



موضع حقوقی- دینی طباطبایی خارج از قلمرو جهان بینی اسلامی است

به گزارش خبرنگار مهر، جدیدترین اثر سید جواد طباطبایی با عنوان کتاب «ملت دولت و حکومت قانون (جستار در بیان نص و سنت)» به تازگی منتشر شده است. سیدجواد میری عضو هیأت علمی پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی در سلسله یادداشتی که در اختیار مهر قرار داده، به نقد این کتاب پرداخته است. متن زیر قسمت سوم از نقد سیدجواد میری بر کتاب سیدجواد طباطبایی است.

۳- مستقلات عقلی و حقوق طبیعی

در کتاب ملت، دولت و حکومت قانون: جستار در بیان نص و سنت طباطبایی بحث موجزی در باب «مستقلات عقلی» دارد و می نویسد

«در باره این که آیا در اسلام «حقوق طبیعی» شناخته شده بود یا نه نظر واحدی وجود ندارد. کسانی مانند ناصر کاتوزیان «مستقلات عقلی» در اصول فقه را همان حقوق طبیعی دانسته اند. به نظر من، مستقلات عقلی ربطی به حقوق طبیعی ندارد و این جا نوعی خلط میان دو مفهوم متفاوت صورت گرفته است.

از آن جا که این بحث ربط چندانی به تفسیر من از مسیحیت و اسلام ندارد وارد آن نمی‌شوم. در میان حقوقدان‌های ایرانی، که بیشتر مفسران قانون هستند، شمار آن‌هایی که آشنایی اجمالی با مباحث مهم فلسفه حقوق دارند بسیار اندک است. از این رو، انتظار نمی‌رود که به این زودی‌ها حقوقدان‌ها بتوانند وارد این مباحث شوند و سخن جدی در این مباحث از آن‌ها صادر شود» (۲۱۷-۲۱۸، ۱۳۹۸).

طباطبایی در اینجا به نکته مهمی اشاره می‌کند و آن مسئله «مستقلات عقلی» است که او آن را ذیل «اصول فقه» مورد خوانش قرار می‌دهد و سپس بحث فلسفه حقوق را مطرح می‌نماید و مدعی می‌شود که مستقلات عقلی «ربطی به گفتمان «حقوق طبیعی» ندارد و کسانی که (به عنوان مثال: ناصر کاتوزیان) مستقلات عقلی در اصول فقه را «همان» حقوق طبیعی دانسته اند درک درستی از این دو مفهوم و «بی-ربطی» این دو مقوله نسبت به هم نداشته اند و از همه مهم‌تر طباطبایی بر این باور است که «این بحث» ربط چندانی به «تفسیر» او از مسیحیت و اسلام ندارد. البته طباطبایی برای این که بحث خویش در باب «بی-ربطی» مستقلات عقلی و حقوق طبیعی را مستند و مستدل کند اشاره‌ای به سید مصطفی عدل ملقب به منصورالمسلطنه (تولد ۱۲۶۱ در محله انگج تبریز- وفات ۱۳۲۹ در تهران) می‌کند تا «بی-ربطی» منابع قدیم فقهی در نسبت با فلسفه حقوق مدرن را اثبات کند و سپس نظام حقوقی مدرن را از منظر فلسفی مساوی با «عقل عقلایی» صورتبندی کند. او در هر جمله مفروضات سترگی را بدیهی می‌انگارد و هیچکدام از گزاره‌های اصلی را مورد نقد و بررسی قرار نمی‌دهد ولی هر کدام از این مباحث مقدماتی جدی دارد که بی‌التماس به آنها نمی‌توان مباحث فلسفی در حوزه حقوق و فقه را مطرح و پایان یافته تلقی کرد. حال اجازه دهید به نکته طباطبایی بازگردیم. او می‌گوید

«در اواخر سال ۷۰ خورشیدی، که استاد ... حسن افشار به دنبال چندین سال اقامت در پاریس به ایران برگشته بود، شبی در مهمانی خانه شادروان ابوالقاسم گرجی، استاد فقه و اصول دانشکده، این داستان

