

معرفت دینی

آیت ... محمد تقی مصباح یزدی



اصطلاح «معرفت دینی»، چندی است از محافل کلامی غرب به فضای کشور ما راه یافته است. کلمه «معرفت»، شناختی وسیع تر از شناخت علمی و تجربی است. معادل کلمه انگلیسی "knowledge" که در چارچوب وسیعتری از "science" یعنی علوم تجربی به کار می رود. مثلاً مسائل متافیزیکی، فلسفه و معارف دینی را معرفت می گویند ولی ساینس نمی گویند. در هر حال، معرفت به علوم حسی و تجربی منحصر نیست و شامل امور غیر تجربی، متافیزیکی و فراتر از ماده و مادیات هم می شود.

آیا معرفت دینی، متعلقش غیر از متعلق علوم تجربی است؟ آیا نوع معرفتش غیر از معرفتی است که در علوم تجربی مطرح می شود؟ ممکن است کسانی از قید «دینی» برای معرفت، سوء استفاده کنند و نتیجه بگیرند که معرفت دینی، معرفتی در مقابل معرفت علمی است و بنابراین معرفت دینی، «غیر علمی» است پس نباید انتظار داشت که در دین، مطلبی علمی یا حتی گزاره‌ای صادق در باب طبیعت یا ماوراء طبیعت یافت شود!! برای جلوگیری از این مغالطه، باید دید «دین» چیست و معرفت دینی چگونه حاصل می شود. امروز، آیینهایی در عالم به نام «دین» شناخته می شود که در آنها اعتقاد به خدا مطرح نیست، مثل بودیسم، و یا در بعضی از آنها، «نبوت» مطرح نیست مثل هندویسم که خدا را به یک معنا معتقدند، ولی نبوت و وحی را معتقد نیستند تا برسد به ادیان ابراهیمی که همه در اصول دین (خدای یگانه، نبوت و قیامت) مشترک هستند. ما باید دین را چگونه تعریف کنیم؟ باید بگوییم اعتقاد به این اصول سه گانه، شرط دینداری است. پس دیگر هندویزم و بودیسم را نباید «دین» بنامیم زیرا حاوی اعتقاد به

خدا و نبوت نیستند. تعریف دقیقتر این است که در دین باید اعتقاد به پیغمبر حقی وجود داشته باشد که از طرف خدا مبعوث شده است. بنابر این آئین‌هایی را که پیغمبر الاهی ندارند نباید دین بنامیم.

عبارت دیگر دین دو گونه است: دین حق و دین باطل. دین حق، آن است که اصل صحیحی دارد؛ اگر چه بعد تحریف شده باشد و دین باطل، دین جعلی است. یکی از دینهای جعلی که در عصر جدید پدید آمد و طرفدار زیادی هم دارد دین «انسان پرستی» است. اگوست کنت، دوران تفکر بشر را به سه مرحله تقسیم می‌کند و می‌گوید دوران «الهی و ربانی» سپری شده است، دوران «فلسفه» هم گذشته است. ایشان، دینی اختراع کرد به نام انسان پرستی و خودش هم پیغمبر آن شد. در دوران کوتاهی طرفداران زیادی پیدا کرد؛ حتی در چند کشور مختلف غربی، معبد انسان پرستی ساختند. نه اعتقاد به خدا مطرح بود و نه وحی و نه قیامت ولی اسم دین هم بر آن گذاشته شد!!

اگر بخواهیم واژه دین را به گونه‌ای تعریف کنیم که شامل اینها هم بشود دچار تنگنا می‌شویم. بعضی جامعه‌شناسان، آن نوع اعتقادی را که نوعی قداستی برای چیزی قائل شود، «دین» می‌نامند. بعد در پاسخ این سؤال که «قداست» یعنی چه؟ دچار مشکل می‌شوند. اینگونه معنا کردن دین، دایره آن را وسیع می‌کند و مورد نظر ما نیست. منظور ما از دین، ادیان الاهی است. بدون تردید در این تعریف، عنصر اعتقاد به خدا، وحی و قیامت مطرح است. بر این اساس می‌توانیم بگوییم که اعتقاد به اصول سه گانه توحید و نبوت و معاد، از عناصر اصلی «دین» است و دین بدون این اعتقادات نمی‌شود. با این تعریف، انسان پرستی و بت پرستی که منکر خالق جهان است، دین نیستند. بودیسم هم که خدا در آن مطرح نیست، دین نیست.

قلمرو (معرفت دینی)

اما آیا صرف اعتقاد به دین، تمام است؟ آیا کافی است که کسی اعتقاد به نبوت و معاد داشته باشد؟! اعتقاد به «نبوت» لوازمی دارد. معنای اینکه کسی پیامبر است و از طرف خدا پیامی آورده، این است که آن پیام، محتوایی دارد که چنین کنید و چنان نکنید؛ یعنی لازمه اعتقاد به نبوت، اعتقاد به این است که یک سلسله ارزشهای مثبت و منفی و «باید و نباید»هایی وجود دارد. وقتی دین با قیامت هم ارتباط یافت، معنایش این می‌شود که دستورهایی از طرف خدا توسط پیامبر داده شده است که اگر به آنها عمل بشود، پاداش و اگر عمل نشود، کیفر خواهد داشت؛ پس دین لااقل دو بخش خواهد داشت: یک بخش اعتقادات و بخش دیگر اعمال و احکام.



دایره احکام و اعمال کجاست؟ آیا شامل مسائل اجتماعی هم می‌شود یا فقط شامل مسائل فردی است؟ آیا فقط رابطه انسان با خدا مطرح است یا رابطه انسان با خانواده‌اش هم مطرح است؟ اینها در متون دینی، بررسی می‌شود. ولی اعتقاد به موجود ماورای طبیعی و اینکه باید دستورات او را عمل کرد اساس دین است. اگر معتقد باشیم که خدا هست اما کاری به ما ندارد و هیچ امر و نهی نکرده است و قانون و حکمی ندارد، این هم دین نمی‌شود. با دیدگاه دیگر می‌توان دین را به سه بخش تقسیم کرد: عقاید، احکام و اخلاق. طبق تعریف اول، اخلاق هم در دایره رفتار قرار دارد. چون اخلاق هم می‌گوید فلان عمل را خوب است انجام بدهید و آن دیگری بد است و انجام ندهید.

اکنون باید پرسید که «دین» چگونه شناخته می‌شود؟ ابتدا باید «عقاید» را شناخت. گفتیم رکن اساسی دین، اعتقاد به خداست که موجودی ماورای طبیعی، غیر حسی و غیر جسمانی است. آیا معرفت به چنین موجودی از راه تجربه حسی، ممکن است؟ ابزار حسی در اینجا کارایی ندارد. در آزمایشگاه نمی‌شود خدا را یافت. اگر خدا شناختنی باشد، که باید شناخته شود، لازم است او را با ابزاری غیر از حس شناخت. آن ابزار چیست؟ بطور مسلم یکی از ابزارها «عقل» است و در کنار آن شهود، عرفان و اشراق هم مطرح می‌شود. خداشناسی با ابزار حسی و آنچه امروز، علمی نامیده می‌شود، حاصل نمی‌شود. بلکه معرفت دیگری می‌خواهد: معرفت عقلانی یا معرفت شهودی.

عنصر دوم دین، «نبوت و وحی» است؛ آیا وحی، حسی و جسمانی است و یا ابزار حسی شناخته می‌شود؟ وحی با آن ابزار حسی که در اختیار ماست شناخته نمی‌شود. آن چشم و گوشی که ما داریم، «وحی بین» و «وحی شنو» نیست. آیا وحی، نوعی ادراک حسی است که ما فاقد آن هستیم آیا فقط فرکانس آن با فرکانس اصواتی که ما می‌شنویم فرق می‌کند؟ آیا دستگاه گیرنده خاصی بین خدا و پیامبر است؟ هر چه باشد، بهر حال، «وحی» قابل بررسی علمی به معنای تجربی نیست.

اما در مورد اعتقاد به قیامت، که بعد از انقضای این عالم، تحقق می‌یابد و عالم اصلاً دگرگون می‌شود و عالم دیگری برپا می‌شود، آیا ما می‌توانیم آن را اکنون با تجربه حسی درک کنیم؟ خیر، تجربه حسی ما به آینده تعلق نمی‌گیرد. پس هیچیک از این ارکان سه گانه اعتقادی را نمی‌توانیم با تجربه حسی بشناسیم. یعنی بخشی مهم از معرفت دینی، غیر حسی و غیر تجربی است.

اگر معرفت علمی را معادل معرفت حسی و تجربی بدانیم که امروزه مخصوصاً بین کسانی که گرایشهای پوزیتیویستی دارند، شایع است باید بگوییم این بخش از معرفت دینی، علمی یعنی حسی نیست بلکه عقلانی



است و آن را با برهان عقلی باید اثبات کنیم.

«احکام و اخلاق» دین چه؟ باید و نیایدیهایی که دین بیان می‌کند، از دو حال خارج نیست. ارزشهایی که در زمینه دین بیان می‌شود، (در زمینه مسائل اجتماعی، حقوقی، بین‌المللی، جزایی، قضایی و...) این باید و نیاید از دو حال خارج نیست: یا عقل انسانی به تنهایی آنها را می‌فهمد و یا نمی‌فهمد. اگر بدون کمک ابزار حسی و علمی، می‌فهمد پس این هم نوعی معرفت عقلانی خالص است. اما اگر آنها را با کمک حس و تجربه بفهمد در این صورت بخشی از معرفت دینی، داخل در حوزه علمی به معنای حسی و تجربی می‌شود؛ یعنی دین در حوزه رفتارها مسائلی را بیان می‌کند که ما می‌توانیم با تجربه حسی هم آنها را اثبات کنیم؛ مثلاً دین می‌گوید مساوات زدن خوب است. یا تجربه حسی هم اثبات می‌شود که مساوات زدن خوب است. این یک حکم در معرفت دینی است و در عین حال، مطلبی است که علم هم می‌تواند لااقل، بعضی فوائد آن را اثبات کند.

پس بخشی از معارف رفتاری و یا دستورالعملهای دینی یا تجربه، قابل شناخت و اثبات است. اما آیا همه محتوای دین، این گونه است؟ خیر، در دین دستورالعملهایی هم وجود دارد که علوم تجربی نمی‌تواند به آن برسد و طبعاً نفی و اثباتی هم ندارد؛ مثلاً دین می‌گوید اگر کسی نماز صبح را پیش از طلوع فجر بخواند، باطل است. کدام علم حسی و تجربی می‌تواند به این مطلب برسد که نماز صبح را نباید پیش از طلوع فجر خواند؟ اینکه اگر کسی نماز صبح را ۳ رکعت یا نماز مغرب را دو رکعت بخواند باطل است، خیلی بعید است که ادعا کنیم روزی با وسائل آزمایشگاهی اثبات می‌شود. خیلی بعید است که بتوانیم در آزمایشگاه اثبات کنیم که گوسفند وقتی به تعداد معینی رسید زکات دارد. شناخت حکم زکات هم که یک معرفت دینی است اما از چه راهی می‌شود اثبات کرد؟ اینجا نه حس و تجربه، کارایی دارد و نه عقل. زیرا عقل هم مبانی خاصی دارد یعنی از بدیهیات شروع به استنتاج می‌شود تا به نتیجه برسد. اما بخشی از معارف دینی، از تیررس عقل هم خارج است. البته عقل نمی‌تواند نفی هم بکند بلکه سکوت می‌کند چون نفی؛ خودش یک ادعاست و باید اثبات شود و دلیل داشته باشد. عقل در مواردی نه توان اثبات دارد و نه توان نفی؛ چنانکه حس و تجربه نیز مواردی را نه نفی می‌کنند و نه اثبات. حس و تجربه نمی‌تواند بگوید آنچه را من درک نمی‌کنم، وجود ندارد. مثلاً ملائکه را نمی‌توان با چشم دید یا وحی را نمی‌توان با گوش شنید ولی علوم تجربی نمی‌تواند نتیجه بگیرد که پس ملائکه و وحی، وجود ندارند و اوهام است.

