



سره فهمی متون دینی

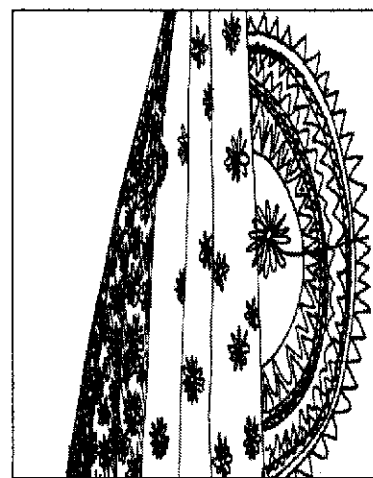
نگاهی به مقاله «نقدی بر مکتب تفکیک»
(از زاویه معرفت‌شناختی)

علی الهی خراسانی

در شماره ۲۱۱ کیهان فرهنگی (اردیبهشت ۱۳۸۳)، نوشتاری با عنوان «نقدی بر مکتب تفکیک» به قلم «شهاب شکری آرانی» چاپ شد.

مطلب زیر بدان نوشتار توجه دارد، آن هم به بخشی از نوشته شکری آرانی که درباره «فهم متون دینی» است.

نویسنده مطلبش را دو سال بعد برای ما فرستاد، تاریخ دریافت آن روز چهارم ماه یازدهم سال ۱۳۸۵ ثبت شده است. به هر حال اینک تمامت نوشته ارسالی تقدیم خوانندگان می‌شود.



مکتب تفکیک و فلسفه اسلامی (مشاء، اشراق و حکمت متعالیه) هر دو دچار یک اشکال اساسی و بنیادین هستند و از این لحاظ دارای نقص بزرگی اند. این دو تفکر چنین نیست که فلسفه‌ای ارائه دهد که بتواند مبنای هماهنگ‌سازی، برنامه‌ریزی، سازماندهی و چگونگی اجرا در حوزه عدالت سیاسی، فرهنگی و اقتصادی قرار بگیرد. فلسفه‌ای که ناظر به عمل و چگونگی تحول و تبدیل اشیاء باشد که از آن به «فلسفه شدن اسلامی» تعبیر می‌شود. «فلسفه شدن» (فلسفه تغییر و فلسفه چگونگی) - که غیر از تحلیل چرایی و چیستی اشیاء است - ناظر به مکانیزم تحول اشیاء است و طبیعتاً قدرت کنترل عینیت را در اختیار ما قرار می‌دهد. اگر ما نتوانیم چنین فلسفه‌ای بر «مبنای معارف اسلامی» داشته باشیم، لوازم دستیابی به «تمدن اسلامی» و تحقق ارزش‌ها و آرمان‌های آن در اختیار ما نخواهد بود و به یک فرسایش جدی در عینیت مبتلا می‌شویم. (۱) فرسایشی بین ارزش‌ها و روش‌های اداره. سخن در این باره بسیار است و «دفتر فرهنگستان علوم اسلامی» سعی نموده، چنین فلسفه‌ای را تولید کند.

مکتب تفکیک و فلسفه اسلامی تنها در حوزه کلام و

فلسفه رایج به بحث و گفت‌وگو می‌پردازند و از این فلسفه - که تفاوت معنایی عمیقی با فلسفه اسلامی کنونی دارد - غفلت کرده‌اند. اساساً و آسیب بنیادین فراروی حوزه‌های علمیه و نهاد روحانیت قرار دارد:

۱ - غفلت از کارکرد عینی دین؛
۲ - غفلت از حجیت.

اگر حوزه‌های علمیه از یک سو به «کارکرد عینی دین» توجه لازم را مبذول نکنند و صرفاً حجیت علوم و معارف را مدنظر قرار دهند، در نهایت به عدم کارایی تفقه شیعی در حل و فصل مسائل جاری جامعه مبتلا می‌گردند و از دیگر سو، اگر صرفاً به کارکرد عینی توجه کنند و از حجیت علوم و معارف غفلت نمایند، عملاً تفقه دین در مسیر انحرافی، طی مسیر خواهد کرد و سرانجام به تحریف معارف دین به نفع شرایط عینی جامعه مبتلا خواهد شد (۲).

