

## A Methodological Analysis of Systematic Approach to Religious Narratives and Their Formulation in Addressing Social Issues

**Mahmoud Ghasemi Qal'eh Bahman \***

*PhD in Comparative Philosophy, Faculty of Law, Theology and Political Sciences, Science and Research Unit, Islamic Azad University*

**Amir Abbas Ali-Zamani**

*Professor, Department of Philosophy and Islamic Theology, Faculty of Theology and Islamic Studies, University of Tebran*

### Abstract

With the industrialization and secularization of culture, the social activities of the institution of religion have been limited and gradually marginalized. Based on this, religious theologians have sought to formulate and expand a faith-based social life and not only harmonize industrial and technological development with their religious identity but also base its construction on religious identity. This effort requires presenting religion as a coherent and universal whole so that theologians can present appropriate theological answers to the needs of contemporary humans. However, the degree to which religion can be systematic depends on how theologians deal with religious propositions and how these propositions are formulated to solve social problems. On the other hand, religion goes beyond determining an individual's personal program, duties, and religious rituals and becomes a critic and founder of social and political structures. Based on this, social systems are founded on the text of religion in society. This article, through a comparative study in Christian and Islamic theology, seeks to address the methodological requirements and how to deal with religious propositions and how to formulate them in solving social problems, focusing on the views and thoughts of Paul Tillich and Ayatollah Khamenei.

**Keywords:** Ayatollah Khamenei, Systematic Theology, Systematic Theology, Religion and Culture, Ijtihad, Tillich.

---

\* Email: amir\_alizamani@ut.ac.ir (Corresponding Author)

## بایسته‌های روش‌شناسانه از رویکرد سیستماتیک به گزاره‌های دینی و شیوه صورت‌بندی آن‌ها در حل مسائل اجتماعی

| محمود قاسمی قلعه‌بهمن<sup>۱</sup> |

| امیرعباس علیزمانی<sup>۲\*</sup> |

### چکیده

با صنعتی و سکولارشدن فرهنگ، فعالیت‌های اجتماعی، نهاد دین محدود و به تدریج به حاشیه رانده شد. تفسیر ساختاری از گزاره‌های دینی، در اثبات معقولیت و حکمت بنیان بودن نظام اعتقادی و رفتاری، شکل‌گیری فهم عمیق از دین و ساخت نظامات اجتماعی و جامعه‌پذیری آن‌ها موثر است. بر این اساس متألّهان دینی کوشیده‌اند زندگی اجتماعی مبتنی بر ایمان را صورت‌بندی و گسترش صنعت و فناوری را با هویت دینی خود نه تنها هماهنگ کنند، بلکه ساخت آن را مبتنی بر هویت دینی نمایند. این تلاش مستلزم طرح دین به‌عنوان یک کلّ منسجم و جهان‌شمول بوده تا ذیل آن، الهی‌دانان بتوانند پاسخ‌های الهیاتی مناسب به نیازهای انسان معاصر را مطرح کنند. باین‌حال میزان اعتبار سیستماتیک بودن دین، وابسته به نوع مواجهه الهی‌دانان با گزاره‌های دینی و روش صورت‌بندی گزاره‌ها در حل مسائل اجتماعی است. از سوی دیگر دین فراتر از تعیین‌کننده برنامه شخصی و وظایف و مناسک شرعی یک فرد بوده و مبدل به منتقد و مؤسس ساختارهای اجتماعی و سیاسی می‌شود، بر این اساس نظامات اجتماعی برآمده از متن دین در جامعه پایه‌ریزی می‌گردد. این مقاله درصدد با مقایسه تطبیقی در الهیات مسیحی و اسلامی، به بایسته‌های روش‌شناسانه و چگونگی مواجهه با گزاره‌های دینی و شیوه صورت‌بندی آن‌ها در حل مسائل اجتماعی، با تمرکز بر آراء و

۱. دکتری فلسفه تطبیقی، دانشکده حقوق، الهیات و علوم سیاسی، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران

\*Email: bahman.mgb@gmail.com

۲. استاد گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه تهران (نویسنده مسئول)

\*Email: amir\_alizamani@ut.ac.ir

\*

اندیشه‌های پل تیلیش و آیت‌الله خامنه‌ای، بپردازد؛ تا نمایانگر آن باشد که معقولیت گزاره‌های دینی، از هویت جمعی و منظومه‌ای در پاسخ به مسائل اجتماعی برخوردار هستند.

واژگان کلیدی: آیت‌الله خامنه‌ای، تیلیش، الهیات سیستماتیک، الهیات نظامند، دین و فرهنگ، اجتهاد.

## ۱. بیان مسأله

### ۱-۱. مقدمه

یکی از پیامدهای مهم شکست حاکمیت کلیسا و آغاز عصر رنسانس در جهان غرب، حاکم شدن سکولاریسم بر فرهنگ غرب بود که موجب می‌شد دین در بسیاری از عرصه‌های اجتماعی به انزوا کشانده شود. منازعه دین کلیسا با علم و دستاوردهای بشری و در نتیجه گسترش سکولاریسم در جهان فکری و فرهنگی اجتماعی غرب، به تدریج دیگر کشورها را نیز تحت تأثیر قرار داد و سایه‌ای از انزوا و بدبینی نسبت به کارکردهای اجتماعی دین را به‌خصوص در میان روشن‌فکران و عرصه سیاست‌ورزی گسترانید. ایران به‌واسطه ارتباطات تاریخی با جهان غرب، یکی از کشورهایی بود که در برهه‌هایی با چالش سکولاریزاسیون مواجه شد. از این‌رو طرح مباحثی همچون «اسلام ناب»، واکنشی طبیعی در برابر فرایند و چالش سکولاریزاسیون بوده تا گشایش راهی برای ناکارآمدی فکری و عملی و پاسخ‌گویی به متن نیازهای مردم از سوی متألّهان پیدا شود. وضعیت بحرانی و چالش‌های بشریت در شرایط مدرن، الهی‌دانان مسیحی در جهان غرب و اسلامی را بر آن داشت که علاوه بر آموزه‌ها و گزاره‌های دینی، راه‌های عینی و عملیاتی مواجهه با معضلات جامعه معاصر را پیش‌پای مؤمنان قرار دهند. بر این اساس دین به‌منزله یک کل منسجم و درآمیخته با زندگی امروزی و معضلات بشری مدنظر قرار گرفت تا با دامنه‌ای فراگیر و نامحدود، هر موضوعی که دغدغه یا مسأله انسان معاصر است را دربرگیرد. در این اندیشه، با توسعه دامنه دین، دین در تدبیر و مدیریت زندگی این جهانی انسان معاصر وارد می‌شود و دین به‌عنوان پاسخ‌گوی سیاسی اجتماعی مطرح می‌گردد. از سوی دیگر دین فراتر از تعیین‌کننده برنامه شخصی و وظایف و مناسک شرعی یک فرد بوده و در نقش منتقد و مؤسس ساختارهای اجتماعی و سیاسی قرار می‌گیرد که مبتنی بر آن، نظامات اجتماعی در جامعه پایه‌ریزی می‌شود. با این حال آنچه می‌تواند در اعتبارسنجی دین به‌مثابه یک کل منسجم و سیستماتیک بودن آن ایفای نقش کند، تبیین نوع مواجهه الهی‌دانان با گزاره‌های دینی و روش صورت‌بندی آن‌ها ناظر به نیازهای انسان معاصر است. بنابراین مقاله حاضر بر پرسش اصلی زیر متمرکز خواهد بود که: الف) امکان سنجش اعتبار سیستماتیک بودن دین با چه شاخصی و چگونه اعتبارسنجی می‌گردد؟ ذیل پاسخ به این پرسش مهم، ابعاد دیگری پوشش داده می‌شود که در قالب پرسش‌های فرعی زیر قابل طرح هستند: ب) تفاوت‌ها و مشابهت‌های اندیشه‌ها پل تیلیش و آیت‌الله

خامنه‌ای در الهیات سیستماتیک چیست؟ ج) آیا کوشش الهی‌دانان در سیستماتیک نشان دادن دین لزوماً تابع ضرورت‌های تاریخی و اجتماعی بوده است؟ بر این اساس در این پژوهش با روش تحلیل تطبیقی و با تکیه بر آراء الهی‌دان مسیحی پل تیلیش که ادبیات الهیات سیستماتیک را نخستین بار با نگارش سه جلد کتاب با همین عنوان مطرح کرد و نیز آیت‌الله خامنه‌ای به‌عنوان یکی از مؤثرترین متفکران و رهبران دینی مسلمان در ایران که با تأکید بر لزوم انسجام‌بودگی طرح کلی دین در تثبیت کارکردهای اجتماعی آن به مقابله با نگرش‌های فردگرایانه و سکولارانه از دین پرداخته، تلاش می‌شود ضمن مقایسه‌ای علمی میان اندیشه‌های دو متفکر، تحلیلی یکپارچه از بایسته‌های روش‌شناسانه و چگونگی مواجهه با گزاره‌های دینی و روش صورت‌بندی آن‌ها در الهیات سیستماتیک ارائه گردد.

### ۲-۱. پل تیلیش

تیلیش در سال ۱۸۸۶ میلادی به دنیا آمد. وی در سال ۱۹۵۱م نخستین جلد از الهیات سیستماتیک خود را انتشار داد. از کانون الهیات در سال ۱۹۵۵ بازنشسته شد و سپس در دانشگاه هاروارد کرسی استادی را تقبل کرد. دومین جلد الهیات سیستماتیک را در هاروارد به سال ۱۹۵۷ منتشر نمود. دومین پست بعد از بازنشستگی را در سال ۱۹۶۲ در دانشگاه شیکاگو پذیرفت و به سال ۱۹۶۳ سومین جلد از الهیات سیستماتیک از سوی همین دانشگاه انتشار یافت. از دیگر آثار مهم او می‌توان به کتاب‌های «عصر پروتستان و تزلزل مبانی» (۱۹۴۸)، «شجاعت بودن» (۱۹۵۲)، «عشق، قدرت و عدالت» (۱۹۵۴)، «دین کتاب مقدس و جست‌وجو برای واقعیت واپسین» (۱۹۵۵)، «پویایی ایمان» (۱۹۷۵)، «الهیات فرهنگ» (۱۹۵۹) نام برد. تیلیش یکی از مشهورترین متکلمان دانشگاهی آمریکا به‌شمار آید که به صورت‌بندی و نظام‌مندی مسیحیت توجه داشته است. وی در سال ۱۹۶۵م (معادل ۱۳۴۳ ش و ۱۳۸۴ ق) فوت کرد.

### ۳-۱. آیت‌الله خامنه‌ای

آیت‌الله خامنه‌ای در سال ۱۳۱۸ ش در مشهد متولد شده است. از او کتاب طرح کلی اندیشه اسلامی در قرآن که معرفی‌کننده سخنرانی‌های او در ماه رمضان سال ۱۳۵۳ است و یک دوره ده جلدی از تفاسیر منتشر شده که با دغدغه نگاه سیستمی به دین و آشنایی‌زدایی از مفاهیم دینی، با هدف حل مسائل زندگی بشری و خروج از نگاه انتزاعی نگارش یافته است. در دیدگاه آیت‌الله خامنه‌ای با توجه به سیر تکاملی ادیان، در مسیحیت، کمال دین وجود ندارد (خامنه‌ای، پیام‌ها، ۱۳۷۲/۰۵/۳۱). از سویی تحریف و نابودی معارف یهود و مسیحیت رخ داده و از سوی دیگر با تلاش صورت‌گرفته، معارف اسلامی در ذهن تاریخ بشری نهادینه شده است (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۸۳/۵/۳۰). بر این اساس تحریف، قابلیت مسیحیت برای تمدن‌سازی و حکومت را از آن گرفته

است. در میان ادیان عالم، دینی که ادعا می‌کند می‌تواند جامعه را به صورت همه‌جانبه بسازد و ارکان بنای یک نظام اجتماعی را در اختیار دارد، اسلام است (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۶۸/۱۰/۲۶). بنابراین اینکه «تمدن و تدین باهم تطبیق نمی‌کنند» برای دین مسیحیت تحریف شده کلیسای قرون وسطی است که با نشانه‌های تمدن مواجه شدند؛ بدیهی است که آن تدین، اصلاً با آن تمدن تطبیق نمی‌کرد (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۷۶/۱۱/۱۴).

## ۲. رویکرد ساختارمند به دین در سنت مسیحی

### ۲-۱. کلیات روش شناختی دیدگاه تیلیش

#### (۱) هدف اصلی:

هدف اصلی در دیدگاه تیلیش آن بوده است که مسیحیت را برای مردمی که نسبت به دین نگرش شکاکانه داشتند و از فرهنگ جدید و احساسات دنیوی برخوردارند، قابل فهم و متقاعدکننده سازد (اچ کلسی، مقدمه الهیات سیستماتیک، بی تا: ۱۱/۱). از این رو اهتمام وی به تفسیر نمادهای ایمان از طریق جلوه‌های فرهنگ عصر حاضر است (تیلیش، الهیات سیستماتیک، ۱۹۶۳: ۵/۳). انسان معاصر با فرهنگ صنعتی بین میراث انباشته شده با معانی قدسی و رهیافت دنیوی عصر جدید در موقعیت مرزی واقع شده است. دین پاسخ‌گویی مسائل وجودی همچون: (۱) شکاکیت، (۲) تناهی، (۳) بیگانگی، (۴) ابهام و (۵) معنای زندگی است. این مسائل زائیده فرهنگ معاصر می‌باشد که در دین برای هر یک پاسخ مناسب با یک نماد مسیحی را دریافت می‌کنند. مفاهیم سنتی مسیحیت کفایت لازم برای پاسخ به آن مسائل وجودی را ندارند. بنابراین در قرن بیستم، تفسیر مجدد مفاهیم بنیادین لازم است.

همچنین از دیدگاه وی الهیات به مثابه عملکرد کلیسای مسیحی باید نیازهای کلیسا را برآورده سازد. تیلیش با بیان دوگانه قطبی «پیام» و «موقعیت»، مطرح می‌کند که سیستم کلامی - الهیاتی دو نیاز بنیادین را برآورده می‌کند:

الف) بیان حقیقت پیام مسیحی (حقیقت جاودانه مبانی الهیاتی). ب) تفسیر این حقیقت برای هر نسلی است (موقعیت زمانی و عصری که حقیقت جاودانه باید در آن پذیرفته شود) (تیلیش، الهیات سیستماتیک، ۱۹۵۱: ۳/۱).

راست‌دینی<sup>۱</sup> اروپایی و بنیادگرایی آمریکایی از حقیقت کلامی دیروز به مثابه پیام تغییرناپذیر در برابر حقیقت کلامی امروز و فردا دفاع می‌کنند. از دیدگاه تیلیش، آن‌ها تماسی با موقعیت کنونی نداشته‌اند و از موقعیت گذشته سخن گفته و به امر فانی و متناهی، اعتباری جاودانه بخشیده‌اند. درحالی‌که موقعیت به‌عنوان قطب دیگر، تفسیر موقعیت عصری و خلاق خویش را از وجود، در هر

دوره تاریخی بیان می‌کند. الهیات انجیلی نیز تا زمانی که بر حقایق تغییرناپذیر پیام (انجیل) در برابر اقتضانات متغیر تأکید ورزد، با بنیادگرایی و راست‌دینی پیوند می‌خورد. اما باید دانست که این پیام در کتاب مقدس مندرج است، اما با آن یکسان نیست. لوتر و بارت هر دو تلاش کردند تا پیام جاودانه نهفته در کتاب مقدس و سنت را مجدداً کشف نمایند. تنها مشارکت شجاعت‌آمیز در «موقعیت» یعنی در تمام صور فرهنگی که تفسیر انسان جدید را از وجود خویشتن بیان می‌کنند، می‌تواند بر نوسان فعلی الهیات انجیلی بین آزادی نهفته در انجیل اصلی و علاقه افراطی راست‌دینانه غلبه نماید. به عبارت دیگر الهیات انجیلی برای تکامل خویش نیازمند «الهیات مدافعه‌گرانه»<sup>۲</sup> است (تیلیش، الهیات سیستماتیک، ۱۹۵۱: ۴/۱-۵).

الهیات تدافعی سرشت مسیحی خاص خود را بخواهد حفظ کند، باید مبتنی بر بشارت به‌عنوان جوهر و معیار هریک از بیاناتش باشد. هدف تیلیش در الهیاتش تلفیق این دو عنصر است. به طوری که گرچه الهیاتش تدافعی است، اما خود وی آن‌قدر تحت تأثیر سرشت بشارت‌آمیز الهیات است که اصرار می‌ورزد که ضرورت دارد عالم الهیات در درون حلقه الهیاتی کار کند، یعنی از طریق «تجربه» و «مشارکت» در واقعیت‌های روحانی، آن‌ها را به‌دست آورد.

تیلیش با رد دیدگاه راست‌دینی جدید که کتاب مقدس را تنها خاستگاه الهیات نظام‌مند می‌داند، بیان می‌دارد که اگر پیام کتاب مقدس آمادگی‌ای برای آن در تاریخ بشری وجود نداشت، نمی‌توانست دریافت شود. از آنجایی که پیام کتاب مقدس بیش از کتاب‌های موجود در کتاب مقدس حاوی مطلب است. الهیات نظام‌مند غیر از کتاب مقدس نیز خاستگاهی دارد. با اینکه خاستگاه اصلی الهیات نظام‌مند کتاب مقدس می‌باشد، زیرا مدرک اصلی درباره وقایعی است که کلیسای مسیحی مبتنی بر آن‌هاست. مطالب کتاب مقدس، به‌عنوان خاستگاهی برای الهیات نظام‌مند، توسط عالم الهیات که فقط دلبسته واقعیت تاریخی صرف نیست، بلکه دلبسته واقعیاتی می‌باشد که از لحاظ الهیاتی تفسیر شده‌اند، در دسترس قرار می‌گیرد. بنابراین عالم الهیات نظام‌مند هنگامی که از کتاب مقدس استفاده می‌کند، به‌طور تلویحی از تاریخ کلیسا استفاده می‌نماید. همراه با تاریخ کلیسا، تاریخ اصلاح و فرهنگ خاستگاه دیگری برای الهیات نظام‌مند است (جان‌هی وود توماس، پل تیلیش: ۱۶-۱۷).

