

# امیای فکر دینی (۲)\*

ابوالقاسم فنایی

[a.fanaei@gmail.com](mailto:a.fanaei@gmail.com)

پشمها را باید شست، جور دیگر باید دید

سهراب سپهری

ابتدا مروری داریم بر مباحث گذشته. گفتیم که مصلحان و احیاگران دینی نیازمند دو نوع تئوری هستند: یکی تئوری «انحطاط» و دیگری تئوری «احیا»<sup>۱</sup>. تئوری اول به آنان می‌گوید که مشکل از کجا برمی‌خیزد و منشاء انحطاط و فساد در کجاست و بیماری از کجا سرچشمه می‌گیرد و کار از کجا خراب است و چه چیزی یا چه بخشی نیازمند اصلاح است. و تئوری دوم راه درمان و علاج بیماری را به آنان نشان می‌دهد و به آنان می‌گوید که از کجا آغاز کنند و از چه ابزارهایی کمک بگیرند و چه چیزهایی را عوض کنند تا به مطلوبشان که اصلاح دینی است برسند.

در جلسه‌ی گذشته ما پنج نظریه‌ی مختلف در باب منشاء انحطاط جوامع اسلامی را بررسی کردیم. و به نظریه‌ی ششم رسیدیم که بر ضرورت احیای فکر دینی تأکید می‌ورزید. گفتیم که بر طبق این نظریه مشکل نه از خود اسلام سرچشمه می‌گیرد و نه صرفاً و تماماً از بی‌عملی مسلمین یا از توطئه‌ی دشمنان و حملات خارجی یا فساد حکومت‌های داخلی. بلکه شناخت و تفسیر نادرست دین هم در این میان حظی و سهمی دارد، بدین معنا که بی‌عملی توده‌ی مؤمنان، توطئه‌ی دشمنان، فساد حکومت و علل و عوامل دیگری که برای انحطاط و عقب‌ماندگی روی آنها تأکید می‌شود در صورتی می‌توانند محقق شوند یا مؤثر واقع شوند که با تحریف دین یا فهم و تفسیر نادرست دین همراه شوند و لذا در جامعه‌ی دینی هر نوع اصلاحی از کانال اصلاح فکر دینی می‌گذرد. و بدون اصلاح فکر دینی انواع دیگر اصلاحات امکان نخواهد داشت.

چنانکه گفتیم، این نظریه نقش عوامل دیگر را در انحطاط جامعه‌ی دینی نفی نمی‌کند، بلکه بر نقش فکر و اندیشه‌ی دینی در این زمینه تأکید می‌ورزد. مدعای این نظریه این است که فارغ از درستی و نادرستی هریک از نظریات دیگری که درباب انحطاط و احیای جامعه و تمدن دینی وجود دارد، هر حرکت اصلاح‌طلبانه‌ای در جامعه‌ی دینی متوقف بر اصلاح یا احیای اندیشه‌ی دینی است.

ایده‌ی اصلاح و احیای اندیشه‌ی دینی از سابقه‌ی بسیار طولانی در جهان اسلام برخوردار است. مهم‌ترین کتاب غزالی کتابی است به نام احیاء علوم الدین. غزالی در آن کتاب می‌کوشد علم عرفان و علم اخلاق را احیا کند. در نگاه غزالی یکی از مهم‌ترین انحرافات که در اندیشه‌ی دینی رخ داده این بوده که علم کلام و علم فقه، که به نظر او از علوم دنیوی و ظاهری هستند، جای عرفان و اخلاق را، که از علوم اخروی و باطنی‌اند، گرفته‌اند و بدین ترتیب جای گوهر دین با صدف آن عوض شده است. و او در این کتاب می‌کوشد عرفان و اخلاق را به جایگاه و منزلت شایسته‌ی آنها برگرداند و این علوم را احیا کند. علاوه بر این، غزالی کتاب دیگری دارد به نام تهافت الفلاسفه

\* تحریر و تنقیح سخنرانی در کانون توحید لندن، شنبه، ۱ اکتبر ۲۰۰۵.

## اصلاح اندیشه‌ی دینی (۲)

که در آن می‌کوشد قرائت فیلسوفان مسلمان از فلسفه‌ی یونانی را نقد کند و ناسازگاری آن با آموزه‌های دینی را نشان دهد.

به طور کلی اختلاف دیدگاه‌های متکلمان و عارفان با فیلسوفان مسلمان در فهم و تفسیر دین و نقدها و طعن‌های گزنده‌ای که این گروه نسبت به تلقی فلسفی از دین و رهیافت فلسفی به مقولات دینی دارند، نیز می‌تواند به عنوان نمونه‌ای از تلاش برای اصلاح اندیشه‌ی دینی قلمداد شود.

در میان مصلحان عصر تجدد شاید اولین کسی که چنین نظریه‌ای را به صراحت عنوان کرد، اقبال لاهوری، متفکر و شاعر بزرگ پاکستانی، بود. اقبال کتابی دارد به نام بازسازی فکر دینی در اسلام. این کتاب به زبان انگلیسی است، ولی قسمتهایی از آن تحت عنوان احیای فکر دینی در اسلام توسط آقای احمد آرام به فارسی ترجمه شده است. اقبال در این کتاب می‌کوشد در پرتو علم و فلسفه‌ی جدید اندیشه‌ی دینی را «بازسازی» کند. به نظر اقبال منشاء انحطاط فکر دینی سیطره و غلبه فرهنگ یونانی و عقل «انتزاعی» و «قیاسی» بر تفکر دینی است و این سبک تفکر موجب شده که مسلمانان از تعالیم قرآن فاصله بگیرند. اقبال بر این باور است که عقلانیت جدید عقلانیت استقرایی و تجربی است و از قضا این عقلانیت با آموزه‌های اسلامی سازگار و مورد تأکید فراوان قرآن است، در حالی که عقلانیت حاکم بر فلسفه‌ی یونانی عقلانیت قیاسی و انتزاعی است که در آن ربط تفکر با شهود و تجربه قطع می‌شود و به نظر او این عقلانیت با آموزه‌های اسلام و قرآن ناسازگار است. اقبال می‌گوید: قرآن ما را به مطالعه‌ی پدیده‌های طبیعی و مشاهده‌ی تجربی به معنای امروزی کلمه فرامی‌خواند و در واقع از ما می‌خواهد که عقل استقرایی خود را فعال کنیم. اما با ورود اندیشه‌ی یونانی به عالم اسلام مسلمین از تعالیم قرآنی فاصله گرفته‌اند و فکر دینی مبتنی بر عقلانیت استقرایی جای خود را به فکر دینی مبتنی بر عقلانیت قیاسی داده است. بدین ترتیب، بازسازی فکر دینی از نظر اقبال متوقف بر جدی گرفتن عقل استقرایی و جایگزینی آن به جای عقل قیاسی است.<sup>۲</sup>

