

# «قبض و بسط» در میزان نقد و بحث

عبدالکریم سروش

اشاره:

نظریه «قبض و بسط» تئوریک شریعت» یکی از مباحث نظری مهمی است که از شروع طرح آن واکنشهای موافق و مخالف بسیاری داشته است. این نظریه چندی است که در عمق محفلهای دانشجویی و طلبگی راه یافته و صاحب نظران بسیاری را به مطالعه و تأمل در ابعاد گوناگون آن واداشته است.

متن زیر حاصل نشست جمعی از طلاب محترم حوزه علمیه قم با آقای دکتر عبدالکریم سروش درباره نظریه «قبض و بسط» تئوریک شریعت» در قم است. دکتر سروش در این نشست ابتدا نظریه مزبور را از منظر تاریخی و نظریه مصلحان و احیاگران تاریخ اسلام می‌نگرد و سپس به سؤالات شرکت کنندگان در این نشست پاسخ می‌گوید.

همین، یعنی میخکوب شدن در یک نقطه، مرجع خاصی داشتن و همیشه به همان مرجع و مبدأ نظر کردن و نگاه را از آنجا برنگرفتن و از آن طلب حل جمیع مشکلات کردن. و در برابرش دیدگاهی است که پشت پا به ثبات می‌زند و به اصل تغییر و تجدد پایبند می‌شود. مصلحان دینی یک گرفتاری بزرگ داشتند و آن این که می‌دیدند اگر بخواهند به تغییر پسندی مطلق فتوا بدهند، کاملاً باید دست از دیانت بردارند، دیگر مصلح دینی نخواهند بود. اگر کسی گفت پا بسنه پای زمان حرکت کنید، اصل تغییر را بر خودتان حاکم کنید، دیگر دین و سنت بر باد خواهد رفت، تمام گذشته انکار خواهد شد و آن اعتقادات و ضروریات ثابت دینی از دست خواهد رفت، لذا به این سو نمی‌توانستند به طور مطلق درغلندند. از آن طرف، اگر هم می‌خواستند با توده‌های مردم و با اندیشه‌های گذشتگان در همه موارد همگامی کنند آنجا هم می‌دیدند که مقصود حاصل نخواهد شد. توده‌ها عموماً نگاهی به آینده ندارند، مشکلات فکری را کاملاً نمی‌شناسند بلکه گاه به نحو افراطی و مذموم و زیان‌آور، گذشته‌گرا و متحجرند. بسیاری از امور که حتی سنت دینی نیست، سنت و مقدس می‌شمارند و حاضر نیستند دست از آنها بکشند. پاره‌ای از اندیشه‌های گذشتگان هم، علی‌رغم رواج و رسوخشان، قابل دفاع نیستند.

جمع بین این ثبات و تغییر، مسئله عمده اصلاحگری دینی است. باید برای جمع بین ثبات و تغییر فرمولی داده شود که هم ثبات را حفظ کند تا دین حفظ شده باشد هم تغییر را بپذیرد تا نحر از میان برود و پیشرفت میسر شود. این مشکل احیاگری و اصلاحگری دینی بوده است. پس درد آنچنان که اینجانب می‌بایم این بوده است: مشکل جمع کردن ثبات و تغییر.

برای درمان این درد در عصر ما تاکنون چند علاج پیشنهاد شده است. اولین علاج اینکه ما باید اصول ثابت دینی را از متغیرات دینی جدا کنیم. این از اندیشه‌هایی است که دوستان ما کاملاً با آن آشنا هستند. گفته‌اند بیاییم و ببینیم چه چیزهایی در دین دست‌نخورده است، ثابت است و جنبه اصل دارد و چه چیزهایی است که قابل و جذاب تغییر است و جنبه شکلی دارد. و از همین‌جا هم بحث «اجتهاد» پیش آمده است. گفته‌اند که اصلاً اجتهاد برای حل همین مشکل است که شما چگونه هم ثبات داشته باشید هم تغییر، و چگونه تغییرات را جذب کنید و حکم پدیده‌های نو را به دست آورید. مرحوم آقای مطهری در بحث از خاتمیت، بر همین مبنا تکیه کرده

قرار شده است بنده در محضر برادران گرامی در باره «نظریه قبض و بسط» به اختصار نکاتی را عرض کنم و بعد منتظر استماع فرمایشات دوستان باشم تا دوستانه با یکدیگر گفت‌وگو کنیم.

قاعدتاً برادرانی که اینجا حضور دارند از اصل مطلب بی‌اطلاع نیستند، کم یا بیش آشنایی دارند، من هم بنا و مجال ندارم که به تفصیل آن معانی را اینجا بگویم. امهات مسئله و پاره‌ای جوانب را که در نوشته‌ها نیامده است عرض می‌کنم و دوستان با افزودن اینها و دانسته‌های پیشین‌شان، صورت تکمیل‌شده‌ای از مطلب خواهند یافت و ان‌شاءالله امکان گفت‌وگوی بهتر فراهم خواهد آمد.

ما در فرآیند احیاگری در جهان اسلام، چندین تئوری داشته‌ایم و احیاگران و مصلحان دینی کوشیده‌اند تا به شیوه‌های مختلف، آفات جوامع دینی یا اندیشه دینی را برآورد کنند و درمانهای خاص آنها را پیشنهاد نمایند. پاره‌ای از احیاگران و مصلحان ما بیشتر به جوامع مسلمان نظر داشته‌اند، و پاره‌ای دیگر به تفکر مسلمین. البته جمع میان این دو نیز همیشه ممکن بوده است. به هر حال یک نکته برای عموم این مصلحان و احیاگران قطعی بوده و آن اینکه در کار ما مسلمانها در جهان جدید خللی هست که از علم و صنعت و تمدن جدید عقب مانده‌ایم و باید در پی علاج برآییم. برای درمان کردن درد هم نمی‌توان اقدام کرد مگر اینکه بیشتر خود درد و ماهیتش شناخته شده باشد که از کجا می‌آید و جنس و طبیعتش چیست.

در عرصه جوامع اهل سنت مصلحانی داشته‌ایم و در جامعه شیعی هم همین‌طور. در مقاله‌ای که من به مناسبت شهادت مرحوم آقای مطهری نوشتم پاره‌ای از این مصلحان را از زمانهای دور تا عصر حاضر نام بردم و البته سهم اعظم آن نوشته مصروف تبیین اندیشه‌ها و خدمات مرحوم مطهری شد. این نکته برای عموم مصلحان مطرح بود که فکر دینی فکری است «ثبات‌طلب» در حالی که جوامع پیشرفته جوامعی هستند که پشت‌پا به فکر ثبات‌طلبی زده‌اند. این یک تعبیر بود. کسانی «گذشته‌گرا» و «آینده‌گرا» و یا «تحررگرا» (متحجر) و «تجددگرا» را به کار برده‌اند که از آن بوی بی‌مهری به دین می‌آید. گفته‌اند که اندیشه‌های دینی، نوعی ایستادن در یک جا را از پیروان خود طلب می‌کنند، نوعی نگاه به عقب را به گذشته را. وقتی که می‌خواهند مشکلات امروز خودشان را حل کنند دائماً برمی‌گردند ببینند که این مشکل فی‌المثل در جامعه عربستان بوده یا نبوده، اگر نبوده چه چیزی شبیه آن بوده تا بر قیاس آن و از راه درس‌گرفتن از آن جوابی برای مشکل امروزشان پیدا کنند. «ثبات‌گرایی» یعنی



است و اصولی مثل قاعده لاضرر و تراحم و امثال آنها را شاهد آورده است که اینها می‌توانند فقه را همواره در حرکت نگاه دارند و از جمود بر شکل، آزاد کنند.

باید به اختصار خدمت شما عرض کنم که این راه حل اعم از اینکه درست باشد یا غلط، یک نارسایی جدی دارد و آن این است که گویی احیا و اصلاح فقط در حوزه فقه باید صورت گیرد، و گویی مشکل مسلمین فقط در مسائل حقوقی و مقرراتی بوده است. فقیه و مجتهد مسائل حقوقی را برای ما حل خواهد کرد، اما یک مکتب دینی که فقط مسائل حقوقی و مقررات فقهی نیست. ما در دین اخلاق داریم، تاریخ هم داریم، تفسیر هم داریم، عرفان هم داریم، اعتقادات هم داریم، اینها تمام جزو یک مکتب دینی است و اینها دیگر با آن اصولی که در علم اصول داریم، و فقط به درد فقه می‌خورد، مشکلاتشان حل نخواهد شد. همه شما واقفید که این امر نشدنی است. این پیشنهادی که کرده‌اند و به فرض اینکه صائب و به درد خور و گره‌گشا باشد فقط در عرصه فقه که عرصه مقررات و حقوق است کارساز است، بیرون از آن عرصه باید دنبال راه حل دیگری گشت.

همین مطلب را گاه به بیان دیگری گفته‌اند و آن این که ما محتاج هستیم به یک «فقیه متهور»، یک «فقیه بصیر به زمان»، تمام اینها یک معنا دارد و آن اصل اجتهاد است که باید زنده شود. معمولاً ما معتقد بودیم که اهل سنت از این باب لنگی و کسری دارند ولی شیعیان ندارند برای اینکه اصل اجتهاد در میانشان زنده است و لذا می‌توانند مشکلات خود را حل کنند. عرض کردم که این مطلب به فرض صحت، تازه در عرصه فقه کارگشاست و بیرون از آن بسی تهاجمات و تحولات می‌ماند که واکنش نسبت به آنها باید معلوم شود.

