



# آسیب‌شناسی روش دین‌شناسی روشنفکری دینی

عبدالحسین خسروپناه\*

چکیده

آسیب‌شناسی هر پدیده می‌کوشد کمبودها و کاستی‌های آن پدیده را شناسایی کند. آسیب‌شناسی روشنفکری دینی نیز همانند پاتولوژی بدن که به کشف ضعف‌ها و بیماری‌های بدن می‌پردازد، در پی آن است تا آسیب، نقایص و کمبودهای این جریان مهم اجتماعی را آشکار سازد. روشنفکری دینی، پدیده‌ای است که بعد از روشنفکری سکولار مطرح شد و می‌کوشید نوعی هماهنگی میان دین و مدرنیته به وجود آورد؛ ولی این وفاق همیشه قرین

---

\*. عضو هیئت علمی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی

توفیق نبوده و گاه به التقاط و نوعی تفسیر به رأی گراییده است. این نگاه‌ها به جهت گستردگی آسیب‌های روشنفکری دینی، تنها به آسیب‌شناسی روش‌شناسی روشنفکری دینی بسنده می‌کند، ولی پیش از بیان انواع آسیب‌های روشی در این جریان فکری باید دو اصطلاح روش‌شناسی و روشنفکری بیان شود. مطلب دیگر آن است که نگارنده با اینکه قلمرو وسیعی برای روشنفکری دینی قائل است و شخصیت‌هایی مانند استاد مطهری را نیز در این جریان قرار می‌دهد، ولی در این مقاله، تنها به سه شخصیت روشنفکر دینی تجددگرا، یعنی مهندس بازرگان، دکتر شریعتی و دکتر سروش بسنده شده است.



## چیستی روش‌شناسی

امروزه روش‌شناسی به مثابه دانش تلقی می‌شود و موضوعش نیز روش است و درباره آن بحث می‌کند و از سوی برخی دانشمندان برای آن تعریف ارائه شده است؛ برای نمونه به تعریف‌های زیر توجه فرمایید:

۱. دایرة‌المعارف هریتج، روش‌شناسی را از واژه لاتین meta که به معنای ابزار یا شیوه عمل کردن است، مشتق دانسته است؛ بر این اساس، روش‌شناسی به سیستمی از اصول و روش‌های رشته معینی از دانش اطلاق می‌شود؛ رشته‌ای که با اصول کلی شکل‌گیری دانش سروکار دارد.<sup>۱</sup>

۲. روش‌شناسی یا دانش روش‌ها، رشته‌ای است که هدف از آن، تعمیق در باب فرایندهای عقلانی یک اندیشه منتظم است. این دانش، به تعبیه مفاهیم اساسی و ابزار عقلانی که یک روش برای وصول به هدف باید به کار گیرد، می‌پردازد.<sup>۲</sup>

۳. متدولوژی عبارت از شناخت روش‌های علوم که از آن به روش‌شناسی تعبیر می‌کند و منظور از آن دانشی است که درباره روش‌های مناسب تحقیق و اثبات علوم مختلف به بحث و تحقیق می‌پردازد.<sup>۳</sup>

۴. روش‌شناسی دانش جداگانه‌ای است که به بررسی روش‌های متنوع دستیابی معرفت می‌پردازد<sup>۴</sup> و در کاربرد خاص، به مطالعه منظم اصولی دلالت دارد که راهنمای پژوهش علمی و فلسفی قرار گیرد.

به نظر نگارنده، روش‌شناسی دانشی است که با دو رویکرد درجه اول و درجه دوم به روش‌های معرفت می‌پردازد؛ یعنی دانش و رشته معرفتی است که پیرامون روش بحث می‌کند. به عبارت دیگر، روش به معنای مجموعه‌ای از ابزارها و منابع معرفتی مانند: حس و عقل و شهود و نقل و طبیعت و تاریخ و شیوه‌های گردآوری اطلاعات و تجزیه و تحلیل آنها و نیز قواعد کلی (صوری و محتوایی) درست فکر کردن برای نقد و بررسی و داوری اندیشه‌ها است؛ همچنین فرایند استدلال و استنتاج در یک یا چند دانش را مورد مطالعه قرار می‌دهد؛ حال این مطالعه می‌تواند به صورت توصیفی و تاریخی، و درجه دوم باشد؛ یعنی به عملکرد عالمان توجه کرده و روش‌های گردآوری و داوری آنها را اصطیاد و شناسایی کند و سپس می‌توان بر آن اساس به توصیه نشست و دیگران را بر تبعیت از روش‌شناسی عالمان پیشین سفارش کرد، یا اینکه به صورت منطقی و بایسته، روش‌های گردآوری و داوری را کشف کرد و بر آن تأکید ورزید. البته جمع‌طولی این دو رویکرد هم شدنی است؛ با این بیان که نخست با رویکرد درجه دوم به شناسایی روش‌های عالمان علوم پرداخته، پس از آسیب‌شناسی منطقی به روش‌های بایسته دست یافت. بر اساس این سخن، تعریف «فیلیسین شاله» و «گوله» و «کولب» که متدولوژی را به مثابه یک رشته علمی دستوری دانسته‌اند،<sup>۵</sup> تا حدودی صحیح است؛ ولی بهتر است روش‌شناسی را با توجه به تعریف پیش‌گفته، دانشی فرایندی بدانیم که به صورت توصیفی و دستوری در طول یکدیگر قرار می‌گیرد.

## چیستی روشنفکری

تعریف اصطلاحی روشنفکری مانند بسیاری از مفاهیم اجتماعی دشوار است. واژه روشنگری با معادل انگلیسی Enlightenment، به معنای روشن‌شدگی و بیداری است.<sup>۶</sup> روشن‌فکری که معادل Intellectuel است، به معنای عمل و حالت روشن فکر است، و روشنفکر کسی است که در امور با نظر باز و متجددانه بنگرد؛<sup>۷</sup> به عبارت دیگر، نوگرا و تجددگرا است و به رواج آیین و افکار نو، و منسوخ شدن آیین کهنه اعتقاد دارد.

یکی از پرسش‌هایی که برخی مطرح کرده‌اند، درباره معناداری روشنفکری دینی است که به نظر نگارنده، هم می‌توان روشنفکری را به دینی و سکولار، و هم روشنفکران را به دیندار و غیر دیندار تقسیم کرد. روشنفکری، مقوله‌ای است که بریده از دین و غیردین نیست؛ زیرا روشنفکری، پذیرش نوعی عقلانیت است و عقلانیت، ماهیتی است که می‌تواند هویتی دینی یا غیر دینی بیابد؛ یعنی عقلانیت، قابلیت سازگاری یا ناسازگاری با دین دارد. برای روشن شدن این مقوله، به تبیین روشنفکری غربی و ایرانی می‌پردازیم.

روشنفکری، پدیده‌ای غربی و زاییده تحولات جدید فکری و فلسفی مغرب زمین بوده است و دستاورد آن به عنوان یک کالای معرفتی و اجتماعی، وارد سرزمین‌های اسلامی شد. البته نمی‌توان تاریخ دقیقی برای آغاز این پدیده تعیین کرد، ولی شاید بتوان آن را دورانی دانست که در سه دهه سوم قرن هفدهم تا آغاز قرن نوزدهم در اروپا جریان داشته است.<sup>۸</sup> شناخت این جریان جدید غرب، نیازمند نگاه کلان به دوره‌های فلسفی آن سامان است. توضیح مطلب اینکه مورخان فلسفه، دوره‌های فلسفه غرب را به شش دوره تقسیم کرده‌اند:

الف. یونان باستان

ب. شکاکیت آکادمی

ج. هلنیزم

د. قرون وسطا

ه. رنسانس و جدید

و. مکاتب فلسفی معاصر یعنی پوزیتیویسم و اگزیستانسیالیسم<sup>۹</sup>

فلسفه‌های معاصر غرب بر برخی از روشنفکران ایرانی تأثیر چشمگیری گذاشته‌اند. روشنگری در درجه اول، بر تمامی تاریخ‌نویسان فرهنگی قرن هجدهم در غرب اطلاق می‌شود. این جریان به مثابه یک عصر فرهنگی در جامعه غرب، بیش از هر اندیشه دیگر، در پیوند نزدیک و همبسته با اندیشه فلسفی است. مفاهیم روشنگری و عصر خرد در کاربرد متعارفشان، تا حدی مترادف انگاشته می‌شوند.<sup>۱۰</sup>

جنبش عقلی - ادبی رنسانس، از میانه سده پانزدهم میلادی آغاز شد. اصلاح دینی (رفرماسیون) در میانه سده شانزدهم به اوج رسید و در سده هفدهم، فلسفه دکارت پیروزمندانه تصویر تمامی جهان را تغییر داد و زمینه‌ای برای پیدایش روشنگری در اواخر سده هفدهم و

هجدهم فراهم شد؛ به گونه‌ای که دوره تفوق و حاکمیت فلسفه و تعقل شکل گرفت. به تعبیر «دالامبر»، همه مسائل از علوم این جهانی گرفته تا شالوده‌های وحی دینی، از مسائل متافیزیک گرفته تا مسائل مربوط به حس چشایی، از موسیقی گرفته تا اخلاق، از مناقشات اسکولاستیک متکلمان گرفته تا مسائل مربوط به بازرگانی، از قانون طبیعی گرفته تا قوانین دلخواهی ملت‌ها و همه چیز دیگر، به بحث و تحلیل گذاشته شده و این، نشان دهنده ماهیت و جهت حیات عقلی آن عصر است. کار ویژه و وظیفه اساسی این عصر، شناخت فعالیت اندیشه و خودآزمایی عقلی و درون‌بینی است تا رازهای ناگشوده، گشوده شود. روشنگری ایده‌آل خود را بنا بر الگوی علم طبیعی یا فیزیک زمان معاصر خود می‌آفریند و به قواعد استدلال در فلسفه نیوتن تا گفتار درباره روش دکارت استناد می‌کند؛ زیرا روش نیوتن، روش قیاسی محض نیست؛ بلکه روشی تحلیلی است. وی با ارائه تعدادی اصول موضوعه یا مفاهیم متعارفی آغاز نمی‌کند، تا بر پایه استنتاج انتزاعی، راه را برای شناخت امر جزئی یا امر واقعی هموار کند. شیوه پژوهش نیوتن، درست در جهت مخالف حرکت می‌کند؛ یعنی پدیدارهای او، یافته‌های تجربی‌اند و هدف پژوهش او، یافتن اصول است؛ از این رو، روش پژوهش نیوتن این نیست که از مفاهیم و اصول موضوعه آغاز کند تا به پدیدارها برسد؛ بلکه برعکس، می‌باید از پدیدارها آغاز و سپس، از مطالعه پدیدارها، مفاهیم و اصول را استخراج کند.<sup>۱۱</sup> خرد آدمی در این دوره می‌کوشید تا فرمانروایی خود را بر تمام هستی نشان دهد و دیدگاه‌های علمی و طبیعت‌شناختی و عقایدی که اثبات یا ابطال پذیر نبودند، اسطوره معرفی کند و خط بطلان بر آنها کشد. بشر در عصر روشنگری از نوعی اعتماد به نفس و خودآگاهی و خودباوری خاصی برخوردار بود و تحولات و تکامل معرفت را در نهادهای اجتماعی ایجاد می‌کرد و به هر مقوله‌ای علامت سؤال می‌نهاد و شک را ملاک مدیریت معرفتی خود قرار می‌داد. بنابراین، تفاوت اندیشه سده هجدهم با اندیشه سده هفدهم در دو نکته است: نخست اینکه در نظام‌های فلسفی سده هفدهم سیر اندیشه همیشه از امر کلی به امر جزئی و از اصول به پدیدارها بود ولی سیر اندیشه در سده هجدهم همواره از امر جزئی به امر کلی و از پدیده‌ها به اصول است. دوم اینکه رویکرد مطلق‌گرایی قرن هفدهم و رویکرد نسبیت‌گرایی قرن هجدهم به اصول می‌باشد<sup>۱۲</sup> خصلت دیگر اندیشه سده هجدهم این است که در آن، مسأله طبیعت و مسأله شناخت، کاملاً به هم وابسته و از یکدیگر جدایی ناپذیرند.<sup>۱۳</sup> به عبارت دیگر، در نظام‌های بزرگ

متافیزیک سده هفدهم، یعنی نظام‌های متافیزیک دکارت، مالبرانش، اسپینوزا ولایب نیتز، قلمرو خرد «حقایق جاویدان» است یعنی قلمرو حقایقی است که میان ذهن انسان و خدا مشترک است آنچه را انسان از طریق خرد می‌شناسد، بی‌میانجی در خدا می‌بیند. هر عمل خرد به معنی شرکت در طبیعت خداست و همین اشتراک، عالم معقول را در دسترس ما می‌گذارد. سده هجدهم، خرد را به معنای دیگر و معتدل‌تری بکار می‌برد. خرد، دیگر حاصل جمع تصورات فطری نیست که پیش از تجربه به انسان ارزانی شده باشد و ذات مطلق اشیا را آشکار می‌کند. سده هجدهم به خرد بیشتر به مثابه یک امر اکتسابی می‌نگرد تا به منزله یک میراث؛ خرد، خزانه ذهن نیست که حقیقت همچون سکه ای در آن، ذخیره شده باشد، بلکه نیروی عقلی اصیلی است که ما را در کشف و تعیین حقیقت راهنمایی می‌کند.<sup>۱۴</sup>

جریان روشنفکری علاوه بر تاریخ تفکر غرب از مباحث مهم جامعه‌شناسی سیاسی ایران نیز به شمار می‌آید که بیش از یک قرن است که به عنوان متاعی وارداتی از سرزمین مغرب زمین وارد جامعه معاصر ایران شده و جایگزین دو مؤلفه محوری به نام دین و قومیت گشته است. روشنفکری و منور الفکری نه تنها کالای غربی در برابر دین به شمار می‌رود بلکه عنصر قومیت را نیز تحت الشعاع قرار می‌دهد. و توانست این دو رقیب را تا حد زیادی به حاشیه اجتماعی براند.<sup>۱۵</sup> البته توجه به یک نکته مهم ضرورت دارد. و آن نکته این است که روشنفکر غربی، محصول مدرنیته است، یعنی این که در شرایط و ساختارهای اجتماعی غرب شکل گرفته و به عنوان یک قشر یا یک طبقه ظهور یافته است. تاریخ روشنفکری غربی از دل فرایند مدرن سازی در اواخر قرون وسطی و انقلابات صنعتی و علمی آغاز می‌شود. در حالی که تاریخ روشنفکر جهان سومی و روشنفکر ایرانی از زمان برخورد و مواجهه این کشورها با تمدن غربی شروع می‌شود؛ آنها نه از دل تجربه های مدرن بلکه از طریق شنیدن تجربه‌های مدرن از دور دست با مدرنیته آشنا شدند. بنابراین، روشنفکر ایرانی محصول تماماً غربی نیست، بلکه محصول داد و ستد سنت با مدرنیته غربی است او، نه غربی است و نه سنتی، بلکه آمیزه‌ای از آن دو است. این تفاوت بزرگ در تولید، موجب دگرگونی در کارکردها و وظایف روشنفکر ایرانی است.<sup>۱۶</sup>

جلال آل احمد، روشنفکری را چنین توصیف می‌کند: «روشنفکر تعبیری است که نمی‌داند کی و کجا وجه کسی آن را به جای اتلکتوتل گذاشته است. کلمه اتلکتوتل در زبانهای فرنگی

از اصل انتلکتوآلیس (Intellectualis) لاتین آمده و نوعی اسم مفعول است به معنای فهمیدن، درک کردن یا هوشمندی، برگزیده، فرزانه، پیشاهنگ، نیز از دیگر معانی آن است. روشنفکری تعبیری است که نه زشتی خاصی دارد و نه گوش را می‌خراشد و نه چشم را و ناچار در زبان جا گرفته و جواز عبور گرفته و در زبان فارسی مشهور گردید»<sup>۱۷</sup> وی در ادامه می‌نویسد: «روشنفکر، در اصل ترجمه‌ای است از منورالفکر که در دوره مشروطیت باب شد در همان زمان که فرزندان اشرافیت از فرنگ برگشته، قانون اساسی بلژیک را داشتند به قانون اساسی ایران ترجمه می‌کردند، در همان زمان که مردم کوچه و بازار برای نامیدن چنین آدم‌هایی به تقلید از روحانیت، فکلی، مستفنگ، متجدد، تجدّد خواه به کار می‌بردند در همان زمان آن حضرت خود را منورالفکر نامیدند. کلمه منورالفکر که از دوره مشروطیت باب شده بود پس از شهریور ۱۳۲۰ تبدیل به روشنفکر گردید.»<sup>۱۸</sup> یکی از مفاهیمی که در بحث روشنفکری مطرح می‌شود مفهوم الیناسیون است که به معنای از خودباختگی به کار می‌رود و به صورت‌های مختلف تجلی و تحقق نمی‌یابد. این از خود بیگانگی در جریان روشنفکری سکولار وجود دارد در این بیماری انسان روشنفکر، قدرت تشخیص و انتخاب ندارد و مطیع و مقلد فرهنگ غرب است.<sup>۱۹</sup>

مفهوم دیگری که در بحث روشنفکری باید به آن توجه شود، مفهوم اسیمله (Assimiles) یا شبه روشنفکری است که در واقع به معنای شبه اروپایی شدن و شبه غربی شدن و شبه غربزدگی شدن است و از لوازم آن، نفی تفکرات اعتقادی، بومی، دینی و سنتی است. پرسش مهم این است که روشنفکر چه ویژگی‌هایی دارد که فیلسوف و فقیه و فیزیک‌دان و ریاضیدان برجسته را روشنفکر نمی‌گویند؛ گرچه، همه آنها اهل فکر و دانشمند باشند؟ و چرا روشنفکران درباره چپستی و چرایی روشنفکری به یکسان سخن نگفته‌اند؟ جلال آل احمد از معایب و خیانت‌های روشنفکری، و کجروی‌ها و نامالایمات و غربزدگی آنها سخن گفته و شریعتی با رویکرد مثبت، به مزایای روشنفکری نگریسته است؛ البته شریعتی به معایب روشنفکری اشاره می‌کند و می‌گوید:

در موقعی که مشروطیت عملی شد، قوانین بلژیک را ترجمه کرده و به جای سنت‌های استبدادی و بومی ایران به کار بردند؛ در حالی که مردم ایران به آن حد تکامل و خودآگاهی نرسیده بودند. بدون خودآگاهی مردم، هر راه حلی، در حوزه‌های عملی و زوایای کتبخانه‌ها و گوشه کافه‌های روشنفکری محبوس خواهد ماند.<sup>۲۰</sup>

بنابراین، شریعتی، عدم توجه روشنفکری عصر مشروطیت به سنت و خواست و نیازهای مردم، و فاصله گرفتن از مردم و طبقه عام جامعه را یکی از معایب روشنفکری معرفی می‌کند

که زاینده بیماری خودبزرگ‌بینی و بی‌اعتنایی به دیگران و عدم روحیه نقدپذیری، عدم تأمل در آرا و نظریه‌های خود است؛ اما به خیانت‌های روشنفکران نمی‌اندیشد. شاید اختلاف دیدگاه‌ها درباره روشنفکری به این جهت باشد که روشنفکر، اهل تحول و تغییر در ابعاد مختلف جامعه است و همیشه از رابطه سنت و تجدّد سخن می‌گوید و از چهار قالب: ایدئولوژی، سیاست، هویت صنفی و محیطی فراتر می‌رود و غالباً، در انتقاد را می‌گشاید.