عقل مانند حس، در بعضی موارد می‌تواند نفی یا اثبات کند. مثلاً برهان توحید، شریک خدا را نفی می‌کند



و ثابت می‌کند که خدا شریک ندارد. یعنی علاوه بر اصل وجود خدا، اثبات هم می‌کند که خدا یگانه است. اما به چیزهایی نیز می‌رسد که ساکت است یعنی عقل به آن نمی‌رسد. نه می‌تواند بگوید هست و نه بگوید نیست. حال آنکه دین در آنجا هم اثبات یا نفی دارد. فرض کنید دین می‌گوید گوشت خوک نخورید. سؤال کنیم اگر میکروبهایش را بکشیم آیا می‌شود خورد؟ باز دین می‌گوید «نخور» و مواردی از قبیل احکام و عبادات را «عقل» نمی‌تواند اثبات یا نفی کند، ولی دین می‌تواند. پس سلسله معارفی در دین داریم که عقل می‌تواند اثبات کند ولی علم تجربی نمی‌تواند. چیزهایی هم هست که نه عقل و نه علم نمی‌توانند اثبات یا نفی کنند، مثل احکام تعبدی عبادات.

بنابر این، نوعی معرفت دینی داریم که از دایره ادراکات حسی و عقلی فراتر است، بلکه از دایره شهودهای عرفانی هم خارج است و تنها راه آن وحی است؛ پس صحیح نیست که بگوییم «معرفت دینی»، معرفتی در برابر «معرفت علمی» یا «عقلانی» است. زیرا بخشی از معرفت دینی، فقط با عقل اثبات می‌شود، پس چرا معرفت دینی، عقلانی نباشد؟ از سوی دیگر، گونه‌ای از معرفت دینی یا دستورات دینی، حتی با علوم تجربی و حسی قابل اثبات است. پس نمی‌توان گفت که «معرفت دینی» در مقابل «معرفت علمی» است. اما بخشی از معرفت دینی، نه از راه عقل و نه از راه علوم حسی و تجربی، بلکه تنها از راه وحی، اثبات می‌شود. پس اگر بپرسید که معرفت دینی از چه مقوله‌ای است و با چه ابزاری اثبات می‌شود؟ باید گفت معرفت دینی، نوع واحدی نیست بلکه دین، مجموعه‌ای از معرفت‌های گوناگون در زمینه عقاید ماورای طبیعی و نیز ارزشهایی که عقل می‌تواند اثبات کند و همچنین رفتارهایی که گاه با علم و گاه با عقل اثبات می‌شود و گاهی نیز عقل وحس، هر دو از اثباتش عاجز هستند.

ممکن است سؤال شود درجایی که یک مطلب از راه عقل و حس و وحی، هر سه اثبات می‌شود، آیا از هر راهی اثبات شود، «معرفت دینی» است؟ ابتدا باید دانست که ما وقتی اعتبار وحی را اثبات می‌کنیم که نبوت، ثابت شده باشد و وقتی نبوت را می‌توانیم اثبات کنیم که خدا ثابت شده باشد. اعتقاد خدارا باید از راه عقل ثابت کرد.

اگر گفتیم معرفت دینی، آن است که از راه وحی، اثبات بشود پس شناخت خدا یک «معرفت دینی» نخواهد بود زیرا فقط راهش عقل است. پس این تعریف که معرفت دینی، آن است که از راه «وحی» اثبات شود، فقط در زمینه ارزشها و بایدها و نبایدها مطرح است، پس ارزش اخلاقی یا دستورالعمل، اگر از راه وحی اثبات شود، «معرفت دینی» است و اگر از راه دیگری اثبات شود، «معرفت دینی» نیست.



نقش عقل در درک معارف دینی

عده‌ای توهم کرده‌اند که تنها آن چیزی را که از راه وحی، اثبات بشود، می‌توانیم به خدانسبت بدهیم و بگوییم که خدا می‌خواهد یا نمی‌خواهد. این توهم، منشأ مغالطه‌هایی شده مثلاً اینکه محتوای دین، کتاب و سنت است پس اگر چیزی در کتاب و سنت نبود آن را جزء دین نمی‌شمارند.

باید بگوییم این مبنا لااقل در فقه شیعه، مورد قبول نیست. در فقه شیعه، یکی از ادله اثبات حکم شرعی، عقل است؛ یعنی با حکم عقل می‌توانیم اراده خدا را کشف کنیم چون عقل می‌گوید این کار باید بشود، ما کشف می‌کنیم که خدا هم می‌گوید باید بشود، بلکه یکی از بهترین دلایل برای اثبات حکم شرعی، درک عقل است. سیره عملی فقها را بررسی کنید. شیخ انصاری وقتی می‌خواهد حکمی را اثبات کند اگر حکم، دلیل عقلی داشته باشد، ابتدا به حکم عقل، استناد می‌کند و سپس به آیه قرآن و بعد به حدیث، استناد می‌کند؛ مثلاً استعمال هروئین آیا جایز است یا نیست؟ در این مورد، آیه و روایتی نداریم اما اگر به حکم قطعی عقل، ثابت شد که استعمال تریاک و هروئین، ضررهای خانمان بر انداز برای فرد و جامعه دارد، کشف می‌کنیم که این عمل، قطعاً مغضوب شارع است و شارع هرگز به چنین چیزی راضی نیست، پس می‌توانیم این را به عنوان حکم شرعی تلقی کنیم؛ یعنی از راه درک عقل، کشف می‌کنیم که حکم خدای متعال چیست. یعنی حرمت استعمال مواد مخدر، یک حکم شرعی می‌شود. دلیلش هم حکم عقل است. در سیره فقها آنجا که حکم عقلی هست اصلاً احتیاجی نمی‌بینند که سراغ آیه و روایت بروند. اگر بیانی از کتاب و سنت باشد، می‌گویند بیان ارشادی است و احتیاج نبود که شارع این را بیان کند. این ارشاد به حکم عقل است. البته باید توجه داشت عقلی که در اینجا می‌گوییم، "عقل قطعی" است که با "بدهت" باید ثابت بشود و یا برهان قطعی داشته باشد. حکم عقلی به گونه‌ای است که تمام عقلاء همان را می‌گویند. در فقه به اینگونه حکم عقلی، "مستقلات عقلی" می‌گویند. بنابر این بخشی از معارف دین، با "عقل" ثابت می‌شود و نیازی به آیه و روایت ندارد پس معرفت دینی از راه قرآن و روایات و عقل بدست می‌آید.

نقش "نقل" در اثبات معارف دینی

بخش دیگری از معارف دینی از راه "وحی" اثبات می‌شود. این امور مستقیماً به پیامبر اکرم "ص" وحی می‌شود. ولی برای ما که پیامبر نیستیم از راه "نقل وحی" اثبات می‌شود. پیامبر اکرم "ص"، خودش وحی را دریافت می‌کند و محتوایش را برای ما بیان می‌کند. خود پیامبر را هم ما ندیدیم و کلام پیامبر برای ما نقل



می‌شود. از اینرو می‌گوییم که معارف دینی در بخش فقه، در بخش ارزشها و بخش رفتارها از دو راه اثبات می‌شود: دلیل عقلی و دلیل نقلی.

البته ما نمی‌گوییم که هر چه عقل، اثبات کند جزء دین می‌شود. مثلاً اگر گفتیم مجموع زوایای مثلث، مساوی دو قائمه است، نمی‌توان گفت که این جزء دین است چون عقل اثبات کرده است. این مغالطه است. ما نمی‌گوییم هر چه عقل، اثبات کند، جزء دین است بلکه می‌گوییم چیزهایی که در قلمرو دین است، با عقل هم اثبات می‌شود، نه آنکه هرچه عقل اثبات می‌کند، جزء دین است. چنانکه می‌گوییم بعضی از چیزهایی که در دین است با علم هم اثبات می‌شود اما نه همه آنچه با علم اثبات شود، دین است. پس اول باید حوزه دین را معلوم کنیم، بعد ببینیم از چه راهی اثبات می‌شود و عقل در آنجا چه نقشی دارد؟ اگر گفتیم که عقل، یکی از ادله دین و فقه است، معنایش این نیست که هر چه عقل و علم بیان می‌کند، جزء فقه ما می‌شود.

هر چه تحت اعمال اختیاری انسان قرار می‌گیرد در آنجا دین حکم دارد. این شامل ارزشهای دین می‌شود، (و از جمله ارزشهای خنثی و مباح)، اما باز دین معنایش این نیست که هر چه در عالم است مشمول دین است. مثلاً این که فلان درخت مثلاً چقدر طول دارد یا چقدر رشد می‌کند، مربوط نیست. ما نمی‌گوییم همه آنچه در دنیا است، مشمول دین است.

در بخش عقاید هم، سه دسته از «هستهها» جزء دین است. هستی خدا، هستی نبوت و هستی معاد. اما وجود گوساله یا قورباغه، با هر چه اثبات شود، وظیفه دین نیست آنچه در حوزه «عقاید» واقع شود و اصلش به توحید و نبوت و معاد مربوط باشد جزء معارف دینی می‌شود. البته اعتقادات فرعی هم داریم. اعتقاد به خدای یگانه، به علم خدا، قدرت خدا، صفات ثبوتیه و سلبیه را هم می‌گوییم. وقتی نبوت را می‌گوییم، جانشین نبی و «امامت» هم بخشی از این بحث خواهد بود. معاد که می‌گوییم شامل برزخ هم می‌شود، سؤال نکیر و منکر هم از متعلقات معاد است، پس بخشی از هستهها یعنی گزاره‌های خبری در دایره دین، واقع می‌شود که محورش را توحید و نبوت و معاد تشکیل می‌دهد.

بخشی از «بایدها» هم در دایره دین قرار می‌گیرد که به سعادت و شقاوت انسان مربوط است. پس افعال غیر اختیاری انسان، که باید و نیایدی به آن تعلق نمی‌گیرد، به دین مربوط نیست. رفتارهای اختیاری انسان مشمول دین است به این عنوان که امر و نهی دارد و یا مباح است.

با این توضیح، مشخص شد که چه مفاهیمی در حوزه دین قرار می‌گیرد. اینکه کسانی مطرح کنند که اگر دایره دین را این قدر وسیع می‌گیرید پس مسائل کیهان‌شناسی، مسائل میکروب‌شناسی، غده‌شناسی هم در



دایره دین است، جواب این است که دین شامل اینها نمی‌شود. در بحث هستی‌شناسی دین، اعتقاد به توحید و نبوت و معاد و فروع آنها مطرح است اما هر "هستی" در دایره دین قرار نمی‌گیرد. در زمینه باید و نباید هم، امر و نهی از طرف شارع آمده بدین ترتیب تمام رفتارهای اختیاری انسان، مشمول احکام دینی خواهد شد، چه فردی و چه اجتماعی.

