

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

دین پژوهی در جهان معاصر (ابزار جدید، شبهات جدید)

تهیه کننده: دبیرخانه دین پژوهان کشور

ناشر: مؤسسه انتشارات احیاگران

نوبت چاپ: اول، بهار ۱۳۸۱

چاپخانه: شریعت

شمارگان: ۳۰۰۰ نسخه

قیمت: ۸۰۰ تومان

نشانی: قم - ص.پ ۳۷۱۸۵/۳۱۱۴ - **تلفن:** ۲۹۲۴۴۳۰ **نمابر:**

۷۷۴۶۳۲۹

شابك: ۷ - ۵ - ۹۲۹۹۱ - ۹۶۴

دین پژوهی در جهان معاصر

(ابزار جدید، شبهات جدید)

دبیرخانه دین پژوهان کشور

فهرست مطالب

فهرست.....	صفحه
اشاره.....	۷
دین به مثابه نهادی اجتماعی.....	احمد مسجدجامعی - ۱۱
دین‌پژوهی و اقتضائات نوین.....	محمدجواد صاحبی - ۱۹
طبقه‌بندی شبهات دینی.....	مصطفی ملکیان - ۲۵
مقدمه.....	۲۵
۱. خاستگاه غیر معرفتی دین.....	۲۷
۲. بروزشبهه از گذر تحولات و رویکردهای تاریخی.....	۲۹
۳. بروز شبهه به دلیل ضعف اثبات و استدلال.....	۳۰
۴. بروز شبهه از طریق چالش میان یافته‌های انسانی و داده‌های وحیانی.....	۳۱
۵. شبهه از گذر تعارض عقل و دین.....	۳۲
۶. بروز شبهه از طرف کارکردهای دین.....	۳۳
۷. شبهه از طریق نتایج و آثار منفی دین.....	۳۴
۸. شبهه از طریق بی‌محتوا شدن سمبل‌های دینی.....	۳۴
خاستگاه دین.....	ابوالفضل محمودی - ۳۷
تحلیل جامعه‌شناختی منشأ دین.....	۳۹
نظریه دورکهم.....	۳۹
نقد و بررسی.....	۴۰
تحلیل اقتصادی منشأ دین.....	۴۱
نظریه مارکس.....	۴۱
نقد و بررسی.....	۴۲

۴۴	تحلیل روان‌شناختی منشأ دین
۴۴	نظریه فروید
۴۴	نقد و بررسی
۴۶	اشکالات عام رویکرد تقلیل‌گرایانه
۴۸	شبهه در دین به دلیل ضعف اثبات و استدلال محسن جوادی -
۴۹	الف) الهیات طبیعی
۵۰	ب) معرفت‌شناسی اصلاح‌شده
۵۰	ج) تحلیل‌های مصلحت‌گرایانه از ایمان
۵۱	د) ایمان‌گرایی
۵۲	داده‌های وحیانی و یافته‌های انسانی امیرعباس علیزمانی -
۵۷	سنجش معادلات علم و دین علی‌عابدی شاهرودی -
۵۷	اشاره
۵۹	مدخل
۶۰	دات صفرم فرا فرضیه‌ای
۶۲	سپهر «ضرورت» در دانش
۶۳	تبیین مفهوم دین در این پژوهش
۶۹	علم و دین به سان ترازو
۷۰	پرسمان اصلی در باره رهیافت علم‌بشری به واقع
۷۳	آسیب‌شناسی دین‌پژوهی معاصر علی‌اکبر صادقی‌رشاد -
۸۵	ایمان و دین‌شناسی تاریخی محمد مجتهدشستری -
۹۶	نواندیشی دینی معاصر و رسالت حوزه احمد واعظی -
۹۸	قرائت سنتی از دین
۱۰۰	چالش با قرائت سنتی
۱۰۵	نواندیشی معاصر و هرمنوتیک فلسفی
۱۱۰	رسالت حوزه
۱۱۴	متدلوژی تحقیقات در علوم اجتماعی مهدی محسنیان‌راد -
۱۲۷	اینترنت و نیازهای نوین محمد سمیعی -

اشاره

با ورود بشر به دوره جدید، دین نیز مانند دیگر دستاوردهای او به میدان چالشی عظیم درافتاده است. «ایمان» و «دین‌ورزی» دیگر آن مفاهیم ساده‌ای نیستند که به آسانی به توصیف‌ها و تحلیل‌های عرفی تن در دهند. موجی که اینک دریای ایمان را آشوب کرده است، به ساحل بسیاری از دستاوردهای بشری، از علوم انسانی و اجتماعی گرفته تا علوم مادّی، تن می‌کوبد و گاه آنها را پس می‌زند و به مبارزه فرا می‌خواند. وضعیت‌های جدید بشری - که محصول زیستن در دوره جدید است - هم ایمان مومنان را به مخاطره افکنده است و هم در اعتبار و کفایت استدلال‌ها و برهان‌های عقلی و غیرعقلی در قلمرو دین، تردید روا داشته‌است.

این موج، اگرچه گاه به صراحت بی‌ایمانی را ترویج می‌کند و از مرگ خدا و مفاهیم قدسی دم می‌زند، اما گاه نیز چنین است که به قصد کشف حقیقت - و در پی زیستن در همان وضعیت‌های جدید بشری - پرسش‌ها و شبهاتی را فراوی دین می‌نهد و انتظار شنیدن پاسخ دارد. بر دین‌پژوهان است که با درکی عالمانه و صادقانه از اقتضائات نوین، پاسخی سزاوار برای این پرسش‌ها بیابند و خورشید دین را پیش چشم دینداران، پرفروغ‌تر نگاهدارند.

پس از پیروزی انقلاب اسلامی - که پیروزی آرمان‌های دینی نیز بود - دین‌پژوهان و

اسلام‌شناسان مجالی تازه یافتند تا حقانیت، اعتبار و کفایت دین به عنوان عاملی برای تعالی مادی و معنوی را ثابت کنند. این تلاش سترگ بی‌تردید با توفیق‌هایی نیز همراه بوده است. اما روبه‌رو شدن با اقتضائات نوشونده جهان معاصر، ایجاب می‌کند که دین‌پژوهان، گوهر دین را در مصاف با مخالفان و رقیبان، چنان گذشته تابنده نگاه دارند.

دبیرخانه دین‌پژوهان کشور در پی ابلاغ رسالت خود، دومین کنگره دین‌پژوهان کشور را در اردیبهشت ۱۳۷۹ در قم برگزار کرد. مقالات کنگره، همزمان با برگزاری آن، در ویژه‌نامه‌ای با عنوان «دین‌پژوهان» ارایه گردید. مجموعه حاضر نیز، گردآمده سخنرانی‌های ایراد شده در این کنگره است که برای نخستین بار انتشار می‌یابد. در نام‌گذاری این مجموعه به **ابزار جدید، شبهات جدید** علاوه بر توجه به نکات پیشگفته، به محتوای عمومی مقالات نیز توجه شده است. آنچه سخنرانان این‌کنگره گفته‌اند همگی به صف‌آرایی دین و اقتضائات جدید در مقابل هم بازمی‌گردد.

وزیر محترم ارشاد در سخن خود دغدغه ایجاد زمینه‌های اجتماعی دینداری را به میان آورده‌اند و یکی از موارد اساسی در پژوهش‌های دینی را توجه به این نکته دانسته‌اند که آن دسته از نهادهای اجتماعی که موجب جامعه‌پذیری افراد می‌شود و به آنها سمت و سو و شخصیت می‌بخشد، تا چه اندازه در چارچوب تفکر دینی شکل گرفته است. ایشان این پرسش را مطرح کرده‌اند که ما تا چه اندازه توانسته‌ایم معارف خود را در قالب‌شيوه‌های اجتماعی بیان کنیم.

دبیر کنگره، در گزارشی تاریخی از نفوذ فرهنگی غرب به ایران و قرار گرفتن ایران در میان اقتضائات جدید، به توصیف چگونگی تأثیرپذیری دین از این اقتضائات می‌پردازد. و در پایان سخن به چگونگی تشکیل دبیرخانه دایمی دین‌پژوهان کشور

نیز اشاره می نماید. استاد مصطفی ملکیان در یک تقسیم‌بندی - که به نظر خود آن را از تقسیم‌بندی‌های دیگر قابل دفاع‌تر دانسته‌اند - شبهات دینی را در هشت دسته طبقه‌بندی کرده‌اند. سخنرانی ایشان تنها شامل توصیف و تبیین این شبهات است و نه پاسخ به آنها. دبیرخانه دین‌پژوهان از چند تن از صاحب‌نظران خواست تا در پاسخ به برخی از این شبهات، مقالاتی را برای چاپ در این کتاب فراهم آورند. این خواهرش اجابت شد و حاصل آن نگارش این مقالات بود: **خاستگاه دین** (دکتر ابوالفضل محمودی)، **بروز شبهه به دلیل ضعف استدلال** (دکتر محسن جوادی) و مقاله **سنجش معادلات علم و دین** (استاد علی عابدی شاهرودی). حجت‌الاسلام علی اکبر صادقی رشاد در بحثی با عنوان **آسیب‌شناسی دین‌پژوهی معاصر**، سه جریان مهم در دین‌پژوهی معاصر را بررسی می‌کند (سنتی، متجدد، نه سنتی نه متجدد) و به «انفعال‌گرایی افراطی»، «سیاست‌زدگی و جو‌آلودگی» و «افراط و تفریط» به عنوان آفات مهم در دین‌پژوهی معاصر اشاره می‌کند.

دکتر محمد مجتهدشبهستری بحث خود را تحت عنوان **ایمان و دین‌شناسی تاریخی** با این پرسش آغاز می‌کند که: آیا میان ایمان و دین‌شناسی تاریخی رابطه‌ای هست؟ پاسخ ایشان به این پرسش مثبت است. ایشان با ارائه گزارشی از سیر تاریخی تکوین مفهوم ایمان به این نتیجه رسیدند که کلیه پدیده‌های دینی شکل گرفته پیرامون اسلام، یک مجموعه معنایی است که در سیری تاریخی، نظامی را شکل داده است. برای یافتن مفهوم ایمان هم باید به متن مکتوب و هم به تجربه‌های تاریخی زیست شده توجه کرد.

حجت‌الاسلام احمد واعظی در گفتار خود با عنوان **نواندیشی دینی معاصر و رسالت حوزه** ضمن بیان آموزه‌های قرائت سنتی از دین، ایرادهای نواندیشان دینی بر این آموزه‌ها را در شش دسته مرتب می‌کند.

ایشان در ادامه سخن به نسبت میان نواندیشی معاصر و هرمنوتیک فلسفی می‌پردازد و اهمّ دستاوردهای هرمنوتیک گادامر، و یا به تعبیر دقیق‌تر، هرمنوتیک فلسفی را در هشت دسته بر می‌رسد. در پایان این مقاله، نویسنده آرزو می‌کند که اهل حوزه با درک آن دسته از شبهات هرمنوتیکی که ناظر به فهم متون دینی است، آمادگی لازم برای ورود به مباحث هرمنوتیک و دیگر مباحث مربوط به زبان را بیابند، تا مخالفان تفکر رایج در حوزه‌های علمیه، مجال تشکیک در مبانی فهم متون دینی را نیابند. دکتر مهدی محسنیان‌راد در گفتاری با عنوان **متدلوژی تحقیقات در علوم اجتماعی** به ضعف متدلوژی تحقیق در تمام حوزه‌های علوم در ایران اشاره می‌کند و با بیان گزارشی تاریخی از توسعه متدلوژی‌های تحقیق در غرب، توصیه می‌کند که متدها بومی شوند. اگر نیازها هم نیازهای شناخته‌شده بومی باشد و این دو مقوله با هم ترکیب شوند، خواهیم توانست آثاری را تولید کنیم که پاسخ‌گوی نیازهای معاصر باشد.

مهندس محمد سمیعی در گفتار خود با عنوان **دست‌آوردهای پژوهشی در اینترنت** ضمن تأکید بر ضرورت استفاده از اینترنت در تحقیقات دینی، یکی از علل کندی حرکت‌های پژوهشی در موضوعات مربوط به علوم اسلامی را در اختیار نداشتن ابزارهای کارآمد برای پژوهش می‌داند. ایشان ضمن برشمردن ویژگی‌های اینترنت تأکید می‌کند که بسیار به جاست اگر یک نظام اطلاع‌رسانی جامع و سراسری در علوم اسلامی بر روی شبکه اینترنت قرار بگیرد. ایشان در پایان به معرفی اجمالی «پایگاه اطلاع‌رسانی سراسری اسلامی (پارسا)» می‌پردازد.

دبیرخانه دین‌پژوهان کشور امیدوار است چاپ این مجموعه، به ارایه توصیف دقیق‌تری از کاستی‌ها و شبهات در حوزه پژوهش‌های دینی یاری رساند.

محمدجواد صاحبی

دبیر شورای برنامه‌ریزی دین‌پژوهان کشور

دین به مثابه نهادی اجتماعی

احمد مسجد جامعی^۱

خدای را شاکریم که به ما توفیق داد در کنار مرقد منور حضرت معصومه علیها السلام، دومین گردهمایی دین‌پژوهان را برگزار بکنیم. در حوزه فعالیت‌های دینی و حوزوی، مسأله دین‌پژوهی به عنوان اصل و محوری است که از قدیم‌الایام وجود داشته است. در کنار این وجه، ما شاهد حوزه دیگری از علوم هستیم که به ساحت زندگی دنیایی توجه دارد و در حوزه تسخیر عرصه‌های زندگی مادی و آبادانی این جهان تلاش می‌کند. این دو وجه، مکمل یکدیگر و در رابطه متقابل با هم هستند؛ از این‌رو اگر مبنایی را که بزرگان ما در حوزه اندیشه و عمل دینی به معنای اعتقاد قلبی، اظهار زبانی و عمل به ارکان بیان می‌کنند بپذیریم، دانش جدید در هر سه رکن، باعث چالش‌های اساسی شده است. در حوزه اعتقاد دینی با دعاوی معرفت‌شناختی، انسان‌شناختی و هستی‌شناختی جدید مواجه هستیم که عرصه‌های دین‌پژوهانه اندیشه را به بحث و چالش کشانده است. اتفاق دیگر،

^۱. وزیر فرهنگ و ارشاد اسلامی.

گسترش وسیع رسانه‌ها است. آنچه در پیام مقام معظم رهبری قرائت شد، توجه به این نکته است که ما در جهانی به سر می‌بریم که شبکه وسیع ارتباطات و اطلاعات موجب انتقال سریع مسائل و مشکلات می‌شود و ما نمی‌توانیم این مسائل را ندیده بگیریم و با آن برخورد مناسبی نداشته باشیم.

عرصه سوم که در حوزه مطالعات دین‌پژوهی باید به آن توجه شود، عرصه عملی است. دانش جدید، عرصه عمل را به گونه‌ای تفسیر کرده که می‌تواند موجب گسترش یا مانع گسترش معارف دینی شود. به عبارت دیگر اگر بخواهیم در حوزه معارف دینی فعالیت و مطالعه کنیم، باید معلوم کنیم آن دسته از نهادهای اجتماعی که موجب جامعه‌پذیری افراد می‌شود و به آنها سمت و سو و شخصیت می‌دهد تا چه اندازه در چارچوب تفکر دینی شکل گرفته و ما تا چه اندازه توانسته‌ایم معارف خود را در قالب شیوه‌ها و نهادهای اجتماعی بیان کنیم. فقط اعتقاد قلبی و حتی اقرار زبانی وجه فارق بین نظام‌های سکولار و دینی نیست. سکولاریسم به معنای جدایی دین از اجتماع و سیاست است و گرنه در میان سکولارها هم هستند کسانی که اعتقاد دینی دارند و به اعتقاد خود نیز پایبندند و حتی اقرار زبانی و عمل فردی هم دارند، ما در دعوی حضور دین در عرصه حکومت، زمانی توفیق خواهیم داشت که بتوانیم به نحوی سازمان‌دار وارد عرصه‌های مختلف اجتماعی بشویم و دین را در ساحت اجتماعی، داخل و آن را نهادینه کنیم، در غیر این صورت با چالش‌های عظیمی مواجه خواهیم شد که حتی متدینان نیز برای اظهار دین خود دچار مشکل خواهند بود. در این حوزه، بحث برنامه‌ریزی و سیاست‌گذاری پیش می‌آید و این که تحقیقات دین‌پژوهانه ما تا چه اندازه توانسته است در حوزه سیاست‌گذاری و برنامه‌ریزی منشأ عمل باشد و شرایط تحقق یک جامعه دینی، و درحقیقت شرایط عمل دینی، را در جامعه فراهم کند. ما در دو برنامه اول و دوم که زیرساخت‌های اساسی را در جامعه ما به وجود

آورد، این نگرانی را در اهداف و سیاست‌ها می‌بینیم. سیاست‌گذاران ما در برنامه‌ای که برای توسعه فرهنگی و اجتماعی تدوین کرده‌اند، افزایش شناخت اسلام و تحقق بخشیدن به ارزش‌های آن را به عنوان سیاستی کلان در نظر گرفتند. رشد فضایل اخلاقی و هدایت جوانان در عرصه‌های مذهبی به عنوان سیاست کلان در این برنامه در نظر گرفته شده است، اما آنچه که در اجزاء برنامه دیده می‌شود، متضمن راه‌های اجرایی برای ایجاد این نهادها نیست؛ به عبارت دیگر اجزاء برنامه، مؤید اهداف و سیاست‌های کلان برنامه اول و دوم نیست و نوعی گسستگی بین اهداف و زمینه‌هایی که برای تحقق آن اهداف لازم است، وجود دارد. به نظر می‌رسد که برنامه اول و دوم توسط گروهی، و مقدمه برنامه - که به اهداف کلان نظام می‌پردازد - توسط گروه دیگری تنظیم شده و این دو در کنار یکدیگر قرار گرفته است، و این به دوگانگی در نظر و عمل در برنامه و اجرای آن انجامیده است.

با توجه به آنچه گفته شد در برنامه سوم، نقطه توجه، اهتمام به جایگاه فرهنگ دینی در نظام سیاست‌گذاری و برنامه‌ریزی و افزایش مشارکت نهادهای عمومی در زمینه تبلیغات دینی به عنوان محورهای این برنامه بوده است، با این تفاوت که مسأله ایجاد نهادهای اجتماعی برنامه سوم را شاخص کرده است. برای گسترش دین‌باوری در جامعه، در برنامه سوم ابواب و اجزای اجرایی پیش‌بینی شده است؛ به عنوان نمونه در حوزه شهرسازی و شهرنشینی، به عنوان نهاد اجتماعی، شهرها در کنار مساجد و بر محور آنها شکل می‌گرفتند و برای یک فرد مؤمن - که خود را ملزم به رعایت حلال و حرام و واجب و مکروه می‌دانست - این شرایط ایجاد می‌شد که به مکانی مناسب برای انجام فرایض خود دسترسی داشته باشد. فاصله متوسط محل زندگی و تجارت از محل عبادت حدود دویست متر بوده و در چنین شرایطی امکان اجرای فرایض دینی فراهم است؛ یعنی شرایط عمل دینی را اوضاع اجتماعی فراهم ساخته است. در

مناسبات جدید شهری که این وضعیت رعایت نمی‌شود چگونه امکان فراهم‌بودن شرایط عمل دینی برای فرد وجود دارد؟ مثلاً در شهرک بزرگی مثل اکباتان با وجود تنها یک مسجد چگونه، آیا امکان عمل دینی برای افراد در تابستان فراهم است؟ در برنامه سوم پیش‌بینی شده است که در این باره باید چگونه اقدام کنیم. بند صد و شصت و سه در برنامه سوم در باب اهمیت گسترش فضاهای مذهبی و مساجد برای این مسأله در نظر گرفته شده و به دستگاه‌های مختلف ابلاغ شده است. این بند در حقیقت ما به ازای بندی است که به گسترش اسلام و معنویت توجه کرده و برای آن راهکارهای اجرایی پیشنهاد کرده است. در این بند پیشنهاد شده که با توجه به اهمیت گسترش فضاهای مذهبی، ضمن حفظ اصل سامان‌دهی، برای ساخت و ساز و احیا و تعمیر و تجهیز مساجد از طریق مشارکت‌های مردمی و شوراهای شهری و روستایی و دستگاه‌های مربوط طی سال‌های اجرای برنامه، کارهایی انجام شود. همچنین برای اعتلای معرفت دینی و قرآنی و بهره‌گیری از اندیشه‌های والای حضرت امام و مقام معظم رهبری به منظور تحکیم مبانی فکری انقلاب و فرهنگ جهاد و شهادت در جامعه، به ویژه در جوانان و نوجوانان، محورهای اجرایی پیشنهاد شده است. برای مراکز پژوهشی در این زمینه کارهای اساسی پیش‌بینی شده است. من این نکته را از این بابت عرض می‌کنم که شاید لازم باشد ما در حوزه دین‌پژوهی فضای نویی را ایجاد کنیم که کمتر به آن توجه شده، و آن فضایی تحقیقاتی است که زمینه‌های اجتماعی دینداری را فراهم می‌کند، نهادهای متولی این امر را ایجاد می‌کند و توسعه می‌دهد و دین را در اجزاء زندگی و نهادهای جامعه گسترش می‌دهد و از دوگانگی بین نظر و عمل جلوگیری می‌کند.

از این رو است که حوزه جدیدی از فعالیت‌های پژوهشی مطرح می‌شود. هدف این حوزه زمینه‌سازی برای تحقق دین در جامعه و نهادهای اجتماعی است. اعتلای

معرفت دینی و قرآنی نیز به عنوان راهکاری برای رسیدن به این هدف پیشنهاد شده است. همچنین مراکز پژوهشی همه دستگاه‌ها و وزارت‌خانه‌های موظف در قانون نیز در این باره مسئولند. ما در جامعه امروز با اقشار مختلف مخاطبان که از جهت مراتب علمی و تحصیلی و پایگاه اجتماعی مختلفند سر و کار داریم. از همین رو است که در این زمینه به تحقیقات و ارزشیابی نیازمندیم. این همه، زمینه تحقیقات دین‌پژوهانه را فراهم می‌کند که بتواند منشأ آثار عملی باشد و راهکارهایی را به سیاست‌گذاران و برنامه‌ریزان پیشنهاد کند.

در جمع‌بندی مطالب چند نکته را عرض می‌کنم: ما در حوزه فعالیت‌های دین‌پژوهی نیازمند پژوهش‌های ارزشیابی هستیم. باید بدانیم که فقط توجه به پیام روشن و گویا و یا نیت پاک در قلب مبلغان کافی نیست. بلکه با توجه به گستردگی فضای فکری و فرهنگی جامعه و گوناگونی طبقات مختلف اجتماعی از لحاظ سن، جنس و تحصیل لازم است برای یافتن روش‌های جدید تلاش کنیم و روش‌های موجود را به دقت ارزشیابی کنیم. در ارزشیابی این روش‌ها باید به چنین پرسش‌هایی پاسخ دهیم:

- رسانه‌ها و ابزارهای جدید تا چه اندازه می‌توانند پیام و محتوای دینی را به طور کامل بیان کنند؟

- رسانه‌های سنتی ما در این میانه چه وضعی دارند؟

- نوع رابطه‌ای که رسانه‌های جدید و سنتی ایجاد می‌کنند، چه ویژگی‌ای دارند؟

- برای مخاطبان پیام‌های مختلف، چه رسانه‌هایی را بایستی به کار بگیریم تا بیشترین تأثیر را بگذارند؟

- با توجه به ماهیت رسانه‌های جدید، آیا هر رسانه برای هر پیام مفید است؟ یا ممکن است نتیجه عکس داشته باشد؟ موارد مکرری بوده که پیام به نحو دیگری دریافت شده و این ناشی از رسانه و مخاطب بوده است.

مسئله ارزش‌یابی روش‌ها از جهت توفیق و عدم توفیق آنها، از مباحثی است که در حوزه پژوهش‌های ارزشیابی باید به آنها پردازیم. اگر می‌خواهیم عرصه دین را گسترش دهیم و مسائل اجتماعی را از حاق دین استخراج کنیم، باید به این ارزشیابی‌ها توجه کنیم.

مسئله دیگر، پژوهش‌های نیازسنجی است. ممکن است ما سیاست واحدی برای تبلیغ در اختیار نداشته باشیم، اما باید با استفاده از نیازسنجی، بتوانیم برای نیازهای مختلف گروه‌های مختلف اجتماعی، محصولات فرهنگی متناسب دینی را ارائه کنیم؛ بنابراین یکی از محورهایی که در حوزه پژوهش‌های دینی می‌تواند منشأ اثر باشد، نیازسنجی به ویژه در حوزه سیاست‌های رسانه‌ای، اجتماعی و آموزشی است. آنچه در باره برنامه سوم به اجمال بیان شد ناظر به تحقق نهادهای دینی و گسترش و دخالت دادن دین در امور اجتماعی است. تحقق این مهم نیازمند تحقیقات گسترده‌ای است که بی‌شک حوزه‌های علمیه و به ویژه دین‌پژوهان ما می‌توانند در این زمینه منشأ آثار و راهنمایی‌های ارزنده‌ای باشند. در این صورت است که ما در حوزه اعتقاد قلبی و عمل به ارکان، مسئله عمل را در قالب یک فعالیت اجتماعی می‌بینیم و شرایط تحقق آن را در قالب‌های جدید فراهم می‌کنیم. امر به معروف و نهی از منکر امروز در قالب‌های جدید، معنای بسیار گسترده‌تری دارد. نهادهای ما در این زمینه نیازمند تحقیقات هستند. این تحقیقات از طرفی باید مقتضیات امروز عالم را بشناسد و از طرفی دغدغه‌های دین‌داری را داشته باشد. دین‌پژوهان ما کسانی هستند که با جمع مقتضیات روز و دغدغه‌های دینی وارد این عرصه می‌شوند و در این زمینه رهگشا و راهنما هستند.

من امیدوارم که در سال جدید به برکت این نام‌گذاری بتوانیم گام‌های بزرگ‌تری را در حوزه دین‌پژوهی برداریم. به ویژه به این نکته تأکید دارم که اگر ما بخواهیم دین

را در جامعه گسترش دهیم، باید پژوهش‌های ما در قالب نظام برنامه‌ریزی، نظام سیاست‌گذاری و نظام اجرایی، راه‌های گسترش دین را در نهادهای اجتماعی فراهم بکند. در غیر این صورت ممکن است با دوگانگی در عمل و اعتقاد روبه‌رو شویم. اگر پژوهش‌های ما راه‌های گسترش دین را در نهادهای اجتماعی فراهم کند، می‌توانیم دین را به صورت نهادینه در جامعه بسط بدهیم و این قطعا با پژوهش‌های مداوم در حوزه‌های مختلف از جمله حوزه نیازسنجی و ارزشیابی میسر است.

دین پژوهی و اقتضات نوین

محمد جواد صاحبی^۱

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ يَا حَافِظًا لَا يَنْسَى، يَا مَنْ نِعْمَهُ لَا تُحْصَى، انْتَقَلَتْ وَ قَوْلُكَ الْحَقُّ: أَنَا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَأَنَا لَهُ لِحَافِظُونَ.

خدمت همه حاضران، عالمان، محققان و مؤلفان علوم دینی و فرهیختگان حوزوی و دانشگاهی خیر مقدم عرض می‌کنم و از باب انجام وظیفه، چند نکته را به گونه فشرده بیان می‌کنم. انگیزه اصلی چنین فعالیت‌هایی همان احساس مسئولیت انسان‌های متعهد یا واکنش طبیعی در برابر واقعیات و مقتضیات زمان است. همه می‌دانیم حدود دو قرن است که تمدن جدید به دنیای اسلام سرازیر شده است. این هجوم تمدن جدید یا به لحاظ کنجکاوی بشر است که به مرزها و جغرافیاهای دیگر سرک می‌کشد و می‌خواهد ببیند در دنیا چه می‌گذرد و دست‌آوردهای بشر چیست تا از آنها برای رسیدن به رفاه و رفع نیازهای طبیعی استفاده کند، یا به این دلیل است که

^۱. دبیر شورای برنامه‌ریزی دین‌پژوهان کشور.

فکر، فرهنگ و تمدن در چارچوب مرزهای جغرافیایی محدود نمی‌ماند، به خصوص تمدن جدید که به دلیل نیاز به مواد اولیه و بازار مصرف کالاهای صنعتی، با استعمار کشورهای غنی به خصوص شرق اسلامی همراه بود.

استعمار غرب از مرزهای مختلف وارد سرزمین بزرگ اسلامی شد: از یک طرف تشکیل کمپانی هند شرقی در هندوستان و از طرف دیگر حمله ناپلئون بناپارت به مصر و از سوی دیگر هجوم روسیه تزاری به ایران با تحریک کشورهای غربی، فتوح نظامی و به دنبال آن فتوح سیاسی را برای بیشتر استعمارگران به همراه داشت، ولی در این میان بیشتر از همه، تأثیر گذاری فکری و فرهنگی بر ملل اسلامی مطرح بود. در برابر این پدیده جدید، ملل اسلامی واکنش‌های نظامی از خود نشان دادند؛ مانند حضور مردم و عالمان در برابر روسیه تزاری. همه می‌دانیم که دیپلماسی جدید، محصول تهاجم تمدن غرب بود.

در این میان چاره‌ای جز هماهنگ شدن و برقراری رابطه با تمدن جدید نبود. از همه مهم‌تر آثار فکری و فرهنگی این هجوم مطرح است. مکتب‌های مختلف فلسفی و سیاسی پس از این هجوم وارد سرزمین‌های اسلامی شد. انسان‌های متعهد و مسئول نمی‌توانستند در برابر این واقعیت بی‌اعتنا باشند و ناگزیر از نشان دادن واکنش‌های مناسب بودند. همان‌گونه که هنگام تهاجم نظامی باید مقابله به مثل کرد و به تکنولوژی نظامی مجهز شد. بعضی ممکن است این واقعیت را نادیده بینگارند و به گونه‌ای عوامانه به آن بی‌اعتنا باشند؛ این، حذف صورت مسأله است و مشکلی را حل نمی‌کند. متفکران مصلح از ابتدای سیطره تمدن غرب، سعی کردند واکنش‌های متناسب از خودشان نشان دهند. مرحوم سید جمال‌الدین اسدآبادی در برابر استعمار سیاسی، فرهنگی و اقتصادی غرب، روش‌های متناسب و ابتکاری در پیش گرفت و نیز در برابر سیطره تفکر غرب و فلسفه‌های نوظهور عکس‌العمل متناسب نشان داد. بحث علم و

دین و تقابل میان فلسفه‌های مادی جدید (نیچریه یا ناتورالیسم) اولین بار در آثار سید جمال‌الدین اسدآبادی مطرح شده‌است. همچنین سید با بحث در باره اندیشه‌های سیاسی غرب و مباحثی مانند دموکراسی و حکومت دموکراتیک و نگاه نقادانه به آنها، اندیشه جدید غرب را به چالش فراخواند. مرحوم محمد عبده نیز چنین کاری کرد. او در رساله‌های متعددی، معرفت جدید غرب را به چالش گرفت. اصلاً بحث مقتضیات زمان شاید اولین بار به طور منقح در آثار شیخ محمد عبده مطرح شده است. عبده به متفکران و فقیهان دنیای اسلام پیشنهاد کرد برای اینکه بتوانیم تمدن غرب را در هاضمه قوی اندیشه اسلامی هضم کنیم و نکات مثبتش را جذب و نکات منفی‌اش را دفع کنیم، چاره‌ای نداریم جز این که بین احکام عبادی و احکام معاملاتی تفکیک قائل شویم؛ چون احکام عبادی تنصیصی، تعبّدی و غیرقابل تغییرند، اما احکام معاملاتی، مطابق نظر عبده، نه از احکام تأسیسی بلکه از احکام امضایی هستند. برای نمونه شارع مقدّس چون پدیده‌هایی مانند مضاربه و مساقات را با مصالح اسلامی در تنافی ندیده است، آنها را پذیرفته است.

رویکردهایی که با نام «احیای فکر دینی»، «اصلاح اندیشه اسلامی» و «نواندیشی دینی» در سراسر شرق اسلامی مطرح شده است؛ بازتاب این موج جدید است. انقلاب اسلامی ما در بستر همین رویکردها شکل گرفته است. به خصوص ظهور صدها مؤسسه تحقیقاتی دینی، محصول انقلاب اسلامی است. در حوزه علمیه مقدّسه قم، مؤسسات متعدّدی فعالیت می‌کنند، اما از کار یکدیگر بی‌اطلاع هستند. همین عدم اطلاع سبب شده است که دوباره کاری، چند باره کاری و کارهای سطحی گسترش پیدا کند. گاه می‌بینیم که چندین مرکز تحقیقی برای تدوین «معجم سرمایه‌گذاری» می‌کنند. این همه نیروی انسانی و بودجه صرف می‌شود تا مثلاً «معجم بحار الانوار» - علی‌رغم این که تلاش ارزنده‌ای است - هم زمان در تهران، قم و

مشهد تهیه شود! اگر یک دستگاه اطلاع‌رسانی وظیفه معرفی این کارها را به عهده می‌گرفت، آیا باز هم این همه دوباره کاری می‌شد؟ همچنین است در کار ترجمه به دلیل عدم هماهنگی، گاه چندین ترجمه از یک متن، همزمان، انجام می‌شود.

