



گزاره دهم:

نقد نظریه

«قبض و بسط تفویک شریعت»^(۱)

تلخیص از: دکتر رضا دینی

مقدمه

از لحاظ نظری و منطقی، تئوری قبض و بسط شریعت و به طور مشخص تر، هر سه رکن آن، غیر صحیح‌اند: رکن توصیفی "آن که می‌گوید همه معرفت‌ها و فهم‌ها و من جمله فهم‌های دینی در تحولند، بر خلاف واقع است. رکن تبیینی "آن که می‌گوید این تحول فهم‌ها ناشی از آن است که هر فهم دینی با همه فهم‌های بشری گره خورده است، تحلیل نادرستی ارائه می‌کند. و توصیه این مقالات نیز غیر منطقی است که با روری فهم دینی را در هر چه بیشتر انباشتن ذهن از معلومات بشری می‌داند به طوری که در هر فهمی از کتاب و سنت سراسر معرفت بشری حاضر است، به عنوان مثال، مجتهد در استنباط احکام شک در رکعات نماز، باید کوانتیم مکانیک بداند!

اما حساسیت در مورد نظریه قبض و بسط، نه از جهت بطلان ادعاهای آن است که در این صورت باید آن را همچون بسیاری نظریه‌های غیرجدی دیگر، بحال خود رها می‌نمودیم، حساسیت، ناشی از امور دیگری است که ذیلاً بیان خواهیم کرد:

الف) تفسیر به رأی

لازمه نظریه قبض و بسط، التزام به "تفسیر به رأی" به نحوی وسیع در متون کتاب و سنت است. وقتی بنا شد کتاب و سنت را چه از لحاظ مفاهیم و مفردات و چه بلحاظ قضایای تصدیقی آن در پرتو نظریات غیردینی که بیشتر آنها صبغهٔ ظنی دارند، بفهمیم در واقع، "تفسیر به رأی" را به وسیع‌ترین نوع آن ملتزم شده‌ایم. اگر تئوریهای امروز گفتند انسان از نسل میمون است، همه جا در قرآن، «انسان» را اینطور می‌فهمیم. فردا هم اگر ادعای دیگری کردند، باز آن را به قرآن نسبت بدهیم، در حالی که تفسیر برای، عقلاً و شرعاً ممنوع است. تفسیر کلام شارح، ممنوع نیست اما تفسیر آن براساس ظنّیات علوم، صحیح نیست چون نسبت دادن اموری به کتاب و سنت که در دین نیست، تحریف دین است.

ب) لغو شدن "شریعت" و مراجعه به کتاب و سنت

بر اساس مقالات قبض و بسط، اصلاً نزول شرایع و مراجعه به کتاب و سنت، بی دلیل و لغو می‌شود. در جایی گفته‌اند تشخیص نیازهای فردی و جمعی بشر با علوم اجتماعی است و در جایی دیگر اینکه مفاهیم و مفردات شریعت و تصدیقات آن همگی بر اساس معارف دیگر بشری یعنی همین علوم تجربی و... تفسیر و تبیین می‌شوند. و معارف مربوط به کتاب و سنت، جزء علوم مصرف کننده است که مطالب خود (یعنی نظریات یا مفاهیم و مفردات) را وامدار علوم مولّد همچون ریاضی، فیزیک، شیمی، و فلسفه و... می‌باشد. اگر علوم اجتماعی نیازهای ما را تشخیص می‌دهند و علوم مولّد بشری، همه انواع فهم کتاب و سنت را در قبضه گرفته‌اند، پس کتاب و سنت به چه کاری می‌آید و رجوع به آنها چه ضرورتی و بلکه چه توجیهی دارد؟! زمانی کتاب خدا "نور" است که خود با ما سخن بگوید، دردهایی را مطرح کند که انسان مادی مشغول به خوراک و پوشاک و شهوت جنسی از آن غافل است، و سپس راه چاره را هم نشان دهد. اگر در کتاب خدا خواندیم که در انسان، روحی از او نفع شده است، نگوئیم علوم طبیعی وجود روح مجرد را اثبات نکرده بنابراین آن را به معانی متناسب با ماده، حمل کنیم. وقتی در باب احکام خواندیم "نوم" در حال جنابت، روح رامکذّر می‌کند و بعضی عوارض جسمی هم ممکن است برجای گذارد، نگوئیم علوم عصری چنین چیزهایی را تأیید نکرده پس آنها را باید به نحوی به معانی دیگر حمل کرد یا اصلاً کنار گذاشت.



مدّعی ما این است که کلام خدا و اولیاء او، خود با ما سخن می‌گویند. ادله عقلی تا جایی که سخنی را به نحو قطعی معنا کنند، از پذیرش آن چاره‌ای نیست. اما این ربطی به ظنیات علوم طبیعی ندارد.

اینکه معارف دینی (متجلی در مثل فقه و تفسیر و اخلاق) سرایا مصرف کننده‌اند، و علوم بشری دیگر مثل ریاضی و فیزیک، مولدند، کاملاً نادرست است و همینطور این نظر که علوم امروز با تئوریهای خویش، معنای عبارات کتاب و سنت را تغییر می‌دهد، برپایه نظری کاملاً خطایی استوار است. تحلیلهای زبانی ایشان تا آنجا که به زبان طبیعی در مقابل زبان مصنوعی علوم مربوط می‌شود، سخت ناهنجار و خام‌اند.

ج) ترویج شکاکیت

یکی از توالی نظریه قبض و بسط، ترویج شکاکیت تمام عیار است. وقتی همه فهم‌ها را نقدپذیر می‌دانید و اینکه هیچ فهمی مقدس نیست، و همه فهم‌ها در تحولند و همه فهم‌ها با هم مرتبطند به طوری که هر کشف نوینی یا مؤید آن فهم یا مضعف آن است و بهر حال بی طرف نیست و هر دو امر بیگانه‌ای، ممکن است فردا در ظلّ تئوری خاصی آشنا شوند، پس جای هیچ گونه فهم یقینی در هیچ موردی وجود ندارد. وقتی انسان سربه فکری سپرد، چرا از لوازم آن استتکاف می‌کند؟

د) سست نمودن پایه‌های اجتهاد و تقلید در احکام

بر پایه این نظریه اجتهاد مجتهدانی که طبیعت‌شناسی و جهان‌شناسی و انسان‌شناسی خود را منتخّح نکرده‌اند، قابل اعتماد نیست. و مراد ایشان این نیست که آراء آنان در باب طبیعت‌شناسی یا انسان‌شناسی، قابل اعتماد نیست، بلکه در احکام فقهی همچون «شک در رکعات نماز» و «حکم ایام استظهار حائض»! و امثال آن نیز چنین اعتمادی وجود ندارد. زیرا هیچ فقیهی یافت نمی‌شود که در همه علوم طبیعی و فلسفه و عرفان، به نظریات متّحقی رسیده باشد.

بنابراین فعلاً هیچ فقیهی نداریم که فقهش و فتوایش قابل اتّباع باشد!!

فصل اول:

تبیین موضوع بحث

گفته‌اند که طرح صحیح مسأله نیمی از حلّ آن است، و ظاهراً باید اضافه کرد که گاه نیز تمام حلّ آن! است. در نظریه قبض و بسط تئوریک شریعت اگر نظریات مختلفی که خلط شده‌اند از هم متمایز شوند و از ابهام‌گویی پرهیز شود، تا حدّ زیادی نزاع بر خواهد خاست و روشن می‌شود که این نظریه یا مفید هیچ امر نو و



بلکه قابل توجهی نیست و یا مدعای بزرگی است که از هیچ دلیلی هم برخوردار نیست.

مراد مقالات قبض و بسط از «معرفت دینی»، معرفتهای حاصل از کتاب و سنت و مراد از فهم دینی نیز فهم حاصل از کتاب و سنت است اما این اصطلاح مناسب نیست. منحصر ساختن معرفت دینی در خصوص آنچه از کتاب و سنت فهمیده می‌شود، هیچ دلیلی ندارد. مثلاً چگونه می‌توان تصدیقات مستقل عقلی از امور دینی مربوط به مبدأ و معاد را از حیطه معرفت دین خارج ساخت؟!

معرفت دینی منحصر در فقه و تفسیر نیست و متون شریعت، همه در یک سطح نیستند. ممکن است مفاد آیه‌ای از قرآن، متضمن نکته‌ای اصولی باشد. نباید توهم شود چون اصول، مقدمه فقه است پس جزء معرفت دینی نیست. این گمان واهی از آنجا حاصل آمده است که فقط فقه و تفسیر را مربوط به تفسیر شریعت دانسته و غفلت شده است که متون شریعت در سطح واحدی نیست؛ شریعت، هم نسبت به افعال مکلفین حکم دارد (که مربوط به فقه می‌شود) و هم نسبت به چگونگی تحصیل معرفتهای دینی درباره مبدأ و معاد و احکام که جزء فقه نیستند بلکه بخشی از آن مربوط به علم اصول و بخشی به کلام و غیره است.