مصلحان دیگری آمدند و گفتند که اسلام در عصر خاصی ظهور کرده و در قالب خاصی سخنان خود را گفته و شکل خاصی به خود گرفته است. اما آن شکل، ابدی نیست و در هر ظرف زمانی یک شکل تازه پیدا خواهد کرد. گفتند فرق است بین «اندیشه اسلامی و تمدن اسلامی». اندیشه اسلامی همان اصول معتقدات و معارفی است که از ناحیه پیشوایان دین رسیده است ولی تمدن اسلامی حول این معارف و یا بر اساس آن معارف بنا شده است. تمدن اسلامی می‌تواند متغیر و متفاوت باشد، اما اصول اندیشه‌ها و معارف نمی‌تواند متغیر باشد. حرف اینها این بود که اسلام گذشتگان، اسلامی بود که در ظرف زمان آنها ریخته شده بود و ما باید ببینیم که اسلامی که در ظرف زمان حال می‌ریزیم چگونه باید باشد. به تعبیر دیگر، اسلام را از ظرف‌های اسلام باید جدا کرد تا احیا و اصلاح دینی عملی گردد. مبادا ظرف اسلام را به جای خود اسلام بگیریم. مظلوف ثابت است، اما ظرف متغیر است. این سخن تقریباً سخن مرحوم دکتر شریعتی است، من خیلی مجمل عرض کردم، ایشان به تفصیل این معنا را در نوشته‌هایشان آورده‌اند و برای پویایی اندیشه دینی و بدل‌نشاندن به نهاد، سه اصل امر به معروف و مهاجرت و اجتهاد را پیشنهاد کرده‌اند.

کسانی هم بودند - مثل سیدجمال - که معتقد بودند عیب اصلی در جامعه مسلمین است. ما اصولاً عقب‌مانده و غیرعلمی فکر می‌کنیم، نه فقط فکر دینی، بلکه در همه شئون نمی‌دانیم در دنیا چه خبر است و گرفتار حکومتهای فاسد استبدادی شده‌ایم و باید این را علاج کنیم. وی طالب خیزش و بیداری مسلمین بود، کمتر کار تئوریک می‌کرد و بیشتر اهل عمل بود تا نظر.

راه حل دیگری را بعضی دیگر از مصلحان، که مرحوم محمد عبده از آن جمله بود، پیشنهاد کردند و گفتند که دو ایراد در فکر اسلامی پیدا شده است یکی اینکه چیزهایی که از اسلام نیست بر آن افزوده شده است، دوم اینکه چیزهایی که در اسلام هست مغفول

افتاده است، لذا فکر اسلامی کنونی را باید از یک رشته عناصر پیراست، آنها از اسلام نیستند، خرافاتند، زوائیدند، و این خرافات و زواید را مرحوم عبده حتی تا فلسفه و تا کلام می‌کشاند. معتقد بود اینها تمام زوایدند، بار سنگینند به دوش اسلام، باید همه را دور ریخت. یک رشته عناصر هم هستند که مغفول افتاده‌اند و حقیقتاً ادا نشده است، اینها را باید بیرون کشید و مورد توجه قرار داد. آن وقت شما خواهید دید که این اسلام بازسازی شده و پیراسته از زوائد، هم گره‌ها را خواهد گشود و هم دلها را خواهد ربود.

ما در حال حاضر اتفاقاً در کشور خودمان کم نداریم کسانی که کم‌وبیش همین ندا را سر می‌دهند. اینکه گاهی می‌شنویم که «منابع دست‌نخورده‌ای» در اسلام هست که آنها را باید در میان آورد، این کدامند؟ لاجرم مراد اینست که عناصر مغفولی وجود دارد که تا حالا هیچ فقیهی، متکلمی، مفسری، و... نگاهش به آنها نیفتاده و گره مشکلات ما با همان منابع دست‌نخورده باز خواهد شد.

اینها در حقیقت نه فقیه متهور، نه تفکیک ثابت و متغیر و نه تفکیک ظرف و مظلوف و نه نفی التقاط، هیچکدام را در حل مشکل کافی نمی‌دانند.

خوب است همینجا نکته دیگری را هم به عرض دوستان برسانم و



آن مسئله «التقاط» است که الآن عرض کردم. هر جا که پای مفهوم احیای دین و اصلاح دین در میان می‌آید بلافاصله همزاد و همراه آن، اندیشه التقاط هم مطرح می‌شود. چون همین که شما به حل آن مشکل نخستین که عبارت بود از گره‌زدن ثبات و تغیر همت بگمارید و یک رشته اندیشه‌ها و روشهای تازه را مطرح کنید کسانی به شما خواهند گفت اینها از اسلام نیست، اینها من‌درآوردی است و نام این کار التقاط می‌شود. پس در هر جا که دغدغه اصلاح دینی بیدار می‌شود، در آنجا تهمت التقاط و دغدغه نفی التقاط هم پدیدار می‌شود. به جامعه خودمان نگاه کنید. درست است که وقتی طایفه‌ای به نام منافقین متهم به التقاط بودند و آنها الان دیگر تبرزنی ندارند و سرکوب شده‌اند ولی این خصوصیتی نبود که فقط در آنها باشد. همیشه ممکن است که درد التقاط ظاهر شود و تا ما خوب آنرا نشناسیم و نتوانیم در را به رویش ببندیم، احیا و اصلاح دین تحقق کامل نخواهد یافت، و اصلاحی از کارهای مهم مصلحان اینست که مرز اصلاح و احیا و التقاط را بازشناسی کنند و یکی را به دیگری نیامیزند.

نکته دیگر اینکه مسئله احیای دینی یک مسئله تازه نیست. دست کم در سنت فرهنگ اسلامی ما خیلی قدمت دارد. از اولین کتابهایی که در این زمینه نوشته شده است کتاب احیاء علوم دین غزالی است



در نهایت سادگی است (و درعین سادگی از ذهن آن بزرگان، غایب بوده است) از نکته‌هایی است که چنانچه مورد توجه قرار گیرد بداهتش دریافت خواهد شد و حاجت به استدلال ندارد. دین با معرفت دینی کاملاً دو حساب جدا دارند. معرفت دینی بر دین بنا می‌شود اما خود آن نیست\*، از کجا می‌فهمیم؟ از خواص و علائم و آثارشان درمی‌یابیم که اینها دو چیزند چون احکام کاملاً متفاوت دارند.

اول، دین واجد و حاوی تناقض نیست، واجد اختلاف نیست (لوکان من عند غیرالله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً). اما معرفت دینی واجد اختلاف و تعارض است. معرفت دینی یعنی همین آرای علما و فهمی که دانشمندان دین از متون دینی دارند، که آکنده از اقوال متعارض و متفاوت و متحول است، خواه در فقه، خواه در کلام و خواه در تفسیر و در اخلاق. این معرفت دینی است که اختلافها در آن پدید آمده است، اما در خود دین البته اختلاف نیست.

دوم، خود دین، حق است. یعنی تمام اجزایش حق است. مگر می‌شود کسی، مؤمنی به یک مکتب دینی اعتقاد بورزد و معتقد باشد که حرفهای باطلی هم در آن هست؟! وقتی به دینی ایمان می‌آوریم، یکی از ابعاد مهم آن دین را حقایقش می‌دانیم. تمام اجزای دین حق است ولی معرفت دینی که تمام اجزایش حق نیست. مگر مناقشه‌ای که بین علمای دین می‌رود معنایش جز این است که یکی دیگری را تخطئه می‌کند، می‌گوید که رأی شما باطل است و به جای آن فلان رأی صحیح است. لذا در معرفت دینی، حق و باطل به هم آمیخته است اما در خود دین، حق و باطل به هم آمیخته نداریم، آنچه هست حق خالص است.

سوم، دین کامل است، اما معرفت دینی کامل نیست. «دین کامل است» یعنی چه؟ یعنی تمام آنچه که خداوند لازم می‌دیده است برای هدایت بشر فرستاده است، و از این حیث نقصی ندارد. اگر باز کسی به این معنا قائل نباشد در دینداریش، خلل است. ولی معرفت دینی کامل نیست. چه کسی می‌تواند بگوید علم تفسیر کامل است؟ یعنی دیگر فهم ما از قرآن به آخرین حدش رسیده و دیگر چیزی نمانده است که ما از قرآن ندانیم و دیگر قابل کشف نباشد یا علم فقه کامل است؟ شما می‌توانید بگویید که هیچ اصل دیگری نمانده است که در علم اصول در آید؟ اگر یک اصل تازه در علم اصول کشف شود یک تغییر مهم به دنبال خود در علم فقه خواهد آورد. علم تفسیر، علم اخلاق، علم فقه و هیچکدام اینها کامل نیستند، اینها معرفتهای بشری‌اند و ناقص‌اند، ولی خود دین کامل است.

آنگاه در مرتبه بعد رسیدیم به آن نکته خیلی مهم که خود دین ثابت است. یعنی آنچه که خداوند فرموده، آنچه در قرآن آمده، آنچه که پیشوایان دینی گفته‌اند، ثابت است ولی معرفت دینی متغیر است و به این ترتیب پاسخی برای آن مشکل پیدا کردیم. معرفت دینی معلوم است که متغیر است، یعنی شما امروز تفسیر المیزان مرحوم آقای طباطبائی را که نگاه کنید پیداست با تفسیر فخر رازی، با مجمع البیان، با ابوالفتح رازی، خیلی فرق دارد. شما فقه را که امروز نگاه کنید با فقه شیخ طوسی فرق دارد. معرفت دینی همینهاست. معرفت دینی یعنی معرفتی که حاصل فهم کتاب و سنت است. وقتی هم می‌گوییم «فهم» نه فهم هر کس، نه هر ناپخته‌ای از راهرسیده‌ناآزموده‌ای، بلکه فهم روشمند. اما همین فهم روشمند کتاب و سنت که معرفت دینی را به ما می‌دهد، می‌بینید که خیلی متغیر است، در حالی که خود دین متغیر نیست.

