هم مدرن هیچ کس را نمی‌بینید که از آن صددرصد دفاع کند که متن‌های پایه‌ای که الان در کشور ما تدریس می‌شود، بهترین متن‌هاست. همه آن‌ها اشکال دارند. این متن‌ها برای ما نیست؛ قدیمی است و اصلاً به روز نشده است. یا در بحث اساتید، کمتر کسی را می‌بینید که بگوید اساتید ما در بحث سیستم آموزشی، درست به کار گرفته می‌شوند یا فرصت مطالعاتی برای به روز شدن کافی را داشته باشند؛ این طور نیست و این دو حوزه علمیه و دانشگاه اشکال دارند. مثلاً در بحث مصرف، آیا بین دانشگاه و صنعت ما رابطه درستی برقرار شده است؟ پاسخ منفی است؛ همه اشکال دارند. این که اساتید ما به روز نیستند و دانشجویان ما، خوب هدایت تحصیلی نمی‌شوند؛ این - که متن‌های ما متن‌هایی قدیمی است و به روز نیست؛ اینکه مدیریت آموزشی ما ضعیف است؛ این که فضای آموزشی ما نامناسب است؛ این که بودجه تحقیقات ما کافی نیست؛ اینکه پایان نامه‌های ما هدایت نمی‌شود. همه این‌ها در این دو حوزه است و به جرئت می‌توان گفت مخالفی هم ندارد. حالا ممکن است کسی عمیق‌تر و کسی سطحی‌تر باشد، ولی همان سطحی‌تر، وقتی سخنان آدم عمیق‌تر را می‌شنود، همه حرف‌های او را می‌گوید و خودش را درگیر نمی‌کند به این که از سیستمی دفاع کند که به نظرش غلط است.

جریان‌شناسی تولید علم دینی

بحث بر سر نحوه و فرآیند تولید علم است. علم چگونه تولید می‌شود؟ در توزیع و مصرف مشکل داریم [همه قبول دارند]، ولی در فرایند تولید علم، چند جریان وجود دارد و این مسئله را مورد بحث قرار داده‌اند. از بحث‌های معرفت‌شناسی شروع می‌کنیم. گفتیم که می‌توانیم ورودی‌های مختلفی داشته باشیم؛ می‌توانیم تمام این نظریات را در نظریات دین‌شناسی آن‌ها متمرکز کنیم. چون بحث ما معرفت دینی و متغیر اصلی «معرفت» است؛ می‌خواهیم این نکته مورد دقت قرار گیرد و روی این متمرکز شویم که چه‌طور یک معرفت، دینی را می‌پذیرد یا نمی‌پذیرد.

۱. حاکمیت اندیشه مدرن بر معرفت دینی الف- عصری‌سازی معرفت دینی (دیدگاه سروش)

شاید اولین جریانی که در بحث معرفت‌شناسی اعلام موضع کرد و تکانی به جامعه علمی ما داد، مشخصاً شخص سروش بود.

۱-۱-۱. ادوار شناسی فکر سروش

سه دوره فکری در بحث‌های سروش مطرح است که بحث ما مربوط به مرحله میانی اندیشه ایشان است. یک دوره، دوره برگشت ایشان از آمریکا است از سال ۵۸ تا تقریباً ۶۷ و دوره بعدی، از ۶۷ تا ۷۴ و دوره سوم از ۷۶ تا امروز می‌باشد.

الف- دوره اول (سال‌های ۵۶-۶۷)

سروش سال‌های ۵۶ - ۶۷ کتابی با عنوان نهاد ناآرام جهان نوشت؛ این کتاب درباره حرکت جوهری ملاصدراست. این کتاب به حدی خوب بود که آن را نزد امام برد و از امام برای این کتاب تشویقی گرفت که کسی پیدا شده و توانسته چنین کتابی را بنویسد.

در بحث حرکت جوهری، واقعاً کتابی خواندنی است. در آن‌جا این تئوری را با دستاوردهای بزرگ نیوتن و انیشتین مقایسه می‌کند و این‌که چطور این مبنا می‌تواند افقی را مقابل اندیشه بشری باز کند. در آن سال‌ها پروژه اصلی سروش، مبارزه با بحث ایدئولوژی و ایدئولوژیک فکر کردن و حکومت‌داری ایدئولوژیک بود. وی در این سال‌ها اول با مارکسیسم می‌جنگید و وقتی این‌ها از بین رفتند، بحث تضاد و دیالکتیک را مطرح کرد. بزرگانی از فضای انقلاب می‌گفتند که ما در زندان‌ها بایکوت و تحت فشار بودیم و نمی‌توانستیم جواب بدهیم و از دست مارکسیست‌ها فرار می‌کردیم، با انتشار این کتاب روح تازه‌ای در فضای متدینین دمیده شد و ما توانستیم قدرت پیدا کنیم و امکان رویارویی با بحث‌های مارکسیست‌ها و توده‌ای‌ها را داشته باشیم.

بعد از این بحث، مارکسیست‌ها از بین رفتند و سروش سه جریان را مقابل خود دید و به تناوب، در فلان این سال‌ها، به این سه هم پرداخت. چون احساس می‌کرد این

سه هم از جنس همان مارکسیست هستند و ایدئولوژیک فکر می‌کنند. روحانیت سنتی، مخصوص جناب آقای مصباح و با محوریت ایشان بود و سروش به شدت به آقای مصباح حمله کرد. چون آقای مصباح از معدود کسانی بود که به میدان آمده بود و از انقلاب اسلامی و روحانیت سنتی، به تعبیر خود ایشان دفاع تئوریک می‌کرد. جریان دیگر دکتر شریعتی بود؛ شریعتی سنت‌گرا نیست... .

سوم، جریان فردید بود. علت اصلی آن هم این بود که ابتدا فردید او را شناخت؛ یعنی جملات تندى در همان سال‌های اول (زمانی که اخلاق پارسا در خطبه‌های امیرالمومنین را ترجمه می‌کرد و درس اخلاق در رادیو می‌داد) علیه او بیان کرد که این جوجه روشن‌فکر آمده و دارد اخلاق می‌گوید. چون فردید او را می‌شناخت و رگه‌های بحث فلسفه تحلیلی و بحث‌های «پوپر» را در او می‌دید و از همان کتاب دانش و ارزش یا علم چیست، فلسفه چیست سروش، متوجه این تقابل شده بود و این که سروش همراه با انقلاب است و مارکسیست ستیز است و... .

ب- دوره دوم (سال‌های ۶۷-۷۴)

در یک دوره از سال ۶۷-۷۴ - که بحث اصلی ماست، به تدریج مقالاتی را ابتدا در نشریه کیهان فرهنگی و بعد در کیان و مدرسه به نام «نظریه قبض و بسط تئوریک شریعت» چاپ کرد. اینجا اولین تلنگرهای فضای علمی کشور در بحث‌های معرفت‌شناسی را - که تا آن موقع کسی تنه به تنه آن نزده بود مطرح ساخت. البته مارکسیست‌ها وارد شده و جواب هم داده بودند، ولی بعد از انقلاب اسلامی این شدت را نداشت. ویژگی سروش هم ایرانی‌نویسی او بود؛ یعنی متن قوی و روان کهن نویسی او با اطلاعات بسیار زیادش در رابطه با متون عرفانی و بعضاً متون فلسفی و تفسیری ما، جریانی ایجاد کرده بود که از آن احساس خطر می‌شد. او شروع کرد به نوشتن این مقالات که به تدریج حساس شدند. در آن دوره هم بهترین کسی که از پایگاه معرفت‌شناسی مسلط جواب داد، آقای لاریجانی بود؛ یعنی کتابی که آقای لاریجانی نوشت، تقریباً می‌توان گفت بهترین جواب از سوی پایگاه حوزه و پایگاه معرفت‌شناسی موجود بود. علت آن هم این بود که آقای لاریجانی بحث فلسفه تعلیمی را خوانده بود و

بحث
 او این بود
 که «دین
 ثابت است،
 معرفت شما
 هم که نسبی
 است؛ راه به
 خود دین که
 ندارید. شما
 بشر هستید و
 متغیر، از این
 رو خطا در علم
 شما راه دارد
 و این معرفت
 شما متأثر
 است و مبتنی
 بر یک سری
 مبانی دیگر
 که آن را از
 طبیعت‌شناسی
 و فلسفه
 گرفته‌اید؛
 از عینیت
 گرفته‌اید
 و باید هم
 بگیری. پس
 بیا باید فهم
 از عینیت را معیار
 صحت فهم
 خود از دین
 قرار دهید...»

دقیق می‌دانست که این بحث از کجا آمده و ریشه آن کجاست. این مرحله دوم است. مرحله سوم نیز مدعیات بحث قبض و بسط تئوریک شریعت است؛ بحث دین مقدس و ثابت است؛ معرفت دینی متغیر و بشری است. باید این تفکیک را پذیرفت که معرفت دینی، غیر از خود دین است؛ دین امر مقدس و ثابت و معرفت دینی، امری متغیر و بشری است. از یک طرف معرفت دینی، معرفتی تاریخی است؛ یعنی کار پژوهش کتابخانه‌ای باید کنیم تا بفهمیم دین چه گفته است. معرفت تاریخ یا معرفت تاریخی به این معنا متأثر از سایر مبانی بررسی کننده است؛ یعنی وقتی می‌خواهید به تاریخ مراجعه کنید و بفهمید در متون تاریخی چه مطالبی در این باره نوشته شده، پیش‌فرض‌های انسان‌شناسی، هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی را با خود می‌برید. این مبانی، مقدم بر بحث معرفت دینی است. از دل این بحث می‌توان یک استفاده کرد و یک نتیجه‌ای گرفت که تا کنون هر چه معرفت دینی بوده، طبیعیات و فلسفه قدیم بر آن حاکم بوده است؛ به همین دلیل به فلسفه اصلی خودشان توجه نکردند.

گذشتگان وقتی وارد تفسیر بسیاری از آیات و روایات می‌شدند، با مبانی هستی‌شناسانه، مبانی طبیعت‌شناسانه و مبانی معرفت‌شناسی خود عمل می‌کردند، ولی این مبانی تحول پیدا کرده، اما عالمان دینی، مبانی خود را تغییر نداده‌اند. بر این اساس وی پیشنهاد داد که معرفت دینی، باید عصری‌سازی بشود نه عرفی‌سازی^۳. بحث او این بود که «دین ثابت است، معرفت شما هم که نسبی است؛ راه به خود دین که ندارید. شما بشر هستید و متغیر، از این رو خطا در علم شما راه دارد و این معرفت شما متأثر است و مبتنی بر یک سری مبانی دیگر که آن را از طبیعت‌شناسی و فلسفه گرفته‌اید؛ از عینیت گرفته‌اید و باید هم بگیری. پس بیا باید فهم از عینیت را معیار صحت فهم خود از دین قرار دهید...» بر این مبنا، اتفاقی که افتاد، حاکمیت علوم عصری (فلسفه و فیزیک) بر معرفت دینی بود.

این اولین تلنگری بود که پس از انقلاب اسلامی به فضای معرفت‌شناسی کشور وارد شد تا بتواند این علوم دینی را با علوم مدرن هماهنگ کند؛ یعنی این‌گونه پاسخ داد که در تقابل حوزه و دانشگاه، حوزه باید به نفع دانشگاه عقب بنشیند.

۳ عصری‌سازی یعنی حاکمیت فلسفه و حاکمیت طبیعیات روز و مدرن بر معرفت دینی.

عصری سازی یعنی حاکمیت علوم عصری؛ هر عصری بر معرفت تاریخی. سروش می‌گفت: ما یک معرفت عقلی داریم، یک معرفت تجربی و یک معرفت نقلی. وی در نگاه معرفت‌شناسانه بین این‌ها نسبت برقرار کرد و گفت که معرفت نقلی، با مراجعه به متون به دست می‌آید و متأثر از مبانی عقلی و تجربی است.

وی معتقد بود که هستی‌شناسی و طبیعت‌شناسی یکی هستند. یعنی این دو با هم تعارض ندارند. و یک تعبیری دارد که گاهی در اشخاص دیگر هم این تعبیر را می‌بینید. این تعبیر در سنت فلسفی و معرفت‌شناسی ما وجود دارد؛ به این معنا که خدای مکنون، خدای مشرّع است؛ یعنی خدایی که تکوین را ایجاد کرده، شریعت را هم ایجاد کرده است. پس شریعت با تکوین هماهنگ است. ما راه به شریعت نداریم، چون متأثر از مبانی ماست. نمی‌فهمیم چه کسی دین را می‌فهمد و چه کسی دین را نمی‌فهمد. چون ما بشر هستیم، این امر ثابت است. از کجا بفهمیم چه کسی درست و چه کسی غلط می‌گوید؟ او معتقد است که باید دید فیزیک و فلسفه - که هستی‌شناسی و طبیعت‌شناسی می‌کنند - کدام یک از این معرفت‌های دینی را تایید می‌کنند. آن‌گاه معرفت دینی تابع این علوم عصری گردد.

علوم عصری، تخصص در علوم پایه است نه علوم انسانی. علوم انسانی نظریه‌ بعدی است که در بحث عرفی‌سازی مطرح است؛ یعنی کاری که سروش می‌کند و می‌خواهد معرفت از نقل را تابع معرفت فلسفی و معرفت تجربی کند و معتقد است که در فلسفه و طبیعیات، علم پیشرفت کرده، ولی علمای ما در همان مبانی قدیمی باقی مانده‌اند. وقتی وارد بحث فیزیک می‌شود می‌گوید: با این‌که دستاوردهایی از نیوتن به بعد اتفاق افتاده، در نسبیت، در کوانتوم و... اما هنوز فضای فکری علمای متأثر از طبیعیات ارسطو و در هیئت بطلمیوسی است. او با ذکر مثال‌های متعدد می‌خواهد بگوید که هر معرفتی در طول تاریخ از دین بوده و متأثر از معرفت عقلی و تجربه‌ی عصر آن بوده است، ولی این‌ها در طول زمان و در اندیشه‌ی مدرن تحول پیدا کرده‌اند، علما هم با این‌ها سازگار نشده‌اند. پس باید با این علومی که در فلسفه و فیزیک شکل گرفته، سازگار شوند و راه آن، همان حاکمیت اندیشه‌ی مدرن بر معرفت دینی است.

عصری‌سازی و معرفت‌دینی، یعنی هماهنگ‌سازی معرفت دینی با علوم عصری

مدرن؛ این، راهکار سروش بود.

ج - دوره سوم

سروش یک مرحله سوم هم دارد که از موضوع بحث ما خارج است. وقتی او از آمریکا برگشت (بعد از دوم خرداد)، بحث نسبیت خود دین را مطرح کرد. بحث نسبیت خود دین، یعنی این که قبلاً می‌گفت که دین مقدس و ثابت است. در بحث بسط تجربه نبوی، دین را به تعبیر خود از معرفت‌اندیشانه به تجربیت‌اندیشانه کشانید. تجربیت‌اندیشانه، یعنی عرفانی و تجربی و شهودی و ملموس. او می‌گفت دین پیامبر، دینی است که خودش شهود کرده است و من که نمی‌توانم شهود پیامبر را کنم، باید عصر خودم را شهود کنم و اصلاً آن تجربه قابل انتقال نیست. وی این بحث را تا جایی رساند که گفت وحی ثابت نیست؛ وحی گفته‌های پیامبر و متأثر از گفته‌های اوست. سپس وارد بحث خود گوهر دین شد و ذاتی و عرضی دین را نیز از هم تفکیک کرد. بدین معنا در ذاتی‌ها چند نمونه اصل خیلی کلی برشمرد و بعد هم اعلام استقلال از انبیا را اعلام کرد و گفت که ما دیگر به آن معنا نیازی به پیامبر نداریم و هرکس پیامبر خودش است.

این مرحله بعدی بود که نسبیت وارد خود دین شد و خود دین، نسبی شد، ولی آن مبنای معرفت-شناسی که بیشتر مورد توجه قرار گرفت و الآن هم، هنوز رگه‌های آن در کشور ما وجود دارد. چون حرف دوره سوم آن قدر رادیکال بود که در کشور ما بسیاری از خود جریان‌های مدرن، از آن اعلام برائت کردند و گفتند که این دیگر حرف ما نیست و ما تا همان حرف قبلی او را قبول داریم؛ چون همراه شدن با او حکم ارتداد را به همراه داشت.

عرفی سازی معرفت دینی

جریان دیگری اتفاق افتاد که بیشتر از جنس علوم انسانی بود و تئوری خود را در همان عرصه در دوره دوم خرداد ارائه دادند. افرادی چون کدیور، حجاریان و ... که متفکران این اندیشه در بحث علوم انسانی بودند و به تعبیری، بحث فقه را از منظر حقوق

بسیاری از احکامی که ما داریم، تابع درک آدم‌ها از حق و باطل در عصر صدر اسلام است. در طول زمان این مبانی تحول پیدا کرده‌اند ... ما نیز باید این را بر بحث معرفت دینی حاکم کنیم

نگاه می‌کردند و به بحث‌های علوم پایه کمتر توجه می‌کردند و آن را در فضای علوم انسانی می‌دیدند.

آنان یک نظریه به «نام عرفی سازی معرفت دینی» دادند؛ در عرفی‌سازی، بحث از فیزیک و فلسفه نیست، بحث از عقلا است. این نظریه می‌گوید که خداوند انسان‌ها را آفریده است و انسان‌ها عاقل‌اند و طبق عقل و پسند و درک‌هایی که از حق و باطل دارند، با هم مراوده دارند؛ برای هم خط و نشان می‌کشند و قرارداد می‌بندند.

بسیاری از احکامی که ما داریم، تابع درک آدم‌ها از حق و باطل در عصر صدر اسلام است. در طول زمان این مبانی تحول پیدا کرده‌اند این زیبایی‌شناسی‌ها، این پسندها، این حکم به حق و باطل دادن‌ها، درک از عدالت، ظلم و انصاف تحول پیدا کرده است. ما نیز باید این را بر بحث معرفت دینی حاکم کنیم و برخی از همین حربه استفاده می‌کنند و می‌گویند که عقلا، فقط فقها نیستند که وقتی هر چیزی فقیه گفت، آن سخن عاقلانه است. این همه عاقل در عالم داریم.

عاقل به تعبیر آقای کدیور کیست؟ او می‌گوید عقلا متخصصین علوم انسانی هستند. که این‌ها اعم از فقها می‌باشند. نهایتاً فقها یک دسته از این‌ها هستند. او می‌گوید: خیلی از زیبایی‌شناسی‌ها و پسند و ناپسندهایی که در دین و احکام وجود دارد و احکام، روی آن‌ها صحنه گذاشته مربوط به درک آن موقع است و در طول زمان، این درک تغییر پیدا کرده است؛ درک از عدالت تغییر پیدا کرده است. زمانی زن اصلاً دیه نمی‌گرفت، دختران زنده به گور می‌شدند و... اسلام گفت که نصف دیه مرد را به زن بدهید؛ در آن موقع عادلانه بوده است، ولی امروزه بشر رشد کرده است و بین جنس زن و مرد فرقی نمی‌گذارد. دیه او را باید کامل داد.

وی می‌گوید: زمانی بود که عرب جاهلی، وقتی می‌خواست ابراز گناه کند و پاک شود گوسفند می‌کشت. آن زمان چیز آزادی بود، ولی ما باید الان کبوتر آزاد کنیم.