توصیف: ادعای تحول همه جانبه معرفت دینی

آقای سروش معتقد است که تمامی معارف دینی (و غیردینی) در تحولند با همین کلیت و عمومیت!! موضوع تحول چیست؟ آنچه متحول می‌شود، آیا مجموع یک رشته معرفتی خاص است یا مفاهیم و گزاره‌های واقع در یک معرفت؟ وقتی می‌گوئیم همه معارف در تحولند آیا مراد این است که همه رشته‌های معرفتی مثل ریاضیات و نجوم و فلسفه و فقه و امثال آن بعنوان مجموعی از قضایا و مفاهیم در تحول است یا گزاره‌ها و قضایا و مفاهیم بکار رفته در این معارف؟

فرق این دو بسیار است؛ در یکی، به تحول تک تک قضایا و مفاهیم نظری نداریم و اما در احتمال دوم وجود حتی یک قضیه ثابت در ادوار تاریخی مختلف، بطالان این دعوی که «همه معارف در تحولند» را آفتابی می‌سازد. باید معلوم باشد که مدعا چیست؟ مطالب نویسنده، از این جهت، ضد و نقیض است. در ابتدا مدعای مقالات قبض و بسط، تحولی عام در همه قضایا و تک تک اجزاء علوم است اما به تدریج سخن از تحولات مجموعی یک علم (نه تک تک گزاره‌ها)، پیش آمده است.

از طرف دیگر تحول شاخه‌های معرفتی بنحو مجموعی، امری بدیهی بوده است. ولی این به هیچوجه متضمن تغییر سایر قضایا در دلالت و یا در کیفیت اثبات نیست. فرض کنیم هندسه امروز ۱۰۰۰ قضیه دارد. اگر فردا قضیه‌ای به این مجموع اضافه شود، هیئت اعتباری مجموع، متحول می‌شود و لکن این گونه تحولات هیچ



ارتباطی به دگرگونی هزار قضیه اول ندارد و با آن مدعا که همه فهم‌ها در سیلان است مناسبتی نخواهد داشت.

مرحله تبیین: ارتباط همه جانبه معرفت دینی با سایر معارف بشری

مقالات قبض و بسط سرتحول معرفت دینی را ارتباط همه جانبه آن با سایر معارف می‌داند بگونه‌ای که اگر تحولی در آن معارف خارجی رخ داده، معرفت دینی را نیز متحول می‌سازد. در واقع، ادعا می‌شود که ملازمه‌ای دو طرفه بین تحول در معارف دینی و تحول در سایر معارف وجود دارد و هر تغییری که در معارف دینی رخ دهد ناشی از تغییری است که در معرفتی خارج از دایره معارف دین رخ داده و هر تغییری در معارف بیرون دینی نیز بالاخره منجر به تغییر در معارف دینی می‌شود. اما می‌دانیم که کلیت این ملازمه از هر دو طرف مخدوش است

معرفت‌شناسی دینی

معرفت‌شناسی، معرفتی است درجه دوم که موضوع آنرا معرفتهای درجه اول تشکیل می‌دهد. مراد از معرفت درجه اول، معرفتهایی است که موضوع آن، امور جهان خارجی اعم از طبیعت و غیرطبیعت است. معرفت دینی (یعنی فهم کتاب و سنت) هم معرفتی درجه اول است که موضوع آن، کتاب و سنت است اما معرفت‌شناسی دینی، معرفتی است که موضوع آنرا معرفتهای دینی تشکیل می‌دهد

مراد آقای سروش از معرفت دینی، معرفتی است که هویت جمعی تاریخی دارد. فقه فی المثل، علمی نیست با یک سری مسائل خاص، بلکه مجموعه آراء صحیح و سقیم است که در طول تاریخ مطرح شده است و گفته‌اند که موضوع معرفت‌شناسی دینی گرچه آراء صحیح و سقیم هر دو است، اما مراد آرائی است که روش‌مند و مضبوط باشند.

اما متأسفانه هیچ کوششی در توضیح «روش مندی» و «مضبوطیت» نمی‌نماید و روشن است که بدون داشتن معیاری روشن در «روش مندی»، این قید لغو و بی حاصل خواهد بود. «مراجعه به کتاب و سنت» هم کلامی مبهم است؛ گروههای التقاطی در این چند دهه اخیر کتب خویش را مملو از آیات قرآنی و خطابه‌های نهج البلاغه ساخته‌اند، آیا همین مقدار شرط «مراجعه به کتاب و سنت» و «روش مندی» را ارضاء می‌کند؟ پس مراجعه روش‌مند و مضبوط به کتاب و سنت چه معنایی دارد؟ هر ضابطه‌ای که بیان شود می‌توان گفت (بنابر رأی ایشان) که این «فهم»، خود مبتنی بر مقدمات دیگری است و تصمیم بر صحت و بطلان آن مربوط



به معرفت‌شناسی دینی، است و لذا قید «مضبوط و روش‌مند» در کلام ایشان فاقد هر گونه معنی و تفسیر خواهد بود.

«روشمندی»، قیدی است که معرفت‌شناس را وارد صحنه قضاوت می‌سازد و او را از تماشاگری به بازیگری می‌خواند! معرفت‌شناس تا دست به قضاوت نبرد و معرفت «روش‌مند و مضبوط» را از غیر روش‌مند و مضبوط جدا نکند، موضوع بحث خویش را تنقیح نکرده است، حال آنکه دادن ضابطه برای «روش‌مندی»، عین درگیر شدن در معرفت دینی است، یعنی خود، بخشی از معرفت دینی است. بنابراین آن تقابل محکمی که آقای سروش بین معرفت دینی و معرفت‌شناسی دینی، دیده‌اند لاقلاً بنا بر ضوابط خودش مخدوش است. ایشان در معنای «روش‌مندی»، گفته‌اند:

«... گیریم که کسی در شیطان دانستن میکرب یا در تفسیر مس شیطان و پیدایش صرح خطا کرده باشد و این رای تفسیری خود را بر اندیشه‌هایی نادرست بنا نهاده باشد، ولی مگر خطاها جزء «علم» نیست؟ و مگر بحث ما بر سر علم‌شناسی و معرفت‌شناسی نیست؟ مگر این معرفت‌شناسی به معرفت‌های موجود و محقق نظر نمی‌کند کافی است که خطایی روش‌مند باشد تا متعلق به پیکره علم محسوب شود...»

سؤال اساسی این است که اگر شیطان دانستن میکرب (بدون هیچ مدرکی از آیات و روایات و بلکه با وجود مدارک بسیار برخلاف آن) فهمی روش‌مند و مضبوط است، پس کدام فهم، روش‌مند نیست؟^{۱۹} و ایشان با این قید چه مواردی را از دایره بحث خارج می‌کنند؟

بحث از اینجا شروع شد که ایشان برای استدلال بر مدعای خویش که «علوم همه با هم در ترابطند» به استقراء پناه برد تا از موارد جزئی، مدعایی کلی استنباط کند. حال اشکال این است که اگر مدعا، ترابط واقعی علوم با یکدیگر است، مثالهای مذکور هیچگاه فردی جزئی برای این مدعا نیست. تا ثابت نشود که «فهم قرآنی شیطان» واقعاً مبتنی بر «فهم میکرب» است! اگر معرفت‌شناس در صدد اثبات ادعای کلی به مصادیق خاص است، باید در این موارد از تماشاگری دست برداشته و خود به قضاوت و بازیگری بپردازد و الاً استقراء، ناتمام خواهد ماند. اینجا نمی‌توان گفت که شأن معرفت‌شناس این نیست که به جزئیات بپردازد؛ فرض این است که او در مقام استقرائی است که جز با جمع آوری جزئیات حاصل نمی‌شود. و الاً مثل آن ماند که کسی برای اثبات «انبساط فلزات در گرما» به انبساط آب جزئی تمسک کند. برای اثبات جزئی بودن یک مصداق باید ثابت شود که واقعاً «فهم شیطان» مرتبط با «فهم میکرب» است و این، عین درگیر شدن در موارد جزئی و نزاعات درون معرفتی است.



فصل دوم:

ارزیابی ادعای تحول مستمر همهٔ معارف دینی:

این چنین مدعایی را چگونه می‌توان اثبات کرد؟ جز استقراء تام و در جمیع ادوار، راهی دیگر وجود ندارد و این کاری است که تحقیقاً صورت نگرفته است.

نویسنده، تحولی عام مطرح می‌سازد، اما بجای استدلال و استقراء به آوردن چند مثال اکتفاء می‌کند. ایشان صرف وجود تحولی در بعضی موارد را برای اثبات مدعای خویش کافی دیده‌اند، در حالی که با هیچ معیاری نمی‌توان کلیت آن مدعا که تحول عام در همهٔ فهم‌های دینی است، را با ذکر چند شاهد جزئی و در برخی فهم‌ها، اثبات نمود. پس اولین اشکال مدعی ضعف استدلال بلکه فقدان استدلال است.

اشکال دیگر، اینکه مراجعه‌ای نه چندان پرزحمت، به معارف مختلف دینی از فقه و تفسیر و غیر آن نشان می‌دهد که برخی «فهم‌ها» از صدر اسلام تا کنون ثابت باقی مانده است (گرچه برای نقض آن مدعای کلی یک مورد جزئی هم کافی است) احکامی از ارث و دیات و حدود و خمس و زکوة و نماز و روزه مخصوصاً در قرآن کریم جای هیچگونه اختلافی نبوده است. (کلیات این احکام نه جزئیات).

