



پژوهش پژوهشی حوزه 1

پژوهش و حوزه سابق (41)

سال 1400

ویژه نامه

مایت‌شناسی پژوهش‌های دینی - حوزوی

صاحب امتیاز: معاونت پژوهش حوزه‌های علمیه

مدیر مسئول: ابوالقاسم مقیمی حاجی

سردبیر: ابوالقاسم مقیمی حاجی

هیئت تحریریه: حسن معلمی، علی زینتی، هادی یعقوب‌نژاد، عباس ایزدپناه، مجید طرقي،
رضا حبیبی، محمد علیزاده.

مدیر محتوایی و اجرایی: رضا فخاری

مترجم: مصطفی مهدوی

- حوزه موضوعی نشریه در زمینه پژوهش پژوهشی و مدیریت پژوهش در حوزه است.
- مقاله‌ها در صورتی امکان چاپ می‌یابد که علمی، مستند و روشمند باشند.
- «پژوهش و حوزه» در ویرایش و تلخیص مقاله‌ها آزاد است.
- نقل و اقتباس از مطالب آن با ذکر نام مقاله و مجله آزاد است.
- مسئولیت محتوای مقالات به عهده نویسندگان است.

آدرس: قم، جمکران، بلوار انتظار، مرکز مدیریت حوزه‌های علمیه، معاونت پژوهش.

تلفن: 025 - 32135533

سایت: www.pazhuhesh.ir

پست الکترونیک: pazhuhesh@ismc.ir

انتشار: الکترونیکی

تاریخ انتشار: 1400

«راهنمای نگارش و ارسال مقالات»

در نگارش و ارسال مقالات نکات ذیل باید رعایت گردد:

1. مشخصات کامل نویسنده، شامل: شماره تماس، رتبه علمی، ایمیل؛
2. حروف نگاری مقاله بر اساس ورد (word)؛
3. حجم مقاله حداکثر 10000 کلمه؛
4. ساختار مقاله شامل: چکیده (حداکثر 300 کلمه)، کلیدواژه (حداکثر 7 کلمه)، مقدمه، سرفصل‌های اصلی، نتیجه، منابع؛
5. ارجاعات به صورت درون‌متنی، شامل: نام خانوادگی مؤلف، سال، جلد و صفحه؛
6. معادل‌های لاتین، تعریف اصطلاحات و توضیح‌های لازم در پاورقی؛
7. فهرست منابع، شامل: نام خانوادگی، نام، عنوان کتاب یا مقاله (مجله، شماره، شماره، سال و ماه)، ترجمه، تحقیق، تصحیح، محل انتشار، ناشر، نوبت چاپ، تاریخ چاپ.

فهرست مقالات

- ردیابی مفهوم پژوهش در آموزه‌های اسلامی و بررسی اشتراکات و تمایزات مفهومی آن با معنای امروزی پژوهش / رضا فخاری 5
- جریان‌شناسی طیف رایج پژوهشی حوزه‌های علمیه (در مواجهه با پدیده مدرنیته و انقلاب اسلامی / ابوالحسن حسنی 41
- درآمدی بر نظریه تعامل‌گرایی در روش‌شناسی تولید معرفت دینی / عباس ایزدپناه 71
- درآمدی بر سیر تطوری و تکاملی پژوهش در حوزه علوم دینی / رضا فخاری 95
- بایسته‌های روزآمدی و کارآمدی پژوهش‌های حوزوی / سیدسجاد ایزدهی 131
- زبان پاک و چالاک در نگارش‌های علمی / رضا بابایی 159
- چکیده انگلیسی مقالات 191

ردیابی مفهوم پژوهش در آموزه‌های اسلامی و بررسی اشتراکات و تمایزات آن با معنای امروزی پژوهش

*رضا فخاری

چکیده

«پژوهش» مفهومی عرفی است، و در معنای امروزی به فرایند خاصی اشاره دارد که از مسئله‌یابی شروع و تا رسیدن به نتیجه مطلوب ادامه می‌یابد. برای آن مقومات و ویژگی‌هایی نیز چون تلاش‌مندی، مسئله‌داری، روشمندی و نوآوری را ذکر کرده‌اند. از آنجاکه مفاهیم، متأثر از پیش‌انگارها و شرایط حاکم بر محیط خود شکل می‌گیرند، برای پژوهش‌گران دینی، بسیار مهم است که «پژوهش» در ادبیات دینی از چه ماهیت و هویتی برخوردار است؟ تمایزات و اشتراکات آن با مفهوم پژوهش به معنای نوین چیست؟ هدف این پژوهش، بررسی دایره مفهومی پژوهش و مقومات اصلی دخیل در آن با نگاه دینی است؛ تا میزان هماهنگی و همسویی آن با پژوهش امروزی دانسته شود. این مقاله با ردیابی واژگان دینی که به نحو استقلالی و یا به نحو مجموعی هم‌افق با مفهوم پژوهش هستند، بانک واژگانی تشکیل داده و وجه دلالت آن‌ها بر پژوهش به معنی امروزی را مورد بررسی قرار داده است. آنچه از تتبع در آیات و روایات بدست می‌آید، مفهومی که به نحو استقلالی دلالت تامی بر معنی امروزی پژوهش داشته باشد یافت نمی‌شود. همچنین با ترکیب مجموع مفاهیم جزئی نیز نمی‌توان به چنین مفهومی از پژوهش و با چنین مقوماتی دست یافت. هرچند در عناصری چون کوشش‌مندی و روشمندی اشتراک دارند؛ اما تمایزاتی نیز در عناصر نوآوری و مسئله‌محوری دارند.

واژگان کلیدی: پژوهش، مفهوم‌شناسی پژوهش، پژوهش‌های دینی، آموزه‌های اسلامی پژوهش.

* دانش‌آموخته حوزی و مسئول نظارت و ارزیابی پژوهشی معاونت پژوهش حوزه‌های علمیه

مقدمه

«پژوهش» از جمله واژگان عرفی پرکاربرد، اساسی و تعیین‌کننده در مناسبات عصر حاضر (عصر علم و فناوری) است. حوزه‌های علمیه از جمله نظامات و دستگاه‌های علمی است که بر پایه پژوهش و تولید علم بنا شده است، و سالانه تحقیقات و تولیدات فراوانی در این نظام علمی صورت می‌گیرد. با توجه به تطوّر مفهومی واژه پژوهش و کاربرد خاص این مفهوم در عصر حاضر، برای پژوهشگرانی که در عرصه پژوهش‌های دینی فعالیت می‌کنند، بسیار مهم است که «پژوهش» در ادبیات دینی از چه ماهیت و هویتی برخوردار است، و نسبت آموزه‌های دینی درخصوص پژوهش و معنای امروزی آن چیست؟ در صورت عدم شناخت این مسئله، سردرگمی پژوهشگران اسلامی از درک صحیح از مفهوم پژوهش را در پی خواهد داشت؛ به طوری که در انطباق خود با معیارهای صحیح پژوهش دچار مشکل خواهند شد. برای دستیابی به این هدف نیازمند شناخت مفهومی پژوهش در آموزه‌های دینی از طریق ردیابی و تطابق مفهومی آن با پژوهش به معنی امروزی هستیم؛ تا از این طریق مشابهت‌ها و تمایزات شناخته شود.

تاکنون تعاریف مختلفی از مفهوم پژوهش در منابع پژوهشی صورت گرفته است. در حوزه‌های علمیه نیز پروژه‌های تحقیقاتی مستقلی در زمینه مفهوم‌شناسی پژوهش به اجرا درآمده است.¹ اما در خصوص ردیابی مفهوم پژوهش در آموزه‌های دینی و تطابق آن با معنای امروزی پژوهش، کاری صورت نگرفته است. هرچند نگاه اسلام به پژوهش به صورت پراکنده در ضمن برخی پژوهش‌هایی که به ترویج آموزه‌های دین در خصوص ارزش علم، علم‌آموزی، تفکر و تحقق می‌پردازند، صورت گرفته است؛ اما کار منسجم، متمرکز و پژوهشی که در صدد یافتن مفهوم جامعی از پژوهش در آموزه‌های اسلامی باشد کاری انجام نشده است.

این مقاله قصد دارد پس از بررسی و شناخت مفهومی واژه پژوهش و بازشناسی مؤلفه‌ها و عناصر اصلی آن در معنای امروزی، با جستجوی واژگانی که به لحاظ معنایی قرابت و همسویی با

¹ از جمله آنها می‌توان به طرح پژوهشی «استانداردسازی مفهوم پژوهش» (معاونت پژوهش حوزه‌های علمیه، واحد استانداردسازی پژوهش، 1390) و مقاله «تعریف پژوهش: از طریق نشانه‌یابی عناصر و مقومات پژوهش با روش تحلیل مضمون» (پژوهش و حوزه، 1399، ش 40) اشاره کرد.

مفهوم پژوهش دارند و می‌توانند الغاء کننده مفهوم پژوهش در آموزه‌های دینی (آیات و روایات) باشند، به رصد و ردیابی پژوهش در آموزه‌های اسلامی بپردازد. در این راستا یک بانک واژگانی از مفاهیم با این ویژگی‌ها تشکیل داده و وجه دلالت هر یک از آن‌ها را در مفهوم پژوهش مورد بررسی قرار داده است؛ تا بدین وسیله بتواند چارچوب مفهومی درستی از پژوهش در آموزه‌های دینی بدست آورد.

هدف این پژوهش، بدست آوردن توصیه‌ها، دستورالعمل‌ها، امضاءها، ردع‌ها، مبانی و پیش‌انگاره‌های دین در رابطه با هر یک از مؤلفه‌های پژوهش نیست؛ تا بدین وسیله پژوهش صحیح از غلط از منظر اسلامی شناخته شوند؛ بلکه یک مطالعه تطبیقی بین واژه پژوهش به معنی امروزی و مفاهیم هم‌افق با آن در ادبیات دینی هست؛ تا میزان هماهنگی و همسویی آن‌ها دانسته شود. و از این طریق امضاها و ردع‌ها در خصوص گستره مفهومی پژوهش و مقومات و عناصر اصلی مفهوم پژوهش با نگاه دینی دانسته شود.

این پژوهش در پی پاسخگویی به این سئوالات است: جایگاه و موقعیت مفهوم پژوهش به معنی امروزی آن در مفاهیم و آموزه‌های دینی کجاست؟ آیا مفهوم خاصی در آموزه‌های دینی به صورت تام و کامل بر مفهوم پژوهش دلالت دارد؟ آیا با ترکیب و آمیزش مفاهیم چندگانه و تشکیل نظام مفاهیم در آموزه‌های دینی می‌توان به مفهوم پژوهش دست یافت؟ نسبت مفهوم پژوهش به معنای امروزی آن با آنچه در حوزه‌های علمیه و ادبیات دینی از این مفهوم متبادر می‌شود، چیست؟ آیا مقومات مفهومی پژوهش، مورد امضای دین و محافل دین‌پژوهی هست؟ اشتراکات و امتیازات آن دو کدامند؟

روش پژوهش

در این پژوهش پس از تعریف پژوهش و یافتن مقومات آن، با روش اسنادی و کتابخانه‌ای، ابتدا کلیه اصطلاحاتی که در زبان عربی به نحو کامل مترادف واژه پژوهش (به معنی امروزی آن) تلقی می‌شوند، از طریق اصطلاح‌نامه‌های تخصصی پژوهش و کتب روش تحقیق گردآوری می‌شوند؛ سپس با جستجوی در آیات و روایات وجه دلالت مفهومی این واژگان در زمان صدور نصوص مورد بررسی و تحلیل قرار می‌گیرد؛ تا بدین وسیله اشتراکات و اختلافات معنایی فهمیده شود. در مرحله دوم واژگانی که در ادبیات دینی به یکی از عناصر پژوهش (مسئله‌داری،

كوشش مندى، روش مندى و خلاقيت و نوآورى دلالت دارند. شناسايى و مورد تحليل و بررسى مفهومى قرار مى‌گيرند. در اين بخش هدف اين نيست كه تمامى واژگانى كه بر يكي از مراحل و اجزاي پژوهش دلالت دارند، احصاء و بررسى شوند؛ هدف در اين مرحله اين است كه به اين پاسخ پرسیم كه آيا با تركيب مجموعه مفاهيم در تعاليم و آموزه‌هاى دينى مى‌توان به نحو مجموعى به مفهوم نوين پژوهش دست يافت و چنين مقوماتى را براى پژوهش اثبات كرد؟

مفهوم‌شناسى

1. پژوهش¹

در لغت «پژوهش به معنای پی‌جویی، جستجو و بازجستن است.» (دهخدا، 1377، ج 4، ص 5597) در معنای اصطلاحی، پژوهش عبارت است از كوشش معرفتى روشمند و خلاق در جهت پاسخگویی به مسئله.» بنابراین عناصر و مقومات اصلی دخیل در پژوهش عبارتند از:

1. تلاش و فعاليت: كنشگري و كوشش جزء مقومات اصلی پژوهش محسوب مى‌گردد. چرا كه عرف، مطلبی را كه دفعتاً به ذهن خطور كند و يا به قلب اشراق شود، بدون تلاش و اجتهاد در جهت فهم و اثبات، پژوهش اطلاق نمى‌كند.

2. مسئله‌دارى: پژوهش با مسئله آغاز مى‌شود و هدف اصلی در پژوهش پاسخ و يا حل يك مسئله است.

3. روش مندى: روش مندى نیز جزء لاینفك هر پژوهش است كه بدون آن مفهوم پژوهش شكل نمى‌گیرد. روش عبارت است از جمع‌آوری داده‌ها، تحليل و همچنين تفسیرى كه پژوهشگران براى مطالعات خود پیشنهاد مى‌كنند. (كرس ول، 1390، ص 393) اصطلاح روش معمولاً براى توصیف مفصل روش‌هاى گوناگون گردآورى، پردازش و تفسیر داده‌ها توسط پژوهشگر به كار مى‌رود. (ريمینی، 1394، ص 82) كسى به مطالعه صرف و يا ذخیره‌ساز داده‌ها، بدون پردازش آن‌ها (اعتبارسنجى، كدگذارى و دسته‌بندى هدفمند و تحليل و . . .) پژوهش نمى‌گويد. در واقع پژوهش درباره آنها صحت سلب دارد.

¹ در خصوص تعريف پژوهش، به طور مفصل در شماره قبلى نشریه پژوهش و حوزه (ش 40)، بحث روشمند صورت گرفته است. مطالب ذیل خلاصه‌اى از اين پژوهش است. (ر. ك. پژوهش و حوزه، 1399، ش 40).

4. خلاقیت و نوآوری: از جمله ویژگی‌های مهم پژوهش که آن را از پژوهش‌های دیگر متمایز می‌کند، خلاقیت و نوآوری است.

آنچه شایان توجه است، تفاوت پژوهش و تفکر است. «فکر یک فعل فرایندی نفسانی است؛ اما از آن جا که علوم هویت جمعی دارند، پژوهش معادل اجتماعی این عمل نفسانی است. پژوهش انجام عملیاتی علمی در منابع و مدارک معرفتی موجود در جامعه برای دستیابی به مطلوب است. فرآیند پژوهش یا همان روش نیز شامل همان مراحل فکر می‌تواند باشد؛ اما با لحاظ هویت اجتماعی دانش‌ها. (حسنی، 1399، ص 54) بنابراین پژوهش صرفاً یک عمل فردی نیست؛ بلکه تولید علم با ویژگی خلاقیت و نوآوری در مقیاس جامعه جهانی است، و پاسخ به مسئله‌ای است که تاکنون کسی به آن پاسخ نداده است.

مراد از وجه اجتماعی پژوهش صرفاً به آن معنی نیست که ابن خلدون گفته است: «تألیف، تبدیل دانش شخصی به دانش اجتماعی است.» (ابن خلدون، 1388، ج 2، ص 828) مراد ایشان از «دانش اجتماعی»، دانش عمومی یا اشتراکی (Social Knowledge) است؛ در مقابل دانش شخصی (Personal Knowledge) که با اشتراک‌گذاری و انتقال دانش انجام می‌گیرد. مراد اصلی از وجه اجتماعی پژوهش، هویت جمعی داشتن پژوهش است. جامعه پژوهش که مجموعه پژوهشگران به مثابه یک کل، آن جامعه را تشکیل می‌دهند، مکلف و کنشگر اصلی پژوهش تلقی می‌شود.

علاوه بر آن «تفکر» بر روی مقدمات و مبادی معلومه به منظور درک عمیق‌تر مطالب و نتیجه‌گیری جدید از اطلاعات حاضر در ذهن صورت می‌گیرد؛¹ اما پژوهش، در مواجهه با مبادی برخورد تحقیقی دارد. یعنی در پژوهش گردآوری پیشینه اطلاعاتی با تفحص و زحمت و تلاش از منابع شناخت صورت می‌گیرد.

ب- ردیابی مفاهیم هم‌افق و هم‌سو با مفهوم پژوهش در آموزه‌های اسلامی

¹. «تفکر نوعی سیر و مرور بر معلومات حاضر در (Placeholder1) نزد انسان، جهت دستیابی به مجهول است.» (طباطبایی؛ ۱۳۹۳، ج 2، ص ۲۴۸)

هدف در این بخش، یافتن واژه‌هایی است که در آموزه‌های اسلامی بیشترین دلالت را بر معنی پژوهش (به معنی امروزی) دارد.

1. واژگانی که به نحو استقلالی دلالت بر واژه پژوهش دارند.

هرچند در زبان پارسی، واژه «تحقیق» که خود برگرفته از زبان عربی است، مهم‌ترین مترادف و معادل واژه «پژوهش» محسوب می‌شود؛ اما در ادبیات عرب، واژگان متعددی مترادف و برابر نهاد پژوهش تلقی می‌گردد؛ از جمله آن‌ها: البحث العلمی، الفحص العلمی، التحقیق، الدراسة.¹ در ذیل به رديابی هر یک از این مفاهیم در آموزه‌های اسلامی می‌پردازیم:

1.1. التحقیق:

تحقیق از ریشه (ح ق ق) است. حَقُّ به معنی ثابت، استوار، راست، سزاوار و . . . است. (تهانوی؛ نقل در دهخدا، 1377، ذیل واژه تحقیق)

استعمال «ح ق ق» در باب تفعیل (تحقیق) در فرهنگ لغات کهن به معنی تصدیق آمده است. «حَقُّهُ تحقیقا؛ اعنی صدِّقه». (مرتضی زبیدی، 1414ق، ج 13، ص 85) این واژه در فرهنگ لغات کهن تا قرن هفتم، در همین معنی، یعنی تصدیق استعمال می‌شد؛ اما در فرهنگ لغات جدید معانی متعدد و متکثری یافت. از جمله آنچه امروزه در عرف اهل علم متبادر است؛ و آن اثبات المسئله بدلیل‌ها. (تعريفات: نقل در دهخدا، 1377، ذیل واژه تحقیق).

مطابق منابع کهن، اگر قرار باشد از جمله مشتقات واژه «حق» در آنچه امروزه پژوهش گفته می‌شود، استعمال شده باشد، در باب افعال است؛ نه تفعیل است. «احققتُ ذالک؛ اعنی اثبتته حَقًّا؛ او حکمتُ بگونه حَقًّا. منه قوله تعالی: يُحِقُّ الحق بکلماته»؛ و قال الراغب، احقاق الحق، ضربان؛ احدهما: اظهار الادلّه والایات». (ر. ک. مرتضی زبیدی، 1414ق، ج 13، ص 85)

¹ در این زمینه از منابع زیر استفاده شده است:

1. معاونت پژوهش حوزه‌های علمیه، فرهنگ واژگان سه‌زبانه پژوهشی، 1400؛
2. کتابخانه ملی، اصطلاح‌نامه سه‌زبانه اصفاء، 1380؛
3. کتب روش تحقیق به زبان عربی.

«ح ق ق» در باب تفعیل (تحقیق) در قرآن استعمال نشده است؛ اما در ابواب و مشتقات دیگر مثل باب افعال (چهار بار)¹، باب استفعال (یک بار)² و ثلاثی مجرد³ بارها تکرار شده است. اما تنها در باب افعال است که ترادف و قرابت آن با پژوهش محتمل است.

آنچه از بررسی واژه تحقیق در جوامع روایی (ر. ک. جامع الاحادیث، مرکز کامپیوتری نور) بدست می‌آید؛ از بین تمامی روایاتی که از واژه تحقیق استفاده شده است (حدود 50 روایت)، تنها 3 روایت، دلالت آن بر مفهوم امروزی و رایج آن در عرف اهل علم محتمل است. اکثر قریب به اتفاق روایات حاوی واژه تحقیق، بر معانی چون «تصدیق» و «محقق ساختن» دلالت دارند. در ذیل نمونه‌ای از آن‌ها را مرور می‌کنیم.

1. تصدیق کردن و شهادت دادن: « قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ : سَبَقَ الْعِلْمُ وَ جَفَّ الْقَلَمُ وَ تَمَّ الْقَضَاءُ بِتَحْقِيقِ الْكِتَابِ وَ تَصْدِيقِ الرِّسَالَةِ وَ السَّعَادَةُ مِنَ اللَّهِ وَ الشَّقَاوَةُ مِنَ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ. » (شیخ صدوق، التوحید، ج 1، ص 340) پیامبر صلی الله علیه و آله فرمود: علم سبقت و پیشی گرفت، قلم خشک شد و قضاء به شهادت کتاب و تصدیق رسالت تمام شد؛ این که سعادت و شقاوت از خدا است.

¹. وَيُحِقُّ اللَّهُ الْحَقَّ بِكَلِمَاتِهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُجْرِمُونَ (یونس 82)؛ و خدا با کلمات خود حق را ثابت می‌گرداند هر چند بزهکاران را خوش نیاید. لِيُحِقَّ الْحَقَّ وَيُبْطِلَ الْبَاطِلَ وَلَوْ كَرِهَ الْمُجْرِمُونَ (انفال، 8) تا حق را ثابت و باطل را نابود گرداند هر چند بزهکاران خوش نداشته باشند.

². لِيُنذِرَ مَنْ كَانَ حَيًّا وَيَحِقَّ الْقَوْلُ عَلَى الْكَافِرِينَ (یاسین، 70)؛ تا هر که را [دلی] زنده است بیم دهد و گفتار [خدا] در باره کافران محقق گردد.

³. فَإِنْ عَثِرَ عَلَىٰ أَنَّهُمَا اسْتَحَقَّا إِنَّمَا فَآخِرَانِ يَوْمَانِ مَقَامَهُمَا مِنَ الَّذِينَ اسْتَحَقَّ عَلَيْهِمُ الْأُولِيَانِ فَيُقْسِمَانِ بِاللَّهِ لَشَهَادَتُنَا أَحَقُّ مِنْ شَهَادَتِهِمَا وَمَا اعْتَدَيْنَا إِنَّا إِذَا لَمِنَ الظَّالِمِينَ (مائده، 107)؛ و اگر معلوم شد که آن دو دستخوش گناه شده اند دو تن دیگر از کسانی که بر آنان ستم رفته است و هر دو [به میت] نزدیک‌ترند به جای آن دو [شاهد قبلی] قیام کنند پس به خدا سوگند یاد می‌کنند که گواهی ما قطعا از گواهی آن دو درست تر است و [از حق] تجاوز نکرده ایم چرا که [اگر چنین کنیم] از ستمکاران خواهیم بود.

2. محقق کردن: «الهی . . . فَإِنَّكَ أَكْرَمُ الْأَكْرَمِينَ بِتَحْقِيقِ أَمَلِ الْأَمَلِينَ» (الصحيحه العلویه، ج 1، فی باب الثناء و المناجات، ص 129) و تو شایسته‌ترین بزرگوارانی هستی که آرزوی آرزومندان را محقق کنی.

روایت شریف زیر نیز گویا و شاهد تفاوت استعمال «ح ق ق» در باب تفعیل و افعال است. «اللَّهُمَّ لَنَا وَلِيكَ وَ إِبْنِ بَنَاتِ نَبِيِّكَ الْمُسَمَّى بِاسْمِ رَسُولِكَ حَتَّى لَا يَطْفَرَ بِشَيْءٍ مِنَ الْبَاطِلِ إِلَّا مَرْفَعَهُ وَ يُجَقِّقَ الْحَقَّ وَ يُحَقِّقَهُ» خدایا ولی‌ات را برای ما بفرست تا آن‌که بر هر باطل ظفر یابد و آن را محو و نابود سازد و ابتدا حق را ثابت و سپس آن را محقق گرداند.

اما سه روایتی که همسویی آن‌ها با مفهوم پژوهش محتمل دانسته شده است، از امام امیرمؤمنان علی (علیه السلام) است: 1. «لا ینفع اجتهاد بغير تحقیق» (آمدی، 1410ق، ج 1، ص 778)؛ 2. «لا سنّة أفضل من التّحقیق» (همان، 775)؛ 3. «لا عمل کالتّحقیق». (همان، 768) در این سه روایت مذکور واژه تحقیق در ترجمه‌های جدید به معنی پژوهش آمده است.

اما از آنجاکه روایت اول بدین‌گونه نیز آمده است: «لا ینفع اجتهاد بغير توفیق»؛ احتمال اشتباه در نگارش روایت بسیار زیاد است. با فرض قبول صحت روایات سه‌گانه به لحاظ سندی و دلایلی، از آنجا که این روایات به صورت تک‌جمله‌ای ذکر شده‌اند، و فاقد جملات پیشین و پسین هستند، نمی‌توان از آنها مدلول دقیقی یافت. اکثر ترجمه‌ها به مطلق حقیقت‌جویی و یا پی‌جویی حقیقت اشاره کردند، که این نیز نمی‌تواند صحیح باشد. چراکه صحت ترجمه متوقف بر آن است که در لسان روایات و ائمه معصومین، و یا عرف عام زمان صدور، واژه تحقیق به این معنا (حقیقت‌طلبی) بکار رفته باشد. همان‌گونه که ذکر شد، با بررسی این واژه در لسان روایات و فرهنگ لغات کهن، چنین معنایی به دست نمی‌آید؛ بلکه استعمال واژه تحقیق بر معنای حقیقت‌جویی، پژوهش و . . . مربوط به قرون اخیر است. مضاف بر اینکه پژوهش در معنای رایج در عصر حاضر، بر معنای خاصی از پی‌جویی، حقیقت‌جویی، استدلال و . . . دلالت دارد که مبتنی بر کوشش خلاقیت و نوآوری نیز باشد.

بنابراین واژه «احقاق» نیز در صورت دلالت بر معنی اثبات حق، بر معنای عامی‌تری از پژوهش به معنای امروزین آن دلالت دارد، که شامل مطلق دلیل‌آوری و اثبات چیزی، اعم از ویژگی کوشش‌مندی، نوآوری، مسئله‌محوری، تتبع و فحص و غیر آن است.

1. 2. الدرّاسه:

درّس، یدرّس، درسا او درّاسه، در لغت به معنی خواندن کتاب و به حفظ آن مبادرت کردن. (از اقرب الموارد). علم آموختن. (دهار) خواندن علم. (ترجمان القرآن جرجانی) أَنْ تَقُولُوا إِنَّمَا أَنْزَلَ الْكِتَابَ عَلَي طَائِفَتَيْنِ مِنْ قَبْلِنَا وَإِنْ كُنَّا عَنْ دِرَاسَتِهِمْ لَغَافِلِينَ. (انعام، 156) تا نگویید که کتاب فقط بر دو طایفه پیش از ما فرستاده شد و هرچند از خواندن و مطالعه آنان غافل بودیم. کهنه و مندرس کردن جامه را. (از اقرب الموارد) درس. آرمیدن با جاریه. (از منتهی الارب) «(دهخدا، 1377، ذیل واژه الدرّاسه)

همان‌گونه که ملاحظه می‌شود، در لغت درّاسه به معانی مختلفی دلالت دارد. از جمله یکی از کاربردهای اساسی آن در حوزه علم، مطالعه و درس خواندن است. در معنای اصطلاحی درّاسه، از جمله واژگانی است که در ادبیات عرب امروزی به معنای تام پژوهش دلالت دارد. اما این واژه در لسان آیات و روایات به همان معنی لغوی آمده است. واژه (در س) در قرآن به صورت و قالب درّاسه یک‌بار ذکر شده است که در بالا آمد. اما مشتقات دیگر (در س) پنج‌بار در قرآن آمده است که همگی آن به معنای لغوی مرسوم در فضای علم (مطالعه، درس خواندن و علم آموختن) است.¹

در روایات اسلامی نیز از این واژه در باب‌های گوناگون مکرر استفاده شده است که همگی به معنی لغوی آن دلالت دارد. امیرالمؤمنین در سخنی می‌فرماید: «لِقَاحِ الْمَعْرِفَةِ دِرَاسَةُ الْعِلْمِ» (تمیمی آمدی، 1410ق، ج 5، ص 125) بارور شدن شناخت به تحصیل دانش است. قَالَ الْإِمَامُ الصَّادِقُ (عَلَيْهِ السَّلَامُ): «وَسُمِّيَ إِدْرِيسَ لِكثْرَةِ دِرَاسَةِ الْكُتُبِ.» او را ادريس نامیدند؛ چون بسیار کتاب می‌خواند. امام رضا علیه السلام: «الذِّكْرُ فِيهِ يَعْدِلُ بِالصِّيَامِ وَ مَدَارِسْتَهُ بِالْقِيَامِ» (شیخ

¹. آیات ذیل دلالت بر معنی آموختن دارد.

1. «وَكَذَلِكَ نَصَرَفُ الْآيَاتِ وَلَيَقُولُوا دَرَسْتَ وَلَيُبَيِّنَنَّ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ» (سوره 6، آیه 105)
2. «... أَنْ لَا يَقُولُوا عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقَّ وَدَرَسُوا مَا فِيهِ وَالذَّارُ الْأَخْزَرَةُ خَيْرٌ لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ أَفَلَا تَعْقِلُونَ» (اعراف، 169)
3. «أَمْ لَكُمْ كِتَابٌ فِيهِ تَدْرُسُونَ» (قلم، 37)
4. «مَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُؤْتِيَهُ اللَّهُ الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ وَالنَّبُوءَةَ ثُمَّ يَقُولَ لِلنَّاسِ كُونُوا عِبَادًا لِي مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلَكِنْ كُونُوا رَبَّائِيِّنَ بِمَا كُنْتُمْ تُعَلِّمُونَ الْكِتَابَ وَبِمَا كُنْتُمْ تَدْرُسُونَ» (آل عمران، 79)
5. «وَمَا آتَيْنَاهُمْ مِنْ كُتُبٍ يَدْرُسُونَهَا وَمَا أَرْسَلْنَا إِلَيْهِمْ قَبْلَكَ مِنْ نَذِيرٍ» (سبا، 44)

طوسی، 1414 ق، ج 1، ص 488) یادآوری در دانش، همسنگ روزه و مباحثه آن مانند شب زنده داری است.» قَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «تَعَلَّمَ الْعِلْمَ فَإِنَّ تَعَلُّمَهُ حَسَنَةٌ وَ مُدَارَسَتَهُ تَسْبِيحٌ وَ الْبَحْثَ عَنْهُ جِهَادٌ وَ تَعْلِيمُهُ مَنْ لَا يَعْلَمُهُ صَدَقَةٌ.» (شیخ صدوق، الامالی، ج ۱ ص ۶۱۵) دانش را فراگیرید؛ آموختن آن «حسنة» است و گفت‌وگوی آن «تسبیح» و جستجو و فحص آن «جهاد» است و آموختن آن به کسی که نمی‌داند، «صدقه» است.

همان‌گونه که ملاحظه می‌شود، از بررسی فرهنگ لغات و نیز آیات و روایات به روشنی دریافت می‌شود که واژه «دراسه» در لسان آیات و روایات جنبه آموزشی و یادگیری دارد، نه پژوهشی و تحقیقی. نهایت اینکه جزء مقدماتی پژوهش محسوب می‌گردد.

1. 3. البحث العلمي:

از جمله واژگان مترادف پژوهش در ادبیات عصر حاضر عرب، واژه «البحث العلمي» است.¹ این واژه در لغت قدیم به معنی جستجو و طلب چیزی و سؤال و استخبار از مسئله‌ای آمده است. (مهنا، 1413 ق، ج 1، ص 64؛ مرتضی زبیدی، 1414 ق، ج 3، ص 168) سوره برائت را از این جهت «بحوث» می‌نامند که از اسرار منافقین به آنچه استتار می‌کردند، تفتیش و تفحص به عمل می‌آید. (مهنا، همان، ج 1، ص 64)

واژه بحث در قرآن یکبار آمده که بر همان معنی لغوی، یعنی جستجو و کاوش دلالت دارد. «بَعَثَ اللَّهُ غُرَابًا يَبْحَثُ فِي الْأَرْضِ لِيُرِيَهُ كَيْفَ يُؤَارِي سَوْءَةَ أَخِيهِ . . .» (مائده: 31) پس خدا زاغی را برانگیخت که زمین را می‌کاوید تا به او [قابیل] نشان دهد، چگونه جسد برادرش را پنهان کند.

با پی‌جویی در روایات نیز متوجه می‌شویم که واژه «البحث» به معنی لغوی و حقیقی خودش «جستجو و کنکاش علمی» آمده است. قَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «تَعَلَّمَ الْعِلْمَ فَإِنَّ تَعَلُّمَهُ حَسَنَةٌ وَ مُدَارَسَتَهُ تَسْبِيحٌ وَ الْبَحْثَ عَنْهُ جِهَادٌ وَ تَعْلِيمُهُ مَنْ لَا يَعْلَمُهُ صَدَقَةٌ.» (امالی) (شیخ صدوق، 1376، ج ۱ ص ۶۱۵) دانش را فراگیرید؛ آموختن آن «حسنة» است و گفت‌وگوی آن

¹ البحث در اصطلاح اهل نظر بر حمل چیزی بر چیزی و بر اثبات خبری بدلیل و بر اثبات محمول برای موضوع و بر اثبات عرض ذاتی برای موضوع علم و بر مناظره اطلاق می‌شود. (تهانوی، کشف اصطلاحات فنون؛ نقل در دهخدا، 1377، ذیل واژه بحث)

«تسبیح» و جستجو و فحص آن «جهاد» است و آموختن آن به کسی که نمی‌داند، «صدقه» است.

أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «مَدَحَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ إِعْتِرَافَهُمْ بِالْعَجْزِ عَنْ تَنَاوُلِ مَا لَمْ يُحِيطُوا بِهِ عِلْمًا وَ سَمَّى تَزَكِّيَهُمُ التَّعَمُّقَ فِي مَا لَمْ يُكَلِّفَهُمُ الْبَحْثَ عَنْهُ مِنْهُمْ رُسُخًا» (شیخ صدوق، التوحید، ج ۱، ص ۴۸) خداوند متعال اعتراف به درماندگی آنان را از فراگرفتن آنچه به آن از روی دانش احاطه نکرده‌اند، مدح و ثنا کرد و ترك تعمق آنها را در آنچه جستجو و کاوش از آن را تکلیف نکرده، رسوخ (استواری) نامید.

همان‌گونه که واضح است بین «التعلم» و «البحث» تفاوت معنایی وجود دارد. التعلم به معنی یادگیری و البحث به معنی جستجو و کنکاش علمی است که با اجتهاد و کوشش عملی به دست می‌آید.

1. 4. الفحص العلمي:

فحص به معنی واپژوهیدن (تاج المصادر بیهقی)، بازکاویدن از چیزی (منتهی الارب)، فحص و تفتیش کردن (منتهی الارب) آمده است. (ر.ک. دهخدا، 1377، ذیل واژه فحص) این واژه در لغت قدیم به معنی جستجو و طلب چیزی است. (مرتضی زبیدی، 1414، ج 9، ص 319) فحص و جستجوی علمی در روایات به همان معنی لغوی آن، یعنی کاوش و جستجو است که از مقدمات و لوازم عقلیه پژوهش محسوب می‌گردد.

أَبِي بَصِيرٍ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَقُولُ كَانَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَقُولُ: يَا طَالِبَ الْعِلْمِ إِنَّ الْعِلْمَ دُو فَصَائِلَ كَثِيرَةٍ فَرَأْسُهُ التَّوَاضُّعُ وَ عَيْنُهُ الْبِرَاءَةُ مِنَ الْحَسَدِ وَ أُذُنُهُ الْفَهْمُ وَ لِسَانُهُ الصِّدْقُ وَ حِفْظُهُ الْفَحْصُ وَ قَلْبُهُ حُسْنُ النَّيَّةِ وَ عَقْلُهُ مَعْرِفَةُ الْأَشْيَاءِ وَ الْأُمُورِ وَ يَدُهُ الرَّحْمَةُ.» (کلینی، 1404، ج ۱، ص ۴۸) امیر المؤمنین علیه السلام می‌فرمود: ای دانشجو همانا دانش امتیازات بسیاری دارد (اگر به انسان کاملی تشبیه شود) سرش تواضع است، چشمش بی‌رشکی، گوشش فهمیدن، زبانش راست گفتن، حافظه‌اش کنجکاوی، دلش حسن نیت، خردش شناختن اشیاء و امور، دستش رحمت.

همان‌گونه که در بررسی‌ها واضح شد، دو واژه «الفحص العلمي» و «البحث العلمي» که بر معنی جستجو و طلب علم همراه با اجتهاد و کوشش و تلاش علمی دلالت دارد، می‌تواند قرابت

معنایی با پژوهش داشته باشد، و طبیعتاً این با واژه تعلّم و دراسه که جنبه آموزشی دارند، تفاوت دارند؛ اما از آنجاکه مؤلفه‌های آن دقیقاً در آیات و روایات بیان نشده است، نمی‌تواند به صورت تام و کامل مترادف «پژوهش» به معنی امروزی تلقی شود؛ چراکه تتبع و جستجوی علمی، قدر متیقن، جزو مقدمات پژوهش تلقی شده و پژوهش در معنای امروزی، تنها با تتبع کامل نمی‌شود؛ بلکه مضاف بر آن روشمندی، مسئله‌محوری و نوآوری را باید به همراه داشته باشد.

بنابراین رابطه فحص و بحث با پژوهش این‌گونه خواهد بود که اگر بحث و فحص روش‌مند و نوآورانه و ناظر به پاسخگویی به یک نیاز معرفتی جامعه باشد، مترادف واژه پژوهش است؛ والا در حالت کلی یکی از مقدمات پژوهش (مرحله تتبع و گردآوری اطلاعات) محسوب می‌گردد.

2. واژگانی که در آموزه‌های اسلامی به یکی از اجزاء، عناصر و مراحل از مفهوم پژوهش دلالت دارند.

علاوه بر واژگان مذکور، واژگان دیگری در آیات و روایات یافت می‌شود که بر یکی از اجزاء، عناصر و مراحل پژوهش دلالت دارند. هدف در این بخش پاسخ به این مسئله است که آیا با ترکیب مجموعه‌ای از مفاهیم در تعالیم و آموزه‌های دینی به نحو مجموعی می‌توان به مفهوم پژوهش به معنی امروزی آن دست یافت، یا نیازمند در نظر گرفتن شرایط و ویژگی‌های خاصی در پژوهش‌های دینی هستیم؟

در ذیل به بررسی این واژگان در آیات و روایات و وجوه دلالت آن‌ها به ابعاد مفهومی پژوهش اشاره می‌شود.

یک: بررسی واژگانی که بر طرح سؤال و مسئله‌یابی دلالت

اولین مرحله پژوهش، مسئله‌یابی است. «واژه مسأله معادل با واژه «Problem» به‌کار می‌رود و در اصل معنای امری است که برای ما ناشناخته باشد. به دلیل اینکه امور ناشناخته همواره برای ما نوعی دشواری یا مشکل اعم از مشکل ذهنی یا مشکل واقعی و خارجی ایجاد می‌کند، به مسأله، مشکل نیز گفته می‌شود. علاوه بر این، از آنجا که مواجهه با امور ناشناخته در ذهن ما سؤالاتی به‌وجود می‌آورد، به جای مسأله واژه سؤال نیز به‌کار برده می‌شود. به مسأله‌ای که پژوهشگر برای پژوهش خود انتخاب کرده، موضوع نیز گفته می‌شود. به‌طور کلی وقتی

احساس می‌کنیم امری ناشناخته است یا چیزی که دیگری می‌گوید، صحیح به نظر نمی‌رسد یا برخی از ابعاد آن ناشناخته است، همه این‌ها مسأله است.» (طرقی، 1385، ص 57)

برخی بین مشکل و مسئله و نیز موضوع و مسئله تفاوت قائلند. موضوع، یک زمینه کلی است که درباره آن تحقیق می‌شود؛ اما مسأله از آن جزئی‌تر است. تا زمانی که موضوع محدود نشود، نمی‌توان به عنوان یک مسأله پژوهشی در آن کار کرد. (اسلام‌پور کریمی، 1393، ص 55) گاهی مسئله به یک نیاز جدید و اولویت‌دار دلالت دارد که نیازمند پژوهش است.

نکته دیگر در ضرورت یا عدم ضرورت جدید بودن مسئله است. طبیعتاً مسئله در پژوهش باید جدید باشد. چراکه فصل ممیز این پژوهش با پژوهش‌های قبلی در جدید بودن مسئله آن است. اما چند تلقی از جدید بودن مسئله می‌توان داشت. 1. پرسش کاملاً جدید ناظر به واقعیتی ناشناخته و مجهول که تاکنون کسی بدان پاسخ نگفته است. این پرسش جدید موضوع کشف یک نظریه جدید و توسعه علم و مرزهای دانش است. 2. همان پرسش‌های قدیمی، اما با قیده‌های جدیدی چون روش جدید، پاسخ جدید، اطلاعات جدید و ...

در خصوص اینکه متعلق مسئله جدید چیست نیز اختلاف وجود دارد. آیا متعلق و موضوع مسئله جدید، کشف و یا بازکشف نظریات و واقعیات است، یا واقعیت‌های مکشوف و پیشینه‌های دانش نیز می‌تواند متعلق مسئله باشند؟ برخی تلقی‌ها از مسئله، خاص و مضیق است و ناظر به یک امر ناشناخته در مواجهه با یک چالش و مشکلی است که تاکنون کسی بدان پاسخی نداده و یا حل نکرده است. این تلقی از مسئله محدود به پژوهش‌های اورژینال (علمی - پژوهشی) می‌شود که هدف آن توسعه مرزهای دانش است. اما برخی تلقی‌ها از مسئله عام بوده و هر نوع سؤال و دغدغه دانشی را شامل می‌شود؛ چه حل یک مسئله جدید ناظر به توسعه مرزهای دانش و چه توصیف، تحلیل، ارزیابی و ... پیشینه‌های دانشی.

با توجه به مطالب بالا، مطابق تلقی عام، می‌توان گفت، مسئله یک پرسش و مطالبه آگاهانه است که مؤلفه‌های مشخص است. پرسشگری و پرسش‌مندی سرآغاز یک حرکت علمی است. ابی‌عبدالله علیه السلام قال: «إِنَّ هَذَا الْعِلْمَ عَلَيْهِ قَفْلٌ وَ مِفْتَاحُهُ الْمَسْأَلَةُ»؛ امام صادق (ع) می‌فرماید: بر در علم قفلی است که کلید آن پرسش است. (لَا يَسْعُ النَّاسَ حَتَّى يَسْأَلُوا وَ يَتَفَقَّهُوا)

مردم در فراخی و گشادگی نیستند؛ مگر این که بپرسند و فهم دین کنند.» (کلینی، 1404، ج 1، ص 40)

در بسیاری از موارد، قرآن با طرح پرسش‌ها و مسئله‌های اساسی و واقعی، زمینه‌های تأمل و تعمق را در باورهای اساسی ایجاد می‌کند. «أَفَرَأَيْتُمْ مَا تُمْنُونَ أَلَنْتُمْ تَخْلُقُونَهُ أَمْ نَحْنُ الْخَالِقُونَ.» (58 و 59 واقعه) آیا آنچه را (در رحم) می‌ریزید دیده‌اید؟ آیا شما آن را (به صورت انسان) می‌آفرینید یا ما آفریننده‌ایم؟ این پرسش را درباره پیدایش دیگر پدیده‌ها، همچون آب، آتش، و گیاهان نیز طرح می‌کند.

هیچ‌گاه قرآن در برابر این‌گونه پرسش‌ها موضعی نگرفته است که طرح پرسش غلط و نارواست، راه ایمان از راه معرفت بشری جداست. اهمیت و ارزش طرح سؤال باعث می‌شد تا شیعیان به مسافرت و هجرت بپردازند و پاسخ آن را از امام معصوم (ع) دریافت کنند.

اصولا تفاوت تعلم و دراسته در ادبیات دینی با فحص و بحث علمی، در همین پرسش‌محوری و مسئله‌محوری است. اما از آنجاکه در ادبیات دینی پرسشگری در فرایند فحص و بحث صرفا با هدف گسترش مرزهای دانش و یا توصیف و تحلیل جدید از پیشینه‌های دانش صورت نمی‌گیرد؛ بلکه با اهداف دیگری چون دستیابی به حجیت و اتخاذ موضع و مبنا در خصوص تعالیم و احکام دینی نیز صورت می‌گیرد. بنابراین مسئله در مطالعات دینی به معنی اعمی دلالت دارد. پژوهش‌های اجتهادی که با هدف رسیدن به حجیت و اتخاذ مبنا و موضع در خصوص یک حکم و یا گزاره دینی صورت می‌گیرد، فارغ از اینکه کسی قبلا پاسخی بدان داده باشد و یا نوآوری در پژوهش اتفاق افتاده باشد.

دو: بررسی واژگانی که بر کوشش و تلاش علمی دلالت دارند

دو واژه «الفحص العلمی» و «البحث العلمی» که در آموزه‌های دینی به معنی جستجو و کاوش علمی است، و در برخی روایات به جهاد علمی تعبیر شده است، مؤید این عنصر مهم در پژوهش‌های دینی است، و فصل ممیز آنها با واژگانی چون «تعلم» و «الدراسة» و واژگانی است که جنبه آموزشی و یادگیری - یاددهی دارند. هرچند در طلب علم و یادگیری نیز کوشش وجود دارد، اما جهاد و تلاشی که در کاوش و جستجوی علمی است تفاوتی اساسی با آن دارد.

البته طلب علم می‌تواند با دو هدف صورت گیرد: 1. آموختن و یادگیری صرف؛ 2. تمهید و مقدمه (تتبع و جستجوی علمی) برای تفکر و در نتیجه تولید دانش. در واقع یادگیری و رسیدن به قله‌های دانش، مقدمه‌ای است برای ارتقا و مرزشکنی دانش.

بنابراین برخی واژگان و مفاهیم آموزشی، که بر جهد و کوشش فراوان در آموختن علم دلالت دارند، می‌توانند شاهد ما در این بحث باشند. برای مثال پیامبر اکرم (ص) فرموده‌اند: «اطلبوا العلم من المهد الی اللحد». (مجلسی، 1410ق، ج 2، ص 1) «زگهواره تا گور دانش بجوی»؛ «اطلب العلم و لو بالصین». دانش را طلب کنید، و لو سفر به دورترین نقاط (چین) باشد.

سه: بررسی واژگانی که بر عنصر روش‌مندی دلالت دارند

گفتیم روش‌مندی ناظر به دو مرحله از پژوهش (جمع‌آوری داده‌ها و پردازش و تحلیل آنها) است. (کرس ول، 1390، ص 393) در ذیل برخی از واژگان و آموزه‌های دینی که بر این هر یک از این مراحل دلالت دارند را مرور می‌کنیم:

1. بررسی واژگانی که بر گردآوری روش‌مند اطلاعات دلالت دارند.

گردآوری اطلاعات، شرط مقدماتی پژوهش است. در سطور بالا دو واژه از این واژگان (فحص و بحث) را مورد بررسی قرار دادیم و گفتیم، هرچند در ادبیات امروزی عرب، این واژه‌ها معادل پژوهش بکار می‌رود، ولی در معنای لغوی و نیز آیات و روایات به معنی مطلق کاوش و جستجو است که معمولاً بر مرحله گردآوری دلالت دارد و از مقدمات پژوهش محسوب می‌گردد.

فحص از دلیل تا رسیدن به مرحله اشباع نظری داده‌ها و یا یأس از داده‌های دیگر، از لوازم عقلیه و بایسته‌های پژوهش محسوب می‌گردد که در آموزه‌های دینی نیز بدان توجه شده است. مدلول آن را می‌توان از مفهوم واژگانی که بر کوشش و تلاش علمی فراوان دلالت دارند (فحص، بحث و طلب علم) یافت.

نکته مهم در روش‌مندی گردآوری اطلاعات، استفاده از ابزارها، منابع و روش‌های گردآوری است. در روایات و آموزه‌های اسلامی، هر نوع اطلاعات و خبری باید هم از جهت استناد به راوی (اعتبار سنجی سندی) و هم از جهت دلالت (اعتبارسنجی دلالی و محتوایی)، مستند و معتبر و موجه باشد. در قرآن کریم، به مؤمنین توصیه می‌شود: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ

فَتَيَّبْتُمْوَا» (حجرات: 6) ای مؤمنان، هر گاه فاسقی خبری برای شما آورد تفحص و راستی‌آزمایی کنید.

خدای متعال در آیه 43 سوره «نحل» می‌فرماید: بروید و از اهل اطلاع بپرسید؛ «فَسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ» (نحل، 43) پس اگر نمی‌دانید از اهل ذکر (یعنی علما و دانشمندان هر امت) سؤال کنید. بنابراین برای آگاهی از مطلبی فقط باید از آگاهان بپرسید. امام رضا (علیه السلام) نیز فرموده‌اند: «فَاطْلُبُوا الْعِلْمَ فِي مَطَانِهِ، وَ اَقْتَسِبُوهُ مِنْ أَهْلِهِ» (طوسی، امالی، 1414 ق، ص 488) پس علم را از مواضعش طلب کنید و از اهلس فرا بگیرید. در روایات شریف معصومین می‌خوانیم: هر سخنی که مستند و مطابق با عقل و قرآن نبود، فاضربوا به عرض الجدار. (ابوالفتح رازی، 1408 ق ج 5، ص 368) معصومین همواره متذکر می‌شدند که هر سخنی که از ما می‌شنوید، سند قرآنی‌اش را از ما مطالبه کنید: «إِذَا حَدَّثَكُمْ بَشِيءٌ فَاسْأَلُونِي مِنْ كِتَابِ اللَّهِ» (کلینی، 1404 ق، ج 1، ص 60).

حضرات معصومین (علیهم السلام) خود همواره سعی داشتند سلسله سند سخن خویش را تا پیامبر اکرم (ص) بیان دارند.

2. واژگانی که بر پردازش و روش‌مندی تحلیل اطلاعات دلالت دارند

پس از پرسش‌گری و جستجوی علمی و گردآوری اطلاعات معتبر، باید به پردازش داده‌های حاصل از آن پرداخت. پردازش اطلاعات شامل موارد گوناگونی از جمله کدگذاری اطلاعات، دسته‌بندی اطلاعات، تجزیه و تحلیل اطلاعات و . . . می‌شود؛ اما به لحاظ اهمیت صرفاً به تجزیه و تحلیل اطلاعات اشاره می‌شود.

گفتیم تفکر روی مبادی معلومه به جهت سیر در آن و رسیدن به مجهول صورت می‌گیرد. حال پس از کسب معلومات ظاهری و اطلاعات اولیه و نیز اعتبارسنجی مطالب و اطلاعات، باید با تدبر و اندیشه‌ورزی و اعمال فکر بر روی آنها پرداخت که از آن به استنتاج یا استدلال تعبیر می‌شود. (ر. ک. نکونام، 1386، ص 193) استدلال و استنتاج در پژوهش‌ها با رویکردهای مختلف توصیفی، تبیینی، توجیهی یا تعلیلی، تفسیری، نقدی و غیره انجام می‌شود. استدلال در تمامی شکل‌های آن: قیاس، تمثیل و استقرا؛ و تمامی تکنیک‌های آن: کمی و کیفی ممکن است در هر یک از این رویکردها وجود داشته باشد. استدلال علاوه بر رویکردها، اهداف مختلفی را نیز

دنبال می‌کند. استدلال ممکن است با هدف شناخت و دانایی صورت گیرد؛ ممکن است با هدف عبرت‌گیری و یا اسکات خصم، احتجاج و چارچوب مفهومی تجزیه و تحلیل داده‌ها در پژوهش‌ها به قرار ذیل است:

هرچند تحلیل داده‌ها پیش از استنتاج آنها صورت می‌گیرد؛ اما این دو چنان به یکدیگر پیوند خورده‌اند که نمی‌توان آنها را به عنوان دو عمل مجزا تصور کرد. (هوشمندیار، 1388، ص 268) تمام واژه‌های روایی و قرآنی که بر فهم عمیق، تلاش فکری و اندیشه‌ورزی دلالت دارند، در این حیطه جای می‌گیرند.

در آموزه‌های اسلامی همه امور و پدیده‌های مشاهداتی، ابزار و نشانه‌هایی برای اندیشیدن و نتیجه‌گیری صحیح هستند. «إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَضْرِيحِ الرِّيَّاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ.» (بقره، 164) در آفرینش آسمان‌ها و زمین، و آمد و شد شب و روز، و کشتی‌هایی که در دریا به سود مردم در حرکتند، و آبی که خداوند از آسمان نازل کرده، و با آن، زمین را پس از مرگ، زنده نموده، و انواع جنبندگان را در آن گسترده، و (همچنین) در تغییر مسیر بادها و ابرهایی که میان زمین و آسمان مسخرند، نشانه‌هایی است (از ذات پاک خدا و یگانگی او) برای مردمی که عقل دارند و می‌اندیشند!

آموزه‌های اسلامی، فلسفه نزول قرآن به زبان عمومی و عرف زمان خویش را اندیشه‌ورزی و تفکر قلمداد می‌کند. «إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ» (یوسف، 2) و «إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ» (زخرف، 43) در این زمینه نیز به تفکر روشمند و درست دستور می‌دهد. «مَنْ فَسَّرَ الْقُرْآنَ بِرَأْيِهِ فَلْيَتَّبِعْ مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ.» (طباطبائی، المیزان، ج 3، ص 75) هر کس قرآن را با رأی خود [من‌عندی و غیر روشمند] تفسیر کند، برای خود جایگاهی از آتش را آماده سازد.

قرآن روش‌های غیرمنطقی در اعتقاد را نفی و به عقل‌ورزی و برهان‌محوری دعوت می‌کند؛ مثلاً هنگامی که بت‌پرستان ایمان نمی‌آورند و اصرار می‌ورزند که ما همان راهی را می‌رویم که پدران و گذشتگان ما رفته‌اند، قرآن این رویکرد را نکوهش کرده، آن را روشی غیرعقلانی می‌خواند: «وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا آَلَفْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أُولُو كَأَن أَبَاؤُهُمْ لَا

رديابی مفهوم پژوهش در آموزه‌های اسلامی

يَعْقِلُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ» (بقره، 170) و چون کفار را گویند: از شریعت و کتابی که خدا فرستاده پیروی کنید، پاسخ دهند که ما پیرو کیش پدران خود خواهیم بود. آیا بایست آنها تابع پدران باشند گر چه آن پدران بی عقل و نادان بوده و هرگز به حق و راستی راه نیافته باشند؟

از نظر قرآن، منکران حقیقت، یا اساساً تفکر نمی‌کنند، یا تفکر آنها در مسیر نادرستی قرار گرفته، و یا تحت تأثیر هواهای نفسانی و امیال و منافع زودگذر مادی از دین‌گريزانند. قرآن اعتراف منکران را به بیراهه رفتن از مسیر حق را این‌گونه متذکر می‌شود: «وَقَالُوا: لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ» (ملک: 10)

در روایات نیز اندیشه‌ورزی درست و استدلال‌ورزی در هر کاری تأکید شده است. در راستای همین توجه و تأکید بر حجت و دلیل‌آوری است که عمّار خطاب به عثمان گفت: «من با حُجّت و دلیل سخن می‌گویم و به سنت پایبند می‌باشم. معلّم من [علی (ع)] این مطالب را به من تعلیم داده و من را از گزند تو حفظ کرده است.» (تقی، 1353، ج 2، ص 498)

حال می‌پردازیم به بررسی تفصیلی واژگانی که به اندیشه‌ورزی و تفکر در آموزه‌های اسلامی دلالت دارند؛ تا وجه دلالت آنها بر معنی مراد مشخص شود.

2.1. التّفكر و التّعقل

کلمات مأخوذ از ریشه‌ی «فکر» هجده بار در قرآن ذکر شده که هفده بار در باب «تفعل» و تنها یک بار در باب «تفعیل» آمده است. همه‌ی آن هفده مورد که در باب تفعل آمده در صیغه‌ی مضارع به کار رفته است؛ مانند: «يَتَفَكَّرُونَ» و «تَتَفَكَّرُونَ» و «أَوَّلَمَ يَتَفَكَّرُوا». همه‌ی این موارد نیز در تفکر مفید و سازنده و در دو قالب «دعوت به تفکر» و «توبیخ بر عدم تفکر» ثبت شده است. مانند آیه‌ی: «أَوَّلَمَ يَتَفَكَّرُوا فِي أَنفُسِهِمْ». (روم، 8) اما آن یک موردی که بر وزن تفعیل و صیغه‌ی ماضی آن، یعنی «فکر» وارد شده است به معنای منفی و طرح‌ریزی پلید و اعمال اندیشه‌شیطانی است؛ آنجا که می‌فرماید: «إِنَّهُ فَكَّرَ وَقَدَّرَ فَقُتِلَ كَيْفَ قَدَّرَ». (مدرثر، 18 و 19)

اساساً حیات انسان، حیاتی فکری است، نه غریزی و طبیعی. (علامه طباطبایی، ج 5، ص 254) و قرآن نیز کتاب هدایت و تذکر انسان‌هاست. پس می‌توان همه قرآن را «کتاب فکر» نامید. ملاصدرا در جلد دوم تفسیرش آورده است: الا تری إن القرآن مشحون بالأمر بالنظر و التدبر و الاعتبار و التّفکر؟ (صدرالمتألهین، 1366، ص 79)

با توجه به رسالت دین در هدایت و سعادت انسان، رهنمودهای قرآنی و روایی در باب تفکر به سوی فطریات و معلومات فطری با هدف عبرت‌گیری و توجه به سعادت واقعی است. بنابراین در آیات قرآنی مشتمل بر این لفظ بحثی از علم و دانستن به میان نیامده و ارشاد این آیات، به سوی حسابگری و عاقبت‌اندیشی در قول و فعل است. یعنی این آیات و نشانه‌ها صرفاً برای یادگیری و عالم شدن نیست؛ برای سنجیده عمل کردن است.

بنابراین تفکر در آیات و روایات با آنچه مقصود علم منطقی است، در هدف تفاوت دارند. هدف علم منطقی، پاسداری از فرایندهای اندیشه‌ورزی جهت محافظت از خطای در فهم و دانش است؛ اما هدف اندیشه‌ورزی و تفکر در دین، عبرت‌گیری و تعقل است.

تعقل از ریشه عقل است. عقل به لحاظ لغوی بر «حس» دلالت می‌کند. (ابن فارس، 1404، ج 4، ص 69) علامه طباطبایی نیز در تفسیر آیه 242 سوره ی بقره، معنای اصلی عقل را عقد و امساک، معادل گره زدن و خودداری می‌داند. (طباطبایی، 1417ق، ج 2، ص 247)

کاربرد عقل در قرآن کریم، به صورت فعلی بوده و در هیچ جای آن به صورت اسمی نیامده است. واژگان مشتق از ریشه «عقل» 49 بار در قرآن و در 5 هیئت: «عَقْلُوهُ (1 بار)، تَعْقِلُونَ (24 بار)، نَعْقِلُ (1 بار)، يَعْقِلُهَا (1 بار)، يَعْقِلُونَ (22 بار) آمده است.

در آیات قرآنی مشتمل بر این لفظ، به مانند واژه تفکر، بحثی از علم و دانستن به میان نیامده است و ارشاد این آیات، به سوی حسابگری و عاقبت‌اندیشی در قول و فعل است. مثلاً آنجا که قرآن کریم می‌فرماید: «اتَّامُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنْسَوْنَ أَنْفُسَكُمْ وَأَنْتُمْ نَسِئُونَ الْكِتَابَ أَفَلَا تَعْقِلُونَ» (بقره، 44) آیا مردم را دعوت به نیکی می‌کنید و خود را فراموش می‌کنید؟ در حالی که کتاب آسمانی را می‌خوانید. آیا تعقل نمی‌ورزید؟ این آیه گویای توبیخ بر بی‌عملی و سنجیده عمل کردن است، نه بی‌علمی. بلکه آیه کریمه اشاره به علم انباشته در ذهن این ملامت‌شدگان نیز دارد؛ چرا که عالمان به آیات را توبیخ کرده و آنها را بر تعطیلی عقل مذمت می‌نماید. به تعبیر استاد مطهری، «الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ» کسانی هستند که از اندیشه خویش سود نمی‌گیرند. (مطهری، 1390، ج 26، ص 58)

قرآن کریم از واژگان هم‌معنا و مترادف با «عقل» استفاده‌های فراوانی کرده است؛ واژگانی مانند: «لب»، «تفقه»، «علم»، «نظر»، «تدبر» و... و همچنین واژگان غیر مترادفی که در جمله دلالت بر این معنی دارند. وجه مشترک این تعابیر، دلالت بر عبرت‌آموزی و عاقبت‌اندیشی است.¹

در قرآن واژه تعقل بجای تفکر نیز بکار برده شده است؛ به همین خاطر در ادبیات قرآنی دو مفهوم «تعقل» و «تفکر» بسیار نزدیک به یکدیگرند؛ قرآن کریم در جایی می‌فرماید: «كَذَلِكَ نُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ» (روم، 28) و در جایی دیگر می‌فرماید: «كَذَلِكَ نُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ» (یونس، 24) یا در جایی می‌فرماید: «إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ» (نحل، 12) و در جای دیگر می‌فرماید: «إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ». (روم، 21)

2.2. التَّدْبِير

«تدبیر به اندیشه از پی‌کاری فراشدن. (تاج المصادر بیهقی) بیندیشیدن. (دهار) پس کار اندیشیدن. (غیاث اللغات) اندیشه کردن و حقیقت چیزی دریافتن. (منتهی الارب) ناظم الاطباء) به عاقبت کار نگریستن و تفکر کردن در آن. (از المنجد) (از اقرب الموارد) تبصّر و تأمل و تفهّم در امری. (از اقرب الموارد): «أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا». (نساء، 82) آیا در قرآن از روی فکر و تأمل نمی‌نگرند؟ و اگر از جانب غیر خدا بود در آن اختلافی بسیار می‌یافتند. «أَفَلَمْ يَدَّبَّرُوا الْقَوْلَ أَمْ جَاءَهُمْ مَا لَمْ يَأْتِ آبَاءَهُمُ الْأَوَّلِينَ». (مومنون، 68). آیا در این سخن (خدا و قرآن بزرگ) فکر و اندیشه نمی‌کنند (تا حقایق آن را درک کنند) یا آنکه کتاب و رسول تنها بر اینان آمده و بر پدران پیشین آنها نیامده؟ اصل يدبّروا، يتدبّروا است. (اقرب الموارد) و عبارتست از نگریستن در پایان کارها و این نزدیک به تفکر است؛ الا اینکه تفکر تصرف قلب است با نگریستن در دلیل و تدبیر تصرف آنست با نگریستن در عواقب. (از تعریفات جرجانی)» (ر. ک. دهخدا، 1377، ذیل واژه تدبیر)

¹. در قرآن کریم آنجا که می‌فرماید چرا نمی‌شنوند «أَفَلَا يَسْمَعُونَ» (سجده / 26) و آنجا که می‌فرماید: چرا نمی‌بینند «أَفَلَا يُبْصِرُونَ» (سجده / 27) و چرا نگاه نمی‌کنند «أَفَلَا يَنْظُرُونَ» (غاشیه / 17) و «أَفَلَا يَرَوْنَ» (انبیاء / 44) و چرا تدبیر نمی‌کنند «أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ» (نساء / 82) و چرا فکر نمی‌کنید «أَفَلَا تَتَفَكَّرُونَ» (أنعام / 50) و چرا یادآور نمی‌شوید «فَلَا تَتَذَكَّرُونَ» (أنعام / 80) و حتی آنجا که می‌فرماید «فَلَا يَشْكُرُونَ» (یس / 35) و «أَفَلَا تَتَّقُونَ» (مؤمنون / 23 و 32) در راستای دعوت به «تعقل» و در طول «أَفَلَا تَعْقِلُونَ» با رویکرد عاقبت‌اندیشی است.

ماده «دبر» 44 بار به صورت‌های گوناگون در قرآن استعمال شده که 4 مورد آن به تدبر در قرآن برمی‌گردد. (آل حبیب، 1390) علامه در المیزان می‌فرماید: تدبر یعنی گرفتن چیزی از چیز دیگری و در مورد آیات قرآن به معنای تأمل در آیه پس از آیه دیگر است. (طباطبایی، 1417ق، ج 5، ص 29)

در «روح المعانی» آلوسی آمده است: اصل تدبر تأمل در ادبار امور و عواقب آن است و برای تأملی کاربرد دارد که آن به حقیقت شیء و اجزاء آن و یا سوابق و اسباب آن یا لواحق و اعقاب آن نظر انداخته می‌شود. (آلوسی، 1418ق، ج 3، ص 89) تفسیر نمونه تدبر را از ماده دبر به معنی بررسی نتایج و عواقب چیزی می‌داند؛ به عکس تفکر که بیشتر به بررسی علل و اسباب چیزی گفته می‌شود. (مکارم شیرازی، 1374ش، ج 4، ص 28)

در روایات اسلامی نیز تدبر به وسعت بیشتری مورد استفاده قرار گرفته است که دلالت بر همان معنای قرآنی دارد. پیامبر (ص) فرمودند: «... معاشر الناس تدبروا و افهموا آیاته و انظروا فی محکّماته و لا تتبعوا متشابهه...»؛ (حرعاملی، 1412ق، ج 18، ص 143) ای مردم! در آیات قرآن تدبر کنید و آن را خوب درک نمایید. در محکّمات آن دقت کنید و متشابهاتش را پیروی کنید.

حضرات علی (ع): «... لَا خَيْرَ فِي قِرَاءَةِ آيَسٍ فِيهَا تَدْبُرُ» (کلینی، 1415ق، ج 1، ص 36) آگاه باشید قرآن خواندنی که با تدبر همراه نباشد، خیری در آن نیست.