را تعریف کرد. استاد افشار می‌گفت که از منصور السلطنه عدل، یکی از حقوقدان‌هایی که در تدوین قانون مدنی شرکت داشته اند پرسیده بوده است که چرا صورت مذاکرات تدوین قانون مدنی در دسترس نیست. پاسخ منصور السلطنه این بود که پس از تصویب آن قانون صورت مذاکرات سوزانده شده است تا از آن پس حقوقدان‌ها و قضات دادگستری هر جا به اشکالی در فهم ماده‌ای از آن برخوردند در تفسیر آن به جای مراجعه به منابع قدیم فقهی، یعنی نص‌های قدیم، به اصول حقوق جدید برگردند و، بدین سان، قانون قدیم را برابر مقتضیات زمان و مکان علم حقوق جدید توضیح دهند» (۱۳۹۸، ۲۲۳).

به سخن دیگر، استاد منصور السلطنه دلیل سوزاندن «صورت مذاکرات حقوقی» را به استاد حسن افشار چنین بیان می‌کند که حقوقدان‌ها و قضات برای تفسیر قانون مدنی کشور- که طباطبایی آن را نظریه عام اصلاح دینی می‌نامند و می‌گوید «می‌توانم گفت: اسلامی بود» (۱۳۹۸، ۲۴۸) دیگر به منابع قدیم فقهی رجوع نکنند، بل به «اصول» حقوق جدید برگردند. طباطبایی می‌خواهد بگوید که این روایتی برای توجیه

سوزاندن صورت مذاکرات قوانین مدنی کشور است و
(۲)

چون مستقلات عقلی در اصول فقه «همان» حقوق طبیعی نیست و «ربطی» به حقوق طبیعی ندارد و اینهمان دانستن آن‌ها «خلطی مفهومی» می‌باشند پس «اصول» در چارچوب فلسفه حقوق جدید امری جهانشمول و «اصولی طبیعی» هستند. بنابراین هم سوزاندن صورت مذاکرات که راوی آن منصور السلطنه از طریق حسن افشار بوده است امری پسندیده و مشروع باید تلقی گردد و اینکه طباطبایی خود آن را شنیده است و برای جامعه ایرانی نقل می‌کند تا بدین ترتیب «اسلامی بودن» بنیان‌های حقوقی نظریه عام اصلاح دینی خود را معتبر بنماید و همچنین مبتنی بر چنین روایت‌های سستی نقدهای روشنفکران دینی را

(۱)

هم باطل و هم

(۲)

حرکتی ارتجاعی به «منابع قدیم فقهی» صورتبندی کند. اما واقع مسئله در اینجا چیست؟ آیا صورتبندی طباطبایی از مسئله «مستقلات عقلی» درست است یا قابل نقاش و مناقشه می‌باشد؟

اولین نکته‌ای که می‌توان در باب صورتبندی مقوله «مستقلات عقلی» در روایت طباطبایی گفت این است که مستقلات عقلی به مثابه یک مقوله در بستر «اصول فقه» قرار نمی‌گیرد، بل در اصول فقه از «مستقلات عقلی» برای مفصلبندی مسائل فقهی استفاده می‌گردد. اما محل طرح «مستقلات عقلی» به صورت تاریخی در سنت تفکر اسلامی در «بستر کلام اسلامی» است و این نکته از آن منظر مهم است که بحث مستقلات عقلی صرف یک بحث «شرعی-تکلیفی» نیست بل مقوله‌ای از جنس اندیشه