## ۲) الهیات مدافعه‌گری و بشارت‌آمیز:

الهیات هم تدافعی است و هم بشارت‌آمیز می‌باشد. از این‌رو روش همبستگی را باید به‌کار گرفت. دفاع از مسیحیت یک بُعد از هر بخش فرعی الهیات است. الهیات مدافعه‌گرانه الهیات پاسخ‌گو می‌باشد. این الهیات با قدرت پیام جاودانه و با ابزارهایی که موقعیت فراهم می‌آورد، به مسائل موجود در موقعیت پاسخ می‌دهد (تیلیش، الهیات سیستماتیک، ۱۹۵۱: ۶/۱). انسان

به منظور پاسخ‌گویی به سؤال باید زمینه مشترکی را با شخص سائل داشته باشد. مدافعه‌گری مستلزم زمینه مشترک است، هرچند این زمینه مبهم باشد. لکن متکلمان انجیلی هراس دارند که این زمینه مشترک، بی‌همتایی پیام را از میان ببرد. بنابراین در نظر متکلمان انجیلی نمی‌توان به حیثه «موقعیت» وارد شد و هیچ پاسخی را نمی‌توان به مسائل نهفته در موقعیت ارائه کرد. از دیدگاه تبلیغ الهیات انجیلی باید ابزارهای مفهومی عصر خویش را به کار گیرد و نمی‌توان صرفاً پیام‌های کتاب مقدس را تکرار کند. حتی اگر این کار را هم بکند، نمی‌تواند از موقعیت مفهومی نویسندگان کتاب مقدس بگریزد. بنابراین الهیات نمی‌تواند از مسأله «موقعیت» رهایی یابد. از سوی دیگر اگر الهیات مدافعه‌گرانه بر انجیل به‌عنوان جوهر و ملاک هریک از گزاره‌های خویش مبتنی نباشد، هویت خود را از دست می‌دهد.

الهیات مسیحی بین قطب‌های کلی و عینی حرکت می‌کند، نه بین قطب‌های انتزاعی و جزئی. الهیات مسیحی چیزی را پذیرفته است که مطلقاً عینی و درعین‌حال مطلقاً کلی است. آن نقطه اتحاد تنش عینی و کلی در آموزه «لوگوس در عیسی مسیح به جسم بدل گشته است.» توصیف می‌شود. بنابراین این تعارض به‌مثابه تعارض انتزاعی و جزئی نباید فهمیده شود، زیرا «کلیت» هر جزئی را دربر می‌گیرد، زیرا عینیت را دربر دارد و «عینیت» هر امر عینی دیگر را باز می‌نماید، زیرا کلیت را دربر می‌گیرد. عیسی مسیح تا آنجا که «مطلقاً عینی» است، رابطه با او می‌تواند رابطه کاملاً وجودی باشد و تا آنجا که «مطلقاً کلی» می‌باشد، رابطه با او به‌طور بالقوه تمام روابط ممکن دیگر را دربر می‌گیرد و از این رو می‌تواند بی‌قید و شرط و نامتناهی باشد (تیلیش، الهیات سیستماتیک، ۱۹۵۱: ۱۷-۱۸). بنابراین لوگوس در هر کجا فعال باشد با پیام مسیحی وفاق دارد و تعارضی میان لوگوس کلی (فلسفه) و لوگوس عینی (یعنی لوگوسی که جسم گردیده است) در مسیح نیست. بنابراین بین الهیات و فلسفه هیچ تعارضی وجود ندارد (تیلیش، الهیات سیستماتیک، ۱۹۵۱: ۲۸/۱). هرچند هریک مسأله هستی را از منظرهای متفاوتی مطرح می‌سازند. فلسفه به ساختار هستی از حیث هستی می‌پردازد و الهیات به معنای هستی برای «ما» می‌پردازد (تیلیش، الهیات سیستماتیک، ۱۹۵۱، بی‌تا: ۲۲/۱).

### ۳) روش همبستگی:

اصل عقلانیت روش‌شناختی حاکی از آن است که الهیات سیستماتیک مانند تمام رویکردهای علمی به واقعیت، از «روش» پیروی می‌کند. روش همبستگی<sup>۳</sup> مضامین ایمان مسیحی را از طریق سؤالات وجودی و پاسخ‌های کلامی که پیوند متقابل دارند، توضیح می‌دهد (تیلیش، الهیات سیستماتیک، ۱۹۵۱: ۵۹/۱). این روش، روش اتحاد و پیوند بخشیدن میان «پیام» و «موقعیت» در پاسخ به مسأله دیرین سازگاری پیام مسیحی با اندیشه جدید است. سیستمی که مسائل موجود در

موقعیت را به پاسخ‌های مندرج در پیام مسیحی مرتبط می‌سازد. این سیستم کلامی، پاسخ‌ها را از مسائل استنتاج نمی‌کند، آن‌گونه که در الهیات مدافعه‌گرا نه عمل می‌کند و پاسخ‌ها را بدون پیوند آن‌ها با مسائل توضیح نمی‌دهد، آن‌گونه که در الهیات انجیلی عمل می‌نماید. بلکه این سیستم، پیونددهنده میان «پیام و موقعیت» و «مسائل و پاسخ‌ها» و «وجود بشری و تجلی الهی» است (تیلیش، الهیات سیستماتیک، ۱۹۵۱: ۷/۱-۸).

در روش هم‌بستگی، بین مسائل وجودی و پاسخ‌های کلامی، وابستگی متقابل میان دو عامل مستقل وجود دارد. در این روش استقلال و وابستگی متقابل مسائل وجودی و پاسخ‌های کلامی مطرح است. پاسخ را از مسأله و مسأله را از پاسخ نمی‌توان اتخاذ کرد، زیرا تجلی الهی (پاسخ) را از تحلیل موقعیت بشری (مسأله) نمی‌توان اخذ نمود و همچنین مسأله وجودی (انسان در تعارضات موقعیت وجودی) نمی‌تواند منبع پاسخ و حیانی به‌شمار آید (تیلیش، الهیات سیستماتیک، ۱۹۵۷: ۲/۱۳).

الهیات از طریق مسائل وجودی، تحلیل موقعیت بشری می‌کند و نشان می‌دهد که معناداری پاسخ‌های مبتنی بر وحی و پیام مسیحی در صورت هم‌بستگی با مسائل وجودی بشر است. از این رو نمادهای پیام مسیحی، پاسخ به مسائل وجودی می‌باشد که امروزه «وجودی» نامیده می‌شود (تیلیش، الهیات سیستماتیک، ۱۹۵۱: ۶۱/۱). پیام مسیحی، پاسخ‌هایی را برای مسائل مندرج در وجود بشری مهیا می‌کند. این پاسخ‌ها در آن رویداد و حیانی مندرج هستند. الهیات از طریق منابع، واسطه و معیار پاسخ‌های مربوطه را استخراج می‌نماید. محتوای پاسخ را نمی‌توان از مسائل و تحلیل وجود بشری اتخاذ کرد، پاسخ از مافوق به وجود بشر گفته می‌شود، و الا پاسخ محسوب نمی‌گردد، زیرا خود وجود بشری مسأله است (تیلیش، الهیات سیستماتیک، ۱۹۵۱: ۶۲/۱). رابطه مسائل و پاسخ‌ها، رابطه هم‌بستگی به‌طور متقابل می‌باشد. روش هم‌بستگی جایگزین سه روش نامناسب در پیوند محتوای ایمان مسیحی به وجود معنوی انسان می‌شود، که عبارتند از (تیلیش، الهیات سیستماتیک، ۱۹۵۱: ۶/۱): الف) فراطبیعت‌گرایانه ب) طبیعت‌گرایانه یا انسان‌گرایانه ج) ساختار فراطبیعی را بر شالوده طبیعی نهادن (دوگانه‌نگاری از طریق قالب بیان متناقض). روش هم‌بستگی از تحریف نیز در امان نیست، زیرا پاسخ می‌تواند اهمیت وضعیت وجودی و مسأله را از بین ببرد یا مسأله می‌تواند خصیصه و حیانی پاسخ را از بین ببرد (تیلیش، الهیات سیستماتیک، ۱۹۵۷: ۱۶/۲). تیلیش معتقد است که روش جدیدی را ابداع نکرده و تنها تلاش کرده است که استلزام‌های روش‌های سنتی یعنی روش الهیات مدافعه‌گرا را روشن کند (پیشین).



#### ۴) الهیات سیستماتیک:

الهیات، تبیین روشمند محتواهای ایمان مسیحی است (تیلیش، الهیات سیستماتیک، ۱۹۵۱: ۱/۲۸). تنش بین قطب‌های «کلی» و «عینی» در ایمان مسیحی، به تقسیم کار کلامی به گروه‌های تاریخی و ساختاری منظم می‌انجامد. بنابراین تقسیم الهیات به شاخه‌های تاریخی و ساختاری اجتناب‌ناپذیر است. الهیات تاریخی، پژوهش‌های تاریخی را دربر می‌گیرد و الهیات سیستماتیک شامل مباحث فلسفی می‌باشد (پیشین). الهیات سیستماتیک که عناصر مدافعه‌گری (الهیات پاسخ‌دهنده با روش همبستگی)، جزم‌اندیشی (تأکید بر اهمیت عقائد تنسیق‌یافته و به‌صورت رسمی تصدیق شده) و اخلاق را دربر می‌گیرد، متناسب‌ترین اصطلاح به‌نظر می‌رسد (تیلیش، الهیات سیستماتیک، ۱۹۵۱: ۱/۳۲-۳۳). منابع الهیات سیستماتیک کتاب مقدس، تاریخ کلیسا و تاریخ دین و فرهنگ است (تیلیش، الهیات سیستماتیک، ۱۹۵۱: ۱/۳۵-۳۶). منابع الهیات سیستماتیک تنها برای کسی می‌تواند منبع باشد که از طریق تجربه در آن‌ها مشارکت کند که مبتنی بر مشارکت فاعل شناسا در واقعیت‌های روحانی است (تیلیش، الهیات سیستماتیک، ۱۹۵۱: ۱/۴۰). این همان جایگزینی تحلیل فارغ‌دلانه و با فاصله به‌جای بی‌واسطگی عرفانی و تجربه وجودی است.<sup>۴</sup> موضوع الهیات تنها از طریق مشارکت تحقیق‌پذیر می‌باشد و متکلم آزمون‌گر در آن مشارکت، خودش را در معنای نهایی «بودن یا نبودن» به‌خطر می‌اندازد (تیلیش، الهیات سیستماتیک، ۱۹۵۱: ۱/۴۴-۴۵). منبع الهیات سیستماتیک «تجربه باز» است، جذب تجربه‌های جدیدی که حتی از محدوده تجربه مسیحی فراتر می‌رود (تیلیش، الهیات سیستماتیک، ۱۹۵۱: ۱/۴۶). با تأمل در وضعیت بشری الهیات تجربه دینی را نه به‌عنوان منبع مستقل، بلکه به‌عنوان وسیله وابسته به الهیات سیستماتیک معرفی می‌شود و بنابراین تجربه دینی طریقت دارد و نه موضوعیت (تیلیش، الهیات سیستماتیک، ۱۹۵۱: ۱/۴۷).

سیستم کلامی به‌شکل قیاسی یعنی مانند سیستم ریاضیات نیست که در آن یک قضیه با ضرورت عقلانی از قضیه دیگری استنتاج شود، به‌طوری‌که تغییر در برداشت فکری می‌تواند به کل سیستم آسیب برساند. لکن الهیات پاسخ‌های جدید را به مسائل جدید و قدیم، به‌گونه‌ای صورت‌بندی می‌کند که وحدت بین بخش‌های متقدم و متأخر را نمی‌گسلد و از وحدت پویایی برخوردار است (تیلیش، الهیات سیستماتیک، ۱۹۵۷: ۳/۲).

الهیات سیستماتیک همواره بین دو معنا موجه و غیرموجه خلط می‌شود که این دو معنا عبارتند از: (تیلیش، الهیات سیستماتیک، ۱۹۶۳: ۳/۳). نخست) سازگاری گزاره‌ها که به‌معنای انسجام فکری، کشف روابط بین نمادها و مفاهیم و اتحاد اجزاء و عناصر از طریق اصول تعیین‌کننده و روابط

متقابل پویا است (موجه). دوم) استنتاج گزاره‌های کلامی از منابع بیگانه با تجربه و حیانی که به معنای عقلانی‌سازی تجربه و حیانی است (غیرموجه).

تیلش الهیات سیستماتیک را در پنج بخش (۵ زوج مسأله و پاسخ هم‌پسته) و با زبان نمادین دین تدوین کرده است: نخست) پاسخ نماد لوگوس به مسأله شکاکانه فرهنگ جدید (چگونه با قطعیت می‌توانیم بشناسیم؟) دوم) پاسخ نماد خدا به‌عنوان خالق به مسأله تناهی فرهنگ جدید (چگونگی ایستادگی در برابر نیروهای مخرب و تهدیدکننده حیات ما). سوم) پاسخ نماد عیسی به‌عنوان مسیح به مسأله بیگانگی فرهنگ جدید (درمان تجربه بیگانگی در خود و دیگری). چهارم) پاسخ نماد روح الهی به مسأله ابهام فرهنگ جدید (چگونه زندگی ما اصیل است، درحالی‌که اخلاق، اعمال و مظاهر فرهنگی ما کاملاً مبهم هستند). پنجم) پاسخ نماد ملکوت خدا به مسأله معناداری تاریخ. همچنین آن‌ها به سه تقسیم فرعی نیز تجزیه می‌شوند که به‌صورت انتزاعی با عنوان «ماهیت ذاتی»، «گسستگی وجودی» و «فعلیت» زندگی ما است.

#### ۵) مشارکت در حلقه کلامی الهیاتی:

به‌شرطی می‌توان متکلم بود که محتوای حلقه کلامی را به‌مثابه دل‌مشغولی غایی خود تصدیق کرد. این امر به تعلق خاطر نهایی نسبت به پیام مسیحی بستگی دارد. ملاک درون حلقه کلامی بودن، پذیرش پیام مسیحی به‌عنوان دل‌مشغولی غایی خود بستگی دارد (تیلش، الهیات سیستماتیک، ۱۹۵۱: ۱/ ۸-۱۱). متکلم علاوه بر اینکه در هستی جدید مشارکت می‌ورزد، حقیقت آن را به‌گونه‌ای روش‌مندانه بیان می‌کند. ابزار پذیرش محتوای ایمان، عقل وجدی و عقل خودفرارونده است، یعنی عقلی که دل‌بستگی واپسین آن را فرا گرفته است. و همچنین ابزار پژوهش کلامی، عقل ابزاری یا صوری می‌باشد. بنابراین عقل منبع الهیات سیستمی نیست، یعنی محتوای آن را به‌وجود نمی‌آورد، بلکه محتوای ایمان، عقل را فرا می‌گیرد. در عمل پذیرش صوری، پذیرنده در محتوای پذیرفته شده اثر ندارد. ملاک کلامی توسط عقل وجدی پذیرش و توسط عقل ابزاری درک می‌شود.

دو ملاک صوری هر الهیاتی عبارتند از: الف) الهیات باید کلی باشد. ب) موضوع آن، بودن و نبودن ما را معین سازد. بنابراین به هیچ محتوا، نماد یا آموزه خاصی اشاره نمی‌کند. تنها استقبال از محتوایی می‌نماید که می‌تواند هستی و عدم ما را تعیین کند. موضوع الهیات، «دل‌بستگی واپسین و نهایی به امر واپسین و نهایی» است. تنها آن گزاره‌هایی کلامی می‌باشد که موضوع آن‌ها می‌تواند به موضوع دل‌بستگی واپسین ما بدل شود. بنابراین نباید الهیات در عرصه دل‌بستگی‌های ابتدایی نقش ایفا کند (تیلش، الهیات سیستماتیک، ۱۹۵۱: ۱/ ۱۱-۱۲). از این‌رو نخستین اصل صوری الهیات، «مرزبندی میان دل‌بستگی واپسین و دل‌بستگی ابتدایی» است.

### ۶) همبستگی بین دین و فرهنگ معاصر

الهیات سیستماتیک واسطه بین فرهنگ جدید معاصر و مسیحیت تاریخی می‌باشد. بنابراین ایمان به پذیرش از جانب فرهنگ معاصر نیازمند است و فرهنگ معاصر به پذیرش از جانب ایمان نیاز دارد. شرایط و موقعیت بشری مسائل بنیادین را مطرح می‌کند که در سمبل‌های برجسته هنری ظهور آن‌ها را می‌توان یافت. سنن دینی به آن مسائل بشری پاسخ می‌دهند که پاسخ‌ها در نمادهای دینی متجلی است. همبستگی بین دین و فرهنگ (رابطه دین و فرهنگ) به گونه‌ای است که همواره در واقعیت عینی کل واحدی است که در قالب سؤال کردن و پاسخ دادن در یک گفت‌وگو و یا همانند همبستگی بین صورت و محتوا (جوهر) در یک اثر هنری می‌باشد که صورت دین، فرهنگ و جوهر فرهنگ دین است (تیلیش، الهیات سیستماتیک، ۱۹۶۳: ۳/۲۴۵-۲۴۶).

