

## اقالیم معرفت دینی: نگاهی فراسوی معرفت سکولار و معرفت دینی در نگاه علامه جعفری

شبنم فرجی\*

سید جواد میری\*\*

### چکیده

علامه جعفری با تکیه بر مفهوم «فرهنگ مشترک بشری» اندیشمندان مختلف در ازمنه و جوامع گوناگون را با یک دید کل‌نگرانه مورد توجه قرار می‌دهد و با روش‌شناسی خاص خود، معرفت دینی را به گونه‌ای صورت‌بندی می‌کند که توجه به آن، ما را به بازنگری و بازاندیشی حوزه‌های متفاوت اندیشه و الگوهای فکری رایج دعوت می‌کند. او معرفت دینی را برآیند اقالیم هفت‌گانه معرفتی (علمی، فلسفی، شهودی، حکمی، اخلاقی، عرفانی و مذهبی) می‌داند. بر این اساس تقسیم معرفت به دو طیف دینی و سکولار کارکرد و مفهوم خود را از دست می‌دهد. سکولار، اساساً، نه به معنی غیر دینی یا ضد دینی بلکه مفهومی خاص جامعه مسیحی به معنای غیررهبانی است که مسلمانان با درونی کردن این مفهوم، آن را به عنوان بنیان نظری و فکری زیست‌جهان خود برگزیده‌اند؛ در حالی که دین اسلام هم تفسیر رهبانی و هم تفسیر روحانیتی از دین را نفی می‌کند و تفقه و ارتباط بی‌واسطه با خدا را مدنظر قرار می‌دهد. لذا می‌توان به جای دوگانه دینی / سکولار با توجه به مفهوم «عرف» و «فرهنگ مشترک بشری» صورت‌بندی جدیدی از زیست‌جهان اسلام ارائه کرد که ریشه در سنت تاریخی و تعبیر فرهنگی و دینی

\* دانشجوی دکتری کلام اسلامی، دانشگاه شهید مطهری (نویسنده مسئول)، sh.faraji.1373@ut.ac.ir

\*\* استاد جامعه‌شناسی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، seyedjavad@hotmail.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۴/۲۳، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۷/۱۵

مسلمانان داشته باشد.

**کلیدواژه‌ها:** علامه جعفری، فرهنگ مشترک بشری، اقالیم معرفت دینی، معرفت دینی، معرفت سکولار.

## ۱. مقدمه و طرح مسأله

در دهه‌های اخیر یکی از دغدغه‌های مهم اندیشمندان و متفکران به‌ویژه در جهان اسلام بحث معرفت دینی است. علامه جعفری نیز در آثار ارزشمند خود به این امر توجه داشته است، اما در ایران معمولاً به آثار و آرای علامه جعفری کمتر پرداخته شده است و می‌توان گفت در باب آثار علامه جعفری چند اشکال عمده در سطح بحث‌های نخبگانی چه در حوزه و چه در دانشگاه وجود دارد. شاید یکی از دلایلی که حوزوی‌ها معمولاً به بررسی افکار علامه به صورت بنیادی و جدی نمی‌پردازند این است که برخلاف بسیاری از حوزویان کتاب تفسیری علامه جعفری، در باب تفسیر آرا و اندیشه‌های مولوی بوده است و دلیل دیگر اینکه رویکرد غالب حوزوی‌ها به‌ویژه حوزه علمیه قم، عموماً صدراپی است و در حالی که علامه جعفری نه تنها صدراپی نیست، بلکه نقدهایی هم به صدرا دارد و می‌توان گفت او - اگرچه نه به معنی اخص کلمه - سینیوی است. شایع‌ترین نقد دانشگاهی‌ها نیز در مواجهه با متون علامه این است که علی‌رغم اینکه علامه جعفری به موضوعات مختلفی پرداخته است اما آثار او شاکله‌منظمی ندارد و مباحث خود را به صورت سیستماتیک و منظم مطرح نکرده است. به عنوان مثال اصحاب حوزه نجف مانند شهید صدر بسیار منسجم، سیستماتیک، منقح و منظم بحث می‌کنند؛ اما علامه که در تفسیر و نقد مولوی یک کتاب ۱۵ جلدی نوشته است در حالی که موضوع بحث او مولوی است، یک‌باره بحث را به امام علی (ع)، داستایفسکی، کنفوسیوس و... می‌کشاند و همین‌طور در کتاب ترجمه و تفسیر نهج‌البلاغه که در ۲۷ جلد آن را به انجام رسانده است در حالی که موضوع بحث در مورد امام علی (ع) است یک‌باره بحث را به کنفوسیوس، گاندی، روسو و... می‌کشاند؛ (برای نمونه بنگرید به: جعفری، ۱۳۷۵، ج ۱۶: ۹۳ و همان، ج ۱۴: ۱۴۲) یا اینکه ۱۵ صفحه از بینوایان و ویکتور هوگو را در خلال بحث خود اقتباس می‌کند. (جعفری، ۱۳۷۵، ج ۲۰: ۳۴ و ۳۵) لذا مباحث او از انسجام لازم برخوردار نیست. از این رو نه دانشگاهی‌ها با علامه جعفری باب گفت‌وگو را باز کرده‌اند و نه حوزویان، و لذا متونی که علامه جعفری ابداع کرده است، آن‌گونه که شایسته این متون و آثار و ایده‌های اوست مورد