پس ببینید من اینجا به چند علامت و اثر، دین را از معرفت دینی جدا کردم، و این چیز روشنی است. این کمال دارد، آن ندارد. این تناقض دارد، آن ندارد. این تغیر دارد، آن ندارد و به این ترتیب شما راحت می‌توانید حکم کنید که اینها دو چیزند، نه اینکه معرفت دینی با

که کتابی متعلق به قرن پنجم است. عالم بزرگی مثل غزالی در عصر خود که چندان هم از عصر بعثت دور نبوده تشخیص می‌داده است که یک نهضت احیاءگری باید پیدا بشود. علوم دین به نظر او به نوعی موت، اغما، بی‌حالی، خفگی افتاده بودند و باید بیدار می‌شدند. شما اگر مقدمه کتاب احیاءالعلوم را بخوانید ملاحظه خواهید کرد که درد کسی مثل غزالی چه بوده است.

مرحوم فیض کاشانی - یک عالم شیعی - در قرن یازدهم کتاب احیاءالعلوم را برمی‌دارد و به قول خودش احیا می‌کند و کتابی فراهم می‌آورد به نام المحجة البیضاء فی تهذیب الاحیاء و ان شئت قلت فی احیاء الاحیاء.

وی در مقدمه این کتاب صریحاً می‌نویسد: دقیقاً به همان دلیل که غزالی کتاب احیاءالعلوم را نوشت من هم محجة البیضاء را می‌نگارم. یعنی در جامعه شیعی یک عالم شیعی قرن یازدهم در ایران، همان دردها در دین پدید آمده است که در جامعه سنی عالمی مثل غزالی در قرن پنجم. یعنی دین در کلام، در فقه و در وعظ و خطابه خلاصه شده است و آنچه که گوهر شریعت است و رسالت پیامبران برای آن بوده است که همان علم آخرت باشد، مغفول افتاده است.

می‌بینید که بحث احیاء، بحثی بسیار دامنه‌دار است و همیشه ممکن است اندیشه‌های دین به رخوتی، رکودی، عقب‌ماندگی‌ای مبتلا شوند و حاجت افتد که خون تازه‌ای در آنها تزریق شود تا از نو زنده و سرخ‌رو بشوند.

این مشکل جوامع مسلمین و فکر دینی، و این هم راه‌حلهایی که پاره‌ای از بزرگان ما به آن اشاره کرده‌اند. می‌رسیم به آنچه که بنده در این زمینه اندیشیده‌ام و عرضه کرده‌ام. بحثی که تحت عنوان «قبض و بسط» مطرح شد و مورد بررسی عالمان حوزه و پاره‌ای از متفکران بیرون از حوزه قرار گرفت، و جوهر او در پی حل مشکل ثبات و تغیر بود، و چون راه‌حلهای گذشتگان را ناتمام می‌یافت، راه تازه‌ای را پیشنهاد کرد که اصولاً از معرفت‌شناسی نشأت و الهام می‌گرفت.

به بحث قبض و بسط از دیدگاههای مختلف می‌توانید نظر کنید. از یک حیث یک بحث معرفت‌شناسی خالص است، از یک حیث یک بحث کلامی است، از یک حیث یک بحث اصولی است (متعلق به علم اصول)، و از یک حیث هم یک بحث تفسیری است (متعلق به علم تفسیر) و این تعلقها، تعلقهای وثیق و عمیقی است.

ما اولین کاری که کردیم این بود که از یک دیدگاه معرفت‌شناسانه (تاریخی و پسینی)، دین را از معرفت دینی جدا کردیم. این نکته که



دارند و به تعبیر درست‌تر «دیالوگ» دارند یعنی با هم می‌گویند و می‌شنوند. این تعبیر «دیالوگ» تعبیر بسیار حساب‌شده‌ای است یعنی مجازاً و مسامحتاً آنرا به کار نمی‌بریم. این رابطه از یک طرف منطقی است و از یک طرف منطقی نیست. منطقی است چون یک نوع ارتباط معنایی بین طرفین دیالوگ هست. منطقی نیست چون قیاسی نیست. ببینید شما وقتی با کسی گفت‌وگو می‌کنید، بین سخنان شما و سخنان مخاطب شما ارتباط معنایی هست یا نیست؟ مثلاً کسی از من می‌پرسد احوال شما چطور است؟ چند جور جواب می‌توانم به او بدهم که به لحاظ معنا به سؤال او مربوط باشد، خیلی جوابها هم می‌توانم بدهم که اصلاً هیچ ربطی به آن نداشته باشد. من ممکن است بگویم حال خوب است. ممکن است هم بگویم حال بد است، یعنی هم خود یک قضیه هم ضدش می‌تواند جواب او باشد. می‌توانم بگویم سرم درد می‌کند. می‌توانم بگویم مثلاً دیروز در خانه افتاده بودم. از این جور جوابها می‌توانم بدهم، ولی دیگر نمی‌توانم در جواب بگویم که امروز روز جمعه است! در عین حال، آن جوابهای مربوط، هیچکدام ربط قیاسی منطقی با سؤال ندارند. حال بین معارف هم نوعی ارتباط دیالوگی هست یعنی اینها با هم گفت‌وگو می‌کنند. یکی به خواسته دیگری جواب می‌دهد و در اثر این گفت‌وگو ارتباطی برقرار می‌شود که به نفع هر دو یا به ضرر هر دو تمام خواهد شد. البته علاوه بر ارتباط دیالوگی، انواع دیگری از ارتباطات بین معارف برقرار است. حقیقت این است که انواع ارتباطاتی که ما در مقاله «قبض و بسط» بین معارف بشری آوردیم، بعید می‌دانم که شما هیچ جا بتوانید مثل آن را پیدا کنید. در آنجا با دقت و امعان نظر زیاد کوشش شده است که انواع ارتباطاتی که معارف می‌توانند با همدیگر داشته باشند به تفصیل بیان شود، و برای این کار، ما اولاً میان معرفتها در مقام تحقق و در مقام تعریف، تمایز افکندیم و ثانیاً لوازم ارتباطی روشی و معرفت‌شناختی میان معارف را به نحو مشروح بیان کردیم و ثالثاً توضیح دادیم که «ربط» امری است معقول نه محسوس و لذا همواره در پرتو یک تئوری ادراک می‌شود. دوستان برای توضیح بیشتر باید به اصل مقالات رجوع کنند.

قدم پنجم این بود که گفتیم حالا که بین معارف بشری ارتباط دیالوگی است، و همه از یکدیگر اثر می‌پذیرند، معرفت دینی هم از این قاعده مستثنی نیست. یعنی شما که متکلمید، شما که فقیهید، شما که مفسرید، شما فهمتان از کتاب و سنت عوض خواهد شد اگر معلومات دیگران عوض شود. به تعبیر دیگر دین آدم عامی، عامیانه است، دین آدم عالم، عالمانه است. و لذا فهم از دین، فهمی است سیال و ذومراتب. و به این ترتیب، ما هم سر و مکانیزم تحول معرفت دینی را به دست دادیم و هم سر ذوبطون بودن دین را. هم گفتیم معرفت دینی متحول است، و هم گفتیم چرا متحول است. حق این است که ما هیچ فهمی از دین نداریم که به معلومات بیرونی متکی نباشد. (و این تست نیرومندی است برای اثبات و ابطال مدعای ما). لذا شما هرچه که این سو را عوض کنید آن سو هم عوض خواهد

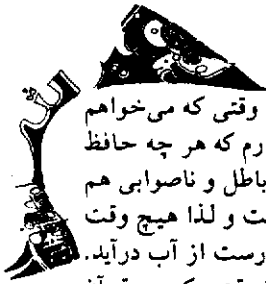
دین بیگانه است و آن دو پشت به یکدیگر دارند. همه حرف این است که این دوتا یکی نیستند.

این نکته معرفت‌شناسانه‌ای است که ما در «قبض و بسط» آورده‌ایم. اینکه می‌گوییم بحث از معرفت دینی یک بحث معرفت‌شناسانه است، اینجا اهمیتش معلوم می‌شود. وقتی که از بیرون به آن نگاه می‌کنیم، معرفت دینی را آمیزه‌ای از حقها و باطلها، آرای متعارض، فهم‌های مختلف متجدد متغیر می‌بینیم. هر عالم دینی البته به اندیشه و رای خودش پایبند است و از آن دفاع می‌کند ولی وقتی از بیرون نگاه می‌کنیم می‌بینیم که معرفت دینی مجموع اندیشه‌های حق و باطلی است که هر کدام مدافعی و مخالفی دارد.