اصول مربوط به رابطه دین و فرهنگ عبارتند از: نخست) اصل تقدیس امر دنیوی (رهاش امر دنیوی): نخستین اصل در آزادی روح الهی یافت می‌شود و در آن بدون وساطت و میانجی‌گری کلیسا، امر دنیوی در معرض تأثیر حضور روحانی است. روح الهی برای تأثیرگذاری خود بر فرهنگ به مقوله دین منحصر نیست (تیلیش، الهیات سیستماتیک، ۱۹۶۳: ۳/۲۴۶). دوم) اصل همگرایی و تقارب امر قدسی و دنیوی: امر دنیوی به سوی امر قدسی معطوف است و قادر نیست در برابر کارکرد خودفراروی مقاومت کند، زیرا منجر به بی‌محتوایی و بی‌معنایی می‌باشد. از این رو امر دنیوی به سوی اتحاد با امر قدسی سوق می‌یابد. امر قدسی نیز نمی‌تواند بدون امر دنیوی وجود داشته باشد. انزوای امر قدسی به نام دل‌بستگی واپسین، دچار تناقض و بی‌محتوایی می‌شود (تیلیش، الهیات سیستماتیک، ۱۹۶۳: ۳/۲۴۷). سوم) اصل پیوستگی ذاتی دین و فرهنگ: دین (به معنای مفهوم وجودی دین یعنی دل‌بستگی غایی) جوهر فرهنگ و فرهنگ صورت دین است (تیلیش، الهیات فرهنگ، ۱۹۵۹: ۴۲). دین حتی در سکوت معنا دارش نمی‌تواند خود را بدون فرهنگ بیان کند، زیرا دین تمام صور بیان خود را از آن فرهنگ می‌گیرد و فرهنگ بدون بُعد نهایی، امر نهایی، ژرفا و استیفاناپذیر خود را از دست می‌دهد (تیلیش، الهیات سیستماتیک، ۱۹۶۳: ۳/۲۴۸). نمادهای دینی پاسخ‌هایی هستند که به پرسش‌های وجودی بشر داده شده است. پیام مسیحی، پیام درمان و رستگاری متناسب با وضعیت وجودی ما می‌باشد. بنابراین فرهنگ پرسشگر و دین پاسخ‌گو است. نمادهای مسیحی پوچ و مهممل نیستند، بلکه اشاره به دل‌بستگی غایی، شالوده و معنای وجود ما و کلیت هستی می‌باشد. بنابراین دین و فرهنگ در درون یکدیگر هستند و نه در جوار هم باشند (تیلیش، الهیات فرهنگ، ۱۹۵۹: ۴۹-۵۰).

## ۲-۲. کلیات معرفت‌شناختی دیدگاه تیلیش

### (۱) ویژگی عقلانی در الهیات سیستماتیک

تیلیش با حصر شناخت عقلی در نسبت با مبدأ معنا و قدرت مخالفت می‌کند. از دیدگاه وی عقل محدود و برخوردار از تناهی است (تیلیش، الهیات سیستماتیک، ۱۹۵۱: ۸۱/۱). عقل از مبدأ معنا انفصال یافته و از تناهی برخوردار می‌باشد. اما عقل از گُنه نامتناهی خویش‌شن آگاهی دارد. از دیدگاه وی فرایند شناخت به شناخت نظری انحصار نداشته و نیازمندی به تحول وجودی است. عقل خودفرارونده و عقل وجدی ابزار پذیرش محتوای ایمان می‌باشد. تحت افاضه الهی و معارف وهبی، عقل نجات‌یافته و عقل الهی مطرح است. عقل در موقعیت و شرایط وجودی، قطب‌بندی و تعارض وجودی دارد.

خصیصه عقلانی در الهیات سیستماتیک از ویژگی‌هایی برخوردار است (تیلیش، الهیات سیستماتیک، ۱۹۵۱: ۱/۵۵-۵۷). الف) **عقلانیت معناشناختی**: متکلم در صورتی که اصطلاحات علمی و فلسفی را برای تبیین مضامین ایمان مسیحی مؤثر و مفید دانست، باید آن‌ها را به‌کار بگیرد. در این کار وضوح معناشناختی مورد توجه است. عالم الهیاتی باید مرادش را ایضاح کند. عالم الهیات آگاهانه همه معانی یک کلمه را به هم مربوط و آن‌ها را حول یک معنای مهارکننده متمرکز می‌سازد. ب) **عقلانیت منطقی**: این عقلانیت، ساختار گفتمان معنادار را تعیین می‌کند. الهیات وابسته به منطق صوری است و این بدان معنا نیست که تنها استدلال عالم الهیات باید بر طبق قواعد منطق معتبر باشد، بلکه تناقضاتی که عالم الهیات ضرورتاً باید مرتکب شود، بی‌استثنا وجودی‌اند و نه منطقی، یعنی آن‌ها از لحاظ منطقی تناقض نیستند. ج) **عقلانیت روش‌شناختی**: شیوه استنتاج و بیان گزاره‌ها را تعیین می‌کند. الهیات عقلانی است از آن حیث که روشمند و نظاممند است. تأمل الهیاتی باید به شیوه‌ای سازگار و عقلانی انجام گیرد و یک نظام می‌سازد.

بنابراین پیام مسیحی با جملات متناقض قصد ندارد گفتار غیرمنطقی را بیان نماید، بلکه می‌خواهد بیان مناسب و فهم‌پذیر داشته باشد و بنابراین منطقی از تنش‌های نامحدود وجود مسیحی را به دست دهد. بیان این عقیده راسخ است که عمل خدا از تمام انتظارات و احتمالات بشری فراتر می‌رود. لکن عقل متناهی و محدود را فرو نمی‌پاشد. صورت سیستماتیک، سازگاری گزاره‌های شناختاری را در تمام حیطه‌های معرفت روش‌مندانه تضمین می‌کند. سیستم به مجموعه‌ای از مسائل واقعی که خواستار راه‌حل در موقعیت خاصی هستند، اهتمام می‌ورزد. صورت سیستماتیک از ناحیه سه دیدگاه مورد انتقاد قرار گرفته است: الف) خلط با سیستم قیاسی (سیستم کلیتی است متشکل از عبارت‌های سازگار و نه استنتاج شده) ب) انسداد راه پژوهش بیش‌تر و امتناع از آن. ج) محبوس شدن خلاقیت حیات معنوی (تیلیش، الهیات سیستماتیک، ۱۹۵۱: ۵۸/۱).

## ۲) معنائشناسی عقل

از دیدگاه تیلیش «عقل»<sup>۵</sup> دارای دو مفهوم است (تیلیش، الهیات سیستماتیک، ۱۹۵۱: ۷۰/۱):  
**الف) عقل هستی‌شناختی**<sup>۶</sup>: آن ساختار ذهن که ما را قادر می‌سازد تا واقعیت را درک کرده و آن را تغییر دهیم. این عقل در کارکردهای شناختاری، زیباشناختی، عملی و ابزاری ذهن بشری مؤثر و نافذ است. بنابراین ماهیت شناختاری عنصری در کنار سایر عناصر می‌باشد. عقل کلاسیک «لوگوس» است که تعیین‌کننده غایات می‌باشد و در وهله دوم وسائط را تعیین می‌کند. ب) **عقل ابزاری**<sup>۷</sup>: عقل به قوه استدلال تنزل‌یافته و تنها جنبه شناختاری مفهوم کلاسیک عقل باقی می‌ماند که به اعمال شناختاری و اکتشاف وسائط برای غایات می‌پردازد. اغلب عقل ابزاری ملازم عقل هستی‌شناختی است و استدلال خواسته‌های عقل را برآورده می‌سازد. انفصال عقل ابزاری از عقل هستی‌شناختی، انسانیت را از انسان سلب می‌کند و همچنین براساس آن عقل ابزاری تحلیل رفته و انحطاط یابد. عقل ابزاری به‌عنوان جلوه‌ای از عقل هستی‌شناختی معنادار می‌باشد. اگر موضوعات دینی مولود عقل ابزاری باشند، به موضوعات خرافی بدل شوند و عقل ابزاری استیلا یابد، دین به خرافه‌پرستی می‌گراید. بنابراین الهیات خلط عقل ابزاری با عقل هستی‌شناختی را رد می‌کند. استفاده از عقل ابزاری، متضمن هیچ مسأله وجودی نیست. این وضعیت در رابطه با عقل هستی‌شناختی کاملاً فرق دارد، عقل هستی‌شناختی در معرض تناهی و انفصال قرار دارد و می‌تواند در هستی جدید مشارکت کند. در حوزه الهیات انسان باید نه تنها عقل هستی‌شناختی را از عقل ابزاری متمایز سازد، بلکه باید کمال ذاتی عقل هستی‌شناختی (در اتحاد با صرف‌الوجود) را از وضعیت آن در مراحل مختلف فعلیتش در عرصه وجود، حیات و تاریخ تمایز نهد.

### ۳) ساختار عقل

عقل هستی‌شناختی (لوگوس) ساختار ذهنی است که ذهن را قادر می‌سازد تا واقعیت را درک کرده و آن را قالب‌بندی کند. عقل واقعیت را براساس ساختار متناظر با واقعیت درک و قالب‌بندی نماید. در ارتباط میان ساختار لوگوسی و عقلانی نفس مدرک و قالب‌بندی‌کننده و ساختار لوگوسی و عقلانی جهان مدرک تبیین‌های متفاوتی وجود دارد. چهار نوع توصیف اصلی در مورد ارتباط عقل سوژکتیو و عقل ابژکتیو یعنی ساختار عقلانی ذهن و ساختار عقلانی واقعیت عینی، رخ می‌نماید (تیلیش، الهیات سیستماتیک، ۱۹۵۱: ۷۵-۷۶):

۱) مولود بودن عقل ذهنی از واقعیت عینی (رنالیسم)

۲) عقل عینی آفریده عقل ذهنی و فعلیت آن (ایده‌آلیسم)

۳) استقلال هستی‌شناختی و بهم پیوستگی کارکردی آن دو (دوگانه‌انگاری و کثرت‌گرایی)

۴) وحدت‌بنیادی (یگانه‌انگاری)

ساختار عقل سوژکتیو (ذهنی) دارای دو کارکرد است: الف) درک واقعیت: پذیرش عقلانی و نفوذ به عمق و ماهیت ذهنی هر چیزی می‌باشد. در این جنبه قطب‌بندی عناصر شناختاری و زیباشناختی را درمی‌یابیم. از این‌رو می‌توان گفت که در هر عمل عقلانی عنصر عاطفی حضور دارد. ب) قالب‌بندی آن: واکنش عقلانی به محیط و جهان که در آن ماده معین به کلّ درهم تنیده تبدیل می‌شود. در این جنبه قطب‌بندی بین عناصر اندامی و سازمانی را ملاحظه می‌کنیم. عقل ذهنی در فرایند دوگانه پذیرش و واکنش واقعیت را بیان می‌کند، بنابراین ساختار عقلانی واقعیت و ساختار عقلانی ذهن، ثبات در تغییر و تغییر در ثبات را واجد هستند و حالت ایستا ندارند (تیلیش، الهیات سیستماتیک، ۱۹۵۱: ۷۷/۱). حیات و واقعیت عینی به‌همان میزان ذهن خلاق است. طبیعت و تاریخ چیزی متعارض با عقل را نمی‌توانند پدید آورند. تازه و کهنه در عرصه تاریخ و طبیعت در امر واحد عقلانی به هم می‌پیوندند که هم‌زمان هم ایستا و هم پویا می‌باشد (تیلیش، الهیات سیستماتیک، ۱۹۵۱: ۷۹/۱).

عقل با اینکه تحت سیطره قیود وجودی است، اما ساختار بنیادی عقل در حیات واقعی آن از میان نمی‌رود. عناصر ساختاری عقل تحت شرایط و قیود وجودی علیه یکدیگر حرکت می‌کنند؛ از این‌رو عقل در تحت شرایط و قیود وجودی دارای قطب‌بندی‌های متعارض زیر است (تیلیش، الهیات سیستماتیک، ۱۹۵۱: ۸۳-۹۴): الف) قطب‌بندی ساختار و کُنه عقل؛ ب) قطب‌بندی عناصر پویا و ایستای عقل (تیلیش، الهیات سیستماتیک، ۱۹۵۱: ۱۵۰/۱)؛ ج) قطب‌بندی عناصر صوری و عاطفی عقل (تیلیش، الهیات سیستماتیک، ۱۹۵۱: ۱۵۳/۱). عقل

در ضمن تصدیق وضعیت وجودی خویش، ملزم به جست‌وجوی «وحی» است (تیلیش، الهیات سیستماتیک، ۱۹۵۱: ۸۲-۸۳). در تحت شرایط و قیود وجودی عقل در جست‌وجوی وحدت مجدد میان قطب‌بندی‌های معارض با یکدیگر بوده که این وحدت مجدد به معنای در جست‌وجوی «وحی» بودن می‌باشد. فائق آمدن بر گسستگی بین کارکردهای عقل و قالب‌بندی آن، با جست‌وجوی وحی است. عقل وجودی که بر تعارضاتش غلبه شده است، «عقل نجات یافته» نام نهاده می‌شود (تیلیش، الهیات سیستماتیک، ۱۹۵۱: ۱/۱۵۵).

شناخت گونه‌ای از وحدت است (تیلیش، الهیات سیستماتیک، ۱۹۵۱: ۱/۹۴). در هر عمل شناخت، فاعل شناسا و متعلق شناخت اتحاد می‌یابند و بر شکاف عالم<sup>۸</sup> و معلوم<sup>۹</sup> غلبه می‌شود. وحدت شناخت، وحدت از طریق انفصال است. یعنی برکناری شرط وحدت شناختاری می‌باشد. از این‌رو «وحدت» و «فاصله» عناصر قطبی روند شناخت هستند و هیچ شناختی بدون حضور این دو عنصر وجود ندارد. عنصر «وحدت»، شناخت پذیرنده<sup>۱۰</sup> نام نهاده می‌شود، زیرا معلوم را به درون خویش یعنی اتحاد با عالم فرو می‌برد. عنصر «برکناری» و همچنین شناختی که از جانب عنصر فاصله و برکناری تعیین می‌یابد، می‌توان شناخت کنترل‌کننده<sup>۱۱</sup> نامید (تیلیش، الهیات سیستماتیک، ۱۹۵۱: ۱/۹۷-۹۸). فهمیدن ترکیبی از اتحاد شناختاری و برکناری است و یا تلفیق شناخت کنترل‌کننده و شناخت پذیرنده می‌باشد و یا به عبارت دیگر تلفیق مشارکت وجودی و تحلیل است. تقابل نهفته در عقل شناختاری (تعارض شناخت کنترل‌کننده و شناخت پذیرنده) تعارض اصلی در شرایط و قیود وجودی محسوب می‌شود (تیلیش، الهیات سیستماتیک، ۱۹۵۱: ۱/۹۶). عقل شناختاری در جست‌وجوی شناختی است که بر تعارض وحدت و فاصله (برکناری) فائق آید. آن اتحاد در جست‌وجوی وحی بودن معنا می‌یابد. وحی مدعی است که اتحاد کامل شناختاری را پدید آورده و اقتضای هر دو شناخت کنترل‌کننده و پذیرنده را دارد (تیلیش، الهیات سیستماتیک، ۱۹۵۱: ۱/۱۰۰).

شناخت کنترل‌کننده، شناختی فارغ‌دلانه، برکنار و فاصله‌دار می‌باشد. معلوم را مبدل به شیء کرده و مدعی آن است که همه سطوح واقعیت را تحت کنترل و نظارت خود درآورده و در قالب برکناری به تحلیل و محاسبه‌گری و استفاده ابزاری از آن پرداخته است. چنین شناختی به شیء‌وارگی انسان (محروم کردن انسان از ویژگی ذهنی و آن را چیزی در زمره سایر اشیاء دیدن) و بیگانگی از ماهیت انسان منجر شده و در نتیجه ما را به انسانیت‌زدایی شناختاری می‌رساند. اما تیلیش معتقد است که هیچ چیز مطلقاً بیگانه نیست، زیرا انسان در اشیاء نگاه می‌کند و آن‌ها را تحت کنترل و نظارت در می‌آورد و از سوی دیگر با مشارکت وجودی اشیاء نیز انتظار پذیرفته شدن از سوی انسان را دارند.

بنابراین هیچ چیز صرفاً شیء نیست و در ساختار ذهن و جهان سهیم است (تیلیش، الهیات سیستماتیک، ۱۹۵۱: ۹۹/۱).

#### ۴) وحی

وحی از دیدگاه تیلیش، نفی ساختار ثنوی شناخت متعارف و فراروی از شناخت متعارف است. استقلال وجودی از واسطه وحی نفی می‌شود، اما وحی ساختار ذهنی و عینی را نقض نمی‌کند. وحی استمرار دارد و عقل در جست‌وجوی وحی می‌باشد. مسیح به‌عنوان کلمه الهی وحی مجسم است. به معنای دیگر وی معتقد به وحی غیرگزاره‌ای می‌باشد. وحی رافع تعارضات و ابهام‌های عقلی است. خاتمیت و وحی نهایی در مسیح می‌باشد. از دیدگاه او وحی به انبیاء اختصاص ندارد و وحی به غیر از معطی به پذیرنده نیز نیازمند است. از دیدگاه او میان وحی تشریحی و انبائی تفکیک نمی‌شود و علم وحیانی تنها در نسبت با مبدأ معنا و دل‌بستگی واپسین می‌باشد (مباینیت با سایر علوم).