بازرگان و شریعتی نیز به اصلاح و بازسازی فکر دینی پرداخته‌اند، هرچند بازسازی فکر دینی توسط این دو به نتایج نسبتاً متفاوتی انجامیده است. مهندس بازگان کوشید در پرتو پیشرفتهایی که در قرون اخیر در علوم تجربی، و علی‌الخصوص در فیزیک و ترمودینامیک رخ داده، فکر دینی را بازسازی و اعتقادات و احکام دینی را در پرتو تئوریهای مطرح در علوم تجربی توجیه کند. دکتر شریعتی به دین به عنوان یک منبع فرهنگی می‌نگریست که نیازمند پالایش و تصفیه‌ی مستمر است. به همین دلیل تشیع علوی را در برابر تشیع صفوی می‌نهاد و اسلام ابوذر را بر اسلام ابوعلی مقدم می‌داشت و مثلث زر و زور و تزویر یا تیغ و طلا و تسبیح را مسئول تحریف و انحراف اندیشه و عمل دینی قلمداد می‌کرد. شریعتی در مورد قیام امام حسین نیز معتقد بود که همان مثلث «خون» را به «تریاک» تبدیل کرده است. آقای مطهری نیز مقاله‌ای دارد به نام احیای فکر دینی. ایشان هم بر این باور بود که ما مسلمانان از «اکثر مسائل اسلامی درک درستی نداریم». ایشان سخنرانیهایی هم درباره تحریفات عاشورا دارند که خواندنی است.

نکته‌ی مهمی که در اینجا باید به آن توجه کنیم این است که احیا یا اصلاح فکر دینی دو معنی می‌تواند داشته باشد و این دو معنی در آثار بسیاری از مصلحان دینی یادشده به درستی تفکیک نشده است. معنای اول احیا یا اصلاح فکر دینی همان است که همه‌ی متفکران دینی کمابیش بدان مشغولند و آن عبارتست از اصلاح «پیرایشی» یعنی اصلاح مضمون و محتوای اندیشه‌ی دینی و تلاش برای فهم و تفسیر درست متون دینی و جهد علمی و فرهنگی برای زدودن تحریفهای موجود در اندیشه‌ی دینی. اما نوع دوم احیا یا اصلاح فکر دینی عبارتست از احیا یا اصلاح «روشی» و آن عبارتست از نقد روش و اصلاح متد فهم دین و تفسیر متون دینی. و این چیزی است که

## اصلاح اندیشه‌ی دینی (۲)

در میان مصلحان و احیاگران دینی نادر و کمیاب است. اقبال وقتی از غلبه‌ی عقلانیت قیاسی و انتزاعی یونانی بر فرهنگ اسلامی می‌نالد و بر ضرورت جایگزینی عقل قیاسی با عقل استقرایی تأکید می‌ورزد دقیقاً به چنین نوع اصلاحی نظر دارد. اصولاً فرق عظیمی است بین کشف خطا در خود اندیشه‌ی دینی و کشف خطا در روش اندیشیدن درباب مقولات دینی.

و این توجه و تنبه موجب می‌شود که آدمی وجود ذهن و معرفت و وساطت آن میان خود و واقعیت را به رسمیت بشناسد و آن را درخور مطالعه و پژوهش مستقل بداند، و پیش از پرداختن به خود دین، «روش» خود در دین‌شناسی را تنقیح کند و پیش از پرداختن به متافیزیک و وجودشناسی دین به معرفت‌شناسی دین بپردازد. عارفان بزرگ ما هم وقتی بر فیلسوفان طعنه می‌زدند و به مذمت و تحقیر عقل می‌پرداختند، در واقع به اصلاح و احیای روشی می‌پرداختند، یعنی به نظر آنان عقل قیاسی و استدلالی راه درست یا مطمئنی برای شناخت ماوراء طبیعت و کسب معرفت دینی نبود.<sup>۳</sup>

به هر حال چنانکه پیداست، احیا و اصلاح روشی مقدم بر اصلاح و احیای محتوایی است و از اهمیت بیشتری هم برخوردار است. چون نقد روش تحصیل معرفت در یک شاخه‌ی علمی ممکن است به انقلاب علمی و شیفت پارادایمی بینجامد. به بیان دیگر، اصلاح محتوایی اجتهاد در فروع است و اصلاح روشی اجتهاد در اصول. و کسی که به اصلاح پیرایشی اکتفا می‌کند درحقیقت مُقَلِّد مصلحان یا مجتهدان پیشین است.

اما بسیاری از مصلحان دینی به احیا و اصلاح محتوایی و مضمونی اندیشه‌ی دینی اکتفا می‌کنند و متد و روش مرسوم در فهم و تفسیر دین و توجیه باورهای دینی را دست نخورده می‌پذیرند. اینان خود معرفت‌دینی را از آن نظر که نوعی معرفت است مورد بررسی قرار نمی‌دهند و در مورد سرشت معرفت دینی و رابطه‌ی آن با سایر شاخه‌های معرفت بشری و چگونگی انحطاط و تکامل آن نظریه‌پردازی نمی‌کنند. یعنی به معرفت دینی نگاه درجه‌ی دوم و معرفت‌شناسانه نمی‌کنند و از بالا و بیرون بدان نمی‌نگرند. اینان فقط می‌گویند که فکر و اندیشه‌ی کنونی ما مسلمانان در موارد خاصی تحریف‌شده و نیازمند بازنگری و اصلاح است.