اینک معلوم شد که معرفت دینی چه نوع معرفتی است؟ گفتیم معرفت دینی از نظر نوع معرفت و ابزار شناخت، یکدست نیست، بلکه در مواردی عقلانی محض است و فقط با برهان عقلی اثبات می‌شود، و در مواردی و حیانی محض است که جز از راه وحی (تعبد) و امر و نهی شارع، اثبات نمی‌شود و بخشی نیز می‌تواند هم از راه وحی و هم از راه عقل اثبات شود. منتهی این معرفت هم، وقتی "دینی" است که به عنوان جزئی از این سیستم اعتقادی یا ارزشی مطرح شود. اصل اینکه آیا وجود مجردی هست یا نه؟ ممکن است یک فیلسوف مادی منکر خدا هم در این زمینه، بحث کند و بپذیرد که موجودات مجردی هم داریم، اما معتقد به خدای یگانه نباشد. یا حتی بقای نفس و زندگی بعد از مرگ را اثبات کند اما این اعتقاد، وقتی "اعتقاد دینی" محسوب می‌شود که به عنوان جزئی از سیستم اعتقادی دین مطرح باشد. احکام دین هم همینگونه است. اگر گفتید که مصرف مشروبات الکلی، بد است ولی کاری ندارید که خدا راضی هست یا نه، این یک حکم بهداشتی می‌شود که ربطی به دین ندارد. اما اگر این را به عنوان جزئی از یک سیستم ارزشی خاص مطرح کنید و بگویید آیا خدا راضی هست یا نه؟ آیا کیفر اخروی دارد یا نه؟ آن وقت، حکم شرعی می‌شود. در اینجا سوالی مطرح می‌شود: اگر بپرسیم که مصرف مواد مخدر آیا کیفر اخروی دارد یا ندارد؟ و بعد از راه عقل، کشف کردیم که خدا راضی نیست، آیا این یک معرفت دینی خواهد بود؟ جواب ما مثبت است. یعنی اگر کشف کردیم اراده الهی را که خدا نمی‌خواهد مشروبات الکلی را مصرف کنید و اگر مصرف کردید جهنم دارد، این یک مطلب دینی است که از راه عقل اثبات شده است.

یا مثلاً اگر ما از راه عقل اثبات کردیم که "حکومت" برای جامعه اسلامی لازم است و هر جامعه‌ای به حکومت عادلانه نیاز دارد، از این راه عقلی، کشف می‌کنیم که اسلام نیز همین را گفته است. اگر هیچ دلیلی هم نداشتیم که حکومت اسلامی، لازم است، همین که عقل می‌گفت "واجب است"، کشف می‌کردیم که در اسلام هم حکومت لازم است و این، حکم شرعی و معرفت دینی می‌شد؛ پس اگر ما از راه عقل، ارزشی را اثبات کردیم و آن را به خدا نسبت دادیم و خواستیم لوازم شرعی و پاداش و کیفر اخروی آن را اثبات کنیم، اگر دلیلش عقل باشد، اشکالی ندارد و باز هم معرفتش، دینی محسوب می‌شود. منتهی دلیلش عقل است. ابتدا



باید حوزه دین را مشخص کرد و بعد گفت در این چار چوب، هر چه اثبات شود (خواه از راه عقل، خواه به کمک علوم حسّی و تجربی، خواه از راه شهود عرفانی) اگر کاشف از اراده الهی بود و خواستیم مضمونش را به خدا نسبت بدهیم، بگوییم که جزئی از آن سیستم دینی است که خدا نازل کرده است. همه اینها معرفت دینی می‌شود گر چه آن دلیل، عقلی باشد. اینگونه مطالب برای عموم مردم از دوراه می‌تواند اثبات شود؛ یکی از راه عقل، که شامل علوم حسّی و تجربی هم می‌شود و دیگر از راه نقل.

پس توجه شود که "عقلانی بودن"، چند اصطلاح دارد. وقتی گفته می‌شود فلان معرفت دینی، عقلی است یعنی تنها از راه نقل، اثبات نشده است گر چه به کمک علوم حسّی و تجربی، اثبات شده باشد. مانند اینکه مُضَر بودن مشروبات الکلی و مواد مخدر به کمک علوم تجربی و حسّی اثبات می‌شود و عقل می‌گوید نباید اینها را مصرف کرد، اما به عنوان حکم شرعی هم حرمت آنها را اثبات می‌کنیم. چون کشف می‌کند از اینکه خدای متعال به این کار راضی نیست.

ممکن است کسی واژه دین را به همان اصطلاح جامعه شناختیش به کار ببرد، اشکال ندارد. اما من و شما که در یک فضای خاص درباره دین (یعنی اسلام) بحث می‌کنیم باید بدانیم که اسلام چیست. اینجا ناچاریم نظر درون دینی کنیم و ببینیم خود اسلام، دین را چگونه تعریف می‌کند. در این فضا اگر اعتقاد به خدا، قیامت و نبوت نباشد، دین معنی ندارد پس دین، متضمن اعتقاد به این سه اصل است اما آیا با اعتقاد به این سه اصل دین تمام می‌شود؟ اگر کسی گفت اینها درست است اما خدا هیچ دستورالعملی نازل نکرده است و عبادتی نباید کرد و حرامی و حلالی وجود ندارد، آیا در عرف ما به این دین می‌گویند؟ در عرف اسلام، دین علاوه بر اعتقادات اصلی درباره خدا، نبوت و قیامت، باید شامل دستورالعملها و ارزشها نیز باشد. اگر کسی دین را به معنای دیگری به کار برد باید پرسید که کدام تعریف از دین را مدنظر دارید؟! تعریف اسلامی یا غیر اسلامی؟ پس اینکه قلمرو و محدوده دین چیست با نظر درون دینی روشن می‌شود. زیرا ما می‌خواهیم در عرف اسلامی بگوییم که دین به چه معناست. کسی که درباره معرفت دینی بحث می‌کند که مثلاً قبض و بسط دارد آیا در مورد بودیسم بحث می‌کند یا اسلام؟ اگر در مورد دین اسلام است باید محتوای دین اسلام را بررسی کرد.

محتوای این دین را چگونه و با چه ابزاری می‌توان شناخت؟ بخشی از آن با عقل محض و بخشی به کمک حس و تجربه و بخشی هم صرفاً از راه نقل، آن هم نقلی که به وحی منتهی می‌شود. منظور از نقل، این است که عقل خودمان به آن نمی‌رسد ولی آن مطلب نقلی، البته پشتوانه عقلی دارد. یک مصداق روشنش متواترات است.



وقتی برهان عقلی داریم که خدا و پیغمبر راست می‌گویند، دیگر محتوای کلام آنها مورد تصدیق عقل خواهد بود البته تصدیق درجه دوم، تصدیق با واسطه است نه تصدیقی که خود عقل مستقیماً به آن می‌رسد. بنابر این در پاسخ این سؤال که معرفت دینی چیست و چند نوع معرفت در حوزه دین مطرح می‌شود؟ نتیجه این شد که معرفت دینی، معرفتی در مقابل معرفتی، عقلی و علمی نیست بلکه معرفت دینی، شامل معرفت عقلی و معرفت علمی هم می‌شود زیرا دین شامل حوزه اعتقادات، حوزه اخلاق و ارزشها و حوزه قوانین و احکام است و شناختن تمام این مسائل ابزار واحدی ندارد. بخشی را فقط با عقل می‌توان شناخت (مثل اصل وجود خدا) و برخی دیگر، نقلی هستند مثل احکام تعبدی که ملاکات آنها در دست ما نیست (مانند احکام نماز و بسیاری از احکام تعبدی دین که نه عقل ما می‌تواند آنها را اثبات و نفی کند و نه هیچ علم تجربی آنها را اثبات و نفی می‌کند؛ بلکه صرفاً از راه وحی برای پیامبر اثبات می‌شود و برای ما هم از راه نقل وحی).

اما بعضی از مسائل، هم با وحی اثبات می‌شود و هم با عقل (مثل اصل معاد) برای اصل معاد، می‌توان هم برهان عقلی آورد و هم از راه نقل مانند قرآن کریم و روایات اثبات می‌شود، همچنانکه بعضی از احکام، هم از راه عقل و هم از راه علوم تجربی اثبات می‌شود. بنابر این نمی‌توان ابزار شناخت خاصی برای دین غیر از سایر علوم، معرفی کرد که بگوییم در علوم و در فلسفه، از ابزار عقل و تجربه استفاده می‌شود اما دین بطور کلی ابزار ویژه دیگری دارد.

دلیل نقلی نیز منحصر به دین نیست. بسیاری از حقایق تاریخی تنها با نقل اثبات می‌شود. بیشتر مطالب تاریخی، ظنی است ولی مطالب یقینی تاریخی هم داریم. اینها از چه راهی اثبات می‌شود؟ با حس و تجربه به آن نمی‌رسیم، زیرا حوادث گذشته را نمی‌توانیم اکنون تجربه کنیم. برهان عقلی هم نداریم که در فلان زمان گشتاسب یا فریدون چه کرد. اینها برهان بر نمی‌دارد. اگر بشود بعضی‌ها را اثبات کرد، از راه نقل است؛ پس نقل هم روشی نیست که به دین منحصر باشد. نقل، راهی برای اثبات حقایق است و در معارف غیردینی هم می‌توان از آن استفاده کرد. البته نقل مفید در "معرفت دینی"، نقل کلام خاص است؛ یعنی فقط نقل از پیامبر و امام معصوم علیهم السلام برای ما حجیت دارد گرچه ابزارش همان نقلی است که در جاهای دیگر هم هست. همینطور که نقل در جاهای دیگر، گاه یقین‌آور است و گاهی ظنی است، در دین هم همینطور است. مطلبی که از پیامبر اکرم (ص) نقل می‌شود، گاهی متواتر است و قرائن قطعی دارد و لذا اثباتش قطعی می‌شود. گاهی چنین نیست و ظنی می‌شود، پس وسیله شناخت دین با سایر معارف بشری هیچ تفاوتی ندارد؛ همان ابزارهایی که در جاهای دیگر به کار می‌رود در دین هم مورد استفاده قرار می‌گیرد.





حال که عقل و علم تجربی و هم نقل، در حوزه معرفت دینی راه دارند آنجا که چند راه برای شناختن یک حقیقت دینی وجود دارد آیا ممکن است این راهها با هم تعارض داشته باشند؟ مثلاً گفتیم خدا را می‌شود هم از راه عقل و هم از راه شهود عرفانی اثبات کرد. حال آیا ممکن است شهود عرفانی با عقل تعارض داشته باشد؟ یا آنجا که گفتیم حکمی را هم با نقل و هم با عقل می‌شود اثبات کرد حالا آیا ممکن است عقل اقتضایی و نقل، اقتضای دیگری داشته و بین عقل و نقل تعارض باشد؟ همچنین در آنجا که ما به کمک علوم تجربی، مصلحت یک امر واجب و مفسدهٔ یک امر حرام را اثبات کردیم، آیا ممکن است دلیل نقلی با آن تعارض داشته باشد؛ یعنی علم بگوید این کار بسیار خوب است ولی نقل بگوید انجام نده یا نقل بگوید این کار را انجام بده ولی علم بگوید این کار ضرر دارد؟ آیا چنین فرضی ممکن است و اگر پیش آمد چه کنیم؟

در ادیان دیگر بویژه مسیحیت این تعارض زیاد است. بسیاری از مطالبی که به عنوان دین مطرح شده یا در کتاب مقدس (تورات و انجیل) آمده است با عقل یا با علم نمی‌سازد. مطالبی که به عنوان مطالب دینی مورد تأیید شورای کلیسا قرار گرفته است با علم یا عقل نمی‌سازد (با توجه به اینکه یکی از منابع شناخت مسیحیت، تأیید کلیسا است و اگر کلیسا چیزی را تأیید کرد، مطلب قطعی تلقی می‌شود؛ اگرچه در کتاب مقدس هم نباشد). در طول تاریخ رواج مسیحیت در اروپا، که بیش از هزار سال طول کشید، مطالبی به عنوان دین مطرح شد که با دلایل عقلی یا با دستاوردهای علوم تجربی ناسازگار بود. داستان گالیله و اعتقاد او دربارهٔ گردش زمین، نمونه‌ای از این تعارض بود که آنها می‌گفتند اعتقاد دینی، این است که "زمین مرکز عالم است" و "خورشید به دور زمین می‌چرخد" و گالیله، عکس آن را اثبات می‌کرد.

