

معرفتی چشمگیر و فاخری را به جامعه‌ی علمی عرضه کرده است؛ درسگفتارهای «فلسفه‌ی فرهنگ» از این قبیل بود. برخلاف انگاره‌های معرفتی دیگر که توان خروج از «کلی‌گویی» و «سلبی‌اندیشی» را ندارند، نوصدراییان در عمل نشان داده‌اند که در زمینه‌ی «نظریه‌پردازی دینی» و بیان سخنان «ایجابی» و «اثباتی»، از دیگران توانمندتر و کارآمدتر هستند. درسگفتارهای «فلسفه‌ی فرهنگ» که متعلق به یکی از برجستگان و متفکران انگاره‌ی نوصدرایی بود، حقیقتاً در سطح «نظریه‌پردازی» و «تولید علم» قرار داشت، نه تدریس محض و تکرار و تقلید و نقادی. آنچه در این درسگفتارها رخ داد، «اجتهاد» و «استنباط» واقعی و عبور از نظریه‌ها و یافته‌های موجود برای وصول به ایده‌های «مستقل» و «نو» بود. این سعی کامیاب و نتیجه‌بخش، در کارنامه‌ی درخشان معرفتی نوصدراییان به ثبت رسید و یکی از اینان، توفیق پایه‌گذاری این رشته‌ی نوپا و پرمایه را یافت. البته رشاد، پیش از این نیز توانسته بود، در قالب نظریه‌ی «سیطره‌ی مجاز در ساحت هویت تاریخی»، فهم و تحلیل دقیق‌تری از جامعه‌ی معاصر ایران عرضه بدارد و به این واسطه، نام خود را در فهرست نظریه‌پردازان فرهنگی وطنی، درج کند.

۷- نابجارتین و نارواترین نحوه‌ی رویارویی با محصول درسگفتارهای «فلسفه‌ی فرهنگ»، بی‌اعتنایی به آن و غفلت از تداوم و بسط آن در محافل پژوهشی و آموزشی است. رویکرد دینی به فلسفه‌ی فرهنگ، اکنون همچون

نهال جوان و نوپایی است که می‌باید هرچه پیش‌تر، رشد و رویش پیدا کند تا زیرساخت‌های نظری لازم برای مطالعات و پژوهش‌های فرهنگی را فراهم آورد. اگر چنین نشود، سیر تکاملی در همین نقطه متوقف می‌ماند و روند نظریه‌پردازی از حرکت می‌افتد. پس باید در امتداد، «تکمیل» و «تفصیل» گفته‌ها و نکته‌های خلاقانه‌ی رشاد گام برداشت. نباید از تداوم این طریق و مسیر بازماند و تماشاگری و انفعال را به بازیگری و فعالیت ترجیح داد. این «راه ناتمام»، محتاج رهروانی بلندهمت و اندیشه‌ورز و نظریه‌پرداز است تا هرچه پیش‌تر، کفایت و کارآمدی الهیات اسلامی و جریان فلسفی نوصدرایی را در قالب گفتمان مجدد، در عمل به اثبات برسانند. اگر انقلاب ما، ماهیتاً و اصالتاً یک «انقلاب فرهنگی» بوده است و اگر در میان شئون مختلف اجتماعی زندگی انسان، آنچه که از منظر بینش اسلامی بر شئون دیگر ترجیح و فضیلت دارد، «شأن فرهنگی» حیات آدمی است؛ درخور، بلکه ضروری است با گام‌هایی بلندتر و شتاب مضاعف، موضع ایدئولوژی اسلامی در زمینه‌ی اساسی‌ترین و سرنوشت‌سازترین مسأله‌های نظری معطوف به «فرهنگ»، مشخص و تثویز گردد و ادبیاتی که در عرصه‌ی نظر، هادی ذهنیت علمی عالمان فرهنگی و در عرصه‌ی عمل، راهبر رفتار عملی مدیران فرهنگی باشد، پا به ساحت وجود نهد.

نگاه فلسفه‌ی مضافی و معرفت دینی

بررسی دیدگاه حجت‌الاسلام علی‌اکبر رشاد درباره‌ی علم دینی

■ حجت‌الاسلام علی محمدی / پژوهشگر فرهنگستان علوم اسلامی قم

تقریر دیدگاه

الف: وجود علم سکولار و علم دینی

حجت‌الاسلام رشاد از جمله کسانی است که به صراحت از امکان تحقق دو علم سکولار و علم دینی سخن به میان می‌آورد^۱ و معتقد است که اگر کسی منکر چنین انگاره‌ای به‌عنوان علوم انسانی اسلامی باشد، حیثیت و اعتبار علمی خود را مخدوش می‌کند، چرا که علوم انسانی و علوم اجتماعی مبتنی بر تلقی خاصی از انسان و جامعه است. لذا اگر تلقی ما از جامعه و تعریف ما از انسان تغییر کند، جامعه‌شناسی و علوم انسانی ما هم متفاوت خواهد شد. بنابراین دو تلقی از انسان و جامعه، دو دسته‌ی جامعه‌شناسی و علوم انسانی را پدید خواهد آورد.^۱