انسانی است که ربط وثیقی با طرح مقولات عقلی در ساحت حیات بشری به معنای متعارف آن دارد. نکته دوم این است که طباطبایی بدون این که به ما بگوید «مستقلات عقلی» چیست به این موضوع پرداخته است که این مقوله «ربط-ی» به حقوق طبیعی در سنت رومی-اروپایی-مسیحی ندارد. اولین نقدی که در این بستر می‌توان به طباطبایی وارد دانست، این است که «ربط» یا «بی-ربطی» را چگونه می‌توان نسبتش را تعیین کرد؟ آیا ربط اینکه حقوق طبیعی و مستقلات عقلی دو مفهوم متفاوت هستند مبتنی بر عقل به مثابه یک داور جهانشمول و بی‌سیاقمندی بی‌تاریخ است یا طباطبایی از منظر «عقلی کانتی» بی‌ربطی این دو مفهوم را برای ما تقریر می‌کند؟ دومین نقدی که می‌توان بر این صورتبندی وارد کرد این است که اساساً «مستقلات عقلی» چیست که «اینهمانی» - در نسبت با حقوق طبیعی- بر آن اطلاق نمی‌گردد؟

مستقلات عقلی یعنی مقولاتی که «عقل» مستقل از وحی می‌تواند آنها را درک کند و به صورت مفهومی صورتبندی کند و اگر به این سیاق برانیم و به مقوله «حقوق طبیعی» نظر بیافکنیم، آنگاه این پرسش می‌تواند مطرح گردد که «حق طبیعی» چگونه قابل دریافت است؟ به سخن دیگر، اگر حق طبیعی به عنوان یک مقوله خارج از «چارچوب سنت دینی» توسط بشر قابل دریافت بوده است و سپس در کنار منابع حقوقی دینی در سنت اروپایی مورد استناد قرار گرفته است، آنگاه آیا نمی‌توان پرسید که این دریافت براساس چه منبعی بوده است؟

آیا حقوق طبیعی ذیل مقولات عقلی قرار نمی‌گیرد؟ آیا نمی‌توان حقوق طبیعی را به مثابه یکی از ساحت‌های مستقلات عقلی صورتبندی کرد و آنگاه آن را جزئی از مستقلات عقلی در نظر گرفت؟ طباطبایی مدعی است که این نوعی «خلط مفهومی» است ولی او اصلاً این بحث را مطرح نمی‌کند که آنچه او «اصول حقوق جدید» (طباطبایی، ۲۲۳، ۱۳۹۸) می‌خواند بر پایه کدام خوانش از عقل است؟ به عبارت دیگر، آیا مبنای «اصول» حقوق جدید تابع «عقل» به معنای عام آن است یا ذیل چارچوب مفهومی تاریخمند از «عقل» هست که در این فرم از عقلانیت «متفاوت» از «عقل» در «مستقلات عقلی» در سنت تفکر اسلامی است؟ او به گونه‌ای سیر تحولات حقوقی از مشروطه تا عصر پهلوی و استناد حسن افشار را روایت می‌کند که خواننده چنین پندارد که منابع «قدیم» فقهی خالی از مؤلفه‌های حقوق طبیعی بودند و مستقلات عقلی هم تهی از «عقل جدید» بودند و این «اصول حقوق جدید» هم برآیند «عقل عقلایی» حقوقدان‌هایی بود که «در تدوین قانون مدنی شرکت» (طباطبایی،

۱۳۹۸

۲۲۳)

داشتند و بدون توجه به ظرافت‌های فلسفی و فلسفه حقوق توانسته بودند حقوقی اسلامی بر مبنای اصول حقوق جدید پایه‌ریزی کنند و ایران را در آستانه مدرنیته قرار دهند که این پروژه بناگاه توسط روشنفکران دینی شناخته نشد و ایران در ورطه انحطاطی عمیق‌تر فرو رفت. اما آیا این روایت مستند است یا مبتنی بر نوعی «تاریخنگاری اوهامی» است؟ برای راستی-آزمایی روایت طباطبایی می‌توان به

متن خود او ارجاع داد و صحت تقریر او از «مستقلات عقلی» و «عقلایی بودن» اصول حقوق جدید و بالمتع «غیرعقلایی بودن» مستقلات عقلی را سنجید