در مسیحیت این چیزها فراوان است؛ اولاً در اصل اعتقاد به "تثلیث" شاید هر سال دهها کتاب دربارهٔ این موضوع در عالم مسیحیت نوشته می‌شود که سعی می‌کنند تثلیث را عقلانی جلوه دهند و معنای معقولی از آن ارائه کنند ولی موفقیتی به دست نیاورده‌اند.

در بعضی از کتابهای عهد عتیق که برای مسیحیان هم مقدس است و از آن دفاع می‌کنند، مطالبی است که قابل توجیه عقلانی نیست؛ چه در زمینه خدانشناسی و چه در زمینه مسائل دیگر؛ مثلاً در تورات، تصریح شده که خدا از آسمان به زمین آمد و با حضرت یعقوب، کشتی گرفت و حضرت یعقوب (ع)، خدا را به زمین زد و روی سینه‌اش نشست. چنین مطالبی با برهان عقلی که نفی جسمانیت از خدای متعال می‌کند به هیچ وجه سازگار نیست. این تعارض آشکاری است بین (عقل که بر نفی صفات جسمانی از خدا دلالت دارد) و بین این مطالبی که در دین یهود مطرح شده است. انجیل را اصلاً خود مسیحیان هم کتاب آسمانی نمی‌دانند یعنی

کتابی که از خدا به پیامبر نازل شده باشد و اصلاً مسیح "ع" را پیغمبر نمی‌دانند. مسیح را خود خدا یا پسر خدا می‌دانند. انجیل را حواریون نوشته‌اند و مسیحیان معتقدند که الهاماتی الهی به چند نفر از حواریین و شاگردان مسیح شد و ایشان آنها را نوشتند و غالباً زبانش، زبان تاریخ و داستانسرایی است.

مسائل آن قابل مقایسه با تورات و قرآن نیست و تعداد انجیلها هم شاهد بر این است. الان چهار انجیل نزد مسیحیان معتبر است. قبلاً خیلی بیشتر بوده و بعد شورای کلیسا بقیه را حذف کرده و آنها را از اعتبار انداخته است و فقط این چهار کتاب را معتبر می‌دانند. به هر حال این انجیل، کتاب دینی مسیحیت و مطالبی در آن آمده است که قابل توجیه عقلانی نیست. همیشه در مسیحیت این مسأله معضل وجود داشته است که ما مطالبی دینی را چگونه با عقل و علم آشتی بدهیم. این مسأله که دین با عقل و علم تعارض دارد، مشکل مسیحیت است و هر روز که علم پیشرفت کرده این مشکل به صورت جدی‌تر و حادث‌تری مطرح شده است. بعدها این مشکل به سایر ادیان یا بعضی از فرقه‌های آنها هم سرایت کرد. البته در اسلام هم فرقه‌های کلامی شاذی پیدا می‌شود که اعتقادات عجیب و غریب برخلاف قرآن یا بدیهیات عقلی دارند. از همان اوائل کسانی معتقد به جسمانیت خدا بودند و یا صفاتی را به خدا نسبت می‌دادند که از قبیل صفات مخلوقات است؛ اینها را به نام مجسمه یا مشبّه می‌نامند. در قرآن، آیات متشابه وجود دارد که دستاویز مجسمه و مشبّه شد تا بگویند خدا بالای عرش است پس باید جسمانی باشد. به هر حال بین ظاهر یک آیه متشابه (برحسب همین برداشت) و بین عقلی که صفات جسمانی را از خدا نفی می‌کند، تعارضی است که راه حلش رجوع به محکّمات قرآن و روایات و عقل است. در قرآن و روایات به مناسبت، مطالبی ذکر شده است که مسائل حاشیه‌ای است. فرض کنید وقتی خدای متعال مردم را به شکر، عبادت و تعظیم حکمت‌های خدا دعوت می‌کند، می‌فرماید: "نمی‌بینید خدا چگونه آسمان و زمین را خلق کرد، آسمانهای هفتگانه را خلق کرد؟" حوزه اصلی دین، اعتقاد به توحید و نبوت و معاد و فروع آن است. یکی هم در حوزه ارزشها، اخلاق و احکام است که به رفتار انسان مربوط می‌شود. ولی وقتی خدا می‌خواهد مردم را دعوت و متوجه خدا کند یعنی وادار کند که عظمت او را درک و در مقابل او خضوع کنند و به عبادت او بپردازند، تطفلاً به مطالبی اشاره می‌کند که مثلاً خدا هفت آسمان را خلق کرد. این مطالب گرچه در حاشیه آمده اما اینها هم حق و درست است. لازمه اینکه قرآن را حق بدانیم، این است که هفت آسمان واقعیت دارد گرچه این مطالب تاکنون با علوم تجربی ثابت نشده باشد. آسمانهای هفت‌گانه را کسانی بر افلاک هیأت بطلمیوس تطبیق کردند. حال آنکه هیأت بطلمیوس، نُه فلک برای عالم قائل است. به هر حال در اینجا نیز توهم شده که وقتی قرآن می‌گوید هفت آسمان آفریده





شده، با علم سازگار نیست. در حالی که تطبیق هفت آسمان قرآن با هیئت بطلمیوسی، تطبیق جالبی نیست. اینها موارد معدودی است که ممکن است توهم شود دین اسلام با علم یا با فلسفه نمی‌سازد. ولی این مسائل اشتباه فهمیده می‌شود. اصل مسیحیت و یهودیت، دین الهی بوده، و خدا آن پیغمبران را فرستاده و آنان هرچه فرمودند، درست بوده است ولی این تورات و انجیلی که دست یهودیان و مسیحیان است، اصلی نیست. انجیل را که خودشان هم می‌گویند از طرف خدا نیست. تورات هم تحریف شده است. هم دلایل تاریخی داریم و هم از متن تورات، مطالبی استفاده می‌شود که این کتاب توراتی که بر حضرت موسی نازل شده نیست. از جمله در تورات آمده که حضرت موسی "ع" در فلان زمان از دنیا رفت. پس این کتابی نیست که به حضرت موسی "ع" وحی شده باشد. معنی ندارد که به حضرت موسی، وحی شود که موسی از دنیا رفت. این جمله که موسی در فلان زمان و در فلان سرزمین از دنیا رفت، جمله‌ای نیست که به خود موسی "ع" وحی شده باشد. اگر مطالب صحیحی در تورات و انجیل باشد که با قرآن مطابقت دارد می‌فهمیم که این مطالب تحریف نشده است. بطور کلی قاعده‌ای داریم که اگر مطلبی از هر راهی به صورت یقینی ثابت شود از راه معرفت دیگری قابل نفی نیست. نتیجه‌اش این است که مطلبی که از راه عقل و فلسفه اثبات می‌شود و یا از راه نقل و دلیل تبعیدی استفاده می‌شود یا از راه علوم تجربی یا از راه شهود عرفانی، هر کدام از اینها با روش صحیحی به نتیجه قطعی رسیده باشد تعارض با هم نخواهد داشت. اگر در جایی با هم تعارضی داشته باشد یا تعارضی ابتدایی است که با دقت رفع می‌شود و یا اگر اختلاف قطعی دارد یکی از اینها حتماً غلط است. نمی‌شود یک مطلبی نفی و اثباتش هر دو درست باشد. مسلماً یکی غلط است. اگر چیزی را به قرآن نسبت دادیم وقتی واقعاً می‌تواند اعتقاد دینی صحیح باشد که دلالتش قطعی باشد نه ظنی. اگر ما مطلبی را به طور ظنی از قرآن استفاده کردیم طبعاً احتمال نادرست بودن دارد چون ظنی است. بنابراین نمی‌توانیم بگوییم چون برداشت ما از آیه این است پس با آن مطلب علمی و عقلی تعارض دارد. ممکن است برداشت ما غلط بوده است. اما اگر دلالت آیه، صریح باشد یعنی هر آدم عاقل بی‌غرضی وقتی این آیه را ملاحظه می‌کند همین معنا را می‌فهمد هرگز با هیچ دلیل یقینی دیگری تعارض نخواهد داشت و تا این لحظه هیچ تعارض قطعی میان قرآن با عقل و علم ادعا یا کشف نشده و نخواهد شد. آنچه مهم است این است که از یک سو میزان قطعیت سند و دلالت دلیل نقلی را مورد توجه قرار دهیم و از سوی دیگر میزان اعتبار نظریات علمی و فلسفی را. یعنی نه دلالت ظنی را قطعی تلقی کنیم و نه فرضیه‌ها و نظریات ظنی علوم را به جای قوانین قطعی بپذیریم و جو غالب در محیط دینی یا علمی و فلسفی ما را از بررسی عالمانه و محققانه باز ندارد.

تعارض عرفان و دین

مسئله دیگر دربارهٔ عرفان و مسائل دینی است. گاهی دیده می‌شود کسانی به نام عارف، ادعاهایی می‌کنند که با مبانی دینی یا نصوص کتاب و سنت سازگار نیست؛ اینجا چه باید کرد؟ اینجا هم قاعده کلی همان است. شهود حقیقی هیچ وقت با مفاد قطعی آیات تنافی نخواهد داشت. آنجا که تنافی حاصل می‌شود یکی از این دو نقص دارد یعنی یا مکاشفه، شیطانی و توهم است، آن چنانکه خود محققان از عرفا گفته‌اند که بخشی از حالات روانی، شیطانی است و قابل اعتماد نیست و یا اینکه برداشت ما از کتاب و سنت درست نبوده است و با دقت و تأمل بیشتر رفع تعارض می‌شود. در مکاشفه شیطانی، درک غلطی صورت گرفته و یا ذهن و زبان عارف، تفسیر غلطی از آن می‌کند. در واقع آنجا که بین شهود و بین نصوص دینی، اختلاف به نظر می‌رسد در واقع، تعارض بین تفسیر آن با نصوص دینی است. اصلاً عارف وقتی چیزی را نقل می‌کند عین شهودش، نیست شهود قابل نقل نیست. بلکه احساس درونی خود شخص است. آنچه منتقل می‌شود، علم حصولی و مفهومی است که از آن می‌گیرد و به دیگری منتقل می‌کند. آنچه را که می‌یابد وجدان شخصی است و فقط قائم به شخص خودش است. نمی‌تواند آن را به دیگری منتقل کند؛ حتی در امور حسنی یعنی آنجا که ما خود آن صورتها را می‌یابیم اینگونه است. فرض کنید شما مزه یک میوه‌ای را چشیدید، نمی‌توانید بگویید آن مزه‌ای که من درک می‌کنم چیست. خود آن یافتن آن را نمی‌توانید به دیگری منتقل کنید؛ مثلاً می‌گویید این مزه شبیه مزه زردآلوست اما خود آن مزه را تا فردا، خودش نجشید نمی‌داند چیست. این در ادراکات حسنی هم هست؛ در شهودات عرفانی هم خود آن شهود را نمی‌تواند به دیگری منتقل کند. از آن، عکس و صورت و مفهومی می‌گیرد و آن مفهوم را منتقل می‌کند. اینجاست که امکان خطا وجود دارد و قابل بررسی است. اگر جایی دیدیم مدعی عارفی با نصوص کتاب و سنت نمی‌سازد باید بررسی کنیم شهودی که او کرده چه بوده است؛ آیا عین آن شهود با نصوص نمی‌سازد یا تفسیر ذهنی وی با آنها نمی‌سازد؟

پس جاهایی که یک مطلب عرفانی با دلیل نقلی سازگار نیست اگر نصی از کتاب و سنت داریم و مفاد قطعیش را می‌دانیم، باید نص را مقدم بداریم و بگوییم آن تفسیری که شخص عارف از شهود خودش کرده، غلط بوده است و یکی از تفاوت‌های مکاشفات عرفانی با وحی پیامبران در همین است.