این دگراندیشان این‌ها را به صراحت گفتند. که در قربانی برای مراسم شکرگزاری چرا کبوتر آزاد نمی‌کنید؟ چرا گوسفند می‌کشید؟ زبان بسته را چه کار دارید؟ بروید کبوتر بخرید و آزاد کنید؛ ثواب هم دارد. یعنی عرف و تغییر پسند در تاریخ احکام را بر احکام، حمل و به عبارت دیگر، عرفی کردند. در بحث علوم اسلامی، به شدت تاکید داشتند

زمانی زن
اصلاً دیه
نمی‌گرفت،
دختران
زنده به گور
می‌شدند و...
اسلام گفت
که نصف
دیه مرد را
به زن بدهید؛
در آن موقع
عادلانه بوده
است، ولی
امروزه بشر
رشد کرده
است و بین
جنس زن و
مرد فرقی
نمی‌گذارد.
دیه او را
باید کامل
داد.

که قراردادهای بین‌المللی میثاقی جهانی است. و نباید با آن‌ها مخالفت کرد، زیرا این‌ها را عقلاً نوشته‌اند، نه دیوانه‌ها. متخصصین کل عالم، روی این قراردادهای بین‌المللی صحنه گذاشته‌اند. چگونه یک فقیه با این‌ها مخالفت می‌کند؟ این‌ها (فقها) عاقل هستند و آن‌ها (متخصصین) دیوانه‌اند؟

بحثی که سعید حجاریان در آن موقع ارائه داد، در این که ولایت فقیه، کاتالیزور شیعه برای عرفی-سازی است، حرف خیلی دقیقی بود. او می‌گفت چه اتفاقی در انقلاب اسلامی می‌افتد؟ این‌ها خودشان در عمل عرفی‌سازی می‌کنند و صدایش را هم در نمی‌آوردند می‌گفت در مجلس شورای اسلامی قانونی تصویب می‌کنید اما چگونه؟ اسلامی؟ نه، اسلامی نیست؛ کارشناس‌ها هستند. قانون به شورای نگهبان می‌رود. شورای نگهبان با آن‌ها مخالفت می‌کند. در شورای نگهبان مطابقت با اسلام شرط نیست، بلکه عدم مخالفت شرط است؛ یعنی احراز عدم مخالفت با شرع و قانون اساسی می‌کند، نه موافقت. یعنی یک قانون همین که با احکام شرعی موجود مخالف نباشد، تایید می‌شود. نمی‌گویند این نظر اسلام است؛ نظر اسلام اجتهاد می‌خواهد؛ یعنی عدم مخالفت احراز می‌شود. پس وقتی مخالفت می‌کنند، یعنی دیگر مخالف اسلام است.

می‌گوییم کارشناسان، کارشناسی کرده‌اند. این با اسلام مخالف نیست، یعنی تمام مصوبات شورای نگهبان را سخنگوها می‌گویند که مخالف شرع و قانون اساسی شناخته نشد، اما نمی‌گویند موافق شناخته شد. موافق شناخته شد، یعنی این گه اگر پیامبر (ص) هم بود، این‌گونه رفتار می‌کرد. وی می‌گفت که اصلاً چنین اجتهادی امروزه در کشور ما وجود ندارد. کاری که الآن فقه موجود دارد می‌کند، شورای نگهبان انجام می‌دهد. یعنی دقت می‌کند که قوانین، مخالف با شرع مقدس و قوانین اساسی نباشد. کار او الآن همین است. حجاریان می‌گفت یک قانون توسط کارشناسان تصویب می‌شود، اما فقها با آن مخالفت می‌کنند، بعد بحث به مجمع تشخیص مصلحت می‌رود وزیر نظر ولی فقیه، در مجمع، کارشناسان مصلحت‌سنجی می‌کنند؛ کارشناسانی که الآن مدیریت می‌دانند، کارشناسانی که مدیریت اجتماعی می‌خوانند و تخصص دارند، فقها نیستند، بلکه کارشناسان علوم انسانی‌اند. وی می‌گفت: شما دارید عرفی‌سازی می‌کنید، خودتان هم صدای آن را در نمی‌آورید. ولایت فقیه و حکم و تنفیذ آن را هم به عنوان کاتالیزور

حجاریان
می‌گفت:
شما دارید
عرفی‌سازی
می‌کنید،
خودتان هم
صدای آن را
در نمی‌آورید.
ولایت فقیه
و حکم و
تنفیذ آن را
هم به عنوان
کاتالیزور
گذاشتید.

نقد جریان حاکمیت اندیشه مدرن بر معرفت دینی

نکته آخر که یک نکته کلیدی است و در حاکمیت اندیشه مدرن وجود دارد، این است که تلقی از تقابل انقلاب اسلامی و تمدن مدرن در نگاه این‌ها چیست؟ آنان می‌گویند که تقابل، تقابل سنت و تجدد است. این صورت مسئله، نتیجه یک فلسفه تاریخ حاکم بر ذهن آن‌هاست که فکر می‌کنند تاریخ، به صورت خطی به جلو می‌رود و کسانی که با اندیشه مدرن پیش نمی‌روند، در مقابل تحولات جهانی مقاومت می‌کنند. این اندیشه فلسفه تاریخی باطل است. اندیشه شیعه این نیست. اندیشه شیعه و انقلاب اسلامی نقطه ۱۸۰ درجه‌ای رنسانس است؛ یعنی در رنسانس یک جبهه‌ی کفر، کفرورزی خود و استقلال از انبیا را اعلام کرده و خود را از سطح فردی به سطح اجتماعی آورده است و دقیقاً در انقلاب اسلامی، نقطه مقابل آن اتفاق می‌افتد. یعنی جبهه ایمان، دین‌داری خود را از بُعد فردی به عرصه اجتماعی می‌آورد. این‌ها دقیقاً نقطه مقابل‌اند. یعنی دو جبهه وجود دارد و این دو جبهه، سیر تحول و تطور و نقطه عطفی در تکامل خود دارند. انقلاب اسلامی در سال ۵۷، دقیقاً نقطه مقابل رنسانس است؛ در رنسانس، اعلام استقلال از انبیا از سطح فردی به سطح اجتماعی آمد و دیکتاتوری و سلطنت، به دموکراسی تبدیل شد یعنی نقش مکلف مرجع، در سیر ولایت دینی، تبدیل به ولایت فقیه اجتماعی شده تا این مرز و این نگاه وجود داشته، نحوه ولایت در جبهه شیعه، مرجع مکلف بوده است.

مکلف یعنی احکام فرعی خودش را استفتا می‌کرده است، ولی این نحوه ولایت پذیری و ولایت کردن، از سطح فردی به ولایت اجتماعی تبدیل می‌شود. دقیقاً همان‌طور که آن طرف دیکتاتوری شکسته شد، یک نفر ظلم می‌کرد و حق خدا را غصب کرده بود، یک نفر استکبار می‌کرد، حق خلافت اولیای الهی را غصب کرده بود، این مسئله به ملت تعمیم داده می‌شود؛ در اندیشه مدرن دولت و ملت دارد شکل می‌گیرد. دولت و ملت یعنی این که دیگر یک نفر حق خدا را غصب نمی‌کند. همه ملت در این غصب مشارکت می‌کنند، یک ارتقایی در جبهه کفر است.

سنت و تجدد یک صورت مسئله در یک نگاه خاص به تاریخ است. گویا سنت می‌خواهد بایستد، تجدد می‌خواهد نو بشود. اصلاً دعوی ما این نیست؛ اتفاقاً انقلاب اسلامی نو می‌شود. می‌خواهند این را به ما بگویند که شما واپس‌گرا هستید؛ شما می‌خواهید بایستید و در مقابل تجدد مقاومت کنید؛ در حالی که در نگاه ما، دو سیر وجود دارد که یک نگاه جبهه باطل است و سیر تطوّر خود را دارد؛ سنت و تجدد خود را دارد و دیگری جبهه حق است که آن هم سیر تحول خود را دارد.

درگیری انقلاب اسلامی با سه جریان منحرف

انقلاب اسلامی - که نقطه عطفی در تاریخ ایران است - با سه دسته درگیر است؛ هم با جریان‌های روشنفکر غرب‌زده و هم با سنتی‌های خود و متحجّرین که از دو طرف قیچی می‌شود؛ یعنی با کسانی که نمی‌خواهند تکامل تعبّد و تکامل نحوه دین‌داری را در انقلاب اسلامی بپذیرند و درک آن‌ها هنوز در سطح عمل به رساله است؛ یعنی فکر می‌کنند حکومت اسلامی یعنی این که همه فقط به مسجد بروند و بیایند. فردی که می‌خواهد به اسلام و وظیفه شرعی خود عمل کند، وظیفه‌ای فراتر از دین‌داری دارد. موضوعاتی متوجه ملت و جامعه است که متوجه فرد نیست.

شما فرض کنید که جامعه یک نظام اقتصادی دارد و این نظام ربوی است. یک فرد باید چه کار کند؟ یک فرد باید تا جایی که ممکن است، استفاده نکند مگر این که به اضطرار بيفتد. مثل مسئله اکل میته. ولی وقتی یک ملت می‌خواهد گردش اعتبارات خود را به صورت دینی و مبادلات و تجارت خود را دینی انجام بدهد، آیا شما این تکلیف را به او متوجه می‌کنید و می‌گویید که از باب اضطراری عمل نکنند، از باب اکل میته بخورد؟ باید سیستم را عوض کرد. قدرت‌هایی که امروزه پدید آمده‌اند، این امکان را فراهم می‌کنند. تکلیف بعد از انقلاب اسلامی، اقامه دین است، نه عمل به دین. یک شهردار خوب، شهرداری نیست که شب و روز نماز می‌خواند و نماز شب او ترک نمی‌شود. شهردار خوب کسی است که وقتی فکر می‌کند، در مدل دینی و اسلامی فکر کند؛ یعنی مدل تصمیم‌گیری او دینی باشد. متحجّرین این تفاوت را نمی‌خواهند بپذیرند. البته یک جریانی هست که به شدت خطرناک است؛ کسانی که در انقلاب اسلامی، قبا‌ی انقلاب

اسلامی و استانداردهای ظاهر را دارند، ولی از درون ساده لوح هستند؛ یعنی سابقه انقلابی دارند و جزء بزرگان انقلاب بودند، مناصب دستشان است، ولی در کشان از انقلاب درک ضعیفی است. بعضی اوقات می‌گوییم که هنوز از انقلاب، درک امیرکبیری دارند؛ ای کاش امیرکبیر بود و می‌گذاشتند کارهایش را انجام دهد، دیگر ما به انقلاب اسلامی نیازی نداشتیم؛ آباد می‌کرد، شهر می‌ساخت، روستا می‌ساخت، دانش را وارد می‌کرد، با عدالت رفتار می‌کرد و نمی‌گذاشت درباریان بخورند و بریزند و بپاشند.

این تصور، تصویری است که هنوز هم متوجه باطن انقلاب اسلامی نشده است که یک مرحله ظهور حضرت اتفاق می‌افتد. ظهور ولایت خداوند از عرصه فردی به عرصه اجتماعی می‌آید و در مرحله بعد در عصر ظهور، می‌خواهد فراگیر شود. پس این‌ها سه دسته‌اند: متحجرین، جریان سکولار و ساده لوح‌ها. انقلاب اسلامی، هم از ساحت خودش (متحجرین) و هم از جریان‌های رقیب خود و هم از ساده لوحان درون خود درگیر است. اصلاً مسئله سنت و تجدد نیست. این جریان (سکولار) می‌خواهد سنت و تجدد را تعریف کند.

۲. جریان هم‌ارزی معرفت دینی، معرفت عقلی (معرفت تجربی) و معرفت

عرفانی - شهودی

چند سالی است جریانی در کشور ما، مخصوصاً در جریان‌های فلسفی حوزه‌های علمیه، در پاسخ به این نیاز شروع شده که عمدتاً هم بعد از فضای التهاب اواخر دهه ۶۰ و اوایل دهه ۷۰ و به ویژه با نزدیک شدن به بحث دوم خرداد این جریان شدت یافته است. این تئوری خود را به شکل‌های مختلف باز-سازی کرده است. البته از قبل این تئوری وجود داشته است، بعدها مدل قوی‌تری آورده که یک مبنای معرفت‌شناسی دارد. در بحث معرفت‌شناسی، جریان قبلی می‌گفت که معرفت مدرن را بر معرفت دینی خودتان حاکم کنید. این نگاه، این حرف را نمی‌زند، بلکه در مبنای معرفت‌شناسی خود، قائل به هم‌عرضی معرفت دینی، معرفت عقلی (تجربی) و معرفت عرفانی و شهودی است. چرا تجربی را در پراتز آورده‌ایم؟ چون بعضی عقل و بعضی تجربه و بعضی هر دو را می‌گویند. یکسانی قرآن، برهان و عرفان، یعنی اگر کسی از برهان شروع کرد و به واقع رسید، یا کسی از شهود شروع کرد و واقع را کشف کرد، اگر کسی هم از متون دینی، یعنی

از کتاب و سنت حقیقت را فهمید، همه با این راه‌ها به واقع برده‌اند. حتی آن عالم تجربی که یک قاعده فیزیک را کشف می‌کند، او هم راه به واقع برده است.

به تعبیر دیگر تمام تلاش ما برای کشف اراده ربوبی و ظهور و بروز آن در تکوین است. به همین خاطر، هر کسی از طرق مختلف می‌تواند این صفحه تکوین را ورق بزند، نزدیک شود. راه به واقع برسد. در این صورت به معرفت دینی دست پیدا کرده است. معمولاً این تعبیر، کمی با مسامحه گفته می‌شود که عقل، در مقابل نقل است، نه در مقابل وحی، ما با عقل می‌شناسیم؛ یک بار این عقل از طریق مطالعات هستی‌شناسانه و تجربی این تکوین و این اراده ربوبی را می‌شناسد، یک بار هم از طریق مطالعه متون به آن حقیقت و معنا و وحی دست پیدا کند.

اما وحی چیست؟ وحی آن حقیقت از عالم است که به جان نبی مکرم اسلام ابلاغ و عرضه شده است.

به تعبیر دیگر دو طریق برای عقل ما برای رسیدن به واقع و حقیقت دین وجود دارد. یکی از آن‌ها تکوین و مطالعات تکوینی است؛ فلسفه، تجربه و حتی عرفان، این‌جا می‌تواند خود را نشان بدهد که می‌تواند مستقل از نقل هم باشد. یکی هم همان مطالعه نقل است. به همین دلیل، فهم از نقل، در عرض فهم از تکوین قرار می‌گیرد.

ریشه این بحث در معرفت‌شناسی است. معرفت‌شناسی‌ای که پایگاه بحث و معیار صحت نظریه صدقی است که ما قبول داریم؛ یعنی معیار و محک ما چیست که بفهمیم چه چیزی علمی است و چه چیزی علمی نیست؟ این معیار، تطابق با واقع است. هر جا تطابق اتفاق بیفتد، ما می‌گوییم این دینی است. به همین خاطر، تطابق با واقع دینی و غیردینی ندارد. به همین دلیل اگر فکر کنیم امکان دارد تطابقی باشد و غیردینی باشد، چنین چیزی وجود ندارد؛ اصلاً تطابق حتماً دینی است. به همین سبب آن شیمی‌دانی که دارد حقایق و روابط عالم را کشف می‌کند در واقع دینی فکر می‌کند. این تلقی، یک تلقی است که از قبل هم وجود داشته است، ولی در نوع قبلی

خود، به تئوری فلسفه‌های مضاعف تبدیل شده است. اندیشمندانی از فضای حوزه نیز پشت سر قضیه قرار گرفتند. از همه مهم‌تر، جناب استاد مصباح و آیت الله جوادی، مبانی‌ای هستند که تنقیح معرفت‌شناسی، توسط ایشان صورت گرفته و ادامه کار را

این معیار، تطابق با واقع است. هر جا تطابق اتفاق بیفتد، ما می‌گوییم این دینی است. به همین خاطر، تطابق با واقع دینی و غیردینی ندارد.

بعضی از شاگردان ایشان دنبال کردند^۴. یعنی معیار معرفت در این نگاه، تطابق محض است؛ هر چیزی که تطابق در آن احراز شد، دینی است.

۳. نگاه فردگرایانه و اجتماعی به تولید علم

در مصاحبه‌هایی که با شخصیت‌های مختلف برای -همایشی که اردیبهشت ماه در فرهنگستان برگزار شد- انجام شد. یک چیز جالب دیدیم. جریانی که این نگاه را در مسیر اثباتی خود دارد، دو جریان می‌شوند که نوع آن‌ها با هم متفاوت است؛ یعنی ما در یک دسته، مثلاً جناب آقای کچویان، سعید زیبا کلام، هادی اردکانی و مقدم حیدری را در این طیف می‌گذاریم که نگاهشان در فرایند اثبات به تعبیر، آگاهی اجتماعی است. یعنی فرایند علم را یک نوع فرایند اجتماعی می‌دانند و معتقدند که این آگاهی باید به جامعه داده شود تا جامعه حرکت کند؛ اصلاً مسیر مستقیم و راه خاصی ندارد.

جریان دیگری هم وجود دارد که بر خلوص فهم از قرآن و روایات، در عین تحلیل جامعه‌شناسانه از پیدایش علم مدرن تاکید دارند.

این گروه در مسیری که خودشان می‌روند، مدعی هستند که مسیر را می‌شکافند. مثلاً اگر از کسانی مثل ابراهیم فیاض بپرسید چه کار کنیم؟ می‌گوید: بررسی کردم و به بحث فطرت و حکمت رسیدم که همین پایه علوم انسانی و اسلامی می‌شود. خانم علم‌الهدی در مصاحبه‌اش می‌گوید: تأملات قرآنی ما، به نتایجی رسیده و این می‌تواند یک پایه قرار بگیرد.

از همه قوی‌تر در این جنبه، دکتر عباسی بود که می‌گفت: ما سعی می‌کردیم مبانی معرفت‌شناسی را استخراج کنیم. ایشان به دو اصل معرفت‌شناسی قائل بود و می‌گفت که این دو بحث، پایه اصل خودم است. یکی بحث این که تقوا شرط فهم است و بر این نکته به شدت اذعان داشت و می‌گفت: در مرحله مفاهیم تقوا شرط فهم درست است. فلان فیلسوف غربی که افکاری پریشان داشته یا فلان فیلسوف که روابط نامشروع داشته است، من نمی‌توانم بپذیرم که فهم درستی از حقایق عالم به من می‌دهد و این، با اعتقادات من سازگار نیست.

۴ مثلاً آقای رشاد، خسروپناه و مجموعه‌های دیگری که در این زمینه دارند کار میکنند.

در
حرکت علمی،
مدیریت از
بالا نیست.
یک جریانی
باید اتفاق
بیفتد. حالا
در مقابل
کسانی دیگر
معتقدند که ما
قسمت‌هایی
را جلو
می‌بریم، بقیه
هم بیایند و
از این شیوه
استفاده کنند
و جلو ببرند.

بعد در بحث‌های خود عبارتی جالب داشتند که این عبارت را من فقط در فرهنگستان دیده بودم و آن این بود که می‌گفت: راه فهم و مدل فهم در آیات و روایات، لاله الاالله است. می‌گفت باید از سایر مفاهیم اعراض کنید تا قرآن فهم درستی به شما بدهد؛ یعنی حرفی که داشت می‌گفت، یک انحراف از هزار سال پیش در بیت‌الحکمه اتفاق افتاده این است که ما مشهوراتی را که در سنت‌های فلسفی خاص بوده، بر فهم از روایات حاکم کردیم. راهش اعراض و انکار آن‌هاست. یعنی نه تنها این حالت را باید داشته باشید که از خدا بخواهید- این که همان شرط تقواست. بلکه مفاهیم و دسته‌بندی‌هایی را که دیگران برای تو کرده‌اند، درخت است و ثمر می‌دهد. وی می‌گوید از آن‌ها اعراض کنید و. به خود متون و قرآن مراجعه کنید تا فهم درستی پیدا کنید.