روشنفکر در هر عرصه‌ای از سه سؤال چپستی، چرایی و چگونگی و به عبارت دیگر، شناخت از ماهیت شیء، اثر و علت غایی و علت فاعلی و نیز شیوه و روش‌های عمل هر چیز عبور می‌کند. آل احمد، «فرنگی‌مآبی، بی‌دینی یا تظاهر به آن یا سهل‌انگاری به دین، درس خواندگی، بیگانه بودن نسبت به محیط بومی و سنتی، جهان‌بینی علمی داشتن و دموکراسی و آزاداندیشی را از مؤلفه‌های روشنفکری معرفی می‌کند.»<sup>۲۱</sup>

روشنفکری، دغدغه عقب‌ماندگی و انحطاط و عدم پیشرفت را در سر می‌پروراند و تحجر و استبداد را دو عامل اصلی آن دغدغه‌ها و آسیب‌ها می‌شمارد. ولی آیا واقعاً روشنفکری، همیشه همراه با الحاد است؟ و آیا روشنفکری با اصلاح‌طلبی و احیاگری ملازم است؟ نسبت روشنفکری با مفهوم تساهل و تسامح چیست و چه رابطه‌ای میان روشنفکر و مفسر دین وجود دارد؟ رابطه روشنفکری با سنت‌ستیزی یا التقاط چیست؟

به نظر می‌رسد به تعبیر آیت‌الله خامنه‌ای، روشنفکری از اول بیمار به دنیا آمد و در ایران، [به شکل] بیمار ظهور کرد؛ اما می‌توان آن را مداوا کرد و تفسیر صحیحی از آن ارائه داد. روشنفکری در غرب به صورت کلیسا ستیزی یا الحاد پدیدار گشت و کشورهای اسلامی نیز با نفی دینداری به سراغ تجدّد رفتند؛ حتی می‌توان روشنفکری را نوعی بدیل‌سازی برای روحانیت تلقی کرد؛ به همین دلیل، جریان روشنفکری با نشر مطبوعات و روزنامه‌ها، روحانیت و رهبران دینی را واپسگرا و مخالفان اصلاحات و مدعیان خرافه معرفی می‌کردند.<sup>۲۲</sup>

## آسیب‌های روش‌شناختی دین‌پژوهی مهندس بازرگان

مهم‌ترین آسیبی که به اندیشه دینی بازرگان وارد است، به روش‌شناسی معرفت دینی او بازمی‌گردد. بازرگان در مباحث دین‌شناسی، با روش فلاسفه و متکلمان همراهی نمی‌کند و طعن و حاشیه‌هایی نیز وارد می‌سازد و خود با روش‌های تجربی و کارکردگرایی، به تبیین



مقوله‌هایی دینی می‌پردازد. وی در مقام نقد روش متکلمان می‌نویسد:

اهل کلام از طریق منحنی، وارد مباحث دینی و اثبات توحید و نبوت و امامت می‌شدند که می‌توان آن را سیر صعودی و نزولی گفت، با یک گام بلندی از ورای دنیا و مافیها خود را به خدا می‌رسانند. بعد خود را به جای خدا می‌گذارند و به قول استاد مرحوم میرزا ابوالحسن‌خان فروغی، برای خدا آیین‌نامه می‌نوشتند؛ یعنی پس از آنکه وجود خدا و صفات ثبوتیه و سلبيه او را ثابت می‌کردند، به استناد این صفات و با استدلال‌های فلسفی مطلق، استنباط‌هایی می‌کردند، که مثلاً می‌گفتند چون خدا حکیم است، لطف هم دارد، پس به قاعده لطف بر او واجب است عمل خلاف حکمت نکرده، بندگانش را در گمراهی و بیچارگی وانگذاشته، پیغمبرانی برای هدایت مردم نفرستند. پیغمبر هم چون باید قول و فعلش متبع باشد و مردم به خطا و گناه نیفتند، پس حتماً باید معصوم باشد؛ سپس چون پیغمبر بالاخره می‌میرد و دنیا نباید خالی از حجت بماند، پس انتصاب امام، لازم و قطعی است؛ همین‌طور قیامت: چون خدا عادل است و در این دنیا می‌بینیم ظالم‌ها به کیفر اعمال خود نمی‌رسند، پس بر خدا واجب است در عالم دیگری خوب‌ها و بد‌ها را زنده کند و جزایشان را بدهد؛ پس آخرت و بهشت و جهنم حتمی است. مرحوم فروغی این طرز استدلال را آیین‌نامه‌نویسی برای خدا می‌نامید و می‌فرمود عدل یا حکمت آن نیست که ما می‌فهمیم یا می‌خواهیم. عدالت بنا به تعریف، همان باید باشد که خدا می‌کند و بر اساس آن، دنیا را آفریده و استوار کرده است.<sup>۲۳</sup>

بازرگان با روش عقلی فلاسفه هم مخالفت می‌کند و می‌گوید:

علمای اسلام و یهود و نصارا با قبول افکار فلاسفه یونان، ماهرانه از عقاید دینی خود دفاع کردند و بسیار خوشحال بودند که هم، پایه علمی به مذهب داده‌اند و هم احساسات و توهمات بشری را راضی کرده‌اند؛ ولی غافل از آنکه پایه را سست می‌نمایند و رخنه در اساس توحید وارد می‌سازند. ظاهراً درباره همین فلسفه یا حکمت یونان است که اخباری از معصومین (ع) در مذمت از فلاسفه و داخل نمودن آن در دین رسیده باشد.<sup>۲۴</sup>

بازرگان در برابر روش متکلمان و فلاسفه راه دیگری پیشنهاد می‌دهد و می‌گوید:

بهتر است برای درک یا لااقل قبول وحی، به جای آنکه به سراغ منبع اصلی آن رفته، در ذات و صفات خدا و پرتوهای جود و وجود او جست‌وجو و اثبات نماییم؛ از سطح نازل بشری خودمانی - که البته خیلی پست است - ولی در عوض محسوس و سهل‌القبول است،

شروع نماییم؛ از مشاهدات و مسلمات و از استدلال‌های امور زندگی استمداد بگیریم.<sup>۲۵</sup> به زعم وی، راه کلام، راه انسان‌های موافق است. اگر راه مخالفان و منکران نبوت را در پیش گیریم، راهی که جنبه الهی و غیر بشری بودن وحی را نفی می‌کند، آن گاه به تعصب و قضاوت یک طرفه متهم نخواهیم شد.<sup>۲۶</sup> بازرگان، علاوه بر روش مشاهده‌ای و بهره‌گیری از مسلمات، به روش کارکردی هم روی می‌آورد و از آن بهره می‌گیرد. وی در این باره می‌نویسد.

برنامه سخنرانی‌ها همه ساله جشن مبعث در زمینه‌های مختلف خداپرستی یعنی اساس و مقصد مبعث بوده است. .. امسال هم اگر اجازه فرمایید، می‌خواهیم باز از خداپرستی صحبت کنیم؛ با این تفاوت که موقتاً نظرم‌ان را از آثار بعدی و ثواب آخرت منصرف نموده و بی‌آنکه کاری به قیامت و بهشت و جهنم داشته باشیم، صرفاً از دریچه زندگی و از تبعات و نتایج خداپرستی و آخرت‌شناسی به لحاظ این دنیا بحث خواهیم کرد و عجالتاً وارد حقانیت اسلام و اثبات صانع و قیامت نمی‌شویم. باید خود را محدود به جنبه‌های عملی مسئله و به احتیاج یا عدم احتیاج انسان به مبدأ و معاد یعنی به آثار مادی و دنیوی ادیان الهی خواهیم کرد.<sup>۲۷</sup>

بازرگان، استدلال‌های منطقی و روش‌های فلسفی را خسته کننده، کهنه، خشک، مصنوعی و قدیمی معرفی می‌کند و از طرفی، روش مشاهده و تجربه و توجه به واقعیات را روش قرآنی و فطری دانسته که اروپائیان در قرون معاصر بدان پی برده‌اند. بنابراین، قرآن از ابر و باران و درخت و حیوان و آسمان و دریا و کوه و انسان و سایر آثار طبیعی، شاهد آورده است و مکرر به توجه و سیر در طبیعت امر کرده است.<sup>۲۸</sup> وی می‌گوید:

قرآن، تعلیمات انبیا و ابلاغ اوامر خدا به بندگان خدا می‌باشد و آیین‌نامه‌ای است که او برای ما می‌فرستد. بندگان خدا صلاحیت و حق آن را ندارند که مانند مؤلفین کلاسیک برای خدا آیین‌نامه‌ای بنویسند و با وجود ناقص بودن افکار بشری از روی استنباط‌های فلسفی برای خدا صفاتی قائل شده و بر آن صفات شرایطی را فرض نموده، طبق آن شرایط، وظایفی برای خدا قایل شوند؛ مثلاً فرض کنند که چون خداوند حکیم است و حکیم ظلم نمی‌کند، پس واجب است نیکان را پاداش دهد و بدان را کیفر برساند و یا چون از عدل به دور است که بندگان را در ضلالت بگذارد، واجب است که پیغمبران را مبعوث نماید و بعد از پیغمبران برای حفظ و عدم تغییر احکام خود، زمین را خالی از حجت بگذارد. این طرز استدلال ممکن است

به لحاظ پاره‌ای نتایج، منطبق با حقایق باشد؛ ولی اولاً، پایه موهوم بسیار ضیف و مخدوش دارد؛ ثانیاً، تعمیم آن موجب ایرادهای زیاد به دستگاه خلقت و باعث ضلالت می‌گردد؛ ثالثاً به هیچ وجه اقناع‌کننده و انحصار‌کننده نمی‌باشد. خلاصه باید آنچه که نتیجه آن‌گونه استدلال‌های غیرطبیعی و فلسفی غیر قرآنی و قدیمی است، به کلی دور انداخته شود.<sup>۲۹</sup>

بازرگان در بهره‌گیری از شواهد طبیعی، به ضرورت یک رنسانس در اسلام فتوا می‌دهد؛ رنسانس در جهت احیای اندیشه قیامت با بهشت و جهنم آن؛ البته با استناد به شواهد طبیعی و طرز استدلال و ارائه طریقی که قرآن می‌نماید.<sup>۳۰</sup>

این دیدگاه روش‌شناسانه درباره معرفت دینی، گرفتار چالش‌های زیر است:

۱. متکلمان و حکیمان با بهره‌گیری از عقل استدلالگر و بدیهیات عقل نظری و عملی، به گزاره‌های دینی دست می‌یابند و این گزارش عقلی به هیچ وجه، آیین‌نامه‌نویسی برای خداوند متعال به شمار نمی‌آید. جناب بازرگان باید در اینجا موضع معرفت‌شناختی خود را مشخص کند که آیا به بدیهیات عقل نظری همچون اصل محال بودن تناقض، اصل علیت و بدیهیات عقل عملی مانند حسن و قبح ذاتی و عقلی معتقد است یا نه؟ اگر پاسخ منفی گوید، با سایر مدعیات وی در تناقض است؛ زیرا بر این باور است که «امروزه تعلیمات انبیا اگر در جزئیات آن نباشد، در اصول و روش کلی مورد قبول دنیا واقع شده است و بشر به پای خود و با عقل و بینش خود، از تجربیات طولانی به همان احکام و اصولی که انبیا از ابتدا گفته‌اند، رسیده است و کم و بیش عمل می‌کند یا می‌خواهد عمل کند (لااقل در زمینه مقررات زندگی و دنیایی) دروغ نگوئید، به یکدیگر خیانت نکنید، حقوق هم‌نوع را مراعات دارید، از مال خود در راه خدا و حفظ اجتماع به مصرف برسانید، نظافت و بهداشت (طهارت) داشته باشید، پابند شرافت و عدالت بوده، به دنبال علم بروید، هدف شما شکم و شهوت و قدرت نباشد، دنیاپرستی و مال‌دوستی و رباخواری یعنی استفاده از سرمایه بدون زحمت و کار، غلط است.»<sup>۳۱</sup>

این مطالب نشان می‌دهد که بشر از عقل بدیهی نظری و عملی بهره‌مند است و اگر ایشان نیز مانند اشاعره، منکر حسن و قبح ذاتی و عقلی شود، باید حسن و قبح شرعی را هم انکار کند، برای اینکه اگر ملاک تشخیص حسن و قبح‌ها شرع باشد، با چه روشی می‌توان فهمید که گزارش شارع مقدس از خوبی‌ها و بدی‌ها، درست بوده است و شاید شارع - معاذالله - با این گزارش، درصدد فریب دادن مردم است؟! برای مقابله با این شبهه باید به گزاره «الکذب قبیح

عقلا» پناه برد و این گزاره، آیین‌نامه‌ای را برای خدا تدوین نمی‌کند؛ بلکه کمال ذاتی الهی را کشف می‌کند.<sup>۳۲</sup>

۲. خطای دیگر بازرگان در روش‌شناسی متکلمان این است که او گمان کرده اگر متکلمان به باورهای دینی اعتقاد دارند، پس روش آنها نیز مذهبی است؛ در حالی که نمی‌توان از باورهای دینی و مذهبی، فرادینی بودن روش عقلی متکلمان را نفی کرد! روش متکلمان در اصول اعتقادی، عقلی و مبتنی بر بدیهیات اولیه است که هر انسان عاقلی، هر چند بی‌دین، آنها را می‌پذیرد. اصل محال بودن تناقض و اصل علیت، اختصاصی به دینداران ندارد. بازرگان در راه طی شده، اصل علیت را پدیده شناخت شده برای همه انسان‌ها معرفی می‌کند و متکلمان نیز از این اصل و مشابه آن، به اثبات وجود خدا و نبوت و معاد می‌پردازند.

۳. سخن بازرگان در رساله تبلیغ پیامبر تا حدودی پذیرفتنی است. وی در این رساله، ضمن بیان و نقد روش‌های گوناگون تبلیغ یعنی زور شمشیر، تأیید یا دخالت خدایی و معجزه پیامبری، فلسفه و کلام و موعظه، جدال با ادیان دیگر و کویاندن طرف، به روش تبلیغ علمی پیامبر تأکید می‌ورزد<sup>۳۳</sup> و تصریح می‌کند قرآن و پیغمبر از فلسفه‌بافی و توصیف و تشریح خدا گریزان بودند.<sup>۳۴</sup> وی می‌نویسد:

اگر ما هم بخواهیم تبلیغ و خدمت و اطاعتی نماییم و تبلیغمان (اعم از دینی، مسلکی، تجارتي و غيره) مؤثر واقع شود، باید از همان راه که پیغمبر رفت و حداکثر نتیجه را در دنیا داده برویم و عمل کنیم؛ یعنی از راه تحرک و تأثیر و به وسیله تبلیغ عملی به جای لفظی و نظری.<sup>۳۵</sup>

بازرگان در رساله بعثت و ایدئولوژی نیز این دغدغه را آشکار می‌کند. وی با مطالعه کتاب «تاریخ نظریات سیاسی جرج ساباین»، محقق آمریکایی، تأسف می‌خورد که چرا فلسفه و فلاسفه اسلامی بر محور مجردات و مفاهیم مطلق می‌چرخند و در خدمت و متد زندگی بشر نیستند؛ در حالی که فلاسفه غرب، پا به پای اجتماع و حکومت، و همراه با گرفتاری‌ها و ابتلاهای زندگی، مباحث را مطرح می‌کنند.<sup>۳۶</sup>

صحت سخن بازرگان از این جهت است که فلاسفه نباید فقط به مباحث انتزاعی بسنده کنند و مباحث کاربردی فلسفه مانند مباحث فلسفه سیاسی و اجتماعی و اقتصادی را موضوع تحقیقات خود قرار دهند؛ ولی در اینکه به هر حال کار فیلسوف، پرداختن به انتزاعیات است،

جای شک و شبهه‌ای نیست. نکته مهم دیگر اینکه هیچ نظام فکری‌ای نمی‌تواند خود را بی‌نیاز از انتزاعیات بداند. جناب بازرگان نیز گاه به اصل علیت تمسک می‌کند و علیت، یک بحث انتزاعی است، یا در روایات از علیت و حدوث و قدم جهان بحث شده است که تمامی این مباحث، انتزاعی هستند.