بحث قرار نگرفته است. این ایده‌ها نه فقط در ایران و جهان تشیع و اسلام بلکه در سطح جهانی نیز شایسته پردازش هستند. علامه جعفری فیلسوف گفت‌وگو است و ما کمتر فیلسوف ایرانی داریم که با نحله‌ها و افراد متفاوت از مذاهب و ادیان و مکاتب فلسفی گوناگون وارد گفت‌وگو شده باشد. به عنوان مثال از علامه جعفری کتابی با عنوان «تکاپوی اندیشه‌ها» به یادگار مانده است که در آن قریب به ۷۰ تا ۸۰ مورد از گفت‌وگوهای خود را با مسیحی‌ها، فلاسفه، کمونیست‌ها و... آورده است. (جعفری، ۱۳۸۹) کسی که در این سطح اهل گفت‌وگو بوده است، آثارش مورد نقد و بررسی قرار نگرفته است. در این مقاله نخست تلاش می‌کنیم علت این عدم انسجام در آثار علامه تبیین کنیم و سپس با استفاده از این تبیین، در خصوص معرفت دینی با آثار علامه جعفری به گفت‌وگو بپردازیم. در دهه‌های اخیر که معرفت دینی موضوع نظریه‌پردازی اندیشمندان و به‌ویژه متفکرین اسلامی قرار گرفته است، غالباً مفهوم معرفت دینی با مفاهیم دوگانه سکولار و دینی گره خورده است و لذا منجر به برخی از تضادها و کژفهمی‌ها شده و توان ما را در اخذ، فهم و مواجهه با امر عرفی تحدید کرده است. در این میان علامه جعفری نظریه متفاوتی در خصوص معرفت دینی ارائه نموده است که به نظر می‌رسد با استفاده از این خوانش متفاوت او می‌توان فراسوی دوگانه معرفت سکولار و معرفت دینی، به صورت‌بندی نوینی از این مسئله دست یافت. لذا در این مقاله بررسی می‌شود که اساساً معرفت دینی در نزد علامه جعفری چگونه صورت‌بندی شده است؟ و این صورت‌بندی چگونه می‌تواند در مواجهه‌های فکری و توفان‌های اندیشه‌ای - که امروز ما را در ایران و در مستوای مبسوط‌تر، جهان اندیشه را درگیر خود کرده است - راهی پیش پای ما بگذارد؟

## ۲. پیشینه پژوهش

معرفت و به‌ویژه معرفت دینی در اندیشه علامه جعفری کمتر مورد توجه و بررسی محققین واقع شده است. به طور کلی در مورد بررسی معرفت از دیدگاه علامه جعفری می‌توان به دو مقاله اشاره کرد. عنوان مقاله نخست «علم و فلسفه از دیدگاه علامه جعفری» است که در آن به بررسی چیستی علم و فلسفه و علل توجه بشر به آن‌ها و ضرورت معرفت مابعدالطبیعی برای حیات معقول در اندیشه علامه جعفری پرداخته شده است. بر اساس این مقاله، علم و فلسفه آنگاه ارزشمند هستند که در مسیر حیات معقول جریان یابند و انسان به

یاری آن‌ها قادر شود تا روابط چهارگانه خود شامل: ارتباط با خود، ارتباط با خدا، ارتباط با جهان هستی و ارتباط با هم‌نوع را اصلاح و تنظیم کند. این مقاله به طور مستقیم به بحث معرفت دینی نپرداخته است. (نصری، ۱۳۹۴: ۱۲۰-۱۴۰) عنوان مقاله دوم «معرفت‌شناسی در نگاه علامه جعفری» است که مناسبت بیشتری با مقاله حاضر دارد. در این مقاله نشان داده شده است که علامه جعفری تقلیل ساحات معرفتی انسان به یک ساحت و نیز تأکید بر نگاه دیسپلینر را نادرست می‌داند که منجر به عدم درک درست و کامل از واقعیت و تجزیه انسان به عنوان موضوع تحقیق علوم انسانی می‌شود؛ لذا توجه به اقالیم هفت‌گانه معرفتی و معرفت دینی ضروری می‌نماید. در این مقاله اگرچه به معرفت دینی در اندیشه علامه جعفری توجه شده است اما موضوع بحث آن شناخت روش‌شناسی خاص علامه جعفری است و از همین رهگذر نیز به بحث معرفت دینی اشاره شده است. (میری، ۱۳۹۸: ۲-۱۵) اما نوآوری مقاله حاضر در این است که مشخصاً بحث معرفت دینی و چگونگی صورت‌بندی آن نزد علامه جعفری را مورد بررسی قرار می‌دهد و با توجه به این تقریر از معرفت دینی، می‌توان به صورت‌بندی جدیدی از زیست‌جهان اسلام دست یافت که فراسوی دوگانه معرفت دینی و معرفت سکولار باشد.