نمی‌گوئیم که ممکن نیست معلومات پسین، معلومات پیشین را کاملتر کنند و فهم سابق را متکاملتر سازند، بحث ما در وقوع آن به نحو کلی است. تحول در حیثیتی از حیثیات فهم یک مسأله، عین کاملتر شدن فهم حیثیت دیگر آن نیست

از این مقدمه صحیح که فهم ما از کل شریعت ناقص است، نمی‌توان این نتیجه غلط را گرفت که هر آنچه که از شریعت هم می‌دانیم در پرتو یافته‌های آینده دگرگون می‌شود و رنگی دیگر می‌یابد. ملازمه‌ای در کار نیست. کاملاً معقول است که فهم ما از کل شریعت به عنوان یک مجموعه، تکامل یابد و لذا تصویر روشن‌تری از شریعت بیابیم و در عین حال یافته‌های سابق، از حیث مفهوم و صدقشان، ثابت و باقی باشند و هریک از گزاره‌های سابق ولا حق از حیثیتی و موضوعی مخصوص حکایت کنند و مانعی ندارد که گزاره جدید در کنار گزاره قدیم بنشیند بدون آنکه در آن، تغییری ایجاد کند نه مفهوماً و نه صدقاً. مثلاً قضایای بسیاری در طول تاریخ یک علم بر مجموعه قضایای سابق افزوده شده و لکن آیا معنای قضایای سابق را تغییر داده است؟ بعضی نظریات یا قضایای خاص ممکن است تحولی در این علم ایجاد کنند و لکن کلام در کلیت مدعا



است که «هر مجهولی که معلوم می‌شود، هندسه معرفت را دگرگون می‌سازد و با این دگرگونی تک تک اجزا سابق مدلول و معنای دیگر می‌یابند» چنین مدعایی هیچ دلیلی ندارد.

مثلاً کسی که از وام‌های دوستش با خبر است اما از درآمدهای وی خبر ندارد چه نسبت به «وضع کلی» وی تصویری نادرست دارد ولیکن آنچه می‌داند به همان مقدار حق است. با یافتن میزان درآمدهای وی، در فهم «کل وضعیت» او دگرگونی رخ می‌دهد ولیکن فهم او از وام‌های دوستش تغییری نمی‌کند. تمام کلام در همین نکته اخیر است. فهم این نکته که شخص چه مقدار در آمد دارد، چه تاثیری بر فهم مقدار وام‌های وی دارد؟ آری اگر اطلاعات دیگری را واسطه قرار دهیم، مثلاً بدانیم نیمی از در آمد شخص، صرف پرداخت وام‌های او می‌شود، علم به کمیت درآمد شخص، در علم به میزان وام او موثر است. ولیکن این مثال نمایانگر وضع در معارف دینی و معارف بشری نیست. چه اینطور نیست که همیشه گزاره جدید تازه وارد، با گزاره‌های سابق واقعاً مرتبط باشد، بطوری که ثبوت آن، گزاره‌های سابق را نیز به نحوی متحول سازد و ادعای ارتباط همه گزاره‌ها با یکدیگر، بر مجموعه‌ای از مجازات و استعارات مبتنی است که به هیچ وجه ادعا را ثابت نمی‌کند.

معرفت‌شناسی دینی و ادعای تکامل در معرفت دینی

در مقالات «قبض و بسط» ادعا شده که معرفت دینی، چون سایر معارف در تکامل است، و با پیش رفتن کاروان سایر معارف، فهم دینی متکاملتری نصیب آدمیان می‌شود.

ادعای تکامل معرفت دینی و غیر دینی با دید معرفت‌شناسانه (که مدعای مقالات قبض و بسط است) سازگار نیست. ادعای تکامل معرفت دینی، مبتنی بر اثبات این نکته است که معارف دینی متأخر، از معارف دینی قبلی به واقع، نزدیک‌ترند و این قضاوتی است مربوط به معارف دین. حال آنکه معرفت‌شناس - اینطور که در تعریف آقای سروش آمده است - با قضاوت در صحت و بطلان آراء مربوط به معرفت درجه اول، سروکاری ندارد. بدون ورود در صحنه بازی، چگونه ممکن است معرفت‌شناسی به کاملتر یا صحیح‌تر بودن آراء جدید حکم کند. نظیر همین مطلب در حکم به تکامل معارف غیر دینی هم جاری است. معرفت‌شناسی، به این اصطلاح خاص را، توان اثبات تکامل معارف اعم از دینی و غیر دینی نیست.

اکنون به وقوع تکامل در واقع، نظر نداریم. فرض کنیم تمام معارف، در واقع در تکامل اند، کلام در این است که آیا معرفت‌شناس می‌تواند اثبات تکامل در معارف بکند یا نه ؟



بعضی گمان برده‌اند که این اشکال مبتنی بر آن است که «کمال» یک تئوری را به معنای «صحت» بدانیم و حال اینکه چنین نیست. کمال در رئالیزم یک معنا می‌دهد و در اپریشنالیزم و اینستر و منتالیزم معنای دیگری، ابزار انگاران با اینکه از کمال تئوریه‌ها سخن می‌گویند اما به صحت آنها نمی‌اندیشند. آنچه برای اینان مهم است کارایی و موفقیت است نه صحت، معنای «کاملتر بودن» بستگی به آن دارد که در علم کدامیک از مفروضات متافیزیکی را گردن نهیم، رئالیزم یا آن دو؟

این گمان ناشی از عدم تدبر در اصل اشکال است. «کمال» را به هر معنا که بگیریم اثبات اینکه تئوریه‌های جدید خارجی (فعلی)، کاملتر از تئوریه‌های سابق‌اند، خود قضاوتی در درون آن علم است. اینکه تئوری نسبت کاملتر از تئوری جاذبه نیوتونی است، قضاوتی در علم است. چه کمال را به معنای رئالیستی آن تفسیر کنیم و چه به معنای ابزار انگارانه، و ثانیاً اینکه «کمال» را به چه معنایی تفسیر کنیم نیز قضاوتی است خارج از معرفت‌شناسی، که در اثبات «کاملتر بودن» معارف جدید بدان نیازمندیم. پس در هر صورت معرفت‌شناس در ادعای تکامل علوم و معارف دینی و غیر دینی، به دو قضاوت دست می‌زند. نخست، ارائه معنایی برای «کمال» و اثبات اصل امکان کاملتر بودن تئوریه‌های متأخر، دوم، اثبات اینکه تئوریه‌های پیشنهاد شده در ظرف علوم، از سابقتر، کاملترند

فصل سوم:

ترابط عمومی معارف

نظریه قبض و بسط سر تحول و تکامل فهم دینی را در ارتباط همه جانبه معارف مختلف بشری می‌داند. نویسنده در مقالات دو طریق کاملاً مختلف پیش گرفته‌اند. طریق اول، بیان موارد متعدد از امثله تاریخی است.

از جمله از تفسیر «پرتوی از قرآن» نقل کرده‌اند که «شاید مس شیطان اشاره به میکربی باشد که در مراکز عصبی نفوذ می‌یابد...» و از معاد جسمانی بر مسلک ملاصدرا (قدس سره) سخن به میان آورده‌اند که این مسلک بر مقدمات عدیده عقلی استوار است و صدرا از همه این مقدمات کمک گرفته تا فهمی خاص از مسأله معاد را بنا سازد.

روشن است که استدلال به این نمونه‌های تاریخی برای اثبات ترابط معارف، خطا است. اینکه عالمی از دین، فهم خویش را بر یافته‌های علمی عصر خود، مبتنی ساخته باشند و مثلاً مفسری، فهم خویش از «شیطان» را بر «میکرب» بنا نهاده، اثبات نمی‌کند که واقعاً فهم «مس شیطان» که در قرآن وارد شده، مبتنی بر



شناخت میکرب و دیگر عوامل مادی باشد. در مثال معاد جسمانی ملاصدرا هم قضیه از این قرار است. صرف اینکه این حکیم بزرگ اسلامی، فهم خویش از معاد را مبتنی بر مقدماتی فلسفی قرار داده، ثابت نمی‌کند که فهم معاد واقعاً بر این مقدمات مبتنی است. مدعای معرفت‌شناس اگر ترابط واقعی و منطقی بین معارف است، باید به مواردی که این ربط در آنها برقرار است رجوع کند و با آوردن نمونه‌هایی از این ارتباط که در موارد جزئی برقرار است، بنحو استقرایی، تعمیمی کلی قائل شود و همه معارف را با یکدیگر در ترابط ببیند. گرچه این استقراء هم ناتمام است و نتیجه آن، ترابط همه معارف باهم نیست. معرفت‌شناسی که با استقراء می‌خواهد مدعایی کلی را اثبات کند، باید مصداق همین مدعا را بیابد. اگر مدعا، ترابط واقعی معارف است، باید چنین ترابطی را در موارد جزئی نشان دهد. و معقول نیست که به بهانه معرفت‌شناسی، دامن خویش را از بحث در جزئیات، برگیرد و مدعی شود که معرفت‌شناس را با صحت و سقم معرفت‌های درجه اول کاری نیست!! این همان قضیه کوسه و ریش پهن است! معنای استقراء اصلاً همین است که از جزئیات به تعمیمی کلی برسیم و اگر تعمیم کلی «ترابط واقعی بین معارف» است، راهی جز این برای معرفت‌شناس نیست که به بحث‌های درجه اول رجوع کند و قضاوت نماید تا مصادیقی از ارتباط واقعی بین معارف بیابد.