نگارنده نه نماینده مکتب تفکیک است و نه سخنگوی دفتر فرهنگستان علوم اسلامی؛ اما در مقاله‌ای با عنوان «نقدی بر مکتب تفکیک» (۳) نوشته آقای شهاب شکری آرانی که در کیهان فرهنگی به چاپ رسید، نظراتی بیان شده که قابل تأمل است. البته، در اینجا تنها بخش‌های از مقاله که به فهم متون

از علم و اصولی که به آن معتقد است در حال سلامت ناممکن است مگر این که عالم یا فیلسوف فقط از اندیشه های علمی آگاه باشد و کوچک ترین التزام و اعتقادی به صحت آن نداشته باشد.

مسلم است که این تصویر در هر حال واقعیت ندارد؛ زیرا اگر علم و فلسفه و عرفان را تا این حد بی اعتبار بدانیم و معتقد باشیم عالم و فیلسوف باید دانش را تا حد تخیلات و توهمات بی اعتبار بداند، منکر صحت همه دانش های بشری شده ایم و این سخن، خلاف علم و عقل و دین است.»

نویسنده بر تأویل های نسنجیده و غیرعالمانه و تفسیر به رأی ناصواب، خط بطلان می کشد؛ اما هیچ گونه اشاره ای نمی کند که تأویل و تفسیر صحیح و عالمانه براساس چه معیار و چارچوبی باید شکل گیرد؟ معارف دینی براساس چه علم و اندیشه ای و با چه هویتی باید فهمیده شود تا قابل اعتماد و اتکاء باشد؟ باید گفت که نداشتن ضابطه و معیار در روش برداشت و بی نیازی از فهم مستند و موجه، و لازم ندیدن جدایی میان تفسیر معتبر و نامعتبر، تأویل هایی باطل و تفسیر به راه هایی بس ناصواب نتیجه می دهد.

سره فهمی بدین معنا نیست که تمام اندیشه ها و آگاهی ها را پاک کرد. ذهن آدمی مانند رایانه نمی تواند با فشار یک دکمه به یکباره تمام اندیشه های خویش را محو سازد. جداسازی یعنی دخالت ندادن پیش فرض ها در عین این که آنها را دارا هستیم، بایستی در فرآیند فهم، ارزشها، انتظارات و آگاهی ها را مدیریت و کنترل نمود.

باید دخالت اندیشه های علمی و فلسفی که مسیر فهم آن را به گونه ناموجهی به سمت خویش سوق می دهند، کنار گذاشت. (۴)

کانون اصلی این مطالب، مبحث دخالت پیش دانسته ها و افق معنایی خواننده در مقوله فهم و فرآیند تفسیر است. بدین نکته باید توجه نمود که درستی یا نادرستی پیش دانسته ها به خاستگاه آن علم مربوط است و به طور مثال باید در علم کلام یا اصول بدانها پرداخت.

بنابراین اطلاعات شخص، خواب و خیال و وهم نیست؛ بلکه - چنانچه گذشت - بایستی آنها را در مقوله فهم، مدیریت نمود و نباید هر پیش دانسته ای را در فرآیند تفسیر دخالت داد. اما نسبت به نظر نویسنده، این سؤال مطرح است که صحت دانش های بشری به چه معناست و ملاک صحت و بطلان دانش های بشری چیست؟

آیا باید تمام دانش های بشری محور تفسیر قرآن قرار گیرند؟

اگر مبانی فلسفی و عرفانی را در روش برداشت قرآن کنار گذاریم و برخی آنها را در حد پرسشگری و استنتاج از متن - آن هم با ضابطه - بدانیم، آیا این