ایشان لایه‌بندی می‌کرد و می‌گفت: در لایه مفاهیم، هسته مرکزی قرآن است. لایه بعدی روایات است. لایه بعدی صلحا هستند و لایه بعدی اهل ظلال است. سیطره مدرنیته همه جا دیده می‌شود، اما دکتر عباسی می‌گوید که این‌طور نیست. این دو روحیه در این جریان فکری وجود دارد؛ یعنی یکی از آن‌ها بیشتر عمل اثباتی خود را ایجاد موج اجتماعی از طریق آگاهی می‌داند، نه از طریق مدیریت حکومتی. اصلاً حکومت دستوری نیست. در حرکت علمی، مدیریت از بالا نیست. یک جریانی باید اتفاق بیفتد. حالا در مقابل کسانی دیگر معتقدند که ما قسمت‌هایی را جلو می‌بریم، بقیه هم بیایند و از این شیوه استفاده کنند و جلو ببرند.

مثل آقای رجبی با این که به جریان فرید منتسب است، ولی شیوه عملکرد او، شیوه فردی است که ما باید تأملات قرآنی داشته باشیم. این نگاهی که در بحث‌های تجربی حاکم شده است، عمدتاً حاکمیت روش‌شناسی است که در فلسفه تحلیلی (فلسفه‌های انگلیسی- آمریکایی) وجود دارد. در حالی که متاثر از فلسفه‌های شهودی است که عمدتاً در فضای فلسفه قاره‌ای غرب می‌باشد.

ما باید به خود قرآن مراجعه کنیم و با آن زندگی کنیم تا به ما الهام دهد. اصلاً راه شناخت این نیست که بنشینند آنالیز و مفهوم شناسی کنند. این خود باعث پیدایش طیف‌های مختلف پیدا می‌شود.

این دو جریان به نظرمان قابل رصد بود؛ جریانی که ایجاد یک حرکت اجتماعی

را از طریق آگاهی بخشی مطرح می‌کرد. این سیره را در بحث‌های آقای داوری اردکانی زیاد می‌بینید. فیلسوف فقط پرسش می‌کند. تا ذهن‌ها از بساطت بیرون بیاید. راه حل چیست؟ جوابش «نمی‌دانم» است؛ یعنی تردیدی که فقط می‌توانم او را تنبّه داد.

۴. جریان تکامل علم اصول

حرکت‌هایی در حوزه فقهات حوزه صورت گرفته که رسالت خود را تفقه حوزه می‌داند. عمده بحث در این قسمت حجیت عمل فهم است. تقریباً یک یا دو سال است که در گروه علم و اصول دفتر فرهنگستان بحثی را دنبال می‌شود با عنوان نقش جامعه در تکامل تفقه. به دنبال آن تعدادی از کسانی را که احساس می‌شد در این زمینه صاحب‌نظرند و به دنبال تحول فقهات هستند، بر اساس طبقه‌بندی حجیت‌گرا و انفعالی شناسایی گردید؛ یک جریان، کسانی هستند مثل شهید صدر و دیگری افرادی مثل جناب آقای هادوی. شهید صدر مخصوصاً در مواجهه با جریان اقتصادی - که فضای مسلمانان را هجمه کرده بود - متوجه یک مطلب شده بود که بحث ما دیگر مسئله نیست، هجمه‌ای از ناحیه مکتب‌های اقتصادی (اقتصاد غرب یا اقتصاد شرق) صورت می‌گیرد. مبانی عام اقتصادی در لایه‌های یک مکتب وجود دارد؛ مثلاً درباره بحث مالکیت، آیا فردی است یا اجتماعی است؟ اصلاً بحث یک مسئله و یک حکم نیست. یک مبناست که می‌تواند منشا تصمیماتی کلان قرار بگیرد.

شهید صدر می‌گفت که اگر ما به فتاوایی که تا به حال فقهای ما داده‌اند دقت کنیم و بتوانیم از این فتاوا به یک لایه‌ی عمیق‌تر و کلان‌تر سوق پیدا کنیم، استنباط‌ها و استنتاج‌هایی می‌کنیم که بتوانیم مکتب اقتصاد اسلامی را تشکیل بدهیم. یعنی از احکام و شریعت و، از احکام فردی، به قضاوت‌های کلان - تری برسیم تا بتوانیم مبانی اقتصادی را - که ما به دنبال آن هستیم - دنبال کنیم. اسم این را مکتب‌سازی گذاشته بود. این سخن حرف اولیه او بود. البته کتابی هم که در بحث اقتصاد نوشت به نام اقتصادنا. ایشان تعبیر می‌کنند که این کتاب، قرآن اقتصاددانان اسلامی است؛ یعنی کتاب کسانی که مدعی انقلاب اسلامی هستند. مثل کسانی که می‌گویند کتاب عروه، قرآن فقه‌است، این کتاب نیز برای کسانی که می‌خواهند در بحث فلسفه اسلامی در زمینه اقتصاد

از
احکام و
شریعت و،
از احکام
فردی، به
قضاوت‌های
کلان - تری
برسیم تا
بتوانیم مبانی
اقتصادی را
- که ما به
دنبال آن
هستیم -
دنبال کنیم.
اسم این را
مکتب‌سازی
گذاشته بود.

نو حرف بزنند و بحث اقتصاد اسلام را مطرح کنند، یکی از کتاب‌های جدی است و الان هم حتی در کشورهای منطقه و کشورهایی مثل عربستان تدریس می‌شود.

این جریان در ابهاماتی نظریه داشت. جناب آقای هادوی روی همین بحث متمرکز شدند و یک نظریه‌ای به نام «اندیشه مدرن اسلامی» ارائه دادند. صورت‌بندی کلی نظریه‌ای ایشان این بود که ما چهار مرحله داریم که سه مرحله از آن به حوزه فقهات مربوط می‌شود؛ این مراحل عبارتند از: فلسفه اقتصاد، مکتب اقتصادی اسلامی، نظام سازی و بحث ساز و کار.

وی می‌گوید: در بحث فلسفه اقتصاد اسلامی، ما اعتقاداتی داریم. برخی از اعتقادات ممکن است در بحث اقتصادی برای ما تأثیرگذار باشد، مثل این که خداوند رازق است. رازقیت خدای متعال، جزء اعتقادات ماست. ولی جزء اعتقادات عمومی نیست. ما سعی می‌کنیم اموری را که مرتبط به بحث اقتصادی و بحث معیشت است از مجموعه‌ی اعتقادی خود گزینش کنیم. ما در فلسفه اقتصاد مبانی اعتقادی را شکل می‌دهیم سپس مرور و جمع‌بندی می‌کنیم و می‌گوییم که این مبانی اقتصادی ما در این مسئله است.

در مرحله مکتب‌سازی، کاری که مکتب انجام می‌دهد، عبور از یکسری احکام به پشت دست احکام است. بحث مکتب اقتصادی، یعنی نظر شما درباره مالکیت خصوصی اعتقادی نیست. این که مثلاً اسلام با فعالیت مشروع اقتصادی مخالف نیست. این جزء اعتقادات ما نیست. نمی‌شود اسم این را اعتقادات گذاشت، ولی از مجموعه احکامی که در حوزه اقتصاد وجود دارد، ما می‌توانیم استنتاج‌ها و استنباط‌هایی در فقه صورت بدهیم. به طور مثال، قاعده نفی سبیل، یک قاعده فقهی است که تکلیفی متوجه شما می‌کند. تکلیف متوجه شما کردن در حوزه فقهات است. بحث من [در فلسفه اقتصاد] یک نگاه هستی‌شناسانه نسبت به عالم نیست. البته در حد سایر تکالیف هم نیست و یک نگاه بالاتر و شامل‌تری دارد؛ به همین دلیل، این تکلیف می‌تواند در فعالیت‌های اقتصادی ما تأثیرگذار باشد. در مکتب اقتصادی قواعد عام و چارچوب‌های نظری حرکت اقتصادی جامعه مطرح است. قواعد غیر از این است که بگویید من یکسری اعتقادات در حوزه هستی‌شناسی دارم. خداوند رزاق و رحیم است؛ مثلاً من اعتقاد دارم که گناه رزق را کم می‌کند. «الضیف ینزل برزقه و یرتحل بذنوب اهل البیت

«این‌ها اعتقاد به ماورای عالم است.

در بحث نظام‌سازی، ایشان معتقد است که ما باید تحولی در فقاقت ایجاد کنیم، زیرا تا حالا بحث نظام‌سازی نبوده است؛ حتی شهید صدر هم که نظریه بحث فلسفه، مکتب و نظام‌سازی را گفته، اصلاً نزدیک به بحث نظام‌سازی هم نشده و معتقد است علت این که نتوانستند وارد بشوند، این است که ظرفیت در علم اصول موجود نیست. در نظام‌سازی چه اتفاقی می‌خواهد بیفتد؟ من باید بتوانم نهادها و شرح وظایفی را که این نهادها در تعامل و کنش و واکنش نسبت به هم دارند، استنباط کنم که این نظام یک نظام جهان‌شمول و تاریخی و همیشه ثابت است، قید به شرایط و تعینات خاص اجتماعی نمی‌خورد. من در بحث نظام‌سازی به دنبال پیدا کردن نهادهایی هستم که می‌تواند فلسفه اقتصاد اسلام و مکتب اقتصاد اسلام را محقق کند. این یک کار استنباطی است و این کار استنباطی احتیاج به یک نگاه جمع‌نگرانه و کل‌نگرانه دارد و علم اصول پاسخ‌گوی این مسئله نیست.

ایشان معتقد بود که در بحث نظام‌سازی، استنباط را استخراج کند و می‌گفت: همه بحث‌هایی که شهید صدر انجام داده، در حد مکتب است و در بحث نظام، اصلاً ورود پیدا نکرده و علم اصول موجود، معمولاً استخراج حکم و منطبق استخراج حکم است، نه مکتب و نه نظام. هر چند که در بحث مکتب قابل استفاده است. در بحث نظام دست ما خالی است و باید بیشتر کار کنیم. وقتی به مرحله ساز و کار می‌رسد، می‌گوید: یک نظام اسلامی و نهادهایی به هم مرتبط، با شرح وظایف خاص در مکتب اقتصاد اسلامی وجود دارد که در طول تاریخ ممکن است شکل‌های مختلفی به خود بگیرد و از شرایط متأثر شود؛ زمانی در بحث بیت‌المال به گونه‌ای بود که امیر المومنین علیه السلام وقتی می‌خواست به خانه برود، خزانه‌دار جارو می‌زد و هر چه را که بود، بیرون می‌ریخت و بیت‌المال را خالی می‌کرد و می‌رفت. ما الان نمی‌توانیم خزانه را جارو کنیم. اگر شما بخواهید یک روز بیت‌المال مسلمین را خالی کنید، امری نشدنی است. آیا این تعیین‌ها و این نحوه ساز و کارها هم باید همان ساز و کارها باشد؟ نه، این‌طور نیست. این ساز و کارها بستگی به شرایط مختلفی دارد و باید کارشناسی باید شود تا ساز و کارها تعیین پیدا کند. به همین خاطر، خود آقای شهید صدر و آقای هادوی معتقدند ما علم اقتصاد به این

معنا نداریم، بلکه مکتب اقتصاد و نظام اقتصادی اسلامی داریم. علم، آن مرحله‌ای است که مدیریت را عینیت می‌بخشد. این دیگر بحث و ساز و کارهاست. بحث بر سر این است که شما قواعدی دارید؛ آیا علم اقتصاد موجود، شیوه‌هایی برای نبض‌گیری و صدور دستور دارد. وی می‌گوید: در مرحله تجربه و آمارگیری که دیگر اسلامی و غیر اسلامی ندارد. یعنی در اینجا نظر کارشناسی محل و حیطه‌ای است که دیگر اسلامی و غیراسلامی برایش متصور نیست. این‌جا رها شده است و ما دغدغه‌اش را تا این‌جا داشتیم.

کس دیگری که در جریان بحث تفقه کار می‌کند و خوب است شناسید، جناب آقای واسطی است. که در کتاب نگرش سیستمی به دین و تطبیقاتی که انجام داده، مطرح کرده است. بحث او تامل‌برانگیز است که نگاهمان در بحث دین باید چگونه باشد. ایشان معتقد است که ما دینمان نه حداکثری است و نه حداقلی؛ اصلاً این دعوی بین حداقلی و حداکثری هر دو باطل است. ما قائل به بحث دین و استراتژیک هستیم. دین آمده تا جامعه را مدیریت کند. یک مدیر، سطوح مختلفی از گزاره‌ها دارد. ما باید بتوانیم بر اساس یک مدل، این سطوح مختلف گزاره‌ها را شناسایی کنیم؛ مثلاً وقتی در مورد پدیده‌ای مثل نان صحبت می‌کنیم، نان یکی از آن موضوعاتی بوده که ایشان ورود پیدا کرده و بحث منطق خودش را تطبیق داده است. او می‌گوید: دین یک‌سری گزاره‌هایی دارد که این گزاره‌ها، گزاره‌های استراتژیک و در رابطه با بحث نان است. بعضی از آن‌ها راهبردها است و بعضی از آن‌ها راهکار ساز؛ یعنی گزاره‌هایی که به تعبیر ایشان، نگرش‌ساز یا استراتژیک است؛ گزاره‌هایی که راهبر ساز است و گزاره‌هایی که راهکارساز است. در هر سیستمی این سه باید وجود داشته باشد. وی معتقد است که طبقه‌بندی گزاره‌ها باید صورت بگیرد و ما همه گزاره‌هایمان یکسان نیست. مثلاً ایشان کلی بحث کرده که مثلاً گزاره‌های داریم که رزق، مال خداست. یا مثلاً گزاره‌های راهبردها را داریم. این‌ها اگر کسی نان بخرد، فقر به خانه او می‌آید. وی می‌گوید: این‌ها یک راهبردها برای ما درست می‌کند که نان باید از این نحو ساخت خروج پیدا کند. باید همه در خانه خودشان نان بپزند. یا شما گزاره‌هایی دارید که مثلاً در خانه‌ای که نان جو باشد، چنین و چنان می‌شود. وی می‌گوید که این کار برای ما یک راهبردها می‌سازد که باید در سبد تغذیه خودمان حتماً نان جو داشته باشیم؛ نان جو جزء غذاهای اصلی اسلام است، نه نان

گندم. باید حرکت کنیم به سمتی که در بلند مدت، نان جو را جایگزین نان گندم کنیم. شیوه‌ای که ایشان دارد می‌خواهد بگوید که نگاه دین به پدیده‌ها، نگاه سیستمی است. یک سیستم، جهت مولفه‌ها و راهکارهایی دارد و ما از دین، این انتظار را داریم. وقتی با یک مسئله مواجه می‌شویم و می‌خواهیم گزاره‌های دین در مورد این مسئله را مورد دقت قرار بدهیم، باید بین این سه سطح از گزاره‌ها تفکیک قائل شویم تا بتوانیم آن را جمع کنیم. و باید بتوانیم در سطح استراتژیک گزاره‌ها را بفهمیم.

مثلاً اگر می‌گوییم «النظافه من الایمان» یک بار این حدیث را به طور فردی می‌بینید و یک بار به عنوان یک نگاه استراتژیک که وقتی ما بخواهیم برنامه چشم انداز بنویسیم، ایران اسلامی مثلاً در سال ۱۴۰۴ باید تمیزترین کشور منطقه باشد؛ یعنی اگر نگاهتان را به این پدیده‌ها و گزاره‌ها تغییر بدهید و فکر کنید همه این‌ها در سطح کلان و در سطح مدیریت سیستم ناظر به احکام فردی‌اند. سهم تان از گزاره‌ها تغییر پیدا می‌کند.

در نهایت ایشان در بحث معرفت‌شناسی معتقد است که باید نگاه سیستمی باشد. در بحث‌های هستی‌شناسی می‌گوید: بحث‌های تشکیک ملامت‌گرا کافی است. ما می‌توانیم از این استفاده کنیم و مبتنی بر نگاه تشکیک، در بحث فهم، از گزاره منطق فازی را پیشنهاد کنیم. نگاه منطق چند ارزشی که تلاش کرده تا از این نگاه صفر و یک بین پدیده‌ها - که اشتراک‌پذیری بین عضویت یک شیء نسبت به یک مجموعه است - نجات پیدا کند. این در حقیقت یک منطق است که در رشته‌های مختلف جریان پیدا کرده و رشته‌ای در عرض سایر رشته‌ها نیست. و می‌خواهد بگوید که شما وقتی به خیلی از بحث‌ها ورود پیدا می‌کنید، می‌گویند این معمولی است، این فازی آن است. یعنی دو گرایش پیدا کرده؛ مخصوصاً بحث توسعه تکنولوژی خیلی از بحث‌هایی که روی بحث‌های تکنولوژی هوشمند شکل می‌گیرد، مبتنی بر این منطق اتفاق می‌افتد و خودش یک باب است. ایشان معتقد است که باید از این منطق در فهم و روایات استفاده کنیم و فهم‌ها مطلق نیست و باید برای فهم، طیف قائل شویم و این را حتماً باید در

دعوی
اسلامی
بین انقلاب
اسلامی و
تمدن غرب،
دعوی
مدیریت
اجتماعی
است و نگاه
مدیریت
اجتماعی حتماً
باید به سوی
نگاه مدیریتی
باشد. یعنی
اگر با منطق
مدیریتی
نگاه نشود
نمی‌توان
گزاره‌ها را در
سطح کلان
فهمید.

۶ موسس این منطق دکتر عسکرزاده، ایرانی الاصل است و سال ۱۹۶۵ م. اولین بار نظریه اش را داده است که توانسته اند طیف زیادی از اندیشمندان را با خود همراه کند.

منطق نیز لحاظ کنیم.

استراتژی یعنی وقتی دین نیز در مورد یک پدیده صحبت می‌کند، همه چیز را نگفته است، ولی همان چیزهایی هم که گفته، برای این که ما بتوانیم همه چیز را از همان اصل بیابیم کافی است.

ایشان متوجه این است که دعوای اسلامی بین انقلاب اسلامی و تمدن غرب، دعوای مدیریت اجتماعی است و نگاه مدیریت اجتماعی حتماً باید به سوی نگاه مدیریتی باشد. یعنی اگر با منطق مدیریتی نگاه نشود نمی‌توان گزاره‌ها را در سطح کلان فهمید.

۶. نظریه فرهنگستان اسلامی

الف. ارادی بودن فهم

در این جا می‌خواهیم نظام مدعیات را توضیح دهیم یعنی بگوییم که در نهایت چگونه می‌اندیشد. ابتدا باید این نکته را مورد دقت قرار داد که این حرف‌ها از کجا می‌آید و به کجا مستند است. بنابر این عنوان فلسفه تکوین را مطرح می‌کنیم و بعد، سعی می‌کنیم تاریخ و سپس جامعه را توضیح دهیم. و در ذیل این، جایگاه بحث علم دینی را مشخص نماییم.