وقتی این مطلب روشن شد، آن وقت بسیاری مسائل دیگر به دنبال آن روشن می‌شود. همین که روشن شد که دین چیزی است، و معرفت دینی چیز دیگر، آنگاه براحته معلوم می‌شود که دین مقدس است اما معرفت دینی مقدس نیست، رای این عالم و آن عالم مقدس نیست چون خود علما رای همدیگر را تخطئه می‌کنند ولی هیچکدام، دین را تخطئه نمی‌کنند. و چنین که شد مسئله جمع ثبات و تغیر و جمع مقدس و نامقدس دیگر راحت برای شما حل خواهد شد. این مطلب، توابع و توالی بسیار دارد و شجاعت در آجیای فکر دینی حقیقتاً از همین سرچشمه مهم نشأت می‌گیرد و بنده بیشتر مشکلات را در همین می‌بینیم که کسانی در تفکیک این دو، آنچنان که باید توفیق نیافته‌اند، و یا باور نکرده‌اند که یک چنین تمایز و انفکاک در اینجا وجود دارد.

از دیدگاهی معرفت‌شناسانه، توضیح دادیم که معرفت دینی، معرفتی بشری است، یعنی محصولی است ساخته دست بشر، مثل فلسفه، مثل طب و مثل روان‌شناسی که همه معارف بشری‌اند. خدا خالق طبیعت است اما طبیعت‌شناسی محصول تلاش آدمیان است. دین هم فرستاده خداست اما دین‌شناسی و فهم دین (یعنی معرفت دینی) ساخته آدمیان است، و مثل هر مصنوع بشری، از قصورها و نقصانهای بشری اثر پذیرفته است. لذا کاستیها و خطاهای آن، نه به دلیل مکر شیطان و توطئه توطئه‌گران است، بلکه لازمه بشری بودن آن است. آدمیان به تعبیر حافظ «تردامن و خواب‌آلوده»‌اند. نه عصمت از گناه دارند و نه عصمت از خطا، و لذا علمشان هم عصمت‌آمیز نیست، همچنانکه زبانشان و عملشان. بشری و زمینی بودن معرفت دینی، در قبال الهی و آسمانی بودن دین از نکته‌هایی است که آدمی را از افراط و تفریط‌های بسیار باز می‌دارد و هوس پیامبرشدن را از سر هوس‌آلودگان بیرون می‌کند.

قدم چهارم این بود که بیان کردیم معرفتهای بشری با هم مبادله



کریمه (سنگهای گرانبها) در دل زمین می‌شود. من وقتی که می‌خواهم این شعر حافظ را معنی کنم بنا را بر این نمی‌گذارم که هر چه حافظ گفته حق است، کاملاً احتمال می‌دهم که سخنان باطل و ناصوابی هم گفته باشد. وی یک انسان جایز الخطا بوده است و لذا هیچ وقت نمی‌آیم این شعر را به نحوی معنی کنیم که حتماً درست از آب درآید. می‌گوییم غلط است که غلط باشد. ولی شما وقتی که در قرآن می‌خوانید که خداوند هفت آسمان را آفریده است و می‌بینید که تا همین یک قرن قبل همه مفسرین می‌گفتند هفت آسمان، یعنی همان هفت فلک بظلمیوس، و یک استثنا در این زمینه وجود نداشت. و شما در عصر حاضر وقتی که می‌فهمید چنین افلاکی وجود خارجی نداشته‌اند و مخلوق خیال آن منجمان بوده‌اند، شما الان چه می‌کنید؟ می‌آید و فهمتان را از آیه عوض می‌کنید یا می‌گویید آن آیه هم مثل شعر حافظ، مطلب باطلی را گفته است؟ کدام یک را می‌گویید؟ چون شما اعتقاد دارید که این قرآن و معارف دینی حقند، لاجرم فهمتان را سیال می‌کنید. می‌گویید لابد مراد این نبوده است که تاکنون گفته‌اند چون نمی‌شود که خدا باطل بگوید. همچنانکه مرحوم طباطبائی فهمشان را از شهاب‌های آسمانی وارده در قرآن، صرفاً به دلیل کشفیات علمی نوین عوض کردند و به تمام اقوال مفسران پیشین پشت پا زدند.

این مطلب خیلی مهم و استراتژیک است که «حق دانستن دین دعوت به سیالیت فهم می‌کند». آن داعی دقیقاً این است و این در همه آیات و روایات جاری است نه فقط در مورد هفت آسمان یا شهاب سنگها. در قدیم در باب آیه «خلق من ماء دافق یخرج من بین الصلب والترائب» می‌گفتند آدم از آب جهنده‌ای که از بین صلب و دنده‌های سینه (ترائب) بیرون می‌آید آفریده شده است. امروزها به ما می‌گویند که ظاهراً این طور نیست. نطفه انسان آنجاها پرورده نمی‌شود. بین «صلب و ترائب» جایی وجود ندارد که نطفه از آنجا بجوشد. اینجا شما دو کار می‌توانید بکنید یکی اینکه بگویید خیلی خوب، فهمیدیم یک مطلب باطل دیگری هم در قرآن هست! تنها فرقیان با قدیمیها این است که آنها فکر می‌کردند فهمشان درست است، ما امروز فهمان همان است ولی فهمیدیم باطل هم هست! اما کسی که به این کتاب مؤمن باشد نمی‌تواند این حرف را بزند، می‌گوید چون من این کتاب را حق می‌دانم باید فهمم را عوض کنم. به همین دلیل است که قول به حقانیت، همیشه سیالیت فهم را در پی دارد. یعنی شما ملزمید که اگر دیدید دارید به بطلان برخورد می‌کنید فهمتان را عوض کنید. این است معنا و دلیل آنکه حق ثابت است اما فهم ما از حق سیال است. دلیل اصلیش اینست که همه حق‌ها باید با یکدیگر سازگار افتند و همین، ناآرامی دائمی به دنبال می‌آورد.

البته ممکن است شما وجود این باطلها را بپذیرید و برای توجیه آنها فرض دیگری در میان آورید. آن فرض اینست که فی‌المثل بگویید قرآن به زبان اعراب سخن گفته است. این سخنی است که پاره‌ای از مفسران معاصر اهل سنت گفته‌اند. این مطلب گرچه فهم ما را سیال نمی‌کند ولی باز آن را با معلومات دیگر ما (یعنی با فرض جدید) هماهنگ می‌سازد.

حالا ما از کجا فهمیدیم که هفت آسمان بظلمیوسی وجود ندارد؟ ما از کجا فهمیدیم که «یخرج من بین الصلب والترائب» این طور که ظاهر آیه می‌گوید (خروج منی از میان دنده‌ها و میان صلب) وجود ندارد؟ اینها را که یاد ما داده؟ علوم زمان. ما وقتی می‌گوییم «علوم» منظورمان هم فقط علوم طبیعی تجربی نیست، فلسفه هم هست، عرفان هم هست. این است تأثیر معرفتهای بیرون دینی در معرفت دینی. معرفتهای بیرون دینی در معرفت دینی تأثیر قطعی و همه‌جانبه و استراتژیک دارند چون دین را حق می‌دانیم. اگر دین را حق نمی‌دانستیم این همه تأثیر نداشتند، در معنی کردن شعر حافظ و سعدی

شد. همین جاست که بعضیها را به فکر واداشته که این کلیت مدعا اولاً دلیلش چیست، ثانیاً آیا فهم دینی را اگر ما سیال کردیم دیگر چه از دین می‌ماند؟ جواب اینست که از دین چیزی از میان نمی‌رود. دین سر جای خود است. چیزی اگر عوض بشود معرفت دینی است و معرفت دینی هم بنا نبود که عوض نشود، آنچه بنا بود ثابت بماند خود دین است که آنهم ثابت است. از معرفت دینی هم چیزهایی ثابت می‌مانند اما جوجه‌ها را باید آخر پاییز شمرد.

باید توجه داشت: سخن در این نیست که باید معرفت دینی را عوض کرد، سخن ما این است که ناگزیر عوض می‌شود و علی‌ایحال، چه عوض بشود، چه نشود، ثابت و تغیرش در گرو ثبات و تغیر معلومات بیرون دینی است. شما ببینید فقه شیخ طوسی را در عصر خودش ببینید، تفسیر فخر رازی را در عصر خودش ببینید کلام متکلمین ما، علامه حلی را، خواجه‌نصیر را در عصر خودشان ببینید. اینها دقیقاً اندیشه‌های دینی‌شان با معلومات دیگرشان تناسب و تلائم دارد. اگر خواجه‌نصیر فیلسوف نبود کلامش هم آن کلام نبود. (مقصود کلام مقتبس از معارف دین است). اگر آقای طباطبائی فیلسوف نبود تفسیرش هم این تفسیر نبود و اگر شیخ انصاری، آن اصول را نداشت، آن فقه را هم نداشت، یعنی آنچه که این بزرگان از جای دیگر می‌دانستند کاملاً بر فهم آنها از کتاب و سنت سایه افکنده است.