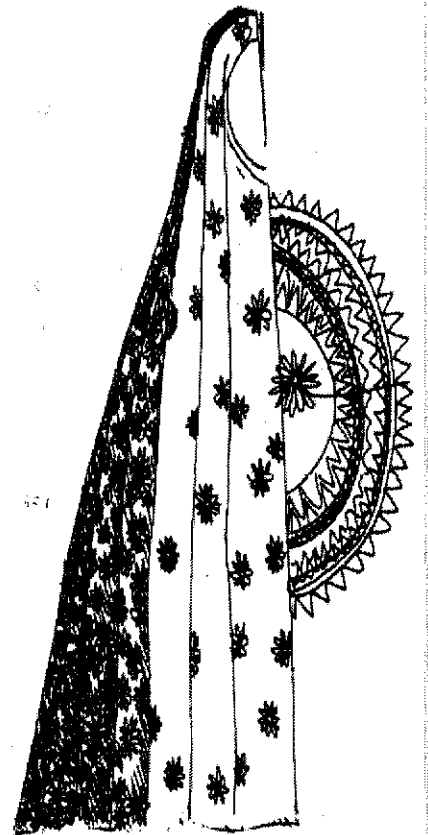
□ در فلسفه و عرفان از روش فهم حجت و مستند خبری نیست و اختلاف های موجود در فلسفه عرفان و چند اصالتی گواه بر این مطلب است. در فلسفه عرفان سخن از استناد نیست بلکه استشهاد از دین است. آن هم استشهادها و تأییدهایی بر مبنای تأویل هایی برخاسته از غیر معصوم.



دینی مربوط می شود، مورد بررسی قرار می گیرد. در این خامه خام برآنیم تا نقد و نقی بدین نوشتار زینم و ریشه های معرفتی نظرات نویسنده مقاله را بشناسانیم و نگاهی افکنیم که سره و خالص فهمی متون دینی بدون پیرایه های تأویل گرایانه چگونه ممکن است. امیدواریم که فضای حاکم بر گفت و گوهای فلسفی به سمت مسائلی بارویکردی عینی و با دغدغه حجیت سوق پیدا کند.

برداشت صحیح از دین

در مقاله آمده است: «ضمن تصدیق این نکته که تأویل های نسنجیده و غیرعالمانه و تفسیر به رأی ناصواب به پیکر معارف دینی، لطمه های فراوانی زده است، از ذکر این حقیقت نیز ناگزیریم که معارف دینی هر چه عالمانه تر، اندیشمندانه تر و دقیق تر فهمیده شوند بیشتر قابل اعتماد و اتکایند. برداشت ابتدایی از دین همچون تفسیر ناصواب، فاقد اعتبار است. آیا معنی سره فهمی آیات قرآن این است که ذهن را از همه اندیشه های علمی و فلسفی پاک کنیم؛ سپس قرآن را بخوانیم و بفهمیم؟ باید گفت که این امر امکان ندارد. تفکیک ذهن و در نتیجه فهم عالم



سخنی خلاف علم و عقل و دین نیست؟ می توان گفت اساساً متون دینی در بردارنده پاسخ به پرسش های دینی اند؛ چه پرسش هایی که در زمان صلور و حی مطرح بوده و چه پرسش های پوشیده که در آینده مطرح می شود.

سخن بلند امیر مؤمنان علی (ع) در نهج البلاغه که می فرماید: «قرآن را استنطاق کنید!» (۵) ناظر به این است که قرآن هر آنچه را که بشر در طریق هدایت خود به آن نیازمند است بیان فرموده است. (۶) و وظیفه عالم این است که آن بیانات و راهنمایی ها را فهم کند نه این که سازنده و آراینده آن پاسخ ها باشد، (۷) و با مبنای فلسفی خود پاسخ ها را شکل دهد.

در باب فهم متون دینی، خود آن متون، معرفت شناسی خاص را عرضه می کنند (نه پیش فرضی که عالم دارد)، شناخت عقلی و یقینی و عقلایی مستند را ارج می نهند، راه بر ظن و حدس و تخمین می بندند و به ظنون ویژه ای (ظهورات و خیر واحد) میدان می دهند. این معرفت شناسی خاص، سلوکی در طریقت فهم روش مند است.

اگر شخصی با اعتمادی که به فهمی تجربی و علمی پیدا کرده، آیاتی را بر اساس دانش عصری خود تفسیر کند، تا آنجا پیش خواهد رفت که مثلاً شیطان را به معنای میکروب می گیرد. این کار خروج از ضابطه تفسیر، و ارائه فهمی غیر منطقی است. بودند کسانی که اصول منطق دیالکتیک و مبانی فلسفه ماتریالیستی را از قرآن و نهج البلاغه بیرون می کشیدند! این گونه تخطی ها و دور شدن از ضوابط تفسیر متن، لزوم سازگارنمایی فهم دین با علوم عصری را توجیه نخواهد کرد. (۸)

ریشه های هرمنوتیکی مقاله

برخی سخنان نویسنده، پهلو به مسائل هرمنوتیک می زند؛ مانند عباراتی که در گذشته آمد: «آیا معنای سره فهمی آیات قرآن این است که ذهن را از همه اندیشه های علمی و فلسفی پاک کنیم؛ سپس قرآن بخوانیم و بفهمیم. باید گفت که این امر امکان ندارد.»