اگر آیه در معنایی صریح بود یا اگر روایتی، سند و دلالتش قطعی بود و احتمال خلاف نمی‌دادیم و در عین حال با مدعی عارفی اختلاف داشت، حتماً آن حالت عارف و یا بیان عارف، شیطانی و غیر مطابق با واقع است چون بنابه فرض، مفاد دین، قطعی است ولی مکاشفه، احتمال خطا دارد. در مورد علم هم همینطور





است. گاهی مطالبی بطور قطعی در علم، ثابت شده است، یعنی دلیل داریم که غیر از این محال است. در مقابلش ظاهر یک آیه یا روایتی، خلاف است (ظاهر، نه صریح) اینجا مطلب قطعی، مقدم است؛ یعنی اینجا این مطلب قطعی عقلی یا علمی، قرینه می‌شود بر اینکه مفاد آیه، آن چیزی که ما خیال می‌کردیم نیست. اما اگر نص صریح آیه، مطلبی است و نظریه رایج علمی، چیزی بر خلاف آن را ثابت کرده است؛ این مطلب علمی، فرضیه‌ای غلط است و دیر یا زود هم ابطال خواهد شد.

می‌دانیم که ضعیفترین "شناخت"، شناخت حسی و تجربی است و با آن هیچ قاعده کلی را نمی‌توان اثبات کرد، علاوه بر اینکه اصلاً روش علم، استقرایی است و استقراء، افاده یقین نمی‌کند. زیرا استقرای تام، امکان ندارد و استقرای ناقص هم افاده یقین نمی‌کند. به عنوان مثال، امروز در زیست‌شناسی، "تئوری تکامل" به عنوان تئوری علمی مطرح می‌شود. در قرآن از یک طرف آیات مربوط به خلقت انسان مثلاً دلالت می‌کند که آدم و حواً ابتدائاً خلق شدند و از نسل حیوانات دیگری نیستند. آیا این دلالت واقعاً قطعی است یا احتمال خلاف دارد و ظنی است؟ از سوی دیگر فرضیه تکامل آیا واقعاً قطعی و غیر قابل استثناست یا چنین قطعیتی ندارد؟ بسیاری از دانشمندان به این تئوری معتقد نیستند؛ یعنی به عنوان یک تئوری عام و کلی که تمام موجودات زنده از موجودات تک سلولی به وجود آمده و همه یک سیر مستقیم تکاملی را پیموده‌اند، معتقد نیستند. همین نشانه است که مطلب قطعی نیست. تازه اگر قطعی هم تلقی شود، باز از هر دانشمندی درباره هر قانون علمی سؤال کنید که آیا قابل استثناست یا نه؟ امکان استثناء را نفی نمی‌کند. مثلاً در صد مورد قرائن زیادی دارد که این پرنده، ابتداء ماهی بوده و کم‌کم به شکل پرنده در آمده است. ممکن است مراحل سیر را هم مثلاً مشخص کند و کسانی هم یقین پیدا کنند. (البته یقین آور نیست) بر فرض که ما همه اینها را نادیده بگیریم و بگوییم اینها دلایل محکمی است اما خود آقای داروین معترف است که این فرضیه استثناء هم دار یعنی محال نیست که یک مورد اینطور نباشد

این داستان را ما از حضرت عیسی "ع" داریم که پرنده‌ای را از گل ساخت و در آن دمید و به صورت یک پرنده زنده در آمد. اگر از شخصی معتقد به معجزه بپرسیم که آیا این ممکن است؟ خواهد گفت کار حضرت عیسی "ع"، یک استثناء بود. همچنین کسانی که قائل به معجزه هستند، این قضیه را که حضرت عیسی "ع"، مرده را زنده می‌کرد، طبق قوانین زیست‌شناسی نمی‌دانند بلکه خواهند گفت معجزات، استثنائاتی در قوانین علمی هست و علم، منکر معجزه و استثناء نیست و نمی‌تواند هم باشد. ما هم می‌گوییم یکی از این استثناءها خود حضرت آدم است. حتی نفی نمی‌کنیم که قبل از حضرت آدم، انسانهایی بوده باشند که چه بسا از راه

تکامل به وجود آمده باشند. اما این نسلی که به حضرت آدم منتهی می‌شود و داستانش در قرآن آمده مثل همان پرنده‌ای است که عیسی خلق کرده و قانون علمی شما آن را نفی نمی‌کند، آن قانون (حتی اگر درست باشد که معلوم نیست)، سر جای خودش هست ولی استثنا هم دارد.

حاصل اینکه در مورد تعارضاتی که در مسیحیت و یهودیت وجود دارد ما از میراث آن ادیان دفاع نمی‌کنیم زیرا کتابهایشان تحریف شده و قابل اعتماد نیست؛ اما قرآن تحریف شده نیست و همچنین از روایاتی که سندهای متواتر و قطعی دارد، دفاع می‌کنیم و در این موارد، آنچه را "دین" می‌نامیم، مفاد قطعی آیات و روایات است.

پس در هر مورد ابتداء بررسی کنیم که دلیل قطعی بر آنچه به دین نسبت می‌دهیم، وجود دارد یا از ظنیات است؟ در خیلی موارد فقیهی فتوایی می‌دهد که ظنی است. بعد به اشتباه خود پی می‌برد یا فقیه دیگری نظر مخالفی می‌دهد. اینجا بطور قطعی به دین نسبت نمی‌دهیم؛ زیرا احتمال ظنی است و ممکن است بعد معلوم بشود که غلط بوده است. از سوی دیگر هنگامی که مطلبی به عنوان "نظریه علمی" مطرح می‌شود، ببینیم آیا در جای خودش قطعاً ثابت شده یا فقط یک فرضیه است و به صورت قطعی و قانون در نیامده است؟ یا اگر قانون است، قانونی ضروری و کلی است یا اینکه قابل استثناست؟ در معارف دینی، مقولات عقلی و فلسفی است. (فلسفی یعنی چیزی که برهان عقلی بر می‌دارد) بعضی هم نقلی و وحیانی یا تعبیدی است یعنی نه عقل ما به آن می‌رسد و نه علم و تجربه علمی می‌تواند آن را اثبات کند؛ چه در عبادات و چه در سایر احکام و قوانین که با شیوه‌های خاصی اثبات می‌شوند. تعارض بین عقل و نقل (یا به گفته فرنگیها بین علم و دین) در جایی فرض می‌شود که مطلبی، هم از راه عقل و هم از راه نقل، قابل اثبات باشد. آنجا که چند راه نیست، تعارضی هم نخواهد بود؛ مثلاً کسی نمی‌تواند بگوید آیا اعتقاد به توحید با علم سازگار است یا نیست. اصلاً اینجا حوزه علم نیست. قلمرو علم در چیزهایی است که قابل تجربه حسی باشد. چیزی که به تجربه حسی مربوط نیست، علم در آنجا نفی و اثباتی ندارد. بنابراین در مورد خدای متعال نمی‌توان گفت که مثلاً با علم نمی‌سازد زیرا اصولاً در قلمروی حس نیست؛ برعکس در حوزه تعبذیات نمی‌شود مثلاً گفت فلان چیز با برهان عقلی نمی‌سازد، چون احکام تعبیدی، مصالح و مفاسدی دارد که بعضاً از راه تجربه اثبات می‌شود، اما عقل سر و کارش با مفاهیم انتزاعی است. (البته اگر استدلال عقلی را در مقابل علمی قرار دهیم). عقل نمی‌تواند مطالب جزئی را در فلان مورد اثبات بکند. عقل خالص فقط در مفاهیم انتزاعی بحث می‌کند. موارد جزئی مربوط به تجربه است و عقل به تنهایی قضاوت نمی‌کند. باید از علم و تجربه کمک گرفت. اگر امکان





تجربه هست آنجا علم می‌تواند اظهار نظر کند. و اگر نیست، فقط دلیل وحیانی می‌تواند مطلبی را بیان کند. همچنین اگر فرمولهای پیچیده‌ای هست که اصلاً از دسترس علم، خارج است مثلاً اگر بخواهیم تجربه کنیم که خوردن گوشت خوک در بدن ما چه تأثیری و در روح ما چه اثری و برای سعادت ابدی ما چه پیامدی دارد؟ این قابل تجربه نیست. حداکثر، این است که در محیط خاصی تجربه بشود که گوشت خوک در بدن چه اثری دارد. اولاً این در همه محیطها و افراد و زمانها قابل گسترش نیست و فقط در همان وضعیتی که تجربه شده معتبر است. ثانیاً شما با تجربه حسی امروز، این احتمال را نمی‌توانید نفی بکنید که یک نوع ویروس دیگری در اینجا هست که هنوز کشف نشده و با این ابزارها هم از بین نمی‌رود. مگر تا به حال کم اتفاق افتاده که انواع میکروبها بعد از دهها سال کشف شده است و پیش از این اصلاً نمی‌دانستند که چنین چیزی وجود دارد. مثلاً دانشمندان تجربی، فکر می‌کردند که هر میکربی که در آب صد درجه حرارت جوشانده بشود می‌میرد، بعدها معلوم شد بعضی از میکربها در حرارتهای بالاتر هم زنده می‌مانند یا تصور می‌شد که در سرمای ۵۰ درجه زیر صفر از بین می‌رود حالا معلوم شد انسان هم ممکن است در ۵۰ درجه زیر صفر زنده بماند و بالاخره این گلیولهای خون که یخزده می‌شوند بعد از دهها سال در هوای گرم دوباره رشد می‌کنند و زندگی خود را باز می‌یابند. خلاصه این طور نیست که علم به آخر رسیده و همه چیز کشف شده و جایی برای کشف جدید نمانده باشد. بنابراین نباید هیچ وقت علم را معارض احکام شرعی قرار بدهیم. هیچ وقت یقین پیدا نمی‌کنیم که آن مصلحتی که در حکم، رعایت شده بود حالا دیگر وجود ندارد. ممکن است هنوز باشد و ما ندانیم چه بوده است. اینجاست که پای احکام تعبدی در میان است. باید بگوییم هرچه پیامبر و امام می‌گویند عمل می‌کنیم چه مصلحت آن را بدانیم و چه ندانیم. تجربه تاریخی هم اثبات کرده که خیلی از چیزها را ما خیال می‌کردیم می‌دانیم، بعد فهمیدیم که نمی‌دانستیم. هنوز هم تجربه‌اش تکامل نیافته و ممکن است ۱۰ سال دیگر، ۲۰ سال دیگر، مطلبی کشف بشود که تا به حال کشف نشده بوده و حتی بالاتر از آن، ممکن است مطلبی تا پایان عمر بشر هم کشف نشود. چه دلیل داریم که همه چیز کشف خواهد شد؟ پس تعارض قطعی هیچگاه بین دو شناخت قطعی، وجود ندارد. هر جا تعارضی است، یکی یا هر دو آنها ظنی است. یعنی بطور صددرصد، قابل انتساب به دین یا به عقل نیست.