انجام دادن این فعالیت‌ها نیازمند وجود یک دستگاه اطلاع‌رسانی قوی است. به همین دلیل پس از رایزنی با مراکز پژوهشی حوزه علمیّه قم، مسئولین محترم وزارت ارشاد و نهادهای پژوهشی دانشگاهی به این نتیجه رسیدیم که یک مرکز باید متولّی این امر شود. طبیعی بود که وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی بنا به وظایفی که برای توسعه فرهنگ دینی دارد، متولّی این کار شود. ما در شورای برنامه‌ریزی دبیرخانه دین‌پژوهان کشور از نهادها و مؤسسات پژوهشی برای همکاری دعوت کردیم. برای این کار - چون نمی‌توانستیم تمام این مراکز را در شورای پژوهشی این نهاد قرار دهیم - از هفت یا هشت مؤسسه بزرگ خواستیم که مسئولان پژوهشی خود را به ما معرفی کنند. همکاران پژوهشی ما اینک ضرورت و اهمّیت کار را پذیرفته‌اند و این هدف تحقّق پیدا کرده است. دبیرخانه دین‌پژوهان وظایف متعددی دارد؛ برای نمونه اطلاع‌رسانی به محققان و مراکز دین‌پژوهی و ایجاد ارتباط و هماهنگی میان مراکز و پژوهشگران از طریق اطلاع‌رسانی به موقع. همین که محققان و مصنفان علوم دینی یکی - دو بار در سال در اجتماعی این‌چنینی کنار هم بنشینند و از کار همدیگر مطلع شوند، یکی از جلوه‌های کار ماست. در آینده در نظر داریم نمایشگاه بزرگ دین‌پژوهشی را تشکیل دهیم تا مؤسسات، دست‌آوردها و طرح‌های در دست اقدام خود را به نمایش بگذارند.

حمایت از پژوهشگران برتر علوم دینی نیز از جلوه‌های دیگر این دبیرخانه است. کار دیگر ما در سال گذشته که با کمک و حمایت وزارت محترم فرهنگ و ارشاد اسلامی اجرا شد، دعوت از پژوهشگاه‌ها برای ارسال و معرفی پژوهش‌های برتر بود.

این کار انجام شد و با برگزاری جلسه بسیار با شکوهی حدود ده نفر از مؤلفان و مصنفان علوم دینی تشویق و حمایت شدند. برنامه‌ها و راهکارهای علمی برای رسیدن به این اهداف را به این صورت پیش‌بینی کرده‌ایم:

- برگزاری نشست‌های علمی با اندیشمندان داخلی و خارجی در راستای اهداف دبیرخانه؛

- انتشار نشریه ویژه اطلاع‌رسانی به پژوهشگران علوم دینی؛

- بررسی وضعیت دین‌پژوهی در کشور؛

- تشکیل کنگره سالانه دین‌پژوهان و طرح مباحث ضروری که نخستین بار در ۲۵

آذرماه سال ۷۷ با عنوان «موانع و آسیب‌های دین‌پژوهی» برگزار شد؛

- به کارگیری ابزار جدید اطلاع‌رسانی از قبیل اینترنت، رایانه و پژوهش‌های میدانی؛

- ارائه خدمات اطلاع‌رسانی به مؤسسات دین‌پژوهی و پژوهشگران حوزه دین.

هم اکنون که دومین کنگره دین‌پژوهان با عنوان «شبهات جدید، ابزار جدید» برگزار

شده است، مقالاتی متناسب با سمت و سوی کنگره را دریافت کردیم که در

مجموعه‌ای به نام «دین‌پژوهان»، چاپ شد و در اختیار سروران معظم قرار گرفت.

سخنرانی‌های قبلی نیز در مجموعه‌ای جدا عرضه شده است.

انتشار یک خبرنامه از طرح‌های در دست اقدام ماست. این خبرنامه برای اولین بار تهیه می‌شود و با مراجعه به آن می‌توان از کارهای در دست اقدام مؤسّسات آگاه شد. با آگاهی از این کارها مطمئناً دوباره کاری و کارهای سطحی صورت نمی‌گیرد. در انجام‌دادن این فعالیت‌های مقدّس ما از حمایت مراکز دین‌پژوهی به خصوص وزیر محترم ارشاد، قائم مقام و مدیر کل استان و دیگران برخوردار بودیم؛ امیدواریم این حمایت‌ها ادامه داشته باشد. همین مقدار که پژوهشگران علوم دینی در چنین جمعی حاضر شده‌اند و از کار هم مطلع هستند می‌تواند ثمربخش باشد. همچنین پیشنهادهایی که ارائه خواهد شد راه‌گشای آینده‌ای بهتر و روشن‌تر خواهد بود.

طبقه‌بندی شبهات دینی

مصطفی ملکیان^۱

مقدمه

بنده قصد دارم در این فرصت کوتاه در باره یکی از مهم‌ترین مسائل دین‌پژوهانه، چه در جهان اسلام و چه در خارج از جهان اسلام، سخنانی خواهم گفت. موضوع این سخنرانی‌ها «ابزار جدید و شبهات جدید» در حوزه دین و علم است. من بدون این که وقت سروان را با بیان این نکته بگیرم که آیا می‌توان از شبهه‌های جدید سخن گفت و این که آیا به کار بردن تعبیر «شبهه» پیش‌فرض‌هایی دارد و آیا این پیش‌فرض‌ها قابل دفاع‌اند یا نه، عرض می‌کنم که در حوزه مطالعات دین‌پژوهانه، یکی از مباحث مهم در روزگار ما «طبقه‌بندی شبهات دینی» است.

شبهات دینی را می‌توان به صورت پراکنده ذکر کرد و آنها را نام برد، اما برای اینکه معلوم شود هر دسته از شبهات را در چه حیطه‌ای از مطالعات دین‌پژوهانه باید بررسی کرد، تقسیم‌بندی خودِ شبهه‌هایی که درباره دین پدید آمده است، مهم است. امروز

^۱. محقق و مدرس فلسفه و کلام.

در بسیاری از محافل آکادمیک، خصوصاً در جهان غرب در باب طرز تقسیم‌بندی شبهات مربوط به دین، بحث‌های مفصلی در می‌گیرد. از اینجا می‌توان پی برد که هر گونه تقسیم‌بندی شبهات دینی، تقسیم‌بندی نهایی نیست، همچنان که در کشورهای غربی این تقسیم‌بندی‌ها برای نخستین بار صورت نگرفته است. در این محفل چه بسا نفس این تقسیم‌بندی، بحثی نو به نظر بیاید.

بنده تقسیم‌بندی خودم را که به نظر می‌آید قابل دفاع‌تر است، نقل می‌کنم و سعی می‌کنم که به صورت بسیار موجز، جغرافیای این شبهات را به مخاطبان گرامی منتقل کنم.

ابتدا باید گفت که دین را، اعم از اسلام یا غیراسلام و نیز ادیان غربی و یا ادیان ابراهیمی و ادیان شرقی، می‌توان به سه بخش تقسیم کرد: دین اولاً تفسیری از هستی و موضع انسان در هستی ارائه می‌کند و آن‌گاه می‌گوید تو، به عنوان انسان در این هستی، این جایگاه و این منزلت را داری. از مجموعه آنچه دین در تفسیر هستی و در باره موضع انسان در هستی ارائه می‌کند به «عقاید دین» و به تعبیر غربیان، «دگماهای دین» تعبیر می‌کنیم.

کار دوم دین این است که به انسان می‌گوید: حالا که هستی و منزلت تو به این صورت تفسیر شد، شیوه خاصی برای زندگی به تو، توصیه می‌شود. مجموعه آنچه دین در این باب می‌گوید، در بخش دوم دین، یعنی «اخلاقیات» دین بررسی می‌شود. بخش سوم دین بخشی است که دو بخش پیشین را در مجموعه‌ای از اعمال سمبلیک، مناسکی و شعائری ارائه می‌کند. مجموعه این اعمال مانند نماز، روزه، حج و... را «عبادیات دین» می‌نامیم. بنابراین می‌توانیم بگوییم دین در آغاز، تفسیری از هستی و منزلت انسان به دست می‌دهد، بعد بر اساس این تفسیر، شیوه خاصی برای زندگی توصیه می‌کند و در مقام سوم، این تفسیر و توصیه را به صورت رمزگونه در

مجموعه‌ای از اعمال شعائر و مناسکی متجلی می‌کند. از این حیث می‌توان گفت دین قابل تقسیم به سه قسم است: عقاید دینی، اخلاقیات دینی و عبادیات دینی. بر این اساس می‌توان شبهه‌های مربوط به دین را به ترتیب، به بخش عقاید دینی، اخلاقیات دینی و یا عبادیات دینی مربوط دانست. شاید مجموعه این شبهات را بتوان به هشت قسمت تقسیم کرد. هر یک از این هشت قسم در یکی از بخش‌های دینی قابل بحث و جواب‌گویی است. در اینجا سخن را به اختصار برگزار می‌کنم؛ چرا که اگر بخواهم دلایل پیشنهاد کردن این ترتیب را بازگو کنم، کلام طولانی خواهد شد.

۱. خاستگاه غیر معرفتی دین

نخستین نکته این است که کسانی در باره «خاستگاه دین» شبهه می‌کنند و ما را بر حذر می‌دارند و چه بسا هشدار می‌دهند که نکند دین منشأ غیر معرفتی داشته باشد؛ نکند یک امر غیر معرفتی ما را متدین کرده است (متدین به معنای عام یا متدین به دین خاص مثلاً مسیحیت یا اسلام). اگر پرسیم چرا انسان‌ها معتقدند که مجموع زوایای یک مثلث ۱۸۰ درجه است، خواهند گفت به این دلیل که ریاضی‌دانان برای این قضیه برهانی اقامه کرده‌اند. معنای این سخن این است که انسان‌ها با اعتقاد به این که مجموعه زوایای یک مثلث ۱۸۰ درجه است از حیطه حق‌طلبی به دور نرفته‌اند. عوامل معرفتی موجب شده است که انسان‌ها به چنین اعتقادی برسند و بنابراین می‌توانند آسوده باشند که هیچ امر غیر معرفتی در این اعتقاد دخالت نداشته است.

مثال دیگری می‌آورم: اگر از من پرسید که از کجا معتقدی که در فلان روز از فلان ماه از فلان سال به دنیا آمده‌ای، من ممکن است پس از انجام دادن تحقیقات به این نتیجه برسم که واقعا در فلان روز از فلان ماه از فلان سال به دنیا آمده‌ام. اگر این تحقیقات واقعا در دسترس و اختیار من باشد از آن به بعد، من در باب روز و ماه و سال تولد خودم اعتقادی دارم که کاملاً در حیطه مسائل معرفتی است. اما اگر چنین

تحقیقاتی در دسترس من نباشد، جای این توهم هست که نکند در باره روز و ماه و سال تولدم متأثر از القائنات پدر و مادرم باشم! اگر این شبهه در ذهن من رشد کرد، ناآرام می‌شوم؛ چرا؟ چون انسان وقتی احساس کند فریبش داده‌اند، به شدت آزرده می‌شود. یکی از بزرگ‌ترین علل بسیاری از نابسامانی‌های روانی این است که بیمار ناگهان درمی‌یابد او را فریب داده‌اند. این قسم از شبهه‌ها، این پرسش را مطرح می‌کند که آیا شما متدینان در پرتو مسائل معرفتی به اعتقادات خود باور دارید (مانند اعتقاد به این که مجموعه زوایای یک مثلث ۱۸۰ درجه است) یا در اثر القاءها، تلقین‌ها، فریب‌ها، منفعت‌های فردی و گروهی، عشق‌ها و نفرت‌ها و بیم‌ها و امیدها به این اعتقادات باورمند شده‌اید؟ نکند این امور غیرمعرفتی شما را معتقد کرده باشند؟!

این امور غیرمعرفتی چه هستند؟ این امور، خود، به سه دسته کلی قابل تقسیم‌اند: امور غیرمعرفتی فردی و جسمانی، امور غیرمعرفتی فردی و نفسانی (روحی - روانی) و امور غیرمعرفتی اجتماعی. حتی کسانی مدعی شده‌اند که ما تحت تأثیر امور فردی و جسمانی به دین اعتقاد پیدا کرده‌ایم. کسانی نیز معتقدند همان‌طور که با ترشح یک غده در بدن، انسان دارای غریزه جنسی می‌شود و با ترشح کم، غریزه جنسی او ضعیف می‌شود، همچنین غده‌ای در انسان هست که هنگام ترشح، انسان‌ها گرایش دینی پیدا می‌کنند. این مطلب ممکن است در غایت افراط باشد. اما می‌خواهم این نکته را عرض کنم که اگر روزی کسی این گفته را جدی گرفت، نخواهد گفت که من تحت تأثیر یک غده زندگی‌ام را تنظیم می‌کنم!

این نوع شبهات، شبهاتی در باب منشأ دین هستند که با وجود مهم‌بودن آنها جای بحثشان این‌جا نیست. زیست‌شناسان، روان‌شناسان، جامعه‌شناسان و نیز کسانی که به عامل فردی جسمانی توجه داشته‌اند، در این باره سخن گفته‌اند.

۲. بروزشبهه از گذر تحولات و رویکردهای تاریخی

از برخی شبهه‌ها به شبهه‌های «نوع دوم» تعبیر می‌کنم. در توضیح این شبهه باید گفت که در طول تاریخ، تغییرات فراوانی در دین حادث شده است. تلقی دینی کنونی نسبت به تلقی دینی صد سال پیش چه رجحانی دارد؟ عموم توده‌های دیندار، گمان می‌کنند دینی که الآن به آن معتقدند دقیقاً همان چیزی است که خدا یا بنیان‌گذار آن دین از آنها خواسته است. این توهم ناشی از نبود مطالعات تاریخی است. با مطالعات تاریخی می‌فهمیم که مثلاً اسلام در نیمه اول قرن اول به شکلی و در نیمه‌های آخر قرن تدریجاً به صورت دیگری درآمد و مثلاً در قرن پنجم به صورت دیگری ظهور کرد. خیلی از چیزهایی که الآن برای ما جزء مسلمّات اسلام به حساب می‌آید، در بعضی قرون، جزء مسلمّات نبوده و بالعکس. تطوّرات و تحولات بسیاری در جهت اثبات و نفی، رقیق‌شدن و غلیظ‌شدن، قبض و بسط و بزرگ و کوچک‌شدن رخ داده است. یک صورت دین چیزی است که ما اینک به آن باور داریم. در این زمان ممکن است کسی از شما بپرسد به چه دلیل صورت فعلی دین بر صورت سیصد سال پیش آن رجحان دارد؟ وقتی به این تغییرات دینی توجه شود، آن گاه این شبهه رخ می‌دهد که گویا ما به ترجیحی بلا مرجّح دست زده‌ایم. ممکن است کسی بگوید که ما دین را مثلاً با فیزیک مقایسه می‌کنیم. مگر فیزیک تطور پیدا نکرد، و در عین حال فیزیک اوایل قرن بیست و یکم همان فیزیک است؟

اگر به این قول قائل شدیم و دین را به فیزیک و علوم تجربی (اعم از علوم تجربی طبیعی یا علوم تجربی انسانی) شبیه کردیم، آن گاه لوازم خیلی مهم‌تری برعهده ما می‌آید که نمی‌توان به آنها ملتزم شد.

۳. بروز شبهه به دلیل ضعف اثبات و استدلال

شبهه دیگر این است که آیا آنچه در دین گفته می‌شود، قابل اثبات و دفاع عقلانی

هست؟ آیا می‌توان همچنان که اثبات می‌کنیم بزرگ‌ترین عدد اول وجود ندارد و مساحت دایره مساوی با مجذور شعاع در عدد **P** است، به همان‌گونه وجود خدا و زندگی پس از مرگ را اثبات کنیم؟ آیا به همان‌گونه می‌توان اثبات کرد که جهان معنی‌دار و زندگی، هدف‌دار است؟ می‌توان اثبات کرد که جهان دارای نظام اخلاقی است؟ می‌توان اثبات کرد جهان هستی آفریده موجودی است که از علم بی‌نهایت، قدرت بی‌نهایت و خیرخواهی بی‌نهایت برخوردار است؟ می‌توان اثبات کرد که **فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ**؟ به محض شنیدن آموزه‌های دین - اعم از کلیات یا جزئیات - این پرسش پیش کشیده می‌شود که آیا این آموزه‌ها قابل اثبات عقلانی هستند؟ و نیز این پرسش فرا روی انسان متدین قرار می‌گیرد که اگر این مفاهیم قابل اثبات عقلانی نباشد، تدین به دین به طور کلی و یا تدین به دین خاص، در واقع هیچ وجه موجهی نداشته است، یعنی من در موضع برتری از کسانی که یا اصلاً دین ندارند و یا دینی غیر از دین من دارند، نیستم.

۴. بروز شبهه از طریق چالش میان یافته‌های انسانی و داده‌های وحیانی

دسته چهارم از شبهات این است که وقتی «داده‌های وحیانی» با «یافته‌های انسانی» تعارض می‌کنند، چه باید کرد؟ شک نیست که بالأخره هیچ دینی، هر قدر هم احکام و تعالیم آن کم و کمتر باشد، چنان نیست که دارای هیچ حکم و تعلیمی نباشد. همه ادیان سلسله‌ای از احکام و تعالیم دارند. اگر صورت مکتوب این احکام و تعالیم - که در متون مقدس ادیان و مذاهب آمده است - با یافته‌های عقلی بشری تعارض پیدا کرد (مثلاً دین گفت: «الف ب است» ولی عقل بشر گفت: «بعضی الف‌ها ب نیستند» یا «هیچ الفی ب نیست»)، در این صورت باید جانب کدام را گرفت؟

جواب این پرسش را از خود دین نمی‌شود داد. چون در این صورت این مسأله پیش می‌آید که اگر عقل در باب این سؤال، جوابی غیر از جواب دین داد، بین داده‌های وحیانی و یافته‌های انسانی تعارض برقرار نخواهد بود؟ در اینجا به یک حالت دوری یا - به تعبیر دیگر - تسلسلی از یک طرف و دور از طرف دیگر می‌رسیم. چه باید کرد؟ آیا چنین تعارضی بین داده‌های وحیانی و یافته‌های انسانی وجود دارد؟ علی‌الظاهر وجود دارد. بنده عرض می‌کنم «علی‌الظاهر» وجود دارد. یعنی کیست که «ظاهر» قرآن و روایات را بخواند و نبیند که بسیاری از داده‌ها و یافته‌های انسانی تعارض دارد. چه بسا راه حل شما به اینجا بینجامد که این تعارض‌ها - همان‌طور که من گفتم - ظاهری است و واقعی نیست. راه حل دیگر این است که این تعارض، واقعا ظاهری نیست، بلکه واقعی است. واقعا قرآن یک چیز می‌گوید و یافته‌های انسانی چیز دیگر. ما باید جانب کدام را بگیریم؟ این تعارض‌ها خود به سه دسته قابل تقسیم است:

گاهی تعارض بین گزاره عقلانی و یک گزاره وحیانی است؛ یکی گزاره‌ای که انسان با به کار گرفتن نیروهای ادراکی و یکی گزاره‌ای که انسان از طریق کتاب مقدس به آن رسیده است. گاهی تعارض بین گزاره‌های دینی و گزاره‌های عقلی نیست؛ بلکه بین لوازم گزاره‌های دینی و لوازم گزاره‌های عقلانی یا پیش‌فرض‌های گزاره‌های دینی و پیش‌فرض‌های گزاره‌های عقلانی است. دسته سوم تعارض‌ها در واقع تعارض بین روحیه متدینانه با روحیه عقل‌گرایانه است. هر یک از این سه دسته به دسته‌های فرعی تری تقسیم می‌شوند.

۵. شبهه از گذر تعارض عقل و دین

شبهه پیشین، ما را به شبهه پنجم منتقل می‌کند: چرا دین با عقل، دو رفتار می‌کند؟ این دو رفتار دین با عقل چگونه قابل تبیین است؟ همیشه در همه ادیان و مذاهب - چه در ادیان شرقی و چه ادیان غربی - وضع از این قرار بوده که تا وقتی عقل چیزی موافق دین را اثبات می‌کرده است، می‌گفته‌اند: عقل، همان نعمت بزرگ الهی است که خدا به ما داده است، اما به محض این که همان عقل با همان ابزار و با همان شیوه‌های استدلالی به چیزی خلاف دین می‌رسیده است، می‌گفته‌اند: این عقل نیست، شیطنت است؛ می‌گویند «کانین ریزن»؛ یعنی، عقل فریبده است! این عقل شیطانی، آن عقل نیست؟ باید پرسید که این دو عقل چه فرقی با هم دارند؟ تا این عقل اثبات می‌کرد «خدا وجود دارد»، عقل بود، رحمانی بود، موهبت الهی و بزرگ‌ترین نعمتی بود که خداوند به انسان داده بود، اما وقتی همین عقل گفت که من در عالم نظم نمی‌بینم، یا اگر نظم می‌بینم نظم را همه‌جا دست در آغوش بی‌نظمی می‌بینم، گروهی می‌گویند: این عقل شیطانی است.

دین در ارتباط با عقل چه باید بکند؟ نمی‌توان به یک بام و دو هو معتقد بود. البته می‌تواند انسان را به زمین بکوبد که خودش و عقلش تعطیل شود، اما تا وقتی سرش را به زمین نکوفته‌اند، نمی‌شود پرده‌پوشی کرد. اگر عقل حقیر است، در همه‌جا حقیر است، هم آن وقت که وجود خدا را اثبات می‌کند باید حرفش را به چیزی نگیریم و حکم او را حکم قاضی معزول بدانیم و هم وقتی که حکم می‌کند نظم و وجود ندارد باید بگوییم که حکمش حکم قاضی معزول است و نباید به آن اعتنا کرد. بر این اساس است که نوعی «دو ارزشی‌بودن» نسبت به عقل در ادیان می‌بینیم. ادیان نمی‌توانند آن را یکسره نفی کنند چون اگر نفی کنند، خودشان نفی می‌شوند. این موضع پارادکسیکال، یکی از شبهات بسیار جدی در معرفت‌شناسی دینی است.

در ابتدای سخن گفتم این تقسیم‌بندی‌ها بر این اساس است که هر یک از این شبهات به یک حوزه از حوزه‌های دین‌پژوهی مربوط می‌شود. شبهه اخیر به آن حیطه از دین‌پژوهی مربوط می‌شود که از آن به «معرفت‌شناسی» دین تعبیر می‌کنیم.

۶. بروز شبهه از طرف کارکردهای دین

شبهه ششم، این است که دین در کارکردهای خود رقیب و بدیل پیدا کرده است. بنابراین علاوه بر کاری که قبلاً می‌کرد وظیفه دیگری نیز دارد و آن اینکه باید برتری خود را در مقابل رقیب اثبات کند. من تا وقتی که بدیل و رقیب ندارم تنها کاری که باید بکنم این است که کالای خودم را عرضه کنم، اما با آمدن رقیب به میدان باید مزایای کالای خودم را نسبت به کالایی که رقیب عرضه کرده، نشان بدهم. لاقلاً با پیشرفت علوم تجربی انسانی و بخشی از علوم فراروانشناختی (علوم پاراسایکولوژی) *parasicology* بسیاری از کارکردهای پیشین دین را اینک غیردین نیز داراست و بنابراین دیگر دین چه رجحانی به غیردین دارد.

مثالی بزنم: وقتی من مسلمان در یک شب، مراسم احیا برقرار می‌کردم، و تا صبح راز و نیاز و گریه و زاری می‌کردم، صبح آن شب احساس می‌کردم خیلی سبک بارم، و از لحاظ روحی آرامش بیشتری دارم. این کاری بود که دین برای من می‌کرد. شاید تا صد و پنجاه سال پیش، غیر از دین، هیچ پدیده‌ای نبود که این کار را برای من انجام بدهد، ولی وقتی امروز پس از مراجعه به مشاور روانکاوا احساس می‌کنم که همان حال را دارم که هنگام بازگشت از مسجد به من دست می‌داد، از خودم می‌پرسم: دین چه رجحانی دارد؟ این نمونه در موارد خیلی ساده‌تر قبلاً رخ می‌داده و ما توجه نداشته‌ایم، مثلاً زمانی بود که به دلیل استحباب حتماً با آن چوب معروف به چوب اراک مسواک می‌کردیم، الآن بیشتر ما با آن مسواک نمی‌کنیم نه به این دلیل که - نعوذ بالله - به خدا پشت کرده‌ایم، بل به این دلیل که می‌بینیم چیز دیگری پیدا شده که همان کارکرد چوب اراک را دارد.

۷. شبهه از طریق نتایج و آثار منفی دین

قسم هفتم از شبهات، مربوط به آثار و نتایج فردی منفی دینداری است. کسانی گفته‌اند دینداری علاوه بر نتایج مثبت، آثار و نتایج منفی نیز دارد. این آثار و نتایج منفی را شمارش کرده‌اند. من از میان این آثار و نتایج هفده اثر و نتیجه را شماره کرده‌ام که نمی‌توانم به همه آنها پردازم. بعضی از این آثار و نتایج منفی - طبق قول قائلان - به تلقی شخص دیندار از خودش مربوط است؛ بعضی از آثار و نتایج در تلقی انسان از انسان‌های دیگر پدید می‌آید، بعضی مربوط به تلقی انسان از هستی است؛ و بعضی، آثار و نتایجی هستند که از خدا پدید می‌آیند.

آثار منفی دیگری که در این مورد قابل تصور است به نسبت میان دینداری و خدا باوری مربوط است. برخی معتقدند اگر انسان به خدا اعتقاد داشت ولی به دین اعتقاد نداشت، تصویر صحیح‌تری از خدا به دست می‌آورده است در مقایسه با زمانی که در قلمرو دین تصویری از خدا به دست می‌آورد. مطابق این اعتقاد، خدای «دوئیت‌ها» زیباتر، مهربان‌تر و - از همه مهم‌تر - سازنده‌تر است. «دوئیت» کسانی هستند که به خدا اعتقاد دارند، اما به هیچ دین و مذهب خاص، پایبند نیستند.

۸. شبهه از طریق بی‌محتوا شدن سمبل‌های دینی

هشتمین و آخرین قسم از شبهات در باره دین، این است که عبادیات دینی تا وقتی سودمند هستند که جنبه سمبلیک داشته باشند، ولی وقتی متدینان در عبادیات نیز جنبه سمبلیک را از دست می‌دهند، پافشاری بر آنها کاری لغو و حتی مضحک است. فرض کنید که من وقتی در حال نماز به سجده می‌افتم، واقعا در آن لحظه خودم را در پیشگاه عظمت هستی یا در پیشگاه عظمت الهی کوچک می‌دانم و این کوچک‌دانستن را، که واقعا در صمیم قلبم

هست، با پرتاب کردن خودم بر روی زمین انجام می‌دهم. این عمل سمبلیک، در ورای خود دارای معنایی است و بنابراین به معنای دقیق کلمه «سمبلیک» است، یعنی رمزی از چیز دیگری است. اما اگر فرض نید من در حال سجده، خودم را از همه برتر می‌دانم، این سجده کردن غیر از عملی مضحک چیز دیگری نیست. مثال ساده‌تری بزنم: وقتی من در کوچه و خیابان با شما برخورد می‌کنم و به علامت احترام، کلاه از سر خود بر می‌دارم یا دستم را روی سینه خود می‌گذارم و اندکی به جلو خم می‌شوم، این عمل یک عمل سمبلیک است، یعنی اینکه من در درون خودم نسبت به شما حالت احترام دارم، یا حال محبت یا شوکت و عظمتی که آن را در شما می‌بینم. این عمل من عملی سمبلیک است. به این معنی که یک امر باطنی در خودم احساس می‌کنم و چون آن را نمی‌توانم کف دستم بگذارم و به شما نشان بدهم، کلاه از سر بر می‌دارم. فرض کنید اگر من نسبت به شما نه احساس محبت دارم و نه احترام، در این صورت اگر باز کلاه از سر برداشتم، این عمل مضحک و مسخره است. ممکن است کسی بگوید: درست است دوستش نداری و او را محترم نمی‌دانی، ولی خاصیت احترام به او این است که از شرش در امان می‌مانی یا اگر فردا در اداره به او رجوع کردی، کارت را زود انجام می‌دهد.

انسان‌ها از باطن چنین شخصی خبر ندارند و ممکن است این احترام گذاشتن صوری برای آنها کارساز باشد، اما خبر نداشتن خدا از باطن ما، بی‌معنی است، بنابراین وقتی در سجده هستم و خودم را بنده خدا نمی‌دانم، عمل به صورت غیر سمبلیک انجام می‌گیرد و بنابراین بی‌فایده است، مخصوصاً با توجه به اینکه این عمل غیر سمبلیک برای کسی انجام می‌گیرد که «عالم الغیب و الشهاده» است. عالم به تمام خفایا و زوایا و سرائر و بواطن ماست. مطابق این شبهه، یکی از بزرگ‌ترین اموری که به عنوان آسیب‌های دینداری مطرح است، این است که اعمال عبادی در عین اینکه جنبه سمبلیک خود را از دست داده‌اند، همچنان به صورت یک فیلم خنده‌آور در حال تکرار شدن هستند. هر یک از این هشت شبهه به یکی از قلمروهای دین پژوهی مربوط می‌شوند و باید برای شناخت و یافتن پاسخ برای آنها تلاش کرد.

توجه به دو نکته لازم است: وقتی می‌گوییم باید در این قلمروها تلاش کرد، منظور این است که باید کوشید نه این که باید فحش داد، نه این که باید سرکوب کرد! باید مطالعه و تحقیق کرد. «جازف باتلر» فیلسوف، عالم و کشیش معروف انگلیسی در یکی از مواعظ کلیسایی‌اش می‌گوید: «ای گروه موّنان! بدانید که واقعیت تابع آرای شما نیست، آرای خود را تابع واقعیت کنید». اگر همه ما صدها میلیون بار بگوییم که الآن زمستان است، زمستان نمی‌شود. واقعیت آن است که هست، نه چیزی که من دوست دارم باشد یا معتقدم که هست. بنابراین مثل سایه که به دنبال شیء می‌رود، باید عقایدمان دنبال واقعیت‌ها بروند نه این که بخواهیم واقعیت‌ها را به دنبال خودمان

بکشانیم. هر که بخواهد واقعیت را به دنبال خودش بکشاند، مثل بزی است که شاخ به سنگ بزند، که البته شاخش می‌شکند. نکته دوم این است که وقتی گفته می‌شود در این زمینه باید تلاش کرد، معنایش فقط این نیست که سعی کنیم عقاید خودمان را اثبات کنیم که کما فی‌السابق درست‌اند. کارکردن برای دو چیز است: یکی دفاع از آن بخش از عقایدمان که هنوز درست‌اند و دیگر دست برداشتن از عقایدمان که فکر می‌کنیم نادرست‌اند. از خداوند می‌خواهیم که سه صفت حق‌طلبی، عدالت‌طلبی و اخلاق را به ما عطا فرماید.

تو خشنود باشی و ما رستگار

خدایا چنان کن سرانجام کار

خاستگاه دین

ابوالفضل محمودی^۱

بحث در باره خاستگاه دین همچون بسیاری دیگر از مباحث فلسفه دین، زاده تشکیک‌ها و پرسش‌های انسان دوره جدید در باره دین و باورهای دینی است. تلاش بیشتر دانشمندانی که در این زمینه نظریه‌پردازی کرده‌اند، پاسخ به معنایی خودساخته است. آنها از یک سو بر اساس علم‌مداری و خردمحوری جدید، فرض را بر عدم اتصال دین و باورهای دینی نهاده‌اند و از سوی دیگر در برابر گستره گسترده جغرافیایی و تاریخی نفوذ باورهای دینی قرار گرفته‌اند و اکنون می‌بایست به این پرسش پاسخ گویند که چگونه امری که - لاقلاً به گمان برخی از آنها - جز پندار و توهمات کودکانه و آرزومندانه چیزی نیست، چنین عمیق در ژرفای روح و جان آدمی ریشه دوانده است.

این معما آن‌گاه پیچیده‌تر شد که به رغم وجود پندارهای ساده‌انگارانه مربوط به عصر روشن‌نگری و تحولات پس از رنسانس - که به موازات رشد علم و آگاهی، زوال تدریجی ایمان دینی را انتظار می‌کشید - مشاهده شد که اعتقاد دینی همچنان بخش مهمی از حیات مادی و معنوی انسان را در سیطره خود دارد.

^۱ . محقق و مدرس تاریخ ادیان در دانشگاه.

در هر حال، برای پاسخ به پرسش پیش گفته، هر کسی از ظنّ خود و با توجه به حوزه مطالعاتی و تخصص خود، امری را به عنوان منشأ دین معرفی کرد و آن را - و تنها آن را - خاستگاه همه ادیان و باورهای دینی دانست. این رویکرد که در دوره اخیر، به ویژه در قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم، رواج چشمگیری یافت به رویکرد «فروکاهشی» یا «تقلیل گرایانه» در تحلیل دین شهرت دارد. تابعان این روش، با همان پیش فرض های مذکور بر این باورند که دین، نمود و گویای چیزی دیگر است؛ یعنی به خردسالاری و استقلال وجودی دین باور ندارند و آن را متغیّری وابسته می دانند که به یک عامل اصیل روان شناختی، جامعه شناختی و یا زیست شناختی و ... قابل تحویل است. تبیین دین و گرایش های دینی بر اساس عملکرد ترشّحات غددی نیز از این دسته است. این جریان در دهه های اخیر، به ویژه از جانب پدیدارشناسان دین و دیگر منتقدان روش تقلیل گرایی، نقد شده است، به نحوی که به نظر می آید اکنون روش اخیر در حوزه دین شناسی تفوق یافته است.

از آنچه گفته شد چنین بر می آید که روش های تحلیل دین را می توان به دو دسته اصلی تقسیم کرد:

۱. روش های تعلیل گرایانه؛

۲. روش های غیرتعلیل گرایانه که نمونه شاخص آن روش پدیدارشناختی دین است.

روش اوّل خود به اقسامی تقسیم می شود؛ مثل روش تحلیل جامعه شناختی، تحلیل روان شناختی، تحلیل اقتصادی و ... بیشتر نظریات معارضه جویانه ای که در باره خاستگاه دین مطرح شده است، مربوط به همین روش است. از نظریات مشهور این گروه می توان به دیدگاه های دورکھیم، مارکس و فروید اشاره کرد. علاوه بر انتقاداتی که بر اصل روش تعلیل گرایی وارد شده است، هر یک از این نظریات نیز به نوبه خود از زمان طرح آنها تاکنون نقد و بررسی شده است.