بر این اساس ایشان نقطه‌ی آغاز در علوم انسانی اسلامی را، انسان‌شناسی و ارائه‌ی تعریفی از انسان می‌داند که می‌بایست در قالب طراحی «فلسفه‌ی علوم انسانی» صورت پذیرد.^۲

علاوه بر این جناب استاد رشاد در مقالات و سخنرانی‌های متعددی مسئله‌ی علوم انسانی را مورد توجه قرار داده و درباره‌ی «ضرورت علوم انسانی اسلامی»^۳، «تلقی‌های رایج و غلط از اسلامی کردن علوم انسانی»^۴، «سالت خطیر حوزه‌های علمیه در تولید علوم انسانی اسلامی»^۵، «مبانی انسان‌شناسی و هستی‌شناسی علوم انسانی اسلامی»^۶، «مبانی معرفت‌شناسی علوم انسانی اسلامی»^۷ و غیره مطالب مهم و مفید فراوانی بیان داشته‌اند.

ب: معیارهای هشت‌گانه‌ی علم دینی

از دیگر مباحثی که جناب استاد رشاد به‌صورت مبسوط بدان پرداخته‌اند، بحث «معیارهای علم دینی» است. ایشان برای اسلامیت یک علم، هشت مؤلفه نام می‌برد که یک علم به میزان برخوردار بودن به هرمنندی از این معیارها می‌تواند به درصدی از اسلامیت متصف گردد. لذا بر اساس دیدگاه ایشان اطلاق عنوان علم دینی، به اعتبار انواع معیارها، ذومراتب و ذوووجه خواهد بود.^۸

معیارهای علم دینی از منظر استاد رشاد هشت مؤلفه‌اند که به دو دسته‌ی ماهیتی (درونی) و هویتی (بیرونی) تقسیم می‌شوند. مراد از معیارهای ماهیت‌ساز آن دسته از معیارهایی هستند که ذات دانش را می‌سازند و معیارهای هویت‌ساز به عوامل مؤثر در دانش یا مرتبط با آن گفته می‌شوند که در واقع جهات صوری و ساختاری دانش را تعیین می‌بخشند.^۹

ویژگی‌های ماهیتی خود به دو بخش «مبانی و زیرساخت‌های نظری» و «اجزاء» (موضوع، محمول، یا هر دو) تقسیم می‌شود و ویژگی‌های هویتی نیز آن دسته از شاخصه‌هایی هستند که از بیرون بر علم بار می‌شوند که شامل کاربرد (در هدف و در کارکرد) و عوامل (مؤسس علم و محیط تکون علم) می‌شود. بنا بر این مشخصه، چنانچه علم توسط یک مسلمان و یا در محیطی اسلامی تولید شده باشد دارای هویتی اسلامی خواهد بود.

مجموعه‌ی معیارهای علم دینی را می‌توان به شرح جدول صفحه بعد نمودار کرد.

ج: فلسفه‌ی معرفت دینی، موضوعی مقدم بر فلسفه‌ی علم دینی

باید دقت کرد که جناب رشاد سال‌هاست که موضوع «علم دینی» را در دل موضوع شامل‌تری به‌نام «معرفت دینی» دنبال می‌کند و به‌نوعی بحث از «فلسفه‌ی معرفت دینی» را مقدم بر «فلسفه‌ی علوم اسلامی» می‌داند. ایشان محصل و آنچه که از سعی موجه برای تفسیر و کشف مراد الهی و آموزه‌های دینی به‌دست می‌آید را معرفت دینی می‌نامد^{۱۰} و رسالت اصلی «فلسفه‌ی معرفت دینی» را تحلیل فراترگر- عقلانی پدیده‌ی معرفت دینی و مسئله‌ی تکون

۱- نگاه معرفت‌شناسانه به علم دینی؛ میزگردی با حضور حجج اسلام سید محمد مهدی میرباقری و علی‌اکبر رشاد، مجله‌ی زمانه، شماره‌ی ۲۹ و ۳۰

۲- همان

۳- رشاد، علی‌اکبر، «علوم انسانی اسلامی»، گفت‌وگو با خبرگزاری مهر، ۱۳۹۰/۵/۱۹

۴- رشاد، علی‌اکبر، «به علوم انسانی موجود رنگ و لعاب اسلامی نمی‌زنیم؛ ما نظریه‌هایی مستقل داریم»، گفت‌وگو با سایت شیستان

۵- رشاد، علی‌اکبر، «تحول علوم انسانی و رسالت حوزه»، سخنرانی در مراسم عمامه‌گذاری حوزه‌ی علمیه‌ی امام رضا، ۸/۸/۸۸

۶- رشاد، علی‌اکبر، «مبانی تحول علوم انسانی»، سخنرانی در نشست بایستگی‌های نظام فلسفی مبنا برای علوم انسانی، نمایشگاه قرآن، ۱۳۹۰/۵/۷