۴. با اینکه روش کارکردی به لحاظ روان‌شناختی تأثیرات مثبت دارد و بشر از جهتی، بیش از توجه به استدلال و پایبندی به عقل و اثبات حقیقت، به مفید یا مضر بودن امور و حقایق عنایت دارد و از دریچه کارکردی به عقاید و اعمال می‌نگرد، اما بی‌اعتنایی به جنبه‌های اثباتی نیز به عقاید دینداران آسیب جدی می‌رساند؛ برای نمونه، می‌توان به نامه مجتبی طالقانی به پدرش آیت‌الله طالقانی که در نشریه مجاهد سال ۱۳۵۵ منتشر شد و پس از انقلاب در جایگاه عضو سازمان پیکار در راه آزادی طبقه کارگر فعالیت داشت، اشاره کرد. در بخش‌هایی از این نامه چنین می‌نگارد:

من حقیقتاً به این مذهب مبارز، مذهبی که قیام‌های توده‌ای متعددی تحت لوای آن صورت گرفته بود، مذهبی که با مصلحین و انقلابیون چون محمد، علی و حسین بن علی مشخص می‌شد، شدیداً معتقد بودم. در حقیقت، من به این مذهب در جایگاه انعکاس خواست‌های زحمت‌کشان و رنجبران در مقابل زورگویان و استثمارگران می‌نگریستم. به این ترتیب، به مذهب، در محدوده دفاعیات مجاهدین، «شناخت»<sup>۳۷</sup> و «راه انبیا»<sup>۳۸</sup> اعتقاد داشتم و طبعاً به حواشی و جزئیات آن بها نمی‌دادم؛ خصوصاً که در محیط «علوی»<sup>۳۹</sup> برخورد قشری آنها با مذهب، خود به خود باعث دور شدن من از این سری اعمال و عبادات که چندان به کار من نمی‌خورد می‌شد. همین طور تبلیغات شدید ضد کمونیستی آنها وقتی با ترویج این مسائل قشری هم‌جهت می‌شد، مسلماً تأثیر وارونه‌ای روی من می‌گذاشت؛ در حالی که همچنان به عناصر مبارزه‌جوی اسلام پایبند و معتقد بودم؛ خصوصاً وقتی مسائل ظاهراً جدیدی از اسلام به وسیله شریعتی و امثال او مطرح می‌شد؛ یعنی ادامه همان تلاشی که سال‌ها به وسیله مهندس بازرگان انجام شده بود. ... چون دیدم این نیز نمی‌تواند واقعاً به من راهی نشان دهد و مسائل مبارزه را روشن کند و در نتیجه نمی‌تواند دردی را دوا کند، آن ذوق و اشتیاق اولیه از بین رفت.<sup>۴۰</sup>

مجتبی طالقانی در این سیر تحول فکری و دینی خود به مرحله‌ای می‌رسد که در ادامه

نامه‌اش چنین می‌نگارد:

لیکن مذهب به هیچ وجه و واقعاً به هیچ وجه نمی‌تواند کوچک‌ترین مشکل سیاسی، استراتژیک و ایدئولوژیکی ما را حل کند.<sup>۴۱</sup>

جالب اینکه جناب بازرگان به این آسیب روشنفکران توجه داشته و به آنها خرده می‌گیرد که هیچگاه نخواستند تعمق بیشتری در دین داشته باشند. تضاد میان شنیده‌های دینی دوران کودکی و معلومات بعدی این طایفه و نیز خلوت مساجد و ترک احکام و باورهای دینی مردم، بر گرایش معللانه متجددان افزود. این گرایش سبب شد از راه پیامبران فاصله بگیرند و به مادیون علمی پناه ببرند؛ غافل از اینکه مادی‌گرایان علمی در جاده‌ای افتاده‌اند که سرمنزل آن، خدا و آخرت و دین است و بشر در سیر تکاملی خود، راهی جز راه انبیا نییوده است و روز به روز به مقصد آنها نزدیک می‌شود. بازرگان برای اثبات این ادعا، در کتاب «راه طی شده»، به معرفی راه انبیا و راه طی شده بشر پرداخته و در انطباق این دو راه، تلاش فراوانی انجام می‌دهد؛<sup>۴۲</sup> ولی ایشان به این نکته توجه نکرده است که تطبیق راه طی شده بشر با راه انبیا، به بی‌دینی روشنفکران می‌انجامد.

۵. بی‌مهری بازرگان به تعقل، با مدعیات خود او هم سازگاری ندارد. وی درباره مسیحی‌هایی که معماهای دینی خود مانند ادعای پسر خدا بودن عیسی و تضاد تثلیث با توحید را به عنوان اسرار الهی و نرسیدن عقل بشر به آن، حل کرده‌اند، می‌گوید:

قرآن با تکرار آیاتی از قبیل «انا جعلناه قرانا عربیاً لعلهم تعقلون» (زخرف/۲) یا «افلا یتدبرون القرآن» (محمد/۲۴) دعوت و بلکه امر به تعقل در کار دنیا و آخرت و تدبر در آیات و احکام می‌نماید.

۶. استاد مطهری در نقد روش بازرگان می‌نویسد:

ولی من می‌بینم این راه‌های دیگری که طی شده است، یک مقدمات کاملی برای اثبات مطلب نیست، یک مقدمات ضعیف و ناقصی هست که تقریباً می‌شود گفت که حرف دیگران را کم و بیش ممکن است از دستشان بگیرد؛ بدون اینکه یک حرف تمامی به جای آن گذاشته شده باشد، خلاصه آنچه که من در دو کتاب «درس دینداری» و «راه طی شده» مطالعه کردم، به صورت چند مقدمه قابل به ذکر است:

۱. پیغمبران همیشه برخلاف جریان حاکم بر اجتماعات خود قیام کرده‌اند. همیشه حالشان این

بوده که بر خلاف یک جریان عادی در اجتماع خودشان قیام کرده‌اند؛ البته این مطلب، مطلب درستی است، همین طور است، ولی می‌دانیم اختصاص به پیامبران ندارد، غیر پیامبران هم خیلی بوده‌اند. اصلاً همه قیام کنندگان و پدیدآورندگان انقلابات این جور بوده‌اند. سقراط کشته نشد مگر به علت اینکه برخلاف جریان حاکم بر اجتماع خودش قیام کرده بود.

۲. پیغمبران در راه هدف خود مجاهده و فداکاری کرده‌اند. این هم درست است، همین طور است، اینها در راه خودشان مجاهده و فداکاری کرده‌اند، که این هم باز نمی‌شود گفت از مختصات پیغمبران است؛ یعنی غیر پیغمبران در راه هدف‌های خودشان مجاهده و فداکاری نکرده‌اند؛ کما اینکه نمی‌توانیم بگوییم هر کسی که در راه هدف خودش مجاهده و فداکاری کرده است، پیغمبر بوده است..

۳. آنها همیشه منفرد و تنها بوده‌اند، یک قدرتی، سیاسی، طبقه‌ای از آنها حمایت نمی‌کرده است. این هم باز مشابه در دنیا همیشه داشته است.

۴. منفعت طلب نبوده‌اند، در پی جمع مال و کسب قدرت نبوده‌اند. این البته مطلبی است که ما قبول داریم؛ ولی یک نفری که ما می‌خواهیم برای او نبوت را اثبات کنیم، او این مطلب را قبول ندارد که آنها در پی کسب قدرت نبوده‌اند و چیزی نمی‌خواسته‌اند. آنهایی که منکر نبوت هستند می‌گویند هر کسی در دنیا یک چیزی می‌خواهد؛ یعنی به یک چیز قانع می‌شود (این حرفی است که گفته‌اند و می‌گویند)، عده‌ای اساساً آن شوری که در آنها هست، حکومت معنوی بر مردم کردن است؛ حتی گاهی یک تعبیر زشتی هم درباره بعضی افرادی که خیلی علاقه دارند به سالوس و به اینکه مردم به آنها عقیده داشته باشند می‌کنند که [اجنون پیغمبری دارند]. مقصودشان این است که یک عده در دنیا هستند که اینها اساساً شور و تمایلشان فقط و فقط به این است که مردم به آنها اعتقاد داشته باشند. این خودش یک نوع منفعت است. این را شما نمی‌توانید صد در صد بگویید که انبیا چون مال نمی‌خواسته‌اند قدرت هم نمی‌خواسته‌اند، البته از نوع قدرتی که سلاطین داشته‌اند قبول داریم [که نمی‌خواسته‌اند]. آن جور قدرتی که سلاطین دارند که می‌خواهند مال و ثروت جمع کنند و هدف آخرشان این است که شکم و غریزه جنسی‌شان را اشباع کنند، مسلم نبوده است. هیچ کس اینها را از سنخ پادشاهان ندانسته است؛ یعنی کسی نمی‌گوید که پیغمبران نظیر ملوک و سلاطین هستند؛ همین طور که کسی اینها را در ردیف علماء و فلاسفه هم نشموده است.

به هر حال، هرکس تیپ دیگری شمرده است؛ اما تیپ دیگر بشمارند غیر از این است که اینها را من جانب‌الله بدانند. این سخن که تعلیمات پیامبران با تعلیمات دیگران (فلاسفه و دانشمندان) متفاوت بوده هم حرف درستی است. نه علما و دانشمندان، پیامبران را در ردیف سلسله خودشان می‌شمارند و نه پیامبران آنها را در ردیف خودشان، سبک متفاوت است. توضیح هم داده‌اند به اینکه علما و فلاسفه، سبکشان سبک منظم از مقدمه به نتیجه رفتن است. خلاصه، سبک فکری و استدلالی است؛ از یک مقدماتی قدم به قدم جلو می‌روند، بعد به یک نتیجه‌ای می‌رسند، بعد آن نتیجه را مقدمه قرار می‌دهند و بعد به نتیجه دیگری می‌رسند. اصلاً پیامبران سبکشان، سبک استدلالی و منطقی و این حرف‌ها نیست، که البته این تا اندازه‌ای درست است؛ نه اینکه کاملاً درست باشد. بعد هم خود ایشان درباره قرآن [قائل به] استتنا شده‌اند که چون سایر کتب آسمانی در عصر صباوت بشر بوده، این جور بوده؛ ولی قرآن که در دوره بلوغ بشریت است، راه عقل و منطق را با این راه توأم کرده است؛ چون در قرآن اساساً استدلال‌های صد در صد عقلی - فلسفی وجود دارد نه فقط عقلی - تجربی؛ مثل (لو کان فیما الهه الا الله لفسدتا) که اسمش را (برهان تمناع) گذاشته‌اند که درباره آن بحث‌هایی هست.<sup>۴۳</sup>

حاصل سخن آنکه درک نادرست از روش‌شناسی حکیمان و متکلمان، آسیب دیگر در عرصه روش‌شناسی دین‌پژوهی بازرگان است. وی برای ترجیح بهره‌وری از روش تجربی و پرداختن به مشاهده و تجربه و سبک علوم جدید، به نقد روش متکلمان عقل‌گرا پرداخته و می‌گوید:

مانند برخی متقدمین هم که عادت داشتند برای خدا تکلیف معین نموده و آیین‌نامه بنویسند، استدلال نمی‌کنیم؛ یعنی نمی‌گوییم چون عقل انسان، ناقص و هدایت او لازم می‌باشد، پس بر خدا واجب است پیغمبرانی بفرستند و پیغمبران به طور مستقیم (یعنی بدون دخالت هوای نفس و شایبه خطا) احکامی از ناحیه خدا دریافت دارند...! نه، اینطور استدلال نمی‌نماییم؛ بلکه به سبک علوم جدید به مشاهده و تجربه پرداخته، واقع مطلب و پیش‌آمد امر را آن طور که بوده و هست، در نظر می‌گیریم.<sup>۴۴</sup>

صرف نظر از صحت و سقم کارآمدی روش تجربی بازرگان در عرصه دین‌پژوهی، نقد وی به روش متکلمان مسلمان و عقل‌گرا ناتمام است؛ زیرا وی به یک نکته مهم توجه نکرده است؛



مطلبی که میان یجب عن الله و یجب علی الله فرق می‌گذارد. متکلمان بر این باورند کمال الهی اقتضا می‌کند که انسان‌ها را هدایت کند و عقل، این ضرورت را کشف می‌کند و از این کشف عقلی، به حسن و قبح عقلی تعبیر می‌شود.

بی‌اعتنایی به روش عقلی و تأکید منحصرانه در روش تجربی سبب شده که بازرگان، درک معاد را از انسان معاصر منتفی بدارد. بازرگان در بیان مرحله سوم از راه طی شده، یعنی قیامت، به این مطلب تصریح می‌کند که نباید انتظار داشت که بشر با تمام قدرت صنعتی و بینایی علمی بتواند مرگ و لحظه‌های آخرین ساعت‌های زندگی این جهانی و وقایع پس از مرگ و جهان لایتناهی را درک کند؛ زیرا هنوز کوچک‌ترین عمل حیاتی ساده‌ترین سلول بدن، برای او هزاران معما ساخته است؛ بنابراین، هنوز برای بشر نسبت به مرحله سوم، یعنی قیامت، حصول و وصولی رخ نداده است.<sup>۴۵</sup> غافل از اینکه اگر دلایل تجربی و فراروان‌شناختی حیات پس از مرگ را نپذیریم، دلایل عقلی گوناگونی بر اثبات معاد وجود دارد.

۱۹

۷. آسیب دیگری که در عرصه روش‌شناسی دین‌پژوهی مشاهده می‌شود، مقایسه نسبت پیامبران با فلاسفه و دانشمندان است که از سوی مهندس بازرگان مطرح شده است. وی بر این باور است که پیامبران و نیز فلاسفه و دانشمندان در تشکیل عقاید و هدایت افکار و آرزوهای جامعه سهم مؤثری داشته‌اند؛ لکن روش و رهیافت این دو دسته تفاوت بارزی دارد؛ اولاً، دانشمندان و فیلسوف در محیط‌های عالم‌پرور و متمدن ظاهر می‌گردند؛ درحالی که پیامبران در میان اقوام جاهل عقب افتاده و گرفتار خرافات و فساد مبعوث گشته‌اند؛ ثانیاً، تربیت دانشمندان و فیلسوف مسبوق به تعلیم و مباحثه است لکن نشانه‌ای از سوابق تحصیلی پیامبران در دست نیست؛ ثالثاً، تعلیمات فلاسفه و دانشمندان بر اساس اسلوب کلاسیک و مبتنی بر مقدمات و استدلال نظری و توجیهات تجربی بنا می‌شود لکن پیامبران ابتدا نتیجه و حکم را می‌گویند و بعد گاهی توضیح و تفصیل می‌دهند یا قرینه و نشانه‌ای و شاهده‌ای می‌آورند و یا برای تخویف، به معجزه تمسک می‌کنند و آخرین حربه آنها نفرین کفار است.<sup>۴۶</sup>

آری پیامبران به روش‌های دیگری مانند معجزه یا نفرین تمسک می‌کردند؛ ولی نمی‌توان روش‌ها و اسلوب علمی و عقلی پیامبران را نادیده گرفت. پیامبر اسلام و ائمه اطهار برای بیان اعتقادات دینی و بسیاری از احکام عملی مردم، از روش‌های تعقلی و علمی استفاده می‌کردند. برای نمونه، برخی از آیات قرآن، به طور ضمنی، از طریق وجوب و امکان، بر وجود خداوند

دلالت می کنند. تعریف برهان وجوب و امکان این است که وقتی اصل وجود ثابت شد و از مرز سفسطه گذشتیم، آن را به حصر عقلی به واجب و ممکن تقسیم می کنیم؛ اگر آن موجود، واجب باشد، مدعا ثابت است و اگر ممکن باشد، چون دور و تسلسل محال است، باید به واجب منتهی شود. آیات زیر را می توان بر این حقیقت شاهد گرفت:

أَمْ خَلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ \* أَمْ خَلَقُوا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بَلْ لَا يُوفُونَ<sup>۴۷</sup>

آیا بدون سبب آفریده شده اند یا خود خالق خویش اند، آیا آنها آفریننده آسمان ها و زمین اند؟ بلکه آنها اهل یقین نیستند.

توضیح این آیات این است که چهار فرض برای پیدایش انسان قابل تصور است:

۱. آنان بدون علت تحقق یافته اند که این احتمال باطل است؛ زیرا قانون علیت، که مفاد آن عبارت است از نیازمندی هر ممکن و معلولی به علت، از اصول بدیهی یا قریب به بداهت علوم عقلی است و انکار آن مستلزم انکار همه علوم می باشد.

۲. خود آنها سازنده و خالق خویش اند. این احتمال نیز با درک وجدانی، نادرست جلوه می دهد؛ در ضمن، اگر موجوداتی مانند آنها (= والدینشان) خالق آنها باشند، همین سؤال درباره پدر و مادرشان مطرح می شود.

۳. به فرض، اگر خود خالق خویش باشند، خالق آسمان ها و زمین که نیستند.

۴. پس خالق آنان و جهان طبیعت باید موجودی باشد که نیاز به پدیدآورنده ای نداشته باشد و آن، خدای رحمان است.

همچنین آیاتی در قرآن است که بر توحید الهی دلالت دارد؛ برای نمونه، اگر دو تدبیر و اراده در عالم هستی حاکم باشد، فساد و بی نظمی در عالم یافت می شود؛ پس نبودن فساد در عالم، دلیل بر وحدت ذات باری تعالی است. شایان ذکر است با آنکه این برهان اولاً و بالذات، وحدت خالق و مدبّر را ثابت می کند، ولی می توان از آن به وحدت ذات نیز نایل آمد. خدای سبحان می فرماید:

لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ<sup>۴۸</sup>

اگر در آسمان و زمین خدایانی جز الله بود، فساد می یافتند (و نظم جهان به هم می ریخت) خداوند پروردگار عرش، منزّه است از توصیفی که می کنند.<sup>۴۹</sup>

بازرگان در ادامه این بحث، دو تفاوت دیگر برای طریقه پیامبران و فلاسفه ذکر می کند:

یکی استحکام عبارات و درجه یقین و اعتقاد پیامبران به گفته‌های خود و دیگری و عشق شدید و فداکاری کامل آنها؛ در حالی که فلاسفه اغلب با شک و تردید اظهار عقیده می‌کنند و در ته دل متزلزلند و حاضر به ایستادن تا پای جان در زمینه‌های گفته خود نیستند.<sup>۵۰</sup> در حالی که فلاسفه اسلامی و غربی از گرایش‌ها و رهیافت‌های گوناگونی برخوردار بودند، فلاسفه عقل‌گرا و مبنی‌گرا که با استناد به بدیهیات، قضایای نظری را معلوم می‌ساختند، از استحکام عبارات و درجه یقین برخوردار بودند و بسیاری از آنها مانند: فارابی، ابن‌سینا، شیخ اشراق و ملاصدرا از مطامع و منافع دنیوی و جهت کشف و گسترش حقیقت دست می‌شستند و گاه جان خود را قربانی می‌کردند یا در تبعید به سر می‌بردند و این از جان‌گذشتگی را نیز از پیامبران آموختند.

بنابراین، نمی‌توان رهیافت فلاسفه اسلامی را از رویکرد پیامبران الهی جدا ساخت. لکن فلاسفه تجربه‌گرا و پوزیتیویست هستند که تنها به روش مشاهده و تجربه دل‌بسته‌اند، در دامن شک و تردید و نسبی‌گرایی و انکار جهان هستی گرفتار شده و متزلزلانه سخن می‌رانند و طبیعتاً حاضر به جانفشانی در راه اثبات عقاید و باورهای خود نیستند.