وحی پاسخ نهفته در تعارضات وجودی عقل است. وحی شامل دو عنصر می‌باشد: ۱) تجلی کامل مبدأ هستی در کسی که حامل وحی نهایی است. ۲) قربانی کامل حامل و وسیله وحی برای محتوای وحی می‌باشد. چنانکه عیسی بیان می‌کند که «کسی که به من اعتقاد دارد، به من اعتقاد ندارد» (انجیل یوحنا، ۴۴: ۱۲). هنگامی که عقل در حیطه وحی نهایی قرار گیرد. وحی نهایی با برقراری اتحاد ذاتی میان آن‌ها، بر تعارضات آن غلبه کند که این تعارضات عبارتند از: الف) تعارض خودمحوری و دیگرمحوری ب) تعارض مطلق‌گرایی و نسبی‌گرایی ج) تعارض صورت‌گرایی و عاطفه‌گرایی.

«عقل خدامحور» و رای این تعارضات سه گانه است. در موقعیت وحیانی نه تعارضات عقل تأیید می‌شود و نه ساختارزدایی عقل انجام می‌شود، بلکه ساختار ذاتی عقل تحت شرایط وجودی به‌طور بسته و گریخته (ناقص)، اما واقعی مجدداً تثبیت می‌گردد (تیلیش، الهیات سیستماتیک، ۱۹۵۱: ۱۵۵).

واژه «وحی»<sup>۱۲</sup> به‌طور سنتی به معنای تجلی امر نهان به‌کار رفته است که با شیوه‌های متعارف علم حصولی قابل دسترس نیست. وحی تجلی خارق‌العاده و خاصی می‌باشد که پرده را از روی امر نهان و سرّی کنار می‌زند. این امر نهان اغلب «سرّ» نامیده می‌شود. سرّ در رهیافتی تجربه می‌شود که با رهیافت شناخت متعارف در تعارض است و فراتر از عالم و معلوم می‌باشد. وحی همواره بر انسان در موقعیت انضمامی وحی محسوب می‌گردد و وحی به‌صورت کلی وجود ندارد و از طریق فرد، گروهی را فرا می‌گیرد. وحی یک پذیرش ذهنی (جنبه پذیرنده وحی) و رویداد عینی (جنبه معطی وحی) به هم پیوسته است. سرّ به‌لحاظ ذهنی در قالب «وجد»<sup>۱۳</sup> و به‌لحاظ عینی در قالب «معجزه»<sup>۱۴</sup> رخ می‌نماید. وحی بدون یکی از این دو واقعی نیست (تیلیش، الهیات سیستماتیک، ۱۹۵۱: ۱/۱۱۱). «وجد» به معنای بیرون از خود واقع شدن است که به حالت خارق‌العاده ذهن اشاره می‌کند.



به این معنا که ذهن از وضعیت متعارف خویش فراتر می‌رود. وجد نفی عقل نیست، بلکه حالتی از ذهن است که در آن عقل فراسوی خود می‌باشد، یعنی از ساختار عالم و معلوم فراتر است. وجد تجربه‌کننده عقل را با مبدأ هستی متحد می‌سازد. حالت وجدی، ساختار عقلانی ذهن و تزلزل وجودی آن را فرو نمی‌پاشد و تنها ساختار متعارف عالم و معلوم برکنار می‌شود (تیلش، الهیات سیستماتیک، ۱۹۵۱: ۱/ ۱۱۴-۱۱۵). بنابراین وحی یکپارچگی مجدد عقل است (تیلش، الهیات سیستماتیک، ۱۹۵۱: ۱/ ۹۴). عقل در برابر وحی مطرح نیست، بلکه عقل، وحی را طلب می‌نماید. وحی مدعی آن است که حقیقتی را ارائه می‌کند که اولاً قطعی و یقینی است و ثانیاً متعلق دل‌بستگی و افسوس می‌باشد (تیلش، الهیات سیستماتیک، ۱۹۵۱: ۱/ ۱۰۵).

از دیدگاه تیلش واقعیتی وجود ندارد که نتواند حامل سرّ هستی و وارد «همبستگی و حیانی»<sup>۱۵</sup> شود. هیچ چیز فی‌نفسه شایسته بازنمونی از دل‌بستگی و افسوس را ندارد. هر چیزی در صرف‌الوجود یعنی مبدأ هستی و معنا سهیم است، و الا واجد قدرت هستی نبود. بنابراین طبیعت و هر چیزی امکان وسیله قرار گرفتن برای وحی را دارا می‌باشد. بین وسائل از حیث اهمیت و حقیقت آن‌ها در اشاره کردن به دل‌بستگی و افسوس و سرّ هستی تفاوت دارد. برخی تنها صفات محدودی از آن را می‌توانند بازنمایند. انسان صفات محوری و به‌صورت تلویحی تمام صفات را نمایان می‌سازد که می‌تواند به سرّ هستی و معنا اشاره کند. هیچ چیزی بالذات واجد خصیصه و حیانی نیست، بلکه از آن حیث که به وسیله و حامل وحی بدل می‌شوند و سرّ هستی را آشکار می‌سازند، ویژگی و حیانی پیدا می‌کنند. رویدادهای تاریخی، گروه‌ها و افراد فی‌نفسه وسیله‌های وحی نیستند، تحت شرایط خاص به مجموعه‌های و حیانی وارد می‌گردند. اگر به وجد و پدیده نشان‌مند اشاره کنند، وحی روی داده است (تیلش، الهیات سیستماتیک، ۱۹۵۱: ۱/ ۱۱۸). وحی می‌تواند از طریق هر شخصی روی دهد که برای مبدأ هستی حالت شفافیت و فرانمایی دارد (تیلش، الهیات سیستماتیک، ۱۹۵۱: ۱/ ۱۲۱).

از دیدگاه تیلش وحی دارای پویایی است (تیلش، الهیات سیستماتیک، ۱۹۵۱: ۱/ ۱۲۶). زیرا یک «وحی نخستین» وجود دارد که در آن برای نخستین بار معجزه و وجد به هم می‌پیوندند. همچنین یک «وحی وابسته» وجود دارد که معجزه و پذیرش نخستین آن با همدیگر جنبه معطی را شکل می‌دهند. اما افراد و گروه‌های جدید که به همان همبستگی وحی وارد می‌شوند، جنبه پذیرنده وحی وابسته را شکل می‌دهند؛ این جنبه در هر عصر و دوره‌ای تغییر می‌یابد. عیسی هم از آن جهت که توانسته مسیح باشد، مسیح است و هم از آن جهت که به‌عنوان مسیح پذیرفته شده، مسیح می‌باشد. از این رو نسل‌های بعدی نیز باید با مسیح وارد «همبستگی و حیانی»<sup>۱۶</sup> شود. عیسی ناصری از آن جهت که عیسی ناصری را به عیسی مسیح قربانی می‌کند، وسیله وحی نهایی است. «وحی نهایی»

یعنی وحی در عیسی به‌عنوان مسیح، بنابراین ملاک و غایت هر وحی دیگری است. هر چیز و حیانی در «وحی نهایی» حضور دارد، زیرا وحی نهایی نمی‌تواند پایان یابد، زیرا حامل وحی یعنی عیسی چیزی برای خود ادعا نمی‌کند. اگر شخصیتی تحت شرایط وجود ادعای قدرت و حیانی بالذات کنند، به بت و اهریمن مبدل می‌شود (تیلیش، الهیات سیستماتیک، ۱۹۵۱/۱۲۸). وحی نهایی عقل را فرو نمی‌پاشد، بلکه آن را تکامل می‌بخشد (تیلیش، الهیات سیستماتیک، ۱۹۵۱: ۱/۱۵۰). وحی نهایی منطقاً نامعقول نیست، بلکه رویدادی انضمامی است که در سطح عقلانیت باید به اصطلاحات متناقض بیان شود. عیسی به‌عنوان مسیح واجد دو ویژگی برجسته می‌باشد: (۱) تأکید بر حفظ وحدت ناگسستگی با مبدأ هستی خود از جانب عیسی به‌عنوان مسیح (۲) قربانی کردن مستمر هر چیزی که می‌توانست از این وحدت برای خود حاصل کند. حضور خدا در عیسی، او را به مسیح مبدل کرده است (هستی جدید).

### ۳) کلیات روش‌شناختی دیدگاه آیت‌الله خامنه‌ای (الف) رویکرد ساختارمند به دین در سنت اسلامی

گزاره‌های دینی در سه دسته کلی تقسیم‌بندی می‌شوند: الف) گزاره‌های توصیفی ناظر به عناصر شناختی، ب) گزاره‌های دستوری و حکمی ناظر به عناصر رفتاری، ج) گزاره‌های ترغیبی و اقتناعی ناظر به عناصر احساسی. شناخت رویکرد سیستمی به دین در سنت اسلامی، متأثر از حجیت و دلالت عقل و نقل به‌صورت توأمان است و برای این رویکرد می‌توان مختصات و ویژگی‌هایی را مطرح کرد که عبارتند از: الف) معنا تکون تألیفی و ترکیبی از مؤلفات گوناگون می‌باشد. ب) سازوکاری و تناسق میان مؤلفه‌های گوناگون آن برقرار است. ج) دارای چارچوب و اصول فکری و عملی ناظر به امور توصیفی و توصیه‌ای و ارزشی ثابت و متغیر می‌باشد. د) میان مؤلفات گوناگون برهم‌کنش و تعاطی وجود دارد. ه) این منظومه دارای غایت‌مندی نسبت به امور و روابط بندگان خدا است. و) طرحی جامع برای ساخت شئون حیات انسانی و جهت‌بخش به مقام‌کنش‌گری انسان است. ز) با زندگی عملی و بایدها و نبایدهای آن نسبت برقرار کرده است. ح) دارای مرزبندی با سایر نظام‌ها و گفتمان‌ها می‌باشد.

در مواجهه نظام‌مند به زبان دین، رابطه‌ای اندام‌وار و شبکه‌ای میان مؤلفه‌ها و گزاره‌ها برقرار می‌شود. به‌گونه‌ای رفت‌وبرگشت تعالی‌بخش، میان «نظام‌بخشی» و «کشف دلالت» مطرح می‌شود، یعنی گاهی کشف دلالت مقدم و مؤثر در نظام‌دهی و گاهی نظام‌دهی مقدم و مؤثر در کشف دلالت زبان دین است. هدف صرفاً دست‌یابی به «حجیت» شرعی نیست، بلکه انتظار یافت «واقع» نیز در آن وجود دارد. بنابراین با تفکیک دو مقام «دلیل» و «علت» به مطالعه عینیت و ذهنیت

نفس الامر و دلالت‌های متنی آن می‌پردازد. بر این اساس در مقام «استنباط» و برداشت از منابع شناختی، کشف قواعد کلی از متون و منابع می‌شود؛ گاهی به‌واسطه استخراج پرسش‌های نو (با ظهور مکاتب و پدیده‌های نو) از متن دین، استنتاج شده و گاهی به‌واسطه استخراج پرسش‌هایی از مکتب اسلام از پدیده‌ها استنتاج می‌کند. در مقام «تدبیر امور» (حسب مصلحت و مقتضیات زمانی و مکانی) به انطباق بر مصادیق و یا ساخت رویه‌ها و ساختارها و... دست می‌یابد. همچنین در مقام «انتقال به دیگری و مواجهه تعلیمی و جامعه‌پذیری آن»، به مسأله ارتباط‌پذیری توجه کرده و به نوآوری‌های گفتمانی، حلّ تعارض‌های گفتمانی، طرد گفتمان‌های مغایر و... توجه می‌شود.

### ب) جریان نظام‌گرا در سنت اسلامی

در بستر تاریخ علوم اسلامی سه رویکرد در میان علمای جهان اسلام وجود داشته است: الف) جریان بی‌نظام‌آغازین. ب) جریان نظام‌گریز و نظام‌ستیز. ج) جریان نظام‌گرا (اجتهاد در معنای اعم). رویکرد نظام‌مند بر نفی روش‌های ارتكازی و انفرادی و تکیه بر روش‌های تعلیمی و جمعی تأکید دارد. همچنین نفی مواجهه منفرد با مسائل و تکیه بر مرتبط دیدن آن‌ها و نظام شبکه‌ای آن در یافتن پاسخ مسائل مؤثر است. در روش‌های ارتكازی و انفرادی، فرد نه به‌صورت تفصیلی به پاسخ رسیده، بلکه براساس ارتكازات ذهنی خود به آن رسیده است که روش‌های غیرقابل تکرار و تعلیم هستند و مورد مخالفت قرار گرفته است. به‌کارگیری رویکرد نظام‌مند و کنترل‌کننده اجتهادی در خوانش بهتر متن به جهت گریز برخی نظام‌ندی می‌باشد تا با رویکرد نظام‌مند به خوانش متن دین، از برداشت‌های ناصحیح و التقاطی دوری جسته شود و فهم و معرفت ناب از آن استخراج گردد. روش و ابزارهای کنترل نظام‌مند در استنباط تفکر اسلامی تاکنون پیرامون موارد زیر بوده است:

الف) خوانش متون با استفاده از روابط لفظی، ملازمات عقلیه و تراجیح ادله در هم‌افزایی متون. ب) رویکرد نظام‌مند به یک حیطه موضوعی نیز با استفاده از مواردی همچون: استفاده از برداشت‌های عرفی، استفاده از سیره عقلا، استفاده از قیاس، تنقیح مناظ و الغاء خصوصیت. ج) رویکرد نظام‌مند به حوزه تکلیف که مواردی را شامل است: رابطه میان دلیل، اماره و اصل، رابطه میان علم و ظن و شک، دستگاه اصول عملیه (د) نظام‌سازی برای فعالیت‌های همسان و آموزش نظام‌پذیری حتی در عمل نه علم، همانند موارد زیر که در میراث مکتوب می‌توان از آن‌ها مواردی را نام برد: ادب‌القضاء یا ادب‌القاضی، آداب‌السلوک یا آداب‌المیردین، ادب‌الاملاء و الاستملاء، ادب‌الدنیا و الدین، آداب‌المتعلمین و... ه) در رویکرد اجتهادی ابزارها و تدابیر کنترلی وجود دارد که عبارتند از: کنترل با آزمون (اسناد در حدیث و قرائت)، کنترل با معیار (معیار قرائت مقبول، حدیث صحیح)، کنترل با تحدید (مذاهب اربعه)، کنترل با انتساب (طریقه محدثین متقدم امامی؛ تقلید غیرمقید به مذهب)

و) تدابیر کنترلی درخصوص خوانش قرآن کریم: ساماندهی به حوزه قرائت و رسم مصحف، ساماندهی به حوزه فهم و تفسیر قرآن. ز) نظام‌سازی برای کنترل: ایجاد علوم نحو و معانی و بیان برای فهم قرآن، ایجاد دانش اصول فقه. ح) تدابیر کنترلی درخصوص اجتهاد: حجیت اجماع، مقابله با خرق اجماع، شهرت به‌مثابه اجماع، احداث قول جدید و اجماع مرکب، اجماع محصل و منقول، اجتهاد در مذهب، شرایط مجتهد، شهرت فتوایی، احتیاط در فتوا (تدابیر کنترلی درخصوص ضبط حدیث: شکل‌گیری پدیده اسناد، شکل‌گیری علوم درایه و رجال، اعتبارهای خاص مانند کتب سته اهل سنت و کتب اربعه امامیه، شکل‌گیری الگوهای بازیابی حدیث ی) تدابیر کنترلی درخصوص کاربرد عقل: ارزیابی‌های درباره دامنه کاربرد عقل و تنظیم روابط آن با نقل، ارزیابی‌های درباره رابطه عقل و رأی مذموم. ک) عقل به‌مثابه ابزار یاری‌رسان شامل عملکردهای زیر است: کاربرد عقل برای درک متون و تطبیق زبان در متن، کاربرد عقل برای پیوند متون با یکدیگر؛ کاربرد عقل برای پیوند متن با امر واقع.