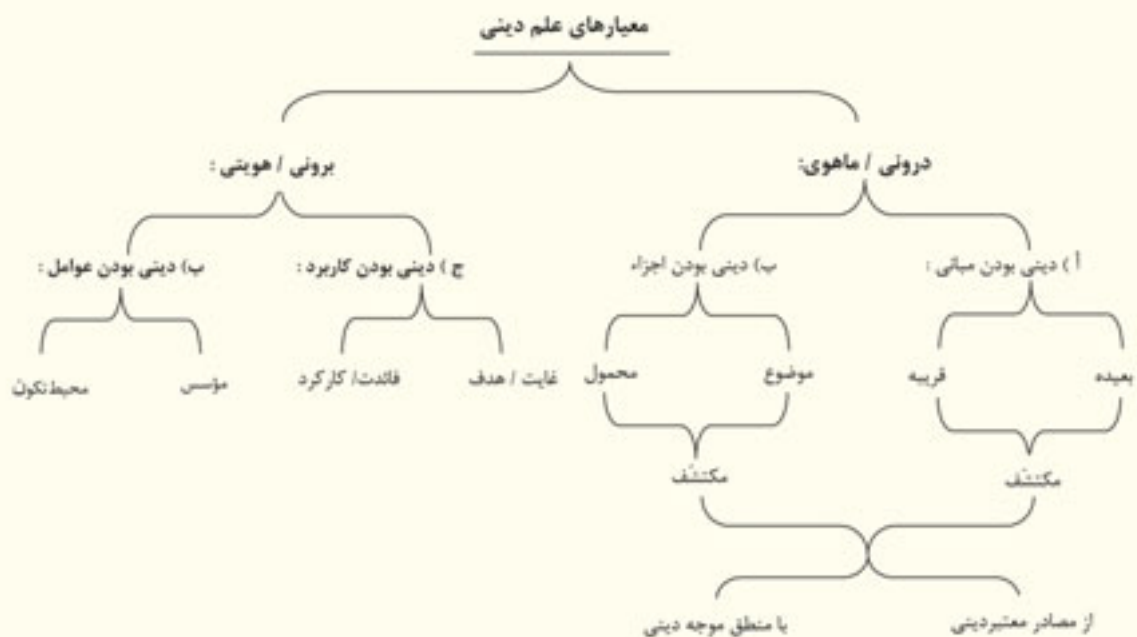
۷- رشاد، علی‌اکبر، «کارکردهای عقل در تولید علم دینی و علوم انسانی اسلامی»، کارگاه دانش‌افزایی، قم؛ پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه‌ی اسلامی، ۹/۴/۸۸

۸- رشاد، علی‌اکبر، «مقاله‌ی معیار علم دینی»، فصلنامه‌ی ذهن: سال نهم، ش ۳۳، بهار ۸۷

۹- همان

۱۰- رشاد، علی‌اکبر، «فرایند تکون معرفت دینی»، گفت‌وگو با روزنامه‌ی ایران، ۱۹/۸/۸۸





و تطور فهم دین و معرفت دینی می‌داند.

د: تحلیل «تکون و تحول معرفت دینی»، دو مسئله‌ی کانونی فلسفه‌ی معرفت دینی

علاوه بر این ایشان، در میان مباحث «فلسفه‌ی معرفت دینی» دو مسئله را از سایر مباحث دارای اهمیت بیش‌تری می‌داند و معتقد است که این دو مسئله، مسائل کانونی فلسفه‌ی معرفت دینی بوده و عمده چالش‌های دو دهه‌ی اخیر در ایران و برخی نقاط جهان اسلام و حتی دنیای غرب به‌نحوی متخذ یا مترتب بر این دو مسئله‌اند؛ این دو مسئله عبارتند از: تحلیل تکون معرفت دینی و تحلیل تحول معرفت دینی

قابل توجه اینکه در دیدگاه ایشان، اهمیت این دو مسئله صرفاً در «فلسفه‌ی معرفت دینی» خلاصه نمی‌شود، بلکه این دو نقطه تلاقی فلسفه‌ی منطق کشف دین و یا فلسفه‌ی منطق اکتشاف گزاره‌های دینی نیز هست -که از اهم دغدغه‌های ایشان محسوب می‌گردد-^۱

ه: نظریه‌ی «ابتنا»، پاسخی برای دو مسئله‌ی «تکون و تحول معرفت دینی»

شاید بتوان گفت مهم‌ترین بخش مباحث جناب استاد رشاد، خلاصه می‌شود در ایده‌ای به‌نام «نظریه‌ی ابتنا».

نظریه‌ی ابتنا بنا بر ادعای خود ایشان نظریه‌ی کلان و جامعی است که فرایند و سازگار «تکون»، «تطور»، «تکامل»، «تنوع» و «تنزل» معرفت دینی را تبیین می‌کند؛ هر چند این نظریه، توانایی تحلیل تطور مطلق معرفت را نیز داراست.^۲ علاوه بر این انگار این نظریه، مبنایی است برای سایر دغدغه‌های ایشان به‌طوری که سایر پروژه‌های ایشان نیز به‌نوعی مبتنی و مترتب بر این نظریه هستند و همین مبناست که به ایشان امکان می‌دهد چهار پروژه‌ی اصلی خود را هدایت کند؛ این چهار پروژه عبارتند از: ۱- فلسفه‌ی دین (اسلامی)، ۲- فلسفه‌ی منطق فهم دین، ۳- منطق فهم دین (در روشگان‌های تخصصی هر یک از حوزه‌های هندسه‌ی معرفتی دین) و ۴- فلسفه‌ی معرفت دینی.