مثلاً شما اگر به آثار آقای مطهری نگاه کنید به خوبی متوجه این نکته می‌شوید. ایشان حقانیت روش سنتی اجتهاد در دین را مفروض می‌گیرد و می‌کوشد با استفاده از همان روش به شبهات اعتقادی پاسخ بگوید. آقای مطهری روی عوام‌زدگی روحانیت و وابستگی اقتصادی صنف روحانیت به توده‌ی مردم تأکید می‌ورزد. و لذا یکی از تئیهایی که از سخنان ایشان در مورد منشاء انحراف اندیشه‌ی دینی به دست می‌آید تبیین اقتصادی است. علاوه بر این ایشان در پاورقیهای اصول فلسفه و روش رئالیسم بر این نکته انگشت تأکید می‌نهد که «ما تا ذهن را نشناسیم نمی‌توانیم فلسفه داشته باشیم». و این به معنای پذیرش تقدم «معرفت‌شناسی» بر «وجودشناسی» است. اما وقتی به معرفت‌دینی می‌رسیم از چنین نگاهی اثری در آثار ایشان نمی‌بینیم، در حالی که آن نکته‌ی مهم و گرانبها فقط در مورد فلسفه و معرفت فلسفی صادق نیست، بلکه در مورد همه‌ی علوم بدون استثناء صادق است، یعنی ما تا ذهن را نشناسیم، نمی‌توانیم معرفت داشته باشیم، چه معرفت علمی، چه معرفت فلسفی و چه معرفت دینی و چه معرفت عرفانی.

دکتر شریعتی ظاهراً بیشتر به این نکته توجه داشته، زیرا وی می‌کوشد با استفاده از ابزارها و روشهای نوین، عمدتاً روش جامعه‌شناسانه و تاریخی، به فهم دین بپردازد و سر اختلاف او با آقای مطهری نیز در همین نکته نهفته است. دکتر شریعتی تحلیلی جامعه‌شناختی از موضوع به دست می‌دهد، اما این تحلیل هم جای خالی آن نظریه‌ی معرفت‌شناسانه را پر نمی‌کند.

## اصلاح اندیشه‌ی دینی (۲)

به هرحال، بسیاری از مصلحان دینی به نقش و تأثیر تعیین‌کننده‌ای که معرفت بشری و مفروضات بیرون دینی یا فرادینی در انحطاط یا تکامل اندیشه‌ی دینی بازی می‌کنند نمی‌پردازند. در سخنان آقای مطهری اشارات مبهمی به این موضوع می‌توان یافت. آقای مطهری همین‌قدر می‌گوید که جهان‌بینی فقیهان در فتاوی‌ای آنان مؤثر است و فتوای فقیه دهاتی بوی دهات می‌دهد و فتوای فقیه شهری بوی شهر، و فتوای عرب بوی عرب و فتوای عجم بوی عجم. اما نمی‌گوید چرا چنین است. سخن ایشان بیشتر ناظر به نقش محیط معیشتی و اوضاع و احوال اجتماعی و اقتصادی در خصوص فتاوی‌ی فقهی است، نه در فهم دین به طور کلی و نه در نقش معارف بشری در معرفت دینی. این بزرگان با اینکه معلومات غیر دینی و بیرون دینی خود را سخاوتمندانه در فهم و تفسیر دین به کار می‌بردند، در این زمینه فاقد یک تئوری منقح و قابل دفاع بودند و چه‌بسا باورش‌شان این بود که معرفت دینی مستقل و خودبنیاد است.<sup>۴</sup>

چنانکه می‌دانیم آیت الله خمینی نیز در اواخر عمر خود «نظریه نقش زمان و مکان در اجتهاد» و «کافی نبودن اجتهاد مصطلح در حوزه‌های علمیه برای اداره‌ی جامعه» را مطرح کردند. که این نیز نوعی اصلاح روشی است. اما این نظریه هم مجمل است و تعبیرها و تفسیرهای گوناگونی از آن می‌توان به دست داد. بهترین نظریه‌ای که در باب احیا و اصلاح روشی فکر دینی در دست است به اندیشمند دینی معاصر دکتر سروش تعلق دارد. ایشان در مقالات قبض و بسط می‌کوشد تا معرفت دینی را با نگاهی تاریخی و پسینی مورد مطالعه قرار دهد و سر تکامل و انحطاط یا قبض و بسط آن را به دست دهد. ما در این جلسه نمی‌توانیم حق این نظریه را چنانکه باید و شاید ادا کنیم. لذا از شرح و بسط این نظریه خودداری می‌کنیم. مقصود ما در اینجا تأکید بر ضرورت نوع دیگری از اصلاح و احیای روشی است که اگرچه در بسیاری از مبادی و مقدمات با نظریه‌ی قبض و بسط اشتراک دارد، اما محصول نگرستن از زاویه‌ی دیگر به این موضوع است.

برای اینکه تفاوت این دو نوع نگاه یا منظر روشن شود ناگزیرم مقدمه‌ای را در باب انواع معرفت‌شناسی مطرح کنم. ما انواع گوناگونی از معرفت‌شناسی داریم که از جهات مختلف با یکدیگر تفاوت دارند. اما به منظور پرهیز از پیچیدگی بحث من فقط به دو نوع آن اشاره می‌کنم. هیچ یک از این دو نوع معرفت‌شناسی در فلسفه اسلامی سابقه ندارد.

نوع اول معرفت‌شناسی عبارت است از فلسفه‌ی علم. فلسفه‌ی علم بخش یا شاخه‌ای از فلسفه‌ی جدید است که در آن از هویت جاری و جمعی علم و ربط شاخه‌های مختلف علمی با یکدیگر و از «هندسه» و «جغرافیای» معرفت بحث می‌شود. این نوع معرفت‌شناسی صد در صد متکی به «تاریخ علم» است و جزء معارف درجه‌ی دوم محسوب می‌شود. موضوع مورد مطالعه این نوع معرفت‌شناسی، علم به عنوان یک شاخه‌ی علمی یعنی science است که مجموعه‌ای از آراء و اقوال حق و باطل عالمان را در بر می‌گیرد و هویتی جمعی و جاری و مستقل از تک تک عالمان دارد.