### ۳. فرهنگ مشترک بشری

چنانچه پیش‌تر گفته شد برخی معتقدند آثار علامه جعفری به دلیل نداشتن انسجام کافی مورد بی‌مهری واقع شده‌اند. اما آیا به‌راستی علامه تا این حد نامنظم و نامنسجم می‌اندیشیده است که موجب شود آثار او مورد مذاقه قرار نگیرد؟ یا اینکه کسانی که تلاش کردند با آرای او وارد گفت‌وگو شوند، دال مرکزی اندیشه او را درک نکرده‌اند؟

همانطور که اشاره شد وقتی به شرح مثنوی و تفسیر نهج‌البلاغه علامه مراجعه می‌کنیم در ضمن متن یک‌باره به تولستوی، ویکتور هوگو، داستایفسکی و... اشاره می‌شود. علامه در جلد یک تفسیر مثنوی معنوی مولانا نکته‌ای در باب روش‌شناسی و چارچوب نظری و متدولوژی خود بیان می‌کند و توضیح می‌دهد که چگونه وارد بحث شده است. (جعفری، ۱۳۹۶، ج ۱: ۱۰-۲۳) آیا او مانند علمای سلف وارد بحث می‌شود که تلاش می‌کردند همه لغات و واژه‌ها را بیان کنند که ریشه لغت چیست و این بیت چه معنی و تفسیری دارد؟ یا علامه جعفری به دنبال چیز دیگری است؟

علامه جعفری با مطرح کردن مفهوم «فرهنگ مشترک بشری» اشاره می‌کند یکی از دغدغه‌های فکری او این است که آیا اساساً «فرهنگ مشترک بشری» امکان تحقق (realize) دارد یا خیر؟ و اگر بخواهیم فرهنگ مشترک بشری جدای از اینکه در چه قرنی بوده است و جدای از تحولات انسان، جامعه و تاریخ در قرون متمادی و تفاوت‌های بنیادین آن‌ها در ادوار و ازمه و جوامع متمایز در نظر بگیریم، آیا می‌توان بین انسان‌ها و جوامع انسانی نقاط مشترکی پیدا کرد که بر اساس آن نقاط مشترک، انسان بتواند یک چشم‌انداز و نقشه راه برای خود ترسیم کند؟ علامه یکی از راه‌های رسیدن به فرهنگ مشترک بشری را این‌گونه بیان می‌کند که در هر فرهنگ، تمدن، دین و جامعه‌ای در ازمه گوناگون افرادی بوده‌اند که توانسته‌اند بر اساس درون‌نگری و تأمل (contemplation) و نه صرفاً با تفکر تحلیلی انتزاعی، به ایده و ایدئال‌های متعالی دست یابند. (Miri, 2013b) از تجزیه و تحلیل این ایدئال‌های متعالی متفکرین و حکمای گوناگون در ازمه مختلف این نتیجه به دست می‌آید که چه آن که در غرب و چه آن که در شرق یا آن که در قرن ۲ و یا در قرن ۲۰ بوده است نقاط مشترکی دارند. این مخرج مشترک ایده‌ها و ایدئال‌های آنان بر اساس آن ایده‌ها و ایدئال‌های متعالی نشان می‌دهد که انسان یا جوامع انسانی قابلیت این را دارند که بر اساس مشترکاتی مانند عدل، عدالت، آزادی و ایدئال‌هایی مانند محبت، نوع‌دوستی و... بتوانند یک جامعه معقول را پی‌ریزی کنند. بر اساس این روش و رویکرد است که علامه در حالی که ایده و مفهومی را در نگاه مولوی بحث می‌کند، نیم‌نگاهی هم به داستایفسکی، تولستوی و... می‌کند و مثلاً هنگامی که در مورد وجدان در آثار مولوی بحث می‌کند و از سوی می‌بیند که ویکتور هوگو هم در آثار خود به زیبایی بحث وجدان را مطرح کرده است لذا به ویکتور هوگو هم اشاره می‌کند و از او نمونه می‌آورد؛ (جعفری، ۱۳۷۵، ج ۲۰: ۳۴ و ۳۵) و یا وقتی در باب تفسیر نهج‌البلاغه از امام علی (ع) صحبت می‌کند به کنفوسیوس و گاندی اشاره می‌کند. کسانی که با رویکرد تاریخمندی (historism) به مسائل و متون نگاه می‌کنند به علامه جعفری انتقاد می‌کنند که داستایفسکی در قرن ۱۹ در روسیه، کنفوسیوس در ۵۰۰ قبل از میلاد و امام علی (ع) در قرن ۸ میلادی در شبه جزیره عرب است و این‌ها به هم ربطی ندارند. اما وقتی این پیش‌فرض علامه را مدنظر قرار می‌دهیم و بر آن اساس با او گفت‌وگو می‌کنیم، متوجه می‌شویم که آن مسئله و مفهوم فرهنگ مشترک بشری این امکان را برای علامه جعفری فراهم می‌کند تا متفکرین مختلف در ازمه گوناگون و جوامع متفاوت را ذیل یک چتر واحد مفهومی که همان فرهنگ مشترک بشری است قرار دهد.

پس چه دانشگاهی‌ها و چه حوزوی‌ها اگر قبل از مواجهه با آثار علامه پیش‌فرض‌های خود را اپوخه (معلق) کنند و یا در پرائنتز بگذارند و بعد به متن او ورود کنند، درمی‌یابند که مباحث او بر اساس چه مفروضاتی است و اگر آن مفروضات معقول و قابل‌گفت‌وگو بود وارد مباحثه شوند که کمتر کسی در ایران از این منظر به آثار علامه جعفری ورود کرده است.