در اینجا تنها مفزیه که برای ایشان وجود دارد، این است که بگویند مدعا ترابط واقعی بین معارف نیست تا اثبات استقرایی آن، معرفت‌شناس را ملزم به قضاوت از نوع معارف درجه اول سازد؛ بلکه مدعا «مطلق ترابط» است چه از نوع منطقی و واقعی و چه از نوع روانی و چه از سایر انواع ارتباطات.

این راه خود مستلزم اشکال اساسی دیگری است که اصل نظریه را عقیم می‌کند، چه آنکه غرض اصلی ایشان، توصیه‌ای است که رکن سوم این نظریه را تشکیل می‌دهد:

یعنی اینکه نوشدن معارف دینی بستگی به نوشدن سایر معارف بشری عالمان دین، دارد و تا عالمان دینی، انسان‌شناسی و کیهان‌شناسی خویش را نوتسازند انتظاری نمی‌توان داشت که معرفت دینی متناسب با عصر حاصل کنند و لذا در مقابل پرسش‌های نو همان پاسخ‌های کهن را تکرار خواهد کرد. واضح است که این توصیه، زمانی معنا دارد که ترابط واقعی و منطقی بین معارف را اثبات کرده باشند و الا چگونه توصیه به فراگرفتن امور نامربوط، معقول خواهد بود؟ اینکه برخی از عالمان بی‌هیچ دلیلی، معارف دینی را به معارف غیر دینی مربوط ساخته‌اند، چه مبنایی برای توصیه به فراگرفتن آن معارف غیردینی خواهد بود؟

مدعای آقای سروش دائماً تغییر می‌کند. یافتن روابط روان‌شناختی که نشان می‌دهد چه عوامل روانی، دو دسته معلومات را به هم مرتبط ساخته است با یافتن روابط منطقی و واقعی بین معلومات، تفاوت آشکاری



دارد. اولی به هیچ وجه منجر به بایدهای تبیین‌گر و توصیه‌ی معرفت‌شناختی نمی‌شود به خلاف روابط منطقی و واقعی از نوع دوم.

دلیل استقرایی که آقای سروش بر مدعای خویش آورده‌اند (علاوه بر نقایص مختلف دیگر) معرفت‌شناس را وارد در صحنه‌ی قضاوت در صحت و سقم آراء جزئی می‌سازد و لذا کافی نیست که فقط نقل کنیم که فی‌المثل ملاصدرا اثبات معاد را بر این مقدمات مبتنی ساخته، بلکه باید اثبات کنیم که فی‌الواقع اثبات معاد، مبتنی بر این مقدمات است. همین‌طور در مورد تفسیر «مس شیطان» و امثال آن. بنابراین دلیل استقرایی ایشان (به عنوان دلیلی معرفت‌شناسانه) فاقد کارایی است و با یکی از دو محذور مواجه خواهد شد.

برهان یا حدس ظنی؟

در مواضع مختلفی از مقالات «قبض و بسط» آقای سروش مدعی‌اند که این نظریه منطقی‌تاً برهان‌پذیر است. اما بتدریج در نوشته‌های بعدی، دیگر تأکید بر برهانی بودن مدعا، نداشته و آنرا تنها یک تصویری می‌نامد.

ارتباط معارف به دلیل "وحدت روش اثبات"

ایشان گفته است که بسیاری از معارف، در "روش اثبات" متحدند و در عین حال، خود با یکدیگر در مسائل، داد و ستدی دارند، پس همه‌ی معارف با یکدیگر مرتبطند.

در این کوشش جدید، آقای سروش مرتکب دو خطای اساسی شده‌اند:

اول آنکه، وحدت در روش اثبات با مدعای قبض و بسط که "همه‌ی معارف با یکدیگر مرتبطند،" فاصله‌ی بسیار دارد. «ارتباط معارف با یکدیگر» یعنی ارتباط در "عالم ثبوت" اما ادعای اخیر وی، سخن از ارتباط در "عالم اثبات"، آنهم به معنای اتحاد در روش اثبات است. اگر گفتیم دو قضیه "سعدی در قرن هفتم بود" و «ناپلئون در واترلو شکست خورد» با هم مرتبطند، بی‌هیچ تردید مراد، ارتباط مضمون این دو قضیه است نه کیفیت روش اثبات.

از این گذشته به نظر می‌رسد مدعای «قبض و بسط» صراحتاً بر خلاف این نکته است. مدعا در آنجا ارتباط ثبوتی بین معارف بوده است نه اثباتی. من به ذکر دو مورد بسنده می‌کنم:

یکی اینکه آقای سروش در مقام اثبات منطقی ترابط بین معارف از پارادکس تأیید کمک گرفته‌اند. اینکه یافتن گاوهای زرد، مؤید «سبز بودن برگها» است. این بیان، ارتباط واقعی و ثبوتی بین قضایا را می‌خواهد



ثابت کند. و اصلاً اتحاد روش اثبات چه احتیاجی به مباحث دامنه دار پیرامون تأییدهای پارادکسی داشت! کسانی که مثلاً به روش تجربی در علوم طبیعی معتقدند و روش تجربی را با استقراء یا احتمالات یا امور دیگر، مزدوج ساخته و به قضایای کلی دست می‌یابد، دیگر چه بحثی پیرامون تأییدهای پارادکسی به این معنا می‌توانند داشته باشند؟ پارادکس همپل، هم هیچ ربطی به مسأله وحدت روش اثبات ندارد. اصلاً کلام ایشان - یعنی ربط روش اثبات - ربطی به مفاد پارادکس همپل ندارد.

ثانیاً ایشان مدعی شده‌اند اگر کسی تأیید کند که "برگ سبز است"، همان روش که او را به این نتیجه رسانده، وی را ملزم می‌کند که بپذیرد "گاو زرد است" و یا "عسل شیرین است" و این را بیان دیگری از مفاد پارادکس همپل دانسته‌اند.

خطای فاحشی که ایشان مرتکب شده‌اند این است که هیچگاه پذیرفتن یک روش بدون ضمیمه مشاهدات، انسان را به مفاد قضیه‌ای خاص رهنمون نمی‌شود. فرض کنیم همه، استقراء را پذیرفته‌ایم و آن را بعنوان معیار و روش اختیار کرده‌ایم، و فرض کنیم با این روش، یافته‌ایم که «همه برگها سبزند» این مفروضات هیچگاه، نه ثابت می‌کنند که «گاوها زردند» و نه آنرا تأیید می‌کنند (با غمض نظر از بیان همپل). برای اثبات یا تأیید این قضیه کلیه، باید علاوه بر وحدت معیار و روش، مشاهده گاوهای زرد درخارج را نیز ضمیمه کنیم. فقط در آن صورت است که وحدت روش، ما را ملزم می‌کند که بپذیریم «گاوها هم زردند»، والا صرف اینکه «برگها سبزند» و صرف اینکه استقراء را به عنوان روش عام پذیرفته‌ایم هیچگاه منتج این نیست که «گاوها زردند». اصلاً تمام غرابت تأییدهای پارادکسی هم در همین بوده که شواهد به ظاهر بیگانه‌ای مثل برگ سبز، بتواند اثبات کند که «گاوها زردند» و الا اثبات یا تأیید هر قضیه کلیه مثل «برگها سبزند» و «گاوها زردند» به مصادیق مستقیم خود تحت روش واحد (مثل استقراء یا حساب احتمالات یا مثل آن) احتیاج به بحثی نداشت.

به بیان روشن‌تر، اگر مفاد پارادکس همپل، همین وحدت روش اثبات بود، در این صورت معنای پارادکس در مورد دو قضیه «همه برگها سبزند» و «همه گاوها زردند» این بود که «به هر روشی که ثابت یا تأیید کردیم همه برگها سبزند، به همان روش ثابت یا تأیید می‌کنیم که گاوها زردند» و بنابراین اگر به استقراء ثابت کردیم برگها سبزند به همین استقراء ثابت می‌کنیم گاوها زردند. یعنی در صورت یافتن گاوهای زرد و فقدان گاوهای غیر زرد در برهه‌ای از زمان حکم می‌کنیم که همه گاوها زردند. معلوم نیست که کجای این بیان، پارادکسیکالی است که آن را "پارادکس همپل" نام نهاده‌اند. و اگر مفاد پارادکس همپل، این بود، اینهمه نزاع



بر سر صحت آن چه وجهی داشت؟!

خطای بزرگ آقای سروش این است که گمان کرده پذیرفتن روش و معیار اثبات قضیه‌ای مثل «هر برگ سبز است»، ما را ملزم می‌کند که بگویید «هر گاوی زرد است» در حالیکه ملازمه‌ای نیست و احتیاج به مشاهده گاوهای زرد است. همه تأکید ما بر این است که وحدت روش اثبات در قضایا، منتج این ترابط نیست. شاهد دوم، اینکه ایشان علاوه بر «پارادکس تأیید» گفته‌اند که از منظر «علیت»، همه چیز با هم مرتبط است، شیرین بودن شکر و شور بودن نمک و سیاه بودن کلاغ و امثال آن.