اکنون با توجه به تنوع این نظریات، نه مجال آن هست و نه ضرورت دارد که همه این نظریات نقد و بررسی شود. بدین لحاظ در اینجا ابتدا به برخی از مشهورترین نظریاتی که در مورد خاستگاه دین در حوزه جامعه‌شناسی، اقتصادی و روان‌شناسی مطرح شده است می‌پردازیم؛ یعنی دیدگاه‌های دورکheim، مارکس و فروید، و به نقدهایی که بر هر یک وارد شده توجه می‌کنیم و سپس به اشکالاتی که به اصل روش تعلیل‌گرایی در تحلیل دین وارد کرده‌اند، اشاره می‌کنیم.

تحلیل جامعه‌شناختی منشأ دین

نظریه دورکheim

به اعتقاد دورکheim محور اساسی دین، تقسیم اشیاء به مقدس و نامقدس است. «مقدس» همه اموری است که در ارتباط با اجتماع و منافع جامعه است و «غیرمقدس» امور فردی و روزمره است. دورکheim در تفسیر نظریه خود و براساس مطالعه و بررسی ادیان ابتدایی، به ویژه توتم‌پرستی بومیان استرالیایی، توتم‌پرستی را منشأ همه ادیان بزرگ دانسته و پرستش توتم را نیز نمادی از پرستش جامعه می‌داند. به اعتقاد او اقوام ابتدایی، روح جمعی خود و یا جامعه را، که دارای توانایی‌های فزاینده است، در قالب توتم؛ یعنی یک حیوان و یا گیاه مقدس، تقدیس می‌کنند. توجه به این روح جمعی و یا به تعبیر دورکheim «اصل توتمی» - که توتم نماد آن است - در شرایط خاصی مثل اعیاد و اجتماعات خاص قبیله‌ای که افراد در اوج غلیان احساسات به سر می‌برند، جلوه‌گر می‌شود. در این حالت شخص به وجود عالمی برتر و پر از نیرو و نشاط معتقد می‌شود که همان ساحت قدسی است. این قلمرو که در واقع چیزی جز اجتماع یا روح جمعی و توانایی‌های آن نیست، با نماد توتم تقدیس می‌شود. این امر در مراحل بعدی تکامل بشر به تقدیس ارواح، خدایان و سرانجام

خدای واحد ارتقا می‌یابد و بدین‌سان اساس اعتقاد دینی که اعتقاد به دو قلمرو مقدس و غیرمقدس است، شکل می‌گیرد. دورکهم بر اساس همین تحلیل، سایر باورهای دینی مثل اعتقاد به روح، جاودانگی و غیره را توجیه می‌کند و مثلاً شعایر دینی را عامل پیوند افراد و استحکام جامعه می‌داند.

نقد و بررسی

برخی از انتقاداتی که از زمان طرح این نظریه تاکنون بر آن وارد کرده‌اند از این قرار است: ۱. تحقیقات دورکهم بر مبنای مطالعاتی انجام گرفته است که افرادی مثل اسپنسر در مورد برخی قبایل استرالیایی انجام داده‌اند. اگر این گزارش‌ها منطقی‌تر و سؤال قرار گیرد و یا در برداشت‌های دورکهم از آنها تردید شود، اساسی برای نظریه دورکهم باقی نمی‌ماند؛ چنانکه امروزه در هر دو جنبه، تردیدهایی به وجود آمده است و بخش مهمی از تفاسیر مربوط به توتمیسم که سهم مهمی از نظریه دورکهم را تشکیل می‌دهد، مردود شناخته شده است.

۲. مدرک و دلیلی وجود ندارد که، آن‌گونه که دورکهم مطرح می‌کند، توتمیپرستی منشأ ادیان دیگر باشد؛ علاوه بر این که توتمیپرستی استرالیا، نمونه توتمیسم نیست.

۳. تنها به صرف وجود برخی شباهت‌ها میان توانایی‌ها و ویژگی‌های جامعه و امر قدسی یا الوهیت نمی‌توان گفت که امر قدسی - و به تبع آن دین - جز باز نمود نمادین جامعه نیست.

۴. جامعه با وجود همه قدرتمندی‌اش، تفوقی را که دورکهم مدعی آن است، ندارد. در بسیاری موارد باورداشت‌های مذهبی، بیشتر از جامعه می‌توانند بر فرد نفوذ داشته باشند، به گونه‌ای که فرد به خاطر آنها در برابر جامعه می‌ایستد و یا از آن دوری می‌گزیند.

۵. بنیان‌گذاران ادیان بزرگ و بسیاری از معلمان اخلاق بشری در برابر جامعه ایستادند و رنج کشیدند، در صورتی که بر اساس نظریه دورکheim می‌بایست مدافع اکثریت جامعه می‌بودند و در جهت حفظ آن می‌کوشیدند.

۶. دورکheim دین را اساساً نیروی یکپارچه‌کننده جامعه می‌داند، در حالی که تفاوت‌های مذهبی و به وجود آمدن فرقه‌ها نشان می‌دهد که دین به همان اندازه که یکپارچه‌کننده است، می‌تواند ابزار تقسیم و تفرقه هم باشد.

تحلیل اقتصادی منشأ دین

نظریه مارکس

از میان تحلیل‌هایی که برای دین منشأ اقتصادی فرض می‌کند، دیدگاه مارکس از همه مشهورتر است. بر اساس این دیدگاه، دین محصول از خود بیگانگی انسان است و خود بیگانگی دینی نیز همچون سایر جنبه‌های از خود بیگانگی انسان، ریشه در شرایط زندگی اجتماعی و تضادهای طبقاتی دارد که آن نیز به نوبه خود، وابسته به زیربنای اقتصادی و روابط تولیدی جامعه است.

به اعتقاد مارکس در هر جامعه دو جنبه را می‌توان تشخیص داد:

۱. زیربنا؛

۲. روبنا.

مقصود از «زیربنا»، زیرساخت‌های اقتصادی جامعه و روابط و شیوه‌های تولید است و مقصود از «روبنا»، نهادهای حقوقی، سیاسی، دینی و طرز فکرها و ایدئولوژی‌ها، فلسفه، هنر و غیره است. دین و سایر امور روبنایی جامعه، اموری تابع و تحت‌تأثیر امور زیربنایی هستند و نظر به این که روابط و شیوه‌های تولید از ابتدای زندگی بشر دچار تحول شده است، این امور نیز مطابق آن دچار تحول گشته‌اند. به عبارت دیگر

هرگاه تغییری در حیات اقتصادی جامعه رخ دهد، به تبع آن در دین نیز تغییری به وجود می‌آید. به اعتقاد مارکس قانون حاکم بر تحولات تاریخی، دیالکتیک، و عامل حرکت تاریخی نیز تناقض است که در لحظات خاص میان نیروها و روابط تولیدی به وجود می‌آید.

مارکس در بیانی صریح‌تر، دین را یک ایدئولوژی معرفی می‌کند؛ یعنی یک نظام اعتقادی کامل که هدف عمده آن توجیه وضع موجود به نفع ستمگران است. دین به فقیران توصیه می‌کند که نظام و ترتیبات اجتماعی را که در آن به سر می‌برند، امری از پیش تعیین شده و مقدر بدانند و در برابر آن اقدامی انجام ندهند.

کارکردهای اصلی دین عبارتند از: تبیین جهان، مشروعیت بخشیدن به وضع موجود و تسلی رنج‌دیدگان.

بنا به پیش‌بینی مارکس، با رشد آگاهی طبقاتی و خودآگاهی انسان‌ها، دین به تدریج رو به زوال می‌رود.

نقد و بررسی

۱. مبنای فلسفی نظریه مارکس همان‌گونه که خود بیان داشته است، اصول چهارگانه ماتریالیسم دیالکتیک است که از زمان طرح آن تاکنون مورد انتقادات فراوان واقع شد. نظر به این که بحث در مورد این اصول و اشکالات وارد شده بر آنها در این مجال نمی‌گنجد آن را به منابع مربوط ارجاع می‌دهیم.^۱

۲. تجربه کشورهای کمونیستی، بطلان پیش‌بینی مارکس را در مورد زوال ایمان دینی و گسترش نظام‌های کمونیستی به خوبی نشان داد. بر اساس آموزه‌های

^۱. در این باره می‌توان به این آثار مراجعه کرد: **نقدی بر مارکسیسم**، شهید مطهری؛ **درس‌هایی درباره مارکسیسم**، جلال‌الدین فارسی، **علمی‌بودن مارکسیسم**، مهدی سبحان.

مارکسیستی آزمون در مقام عمل، بهترین شیوه ارزیابی، صحت و یا بطلان یک نظریه است.

۳. با آن که در مقاطعی از تاریخ، از دین به نفع طبقاتی خاص استفاده شده و در مواقعی نیز موجب مشروعیت بخشیدن به آنها شده است، اما دلیلی وجود ندارد که بتوان مدعی شد که دین اساساً برای مقاصد فریبکارانه به وجود آمده است؛ به ویژه آن که در بسیاری از وقایع و رویدادهای مهم تاریخی به نفع طبقه محکوم و علیه طبقه حاکم اقدام کرده است؛ وقایعی مثل اقدام موسی علیه فرعون و به نفع رنجدیدگان بنی اسرائیل، حرکتهای انبیای بنی اسرائیل علیه حاکمان زمان خود و اقدام پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله بر خلاف خواست اشراف قریش گواه این مدعا است.

۴. زیر بنا بودن اقتصاد نسبت به دین امری قابل دفاع نیست و موارد زیادی در تاریخ وجود دارد که این امر را نقض می کند. در موارد زیادی نیز تغییرات اقتصادی، تغییر مهمی در ساختار دینی به وجود نیاورده است؛ چنان که مثلاً در همه جا پیدایش سرمایه داری به پروتستانیزم نینجامیده است. افزون بر این، موارد بی شماری وجود دارد که اندیشه هایی از حوزه هنر، ادبیات، اخلاق، سیاست و حقوق به صورت قابل توجه، اقتصاد را تحت تأثیر قرار داده و یا آن را شکل داده است. در همین مورد ماکس وبر، پس از مارکس دیدگاهی معارض با دیدگاه مارکس را مطرح ساخت و بر خلاف او دین را زیر بنا و اقتصاد را روبنا دانست و پروتستانیزم را علت پیدایش روح سرمایه داری و سپس پیدایش سرمایه داری دانست. این امر معلوم می دارد که نظریه مارکس آن گونه که خود تصور می کرد، روشن و قابل اثبات نیست.

تحلیل روان‌شناختی منشأ دین

نظریه فروید

در میان تحلیل‌های روان‌شناختی دین، از همه مشهورتر، تحلیل‌های فروید و یونگ است. چون نظریه فروید در باره دین معارضه‌جویانه‌تر و در این مورد مشهورتر است - گو این که امروزه از اعتبار پیشین خود برخوردار نیست - به طور گذرا به آن اشاره می‌کنیم:

به اعتقاد فروید دین محصول هیجانات و تعارض‌های درونی است که در گذشته کودکی انسان ریشه دارد و به ویژه از سرکوب تمایلات جنسی در دوره کودکی و یا به تعبیر فروید، «عقده ادیپ» ناشی شده است. اندیشه «خدا» نیز فرافکنی خواسته‌ها و تمایلات ناخودآگاه بوده و «پدر آسمانی» فرافکنی آرزوی وجود پدری مقتدر و حمایت‌کننده است، به همان نحو که در دوره کودکی وجود داشت؛ بنابراین دین پدیده‌ای روانی است که محصول خیال خام و یا اندیشه آرزومندانه و در یک کلام، پندار یا توهم است. البته فروید این عقیده را در قالب دو یا سه نظریه مطرح کرده که از آن می‌گذریم.

نقد و بررسی

نظریه فروید از زمان طرح، واکنش‌های موافق و مخالف فراوانی را برانگیخت و عملاً نیز در اتخاذ برخی روش‌ها در حوزه تعلیم و تربیت غربی، تأثیر گذارد. اما به تدریج هجوم انتقادات بیشتر شد، به گونه‌ای که برخی از شاگردان و مریدان اصلی فروید نیز به صف منتقدان وی پیوستند که از میان ایشان می‌توان به یونگ و آدلر اشاره کرد.

برخی از اشکالاتی که بر این نظریه وارد شده است بدین نحو است:

۱. تأکید بر غریزه جنسی به عنوان منشأ رفتار و اندیشه آدمی، از سوی بسیاری از

روان کاوان انکار شده است. افزون بر این، تأکید فروید بر نقش اساسی میل جنسی در دوره کودکی و تأثیر شگرف آن در شکل‌گیری شخصیت فرد نیز به شدت انکار شده است؛ زیرا اساساً وجود میل جنسی در دوره کودکی، آن هم به معنایی که در افراد بالغ وجود دارد، محلّ ابهام و تردید فراوان است.

۲. اگر عامل مؤثر در تکوین شخصیت فرد، تعارض‌های داخلی میان لیبیدو (یکی از سه جنبه دستگاه روانی آدمی و محل امیال و گرایش‌ها) و «خود» (یکی دیگر از جنبه‌های سه‌گانه و لایه روین شخصیت فرد) باشد، در این صورت این پرسش مطرح می‌شود که چرا این تأثیر منحصر به دوران کودکی است و چرا در مراحل بعد چنین تعارضی رخ نمی‌دهد و اگر رخ می‌دهد چرا فروید بر تعارض‌های دوران کودکی تأکید دارد.

۳. نظریه دینی فروید پیش از آن‌که تبیین دین به طور عام باشد، تبیین نظریه دینی یهودی و مسیحی و یا لاقول، توحیدی است؛ زیرا عقده ادیپ چنان بر شواهد یهودی و مسیحی و اندیشه «پدر آسمانی» آن دو مبتنی است که به سختی می‌توان آن را به سایر ادیان، به ویژه ادیانی که بر محور «مادر خدا» قرار دارند، تعمیم داد.

۴. فروید می‌گوید که دین شبیه بیماری‌های عصبی است به این دلیل که رفتار متدینان، نامعقول و شبیه بیماران عصبی و روانی است. این سخن فروید نوعی مصادره به مطلوب و مبتنی بر این پیش‌فرض است که رفتار دین‌داران رفتار نامعقول است که این امر، از گرایش خاص فروید نسبت به دین ناشی می‌شود. بر خلاف فروید، دین‌داران هیچ امر نامعقولی در رفتار دینی خود نمی‌بینند.

۵. در نظریه فروید، نوعی دور منطقی وجود دارد: او از یک سو تمدن را محدودکننده تمایلات فرد و موجب سرکوبی آنها می‌داند که به شکل‌گیری عقده ادیپ می‌انجامد و از دیگر سو تمدن و هنر را محصول سرکوب این امر معرفی

می‌کند که از طریق تصعید و فرافکنی و شیوه‌های دیگر به صورت فرو دین و غیره ظاهر شده‌اند. به نظر می‌آید این دو با هم سازگار نباشند.

اشکالات عام رویکرد تقلیل‌گرایانه

علاوه بر اشکالاتی که بر هر یک از دیدگاه‌های مذکور وارد شده است، انتقاداتی نیز بر اصل روش تحلیل تقلیل‌گرایانه وارد شده که طبیعتاً به همه نظریات فوق مربوط می‌شود.

برخی از این اشکالات بدین قرار است:

۱. وجود نظریات متعدّد که هر یک مدعی انحصاری معرفّی منشأ دین و باورهای دینی هستند، فی نفسه موجب تردید در اعتبار این رویکردها می‌شود؛ مثلاً هنگامی که فروید عامل روانی را تنها منشأ باورهای دینی معرفّی می‌کند، منکر منشأ جامعه‌شناختی و یا اقتصادی و بیولوژیکی دین می‌شود. این امر در سایر نظریات نیز وجود دارد.

۲. مدّعی اصلی نظریات پیش‌گفته، معرفّی علّت‌گرایی به دین است؛ بنابراین به فرض صحّت این نظریات، آنچه آنها اثبات می‌کنند، دلیل‌گرایی انسان به این امور به ویژه اندیشه خدا است؛ بنابراین دلایل آنها به هیچ وجه مثبت و یا نافی مدّعیات دین و گزاره‌های دینی نیست و این امر با اصالت باورهای دینی منافات ندارد. برای نمونه اگر واقعا اثبات شود که دلیل‌گرایی‌های دینی وجود هورمون‌ها و ترشحات غددی در انسان‌ها است، این امر به هیچ وجه نمی‌تواند نافی وجود خدا و یا معاد و سایر باورهای اساسی دینی باشد، بلکه حتّی ممکن است به نحوی به ادعای متدینان یاری رساند، به این نحو که گفته شود همان‌گونه که وجود هورمون‌ها و غدد جنسی در انسان نافی وجود جنس مخالف نیست، بلکه علامت وجود آن است و همان‌گونه

که گرسنگی و تشنگی و ترشحات معده، دلیل بر وجود غذا و آب است، گرایش به امور دینی نیز - اگرچه از ساختار جسمانی انسان و ترشح هورمون‌ها ناشی شده باشد - می‌تواند دلیل بر وجود حقیقتی قدسی باشد. یک متدین می‌تواند بگوید که این امور علایمی هستند که خداوند در وجود انسان نهاده است تا گواه بر وجود او باشد و انسان را بدان سو رهنمون شود، همان‌گونه که وجود میل جنسی موجب میل و جست‌وجوی جنس مخالف است و در نهایت به بقای نسل کمک می‌کند.

۳. اشکال دیگری که برخی از پژوهشگران دین و از آن جمله «الیاده» اظهار داشته‌اند این است که با تقلیل پدیده‌های دینی به واقعیت‌های اجتماعی و روان‌شناختی و غیره نمی‌توان این پدیده‌ها را فهمید.

پدیده‌های دینی را باید به همان صورتی که خود را در تجربه انسان‌ها از امر مقدس نشان می‌دهند باز شناخت. هر پدیده مذهبی تفسیر و بیانی است از تجربه امر مقدس، و این امر، چیزی نیست که به هر گونه تبیین دیگری تقلیل‌پذیر باشد.

۴. اشکال دیگری که بر این رویکرد در تحلیل دین وارد کرده‌اند این است که این روش، ماهیت دین را مخدوش می‌کند؛ زیرا از ابتدا فرض را بر این قرار می‌دهد که گزاره‌های دینی فرضیاتی نادرست در باره واقعیت هستند. این پیش‌داوری منجر به نوعی سوء برداشت در مورد ماهیت دین و گزاره‌های دینی می‌شود.

۵. تقلیل دین و گرایش‌های دینی به یک عامل خاص روان‌شناختی، زیست‌شناختی و غیره به نوعی نگرش تنگ‌میدان به دین می‌انجامد و به نوبه خود موجب غفلت از ابعاد مختلف و کارکردهای گوناگون آن می‌شود.

شبهه در دین به دلیل ضعف اثبات و استدلال

محسن جوادی^۱

در باره بند مربوط به «بروز شبهه به خاطر ضعف اثبات و استدلال» در سخنرانی استاد ملکیان، نکاتی را به اطلاع می‌رسانم:

۱. در قرن‌های متمادی، اعتقاد عمومی فیلسوفان و متکلمان، امکان اثبات وجود خدا بوده است. در این خصوص با تلاش فراوان اندیشمندان، براهین متعددی فراهم آمده است. در غرب معمولاً برهان وجودشناختی، غایت‌شناختی و جهان‌شناختی از شهرت زیاد برخوردار بوده است. در جهان اسلام هم براهین وجوب و امکان و برهان صدیقین اعتبار زیادی داشته است.

در این دوره که تا آغاز رنسانس در غرب ادامه دارد، منتقدانی نیز وجود داشته‌اند که برخی از براهین مذکور را نقد کرده‌اند، ولی روح حاکم بر فضای فکری آن دوره، امکان اثبات وجود خداوند به عنوان محور اعتقادات دینی است.

^۱. استادیار و معاون پژوهشی دانشگاه قم.

۲. در قرون بعد از رنسانس، به ویژه با ظهور کسانی مانند دیوید هیوم، ایمانوئل کانت و داروین، ادله اثباتی وجود خدا مورد تهاجم گسترده قرار گرفت. دیوید هیوم بر برهان جهان‌شناختی، کانت بر برهان وجودشناختی و داروین بر برهان غایت‌شناختی نقدهای بسیار وارد کردند. با سیطره اندیشه این دانشمندان، اندک اندک این اندیشه رواج گرفت که اعتقاد دینی پشتوانه معرفتی ندارد.

البته این سخن آنها را نباید لزوماً به معنای بی‌اعتقادی به خداوند دانست؛ زیرا مثلاً ایمانوئل کانت که خود معتقد به دین و خداوند است و به فرقه پیورتن مسیحی وابسته است، از اساس منکر امکان اثبات خداوند است و یا مثلاً کی‌یر کگور بنیاد معرفتی ایمان را انکار و بلکه اصرار دارد که باید بدون استدلال عقلی و یا به تعبیر خودش «آفاقی» به خداوند ایمان آورد.

۳. در غرب کسانی که سودای ایمان به خداوند را در سر داشته و دارند، در برابر شبهه ضعف استدلال بر وجود و یا اثبات وجود خداوند مواضع مختلفی اتخاذ کرده‌اند که به صورت کاملاً اجمالی به مهم‌ترین آنها اشاره می‌شود:

الف) الهیات طبیعی

پیروان سنت الهیات طبیعی با پذیرش اشکال موجود در برخی استدلال‌های مربوط به اثبات وجود خدا، بر اصل امکان اثبات آن تأکید کردند و در صدد بازسازی براهین معتبر برآمدند. الگوی اثبات در سنت الهیات طبیعی معمولاً «برهان» است که از مقدمات یقینی و از راه قیاس به دست می‌آید، ولی در متن سنت مذکور، از الگوهای اثباتی دیگر مانند «شیوه احتمالات استقرایی» و یا «روش انباشتی» و... نیز استفاده می‌شود. کسانی مانند «ریچارد سوین برن» و «بازل میچل» در کنار پیروان سنت فلسفی نیوتومیسم از مروّجان برجسته الهیات طبیعی‌اند.

ب) معرفت‌شناسی اصلاح شده

الوین پلانتیجا مروج اصلی این نگرش است. او نگران ضعف استدلال نیست؛ زیرا معتقد است اصلاً الگوی توجیه اعتقاد دینی بر اساس استدلال نیست. وی اعتقاد به وجود خداوند را مشابه اعتقادهای حسی مثلاً به وجود فلان انسان می‌داند که برای توجیه آنها نیازی به استدلال نیست. به تعبیر دیگر، اعتقادات دینی از نوع اعتقادهای پایه هستند که نیازی به استدلال ندارند و ضعف ادله اثباتی آنها موجب نگرانی نیست.

ج) تحلیل‌های مصلحت‌گرایانه از ایمان

معمولاً کسانی که در سنت فلسفی پراگماتیسم جای دارند، نگران ضعف ادله نظری اثبات وجود خداوند نیستند؛ زیرا با استناد به دلایل عملی - که معطوف به صلاح و مصلحت است - نقص دلایل نظری جبران می‌شود؛ مثلاً به نظر ویلیام جیمز، چون اراده انسان - که سرجمع امیال اوست - متمایل به باور به خداوند است و از طرف دیگر، دلایل قطعی بر بطلان اعتقاد دینی وجود ندارد، خود اراده انسان می‌تواند مصحح و مجوز باور دینی باشد. بنابراین در الگوی تحلیل جیمز در باره ضعف دلایل اثباتی وجود خدا، هیچ نگرانی در کار نیست. البته اگر - بر فرض - دلایل قطعی بر بطلان اعتقاد دینی وجود داشت، نوبت به تحلیل مصلحت‌گرایانه جیمز نمی‌رسید، ولی آنچه بر فرض تسلّم وجود دارد، ضعف ادله اثباتی وجود خداوند است و نه قطعیت ادله سلبی وجود خدا.

د) ایمان‌گرایی

برخی از دانشمندان مانند ویتگنشتاین و کی‌یرکگور اصولاً ادله اثباتی آفاقی را مربوط به ایمان نمی‌دانند و اعتقاد دینی را از براهین وجوب و امکان یا برهان نظم و وجودشناسی نمی‌جویند. ساحت دین‌داری به نظر ویتگنشتاین نوعی از زندگی است که معیارها و زبان خاص خود را دارد و با ضعف و قوت ادله فلسفی و عملی خداشناسی، افت و خیزی به خود نمی‌گیرد.

کی‌یرکگور اصولاً ضعف ادله اثباتی را محمل خوبی برای تقویت ایمان دینی می‌داند و می‌گوید: ارزش ایمان کسی که به رغم ضعف دلایل اثباتی فلسفی و کلامی (آفاقی) ایمان می‌آورد، بیشتر است؛ زیرا مبتنی بر ریسک و خطر کردن است. ایمان نوعی جهش در تاریکی است که همه پنجره‌های روشنایی را به روی آدمی می‌گشاید. البته مراد کی‌یرکگور از تاریکی، از نظر عملی و فلسفی است و نه از نظر روحی و روانی. حقیقت دینی از دیدگاه او نفسی است و در متن جان آدمی است. بنابراین مجموعاً می‌توان گفت که اولاً اصل ضعف ادله اثباتی دعاوی دینی مورد قبول عمومی نیست و ثانیاً بر فرض قبول آنها، راه‌هایی برای حفظ اعتقاد دینی وجود دارد که با ضعف ادله اثباتی آسیبی نمی‌بینند.

داده‌های وحیانی و یافته‌های انسانی^۱

امیرعباس علیزمانی

انسان دو دسته علوم و معارف در اختیار دارد:

۱. یافته انسانی؛

۲. داده‌های وحیانی.

یک دسته نتیجه کار و کوشش خود ماست و دسته دیگر اکتسابی نیست، بلکه گویی مواهبی است که در قالب متون مقدس دینی به ما عطا شده است.

مشکل این است که این یافته‌ها و آن داده‌ها، ناسازگاری‌هایی با هم دارند. پرسش

این است که هنگام ظهور ناسازگاری، کدام یک از این دو دسته را بگیریم و کدام

یک را فروگذاریم؟ به چه دلیل؟ و چگونه؟

^۱. این مکتوب، صورت خلاصه‌شده مقاله جناب استاد مصطفی ملکیان است که پیش از این در مجله **کیان** چاپ شده است. این مقاله تقریر کاملی است از شیهه چهارم و پاسخ به آن که در مقاله «طبقه‌بندی شبهات دینی» نوشته استاد ملکیان در همین مجموعه از آن سخن رفته است.

برای جمع میان تدین و تعقل یا ایمان و استدلال، پنج راه پیشنهاد شده است:

۱. راه اول این است که بدون نیم نگاهی به دین، مذهب و متون مقدس و بدون ذره‌ای ملاحظات دینی و مذهبی به سراغ مسلک‌ها و مکتب‌های بشری برویم و از میان آنها یک نظام را برگزینیم و به آن در عمل ملتزم شویم. آن‌گاه پس از این گزینش و التزام، به سراغ متون مقدس دینی و مذهبی خود برویم و در میان آنها هر آموزه‌ای را که با مکتب و نظام برگزیده پیشین، سازگار یافتیم بگیریم و بقیه را فرو گذاریم (مصدق بارز و تمام عیاری از تعبیر قرآنی **نُؤْمِنُ بَعْضُهُ وَ نَكْفُرُ بَعْضُهُ**).

این راه که بیشترین سست‌باوری و کم‌مهری را نسبت به دین دارد، در جهان متجدد کنونی شاید بیشترین رهرو را داشته باشد. «دیوید فورد»، الهی‌دان بریتانیایی، این راه را مظهر خود بزرگ‌بینی و خود برترانگاری دوران تجدد می‌داند. این راه با ارائه تصویری کاریکاتوری از دین، راه گفت‌وگوی جدی میان دین و حیانی و معرفت بشری را بسته و در نتیجه اجازه نمی‌دهد که دین تأثیر عملی مهمی بر ساحت نظر، عمل و تخیل آدمی داشته باشد.

۲. پیش‌فرض راه دوم این است که در میان مکتب‌ها و نظام‌های مصنوع بشر، بعضی با دین سازگارتر و بعضی ناسازگارترند؛ بنابراین شخص متدین، از آن رو که متدین است، نمی‌تواند و نباید هر مکتب و نظام بشری را انتخاب کند و بدان ملتزم شود، بلکه باید در میان مکتب‌ها و نظام‌هایی که با دین سازگارترند دست به گزینش بزند و از میان آنها نظامی را که با دین آشتی بیشتری دارد، انتخاب کند.

«رودولف بولتمان» یکی از بزرگ‌ترین الهی‌دانان پروتستان قرن بیستم به این روش اعتقاد داشت. او از میان فلسفه‌های بشری، فلسفه اگزیستانسیالیسم را سازگارترین و نزدیک‌ترین فلسفه به مسیحیت می‌دید. اگر ما دین را نوعی تشخیص درد به علاوه درمان آن به حساب آوریم، آن‌گاه به عقیده بولتمان، عهد جدید و اگزیستانسیالیسم هم در تشخیص و هم در درمان با یکدیگر موافق و متفق‌القول هستند.

پس از انتخاب فلسفه اگزیستانس به عنوان سازگارترین فلسفه با مسیحیت، گام دوم این است که بر اساس این فلسفه به جرح و تعدیل و حک و اصلاح دین پردازیم و این همان گامی است که بولتمان با «اسطوره‌زدایی» از کتاب مقدس برداشت. به عقیده او، نویسندگان عهد جدید چاره‌ای جز این نداشتند که پیام اصلی عهد جدید را در قالب الفاظ و مفاهیمی بیان کنند که در جهان‌بینی روزگار آنان معنا و مصداق داشت؛

بنابراین خود وی متکفل این کار شد که پوست را از مغز بازشناسد تا بتواند قشر پیام را فرو شکسته و لبّ را برگیرد. او برای این کار از اگزیستانسیالیسم بهره گرفت و بر اساس آن دست به اسطوره‌زدایی زد. در این طریق پس از انتخاب یک نظام فلسفی به عنوان سازگارترین نظام، باید به تفسیر دوباره‌ای از دین بر اساس آن نظام فلسفی دست زد و در این تفسیر مجدد، عناصر ناسازگار با آن نظام فلسفی را به عنوان قشر و پوسته دین کنار نهاد و لبّ دین را در قالب آن نظام فلسفی مطلوب و منتخب، عرضه داشت.

۳. راه سوم، مبتنی بر این پیش‌فرض است که هیچ‌یک از فلسفه‌های بشری کاملاً اقناع‌کننده و وافی به مقصود نیست. هر یک از نظام‌های بشری آمیخته‌ای از حق و باطل است و هیچ نظام و مکتب بشری بیشترین نزدیکی را با دین ندارد. یک نظام و مکتب ممکن است در قیاس با نظام و مکتب دیگر از یک جهت به دین نزدیک‌تر و

از جهت دیگر از دین دورتر باشد. پس هر نظام و مکتبی می‌تواند در فهم، تفسیر، بیان و تبیین بخشی از معارف و حیانی به کار آید.

به هر حال باید بین دین و مکاتب بشری باب گفت‌وگوی جدی و عمیق را گشود و با انجام این گفت‌وگوها و به مدد آنها میان هر آموزه دینی یا هر مجموعه‌ای از آموزه‌های دینی با یکی از مکاتب بشری همبستگی برقرار کرد. گفت‌وگو و «همبستگی» دو مفهوم کلیدی راه سوم هستند.

«پل تیلیش»، الهی‌دان آلمانی تبار امریکایی، مشهورترین رهرو راه سوم است. او در سرتاسر عمرش و در تمام آثارش تلاش کرد تا مسیحیت را با هر آنچه در کل فرهنگ جدید بشری با آن مناسب و تلائم دارد ترکیب و تلفیق کند. تیلیش برای پل زدن میان ایمان مسیحی و فرهنگ جدید، روشی را انتخاب کرد که آن را «روش همبستگی» نامید. طبق این روش، محتوای متون مقدس دینی و مذهبی را در هر عصر می‌توان - و باید - از طریق جواب‌هایی که این متون به پرسش‌های ناشی از وضعیت فرهنگی آن زمان می‌دهند، شناخت و شناساند.

۴. پیشنهاددهندگان راه چهارم، در واقع، با نقد راه سوم آغاز به کار می‌کنند. به نظر اینان راه سوم، پیش‌فرضی دارد که محل شک و شبهه و بلکه مردود است، و آن این‌که گویی موضعی کاملاً بی‌طرف وجود دارد که از آن موضع بتوان به گفت‌وگوی میان یافته‌های بشری و داده‌های و حیانی نگریست. ... هیچ فلسفه یا جهان‌بینی‌ای حق ندارد برای ما تعیین کند که مفاهیم و آموزه‌های دین را چگونه بفهمیم و تفسیر کنیم. خود دین به حد کفایت ناطق و گویا هست. نهایت این‌که برای آن که بتوانیم نطق و گفت‌وگوی دین را به گوش هوش بشنویم باید ایمان بورزیم ... در عین حال، پس از این‌که دین، خود را به ما معرفی کرد، ما هنوز محتاجیم که به فراورده‌های فرهنگی بشر نیز رجوع کنیم تا هم در این مصاف، مدعیات دینی را

آزمون کنیم و هم شکاف آموزه‌های دینی را با آن فراورده‌ها پر کنیم و هم - از همه مهم‌تر - فراورده‌های ناسازگار با آموزه‌های دینی را شناسایی و دفع و طرد کنیم. «کارل بارت» الهی‌دان نامور سوئیسی، چنین روشی را می‌پسندید.

۵. راه پنجم، که عقیده و علاقه‌اش به دین به حدی راسخ و شدید است که به فرهنگ و یافته‌های انسانی، کمال بی‌اعتنایی را دارد و فلسفه‌ها و جهان‌بینی‌های بشری را به کلی رد می‌کند، کوششی است در جهت تکرار یک جهان‌بینی کاملاً برآمده از متون مقدس که در واقع چیزی جز الهیات کلاسیک یا به تعبیر دیگر، روایتی سنتی از دین نیست. این دیدگاه، درست در نقطه مقابل دیدگاه اول، در این سرطیف قرار دارد و باب هر گونه گفت‌وگو میان دین و فرهنگ عصری را به کلی مسدود می‌کند.