یا مانند این بخش ها: «مفهوم [کلمات و اصطلاحات قرآنی] در نزد فیلسوف یا دانشمند علوم تجربی، با یک نفر بی سواد تفاوت دارد. از دیدگاه غیر علمی و ابتدایی شمس، قرص روشنی است که مثلاً صبح از چاه مشرق بیرون می آید و شب هم در چاه مغرب فرو می رود و از لحاظ علمی، خورشید توده ای بزرگ با حجم فلان مقدار است که با تبدیل عنصری به عنصر دیگر، نور و گرما تولید می کند و شب هنگام در جایی فرو نمی رود. شاید بگویید بالاخره خورشید همان است که هست و معنای آیه در نزد باسواد و بی سواد فرقی ندارد، در حالی که چنین نیست و این دیدگاه در معنای «والشمس تجری لمستقر لها» تأثیر می گذارد. از این

□ «ذهن انسان که در دین مطالعه می کند، کاغذ سفیدی نیست، پیش از آن که معرفت دینی بیاموزیم پیش فرض ها و معلوماتی داریم که در فهم هر مفهوم دینی اثر می گذارد و اگر کسی بعد از فهم دینی هم به نکته ای به اعتقاد خودش درست برسد، فهم دینی خود را بر اساس آن نکته تفسیر می کند.»

جاست که می گوئیم هنگام فهم قرآن و احادیث نمی توانیم ذهن خود را از معلومات قبلی و پیش فرض ها پاک کنیم و انطباق مفاهیم آیات با ذهن، عملی عادی و طبیعی است.»

«ذهن انسان که در دین مطالعه می کند، کاغذ سفیدی نیست. پیش از این که معرفت دینی بیاموزیم پیش فرض ها و معلوماتی داریم که در فهم هر مفهوم دینی اثر می گذارد و اگر کسی بعد از فهم دینی هم به نکته ای به اعتقاد خودش درست برسد، فهم دینی خود را بر اساس آن نکته تفسیر می کند.»

«هر کس که به معارف قرآنی اعتقاد دارد اعتقاد خود را خالص می داند و سایر معلومات خود را موافق و مؤید آن می شناسد.»

مطالب فوق ما را به یاد برخی نظرات عبدالکریم سروش و محمد مجتهد شبستری در سال ها پیش می افکند. نظریه «صامت انگاشتن شریعت» و این قضیه که الفاظ گرسنه معانی هستند نه آبستن آنها. (۹) همچنین این گونه سخنان: «آیا کتاب و سنت، خود به خود سخن می گویند و یا هر کس متناسب با مفروضات و مقبولات قبلی اش از کتاب و سنت

مطلب می فهمد؟ به نظر ما شق دوم درست است، یعنی اگر ذهنی یک محدوده علمی و فلسفی نداشته باشد، کتاب و سنت خود به خود برای او سخن نمی گویند. ذهن خالی وجود ندارد و این تصور که ذهن را از همه مقبولات و مفروضات خالی کنیم و به کتاب و سنت مراجعه کنیم تصویری بیش نیست و هیچ کس هیچ نمونه ای را نمی تواند برای این مدعا بیان کند. (۱۰)

مطالبی که از مقاله مذکور نقل شد و نیز بیشتر نظرات سروش در قبض بسط تئوریک شریعت و تمامی اندیشه های مجتهد شبستری در هرمنوتیک، کتاب و سنت بر اساس مبانی هرمنوتیک فلسفی است و نظراتی نو و بدیع به شمار نمی آید.

مؤلفه ها

مادر اینجا فهرست وار، مؤلفه های قرائت حداکثری از دین در دیدگاه هرمنوتیک فلسفی را بیان می کنیم. (۱۱) قبل از هر سخنی باید گفت که این موارد به صورت حلقه هایی به هم پیوسته هستند و با هم کاملاً در ارتباطند.