این گفته آقای سروش، خود خلطی بین عالم معلومات و عالم خارج است، سخن در ربط معلومات بود نه در ربط اشیاء خارجی با یکدیگر و لکن این نکته را ثابت می‌کند که مدعا صرف وحدت روش اثبات نبوده است. پس «وحدت روش» اثبات قضایا ربطی به ترابط خود «قضایا» ندارد و این عجیب و بیمعنی است که ابتدا ادعا شود که «معارف با هم مرتبطند» و بعد (بی هیچ قرینه‌ای) بگوید مراد، این بوده که «روش اثبات» معارف مختلف، یکی است! مضافاً اینکه مدعای اولیه مقالات قبض و بسط، ترابط واقعی معارف بود نه وحدت روش اثبات آنها.

اشکال دوم اینکه غرض اصلی ایشان از ادعای ارتباط معارف با یکدیگر، اثبات این نکته بود که از سر تحول معارف دینی - و غیر دینی - پرده برگیرند و توصیه به نوشتن معارف دینی از طریق فراگرفتن معارف غیر دینی کنند. حال ببینیم وحدت روش اثبات در قضایا، تا چه حدی به این هدف کمک می‌کند. وحدت روش اثبات و یا ابتدای قضایا مختلف در اثبات به روشی خاص، تنها تحول این قضایا را در پرتو تحول در روش اثبات تضمین می‌کند نه بیشتر. در حالیکه بیشتر تحولات در معارف بیرون دینی، نه در روش اثبات و بلکه در مضامین اثبات شده است. و از آنجا که نفس مضمون اثبات شده با معارف دینی مرتبط نیست (یعنی دلیلی بر آن نیست) پس تحول آنها نباید مستلزم تحولی در معارف دینی باشد.

این نکته را با مثالی روشن می‌کنم: دو قضیه «سعدی در قرن هفتم بود» و «ناپلئون درواتر لو شکست خورد» را در نظر بگیرید. فرض کنیم تابحال طبق نقلهای متعدد گمان می‌کردیم که «سعدی در قرن هفتم بود» و لکن به شواهد دیگری برخوردیم که صدق این گزاره تاریخی را زیر سؤال می‌برد و یا بلحاظ قوت خویش، آن را ابطال می‌کند. واضح است که این تحول در فهم تاریخی گزاره «سعدی در قرن هفتم بود»، فهم ما را از قضیه «ناپلئون در واتر لو شکست خورد» تغییر نمی‌دهد و همینطور هیچ فهم تاریخی دیگری را که مضموناً با گزاره فوق مختلف است. تنها زمانی تحول در فهم قضیه اول، تحول در فهم قضیه دوم را در بر



خواهد داشت که این تحوّل ناشی از تحوّل در روش اثبات آن باشد.

تحوّل درفهم یک حقیقت (مثل وجود سعدی در قرن هفتم) همیشه ناشی از تحوّل در روش اثبات این حقیقت نیست، بلکه اکثر اختلافات و تحولات در جهاتی غیر از روش اثبات، صورت می‌گیرد.

همینطور در علوم تجربی و فلسفی: اگر روزی نظریه خاصی در فیزیک به کناری نهاده شود، معنای آن این نیست که روش اثبات آن به کناری نهاده شده، بلکه خدشه در خود محتوای اثبات شده و نه در روش اثبات آن است. یعنی با همان روش (مثلاً تجربه) که قضیه کنار رفته، اثبات می‌شده، به همان روش هم ابطال شده، و سبب آن یافتن شواهد و قرائن جدید بوده است نه یافتن متدی جدید. البته منکر آن نیستیم که هر چند گاه در متد اثبات قضا یا تحوّل یا اختلافاتی بروز می‌کند، و لکن کلام در حصر است. از اینجا سر

عدم ارتباط اکثر تحولات حاصل در علوم با معارف دینی و نیز خود علوم با یکدیگر روشن می‌شود. چه آنکه بسیاری از آنها (یعنی قضایای علوم) مضموناً با یکدیگر مرتبط نیستند و لذا به تحوّل در دیگری نمی‌انجامد. و به حق معتقدیم که ارتباطی بین «عسل شیرین است» و «انسان فانی است» وجود ندارد.

حسن ظنّ ما به ایشان موجب شد «ربط» موجود در مقالاتشان را حمل بر ربط مضمونی و محتوایی نمائیم والا انسان صاحب فکر چگونه از ربطهایی سخن می‌گوید که هیچ ربطی به مدعا ندارد. من در تعجبم که چرا ایشان حال که بنا بر گرد آوری هر گونه ربطی گذارده‌اند، از ربطهای ساده‌تر و ملموس‌تر سخن نمی‌گویند: «عسل شیرین است» و «انسان فانی است» با هم مرتبطند چون یک شخص، هر دو را تکلم نموده است! اینجا هم بگوئید غرض، ارتباط مضمونی بین دو قضیه نیست، بلکه ارتباط در مقام تکلم و شخص متکلم است! یا «عسل شیرین است» و «انسان فانی است» با هم مرتبطند چون هر دو در هوایی واحد، تکلم شده‌اند در اینجا وجه اتحاد، فضا و اتمسفر است!! و باز هم ربطی دیگر: این دو قضیه با هم مرتبطند چون در یک زمان تکلم شده‌اند، و نیز: این دو قضیه مرتبطند: چون در یک مکان القاء شده‌اند و هلم جزاً.

گمان نمی‌کنم این ارتباطات را حدّ و نهایی باشد. پس انصاف این است که بحث بر سر ارتباطاتی بوده است که بکار مدعای اصلی ایشان بیاید. یعنی ارتباطی که تحوّل از یک گزاره را به گزاره‌ای دیگر سرایت دهد، و به این وسیله این مدعا قوت گیرد که تحولات علوم، معارف دینی را نیز متحوّل می‌سازد. و حال نیک روشن شده است که چنین ربطی، به وحدت روش اثبات ندارد، و باید آن را در ربطی مضمونی و محتوایی سراغ گرفت. ربط حاصل از "وحدت روش اثبات" ربطی منطقی نیست.



برهانی در ترابط معارف و نقد آن

آقای سروش در مقام اثبات ربطهای بعیده بین علوم و مثلاً «احکام شک در نماز» روشهای خاصی ابداع نموده‌اند. مدعی می‌شوند قضیه «مجموع زوایای هر مثلثی دو قائمه است» با اثبات «جوش آمدن آب در صد درجه» مرتبط است. چون اگر قضیه اول را انکار کنید لازمه آن انکار بعضی بدیهیات است اگر بدیهیات انکار شوند، راهی برای اثبات قضیه دوم هم نیست. پس معلوم می‌شود که دو قضیه با هم مرتبطند!! و بلکه قضیه «مجموع زوایای هر مثلثی دو قائمه است» با همه علوم و معارف، مرتبط است!!

خطب واضح آقای سروش در این نکته است که انکار ارتباط بین دو قضیه، مستلزم انکار خود این دو قضیه نیست. فقیه می‌گوید در مقام استنباط حکم «شک در رکعات نماز»، فرقی نمی‌کند که «خورشید، مرکز است یا زمین»؛ یعنی مرکزیت خورشید یا زمین (که مضمون یک تصدیق است) ربطی به استنباط حکم ندارد. فقیه، منکر مرکزیت خورشید یا مرکزیت زمین نمی‌شود تا این انکار، او را ملتزم به انکار مبادی کند که در استنباط حکمش دخیلند. انکار ارتباط، غیر از انکار دو طرف ارتباط (مرتبطین) است و غفلت از این نکته ساده منطقی چه استدلال نوینی که برپا نکرده است! از اینجا روشن می‌شود آنچه تطویل که ایشان در بیان نتایج انکار مرکزیت خورشید نموده‌اند، همگی بی مورد است: گفته‌اند لازمه این انکار نه فقط داده‌های نجومی، بلکه در نتیجه قوانین مکانیک و قوانین نور و... قوانین زیست‌شناسی و بعد هم علوم انسانی و بعد هم معرفت‌شناسی و فلسفه و بالمآل اصول و فقه! همه مورد تردید واقع خواهد شد!!

کلامی که اگر درست هم باشد هیچ ربطی به مدعای ما که «بی ربطی» بین دو گونه قضیه بود، ندارد.

اگر انکار یک قضیه، مستلزم انکار قضیه دیگری باشد، ممکن است اتحاد شیوه اثبات دو قضیه، موجب شده باشد که انکار یا حکم به بی اعتباری یکی از آنها مستلزم انکار یا بی اعتباری دیگری باشد نه اینکه مضمون دو قضیه، به هم مرتبطند. فرض کنیم قضیه «زوایای هر مثلثی ۱۸۰ است» و قضیه « $۲۳۱ + ۱$ فرد است» هر دو با برهان خلف اثبات شوند. مضمون این دو قضیه از هم بیگانه‌اند و ربطی با یکدیگر ندارند ولیکن طریق اثبات هر دو یکی است (طبق فرض). حال اگر کسی قضیه اثبات شده اول را انکار کند، طبعاً انکار او به انکار مقدمات اثبات و در نتیجه به انکار برهان خلف مثلاً خواهد انجامید و این انکار، او را ملتزم می‌سازد که برهان خلف را در قضیه دوم هم معتبر نداند و لذا قضیه دوم هم ثابت نخواهد بود. همانطور که می‌بینیم استلزام انکار یک قضیه با انکار قضیه دیگر به هیچ وجه کاشف از ارتباط مضمون دو قضیه با یکدیگر نیست، بلکه ممکن است از جهت وحدت روش اثبات باشد.