کسانی از این دیدگاه دفاع می‌کنند که مفروضات ذیل را قبول داشته باشند:

الف) کتب مقدس با همین الفاظ و تعبیر از عالم بالا وحی شده است؛ یعنی حتی کلمات کتب مقدس نیز از سوی خداوند صادر شده‌اند؛

ب) هیچ گونه دگرگونی و تحریف، اعم از زیاده و نقصان، در کتب مقدس روی نداده است؛

ج) معانی الفاظ و گزاره‌های کتب مقدس کاملاً واضح و روشن است؛

د) خدا احکام و تعالیم مذکور در کتب مقدس را برای همه زمان‌ها و مکان‌ها و برای همیشه خواسته است؛

ه) ما فقط معانی و مرادات کتب مقدس را به نحو صحیح و دقیق فهم می‌کنیم؛ بنابراین یگانه وظیفه متدینان این است که تنها به فهم آنچه در کتب مقدس آمده همت گمارند و زندگی خود را در همه ابعاد و ساحات بر اساس آن سامان دهند. سرک کشیدن به علوم و معارف بشری به شک و حیرت، آشفته اندیشی، خطا و عدول از زندگی مؤمنانه و خداپسندانه می‌انجامد.

سنجش معادلات علم و دین

علی عابدی شاهرودی^۱

اشاره

این نوشته، به پژوهش درباره سنجش معادله‌های میان علم و دین می‌پردازد. پایه این معادله‌ها قانون «ملازمه عقل و شرع» است که در علم کلام قدیم و جدید و نیز در نظریه اجتهاد مطرح است.

نگارنده در نوشته‌ای با عنوان «نظریه اکتشافی اجتهاد» با بضاعت اندک خود کوشیده است که در مرحله نخست، قانون ملازمه عقل و شرع را به طور تحلیلی به بخش‌های بنیادین آن ارجاع دهد، و در مرحله دوم بخش‌های برآمده از این تحلیل را با خواص و احکام هر بخش هماهنگ کند و سپس در مرحله سوم، ترکیب‌های ممکنِ قانونِ مزبور را به بررسی و سنجش گیرد تا ترکیب سازگار این قانون، که شرایط کافی برای تعمیم پذیری را دارد، مشخص شود. این نوشته در ضمن چند گفتار، در نشریه **کیهان اندیشه** انتشار یافته است.

نتیجه بحث‌های من در نظریه اکتشافی اجتهاد به عنوان مبنای بحث‌های نوشته حاضر، عرضه می‌شود. بر این پایه چند پرسمان اصلی مطرح شده و به پاسخ و سنجش گرفته

^۱. محقق و مدرس حوزه و دانشگاه.

می‌شود: نخست؛ مقصود از دین در «رابطه علم و دین» چیست یا چه می‌تواند و یا چه باید باشد؟

دوم؛ مقصود از علم چیست یا چه می‌تواند و یا باید باشد؟

سوم؛ اجتهاد که طریق کشف و استخراج و سپس استنباط شناسه‌ها و گزاره‌ها و قرارهای دینی از منابع استانده در شرع است چگونه و در چه راهبردهایی به دستگاه شناخت بشری و از درون آن به طور مشروط و محدود و تدریجی به استنباط شناسه‌ها و گزاره‌های دینی فرا می‌گذرد؟

این مسأله افزون بر این که عمده‌ترین مسأله اجتهاد است از عمده‌ترین مسائل شناخت نیز هست. محققان اصول فقه پرسمان یاد شده را از جنبه‌های گوناگون تحقیق کرده‌اند که حاصل آن چند نظریه اساسی است که نگارنده در بحث سلک‌های اصولی و اخباری و در بحث نظریه اکتشافی اجتهاد آنها را ارائه کرده است.^۱

چهارم؛ اجتهاد که فعالیت عقل خاص و غیرضروری در مرحله علم اکتسابی و تدریجی است و یکسره متوجه منابع اصلی دین و ادله تأیید شده در منابع اصلی است، با دانش‌های دیگر که به نظامواره شناخت در بخش علم اکتسابی تعلق دارند چه پیوندهایی دارد یا می‌تواند داشته باشد؟

پنجم؛ اکنون که اجتهاد یک فرایند اکتشافی و استنباطی است، با اکتشاف‌های دیگر که در بیرون منطقه اجتهاد رخ می‌دهند، چه نسبتی دارد؟

ششم؛ فرضیه‌های علم بشری نسبت به طبیعت، مابعدالطبیعه، انسان و جامعه و جز اینها چه جایگاهی دارند و نیز با نفس الامر گزاره و قانون چه نسبتی می‌توانند داشته باشند؟

^۱. مجله کیهان اندیشه، شماره‌های راجع به تحقیق مسلک‌های اصولی و اخباری و نظریه اکتشافی اجتهاد.

این مسأله از عمده‌ترین مسائل در جهان معاصر است و نظریه‌های اجتهادی در موقعیت کلی‌تر خویش، آن را بررسی می‌کند و بر حسب ترازهایی که این پرسمان دارد، در صدد پاسخ دادن به آن و گشودن گره‌های آن است.

مدخل

گفت‌وگو درباره «علم و دین»، می‌تواند چند مسأله را شامل شود. از آن میان در این گفتار مسأله نوع رابطه این دو در مطابقت با واقع عام، مورد نظر ماست. «واقع عام» شامل واقع تجربی، واقع ما بعدالطبیعی و واقع نفس‌الامری است. واژه «واقع عام» واژه‌ای شمولی است که بر حسب خصوصیت‌های موردی، یکی از معانی مذکور یا هر دو و یا هر سه را افاده می‌کند.

منظور از «علم» در این نوشتار، دو معنی است به طریق مانع الخلو:

معنای اول: دانش همگانی است که مشترک طبیعت انسان بلکه طبیعت موجود خردمند است؛ از قبیل: اصل عدم تناقض، اصل این‌همانی هر چیز با خود، اصل بطلان دور و تسلسل تعلیلی غیرزمانی، اصل نیاز حادث به علت و نیاز ممکن به علت و جویی و همچنین اصل‌ها و قضیه‌های عمومی دیگر که بعضی از آنها، با این که استدلال پذیرند، از استدلال بی‌نیازند.

معنای دوم: دانش اکتسابی است که از طریق دانش همگانی و قواعد منطقی حاکم بر آن بدون کمک تجربه عام یا تجربه اختصاصی و یا با این دو به طور استدلالی فراهم می‌شود. این گونه دانش در بشر غیرمعصوم، از یک سو در معرض خطا و عدم مطابقت با واقع است و از دیگر سو هم محدود است و هم تدریجی و به گونه‌ای تدریجی بر دامنه‌اش افزوده می‌شود و به همین دلایل نیازمند نقادی، بهبود و تتمیم است. این نیاز هیچ‌گاه از میان نمی‌رود؛ زیرا در این صورت، محدودبودن و

تدریجی بودن و امکان خطا از علم اکتسابی بشری، نفی خواهد شد. اما علم اکتسابی و غیرهمگانی در غیرمعصوم، سه خصلت محدود بودن، تدریجی بودن و امکان عدم مطابقت با واقع را داراست.

بر این پایه به یک قانون صفرم (= دات صفرم) در دانش‌شناسی می‌رسیم که پیش از دات‌های یکم، دوم، سوم و...mام جایگاه اصلی شناخت بشری را مشخص می‌سازد.

دات صفرم فرا فرضیه‌ای

مطابق این قانون، هر شناسه و نظریه در منطقه دانش اکتسابی موجود جایز الخطا، یک شناسه و نظریه ممکن است؛ یعنی هم صدق و هم عدم صدق آن امکان دارد، اما چون امکان شی - چنان‌که در متافیزیک عام تبیین شده است - به خودی خود (= من حیث هو هو) با عدم شی معادل است و بدین جهت فقط وجود شی نیازمند علت است و برای عدم یک چیز، امکان ذاتی آن کفایت می‌کند، از این رو در مسأله حاضر، «امکان» عدم صدق فرضیه برای عدم صدق آن کافی است. این صدق نیازمند دلیل است و به این جهت هر نظر در منطقه اکتسابی موجود ممکن الخطا بر حسب طبع نفس‌الامری خویش، نیازمند دلیل است.

در این که چرا و چگونه امکان شی، پدیده و فرضیه به خودی خود مساوی با عدم شی و عدم صدق است، چندین تفسیر می‌توان ارائه داد:

ملا صدرا در **اسفار** در بحث «تقدّم و تأخر» و «حدوث ذاتی ممکنات» چند دیدگاه را مطرح و نقد می‌کند.^۱ میرداماد نیز در **قبسات** با اهتمام به این بحث به تحقیق درباره ملاک حدوث ذاتی پرداخته است.^۲

^۱. اسفار، جزء سوم، مرحله نهم، فصل نهم، ص ۲۷۰ - ۲۷۱.

^۲. قبسات، چاپ قدیم، بخش اول، ص ۱۴ - ۱۶.

بحث رابطه امکان ذاتی با حدوث ذاتی بحثی پر معنی و ارجمند است و به همین دلیل از گذشته دور همواره میان متکلمان و فیلسوفان مطرح بوده و تا کنون نیز از تازگی نیفتاده است.

فارابی، ابن سینا، محقق طوسی، سهروردی و دیگر محققان درباره جنبه‌های مختلف پیوند امکان با حدوث بحث کرده‌اند. نگارنده در این بحث به نظر دیگری رسیده است که گزارش آن چنین است: ماهیت امکانی به خودی خود (من حیث هی) در متن مرتبه خود در نفس الامر با ماهیت منعل شده از علت، مساوی است، و از همین رو با ماهیت منتفی شده مساوی است؛ بنابراین، امکان ماهیت در نفس الامر مساوی با نیستی ماهیت است. در مسأله حاضر نیز امکان فرضیه، معادل با عدم صدق آن است مگر آن که دلیلی بیرون از فرضیه اکتسابی، صدق فرضیه را اثبات کند. این قانون از این حیث که دانش اکتسابی موجود خطاپذیر را در معرض همیشگی امکان خطا و عدم مطابقت با واقع قرار می‌دهد، می‌تواند «قانون امکان دانش بشری» نامیده شود؛ چرا که به وسیله آن، دانش اکتسابی و غیرعمومی از ضرورت صدق تهی می‌شود و در ذیل امکان صدق در می‌آید.

واژه «ضرورت» در این بحث به معنی «ضرورت صدق و عدم احتمال ناسازگاری با واقع» است و در مقابل آن، واژه «امکان» - امکان از جنبه منشأ بودن برای احتمال صدق و عدم صدق - قرار دارد. افزون بر این، احتمال خطا که ملازم بافت علم اکتسابی است در مسأله حجیت و منجزیت - چنان که خواهد آمد - مدخلیت نهایی دارد.

سپهر «ضرورت» در دانش

برای دانش فقط دو سپهر ضرورت وجود دارد:

۱ - سپهر مفهوم‌ها و شناسه‌ها و قضیه‌های همگانی که به استدلال و انتقاد وابستگی ندارد؛ به ویژه از آن رو که نظام استدلال و انتقاد نیازمند این سپهر است و با در نظر داشتن سپهر دانش همگانی است که نقد و ارائه دلیل، امکان‌پذیر می‌گردد. مفهوم‌های «است»، «هست»، «نیست» و شناسه‌های «علت و معلول» و «شرط و مشروط» و قضیه‌های «امتناع تناقض» و «امتناع دور» و «تسلسل تعلیلی» در مجموعه دانش همگانی جای دارند؛ هر چند در این مجموعه برخی از دانش‌ها با این که عمومی‌اند و به استدلال نیازمند نیستند، در هنگام تبیین ملاک، به استدلال مقرون می‌شوند؛ مانند امتناع تسلسل تعلیلی که با وصف عمومی بودن، مقرون به استدلال است.

۲ - سپهر مصوئیت که در حاقّ واقع و در نظام کلّ امکانی، معیار استانده شناخت و اخلاق است. این سپهر، مرتبه دانش معصومان علیهم السلام است و علم لدّنی را باز می‌تاباند. از این رو از سوی خدا طریق ابلاغ مشیّت الهی قرار داده شده تا دین از مسیر مستقیم و به طریق ضرورت صدق به ابلاغ و تنجیز برسد. بدین گونه ابلاغ شناسه‌ها و اصل‌های دین و اخلاق از طریق دو مأخذ در نظام ممکن، استانده می‌گردد: نخست، مرجع مستقر در حاقّ واقع امکان است که همان علم لدّنی انبیا صلی الله علیه و آله و اوصیا علیهم السلام است؛ و دوم، مأخذ مستقر در حاقّ اذهان است که دانسته‌های عقل همگانی و عنصرها و اصل‌های عمومی و ضروری عقل عملی و عقل اخلاقی است؛ مانند اصل «امتناع تناقض» در عقل نظری عام و اصل «ضرورت راستی و درستی» در عقل اخلاقی عام و همچنین مانند اصل «تعمیم‌پذیر بودن به عنوان شرط لازم قانون اخلاقی» که به عقل عملی تعلّق دارد.

تبیین مفهوم دین در این پژوهش

واژه «دین» در این جا در معنایی به کار می‌رود که از ماهیت عقل عام و از حاقّ دستگاه اخلاق، با قطع نظر از دیدگاه‌های گوناگون، بر می‌آید. پیش از توضیح این معنی، شایسته است مفهوم واژه «دین‌ورزی» از جنبه درک بین‌الذهانی و نیز از جنبه امکان کاربری آن برای رساندن مقصودی که شناخت بین‌الذهانی آن را پی می‌گیرد توضیح داده شود. واژه «دین‌ورزی» ناظر بر آن گونه عزم مشترک عقل و اخلاق برای گزینش یک حقیقت است که بر هر عزم دیگر بدون شرط و محدودیت راجح باشد. آن گاه که این عزم به طور واقعی تحقّق پذیرد و فرد با لذّات آن در بشر تحصیل یابد، ایمان و دیانت تحقّق یافته است و در مراتب فصول ذاتی نوع انسان، فصل ذاتی دیگری پدید خواهد آمد که در نصوص شرعی روایت شده، «روح ایمان» نامیده شده است. با این که دیانت دارای درجات است، امّا تحقّق هر درجه، به تناسب کمال مخصوص آن، مجموعه‌ای از ترجیحات جدّی را در پی دارد؛ برای مثال با این که انسان خواهان نفع خویش است و اگر عقل عملی او را باز ندارد، نفع خویش را بر هر چیز ترجیح می‌دهد، امّا در مرحله عزم بر ترجیح نفع دیگری بر نفع خویش، از نظام اقتضائات نفسانی می‌گسلد و به سوی ترجیح نیکی و ترجیح فرمان ابدی به انجام دادن نیکی - که از مبدأ هستی و اخلاق بر آمده است - می‌گراید. در مرتبه چنین عزمی، فرد با لذّات دیانت تحقّق دارد؛ یعنی خود این عزم موجود، از افراد با لذّات حقیقت دیانت است. از بررسی خواص و شروط این عزم و همچنین از پی جویی خاستگاه آن این نتیجه به دست می‌آید که گرچه بر حسب پدیده‌نگری کاربردی در لغت، واژه «دیانت» به موضوع یا موضوعات و یا به خاستگاهی ویژه مشروط نیست، امّا بر حسب خواص و شروطی - که به اجمال به آنها اشاره شد - از یک سو به عقل و

اخلاق به عنوان خاستگاه درونی عزم بر دین مشروط است و از سوی دیگر به حقیقتی مستقل از ذهن و رأی مشروط است. این حقیقت آن چنان است که دستگاه متحد عقل و اخلاق در برابر آن بدون تکلف و به سائق قانون جاوید اخلاقیّت، خشوع و نماز می‌ورزد. این حقیقت مبدأ هستی و اخلاق است و از این رو واژه «دین» به حقیقتی اختصاص دارد که با مبدأ کل در ارتباطی ماهوی است و بنیاد پیروی از آن در دستگاه اخلاق مستقر است. چنان‌که در بحث مربوط به شناسایی چیستی دین می‌آید، از دیدگاه عقل محض نمی‌توان بدون ایده خدا هیچ مضمونی برای دین مقرر داشت.

عزم بر ترجیح غیرمشروط نیکی معادل است با ترجیح فرمان مشروط به انجام نیکی بر انگیزه‌ها و نیازها، و چون فرمان غیرمشروط به انجام نیکی، فرمانی مطلق و جاوید است، پس از انسان و هر موجود ممکن مستقل است و مخصوص به مبدأ هستی و اخلاق است. بنابراین، دیانت، ترجیح اخلاقی محض فرمان غیرمشروط به کل نظام و محتوایی است که از جنبه درونی، عقل عملی و عقل اخلاقی همگانی آن را مقرر می‌دارد و از جنبه عینی و برونی از سوی واجب‌الوجود مقرر گردیده است.

اکنون به تبیین چیستی دین بر حسب خواص و شروط اصلی و نیز بر حسب خاستگاه و حقیقت قوام‌دهنده آن.

منظور از چیستی دین، چیستی دین از حیث معنی آن در مؤلفه علم و دین است. با شرحی که از مفهوم دیانت ارائه شد و نیز با توجه به تبیین مفهوم دین‌ورزی به عنوان عزم عقلی و اخلاقی بر تحصیل حقیقتی که با لذات شایسته سپاس است، اینک می‌توان به جستار چیستی دین از حیث ارتباط بین عقل اخلاقی به عنوان دین‌ورز و سپاس‌ورز و بین حقیقت الهی به عنوان متعلق با لذات دیانت، پرداخت. برای رعایت اختصار از کل نظام عقل و اخلاق به عنوان «خرد اخلاقی» یاد می‌کنیم تا هم جنبه خرد محض را نشان دهیم و هم دو جنبه عملی و اخلاقی محض را.

طبق قضایای هفتگانه‌ای که در شناسه عقل عملی تنظیم شده است^۱ و طبق بخش‌هایی از پژوهش‌های نگارنده در نقادی عقل، خرد اخلاقی به تمام طبع خویش در برابر قوانین ابدی اخلاق، رام و منقاد است و آنها را در سپهر وجدان می‌نهد. از این رو هر تکلیف یا فرمان و یا شناسه اخلاقی در مرتبه عقل اخلاقی به حمل شایع، تحصيل دارد؛ یعنی که فرد حقیقی هر یک از امور یادشده، در عقل تحقّق دارد. اینک عقل، به طور ضروری خرد اخلاقی است و چنین نیست که از طریق اکتساب و تأمل به مرحله اخلاق رسیده باشد. نیز قانون‌های اخلاق به طور ضروری در عقل، تحقّق دارند و عقل برای کشف و فهم آنها نیازی به اکتساب و تحصیل ندارد و انسان به طبیعت خویش و در مرتبه خرد خویش اخلاقی است و بدون استثنا با حاسّه ویژه‌ای با تمامیت خود، اخلاقیّت را حس می‌کند و در مرتبه حس، آن را تعقل می‌کند. او در مرحله حس و تعقل به استقلال قوانین اخلاق از افراد بشر و حتّی از افراد جزئی عقول پی می‌برد و درک می‌کند که فرمان‌های اخلاق مشروط و محدود نیستند و از این رو از موجود ممکن حاصل نشده‌اند.

اکنون برای عقل در درون آن، راه برای رشد و تعقل حقیقی که نظام اخلاقیّت در دو جنبه ماهیّت و وجود از آن متحقّق شده گشوده است؛ زیرا دریافته است که نظام اخلاق از مخلوق نیست؛ پس این حقیقت، مبدأ هستی و اخلاق است که از جهت تقدیر قوانین عمل اختیاری در نظام ممکنات و ابلاغ آنها از طریق انبیا و اوصیا علیهم‌السلام «شارع» نامیده می‌شود و بدین گونه از جنبه شارعیّت الهی، دین برای موجود ممکن گزینش‌گر مقرر می‌شود.

از این رو چیستی دین بر وفق اقتضای عقل نظری و عقل اخلاقی عبارت است از نظام

^۱. رک به: **مجله نقد و نظر**، سال چهارم، شماره ۱ و ۲ زمستان و بهار ۷۶ - ۷۷، ص ۱۲۱.

اصول ایمان و قوانین عمل در منطقه اختیار در عین توجّه به امر بین‌الامرین و نفی جبر و تفویض، از آن رو که این نظام، اصول و قوانین را خدا مقرر داشته و از طریق نمایندگانش به موجودات گزینش‌گر ابلاغ کرده است.

دین پس از ابلاغ و قرار گرفتن در معرض دید انسان‌ها از دو طریق همگانی و اکتسابی به مدرکه آنان انتقال می‌یابد. واقع دین که ملاک تام برای سنجش شناسه‌ها و گزاره‌های ادراکی دینی است دو مرحله متطابق طولی دارد:

مرحله اوّل، مرتبه نزول و استیداع است. این مرتبه که نشانگر دین از حیث نزول بر پیغمبر صلی‌الله‌علیه‌وآله و به ودیعت سپرده‌شدن آن نزد اوصیا علیهم‌السلام است، مرتبه نخست واقع دین در جهان امکان است. در ادیان پیغمبران سلف نیز مرحله نخست واقع دین، مرتبه‌ای از تحقّق است که نزول استیداع اصول و احکام در این مرتبه حاصل می‌شود.

مرحله دوم، مرتبه صدور و ابلاغ امور دین از سوی پیغمبر خدا و اوصیا علیهم‌السلام است. این مرتبه در طول مرحله اوّل قرار دارد و از آن تأخّر رتبی و طبعی دارد که گاه همراه با تأخّر زمانی است و گاه نیست. در این مرتبه، اصول و احکام و قوانین نسبت به سایر موجودات گزینش‌گر فعلیت می‌یابد. این فعلیت، منشأ لزوم فحص از پیام‌ها و قرارها است.

در مرحله اوّل، ابلاغ‌ها فقط برای نمایندگان معصوم خدا که وعاء نزول ابلاغ‌ها و یا استیداع آنها هستند، فعلیت و تنجّز دارد و تا به مرحله دوم، گذر نکنند، فعلیت نمی‌یابند و آثار فعلیت را نمی‌پذیرند. این مرحله در تحقّق بالفعل احکام و قرارات و ماهیات تشریعی، مدخلیت موضوعی دارد؛ یعنی طریق نبی صلی‌الله‌علیه‌وآله و وصی علیهم‌السلامتنها راه استانده و ضمانت‌شده برای ابلاغ امور دین به موجودات خردمند است و از این رو این طریق - به عنوان تنها طریق صحیح - طریقی موضوعی است.

طریق موضوعی آن است که فقط راه رسیدن پیام نباشد، بلکه در مضمون پیام نیز سهیم باشد.

بدون چنین طریقی، ابلاغ قرارات و قوانین الهی تحقق نمی پذیرد. استناد تضمین شده و قابل احتجاج امور به مبدأ هستی و دین از چنین راه استنادی میسر است و از راهی جز این یکسره ناممکن است. بدین جهت همه راههای کشف احکام و استنباط مضامین و قرارات و همچنین همه راههای کشف وظایف عملی و استنباط قواعد کلی، به مرحله دوم واقع دین باز می گردند.

ادله اجتهادی و فقهاتی به قرارات مستقر در مرحله دوم ناظرند و از این رو در قانون ملازمات مانند ملازمه وجوب ذی المقدّمه با وجوب مقدمه - بر فرض ثبوت این ملازمه - و مانند ملازمه نهی با بطلان شی مورد نهی به طور عام یا خاص - باز بر فرض ثبوت این ملازمه - دو طرف ملازمه بر حسب مرحله دوم در نظر گرفته می شوند. بدین گونه در ملازمه عقل و شرع، با قطع نظر از شروط و حدود ملازمه، می توانیم قانون ملازمه را نسبت به مقررات موجود در مرحله دوم واقع شرع، منظور داریم. قانون مزبور برای مرحله فراتر که نیاز به ترا گذاشتن دارد کاربرد ندارد و نمی تواند استخراجات خود را برای مکلفین به طور احتجاج پذیر اثبات یا تنجیز کند.

گذشته از این که عقل خاص و مکتسب نمی تواند بی استناد به منبع مصون و مستقر در نظام جهان، تصوّرات و قضایایی را استخراج کند که روا باشد از همگان بخواهد آن تصوّرات و قضایا را به خدا استناد دهند. عقل خاص و مکتسب که محدود و جایز الخطا است، اگرچه در متافیزیک توان ترانسندنتال (= توان ترا گذار) دارد، اما در مرحله اوّل واقع شرع از توان ترا بردی بهره مند نیست.

پیامد فرض امکان ترا گذاشتن عقل خاص به مرحله اوّل شرع و نیز امکان ترا گذاشتن عقل خاص در مابعد طبیعت، دستگاه مابعدالطبیعه را پی می افکند و نظام اکتشافات ما

بعدالطبیعی را ممکن می‌سازد. اما فرض امکان ترا گذاشتن عقل خاص به مرحله اولِ واقع تشریعی، چنین نتیجه‌ای را برای اساس تشریعات و نظام اکتشافات دینی به بار نمی‌نشانَد.

برعکس، به یکایک عقل‌های خاص روایت می‌دهد تا هر یک بر مسند تشریع بنشیند و متعارض با دیگر عقول، استنباط‌های خود را تعمیم بخشند، و این به نتیجه‌ای متناقض می‌انجامد. زیرا اگر هر عقل خاصی مجاز به چنین برنامه‌ای باشد و بتواند استنباط‌هایش را به عنوان قضایای نفس‌الامری و تعمیم‌یافته برای دیگر عقول مقرر دارد، در این صورت قضایای متناقض تجویز شده‌اند، چه تناقض در مرحله اول باشد چه در مرحله دوم. و نیز در این صورت به هر عقلی رخصت داده شده است که به طور متعارض با عقل خاص دیگر، قانونی عام تقریر کند، در حالی که چنین تجویزی محال است و معادل است با امضا و ابطال همه احکام عقلی؛ زیرا وقتی این تجویز می‌گوید: هر عقلی مجاز به تعمیم مقررات خود به عقل دیگر است، به عقل دیگر نیز عین همین گفته را می‌گوید، و چون عقل‌های خاص، هم محدودند و هم جایزاللحاظ، چنین تجویزی معادل است با این که بگوییم احکام هر عقلی هم درست باشد و هم نادرست.

پس این گونه رخصت دادن به عقول محدود و اکتسابی در برابر یکدیگر، مساوی است با امضای مقررات همه عقل‌های محدود و در عین حال مساوی است با ابطال مقررات همه عقل‌های محدود؛ از این رو این تجویز نه عقلی است نه شرعی، و به طور کلی چنین تجویز ترا گذارنده و متقاضی، شدنی نیست.

علم و دین به سان ترازو

سخن تا به اینجا از سنخ علم و دین بود که هر دو از این جهت؛ با قطع نظر از توان دستگاه‌های شناسایی و عملی که به استنباط و پژوهش راجع‌اند، دو حقیقت فی نفسه‌اند. البته اندکی معلوم شد که بخش ضروری دستگاه‌های شناسایی و عملی، به طبع ضروری خویش، حقیقت دین و اقتضائات کلی آن را درک می‌کند و اگر بخواهد بر طبق ضرورت خویش عمل کند به دین و اقتضائات کلی آن خواهد گرایید و از ژرفای خود الزام خواهد یافت.

عقل عملی در ماهیت کلی و اولی خود از آن‌رو که قوانین اخلاق را بر اقتضای نیاز و داد و ستد و زیان، ترجیح می‌دهد، «عقل اخلاقی» است و از آن‌رو که در ترجیح قوانین اخلاق، پیوند آن قوانین را با مبدأ ماهوی و وجودی آنها تقریر می‌کند، «عقل دینی» است.

اکنون با نظر داشتن اقتضائات حقیقت دین از یک سو و نیز با در نظر داشتن اکتشافات سنخ علم از سوی دیگر، این نتیجه به طور عام استقرار می‌یابد که دین در محوِست خویش، که مرحله نزول و استیداع نزد نمایندگان معصوم خدا و نیز مرحله ابلاغ آن از سوی آنان است، با علم در محوِست و ضرورت خویش هماهنگ و همسو و متلازم است؛ زیرا علم در مرحله عقل ضروری و همگانی تنها قضایای ضروری‌الصدق را کشف و تصدیق می‌کند، چنان‌که دین در محوِست خود، قضایای ضروری‌الصدق و احکام و قوانین ضروری از حیث قانون اخلاقی را مقرر می‌دارد و تشریع می‌کند. همان‌گونه که بین عقل نظری همگانی و عقل عملی همگانی، تقابل و تنافی نیست - بلکه هر یک ممدّ دیگری است - به همین گونه بین عقل نظری و عقل عملی با عقل دینی، تنافی نیست. همچنین اقتضائات عامّ عقل در سه جنبه نظری، عملی و دینی، با اقتضائات دین در محوِست آن متنافی و متقابل نیست.

پرسمان اصلی درباره دهیافت علم بشری به واقع

اکنون پرسمان اصلی دین و علم، از خلال نوع روابط عقل و دین آشکار می‌شود. پرسمان اصلی این است که از آن‌جا که چندی و چونی شناسایی و آگاهی ما از دین، تابعی از چندی و چونی استنباط ما از داده‌های دین است، و باز چون کلیت، کیفیت و ماهیت استنباط‌های ما تابعی از نوع مسلک اجتهادی و توانایی طریق اجتهاد و منابع، اصول و قاعده اجتهادی است، از این‌رو این مسأله مطرح می‌شود که دانش اکتسابی، تدریجی، متناهی و ممکن‌الصدق ما از چه راه و چگونه و با چه وسیله می‌تواند با حاقّ دین نازل‌شده از سوی خدا، پیوند برقرار کند و به نفس‌الامر آن راه یابد؟ بررسی حدود و شروط امکان این استنباط و تبیین مراحل تدریج آن مهم‌ترین مسأله در مبنای اجتهاد است.

نظیر این مسأله در مورد پیوند دانش اکتسابی ما با واقع و نفس‌الامر بدین صورت پدید می‌آید: اگر خرد ما در منطقه استدلال و تجربه - که منطقه اکتسابی علم است - محدود و تدریج‌وار و خطاپذیر است، از چه راه و چگونه و با چه وسیله با واقع تماس برقرار می‌کند و به نفس‌الامر تصوّرات و قضایا در جهات نظری و عملی و اخلاقی نائل می‌شود؟ به سخن دیگر، عقل ما با این‌که در مرحله خاص و اکتساب‌گر خود محدودیت دارد و همواره در معرض امکان خطا و عدم تطابق با واقع است، چگونه می‌تواند واقع را بشناسد. مگر شناخت، جز دانش صحیح، چیز دیگری می‌تواند باشد؟ اگر عقل ما واقع را می‌شناسد باید واقع را با علم صحیح و تضمین‌شده بداند، در حالی که چنین عملی مستلزم این است که حدّاقل در محدوده همان علم اکتسابی، معیار استاندارد به طور همگانی حضور داشته باشد.

پاسخ پرسمان عقل و واقع بر عهده نقد شناسایی و دانایی و سنجش منابع شناسایی و دانایی

است؛ نقدی که در مرحله اوّل خرد، انگار، سهش و حس را که منابع شناختند به سنجش و پژوهش بگیرد، و در مرحله دوم، امکان و گستره و شرط و معیار شناسایی و دانایی بر آمده از منابع را بکاود و بسنجد و بازپردازی کند تا دانسته شود دستگاه شناخت بشر عادی چه اندازه قدرت کشف و دسترسی به واقع مستقل از اذهان را دارد و دید آن تا کجا بُرد دارد و مرزهای آن کجا و کدامند؛ آن مرزهایی که به طور تکوینی بر عقل بشرِ غیراستانده حصار می‌بندند و هیچ رویدادی را برای

گذر به فراسوی آنها بر نمی‌تابند؟

آیا به راستی برای دستگاه شناخت، مرزهایی تکوینی وجود دارد؟ آیا به راستی حصارهایی وجودی و ماهوی خرد را از گذر به سپهرهای فراتر باز می‌دارند؟ یا آن‌که خرد را مرزی و شناخت را راه‌بندی تکوینی نیست؟ نقد مرحله اوّل در نوشته‌های این نویسنده درباره سنجش شناخت، موسوم است «به نقد عقل ترکیبی»، «نقد تمامیت خرد» و «نقد خردواره»؛ زیرا طبق آنچه در آن نوشته‌ها آمده، عقل، نهادی چند بخشی و چند مرحله‌ای است که در بن همه شعور، گسترده است و چنان‌که انسان و هر موجود همانند آن، عقل نظری و عقل عملی دارد، همچنین عقل اخلاقی و عقل شهودی نیز دارد و نیز از عقل‌انگاری (= عقل در مرحله واهمه و متخیله) و عقل حسّی و عقل سهشی برخوردار است. همه این بخش‌ها و مرحله‌ها تمامیت عقل را قوام می‌دهند.

آسیب‌شناسی دین‌پژوهی معاصر

علی‌اکبر صادقی رشاد^۱

در آغاز از باب ادای دین باید از دوستان عزیزى که از سر اخلاص وانگیزه دینی این تجمّع علمی را فراهم آوردند سپاس‌گزاری کنم. همچنین باید این نکته را تذکر دهم که به مقتضای «لزوم وضع‌الشیء فی موضعه» شایسته بود تولیت چنین نشست علمی‌ای را مدیریت حوزه علمیه به عهده می‌گرفت. این تذکر به معنی قدرناشناسی نسبت به دوستان پدیدآورنده این همایش نیست. همچنین عدم حضور متوکلان سازمانی - صنفی و همچنین مصادیق اکمل و اتم و شاخص و مسلّم دین‌پژوه در این مجمع، نقیصه چشمگیر این همایش ارجمند است. من احساس می‌کنم که جای استادانی چون آیت‌الله علامه جوادی آملی، آیت‌الله مصباح یزدی، آیت‌الله سبحانی تبریزی، استاد محمدرضا حکیمی - که وجوه دین‌پژوهی معاصراند - در محفل ما خالی است.

عنوان بحث من حکایت می‌کند که به دلیل گستردگی موضوع، مطالب فراوانی باید

^۱. رییس پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

ذیل آن مطرح شود؛ بنابراین با توجه به ضیق وقت، نکاتی را مطرح می‌کنم.