- ۱- نادیده گرفتن قصد مؤلف؛
- ۲- پلورالیزم و تکثرگرایی تفسیر. معنای متعین وجود ندارد؛
- ۳- فقدان قرائت مرجع؛
- ۴- شمول و جامعیت قرائت پذیری نسبت به همه ارکان و اجزای دین؛
- ۵- نفی وجود فهم های مسلم و ثابت و ضروری. فهم دائماً در سیلان است؛
- ۶- منطقی متفاوت به جای منطق اعتبار؛
- ۷- تأیید بر سهم بودن ذهن خواننده در ساخت معنا (نسبی گرایی).

درست است که ریشه سخنانی که از نویسنده مذکور نقل شد در مباحث هرمنوتیک جای دارد؛ اما به نظر می رسد نویسنده بدین مطالب توجهی ندارد و در کلمات دیگر او- چنان که گذشت- سخن از قبول نداشتن تفسیر به رأی و تأویل های نسنجیده و غیر عالمانه دیده می شود. این اعتقاد، برخلاف قرائت پذیری حداکثری است و در راستای نظریه تفسیری دینی قرار دارد. چراکه از مؤلفه های این نظریه پرهیز از تفسیر به رأی و لزوم تفکیک تفسیر معتبر از نامعتبر است. در نتیجه این درآمیختگی و تناقض، ایرادی جدی بر نویسنده است.

کتاب ها و مقالات متعددی درباره نقد قبض بسط تئوریک شریعت و قرائت پذیری حداکثری و دیدگاه هرمنوتیک فلسفی به نگارش درآمده است و ما در اینجا به بیان یکی از نقدهای آن می پردازیم: «نقد اصلی که نسبت به معرفت شناسی جدید و ورود آن به عرصه معرفت دینی وارد می شود یک نقد جدی است. البته قبول داریم که منظومه معرفت های

انسانی به هم پیوسته اند و در یک دیالوگ مستمر قرار دارند و بر یکدیگر تأثیر می گذارند و طبیعی است که تکامل پیدا می کنند؛ بنابراین معرفت دینی امری وابسته به سایر معرفت هاست و معرفت دینی از این قاعده مستثنی نیست؛ چرا که معرفت دینی معرفتی است بشری و به معرفت های دیگر وابسته و متکامل است.

اما مهم این است که اگر ما بحث را از اینجا آغاز کنیم در واقع بحث را از میانه راه شروع کرده ایم. از دیدگاه ما پرسش مهم این است که این منظومه معرفت های به هم پیوسته متکامل چگونه تکامل پیدا می کنند؟ چه عواملی منشأ تحول و تکامل نظام معرفتی و منظومه معرفتی بشرند؟ آیا منشأ آن تکامل، نیاز بشر است؟ اگر تکامل نیاز است آیا این تکامل نیاز، فرایند جبری دارد یا اراده انسان بر آن مؤثر است؟ یعنی درست است که تکامل نیاز در تکامل معرفت های بشری دخالت دارد؛ اما آیا تکامل نیاز، مستند به جبر علت و معلولی است؟ اعم از اینکه جبر علی برخاسته از جبر مادی باشد و یا جبر الهی. اگر این گونه تحلیل کنیم که یک جبر علت و معلولی بر تکامل نیاز و ارضاء حاکم است و جریان تکامل نیاز و ارضاء هم بر تکامل معرفت تأثیر می گذارد و این تکامل معرفت هم در درون خود معرفت دینی را تغییر می دهد، در این صورت سیر معرفت شناسی بشر چنین می گردد:

→ تکامل نیساز و ارضاء

تکامل معرفت دینی → تکامل معرفت ها

این سخن بدین معناست که جریان معرفت دینی بشر، به تبع جریان جبری نیازها تغییر می کند. به این معنا که نیازمندی های بشر تغییر می کند، پیش فرض ها و سؤالات جدیدی برای او مطرح می شود، و آنگاه بشر با این سؤال ها و پیش فرض ها و نیازها به سوی

که فهم قبلی هماهنگ با نیاز قبلی بوده و فهم جدید هماهنگ با نیاز آینده می باشد.