طباطبایی در آغاز «جستار سیزدهم» در کتاب ملت، دولت و حکومت قانون می‌گوید «داوری راه سهل و ساده را برگزیده تا بتواند حرف خود را به کرسی بنشانند» (۲۴۹- ۱۳۹۸ ولی هیچ اشاره‌ای به ساخت «نقد عقل مدرن» داوری نمی‌کند و چنین قصه را روایت می‌کند کأنه داوری تمایز بین «قانونگذاری» در «ساحت تکوین» و قانونگذاری در «ساحت تشریح» را نمی‌داند و قریب به شانزده صفحه از کتاب را به ندانستن این تمایز در اندیشه داوری اختصاص داده است. اما طباطبایی همزمان نکته مهمی را مورد استتار قرار داده است و آن گزینش «عقل کانتی» - به مثابه اُس و اساس چارچوب متافیزیک اصول حقوق جدید- بر دیگر صورت‌های «عقل» در دیگر سنت‌های عقلایی در جهان است که او بدون استدلال مفروض و مساوق با امر جهانشمول گرفته است؛ حال آنکه عقل کانتی یکی از صورت‌های خردورزی است و نه تنها صورت عقل کما هو عقل. البته او به صراحت به این «گزینش متافیزیکی» خویش اشاره نکرده است، بل ذیل «استراتژی استتار» موضع خود را مبرهن کرده است. طباطبایی می‌گوید

«... داوری دریافتی از استقلال قلمرو مناسبات سیاسی [نداشت] [...] و [...] این یکی از مهم‌ترین ایرادهای بی‌اعتنایی به تمایزهای حوزه خصوصی و عمومی، و اخلاق، حقوق و سیاست بود که به ... داوری وارد است» (۲۶۳، ۱۳۹۸).

طباطبایی بر چه اساسی این سخن را می‌گوید؟ در سرتاسر اثر اخیر خویش او بره‌ایدگر می‌تازد ولی به خواننده نمی‌گوید که مبنای تحدید «عقل عُقلائی» که او آن را اساس نظریه عام اصلاح دینی در اسلام قرار داده است، چیست؟ آیا این «عقل عقلایی» مبتنی بر ایده «عقلانیت جهانشمول» است یا صورتی از صُور عقل یوروستنتریک است؟ البته که طباطبایی با بر ساخت مفهوم «عقل عقلایی» می‌خواهد این نظر را القا کند که داوری هایدگری می‌اندیشد و هایدگر هم فیلسوف نازیسم بوده است- پس مخالفت داوری با نظریه عام اصلاح دینی در اسلام طباطبایی نیز ناشی از تأیید داوری از خودکامگی در برابر حکومت قانون است- و در نتیجه مفهوم «عقل عُقلائی» از موضع عقل عملی و صورتی از امر عُقلائی جهانشمول است. اما آیا واقعاً مسئله اینگونه است و به این سادگی قابل صورتبندی تئوریک است؟ در هیچ جای ملت، دولت و حکومت قانون ما اشاره‌ای مستدل به ایمانوئل کانت نمی‌بینیم ولی از واژه «فلسفه

«حقوقی» بارها استفاده شده است. اما مشخص نیست که چارچوب نظری «فلسفه» حقوقی که او مبتنی بر آن نظریه عام اصلاح دینی خویش را «اسلامی» می‌نامد چیست؟ شاید خالی از لطف نباشد که در اینجا به «فلسفه حقوق» نظریه عام اصلاح دینی طباطبایی نیز اشاره ایی بشود. زیرا او در نقد روشنفکری دینی می‌گوید

«به نظر من، ... روشنفکری دینی نتوانسته است المتفاتی جدی به [این مسئله داشته باشد که ... بسط شریعت در ... هر سه دین وحیانی... به صورت‌های متفاوتی انجام شده است... «فلسفه دین» روشنفکری دینی «فلسفه ای» است که از مسیحیت گرفته شده و به همین دلیل موضع روشنفکری دینی پیوسته در بیرون قلمرو دین در معنای سنتی آن قرار داشته است. در اسلام... شرع از اهمیت خاصی برخوردار است و، در این... دین، هیچ اصلاحی نمی‌تواند اصلاح دینی در مسیحیت را مبنای فهم دینی قرار دهد» (۲۱۹، ۱۳۹۸).