معرفت‌شناسی نوع دوم در فلسفه‌ی غرب به نام اپیستمولوژی یا نظریه‌ی معرفت نامیده می‌شود. اپیستمولوژی نیز یکی دیگر از شاخه‌های فلسفه در غرب است. موضوع بحثهای معرفت‌شناسانه بدین معنا عبارت است از «دانش گزاره‌ای» یا «تصدیق» به اصطلاح حکیمان مسلمان که نوع خاصی از «علم حصولی» یا knowledge است. پاره‌ای از مهم‌ترین مباحث این بخش یا شاخه از فلسفه عبارت است از:

(۱) تعریف و تحلیل مفهوم «علم»،

(۲) تعریف و تحلیل مفهوم «توجیه»،

## اصلاح اندیشه‌ی دینی (۲)

(۳) تبیین ساختار معرفت و توجیه،

(۴) امکان معرفت و توجیه یا نقد و بررسی شکاکیت،

(۵) قلمرو یا موضوع معرفت و منابع معرفت.

و پاره‌ای از سؤالات اساسی این نوع معرفت‌شناسی عبارت است از «معرفت چیست؟» «آیا ما می‌دانیم؟» «ما چگونه می‌دانیم؟» و «ما چقدر می‌دانیم؟»

در این نوع معرفت‌شناسی، «علم» به عنوان وصفی برای بعضی از «گزاره‌ها» یا باورهای موجود در ذهن تک تک افراد به کار می‌رود، نه به عنوان نامی برای یک «شاخه» یا «رشته» علمی که حاصل فعالیت جاری و جمعی عالمان و موضوع مطالعه «فلسفه علم» است. اپیستمولوژی یک علم هنجاری و ارزشی است، یعنی همچون منطق و اخلاق بیانگر مجموعه‌ای از هنجارهای ناظر به فعالیت‌های ذهنی و معرفتی است که به ما می‌گویند چه باوری موجه است و شرایط و اوصاف یک باور موجه چیست و ما کی حق داریم ادعا کنیم که به موضوعی علم داریم و در کجا و تحت چه شرایطی حق داریم یا موظفیم نسبت به چیزی شک کنیم و هکذا.

موضوع نظریه‌ی قبض و بسط، معرفت دینی به عنوان شاخه‌ای از معرفت است، نه تک تک گزاره‌ها یا باورهای مربوط به معرفت دینی و نه حتی مجموعه آراء حق یا آراء حق و باطل مورد قبول یک عالم دینی خاص. مراد از معرفت دینی در نظریه قبض و بسط معرفتی است که هویتی جاری و جمعی و تاریخی دارد. نظریه قبض و بسط ناظر به «هندسه» و «جغرافیای» این معرفت است و ربط و نسبت این شاخه از معرفت را با سایر شاخه‌های معرفت می‌کاود و تبیین می‌کند.

اما نظریه‌ای که بنده در اینجا می‌خواهم مطرح کنم از سنخ معرفت‌شناسی نوع دوم یعنی اپیستمولوژی است. مدعای ما این است که یکی از علل مؤثر در افول و انحطاط تمدن اسلامی تعطیل شدن عقل در برابر نقل است. و این امر مرهون نادرستی پیش‌فرضهای اپیستمولوژیک عالمان دین در مقام توجیه باورها و احکام دینی است و تا آن پیش‌فرضها برقرارند و در پس ذهن عالمان حضور دارند مشکل هم همچنان باقی و برقرار خواهد بود. بنابراین حل این مشکل متوقف بر نقد آن پیش‌فرضها و جایگزین کردن پیش‌فرضهای درست به جای آنهاست.

منابع معرفت در معرفت‌شناسی نوین عبارتند از (۱) تجربه‌ی حسی، (۲) شهود عقلانی،<sup>۵</sup> (۳) نقل (= گواهی دیگران) و (۴) استدلال. استدلال منبع ثانویه معرفت است بدین معنا که مواد خام یا مقدمات لازم برای استدلال از سایر منابع معرفت باید تأمین شود. مدعای ما این است که پیش‌فرضهای نادرستی که عالمان دین در معرفت‌شناسی از آن پیروی می‌کنند، آنان را از استفاده از تجربه‌های حسی و شهودهای عقلانی در فهم دین بازمی‌دارد و مواد خام و مقدمات استدلال آنان منحصراً از نقلیات تأمین می‌شود. اما عقلی که صرفاً از نقل تغذیه کند در حقیقت تعطیل است.<sup>۶</sup>

برای توضیح این مدعا خوب است به یک مطالعه‌ی موردی بپردازیم. من از میان علوم مختلف به عنوان نمونه فلسفه اسلامی و فقه اسلامی را انتخاب می‌کنم و می‌کوشم نشان می‌دهم که چرا و چگونه عقل در قلمرو این دو علم تعطیل شده است. ابتدا به فلسفه می‌پردازیم.

آشنایان با فلسفه‌ی اسلامی می‌دانند که به ادعای فیلسوفان مسلمان روش فلسفه قیاس برهانی است. قیاس برهانی نوعی استدلال است که به حسب فرض مبتنی بر مقدمات یقینی است و به نتیجه‌ی یقینی می‌انجامد. اما به روشنی می‌توان ادعا کرد که اگر فلسفه‌ای بخواهد خود را به چنین روشی مقید کند، پس از مدت کوتاهی دیگر حرفی برای گفتن نخواهد داشت و باب تحول و تکامل بر روی آن بسته خواهد شد و به کمال نهایه خود خواهد

## اصلاح اندیشه‌ی دینی (۲)

رسید، زیرا قیاس برهانی قیاسی است که مبتنی بر مقدمات یقینی و مقدمات یقینی محدود و انگشت‌شمارند. تحولات نادری هم که در فلسفه‌ی اسلامی به دست کسانی مانند شیخ اشراق و ملاصدرا رخ داده به قیمت عدول از این روش بوده است.

به بیان دیگر می‌توان گفت که اگر فلسفه‌ای از نظر روشی خود را به قیاس برهانی مقید و محدود کند، در آن فلسفه رابطه عقل استدلالی با دو منبع مهم معرفت قطع می‌شود. آن دو منبع مهم عبارتند از (۱) «شهود عقلانی» و (۲) «تجربه‌ی حسی» و این اتفاقی است که در فلسفه‌ی اسلامی افتاده است. چون شهود عقلانی و تجربه‌ی حسی هیچکدام مفید یقین نیستند، بنابراین یک فیلسوف مسلمان نه می‌تواند از تحقیقات و پیشرفتهای علوم تجربی و علوم انسانی در فلسفه استفاده کند و نه حق دارد از تجربه‌ی ذهنی و شهودهای عقلانی برای استدلال به سود و زیان دعای فلسفی یا نقد و توجیه تئوریهای فلسفی بهره ببرد.