با برداشتن آن پنج قدم، دو مسئله تاریک به نیکی روشن می‌شوند. یکی تفسیر به رأی و دیگری ورود تشابهات در قرآن. توضیح اینکه هیچ کسی بی‌دیدگاه وارد فهم کتاب و سنت نمی‌شود و همه دیدگاه‌ها عصری هم هست یعنی بنده در این زمان دیدگاهی دارم، کسی دیگر در ده قرن قبل دیدگاه دیگری داشت، و این دیدگاهها همان معلومات بیرون دینی‌اند. سخن این نیست که دیدگاهها قابل تصحیح نیستند، دیدگاهها را باید تصحیح کرد. صحبت این است که «بی‌دیدگاه» نمی‌توان به کتاب و سنت نظر کرد (همچنانکه به طبیعت هم نمی‌توان نظر کرد). اینک معنی تفسیر به رأی با این بیان روشن می‌شود. در واقع باید گفت که هیچ تفسیر بی‌رأی نمی‌توان داشت. همه تفسیرها به رأی‌اند (یعنی با دیدگاهند). مهم آن است که آن رأی (یعنی آن دیدگاه) درست باشد، والا تفسیر به رأی اصلاً غیرقابل اجتناب است. مگر هیچ فقیهی بی‌رأی اصولی وارد تفسیر روایات فقهی می‌شود؟ مگر علامه طباطبائی، بدون آرای فلسفی وارد تفسیر شد؟ و مگر ترک آن آرا ممکن است؟ آنها هم که فیلسوف نبودند، آرای نیمه‌فیلسوفانه و نیمه‌عامیانه خود را وارد فقه و تفسیر و اخلاق و کلام کرده‌اند و علی‌ایحال «بی‌رأی» نبوده‌اند. تشابهات هم معنی روشنی می‌یابند. آیه‌ای یا حدیثی، در پرتو معلومات کنونی ما، معنای روشنی نمی‌یابد و چند قرن بعد، معنایش روشن می‌شود، و به همین سبب محکم و متشابه امور ثابتی نیستند. ممکنست آیه‌ای امروز متشابه و فردا محکم شود و بالعکس. و آنها که با مشاغبات مفسران بر سر معنی محکم و متشابه آشنایند قدر این نکته را می‌دانند.

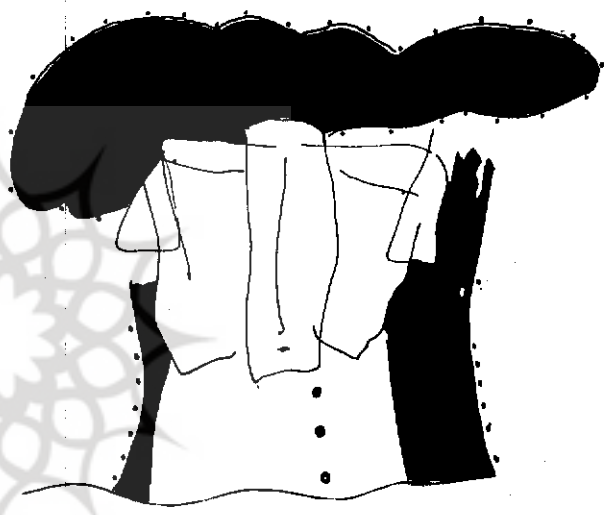
نکته نهایی که عرض می‌کنم این است که کسانی گمان برده‌اند اگر فهم دین سیال باشد حقانیتش از میان خواهد رفت و حقیقت نسبی خواهد شد. این انصافاً حرف نادرستی است. من فقط توضیح مختصری در این باب می‌دهم و آن این است که اتفاقاً حق بودن دین موجب سیالیت فهم آن می‌شود نه به عکس، و مایلیم که شما به این معنا خوب توجه کنید. ببینید وقتی که من شعر حافظ را می‌خوانم که می‌گوید:

لعلی از کان مروت برنیامد سالها

تابش خورشید و سعی باد و باران را چه شد

خوب می‌دانم که این مبتنی بر تئوری عصر حافظ است. در آن روزگار معتقد بودند که تابش خورشید باعث پرورده‌شدن احجار

کمتر دخیل اند اما در معنی کردن قرآن و روایات قطعی حتماً دخیل اند. این دخالت دادن هم، همیشه آگاهانه نیست. در اکثر موارد، مفسر و فقیه چنان با معلومات خود یگانه اند که آنها را گویی نمی بینند و لذا آزادانه آنها را در فهم دین دخالت می دهند و از آن بی خبرند. به همین سبب، فهم دین همیشه عصری است. نه اینکه آنرا به عمد عصری می کنند. باید بر همه اینها بیفزاییم که تأثیرپذیری فهم دین از معلومات بیرون دینی گاه مستقیم است و گاه غیرمستقیم. در تفسیر، مستقیماً از فلسفه و عرفان و علم تجربی یا اشباهشان تأثیر پذیرفته می شود. اما فی المثل در فقه این تأثیرپذیری غیرمستقیم است. ابتدا کلام و اصول فقه از معارف بیرونی اثر می پذیرد و سپس فقه، از کلام و اصول مشروب می شود. البته علوم عملی چون فقه، نه فقط از معلومات بیرونی که از مقتضیات معیشتی هم اثر می پذیرند که امام امت تحت عنوان «شرایط زمان و مکان» به آن اشاره کردند. ظاهراً مجال بنده رو به پایان است و بهتر است که این خلاصه گیری را تمام کنم و منتظر شنیدن فرمایشات دوستان گرامی باشم. خیلی متشکرم.



## پرسش و پاسخ:

● این مطلب که معرفت دینی جدای از دین است و تغییر در معرفت دینی است نه در دین، لازمه آن این است که اولاً همه معرفت‌های دینی که از فقها صادر شده متغیر باشد حال آنکه آنها در خیلی از معارف دینی شان اختلاف ندارند. ثانیاً نمی شود به معرفت دینی هیچ فقیهی اعتماد کرد و در نتیجه مسئله تقلید طرد می شود. ثالثاً لازمه این نظریه این است که پیامبر، یا ائمه (ع) مستقیماً در همه زمانها حضور داشته باشند و دین را بیان کنند والا باید هرکسی از دین هر جور فهمید همان را عمل کند.

○ اجمالاً همه اعتراضات ایشان مبتنی بر عدم تفکیک معرفت درجه اول و معرفت درجه دوم است. در معرفت درجه دوم هیچگاه حکم به صحت و سقم رأیی نمی دهند تا از کسی سلب اعتمادی شود و یا کسی در عمل به تکلیف خود درماند. آن گونه حکما به معرفت درجه اول راجع می شوند نه معرفت درجه دوم، به علاوه تغییرپذیرفتن رأی فقیهان و یا معرفت دینی به طور کلی، لازمه سخن ما نیست، بلکه عین عمل علمای دین است. ما چون دیده ایم چنان تغییراتی وجود دارد از آن خبر داده ایم، و کسی را به دگرگون کردن آرای خود و دیگران دعوت نکرده ایم. این مشی، هر لازمه ای دارد، مسئولیتش با پدیدآورندگان آنست نه با خبردهندگان از آن.

اما تفصیلاً لازمه سخن ما این نیست که هرچه فقیهان امروز می گویند، فردا عوض شود، بلکه لازمه سخن ما آنست که اگر پشتوانه های بیرونی حکمی ثابت ماند آنها هم ثابت می ماند و گر نه، نه. و

به تعبیر دیگر، اگر حکمی ثابت ماند دلیل بیرونی دارد و اگر هم تغییر کرد باز هم دلیل بیرونی دارد. اما اینکه کدام حکم می ماند و کدام می رود، داوریش با فقیه است نه با مورخ و معرفت شناس. به علاوه دو مقام است و باید را باید از هم تفکیک کرد. فقیهی یا مفسری ممکن است بگوید فلان حکم باید عوض نشود و ضروری است، و مسلمان بودن در گرو التزام به آنست اما ازین باید تا است (یعنی عوض نخواهد شد) فاصله بسیار است. تاریخ دانش و اندیشه، به فرمان ما و یا مطابق پیش بینی ما سیر نمی کند. اما اعتماد به فقیه چرا زایل شود؟ مقلدان همیشه از تعارض فتاوی فقها و از تحول آرایشان خبر داشته اند و در عین حال، از یکی از فقها تقلید کرده اند. خود فقیهان که از تعارض شدید اقوال، عمیقاً باخبرند به فقه بی اعتماد نشده اند چه رسد به مردم کم خیرتر. مهم اینست که بدانیم فقه، عین همین اقوال متعارض است. و وقتی چنین شد، آنرا به همین صفت خواهیم پذیرفت و با آن سر خواهیم کرد. باز هم می بینیم که جناب معترض، طالب فقه خالص و کامل اند. در حالی که فقه خالص و کامل (و هر علم خالص و کاملی) فقط در مقام تعریف (باید) وجود دارد. اما در مقام تحقق (است) چه فقه و چه طب و چه تفسیر، همه علوم هستند بشری و عصری و ناقص و ناخالص و باید آنها را با همین اوصاف پذیرفت. و اما اینکه گفته اند پیامبران باید در همه عصرها در آیند والا هر کس هرچه از دین فهمید باید بدان عمل کند، من می پرسم مگر همیشه چنین نبوده است؟ مگر افراد مجاز نیستند که به هرچه از دین می فهمند عمل کنند، مشروط به آنکه فهمشان روشمند و مبتنی بر مبنایی مقبول باشد؟ و مگر ما ازین جهان، جز به فهمی روشمند به چیز دیگری نائل می شویم؟ معرفت دینی هم مجموعه فهم های روشمند است. خداوند ما را که به عنوان بشر آفریده می داند که خطا کاریم و خطاهای روشمند ما مقبول اوست. آنکه می خواهد در هر عصری امام و پیامبر بیایند و یا همه امام و پیامبر شوند (بل برید کل امری منهم ان یؤتی صحفاً منشره) آرزویش اینست که همه معصوم شوند و هیچ کس خطا نکند و آرزویش اینست که معرفت بی خطا باشد. اما خواست خداوند این نبوده است و معرفت بشری چنین نیست، او اگر چنان می خواست، همه را امام و پیامبر می آفرید. شارع یکی است اما شارحان بسیارند. و این شارحان بسیار، اختلاف هم پیدا می کنند. و خداوند هر کس را به اندازه فهم و عقلش مورد مواخذه قرار خواهد داد.