برای مقدمه باید گفت رابطه انسان و خدا چیست؟ و انسان چگونه علم پیدا می‌کند؟ اول این را حل کنیم، بعد بگوییم که چه اتفاقاتی دیگری در مقیاس‌های دیگر افتاده است. سؤال را از اینجا شروع می‌کنیم که آیا اراده در علم، نقش دارد یا خیر؟

برای پاسخ به این سوال، ابتدا باید نقطه مقابل آن را بگوییم. فکر می‌کنید اگر کسی نپذیرد که اراده در پیدایش فهم تأثیرگذار است، باید قائل به چه چیزی باشد؟ اگر نپذیرد که در فرایند پیدایش علم در انسان، اراده انسان در آن نقش دارد، فکر می‌کنید قائل به چه باید باشد؟ جبر؟ نه، به علیت قائل می‌شود. می‌خواهیم بگوییم که اراده انسان‌ها در جریان فهم آن حضور دارد. اگر کسی این را نپذیرد و بگوید علیتی اتفاق می‌افتد، به نظر ما یک لازمه خیلی واضحی دارد که اگر کسی مدعی تحقق علم به نحو علیتی شد، یعنی اراده ما هیچ نقشی ندارد و علت‌های ناقصه جمع شده‌اند و با هم

وقتی
تحقق فعل
صورت بگیرد،
این مسئله
علت‌های
مختلفی
ممکن است
داشته باشد.
یکی از اجزای
اخیر علت
تامه اراده
است. یعنی
شخص اراده
می‌کند، یا
اراده نمی‌کند

علت های تامه ای را تشکیل داده‌اند. و آن باعث شده که یک تصور و تصدیق در فرد اتفاق بیفتد.

ابتدا باید از پرسید که آیا اگر اراده نباشد، علیتی است؛ اصلاً ارادی بودن و علیتی بودن با هم سازگارند؟ راهکاری که در فلسفه داده شده است، بر خلاف سخن بعضی از فلاسفه، حرف از این بوده که اراده با علیت سازگار است. ادعا چه بوده؟ وقتی تحقق فعل صورت بگیرد، این مسئله علت‌های مختلفی ممکن است داشته باشد. یکی از اجزای اخیر علت تامه اراده است. یعنی شخص اراده می‌کند، یا اراده نمی‌کند. سؤال این است که این تحقق اراده، یعنی این SHOW و عدم SHOW این خواستن و عدم خواستن، آیا یک پدیده است یا از اول بوده است؟ آیا این خواستن و نخواستن یک پدیده است؟ اگر پدیده است، پس این پدیده خودش علت می‌خواهد و علت‌های مختلفی ممکن است داشته باشد تا علت تامه تشکیل شود. برای روشن‌تر شدن موضوع سؤال را باید از یک پله عقب‌تر مطرح کرد. این اراده‌ای که کرده‌اید، اگر پدیده است، یعنی قبلش نبود؟ و خواستن و نخواستن شما بعداً پدید آمد؟ و مستند به علت تامه خودش است؟ پس چرا اسم این را می‌گذارید اراده؟ چه فرقی با امور غیرارادی دارد؟ باز این‌جا ممکن است بگویید که بله، یک اراده جزء اخیر دارد، یعنی تسلسل می‌خواهد ایجاد کند. یعنی جایی پیدا می‌شود که از دست شما (انسان) بیرون می‌رود. به نظر شما این جبر نمی‌شود؟ یعنی افعال ما دارای پیچیدگی خاص و مستند به علت و علل است؟ یعنی خدا خواست که من گناه کردم؟ به معنای دقیق فلسفی آن، چون علت تامه که باشد، تا آخر باید اتفاق بیفتد. یعنی ادعایی که شده و ما در فلسفه، بین اراده و علیت جمع کردیم، به نظر می‌رسد که با مسامحه از کنار آن‌ها گذشته‌ایم. این‌که بگوییم جزء اخیر علت تامه است، در واقع مشکل را حل نکرده‌ایم.

اگر فهم به صورت علیتی حاصل شود، درست و غلط در فهم، رها می‌شود. اصلاً دیگر فهم مستند به درست و غلط نمی‌شود؛ چون علیت که اشتباه نمی‌کند. علیت تکوینی خطا ناپذیر است. یعنی اگر کسی با این شرایط جای دیگری بود، مثلاً من جای این آقا بودم، همان‌گونه که او می‌فهمید، من نیز این را می‌فهمیدم. ایشان هم با این شرایطی که من دارم، اگر جای من بود، همین را می‌فهمید که من می‌فهمم. این معنایش

گر فهم به صورت علیتی حاصل شود، درست و غلط در فهم، رها می‌شود. اصلاً دیگر فهم مستند به درست و غلط نمی‌شود؛ چون علیت که اشتباه نمی‌کند. علیت تکوینی خطا ناپذیر است.

نسبیت مطلق فهم است؛ یعنی مثل این است که یک گل، یک بویی دارد و یک گل دیگر، بویی دیگر. می‌توانید بگویید این گل چون بوی آن را ندارد، پس غلط است؟ شما در یک نسبیت قرار گرفته‌اید و یک فرد دیگر در یک نسبت دیگر قرار گرفته و یک فهم دیگر پیدا کرده است. می‌توانید بگویید این درست است یا غلط؟

ب. علل نسبیت فهم

علل نسبیت فهم را می‌توان به موارد زیر تقسیم‌بندی کرد:

۱. نسبیت فهم به علت اختلاف اراده‌ها؛

۲. نظام مفاهیم؛ نظام مفاهیم یعنی تقوّم مفاهیم با هم.

۳. تأثیر نظام تعلّقات شخص در فهم

بحث سوم، بحث تأثیر نظام تعلّقات شخص در فهم است؛ یعنی نظام ارزشی (تعلّقات). بعضی‌ها می‌گویند اگر ما در ارزش‌ها اختلاف داشته باشیم، ابواب جدیدی از علم باز می‌شود و انگیزه‌ها به تنهایی به توسعه علم جهت می‌دهند. این را نفی نمی‌کنم، بلکه می‌خواهم این فهم را مقداری دقیق‌تر کنم.

اگر اختلاف در نظام تعلّقات اجتماعی وجود داشته باشد، مسئله‌ها جهت دار می‌شوند. ما معضلی به نام اعتیاد داریم. در غرب هم یک معضلی به نام اعتیاد وجود دارد. بنده همین‌جا اعلام می‌کنم که مسئله‌ها با مسئله‌ها آن‌ها متفاوت است و یکی نیست همچنان یک معضل به نام قاجاق کالا داریم که آن‌جا هم یک معضل به نام قاجاق کالا دارند. مسئله‌ها دو تاست و یکی نیست، ما، یک مسئله نداریم بلکه خود مسئله متفاوت است. ما مسئله را ساده می‌گیریم. مسئله در امر مدیریت اصلاً انتزاعی نیست. وقتی می‌گویید، «مسئله شما»، قبل آن یک خلأ دیده‌اید و یک غایت و هدفی برای شما مطلوبیت دارد. مسئله یعنی چیزی که اتفاق افتاده و ما قصد جابجایی داریم. اصلاً مسئله‌شناسی در پدیده‌ها تابع خلأها و اهداف شماست. به همین خاطر خیلی از چیزهایی که برای ما مسئله است، در غرب اصلاً مسئله نیست.

مثلاً چرا بحث خانواده، این نحو تقریر است که ما از آن داریم و احساس بحرانی که از آن داریم، در غرب نیست؟ آن‌ها یک تعریف دیگری از بحران‌های خانواده دارند.

مخصوصاً در
 بحث علوم
 انسانی،
 هیچ مسئله
 مشترکی بین
 جامعه ایمان
 و جامعه کفر
 وجود ندارد.
 به معنای
 دقیق کلمه،
 اصلاً اختلاف
 تعلقات
 و اختلاف
 غایات، مسئله
 ها را دگرگون
 می کند.

مسئله ها همیشه نسبت بین خالها و اهداف است. این مفهوم دقیق، خود مسئله یک علم است؛ یعنی علمی که انتزاعی نگاه نمی کند. علمی که با عینیت سروکار دارد و می خواهد یک کل را مدیریت کند. به تعبیری دیگر موضوع آن کل، متغیر است؛ در دو کل متغیر، هیچ مسئله ای صددرصد شبیه نیستند. این شباهت ها که دارند، فرض می شود نتیجه نگاه انتزاعی است. مثلاً آن ها می خورند، ما هم می خوریم. ما مشکل خوراک داریم، آن ها هم مشکل خوراک دارند. مثلاً آیا مسئله خوردن برای امیرالمومنین همچون مسئله خوردن برای معاویه است؟ چه چیزی تفاوت مسئله را ایجاد می کند؟ نگاه ایستا داشتن به پدیده ها و انتزاع کردن آن ها، ما را به جایی رسانده که فکر می کنیم امیرالمومنین می خورد، معاویه هم می خورد. حالا مقداری نگاهتان را از این دایره بیرون ببرید و آن را عینی نگاه کنید. آیا امیرالمومنین مثل معاویه می خورد؟ آیا آن غذایی که معاویه می خورد، علی (ع) هم می خورد؟ مسئله ها اصلاً در پدیده ها این طور نیست؛ مخصوصاً در بحث علوم انسانی، هیچ مسئله مشترکی بین جامعه ایمان و جامعه کفر وجود ندارد. به معنای دقیق کلمه، اصلاً اختلاف تعلقات و اختلاف غایات، مسئله ها را دگرگون می کند. مطلوبیت شما در امر اعتیاد، غیر از مطلوبیتی است که برای حل معضل اعتیاد در غرب است. بحث خانواده مطلوب شما غیر از آن هاست. بحث نظام اخلاقی جامعه غیر از آن هاست. مشکلات اخلاقی شما، غیر از مشکلات اخلاقی آن هاست. علت آن هم این است که در حرکت یک کل متغیر، نسبت بین پدیده ها-بستگی به فاصله ای است که شما با غایت دارید. وقتی مطلوبیت های شما در بحث نظام اخلاقی، نظام امنیتی و نظام سلامت جامعه متفاوت است، پس مطمئناً صورت مسئله ها و بحران هایتان هم متفاوت می شود.

یک سوال در این جا مطرح است و آن این که آیا شاخص های بحران هویت در یک جامعه دینی با شاخص های بحران هویت در یک جامعه مدرن متفاوت است یا خیر؟ مسئله ها متفاوت می شود یا نمی شود؟ یعنی وقتی که شما به یک سمت حرکت می کنید، آیا شاخص ها هم از دل این حرکت است؟ آیا شاخص ها مطلوبیت های شماست؟ وقتی مطلوبیت های وضعیت یک جامعه با جامعه دیگر متفاوت است، چطور می توانید ادعای مسئله مشترک کنید و مسئله را به عنوان موضوع تصرف ببینید؟

می‌بینید که خلاً یکی نیست. شما خلاً را به گونه‌ای شناسایی می‌کنید و آن‌ها به گونه‌ای دیگر شناسایی می‌کنند. ولی در واقع یک خلاً را با دو نشانه مثل هم شناسایی کردید. اخلاق آن‌ها اخلاق لیبرالیستی است؛ وقتی بحث از اخلاق می‌شود، یعنی عدم تقیّد به قرارداد. این امر شاخصه‌های خودش را دارد، ولی بحران اخلاقی شما شاخص‌های دیگری دارد. اصلاً موضوعات، متفاوت با آن‌هاست. در هر مسئله‌ای که شما ورود پیدا کنید، شاخصه‌های متفاوت، شما را به مسئله‌های متفاوت می‌برد؛ یعنی نظام تعلّقات، چیزی فراتر از این است که اگر آن‌ها به این تعلّق داشتند، علم را در این مسیر هدایت می‌کردند. ما این طرف را در کنار آن طرف می‌گذاریم و با هم جلو می‌بریم و یک باب دیگر باز می‌شود. جهت‌داری در لایه علوم عمیق‌تر از آن است که کسی بیاید و ادعا کند که به راحتی ما می‌توانیم از علوم مدرن در حل مسائل مشترکمان استفاده کنیم.

برای روشن‌تر شدن موضوع یک مثال در مورد لباس بزنم؛ شما می‌گویید لباس مشترک است. ما اصلاً مسئله لباس و لباس پوشیدنمان با غرب یکی نیست. آن‌جا ارزش حاکم بر پوشیدن، تبرّج است، ولی این-جا عفاف است. یا فکر می‌کنید که مشکل اصلی ما در بحث ترافیک کجاست؟ می‌خواهم همین مسئله را شناسایی کنم. راه حل آن را به بعد موکول کنید. خود شناسایی مسئله و معضل، یعنی این‌که چه عواملی باعث بروز این مسئله در کشور شده است. ایده‌ال شما در ترافیک چیست؟ مثلاً شما مشکلی در بحث ترافیک در شهر تهران پیدا کرده‌اید، و می‌خواهید آن را حل می‌کنید. مدیریت شهری بسیار تواناست و توانسته دو تونل در این شهر احداث کند که جزء بزرگ‌ترین تونل‌های خاورمیانه است.

من سؤالی می‌پرسم؛ آیا این کار با یک ارزش حاکم بر جریان انقلاب اسلامی، یعنی عدالت‌محوری مطابقت دارد؟ یعنی آیا تردد مستضعفین و استفاده آن‌ها از وسایل نقلیه عمومی را تسهیل کردید یا برای کسانی تسهیلات ایجاد کردید که دارای ماشین‌های شخصی هستند؟ یا یک معضل بالاتر؛ فکر می‌کنید بحران‌های خودرو در کشور ما از کجا دارد نشئت می‌گیرد؟ علتش زیاده‌خواهی و عدم تناسب سیاست‌های تولید خودرو است. شما آن را پر کردید و یک خلاً ایجاد کردید. خودرو بیشتر خریداری می‌شود، در طول یک ماه هم تمام آن ظرفیت دوباره پر می‌شود.

در مثال تونل هم این‌گونه است؛ تونل زده‌اید و پول بیت‌المال را در جیب ایران خودرو و سایپا ریخته‌اید.

تعلقات یعنی نسبت شما و غایات؛ غایاتی که پذیرفته‌شده‌است و باید پذیرفتگی را داخل آن ببرید. نسبت شما و غایات می‌شود تعلق. یعنی ارتباط شما، یعنی آن چیزی که برای شما مهم است و ارزش و مطلوبیت دارد. مطلوبیت‌ها غیر از کمال نهایی است. کمال نهایی نیز یک امر هستی‌شناسی است. من به جنبه‌های انسان‌شناسی آن توجه دارم که آن چیزی که برای شما مطلوب شده، ممکن است این همان کمال نهایی هم نباشد.

ج. معرفت‌شناسی بر اساس حجیت حق و باطل

این بحث نیز خود شامل تقسیم‌بندی‌هایی است که در ذیل بدان می‌پردازیم:

۱. اراده‌های انسان بین انتخاب حق یا باطل

در بحث معرفت‌شناسی دفتر فرهنگستان، وقتی بحث از اراده و فهم می‌شود، شامل چند اصل است. به تعبیری دیگر انسان سه حوزه اراده دارد که ابعاد و اضلاع وجودی او هستند. این سه حوزه عبارتند از: حوزه تعلقات، حوزه اطلاعات و حوزه رفتارها (اقدامات) که به نحوی همه این‌ها به هم پیوسته‌اند. ولی تقدم رتبی دارند؛ تعلقات نسبت به اطلاعات، اطلاعات نسبت به رفتارها. ارکان و عرصه‌های وجودی هم سه‌گانه است. یک حوزه تمایلات داریم که اراده می‌کنیم. چیزی را که دوست داشته باشیم چیزی را که دوست نداشته باشیم. آیا به این دوست داشتن خود تن در بدهیم یا نه؟ ببینم تمایل داریم چه چیزی را انتخاب کنیم. و چه چیزی را انتخاب نکنیم. اختیار ما در حوزه مطلوبیت‌ها و ارزش‌هاست که تراحم اخلاق آن‌جا اتفاق می‌افتد. حوزه اخلاق این‌جاست. یعنی وقتی کسی از اخلاق سر باز می‌زند، امکان ندارد نسبت به آن چیزی که انتخاب کرده تعلق نداشته باشد. به تعبیری دیگر اراده در حوزه تمایلات، همیشه بین دو جریان حق و باطل است که انتخاب می‌کند. این‌گونه نیست که آن امر ضد اخلاقی که برمی‌گزیند، به آن سمت کشش نداشته باشد، وگرنه تمایلات از مبادی اختیار است. این را همه قبول دارند تا جذب‌های نباشد، تا فاعل، متعلق نباشد به آن چیزی که انتخاب می‌کند. امکان انتخاب آن وجود ندارد، ولی بحث این است که این تمایلات چیست که

طبق نگاه
من، دامنه
اضطراری
انسان به
ولایت خدای
متعال،
مساوی است
با دامنه
اراده‌ها.
یعنی در تمام
عرصه‌هایی
که اراده
انسان حضور
دارد، این
اراده نیاز
به ولایت و
دستگیری
دارد

اگر اراده را حرکت بدانید، حرکت را نیاز به اضافه و نیاز به مفید بدانید، در آن نگاه، نحوه رزق و نحوه ولایت خدا، جریان امداد خدای متعال از دو مجرا خارج نیست.

در وجود انسان نهفته است.

ما در تفسیر این دو با هم اختلاف داریم. یک بحث، بحث اطلاعات و فهم است؛ بحث تفصیلی کردن یک درک است. بحث این است که من می‌خواهم بسنجم. آن چیزی را که می‌خواهم آن را بسط بدهم و آن را مفهومی بشناسم. حوزه طبابت، حوزه رفتار و عملکرد جوارحی من است. سؤال این جاست که نیازمندی انسان به خدای متعال و به ولایت خدای متعال، در کجای حوزه اراده‌اش است.

طبق نگاه من، دامنه اضطراری انسان به ولایت خدای متعال، مساوی است با دامنه اراده‌ها. یعنی در تمام عرصه‌هایی که اراده انسان حضور دارد، این اراده نیاز به ولایت و دستگیری دارد. یک مبنای فلسفی این را اثبات می‌کند. اراده کردن برای انسان، حرکت است. حرکت نیز ضرورتاً اضافه‌پذیر است؛ یعنی متحرک حتماً نیاز به افاضه از خارج خودش دارد تا بتواند به امداد آن رزق و به امداد آن فیضی که می‌آید، تغییر پیدا کند. فلسفه موجود هم این را تا حد زیادی قبول دارد که بحث حرکت، حتماً نیازمند به متحرک است. یعنی کسی که پدیده را (طبق تعریف موجود، ما این تعریف را قبول نداریم) اگر حرکت خروج از قوه به سمت فعل فرض کنید، این تعیین، (خروج این اخراج از قوه به سمت فعل) حتماً نیاز به محرک دارد. چون فاقد شیء، معطی شیء نمی‌شود؛ به تعبیری دیگر حیثیت فاعلیت، حیثیت وجدان است. کسی می‌تواند چیزی را به کسی بدهد که خودش داشته باشد. اما اگر خودش آن را داشته باشد، دیگر حرکت بی‌معناست. وقتی چیزی به مرحله‌ای می‌رسد، حرکتی در او اتفاق می‌افتد. این وضعیت برای خودش نیست و خودش در خودش ایجاد نکرده، این، همان مفهوم عمیق است که قبلاً هم وجود داشته و در سنت فلسفه ما هم وجود دارد که حرکت، حتماً نیاز به اضافه دارد؛ نیاز به فیض دارد. بر خلاف آن جریانی که در بحث نیوتن وجود داشت که فقط برای حرکت مکانیکی عالم نیاز به خالق را مطرح می‌کرد، ولی در جریان خودش نفی ربوبیت می‌کرد. اگر اراده را حرکت بدانید، حرکت را نیاز به اضافه و نیاز به مفید بدانید، در آن نگاه، نحوه رزق و نحوه ولایت خدا، جریان امداد خدای متعال از دو مجرا خارج نیست. «كَلَّا نَمِدُّ هُوَآءَ وَ هُوَآءٌ»^۷ است؛ یعنی هیچ چیز از جریان ربوبیت خدای متعال خارج نیست. ولی

۷ (اسراء/۲۰)

دو دستگاه ولایت وجود دارد. این جریان امداد از دو دستگاه ولایت رزق پخش می شود. کسی که ولایت خدا را پذیرفته، این رزق، رزق نورانی است. نتیجه آن هم خروج از ظلمت به سمت نور است، ولی کسی که استکبار علی الله دارد و جریان ربوبیت خدای متعال را انکار می کند، او حتماً فقیر است و نیاز به امداد دارد، ولی این رزق از جریان اولیای طاغوت به او می رسد. به همین خاطر، اتفاقی که می افتد، حرکت از نور به سمت ظلمت است. یعنی وقتی شما اراده را حرکت بدانید، حرکت را اضافه بدانید و نحوه امداد متحرک را دو جبهه حق و باطل بدانید، کل جریان اراده در تعلقات در گزینش تعلقات در جریان ابتلا و در جریان رفتار اولین وصفی که پیدا می کند، وصف حق و باطل است. یعنی تئوری معرفت-شناسی که این جا بیرون می آید، این است که معنای معرفت شناسی، در بحث اخلاق این است که سجده به خدای متعال، باطن اخلاق است. آن بحث دقیقی است که در هیچ بحث دیگری به این دقت وجود ندارد.