عقل استدلالی منبع «ثانویه» معرفت محسوب می‌شود و به خودی خود، یعنی بدون اتکاء به منابع اولیه‌ی معرفت، عقیم است. طرز کار این عقل مانند طرز کار یک دستگاه آبیوم‌گیری یا چرخ گوشت است. اگر شما مقدماتی را به عنوان ورودی به این دستگاه وارد کنید می‌توانید خروجی هم داشته باشید، و اگر هیچ مقدمه‌ی جدیدی وارد این دستگاه نشود هیچ نتیجه و محصول تازه‌ای هم از آن بدست نخواهد آمد. اما اگر مقدماتی که شما وارد این دستگاه می‌کنید ظنی باشند در این صورت نتیجه استدلال هم ظنی خواهد بود و نتیجه‌ی ظنی در فلسفه‌ی اسلامی فاقد اعتبار است و علم حساب نمی‌شود. بنابراین، روش مورد قبول فیلسوفان مسلمان به آنان اجازه نمی‌دهد که از مقدمات ظنی استفاده کنند. و این سر بی‌مهری و بی‌اعتنایی فیلسوفان مسلمان به علوم تجربی و انسانی از یک طرف و به شهودهای عقلانی از طرف دیگر است.

و ما اگر از این نظر فلسفه‌ی اسلامی را با فلسفه‌ی تحلیلی غرب مقایسه کنیم این نکته و این تفاوت ملموس را به خوبی درک خواهیم کرد. فیلسوفان تحلیلی مدعی‌اند که یقین فقط در قلمرو منطق و ریاضیات قابل حصول است و در قلمرو فلسفه ما باید به «ظن» اکتفا و به جمع و تفریق ظنون قناعت کنیم و طلب روزی ننهادیم از سر خود بدر کرده و ادعای تقرب به حقیقت را جایگزین ادعای وصول به حقیقت کنیم و از حقیقت‌فروشی دست برداریم. زیرا طلب یقین در موردی که در دسترس نیست خلاف عقلانیت است و ما در قلمرو علم و فلسفه به چیزی بیش از ظن دسترسی نداریم. البته مقصود از ظن در اینجا هر ظنی نیست، بلکه خصوص ظن مؤجّه است و ویژگیهای ظن موجه در معرفت‌شناسی بیان می‌شود.<sup>۷</sup> فیلسوفان تحلیلی بر این باورند که فلسفه از ظن آغاز می‌شود و به ظن هم منتهی می‌شود. بنابراین، ما ناگزیریم و موظفیم در استدلالهای فلسفی خود از مقدمات ظنی استفاده کنیم و طبیعتاً نتیجه‌ی بدست آمده هم ظنی خواهد بود نه قطعی و یقینی. و اگر کسی چنین پیش‌فرضهای معرفت‌شناسانه‌ای را بپذیرد دست او برای استفاده از کشفیات و پیشرفتهای علوم تجربی و نیز شهودهای عقلانی در فلسفه کاملاً باز می‌شود و اصولاً کار یک فیلسوف تحلیلی عبارت است از رسیدن به مجموعه‌ای سازوار و منسجم از گزاره‌ها و باورهای ظنی.<sup>۸</sup>

استفاده از شهودهای عقلانی و تجربه‌های حسی به فیلسوفان امکان می‌دهد که واقعاً «فلسفه‌ورزی» کنند. در حالی که روش مقبول در فلسفه‌ی اسلامی فلسفه را به «تاریخ فلسفه» و استادان و دانشجویان فلسفه را به «مورخان فلسفه» تبدیل می‌کند. به همین خاطر می‌توان ادعا کرد که در جهان اسلام شمار فیلسوفان به معنای حقیقی کلمه از تعداد انگشتان دست تجاوز نمی‌کند و باقی همه مورخ و شارح فلسفه‌اند، نه فیلسوف به معنای حقیقی کلمه. و یکی از نکات جالب این است که آن فیلسوفان واقعی هم کسانی بوده‌اند که یا مثل ابوعلی سینا برای

## اصلاح اندیشه‌ی دینی (۲)

تجربه‌های حسی شأن و ارزش معرفتی قائل بوده‌اند و یا همچون شیخ اشراق و ملاصدرا برای شهودهای عقلانی شأن و منزلت معرفت‌شناسانه قائل بوده‌اند و به هر حال به وفور از مقدمات غیر یقینی در استدلالهای خود بهره می‌جسته‌اند، هر چند به خطا یا برای گریز از نقد مخالفان در آن موارد ادعای یقین می‌کرده‌اند.<sup>۹</sup> فیلسوف کسی است که فلسفه‌ورزی کند، نه آنکه در فهم و بیان آراء و نظریات دیگران متبحر باشد و فلسفه‌ورزی هم چیزی نیست مگر تلاش برای سازگار کردن و سیستماتیزه کردن شهودهای عقلانی و تجربه‌های حسی، و به هر حال اگر یک فیلسوف از شهود عقلانی و از تجربه‌ی حسی تغذیه نکند، عقل او تعطیل می‌شود و حرف نویی برای گفتن نخواهد داشت. و این اتفاقی است که با کمال تأسف در فلسفه‌ی اسلامی افتاده است، چون هم شهودهای عقلانی و هم تجربه‌های حسی هر دو ظنی هستند و هیچگاه به حد قطع و یقین نمی‌رسند و لذا یک فیلسوف که به حسب فرض باید به قیاس برهانی ملتزم و مقید باشد حق ندارد از این ظنون در فلسفه استفاده کند.<sup>۱۰</sup> تعطیل شدن عقل در فلسفه‌ی اسلامی علل و دلایل دیگری هم دارد که مجال پرداختن به آنها در اینجا وجود ندارد.