مهندس بازرگان برای نشان دادن تفاوت عمیق میان حکیمان و پیامبران، و منفی شمردن روش فلاسفه، به ایزاردیگری تمسک می‌جوید؛ بدین معنا که تمام پیامبران، اتفاق کلمه دارند در حالی که فلاسفه به شدت با یکدیگر اختلاف دارند و تنها گرفتار تفرقه و تشقت و خلاف‌گویی‌اند. حضرت عیسی به بنی‌اسرائیل فرمود من نیامده‌ام کلمه‌ای بر تورات بیفزایم یا کلمه‌ای از آن بردارم و روی این اصل، مسیحیون، عهد عتیق و عهد جدید را مقدس و محفوظ می‌دارند و همین‌طور در قرآن آمده است که «مصدقاً لما بین یدیه من التورات و اتیناه الانجیل» یا «ان هذا لقی الصحف الاولى صحف ابراهیم و موسی» اما از بین فلاسفه، دو نفر یک سخن نگفته‌اند.<sup>۵۱</sup>

این سخن نیز از جهات گوناگون مخدوش است:

اولاً: اتفاق کلمه پیامبران یا تصدیق پیامبران قبلی از سوی پیامبران بعدی، بدان معنا نیست که انبیای بعد هیچ سخن جدیدی نیفزوده‌اند. اصولاً ادیان الهی و آسمانی سیر تکاملی داشته‌اند؛ یعنی علاوه بر تصدیق اصول کلی و اعتقادات دینی، مهیمن و تکمیل‌کننده ادیان پیشین بوده‌اند. بنابراین، تحولات مقتضیات زمان باعث می‌شد که شرایع نسخ شود و شریعت جدید، مقتضیات

زمان را همراهی کند. در نتیجه، هیچ دلیلی وجود ندارد که حضرت عیسی (ع) یک کلمه بر آموزه‌های موسی نیفزوده است یا پیامبر اسلام، مطلبی جدیدی بیان نکرده باشد؛ بلکه آیاتی که بر نسخ شرایع گذشته دلالت دارند، خلاف این مطلب را ادعا می‌کنند.

۸. مطلب شگفت‌انگیز این است که آقای بازرگان از وحدت کلمه پیامبران استنباط می‌کند که مسیحیان، عهد عتیق و عهد جدید را مقدس و محفوظ می‌دارند. حال پرسش ما از جناب بازرگان این است که آیا عهد جدید، کلام عیسی مسیح و عهد عتیق، کلام موسای کلیم است تا بر اساس وحدت کلمه پیامبران، حرمت‌داری عهدین نزد مسیحیان را نتیجه گرفت؛ حتی مسیحیان چنین ادعایی ندارند که عهد جدید که مشتمل بر انجیل لوقا، متی، مرقس، یوحنا و نامه‌ها و اعمال رسولان و مکاشفات یوحنا است، کلام عیسی مسیح است یا یهودیان، عهد عتیق را به طور کامل با الواح موسی مطابق نمی‌دانند؛ بنابراین، ایشان چگونه کاسه از آش داغ‌تر شده و متون دینی اهل کتاب را کلام الهی می‌داند.

ثانیاً: اختلاف فلاسفه نیز جملگی از سنخ اختلافات تضاد یا تناقضی نیست؛ بلکه برخی از سنخ اختلافات طولیند و پاره‌ای دیگر، عرضی و تقابلی هستند؛ ولی از وجود اختلافات تقابل حکیمان نیز نمی‌توان روش فلاسفه را نفی کرد و چنین ادعا کرد که نه تنها فلاسفه مشکلی را نگشوده‌اند، بلکه انسان را هم سر در گم کرده‌اند؛ زیرا چه بسیار حکیمان عقل‌گرایی که با استمداد از بدیهیات عقلی، باورهای دینی پیامبران را مستدل ساختند و در برابر شبهات کفار و ملحدان و زنادقه ایستادند؛ علاوه بر این به تصریح قرآن، اختلاف قبل از علم مبارک است و روش بهره‌گیری از عقل با تمام پیامدهای آن، مقبول دین و وحی است؛ اما عقلی که در ادامه راه از هدایت وحی بهره گیرد.

۹. آسیب رویکرد گزینشی به روش دینی: بازرگان در مباحث دین‌پژوهی خود به آسیب دیگری گرفتار شده است. وی با تأکید بر بهره‌گیری از قرآن، بهره‌گیری از نقل اصغر و سنت نبوی و علوی را فراموش می‌کند و به آن توجه نمی‌کند. وی بر این باور است که استفاده و استناد مکرر به آیات قرآن که کلام محکم و سند اصلی است، نباید فراموش شود؛ البته به نظر او، لازم است ذکر آیات حتماً توأم با ترجمه و تفسیر مختصر باشد تا مقصد الهی و مصداق «وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِنْ مُدَكِّرٍ» تحقق پذیرد.<sup>۵۲</sup> جالب اینجا است که بازرگان، روشی را در فهم قرآن به کار گرفته است که با آن نباید گرفتار آسیب گزینشی شود. وی در سیر

تحول قرآن، به تبیین سیر تحول لفظی و تحول موضوعی و محتوایی قرآن پرداخته است. وی در تحول محتوایی، ضمن پذیرش اصل تحول محتوایی، به نتایج زیر دست یافته است:

۱. تدریجی بودن احکام و اعلام‌ها
۲. جهت‌دار بودن تحول
۳. هدفداری
۴. هماهنگی با نفوس و وقایع
۵. تعدد خالی از تفرق و توأم با تجمع و توحید
۶. تحول محتوایی آیات فقهی یا تشریحی
۷. آیات مربوط به موضوعات عمومی و اصولی
۸. تأیید و تصحیح

وی، موضوعات قرآنی را به شش دسته (آخرت و قیامت، رسالت پیامبران، رسالت خاتم‌النبین، جهاد، رویارویی پیامبر اکرم با امت اسلام و معاصران، احکام تربیتی و اخلاقی و فقهی) تقسیم می‌کند و بر این باور است که این شش طبقه، بیش از ۹۷ درصد مطالب قرآن را شامل می‌شود.<sup>۵۳</sup> پس با وجود آیات الاحکامی که به وجوب اطاعت از سنت نبوی دلالت دارد، چرا در استنباط معارف اسلامی فقط به قرآن بسنده می‌شود و سنت نبوی و علوی، یا فراموش می‌شود یا اینکه به ندرت مورد استفاده قرار می‌گیرد.

۱۰. آسیب بی‌اعتنایی به روش ضروری: بازرگان بر این باور است که غربی‌ها، از روم شرقی گرفته تا اروپای قرون وسطا و جدید و معاصر و آمریکا، بر اثر ارتباط فرهنگی و اجتماعی و استعماری با ممالک اسلامی، نسبت به اسلام و پیامبر و رسالت او سیر تکاملی داشته‌اند و در مجموع، قضاوت آنها به چهار دوران تقسیم می‌شود:

الف: دوران تجاهل و تنفر و دشمنی شدید توأم با بی‌اطلاعی، و اتهام‌های ناشیانه به پیامبر (ص) و اسلام.

ب: دوران توجه به آموزه‌های اسلامی و تردید در زمینه آیین و حقانیت پیامبر (ص).

ج: دوران تحقیق و شناسایی دقیق اسلام و تجلیل از خردمندی و قانونگذاری و روشنفکری پیامبر اکرم.

د: دوران تفهیم و تقریب که با شخصیت‌هایی مانند: «گوستاویوبون»، «تورآندرائه»، «امیل

درمناگام»، «بلاشر» و «متکمری وات» تحقق یافت. وی، پس از بیان سیر تطور اسلام‌شناسی غربیان، پیش‌بینی آینده را، تصدیق و تسلیم یا ایمان و یقین معرفی می‌کند؛ زیرا در آخرین دوران، دیگر در سلامت مزاج و قدرت عقل و متانت و اعتدال کامل حضرت رسول اکرم (ص) شکی نیست؛ بلکه او را صاحب شخصیت ممتاز و از نمونه‌های کامل افراد بشر و از نوابغی می‌شناسند که موفق به حل بزرگ‌ترین مشکلات شده است؛ همچنین در صداقت و حسن نیت او و در صداقت و بصیرت و عشق و ایمان صحابه و گروندگان او تردیدی نیست. مطالبی که پیامبر درس ناخوانده بر زبان آورده، نه تخیل و افسانه و جعلیات مسلمین است و نه از حالات عادی پیامبر نشأت گرفته است. اطلاعات و اظهارات قرآن نیز صادق و در طول تاریخ دست نخورده باقی مانده است. اعجاز قرآن از جهت کلام و مطالب، به شکل‌های مختلف مورد تصدیق و تجلیل مستشرقان و اسلام‌شناسان قرار گرفته است. پس وحی محمدی یا آیات قرآن، تدلیس و تزویر نیست و از راه تقلید و تعلیم هم به دست نیامده است. پیامبر، قرآن را به اختیار و به هوش و استدلال خود ساخته است و برای شخص او از خارج و از جانب خدا القا شده است. فعل و انفعال‌های درونی و تراوش‌های ضمیر ناخودآگاه او نیز نیست؛ چون محصولات وجدان مکتوم یا ضمیر ناخودآگاه، بالاخره همان دریافت‌های قبلی و ساخته‌های خود شخص است و قرآن صرف‌نظر از قسمت‌های اعتقادی و اخلاقی که ممکن است بگویند جنبه ذهنی و نفسانی دارد، متضمن حکایات و اطلاعات فراوانی است که باید از خارج دریافت شود. تأثیرهای محیط و مقتضیات زمان و مکان نیز به هیچ وجه کافی برای توجیه آن نیست.<sup>۵۴</sup>

اشکال ما این است که این شیوه را متکلمان مسلمان در اثبات نبوت پیامبر، تحت عنوان قرائن و شواهد هم آورده‌اند؛<sup>۵۵</sup> پس چرا بازرگان مرتب با روش متکلمان، مخالفت و روش آنها را آیین‌نامه‌نویسی معرفی می‌کند؛ علاوه بر این، مجموعه قرائن و شواهد پیش‌گفته، به صورت ظنی و عقلائی، به حقایق و نبوت خاصه نبی اکرم (ص) دلالت دارند و متکلمان شیعی می‌کوشند دلایل عقلی و قطعی مانند معجزه را در کنار قرائن و شواهد به کار گیرند.

۱۱. آسیب روش‌گزینی: اشکال اساسی بازرگان در روش‌شناسی معرفت دینی این است که نمی‌تواند به روش‌های دیگر وقعی بنهد و تنها بر روش‌گزینی تجربی تأکید می‌ورزد و با اینکه روش وحی را می‌پذیرد، ولی حاضر نیست روش‌های دیگری مانند تعقل و شهود را از

آیات مربوطه اصطیاد و استخراج کند و تنها روش تجربی را به آیات قرآن مستند می‌سازد. وی در این باره می‌نویسد:

برای خدا دو زبان قائل هستیم: یکی زبان ابداع و فطرت که به صورت آثار و قوانین طبیعت و اجتماع جلوه‌گری نموده و در جریان کلی و نهایی خود، مظهر مشیت الهی می‌باشد؛ دیگری، زبان وحی که به صورت کتب انبیا و آیات قرآن تصریح شده است. اولی، دستور غیر مستقیم و تکوینی است؛ دومی دستور مستقیم یا تشریحی. از جمله شواهد این مدعا، سبک بیان و طرز استدلال قرآن است. بیشتر دلایل و مثال‌های قرآن، منتخب از وحی و متکی بر آثار و مظاهر طبیعی یا مشاهدات تجربی و وقایع تاریخی است و مکرر توجه و تعمق در طبیعت شده است.<sup>۵۶</sup>

پرسش این است که آیا با بهره‌گیری از آیاتی چون «ان تتقوا الله يجعل لکم فرقاناً» یا «رسلاً مبشیرین و منذرین لئلا یکون للناس علی الله جحه بعد الرسل»، نمی‌توان روش‌های شهودی و عقلی را استنباط کرد؟

## آسیب‌های روش‌شناختی دین‌پژوهی دکتر شریعتی

برخی گمان می‌کنند مباحث علمی و اجتماعی و دین‌شناسانه شریعتی، فاقد روش تحقیق بوده است و وی بیش از آنکه یک اندیشمند و متفکر دینی باشد، هنرمندی است که با قدرت و قوت بیان و ادبیات و فن خطابه توانست مخاطبان خود را متأثر سازد. در مقابل، پاره‌ای از نویسندگان بر این باورند که با بررسی افکار و آثار دکتر شریعتی و توجه بی‌طرفانه و بی‌غرضانه به آثار بزرگی که از خود بر جای گذاشته است، متوجه خواهیم شد که او فقط از یک تکیه‌گاه علمی قوی برخوردار نیست؛ بلکه همواره از روش‌های دقیق علمی کمک می‌گرفت. او همیشه می‌گفت: من معلم هستم و سعی‌ام بر این است که به صورت یک معلم، مسائل را مطرح و بیان کنم. پس شریعتی از نگاه این نویسنده، متفکری ادیب و هنرمند بود و در عین حال، تاریخدان و جامعه‌شناس و احیاگر و مصلح بزرگی بود. شاهد ادعای دوم این است که شریعتی در چندین کتاب و سخنرانی مانند: «متدولوژی علم» و مقدمه جلد دوم «اسلام شناسی» و ... به روش‌های علمی خود اشاره کرده است.<sup>۵۷</sup> شریعتی در روش‌شناسی خویش، یازده گام برمی‌دارد:

گام نخست، پیدا شدن شک عالمانه؛ گام دوم، تعریف مفاهیم؛ گام سوم، بی‌طرفی در تحقیق؛ گام چهارم، طبقه‌بندی و نوع‌شناسی؛ گام پنجم، مخالفت با علم تهی از ارزش؛ گام ششم، اولویت متد استقرایی؛ گام هفتم، بهره‌گیری از تیپ‌شناسی یا نمونه‌های عالی؛ گام هشتم، روش جامعه‌شناسی تطبیقی و متد تاریخی؛ گام نهم، تکیه بر اصل تضاد؛ گام دهم، دیالکتیک نظر و عمل؛ گام یازدهم، رابطه ایمان و علم<sup>۵۸</sup>

البته نگارنده در بسیاری از دیدگاه‌های معرفتی شریعتی این مراحل یازده‌گانه را مشاهده نمی‌کند. شریعتی، تجدید نظر و شک دکارتی را یکی از ویژگی‌های قرون جدید دانسته که راه، بینش و نتیجه تازه‌ای ارائه می‌دهد و با این روش، اندیشه‌ها تصحیح می‌شود. وی بر این باور است که بسیاری از داوری‌های مذهبی، تاریخی، اجتماعی، فرهنگی، اعتقادی و علمی که به صورت بدیهی و رایج درآمد و هیچ کس به فکر تأمل کردن و اندیشیدن و شک کردن درباره آنها نمی‌افتد، عقیده عمومی را به غلط می‌اندازد.<sup>۵۹</sup>

وی درباره متدولوژی شناخت اسلام به نکته دقیقی اشاره و تصریح می‌کند که شناخت اسلام نمی‌تواند منحصر به یک روش باشد؛ برای اینکه اسلام، دین یک بُعدی نیست که فقط مبتنی بر احساس عرفانی انسان و رابطه انسان و خدا باشد، که برای شناخت این بُعد باید متد فلسفی را پیش گرفت. بُعد دیگر اسلام، مسئله زیستن و زندگی کردن انسان بر روی خاک است که برای تحقیق در این بُعد باید از متدهای علوم انسانی جدید استفاده کرد. از طرفی، اسلام دین جامعه‌ساز و تمدن‌ساز نیز است که برای شناخت این بُعد، متدهای جامعه‌شناسی و تاریخی لازم است.<sup>۶۰</sup>

شریعتی بیش از آنکه دین‌شناسی کند و به درس دین بپردازد، به گفته خودش، در روش شناخت اسلام به درد دین می‌پرداخت؛ اما دین‌دردی او در مرحله عواطف و احساسات نمی‌ماند، بلکه صورت‌بندی شده و به عنوان یک فلسفه اجتماعی مطرح می‌شد. نگاه شریعتی به دین، بیشتر با رویکرد جامعه‌شناختی انجام می‌گیرد و دین را به مثابه یک نهاد اجتماعی فعال و پویا مطالعه می‌کند؛ بنابراین، رهیافت کارکردگرایانه به دین در آثار شریعتی نمایان‌تر و به اهداف و دغدغه‌های او نزدیک‌تر است. شریعتی با این روش و رهیافت، کارکردهای مثبت دین اسلام را تبیین و تشریح می‌کند. وی در روش شناخت اسلام و در مقام توصیه به دانشجویانش، به اصل مهمی اشاره می‌کند و آن این است که برای شناخت مذهب باید از همان



راهی رفت که علمای ضد مذهبی رفته‌اند و با همان زبانی که به نام علم جامعه‌شناسی، اقتصاد، فلسفه، تاریخ و مردم‌شناسی، دین را انکار می‌کنند یا ریشه مابعدالطبیعه آن را نفی می‌کنند؛ من با همان زبان، مسائل مذهبی را بررسی می‌کنم.<sup>۶۱</sup>

این رهیافت، با رهیافت روشنفکران دیگری مانند بازرگان و سروش متفاوت است. بازرگان با بهره‌گیری از دستاوردهای علمی در عرصه علوم طبیعی همچون فیزیک و ترمودینامیک، آموزه‌های اسلامی و قرآنی را تبیین و اثبات می‌کند؛ اما شریعتی یک قدم عقب‌تر رفت و روش‌شناسی علوم انسانی را در تبیین گزاره‌های اسلامی به کار گرفت.<sup>۶۲</sup> وی، کتاب و سنت را روش شناخت اسلام می‌داند؛ اما تنها به قول و فعل اکتفا نمی‌کند و به متد و استراتژی مبارزه فکری و اجتماعی پیامبر در انجام رسالتش نیز تاکید می‌ورزد. تیپ‌شناسی شریعتی و معرفی شخصیت‌هایی مانند: ابوذر و سلمان و علی و فاطمه و حسین و قاسطین و مارقین و ناکتین بدین شکل است که از آنها به عنوان یک متد بهره می‌برد. دین‌شناسی شریعتی با رهیافت علمی و بر اساس علوم انسانی جدید تدوین می‌شود؛ بنابراین می‌گفت: آنها که فرهنگ اسلامی را می‌دانسته‌اند، غالباً با بینش علمی و علوم انسانی و شیوه تحقیقی جدید آشنا نبوده‌اند، و آنها که فرهنگ امروزین داشته‌اند و متد جدید تحقیقات علمی را می‌دانسته‌اند، با اسلام بیگانه بوده‌اند.<sup>۶۳</sup>