بنا بر خوانش طباطبایی، نظریه اصلاح دینی روشنفکری دینی مبتنی بر «فلسفه ای» است که با چارچوب دیانت اسلام سازگاری ندارد ولی او نمی‌گوید، به عنوان مثال، فلسفه‌ی دین روشنفکری چون عبدالکریم سرویش چیست؟ در کتاب پرسش از امکان امر دینی بیژن عبدالکریمی (۱۳۹۷ به دقت مبنای فلسفی سرویش (و روشنفکری دینی) را صورتبندی کرده است و آن را ذیل «سوپژکتیویسم کانتی» قرار داده است ولی طباطبایی اشاره‌ای به سوپژکتیویسم و امداری خویش به «بینش کانتی» نمی‌کند. اما روشنفکری دینی را به دلیل امداری فلسفه‌ی دینش به سنت مسیحی تخطئه می‌کند و می‌گوید که غایت روشنفکری دینی نظریه اصلاح دینی در اسلام بر اساس ایده پروتستانتیسم است و این نظریه در عمل شکست خورده است و دلیل آن «فلسفه ی دین» روشنفکری دینی است که «فلسفه اش» اسلامی و سازگار با مبنای دین اسلام نیست. اما واقعیت امر این است که روشنفکری دینی تصویری سوپژکتیویستی / کانتی از دین دارد و این سخن بدین معناست که «شئی فی نفسه» در فلسفه کانت توسط عقل قابل صورتبندی نیست و از این روی است که عبدالکریم سرویش در رؤیاهای رسولانه تفسیری کانتی از دین اسلام و وحی ارائه می‌دهد. حال پرسش اینجاست که آیا طباطبایی که بر «فلسفه ی دین» روشنفکری دینی بواسطه مسیحی بودن فلسفه آنها نقد وارد می‌کند، خود دارای «فلسفه ی حقوق» غیرمسیحی / غیراروپایی / غیرسوپژکتیویستی است؟ پاسخ به این پرسش از آن جهت اهمیت دارد که او نظریه اصلاح دینی روشنفکری دینی را به ضرر «وحدت ملی ایران» می‌داند و «نظریه عام اصلاح دینی» خویش را به عنوان «نص چهارم» و مُقَوِّمِ ایران‌شهر می‌داند. در «ملاحظات درباره دانشگاه» طباطبایی در نقد سرویش می‌نویسد

«... ولی از آن میان یکی نیز بود که خیالات خود را در زوروق‌های نثر مسجع، لفافه عرفان مولوی، زیر پوشش دلق زرق زهد سیاست زده امام محمد غزالی و ... بیان می‌کرد، دانشگاه را از «بازار عطاران» قیاس می‌گرفت و گمان می‌کرد که از دانش باید عطر عرفان به مشام رسد. بدیهی است که این تصور، که دانش و دانشگاهی بویی دارد، از توهم‌های ناشی از دیدگاه ایدئولوژی در تولید دانش است» (طباطبایی، ۱۳۹۸، ۱۵).

اما طباطبایی اشاره‌ای به سوژیکیتویسم سرویش و صورتبندی کانتی سرویش از معرفت دینی در ساحت اسلام نمی‌کند و این «سکوت متدولوژیک» پرسشی پیش روی ما می‌گشاید که سنخ فلسفه حقوقی که او از آن با مفهوم «عقل عُقلائی» یاد می‌کند چیست؟ در کتاب ملت، دولت و حکومت قانون طباطبایی اشاره‌ای نغز ولی موجز به تمایز بین «اخلاق» و «حقوق» می‌کند که او این شُغور معرفتی تمایز را به عقل عُقلائی معماران مشروطه در ایران نسبت می‌دهد که مخالفان آنها درک درستی از این تمایز نداشتند. او می‌نویسد

«این بی‌اعتنایی به دو قلمرو تمایز اخلاق و حقوق یک پی‌آمد بسیار مهم دارد که کما بیش همه مخالفان مشروطیت نسبت به آن بی‌توجه بودند. از ویژگی‌های نوشته‌های سیاسی کهن نارویشن بودن مرزهای حوزه عمومی و خصوصی است» (طباطبایی، ۱۳۹۸، ۲۶۱).