«نظریه‌ی ابتنا» دارای چهار اصل است که به اختصار عبارتند از:

اصل یکم: فرایندمندی تکون معرفت و برآیندوارگی معرفت دینی.
اصل دوم: دوگونگی سازکارهای دخیل در تکون معرفت‌دینی، و بالتبع امکان سرگی و ناسرگی معرفت‌دینی.
اصل سوم: پیامواری دین و شمول آن بر مبادی خمسه‌ی پیامگزاری

۱- رشاد، علی اکبر، «ساختار مباحث فلسفه‌ی معرفت دینی»، ۱۷۶۵ Siteid=1765 & Pageid=3004 iteid=177&pageid=3004

۲- رشاد، علی اکبر، «فرایندتکون معرفت دینی»، گفت‌وگو با روزنامه‌ی ایران: ۱۹/۸/۸۸

دخیل در فهم پیام.

اصل چهارم: برساختگی کشف و کاربرد صائب و جامع دین بر کشف و کاربرد صائب و جامع مبادی.^۳

توضیح هر یک از این اصول خود نیازمند مجالی وسیع است و شایسته است که به‌صورت مستقل در مقالات متعددی مورد توجه قرار گیرد، لیکن در این نوشته به همین مختصر اکتفا می‌شود و در بخش نقدها در صورت نیاز توضیحاتی بیش‌تر بیان می‌گردد.

بررسی دیدگاه

اساساً اظهار نظر جناب آقای رشاد در خصوص «علم دینی» (علوم کاربردی) از رهگذر تحلیل عام ایشان در خصوص «تکون و تحول معرفت دینی» است، بدین‌صورت که چون ایشان «معرفت دینی»، بلکه «مطلق معرفت» را مبتنی بر مبادی و عوامل متعددی می‌داند، این امکان را می‌یابد که به‌صراحت درباره‌ی علم دینی -که بخشی از معرفت دینی محسوب می‌شود- سخن به‌میان آورد و امکان و لزوم علم دینی را مسلم قلمداد نماید.

چنین مواجهه‌ای با مسئله‌ی «علم دینی»، در عین مزایایی که دارد، دارای نقیصه‌ای جدی نیز هست و آن اینکه اظهار نظر درباره‌ی یک موضوع از موضع موضوع شامل، موجب عدم درک صحیح اقتضانات موضوع خاص می‌شود و گوینده را در فضای کلیات و عمومات منحصر می‌کند. به‌نظر می‌رسد این آسیب در بیانات جناب استاد رشاد به وضوح قابل مشاهده است و هنگامی که ایشان در خصوص «علم دینی» به تحلیل می‌پردازد، مخاطب «اقتضانات خاص علوم کاربردی دینی» را احساس نمی‌کند و آنچه را که در خصوص «معیارهای هشت‌گانه‌ی اسلامیت علوم کاربردی» (معیارهای هویتی و ماهیتی) و یا «سازه‌ی سه‌ضلعی ساز و کار ساخت معرفت»؛ یعنی ویژگی‌های شناختگر (خصائص ذاتی فاعل معرفت)، شناخته (خصائص ذاتی متعلق معرفت) و پیراشناخت‌ها (شناخت‌یارها/ معادات و شناخت‌شکن‌ها/ موانع) می‌شنود، عیناً همانی است که در مورد «معرفت نقلی دینی» و حتی در «تمامی عرصه‌های معرفت» نیز صادق است. همین عدم تنزل نظریه‌ی ایشان موجب شده که مواضع ایشان در خصوص «علوم انسانی اسلامی» -در عین صحیح بودن- در حد کلیات باقی بماند و به علت ناظر نبودن به «فرایند خاص تولید علوم کاربردی» کارآیی لازم را برای تولید علوم انسانی اسلامی نداشته و تکلیف عناصر اساسی علوم کاربردی مانند «استقرار، مشاهده، آزمون حسی، نظریه‌پردازی، مسئله‌یابی، شاخصه‌های

۳- رشاد، علی اکبر، «منطق فهم قرآن»، 2381 Siteid=177&pageid=2381 iteid=177&pageid=2381

ارزیابی تجربی، مدل‌سازی و غیره» در حاله‌ای از ابهام باقی بماند. از آسیب‌های جدی معرفت‌شناسانه در طیف گسترده‌ای از نظریات مطرح در خصوص «علوم اسلامی نوین»، «التزام و حفاظت از نظریه‌ی تطابق» است. اساساً به علت حاکمیت نظریه‌ی تطابق در فضای اندیشه‌ی فلسفی شیعی، عمده‌ی کسانی که از چنین فضایی به اظهار نظر در خصوص «علوم کاربردی دینی» می‌پردازند خویش را متعهد به این نظریه در «حوزه‌ی تئوری‌های صدق» می‌دانند. به طوری که در تحلیل اکثر به قریب این عزیزان، مشکل اصلی و با لاقل یکی از مهم‌ترین مشکلات تئوری‌های مدرن در حوزه‌ی معرفت‌شناسی، رفع ید از نظریه‌ی تطابق معرفی می‌شود. در چنین تحلیل‌هایی، انکار تطابق به معنای بی‌معنای شدن در عرصه‌ی صدق گزاره‌هاست و اعراض از نظریه‌ی تطابق، مساوی است با در غلطتیدن در ورطه‌ی شکاکیت و نسبییت مطلق. التزام به نظریه‌ی تطابق، محضوریت‌های عدیده‌ای را به دنبال خواهد آورد که در اینجا صرفاً به برخی از آن‌ها به صورت فهرست‌وار اشاره می‌شود.