● توری شما ربط بین ثابت و متغیر را بیان نکرد بلکه بر مبنای آن، اصل می شود متغیرها. دوم منطق ثابتی برای فهم دینی ارائه نشد. سوم آنچه که شما به عنوان ثبات و حقانیت فرمودید که چون دین حق است، فهم از آن متغیر است، این به معنای حقانیت سایر معرفت‌هاست.

○ معرفت دینی، به دلیل اینکه حق کامل نیست، به سوی دین می شتابد که حق کامل و خالص است، و سر تحول معرفت دینی هم همین است. لذا ربط میان ثابت و متغیر اینست که ناقص برای کامل شدن به راه می افتد. یعنی متغیر به سوی ثابت می شتابد، و چه ربطی از این مطبوع تر و وثیق تر؟ اما منطق ثابت برای دین، گویا غرض از منطق، اسلوب است. اسلوب ثابتی البته برای فهم دین وجود ندارد و من هم در مقام ارائه یک اسلوب ثابت نیستم. علم اصول، که اسلوبی است برای فهم روایات فقهی، مگر ثابت مانده است؟ اسلوبها هم تکامل می یابند. اما حق بودن دین که موجب سیالیت آن است، معنایش آنست که آن مقدار از سایر معرفت‌ها را که حق می دانیم نمی توانیم در فهم دین حق دخالتشان ندهیم، چون میان همه حقها سازگاری برقرار است.

● آنچه از فرمایشات ایشان فهمیدم این است که دین ثابت است و معرفت دینی متغیر، و این به نسبت معرفت می انجامد.

○ نسبت معرفت، یعنی هر که هر چه گفت درست است و صحیح و غلط مطلق نداریم. این سخن البته با سخن ما فاصله بسیار دارد که می‌گوید هر معرفتی مجموعه آرای سقیم و صحیح است یعنی به صدق و کذب باور دارد. ما اگر گفته بودیم معرفت دینی هر عصر، هر چه هست صحیح است، شما حق داشتید استشمام نسبت کنید. ولی البته سخن ما این نبوده و نیست و اصلاً سخن در حق و باطل بودن یک رأی، سخنی است متعلق به معرفت درجه اول، و معرفت‌شناس در اینجا موضعی نمی‌گیرد.

● شیوه تحقیق در این بحث چیست؟ یعنی آیا شما با شیوه استقرایی و تاریخی به این نتیجه رسیدید، یا بحث شما یک بحث منطقی صرف است و شما با چیدن چند تا مقدمه به این نتیجه رسیدید که همه معارف در همدیگر بدون استثنا تأثیر دارند و این تأثیرها تغییر ایجاد می‌کند و این تغییرها هم همیشگی است و هیچگاه متوقف نمی‌شود و یا احیاناً از طرق دیگری استفاده کرده‌اید. ماهیت بحث نشان می‌دهد بحثان علمی و تجربی نیست که ضوابط مسائل علمی را داشته باشد که اول تئوری بدهید و بعد برای تأیید آن یا برای آزمودن آن تئوری به دنبال موارد مؤید یا مبطل بروید. این را می‌دانم که شما به استقرا قائل نیستید، یعنی استقرا را عقیم می‌دانید، ولی در نوشته‌هایتان در باره همین موضوع عمدتاً (البته از روشهای دیگری نیز استفاده شده) شواهد و نمونه‌هایی را ذکر کرده‌اید که مثلاً در علم تفسیر و علم فقه، پیدایش یک فکر جدید تغییرات وسیعی را در سایر زمینه‌ها ایجاد کرده است. اینها همه درست است ولی اگر اتکا تنها به اینها باشد، این نمی‌تواند ما را به یک نتیجه منطقی برساند. دلیل آن هم، همان عقیم بودن استقراست. البته یک برهان در مقالات بود که فکر می‌کنم برهان پارادوکس تأیید بود. اما شما خودتان گفته بودید که در خصوص مسائل تجربی است و به مسائل اعتباری مثل حقوق و فقه یا به مسائل عقلی و فلسفی تعمیم نمی‌یابد. من سؤالم را خیلی کوتاه عرض می‌کنم، آیا غیر از آنچه که در تاریخ مشاهده شده استدلالی برای آن تئوری هست یا نیست و صرفاً به یافته‌های تاریخی اتکا دارد؟

○ سؤال بسیار متقن و سودمندی است. اولاً در آن چهار مقاله‌ای که تحت عنوان «موانع فهم تئوری قبض و بسط» آورده‌ام، چندین دلیل منطقی، معرفت‌شناختی ذکر کرده‌ام. شما فقط اگر به آن مقالات که تحت عنوان خود «قبض و بسط» آمده استناد می‌کنید، آنجا همان ادله استقرایی آمده، اما اگر به موانع فهم هم مراجعه کنید، این دلایل منطقی خیلی مشروح در آنجا آمده است و همانها بود که در ضمن سخنانم گفتم که شاید آنها را به آن شکل در جای دیگری نیابید. حالا برویم سراغ ادله استقرایی. درست است من یک رشته نمونه‌های استقرایی آورده‌ام. فرض کنید که ما بیش از این هم دلیل نیاورده بودیم. خوب، نمونه‌های استقرایی دست کم یک فرضیه در اختیار ما می‌گذارد یا نمی‌گذارد؟ پس بنده دست کم می‌توانم ادعا کنم یک فرضیه ابطال‌نشده و تأییدشده‌ای در اختیار دارم و این چه عیبی دارد؟ اکثر معلومات انسانی فرضیه است. این نکته اول. به علاوه من تصریح کردم در آنجا که اتفاقاً این نظریه ابطال‌پذیر هم هست، اگر کسی یک نمونه فهم از کتاب و سنت ارائه بدهد که مستند و متکی به معلومات بیرونی نباشد (یک نمونه فقط) این نظریه البته باطل می‌شود. بنابراین ما، هم فرضیه‌ای را اعلام کرده‌ایم و هم مؤیدات کثیر برای آن بیان کرده‌ایم، هم راه نفوذ بطلان را در آن نشان داده‌ایم و هم مدعی هستیم چنین آفتی بر آن وارد نمی‌شود، یعنی نمونه مبطل ندارد. بهترین راه طرح یک نظریه همین است که خود طراح بگوید که اگر می‌خواهید نشان بدهید که من غلط می‌گویم از این راه بروید. می‌رسیم به نکته سوم. آیا واقعاً آن نمونه‌هایی که بنده از تاریخ حدیث و کلام و تفسیر ذکر کردم، نمونه‌های استقرایی است؟ سؤال اصلی

این است. درست می‌فرمایید بنده کراراً در درسها و نوشته‌هایم توضیح داده‌ام که استقرا عقیم است و چاره‌جوییهایی که حکیمان برای آن کرده‌اند (در غرب و شرق)، آن چاره‌جوییهام عقیم است و ما نمی‌توانیم از استقرا نتیجه کلی بگیریم. اما استقرا چیست؟ استقرا آنست که شما فقط از کثرت نمونه‌ها بخواهید نتیجه‌ای کلی بگیرید. می‌گویید ببینید 'اتا کلاغ سیاه هستند، 'اتا دیگر هم نشان می‌دهم، 'اتا دیگر هم نشان می‌دهم، و شما به دلیل این مشاهدات قبول کنید که پس «همه کلاغها سیاه هستند». کثرت نمونه‌ها برای شما در استقرا موضوعیت دارد، همین. و استقرا عقیم است چون در جهان، نمونه خالص نداریم (یا فرد با لذات به اصطلاح فلسفی). ما در اینجا اصلاً به این چیزها اتکا نکردیم. نمونه‌هایی که بنده آوردم، نمونه‌های استقرایی نیست. شما اگر 50 نمونه شیشه نشکن داشته باشید، نمی‌توانید ادعا کنید که همه شیشه‌ها نشکن هستند. ممکن است شیشه‌ای باشد که شکننده باشد اما اگر شما به طریقی به ذات شیشه راه داشته باشید، ذات همان یک نمونه شیشه را ببینید که نشکن است، شما از روی همان یک نمونه می‌توانید حکم کنید هر چه شیشه باشد حتماً نشکن هم خواهد بود. بنده اینجا می‌خواهم ادعا کنم نمونه‌هایی که آنجا آوردم اصلاً نمونه‌های استقرایی نیست، نمونه‌های خالص (یا فرد بالذات) است. خالصاً تأثیر معلومات بیرونی را در فهم کتاب و سنت نشان می‌دهد، لذا حتی یک نمونه از آنها هم حکم را اثبات می‌کند. گرفتاری ما در استقرا این است که ما فرد خالص به دست نمی‌آوریم. فردی به دست می‌آوریم که مصداق صدها کلی است (فرد خالص، فرد یک کلی است و بس) لذا اگر اثری از آن ظاهر شود، نمی‌دانیم این اثر مستند به کدامیک از آن کلی‌هاست و لذا نمی‌توانیم تعمیم بدهیم. در معرفت‌شناسی و در ریاضیات و در منطق (دست کم در پاره‌ای از موارد) ما وقتی نمونه می‌آوریم استقرا نمی‌کنیم بلکه نمونه خالص به دست می‌دهیم. یعنی با دیدن قیاسهای بسیار، حکم قیاس را استقرا به دست نمی‌آوریم، بلکه یک قیاس واقعی و صحیح، حکم قیاس را به طور کلی به دست می‌دهد. همین‌طور است جمع و ضرب در ریاضیات. حالا روی هم رفته پاسخ من به سؤال شما این است که اولاً برهان معرفت‌شناختی، روش‌شناختی و منطقی برای ترابط معلومات آورده‌ایم. ثانیاً نمونه‌هایی استقرایی به دست داده‌ایم که ادعای ما را بدل به یک فرضیه تأییدشده ابطال‌نشده می‌کند. راه ورود بطلان را هم نشان داده‌ایم. ثالثاً در واقع نمونه‌های ما نمونه‌های استقرایی نبوده است. نمونه‌های خالص بوده که یک مورد از آن قدرت تعمیم به جمیع موارد را به ما می‌بخشد.