#### ۴. معرفت دینی در اندیشه علامه جعفری

متألهین، فلاسفه و اندیشمندانی که در ایران و بیرون از ایران در مورد معرفت دینی صحبت می‌کنند، چارچوب نظری خاصی برای این مفهوم قرار می‌دهند که آرای علامه جعفری به کلی متفاوت با آن است و لذا وقتی به مباحث علامه جعفری در این خصوص می‌پردازیم، فرض ما بر این است که او هم ناظر به این چارچوب‌ها و مشهوراتی که وجود دارد بحث می‌کند. در حالی که اگر با متن به صورت انتقادی و همدلانه وارد گفت‌وگو شویم درمی‌یابیم علامه جعفری هرگاه در باب معرفت دینی صحبت می‌کند مرادش غیر از مشهوراتی است که در بین فلاسفه و محققین رواج دارد و بحث او با بحث علم دینی و اسلامی‌سازی معرفت که سید حسین نصر، ابوالعطاس، فاروق و... بیان می‌کنند، تفاوت و تمایز معناداری دارد که اگر به این تمایزات التفات دقیق نداشته باشیم دچار سوء تعبیر می‌شویم.

اما این تعریف جدید از علامه چه تبعاتی در مباحث متافیزیکی ما دارد؟ یکی از مشکلات بنیادینی که در جهان به یک نحو و در ایران به نحوی دیگر وجود دارد این است که دچار بن‌بست فکری شده‌ایم. اینکه در مسائل سیاسی دچار انسداد سیاسی شده‌ایم، نمی‌تواند صرفاً به دلیل تحریم‌ها و به دلایل بین‌المللی باشد؛ بلکه این انسداد به دلایل و به خاطر بنیادهای اندیشه‌ای نیز هست. (Miri, 2014b) به عنوان مثال وقتی که اندیشه را به سکولار یا لائیک و دینی تقسیم می‌کنیم و یا روشنفکران را به سکولار و دینی تقسیم می‌کنیم و می‌کوشیم حاکمیتی را شکل دهیم که حاکمیت دینی باشد و این حاکمیت دینی در برابر حاکمیت سکولار که نوعی سیطره در جهان پیدا کرده و عالمیت هستی جهان مدرن را شکل داده است مقاومت می‌کند و تلاش می‌کنیم حاکمیت دینی را در برابر حاکمیت سکولار و عالمیت سکولار محافظت کنیم تا بتوانیم از این وضعیت خارج شویم.

ریشه این مسائل آن است که فهم و تصور ما از مفاهیمی مانند سکولار و دینی نیازمند نوعی بازنگری و فهم جدید است و از قضا علامه و مفهوم معرفت دینی در دستگاه نظری او می‌تواند ما را یاری کند.

در دهه ۶۰ کتابی از علامه جعفری با عنوان «عرفان مثبت» چاپ شده بود. بعد از درگذشت علامه جعفری، این کتاب در سال ۱۳۷۷ با عنوان «عرفان اسلامی» و به شکل قطورتری چاپ می‌شود. وقتی به این کتاب مراجعه می‌کنیم تصور این است که موضوع بحث علامه جعفری در مورد عرفان و نحله‌های تصوف است؛ اما در فصل ششم می‌بینیم که بحث علامه حقیقتاً تافته جدا بافته‌ای است و اصلاً بحث عرفان و تصوف به معنای مصطلح کلمه نیست بلکه در باب معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی صحبت می‌کند. به اشتباه، تدوین‌کنندگان کتاب گمان کرده‌اند که علامه در امتداد آن مباحث قبلی بحث می‌کند که به نظر می‌رسد اینطور نیست. (Miri, 2014a: 2)

از نظر علامه جعفری معرفت اقلیمی هفت‌گانه دارد:

۱. اقلیم علمی: ساحت نخست از اقلیم هفت‌گانه معرفت که از آن به اقلیم علمی (science) یاد می‌کند، ارتباط با واقعیات هستی مبتنی بر تجربه و مشاهده است و اگر کسی دلیلی را بر اساس تجربه مطرح کرد و آن دلیل جواب داد پس این هم یکی از اقلیم معرفت است و نمی‌توان به این دلیل که ارائه‌کننده آن کافر و انگلیسی و... است آن را رد کرد. (جعفری، ۱۳۹۱: ۳۳۹)

۲. اقلیم فلسفی: بعد دیگر از معرفت یا اقلیم معرفتی دوم، اقلیم فلسفی است یعنی عقل و یا وجود انسان قابلیت دارد که می‌تواند به درجاتی از فهم برسد که وقتی با مسئله‌ای روبه‌رو شود برای آن برهان و استدلال اقامه کند، انسان می‌تواند بر اساس قابلیت‌های وجودی خود استدلال و برهان را بفهمد. این اقلیم از معرفت را اقلیم فلسفی می‌گوید که دال مرکزیش استدلال و برهان است. حال در نظر بگیرید که به عنوان مثال اگر کسی در یونان، آمریکا و یا... مسئله و گزاره‌ای آورد و شما پرسید که دلیل آن چیست و او دلیلی اقامه کرد؛ آنگاه شما که می‌توانید استدلال کنید و استدلال را درک کنید اگر برهان و استدلال او را معقول و قابل فهم یافتید، آیا می‌توان به خاطر اینکه او ایرانی یا مسلمان نیست این استدلال را کنار بگذارید؟ پاسخ علامه این است که شما فقط باید ببیند که آیا او برهان آورده است یا خیر. برهان هم چارچوبی دارد که به زمان و مکان و نژاد و... بستگی ندارد. (همان)