بحث شهید مطهری در بحث اخلاق، پرستش از باطن اخلاق است. نوعی عبور از خود است، نه تعلق به نفس و تعلق به هر چیز دیگر. باطن اخلاق، پرستش خدای متعال است. کنار گذاشتن حالت انقیاد و انکسار نسبت به خدای متعال، پایه شکل گیری اخلاق رذیله است.

۲. تعقل بر اساس اراده حق یا باطل

بحث دیگری که در اخلاق و در بحث معرفت شناسی اتفاق می افتد، این است که حرکت اراده در حوزه اطلاعات - که اسم آن را تعقل می گذاریم - اگر مومنانه صورت گرفت، این فهم، فهم حقیقی است و اگر مومنانه صورت نگرفت، فهم، فهم باطلی است. یعنی تئوری ای که دفتر فرهنگستان در بحث معرفت-شناسی دارد، می گوید که عقل، متعبد و قائل به استقلال عقل در مقابل نقل نیست؛ یعنی معتقد است که این تعبد باید در عقل جاری شود. اراده می تواند انکار کند و می تواند انکار نکند. باطن حرکت تعقل را باید دید که آیا باطن آن، خضوع به آیات الهی و حجج الهی است یا باطن آن، استکبار علی الله است؟ این اولین وصف است. آیا این کافی است یا کافی نیست؟ به تعبیری دیگر، اراده برای حرکت کردن خود، نیاز به تسلیم بودن به امر الهی دارد.

۳. بیان معرفت شناسی بر اساس حجیت حق و باطل

در این جا باید ببینیم که مبنای معرفت شناسی چگونه در نقطه حرکت بازسازی می شود. طبق معنای معرفت شناسی، فرد وقتی به عرصه بلوغ و مرحله انتخاب و تکلیف خود می رسد، اتمام حجت هایی از طریق فاعل برتر و فاعلیت خدای متعال در او وجود دارد. چون فرد مخلوق است، پس فطرت دارد. یعنی یک سازه هدایت شده و هدایت یافته است؛ یعنی مکلف است و در عین حال، اتمام حجت به آن صورت گرفته است. چون اصلاً مکلف است.

این اتمام حجت برای همه حتماً یکسان نیست؛ مطمئناً کسی که در آمریکا به وجود آمده، یا فرض کنید که در این عالم، زنا زاده به دنیا آمده است، حتماً از یکسری اتمام حجت ها تنزل داده شده، ولی در عین حال اتمام حجتی که بر او شده، اگر طبق آن حرکت کند، مورد دستگیری و هدایت قرار می گیرد؛ یعنی می خواهم مفهوم نسبیت را تئوریزه کنم؛ فهم اصلاً به این معنا برابر نیست. در نقطه اتمام حجت چه در حوزه اخلاق کسی که به فروع ولایت امیر المومنین اتمام حجت شده است، می فهمد که نباید دزدی کند، نباید مادرش را بزند، نباید ظلم کند. آن اموری که می بینید در جامعه جهانی روی آن دست می گذارند....

بحث من جریان ولایت خدای متعال است. البته اگر آن مقید به تبعیت شد؛ یعنی «اللّٰهُ وُلّٰی الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا»^۸، کسی که ایمان بیاورد خدا این ولایت خاص او را عهده دار می شود. این ایمان آوردن، باید بستر تحقق داشته باشد. باید اتمام حجت صورت گرفته باشد؛ اگر اتمام حجت نباشد و آن عقل درونی ما نباشد که که در وهله اول، حق و باطل به آن تفهم بشود، شما نمی توانید بگویید پس چرا انجام ندادی. بستر فهم حق و باطل در شخص وجود دارد. البته شیطان هم حضور دارد؛ من در مقابل دو دستگاه دعوت گر هستم: یک دستگاهی که به این نیازهایی که دارم، دعوت می کند که ارضای مومنانه کنم و من می دانم که این جریان حق است. یک جریانی هم در من میل ایجاد می کند و من می دانم باطل است و من با اراده خودم بین این دو را انتخاب می کنم. اگر هر کدام از این چند جمله ای که من گفتم، نباشد، پایگاه و مصحح تکلیف زیر سؤال می رود.

۸ بقره/۲۵۷

فرض کنید اگر فقط امیال من یک جور ارضا می‌شد؛ یا مؤمنانه، یا کافرانه؛ اصلاً تکلیف بی‌معنا بود. فرض کنید فقط یکی از این دو جریان می‌توانست در من میل ایجاد کند و من حتماً از آن تبعیت می‌کردم. این جبر بود. چون اراده من مبادی آن تعلقات است و بدون تعلق نمی‌توانم اراده کنم. اگر این دو نبودند، من نمی‌دانستم کدامشان حق است و کدامشان باطل؛ تکلیف بی‌معنا بود. چون اصلاً اتمام حجت نشده که حق چیست و باطل کدام است!

در این بستر اگر من آن‌ها را شناسایی کردم و در مسیر تعقل خودم آن‌ها را رعایت کردم، می‌گویم که این فهم، فهم حقی است. آیا این معنایش این است که من نمی‌دانم چه چیزی حق است و چه چیز باطل؟ خیر، اتمام حجت‌های پایه‌ای وجود دارد. شما قدرت سنجش دارید و معیار هم وجود دارد؛ می‌توانید با آن بسنجید. دوری و نزدیکی نظریات را با آن رصد کنید.

می‌خواهم یک نسبیتی را تعریف کنم که در عین حالی که تعدد را می‌پذیرد، ولی معیار آن نسبی نیست. آن علم مطلقی که وجود دارد، شرط آن «عصمت» است. کسانی که به نسبت، به این علم نزدیک می‌شوند، حرفشان حق می‌شود؛ همه دعوا بر سر همین است که آیا می‌شود دور زد؟ می‌شود هم -عرض جلو رفت یا نه؟

در این جا لازم است تفسیری از اراده و علم و نیازمندی اراده به خدای متعال ارائه دهم. در این منظومه فکری، اراده به میزان تسلیم شدنش نسبت به آیات الهی، حرفش حق می‌شود. اما آیا این قابل سنجش است؟ حتماً قابل سنجش است و حتماً یکی از شاخص‌های آن کارآمدی است. پایگاه اصلی حقانیت حرکت و اراده، حجیت آن است. حجیت سه پایه دارد: تعبد، تقنین و کارآمدی در جهت. در تقنین (قاعده‌مندی) کسی نمی‌گوید که من می‌فهمم و تو نمی‌فهمی. باید قاعده‌مند شود، سپس در اختیار دیگران قرار گیرد. باید به مفهوم عام، روش‌مند شود تا بتوان آن را قابل گفت و گو کرد. آن را تاکید کرد علمی است و اگر تایید نکرد آن را کنار بگذارد.

فرض کنید که در جامعه‌ی همه کتاب آیات شیطانی را دارند و می‌خوانند. آیا این برای کشور رشد فرهنگی می‌آورد؟ آیا تعداد مراجعه به سینما می‌تواند شاخص فرهنگی برای ما قرار گیرد؟ اصلاً این طور نیست. ولی حتماً مقدار نذر و نذوراتی که برای روز

عاشورا می‌شود، برای ما معیار است. حتماً میزان مخارجی که می‌شود و مردم بیشتر به کیش می‌روند یا به مشهد، برای ما معیار است اما این‌ها در دستگاه غرب موضوعیت ندارد. یعنی در این جریان حجّیت فهم، حجّیت حرکت ارادی در عرصه تعقل، در بعد عقلانیت؛ این بر می‌گردد به تعبّد نسبت به خدای متعال. برمی‌گردد به تقنین و کارآمدی در جهت. باری، غیر معصوم حتماً این شاخص‌ها را می‌خواهد. به همین خاطر گفتیم که آیا کسی که تطابق صددرصد را نمی‌پذیرد در دام نسبیّت مطلق می‌افتد؟ نه نمی‌افتد. هیچ کدام از فقهای ما نیفتادند و تطابق صددرصد را هم قبول نداشتند. آن چیزی که در بحث نسبیّت خط قرمز است، نسبیّت در معیار است؛ یعنی اگر معیار نسبی شد، حرف درستی است، ولی اگر معیار نسبی نبود و قابل تفهّم بود و امکان تسالم بر آن وجود داشت، و به معنای دقیق‌تر، امکان احتجاج نسبت به آن وجود داشت سخن درستی نیست. اگر کسی مبنای نسبیّت جامعه‌شناسی را در فهم آورد و نتوانست در جریان تعبّد و حجّیت و در نسبت با خدای متعال آن را قاعده‌مند کند، چه بخواهد و چه نخواهد، سر از جایی در می‌آورد که باید بپذیرد که خدا هست یا خدا نیست. در جوامع مختلف ارزش‌ها نیز مختلف است؛ گریزی هم از آن هم نیست. آن جامعه شرایط و اجتماع‌اش این گونه اقتضا کرده و حق و باطل را رعایت نکرده است. چون حجّیت یعنی همین. یعنی یک‌بار به دنبال این که چرا در فلان جامعه این اتفاق افتاده، من رصد می‌کنم و می‌گویم در این‌جا از طوق بندگی خدای متعال اعلام استقلال کرده‌اند، عناد ورزیدند و اعلام کردند که ما خودمان می‌توانیم روی پای خودمان بایستیم. نیازی هم به انبیا نداریم و این عوامل باعث شده چنین اتفاقی برای آن‌ها بیفتد در واقع پایگاه بطلان حرف خود را مشخص می‌کنند. از این اراده محوری این اتفاق افتاده و ناحق هم هست، ولی اگر کسی این حق و ناحق را برداشت و گفت که چرا جامعه آن‌ها به آن سمت رفته جامعه ما به این سمت و پاسخی هم نداد، معنایش این است که این دو جامعه با هم قیاس ناپذیر هستند. معلوم نیست حرف تو درست باشد. شاید اگر تو هم آن‌جا بودی، همان حرف را می‌زدی. آن‌ها هم اگر این‌جا بودند، ممکن بود همین حرف را بزنند. این معنای نسبیّت مطلق است.

۷. نظریه تطابق و نقد آن

گاهی لازم است که پایه‌های برخی چیزها را بتکانیم تا ببینیم ته آن چه چیزی باقی می‌ماند. هیچ دلیلی برای نظریه تطابق، اقامه نشده است. یک نفر یک دلیل بیاورد و بگوید که استدلال این است که ذهن ما می‌تواند بر خارج تطابق داشته باشد. این که یک ادعاست. شاید بگویید پس اگر نپذیریم، در دام نسبیت می‌افتیم و دیگر تفهم صفر می‌شود. آیا اگر کسی تطابق را نپذیرد، در دام نسبیت می‌افتد؟ یعنی قبل از نپذیرفتن تطابق، افتادن در دام ایده‌آلیسم است؟

ما معتقدیم که این جمله غلط است. همان طور که فهم مطابق با خارج نفی‌شدنی است و خلاف استدلال عقل است، فهم نسبیت مطلق هم باطل است. آیا کسی که این را نپذیرد، می‌تواند آن را حل کند؟ جواب آن بر عهده قائلین است؛ ما قائل به این هستیم که تطابق در عالم وجود ندارد. به ما فرصت بدهید ببینیم می‌توانیم مشکل را حل کنیم که دچار نسبیت مطلق نشویم.

برداشت اشتباه دو گروه از ملاصدرا درباره تطابق ماهیت با خارج و نقد آنها

کسانی مثل آیات عظام: مصباح و جوادی، یک قسمت بحث نظریه ملاصدرا را گرفته‌اند و کسانی مثل جناب آقای فیاضی، یک قسمت دیگر را؛ اما راه میانه‌ای هم وجود دارد. هم این‌ها افراط می‌کنند و هم آن‌ها تفریط می‌کنند. به این معنا که جناب جوادی و جناب مصباح، وقتی می‌خواهند به ملاصدرا استناد بدهند، مستند می‌کنند به عبارت‌هایی از ملاصدرا که ایشان تصریح دارد که ماهیت در بیرون یافت نمی‌شود و اعتباری ذهن است. می‌گویند کاملاً این حرف درست است، ولی آن‌ها از این حرف نتیجه گرفته‌اند. پس شناخت ماهیت‌ها و تشکیل ماهیت‌ها در ذهن ما نمی‌تواند به بیرون مستند باشد.

به تعبیری دیگر اگر ماهیتی در ذهن ما شکل گرفت، ما نمی‌توانیم این را به بیرون استناد بدهیم و بگوییم (فلان شیء خارجی) حقیقتاً بیرون این‌هاست که در ذهن من است. ماهیت در بیرون نیست، بیرون عین وجود است. پس ماهیتی که در ذهن به

یا ذهن ما
بالاخره یک
قسمتی از
ماهیت را
شکار می کند،
شکی در آن
نیست. اگر
کسی این
را نپذیرد،
در دام
ایده آلیست
افتاده
است. ولی
می خواهیم
بینیم بیرون،
آن گونه که
هست، آیا
برای من
منکشف
می شود؟

وجود می آید، در حقیقت ظهور وجود در ذهن است. رابطه، دیگر رابطه تطابق نیست. جناب آقای جوادی و مصباح این حرف را می زنند، البته لازمه مبانی آن ها هم هست. از یک طرف کسانی مثل جناب آقای فیاضی، معتقدند ماهیت در بیرون است و مستند می کنند به حرف هایی از جناب ملاصدرا که گفته: ماهیت می شود، به تعبیری محکی آن بیرون باشد. یعنی می تواند حکایت گری از بیرون کند. آقای فیاضی استفاده کرده و قائل است که وقتی می تواند از بیرون حکایت گری کند، پس باید محک آن هم در بیرون باشد. نمی شود که ما به ازای آن نباشد، ولی این از آن حکایت کند. پس ماهیت در بیرون است. بعد ایشان این دو را جمع می کند و می گوید: جمع بین این دو حرف این است که ملاصدرا معتقد است ماهیت در بیرون نیست.

حرف آقای جوادی در این قسمت درست است. از یک طرف در جای دیگر هم گفته که ماهیات می-توانند از بیرون حکایت کنند. بله، می توانند حکایت کنند و جمع آن این است که ماهیت در بیرون نیست، ولی ماهیت های ذهنی از بیرون حکایت می کنند. لازمه حکایت گری ماهیت از خارج، این نیست که در بیرون ما به ازای داشته باشد. این جمعی که ایشان انجام می دهد، اگر یک استدلال برای این حرف ایشان بیاورید، من می پذیرم.

تطابق یعنی آن چیزی که در بیرون هست همان گونه که هست. در بحث این که آیا ذهن ما بالاخره یک قسمتی از ماهیت را شکار می کند، شکی در آن نیست. اگر کسی این را نپذیرد، در دام ایده آلیست افتاده است. ولی می خواهیم بینیم بیرون، آن گونه که هست، آیا برای من منکشف می شود؟ چه استدلالی برای این پایه آورده شده است؟ اصلاً این بحث ها هستی شناسانه است یا خیر؟

یک سؤال: چرا مدرکات عقل در عرض نقل مورد اعتماد است؟

در پاسخ باید گفت که ما اگر نپذیریم، به دام ایده آلیست می افتیم. یک پاسخ دیگر هم این است که اگر نباشد، پس شما خدا را چگونه اثبات می کنید؟ چطور مدرکات آن عقلی را که قبل از دین، خدا را اثبات کرد، می پذیرید و می گوید خدا هست، ولی از این به بعد دیگر نمی پذیرید. این استدلال شما را با این سؤال مواجه می کند که آیا قبل از بحث پذیرش خداوند متعال -که دینی و نقلی است- آیا با عقل اثبات می کنید که خدا

هست یا نیست؟ اگر پذیرفتید که خدا هست، باید تا آخرش هم بپذیرید که خدا وجود دارد. چون در آنجا حجّت داشت. همان طور در آن جا به «خدا هست» شک نمی‌کنید، در این جا هم نباید شک کنید. همان گونه در قبل آن شک نمی‌کنید، در بعد آن نیز نباید می‌خواهید شک کنید. این هم یک معضل که آیا راه حل دارد یا ندارد؟ استدلال این است که می‌گوید شما می‌گویید عقل در عرض نقل، حجّت نیست. آیا بالاخره خدا را اثبات می‌کنید یا نمی‌کنید؟ با نقل که نمی‌شود خدا را اثبات کرد، در نتیجه دور پیش می‌آید. چون اگر به نقل مراجعه کنید، فرض شما این است که خالق است و رسولی فرستاده و آن رسول جانشینی دارد و... . مجبور هستید اثبات خدا را به شکل عقلی انجام بدهید و مدرکات عقل را در این حوزه قبول کنید. چون اگر خدا اثبات نشود، متون مقدس چه می‌شود؟ ما انزل الله چه می‌شود؟ وحی چه می‌شود؟ همه اینها فرع اثبات خداست؛ یعنی شما وقتی بخواهید به متون مراجعه کنید و بخواهید بگویید در روایات و قرآن کریم چه آمده، لازمه‌اش این است که این مشکل حل شود. این اشکالی، اشکال جدی است. باید ببینید آیا چنین چیزی هست یا نیست؟ این مبنای معرفت‌شناسی خاص دارد که در بحث هستی‌شناسی خواهد آمد که یکی از آن بحث‌ها، ایده‌آلیسم و یکی هم ضرورت پذیرش مدرکات عقلی در رتبه قبل از اثبات شارع است.

تطابق بین دو بی‌معناست

در این جا من یک ادعای بزرگ مطرح کنم؛ هیچ دلیلی بر تطابق نیست، بلکه امکان ارائه دلیل برای آن هم وجود ندارد؛ به تعبیر دیگر، اصلاً دلیل عقل نافعی بحث تطابق است. تطابق بین دو بی‌معناست. عینیت دو پارادوکس و تناقض است و این که دو چیز عین هم هستند، غلط است. این دیگر «الوجود لایسنی و لا یتکرر»- که خودشان هم قبول دارند و همه قبول داریم- نیست. یک فهم در من حاصل شده و یک چیز هم در بیرون است. شما این را ادعای کنید که این عین آن است. دعوا سر عینیت است؛ این حاکی از آن است، می‌خواهم بگویم آیا لازمه ناظر بودن و کاشفانه بودن فهم از خارج، فهم حقیقت خارج است؟ این امر مقوله بیشتری برای اثبات می‌خواهد؛ یعنی این که شما از این بحث کنید که من واقع را صددرصد کشف می‌کنم. باید بحث را یک مقدار باز کنیم

تا روشن شود این دو را در ذهن داشته باشید تا جواب آن را بگوییم.