پیش از ورود به بحث دو نکته را به عنوان مقدمه یادآور می‌شوم:

نکته یکم: طیّ سال‌های پس از انقلاب - خصوصاً در سال‌های اخیر - شور و نشاط علمی چشمگیر و امیدآفرین و نویدبخشی در همه قلمروهای علمی به ویژه در بخش دین‌پژوهی در کشور پدید آمده است؛

چالش‌هایی در گرفته که نویدبخش آینده‌ای زنده و روشن است. این تحرّک علمی، بشارت انقلابی فکری و معرفتی را به همراه دارد و از این جهت بسیار خرسندیم. در این عرصه و در گستره دین‌پژوهی معاصر سه جریان عمده قابل تعریف است: جریان نخست، مجموعه گرایش سنتی در مطالعات دینی است. جریانی که شاخصه اصلی آن تصلّب نسبت به برداشت‌ها و ذخایر بازمانده از پیشینیان است و از نوآوری هراسناک است.

جریان دوم نیز اخیراً در مقابل جریان پیشین با ادّعای تجدّد، وارد عرصه مطالعات دینی شده است و می‌توانیم آن جریان را «جریان متجدّد» نام‌گذاری کنیم. جریان سوم نه متصلّب به میراث وجودی است و نه متجدّد به معنی تجدیدنظر طلب در باورداشت‌ها. من این جریان را «جریان مجدّد» می‌نامم. وجه اشتراک جریان اوّل و دوم تقلید است؛ هر دو به نحوی مقلّدند؛

اوّلی مقلّد متقدّمان است و تصوّر می‌کند که تمام موارث علمی، حق مطلق و ابدی است و نمی‌توان پا پیش‌تر از پیشینیان گذاشت. چهار صد سال است که از ظهور ملّا صدرا و بعضی از متکلمان برجسته عصر صفوی می‌گذرد. اکثر عالمانی که در این دوره زیسته‌اند عمدتاً به تحشیه و تعلیقه‌نویسی بر آثار متقدّمان اهتمام کرده‌اند. جریان اوّل مقلّدانه به الهیات و دین‌شناسی می‌نگرد. جریان دوم نیز مقلّد است، امّا به شیوه‌ای مدرن و ویژگی‌هایی دارد که برخوادم شمرد.

در عصر ما در ایران از آغاز دهه بیست با ظهور حضرت امام و حضرت علامه طباطبایی جریان جدیدی پدید آمد که کانون آن قم بود. من جریان سوم را ادامه این پدیده می‌دانم. جریان سوم سعی می‌کند در عین این که دستی در ذخایر گذشته و چشمی به آینده دارد، دچار «آفت اصالت تجدّد» نشود. این جریان متجدد نیست اما سعی می‌کند مجدّد باشد و نوآوری کند و لازمه نوآوری را رد و طرد گذشته خود نمی‌داند. از نظر این جریان، بازپژوهی و بازپیرایی یافته‌ها و داشته‌ها و سعی بر نوآوری، با تلاش برای حفظ استقلال فکری و بینشی همراه است، سعی می‌کند هم با ذخایر و یافته‌های پیشینیان و هم با ارمغان‌ها و فراورده‌های فرا رسیده از برون مرزها، بصیرانه بشود.

نکته دوم؛ نکته دیگر که در مقدمه بحث به آن اشاره می‌کنم، مفهوم «آسیب‌شناسی» است. این واژه ترجمه Pathology است که اصطلاحی پزشکی است. در دانش پزشکی Pathology به مطالعه‌ای اطلاق می‌شود که با مشاهده عوارض بیماری سعی می‌کند علل و ریشه‌های آن را بکاود و بیابد که نهایتاً به کشف بیماری و تشخیص درمان منجر می‌شود. به همین دلیل آسیب‌شناسی به معنای برخورد علمی و مثبت است و با طرد و رد متفاوت است.

اگر مجال می‌بود می‌بایست به آسیب‌شناسی هر سه جریان دین‌پژوهی می‌پرداختیم. ولی تصوّر می‌کنم به مناسبت عنوان این همایش، پرداختن به آسیب‌شناسی نوع دوم انطباق و ضروری‌تر باشد. در همین حوزه نیز بحث من در دین‌شناسی به معنای خاص - یعنی الهیات - متمرکز خواهد بود. این جریان از آفات گوناگونی رنج می‌برد. من بیشتر به نکاتی اشاره خواهم کرد که معطوف به آسیب‌شناسی از زاویه محتوایی و روش‌شناختی است:

۱ - یکی از آفاتی که گریبان‌گیر دین‌پژوهی از نوع دوم است، اختلاط مباحث و دانش‌های همگن است. موضوع طبقه‌بندی علوم، مسأله‌ای است که از دیرباز

متفکران و دانشمندان به اهمیت آن توجه داشته‌اند.

هرچند در ادوار مختلف با این مسأله به اشکال گوناگون برخورد شده است و در این زمینه افراط و تفریط نیز بسیار روی داده است، ولی به هر حال در ضرورت بازشناسی رشته‌های علوم و سعی در حفظ مرزهای علوم تردیدی نیست.

می‌دانیم که امروز در قلمرو دین‌پژوهی، دانش‌های مختلفی ظهور کرده است، هر چند صاحب‌نظران این دانش‌ها به تعاریف اجماعی دست نیافته‌اند؛ این که دین‌پژوهی مثلاً چه نسبتی با فلسفه دین دارد، رابطه دین‌پژوهی و فلسفه دین با فلسفه دینی، با کلام، با جامعه‌شناسی دین، روان‌شناسی دین و ... چیست؟ همچنان محل بحث و تأمل است. من دین‌پژوهی را اعمّ از فلسفه دین و کلام و سایر رشته‌های مربوط به مطالعات دینی می‌دانم و آن را به هر گونه مطالعه دینی (درباره دین و در دین) اطلاق می‌کنم. فلسفه دین مطالعه عقلانی و فرادینی دین است.

معمولاً گفته می‌شود که کلام، مطالعه درون‌دینی و همدلانه دین است. بنابراین دین‌پژوهی اعمّ از فلسفه دین و کلام است. لاقلاً تعریف و تلقی بنده این گونه است. در آثار برخی از محققان معاصر الهیات در ایران در سال‌های اخیر نوعی درآمیختگی مفرط میان رشته‌های دین‌شناسی و دین‌پژوهی به چشم می‌خورد. این درآمیختگی گاه به حدّی است که تعاریف دانش‌های همگن نیز در آن مختل شده و سبب ابهام و ابهام‌های بسیاری شده است؛ مثلاً خلط فلسفه دین با کلام و هر دو با کلام جدید - اگر کلام جدید دانشی مستقل و مغایر تلقی شود - و نیز خلط فلسفه دین با دانش‌هایی چون جامعه‌شناسی دین، روان‌شناسی دین و امثال این‌ها. هر دانشی مبانی، غایت و رسالتی دارد و به موضوع و مسائلی مشخص می‌پردازد و روش و منطقی ویژه خود دارد. شما استادان توجه دارید که این خلط میان علوم، مباحث را با اشکالات بسیاری مواجه می‌کند و داوری در باب آراء را دشوار می‌سازد.

هر چند رسالت کلام «اجتهاد و تبیین»، «تنسیق»، «تعلیم»، «تطبیق» و «دفاع» در قلمرو گزاره‌های دینی است، اما فکر می‌کنم شاخص‌ترین رسالت کلام «دفاع از عقاید دینی» باشد. اما فلسفه دین چنین نیست؛

فلسفه دین به انگیزه تنسیق و تعلیم و تبیین همدلانه دین و دفاع از گزاره‌های دینی ظهور نکرد، و چه بسا بتوان این را اثبات کرد که کسانی که فلسفه دین را به صورت یک دانش مستقل طیّ قریب به دو‌یست سال اخیر در غرب مطرح کرده‌اند، غالباً نگاه ملحدانه به دین داشته‌اند. این به این معنی نیست که ما نمی‌توانیم «فلسفه دین ملتزم» و «فلسفه دین اسلامی» داشته باشیم، اما به هر حال فلسفه دین - یا لاقلاً فلسفه دین مطرح و مصطلح کنونی - اصالتاً مطالعه غیردینی دین است و طبعاً رسالت دفاعی ندارد، هر چند می‌توان گرایشی در فلسفه دین تعریف کرد و کسانی را نشان داد که فلسفه دین مدوّنی را به قصد تبیین و توجیه و دفاع از دین بنویسند؛ اما این که ممکن است و حتّیّ مصداق دارد جز آن است که این دانش اصالتاً به چه انگیزه و با چه ماهیّتی تأسیس شده است.

در این که فلسفه دین با کلام دست کم از حیث غرض، غایت، هدف و رسالت - و احیاناً هندسه معرفتی - تفاوت دارند، تردیدی نیست. در آمیختن این دو طبعاً مشکل ایجاد می‌کند. برخی می‌گویند «کلام امروز دیگر رسالت دفاعی ندارد!» یا «هندسه معرفتی کلام تغییر کرده است!» وقتی ما در هدف و رسالت کلام تردید می‌کنیم و وقتی مبانی کلام را دستخوش تغییر می‌کنیم، دیگر کلامی باقی نمی‌ماند. من شاهد مثال‌ها را موکول می‌کنم به ذهنیّت دوستان که قاعدتاً با این نوع مضامین و مدعیّات آشنا هستند و توجّه دارند که چنین اظهاراتی از سوی بعضی دوستان و دین‌پژوهان معاصر در ایران مطرح شده است. مسائلی از قبیل آن هشت مسأله معروف و اوّلیه فلسفه دین (که البته اکنون به آنها اکتفا نمی‌شود و مخصوصاً در ایران معاصر این

مباحث توسعه پیدا کرده است) غالباً نگاه‌هایی است با رویکردی فرادینی و عقلانی و احیاناً غیرملت‌زمانه و حتّی منتقدانه به دین، در حالی که اگر این مسائل به عنوان الهیات طرح و تلقّی شوند، نباید با رویکردی فیلسوفانه مورد بحث قرار گیرند؛ مثلاً می‌توانیم از پلورالیزم دینی در کلام سخن بگوییم، امّا توجّه داشته باشیم که پلورالیزم اصالتاً بحثی در حوزه فلسفه دینی است و اگر وارد کلام شد علی‌القاعده باید با روشی کلامی با آن مواجه شد، ولی اینک در مسأله‌های بی‌شماری چنین خلطی رخ می‌دهد.

این کار علاوه بر داشتن اشکال علمی (نباید مرزها را در هم آمیخت و اگر کار علمی می‌کنیم، باید عالمانه کار کنیم) موجب تحیّر و اغوای مخاطبان نیز می‌شود. صداقت جزء ذاتی کار عالمانه است. شفاف سخن گفتن، زلال چیز نوشتن و صادقانه با مخاطب مواجه‌شدن از مختصّات اوّلیه و حدّاقلی کار علمی است. به نظر من این نوع خلط‌ها نوعی غش و دور از تقوای علمی است؛ زیرا مثلاً اگر من به عنوان یک فیلسوف دین با کسی سخن بگویم، مخاطب من با من طوری مواجه خواهد شد و اگر به عنوان متکلم از دین سخن بگویم، سخنان مرا به گونه‌ای دیگر تلقّی خواهد کرد.

اگر بر مسند متکلم متألّه بنشینم و به زبان فیلسوف غیرملت‌زم به دین سخن برانم، با مخاطبم صادق نبوده‌ام. خلط دانش‌ها و مباحث که منجر به مغالطه می‌شود از جمله آفات دین‌پژوهی نوع دوم است.

۲ - آفت دوم دین‌پژوهی از نوع ابتلا به نوعی انفعال است. انفعال همیشه منفی نیست و گاهی می‌تواند مثبت باشد، امّا انفعال در دین‌پژوهی معاصر به صورت دیگرگرایی مولعانه و تشبّه فکری به بیگانگان جلوه‌گر شده است. مدّتی است موج ترجمه‌ای در ایران شروع شده است. تأکید می‌کنم، «موج ترجمه». اصل ترجمه، کار علمی و

انسانی است که هیچ گریزی از آن نیست و اصولاً دانش باید به نحوی مرزها را درنوردد، جا به جا شود و به افراد دیگر منتقل شود. در اصل این قضیه بحثی نیست، اما وقتی ترجمه به صورت یک نهضت، فرهنگ و ادبیات دینی دیگر ملل، چشم بسته و دربست به کشور ما منتقل می‌کند و نوعی عقاید دینی عاریتی را به جامعه القا و عرضه می‌کند، آن گاه محلّ تأمل می‌شود.

«جنبش استعاره الهیات» دارای مختصاتی است: اولاً تک گرایشی است. گرایش خاصی از الهیات غربی را برگردان و بومی می‌کند. ثانياً یک سویه است؛ یعنی فعل ترجمه فقط از آن سو به این سو صورت می‌بندد! و ثالثاً ترجمه‌ها مکتوم‌المتن است. واحد ترجمه، گاه «واژه» است، گاه «پاراگراف» است، گاه یک «فصل» از یک کتاب است، و گاه واحد ترجمه یک مکتب است. در این ترجمه نه تنها مترجم به متن و ماتن اشاره نمی‌کند و تألیف و مؤلف مجهول است، بلکه حتّی به مکتب و متفکر نیز اشاره نمی‌شود. امروز جریان دوم دین‌پژوهی مرتکب نوعی گرت‌برداری الهیاتی و نوعی کلیشه‌ای‌اندیشی شده است. تأکید می‌کنم که آنچه در فرهنگ‌های دیگر در ادبیات علمی و سنت‌های دینی دیگر ملل مطرح شده و می‌شود باید به نحوی به جامعه علمی ما منتقل شود و باید فعل ترجمه را اصالتاً مثبت تلقی کنیم، اما این که گرایش به دیگران در حدّ دلدادگی و سرسپردگی فکری جلوه‌گر شود و داشته‌ها و یافته‌های خودی بی‌مقدار انگاشته شود و مطلقاً مورد بی‌مهری قرار گیرد، هرگز پذیرفتنی نیست. من این روش را که در رفرنس (Refrence)ها و تعیین مراجع تحقیق لزوماً باید همه مدعیات به دیگران ارجاع شود، نقد و نفی می‌کنم.

ایجاد تحیر، شبهه پراکنی، سست‌شدن باورها، مسأله‌شدن آنچه مسأله ما نیست و از خود بیگانگی دینی از جمله عوارض و پیامدهای این اقدام غیرعلمی و غیرمنصفانه است. همه دوستان می‌دانند مشکلاتی در دنیای مسیحیت - به خصوص مسیحیت

غربی - وجود داشته و هنوز وجود دارد که مسأله و مشکله دینی و علمی - مطالعاتی آنها است و چه بسا مشکله و مسأله ما نبوده و نیست. منتقل کردن این مسائل و احیاناً مسأله کردن آنها منصفانه، خردمندانه و مسئولانه نیست.

۳ - یکی دیگر از آفات شایع در شیوه دین‌پژوهی از نوع دوم، «اصالت تکثر» است. در این جریان، نفس تشعب و تشقق و تکثیر آرا، موضوعیت یافته است. تحت تأثیر این منش، یا به انگیزه‌ای دیگر، برخی از سنتی‌اندیشان نیز گاه به چنین روشی دست می‌یازند! برخی می‌پندارند که نفس دیگرگونه سخن گفتن نوآوری است و مطلوب. من غرضم این نیست که نظریه پردازی و نوآوری را تخطئه کنم و تکثر نیز اصالتاً و به طور مطلق ممنوع نیست، بلکه به نظر من «اصالت التکثیر» صحیح نیست. امروز اهتمام و التزام بر شاذگویی و شاذگرایی و مخالف‌خوانی در حال سنت شدن است! گویی دیگرگونه گفتن - هرچند خارج از منطق و فهم دین و بدون توجه به متدلوژی مطالعه دین - مد شده است! این که اندک تفاوت‌هایی را که بین بینش‌ها و نگرش‌ها وجود دارد فهرست کنیم و هر یک را نظریه مستقل و مغایر قلمداد کنیم، محل تأمل است و به نظر من از بی‌مایگی و کوتاه‌نظری علمی نشأت می‌گیرد. این که با تفکیک‌ها و مرزبندی‌های مصنوعی، مسلک‌های مستقلی را تعریف کنیم و ادعا کنیم که این متن یا مطلب دینی ده جور فهمیده می‌شود، ده نظریه در این باب وجود دارد و این همه را در فضای ژورنالی نیز پراکنده کنیم، یک آفت است و روشن است که چه پیامدهای سوء عقیدتی و فکری نیز برای نسل جوان ما و عموم دین‌داران دارد. آیا این شیوه جز به آنا‌رشیسم عقیدتی و روان‌نگاری و لادری‌گری منتهی نخواهد شد؟ اگر مباحث در محیط‌های غیر علمی طرح شود زیان‌بار نیست؟ اما وقتی این روال و روش ژورنالی شد، بی‌آن که در فضای علمی مطرح شده باشد، سبب ابهام و ابهام و سرگستگی مردم می‌شود و مثلاً دانشجو از ما سؤال می‌کند که پس کدام یک از این‌ها دین است؟

خوشبختانه اکثر محققانی که در این قلمرو قلم می‌زنند و امروز در ایران به عنوان دین‌پژوه شناخته می‌شوند - چه دانشگاهی و چه حوزوی - متدین و متعهدند و لاقابل بی‌دین نیستند. اگر بی‌دین بودند جای گله نبود و لزومی نداشت با آنها مخاطب کنیم چون آنها رسالت دیگری برای خودشان قائل بودند. ما در صدد تبیین دین هستیم و تبیین باید به تبیین منتهی شود نه این که حیرت بیفزاید. رسالت و غایت دین و دین‌پژوهی هر دو تبیین و تبیین است و طبعاً حیرت‌افزایی و ابهام‌آفرینی نقض غرض خواهد بود و ما نباید رضا بدهیم که در جامعه ما چنین اتفاقی بیافتد و پایه‌های ایمان مردم سست شود. روشن نیست که اگر چنین اتفاقی افتاد چه هزینه سنگینی را مجموعه دین و ما - که اصحاب دین و ارباب دین‌پژوهی محسوب می‌شویم - متحمل شویم؟

اصولاً خلط فضای تحقیق با میدان تبلیغ و عرصه نظریه‌پردازی با صحنه سیاست‌بازی، خود یکی دیگر از آفات دین‌پژوهی است. مرزها در هم آمیخته است. روشن نیست چه کسی کار محققانه می‌کند و چه کسی کار مبلّغانه؟ کار علمی با کار روزنامه‌نگاری و تبلیغاتی تفاوت می‌کند، اما اکنون در کشور ما الهیاتی در حال پدید آمدن است که نام او را می‌توانیم «الهیات ژورنالی» بگذاریم.

۴ - از همین جا می‌توانیم به آفت دیگری منتقل شویم و آن نگرستن ابزارانگاران به مطالعات و عقاید دینی است. یکی دیگر از آفات، نوعی مواجهه پلیتیکال با دین‌پژوهی است؛ یعنی در آمیختن انگیزه‌ها و رویکردهای سیاسی با مباحث علمی و بهره‌برداری سیاسی از آرای کلامی. اکنون بسیاری از جناح‌های سیاسی از سوی رقیب خود به این امر متهم هستند یا خود مرتکب این روش می‌شوند. این آفت بزرگی است که مطالعات و آرای دینی به مثابه سنگر مورد سوء استفاده جناح‌ها و شخصیت‌های سیاسی قرار گیرد.

یکی در فعالیت سیاسی خود، موضعی دارد که لازم می‌بیند به یک رأی و برداشت دینی توجیه‌گر پناه ببرد و از جایگاه و پایگاه آن نظر دینی به مخالف‌خوانی بپردازد. عکس آن ممکن است اتفاق بیفتد؛ یعنی طیف مسلط و حاکم، ابزارانگاران به مطالعه دینی مواجه شود. هم «اپوزیسیون‌سازی دینی» و مخالف‌خوانی کلامی با مایه‌های کلامی غلط است، و هم «دولت‌اندیشی» و حکومتی کردن دین زیانبار است. سیاسی کردن دین به جای دینی کردن سیاست، خطر بزرگی است که ممکن است دین و دین‌داری را در آینده متزلزل کند.

۵- آفت دیگری که دامن‌گیر دین‌پژوهی است، «افراط و تفریط» است. گاه به نحو تفریطی و اقلی‌گرایانه به دین نگاه می‌شود؛ مثلاً دین تا حد اخلاق فرو کاسته می‌شود، یعنی دین تنها آموزه‌های اخلاقی و دستورهای ارزشی محض انگاشته می‌شود که دیگر چیزی از دین بر جای نمی‌ماند. گاه با حفظ دایره عقاید دینی و آموزه‌های اخلاقی، دستورهای شرعی دینی را به نحوی محدود می‌کنیم که با هر مشی و منشی و کنشی می‌سازد؛ قریب به این که گویی می‌توان کافران زیست، در عین حال مسلمان هم به شمار آمد! برخی به تصوّر این که با تحدید دین می‌توانیم فضا را برای سایر مقولات - مثلاً دست‌آوردهای مدرنیسم - بگشاییم، به تحدید و تضییق دایره دین و سایش و فرسایش آموزه‌ها و ارزش‌های دینی دست می‌یازند. کما این که برخی دیگر نیز با افراط، همه چیز را برای دین می‌خواهند. کسانی هستند که می‌گویند گوشی تلفن اسلامی داریم! این را معتقدانه هم می‌گویند! فکر می‌کنم هر دو شیوه غلط و به یک اندازه زیان‌بار است.

چند دهه پیش‌تر بعضی مستشرقان شبهه‌ای را مطرح کرده بودند مبنی بر این که دین اسلام به ضرب شمشیر پیش رفته است نه با منطق و شیوه فرهنگی! این افترا بی‌بود که نه با واقعیت‌های تاریخی می‌ساخت و نه با حق و متن اسلام. بسیاری سعی کردند به

این شبهه پاسخ بدهند و رفته رفته بعضی تا جایی پیش رفتند که گفتند که اصلاً اسلام، جهاد - حتّی جهاد دفاعی - هم نداشته تا چه رسد به این که مسلمانان دست به شمشیر ببرند و جهاد ابتدایی و جنگ تهاجمی کنند و عقیده و ایمان خود را در سایه شمشیر و به ضرب زور بر ملل دیگر تحمیل کنند. سپس در مقطع دیگری در کوران انقلاب برخی از ما طلبه‌ها در منبر به کمتر از «بسم الله القاصم الجبارین» رضا نمی‌دادیم! گویی که دیگر الله، رحمان و رحیم نیست! الآن هم کم و بیش موج جدیدی آغاز شده و این عقیده را تبلیغ می‌کند که اسلام صرفاً دین تساهل و تسامح است و گویی در اسلام صلابت و قاطعیت جرم است و اسلام دین رواانگاری است و مشربی است خاک‌شیر مزاج و با همه چیز می‌تواند سازگار افتد! این‌ها افراط و تفریط است. به نظر من اسلام هیچ یک از اینها نیست. با مراجعه به آیات می‌بینیم که اسلام هم مذهب محبّت و عشق است، مکتب گذشت و عفو است، دین رحمت و شفقت است، و هم دین قاطعیت و صلابت است و هم دین حماسه و عرفان. زیرا اسلام قانون است، و قانون توأم با نوعی تکلیف و تکلف است. اسلام نه یهودیت است نه مسیحیت؛ اسلام اسلام است. اسلام دین تک‌ساحتی نیست. نه دین غَضَب صرف است و نه دین محبّت محض.

افراط و تفریط از حیث روش‌شناختی نیز امروز بیداد می‌کند. اصرار مفرطانه بر مطالعه فرادینی دین از این قبیل است و رفته رفته از مراجعه به متون غفلت می‌شود. در پایان متذکّر می‌شوم که همه این آفات منحصر در دین‌پژوهی نوع دوم نیست. بعضی - هر چند به شکل دیگری - در انواع دیگر دین‌شناسی نیز اتفاق می‌افتد، از جمله همین مورد اخیر.

پیشنهاد بنده این است که به این جهت در مطالعه دینی اندکی توجّه کنیم. مبدا به آفاتی مبتلا شده باشیم و نتایج این آفات را هم محاسبه نکرده باشیم، و زمانی به خود

آییم که دیر شده باشد! اگر در روش مطالعه دین، در نتیجه گیری از پژوهش و در نهایت، تشخیص مصداق دین خطا کرده باشیم، حقیقتاً دین پژوه دین شناس نخواهیم بود. خداوند همه ما را به راستی در زمره دین پژوهان دین شناس قرار دهد!

ایمان و دین‌شناسی تاریخی

محمد مجتهد شبستری^۱

موضوعی که من درباره آن صحبت می‌کنم «ایمان و دین‌شناسی تاریخی» است. این موضوع مدتی است فکر مرا به خود مشغول داشته و مصلحت می‌دانم که آن را با شما نیز در میان بگذارم تا در این روزگار که ما شدیداً نیازمند تجدیدنظر در افکار دینی خودمان و بازسازی آنها هستیم، این موضوع به بحث و نقد گذاشته شود.

آیا میان ایمان و دین‌شناسی تاریخی رابطه‌ای هست؟ آیا بدون دین‌شناسی تاریخی می‌توان درباره ایمان صحبت کرد؟ آیا ما برای تعیین معنای ایمان حتماً نیازمند دین‌شناسی تاریخی هستیم؟ پاسخ من به این پرسش‌ها مثبت است. دین‌شناسی تاریخی سخت در میان ما مهجور است. در حوزه‌های علمیه متأسفانه به آن توجه نمی‌شود در حالی که در عصر حاضر، حوزه‌های علمیه نمی‌توانند بدون توجه به دین‌شناسی تاریخی و آگاهی کافی از این رشته دانش، درباره ایمان - که مسأله محوری ادیان و حیان است - نظریه‌پردازی کنند و کلام اسلامی متناسب با عصر

^۱. دانشیار دانشگاه تهران.

حاضر را سامان دهند.

نکته اول این است که در ادیان وحیانی (یهودیت، مسیحیت و اسلام)، محور الهیات، «ایمان» است نه «خداوند». تصور خداوند و توضیح و توصیف و جست‌وجوی او در میان ادیان بزرگ دنیا (به استثنای دین بودیسم) مشترک است. گرچه پاره‌ای از دین‌شناسان کوشش کرده‌اند در بودیسم نیز گونه‌ای تصویر از خداوند را نشان دهند.

به هر حال در جست‌وجوی خداوندبودن و از خداوند سخن گفتن، مخصوص ادیان وحیانی نیست و در ادیان بزرگ دیگر نیز هست. آنچه مسأله محوری ادیان وحیانی را تشکیل می‌دهد، «ایمان» است. این موضوع محوری را در ادیان غیروحیانی نمی‌یابیم. نکته دوم این است که منظور از ایمان در ادیان وحیانی، ایمان فطری یا طبیعی یا عقلی استدلالی به خداوند نیست، بلکه در این ادیان - آن‌طور که واقعیت ظهور و گسترش این ادیان نشان می‌دهد - ایمان یک واقعیت تاریخی است؛ به این معنی که بنیان‌گذاران این دین‌های سه‌گانه در تاریخ معینی از دوره‌های بشری با دعوی نبوت (به استثنای عیسی که مسیحیان او را فوق نبی می‌دانند) به گونه‌ای خاص از تنظیم رابطه انسان و خدا دعوت کرده‌اند. مسأله محوری این رابطه، شنیدن پیام و خطاب خداوند است. آنچه بنیان‌گذاران این ادیان به آن دعوت کرده‌اند این است که خداوند از طریق ما با شما سخن می‌گوید؛ این سخن را بشنوید و بپذیرید و زندگی‌تان را با این سخن تنظیم کنید و خداوند را به یاد آورید و او را پرستش و ستایش کنید.

با این توصیف، معلوم می‌شود آنچه ادیان بزرگ الهی از پیروان خود می‌طلبند، همانا ایمان است. تردیدی در این نیست که پیش از پیامبر اسلام صلی‌الله‌علیه‌وآله و اعلام نبوت و رسالت، از ایمان در این مضمون و محتوا خبری نبود. با آمدن او ایمان به معنای اعتقاد به سخن و خطاب او و شنیدن پیام خدا به وسیله او مطرح شده است. به

همین جهت است که محوری‌ترین مسأله‌ای که متألّهان مسلمان را در برابر متألّهان دیگر ادیان در قرن سوم تا پنجم هجری - که قرن اوج پیشرفت کلام اسلامی است - قرار می‌داد، مسأله نبوت بود نه مسأله توحید. آنچه مسلمانان و یهودیان و مسیحیان بر سر آن با یکدیگر اختلاف داشتند، اصل مسأله عقیده به خداوند نبود، بلکه نزاع بر سر این بود که آیا پیامبر اسلام صلی‌الله‌علیه‌وآله که دعوی نبوت کرده، نبی بود یا نبود؟ به این معنی است که لازم بود پیام خداوند ابلاغ و شنیده شود تا آن‌گاه بتوان از ایمان سخن گفت؟ این فرایند، حادثه‌ای تاریخی بود؛ یعنی حادثه‌ای بود که در شرایط زمانی و مکانی معینی اتفاق افتاد.

در قرن سوم و چهارم هجری، عده زیادی از متکلمان مسلمان پس از ظهور ایده‌های مرجئه در پی پاسخ به این پرسش بودند که ایمان و کفر چیست. در کتاب‌های کلامی میان متکلمان مسلمان، مباحث فراوانی درباره چیستی ایمان وجود دارد. همچنین درباره ایمان و کفر رساله‌های بسیاری نوشته شده است. پاره‌ای از این رساله‌ها را عالمان شیعه نوشته‌اند.

این عالمان چنین نمی‌اندیشیدند که ایمان؛ یعنی فقط اعتقاد به خدا و پیامبر. اگر فقط چنین برداشتی از ایمان داشتند، این بحث‌های دامنه‌دار به وجود نمی‌آمد. مراجعه به این کتاب‌ها و رساله‌ها معلوم می‌کند که «جست‌وجوی معنی ایمان» مطرح بوده است. گویی این پرسش پیش آمد که ماهیت آنچه با ظهور پیامبر اسلام صلی‌الله‌علیه‌وآله اتفاق افتاد (خطاب خداوند و طلب شنیدن) چه بود؟ پیدایش بحث‌های مفصل درباره ماهیت کفر و ایمان در حالی بود که قرآن مجید و روایات میان مسلمانان بود.

امروز چرا ما در جست‌وجوی یافتن معنی ایمان نیستیم؟ حداقل در حوزه کلام کسی در این جست‌وجو نیست. در محفل‌های اخلاقی ممکن است معلمان اخلاق بحث

ایمان و ایمان واقعی را مطرح کنند، اما این بحث در صحنه بحث‌های کلامی ما گم شده است؛ چرا که در طول قرن‌های گذشته این تصور بر ذهن ما حاکم بوده است که ایمان چیزی بیش از اعتقاد به خدا و نبوت نیست. از ذهن و حافظه ما بیرون رفته که ایمان - که در شرایط تاریخی معینی حادث شده است - واقعه‌ای تاریخی بود و مانند هر واقعه تاریخی دیگر اگر بخواهیم آن را بشناسیم باید دست به تلاشی مجدد بزنیم. همه حادثه‌های تاریخی این طور هستند.

از آنچه تا به حال گفتم می‌خواهم این نتیجه را برای ورود به بحث بعدی بگیرم که برای شناخت ماهیت ایمان باید در معنای ایمانی که پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله به آن دعوت می‌کرد، جست‌وجو کنیم. درباره این مسأله باید نظریه‌پردازی شود. با تأکید می‌گویم که ما در حال حاضر چنین نظریه‌پردازی را به صورت قاطعانه در اختیار نداریم. مقصودم این نیست که انسان‌ها در درون خود به صورت قاطعانه به خدا عقیده ندارند. ممکن است بسیاری از انسان‌ها (ضعیف یا قوی) به خداوند ایمان داشته باشند.

این موضوع بحث من نیست. سخن در این است که حقیقت آنچه به نام ایمان که از دو عنصر «حدوث پیام خداوند» و «شنیدن پیام خداوند» تشکیل می‌یافت، چه بود؟ این مسأله‌ای است که باید آن را دنبال کنیم؛

زیرا میان ما و آن حادثه، ۱۴۰۰ سال فاصله است. همچنین ما بسیاری از حالات و خصوصیات پیامبر اسلام صلی‌الله‌علیه‌وآله را نمی‌دانیم. اگر بخواهیم ایشان را بیشتر بشناسیم، باید بینیم داده‌های تاریخی به ما چه می‌گویند و چگونه می‌توانیم در این زمینه به نظریه‌ای برسیم. مسأله مهم این است که تمام بحث‌ها در یک «فرهنگ شفاهی» اتفاق افتاده و این فرهنگ شفاهی بعداً مبدل به یک فرهنگ مکتوب شده است. به دلیل گسستی که بین این فرهنگ شفاهی و فرهنگ مکتوب به وجود آمده،

کار تحقیق ما در این زمینه بسیار مشکل و پیچیده شده است.

پس نتیجه اول این است که بپذیریم باید درباره مفهوم ایمانی که پیامبر صلی الله علیه و آله ما را به آن دعوت کرده است، جست و جو شود؛ درباره مسأله‌ای که همه بحث‌ها بر مدار آن دور می‌زند: ثواب‌ها و عقاب‌ها، حب‌ها و بعض‌ها، سعادت و شقاوت، هدایت و ضلالت، و بسیاری از مفهوم‌های دینی دیگر.