۳. اقلیم شهودی: اقلیم سوم شهودی است. انسان وجودی است که قابلیت دریافت اشرفاتی دارد که می‌تواند بر اساس آن اشرفات و دریافت‌ها به نوعی از خودشناسی و معرفت برسد که دال مرکزیش شهود است. (همان)

۴. اقلیم اخلاقی: ساحت چهارم اقلیم اخلاقی نام دارد. انسان وقتی ملتزم به چارچوب اخلاقی و فضیلت‌هایی می‌شود این چارچوب اخلاقی انسان را به یک دروازه‌هایی از معرفت می‌رساند که ساحتی از معرفت برای انسان شکل می‌دهد که با سایر اقلیم نمی‌تواند به آن برسد. (همان: ۳۴۰)

۵. اقلیم حکمی: ساحت پنجم معرفت بر اساس حکمت است. در اقلیم حکمی نوعی از دریافت‌ها وجود دارد که صرفاً بر اساس تجزیه و تحلیل و استدلال نیست بلکه ساحت عملی هم می‌تواند به دریافت نظری انبساط و گسترده‌گی بدهد. (همان)

۶. اقلیم عرفانی: ساحت ششم اقلیم عرفانی است. وقتی اقلیم معرفت را اینگونه صورت‌بندی می‌کنیم نکته‌ای به ذهن می‌رسد و آن اینکه برای اینکه بتوانیم اقلیم را درک کنیم و بعد جمع‌بندی منسجمی ارائه کنیم نیازمند یک نگاه تاریخی هستیم؛ یعنی باید بینیم این افکار و مکاتب معرفتی در طول تاریخ بشر چگونه بوده است. یعنی اگر می‌گوییم اقلیمی عرفانی است این عرفان یعنی چه؟ یعنی در طول تاریخ بشری بسیاری از نحله‌ها و مکاتب عرفانی بودند که نوعی از معرفت را خلق کردند که ما در ایران از آن‌ها به عنوان متصوفه یا دراویش یاد می‌کنیم و در مکاتب دیگر به آن‌ها گنوسی می‌گفتند. حتی پیش از اسلام مکاتب مانوی و بودایی بوده که نوعی از معرفت و دریافت‌هایی را برای بشر خلق کرده بودند. (همان: ۳۴۱)

۷. اقلیم مذهبی: ساحت هفتم اقلیم مذهبی است. در این اقلیم انسان موجودی است که دائماً راه‌هایی را خلق کرده که به آن‌ها نام دین و مذاهب مختلف می‌داده است. همه این ادیان و مذاهب، متون و آثاری را خلق کرده‌اند که به آن‌ها متون مقدس می‌گوییم. در تمام این متون نوعی از حکمت و دانایی و فراست و بصیرت وجود دارد. اگر بخواهیم با این متون مواجه شویم نمی‌توانیم با این تصور که فقط مذهب ما حق است با این دریافت‌ها مواجه شویم و به آن‌ها برسیم. در این کتب مقدس نوعی از دریافت‌ها وجود دارد که اگر مواجهه گشوده‌ای با آن‌ها داشته باشیم می‌توانیم آن‌ها را دریافت کنیم. (همان)

این هفت اقلیم در کنار همدیگر وقتی به صورت منسجم قرار گرفت، برآیند این اقلیم هفت‌گانه نتیجه‌اش معرفت دینی است. (همان) پس نمی‌توان گفت در اندیشه علامه



جعفری نیز مانند سایر متفکرین این حوزه منابع معرفت دینی کتاب، سنت، عقل و اجماع است. از نظر علامه معرفت دینی اصلاً این طور بر ساخته نمی‌شود، بلکه فضای گسترده‌ای را در بر می‌گیرد که این اقالیم هفت‌گانه را در خودش درونی و منسجم کرده باشد. آنگاه مثال می‌زند که ممکن است در طول اعصار گوناگون انسان‌های زیادی پیدا نشوند که به این مستوی برسند، مثلاً ابوعلی سینا را یک نمونه اعلا و مهم می‌دانند که در طب (تجربه)، حکمت، اخلاق، فلسفه، عرفان و دین توانسته به نوعی این اقالیم هفت‌گانه را در وجود خودش به منصفه ظهور برساند و فهم او فهم دینی بوده است. (همان)