3.2. الدرایه

«درایه در لغت به معنای علم و اطلاع است که به نوع خاصی از علم؛ یعنی دانشی که مسبوق به شک است. (غفاری، 1386، ص 8) یا دانش از روی دقت و توجه اطلاق می‌شود. (سبحانی، 1390، ص 14) چنان که در آیه «... مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ...» (شوری، 52) تو نمی‌دانستی کتاب چیست و ایمان (کدام است؟) و درایه به همین معنا به کار رفته است.» (نصیری، 1383، ج 2، ص 15)

در احادیث شیعه، واژه «درایه» به معنای فهم حدیث و در مقابل «روایه» به معنای نقل و روایت حدیث به کار رفته است. در این احادیث بر لزوم فهم حدیث، برتری فهم بر نقل و اندک بودن فهم کنندگان در مقایسه با نقل کنندگان تأکید شده است. قال علی (ع): «عَلَيْكُمْ بِالذَّرَائِبِ

ردیابی مفهوم پژوهش در آموزه‌های اسلامی

لا بِالرَّوَايَاتِ هَمَّهُ السُّفْهَاءُ الرَّوَايَةُ، وَهَمَّةُ الْعُلَمَاءِ الدَّرَائِبَةُ» (کراچکی، 1420ق، ج2، ص31) بر شما باد بگفتارهای سنجیده با خرد نه بهر چه روایت شود؛ همت کم‌خردان جمع روایات است و همت دانشمندان درایت و فهم. در سخنی دیگر، امام صادق (ع) درباره ارزش فهم روایت و شناخت حدیث، می‌فرماید: «حَدِيثٌ تَدْرِيهِ خَيْرٌ مِنْ أَلْفِ حَدِيثٍ تَرَوِيهِ» (همان، ص5) یک حدیث را که بفهمی، بهتر است از هزار حدیث که روایت کنی.

واژه «درایه» در کاربرد اولیه به معنای فهم عمیق حدیث بوده و در مقابل مفهوم روایت قرار می‌گرفته است؛ اما کاربرد آن در طول زمان تغییر یافته است. امروزه مسایل مربوط به فهم حدیث در دانش فقه الحدیث مورد بحث قرار می‌گیرد و درایه الحدیث بیشتر بر قواعد سند و نقل روایت تمرکز دارد. (طباطبایی و رضاداد، 1391، ص57؛ نقل در ویکی شیعه، مدخل درایه)

شایان ذکر است، واژه درایه هم‌افق با معنی تفکر و استدلال‌ورزی در حدیث است که جزئی از فرایند پژوهش (مرحله تجزیه و تحلیل اطلاعات و استدلال‌ورزی) در پژوهش‌های دینی است؛ اما دانش درایه الحدیث و به تعبیر امروزی دانش فقه الحدیث به معنی دانش روش و تکنیک‌های استدلال در پژوهش‌های حدیثی نیست. بلکه اصول و قواعد کلی است که در کبرای استدلال در فهم روایت قرار می‌گیرد. بنابراین با دانش الگوریتم و روش‌های استدلال متفاوت است. در هر دانشی قواعد و اصولی برای فهم مراد و مدلول گزاره‌های آن نیاز است. این قواعد و اصول متفاوت از اصول و قواعد استدلال‌ورزی است.

2.4. التفقه

تفقه در لغت به معنای فقیه شدن، دانا شدن، فهمیدن آمده است. (دهخدا، 1377، ذیل واژه تفقه) تفقه از ماده "فقه" گرفته شده است. واژه «فقه» در لغت به معنای مطلق فهمیدن، دانستن، ادراک و علم آمده است. (ابن منظور، لسان العرب، ج13، ص522) همچنین فهم و دانستن با دقت و شناخت عمیق. (مسجد سرایی، 1391، ص457) غلبه این واژه در فهم دین بخاطر سیادت و شرافت دین است. (مهنّا، 1413ق، ج2، ص330) راغب اصفهانی در کتاب مفردات می‌گوید: «فقه، هو التوصل الی علم غائب بعلم شاهد فهو اخص من العلم.» (راغب اصفهانی، المفردات، 1412ق، ج1، ص642) فقه این است که از یک امر ظاهر و آشکار، به یک حقیقت مخفی و پنهان پی برده شود، و این اخص از مفهوم علم و فهم است.

تفقه به معنی یادگیری و تعلّم و فهم دانش دین است. (همان، ج 2، ص 330) این معنا در برخی آیات قرآن و روایات وجود دارد. « فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ » (توبه، 122) چرا از هر گروهی از آنان، طایفه‌ای کوچ نمی‌کند (و طایفه‌ای در مدینه بماند)، تا در دین (و معارف و احکام اسلام) آگاهی یابند و به هنگام بازگشت بسوی قوم خود، آنها را بیم دهند؟ شاید (از مخالفت فرمان پروردگار) بترسند، و خودداری کنند! قال الصادق (ع): «الكمال كل الكمال التفقه في الدين والصبر على النائبة وتقدير المعيشه.» (کلینی، 1404ق، ج 1، ص 32) نهایت کمال، خوب فهمیدن دین است و شکیبائی بر ناگواری و اندازه‌گیری در معاش و زندگی.

آنچه شایان توجه است: 1. معنای تفقه در آیات و روایات به معنی تعمق و تفکر در دین است، و اصولاً این واژه برای فهم دین علم شده است؛ 2. استعمال واژه تفقه در آیات و روایات و نیز فرهنگ لغات قدیم، با اجتهاد و تفقه به معنی اصطلاحی آن در دانش فقه امروزی کاملاً یکی نیست. تفقه و اجتهاد به معنی امروزی، کوشش معرفتی گسترده و پیچیده‌ای است که لوازم و مقدمات دانشی و مهارتی بسیاری دارد.

تفقه و فهم دین در عصر ائمه بسیار بسیط و آسانتر از آنچه‌ای بوده است که اکنون بدان نیاز هست. این امر ناشی از این بوده است که در آن عصر به دلیل وجود و حضور معصومین (علیهم السلام) نیاز به پژوهش و تحقیق و کار اجتهادی کمتر حس می‌شده است. در عصری که دسترسی به معصوم (ع) امکان‌پذیر بود، اصحاب و یاران برای درک بیشتر حدیث و پرده برداری از غوامض و پیچیدگی‌هایی که گاه فهم حدیث را دشوار می‌ساخت، به خود آنان رجوع می‌کردند و پاسخ سوالات خویش را از ایشان می‌گرفتند؛ اما با فاصله گرفتن از عصر نزول قرآن و صدور روایت؛ گستردگی معارف کتاب و سنت؛ پدیدار شدن اخبار جعلی در بین روایات؛ مطرح شدن موضوعات و مسائل جدید و . . . باعث شده است که استخراج معارف صحیح از کتاب و سنت به فرآیند تخصصی تبدیل شود که آن را «تفقه و اجتهاد» می‌گویند.

2.5. الاحتجاج:

احتجاج در لغت به معنای اقامه حجّت بر مدّعا و استدلال است. (مرتضی زبیدی، 1414، ج 3، ص 318) در قرآن «ح ج ج» در باب افتعال بکار نرفته است. اشتقاقات (ح ج ج) در قرآن به

صورت اسمی (حجه)¹ و ثلاثی مزید باب مفاعله (محاچه)² بکار رفته است. حجت به معنی بینه است و محاچه به معنای اقامه حجت در برابر حجت دیگر است. بررسی کاربردهای قرآنی، مفید این نکته است که هر جا از روی خصومت در برابر دلیل حق، مقاومتی صورت گرفته، به محاچه که به معنای اقامه حجت در برابر حجت دیگر است استفاده می‌شود. (طباطبایی، 1417ق، ج ۲، ص ۳۴۸)

پس از دعوت اهل کتاب به ایمان به خدا، به پیامبر فرمان داده است که بگوید: چرا بدون دلیل با ما درباره خداوند محاچه (مخاصمه) می‌کنید؛ درحالی که او پروردگار همه ما است: «قُلْ أَتَحَاجُّونَنَا فِي اللَّهِ وَهُوَ رَبُّنَا وَرَبُّكُمْ.» (بقره، 139)

در روایات اسلامی نیز از واژه احتجاج به معنای لغوی آن مکرر استفاده شده است. اَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ إِحْتَجَّ عَلَى النَّاسِ بِمَا آتَاهُمْ وَ مَا عَرَفَهُمْ. (شیخ صدوق، التوحید، ج ۱، ص ۴۱۰) به راستی که خداوند نسبت به مردم، به آنچه به آنان عطا کرده و چیزی را که به آنان شناسانده، حجت اقامه کرده است.

إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ أَرَادَ أَنْ يَحْتَجَّ عَلَيْكُمْ بِهَذَا [الْأَخْلَامَ] هَكَذَا تَكُونُ أَرْوَاحُكُمْ إِذَا مِتُّمْ وَإِنْ يُلِيَتْ أَبْدَانُكُمْ تَصِيرُ الْأَرْوَاحُ إِلَى عِقَابٍ حَتَّى تُبْعَثَ الْأَبْدَانُ (کلینی، 1404، جلد ۸، ص ۹۰) راستی خدای عزوجل خواسته که بدین خواب و رؤیا بر شما حجت آورد و بفهماند که چون مردید بدن‌های شما در گور است و جان‌های شما چنین باشند و اگر چه بدن‌ها بپوسند، جان‌ها در عذاب بسر برند تا بدن‌ها زنده شوند.

آنچه از مراجع لغوی، آیات و روایات فهمیده می‌شود، واژه احتجاج صرفاً بر یکی از اهداف و جهت‌گیری‌های استدلال دلالت دارد.

2. 6. الاستنباط

1. قُلْ فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ فَلَوْ شَاءَ لَهَدَاكُمْ أَجْمَعِينَ « (لَيْتَ لَا يَكُونُ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ) »
2. «أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ حَاجَّ إِِبْرَاهِيمَ فِي رَبِّهِ. . .» «وَالَّذِينَ يُحَاجُّونَ فِي اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مَا اسْتُجِيبَ لَهُ حُجَّتُهُمْ دَاحِضَةً عِنْدَ رَبِّهِمْ وَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ وَلَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ»

«الاستنباط، استخراج الماء من العين؛ من قولهم نبط الماء، اذا خرج من منبعه. (تعريفات جرجانی) الاستنباط اصطلاحاً استخراج المعانی من النصوص بفرط الذهن و قوه القريحه. (همان) استنبط الفقيه؛ اذا استخراج الفقه الباطن بفهمه و اجتهاده. (منتهى الارب)» (دهخدا، 1377، ذیل واژه استنباط) «استنبط منه العلم: استخراج» (مرتضى زيبدی، 1414، ج 10، ص 427)

شیخ مفید «استنباط» را مترادف با «استدلال» در حوزه تشریح و شناخت احکام شرعی دانسته است. (شیخ مفید، بی تا، ج 3، ص 273؛ نقل در عزیزی، 1384، ص 23) استخراج احکام شرعی که اصولیان در تعریف اجتهاد به کار برده اند، همان استنباطی است که به نظر شیخ با استدلال مترادفند، و استدلال شیوه عمومی کارشناسان تمام علوم و فنون است که در حوزه فهم و فقه احکام شرعی بدان اجتهاد نیز گویند. (ر.ک. عزیزی، 1384، ص 23)

واژه استنباط به همین معنی در قرآن آمده است. «وَإِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِّنَ الْأَمْنِ أَوْ أَلْخَوْفِ أَدَّعَوْا بِهِ وُلُوَّ رُدُوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلَّ الَّذِينَ يُسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ» (نساء 83) و هنگامی که خبری از ایمنی و ترس [چون پیروزی و شکست] به آنان [که مردمی سست ایمان اند] رسد، [بدون بررسی در درستی و نادرستی اش] آن را منتشر می کنند، و [در صورتی که] اگر آن خبر را به پیامبر و اولیای امورشان [که به سبب بینش و بصیرت دارای قدرت تشخیص و اهل تحقیق اند] ارجاع می دادند، آنانکه در جستجوی یافتن درستی یا نادرستی آن هستند، حتماً جواب خود را خواهند یافت.

در روایات نیز استنباط مورد استفاده قرار گرفته است. قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي قَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى: «الَّذِي أَرْسَلْتَنِي بِهِ مِنْ أَهْلِ بَيْتِكَ مِنْ بَعْدِكَ عِلْمَاءَ أُمَّتِكَ وَوَلَاةَ أَمْرِي بَعْدَكَ وَ أَهْلِ اسْتِنْبَاطِ الْعِلْمِ الَّذِي لَيْسَ فِيهِ كَذِبٌ وَ لَا إِثْمٌ وَ لَا زُورٌ وَ لَا بَطْرٌ وَ لَا رِيَاءٌ. (حر عاملی، کلیات حدیث قدسی، ج 1، 1380، ص 417) ابو جعفر علیه السلام فرمود: در بیان قول خداوند: «از خاندان تو گروهی را دانا بعلم و فرمانروا بعد از تو و اهل استنباط علم خود قرار داده ام که در آنها دروغ و گناه و تبهکاری و خود نمائی و ریا وجود ندارد.

«قَالَ أَبُو شَاكِرٍ دَلَّتْ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ فَأَوْضَحَتْ وَ قُلْتُ فَأَحْسَنْتَ وَ دَكَّرْتَ فَأَوْجَزْتَ وَ قَدْ عَلِمْتَ أَنَا لَا نَقْبُلُ إِلَّا مَا أَدْرَكْنَاهُ بِأَبْصَارِنَا أَوْ سَمِعْنَاهُ بِأَذَانِنَا أَوْ دُقْنَاهُ بِأَفْوَاهِنَا أَوْ شَمَمْنَاهُ بِأَنْوْفِنَا أَوْ لَمَسْنَاهُ بِبَشَرَتِنَا

ردیابی مفهوم پژوهش در آموزه‌های اسلامی

فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ ذَكَرْتُ الْحَوَاسَ الْخَمْسَ وَ هِيَ لَا تَنْفَعُ فِي الْإِسْتِنْبَاطِ إِلَّا بِدَلِيلٍ كَمَا لَا تُقَطَّعُ الظُّلْمَةُ بِغَيْرِ مُصْبَاحٍ. (اربلی، كشف الغمه، ج ۲، ص ۱۷۷) أبو شاکر گفت: یا ابا عبد الله دلیل واضح و مختصر بیان فرمودی و دانستی که ما قبول نخواهیم کرد چیزی را مگر که ادراک کنیم آن را بچشم‌های خود و بشنویم بگوش‌های خود و بچشیم بدن‌های خود و لمس کنیم پیوست‌های اعضای خود. آن حضرت فرمود که: ذکر کردی حواس پنجگانه را و آن نفع نمی‌دهد در استنباط؛ مگر به وسیله دلیل. همچنان که قطع نمی‌کند ظلمت را غیر چراغ که روشنی است.

در اصطلاح امروزی استنباط به معنی اجتهاد بکار می‌رود. اما در اصطلاح امروزی، اجتهاد عبارت است از تلاش علمی و روشمند جهت استنباط و استخراج حجت بر وظایف شرعی مربوط به موضوعات و پدیده‌های فرعی، از اصول و قواعد و منابع شرعی و عقلی. (مطهری، بیتا، ج ۳، ص ۱۸) یا کوشش علمی بر اساس منابع معتبر به واسطه ابزار و عناصر لازم برای تفهم، اکتشاف و استخراج مطلق آموزه‌های دین، به گونه‌ای که از اعتبار (حجیت یا صرفاً منجزیت و معذرت) برخوردار باشد. (حسنی، علی پور، مهدی، ۱۳۸۶، ش ۵۰، ص ۱۴)

مفهوم اجتهاد قرابت معنایی زیادی با مفهوم «پژوهش در آموزه‌های دینی» دارد. اما مسئله این است که واژه اجتهاد و استنباط در فرهنگ لغات و ادبیات کهن و نیز آیات و روایات بر اصطلاح امروزی آن دقیقاً منطبق نیست؛ بلکه صرفاً بر استدلال‌ورزی (تفکر) و مطلق فهم، استخراج و آشکارسازی علم دلالت دارد، و در خصوص مقومات دیگر پژوهش، اعم از کوشش‌مندی، روزآمدی و... ساکت است. مضاف بر اینکه اجتهاد در معنی امروزی نیز به طور کامل بر پژوهش به معنی امروزی دلالت ندارد. چراکه اجتهاد اغلب با هدف کسب حجت و اتخاذ موضع و مبنای فقیه در خصوص گزاره‌ها و احکام شریعت صورت می‌گیرد؛ نه صرفاً با هدف توسعه مرزهای دانش. از این رو نوآوری در آن لحاظ نشده است.

صورت‌های استدلال در قرآن: نمونه‌های عملیاتی استدلال‌ورزی در آیات

تعالیم و دستورالعمل‌های دینی در خصوص استدلال و استدلال‌ورزی، هیچگاه مربوط به شکل و صورت استدلال نمی‌شود؛ بلکه توصیه‌ها و دستورالعمل‌هایی در رابطه با جهت‌گیری و غایت آن (حجت‌آوری، عبرت‌گیری، فهم عمیق و... است. در قرآن حتی زمانی که از واژه‌ای

چون برهان استفاده می‌شود،¹ به معنی شکل خاصی از استدلال نیست؛ بلکه به معنی حجت بالغه و محکم است. اما این بدان معنی نیست که دین از اشکال و انواع استدلال در عمل استفاده نمی‌کند؛ بلکه انواع صورت‌های استدلال به وفور در آیات قرآن و روایات یافت می‌شود. چراکه استدلال‌ورزی خارج از قالب‌هایش مفهوم ندارد. در ذیل به برخی از نمونه‌های به‌کارگیری صورت‌های استدلال در آیات و روایات اشاره می‌شود.

قرآن علاوه بر دستور به تفکر و تعقل خود نیز از فرایندها و قواعد آن پیروی کرده و استدلال‌آوری می‌کند. در ذیل به برخی از آنها اشاره می‌شود:²

1. قیاس استثنائی

یکی از روش‌های مورد استفاده در قرآن قیاس استثنائی است که خود نتیجه آن و یا نقیض نتیجه تماماً در مقدمات قیاس به صورت صریح آمده است. مانند آیه شریفه «لو کان فیهما آلهة الا الله لفسدتا» (انبیاء، 22) «اگر در آن دو معبودانی جز خداوند بودند تباہ می‌شدند.» این آیه شریفه در قالب یک قیاس استثنائی بیان گردیده که متضمن مقدم «لو کان فیهما آلهة الا الله» و تالی «لفسدتا» است، و بر اساس تلازم حاکم بین مقدم و تالی، و با توجه به بطلان تالی در این جا، یعنی عدم وجود فساد و تباہی در عالم، مقدم نیز باطل می‌گردد. یعنی وجود چندخدا نیز باطل می‌گردد. در نتیجه یکتایی پروردگار عالم اثبات می‌شود. (جلالیان، 1378، ص 96)

2. قیاس مضمّر

یکی دیگر از روش‌های استدلال در قرآن استفاده از قیاس مضمّر است؛ قیاسی که یکی از مقدمات آن اعم از صغری یا کبری یا نتیجه حذف شده باشد. مانند: «ان مثل عیسی عند الله کمثل آدم خلقه من تراب ثم قال له کن فیکون الحق من ربک فلا تکن من الممترین؛ مثل عیسی در نزد خدا، همچون آدم است که او را از خاک آفرید، و سپس به او فرمود: «موجود

¹. «یا ایُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُم بُرْهَانٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَ أَنْزَلْنَا إِلَيْكُمْ نُورًا مُبِينًا»؛ (نساء، 174) ای مردم، از جانب پروردگارتان برای شما برهانی آمده و به سوی شما نور آشکاری نازل کردیم.

². پایگاه اسلام کوئست، برگرفته از مقاله استدلال‌های منطقی در قرآن. www.islamquest.net/fa/archive

باش!)، او هم فوراً موجود شد (آل عمر ان، صص 58-59). بنابراین، ولادت مسیح بدون پدر، هرگز دلیل بر الوهیت او نیست. این‌ها حقیقتی است از جانب پروردگار تو. بنابراین از تردیدکنندگان مباحث. نصاری می‌گفتند: چون حضرت عیسی‌ای مسیح (ع) بدون پدر به وجود آمده است، پسر خدا است؛ ولی خداوند متعال در این آیه سخن آنان را از راه قیاس مضمهر به شرح زیر رد می‌کند.

در این آیه آفرینش آدم (ع) با آفرینش عیسی (ع) مقایسه شده است که اگر به دنیا آمدن بدون پدر، توجیه پرستش عیسی (ع) باشد، طبعاً باید آدم که نه پدر داشت و نه مادر، برای پرستش سزاوارتر باشد؛ در صورتی که هیچ‌کس آدم را خدا یا فرزند خدا نمی‌داند. گویا تقدیر سخن پروردگار چنین بود: خداوند آدم (ع) را بدون پدر و مادر و عیسی (ع) را بدون پدر آفریده است؛ پس اگر عیسی (ع) به خاطر این موضوع، خدا شود، آدم (ع) به این جهت سزاوارتر است؛ و چون آدم (ع) به اعتراف خودتان نه خدا و نه فرزند او است، پس عیسی (ع) نیز نه خدا و نه فرزند او است. (ابوزهره، 1379، صص 445-446)

3. برهان خلف

استدلال بر اثبات ادعا از راه باطل نمودن نقیض آن ادعا را برهان خلف گویند که در قرآن از آن استفاده شده است؛ زیرا وقتی نقیض مدعا باطل شد قهراً مدعی اثبات می‌شود؛ به دلیل این که دو نقیض نمی‌توانند کاذب باشند و ارتفاع نقیضین محال است.

«ما کان معه من اله اذا لذهب کل اله بما خلق و لعلا بعضهم علی بعض» (مومنون، 91)
خدا هرگز فرزندی برای خود انتخاب نکرده و معبود دیگری با او نیست که اگر چنین می‌شد، هر یک از خدایان مخلوقات خود را تدبیر و اداره می‌کردند و بعضی بر بعضی دیگر برتری می‌جستند (و جهان هستی به تباهی کشیده می‌شد)» در این آیه پروردگار متعال از راه قیاس خلف، اثبات توحید و یگانگی نموده است؛ یعنی برای اثبات یک چیز از راه بطلان نقیض آن استفاده نموده است. با این توضیح که پروردگار از راه نفی تنازع و شراکت خدای دیگر با او در خدایی، نقیض آن را که وحدت و یگانگی در خدایی باشد، برای خود اثبات نموده است. (ابوزهره، 1379، صص 453 - 455)

4. استدلال از راه تشبیه به محسوسات

بیشترین استدلال در قرآن را به خود اختصاص داده که عموم مردم نیز بهتر می‌توانند از آن به نتیجه مطلوب برسند: تمثیل کاربرد ها و ویژگی هایی مانند: محسوس جلوه دادن مسائل، ایجاز و تلخیص در کلام، تنوع در بیان مطالب، تذکر و برانگیختن فکر و اندیشه بشر دارد که به برخی از آنها اشاره می‌کنیم.

برای نمونه مرگ در قرآن همچون امری چشیدنی ترسیم شده «کل نفس ذائقه الموت و نبلوکم بالشر والخیر فتنه و الینا ترجعون» (انبیاء، 35) هرنفسی چشنده مرگ است، و شما را از راه آزمایش به بد و نیک خواهیم آزمود، و به سوی ما باز گردانده خواهید شد. گاهی برای اثبات مساله ای پیچیده با استفاده از تشبیه مناسب با مقصود همراه با استدلال راه فهم معنا را کوتاه تر کرده، ضرورت استدلال های متعدد را می‌کاهد. برای نمونه در سوره عنکبوت آیات 14 و 15 در ضمن دو آیه، تمام داستان حضرت نوح در تابلویی شگفت به تصویر در آمده است. «ولقد ارسلنا نوحا الی قومه فلث فیهم الف سنه الا خمسين عاما فاخذهم الطوفان و هم ظالمون»، «فانجیناه و اصحاب السفینه» (عنکبوت، آیه 14 و 15). در برخی آیات برای کنار زدن جهل و ابهام از قدرت تعقل از تشبیه و تمثیل استفاده کرده است. «وتلک الامثال نضربها للناس و ما یعقلها الا العالمون» (عنکبوت، 43)

5. برهان سبر و تقسیم:

روش استدلالی دیگری که در قرآن وجود دارد برهان سبر و تقسیم است. این برهان از جمله براهینی است که در علوم مختلف، مانند علم اصول فقه مورد استفاده قرار می‌گیرد هر چند از روش‌های استدلالی رایج در شکل‌های چهارگانه که در کتب منطقی ذکر شده است، خالی است. این استدلال به این نحو است که فرضیه‌ها و اقوال مختلف در مسئله را جمع می‌کنیم و سپس با کمک عقل تلاش می‌کنیم هر یک از این اقوال را مورد بررسی خود قرار دهیم. به بیانی دیگر، تمام آنها را مورد آزمایش عقل قرار می‌دهیم تا این که عقل بتواند در نهایت و با بررسی و نقد یکایک احتمالات، یکی از آنها را اثبات کند. در این جا ما توسط عقل به یک نتیجه درست رسیده و محتملات اشتباه را رد کرده‌ایم.

«هشت جفت از چهارپایان (برای شما) آفرید از میش دو جفت، و از بز دو جفت بگو: «آیا خداوند نرهای آنها را حرام کرده، یا ماده‌ها را؟ یا آنچه شکم ماده‌ها در برگرفته؟ اگر راست

می‌گویند (و بر تحریم اینها دلیلی دارید)، به من خبر دهید!» و از شتر یک جفت، و از گاو هم یک جفت (برای شما آفرید) بگو: «کدامیک از اینها را خدا حرام کرده است؟ نرها یا ماده‌ها را؟ یا آنچه را شکم ماده‌ها دربرگرفته؟ یا هنگامی که خدا شما را به این موضوع توصیه کرد، شما گواه (بر این تحریم) بودید؟! پس چه کسی ستمکارتر است از آن کس که بر خدا دروغ می‌بندد، تا مردم را از روی جهل گمراه سازد؟! خداوند هیچ‌گاه ستمگران را هدایت نمی‌کند». (ابوزهره، 1379، ص 450 - 452)

چهار: خلاقیت و نوآوری

مسئله‌محوری و نوآوری لازم و ملزوم یکدیگرند، و نمی‌شود یکی را بدون دیگری فرض کرد. به هر حال مسئله ما یا ناظر به یک امر ناشناخته و جدید است و یا آزمون یک روش جدید است؛ و یا توصیف، تحلیل و تقریر نو و جدید از نظریات و دیدگاه‌ها است. اما گنجاندن این عنصر در بین عناصر دیگر خالی از لطف نیست؛ چراکه دفع این اشتباه را می‌کند که گمان نشود که مسئله صرفاً یک پرسش صددرصد جدید ناظر به یک امر صددرصد ناشناخته و جدید است. بلکه بازپژوهی یک مسئله قدیمی و حل شده با روش‌های جدید و یا پاسخ جدید به یک مسئله قدیمی پژوهش تلقی می‌شود.

نکته حائز اهمیت این است که با همه تسامحات در موسع جلوه دادن و تلقی عام از نوآوری؛ اما از آنجاکه پژوهش در ادبیات دینی عمدتاً با اهداف خاصی چون کسب حجیت و اتخاذ موضع و مبنا در خصوص یک مسئله‌ای صورت می‌گیرد، و نه صرفاً در راستای پاسخ و یا حل یک مسئله جدید، بنابراین عنصر نوآوری نمی‌تواند مقوم اصلی پژوهش تلقی گردد. بلکه پژوهش در ادبیات دینی اعم از پژوهش نوآورانه و غیر آن است.

این مسئله در پژوهش‌های غیرتجربی، در رشته‌هایی مثل ادبیات و زبان و عرصه‌های مشابه که متن‌محورند نیز وجود دارد. اغلب پروژه‌های تحقیقی، تکرار تمام عیار یا نسبی پژوهش قبلی است. دلیل آن هم تنوع متغیرها و عواملی است که بر زبان و عرصه‌های وابسته به زبان تأثیر می‌گذارند. یک پروژه تحقیقی خاص در حوزه زبان و متن می‌تواند به نتایج ویژه‌ای منجر شود؛ در حالی که احتمال دارد، همان پروژه توسط فرد دیگر و یا در مکان و موقعیتی دیگر، به علت حضور بعضی عواملی محیطی متفاوت به نتایج دیگری بیانجامد. (ر.ک. فرهادی، 1381، ص 24)

در پژوهش‌های اجتهادی، خاستگاه، پیش‌فرض‌ها، زمینه‌های (اجتماعی، فرهنگی، سیاسی و غیره) فقیه در نوع استنباط او مؤثر است. حتی ممکن است فقیه تا اندازه‌ای متأثر از ویژگی شخصیتی خویش یا استادش و فضای درسی و آموزشی که در آن بوده باشد. این موارد در استنباط فقیه و کیفیت فتوای او بسیار مؤثر است. (قائمی، 1396، ص 73) در مطالعه شرح حال بزرگانی که مشرب و رویکردهای مختلفی در استنباط دارند، حاصل همین تفاوت‌هاست.

به تعبیر شهید مطهری: «اگر فقیه‌ای را فرض کنیم که همیشه در گوشه خانه و یا مدرسه بوده و او را با فقیه‌ای مقایسه کنیم که وارد جریان‌های زندگی است؛ این هر دو نفر به ادله شرعی و مدارک احکام مراجعه می‌کنند؛ اما هر کدام يك جور و يك نحو بخصوص استنباط می‌کنند. فرض کنید يك نفر در شهر تهران بزرگ شده باشد و یا در شهر دیگری مثل تهران که در آنجا کُر و آب جاری فراوان است، حوض‌ها و آب‌انبارها و نهرها هست، و همین شخص فقیه باشد و بخواهد در احکام طهارت و نجاست فتوا بدهد. این شخص با سوابق زندگی شخصی خود وقتی که به اخبار و روایات طهارت و نجاست مراجعه کند، يك طوری استنباط می‌کند که خیلی مقرون به احتیاط و لزوم اجتناب از بسیاری چیزها باشد؛ ولی همین شخص که يك سفر به زیارت خانه خدا می‌رود و وضع طهارت و نجاست و بی‌آبی را در آنجا می‌بیند، نظرش در باب طهارت و نجاست فرق می‌کند؛ یعنی بعد از این مسافرت اگر به اخبار و روایات طهارت و نجاست مراجعه کند، آن اخبار و روایات برای او يك مفهوم دیگر دارد. اگر کسی فتوای فقها را با یکدیگر مقایسه کند و ضمناً به احوال شخصیه و طرز تفکر آنها در مسائل زندگی توجه کند، می‌بیند که چگونه سوابق ذهنی يك فقیه و اطلاعات خارجی او از دنیای خارج در فتوایش تأثیر داشته؛ به طوری که فتوای عرب بوی عرب می‌دهد و فتوای عجم بوی عجم، فتوای دهاتی بوی دهاتی می‌دهد و فتوای شهری بوی شهری.» (مطهری، اصل اجتهاد در اسلام (ده گفتار)، 1390، ج 20)

نتیجه‌گیری

در نگاه امروزی پژوهش کوششی روشمند و خلاق به‌منظور پاسخ به یک مسأله‌ای حل نشده و یا رسیدن به یک دستاورد علمی جدید است. مقومات آن عبارتند از: کوشش مندی، مسئله‌داری، روشمندی و نوآوری. این با مفهوم تفکر متفاوت است. پژوهش، وجه اجتماعی تفکر است.

پس از ردیابی و رصد واژگان پژوهشی در آموزه‌های دینی و بررسی وجه دلالت آنها در معنای پژوهش، -چه به نحو استقلالی و چه به نحو ترکیب مجموعه‌ای از مفاهیم- حال می‌توان در خصوص امضا و یا ردع هر یک از مقومات مفهوم پژوهش از نگاه دینی به نتیجه‌گیری و قضاوت نشست.

1. کوشش‌مندی: دو واژه «الفحص‌العلمی» و «البحث‌العلمی» که در آموزه‌های دینی به معنی جستجو و کاوش علمی است، و در برخی روایات به جهاد علمی تعبیر شده است، مؤید این عنصر مهم در پژوهش‌های دینی است و فصل‌میز آنها با واژگانی چون «تعلّم» و «الدراسه» و واژگانی است که جنبه آموزشی و یادگیری -یاددهی دارند. هرچند در طلب علم و یادگیری هم کوشش وجود دارد، اما جهد و تلاشی که در کاوش و جستجوی علمی است تفاوتی اساسی با آن دارد. بنابراین کوشش‌مندی و تلاش‌مندی از ویژگی‌ها و مقومات پژوهش در آموزه‌های دینی محسوب شده و مطالبی که دفعتاً و فی‌الفور به ذهن‌خطور می‌کنند و یا در فرایندهای آموزش منتقل می‌شوند، پژوهش اطلاق نمی‌شود.

هرچند در طلیعه اسلام، جهد و کوشش علمی وجود داشته است؛ اما این غلبه بر تعلیم و تعلّم بوده است. دلیل این امر نیز به حضور ائمه معصومین (ع) و دسترسی بی‌واسطه مردم به این سرچشمه‌های معارف برمی‌گردد. اما پس از عصر معصوم به دلیل فاصله گرفتن از فضای نصوص و پدیدارشدن مسائل جدید، نیاز به تتبع و جهد و کوشش علمی بر منابع و نصوص دینی به عنوان پیش‌نیاز تولید علم شدت گرفت.

2. مسئله‌داری: در آموزه‌های اسلامی علاوه بر اینکه به نحو کلی توصیه‌هایی بر پرسش‌گری و مسئله‌یابی شده است، خود واژگان فحص و بحث علمی «فی‌نفسه» دلالت بر سؤال و استخبار از مسئله دارند. اما همان‌گونه که گذشت، مسئله در معنی عام ممکن است یک سؤال جدید در خصوص یک موضوع جدید، روش جدید، تتبع جدید، استدلال جدید و... باشد. اما از آنجاکه در ادبیات دینی پرسشگری در فرایند فحص و بحث صرفاً با هدف گسترش مرزهای دانش و یا حتی توصیف و تحلیل و تقریر جدید از پیشینه‌های دانش صورت نمی‌گیرد؛ مسئله در پژوهش‌های دینی بخصوص در پژوهش‌های اجتهادی اعم از آن است، و آن عبارتند از کسب حجیت و اتخاذ موضع و مبنا.

3. روش‌مندی: روش‌مندی نیز جزء لاینفک هر پژوهش است که بدون آن مفهوم پژوهش شکل نمی‌گیرد. روش عبارت است از جمع‌آوری داده‌ها، تحلیل و همچنین تفسیری که پژوهشگران برای مطالعات خود پیشنهاد می‌کنند. عناصر اصلی روش‌مندی، عبارتند از: 1. تتبع و فحص از دلیل؛ 2. استدلال‌ورزی و تجزیه و تحلیل یافته‌ها.

مطابق تعالیم اسلامی فحص و بحث علمی به تنهایی وافی به مقصود نبوده، بلکه باید پردازش، درایه و تفکر را به دنبال داشته باشد. نکته مهم‌تر اینکه در تعالیم اسلامی، تتبع و فحص از دلیل نه تنها باید تفکر و تدبر و استبطای عمیق را به دنبال داشته باشد؛ بلکه این تدبر و تفکر و استدلال‌ورزی باید هدفمند نیز باشد. آنچه از تحلیل واژگانی که به استدلال‌ورزی و فهم و درایه تأکید داشتند بدست می‌آید، هدف از تفکر و استدلال‌ورزی، صرفاً دانش‌اندوزی محض نیست (علم برای علم)؛ بلکه حجت‌آوری، احقاق حق، عبرت‌گیری، عاقبت‌اندیشی، فهم عمیق دین و . . . است. در قرآن حتی زمانی که از واژه‌هایی چون برهان استفاده می‌شود، نه به معنی شکل خاصی از استدلال؛ بلکه به معنی حجت بالغه است.¹

4. خلاقیت و نوآوری: نوآوری در پژوهش‌های امروزی شرط لازم و بایسته است. همان‌گونه که گفتیم، پژوهش وجه اجتماعی تفکر است و ناظر به مسئله‌ای است که تاکنون کسی بدان پاسخی نداده است. حتی اگر مسئله ما کهنه است، روش پاسخ‌گویی باید با خلاقیت و نوآوری همراه باشد. اما از آنجاکه پژوهش در ادبیات دینی عمدتاً با اهداف خاصی چون کسب حجیت و اتخاذ موضع و مبنا در خصوص یک مسئله‌ای صورت می‌گیرد، و نه صرفاً در راستای پاسخ و یا حل یک مسئله جدید، بنابراین عنصر نوآوری نمی‌تواند مقوم اصلی پژوهش تلقی گردد. بلکه پژوهش در ادبیات دینی اعم از پژوهش نوآورانه و غیر آن است. بنابراین پژوهش در ادبیات دینی عبارتند از: کوشش روشمند در جهت پاسخ به یک پرسش معرفتی انسان.

¹. «يا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمْ بُرْهَانٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكُمْ نُورًا مُبِينًا»؛ (نساء، 174) ای مردم، از جانب پروردگارتان برای شما برهانی آمده و به سوی شما نور آشکاری نازل کردیم.

منابع

1. ابن خلدون، مقدمه، تهران: نشر علمی-فرهنگی، 1388.
2. ابوالفتوح رازی، حسین بن علی، روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن، تحقیق: یاحقی، محمد جعفر، ناصح، محمد مهدی، مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی، 1408ق.
3. ابوزهره، محمد، معجزه بزرگ: پژوهشی در علوم قرآنی، ترجمه محمود ذبیحی، مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی، 1379.
4. الآمدي، عبد الواحد بن محمد، غررالحکم و دررالکلم، قم: دار الكتاب الإسلامی، 1410ق.
5. آلوسی، محمود بن عبدالله، روح المعانی، بیروت: داراحیاء التراث العربی، 1418ق.
6. جلالیان، حبیب الله، تاریخ تفسیر قرآن کریم، ص 96، تهران: اسوه، چاپ چهارم، 1378.
7. حسنی، سید حمید رضا؛ علی پور، مهدی، روش شناسی اجتهاد و اعتبارسنجی معرفتی آن، مجله روش شناسی علوم انسانی، دوره 13، ش 50، 1386.
8. دهخدا، علی اکبر؛ لغت‌نامه دهخدا، تهران: مؤسسه لغت‌نامه دهخدا، تهران: دانشگاه تهران، 1377.
9. ربانی، محمدباقر و محمدصادق، فقه و جامعه، قم: مرکز فقهی ائمه اطهار، 1396.
10. شیخ صدوق، التوحید، قم: جماعة المدرّسين فی الحوزة العلمیة، 1417ق.
11. -----، الامالی، ترجمه محمد باقر کمره ای، تهران: نشر کتابچی، 1376ش.
12. شیخ طوسی، الامالی، قم: دارالثقافه، 1414ق.
13. صدرالمتألهین، محمدبن ابراهیم، تفسیر القرآن الکریم، ج 2، محمد خواجوی، قم: بیدار، 1366.
14. طباطبایی، سید محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، قم: دفتر انتشارات اسلامی، چاپ پنجم، 1417ق.
15. طباطبایی، کاظم، رضاداد، عالیه، تأملی در باب عنوان درایه الحدیث، دوفصلنامه حدیث پژوهی، سال چهارم، شماره هفتم، 1391.
16. طرقي، مجید، درسنامه روش تحقیق، قم: مرکز مدیریت حوزه‌های علمیه خاوران، نشر هاجر، 1385.
17. عزیزی، حسین، مبانی و تاریخ تحول اجتهاد، قم: بوستان کتاب، 1384.
18. کراچکی، محمد بن علی بن عثمان، کنزالفوائد، بیروت: دارالذخائر، 1420ق.
19. کرسول، جان دبلیو، طرح پژوهش: رویکردهای کیفی، کمی و ترکیبی، ترجمه علیرضا کیامنش و مریم دانای طوس، تهران: جهاد دانشگاهی، واحد علامه طباطبایی، 1390.

20. کلینی، محمد بن یعقوب، اصول الکافی، تهران: دارالکتب الاسلامیه، 1404ق.
21. مجلسی، محمدباقر، بحار الانوار، بیروت: موسسه الطبع والنشر، 1410ق.
22. محمد بندرریگی، فرهنگ عربی- فارسی، تهران: انتشارات اسلامی، 1386.
23. مرتضی زبیدی، محمد بن محمد، شرح تاج العروس من جواهر القاموس، بیروت: دار الفکر، 1414 ق.
24. مسجد سراسی، حمید، ترمینولوژی حقوق، اصطلاح‌شناسی فقه امامیه، تهران: بیک کوثر، 1391.
25. مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، تهران: انتشارات صدرا، 1390.
26. مکارم شیرازی، ناصر، تفسیر نمونه، قم: دارالکتب الاسلامیه، 1374.
27. مهنا، عبدالله علی، لسان اللسان (تهذیب لسان العرب)، بیروت: دارالکتب العلمیه، منشورات محمد علی بیضون، 1413 ق.
28. نصیری، غلامرضا، حدیث‌شناسی: مصطلح الحدیث، رجال الحدیث، فقه الحدیث، جلد 2، تهران: سنابل، 1383.
29. نکونام، جعفر، روش تحقیق با تأکید بر علوم اسلامی: ویژه دوره‌های تحصیلات تکمیلی، قم: دانشگاه قم: 1386.
30. هوشمندیار، نادر، روش تحقیق در مدیریت، مدیریت سیاسی و روابط بین‌الملل، تهران: هزاره سوم اندیشه، 1388.

جریان‌شناسی طیف پژوهشی رایج حوزه‌های علمیه

(در مواجهه با مدرنیته و انقلاب اسلامی)

*ابوالحسن حسینی

چکیده

دو پدیده‌ی دنیای جدید (انقلاب اسلامی و مدرنیته)، بسیاری از موضوعات پیشین را تغییر داده و ارزش‌های جدیدی را معرفی کرده‌اند. این دو پدیده، مسایل بسیاری را پیش پای حوزه‌ها نهاد است و حوزویان نیز از مناظر مختلفی به آن‌ها نگر بستند و در برابر آن‌ها مواضع مختلفی اختیار کردند. پژوهش‌های حوزوی را به حسب نسبتی که با این دو پدیده‌ی دنیای جدید دارند، می‌توان در چند طیف مختلف فرض کرد: 1. طیف دل‌مشغولان به مسایل سنتی و چشم‌پوش از عصر جدید (طیف سنتی ایستا)؛ 2. طیف سنت‌محور که نیم‌نگاهی هم به پدیده‌های جدید دارد، اما منفعل است (طیف سنتی رایج)؛ 3. طیف پیشرو و پویا که با حفظ هویت اسلامی به مسائل جدید توجه دارد. طیف متأثر و دل‌باخته مدرنیته را نیز می‌توان به این اقسام اضافه کرد. این پژوهش یک مطالعه‌ی جامعه‌شناختی تاریخی از طیف پژوهشی رایج حوزه‌های علمیه به لحاظ نوع مواجهه با پدیده‌های جدیدی چون مدرنیته و انقلاب اسلامی است. نویسنده در این راستا، به بررسی مناظر و چارچوب‌های پژوهشی این طیف پژوهشی در بستر دو دانش فقه و فلسفه در رابطه با مسئله مورد نظر می‌پردازد. نویسنده در این تحلیل متأثر از دیدگاه‌ها و اظهارنظرهای آیت الله خامنه‌ای زعیم حوزه‌های علمیه و نظام اسلامی است.

واژگان کلیدی: پژوهش، حوزه‌های علمیه، طیف‌های پژوهشی، طیف پژوهشی رایج حوزه‌ها، مدرنیته، انقلاب اسلامی.

*دانش‌آموخته حوزی و پژوهشگر دفتر مطالعات اسلامی فضای مجازی

مقدمه

در قرن هیجدهم میلادی در غرب تحولات اساسی در شیوهی زندگی رقم خورد. غربیان از قِبَل توسعهی صنعتی و توسعهی علمی در حوزه‌های فیزیک و پزشکی توانایی‌هایی به دست آورده بودند و با تکیه بر همین توانایی‌ها، تلاش کردند شیوهی جدید زندگی خود را بر همه‌ی دنیا مسلط کنند. وقتی از زندگی مدرن یا مدرنیته سخن گفته می‌شود، مراد این شیوهی زندگی است.

حیثیت سلبی این شیوهی زندگی، حذف سنت‌های پا گرفته در جوامع است، و ویژگی‌های ایجابی آن با چنین ویژگی‌هایی تعریف می‌شود: (۱) طبیعت‌شناسی ویژه؛ (۲) فناوری و صنعت نو و گسترده؛ (۳) تصرف فوق‌العاده در طبیعت؛ (۴) سکولاریسم (جدایی دین از دنیا)؛ (۵) فردگرایی و احترام به ویژگی‌های فردی؛ (۶) انسان‌محوری در برابر خدامحوری؛ (۷) عقل‌گرایی به معنای وحی‌گریزی و استغناء به معرفت بشری.

اگرچه مدرنیته منشأ ایدئولوژی‌های مختلف: لیبرالیسم، سوسیالیسم، مارکسیسم، فاشیسم و آنارشیسم شد؛ اما این لیبرالیسم بود که گوی سبقت را از دیگر ایدئولوژی‌ها ربود؛ هرچند گاهی با مایه‌هایی از سوسیالیسم تعدیل می‌شود. بنابراین، می‌توان لیبرالیسم را از شیوهی مقبول زندگی مدرن برشمرد. (رک: ملکیان، ۱۳۸۸، صص ۳۵۵-۳۵۷) همچنین، اگرچه این شیوهی زندگی ادعای تعبدستیزی و قداست‌ستیزی را دارد، اما چون انسان فطرتاً نمی‌تواند بدون تعبد و بدون امر مقدس زندگی کند، در عمل برای خود معبود و امر مقدس تعریف کرده است.

وقتی از بشر مدرن سخن می‌گوییم، مراد بشری است که این شیوهی زندگی را آزادانه یا ناچار پذیرفته است. اما وقتی از بشر دوره‌ی مدرن سخن گفته می‌شود، مراد بشری است که در این دوره زندگی می‌کند؛ هرچند مدرنیته را نپذیرفته و خواهان زندگی با ارزش‌ها و ابزارهای آن نباشد. روشن است که جوامع شرقی، از جمله جامعه‌ی حوزویان، در ساختن مدرنیته نقشی نداشته‌اند و بلکه اساساً، زندگی مدرن چیزی نیست که حوزویان بتوانند به آن رضایت دهند. با این حال، سلطه‌گرایی مدرنیته چنان بود که جوامع شرقی را، طوعاً و کرهاً، به درون خود کشید و افراد دیگر جوامع را ناچار کرد به این شیوهی زندگی، دست کم به برخی از عناصر آن تن

دهند. از این وضعیت، گاهی با تعبیر «پرتاب‌شدگی به دنیای مدرن» یاد می‌شود. به ندرت کسانی نیز یافت می‌شوند که در دنیای مدرن زندگی می‌کنند؛ اما به آن پرتاب نشده‌اند.

در اواخر قرن سیزدهم هجری (نیمه‌ی دوم قرن نوزده میلادی) اتفاقی دیگر افتاد که جهان را از جهتی دیگر تغییر داد و آن انقلاب اسلامی ایران بود. دو ایدئولوژی لیبرالیسم و مارکسیسم که پیش از آن مطرح بودند، هر دو محصول مدرنیته بودند؛ اما انقلاب اسلامی ایران از جنسی دیگر بود. این انقلاب سخن جدیدی در جهان مطرح کرد و چهره‌ی سیاسی و فرهنگی جهان را تغییر داد. این انقلاب یک انقلاب دینی اخلاقی بود و دین را به متن زندگی انسان بازگرداند و نهادهای اجتماعی را ناچار کرد به اخلاق و دین توجه کنند. گرچه اسلامی بودن آن از ویژگی‌های ذاتی‌اش بود، اما پیامش را منحصر به جهان اسلام نکرد و به همین جهت همه‌ی جهان از آن متأثر شد. این انقلاب نیز یک شیوه‌ی زندگی جدید به بشر ارائه داد.

حیثیت سلبی این شیوه‌ی زندگی، حذف سنت‌های وارداتی از مدرنیته‌ی غربی است، و ویژگی‌های ایجابی آن را می‌توان با چنین اصولی تعریف کرد: (۱) توجه به ماورای طبیعت، به ویژه ایمان به خدای یکتا؛ (۲) بازگشت به مقولات اخلاقی سطح بالا مانند رحم، انفاق، ایثار، کمک، تعاون و مانند این‌ها؛ (۳) تصرف فوق‌العاده در قلوب ملت‌های مستضعف؛ (۴) خدامحوری و دین‌مداری؛ (۵) احترام به انسان؛ (۶) توجه به عقل و تجربه در عین وحی‌مداری. ایدئولوژی انقلاب اسلامی بر فقاہت با بن‌مایه‌هایی از حکمت و عرفان شیعی استوار است. بنابراین، می‌توان آن را شیوه‌ی مقبول زندگی دینی برشمرد. همچنین، اگرچه این شیوه‌ی زندگی ادعای غرب‌ستیزی و مادیت‌ستیزی را دارد، اما آن را مساوی با علم‌ستیزی و دنیاگریزی منفی نمی‌داند.

موضوعات نوپدید این دوره چند دسته‌اند. یک دسته موضوعاتی‌اند که انقلاب اسلامی و مدرنیته در حوزه‌های مختلف حیات انسانی ایجاد کرده‌اند. در حوزه‌ی سیاست مفاهیمی مانند قانون، عدالت، آزادی، مشارکت، تفکیک قوا و مانند آن‌ها؛ در حوزه‌ی اقتصاد مفاهیمی مانند مالکیت دولتی، بانک، بیمه، پول (در مفهوم جدید آن) و مانند آن‌ها و به همین گونه در حوزه‌های فرهنگ، قضاء، امنیت، فناوری و غیره. موضوعات دوم موضوعاتی‌اند که تأثیر انقلاب اسلامی و مدرنیته در پیدایش آن‌ها عارضی بوده و ممکن بود در شیوه‌های دیگر زندگی نیز یافت شوند؛ ولی به هر حال، در دنیای مدرن یا جهان انقلابی ایجاد شده‌اند. مثلاً

امکان مواجهه با اندیشه‌هایی که به سبب دوری مکانی بیشتر شناخته نمی‌شدند، با ابزارهای دوره‌ی مدرن ممکن شد؛ یا قیام مدنی علیه طاغوت با انقلاب اسلامی آغاز شد. علاوه بر این، هم انقلاب اسلامی و هم مدرنیته موجب شده است که بشر بتواند به موضوعاتی توجه نماید که قبلاً در حیطه‌ی توجه او نبود؛ گرچه نه انقلاب اسلامی و نه مدرنیته در ایجاد آن موضوع نقشی نداشته است. مثلاً در فقه، مسایلی مانند عملیات استشهادی، فروعات ولایت فقیه (مانند گستره‌ی برون‌مرزی ولایت فقیه) در پی انقلاب اسلامی مورد توجه قرار گرفته و در فلسفه، ویژگی‌هایی از زمان، مکان یا ماده که با ابزار جدیدتر قابل تحقیق و مشاهده‌اند، در پی مدرنیته مورد توجه واقع شده‌اند. همچنین، هم انقلاب اسلامی و هم مدرنیته توجه حوزویان را توأمان به قواعدی عقلی و دلالت‌هایی از نصوص متوجه کرده که بیشتر به آن‌ها توجه نداشتند.

حوزویان، به ویژه وقتی در مقام مرجعیت اندیشه و عمل قرار گرفته‌اند، ناچارند به این مسایل توجه کنند و به آن‌ها پاسخ دهند. اما در نحوه‌ی مواجهه‌ی حوزویان با این مسایل می‌توان تفاوت‌هایی میان آنان یافت. مراد از مواجهه با مسئله، شناسایی مسئله با مفاهیم و گزاره‌ها نیست؛ بلکه درگیر شدن با مسئله است؛ هرچند بدون درک و فهم مسئله، درگیری فکری با آن ممکن نیست. همه‌ی زندگی یک پژوهشگر حوزوی، همچون هر انسان دیگر، پر از مسئله است. اما او، در مقام پژوهش، با همه‌ی مشکلات درگیر نگشته و دل مشغول آن‌ها نمی‌شود؛ بلکه برخی از آن‌ها را گزینش می‌کند و با آن‌ها درگیر شده و دل مشغول آن‌ها می‌شود.

چارچوب‌های هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی و انسان‌شناختی پژوهشگر حوزوی او را ناچار می‌کند که در برابر انقلاب اسلامی و نیز مدرنیته موضع بگیرد. اما به هر حال، این دو پدیده‌ی دنیای جدید موضوعات جدیدی ایجاد کرده، موضوعات پیشین را تغییر داده و نیز ارزش‌های جدیدی را برگزیده‌اند. پس حوزویان ناچار بودند که در برابر آن‌ها موضع بگیرند. این دو پدیده‌ی دنیای جدید مسایل بسیاری را پیش پای حوزه‌ها نهادند و حوزویان هم از مناظر مختلفی به آن‌ها نگرستند و در نتیجه در برابر آن‌ها مواضع مختلفی اختیار کردند. تنوع مناظر حوزویان نسبت به مدرنیته و انقلاب اسلامی و نیز انسان‌مدرن و انسان انقلابی به حدی است که نمی‌توان آن‌ها را دسته‌بندی کرد؛ اما می‌توان طیفی از نظریه‌ها را نشان داد. طیف

دل مشغولان به مسایل سنتی¹ و چشم‌پوش از عصر جدید (طیف سنتی ایستا)؛ طیف سنت-محور که نیم‌نگاهی هم به پدیده‌های جدید دارد؛ اما منفعل (طیف رایج)؛ طیف پیشرو و پویا که با حفظ هویت اسلامی به مسائل جدید توجه دارد. طیف متأثر و غوطه‌ور در مدرنیته را می‌توان به این اقسام اضافه کرد.

این مقاله می‌خواهد یک مطالعه‌ی جامعه‌شناختی تاریخی از طیف پژوهشی رایج حوزه‌های علمی در مواجهه با پدیده مدرنیسم و انقلاب اسلامی داشته باشد. پس از توصیف طیف‌های پژوهشی حوزه‌های علمی از این بعد، به وضعیت‌شناسی طیف پژوهشی رایج حوزه‌های علمی اقدام می‌کند. در این راستا، ابتدا به بررسی مناظر و چارچوب‌های پژوهشی طیف رایج حوزه‌های علمی در محدوده دو دانش فقه و فلسفه می‌پردازد؛ هدف در این بخش، شناخت وضعیت و رویکرد تولید علم در دو دانش فقه و فلسفه در رابطه با مسئله مورد نظر است؛ آنگاه نحوه مواجهه و بکارگیری تولیدات علمی روزآمد را در نظام پژوهشی این طیف تبیین می‌کند. نکته‌ی قابل ذکر آن است که معیار این مطالعه پژوهش‌ها است، نه پژوهشگرها. ممکن است پژوهشگری کاملاً انقلابی باشد؛ اما پژوهش‌هایش سنتی. همچنین ممکن است پژوهشگری سنتی باشد، ولی پژوهش‌هایش متأثر از دنیای مدرن.

تاکنون آثار معدودی در معرفی طیف‌های فکری حوزه در خصوص نوع مواجهه حوزویان با پدیده مدرنیته و انقلاب اسلامی نگاشته شده است.² هر یک از این آثار سعی کرده‌اند از زاویه‌نگاهی به دسته‌بندی طیف‌های فکری و معرفی دیدگاه‌هایشان بپردازند. رویکرد این آثار

1. اشاره به نکته‌ای بدیهی لازم است. وقتی واژه‌ی «سنت» در برابر «مدرنیته» به کار می‌رود، مراد وضعیتی اجتماعی است که از گذشته میراث مانده است. این معنا، هیچ ربطی به مفهوم «سنت» در برابر قرآن و عقل ندارد و آشکارا مشترک لفظی است.

2. از جمله آثار شامل:

1. فراتی، عبدالوهاب، روحانیت و تجدد؛ با تأکید بر جریانهای فکری-سیاسی حوزه‌های علمی قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، 1390.

2. طباطبایی، سیدمحسن، گونه‌شناسی جریان‌های فکری حوزه و نسبت آنها با اندیشه انقلاب اسلامی، مکتب اندیشه، 1397.

اغلب معرفی دیدگاه‌ها در حوزه اندیشه سیاسی است. نگارنده این مقاله سعی دارد، نظام معرفتی و پژوهشی طیف رایج حوزه‌های علمیه را با نگاه آسیب‌شناسانه با استفاده از شواهد و قرائن مورد بررسی قرار دهد. نگارنده در این پژوهش متأثر از فرمایشات و نظرات آیت الله خامنه‌ای زعیم حوزه‌های علمیه و نظام اسلامی است.

الف - ماهیت‌شناسی طیف‌های پژوهشی حوزه‌های علمیه در مواجهه با پدیده مدرنیته و انقلاب اسلامی

همان‌گونه که آمد، طیف پژوهش رایج حوزوی را باید حد فاصل بین طیف پژوهشی پیشرو و طیف پژوهشی سنتی متجمد و ایستا دانست. برای روشن شدن ماهیت این طیف پژوهشی، لازم است آن را در مقایسه با طیف‌های دیگر دید. در واقع آن را در قالب یک چهارچوب مفهومی که تمامی طیف‌های پژوهشی مقایسه می‌شوند توضیح داد. طیف‌های پژوهشی حوزه عبارتند از:

1. طیف پژوهشی سنتی ایستا

می‌توان یک پژوهش حوزوی را در نظر گرفت که مدرنیته و انقلاب اسلامی را ندیده یا از آن اغماض کرده است. از این پژوهش‌ها، با عنوان پژوهش عصر سنتی می‌توان یاد کرد. پژوهش عصر سنتی، در عصر جدید انجام شده است؛ اما هنوز مسائل عصر سنت را بسیار مهم دیده و به آن‌ها می‌پردازد؛ هرچند امروز آن مسائل بلاموضوع شده باشند. پژوهش عصر سنتی در هر حوزه‌ی علمی دیده می‌شود؛ اعم از پژوهش‌های فقهی اصولی، کلامی فلسفی، تاریخی و هر حوزه‌ی دیگر. شاید بتوان گفت سابقه‌ی تاریخی موضوعات دوره‌ی سنت و به ویژه وجود عناوین مربوط به آن موضوعات در روایات یا آثار بزرگانی که گذر تاریخ بر آن‌ها هاله‌ای از تقدس بخشیده، برای این پژوهش فرضی، این موضوعات را مقدس ساخته باشد.

این طیف پژوهشی، یا به دلیل تأثیر از رویکرد تحلیل بسیط در حدیث یا به دلیل رویکرد انزوایی در عرفان و یا رویکرد فردی در فقه، مواجهه غیرفعال و حتی سلبی نسبت به پدیده‌های مدرن و پدیده انقلاب اسلامی دارند. طیفی از آثار فقهی را می‌توان دید که توجه چندانی به مسایل جهان جدید ندارند. برای نمونه، می‌توان از جامع المدارک نام برد که در بررسی مسائل عبید و اماء همان تلاش را دارد که در بررسی مسایل واجبات صلاة. البته وقتی این پژوهش

فقهی، مختصر النافع را که در قرن هفتم نگاشته شده، پایه‌ی فقه استدلالی خود قرار می‌دهد. انتظاری جز این نمی‌توان از این کتاب داشت. چنین پژوهش‌هایی، در اصل مواجهه با مسایل جهان جدید رویکردی احتیاطی دارند؛ به این معنا که از قرار دادن این مسایل در متن فقه اجتناب می‌کنند؛ به گونه‌ای که با خوانش این متون نمی‌توان نکته‌ای در آن‌ها یافت که نشان دهد این پژوهش در قرن سیزده یا چهارده هجری انجام شده است.

به عنوان نمونه دیگر، به پژوهش‌های فقهی و اصولی مرحوم سیدتقی قمی اشاره می‌شود که پژوهش‌های وی می‌تواند دستاویز خوبی برای طیف عصر سنتی باشد. سنتی بودن وی را از سیاست زمانه دور و حتی معتقد به رها کردن عرصه سیاست می‌کند. در همین راستا در ولایت فقیه تشکیک کرده و تصرفات فقیه در امور اجتماعی را تنها در امور حسبه در جایی که اضطرار به آن باشد، مانند تصرف در مال قُصْر (کسانی که ناتوان از انجام امور خویش اند) جایز می‌داند و بالکل ولایت او را تنها در امور حسبه، با مضیق‌ترین معنای حسبه، آن هم از باب قدر متیقن می‌پذیرد. (طباطبایی قمی، 1400ق، ج 3، صص ۱۱۳ - ۱۲۲) در باب ولایت عدول مؤمنان نیز آن را محدودتر از ولایت فقیه می‌کند. وی با نفی وجوب تشکیل حکومت در دوره‌ی غیبت، بر آن است که ملازمه‌ای میان عدم ثبوت ولایت فقیه و تعطیل بخش بزرگی از احکام اسلامی برقرار کند. نهایت اینکه اجرای احکام قضائی و حقوق جزائی در صورت عدم ولایت فقیه غیر ممکن است؛ اما این تنها بخش کوچکی از احکام اسلام است. وی تصریح می‌کند که صرف دست روی دست گذاشتن و نشستن در خانه فرار از وظیفه نیست، بلکه گاه وظیفه همین است؛ چنانکه در سیره‌ی ائمه (عَلَيْهِمُ السَّلَام) دیده می‌شود. و صرف بیان احکام در حفظ بیضه‌ی اسلام اثر بزرگی دارد و بلکه بقاء اسلام با تبلیغ و بیان است. حتی اگر هدف احکام ترویج اسلام نباشد و اجرای این قوانین ضروری باشد، میان ولایت فقیه و اجرای این قوانین ملازمه نیست؛ و مؤمن عادل و در صورت نبود عادل، فاسق نیز می‌تواند متصدی این امر شود. (همان، صص ۱۱۳ - ۱۱۵) البته در جای دیگر، وی در بحث از قاعده‌ی نفی سبیل، بعد از تشکیک در دلالت آیات و نیز سند و دلالت روایات دال بر این قاعده و رد دلیل عقلی به صراحت می‌نویسد: «قاعده‌ی یاد شده اصل و اساسی ندارد» (طباطبایی قمی، 1423ق، صص 142). به این ترتیب، نه تنها مبنایی برای شرط مذکور نمی‌ماند، بلکه تصدی کافر بر مسند

حکومت نیز بی‌اشکال خواهد شد. این نکته جالب است که وی فرزند سید حسین طباطبایی قمی از فقیهان فعال سیاسی بود.

پژوهش‌های فقهی و فلسفی این طیف، از جهت انضباط و دقت قابل توجه‌اند؛ اما مباحث استدلالی آنان در چارچوب مسائلی است که از گذشتگان به دست رسیده است. در میان آنان، نمی‌توان بحث فقهی یا فلسفی مستوفایی راجع به مسائل ناشی از مدرنیته یا انقلاب اسلامی یافت. اگر تعریضی به این مسایل است، غالباً رویکرد سلبی دارد.

به عنوان مثال از پژوهش‌های فلسفی، می‌توان به مقایسه‌ی دو شرح منظومه اشاره کرد. مقایسه‌ی شرح منظومه‌ی شهید مطهری با شرح منظومه‌ی آیت الله حسن‌زاده نشانگر تفاوت دو فیلسوف در این مسئله است. شهید مطهری با مدرنیته مواجهه‌ای فعال دارد و پیش از انقلاب اسلامی به تدوین پایه‌های منطقی فلسفی چنین نظامی اهتمام دارد؛ اما شرح آیت الله حسن‌زاده کمتر نکته‌ای دارد که نشان دهد او به مسائلی غیر از مسائل عصر سنت توجه دارد. و تقریباً نکته‌ای دیده نمی‌شود که نشان دهد وی در پی تدوین نظام‌های معرفتی یا اجتماعی بر اساس مبانی فلسفی بوده است. این اختلاف گاه به اختلاف در آموزه‌های فلسفی نیز منجر می‌شود. برخی از وجوه به روز نبودن این کتاب‌ها عبارت است از عدم توجه به جریان‌های رقیب معاصر، عدم التفات به مشکلات انسان معاصر و مباحث کاربردی فلسفه برای جهان جدید و عدم پالایش از طبیعیات قدیم. دکتر اعوانی عدم توجه کسانی چون مرحوم سید جلال‌الدین آشتیانی، بزرگترین احیاگر فلسفه‌ی صدرایی در دوران معاصر، به مسایل عصر جدید و پاسخگو نبودن به مسائل دنیای معاصرش را این‌گونه توجیه می‌کند که فهم دقیق حکمت و نگاه داشتن سنت در برابر فلسفه غرب، اصلی مهم است که مرحوم آشتیانی عهده‌دار شد.¹ اما بدون تقابل با فلسفه‌ی غرب، این حکمت اساساً دیده نمی‌شود و برای جهان جدید قابل فهم نخواهد شد. جریان مشایی در سنت فلسفی حوزه از مرحوم جلوه و علامه سمنانی تا به امروز نیز توجه چندانی به جهان جدید ندارد.

2. طیف پژوهشی سنتی منفعل (طیف پژوهشی رایج)

¹. ر.ک. گفتگوی منوچهر دین پرست با غلامرضا اعوانی، «جلال حکمت، درباره مرحوم سید جلال‌الدین آشتیانی»، ماهنامه اطلاعات حکمت و معرفت، مؤسسه اطلاعات، ش ۳۸، ۱۳۸۸.

وقتی فقیهی در جامعه مورد توجه واقع می‌شود، خواه ناخواه از او در مورد مسایل مستحدثه¹ پرسش می‌شود، و او ناچار به پاسخگویی است. فقیه امروزی، هر قدر هم سنتی باشد، یک فقیه سنتی پاسخگو است؛ نه یک فقیه عصر سنتی محض. به همین جهت باید از پژوهش‌های عصر سنتی سخن گفت و نه از پژوهشگران عصر سنتی. به عبارت دیگر اغلب پژوهشگران سنتی خواه ناخواه به مسائل روز می‌پردازند؛ و حتی ممکن است در میدان عمل به روز عمل کنند؛ اما نگاهشان و روش تجزیه و تحلیل مسائل در پژوهش‌ها به نحو سنتی است.

با توجه به چارچوب ارایه شده، می‌توان طیف پژوهش‌های سنتی رایج را با دو معیار شناسایی کرد: (۱) اصل مواجهه با مسایل ناشی از جهان جدید؛ (۲) نحوه‌ی مواجهه با مسایل ناشی از جهان جدید. مراد از پژوهش‌های سنتی رایج پژوهش‌هایی استوار بر پایه‌ها و چارچوب‌هایی است که جامعه‌ی حوزوی در مدتی نسبتاً طولانی به آن‌ها پایبند بوده و آن‌ها را اساس پژوهش خود قرار می‌دهد؛ گرچه بر مبنای عقلانیت تعریف شده، این پایبندی از عقلانیت لازم و کافی برخوردار نباشد. این پایه‌ها و چارچوب‌ها متنوع‌اند؛ اما در اینجا به سه مورد اشاره می‌شود: کتاب‌های الگو، روش‌های الگو و شخصیت‌های الگو. در اینجا منظور از روش، روش کار است، نه روش استدلال. آموزه‌های اساسی نیز می‌تواند در اینجا مورد توجه باشد؛ اما این دسته از پایه‌ها را در بخش بعد، با عنوان «مناظر و چارچوب‌ها» بررسی می‌کنیم.

کتاب‌های درسی، مانند شرح الفیه‌ی سیوطی، مغنی ابن هشام، رسائل و مکاسب شیخ انصاری، اصول فقه آخوند خراسانی، منظومه‌ی سبزواری، بدایه الحکمه و نهایه الحکم علامه طباطبایی بخشی از مهم‌ترین کتاب‌های درسی در سده‌ی اخیر بوده‌اند. این کتاب‌ها علاوه بر اینکه به طلاب می‌گفتند که مسایل مهم علمی کدام‌اند، به صورت ضمنی مسایل و روش‌های تحقیق را برای پژوهشگران حوزوی در نسل‌های پس از خود نیز تعیین کرده‌اند. این آثار به

¹ در بررسی اقوال فقیهان اختلافی در کاربرد این اصطلاح دیده می‌شود. برخی دیگر این اصطلاح را تنها به مسئله‌ای که موضوعش بعدها پدید آمده، اطلاق کرده‌اند؛ برای نمونه: «مسایل مستحدثه عبارت است از هر موضوع جدیدی که حکم شرعی آن منصوص نیست» (ناصر مکارم شیرازی و همکاران، دایرةالمعارف فقه مقارن، ج ۱، ص ۴۵۹)؛ اما در برخی آثار فقهی به مسئله‌ای در زمان اهل بیت مطرح نبوده و بعدها مطرح شده (هرچند موضوع در آن زمان بوده)، مستحدثه اطلاق شده است. به هر حال، مسایل مستحدثه‌ی زمانه‌ی ما، عمدتاً تحت تأثیر انقلاب اسلامی و مدرنیته پدید آمده‌اند.

مثابه یک الگو برای پژوهش‌های حوزوی تعیین شده‌اند. در جامعه‌ی پژوهشی حوزوی، در کنار این کتاب‌های درسی باید به کتاب‌هایی مانند جواهر الکلام، عروة الوثقی، اسفار اربعة و مانند این‌ها نیز اشاره داشت که به گونه‌ای الگوی پژوهش‌های آینده قرار گرفته‌اند. این رفتار در جامعه‌ی پژوهشگران حوزوی چندان بی‌وجه نبود؛ زیرا هر یک از آن آثار در زمانه‌ی خود آثار بی‌سابقه‌ای بودند که می‌توانستند مسائل زمانه را پاسخ دهند و پدیدآورندگان از قله‌های ادبی، فقهی، اصولی و فلسفی زمانه‌ی خود به شمار می‌آمدند.

این الگوها در سنت پژوهشی و آموزشی حوزوی از اهمیت خاصی برخوردار بودند و هنوز هم تا حد زیادی این جایگاه را حفظ کرده‌اند؛ به حدی که این عبارت مشهور بود: «ثلاثة لیس له نهایة. . . رسائل مکاسب کفایة». این گونه نگاه به الگوها، شدت تعهد پژوهش سنتی به الگوها را نشان می‌دهد که نگاه غالب را به همراه دارد. برخی آثار پژوهشی که از این الگوها پیروی نکرده‌اند، گرچه پژوهش‌هایی عمیق‌اند، اما در جامعه‌ی حوزوی دیده نشدند. برای نمونه، مرحوم اصفهانی دو کتاب اصولی دارد: «نه‌ایة الدرایة فی شرح الکفایة» در چارچوب الگوی مرسوم حاشیه بر کفایه نوشته شده و «بحوث فی علم الاصول» که در چارچوب ابداعی خود او نگاشته شده است. جالب است که پژوهش اول در جامعه‌ی حوزوی خیلی مورد توجه قرار گرفت، اما پژوهش دوم تقریباً اصلاً دیده نشد. با اینکه در آثار اصولی اخیر تحولات بسیار زیادی در مباحث اصولی رخ داده، اما الگوی کفایة را همه حفظ کرده‌اند. چنین الگویی را در علوم دیگر نیز می‌توان دید. برای نمونه، برخی از کتاب‌های فقه فتوایی الگوی کتاب‌های فقهی شده‌اند؛ مانند شرایع الاسلام یا عروة الوثقی. ده‌ها کتاب فقه فتوایی وجود دارد، اما از میان آن‌ها فقط چند کتاب الگوی فقه استدلالی شده‌اند، و باز تنها چند مورد از آن‌ها الگوی فقه فتوایی قرار گرفته‌اند. تا سه چهار دهه‌ی پیش منظومه‌ی سبزواری الگوی پژوهش‌های فلسفی بود و در این اواخر نه‌ایة الحکمة الگوی پژوهش‌های فلسفی قرار گرفته است. جالب است که حتی پژوهشگرانی با مبنای کاملاً مخالف نیز به این الگوها پایبندند. برای نمونه، استاد عشاقی از اساتید فلسفه خود مبدع یک مبنای فلسفی جدیدی با عنوان حکمت برین است، اما باز به الگوی حاشیه‌نویسی بر نه‌ایة الحکمة پایبند ماند.

الگو تنها به کتاب‌ها خلاصه نمی‌شود؛ بلکه برخی شیوه‌ها نیز به عنوان الگو در پژوهش‌های حوزوی وجود دارد. در حوزه‌های علمیه سنت پژوهش‌های شفاهی سنتی نهادینه

است. بخشی از پژوهش‌ها در قالب یک نگارش منظم نبوده؛ بلکه در قالب یادداشت‌های درسی بوده که استاد در ضمن درس، به ویژه در دروس خارج فقه و اصول یا در دروس سطوح عالی فلسفه، کلام و عرفان عرضه می‌کند. گرچه یکی از علل پا گرفتن پژوهش‌های شفاهی، نداشتن فرصت نگارش است؛ اما بخش بزرگی از آن، از عدم توانایی در نگارش نشأت می‌گیرد و بخشی نیز ناشی از عدم توانایی در نشر آن‌ها. در واقع، عدم توانایی در نگارش یکی از مشکلات مهم پژوهشگران حوزوی است که خود این امر باز موجب می‌شود پژوهش‌های حوزوی در جامعه دیده نشوند؛ چه برسد به اینکه جامعه بخواهد درباره‌ی ارزش آن‌ها قضاوت کند. البته علل دیگری، از سنخ شیوه‌های الگو وجود دارد که موجب می‌شود پژوهش‌های حوزوی دیده نشوند؛ برای نمونه، می‌توان به اصطلاحات ویژه‌ی این آثار و سنخ ادبیات آن‌ها اشاره کرد که مانع دیده شدن این آثار می‌شود.

یکی دیگر از الگوهای روشی، انتخاب زبان عربی برای آثار پژوهشی است. زبان پژوهش‌های حوزوی، زبان عربی است؛ اما عربی این آثار با عربی کشورهای عرب‌زبان تفاوت زیادی دارد. در کشورهای عرب‌زبان عربی تحولاتی داشته و آثار امروز کشورهای عربی بیشتر با عنوان عربی جدید شناخته می‌شود. اساساً در طول تحصیل طلاب با عربی جدید آشنا نمی‌شوند و برای آشنایی با آن باید به مؤسسات بیرونی مراجعه نمایند. اما عربی نوشتارهای حوزوی با عربی قدیم هم متفاوت است. در واقع، نویسندگان کتاب‌های پژوهشی حوزوی به زبان عربی تسلط کافی و لازم ندارند و از این جهت در این آثار نارسایی زیادی وجود دارد. طلاب و اساتید در کتاب کفایة الاصول با حجم عظیمی از این نارسایی‌ها مواجه می‌شوند. این مشکلات موجب می‌شد که دامنه‌ی نفوذ پژوهش‌های حوزوی از خود حوزه‌های علمیه چندان فراتر نرود. در دهه‌های اخیر نگارش آثار پژوهشی به زبان فارسی رواج زیادی یافته است. نگارش آثار پژوهشی به زبان فارسی از کتاب‌های فلسفی، کلامی و منطقی آغاز شد و در سال‌های اخیر به کتاب‌های اصولی و فقهی نیز رسیده است.

3. طیف پژوهشی پیشرو

می‌توان یک پژوهش حوزوی را در نظر گرفت که به درستی جهان جدید را شناخته، می‌تواند از مسایل آن در چارچوب تفقه در دین تحلیل مناسبی ارایه دهد و هم پاسخ‌گوی انسان عصر جدید، اعم از انقلابی یا مدرن باشد و هم مدرنیته را به چالش بکشد. این پژوهش در

عصر جدید تدوین شده، اما به آن پرتاب نشده است. چنین پژوهشی را می‌توان پژوهش پیشرو نامید.

در پیدایش پژوهش‌های پیشرو باید به دو نکته توجه داشت: (۱) پژوهشگر حوزوی در عصر مدرن زندگی می‌کند؛ اما خودش سازنده‌ی این عصر نیست. در آغاز ورود مدرنیته به ایران او ناگهان خود را با وضعیتی مواجه دید که هیچ‌آشنایی با آن نداشته و چنین وضعیتی را پیش‌بینی نیز نکرده بود. در ادامه او می‌بیند که مدرنیته تعینات بسیار متغیری دارد و تا می‌خواهد با تعینات امروز آشنا شود، آن تعینات کنار رفته و تعینات جدیدی جای آن‌ها را می‌گیرد؛ (۲) انقلاب اسلامی پدیده‌ای جدید است که هنوز عمق نفوذ جهانی آن برای بسیاری، حتی بسیاری از حوزویان ناشناخته مانده و عمق نفوذ آن را بیش از جهان اسلام نمی‌بینند. از سوی دیگر، چارچوب‌های نظری آن به درستی تبیین نشده است. با این حال، تفاوت این انقلاب با مدرنیته این است که خود حوزویان آن را ایجاد کرده‌اند و خود آن را هدایت می‌کنند. این غریبان‌اند که با پدیده‌ای ناشناخته روبرو گشته و در فضای آن پرتاب شده‌اند. پژوهش‌هایی که با حفظ ارزش‌های دینی، به تعینات مدرنیته توجه دارند و انقلاب اسلامی را آغازگاهی برای حرکت به سمت تمدن نوین اسلامی می‌بینند، پژوهش‌های پیشرو می‌توان نامید.

پژوهش‌های فقهی پیشرو در حوزه را در جریان فقه حکومتی و نظام‌سازی فقهی می‌توان پیگیری کرد. این جریان، با اشارات امام خمینی (ره) آغاز شده است. وی در پیام مشهور به «منشور روحانیت» چنین نوشت: «یک مجتهد باید زیرکی و هوش و فراست هدایت یک جامعه بزرگ اسلامی و حتی غیر اسلامی را داشته باشد و علاوه بر خلوص و تقوا و زهدی که در خور شأن مجتهد است، واقعاً مدیر و مدبر باشد. حکومت در نظر مجتهد واقعی فلسفه عملی تمامی فقه در تمامی زوایای زندگی بشریت است، حکومت نشان دهنده جنبه عملی فقه در برخورد با تمامی معضلات اجتماعی و سیاسی و نظامی و فرهنگی است، فقه، تئوری واقعی و کامل اداره انسان از گهواره تا گور است. هدف اساسی این است که ما چگونه می‌خواهیم اصول محکم فقه را در عمل فرد و جامعه پیاده کنیم و بتوانیم برای معضلات جواب داشته باشیم و همه ترس استکبار از همین مسأله است که فقه و اجتهاد جنبه عینی و عملی پیدا کند و قدرت برخورد در مسلمانان به وجود آورد.» (امام خمینی، صحیفه امام، ج ۲۱، ص ۲۸۹)

امام خمینی (ره) در همین پیام اشاراتی دارد که نشان می‌دهد وی در پی ایجاد مکتب جدیدی در فقه نیست. برای نمونه می‌نویسد: «بحمد الله حوزه‌ها از نظر منابع و شیوه‌های بحث و اجتهاد، غنی و دارای ابتکار است. تصور نمی‌کنم برای بررسی عمیق همه جانبه علوم اسلامی طریقه‌ای مناسب‌تر از شیوه علمای سلف یافت شود.» (همان، ص ۲۷۵) یا «در مورد دروس تحصیل و تحقیق حوزه‌ها، این جانب معتقد به فقه سنتی و اجتهاد جواهری هستم و تخلف از آن را جایز نمی‌دانم. اجتهاد به همان سبک صحیح است ولی این بدان معنا نیست که فقه اسلام پویا نیست.» (همان، ص 289) در همین پیام، نظر وی این است که نگاه حکومتی به فقه با لحاظ زمان و مکان در موضوع‌شناسی و مصداق‌شناسی حل می‌شود. برخی نیز مفهوم فقه حکومتی را معادل با فقه سیاسی گرفتند. (منتظری، 1409، ج 1، ص 9) یا آن را معادل با فقه حکم حکومتی دانستند؛ اما دیگری که نگاه حکومتی در فقه را پی گرفتند، به این حد بسنده نکردند و این معنا را در برابر فقه فردی، به عنوان یک مکتب فقهی در نظر گرفتند. با این حال، تشتت در بکارگیری این اصطلاح زیاد است.

گرچه رویکرد حکومتی در فقه پیشینه دارد؛ اما شاید بتوان مرحوم مغنیه را از اولین کسانی دانست که در فقه به صورت گسترده رویکرد حکومتی پیش گرفته است؛ هر چند در زمان او این اصطلاح پیدا نشده بود. برای نمونه، وی در موارد متعدد به تعارض حکم شرعی با قانون دولتی می‌پردازد و تکلیف مکلف را در این موارد روشن می‌کند. (مغنیه، 1421ق، ج ۴، صص ۲۶۲ - ۲۶۴ و ج ۶، صص ۱۳۰ تا ۱۳۳) یا بر مبنای نگاه اجتماعی به فقه الغای خصوصیت می‌کند. وی می‌نویسد: «اما برخی از احکام، برای انسان با توجه به جامعه، محیط زندگی و تشریح شده است. این‌ها، با تغییر جامعه و نیازهای آن تغییر می‌کند. اندازه خیابان‌ها و منزل‌ها، باید با نظر به نیاز امروز معین شود؛ مانند اینکه حد راه هفت زرع است، زیرا در آن زمان بیش از این مورد نیاز نبود. اما امروزه اگر بخواهند روستا یا شهری را بسازند، حدود راه‌ها و همه‌ی منافع عمومی دیگر را به مهندسان و اهل فن هر تخصص وامی‌گذارند. شکی نیست که شرع مطابق با خیر و مصلحت عمومی قرار یافته است. به تعبیری، روایات آنچه را در آن زمان مطابق با منافع عمومی بوده، تحدید کرده‌اند، زمانی اتومبیل و واگن قطار و هواپیما نبود، در حالی که امروزه مسئله چنین نیست. در هر چه شک کنم، شک ندارم که اگر امام (علیه

السَّلامُ) امروز حاضر بود و می‌خواست روستا یا شهری بسازد، تعیین حدود منافع عمومی را به کلی به اهل فن و تخصص واگذار می‌کرد.» (همان، ج ۵، ص ۴۷)

در ادامه شهید صدر از این نگاه فقهی حمایت کرد و آن را فهم اجتماعی نص نامید و در کنار دو ظهور وضعی و سیاقی، ظهور اجتماعی را بخشی از عملیات فهم نص دانست. (صدر، 1423ق، صص ۱۸۵ - ۱۹۲) خود وی با اضافه کردن مفاهیمی جدید، مانند مکتب، مذهب و نظریه و نظام، تلاش کرد پایه‌های نظری این نگاه جدید را مستحکم کند. به هر حال، این نگاه به سرعت گسترش یافت و امروزه در بدنه‌ی عمومی جریان فقه‌گرا تا حد زیادی پذیرفته شد. به اجمال، این خرده‌جریان مسئله‌ی ولایت و حکومت را در نظام کلامی شیعه در جایگاهی می‌بیند که فقه در حول آن تعریف و تدوین می‌شود و نمی‌تواند مستقل از آن، به صورت فردی، فرد مکلف را موضوع خطاب خود بگیرد. چنان که از نوع نگاه مرحوم مغنیه حاصل می‌شود، در این مکتب، فقیه در مقام استنباط احکام شرعی، حکومت، اداره‌ی جامعه، و مصالح و مفاسد جامعه را لحاظ می‌کند و اجرای احکام را در بستر نظام حکومتی اسلام به عنوان نهاد اداره‌ی جامعه مدنظر قرار می‌دهد. (ذوالفقار و سیدیان، ۱۳۹۱، ش ۷، ص ۵۲) در واقع، نقد اساسی این خرده‌جریان به جریان غالب فقه‌گرا، این است که جریان غالب بر فقه فردی متمرکز شده است و حیث اجتماعی سیاسی انسان مورد توجه فقیه نبوده است. جریان فقه حکومتی^۱ به عقل و نیز مقاصد شریعت توجه بیشتری پیدا کرده است. از ویژگی‌های دیگر این جریان، توجه به مقام اجرا و جایگاه فقاهاست در این حوزه است. (ابوالقاسم علیدوست، فقه حکومتی، موضوع‌شناسی، نظام‌سازی و راهبردهای نهادینه‌سازی آن، مجله‌ی گفتمان فقه حکومتی، ش ۱، ۱۳۹۵: ص ۲۸ و ۲۹)

آثار متعددی توسط مروجان و مبلغان در معرفی این نگرش فقهی نگاشته شده است.^۲ این آثار به طور عمده در معرفی و تحلیل مبانی فقه حکومتی بودند. جریان فقه حکومتی با

^۱ مراد رویکرد حکومتی به فقه است، نه فقه الحکومه.

^۲ از جمله می‌توان به کتاب‌های زیر اشاره داشت:

(۱) مبانی و اصول فقه حکومتی (چهار جلد)، ذبیح‌الله نعیمیان، ۱۳۹۷: ۲) فقه حکومتی، محمد بهرامی‌خوشکار، رضا بهرامی‌خوشکار، ۱۳۹۶: ۳) فقه حکومتی، رامین ولی‌زاده‌میدانی، ۱۳۹۶: ۴) درآمدی بر رویکردهای فقه حکومتی، سید محمد مهدی میرباقری، محقق: یحیی عبداللہی، ۱۳۹۶.

تولید آثاری در قواعد فقهی مانند «مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیه الاساسیه، اثر علی اکبر سیفی مازندرانی» و در اصول فقه مانند «فقه و مصلحت» اثر ابوالقاسم علیدوست و «اصول فقه حکومتی» اثر رضا اسلامی و ... توانست مبانی خود را توسعه دهد و آثار متعددی در حوزه‌های فقه سیاسی، اقتصادی، فرهنگ و هنر تولید کند. به هر حال، این خرده‌جریان، خرده‌جریانی فعال است و در کلان‌جریان فقه‌گرا جایگاه مناسبی یافته است.

در حوزه‌ی فلسفه می‌توان جریان فلسفی نوصدرایی و برخی نحله‌های فلسفی دیگر را از جریان‌های فلسفی پیشرو خواند. علامه طباطبایی در اصول فلسفه و روش رئالیسم به طور جدی با مدرنیته درگیر می‌شود؛ اما این شهید مطهری است که بنیان‌های فلسفی برای یک انقلاب اسلامی را طرح می‌کند. احتمالاً درگیری علامه جعفری با مدرنیته پیش از نوصدراییان است؛ اما به عللی دیرتر دیده شد. وی علاقه‌ای به مباحث معمول در سنت فلسفی حوزوی ندارد و بیشتر با مسئله‌ی انسان و حیات انسانی درگیر است.

4. طیف پژوهشی مدرن

می‌توان پژوهشی حوزوی متأثر از ارزش‌های مدرنیته را فرض کرد که آن ارزش‌ها را در پژوهش دینی خود لحاظ کرده است. شاید اطلاق حوزوی بر چنین پژوهشی متناقض نما به نظر آید، اما برخی از همین پژوهش‌ها به عنوان کتاب سال حوزه هم انتخاب شده‌اند.

در حوزه‌های مختلفی از قبیل فقه، فلسفه، سیاست، جامعه‌شناسی و مانند آن‌ها می‌توان پژوهش‌هایی با رویکرد تقریب به مدرنیته دید. این جریان پژوهشی مدعی است فقه سنتی و فلسفه‌ی سنتی بر مفروضات و پیش‌فهم‌های سنتی و ماقبل مدرن استوار است و از درک الزامات تجدد و دنیای جدید ناتوان و دست‌کم نسبت به آن‌ها بی‌توجه است. این ادعا را تا حدی در نظام پژوهشی پیشرو نیز می‌توان یافت؛ اما رویکرد این دو در حل آن یکسان نیست. نظام پژوهشی پیشرو در فضای انقلاب اسلامی می‌خواهد از فقه و فلسفه‌ی سنتی عبور کرده و در چارچوب عقلانیت و حیانی به فقهی جدید و فلسفه‌ای جدید دست یابد. اما طیف پژوهشی مدرن از ارزش‌های مدرنیته متأثر شده و عقلانیت غربی را در پژوهش‌های دینی خود لحاظ کرده است. البته اگر این تأثر از حدی فراتر رود، روشن است که چنین تفکری را، جامعه‌ی حوزوی در میان خود نخواهد پذیرفت؛ اما می‌توان طیفی از پژوهش‌های حوزوی را یافت که تا

حدودی متأثر از ارزش‌های مدرنیته شده‌اند؛ حدی که موجب طرد آن‌ها از جامعه‌ی حوزوی نمی‌شود.

حلقه‌ی فقهی متأثر از مدرنیته، خود را با عنوان فقه پویا می‌نامد. دو اصل اساسی این فقه را می‌توان چنین بیان نمود:

(۱) نگرش به مقتضیات و شرایط جدید زمانی و مکانی، و توجه از پایگاه معرفت و دانش‌های جدید به موضوعات جدید؛

(۲) تمرکز به روح و گوهر پیام وحیانی و بازسازی آن پیام در شرایط جدید با ادعای تفکیک ذاتیات دین از عرضیات آن؛ به تعبیر دیگر، به جای تأکید بر الفاظ، اهمیت دادن به مقاصد شریعت.^۱

در نظر این روشنفکران، با اجتهاد بر طبق اجتهاد معمول نمی‌توان به استنباط شریعت و اداره جامعه بر اساس اهداف و مصالحی که در دنیا امروز برای آن متصور است پرداخت، و ما را به وضوح دچار چالش خروج از اهداف و مقاصد و مصالح شریعت می‌کند؛ به طوری که می‌توان گفت که با این روش، اهداف اسلام محقق نشده و یا قابل تحقق نیست، و یا نمی‌توان در دنیای متمدن امروزی نقش‌آفرینی کرد و یا به تمدن‌سازی نوین اسلامی امیدوار بود. به تعبیر برخی از این گروه: «ما به اجتهاد در اصول احتیاج داریم، نه در فروع. با رفوکاری‌های فقیهانه نمی‌توان به تحولات علمی و دستاوردهای اجتماعی و فرهنگی مدرنیته پاسخ داد.» (شبه‌ستری، ۱۳۸۴، ص ۷۴)

در واقع، می‌توان این دو اصل را در عبارتی کوتاه چنین تبیین کرد: تفسیر قرآن و سنت در چارچوب عقل مدرن.

در اندیشه‌های یکی از فقیهان برجسته‌ی این جریان آیت‌الله یوسف صانعی، می‌توان آموزه‌های عقل مدرن را ردیابی کرد. برای نمونه ایشان می‌فرمایند: «اگر از زهرا (علیها السلام) تجلیل می‌کنیم . . . به این دلیل است که شناخت گفتار و کردار آن بانوی با عظمت، نشان دهنده‌ی نفی تبعیض جنسیتی در همه‌ی عصرها و حضور پر رنگ و مسئولانه‌ی زن در

^۱ <http://www.aftabir.com/articles/view/religion/religion/cvc> .

عرصه‌ی اجتماع است. او در قامت یک زن، عملاً ثابت کرد که زنان نباید در جامعه منزوی باشند.» (معاونت فرهنگی - هنری مؤسسه فقه الثقلین، ۱۳۹۳، ص ۲۶۲)

وی از همین نفی تبعیض جنسیتی جواز ولایت و رهبری برای زنان را نتیجه می‌گیرد: «حقوق زنان و مردان به نظر دینی من - که نشأت گرفته از نیم قرن کنکاش و تلاش و بازخوانی فقه جواهری و متدهای ماندگار فقهی است - این است که حقوق زنان و مردان در تمام امور برابر است و زن می‌تواند تمام پست‌های دولتی یا مقامات دینی بسیار مهم را به دست گیرد. عقیده دارم همچنان که مرد می‌تواند در تمام امور اجتماعی و فکری فعالیت کند، زن هم می‌تواند. چگونه می‌توان باور کرد که مردان از دامان زنان به معراج برسند، ولی از حقوق فردی و اجتماعی خود محروم باشند. پس زنان نیز می‌توانند حتی بالاترین مناصب حکومتی از قبیل ریاست دولت و رهبری را نیز در اختیار بگیرند. (معاونت فرهنگی - هنری مؤسسه فقه الثقلین، ۱۳۹۳، ص ۸۶)

ب- تاریخچه مواجهه طیف پژوهشی رایج حوزوی با پدیده مدرنیته و انقلاب اسلامی

مواجهه‌ی حوزویان با مدرنیته و انقلاب اسلامی با قیام مشروطه پیوند اساسی دارد و البته این مواجهه، یک مواجهه‌ی فقهی است. مواجهه‌ی فقیهان در رساله‌ی جهادیه با مدرنیته یک مواجهه‌ی نظامی و در فتوای تحریم تنباکو، یک مواجهه‌ی سیاسی بود؛ اما در قیام مشروطه بود که متوجه شدند مدرنیته یک شیوه‌ی جدید زندگی را به آنان تحمیل می‌کند و مواجهه‌ی فکری را به مواجهه‌ی سیاسی و نظامی افزودند. در این دوره مسایلی چون مشروطه، مجلس، رأی، قانون اساسی، قانون، آزادی، مطبوعات و مانند آن‌ها مطرح شد و فقیهان ناچار بودند موضع فقهی خود را نسبت به آن‌ها بیان کنند.

فقیهان دوره‌ی مشروطه، به دو گروه مخالفان مشروطه و طرفداران مشروطه تقسیم می‌شوند. طرفداران مشروطه با مفاهیم وارداتی مدرنیته درگیر نشدند؛ بلکه تلاش کردند از این مفاهیم تفسیری اسلامی و البته تا حدودی ایرانی داشته باشند؛ اما مخالفان مشروطه با اصل این مفاهیم مقابله کردند. هر دو گروه از فقیه سنتی فاصله گرفتند؛ اما در کل نمی‌توان هیچ یک از دو گروه فقیه پیشرو به شمار آورد. نگاهی به آرای هر دو گروه نشان می‌دهد که

پژوهش‌های هر دو گروه در طیف متمایل به سنت‌اند. البته تلاش بسیار آن‌ها برای اینکه فقیه پیشرو باشند، آشکار است؛ اما هنوز مدرنیته چهره‌ی خود را آشکار نکرده بود تا بتوانند به درستی در برابر آن موضع بگیرند.

چنان که آمد، طرفداران مشروطه، مفاهیم وارداتی مدرنیته را بازتفسیر می‌کردند و از همین تفسیر به شدت دفاع می‌کردند. برای نمونه، آقانو‌الله نجفی در پاسخ به این ادعا که «مشروطه خلاف قانون اسلام است» می‌گوید: «این قول ناشی از نفهمیدن مطالب و اخبار و بی‌علمی است؛ و الا بر تمام ملل و دول عالم معلوم است و تماماً صریحاً متفقند بر اینکه اول پیغمبری که قانون مشروطه را برای امت خود برقرار نمود، حضرت خاتم‌الانبیاء (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَآلِهِ) است.» (اصفهان‌ی، 1384، ص 57)

همچنین، آخوند خراسانی و ملاعبدالله مازندرانی در توضیح معنای مشروطه می‌نویسند: «مشروطیت هر مملکت، عبارت از محدود و مشروطه بودن ادارات سلطنتی و دوا‌یر دولتی است به عدم تخطی از حدود و قوانین موضوعه بر طبق مذهب رسمی آن مملکت... و چون مذهب رسمی ایران همان دین قویم اسلام و طریقه‌ی حقه‌ی اثنا‌عشریه (صلوات الله علیهم اجمعین) است؛ پس حقیقتاً مشروطیت و آزادی ایران عبارت از عدم تجاوز دولت و ملت از قوانین منطبقه بر احکام خاصه و عامه‌ی مستفاده از مذهب و بنیه بر اجرای احکام الهیه (عز اسمه) و حفظ نوامیس شرعیه و ملیه و منع از منکرات اسلامیات و اشاعه‌ی عدالت و محو مبانی ظلم و سد ارتکابات خودسرانه و صیانت بیضه‌ی اسلام و حوزه‌ی مسلمین و صرف مأخوذه‌ی مالیه از ملت در مصالح نوعیه‌ی راجعه به نظم و حفظ و سد ثغور مملکت خواهد بود.» (زرگری نژاد، 1390، ص 485 و 486)

فقیهان دیگری هستند که رویکردی کاملاً مخالف با گروه یاد شده دارند. آغاز این گروه را با مشروعه‌خواهان دوره‌ی مشروطه می‌توان شناخت. این گروه در مواجهه با مقولات مدرن رویکردی احتیاطی دارند و تلاش آن‌ها معطوف به شناخت این مقولات در متن مدرنیته است. شهید شیخ فضل‌الله نوری فرد شاخص این دسته در دوران مشروطه است. وی در باب مفاهیمی چون مشروطه، آزادی، قانون، مجلس و غیره دقت دارد که این مفاهیم در ساختار خاصی تعریف شده‌اند و وقتی وارد جامعه‌ای شوند، سبک زندگی متناسب را به آن جامعه وارد می‌کنند. وی حتی پیش از فاصله گرفتن از مشروطه‌خواهان، نسبت به این مفاهیم موضع

انتقادی دارد. برای نمونه، وی در همان اوایل آغاز نهضت مشروطه، که با آنان همراه شده بود، از اهداف مبارزه می‌پرسد. سید محمد طباطبایی هدف را مشروطه گفته و از محسنات مشروطه و حریت و آزادی مطلق سخن می‌گوید.

شیخ فضل‌الله در پاسخ می‌گوید: «... اینکه بیان کردید حدودی برای پادشاه و وزراء معین خواهد شد خیلی خوب و بجاست. کسی نمی‌تواند تکذیب کند. اما اینکه فرمودید آزادی تامه و حریت مطلقه پدیدار خواهد شد، باز هم می‌گوییم این حرف از اصل غلط و این سخن در اسلام کلیتاً کفر است. همان قدر از شما تمنا دارم که سخنی نگوئید و حرکتی نفرمایید که رخنه در دین اسلام وارد آید. آن وقت اجانب بر ما سخریه خواهند نمود. اما قانونی که فرمودید وضع خواهد شد. اولاً قانون ما در هزار و سیصد و اندی سال قبل نوشته و به ما داده شده؛ بر فرض که امروز بخواهند قانونی بنویسند باید مطابقه بر قرآن محمد و شریعت احمدی داشته باشد. اگر از من می‌شنوید، لفظ آزادی را بردارید که عاقبت این حرف ما را مفتضح خواهد کرد و دیگر اینکه فرمودید برای شرع حدودی خواهد بود، این را نیز بدانید که برای شرع حدی نیست.» (پیشین، ص 18)

این گروه از فقیهان، از جهت اینکه مدرنیته را خوب شناخته بودند و دقیقاً متوجه بودند که مدرنیته چگونه آموزه‌ها و ارزش‌های دینی را هدف قرار می‌دهد، کاملاً از فقیه عصر سنتی دور شده بودند. حتی روشن است که شیخ شهید متوجه بود که برای زندگی در عصر جدید، نیاز به نهادهای جدید هست و از این جهت بیشتر از گروه فقیهان پیشین به طیف فقیهان پیشرو نزدیک شده بودند. اما به دو جهت نمی‌توان آن‌ها را در گروه فقیهان پیشرو قرار داد. اول اینکه این گروه نتوانستند یا شاید فرصت نیافتند نهادها و ساختارهای مناسبی برای زندگی در عصر جدید طرح کنند. دوم اینکه طرفداران شیخ شهید، پس از شهادت او اغلب از جامعه انزوا گرفته و به سمت فقیه سنتی شدن متمایل شدند.

امروزه نیز در جامعه‌ی حوزوی از جهات متعدد دیده می‌شود که تلاش‌ها و بودجه‌ها بیشتر برای پژوهش‌های سنتی هنوز هزینه می‌شود. پژوهش‌های پیشرو، کمتر به وجوهات شرعیه دسترسی دارند؛ هرچند راستی‌آزمایی این فرضیه نیاز به تحقیق میدانی دارد. همچنین، منابع انسانی حوزه، تا حد زیادی درگیر این پژوهش‌ها نیستند. بخش بزرگی از درس‌های خارج به این پژوهش‌ها اختصاص دارد که هم اساتید و هم طلاب را درگیر خود کرده است. این هزینه

بسیار بیشتر از منابع مالی است. گرچه برخی از این دروس خارج ناشی از عدم توانایی ورود به پژوهش‌های پیشرو است؛ اما بخشی از آن‌ها ناشی از عدم درک یا درک ناقص مدرنیته و انقلاب اسلامی و اعتقاد به قداست سنت است. در نظام آموزشی حوزه‌های علمیه هنوز پژوهش‌های سنتی جایگاه مهمی دارند و تقریباً همه‌ی محتوای نظام آموزشی از ابتدا تا سطح با محصول پژوهش‌های سنتی پر می‌شود و در دروس خارج نیز اهمیت دروس با محتوای سنتی بیشتر است. مهم‌ترین عاملی که ارزش این آثار را در دید جامعه کم می‌کند، انتزاعی بودن مباحث مطرح شده در بسیاری از این آثار و دور بودن این مباحث از مسایل انضمامی جامعه است.

د- مناظر و چارچوب‌های طیف پژوهشی رایج حوزه‌ها

در این بخش به مناظر و چارچوب‌های طیف پژوهش‌های سنتی در دو دانش فقه و فلسفه اشاره می‌شود:

1. مناظر و چارچوب‌های پژوهش‌های فقهی جریان سنتی حوزه

فقه مرسوم در حوزه‌های علمیه، فقه جواهری است که به وسیله‌ی شیخ محمدحسن نجفی، مشهور به صاحب جواهر و شیخ انصاری بنیان گذاشته شد و با قوت توانست همه‌ی نگاه‌های مخالف را در خود هضم کرده یا حذف نماید. گرچه گاهی در کنار زدن مخالفان حدود انصاف رعایت نشده است¹؛ اما عمدتاً قوت علمی این جریان بوده که توانسته طلاب را قانع نماید و هر نسلی بتواند نسل آینده‌ای تربیت کند که وفادار به این جریان باشند.

مهم‌ترین پدیده‌هایی که این جریان فقهی با آن مواجهه داشته، مدرنیته و انقلاب اسلامی است. رهبری همه‌ی دیدگاه‌های مذهبی در حوزه‌های مختلف اجتماعی در جهان شیعه، یعنی ایران و عراق، در دست این جریان بود و در نهایت توانست با همراهی فقهای پیشرو سهم بزرگی در به ثمر رسیدن بزرگ‌ترین تحول سیاسی جهان اسلام در عصر غیبت و بزرگ‌ترین

¹. مانند برخوردی که با شیخ محمد هادی تهرانی نجفی انجام شد. وی به جهت نقد آراء اصولی شیخ انصاری تکفیر شد و حتی ظرف آب وی را نیز نجس شمردند. گرچه هیچ فقیهی وی را به صراحت تکفیر نکرد، اما سکوت مخالفان وی به منزله‌ی تقریری بر این تکفیر و متهم شدن وی شد.

تحول سیاسی جهان در قرن بیستم را با راه‌اندازی، رهبری و به پیروزی رساندن انقلاب اسلامی و تشکیل نظام جمهوری اسلامی به انجام رساند.

گرچه نهضت مشروطه موجب توجه خاص فقیهان به مسایل سیاسی شد، اما هم شدت و هم نوع التفات به این مسایل پس از انقلاب اسلامی، برجستگی خاصی نسبت به آن دوره داشت. از جمله‌ی این مسایل مسئله‌ی ولایت فقیه بود. گرچه این مسئله قرن‌ها در میان فقیهان شیعه مطرح بود، اما پیامدهای انقلاب اسلامی، توجه خاص به این مسئله و تفصیل آن و نیز توجه به مسایل جدید متنوع پیرامون آن دارد. قاعده‌ی منع اختلال نظام نیز از قواعدی است که در این دوره مورد توجه خاص قرار گرفت.

انقلاب اسلامی موجب تحول در ساختار فقه و تلاش برای تخصصی کردن فقه در شاخه‌هایی مانند فقه سیاسی، فقه اقتصادی، فقه رسانه و مانند آن‌ها شد. همچنین، پیدایش جریان فقه نظام نیز از آثار انقلاب اسلامی است. به هر حال، انقلاب اسلامی نیز هم موجب پیدایش مسایل جدیدی در فقه شد و هم موجب توجه فقیهان به مسایلی شد که پیشتر در کانون توجه فقیهان نبودند و هم موجب گسترش و نگاه‌های جدید به فقه شد. با این حال، رویکرد سنتی رایج به فقه هنوز غلبه دارد. این نکته که از ابتدا فقه برای ساختن جامعه طراحی نشده بود، هنوز بر جامعه‌ی فقهی تأثیر دارد.

به تعبیر آیت الله خامنه‌ای: «یک عیب کلی در حرکت فقه‌ای ما، تقریباً از اولین روزها تا امروز وجود داشته است و آن نقصی بود که قابل انفکاک از حرکت علمی ما نبود . . . آن (نقص) این بود که آن روزی که فقیه، مشغول استنباط احکام اسلامی بود، برای ساختن یک جامعه، برای اداره یک عده مردم یک کشور، برای پاسخگویی به نیازهای معمولی و روزمره یک مجتمع عظیم، درس نمی‌خواند؛ این یک واقعیت است . . . فقه از اول این طور شکل گرفته است. از آن وقتی که ما وارد استنباط فقه شدیم - که شاید هزار و صد سال است که ما کتاب فقهی داریم، از قبل از شیخ طوسی تا امروز - کتب فقهی ما، غالباً این طوری بود.» (آیت الله خامنه‌ای، بیانات، 1363/9/20) «فقه غنی و سرشار و ارزشمند ما که صرفاً خیلی قوی و استدلالی و عمیق است - یک عیب دارد . . . فقه کنونی ما برای روزگاری که بخواهد نظام جامعه را اداره بکند، پیش‌بینی نشده است.» (آیت الله خامنه‌ای، بیانات، 1364/6/11)

آیت‌الله خامنه‌ای در خصوص تأثیرپذیری جریان پژوهشی رایج حوزه از جریان مدرنیته در غرب معتقد است، با شروع رنسانس و انقلاب صنعتی، تفکر جدایی دین از سیاست و فردی بودن دین رواج عالم‌گیر یافت. این رویکرد که در قالب علوم جدید و به ویژه علوم انسانی بر تفکر انسان مدرن حاکم گردیده بود، تمامی ادیان را با مشکل مواجه ساخت. تنها کارکردی که برای دین می‌توانستند در نظر بگیرند، حوزه فردی و آرامش‌های روانی بود.

به عبارت ایشان: «قرن نوزدهم که اوج تحقیقات علمی در عالم غرب می‌باشد، عبارت از قرن جدایی دین و طرد دین از صحنه زندگی است. این پدیده مرارت‌بار در حوزه علمیه اثر سوء گذاشت؛ زیرا علمای دین را صرفاً به مسائل ذهنی دینی - ولاغیر- محدود و محصور کرد و حوزه‌ها از واقعیت زندگی و حوادث دنیای خارج و تحولات عظیمی که به وقوع می‌پیوست، بی‌خبر ماندند و به یک سلسله مسایل فقهی و غالباً فرعی محدود شدند. مسائل اصلی فقه - مثل جهاد و تشکیل حکومت و اقتصاد جوامع اسلامی و خلاصه فقه حکومتی - منزوی و متروک و «نسیاً منسیا» شد و به مسائل فرعی و فرع الفرع و غالباً دور از حوادث و مسائل مهم زندگی، توجه بیشتری گردید.» (آیت‌الله خامنه‌ای، بیانات، 1368/6/11)

فرهنگ پژوهش و آموزش نیز در این جریان ویژگی‌های خاص خود را دارد. گرچه بخشی زیادی از آثار گذشتگان از دست رفته و بخش بزرگ دیگری احیاء نشده است، اما با لحاظ همین نکات نیز به نظر می‌رسد که جریان فقهی متأخر آثار بیشتری تولید کرده و به ویژه فقیهان معاصر بسیار پرنویس‌ترند. آثار مفصل فقهی و پیرافقهی در این جریان مفصل است و البته در کنار آن‌ها اهتمام به نگارش رساله‌های فقهی در موضوعات خاص نیز فراوان است. تقریرنویسی در این جریان گسترش زیادی یافته و می‌توان آن را از سنت‌های این جریان به شمار آورد. توجه خاص به قواعد فقهی و نگارش رساله‌ها و کتاب‌های متعدد در این باب موجب شده دانش قواعد فقهی در کنار دیگر علوم فقهی، یک علم مستقل به شمار آید.

در باب مسائلی چون بانک، پول، قانون، آیین دادرسی قضایی، مجلس، قانون اساسی فضای مجازی و مانند این‌ها، رویکرد اساسی این گروه انفعال در برابر موضوعات نوپدید است و وظیفه‌ی فقیه که بعد از مواجهه با موضوع شروع می‌شود، تحدید حدود شرعی موضوع است.

در برخی پژوهش‌های متأخر دوری از زمانه در نحوه‌ی تحلیل فقهی به شکلی دیگر دیده می‌شود. یکی از فقیهان معاصر در تحلیل روش بررسی فقهی موضوعات مستحدثه، سه قاعده طرح می‌کند: (۱) توجه به نقش زمان و مکان در تغییر موضوع؛ (۲) قاعده‌ی عمومیت موضوع قواعد فقهی شامل موضوعات مسحدثه هم می‌تواند باشد؛ (۳) قاعده‌ی اطلاق واژگان در نصوص شامل مصادیق امروزی بوده و محدود به مصادیق زمان صدور خطابات شرعی نیست؛ (۴) استفاده از عناوین ثانوی که حکم بیشتر موضوعات مستحدثه را ذیل این شیوه قابل تحلیل می‌داند. (مکارم شیرازی، 1380، صص 248-258) عنوان ثانوی عنوانی است که در حالات استثنایی بر موضوع حمل می‌شود؛ بر خلاف عنوان اولی که به لحاظ ذات موضوع بر آن حمل می‌شود. (همان، ص 259)

از این بیان، به سادگی می‌توان نتیجه گرفت که به اعتقاد این گروه، وضعیت زندگی جدید، یک وضع استثنایی و نامعمول شمرده می‌شود که بر حیات بشری سایه افکنده است و وضعیت عادی زندگی بشری، نحوه‌ی زندگی سنتی است. این نکته روشن است که فقیه مزبور را نمی‌توان به عصر سنتی بودن توصیف کرد، اما این نظریه‌ی وی این ویژگی را دارد.

طیف پژوهشی رایج حوزه از منظر فقهی اصولی

<p>(۱) تمرکز بر علم اصول به عنوان قواعد استنباط احکام شرعی</p> <p>(۲) تقدیم نقل بر عقل در شناخت احکام شرعی</p> <p>(۳) پرهیز یا عدم عنایت به نظریه‌پردازی در حوزه‌ی موضوع‌شناسی فقهی</p> <p>(۴) تأکید بر حجیت ظهور عرفی آیات و روایات</p> <p>(۵) اعتقاد به کفایت شناخت عرفی از موضوعات</p> <p>(۶) قلمداد کردن سند به عنوان اصلی‌ترین معیار سنجش اعتبار روایات</p>	<p>معرفت‌شناختی</p>
<p>(1) رویکرد فردی در شناخت و تحلیل مسائل</p> <p>(2) رویکرد جزءنگر و غیر نظام‌مند در شناخت و تحلیل مسائل</p> <p>(3) تئوریک و مدرسه‌ای و غیرکاربردی</p> <p>(4) انحصارگرایی در کتاب و سنت.</p>	<p>روش‌شناختی</p>

<p>(۱) تمرکز بر فرد حقیقی مکلف و کم‌توجهی به حیثیت اجتماعی</p> <p>(۲) تلقی انسان به عنوان عبد مختار که سعادت یا شقاوت‌اش وابسته به رعایت شؤون عبودیت‌اش است</p> <p>(۳) اهمال در تعریف نظام نیازهای انسانی بر اساس نظام عقیدتی- فرهنگی</p> <p>(۴) تمییز مسلمان از کافر، عاقل از مجنون و سفیه، بالغ از صبی و مرد از زن به عنوان تقسیم‌های پایه‌ی انسان‌ها</p> <p>(۵) بسیط دیدن مفاهیم حوزه‌ی انسان‌شناسی، همچون عقل و جنون</p>	<p>انسان‌شناختی</p>
<p>(۱) حساسیت به شعائر مذهبی شیعه و تلقی آن‌ها به عنوان برترین ارزش‌ها</p> <p>(۲) اعتقاد به کفایت ظاهر اعمال و رفتارهای شرعی مکلفان در تعیین ارزش آن‌ها</p> <p>(۳) عدم عنایت به مقاصد شریعت و تأکید بر اینکه با التزام به احکام فرعی، مقاصد حاصل می‌شوند</p> <p>(۴) تعلیل ضرورت التزام به شریعت بر مبنای فرار از عقاب</p>	<p>ارزش‌شناسی</p>
<p>(۱) واکنش جدی در قبال بدعت‌ها و تبلیغات سوء اعتقادی علیه عقائد مرسوم شیعی</p> <p>(۲) تأکید بر حفظ حریم و هویت فرهنگ شیعی</p> <p>(۳) قول به طبع اجتماعی انسان (یعنی اجتماعی بودن انسان از نیازهای طبیعی متقابل انسان‌ها حاصل شده است)</p> <p>(۴) تحلیل برخی آموزه‌های فقه معاملات (مانند بیع، اجاره، نکاح و ولایت) بر اساس قول به طبع اجتماعی انسان</p>	<p>جامعه‌شناختی</p>
<p>(۱) اعتقاد به ضرورت وجود حکومت در جامعه</p> <p>(۲) تأکید بر مسئله‌ی مشروعیت و عدم عنایت به کارآمدی سیاسی اجتماعی فقه</p> <p>(۳) توجه به نهادهای قدرت و عدم اکتفاء به روابط حداقلی با نظام سیاسی</p> <p>(۴) مخالفت با مداخلات آمریت سیاسی در ترتیبات صوری و محتوایی حوزه‌های علمیه</p> <p>(۵) مقدم داشتن فعالیت‌های فرهنگی و تبلیغی بر فعالیت‌های سیاسی</p>	<p>سیاسی</p>

2. مناظر و چارچوب‌های پژوهش‌های فلسفی جریان سنتی حوزه

در پژوهش‌های فلسفی حوزوی دو طیف پژوهش دیده می‌شود. یک طیف به توان نظام‌سازی، بلکه تمدن‌سازی سنت حوزوی باور دارد و در همان راستا فعال است. طیف دوم به مباحث سنتی میان حوزویان اکتفا می‌کند و به نوعی دین‌داری انزواطلبانه را ترجیح می‌دهد.

گرچه نمی‌توان فلاسفه‌ی صدرایی متأخر را کاملاً ناآشنا با فلسفه‌ی غرب شناخت؛ اما همه‌ی آن‌ها تا حد زیادی آن را نادیده می‌گرفتند. شاید مهم‌ترین اثری که نشان‌گر آشنایی فلاسفه‌ی صدرایی با فلسفه‌ی غرب، کتاب بدایع الحکم از آقاعلی مدرس باشد که در پاسخ پرسش‌های بدیع الملک میرزا نوشته است. آقاعلی زنوزی خود تلاشی برای ایجاد ارتباط به سنت‌های فلسفی غربی نداشته؛ بلکه تنها به پرسش‌های بدیع الملک میرزا پاسخ داده است. گرچه بدیع الملک با سنت فلسفی غرب ارتباط برقرار کرده بود، اما شخصیتی قابل توجه در جریان فلسفه‌ی صدرایی نیست و به هر حال، این ارتباط در آن زمان حاصل نشد. فلسفه‌ی غرب، هر چه باشد، یکی از مهم‌ترین پایه‌های مدرنیته است که حیات جهان اسلام و ایران را به چالش کشیده و فیلسوفی که دغدغه‌ی زندگی داشته باشد، باید به آن توجه کند.

آیت الله خامنه‌ای در خصوص دوری پژوهش‌های فلسفی رایج حوزه از نیازمندی‌های روز می‌فرماید: «... امروز این قدر مباحث کلامی در دنیا مطرح می‌شود که حوزه‌ی علمیه از آنها مطلع نیست. می‌دانید امروز چقدر در دنیا مسأله‌ی دین شناسی و فلسفه‌ی دین، مورد بحث است و... ما خبر نداریم؟ این عیب بزرگی است. البته کسانی از آحاد منتسب به حوزه، کارهای با ارزشی کردند و می‌کنند؛ اما این کار، کار حوزه - در شکل نظام یافته‌ی آن - نیست. کارهای افراد، غیر از کار نظام است... اگر از کار کلامی صحبت می‌کنیم، فوراً ذهن به نوشتن چهار کتاب بحث کلامی نرود. کار حوزه، نشر بیشتر نیست؛ بلکه تولید فکر تکاملی است. چنانچه تولید افزایش یافت، نوبت به نشر هم می‌رسد.» (آیت‌الله خامنه‌ای، بیانات در دیدار جمعی از نخبگان حوزوی، ۱۳۷۴/۹/۱۳) «مسئله [دیگر] مسأله‌ی امتداد سیاسی - اجتماعی فلسفه است؛... منتها نه با تعبیر رنسانس فلسفی؛ نباید به این معنا مطرح شود. ما به رنسانس فلسفی یا واژگون کردن اساس فلسفه‌مان احتیاج نداریم. نقص فلسفه‌ی ما این نیست که ذهنی است - فلسفه طبعاً با ذهن و عقل سروکار دارد - نقص فلسفه‌ی ما این است که این ذهنیت امتداد سیاسی و اجتماعی ندارد. فلسفه‌های غربی برای همه‌ی مسائل زندگی مردم، کم و بیش تکلیفی معین می‌کند، سیستم اجتماعی را معین می‌کند، سیستم سیاسی را معین می‌کند، وضع حکومت را معین می‌کند، کیفیت تعامل مردم با همدیگر را معین می‌کند؛ اما فلسفه‌ی ما به‌طور کلی در زمینه‌ی ذهنیات مجرد باقی می‌ماند و امتداد پیدا نمی‌کند. شما بیاید این امتداد را تأمین کنید، و این ممکن است؛ کما این که خود توحید یک مبنای فلسفی و

یک اندیشه است؛ اما شما ببینید این توحید یک امتداد اجتماعی و سیاسی دارد. «لا اله الا الله» فقط در تصوّرات و فروض فلسفی و عقلی منحصر و زندانی نمی‌ماند؛ وارد جامعه می‌شود و تکلیف حاکم را معین می‌کند، تکلیف محکوم را معین می‌کند، تکلیف مردم را معین می‌کند. می‌توان در مبانی موجود فلسفی ما نقاط مهمی را پیدا کرد که اگر گسترش داده شود و تعمیق گردد، جریان‌های بسیار فیاضی را در خارج از محیط ذهنیت به وجود می‌آورد و تکلیف جامعه و حکومت و اقتصاد را معین می‌کند. دنبال اینها بگردید، این نقاط را مشخص و رویشان کار کنید؛ آن‌گاه یک دستگاه فلسفی درست کنید. از وحدت وجود، از «بسیط الحقیقة کلّ الاشیاء»، از مبانی ملاً صدرا، اگر نگوییم از همه‌ی اینها، از بسیاری از اینها - می‌شود یک دستگاه فلسفی اجتماعی، سیاسی و اقتصادی درست کرد؛ فضلاً از آن فلسفه‌های مضاف.» (آیت‌الله خامنه‌ای، بیانات در دیدار جمعی از نخبگان حوزوی، 82/10/29)

در طیف سنتی پژوهشگران فلسفه، احساس افول فلسفه وجود دارد و برخی در مواجهه‌های شفاهی از این امر اظهار نگرانی می‌کنند. درستی این احساس نیازمند تحقیقی جداگانه است؛ اما چند علت برای این احساس می‌توان شمرد. این طیف در تعهد به حکمت صدرایی مشترک با جریان پیشرو است؛ اما هم اندیشه‌های مدرن و هم انقلاب اسلامی را نادیده می‌گیرد و دغدغه‌ی مواجهه جریان‌های معاصر و نیز مواجهه با مسایل انسان امروز را ندارد. بنابراین، چندان غیر طبیعی نیست که جریان سنتی به جهت پرهیز از مواجهه با مسایل انسان امروز و رقیبان امروزی، در حال افول باشد؛ اما به جهت قرابت این جریان با جریان پیشرو در غلبه‌ی مکتب صدرایی، مجموع در حال افول دیده شوند. دیگر اینکه مبانی صدرایی با توجه به نیاز انسان چند قرن پیش و در تقابل با جریان‌های فلسفی و کلامی زمان صدر المتألهین نگاشته شده است. بنابر این، با توجه به نیاز انسان امروز و جریان‌های رقیب، نیازمند بازبینی و بازنگاری است. در اغلب آثار جدید این جریان، ادبیات و تبویب مورد توجه کاملاً متفاوت با ادبیات و تبویب کتاب‌های فلسفی گذشتگان است و این نیز برای برخی استادان قدیمی این جریان ایجاد نگرانی می‌کند. البته هر چند در بسیاری از آثار جریان نوصدرایی، این نکته مورد توجه بوده؛ اما تا رسیدن به وضع مطلوب راه بسیاری در پیش است. با اینکه علامه طباطبایی در اصول فلسفه پیشرو بودن خود را نشان می‌دهد، اما برای تدریس

دو کتاب *بداية الحكمة و نهاية الحكمة* را می‌نگارد که کاملاً در چارچوب طیف پژوهشی سنتی است.

طیف پژوهشی رایج حوزه از منظر فلسفی کلامی

<p>(۱) مابعدالطبیعه‌گرایی (تدوین کل مباحث فلسفی بر محور هستی‌شناسی) (۲) تمایل به عرفان (۳) رئالیسم هستی‌شناختی</p>	<p>هستی‌شناختی</p>
<p>(۱) رئالیسم معرفت‌شناختی (۲) اهمال در معرفت‌شناسی (فلسفه شناخت) و اهتمام به هستی‌شناسی معرف</p>	<p>معرفت‌شناختی</p>
<p>1) عدم اهتمام به توسعه منطق به عنوان الگوی روش‌شناختی پژوهش‌های عقلی 2) عدم توجه به روش‌شناسی و فلسفه علوم 3) ابتدای گزارهای فلسفی بر برهان و بدیهیات اولیه 4) تحلیل روابط طولی پدیده‌ها و نظام هستی؛ بدون توجه به روابط عرضی آنها</p>	<p>روش‌شناختی</p>
<p>(۱) اهتمام کم به انسان‌شناسی (مسئله‌ی آنان به طور عمده به معاد جسمانی معطوف است) (۲) عدم اهتمام به مسابلی از قبیل هویت انسانی، حیات انسانی و مسابلی آن، جامعه و تاریخ انسانی</p>	<p>انسان‌شناختی</p>
<p>(۱) عدم اهتمام به مباحث حکمت عملی (۲) عدم اهتمام به مباحث فلسفه‌ی اخلاق (گرایش به حسن و قبح ذاتی و عقلی) (۳) گرایش به سیر و سلوک عرفانی (۴) اهتمام به شریعت</p>	<p>ارزش‌شناختی</p>
<p>(۱) اهتمام کمتر به نگارش آثار کلامی (در مقایسه با جریان مشایی دوره‌ی میانه) (۲) اهتمام به الهیات بالمعنی الاخص</p>	<p>تولید علم</p>

نتیجه‌گیری

طیف پژوهشی رایج حوزوی را در مواجهه با پدیده مدرنیسم و انقلاب اسلامی باید حد فاصل طیف پژوهشی پیشرو و طیف پژوهشی سنتی ایستا یا متجمد دانست. این طیف پژوهشی هرچند خود از ویژگی سنتی بودن برخوردار است، اما با رویکرد سنتی متجمد فاصله دارد. می‌توان طیف پژوهش‌های سنتی رایج را با دو معیار شناسایی کرد: (۱) اصل مواجهه با مسایل ناشی از جهان جدید؛ (۲) نحوه‌ی مواجهه با مسایل ناشی از جهان جدید. فقیه امروزی، هر قدر هم سنتی باشد، یک فقیه سنتی پاسخگو است؛ نه یک فقیه عصر سنتی محض؛ اما نگاه و روش تجزیه و تحلیل مسائل در پژوهش‌هایش به نحو سنتی است. کتاب‌های الگو، روش‌های الگو و شخصیت‌های الگو ویژگی بارز این دستگاه پژوهشی است.

به لحاظ تاریخی رهبری همه‌ی دیدگاه‌های مذهبی در حوزه‌های مختلف اجتماعی در جهان شیعه، یعنی ایران و عراق، در دست این جریان بود و در نهایت توانست با همراهی فقهای پیشرو، سهم بزرگی در به ثمر رساندن بزرگ‌ترین تحول سیاسی جهان اسلام در عصر غیبت و بزرگ‌ترین تحول سیاسی جهان در قرن بیستم را با راه‌اندازی، رهبری و به پیروزی رساندن انقلاب اسلامی و تشکیل نظام جمهوری اسلامی به انجام رساند. با این حال، رویکرد سنتی رایج هنوز فردی و غیرحکومتی است. در باب مسائل فقهی چون بانک، پول، قانون، آیین دادرسی قضایی، مجلس، قانون اساسی فضای مجازی و ماند اینها منفعل است و وظیفه‌ی فقیه بعد از مواجهه با موضوع، تجزیه آن تا رسیدن به حدود شرعی موضوع به روش اتمیک و جزء‌گرایانه است. بنابراین توجه‌ای به نظامات حاکم بر موضوع ندارد.

در نحوه‌ی تحلیل فقهی، بررسی فقهی موضوعات مستحدثه، تابع سه قاعده است: (۱) توجه به نقش زمان و مکان در تغییر موضوع؛ (۲) قاعده‌ی عمومیت موضوع قواعد فقهی، شامل موضوعات مسحدثه هم می‌تواند باشد؛ (۳) قاعده‌ی اطلاق واژگان در نصوص شامل مصادیق امروزی بوده و محدود به مصادیق زمان صدور خطابات شرعی نیست؛ (۴) استفاده از عناوین ثانوی که حکم بیشتر موضوعات مستحدثه را ذیل این شیوه قابل تحلیل می‌داند.

در پژوهش‌های فلسفی نیز گرچه نمی‌توان فلاسفه‌ی صدرایی متأخر را کاملاً ناآشنا با فلسفه‌های مدرن دانست؛ اما همه‌ی آن‌ها تا حد زیادی آن را نادیده می‌گرفتند. این طیف در

تعهد به حکمت صدرایی مشترک با جریان پیشرو است؛ اما هم اندیشه‌های مدرن و هم انقلاب اسلامی را نادیده می‌گیرد و دغدغه‌ی مواجهه جریان‌های معاصر و نیز مواجهه با مسایل انسان امروز را ندارد. بنابراین، چندان غیر طبیعی نیست که جریان سنتی به جهت پرهیز از مواجهه با مسایل انسان امروز و رقیبان امروزی، در حال افول باشد؛ دیگر اینکه مبانی صدرایی با توجه به نیاز انسان چند قرن پیش و در تقابل با جریان‌های فلسفی و کلامی زمان صدرالمتألهین نگاشته شده است. بنابراین، با توجه به نیاز انسان امروز و جریان‌های رقیب، نیازمند بازبینی و بازنگاری است. عدم توجه به امتداد فلسفه به زندگی امروز یا به تعبیری فلسفه‌های کاربردی، شاخصه اصلی این جریان است. لذا تنها مباحث انتزاعی را می‌بیند و از مباحث جدید که انضمامی‌اند، تا حد زیادی دور می‌ماند؛ مباحثی مانند: تاریخ فلسفه (یونان، اسلام، شرق، غرب)، تعامل فلسفه با کلام و عرفان، معرفت‌شناسی، انسان‌شناسی، فلسفه‌های مضاف و غیره. البته هر چند در بسیاری از آثار جریان نوصدرایی، این نکته مورد توجه بوده؛ اما تا رسیدن به وضع مطلوب راه بسیاری در پیش است. با اینکه علامه طباطبایی در اصول فلسفه پیشرو بودن خود را نشان می‌دهد، اما برای تدریس دو کتاب *بداية الحكمة* و *نهاية الحكمة* را می‌نگارد که کاملاً در چارچوب طیف پژوهشی سنتی است.

آنچه مورد توجه است، پژوهش‌های پیشرو در نظام آموزش این طیف آنچنان دیده نمی‌شود. در اصول فقه نظریه‌های معناشناسی و زبان‌شناسی حاصل از پژوهش‌های دوره مدرن آنچنان یافت نمی‌شود. فراگیران با نظریه‌های منطقی جدید مثل منطق فازی، منطق‌های چند ارزشی، منطق بایایی آشنا نمی‌شود. از جهت شیوه‌ی طرح مسایل نیز قدیمی‌اند، و با نظریه‌های رقیب متأخر هیچ آشنایی پیدا نمی‌کند؛ چه برسد به نظریه‌های معاصر و جدید.

در باب استفاده از پژوهش‌های حوزوی پیشرو در مسیر حل مشکلات حوزه و حرکت حوزه به سمت حوزه‌ی مطلوب و نیز حل مشکلات اجتماعی گرچه حرکت‌هایی وجود دارد، اما نسبت به میزان تولیدات پژوهشی حوزوی، میزان بهره‌برداری‌ها از تولیدات پژوهشی حوزوی قابل قبول نیست. به نظر می‌رسد عمده‌ی پژوهش‌های پیشرو با حمایت مالی دولتی انجام می‌شوند.

منابع

1. اصفهانی، نورالله نجفی، رساله مقیم و مسافر، به کوشش موسی فقیه حقانی. تهران: موسسه مطالعات تاریخ معاصر، 1384.
2. اعوانی، غلامرضا (گفتگو)، «جلال حکمت، درباره مرحوم سید جلال الدین آشتیانی»، گفتگوکننده: منوچهر دین پرست، ماهنامه اطلاعات حکمت و معرفت، مؤسسه اطلاعات، ش ۳۸، ۱۳۸۸.
3. جناتی، محمد ابراهیم، سیر تطور فقه اجتهادی در بستر زمان، تهیه و تنظیم: مؤسسه فرهنگی اجتهاد، قم: انصاریان، چاپ اول، ۱۳۸۹.
4. -----، تطور اجتهاد در حوزه استنباط، تهران: امیر کبیر، ج ۱، ۱۳۸۶.
5. زرگری نژاد، غلامحسین، رسائل مشروطیت، تهران: موسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی، 1390.
6. شبستری، محمد مجتهد، نقدی بر قرائت رسمی از دین، تهران: نشر طرح نو، 1384.
7. صدر، سید محمد باقر، (موسوعة الشهدید الصدر ج 17)، قم: مرکز الأبحاث و الدراسات التخصصیة للشهدید الصدر، چاپ اول، 1423ق.
8. ضمیری، محمد رضا، «فقه اجتماعی»، به اهتمام محمدباقر ربانی، قم: نشر مرکز فقهی ائمه اطهار (ع)، 1393.
9. طباطبایی قمی، سید تقی، الأنوار البهیه فی القواعد الفقهیه، قم: محلاتی، چاپ اول، ۱۴۲۳ق.
10. طباطبایی قمی، سید تقی، دراساتنا من الفقه الجعفری، مقرر: علی مروجی قزوینی، قم: مطبعة الخيام، ۱۴۰۰ق.
11. مغنیه، محمدجواد، فقه الإمام الصادق (عَلَيْهِ السَّلَامُ)، قم: مؤسسه انصاریان، چاپ دوم، 1421ق.
12. مکارم شیرازی، ناصر، بحوث فقهیه هامة، قم: مدرسة الإمام علي بن أبي طالب، 1380.
13. ملکیان، مصطفی، راهی به رهایی: جستارهایی در باب عقلانیت و معنویت، تهران: نگاه معاصر، 1388.
14. منتظری، حسینعلی، مبانی فقهی حکومت اسلامی، محمود صلواتی و شکوری، قم: مؤسسه کیهان، ۱۴۰۹ق.

درآمدی بر نظریه تعامل‌گرایی در روش‌شناسی تولید معرفت دینی

*عباس ایزدپناه

چکیده

عرصه‌ی معرفت به ویژه معرفت دینی، محل کشمکش میان گرایش تأویلی، تفکیکی و تعاملی است. تفکر یونانی قرن‌ها شاهد حکومت بلامنازع تأویلات طبیعت‌گرایانه، باطن‌گرایانه و غیره و جهان اسلام نیز شاهد غلبه‌ی تأویلات کلامی، فلسفی، عرفانی، علمی و تفکیک‌گرایی و غیره بوده است. مقاله حاضر در صدد نفی تفکیک‌گرایی و تأویل‌گرایی مطلق بوده، راه «تعامل در عین تفکیک» را به عنوان دو شرط لازم معرفت به ویژه معرفت دینی معرفی کند؛ تا از این طریق پژوهشگر به دام تأویل‌گرایی و تفکیک‌گرایی مفرط نیافتاده و راهی به سوی روش مطلوب معرفت دینی و حقیقت آن بگشاید. به اعتقاد نگارنده، تعامل معرفتی در درجه‌ی نخست موجب خودپیرایی معرفت دین می‌شود؛ چراکه معرفت دینی در اثر عدم تعامل با عقل و تجربه‌ی بشری دچار آفت کج‌فهمی می‌شود؛ همان‌گونه که تعامل موجب خودآرایی دین است؛ چراکه معرفت دینی بر اثر تعامل با معرفت بشری قوت و قدرت عقلانی، عملی و هنری پیدا می‌کند. همچنین تعامل موجب دگر پیرایی و دگر آرایی است؛ چراکه موجب تحقق هدایت انسان می‌شود؛ اما این بدان معنا نیست که تمامی معارف دینی قابل اثبات و فهم توسط ابزارها و منابع معرفتی بشری است؛ و یا بتوان پیش‌فرض‌های علوم تجربی و معارف عقلانی بشر را مستقلاً پیش‌فرض تحقیقات علوم دینی قرار داد؛ یا از داده‌های تجربی خام بتوان به فهم کامل دین رسید. از این رو، برای اینکه در تعاملات معرفت دینی با معرفت بشری دچار تأویلات بیهوده نشویم، نیازمند تعامل در عین تفکیک هستیم.

واژگان کلیدی: معرفت دینی، تأویل‌گرایی، تفکیک‌گرایی، تعامل‌مداری.

* دانش‌آموخته حوزوی، دکترای فلسفه، عضو هیئت علمی دانشگاه قم

مقدمه

معرفت‌شناسی دینی یا فلسفه معرفت دینی شاخه‌ای از معرفت‌شناسی فلسفی¹ است که به بررسی عقلانی فلسفی معرفت دینی به طور کلی و بیرونی می‌پردازد. این شاخه از فلسفه‌ی معرفت با دانش‌های همگنی چون فلسفه دین، کلام جدید و یا حتی فلسفه‌ی علوم اسلامی متمایز و متفاوت است. قلمرو فلسفه‌ی دین، بررسی دین به طور کلی است، نه معرفت دینی؛ چنان‌که قلمرو کلام جدید بررسی مسائل نوظهور دینی در عرصه‌ی موضوعات کلامی سنتی است و فلسفه‌ی علوم اسلامی شاخه‌ای از فلسفه‌های مضاف است که به بررسی و ارزیابی فلسفی مسائل مشترک علوم اسلامی یا مسائل مختص آن می‌پردازد. (ایزدپناه، 1381، ش 10، صص 17-3)

معرفت‌شناسی دینی مسائل متعددی دارد چون: رابطه‌ی معرفت دینی با معرفت بشری، ثبات و تغییر یا اطلاق و نسبیت در معرفت دینی، یقین و شک در معرفت دینی، احیا و اماتة یا آسیب‌شناسی در معرفت دینی و روش‌شناسی معرفت دینی یا ارزیابی راه‌های ممکن به سوی حقیقت دینی. بدون هیچ تردیدی روش‌شناسی معرفت دینی مهم‌ترین مسئله در این شاخه‌ی نوپای فلسفی است.

در خصوص روش‌شناسی معرفت دینی، بخصوص نقش قوای معرفتی بشر در فهم گزاره‌های دین، مطالعات فراوانی صورت گرفته است و نظریات و رویکردهای گوناگون و متضادی وجود دارد که می‌توان آن‌ها را در یک دسته‌بندی کلی به تفکیک‌گرایی و تأویل‌گرایی تقسیم‌بندی کرد. اما برای ارائه راه حل و جمع بین نظرات و رویکردها به دلیل ترس و پرهیز پژوهشگران از برچسب میل به تفکیک‌گرایی، اخباریگری، تأویل‌گرایی، التقاط‌گرایی و غیره، تلاش موفقیت‌آمیزی صورت نمی‌گیرد. نگارنده خود در برخی از مصاحبه‌ها و مقالات گریزی به این مسئله زده است، و در برخی اضلاع آن، مانند فرایندهای روشی تعامل‌گرایی و

¹ معرفت‌شناسی فلسفی بر خلاف معرفت‌شناسی دینی یا عرفانی و تجربی به بررسی موضوع معرفت آدمی به طور مطلق می‌پردازد؛ در حالی که معرفت‌شناسی دینی، عرفانی و تجربی مقوله‌ی معرفت را به‌طور مقید به قید دین، عرفان و علم تجربی مورد تحقیق قرار می‌دهند؛ یعنی هدف در این سه مورد از دانش فلسفی دین‌شناسی، عرفان پژوهی و علم کاوی است نه معرفت‌پژوهی.

بایسته‌های تفکیک روشی به تفصیل سخن گفته است که در منابع این تحقیق بدان اشاره شده است. نگارنده در این پژوهش سعی دارد با درک اصول و دغدغه‌های هر یک از رویکردها، راه حل مبنایی برای دیدگاه خود، یعنی تعامل‌گرایی در روش و منابع معرفتی ارائه کند. این بررسی در دو بخش به سرانجام می‌رسد: ابتدا به توصیف و تبارشناسی تأویل‌گرایی، تفکیک‌گرایی و تعامل‌گرایی می‌پردازد؛ پس از آن با تحلیل و ارائه دلایل منطقی به رد مطلق‌انگاری در هر یک از دیدگاه‌های و نظریات تأویل‌گرایی و تفکیک‌گرایی می‌پردازد، و در نهایت با ارائه مبانی و مستندات عقلی و روایی به تبیین تعامل‌گرایی می‌پردازد.

الف - تعاریف

مباحثی را دانشمندان حول محور نقش منابع معرفتی بشر (عقلی، تجربی، شهودی و . . .) در فهم گزاره‌های دینی و برعکس مطرح کردند. تأویل‌مداری، تفکیک‌گرایی و تعامل‌گرایی از جمله آنها است. اکنون می‌پردازیم به چارچوب مفهومی بحث از طریق تعریف و شناسایی هر یک از رویکردها و نظریات گوناگون در این خصوص.

1. تفکیک‌گرایی

تمایز و تفکیک دانش حاصل از منابع معرفتی بشر (عقل و تجربه) و دانش حاصل از منابع دینی، به معنای حذف و رد یکدیگر نیست؛ چه بسا هر کدام بر حقانیت و مشروعیت دیگری صحنه بگذارند؛ اما بر تفاوت کارکرد، غایت، منابع، روش و زبان‌شان تأکید دارند. (خاکی قراملکی، 1390، ص 237) در این نگرش، دستیابی به کنه معرفت دینی، خارج از توان و ظرفیت شناخت بشری است؛ در حالی که معرفت بشری از ظرفیت‌های شناختی بشر حاصل می‌شود.

در این دیدگاه، پژوهش‌های دینی در راستای اکتشاف معارف دینی از متن دین آغاز و به متن دین پایان می‌یابد. بنابراین، با تأویلات عقلانی و تجربه بشری نمی‌توان به معرفت دینی دست یافت و به هر سؤال و شبهه‌ای در این راستا پاسخ گفت. اتفاقاً دخالت عقل و تجربه بشری در شناخت معارف دین باعث انحراف و انحطاط دین و جامعه مسلمین از مسیر اصلی خود می‌شود.

مهم‌ترین مسئله تفکیک‌گرایان، نقد و انتقاد «تأویل» در متون دینی است، و اصولاً واژه «تفکیک» در برابر «تأویل» انتخاب شده است، و اشاره به لزوم جداسازی سه اصل مهم؛ یعنی راه و روش معرفتی قرآن، عرفان و برهان و پرهیز از تأویل متون دینی با استفاده از مطالب فلسفی و عرفانی دارد. (ر.ک. محمدرضا حکیمی، 1382، ص 340)

2. تأویل‌گرایی:

لغت‌دانان در خصوص (تأویل) نظرات مختلفی ارائه کرده‌اند، که به مهم‌ترین و رایج‌ترین آن‌ها اشاره می‌کنیم:

1. تأویل، مرادف با تفسیر است و به معنای مراد متکلم و گوینده از کلام به کار می‌رود.
2. تأویل، یعنی معنایی از لفظ که مخالف با ظاهر آن است.
3. تأویل، یعنی معنایی از لفظ که گرچه از ظاهر لفظ به دست نمی‌آید، ولی با معنای ظاهری نیز منافاتی نداشته و قابل جمع است.
4. تأویل از سنخ معنا نیست، بلکه امری عینی است که اعتماد کلام بر آن است؛ مثل مصلحت و مفسده اوامر و نواهی، یا حوادث گذشته و آینده در اخبار. 1
5. تأویل، یعنی توجیه متشابه، اعم از اینکه متشابه یک لفظ باشد و یا یک عمل. بر اساس این اصطلاح تنها آیات متشابه قرآن دارای تأویل‌اند. (معرفت، 1428، ج 3، صص 28-34)

نکته‌ای که تذکر آن لازم است، تأویل لزوماً از مصادیق (تفسیر به رأی) یا (تحریف معنوی) محسوب نمی‌شود؛ زیرا بر اساس اصطلاح اول، تأویل مرادف با تفسیر است (اعم از اینکه تفسیر درست و قاعده‌مند باشد، یا تفسیر به رأی) و براساس اصطلاح چهارم اصلاً از مقوله

¹. مرحوم علامه طباطبایی در میزان، یازده معنا برای تأویل بیان می‌کند و معتقد است که اصول آنها را هیمن چهار معنا تشکیل می‌دهد. از این میان خودقول چهارم را بر می‌گزیند. (ر.ک. طباطبایی، میزان، 1411ق، ج 3، ص 47-44) ایشان همچنین در کتاب قرآن در اسلام، در این باره سخن گفته است. (ر.ک. طباطبایی، قرآن در اسلام، بی تا، ص 47-59)

تفسیر محسوب نمی‌شود و تنها براساس اصطلاح دوم و سوم و پنجم است که در مواردی، گونه‌ای از تفسیر به رأی یا تحریف معنوی محسوب شود.

در اصطلاح، تأویل‌گرایی رویکردی است که سه معنی نزدیک به هم از آن وجود دارد:

یک: تأویل‌گرایی (هرمنوتیک) مذهبی یا کلاسیک

این نوع تأویل‌گرایی در حوزه معرفت دینی است. هرمنوتیک یا علم تأویل، دانش (اصول و قواعد) تأویل و فهم متون دینی است. از آنجاکه زبان دین یک زبان مخصوص به خود و منحصر به فرد است، نیازمند تفسیر و رمزگشایی است. برای رمزگشایی صحیح از دین، نیازمند یکسری قواعد و اصول هستیم تا این رمزگشایی به خطا نرود. مطابق نظریه تأویل‌گرایی، با استفاده از فهم و عقل بشری می‌توان به تفسیر و رمزگشایی از دین پرداخت.

دو: تأویل‌گرایی فلسفی

تأویل‌گرایی فلسفی به دنبال مطلق شناخت از راه تأویل است. این نوع تأویل‌گرایی را هرچند می‌توان در طول تاریخ اندیشه بشری ردیابی کرد؛ اما اوج آن را می‌توان در فلسفه علوم تجربی در برابر تفسیرگرایی یافت. هر دو رویکرد تفسیری و هرمنوتیکی بر این نکته توافق دارند که فاعل شناسا ممکن نیست بدون هیچگونه پیش‌دانشی، به معرفت نائل آید؛ بنابراین، فرایند دانش‌آنگونه که اثبات‌گرایان گمان می‌کنند نمی‌تواند عینی باشد و نمی‌توان مدعی شد که دانستن فرایندی است که تنها از طریق مشاهده مستقیم حاصل می‌آید؛ بلکه برخی گرایش‌ها و مفاهیم پیشینی میان ادراک مبتنی بر حواس و داده‌های حسی واسطه می‌شود. اما این دو در یک موضع با یکدیگر وفاق ندارند و آن اینکه از منظر تفسیرگراها معنا وجود دارد و فاعل شناسا باید برای فهم آن تلاش کند؛ در حالیکه از منظر تأویل‌گرایان، معنا بیشتر از سوی فاعل شناسا آفریده می‌شود تا اینکه فقط تفسیر گردد. (راهبرد فرهنگ، ش 19، 1391)

سه: علم تأویل روش‌شناختی یا تأویل‌گرایی مدرن

در دوران معاصر تلاش زیادی در احیای آموزه‌های تأویل‌شناسی کلاسیک صورت گرفته است؛ قاعده‌ای که هم «روش در فهم» را توجیه کند و هم به دریافت «فهم نهایی» از اثر نائل گردد. تأویل‌گرایان معتقداند، اگرچه همیشه نمی‌توان به معنای نهایی مورد نظر مؤلف دست

یافت؛ اما با به‌کارگیری و پیراستن روش، ضمن نفی دریافت‌های نادرست و لغزان، می‌توان به درجه‌ای از فهم دست یافت که درست‌تر از بقیه و نزدیک‌تر به خواسته آفریننده اثر باشد؛ زیرا در عین زمان، تفاسیر گوناگون نمی‌توانند همگی درست باشند. (واعظی، 1389، ص 157)

3. تعامل‌گرایی (تعامل‌گرایی تفکیکی)

در این دیدگاه، همان‌طور که منابع معرفتی دینی می‌تواند به تأیید، تصحیح و یا جهت‌گیری تولیدات معرفتی بشر کمک کند، منابع و ابزارهای معرفتی بشر نیز می‌تواند به خدمت فهم از دین و اثبات عقلی و یا تجربی گزاره‌های آن بپردازد. در این منطقی، تعامل می‌تواند در عقلانی کردن گزاره‌های دینی و در نتیجه همگانی کردن و بین‌المللی شدن آن نمودار شود. (اعرافی، 1395، ص 264) گاهی نیز گزاره‌های دینی به وسیله عقل و تجربه رد و نفی می‌شوند. البته این بدان معنی نیست که در مرحله ثبوت بین این دو تعارض هست؛ بلکه مراد از آن، رد و تأیید در مرحله اثبات و استنباط هست. در این رابطه در فرایند استنباط اگر روایتی با عقل بدیهی در تعارض بود، به اعتقاد مشهور اصولیون، حاکمیت و برتری با عقل خواهد بود. (انصاری، 1419، ج 1، ص 75)

معرفت دینی در اثر عدم تعامل با عقل و تجربه‌ی بشری دچار آسیب و آفت می‌شود. همان‌گونه که تعامل موجب خودآرایی، قوت و قدرت عقلانی، عملی و هنری معرفت دینی می‌گردد. اما این بدان معنا نیست که تمامی معارف دینی قابل اثبات و فهم توسط ابزارهای معرفتی بشری است؛ و یا بتوان پیش‌فرض‌های علوم تجربی و معارف عقلانی بشر را پیش-فرض تحقیقات علوم دینی قرار داد؛ یا صرفاً از داده‌های تجربی خام بتوان به فهم کامل دین رسید؛ بلکه ما نیازمند تعامل در عین تفکیک هستیم.

نظریه تعامل‌گرایی به جای مطلق‌مداری در تفکیک‌گرایی و تأویل‌گرایی، از سویی به اصل تعامل‌گرایی یا داد و ستد روشمند میان معرفت دینی و بشری تأکید می‌کند؛ و از سوی دیگر در فهم و دست‌یابی به معرفت دینی، اصل تفکیک را به‌طور کل مردود نمی‌شمارد و گونه‌هایی از تفکیک را در تمامی فرایندهای تولید دانش دینی ضروری می‌شمارد.

ب- تاریخچه بحث

این بخش با دو زیربخش مهم سر و کار خواهد داشت: بررسی مسئله (تفکیک‌گرایی و تأویل‌گرایی) در تفکر دینی غرب و بررسی این مسئله در تفکر یا معرفت دینی اسلامی.

1- تاریخچه مسئله (تفکیک‌گرایی و تأویل‌گرایی) در تفکر دینی غرب

در یونان باستان شاهد حاکمیت غالب تأویل‌گرایی طبیعی پیش از سوفیسم هستیم. اندیشمندان یونانی به جز فیثاغورس و برخی اندک همگی دنبال کشف ماده‌المواد عالم یا اصل آن بودند. سوفسطائیان محور تحقیق خویش را به جای طبیعت، «معرفت آدمی» قرار دادند و بررسی کردند که معرفت آدمی چگونه محقق می‌شود؟ آیا علم به خارج امکان دارد یا خیر؟

در پاسخ به این پرسش پروتاگوراس انسان را معیار همه چیز شناخت و گورگیاس بر عدم امکان و انتقال معرفت به خارج تأکید ورزید و بر این باور شد که علم به خارج امکان ندارد و اگر ممکن باشد قابل انتقال به غیر نیست، زیرا که زبان محدود است.

سقراط بعد از سوفیسم بر عنصر انسان از جنبه‌ی اخلاقی او تأکید کرد و تمامی علوم و معارف بشری را بر مبنای آن تأویل کرد. افلاطون علی‌رغم عظمت فکری‌اش فیلسوفی باطن‌گراست که تمامی معرفت آدمی را بر مبنای حقایق مثل تأویل می‌کند. ارسطو نیز به روش عقلی و فلسفی محوریت می‌دهد و به عقل‌گرایی فلسفی و منطق‌صوری می‌گراید. بعد از ارسطو مکتب لذت‌گرایی اپیکوریان لذت‌مداری را اساس مکتب خود تلقی کردند و کلیون تأویلات زهدی و دنیا‌ستیزی را معیار خود دانستند.

فیلون یهودی اولین فیلسوفی بود که معرفت دینی را با معرفت فلسفی یونانی عجین ساخت که البته انتساب تأویل فلسفه‌ی یونانی به معرفت دینی یهودی و بالعکس آن به او کار دشواری است. فلوطین رومی همچون افلاطون رویکرد باطنی دارد. بنابراین، تأویل معارف بشری به سود باطن‌گرایی در نظام فکری وی قابل ردیابی است. معرفت دینی در دوره‌ی قرون وسطی از آگوستین قدیس تا ظهور آنسلم قدیس در معرض تأویل آن به سود معرفت افلاطونی و فلوطینی است؛ چنان که مکتب توماس، معرفت دینی را به نظام معرفتی ارسطویی - ابن‌سینایی تأویل می‌برد.

در عصر جدید بعد از رنسانس و ظهور رنه دکارت تأویل و تفکیک در معرفت دینی هویت جدیدی به خود می‌گیرد. دکارت به پیروی از عقل‌گرایان ابن‌رشدی، معرفت دینی و ره‌آوردهای وحیانی را به ره‌آوردهای عقل فلسفی تأویل برد و کانت در قرن هجدهم با تأسیس فلسفه‌ی انتقادی، همان‌گونه که معارف نظری بشری را با تجربه‌گرایی خاص خود تفسیر کرد، معرفت دینی را به وجدان اخلاقی تأویل برد و آن را از قلمرو معرفت عقلی یا تجربی بیرون دانست. البته تأویل‌گرایی کانتی با نوعی تفکیک‌گرایی فلسفی نیز همراه بود. او عقل عملی را از حوزه عقل نظری جدا دانست.

بعد از کانت سنت تأویل‌گرایی و تفکیک‌مداری در حوزه‌ی معرفت به ویژه معرفت دینی توسعه یافت. شلایرماخر و اتو تجربه‌ی دینی را محور معرفت دینی قرار دادند و بقیه‌ی روش‌ها را به آن بازگرداندند. کی یرکگارد میان معرفت دینی و معرفت بشری تفکیک تبیینی کرد. او بر این باور بود که آموزه‌های دینی برهان ناپذیرند و هویت عقلانی ندارند. ویتگنشتاین متأخر به گونه‌ی دیگری تفکیک‌مداری پیشه کرد. او براین باور بود که زندگی دینی یک نحوه‌ی خاصی از زندگی است که در آن ایمان و احساس درونی ایمانی مهم است؛ بر خلاف زندگی علمی و هنری که در آنها حکایت از واقع و زبان حکایی و روش تحریبی و زیبایی‌آفرینی نقش حیاتی دارند.¹

جریان سنت‌گرایی گنون و شوان در قرن بیستم بر نقش محوری سنت‌گرایی در حوزه‌ی معرفت دینی اصرار ورزید و مدرنیسم بعد از رنسانس را عامل انحطاط تلقی کرد. جریان پراگماتیسم در آمریکا و جریان پست‌مدرنیسم در قرن بیستم را می‌توان نوعی تأویل‌گرایی به عمل و سود عملی و کثرت‌گرایی تلقی کرد.

بنابراین، تأویل‌گرایی و تفکیک‌گرایی در غرب دو جریان بسیار جدی بوده اند. البته در مقابل آن دو، معدودی از جریان‌های فکری چون اندیشه‌های وایتهد و باربور را می‌توان سراغ

¹. تفکیک کی یرکگارد، کانت و ویتگنشتاین متأخر را به تفکیک تبیینی توصیف کردیم؛ یعنی در این تفکیک‌مداری‌ها میان دو قلمرو فرهنگی هیچ وجه اشتراکی یافت نمی‌شود؛ در حالی که ممکن است در یک مکتب تفکیکی میان دو مقوله نسبت تبیینی نباشد؛ چنان که در نظام تفکیک‌مداری امام غزالی میان معرفت دینی و معرفت فلسفی مشائی تفکیک تبیینی نیست؛ بلکه ممکن است حتی نسبت توازی و تعامل باشد. غزالی با مکتب مشاء مشکل دارد نه با فلسفه به مفهوم عام آن.

گرفت که به نوعی تعامل معرفتی و ضرورت تأثیر متقابل میان معرفت‌ها عنایت داشته اند. (ر.ک. ایان بابور، 1362)

2- تاریخچه بحث در اندیشه اسلامی

در اندیشه اسلامی نیز به نقش و حضور عجیب تأویل‌گرایی و تفکیک‌مداری باید توجه کرد. علامه طباطبایی (ره) در مقدمه‌ی المیزان به چند مورد مهم از تأویلات منفی اشاره کرده و به ارزیابی فشرده‌ی آنها پرداخته است. آن تأویلات عبارتند از: تأویل کلامی، تأویل فلسفی، تأویل عرفانی یا صوفیانه و تأویل علمی جدید. او بر این باور است که فهم و تفسیر قرآن در تاریخ اندیشه از ناحیه‌ی تأویلات مذکور آسیب جدی دیده است؛ زیرا که بر اساس شیوه‌های یاد شده قرآن و متون مقدس دینی از محوریت فهم و تفسیر خارج شده، به عنوان تابعی از مکاتب و گرایش‌های خاص کلامی، فلسفی، عرفانی و علمی مطرح می‌شوند. (ر.ک. طباطبایی، 1393ق، ج 1، مقدمه) البته در این میان تأویل فقهی - اصولی و تفکیک‌گرایی افراطی در حوزه فهم دینی و تفسیر قرآن از نظر علامه مطرح نشده و برجستگی نمی‌یابند؛ ولی اهمیت این دو نوع گرایش در معرفت دینی بر کسی پوشیده نیست.¹

تأویل‌گرایی فقهی در فرهنگ اهل سنت به صورت حنبلی‌گری، مالکی‌گرایی، حنفی‌گری و شافعی‌مداری قابل بررسی است. چنانکه در تشیع نیز اجتهادگرایی و فقه‌مداری در فرهنگ معاصر بسیار برجستگی دارد. جریان فقه‌مداری که از حوزه‌ی نجف آغاز و به قم و مراکز دیگر فقهی سرایت می‌کند، بر این باور است که اساس و پایه‌ی اصلی معرفت دینی را علم اصول و روش فقهی سنتی معین می‌کند. بنابراین روش فلسفی، عرفانی و علمی برای دستیابی به حقیقت دینی یا فاقد اعتبارند و یا اعتبار تبعی و حاشیه‌ای دارند.

در اندیشه دینی معاصر ایران تأویل معرفت دینی به سود فلسفه‌های غربی چون هرمنوتیک فلسفی گادامر، مدل‌های فلسفه‌ی علمی قرن بیستم، اگزستانسیالیسم هایدگر و دیگران بازار پر رونقی پیدا کرده‌اند که بی‌توجهی به آنها نمی‌تواند به سود معرفت دینی معاصر باشد.

¹. در مورد تأویل در حوزه‌ی اخلاق در اندیشه اسلامی نیز (ر.ک. ایزدپناه، هویت اخلاق دینی در رویکرد تأویلی و مکتب تفکیک، مجموعه مقالات کنگره فاضلین نراقی (اخلاق - عرفان)، 1381، ج 4، ص 167)

گسترده‌گی تأویل‌گرایی در غرب و جهان اسلام به عنوان آسیب معرفت دینی زمینه‌ساز قوت جریان تفکیک‌گرایی در جهان اسلام به ویژه ایران شد.

این جریان فکری در جهان اهل سنت و تشیع قدیم مطرح بوده است. نص‌گرایی اولیه عده‌ای از صحابه و تابعین در تفسیر قرآن و ظهور حسن بصری در سده‌ی اول تاریخ اسلام و پس از آن شکل‌گیری حنابله و مالکی‌ها سرآغاز پیدایش این جریان در فرهنگ اهل سنت بوده است. در جهان تشیع نیز حدیث‌محوری قرن چهارم و پنجم، پیش‌زمینه‌ی تاریخی ظهور تفکیک‌گرایی در تشیع است؛ تا این که مکتب مرحوم ملا امین استرآبادی با نوشتن کتاب تاریخی «الفوائد المدنیه» شکل می‌گیرد و اخباری‌گری نهادینه می‌شود.

این جریان معرفتی در حوزه‌ی دین‌پژوهی شیعی در سده‌ی اخیر به صورت مکتب تفکیک خراسان با انگیزه‌ی سره‌سازی مکتب معرفتی اهل بیت (ع)، با کتاب «ابواب الهدی» توسط مرحوم میرزا مهدی اصفهانی آغاز می‌شود. (ر.ک. اصفهانی، میرزا مهدی، 1385، صص 72-16) و پس از آن در دو دهه‌ی اخیر (دهه 1370 و 80 شمسی) توسط استاد محمدرضا حکیمی با نوشتن مقاله‌ی مفصل مکتب تفکیک و چاپ آن به صورت کتاب ترویج و توسعه می‌یابد. (ر.ک. حکیمی، 1373)

ج- مبانی نظریه‌ی تعامل‌گرایی (تعامل‌گرایی تفکیکی)

معرفت دینی اسلامی که سطح متعالی و مطلوب آن در تفکر شیعی تبلور می‌یابد، دارای سه خصیصه اصلی است: فلسفه‌ی زندگی بودن، نظام‌مندی یا سیستماتیک بودن و تعاملی بودن. رکن نخست این است که معرفت دینی اسلامی فلسفه‌ی زندگی فردی و اجتماعی است. این مجموعه‌ی معرفتی در صدد است بنیانی نو و موجّه برای سعادت فردی و اجتماعی بشر ارائه دهد تا به موجب آن بشر بتواند به کمک عقل، علم تجربی و استعداد هنری، از جاده‌ی خوشبختی یا صراط مستقیم منحرف نشود و عقل و دل و قوای مادی و معنوی‌اش که باید به منزله‌ی بال‌های پرواز وی به قله‌ی سعادت باشند به زنجیر اسارت او مبدل نگردند. بنابراین، دین، فلسفه‌ی معرفت نظری صرف یا فلسفه‌ی عملی به مفهوم مطلق نیست؛ بلکه فلسفه‌ی زندگی فردی و اجتماعی است که خوشبختی واقعی انسان را رسالت اصلی خود می‌داند.

از سوی دیگر، معرفت دینی دارای اجزای به هم پیوسته به صورت یک نظام ارگانیک است؛ یعنی میان عقاید و مبانی نظری و اصول اخلاقی و حقوقی آن پیوند منطقی و ارگانیک حکم فرماست. حکمت عملی اسلامی بر حکمت نظری تکیه دارد؛ چنان که تمامی آموزه‌های آن بر اصل معرفت خدا یا توحید و پس از آن بر ولایت نبوی و علوی استوار است. خصیصه سوم، تعاملی بودن است؛ یعنی معرفت دینی با معرفت بشری در داد و ستد است.

اینک این پرسش مطرح می‌شود که نظریه‌ی تعامل‌گرایی از چه مبانی‌ای برخوردار است؟ در ذیل به برخی از مبانی و اصول این نظریه اشاره می‌شود:

1. اثبات اصل دین و حجیت منابع معرفتی آن منوط به تأیید قوای معرفتی بشر است.

پیش از اثبات دین و نبوت، و قبل از احراز حجیت کتاب و کلام و کردار معصوم، تمسک به نقل، مستلزم دور است. نخست باید نبی‌ای که از ناحیه خدا مبعوث گشته و کتابی از جناب او آورده است ثابت گردد، سپس برای تبیین اثبات گزاره‌های دینی به نقل تمسک شود. بنابراین همه گزاره‌های حکمی دین مبتنی بر این مسئله است و بدون آن، باید و نباید قدسی، و شاید نشاید ارزشی، بی‌معنا خواهد بود. همه آموزه‌های حکمی و خلقی دین، جملگی معنی‌داری و ارزشمندی خود را وامدار آن‌اند و به مدد قوای معرفتی بشری ادراک و اثبات می‌شوند. (رشاد، 1385، ش 8)

2. راهی بجز به کارگیری قوای معرفتی بشر جهت فهم دین و گزاره‌های آن وجود ندارد.

قرآن خود را «هدی للناس» و «هدی للمتقین» یا هدایتی برای انسان‌ها و تقوا پیشگان معرفی می‌کند و خود با اهل کتاب، کافران، منافقان و اهل دنیا و حق جویان وارد گفت و گو می‌شود. بدون ارتباط معرفتی و بدون درک گزاره‌های دین توسط قوای معرفتی بشر، آیا امکان تبعیت از فرامین هدایتی آن وجود دارد؟ به عبارت دیگر، غیرقابل فهم بودن گزاره‌های دین با صفات حکمت، هدایتگری حق و حکیمانگی و هدایت دین مغایرت و معارضت دارد.

بدون کاربرد قوای معرفتی بشر در فهم دین، درک دین ممکن نمی‌گردد. علت آنکه انسان بر جایگاه مخاطب دین تکیه زده است، همان مراتب خردمندی و قدرت درک و فهم دین اوست؛ و نیز آدمی با کاربرست همین موهبت، به فهم خطابات قدسی نایل می‌شود. (همان)

برخی آیات شریف، به نقش معناگری خرد آدمی اشاره دارد، مانند: «يَسْمَعُونَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ يُحَرِّفُونَهُ مِنْ بَعْدِ مَا عَقَلُوهُ» (بقره، 75). این آیه، سمع کلام خدا را مایه و مقدمه ادراک آن می‌داند، و آیتی نظیر «إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ» (یوسف، 2) و «إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ» (زخرف، 43). این آیه مبارکه، سرّ فصاحت لسان قرآن را ممکن ساختن تعقل و تفهم آن می‌انگارد.

3. تأیید روش‌شناسی معرفت بشری توسط دین:

دین، روش‌شناسی معرفتی بشر را در فهم و شناخت به صورت کلی تأیید می‌کند. این تأییدات از چند طریق دانسته می‌شود:

3. 1. دین ما را به تفکر و تعقل دعوت می‌نماید.

قرآن برای تأیید حقانیت دین و دعاوی انبیا، شناخت خدا و صفات او، فهم حیات پس از مرگ و ... به تفکر دعوت نموده و در مواردی خود به استدلال و رفع شبهه پرداخته است؛ مثلاً، قرآن خلقت آسمان و زمین، نظم کائنات و تدبیری که در ساختمان موجودات، به ویژه جانداران و انسان، به کار رفته را نشانه‌های وجود خدا و حکمت و علم و قدرت وی دانسته و خردمندان را به تأمل و تدبّر در این نشانه‌ها دعوت نموده است: «إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَاءٍ فَأَخْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَضْرِيحِ الرِّيَّاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ.» (بقره، 164) در آفرینش آسمانها و زمین، و آمد و شد شب و روز، و کشتیهایی که در دریا به سود مردم در حرکتند، و آبی که خداوند از آسمان نازل کرده، و با آن، زمین را پس از مرگ، زنده نموده، و انواع جنبندگان را در آن گسترده، و (همچنین) در تغییر مسیر بادها و ابرهایی که میان زمین و آسمان مسخرند، نشانه‌هایی است (از ذات پاک خدا و یگانگی او) برای مردمی که عقل دارند و می‌اندیشند!

در بسیاری از موارد، قرآن با طرح پرسش‌هایی و دعوت به تأمل در آنها، باورهای اصولی دین را به شیوه عقلانی تحکیم نموده است؛ مثلاً در باب خلقت انسان، می‌فرماید: «أَفَرَأَيْتُمْ مَا تُمْنُونَ أَأَنْتُمْ تَخْلُقُونَهُ أَمْ نَحْنُ الْخَالِقُونَ.» (58 و 59 واقعه) آیا آنچه را (در رحم) می‌ریزید دیده‌اید؟ آیا شما آن را (به صورت انسان) می‌آفرینید یا ما آفریننده‌ایم؟ این پرسش را درباره پیدایش دیگر پدیده‌ها، همچون آب، آتش، و گیاهان نیز طرح می‌کند. پاسخ را به عقل بشری واگذار نموده است؛ چراکه عقل ما گواهی می‌دهد که ما آفریننده جهان نیستیم، و مطابق اصل «علیت»، جهان خود به خود و بی‌علت هم نمی‌تواند به وجود آید. در نتیجه، معقول‌ترین وجه آن است که خالق حکیمی این جهان را خلق نموده و تدبیر می‌نماید.

بدین روی، قرآن شک و پرسشگری را ویژگی طبیعی موجود متفکر دانسته است و او را در یافتن پاسخی که از درون او بجوشد کمک می‌کند. هیچ‌گاه قرآن در برابر این‌گونه پرسش‌ها نمی‌گوید طرح پرسش غلط و نارواست و راه ایمان از راه معرفت بشری جداست؛ بلکه از نظر قرآن، تفکر صحیح به ایمان می‌انجامد. از نظر قرآن، اهل انکار و شک یا اساساً تفکر نمی‌کنند، یا تفکر آنها در مسیر نادرستی قرار گرفته، و یا تحت تأثیر هواهای نفسانی و امیال و منافع زودگذر مادی از دین‌گریزانند. (فناپی اشکوری، 1387، ش 133)

3. 2. دین خود به روش عقلی و عقلایی سخن می‌گوید.

سراسر دین استفاده از شیوه‌های منطقی در اثبات حقایق است. قرآن علاوه بر دستور به تفکر و تعقل، خود نیز از فرایندها و قواعد آن پیروی کرده و استدلال‌آوری می‌کند. مانند آیه شریفه «لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا» (انبیاء، 22) اگر در آن دو معبودانی جز خداوند بودند تباہ می‌شدند. این آیه شریفه در قالب یک قیاس استثنایی بیان گردیده که متضمن مقدم «لو كان فيهما آلهة الا الله» و تالی «لفسدتا» است، و بر اساس تلازم حاکم بین مقدم و تالی، و با توجه به بطلان تالی در این جا، یعنی عدم وجود فساد و تباہی در عالم، مقدم نیز باطل می‌گردد. یعنی وجود چند خدا نیز باطل می‌گردد. در نتیجه یکتایی پروردگار عالم اثبات می‌شود. (جلالیان، 1378، ص 96)

3. 3. دین عقل را رسول باطنی می‌داند.

برخی از آیات، علم را به عنوان منبع یا مدرک حقیقت‌شناسی و معرفت‌یابی، عدل کتاب و حیانی می‌انگارند؛ مانند «اِنَّتُونِي بِكِتَابٍ مِنْ قَبْلِ هَذَا اَوْ اِثَارَةٍ مِنْ عِلْمٍ» (احقاف، 4). برخی دیگر نیز سمع (نقل) و عقل را در عرض همدیگر حجت می‌دانند و بر منکران، احتجاج می‌نمایند؛ مانند «وَقَالُوا: لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ اَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي اَصْحَابِ السَّعِيرِ» (ملک، 10)

قرآن روش‌های غیرمنطقی در اعتقاد را نفی و به عقل‌ورزی و برهان‌محوری دعوت می‌کند؛ مثلاً، هنگامی که بت‌پرستان ایمان نمی‌آورند و اصرار می‌ورزند که ما همان راهی را می‌رویم که پدران و گذشتگان ما رفته‌اند، قرآن این رویکرد را نکوهش کرده، آن را روشی غیرعقلانی می‌خواند: «وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوَّلُوهُمْ لَآ يَفْقَهُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ» (بقره، 170)

در روایات اسلامی، از «عقل» به پیامبر درونی تعبیر شده است. امام کاظم (علیه السلام): «إِنَّ لِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حُجَّتَيْنِ حُجَّةً ظَاهِرَةً وَحُجَّةً بَاطِنَةً فَأَمَّا الظَّاهِرَةُ فَالرُّسُلُ وَالْأَنْبِيَاءُ وَالْأَيُّمَةُ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ وَأَمَّا البَاطِنَةُ فَالعُقُولُ» (کلینی، 1362، ج 1، ص 16) برای خداوند دو حجت بر مردم است، حجتی آشکار و حجتی پنهان؛ اما حجت آشکار، پیامبران و رسولان و ائمه - علیهم السلام - هستند و اما حجت باطن، عقل‌ها و خرده‌ها می‌باشد. خدا پیش از آنکه پیامبری برای هدایت انسان‌ها بفرستد، پیامبری به نام «عقل» در درون هر انسانی قرار داده است. علت اینکه عقل پیامبر است این است که کار پیامبر هدایت و نشان دادن حق است، و عقل نیز دارای چنین کارکردی است. (فناپی اشکوری، 1387، ش 133)

فیلسوف بزرگ اسلامی، مآلصدرای شیرازی (979-1050ق) تصریح می‌کند که دین الهی با هیچ شناخت یقینی معارض نیست. (شیرازی، 1981، ج 8، ص 303) نه فقط فلاسفه، بلکه فقها نیز برآنند که وقتی بین حکمی که از منبعی شرعی استخراج شده است با حکم قطعی عقل تعارض دیده شود، حکم عقلی مقدم است. (انصاری، 1419، ج 1، ص 75) در چنین مواردی، باید در فهم خود از منبع شرعی و یا در اعتبار آن منبع شرعی تجدیدنظر کنیم.

3. 4. دین احکام خود و احکام عقل را لازم و ملزوم می‌داند.

دین مطابق واقعیت و حقیقت عالم به بیان گزاره‌ها می‌پردازد. لذا بین دین و فطرت و عقلانیت بشر هماهنگی وجود دارد؛ چراکه بین واقعیت و ابزارهای کشف واقع مناسب است و

هماهنگی وجود دارد. لذا مطابق آموزه‌های اصولی شیعه، بین گزاره‌های دین و گزاره‌های عقل و معارفی بشر ملازمه وجود دارد. «کل ما حکم به الشرع حکم به العقل» و نیز «کلمه حکم به العقل حکم به الشرع». هرچند این ملازمه در صورتی است که عقل حکم قطعی و یقینی داشته باشد، اما به هر حال حکم قطعی عقل جزئی از توان معرفتی انسانی در کشف معارف است.

4. دین ما را دعوت به تفکر و تفقه در خود کرده است.

تفقه به معنی تعلّم و فهم دانش دین است. (مهنا، 1414، ج 2، ص 330) این معنا در برخی آیات قرآن و روایات وجود دارد. «فلولانفر من کل فرقه منهم طائفه لیتفقوها فی الدین و لینذروا قومهم اذا رجعوا الیهم لعلهم یحذرون» (توبه، 122) قال الصادق (ع): «الکمال کل الکمال التفقه فی الدین والصبّر علی النائبه وتقدير المعیشه» (کلینی، 1362، ج 1، ص 32) آنچه شایان توجه است، معنای تفقه در آیات و روایات به معنی تعمق و تفکر در دین است، و اصولاً برای فهم دین علم شده است.

5. دین بدون تحلیل عقلانی و پردازش معرفتی در خطر وهن و آسیب است.

از جمله نقش قوای معرفتی بشر، درستی‌آزمایی و معناسنجی است؛ یعنی هنگامی که معرفتی به دست می‌آید، انسان آن معنا را مورد سنجش قرار می‌دهد، تا صواب و ناصواب را از همدیگر بازشناسد، و اگر از ظاهر آیه یا کلام معصوم، آموزه و گزاره‌ای ناسازگار با شاخص‌ها و معیارهای عقلانی به دست آید، عقل ما را به بازنگری در آن وامی‌دارد تا معنای دقیق و درست آیه و روایت را بازباییم، و اگر دستیابی به معنای معقول و مقبول میسر نگشت، ضمن اذعان به ناتوانی، همان‌جا متوقف می‌گردیم. در صحت استناد آیات به مبدأ و حیانی، تردیدی نیست، اما اگر ظاهر سنت، مدعایی غیرعقلانی القا کرد، در درستی استناد آن به مبدأ معصوم می‌توان تردید روا داشت. (رشاد، 1385، ش 8)

6. آسیب‌زدایی و علاج خطاهای معرفت دینی

علاوه بر تمامی کارکردهایی که برای قوای معرفتی بشر برشمرده شد، یکی دیگر از کارکردهای آن در قلمرو دین‌پژوهی، علاج خطاهای واقع‌شده در معرفت دینی است. عقل از معرفت دینی آسیب‌زدایی می‌کند. این توانایی خود کارکرد مستقلی قلمداد می‌گردد؛ از این رو در

ذیل منطق کشف و فهم دین، طرح بحثی تحت عنوان راهکارهای علاج و آسیب‌زدایی از فهم دین و کاربرد مدارک کشف، ضرورت می‌یابد. این راهکارها عمدتاً عقلانی و عقلایی است. از جمله آنها: 1. تقابل میان دو حکم که اصطلاحاً به آن تزامم حکمین می‌گویند؛ یعنی دو حکم با هم تزامم می‌یابند، آن‌سان که نمی‌توان هر دو را همزمان اجرا کرد؛ مانند وجوب نجات همزمان دو غریق؛ 2. تقابل بین دو دلیل که به آن تعارض دلیلین اطلاق می‌شود. مبحث تعادل و تراجیح در اصول به این مسئله می‌پردازد.

7. تعامل در گستره و فرایند تحقیق

مبنای دیگر نظریه‌ی تعامل معرفتی مربوط به چگونگی قلمرو، مکانیسم و پیامدهای تعامل‌گرایی است. پرسش این است که قلمرو این تعامل تا کجاست؟ و ساز و کار و پیامدهای آن کدام است؟ در پاسخ به پرسش نخست باید گفت که قلمرو تعامل معرفت دینی به گستره‌ی معرفت بشری است. معرفت بشری یا هویت فلسفی دارد، یا علمی - تجربی، یا علمی - انسانی و یا عرفانی و هنری. یکی از حوزه‌ی تعامل معرفت دینی، معرفت فلسفی بشری است. اسلام در قلمرو معرفت‌شناسی، وجودشناسی و فلسفه‌های مضاف بشری دارای دیدگاه خاص و مبانی ویژه است؛ همان‌گونه که در قلمرو علوم تجربی و انسانی و عرفان و هنر دیدگاه‌های هدایت‌گرانه خاص خود را عرضه می‌کند و به نظریه کامل‌تر دعوت می‌کند.

پرسش دوم این است که ساز و کار این تعامل چگونه است؟ معرفت دینی با چه شیوه و ساز و کاری به داد و ستد هدایتی در حوزه‌ی معرفت بشری می‌پردازد؟ پاسخ به این پرسش در گرو نگاهی به فرایند عمومی تحقیق علمی است. فرایند تحقیق علمی از طرح پرسش و موضوع‌شناسی آغاز می‌شود و پس از آن به پیش‌فهم‌های بنیادین یا مبانی تحقیق در آن موضوع پرداخته می‌شود. آنگاه مرحله‌ی جمع‌آوری اطلاعات و بررسی آنها آغاز شده و سپس نوبت فرضیه‌سازی و نظریه‌پردازی و تدوین نظریه می‌رسد.

ساز و کار یا مکانیسم تعامل میان معرفت دینی و معرفت بشری در همین فرایند شکل می‌گیرد. فرایند تحقیق در قلمرو دو معرفت یکی است؛ یعنی مراحل شش‌گانه باید در هر دو مدل طی شود. موضوع یا پرسش در معرفت دینی همان موضوع یا پرسش در حوزه‌ی معرفت بشری است؛ یعنی پرسش و موضوع معرفت دینی، همانند تحقیقات بشری ممکن است

فلسفی، علمی- تجربی، علمی- انسانی و یا عرفانی- هنری باشد. پیش‌فهم‌های معرفتی دینی نیز همان پیش‌فهم‌های معرفتی بشری با هویت خاص دینی است؛ همچنان که در تحقیق دینی با اطلاعات، منابع و داده‌های مشابهی مواجه خواهیم بود؛ هرچند منابع اطلاعات دینی چون کتاب، سنت و اجماع و عقل به آن افزوده می‌شود. مرحله‌ی فرضیه‌سازی و نظریه‌پردازی نیز به صورت تعاملی صورت می‌پذیرد که در آن فرضیه‌ی دینی و نظریه‌پردازی با روش خاص اجتهادی باید مورد توجه قرار گیرد.

بنابراین، داد و ستد و تعامل در تمامی مراحل شش‌گانه به ویژه مراحل پنج‌گانه‌ی آغازین بسیار بسیار حیاتی است.¹

8. محدودیت و ضعف و خطاپذیری قوای معرفتی بشر در فهم دین

آیا از آنچه درباره اهمیت و ضرورت عقل گفته شد، باید نتیجه گرفت که با سرانگشت تدبیر عقل، همه گره‌های آدمی گشودنی است و به منبع دیگری برای معرفت نیازمند نیستیم؟ هرگز. آنچه درباره اعتبار و قدرت عقل گفته شد یک روی سکه بود. روی دیگر سکه محدودیت، ضعف و خطاپذیری عقل آدمی است. البته این نیز حکمی است که خود عقل درباره خود می‌کند. عقل همچنان که از توانایی‌های خود آگاه است، به ضعف و محدودیت خود نیز واقف است. عقل درمی‌یابد که عرصه‌هایی وجود دارند که برایش تاریکند و او نیازمند چراغ دیگری است. چنان که بدون کمک حواس به عالم طبیعت راه ندارد و بدون بهره‌گیری از منابع دیگری از معرفت، از راه یافتن به ساحت‌هایی از هستی عاجز است. عقل گاهی حتی در همین عرصه‌هایی که به فعالیت می‌پردازد، دچار گمراهی می‌شود و به یک چراغ هدایت احساس نیاز می‌کند.

هرچند ما با فطرت و عقل مرتبه‌ای از آگاهی نسبت به خدا پیدا می‌کنیم، اما شناخت عمیق‌تر از خدا و رابطه ما با او و درک وظیفه ما نسبت به او کاری فراتر از فطرت و عقل است. برای تقویت ایمان به خدا و زندگی طبق مقتضیات این ایمان، به هدایت الهی نیازمندیم که از طریق وحی در اختیار ما قرار گرفته است. از نظر ابن‌سینا (370-428ق) عقل از اثبات معاد

¹. برای توضیح تفصیلی این فرایند، (ر.ک. ایزدپناه، تابستان 1386، ش 30-31، ص 24-10).

جسمانی عاجز است؛ اما وی از اینجا نتیجه نمی‌گیرد که معاد جسمانی ناممکن است؛ بلکه از راه دیگری، که وحی است، به آن پی می‌برد. (ابن‌سینا، 1405، ص 423)

9. ضرورت تفکیک در عین تعامل در فرایندهای تحقیق دینی

در فرایند تحقیق دینی باید تفکیک با تعامل توأم باشد. نمی‌توان فرایند معرفت دینی را بدون این دو رکن وافی به مقصود دانست. بنابراین، بدون هیچ تردیدی باید مدل تفکیک‌مداری کانتی را که میان حوزه عقل نظری و عقل عملی یا وجدان اخلاقی تفکیک می‌کند و دین‌مداری را در جانب غیر معرفتی وجدان جست‌وجو می‌کند، بیراهه و انحراف در دین‌پژوهی قلمداد کرد؛ چنان‌که تفکیک «کی‌یر کگارد» میان معرفت بشری و باورهای دینی و یا تفکیک «ویتگنشتاین» میان نحوه‌ی زندگی علمی و دینی بیراهه‌هایی بیش نیستند.

بدون شک باید تأویل‌مداری در حوزه‌ی معرفت دینی را نیز مانند تفکیک‌مداری مطلق محکوم کرد؛ زیرا تأویل‌گرایی خود حرکتی ضد تعاملی است. تعامل‌مداری معرفتی هرگز یک جریان معرفتی را به ناحق به نفع جریان معرفتی دیگر تفسیر و تأویل نمی‌کند. باطنی‌گری در تفکر اسماعیلی و عشق‌گرایی افراطی در تاریخ عرفان اسلامی نوعی تأویل‌گرایی است که در برابر تعامل‌مداری معرفتی است؛ چنان‌که عقل‌گرایی افراطی در تفکر غربی و اسلامی و یا تجربه‌مداری در دوران مدرن غرب و تفکر معاصر اسلامی ضد تعاملی و آسیب‌آفرین‌اند.

نکته مهم این است که باید در فرایند تحقیق دینی همواره دو رکن اساسی تفکیک و تعامل را عجین کنیم و هر دو جانب را به طور متعادل و مناسب پاس بداریم؛ وگرنه دچار تأویل ناروا یا تفکیک نابجا خواهیم شد. چراکه تأثیر پیش‌فهم‌ها بر معرفت دینی و یا تأثیر معرفت دینی بر پیش‌فهم‌های بشری حتمی و گریز ناپذیر است؛ بنابراین باید مراقب تأویل ناروا و دوری جستن از تعامل روشمند باشیم که ضامن و حافظ حقیقت دینی است.

تعامل از همان آغاز پژوهش که پرسش‌شناسی و موضوع‌یابی است وارد فرایند می‌شود. در تحقیق دینی غالباً پرسش از نظر دین درباره‌ی متعلق معرفت بشری است؛ چنان‌که پس از آن پیش‌فهم‌های تحقیق دینی مطرح می‌شود؛ یعنی مبانی دینی آن مسئله مورد تفکر قرار می‌گیرد. آنگاه که نوبت جمع‌آوری اطلاعات می‌رسد، اطلاعات دینی از منابع شرعی، چون قرآن، سنت، اجماع و عقل به دست می‌آید. در مرحله‌ی فرضیه‌سازی یا تئوری‌پردازی نیز

پاسخ‌های ممکن به مسئله‌ی تحقیق بررسی می‌شود؛ تا آن که در مرحله‌ی نظریه‌پردازی پای روش اجتهادی به میان می‌آید که در آن تعامل با روش‌های مطرح بسیار جدی است.¹ مرحله‌ی ششم نیز که مرحله‌ی تدوین نظریه است در درجه‌ی اول هویت بشری دارد؛ زیرا که تدوین نظریه و تألیف اثر علمی رازی نیست که صرفاً به دست دین و آموزه‌های وحیانی آشکار شود.

تفکیک و تمایز میان معرفت دینی و معرفت بشری نیز از همان آغاز فرایند تحقیق تا پایان آن تداوم می‌یابد که آسیب بی‌توجهی به آن کمتر از آفت بی‌توجهی به اصل تعامل میان آن دو نیست. پرسش اصلی در تحقیق دینی پرسش از نظر اسلام یا آئین حضرت مسیح (ع) درباره‌ی مسئله‌ای از مسائل زندگی بشری است؛ در حالی که در تحقیق بشری پرسش از نظریه‌ی فیلسوف یا دانشمند درباره‌ی آن مسئله است. هرچند ممکن است عملاً این دو به نقطه واحدی برسند. در پیش‌فهم‌شناسی یا مبنایابی در تحقیق دینی نیز محقق دینی باید مبانی نظری آن مسئله را از دیدگاه اسلام یا مسیحیت مورد بحث قرار دهد و بکوشد مبانی مسئله اسلامی را با مبانی فکری بشری خلط نکند. برای مثال تحقیق در مسئله دموکراسی اسلامی یا حقوق اقلیت‌های دینی و فرهنگی از منظر اسلام، مبانی معرفت‌شناختی، هستی‌شناختی و انسان‌شناختی خاص اسلام را می‌طلبد؛ هرچند کشف و بررسی مبانی نظری اسلام باید در تعامل و داد و ستد با مبانی فلاسفه، اهل عرفان و کلام باشد. مرحله‌ی جمع‌آوری اطلاعات و گردآوری داده‌های تحقیق دینی نیز از تحقیق بشری متمایز است.

در تحقیق دینی منابع خاصی چون قرآن و کتاب مقدس و سنت نبوی و اهل بیت (ع) و اجماع دین‌شناسان بسیار مهم و بنیادین است؛ ولی در تحقیق بشری محور اصلی و منبع بنیادین، فهم بشری و اندیشمندان رشته‌های علمی است و منابع دینی صرفاً جهت تعامل و تجربه‌افزایی مورد توجه قرار می‌گیرند. هرچند دین منابع و ابزارهای معرفتی بشر مثل عقل، تجربه و امثال آن را تأیید می‌کند؛ اما لزوماً همه داده‌ها و یافته‌های حاصل از آن را تأیید نمی‌کند؛ مگر اینکه گزاره معرفتی و یافته مورد نظر یقینی باشد؛ و الا در استفاده از داده‌ها و یافته‌های بشری در فهم دین، حداقل عدم مخالفت با مبانی و گزاره‌های صریح دینی شرط

¹ برای تبیین تفصیلی نظریه تعامل روشی (ر.ک. ایزدپناه، 1388، ش 39، صص 203-185)

اساسی است. فرضیه‌سازی دینی نیز هویت خاص خود را خواهند داشت؛ چون در تحقیق دینی باید فرضیه‌های دینی مورد توجه باشند. برای مثال در فرایند تحقیق درباره‌ی دموکراسی اسلامی یا نبوت شیعی باید فرضیه‌های مطرح در قلمرو سیاست اسلامی و کلام شیعی مورد توجه باشند، نه فرضیه‌های مطرح در علم سیاست سکولار و یا مکاتب فلسفی غربی.

در قلمرو نظریه‌پردازی اسلامی نیز که روش نفی و اثبات فرضیه‌ها مطرح است، روش تحقیق خاص دینی باید محور و مدار کار باشد که از آن به روش اجتهادی تعبیر می‌کنیم. روشن است، روش اجتهادی اسلامی صرف روش فلاسفه یا اهل عرفان و دانشمندان علوم انسانی و تجربی نیست؛ بلکه روشی با هویت خاص تاریخی است که در تاریخ تمدن اسلامی شکل گرفته و رشد یافته است. در نتیجه‌گیری و ارائه نظریه مختار باید توجه شود که نظریه و نتیجه تحقیق با دیدگاه صریح دین در تعارض نباشد؛ هرچند به حسب ظاهر از دریافت‌های معرفت یقینی برخوردار باشد. فیلسوفان بزرگ در تعارض بین معرفت یقینی و حکم صریح دین، عملاً تفکیکی عمل می‌کردند؛ و یا حتی بر سخن دین بجای تفصیل و یا تأویل تأکید می‌ورزیدند. نمونه آن را در سخن بوعلی در خصوص معاد جسمانی خواندیم.

این فرایند که در آن تعامل‌گرایی با تفکیک‌مداری در هم تنیده‌اند، باید برای وصول به حقیقت دینی مورد توجه جدی قرار گیرد؛ وگرنه دین‌پژوهی ما از تأویل ناروا یا التقاط و یا نوعی حنبلی‌گرایی و اخباری‌گری سر در خواهد آورد که حاصلی جز انحطاط معرفت دینی و تمدن بشری ندارد.

نتیجه‌گیری

از بررسی فشرده‌ی حاضر نتایج زیر به دست می‌آید:

1. تأویل‌گرایی در حوزه معرفت دینی در تفکر غربی و جهان اسلام، جریانی گسترده و پردامنه است و تفکیک‌گرایی نیز در هر دو تفکر دست کم سابقه‌ی دو‌بست ساله دارد. اینک بر اهل تفکر پوشیده نیست که دستیابی به حقیقت دینی در گرو پرهیز از روش تأویل و تفکیک ناروا و روآوری به نظریه‌ی تعامل‌گرایی است.

2. هویت معرفت دینی، هویتی خاص است که جز با رویکرد تفکیک‌گرایی تعاملی قابل تحقق نیست؛ یعنی معرفت دینی اولاً فلسفه‌ی زندگی است و از سوی دیگر همه جانبه‌نگر

است؛ چنان که نظام مدار ارگانیک و سیستم باز یا تعاملی است. بنابراین، چنین خصیصه‌هایی جز با روش تفکیکی تعاملی که هم هویت مستقل آن را تضمین کند و هم اصل هدایتگری دین تحقق یابد، قابل حصول نیست.

3. رویکرد یا روش تعاملی لازمه‌ی لاینفک فرایند تحقیق دینی است؛ به گونه‌ای که کمترین بی‌توجهی به یکی از آن دو، معرفت دینی را با آسیب تأویل‌گرایی یا عدم جامعیت و یا با فقر فلسفی و علمی مواجه می‌سازد. بنابراین، پژوهشگر دینی باید همواره چشمی به اصل تفکیک‌گرایی و چشمی به تعامل مداری بدوزد و هرگز به دام افراط یا تقریب در تفکیک و تعامل نیفتد. تفکیک و تعامل در فرایند پژوهش دینی به صورت گام به گام و توأم به کار می‌روند.

4. با توجه به نتایج پیشین، یک نتیجه‌ی نظری- عملی دیگر به دست می‌آید و آن این است که نمی‌توان تفکیک‌مداران را یکسره به موجب تفکیک‌گرایی تخطئه کرد و آنان را به رؤیاگرایی در خلوص معرفت یا حنبلی‌گری متهم ساخت، و یا مخالفان آنها را یکسره افراط‌گرایان در عقل‌مداری و یا تأویل‌گرایی قلمداد کرد. البته در این میان کسانی که به اصل تفکیک‌مداری تعاملی پایبندترند از اعتبار و ارج بیشتری برخوردار خواهند بود. از سوی دیگر جریان حنبلی‌گری در تفکر اهل سنت و اخباری‌گری شیعی به طور نسبی از حقیقت دینی به دور است؛ زیرا که اصل تعامل مداری معرفت دینی با معرفت بشری در ترازوی آنان هیچ وزنی ندارد. بنابراین، مکتب تفکیک در حوزه‌ی معرفت دینی می‌تواند راه را بر هر نوع تأویلی سد کند؛ ولی باید توجه داشت که این رویکرد با اصل تعامل مداری در تبیین و ستیز نباشد؛ وگرنه خود به نوعی آسیب در حوزه‌ی معرفت بحساب خواهد آمد.

5. تعامل معرفتی در فرایند تحقیق سه نتیجه‌ی مهم به‌بار خواهد نشاند که عبارتند از: خودپیرایی معرفت دینی، خودآرایی معرفت دینی و دگرپیرایی و دگرآرایی معرفت دینی. تعامل معرفتی در درجه‌ی نخست موجب خودپیرایی است. معرفت دینی در اثر عدم تعامل با عقل و تجربه‌ی بشری دچار آسیب و آفت می‌شود که تعامل با معرفت بشری موجب خودپیرایی است. گاهی حتی گزاره‌های دینی به وسیله عقل و تجربه رد و نفی می‌شوند؛ همان‌گونه که تعامل موجب خودآرایی است. معرفت دینی بر اثر تعامل با معرفت بشری قوت و قدرت عقلانی، عملی و هنری پیدا می‌کند. تعامل دین و علم می‌تواند در عقلانی کردن گزاره‌های دینی و در نتیجه همگانی کردن و بین‌المللی شدن آن نمودار شود. همچنان که تعامل موجب دگرپیرایی و

دگرآرایی است؛ چراکه موجب تحقق هدایت ناس و متقین است. تمامی این لوازم از برکات تعامل و داد و ستد معرفت دینی با معرفت بشری است.

6. تعامل در تمامی مراحل پژوهش باید لحاظ گردد؛ اما این بدان معنا نیست که تمامی معارف دینی قابل اثبات و فهم به وسیله ابزارها و منابع بشری است؛ و بتوان پیش‌فرض‌های علوم تجربی و معارف عقلانی بشر را مستقلاً پیش‌فرض تحقیقات علوم دینی قرار داد؛ یا از داده‌های تجربی خام بتوان به فهم کامل دین رسید. از این رو، برای اینکه در تعاملات معرفت دینی با معرفت بشری دچار تأویلات بیهوده نشویم، نیازمند تعامل در عین تفکیک در روش‌شناسی هستیم.

منابع

1. ابن سینا، الشفاء؛ الالهیات، قم: ذوالقربی، 1405ق.
2. اصفهانی، میرزا مهدی، ابواب الهدی، تحقیق حسن جمشیدی، قم: موسسه بوستان کتاب، 1385.
3. اعرافی، علیرضا، درآمدی بر اجتهاد تمدن ساز، قم: نشر اشراق و عرفان، 1395.
4. انصاری، مرتضی، فرائد الاصول، قم: انتشارات مجمع الفکر الاسلامی، 1419.
5. ایان بابور، علم و دین، ترجمه بهاء الدین خرمشاهی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، 1362.
6. ایزدپناه، عباس، تأملی در تحول روش شناسی دانش متافیزیک، فصل نامه فلسفی - کلامی و علمی - پژوهشی دانشگاه قم: شماره 39، بهار 1388.
7. -----، درآمدی بر علم شناسی علوم دینی، پژوهش و حوزه، شماره 10، تابستان 1381.
8. -----، فرایند شناختاری تولید معرفت دینی، پژوهش و حوزه، شماره 30-31، 1386.
9. -----، هویت اخلاق دینی در رویکرد تأویلی و مکتب تفکیک، مجموعه مقالات کنگره فاضلین نراقی (اخلاق - عرفان)، دبیرخانه کنگره فاضلین نراقی، 1381.
10. جلالیان، حبیب الله، تاریخ تفسیر قرآن کریم، تهران: اسوه، چاپ چهارم، 1378ش.
11. حکیمی، محمد رضا، مکتب تفکیک، قم: دلیل ما، 1382.
12. حکیمی، محمد رضا، مکتب تفکیک، قم: مرکز بررسی های اسلامی، 1373.
13. خاکی قراملکی، محمد رضا، تحلیل هویت علم دینی و علم مدرن، قم: کتاب فردا، 1390.
14. رشاد، علی اکبر، گستره کارکرد و کاربرد عقل در تفهم و تحقق دین، فقه و حقوق، شماره 8، 1385.
15. شیرازی، محمد بن محمد، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، بیروت: الاعلمی، 1981ق.
16. طباطبایی، محمد حسین، المیزان، ج 1، قم: اسماعیلیان، 1393 ق.
17. فنایی اشکوری، محمد، نسبت عقل و ایمان در آموزه های اسلامی، معرفت، 1387، ش 133.
18. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، تهران: اسلامیه، 1362.
19. معرفت، محمد هادی، التمهید فی علوم القرآن، ج 3، چاپ سوم، قم: مؤسسه النشر الاسلامی، 1428ق.
20. مهنا، عبدالله علی، لسان اللسان (تهذیب لسان العرب)، بیروت: دارالکتب العلمیة، منشورات محمد علی بیضون، 1413 ق.
21. واعظی، احمد، درآمدی بر هرمنوتیک، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، 1389.

درآمدی بر سیر تطوری و تکاملی پژوهش در حوزه علوم دینی

*رضا فخاری

چکیده

پژوهش حاضر به بازخوانی تاریخ تحولات پژوهش، و بررسی شرایط و روندهای گذشته و امروزی آن در عالم اسلام می‌پردازد. یکی از راه‌های شناخت پدیده‌ها و امور، بررسی سیر تطوری آن‌ها در طول زمان است. «پژوهش» مانند بسیاری از مقولات دیگر همیشه به یک شکل و معنا نبوده است؛ بلکه به تناسب تحولات جامعه بشری، فرایند تکاملی را پشت‌سر گذاشته است. عدم درک پژوهشگران دینی از روندهای تحولی پژوهش‌های دینی، موجب توقف آنان در گذشته و ایستایی و رکود پژوهش در حوزه‌های علمیه خواهد شد. این پژوهش با استناد به قراین تاریخی و اظهار نظر علمای اسلام، روندهای پژوهشی در حوزه دین را بررسی کرده است. در طلبعه اسلام، به دلیل دسترسی بی‌واسطه مردم به ائمه معصومین (ع) به عنوان سرچشمه‌های معارف، رویکرد عمومی جریان علم، تعلیم و تعلم بوده است؛ اما پس از عصر معصوم (ع)، به دلیل فاصله گرفتن از فضای نصوص و پدیدارشدن مسائل جدید، نیاز به تتبع، تفکر و تحقیق بر نصوص دینی شدت گرفت. ابتدا حرکت پژوهش‌های دینی به صورت تألیف و دسته‌بندی روایات نمایانگر شد؛ آنگاه به شرح، تبیین، فهم عمیق و اجتهاد گرایید. در ابتدا اجتهاد بسیط بوده و اغلب در دایره محدودی صورت می‌گرفته است؛ اما رفته رفته به دلیل مواجه شدن با نیازهای متکثر اجتماعی، به سمت پویایی و مسئله‌محوری سوق پیدا کرد. موج سوم پژوهش، با نگاه توسعه‌ای (پژوهش و پیشرفت)، به دنبال حاکمیت و تسری معارف دین در تمامی علوم، ساحات و سطوح زندگی بشر در مقیاس تمدنی است.

واژگان کلیدی: پژوهش، پژوهش دینی، سیر تطوری پژوهش، اجتهاد، تألیف، تصنیف.

* دانش‌آموخته حوزی و مسئول نظارت و ارزیابی پژوهشی معاونت پژوهش حوزه‌های علمیه

مقدمه

یکی از راه‌های شناخت دقیق یک پدیده، مفهوم و یا موضوع، بررسی و رصد دقیق تاریخ تطورات آن است. این روش که فرایندهای تغییر و تحولی یک مقوله را گام به گام نشان می‌دهد، زمینه مناسبی جهت درک مقوله مورد نظر است. «پژوهش»، مانند بسیاری از مقولات دیگر همیشه به یک شکل و به یک معنا نبوده است؛ بلکه به تناسب تحولات تاریخی بشر فرایند تطوری و تکاملی را پشت‌سر گذاشته است. در گذشته پژوهش بر مفهوم عام و بسیطی دلالت داشته، و بسیاری از فعالیت‌های دانش‌اندوزی چون پی‌جویی، تتبع، کاوش و ... را شامل می‌شده است؛ و چه‌بسا در برخی برهه‌ها، صرف مطالعه و کسب علم و یا هر نوع تفکری تحقیق به‌شمار می‌رفت. اما با تغییر و تحولات زندگی بشر، پژوهش نیز دچار تحولاتی شده است؛ به طوری که امروزه اندیشمندان در مناسبات علمی خویش، پژوهش را مترادف «فرایند تولید علم» به‌کار می‌برند، و برای آن مقومات خاصی چون (تلاش و کوشش، مسئله‌محوری، روشمندی و نوآوری) را ذکر می‌کنند. حوزه‌های علمیه دینی نیز بخشی از جامعه و جهان پرتحول و متغیر انسانی محسوب می‌شود. حال آیا روندهای پژوهش و تولید علم در این حوزه از علم، مانند دیگر حوزه‌ها، دچار تحولات و تطورات بوده است؟

متأسفانه به دلیل ضعف مطالعات نظری درجه دوم و پسینی در حوزه پژوهش‌های دینی، فاقد مطالعات تئوریک در نشان‌دادن تحولات و روندها در این زمینه هستیم. از آنجاکه عدم آشنایی پژوهشگران دینی از ماهیت پژوهش و روندهای تحولی آن، سردرگمی، توقف درگذشته، ایستایی و رکود پژوهش را در حوزه‌های علمیه در پی خواهد داشت. این پژوهش به‌دنبال شناسایی و معرفی دقیق سیر تطورات پژوهش به پژوهشگران دینی است.

هرچند برای شناخت تاریخ تطوری مقوله پژوهش در حوزه علوم دینی، مطالعاتی به صورت جزئی، مانند تاریخ تطورات اجتهاد، صورت گرفته است؛¹ اما این پژوهش‌ها بیشتر ناظر به یک

¹. از جمله این پژوهش‌ها می‌توان به موارد ذیل اشاره کرد:

دانش خاص و اکثر ناظر به فقه بوده و درک تخصصی و جامعی نسبت به روندهای کلی و کلان پژوهش ارائه نمی‌کنند.

شایان ذکر است، این پژوهش به دنبال شناسایی تمامی ابعاد و اضلاع تحولات در حوزه پژوهش نبوده، بلکه به دنبال شناسایی تحولات اساسی در فرایندها و جهت‌گیری‌های اصلی خود پژوهش به عنوان مجموعه فعالیت‌هایی که در راستای تولید علم انجام می‌گیرد است. اگرچه به مناسبت و برای شناخت بیشتر به برخی از مسائل پیرامونی پژوهش، مانند وضعیت‌شناسی ساختارهای پژوهشی، پژوهشگران، آثار و... می‌پردازد.

این پژوهش پس از تحلیل اجمالی از روندهای رو به رشد و تکاملی عمومی پژوهش در جهان غرب، به تحلیل روندها و جهت‌گیری‌های اساسی و رو به رشد پژوهش در عالم اسلام می‌پردازد. برای تحلیل روندها در پژوهش‌های دینی، به شواهد و قراین تاریخی و نیز به پژوهش‌های دیگر و نظریات علمای دینی در این خصوص استناد داده شده است.

تعریف پژوهش

«پژوهش» اسم مصدر یا حاصل مصدر از واژه «پژوهیدن» است که از بن مضارع «پژوه» و «ش» اسم مصدری ساخته شده است. اسم مصدر یا حاصل مصدر، کلمه‌ای است که بر نتیجه و حاصل مصدر دلالت می‌کند؛ مثل حب که حاصل محبت است و غسل که حاصل غسل است. (دهخدا، 1377، ص 2551) در لغت «پژوهش به معنای پی‌جویی، جستجو و بازجستن است.» (دهخدا، 1377، ج 4، ص 5597) در اصطلاح، پژوهش به لحاظ مفهومی تطوراتی را طی کرده است که در ذیل به توضیح و تحلیل آن می‌پردازیم. در معنای اصطلاحی امروزی، پژوهش عبارت است از «کوشش معرفتی روشمند و خلاق در جهت پاسخگویی به یک مسئله» (ر.ک. پژوهش و حوزه، ش 40)

الف- سیر تطوری پژوهش در جهان (بیرون از اسلام)

از آنجاکه منشأ و خاستگاه بسیاری از تحولات در پژوهش‌های عالم اسلام مربوط به بیرون از آن است، شناخت تحولات بیرونی، کمک شایانی به فهم تحولات پژوهشی در عالم اسلام و به‌دست آوردن چارچوب مفهومی درست از موضوع مورد بحث می‌کند.

دوره اول: دوره بساطت و انزوای تحقیق:

این دوره که فراز و نشیب‌های گوناگونی را پشت سر گذاشته است، وجهه کلی آن بساطت، فردیت و انزوای تحقیق است. این دوره که از ابتدای تاریخ دانشی بشر تا عصر رنسانس (قرن 17 میلادی) را شامل می‌شود، خود از چند دوره تشکیل می‌شود:

1. دوره باستان:

علم و پژوهش، هزاران سال پیش از ظهور تمدن یونانی در مصر و بین النهرین وجود داشت؛ ولی هنوز عناصر خاصی لازم بود تا قوام یابد. سرانجام این یونانیان بودند که آن را قوام بخشیدند. روش استنتاج از مقدمات کلی را یونانیان ابداع کردند. (راسل، 1373، ج ۱، صص ۲۸-۲۷) یا نظام بخشیدند.¹ اما در مقیاس اجتماعی، فعالیت‌های فکری جداگانه که بتوان آنها را تحت رشته و نظام فکری مستقلی بنام نظام تحقیق قرار داد، انجام نمی‌گرفت. همچنین تحقیق تقریباً رابطه خود را با واقعیات، مسائل و مشکلات روزمره زندگی گسسته بود. شیوه خاصی از تحقیق نیز وجود نداشت. این دوره که دوره حاکمیت تفکر فردی است، منطق به عنوان ابزار و راهنمای تفکر و تعقل میدان‌دار عرصه دانش‌پژوهی است. استدلال استقرایی و قیاسی دو راهبرد اصلی تحقیق محسوب می‌گردند؛ اما استقراء به دلیل اغلب ظنی بودن (استقراء ناقص) کمتر از قیاس مورد توجه بوده است. هدف نهایی و روح حاکم بر منطق، رسیدن به دانش یقینی است که در قیاس برهانی حاصل می‌شود. هرچند در این دوره معرفت‌شناسی و فلسفه روش، مبتنی بر رویکرد خاص و انحصاری نیست؛ اما خردگرایی و واقع‌گرایی غالب است. در این عصر نیاز به تکنیک‌ها و روش‌های تحقیق حس نمی‌شود. اطلاعات و داده‌ها بیشتر از طریق مطالعات کتابخانه‌ای جمع‌آوری می‌شدند، تا روش‌های پیمایشی و میدانی به شیوه امروز. اصولاً از پرسش‌نامه‌ها و مصاحبه‌ها خبری نبود، و اگر محقق مجبور می‌شد که از نظرات دیگران استفاده کند، بر نظرات مندرج علمی در کتب و یا

¹ عده زیادی معتقدند، به دلیل اروپایی و غربی بودن تاریخ‌نگاران علم و شروع تاریخ‌نگاری علم از غرب، یونانی‌گرایی و اروپاگرایی در تاریخ علم وجود دارد که مورد قبول نیست. اما این را نمی‌توان کتمان کرد که منطق و متد پژوهش حداقل به صورت مضبوط به یونان برمی‌گردد. و بعدها در همین اروپا تحت عنوان روش علمی در دوره رنسانس تحول یافت.

حداکثر، استفاده از نظرات اعداد انگشت شماری از افراد مرجع اکتفا می‌شد. (ر. ک. فرهنگی، صفرزاده، 1390، صص 13-25) داده‌ها و اطلاعات دانشی نیز آنقدر گسترده نبودند که نیازمند تتبع روشمند به معنی امروزی باشد.

آنچه در این دوره نیاز محسوب می‌گردید، تفکر و تعمق بر سر یک‌سری داده‌های موجود به‌منظور فهم بیشتر و عمیق‌تر معارف و یا فحوص و کوشش فردی در جهت پاسخ به نیاز حقیقت‌جویانه محقق است. بنابراین در این دوره از رشد و بالندگی معرفتی بشر، بسیاری از نظریه‌ها، اکتشافات و اختراعات یا ناشی از تصادفات و یا تلاش فکری بسیط بوده و یا حاصل تحقیق و پژوهش در انزوای آزمایشگاه‌ها و کتابخانه‌ها.

ساختارها و فضاهای علمی اغلب در خدمت تعلیم و تعلم قرار داشت. پژوهشگران نیز در نهایت گمنامی و تأثیر و تأثر محیطی قرار داشتند و تحقیقات در بسیاری از موارد رویکرد فردی و صرفاً با انگیزه حقیقت‌جویی و ارضای حس کنجکاوی و نهایتاً در فضای نخبگانی انجام می‌گرفت. هرچند در این دوره از تلاش‌های علمی، آثار و مطالب گرانسنگ و عمیقی به لحاظ کمی و کیفی حاصل شده است؛ اما فراگیر نبوده، و دانش و پژوهش نهایتاً در محیط نخبگانی، مشتری (خاص) داشته است.

2. دوره قرون وسطی:

این دوره تقریباً طولانی‌ترین دوره در تاریخ غرب است. ویژگی اصلی این دوره آمیختگی دین و دانش و تقدم ایمان و نقل بر فهم و دانش بشری است. این دوره که دوره حاکمیت تعالیم کلیسا است، از قرن پنجم میلادی شروع و پایان آن با ظهور رنسانس (قرن 17 میلادی) است.

در این دوره بین منطق ارسطویی و تعالیم مسیحیت طوری سازگاری به وجود آمده بود که سراسر قرون وسطی در همه اروپا تقریباً منطق ارسطویی حاکم بود. به طوری که منطق و فلسفه کلاسیک یونان تا حدود زیادی به وسیله معروفترین فیلسوفان کلیسا غنی‌سازی شده و تحت عنوان فلسفه مدرسی یا اسکولاستیک به همه کشیشان تدریس می‌شد. ولی آنچه مسلم است، سرنوشت روش تحقیق در سراسر این دوران همان سرنوشت زمان کلاسیک‌های یونان بود و تنها روش اندیشیدن و راهبردهای تحقیق (منطق صوری) با قدرت و حاکمیت مستقر

بود. زیرا ارسطو کاخی از منطق ساخت که به قدری محکم و استوار بود که پارادایم منطق او به خصوص روش قیاسی او و اشکال 16 گانه استدلال‌هایش حاکم بر فضای علم و دانش بود.

هیچ‌گاه نباید از نظر دور داشت که اسکولاستیک‌ها، بیشتر از آنکه به دنبال حقیقت باشند، در پی آن بودند که مجموعه‌ای از حقایق پذیرفته شده را به گونه‌ای عقلایی جمع‌بندی کنند. این حقیقت خواه از راه ایمان و مکاشفه حاصل شده باشد، خواه از راه عقل و فلسفه، باید یک کل هماهنگ را تشکیل دهد. برای اسکولاستیک‌ها، داده‌ها یا محتوای مطالعات‌شان ثابت، با اقتدار و قطعی بود، و این محتوا همان کتاب مقدس، اصول اعتقادات شوراها، بین‌کلیسایی و نوشته‌های پدران کلیسا بود. (ویکی فقه، مدخل قرون وسطی، <https://fa.wikifeqh.ir>) متودولوژی یا روش تحقیق‌شان نیز به منطق ارسطو وابسته بود. منطق ارسطو بیشتر قیاس است تا استقرایی. متفکر قیاسی، استدلال خود را با یک حقیقت کلی شروع می‌کند و بدون آنکه در اثبات آن بکوشد، آن را ثابت شده فرض می‌نماید. او این قانون کلی را به یک حقیقت جزئی‌تر تعمیم می‌دهد و از رابطه آن قانون کلی و این حقیقت جزئی، به نتیجه‌ای می‌رسد که خود آن نیز تبدیل به یک قانون یا حقیقت کلی جدید می‌گردد که می‌توان آن را به حقایق جدید تعمیم داد. بنابراین علم قرون وسطایی به مانند علم باستان از روش قیاس و سیر کلی به جزئی استفاده می‌کرد و نه روش استقرایی و سیر از جزئی به کلی. مطلوب و مقصود اصلی علم، درک و دریافت معنایی بود که هر جزء در رابطه با کل و در درجه اول با خداوند داشت؛ نه توصیف، پیش‌بینی و مهار یک پدیده محدود، چنان‌که در علم جدید معمول است. (باربور، 1394، صص ۲۱-۱۹)

فلاسفه مسیحی معتقد بودند که فلسفه صحیح جز به فیض الهی و مدد معنوی که از این طریق به عقل می‌رسد، نمی‌توان به کمال علم نائل آمد. (ژیلسون، 1366، صص 52-54) این مطلب دو نتیجه را دربر داشت: 1. گرایش به عقلی‌سازی و برهانی‌سازی تعالیم و گزاره‌های دینی. از این رو شاهد این هستیم که آموزه‌های فلسفه اسلامی که در امتداد و تکامل فلسفه ارسطویی و در خدمت دین است، به شدت مورد استقبال و ترویج آنان قرار می‌گیرد. 2. رکود و عدم تلاش در جهت توسعه علوم تجربی که مبتنی بر استقراء است. بدین جهت است که از سوی دانشمندان تجربه‌گرای امروزی این عصر به عصر تاریکی و رکود علمی مشهور است. (هال، هالزی، ویلیام، 1363، ص ۱۵۲)

بحث علمی و حکمی تقریباً یکسره منحصر بود به آنچه در مدارس دیر و کلیسا واقع می‌شد، و تعلیمات مقید بود به قیود مدارس مزبور؛ یعنی دستور اولیای دین مسیح، و مدرسه را به زبان لاتین «اسکولا» می‌گفتند. از این رو، کلیه علم و حکمت آن دوره را منتسب به اسکولا نموده «اسکولاستیک» (Scolastic) نامیده‌اند. (فروغی، 1344، ج 1، ص 88)

دوره دوم: دوره توسعه و اجتماعی شدن پژوهش

این دوره که آغازگر پارادایم جدیدی به نام تجربه‌گرایی است، با نام انقلاب علمی، دوره نوزایی و رنسانس علمی در نزد غربیان شناخته می‌شود که از قرن 17 میلادی شروع می‌شود. فرانسیس بیکن را از بانیان انقلاب علمی می‌شمارند. دو کتاب مهم او ارغنون نو (۱۶۲۰) و آناتیس نو (۱۶۲۷) است که در اولی ضمن نقد منطق ارسطو، روش علمی تازه‌ای را برای جایگزینی روش ارسطویی پیشنهاد می‌کند و در دومی تصویری از پژوهش‌های علمی همراه با همکاری و تعاون را ترسیم می‌کند. (ر. ک. ویکی فقه، مدخل فرانسیس بین، <https://fa.wikifeqh.ir>) همان‌گونه که گذشت، ارسطو و پیروان او به روش قیاسی و استدلال استنباطی، شان و منزلت فراوان قابل بوده و یگانه روش رسیدن به حقیقت و یقین را روش قیاسی دانسته‌اند و در مقابل، حجیتی برای روش تمثیل و استقراء ناقص برنشمرده‌اند. (ارسطو، 1403ق، ص 254)

هرچند پیدایش روش علمی را معمولاً به راجر بیکن فیلسوف و دانشمند انگلیسی قرن سیزدهم میلادی نسبت می‌دهند، و نیز معتقدند که دانشمند ایتالیایی، گالیلو گالیله، نقش مهمی در ایجاد روش علمی داشته است؛ اما واقعیت این است که ابن هیثم، پنج قرن قبل از دانشمندان رنسانس، روش علمی را که مبتنی بر آزمایش واقعی است پایه گذاشت. (دانش نامه رشد، شبکه ملی مدارس، <http://old.roshd.ir>) به هر حال این واقعیت نیز قابل کتمان نیست که روش علمی در غرب با تلاش‌های بیکن به ثمر رسید.

روش علمی یا روش استقرایی-قیاسی یا فرضیه‌ای-قیاسی، کوششی بود برای حل بحران قیاس و استقرا و رویکرد کلیسایی. به طور کلی برای مبارزه با رویکرد کلیسایی (تقدم نقل بر عقل و تجربه)، دو جریان فکری پدید آمد: یکی، عقل‌گرایی بود که با دکارت (۱۵۹۶-۱۶۵۰م) آغاز شد و با افرادی چون "اسپینوزا" و "لایب نیتز" ادامه یافت و با "هگل" به پایان

رسید. دیگری، حس‌گرایی بود که با "فرانسیس بیکن" (۱۵۶۱-۱۶۲۶م) آغاز و با "لاک"، "برکلی"، "کنت" و "استوارت میل" ادامه یافت و در نهایت در حوزه‌های علمی غرب برترین دیدگاه محسوب شد. (پارسانیا، ۱۳۷۹، ص ۱۵۴)

عقل‌گرایی از دیرباز همراه و همزاد انسان‌ها بوده است و منحصر به انسان غربی نیست؛ اما در گذشته تاریخ، تعقل، فکر انکار حقایق برتر را در سر نداشت، بلکه انسان را به سوی معرفتی که سرچشمه آن، شهود و حضور بود، رهنمون می‌ساخت. بعد از رنسانس، ویژگی بارز عقل‌گرایی، انکار هر نوع معرفت فراعقلی و نفی و تردید در ابعاد هستی شد که فراتر از افق ادراک عقلی انسان می‌باشد.

بدین ترتیب، قرون هفده و هجده میلادی که دوران حاکمیت عقل‌گرایی بود، همه باورها و تمام ابعاد زندگی فردی و اجتماعی انسان، با حذف مبانی آسمانی و الهی، درصدد توجیه عقلانی خود برآمدند و ایدئولوژی‌های بشری جایگزین سنت‌هایی شد که چهره دینی داشتند. (همان)

به زعم ایشان، دانش باید از قید اعتقادات اسکولاستیک (مدرسی) سده‌های میانه رها گردیده و با تکیه بر روش‌های عقلی راه خودپویایی را هموار نماید. در دوران روشنگری اصطلاح عقل‌گرایی در اغلب موارد در انتقاد از مرجعیت نیروهای سنت‌مدار به کار می‌رفت. در این چارچوب عقل و خرد همواره در تقابل با مرجعیت سنت قرار می‌گرفت. (ضمیران، ۱۳۸۵، ص ۶۰) البته می‌توان گفت که آرمان استفاده از عقل برای تفسیر زندگی انسان با تفکر حکمای مدرسی قرون وسطی بیگانه نبوده است؛ اما نکته این است که مقصود کلی نویسندگان عصر روشنگری، عقلی بود که اعتقاد به وحی، تسلیم در برابر قدرت و مرجعیت، احترام به آداب و سنن و نهادهای تثبیت شده مانعی در راه آن نباشد. (فرهنگ علوم انسانی پژوه، <http://pajoohe.ir>)

ذکر این نکته ضروری است که مکتب خردباور و عقل‌گرایی عصر روشنگری به‌هیچ‌وجه دین ستیز و یا غیردینی نبود؛ بلکه می‌کوشید تا وجود خود را با معیارهای عقلی به اثبات رساند. به زعم آنها عقل باید در تقابل با تجربه حسی، وحی الهی و یا مرجعیت مسیحی در تحصیل معرفت نقش اساسی ایجاد کند. (کاپلستون، ۱۳۸۸، ج ۴، ص ۵۱)

پس از عقلگرایی، این تجربه‌گرایی بیکن بود که با هدف احیای دانش تجربی در مقابل دانش دینی قد برافراشت. تجربه‌گرایی از طرفی، قیاس را به دلیل متکی بودن به پیش فرض‌های کلی عقلی، مصادره به مطلوب دانسته و از سوی دیگر استقراء تام را در بیشتر موارد ناممکن و استقرای ناقص را غیریقینی می‌دانست. لذا چاره‌ای نداشت که برای حل این بحران چاره‌ای بیاندیشد. از این رو روش علمی یا همان قیاسی-استقرایی یا فرضیه‌ای-قیاسی را پیشنهاد کرد. با وجود این که درباره خصوصیات دقیق روش علمی اختلاف نظرهایی وجود دارد؛ اما اکثراً براین عقیده اند که خصوصیات اصلی این روش عبارتند از:

-مشاهده

-پرسش

-فرضیه

-آزمایش

-تجزیه و تحلیل

-نتیجه‌گیری (جوفری، 1391، ص 24)

در این روش، ابتدا به روش قیاسی فرضیه‌ای ارائه می‌شود، آنگاه برای اثبات آن فرضیه، در محدودی خاصی (جامعه نمونه) استقرای ناقص صورت می‌گیرد. پس از اثبات فرضیه در محدوده جامعه نمونه، حکم به کل جامعه تعمیم داده می‌شود.

تجربه‌گرایی، اختلاف معرفت‌شناختی و مبنایی با اسکولارها و عقل‌گرایان نیز داشت؛ و آن‌ابتنای پژوهش بر حس و تجربه بود. در این منطق، لزوماً پژوهشی از ملاک صحت و پذیرش برخوردار خواهد بود که آزمون پذیر تجربی باشد. توسعه علوم تجربی در دوره رنسانس، تغییر و تحولات زیادی در ساختارها، فرایندها، ابزارها و . . . ایجاد کرد. و موجب توجه همگان به جذابیت‌های آن شد. ویژگی بارز این دوره، همگانی شدن علم است. در این دوره پدیده علم به مثابه یک نهاد اجتماعی مورد توجه قرار گرفته است. آنچه بر سرعت روندهای اجتماعی شدن پژوهش و تولید علم در این دوره می‌دمید، استفاده ابزاری جوامع از علم برای رقابت بر سر قدرت و ثروت بود. در این دوره، علم و پژوهش به مسئله اصلی جوامع در رسیدن به قدرت و

ثروت قرار گرفت، و کشورها به میزان رشد و پیشرفت علمی‌شان به کشورهای توسعه‌یافته و غیرتوسعه‌یافته؛ جهان اول، دوم؛ و کشورهای قدرت‌مند و ضعیف تقسیم می‌شدند. از این پس رفته رفته شاهد دخالت هدفمند و وسیع دولت‌ها در مدیریت، سنجش و ارزیابی کلان علم در مقیاس کلان اجتماعی هستیم.

همچنین در این دوره، تنوع و حجم وسیع اطلاعات که نتیجه توجه همگانی به علم و دانش بود، معنای خاصی از تلاش و کوشش علمی که مبتنی و متکی بر روش و تکنیک‌های خاص (گردآوری و تجزیه و تحلیل) است را به عنوان پیش‌نیاز ضروری پژوهش و تولید علم اجتناب‌ناپذیر کرد. در این فضا تولید علم دیگر با تفکر و یا آزمایش بسیط امکان‌پذیر نبود؛ بلکه نیازمند تتبع و تجزیه و تحلیل و آزمون دقیق و روشمند اطلاعات بوده است. در این دوره منطبق به عنوان دانش راهبردی پژوهش که راهبردهای کلان پژوهش را به منظور نیفتادن فرد در دام خطا و مغالطه تذکر می‌داد، کافی نبود؛ بلکه تکنیک‌ها و ابزارهای گردآوری، پردازش و تحلیل اهمیت فراوان یافت، و بدین ترتیب پژوهش معنا و مفهوم جدیدی یافت.

در این دوره است که فضاها و ساختارهای پژوهشی برای اولین بار شکل گرفتند و رفته رفته توسعه یافتند. در فرانسه فرهنگستان سلطنتی علوم فرانسه در سال ۱۶۶۶م برای پرورش تحقیقات و همچنین در لندن، انجمن سلطنتی تأسیس گردید. در اوایل سده ۱۸ پتر کبیر یک مؤسسه آموزشی و پژوهشی در پایتخت امپراتوری خود، سن پترزبورگ ایجاد کرد. طرح او زمینه‌چینی برای فارغ‌التحصیلانی بود که بتوانند پژوهش‌های علمی بیشتری را در آن دنبال کنند. این نهاد در نوع خود در اروپا نخستین گام برای انجام تحقیقات علمی در درون ساختار یک دانشگاه بود. آکادمی سنت پترزبورگ پس از صدور فرمان در ۲۸ ژانویه ۱۷۲۴م تأسیس شد.

اما ظهور رسمی موسسات تحقیقاتی به قرن بیستم میلادی بازمی‌گردد. (خبرگزاری دانشجویان جوان، ایسنا، ۱۷ آذر ۱۳۹۹؛ <https://www.isna.ir/news>)

ویژگی عصر انقلاب علمی

ویژگی	محور
تجربه‌گرایی	معرفت‌شناسی

راهبرد تحقیق	فرضیه‌ای- قیاسی
روش تحقیق	روش علمی (برخورد با مشکل، تبدیل مشکل به مسئله، تدوین فرضیه، گردآوری داده‌ها، تجزیه و تحلیل داده‌ها و نتیجه‌گیری و تعمیم.
رویکرد تحقیق	اجتماعی

دوره سوم: دوره جهانی شدن پژوهش

ادبیات جهانی شدن در نیمه دوم دهه 1980 بود که رسمیت پیدا کرد. شاید هیچ چیز بیش از ابتکارها و اختراعات علمی و صنعتی زمینه این جهانی شدن را فراهم نکرده باشد. گام‌های آن در نتیجه پیشرفت فناوری‌های نوین به ویژه در عرصه ارتباطات از راه سرعت یافته است. به تعبیر گیدنز، جهانی شدن پدیده‌ای اجتماعی است که شامل فرآیندهایی می‌شود که روابط اجتماعی و وابستگی متقابل را تشدید و تقویت می‌کنند. به عقیده "مایکل تانز"، جهانی شدن، پیامد یک انقلاب تکنولوژیک است که همزمان با رایانه‌ای کردن امور ارتباطات راه دور و حمل و نقل سریع مشاهده می‌شود. (محلّی، 1390، ش 5، ص 47) جهانی شدن علاوه بر تاثیراتی که بر حوزه‌های مختلف گذارده است، به نظر می‌رسد که پیش و بیش از همه در حوزه فرهنگ تأثیر خود را نهاده است و گرایش بیشتری در این راه از خود نشان داده است؛ به طوری که از آن گاه‌ها به جهانی شدن فرهنگ یا جهانی سازی فرهنگی یاد می‌کنند.

آنچه به رشد فزاینده جهانی شدن پژوهش کمک کرد، ظهور اینترنت یا شبکه جهانی اطلاعات در سال 1995 بوده است. اینترنت به فرایند مدیریت علم، شتاب و انسجام بخشید و موجب شد پایگاه‌های استنادی و علم‌سنجی که در دوره قبل با هدف مدیریت و ارزیابی علم تأسی شده بود از بعد اجتماعی و ملی فراتر رفته و بعد منطقه‌ای و جهانی به خود بگیرند. در نگاه امروزی، اساساً تحقیق و توسعه منوط به تشریح مساعی و ارتباطات گسترده علمی در بعد جهانی است؛ و پژوهش فعالیتی است همراه با خلاقیت و نوآوری در این مقیاس. بنابراین در تعریف تحقیق گفته شده است: «چگونگی گردآوری اطلاعات و پردازش آنها به منظور انجام کاری نو بر روی متن یا موضوعی کار نشده یا حل مسأله‌ای حل نشده.» (نکونام، 1386،

ص30) چراکه در معنای امروزی پژوهش فرایند تولید علم است، و تولید علم در مقیاس جهانی شامل چند معیار اساسی است که از جمله آن‌ها «اینکه نظریه، متد و یا دستاوردی باشد که دست اول باشد. اگر نظریه‌ای مطرح شود که پیش از این در جهان وجود داشته است، این نظریه نمی‌تواند به عنوان تولید علم مطرح شود.» (موسوی موحد، 1381، ش 28)

بنابراین، امروزه فعالیت پژوهشی فعالیتی نیست که در انزوای فردی و حتی در مقیاس ملی و اجتماعی صورت گیرد؛ بلکه فعالیتی کاملاً مشارکتی در مقیاس جهانی است. لوازم این تلقی از پژوهش این است که قبل از بهره‌گیری از هر یافته‌ای، ابتدا باید آن‌را عیارسنجی کرده، و از صافی ملاک‌های یک پژوهش معتبر در مقیاس جهانی عبور داده؛ تا مورد تأیید جامعه علمی و اندیشمندان آن حوزه معرفتی قرار گیرد. این امر هم زمانی امکان‌پذیر است که محقق یافته‌های پژوهشی خود را در یک قالب معتبر و استاندارد علمی ارائه کند. (ر. ک. حبیبی، 1398، ص25)

ب- سیر تحولات پژوهش در حوزه علوم دینی

به موازات تطور تاریخی و فرایند تکاملی پژوهش، در عالم اسلام و پژوهش‌های اسلامی نیز شاهد تغییر و تکامل مقوله پژوهش هستیم. مراد از پژوهش‌های اسلامی در اینجا در درجه اول، تأکید بر پژوهش‌های مبتنی بر آیات و روایات است؛ البته برای شناخت کامل روندها گریزی نیز به پژوهش‌هایی که در عالم اسلام (اعم از تجربی و عقلی) رخ داده است زده شده است.

سیر تطورات و تحولات پژوهش در عالم اسلام را در ذیل مرور می‌کنیم:

1. عصر حضور امامان معصوم (ع)

در این دوره، واژه پژوهش با واژگانی چون «بحث علمی» و «فحص علمی» هم‌افق بوده است. (ر. ک. مهنا، 1413ق، ج1، ص64؛ مرتضی زبیدی، 1414ق، ج3، ص168) تحقیق و پژوهش همواره مورد تأکید و تشویق ائمه معصومین بوده است. قَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عَلِيُّهُ السَّلَامُ: «تَعَلَّمَ الْعِلْمَ فَإِنَّ تَعَلُّمَهُ حَسَنَةٌ وَ مُدَارَسَتَهُ تَسْبِيحٌ وَ الْبَحْثُ عَنْهُ جِهَادٌ وَ تَعْلِيمُهُ مَنْ لَا يَعْلَمُهُ صَدَقَةٌ.» (الصدق، الامالی، ج ۱ ص ۶۱۵) دانش را فراگیرید؛ آموختن آن

«حسنه» است و گفت‌وگوی آن «تسبیح» و جستجو و فحص آن «جهاد» است و آموختن آن به کسی که نمی‌داند، «صدقه» است.

همان‌گونه که ملاحظه می‌گردد، جستجوی علمی مساوی با جهاد تلقی شده است، و به‌خاطر این ویژگی، یعنی نیازمندی به جهاد و کوشش فراوان، از واژه تعلّم و یادگیری متمایز می‌گردد. در این دوره ائمّه (علیهم السلام) شاگردان خود را به ممارست و کوشش در استنباط و استخراج احکام دینی تشویق می‌کردند. گاه به صورت یک دستور کلی می‌فرمودند: «إِنَّمَا عَلَيْنَا أَنْ نُلْقِيَ إِلَيْكُمُ الْأُصُولَ وَ عَلَيْكُمْ أَنْ تَفْرَعُوا» (حرعاملی، وسائل الشیعه، جلد ۲۷، ص ۶۱) بر ماست که اصول و کلیات شریعت را بر شما بیان کنیم و بر شماست که فروعات آن را خود به دست آورید. و گاهی بر بعضی اصحاب به طور خاص تکلیف به اجتهاد می‌فرمودند. یکی از این نمونه‌ها، دستور امیر مؤمنان علی (علیه السلام) به قُتْمِ بْنِ عَبَّاسٍ فرماندار آن حضرت در مکه است که فرمود: «و اجلس لهم العُصْرَيْنِ فَأَفْتِ الْمُسْتَفْتَى وَ عِلْمُ الْجَاهِلِ وَ ذَاكِرُ الْعَالَمِ» (مستدرک الوسائل، ج ۱۳، ص ۱۷۲) صبح و عصر برای رسیدگی به امور مردم، مجلسی فراهم ساز، به آنان که فتوا خواهند، فتوا ده، جاهلان را بیاموز و با دانشمندان به مباحثه و گفتگوی علمی بپرداز.

گاه نیز شیوه استنباط را به شاگردان خویش می‌آموختند که یکی از این نمونه‌ها پاسخ امام صادق (علیه السلام) به پرسش عبدالاعلی، درباره نحوه مسح بر ناخن پایی است که مجروح شده و پارچه‌ای بر آن گذاشته شده است. امام (علیه السلام) فرمود: «يُعْرَفُ هَذَا وَ أَشْبَاهُهُ مِنْ كِتَابِ اللَّهِ، قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ امسح عليه» (حرعاملی، وسائل الشیعه، ج ۱، ص ۱۵۲) این مورد و همانند آن، از کتاب خدا فهمیده می‌شود. خداوند فرمود: در دین اسلام خدا کار سنگین و سختی بر شما قرار نداد. بنابراین، بر همان پارچه [جبیره] مسح کن. امام نحوه استفاده از قاعده حرج را به وی آموخت.

بنابراین در طلیعه اسلام گرایش به پژوهش و تحقیق وجود داشته و مورد تأکید ائمّه معصومین نیز بوده است؛ اما به دلیل دسترسی بی‌واسطه به معصومین علیه السلام، نیازمندی به پژوهش به جهت دستیابی به معارف دین، آن‌گونه که باید احساس نمی‌شده است. (کشی، رجال، 1348، صص 539-541؛ صفار 1404ق، ص 201؛ نقل در: رجائی باغ سیائی، 1392، ص 10) بنابراین در این دوره غلبه بر تعلیم و تعلّم بوده است. این پدیده آنقدر شیوع داشته که

در دوره اولیه اسلام، مفهومی چون «اجتهاد» بار معنایی منفی به ذهن متبادر می‌کرده است، و بر ظن‌گرایی بجای اتکای به نص تلقی می‌شده است. (ابونعیم اصفهانی، حلیه الاولیاء، 1387، ج 3، 196؛ نقل در: رجائی باغ سیائی، 1392، ص 10)

«در بین اهل سنت نیز، واژه‌ی «اجتهاد» در عصر صحابه و تابعان، معنای خاصی داشت که شامل قیاس، استحسان، مصالح مرسله و . . . می‌شد و به اجتهاد به رأی شهرت داشت. برخی مدعی‌اند که اساساً اجتهاد، با قیاس و استحسان مترادف بوده (آقابرگ طهرانی، 1389، ص 12) و شافعی قیاس و اجتهاد به رأی را دو اسم برای یک معنا می‌دانسته است. (شافعی، 1402ق، ص 477) امامان معصوم (علیهم السلام) اجتهاد به مفهوم خاص را خلاف موازین شرع دانسته و به شدت با آن مبارزه کرده‌اند» (یوسفی مقدم، 1387، ص 65).

بر اساس گزارش‌های برجای مانده در منابع تاریخی، شمار مؤلفان جهان اسلام در سده نخست هجری اندک بوده است؛ بنابر برآوردی 39 تن در علوم شرعی و عربی به تألیف پرداختند. با وجود توصیه‌های مکرر قرآن و پیامبر به علم‌آموزی، چند عامل در نخستین دهه‌های پس از رحلت پیامبر اکرم، گسترش علوم را دشوار می‌کرد. نخست آنکه نگرارش دانسته‌ها و باورها در فرهنگ عربی آن روزگار چندان معمول نبود. عرب‌ها «سَماع» را موثقت‌ترین طریق در روایت شعر، لغت و خبر می‌دانستند و در وثاقت نوشته‌ها تردید داشتند؛ مگر آنکه محتوای آنها را از استادی می‌شنیدند؛ یا بر او می‌خواندند. اگرچه پاره‌ای ملاحظات در حفظ کلام الهی، مسلمانان را به مکتوب ساختن قرآن واداشت؛ اما آنان حتی از تدوین احادیث نبوی اجتناب می‌کردند. افزون بر این، خط عربی نیز خطی ابتدایی و مشکل‌آفرین بود. (دانشنامه جهان اسلام، بنیاد دائره المعارف اسلامی، صفحه 5023)

در خصوص علوم مختلف، به گفته سیوطی، علوم باستان در سده نخست اسلام به هنگام فتح سرزمین‌های عجم به میان مسلمانان راه یافت؛ اما رایج نشد. زیرا «سلف صالح»، مانع پرداختن به آن می‌شدند. همه معارفی که تا اواخر سده نخست در جامعه اسلامی شکل گرفت و شیوع یافت، با فهم مآثورات دینی و تحصیل بینش اسلامی بر پایه آن در ارتباط بود. برای نمونه صرف و نحو و معانی و بیان به انگیزه فهم دلالت‌ها و کاربردهای لغوی قرآن به کار می‌رفت. حتی طب با همه ضرورتش مجال رایج شدن به صورت دانشی انسجام‌یافته و مکتوب پیدا نمی‌کرد. چنانکه عمر بن عبدالعزیز در انتشار ترجمه‌ای از گُنْش اَهْرُن چندان تردید داشت

که چهل روز آن را بر سجاده خویش نهاد و دعا و تأمل کرد. دیگر خلفای اموی نیز اعتنای چندانی به علوم و معارف سایر اقوام نداشتند. اهتمام به این امور در نظر ایشان اشتغالی پست و درخور موالی بود. روزنتال درگیری امویان را با روم شرقی در دور دوم فتوح اسلامی عاملی مؤثر در روگردانی آنان از علوم یونانی دانسته است؛ چرا که اقبال به این علوم ممکن بود پذیرش رسمی ارزش‌های فرهنگی بیگانه به حساب آید. (دانشنامه جهان اسلام، بنیاد دائرة المعارف اسلامی، صفحه 5023)

پس از سرنگونی بنی‌امیه و روی کار آمدن بنی‌عباس، هرچند بخاطر استقبال و حمایت حاکمان عباسی از علوم و فرهنگ مختلف و فضای باز فرهنگی، علوم عقلی و تجربی فراوانی از تمدن یونان و ایران باستان وارد سرزمین‌های اسلامی شد؛ اما صرفاً در حد ترجمه منابع علمی و گفتگوی علمی با دانشمندان آن‌ها بوده است (ر. ک. بیات، 1393، ش 2).

از دیگر کسانی که در انتقال این میراث عظیم نقش داشتند، دانشمندان و مترجمانی بودند که از اهل ذمه به خصوص مسیحی و سریانی بودند که به ترجمه کتاب‌های پزشکی و فلسفی پرداختند و به دلیل مهارت زیاد در این امر، ترجمه‌های آنها گیرا و ارزنده بود. ایرانیان نیز، خاصه در برگرداندن آثار پهلوی به عربی که آنها نیز، نظیر دیگر مسلمانان آنان را به عنوان زبان بیان علمی و فلسفی پذیرفته بودند نقش موثری داشتند. (سید حسین نصر، 1394، جلد 4، ص 348)

در آغاز عهد عباسیان، زنادقه و اهل کتاب نه فقط با عقاید و مقالات خویش موجب پیدایش کلام و مجادلات متکلمان شدند، بلکه مخصوصاً با میراث دیرینه خویش، جهان بیت الحکمه و عصر طلایی ترجمه و تألیف عربی را پدید آوردند. در واقع آشنایی مسلمین با معارف و علوم عقلی حاصل سعی مجوس، زنادقه، مخصوصاً عیسویان و حرانیان بود و برای دفع شکوک و شبهات آنان علم کلام پدید آمد. (زرین کوب، 1360، ص 436)

ویژگی‌های این دوره به لحاظ پژوهش دینی عبارتند از:

1. حضور ائمه اهل بیت (علیهم السلام) و تبیین شریعت و صیانت آن از تحریف؛
2. دسترسی مخاطبان به معارف دینی با مراجعه به ائمه.

3. دانش پژوهی در این عصر، به فراگیری سنت و احادیث، حفظ و نقل آنها و فتوا دادن بر اساس آنچه که از آیات قرآن و احادیث به طور روشن به دست می‌آمد، خلاصه می‌شد.

4. در این دوره استنبط و اجتهاد را به معنای مصطلح جز در مواردی که دسترسی به آن بزرگواران ممکن نبود، مجاز نمی‌دانستند.

5. حدیث و معارف با هم آمیخته بود و مسائل معرفتی بر اساس احادیث و غالباً به صورت غیر منظم تدوین و با اسنادش ذکر می‌شد. (ر. ک. مکارم شیرازی، 1427ق، ج 1، صص 96-120)

2. عصر تتبع و گردآوری و تألیف: این عصر، عصر شکل‌بندی و تبویب روایات است که از عصر غیبت صغری (260 هجری) آغاز و تا زمان شیخ طوسی (448 هجری) ادامه دارد. در این عصر به دلیل عدم دسترسی به ائمه معصومین، نیازمندی به کلام و آثار آن‌ها و نیز تتبع و جستجوی در این آثار فزونی می‌یابد. اما به دلیل نزدیکی با عصر معصوم و عدم رخداد مسائل جدید، مشکلی به لحاظ فهم و دریافت معارف از روایات وجود ندارد. بنابراین، تلاش‌ها بیشتر در جهت دسته‌بندی و تبویب روایات صورت می‌گیرد.

تألیف عبارتند از: 1. [مقابل تصنیف] نوشتن و فراهم آوردن کتابی که مطالب آن را از کتاب‌های دیگر اقتباس کرده باشند. 2. (اسم) اثری که با این روش نوشته شده است. (عمید، 1389، ذیل واژه) تألیف در اصطلاح کتابشناسی، مصدری به معنای دو یا چند چیز را به ترتیبی خاص باهم پیوند دادن یا جمع کردن است. هرگاه این مصدر به جای اسم مفعول به کار رود به معنای کتابی است که در آن مطالب پراکنده از چند منبع با ترتیبی خاص و بهنجار جمع آمده باشد (ابن منظور، 1408، ذیل واژه "ألف")

این دوره، معارف اهل بیت (علیهم السلام) که به صورت پراکنده و بدون شکل‌بندی وجود داشت، به صورت تبویب، عرضه شد. این تبویب در اغلب موارد از محدوده نقل الفاظ روایات تجاوز نمی‌کرد. بنابراین در این دوره هر چند پژوهش به صورت جدی در قالب تألیفات شکل گرفته است؛ ولی به صورت ماثور بود. مانند «الکافی» اثر شیخ کلینی و «من لایحضره الفقیه» اثر شیخ صدوق.

دیدگاه‌های علما و فقها نیز به صورت مأثور، گاه با حذف اسناد و یا تقطیع متن روایات و اقتصار روایت ذکر می‌گردید. مانند کتاب شرایع ابن بابویه و کتاب‌های التوحید، هدایه و مقنع از شیخ صدوق و نهاییه شیخ طوسی. بنابراین استنباط و اجتهاد در این دوره، بسیط و ساده بود و در استنتاج هم متن روایت ذکر می‌شد. (ر. ک. مکارم شیرازی، 1427، ج 1، صص 96-120)

در حوزه علوم تجری و عقلی نیز همچنان با ادامه نهضت ترجمه و استنساخ کتب و ظهور و بروز مکاتب و گفتمان‌های فکری و استماع و بحث و گفتگوی با آن‌ها مواجه‌ایم. هرچه جلوتر می‌رویم به عصر تنبع، تحقیق و نوآوری و تکامل علمی نزدیک می‌شویم. به طور کل میانه قرن 2 تا اواخر قرن 4 را عصر نهضت ترجمه می‌گویند. (ر. ک. بایسته‌های دوره‌بندی تمدن اسلامی، علی بیات، فصلنامه فلسفه و الهیات، سال 19، ش 2، 1393)

3. عصر نوآوری و تصنیف:

هرچه از عصر ائمه معصومین فاصله می‌گیریم، نیاز به تتبع و فحص و نیز شرح، توضیح و فهم روایات بیشتر و بیشتر می‌شود. این مسئله از طرفی به دلیل عدم دسترسی مستقیم افراد به معصومین و از طرفی به وجود آمدن شرایط و مسائل جدید برمی‌گردد. در این دوره با دو نوع تلاش علمی مواجه هستیم. تلاش در جهت شرح و تفسیر آیات و روایات؛ و تلاش در جهت فهم عمیق‌تر آنها (اجتهاد). هر دو اینها در عنوان عام تصنیف می‌گنجد.

تصنیف برخلاف تألیف است که صرفاً نوشتن کتابی که در آن از چند کتاب دیگر مطالب مختلفه را استخراج نموده و جمع نمایند. (ر. ک. دهخدا، 1377، ج 4، صص 6325) تصنیف اثری است که صرفاً از ذوق، قریحه و تجربیات و تحقیقات صاحب‌اثر سرچشمه گرفته و به رشته تحریر درآمده و پیرامون مقوله‌ای خاص، به شرح، توضیح و توصیف پرداخته باشد. (دشتی، 1388، صص 416)

امروزه در ارزیابی‌های پژوهشی، تصنیف کتاب را به مجموعه‌ای گویند که پیام اصلی آن براساس دیدگاه‌ها و نوآوری‌های علمی نویسنده یا نویسندگان است و همراه با تحلیل یا نقد دیدگاه‌های دیگران در یک موضوع مشخص می‌باشد؛ به‌گونه‌ای که حداقل یک سوم کتاب را دیدگاه‌های جدید نویسنده یا نویسندگان تشکیل می‌دهد. (همان)

همان‌گونه که گذشت، در صدر اسلام، با وجود توصیه‌های فراوان معصومین علیهم السلام به تفکر، تفقه و اجتهاد، مسلمانان اغلب به نقل حدیث تمسک و اکتفا می‌کردند؛¹ اما در گذر زمان به دلیل ضرورت‌های اجتماعی تسلیم اصل اجتهاد و درایت در روایت شدند. در برخی از ازمینه، اجتهاد و روش اجتهادی در محیط علمی شیعه نیز با ظهور مکتب اخباری‌گری کم‌رنگ شد. اخباریان با محوریت‌بخشی به روایات به عنوان منبع استنباط و با نفی اجتهاد مصطلح اصولیان، مدعی فهم قطعی دین بر این اساس بودند؛ (ر. ک. مرکز مدیریت حوزه‌های علمیه، معاونت پژوهش، فرهنگ‌واژگان پژوهشی، 1397) اما اجتهاد در مدت کوتاهی دوباره راه تجدید حیات مداوم خویش را یافت؛ به طوری که می‌توان گفت، پژوهش و علم در طول حیات شیعه، همواره بر مبنای اجتهادگرایی و کوشش برای فهم و درایت دین استوار بوده است.

اجتهاد، کلمه‌ای عربی از ماده «ج - ه - د» و باب افتعال به معنای به‌کار بستن تمام تلاش برای انجام دادن کاری است. (فیومی، 1414ق، ج 2، ص 112) در اصطلاح «الاجتهاد هو استفراغ الوسع فی تحصیل الحجج علی الحکم الشرعی (الحاجبی، 1403، ج 1، ص 25). اجتهاد عبارت است از تلاش علمی و روشمند جهت استنباط و استخراج حجت بر وظایف شرعی مربوط به موضوعات و پدیده‌های فرعی، از اصول و قواعد و منابع شرعی و عقلی. (مطهری، 1390، ج 3، ص 18)

به نظر می‌رسد که خاستگاه معنای اصطلاحی اجتهاد، این حدیث مشهور است: «اذا حکم الحاکم فاجتهد فاصاب فله اجران و اذا حکم فاجتهد ثم اخطأ فله اجر»؛ هرگاه حاکم، داوری کند و در فهم حقیقت بکوشد و به آن برسد، سزاوار دو پاداش و هرگاه با تلاش فراگیر حکم کند و به خطا رود، تنها یک پاداش خواهد داشت. (شافعی، 1402ق، ج 7، ص 93 و ج 8، ص

¹. شیخ طوسی دلیل نگارش یکی از کتب خود به نام المبسوط را اینگونه بیان می‌دارد: «چون امامیه در گذشته تفریح فروع نمی‌کردند و تنها به تبیین حکم موارد نصوص که [دست به دست به آنها رسیده بود] قناعت می‌کردند، مخالفان به آنان طعن می‌زدند. این کتاب بدان علت تصنیف شد تا بدانند شیعه‌ی امامیه به برکت احادیث وارد شده از ائمه (علیهم السلام) می‌تواند تمام مسائل را استنباط کند و برای به دست آوردن احکام شرعی، نیازی به اعمال قیاس و امثال آن ندارد.» (ر. ک. المبسوط، ج 1، ص 1-3، مقدمه.)

203) شیخ طوسی در مبحث تصویب و تخطئه، کاوش در مباحث اعتقادی را نیز اجتهاد می‌داند. (شیخ طوسی، بی‌تا، ج 3، ص 273)

«برخی اجتهاد را صرف استدلال به ظواهر کتاب و سنت می‌دانند؛ (ابن حزم، 1407ق، ج 1، ص 45) به گواهی اخبار و روایات نیز، تفقه و اجتهاد در دین به معنای پژوهش در همه آموزه‌های دین است. (خطیب بغدادی، صص 2-26)» (ر. ک. عزیزی، 1384، ص 23)

بنابراین اجتهاد اصطلاحاً عبارت است از «کوشش علمی بر اساس منابع معتبر به واسطه ابزار و عناصر لازم برای تفهیم، اکتشاف و استخراج مطلق آموزه‌های دین، به گونه‌ای که از اعتبار (حجیت یا صرفاً منجزیت و معذرت) برخوردار باشد.» (حسنی، علی پور، 1386، ش 50، ص 14)

دوره اجتهاد از انتقال شیخ طوسی از بغداد به نجف و تأسیس مدرسه فقه و اجتهاد آغاز می‌شود. ویژگی این دوره عبارت است از آغاز تدوین اصول فقه (عده الاصول)، فقه مقارن (خلاف)، حجیت اخبار آحاد و استفاده از عقل در فرایند اجتهاد فقهی. در ادامه این فرایند با نبوغ و نوآوری فقهی شیخ انصاری (نیمه قرن سیزدهم) تکامل می‌یابد. ویژگی این دوره، حرکت جدید علمی به همراه اسلوبی جدید و روش‌های تازه در اصول استنباط است. در این دوره عقل‌گرایی به اوج خود می‌رسد؛ به طوری که گاهی اصول استنباط با فلسفه در می‌آمیزد. (ر. ک. مکارم شیرازی، 1427، ج 1، صص 96-120)

در این مرحله، سه‌گونه دانش به جهت پژوهش و تحقیق ضرورت می‌یابد: 1. شیوه‌های استدلال به نحو عام (علم منطقی)، به مثابه راهبردهای پژوهش؛ 2. علم اصول و قواعد فہم متن و مبانی استنباط و استدلال گزاره‌های دینی؛ 3. شیوه‌های استدلال در عمل و در ضمن دروس اجتهادی (درس خارج). در این روش فراگیر، گام به گام تمامی مراحل یک پژوهش را همراه با استاد طی می‌کند. در واقع دروس اجتهادی، فرایندهای پژوهش به صورت عملی و در ضمن حلّ یک مسئله آموزش داده می‌شود. یا به عبارت دیگر، به مثابه یک کارگاه آموزشی است که فرایند تولید و به نتیجه رسیدن یک محصول علمی را از ابتدا تا انتها نشان می‌دهد. هدف اصلی در دروس اجتهادی، آمادگی طلبه جهت نظریه‌پردازی در علوم دینی است.

در عرصه علوم و فنون تجربی و دانش‌های عقلی به این عصر، عصر طلایی تمدن اسلامی لقب دادند. دوران طلایی اسلام یا دوران شکوفایی و ترقی دانش اسلامی، دوره‌ای در تاریخ اسلام است که از قرون چهارم تا هشتم هجری قمری است. دوره‌ای که مسلمانان با استفاده از آموزه‌های قرآن و سنت پیامبر اکرم اسلام (ص) و امامان شیعه، و ترجمه دست‌آوردهای تمدنی یونان و ملل دیگر، و بالخصوص روحیه و تلاش علمی که در آنها وجود داشت، توانستند مجموعه علمی، تمدنی و فرهنگی منسجم و پویایی را ایجاد کنند که تاکنون نظیر نداشته است. (قربانی، 1398، ش 3)

این زمانی است که بتدریج از رونق نهضت ترجمه کاسته شده است، و اشتیاق و حمایت فرهیختگان از فعالیت‌های علمی بیش از گذشته شده است. نهضت ترجمه ضرورت و مناسبت علمی و اجتماعی خود را از دست داده بود و چیزی درخور که احتیاجات حامیان ترجمه و دانشوران جامعه را رفع کند، در میان آثار یونانی و ایرانی و ... باقی نمانده بود. این تحول، که از قرن دوم عباسی آغاز شده بود، در دوره حکومت آل بویه به مرحله‌ای رسید که دیگر تقاضایی برای ترجمه آثار یونانی وجود نداشت و حامیان علم خواستار تتبعات جدید و تحقیقات اصیل بودند. (دانشنامه جهان اسلام، بنیاد دائرة المعارف اسلامی، ج 1، صفحه 5024؛ به نقل از گوتاس، 1394، صص 151-152)

مسلمانان هرچه از دانش یونانی و ایرانی فراگرفتند، با تحقیق و پژوهش بر آن افزودند و به تکامل رساندند. در این دوره هرچه در دنیای غرب افول و تاریکی تلقی می‌شود، در سرزمین‌های اسلامی شکوفایی و رشد خوانده می‌شود. در واقع، مسلمانان در برخورد با علوم ملل دیگر چند کار مهم انجام دادند؛ اول اینکه با ترجمه آثار علمی، علوم ملل دیگر را اخذ کردند. دوم اینکه به هضم و بومی سازی علم براساس جهان‌بینی اسلامی پرداختند. در نتیجه این کار بخش مهمی از علوم مأخوذه جذب گردید و بخشی از آن هم دفع شد. در گام بعدی به بازخوانی و بازتولید علم اسلامی براساس مؤلفه‌های نگرش اسلامی اقدام کردند که در این امر، انگیزه‌های دینی و اخلاقی‌های فردی آنها بسیار نقش داشت. (همان)

از میان علومی که از رهگذر ترجمه به عالم اسلام راه یافت، بیش از همه منطبق مورد توجه موافقان و مخالفان قرار گرفت. با وجود مخالفت‌های بسیار با منطق، کوشش‌های غزالی و دیگران در آشتی‌دادن منطق ارسطو با اصول فقه و کلام باعث شد، پس از او مباحث لغوی و

اصولی رنگ منطق بگیرد و در همه جا از تعریف الفاظ گرفته تا تعیین اعتبار استدلالات، منطق به مثابه معیار حضور یابد. (دانشنامه جهان اسلام، بنیاد دائرة المعارف اسلامی، ج 1، صفحه 5024)

مهمترین خدمت دانشمندان مسلمان به دنیا، ابداع روش علمی بود که اولین بار توسط ابن هیثم انجام شد. وی نخستین دانشمندی بود که ضرورت وجود شواهد تجربی برای پذیرش یک تئوری را عنوان کرد. سپس دانشمندان بزرگ دیگری از طریق این روش به افزایش علم کمک کردند. (ر. ک. دانشنامه رشد، شبکه ملی مدارس، <http://old.roshd.ir>)

رواج صنعت کاغذ از دیگر اسباب رواج علم و معرفت شد. مسلمانان در قرون اولیه هجری، صنعت کاغذ را از ماوراءالنهر به داخل بلاد عرب زبان بردند. از برکت وجود کاغذ در بغداد بیشتر از صد کتاب فروش بودند که غیر از فروش کتاب از کتب نسخه برداری می کردند و البته این کار تشکیل کتابخانه را هم آسان کرد. (زرین کوب، 1360، ص 40)

از این دوره بیش از دو میلیون کتاب خطی باقی مانده است که حدود یک میلیون نسخه در آسیای میانه و نیم میلیون نسخه در هند و پاکستان و دهها هزار نسخه در کتابخانه های ملی فرانسه - اسپانیا - بریتانیا و دانشگاه میشیگان قرار دارند.

این دوره ادامه داشت، تا اینکه پس از قرن هشتم با مواجه شدن دنیای اسلام با تاخت و تازهای بیگانگان و جنگ های مختلف به خصوص مغول ها علم و پژوهش دچار رکود می شود. تا اینکه در دوره صفویه تا حدودی دوباره احیا می شود، و سپس به دلیل شکل گیری و نفوذ و استیلای استعمار حاصل از عصر رنسانس غرب به افول می گراید.

به طور کلی باید گفت، در این دوره، هرچه حکومت ها استقرار بیشتری می یابند و وجهه دینی تر می گیرند، شاهد این هستیم - چه در حوزه پژوهش های دینی و چه در حوزه پژوهش های عقلی و تجربی محض - پژوهش و علم توسعه بیشتر می یابد؛ اما به دلیل عدم اتحاد و یگانگی (یکی بودن) نهاد علم و حکومت، پژوهش ها رویکرد فردی و غیراجتماعی دارد. یعنی پژوهش ها در درجه اول دغدغه عده ای خاصی تحت عنوان علما، فقها، حکما، عرفا و فلاسفه است، و اغلب کاری نیز به مسائل و نیازمندی های جامعه ندارد.

پژوهش‌های فقهی اغلب به دنبال برائت ذمه فرد مکلف است، تا پاسخگویی به نیازهای فقهی جامعه و حکومت.¹ پژوهش‌های فلسفی و کلامی نیز رویکرد انتزاعی، بنیادی و غیرکاربردی داشته و به دنبال امتداد اجتماعی پژوهش‌ها نیست²

همچنین دانش تجربی، اغلب در سینه افراد خاصی انباشته شده بود و این حوزه از علم نیز در صدد توسعه نیروی انسانی (دانشگر و پژوهشگر) و تغییر و تحول دانش بنیان ساختارها، فرایندها، محصولات و خدمات به صورت گسترده نبوده است. در این دوره خبری از نهاد اجتماعی علم و نظام اجتماعی پژوهش نیست.

4. عصر اجتهاد پویا:

در گذشته به دلیل بساطت مسائل و موضوعات و نیز محدودیت‌هایی که برای علمای اسلام در طرح مسائل جامعه و حکومت وجود داشت، پژوهش‌های اجتهادی بیشتر در ابعاد فردی و جزئی محدود می‌شد، و به همین نسبت نظریه‌پردازی و نوآوری محدود و در همین حد فرکاسته می‌شد. بنابراین در بسیاری از موارد بجای مسئله‌محوری و پاسخ‌گویی به مسائل نوپدید و نیز نظریه‌پردازی و نوآوری در مسائل کلان اجتماعی به بازپژوهشی مسائل فردی و خرد و یا بازتولید نظرات گذشتگان یا اتخاذ موضع در بین نظرات مختلف محدود می‌شد.

¹. «یک عیب کلی در حرکت فقهاتی ما، تقریباً از اولین روزها تا امروز وجود داشته است ... آن (نقص) این بود که آن روزی که فقیه، مشغول استنباط احکام اسلامی بود، برای ساختن یک جامعه، برای اداره یک عده مردم یک کشور، برای پاسخگویی به نیازهای معمولی و روزمره یک مجتمع عظیم، درس نمی‌خواند؛ این یک واقعیت است ... فقه از اول این طور شکل گرفته است. از آن وقتی که ما وارد استنباط فقه شدیم - که شاید هزار و صد سال است که ما کتاب فقهی داریم، از قبل از شیخ طوسی تا امروز - کتب فقهی ما، غالباً این طوری بود.» (آیت الله خامنه‌ای، بیانات، 63/9/20)

². «نقص فلسفه‌ی ما این نیست که ذهنی است - فلسفه طبعاً با ذهن و عقل سروکار دارد - نقص فلسفه‌ی ما این است که این ذهنیت امتداد سیاسی و اجتماعی ندارد. فلسفه‌های غربی برای همه‌ی مسائل زندگی مردم، کم و بیش تکلیفی معین می‌کند: سیستم اجتماعی را معین می‌کند، سیستم سیاسی را معین می‌کند، وضع حکومت را معین می‌کند، کیفیت تعامل مردم با همدیگر را معین می‌کند؛ اما فلسفه‌ی ما به‌طور کلی در زمینه‌ی ذهنیات مجرد باقی می‌ماند و امتداد پیدا نمی‌کند.» (آیت الله خامنه‌ای، بیانات در دیدار جمعی از نخبگان حوزوی، 82/10/29)

مراد از اجتهاد پویا اجتهادی است که می‌تواند همگام با نیازهای هر عصر به پیش رود و چگونگی حل معضلات زمانه را استنباط و استخراج نماید. در اجتهاد پویا، مجتهد از رخدادهای جامعه خود آگاهی کامل داشته و از آنها تحلیل صحیح ارائه می‌دهد و اجتهاد او ناظر به حل مشکلات جامعه است، و حکم هر واقعه‌ای را در زمان مناسب آن استنباط می‌نماید. در اجتهاد پویا، شناخت موضوعات جدید، بسیار مؤثر و توجه به مشکلات و نیازهای جامعه و کوشش برای حل آنها اساسی است. (جناتی، 1370، ص 18)

ویژگی مهم اجتهاد پویا مسئله‌محوری است. مسأله، بیان باشد از پرسش و مطالبه آگاهانه محقق، ناظر به رفع نیاز و حل مشکل که اجزا و مؤلفه‌های آن روشن بوده و محقق در صدد است به آن پاسخ دهد. (مرکز مدیریت حوزه‌های علمیه، معاونت پژوهش، 1397، ص 98) مسئله‌محوری گاهی در مقابل موضوع‌محوری قرار دارد. موضوع، یک زمینه کلی است که درباره آن تحقیق می‌شود؛ اما مسأله از آن جزئی‌تر است. (کریمی، 1393، ص 55) گاهی مسئله‌محوری به حل مسائل و نیازهای جدید دلالت دارد، که مبتنی بر یک دغدغه ذهنی، مشکل، موقعیت مبهم و مورد نیاز است.

هرچند گرایش اجتهادی در طول تاریخ بر اساس واقعیت‌های زندگی و پاسخگویی به سؤال مکلفین در زمینه‌های مختلف تشکیل گردید و در ذیل هر موضوع احادیث و ادله دیگر آن گردآوری و نظر اسلام در خصوص آن واقعیت زندگی از دیدگاه توضیح داده شده است؛¹ اما متأسفانه این توجه به دلیل شرایط و موقعیت‌های زیستی و تاریخی، به موضوعات و مسائل فردی و فارغ از نیازهای عینی جامعه بوده است. لذا شهید صدر نسبت به رویکرد مفسران در تفسیر ترتیبی، و نیز عمل فقها را در عدم پیروی کامل از رویکرد مسئله‌محوری را زیر سؤال می‌برد و معتقد است، فقها به دلیل برکنار بودن از حکومت و جامعه در طول سال‌های گذشته، چه در تدریس و چه در تحقیق از این روش کاملاً پیروی نکرده‌اند، و بیشتر در صدد استخراج احکام مسائل فردی و تکراری مکلفین بجای واقعیات روزمره و جدید زندگی اجتماعی بوده‌اند. (صدر، 1376، ص 7)²

¹ محمدباقر صدر، سنت‌های تاریخ در قرآن، قم، انتشارات دارالصدر، 1393، صص 27-28.

² «اجتهاد در مسیر تاریخی خود، که در دامن تشیع زیسته، بیشترین هدف خود را همان عرصه نخستین (برابرسازی رفتار مؤمنان با دین در عرصه زندگی فردی) قرار می‌دهد و بس. مجتهد در ذهن خود چهره فرد

آنچه این دوره را از گذشته متمایز می‌کند، دستیابی به حکومت دینی برای اولین بار و ورود دین به عرصه مدیریت جامعه و یکی شدن نهاد علم و حکومت است. در این برهه تاریخی نه تنها در رأس نظام، ولی فقیه جامع شرایط قرار گرفت؛ بلکه ساختار سیاسی- اجتماعی آن مبتنی بر مبانی و آموزه‌های دینی طراحی گردیده است. هرچند در گذشته نیز حاکمان مسلمان زیادی و حتی شیعی برسرکار آمدند، اما دغدغه دینی چندانی نداشتند.

پس از انقلاب اسلامی ایران و ایجاد شرایط ویژه و تاریخی حاکمیت دینی، مسائل جدید و کلانی فراروی علما قرار گرفت. پس از این مصاف، اکثریت علمای نواندیش در اندیشه رویکردی نوین فرو رفتند. مسئله اصلی این بود که آیا در شرایط جدید می‌توان با تکیه بر آموزه‌های اصیل دینی، مسائل نوظهور عصر را استنباط نمود؟ یا دنیای مدرن فعلی اقتضات خود را بر تفکر و مبانی دینی تحمیل می‌کند؟¹

در مقام پاسخ، علمای نواندیش بر این اعتقاد گراییدند که با غور در دریای بیکران منابع دینی و کشف و بازیابی روش‌ها و فنون نهفته و مغفول در آن و ارائه روش‌های نوین برای حل مسائل نوپدید، می‌توان فرایند استنباط و اجتهاد را تکامل بخشید. این گفتمان، اجتهاد پویا نام گرفت. هرچند اجتهاد پویا در مقام فقه و با گفتار امام خمینی (ره) در این زمینه شکل گرفت؛ اما اجتهاد پویا واقعیتی در تمامی عرصه‌های علوم دینی است.

مسلمان را مجسم می‌کند که می‌خواهد در زندگی روش و رفتار خور را بر نظریه اسلام منطبق گرداند، نه این که چهره جامعه مسلمانی را مجسم نماید که می‌خواهد زندگی و روابط خود را بر اساس اسلام پرورش دهد.» (صدر، 1376، ص 7) برای مثال «نظام بانکداری که بر بنیاد رباخواری استوار است، با این عنوان که جزئی از واقعیت اجتماعی معاشی است، فقیه را وادار می‌نماید که بیاندیشد، فرد مسلمان برای تعیین تکلیف خود در مورد معامله با بانک‌های ربوی، دچار دشواری‌هایی است، و به این جهت، بحث خود را متوجه این هدف می‌نماید که با یافتن و نشان دادن راهی قانونی برای گذران معاش، مشکل فرد مسلمان را حل نماید. در حالی که باید احساس کند که نظام بانکداری ربوی، دشواری شمرده می‌شود؛ در داخل یک مجموعه و کل، که زندگی اجتماعی باشد. وقتی پس از آن که یک توجیه مشروع و قانونی برای واقعیت معاش با جنبه فردی به دست دادیم، جنبه اجتماعی مشکل همچنان باقی است.» (صدر، 1376، ص 15)

¹. آرش ضیایی، فقه سنتی، فقه پویا یا فقه مدرن، پایگاه تحلیل و اطلاع‌رسانی علوم انسانی فرهنگ امروز.

در این دوره شاهد بازنگری و تکامل در رویکرد اجتهاد هستیم. اجتهاد پویا صرف کار اجتهادی بر روی یک مسئله قدیمی که نتیجه آن صرفا اتخاذ موضع مجتهد در آن موضوع خاص باشد، نیست؛ مگر آنکه مسئله محوری، خلاقیت و نوآوری در آن لحاظ گردد. در حال حاضر مفهوم اجتهاد پویا، مفهومی است که پژوهش به معنی امروزین را تا حدود زیادی تداعی می‌کند؛ و آن عبارت است از استنباط و اجتهاد روزآمد و خلاق که بر نوآوری پژوهش در مقیاس اجتماعی دلالت دارد.

از جمله ویژگی‌های این دوره، تلاش در جهت ارائه روشمند پژوهش‌ها در قالب آثار پژوهشی (مقاله، پایان نامه و کتب) و تدوین روش‌های تحقیق در علوم دینی به صورت تئوریک است. هرچند در گذشته دانش پژوه در ضمن فرایندهای آموزش، بخصوص در فرایندهای دروس خارج به صورت عملی با شیوه تحقیق آشنا می‌شده است؛ اما این آموزش‌ها ارتكازی بوده و دانش پژوه از نقشه و راهنمایی که به نحو نظری و تئوریک او را در این مسیر راهنمایی کند، بی‌بهره است. آشنایی عملی با گام‌های اجتهاد و تحقیق، شاید در دوره گذشته که پژوهش‌ها بیشتر با انگیزه کسب حجیت و اتخاذ موضع در خصوص مسئله‌ای انجام می‌شده است، کافی بوده باشد؛ اما عصر حاضر که عصر پاسخگویی به مسائل نوپدید است و نیازمند پاسخ و ارائه مسائل به جامعه علمی است، نیازمندی‌های دیگری را می‌طلبد که از جمله آن‌ها ارائه روشمند پژوهش‌هاست. بنابراین، نیاز دانش پژوهش بسیار گسترده‌تر از موارد گذشته بوده و شامل گستره‌های فراوان دیگری چون اخلاق و حقوق پژوهش، نگارش و گزارش پژوهشی، آشنایی با ابزارها، تجهیزات و منابع پژوهشی و ... نیز می‌شود.

در این دوره هست که فضاها و مراکز پژوهشی کم‌کم شکل می‌گیرند، و معاونت پژوهش در حوزه‌های علمیه با هدف ساماندهی و هدایت مراکز پژوهش، پژوهشگران و دروس خارج و مجلات به سمت حل مسائل نوپدید تأسیس می‌شود. حتی مراکز آموزشی نیز به معاونت‌های پژوهشی مجهز شده و به آموزش پژوهش طلاب جهت نگارش پایان‌نامه و مقالات علمی و غیره می‌پردازند.

هرچند با روی کار آمدن حکومت اسلامی، فضا و انگیزه مناسبی برای توسعه علوم مختلف از جمله علوم تجربی به وجود آمده است؛ اما به دلیل عقب‌ماندگی بسیار زیادی که پس از روی کار آمدن استعمار متوجه جامعه مسلمانان شد، عرصه پژوهش در این زمینه آنچنان

روتقی نداشته و ما اغلب شاهد بروز و ظهور نهضت و جنبش آموزشی و پرورشی جهت مقدمه- سازی برای ورود جدی به عرصه پژوهش و نوآوری هستیم.

5. عصر اجتهاد پیشرو: اجتهاد تمدنی¹

اجتهاد تمدنی، به معنی تلاش در جهت جریان یافتن همه سطوح معرفت دینی در تمامی ساحات و عرصه‌های حیات بشری در مقیاسی فراتر از یک جامعه و حکومت است.

در گذشته با وجود پویایی اجتهاد در عرصه حل مسائل نوپدید؛ اما در مسئله‌شناسی رویکردی انفعالی داشت، و منتظر مسائل و نیازهای علمی بود که از سوی افراد و جامعه مطرح می‌شد، و یا چالش‌هایی که جریان‌های رقیب ایجاد می‌کرد.

اما مأموریت اساسی علمای اسلام صرفاً پاسخگویی به چند مسئله اجتماعی و حکومتی نبوده؛ بلکه با روی کار آمدن دین در صحنه جامعه، شاهد طرح هزاران شبهه در جزئی‌ترین گزاره‌های دینی تا تردیدافکنی در اصل توان حاکمیت دینی و کارآمدی آن در سامان بخشیدن به امور زندگی هستیم. این شبهات و چالش‌ها در راستای ضدیت با نظام اسلامی و ترس از به قدرت و شوکت رسیدن اسلام به عنوان یک رقیب جدی در مقابل پارادایم علمی حاکم (تجربه‌گرایی) به وجود آمده است.

از سوی دیگر، چشمانی که از شکوه و عظمت ظاهری تمدن غرب خیره شده است، جنبش‌ها و تحرکات توسعه‌خواهانه زیادی در مسلمانان به‌جود آورده است؛ به‌طوری که اگر در مقابل این مطالبات، خوراک لازم تهیه نشود، جامعه اسلامی به‌سمت الگوها و تفکرات غربی پیش خواهد رفت.

از سوی سوم، مردم مؤمن جوامع اسلامی که نمی‌توانند پاسخ مسائل و مشکلات امروزیین خویش را از تمدن غرب دریافت کنند، به دنبال راه‌حل مسائل از طریق الگوها و مبانی اسلامی‌اند. (اعرافی، 1395، ص 110)

¹. برای تفصیل بیشتر در این زمینه (اجتهاد تمدنی) مراجعه شود به تألیف نگارنده: گفت‌مان‌شناسی اجتهاد معاصر، 1399.

از این رو مسئله مستحده صرفاً مسائل اجتماعی و داره جامعه در چارچوب احکام دینی نبوده؛ بلکه مسئله اصلی مقابله با کل تمدن غربی است؛ نظریه‌ها، باورها و اعتقادات و اخلاق و سبک زندگی که همه کیان اسلام را مورد هدف قرار داده است. بنابراین مهم‌ترین مأموریت طراحی نرم‌افزار تمدن اسلامی است.

تفاوت اجتهاد پویا و اجتهاد تمدنی یا توسعه‌ای را می‌توان در تفاوت پژوهش‌های کاربردی و پژوهش‌های توسعه‌ای جست. پژوهش‌های کاربردی با هدف رفع خلأهای موجود و پاسخ به چالش‌های فعلی انجام می‌شود؛ اما پژوهش‌های توسعه‌ای یا تحقیق و پیشرفت با رویکرد پیش‌دستانه و آینده‌شناسانه انجام می‌گردد.

اجتهاد توسعه‌ای و تمدن‌ساز، به دنبال تسری و حاکمیت دین بر تمامی ساختارها، فرایندها، خدمات و محصولات است. گستره اجتهاد تمدن‌ساز همه حیطه‌های زندگی انسان (فردی، اجتماعی و حکومتی) در بخش‌های گوناگون (فرهنگی، اقتصادی، تربیتی، علمی و غیره) را دربر می‌گیرد، و در یک کلام، مجموعه دین در عینیت جامعه تسری می‌یابد و هدایت کل جریان زندگی بر اساس الگوی اسلامی مدیریت می‌شود. (اعرافی، 1395، ص 103)

هرچند دغدغه و فکر این جنبش و گفتمان از همان روزهای آغازین انقلاب اسلامی و حتی قبل از آن هم وجود داشته است؛ و ما جرعه‌های آن را در کلام علمای نواندیش بخصوص امام خمینی، شهید صدر، شهید مطهری و ... می‌بینیم؛ اما به لحاظ عملی آغاز این دوره را می‌توان از میانه دهه هشتاد شمسی دانست. آیت الله خامنه‌ای که این گفتمان با تأکیدات ایشان به عنوان زعیم نظام اسلامی و حوزه‌های علمیه رونق گرفته است، در این زمینه می‌فرماید: «امت اسلامی با همه ابعاد خود در قالب ملت‌ها و کشورها، باید به جایگاه تمدنی مطلوب قرآن دست یابد. شاخصه اصلی و عمومی این تمدن، بهره‌مندی انسان‌ها از همه ظرفیت‌های مادی و معنوی‌ای است که خداوند برای تأمین سعادت و تعالی آنان در عالم طبیعت و در وجود خود آنان تعبیه کرده است. 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. آرایش ظاهری این تمدن را در حکومت مردمی، در قوانین برگرفته از قرآن، در اجتهاد و پاسخگویی به نیازهای نوبه‌نوی بشر، در پرهیز از تحجر و ارتجاع و نیز

بدعت و التقاط، در ایجاد رفاه و ثروت عمومی، در استقرار عدالت، در خلاص شدن از اقتصاد مبتنی بر ویژه‌خواری و ربا و تکاثر، در گسترش اخلاق انسانی، در دفاع از مظلومان عالم، و در تلاش و کار و ابتکار می‌توان و باید مشاهده کرد.» (آیت الله خامنه‌ای، بیانات در اجلاس جهانی علما و بیداری اسلامی، 1392/2/9)

بر این اساس، دین اسلام، دینی نیست که خود را صرفاً پاسخگوی مسائل مستحدثه بداند؛ بلکه دین اسلام، دین حداکثری است و شامل مجموعه هدایت‌هایی است که همه ساحات و سطوح حیات بشر و همه سطوح معارف اسلامی را پوشش می‌دهد. از حوزه اندیشه‌های ذهنی گرفته تا نوع وابستگی‌ها و گرایش‌های روحی تا سرپرستی و هدایت انسان در واقعیت‌های اجتماعی.

از مبانی این رویکرد این است که به‌طور کلی دین ناظر و حاکم بر معرفت‌های گوناگون بشری و حاکم بر الگوهای زندگی است، و بر علم و نظامات مبتنی بر آن، شمول و احاطه دارد. علم نمی‌تواند دین را پوشش دهد، ولی دین همه علوم را به‌گونه‌های مختلف تحت پوشش دارد. (جوادی آملی، 1392، ص 30-45) این شمول و احاطه از تجمیع چند طریق حاصل می‌شود.

یک. دریافت مستقیم برخی معارف و علوم از دین

یکی از اهداف پژوهش در دین، دریافت مستقیم معارف و علوم است. رسالت دین بیان همه علوم و معارف نیست؛ بلکه در وهله اول رسالت دین بیان آن چیزی است که در سعادت اخروی و دنیوی بشر نقش اساسی و مستقیم دارد و دانش بشری توان شناخت و دریافت آن را ندارد. بنابراین، نباید سراغ هر نوع مسائل علمی و جزئی را از دین و قرآن گرفت؛ زیرا قرآن یک کتاب علمی در زمینه اختراع و اکتشاف نیست و توقع هم نیست که در خصوص آنها وظیفه‌ای داشته باشد. به عبارت شهید صدر: «قرآن کتاب اکتشاف علمی نیست، کتاب هدایت است. این کتاب آمده است تا مردم را از تاریکی‌ها بیرون آورده و به نور برساند. از قرآن نمی‌خواهیم برای ما مسائل فیزیک، شیمی، گیاه‌شناسی یا حیوانی را شرح دهد.» (صدر، 1392، ص 49)

دو. بیان خطوط کلی و قواعد عام و مبانی علوم

یکی از هدف‌های اصلی پژوهش‌های دینی، سامان‌دهی و جهت‌دهی معارف بشری از انحراف است. در این راستا، یکی از اضلاع شمولیت دین بر علم، بیان مبانی، اصول و قواعد عام علوم است. دین، مکتب است، نه علم. بین مکتب (نظام) و علم تفاوت وجود دارد. مکتب بیان نظریه کلان و قواعد عام است. به تعبیر شهید صدر در خصوص اقتصاد اسلامی: «آن اقتصاد اسلامی مذهب لا علم.» (صدر، 1431، ج 3، ص 417) بنابراین در اموری چون معاملات، صرفاً شاهد بیان خطوط کلی و قواعد عام در دین هستیم. چراکه معاملات امور عرفی و تغییرپذیرند و نمی‌شود در چارچوب احکام ثابتی موضوعاتشان را مدیریت کرد. بنابراین باید در چارچوب، قاعده و اصول عام‌تری مدیریت شوند. (همان، ص 421 - 420)

در نتیجه، اگرچه قابلیت دریافت همه جزئیات علوم و معارف از متن دین امکان‌پذیر نیست، و رسالت دین بیان جزئیات علوم و قوانین طبیعی نیست؛ ولی می‌توان گفت ارائه چارچوب‌ها، فلسفه و مبانی علوم از جمله رسالت‌های اصلی دین است. چراکه جهت‌دهی و کنترل خطوط عمومی علوم جزو مهم‌ترین مصادیق و مؤلفه‌های هدایت و سعادت بشری است.

سه. تأیید روش علوم:

گاهی رابطه و حاکمیت دین بر علم، به معنی تأیید روش آن علم است. در این صورت، علم تجربی و عقلی می‌تواند دینی تلقی شود؛ چراکه ملاک دینی بودن هر علم در این مبنا، تأیید گزاره‌های علم به صورت تفصیلی نیست؛ بلکه پذیرش اعتبار روشی آن است. علم دینی در این تصویر «دانشی است که روش آن مورد تأیید دین است.» (اعرافی، 1395، ص 261)

امتداد و تأثیرگذاری این نوع نگاه در اجتهاد در چهار حوزه زندگی بشر است:

امتداد اول، در معرفت و دانش بشر است؛ این همانی است که به بخشی از آن علوم انسانی اسلامی می‌گویند؛

امتداد دوم، در حوزه هنر و فنون است. قطعاً معماری و شهرسازی و هنرهای بشر تحت تأثیر این نظامات و اندیشه‌های دین قرار می‌گیرد؛

امتداد سوم، سبک‌های زندگی است؛

امتداد چهارم، فن‌آوری‌ها است.» (همان، ص 104)

در این دوره از اجتهاد، شاهد به وجود آمدن نهضت‌ها و گفت‌وگوهای گوناگون پژوهشی، چون اجتهاد نظام‌ساز، اجتهاد حکومتی، اجتهاد تمدن‌ساز و تعمیم روش اجتهادی به سایر علوم هستیم. همه این نهضت‌ها در یک کلمه به الگوی اسلامی ایران پیشرفت فکر می‌کنند و به دنبال توسعه علوم، ساختارها، فرایندها، خدمات، محصولات بر مبنای معارف دینی هستند.

در این دوره است که علوم انسانی - اسلامی (اسلامی‌سازی علوم) که در دوره قبل شروع شده بود، با قدرت پیش گرفته می‌شود و مراکز پژوهشی برای پیشبرد آن تأسیس می‌شود، و برای اولین بار است که مرکز مدیریت ایده و نیز مرکز رشد واحدهای فن‌آور علوم انسانی - اسلامی در حوزه‌های علمیه تأسیس می‌شوند.

نهضت آموزشی که پس از تشکیل نظام اسلامی در علوم مختلف بخصوص علوم دانشگاهی با قدرت شکل گرفته بود، در این دوره وارد مرحله پژوهش و نوآوری شده است، و ما شاهد گزارش‌های جهانی از پایگاه‌های استنادی، مبتنی بر بالاترین نرخ رشد تولید علم در منطقه و جهان هستیم. در این دوره مراکز ثبت اختراع و نوآوری دولتی مملو از طرح‌ها و ایده‌های نوآورانه است. در این دوره است که برای اولین بار جهان اسلام با محوریت ایران وارد رقابت علمی و پژوهشی با دنیای بیرون می‌شود.

نتیجه‌گیری

مقوله «پژوهش»، به عنوان فرایند تولید علم، مانند بسیاری از مقولات دیگر به تناسب تحولات تاریخی جامعه بشری فرایند تکاملی را پشت‌سر گذاشته است. به طور کلی روند تکاملی پژوهش به نحو عمومی شامل: 1. تکامل پژوهش از بساطت و سادگی و بسندگی به منطق (به مثابه راهبردهای پژوهش) به خلق روش‌ها و تکنیک‌های پژوهش؛ 2. ارتقای پژوهش از سطح فردی و انزوایی به سطح اجتماعی و همگانی و ضرورت یافتن معنای خاصی از تلاش و کوشش علمی که مبتنی بر مسئله‌محوری، روشمندی و نوآوری است؛ 3. جهانی‌شدن و ارتقای سطح معیارهای پژوهشی از سطح اجتماعی به سطح جهانی به لحاظ مسئله‌محوری و نوآوری.

این تحولات در پژوهش‌های دینی نیز قابل پیگیری است. در طلیعه اسلام، هرچند پژوهش به معنی فحص و بحث علمی وجود داشته است؛ و مورد تذکر و تنبیهات آیات و

روایات نیز بوده است؛ با این حال، به دلیل حضور ائمه معصومین (ع) به عنوان سرچشمه‌های معرفت، عملاً دستگاه علمی بیشتر صبغه آموزشی داشته و در خدمت تعلیم و تعلم بوده است. این پدیده آنقدر شیوع داشته که در دوره اولیه اسلام، مفهومی چون اجتهاد بار معنایی منفی به ذهن متبادر می‌کرده است، و بر ظن‌گرایی بجای اتکای به نص تلقی می‌شده است.

اما پس از عصر معصوم (ع) به دلیل فاصله گرفتن از فضای نصوص و پدیدار شدن فضای جدید، نیاز به تتبع و فحص از ادله یا منابع و نیز تفکر و تحلیل بر منابع و ادله شدت گرفت. بنابراین در این دوره بسندگی به آموزه‌های منطق به مثابه راهبردهای پژوهش کافی نبوده، بلکه کوشش مندی و روشمندی به معنی تلاش در جهت تتبع و تجزیه و تحلیل منظم ضرورت یافت. در این دوره پژوهش را تا حدود زیادی باید در سیره علمی و عملی علمای اسلامی در بکارگیری مفهوم تألیف و تصنیف یافت. در این دوره ابتدا حرکت پژوهش‌های دینی در عالم اسلام به صورت تألیف یا گردآوری و دسته‌بندی روایات نمایانگر شد؛ آنگاه به فهم عمیق و درایت در روایت (تصنیف) گرایید. واژه تصنیف فراتر از گردآوری مطالب بوده و فرآورده‌های ذهنی خود نگارنده را نیز به همراه دارد.

در عصر تصنیف نیز با دو نوع رویکرد مواجه‌ایم؛ مکتب اخباری که بیشتر به شرح و تفسیر (بسیط) آیات و روایات مبادرت می‌ورزیدند؛ و رویکرد اجتهادی یا اصولی که علاوه بر آن، بر به‌کارگیری قوه عقل در استنباط و فهم عمیق‌تر آیات و روایات تأکید داشتند. هر یک از این دو مکتب در طی این دوران با فراز و نشیب‌هایی همراه بودند؛ اما شاخصه اصلی این دو رویکرد، تلاش در جهت فهم آیات و روایات است.

در ابتدا، حرکت اجتهادی - اصولی بسیط بود؛ اما گام به گام بر عمق و غنای خویش افزود؛ با این حال اغلب در دایره محدودی از مسائل و با هدف دستیابی به حجیت و اتخاذ موضع مجتهد در یک مسئله صورت می‌گرفته است؛ اما رفته رفته به دلیل مواجه شدن با نیازهای متکثر اجتماعی، اجتهاد به سمت پویایی و مسئله‌محوری سوق پیدا کرد. اما این رویکرد، با یک کمبود مواجه بود و آن عدم نگاه توسعه‌ای و رو به جلو به مسائل بوده است. بنابراین در بسیاری از موارد بجای تولید نظریه و نوآوری، به بازتولید نظرات گذشتگان یا اتخاذ موضع در بین نظرات مختلف، و گاهی نیز قبول نظریات و نظامات وارداتی (سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و ...) و نهایتاً شرعی‌سازی نظامات علمی غربی محدود می‌شد.

موج سوم اجتهاد با نگاه توسعه‌ای (پژوهش و پیشرفت)، به دنبال حاکمیت و تسری معارف دین و اجتهاد در تمامی علوم، ساحات و سطوح زندگی بشر در مقیاس تمدنی است. امروزه با گسترش حضور دین به تمامی عرصه‌های حیات بشری، و نیاز به استنباط و اجتهاد در مقیاس کشف نظام و نظریه اسلام در موضوعات کلان، حضور عنصر نظریه‌پردازی و نوآوری نیز به تناسب ارتقاء یافته و در این زمینه شاهد تحولی نوین در عرصه اجتهاد هستیم.

بنابراین همتراز با سیر تکاملی شرایط و نیازهای جامعه، شاهد تکامل در جهت‌گیری پژوهش نیز هستیم. هرچند امروزه صرف کار اجتهادی بر روی یک مسئله قدیمی که نتیجه آن اتخاذ موضع مجتهد در آن موضوع خاص باشد، پژوهش تلقی می‌گردد؛ اما اگر مسئله‌محوری و خلاقیت و نوآوری در آن لحاظ نگردد؛ تا بتوان آن را از پژوهش‌های دیگر متمایز کرد و ارزش افزوده آن را مشاهده کرد، در عرصه اجتماعی و جهانی به عنوان پژوهش دیده نمی‌شود.

منابع

1. ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، بيروت: دار صادر، 1408ق.
2. ارسطو، منطق ارسطو، الجزء الاول، تحقيق عبدالرحمن بدوى، بيروت: دارالقلم. 1403ق.
3. اعرافی، علیرضا، درآمدی بر اجتهاد تمدن ساز، قم مؤسسه اشراق و عرفان، سال 1395.
4. آملی، عبدالله جوادی، شریعت در آینه معرفت، قم: نشر اسراء، 1392.
5. باربور، ایان، علم و دین، ترجمه بهاء الدین خرمشاهی، مرکز نشر دانشگاهی، 1394.
6. پارسانیا، حمید، حدیث پیمانه: پژوهشی در انقلاب اسلامی، ص ۱۱۲، قم: معارف، ۱۳۷۹.
7. جناتی، محمد ابراهیم، تطور اجتهاد در حوزه استنباط، تهران: امیر کبیر، ۱۳۸۶.
8. جناتی، محمد ابراهیم، سیر تطور فقه اجتهادی در بستر زمان، مؤسسه‌ی فرهنگی اجتهاد، قم: انصاریان، ۱۳۸۹.
9. جناتی، محمد ابراهیم، منابع اجتهاد (از دیدگاه مذاهب اسلامی)، تهران: نشر کیهان، 1370.
10. جوفری، مارکزیک، اصول طرح و روش تحقیق، ترجمه مریم خسروی، تهران: پژوهشگاه علوم و فناوری اطلاعات ایران و نشر چاپار، 1391.
11. حسنی، سید حمید رضا؛ علی پور، مهدی، روش شناسی اجتهاد و اعتبارسنجی معرفتی آن، مجله روش شناسی علوم انسانی، دوره 13، ش 50، 1386، ص 14.
12. دشتی، علی؛ حقوق پژوهش، مجموعه قوانین و مقررات پژوهشی کشور، تهران: مرکز تحقیقات سیاست علمی کشور، 1388.
13. دن ریمنی، واژه‌نامه مفهوم‌ها و موضوع‌های پژوهش»، ترجمه مرتضی کوکبی، همدان: سپهر دانش، 1394.
14. دهخدا، علی‌اکبر؛ لغت‌نامه دهخدا، تهران: مؤسسه لغت‌نامه دهخدا، تهران: دانشگاه تهران: 1377ش.
15. راسل، تاریخ فلسفه غرب، ترجمه: نجف دریابندری، تهران: نشر پرواز، 1373.
16. رجائی باغ سیائی، مهدی، «آشنایی با مفاهیم حقوق عمومی، بررسی مفهوم اجتهاد»، تهران: پژوهشکده شورای نگهبان، 1392.
17. مرتضی زبیدی، محمد بن محمد، شرح تاج العروس من جواهر القاموس، دار الفکر، بیروت - لبنان، 1414 ق یا 1994 م.
18. زرین کوب، عبدالحسین، تاریخ ایران بعد از اسلام، چاپ چهارم، تهران: امیرکبیر، 1360.
19. زرین کوب، عبدالحسین، کارنامه اسلام، تهران: امیرکبیر، 1360.

20. ژیلسون، اتین، روح فلسفه قرون وسطی، ترجمه ع داوودی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۶.
21. سید منیر الدین حسینی هاشمی حسینی الهاشمی، نقل در مهندسی تمدنی اسلامی از منظر سید منیر الدین حسینی هاشمی، «نقد و نظر»، شماره 2.
22. سید محمدباقر صدر، اقتصادنا (موسوعه الشهدید الصدر، ج3)، قم: دارالصدر، 1431ق.
23. شافعی، محمد بن ادريس؛ الام، 8 جلد، بیروت: دارالمعرفه، 1402.
24. شیخ طوسی، محمد بن حسن؛ التبیان فی تفسیر القرآن، 10 جلد، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ج3، بی تا.
25. شیرازی، ناصر مکارم، دایره المعارف فقه مقارن، قم: مدرسه الامام علی بن ابی طالب (ع)، 1427ق.
26. شیرازی، ناصر مکارم، دایره المعارف فقه مقارن، قم: مدرسه الامام علی بن ابی طالب (ع)، 1427ق.
27. صدر، سید محمدباقر، سنت‌های تاریخ در قرآن، قم: انتشارات دارالصدر، 1392.
28. -----، همراه با تحول اجتهاد، ترجمه اکبر ثبوت، سید جمال موسوی، تهران: موسسه تحقیقات و نشر معارف اهل البيت (ع)، 1376.
29. ضیمران، محمد، نگاهی به روشنگری مدرنیته و ناخرسندی های آن (ذهنیت، معرفت و زیبایی)، تهران: نشر علم، 1385.
30. طهرانی، آقابزرگ، تاریخ حصرالاجتهاد، تهران: موسسه فرهنگی نیا، 1389.
31. عزیزی، حسین؛ مبانی و تاریخ تحول اجتهاد، قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۴.
32. فرهنگی، علی اکبر؛ صفرزاده، حسین؛ روش‌های تحقیق در علوم انسانی، تهران: پیام پویا، 1390.
33. فخاری، رضا، گفتمان‌شناسی اجتهاد معاصر با محویت فقه حکومتی، قم: هاجر، 1399.
34. فیومی، احمد بن محمد؛ المصباح المنیر فی غریب شرح الکبیر للرافعی، قم: منشورات دارالرضی، 1414.
35. قربانی، قدرت الله، فرایند تکون علم اسلامی در عصر طلایی اسلام، الهیات، سال دوم پاییز و زمستان 1398، شماره 3.
36. کاپلستون، فردریک، تاریخ فلسفه (از دکارت تا لایب نیتس)، مترجم: غلامرضا اعوانی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ چهارم، 1388.

37. کرسول، جان دبلیو؛ طرح پژوهش: رویکردهای کیفی، کمی و ترکیبی، ترجمه علیرضا کیامنش و مریم دانای طوس، تهران: جهاد دانشگاهی، واحد علامه طباطبائی، 1390.
38. کریمی، حسن اسلام‌پور، خودآموز مقدمات پژوهش، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی(ره)، 1393.
39. محلی، علی فرهادی، بررسی تحلیلی پدیده جهانی شدن با تمرکز بر حوزه فرهنگ، مطالعات راهبردی سیاست‌گذاری عمومی، 1390، دوره دو، شماره 5.
40. مرکز مدیریت حوزه‌های علمیه، معاونت پژوهش، فرهنگ واژگان پژوهشی، 1397.
41. مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، تهران: انتشارات صدرا، 1390.
42. موسوی موحد، علی اکبر؛ تولید علم، اولویت توسعه کشور، فصلنامه سیاست علمی - پژوهشی (رهیافت)، ش 28، 1381.
43. مهنا، عبدالله علی، لسان اللسان (تهذیب لسان العرب)، دار الکتب العلمیه، منشورات محمد علی بیضون، بیروت - لبنان، 1413 ق.
44. ناصر مکارم شیرازی، دایره المعارف فقه مقارن، قم: مدرسه الامام علی بن ابی طالب (ع)، 1427 ق.
45. نصر، سید حسین، تاریخ ایران، کمبریج، امیر کبیر، 1394.
46. نکونام، جعفر؛ روش تحقیق با تأکید بر علوم اسلامی: ویژه دوره‌های تحصیلات تکمیلی، قم: دانشگاه قم: 1386.
47. هال، هالزی، ویلیام، تاریخ و فلسفه علم، ترجمه عبدالحسین آذرنگ، تهران: سروش، 1363.
48. یوسفی مقدم، محمدصادق؛ درآمدی بر اجتهاد از منظر قرآن، تهران: مؤسسه‌ی بوستان کتاب (مرکز چاپ و نشر دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم)، چاپ اول. 1387.

بایسته‌های روزآمدی و کارآمدی پژوهش‌های حوزوی

* سیدسجاد ایزدهی

حوزه‌های علمیه، متناسب با تحقق غایات دین و شریعت در جامعه، کارکردهای متعددی دارد. تحقیق و پژوهش را می‌بایست از جمله کارکردهای آن دانست که از قدیم در زمره فعالیت حوزه‌های علمیه قرار داشت. در خصوص پژوهش سنت‌های متعددی وجود داشته است که برخی از آنها در طول زمان استمرار یافته و برخی به دلیل روزآمد نشدن و از دست دادن کارآمدی، زیر سایه سنگین تحولات فناوری‌ها و روش‌های نوین، تضعیف شده است. روزآمدی و کارآمدی از مهمترین ویژگی‌های پژوهش در عصر اجتماعی‌شدن و رقابتی شدن علم محسوب می‌گردد. عدم توجه به روزآمدی و کارآمدی در پژوهش‌ها، پژوهش‌های حوزوی را در پاسخگویی به مسائل روز جامعه و در نتیجه صحنه رقابت علمی خارج خواهد کرد. این تحقیق درصدد است، برخی بایسته‌ها در خصوص روزآمدی و کارآمدی پژوهش حوزه‌های علمیه را در راستای حل مشکلات جامعه، برون‌رفت از بحران‌ها و رویکرد به‌سوی توسعه و مطلوبیت، مورد بررسی قرار دهد. ابتدا بایسته‌های روزآمدی در هر یک از فرایندها و عناصر پژوهش را اعم از مسئله‌یابی، موضوع‌شناسی، روش و منابع مورد بررسی قرار می‌دهد، و آنگاه توصیه‌هایی در کارآمدی پژوهش ارائه می‌دهد. نگارنده مطالب خویش را به سخنان و دیدگاه‌های امامین انقلاب مستند کرده است.

واژگان کلیدی: پژوهش، روزآمدی، کارآمدی، حوزه‌های علمیه.

* دانش‌آموخته حوزوی، دکترای علوم سیاسی و عضو هیئت علمی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی

مقدمه

آنچه به‌مثابه معیار سنجش مطلوبیت پژوهش به‌شمار می‌رود، حرکت در مسیر روزآمدی و کارآمدی است. روزآمدی و کارآمدی پژوهش در حوزه‌های علمیه در جهت پاسخ‌گویی به پرسش‌ها و نیازهای جامعه اسلامی، انقلاب اسلامی و مردم مسلمان در شرایط و فضای تحقق حاکمیت اسلام و بازتولید علوم حوزوی در راستای ارائه نرم‌افزار اداره مطلوب و شریعت-مدار جامعه و هدایت جامعه به‌سوی تمدن نوین اسلامی است. هر زمانه‌ای دارای اقتضائاتی است و بسیاری از رفتارها، جز در ظرف زمانه خویش، مطلوب شمرده نمی‌شوند. بر همین اساس، روزمرگی و عدم همراهی با تحولات زمان، بلکه عدم پیشگامی نسبت به اقتضائات زمانه، برای راهبران، پژوهشگران و نخبگان جامعه علمی، آفتی برای آنان و دردسر و خسارتی جبران‌ناپذیر برای دستگاه و نظام علمی محسوب می‌گردد.

باوجود این‌که حوزه علمیه در طول سالیان دراز عصر غیبت، همواره فرزند زمانه خویش بوده است؛ لکن با عنایت به تمایز عصر حاضر نسبت به تمامی ادوار و سالیان عصر غیبت، به نظر می‌رسد، حوزه کنونی به‌خوبی اقتضائات شرایط و جامعه معاصر را درنیافته و همچنان در فضای زمان گذشته و اقتضائات آن بسر می‌برد. در زمان گذشته، حوزه، پاسخ‌گوی مؤمنان در عرصه زندگی شخصی‌شان بوده است. امروزه حوزه علمیه در معرض حجم وسیعی از پرسش‌ها از جانب شهروندان، کارگزاران و کارشناسان عرصه‌های تخصصی کشور در عرصه‌های متعددی چون: سیاست، اقتصاد، فرهنگ، امنیت، مدیریت، حقوق و ... است. و برخلاف زمان‌های گذشته که حوزه در جایگاه منتقد قرار داشت، امروزه، به‌مثابه مادر نظام اسلامی بوده و سیاست‌گذاری‌ها، ساختار و رفتارهای کلان کارگزاران نظام اسلامی، به حوزه‌های علمیه مستند است. براین اساس، مقتضی است حوزه‌های علمیه رویکردی روزآمد و کارآمد نسبت به پژوهش و تولید علم داشته باشد.

«تحول در حوزه‌های علمیه به معنای آمادگی و توجه روزآمد به نیازهای جهان و برای حوزه پاسخ‌گو از مباحث مهم امروز حوزه‌های علمیه است که همواره موردنظر رهبر معظم انقلاب اسلامی و مراجع عظام تقلید، دامت برکاتهم بوده است. ازاین‌رو لازم است حوزه‌های علمیه این

مباحث پراهمیت را تا حصول نتیجه دنبال نمایند.» (ر.ک. جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، بیانیه، 1395/9/18) همچنین اسناد بالادستی حوزه‌های علمیه نیز بر این امر تأکید دارند. (ر.ک. مرکز مدیریت حوزه‌های علمیه، نظامات جامعه، 1396)

پژوهش حاضر سعی دارد، بایسته‌های روزآمدی و کارآمدی را به عنوان دو مؤلفه اساسی در مطلوبیت و ضرورت پژوهش و تولید علم در حوزه‌های علمیه در عصر حاضر را مورد بررسی و تحلیل قرار دهد. ابتدا بایسته‌های روزآمدی در هر یک از فرایندها و عناصر پژوهش را اعم از مسئله‌یابی، موضوع‌شناسی، روش و منابع مورد بررسی قرار می‌دهد، و آنگاه توصیه‌هایی در کارآمدی پژوهش ارائه می‌دهد. نگارنده بر اساس نگاه و دیدگاه امامین انقلاب، مطالب خویش را مستند خواهد کرد.

الف) روزآمدی

روزآمدی از مهمترین عناصر رشد و بقای پژوهش در عصر رقابت نظامات و دستگاه‌های علمی محسوب می‌گردد. عدم توجه به عنصر روزآمدی در پژوهش‌ها، پژوهش‌های حوزوی را در پاسخگویی به مسائل روز جامعه و نظام علمی پژوهشی حوزه را از صحنه رقابت علمی جهانی دور خواهد کرد. در این بخش بایسته‌های روزآمدی را در هر یک از فرایندهای پژوهش: مسئله‌یابی، شناخت مفهوم و موضوع، روش (گردآوری و تحلیل) مورد بررسی قرار می‌دهیم.

1. مسئله‌محوری

«مسئله» در عرصه پژوهش عبارت است از چیزی که با وضعیّت مطلوب فاصله داشته و به‌مثابه مشکلی در وصول به مطلوب به شمار می‌رود؛ یا در راستای بهبود وضعیّت فعلی، مورد بررسی قرار می‌گیرد. اصلاح یک مشکل و وضعیّت نامطلوب و رسیدن به نقطه مطلوب، مستلزم طیّ فرایند حلّ مسئله در عرصه پژوهش است که مشتمل بر عناصری به جهت جستجو و تحقّق راه‌حل مناسب است و طبیعتاً با یافتن پاسخ حلّ مسئله به اتمام می‌رسد. بر اساس منطق مسئله‌یابی، قبل از آن‌که درصدد حلّ مسئله برآئیم باید شناخت صحیح و مناسبی از آن ارائه کرد. بدین صورت که در آغاز باید معین کرد چه مسئله‌ای باید حلّ شود؟ چه اولویّتی برای این مسئله وجود دارد؟ چه چیزی علّت ایجاد مسئله بوده و در چه فضایی این مشکل ایجاد شده است؟ آیا مسئله، دغدغه برخی افراد است یا به‌مثابه مسئله‌ای فراگیر در

یک زمانه است؟ آیا مسئله‌ای زودگذر و مقطعی است یا مسئله‌ای اساسی و بنیادی است؟ و چگونه می‌توان پاسخی مناسب برای حل آن ارائه کرد؟

عدم درک واقعی و مناسب از مسئله‌ای که باید پاسخ گفته شود و فقدان اولویت‌بندی نسبت به مسائل، رویکردی غیرمفید، انتزاعی و غیر مؤثر به فرایند پژوهش می‌بخشد. براین اساس، بایسته است پژوهش‌های حوزوی در راستای حل مشکلات جامعه صورت پذیرد و یا بهبود وضعیت دانش‌های اسلامی را مورد عنایت قرار دهد. به تعبیر دیگر در آغاز باید این نکته را مد نظر قرار دهد که مسئله موردنظر، آیا از اساسی‌ترین دغدغه‌های جامعه هست و حل آن به برطرف کردن بحران یا مشکلی از مردم یا مؤمنان منجر می‌شود یا این که از معضلات برخی جوامع علمی در حوزه علمی خاص هست؟ و یا حل آن به ایجاد رویکردی نوین در علم منجر شده و موجب تقویت دینداری شده و کارآمدی دین در اداره جامعه را فراهم می‌کند؟ یا این که درنهایت، این مسئله، بحثی انتزاعی است که حل آن مشکلی از جامعه حل نمی‌کند؟ بدیهی است، حل مسائل عرصه پژوهش، مستدعی شناخت مسائل مورد ابتلا، مهم و کاربردی جامعه انسانی و جوامع علمی است. از آنجا که مسئله بودن یک مسئله تابع اولویت، اهمیت و میزان تأثیر آن است، قبل از طرح مسئله‌ای باید آن مسئله را ذیل نظام مسائل آن دانش، مورد لحاظ قرار داد و در این راستا، ضمن این که به حل مشکلات نظام اجتماعی مبادرت ورزیده و کارآمدی آن را مد نظر قرار دهد، حل مسائل علمی به مثابه نرم‌افزار اداره جامعه را مورد بررسی و پژوهش قرار داد.

از آنجا که علوم، متناسب با پرسش‌های زمانه و در پاسخ به آن‌ها متحوّل و تناور می‌شوند، درک شناخت صحیح و واقعی از پرسش‌ها، مشکلات و دغدغه‌های جامعه، سهمی مؤثر در پویایی و روزآمدی مباحث علوم حوزوی دارد. به تعبیر امام خمینی «روحانیت، تا در همه مسائل و مشکلات حضور فعال نداشته باشد، نمی‌تواند درک کند که اجتهاد مصطلح، برای اداره جامعه کافی نیست.» (امام خمینی، صحیفه امام، ج 21، ص 292)

بر این اساس، متولیان و عالمان علوم حوزوی نمی‌توانند همچنان به مباحثی که در سالیان دور به عنوان موضوع و مسئله علوم‌شان وجود داشته اکتفا کرده و با تکرار همان مباحث یا تعمیق آنان، روزمرگی پیشه کرده و از طرح و بحث مباحث نوپدید سرباز زنند. این امر نه فقط موجب رکود علوم حوزوی می‌شود، بلکه اداره نظام اسلامی در عصر حاضر، مستلزم تحوّل

علوم حوزوی به مثابه نرم افزار تدبیر مطلوب جامعه اسلامی و روزآمدی علوم و درک اقتضائات شرایط زمانه و پرسش‌های روز و پاسخ مناسب به آن‌هاست. امام خمینی در ضرورت توجه به این امر در تذکری دیگر می‌فرماید: «زمان و مکان دو عنصر تعیین کننده در اجتهادند. مسئله‌ای که در قدیم دارای حکمی بوده است، به ظاهر همان مسئله در روابط حاکم بر سیاست و اجتماع و اقتصاد يك نظام ممکن است حکم جدیدی پیدا کند... مجتهد باید به مسائل زمان خود احاطه داشته باشد.» (امام خمینی، صحیفه امام، ج 21، ص 289)

بدیهی است اقتضای روزآمدی و فقدان روزمرگی حوزه‌های علمیه، آن است که در زمینه همه علوم (اسلامی) می‌بایست به رصد شبهات و سؤالات جدیدی که کیان اسلام و باورهای مسلمانان را تهدید می‌کند پرداخته و در پاسخ‌گویی به آن کوشید.

امام خمینی، ضمن عنایت به پاسخ‌گویی نسبت به نیازهای روزآمد از سوی عالمان اسلامی، بر همراهی آنان با تحولات اجتماعی و ضرورت تفکر برای تحوّل و پویایی دانش‌های اسلامی و ملاحظه شرایط و نیازهای جامعه در سالیان آینده تأکید کرده است: «چه بسا شیوه‌های رایج اداره امور مردم در سال‌های آینده تغییر کند و جوامع بشری، برای حل مشکلات خود به مسائل جدید اسلام نیاز پیدا کند. علمای بزرگوار اسلام، از هم‌اکنون باید برای این موضوع فکری کنند.» (همان، ج 21، ص 292)

«امروز این قدر مباحث کلامی مطرح می‌شود در دنیا که حوزه علمیه از او مطلع نمی‌شود. می‌دانید چقدر در مسئله دین‌شناسی و فلسفه دین در دنیا امروز بحث هست و کسانی دارند می‌نویسند، می‌گویند، تحقیق می‌کنند؛ ما خبر نداریم. این نمی‌شود، این عیب بزرگی است» (آیت الله خامنه‌ای، بیانات در دیدار فضلا و نخبگان حوزه علمیه قم، 13/9/1374)

2- روزآمدی منابع و روش‌ها

علوم حوزوی که به غرض تبیین دیدگاه شیعه در عصر غیبت معصوم (ع) تشکیل شده است، در سالیان آغازین تولید، رویکردی بسیط و ساده داشته و طبیعتاً از روش‌شناسی ساده-ای در فهم و استنباط بهره می‌گرفت. در طول زمان و با تنوع نیازهای انسان‌ها و افزوده شدن

پرسش‌ها و موضوعات جدید¹ و به ازای دقت و پیچیدگی موضوعات، و به اقتضای اشتغال آن نسبت به افراد و جامعه، پیچیدگی و تنوع یافت.² لکن باوجود این که علوم حوزوی، همواره بر روش‌های مشخصی که در سالیان عصر غیبت، کارآیی خویش را نشان داده، مبتنی بوده است؛ لکن امروزه به اداره نظام و پاسخ‌گویی به نیازهای جامعه کلان و تدبیر امور شهروندان، توسعه یافته است که می‌بایست در این راستا، پویایی متناسب با حجم سؤالات و مسائل نظام در خود ایجاد کرده و بتوانند عرصه‌ها و ساحت‌های جدیدی را در این علوم ایجاد نمایند.

بدیهی است، این‌گونه نیست که روش‌های مورد استفاده در علوم حوزوی به بالاترین ظرفیت خود رسیده و قابلیت تحوّل نداشته باشند؛ بلکه از آنجا که کارآیی روش، مقوله‌ای مشکک و دارای مراتب است، در هر زمان می‌توان از تحوّل متناسب با همان زمان و شرایط یاد کرد. «نمی‌شود ادعا کرد که ما امروز رسیدیم به اوج قله فقاقت و این شیوه، دیگر از این بهتر نخواهد شد...» (آیت‌الله خامنه‌ای، سخنرانی در جمع فضلا و نخبگان حوزه علمیه قم 1374/9/13) «همین روش فقاقت احتیاج به تهذیب، نوآوری و پیشرفت دارد. باید فکرهای نو روی آن کار بکنند تا این که بشود کارائی بیشتری به آن داد.» (آیت‌الله خامنه‌ای، بیانات در آغاز درس خارج، 1370/6/31)

البته پویایی دانش‌ها و روش‌ها، در صورتی می‌تواند مفید و مؤثر باشد که بتواند بر روش‌های ثابت و امتحان شده مبتنی باشد. امام خمینی می‌فرماید: «در مورد روش تحصیل و تحقیق حوزه‌ها، این‌جانب معتقد به فقه سنتی و اجتهاد جواهری هستم و تخلف از آن را جایز نمی‌دانم. اجتهاد به همان سبک صحیح است، ولی این بدان معنی نیست که فقه اسلام پویا نیست.» (امام خمینی، صحیفه امام، ج 21، ص 289)

1. شهید مطهری در خصوص افزوده شدن مسائل و موضوعات در عصر کنونی می‌فرماید: «مطالعه و تبیح در کتب فقهیه در دوره ما و قرون مختلف می‌رساند که تدریجاً بر حسب احتیاجات مردم مسائل جدیدی وارد فقه شد و فقها در مقام جواب‌گویی برآمده‌اند و به همین جهت تدریجاً بر حجم فقه افزوده شد.» (مرتضی مطهری، ده گفتار، ص 98)

2 به تعبیر آیت‌الله خامنه‌ای: «فقه اسلام آنگاه که اداره زندگی فرد و جامعه - با آن گستردگی و پیچیدگی و تنوع را - مطمح نظر می‌سازد، مباحثی تازه و کیفیتی ویژه می‌یابد.» (آیه‌الله خامنه‌ای، پیام به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، 1371/8/24)

2.1. روزآمدی منابع معرفتی

با اینکه منابع استنباط شامل کتاب، سنت، عقل و اجماع است؛ اما تقفّه عملا در همان کتاب و سنت خلاصه شده است. اجمالاً تردیدی در جایگاه عقل به عنوان ابزار فهم مراد شارع و استنباط احکام الهی وجود ندارد. (ابراهیم جناتی، 1370، ص 223) اما آنچه عقل را در کانون اهمیت قرار می‌دهد، ماهیت «منبعی» آن است. برخی مانند اخباریون نقش عقل را به-مثابه منبع در کنار کتاب و سنت، مورد پذیرش قرار نداده و با انکار عقل به منزله منبعی در حوزه استنباط، نصّ محوری و ظاهرگرایی در روایات را مدّ نظر قرار داده‌اند. برای نمونه با تلقی به قبول روایتی که راویان آن ثقه باشند، خبر ثقه را (هرچند محتوای آن، مخالف عقل یا اصول اسلام باشد) پذیرفته و عمل به آن را از باب تعبد دانسته‌اند. و این درحالی است که مطابق منطق داوری عقل، در صورتی که ظواهر نقلی (قرآن و حدیث) با عقل صریح مخالف باشند، می‌بایست به سبب آن عقل صریح، دست از ظاهر آن کشید و به محاملی دیگر توجه کرد. (محمد حسین طباطبایی، 1394، ج 5، ص 258) این منطق، نقش بسیار تأثیرگذار و تعیین‌کننده‌ای دارد و به توسعه گستره نفوذ عقل در استنباط شرعی و تحوّل در این عرصه می‌انجامد.

در اندیشه دینی، عمده‌ترین محور مراجعه به عقل، در اصول دین و باورهای دینی بوده و در این میان معرفت خداوند و توحید به‌مثابه سنگ بنای معارف اسلامی، نیازمند مراجعه به عقل است. اگرچه وحی و آموزه‌های دینی نیز سهمی به سزا در فهم دین دارد؛ لکن آموزه‌های اعتقادی به‌گونه‌ای نیست که بتوان از عقل و تفکر بشری بی‌نیاز بوده و تنها به نصوص دینی در این خصوص اکتفا کرد. هرچند مراجعه به عقل در فهم باورهای دینی، خود توصیه قرآن و منابع وحیانی است:

«در قرآن کریم، این همه روی تفکر و تعقل و تدبیر انسان‌ها تکیه شده است؛ آن هم درباره اصلی‌ترین موضوعات دین، یعنی توحید. توحید، وادی بسیار با عظمتی است؛ اما در چنین وادی با عظمتی، باز از مؤمنین و مسلمین و موحدین خواسته‌اند که با تکیه به تفکر و تدبیر و تعقل، پیش بروند. البته در مراحل مختلف، عقل به نور وحی و نور معرفت و آموزش‌های اولیای خدا، تجهیز و تغذیه می‌شود؛ لیکن بالاخره آنچه که پیش می‌رود، عقل است. بدون

عقل، نمی‌شود هیچ جا رفت.» (آیت‌الله خامنه‌ای، بیانات در دیدار با اқشار مختلف مردم، 1369/1/22)

گرچه عقل و وحی همواره همراه هم بوده و از هم بی‌نیاز نیستند و بسیاری از آموزه‌های دینی، جز به واسطه همراهی این دو منبع اصیل، به صورت تفصیلی قابل فهم نیست؛ لکن عقل در مواردی که به معارف توحیدی مرتبط می‌شود، استقلال داشته و به صورت خودبنیاد، وجود خداوند و اساس نبوت را اثبات می‌کند؛ اما در عین حال چون فهم انسان از درک خداوند و دقائق امور عالم ناتوان است، در خصوص فهم تفصیلی این امور بی‌نیاز از وحی نیست و قلمرو مشخصی را می‌توان برای عقل در این عرصه معین کرد.

با عنایت به مطالب پیش گفته باید اظهار داشت، برخلاف دوره‌هایی از تاریخ شیعه (محدثین قم و ری در قرن چهارم) که به جایگاه عقل بی‌مهری شده یا (توسط اخباریون در قرون دهم تا دوازدهم) طرد شده بود، علمای شیعه در دوره‌های فراوان، به این منبع اصیل، اقبال کرده و آن را یکی از ادله چهارگانه پذیرفته‌اند. بلکه این عنصر در سال‌های اخیر به منزله یکی از منابع اصلی در استنباط امور غیرتعبدی به‌ویژه در حوزه نظام اجتماعی و احکام اداره جامعه، نقشی محوری یافته است. زیرا عمده امور غیرتعبدی، از قبیل امضائیات است و عقل به ملاکات آن دسترسی دارد. از این رو ضرورت طرح عقل به منزله یکی از منابع در بخش غیرعبادی فقه، ملموس تر خواهد بود.

علاوه بر دلیل عقل، بنای عقلا نیز از ظرفیت فراوانی جهت روزآمدی و تحول و توسعه استنباطات دینی برخوردار است. برخلاف دلیل عقل که صرفاً رویکرد نظری دارد، سیره عقلا به رفتار و عمل خردمندان عنایت دارد، که به روش و طریقه عموم خردمندان در گفتگوها، معاملات و روابط اجتماعی‌شان اطلاق می‌شود، و نیز در بسیاری از موارد به‌مثابه دلیل و مستند یک حکم به شمار می‌رود.

مقتضای گستره فراگیر بنای عقلا در امور زندگی قابل فهم و درک بودن و امضاء یا عدم منع شارع در این امور است. بنای عقلاء جایگاه ویژه و متمایزی در استدلال‌های فقهی داشته و در بسیاری موارد رویکردی راهگشا دارد. به‌گونه‌ای که بسیاری از قواعد فقهی مورد استفاده

در استنباط‌های فقهی، در عرصه امور اجتماعی، سیاسی و اقتصادی به بنای عقلاء و امضا یا عدم منع شارع مقدّس مستند هستند.

این قواعد عمومی معتبر بین عقلا از نظر شرع حجیت دارد؛ و شارع مقدّس نیز اینها را قبول کرده است. لذا می‌گویید احکامی که در باب معاملات یا در باب سیاست هست احکام امضایی است؛ تأسیسی نیست. امضای ما بآیدی العقلاء است.» (آیت‌الله خامنه‌ای، بیانات در جلسه درس خارج مکاسب محرّمه، 85/8/16)

بنای عقلا، مشتمل بر اموری چون رجوع جاهل به عالم و اهل خبره، عمل به ظاهر کلام اشخاص، اقرار افراد نسبت به خودشان، به شارع مقدّس مستند نیست؛ بلکه به سیره عملی خردمندان مستند است. لذا در صورت عدم منع از سوی شارع، عمل به آن مورد قبول خواهد بود. البته برخلاف دلیل عقل که در امور سیاسی، اجتماعی (امور غیرعبادی) از اولیّت در استدلال برخوردار است، بنای عقلاء در امور عبادی که تأسیسی و خارج از دریافت عقل بشری است، جاری نگشته و در مواردی می‌توان به بنای عقلا تمسک کرد که ملاک آن برای توده مردم، قابل فهم و درک باشد. «اکثر مسائل ابواب غیر عبادات چیزهایی است که قابل درک و فهم است. لذا فقها اکثر مسائل این ابواب را با همین اعتبارات عقلانی و عقلابی تنظیم می‌کنند.» (آیت‌الله خامنه‌ای، جلسه درس خارج فقه، 1379/8/17)

2.2. روز آمدی در الگوهای روشی (نگاه نظامند و مجموعه‌نگر در استنباط)

در زمان گذشته به خاطر جبر محیطی و اقتضات تاریخی ناشی از تقیه نسبت به حاکمان جائر، جامعه شیعه در شرایط تحقق حدّ اقلی دین در جامعه بوده و احکام فقهی نیز تنها در مناسبات مقلّد و مرجع تقلید (و نه شهروند و حاکم) مطرح می‌شد. از این‌رو، فقه شیعه در آن اعصار، رویکردی فردمحور داشته و شرایط جامعه و نظام‌های بین‌الملل، تأثیری در فرایند استنباط نداشت. با تشکیل حکومت اسلامی در کشور ایران به رهبری و هدایت فقیهان، توقّف طرح مباحثی مانند «چگونگی اداره حکومت»، «چگونگی مواجهه نظام‌های اجتماعی با یکدیگر»، «چگونگی اداره اقتصاد، سیاست، فرهنگ و ... کشور» در فقه شیعه می‌رود. طبیعتاً این امر جز در صورت رویکردی جامع و نظام‌واره از سوی فقه میسر نمی‌شود.

با عنایت به این که نظام اسلامی، امروزه در برابر مکاتبی منسجم قرار دارد که دیدگاه خویش را در قالب نظام‌واره‌های مشخصی ارائه کرده و میان مبانی و رفتارهای آنان ارتباط معناداری برقرار است؛ بلکه هر کدام از عرصه‌های سیاست، اقتصاد، فرهنگ، اخلاق و ... نیز در رابطه با یکدیگر، نظام‌واره معینی را ارائه می‌کنند؛ لذا علوم حوزوی و اسلامی نیز می‌بایست در قالب پاسخ به نیازهای نظام اسلامی، رویکردی منسجم، منظم، هدفمند، ساختارمند و نظام‌واره داشته باشند. بر همین اساس، در قبال نظام‌های تربیتی، اخلاقی، سیاسی، اقتصادی و حقوقی معاصر نمی‌توان به بیان احکام و جزئیات دیدگاه اسلام، فارغ از نظام معنایی حاکم و ارتباط هر بخش نسبت به بخش‌های دیگر، قناعت کرد. بلکه این امر مستلزم نگرش کلان به مجموعه دین و احکام است.

بر این مبنا، تحقق نظام اسلامی و ضرورت ارائه نظام معرفتی در قالب نظام‌واره‌های مختلفی چون: نظام امنیتی، نظام نظارتی، نظام حقوقی، نظام فرهنگی و ... مستدعی رویکرد نظام‌واره در ارائه علوم حوزوی است. به‌عنوان نمونه، در پاسخ به پرسش‌ها و مسائل نظام سیاسی مطلوب، می‌بایست علاوه بر اهداف و غایات نظام سیاسی و مشروعیت این حکومت، ساختار مطلوب قدرت، گونه نظارت بر کارگزاران، شیوه مناسب توزیع قدرت، شرایط و ویژگی‌های کارگزاران، نظام امنیتی، گونه و گستره آزادی‌های سیاسی و نظام اخلاق سیاسی در خصوص حاکمان و کارگزاران نظام، در کنار هم و با عنایت به اداره یک نظام سیاسی، مد نظر قرار گرفته و برای فهم این نظام‌واره هم از علوم مانند فقه، کلام، فلسفه، اخلاق و... در کنار هم استفاده شود.

علاوه بر رویکرد نظام‌مند در استنباطات دینی، نظامات در محیطی پویا قرار دارند و نمی‌توانند راکد و ایستا باشند، پس باید با توجه شرایط متغیر اجتماعی، خود را تکمیل و اصلاح کنند. البته اصلاح به معنای نفی هر چه در گذشته رخ داده یا اصول و بنیادهای نظام نیست. چرا که در اینصورت نقض غرض صورت خواهد گرفت. و به‌جای آنکه نظامات تکمیل و اصلاح شود، جای خود را به سیستم‌های دیگری می‌دهد. بدیهی است فهم نظامات اسلام به زمانی خاص محدود نبوده، بلکه در هر زمان و شرایطی می‌توان از نظام متناسب با آن زمانه، سخن به میان آورد. براین اساس، نه فقط فقیهان باید قلمرو فقه را از محدوده استنباط احکام شرعی به محدوده نظریات سیاسی و فهم نظام سیاسی توسعه دهند، بلکه می‌بایست نظام سیاسی

متناسب با هر زمانه را بر اساس فهمی اجتهادی استنباط کرده و ضمن رفع نواقص احتمالی نظامات موجود، فهمی روزآمد از نظامات ارائه دهند.

بدیهی است، با عنایت به این که روزآمدی از ارکان اساسی نظامات است، فقیهان می‌بایست به صورت روزآمد، نظریات گذشته را ترمیم و تکمیل کرده و ضمن رفع نواقص آن، گونه مطلوب از نظامات اجتماعی را بر اساس آموزه‌های فقهی و روش اجتهاد ارائه نمایند:

«نظام‌سازی يك امر دفعی و یک‌باره نیست؛ نظام‌سازی يك امر جاری است؛ روز‌به‌روز بایستی تکمیل شود، این جزو متمم نظام‌سازی است. اینکه نظام‌سازی جریان دارد، معنایش این نیست که قانون اساسی مان را خراب کنیم، نه، آنچه را که ساختم، حفظ کنیم، نواقصش را برطرف کنیم، آن را تکمیل کنیم.» (آیه الله خامنه‌ای، بیانات در دیدار اعضای مجلس خبرگان رهبری، 1390/6/17)

3.2. استفاده از روش‌های روز حاصل از تجربیات بشری

دین اسلام به‌مثابه دین خاتم، از یک سو، توانایی پاسخ‌گویی به نیازهای همه‌جانبه بشر تا روز قیامت را دارد، و از سوی دیگر، مسائل زندگی بشر به اموری که در زمان شارع وجود داشته و ادبیات شارع ناظر به آنهاست، محدود نیست؛ بلکه اقتضای خاتمت دین موجب می‌شود که دیدگاه دین به زمان حضور شارع محدود نشده و شامل زمان غیبت معصوم و پیدایش مباحث و موضوعات نوپدید هم بشود. براین اساس، برخلاف ثابتات دین، مانند اصول و قواعد، غایات دین و احکام تعبدیات، که در همه شرایط و زمان‌ها، ثابت بوده و شامل تغییرات در زمان‌ها و شرایط متفاوت نمی‌شود، بسیاری از امور اجتماعی، تابع تغییرات شرایط جامعه بوده و عالمان دینی باید نسبت به بسیاری از این موضوعات و مسائلی که در زمان شارع وجود نداشته‌اند، اظهارنظر کرده و دیدگاه دین و احکام الهی متناسب با آن را اعلام نمایند. از سوی سوم، انسان‌ها برای زیست بهتر، رفاه بیشتر و زندگی مناسب‌تر، روش‌ها، ابزارها و شیوه‌های جدیدتری، اختراع و ابداع کرده‌اند و بسیاری از امور سابق، دیگر امروزه کاربردی ندارد. بدیهی است امور مورد استفاده در زمان شارع نیز تماماً از مخترعات شارع نبوده و به‌مثابه بنای رایج عقلا و تجربه بشری، مورد استفاده قرار گرفته و البته در مواردی، رویکردی اصلاحی، اتخاذ کرده است. بنابراین امور نوپدید هم که به تجربه بشری مستند است، نباید نادیده انگاشته شود؛

بلکه در صورت عدم مخالفت با غایات و اهداف دین و شریعت، به صورت مطلق یا مشروط به اصلاح و رویکردی متمایز، مورد استفاده قرار گیرد.

بررسی احکام فقهی چون: بیمه، بانک، توژم، بورس، لقاح مصنوعی، قطع و پیوند اعضای بدن، تغییر جنسیت، تفکیک قوا، پارلمان، انتخابات، قانون اساسی و ... در این راستا قابل ارزیابی است. بدیهی است چون استنباط این احکام، تابع موضوع‌شناسی دقیق است و موضوع‌شناسی هم تابعی از فهم تجربه بشری است، لذا در فرایندهای پژوهشی، نمی‌توان تجربه بشری در موضوع‌شناسی را فروگذار کرد. بدین صورت که مثلاً در فهم حلیت ماهی می‌توان از ابزارهای دقیق (میکروسکوپ) برای دارا بودن فلس در آن استفاده کرد. همچنین در فهم مرگ مغزی می‌توان از علوم پزشکی استفاده کرد. و نیز در فهم حدید بودن چاقوی ذبح، از آهن‌ربا استفاده کرد. در موضوعات اجتماعی نیز چون موضوعات در فرایند زمان و مکان، تغییر ماهیت می‌دهند، می‌توان از علومی چون جامعه‌شناسی و علوم سیاسی در فهم روزآمد موضوعات اجتماعی بهره گرفت.

در کنار موضوعات و مسائل نوپدید که مبتنی بر تجربه بشری است، و فقه شیعه موظف است از این ظرفیت‌ها استفاده نماید، در روش‌های تجزیه و تحلیل و بررسی نیز می‌توان از برخی روش‌های ارائه شده -البته قرائتی از برخی از آنها که در راستای تحلیل و بررسی پژوهش‌های دینی قابل استفاده است- چون روش گفت‌مان، روش هرمنوتیک، که برآمده از تجربه برخی اندیشمندان است، استفاده کرد. همچنان که برخی از روش‌های ارائه شده از سوی عالمان دینی نیز نه برگرفته از متن دین، بلکه مبتنی بر فهم و تجربه آنان و توسعه تجربه پیشینیان -شان بوده است.

از آنجاکه فرایند تحقیق و پژوهش، در سالیان گذشته توسعه یافته و ضرورت تسهیل در فرایند پژوهش در جهان، به تولید برخی ابزارهای آموزشی و پژوهشی جدید مانند رایانه، نرم‌افزارهای علمی، کتابخانه‌های دیجیتال، موتورهای جستجوگر قوی انجامیده است؛ لذا نه فقط در فرایند تأمین سهولت، دقت و رفع اشتباه و خطا، در پژوهش‌های دینی می‌توان از این ابزارها استفاده کرد، بلکه بی‌اعتنایی به این ابزارها می‌تواند فرایند تحقیق و بررسی را به‌کندی، خطاپذیری و صعوبت دچار کند که طبیعتاً روزآمدی در تحقیق را به چالش و مشکل دچار نماید.

در رویکردی دیگر، برخی با عنایت به برخی آزمایش‌های تجربی، شبهات و ایرادهایی به دین و باورهای دینی وارد کرده‌اند. بدیهی است پاسخ به این شبهات نیز باید بر اساس رویکرد مشابه پاسخ گفته شود. براین اساس، عالمان علم کلام و فلسفه باید با آگاهی از این شبهات، و با استفاده از تجربه برخی از عالمان دین‌مدار تجربی، پاسخی متناسب با این شبهات ارائه نمایند. چه آن‌که پاسخ باید متناسب با شبهه بوده و نمی‌توان پاسخی عقلی به شبهات و ایرادهای مبتنی بر تجربه ارائه کرد.

3. تحول در موضوع‌شناسی: موضوع‌شناسی تخصصی

از جمله راهکارهای دیگری که می‌تواند پژوهش‌های حوزوی را با تحول مواجه کند تحول در موضوع‌شناسی است. برخلاف زمان گذشته که دین در حوزه موضوع‌شناسی با مؤلفه‌های بسیط و ساده‌ای مواجه بوده و عالمان به‌سادگی به شناخت موضوعات دست می‌یافتند، و موضوعات نیز در دایره مباحث فردی و با عنایت به نیازهای فردی صورت می‌پذیرفت، موضوع‌شناسی در عصر حاضر از پیچیدگی زیادی برخوردار است. چراکه در این اعصار موضوعات نوپدید متنوع و پیچیده بسیاری ایجاد شده‌اند که مستلزم فهم از جانب متخصصان علوم مرتبط هستند.

با عنایت به این‌که ارائه احکام و دیدگاه دین، فارغ از موضوع‌شناسی نبوده، بلکه شناخت دقیق موضوع تقریباً نیمی از فرایند حل مسئله به شمار می‌رود، نباید انتظار داشت (لااقل در موضوعات دقیق و پیچیده) به فهم بسیط عالمان دینی اکتفا کرده و از رویکرد موضوع‌شناسانه مبتنی بر کارشناسی متخصصان علم و فنّ مربوطه غفلت کرد. مقتضای موضوع‌شناسی، به علوم تجربی، محدود نشده و در حوزه‌های اجتماعی مانند علوم سیاسی، علوم اجتماعی، اقتصاد، مدیریت بلکه حوزه‌های معرفتی مانند علم کلام را شامل می‌شود. از این رو مستدعی است فهم دقیق، روزآمد و مناسبی از موضوع در پژوهش‌ها اتخاذ شده و طبعاً دیدگاه و حکم دقیق شارع نسبت به آن دریافت گردد. امام خمینی براین اساس و با عنایت به ظرفیت و اهمیت بحث موضوع‌شناسی به‌خصوص در مسائل سیاسی و اجتماعی، جایگاه زمان و مکان در موضوع‌شناسی را موردعنایت قرار داده و تحول احکام در سایه تحول موضوع‌شناسی مناسب را خاطر نشان کرده است:

«مسئله‌ای که در قدیم دارای حکمی بوده است به‌ظاهر همان مسئله در روابط حاکم بر سیاست و اجتماع و اقتصاد يك نظام ممکن است حکم جدیدی پیدا کند، بدان معنا که با شناخت دقیق روابط اقتصادی و اجتماعی و سیاسی همان موضوع اول که از نظر ظاهر با قدیم فرقی نکرده است، واقعاً موضوع جدیدی شده است که قهراً حکم جدیدی می‌طلبد.» (امام خمینی، صحیفه امام، ج 21، ص 289)

از این روی عالمان دینی می‌بایست با استفاده از مجموعه‌ای از علوم، و ملاحظه نیازهای کلان جامعه به تنقیح موضوعات جدید بپردازند و با شناخت صحیح از موضوعات، احکام را به‌طور صحیح استنباط نمایند. چه آن‌که شناخت درست موضوع در استنباط حکم الهی تأثیری تمام دارد.

«مجموعه‌ای از علوم انسانی و غیره که دارای تأثیر در استنباط و تنفیح موضوعات فقهی‌اند باید مورد عنایت قرار گیرند و فقیه این دوران با همه ابزارهای استنباط صحیح که از آن جمله تشخیص درست موضوعات است، مجهز گردد. بدیهی است که شناخت درست موضوع در تصحیح شناخت حکم الهی دارای تأثیری تمام است.» (آیت‌الله خامنه‌ای، پیام به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم 1371/8/24)

فرایند زمان‌شناسی و جامعه‌شناسی و نظر به واقعیات اجتماعی در حوزه اجتهاد و استنباط در راستای موضوع‌شناسی دقیق ارزیابی می‌شود. چه آن‌که موضوعات اجتماعی از مقولاتی نیستند که بسیط بوده و بدون عنایت به عنصر زمان‌شناسی و درک پیچیدگی‌های جامعه قابل درک بوده باشند. بلکه درک مسائل زمانه و دغدغه‌های اجتماع در شناخت دقیق مسئله دخیل بوده و از سوی دیگر تنقیح دقیق موضوع، استنباط حکم بر روی موضوع به‌طور صحیح را در پی دارد. بنابراین «نگاه به واقعیت اجتماعی و درک این مسائل و فهمیدن صورت مسئله تأثیری زیادی در تبیین و پیدا کردن جواب مسئله دارد.» (آیت‌الله خامنه‌ای، بی‌تا، ص 209)

در این راستا، فقیهان باید در جریان جامعه حضور داشته و از اوضاع اجتماعی که در آن زندگی می‌کنند باخبر باشند. چه آن‌که فقیهی که از اوضاع و احوال جامعه خود باخبر نباشد، قادر نخواهد بود نیازهای جامعه را به‌طور صحیح درک کرده و بر همین اساس طبیعتاً نخواهد توانست جامعه را با احکام متناسب به سمت و سوی مطلوب هدایت نماید. «نباید تصور بشود که

فقها باید بروند در مدرسه‌ها بنشینند و مشغول به درس و بحث خودشان باشند و کار به دنیا نداشته باشند. آن فقیه‌ی که کار به دنیا ندارد، از اوضاع دنیا خبر ندارد چگونه می‌تواند برای زندگی انسان‌ها از قرآن و حدیث و متون اسلامی نظام شایسته را استخراج کند.» (آیت‌الله خامنه‌ای، بیانات در جمع مردم قم، 1362/2/27)

4. تفریع فروع مناسب و روز آمد

تحول و توسعه علوم و گرایش‌های تخصصی، مرهون مسئله‌یابی، موشکافی، آینده‌نگری و کارآیی آن در عرصه عمل و پاسخ‌گویی به نیازهای روزآمد جوامع انسانی و علمی است. براین-اساس، در علوم مختلف با عنایت به نیازهای اجتماعی و علمی در گرایش‌های مختلف، از مباحث کلی که در برخی موارد نیز مشکلی را حل نکرده و تأثیری در حل معضلات و مشکلات ندارد، دوری شده؛ بلکه با موشکافی، مسائل موردی و جزئی را در معرض پژوهش قرار می-دهند. بر اساس این منطلق حاکم بر تحوّل علوم، مستدعی است در عرصه پژوهش علوم حوزوی نیز از کلی‌گویی و بررسی کلیات مسائل و موضوعات حذر کرده و ظرفیت‌های فکری و علمی حوزه‌های علمیه در عرصه پژوهش را به موضوعات عینی، واقعی و مورد ابتلا، صرف نماییم. بنابراین در عرصه‌های مختلف از علوم حوزوی ضمن این‌که باید از پژوهش در خصوص مباحث صرفاً کلی پرهیز شود، بلکه باید با جزئی کردن این مباحث، فروعاتی از آن بحث را مورد بررسی و تحقیق قرار داده، و با تکثیر این فروعات، جنبه‌های مختلف و متنوع موضوع، مورد بحث و بررسی قرار گیرد.

«با این فقه دنیا را می‌شود اداره کرد. مخصوص ایران نیست. حالا این فقه {آیا} همین است که منحصر باشد در بعضی از فروع عبادات و کتاب‌هایی از کتب معاملات و احوال شخصیه و...؟ {خیر} خیلی واسع‌تر از این حرف‌هاست چه کسی این‌ها را می‌تواند استخراج کند؟ فقیه خوب، فقیه عالم.» (آیت‌الله خامنه‌ای، بیانات در مراسم عمامه‌گذاری طلاب، 1373/3/8)

تفریع فروع مختلف در سالیان گذشته از سوی فقیهان، مورد عنایت و تأکید بوده و فقیهان هر عصر، فروعات زیادتری را نسبت به فقیهان عصر گذشته، متناسب با مسائل زندگی عصر

خوبیش را مطرح می‌کردند. گرچه تفریع فروعات مختلف، به عرصه فقه محدود نبوده، بلکه در همه علوم حوزوی می‌بایست مورد عنایت قرار بگیرد.

تفریع فروع در عرصه‌های مختلف از علوم، از آن‌رو ضرورت می‌یابد که حجم مسائل و مباحث مورد نیاز در عرصه علوم حوزوی از چند جهت افزایش یافته است. از یک‌سو، مسائل و موضوعات نوپدید بسیاری در سالیان اخیر و در پیامد تحوّل علوم انسانی و تجربی در جهان پدید آمده است و به دغدغه‌های فکری و عینی در زندگی مسلمانان تبدیل شده است؛ اما از سوی عالمان دینی، مورد عنایت قرار نگرفته است. و از سوی دیگر، تخصصی شدن علوم و تعمیق آنها در جهان معاصر، به دقیق و جزئی‌تر شدن مسائل منجر شده است که مستلزم پاسخ دقیق و جزئی به آن است. و از سوی سوم، استقرار نظام اسلامی با محوریت معارف دینی و قرار گرفتن عالمان در منصب اداره جامعه (با همه شئون مختلف جامعه و تخصص‌های مختلف موجود در آن)، توقع مردم از عالمان در پاسخگویی مناسب و روزآمد (مبتنی بر مبانی دینی) و حلّ معضلات و مشکلات جاری کشور با عنایت به مبانی دینی را بالا برده است. علاوه بر آن قرار گرفتن نظام اسلامی در سطح جهان به‌مثابه نظام الگو و مطرح شدن معارف آن به‌مثابه معارف جهان‌شمول، موجب شده است حجم بسیاری از شبهات نسبت به دین، (از سوی کفار، ادیان و مذاهب مختلف، بلکه قرائت‌های مختلف از شیعه) مطرح شود که انتظار پاسخ‌گویی نسبت به آن تنها از حوزه‌های علمیه می‌رود. بدیهی است این امر جز در صورت تفریع کلیات امور دینی به فروعات متعدد، جزئی، متنوع و مؤثر، حاصل نخواهد شد.

ب- بایسته‌های کارآمدی

اصولاً خروج از جهل و وصول به علم نسبت به چیزی به خودی خود موضوعیت نداشته، بلکه پژوهش طریقی برای حلّ یک مشکل، گذر از یک بحران، بهبود وضعیت یا پاسخ به یک ابهام است. براین اساس، پژوهش باید در راستای یکی از موارد فوق صورت بپذیرد. بنابراین پژوهشی مطلوب است که از کارایی مناسب در حل مسائل جامعه برخوردار بوده و حلّ مشکلات آن را مدّ نظر قرار دهد.

طبیعتاً با توجّه به این‌که جامعه اسلامی با محوریت آموزه‌های اسلام، باید به حلّ مشکلات و اداره جامعه بپردازند، پژوهشگران نمی‌توانند فارغ از منابع اصیل دینی و بر اساس

روش‌شناسی مقبول و مناسب، به حلّ مسائل مبادرت ورزند. بر همین اساس، نمی‌توان فارغ از منابع اصلی دین (عقل و نقل) و ادله اربعه (کتاب، سنت، اجماع و عقل)، مطلبی را به دین نسبت داد. مطابق همین ملاک، در طول سالیان عصر غیبت، ملاک حجیت سخنان و دیدگاه‌های عالمان دینی، استناد آنان به منابع اصیل دین بوده و دیدگاه‌هایی که با عدم عنایت به این منابع و ادله، ارائه می‌شود، فاقد حجیت و اعتبار دانسته شده و غیرقابل تبعیت برشمرده می‌شد. لکن با استقرار نظام اسلامی و مواجه شدن با نیازها و پرسش‌های نوین در حوزه‌های مختلف جامعه، عهده‌دار شدن مدیریت امور یک کشور عظیم، ورود گستره وسیعی از مسائل، موضوعات، پرسش‌ها و نیازها مطابق شرایط جدید، بسیاری از مباحث دینی، از حالت نظری و انتزاعی صرف خارج و به صحنه اجتماع و واقعیت وارد شده و صبغه عملی یافت. این امر موجب شده است که فهم مباحث در عصر حاضر و در حوزه مسائل موردنیاز نظام اجتماعی با فهم همان مسائل در گذشته که در حوزه امور فردی و انتزاعی بود، متمایز گشته و با پیچیدگی‌هایی همراه شود.

در چنین شرایطی عالمان از یک سو می‌بایست آراء و دیدگاه‌های خویش را به ادله موجود در آموزه‌های دین مستند سازند، و از سوی دیگر پیچیدگی‌های جامعه موجب شده، احساس کنند، عمل به ظاهر برخی از این امور، میسر نباشد؛ چراکه رویکرد انتزاعی و فردی، کارآمدی و کارایی دین به جهت اداره کامل همه شئون جامعه را با تردید و ابهام مواجه ساخته و به تعطیلی برخی امور لازم منجر شده و جامعیت و دوام دین تا روز قیامت را به زیر سؤال برد. از این روی عالمان جامع‌نگر و دوراندیش، در فرایند چالش میان آرمان (استناد همه امور زندگی و جامعه به ظواهر شریعت) و واقعیت (عدم امکان این استناد و اتهام به ناتوانی اداره صحیح امور جامعه)، بازخوانی آموزه‌های دین را مدّ نظر قرار داده و بر عنصر کارآمدی در کنار عنصر حجیت و استناد به نصوص دینی، تأکید نمایند.

از آنجاکه کارآمدی هر چیز، در گرو «قابلیت و توانایی رسیدن به هدف‌های تعیین شده و مشخص، سنجش مقدار کارایی از طریق مقایسه مقدار استاندارد با هدف یا مقدار کیفیتی که عملاً به دست آمده است.» (آقا بخشی، 1370، ص 446) و برای شناخت کارآمدی علوم حوزوی می‌بایست براساس سه شاخص عمده: «اهداف»، «امکانات» و «موانع» قضاوت کرد،

از این روی، به هر مقدار که علوم حوزوی با توجه به سه شاخص مذکور، در تحقق اهداف خود توفیق کسب کرده باشد، به همان نسبت کارآمد شمرده می‌شود.¹

بر این اساس، علوم حوزوی در صورتی می‌توانند رویکردی کارآمد یافته و در دستیابی به اهداف و کارویژه‌های خود موفق باشد که ضمن آشنایی با شرایط و اقتضات زمانه، مبانی خود را بازخوانی کرده با ایجاد تحوّل در روش‌ها، نگرش‌ها، مسائل و مباحث خود، توانایی خود در پاسخگویی به نیازها و پرسش‌های روزآمد را افزوده و اداره مطلوب جامعه متناسب با شرایط زمانه خویش را تضمین نماید. زیرا هدف اساسی از علوم حوزوی، تحقق عینی آثار آن در جامعه است. «هدف اساسی این است که ما چگونه می‌خواهیم اصول محکم فقه را در عمل فرد و جامعه پیاده کنیم و بتوانیم برای معضلات جواب داشته باشیم و همه ترس استکبار از همین مسئله است که فقه و اجتهاد جنبه عینی و عملی پیدا کند و قدرت برخورد در مسلمانان به وجود آورد.» (امام خمینی، صحیفه امام، ج 21، صص 290-289)

در انتها به برخی از بایسته‌ها در خصوص کارآمدسازی پژوهش در حوزه‌های علمیه اشاره می‌کنیم.

1. کاربرد و غیرانتزاعی کردن تحقیقات و ایجاد امتداد اجتماعی برای آنها

دانش‌های اسلامی که در سالیان طولانی عصر غیبت در زمان حاکمیت حاکمان جائر نگاشته شده‌اند، به خاطر اقتضا و شرایط، رویکردی انتزاعی و در محدوده زندگی مؤمنانه شیعیان جریان داشته‌اند. لکن با پیروزی انقلاب اسلامی و تحقق نظام مبتنی بر آموزه‌های دین، این انتظار از علوم اسلامی و حوزی می‌رود که علاوه بر رویکرد انتزاعی سابق، امتدادی سیاسی، اجتماعی حکومتی و... نیز برای این دانش‌ها ایجاد شود. به‌عنوان نمونه، فلسفه اسلامی معمولاً به مباحث انتزاعی محدود شده و دامنه سیاسی، اجتماعی نیافته است. این درحالی است که حکمت و کلام به‌مثابه تأمین‌کننده شالوده اساسی نظام فکری و نظام عملی و امروز نظام سیاسی بوده و می‌بایست کارویژه مناسب خویش در این خصوص را ارائه نماید. از این روی شایسته است، فلسفه اسلامی، مانند فلسفه‌های غربی که برای همه مسائل زندگی مردم مثل سیستم اجتماعی، سیستم سیاسی، وضع حکومت و کیفیت تعامل مردم با همدیگر،

1. «کارآمدی عبارت است از موفقیت در تحقق اهداف با توجه به امکانات و موانع.» (فتحعلی، 1382)، ص 7

تکلیف معین می‌کند، غرق در زمینه ذهنیات مجرد باقی نماینده و امتداد سیاسی، اجتماعی پیدا کند و استلزامات در عرصه اداره جامعه ارائه نماید:

«نقص فلسفه ما این است که این ذهنیت امتداد سیاسی و اجتماعی ندارد... فلسفه ما به‌طور کلی در زمینه ذهنیات مجرد باقی می‌ماند و امتداد پیدا نمی‌کند. شما بیاید این امتداد را تأمین کنید؛ کما این که خود توحید یک مبنای فلسفی و یک اندیشه است؛ اما شما ببینید این توحید یک امتداد اجتماعی و سیاسی دارد. «لا اله الا الله» فقط در تصوّرات و فروض فلسفی و عقلی منحصر و زندانی نمی‌ماند؛ وارد جامعه می‌شود و تکلیف حاکم را معین می‌کند، تکلیف محکوم را معین می‌کند، تکلیف مردم را معین می‌کند. (آیت‌الله خامنه‌ای، بیانات در دیدار نخبگان حوزوی، 1382/10/29)

از این‌رو، حوزه علمیّه در تراز انقلاب اسلامی باید به‌جای تأکید بر مطالعه فلسفه اسلامی موجود، خوانشی مجدد نسبت به آن داشته و با تعمیق و گسترش فلسفه‌های موجود اسلامی، مانند فلسفه ملاصدرا به عرصه اداره جامعه، ظرفیتهای فراوانی برای آن در عرصه‌هایی چون سیاست، اخلاق، اقتصاد، فرهنگ و ... ایجاد کرده و مکاتب فلسفی چون فلسفه سیاسی، فلسفه اقتصاد، فلسفه اخلاق و ... را در راستای تبیین عقلانی مبانی انقلاب اسلامی، بنیان‌گذاری نمایند. در این راستا «می‌توان در مبانی موجود فلسفی ما نقاط مهمی را پیدا کرد که اگر گسترش داده شود و تعمیق گردد، جریان‌های بسیار فیثاضی را در خارج از محیط ذهنیت به وجود می‌آورد و تکلیف جامعه و حکومت و اقتصاد را معین می‌کند... از بسیاری از این‌ها می‌شود یک دستگاه فلسفی اجتماعی، سیاسی و اقتصادی درست کرد» (آیت‌الله خامنه‌ای، بیانات در دیدار نخبگان حوزوی، 1382/10/29)

آیت‌الله خامنه‌ای در این راستا، نقطه مقابل نوآوری و تحوّل به‌گونه روزآمد و پاسخ به نیازهای فردی، اجتماعی و حکومتی در معارف اسلامی به جهت اداره نیازهای روزآمد کشور اسلامی را در ظاهرگرایی و اکتفا به ظاهر معارف اسلامی بدون عنایت به اقتضائات و شرایط جامعه دانسته و از آن به‌عنوان بالای بزرگ جامعه اسلامی یاد کرده است: «تحجّر آن است که کسی که می‌خواهد از مبانی اسلام و فقه اسلام، برای بنای جامعه استفاده کند، به ظواهر احکام اکتفا نماید و نتواند کشش طبیعی احکام و معارف اسلامی را در آنجایی که قابل کشش است، درک کند و برای نیاز یک ملت و یک نظام و یک کشور که نیاز لحظه‌به‌لحظه است

نتواند علاج و دستور روز را نسخه کند و ارائه دهد.» (آیه الله خامنه‌ای، بیانات در بیست و دومین سالگرد امام خمینی (ره) 1390/03/14)

2. مخاطب‌شناسی و توجه به نیازهای افراد (حقیقی و حقوقی) جامعه

پژوهش‌ها عمدتاً به غرض پاسخگویی به نهادها، افراد یا جوامع خاصی صورت می‌پذیرند؛ لذا ملاحظه مخاطبان در پاسخگویی بسیار اهمیت دارد. براین اساس، از آنجاکه علوم اسلامی، علاوه بر رویکرد دانشی و فهم همه‌جانبه دین، به غرض حلّ مشکلاتی در جامعه، مورد عنایت قرار می‌گیرند، لذا باید علوم حوزوی را در راستای حلّ مشکلات و معضلات جامعه، مورد عنایت قرار داد. و از آنجاکه حوزه علمیه و علوم حوزوی، کارکردهای متفاوتی دارند، لذا می‌توان کارکردهای آن را با عنایت به گونه‌های متفاوت مخاطبان آن تعیین کرد. از یک‌سو، مخاطب علوم حوزوی، غیرمؤمنان هستند؛ از این‌روی، علوم حوزوی، مانند فلسفه و کلام، در راستای حراست از مرزهای عقیدتی اسلام، تبیین عقلانی باورهای دینی و پاسخ به شبهات در این خصوص را مدّ نظر قرار می‌دهد، و از سوی دیگر، مؤمنان، مخاطب اساسی علوم حوزوی هستند، لذا در این علوم، هم جزئیات باورها و عقاید دینی، برای مؤمنان، تبیین شده، نقشه راه زندگی‌شان در قالب بایسته‌های شرعی، در عرصه‌های مختلف زندگی فردی، خانوادگی و اجتماعی آنان، ارائه شده و هم شایستگی‌های زندگی دینی در قالب اخلاقیات، برای آنان تبیین می‌شود. و از سوی دیگر، از آنجاکه «حکومت در نظر مجتهد واقعی فلسفه عملی تمامی فقه در تمامی زوایای زندگی بشریت است، حکومت نشان‌دهنده جنبه عملی فقه در برخورد با تمامی معضلات اجتماعی و سیاسی و نظامی و فرهنگی است، فقه، تئوری واقعی و کامل اداره انسان از گهواره تا گور است»، (امام خمینی، صحیفه امام، ج 21، ص 289) لذا از کارکردهای علوم حوزوی (فقه) سیاست‌گذاری و قانون‌گذاری برای نظام اسلامی است که براساس مجموعه نظریات و احکام اداره جامعه در سطح کلان و تدبیر کلان جامعه به‌سوی سعادت مادی و معنوی صورت می‌پذیرد.

3- رویکرد اجتماعی و حکومتی در پژوهش

حوزه‌های علمیه در فضای تحقّق حاکمیت اسلامی، می‌بایست با درک شرایط موجود، همراهی خویش با نیازهای جامعه و نظام اسلامی را مدّ نظر قرار داده و ضمن بدور بودن از

تفکر سکولار، تبیین مبانی حداکثری نظام سیاسی در قالب تبیین رویکرد حکومتی به فقه و نظام‌سازی در عرصه‌های مختلف زندگی را مورد عنایت قرار دهد. بلکه ضمن بازنگری در علوم رایج حوزوی با نگاه به نیازهای حکومتی و در راستای تحکیم حاکمیت حداکثری دین در جامعه، گفتمانی متناسب با این نظام معرفتی در جامعه علمی، ایجاد و ترویج نماید.

استنباط فقیهان، تابع موضوعات ارائه شده است و جایگاه موضوع نسبت به حکم مانند جایگاه علت نسبت به معلول است و استنباط حکم تابع احراز موضوع آن است. فقیهان گذشته به دلیل عدم وجود حکومت دینی در جامعه، حکمی برای آن جعل نکرده و احکام آن را ارائه نمی‌کردند. همچنان‌که پژوهشگران عرصه‌های مختلف علوم حوزوی، در زمان‌های گذشته خود را موظف به پرداختن نسبت به مباحث فقه حکومتی نمی‌دانستند. اما در زمان حاضر و با وجود نظام اسلامی در جامعه، پژوهشگران موظف هستند، به این مباحث پرداخته و دیدگاه دین در این خصوص را ارائه نمایند.

به تعبیر آیت الله خامنه‌ای: «تشکیل نظام اسلامی که داعیه‌دار تحقق مقررات اسلامی در همه صحنه‌های زندگی است، وظیفه‌ای استثنائی و بی‌سابقه بر دوش حوزه علمیه نهاده است، و آن تحقیق و تنقیح همه مباحث فقهی‌ای است که تدوین مقررات اسلامی برای اداره هر یک از بدنه‌های نظام اسلامی بدان نیازمندا است... روی آوردن به «فقه حکومتی» و استخراج احکام الهی در همه شئون یک حکومت، و نظر به همه احکام فقهی با نگرش حکومتی یعنی ملاحظه تأثیر هر حکمی از احکام در تشکیل جامعه نمونه و حیات طیبه اسلامی امروز یکی از واجبات اساسی در حوزه فقه اسلامی است که نظم علمی حوزه، امید برآمدن آن را زنده می‌دارد.» (آیت‌الله خامنه‌ای، پیام به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، 1371/8/24)

براین اساس، پژوهش‌های حوزه علمیه می‌بایست به مباحث فردی، عبادات، احوالات شخصی و مباحث خانواده، اکتفا نکرده و مباحثی در مورد ابتلای نظام اسلامی، و پاسخی مناسب به پرسش‌ها و چالش‌های نظام اسلامی بدهد. بلکه این امر می‌بایست در دروس حوزوی نیز جریان داشته و صبغه غالب یابد. «در قم باید درس‌های خارج استدلالی قوی‌ای مخصوص فقه حکومتی وجود داشته باشد تا مسائل جدید حکومتی و چالش‌هایی را که بر سر

راه حکومت قرار می‌گیرد و مسائل نوبه‌نو را که پیش می‌آید، از لحاظ فقهی مشخص کنند.» (آیت‌الله خامنه‌ای، بیانات در دیدار اعضای مجلس خبرگان رهبری، 1390/6/17)

مراد از «رویکرد حکومتی» نگرشی است که فقیه، در زمان امکان تحقق حاکمیت مطلوب شیعی در عصر غیبت، در استنباط مسائل فقهی، اقتضائات حاکمیت سیاسی شیعه و اداره مطلوب جامعه دینی را در نظر گرفته و در استنباط خود به ضمن این‌که به رفع نیازهای حکومت عنایت دارد، نیازهای فردی مؤمنان و مکلفان را نیز ذیل نیازها و شرایط کلان جامعه قرار داده و در استنباط خویش، هویت کلان نظام سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و ... را مورد لحاظ قرار می‌دهد. لذا فقه حکومتی نه به‌عنوان بخشی از فقه بلکه به معنای نگرش و بینش حاکم بر کل فقه است و در تمامی گستره ابواب فقه به استنباط می‌پردازد. (سید سجاد ایزدهی، 1392، ص 44)

گرچه فقه شیعه در طول زمان‌های طولانی عصر غیبت، همواره به پاسخ‌گویی نسبت به پرسش‌های زمانه مشغول بوده و فقیهان همواره در پیامد حوادث و موضوعات جدید، به استنباط احکام آن پرداخته و راه حلی برای این مسائل ارائه می‌کردند. لکن آنچه فقه شیعه را نسبت به زمان‌های گذشته متمایز می‌کند، شرایط موجود جامعه اسلامی مبتنی بر پیروزی انقلاب اسلامی براساس آموزه‌های فقه شیعه و رهبری مجتهد جامع‌الشرایط (در قالب ولایت فقیه) است. زیرا فارغ از این‌که تحقق انقلاب اسلامی در کشور ایران، زمینه تقیه را از بین برده و از این‌رو، امکان پرسش از مسائل فقه حکومتی را هموار کرده است، استقرار نظام اسلامی با محوریت فقه شیعه و اداره مطلوب آن، قانون‌گذاری مناسبی است که ضمن این‌که به فقه شیعه و مبانی آن مستند باشد، هویت جامعه اسلامی را مدّ نظر قرار داده و براساس نگرش اداره این جامعه وسیع (کشور اسلامی) به استنباط بپردازد.

در توضیح این قضیه باید گفت فقیهان علاوه بر رویکرد سنتی که در طول سالیان متمادی، محور استنباط بود، می‌بایست با ضمن به رسمیت شناختن هویت جامعه اسلامی (به‌مثابه امری متمایز از افراد مؤمن موجود در جامعه)، نیازهای جامعه اسلامی را مدّ نظر قرار داده و در استنباط خویش، نیازهای جامعه را برآورده نمایند بلکه می‌بایست حکومت اسلامی به‌مثابه شخصیت حقوقی را نیز به رسمیت شناخته و الزامات و اقتضائات آن را نیز در فرایند اجتهاد، مورد ملاحظه قرار دهد. بلکه علاوه بر این امر، در استنباط مسائل فردی شهروندان جامعه

اسلامی می‌بایست، شهروندان را به‌مثابه افرادی موجود در جامعه اسلامی که زندگی آن‌ها با زندگی سایر شهروندان گره خورده و دارای حقوق و تکالیفی نسبت به جامعه و حکومت هستند، مورد لحاظ قرار داده و پرسش‌ها و نیازهای آن‌ها را ذیل شهروندان جامعه اسلامی و نه پرسش‌گری رها و فارغ از اقتضائات جامعه خویش، مورد استنباط قرار دهد.

آیت‌الله خامنه‌ای براساس همین نگرش، تعریف و تبیینی از فقه حکومتی ارائه می‌کنند که مطابق آن، فقه حکومتی عبارتند از: «استخراج احکام الهی در همه شؤون يك حکومت و نظر به همه احکام فقهی با نگرش حکومتی یعنی ملاحظه تأثیر هر حکمی از احکام در تشکیل جامعه نمونه و حیات طیبه اسلامی» (آیت‌الله خامنه‌ای، پیام به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم 24/8/1371)

«احکام فقهی را دو جور می‌شود مورد مطالعه و ملاحظه قرار داد. یک جور احکام فقهی مربوط به اداره یک فرد، منهای این که حالا این فرد در کجای عالم زندگی می‌کند، به‌عنوان یک فرد. یک وقت همین حکم فقهی را به‌عنوان یک بخشی، یا کوچک یا بزرگ، از چگونگی اداره یک جامعه، انسان بررسی می‌کند. این‌ها با هم متفاوت است. حتی در استنباط حکم فقهی هم تفاوت‌هایی به وجود می‌آید.» (آیت‌الله خامنه‌ای، بیانات در دیدار روحانیون و مبلغین در آستانه ماه محرم 1376/2/13)

بدیهی است تحقق این رویکرد اجتهادی که می‌تواند کیفیتی مضاعف به فقه شیعه بخشیده و بسیاری از نیازهای علمی و عملی جامعه شیعی و نظام اسلامی را پاسخ بگوید، در گرو تلاش مضاعف حوزه‌های علمی است و طبیعتاً تحقق عملی آن در گرو ضرورت فراگیری این رویکرد، شکل‌گیری مبانی و روش‌شناسی خاص آن است.

نتیجه‌گیری:

پژوهش، به‌مثابه یکی از سنت‌های رایج حوزوی، در هر زمان، متناسب با نیازها، مشکلات، رویکرد و مسائل همان عصر، صورت می‌پذیرفت. اما پژوهش مطلوب که بتواند مشکلی از جامعه اسلامی با شرایط و مقتضیات امروز پاسخ گوید و مسیری هموار را پیش روی نظام اسلامی قرار دهد و نرم‌افزار مطلوب اداره آن را ارائه نماید، در گرو عمل به بایسته‌هایی به‌لحاظ روزآمدی و کارآمدی است.

روزآمدی از مهمترین ویژگی‌های رشد و بقای پژوهش در عصر رقابت نظامات و دستگاه‌های علمی محسوب می‌گردد. عدم توجه به عنصر روزآمدی در پژوهش‌ها، پژوهش‌های حوزوی را در پاسخگویی به مسائل روز جامعه و نظام علمی پژوهشی حوزه را از صحنه رقابت علمی جهانی دور خواهد کرد.

مؤلفه‌های روزآمدی در پژوهش عبارتند از:

1. مساله محوری

می‌بایست قبل از آن‌که درصدد حل مسئله برآئیم باید شناخت صحیح و مناسبی از آن ارائه کرد. بدین صورت که در آغاز باید معین کرد چه مسئله‌ای باید حل شود؟ چه چیزی علت ایجاد مسئله بوده و در چه فضایی این مشکل ایجاد شده است؟ زیرا عدم درک واقعی و مناسب از مسئله‌ای که باید پاسخ گفته شود و فقدان اولویت‌بندی نسبت به مسائل، رویکردی غیرمفید، انتزاعی و غیر مؤثر به فرایند پژوهش می‌بخشد.

2. روزآمدی منابع و روش‌ها

منابع استنباط دینی صرفاً به نقل (کتاب و سنت) خلاصه نمی‌شود؛ اما به دلیل سال‌ها زیست در سایه فقه فردی و عدم بروز و ظهور ابعاد و پیچیدگی‌های اجتماعی موضوعات، فقها را بر باور بسندگی نقل و عدم نیاز به منابع دیگری چون عقل، سیره عقلا و ... راضی نگه داشت. بنابراین هیچگاه از این عناصر و منابع ارزشمند به صورت مستقل استفاده نکردند. لکن امروزه به دلیل توسعه و پیچیدگی موضوعات اجتماعی و نیاز به پاسخ‌گویی نیازهای کلان جامعه و تدبیر امور شهروندان، می‌بایست در این راستا، پویایی متناسب در خود ایجاد کرده و بتوانند عرصه‌ها و ساحت‌های جدیدی را پاسخ بگویند.

اجمالاً تردیدی در جایگاه عقل به‌عنوان ابزار فهم مراد شارع و استنباط احکام الهی وجود ندارد؛ اما آنچه عقل را در کانون اهمیت قرار می‌دهد، ماهیت «منبعی» آن است. جایگاه عقل در امور زندگی به‌گونه‌ای است که اصل در اداره امور زندگی بر فهم عقل است مگر در جایی که شارع مقدس بنا بر علل و مصالحی جایگاه عقل را تخطئه کرده و بنا را بر تعبد قرار داده است.

علاوه بر روزآمدی در استفاده از منابع، با عنایت به این که نظام اسلامی، امروزه در برابر مکاتبی منسجم قرار دارد که دیدگاه خویش را در قالب نظام‌واره‌های مشخصی ارائه کرده و میان مبانی و رفتارهای آنان ارتباط معناداری برقرار است؛ بلکه هر کدام از عرصه‌های سیاست، اقتصاد، فرهنگ، اخلاق و ... نیز در رابطه با یکدیگر، نظام‌واره معینی را ارائه می‌کنند؛ لذا پژوهش‌های اسلامی نیز می‌بایست در قالب پاسخ به نیازهای نظام اسلامی، رویکردی منسجم، منظم، هدفمند، ساختارمند و نظام‌واره داشته باشند.

براین اساس، از آنجاکه اداره نظامات اجتماعی، با آموزه‌های پراکنده، متناقض و مقطعی حاصل نشده و جز با انسجام، هدف‌داری و نظام‌وارگی، میسر نمی‌شود. لذا می‌بایست قرائتی نظام‌واره و منسجم از آن ارائه شود. زیرا اداره نظام اجتماعی، مستلزم طرحی نظام‌واره در خصوص آموزه‌ها و ابواب فقه در خصوص تدبیر و اداره نظام اجتماعی است. از این‌رو، موضوعات فقه مانند را نمی‌توان به‌عنوان جزیره‌های مختلفی تصویر کرد که تنها در کنار یکدیگر قرار گرفته‌اند و منطقی واحد برای همه آن‌ها حاکم نیست.

استفاده از استفاده از ابزارها و روش‌های روز حاصل از تجربیات بشری نیز در روزآمدسازی دانش دینی بسیار مهم است. بدین صورت که مثلاً در فهم حلیت ماهی می‌توان از ابزارهای دقیق (میکروسکوپ) برای دارا بودن فلس در آن استفاده کرد. همچنین در فهم مرگ مغزی می‌توان از علوم پزشکی استفاده کرد. و نیز در فهم حدید بودن چاقوی ذبح، از آهن‌ربا استفاده کرد. در موضوعات اجتماعی نیز چون موضوعات در فرایند زمان و مکان، تغییر ماهیت می‌دهند، می‌توان از علمی چون جامعه‌شناسی و علوم سیاسی در فهم روزآمد موضوعات اجتماعی بهره گرفت.

3. تحول در موضوع‌شناسی

از جمله راهکارهای دیگری که می‌تواند پژوهش‌های حوزوی را با تحول مواجه کند، تحول در موضوع‌شناسی است. براین اساس، با عنایت به این که استنباط احکام شرع، تابع فهم موضوعات و انطباق قواعد و اصول بر این موضوعات است، و اصولاً جریان و فرایند استنباط احکام، مرهون شناخت صحیح موضوعات خارجی است، لذا فقیهان علاوه بر شناخت آموزه‌های شرعی و فهم روش استنباط فقهی، می‌بایست به‌طور کامل با موضوعات خارجی

آشنا و با جوانب آن آگاه باشند. این امر اساسی نیازمند است که اجتهاد و استنباط منطبق بر جامعه‌شناسی و شناخت صحیح زمانه از سویی و شناخت تخصصی موضوعات علمی روز از سوی دیگر باشد.

4. تفریح فروع مناسب و روز آمد

تفریح فروع در عرصه‌های مختلف از علوم، از آن‌رو ضرورت می‌یابد که حجم مسائل و مباحث موردنیاز در عرصه علوم حوزوی از چند جهت افزایش یافته است. از یک‌سو، مسائل و موضوعات نوپدید بسیاری در سالیان اخیر و در پیامد تحوّل علوم انسانی و تجربی در جهان پدید آمده است و به دغدغه‌های فکری و عینی در زندگی مسلمانان تبدیل شده است؛ اما از سوی عالمان دینی، موردعنایت قرار نگرفته است. و از سوی دیگر، تخصصی شدن علوم و تعمیق آنها در جهان معاصر، به دقیق و جزئی‌تر شدن مسائل منجر شده است که مستلزم پاسخ دقیق و جزئی به آن است.

برخی از بایسته‌ها در خصوص کارآمدسازی پژوهش در حوزه‌های علمیه عبارتند از:

1. کاربردی و غیرانتزاعی کردن تحقیقات و ایجاد امتداد اجتماعی برای آنها

حوزه علمیه در تراز انقلاب اسلامی باید به‌جای تأکید بر مطالعه بنیادی و انتزاعی بر کاربردی‌سازی و امتداد اجتماعی تحقیقات بپردازد. باید مطابق مبانی اسلام، برای بنای جامعه استفاده کند، بتواند کشش طبیعی احکام و معارف اسلامی را در آنجایی که قابل کشش است، درک کند و برای نیاز یک ملت و یک نظام و یک کشور که نیاز لحظه‌به‌لحظه است ن علاج و دستور روز را نسخه کند و ارائه دهد

2. مخاطب‌شناسی و توجه به نیازهای افراد (حقیقی و حقوقی) جامعه

از آنجاکه تحقیقات علوم اسلامی، علاوه بر فهم همه‌جانبه دین، به غرض حلّ مشکلاتی در جامعه، انجام می‌گیرند، لذا باید علوم حوزوی را در راستای حلّ مشکلات و معضلات جامعه، مورد عنایت قرار داد. می‌بایست، به مباحث فردی، عبادات، احوالات شخصیّه و مباحث خانواده، اکتفا نکرده و مباحثی در مورد ابتلای نظام اسلامی، و پاسخی مناسب به پرسش‌ها و چالش‌های نظام اسلامی بدهد.

3. رویکرد اجتماعی و حکومتی در پژوهش

حوزه‌های علمیه در فضای تحقق حاکمیت اسلامی، علاوه بر پرداختن به موضوعات و مخاطبان گوناگون، می‌بایست ضمن بدور بودن از تفکر و رویکرد سکولار، رویکرد حکومتی به فقه و نظام‌سازی در عرصه‌های مختلف زندگی را مورد عنایت قرار دهد. همچنین ضمن بازنگری در علوم رایج حوزوی با نگاه به نیازهای حکومتی و در راستای تحکیم حاکمیت خداکثری دین در جامعه، گفتمانی متناسب با این نظام معرفتی در جامعه علمی، ایجاد و ترویج نماید.

کتابنامه

1. آقا بخشی، علی، مینو افشاری راد، فرهنگ علوم سیاسی، تهران: نشر چاپار، 1379.
2. ایزدهی، سید سجاد نقد نگرش‌های حداقلی در فقه سیاسی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، 1392.
3. روزنامه ایران، 1395/11/25، ش 6433، صفحه 15، بیانیه پایانی اجلاس‌یه جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، 1395/9/18.
4. تمیمی آمدی، عبد الواحد، غررالحکم و دررالکلم، تحقیق: میر سید جلال الدین المحدث الأرموی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران: 1360 ه. ش.
5. خمینی، روح الله تحریر الوسیلة، موسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، الطبعة الرابعة، قم 1368.
6. خمینی، روح الله، صحیفه امام، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، 1378 ش.
7. خامنه‌ای، سیدعلی، کتاب چهار ساله دوم، مجموعه سخنرانی‌های آیه الله خامنه‌ای در چهارساله دوم ریاست جمهوری، بی تا.
8. تبریزی، میرزا جواد، صراط النجاة فی اجوبة الاستفتائات، قم: مکتب نشر المنتخب، 1416. ق.
9. جناتی، ابراهیم منابع اجتهاد از دیدگاه مذاهب اسلامی، تهران: انتشارات کیهان، چاپ اول، 1370.
10. سبحانی، جعفر، الالهیات، قم: نشر مرکز العالمی للدراسات الاسلامیه، 1413 ق.
11. سبحانی، جعفر، مدخل مسائل جدید کلامی، قم: موسسه امام صادق (ع)، 1375.

12. سبحانی، جعفر، نظام الارث فی الشریعة الاسلامیة الغراء، قم: مطبعة اعتماد، 1415.
13. طبرسی، تفسیر مجمع البیان، بیروت: مؤسسه اعلمی، چاپ اول، 1415 ق.
14. فتحعلی، محمود، مباحثی در باب کارآمدی، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، 1382.
15. مروج جزائری، سید محمد جعفر، هدی الطالب فی شرح المکاسب، قم: موسسه دارالکتاب، 1416 ق.
16. مطهری، مرتضی، ده گفتار، تهران: انتشارات صدرا، 1418 ق.
17. مکارم شیرازی، ناصر، الفتاوی الجديدة، قم: مدرسه امام علی بن ابی طالب، 1385.
18. بخشی از بیانیه پایانی اجلاسیه جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، 1395/9/18.
19. مرکز مدیریت حوزه‌های علمیه، نظامات جامعه، نظام جامع پژوهش، 1396.

زبان پاك و چالاک در نگارش علمی*

*رضا بابایی

چکیده

تألیف اثر علمی، نخست در گرو اندیشه‌گری است و سپس در رهن اندیشه‌نگاری. هدف نگاره حاضر پرداختن به بعد نگارش و زبان علمی است. زبان علمی بایسته‌هایی دارد. به دعوی و گمان نوشتار حاضر، دو رکن مهم در زبان تألیف، پاکیزگی و چالاک‌گی است. قلم پاك و پیراسته از خطا، به خواننده اطمینان می‌دهد که با نویسنده‌ای درست‌کار و دانا روبه‌رو است، و قلم چالاک و توانمند، مفاهیم را آسان و رایگان در دسترس اذهان قرار می‌دهد. برای نزدیک‌تر شدن به چنین زبان و قلمی، گام نخست خودآگاهی زبانی است؛ یعنی باید بیش از پیش زبان و آلاینده‌های آن را بشناسیم و نیز قیدوبندهای بیهوده را از دست‌وپای آن برداریم. نوشته حاضر می‌کوشد برخی از مسائل زبان نوشتاری را بررسی کند و از این رهگذر، گامی به سوی زبان پاکیزه و توانمند در تولید یک اثر علمی بردارد. بخش نخست این نوشتار درباره زبان علمی است. بخش دوم، مرزهای زبان علمی را با زبان ادبی پررنگ می‌کند. سپس شماری از تیک‌های قلم را می‌شمارد و در پایان، سنجه‌های درست‌نویسی را بازمی‌گوید.

واژگان کلیدی: نگارش علمی، زبان علمی، تیک‌های قلمی، سنجه‌های درست‌نویسی.

* این نگاره، تلخیص از کتابی است که نگارنده تحت عنوان «آیین قلم؛ جستارها و گفتارهایی درباره نگارش علمی»، در سال ۱۳۹۱ منتشر کرده است.

* استاد فقید زبان و ادب پارسی.

مقدمه

اثر علمی آیین‌مند / استاندارد، پایه‌هایی دارد و نیز آرایه‌هایی. دو پایه نخست و مهم آن، محتوا و زبان آن است؛ زیرا آنچه یک اثر علمی خواندنی می‌کند، محتوای سرشار و زبان توانا است. جای خالی این دو رکن را با هیچ ترفندی نمی‌توان پر کرد. قلم و اندیشه، جسم و روح یک اثر علمی است. اگر انسان، بدون جسم یا بدون روح، در این دنیای خاکی ماندنی است، یک اثر علمی نیز بدون اندیشه‌ای سرشار یا زبانی سزاوار، خواندنی است.

تألیف اثر علمی، نخست در گرو اندیشه‌گری است و سپس در رهن اندیشه‌نگاری. درباره ضرورت اندیشه‌گری برای تألیف، در جایی دیگر باید سخن گفت؛ در اینجا سخن از زبان است که آن نیز بایسته‌هایی دارد. به دعوی و گمان نوشتار حاضر، دو رکن مهم در زبان تألیف، پاکیزگی و چالاک‌ی است. قلم پاک و پیراسته از خطا، به خواننده اطمینان می‌دهد که با نویسنده‌ای درست‌کار و دانا روبه‌رو است. و قلم چالاک و توانمند، مفاهیم را آسان و رایگان در دسترس اذهان قرار می‌دهد. برای نزدیک‌تر شدن به چنین زبان و قلمی، گام نخست خودآگاهی زبانی است؛ یعنی باید بیش از پیش زبان و آلاینده‌های آن را بشناسیم و نیز قیدوبندهای بیهوده را از دست‌و‌پای آن برداریم.

نوشته حاضر می‌کوشد برخی از مسائل زبان نوشتاری را بررسد و از این رهگذر، گامی به سوی زبان پاکیزه و توانمند بردارد. بخش نخست این نوشتار درباره زبان علمی است. بخش دوم، مرزهای زبان علمی را با زبان ادبی پررنگ می‌کند. سپس شماری از تیک‌های قلم را می‌شمارد و در پایان، سنجه‌های درست‌نویسی را باز می‌گوید.

زبان علمی

- «استاد [کنفوسیوس] اصلاحات را از کجا آغاز خواهد کرد؟ استاد گفت: به‌طور یقین با اصلاح معنی الفاظ و اسامی و عبارات؛ تا مردم هر چیز را به نام حقیقی آن بنامند.» (کنفوسیوس، 1395، ص 125)

- لایب نیتس: «زبان، بهترین آینه ذهن است.» (چامسکی، 1380، ص 29)

- سعدی: «این سنت جاهلان است که چون به حجت از خصم فرومانند، سلسله خصومت بجنبانند.»¹

- ابن خلدون: «تألیف، تبدیل دانش شخصی به دانش اجتماعی است.» (ابن خلدون، 1388، ج 2، ص 828)²

- «معرفت کاذب»، آن اندازه که از زبان غیر معیار برمی‌خیزد، از مغلظه آب نمی‌خورد.

- علم، جست‌وجو است و زبان آن، گفت‌وگو.

يك. در ایران، زبان فارسی، هم زبان خانه و بازار است و هم زبان دانشگاه و تألیف؛ یعنی ما با این زبان هم حرف‌های معمولی خود را می‌زنیم و هم کتاب و مقاله علمی می‌نویسیم. این همسانی، چندان برای ما طبیعی و عادی است که ارزشمندی آن را نمی‌بینیم. قدر این نعمت را مردم کشورهایی همچون هندوستان و تاجیکستان می‌دانند که زبان علمی‌شان، غیر از زبانی است که روزانه با آن سخن می‌گویند و زندگی می‌کنند.

تفاوت زبان ملی با زبان علمی، مشکلات بسیاری برای شهروندان می‌آفریند که ناهم‌زبانی مردم و نخبگان، از آن میان است. اما زیان محض هم نیست؛ زیرا کشورهایی که زبان علمی خود را انگلیسی یا مانند آن کرده‌اند، برای دسترس به دستاوردهای جهانی، نیازی به واسطه ترجمه ندارند و حذف همین واسطه، ده‌ها سال آنها را جلو می‌اندازد.³ این کشورها با تغییر زبان علمی، ارتباطات جهانی خود را آسان‌تر، سریع‌تر و گسترده‌تر کرده‌اند و از همین رهگذر، سود

1. گلستان، باب هفتم در تأثیر تربیت، حکایت «جدال سعدی با مدعی»: «تا عاقبت الامر دلیلش نماند، دلیلش کردم. دست تعدی دراز کرد و بیهوده گفتن آغاز. و سنت جاهلان است که چون به دلیل از خصم فرومانند سلسله خصومت بجنبانند؛ چون آزر بت‌تراش که به حجت با پسر برنیامد، به جنگش برخاست که لئن لم تنته لا رجعتک.»

2. مراد از «دانش اجتماعی» در این برداشت از سخن ابن خلدون، دانش عمومی یا اشتراکی (Social Knowledge) است؛ در مقابل دانش شخصی (Personal Knowledge).

3. انتخاب زبان انگلیسی برای دانشگاه‌ها در مالزی، به همین قصد بوده و گویا نتیجه داده است. از همین باب است تعطیلی روز یک‌شنبه، به جای جمعه، در برخی کشورهای اسلامی که برای گسترش ارتباطات جهانی و هماهنگی بیشتر با روزهای کار و تعطیلی در کشورهای پیشرفته است. این انتخاب نیز سود و زیان‌های خود را دارد.

سرشاری از دستاوردهای جهانی می‌برند. اما در مقابل، هزینه شکاف میان طبقات اجتماعی را نیز می‌پردازند. به هر روی، تفاوت زبان ملی با زبان علمی، سود و زیان‌های خود را دارد که جای درنگ و بازاندیشی است.

دو. زبان هر اثری، به اندازه درون‌مایه آن، هویت‌ساز است. ما زبان را آینه ذهن می‌دانیم؛ یعنی تأثیر ذهن را بر زبان پذیرفته‌ایم؛ اما وارونه آن را نمی‌بینیم؛ زیرا زبان نیز گاه ذهن را به تب و تاب می‌اندازد، و البته تأثیرات آن، بسیار مخفی و زیرکانه است. راه اصلاح ذهن، گاهی از مسیر اصلاح زبان می‌گذرد و این راه، شاید آسان‌تر و ساده‌تر هم باشد؛ زیرا اصلاح رفتارهای زبانی، آسان‌تر از اصلاح پرش‌های ذهنی است. بدین رو با تمرکز بر زبان‌شناسی فلسفی، می‌توان راهی به تاریخ‌خانه اذهان یافت.

آنچه آشکارتر و ملموس‌تر است، تأثیر ذهن بر زبان است و از همین رو است که زبان را زبانه آتش درون خوانده‌اند. زبان‌پژوهی از این منظر، حقایق بسیاری را آشکار می‌کند. مثلاً از این چشم‌انداز است که درمی‌یابیم زبان ترویجی در مقاله علمی، آینه ذهنی بی‌هویت است که در بند انگیزه‌ها و عاطفه‌ها است، اما می‌خواهد در سنگستان خرد جولان دهد. یا زبان تبلیغی در کتاب برهانی، بازی با احساسات و اعصاب خواننده است. مغلطه، فقط بازی با واسطه‌های منطقی نیست؛ تجاوز به حریم واژه‌ها نیز مغلطه است، که «هر ظلمی که در جهان است، فرزند ظلم به واژه‌ها است.» (کنفوسیوس، 1395، ص 57) بنابراین زبان بیمار، حکایت از ذهن بیمار دارد و با این ذهن و زبان بیمار، از چرخه بیهودگی و سردرگمی بیرون نخواهیم جست. ذهن بیمار، زبان بیمار می‌آفریند و زبان بیمار، «معرفت کاذب» به بار می‌آورد. «معرفت کاذب» آن اندازه که وامدار زبان غیر معیار است، مدیون مغلطه نیست. زبان غیر معیار، یعنی زبانی که می‌خواهد از دفتر عقل، آیت عشق آموزد یا در بستر عشق، خردورزی کند. روی سخن حافظ با این گروه از معرفت‌آموزان است:

ای که از دفتر عقل آیت عشق آموزی
ترسم این نکته به تحقیق ندانی دانست
قدر مجموعه گل، مرغ سحر داند و بس
که نه هر کو ورقی خواند معانی دانست

حافظ در این ابیات، دفتر عقل را شایسته تعلیم عشق نمی‌داند؛ اما عکس آن نیز درست است؛ یعنی جای عقل و دانش در دفتر عشق و عواطف نیست. پس آن دو را نباید به هم آمیخت، که نه به نفع عاشقانگی است و نه به سود عقلانیت.

سه. از آنجا که پیشینه زبان فارسی، بیشتر ادب‌ورزی بوده است تا اندیشه‌گری، زبان علمی فارسی‌نویسان، مشکلات بسیاری دارد. زبانی که در زمانه ابوریحان بیرونی، «زبان نقل و افسانه» (بیرونی، 1377، ص 9) بود و تا قرن‌ها پس از او نیز با طب و منطق و فلسفه و ریاضی نیامیخت، چگونه در برخورد نخست با علوم جدید، دست و پای خود را گم نکند؟ این «زبان نقل» تا «زبان عقل» راه درازی در پیش دارد. اگر زبان فارسی در شعر و ادب، قوی‌پنجه و چالاک است، از آن رو است که قرن‌ها به این کار مشغول بوده است. سعدی می‌گفت: «من در همه قول‌ها فصیح‌م / در وصف شمایل تو اُخرس». اما به‌واقع عکس این سخن درباره زبان فارسی که سعدی یکی از قله‌های آن است، درست است. فصاحتی که زبان فارسی در وصف شمایل یار دارد، در طب و فلسفه و شیمی ندارد. دلیل آن هم روشن است: «کار نیکو کردن از پر کردن است.» پس زبان فارسی، آن مقدار که در «وصف شمایل» فصیح است، در قول‌های دیگر نیست.

اگر آیینگی زبان را برای ذهن بپذیریم، این را هم باید بپذیریم که هنوز زبان علمی فارسی‌نویسان راه و روش خود را نیافته است؛ زیرا زبان پریشان، آن روی سکه ذهن پریشان است و حکایت‌گر آن. به گفته درست اخطل، شاعر عرب (متوفی 92 هجری):

إِنَّ الْكَلَامَ لَفِي الْفَوَادِ وَأَمَّا

جُعِلَ اللِّسَانُ عَلَى الْفَوَادِ دَلِيلًا

یعنی: سخن از دل سر برمی‌آورد و زبان جز نشانه نیست. اما این سخن به این معنا نیست که تا اطلاع ثانوی کسی نباید به «زبان» کاری داشته باشد و همه تلاش‌ها باید معطوف به اصلاح ذهن باشد؛ زیرا اصلاح ذهن نیز در گروه اصلاح زبان است. زبان، هویت لفظی ذهن است و تغییر این هویت، هویت‌های دیگر ذهن را هم دستخوش تغییر می‌کند. غیر از این، زبان همیشه خادم ذهن نیست. گاهی طغیان می‌کند؛ گاهی عصیان و گاهی خیانت و گاهی نیز رندی. چون غیر از ذهنیت علمی، وجوه دیگری نیز در سرزمین وجود آدمی صاحب قدرت و

اختیار است که گاه زبان، به استخدام آنها در می آید؛ مانند آنگاه که در دست قلب است نه مغز، و آینه احساسات و عواطف، نه مأمور عقل و دانش.

چهار. زبان علمی در ایران، هنوز تکلیف خود را با مخاطب روشن نکرده است. نمی داند باید آن را «خواننده» بداند یا «شنونده»، «منتقد» یا «مرید»، «باهوش» یا «رؤیادار و زودباور»، «نخبه» یا «تنک مایه». زبان علمی-پژوهشی، به ویژه در علوم انسانی، هنوز فاصله معناداری از زبان تبلیغی-ترویجی نگرفته است. هنوز «وصف» را «شرح»، «تکرار» را «تحلیل»، «خواننده هوشمند و شش دانگ» را «شنونده ثواب جو و پراکنده خاطر» و «پشت هم اندازی های حرفه ای» را «هنر نویسندگی» می پندارد.

بسیاری از آنچه اکنون در حوزه دین پژوهی معاصر، از روشنفکر و سنتی، منتشر می شود، مصداق منازعه خونین است، نه مباحثه شیرین. کسانی که پیروزی خود را در شکست دیگری می بینند، اگر دست به قلم ببرند، فاجعه می آفرینند. اینان نزاع اندیشه ها را تا نزاع انسان ها بر می کشند. در جهان، کتاب هایی را می توان یافت که به مخالف تقدیم شده است. یعنی نویسنده، کتابش را به کسی تقدیم کرده است که همه یا بخشی از اثر در نقد او است. این رفتار، یعنی من در نقد اندیشه تو ذره ای کوتاه نمی آیم و هیچ چیز مانع تحلیل انتقادی من نمی شود؛ اما تو را و شخصیت علمی تو را، مهم تر و ارزشمندتر از آرای تو می دانم و به همین دلیل در نقد تو زبانی را به کار نمی گیرم که خواننده ام را بر تو بشوراند یا تو را در نیک خواهی من به تردید اندازد. همچنین دوستی و هم گروهی من و تو در گروه بندی های سیاسی یا مذهبی یا علمی، زبان نقد مرا گند نمی کند. بله؛ ما همان اندیشه ایم، و مابقی خود استخوان و ریشه؛ اما اندیشه ها برای خدمت به جسم و جان انسان ساخته و پرداخته می شوند؛ نه بر عکس. آنگاه که در نقد اندیشه ای، صاحب آن را نیز به خاک و خون می کشیم، یعنی انسان را برای اندیشه می خواهیم، نه اندیشه را برای انسان.

پنج. بی اخلاقی ها در عرصه پژوهش، کم نیست؛ اما شاید زشت ترین آنها، تقریر بد از اندیشه دیگران (مالایرضی صاحبه) است. زبان علمی، به چنین ظلمی آلوده نمی شود. برای او، روش مهم تر از نتیجه است، و روش علمی، جز پایبندی به اخلاق پژوهش نیست؛ چنانکه اخلاق پژوهش نیز چیزی جز تعهد به روش درست در پژوهش نیست. بنابراین متون علمی، متون چندصدایی است؛ چون در آنها حقوق دیگران محفوظ است. متنی که بلندگوی یک صدا

است و هر صدای دیگری را تحریف یا خفه می‌کند، بویی از اخلاق نبرده است؛ اگرچه موضوع آن اخلاق باشد. برخی از متون نیز گاه با اشاراتی ناقص به آرای مخالف، می‌کوشند با این ویروس‌های ضعیف، خود را واکسینه کنند. این متون، آرای دیگران را ویروس می‌دانند و به همین دلیل، هرگز گزارش کامل و منصفانه‌ای از آنها نمی‌دهند؛ اما برای واکسیناسیون خود و خواننده، شکل ضعیف‌شده آنها را گزارش می‌کنند تا در نوبت نقد، چندان به زحمت نیفتند. این پهلون‌پنبه‌ها با اندیشه‌ای درگیر می‌شوند که خود ساخته‌اند و تا توانسته‌اند آن را بی‌قواره و ضعیف کرده‌اند؛ به قول معروف، سر بی‌صاحب می‌تراشند.

شش. زبان علمی، اگرچه ادبی و شاعرانه نیست، آشفته و بی‌در و پیکر هم نیست. اگر به بهانه آراستگی، نباید ادیبانه نوشت، به بهانه پرهیز از ادبیات هم نباید آراستگی را پس پشت انداخت. این قاعده متین که زیبانویسی در مقالات علمی، ناجوان‌مردی است (چون داوری را برای خواننده دشوار می‌کند و فقر عملی را در غنای واژگانی می‌پوشاند) مجوز شلختگی و نازیبانویسی نمی‌شود. نویسنده بر سر دوراهی زیبایی و نازیبایی نیست که پرهیز از یکی، به معنای گزینش دیگری باشد. می‌توان ادبیات‌گروی را در مقالات علمی کنار گذاشت، اما نازیبا هم ننوشت؛ یعنی ساده و آراسته نوشت. زیبانویسی دیگر است و نازیبانویسی دیگر. این همان مرز باریکی است که مراعات آن تنها از عهده نویسندگان قلم‌شناس و باتجربه برمی‌آید.

آراسته و ویراسته نوشتن، هنر نویسندگی است؛ حتی در مقالات علمی. آراستگی، زبان معیار علمی را نقض نمی‌کند. حتی طنز و شوخی با خواننده، اگر از اندازه بیرون نرود، با زبان علمی قابل جمع است. می‌توان آراسته و پیراسته نوشت. نمی‌توان گفت عبد الحسین زرین‌کوب علمی نمی‌نوشت یا زبان مینوی و فروزانفر و فروغی و خانلری و دشتی در دوره آنان معیار نبود. اما می‌دانیم که زبان قلم آنان خالی از مایه‌های ادبی و ذوقی نیست؛ از همین رو نوشته‌های آنان هنوز خواندنی و نیز سودبخش است. کم نیست متن‌های علمی که خواندنی نیست و دلیل آن، بی‌مبالاتی نویسنده در نظم دادن به واژه‌ها و چینش‌های ناشیانه در اجزای جمله است؛ به این بهانه نابجا که «منطقی را بحث در الفاظ نیست!»

بحث در الفاظ، دست کم از سه نظرگاه برای نویسنده ضروری است، نه عارضی:

نخست از آن رو که نویسنده، نمی‌تواند به صورت و نمای بیرونی اثر خود بی‌اعتنا باشد. بله؛ «صورت زیبا نمی‌آید به کار / سیرت زیبا اگر داری بیار»، اما صورت نازیبیا، معنی نغز را قربانی می‌کند.

دوم، از نظر وابستگی شدیدی که میان معانی و الفاظ است. فرم، جزئی از محتوا است؛ شکل و هیئت، علت صوری است و علت صوری، به اندازه علل مادی و غائی، شأنیست دارد. رابطه الفاظ با معانی، از نوع رابطه ظرف مسی با شیر و عسل نیست؛ از جنس رابطه نان و خورشت است.

سوم اینکه بدون بحث در الفاظ، چگونه می‌توان از عهده شناخت بخش مهمی از مغالطات برآمد؟ ارتباط ما با جهان معانی از راه الفاظ است. گمراهی‌ها - و به قول کنفوسیوس، ظلم‌ها - از همین نقطه آغاز می‌شود. زبان علمی، یعنی زبانی که به الفاظ ظلم نمی‌کند؛ به هیچ بهانه‌ای. حدود و ثغور آنها را می‌داند و مرزهای واژه را می‌شناسد و کاربست هر کلمه را در جای و در معنای خود، حرمت می‌گذارد. کلمات در این زبان، همچون کودکان در گهواره‌اند؛ نه مانند رانندگان از خانه پدری. در عین حال، زبان علمی دلخراش و چنگ‌انداز نیست و با «خصم»، خصومت نمی‌کند؛ بلکه پیش از رد و ابطال، اندیشه او را چنان می‌پرورد که او خود نیز به آن راضی باشد. بسنجید این روش را با شیوه آنان که گربه را پای حجله سر می‌برند و جانی برای او باقی نمی‌گذارند تا سخنی بگویند یا دفاعی بیاورد.¹

1. از بدآموزی‌های ادبیات پیشینیان در کتب منطقی، اطلاق کلمه «خصم» بر «دگراندیش» یا «مخالف» است. البته گاهی مواجهه آنان با «خصم»، دشمنانه نبوده است؛ مانند حافظ که می‌گوید: «حافظ از خصم خطا گفت نگیریم بر او / و به حق گفت جدل با سخن حق نکنیم». به هر روی، جدل، گفت‌وگو است و گفت‌وگو، جنگ گفتمان‌ها است، نه نزاع صاحبان گفتار. جنگ گفتمان‌ها، هر چه جدی‌تر و سخت‌تر باشد، بهتر است؛ اما این جنگ، نباید آتش دشمنی را میان آدمیان برافروزد؛ زیرا حقیقت، همیشه به آشکاری میدان آزادی در تهران یا برج ایفل در پاریس نیست که منکر آن را بتوان به کوری یا غرض‌ورزی متهم کرد. پوشیدگی هنر، گاهی به دلیل غرض‌ورزی است (چون غرض آمد هنر پوشیده شد) و گاهی به ادله دیگر و گاهی نیز باید احتمال داد که اصلاً هنری در کار نیست که غرض آن را ببوشاند!

مرزهای زبان علمی و زبان ادبی

چند سالی است که مخالفت با «زبان ادبی در مقالات علمی» مُد شده است و هر کس به هر مناسبتی درباره آن اظهار نظر می‌کند. کسانی که بر زبان علمی غیرت می‌ورزند، خواستار مرزبندی آن با زبان ادبی‌اند. در نظر این گروه، «نگارش علمی» یعنی پرهیز از بازی کردن با احساسات خواننده و کوشیدن در پاکیزگی زبان از آرایه‌ها و آویزه‌های ادبی. حق هم همین است. آب در کوزه گلین گوارتر است تا در جام زرّین، و گرسنه را نان و پنیر باید، نه نقل و نبات. تا اینجا سخنی نیست. سخن این است که زبان ادبی چیست که در نوشته‌های علمی باید از آن پرهیخت؟

روزی روزگاری، ادبیات زینت علم بود و در خدمت آن؛ اما اندک‌اندک عیب کار روشن شد و اکنون ادبیات‌زدایی از آثار علمی، اهمیت فراوان یافته است. این هوشیاری را باید غنیمت شمرد؛ اما عده‌ای به این بهانه که در متن علمی نباید ادب‌ورزی کرد، از آن سوی بام افتاده‌اند و هیچ آدابی و ترتیبی را تن نمی‌دهند. این گروه، آراستگی کلام را هم از مقوله ادبیات پنداشته و به این بهانه، نازیبانویسی را حُسن شمرده‌اند. اما باید بدانیم که زبان آراسته نیز از جنس «زبان» است، نه از سنخ «ادبیات». صرف تشبیه و استعاره و تصویرپردازی و حتی جناس و سجع و طنز، زبان را ادبی نمی‌کند. ویژگی‌های مهم و مقوم زبان ادبی، «مبالغه»، «کلی‌گویی»، «آشنایی‌زدایی» و «آرایه‌پردازی به جای تحلیل و استدلال» است. هر زبانی که در آن مبالغه باشد یا آرایه را جایگزین دلیل کند، ادبی است؛ اگرچه غیبت یا ضعف دلیل، همیشه به معنای غلط بودن مدعا نیست.

بله؛ استفاده افراطی از زبان نرم و عاطفی در جایی که نیازی به آن نیست، بی‌جا است و گاه خنده‌دار؛ مانند کسی که در محل کارش، به جای «لطفا بدون هماهنگی وارد نشوید»، بنویسد: «به سراغ من اگر می‌آیید، نرم و آهسته بیایید، مبادا که تَرَک بردارد، چینی نازک تنهایی من.» در جایی مانند محل کار و برای منظوری مانند «لزوم هماهنگی»، نیازی به این زبان نرم و شاعرانه نیست. اما اگر کسی همین منظور را در همان محل، با زبانی آراسته‌تر بگوید، زبان رسمی را زیر پا نگذاشته است؛ مثلاً بگوید: «بدون هماهنگی، توفیق دیدار شما را نداریم.» یا چیزی شبیه آن.

ادبیات معتدل، بجا و به اندازه، زبان را از رسمیت نمی‌اندازد. ناپسندتر از ادبیات‌گرایی در متون علمی، استدلال‌گریزی یا عقل‌ستیزی است. بسا نوشته‌هایی که در آنها هیچ خبری از ادبیت و زیبایی نیست، اما به دلیل مبالغات یا استدلال‌گریزی یا خالی بودن از تحلیل علمی یا زیاده‌روی در آرایه‌پردازی، شعر منتورند. نیز ممکن است کسی نوشته خود را از تصویر و آرایه بیاکند، اما پا از گلیم استدلال یا تحلیل درازتر نکند. این زبان، ادبی نیست؛ اگرچه سرشار از زیبایی و آرایه‌پردازی باشد. جمله «من تو را دوست می‌دارم»، آراسته‌تر از جمله «من تو را دوست دارم» است؛ اما جمله ادبی نیست. حتی «دوست می‌دارم من» هم نثر ادبی نیست. چون در آنها اولاً مبالغه نیست و ثانیاً سخنی نیست که اقتضای دلیل یا تحلیل داشته باشد. اما اگر کسی از سر مبالغه یا به‌گراف، به دیگری گفت: «من تو را می‌پرستم»، جمله ادبی گفته است؛ اگرچه در آن هیچ سجع و جناس و آرایه‌ای نیست.

بر پایه این معیار، بسیاری از زیانویسان و آراسته‌گویان و حتی سجع‌پردازان، علمی‌تر می‌نویسند تا کسانی که هیچ آرایه و هنری در نوشته خود نمی‌آورند، اما اهل غلو و مبالغه‌اند. مثلاً جمله «فلان نظریه، همه مشکلات فکری بشر را حل می‌کند» را به این بهانه که در آن سجع و قافیه نیست، نمی‌توان علمی شمرد. اگر نویسنده این جمله، برای سخن خود دلیل نیابد و به ادعاگری بسنده کند، شعر گفته است؛ اگرچه در آن، به‌ظاهر هیچ نشانی از شاعرانگی به چشم نمی‌خورد. در برابر، اگر کسی بگوید: «فلان فلسفه، برخی گره‌های فکری را می‌گشاید و همچون نسیم بهاری بر گلستان اندیشه می‌وزد» و سپس برای این ادعای آراسته خود، دلیل شایسته (و حتی ناشایسته) بیاورد، جنس سخنش علمی است.¹

¹. به عبارت دیگر، نویسنده چیره‌دست، منطق و بلاغت را به هم می‌آمیزد؛ اما یکی را قربانی دیگری نمی‌کند. مارتین لوترکینگ در سخنرانی «من رؤیایی دارم»، بیشترین استفاده را از بلاغت و ادبیات می‌کند و می‌گوید: «من رؤیایی روزی را در سر دارم که ایالت میسی‌سی‌پی، این ایالت بابر و تقییده در کوره بیداد و ستم، به واحه آزادی و داد بدل گردد. من رؤیایی روزی را در سر دارم که چهار کودکم در کشوری زندگی کنند که آنان را نه با رنگ پوستشان، که با شخصیتشان داوری کنند. . .» این سخنرانی، سرشار از عاطفه و نازک‌خیالی است، اما مغالطه‌آمیز نیست؛ به‌ویژه آنکه در آن استدلال هم به چشم می‌خورد؛ آنجا که به انگیزه‌های اولیه برای تأسیس آمریکا اشاره می‌کند.

مصرع «عبادت به جز خدمت خلق نیست»، شعر است؛ اما نه از آن رو که وزن و قافیه دارد؛ بلکه چون در آن مبالغه است. یا وقتی مولانا می‌گوید: «مستمع چون تشنه و جوینده شد / واعظ ار مرده بود گوینده شد»، سخنی شاعرانه گفته است؛ اما شاعرانگی این سخن، به دلیل تشبیه مستمع به تشنه نیست؛ دلیل آن، «اغراق» در تأثیر مستمع بر واعظ است. همچنین در بیت مشهور «هرچه خلاف آمد عادت بود / قافله سالار سعادت بود»، (گنجوی، 1379، ص 254) قاعدتا باید منظور از «هرچه»، «گاهی آنچه» باشد. چون هر خلاف آمدی، قافله سالار سعادت نیست. پس این بیت، واقعا شعر است و زبانش ادبی؛ اگرچه در آن هیچ تشبیه و استعاره و مراعات‌النظیر و لف و نشر و ... نیست. اما وقتی مولوی می‌گوید: «از قرآن بوی خدا می‌آید و از حدیث بوی مصطفی و از کلام ما بوی ما می‌آید.» (افلاکی، 1396، ص 458) اگرچه در آن تشبیه معقول به محسوس است، زبان عبارت، شاعرانه یا ادبی نیست؛ بلکه سخنی است علمی و به‌غایت واقعی. جمله «مادر یعنی مهربانی»، سرشار از ادبیات است؛ چون صفتی را در مادر چنان برجسته کرده است که صفتهای دیگر او را می‌پوشاند. زبان علمی، پوشاننده یا آراینده نیست، پیراینده است.

بنابراین همچنان که وزن و قافیه، نظم را شعر نمی‌کند، چند تشبیه و استعاره هم زبان را ادبی نمی‌کند:

ای بسا ناظم که اندر عمر خود شعری نگفت

ای بسا شاعر که اندر عمر خود نظمی نسفت

صنعت و سجع و قوافی، هست نظم و نیست شعر

ای بسا ناظم که نظمش نیست الا حرف مفت. (ملک الشعراء بهار، 1378، ص 357)

پشت‌هم‌اندازی‌های غلوآمیز است که نوشته‌ای را از علمی بودن ساقط می‌کند؛ نه چند تشبیه و استعاره یا استفاده از برخی آرایه‌های سنتی و جدید در جمله‌سازی. برخی از اهل اندیشه در روزگار ما، دوست دارند که آراسته و حتی زیبا بنویسند؛ اما وام استدلال یا تحلیل علمی را نیز کم‌وبیش در جای خود می‌گذارند. زبان اینان، علمی‌تر از زبان کسی است که ساده و بی‌شاخه‌وبرگ می‌نویسد، اما برای ادعاهای آسمان خراشش، هیچ دلیلی که بتوان آن را دلیل شمرد، نمی‌آورد. اتهام شعبده‌بازی و شاعرانگی به گروه نخست، گاهی از سر غیرت علمی و پاسداری از کیان معرفت است و گاه نیز برای آن است که سخن و استدلال آنان را نادیده

بگیرند و به این بهانه، از پاسخگویی بگریزند. اگر برخی به کمک آراستگی کلام، بی‌مایگی خود را می‌پوشانند و خرقة لفاظی بر سر صد عیب نهان می‌پوشند، برخی نیز «چون به حجت از خصم فرومانند. سلسله خصومت بجنایند» (سعدی، 1386، ص 148) و مخالف را متهم به شاعری و جنون کنند؛ چنانکه قریشیان، پیامبر اسلام (ص) را ساحر و مجنون و شاعر می‌خواندند.

زبان علمی نشانه‌هایی دارد که باید آنها را جست. مثلاً در این زبان از کلمات و قیدهایی مانند «برخی»، «گاهی»، «گویا»، «شاید» و گزاره‌های جزئیه (موجبه یا سالبه) فراوان استفاده می‌شود؛ بر خلاف زبان ادبی که بهشت گزاره‌های کلی، اعم از موجبه و سالبه، است. در زبان علمی، پای ادعا به اندازه گلیم دلیل یا تحلیل، دراز است؛ نه بیشتر. اما در زبان شاعرانه می‌توان مدعی شد که دوش دیدم که ملایک در میخانه زدند؛ یا سمرقند و بخارا را به خال هندوی کسی بخشید و رفت.

باری؛ سخن هر چه آراسته‌تر باشد، نافذتر است و آراستگی زبان، لزوماً از مقوله ادب‌ورزی نیست. شاخص زبان ادبی، مبالغه، آشنایی‌زدایی، کلی‌گویی و آرایه‌پردازی به جای تحلیل علمی و دلیل‌آوری است. صرف آرایه‌پردازی، کلام را ادبی نمی‌کند؛ به‌ویژه اگر ملایم و معتدل باشد. بنابراین استفاده متعارف از آرایه‌های ادبی و شیوه‌های زیبانویسی، زبان علمی را نقض نمی‌کند. هیچ‌یک از دو زبان علمی و ادبی، به‌خودی‌خود بر دیگری برتری ندارد؛ بلکه سخن در ضرورت کار بست آن دو در جای خود است. همچنان‌که در فضای عاطفی نمی‌توان از زبان خشک و سرد علمی استفاده کرد، در میدان بحث و جدل علمی نیز نباید سر به بیابان شاعری و تبلیغات گذاشت. به قول معروف، سوراخ دعا را نباید گم کرد.

آن یکی در وقت استنجا بگفت

که مرا با بوی جنت دار جفت

گفت شخصی خوب ورد آورده‌ای

لیک سوراخ دعا گم کرده‌ای

زبان ادبی و مبالغه مستعار

زبان ادبی با همه کارکردهای درست و سزاوارش، گاهی وسیله‌ای برای پوشاندن فقر علمی است. این زبان، اگر جایگزین زبان علمی شود، زبان‌های بسیاری به بار می‌آورد. همچنین این زبان به دلیل ذات غلوآمیزش، منشأ پدیداری اندیشه‌هایی شده است که نباید از متون ادبی به میان آثار علمی می‌آمدند. در شعر اجازه داریم که مبالغه کنیم و پذیرفته است که «بجوز للشاعر مالایجوز لغيره». اما اگر آنچه در جهان شعر و شاعری تولید می‌شود، به میان عقاید رسمی مردم بیاید، خسارات جبران‌ناپذیری به بار می‌آورد. بسیاری از آنچه اکنون جزء باورهای عمومی و مسلم مردم عامی است، نخست مصرعی از قصیده‌ای بلند یا بیتی از غزلی شیوا بوده است؛ اما اندک‌اندک جای خود را در میان باورهای رسمی و علمی باز کرده و حتی جزء عقاید مقدس شده است.

به هر روی، آنچه شاعرانگی را زیان‌بار می‌کند، بیرون آمدن از جایگاه خود است. همچنین برخی بی‌مایگان برای اثبات اباطیل و حمله به مخالفان خود، از این زبان استفاده‌هایی رندانه می‌کنند. سعدی، این‌گونه حمله‌های ناجوانمردانه را «مبالغه مستعار» می‌نامد و به مخاطب خود در گلستان گوشزد می‌کند که مبادا در برابر «سخنان بی‌مغز» و «حمله فصیح»، سپر افکنی:

هان تا سپر نیفکنی از حمله فصیح

کو را جز این مبالغه مستعار نیست

دین ورز و معرفت که سخندان سجع‌گویی

بر در سلاح دارد و کس در حصار نیست. (سعدی، 1386، ص 168)

یعنی در دین و معرفت بکوش و در پی سجع و قافیه مباش که فصیحان، جز مبالغه مستعار، سرمایه‌ای ندارند. مبالغه مستعار، یعنی سخنی که در بلاغت آن، مبالغه شده است، اما این بلاغت در جای خود ننشسته و عاریتی (مستعار) است. «سخندان سجع‌گویی» که «بر در سلاح دارد و کس در حصار نیست»، در نهایت راه به جایی نمی‌برد و اگر روزی چند عده‌ای را هم گرد خود جمع و به دنبال خود بکشد، سرانجام از یادها می‌رود و جای خود را به نغزگویان و معرفت‌ورزان می‌دهد.

زبان تبلیغی و پروپاگاندا در متن هایی که تعهد علمی دارند، مصداق مبالغه مستعار است. همه مخاطبها آنقدر زیرک نیستند که تبلیغ را از تحقیق تمیز دهند. خیانت گندم نمایان جو فروش، فقط این نیست که جو می فروشند. خیانت اصلی این است که ذائقه مردم را با گندم بیگانه می کنند؛ به طوری که دشمن گندم هم می شوند. شگردهایی که کتاب های تبلیغی - ترویجی را تحقیقی می نمایند، کم نیست؛ ولی صفت مشترک در همه آنها تکیه بر ناآشنایی خواننده با اندیشه های استوار است. به همین دلیل تبلیغات چپ ها، در سرکوب اندیشه رقیب، به هیچ اصل و مرامی پایبند نیستند. آنها ژست عالمانه می گیرند و نوشته های خود را از برخی نشانه های زبان علمی (مانند استفاده از اصطلاحات تخصصی) می آکنند، اما هیچ تعهدی به حقیقت و معرفت ندارند. بله؛ زبان تبلیغی، اگر برای تعلیم و تربیت باشد، در خدمت علم و معرفت خواهد بود؛ به شرط آنکه محصول خود را دستاورد علمی جا نزنند.

تیک های قلمی

زبان نوشتاری باید آرام و آرامش بخش باشد؛ یعنی خواننده را در فهم معانی و مفاهیم اثر، به اضطراب نیندازد. زبان آرام، نشانه های بسیاری دارد که سادگی و رسایی، مهم ترین آنها است. اما افزون بر آن دو، ویژگی یا نشانه دیگر زبان آرام، آن است که تیک عصبی ندارد. قلم ها مانند آدم ها گاهی دچار تیک های عصبی می شوند. قیدهای اضافی، صفت های هرز، تأکیدهای بی جا، عطف های بیهوده، حشو و تکیه کلام ها، تیک های عصبی قلم است. متأسفانه این گونه تیک ها، به اندازه ای است که زبان نوشتاری ما را شبیه بیمارهای روانی کرده است. سه گونه از تیک های قلم:

1. صفت های هرز

در نشانه شناسی سبک نویسندگان، «صفت» جایگاهی ویژه دارد. از راه درنگ در صفت هایی که نویسندگان به آن تمایل دارند، می توان قدرت قلم و اندیشه آنان را حدس زد. بسامد صفت در نوشته ها نشانه خوبی است برای آنکه بدانیم نویسنده چه حال و هوایی دارد و در پی چه مقصدی است. مثلاً استفاده از صفت های ارزشی یا بی فایده، نشان می دهد که نویسنده دچار کمبود مطلب و کلمه است. برخی صفت ها نیز دست خالی نویسنده را رو می کنند. از آن میان است صفت های مشهور.

صفت‌های مشهوری که برای هرگونه موصوفی از آنها استفاده می‌شود، فایده و اثر خود را از دست داده و هرز شده‌اند؛ مانند صفت‌های «خوب» و «بد» که از چسبیدن به هیچ اسمی ابا ندارند: هوای خوب، کفش خوب، برخورد خوب، دین خوب، انسان خوب، اسم خوب، لباس خوب، کتاب خوب، نقد خوب، مقاله خوب، خدای خوب، خانه خوب، دوست خوب... چند سالی است که صفت‌های «قشنگ» و «بالا» هم به همین بلا گرفتار شده‌اند و بارها از مجریان صداوسیما شنیده‌ایم: کار قشنگی بود، حرف قشنگی زدید؛ یه خاطره قشنگ برامون تعریف کنید؛ سال قشنگی داشته باشید؛ برخورد قشنگ ایشان با مردم قابل ستایشه، ایشان در این کار مهارت بالایی دارند؛ مردم از این برنامه استقبال بالایی کردند؛ هزینه بالایی پراخت و غیره.

از قدیم گفته‌اند کلیدی که به هر دری بخورد، هوا است و صفات هرز نیز همین‌گونه است. صفتی که نخود هر آشی می‌شود، صفت نیست؛ جاپُرکن است.

بهتر است برای هر موصوفی، از اختصاصی‌ترین صفات آن استفاده شود. به مثال‌های زیر توجه کنید:

هوای مطبوعی است؛ کتاب خواندنی و دیده‌گشای شما به دستم رسید؛ خدای بزرگ و مهربان را شاکرم؛ کفشی راحت و مناسب خریدم؛ خاطره‌های دل‌انگیز و شیرین او پایان ندارد؛ سالی موفقیت‌آمیز و شاد داشته باشید؛ اسم قشنگی دارید؛ خانه‌ای آبرومند خریده است؛ مقاله پربرگ و باری نوشت؛ نقد نکته‌سنجانه شما را خواندم؛ برخورد کریمانه و درس‌آموز شما ستودنی است؛ لباس فاخری بر تن داشت؛ او يك سرباز واقعی است؛ کارکنان شریف و وظیفه‌شناس را باید تشویق کرد.

غیر از هرزگی، خطای دیگری که گاهی در صفت‌ها رخ می‌دهد، بی‌تناسبی است. صفت‌ها گاهی راه خود را گم می‌کنند و سر از موصوف‌های نامتناسب با خود درمی‌آورند. مثلاً در جمله زیر صفت «وحشتناک» با موصوف خود و منظور گوینده هماهنگ نیست:

«او را به طرز وحشتناکی دوست داشت.»

از همین نوع است صفت یا قید «بدجوری» که بیشتر گفتاری است تا نوشتاری:

«این کتاب بدجوری دلم را روده است.»

از انواع بی‌تناسبی در صفت‌ها، نقل مکان صفت‌های قافیه‌دار به موصوف‌های بی‌قافیه است. برای نمونه، کسی که اولین بار صفت «باسعادت» را برای موصوف «ولادت» آورده است، به قافیه آنها توجه داشته است. کم‌کم برخی به این گمان افتادند که «باسعادت» را برای هر کلمه دیگری که مترادف «ولادت» است، می‌توانند بیاورند. بنابراین گاهی این صفت را برای «میلاذ» هم می‌آورند و می‌گویند: «میلاذ باسعادت امام رضا(ع) را تبریک می‌گوییم.» در حالی که برای «میلاذ» صفت‌هایی مانند «مسعود» مناسب‌تر است. همچنین است داستان «فرزند برومند». از میان ده‌ها صفتی که می‌توان برای «فرزند» آورد، چرا «برومند» را انتخاب می‌کنیم؟ چون برومند با فرزند، همخوان و قافیه‌مند است. ولی «پسر برومند» این تناسب را ندارد. نیز پیشینیان در جمله‌های دعایی برای امامان(ع)، قافیه و تناسب را رعایت می‌کردند و مثلاً می‌گفتند:

- رسول خدا، علیه آلاف التحیه و الثناء.

- رسول اکرم، علیه آلاف التحیه و الکرّم.

- امیرالمؤمنین، علیه افضل صلوات المصلین.

- علی بن موسی الرضا، علیه آلاف التحیه و الثناء.

اما «امیرالمؤمنین» با «علیه آلاف التحیه و الثناء»، یا «رسول اکرم» با «علیه افضل صلوات المصلین» چه تناسبی دارند؟ بله؛ قافیه‌مندی در این کلمات، لازم و ضروری نیست، ولی در جایی که می‌توان تناسب را مراعات کرد، چرا نکنیم؟

از خطاهای دیگری که در صفت‌ورزی رخ می‌دهد، چسباندن یای نکره به آن است. بهتر است یای نکره بر سر موصوف درآید. بنابراین «مردی مهربان» درست‌تر است از «مرد مهربانی».

درباره صفت در زبان فارسی این نیز گفتنی است که گویا ایرانی‌ها بیش از سایر اقوام و ملل به آوردن صفت برای کلماتشان علاقه دارند. شاید برای آنکه می‌کوشیم به کمک صفت، سخن خود را مؤثرتر کنیم؛ ولی باید دید چه چیزی باعث شده است که برای تأثیر گفتار و نوشتارمان

دست به دامن صفت و سوگند و تأکید شده‌ایم. گویا عادت به باوراندن عقاید خود و بی‌اعتمادی مزمن میان نویسندگان و مخاطب، پای صفت‌های تأکیدی را به سخنان ما باز کرده است. اکثر آنچه درباره صفت گفتیم و نیز آنچه درباره تأکید و عطف می‌گوییم، شامل حال «قید» هم می‌شود.

2. تأکیدهای بی‌جا

شیوه تأکید و برجسته‌سازی کلام، در زبان‌های مختلف، متفاوت است. ادات ویژه، تکرار فنی، تقدیم و تأخیر، عطف و حشو، و نشانه‌های ویرایشی، شماری از راه‌های عمومی برای تأکیدسازی در همه زبان‌ها است. تفاوت زبان‌ها در تأکیدگذاری، گاهی در میزان استفاده از راه‌های پیش‌گفته و گاه در کاربرد شیوه‌های ویژه است.¹

بیشتر ادات تأکید در زبان فارسی، در زمان ما از چشم افتاده‌اند و دیگر کسی به آنها اعتنا نمی‌کند؛ مگر در ترجمه متون مقدس و کهن. به همین دلیل کلماتی مانند «هرآینه»، «همانا»، «به‌درستی که»، «راست آنکه» و «بدان و آگاه باش که» امروزه کاربرد نداشتند و بهتر است در ترجمه متون مقدس نیز از آنها کمتر استفاده شود.

تقدیم و تأخیر، راه دوم تأکیدگذاری است که هم در گفتار و هم در نوشتار، جایگاه خود را حفظ کرده است. مثلاً وقتی می‌گوییم: «خانه‌اش را سیل ویران کرد»، روشن است که مفعول را بر فاعل مقدم کرده‌ایم و دلیل آن، تأکید بر مفعول است؛ یعنی آنچه اکنون برای ما مهم

1. مثلاً حافظ در بیت زیر، به کمک يك سازه توضیحی - تأکیدی، هم سخن خود را استوارتر کرده و هم خود را از تکلف نجات داده است:

دولتی را که نباشد غم از آسیب زوال

«بی‌تکلف بشنو» دولت درویشان است

جمله «بی‌تکلف بشنو» در بیت بالا حشو ملیح است. حذف آن هیچ خللی در معنای بیت وارد نمی‌کند، بلکه آن را سراسر استوارتر و رساتر می‌کند؛ اما حافظ برای پر کردن مصرع دوم، ناگزیر بوده است که آن را یا شبیه به آن را در ابتدای مصرع بیاورد تا وزن مصرع کامل شود. گویا برای پر کردن مصرع دوم، احساس تکلف کرده و با «بی‌تکلف بشنو»، خواسته است هم خودش را از تکلف نجات دهد و هم بر زوال‌ناپذیری دولت درویشان تأکید کند. نویسنده نیز گاهی احساس می‌کند که عبارتش نیاز به افزوده‌ای دارد تا روان‌تر و خواندنی‌تر شود. یکی از راه‌ها برای پر کردن جاهای خالی، تأکیدهای ابتکاری است.

است، ویرانی خانه او است، نه عاملش. اما اگر قصد تأکید فاعل را داشتیم، چاره چیست؟ فاعل خودبه‌خود مقدم است. بنابراین از راه تقدیم فاعل بر مفعول نمی‌توانیم بر آن تأکید کنیم. در این صورت باید به راه‌های دیگر اندیشید؛ مانند ادات تأکید، تکرار، عطف و ...

همه این راه‌ها همیشه به يك اندازه زیبا و مطلوب نیست، و برخی حتی عیب‌های زبانی و دستوری دارد. مثلاً تا آنجا که می‌توان، نباید برای تأکید، به سوی عطف و حشو دست دراز کرد. بدترین راه برای تأکید بر دانشمندی کسی، این است که بگوییم «او عالم و دانشمند است.» عطف «دانشمند» به «عالم» هم بیهوده است و هم به لحاظ بیانی، نازیبا. وقتی می‌نویسیم «او عالم و دانشمند بزرگی بود» در واقع نوشته‌ایم: «او عالم و عالم بزرگی بود.» یا عطف «دگرگونی» به «تحول» نیز بیش و پیش از آنکه ژرفای تحولات را نشان دهد، از ناتوانی نویسنده در تأکیدسازی خبر می‌دهد. پس نباید نوشت: «او دچار تحول و دگرگونی شده است.»

در زبان فارسی، راهکارهای بسیاری برای تأکید وجود دارد که همگی آزموده و معمول است؛ اما تا کنون تا آنجا که من می‌دانم - تحقیقی جامع درباره آن نشده است. مثلاً در مثال پیش‌گفته (او عالم و دانشمند است) می‌توان با به‌کارگیری صفت خاص (او دانشمندی بزرگ است) یا قید تأکیدی (او به‌واقع / بی‌تردید / سخت / به‌حق دانشمند است) یا با تبدیل صفت به قید (او دانشمندی است بزرگ) یا از طریق برجسته‌سازی کلمه با نشانه‌های ویرایشی (او "دانشمند" است) یا با توضیح (اگر در ایران ده دانشمند واقعی وجود داشته باشد، یکی او است)، تأکید را نشان داد. در عین حال، به هیچ روی نباید پنداشت که راه‌های تأکید، منحصر به راه‌های شناخته‌شده و کلیشه‌ها است. و دور از حقیقت هم نیست اگر بگوییم یکی از راه‌های تشخیص نویسندگان از نانویسنده، مهارت و نوآوری در مسئله تأکید است.

از همه اینها که بگذریم، این را نیز باید بدانیم که اهتمام و گرایش بسیار به تأکید، از نشانه‌های بیماری جامعه است. نویسندگان ایرانی، بیش از نویسندگان غیر ایرانی، اهل تأکید و تأکیدگذاری‌اند. احساس نیاز به تأکید، گاهی به اقتضای کلام است که گزیری از آن نیست، اما گاهی برای مقابله با ناباوری خواننده یا استوار نشان دادن سخن سست است. پیش‌فرض نویسندگان ایرانی، این است که خواننده فقط چیزی را می‌پذیرد که همراه قسم و تأکید باشد. نویسندگان می‌دانند که تا سخنی را مؤکد و تکرار و همراه چندین قسم و آیه نکنند، سد ناباوری را در ذهن خواننده فرو نمی‌ریزد. بدین ترتیب، تکرار و تأکید، جای استدلال و برهان را می‌گیرد و

خواننده نیز چنان اعتیادی به تأکید پیدا می‌کند که تا برای او قسم نخوری، حرفت را نمی‌پذیرد. تأسّف‌بارتر اینکه تأکید و تکرار، گاهی خواننده را چنان مقهور می‌کند که دیگر سراغی از دلیل و شاهد نمی‌گیرد. هم نویسنده و هم خواننده باید بدانند که جای قسم و تأکید بی‌جا، بازار است، نه مباحثات علمی و نوشته‌های تخصصی. قاعده «گفتی باور کردم، قسم خوردی شك کردم»، واقعیتی است که هر گوینده و نویسنده باهوشی را وادار به پرهیز از تکرار و تأکید و سوگند و صفت بیهوده می‌کند.

جز راست مگوی گاه و بی‌گاه

تا حاجت نایدت به سوگند. (قبادیانی، 1374، ص 215)

منشأ بسیاری از تأکیده‌ها، وسواس یا عادت است. گاهی بدون هیچ نیازی به تأکید، تأکید می‌کنیم و گاهی نیز گمان می‌کنیم که بدون تأکید، خواننده به اهمیت مطلب پی نمی‌برد. در صورتی که تأکیده‌های بیهوده و غیر لازم موجب می‌شود آنجا هم که به‌حق تأکید می‌کنیم، به چشم نیاید. تأکیدی که تکیه کلام و عادت شده باشد، خاصیت خود را از دست می‌دهد. مثلاً در جمله زیر، «تماماً» تأکید غیر لازم است:

- گروهی از فمنیست‌ها همه تفاوت‌های مزبور را تماماً برخاسته از اجتماع و تعلیم و تعلم می‌دانند، نه امری طبیعی.

«تفاوت‌های مزبور»، شامل همه تفاوت‌ها می‌شود؛ حتی بدون «همه». اگر بتوان برای «همه» وجهی تراشید، برای «تماماً» نمی‌توان.

در مثال زیر هم معلوم نیست چرا نویسنده، «واقعیت» را با صفت «انکارناپذیر» تأکید کرده است. مگر «واقعیت انکارپذیر» هم داریم؟
- تفاوت انسان‌ها با یک‌دیگر واقعیتی انکارناپذیر است.

آیا اگر می‌گفت: «تفاوت انسان‌ها با یک‌دیگر واقعیت است»، ما این «واقعیت» را انکار می‌کردیم؟ نویسنده، صفت «انکارناپذیر» را آورده است تا هیچ‌شک و شبهه‌ای باقی نگذارد. اما بهترین راه برای رفع شبهه، کلام متین و مستدل، و شیوه مؤلف در بیان مطالب است.

همچنین است کلمه «حتما» در جمله «کتاب‌های خوب را باید حتما تا آخر خواند.» با وجود «باید» چه نیازی به «حتما» است؟

اعتمادسازی از راه تأکید لفظی، اگر شیوه دائمی نویسنده و طبیعت ثانوی قلم او شود، کارایی خود را از دست می‌دهد. نویسنده باید چهره‌ای از خود در ذهن و ضمیر خواننده بسازد که او را بی‌نیاز از این‌گونه اضافات و تأکیدات کند.

این حالت (میل افراطی به تأکید) از بستری به درازای قرن‌ها سربرآورده است؛ قرن‌هایی که در آن ایرانیان، به هر دلیلی، امکان راست‌گویی و صراحت نداشتند و ناگزیر از دروغ و توریه و تقیه و تملق بودند. ناباوری و بی‌اعتمادی میان ما، چنان ریشه دوانده است که هرگاه سخنی می‌گوییم، خود را ناگزیر از سوگند و تأکید می‌بینیم. از این رو است که هر چه از قرن‌های مدنی و طلایی تاریخ ایران (قرن دوم تا پنجم هجری) دورتر می‌شویم، نشانه‌های ابتذال (مدح، تعصب، خردگریزی، یک‌سونگری، تأکیدهای بازاری ...) در متون فارسی بیشتر می‌شود. (ر. ک: محمدرضا شفیعی کدکنی، زمینه اجتماعی شعر فارسی، مقاله سوم: «روانشناسی اجتماعی شعر فارسی»)

همچنین هر قدر که نویسنده یا شاعری، خود را به حمایت‌های مالی و معنوی طبقات سطحی‌نگر مردم، نیازمندتر ببیند، از تأکید و صفت و سوگند، بیشتر استفاده می‌کند. زبانی که به گفتار خود اعتماد ندارد یا از گفت‌وگوی علمی عاجز است، به نشانه‌های اعتمادساز روی می‌آورد و در این رویکرد افراط می‌کند. مثلا خبری ساده (دروغ یا راست) یا تحلیلی سطحی را به انواع آیه و قسم و درود و سپاس و مدح و نعت می‌آمیزد و به این شیوه خود، «مراعات مقام ادب» نام می‌نهد. اما شنونده -اولا باید عاقل باشد و ثانيا- باید بداند که مقام ادب، ده‌ها اقتضا دارد که آخرین آن، مراعات ظواهر است. آیا کسی می‌تواند بگوید هر کتابی که با حمد و نعت و درودهای فراوان و ذکر مقدسات و ... آغاز شده است، دینی‌تر و الهی‌تر از مثنوی معنوی است

که بسم الله آن، «بشنو از نی» است؟ آیا مثنوی را «قرآن شعر پارسی»¹ یا «قرآنی به لفظ پهلوی»² خوانده‌اند یا کتاب‌هایی را که غرق نعت و مدح و تأکیدهای بسیار بر ظواهر است؟ ای بسا ناورده استثنا به گفت جان او با جان استثناست جفت³

3. عطف‌های بیهوده

سه نگردد بریشم ار او را
پرنیان خوانی و حریر و پرند. (هاتف اصفهانی، 1379، ص 219)

عطف بیهوده یا بی دلیل یا بی نقش، یعنی عطف دو کلمه هم معنا و همسان به یک دیگر؛ بدون اینکه فایده‌ای (حتی از نوع موسیقایی) بر آن مترتب باشد. عطف‌های بیهوده، اگرچه در گفتار تا حدی روا است، در نوشتار ناپسند است؛ مگر آنکه فایده خاصی (مانند هم‌آوایی یا دیگر جنبه‌های زیبایی‌شناختی یا موسیقایی) داشته باشد. عطف دو کلمه همسان و هم‌معنا به یک دیگر در گفتار، رشته کلام را در ذهن «شنونده» نمی‌گسلد، بلکه محکم‌تر می‌کند؛ اما چنین عطفی در نوشتار، «خواننده» را آشفته و مطلب را سردرگم می‌کند. جمله‌ای مانند «سکوت و تسلیم در برابر ظلم و ستم و بیداد، سبب شراکت انسان در ظلم می‌شود» باغچه‌ای را می‌ماند که گل‌های آن در میان علف‌های هرز گم شده است. باید نوشت: «سکوت در برابر ظلم، مشارکت در آن است.»

عطف‌های بیهوده را نمی‌توان از شمار خطاهای نوشتاری شمرد، اما به حتم محل فصاحت و بلاغت کلام است. بنابراین باید کوشید که شمار چنین عطف‌هایی را به کمترین حد ممکن رساند.⁴

1. شهریار: هم به آن قرآن که او را پاره، سی است / مثنوی، قرآن شعر پارسی است. (کلیات دیوان شهریار، ص 416)

2. شیخ بهایی (?): مثنوی معنوی مولوی / هست قرآنی به لفظ پهلوی. (ر. ک: آن ماری شیمل، شکوه شمس، ص 513؛ مثنوی معنوی، تصحیح محمد رضایی، تهران، مقدمه مصحح، ص 6)

3. مثنوی معنوی، دفتر اول، بیت 50. استثنا در این بیت، یعنی: ذکر ان شاء الله.

4. در برخی آثار فصیح فارسی نیز گاهی از این گونه عطف‌ها دیده می‌شود، اگرچه شمار آنها اندک است؛ مانند بیت زیر از حافظ که «دربان» را به «حاجب» عطف کرده است: «کبر و ناز و حاجب و دربان بر این درگاه

بسیاری از کسانی که در نوشته‌های خود دچار عطف‌های لاطائل و بی‌نقش‌اند، دلیل کار خود را تأکید می‌دانند و می‌گویند: «وقتی به کسی می‌گوییم: تو همه سعی و تلاش و کوشش را بکن! در واقع از او کوشش بیشتری خواسته‌ایم و با تأکیدی قوی‌تر وی را به سعی و عمل فراخوانده‌ایم.» این سخن پذیرفته نیست؛ زیرا در فارسی برای تأکید، راه‌های پسندیده‌تری وجود دارد. به‌مثل، می‌توان گفت: «تو با همه نیرویی که در جسم و جانت داری در این کار کوشش کن.» بیشتر نیز راه‌های دیگری را برای «تأکید» گفتم و نیز گفتم که گاهی اصلاً نیازی به تأکیدکاری نیست و اگر نیازی احساس می‌شود، کاذب و بر اثر بدگمانی به یک‌دیگر است.

آری؛ اگر عطف دو کلمه هم‌معنا و هم‌سان، پدیدآورنده زیبایی یا هماوایی یا لطف خاصی باشد، روا و بلکه سزا است؛ مانند فاز و فضا / شم و شامه / تکیه و تأکید / رشد و رویش / گرفت و گیر / نق و ناله / طرد و طعن / قدر و قیمت / از این موضع و منظر / ظلّ و ذیل / گیر و گره / صیت و صوت / شک و شبهه.

این نوع عطف‌ها بیشتر به دلیل آهنگین‌سازی آنها، به کار می‌رود و از معطوف و معطوف‌علیه، معانی جداگانه‌ای اراده نمی‌شود.

پاره‌ای از عطف‌های بیهوده، نه تنها از منظر بلاغت ناروا است، بلکه از نظرگاه معنایی خطا است؛ مانند عطف ضعیف به قوی. به‌مثل گاهی گفته می‌شود: «این کار ضروری و لازم است.» عطف «لازم» به «ضروری» چه دلیل و توجیهی می‌تواند داشته باشد؟ «ضروری» شدیدتر و قوی‌تر از «لازم» است، و نیازی به چنین معطوف ضعیفی ندارد. نیز گاهی می‌گویند: «هوا داغ و گرم است.» با انتساب داغی به هوا، نیازی به «گرم» نیست. همچنین اگر بگوییم: «طبیعت کشور ما در دنیا بی‌نظیر و کم‌نظیر است» غلط است؛ زیرا «بی‌نظیر» قوی‌تر از «کم‌نظیر» است و به چنین عطفی نیاز ندارد. درست‌تر آن است که بگوییم: «این کار لازم و ضروری است.» «هوا گرم و داغ است.» «طبیعت کشور ما در دنیا کم‌نظیر و بلکه بی‌نظیر است.»

نیست.» در مصرع زیر نیز «فکر و اندیشه» به یک‌دیگر عطف شده است: «فکر و اندیشه‌ست مثل ناودان.» (مثنوی معنوی، دفتر پنجم، بیت 2492)

سنجه‌های درست‌نویسی

«درست» چیست و «نادرست» کدام است؟ پاسخ به این سؤال، آسان نیست؛ به‌ویژه در سال‌های کنونی که گرایش‌های زبان‌شناختی درباره درست‌نویسی به میدان آمده‌اند و تجویزهای دستوری یا قاموسی را چندان واقعی نمی‌نهند. گروهی نیز بدون رودربایستی به غلط‌نویسی خود افتخار هم می‌کنند و اصلاً چیزی را به نام «غلط» در زبان باور ندارند. این گروه، زبان را معصوم‌تر از آن می‌دانند که نیاز به هدایت و ارشاد داشته باشد. می‌گویند درست‌نویسی، مغازه‌ای است که تنها فایده‌اش اشتغال‌زایی برای عده‌ای بیکار است. زبان برای رساندن پیام به مخاطب است و اگر کسی بتواند پیام خود را با جملات غلط و بی‌قاعدگی هم برساند، کار خود را کرده است و «درست» یعنی همین.

بگو قافیه سست یا نادرست

همین بس که ما ساده صحبت کنیم. (امین پور، 1381، ص 154)

این گروه در مقابل ویرایش مقاومت می‌کنند و آن را ادا و اطوار می‌خوانند. اگر به آنان بگویی کاربرد «توسط» غلط است و صد دلیل هم بیاوری، می‌گویند همه دارند می‌نویسند. پس درست است.

همچنین بسیاری از نویسندگان صاحب سبک، این حق را به خود می‌دهند که در باب درستی و نادرستی کلمات یا کاربردها، اجتهاد کنند و به فتوای دیگران گردن نگذارند.

با وجود این، بیشتر نویسندگان، بیش‌وکم پذیرفته‌اند که زبان از رهگذر این چون و چراها، آسیب نمی‌بیند. به باور ایشان، زبان فارسی، بخشی از فرهنگ ایرانی است و مانند همه مقولات فرهنگی نیاز به حفظ و حراست دارد. آری؛ افراط نباید کرد. زبان، نه درخت جنگلی است که از باد و باران نیابد گزند، و نه نهال گلخانه‌ای است که در برابر هر باد و بودی، زرد و خشک شود. زبان، از نوعی حیات اجتماعی برخوردار است و پیوسته در حال تغییر و تحول است. از همین رو است که ما امروزه به همان آسانی که روزنامه و کتاب درسی می‌خوانیم، نمی‌توانیم کیله و دمنه یا حتی روزنامه‌های عصر مشروطه را بخوانیم. همچنین اگر یکی از مقالاتی که این روزها در نشریات فارسی منتشر می‌شود، به طریقی به دست فردوسی و بیهقی

می‌رسید، آنان نیز آسان و روان از عهده مطالعه آن برنمی‌آمدند.¹ دگرگونی‌های زبان‌ها به یک اندازه نیست؛ اما هیچ زبان زنده‌ای را نمی‌شناسیم که در مقابل هرگونه تغییری بایستد و همه درها و پنجره‌ها را به روی خود ببندد. حال که از تغییر‌گریزی نیست، از تصفیه هم‌گزیری نیست. اکنون سخن این است که در پاک‌سازی زبان از چه صافی‌هایی باید سود جست. به سخن دیگر، سنجه‌های درست‌نویسی چیست؟ کارشناسان زبان، برای تمیز خطا از صواب در املا و انشای فارسی، از چهارگونه سنجه سخن گفته‌اند:

1. نظم و نثر کهن فارسی

هر چه در متون معتبر کهن پارسی² آمده است، درست است و کسی را نرسد که نسبت خطا به آنها دهد. نه در هر سخن، بحث کردن رواست
خطا بر بزرگان گرفتن خطاست. (سعدی، 1386، ص 196)

اینکه چرا آثار پیشینیان مصون از خطا است، پاسخ‌های بسیاری دارد که از آن میان، «عصمت اعتباری یا قراردادی» است؛ یعنی ما بنا را بر این می‌گذاریم که هر چه آنان گفته‌اند، درست است. پس لازم نیست ثابت کنیم که آنان درست و مطابق قاعده سخن گفته‌اند؛ زیرا بیرون از نوشته‌های کهن فارسی، معیار و قاعده‌ای برای سنجش درستی و نادرستی وجود ندارد؛ بلکه آنان خود معیار بودند. بنابراین چاره‌ای جز این نیست که بگوییم: «درست، آن است که آنان می‌نوشتند، نه اینکه آنان درست می‌نوشتند.» ما در مسئله درست و نادرست، باید یک پایه ثابت و مبنای همه‌پسند داشته باشیم. اگر پاکیزگی و عصمت زبان کهن را نپذیریم، دست‌مان به جایی دیگر بند نیست. نه دستور و نه زبان گفتاری روز و نه نثر معاصر، هیچ‌یک استقلال و اعتبار متون کهن را ندارد تا بر پایه آن، در تعامل با زبان راه به جایی بریم.

1. افزایش واژگانی و تحولات ساختاری در برخی زبان‌ها، مانند انگلیسی، شتاب بیشتری دارد و به همین دلیل برای انگلیسی‌زبان‌های قرن حاضر، خواندن نمایشنامه‌های شکسپیر (۱۵۶۴-۱۶۱۶ م.) بسیار دشوار است. این دشواری، نشانه پیشرفت و دگرگونی زبان است.

2. مراد از «کهن» از سده نخستین تا آغاز یا پایان قرن نهم هجری است. از «کهن» تعریف‌های دیگری نیز شده است.

به این ترتیب، راه دشوار دست‌نویسی نیز هموار می‌گردد. مشکل دست‌نویسان، داشتن معیار است و با معیار دانستن متون کهن (عصمت اعتباری) این مشکل نیز حل می‌شود؛ وگرنه گرفتار دور یا تسلسل خواهیم شد.

افزون بر «عصمت اعتباری»، درست‌نویسی پیشینیان، دلایل و عوامل دیگری نیز دارد؛ مانند توان‌مندی زبان در روزگاران قدیم، انحصار نویسندگی در میان دانشمندان بزرگ و بسته بودن اکثر درها به روی غلط. راه‌های ورود خطا به زبان، فراوان است و اکثر این راه‌ها در سده‌های نخستین، مسدود بوده است. یکی از راه‌ها و بهانه‌های ورود خطا به زبان، ناتوانی زبان در عمل به وظایف خود است. زبان فارسی از روزی گرفتار خطاهای بی‌شمار شد که توان حضور فعال در روزنامه‌ها، کتاب‌های علمی و متن‌های تخصصی را از کف داد. پس نیازمند وام از دیگر زبان‌ها و، در پی آن، دچار هرج‌ومرج شد. درباره چستی و چرایی این ناتوانی، در جای خود باید سخن گفت؛ در اینجا همین قدر می‌گوییم که «ناتوانی زبان، ناتوانی کسانی است که به آن زبان، سخن می‌گویند».¹

به هر روی، هر چه در متون کهن آمده است، درست است؛ اگرچه درستی کلمه، برای کاربرد آن کافی نیست؛ زیرا ممکن است کلمه‌ای درست باشد، اما منسوخ شده باشد. فرق است میان غلط و منسوخ. مثلاً اگر امروزه کسی «تنگبار» را به معنای «لامکان» یا «بَدست» را به معنای «وجب» یا «آموزگار» را به معنای «دانشجو» یا «دانش‌آموز» را به معنای «معلم» به کار برد، نزد اهل ادب متهم به غلط‌نویسی نمی‌شود؛ اما به دلیل استفاده از کلمات و کاربردهای منسوخ، بر او عیب می‌گیرند. اما همو می‌تواند این کلمات را با توضیح و بیان دلیل کاربردشان، به کار گیرد و از ورود دوباره این کلمات به واژگان فارسی دفاع کند.

سخن دیگر این است که اگرچه متون کهن، خالی از عیب و غلط است، همه درست‌ها را پوشش نمی‌دهد؛ زیرا زبان در طی سال‌ها و قرن‌ها، درست‌های بسیاری ساخته است که در متون کهن نیست. بر این پایه، نمی‌توان «بینش‌مند» را که مطابق هنجارهای واژه‌سازی است، غلط شمرد، به این بهانه که در متون کلاسیک فارسی نیامده است.

1. این جمله از پرویز ناتل خانلری است.

2. دستور زبان فارسی

دستور زبان فارسی، هویتی مستقل از نظم و نثر کهن فارسی و نیز زبان مردمی ندارد و به همین دلیل برخی از کارشناسان زبان، آن را معیار مستقلی ندانسته‌اند. (نجفی، 1400، ص 6) زیرا آنچه زیر نام «دستور»، تهیه و تدوین شده است، برگرفته از رفتار کلامی پیشینیان و هم‌روزگاران است. با وجود این، دستور پس از تحقیق و تدوین، می‌تواند معیار کمکی به شمار آید؛ اگرچه این استقلال فقط به لحاظ فرم و ساختار است، نه محتوا.

به هر روی، دستور یکی از منابع نویسندگان برای بازجستن خطا از صواب است و همین برای تلقی معیار از آن، کافی است. اما باید پذیرفت که دستور، چیزی جز قاعده‌سازی از متون معتبر و زبان گفتاری نیست.

3. زبان گفتاری

این زبان، سرکش، آزادی‌خواه و قانون‌گریز است. زبان مردمی، نه تنها به حکومت دستور تن نمی‌دهد، بلکه دستور و زبان نوشتاری را به پیروی از خود فرامی‌خواند. در عمل نیز چنین بوده است؛ یعنی هم دستور زبان فارسی و هم زبان نوشتاری، بیش‌وکم برگرفته از همین زبان است. متون کهن نیز، جدا از زبان مردم روزگار خود نبوده است. اگر شاعران و نویسندگان کهن، «اولی‌تر» را به کار برده‌اند که نادرست می‌نماید، هیچ دلیلی جز کاربرد فراوان آن میان مردم آن روزگاران نداشته است.¹

آنچه مهم و پایه‌ای است، تعریف زبان گفتاری است. نمی‌توان هر کلمه‌ای را که گروهی از مردم به کار می‌برند، مردمی یا گفتاری دانست. کلمه یا کاربردی را می‌توان مردمی و گفتاری شمرد که مردم در «خانه» و «خیابان» و مانند آن به کار می‌برند؛ نه در انشاهای مدرسه‌ای یا نامه‌های اداری یا جلو دوربین یا در وقت سخنرانی. مثلاً هیچ فارسی‌زبانی در خانه خود، کلمه «درب» را به کار نمی‌برد، و نیز نمی‌گوید «از آن یخچال نوین برای من يك لیوان آب بیاورید.» اما همو ممکن است روی کاغذ بنویسد «لطفا جلو درب خانه پارک نکنید» یا هنگام سخنرانی

1. مولوی، کلمة غلطنامی «اولی‌تر» را در مثنوی و دیوان شمس بارها به کار برده است؛ از جمله در پایان داستان موسی و شبان می‌گوید: «خون، شهیدان را ز آب اولی‌تر است / این خطا از صد صواب اولی‌تر است.»

بگوید «بانك داری نوین، قواعد خاصی دارد» یا در مواقع خاصی و تحت تأثیر همنشینی با شخص یا متن خاصی بگوید: «چرا که نه؟».

اگر آشکار شد که واژه یا کاربردی از يك واژه، تکیه کلام گروه یا صنف خاصی از مردم نیست، بلکه تا اندرونی خانه‌ها رفته است، مخالفت با آن، نه فایده دارد و نه لزوم؛ مانند «به خاطر»، «زیاد» و «دخالت». آری؛ نویسنده می‌تواند بنا بر مبنا و سلیقه خود از این کلمات بپرهیزد؛ اما نمی‌تواند آنها را نادرست بشمرد.

زبان گفتاری، بهترین و طبیعی‌ترین منبع برای واژه‌سازی است. در واقع همه واژه‌ها نخست در این زبان ساخته و پرداخته شده و سپس به متون راه یافته‌اند. در زمان حاضر نیز زبان مردم کوچه و بازار توانایی بیشتری برای واژه‌سازی دارد؛ مگر در دانش واژه‌ها که در تخصص اهل علم است. فقط صرافت طبع می‌تواند واژه‌ای مانند «میانبر» بسازد، و این صرافت طبع در مردم عادی است. آنان از روی نیاز واژه می‌سازند، نه از سر تکلیف یا تقنن. به همین دلیل محصول کارشان، طبیعی‌تر و دلنشین‌تر است. بله؛ هر چه را هم که زبان گفتاری ساخته است، نمی‌توان برای زبان نوشتاری مناسب شمرد؛ اگرچه درست است. مثلاً کلمات «قاپی‌پاتی»، «قاط زدن»، «خنک» و «خفن» در نوشتار رسمی خوش نمی‌نشینند. کاربرد برخی نیز تنها در متن‌های غیر رسمی، مانند پُست‌های وبلاگی یا طنزنامه‌ها یا یادداشت‌های ژورنالیستی ممکن است؛ مانند «پاچه‌خاری».¹

4. زبان نوشتاری روز

زبان نوشتاری، باید صورت مکتوب و ویراسته زبان گفتاری باشد و تفاوت مهمی با آن نداشته باشد؛ اما در عمل، این زبان مرزهای پرنگی با زبان گفتاری یافته است و از این رهگذر، زبان فارسی را گاه غنی‌تر و گاه آلوده کرده است؛ به‌ویژه در حوزه واژگان. بسیاری از واژه‌ها در کارگاه این زبان، ساخته و سپس میان مردم رایج شده است. بیشتر واژه‌های نوشتاری، در گفتار نیز کاربرد دارد، و بسیاری نیز اگرچه در میان مردم رواج نیافته است، بر پایه یکی از هنجارهای عمومی زبان ساخته شده است؛ مانند بسیاری از برساخته‌ها و پیشنهادهای

1. با توجه به معنا، «پاچه‌خاری» درست است، نه «پاچه‌خواری». این کلمه اگرچه نخستین بار در گفتار گروهی خاص به کار رفت، خیلی زود همه‌گیر شد؛ احتمالاً به دلیل نیاز شدید جامعه به آن!

فرهنگستان زبان و ادب فارسی، و نیز واژه‌هایی که نویسندگان زبردست بر اساس قواعد زبان، ساخته‌اند؛ همچون «گفتمان» و «حافظ‌پژوهی». اما در زبان نوشتاری واژه‌هایی نیز به چشم می‌خورد که در نادرستی آنها تردیدی نیست؛ مانند «در حال حاضر» و «نوبین».

بنابراین واژه‌های زبان نوشتاری، دوگونه است: یا میان زبان نوشتاری و گفتاری مشترک است، یا ویژه این زبان است و مردم در خانه و بازار، آن را به کار نمی‌برند. گونه نخست، اکثر واژه‌های نوشتاری را شامل می‌شود. واژه‌های گروه دوم نیز دو گونه است: يك. واژه‌هایی که از پشتوانه تاریخی یا دستوری یا قاموسی نیز برخوردارند؛ مانند «نمود» به معنای «کرد»، «می‌باشد»، «به رشته تحریر درآوردن»، «گفتمان»، «بینش‌مند»، «فرهیخته»، «خستو»، «می‌توان گفت. . .» و همه برساخته‌های فرهنگستان. دو. واژه‌هایی که نه ریشه کهن دارند و نه دستور از آنها پشتیبانی می‌کند؛ مانند «توسط»، «نوبین»، «نگاهی داریم به . . .»، «برای شروع»، «بها دادن» و «روی کسی حساب باز کردن».

واژه‌ها و کاربردهایی که ویژه زبان نوشتاری است، اما نه ریشه در متون کهن دارد و نه مطابق یکی از قواعد دستوری است و نه مردم در گفتارهای روزانه خود، استقبال شایانی از آنها کرده‌اند، دلیل موجهی برای کاربردشان وجود ندارد؛ مگر آنکه به مرور زمان، با اقبال مردم روبه‌رو شوند. واژه‌های «شرایط» به معنای «اوضاع» و «روحانیت» به معنای «روحانیان» چنین سرنوشتی دارند. بنابراین نمی‌توان سخن از غلط بودن آنها گفت. نیز شماری از واژه‌های نوشتاری، پشتوانه تاریخی یا دستوری دارند، اما یا به عرصه زبان گفتاری نگذاشته‌اند؛ مانند «می‌باشد» به معنای «است»، و «نمود» به معنای «کرد». کاربرد این واژه‌ها در نوشتار، اگرچه خطا نیست، خطاگونه است.

یادآوری يك. معیارهای بالا، از يك دیگر استقلال دارند. بنابراین برای کاربرد کلمه یا عبارتی، پشتیبانی یکی از آنها بسنده است و لازم نیست که هر چهار معیار یا بیش از یکی از آنها، تأییدش کند. اما اگر کلمه‌ای فقط در متون کهن آمده باشد و در زبان گفتاری و نوشتاری روز به چشم نخورد، منسوخ است و کاربست آن، غلط بلاغی است، نه زبانی. مثلاً اکنون مردم در گفتار و نوشتار، کلمه «تمییز» را این‌گونه به کار نمی‌برند و جای آن، «تمیز» می‌گویند و می‌نویسند. اگر کسی، «تمییز» گفت یا نوشت، بر او خرده نمی‌گیریم؛ اگرچه می‌توان از او خواست که از زبان عمومی پیروی کند. همچنین است کلماتی مانند «کراهیت»، «به ترک

گفتن» و «غوغا» به معنای کسانی که به قصد هرج و مرج در جایی جمع می‌شوند. برخی کلمات نیز در زبان کهن بوده است و اکنون، اندک‌اندک جای خود را در زبان نوشتاری روز باز می‌کند؛ مانند «پُرسه» به معنای «عیادت» یا «احوال‌پرسی» و «آچمز» به معنای «بن‌بست» یا «خستو» به معنای «معترف». بهتر است از کاربرد این گونه کلمات استقبال کرد و از این رهگذر بر غنای واژگانی زبان فارسی افزود.

گفتنی است که اگرچه معیارهای پیش‌گفته، هر یک به‌تنهایی برای تجویز کلمه یا کاربردی بسنده است، این قاعده، مشروط به آن است که سه معیار دیگر با آن مخالفت نکنند یا دست‌کم سکوت نمایند. بنابراین کلمات و عباراتی مانند «آتش‌گشودن»، «رهبریت»، «لازم به ذکر است» و «فوق‌الذکر»، اگرچه در نوشتارها بسامد فراوانی دارند، نادرست محسوب می‌شوند؛ به دلیل مخالفت صریح دستور و متون کهن با آنها و پرهیز طولانی زبان‌گفتاری از آنها.

یادآوری دو. کلمات گفتاری، در هیچ نوشته‌ای نباید بسامد برتر داشته باشد؛ یعنی بهتر است در نوشتار، از کلمات گفتاری در لابه‌لای کلمات نوشتاری استفاده کرد، نه برعکس؛ مانند شعر «زمستان»، سروده اخوان ثالث، که در آن، کلمات «دمت گرم»، «نغمه ناجور» و «سنگ تپیاخورده» در میان کلمات و عبارات فصیح نوشتاری آمده است و بر حسن آنها افزوده است. عکس این رفتار، یعنی غلبه واژه‌های گفتاری بر نوشتاری، در آثار نوشتاری، صلاح نیست.

یادآوری سه. اگرچه گفتار، منبع واژه و تعبیر برای نوشتار است، گاهی از این چشمه کلماتی می‌جوشد که هیچ حسن زبانی و ادبی ندارد؛ مانند «قاطی‌پاتی» یا «مخ‌زنی» یا «الکی».¹ استفاده از این گونه کلمات، به بهانه رواج‌شان در زبان عمومی، سزاوار نیست. برخی کلمات

1. «الک»، چوب کوتاه‌تر است در بازی الک دولک. در این بازی قدیمی، الک را با چوب بزرگ‌تر (دولک) بی‌هدف می‌زنند و پرتاب می‌کنند و هرچه دورتر بهتر. بنابراین، «الکی» یعنی کار یا سخن بی‌هدف.

خانگی نیز اگرچه پیشینه نوشتاری دارند، آوردن آنها در نوشته‌های رسمی و غیر داستانی، خوشایند نیست؛ مانند «تُو» به معنای درون و داخل.¹

یادآوری چهارم. غلط‌های زبان نوشتاری گاهی از نوع املائی کلمه است. این نوع غلط، هر قدر هم که رایج و مشهور شده باشد، پذیرفتنی نیست. اگر همه فارسی‌نویسان، «پیشخان» را «پیشخوان» بنویسند، باز هم می‌توان گفت «پیشخوان» غلط است.

یادآوری پنجم. با وجود همه آنچه گفتیم، نباید و نمی‌توان دست نویسندگان را بست و از آنان خواست آن‌گونه بنویسند که کتاب‌های دستوری و قاموسی می‌خواهند. مشکلات زبان فارسی، بسیار بیش از مسئله غلط‌نویسی واژگانی است. اصرار فراوان بر درست نوشتن کلمات یا کاربرد صحیح واژه‌ها، گره‌های اصلی زبان فارسی را باز نمی‌کند. مشکل اصلی زبان فارسی، محدودیت‌های جغرافیایی، موقعیت علمی فارسی‌زبانان در عرصه تولید علم و فناوری، و نیز فرهنگ مردمی است که به این زبان سخن می‌گویند. تا کشورهای فارسی‌زبان، مشکلات اصلی خود را در زمینه‌های علمی، فرهنگی، اقتصادی و فکری حل نکنند، زبان فارسی توانایی‌های زبان‌های مهم دنیا را نمی‌یابد و قادر به هم‌وردی با زبان‌هایی مانند انگلیسی و فرانسوی و چینی و آلمانی نیست. تا آن زمان، چندان هم نباید مسائل بی‌اهمیت و جزئی زبان را آنقدر بزرگ کنیم که مشکلات اصلی فراموش شود.

منابع

1. ابن خلدون، مقدمه، تهران: نشر علمی-فرهنگی، 1388.
2. افلاکی، شمس‌الدین احمد، مناقب العارفین، مصحح: تحسین یازیجی و ویرایش و اضافات از توفیق، 1396.
3. امین پور، قیصر، دیوان اشعار، تهران: نشر پرواز، 1381.
4. بهار، ملک الشعراء، دیوان اشعار، تهران: نشر هرمس، 1378.
5. بیرونی، الصیدنه فی الطب، تهران: نشر دانشگاه تهران، 1377.

1. پیشینه نوشتاری این کلمه را می‌توان در این بیت سلمان ساوجی دید: چون غنچه بسته‌ام سر دل را به صد گره / تا بوی راز عشق نیاید به تُو دل.

6. چامسکی، نوام، دانش زبان: ماهیت، منشا و کاربرد، تهران: نشر نی، 1380.
7. سبحانی، ه، تهران: نشر دوستان، 1396.
8. سعدی، کلیات اشعار، تهران: نشر علمی-فرهنگی، 1386.
9. قبادیانی، ناصر خسرو، دیوان اشعار، تهران: نشر سخن، 1374.
10. کنفوسیوس، منتخب مکالمات، ترجمه، حسین کاظم‌زاده ایرانشهر، تهران: نشر ثالث، 1395.
11. نجفی، ابوالحسن، غلط‌نویسیم، تهران: انتشارات مرکز دانشگاهی، 1400.
12. نظامی گنجوی، مخزن الاسرار، تهران: نشر قطره، 1379.
13. هاتف اصفهانی، دیوان اشعار، تهران: نشر قطره، 1379.

Pure and agile language in scientific writing

* Reza Babaei

Abstract

The writing of a scientific article at first depends on thinking and then on thought writing. The purpose of the present article is to address the dimension of writing and scientific language. Scientific language has requirements. According to the present article, two important elements in the language of authorship are purity and agility. The pure and error-free pen assures the reader that it is dealing with honest and knowledgeable writers, and the agile and capable pen makes concepts easily and freely available to the mind. To get closer to such a language and pen, the first step is linguistic self-awareness; That is, we must know more and more about the language and its pollutants, and also remove the useless constraints from its hands. The present article tries to study some issues of written language and through this, take a step towards a clean and capable language in producing a scientific work. The first part of this article is about scientific language. The second part highlights the boundaries of scientific language with literary language. He then enumerates a number of pen points and, at the end, recounts spelling metrics.

Keywords: scientific writing, scientific language, fonts, spelling metrics.

Up-to-date and efficiency requirements of seminarian researches

* Seyed Sajjad Izdehi

Abstract

The seminaries have several functions in proportion to the realization of the goals of religion and Sharia in society. Research should be considered as one of its functions, which has long been among the activities of seminaries. There have been several traditions in research, some of which have continued over time and some of which have been weakened due to the lack of updating and loss of efficiency, under the heavy shadow of developments in new technologies and methods. Up-to-dateness and efficiency are among the most important features of research in the age of socialization and competitiveness of science. Lack of attention to up-to-dateness and efficiency in research will exclude theological research in responding to current issues of society and, consequently, the scene of scientific competition. This research intends to examine some requirements regarding the up-to-dateness and efficiency of seminary research in order to solve society's problems, overcome crises and approach to development and desirability. It first examines the up-to-date requirements in each of the research processes and elements, including Problem diagnosis, thematics, methods, and resources, and then makes recommendations on the effectiveness of the research. The author has documented his articles on the words and views of two Imams of the Revolution.

Keywords: research, up-to-dateness, efficiency, seminaries.

An introduction to the evolutionary process of research in the field of religious sciences

*Reza Fakhari

Abstract

The present research rereads the history of research developments, and examines its past and present conditions and trends in the Islamic world. One way to understand phenomena and Matters is to study their evolutionary process over time. "Research", like many other topics, has not always been the same in form and meaning; Rather, in accordance with the developments of human society, it has left behind an evolutionary process. Lack of understanding of religious scholars about the evolutionary process of religious research, will cause them to stop in the past and stagnation and slump of research in seminaries. This research has examined the research trends in the field of religion, citing historical evidence and the comments of Islamic scholars. At the beginning of Islam, due to the direct access of the people to the Imams (PBUH) as sources of knowledge, the general approach has been the flow of science, teaching and learning; But after the Age of Imams (PBUH), due to the distance from the space of valid sources and the emergence of new issues, the need to think and research on religious texts intensified. Initially, the movement of religious research was reflected in the collecting and classification of narrations; Then turn to description, explanation, deep understanding and ijtiḥād. Initially, ijtiḥād was simple and often took place in a limited circle; But gradually, due to meeting multiple social needs, it became dynamic and problem-oriented. The third wave of research, with a developmental perspective (research and progress), seeks the rule and spread of religious knowledge in all sciences, fields and levels of human life on a civilized scale.

Keywords: research, religious research, evolutionary research, ijtiḥād, collecting, authorship.

An introduction to the theory of interactionism in the methodology of producing religious knowledge

* Abbas Izadpanah

Abstract

The field of knowledge, especially religious knowledge, is the place of conflict between interpretive, separation and interactive tendencies. For centuries, Greek thought has witnessed the undisputed rule of naturalistic, esoteric and etc. interpretations, and the Islamic world has witnessed the dominance of theological, philosophical, mystical, scientific, and separatist interpretations. The present article seeks to deny absolute separatism and hermeneutics and to introduce the path of "interaction at the same time of separation" as two necessary conditions for knowledge, especially religious knowledge; so that, the researcher does not fall into the trap of interpretiveism and separatism and opens the way to the desired method of religious knowledge and its truth. According to the author, epistemic interaction primarily causes the Introspection of religious knowledge; Because religious knowledge suffers from a misunderstanding due to lack of interaction with reason and human experience; Just as interaction leads to the self-decoration of religion; Because religious knowledge gains intellectual, practical and artistic power through interaction with human knowledge. Interaction also causes reform and progress in others; Because it leads to the realization of human guidance; But this does not mean that all religious teachings can be proved and understood by human knowledge tools and resources; Or the presuppositions of the experimental sciences and human intellectual knowledge can be independently assumed to be the presuppositions of religious science research; Or a complete understanding of religion can be obtained from raw experimental data. Therefore, in order not to be interpreted in vain in the interaction of religious knowledge with human knowledge, we need interaction at the same time as separation.

Keywords: Religious knowledge, hermeneutics, Separatism, Interactionism.

A study of the common research group of seminaries current

(In the face of modernity and the Islamic Revolution)

* Ab-ol-Hasan Hasani

Abstract

The two phenomena of the new world (the Islamic Revolution and modernity) have changed many of the previous themes and introduced new values. These two phenomena have brought many issues to the attention of the seminaries, and the seminarians also looked at them from different perspectives and took different positions against them. Theological researches, in relation to these two phenomena of the new world, can be assumed in several different categories: 1. A group that deals with traditional issues and ignores the new era (traditional static spectrum); 2. The tradition-oriented group, which also has a glimpse of new phenomena, but is passive (the current traditional group); 3. A progressive and dynamic group that pays attention to new issues while preserving its Islamic identity. The influential and beloved of modernity group can also be added to these categories. This research is a historical sociological study of the current research group of seminaries in terms of dealing with new phenomena such as modernity and the Islamic Revolution. In this regard, the author examines the perspectives and research frameworks of this research group in the context of the two sciences of jurisprudence and philosophy in relation to the issue. In this analysis, the author is influenced by the views and statements of Ayatollah Khamenei, the leader of the seminaries and the Islamic system.

Keywords: research, seminaries, research groups, common research groups of seminaries, modernity, Islamic Revolution.

Tracing the concept of research in Islamic teachings and examining its commonalities and conceptual differences with the current meaning of research

*Reza Fakhari

Abstract

"Research" is a conventional concept, and in today's sense refers to a specific process that begins with Determining the problem and continues until the desired result is achieved. Categories and characteristics such as diligence, problem-solving, methodology and innovation are also mentioned for it. Since concepts are shaped by the precursors and Environmental conditions, it is very important for religious scholars that what is the nature and identity of "research" in religious literature? What are its differences and commonalities with the concept of research in the new sense? The purpose of this research is to study the conceptual scope of the research and the main components involved in it from a religious perspective; to know the degree of coordination and alignment with today's research. This article has formed a vocabulary bank by tracing religious words that independently or collectively agree with the concept of research and has examined their implications for research in the modern sense. What can be deduced from the verses and narrations is that no concept can be found that independently implies the full meaning of today's research. Also, by combining the sum of partial concepts, such a concept of research cannot be achieved with such components. Although they share elements such as diligence and method; But there are also differences in the elements of innovation and problem-orientation.

Keywords: research, semantics of research, religious research, Islamic teachings of research.



پژوهش پژوهی حوزه 1

پژوهش و حوزه سابق (41)

سال 1400

صاحب امتیاز: معاونت پژوهش حوزه‌های علمیه

مدیر مسئول: ابوالقاسم مقیمی حاجی

سر دبیر: ابوالقاسم مقیمی حاجی

هیئت تحریریه: حسن معلمی، علی زینتی، هادی یعقوب‌نژاد، عباس ایزدپناه، مجید طرقي، رضا حبیبی، محمد علیزاده.

مدیر محتوایی و اجرایی: رضا فخاری

مترجم: مصطفی مهدوی

- حوزه موضوعی نشریه در زمینه پژوهش پژوهی و مدیریت پژوهش در حوزه است.
- مقاله‌ها در صورتی امکان چاپ می‌یابد که علمی، مستند و روشمند باشند.
- «پژوهش و حوزه» در ویرایش و تلخیص مقاله‌ها آزاد است.
- نقل و اقتباس از مطالب آن با ذکر نام مقاله و مجله آزاد است.
- مسئولیت محتوای مقالات به عهده نویسندگان است.

آدرس: قم، جمکران، بلوار انتظار، مرکز مدیریت حوزه‌های علمیه، معاونت پژوهش.

تلفن: 025-32135533

سایت: www.pazhuhesh.ir

پست الکترونیک: pazhuhesh@ismc.ir

انتشار: الکترونیکی

تاریخ انتشار: 1400