یکی از شواهدی که بخوبی نشان می‌دهد «ترابط بین قضایا» با «ترابط میان طرق اثبات آنها» خلط شده این است که انکار مرکزیت خورشید به نحو اطلاق هیچ ملازمه‌ای با انکار داده‌های علوم دیگر و بالمآل علوم انسانی و فلسفه و فقه ندارد. بلکه این استلزام زمانی است که انکار مرکزیت خورشید به انکار طریق اثبات آن یعنی داده‌های حسی یا امثال آن برگردد، والا اگر فرض کنیم هنوز قرائن و شواهد متقنی برای هیچ یک از دو قضیه مورد بحث، یافت نشده آیا انکار یکی مستلزم انکار دیگری خواهد بود؟! جواب بروشنی منفی است. درحالیکه اگر بین مضمون قضایا ارتباطی باشد ضرورتاً انکار یکی به انکار دیگری باید باز گردد چه دو قضیه اثبات شده باشند و چه مشکوک باشند و بلکه چه صادق باشند و چه کاذب. در حالیکه اگر فرض کنیم قضیه «خورشید مرکز است» هنوز ثابت نشده، به هیچ وجه انکار آن مستلزم انکار سایر علوم و معارف نیست.

عدم اثبات "ربط" یا اثبات "بی ربطی"!

عجیب است که در مقالات آقای سروش آمده است که مخالفان قبض و بسط باید بی ربطی را اثبات کنند. این گفته نظیر دعوی ملا است که می‌گفت مرکز زمین همینجاست اگر قبول نداری و جب کن!! کسی که ادعائی به این گزافی می‌کند که همه معلومات با هم در ارتباطند و تحول یکی در همه مؤثر است و بلکه هر تغییری ولو اندک در گوشه‌ای از معرفت‌های بشری تا کل دریای موج معارف را به تلاطم نیندازد، از حرکت باز نمی‌ایستد، واضح است اوست که باید دلیل بیاورد نه حریف که فقط طلب دلیل می‌کند. حال اگر از این نکته اساسی بگذریم، آیا می‌توان «بی ربطی» بین دو قضیه را نیز اثبات نمود؟

آیا اثبات بی ربطی، امری است که فقط در پرتوی یک نظریه بالاتر معقول است؟ چنین نیست. در بعضی موارد، خصوصیات وجود دارد که حکم به بی ربطی را ممکن می‌سازد بدون آنکه احتیاج به نظریه‌ای بالاتر باشد. اینک به مواردی از این قبیل اشاره می‌کنیم و خواهیم گفت که استنباط «حکم شرعی هم از همین موارد است که می‌توان در آن به نحو جزمی حکم به بی‌ربطی بعضی امور نمود:

الف - از مواردی که در آن حکم به بی‌ربطی ممکن است، قضایایی است که وجدانیات حکم می‌کند. مثل این گفته شخص که «از ظلم متنفرم» یا اینکه «به عدالت شائقم». این قضایا می‌توانند مطلق باشند، به این معنا که شخص از ظلم متنفر است در هر حالی و هر وضعی، و عدالت برای وی خوشایند است در هر حالی و هر وضعی. در این صورت می‌توان گفت که قضیه‌ای که از نفرت چنین شخصی از ظلم خبر می‌دهد، هیچ ربطی به قضیه‌ای مثل «زمین مرکز است» یا «خورشید مرکز است» ندارد. شخص می‌گوید «من از ظلم



متنفرم» چه زمین مرکز باشد و چه خورشید، یعنی این احساس را با تصویر هر دو وضع مذکور، در وجدان خویش ادراک می‌کند. در اینجا حکم به بی‌ربطی «مرکزیت خورشید» نسبت به قضیه «من از ظلم متنفرم» (بنحو خبری نه انشایی) کاملاً متصور و معقول است.

ب - بناءات عقلائیه است. در بناءات عقلاء مثل «بناء عقلاء در عمل به ظواهر الفاظ» یا «بناء عقلاء در تشکیل حکومت و قوانین شهرنشینی» و امثال آن، باز ممکن است بتوان حکم کرد که بعضی امور هیچ ربطی به این «بناء» ندارد. بناءات عقلائی از امور وجدانی‌اند. عقلاء می‌گویند: «به ظواهر الفاظ و کلمات عمل می‌کنیم چه خورشید مرکز باشد و چه زمین».

ج - تمام مواردی که عقل، حکمی را بر موضوعی مستقلاً ثابت می‌کند، چه در احکام عقل عملی و چه در احکام عقل نظری؛ در مواردی که عقل، حکم به حسن و قبح فعلی می‌کند و آن فعل را تمام موضوع برای حکم خویش می‌داند، در این صورت، هر شیء دیگری جز آنچه که در موضوع اخذ شده است از این حکم بیگانه است. عقل، «ظلم» را قبیح می‌داند و این حکم عقلی مطلق است، چه خورشید، مرکز باشد و چه زمین، این حکم ثابت است. بنابراین بنحو «جزمی» می‌توان گفت که قضیه «خورشید مرکز است» و «ظلم قبیح است» دو قضیه بی‌ربطند. اگر ربطی بود، باید صدق و کذب قضیه دوم، بنحوی با صدق و کذب قضیه اول مربوط می‌شد، در حالی که چنین نیست.

حکم قطعی به بی‌ربطی از اینجا ناشی می‌شود که عقل، خود حاکم است.

از احکام عقل نظری می‌توان قضیه «اجتماع نقیضین، محال است» را مطرح کرد. حکم عقل به محالیت اجتماع نقیضین، متوقف به هیچ شرطی نیست. یعنی عقل در هر حالی، اجتماع نقیضین را محال می‌داند. بنابراین «اجتماع نقیضین محال است» چه خورشید مرکز باشد و چه زمین.

د - در تمام مواردی که قضیه‌ای را از اصول موضوعه خاصی به کمک قواعد استنتاج اثبات می‌کنیم، ممکن است که ثابت کنیم بسیاری از قضایا در اثبات این قضیه، دخیل نیستند؛ ولو اینکه احتمال دهیم در خود اصل موضوعی دخیل باشند. مثلاً در اثبات قضیه فیثاغورث از چند اصل موضوعه هندسه و قواعد استنتاج، استفاده می‌کنیم. می‌توان نشان داد که قضیه «خورشید مرکز است» در این اثبات دخیل نیست. گرچه کسی احتمال دهد که قضیه مذکور در اصول موضوعه، دخیل باشد.

ه - برای فقیه مسأله استنباط حکم از منابع آن، امری شبیه اثبات حکم از اصول آن است به سهولت می‌توان نشان داد که هیچیک از مراحل اثبات و استنباط حکمی از کتاب و سنت (مثلاً ربطی به فرضی مثل



مرکزیت خورشید یا مرکزیت زمین ندارد. استنباط حکمی مثل «وجوب نماز جمعه» از قرآن و سنت (مثلاً) ربطی به مرکزیت خورشید یا زمین ندارد.

به نظر می‌رسد آقای سروش و دیگران در تعمیم این قول که فقط در پرتو برهان بر عدم امکان نظریه‌ای بالاتر می‌توان نفی ربط بین دو قضیه کرد، نظرشان به قضایای تجربی معطوف بوده است که در علوم از صدق و کذبشان بحث می‌شود. ولیکن تعمیم این قول، بخاطر غفلت از خصوصیاتی است که در دیگر موارد، یافت می‌شود.

آقای سروش مدعی شده‌اند که نظریهٔ ترابط منطقی و معرفت‌شناختی میان اندیشه‌ها و افهام و علوم، مؤیدات بسیار دارد و همین بدان قوت و اهمیت می‌بخشد.

این ادعا از چند جهت مخالف معتقدات و مقبولات خود ایشان است: اولاً؛ کسی که در تأیید نظریات علمی به 'ابطال‌پذیری' قائل است، نباید بدنبال شواهد و مؤیدات مصداقی باشد. و یافتن روابط بین بعضی فهم‌ها با یکدیگر را مؤید صدق نظریهٔ خود بداند. تأیید در مسلک ابطالی‌ها، نه برخاسته از یافتن مصادیق یک نظریه بلکه حاصل سرفراز در آمدن یک تئوری از تست‌هایی است که برای ابطال آن بکار گرفته می‌شود.

ثانیاً؛ اگر توجه کنیم که معلومات و معرفت‌های ما اعم از جزئی و کلی و اعم از آنکه در گذشته و حال و آینده حاصل می‌شود، بی‌شمار است (نه البته بی‌نهایت ریاضی)، در این صورت مثال‌های نظریهٔ ترابط، هر مقدار هم که باشد، کسری بسیار اندک از معارف بشری را تشکیل می‌دهد. بنابراین چه جای آن است که این مقدار از مؤیدات را، کاشف از قوت و اهمیت آن بدانیم.