## ۵. معرفت سکولار

اکنون با توجه به تعریفی که از معرفت دینی ارائه شد این سؤال به ذهن می‌رسد که بحث معرفت سکولار و روشنفکران سکولار را چه می‌توان کرد؟ یکی از دلایلی که باعث شده ما دچار چنین بحث‌هایی شویم این است که بحث سکولار را نتوانسته‌ایم درست بفهمیم. برخی به اندیشمندان غربی ارجاع می‌دهند که در سده اخیر در باب مفهوم سکولار صحبت کردند و ما هم به نوعی همان را درونی کرده‌ایم و برای فهم مسائل خود از آن نوع تمایز و فهم استفاده می‌کنیم و زیست‌جهان فکری خود را صورت‌بندی کرده‌ایم. مثلاً بر اساس آن نگاه ما لائیک و سکولار را به معنای ضد دینی یا غیر دینی در نظر می‌گیریم؛ و کسانی که حامی دین در حکومت و حوزه عمومی هستند را متفکران دینی می‌گوییم. اما اصلاً سکولار و لائیک به چه معناست؟

الهیات مسیحیت کاتولیک جهان را این‌گونه صورت‌بندی می‌کند که کلیسا پیکر مسیح است و کسانی که می‌توانند خودشان را وقف کامل کلیسا کنند تا مسیح رجعت کند روحانی هستند. در مقابل عده کثیری هم به مسیح و رجعت و سیستم الهیات مسیحی باور دارند اما نمی‌توانند خود را کامل وقف کلیسا کنند، آیا این‌ها در زبان مسیحیت کاتولیک کافر هستند؟ در مسیحیت کاتولیک کافر را پاگان (pagan) می‌گویند. روحانیت مسیحیت کاتولیک این مردمان و مؤمنان را پاگان نمی‌گفت بلکه آن‌ها را لائیک می‌نامید. لائیک به معنای عوام است. تا صد سال قبل به روحانیت، خواص و به دیگران عوام می‌گفتند. لائیک‌ها اموری را انجام می‌دادند که کلیسای مسیحیت این کارها را سکولار می‌نامید، به عنوان مثال این افراد ازدواج می‌کردند، تولید مثل می‌کردند، تجارت می‌کردند و... اگر از این

منظر این افراد کارهای سکولار می کرده‌اند از منظر آباء کلیسا و الهیات مسیحی وقتی به پیامبر اکرم (ص) توجه کنیم او نیز به نوعی سکولار است زیرا ازدواج، تجارت و.. می‌کرده است.

اما چرا ما باید الهیات و زیست‌جهان خود را با یک مفهوم مسیحی صورت‌بندی کنیم؟ در غیر این صورت چگونه می‌توانیم صورت‌بندی کنیم؟

### ۶. صورت‌بندی زیست‌جهان اسلامی با استفاده از فرهنگ و ادبیات اسلام

در اسلام و قرآن برای صورت‌بندی این جهان یا آن جهان از دو مفهوم «غیب» و «شهادت» استفاده می‌شود. شهادت یعنی آنچه محسوس است و غیب یعنی آنچه فرامحسوس و غیر محسوس است و اصلاً بحث قرآن حول مفهوم روحانی و سکولار نیست. اگر بخواهید در جهان‌بینی قرآنی عالم را صورت‌بندی کنید نیازمند استفاده از اصطلاح سکولار نیستید. (Miri, 2012) نکته دیگر اینکه سکولار اساساً به معنی غیر دینی نیست یا لائیک تفسیر ضد دینی از دین نیست بلکه تفسیر غیر رهبانی از دین است. امروزه در اروپا هم تفسیر رهبانی از دین کنار رفته و با آمدن رنسانس، لوتر و کالوین و... دین از تفسیر رهبانی خود فاصله گرفت. اما چرا تفسیر رهبانی از دین در مسیحیت به حاشیه رفت و تفسیر غیر رهبانی از دین توانست در جامعه اروپا شکل بگیرد؟ یک دلیل عمده آن خود اسلام و هم‌زیستی و هم‌جواری با تمدن اسلامی بود که یک تفسیر غیر رهبانی از دین دارد. در قرآن دو تفسیر شدیداً رد می‌شود: یکی تفسیر رهبانی از دین است: «ثُمَّ قَفَّيْنَا عَلَىٰ آثَارِهِم بِرُسُلِنَا وَقَفَّيْنَا بِعِيسَىٰ ابْنِ مَرْيَمَ وَآتَيْنَاهُ الْإِنْجِيلَ وَجَعَلْنَا فِي قُلُوبِ الَّذِينَ اتَّبَعُوهُ رَأْفَةً وَرَحْمَةً وَرَهْبَانِيَّةً ابْتَدَعُوهَا مَا كَتَبْنَاهَا عَلَيْهِمْ إِلَّا ابْتِغَاءَ رِضْوَانِ اللَّهِ فَمَا رَعَوْهَا حَقَّ رِعَايَتِهَا فَآتَيْنَا الَّذِينَ آمَنُوا مِنْهُمْ أَجْرَهُمْ وَكَثِيرٌ مِنْهُمْ فَاسِقُونَ»؛ (حدید: ۲۷) و دیگری تفسیر روحانیتی از دین است که روحانیت را به مثابه یک واسطه و طبقه که می‌گفتند تفسیر دین در دست ماست اما آن را تحریف می‌کردند: «اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ وَالْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ وَمَا أُمُّرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا إِلَهًا وَاحِدًا لَآ إِلَهَ إِلَّا هُوَ سُبْحَانَهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ». (توبه: ۳۱) قرآن به احبار یهودی حمله می‌کند و هر دوی این تفسیرها را رد می‌کند. (برای آگاهی بیشتر بنگرید به: توبه: ۳۴ و مائده: ۴۴ و ۳۶)