البته در این فراز او از دو تمایز می‌گوید و آن‌ها را با هم خلط می‌کند: تمایز بین اخلاق و حقوق و دیگری تمایز بین حوزه عمومی و حوزه خصوصی. به سخن دیگر، تمایز بین اخلاق و حقوق مساوق با تمایز بین حوزه عمومی و حوزه خصوصی نیست و اساساً سیاست در عصر پسامدرن اینگونه تمایزات را در عرصه قانونگذاری به رسمیت نمی‌شناسد و در همتندگی اقلیم خصوصی و عمومی و پیچیدگی اخلاق و حقوق در ساحت زندگی جامعه‌ی دیجیتالیزه با این شیوه از صورتبندی تئوریک قابل مفهوم‌پردازی نیست. اما بگذارید از این بحث عجلتاً عبور کنیم و به نکته اصلی بحث طباطبایی پردازیم و آن مبانی فلسفی «فلسفه حقوق» نظریه عام اصلاح دینی او برای دیانتی مبتنی بر شریعتِ همچون اسلام است. او قائل به تمایز بین دو قلمرو «اخلاق» و «حقوق» است و این تمایز را به «عقل عُقلائی» نسبت می‌دهد ولی واقع امر این است که تمایز بین «امر حقوقی (Legality)» و «امر اخلاقی (Morality)» منتج از عقل

عقلانی نیست، بل حاصل نگاه کانتی به تمایز بین «فنومن» و «نومن» است

به سخن دیگر، همانگونه که «فلسفه ی دین» سروش «فلسفه ای» است که مبتنی بر نگاه سوپزکتیویسم کانتی است، به همان اعتبار «فلسفه ی حقوق» طباطبایی «فلسفه ای» است که از عقلانیت سوپزکتیویسم کانتی و سنت یوروستریکی بدون اجتهاد به عاریت گرفته شده است و به همین دلیل موضع حقوقی-دینی طباطبایی کماکان در بیرون از قلمرو جهانینی اسلامی در معنای کلان و انتولوژیک آن قرار گرفته است و دقیقاً به همین دلیل نمی‌تواند مبانی نظریه ایی عام برای «اصلاح دینی» در ساحت معرفتی دیانت دینی همچون اسلام قرار گیرد. زیرا نظریه ایی می‌تواند درون-دینی باشد که پرسش از «معرفت دینی» را ابتدا مطرح کرده باشد و به ما بگوید که مبانی معرفت دینی چیست و چگونه می‌توان چارچوب‌های نظری «تحول اجتهادی» در تفکر اسلامی را احیا کرد و این از طریق فلسفه حقوق کانتی (بدون دخل و تصرف در فلسفه کانت بر اساس مبانی انتولوژیک و اپیستمولوژیک و الهیاتی دیانت اسلام) ممکن نیست؛ یعنی ظرف و مظاروف بدون المتفات به مبانی قابل تصرف نیستند و طباطبایی کماکان بیرون مستقر شده است و بیرون یوروستریک را درون دین صورتسازی می‌کند.