تحول معرفت دین

بیشتر گفتیم که محتوای دین به چند بخش قابل تقسیم است: عقاید اصلی، ارزشهای اخلاقی، احکام و مقررات اجرایی. در دو بخش اول، مطلقاً تغییر معنا ندارد؛ یعنی اعتقاد به خدای یگانه در هیچ مکانی و زمانی

و تحت هیچ شرایطی قابل تغییر نیست. خدا همیشه یکی بوده و یکی باقی خواهد ماند. نبوت عامه نیز که جزء همه ادیان الهی است، یعنی خدای متعال برای هدایت بشر پیامبرانی فرستاده که آخرین آنها حضرت محمد (ص) بوده است که این اعتقاد همیشه ثابت خواهد ماند. بنابراین وحی و نبوت هم اصل ثابتی است. تغییر در اعتقاد به معاد هم راه ندارد. چنین نیست که روزی اسلام، اعتقاد به معاد داشته باشد و روز دیگر بگوید معاد، باطل است یا تأکیدی بر معاد نوزد. این اصول ثابت خواهد ماند و تغییری در آنها پدید نخواهد آمد.

بخش دوم، اخلاق است و ارزش ملکات اخلاقی هم قابل تغییر نیست. البته رفتارهای خارجی ممکن است مصداق عناوین مختلفی قرار گیرد و از این نظر، تغییراتی در آنها پدید آید ولی اصول و عناوین کلی اخلاق، ثابت و تغییرناپذیر است؛ مثلاً عدالت و ظلم ستیزی و تقوی و التزام به انجام وظایف، همیشه خوب و پسندیده است و خودپرستی و تجاوز به حقوق دیگران و ناسپاسی و خیانت همیشه زشت و ناپسند است.

علت امکان تغییر در احکام

الف - تغییر مصالح و مفاسد احکام

بخش سوم، "احکام" است که در بعضی موارد، قابل تغییرند. علت اینکه در احکام عملی، ممکن است تغییراتی حاصل شود آن است که احکام و قوانین دین، حکیمانه است، پس مثل هر قانون عقلایی، تابع مصالح و مفاسد است. یعنی بعضی از مصالح انسان در وضعیتهای زمان و مکان مختلف، متغیر است. این گونه نیست که مصالح انسان در پدیده‌های اجتماعی در تمام اوضاع زمانی و مکانی و برای همه اقوام در طول تاریخ کاملاً یکسان باشد. عوامل زیادی دست به دست هم می‌دهند و فرمولی می‌سازد که برآیندش، مصلحتی است. ممکن است حتی در آن فرمول ضررهایی هم باشد ولی برآیند این نقصها و ضررها در نهایت مصلحت یا مفسده می‌شود. اگر برآیندش مصلحت شود، ارزش مثبت دارد و دستور می‌دهند که اجرا شود. اگر منفی بود، می‌گویند ترک شود آیه‌ای که مربوط به مشروبات و قمار است. «یسئلونک عن الخمر و المیسر قل فیهما اثم کبیر و منافع للناس و اثمهما اکبر من نفعهما» درباره خمر و قمار از تو سؤال می‌شود تو بگو پیامدهای وخیمی دارد در عین حال که منافعی هم برای مردم دارد ولی ضرر و گناهایش بیشتر است و می‌چرید، لذا برآیندش منفی و ضررهایش بیشتر است و باید از این پرهیز کرد. این آیه به ما درس می‌دهد که شارع مقدس چیزی را تحریم می‌کند که ممکن است نکات مثبتی هم داشته باشد ولی خداوند، ضررهایی در



آن دیده که بر نکات مثبت می‌چربد و لذا تحریم شده است. عکس این، گاهی چیزی واجب یا جایز می‌شود، در عین حال که ضررهائی هم دارد ولی ضررها مطمئناً آنقدر اندک است که قابل اعتنا نیست.

پس مصالح و مفاسد اشیا و رفتار کلی متعلق به آنها، قابل تغییر است و در حالتی، مفاسد اجتماعی می‌چربد و در وضعیتی، مصلحتها می‌چربد. بنابر این معقول است که رفتارهای انسانی در اثر اوضاع مختلف زمانی و مکانی، دارای مصالح و مفاسد مختلفی باشد، گاه مصلحتش و گاهی مفاسدش بچربد. اگر جان انسان در گروی نوشیدن مشروب باشد؛ مثلاً شخصی اگر مشروب نخورد، از تشنگی هلاک می‌شود یا به یک بیماری مبتلا شده که درمانش مشروب است، مشروبی که حرام بوده، واجب می‌شود زیرا جان و سلامت انسان به آن بستگی دارد. در مورد محرّمات هم اگر اضطوار پیدا شد، جایز و گاه حتی واجب می‌شوند. پس جواب این سؤال که چرا حکمی در یک زمان، ممکن است باشد و زمانی نباشد، این است که مصالح و مفاسد رفتارها در اوضاع مختلف زمانی و مکانی تغییر می‌کند. پس تغییر در بعضی احکام ممکن است و واقع می‌شود.

البته تغییر، گاهی در شکل "نسخ" بوده یعنی حکمی در زمان خاصی به دلیل وضع خاصی که در آن زمان وجود داشته، ثابت بوده و بعد بکلی مصلحت تغییر کرده است. مثل اینکه حکمی در زمان حضرت موسی (ع) مفسده‌ای داشته و می‌بایست ترک می‌شده ولی در زمان حضرت محمد (ص) آن مفسده وجود نداشته و تغییر کرده است. لذا شریعتی نسخ شریعت دیگری می‌شود. در قرآن تصریح شده که چیزهایی در زمان حضرت موسی "ع"، حرام بوده و حضرت عیسی "ع" آنها را به امر خدا، تجویز کرده است. حکم سابق، قید زمانی داشته که وقتی مدت آن سر آمد، حکمش نیز برداشته شد. این تغییر در هر شریعت نیز ممکن است، مثلاً در ابتدا قبله مسلمین به سمت بیت المقدس بود و به سمت کعبه تغییر کرد. اوضاعی ایجاب می‌کرد که قبله یهود در ابتدا مورد احترام قرار گیرد و نماز گزاردن به آن طرف باشد و در این امر، مصالح متفاوتی وجود داشته است مثلاً شاید در آغاز نوعی دلجویی از اهل کتاب در مقابل مشرکان لازم بود. خود اهل کتاب بر اساس وعده‌های معتبر در کتابهای مقدسشان می‌گفتند بزودی پیامبری در میان خود شما می‌آید خواهد شد و این گفتگو بین مشرکان قبل از اسلام نیز بوده است؛ احتمالاً ممکن است چنین مصلحتی در کار بوده که برای اینکه یارانی برای دعوت الهی پیدا شوند و همه اقوام و ملل یکپارچه علیه پیامبر اسلام مبارزه نکنند و نوعی هماهنگی با اهل کتاب اعمال شود، همان قبله اهل کتاب (بیت المقدس) قبول شده است. وقتی حساب با مشرکان تسویه شد، اختلاف بین اهل کتاب و مسلمین مطرح شد که باید دعویشان را حل کنند. اینها گفتند که اگر اهل حق نیستیم چرا به سوی قبله ما نماز می‌خوانید، و این را به عنوان قوتی برای خودشان و ضعفی برای اسلام



قلمداد کردند. این بود که مصلحت ایجاب کرد که مسلمین، قبلهٔ مستقلی داشته باشند. به همین جهت قبله به سمت کعبه برگشت. پس نوعی از این تغییر احکام به دلیل تغییر مصالح و مفاسدی است که در طول زمان اتفاق می‌افتد. مشخصهٔ این نوع، زمان است. البته زمان از آن جهت که زمان است نقشی ندارد منتهی چون برای خداوند، مشخص بوده که در این زمان، فلان مصلحت وجود داشته، حکم نیز وجود داشته است. ظاهراً این است که حکم، تابع فلان روز است اما آنچه ملاک تغییر واقعی است، زمان نیست. زمان، نشانه‌ای از آن تغییر حقیقی است و در حقیقت، مصالح و مفاسد تغییر کرده منتهی این تغییر در ظرف زمان، بروز می‌کند.

ب - تغییر موضوع احکام

نوع دیگر تغییر احکام، این است که موضوع خارجی ماهیتاً تغییر کند. این نوع تغییر، در موضوعات اجتماعی و در موضوعات طبیعی، مصداق دارد ولی در موضوعات طبیعی، محسوستر است؛ مثلاً تغییر شیمیایی در ماده‌ای پیدا می‌شود و موجب تغییر حکم آن می‌گردد. نمونه آن انگور است. انگور را وقتی می‌ریزند بعد از چند روز تلخ مزه می‌شود و خاصیت مسکر بودن پیدا می‌کند که در این حال، خوردن آن جایز نیست. پس از چندی به سرکه تبدیل می‌شود و این تغییر شیمیایی، خاصیت شیء خارجی را تغییر می‌دهد و به همین جهت، حکم شرعی آن هم تغییر می‌یابد. اینگونه تغییر را در مسائل اجتماعی هم می‌توان فرض کرد. مسأله تشبّه به کفار، مثالی اجتماعی در موضوع تغییر احکام است. بعد از سرکار آمدن رژیم پهلوی، به دستور اربابان آنها تأکید شد که مردم لباس فرنگ بپوشند؛ کلاه پهلوی و لباس هم لباس اروپایی شد. این کار، تشبّه به کفار بود و زمینهٔ از خود بیگانگی و تهاجم فرهنگی و فراهم کردن استعمار فرهنگی و وابستگی و تسلیم شدن مسلمانان در مقابل کفار را فراهم می‌کرد لذا آن را تحریم کردند و گفتند جایز نیست. دولت وقتی این مقاومت مردم را دید متوسل به زور شد دامنهای لباسها را می‌بریدند و از این قبیل کارها. سرانجام مردم مجبور به پذیرش شدند. نظیر این کار در بعضی از کشورهای اسلامی دیگر اتفاق افتاد. تدریجاً دیگر شباهت به کفار از بین رفت. و مسئله، عادی شد و موضوعش عوض شد یعنی این لباس از انحصار کفار در آمد. این بود که بعد فقها فتوا به جوازش دادند.

ج - تغییر بواسطه احکام ثانویه

قسم سوم مربوط به "عناوین ثانویه" است. حکمی به خودی خود، مصلحتی دارد و با عنوان اولی، واجب یا حرام شده است. مثلاً برای نماز، وضو گرفتن واجب است ولی در شرایطی که عمل به این حکم باعث ضرر



می‌شود، حکم برای آن افراد تغییر می‌کند. جایگاه این تغییر را البته خود دین تعیین می‌کند. این وضع زیاد اتفاق می‌افتد که موضوعاتی در حالت عادی، حکمی دارد ولی در حالت دیگری حکم دیگری مصلحت غالب پیدا می‌کند، یا به تعبیر دیگر، اهم و مهم پیش می‌آید، مثلاً ورود در خانه دیگران بدون اذن صاحبخانه جایز نیست، ولی اگر بچه‌ای در استخر خانه همسایه در حال غرق شدن است، برای نجات آن لازم است که انسان حتی بدون اجازه، وارد بشود. یعنی حرام به واجب تبدیل می‌شود؛ حتی اگر صاحبخانه بگوید من راضی نیستم شما باید وارد شوید و بچه را نجات دهید. اینجا حکم تغییر می‌کند. ورود به خانه که ابتدائاً و بعنوان اولی حرام است، به دلیل امر اهمی، واجب شده است. اگر دو تکلیف متضاد داشته باشیم که جمع آنها نشاید ناچاریم یکی را انتخاب کنیم. حال کدام را انتخاب کنیم؟ آنکه اهم است. وقتی تضاد بین اهم و مهم پیدا شد، باید اهم را گرفت. گاهی این اهم و مهم، معیارهایی قابل تعریف دارد مثلاً در رساله عملیه می‌نویسند اگر نجات طفل بیگناهی متوقف بر ورود در محل غصبی بود، ورود به آن واجب است. این معیار کلی دارد که قابل تعریف است و اختلافی در آن پیدا نمی‌شود. این را همه می‌فهمند و عمل می‌کنند.