● در باب فرد بالذات این را از خودتان آموخته‌ام که، رسیدن به طبایع حقایق و شیوه‌های اسانسالیستی که در قدیم بوده امروز چندان معتبر نیست.

○ در طبیعت‌شناسی نه در ریاضی و منطق.

● ما چطور می‌توانیم بگوییم که به جوهر و طبیعت شیء رسیده‌ایم. آن ادعا اولاً در جایی است که ما یک ماهیت نوعی داشته باشیم و حکمی را بخواهیم برای کل این ماهیت نوعی ثابت کنیم، آن حکم را در یک فرد بالذاتش پیدا بکنیم بعد سرایت بدهیم به طبیعت، تازه آنجا محل اشکال است که شما چطور می‌توانید ادعا کنید که به فرد بالذات رسیده‌اید. آن چیزی که در اینجا یافته‌اید از کجا که حکم طبیعت باشد؟ ممکن است این حکم خود فرد باشد. تازه به فرض آنکه آن مطلب در بحث طبایع درست باشد، اینجا ما طبیعتی نداریم که خاصیتی را در فردی شناخته باشیم و بعد هم تشخیص داده باشیم که این مال فردیت او نیست بلکه مال طبیعتش می‌باشد. اینجا معرفت است با همه وسعتی که دارد. ما خاصیت بعضی از معرفتها را دیدیم و آن این بود که در پرتو سایر معارف تغییر می‌پذیرند. ما چطور می‌توانیم بگوییم این تغییرپذیری خاصیت این چندتا موردی نیست که



ما دیده‌ایم، خاصیت کل معرفت است؟ پشتوانه این ادعا چیست؟ این برای من سؤال است که ما چگونه می‌توانیم بگوییم که من به فرد بالذات معرفت رسیده‌ام و این خاصیت خود معرفت است. نکته دیگر راجع به ابطال‌پذیری بود، به ذهنم می‌رسید که این نظریه ابطال‌ناپذیر است. نکته‌ای را هم شما در این جلسه فرمودید که این چیزی که در ذهن من بود تأیید شد، و آن اینکه ما می‌توانیم این نظریه را ابطال کنیم. وقتی معرفتی را نشان بدهیم که با وجود تمام تغییرات که در سایر معارف بشری شده در این یکی تغییری حاصل نشده، اگر چنین کاری کردیم، آیا این تئوری ابطال شده؟ ولی خود شما الان اینجا فرمودید اگر ما در جایی بینیم تغییری در معرفتی ایجاد نشده دست از تئوری برنمی‌داریم، بلکه می‌گوییم حتماً آن عالمانی که این نظریه را داشتند در سایر معارفشان تغییراتی حاصل نشده که آن تغییرات منجر به پیدایش تغییر در این یکی بشود. مثلاً اگر تغییری در بین فقها ایجاد نشده باشد و حکم یک موضوع خاص اصلاً تغییر نکرده باشد (آنجا تغییر کیفی معنا ندارد. حرمت است، حلال و حرام یا مباح و اینها) آنجا شما خواهید گفت که معلوم می‌شود در سایر معارفشان تغییری حاصل نشده. اگر در سایر معارف که مربوط می‌شود به این یکی تغییر حاصل می‌شود حتماً این یکی تغییر می‌کند، و این است که این نظریه را ابطال‌ناپذیر می‌کنند. و باز سؤال اول من که پاسخ آن را به‌طور صریح فرمودید این بود که ما اصلاً روش ابطال‌پذیری را که در علوم تجربی هست آیا مجاز هستیم در سایر معارف هم تعمیم دهیم؟ آیا شما این روش را برای معارف دیگر بشری هم کارآ و مفید و مجاز می‌دانید، که اینجا می‌خواهید از آن روش استفاده کنید؟ یا آن خاص علوم تجربی است و بس؟

○ از سؤال اخیر آغاز می‌کنم. عرض شود که، روی چیزی نوشته نشده که روش ابطال آنجا قابل کاربرد است یا نه، بستگی دارد به اینکه شما بتوانید به کار ببرید یا نتوانید. ما از قبل نمی‌دانیم که علم چیست و غیر علم چیست. با همین روش می‌فهمیم که علم چیست و غیر علم چیست، چنین نیست که شما از پیش بدانید که علم چیست تا این روش را در مورد آن به کار ببرید. به عکس شما وقتی این روش را به کار بردید معلوم می‌شود که علم چیست و غیر علم چیست. به علاوه در ابطال مدعیات تجربی، مشاهدات تجربی به کار می‌آید و در ابطال مدعیات معرفت‌شناختی، مشاهدات معرفتی. ابطال‌پذیری بودن سخن ما، نه به معنای ابطال‌پذیری تجربی است. اما آن سؤال که مربوط می‌شود به اینکه این فرضیه ابطال می‌شود یا نمی‌شود. ببینید، سخن ما این بود که هیچ فهمی از کتاب و سنت نیست (این را به عنوان فرضیه گفتیم) که مستند به فهم بیرونی نباشد. این مستند بودن اعم از ثبات است و تغییر. بنابراین اگر آن فهم ثابت مانده، ثباتش مستند به ثبات رأی بیرونی است. اگر تغییر کرد، تغییرش هم مستند به تغییر رأی بیرونی است. نظریه ما این است و این نظریه ابطال‌پذیر است و راه ابطالش هم این است که شما نمونه‌ای را نشان بدهید که علی‌رغم تغییر رأی بیرونی ثابت مانده باشد، یا علی‌رغم ثبات رأی بیرونی تغییر کرده باشد. این به نظر من مطلب روشنی است. حالا اگر ابطال نمی‌شود به جهت آن است که مبطل ندارد، نه اینکه علی‌الاصول ابطال‌ناپذیر است. فرق است بین اینکه بگوییم ابطال بالفعل نمی‌شود یا ابطال بالقوه. آن نظریه ابطال بالقوه می‌شود، ولی واقعاً مبطل ندارد.

می‌رسیم به سؤال اول. بلی این درست است که (کل ما صح علی الفرد صح علی الطبیعه، کل ما صح علی الطبیعه صح علی الفرد) بحث هم در حقیقت بر سر طبیعت نیست (یعنی ماهیتی از ماهیات نوعی) بلکه بحث بر سر کلی است.

● کلی طبیعی؟

○ نه، بنده آگاهانه می‌گویم که غرض، کلی طبیعی نیست، غرض،

مطلق کلی است. اصلاً طبیعی، کلی نیست، بلکه لا بشرط از کلیت و جزئیت است (به اعتقاد قائلان به آن)، و لذا فرد هم، همه‌جا فرد کلی نیست بلکه گاه، مصداق، صحیح‌تر است. بنده هم در ضمن صحبت‌هایم به این قاعده استناد نکردم و نخواهم که (کل ما صح علی الفرد صح علی الطبیعه و کل ما صح علی الطبیعه صح علی الفرد). چون به طور کلی در هر جا که کلی و فرد داریم صادق است، ولو کلی اعتباری (بی‌طبیعت) باشد. مثل خانه و باغ و سپاه و امثالها. انصافاً جای شبهه در این مسئله نیست، فقط می‌ماند شبهه صغری. بنده ادعایم این بود که در ریاضیات، در منطق و در معرفت‌شناسی مخصوصاً در تفسیر یعنی در (Hermeneutics) به قول فرنگیها، ما به نمونه‌های خالص می‌رسیم. بلی در امور طبیعی خارجی هیچ اطمینان نداریم که به طبیعت شئی می‌توانیم برسیم. هیچ‌کس نمی‌تواند ادعا کند که حقیقت آب را فهمیده است که چیست. حقیقت نور را فهمیده است که چیست، تا اگر اثری را در شعاع نوری دید بتواند بگوید همه شعاعهای نور چنان هستند. ما راهی به شناخت طبایع اشیا نداریم، ولی آنچه‌هایی که خودمان سازنده هستیم، وقوف بر ماهیت شئی شدنی‌تر و آسانتر است، مثل هنر، علم، صنعت... و یا در پاره‌ای از علوم که تغلی محض‌اند و یا نهایتاً به تئولوژی‌ها برمی‌گردند. شما وقتی در هندسه یک مثلث می‌کشید آن یک مثلث است، ولی منظور هر مثلثی است (و به تعبیر بارکلی، خاصی است که نگاه عام بدان می‌کنیم) یعنی اگر حکمی را در این مثلث ثابت کردیم برای هر مثلثی صادق است و این جز به این سبب نیست که در آن مثلث، فقط مثلثی (مثلث خالص) را در نظر می‌گیریم و لا غیر، و این فقط در پاره‌ای از فنون میسر است نه همه جا. و همچنان که گفتیم در علوم طبیعی یافت چنان فرد خالصی ناممکن است. حال در تفسیر هم این امر صادق است. اگر بنده دیدم که کسی مثل آقای طباطبایی می‌گوید که چون نظریه علمی راجع به شهابها عوض شده است، آیه مربوط به شهابها هم باید به نحو دیگری معنا بشود، تصور من این است که به یک نمونه خالص از تفسیر رسیده‌ام. هیچ خصوصیتی در این آیه و در آن نظریه علمی نیست که مفسر را بدان رای کشانده باشد. این مطلب در همه موارد مشابه جاری است، و فرد خالص معنایی جز این ندارد. من تصورم این نیست و گمان نمی‌کنم احدی از شما چنین تصویری داشته باشد که آقای طباطبایی بر آن بوده است که اگر به آیه دیگری غیر از آیه مربوط به شهابها برخورد کند، آنرا مخالف با رأی قطعی علمی معنی خواهد کرد. مگر چه خصوصیتی است در مسئله شهابها؟ و چه خصوصیتی است در آن نظریه علمی؟ ما هم در «قبض و بسط» غیر از این نمی‌گوییم. به علاوه مسأله، فقط برخورد با نظریات علمی و فلسفی معارض نیست. همه مفهومی‌ها ما غوطه‌ور در مفاهیم بیرونی است و از آنها مدد می‌جویم. مطمئن باشید اگر آقای طباطبایی نومی‌نالیست بود نه رئالیست (قائل به کلیات)، قرآن در نظر ایشان معانی دیگری می‌یافت. لذا من اگر در نوشته‌هایم فقط یک نمونه نشان می‌دادم قطعاً کافی بود. تکیه من اصلاً به استقرا نبود چون استقرا وقتی است که شما از کثرت نمونه‌ها بخواهید برای تقویت حکمتان مدد بگیرید، من از کثرت نمونه‌ها اصلاً استفاده نکرده‌ام. استفاده‌ام از نمونه‌های کثیر برای این بود که شخص باور کند چنین جریانی در تاریخ تفکر دینی بوده و یکی‌دوتا نبوده است، ولی شخص فیلسوف با یکی قانع می‌شود و به قول سعدی:

قاضی شهر عاشقان باید

که به یک شاهد اقتصار کند

● اگر قبول کنیم که علوم در اجتهاد دخیل می‌باشند، لطفاً بفرمایید، کوانتوم نور چه رابطه‌ای با اجتهاد دارد؟ یا انرژی اتمی اینشتین؟

○ مطلبی که گاهی در این مباحث با آن روبرو می‌شویم، این



است که بعضی از دوستان تصور می‌کنند که اگر کسی نظریه‌ای در معرفت‌شناسی داد باید خودش عالم به جمیع معرفتها هم باشد. به این مثال فکر کنید. همه ما معتقدیم که طبیعت قانونمند است و رفتار آن تصادفی و گزاف نیست. حالا بنده از شما می‌پرسم که بفرمایید قانون نور چیست؟ قانون الکتریسیته چیست... مگر کسی که می‌داند طبیعت قانونمند است، همه قوانین طبیعت را هم می‌داند؟ باز به عنوان مثال همه شما قبول دارید که هر چیز مقداری دارد. خیلی خوب حالا بفرمایید وزن کره زمین چقدر است؟ به همین قرار اگر شما گفتید که روابطی بین معارف برقرار است، این درست نیست که جمیع روابط در جمیع موارد، و میان جمیع معارف را هم خودتان معین کنید. این یک برنامه پژوهشی است. باید رفت و مصادیقش را کشف کرد. باز اگر کسی قائل به تکامل علوم بود، نباید از او پرسید فیزیک دو قرن بعد به کدام درجه از کمال خواهد رسید؟ این کار، علاوه بر ناممکن بودن کمال را هم منتفی خواهد کرد چرا که کمال فردا را همین امروز تحقق خواهد بخشید. همه اینها را مورد به مورد باید کشف کرد. من همین قدر بگویم که امروزه می‌بینم ورود کامپیوتر در علم، و از جمله علم فقه، هم عمر اجتهاد را بسیار کوتاه می‌کند و هم دقت آنرا بسیار می‌افزاید. کثیری از منابع را آسان در اختیار فقیه می‌نهد که قبلاً احاطه و مراجعه بدانها ناممکن و یا بسیار دشوار بود. شما فقط سوابق و لواحق کامپیوتر و تئوریهای مربوط به آن، و ربط آن تئوریا به دیگر تئوریهای فیزیک و ریاضی را بررسی کنید تا ببینید که دگرگونی از چه راههای غیرمنتظره و پیش‌بینی نشده‌ای در می‌رسد!

مطلب بعد اینکه گرفتار بر عهده مدعی باشد، که، به قول شما، ربط کوائتوم نور با اجتهاد را نشان بدهد، و مدعی هم نتواند نشان بدهد، آیا این مبطل نظریه اوست؟ برای ابطال آن نظریه باید نمونه‌ای نشان بدهید که تهی از ربط باشد نه نمونه‌ای که ربط، در آن هنوز مکشوف نیست.

● لطفاً نقش ثابتات در معارف دینی مخصوصاً در فقه مثل حکم وجوب نماز را مشخص فرمایید.

○ همه ما معتقد هستیم که نماز واجب است و وجوب آن هم ضروری است، یعنی جزء ضروریات دین است و منکر ضروری از دایره دیانت بیرون است. بسیار خوب. حالا ملاحظه بفرمایید سؤالی که اینجا شده معنی دقیقش چیست. در واقع معنی سؤال این است که فهمیدن چنین حکمی، از چه معلومات دیگری تغذیه می‌کند. در درجه اول عربی و بلاغت و امثال آن. در درجه دوم اگر این حکم، متواتر باشد، باید شخص قائل به یقین آوردن تواتر باشد و اگر خبر واحد باشد، باید قائل به حجیت خبر واحد باشد. و در درجه سوم، شخص باید قائل باشد که عقلا، معنای ظاهر کلامشان را اراده می‌کنند و در درجه چهارم چنین شخصی باید تئوریهایی در باب عقلا داشته باشد که حکم قبلی هم یکی از آنهاست و در درجه پنجم باید زوشیایی برای آزمودن آن تئوریا در اختیار داشته باشد. آن تئوریا، با تئوریا دیگری در باب عقلا و غیرعقلا (در علوم انسانی و طبیعی) مربوط است، و آن روشها نه فقط به کار آزمودن آن تئوریا، که به کار آزمودن تئوریا دیگری آید و بدین ترتیب هریک از این لوازم و لواحق اگر عوض شوند، در حکم وجوب نماز هم از روایات استفاده نخواهد شد. این یک قضیه شرطیه است و فقط نشان می‌دهد که میان فهم آن حکم و کثیری از معلومات دیگر فقیه ارتباط دیالوگی برقرار است، و واقعاً چنین نیست که منکر حجیت تواتر یا حجیت خبر واحد، باز هم بتواند قائل به وجوب صلاة باشد. پس ضروریات هم از حیث اتکا به معلومات بیرونی با غیر ضروریات فرقی ندارند. فرقیشان در نقشی است که در بدنه شریعت دارند نه در اصل فهمیده‌شدنشان از متون دینی.

نکته بعد اینکه شما از وجوب چه می‌فهمید؟ شما فکر می‌کنید همه علما و فلاسفه از مفهوم وجوب (همین وجوبی که در باب صلاة می‌گویم) یک درک واحد دارند؟ واقعیت آن است که مفهوم وجوب مفهوم بسیار پیچیده‌ای است. ممکن است همه ما بگویم که نماز واجب است اما این بستگی دارد به میزان منطوق‌دانی و فلسفه‌دانی شخص فقیه که معنای واجب را چه بدانند. همچنین است معنی «است»، یعنی رابطه در اصطلاح منطقیین. همچنین است حقیقی یا خارجی دانستن این قضیه، و به طور کلی با تقسیمات تازه‌ای که در اصول و در منطوق پیش می‌آید، این قضیه که «نماز واجب است» معنی عوض می‌کند. حال اگر آمدیم و گفتیم وجوب و ایجاب در اینجا اعتباری است، مگر مسئله تمام می‌شود؟ اعتبار کردن خداوند به چه معناست؟ ما چه درکی از خداوند و فعل او باید داشته باشیم تا اعتبار کردن را در مورد او جاری بدانیم؟ مگر او ذهن دارد و حد چیزی را به جای چیز دیگری می‌گذارد؟... اینجا است که علم کلام، مستقیماً وارد می‌شود یا مفروض گرفته می‌شود و هلم جزاً. و بواقع، فقیهان با هر درک خاص کلامی از خدا، دین و فقهی خاص خواهند داشت، و اینست معنی مشروب‌شدن فقه از کلام.

● اینک که به ویرایش این متن مشغولم، بیانیه دفتر مرکزی نمایندگان مقام معظم رهبری در دانشگاهها را در برابر دارم که به مناسبت سالروز وحدت حوزه و دانشگاه (۷۰/۹/۲۷) منتشر شده است. در این بیانیه این جمله شگفت‌آور آمده است که «ترویج افکاری را که می‌کشند دین را تابعی از متغیر دیگر دانشهای بشری معرفی کنند خطرناک و به معنای نفی حکومت دینی و اسلامی می‌دانیم».

شگفتی من از اینست که چگونه انبیشه‌ای که هنوز به درستی دریافته نشده، خطرناک دانسته شده است. در این جمله آن خطای فاحش همچنان تکرار شده است که دین تابعی از دانشهای دیگر است. با تأکید تمام باید گفت که دین با معرفت دینی فرق دارد. «دین» تابع هیچ معرفتی نیست. «معرفت دینی» است که تابع معرفتهای دیگر است و تازه معرفت دینی هم در اصل تابع متون دینی است، و فهم این متون محتاج معلومات دیگر است. می‌بینیم که آن اصل تفکیک دین از معرفت دینی با همه سادگی همچنان نیازمند تأکید و تصریح است.