از ارسطو به بعد، یک رگه و یک ارتکاز فلسفی در سنت فلسفی ما باقی مانده است. نمی‌گوییم غلط است؛ اما چون از ارسطو به جامانده است، می‌خواهیم به آن توجه بدهیم که خیلی از این چیزها که ما با آن کار می‌کنیم، نیاز به مرور دارند. ممکن است ما بعداً آن را بپذیریم، هیچ اشکالی ندارد، ولی خود-آگاه آن را بپذیریم؛ نه ارتکازی و ناخود آگاه.

می‌خواهم شما را ببرم به سنت ارسطو، سپس بیاورم در جریان فلسفه صدرایی و بروی دو نکته در دو مقطع دست بگذارم. چطور صورت مسئله‌ها تبدیل شده؟ از چه منطقی استفاده شده؟ و چرا به این منطق توجه نمی‌شود؟ به نظرم این منطق خودش محل مناقشه است.

فلسفه می‌خواهد چه کار کند؟ از زمان ارسطو به بعد، بحثی پیش آمد که موضوع فلسفه چیست؟ وجود «بما هو وجود»؟ یک فیلسوف، می‌خواهد شناختی نسبت به عالم پیدا کند. این شناخت از عالم، باید شمولیت داشته باشد، و چون می‌خواهد یک درک کلی نسبت به عالم پیدا کند. می‌خواهد فهم او جهان شمول باشد. چیزی از دایره فهم و تحلیل خارج نماند. چه کند؟

می‌گویند وقتی می‌خواهید چنین فهمی را پیدا کنید بیا باید حیثیت عام اشیا را مورد دقت قرار دهید که در همه هست. اگر بتوانید اشیا را از یک حیثیت مشترک که در همه آن‌هایی که در عرصه عالم هستند آن حیثیت را شناسایی کنید و اشتراک‌گیری کنید و آن را مورد مطالعه قرار دهید شما توانستید درکی فلسفی نسبت به عالم پیدا کنید، اما آن حیثیت چیست؟ موجودیت است.

یعنی می‌گویند که می‌خواهد یک درک پیدا کند که صندلی، افراد، دوربین و... را شامل شود. چه کار کند؟ می‌گویند بیا حیثیت عام آن‌ها را اخذ کن. آن حیثیت عام چیست؟ این است که همه هستند، همه موجودند، واقعیت دارند و وقوع پیدا کرده‌اند. یعنی این که حیثیت خارجیت دارند و دارای اثر هستند. خلاً بیرون را این‌ها پر کردند. اصل واقعیت، یعنی اصل اشیا، وقوع پیدا کردند. من از حیثیت این که وقوع پیدا کردند و موجود شدند، آن‌ها را مورد دقت قرار می‌دهم. کاری به این که چیست، ندارم. برای شمولیت،

باید حیثیت عام مورد دقت قرار بگیرد. موجود بماهو موجود. این موضوع از زمان ارسطو تاکنون در سنت فلسفه ما موضوع فلسفه است.

حیثیت عام، موجود بماهو موجود است. این لا به شرط قسمی است. وقتی می‌گوییم من می‌خواهم موضوع فلسفه را عرض کنم، یک لابلشراط مقسمی دارید، یک به شرط شیء دارید. مثل این است که من می‌گویم: بروید یک لباس بخرید. می‌گویید: چطور باشد. می‌گوییم: لا بشرط مقسمی. یعنی هر لباسی که خریدید، من از شما قبول می‌کنم. هر لباسی که می‌خواهید بخرید مشکلی، سفید، قرمز، صورتی و... هر چه بیاورید، من قبول دارم. موجود بماهو موجود، در زمان ارسطو هم بعضاً همین طوری بوده. موضوع فلسفه بوده است، ولی معنایش این است که همهء علوم یعنی فلسفه. فلسفه تقسیم می‌شود به حکمت عملی و حکمت نظری. حکمت عملی بحث^۹. سیاست مدرن، تدبیر منزل و بحث اخلاق بود. در بحث حکمت نظری که وارد می‌شدید، موسیقی، ریاضیات، الهیات، ماوراءالطبیعی و طبیعیات بوده. این‌ها یک علوم نیستند که وقتی می‌گفتند، فلسفه لابلشراط مقسمی مدنظر بود. یعنی مطالعهء هر چیز و هر موجودی؛ همه را می‌آوردند ذیل فلسفه و چیزی از فلسفه باقی نمی‌ماند، ولی وقتی می‌گوییم موجود بماهو موجود، موضوع فلسفه است، یعنی نمی‌خواهیم انسان‌شناسی را هم ذیل فلسفه بیاوریم. نمی‌خواهیم بحث پزشکی را ذیل فلسفه بیاوریم. بلکه می‌خواهیم خارج کنیم. می‌خواهیم علوم طبیعی و علوم ریاضی را خارج کنیم. یعنی چه؟ همان لباس را مدنظر داشته باشید، اگر من گفتم که بروید یک لباس می‌خرید به شرط سیاهی، شما می‌روید چه کار می‌کنید؟ یک لباس می‌خرید که سیاه باشد. اگر گفتم که بروید یک لباسی بخرید که بحث سیاهی در آن «شرط لا» باشد، باید بروید هر لباسی که می‌خواهید بخرید، ولی سیاه در آن نباشد. اگر گفتم که لابلشراط قسمی، بروید یک لباس بخرید و نسبتش را با سیاهی مدنظر قرار داده، یعنی نسبت آن با سیاهی لابلشراط قسمی باشد. یعنی چه؟ این سیاه باشد یا نباشد لا بشرط مقسمی دارد. تفاوت این دو ظریف است. لابلشراط قسمی یعنی این که سیاه بودن یا نبودن آن را مورد توجه قرار ندهید.

در اولی می‌گفت که بروید سیاه بیاورید، قرمز بیاورید، هر چه می‌خواهید بیاورید،

۹ البته این تقسیم بندی به نظر میرسد تقسیم بندی نهایی ارسطو نیست ولی در حد چیزی که مشهور است.

مهم نیست. می-خواهید لحاظ کنید می-خواهید لحاظ نکنید که می-شود لا بشرط مقسمی. وقتی می-گوید لا بشرط قسمی، یعنی شرط عدم شرط. یعنی با شما شرط می-کنم وقتی آن لباس را می-خرید، سیاه بودن یا نبودن آن را مورد دقت قرار ندهید. این می-شود لا به شرط قسمی.

وقتی موضوع فلسفه، موجود بماهو موجود شده، یعنی من اشیا را بررسی می-کنم و با فیلسوف شرط می-کنم که تقید و تعین خاص موجودیت شیء را مد نظر قرار ندهد، اصلاً کل سنت فلسفی ما، چه مشاء، چه اشراق، چه صدرا، همه در این سنت فلسفی هستند. موضوع آن موجود از آن حیث که موجود است، بعداً از موجود بماهو موجود بحث از این می-شود که کدام دو مفهوم عام می-توانند حکایت از این حیثیت عام کنند. دو مفهوم انتزاع می-شود: یک مفهوم، ماهیت و دیگری مفهوم وجود که یک عده به ماهیت گرایش پیدا می-کنند. عده‌ای هم به وجود گرایش پیدا می-کنند.

موضوع فلسفه قبل از این دو شکاف فلسفی است. یعنی چه مشا، چه اشراق و چه جریان ملاصدرا و جریان حکمت متعالیه در این که موضوع فلسفه حیثیت عام اشیا است اختلافی ندارند، همه موضوع فلسفه را موجود بماهو موجود می-دانند. شما هیچ فیلسوفی را نمی-بینید که به این اعتراض کرده باشد. بله، عرفا اشکال کرده و گفته‌اند که موضوع فلسفه موجود بماهو موجود بشرط لا است. به شرط لا، یعنی به شرط لا از هر تقید؛ که فقط می-شود مرتبه بالای تشکیک و بحث آن، فقط بحث واجب تعالی می-شود. اصلاً آن‌ها معتقدند موضوع فلسفه و عرفان، فقط واجب تعالی است و اگر فلسفه تا این سطح نیاید، اصلاً تسلیم عرفان نشده است.

عرفا از این بحث می-کنند که اصلاً حیثیت اطلاقیه تنها مصداق مفهوم وجود است و مفهوم وجود، یک مصداق بیشتر ندارد. همه این‌هایی که شما می-گویید، حیثیت تعلیلی دارند؛ به همین خاطر مصداق نه تنها حیثیت تقییدی ندارد، بلکه حیثیت تعلیلی هم نباید داشته باشد. فقط واجب تعالی مصداق مفهوم وجود است. این بحث عرفاست. ما در فضای فلسفه، با این سر و کار نداریم. الآن در موضوع فلسفه موجود بماهو موجود در لا بشرط قسمی، موضوع فلسفه است.

یک مبنا خودش را در این‌جا نشان داده و خواسته یا ناخواسته، تمام فلاسفه‌ای

فهم شما
هرگز تطابق
صددرد صد با
بیرون نخواهد
داشت، مگر
این‌که تمام
روابط را
شناسایی
کنید این
از عهده
چه کسی
بر می‌آید؟
معتقدیم فقط
از عهده ی
معصوم بر
می‌آید.

که در طول تاریخ از این مبنا استفاده کرده‌اند این را پذیرفته‌اند. باید روی این نکته دست بگذاریم و ببینیم دلیلش کجاست. فلسفه می‌گوید که من، شیء را از این حیث (اصل موجودیت اصل وقوع) مورد توجه قرار می‌دهم و سایر حیثیت‌های آن را هم الغاء می‌کنم، یعنی شرط شده که فیلسوف آن‌ها را لحاظ نکند. با او شرط عدم لحاظ شده است. بعد می‌گوید که من حقیقت را کشف می‌کنم. این یعنی اگر یک شخص، یک بُعد از یک پدیده را مورد دقت قرار داد و سایر ابعاد و اوصاف آن را الغاء کرد، از این یک حیث واقع را کشف کرده است. لازمه این کار، این است که سایر حیثیت‌ها از درک شما از این حیثیت خاصی که مورد توجه شما بوده‌اند، تأثیرگذار نخواهد بود. این مبنای هستی‌شناسی، خیلی ابتدایی است؛ یعنی اگر من یک پدیده را از یک مورد خاص مورد مطالعه قرار دادم و به سایر ابعاد آن توجه نکردم و شرط کردم که آن‌ها مورد توجه قرار نگیرند، آیا می‌توانم بگویم حتی آن یک حیث زنده را شناخته‌ام. چرا فکر نمی‌کنید که این ابعاد و این اوصاف و این ویژگی‌ها در بیرون به هم پیوسته و در هم تنیده‌اند؟ وقتی می‌خواهید بشناسید ابتدا باید تقوم را بشناسید آن‌گاه بعد نسبت‌ها را، این تعیین شیء در خارج هم محصول درون آن است. چطور ممکن است کسی اصل وقوع را مورد مطالعه قرار دهد و مدعی کشف از خارج باشد؟ یعنی ابعاد دیگر را در آن یک بُعد نادیده بگیرد و ملاحظه آثار آن را نکند و معتقد باشد که این یک فهم او از یک حیث، کشف از تمام واقع کرده است. در حالی که در واقع، کاملاً به هم پیوسته است. برای روشن شدن مطلب مثالی می‌زنیم. می‌گویند تو که این‌جا روی این صندلی نشسته‌ای، ما کاری به این‌که چه فاصله‌ای با این‌جا و چه فاصله‌ای با سقف داری، این زمین موزاییک است یا موزاییک نیست، دمپایی پوشیده‌ای یا چیز دیگر، اصلاً ما به این حرف‌ها کاری نداریم. ما فقط تو را مورد مطالعه قرار می‌دهیم؛ این‌که روی صندلی نشسته‌ای و اصل نشستن، درست است یا غلط است کاری نداریم.

می‌خواهم بگویم این کشف از واقع نمی‌کند. این قسمت دقیقاً مرز بین نسبیت مطلق و تطابق مطلق است. آیا این گزاره (نشستن یا نشستن روی صندلی) صادق است یا نیست؟ آیا ما بیرون را کشف کردیم؟ آیا با این جمله من - که شما روی صندلی نشستی - مطابقت دارد؟ یا مطابقت ندارد؟

به تعبیر دیگر، رشد فهم، رشد انضمامی و رشد کمی است. گزاره‌های بعدی می‌آیند و کنار گزاره‌های قبلی می‌نشینند. نه این که آن را به هم بریزد. فلسفه ناظر به بیرون است، به همین خاطر، فهم شما هرگز تطابق صددرصد با بیرون نخواهد داشت، مگر این که تمام روابط را شناسایی کنید این از عهده چه کسی بر می‌آید؟ معتقدیم فقط از عهده ی معصوم بر می‌آید.

فهم شما نسبت به بیرون مجمل است. اگر بگویید که مجمل است، ولی غلط نیست، پس کاشف صددرصد هم نیست و اگر بگویید که کاشف هست، کاشف صد در صد نیست.

می‌خواهم بگویم چطور فکر کردند اگر از تطابق دست بردارند، نسبتی مطلق می‌شود، در حالی که ما کشف نسبی داریم؛ کشف مجمل داریم. اصلاً این غیر قابل انکار است که شما وقتی از یک حیث، یک فهم از یک پدیده دارید فهم دیگر می‌آید و فهم تکامل پیدا می‌کند و نزدیک می‌شود به واقعه، چون در واقع که این‌ها از هم گسسته نیستند.

آیا این که فیزیک کاشف از واقع است، یعنی این که صددرصد روابط را شناسایی می‌کند یا یک بعد را کشف می‌کند؟ دعوا بر سر همین یک بعد است. یک بعد، کشف صددرصد نیست؛ کشف اجمال است. اگر این حرف شد، پس معیار علم تطابق نیست، چیز دیگری است. یعنی برای غیر معصوم، فهم، هیچ‌گاه وقت مطابق با خارج نخواهد شد. چون هرگز شما نمی‌توانید تمام روابط را شناسایی کنید، وارد یک مبنای معرفت‌شناسی دیگر می‌شوید. این مبنای معرفت‌شناسی در حوزه فقاہت ما سابقه دارد. یعنی مبنای حجیت است. یک فقیه هیچ‌گاه مدعی نیست که فهم او صددرصد است.

ولی آیا آن نسبتی مطلق است؟ آیا دو فقیه با هم تفاهم نمی‌کنند؟ تفاهم می‌کنند، چون معیار دارند. ولی آیا به معنای این است که مدعی و معتقدند اگر دارند این حرف را می‌زنند، تمام واقعه را کشف کرده‌اند؟ چطور می‌شود بین این‌ها تعامل باشد؟ یک مبنا چطور اطلاق پیدا می‌کند که بگویم کشف مطلق است؟

اصلاً عقل در مسیر فلسفه خود اعلام عجز دارد از این که بتواند مستقیماً بفهمد. علم نقلی هم همین‌طور است؛ یعنی باز می‌گردد به آن سوال. دقت کنید که آیا شما

باطن این که
در فیزیک
و در فلسفه
کشف از واقع
می‌کنید،
اعلام
استقلال از
انبیاست.
بحث من
اصلاً روی
بدیهیات
است.

می‌توانید از مسیری استفاده کنید که خدا را اثبات کند؟ خدا را بالاخره اثبات می‌کنید یا نمی‌کنید؟ می‌گوییم قبل از نقل، ما خدا را اثبات می‌کنیم. می‌گوید یعنی کاشف صددرصد نیستید؟ می‌گوییم اصلاً این حد اجمال برای اثبات خدا کافی است، ولی بعد از آن، عقل اعمال عجز می‌کند که تا دستش را در دست ولی خود نگذارد، فهم او کامل نمی‌شود. فهم او اجمال دارد. فهم او اعلام عجز می‌کند از این که مستقل بشناسد. این اعلام عجز است و اعلام این که حتماً باید تکیه کند به کسی که بیرون از روابط است تا فهم برای او واقع بشود. وقتی وارد بحث الیهیات می‌شود، آن جا چه اتفاقی می‌افتد؟ یعنی شما در روایات دارید که خداوند کله علم و کله قدرت است، در فضای فلسفه ما که آمده، بین صفات تقدم و تاخر درست شده است. نتیجهء تقدم و تاخر بین صفات، ترکیب است. امکان ندارد کسی از این فرار کند. یعنی ذهن ساخته و جلو رفته و اعلام استقلال کرده است. باطن این که در فیزیک و در فلسفه کشف از واقع می‌کنید، اعلام استقلال از انبیاست. بحث من اصلاً روی بدیهیات است. بدیهی آیا مجمل است یا تمام ابعاد آن شناخته شده است؟ شما یک بدیهی معرفی کنید که تمام ابعاد آن شناخته شده است.

کشف یعنی چه؟ کشف هم ذومراتب است، یعنی چه؟ مرتبه قبلی و مرتبه بعدی چه نسبتی با هم دارند؟ آیا آن صددرصد درست است، این هم صددرصد درست است؟ این ذومراتب بودن، هرگز به شکستن هسته اولی مفهوم شما منتهی نمی‌شود. من قبول دارم خدا یکی است. امیرالمومنین علیه-السلام هم می‌گوید که خدا یکی است. آیا درک من از وحدت خدای متعال با درک آن حضرت یکی است؟ من می‌گویم اینطور نیست. بدیهیات هم همین بالا بر سرش آمد.

جریان شناسی معرفت دینی

قبلاً نیز گفتیم که ما حتماً باید به تقابل انقلاب اسلامی و دنیای مدرن، به عنوان محل بحث علم دینی توجه کنیم که اگر انقلاب اسلامی نبود، خیلی از این دعوها و این بحث‌ها هم پیش نمی‌آمد.

یک انقلابی اتفاق افتاده و در مقابله با یک تمدن دیگر است. از این اتفاق یک خلاً علمی احساس شده که در نگاه اولیه، احساس می‌شد با سرمایه‌های موجود

در کشور -که برخاسته از دو نهاد تولید علم، (حوزه و دانشگاه) است- این خلأ قابل جبران و پرکردن است. ولی هر چه جلوتر آمد، ماهیت انقلاب اسلامی فوق آن چیزی بود که در دانشگاه‌های ما آمده بود. بالاتر از آن چیزی بود که حوزه‌های علمیه در مسیر تحولات خود به آن رسیده بود. تعبیر مقام معظم رهبری را همه شنیده‌اید که هم حوزه از انقلاب عقب است و هم دانشگاه. یعنی این خلأ تئوریک، نه با دستاوردهای موجود حوزه پر می‌شود نه با دستاوردهای موجود دانشگاه. نیاز به یک تحول بود که در این میان راهکارهای مختلفی ارائه شد:

آن
چیزی که
داور علمی و
غیر علمی بود،
تجربه است.
تجربه تایید
می‌کند یا
نمی‌کند؟ اگر
می‌کند، علمی
است اگر
نمی‌کند علمی
نیست؟!

۱. معرفت شناسی تجربی

یکی از این‌ها که عرض کردم، بحث حاکمیت اندیشه مدرن بر معرفت دینی بود. عده‌ای با صورت-سازی مسئله به این معنا که دعوا، دعوای سنت و تجدد است، آمدند و از این بحث کردند که تنها راه برون‌رفت انقلاب اسلامی از این چالش پیش روی خود، این است که بر قرائت‌های سنتی از دین و قرائت‌های عقب‌افتاده از متون اصرار می‌کند. یعنی این قرائت‌ها به روز نشده است و باید به روز شود تا فهم آن از دین به روز بشود و متناسب با امروز گردد. یعنی اندیشه مدرن را اصل قرار دادند و خواستند با این کار معرفت دین را با آن همسو کنند و انقلاب اسلامی را با جامعه جهانی هماهنگ کنند. شما تلقی‌هایی از دین دارید که این تلقی‌ها سنتی است. تجدد را هنوز نپذیرفته‌اید. وارد دنیای مدرن که بشوید، این‌ها خود قابل هضم و قابل حل می‌شود. بحث جریان اول را خوب مطالعه کنید تا ابعاد و زوایای آن را بدانید. بحث‌هایی مثل تفکیک بین دانش و ارزش، تفکیک بین مقام گردآوری و مقام داوری یک علم که این‌ها از پایه‌های بحث‌های معرفت‌شناسی جریان اول است.

لازم است دوستان حتماً عقبه تاریخی غربی آن را بدانند و مهم‌تر آن که بتوانند در مقابل آن، یک معرفت‌شناسی قوی‌تری ارائه دهند. مثلاً در آن جریان اول اشکال اصلی آن‌ها به بحث دینی نشدن، این است (حرفی که سروش زده): در یک علم کاربردی و تجربی آن چیزی که مفهوم مدرنی از علوم انسانی داریم - که به اسم science معروف است - خیلی سابقه ندارد و از قرن ۱۸ به بعد شکل گرفته است، ولی آن اکسیری

که به این حرف‌ها زده می‌شود و از غیر علمی را به علمی تبدیل می‌کند، تجربه است. داور در این قضیه تجربه است. بحث تولید علم در تجربه مطرح نیست؛ بحث داوری نسبت به علم است. داور تجربه است. در مقام داوری تجربه می‌کنیم. به همین خاطر، دینی و غیردینی نداریم. می‌گویید اگر بخواهید این‌جا رنگ دینی بدهید، باید تا آخر آن بروید. اگر یک رشتی حرف زد (عین عبارت خود اوست)، بگویید علم رشتی و غیررشتی دارید. علم معقولی و غیرمعقولی دارید. علم ترکی و غیرترکی دارید. چطور فقط اصل اسلام و غیراسلام؟ یعنی الهام از قرآن را نامگذاری می‌کنیم. اصلاً هویت علم این‌جا شکل نمی‌گیرد. آن چیزی که داور علمی و غیر علمی بود، تجربه است. تجربه تایید می‌کند یا نمی‌کند؟ اگر می‌کند، علمی است اگر نمی‌کند علمی نیست؟!

۲- معرفت‌شناسی بر اساس تطابق

در مقابل این بحث‌ها یک سری معرفت‌شناسی‌هایی نیز ارائه شده است. ما سعی می‌کنیم روی این معرفت‌شناسی‌ها مروری کنیم. یک جریان دومی وجود دارد که این جریان چند سال است پاسخی از جریان فلسفی حوزه‌های علمیه است به نیازی که در انقلاب اسلامی به وجود آمده؛ و مبتنی بر معرفت‌شناسی، که این جریان قرن‌هاست مبتنی بر آن تفکر معرفت‌شناسانه است و آن، بحث تطابق است. بحث تطابق لایه‌های مختلفی دارد؛ یعنی بحث از این است که عوامل مختلفی که تأثیرگذار در فهم است، آن را نسبی نمی‌کند.

دلایل آن نیز به شرح ذیل است:

الف) متقوم بودن نظام مفاهیم

مطالبی که تاکنون خواندید، شاخصه‌ای از حضور عوامل مختلف در فهم و نسبی کردن آن بود. بحث بر سر این بود که ما نظام مفاهیم داریم. وقتی یک مفهومی در یک نظام قرار می‌گیرد، تعین خاصی پیدا می‌کند. این مفهوم در یک نظام فکری دیگر، تعین دیگری پیدا کرده است و ما نمی‌توانیم اجزای یک نظام فکری را بدون دیدن روابط مختلف آن ببینیم. به تعبیر دیگر مفاهیم در خود ذهن به هم متقوم می‌شوند و نسبت به

بیرون ما شناخت می‌دهند. هر چه بیشتر بتوانیم روابط یک پدیده را در خارج شناسایی کنیم، فهم ما هم از ابعاد مختلف آن پدیده در خود ذهنمان تکامل پیدا می‌کند. این به این معنا نیست که فهم اولیه ما غلط بوده است یا کشف صددرصد هم نبوده. حتماً در فهم خود اجمال داشته‌ایم. در این اجمال، خود اجمال دارد برطرف می‌شود. می‌خواهم مثالی بزنم که چگونه در بین دو متقین می‌شود اجمال فرض کرد. بحث این بود که خدا یکی است. وقتی من از اجمال «خدا یکی است» بحث می‌کنم، معتقد به آن، هیچ‌گاه کشف صددرصد از واقع نمی‌کند. آیا این سخن به این معناست که می‌شود در تطور علمی خود به جایی برسیم که بگوییم که -العیاذ بالله- خدا دو تاست؟ یا خدا اصلاً وجود ندارد؟ می‌گوییم نه، ولی می‌شود در فهم یکی بودن خدا، فهم هم تکامل پیدا کند؛ چون بیرون فقط این نیست. یعنی وحدت رزق، وحدت رازق، وحدت ربّ، وحدت اله و هزار و یک وحدتی که خداوند دارد، ذهن من درباره آنها تکامل پیدا کند و معرفت نورانی نسبت به این حقیقت عالم پیدا کنم و لحظه‌به‌لحظه تلقی من از عالم خارجی که یکی بیشتر نیست دارد تکامل پیدا می‌کند.

مفاهیم دارند در ذهن من تعینی پیدا می‌کنند که این تعین و این نظام به هم پیوسته، شبیه‌تر می‌شود به آن چیزی که در خارج است. این علم بیشتر به وحدت صفات الهی، تفاوت رزق خداوند، یعنی وحدت رزق به مفهومی که خداوند دارد است. این که من بگویم خداوند عالم است، نه مانند علمی که من دارم، بلکه وحدت دارد در آن نوع صفتی که دارد و در سایر وحدت‌ها؛ یعنی «لا حول و لا قوه الا بالله» را من بتوانم واقعاً به این نسبت فهم پیدا کنم و فهم من نسبت به آن دقیق و عمیق بشود. این هیچ وقت به این‌جا نمی‌رسد که من می‌گویم خداوند -العیاذ بالله- دو تاست. چون گزاره شما از اول غلط بوده است. حتی اگر آن قدر اجمال یقینی هم نداشته باشم. بحث بر سر این است که می‌شود گزاره‌ای صادق باشد، ولی در عین حال، حامل جنبه‌هایی از ابهام نیز باشد که در اثر کنار قضایای دیگر قرار گرفتن، از آن اجمال آن کاسته شود.

وقتی می‌گوییم خدا یکی است، معنایش این است، که خدا این‌گونه نیست که نباشد و این‌گونه نیست که خداوند دو تا باشد. این که در وحدت خود چه تعینی دارد، در عالم یک طیف گسترده است که هر چه اطلاعات ما بیشتر شود، این مفهوم دقیق و

متعین تر می‌شود که یعنی چه که خدا یکی است! می‌توان گفت که تکامل فهم از یک گزاره، مغالطه است که مثلاً اگر کسی بگوید خدا یکی است، این نقض شود که بگوییم خدا یکی نیست، غلط است؛ یا باید بگوییم که -العیاذ بالله- خدا نیست و یا خدا دو تا نیست؛ این مغالطه است.

علم غیرمعصوم، تدریجی‌الوصول است. این را از یک تنبه می‌توان ایجاد کرد که دستگاه ما مبتنی بر چیست؟ اجمال حتماً قدر متقین و اجمال دارد، ولی جنبه اجمال آن را اگر انکار کنید معنایش ادعای عصمت برای غیرمعصوم است. سؤال من این است که کدام فیلسوف جرئت می‌کند همین الآن ادعا کند که چه روابط در عالم بوده را دیده و توانسته آن را شناسایی کند؟ پس در عالم تطابق وجود ندارد.

من دارم یک تعامل ایجاد می‌کنم و می‌گویم شما مطالعه‌ای در تاریخ فلسفه کنید. این چه کشف از واقع‌های است که بزرگ‌ترین شاگرد بزرگ‌ترین فیلسوف هم نتوانسته قانع شود و به همین نسبت، نتوانسته بزرگ‌ترین خود را دوباره قانع کند. این که یک قوه قدسی ملکوتی در عالم وجود دارد که حقایق را بفهمد، چه ربطی به شما و من غیرمعصوم دارد؟ می‌توانید ادعا کنید که همه عالم را دیده‌اید و از این مطالب چیزی نیست که شما به من تنبه و توجه بدهید و من احساس کنم باب جدیدی در فلسفه دارد باز می‌شود. ملاصدرا چه داشته و این باب را باز کرده که بقیه نتوانند یک باب را باز کنند؟ چه دلیلی وجود داشته که فیلسوف بعدی نیاید و این باب را باز نکند؟

ببینید انتهای ادعای تطابق چه می‌شود؟ فیلسوف باید بتواند ادعا کند که تمام آن را دیده است و کسی نمی‌تواند به او اضافه کند. اگر این را دارد، ملزم مبنای تطابق نیست؛ تطابق صددرصد و نحوه علم عصمت اصلاً جور دیگری است. معصوم اصلاً علمش از طریق تدریجی‌الوصولی نیست، حتماً فهم ما در حجیت از کلمات، نسبی است دوای تمام این امراض، حجیت است. باید روی حجیت محکم بایستید تا نه تنها از این نسبیّت جان سالم به در ببرید، بلکه از آن نسبیّت‌های دیگری را مطرح کنید. بحث‌هایی که امروزه در جامعه و کشورمان مطرح است، خیلی فراتر از این بحث‌ها، نظام مفاهیم است؛ نسبیّت‌ها را باید ردیف کنند؛ همین الآن اندیشمندانی در کشور ما در دفاع از انقلاب اسلامی دارند بحث علم دین را جلو می‌برند. ببینید چه نسبیّت‌های بیشتری را پذیرفته‌اند و چگونه

می‌شود با این‌ها مواجه شد. یکی از آن‌ها نظام مفاهیم است.

ب. تأثیر تقوا در فهم

این که آیا تقوا در فهم تأثیر دارد یا نه؟ جزء متواترات معارف شیوه است. «تقوا الله یعلمکم الله»^{۱۰} سطوح تقوا می‌تواند درک از معرفت و حقایق عالم را درجه‌بندی کند؛ یعنی اگر کسی آمد و حقیقت را - که خدا در وهله اول به او فهمانده بود- انکار کرد، آیا باب فهم او نسبت به حقایق بعدی بسته می‌شود؟

بحث تأثیر تقوا را باید حل کرد. کسی که این را بفهمد، نسبت در فهم را باید بپذیرد. این غیر از آن بحثی می‌شود که در بحث معرفت‌شناسی مطرح بود. در معرفت‌شناسی فلسفی، بحث از این بود که حکمت نظر بین مومن و کافر یکسان است. یعنی هر دو می‌توانند همه حقایق را بشناسند، فقط بحث بر سر این است که یکی ایمان می‌آورد یا نمی‌آورد! نقطه مقابل آن این است که بحث کنیم و ببینیم که این مبنا قابل دفاع است یا نیست! این مبنا، نقطه مقابل در معرفت‌شناسی است که ایمان تأثیری در فهم ندارد. این ادعا هم در فلسفه وجود داشته و هم در اصول و فقه.

بسیاری از بزرگان قائل به این بودند که مثلاً یک یهودی هم می‌تواند مجتهد بشود؛ چون ابزار است. یک یهودی هم می‌تواند دقیقاً مثل یک فقیه دیگر و فهم از دین پیدا کند. دقیقاً نکته ما این است که بحث فهم از روایات، نقطه مستند به ابزار نیست. یعنی نحوه این که قرآن در تو چه اثری می‌گذارد، تابع این است که تو چه مواجهه‌ای با آن داری. اگر مواجهه مومنانه داشته باشی، باعث هدایت است و اگر مواجهه کافرانه داشته باشی، موجب اضمحلال است. «یضل من یشاء»^{۱۱} است. «لایزید الضالمین الا خساراً»^{۱۲} است. این تأثیر تقوا و ایمان در فهم است. اگر کسی این مبانی را بپذیرد، باید نسبت در فهم را هم بپذیرد. یعنی علم، نوری است که خدا در قلب هر کس که بخواهد، جاری می‌کند. چقدر تفاوت وجود دارد در مفاهیمی که شما از فضای این معرفت‌شناسی تطابق دارید، مثل عقل و تعقل، با آن چیزی که در روایات ماست. به هیچ روشی

۱۰ بقره/۲۸۲

۱۱ (رعد/۲۷)

۱۲ (اسراء/۸۲)

می‌شود
کسی چنین
تصویری را
بپذیرد ولی
نقش اراده
در فهم را
نیاورد؟ یعنی
بگوید تقوا
تأثیر دارد؛
خدا به شما
گفته تقوا
پیشه کنید،
ولی اراده
من هیچ
نقشی ندارد.
تکلیف اصلاً
متوجه اراده
است.

نمی‌توانید در روایات مفهوم برهان را بر حکمت بار کنید. حکمت چیزی است که اگر کسی چهل روز برای خدا خالص شود از قلبش به زبانش جاری می‌شود. اما حکمت با برهان قابل انطباق نیست. من درصدد این نیستم که بگویم برهان هیچ جایگاه معرفت شناسی ندارد. من معتقد هستم و کاملاً به این ایمان دارم که اگر این دفاعی که جریان متکلمین و فلاسفه انجام نداده بودند، خیلی از بحث‌های اعتقادی در طول تاریخ زیر سؤال می‌رفت. آن‌ها به وظیفه خود عمل می‌کردند و حالا ما به این‌جا رسیده‌ایم و داریم برای برههء خودمان تصمیم می‌گیریم. خلاصهء کلام این که هیچ غیر معصومی حق ندارد این ادعا را بکند که من حرف اول را در تعقل آورده‌ام.

ج) تأثیر اراده در فهم

اگر کسی ادعا کند که تقوا شرط فهم است باید از او پرسید که آیا تقوا تکلیف می‌آورد یا نمی‌آورد؟ یعنی اگر خداوند به شما گفت: «تقوا الله و یعلمکم الله»^{۱۳}؛ تقوا پیشه کنید، خدا به شما تعلیم می‌دهد، تکلیف چیست؟ اصلاً تزکیه و تعلیم کاری است که نبی می‌آورد و تحت آن، کسانی که تحت ولایت نبی هستند؛ یعنی «الله ولی الذین آمنوا یخرجهم من الظلمات النور»^{۱۴} «این خروج از ظلمت به سمت نور، جز با ولایت حضرت حق، امکان‌پذیر نیست. اگر کسی زیر این ولایت رفت، به تدریج نورانی می‌شود»^{۱۵} و خروج از ظلمت به سمت نور پیدا می‌کند؛ فهم صحیح و فهم حق نسبت به عالم پیدا می‌کند، فهم دقیق-تری نسبت به عالم پیدا می‌کند و آن کسی که این کار را نمی‌کند، (والذین کفروا) کسی که کفر می‌ورزد، چه بخواهد و چه نخواهد، اولیای او طاغوت هستند. و تحت این ولایت، اضلال شده، لحظه به لحظه ظلماتی‌تر می‌شود.

می‌شود کسی چنین تصویری را بپذیرد ولی نقش اراده در فهم را نیاورد؟ یعنی بگوید تقوا تأثیر دارد؛ خدا به شما گفته تقوا پیشه کنید، ولی اراده من هیچ نقشی ندارد. تکلیف اصلاً متوجه اراده است. کسی که مرید نیست مکلف هم نیست!

خداوند فرموده شما تقوا پیشه کنید، من به شما فهم می‌دهم. اگر کسی تقوا

۱۳ (بقره/۲۸۲)

۱۴ (بقره/۲۷۵)

۱۵ به تدریج یخرجهم، فعل مضارع است.

پیشه نکند، خدا به او فهم نمی‌دهد. یعنی انکار شما یا انقیاد شما نسبت به خدای متعال، تأثیرگذار در کیفیت آن فهمی است که نسبت به عالم پیدا می‌کنید. نمی‌توانید اراده خود را صفر کنید؛ یعنی بالاخره اراده من در فهم من نقش بازی می‌کند. مخصوصاً اگر فهم را یک عمل اراده بدانیم؛ یعنی کسی که می‌خواهد بفهمد، چیزهایی را اراده می‌کند، نه این که اراده می‌کند این را این‌گونه بفهمد! این مرز، تفکیکی است با آن جریان نسبیت‌گرایی که از فضای فلسفه علم وارد کشور ما می‌شود.

د. نسبیت جامعه‌شناسانه

اگر کسی بگوید خیلی از پیش داشته‌ها و فهم‌هایی که اتفاق می‌افتد، تابع محیط‌های اجتماعی است، یعنی بیاید بحث را به سطح جامعه‌شناسی علم برساند. خیلی از ارتكازاتی که شخص در آن محیط تصور و تعقل می‌کند، تابع محیط اجتماعی اوست. و چه بخواهد چه نخواهد، متاثر است. چون ذهن تربیت‌پذیر است.

مثلاً سخنی که ارسطو در بحث حرکت داشته است که لازمه تأثیر و تأثر، تماس و مماس بودن است بین محرک و بین متحرک. ارسطو بحثی داشت و می‌گفت که وقتی محرک می‌خواهد چیزی را حرکت بدهد، این محرک حتماً باید مماس با متحرک باشد. اگر این فاصله اتفاق بیفتد، این از حرکت می‌افتد و تماس، شرط انتقال حرکت است.

از او می‌پرسیدند ما یک تیر و یک زه داریم. می‌کشیم و رها می‌کنیم و تیر می‌رود. در مورد این چه می‌گویید؟ او هم توجیه می‌کرد و می‌گفت: وقتی شما زه را می‌کشید و رها می‌کنید، هوای پشت این تیر که دارد می‌رود و متراکم می‌شود، حکم محرک را دارد. حرکت می‌کند تا وقتی که این همراهش است. وقتی که این تضعیف شد و دیگر توانست آن را به حرکت وادار کند، می‌افتد. کسی که این سخن را به او گفته‌اند، در این فضا و تحلیل حرکت می‌کند تا این که یک نفر پیدا شود و بگوید نه این‌گونه نیست.

یکی از بحث‌های نیوتن نیز همین بود. او می‌گفت که اصلاً ممکن نیست. شیء اگر ساکن باشد، اینرسی سکون دارد؛ شیء اگر متحرک باشد، اینرسی حرکتی دارد.

و مادامی که انرژی از بیرون به او وارد شده باشد، آن حالت قبل خود را حفظ می‌کند. به همین خاطر، اگر شیء در حال حرکت باشد و انرژی از بیرون بر آن وارد نشود، تا بی‌نهایت حرکت می‌کند و هیچ نیازی هم به تماس محرک ندارد؛ یک مفهوم دارد تغییر و تطور پیدا می‌کند و دارد منقلب می‌شود. این دو خیلی هم قابل جمع با همدیگر نیستند. حرفی که در بحث نسبییت جامعه‌شناسی می‌زنند، بالاخره باید دید که آن تحلیل از حرکت درست است یا غلط؟ این جریان نسبییت جامعه‌شناسانه می‌خواهد بگوید که بسیاری از تحلیل‌ها، در محیط اجتماعی شکل می‌گیرند. اگر کسی از این محیط بیرون بیاید و در یک محیط دیگر تعقل کند، نیازمندی‌ها، پذیرفته‌شده‌ها و خیلی از فضاهای روانی که در جامعه دیگر بود، او یک جور دیگری می‌فهمد.

در این قضیه، یعنی نسبییت جامعه‌شناسانه وقتی تحلیل می‌کنند که چرا نظریه کوانتوم در آلمان بیشتر مقبولیت پیدا کرده تا در آمریکا، کاملاً برمی‌گردانند به فضای روان‌شناسی دانشمندان. بحث از این است که آلمان بعد از فاشیست، از این تحکمی که در آن دوره ایجاد شده بود، بیزار بود و به دنبال رهایی از یک تقیید بود؛ به همین سبب بحث کوانتوم -که نفی علیت هستی‌شناسانه را مطرح می‌کرد در این بحث اجتماعی بیشتر مقبول افتاد، ولی در بحث‌های امریکا و فضای انگلستان این‌گونه نبود؛ یعنی پیش-زمینه‌های فرهنگی یک قوم می‌تواند در پذیرش یک علم تأثیر بگذارد.

ه) نسبییت تاریخی

یک نسبییت دیگری وجود دارد که به این راحتی نمی‌شود از کنار آن گذشت و آن، نسبییت تاریخی است. اگر بشود آن را درست کرد، نسبت فهم حقایق عالم را متفاوت می‌کند.

الآن عصر غیبت است؛ در عصر غیبت، اصلاً قرار نیست خیلی از فهم‌ها به بشر داده شود. آن که ۲۷ حرف علم بعداً در زمان ظهور می‌آید نگرش ما را نسبت به عالم تغییر می‌دهد. این دوره تاریخی نمی‌تواند آستن این تغییرات باشد و ظرفیت وقوع این علم متکامل تر را ندارد.

فرض کنید که من یک جمله بگویم، ولی معلوم نیست خودم به این جمله معتقد

باشم. می‌خواهم بگویم اگر کسی این را گفت منظورش چیست؟ دوره سیطره اسم جهل است در عالم. چیزی که فردید می‌گفت، با ظهور انقلاب اسلامی بارقه‌های اصل ظهور اتفاق می‌افتد و تا این دوره اسم الهی نگذرد و دوره اسم علم نشود، اصلاً ما راهی به آن حقیقت نداریم. این دوره تاریخی سیطره جهل و این سیطره مال، سیطره یک اسم دیگر است.

اسم جهل الآن در عالم سیطره پیدا کرده که این عصر ظهور دوره صاحبان سقیفه است. ظلمتی که آن‌ها ایجاد کرده‌اند، باب فهم خیلی از حقایق را بسته و تا عصر ظهور اتفاق نیفتد و حضرت نیاید و سر آن دو نفر را نزند و...، اصلاً زمینه فهم خیلی از حقایق اتفاق نمی‌افتد. می‌خواهم وارد یک فرآیند علمی شوم و بگویم که چقدر پیچیده است و این پیچیدگی را نمی‌شود ساده انگاشت. راه ساده‌سازی آن، راه خودش است.

۳. معرفت‌شناسی بر اساس فلسفه‌های مضاف

قوی‌ترین تئوری‌ای هم که در این قسمت دیده شده، فلسفه‌های مضاف است. مدعا این است: این‌ها که معتقدند علوم موجود، پیش‌فرض‌های فلسفی دارد، یعنی این‌ها تدریجاً یخ‌چهم، فعل مضارع است. نگاه علم‌شناسانه را پذیرفته‌اند که بحث علم و مخصوصاً بحث تجربه، اثبات‌گرایانه نیست و به تعبیری، مشاهدات همیشه مسبوق به یکسری فرضیه‌سازی‌هاست. این طور نیست که مشاهدات صرف باشد و فرضیات، نتایج حاصل از مشاهدات خارج باشد.

به تعبیر دیگر از نگاه استقراگرایانه (POSITIVIST) که وجود داشته است، رد شده‌اند و معتقدند این مبنایی دارد که توسط حکمت صدرایی تامین شود، خود این یک بحث دارد که آیا حکمت صدرایی به این تعین موجودی که دارد، آیا خود یک فلسفه مضاف است؟ یعنی خود، فلسفه مضاف به هستی است یا یک فلسفه عام است؟

آقای سوزنچی، به صراحت تاکید می‌کند که حکمت صدرایی، فلسفه عام است و فلسفه‌های مضاف، بعد از این شکل می‌گیرد. ولی کسی مثل جناب خسروپناه این را قبول ندارد و معتقد است که فلسفه صدرایی در همین تامین موجود خود، یک فلسفه هستی و یک فلسفه مضاف است و ما فلسفه مطلق به آن معنا نداریم. همه فلسفه‌ها

مضاف هستند و این فلسفه‌ای که الآن به اسم «حکمت صدرایی» و «اصالت وجود» شکل گرفته، فلسفه هستی است که این فلسفه هستی باید فلسفه انسان‌شناسی و فلسفه‌های نفس و فلسفه‌های معرفت، فلسفه ذهن و ... را ارائه بدهد. و بعد در بحث‌های بعدی جریان پیدا کند.

راهی که وی ارائه می‌دهد، دو راه است؛ یک فلسفه مضاف به هستی داریم که این فلسفه باید اول این‌ها را حل کند. مراد از مضاف، مضاف به امور هستی و امور واقعی مثل فلسفه نفس است.

یک بار من اخلاق را مورد مطالعه قرار می‌دهم؛ اخلاق یک امر عینی خارجی است. این درجه یک می‌شود که یک امر واقع در خارج را مورد مطالعه قرار دادم.

یک بار هم موضوع شناخت من و متعلق شناخت من، یک علم است. اگر من علم اخلاق را مورد مطالعه قرار بدهم، می‌شود نگاه درجه دو یا نگاه فراگرایانه یا اصطلاحی که از همه بیشتر می‌پسندم، اصطلاح «نگاه استعلایی» است. در این نگاه، شما با علمی که دارید، همه را مورد مطالعه قرار می‌دهید.

گاهی فلسفه‌های مضاف اشتباه می‌شود. فکر می‌کنند همه فلسفه‌های مضاف، درجه دو هستند، ولی در این تئوری دقت شده که فلسفه‌ها وقتی در حکمت صدرایی جریان پیدا می‌کنند اول باید فلسفه‌های مضاف به هستی، یعنی علم درجه یک تحویل بدهند که دیگر آن کلیت هستی‌شناسانه، موجود بماهو موجود را ندارد و در موضوعاتی خاص ریز شده است؛ مثل فلسفه نفس و فلسفه اخلاق. در حالی که فلسفه علم اخلاق درجه دو است، یا فلسفه معرفت و فلسفه علم معرفت‌شناسی، یک امر واقعی است و درجه یک محسوب می‌شود. این‌ها باید آموزش داده شود و در نهایت، در مرتبه‌های بعدی باید فلسفه‌های مضاف به علوم شکل بگیرند. یعنی فلسفه جامعه‌شناسی، فلسفه مدیریت، فلسفه انسان‌شناسی بشود. این تئوری فلسفه مضاف، مبتنی بر آن مبنای معرفت‌شناسی بود.

۴. جریان ما بعد اثبات‌گرایی و مخالف جریان پست مدرن

یک بحث دیگر، کسانی هستند که حتی نمی‌شود آن را به این جریان منتسب

وقتی که شما
متافیزیک
را حذف
می‌کنید،
نگاه سکولار
دارید، نه
این که
بگویید:
نیست،
می‌گویید:
کاری ندارم،
نه عالم غیب
را در نظر
می‌گیرید

کرد. عمدتاً بحث آن-ها نسبت در این مورد، مسکوت است. کسانی هستند که بیشتر از فضای فلسفه علم ورود پیدا کرده‌اند و در نهایت هم تحلیل پست مدرن در فلسفه علم را قبول ندارند. یعنی می‌شود گفت که در بحث ابطال-گرایی، متوقف هستند. مطمئناً بحث‌های توماس را نمی‌پذیرند، بحث پارادایم‌های قیاس‌ناپذیر را نمی‌پذیرند و... در مقابل این‌ها مقاومت دارند، ولی در عین حال می‌پذیرند که یک مشاهده‌ای که اتفاق می‌افتد، پیش‌فرض‌های فلسفی و نظری دارد و در تأمین این پیش‌فرض‌ها، دین می‌تواند نقش ایفا کند.

دو فرد شاخص در این جریان وجود دارد: شاخص‌ترین آن‌ها، جناب آقای گلشنی است. دکتر گلشنی از پیشگامان این عرصه است و فهم خوبی هم در فهم علوم مدرن دارد؛ چون از علوم پایه آمده و کاملاً متوجه تفکیک بین علوم انسانی و علوم پایه است. وی معتقد است. که این تفکیک کاملاً غلط است. چون علوم انسانی مدرن، مبتنی بر مبانی علوم پایه است. یعنی شما اگر یک تورق کنید و دوره‌های تطوّر مکاتب علوم انسانی و مکاتب مبانی فیزیکی را در کنار هم بگذارید، می‌بینید که تقدم معناداری در تحولات مبانی فیزیکی بر بحث‌های علوم انسانی دارد که علت آن هم معلوم است.

در جایی که متافیزیک به این معنای مصطلح ما حذف شده، عام‌ترین تحلیل، تحلیل از ماده است. و این تحلیل ماده در علوم پایه اتفاق می‌افتد. یعنی فلسفه فیزیک، متکفل رفتار ماده است. وقتی که شما متافیزیک را حذف می‌کنید، نگاه سکولار دارید، نه این که بگویید: نیست، می‌گویید: کاری ندارم، نه عالم غیب را در نظر می‌گیرید، نه غیب همین عالم را در این عالم موثر می‌دانید. چیزی که برایتان می‌ماند تحلیل از ماده است. عام‌ترین تحلیل از ماده در فیزیک اتفاق می‌افتد به همین خاطر، به راحتی مبانی فیزیک شما در حکم اصول و اعتقادات شما قرار می‌گیرند. وقتی هم می‌خواهید که پدیده‌ها را تحلیل کنید، یک تعین و مصداقی از ماده است. تحلیل عام آن در فیزیک اتفاق می‌افتد. ولو این که بدانید شخص انسان باشد. حتی به یک نحوی، زیست هم حاکم بر علوم انسانی است و خود زیست هم متأثر از فضای فیزیک است. یک فیزیک دارید، یک فضای زیست دارید، مولکول است و بعد تحلیل از سلول می‌شود و این بر بحث علوم انسانی حاکم می‌شود. خیلی طبیعی هم هست.

تفکیک بین علوم انسانی و علوم پایه، به این نحو است که بعضی‌ها می‌گویند آن‌جا جهت ندارد، این‌جا دارد، این‌جا اسلامی و غیراسلامی دارد، آنجا ندارد. در بحث آقای گلشنی خیلی خوب مورد مناقشه قرار گرفته که دستگاه‌های فیزیکی حتماً پیش‌فرض‌های فلسفی دارند. در بحث فلسفه که وارد بشوید، دیگر له دین یا علیه دین هستی؛ خنثی بودن معنا ندارد. عمده دعوی دستگاه‌های فیزیکی، دستگاه‌های فلسفی است. دعوی ارسطو و نیوتن عمدتاً فلسفی است. دستگاه بین کوانتوم و نسبیت، فلسفی است.

کتاب علم سقراط و علم دینی آقای گلشنی معروف است و مقالات زیادی هم در این زمینه دارد و تاکید هم دارد که این حرف‌ها را به حوزه‌های علمیه منتقل کنید. با این قاطعیت که شما نسبت به علوم پایه دارید، در خود غرب نسبت به خودشان ندارند. وی خیلی دغدغه دارد و تا یک حدی هم در این قضیه موفق شده است.

یک قرائت دیگر هم که ارائه شده، با این‌که اختلافاتی با هم دارند، شباهت‌های زیادی نیز با هم دارند به همین خاطر، کسانی مثل خسرو پناه، سوزنچی، وقتی وارد بحث علم دینی می‌شوند، به این جریان‌ها که می‌رسند این جریان‌ها را از این ناحیه ابهام مورد سؤال قرار می‌دهند که بالاخره تکلیف خودتان را مشخص کنید. نسبیت را قبول دارید یا ندارید؟ تطابق را می‌پذیرید یا نمی‌پذیرید؟ شفاف صحبت کنید. این‌که قائل به تطابق در بحث علوم تجربی نیستند مسلم است. چون پیش‌فرض‌ها را دخیل می‌دانند، ولی این‌که در آن ناحیه و حوزه چه تصور و بحثی دارند، آیا آن‌جا هم قائل به کشف صددرصد هستند که گفتیم این‌جا در حاله‌ای از ابهام است. به همین خاطر، نمی‌دانم آن را چه بگذارم که ستم در حق آن‌ها هم نشود، ولی نسبت به علوم مدرن به تعبیر خودشان، مابعد اثبات‌گرایی هستند و در ضمن مخالف جریان پست مدرن هستند. یعنی این‌که آیا کاشفیت ابهامی دارد که حداقل من پیدا نکردم که بگویم این‌ها حتماً قائل به این هستند. در کتاب‌هایشان هم متعرض این بحث نشده‌اند.

۵. معرفت‌شناسی اجتماعی

یک جریان دیگر هم وجود دارد که این جریان ادامه همان جریان سوم است، ولی با این حال، مدعی فهم قوی‌تری از فضا و فرایند تولید علم مدرن است. جریان‌هایی

مثل جریان داوری اردکانی، سعید زیباکلام، دکتر کچوئیان؛ کسانی که اصلاً از قطعیت فراری هستند و معتقدند علوم غربی، چیزی به اسم روش علمی (نسبت به این جملات حساس هستند) دارند. کافی است شما به زیباکلام بگویید که این مقاله از روش علمی تبعیت نکرده است. این مثل یک فحش خیلی بد به ایشان است که مثلاً یعنی چه روش علم؟ مگر روش علم هم داریم؟ که می‌گویی تبعیت کرده یا نکرده. جریان‌هایی که نگاهشان از فضای بحث تولید و فرایند علم خیلی به سمت تولید اجتماعی رفته است، معتقدند در فضای درک محیط، جامعه شروع می‌کند به بحث تولید کردن و قضاوت‌ها این‌ها اصلاً معیار علمی ندارد. معیار قضاوت‌ها (این جمله، جملهء کلیدی است که عرض می‌کنم) تصمیمات دانشمندان است و نه فهم آن‌ها از واقع. یعنی در یک فضای اجتماعی صحت و سقم نظریات اصلاً بر نمی‌گردد به این که ببینید واقع را کشف می‌کند یا نمی‌کند و حتی کارآمد است یا کارآمد نیست، اصلاً این‌ها مطرح نیست. شاید به سمت یک **PROGMATISM** و عمل‌گرایی رفته که بر اساس سود و زیان‌هایی که در جوامع مختلف، در بین جریان‌های علمی احساس می‌شود، یک نظریه رد می‌شود یا اثبات می‌شود مورد توافق قرار می‌گیرد.

سعید زیبا کلام ی مقاله‌ای در بحث نسبیت دارد که اصلاً نسبیت چگونه نسبیت شد. این مقاله چند سال قبل، در مجلهء حوزه و دانشگاه چاپ شد که اصلاً چگونه نسبیت به عنوان یک نظریهء علمی پذیرفته شد؟ او در آن جا می‌گوید: اتفاقاً دو آزمایش شد. و آن که اصل بود و آن که دید بهتری داشت، خلاف نسبیت را ثبت کرد. ولی با فشار یک عده‌ای، آن جریانی که اصلاً امکان دید آن، یعنی امکان درست رصد آن واقعه را نداشت نتوانست اثبات کند. بحث از این بود که آیا نور در جاذبه انحنای پیدا می‌کند یا نه. آیا زمان و فضا اموری مستقیم است یا انحنای دارد؟ اصلاً خلاف این نظریه اثبات شد، ولی در عین حال مورد تایید قرارش دادند. در همین بحث جهان‌ناپذیری اثبات ریاضی مقدم حیدری می‌بینید که وارد یک وادی شدند که این قطعیت را کاملاً با آن مخالف هستند. ولی در عین حال یک نکته را تاکید دارند؛ با توجه به روحيات دینی که دارند، رجوع به قرآن و خلوص فهم از قرآن مورد تاکید آن‌هاست؛ یعنی شاید حتی بیشتر از این دو جریان. مدعی خلوص فهم و ضرورت خلوص فهم هستند، ولی در عین حال یک بحث اجتماعی

یا فردی اتفاق نمی‌افتد. ما باید به جامعه آگاهی بدهیم تا جامعه خودش قضاوت کند و عبور کند. بعد آن فضا ساخته شود.

به تعبیر دیگر، متدین این است که آن دنیای تمدن و دنیای مدرنیته نتیجه‌ی یک تغییر نگرش انسان نسبت به خودش، خدا، و محیط این طبیعت بوده است. ما باید سعی کنیم این تغییر نگرش را دوباره از طریق آگاهی‌دهی نسبت به جامعه احیاء کنیم. جامعه باید خودش بپذیرد که چه بلایی بر سر دنیای مدرن آمده که این علوم نتیجه‌ی آن هستند. به یک بستر فرهنگی شکل‌گیری علم ورود پیدا می‌کنند. می‌خواهند به آن تنه بدهند که این دوره‌ای که شما شنیدید، علم و صنعت غرب، زاییده‌ی یک نگرش هستند. اصلاً این‌ها تفکیک‌شدنی نیست.

چرا این قدر ما ساده نگاه می‌کنیم؟ تمدن غرب بیش از هر چیزی، یک تمدن فلسفی است، اما چه اتفاقی درون آن افتاده است؟ می‌گویند یک مبانی و یک نگرشی تغییر پیدا کرده و این عالم شکل گرفته است.



نیاز به علم جدید - که منسوب به دین باشد - حاصل تقابل انقلاب اسلامی و تمدن مدرن است؛ به عبارت دیگر، پس از سال ۵۷، فضایی مقابل دین داران و مکتب شیعه اتفاق افتاده که این فضا، باعث شده ذهن اندیشمندان به تدریج در طول زمان، متوجه این مطلب شود که انقلابی اتفاق افتاده و یک خلأ تئوریک دارد.

در نگاه اولیه احساس می‌شد که با سرمایه‌های موجودی برخاسته از دو نهاد تولید علم در کشور (حوزه و دانشگاه)، این خلأ تئوریک قابل جبران است، اما به مرور زمان، مشخص شد ماهیت انقلاب اسلامی، فوق آن چیزی بود که در دانشگاه‌ها و حوزه‌های علمیه در مسیر تحولات خود به آن رسیده بودند و نیاز به یک تغییر و تحول اساسی بود. در این میان، راهکارهای مختلفی ارائه گردید که سبب جریان‌های گوناگون علمی در کشور شد.



موسسه علمی-فرهنگی سدید

وابسته به بسیج دانشجویی

دانشگاه امام صادق علیه السلام

www.sadidisu.ir

sadidisu@gmail.com

۰۹۱۰۹۸۰۳۵۱۱

تهران - خیابان انقلاب - نرسیده به فلسطین جنوبی - پلاک ۱۱۱۸ - واحد ۱/۲ - مرکز تحقیقات بسیج دانشجویی دانشگاه امام صادق علیه السلام

هرگونه چاپ و کپی برداری از این جزوه موجب امتنان خواهد بود.