د - تغییر بواسطه احکام حکومتی (ولایتی):

در برخی موارد هم تشخیص مصداق و تعریف اهم و مهم، طوری نیست که همه به آسانی بفهمند و تشخیص دهند. اگر هم به آن تعریف فقهی بسنده شود، بین مردم اختلاف می‌افتد. یکی می‌گوید هست، دیگری می‌گوید نیست و عملاً تا بخواهند تشخیص بدهند کار از کار گذشته است. در اینجا اگر بخواهند حکم را به صورت فتوای کلی بیان کنند و تشخیص مصداقها را به مردم واگذار کنند، کار از کار می‌گذرد و بویژه آن مصلحت هماهنگی که در جاهایی مطلوب است تأمین نمی‌شود. فرض کنید فرمانده لشکری به افراد تحت امرش بگوید «از آن راهی که امن تر است بروید». اینجا در تشخیص مصداق آن، اختلاف می‌شود و وحدت و هماهنگی که در ارتش لازم است به هم می‌خورد. در این مورد کافی نیست که گفته شود «از آن راهی که امن تر است بروند» بلکه باید دقیقاً تعیین شود از کدام راه بروند. یعنی احتیاج به تغییر دیگری لازم می‌آید که نوعش با آن قبلی‌ها فرق می‌کند. اگر فرمانده لشکر فتوا بدهد که «از راه امن تر حرکت کنید»، باعث می‌شود که لشکریان متفرق شوند. اینجا نمی‌شود فتوا داد بلکه باید دستور داد و حکم کرد.

مثال دیگر: در عید فطر، روزه گرفتن، حرام و در آخر ماه رمضان، واجب است. اگر تنها راه تشخیص این باشد که هر که ماه را دید، روزه را بخورد و هر که ماه را ندید، روزه بگیرد، اختلاف می‌افتد و در مسائل فردی و نیز مسائل حقوقی، مشکلاتی به وجود می‌آورد، ولی همین که ولی امر حکم کرد که عید است همه باید روزه را



بخورند. اینجا فتوا کافی نیست و مصلحت اجتماع، ایجاب می‌کند که اعمال حکومت و ولایت شود؛ پس تا به حال که ولی امر حکم نکرده بود، واجب بود روزه بگیریم، امروز که گفت ماه شوال است، باید روزه را بخوریم. مثال دیگر مربوط به شهرسازی است. از زمانی که اتومبیلها داخل شهرها و کوچه‌ها رفت و آمد می‌کنند کوچه‌ها و راه‌های تنگ کافی نیست و موجب تصادفات و راه بندان می‌شود لذا برای ایجاد راه وسیع باید خانه‌ها را خراب کرد. اگر بگویند هر کجا که ورود اتومبیل در کوچه باعث عسر و حرج می‌شود خانه‌تان را خراب کنید، مشکل حل نمی‌شود. مصلحت جامعه تأمین نمی‌شود و مشکل همچنان باقی می‌ماند. باید حکم امرانه‌ای باشد که این کار انجام شود. البته باید کسی که خانه‌اش را خراب می‌کنند پولش را بدهند، اما تعیین اینکه کدام خانه باید خراب شود باید دستور باشد نه فتوی.

پس اینجا هم نوعی تغییر در حکم داریم یعنی تا امروز کسی حق نداشت خانه‌ام را خراب کند ولی امروز این حق پیدا می‌شود که باید خراب شود؛ به خاطر مصالحی که با حکم ولی امر تأمین شود.

تغییر در معرفت دین

نوع دیگری از تغییر، مربوط به تغییر فهم و شناخت ماست. یعنی دین، ثابت باشد و شناخت ما نسبت به دین تغییر کند. در بعضی نوشته‌ها ادعای می‌شود که تشخیص ما تابع زمینه‌های ذهنی است که از شناخته‌های ما نسبت به جهان، نشأت می‌گیرد و چون شناخت ما نسبت به جهان تغییر می‌کند پس شناخت ما نسبت به دین هم تغییر می‌کند.

خوب بدون شک بعضی از شناخته‌هایی که در مورد احکام دین داریم، مختلف یا قابل تغییر است، یعنی دو نفر در یک زمان ممکن است برداشتشان نسبت به احکام دین فرق کند یا یک نفر امروز، شناختی و فردا شناخت دیگری دارد. این چیزی است که همه می‌دانیم. فتوای فقها با هم فرق دارد. اما کلام در این است که این تغییرات بر اثر چه عاملی حاصل می‌شود و در چه موارد و چرا به وجود می‌آید. وقتی چند نمونه از تغییرات در شناخت یافت شد آیا می‌توان حکم صادر کرد که کل معرفت‌های دین، قابل تغییر است؟ و آیا در جایی که تغییر یافت می‌شود گفت که آن تغییرات، تابع تغییر در سایر علوم است؟ کسانی تصور کرده‌اند که وقتی می‌بینیم در مواردی تغییر در معرفت دینی حاصل شده است، می‌فهمیم که طبیعت دین قابل تغییر است و این طبیعت در همه جا هست پس تغییر هم نسبت به عقاید و هم نسبت به اخلاق و احکام هست، پس هیچ عقیده‌ای، هیچ ارزش اخلاقی و هیچ حکم غیر قابل تغییر نداریم! آیا اینطور است؟ آیا می‌توان چنین نظر کلی



داد؟ به فرض که همه جا "تغییر"، ثابت شود (که چنین نیست) باز هم هر دو ادعا نادرست است. اولاً صرف اینکه تغییراتی در بعضی از شناختها پیدا می‌شود نمی‌توان به سایر شناختها تعمیم داد و ادعا کرد که همه شناختهای دینی، قابل تغییر است. چنانکه در علوم هم برخی شناختها هست که بدیهی یا تقریباً بدیهی‌اند و ابداً قابل تغییر نیستند. همچنین در دین هم برخی شناختهای یقینی داریم که به هیچ وجه قابل تغییر نیست و برهان قطعی یا دلیل نقلی قطعی دارد. نصّ صحیح بر کلیّت دارد و از اینرو در این موارد هیچ تغییری راه ندارد. اعتقاد به یگانگی خدا تغییر نمی‌کند یا اعتقاد به نبوت پیامبر اسلام قابل تغییر نیست و چنان نیست که اگر معرفت، نسبت به یک حکم شرعی، تغییر کرد بتوانیم ادعا کنیم که همه معرفت‌های دینی حتی در مورد عقاید اصلی و ارزشهای کلی قابل تغییر است و هیچ معرفت دینی ثابتی نداریم. ثانیاً در مواردی هم که تغییری در معرفت دینی رخ می‌دهد، به خاطر تغییر در نظریات علمی و جهان‌شناختی نیست بلکه گاهی تغییر در فتوای فقیه، در اثر دستیابی به دلیل دیگری در همان علم است که قبلاً از آن اطلاع نداشته یا در اثر تحقیق جدیدی است که دربارهٔ رجال حدیث صورت گرفته، یا در اثر یافتن نسخهٔ صحیحی است که قبلاً به آن دسترسی نداشته است و به هر حال چنان نیست که تغییر در فهم متون، تابعی از تغییر در نظریات علوم طبیعی و ریاضی باشد.

پیشینهٔ اعتقاد به قبض و بسط معرفت دینی در غرب

گفتیم از زمانی که تعارض بین پیشرفتهای علمی و نتایج تحقیقات تجربی با ظواهر تورات و انجیل معلوم شد، کسانی درصدد برآمدند که راهی برای حل این تعارض بیابند. از جمله گفتند فهمان را دربارهٔ دین و کتاب مقدس تغییر بدهیم. این نظریه به گونه‌های مختلف ظاهر شد و پس از مدتی موج آن به سایر مناطق و ادیان از جمله کشورهای اسلامی با صبغهٔ تقلیدی و بدون درک تفاوت قرآن و حدیث اسلامی با کتب ادیان منسوخه رسید و در جوامع اسلامی هم عده‌ای روشنفکر به تبعیت از آنان گفتند: ما هم فهمان را در مورد دین عوض کنیم. تئوری قبض و بسط شریعت از اقداماتی است که در این راستا انجام شده و در ادامهٔ چنین رویکردی ترویج می‌شود.

بررسی ادلهٔ این تئوری

مطالب بسیار گوناگون، پراکنده و گاه ناسازگاری پیرامون این مبحث بیان شده است ولی اگر بخواهیم ارتباطی بین مدعا و دلایل آن پیدا کنیم، این است که فهم ما نسبت به همه چیز در حال تحول است و هیچ



چیز از این قاعده مستثنا نیست؛ حتی خود این مطلب. این نص صریح مکتوبات آقایان است. وقتی می‌گوییم فهم نسبت به همه چیز در حال تحول است، طبعاً فهم ما نسبت به معارف دینی هم همین حال را خواهد داشت؛ پس نباید تصور کرد که معرفت دینی از سایر دانسته‌های بشر استثناء شده و فهم ما در این رابطه، ثابت است. بنابراین فهم ما از شریعت تغییر می‌کند. در مجموع بیانات صاحبان این عقیده، چهار نوع استدلال، دیده می‌شود که آنها را اجمالاً بررسی می‌کنیم:

دلیل ۱- استقرای "فرد بالذات"

یعنی علما در زمانی، آیه‌ای را به گونه‌ای تفسیر می‌کردند و در زمانی به شکل دیگری پس برداشته‌های ایشان متفاوت بوده است. پس معرفت دینی هم دستخوش تحول و تغییر است.

بسیار خوب، ببینیم دقیقاً مدعا چیست. اگر گفته شده بود که بعضی معرفت‌ها و برداشته‌های دینی در طول تاریخ، فی‌الجمله تغییر کرده است، کسی انکار نمی‌کند. اما برآستی آیا تمام معارف دینی، تغییر می‌کند یا بعضی از آنها؟ موجه جزئی که احتیاج به گفتگو ندارد، ادعا این است که همه فهم‌های ما از همه امور دینی تغییر می‌کند. مدعی باید این را اثبات بکند نه اینکه تغییر بعضی از فهم‌ها را اثبات بکند. در کتاب قبض و بسط تئوریک شریعت، چند مورد از مطالبی که تحولات علمی، موجب تغییر نظریه‌ها شده جمع‌آوری شده است.

حتی اگر این چند مورد صحیح باشد (که جداگانه باید بحث کنیم) و حتی اگر صد مورد دیگر هم نشان بدهند که فهم ما از امور دینی در اثر تحولات علوم، تغییر کرده، باز هم قضیه کلیه یعنی مدعای "قبض و بسط شریعت"، اثبات نمی‌شود. مگر معرفت دینی یا شریعت، همین چند مثال شماست؟! تنها نماز بیش از دو هزار مسأله دارد یعنی دو هزار معرفت دینی درباره نماز داریم. از سوی دیگر همه مسلمانان با همه اختلافاتی که در مذاهبشان هست، در عمده مسائل اصلی و اغلب معارف دینی در فهم دین، اتفاق دارند. همچنین درباره اخلاقیات و عقاید، مسائل زیادی مورد اتفاق همه فرقه‌های مسلمانها در طول تاریخ بوده و هست. پس نشان دادن چند مورد تغییر، دلیل استقرایی نمی‌شود و ادعای کلان آقایان را اثبات نمی‌کند، ضمن آنکه همان مثالها هم قابل بحث است که اصلاً آیا باید چنین تفسیر شود یا خیر؟! از سوی دیگر، دلیل استقرایی، اصلاً مفید یقین نیست. لذا بعدها ادعا کردند که نمی‌خواهیم با دلیل استقرایی، مطلب را ثابت کنیم بلکه اگر فقط یک مورد هم تغییر داشته باشیم، می‌توانیم از راه کشف خواص "فرد بالذات"، آن قاعده کلی را اثبات کنیم و وقتی آن ماهیت، دارای این خواص باشد پس هر جا وجود داشت این خواص هم خواهد بود. یعنی باتوجه به



یک فرد، حکم را برای همه افراد اثبات می‌کنیم.