ثالثاً واضح است کسی که هر مصداق را مؤید بی‌نهایت تئوری می‌داند، در واقع اصلاً قائل به 'تأیید' نیست. چه هر مقدار مؤید که بیاید باز بی‌نهایت تئوری همزمان به این مؤیدات تأیید می‌شوند، بنابراین جای تعجب است که از میان این بی‌نهایت تئوری، ایشان فقط تئوری مطلوب خود را گرفته و می‌گویند: «مؤیدات بدان قوت و اهمیت می‌بخشد!» خوب، همین قوت و اهمیت را به تئوری‌های دیگری که با آن متضاد است، هم بخشیده است. چگونه از میان آن همه تئوری، فقط یکی را اختیار کنیم و دیگران را طرد؟ این در واقع برهانی است که پوپر برای ردّ 'نظریهٔ تأیید' به معنای «یافتن مصداق برای تئوری‌ها» و حتی به معنای «بالا بردن احتمال صدق» آنها مطرح کرده است.

نکتهٔ دیگر آنکه ابطال ترابط همهٔ معارف، نه فقط ممکن بلکه واقع است. موارد متعدد ابطال آن از وجدانیات گرفته تا استنباط احکام فقهی از نظر خوانندگان گذشت.



برای ابطال فقط اثبات عدم ربط کافی است و لازم نیست که ثابت کنیم ربط، ممکن نیست. مدعای مقالات قبض و بسط این است که بین همه معلومات، ربطی هست نه اینکه ربطی ممکن است. بنابراین مبطل این نظریه، موردی است که در آن هیچ ربطی نباشد نه آنکه ربطی، ممکن نباشد فرق بین این دو بسیار است. در بسیاری از موارد که ربطی نیست، ممکن است «ربط در عین حال ممکن باشد».

همچنین آقای سروش مدعی شده‌اند که نمونه‌های مجهول‌الحکم (مثل ربط میان «سعدی در قرن هفتم زاده شده است» و «قرآن حق است») نه مبطل که معضل‌اند. اگر از این نکته بگذریم که موارد ابطالی کم نیست، باید گفت نمونه‌های مجهول‌الحکم، محدود نیست که بگوئیم اینها تضعیف یک تئوری نمی‌کنند بلکه سبب‌ساز رشد علم‌اند!!

اصل تعارض:

برهان بعدی که آقای سروش بر ترابط معارف اقامه کرده، اصل "رفع تعارض" است:

«اگر معلوم تازه‌ای به دایره علم یا نهد که با معلومات سابق در تعارض باشد، فی‌المثل اگر آبی را امروز تجزیه کنند و بجای اکسیژن و نیدروژن، کربن و فسفر در آن بیابند، در این صورت برای حلّ این تعارض باید فرضهای بسیاری را مورد تأمل قرار داد، ممکن است آزمایش گران خطا کرده باشند، ممکن است در علمشان خللی باشد و ممکن است اصلاً شیء آزمایش شده، آب نبوده است یا ابزار تجزیه درست کار نکرده‌اند یا شیمیست‌های قبلی همگی جاهل بوده‌اند یا همگی دروغ گفته‌اند یا اصلاً اشیاء در زمانهای مختلف، ساختمان شیمیایی خویش را عوض می‌کنند و یا اصل علیت، باطل است که همان آب که دیروز بر دستگاههای تجزیه چنان اثر می‌نهاده امروز بر همان دستگاهها اثر دیگری می‌نهد. شاید اصل تناقض، باطل است و آب هم مرکب از لیدروژن و اکسیژن است و هم نیست و... بنابراین در همین مورد ساده یعنی یک قطره آب، کلام و فلسفه و علم تجربی، حاضرند و همینکه در H_2O بودن آن تزلزلی افتد، این تزلزل به توالی و تسلسل در ارکان علم و فلسفه و کلام خواهد افتاد. هم قبول H_2O بودن آب و هم ردّ آن، هر دو بر مبانی و اصول نظری و روش شناختی و معرفت شناختی قریب و بعید بسیاری متکی است و این اصول و مبانی، ثمرات و نتایج فراوان در عرصه‌های دیگر دارد.»

به گمان ما باید بین سه مدعا که در کلام آقای سروش با یکدیگر مخلوط شده‌اند، تفکیک نمود:

۱- وقوع تعارض مکشوف می‌سازد که بسیاری از معرفت‌های ساده و بسیط بر مبادی قریب و بعید بسیاری

مبتنی است.



۲- چون مبانی مذکور در مبنای بسیاری معرفت‌های دیگر نیز هست پس وقوع یک تعارض، آثار و تبعاتی در کل معارف بشری دارد.

۳- وقوع یک تعارض می‌تواند همه معرفت‌های علمی و فلسفی و غیر آن را ابطال کند. یعنی ادعای اول، ادعائی معقول است. گرچه ظهور مبتنی بودن معلومات ما بر مبادی گوناگون منحصر به وقوع تعارض نیست، ولکین بعید نیست یکی از راه‌های ظهور آن، وقوع همین تعارضات و تلاش انسان برای یافتن مبداء خطا باشد. در هر صورت گمان نمی‌کنم منکری وجود داشته باشد. اما این فرسنگها با مدعای اصلی قبض و بسط فاصله دارد که می‌گفت همه معلومات با یکدیگر در ترابطند یعنی هر معلومی با معلوم دیگر مرتبط است و آقای سروش دائماً بر کلیت آن تأکید می‌کرد و در هر فرصتی کلیت! این ترابط را نتیجه می‌گرفت.

و اما ادعای دوم نیز ربطی به مدعای مقالات اولیه قبض و بسط یعنی ترابط معلومات با هم ندارد. پس آنچه بعنوان راه جدید پیشنهاد شده، همان مدعای سوم است. که سه خطای اساسی دارد:

اول تعمیمی که در ابطال یا توان ابطال قائل می‌شود، به این معنا که وقوع یک تعارض می‌تواند حتی اساسی‌ترین معلومات را باطل کند. این مدعا از هر جهت باطل است. معرفتی مثل «جمع نقیضین، ممتنع است» هیچگاه قابل ابطال نیست، درست است که وقوع تعارض موجب می‌شود که بنحو علم اجمالی یکی از مقدمات ثبوت یک معرفت ابطال شود، لکن مقدماتی مثل «جمع نقیضین، محال است» یا «هر معلولی، علت می‌طلبد» از دایره این علم اجمالی خارجند. دلیل آن نیز بدهات اینگونه معرفت‌هاست بنحوی که حتی منکر آن در باطن بدان مذعن است و انکار وی فقط سطحی است. اگر امر دائر شود بین اینکه «حس خطا کند» یا «این حکم عقلی خطا باشد»، عقل، خطا بودن حس را مرجح می‌داند، پس این فرض که بالاخره ممکن است احتمال خطا بودن دیگر مقدمات، قابل اذعان نبوده و نوبت به بطلان اصل علیت و اصل تناقض برسد، فرض کاملاً غیر قابل قبولی است.

خطای دوم اینکه حتی با پذیرش قابلیت ابطال اساسی‌ترین معرفت‌های بشری به وقوع تعارضی علمی، هیچگاه ارتباط همه معارف با یکدیگر ثابت نمی‌شود. آنچه با وقوع یک تعارض، ثابت می‌شود این است که یکی از مقدمات ثبوت نظریه‌ای علمی یا (معرفتی علمی) باطل است. اما از احتمال بطلان یکی از مقدمات، تا احتمال بطلان همه معرفت‌های بشری و اساس فلسفه و علم، راه بسیار است. بلی، ممکن است مراد این باشد که مقدمات مذکور طبعاً مقدمه معارف دیگری نیز هستند و مثلاً اصل تعارض را باید مقدمه قبول همه معارف دانست، پس احتمال بطلانی که در مقدمات یک معرفت علمی ظاهر می‌شود، طبعاً بلحاظ وحدت



مقدمات اثبات، به دیگر معارف هم سرایت می‌کند. ولكن این در واقع، بازگشتی است به مدّعی دوم و بنابراین همان اشکالات را دارد.

خطای سوم که اساسی‌تر است اینکه حتی با سرایت احتمال بطلان به همه معارف بشری، هنوز دلیلی وجود ندارد که ثابت کند همه معرفت‌های بشری بهم مرتبطند. احتمال بطلان، نه ناشی از رابطه‌ای است که قضیه مبطل با تمام معرفت‌های بشری دارد، بلکه ناشی از احتمال ربط است و توجه به این نکته ساده، کل بنای استدلال آقای سروش را از هم خواهد پاشید. فرض کنیم که یافتن فسفر و کربن آب (بجای اکسیژن و نیتروژن) می‌تواند همه معرفت‌های بشری را ابطال کنند به این معنا که چنین توانی در آن هست، آیا این دلیل ارتباط همه معرفت‌های بشری با یکدیگر است؟ جواب منفی است. مورد احتمال ابطال واقع شدن، در معرفت‌های پراکنده هم معقول است. بلکه اکثر موارد علم اجمالی به بطلان قضیه‌ای از میان قضایا، چنین وضعی را داراست: نه ثابت می‌شود که قضیه مبطل، رابطه‌ای با همه معرفت‌های بشری دارد و نه معرفت‌های بشری، خود با یکدیگر مرتبطند. آنچه ثابت می‌شود اینکه در میان این قضایا، قضیه‌ای هست که با قضیه مبطل، مرتبط است آنهم ارتباط ابطالی! یعنی قضیه مبطل، مبطل آن است. این خطاست که امکان ارتباط را با فعلیت ارتباط خلط کرده‌اند. ایشان باید ثابت کنند که همه قضایا با هم مرتبطند (یعنی بالفعل) نه اینکه این ارتباط، محتمل است.