بنابراین در نگاه آقایان یک جریان جبری به تکامل معرفت ها و از جمله معرفت دینی حاکم است که در آن اولاً هرگز بحث از حجیت مطرح نمی شود و ثانیاً از اینکه کدام نیاز بر معرفت دینی حاکم می شود نیز سخنی به میان نمی آید؛ بلکه فقط یک جریان جبری نیاز و ارضاء طرح شده است. (۱۲)

اما نسبت به نظرات نویسنده مذکور بایستی گفت که یکی از مؤلفه های مهم نظریه تفسیری دینی چنین است: آن معنایی که در فرایند تفسیر به کار می گیریم با «قصد مؤلف» گره خورده است و معنا همواره قصدی است و ما به دنبال مراد جدی سخن متکلم هستیم. (که این روش کاملاً عقلایی است.)

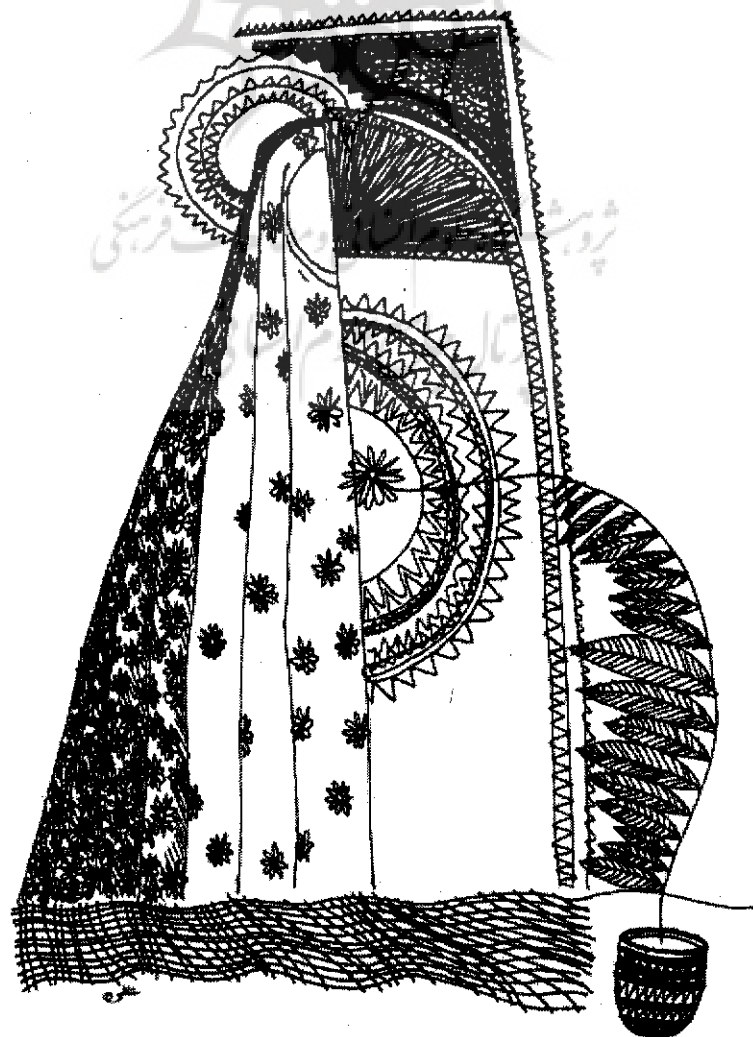
برای تشخیص مراد جدی صاحب متن و برداشت از متون دینی قواعد و روش هایی وجود دارد که فهم ما را حجت و مستند می نماید و باعث جلوگیری از تفسیر نامعتبر می شود. این قواعد و ضابطه ها در علم اصول فقه مطرح و به طور مفصل پیرامون آنها بحث شده است. (و علم اصول قرن هاست که از به کارگیری تفسیر معتبر پاسداری می کند.)

برخی از آنها در بخش تعیین دلالت های دلیل شرعی؛ مانند قرینه حکمت، اصالت حقیقت، اصالت عموم، اصالت جهت و غیره قرار دارد و برخی دیگر در بخش تعارض در بحث قواعد جمع عرفی؛ مانند حکومت، تقیید و تخصیص است. بنابراین باید به دنبال فهم معتبر بود و قواعد آن را به کار بست و نمی توان میزان را هر گونه اندیشه های علمی و فلسفی قرار داد و به هر معرفتی خوش آمد گفت. کنار گذاشتن پایگاه حجیت در فهم، فرورفتن در