این دلیل آقایان مبتنی است بر اینکه اشیاء، ماهیات نوعیه‌ای دارند که دارای ویژگیهای تخلف ناپذیری هستند ولی افراد خارجی، ضمائی دارند که دخالتی در ماهیت آنها ندارد و طبعاً قابل تخلف و تغییر هم هست. حال اگر فردی را یافتیم که هیچ ضمیمه‌ای از ویژگیهای زمانی و مکانی و کیفی و کمی ندارد هرچه را در آن بیابیم، برای اصل ماهیت و در نتیجه برای سایر افراد هم ثابت خواهد بود. همچنین اگر خصوصیات عرضی هر فردی را حذف کنیم بگونه‌ای که فقط ذاتیات افراد ماهیت ثابت خواهد بود اما همین مسأله که ماهیت یک شیء را چگونه می‌شود شناخت و ذاتیات آن چگونه شناخته می‌شود، در منطق قدیم و نیز در منطق جدید بسیار مورد بحث است. غالباً تصریح شده که شناخت حقیقت یک شیء، اگر ناممکن نباشد، بسیار مشکل است. افزون بر این، قاعده مزبور در جایی جاری است که طبیعتی باشد و ماهیت نوعیه و افراد حقیقی داشته باشد. اما در امور اعتباری که ماهیت حقیقی و افراد حقیقی نیست، این قاعده جاری نیست. علم، یک ماهیت حقیقی نیست تا فرد بالذاتی داشته باشد، علم، مجموعه‌ای از مسائل مرتبط با هم است و این مسائل هیچ وقت، وحدت پیدا نمی‌کند. پس آن قاعده که اگر ما فرد بالذاتی را شناختیم، ماهیتش را می‌شناسیم، جایش اینجا نیست. از سوی دیگر چه کسی گفته که لازمه ماهیت علم فیزیک، تحول است تا بگوییم طبیعت علم، تحول دارد؟ و چه کسی گفته که ماهیت علم فیزیک، همان ماهیت معرفت دینی است؟ تا چنین چیزی اثبات نشود، تحول معرفت دینی، اثبات نمی‌شود.

اگر کسی عکس آن را ادعا کند معقول تر است. "علم" بمعنی "کشف واقع" است و وقتی واقعیات، کشف شد، دیگر تحول ندارد.

علم فیزیک، مجموعه مسائلی است که حول و حوش "ماده" مطرح می‌شود. اگر سئوالی بشود که هنوز جواب ندارد، این دیگر علم نیست بلکه چهل است. ارزش هر علمی به آن چیزهایی است که ثابت و کشف شده نه آن چیزی که هنوز فرضیه است. منشاء شبهه، اینجاست.

بنابراین دو اشکال اساسی را فراموش نکنیم:

الف) این مسأله، مخصوص به ماهیات حقیقی است که افراد بالذاتی داشته باشند و علوم، چنین نیستند بلکه دارای وحدت اعتباری هستند.

ب) شناختن فرد بالذات، نزدیک به محال است.

بنابراین اگر بخواهیم با شواهد تاریخی بگوئیم که هر علمی تحول پذیر است پس معرفت دینی هم به



تحول علوم، تحول می‌پذیرد، نه به صورت استقرائات می‌شود و نه به عنوان کشف "فرد بالذات"، زیرا اصلاً علم، "فرد بالذات" ندارد؛ چون ماهیت حقیقی نیست و شناختن "فرد بالذات" هم به این آسانی که می‌گویند نیست.

دلیل ۲- پارادوکس "تأیید"

دلیل دیگری که به آن استدلال کرده‌اند "پارادوکس تأیید" است. بدین معنی که بسیاری از قضایا به ظاهر با هم ارتباط ندارند و موضوع و محمولشان متفاوت است اما براساس این پارادوکس، ارتباط پیدا می‌کند، مثلاً هر برگ سبز است، عکس نقیضش این میشود که هر چیز که غیر سبز است غیر برگ است. هر قضیه‌ای با عکس نقیض خود متلازم است. مثلاً در قضیه آمده است که "هر برگ سبز است" و عکس نقیض آن هر غیر سبزی غیر برگ است. حال اگر قضیه‌ای را پیدا کردیم که یکی از اینها را تأیید کند، تأیید برای دیگری هم خواهد بود. مثلاً گل سرخ، تأیید می‌کند که هر غیر سبزی، غیر برگ است. پس بدین وسیله، عکس نقیض آن هم تأیید می‌شود. این مطلب را به صورت "پارادوکس تأیید" در منطق مطرح کرده‌اند. اما با این پارادوکس نمی‌توان اثبات کرد که همه چیز با هم ارتباط دارند. مگر اینکه بگوییم این دلیل مستقلاً نیست. بلکه خواسته‌اند با آن صرفاً امکان ارتباط بعضی چیزها یعنی دو قضیه‌ای را که موضوع و محمولشان با هم تفاوت دارند طرح کنند. در اینصورت این ربطی به مدعای "تحول دائمی معرفت دینی" ندارد و آن را اثبات نمی‌کند. چون مدعا این بود که همه چیز در حال تحول است و همه معارف انسانی با هم ارتباط دارند نه اینکه ممکن است بعضی با بعضی ارتباط داشته باشند، بدیهی است که به استناد این پارادوکس نمی‌توان بین هر معرفتی با هر معرفت دیگر ارتباط برقرار کرد و حکم هر یک را به دیگری سرایت داد.

دلیل ۳- ارتباط همه اشیاء براساس قانون "علیت"

همچنین گفته‌اند از قانون علیت هم می‌توان ارتباط اشیاء را اثبات کرد؛ مثلاً ما فکر می‌کنیم که "سبز شدن برگ درخت" با "سرخ شدن گل" ارتباطی ندارند اما وقتی فهمیدیم علت هر دو تابیدن نور خورشید است از طریق "علت"، با هم ارتباط می‌یابند پس همه گزاره‌ها و معارف با هم ارتباط دارند!!
این مطلب هم، دو اشکال دارد: اول اینکه باز هم این اثبات نمی‌کند که همه چیز با هم ارتباط دارد. در عالم، مگر همه چیز علت و معلول هم هستند؟ اشکال دیگر اینکه ارتباط اشیاء خارجی بمعنای ارتباط معرفتها با یکدیگر نیست پس از راه ارتباط معلومات نمی‌توان ارتباط علوم را اثبات کرد.

دلیل ۴- هندسه معرفت

"هندسه معرفت"، یعنی اینکه معرفت دینی، تابعی از علوم متغیر است و وقتی تغییری در جایی اتفاق



بیفتد به جاهای دیگر هم سرایت می‌کند. در بسیاری علوم، تغییراتی حاصل می‌شود و این مجموعه‌های متحول، جزئی از یک مجموعه بزرگتر هستند که شامل معرفتهای دینی هم هست.

این دلیل دو مقدمه اساسی دارد: یکی اینکه همه معلومات به هم مرتبط هستند و حکم یک کثیرالاضلاع را دارند. دیگر اینکه در بعضی از اینها تغییر وارد شده، پس این تغییر به همه سرایت می‌کند. اما از کجا می‌گوئید که معلومات انسانی در ذهن انسان با هم مرتبط می‌شوند و یک شکل هندسی پیدا می‌کنند؟ ممکن است بعضی از این مجموعه‌های علمی با هم ارتباط پیدا کنند؛ مثلاً فیزیک با شیمی ارتباط داشته باشد و هر دو با بیوشیمی ارتباط داشته باشد، اما وجود هندسه خاصی برای همه علوم، احتیاج به دلیل دارد و به این سادگی نمی‌توان پذیرفت. مثلاً "نماز صبح دو رکعت است" و "سعدی کتاب گلستان را نوشت"، هر دو قضیه در ذهن ما موجود است اما ربطی با هم ندارند. نقصهای فراوانی وجود دارد که هر کسی در معلومات و یافته‌های خودش می‌بیند؛ مخصوصاً که گفته‌اند این ارتباط همیشه دو طرفه نیست و بعضی علوم مصرف‌کننده‌اند و همیشه تغییرشان تابع متغیرات دیگر است و ادعا شده که معرفت دینی هم از این قبیل است یعنی هر تغییری در سایر علوم به وجود آید، به معرفت دینی سرایت می‌کند؛ به عبارت دیگر معرفت دینی، طفیلی است!! بر این اساس باید گفت هیچ معرفتی در دین، ثبات ندارد اما متأسفانه بنفع هیچکدام از این ادعاهای بزرگ، استدلالی نشده است. اگر معرفت، شکل هندسی و جغرافیای خاصی دارد و هر چه وارد ذهن شود بر همه تأثیر می‌گذارد، پس از این طرف هم تأثیر می‌گذارد در صورتی که تحول معرفتهای دینی، تأثیری در علوم تجربی ندارد، گذشته از اینکه اصل وجود آن هندسه با آن کیفیت را اثبات نکرده‌اند.



دیدگاه ما

در رابطه با تحول "معرفت دینی"، عقیده ما این است که بعضی از معرفتهای دینی یا بهتر بگوییم بعضی از فهمهای ما نسبت به حقایق دینی، قابل تغییر است و آن در مواردی است که دلیل یقینی ندارد. گاهی شواهدی موجب ظنی نسبت به چیزی می‌شود. آن شواهد ممکن است تغییر کند و لذا ظن ما هم تغییر کند. آنچه معمولاً در فقه مطرح می‌شود مانند تغییر فتوا و... همه از قبیل همین تغییرات ظنی است؛ حتی عده‌ای فقه را "معرفت ظنی به احکام شرعیه" خوانده‌اند. بعضی از این تغییرات، در موارد بسیار نادری ممکن است در اثر تغییرات علوم هم باشد.

پس اولاً تمام معرفتها قابل تغییر نیست و تنها بعضی از معرفتها قابل تغییر است و در میان معرفتهای

دینی هم تنها آنچه دلیل یقینی ندارد، قابل تغییر است.

ثانیاً تغییر در همین معرفت‌های دینی ظنی هم اغلب اوقات، تابع تغییر در سایر علوم نیست بلکه اغلب دلایل دیگری دارد که از جمله آنها دست یافتن به دلیل معتبرتر در خود همان علم است. بعضی از معرفت‌های دینی از تغییرات، فی‌الجمله اثر می‌پذیرد و این مطلب، مورد قبول همه بوده است اما اولاً تغییر کل علوم و ثانیاً تغییر کل معرفت‌های دینی و ثالثاً اینکه این تغییرات، تابع تغییرات علوم (بویژه علوم تجربی) باشد، اینها سه ادعای بدون دلیل است که به هیچ وجه قابل اثبات نیست.

* این متن، برگرفته از سخنرانی استاد در اردوی دانشجویی تابستان ۷۵ است که متن کاملتر آن را می‌توانید در نشریه

«مصباح» مطالعه کنید.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