در مقابل، اسلام به گفته علامه اقبال لاهوری دموکراسی روحانی (spiritual democracy) را مطرح می‌کند که بر اساس آن همه می‌توانند بدون واسطه با خدا مناجات

کنند. (اقبال لاهوری، ۱۳۹۵: ۲۰۴) مسیحیت ۷۰۰ یا ۸۰۰ سال در مجاورت این نوع تفسیر قرار می‌گیرد و از آن تاثیر می‌پذیرد که ارتباط انسان با خدا، نه رهبانی و نه روحانی بلکه ارتباط بی‌واسطه با خدا باشد همان‌طور که مارتین لوتر بیان می‌کند. بنابراین تفسیر سکولاریستی از دین نه تفسیر غیر دینی است و نه ضد دینی است بلکه تفسیری است که روحانیتی و رهبانیتی نیست. حال ما در قرن حاضر برای آنکه زیست‌جهان خود را صورت‌بندی کنیم از مفهوم سکولار استفاده می‌کنیم و معتقدیم یک نگاه‌هایی سکولاری است و یک نگاه‌هایی دینی. در حالی که این دوگانه اساساً نمی‌تواند وضع انسان را در قرن ۲۱ و وضعیت ما را در نسبت با مسئله دین صورت‌بندی دقیق نظری کند. اگر بخواهیم صورت‌بندی دقیق نظری داشته باشیم نخست باید بگوییم در اسلام بحث تفقه در دین مطرح است یعنی هر فرد و انسان باید خود تفقه کند و به درایتی برسد، پس تفسیر رهبانی و روحانیتی را قبول نمی‌کند. دوم اگر بخواهیم از این دوگانه سکولار و دینی عبور کنیم چه باید کنیم؟ ما در زیست‌جهان خود مفهومی به نام «عرف» داریم. در سده اخیر روشنفکران و علما، عرف را ذیل همان متافیزیک و تئولوژی مسیحیت کاتولیک صورت‌بندی کردند. به عنوان مثال این تعبیر رایجی است که برخی روشنفکران عرفی هستند و عرفی را مساوی سکولار می‌دانند و یک سری روشنفکران یا مکاتب، دینی هستند. در حالی که عرف مساوی سکولار نیست، عرف یعنی فهم متعارف بشری. عرف ایرانی با عرب و... فرق کند اما یک مخرج مشترک بین عرف انسان‌ها وجود دارد که به آن «فهم متعارف بشری» می‌گویند و بر اساس قاعده «حکم بالعرف و حکم بالشرع»، شرع و عرف معمولاً با هم تضاد ندارند. اما وقتی عرف را به معنای سکولار در نظر می‌گیریم، وارد زیست‌جهان دیگری می‌شویم و اساساً ابداعات و فهم خود را در مواجهه با مسائل مستحدثه کاملاً می‌بندیم و فکر می‌کنیم اگر به این مسائل ورود پیدا کنیم سکولار شده‌ایم و سکولار را هم به معنای ضد دینی می‌گیریم و ماهیت سکولار را با ماهیت جهان دینی متفاوت می‌یابیم در حالی که سکولار اصلاً به معنای ضد دینی نیست. سکولار تفسیر غیر رهبانی و غیر روحانی از دین است. (Miri, 2010)

علامه اقبال صد سال پیش بازسازی معرفت دینی را مطرح می‌کند اما وقتی از چشم‌انداز علامه جعفری تلاش می‌کنیم معرفت دینی را بازسازی کنیم، به نظر می‌رسد بازسازی معرفت دینی با این چارچوب نظری علامه در مقایسه با آنچه اقبال گفته است به مراتب گشوده‌تر و گسترده‌تر است و همچنین در مقایسه با آن‌ها که تلاش می‌کنند معرفت را به

دینی و سکولار تقسیم کنند و سکولار را غیر دینی می‌فهمند و خود دین را هم دوگانه صورت‌بندی می‌کنند، در حالی که این دوگانه اساساً از قرآن در نمی‌آید. آن‌عناد و ضد دینی که امروزه مفهوم سکولار در آن استعمال می‌شود با مفهوم اروپامحوری (Eurocentric) صورت‌بندی می‌شود. (Miri, 2014a) در ادبیات دینی کسی را مسلمان می‌دانیم ولی او را منافق، فاسق، فاجر و... می‌نامیم، ولی از قرن نوزدهم و بیستم تمام این تعابیر را که در ادبیات دینی ما بود و علما دائم در مورد آن‌ها بحث می‌کردند را کنار گذاشتیم و به دو مفهوم لائیک و سکولار بسنده کردیم که بگوییم کسی ضد دین یا غیر دینی است و بعد آن را وارد سازوکار حاکمیت کردیم و در مواجهه بین‌المللی و جهانی با مسائل بین‌المللی از این نوع مفاهیم استفاده کردیم و این نشان می‌دهد که ما ذیل عقل یوروستریک یا اروپامحور زیست‌جهان خودمان را تفسیر می‌کنیم. مرحوم فردید به این مسئله اشاره کرده که صدر تاریخ ما ذیل تاریخ غرب است. این سخن به این معناست که ما به جای اینکه زیست‌جهان خود را بر اساس بنیان‌های نظری و فهم و درک خود از تجربه تاریخی که داریم صورت‌بندی کنیم از مفاهیم غربی استفاده می‌کنیم و این به معنی بد دانستن هر گونه استفاده از مفاهیم غربی نیست؛ بلکه گویی ما در خاک خود ریشه نداریم و معلق هستیم.