اینک به علم فقه می‌پردازیم. عقل در علم فقه هم سرگذشت پرماجرایی دارد و ما به علت ضیق وقت نمی‌توانیم به نحو مبسوط به این بحث پردازیم. مقدمتاً باید به این نکته توجه کنیم که سرگذشت عقل در فقه اهل سنت تا حدودی با سرگذشت آن در فقه شیعه متفاوت است، هر چند در هر دو مورد ما با تعطیل عقل مواجه هستیم، اما علت این امر متفاوت است. من در اینجا عمدتاً به فقه شیعه می‌پردازم و در مورد فقه اهل سنت به بیان این نکته اکتفا می‌کنم که که اهل سنت از همان آغاز به دلیل محدود بودن منابع قرآنی و حدیثی، اعتبار و مشروعیت دلایل ظنی غیر نقلی و حجیت اجماع (= عقل جمعی) را به رسمیت شناختند، اما از آنجا که تئوری منقحی در باب تفکیک ظنون موجه از ظنون ناموجه نداشتند، این کار به هر ج و مرج نظری و عملی منجر شد و آنان ناگزیر شدند مکاتب فقهی را در چهار مکتب حنفی، حنبلی، شافعی و مالکی منحصر کنند و دیگران را به تقلید از بنیانگذاران این مکاتب چهارگانه‌ی فقهی فرا بخوانند.

اما در مورد فقه شیعه. فقیهان شیعه به لحاظ تئوریک در رابطه با عقل به دو دسته‌ی اصولیون و اخباریون تقسیم می‌شوند، هر چند در مقام عمل هر دو به یکجا می‌رسند و آن تعطیل عقل است. اصولیون در کنار قرآن و روایات و اجماع، عقل را به عنوان یکی از منابع احکام معرفی می‌کنند، اما بر این باورند که حکم عقل در صورتی معتبر و قابل قبول است که ما نسبت به آن قطع و یقین داشته باشیم، که هیچ وقت نداریم.<sup>۱۱</sup> بنابراین، عقل یک منبع بالقوه برای احکام شرعی است، منبعی که هیچ وقت از حالت بالقوه‌گی خارج نمی‌شود و به فعلیت نمی‌رسد.

فقیهان اصولی معتقدند که «قطع» مادر همه‌ی حجت‌هاست و ظنون تنها در صورتی حجیت دارند که به نحو قطعی به امضای شارع برسند. بعد می‌گویند ما وقتی به سراغ متون دینی می‌رویم تا ببینیم از نظر شرعی چه ظنی معتبر و چه ظنی فاقد اعتبار است، می‌بینیم که شارع بعضی از ظنون نقلی (ظاهر کلام و خبر واحد) را امضا کرده و مسلمانان را از پیروی از سایر ظنون منع کرده است. بر اساس این مبنی، ظنون نقلی معتبر قلمداد می‌شوند، اما ظنون تجربی و عقلی به کلی فاقد ارزش و اعتبار محسوب می‌شوند. بنابراین، از نظر فقهی دلایل عقلی و تجربی فاقد اعتبارند، چون این دلایل همواره ظنی‌اند و هیچ وقت مفید قطع و یقین نیستند.<sup>۱۲</sup>

اما به نظر ما این دیدگاه خلاف عقلانیت است. چون عقلانیت می‌گوید در جایی که قطع و یقین قابل حصول نیست، طلب کردن آن خلاف عقلانیت است و اگر بنا باشد ما در موردی به ظنون اکتفا کنیم، هیچ فرقی بین ظن عقلی و تجربی و ظن نقلی نیست و در صورت تعارض ظنون ظن قویتر مقدم است، خواه عقلی باشد، خواه نقلی و خواه تجربی. تبعیض بین ظن نقلی و ظن عقلی (و تجربی) «ترجیح بلامرجح»، و ترجیح ظن نقلی ضعیف‌تر

## اصلاح اندیشه‌ی دینی (۲)

بر ظن عقلی و تجربی قوی‌تر از آن «ترجیح مرجوح بر راجح» محسوب می‌شود و این هر دو خلاف عقلانیت است و لذا نمی‌توان چنین چیزی را به شارع حکیم نسبت داد.<sup>۱۳</sup>

از اینجا می‌توان نتیجه گرفت که مشکل عالمان دینی صرفاً این نیست که با علوم عصر آشنایی ندارند. اینان اگر هم با این علوم آشنا باشند، از این علوم در فهم شریعت بهره نخواهند جست، زیرا ارزشهای معرفت‌شناختی‌ای که در فهم شریعت از آن پیروی می‌کنند استفاده از این علوم را در فهم شریعت تحریم می‌کند. بنابراین، احیا یا بازسازی فکر دینی و عصری‌سازی آن متوقف بر پذیرش حجیت و اعتبار شهودهای عقلانی و تجربه‌های حسی و جواز و بل لزوم استفاده از آنها در شناخت دین، کسب معرفت دینی و توجیه باورها و احکام دینی است.

من سخن خودم را جمع‌بندی کنم. گفتیم که اصلاح فکر دینی دو معنی دارد: یکی اصلاح محتوی و دیگری اصلاح روش. و نوع دوم اصلاح از نوع اول آن مهم‌تر و با ارزش‌تر است، زیرا این اصلاح به معنای نقد و تصحیح و تنقیح مبانی و پیش‌فرضهای معرفت‌شناسانه‌ای است که معرفت دینی مبتنی بر آن است. همچنین گفتیم که از منظر معرفت‌شناسانه می‌توانیم ادعا کنیم که در فرهنگ اسلامی عقل تعطیل شده است. معنای تعطیل عقل نیز این است که در جهان اسلام داده‌ها و مواد خامی که عقل برای اندیشیدن و استدلال کردن بدانها نیاز دارد منحصراً از طریق نقل تأمین می‌شود و استفاده از منابع دیگر معرفت ممنوع یا حرام به قلمداد می‌شود و شهودهای عقلانی و تجربه‌های حسی به خاطر ظنی بودن از سوی عالمان دینی طرد شده و فاقد ارزش و اعتبار و غیر قابل اعتنا تلقی می‌شوند. در یک کلام، علت تعطیل شدن عقل در قلمرو اندیشه‌ی دینی این است که به نظر عالمان دینی در تعارض ظنون نقلی با ظنون عقلی و تجربی، ظنون نقلی همواره مقدم‌اند. و گفتیم که چنین فرضیه‌ای خلاف عقلانیت است و هیچ عاقلی را در خارج از حوزه‌های علمیه نمی‌توان یافت که به چنین دیدگاهی ملتزم باشد.