### ج) جنبش‌های اصلاح‌طلب در جهان اسلام

شکل‌گیری دوگانه سنت و تجدد، همواره تحلیل‌گران را دچار لغزش کرده است. بنابراین گاهی تلاش‌های انجام‌یافته برای بازگشت به سنت‌های حاکم گذشته و ایستایی بر ثوابت تاریخی با حرکت‌های قهقرانی و بی‌توجهی به مقتضیات زمانی و مکانی همراه بوده و گاهی با نوگرایی و تجددگرایی افراطی روبه‌رو شده است (غلامحسین خسروپناه، جریان‌شناسی فکری ایران معاصر: ۱۹-۲۸). برخی نیز به‌طور کلی سه جریان سنت‌گرایی، محافظه‌کاری و نوگرایی را در فکر اسلامی مطرح کرده‌اند (موسی نجفی، در مجموعه تأملات سیاسی در تاریخ تفکر اسلامی: ۳/۹۹-۱۰۰) یا به‌گونه‌ای دیگر، از آن‌ها با عنوان جریان متجمد (سلفی‌گری وهابیت و اخباری‌گری)، متجدد (التقاطی‌ها، عرف‌گرایان و ملی‌گرایان) و مجدد (سنت‌گرایان و نوگرایان فلسفی - عقلانی، نقلی - اسنادی، اجتماعی - سیاسی، معنوی - عرفانی و علمی) نام برده‌اند (علی‌اکبر رشاد، دین‌پژوهی معاصر: ۵۵ - ۵۶). جریان مجدد تلاشی فکری به‌منظور بازسازی مفاهیم و آموزه‌های مکنون در متون دینی و سنت فکری اسلامی است. اینان درصدد گشودن راه سومی میان تصلب و تجدد بودند. ضمن ضرورت بازگشت به اصول اولیه، تحول در فهم معرفت دینی انطباق با مقتضیات زمان را نیز می‌پذیرند. استفاده از میراث علمی، احترام به میراث علمی و نقادی آن با وفاداری مجتهدانه، نقادانه و مواجهه فعال با تفکر معاصر جهانی و ایجاد نوآوری و ابداع و کوشش برای سهم‌گذاری در خزانه حکمت و معرفت بشری به‌خصوص در قلمرو معرفت دینی است (علی‌اکبر رشاد، دین‌پژوهی معاصر: ۹۶-۹۷) بنابراین در مقابل این جریان دوگونه معرفت دینی شکل گرفته است که عبارتند از:

**الف) اسلام جمود و تحجرگرایی**، جریان سنتی متحجری که التزام به دین را با جمود پیوند زده و در عمل در قبال هرگونه ابداع و نوآوری از خود مقاومت نشان می‌دهد و از هر نوع نقد و ارزیابی پرهیز دارد. «فانّ نظرها الی الماضی خلا من النقد و التمیحص خلواً تاماً» (محمد اقبال لاهوری، تجدید التفکیر الدینی: ۱۷۶). **ب) اسلام تجددگرا**، جریانی که به نوگرایی و به‌طورکلی تمدن غرب نگاهی مقلدانه دارد و ضمن مردود دانستن وضع موجود، اصول اساسی تفکر خود را از آن کسب کرده است (علی‌اکبر رشاد، دین‌پژوهی معاصر: ۹۹-۱۰۰). گرده برداری از پروتستان لیبرالیسم فرنگی و مسیحیت مدرن شده پس از رنسانس مهم‌ترین ویژگی این جریان است، اما در برابر این دو جریان، جریان سومی نیز ظهور کرده که با خوانش نوینی از دین همراه بوده است. **ج) اسلام امام خمینی (ره)**، اسلام امام خمینی (ره) همان اسلامی است که در زمانه کنونی ظهور و بروز آن با دین‌شناسی اصیل و حرکت تأسیسی برای ایجاد شرایط تشکیل حکومت اسلامی توسط ایشان همراه بوده است. با پایبندی به اصول در عین نوآوری و پویایی فکری به اجتهاد علمی (در عرصه پژوهشی و علمی و نظرورزی) و اجتهاد عملی (در عرصه برنامه‌ریزی و اجرا) پرداخته است و به پیشرفت‌گرا بودن اسلام و عدم توقف آن در مرحله‌ای خاص (با توجه به زمان و مکان و مصالح و مفاسد واقعی) توجه داشته است. ذات اسلام را امری تحول‌خواه و تعالی‌بخش دانسته‌اند، با جمود و قشری‌گری از سویی و با بدعت‌گذاری و التقاط از سویی دیگر در تقابل می‌باشد.

به‌عبارت دیگر در جهان اسلام، جنبش‌های اصلاح‌طلب سه طایفه کلی هستند: نخست) تجددطلبان که همان اسلام‌گرایان متجدد و غرب‌گرا هستند که در عین طرح مبانی اسلامی با مدرنیته هم ارتباط برقرار می‌کنند. بنابراین به شکل‌گیری تفسیرهایی از قرآن انجامیده است که رویکرد اصلاح طلبانه مدرنیسمی داشته‌اند. دوم) اصلاح‌طلبان سیاسی که با نقد تفکر مدرن، استبدادستیزی و نفی وابستگی به بیگانگان متوجه آن شدند که با نصوص دینی می‌توان استبداد را ریشه‌کن کرد؛ بنابراین تفسیر از متون دین در خدمت اصلاحات سیاسی اجتماعی قرار گرفته است. اینان مشکل را نقد فهم سنتی از دین نمی‌دانند، بلکه عمل به فهم را مهم برمی‌شمرند (مرتضی مطهری، مجموعه آثار: ۲۴/ ۳۰ و ۴۴) (حمید عنایت، سیری در تفکر سیاسی عرب: ۹۷-۹۸). سوم) اصلاح‌طلبان دینی که معتقدند فهم از دین درست نیست، بلکه فهم ناب و پیراسته از دین لازم است (مرتضی مطهری، مجموعه آثار: ۲۴/ ۳۵-۳۶). امام خمینی (ره) با تأکید بر اصلاح معرفت دینی، در چگونگی بازگشت به اسلام و روش فهم ناب از اسلام با سایر جریانات موجود در جهان اسلام تفاوت بنیادین داشتند. ابتلای حقیقی جهان اسلام را ناشی از دین‌شناسی ناصحیح و حصرگرایانه دانسته است که هر مکتبی از دانش‌های اسلامی، اسلام را با فهم دانشی خود تبیین کرده و ابعاد واقعی و جامعیت

اسلام را منحصر در بُعد و سطحی خاص کرده و سایر ابعاد آن پوشید و مغفول مانده است (خمینی، صحیفه امام: ۶/۴-۹).

در این دیدگاه دو دغدغه اصلی وجود دارد: الف) کنترل و خوانش نظامند متون دین. ب) ارتباط‌پذیری و فهم منابع دینی برای عموم و در دسترس قرار گرفتن آن‌ها. بر این اساس ساده‌سازی و برخورداری از حداقل مفروضات در تبیین مفردات و ترکیب‌های گزاره‌های دینی و همچنین سازوکاری و ارتباط نظام‌مند مبتنی بر رابطه استلزامی میان گزاره‌های دینی مورد توجه بوده است. به‌نحوی که توانایی دین در پاسخ‌گویی به نیازها و کارآمدی آن، به‌گونه‌ای است که گستره‌ای از مسائل و موقعیت‌های زندگی را شامل شود. بازگشت به منابع اولیه دینی، با رویکرد تدبیری نسبت به منابع دینی در عین توجه به زنجیره معنایی، از تفاسیر گذشته ضروری است که به‌نحو گزینش‌گرایانه و با پالایش سنت‌های تفسیری حاصل می‌شود. کشف ساختار حاکم بر منابع دینی و روابط استلزامی بین گزاره‌ها ضروری می‌باشد. بنابراین در ضمن پیوست‌گرایی با تفاسیر و زنجیره معنایی حاکم بر سنت‌های تفسیری گذشته، تأملات نوینی در امتداد آن تأملات تفسیری داشته و با ساده‌سازی سنت تفسیری، آن را در دسترس عامه مردم قرار می‌دهند. همچنین ضمن به‌کارگیری ابزار کنترلی در فهم، نباید ابزار ارتباطی نیز از دست برود. تا متن دین، بدون مبنا و به‌نحو سلیقه‌ای و شخصی معنا نشود. تفسیری اجتماعی مطرح‌شده در این گرایش، تفسیر در خدمت اصلاحات سیاسی اجتماعی نیست؛ هرچند ارتباط تنگاتنگی میان تفسیر اجتماعی با اصلاحات اجتماعی است؛ اما از ذات این تفاسیر از متن دینی، اصلاحات و تحولات اجتماعی برمی‌خیزد. بنابراین مشکل تنها عمل به فهم نمی‌باشد، بلکه فهم سنتی از دین باید نقد شود و فهم صحیح و پیراسته شده از دین جایگزین آن گردد. بنابراین ضمن نقد روش‌شناسانه از تفاسیر گذشته، به بازآفرینی فهم از دین دست یازند.

#### د) اصول رویکرد ساختارمند به زبان دین

آیت‌الله خامنه‌ای، کتاب «طرح کلی اندیشه اسلامی در قرآن» را شامل «پایه‌های فکری برای ایجاد یک نظام اسلامی» می‌داند. ایشان با آسیب‌شناسی فکر و عمل جامعه مسلمانان روزگار خود، «طرح اسلام به‌صورت مسلکی اجتماعی و دارای اصولی منسجم و یک‌آهنگ و ناظر به زندگی جمعی انسان‌ها» را «یکی از فوری‌ترین ضرورت‌های تفکر مذهبی» تشخیص داده و با تأکید بر سه مؤلفه، به گزارشی فشرده از «طرح فکری اسلام» مبتنی بر قرآن پرداخته‌اند. الف) طرح دستگاه فکر اسلامی ناظر به تکالیف عملی و به‌ویژه زندگی اجتماعی؛ ب) نشان دادن پیوستگی و هماهنگی عناصر فکری اسلام به‌عنوان اجزای یک واحد؛ ج) استنباط اجتهادی از منابع اصلی دین به‌خصوص قرآن به‌عنوان موثّق‌ترین و کامل‌ترین سند (غفاری، از نیمه خرداد، ۱۳۹۸: ۷۸).

اما این رویکرد ساختارمند به زبان دین دارای اصولی است: نخست) عملیات تفهیم و تفهم به‌نحو تدریجی در بستر اجتماع رخ می‌دهد. بر این اساس، عملیات معناداری کلام مبتنی بر وضع تعینی بوده و نه صرف وضع تعینی باشد. دوم) عملیات وضع مبتنی بر تبادر دو پایه لفظ و معنا در تعاطی کلام و معنا، میان متکلم و مخاطب می‌باشد، زیرا ارتکاز عقلا این است که کلام، ساختار و بافتار شبکی (انتظار انسجام لفظی و انسجام معنایی) دارد. از این رو اگر هدف فهم و کشف قصد و مراد جدی متکلم باشد، باید به ساختار و بافتار شبکی لفظ و معنا توجه داشت. اما انعقاد ظهور و دلالت و حجیت آن ظهور چگونه است؟ عملیات فهم از ترکیب میان دو تبادر میان متکلم و مخاطب می‌باشد. در نزد متکلم، تبادر در استخدام لفظ است که شبکه‌ای از الفاظ در آن سامان می‌یابد و در نزد مخاطب، تبادر در استخدام معنا می‌باشد که شبکه‌ای از معانی در آن وجود دارد. در بافتار معنایی، اصل انسجام معنوی، اتجاه و سمت‌گیری محتوایی، گرانیگاه کلام است و در ساختار لفظی، اصل انسجام لفظی می‌باشد. در رویکرد ساختاری به زبان دین، صرف رعایت هر نوع هم‌نشینی و جانشینی در الفاظ یا رعایت هر نوع اسلوب تقدم و تأخری در کلام موردنظر نیست، بلکه این تناسب باید متناسب با گرانیگاه کلام باشد.

سوم) معمولاً انواع دلالت را می‌توان در دو بخش تقسیم‌بندی کرد: الف) دلالت «انفسی» و ب) دلالت «آفاقی». دلالت انفسی، دلالتی درون‌متنی و متن‌پایه است که شامل اسالیب و رموز کلام و سیاق و... می‌باشد. و دلالت آفاقی که وراء متنی و بینامتنی است، شامل حال متکلم و قرائن مقامیه، ظرف صدور کلام، اقتضانات زمانی و مکانی و ظروف و ملابسات محیط بر کلام و حال مخاطب و حال متلقى و... می‌باشد. چهارم) هر کلامی دارای سطوحی است که عبارتند از: الف) مبدأ (متکلم) ب) نفس محتوای بیان و حکم ج) وسائط و ابزار انتقال پیام د) ظروف صدور و ظروف القول و محیط به کلام ه) شرائط و اقتضانات تطبیق و... پنجم) برای فهم زبان دین، مستوای آن کلام تنها مفردات یعنی کلمه نیست، بلکه شامل تراکیب کلامی همچون گزاره، فقره و کل نص آن نیز می‌شود. به‌کارگیری سیاق در فهم زبان دین، در مستوای کل نص نیز مطرح می‌شود.

ششم) آیت‌الله خامنه‌ای معتقد به امکان استخراج نظام فکری از قرآن، معرفت دینی منظومه‌وار و متحدالاجزاء است (خامنه‌ای، طرح کلی اندیشه اسلامی در قرآن: ۳۸). قرآن به‌عنوان دستورالعمل و نظام‌نامه‌ی زندگی اجتماعی (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۷۶/۱۱/۰۹) و برخوردار از منظومه کامل برای زندگی انسان (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۹۳/۰۳/۰۶)، می‌تواند مبنای «برنامه‌ی زندگی» محسوب شود (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۷۶/۰۳/۱۴). ظهور صراط مستقیم که پیامبر اسلام بر آن قرار داشته‌اند

و تعلیم گام به گام بنای جامعه‌ی اسلامی، به شکل یک مجموعه‌ی کامل در قرآن وجود دارد که نیازمند مراجعه به قرآن است (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۹۵/۰۹/۲۷).

هفتم) قرآن دارای یک «هویت جمعی» است که برخی آیات مبین برخی دیگر از آیات هستند و از این رو عمیق‌ترین سطح فهم قرآنی از ارتباط و انس با مجموعه آیات قرآن حاصل می‌شود (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۸۹/۰۴/۲۴ و ۱۳۷۰/۱۲/۲۷). دریافت‌ها و «تأملات قرآنی» که از تدبیر و انس مستمر با مجموعه آیات قرآن حاصل می‌گردد، لزوماً کاشف از معنا و مراد آیات نیستند، بلکه باید با معیارهای ترکیب زبانی قرآن سازگار باشند (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۷۱/۰۲/۲۳). از نظر ایشان قرآن یک کتاب خودتیین و با استقلال در دلالت است. قرآن به هیچ‌وجه در دلالت خود مبهم و ساکت نیست؛ روایات در مرتبه بعد از رجوع به قرآن قرار دارند و تنها در صورتی که با ظاهر کتاب مخالفت نداشته باشند، می‌توان از آن‌ها در فهم پیش‌تر قرآن، مصادیق آیات، مؤید آیات و مخصّص و مقید آیات کمک گرفت (خامنه‌ای، تفسیر سوره براءت: ۳۸۱، ۳۸۲ و ۴۸۶). استفاده از روایات صحیح «در کنار قرآن» و به‌عنوان «مفسر قرآن» لازم است (خامنه‌ای، طرح کلی اندیشه اسلامی در قرآن: ۱۶۳؛ تفسیر سوره براءت: ۳۸۱-۳۸۲ و بیانات، ۱۳۷۲/۰۶/۲۱). از نظر آیت‌الله خامنه‌ای، مجموعه معارف اسلامی در قرآن جمع شده است (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۸۱/۰۷/۱۶). این مجموعه معارف ضمن آنکه به هم مرتبط و منسجم هستند، به‌طور غیرمتمرکزی در سراسر قرآن توزیع شده‌اند. آشنایی با این هویت جمعی و روح کلی حاکم بر قرآن، پیش‌نیاز اصلی برای پژوهش‌های الاهیاتی است که از طریق انس و ارتباط مستمر با مجموع آیات قرآن حاصل می‌شود (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۸۹/۰۴/۲۴). در تدبیر قرآنی، قرآن به مثابه «یک مجموعه منسجم و به هم مرتبط» نگریسته می‌شود که تراکمی از معارف در سراسر قرآن گسترانیده شده است (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۶۹/۱۲/۱۵). از نظر ایشان قرآن برخوردار از روح و کلیاتی می‌باشد که نه از آیه‌ای خاص، بلکه از مجموع آیات قرآن (خامنه‌ای، تفسیر سوره مجادله: ۲۵) و بعد از جمع‌بندی کردن مطالب سراسر قرآن حاصل می‌گردد (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۶۹/۱۲/۱۵). از دیدگاه ایشان باید به تناسب آیات در یک سوره توجه کرد؛ بلکه آن را باید با تمام‌النص سنجید. هرچند تناسب آیات حاکی از بیان غرض کلی سوره از طریق پیوستگی معنایی میان تمامی آیات سوره است. این موضوع ضمن آنکه یکی از وجوه اعجاز قرآن در نظم و یکپارچگی به‌شمار می‌آید، رافع شبهه انقطاع و بی‌نظمی در قرآن می‌باشد. از نظر آیت‌الله خامنه‌ای، هر سوره دارای یک «موضوع محوری» است که همه آیات سوره حول آن می‌چرخند. (خامنه‌ای، تفسیر سوره تباّن: ۴ و بیانات: ۱۳۶۲/۰۸/۰۵) بر این اساس سوره دارای هدفی است که هر آیه در واقع به‌منزله بیان مرحله‌ای برای رسیدن به آن می‌باشد (خامنه‌ای، تفسیر سوره براءت:



در این رویکرد، هر سوره معمولاً از چند دسته آیات تشکیل می‌شود که هر دسته از سیاق خاص خود برخوردارند. متدبر با دسته‌بندی موضوعی آیات مبتنی بر سیاق‌یابی هر دسته و ملاحظه «تناسب آیات» میان دسته‌های مختلف، تلاش می‌کند سیر پیوسته سوره را آشکار نماید (خامنه‌ای، تفسیر سوره برائت: ۳۰۹). سیره تفسیری آیت‌الله خامنه‌ای در سوره برائت، به روشنی حاکی از چنین روشی است. ایشان گاهی با تعبیر «ترتیب آیات به حسب رشته بحث»، پیوستگی میان آیات را تبیین کرده‌اند (خامنه‌ای، تفسیر سوره برائت: ۲۸۱). همچنین اهتمام ایشان به تفسیر سوره‌های اُنفال، مجادله، تغابن، منافقون، کوثر و... حاکی از چنین نگاهی می‌باشد.

هشتم) آیت‌الله خامنه‌ای با فرق‌گذاری میان تفسیر و تدبیر، تدبیر را مرحله‌ای پس از تفسیر می‌داند (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۶۶/۰۹/۲۵). به این معنا «تفسیر» نیز جنبه مقدمه برای ورود به تدبیر پیدا می‌کند که می‌تواند موجب غنای تدبیر شود (پیشین). از مبانی روش تدبیری در این دیدگاه، توفیقی بودن چینش آیات سوره است (خامنه‌ای، تفسیر سوره برائت: ۳۸۰-۳۸۱).

نهم) یکی از مهم‌ترین مؤلفه‌ها برای فهم تدبیری از متون دینی، «اُنس» است. دقت و ژرف‌نگری در کلام عمیق صادرشده از ناحیه حکیم، تنها با «اُنس» امکان‌پذیر می‌باشد (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۶۸/۱۱/۲۰). «اُنس با قرآن» امری فراتر و عمیق‌تر از آشنایی با قرآن و یک «فرایند» رفت‌وبرگشتی و تعاملی است (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۶۹/۰۱/۱۰). اُنس با قرآن، مستلزم رابطه‌ای مبتنی بر «پیوستگی»، «دوام» و «تکرار» می‌باشد. فهم قرآن «تدریجی» و گستره آن تا «بی‌نهایت» است و همین خصوصیات، «ارتباط دائم» با قرآن را ایجاب می‌کند و ارتباط دائم فقط در صورتی ممکن است که «اُنس با قرآن» محقق شده باشد (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۸۸/۰۵/۳۱). مؤلفه دیگر در فهم قرآن که اُنس با قرآن را ایجاب می‌کند، ذومراتب بودن معرفت قرآنی می‌باشد. معرفت قرآن به حسب ظرفیت مخاطب برای او حاصل می‌شود (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۹۸/۰۲/۱۷). طبعاً هرچه این ظرفیت در طول زمان توسعه پیدا کند، فهم دقیق‌تر و بیش‌تری از قرآن نیز حاصل خواهد شد. سؤمین مؤلفه که فهم قرآن را وابسته به اُنس عمومی با قرآن می‌کند، حیثیت مجموعه‌ای قرآن یا همان «هویت جمعی قرآن» است و شرط ارتباط با مجموعه قرآن، اُنس می‌باشد (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۸۸/۰۷/۲۸).

### ه) هویت دین

در اندیشه اسلامی بین سه مفهوم دین، معرفت دینی و تدین تمایز برقرار است (جوادی‌آملی، منزلت عقل در هندسه معرفت دینی: ۱۹-۲۴). اگر دین یک واقعیت مقدس، ثابت و فطری می‌باشد؛ ولی معرفت دینی این‌گونه نیست، زیرا متعلق به فاعل شناسای دین است. سنخ دین، سنخ

هستی‌شناختی است و سنخ معرفت دینی، سنخ معرفت‌شناختی می‌باشد. بنابراین این دو با یکدیگر متفاوت هستند.

دین به معنای آئین اداره زندگی، شکل زندگی را تغییر داده و آن را قالب‌بندی و قواره بخشی می‌کند. هنگامی به جامعه‌ای دین‌دار گفته می‌شود که آن جامعه نظامات اجتماعی خود را مبتنی بر دین شکل داده و برنامه زندگی افراد آحاد جامعه براساس آن سامان می‌یابد (خامنه‌ای، طرح کلی اندیشه اسلامی: ۳۰۹ و تفسیر سوره برات: ۲۱۷).

دین مجموعه و پیکره‌ای است که پیامبر از طرف خدا برای مردم می‌آورد و دارای اجزا و پیکره منسجم بینشی، گرایشی و منشی در نسبت با خدا، انسان و جهان است. متشکل از چند بخش می‌باشد؛ برخی اجزاء دین از سنخ مسائل فکری بوده و اصول و بنیان دین را مطرح می‌سازد. بخش دیگر دین، فلسفه عملی دین و مقررات کلی برای اداره زندگی مردم و ترسیم‌کننده نظام و شاکله اجتماع می‌باشد؛ بخش دیگر آن، مقررات فرعی و جزئی دین است که بر مبنای مقررات کلی آن وضع شده است (خامنه‌ای، تفسیر سوره برات: ۷۳۷). گاهی دین به معنای تدین، یعنی پایبندی به احکام اسلامی، قبول، اذعان و تسلیم می‌باشد (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۶۹/۰۵/۲۳). از سوی دیگر دین به مثابه یک صف‌بندی و جبهه‌بندی در برابر جامعه جاهلی و طاغوتی مبتنی بر ایمان و کفر بوده که عامل آن حُبّ و بغض است (خامنه‌ای، تفسیر سوره ممتحنه: ۵۶). آیت‌الله خامنه‌ای گاهی دین دارای با بیان خصوصیاتش تعریف کرده است. از جمله آنکه دین و دنیا از یکدیگر تفکیک‌ناپذیرند و دارای همبستگی هستند (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۸۴/۰۳/۱۴). دین نمی‌تواند غیر از دنیا عرصه دیگری برای اداء رسالت خود پیدا کند. دنیا هم بدون مهندسی دین و بدون دست خلاق و سازنده دین، دنیایی خواهد بود، تهی از روح معنویت و حقیقت است (پیشین). در تعریفی دیگر ایشان، دین را به معنای راه و صراط می‌دانند. «این راه عبارت است از مسیر خودپرستی تا خداپرستی» (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۸۶/۲/۲۵). همچنین از دیدگاه ایشان گستره دین از نیت قلبی فرد به عنوان فردی‌ترین گُنش تا اجتماعی‌ترین گُنش‌ها در سطح کلان جهانی را شامل می‌شود و هیچ فعالیت انسانی را نمی‌توان یافت که خارج از دین باشد و دین نسبت به آن خنثی باشد (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۸۵/۵/۳۱). اسلامی که قرآن معرفی می‌کند، در تمام شئون زندگی دخالت کرده و تصرف می‌نماید (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۸۵/۰۵/۳۱). دین خدا، پیام رستگاری و سعادت را برای مردم منطقه خاص و زمان خاص نمی‌خواهد یا مختص به بخشی از عرصه‌های زندگی آنان نمی‌داند، بلکه همه مردم در هر مکانی و زمانی و نسبت به زندگی فردی و اجتماعی خود، مخاطب پیامبران خداوند (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۷۹/۰۶/۰۹). انسانی که مخاطب به خطاب فردی است، خلیفه خدا در زمین نیز معرفی شده و

وظیفه مدیریت و آبادانی دنیا را دارد «وَأَسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا» (هود: ۶۱). از لوازم خلیفه بودن انسان، مسئولیت استخراج استعدادهای طبیعی و انسانی است. در این نگاه کلان، تمام آحاد و افراد جامعه بشری مخاطب بوده و وظیفه و مسئولیت دارند. ایجاد عدالت و حکومت حق، ایجاد روابط انسانی و دنیای آباد و آزاد، برعهده افراد انسانی می‌باشد (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۸۶/۰۲/۲۵). بنابراین در نگاه دوم، جامعه انسانی مخاطب خداوند قرار گرفته و هدف از این خطاب نه رستگاری فرد، بلکه استخراج استعدادهای نهفته در درون طبیعت و در درون انسان‌ها در راستای فراهم کردن بستر رهروی و حرکت از خود به سوی خدا یا به عبارت دیگر بسترسازی برای دین‌داری افراد جامعه بشری و رستگاری آن‌هاست.

### (و) ماهیت و کارکرد عقل

عقل مصدر صدور هیچ قانون و حکم کلی نیست؛ از این رو سهم در دین نیست، یعنی حکمی از سوی خود به دین نمی‌افزاید، بلکه تنها کاشف حکم است. بنابراین عقل دین‌ساز نیست. عقل نسبت به جهان، جامعه و دیگر انسان‌ها شأن ادراکی دارد و نه حکومت و ولایت. عقل نسبت به تکوین و تشریح دارای مقام فهم و ادراک و درایت می‌باشد و نه سیطره و سلطنت. بنابراین جاعل نبوده و تنها کاشف و گزارشگر است. جعل و انشای حکم تشریحی تنها اراده و علم ازلی الهی می‌باشد. در حوزه احکام، نسبت به مستقلات عقلیه، عقل کاشف و مدرک ملازمه است و شأن مولویت و حکم ندارد. همچنین در غیر مستقلات عقلیه، عقل مدرک و کاشف مناط حکم می‌باشد و شأن مولویت و حکم ندارد. در حکمت نظری، حکم عقل غیرقابل تخصیص است، زیرا محمول از عوارض ذاتی موضوع می‌باشد، اما در حکمت عملی، تخصیص فی‌الجمله حکم عقل معنادار است، زیرا موضوع مقتضی محمول می‌باشد. در مقام تعارض عقل و نقل، تعارض بدوی است و نیازمند جمع عقلانی می‌باشد. «در امور اجتماعی، سیاسی، مدنی و امور عامه زندگی ملاکات احکام از این قبیل نیست. ملاکات احکام همین ملاکات عقلایی است. دلیلش هم این است که اگر ملاحظه کنید می‌بینید در باب مسائل اجتماعی، شرع مقدس جلّ احکام موردنظر عقلا را امضا کرده و یک جاهایی آن‌ها را تصحیح نموده و امضا کرده است.» مقام تشریح الهی با مقام تکوین الهی تطابق دارد. از این رو انسان می‌تواند از این انطباق، حکم شرعی استنباط کند.

یکی از مباحث آیت‌الله خامنه‌ای، «تعذیه عقل از وحی و آموزش معصوم» در مراحل مختلف عقل‌ورزی (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۶۹/۰۱/۲۲ و طرح کلی اندیشه اسلامی: ۳۲۱) و نیز «تعقل در پرتو وحی» می‌باشد. برای هر یک از مراتب خردورزی اعتبار و حجیت سهم‌یافته‌ای قائل شده است. مقصود از عقل در این سلسله مباحث، خصوص عقل تجریدی محض که در فلسفه و کلام براهین

نظری خود را نشان می‌دهد، نیست. بلکه گستره آن عقل تجربی را که در علوم تجربی و انسانی ظهور می‌یابد، عقل نیمه تجربیدی را که عهده‌دار ریاضیات است و عقل ناب را که از عهده عرفان نظری برمی‌آید نیز دربر می‌گیرد.

### ز) روش اجتهادی

روش اجتهادی در این دیدگاه اعم از روش‌شناسی اجتهادی متعارف به معنای استخراج فروع از اصول است؛ روش‌شناسی اجتهادی موردنظر در این بحث، علاوه بر این تعریف متعارف درصدد کشف شایسته‌ها و بایسته‌های انسانی و تبیین و توصیف پدیده‌های رفتاری و اجتماعی انسان با کمک پیش‌فرض‌های موجه می‌باشد. روش‌شناسی اجتهادی به نوعی استنباط از نصوص دینی و تفسیر پدیده‌های رفتاری و اجتماعی انسان است (خسروپناه، روش‌شناسی حکمی - اجتهادی: ۲۸۹-۲۹۰). استنباط فقاهتی از دین یک روش علمی می‌باشد (خامنه‌ای، بیانات: ۱۳۷۴/۰۸/۱۰). فقه جواهری به معنای دقت و اتقان کامل در قواعد فقهی و استنتاج منظم فروع از همان قواعدی است که در فقه و اصول مشخص شده است. در این دیدگاه فقه جواهری از دو رکن مهم برخوردار می‌باشد: ۱. اصول استنباط ۲. تطور فقه و بازیابی استنباط‌ها و سؤال‌های زمان (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۶۸/۰۳/۲۲) «ما دو فقه، یکی سنتی و دیگری پویا نداریم. فقه پویا، همان فقه سنتی ماست. پویاست، یعنی علاج‌کننده مشکلات انسان و پاسخ‌گوی حوادث واقعه می‌باشد؛ و سنتی است، یعنی دارای شیوه و متدی می‌باشد که بر طبق آن «اجتهاد» انجام می‌گیرد، و این شیوه قرن‌ها معمول بوده و کارایی خود را نشان داده است (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۶۸/۰۴/۲۰). فقه با برخورداری از روش اجتهادی، علاج‌کننده مشکلات انسان و پاسخ‌گوی حوادث واقعه است (خامنه‌ای، مکتوبات، ۱۳۶۹/۰۳/۱۰). بنابراین اصول و مبانی فقاهت با نیازهای امروز جهان تطبیق داده و نوآوری در آن عرصه را شکل می‌دهند.

اجتهاد یک روش و طریق برای فهمیدن و مشی به سوی حقیقت است و با آگاهی از آن می‌توان در صحنه‌های زندگی شرکت کرد و در صحنه تبلیغ و آگاهی‌بخشی به مردم وارد شد (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۶۹/۱۱/۰۴). اجتهاد دائمی برای تکمیل مبانی فکری و نظری و تصحیح اشتباهات به گونه اندیشمندانه و منصفانه ضروری است (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۸۰/۰۸/۱۲). اجتهاد به معنای به‌کارگیری فکر و اندیشه در چهارچوب اصول، برای انعطاف در شرایط گوناگون می‌باشد (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۸۷/۰۶/۰۷). حرکت نوبه‌نوی اجتهادی، اساس تحول است. معنای اساسی تحول همین حرکت نوبه‌نوی محتوایی می‌باشد (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۸۹/۰۷/۲۹). تحول به معنای رها کردن شیوه‌های

سنتی بسیار کارآمد حوزه در تعلیم و تعلم و تبدیل این شیوه‌ها به شیوه‌های رایج دانشگاهی امروز نیست؛ این چنین تحول و تغییر و دگرگونی‌ای غلط و عقب‌گرد است (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۸۹/۰۷/۲۹).

فقاہت اجتهادی دو مزیت و ویژگی اساسی دارد، یکی تکیه بر روش‌های معتبر نزد امامیه و استفاده از اجتهاد مصطلح و دیگری دخالت دادن عنصر استدلال و استنباط نظری در فقه می‌باشد. دو جریان فقاہت دیگر نیز مطرح است که هریک از جهتی ناقص می‌باشد. جریان نخست (فتوا همان متن روایت است، بدون تفریع و رد فرع بر اصل، بحث، مناقشه، نقد و استنتاج. اجتهاد به معنای مصطلح آن، در فقاہت دخالت و تأثیری ندارد. جریان دوم) در این جریان، اگرچه استدلال و نظر در آن وجود دارد، لیکن با قیاس همراه بوده و یا به نحوی به آراء شاذه، منتهی می‌شود (خامنه‌ای، پیام، ۱۳۷۲/۰۱/۲۸). اجتهاد متکی به یقین و علم و با اتکای به وحی است؛ یعنی از ظن به دور و استنباط علمی و یقینی می‌باشد (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۸۹/۰۷/۲۹). اجتهاد در شیعه به معنای تکیه به ظنون غیر معتبر نیست؛ اجتهاد به رأی، اجتهاد متکی به ظنون غیر معتبر مانند قیاس و استحسان و یا استنباط احکام شرعی بر اساس عرف دنیای متمدن مادی یا در راستای به دست آوردن دل قدرت‌های مادی و استکباری از جمله اجتهادهای مردود است (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۸۹/۰۷/۲۹).

جوامع با ترکیبات و موضوعات پیچیده، در مواجهه با مسائل از بیش و کُنش متفاوتی در نسبت با مدل بسیط و ساده آن در گذشته برخوردار هستند. معارف دینی دخیل در اداره امور چنین جوامعی نیز از دو بخش اساسی تشکیل می‌شود: (۱) بخش فهم ثوابت اندیشه دینی. (۲) بخش فهم فرآورده‌های متغیر و نو به نو آن. بنابراین اساس فکر اسلامی بر اصول، چارچوب و احکام ثابت و متغیر استوار است. یک سلسله احکام و اصول آن، تغییرناپذیر می‌باشد و یک سلسله احکام و اصول آن در شرایط گوناگون تغییر پیدا می‌کند. اجتهاد، خصوصیتی است این امکان را فراهم می‌کند تا بتوان به اقتضای شرایط، روش‌ها، راه‌ها و تاکتیک‌های درست را انتخاب کرد. به بهانه تمسک به اصول، تحجّر، ایستایی، جزم‌اندیشی و شناختن شرایط مختلف را نباید تحمیل نمود، یا به بهانه اجتهاد و تحوّل، به بدعت‌گذاری و تجدیدنظرطلبان اجازه فعالیت و تحرّک مضر و مخرب داد (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۸۱/۰۳/۱۴).

زمان و مکان در استنباط احکام اسلامی نقش و تأثیرگذارند (خامنه‌ای، پیام، ۱۳۷۴/۱۲/۲۴).

ایشان ضمن بیان مراد صحیح از «نقش زمان و مکان در اجتهاد» و دفع توهم ناسازگاری این اصل با اصل «پایداری و ابدیت شریعت»، معتقدند زمان، مکان و اوضاع و احوال گوناگون زندگی بشر و تازه‌های جهان، به فقیه دین‌شناس و زمان‌شناس کمک می‌کند که خود و اهل زمان خود را از سرچشمه لایزال و فزاینده، سیراب سازد. در دیدگاه ایشان ضمن تأکید بر انضباط فکری و نظام‌گرایی و دوری از بی‌بندوباری علمی، بر دفع آسیب جمود فکری و کوتاه‌بینی نیز تأکید شده است؛ شناختن نقش هر زمان

و هر مکان، همواره باید با پابندی به اصول فقه‌ت که روشی علمی و تخصصی است، همراه باشد. و این است که فقه پویانده و منطبق بر نیازهای همیشه و همه‌جا را همان فقه سنتی دانسته‌اند. اجتهاد اسلامی، می‌تواند به تمام نیازها پاسخ‌گو باشد و پشتوانه علمی فقیهان، متکلمان و فیلسوفان اسلامی و دانشمندان علوم اسلامی بوده و راه‌ها را باز کند (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۸۶/۰۳/۱۴). «اجتهاد مخصوص فقه نیست؛ بلکه در علوم عقلی، در فلسفه، در کلام، اجتهاد کسانی‌که فنان این فنون هستند، امر لازمی است. اگر این اجتهاد نباشد، خواهیم شد آب راکد» (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۸۹/۰۷/۲۹). «نگاه اجتهادی و عالمانه به عرصه‌های گوناگون، از علوم انسانی تا نظام تعلیم و تربیت رسمی، و از اقتصاد و بانک‌داری تا تولید فنی و فناوری، و از رسانه‌های مدرن تا هنر و سینما، و تا روابط بین‌الملل و غیره و غیره، همه از لوازم این تمدن‌سازی است» (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۹۲/۰۹/۰۲).

#### ۴) مختصات و ویژگی‌های الهیات در دیدگاه آیت‌الله خامنه‌ای

آیت‌الله خامنه‌ای در ماه مبارک رمضان سال ۱۳۵۳ مباحث ارزشمندی درباره پایه‌های اصلی تفکر اسلامی و مبانی اندیشه توحیدی طی سلسله سخنرانی‌هایی ایراد فرمودند. شاخص‌ترین عنصر ذاتی، در تفصیل مباحث آن است که آن‌ها از تدبیر در آیات قرآن استخراج شده است. برخی باورهای غلط به قرآن کریم مانند کهنه و منحصر بودن آموزه‌های قرآنی به عصر نزول، فهم‌ناپذیری قرآن، عدم بهره‌مندی عموم مردم از این کتاب الهی و اختصاص فهم و استفاده از آن به برخی دانشمندان دینی، توسط ایشان زدوده می‌شود. روش ایشان در مواجهه با الهیات، دارای ویژگی‌های برجسته‌ای است. نخست: توجه به غایت و نتایج عملی و سازنده معارف اسلامی؛

در دل هر بحث، روحی را حاکم بر هر بخش می‌سازند تا اجازه طرح مباحث کم‌اهمیت و کم‌فایده از گوینده ستانده شود و به اصول کلی و مهم‌ترین مباحث اعتقادی معطوف شود (خامنه‌ای، طرح کلی اندیشه اسلامی در قرآن: ۳۵). در نتیجه نتایج عملی و سازنده این معارف در دل هر بحث از جمله پیوست‌های ضروری هر فصل تلقی می‌شود و اگر موضوعی خالی از این آثار پویا باشد از دیدگاه ایشان، کم‌اهمیت بوده و صلاحیت طرح آن در این تألیف را نداشته است. مباحث باید ناظر به تکالیف عملی و به‌ویژه زندگی اجتماعی باشد و فقط یک بحث ذهنی که هیچ ثمره عملی‌ای ندارد، معطوف نباشد. همچنین گاهی بر این اساس، به گفتمان «علم نافع» اشاره می‌کنند (خامنه‌ای، طرح کلی اندیشه اسلامی در قرآن: ۴۴۶). مباحث باید متناسب با نیاز زمان و با اولویت بحث‌های فوری‌تر و ضروری‌تر باشد (خامنه‌ای، طرح کلی اندیشه اسلامی در قرآن: ۳۱۰). آنچه این شیوه‌گزینش را به یک متفکر و اندیشمند الهی می‌بخشد، آن است که از نگاه وی دین اسلام و معارف آن

به‌عنوان یک نسخه اجرایی و شفابخش تلقی می‌شود و قادر است مهم‌ترین و عمیق‌ترین چالش‌های زندگی امروز بشر را پاسخ دهد. از این‌رو توجه به غایت هر بحث و نتایج سودبخش عملی آن در هر فصلی از جمله محکومات و اصول ایشان محسوب می‌شود تا مباحث انتزاعی که صرفاً به تجهیز اندیشه کمک کرده و در بُعد عمل و حرکت سلوکی انسان به سمت ملکوت، سودی نمی‌بخشد، از اولویت طرح خارج گردد.

### دوم: بهره‌مندی از روش عقلانی؛

از دیدگاه ایشان معارف اعتقادی جنبه تعبدی و غیرتحقیقی ندارد و در صورت لزوم باید به دلایل عقلی هریک از اصول عقاید اشاره شود و امتدادها و تحلیل‌های اجتماعی و عملی هریک از مباحث با کوشش عقلانی به نگارش درآید و تعمیق گردند (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۸۷/۰۵/۲۷). از دیدگاه ایشان نقطه ضعف مباحث عقیدتی که قرن‌ها به‌همان منوال مطرح شده‌اند، این است که این مباحث به‌صورت استدلال‌های فلسفی خشک، بی‌اثر و بدون استلزام مسئولیت اجتماعی و فارغ از واقعیات خارجی مطرح شده است و به بیان دیگر، به‌گونه‌ای مطرح شده است که بازخورد آن ایجاد مسئولیت و به‌خصوص تعهد اجتماعی نبوده است (خامنه‌ای، طرح کلی اندیشه اسلامی در قرآن: ۲۲۸). نقیصه‌ای که از نظر ایشان با مراجعه به قرآن و با طرح مباحث به سبک قرآنی، هرگز با آن مواجه نخواهیم بود (پیشین). بنابراین در دیدگاه ایشان از براهین متداول کتب اعتقادی بحث چندانی نشده است، اما نتایج هریک از آن‌ها با ادبیاتی متفاوت و رسا با پیگیری شده است. دستور به تعبد بدون تفکر، ایمان متعصبانه و باور بدون اقیانوس عقلانی، در بحث‌های مرتبط به عقلانیت و کارکرد آن مذمت شده است و نقش عقلانیت در فهم معارف اعتقادی، معارف فقهی و تکلیفی و ارتباط دین و عقلانیت در مکتب تشیع تبیین گشته و ارشادات قرآن کریم به بهره‌مندی از عقلانیت، تفسیر شده است.

### سوم: ارائه مصادیق و تطبیقات تاریخی؛

فراگیری تاریخ، شناخت صحیحی از موقعیت عصری به ما می‌دهد و مانعی در برابر اغواگری و فریب محسوب می‌شود. تاریخ بر روی تحلیل گزاره‌های دینی تأثیرگذار است (خامنه‌ای، درس خارج، ۱۳۷۰/۰۶/۳۱) و از تاریخ در تفسیر گزاره‌های دینی می‌توان بهره جست. رابطه متقابل میان فهم صحیح از تاریخ و تفسیر قرآن و حدیث وجود دارد. برداشت ناصحیح از قرآن منجر به تفسیر نادرست از تاریخ و همچنین نگاه انحرافی در تاریخ سبب تفسیر اشتباه از آیات می‌شود (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۷۴/۰۸/۲۲). بنابراین تاریخ و آیات قرآن در فهم و تفسیر یکدیگر نقش دارند. بستر و مقتضیات زمانی هر کلامی مؤثر در فهم آن کلام است، بنابراین تفسیر دقیق از آیات متأثر از شأن نزول آیات می‌باشد. همچنین با شناخت چارچوب‌ها و رویکردهای قرآنی، تبیین دقیقی از حوادث

و جریان‌های تاریخی می‌توان ارائه داد. همچون تحلیل قرآنی از مسأله نفاق که ما را در شناخت حوادث تاریخی صدر اسلام و پس از آن یاری می‌دهد (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۷۷/۰۷/۲۶). بسیاری از آیات قرآن در مقام تحقق و عینیت، دارای مصداق بوده و در دوران‌هایی، نمونه‌ای از آن‌ها محقق شده است. همچنین قضایای تاریخی مختص به بُرهه‌ای خاص نیستند، جریان‌های سه‌گانه همچون جریان ایمان، کفر و نفاق اختصاص به صدر اسلام ندارند، بلکه در تمام ادوار و از منته زندگی بشری وجود داشته و البته در زمان کنونی ما نیز معنادار هستند. بنابراین باید در این موارد تحلیل قرآن را شناخت و از آن در تبیین و تحلیل تاریخی استفاده کرد (پیشین). برای تحلیل حوادث سیاسی اجتماعی جامعه می‌توان با استشهاد از آیات قرآن، به الگویی شناختی و معرفتی برای تحلیل و تفسیر حوادث عصری و متناسب با زمان و مکان خود یافت، زیرا در بسیاری از آیات قواعد ساخت سیاسی اجتماعی، تصویر دقیق از انسان و جامعه و تمدن بشری، آغاز و انجام آن و... مطرح شده است که بهره‌مندی از آنان تحلیل دقیق‌تری از جریان‌های بشری می‌تواند به ما ارائه کند. برخی حوادث تاریخی مطرح‌شده در آیات قرآن خطاب به همه انسانیت در طول تاریخ بوده است و مخصوص یک نسل، یک قوم و مردم خاص نیست. بنابراین خطاب الهی امروز نیز مخاطب دارد و مخاطب آن همه بشریت می‌باشد. تجربیات تاریخی حضرت موسی و یا ماجرای داستان جالوت که به نقش مقاومت و استقامت در میدان‌های سخت اشاره می‌کند و سایر نقاط تاریخی مطرح‌شده در قرآن، می‌تواند برای انسان دغدغه‌مند راهگشا باشد و او را قادر سازد که در حوادث امروز نیز از نکات ارزنده آن آیات بهره‌گیرد. براساس معارف قرآنی و سنن الهی مطرح‌شده در آن، فرجام بسیاری از حوادث و جریان‌های پیش‌بینی‌پذیر شده است. زیرا بر طبق سنن الهی اجتماعی قرآن، در مبارزه جبهه حق و باطل، تفوق و پیروزی نهایی از آن جبهه حق خواهد بود و یا حیات و مرگ تمدن‌ها وابسته به انطباق آنان با سنن قطعی الهی دارد که بر متن این عالم حاکم کرده است.

حوادث و پدیده‌های تاریخی باید به‌مثابه یک کل در بستر زمان یا یک واحد سیال دیده شوند و پژوهشگر در تحلیل خود از دو نگاه موازی و هم‌زمان بهره‌برد. نگاه به پدیده‌ها در موقعیت زمان و مکان خاص آنان و نگاه دوم نگاهی کلی به پدیده‌ها و حوادث جزئی که در بستر جریان‌های رخ داده‌اند. فهم موضوعات جزئی تاریخی نیز بدون در نظر گرفتن آن بستر کلی تفسیری غلط است (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۹۲/۰۳/۱۷).

#### چهارم: توجه به نقش اجتماعی و امتداد تمدنی؛

از آن جهت که غایت نهایی اجرای احکام اسلامی و بسط اندیشه دینی باید در میان جامعه محقق شود و همه انبیا برای تحقق جامعه توحیدی کوشیده‌اند، معرفی دین بدون الزامات اجتماعی یک



معرفی ناقص و معیوب است. فهم نقش هریک از گزاره‌های کلان اعتقادی در سامان یافتن جامعه و روابط مردم و استنباط احکام اجتماعی از معارف قرآنی از جمله ویژگی‌های بارز دیدگاه ایشان است (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۹۸/۰۹/۰۶).

### پنجم: ارائه شبکه سازوار، سازگار و نظام‌مند از آموزه‌ها و باورهای اسلامی؛

در ذات الهیات اسلامی، سازگاری مبتنی بر رابطه استلزام میان گزاره‌ها و آموزه‌های دین نهفته است، زیرا صادر از مقام حکمت و عدل می‌باشد و این مقوله به نحو عارضی و ضمیمه‌ای نیست و مفسر تنها کاشف این سازگاری و نظام‌مندی می‌باشد. براساس این مدعا، قرآن دارای هویتی جمعی است. همان‌طور که در قرآن هریک از آیات نقش تبیینی برای آیات دیگر دارد و هیچ‌یک همدیگر را دفع و نقض نمی‌کنند، هر سوره غرض هدایتی خود را دنبال می‌کند و مجموع سوره‌ها نیز تأمین‌کننده هدف هدایت‌محور تمام قرآن هستند، در رویکرد ایشان هریک از مباحث الهیاتی، کامل‌کننده و مبین فصلی دیگر است و در نهایت یک هدف کلی را مستقر می‌سازد. در این دیدگاه مجموعه گزاره‌های دینی در یک پیوند متوازن و البته با عناوین مختلف درصدد بیان یک حقیقت و تکمیل یک بنیان هستند و به تفسیری هماهنگ از اندیشه اسلام که مبتنی بر قرآن می‌باشد می‌پردازد و در دل هریک از فصول زنجیره‌هایی برای اتصال واقعی به بخش‌های دیگر دیده می‌شوند تا ضرورت توجه به ارتباط مباحث اسلامی با یکدیگر القا شود.

### ششم: آشنایی زدایی از مفاهیم دینی؛

ایشان با نواندیشی و آشنایی زدایی از مفاهیم دینی به آسیب‌شناسی رفتار متألهان و بازآفرینی مفاهیم دینی اقدام کرده است. استفاده از ترکیب‌های مفهومی نو، تعیین مصداق، جای‌شناسی، نظام ارزش‌گذاری و اولویت‌ها، تکرار و تأکید، تعیین وظیفه و کارکردها، نظام طبقه‌بندی موضوعات، کاربردهای ادبی و سبک‌شناختی، زبان بدن، واژه‌سازی، گُنش‌های کلامی و... به پی‌ریزی معارف اصیل اسلامی اقدام کرده است. برای نمونه در رابطه با مفاهیم اسلامی همچون توحید (خامنه‌ای)، طرح کلی اندیشه اسلامی در قرآن: ۱۸۵-۱۸۶) و یا مفهوم ولایت (خامنه‌ای، طرح کلی اندیشه اسلامی در قرآن: ۵۶۱-۵۶۲ و ۶۱۷) و یا مفهوم انفاق (خامنه‌ای، طرح کلی اندیشه اسلامی در قرآن: ۷۷) و یا مفهوم توکل (خامنه‌ای، طرح کلی اندیشه اسلامی در قرآن: ۷۲) و یا مفهوم تقیه (خامنه‌ای، هم‌زمان حسین: ۳۳۳) و... به باز آفرینی معنای آن‌ها پرداخته و آن‌ها را حقیقتی می‌دانند که فهم و آگاهی نسبت به آن‌ها یک نوع تکلیف و مسئولیت را متوجه انسان می‌کند و علاوه بر اینکه جزء جهان‌بینی اسلامی است، جزء ایدئولوژی سازنده و زندگی‌ساز اسلام می‌باشد و خود را در مقررات فرعی اسلام نشان می‌دهد.

### هفتم: تدبیر در منابع اولیه دینی و تفسیر اجتماعی از آن‌ها؛

یک آسیب جدی در تفاسیر، رکود و تقلید در آن‌ها است، به گونه‌ای که تفاسیر اختصار و اقتباس از تفاسیر گذشتگان بوده و از هرگونه نوآوری قابل‌ذکری عاری است (محمد هادی معرفت، تفسیر و مفسران: ۲/ ۴۴۶). آیت‌الله خامنه‌ای در مقدمه کتاب «طرح کلی اندیشه اسلامی در قرآن» تأکید دارند که مراجعه ما به قرآن، صرفاً برای ثواب اندوختن نیست؛ بلکه می‌خواهیم مسیرمان را براساس قرآن پیدا کنیم. اما چگونه باید به این فهم و درک برسیم؟ تشخیص محکمات از متشابهات، تنها در پرتوی روش نظامند اجتهادی و تدبیر میسر است. فهم محکمات کمک می‌کند تا بتوان اصول و نکات تمرکز را از قرآن استخراج کرد و آن را به کار بست. فهم از منابع دینی، نه سنت‌پذیر بوده و نه سنت‌ستیز، بلکه بر محور حق و حقیقت، فهم و معرفت دینی با روش اجتهادی صورت می‌پذیرد. شکل‌دهی به روابط زنجیره‌ای میان مجموعه‌ای از تفاسیر و تبیین‌ها از منابع دینی و ارجاع مفسران به سایر تفاسیر گذشته (بنابر فهم گذشتگان نهادن) نیازمند پالایش سنت‌های حاکم است تا روابط بینامتنی خود را بر متن دینی تحمیل نکنند. از سویی دیگر فهم بدون مبنا و شخصی از منابع دینی منجر به شکل‌گیری دین شخصی و فردی است. دین ابزار ارتباطی و جمعی و کارکرد کنترلی خود را در جامعه از دست می‌دهد و معنای فردی آن جایگزین آن می‌شود.

### هشتم: توجه به مقام مخاطب و مؤلفه عاطفه و دل؛

یکی از خصوصیات مهم در الهیات اندیشی آیت‌الله خامنه‌ای، طرح مباحث الهیاتی به گونه‌ای است که مابه‌ازای عملی داشته باشند و بهره مخاطب از الهیات، محدود به ذهن نماند و بتواند عمل او را سامان ببخشد. بر این اساس، توجه به مقام مخاطب و سنت شفاهی وحی در میان مؤمنان می‌باشد. بر این اساس مؤلفه عاطفه و مخاطب با دل در مباحث ایشان برجسته است. نقد آیت‌الله خامنه‌ای به طرح عقاید دینی به صورت فلسفی خشک و به دور از قرآن، از همین جا ناشی می‌شود (خامنه‌ای، طرح کلی اندیشه اسلامی در قرآن: ۲۲۸). بسامد بالای واژگان «تلاوت» و «استماع» در مباحث تفسیری ایشان و دخالت دادن آن‌ها در فرایند فهم قرآن نیز با هدف برانگیزاندگی عاطفی مخاطب نسبت به عمل و حرکت اجتماعی صورت می‌گیرد.