روش دیگر شریعتی در شناخت ادیان و دین اسلام، توجه به اسطوره‌های دینی و نمادپردازی در محدوده دین است. او از نمادها و اسطوره‌های دینی برای نمایاندن آن چهره از واقعیت که در تجربه بی‌واسطه بر ما معلوم نیست، استفاده می‌کند؛ به عنوان، مثال در داستان هابیل و قابیل، عنصر کلاغ برای او نماد پوشاندن جنایت در همه ادوار تاریخ است. داستان خلقت آدم و حوا و مسئله شیطان دارای واقعیت‌های ناهمگنی هستند که جز از طریق نمادها نمی‌توان آنها را فهمید؛<sup>۶۴</sup> البته از دیدگاه نمادشناسان، نمادها چه چیز را می‌نمایند؛ اول اینکه نمادها می‌توانند شکلی از واقعیت یا ساختاری از جهان را که در عرصه تجربه بی‌واسطه معلوم نیست، بنمایند؛ دوم اینکه نمادهای قدیم همه دینی‌اند و پیامد ضرور نمادهای دینی قدیم، رسیدن به یک هستی‌شناسی است؛ سوم اینکه نمادپردازی دینی، چندارزشی است؛ چهارم اینکه نماد از این قدرت برخوردار است که چارچوبی را بنمایند که در آن، واقعیت‌هایی ناهمگون در یک مجموعه جای گیرند و با یک نظام هم پیوند شوند؛ پنجم اینکه مهم‌ترین جنبه

نمادهای مذهبی قدرت آنها، در بیان وضعیت باطل‌نما یا برخی ساختارهای واقعیت‌نمایی است که جز از این راه قابل تبیین نیستند و ششم اینکه نماد، همیشه متوجه واقعیت یا وضعیتی است که هستی انسان در گرو آن است<sup>۶۵</sup>

شریعتی از علم برای علم و هنر برای هنر و ادبیات برای ادبیات که در خدمت آدمیان قرار نمی‌گیرد و مسئولیتی برای عالمان درست نمی‌کند، انتقاد کرده و بی‌طرفی علم و عالم را یک فاجعه بزرگ معرفی می‌کند و آن را شعار و حربه قدرتمندان جهان دانسته تا علم با محروم ساختن مردم، ابزار زر و زور قرارگیرد.<sup>۶۶</sup>

مطلب دیگری که شریعتی بر آن تأکید می‌ورزد، مسئله استقرا و اهمیت دادن به مشاهده، و تجربه و سیر از جزئی به کلی است و برای اثبات این ادعا به روش نقلی - قرآنی و تأکید آیات قرآن بر مشاهده و مطالعه جزئیات در کنار تعقل و تفکر تمسک می‌کند. وی برای تثبیت استقرا و مشاهده، به نقد منطق و قیاس ارسطویی پرداخته و یونانی‌زدگی و بی‌توجهی به دنیا را دو عامل اساسی انحطاط معرفی می‌کند و ذهنیت‌گرایی حداکثری را منشأ موهوم‌گرایی و خرافه‌گرایی، و تمدن جدید را زاییده تغییر در روش اندیشیدن و گرایش به جزئی‌نگری و عینی‌گرایی می‌داند.<sup>۶۷</sup>

به نظر نگارنده، این سخن که شریعتی به شک عالمانه و تعریف مفاهیم و بی‌طرفی در تحقیق و در عین حال، مخالفت با علم تهی از ارزش و همراهی علم با ایمان و اهمیت دادن به استقرا و طبقه‌بندی و نوع‌شناسی مباحث اسلامی اهمیت ویژه‌ای می‌داد، صحیح و غیر قابل انکار است؛ اما نمی‌توان ترتیب و قدم‌های یازده‌گانه مذکور در مقاله دکتر شریعتی و روش علمی را به شریعتی نسبت داد؛ زیرا همان‌گونه که نویسنده مقاله تصریح کرده است، شریعتی به طبقه‌بندی و نوع‌شناسی مسائل، اعتقاد داشت؛ پس چگونه می‌توان همه گام‌های پیش‌گفته را به تمام مسائل علمی، تعمیم و سرایت داد؟! علاوه بر این، اهمیت دادن به استقرا و روش تجربی در تمام مباحث فکری و علمی و اعتقادی، غیر عملی است. بهره‌گیری از تیپ‌شناسی یا نمونه‌های عالی نیز عمومیت ندارد و تکیه بر اصل تضاد در تاریخ نیز فاقد استناد است؛ البته می‌توان از میان روش‌های گوناگون به اهمیت روش تاریخی و بهره‌وری از آن در آثار شریعتی پی برد. شریعتی، علم تاریخ را علمی دارای قوانین علمی دانسته که علل و روابط میان حوادث اجتماعی انسان‌ها در طول تاریخ گذشته و حال را بیان می‌کند. تاریخ از نظر وی

حرکتی است که به سوی آینده در جریان است. تاریخ، عمر نوع انسان است. تاریخ، آفریننده چگونگی انسان و سرگذشت انسان گشتن این حیوانی است که بر روی دو پایش راه می‌رود؛ به همین دلیل، تاریخ اسلام و مقایسه آن با تاریخ قبل از اسلام، تاریخ بزرگان اسلام مثل ابوذر و سلمان و حر و دیگران، تاریخ ادیان، تاریخ تمدن و فرهنگ غرب، تاریخ تفکر جدید در اسلام از جمله سید جمال‌الدین اسدآبادی و کاشف‌الغطا و ... برای دکتر شرعی بی‌شتر از مباحث دیگر جالب توجه است.<sup>۶۸</sup>

نکته دیگری که درباره روش‌شناسی برخورد شرعی با جریان‌های مختلف می‌توان بیان کرد، این است که او غیر مذهبی‌ها را به خاطر بی‌خبری‌شان از تفکر متافیزیکی، هواداری غیر انتقادی‌شان از آموزه‌های بیگانه چون مارکسیسم و لیبرالیسم و نداشتن تماس با توده‌ها سرزنش می‌کرد و از سوی دیگر، روحانیون را به علت تاریخ‌اندیشی، عقاید غیرسیاسی، خاموشی‌گزینی و بی‌توجهی‌شان به دستاوردها و تأثیرات مهم پیشرفت‌های علوم و تکنولوژی مدرن، مورد انتقاد قرار می‌داد.<sup>۶۹</sup> وی، روشنفکران اسلامی را به جهت تقلید کردن از الگوهای غربی نقد می‌کند و می‌گفت آنها نیافته‌اند که تمدن و فرهنگ، مانند رادیو و تلویزیون و یخچال نیست که بتوان آنها را وارد کرد و به برق وصل کرد تا کار کنند.<sup>۷۰</sup> روش شرعی، هم نقد قالب‌های ارثی و تقلیدی است و هم نفی قالب‌های تحمیلی فرنگی است.<sup>۷۱</sup> وی می‌گوید:

از ابتدای عمر حقیقی‌ام نه عمر واقعی‌ام، یعنی از هنگامی که چیزی می‌فهمیدم و کار اجتماعی می‌کردم و کم و بیش به مسائل اعتقادی و فکری می‌پرداختم، بسیاری از مسائل فکری و اعتقادی و نظریاتم دائماً در حال تغییر و تحول بوده و هست؛ اما دو خصوصیت بی‌اندکی تغییر، ثابت مانده است که امیدوارم همیشه بماند و هرگز منجمد و متوقف نشود: یکی جهت فکرم و دیگر ناامیدی از همگان و امید به ایمان و عقیده و معبود و خودم.<sup>۷۲</sup>

روش شرعی را پرسش چرا هستیم؟<sup>۷۳</sup> جهت می‌داد. وی با حساسیت تمام می‌گوید: همواره احساس می‌کرده‌ام که برای این نسل، فرصتی اندک باقی است و اگر این نسل بگذرد، دیگر همه، قالب‌ریزی و شست‌وشو خواهند شد. همه، بریده و تراشیده و ساخته، خواهند شد. وسایل ارتباط جمعی، تعلیم و تربیت، روح جهان و الگوهای تحمیلی، کاملاً موفق خواهند شد تا انسان‌های الگویی و ریختنی بسازند.<sup>۷۴</sup>

شرعی در تحقیقات و مطالعات دینی و جامعه‌شناختی خود، از روش و رویکردهای

گوناگونی بهره برده و به مطالب قابل توجهی پرداخته است. وی به این مغالطه کل و جزء و جاگزینی آسیب‌های جزء به جای کل، به عنوان غفلت ذهنی کوچکی که باعث اشتباه بزرگ در سراسر عالم شده است، اشاره می‌کند؛ تجربه‌ای که پس از رنسانس درباره مذهب مسیح و آن هم فقط فرقه کاتولیک آن حاصل شد و باعث قضاوت عموم روشنفکران در همه کشورهای دنیا نسبت به همه مذاهب جهان شد. در صورتی که در عین حال من معتقدم که تجربه اروپایی تجربه درستی بود و نتیجه‌ای که اروپایی‌ها و روشنفکران اروپایی گرفته‌اند، نتیجه منطقی درستی بود؛ اما آن غفلت این است که از نظر منطقی و از نظر متد نتیجه‌گیری علمی تنها یک پدیده، تنها یک مورد و یک جزئی بررسی شده و بعد نتیجه‌ای که از بررسی یک جزئی به دست آمد و این نتیجه هم درست است، تعمیم پیدا کرده به همه جزئی‌های دیگری که از این جهت هیچ کس آنها را بررسی نکرده است.<sup>۷۵</sup>

وی برای توجیه این مطلب می‌گوید:

ماکس وبر یک نقشه جغرافیایی از اروپا بر اساس مذهب رسم کرده و سه میزانی که پروتستان در اروپا اکثریت و قدرت دارد، (مانند: آلمان) تمدن مادی و پیشرفت ماشینیسم و سرمایه‌داری و صنعت بیشتر است (مانند آلمان) و هر قدر کاتولیک قوی‌تر است (مانند: اسپانیا و ایتالیا) تمدن مادی و پیشرفت ماشینیسم و سرمایه‌داری و صنعت، ضعیف‌تر است.<sup>۷۶</sup>

حال با توجه به مطالب پیش‌گفته، به پاره‌ای دیدگاه‌های روش‌شناختی و آسیب‌های آن اشاره می‌شود:

۱. وی بر انصاف روش‌شناختی تأکید می‌ورزد و بر این باور است که وقتی نظریه مخالف مطرح می‌شود، باید مفصل و آن گونه که هست، مطرح شود؛ نه به گونه‌ای که به سادگی رد گردد و غلط و ضعیف و محکوم بودنش بر همگان ثابت شود.<sup>۷۷</sup> این مطلب روش‌شناختی، صحیح و خالی از هر گونه نقدی است؛ ولی جناب شریعتی در مواردی از نقدهای وی به برخی آموزه‌های اسلام، به این نکته عمل نکرده است؛ یعنی بدون مراجعه به آثار بزرگان گذشته یا حتی علمای معاصر چون علامه طباطبایی و استاد مطهری، مثلاً به سند و محتوای دعای ندبه اشکال می‌گیرد.<sup>۷۸</sup>

شریعتی در میان دو رویکرد غرض‌ورزی و بی‌طرفی در تحقیق، به رویکرد سومی یعنی تعهد فکری، گرایش دارد و می‌گوید:

من به همان گونه که با غرض‌ورزی فکری مخالفم، با آن بی‌طرفی که امروز علما می‌گویند نیز مخالفم؛ زیرا غیر از غرض و بی‌طرفی، راه سومی است و آن، تعهد فکری است و این است آنچه که بدان نیازمندیم.<sup>۷۹</sup>

ولی مشخص نمی‌کند که رویکرد تعهد فکری چیست؟ و آیا اصولاً می‌توان از راه سومی غیر از غرض و بی‌طرفی دم زد.

۲. شریعتی در آغاز بازشناسی هویت ایرانی - اسلامی، متد علم را از خود علم ارزشمندتر می‌داند. و می‌گوید:

انسان به میزانی که می‌اندیشد انسان است، نه به میزانی که آفریده‌های دیگران را نشخوار کند.<sup>۸۰</sup>

توجه به متد و روش علم، سنجیده و منطقی است؛ ولی اندیشه‌های دیگران که از صدق و سلم برخوردارند نیز به انسانیت انسان مدد می‌رساند؛ همان گونه که اندیشیدن غیرمنطقی می‌تواند به این حقیقت آسیب بزند. شریعتی، متد شناختی مذهب را در شناخت خدا، کتاب، پیامبر و دست‌پرورده خالص مذهب دانسته و سه نمونه ابوذر و بوعلی و حلاج را به عنوان دست‌پرورده‌های اسلام معرفی می‌کند. ابوذر، تربیت یافته اسلام خالص، حلاج، تربیت یافته تصوف اسلامی و ابوعلی، تربیت شده فلسفه اسلامی است. وی با رویکرد جزء‌نگرانه، به تحقیر فلسفه اسلامی و شخصیت بوعلی می‌پردازد.<sup>۸۱</sup> شریعتی بدون دقت در معنای اصل علیت و اقسام آن می‌گوید:

من در مسائل انسانی و جامعه‌شناسی، اصل علیت را صادق می‌دانم؛ ولی فرقی که با علیت در فلسفه و یا علوم طبیعی دارد، این است که در اینجا رابطه علت و معلول یک طرفه نیست، دو طرفه است.<sup>۸۲</sup>

درحالی که این اتفاق در علیت‌های اعدادی انجام می‌پذیرد و فلسفه نیز علت را اعم از حقیقی و اعدادی دانسته است.<sup>۸۳</sup>

۳. شریعتی در روش انتقال پیام، به گونه‌ای واژگان را به کار می‌برد که برخی از غریبان با غرض و هدف خاصی به کار برده‌اند؛ در حالی که با توجه به اعتقادات شریعتی، نباید این گونه کاربرد را مطرح می‌کرد؛ برای نمونه می‌گوید:

در همین هنگام نیز نهضت رئالیسم توسعه یافت؛ یعنی بازگشت از ذهنیات، معنویات،

احساسهای عرفانی و ایده‌آل‌های اخلاقی و گرایش به غیبت و واقعیت زندگی مادی...<sup>۸۴</sup> در حالی که برخی نویسندگان غربی، عمداً رئالیسم را به معنای اصالت و واقعیت‌های دنیوی گرفته و مذهب و معنویت و اخلاق و عرفان حقیقی را جزء ایدئالیسم معرفی می‌کنند و حال آنکه خدا و آخرت نیز واقعیت‌های خارجی‌اند که با روش‌های معرفتی اثبات می‌شوند.

۴. روشی که شریعتی برای شناخت مذهب به کار می‌گیرد، روش علمای ضد مذهبی یا غیر مذهبی یا مبارزان با مذهب است؛ یعنی با زبان علم، جامعه‌شناسی، اقتصاد، فلسفه تاریخ و انسان‌شناسی بهره گرفته است و می‌گوید: این زبان را خوب‌ترین زبان می‌دانم؛<sup>۸۵</sup> در حالی که این هم یکی از روش‌های شناخت مذهب است؛ بویژه شناخت مدلول‌های التزامی گزاره‌ها و باورهای دینی از این طریق، با طرح پرسش‌های نو بدست می‌آید؛ ولی نباید این روش، احساس بی‌نیازی مراجعه به متون دینی را در وجود ما ایجاد کند. البته مشکل جدی دیگر به کارگیری این روش عبارت است از انکار دین و حقایق ماورایی؛ برای اینکه روش پوزیتیویستی و تجربه‌گرایی افراطی نمی‌تواند به حقایق دینی دست یابد. بی‌توجهی به روش درون‌دینی و بهره‌نگرفتن از وحی سبب شده است که شریعتی نیز مانند بسیاری از جامعه‌شناسانی همچون «دورکیم» و «اسپنسر»، ادیان شرک‌آلود مانند فیتیشسم (روح‌پرستی)، اینیسم، توتیسم و تابوئیسم را ادیان ابتدایی بدانند<sup>۸۶</sup>؛ در حالی که قرآن به صراحت، آدم را پدر بشر و منشا نسل انسان‌های موجود و موحد می‌داند و او، نخستین کسی است که دین و وحی الهی را از خداوند برای هدایت خود و دیگران دریافت کرد.

۵. روشی هم که شریعتی در چیستی دین به کار می‌گیرد، روش خاصی است. وی بر این باور است که تعاریف مطرح شده از دین، درمان‌کننده هیچ دردی نیست، با اینها نمی‌شود دین را رد، یا اثبات کرد. به نظر وی، متد علمی، تعریف را در پایان می‌نشانند نه اول؛ زیرا این یک بیماری بزرگ تحقیق علمی است که در ابتدا عقیده‌ای داشته باشیم، بعد برای اثبات آن بکوشیم؛ این، نه تحقیق که تبلیغ است.<sup>۸۷</sup>

این سخن درست است؛ ولی اگر بخواهیم با روش درون‌متون دینی به تعریف دین پردازیم، می‌توان با مراجعه به قرآن و سنت معصومان به تعریف دقیقی از دین دست یافت و ادله نقلی را معیار اثبات چیستی دین بدانست.

۶. روش شریعتی در مطالعه مذهب و اسلام، شناخت متفکران اسلامی و اصحاب پیامبر

است؛ به همین جهت به دانشجویان خود می‌گوید:

پاران پیغمبر درس‌هایی می‌توانند به ما بدهند که کس دیگری نمی‌تواند.<sup>۸۸</sup>

به همین دلیل، یکی از کمبودهای تحصیلکرده‌های شرق را این می‌داند که شخصیت‌های فرهنگی غرب را بهتر از شخصیت‌های فرهنگی خودش می‌شناسد.<sup>۸۹</sup> این روش نیز به صورت موجه جزئی صحیح است و نباید گمان کرد که شناخت متفکران و اصحاب پیامبر، ما را از مراجعه به آیات و روایات بی‌نیاز می‌کند. علاوه بر اینکه برخی از اصحاب پیامبر در برابر نصوص نبوی به اجتهاد پرداختند و به قول علامه شرف‌الدین، مرتکب اجتهاد در برابر نص شده‌اند.<sup>۹۰</sup>

۷. شریعتی به فلسفه و کلام اعتماد نمی‌کند؛ هر چند خواندن فلسفه را قابل می‌داند و حتی بر این باور است که هیچ کس از خواندن فلسفه بی‌نیاز نیست و نباید خودش را بی‌نیاز بداند. اما هیچکس هم نباید فلسفه را مبنای اعتقادی‌اش قرار دهد. فلسفه فقط برای بازی و ورزش ذهن، خوب است.<sup>۹۱</sup>

ظاهراً شریعتی بین فلسفه و کلام از یک طرف و منطق از طرف دیگر، خلط کرده است. منطق، روش فکر کردن است، ولی فلسفه به انسان، محتوا و تصدیق و قضیه نسبت به جهان و هستی می‌دهد تا آنها را باور کند. شریعتی باید موضع خود را مشخص کند که آیا بدیهیات عقل نظری را می‌پذیرد؟ آیا منطق صوری و قیاس اقترانی و استثنایی را حجت می‌داند؟ اگر پاسخ این پرسش‌ها منفی است که سر از سفسطه و شکاکیت درمی‌آورد. منطق صوری به گونه‌ای است که حتی سوفسطائیان در اثبات شکاکیت و لادری‌گری نیز محتاج آنها خواهند بود و اگر پاسخش، مثبت است که در آن صورت، هر نتیجه زاییده منطق صورت و محتوا را باید تصدیق کرد. بنابراین، این سخن که نباید فلسفه را مبنای اعتقادی قرار داد، ناتمام و غیر منطقی است.