اگر منبع معرفت شخص و مواد خامی که ورودی عقل اوست به نقلیات منحصر شود، خروجی آن عقل چیزی بجز بنیادگرایی، خرافه‌اندیشی، خشونت‌ورزی، استبداد دینی، تلقی حداکثری از دین و نقض حقوق بشر به استناد حق خداوند نخواهد بود. «اگر عقل تعطیل شود، هرکاری مجاز است». بنابراین، مهم‌ترین مشکل، یا دست‌کم یکی از مهم‌ترین مشکلاتی که جوامع مسلمان در حال حاضر با آن مواجه هستند و این سر مخالفت و ناسازگاری آنان با دنیای جدید و تمدن غربی است، این است که مواد خامی که عالمان دینی مسلمان در مقام فهم و تفسیر و درک دین از آن تغذیه می‌کنند و خوراک عقل آنان منحصراً از طریق نقل تأمین می‌شود و منابع دیگر معرفت مثل شهود عقلانی و تجربه‌ی حسی در فهم و تفسیر دین هیچ نقشی بازی نمی‌کنند. سیال کردن اندیشه‌ی دینی و عصری کردن آن در گرو به رسمیت شناختن حجیت شهودهای عقلانی و تجربه‌های حسی در مقام شناخت دین و توجیه باورها و احکام دینی است.

<sup>۱</sup> این نامها را من با توسع و تسامح بکار می‌برم.

<sup>۲</sup> تعریف قیاس و استقراء به اختصار چنین است: قیاس سیر از کلی به کلی است و استقراء سیر از جزئی به کلی. بنابراین، عقل قیاسی عبارتست از عقلی که از ترکیب مقدمات کلی به نتایج کلی می‌رسد و عقل استقرایی عبارتست از عقلی که از مطالعه‌ی جزئیات به نتایج کلی می‌رسد. عقلانیت قیاسی و عقلانیت استقرایی نیز به ترتیب عبارتند از ضوابط حاکم بر فعالیت عقل قیاسی و ضوابط حاکم بر فعالیت عقل استقرایی. یکی از مهم‌ترین تفاوت‌های این دو نوع استدلال این است که استدلال استقرایی هیچگاه مفید یقین نیست، در حالی که استدلال قیاسی گاهی مفید یقین است، و اگر مقدمات (= ماده) این استدلال یقینی باشد و صورت استدلال هم یقینی باشد، نتیجه‌ی هم یقینی خواهد بود.

<sup>۳</sup> عارفان به جای راه عقل بر راه دل و کشف و شهود تکیه می‌کردند، اما نگاهی اجمالی به آثار آنان به خوبی نشان می‌دهد که مقصود آنان از کشف و شهود در بسیاری از موارد چیزی است که در معرفت‌شناسی نوین «شهود عقلانی» نامیده می‌شود و یکی از کارکردهای قوه‌ی عاقله است و لذا مخالفت آنان با عقل به ما هو عقل نیست، بلکه با تعریف خاص و مضیقی از عقل است که به کشف و شهود به عنوان یکی از منابع معرفت بی‌اعتناست. به نظر ما مهم این نیست که چنین معرفتی محصول فعالیت چه قوه‌ای از قوای وجود آدمی است و کار عقل است یا کار دل و اصولاً تفکیک عقل از دل معنای محصلی ندارد. آنچه که مهم است ارزش معرفت‌شناسانه‌ی باورهای مستند به این فعالیت است.

<sup>۴</sup> برای مثال، علامه طباطبایی مؤلف تفسیر المیزان در مقدمه‌ی این تفسیر چنین دیدگاهی را مطرح و از آن دفاع می‌کند. ایشان در نقد روش تفسیری پیشینیان می‌گوید: فیلسوفان می‌کوشند قرآن را در پناه تئوریهای فلسفی تفسیر یا تأویل کنند. متکلمان می‌کوشند آن را در پناه تئوریهای کلامی تفسیر و تأویل کنند. عارفان در تفسیر قرآن از تئوریهای عرفانی استفاده می‌کنند و بعضی از مفسران نیز می‌کوشند قرآن را در پناه تئوریهای علوم تجربی تفسیر کنند. اما همه‌ی اینها نادرست و باطل و به اصطلاح تفسیر به رأی است. به نظر ایشان روش درست تفسیر قرآن عبارتست از تفسیر قرآن به قرآن. جالب این است که ایشان در همان مقدمه بلافاصله سخن خود را عملاً نقض می‌کند و استفاده از نظریه‌ای زبان‌شناسانه در باب وضع الفاظ را در فهم و تفسیر درست قرآن ضروری می‌داند.

<sup>۵</sup> به گمان من شهود عقلانی یکی از مهمترین منابع معرفت در قرآن و عرفان است. استدلالهایی که در قرآن کریم به سود دعاوی دینی، مانند توحید و معاد آورده شده از سنخ شهود عقلانی یا استقراء شهودی است. به عنوان مثال قرآن برای اثبات توحید می‌گوید: «و اذ رکبوا فی الفلک دعوا الله مخلصین له الدین فلما نجاهم الی البر اذا هم یشرکون» (عنکبوت، ۶۵). و برای اثبات معاد می‌گوید: «... قال من یحیی العظام و هی رمیم. قل یشحیها الذی انشأها اول مره و هو یکل خلق علیم» (یس، ۷۸-۷۹). در مورد استفاده از شهود عقلانی برای توجیه دعاوی عرفانی از جمله رجوع کنید به استدلالهایی که مولانا در مثنوی به سود اختیار می‌آورد. مثل این استدلال: «اینکه گویی این کنم یا آن کنم / خود دلیل اختیار است ای صنم» یا «گر نبودی اختیار این شرم چیست».

<sup>۶</sup> شاید بتوان ادعا کرد که نقل نیز منبع ثانویه معرفت است، زیرا درک تقلبات متوقف بر خواندن متون یا شنیدن سخنان منقول است. <sup>۷</sup> به اجمال می‌توان گفت که ظن موجه عبارتست از ظن مستند به دلیل موجه، نه ظن مستند به علت و نه ظن مستند به دلیل ناموجه. به بیان دیگر، ظن موجه عبارتست از ظنی که از راه «قابل اعتمادی» به دست آمده باشد.