نویسنده بر تأویل های نسنجیده و غیر عالمانه و تفسیر

به رأی ناصواب، خط بطلان می کشد؛ اما هیچ گونه اشاره ای نمی کند که تأویل و تفسیر صحیح و عالمانه بر اساس چه معیار و چارچوبی باید شکل گیرد؟ معارف دینی بر اساس چه علم و اندیشه ای و با چه هویتی باید فهمیده شود تا قابل اعتماد و اتکاء باشد؟

دین می آید و فهم متکامل و جدیدی از دین پیدا می کند و همان گونه که فهم از طبیعت متکامل است، فهم او از دین نیز متکامل است. کارآمدی این تکامل نیز در جهت ارضای نیاز برتر بشر است. به این معنا



ورطه هولناک تفسیر به رأی و تأویل های باطل و «خود» ساخته است.

روح سخنان مذکور نویسنده - که به نظر نگارنده نظریه صامت انگاشتن شریعت است - با پذیرش آن، ما را به دام نسبیت معانی الفاظ می کشاند که یکی از مؤلفه های مهم قرائت حداکثری است. اگر معانی الفاظ مسبوق و مصبوغ به تئوری ها و اندیشه های فلسفی باشد در این صورت انس و همبستگی شدید میان لفظ و معانی خاص آن را منکر شده ایم، و به تغییر معنای لفظ بر حسب فزونی و کاستی معلوماتمان راه برده ایم و این نسبیت در معانی الفاظ، مطلبی است که بر هیچ کس از جمله خود نویسنده و حتی آقای سروش مقبولیت ندارد. بنابراین لفظ با همان معنایی در ارتباط است که برای آن وضع شده است و تغییر معلومات و دگرگونی تئوری های علمی ما هیچ ربطی به معنای آن لفظ ندارد؛ چراکه معانی الفاظ تابع وضع آنهاست نه تابع اندوخته های علمی ما و با دگرگونی اطلاعات علمی ما معنای لفظ دگرگون نمی شود.

این سخن را می توان با مثالی که نویسنده درباره شمس و خورشید اشاره کرد، تطبیق داد.

تفاوت عمیق اصول فقه با فلسفه و عرفان

در مقاله مذکور چنین آمده است: «پیش فرض ها و تربیت قبلی ذهن و احياناً کج فهمی ها منحصر به میدان اندیشه های فلسفی و عرفانی نیست. مگر در علم فقه که از لحاظ ماهوی با فلسفه و عرفان در ارتباط نیست اختلاف نظر وجود ندارد؟ مگر در علم اصول فقه که با مباحث فلسفی و عرفانی در تماس نیست همه عالمان دارای یک رأی هستند؟»

اصول فقه را می توان منطق حجیت نامید و تمام تلاش و هم عالمان اصولی در پی دست یابی به روش های حجیت و مستند برای تفقه است. طبیعی است که در اصول فقه؛ مانند هر علمی اختلاف نظر وجود دارد و برای انتخاب یک روش که به حجیت برسد بحث های فراوانی صورت می گیرد، اما می توان گفت که دغدغه تمام اصولیان در طی سیزده قرن، پایگاه حجیت و استناد به دین بوده است.

امر مهمی که در فلسفه و عرفان، به هیچ وجه وجود ندارد، و راهی جدا از علم اصول می پیماید. در فلسفه و عرفان از روش فهم حجیت و مستند خبری نیست و اختلاف های موجود در فلسفه عرفان و چند اصالتی گواه بر این مطلب است. در فلسفه و عرفان سخن از استناد به دین نیست؛ بلکه استشهاد از دین است. آن هم استشهادها و تاییدهایی بر مبنای تأویل هایی برخاسته از غیر معصوم. از همین روست که می گوئیم فلسفه و عرفان موجود، فلسفه و عرفان اسلامی و دینی نیست و تنها نمی توان آن را فلسفه و عرفان مسلمین نامید؛ چراکه آندو خود را وامدار دین نمی دانند. سخن در این باره بسیار

□ اصول فقه را می توان منطق

حجیت نامید و تمام تلاش و هم

عالمان اصولی در پی دستیابی به

روش های حجیت و مستند برای

تفقه است. طبیعی است که در

اصول فقه؛ مانند هر علمی اختلاف

نظر وجود دارد و برای انتخاب یک

روش که به حجیت برسد بحث های

فراوانی صورت می گیرد، اما

می توان گفت که دغدغه تمام

اصولیان در طی سیزده قرن، پایگاه

حجیت و استناد به دین بوده است.