شریعتی نه تنها با روش فلسفه و مباحث امور عامه فلسفی مخالفت می‌کند، بلکه بسیاری از مباحث الهیات بالمعنی الاخص را نیز بی‌فایده می‌داند. رویکرد کارکردگرایی حداکثری دکتر شریعتی، او را به این وضعیت کشانده است. وی در بحث اسکولاستیک جدید می‌نویسد:

حل این معضل بزرگ که آیا خداوند می‌تواند همه عالم را در پوست یک تخم مرغ جا بدهد، به شرط اینکه نه تخم مرغ بزرگ شده باشد و نه عالم کوچک شده باشد؟ مسلماً توجیه چنین

مسئله مشکلی نبوغ بزرگی می‌خواهد و همه علما و همه عقل‌های بزرگ بشری در طول قرن‌های طولانی قرون وسطا، سرگرم حل چنین مسائل اساسی بودند که اگر هم حل می‌شد، به کار مردم نمی‌آمد؛ نه به کار معنویت مردم و نه بکار زندگی مادی مردم.<sup>۹۱</sup>

ولی این سخن ناروا است. مگر تنها مباحث علمی باید به درد مادیات یا معنویات انسان بخورد و مگر حصر مسائل به امور مادی و معنوی، حصر عقلی است؟ این بحث، یکی از مهم‌ترین مسائل مربوط به قدرت الهی است و اینکه آیا قدرت خداوند به محالات تعلق می‌یابد؟

برخی با این شبهات نیز به نفی وجود خداوند اقدام کرده‌اند. آیا دکتر شریعتی به مسائل مهم اعتقادی توجه ندارد و وظیفه عالمان را در پاسخگویی به این مسائل نمی‌بیند و آیا اهمیت رویکرد کارکردگرایی باید به معنای نفی رویکرد اثباتی باشد؟

۸. شریعتی میان اسلام و تمدن و فرهنگ و علوم اسلامی تمایز می‌گذارد و معتقد است که باید مکتب اسلام را از چنگ تمدن و فرهنگ و علوم اسلامی رها کنید و اسلام را چنان فهمید که بلال و ابوذر می‌فهمد؛ نه چنان که بوعلی یا ملاصدرا یا محی‌الدین عربی یا غزالی می‌فهمیدند. باید فرهنگ اسلامی را از فرهنگ‌های وارد اسلام، باز شناخت.<sup>۹۲</sup>

اصل تمایز میان آموزه‌های اسلامی با دستاوردهای فرهنگ و تمدن اسلامی محل بحث نیست؛ ولی باید توجه کرد که گاه آموزه‌ای در حکمت و هنر و فرهنگ اسلامی است که با دلالت مطابقی از قرآن و روایات بیرون نمی‌آید اما زاییده عقلانیت برگرفته از قرآن و سنت است. بی‌شک باید این دستاوردها را نیز اسلامی دانست و صرف اینکه ریشه در یونان و روم داشته، نباید طرد شوند؛ پس فکر اسلامی از علوم اسلامی جدا نیست. جالب این است که شریعتی از علم و فرهنگ غربی برای تبیین اسلام استفاده می‌کند؛ ولی به بوعلی و صدرا که می‌رسد، بر آنها خرده می‌گیرد و دستاوردهای علمی و فلسفی آنها را غیر اسلامی می‌داند.

۹. شریعتی در تبیین دین و مذهب‌شناسی، از روش و منطق دیالکتیک بهره می‌گیرد و معتقد است جنگ دیالکتیک در درون هر شیء وجود دارد. انسان هم در اسلام جامع ضدین شناخته شده است. فلسفه تاریخ در مذاهب بر اساس تضاد است؛<sup>۹۳</sup> در حالی که منطق دیالکتیک هگل و ترکیب تز و آنتی‌تز برای رسیدن به سنتز و اصل تضاد که از هراکلیتوس گرفته شده، گرفتار نقدهای فراوانی است؛ از جمله اینکه کلیت آن زیر سؤال رفته و برهانی بر



تمامیت آن وجود ندارد و موارد نقض فراوانی نیز یافت می‌شود. خاک و روح الهی در انسان نیز ضدهم نیستند و هیچ تضادی بین آنها نیست، که در این صورت باید جمع آنها محال می‌بود؛ زیرا محال بودن اجتماع ضدین، از بدیهیات عقلی است.

۱۰. شریعتی در مقام جمع تمدن و معنویت، این روش را پیشنهاد می‌دهد که این نظام مادی را باید مثل کالبدی گرفت به جای آن روح ددمنشی و خصومت و ماده‌پرستی که اکنون است. برخلاف کسانی که می‌خواهند با خراب کردن کالبد تمدن، روح و معنویت را نجات بدهند.<sup>۹۵</sup> ولی مشخص نمی‌کند که چگونه می‌توان روح ددمنشانه را از این کالبد زدود و آیا اصولاً زدودنی است و آیا پیش‌فرض‌های متافیزیکی سکولاریستی و امانیستی را می‌توان از کالبد تمدن جدید جدا کرد و پیش‌فرض‌های متافیزیکی الهی را برآن افزود و خلاصه، روش‌شناسی این روش پیشنهادی چیست؟

۱۱. روش شریعتی مبنی بر شناخت اسلام، قابل تقدیر است؛ زیرا با مطالعه ادیان گوناگون ایرانی، هندی، چینی و ادیان باستانی و مکاتب فلسفی می‌توان دریافت که چقدر از معرفت دینی ما به اندیشه‌های دیگران آمیخته شده است و آیا عرفان و فلسفه و فقه و حقوق و کلام اسلامی همان است که پیشوایان دین فرموده‌اند یا اینکه متأثر از ادیان دیگر شده است. ولی متأسفانه، شریعتی نیز در معرفی اسلام، اسیر سوسپالیسم شده است. وی به این موضوع پی برده که نفس‌کشی و کشتن نفس از فرهنگ هند وارد تصوف اسلامی شده است و در متون اولیه اسلامی، به جای کشتن، پروردن و فلاح بیان شده است: «قد افلح من زکیها»<sup>۹۶</sup> و نیز بر او آشکار شده که برخی مطالب در فلسفه اسلامی متأثر از مذهب زرتشت است. وی می‌گوید:

در فلسفه اسلامی، حادث از قدیم نمی‌تواند حادث بشود؛ لذا عالم حادث، مستقیم از خدا آفریده نمی‌شود؛ زیرا لازم می‌آید که حادث در قدیم حدوث یابد. این تفکر زرتشتی‌ها است که اهورا مزدا را قدیم ازلی، ابتدا هومن، را و سپس هومن تمام پدیده‌های عالم را می‌آفریند.<sup>۹۷</sup> ولی اسلام‌شناسی او نیز نتوانسته از تأثیر مکاتب جدید غربی ایمن باشد و همان آسیب گذشتگان را تکرار می‌کند. البته پیشنهاد شریعتی از ترکیب مکتب کنفوسیوس و لائوتسو (تائوئیسم) عجیب است. مکتب کنفوسیوس به دنبال فعالیت اجتماعی بود و معتقد بود جامعه و تمدن بر خلاف طبیعت نیست، اما باید قوانین غیر انسانی را اصلاح کرد؛ ولی لائوتسو به جامعه و تمدن نقد داشت و به فضایل اخلاقی و زهدگرایی پرداخت. شریعتی، ترکیب این دو

مکتب را منشأ پیدایش مکتب کامل می‌داند؛<sup>۹۸</sup> در حالی که نخست باید مشخص کند به دنبال چه نوع مذهب و مکتبی است. اگر وی از مذهبی دفاع می‌کند که آبادانی دنیایی را سفارش می‌کند که منشأ آبادانی آخرت باشد، در آن صورت، نمی‌تواند به ادیان بشری تمسک جوید. ترکیب ادیان مانند ترکیب مواد شیمیایی نیست تا به کارکرد جدیدی دست یابند. از طرف دیگر، جمع این دو مکتب با تمایز شدیدشان چگونه میسر است. به تعبیر شریعتی، تائوئیسم، فرد بزرگ می‌پروراند و جامعه ضعیف، و کنفوسیوس، جامعه مقتدر اما فرد و انسان مبتذل.<sup>۹۹</sup>

۱۲. شریعتی، زبان مذهب بویژه مذهب سامی را زبان سمبلیک می‌داند و زبان سمبلیک را عالی‌ترین زبان دانسته و از زبان اخباری یعنی زبان روشن که مستقیماً معنا را ادا می‌کند، ارزشش را عمیق‌تر و جاویدتر معرفی می‌کند.<sup>۱۰۰</sup> این مبنا سبب شد تا مقوله خلقت انسان و جریان هابیل و قابیل را نمادین تفسیر کند.<sup>۱۰۱</sup> این دیدگاه با دیدگاه جامع‌نگرانه زبان دین مبنی بر زبان هدایت‌گری قرآن ناسازگار است. اگر زبان دین و مذهب، زبان سمبلیک باشد، نمی‌تواند مهم‌ترین وظیفه خود یعنی هدایت‌گری را برای مخاطبان تأمین کند؛ برای اینکه مخاطب نمی‌فهمد به هر حال به چه حقیقتی باید اعتقاد داشته و نسبت به چه رفتاری پایبند باشد.<sup>۱۰۲</sup>

۱۳. شریعتی بر این باور است که اسلام، واقعیت‌های موجود را، در زندگی، در روح و جسم، در روابط جمعی، در نهاد جامعه و در حرکت تاریخ، بر خلاف ایده‌آلیسم می‌بیند و همچون رئالیسم، وجودشان را اعتراف می‌کند؛ اما بر خلاف رئالیسم، آنها را نمی‌پذیرد و آنها را تغییر می‌دهد و ماهیتشان را به شیوه انقلابی دگرگون می‌کند و در مسیر ایده‌آل‌های خویش، می‌راند.<sup>۱۰۳</sup> جای این پرسش از شریعتی است که آیا حد فاصلی میان رئالیسم و ایدئالیسم وجود دارد؟ رئالیسم به واقع‌گرایی و ایدئالیسم به ذهن‌گرایی رو می‌آورد و حد وسطی میان این دو نیست. آیا رئالیسم که به واقعیت قائل است، اعتقادی به تحول ندارد یا اینکه تحول را خارج از واقعیت می‌داند؟

۱۴. شریعتی با استفاده از اندیشه مهندس بازرگان در صدد است تا متد استقرایی و تجربی را به قرآن نسبت دهد و روش عقلی و فلسفی را از قرآن سلب نماید. وی، خوانندگان را به فرمان‌های قرآن متنبه ساخته و به آیاتی مانند: «یستلونک عن الروح» و «انظر الی حمارک» و «افلاینظرون الی الابل کیف خلقت و الی الارض کیف سطحت و الی السماء کیف رفعت» و

«فلینظر الانسان الی طعامه» توجه می‌دهد که قرآن در برابر پرسشش از چیستی روح، وارد بحث از جوهر و عرض و چیستی و کیستی و ازلی و ابدی روح نشد؛ بلکه در جواب فرمود: «قل الروح من امر ربی» یعنی روح از امر پروردگار من است. معنای جواب مذکور این است که این حرف‌ها را اول کن و به زندگی‌ات برس و «انظر الی حمارک»: به خری که رویش نشسته‌ای نگاه کن و ببین چیست. «افلاینظرون الی الابل کیف خلقت»: به شترت نگاه کن چگونه خلق شده، دستگاه فیزیولوژی‌اش چیست، چگونه متناسب با صحرا ساخته شده، چطور دستگاه‌های درونی‌اش برای ذخیره آب، ذخیره چربی و ذخیره غذا ساخته شده و به زمین نگاه کن که چگونه زیر پایت گسترده شد و به آسمان نگاه کن که چگونه برافراشته شده بی‌ستون؛ این فرمان‌ها از چگونه بینشی و از چگونه متدی سخن می‌گوید و چگونه نشان می‌دهد که مسلمان با این بینش باید گرایش عملی‌اش به طرف چه چیز باشد؟ آیا این فرمان‌ها شباهت با سخن دکارت ندارد که می‌گوید: همه حرف‌های راجع به ماوراءالطبیعه را دور بریز، شکنجه گوسفند را نگاه کن، این کتاب را مطالعه کن. قرآن حتی فرمان می‌دهد که سیروافی الارض روی زمین بگردید و در کتاب‌ها نخوانید که روم چطور رشد، ایتالیا و یونان چطور شد؛ یعنی مهاجرت علمی کنید. این متد تاریخ را می‌گوید و در همین جا هدف تاریخ را هم می‌گوید که نه به خاطر اینکه معلومات ما زیاد شود، بلکه برای اینکه ببینیم که «ثم کان عاقبه الذین اساؤا السوای» چنین بود سرنوشت ملت‌ها که بد کردند؛ یعنی هم، متد علم تاریخ را نشان می‌دهد که باید مهاجرت علمی و گشتن روی زمین انجام گیرد نه با تفکر و تعقل گوشه کتابخانه و مطالعه کتاب این و آن و هم اینکه تاریخ با این بینش باید برای حال و آینده بشریت و جامعه انسانی نتیجه داشته باشد. مطالعه قرآن نشان می‌دهد که اسلام به عنوان یک دین، مبتنی بر سه پایه است: کتاب، ترازو، آهن. کتاب، مظهر تفکر و ایدئولوژی و فرهنگ و علم و ایمان است و آهن، سمبل قدرت نظامی و مادی و اقتصادی و تکنیک و قدرت انسان بر طبیعت است و ترازو نیز یعنی برابری و عدالت. آیا در ذهنتان می‌توانید تصور کنید که جامعه ایده آل بشری جز به این سه اصل به اصل دیگری نیازمند باشد؟ کتاب، ترازو، آهن.<sup>۱۰۴</sup>

شریعتی در جای دیگری می‌گوید:

در اسلام، خدا را فقط در پدیده‌های مادی و از طریق پدیده‌های طبیعی می‌جویند و اخلاق و پارسایی و تکامل را فقط در جامعه ثروتمند اقتصادی پیشرفته و مقتدر می‌توانند پیدا کنند.<sup>۱۰۵</sup>

خطای شریعتی در انحصارگرایی روش‌شناختی نمایان است. وی خیال کرده تأکید قرآن بر روش مشاهده و تجربه، به معنای نفی تعقل و تفکر است؛ غافل از اینکه بدون تفکر و استدلال و به کارگیری روش منطقی و استدلالی، روش مشاهده و تجربه ره به جایی نمی‌برد. شاهد عرض ما اینکه حیوانات از ابزار تجربی و حسی قوی‌تری برخوردارند؛ برخی چهارپایان، صدای امواج زیرزمینی را بهتر و زودتر از انسان درک می‌کنند. بینایی پاره‌ای از حیوانات به مراتب قویتر و تیزتر از ادراک بصری انسان است؛ ولی هیچ‌گاه به دستاوردهای علمی دست نمی‌یابند؛ اما انسان با وجود ابزار حسی محدودتر می‌تواند به مجهولات بیشتری پی ببرد و نظریه‌پردازی و فرضیه‌سازی کند و این توانایی، تنها و تنها زاینده روش عقلی و استدلالی است و این مطلبی است که مفسران بدان توجه داده‌اند.<sup>۱۰۶</sup>

شریعتی، تمدن جدید را مرهون تغییر متد فکرکردن از کلی‌نگری به توجه به جزئیات و مسائل عینی و تفکر در پدیده‌های طبیعی می‌داند و سقوط و رکود و انحطاط قرون وسطا را معلول تفکر در موهومات و تفکر در کلیات و حقایق بالاتر از تعقل بشری مانند بحث از ذات خدا و ذات روح و منازل و مدارج آخرت و مباحثی که تعقل هرگز به آنها نمی‌رسد، معرفی می‌کند. نتیجه این گونه مباحث، غفلت از مطالبی است که می‌توانیم به آنها دست یابیم.<sup>۱۰۷</sup>

مغالطه‌ای که شریعتی به سبب روش‌شناسی ناصوابش گرفتار شده این است که از کشف تجربی و شناخت خدا از طریق پدیده‌های مادی، تکامل و اخلاق و پارسایی را تنها در جامعه ثروتمند اقتصادی جویا می‌شود؛ درحالی که امروزه جوامع فراوانی در دنیا وجود دارد که از ثروت اقتصادی فوق‌العاده‌ای برخوردارند، اما از کمبود اخلاق و پارسایی و تکامل حقیقی رنج می‌برند؛ علاوه بر اینکه کلیات از نگاه ایشان، موهومات و امور ذهنی بی‌خاصیت تجلی کرده و با این نگرش، تعقل فلسفی مذموم معرفی می‌شود؛ درحالی که هیچ نظام فکری و علمی و اجتماعی وجود ندارد که خود را بی‌نیاز از تفکر فلسفی بداند. تمام مدعیات دینی و اجتماعی شریعتی نیز از مبانی خاص فلسفی سرچشمه گرفته است؛ اما خود به مبانی فلسفی نظام فکری‌اش توجه ندارد. نکته قابل توجه دیگر اینکه اولاً، قرون وسطا آن گونه که به صورت تبلیغاتی و ژورنالیستی ادعا می‌شود، گرفتار انحطاط نبوده و تنها در مقطعی از تاریخ، گرفتار رکود بوده و از مزایا و امتیازات علمی و اخلاقی و دینی محروم بوده است و ثانیاً، انحطاط آن مقطع نیز تنها معلول بی‌بهرگی از مواهب طبیعی و مطالعه جزئیات نبوده است؛ بلکه فلسفه

التقاطی میان مکتب ارسطو و افلاطون و دین تحریف شده مسیحیت و عملکرد غیر انسانی و اخلاقی کلیسا و شکاکیت و نسبی‌گرایی به صورت دست‌جمعی باعث انحراف و انحطاط آنها گردید. بی‌مهری شریعتی به مباحث فلسفی و کلیات عقلی و مباحث امور عامه و الهیات بالمعنی الاخص که تعقل درباره آنها کاملاً امکان‌پذیر است، او را به این گونه مطالب واداشته است. مطلب دیگری که دکتر شریعتی از آن غفلت کرده، این است که گاهی عقل به صورت مستقل نسبت به مسائل کلی و فلسفی و خدا و آخرت دست نمی‌یابد؛ اما با بهره‌گیری از وحی، حقایق برای او کشف می‌شود؛ پس می‌توان در مواردی، ناتوانی عقل را با مدد دین درمان کرد. شایان ذکر است که شریعتی به تاریخ فلسفه علاقه نشان می‌دهد و گفته «اگوست کنت» را مبنی بر اینکه تاریخ علوم، خود علوم است، به فلسفه منطبق می‌سازد. وی، تاریخ تکامل فلسفه را به ده دوره تقسیم می‌کند: فلسفه در مشرق، عزیمت فلسفه به غرب، عهد طبیعیون و مادبون، عصر سوفیسم، عهد سقراط، فلسفه در اسکندریه، فلسفه در اسلام، فلسفه اسکولاستیک یا فلسفه کلیسا، رنسانس یا بازگشت به عصر هنر و ادب و علم و فلسفه، و آخرین منزل فلسفه که راه سابق را تمام کرده و در سیر تکاملی خود به مرحله کاملاً نوین می‌رسد؛ اما در این منزل معلوم نیست به چه سرنوشتی دچار می‌شود.<sup>۱۰۸</sup> با وجود این، شریعتی در زمینه تفکر عقلی و فلسفی سر در گم است و نمی‌داند چه کند؛ فلسفه را بپذیرد یا آن را برهاند. شاید سرگردانی فلسفه در غرب، او را گرفتار حیرت ساخته است.