<sup>۸</sup> البته این نکته را در پرانتز اضافه کنم که فیلسوفان تحلیلی از یک نظر به دو دسته تقسیم می‌شوند. گروهی از آنها «تجربه‌گرا» هستند و تنها تجربه‌ی حسی را به عنوان منبع موثق معرفت و توجیه به رسمیت می‌شناسند. این گروه معتقدند که شهودهای عقلانی فاقد اعتبار معرفت‌شناختی‌اند. اما فیلسوفان عقل‌گرا بر این باورند که هم تجربه‌ی حسی و هم شهود عقلانی که محصول تجربه‌ی عقلانی است هر دو از نظر معرفت‌شناختی با ارزش و معتبرند و فلسفه عبارت است از سازگار کردن شهودهای عقلانی و تجربه‌های حسی و رسیدن به یک سیستم سازوار از باورها یا گزاره‌های حسی و عقلی. در این دیدگاه، تجربه‌های حسی و شهودهای عقلانی به عنوان داده‌های اولیه و مواد خام قلمداد می‌شوند. و یک فیلسوف می‌کوشد از دل این داده‌ها یک تئوری کشف کند و نشان دهد که آن تئوری تبیین بهتری از این داده‌ها به دست می‌دهد.

<sup>۹</sup> برهان ابن سینا در الاشارات و التنبيهات بر تجرد و جوهریت نفس به نام «برهان انسان معلق در فضا» و نیز برهان او در منطق المشرقیین بر عدم بدهات حسن و قبح و براهینی که ملاصدرا برای اثبات اصالت وجود می‌آورد همگی متکی بر شهودهای عقلانی هستند و نتیجه‌ی این برهانها نیز ظن است، نه قطع و یقین. (برهان ابن سینا در منطق المشرقیین چنین است: ولو توهمنا بأننا الانا / جننا الی الدنیا و لم اتانا، رأی و لا رسم و لا آداب / امکننا فی کلها الارتیاب) و اصولاً این قبیل استدلالها به معنای دقیق کلمه برهان نیستند بلکه استقراء شهودی هستند. ملاصدرا در بحث معاد از کتاب الشواهد الربوبیه برای اثبات مدعای خود به یک تمثیل تمسک می‌کند و بعد می‌گوید اگر کسی اعتراض کند که تمثیل مفید یقین نیست، می‌گوییم که قیاس برهانی علت اعدادی یقین است، نه علت فاعلی آن و علت فاعلی یقین (مُفِض یقین) خداوند است و او می‌تواند از طریق تمثیل هم افاضه‌ی یقین کند.

<sup>۱۰</sup> علامه طباطبایی شیوه‌ی مألوف فیلسوفانی همچون ملاصدرا و حکیم سبزواری را به این دلیل نقد می‌کند که آنان برای اثبات دعاوی فلسفی خود به وفور به خطابه و تمثیل و شعر و آیات قرآن استناد می‌کنند. به نظر آقای طباطبایی استفاده از این امور در فلسفه ممنوع است، زیرا روش مقبول و معتبر در فلسفه قیاس برهانی است.

<sup>۱۱</sup> در فقه شیعه «قرآن» و «اجماع» نیز سرگذشت غم‌انگیزی دارند. از یکسو ادعا می‌شود که ائمه مفسر قرآن هستند و لذا قرآن را باید در پرتو سنت (= روایات اهل بیت) فهمید و از سوی دیگر ادعا می‌شود که حجیت اجماع نیز متوقف بر حضور امام معصوم در میان مجمعین

است و احراز موافقت امام معصوم با مجمعین تنها از طریق سنت (= روایات اهل بیت) ممکن است، بنابراین، علاوه بر عقل، قرآن و اجماع نیز در فقه شیعه استقلال خود را از دست می‌دهند و پذیرش آنها متوقف بر سازگاری مفادشان با سنت (= روایات اهل بیت می‌شود).<sup>۱۲</sup> فقیهان اصولی شیعه نوعاً به چیزی به نام قاعده‌ی ملازمه بین حکم عقل و حکم شرع باور دارند. مفاد این قاعده این است: «کلما حکم به العقل حکم به الشرع» یعنی، «هرچه که عقل بدان حکم کند، شرع نیز بدان حکم خواهد کرد». اما اگر کسی بپذیرد که ثبوتاً (= به لحاظ وجودشناختی) چنین ملازمه‌ای بین حکم عقل و حکم شرع وجود دارد، لاجرم باید بپذیرد که در مقام اثبات (= به لحاظ معرفت‌شناختی) ما می‌توانیم از حکم عقل به حکم شرع برسیم، یعنی حکم شرع را از راه حکم عقل کشف و با تکیه بر مقدمات عقلی محض به سود حکم شرعی استدلال کنیم. معنی این سخن این است که (۱) از حکم قطعی عقل می‌توان به حکم قطعی شرع رسید و (۲) از حکم ظنی عقل می‌توان به حکم ظنی شرع رسید. اما این فقیهان فقط گزاره‌ی (۱) را قبول دارند و گزاره‌ی (۲) را انکار می‌کنند، زیرا براین باورند که ظن عقلی در قلمرو فقه (و مقام شناخت حکم شرعی) ظنون عقلی و تجربی فاقد اعتبارند.

<sup>۱۳</sup> به عنوان مثال در فلسفه‌ی اخلاق غرب هر سال صدها کتاب و مقاله درباره‌ی حکم اخلاقی سقط جنین نوشته می‌شود. اما از نظر یک فقیه این تحقیقات فلسفی پشیزی ارزش ندارد، چون به نظر او چند روایت وجود دارد که می‌گوید سقط جنین مطلقاً حرام است. به عنوان مثالی دیگر در فلسفه‌ی اخلاق و فلسفه‌ی سیاست غربی حجم عظیمی از کتاب و مقاله درباره‌ی نظریه‌ی عدالت و مقتضای آن در قلمرو اخلاق و سیاست وجود دارد که در جهان اسلام هیچ نظیری برای آن نمی‌توان نشان داد. دلیلش این است که آقایان مدعی هستند فلسفه‌ورزی در باب عدالت بی‌فایده است چون نتایج تحقیقات فلسفی در این زمینه به حد قطع و یقین نمی‌رسد. و دست برداشتن از ظواهر نقلی به استناد دلایل عقلی ظنی خلاف شرع است.