است که مجال و سعی را می طلبد.

چند پرسش مهم

در پایان این نوشتار، چند پرسش مطرح می شود تا ذهن خوانندگان محترم متوجه مباحثی پر اهمیت گردد و دقت ها و تأمل ها منجر به تولید شود که گام برداشتن در مسیر تولید علم با پرسش های نوین آغاز می شود.

تفاهم ما با شارع چگونه رخ می دهد؟ بدین معنا که آیا این تفاهم فردی است یا اجتماعی و یا تاریخی؟ آیا اساساً در تفاهم، اراده انسان نقش دارد؟ آیا یک اراده یک طرفه در آن حضور دارد که همان اراده مولا است یا اراده ما نیز در آن نقش دارد؟ سهم اراده های ما در آن تفاهم چیست و حجیت آن به کجا برمی گردد؟

بنابراین اگر «اراده» وارد بحث تفاهم شد، بلافاصله بحث حجیت مطرح می شود و اگر بحث اراده وارد بحث تفاهم نشود، فهم صرفاً یک تحلیل است و دیگر حق و باطل در آن راه پیدا نمی کند؛ یعنی وقتی که بحث اراده به میان آمد، این پرسش جای طرح دارد که حقانیت معرفت به کجا برمی گردد؟ پایگاه حجیت معرفت چیست و نظام حجیت آن به کجا برمی گردد؟ و بالاخره تکامل معرفت چگونه اتفاق می افتد؟

منابع

۱- جزوه «ضرورت فلسفه شدن اسلامی جهت ساماندهی توسعه اجتماعی» از سید مهدی میرباقری.

۲- جزوه «مباحثی پیرامون ولایت الهیه» از سید مهدی میرباقری.

۳- نقدی بر مکتب تفکیک، کیهان فرهنگی، اردیبهشت ۱۳۸۳، ش ۲۱۱.

۴- جزوه درس «آشنایی با هرمنوتیک و نقد آن» حجت الاسلام والمسلمین دکتر احمد واعظی.

۵- «ذلک القرآن فاستنطقوه و لن ینطق». نهج البلاغه، خطبه ۱۵۷.

۶- «وتزلنا علیک الكتاب تیبانا لکل شیء» نمل ۸۹.

۷- واعظی، احمد؛ تحول فهم دین، ص ۲۸.

۸- همان، ص ۶۷.

۹- سروش، عبدالکریم؛ قبض و بسط تئوریک شریعت، ص ۲۰۶.

۱۰- مجتهد شبستری، محمد؛ هرمنوتیک، کتاب و سنت، ص ۱۳۵.

۱۱- جزوه درس «آشنایی با هرمنوتیک و نقد آن»؛ حجت الاسلام والمسلمین دکتر احمد واعظی.

۱۲- تحلیل مبانی علم اصول، حجت الاسلام والمسلمین میرباقری، جلسه شماره ۱، ص ۷.

منابع

۱- تحول فهم دین؛ احمد واعظی؛ مؤسسه فرهنگی اندیشه معاصر، ۱۳۷۶ ش.

۲- جزوه «مباحثی پیرامون ولایت الهیه، مفهوم جامع پرستش و ضرورت تکامل تفقه»؛ سید مهدی میرباقری، دفتر فرهنگستان علوم اسلامی.

۳- سلسله مباحث آموزش و پژوهشی تحلیل مبانی علم اصول؛ استاد میرباقری؛ جلسه شماره ۱، ۱۳۸۱ ش.

۴- جزوه «ضرورت فلسفه شدن اسلامی جهت توسعه ساماندهی توسعه اجتماعی»؛ سید مهدی میرباقری؛ دفتر فرهنگستان علوم اسلامی، ۱۳۸۰ ش.

۵- سروش، عبدالکریم؛ قبض و بسط تئوریک شریعت.

۶- مجتهد شبستری، محمد؛ هرمنوتیک، کتاب و سنت؛ طرح نو، ۱۳۷۵ ش.

۷- جزوه درس «آشنایی با هرمنوتیک و نقد آن»؛ حجت الاسلام والمسلمین دکتر احمد واعظی، دفتر تبلیغات اسلامی مشهد، ۱۳۸۴.