۱۵. آسیب دیگر در روش‌شناسی شریعتی، نداشتن حلم توأم با علم است. با اینکه حوزه تخصصی وی، اسلام‌شناسی به معنای مفسر و متکلم و فقیه و عالم اخلاقی نبود، ولی تحمل منتقدان خود را نداشت؛ برای نمونه، وقتی کتاب «سلمان پاک» جناب لویی ماسینیون را به فارسی ترجمه کرد، با تعدادی از منتقدان روبه رو شد؛ ولی به جای اینکه دیدگاه‌های آنها را نقد کند و نقد آنها را پاسخ گوید، با هیاهو و تعابیر نیش‌دار و کنایه‌ای به آنها حمله می‌کند و می‌نویسد:

علمای اعلام و حجج اسلام هم که شانشان اجل از آن است که کتاب یک ارمنی فرنگی نصرانی مذهب بی‌دین خارجی را که طهارت و نجاستش را هم بلد نیست، درباره سلمان صحابی رسول خدا بخوانند! فضلا و اهل کتاب و منبر ... اقلیتی هم که خیلی گوش بزنند که «بیضه اسلام» از طرف خارجی‌ها و جوانان فرنگی‌مآبی که در «زی‌اهل علم نیستند و بدون

کسب اجازه نقل حدیث و داشتن اجازه اجتهاد در امور دینی دخالت می‌کنند، صدمه‌ای وارد نیاید...<sup>۱۰۹</sup>

نگارنده درباره درست و نادرست بودن مطالب کتاب «سلمان پاک» سخنی عرضه نمی‌دارد؛ ولی چنین برخوردی با منتقدان و به کارگیری سخنان طعن‌آمیز درباره اجازه نقل حدیث و اجتهاد و بیضه اسلام و ... با حلم عالمانه سازگاری ندارد. این تعابیر همانند این است که پزشکان، به توصیه پزشکی شخصی اعتراض کنند، او هم به طعن قواعد و روش و ضوابط پزشکی بپردازد. در نگاشته‌ها و گفتارهای شریعی، تعابیر غیر اخلاقی خطاب به علمای اسلام و مارکسیست‌ها و روشنفکران به وفور مشاهده می‌شود؛ برای نمونه، در مقام نقد مارکسیسم می‌نویسد:

مارکسیست‌هایی که در علم‌الانسان، به یقین و حق‌الیقین و حتی عین‌الیقین رسیده بودند و همه چیز برایشان حل شده بود، حاج و واج ایستادند .... دست راست و چپشان را از هم باز نمی‌شناختند، علمای سوء و وعاظ‌السلطان‌شان طبق مصالح خلافت و سنت و جماعت و مذهب حقه و حفظ بیضه مارکسیسم دولتی، یک عدد ایسم به شمارب خلیفه، امیرالمؤمنین، حضرت استالین، معلم خردمند بشریت چسباندند و آن را به اصول دین وصله کردند.<sup>۱۱۰</sup>

شریعی در زمینه تفکر عقلی و فلسفی سردرگم است و نمی‌داند چه کند؛ فلسفه را بپذیرد یا آن را برهاند شاید سرگردانی فلسفه در غرب، او را گرفتار حیرت ساخته است.

### آسیب‌های روش‌شناختی دین‌پژوهی دکتر سروش

۱. مهم‌ترین آسیب روش‌شناختی دین‌پژوهی سروش را باید در نظریه قبض و بسط تئوریک شریعت جو یا شد. سروش در بحث قبض و بسط بدون هرگونه استنادی، بیشتر از هرمنوتیک فلسفی گادامر بهره برده است.<sup>۱۱۱</sup> هرمنوتیک گادامر به نسبییت فهم هرمنوتیکی می‌انجامد. دیدگاه گادامر بیش از همه مورد نقد اندیشمندان غربی، همچون «یورگن هابرماس»<sup>۱۱۲</sup>، «ولفهارت پاتنبرگ»<sup>۱۱۳</sup> و «ونی. دی. هیرش»<sup>۱۱۴</sup> قرار گرفت؛ برای نمونه، هابرماس و دیگران، نظریه هرمنوتیک گادامر را نوعی نسبی‌گرایی معرفی کرده‌اند.<sup>۱۱۵</sup> البتّه نسبییت<sup>۱۱۶</sup>، مدل‌های گوناگونی دارد؛ برای نمونه، پروتاگوراس را می‌توان نام برد که مناط اعتبار حقیقت را انسان، و معارف را تابع اعتقاد شخصی می‌دانست یا شخصیتی همچون کانت

که معرفت را تلفیقی از ذهن و خارج معرفی می‌کرد و معتقد بود که ماده معرفت، از خارج و صورت آن، توسط ذهن به دست می‌آید. کانت گرچه در صدد رسیدن به معرفت یقینی بود، ولی با تمایز گذاشتن میان نومن و فنومن، هیچ گاه به آن نایل نشد. گادامر نیز با طرح نظریه خود و تقابل دو افق معنایی مفسر و متن و تأثیر سنت‌ها، مواریت فرهنگی، پرسش‌ها، انتظارات و پیش‌فرض‌ها در تفسیر مفسران، به نوعی دیگر از نسبییت مشابه با کانت رسید. برخی برای فرار از نسبییت، به روایت دیگری از نسبی گرایي گادامر پرداختند و آن را به «زمینه‌گرایی»<sup>۱۷</sup> معنا کردند؛ با این بیان که تفسیر متن، وابسته به شرایطی است که در آن تحقق می‌یابد و از لحاظ شرایط، همواره امری نسبی به شمار می‌رود؛ یعنی از لحاظ زمینه تفسیر که چارچوب‌های خاص یا مجموعه‌هایی از مفاهیم تفسیری، از جمله روش‌های تفسیری را در بردارد. البته از آنجا که هیچ زمینه‌ای مطلق نیست، پس راه‌های متفاوتی برای تفسیر وجود دارد؛ ولی همه زمینه‌ها به یکسان مناسب یا توجیه‌پذیر نیستند.<sup>۱۸</sup>

۴۱

آسیب روشی دکتر سروش را می‌توان این گونه برشمرد:

۱. وی که در این مباحث از هرمنوتیک گادامر بهره برده، باید توجه می‌کرد که گادامر، متون را نه تنها صامت نمی‌دانست که برای آنها نیز افق معنایی قائل بود و فهم را زاینده تلاقی دو افق معنایی متن و مؤلف می‌دانست.

۲. کسانی که متون و الفاظ و عبارات را صامت و خاموش می‌دانند، به متون دینی اکتفا نمی‌کنند و هر متنی را مشمول این قاعده می‌دانند. بدین سان، معرفت دینی عالمان و حتی متون نوشتاری خود وی نیز محکوم به این حکم است؛ زیرا معرفت دینی عالمان نیز با الفاظ و عبارات و متن معینی به دیگران انتقال می‌یابد؛ پس تفکیک و تمایز دین با معرفت دینی از این جهت ناتمام است.

۳. عباراتی چون «عبارات، گرسنه معانی‌اند نه آبستن آنها» با جملاتی مانند «شریعت گرچه ساکت است اما زبان‌بسته نیست» یا هم سازگاری ندارند؛ زیرا جمله اول، الفاظ را حامل معنا نمی‌داند و رأساً خالی از معنا معرفی می‌کند؛ ولی جمله دوم، آنها را در بر دارنده معانی می‌داند که با پرسش پرسشگران به دست می‌آید بنابراین، مؤلف این تئوری ناچار است در این بحث، از مبنای هرمنوتیکی خود موضع مشخصی اتخاذ کند.

۴. در اینکه بسیاری از مواقع معرفت‌های دینی زاینده پرسش‌های عالمان است، هیچ شک

و شبهه‌ای نیست، ولی کلیت این مطلب که تا پرسشی از متون دینی نباشد پاسخی به دست نمی‌آید، قابل پذیرش نیست؛ زیرا الفت بین لفظ و معنا به شخص آگاه از عبارات جدید، شناخت جدید عطا می‌کند.

۵. پرسش‌ها همیشه زاینده دانش زمانه و فرهنگ‌های روزگار نیست؛ زیرا بر عالمان معارف دینی پوشیده نیست که در موارد فراوانی، تفحص بیشتر و آگاهی کامل‌تر به پاره‌ای از قضایای متون دینی باعث پرسش‌های جدیدی از گزاره‌های دیگر می‌شود. البته شایان ذکر است که بعد از پذیرش ارتباط فی‌الجمله میان معارف دینی با معارف بیرون دینی، به طور طبیعی تکامل آن دسته از معارف دینی و همچنین زایش پرسش‌های جدید بر اثر تکامل معارف بیرون دینی مرتبط نیز پذیرفته می‌شود.

۶. تحول و تکامل معرفت دینی نه مورد انکار است و نه اجمالاً سخن جدیدی است؛ ولی نباید گمان کرد که شریعت در روز اول هیچ گونه معارف جدیدی به انسان‌های تازه مسلمان شده در صدر اسلام عطا نمی‌کرد یا اینکه با ثبات معارف بیرون دینی ارسطویی، افلاطونی و نوافلاطونی، معارف دینی تحولی پیدا نمی‌کرده است یا پرسش جدیدی برای عالمان دین پدید نمی‌آمده است.

۷. آیات و روایات فراوانی وجود دارد که معنادار و ناطق بودن متون دینی را امضا می‌کنند و آن را مبین، بیان و تبیان معرفی می‌کند؛ برای نمونه، خداوند می‌فرماید:

هَذَا بَيَانٌ لِلنَّاسِ  
وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ ۱۲۰  
وَتِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ يُبَيِّنُهَا لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ ۱۲۱  
لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ ۱۲۲  
وَكَيْفَ تَكْفُرُونَ وَاتَّمَّ تَتْلَى عَلَيْكُمْ آيَاتِ اللَّهِ وَفِيكُمْ رَسُولُهُ وَمَنْ يَعْتَصِمْ بِاللَّهِ فَقَدْ هُدِيَ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ ۱۲۳

تمام این آیات و امثال اینها بر جهت‌دار و معنادار بودن دین تأکید و صراحت دارند. امیرمؤمنان علی (ع) در نهج البلاغه، بر همین جهت‌دار بودن قرآن تأکید می‌کند. حضرت در بیان اوصاف قرآن می‌فرماید:

سپس کتاب آسمانی یعنی قرآن را بر او نازل فرمود؛ نوری که خاموشی ندارد، چراغی که



افروختگی آن زوال نپذیرد، راهی که گمراهی در آن وجود ندارد، شعاعی که روشنی آن تیرگی نگیرد، فرقان و جداکننده حق از باطلی که درخشش دلیلش بر خاموشی نگراید ... قرآن دارویی است که پس از آن بیماری باقی نمی‌ماند، نوری است که بعد از آن ظلمتی یافت نمی‌شود، ریسمانی که دستگیره آن مطمئن، پناهگاهی است که قله بلند آن مانع دشمنان، نیرو و قدرتی است برای کسی که به آن چنگ زند، محل امنی است برای هر کس که بر آن وارد شود.<sup>۱۲۴</sup>

۲. یکی از مهم‌ترین مدعیات و مبانی فلسفی و کلامی سروش، در مقاله ذاتی و عرضی در ادیان آمده است. وی، تعلیمات دین را به دو دسته ذاتی و عرضی تقسیم کرده و براین باور است که عرضی‌ها اموری هستند که می‌توانستند به گونه‌ای دیگر باشند؛ بر خلاف ذاتی‌ها که دین بدون آن دین نیست و تغییرش به نفی دین می‌انجامد. تقسیم عرضی و ذاتی غیر از تقسیم قشر و لب و طریقت و شریعت است. توضیح مطلب این است که ذاتی و عرضی از تقسیمات خود دین است نه معرفت دینی؛ مانند شریعت و طریقت و حقیقت یا احوال دینداران مانند اسلام و ایمان و ایقان. دست بردن به کشف عرضی‌ها، بر حاصل‌تر از جست و جوی ذاتی‌ها است و دست بردن به کشف عرضیات ویژه یکی از ادیان، بر حاصل‌تر از جست و جوی عرضیات دین به معنای کلی آن است. شأن عرضی دین اسلام عبارتند از زبان عربی، فرهنگ اعراب، تصورات و تصدیقات و ثوری‌ها و مفاهیم مورد استفاده شارع، حوادث تاریخی وارد در کتاب و سنت، پرسش‌های مؤمنان و مخالفان و پاسخ‌های وارده بر آنها، احکام فقه و شرایع دینی جعل‌ها و وضع‌ها و تحریفات دینی مخالفان، توانایی و وسع مخاطبان دین. اسلام و هر دین دیگری به ذاتیاتش، اسلام و دین است نه به عرضیاتش. مسلمانی در گرو التزام و اعتقاد به ذاتیات است. سروش برای اثبات ادعای عرضیات و ذاتیات اسلام، به مقایسه کتاب مثنوی با قرآن می‌پردازد؛ با این بیان که مثنوی، کتابی الهامی است و پاره‌هایی در آن هست که رایحه آشنا و آشکار وحی و کشف از آن به دماغ می‌رسد. تجربه عشقی - وحیانی جلال‌الدین رومی، زاینده این سفر مقدس الهی است ... آزمودن ذاتی‌ها و عرضی‌ها در میراث فاخر او، مقدمه میمون و مثال مناسبی است برای آزمودن ذاتی و عرضی در منظومه دین.<sup>۱۲۵</sup>

سپس سروش به نمونه‌هایی از عرضیات مثنوی مانند زبان پارسی، نظم، پاره‌ای از ابیات عربی و کلمات ترکی، تأخیر مثنوی پس از دفتر اول، حالت‌های مختلف مخاطبان مثنوی مانند

حسام‌الدین و دیگران و تأثیر آنها بر مثنوی، وجود نامحرمان و بدخواهان و حاسدان، طول مدت (حدود پانزده سال) ارائه و تدوین مثنوی به مردم، ورود پاره‌ای از الفاظ مستهجن و رکیک در مثنوی، علم و فرهنگ و امکانات و حوادث و مصطلحات زمانه مثنوی که هر یک از این‌ها می‌توانستند نباشد و مثنوی هم مثنوی باشد. تمام این عرضیات، اولاً جانشین‌پذیرند، ثانیاً لازمه شریعت و گوهر پیام نیستند و ثالثاً اگر ادای مقصود، بی‌منت زبان برآید، به زبان توسلی نخواهد رفت و از آن دعوتی نخواهد شد.<sup>۱۲۶</sup>

سروش بعد از تمثیل گرفتن مثنوی می‌نویسد:

نظر به تکون تدریجی و تاریخی دین و متون دینی و شکستن و شرحه شرحه کردن ساختمان استخوانی شده آن و طرح شرطیات کاذبه‌المقدم و خلاف واقع و استقراء مقاصد شارع و استنباط علل الشرائع و کشف وسائط و وسایل دوران تکون دین و حوادث دخیل در آن و تنقیح و تدوین انتظارات خویش از دین و آزمودن جانشین‌پذیری و جانشین‌ناپذیری عناصر و اجزای شریعت، شیوه‌ها و راهکارهای عمده تمیز ذاتیات دین از عرضیات آن‌اند.<sup>۱۲۷</sup>

آسیب‌ها و اشکالات متعددی بر این مبنای فلسفی - کلامی وارد است؛ ولی نگارنده در این مقال تنها به نقد روش‌شناسی این مقال می‌پردازد. روش‌شناسی و معیار تفکیک ذاتی و عرضی دین اسلام ناتمام است؛ زیرا:

اولاً: تکون تدریجی و تاریخی دین و متون دینی اسلام، بر عرضیات اسلام دلالت ندارد؛ چرا که شارع مقدس به جهت مصلحت و حکمت می‌تواند ذاتیات دین را تدریجاً به مردم تفهیم کند تا پذیرش آنها بهتر انجام گیرد؛

ثانیاً: شرطیات کاذبه‌المقدم و خلاف واقع نیز بر عرضی بودن آنها دلالت ندارد؛ زیرا صدق قضایای شرطیه به صدق تلازم است نه صدق مقدم و تالی. بنابراین، اگر مقدم قضیه شرطیه، کاذب باشد، دلیل بر عرضی بودن قضیه شرطیه نیست. آیه «لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا» یک قیاس استثنایی مُنتج است که مقدم و تالی آن کاذب است؛ ولی تلازم آن صادق است و پیام آن، توحید است که از ذاتیات دین اسلام به شمار می‌رود؛

ثالثاً: استنباط علل الشرائع هم بر عرضی بودن احکام فقهی دلالت ندارد؛ زیرا انسان با عقل خود نمی‌تواند علل احکام و شرایع را درک کند گرچه ممکن است درک حکمت‌های آنها کامیاب باشد؛ یعنی هیچ‌گاه با عقل بشری نمی‌توان علت تامه حرمت گوشت خوگ را درک

کرد؛ علاوه بر این، اگر از طریقی مانند شریعت، علت حکم شرعی به دست آید، باز آن حکم، عرضی نیست؛ زیرا معنای علت حکم این است که اگر علت تامه تحقق یابد، آن حکم نیز باید جاری باشد؛ گرچه آن علت در دوران مدرنیته ظهور یابد؛

رابعاً، حوادث و وسایل و وسائط دوران تکون دین گرچه می‌توانست به گونه دیگری ظهور یابد، فعلاً حوادثی چون جنگ بدر و احد و غیره تحقق یافته است و احکام براساس چنین حوادثی به مردم ابلاغ شده است؛ پس مردم برای هدایت چاره‌ای ندارند، مگر اینکه به این احکام مراجعه کنند؛ علاوه بر اینکه حوادث و شأن نزول‌ها گرچه مخصص آیات و روایات نیستند، در فهم آنها مؤثرند. پس اگر انسان مدرن نیز بخواهد آیات قرآن و روایات سنت را بفهمد، چاره‌ای جز مراجعه به حوادث تاریخی تکون قرآن و سنت ندارد. پس جنبه جهانی و فراتاریخی پیدا می‌کنند؛

۴۵

خامساً: آزمودن جانشین‌پذیری عناصر دین و جانشین‌ناپذیری آنها جهت تفکیک ذاتیات و عرضیات دین، کار آسانی نیست؛ زیرا دین، تنها در پی سعادت دنیوی انسان نیست تا تجربه‌پذیر و آزمون‌پذیر باشد؛ بلکه می‌کوشد سعادت دنیوی انسان را در کنار سعادت اخروی او تأمین کند و روش تجربه و آزمون نمی‌تواند جانشین‌پذیری و جانشین‌ناپذیری این فرایند را شناسایی کند؛

سادساً: کشف مقاصد شریعت، گرچه ممکن است غایت و ذی‌المقدمه بودن آن را ثابت کند، ذاتی بودن و عرضی بودن مقدمات آنها را نمی‌تواند اثبات کند؛

سابعاً: مسئله انتظارات بشر از دین اگر با روش انسان‌شناسی تجربی باشد که مؤلف «بسط تجربه نبوی» بر آن اصرار دارد، منطقاً مخدوش است؛ زیرا همان گونه که در جای خودش گفتیم، این روش توان ارائه پاسخ به پرسش انتظار بشر از دین را ندارد؛ علاوه بر این، با روش پیشینی و برون‌دینی به سراغ ذاتیات و عرضیات رفتن، جهدی بدون توفیق و سعی عبث خواهد بود و اگر با روش درون و برون‌دینی بخواهد مسئله را حل کند، در آن صورت، دین به ذاتیات و عرضیات منشعب نمی‌شود؛ بلکه عناصر دین اسلام را باید به مقدمات و ذی‌المقدمات تقسیم کرد.