## ۷. نتیجه‌گیری

با توجه به آنچه بیان شد اگرچه سبک نوشتار علامه جعفری به نظر نامنسجم می‌رسد اما این به دلیل رویکرد خاص او و نگاه جامعی است که به اندیشه بشری دارد و با تکیه بر مفهوم «فرهنگ مشترک بشری» معرفت دینی را به گونه‌ای متفاوت با آنچه امروزه علم دینی و اسلامی‌سازی علوم می‌نامند، صورت‌بندی می‌کند. او برای معرفت انسان ابعاد هفت‌گانه در نظر می‌گیرد که بر اساس آن انسان با هر یک از ابعاد علمی، فلسفی، شهودی، حکمی، اخلاقی، عرفانی و مذهبی خویش به گوشه‌ای از معرفت دست می‌یابد و برآیند همه این معرفت‌ها را معرفت دینی می‌نامد که از نظر وی به عنوان مثال در وجود فردی مانند ابوعلی سینا همه این ابعاد معرفتی به منصفه ظهور و بروز می‌رسد. لذا معرفت دینی به این معنا در مقابل معرفت سکولار به معنای معرفت ضد دین یا بیگانه از دین قرار نمی‌گیرد و البته که معرفت سکولار اساساً مفهومی غیر از آنچه که در عرف اندیشمندان ما مرسوم است، دارد و

این واژه‌های است که کلیسای کاتولیک مسیحی به طبقه غیر رهبانی جامعه مسیحیت اطلاق می‌کردند و امروزه ما در جامعه خود این واژه را به طیف‌های فکری خاصی اطلاق می‌کنیم و این در حالی است که در اسلام تفسیر رهبانی از دین به طور کلی مردود است، همان‌طور که تفسیر روحانیتی از دین نیز مورد پذیرش اسلام نیست؛ بلکه در اسلام تفقه و به تعبیری دموکراسی روحانی مطرح است و مسیحیت نیز با تأثیر پذیرفتن از همین ایده اسلام رفته‌رفته تفسیر رهبانی از دین را به حاشیه رانده است. در نتیجه دوگانه سکولار و دینی در عرف جامعه اسلامی ما نه معنادار است و نه مشکل‌گشا و لذا بهتر آن است که با تکیه بر مفاهیم و سنت تاریخی و فرهنگی دینی خود و با استفاده از عرف و مفهوم «فرهنگ مشترک بشری»، صورتبندی‌ای از زیست‌جهان اسلام به دست دهیم که صرفاً درونی‌سازی و تصرف در سنت مسیحی و یا دیگر سنت‌ها نباشد بلکه در آب و خاک و فرهنگ دینی ما ریشه داشته باشد.

## منابع

### قرآن کریم

- اقبال لاهوری، محمد (۱۳۹۵). *احیای فکر دینی در اسلام*، ترجمه: احمد آرام، تهران: شرکت سهامی انتشار.
- جعفری، محمدتقی (۱۳۹۱). *عرفان اسلامی*، تهران: مؤسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری.
- جعفری، محمدتقی (۱۳۹۶). *تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی جلال‌الدین محمد باخسی*، ج ۱، تهران: مؤسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری.
- جعفری، محمدتقی (۱۳۷۵). *ترجمه و تفسیر نهج‌البلاغه*، جلد‌های ۱۶، ۱۴، تهران: نشر فرهنگ اسلامی.
- جعفری، محمدتقی (۱۳۸۹). *تکاپوی اندیشه‌ها*، تهران: مؤسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری.
- میری، سیدجواد (۱۳۹۸). «معرفت‌شناسی علامه جعفری»، *دوفصلنامه علمی پژوهشی حکمت معاصر*، سال ۱۰، شماره ۱.
- نصری، عبدالله (۱۳۹۴). «علم و فلسفه از دیدگاه علامه جعفری»، *مجله قیاسات*، سال ۳، شماره ۸.

- Miri, S. J. (2014a). *Beyond Eurocentrism: Probing into Epistemological Endeavors of Allama Jafari*, LAIS.
- Miri, S. J. (2014b). *Islamism and post-Islamism: Reflections upon Allama Jafari's Political Thought*, University Press of America.
- Miri, S. J. (2013a). *East and West: Allama Jafari on Bertrand Russell*, University Press of America.
- Miri, S. J. (2013b). *Transcendent Unity of Human Cultures: Allama Jafari and Russian Literary*

*Thinkers*, LAIS.

Miri, S. J. (2012). *Alternative Sociology: Probing into the Sociological Thought of Allama M. T. Jafari*, LAIS.

Miri, S. J. (2010). *Reflections on the Social Thought of Allama M. T. Jafari: Rediscovering Sociological Relevance of Primordial School of Social Theory*, Published by University Press of America.