### نهم: الهیات متعهدانه و مسئولانه؛

در دوران گذار از سنت به تجدد، در جهان اسلام برخی جریان‌های فکری تجدد زده و سنت‌ستیز بوده و برخی با سنت‌زدگی به تحجر و جمود و واپس‌گرایی کشیده شدند؛ در این میان برخی با دیدگاه انتقادی نسبت به سنت و تجدد مواجهه کردند. بر این اساس در دفاع از آموزه‌ها و گزاره‌های دینی، رویکردهای گوناگونی اتخاذ شد، برخی دچار وادادگی و خودباختگی شده و برخی با توسل به تفسیق

و تکفیر به آن پرداختند و برخی متفکران با کلام سنتی در مقابل ماتریالیسم و سکولاریزم مواجهه کردند و برخی با توسل به علم مدرن و گاهی با کاربست فلسفه‌های جدید و گاهی با مطالعات تطبیقی و انتقادی بواسطه فلسفه اسلامی، در مقابل مکاتب فلسفی و اجتماعی رقیب از دین دفاع کردند. اما آیت‌الله خامنه‌ای با تمرکز بر مباحث اعتقادی و بعد اجتماعی دین و نقد دین‌شناسی صرفاً فلسفی و کلامی، با تأکید بر بازگشت به منابع اولیه دین به‌ویژه قرآن کریم و با دغدغه انجام حرکت تأسیسی و ایجاد بی‌طرفی و نقشه جامع اسلام به‌صورت مکتب پرداختند (خامنه‌ای، طرح کلی اندیشه اسلامی در قرآن: ۳۳). بنابراین ایشان در طرح مباحث الاهیاتی، به‌دنبال پایبندی به لوازم ایمان و امتداد عملی آن هستند، زیرا روشن نبودن این طرح برای جوامع انسانی دارای ضایعاتی است. درحالی‌که عمده احکام اسلام ناظر به اجتماعیات و تدبیر مدنی می‌باشد. آیت‌الله خامنه‌ای با توجه به نقش اصلاحی و احیاء تفکر دینی، با دغدغه رفع خلأهای فکری در برابر مکاتب بشری معاصر و با تعهدآفرینی و برانگیختگی توأمان علم و عمل و با توجه به تهی‌سازی مفاهیم دینی از معنای حقیقی آن‌ها (خامنه‌ای، طرح کلی اندیشه اسلامی در قرآن: ۱۵) به‌جای طرح مفاهیم دینی به‌گونه مفاهیم خشک و انتزاعی و بیان اثباتی و استدلالی آن‌ها، درصدد بازآفرینی معنایی آن بودند تا نقش تحرک‌بخشی، تعهدآفرینی و ایجاد مسئولیت را ایفا کنند؛ تا از سویی در برابر بدفهمی دینی در جامعه و از سوی دیگر در مواجهه با سایر مکاتب فلسفی اجتماعی رقیب قرار گیرد، زیرا تحول ذهنیت الاهیاتی، در تحولات سیاسی اجتماعی نقش‌آفرینی می‌نماید. با شکل‌گیری آسیب‌های شناختی در حوزه الاهیاتی و شکل‌گیری صورت‌نویسی از سیطره بر جوامع اسلامی، نخستین تحول، تحول کلامی و الاهیاتی، تا با بهره‌گیری از ظرفیت انگیزه الاهیاتی مؤمنان، تهییج اجتماعی برای حل مسائل محقق شود. اما این فعال‌سازی ظرفیت‌های الاهیاتی صرفاً برای جبران نقایص عقل مدرن و ارائه راه‌حل برای مسائل دنیای پسامدرن نبوده، بلکه از ذات معرفت‌شناسی دین اسلام جوشیده است. زیرا نطق و گستره دین را در آبادانی دنیا و آخرت تعریف می‌سازد. بر این اساس اولاً با ایجاد تصحیح نقطه عزیمت الاهیاتی به بازتوصیف مسائل اجتماعی می‌پردازد و ثانیاً برای این مسائل اجتماعی تدبیرهای الاهیاتی ارائه می‌دهد. ضمن وضعیت‌شناسی و توصیف، با هدف تحقق و اقامه ارزش‌های دینی و با بازبینی از منابع اصیل الاهیاتی، با افزونه‌های ادبیات الاهیاتی به توصیه و تدبیر الاهیاتی می‌پردازد. به‌عبارتی دیگر، الاهیاتی مسئولانه و متعهدانه است که در مقام عبودیت تعهداتی در عرصه‌های زندگی برای انسان ایجاد می‌کند.

### نتیجه‌گیری

از دیدگاه تیلیش، زبان دین نمادین است. دین پاسخ‌گوی مسائل وجودی می‌باشد که زائیده فرهنگ معاصر است. دین جوهر فرهنگ و فرهنگ صورت دین می‌باشد. فرهنگ معاصر پرسشگر و دین پاسخ‌گو است. از دیدگاه وی مفاهیم سنتی دین، کفایت دغدغه‌ها و مسائل انسان معاصر را ندارد. از این رو تفسیر مجدد مفاهیم بنیادین دین لازم است. وی با طرح دوگانه پیام و موقعیت، بیان حقیقی از پیام مسیحی و تفسیر آن را برای هر موقعیت بیان می‌کند. پیام با موقعیت عصری تغییرپذیر می‌باشد. از دیدگاه وی، پیام امری مستمر و کشف مجدد آن با مشارکت شجاعت‌آمیز در موقعیت ممکن است. از طریق تجربه دینی و مشارکت در واقعیت روحانی می‌توان جوهر بشارت‌آمیز الهیات را کشف کرد. از دیدگاه وی کتاب مقدس تنها منبع الهیات نیست، غیر از آن خاستگاه دیگری نیز وجود دارد. تاریخ کلیسا و تاریخ دین و فرهنگ نیز از جمله این منابع می‌باشد. اما منبع بودن آن‌ها به شرط مشارکت در واقعیت روحانی است و نه براساس تحلیلی فارغ‌دلانه باشد. بلکه منبع الهیات تجربه دینی باز می‌باشد. با این مشارکت، موضوع الهیات تحقیق‌پذیر می‌شود. بنابراین نگرش بی‌همتایی کتاب مقدس، مانع ورود در حیطه موقعیت است و صرف تکرار پیام نیز مؤثر نیست. از دیدگاه وی با یک عقلانیت روش‌شناختی به نام «روش همبستگی» باید میان سؤالات وجودی و پاسخ‌هایی از مضامین ایمان مسیحی پیوند برقرار شود. از دیدگاه وی الهیات سیستماتیک در مقابل الهیات انجیل‌محور و الهیات مدافعه‌گرانه و الهیات تاریخی و روایی قرار می‌گیرد. از نگاه وی تبیین روشمند از محتوای ایمان مسیحی ضروری است. از نگاه وی رویکرد سیستماتیک و ساختاری به دین، روش جدیدی نیست؛ زیرا روش سنتی دارای استلزاماتی می‌باشد که در این دیدگاه این لوازم تبیین شده است. این سیستم کلامی، برای حفظ پویایی آن، دارای صورت قیاسی و استنتاج ریاضی و با ضرورت عقلانی نمی‌باشد. تا آسیب در یک مؤلفه از این مجموعه به کل آن سیستم کلامی سرایت نکند. هرچند سازگاری گزاره‌های الهیاتی برای او مورد اهمیت است. از دیدگاه وی زبان دینی بنابر ساختار متعارف شناخت، غیرشناختاری محسوب می‌شوند. بنابراین نه صادق و نه کاذب هستند. هرچند در میان گزاره‌های دینی تنها گزاره غیرنمادین یعنی خدا نفس وجود است، گزاره‌ای شناختاری می‌باشد. در خوانش متن زبان دینی، رویکرد فهم شبکه‌ای نظامند و کنترل‌کننده لازم است. نمادها و رموز زبان دینی از اصل فزونی معنا و پویایی برخوردار هستند. برای فهم معنای زبان دین، مشارکت وجودی و سنخیت وجودی لازم است. فهم رموز و نمادهای دینی با مشارکت در روند حیات و حضور در حلقه‌های الهیاتی (همدلی و هم‌زبانی با متن) می‌باشد.

اما در سنت اسلامی با تمرکز بر دیدگاه آیت الله خامنه‌ای وحی علاوه بر کشف تام نبوی، دارای تخاطب زبانی است و بر وحی گزاره‌ای تأکید شده است. عقل دارای معرفت سلبی و شناخت تنزیهی و در جست‌وجوی تکامل با شناخت ایجابی و حیانی می‌باشد. رسول خدا (ص) حامل وحی نهایی است. علم اسرار مذکور طور عقل بوده و اختصاص به انبیاء دارد. علم و حیانی اصل همه علوم می‌باشد. وحی گزاره‌ای بوده و تنزل‌یافته از آسمان ربوبی و مرتبط با ساحت‌های وجودی انسان و جهان است. زبان دین زبان حکایت و تناظر با واقع می‌باشد. گزاره‌هایی واقع‌نما و معرفت‌زا و ترجمان تکوین و منطبق بر آن هستند. اما در این دیدگاه معرفت سنتی از دین نیازمند به بازتعریف و آشنایی‌زدایی از مفاهیم آن را دارد تا خاصیت حل مسأله اجتماعی و سازندگی برای زندگی را داشته باشند و با هویت اصیل دین معارض نباشد. از این‌رو نیازمند به فرهنگ نواندیشی و اجتهاد نظری و عملی است. اصل و جوهر دین ثابت، اما در مقام تطبیق با موضوعات و اتخاذ روش حسب اقتضائات عصری عمل می‌شود. کتاب و سنت نبوی تنها خاستگاه و منبع معتبر الهیات نظام‌مند می‌باشد. دین پاسخ‌گو به نیازها و برآورنده انتظارات بشری در عرصه زندگی است. از این‌رو آیت‌الله خامنه‌ای دارای دغدغه و انتظار حل مسائل انضمامی زندگی از دین را داشته و نه اینکه صرفاً اندیشه انتزاعی از دین ارائه دهد. همچنین گزاره‌های دینی، صرفاً مقوله‌ای تاریخی و روایی نبوده، بلکه دارای معقولیت، سازگاری و استنتاج‌پذیر از یکدیگر به‌نحو بنیادگرایانه هستند. رویکرد ساختارمند به دین میان گزاره‌های توصیفی، دستوری و ترغیبی، کشف سازگاری و تناسق مبتنی بر رابطه استلزام است که این گزاره‌ها دارای برهم کنشی و استنتاج‌پذیری از یکدیگر می‌باشند. هویت دین، دارای اصول و چارچوب‌های ثابت و روش‌ها و راهکارهای متغیر عصری است. ایشان با ارائه رویکردی معتدل، ضمن تأکید بر بازگشت به منابع اولیه دین، هم بر خوانش تدبری و مستقیم آن‌ها و هم بر رعایت زنجیره معنایی پالایش شده از تفاسیر و اسلوب‌ها و روش‌های فهم تفسیری تأکید می‌کنند. بنابراین تفسیر سمت مقدمی و تمهیدی برای غنای تدبری دارد. بر این اساس به بازآفرینی مفهومی و آشنایی‌زدایی از مؤلفه‌های دینی می‌پردازند. به باور ایشان امکان استخراج نظام فکری متحدالاجزاء از منابع دینی که ناظر به زندگی عملی باشد، وجود دارد، زیرا هویت دین، قالب‌دهی و قواره بخشی به زندگی است و از فلسفه عملی و مقررات کلی و جزئی برای زندگی برخوردار است. در این دیدگاه منابع دینی دارای هویت جمعی بوده که مجموعه‌ای منسجم و مرتبط با یکدیگر را تشکیل می‌دهند. همچنین برای فهم تدبری و عمیق از دین، مقوله اُنس با منابع دینی موردنیاز عالم الهیاتی است، تا بتواند از ساختار متعارف تفسیری فراتر رود. بر این اساس روش اصیل اجتهادی، هم کارکرد کشف حجیت شرعی دارد و هم کارکرد توصیف و گزارشگری از شایستگی‌ها و بایستگی‌های واقع دارد. این

تفسیر اجتهادی از پدیده‌ها، با فرهنگ نواندیشی ملازم است که اتکاء آن بر قواعد ظنی نیست. در نگاه ایشان به الهیات، توجه به غایت و نتایج عملی و سازنده اندیشه اسلامی، بهره‌مندی از روش و ساختارهای عقلی، بهره‌گیری متقابل منابع تاریخی و تفسیر منابع دینی، توجه به نقش اجتماعی و امتداد تمدنی، آشنایی‌زدایی از مفاهیم دینی و تدبر در منابع اولیه و تفسیر اجتماعی از آن‌ها و... موردنظر بوده است.

### پی‌نوشت‌ها:

1. orthodoxy
2. Apologetic theology
3. Correlation
۴. اصطلاح تجربه سه معنا دارد: ۱) معنای هستی‌شناختی که پیامد پوزیتیویسم منطقی است که در آن امر محقق و محصل تنها واقعیت معنا دار می‌باشد و در آن واقعیت با تجربه‌پذیری یکسان انگاشته شده است. ۲) معنای تجربه علمی که دلالت بر امر محقق در ساختار شناخت پذیرش می‌کند. ۳) تجربه عرفانی که به مشارکت بی‌واسطه در واقعیت دلالت دارد. تجربه واسطه‌ای است که از طریق آن ما به الهیات دست می‌یابیم، اما خود آن خاستگاه الهیات نیست.
5. Reason
۶. عقل هستی‌شناختی در سنت کلاسیک از پارمنیدس تا هگل حاکم بوده است.
۷. عقل ابزاری با اصالت تجربه انگلیسی ظهور یافته است.
8. subject
9. object
10. Receiving knowledge
11. Controlling knowledge
12. Revelation
13. ecstasy
14. miracle
15. Correlation of revelation
16. Correlation of revelation

### منابع

#### منابع فارسی

۱. قرآن کریم.
۲. انجیل یوحنا
۳. اقبال لاهوری. محمد (بی‌تا). احیای فکر دینی در اسلام. ترجمه احمد آرام. تهران: کانون نشر پژوهش‌های اسلامی. رسالت قلم. بی‌تا.
۴. پاکتچی، احمد (۱۳۹۵). گفتارهایی در فرهنگ و ارتباطات اسلامی (جلد دوم). تهران: انتشارات دانشگاه امام صادق (ع).
۵. حسینی خامنه‌ای، سیدعلی (۱۴۰۰). نرم افزار حدیث ولایت. بیانات و مکتوبات. انتشارات انقلاب اسلامی. تهران.
۶. حسینی خامنه‌ای، سیدعلی (۱۳۹۸). تفسیر سوره براءت. انتشارات انقلاب اسلامی. تهران.

۷. حسینی خامنه‌ای، سیدعلی (۱۳۹۶). طرح کلی اندیشه اسلامی در قرآن. ویرایش دوم. چاپ دوازدهم. قم: مؤسسه ایمان جهادی (صهبا).
۸. حسینی خامنه‌ای، سیدعلی (۱۴۰۰). تفسیر سوره مجادله. انتشارات انقلاب اسلامی. تهران.
۹. حسینی خامنه‌ای، سیدعلی (۱۳۹۹). تفسیر سوره تغابن انتشارات انقلاب اسلامی. تهران - ایران.
۱۰. حسینی خامنه‌ای، سیدعلی (۱۳۹۹). تفسیر سوره ممتحنه. انتشارات انقلاب اسلامی. تهران - ایران.
۱۱. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۸). منزلت عقل در هندسه معرفت دینی. انتشارات اسراء. قم.
۱۲. غفاری، مصطفی (۱۳۹۸). از نیمه خرداد. انتشارات نهضت نرم افزاری. تهران.
۱۳. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۰). منزلت عقل در هندسه معرفت دینی. اسراء.
۱۴. خسروپناه، عبدالحسین (۱۳۸۹). جریان‌شناسی فکری ایران معاصر. چاپ اول. قم: مؤسسه حکمت نوین اسلامی. حنا.
۱۵. خسروپناه، عبدالحسین (۱۳۹۳). روش‌شناسی علوم اجتماعی. مؤسسه حکمت و فلسفه ایران.
۱۶. خمینی (ره)، روح‌الله (۱۳۸۹). صحیفه امام. جلد‌های ۴ و ۱۸. چاپ پنجم. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (عروج).
۱۷. رشاد، علی‌اکبر (۱۳۸۲). دین‌پژوهی معاصر. درنگ و درایتی در گفت‌وگوهای دینی سنتی. متعدد و مجدد. چاپ اول. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۱۸. عنایت، حمید (۱۳۸۵). سیری در اندیشه سیاسی عرب. چاپ ششم. تهران: امیر کبیر.
۱۹. معرفت، محمدهادی (۱۳۸۵). تفسیر و مفسران. جلد ۲. چاپ سوم. قم: مؤسسه فرهنگی التمهید.
۲۰. نجفی، موسی (۱۳۷۴). در مجموعه تأملات سیاسی در تاریخ تفکر اسلامی. جلد ۳. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

#### منابع انگلیسی

1. Pual Tilich, The Courage to be, copyright 1952 by Yale University press, New haven & London, printed in the United States Of America by Vail-Ballou Press, Inc. Binghamton, New York.
2. Pual Tilich, Dynamics of Faith, copyright 1957, printed in the United States Of America, first harper torchbook edition published 1958.
3. Pual Tilich, Systematic Theology, Three volumes in one, published 1967, printed in the United States Of America.
4. Pual Tilich, Systematic Theology, volume I 1951 by The University of Chicago.
5. Pual Tilich, Systematic Theology, volume II 1957 by The University of Chicago.
6. Pual Tilich, Systematic Theology, volume III 1963 by The University of Chicago.
7. Pual Tilich, Theology of culture, copyright 1959 by Oxford University Press, Edited by Robert C. Kimball, Oxford University press London Oxford New York, 1964 printing. Printed in the United States of America.