پرسش این است که چگونه می‌توانیم به جست و جو بپردازیم و دریابیم که پیامبر صلی الله علیه و آله چه می‌گفت و به چه چیز دعوت می‌کرد و ایمان چه بود. این جاست که باید به «دین‌شناسی تاریخی» روی بیاوریم. تعریف خیلی مختصری از دین‌شناسی تاریخی ارائه می‌دهم. نمی‌دانم چه مقدار از مقدمات این بحث در ذهن‌ها موجود است. این روش من است که وقتی خدمت اهل حوزه می‌رسم همیشه یک وسیله پرسش فراهم می‌کنم. چه بسا بسیاری از جنبه‌های موضوع به دلیل محدود بودن وقت و نیز به این دلیل که سنخ مطالعات حوزه‌ای آن چنان که باید در پی مقدمات بحث نیست، در این جلسه گنگ و مبهم بماند. دین‌شناسی تاریخی به اجمال این است که مثلاً اگر قرار است دین‌شناسی تاریخی درباره اسلام انجام بشود، کلیه پدیده‌های دینی شکل گرفته پیرامون آنچه را که «اسلام» نامیده می‌شود، یک مجموعه معنایی تلقی کنیم و آن‌گاه از این مجموعه معنایی - که به صورت تاریخی شکل گرفته و سیستمی را تشکیل داده، است - گره‌گشایی و رمزگشایی کنیم.

توجه کنیم که ما امروزه با مجموعه پدیده‌هایی دور هم تنیده و شکل گرفته به نام اسلام مواجه هستیم. این مجموعه شامل پدیده‌های تاریخی بسیاری است: متون دینی موجود بین مسلمان‌ها، کلام اسلامی، عرفان اسلامی، شعائر، آداب و تجربه‌هایی که مسلمان‌ها هزار و چهارصد سال با آنها زیسته‌اند. چنین مجموعه‌ای را اگر در عالم مسیحیت و یهودیت تصور کنیم، مجموعه معنایی دینی یهودیت و مسیحیت را

تشکیل داده‌ایم، یعنی سیستمی که به شکل تاریخی پدید آمده است. اگر این مجموعه را با توجه به این نکته که یک فرایند شکل گرفته تاریخی است، تحلیل تاریخی کنیم، دست به «مطالعه دین‌شناسی تاریخی» زده‌ایم.

دین‌شناسی تاریخی باید در دو گستره انجام گیرد: نخست باید برای یافتن مفهوم ایمان و آنچه از پیروان ادیان طلب شده است و آنچه که همه چیز دور آن تنیده شده است، از طریق این دین‌شناسی تاریخی پژوهش و جست‌وجو کنیم. از طریق این جست‌وجو می‌توانیم دریابیم که مراد از ایمان در عصر پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله چه بوده است و در آن روزگار، مسلمانان به چه ایمانی دعوت می‌شدند؟ وقتی کسانی به راستی می‌گفتند: «ما مؤمن هستیم» از چگونه تجربه‌ای حرف می‌زدند؟

گستره اول موضوع پژوهش ما مربوط است به متن مکتوب. این گستره از قرآن مجید شروع می‌شود و در احادیث و نظریه‌پردازی‌های متکلمان و حتی نظریه‌پردازی‌های غیرمتکلمان و هر آنچه به صورت نظریه عقلانی درباره ایمان گفته و نوشته شده که خود مجموعه‌ای تاریخی است که به تدریج جمع آوری شده ادامه می‌یابد.

دومین گستره پژوهش که بسیار مهم است مربوط است به آنچه درباره ایمان، گفته شده اما نوشته نشده است. چنین ایمانی در زندگی مسلمانان به صورت زنده «زیسته شده». با ظهور پیامبر اسلام صلی‌الله‌علیه‌وآله تجربه نبوی او موجب تجربه‌های دیگر شد. این تجربه‌ها به هم پیوند خوردند و حیات معنوی مسلمانان را تشکیل دادند و مانند رودخانه‌ای، جاری شدند.

تجربه نبوت پیامبر اسلام صلی‌الله‌علیه‌وآله در واقع مانند چشمه‌ای بود که از دهانه کوهی آشکار شد و با سرازیر شدن خود، گیاهان را رویاند و سیراب کرد و زندگی پدید آورد. این رویاندن و زندگی پدیدآوردن نیز خود روندی تاریخی است و قبل از جوشش آن چشمه، این روییدن‌ها و زیستن‌ها وجود نداشت. این زندگی معنوی تا

روزگار ما تجلی گاه برجسته این تجربه‌های معنوی است؛ مثلاً در تجربه‌های عارفان برجسته - که گفته‌های آنان بازگردانی است از آن تجربه‌ها - و همچنین در تجربه عالمان برجسته اخلاق به خوبی می‌بینیم که این تجربه وحیانی نبوی برای انسان‌ها چگونه زیستن ایجاد کرده است. آنچه نهایتاً می‌خواهم عرض کنم این است که اگر بخواهیم به درستی بدانیم که آن ایمان چه بود و چه هست و باید دنبال چه باشیم، باید آن را در این دو گستره تاریخی جست‌وجو کنیم.

در این جا این سؤال مهم مطرح می‌شود که راه و روش یافتن زیست معنوی انسان‌ها چیست؟ آیا می‌توان از روش یا روش‌هایی سخن گفت؟ آیا روش شهودی یا روش روان‌شناسانه پاسخ‌گو است؟ در هر حال واقعیتهای وجود دارد به نام «زیست معنوی ایمانی» و باید برای نزدیک شدن به این جهان، روشی پیدا کرد. بدین ترتیب ما به منظور نظریه‌پردازی درباره مفهوم ایمان اسلامی سخت نیازمند به دین‌شناسی تاریخی هستیم. گفتم «به منظور نظریه‌پردازی درباره مفهوم ایمان اسلامی». چرا گفتم نظریه‌پردازی؟ زیرا ما در محدوده این گونه تحقیق‌ها و تحقیق درباره دین‌شناسی - چه در گستره فرهنگ مکتوب و چه در گستره زیست معنوی ایمانی - نمی‌توانیم از نظریه‌پردازی فراتر برویم، چرا که تاریخ نمی‌تواند چیزی بیشتر از نظریه‌پردازی در اختیار ما قرار دهد.

بر خلاف آنچه معمولاً در نظری ابتدایی تصور می‌شود که داده‌ها یا اسناد تاریخی، عین حوادثی را که در گذشته اتفاق افتاده نشان می‌دهد، محققان تاریخ به درستی تأکید کرده‌اند که تاریخ یا دانش تاریخی عین آن را در دسترس ما قرار نمی‌دهد، بلکه نظریه‌ای بازسازی شده را در اختیار ما می‌گذارد که مبتنی است بر سلسله‌ای از داده‌های سمبلیک و نه بیشتر.

داده‌های تاریخی سمبل اتفاقات گذشته‌اند و نه بازگوکننده خود آن حوادث. مثالی

ساده می‌زنم: فرض کنید درباره انقلاب مشروطه، سندی جدید به دست بیاید که پیش از این، آن را در اختیار نداشتیم. این سند از چه حکایت می‌کند؟ فرض کنید در این سند نوشته شده باشد در فلان جلسه دوره اول مجلس شورا، فلان آقا فلان سخن را گفت، فلان کس هم مخالفت کرد. این سند و داده تاریخی به چه دلالت می‌کند؟ آیا این سند عین آن حادثه را که در ساعت معینی در مجلس اتفاق افتاده است، به ما نشان می‌دهد؟ نه! این سند در واقع سمبل آن حادثه است و آن حادثه در این سمبل دیده می‌شود؛ زیرا زبان و نوشته سمبل است و این حادثه به صورت یک داده زبانی به ما رسیده است. ابزارهای سمبلیک، حوادث گذشته را - که بسیار پر ابهام‌اند - رمزگونه نشان می‌دهد. فرهنگ مکتوبی که پیش از این درباره آن سخن گفتم، داده‌ای زبانی است و داده زبانی به صورت سمبلیک از آنچه در چهارده قرن قبل در محضر پیامبر اسلام صلی‌الله‌علیه‌وآله اتفاق افتاده حکایت می‌کند و عین آن را به ما نشان نمی‌دهد.

اینهاست چیزهایی که باید در حوزه به آنها پردازیم. ممکن است کسی موافق یا مخالف باشد. قاعده موجود در نظریات نیز همین است که موافقان و مخالفانی دارد، ولی در هر حال بحث جدی دنیای امروز این است. دانش تاریخ در حوزه علمیه باید به این نکات توجه کند. باید به درستی بشناسیم که «تاریخ اسلام» چیست؟ چه چیزی را به ما نشان می‌دهد؟ آیا عین آن حوادث را نشان می‌دهد؟ آیا سیره ابن‌هشام و آثار دیگری که آن نظریات را بازسازی کرده‌اند، عین حوادث زمان پیامبر

صلی‌الله‌علیه‌وآله را نشان می‌دهند یا وقایع نقل شده، سمبل حوادث عینی هستند؟ نکته دیگر، تبدیل شدن «فرهنگ شفاهی» به «فرهنگ مکتوب» است که خود داستان عجیب و غریبی است. آیا ما از ده بار خواندن قرآن مجید و حتی تأمل کردن دقیق در آن واقعا می‌توانیم خود را در فضایی قرار دهیم که وقتی پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله آن

آیات را می‌خواند مخاطبان آن، در آن فضا قرار می‌گرفتند؟ نمی‌توانیم؛ چرا که آن فضا، فضای فرهنگ شفاهی بود.

حقیقت ارتباطات و داد و ستدها و خطاب‌ها و شنیدن خطاب در فرهنگ شفاهی با آنچه از خواندن یک متن به دست می‌آید، بسیار متفاوت است.

مثالی ساده می‌زنم: من در اینجا برای شما سخن می‌گویم و میان ما ارتباط برقرار می‌شود. آیا کسانی که در این جا حضور ندارند و پس از این، گزارش این جلسه را در روزنامه یا نشریه‌ای می‌خوانند، می‌توانند عیناً در این فضا قرار بگیرند؟ آیا میان آنها و من عین این تأثیر و تأثر برقرار می‌شود؟ الان میان من و شما گفت‌وگو هست. گرچه شما ساکت هستید و من متکلم، ولی هر چه من می‌گویم شما آن را در کنار محتویات ذهنی خود جای می‌دهید. در این وضعیت، شما فعال هستید و سخن را در ذهنتان جای می‌دهید و در ذهن خود برای آن مقامی پیدا می‌کنید. این فرهنگ، شفاهی است. آن کس که در روزهای بعد سخن مرا خواهد خواند یا شنید از این فرهنگ شفاهی بسیار دور است و اگر کسی چهار سال دیگر این مطالب را بخواند، دورتر است.

در زمان ظهور پیامبر اسلام صلی‌الله‌علیه‌وآله فوران وحی و نبوت زنده بود. کسانی که در آن فضا قرار داشتند به صورت زنده با این فوران و تجربه مؤثر و جذاب و حیانی در ارتباط بودند. آنها یک وضعیت داشتند و ما که الان به قرآن مجید یا احادیث مراجعه می‌کنیم و از طریق این فرهنگ مکتوب می‌خواهیم ببینیم چه اتفاق افتاده، وضعیت دیگری داریم. بنابراین هرچه ما بگوییم، نظریه‌پردازی خواهد بود. نکته سوم این است که اصلاً تحقیق‌های تاریخی، «بازسازی» است؛ یعنی اولاً انتخاب در میان است؛ و انتخاب داده‌های تاریخی مستلزم بازسازی است. علاوه بر این، جاهای خالی در تحقیقات تاریخی نیز باید توسط ما تدارک شود تا به بازسازی کامل بینجامد. البته

همه معرفت‌ها چنین است. اپیستمولوژی دیگر تردیدی نگذاشته است که معرفت‌های ما کاملاً عقلانی نیست، بلکه پیچ و بست‌هایش را ما به کار می‌گذاریم تا به شکل یک سیستم معرفتی درآید. به هر حال برای آن‌که بفهمیم ایمان که این همه سر و صدا راه انداخته و ما نیز به آن دعوت شده‌ایم، چیست؟ باید نظریه‌پردازی کنیم.

در قرآن می‌خوانیم که: **رَبَّنَا إِنَّا سَمِعْنَا مُنَادِيًا يُنَادِي لِلْإِيمَانِ أَنْ آمِنُوا بِرَبِّكُمْ فَآمَنَّا ...** من خیلی وقت‌ها تحت تأثیر آهنگ خاص این آیه قرار می‌گیرم. «سمعنا» در این آیه به خوبی نشان می‌دهد که چگونه در ایمان، خطاب محور است. بنابراین نظریه‌پردازی بسیار مهم است. وقتی می‌گویم نظریه‌پردازی منظوم امر موهومی نیست؛ چرا که اساساً کار ما در این عالم به عنوان انسان برای راهیابی به مفاهیمی مثل انسان، جز نظریه‌پردازی چیز دیگری نمی‌تواند باشد. اگر اینها را بپذیریم، دایماً در جست‌وجوی مفهوم ایمان خواهیم بود و ابزارها و روش‌هایی را که ما را به جست‌وجوی ایمان نزدیک می‌کند، جدی خواهیم گرفت. من در این کنگره از طرح بعضی مسائل بسیار مسرور شدم. اگرچه بعضی از مسائل سرور را از انسان می‌گیرد. سال‌ها آرزوی اهل تحقیق بود که چنین مسائلی در حوزه مطرح شود. یکی از سروران درباره نظریه هرمنوتیک خود بحث کرد. زمانی این بحث‌ها اصلاً نبود. کسی با این لفظ آشنا نبود و چیز غریب و نامأنوسی به نظر می‌آمد. دوست دیگری در سخنرانی خود انواع دین‌شناسی را مطرح کرد. خوب، به محض این‌که شما «دین‌شناسی» را مطرح کنید، دانسته یا ندانسته بسیاری مسائل را مطرح کرده‌اید. وقتی به دین به صورت تاریخی نگاه کردید و گفتید این یک جور دین‌شناسی است و آن نوع دیگر، به این معناست که می‌توانید با فاصله تاریخی به قضایا نگاه کنید. این بسیار مایه خوشحالی است من نیز فرصت را مغتنم شمردم و مسأله‌ای را مطرح کردم.

امیدوارم ان شاءالله این بحث‌ها در حوزه‌های علمیه جان بگیرد و مخالف و موافق با روح جست‌وجوگر و با رعایت اخلاق مسلمانی این مباحث را دنبال کنند و حوزه علمیه تکامل پیدا کند و برای ما مایه آبرو و افتخار شود.

نواندیشی دینی معاصر و رسالت حوزه

احمد واعظی^۱

در قرن گذشته، ادبیات دینی ما با واژگانی نظیر «احیای فکر دینی»، «بازسازی دین»، «اصلاح مذهبی»، «پروتستانتیزم اسلامی»، «انطباق دین با مقتضیات زمان»، «اسلام عملی»، «بازفهمی دین»، «نوگرایی دینی»، «بازاندیشی دینی» و مانند آن آشنا شده است. این ترکیب‌های نوظهور حکایت از آن دارد که در میان نویسندگان مذهبی و روشنفکران دینی، گرایش‌های نو و نگاه‌های متفاوتی به مقوله دین، فهم و کارکرد آن در عرصه اجتماع شکل گرفته است.

این گرایش‌های نو که از آن به «نواندیشی دینی» تعبیر می‌کنیم، در تاریخ کوتاه خود مسیر واحدی را طی نکرده، بلکه جلوه‌های متنوعی داشته‌اند. برخی از نواندیشان با رویکردی اجتماعی و سیاسی به بیدارسازی مسلمانان و تحرک بخشیدن به جامعه

^۱ . محقق و مدرس دانشگاه و معاون پیشین پژوهشی حوزه علمیه قم.

خفته و خمود آنان می‌اندیشیده‌اند.^۱ برخی دیگر، در عین برخورداری از نگرش اجتماعی به دین، بر آن بوده‌اند تا چهره‌ای جذاب و قابل قبول از اسلام به گروه‌های متجدد و تحصیل کرده جامعه ارائه دهند. آنان بدین منظور، تلاش می‌کردند که سازگاری آموزه‌های دینی را با یافته‌های علمی و تجربی بشر، بر کرسی اثبات نشانند. بررسی نحله‌های مختلف نواندیشی معاصر دینی در جهان اسلام، کاری در خور و بایسته است و کمک فراوانی به تحلیل و شناخت وضعیت فرهنگ دینی در جهان اسلام می‌کند. در این نوشتار کوتاه بر آنیم که به جای گزارش تاریخی از اقسام نواندیشی دینی، گزارشی اجمالی از جدیدترین گرایش‌هایی که در عرصه نواندیشی دینی شکل گرفته است، ارائه کنیم. این رویکرد نو، در عین حال که در برخی دغدغه‌ها با نحله‌های پیشین خود مشترک است، با نگاهی متمایز به مسأله می‌نگرد و راه حلی متفاوت ارائه می‌دهد.

نحله‌های مختلف نواندیشی، کم و بیش در این نکته مشترکند که فرهنگ دینی موجود و فهم سنتی از دین باید اصلاح شود؛ زیرا آفات و نارسایی‌های فراوان در آن یافت می‌شود. تمایز این نحله‌ها در راه‌حلی است که ارائه می‌کنند. برخی چاره کار را در «پیرایش دین» از رسوبات و خرافات فرهنگی می‌دانند و برخی آن را در «بازگشت به اسلام» راستین و شناخت روح واقعی آن جست‌وجو می‌کنند.^۲ عده‌ای بر ارائه تفسیری علم‌پسند و منطبق بر داده‌های علوم تجربی از مفاهیم اسلامی پافشاری

^۱ . دکتر شریعتی در بخشی از کتاب **اقبال، معمار تجدید بنای تفکر اسلامی** می‌گوید: «جامعه خواب‌آلود و متحجر اسلامی ما اکنون بیش از هر چیز به چنین مصلحانی لوتر و کالون معترض (Protestant) نیازمند است.» ص ۸۸.

^۲ . دکتر شریعتی می‌گوید: «در اسلام هرگز اصلاح مذهبی به معنی تجدید نظر در مذهب نبوده، بلکه بازگشت به اسلام راستین و شناخت حقیقی روح واقعی اسلام نخستین بوده است.» **امت و امامت**، ص ۹.

می‌کنند و پاره‌ای دیگر، چون اقبال لاهوری، چاره را در تکیه بر «فرهنگ خودی» و درک درست از جامعه خودی و فرهنگ غیرخودی می‌یابند. گرایش نویی که می‌خواهیم از آن سخن بگوییم، با نگاهی متفاوت از پیشینیان خود، به بازنگری در ماهیت متن دینی و روش فهم آن دعوت می‌کند. این چهره از نواندیشی، به فهم رایج و سنتی از متون دینی، که عالمان و حوزه‌های علمیه، نمایندگان برجسته آن هستند، حمله می‌برد و آن را مبتنی بر اصول و مبانی قابل مناقشه می‌داند.

از نظر آنان، قرائت سنتی از دین مشتمل بر خطاهای معرفت‌شناسانه و روش‌شناسانه است. پاره‌ای از این خطاها به تلقی ناصواب آنان از ماهیت متن دینی بازگشت می‌کند و برخی دیگر متوجه روش فهم این متون است. درک صحیح این رویکرد در عرصه نواندیشی دینی نیازمند بحث درباره موارد زیر است:

الف) معرفی اجمالی قرائت سنتی از دین و ویژگی‌های مهم آن؛

ب) دلایل عدم کفایت قرائت سنتی از دین از نظر این گرایش نو؛

ج) بررسی مهم‌ترین مدعیات این نحله و ذکر موارد چالش آن با قرائت سنتی از دین؛

د) بررسی ریشه‌های فکری این گرایش در تفکر معاصر غرب (هرمنوتیک).

قرائت سنتی از دین

فهم رایج و متعارف از متون دینی که در ادبیات روشنفکری معاصر، «قرائت سنتی از دین» نامیده می‌شود، بر آموزه‌های زیر استوار است:

۱. متون دینی مشتمل بر پیام‌های الهی است. هر متن دینی مشتمل بر معنایی یگانه و نهایی است که مراد جدی صاحب آن بوده است. این مراد جدی، امری عینی و واقعی است که مفسر در صدد درک و دریافت آن است؛ پس هدف از تفسیر متون

دینی، دستیابی به معنای مراد و مقصود متکلم آنهاست.

۲. رسیدن به هدف از تفسیر متن دینی، از طریق پیمودن شیوه رایج عقلایی در فهم متون (هر گونه متنی اعم از تاریخی، علمی، ادبی، مذهبی و فلسفی) حاصل می‌شود. بر اساس این شیوه، معنای نهایی متن از طریق دلالت الفاظ متن که از آن به «ظهور متن» تعبیر می‌کنیم، حاصل می‌شود.

۳. اگرچه نمی‌توانیم مدعی باشیم که قطعا و یقینا آنچه مفسر درک می‌کند، معنای نهایی متن است، در عین حال می‌توانیم از عینیت و اعتبار تفسیر متن دفع کنیم؛ زیرا ما در تفسیر متون دینی به دنبال فهمی هستیم که حجت و معتبر باشد. تفسیری حجت و قابل اعتناست که روشمند و مضبوط و با حفظ اصول و قواعد حاکم بر روش عقلایی فهم متن حاصل شده باشد؛ پس تفسیر عینی و معتبر، مرادف با تفسیر مطابق با واقع نیست؛ زیرا احراز این مطابقت مشکل است. بلکه تفسیری روشمند و مضبوط است که در عرف عالمان دین قابل دفاع باشد.

۴. فاصله زمانی میان عصر مفسر و خواننده متن با زمان پیدایش و تکوین متن دینی، مانع از امکان دستیابی مفسر به مقصود نهایی متون دینی نیست؛ زیرا تغییرات به وجود آمده در زبان - در گذر روزگار، به گونه‌ای نیست که امر فهم متن را با مشکل جدی مواجه کند. به تعبیر دیگر، این فاصله زمانی و احتمال تغییرات زبانی به حدی نیست که فاصله‌ای بیگانه‌ساز ایجاد کند و امکان فهم عینی متن را منتفی سازد.

۵. سیطره و نفوذ متون دینی بر حیات فردی و اجتماعی بشر اختصاص به زمان نزول وحی و پیدایش متون دینی ندارد، بلکه انسان‌های اعصار دیگر نیز باید تابع معرفت دینی باشند و شئون مختلف فردی و اجتماعی خویش را با آموزه‌های دینی سازگار کنند. تغییر واقعیت‌های اجتماعی و پیدایش روابط نوین اقتصادی، اجتماعی و سیاسی موجب نمی‌شود که در فهم خود از متون دینی تجدیدنظر کنیم، بلکه باید بکوشیم

که فارغ از واقعیت‌های موجود در خارج، پیام دین را درک کنیم و در سامان‌دهی واقعیت‌ها و روابط اجتماعی بر اساس آن پیام‌ها بکوشیم. به تعبیر دیگر، تفوق باید از آن نصوص دینی باشد و رفتار و روابط خارجی باید در جهت تأمین محتوای متن دینی منفعل شوند، نه آن‌که ظرف واقع و وضع خارجی، بر نصوص دینی سیطره داشته باشند و در فرایندی منفعلانه، نصوص دینی دائماً متناسب با تغییرات خارجی، تفسیرهای گوناگون بپذیرند.

۶. معرفت دینی باید پیراسته از پیش دانسته‌ها و پیش داوری‌ها باشد. تفسیر به رأی و دخالت دادن پیش فرض‌ها و پیش دانسته‌ها در فهم متون، دینی، ناروا و غیرموجه است و انحراف از شیوه عقلایی فهم متون قلمداد می‌شود. دانش بیرونی تنها در صورتی که قطعی و یقینی باشد می‌تواند در فهم متن مؤثر باشد.

چالش با قرائت سنتی

به قرائت سنتی از دین ایرادهای مختلفی وارد شده است. نویسندگانی که در ایران و جهان عرب در این زمینه قلم زده‌اند، در عین داشتن رویکردی انتقادی مشترک به قرائت سنتی، به ضعف‌های متعدد و متنوعی اشاره دارند؛ بی‌آن‌که تمامی آنها اتفاق نظر داشته باشند. به تعبیر دیگر، در عین حفظ اصل توجه به ماهیت متن دینی و اسلوب فهم آن، هر یک از زاویه ویژه‌ای به مسأله نگریسته‌اند و در برخی موارد ضعف‌هایی را برجسته کرده‌اند.

نگرش انتقادی این نحل به قرائت سنتی از دین، در برخی موارد توأم با تحلیل خاصی از ماهیت قرائت سنتی است. این تحلیل‌ها در پاره‌ای موارد از نظر پیروان روش رایج فهم متون دینی، ناصواب و نارسا به نظر می‌رسد. از آن‌جا که غرض ما در این نوشتار صرفاً گزارش است، نه ارزش داوری، تنها به ذکر دلایل مهم‌تر آنها بر نارسا بودن

قرائت سنتی اکتفا می‌کنیم، بی آن‌که در مقام ارائه پاسخ به این دلایل بر آییم:

۱. قرائت سنتی، درباره ماهیت متن دینی پژوهش نمی‌کند. آن‌چه به عنوان علوم قرآن و حدیث در تاریخ مطرح بوده است، در واقع تلاشی برای حفظ سرمایه فکری و نگه‌داری تمدن اسلامی بوده است و مثلاً عالمان علوم قرآن در باب درک سرشت متن دینی و عناصر سازنده آن بحث نکرده‌اند. در تلقی سنتی از متن دینی، قرآن امری قدسی و روحانی است که تنها باید آن را فهمید و این امکان که خود متن مورد بررسی و تحقیق علمی قرار گیرد، وجود ندارد.^۱

۲. قرائت سنتی از این نکته غافل است که متن دینی محصولی فرهنگی است؛ یعنی سرشتی زبانی دارد و داشتن منشأ الهی مانع از آن نیست که در ظرف واقعی خاص و در درون فرهنگی خاص، شکل گرفته باشد. متن دینی نمی‌تواند جدا از واقع و فرهنگ زمانه خود باشد. زبان که تجسم فرهنگ است، ظرفی خالی نیست؛ از این رو انتخاب یک «زبان» به منظور ابلاغ وحی، انتخاب یک «فرهنگ» است و از آن جا که زبان ابزار یک قوم برای ابراز فهم خویش از جهان است، پس فرهنگ خاصی را در درون خویش می‌پرورد. این رنگ‌پذیری متن دینی از فرهنگ زمانه، مورد غفلت پیروان قرائت سنتی قرار می‌گیرد. به تعبیر دیگر، قرائت سنتی «بعد تاریخی» متن را نادیده می‌گیرد.^۲

۱. ر.ک: **مفهوم النص، دراسة في علوم القرآن**، نصر حامد ابوزید، المركز الثقافي العربي، بیروت، الطبعة الثانية، ۱۹۹۴، ص ۱۰-۱۲.

۲. در میان نواندیشان دینی، نصر حامد ابوزید اهتمام زیادی به این مطلب دارد و در کتاب **مفهوم النص و نیز نقد الخطاب الديني** کرارا به این مطلب اشاره می‌کند. محمد ارکون نیز از شرایط و چارچوب تاریخی و زبانی و فرهنگی‌ای که وحی را احاطه کرده است، سخن به میان می‌آورد. ر.ک: **الفکر الاسلامی، نقد و اجتهاد**، دارالساقی، بیروت، الطبعة الثانية، ۱۹۹۲، ص ۷۷-۷۸.

۳. یکی از پیش فرض‌های قرائت سنتی این است که دین مجموعه‌ای از اطلاعات و معلومات است که از جانب خداوند آمده و اساس سازمان اجتماعی بشر در همه زمان‌ها باید بر اساس آن تعالیم نهاده شود.^۱ گفتمان دینی سنتی خواهان تطبیق مطلق نصّ بر مطلق واقع است؛^۲

یعنی سلطه نصّ دینی را نسبت به کلیه اوضاع و شرایط اجتماعی می‌پذیرد و محتوای نصوص دینی را مختص به ظرف و وضع اجتماعی خاصی نمی‌داند. به عنوان نمونه، خواهان اجرای حدود و احکام الهی در همه جوامع است و تغییر اوضاع و روابط اجتماعی (واقع) را مانعی در راه سلطه نصّ (تطبیق شریعت) نمی‌بیند. این پیش فرض که بر لزوم سامان یافتن امور اجتماعی بر اساس آموزه‌های متون دینی اصرار دارد، به بیان‌های گوناگون مورد مناقشه این دسته از نواندیشان دینی قرار گرفته است.

۴. قرائت سنتی از دین با تمسک به اجتهاد در فروع، می‌خواهد اسلام را با دنیای معاصر - که تفاوت جدی با اعصار نزدیک به عصر نزول وحی دارد - سازگار کند، در حالی که انسان معاصر و روابط اجتماعی او تفاوت اساسی با انسان گذشته دارد و تنها در سایه اجتهاد در اصول و تجدیدنظر جدی در بسیاری از پیش فرض‌های قرائت سنتی است که می‌توان به این سازگاری نایل شد.^۳

۱. محمد مجتهد شبستری، **مجله کیان**، شماره ۴۵، سال هشتم، بهمن و اسفند ۷۷، ص ۱۴.

۲. **مفهوم النص**، ص ۱۵.

۳. آقای مجتهد شبستری در این باب می‌گوید: «پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله انسانی است که در شرایط تاریخی خاص برانگیخته شده و افق معنوی خاصی را نشان داده است. در این نوع نگاه به دین، تصویرهای جدیدی از خدا، نبی، وحی، ایمان، و ... عرضه می‌شود. آنچه در فوق ذکر شد، نوعی اجتهاد در اصول است که روش اجتهاد در فروع را هم متحول می‌کند ... این فهم جدید به ما امکان انطباق با واقعیات زندگی در هر عرصه و تحولات ساختارهای اجتماعی و سیاسی را می‌دهد». **مجله کیان**، شماره ۴۵، ص ۱۴.

دکتر سروش نیز ضمن تأیید لزوم اجتهاد در اصول و ناکافی بودن اجتهاد در فروع تأکید می‌کند: «تا در مبادی تجدیدنظر نکنیم، تا گمان کنیم که جامعه جدید، فریه شده جامعه عربستان گذشته است، درخت

۵. قرائت سنتی در روش فهم متون دینی تنها به دلالت لفظی بسنده می‌کند و از نقش پیش‌دانسته‌های عالم در حصول معرفت دینی غافل است و از این رو به تنقیح پیش‌دانسته‌های خویش نمی‌پردازد. قرائت سنتی به دنبال پرهیز از در افتادن به دام تفسیر به رأی است، غافل از این که همه تفسیرها و فهم‌ها تفسیر به رأی است و فهم بدون تفسیر به رأی ممکن نیست.^۱

۶. در تفاسیر کلاسیک مسلمانان از متون دینی باید بازنگری انتقادی شود. این تفاسیر بر اساس مفاهیم و پیش‌فهم‌هایی شکل گرفته است که در عصر زمانه ماقابل نقد است. قرائت سنتی با مباحث مدرن زبان‌شناسی و هرمنوتیک بیگانه است و به این جهت اعتمادناپذیر می‌نماید.^۲

در نگرش انتقادی به گفتمان دینی کلاسیک، این دسته از نواندیشان، مشی و منش یکسانی ندارند. «محمد ارکون» در عین حال که معتقد است تفسیر کلاسیک اسلامی با نظریه‌های مدرن قرائت و هرمنوتیک بیگانه است، همت اصلی خویش را مصروف

فقه ما همان میوه‌های گذشته را به‌بار خواهد آورد؛ یعنی يك شکل‌گرایی محض بر آن حاکم خواهد شد». (همان، شماره ۴۰، ص ۳۰).
نصر حامد ابوزید نیز به گفتمان دینی معاصر که بر اجتهاد در فروع بسنده می‌کند و از اجتهاد در اصول دم نمی‌زند، انتقاد می‌کند. (رك: نقد الخطاب الديني، ص ۹۸ - ۹۹).

^۱. نصر حامد ابوزید تأکید دارد که افق ذهنی خواننده متن مفسر در زاویه نگاه او به متن مؤثر است و به این دلیل قرائت کاملاً بی‌طرفانه من امکان‌پذیر نیست. ابوزید میان قرائت ایدئولوژیک متن که آن را «تلوین» و قرائت مغرضانه می‌خواند، با قرائت متأثر از دخالت افق معنایی خواننده متن، فرق می‌گذارد. (رك: همان، ص ۱۱۴ - ۱۱۵).

دکتر سروش نیز در مقاله «تفسیر متین متن» بر تفسیر به رأی بودن مطلق قرائت‌های متن تأکید می‌کند. (رك: بسط تجربه نبوی، موسسه فرهنگی صراط، ۱۳۷۸، ص ۳۰۱ - ۳۲۱).

^۲. محمد ارکون در مواضع متعددی از مکتوبات خویش به این بیگانگی اشاره می‌کند و بر آن است که اگر به این نظریات جدید التفات شود، در بسیاری از عقاید موروثی مجبور به تجدید نظر می‌شویم. رك: الاسلام، اروپا، الغرب، دارالساقی، بیروت، ۱۹۹۰، ص ۱۹۲ - ۱۹۶؛ الفكر الاسلامی، نقد و اجتهاد، ص ۹۴.

تبارشناسی و دیرینه‌شناسی تفسیرها و تأویل‌های قرآنی می‌کند. او افزون بر این که متن دینی را تاریخی و متأثر از فرهنگ زمانه می‌داند، عقل را نیز نسبی و تاریخی می‌داند و بر آن است که مفهوم عقل، مشروط به زمانه و اوضاع تاریخی است و با تغییر عصر و اوضاع، متغیر می‌شود. بنابراین، عقلی که قرآن به آن دعوت می‌کند و بر آن فرهنگ حاکم بوده و قرآن را باید در فضای آن فهمید، با عقلی که پس از ورود فلسفه و منطق یونان، بر ذهن مفسران مسلمان حاکم شد و با عقلی که امروزه بر این عصر حاکم است، متفاوت است.^۱

«ارکون» در صدد آن است که متون دینی را در فضای عقلانیت حاکم در زمان متن بفهمد، نه آن که عقلانیت مفسر بر متن تحمیل شود. از نظر او نباید مقوله‌ها و انگاره‌های وابسته به زمان‌های دیگر (عقلانیت مفسر) به محتوای متن فروافکنده شوند.^۲

نگاه «ارکون» به مسأله، تحت تأثیر مستقیم دیرینه‌شناسی و تبارشناسی «میشل فوکو» است و کمتر وامدار هرمنوتیک فلسفی است. در حالی که نگاه «نصر حامد ابوزید» بیشتر متأثر از هرمنوتیک است. «ابوزید» گر چه تفسیر و تأویل را دائماً متأثر از افق معنایی مفسر می‌داند و تفسیر به رأی و تفسیر خالی از انگاره‌های ذهنی عالم را منتفی می‌داند، سخت در مقابل تفسیر ایدئولوژیک متون دینی می‌ایستد. به نظر وی گفتمان دینی معاصر مسلمانان به شدت ایدئولوژیک است، و از این رو «تلوین» و قرائت مغرضانه است، به جای آن که «تأویل» باشد.

^۱ . الاسلام، اروپا، الغرب، ص ۱۸۹ - ۱۹۰.

^۲ . تاريخية الفكر العربي الاسلامي، محمد اركون، منشورات مركز الانماء القومي، بيروت، ۱۹۸۶، ص ۱۷ - ۱۸.

«ابوزید» مشکله فکر دینی را در این نکته می‌بیند که گفتمان دینی با قبول پیش‌دانسته‌های خاص در باب خداوند و انسان سعی بر آن دارد که متون دینی را ناطق به این پیش‌دانسته‌ها قلمداد کند و به تعبیر دیگر، معنا و مضمون متن را خارج از متن مفروض می‌گیرد. فکر دینی بر معانی و یافته‌هایی که بشری و تاریخی هستند، لباس متافیزیکی بودن می‌پوشاند تا سرمد و ابدی جلوه کند.^۱

نواندیشی معاصر و هرمنوتیک فلسفی

در گزارش بسیار فشرده و اجمالی از این نحله نوظهور در نوگرایی دینی، بر مهم‌ترین نکات مورد تأکید این گرایش واقف شدیم. تکیه‌گاه‌های این رویکرد اموری است که اغلب ریشه در هرمنوتیک معاصر غرب، به ویژه هرمنوتیک فلسفی «گادامر» دارد. اموری نظیر «تاریخیت متن و فهم»، «دخالت پیش‌دانسته‌ها در عمل فهم»، «تفکیک افق معنایی مفسر از افق معنایی متن»، «تأکید بر نقش فاصله بیگانه‌ساز میان مفسر و متن»، «لزوم بازنگری در مفهوم فهم صادق و حقیقی و عدم امکان دست‌یابی به فهم عینی از متن» و «دخالت دادن توأمان افق معنایی مفسر و افق معنایی متن در حصول تأویل و تفسیر متن»، مطالبی هستند که در هرمنوتیک معاصر به تفصیل درباره آنها بحث می‌شود و سایه سنگین این مباحث بر نواندیشی معاصر دینی کاملاً محسوس است.

به منظور تکمیل گزارش خویش از نواندیشی معاصر دینی، مناسب است گزارشی اجمالی از هرمنوتیک فلسفی به عنوان پشتوانه نظری این نحله ارائه کنیم:

^۱ . نقد الخطاب الدینی، ص ۷۸ و ۱۹۰.

هرمنوتیک در بستر تاریخی خود شاهد ظهور نحله‌های متفاوتی بوده است. هرمنوتیک فلسفی، گرایشی نو در روند تاریخی هرمنوتیک است که در اول قرن بیستم توسط فیلسوف آلمانی «مارتین هایدگر» پایه‌گذاری شد و توسط شاگرد برجسته‌اش «هانس گئورگ گادامر» تفصیل و بسط یافت.

هرمنوتیک تا قبل از «هایدگر» متوجه ارائه روشی عام برای تفسیر بود. در هرمنوتیک کلاسیک (ما قبل «شلایر ماکر») هدف مشغولان به هرمنوتیک، دستیابی به نظریه‌ای در باب تفسیر متون بود. در هرمنوتیک رمانتیک «شلایر ماکر» و «دیلتای» نظریه هرمنوتیکی وسعت قابل توجهی یافت و از ارائه نظریه‌ای در باب تفسیر متون شاخه‌ای خاص از معرفت (مثلاً متون حقوقی یا فلسفی) به ارائه نظریه‌ای عام در باب روش تفسیر مطابق متون توسط «شلایر ماکر» و سپس توسط «دیلتای» به ارائه نظریه‌ای عام در باب روش‌شناسی مطلق علوم انسانی ارتقا یافت.

در ابتدای قرن حاضر «هایدیگر» به دانش هرمنوتیک بیشترین قلمرو و گسترش را بخشید؛ زیرا از نظر وی همه تجارب و فهم‌های بشری - نه فقط فهم متن و نه فقط فهم انسان‌های دیگر که شاخه‌های علوم انسانی را می‌سازد - خصلتی تأویلی و هرمنوتیکی دارند.^۱

«هایدیگر» به تأمل فلسفی در باب فهم پرداخت، بی‌آن‌که در صدد ارائه روشی نو برای فهم و کیفیت حصول آن باشد. «هایدیگر» بر این نکته تأکید کرد که فهم و تفسیر آدمی از هر چیز ریشه در پیش‌ساختار (Prestructure) فهم دارد، پیش‌ساختاری که از پیش‌فرض‌ها و علایق و انتظارات آدمی نشأت می‌گیرد.

بینش مرکزی هرمنوتیک فلسفی، نفی و انکار عینیت‌گرایی (Objectivism) است؛ زیرا معتقد است فهم و تفسیر نمی‌تواند با ذهنی خنثی و غیرمشوب صورت پذیرد.

^۱ Hermeneutics, New York University, State Philosophy Modern and

۱۹۸۶, p ۱۴۷.

مفسر متن و یا عالم علوم اجتماعی و اساسا هر کسی که به فهم چیزی مبادرت می‌کند، به واسطه زمینه‌ای از سنت (Tradition) با موضوع مورد شناسایی خود پیوند می‌خورد و عمل فهم (Understanding) با این زمینه معنایی و پیش‌فهم از آن موضوع، شروع می‌شود.^۱

«هایدیگر» هرمنوتیک را برنامه‌ای فلسفی می‌داند؛ برنامه‌ای که خود تفسیر و فهم را موضوع قرار داده است.^۲ هدف فلسفه هرمنوتیکی اونگاهی فلسفی و پیدارشناسانه به مقوله فهم است و به بررسی ماهیت فهم و شرایط وجودی حصول آن می‌پردازد و تنها فهم متن یا علوم انسانی محلّ توجه نیست. برخی از شاگردان «هایدیگر» به ویژه «گادامر» آموزه‌های او را در زمین فهم و تأویل پی‌گرفتند و با پرورش این مبانی، ایده‌ها و گرایش‌های نویی در امر فهم به طور عام و فهم متن به طور خاص پدید آوردند.

مهم‌ترین دست‌آوردهای هرمنوتیک «گادامر» یا، دقیق‌تر بگوییم، هرمنوتیک فلسفی به قرار زیر است: ۱. برخلاف هرمنوتیک کلاسیک و رمانتیک، هدف تفسیر متن، دستیابی به قصد و نیت مؤلف نیست؛ بنابراین در تفسیر نباید به دنبال همدلی با مؤلف و بازسازی قصد و مراد وی بود. به تعبیر دیگر، متن مستقل از مؤلف است، گر چه مخلوق و مولود اوست. مؤلف نیز مانند دیگران خواننده متن است و قرائت او از متن هیچ ترجیحی بر سایر قرائت‌ها ندارد.

۲. فهم و تفسیر متن خصلتی دیالوگی دارد؛ دیالوگی که میان مفسر و متن برقرار می‌شود. هرمنوتیک فلسفی این نگاه معرفت‌شناسانه سنتی را که مفسر را ناظر و سوژه

^۱. Bleicher, Jowef Contemporary Hermeneutics, Routledge and Kegan paul

^۲. ۱۹۸۰, p.

^۲. eing, Robinson Edward and quarrie mac John by translated, Time and

pp ۶۱, ۶۲.

و متن را موضوع و ابژه عمل شناسایی می‌داند، نمی‌پذیرد. مفسر متن، ناظر بی‌طرفی نیست که به متن بنگرد و پیام و سخن متن را منفعلانه دریافت دارد، بلکه ذهنیت مفسر نیز در تفسیر، نقش اساسی دارد و فهم متن محصول گفت‌وگوی میان مفسر و متن است.^۱

۳. فهم هر چیز مسبق به پرسش‌های ماست. معنای «فهمیدن چیزی» عبارت از ارتباط دادن آن چیز به خودمان است، به این طریق که ما در آن به دنبال پاسخ پرسش‌هایمان هستیم. هر گونه فهمیدن حتی فهم از خود (Self understanding) برانگیخته از پرسش‌هایی است که از پیش، جنبه‌ها و خطوط فهم را معین می‌کنند. یک متن فقط به این دلیل به صدا در می‌آید که پرسش‌های امروزی پیش روی او نهاده می‌شود. اگر متن به پرسش‌های خاصی پاسخ نگوید، نه فهم و نه تفسیر وجود نخواهند داشت.

دخالت پرسش‌ها در فهم متن گواه این ادعاست که فهم، ارتباط متقابل و فت‌وگوی میان مفسر و متن است.^۲

۴. فهم همیشه در افق معنایی (Horizon) مفسر صورت می‌پذیرد.

مفسر در وضع تاریخی خود، دارای زمینه معنایی خاصی است که ناشی از پیش‌فرض‌ها و علایق و پرسش‌های اوست. او هرگز از این زمینه معنایی جدا نمی‌شود، بلکه به مدد آن به گفت‌وگو با متن می‌پردازد؛ بنابراین، تفسیر متن همواره مقید و وابسته به زمینه معنایی خاص مفسر است و دیدگاه هرمنوتیک کلاسیک که با لفظ‌گرایی و عینی‌گرایی سعی داشت مفسر را ناظر بی‌طرف و غیردخیل در فهم متن بداند، کاملاً باطل است. طبق این دیدگاه، فهم خالص و غیرمشتوب متن هرگز

^۱ . Warnke Georgina, Gadamer hermeneutics Tradition and Reason ,

۱۰۰ . p , polity press , ۱۹۸۷

^۲ . Grondin J. , Introduction to Hermeneutics , philosophical

University press , ۱۹۹۴ , pp . ۱۱۶, ۱۱۷

امکان‌پذیر نیست؛ زیرا آدمی هرگز نمی‌تواند خود را از افق معنایی خویش جدا سازد و به همین دلیل است که فهم گذشته - خواه متن کلاسیک و خواه آثار هنری و یا حوادث تاریخی - به طور خالص و فی‌نفسه امکان‌پذیر نیست و همواره با وساطت و تأثیر زمان حال همراه است.^۱

۵. فهم متن به لحاظ تاریخی، مشروط و مقید است؛ زیرا افق معنایی مفسر در فهم متن دخیل است و افق معنایی مفسر در درون سنت (Tradition) تاریخی او شکل می‌گیرد و چون افق معنایی و سنت، امر ثابتی نیست و به قول «گادامر» ما در درون افق حرکت می‌کنیم و افق نیز با ما در حرکت است، پس شرایط فهم به لحاظ تاریخی، متحول و متغیر است و سنت یک مفسر و برخی عناصر دخیل در افق معنایی او، ممکن است در زمان تاریخی بعد، نقد شود. این امر موجب می‌گردد که هر تفسیری ضرورتاً ناقص و ناکامل باشد. هر تفسیری ضرورتاً موقتی است؛

زیرا به زمینه و اوضاع تاریخی خاص خود و به علایق و انگیزه‌های معینی بستگی دارد. این زمینه و علایق نیز به نوبه خود در فرایند تفسیر، تغییر یافته و اصلاح و تعدیل خواهند شد.

۶. فاصله تاریخی میان متن و مفسر باعث می‌شود که فهم عینی محض ممکن نباشد. گذشتگان بر آن بودند که این فاصله با کمک عنصر فهم و همدلی و بازسازی ذهنیت مؤلف، قابل ترمیم است، در حالی که بر اساس هرمنوتیک فلسفی گادامر تنها می‌توان افق خویش را با افق متن ممزوج کرد و این امتزاج به معنای دستیابی کامل به افق معنایی متن نیست؛ زیرا با توجه به تاریخی‌بودن فهم و این که فهم ما دائماً

^۱ , well blsck Basil , volmer muller kurt by edited , Reader Hermeneutics The

تحت تأثیر و مشروط به تأثیرات تاریخی و سنت و افق معنایی ماست، نمی‌توانیم به طور کامل، موقعیت هرمنوتیکی خویش را روشن کنیم و نمی‌توانیم به طور کامل به تنقیح پیش‌دانسته‌ها و پیش‌فهم‌های خویش موقت گردیم؛ پس هیچ‌گاه نمی‌توانیم به عینی‌بودن فهم خویش مطمئن شویم و تفسیر، دائماً متأثر از عنصر سوژکتیو (ذهنیت مفسر) است. به قول گادامر: «پیش‌داوری‌های فرد بسی بیش از داوری‌های اوست. آنها سازنده واقعیت تاریخی وجود فرد هستند».^۱

۷. بر اساس دیدگاه هرمنوتیک فلسفی، که فهم را تحت تأثیر مستقیم موقعیت هرمنوتیکی و تاریخی مفسر می‌داند، دیگر نمی‌توان از پیشرفت (Progress) در تفسیر سخن راند. دیگر نمی‌توان ادعا کرد که ما متن را بهتر از دیگران فهمیده‌ایم. زیرا هر مفسری با توجه به زمینه معنایی خویش به گونه‌ای از فهم نایل شده است. به قول «گادامر»، تنها می‌توان گفت که ما متن را متفاوت از دیگران فهمیده‌ایم، نه آن‌که لزوماً بهتر فهمیده باشیم.^۲

۸. یک پرسش اساسی در باب هرمنوتیک فلسفی آن است که چگونه می‌توان با پیش‌دانسته‌های مناسب وارد مقوله فهم اشیا (اعم از متن آن) شد، به گونه‌ای که اشیا، خود بتوانند اجازه سخن گفتن داشته باشند. با چه معیاری می‌توان پیش‌دانسته‌های صحیح را از سقیم باز شناخت؟

«گادامر» معیاری برای این سنجش به دست نمی‌دهد و تنها به این نکته اشاره می‌کند که فاصله زمانی، تنها چیزی است که مشکل نقد هرمنوتیکی را حل می‌کند؛ یعنی

^۱ Gadamer, Hans-Georg, *Method and Truth*, pp. ۳۰۱-۲۷۷, ۱۹۹۴

از معضلات فکری هرمنوتیک گادامر آن است که نمی‌تواند راه چاره‌ای برای تنقیح پیش‌دانسته‌ها ارائه دهد. وی از طرفی همه فهم‌ها را متأثر از پیش‌دانسته‌ها می‌داند و از طرف دیگر میان پیش‌دانسته‌های مولد (productive) و غیرمولد تفکیک قائل می‌شود. پیش‌دانسته‌های غیرمولد چیزهایی هستند که خود را بر متن تحمیل می‌کنند و مانع به سخن در آمدن متن می‌شوند و بر روند دیالوگ طبیعی میان مفسر و متن اخلاص وارد می‌کنند. با وجود این، «گادامر» هیچ معیار و ضابطه‌ای برای تمییز این دو دسته پیش‌دانسته ارائه نمی‌دهد.

^۲ Introduction, *hermeneutics philosophical*, p. ۱۱۶

این مشکل را که چگونه پیش‌داوری‌های صادق (پیش‌دانسته‌هایی که فهم ما با آنها صورت می‌پذیرد) را از باطل و خطا (که با آنها دچار سوءفهم می‌شویم) باز شناسیم؛ پس به خودی خود نمی‌توانیم داوری کنیم که در میان تفاسیر متنوع همزمان از یک متن و اثر، کدام یک بر پیش‌دانسته‌های خطا استوار است. در این هشت بند، اگرچه تنها به بخشی از مباحث موجود در هرمنوتیک معاصر اشاره کردیم، اما همین مقدار در درک ارتباط وثیق میان مباحث دانش هرمنوتیک با مقوله جدید نواندیشی دینی کفایت می‌کند.

رسالت حوزه

فرهنگ دینی ما به شدت «متن محور» است. قرآن و سنت در تار و پود حیات فرهنگی مسلمانان رسوخ کرده و دانش‌های مسلمانان تحت تأثیر مستقیم متون دینی بوده است. علوم رایج حوزوی، یعنی فقه، اصول، کلام و تفسیر، بر مبنای مراجعه به متون دینی و درک و تفسیر آنها شکل گرفته است. حتی علم کلام که تا حد زیادی بهره‌مند از دانش عقلی است، خود را بی‌نیاز از سازگاری با متون دینی نمی‌بیند و سعی بلیغ خویش را در هماهنگی عقل و نقل مصروف می‌کند.

در چنین فضایی، سخن‌راندن از بازنگری انتقادی در متون دینی و تفاسیر اسلامی، که سازنده سنت و میراث فکری مسلمانان است، انقلابی‌روشی و تجدیدنظرطلبی‌ای رادیکال تلقی می‌شود. بی‌شک این نگرش جدید در نواندیشی دینی چالش‌های فراوانی را با تفکر سنتی دینی که حوزه‌های علمیه نمایندگان رسمی آن هستند، ایجاد می‌کند. درک عمیق این چالش، تناسب مستقیم با درک ژرفای ابعاد این نحله نواندیش و سپس زمینه‌های فکری آن در مغرب زمین دارد.

واقعیت این است که هرمنوتیک معاصر، و به تبع آن این گرایش در نواندیشی دینی،

نظریه تفسیر متون مقبول و رایج در حوزه‌های علمیه را هدف گرفته است. این امر حوزه‌های علمیه را به بازنگری و تنقیح تئوریک نظریه تفسیری خویش فرا می‌خواند. تقریباً بیشتر علوم حوزوی، از کلام و تفسیر گرفته تا فقه، تاریخ و سیره، نیازمند تنقیح «نظریه تفسیر متن» هستند. از میان این علوم تنها در مقدمات فقه (علم اصول) و تا حد ضعیفی در مقدمات تفسیر به این «نظریه تفسیری» پرداخته می‌شود. به اعتراف کسانی که حتی آشنایی اندکی با شاخه‌های مختلف علوم اسلامی دارند، علم اصول از جمله علمی است که غنا و رشد فراوانی یافته است. اگر به علم اصول صرفاً به عنوان علمی ابزاری و کاربردی برای فقه بنگریم، چه بسا برخی از این رشد و بالندگی، زاید و ضروری قلمداد شود، اما اگر با نظری وسیع‌تر، علم اصول را متکفل تنقیح مبانی اجتهاد و نظریه فهم و تفسیر متون مقدس نیز بدانیم، حجم مسائل علم اصول باید از وضع موجود فراتر رود. هرمنوتیک معاصر با طرح مباحثی، نظریه تفسیری فقیهان و مفسران و اصولیان ما را هدف گرفته است.

همچنان که بررسی شبهات و احتمالات بسیار ریز و جزئی مباحث رایج اصولی، به غنا و رشد آن مباحث منتهی شده است، بررسی دیدگاه‌های تفسیری هرمنوتیک معاصر و خدشه آن در مبانی و اصول سنتی حاکم بر فهم متن، به غنا و بالندگی مباحث علم اصول منتهی می‌شود.

تحلیل عمیق‌تر ماهیت فهم و تفسیر متن، بررسی نقش پیش‌دانسته‌ها و زمینه معنایی در عمل فهم، معیارها و اصول حاکم بر فهم عینی، دفاع از امکان دست‌یابی به فهم عینی و معتبر، بررسی نقش فرهنگ و ملازمات زمانه در شکل‌گیری ظهور متن، همه از مباحثی هستند که نیازمند امعان‌نظر جدی اصولیان است. کم‌ترین فایده طرح این گونه مباحث در حوزه‌های اصولی ما فربهی و استواری بیشتر نظریه تفسیر متن و روش تفسیری رایج در حوزه‌های علمیه است، نظریه و روشی که متمرکز و مقبول مفسران،

اصولیان و فقیهان ماست و کمتر به عنوان مسأله‌ای قابل بحث به میدان نقد و بررسی کشانده می‌شود.

شبهات و اشکالات هرمنوتیکی معاصر در مقوله فهم و متن، گر چه فقط ناظر به فهم فقهی از متون دینی نیست و علاوه بر فقیهان، دامنگیر متکلمان و مفسران قرآن کریم نیز می‌شود و از این رو هم در مقدمات تفسیر و هم در مقدمات علم کلام باید از آن سخن به میان آید، ولی به این دلیل که علم اصول زمینه آماده‌ای برای طرح این مباحث دارد و حوزه‌های اصولی از رواج و عظمت متناسب برخوردار است، این علم مناسب‌ترین شاخه معارف اسلامی جهت طرح این مباحث است.

شرط لازم برای وصول به چنین هدفی، درک عمیق و علمی مباحث هرمنوتیک و دیگر مباحث مربوط به زبان است که در علوم نظیر معناشناسی، زبانشناسی و نشانه‌شناسی در باره آنها بحث می‌شود. تا وقتی چنین نشود و این مباحث به متن تلاش علمی حوزویان بار نیابد، نتیجه مطلوب حاصل نمی‌شود و همواره این خطر وجود دارد که گروهی از مخالفان نظام فکری و تفکر رایج در حوزه‌های علمیه با مغالطه‌ای آشکار، صرف وجود چنین مباحثی را شاهی بر ناکامی روش و نظریه تفسیری عالمان دینی قلمداد کنند و به تضعیف معارف دینی و تشکیک در مبانی فهم متون دینی همت گمارند.

شبهات و اشکالات هرمنوتیکی معاصر در مقوله فهم و متن، گر چه فقط ناظر به فهم فقهی از متون دینی نیست و علاوه بر فقیهان، دامنگیر متکلمان و مفسران قرآن کریم نیز می‌شود و از این رو هم در مقدمات تفسیر و هم در مقدمات علم کلام باید از آن سخن به میان آید، ولی به این دلیل که علم اصول زمینه آماده‌ای برای طرح این مباحث دارد و حوزه‌های اصولی از رواج و عظمت متناسب برخوردار است، این علم مناسب‌ترین شاخه معارف اسلامی جهت طرح این مباحث است.

شرط لازم برای وصول به چنین هدفی، درک عمیق و علمی مباحث هرمنوتیک و دیگر مباحث مربوط به زبان است که در علومی نظیر معناشناسی، زبانشناسی و نشانه‌شناسی در باره آنها بحث می‌شود. تا وقتی چنین نشود و این مباحث به متن تلاش علمی حوزویان بار نیابد، نتیجه مطلوب حاصل نمی‌شود و همواره این خطر وجود دارد که گروهی از مخالفان نظام فکری و تفکر رایج در حوزه‌های علمیه با مغالطه‌ای آشکار، صرف وجود چنین مباحثی را شاهی بر ناکامی روش و نظریه تفسیری عالمان دینی قلمداد کنند و به تضعیف معارف دینی و تشکیک در مبانی فهم متون دینی همت گمارند.

متدلوژی تحقیقات در علوم اجتماعی

مهدی محسنیان راد^۱

باعث مباحثات بنده است که در خدمت شما هستم. من دین پژوه نیستم و حضورم در این جا صرفاً بر این مبناست که نکاتی را در باره متدلوژی علوم اجتماعی عرض کنم. آنچه که مسلّم است این است که ما در حوزه متدلوژی تحقیق، در ایران عقب هستیم. اطمینان داشته باشید که نه در حوزه دین پژوهی، بلکه در همه حوزه‌های تحقیقات علوم اجتماعی، چنین وضعیتی داریم. در دانشگاه‌ها شاهد هستیم که عده‌ای پوزیتیویست، گروهی تأویل‌گرا، دسته‌ای طرفدار هرمنوتیک هستند و برخی نیز فقط تحقیقات کتابخانه‌ای و فیش‌برداری می‌کنند و تازه کامپیوتر سبب شده که بتوان به فیش‌برداری شکل مدرن و علمی داد تا خیالمان راحت باشد که داریم روش علمی جدید را به کار می‌گیریم. به نظر من این نقص در ایران نقصی ریشه‌ای است و علت دیرینه دارد.

ما در دوره دکترای فرهنگ و ارتباطات درسی داشتیم به نام «روش پیشرفته تحقیق» که بنده تدریس می‌کردم. من آن‌جا به فرضیه‌ای رسیدم که می‌خواهم آن را در

^۱ . استاد علوم ارتباطات در دانشگاه علامه طباطبائی.

این‌جا بازگو کنم. تحقیقات من نشان می‌دهد که تحول اساسی در حوزه متدلورژی برای کشف واقعیت است نه کشف حقیقت.

استادان گران‌قدر قطعاً با من توافق دارند که هدف تحقیق، کشف واقعیت است نه حقیقت؛ چون می‌دانیم که حقیقت در دورانی نسبی است و در روزگاری مطلق. روزگاری می‌گفتند کره زمین مسطح است و هر کس بر خلاف این حقیقت سخن می‌گفت به او تهاجم می‌شد. واقعیت همان بود که کره زمین بود. هنوز هم من اجازه می‌خواهم نگویم «واقعیت این است که کره زمین گرد است»، بلکه بگویم: «واقعیت زمین آن است که هست» روزگاری قوانین فیزیک قطعیتی آن‌چنان داشت. می‌دانید الآن وقتی در باره جهان صحبت می‌کنیم فقط به کره زمین نظر نداریم. اینک که روابطها خاک سطح مریخ را تجزیه کرده‌اند نتایجی که به دست می‌آید کاملاً متفاوت با قوانین قطعی فیزیک در کره زمین است. پس حتی واقعیت داشتن این قوانین هم تردیدآمیز است. بنابراین هدف تحقیق کشف واقعیت است.

متدلورژی، جست‌وجو برای کشف واقعیت در حوزه علوم اجتماعی، فنی، مهندسی و طبیعی در غرب آغاز شد. تقریباً حدود سال‌های ۱۵۰۰ م.

تا ۱۵۲۰ که سال وفات لئونارد داوینچی است اولین اتفاق تغییر متدلورژی تحقیق در غرب بود. متعاقباً چند تن دیگر مثل کپرنیک، گالیله و نیوتن با کشفیات خود - پس از لئونارد داوینچی - متدلورژی تحقیق را تغییر دادند.

در گنجینه کتابخانه آستان قدس رضوی، کتابی پیدا کردم که دو ساعت وقت من را گرفت و از آن یادداشت برداشتم. کتاب، نسخه خطی مصوری بود که نیم اول آن مفقود شده است. کتاب نشان می‌دهد که در زمان فتحعلی‌شاه قاجار بانویی از شاهزاده‌های قاجار، این کتاب را به آستان قدس اهدا کرده است. نویسنده کتاب شخصی است به نام محمد حافظ مخترع. من تطبیق دادم و فهمیدم درست وقتی

داوینچی در ایتالیا فعالیت می کرده، حافظ مخترع هم در ایران زنده بوده است. محمد حافظ مخترع در کتابش حدود ۲۰ اختراع را معرفی کرده است. ۳ تا ۴ اختراع به تفصیل نقشه دارد و برخی از اختراعاتش نشان‌دهنده توان شگفت‌انگیز حافظ مخترع است. این آدم بسیار مورد احترام دربار بوده و عزت بسیار داشته و تمامی اختراعاتش را ساخته بوده است. می‌خواهم عرض کنم که ما در ایران همزمان با داوینچی، داوینچی کوچکی داشتیم. هر دو در ۱۵۱۰ میلادی زنده بوده‌اند. چه اتفاقی افتاد که ما در متدلوژی تحقیق در مقایسه با غرب در همه حوزه‌ها عقب افتادیم؟ آن‌چه را که در این ۵۰۰ سال بر ایران گذشت می‌دانیم.

مهم‌ترین محصول دوره نیوتن، گالیله و بیکن، خلق پوزیتیویسم بود. می‌دانید که پوزیتیویست‌ها معتقدند که به همه پدیده‌های اجتماعی باید مثل یک شی نگاه کرد. در این شیوه، محقق باید خود را از پدیده جدا کند و مانند محققان علوم تجربی و علوم طبیعی کنار بایستد و پدیده اجتماعی را نگاه کند. می‌دانیم که از این نظر، اولین کار بسیار ارزشمندی که انجام شد تألیف کتاب **خودکشی** امیل دورکهم بود. دورکهم به مسأله خودکشی - که به ظاهر یک تصمیم کاملاً فردی است - به صورت یک پدیده اجتماعی نگاه کرد و به نتایجی رسید. دورکهم در کتاب خود از سرزمین‌هایی سخن می‌گوید که الآن دیگر نیستند. آمارها و اطلاعات ارائه شده توسط دورکهم را به کامپیوتر دادیم و پاسخ‌ها و نتایج مشابه بود؛ یعنی آن قطعیت پوزیتیویسمی و آن قطعیت تحقیقات تجربی در علوم اجتماعی آغاز و به کار گرفته شد. متعاقباً گرایش شدیدی به کارهای میدانی و تحقیق‌های کمی‌گرایی و آزمایشگاهی در غرب شروع شد و آن‌گاه این تحقیقات آزمایشگاهی را به درون حوزه علوم اجتماعی آوردند.

ضمناً مدت‌ها بود که دعوا بین کلیسا و دانشگاه خاتمه یافته بود و دانشگاه این متدلوژی‌ها را به کار می‌گرفت. در یکی از کشورها گروهی را در یک دانشگاه

مسیحی دیدم که در باره موضوعی مربوط به ارتباط میان تلویزیون و تبلیغ مسیحیت تحقیق می کردند، بدون اینکه جنگ و دعوای متداول میان حوزه و دانشگاه را با هم داشته باشند.

به هر حال در این مقطع از تاریخ بود که در غرب گرایش به کارهای کمی به شدت آغاز شد و در نتیجه این گرایش، دست آوردهای زیادی به دست آمد که البته مقداری از این دست آوردها را برای استثمار و استعمار کشورهای عقب مانده به کار گرفتند.

در فاصله میان داوینچی تا به حال ما دچار یک خلأ عظیم علمی هستیم. متعاقباً در غرب اتفاقی افتاد که دانشگاه های ایران هنوز به آن توجه نکرده اند: در خلال جنگ جهانی، کشفیات انیشتین غیر کمی بود.

انیشتین آزمایشگاهی نداشت. در واقع به شیوه شهودی به آن فرمول ها دست یافت و می دانید که هم اکنون علیه کشفیات ایشان ادعاهایی در غرب مطرح شده و قطعیت های انیشتینی زیر سؤال رفته است. متدلوزی انیشتین شهودی بود، متدلوزی قبل از داوینچی بود، متدلوزی قبل از سال ۱۵۱۰ بود، متدلوزی ای بود که در حوزه دین بسیار به آن توجه کرده ایم. طبیعی است که شیوه تحقیق کیفی چنین دست آوردی را به دنبال داشت و در حوزه علوم اجتماعی در دانشگاه های امریکا تأثیر گذاشت؛ به ویژه این که محصول کار انیشتین، پایان یافتن جنگ جهانی دوم با آن انفجار معروف اتمی بود. این جا بود که در دانشگاه شیکاگو عده ای از دانشمندان کاملاً مسلط به روش های تحقیق کمی، که غرب در حوزه علوم اجتماعی خلق کرده بود، به روش تحقیق کیفی رو آوردند. من با مراجعه به Hand ۱۹۹۹ book که یک کتاب ضخیم ۸۰۰ صفحه ای است دیدم که چقدر این روش پیشرفته است. این روش اگرچه کیفی است، ولی با کامپیوتر هم به کار گرفته شده است. می دانید که

در روش‌های تحقیق کمی هر دانشجو می‌تواند با تهیه یک پرسش‌نامه و پرکردن و تیک کردن و با استفاده از نرم افزارهای تحقیق کمی، اطلاعات را جمع‌بندی و رساله‌ای را مرتب کند. اما برای انجام دادن تحقیق کیفی محقق باید بسیار توانا باشد تا بتواند تحقیق کیفی را با متدلوژی خود انجام دهد.

برای روشن شدن موضوع مثالی می‌زنم: در این مثال محقق را مانند تعمیرکاری تصور کنید که آچارهای زیادی در اختیار دارد. محقق کسی است که بداند تک تک این آچارها چیست و برای باز کردن و بستن کدام پیچ به کار می‌آید. بعضی مثلاً با یک آچار فرانسه می‌خواهند همه پیچ‌ها را باز کنند. سخن بر سر این است که ما الآن در حوزه علوم اجتماعی و علوم انسانی جعبه آچار بزرگی داریم. در واقع اوج توانایی محقق در این است که بداند کدام آچار را بر دارد و آچار زیادی بر ندارد. در سال ۱۹۸۹ من از طرف سازمان ملل برای شرکت در مسابقه اختراعات به یکی از کشورها رفته بودم. از ایران یک اختراع، برنده جایزه طلا شد. برای همه جالب بود که یک پزشک ایرانی با اختراع دستگاهی به سادگی یک قیچی توانسته بود یک پرستار را در اتاق عمل جراحی قلب، حذف کند، و بنابراین از ازدحام پیرامون بیمار کاسته شود. بنابراین محقق توانا کسی است که اولاً بداند کدام آچار را کی بردارد و ثانياً آچار بیهوده بردارد و وقت را تلف نکند و گروهش را به بیراهه نبرد. تحقق این شروط مستلزم این است که روش‌های مختلف تحقیق را بداند و نیز بتواند به تدریج با تجربه‌اندوزی به رده‌هایی که در جهان متداول است، دست یابد؛ مثلاً قاعده این است که ما در تحقیق، محقق ارشد و دست‌یار داشته باشیم، اما در ایران چنین چیزی را نداریم و مثلاً می‌بینیم یک فارغ‌التحصیل دانشگاه یک تحقیق سنگین را به طور مستقل انجام می‌دهد. در واقع ما فرهنگ تحقیق در حوزه‌های علوم اجتماعی و علوم انسانی از جمله دین‌پژوهی را نداریم و تا این ابزارها فراهم نشود و تا این فرهنگ شکل نگیرد راه به جایی نخواهیم برد.