الف: تاکنون در خصوص «نظریه‌ی تطابق» هیچ استدلال فلسفی و معرفت‌شناسانه‌ای اقامه نشده است و مهم‌ترین دلیل موجه شمرده شدن این نظریه، این است که رد آن، منتهی به سفسطه و ایده‌آلیسم می‌شود و سر از نسبییت و شکاکیت مطلق درمی‌آورد که در جای خود باید توضیح داد که چنین ملازمه‌گیری‌ای به هیچ وجه درست نیست و می‌تواند گزاره‌ی «صادق» باشد و «مطابق» نباشد. و اساساً منحصر کردن معیار صدق گزاره‌ها و معرفت‌ها در تطابق ذهن با عین، خود ادعایی بی‌دلیل است.

ب: «نظریه‌ی تطابق» در ساحت مفاهیم انتزاعی و اندیشه‌ی فلسفی، بزرگ‌ترین ناقض تحقق اندیشه‌های فلسفه در عینیت تاریخ و جامعه است. اساساً در طول تاریخ، کسانی از نظریه‌ی تطابق با واقع دفاع کرده‌اند که عمدتاً به نظریه‌ی استناد خود در ابتدایی‌ترین مفاهیم فلسفی نقد داشته و البته خود نیز از چنین نقدهایی از جانب شاگردان خود بی‌بهره نمانده‌اند. امروزه از حد اولیه‌ی فلسفه‌ی اصالت وجود که قرار است، مفهوم مرکزی

ساخت علوم دینی باشد، توسط اساتید درجه یک فلسفه‌ی صدرایی حداقل پنج قرائت وجود دارد که علی‌رغم رابطه‌ی استادی و شاگردی و یا هم‌شاگردی بین آن‌ها، همگی مدعی تطابق نظریه‌ی خود با واقع‌اند! حتی مسئله به «قرائات اصالت وجود» ختم نمی‌شود و دامنه‌ی این اختلاف به «ابده‌البدیهیات و اصل تناقض» نیز کشیده شده و چندین تحلیل در تفسیر، کارکرد و نقش این اصل در ساخت معرفت بشری ارائه گردیده است!^۱

ج: علاوه بر این، جای تعجب است که بسیاری از مبانی حکمت متعالیه در باب «اتحاد علم و عالم و معلوم» که متکفل بیان «هستی‌شناسی معرفت از دیدگاه اصالت وجود» است، مشعر به نسبییت معرفت متناسب با ظرفیت و سعه‌ی وجودی عالم حتی در حوزه‌ی علم حضوری است^۲ که متأسفانه نادیده انگاشته می‌شود و یا در حد «نقصان و زیادت کمی» تقلیل یافته و گفته می‌شود معرفت مرتبه‌ی پایین‌تر گرچه کامل نیست، ولی در همان حد که هست،

۱- برای اطلاعات بیشتر رک معلمی، حسن، مقاله‌ی اعتبارییت ماهیت از عرش عینیت تا فرش سربایت، مجله‌ی معرفت فلسفی، بهار ۱۳۸۳ - شماره ۳

۲- برای اطلاعات بیشتر رک حسین‌زاده، محمد و فیاضی غلامرضا، مقاله‌ی بررسی استدلال‌ناپذیری قضایای اولی و نتایج مترفع بر آن از دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی، فصلنامه‌ی معرفت فلسفی، شماره ۳۳، پاییز ۱۳۹۰

۳- ... و الحال آن المعلول غیر خارج منها عالمه بالعله نفسها و ينسب الي المعلول بما أنه غير خارج منها و لا ينال من العلم بها إلا ما يسعه من وجوده و الحمل بينهما حمل العلة علی المعلول متقوماً بالعله و الحمل أيضا نوع من حمل الحقیقه و الرقیقه. (طباطبایی، محمدحسین؛ نه‌ایه‌الحکمه، ص ۲۴۳)

واقع‌نما است و در صورت تکمیل شدن، زوایا و حیثیات و جهات جدیدی را درمی‌یابد بدون اینکه این معلومات جدید، معلومات گذشته را مخدوش کند و یا تغییری در آن‌ها حاصل بیاورند! باید توجه کرد این حرف به معنای پذیرش «کشف حیثی» است و ریشه در نگاه انتزاعی و جزیره‌ای به حیثیات و ابعاد یک شیء دارد.

البته همین تعجب در دیدگاه استاد رشاد نیز وجود دارد، چرا که ایشان در «اولین اصل از اصول چهارگانه‌ی نظریه‌ی ایتنا»، هنگامی که سازی سه‌ضلعی ساز کار ساخت معرفت را معرفی می‌کند، «استطاعت و استعدادهای فاعل شناختگر» را جزء عوامل دخیل در معرفت به شمار می‌آورد و می‌پذیرد که شدت و ضعف قوای ادراکی فاعل شناختگر در کیفیت فهم او اثر دارد، همچنین ایشان در مقاله‌ی «معیار علم دینی»، بیان می‌دارد که اطلاق عنوان علم دینی به اعتبار انواع معیارها، دومراتب و ذو وجوه خواهد بود، ولی مشخص نیست که ایشان با پذیرش چنین مطلبی چگونه می‌تواند قائل به نظریه‌ی تطابق ادراکات انسان‌های غیر معصوم با عالم خارج باشد و نظریه‌ی تطابق را مبنای معرفت‌شناسی دیدگاه خود قلمداد کند،^۴ چراکه قائل شدن به تطابق بدین معناست که ایشان «لاقل در مسئله‌ای از مسائل علمی»، در مورد خود و یا حداقل در خصوص یک نفر اعتقاد دارد که «وی استطاعت و استعداد تام و تمامی داشته» و «در مقام عمل اندیشیدن نیز مصون از خطا و غفلت» بوده است و «شخص دیگری نخواهد آمد که امکان شکستن تحلیل او را داشته باشد». برای تأکید بیشتر بر این دقت کرد که اعتقاد به چنین فردی به معنای قائل شدن به معصوم پانزدهم است! به تعبیر دیگر قبول نظریه‌ی تطابق، به معنای نادیده انگاشتن حضور اختیار انسان در فرایند فهم و نفی دخالت هر عامل متغیر دیگری در حصول معرفت برای آدمی است.



د: از دیگر چالش‌های پذیرش نظریه‌ی تطابق، عدم جریان این مبنا در ساحات غیر انتزاعی و غیر فلسفی اندیشه است. نظریه‌ی تطابق نه توان جریان در ساحات «معارف نقلی» را دارد و نه از امکان ساماندهی ساحات «معارف کاربردی» برخوردار است، لذا مدافعان نظریه‌ی تطابق در عرصه‌ی متنوع معرفت، دچار چندگانگی مبنای صدق می‌شوند.

بی‌تردید در عرصه‌ی «معارف نقلی»، مبنای معرفت‌شناسی، «نظریه‌ی حجیت» است. حجیت در علم اصول فقه به معنای «ما یصح به الاحتجاج» است که در فضای مولویت و عبودیت، امریت و مأموریت قابل تصویر است. اگر چیزی به معنای اصولی آن حجت شد، به معنای آن است که مُعَدَّر و مُنَجَز است و همین ویژگی مجوز استناد آن به شارع مقدس است.

در عرصه‌ی «معارف کاربردی و تجربی» نیز حضور پررنگ عوامل معرفتی و غیرمعرفتی متعدد، جایی برای نظریه‌ی تطابق باقی نمی‌گذارد. علاوه بر این «لزوم ساده‌سازی متغیرها و ضرورت نادیده گرفتن دستمای از عوامل دخیل در مسئله‌های عینی» به منظور «مدل‌سازی»، در حقیقت مهر بطالاتی به افسانه‌ی تطابق در این عرصه است.

قابل ذکر است که برخی از مدافعان نظریه‌ی تطابق تلاش کرده‌اند از حجیت و اعتبار تمامی مراتب عقل -اعم از عقل ناب، عقل تجربی، عقل نیمه تجربی و عقل تجربی- دفاع کنند و لذا «یقین بخش» و «اطمینانه آوری عقل

۴- رشاد، علی‌اکبر، مقاله‌ی معیار علم دینی»

۵- رک نگاه معرفت‌شناسانه به علم دینی میزگردی با حضور حجج اسلام سید محمد مهدی میرباقری و علی‌اکبر رشاد



تجربی» را برای معتبر بودن آن کافی دانسته‌اند،^۱ که در حقیقت چنین تلاشی بیش از اینکه پاسخی به اشکال باشد، پذیرش ناکارآمد بودن نظریه‌ی تطابق در عرصه‌ی علوم کاربردی است.

البته حجیت داشتن عقل مستقل از وحی نیز خود داستانی دارد که در حال حاضر مجالی برای نقد آن نیست. به نظر می‌رسد تنها «تئوری صدقی» که می‌تواند تمامی ساحت‌های معرفت بشری را پوشش دهد، و در عین حال قدرت انعطاف متناسب با عرصه‌های مختلف معرفتی را داراست، «تئوری حجیت» است که توضیح آن را در جای خود باید دنبال کرد.

کسی که نوشته‌های جناب استاد رشاد را مطالعه کرده باشد، فارغ از همراهی و یا عدم همراهی با دیدگاه‌های ایشان، حتماً این نکته را تأیید می‌کند، که این نوشته‌ها سرشار و مشحون از «دسته‌بندی» و «طبقه‌بندی»های گوناگون است که حاصل نگاهی کلان و فراترانه نسبت به موضوع مورد بررسی است. این خصیصه در تحلیل‌های ایشان را بیش از هر چیزی می‌توان به «نگاه فلسفه‌ی مضافی» ایشان نسبت داد. ایشان «فلسفه‌ی مضاف» را «دانش پژوهش فرانگر- عقلانی در احکام کلی مضاف‌الیه خویش» معرفی می‌کند و در تعریفی جامع آن را چنین توصیف می‌نماید: «فلسفه‌ی مضاف عبارت خواهد بود از دانش مطالعه‌ی فرانگر/ عقلانی احوال و احکام کلی یک علم یا رشته‌ی علمی (همچون علم جامعه‌شناسی و علوم انسانی) یا یک هستومند دستگاه‌وار انگاشته‌ی حقیقی یا اعتباری (مانند جامعه و علم)».^۲

بر این اساس «فلسفه‌ی مضاف» برای استاد رشاد، دانش مطالعه‌ی فرانگر و عقلانی احوالات و احکام کلی هر پدیده‌ی اعم از علم یا شیء است و ایشان خود را بیش از هر کسی دیگری ملزم به رعایت آن می‌دانند تا جایی که وی حتی برای بررسی «خود مسئله‌ی فلسفه‌ی مضاف» از «دانش فلسفه‌ی مضاف» بهره می‌گیرد و آن را «فلسفه‌ی فلسفه‌ی مضاف» نام می‌نهد.^۳

دو نکته در خصوص «رویکرد فلسفه‌ی مضافی» در اینجا قابل طرح است که به اختصار تقدیم می‌شود:

الف: نگاه‌های کلان و فراترانه هر چند نسبت به نگاه‌های جزئی و خرد

دارای محاسن زیادی هستند، ولی خود به دو دسته «ساختارگرا» و «تحولگرا»

قابل تقسیم‌اند.

نگاه‌های ساختارگرا، دیدگاه‌های کلان‌نگری‌اند که شروع تحلیل خود را از «ضرورت‌های عینی» آغاز نمی‌کنند، بلکه بیش‌تر دغدغه‌ی «تصحیح و جریان مبنایی» دارند، همین امر موجب می‌شود که از عامل حیاتی «ارتقای صورت مسئله‌ها» در پژوهش غافل شوند. اساساً در بهترین حالت، فرآورده‌ی دغدغه «تصحیح و جریان مبنایی»، «انتظام بخشی» و «ساختارچینی» برای «پاسخ‌ها» است، در حالی که «ظرفیت بهترین پاسخ» مسلماً «تابع ظرفیت صورت مسئله‌ی خود» است تا جایی که می‌توان مدعی شد که بهترین پاسخ به سؤال غلط، غلط است و بهترین پاسخ به مسئله‌ی فردی و جزئی، نمی‌توان مقیاسی فرا فردی داشته باشد.

اهمیت این نکته به ظاهر ساده آنجا نمایان می‌شود که ما در عالمی هستیم که قریب به سی سال قبل، معجزه‌ای به نام «انقلاب اسلامی» رخ نموده و آرمانی به اسم «تمدن نوین اسلامی» امکان تحقق یافته است. لذا دوران جدیدی در دین‌داری جامعه‌ی شیعی آغاز گردیده است که تحولی در تراز خود را در عرصه‌ی علمی و پژوهشی طلب می‌کند؛ تحولی که قبل از هر چیزی، باید در طرح صورت مسئله‌های جدید انعکاس یابد و افق‌های نوین گشوده شده در برابر «فلسفه»، «معرفت دینی»، «منطق اکتشاف گزاره‌های دینی» و «فلسفه‌ی دین» و غیره تبیین گردد. اتفاقی که متأسفانه در اکثر قریب به اتفاق تحلیل‌های استاد رشاد دیده نمی‌شود. ایشان وقتی به مسئله‌ی «علم دینی» وارد می‌شوند برای دینی شدن آن، هشت مؤلفه نام می‌برند، فارغ از اینکه نیازمند تحلیل سطوح تقابل انقلاب اسلامی و تمدن مدرن باشند و یا نیازی ببینند که ماهیت علوم کاربردی مدرن - که در حال حاضر به منطق حاکم بر کره‌ی خاکی مبدل گشته - را تحلیل نمایند و یا از تحلیل مقیاس جدیدی که انقلاب اسلامی

فراروی تحقق دین گشوده، سخنی به میان آورند.

بی‌تردید خواننده‌ی محترم می‌داند که اشکال فوق، خدای ناکرده بدان معنا نیست که ایشان و یا سایر اندیشمندانی که چنین می‌اندیشند، انقلابی نیستند و یا به آرمان‌های انقلاب اعتقاد ندارند که خدا گواه است که نویسنده، خود را در انقلابی‌گری و التزام قلبی و عملی به آرمان‌های انقلاب، فرزند این بزرگواران نیز به حساب نمی‌آورد، ولی سخن بر سر «منطق حاکم بر تحلیل‌ها» است. منطقی که در دوران پس از انقلاب اسلامی «مسئله‌ی جریان دین در عینیت جامعه» را به «جریان مبنایی دینی در شناخت پدیده‌ها» تقلیل داده است و «مسئله‌ی تحقق دین» را به «مسئله‌ی تحقیق دینی» فرو کاسته است. که باز لازم است تأکید کنم که این حرف بدان معنا نیست که مسئله‌ی تحقق دین، نیازمند تحقیق دینی نیست، بلکه بدان معناست که «تحقیق دینی در حال حاضر»، بدون ملاحظه‌ی لوازم و مسائل چگونگی تحقق تدریجی دین در بستر جوامع انسانی، پژوهشی بی‌هویت با صورت مسئله‌ی غلط است.

ب: نکته‌ی دومی که در خصوص «رویکرد فلسفه‌ی مضافی» این است که در مواجهه با نگاه‌های کلان با توجه به قدرت نگاه جامع و فراگیر آن‌ها، معمولاً این نکته مورد غفلت واقع می‌شود که ابعاد و اضلاع این نگاه کلان، که قرار است معیار صحت، ارزیابی و ابزار شناخت ما باشد، خود مبتنی بر مبنایی متعددی است که می‌بایست در آن‌ها نهایت وسواس و مراقبت را داشت. به تعبیر دیگر، قدرت تحلیل و بالابودن کارآمدی نگاه‌های کلان و جامع نباید منجر به تسامح در مبانی این نگاه‌ها شود.

از این رو به نظر می‌رسد که بتوان چند سؤال را از جناب استاد رشاد در خصوص اصول چهارگانه‌ی «نظریه‌ی ابتنا» ایشان پرسید:

به چه دلیلی ایشان عوامل ساخت معرفت را به صورت سازه‌ی سه ضلعی تصویر می‌کنند و ویژگی‌های شناختگر (خصائص ذاتی فاعل معرفت)، شناخته (خصائص ذاتی متعلق معرفت) و پیرایشناخت‌ها (شناخت‌بارها/ معادلات، و شناخت‌شکن‌ها/ موانع) را دخیل در ساخت معرفت قلمداد می‌کند؟ آیا اینجا استدلالی فلسفی، معرفت‌شناسانه وجود دارد و یا اینکه بر اساس شواهد عینی و تجربی بدین دسته‌بندی رسیده‌اند؟

«معیارهای هشت‌گانه‌ی اسلامیت علوم کاربردی» (معیارهای هویتی و ماهیتی) چگونه احصا شده‌اند؟ آیا استدلالی فلسفی و معرفت‌شناسانه پشتیبان چنین دسته‌بندی‌ای است و یا اینکه صرفاً استقرایی به دست آمده‌اند؟ علاوه بر این به چه دلیل عاملی درونی و یا بیرونی قلمداد می‌شود؟ به‌عنوان نمونه به چه دلیل «مبنایی» از عوامل ماهیتی علم محسوب می‌شود، ولی ویژگی‌های مؤسس و یا کارکرد و یا غایت یک علم، در زمره‌ی عوامل بیرونی و هویتی قرار می‌گیرند؟ آیا استدلالی متقن بر چنین دسته‌بندی‌هایی وجود دارد و یا اینکه کاری ذوقی و یا عقلائی است؟

از ادعاهای تأمل‌برانگیز ایشان در «نظریه‌ی ابتنا»، ادعای «پیام‌وارگی دین» است. بر طبق این ادعا، دین پیام هدایت از سوی مبدأ هستی و حیات، خطاب به انسان است و دین، مرسوله‌ای است مشتمل بر منظومه‌ای از گزاره‌ها و آموزه‌ها که از سوی «مرسل قدسی» از طرقی خاص به آدمیان به‌عنوان «مخاطبان» این رسالت منتقل می‌گردد. به طوری که این فرایند پدیده پیام‌گزاری، دارای اضلاع پنج‌گانه‌ی «پیام‌دهنده»، «پیام»، «پیام‌افزارها» (وسایط و وسایل پیام)، «قلمرو» و متعلق پیام» و «پیام‌گیرنده» است که به زبان اصطلاح از این اضلاع خمسه به مبادی مصدرشناختی، دین‌شناختی، معرفت‌شناختی، قلمرو شناختی و مخاطب‌شناختی تعبیر می‌شود.^۴

نکته‌ی مبهم در این ادعا این است که به چه دلیل، حقیقت دین به پیام الهی تقلیل داده شده است؟ آیا کار اجتهادی در این مسئله صورت گرفته، یا اینکه به یک ارتکاز عمومی از دین اکتفا گردیده است؟ لازم به ذکر است که در نظریات معرفت دینی، «تلقی از دین» از مهم‌ترین و تأثیرگذارترین مبانی محسوب می‌شود و تمامی بخش‌های نظام فکری را متأثر می‌کند.

در پایان لازم است تأکید شود که جناب استاد رشاد از پیشروان عرصه‌ی تئوری‌پردازی در خصوص «معرفت دینی» است و از فرماندهان جبهه‌ی فکری انقلاب اسلامی محسوب می‌گردند و سؤالات و اشکالات بیان شده نیز بی‌تردید خاستگاهی جز ابراز تشکر و تجلیل از جهادگری علمی ایشان ندارد.