به عبارت دیگر، سروش و طباطبایی از منظر فلسفی ذیل «سوپزکتیویسم کانتی» قرار می‌گیرند و به این اعتبار هر دو "در بیرون قلمرو دین در معنای سنتی آن قرار" (طباطبایی، ۲۱۹، ۱۳۹۸) دارند. اما هنوز یک پرسش بنیادین بی پاسخ مانده است و آن مفهوم «مستقلات عقلی» در روایت طباطبایی است. به تعبیر دقیق تر، چرا طباطبایی مستقلات عقلی در سنت فکری اسلامی را بیرون از دایره «حقوق طبیعی» می‌داند و آن را ناکارآمد برای فهم تحولات تاریخی جدید صورتبندی می‌کند؟ به نظر من، طباطبایی «مستقلات عقلی» را در دایره «فلسفه حقوق کانتی» تحدید کرده است و سپس می‌گوید مستقلات عقلی به «حقوق طبیعی» ربطی ندارد ولی مشکل اینجاست که «عقل» مکنون در روایت «مستقلات عقلی» عقلانیت کانتی نیست که دسترسی به شئی فی نفسه نداشته باشد، بل سنخ دیگری از عقل است که با مفاهیم برآمده از منظر سوپزکتیویسم قابل تبیین نیست و نمی‌شود با خطابه و جدل مسائل بنیادین نظری را تسویه شده محسوب کرد. این سخن بدین معناست که مستقلات عقلی ساحتی از ساحت عرف است و عرف نه «سکولاریزاسیون» است و نه «عُرفی کردن دین».

عرف به معنای «فهم متعارف بشری» است که یکی از ساحات عقل انسان در مواجهه با جهان بیرونی و زندگی روزمره (و درک بدیهی منطق زندگی بسیط بشری) که در سیر تحولات انسانی، ساخت و ساختمانش دگرگون گشته است و بسیار گسترده و بیکران شده است. عرف به معنای فهم متعارف زیرمجموعه «معرفت دینی» است ولی پرسشی که باید در اینجا مطرح کرد، و طباطبایی اصلاً به آن نمی‌پردازد (و صرفاً می‌گوید مستقلات عقلی ربطی به حقوق طبیعی ندارد)، این است که معرفت دینی از چه اقالیمی مُتشکل شده است و بازسازی «اجتهاد دینی» که ساحات عمومی و خصوصی و اخلاقی و تنظیم روابط حقوقی انسان (با توجه به مقتضیات زمان اجتماعی و مکان اجتماعی و نه صرفاً مقتضیات زمان و مکان کما یُقال فی فقه و اصول) در بستر زندگی روزمره چگونه امکانپذیر است؟ به عبارت دیگر، برای فهم تفکر دینی در اسلام ما نیازمند درونی کردن نظام معنایی مسیحیت یا نظام حقوقی در فلسفه کانت نیستیم، بل نیازمند بازسازی مؤلفه‌های احیا اجتهاد مابانی معرفت دینی هستیم که نمونه‌های این بازسازی در چارچوب معرفت دینی هفتگانه علامه جعفری به ظهور رسیده است.

علامه جعفری سخن از هفت اقلیم علمی، فلسفی، شهودی، اخلاقی، حکمی، عرفانی و مذهبی می‌زند و می‌گوید هنگامی که این اقالیم هفتگانه که در تمدن‌ها و فرهنگ‌ها و سنت‌های فکری بشری تطورات بنیادینی داشته‌اند بصورت منسجم در یک نظام مفهومی جامع (و نه دیسپلینز) صورتبندی گردند، آنگاه به این نوع از معرفت می‌توان «معرفت دینی» اطلاق کرد و این سخن بدین معناست که برای دانشن نظریه‌ای که بتواند جامعیت «دینی» داشته باشد صرفاً به ساحت مستقلات عقلی در ذیل «فقه» نمی‌توان بسنده کرد بل باید مفهوم «احیا اجتهاد نظری» را مورد بازسازی در نسبت با اقالیم هفتگانه قرار دارد و این کوشش «جامع غیر-دیسپلینر» در طباطبایی دیده نمی‌شود. به دیگر سخن، تحدید مدرنیته ایرانی نیازمند فهم بنیادین‌تری از دین و معرفت دینی و مستقلات عقلی و جایگاه عرف در آن می‌باشد که چنین پروژه‌ای در روایت طباطبایی تاکنون رؤیت نشده است.

ادامه دارد...