۳. قلمرو دین یا گستره شریعت، یکی دیگر از مباحث مهم کلام جدید و فلسفه دین به شمار می‌آید. جناب سروش در مقاله دین اقلی و اکثری که در مقام پاسخ به مسئله قلمرو دین

نگاشته‌اند، از قلمرو دین در حوزه‌های گوناگون فقهی و حقوقی، علوم طبیعی، علوم انسانی و اخلاق سخن به میان آورده، در مسیر جریان روشنفکری غربی سوق یافته و مسیر خود را از هدف جریان اسلام جامع‌نگر دور ساخته است. اکثر متفکران اسلامی بر این باورند که قلمرو دین در باب خداشناسی، معاد، نبوت، اخلاق و حقوق، حداکثری است. براین اساس، دین اسلام به تمام پرسش‌های مربوط به این حوزه‌ها پاسخ داده است که با روش مراجعه به قرآن و سنت و بهره‌گیری از عقل می‌توان به آن دست یافت.

با آنکه کسی ادعا نمی‌کند که تمام مسائل کلی و جزئی علوم طبیعی و انسانی به دست انسان‌های عادی، از قرآن و روایات قابل استخراج و استنباط است و همه عالمان براین باورند که تنها این توانایی را باید در وجود صاحبان ولایت تکوینی جست‌وجو کرد، اما از عمومیت کارکرد روش‌شناسی اجتهاد نیز نباید غفلت کرد. روش اجتهاد و استنباط فروع از اصول، اختصاصی به مباحث فقهی ندارد و می‌توان با بهره‌گیری از آیات و روایات علوم طبیعی و انسانی و نیز به کارگیری اجتهاد، به دست آورده‌های جدیدی دست یافت. پیشوایان معصوم (ع) درباره روش اجتهاد می‌فرمایند:

علینا إلقاء الاصول إلیکم وعلیکم التفرع<sup>۱۲۸</sup>

این مطلب روش‌شناختی، ناظر به اجتهاد در تمام رشته‌های علوم اسلامی است. با اینکه با این روش نیز تمام پرسش‌های علوم طبیعی و انسانی معلوم نمی‌شود، ولی گستره گزاره‌های دینی در عرصه علوم نیز منحصر به مدلول‌های مطابقی متون دینی نمی‌شود و به مدلول‌های التزامی نیز دست می‌یابیم.

اما برخی آیتی که می‌توان با روش اجتهاد، به گزاره‌های علمی جدیدی دست یافت، عبارتند از:

۱. کیفیت آفرینش جهان: سوره اعراف، آیه ۵۴؛ فصلت، آیه ۱ - ۱۰؛ دخان، آیه ۱۰.
۲. زوجیت و لقاح گیاهان: یس، آیه ۳۶؛ حجر، آیه ۲۲.
۳. چگونگی آفرینش انسان: حجر، آیه ۱۹؛ انبیاء، آیه ۳۰؛ صافات، آیه ۱۱؛ سجده، آیه ۸؛ انعام، آیه ۲؛ آل عمران، آیه ۵۹.
۴. چگونگی آفرینش آسمان‌ها و تعداد و نحوه قرار گرفتن آن‌ها: بقره، آیه ۲۹؛ حاقه، آیه ۴.

۵. حیات سیارات دیگر: شوری، آیه ۲۹.

۶. انجام جهان: تکویر، آیه ۱ و ۲.

۷. حکمت غذاهای حرام و بیان غذاهای حلال: مائده، آیه ۴؛ نحل، آیه ۶۹؛ بقره، آیه ۱۷۳.

۸. حرکت و شکل زمین: بقره، آیه ۲۲؛ مرسلات، آیه ۲۵.

۹. حرکت خورشید: یس، آیه ۳۸ - ۴۱.

۱۰. حرکت کوه‌ها: نمل، آیه ۸۹.

۱۱. لقاح بادها: حجر، آیه ۲۲.

۱۲. قمرهای مصنوعی: نمل، آیه ۸۲.

نکته قابل توجه این است که با آنکه روش علوم طبیعی و انسانی، تجربی و عقلانی است و روش آموزه‌های دینی، نقلی و عقلی است، ولی در مقام مقایسه علم و دین باید بحث قلمرو را از روش جدا کرد؛ یعنی گاه بحث در این است که آیا آموزه‌های دینی به لحاظ محتوایی، به گزاره‌های طبیعت‌شناختی و انسان‌شناختی پرداخته‌اند یا نه؟ و گاه نیز بحث در این است که روش علم با روش دین رابطه‌ای دارد یا نه؟ تمایز روشی بیان‌کننده تمایز قلمروی نیست.

### پی‌نوشت‌ها

۱. ازکیا، مصطفی و علیرضا دربان آستانه. ۱۳۸۲. روش‌های کاربردی تحقیق. تهران. کیهان. ص ۸۸.
۲. بیرد، آلن. ۱۳۶۶. فرهنگ علوم/اجتماعی. ترجمه باقر ساروخانی. تهران. مؤسسه کیهان. صص ۲۲۳-۲۲۴.
۳. فتح الهی، ابراهیم. ۱۳۸۵. متدولوژی. تهران. دانشگاه پیام نور. ص ۱۶.
۴. گوله، جولیوس و ویلیام کوکب. ۱۳۷۶. فرهنگ علوم/اجتماعی. ویراستار: محمد جواد زاهدی مازندرانی. تهران. مازیار. ص ۴۶۸.
۵. شناخت روش علوم یا فلسفه علمی. ص ۲۲ و فرهنگ علوم اجتماعی. ص ۴۶۸.
۶. گلدمن، لوسین. فلسفه روشنگری. ص ۱۶.
۷. فرهنگ معین. ج دوم. (ماده روشنگری).
۸. فلسفه روشنگری. ۱۳۷۵. شیوا (منصوره) کاویانی. تهران. فکر روز، ص ۱۴.
۹. رک: نگارنده. تاریخ فلسفه غرب، ج ۱ (مقدمه).

۱۰. گلدمن، لوسین. فلسفه روشنگری. ص ۱۶.
۱۱. کاسیرر، ارنست. فلسفه روشنگری. ۱۳۷۰. ترجمه یدالله موقن. تهران. نیلوفر. صص ۵۱-۵۷.
۱۲. همان. صص ۷۴-۷۶.
۱۳. همان. ص ۱۶۲.
۱۴. همان. صص ۵۹ و ۶۲.
۱۵. پارسانیا، حمید. ۱۳۷۹. حدیث پیمانہ. قم نشر معارف. ص ۲۱۸ به بعد.
۱۶. کاظمی، عباس. ۱۳۸۳. جامعه‌شناسی روشنفکری دینی در ایران. تهران. طرح نو. ص ۴۴.
۱۷. آل احمد، جلال. ۱۳۷۶. در خدمت و خیانت روشنفکران. تهران. انتشارات فردوسی. صص ۱۹-۲۰.
۱۸. همان. ص ۲۳.
۱۹. رک: علی شریعتی. مجموعه آثار. ج ۱۲. صص ۲۳۷-۲۳۸.
۲۰. همان. ج ۱۲. ص ۲۲۸.
۲۱. در خدمت و خیانت روشنفکران. ص ۲۳.
۲۲. کاتم، ریچارد. ۱۳۷۱. ناسیونالیسم در ایران. احمد تدین. تهران. کویر. ص ۱۸۰.
۲۳. بازرگان، مهدی. مجموعه آثار. ج ۲. صص ۱۵۴-۱۵۵.
۲۴. مجموعه آثار. ج ۱. (راه طی شده). ص ۹۹.
۲۵. م. آ. ج ۲. ص ۱۵۵.
۲۶. م. آ. ج ۲. ص ۱۵۶.
۲۷. م. آ. ج ۲. (خدا در اجتماع). ص ۳۸۸.
۲۸. مجموعه آثار. ج ۹. (آموزش تعالیم دینی). ص ۷۹.
۲۹. همان. ص ۸۱.
۳۰. م. آ. ج ۱. (ذره بی انتها). ص ۴۶۵.
۳۱. م. آ. ج ۲. (مسئله وحی). ص ۱۵۲.
۳۲. رک: کشف‌المراد (بحث حسن و قبح عقلی).
۳۳. مجموعه آثار. ج ۲. صص ۲۰۹-۲۱۶.
۳۴. همان. ص ۲۱۳.
۳۵. همان. ص ۲۲۹.
۳۶. همان. ص ۲۴۰.

۳۷. تألیف حسین روحانی. عضو سازمان مجاهدین خلق.
۳۸. تألیف حنیف‌نژاد، عضو سازمان مجاهدین خلق.
۳۹. مدرسه علوی.
۴۰. جعفریان، رسول. جریان‌ها و جنبش‌های مذهبی - سیاسی ایران سال‌های ۱۳۲۰ - ۱۳۵۷. پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی. صص ۲۵۸ - ۲۶۱.
۴۱. همان.
۴۲. مجموعه آثار. ج ۱. صص ۱۹-۲۲.
۴۳. مظهري، مرتضی، نبوت. صص ۴۷-۵۱.
۴۴. مجموعه آثار ج ۱. (راه طی شده). ص ۲۷.
۴۵. (تلخیص) راه طی شده مجموعه آثار، ج ۱. صص ۱۶۳-۱۶۴.
۴۶. مجموعه آثار ج ۱، راه طی شده صص ۲۷-۳۱.
۴۷. طور (۵۲۳): ۳۵ و ۳۶.
۴۸. انبیا (۲۱): ۲۲.
۴۹. برای آگاهی بیشتر رک: نگارنده. قلمرو دین. مرکز مطالعات و پژوهش‌های فرهنگی حوزه علمیه.
۵۰. مجموعه آثار. ج ۱. صص ۳۱-۳۲.
۵۱. همان. ص ۳۲-۴۰.
۵۲. مجموعه آثار. ج ۹. آموزش تعالیم دینی. ص ۸۰.
۵۳. رک: م. آ. ج ۱۲. سیر تحول قرآن. ۱۳۸۶. شرکت سهامی انتشار. ج اول. ج ۱۳. ص ۳۰ و صص ۲۶۹-۲۷۴.
۵۴. مجموعه آثار. ج ۲. مسئله وحی. صص ۱۵۶-۲۰۱.
۵۵. سعیدی مهر، محمد. آموزش کلام اسلامی. ج ۲.
۵۶. کاپ در اسلام. ص ۴۵. ج ۸. مجموعه آثار.
۵۷. روشنفکری و اندیشه دینی. مقاله دکتر شریعتی و روش علمی. صص ۵۸-۶۰.
۵۸. همان. ص ۶۱-۷۸.
۵۹. شریعتی، علی. م. آ. ج ۳۱. ص ۳۳.
۶۰. همان. م. آ. ج ۲۸. ص ۵۶.
۶۱. مجموعه آثار. ج ۱۴. شرکت انتشار. صص ۵۲-۵۳. و مجید محمدی. ۱۳۷۴. دین‌شناسی معاصر. نشر قطره.

صص ۶۰-۶۲.

۶۲. برای مطالعه روش شناخت اسلام از دیدگاه شریعتی رک: اسلام شناسی. صص ۲۱۱-۲۴۶ و روش

شناخت اسلام. ص ۹.

۶۳. اجتهاد و نظریه انقلاب دائمی. ص ۱۸.

۶۴. دین شناسی معاصر. ص ۷۳.

۶۵. همان. ص ۷۲.

۶۶. مجموعه آثار. ج ۱۷. ص ۷۶.

۶۷. همان. ج ۳۱. ص ۵۲-۵۴.

۶۸. روشنفکری و اندیشه دینی. ص ۸۲-۸۶.

۶۹. روشنفکران ایرانی و غرب. ص ۱۷۴.

۷۰. مجموعه آثار. ج ۲۰. روشنفکر و مسئولیت او در جامعه. ص ۴۹ به بعد.

۷۱. م. آ. ج ۱۶. ص ۱۶۷.

۷۲. م. آ. ج ۱۶. ص ۱۷۷.

۷۳. همان. ص ۱۸۰.

۷۴. همان. ص ۱۸۲.

۷۵. م. آ. ج ۳۱. ص ۳۶.

۷۶. م. آ. ج ۳۱. صص ۳۸-۳۹.

۷۷. م. آ. ج ۱۴. تاریخ و شناخت ادیان (۱). ص ۲.

۷۸. استادی، رضا. ده مقاله. دفتر انتشارات اسلامی. ج اول. ۱۳۷۴. ص ۳۰۱.

۷۹. م. آ. ج ۱۴. ص ۴.

۸۰. م. آ. ج ۲۷. ص ۳-۵.

۸۱. م. آ. ج ۲۷. ص ۱۷-۲۵.

۸۲. م. آ. ج ۱۴. ص ۱۱.

۸۳. آموزش فلسفه. ج ۲. (مبحث علت و معلول)

۸۴. م. آ. ج ۱۴. ص ۲۳.

۸۵. م. آ. ج ۱۴. ص ۵۳.

۸۶. م. آ. ج ۱۴. ص ۵۷ به بعد.

۵۰

کتاب نقد / شماره ۴۶





۸۷. همان. ص ۱۰۴.
۸۸. همان. ص ۳۷.
۸۹. همان. ص ۱۰۲.
۹۰. شرف الدین، سید عبدالحسین. النص والاجتهاد.
۹۱. م. آ. ج ۱۴. ص ۱۱۸.
۹۲. م. ج. آ. ج ۳۱. ص ۲۸۴.
۹۳. همان. ج ۱۴. ص ۱۹۳.
۹۴. همان. ۱۴. صص ۱۹۷-۱۹۵.
۹۵. همان. ص ۲۱۱.
۹۶. م. آ. ج ۱۵. پاورقی. ص ۱۳۰.
۹۷. م. آ. ج ۱۵. ص ۲۰۷.
۹۸. م. آ. ج ۱۴. ص ۲۱۷.
۹۹. همان. ص ۲۲۰.
۱۰۰. م. آ. ج ۲۴. ص ۵.
۱۰۱. م. آ. ج ۲۴. ص ۱۶ و ج ۲۸ ص ۶۰۰. ج ۱۶. ص ۵۱.
۱۰۲. رک: خسروپناه، عبدالحسین. کلام جدید. گفتار زبان دین.
۱۰۳. م. آ. ج ۲۱. ص ۶۱.
۱۰۴. م. آ. ج ۳۱. صص ۵۶-۶۱. پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
۱۰۵. همان. ص ۱۱۴.
۱۰۶. المیزان. ج ۲۰. ص ۳۱۵ و مجمع البیان. ج ۱۰. ص ۲۷۰.
۱۰۷. م. ج. آ. ج ۳۱. صص ۵۴-۵۵.
۱۰۸. م. ج. آ. ج ۳۱. صص ۸-۲۵.
۱۰۹. م. آ. ج ۴. ص ۲۱۱.
۱۱۰. م. آ. ج ۴. صص ۱۸۲-۱۸۱.
۱۱۱. سروش، عبدالکریم. قبض و بسط تئوریک شریعت.

114 . E.D.Hirsch

116 - relevism

117 - contentualism

۱۱۵ . حلقه انتقادی. ص ۲۵۸.

۱۱۸ . همان. صص ۳ - ۷۲.

۱۱۹ . آل عمران (۰۳): ۱۳۸.

۱۲۰ . نحل (۱۶): ۸۹.

۱۲۱ . بقره (۲): ۲۳۰.

۱۲۲ . همان. ۲۵۶.

۱۲۳ . آل عمران (۳): ۱۰۱.

۱۲۴ . نهج البلاغه. صبحی صالح . خ ۱۹۸. با استفاده از ترجمه آشتیانی و امامی.

۱۲۵ . بسط تجربه نبوی. صص ۳۹ - ۳۷.

۱۲۶ . همان. ص ۵۴ - ۳۹.

۱۲۷ . بسط تجربه نبوی. ص ۵۴.

۱۲۸ . بحار. ج ۲. ص ۲۴۵. ح ۵۳.

۵۲

کتاب نقد / شماره ۴۶

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی