

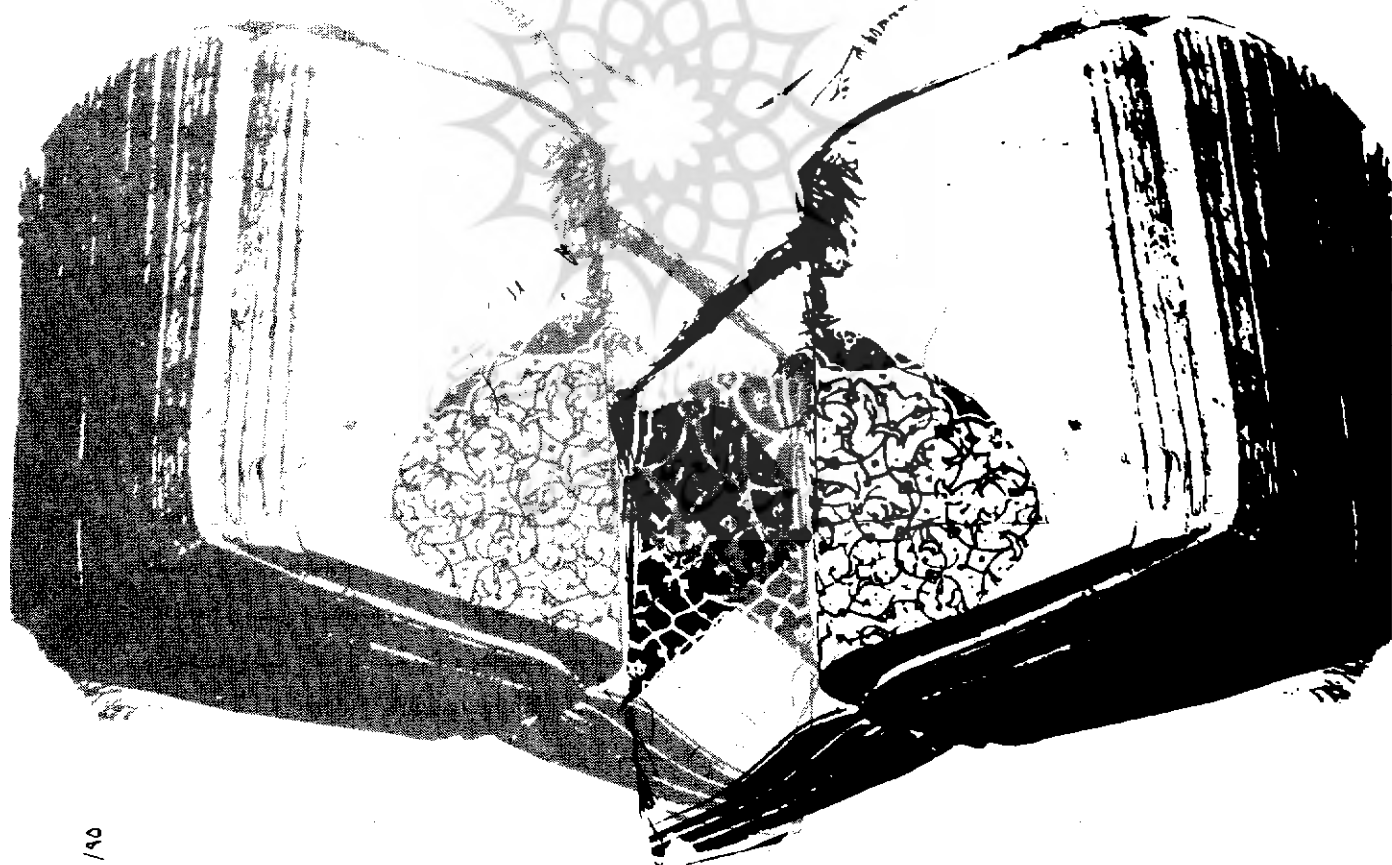
اشاره:

نوشتار حاضر به قصد «نقد نسبی گرای مطلق در فهم متون دینی» به سه نظریه در این باب اشاره می‌کند و پس از نقد آنها، می‌کوشد با استفاده از آیات و روایات، نشان دهد که دین به نحو جزمی و قطعی، نسبت مطلق فهم دینی را رد می‌کند. نقد نسبی‌گرایی از منظر دین، مطلب جدیدی است که نویسنده محترم پیش از این، در آثار خود به آن نپرداخته‌اند.

موضوعی که برای سخنرانی اینجانب پیشنهاد شده است، «نقد تفسیرهای متجددانه از منابع اسلامی»^۱ است. این عنوان تا حدی خطا انگیز است، چون موهوم این معناست که همه تفسیرهای متجددانه از کتاب و سنت، قابل نقدند، در حالی که چنین نیست و این مقاله

هم درصدد چنان مقصدی نمی‌باشد. آنچه که در این مقال، دنبال می‌کنیم نقد «نسبی‌گرایی مطلق در فهم متون دینی» است. هم اکنون در مکتوبات نویسندگان متعددی در عالم اسلامی ما، چنین نسبی‌گرایی بیچشم می‌خورد؛ و گرچه عبارات بکار گرفته شده، گاه مختلف می‌نماید، اما در نهایت به نقطه واحدی می‌رسند و آن ترویج نوعی شکاکیت و نسبی‌گرایی در فهم متون دینی است.

محققین بزرگ اسلامی در عین مخالفت با نسبی‌گرایی مطلق در فهم دین، به اصل اجتهاد و پویایی آن، قائلند و در واقع مادام که پاره‌ای از فهم‌ها را ثابت ندانیم، تحول فهم هم معنای معقولی نمی‌یابد. ایشان معتقدند در مقام فهم دین پاره‌ای از فهم‌ها ثابتند، فهم‌هایی که مبتنی بر نصوص قطعی کتاب و سنت است



نقد تفسیرهای متجددانه از منابع اسلامی*

و یا ضروریات دین را تشکیل می‌دهد. تحوّل و اجتهاد در فهم دین، براساس این فهم‌های ثابت صورت می‌پذیرد. بدون داشتن چنین فهم‌های ثابتی، هیچ معیاری برای ارزیابی فهم‌ها وجود نخواهد داشت.

بنابراین، گرچه در این مقاله بر بطلان نسبی‌گرایی تأکید کرده‌ایم، مقصود اثبات ثابت همه فهم‌ها نیست، بلکه مدّعا، امری متواضعانه‌تر و معقول‌تر است و آن تحقق اجتهاد مستمر در پاره‌هایی از کتاب و سنت و ثبات فهم در پاره‌هایی دیگر است.

نسبی‌گرایی

قبل از اینکه به نقد نسبی‌گرایی در فهم متون دینی بپردازم، باید تصویری روش‌تر از آن ارائه کنم، تا معلوم شود بر سر چه معنایی نزاع داریم و چه نظریه‌ای را نقد می‌کنیم.

کسانی که با جریان‌های فکری و فلسفی غرب آشنا هستند، نیک می‌دانند که نسبی‌گرایی در چه نواحی مختلفی مطرح می‌شود: در شناخت‌شناسی (Epistemology) و خصوصاً فلسفه علم (Philosophy of Science)، و در فلسفه زبان (Philosophy of Language). گرایش‌های تند نسبی‌گرایانه وجود دارد، که البته همواره مورد نقد منکران و مخالفان بوده است.

به عنوان مثال، علاوه بر نسبی‌گرایی موروث از یونانیان، آراء توماس کوهن (T. Kuhn) و پل فایرابند (Paul Feyerabend) در فلسفه علم^۱، آراء گادامر (H. G. Gadamer) در هرمنوتیک^۲ و پاره‌ای آراء کراپین در فلسفه زبان^۳ (مخصوصاً تز کل‌گرایی در معنای الفاظ: Holism و تز عدم تعیین معنا: Indeterminacy)، رگه‌های نسبی‌گرایانه روشنی دارند. تز فدیسم ویتگنشتاین (Wittgenstein's Fideism) بنا بر برخی تفسیرها نوعی نسبی‌گرایی تام است^۴، گرچه این انتساب به گمان ما درست نیست، و نظریه نحوه‌های حیات (Form's of Life) که وی مطرح می‌کند در مجموع ثبوت پاره‌ای معرفتها را در همه نحوه‌های حیات می‌پذیرد و این بحثی است که باید در جای خود دنبال شود.

در آنچه بدنبال می‌آید، بدون آنکه رشته فکری فیلسوف خاصی را تعقیب کنیم، از میان تزه‌های متعددی که از لابلای کلمات نسبی‌گرایان دینی استفاده می‌شود،





ممکن، این قضیه صادق نیست، یعنی همه فهم‌ها در تحوّل نیست.

برخی در پاسخ به معضل فوق گفته‌اند: اولاً این قضیه که «همه فهم‌ها در تحوّل است» قضیه‌ای است درجه دوم که ناظر به فضایی درجه اول است و لذا از تعمیم حکم به همه فضایی درجه اول، هیچ تالی فاسدی پیدا نمی‌شود. و ثانیاً تحوّل فهم همیشه به صورت اثباتی - ابطالی نیست، بلکه تعمیق فهم را هم شامل می‌شود. «فهم عمیق‌تر» ضرورتاً فهم سابق را اثبات یا ابطال نمی‌کند، بلکه همان فهم سابق عمیق‌تر می‌شود.^۷

به گمان ما این پاسخ به هیچوجه مشکل نسبی‌گرایی مطلق را حل نمی‌کند، بلکه در واقع نوعی فرار از اشکال است. چون صرف دسته کردن قضایا به درجه اول و دوم مناط تشکیک در فهم‌ها و تحوّل فهم‌ها را از میان نمی‌برد. می‌پرسیم چرا همه فهم‌های درجه اول (First-Order) در تحوّلند و آن فهم درجه دوم (Second-Order) از این تحوّل در امان است؟ صرف اینکه قضیه‌ای ناظر به فضایی دیگر است برای این تفکیک کافی نیست. باید ببینیم آیا مناط تشکیک و نسبی‌گری که فائلین به نسبی‌گرایی، در کار آورده‌اند، شامل آنهم می‌شود یا نه؟ به گمان من حتماً چنین است. چه آنکه قول به تحوّل عام معارف، به تصریح بسیاری از فائلین به آن، ناشی از محدودیت بشری است: فهم انسان همیشه در افق محدودیت بشری او صورت می‌پذیرد و ناگزیر

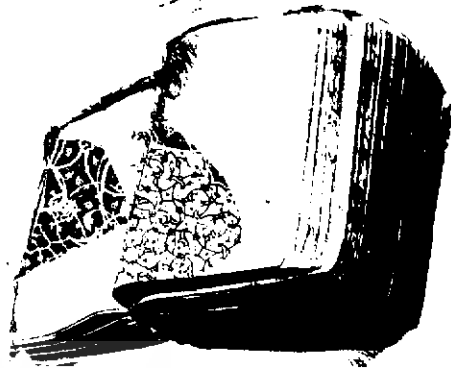
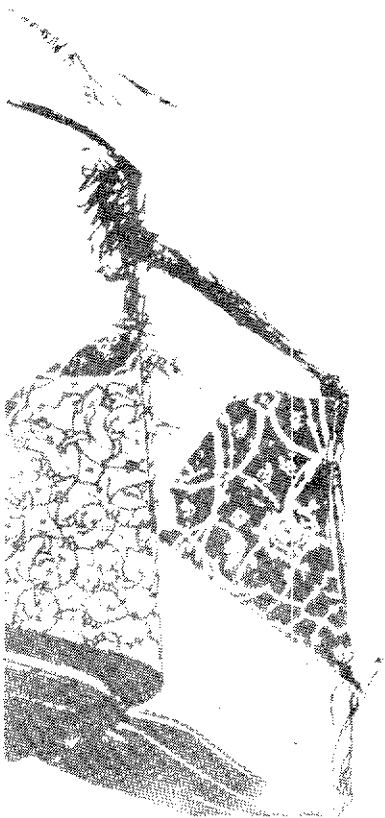
سه‌تزر را در حدّ اختصار مطرح می‌کنیم و به نقد اشاره‌گونه آنها می‌پردازیم. پیداست در مقاله‌ای که بنای اختصار تام دارد، نه آن‌تزا استیفاء می‌شوند و نه نقدها به جزئیات وارد می‌شوند.

تزه‌ای مختلف نسبی‌گرایی: تز اول

همه فهم‌های بشری، و من جمله فهم بشر از کتاب و سنت، در تحوّل است و ما هیچ فهم ثابتی نداریم و در نتیجه هیچ معلومات مقطوع‌الصدقی نداریم. یعنی هیچ فهمی وجود ندارد که نقد ناپذیر باشد.^۸

این تز نسبی‌گرایانه هم قابل نقض است و هم بلحاظ منطقی خود - کُش است. اما نقض به مثل قضایای چون «اجتماع نقیضین محال است» و «دو بعلاوه دو مساوی چهار است» و همینطور به قیاسات منطقی و امثال ذلك. در این قضایا، تحوّل در فهم معقول نیست، یعنی هیچکس احتمال نمی‌دهد در ظرفی اجماع نقیضین ممکن باشد. به تعبیر منطقی‌تر: هر انسانی حکم می‌کند که در همه عوالم ممکنه جمع نقیضین وجود ندارد. و یا دو بعلاوه دو می‌شود چهار یا قیاسات منطقی وجود دارد و هکذا...

اما علاوه بر مشکل فوق، این قضیه خود - کُش است. یعنی از شمول آن نسبت به خودش، عدم شمولش لازم می‌آید. اگر همه فهم‌های بشری در تحوّلند، پس همین فهم هم در تحوّل است، یعنی در ظرفی و عالمی



معارف عصری تفسیر می‌شوند. و از آنجا که معارف عصری دائماً در تحوّلند، بنابراین فهم ما هم از کتاب و سنت مشتمل بر آنها، تغییر می‌کند.

فی‌المثل کسی که در قرآن می‌خواند خداوند به خورشید سرگند خورده است، اگر اهل قرن پنجم هجری باشد، چنین می‌فهمد که خداوند به کراهی درخشان که به دور زمین می‌چرخد و حجمش ۱۶۰ برابر زمین است قسم خورده است. اما يك خواننده معاصر و مطلع از دانش جدید، آن آیه را چنین می‌فهمد که خداوند به کراهی بسیار بسیار عظیم که توده‌ای است از گاز و حرارتش ۲۰ میلیون درجه است و در حکم کوره‌ای اتمی است و زمین به دور آن می‌گردد، سرگند یاد کرده است... همینطور است وضع در باب مفرداتی چون تین، زیتون، شمس، قمر، خاک و خون... در قرآن، اندیشه‌های فلسفی و علمی، یکایک این مفردات را در قبضه خود می‌گیرند و معنی تازه می‌بخشند.^{۱۱}

این تز که به وضوح نوعی نسبی‌گرایی در فهم کتاب و سنت را در بردارد، بر مبنایی نادرست در باب مدالیل الفاظ، مبتنی است. گویی چنین گمان رفته است که تمام اوصاف و عوارضی که در مورد شیء‌ای کشف می‌شود همگی داخل در معنای آن شیء است. و به عبارت دیگر معانی الفاظ چنان گسترده‌گی دارد که همه این اوصاف را شامل می‌شود، غایت‌الامر معانی الفاظ برای هر کسی به میزان اطلاعی است که از اوصاف و عوارض و حقیقت

این محدودیتها به معرفت او هم ریزش می‌کند. اگر استدلال بر نسبی‌گرایی این است، این مناظ در فهم‌های درجه دوم هم وجود دارد و انحصار آن به معرفت‌های درجه اول بلا دلیل است.

و اما پاسخ دوم که مبتنی بر تعمیق فهم است، نیازمند اثبات مقوله‌ای جدید به عنوان «تعمیق» است. آیا واقعاً سوای تکامل کمتی به صورت ابطالی و اثباتی، امر دیگری به نام تعمیق فهم وجود دارد؟ من نمی‌توانم به چنین چیزی اذعان کنم، بسیاری از چیزهایی که آن را تعمیق فهم نام نهاده‌اند، در واقع تشکیل قضیه دیگری است که با قضیه اول اختلاف اساسی دارد مثلاً گاه گفته می‌شود «نماز جمعه واجب است» قضیه‌ای است که نظریه اعتباریات در «وجوب»، نوعی تعمیق فهم در آن را موجب می‌شود.^۹ به گمان ما نظریه اعتباریات فهم ما را از این قضیه عمیق‌تر نمی‌کند، بلکه تفسیری است در عرض تفسیرهای دیگر که گاه با یکدیگر مجامع نیستند؛ مثل تفسیر «وجوب» براساس ابراز اراده آمر، یا بیان ضرورت بالقیاس بین فعل و کمال مطلوب. در هر صورت اصل مقوله‌ای بنام «تعمیق فهم» بطوری که در مقابل تکامل کمتی فهم باشد، قابل تصدیق نیست، تا چه رسد اینکه بخواهیم براساس آن تحوّل عام را در معارف تبیین کنیم.^۹

تز دوم

بسیاری از مفردات وارد در کتاب و سنت، در پرتو



آن شیء دارد.

سرّ خطای این نظر این است که اوصاف و عوارض يك شیء از معنای آن شیء خارج است و إلاّ پاره‌ای قضایای ممکنه در مورد اشیاء تبدیل به قضیه‌ای ضروریه می‌شد. اینکه «خورشید به دور زمین می‌چرخد» یا «زمین به دور خورشید می‌گردد» دو قضیه ممکنه‌اند و در هر حال محمول آن از مفهوم موضوع و بالطبع از لفظ دالّ بر موضوع خارجند. اگر چنین نباشد و این حقیقت که زمین به دور خورشید می‌گردد، به نحوی داخل در معنای لفظ «خورشید» باشد در این صورت این قضیه که «زمین به دور خورشید می‌چرخد» باید قضیه‌ای ضروریه باشد چه آنکه معنای «خورشید» طبق فرض، خود متضمّن این نکته است که زمین به دورش می‌چرخد، در حالی که به نظر می‌رسد این قضیه ممکنه است. و همینطور در مورد سایر مفردات. البته در فلسفه علم و فلسفه تحلیلی بحثی در مورد ماهیت قضایای علمی وجود دارد که آیا این قضایا ضروریه‌اند یا ممکنه، و بعید نیست که قول به ضروری بودن آنها صحیح‌تر باشد. ولی این نکته تأثیری در برهان فوق ندارد. چه آنکه به جای استفاده از «ضرورت و امکان» از «تحلیلی و ترکیبی» استفاده می‌کنیم. قضیه

«خورشید به دور زمین می‌چرخد» به وضوح قضیه‌ای ترکیبی (Synthetic) است و لیسو اینکه ضروری (Necessary) باشد. در حالی که قول به داخل بودن اوصاف خورشید در معنای لفظ آن، قضیه فوق را به قضیه‌ای تحلیلی تبدیل می‌کند، چون از مفهوم موضوع، محمول به دست می‌آید، نتیجه‌ای که به هیچ‌وجه قابل قبول نیست.

به این ترتیب روشن می‌شود، اوصاف و عوارض اشیاء داخل در معنای لفظ آنها نیست و معرفت بدانها معرفتی است که علم و فلسفه مثلاً، می‌تواند در مورد شیء، به آن برسد. در مفهوم لفظ «خورشید»، نخواستار آنست که خورشید به دور زمین می‌چرخد یا زمین به دور خورشید.

بنابراین معنای مفرداتی از این دست که در قرآن و سنت آمده است، لا اقل از این جهت تغییری نمی‌کند. حالا که در قرآن می‌خوانیم «كَلَّا وَالْقَمَرَ»، از لفظ «قمر» همان را می‌فهمیم که چند سده پیش می‌فهمیده‌اند یا در صدر اسلام می‌فهمیده‌اند. آری اطلاعات ما راجع به قمر، تفاوت کرده است نه معنای لفظ قمر، و بین این دو فرقی اساسی و روشن وجود دارد.^{۱۱}

تذ فوق نوعی بسط از تئوری توصیفی اسماء خاص

(Descriptive theory of proper name)

است، که نادرستی آن اکنون از مسلمات فلسفه تحلیلی است. البته تئوری توصیفی بیان پیچیده‌تری دارد هم براساس تثبیت محکمی (Fixing Reference) و هم براساس حیطه قضایا (Scope) که تفصیل آن را در کتاب «فلسفه تحلیلی دلالت و ضرورت» آورده‌ام، و اشکالات این بیانهای پیچیده‌تر را هم در آن به تفصیل متعرض شده‌ام.

در مورد تئوری‌هایی که ماهیات اشیاء را بیان می‌کنند بحث دیگری لازم است. گاه گفته می‌شود تئوری‌های تازه ما به عبارات و مشاهدات معناهای تازه می‌بخشند. لذا معناها مسبوق به تئوری‌اند و چون جامه‌هایی بر تن عبارات پوشانده می‌شوند. درعین اینکه نه مشاهدات و نه عبارات، هر تئوری و هر معنایی را برنمی‌تابند، بعضی برارزنده‌تر (معادل تأیید) و بعضی از بن نابرازنده‌اند (ابطال). ثابت ماندن الفاظ را نباید مساوی و موجب ثابت ماندن معانی دانست، معانی از تئوری‌ها تبعیت می‌کنند و چون تئوری‌ها دگرگون می‌شوند، معانی هم، در عین ثبات الفاظ، دگرگون خواهند شد.^{۱۲}

قائل برای کلام خویش به تئوری‌های مربوط به آب و خاک و آسمان و زمین، در گذشته و حال اشاره می‌کند و اختلاف آنها را مورد تأکید قرار می‌دهد.^{۱۳}

حق این است که این مسأله با مسأله قبل فرق می‌کند: در اینجا مدعا این است که تئوری‌هایی که مثلاً ساختمان ماهوی اشیاء را بدست می‌دهند، تعیین‌کننده معنای آن هم هستند. این ادعا به ظاهر بسیار وجیه‌تر از ادعای قبلی است که می‌گفت اوصاف و عوارض شیء در مفهوم آن دخالت دارند. مدافع مدعای فوق در واقع می‌تواند بگوید مگر نه این است که الفاظ برای ماهیات وضع می‌شوند، مثلاً لفظ «آب» برای ماهیت آب وضع شده است و در این صورت اگر تئوری بگوید ماهیت آب «عنصر بسیط سیال است»، معنای آن را بدست داده است. و در مقابل اگر بگوید ماهیت آب، H_2O است، معنای دیگری. پس در مورد تئوری‌هایی که ساختمان ماهوی اشیاء را به دست می‌دهند، می‌توان گفت آنها هستند که معنای الفاظ این اشیاء را، تعیین می‌کنند.

با وجود وجاهت ظاهری این نظر، نمی‌توان آن را درست دانست و با تأمل بیشتر کاستیهای آن روشن

می‌شود. حتی در مورد الفاظی که دارای ماهیتی واقعی هستند، نمی‌توان تئوری‌های مربوط به ماهیت آنها را مؤثر در معنای آن الفاظ دانست. اگر وضع اینطور بود می‌باید قضیه «آب H_2O است» قضیه‌ای تحلیلی (Analytic) می‌شد در حالی که به وضوح این قضیه ترکیبی (Synthetic) است. یعنی اینطور نیست که معنای محمول از معنای موضوع استخراج شده باشد و صدق آن صرفاً بلحاظ عالم معنا باشد. این قضیه محتوایی عینی و واقعی دارد که به عالم خارج مربوط می‌شود.

سول کریپکی (Saul Kripke) در کتاب تسمیه و ضرورت (Naming and Necessity) ادله‌ای در رد ادعای فوق اقامه کرده است که آنها را به تفصیل در کتاب «فلسفه تحلیلی - دلالت و ضرورت» طرح کرده‌ام و در اینجا مجالی برای بحث از آنها نیست.

صرفاً اشاره می‌کنم که حتی در مورد اسماء ماهیات، آنچه که معقول است وضع لفظ برای ماهیت به نحو اجمال است و تفصیل ماهیت (ماهیتی که زوایای آن را دقیقاً نمی‌شناسیم) از مدلول الفاظ خارج است. در این صورت مدلول لفظ «آب» اشاره اجمالی به ماهیتی اجمالی است که مصادیق بارز آن رامی‌شناسیم و در این معنای اجمالی، نه «عنصر بسیط بودن» دخیل است و نه H_2O بودن و نه هیچ خصوصیت دیگری که ممکن است توسط تئوری‌های آینده پیشنهاد شود. بنابراین ما از لفظ «ماء» در جمله ﴿انزلنا من السماء ماء﴾ همان را می‌فهمیم که مسلمانان صدر اسلام. تنها تفاوت این است که در مورد «ماء» ممکن است اطلاعاتی داشته باشیم که مسلمانان صدر اسلام نداشته‌اند، و این تفاوتی در معنا و مدلول این لفظ نمی‌آورد.

تزیین

هرچه پیش فرض قبول وحی است، شرط فهمیدن آن هم خواهد بود. و از آنجا که پیش فرض‌های قبول وحی، در واقع درک خاص متدینان از جهان و انسان است، ناگزیر مبتنی بر مبانی فلسفی و معرفت‌شناسی خاصی است.^{۱۴} و چون این مبانی فلسفی و معرفت‌شناسی دائماً در تحوّل و تغییر است، فهم کتاب و سنت هم دائماً در تحوّل خواهد بود.

به گمان ما ملازمه‌ای که بین پیش فرضهای قبول وحی

و فهم آن، ادعاء شده است، کلاً نادرست است و به هیچوجه شرایط قبول وحی، شرط فهم آن نیست. یکی از بهترین ادله بر این سخن تحقیقاتی است که مستشرقین در فهم کتاب و سنت به عمل می‌آورند. اگر بنا بود آنچه شرط قبول وحی است، شرط فهم آن هم باشد، بنابراین هیچ مستشرق مسیحی نمی‌توانست قرآن را بفهمد یا کلمات پیامبر را درک کند و هکذا، نتیجه‌ای که بطلان آن بر هر مبتدی هم روشن است. سر خطای مدعای فوق این است که پروسه «فهم متن» را با قبول آن خلط می‌کند. انسان ممکن است متنی را بفهمد بدون آنکه بدان اعتقادی داشته باشد. آری يك انسان مؤمن طبعاً باید بین معتقداتش و فهمش از کتاب و سنت هماهنگی باشد. اما هماهنگی به معنای توقف یکی بر دیگری نیست.

آنچه گذشت طرح تنها سه تراز از میان ترازهای مختلف نسبی‌گرایی در فهم دینی بود هنوز بیانه‌های متعدد دیگری برای این نسبت وجود دارد که متأسفانه مجال برای طرح و نقد آن نیست. اما همین مقدار نشان می‌دهد که تراز نسبت فهم دینی، بر مبنای نادرستی در فهم متون (هرمنوتیک Hermenutics) و در فلسفه زبان (Philosophy of Language) مبتنی است که تنقیح آنها می‌تواند رافع این نسبی‌گرایی باشد.

نسبی‌گرایی از منظر دین

در بحث سابق تلاش بر این بود که نسبی‌گرایی را از منظری بیرون دینی مورد بررسی قرار دهیم. اما این نکته هم شایان توجه است که آیا نسبی‌گرایی از نظر خود کتاب و سنت قابل قبول است یا جزماً نفی می‌شود. به گمان ما این احتمال دوم صحیح است. مجموعه مطالبی که از آیات و روایات متعدد استفاده می‌شود به نحو قطعی، نسبت فهم دینی را رد می‌کند. در واقع دین با پیش فرضهایی که دارد نمی‌تواند بپذیرد که مخاطبان این دین، فهمشان مطلقاً نسبی باشد: یعنی فهمشان نسبت به آنچه که در کتاب و سنت آمده، به نوعی باشد که نتوانیم بگویم واقعاً کتاب و سنت همین است.

از جمله آیاتی که لازمه‌اش نفی نسبی‌گرایی است، آیاتی است که در آنها قرآن به «نور» و کتاب «هدایت» وصف شده است:



﴿قد جاءكم من الله نور وكتاب مبين﴾ (المائدة/ ۱۵۰).

﴿واتبعوا نور الذي أنزل معه﴾ (الأعراف/ ۱۵۷).

﴿هذا بيان للناس وهدى وموعظة للمتقين﴾ (آل عمران/ ۱۳۸).

﴿هذا بصائر من ربكم وهدى ورحمة لقوم يؤمنون﴾ (الأعراف/ ۲۰۳).

اگر همه فهم‌هایی که از قرآن به هم می‌رسانیم بدون استثناء، در چارچوب نقصان بشری واقع می‌شود و لذا همواره در سیلان خواهد بود، بطوری که نمی‌توانیم جازم بشویم که قرآن مطلبی را اثبات یا نفی می‌کند، در این صورت چگونه قرآن می‌تواند هادی باشد. تنها زمانی کتاب و سنت هادی ما است که دست کم به برخی از مضامین و محتوای آن برسیم، رسیدنی که مطابق با واقع باشد.

از جمله این آیات، آیاتی است که اتباع از کتاب و نور الهی را بر مسلمانان فرض می‌کند کما اینکه اتباع از پیامبر را لازم می‌شمرد.

﴿اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ إِلَيْكُم مِّن رَّبِّكُمْ﴾ (الأعراف/ ۳).

﴿و هذا کتاب أنزلناه مبارک فاتَّبِعوه﴾ (الأنعام/ ۱۵۵).

چه وقت می‌توان گفت از قرآن اتباع کرده‌ایم؟ اگر همه فهم‌های ما از قرآن، قابل تردید باشد، در این صورت امر به اتباع از قرآن بی‌معناست، امری است فوق طاقبت بشری. طبق نظریه نسبی‌گرایی، آنچه که در هر عصری مورد اتباع قرار می‌گیرد یا ممکن است قرار بگیرد، ظنون و تخیلاتی است که می‌تواند با واقع مطابق باشد و می‌تواند نباشد.

از جمله دیگر آیات، این آیه شریفه است:

﴿وَعَلَّمَكُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَعَلَّمَكُم مَّا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ﴾.

این آیه به صراحت دلالت می‌کند که خداوند از طریق پیامبر کتاب و حکمت را تعلیم مسلمانان نموده است: اگر فهم بشری همیشه از درك واقع قاصر می‌ماند، چگونه ممکن است که بگوییم مسلمانان از طریق پیامبر کتاب و حکمت آموخته‌اند.

و از جمله دیگر آیات، آیه ذیل است:

﴿هذا بیان للناس﴾ (آل عمران/ ۱۳۸) یا ﴿هذا

بصائر للناس﴾ (الأعراف/ ۲۰۳).

روشن است که قرآن نمی‌تواند «بیان للناس» یا «بصائر للناس» باشد مگر زمانی که مردم و مخاطبان به فهمی از این کلام نائل شوند که مطابق این کلام باشد. اگر فهم‌های ما از قرآن همیشه قاصر از واقع آن است، قرآن چگونه می‌تواند «بیان» برای ما باشد یا بصائر برای ما؟

امام علی (ع) در نهج البلاغه می‌فرماید:

وعلیکم بکتاب الله فإنه الحبل المتین. (خطبه ۱۵۶).
کتاب خدا پناهی است برای کسی که به آن تمسک کند. اگر فرض ما این باشد که هیچگاه یقین نمی‌توان کرد که به کتاب خدا رسیده‌ایم و آن را فهم کرده‌ایم، آیا می‌توان بدان تمسک کرد. زمانی تمسک به کتاب الله معنا دارد که وصول ولو به مرتبه‌ای از قرآن میسر باشد.

و در جای دیگری می‌فرماید:

«و شاهدأ لمن خاصم به» (خطبه ۱۹۸)

قرآن شاهد است برای کسی که در مقام مخاصمه به این قرآن تمسک کند. امام علیه‌السلام فرمود که ظنون شما، گمانهایی که در فهم کتاب و سنت بدست آورده‌اید قابل مخاصمه است، قابل این است که شاهد باشد، بلکه فرمود: قرآن شاهد است پس معلوم می‌شود قرآن، ولو به مرتبه‌ای از آن، قابل وصول و فهم است که می‌تواند مورد احتجاج و مستمسک در مخاصمه قرار گیرد.

ملخص بحث

چندی است تب و تاب نسبی‌گرایی در فهم دینی - به معنایی که در صدر بحث آمد - پاره‌ای نویسندگان مسلمان را در نقاط مختلف کشورهای اسلامی درگرفته است. خطر این نسبی‌گرایی چندان لمس نمی‌شود مگر آنکه توالی و لوازم آن مورد توجه و بحث قرار گیرد. نسبی‌گرایی در نهایت به نوعی سکولاریزم منتهی می‌شود، کما اینکه کتاب و سنت را از هدایت - که شأن اصلی آنهاست - تهی می‌سازد.

به گمان راقم این سطور، طرح و ترویج این نوع شکاکیت و نسبی‌گرایی، خطری بزرگ برای جوامع اسلامی است. خصوصاً اینکه اینگونه نظریات به عنوان «تجددخواهی در فهم متون دینی» و «نگاه مدرن به کتاب و سنت» و «رفض تعصب در تفسیر منابع دینی» و

«احیاء‌گری اسلام» و امثال این عناوین فریبنده، طرح می‌شوند. البته هیچ محقق‌ی با تجدّدخواهی صحیح در فهم متون دینی و اجتهاد مستمر به معنای واقعی کلمه مخالف نیست. هیچ محقق‌ی نمی‌پسندد که تعصّب در فهم متون دینی شیوه تحقیقی‌اش را خدشه‌دار سازد. ولی بحث بر سر حدّ و حدود این اجتهاد و احیاء‌گری و نفی تعصّب است. «نسبی‌گرایی» در فهم متون دینی، کار را بجایی می‌رساند که هیچ نقش عمده‌ای برای کتاب و سنت باقی نمی‌گذارد و آن را چنان در لایلای معارف بشری خورد و کم‌رنگ می‌کند که جز اسمی از آن باقی نمی‌ماند.

بنابراین بر محققین مسلمان فرض است که زوایای این خطر را نیک بشناسند و از نتایج ناخوشایند آن پرهیزند و مبادی نظری و فکری آن را مورد نقّادی قرار دهند.

پی‌نوشتها:

* مقاله حاضر متن سخنرانی حجت‌الاسلام والمسلمین جناب آقای صادق لاریجانی در سمیناری با عنوان «اسلام و مدرنیسم» است، که این سمینار در روزهای چهارم و پنجم اسفندماه ۱۳۷۵ در شهر استانبول ترکیه، برگزار گردیده است.

1. The Reading of Islamic Sources From a Modernist Viewpoint: A Criticism.

۲. توماس کوهن با طرح چارچوبها (Paradigm) در فلسفه علم بالمآل به همان عدم امکان قیاس تئوریه‌ها یا یکدیگر (incommensurability) رسید که فایریند هم از آن دفاع می‌کند. از میان انبوه کتابها و رساله‌ها در این باره می‌توان به کتب ذیل مراجعه کرد:

Thomas Kuhn, The Structure of Scientific Revolution P. 43 (Chicago, 1962).

A Musgrave (ed), Criticism and The growth of Knowledge, (Cambridge University Press 1970).

P. Feyerabend, Against Method, PP. 142-178 P. 223-285 (Verso, 1978).

۳. گادامر با طرح تاریخیت فهم آدمی و متوقّف بودن آن به پیش‌فرضها و انتظارات فهمنده و تغییر این پیش‌فرضها و انتظارات در طول تاریخ، به نوعی نسبیت تمام عیار در فهم آدمی می‌رسد، نسبیتی که خود بدان اذعان دارد. رجوع کنید به:

H. Gadamer, Truth and Method, PP.235- 240 PP. 269- 272.

(Cross Road, 1975).

۴. کواین با طرح این نظریه که تئوریه‌ها معنای الفاظ واقع در آنها را بدست می‌دهند و این تئوریه‌ها به تنهایی تست نمی‌شوند بلکه همه علم به یکباره تست می‌شود، به نوعی کل‌گرایی (Holism) می‌رسد که پایه نسبیت معنای تمام عیار است. این نسبیت یکی از اساسی‌ترین علل تنز لا قیاسیت تئوریه‌ها (incommensurability) است. گرچه ابتداء بحث بر سر الفاظ تئوریک (Theoric term) بوده است ولی بعدها در اثر تحقیقات پوپر و فایریند و دیگران میز بین الفاظ تئوریک و غیرتئوریک از حیث وابستگی به تئوریه‌ها، منسوخ شد و لذا گفته اند تنز کل‌گرایی اگر در الفاظ تئوریک درست باشد، در همه جا صادق خواهد بود. برای طرح و دفاع از این نظریه رجوع کنید به:

W. Quine, Two dogmas of Empiricism in: Quine, From a Logical Point of View (Harvard university Press, 1980).

J. Margolis, Science Without Unity PP. 108- 115 (Blackwell, 1987).

و در تقد کل‌گرایی رجوع کنید به:

C. Glymour, Theory and Evidence, PP.145- 152 (Princeton University Press, 1980).

W. H. Newton-Smith, The Rationality of Science PP. 9-13, PP. 148- 182 (Routledge, 1981).

۵. ریگنشتاین بنابر برتری عبارات در کتاب تحقیقات فلسفی (Philosophical Investigation) قائل بوده است که معنای گفتار هم در نزد گرینده و هم در نزد

شونزنده تابع نحوه‌های حیات (Form of Life) آنهاست و لذا ممکن است یک مؤمن به خدا و یک ملحد که وجود خدا را اثبات و نفی می‌کنند، سخنی متناقض نگویند. این نظریه که به فلتیسم معروف شده است، اگر به صورت کلی خویش اخذ شود سر از نسبیتی تمام عیار درمی‌آورد. ولی حق این است که ریگنشتاین در نهایت می‌پذیرد که پاره‌ای از حقایق و معانی در همه نحوه‌های حیات یکسان است. و به تعبیر دیگر، نحوه‌های حیات خود دارای مشترکاتی هستند که یک نحوه حیات وحدانی را تشکیل می‌دهد که در آن همه بشر مشترکند. در این نحوه حیات وحدانی، قضایا و معانی یکسان اراده می‌شوند و یکسان فهم می‌شوند. برای این بحث، برای نمونه، مراجعه کنید به:

L. Wittgenstein, Philosophical Investigation PP. 19, 23, 241, 174, 226. (Blackwell, 1976).

K. Nielson, An Ineroducticon to Philosophy of Religion, PP. 63-140 (Routledge, 1982).

G. Conway, Wittgenstein on Foundations (Humanities Press, 1989).

این کتاب اخیر کلاً در باب نظریه نحوه‌های حیات و ریگنشتاین است.

۶. این ادعا به صورت‌های مختلف ولی مضمون واحد، در کلمات روشنفکران مسلمان و سکولارها تکرار شده است، از جمله رجوع کنید به:

الف. محمد ارکون، من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي.

ب. محمد ارکون، العلمة والدین.

ج. نصر حامد ابوزید، نقد الخطاب الدینی.

د. نصر حامد ابوزید، النصّ: السلطة، الحقيقة.

و. عبدالکریم سروش، قبض و بسط تئوریک شریعت، ص ۱۲۸- ۸۵.

ه. عادل ظاهر، الأسس الفلسفية العلمانية: ص ۳۴۷ به بعد.

۷. عبدالکریم سروش، قبض و بسط تئوریک شریعت، ص ۳۰۲- ۳۰۰.

۸. همان، ص ۱۸۷.

۹. صادق لاریجانی، معرفت دینی، ص ۱۳۵- ۱۴۲.

۱۰. عبدالکریم سروش، قبض و بسط تئوریک شریعت، ص ۲۸۱- ۲۸۰.

۱۱. صادق لاریجانی، معرفت دینی، ص ۱۲۵- ۱۱۹.

۱۲. عبدالکریم سروش، قبض و بسط تئوریک شریعت، ص ۱۹۰.

۱۳. همان.

۱۴. همان، ص ۲۸۲- ۲۸۱.