شرط دیگری که بسیار مهم است، فراهم بودن انگیزه‌های تحقیق است. انگیزه‌های تحقیق سه تا بیشتر نمی‌تواند باشد و این سه انگیزه باید به صورتی تعریف شده در جامعه ما و در حوزه دین‌پژوهی قطعاً اجرا شود. این انگیزه‌ها - که در واقع موتور حرکت انسان است - «کنجکاوی» «رفع نیاز»، و یا «رفع مشکل» است. از درون «رفع مشکل» و «رفع نیاز» بیشتر، تحقیقات کاربردی به وجود می‌آید و از درون «کنجکاوی» بیشتر، تحقیق‌های پایه به وجود می‌آید. ما اکنون در ایران معاصر در تحقیقات دینی به شدت جای انگیزه اول و دوم را خالی می‌بینیم.

تفاوت «رفع مشکل» با «رفع نیاز» این است که دومی به آینده‌نگری و اولی بیشتر به وضعیت اکنون و معاصر مربوط می‌شود. به نظر من «تحقیق برای تحقیق» خیلی معنی نمی‌دهد. تحقیق در واقع برای تأمین انگیزه «کنجکاوی» است. طبیعی است که نباید از من انتظار داشته باشید که بخواهم در این فرصت در باب انواع روش‌های تحقیق - که اکنون جعبه آچار تحقیق را تشکیل می‌دهد - به تفصیل صحبت کنم، اما باید به چند مطلب اشاره کنم.

این ابزار (جعبه آچار) بدون حضور در فضایی که بتواند آن سه انگیزه را تأمین کند، بی‌اثر است. این جا است که ما در واقع باید فضایی ایجاد کنیم که اگر محققى خواست بتواند در حوزه دین‌پژوهی، انگیزه شماره سه را دنبال کند به هیچ وجه برایش خط قرمز تعیین نکنیم. یعنی به نظر من این مسأله در هر سه حوزه اهمیت بسیار دارد. الآن در جهان اسلام در میان ۵۳ کشور اسلامی - که بعضی از آنها فقط ادعا می‌کنند کشور اسلامی هستند - ما از نظر تعداد عناوین کتاب‌های منتشر شده در رتبه اول قرار داریم. این باعث مباهات است. اما در خیلی از موارد، اوضاع ما بسیار بد است؛ مثلاً در مورد روزنامه وضع بسیار اسفناکی داریم؛ یعنی به ازای هر هزار نفر ۲۹ نسخه روزنامه داریم، در حالی که میانگین روزنامه برای هر هزار نفر در میان کشور

اسلامی ۴۴ نسخه است، یعنی ما از میانگین پایین تر هستیم. در حالی که مطابق تطبیقی که من چند سال پیش بر اساس آمارهای سازمان ملل انجام می‌دادم، ما در آن سال ۶۸۲۲ عنوان کتاب منتشر کرده بودیم، در حالی معدل جهان اسلام ۱۳۷۵ عنوان کتاب بود.

نکته دوم این که ما در انتشار عناوین کتاب‌های اسلامی در جهان اسلام نیز سر هستیم و هیچ کشوری حتی مصر و عربستان سعودی به اندازه ما کتاب اسلامی منتشر نمی‌کند. بنابراین به شدت احتیاج داریم که در کنار این همه انتشار، تحقیق بکنیم. فراهم شدن این سه انگیزه در قدرت محقق نیست و محتاج یک تصمیم‌گیری کلان در همه حوزه‌ها است. ما الآن در خیلی از حوزه‌ها به بن‌بست‌های شدیدی برخورد کردیم. این جسد سد ۱۵ خرداد در کنار قم و آب شوری که شما می‌خورید نتیجه همین سخن من است که فرهنگ تحقیق هنوز نهادینه نشده است. اما قطعاً تسلط بر آن جعبه آچار در حوزه عمل محققان علوم اجتماعی از جمله حوزه علوم دینی است. این جعبه آچار دارای خصلت‌هایی است که سبب می‌شود بر اساس آنها دسته‌بندی ارائه کرد. می‌دانیم که در هر نوع تحقیق با تعدادی متغیر مواجه هستیم. محقق گاه محتاج آن است که متغیرش در شرایطی کاملاً طبیعی به حیات خود ادامه دهد. اجازه بدهید مثالی بزنم: چون من دین‌پژوه نیستم مثلاًم بسیار ابتدایی خواهد بود: اگر بخواهم واقعیت گرایش مردم به نماز را بدانم، باید متغیر را در شرایط طبیعی مطالعه کنم؛ بنابراین اگر از مردم بپرسم آیا نماز می‌خوانید، شرایط طبیعی نخواهد بود. پرسش این است که محقق چگونه می‌تواند این شرایط طبیعی را به وجود آورد.

به نظر من روش مطلوب در این مثال می‌تواند چنین باشد: اگر مثلاً در قطار تهران - مشهد گروهی محقق به همراه دستیاران او وجود داشته باشند و در نوبت‌های اقامه نماز به وسیله ابزاری خاص، تعداد افرادی را که برای نماز پیاده می‌شوند مشخص

کنند و آنها را از تعداد کل مسافران منها کنند، درصد نمازخوانان معلوم خواهد شد. این شرایط، طبیعی است. محقق باید در شرایط طبیعی، روش خود را کشف کند. الآن در باره تأثیر سکس و خشونت بر بینندگان، برنامه‌های تلویزیون در همه جای دنیا سخن گفته می‌شود. من هر دو - سه سال یک بار که به کنگره‌های محققان ارتباطات می‌روم، می‌بینم که هنوز هم این بحث کم و بیش در بعضی از مقالات مطرح است. طبیعی بودن شرایط در این مورد چنین است که دستگاهی را روی گیرنده‌ها نصب می‌کنند و پولی نیز به خانواده می‌دهند. با کمک این دستگاه که به مرکز فرستنده وصل است، خانواده‌ها را هنگام پخش برنامه‌های مختلف - مثلاً در موضوع سکس یا خشونت - بررسی می‌کنند. پس از گذشت زمان، حضور این دستگاه در خانواده‌ها مانند حضور تلویزیون، عادی تلقی می‌شود؛ بنابراین طبیعی بودن در برخی از تحقیقات بسیار اهمیت دارد؛ پس آچارهای مربوط به طبیعی بودن را باید به کار گرفت. در برخی تحقیقات، واری متغیرها بسیار مهم است؛ مثلاً یک محقق در بررسی حالات روانی و شخصیتی یک فرد باید متغیرهایی مثل هوش، سن، نوع تغذیه، و نوع تربیت را بررسی کند.

در جنگ ویتنام یکی از دانشگاه‌های امریکا در تحقیقی آزمایشگاهی به نتیجه بسیار جالبی رسید. در این تحقیق شیوه کار به این ترتیب بود که از دانشجویان دوره کارشناسی ارشد ۵ دلار برای شرکت در هر آزمایش می‌گرفتند و بعد از او می‌خواستند با دستگاهی کار کنند. این دستگاه پالس‌هایی بر روی فرد آزمایش‌شونده ایجاد می‌کرد و او را آزار می‌داد.

دانشجوی دیگری نیز که در رشته تئاتر تحصیل می‌کرد داخل کیوسکی در همان اتاق بود و معادل کار دانشجوی اول از خود عکس‌العمل نشان می‌داد. پس از مقداری کار که دانشجوی اول احساس می‌کرد رعشه‌های دانشجوی دوم بیش از حد

است، کار متوقف می‌شد و معدل استقامت دانشجوی دوم ثبت می‌شد. آزمایش دیگر نیز مثل آزمایش پیشین بود با این تفاوت که فقط فرد آزمایش‌کننده روپوش سفید پوشیده بود. فقط پوشیدن روپوش سفید باعث می‌شد درجه فشار وارد شده بر فرد آزمایش‌شونده ۲۵ - ۳۰٪ افزایش یابد و به همین دلیل ارتش امریکا به سربازانش در ویتنام دستور داد که در اوقات مرخصی نیز لباس نظامی خود را بپوشند.

بنابراین در بعضی از تحقیقات، واری متغیرها بسیار اهمیت دارد. ممکن است تصور کنید در حوزه دین‌پژوهی واری متغیرها و طبیعی بودن شرایط، خیلی کاربرد ندارد. جناب مسجد جامعی چندبار در سخنان خود اشاره کردند که تحقیقات میدانی در برنامه سوم مطرح شده است. ما جامعه‌ای دینی هستیم و شاید در جهان منحصر به فرد باشیم و بنابراین دین بخش عمده‌ای از حیات اجتماعی ما را تشکیل می‌دهد و به همین دلیل به شدت در این مورد در تمام حوزه‌های مربوط به دین به این اجزای روشی احتیاج داریم. یک نکته دیگر که در باره ابزار جدید مطرح است این است که مراکز پژوهشی موجود در قم باید به مقوله آموزش روش‌های تحقیق مستقل از یک کار دانشگاهی نگاه کنند. الآن در غرب متداول است که کارگاه‌های آموزشی در دانشگاه‌ها تشکیل می‌شود و معمولاً عده‌ای از استادان دور هم گرد می‌آیند و در باره روش جدیدی که به دست آمده است، پژوهش می‌کنند و آن گاه این روش جدید عملاً به گروه محققانی که مشغول کار بر روی یک حوزه‌اند منتقل می‌شود. من تصور می‌کنم که انتشار کتاب و ترجمه کتاب‌های مربوط به روش تحقیق، این مشکل را در ایران چندان برطرف نمی‌کند، به ویژه این که به نظر من مثال‌هایی که در این کتاب‌ها مطرح شده به دلیل تفاوت جامع در علوم اجتماعی و انسانی متناسب با مثال‌های مربوط به جامعه ما نیست.

برای توضیح بیشتر مثالی می‌زنم: حدود سال ۱۳۵۴ کنفرانسی در مرکز مطالعات شرق

و غرب ایس‌پس‌سنتر در هاوایی تشکیل شد. در این سمینار قرار بود کشورهای آسیایی راجع به شیوه‌های سنتی ارتباطات مقالاتی عرضه کنند. زمان، زمانی است که «ویل برشرام» هنوز نمرده و «جواهر لعل نهرو» با «شرام» رفیق است و رویکرد شدیدی به رادیو و تلویزیون در جهان برای سوادآموزی آغاز شده است. در چنین فضای تکنولوژی‌زده‌ای ایس‌پس‌سنتر که بودجه‌اش را مراکز دانشگاهی امریکا تأمین می‌کرد، تصمیم گرفت در باره شیوه‌های سنتی ارتباطات در آسیا پژوهش کند. از محققان ایرانی نیز دعوت کرده بودند. من در آن زمان در یک گروه تحقیقاتی در یکی از دانشگاه‌ها مسئولیتی داشتم. یکی از حوزه‌هایی که ما می‌خواستیم در باره آن پژوهش کنیم «چاوشی» بود، یکی از حوزه‌ها نقالی بود. برای پژوهش در باره نقالی قهوه‌خانه‌ای را در یکی از نقاط تهران در نظر گرفتیم. این قهوه‌خانه به صورت خودجوش برنامه نقالی اجرا می‌کرد تا مشتری بیشتری داشته باشد. بعد از شناسایی این قهوه‌خانه، تیم تحقیقاتی من، با لباسی مشابه روزمره مردم به آنجا مراجعه می‌کردند، در قهوه‌خانه می‌نشستند، چای می‌خوردند و نقالی را تماشا می‌کردند. ما متوجه شدیم که مشتریان این قهوه‌خانه معمولاً از گروه سنی بالا بودند. گروه من رفته رفته یاد گرفتند که با دیگر مشتریان گپ بزنند. در یکی از کنفرانس‌های بین‌المللی من در باره گپ‌زدن به عنوان روشی ایرانی برای ایجاد ارتباط سخنرانی کردم. گروه من در باره همه چیز با مشتریان صحبت می‌کردند و لابه‌لای آنها حرف مورد نظرمان را جست‌وجو می‌کردند. در صحبت با یکی از مشتریان معلوم شد که در خانه تلویزیون دارد و از برنامه‌های آن استفاده می‌کند اما با شروع برنامه نقالی همان فرد در ردیف اول می‌نشست و با اجرای برنامه نقالی از خودش عکس‌العمل نشان می‌داد. به موقع دچار هیجان می‌شد و حالت چهره‌اش تغییر می‌کرد، یعنی در کنار تلویزیون هنوز آخرین شیوه‌های زندگی سنتی به کار گرفته می‌شد. الان سازمان

ملل در برخی از کشورهای آفریقایی از شیوه‌های سنتی برای آموزش روش‌های جدید کشاورزی استفاده می‌کند؛ بنابراین متدلوژی‌های تحقیق باید به وسیله افراد مسلط بر این متدلوژی‌ها با مثال‌های بومی معرفی شود و بر میزان مثال‌های بومی به تدریج افزوده شود تا در نتیجه روش تحقیق تبدیل به روشی بومی شود. به این ترتیب است که می‌توانیم با دست‌های ایرانی به محتویات آن جعبه آچار مسلط شویم. تحقق این امر نیازمند عزم ملی است. من تکرار می‌کنم که متأسفم از این که وجود کامپیوترهای زیاد در همه جا باعث شده ما فکر کنیم داریم پژوهش روز آمد می‌کنیم؛ نه، کامپیوتر هیچ کاری نمی‌کند جز این که به سورت کردن قدیمی متداول در حوزه و کتابخانه‌ها سرعت بخشیده است. امروز من از بعضی دست‌اندرکاران سؤال کردم که آیا ما cd ای در اختیار داریم که در آن کلید واژه‌ای را به زبان فارسی به کامپیوتر بدهیم و آیات مورد نظر خود را دریافت کنیم؛ تا این لحظه جواب این بود که چنین چیزی در قم ساخته نشده است که اگر روزی تولید شود باعث خوشحالی است؛ چرا که چنین کاری در واقع به معنای بومی‌شدن محتوای آن جعبه است.

نیازهای ما نیز باید نیازهای شناخته‌شده بومی باشد. تصدیق می‌کنید که اگر این دو با یکدیگر ترکیب شوند، ما در وضعیتی قرار خواهیم گرفت که اگر در جهان اسلام صاحب بالاترین تعداد عناوین کتاب هستیم بتوانیم در این حوزه آثار تحقیقی قدرت‌مندی را نیز که پاسخ‌گوی نیازهای معاصر باشد، ارائه دهیم.

امروز من به خود جسارت دادم و در محضر شما برای ایضاح بیشتر سخنانم مثال‌هایی در حوزه دین‌پژوهی زدم. امیدوارم جسارت دیگر مرا هم که در قالب یک پیشنهاد مطرح می‌شود بر من ببخشید: می‌دانیم که ادعایی و فرضیه‌ای مطرح شده که مطابق آن اتصال و وحدت حوزه و دانشگاه امکان‌پذیر نیست؛ چرا که در حوزه،

خط قرمزی وجود دارد که در دانشگاه نیست. به نظر من شاید یک راه حل بتواند در حوزه تحقیقات دینی به ما یاری زیادی برساند و آن این که هر محقق برای شروع کار آگزیوم دارد که معادل فارسی آن «اصول متعارف» است؛ مثلاً نیروی جاذبه در فیزیک یک آگزیوم است. البته معلوم نیست معنای جاذبه در آن کهکشان‌های متعدد جهان هستی همین قطعیتی باشد که ما آن را مطرح می‌کنیم.

در هر حال فعلاً پذیرفته‌ایم که جاذبه یک قانون قطعی است. این آگزیوم در تحقیقات دانشگاهی مثلاً در حوزه مکانیک وجود دارد. این آگزیوم به نظر من در بررسی‌های مربوط به حوزه دین‌پژوهی نیز وجود دارد. مقصودم از دین‌پژوهی در واقع اسلام‌پژوهی است که خاص‌تر از دین‌پژوهی است و شامل تمام ادیان نمی‌شود. به نظر من همان طور که در جامعه‌شناسی فرضیه‌های کلان و خرد داریم، در این جا نیز باید حوزه‌های کلان و خرد را مطرح کنیم. در حوزه کلان - که همان دین‌پژوهی یا اسلام‌پژوهی است - اصول متعارف ما می‌تواند چیزی باشد که در میان تمامی مذاهب اسلامی مشترک است. این آگزیوم دیگر خط قرمز نیست و محقق می‌تواند در باره آن کنجکاوی کند و شبهاتی را شکل بدهد، مثلاً در مباحث میان شیعه و سنی چرا نباید هر دو طرف جایشان را گاهی عوض کنند؟ این وقتی امکان‌پذیر است که بخواهند به آن حوزه کلان توجه کنند و به اصطلاح بخواهند دین‌پژوهی کنند. نفس ثبات این آگزیوم در این حوزه به نظر من می‌تواند انگیزه تحقیق را در چنین جامعه‌ای توسعه دهد. این فقط یک پیشنهاد ابتدایی است. در حوزه خرد باید آگزیوم را منحصر به شیعه کنیم. با کمک این دو و آن جعبه آچار و نیز به کمک آن فرهنگی که در باره آن سخن گفتم، به نظر من شاید بتوان انتظار تحول مهمی در تحقیقات مربوط به حوزه دین‌پژوهی و اسلام‌پژوهی را داشت.

تصور کنید که اگر فردی نا آگاه به جعبه آچار بزرگ مهندسان مکانیک نگاه کند،

احساس می‌کند بسیاری از آچارها شبیه هم هستند، در حالی که میان آنها اختلافات کوچکی هست که سبب می‌شود کاربردهای متفاوتی داشته باشند. متدلوژی تحقیق در حوزه علوم اجتماعی و علوم انسانی نیز چنین است. تفاوت‌های جزئی که در ابزارها و در متد به وجود آمده است سبب شده که توانایی‌های مختلفی به وجود آید. از آشفتگی سخنانم پوزش می‌خواهم. تصدیق می‌کنید که موضوع بحث من بسیار گسترده بود. امیدوارم توانسته باشم تا حد امکان دورنمایی از بحث را ارائه کرده باشم.

متشکرم.

اینترنت و نیازهای نوین

محمد سمیعی^۱

الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی سیدنا محمد و علی آله الطاهرین. ما در عصری قرار گرفتیم که به حق، زمان انفجار اطلاعات و گسترش خارق العاده دانش و معلومات بشری نام گرفته است. در هر سه سال، دانش و اطلاعات بشر دو برابر می شود. شاید در گذشته صدها سال طول می کشید که حجم اطلاعات بشر به این مقیاس رشد بکند، ولی در این عصر، اطلاعات به سرعت و بارشد غیرقابل کنترل و در همه زمینه های دانش به پیش می رود.

در این میدان، علوم اسلامی باید بتواند هر فکرنویسی را در نظام خود جا دهد. هر پدیده نوینی که با فناوری جدید به صحنه آورده می شود، باید جایگاه خودش را در نظام فقهی و حقوقی اسلام بیابد تا بتواند به موازات رشد رشته های دانش بشری، همچنان حلال مشکلات باشد.

انبوه اطلاعات، احتیاج به نظام دارد. ما وقتی یک کتابخانه با کتاب های متنوع برای خود تهیه می کنیم، می بینیم که برای پیدا کردن یک کتاب در این کتابخانه کوچک، احتیاج به نظام خاصی داریم و گرنه ممکن است زمان بسیار تلف شود و سرانجام نیز

^۱. رئیس پایگاه اطلاع رسانی سراسری پارسا.

نتوانیم به مطلب دلخواه خود دسترسی پیدا بکنیم. اطلاعات در مقیاس واقعی خود بسیار گسترده‌تر از یک کتابخانه شخصی است.

در سال ۱۳۷۸ بیش از پنج هزار عنوان کتاب در موضوع علوم اسلامی فقط در کشور ما منتشر شده و به همین تعداد نیز مقاله در موضوعات مربوط به علوم اسلامی در نشریات منتشر شده است. ما یکی از پنجاه و سه کشور اسلامی هستیم و بیش از ده هزار کتاب و مقاله در سال تولید می‌کنیم. قطعاً دنیای اسلام - و فراتر از آن همه جهان که در باره اسلام و علوم اسلامی به مطالعه و تحقیق مشغول هستند - اطلاعات گسترده‌تری را تولید خواهند کرد. برای این که از این اطلاعات استفاده شود، باید نظام‌مند باشد. اطلاعات پراکنده مشکلی را حل نمی‌کند. در تمام رشته‌های دانش بشری ابزار اطلاع‌رسانی مناسبی را در اختیار داریم که این پراکندگی را به نظم می‌کشد. در هر یک از رشته‌های تخصصی، سیستم‌های اطلاع‌رسانی کارآمدی را سراغ داریم: مثلاً در شیمی Camical abstract، در فیزیک Abstract Physics و در علوم اجتماعی Social abstract.

در تمام رشته‌ها، نظام‌های اطلاع‌رسانی کارآمدی، به پژوهشگران کمک می‌دهند تا مطالب مورد نیاز خودشان را از انبوه اطلاعات استخراج کنند. متأسفانه در علوم اسلامی به عنوان نمونه حتی یک بانک اطلاعاتی را که بتواند به صورت کلان از بین منابع اسلامی منتشر شده به پژوهشگران سرویس بدهد در اختیار نداریم. این نشان می‌دهد که یکی از علل کندی حرکت پژوهش در علوم اسلامی این است که ابزار مناسبی را برای یافتن پیشینه‌های مربوط به موضوع پژوهش خود در اختیار نداریم.

از طرف دیگر، یکی از نعمت‌هایی که خداوند به پژوهشگران عصر ما عطا فرموده امکان استفاده از شبکه جهانی به صورت اینترنت است. با پدیده اینترنت در فرهنگ‌های مختلف به گونه‌های مختلفی برخورد می‌شود، ولی جالب است بدانید که اینترنت تنها یاری‌دهنده پژوهشگران در کارهای پژوهشی است. ما به برکت استفاده از این شبکه جهانی می‌توانیم به صورت بین‌المللی تحقیقات موجود را در تمام زمینه‌ها بسیار سریع بی‌گیری کنیم.

من به چند خصوصیت مهم اینترنت در کمک به پژوهشگران اشاره می‌کنم: اولین ارمغان اینترنت «سرعت سرویس‌دهی» آن است. در گذشته وقتی کتاب یا رساله‌ای در گوشه‌ای از عالم منتشر می‌شد، شاید سال‌ها طول می‌کشید که این پژوهش به گوشه دیگر عالم اسلامی برسد، ولی اینترنت فاصله زمانی میان تولید تا توزیع اطلاعات را حذف کرده است. یعنی هر پژوهشی که بر روی شبکه جهانی عرضه شود، در همان لحظه در سراسر جهان قابل بهره‌برداری است. پر واضح است که چنین امکانی، چرخه تحقیق را خیلی سریع‌تر می‌کند و در واقع این امکان را فراهم می‌آورد تا محققان دست به دست هم دهند و رشته‌های دانش را به پیش برند. این جهانی‌شدن شبکه اینترنت ارمغانی برای پژوهشگران است.

اگر نسل گذشته در درگاه خداوند این عذر را داشتند که ما ابزار تبلیغ مفاهیم بلند اسلامی و الهی را در اختیار نداریم و این ابزار در دست غربی‌هاست، این عذر امروز با وجود اینترنت مقبول نیست. بنابراین دومین فایده‌ای که اینترنت برای بشر، به خصوص برای پژوهشگران، به ارمغان می‌آورد «جهانی‌شدن» است. اینترنت مخاطب پژوهشگر را همه عالم قرار می‌دهد نه یک دامنه کوچک.

سومین خصوصیت اینترنت «چند رسانه‌ای‌بودن» است. قبل از این، ما عادت داشتیم تحقیقات خود را - به خصوص در حوزه دین - فقط با نوشته منتقل کنیم، ولی اینک در اینترنت شبکه‌ای چند رسانه‌ای را در اختیار داریم. در این شبکه علاوه بر نوشته،

همچنین صدا، تصویر، فیلم، انیمیشن، همگی قابل انتقال هستند، مثلاً فرض کنید اگر بخواهیم احکام حج را تعلیم بدهیم، از طریق نوشته کارسازتر است یا یک فیلم آموزشی؟

شبکه اینترنت - در کنار بقیه خصوصیات - می تواند دانش را به صورت چند رسانه ای منتقل کند و این در تاریخ بی نظیر است. ارمغان دیگر شبکه اینترنت برای پژوهشگران «ارزانی استفاده» است. استفاده از اینترنت در همه زمینه ها از نظر اقتصادی به صرفه است؛ مثلاً اگر بخواهید نامه ای را با ارزان ترین پست به هر جای دنیا بفرستید، هزینه پست الکترونیکی پایین تر از هزینه تمبری است که روی نامه می چسبانید.

همچنین اگر ناشری بخواهد کتابی را منتشر بکند، احتیاج به سرمایه گذاری دارد و یا اگر تولید کننده نرم افزار بخواهد دیسک نوری تولید کند، احتیاج به سرمایه گذاری دارد، ولی انتشار اطلاعات بر روی اینترنت احتیاجی به سرمایه گذاری ندارد. بسیاری از سایت ها به صورت رایگان فضا را در اختیار شما قرار می دهند تا مطالب خود را در اینترنت عرضه کنید و استفاده کنندگان نیز به ارزان ترین وجه ممکن می توانند از مطالب شما استفاده کنند. اگر در پی کتابی باشید که در کتابخانه یکی از کشورهای دوردست است، معلوم است که هزینه سفر یا مکاتبه در دفعات زیاد سنگین است، ولی الان کتابخانه های بزرگ جهان معمولاً سایتی در اینترنت دارند که امکانات بسیاری را در آن عرضه می کنند. این نوع استفاده از راه دور، ارزان ترین نوع استفاده از اطلاعات و معلومات است؛ بنابراین چهارمین خصیصه ای که اینترنت با خود به ارمغان آورده «ارزانی» است.

خصیصه بعدی اینترنت «امکان دستیابی به منبع اصلی» است. نظام اطلاع رسانی پیشین فقط فهرست منابع را در اختیار پژوهشگران قرار می داد. کتاب شریف **الذریعه** مرحوم حاج آقا بزرگ، فهرست کتاب هایی را که توسط مصنفان شیعه نگاشته شده جمع آوری کرده است. کار ایشان در خیلی از موارد راه گشا است؛ ولی

نظایر این کتاب فقط فهرست اسامی منابع را در اختیار قرار می‌دهد، ولی در اینترنت شما امکان دریافت متن الکترونیکی کامل یک اثر را هم دارید. بنابراین اینترنت از حد یک ابزار اطلاع‌رسانی ساده برای پژوهشگران گذشته و به عنوان کتابخانه‌ای بزرگ در تمام دنیا، دانش را در اختیار پژوهشگران قرار می‌دهد.

آخرین خصوصیت اینترنت - که بسیار مهم است - «امکان جست‌وجوی محتوایی منابع موجود در اینترنت» است؛ مثلاً اگر نشریات یا کتاب‌هایی را در محلی نگه‌داری کنیم، بیشترین ابزاری که برای جست‌وجوی این منابع در اختیار ما قرار می‌گیرد صرفاً فهرست موضوعی آنهاست، ولی اینترنت امکان جست‌وجوی محتوایی تمام منابعی را که روی آن قرار دارید، ایجاد می‌کند و این کاری است که در کتابخانه‌های معمولی اصلاً قابل تصور نیست.

با استفاده از این خصوصیات و نیز با توجه به مقدمه سخنم در باره ضرورت استفاده پژوهشگران علوم اسلامی از ابزار امروزی، توجه به اینترنت و دست‌آوردهای نظام اطلاع‌رسانی امروزی، امری حتمی و بایسته است. ما هرگز نمی‌توانیم با دوچرخه با هواپیما مسابقه دهیم. باید ابزارمان را روزآمد کنیم. بنابراین با توجه به این خصوصیات، شبکه اینترنت و ضرورت‌های موجود بسیار به‌جاست که یک سیستم اطلاع‌رسانی جامع و سراسری در علوم اسلامی روی این شبکه در اختیار پژوهشگران قرار بگیرد. در چهار ماه گذشته «پایگاه اطلاع‌رسانی سراسری اسلامی» (پارسا) زیر نظر مرجع گران‌قدر حضرت آیت‌الله العظمی سیستانی تأسیس شد. هدف این پایگاه این بوده که منابع اطلاعاتی را که در یکی از زمینه‌های علوم اسلامی نگاشته یا تولید می‌شود (کتاب، مقاله، پایان‌نامه، گزارش‌های تحقیقاتی، سمینارها، نرم‌افزارهای کامپیوتری) در قالب یک نظام نوین و کارآمد اطلاع‌رسانی در اختیار پژوهشگران در سراسر جهان قرار دهد. این پایگاه همه منابعی را که در یکی از شاخه‌های علوم اسلامی به زبان فارسی، عربی، انگلیسی، یا هر زبان

دیگری در هر جای دنیا تولید می‌شود جمع‌آوری می‌کند. در اولین مرحله، مشخصات کتاب‌شناسی فراهم می‌شود و عکس روی جلد کتاب یا نشریه، روی شبکه قرار می‌گیرد. در مرحله دوم چکیده‌ای از محتوای منابع تهیه می‌شود و روی شبکه اینترنت قرار می‌گیرد. در مرحله سوم نیز منابع در ساختار منسجم اصطلاح‌نامه‌ای در جای خود روی شبکه قرار می‌گیرد. بنابراین ما در این پایگاه، تمام علوم اسلامی را در ساختاری درختی جای می‌دهیم که سرشاخه‌های آن همان عناوین اصلی علوم اسلامی هستند. این سرشاخه‌ها در شاخه‌های کوچک‌تر به عناوین جزئی علوم اسلامی می‌رسند. این پایگاه در حقیقت همه منابع تولید شده را فراهم می‌کند و هر یک را در شاخه اصلی خود قرار می‌دهد و به اصطلاح «نمایه‌سازی» می‌کند. پژوهشگران با مراجعه به پایگاه می‌توانند به قفسه مورد نیاز خود و در حقیقت به یکی از سرشاخه‌های این درخت بروند و اطلاعات آن قسمت را دریافت کنند. مشخصات و چکیده منابع در اختیار محققان قرار می‌گیرد. اصل منبع نیز قابل ارائه است. برای این کار، ما دیسکی را که متن حروف‌چینی شده منبع در آن موجود است از مؤلف یا ناشر می‌گیریم و متن منبع را به فایل‌هایی با فرمت P.D.F به یک کتاب الکترونیکی تبدیل می‌کنیم؛ کتابی که می‌توانید مانند کتاب‌های دیگر آن را روی کامپیوتر ورق بزنید. این کتاب مزایایی دارد که در کتاب‌های عادی نیست، از جمله این که قابل جست‌وجو است و شما می‌توانید در الفاظ کتاب جست‌وجو کنید و مطلب دلخواه خود را بیابید. کتاب‌های عادی قابل جست‌وجو نیستند و به مدد فهرست‌های پایان کتاب، امکان جست‌وجوی ناقصی در اختیار پژوهشگران قرار می‌دهد، ولی در نشر الکترونیکی، فایل کتاب کاملاً قابل جست‌وجو است. با این پدیده می‌توانیم متن کامل همه منابعی را که در یکی از زمینه‌های اسلامی تولید شده است به صورت الکترونیکی در اختیار استفاده‌کنندگان قرار دهیم، ولی چون امتیاز

این متون به ناشر یا مؤلف تعلق دارد ما آنها را به نمایندگی از ناشر یا مؤلف به استفاده کننده، می فروشیم.

بعد از مراجعه پژوهشگران به سایت و مشخص کردن موضوع مورد نظر، عناوین کتاب ها و مقالات و نیز چکیده منابعی که مورد نیاز آنهاست در اختیارشان قرار می گیرد. پس از این، در صورت تمایل، امکان تهیه کتاب یا اصل مقاله در همان زمان به صورت دانلت کردن فایل الکترونیکی آن روی کامپیوتر پژوهشگر وجود دارد. برای بسیاری از کتاب ها و مقالات، این کار با توجه به سرعتی که دارد، کافی است، ولی در بعضی موارد ممکن است پژوهشگر تمایل به در اختیارداشتن اصل کتاب داشته باشد. ما این کار را نیز انجام می دهیم و کتاب را از ناشر می گیریم و به وسیله پست برای پژوهشگران می فرستیم. عملیات نقل و انتقال پولی این سیستم هم برای نشر الکترونیکی و هم برای کتاب کاغذی با تجارت الکترونیکی که اپکامرس گفته می شود بر روی اینترنت به راحتی انجام می شود. این چرخه کار علاوه بر سرعت، همچنین این امکان را فراهم می آورد که پژوهشگران همیشه آخرین تحقیقات در زمینه های مورد نیازشان را در دسترس داشته باشند. این پایگاه علاوه بر مشخصات کتاب شناسی و چکیده منابع به سه زبان فارسی، انگلیسی و عربی، همچنین از سرویس «ترجمه در صورت تقاضا» برخوردار است.

پژوهشگران در صورت برخورد به مقاله ای به زبان فرانسوی، آلمانی، انگلیسی، و روسی در یکی از نشریات و تمایل به داشتن ترجمه آن می توانند از این امکان نیز استفاده کنند.

یکی دیگر از امکانات اینترنت «سیستم ترجمه ماشینی» است. در حال حاضر بسیاری از زبان ها به خصوص زبان های اروپایی به صورت دوگانه قابل ترجمه هستند؛ مثلاً مقاله آلمانی را می توان روی اینترنت بدون دخالت بشر به انگلیسی، فرانسوی، روسی

یا زبان‌های دیگر ترجمه کرد. شرکت‌هایی هستند که ترجمه خودکار ماشینی را بر روی متون عربی انجام می‌دهند. این نوع ترجمه، اگرچه شیوایی ترجمه دستی را ندارد و هرگز نمی‌تواند جانشین قلم یک مترجم حرفه‌ای شود، ولی می‌تواند پژوهشگر را در حال و هوای منبع قرار دهد.

می‌بینید که با این پدیده‌ها جهانی‌شدن اطلاعات روز به روز واقعی‌تر می‌شود و ما می‌توانیم همان‌طور که کسان دیگر در سراسر جهان از نتیجه پژوهش ما استفاده می‌کنند ما نیز از نتیجه پژوهش آنها به راحتی استفاده کنیم. ما امیدوار هستیم تأسیس «پایگاه اطلاع‌رسانی سراسری» (پارسا) بتواند به پژوهشگران یاری برساند تا هر چه بیشتر و بهتر بتوانند جامعه بشری را به سمت معارف بلند اسلامی پیش برند.