ارتباط علوم از ناحیه معرفت‌شناسی

نوعی دیگر از ارتباط بین معارف و علوم مختلف که در مقالات قبض و بسط آمده، اتحاد در معرفت‌شناسی است. که همواره مورد توجه همه بوده است، اما ایشان نتایجی از آن گرفته که نه صحیح است و نه در واقع، نتیجه آن اتحاد است. اتحاد در معرفت‌شناسی، از مبادی تصدیقی یا تصویری معارف مختلف است که طبعاً در هر علمی اصل موضوعی هستند.

دو مطلب را باید از هم تفکیک نمود:

یکی رابطه معرفت‌شناسی با معرفت‌های مختلف بشری همچون فلسفه و کلام ... و دوم رابطه‌ای که شاخه‌های بزرگ معرفت در تحت معرفت‌شناسی واحد با یکدیگر می‌یابند. تأکید آقای سروش اکثراً بر مطلب دوم است. تلائمی که ایشان بر آن تأکید می‌ورزند، چندان اهمیتی در تحوّل و ارتباط معارف با یکدیگر ندارد. برعکس، باید در اینجا بر رابطه معرفت‌شناسی با معرفت‌های مختلف بشری تأکید شود.



فرض کنیم در این نظریه معرفت شناختی، کسی قائل شد که مرز فلسفه و علم از ناحیه ابطال‌پذیری تجربی، جدا می‌شود. چنین نظری نسبتی خاص میان علم و فلسفه برقرار می‌سازد ولیکن این نسبت، از گونه‌ای نیست که تحول یکی را به دیگری منتقل سازد، بلکه در جهت عکس است و لاقلاً ساکت است. غرض اصلی، یافتن رابطه‌ای است که در انتقال تحول از علمی و معرفتی به علم و معرفت دیگر نقشی داشته باشد و الاً صرف یافتن تناسبات مختلف که دخلی در این جهت ندارد چه فائده‌ای و چه ربطی به بحث حاضر دارد؟ از مثال ابطال‌پذیری و تفکیک مرزهای فلسفه و علم بدان که بگذریم، نظریه معرفت‌شناختی پوزیتیویست‌ها روشن‌تر است. پوزیتیویست‌ها که قضایای فلسفی را بی‌معنا می‌دانند چه تلاشی بین علم و فلسفه ایجاد کرده‌اند؟ نظر آنان در واقع حذف فلسفه، نه تلائم آن با شاخه‌های دیگر است. این نظریه معرفت‌شناختی، فلسفه‌ای باقی نمی‌گذارد تا از رابطه آن با علم سراغ گرفته شود.

تلائم معارف در تحت معرفت‌شناسی واحد غیر از نقش خود معرفت‌شناسی است.

تأثیری که معرفت‌شناسی بر رشته‌های مختلف معرفت بشری و بلکه کل معرفت‌های کلی و جزئی دارد، جای تردیدی نیست. این گونه نظریات، جزء مبادی تصدیقی یا تصویری احکامی‌اند که در علوم و معارف جاری است. واضح است که تا انسان، عقلی در مقابل حس قائل نباشد، به میدان آوردن احکام مختلف عقلی، امری نامعقول است و همینطور در مورد حس و منطق و زبان و امثال آن. ولیکن این مطلب نه ارتباط کذایی علوم را با یکدیگر و نه ارتباط کلی همه معارف با یکدیگر را اثبات نمی‌کند و هرگز هم مورد غفلت نبوده است. آقای سروش، ارتباط علوم در تحت معرفت‌شناسی واحد را از طریق دیگری نتیجه می‌گیرند و آن پسینی بودن معرفت‌شناسی است. یعنی رشد معارف بشری در اصلاح و تکمیل معرفت‌شناسی مؤثر است و این اصلاح و تکمیل به نوبه خود ثمرات جدیدی را در معارف بشری بجای می‌گذارد.

ارتباط علوم به این طریق مسلم است و بعضی پیشرفتهای علمی و فلسفی هم بلاشک در تنقیح معرفت‌شناسی دخیل بوده و هست و گمان ندارم این مقدار محل کلام باشد ولیکن مدعای ایشان، این کلیت بلاذلیل است که هر نکته بدیع در علمی از علوم، معرفت‌شناسی را تغییر می‌دهد؟! چه دلیلی وجود دارد که هر تغییری در معرفت‌شناسی، تغییری در فلسفه و بالمآل در معرفت دینی را مستلزم باشد؟

اگر ایشان در ابتدای مقالات خویش مدعایی بدان گزارفی مطرح نمی‌کردند هیچگاه برای رفوی آن این مقدار از جا‌ده صواب بدور نمی‌افتادند. هنر این نیست که انسان به هر قیمتی ولو به مثل این استدلالات سخیف از سخن خود دفاع کند. اگر رابطه‌ای بین هر نکته یک علم و دیگر قضایای آن وجود دارد (و این



ارتباط از طریق تلازم بین انکار آن و انکار سایر قضایا کشف می‌شود) چرا در حال اثبات و قبول آن نکته، نمی‌توانند چنین رابطه‌ای را نشان دهند؟! اگر واقعاً بین هر نکته بدیع و سایر نکات یک علم رابطه‌ای هست، به نحوی که از انکار آن انکار سایر نکات لازم می‌آید، چرا از اثباتش هیچ شیء (کلی) لازم نمی‌آید؟! رابطه بین قضایا نه فقط مستلزم تلازم در مقام نفی و انکار آنها، بلکه مستلزم تلازم در مقام اثبات و قبول نیز هست (ولو در شرایطی خاص).

«تلازم در انکار» به هیچ وجه کاشف از رابطه بین مضمون دو قضیه انکار شده، نیست و این استدلال را باید صرفاً یک نوع مغالطه دانست، که در تار و پود مقالات قبض و بسط ریشه دوانیده است.

علوم تولید کننده و علوم مصرف کننده

نویسنده، علم فقه را مصرف کننده دانسته است. البته علوم بسیاری در استنباط فقهی یا استظهار تفسیری دخالت دارند، ولكن از نقشی که خود نظریات فقهی و تفسیری ایفاء می‌کنند، نباید غفلت کرد. علم خاص می‌تواند از یک حیث خریدار باشد و از حیثی مولد. بلکه اکثر علوم (جز منطوق) چنین وضعی را دارند. شکی نیست که فقه و تفسیر به علوم بسیاری وامدارند؛ چون لغت، فن معانی و بیان علم اصول، فلسفه و کلام و غیره. اما این وامداری موجب نمی‌شود که فقه صرفاً حاصل کاربرد این علوم باشد. بلکه این علوم با روایات و آیات در استنباط فقهی (و استظهار تفسیری)، تعامل دارند. فقیه، علوم مذکور را همچون ابزار بکار می‌برد تا قوانینی را از کتاب و سنت استنباط کند، اما خود کتاب و سنت، نقش اساسی ایفاء می‌کنند. گرچه قیاس شریعت با طبیعت از جهات بسیاری مع الفارق است. اما کار فقیه با کار فیزیکدان از جهتی شبیه است. فیزیکدان با بکار بستن قوانین منطقی و ریاضی، تئوری را برای پرده برداشتن از طبیعت مطرح می‌کند، فقیه هم با کار بستن مقدمات مختلف، مثل لغت و علم اصول، نظری پیرامون روایات و آیات می‌دهد که گاه قطعی و گاه ظنی است و در این صورت، حجیت خود را باید از قواعد دیگری کسب کند. مسأله‌ای که فقیه از کتاب و سنت استنباط میکند محصول صرف علوم مذکور نیست، بلکه دست کم محصول تفاعل این علوم با متون شریعت است. یعنی فقه یا تفسیر، خریدار محض نبوده و متضمن قواعد و احکام کلی است که نتیجه هیچ یک از علوم نامبرده و حتی نتیجه مجموع آنها نیست و اما در مواردی که متن شریعت در مورد مسأله‌ای واضح نیست نقش استنباط فقیه که نظریه‌ای پیرامون مجموع آیات و روایات است، بسیار روشنتر است. فقیه در این موارد مجبور است شواهد و قرائن موافق و مخالف را گرد آورد و نظریه خویش را با آنها تأیید کند، که از این



جهت با کار تئورسین‌های علوم بسیار شبیه است.

از آنچه گفتیم مسأله امکان تقدم علم فقه از علوم دیگر روشن می‌شود. آقای سروش مدعی شده‌اند که هیچ علم خریدار، نمی‌تواند از فروشندگان پیشی گیرد و هیچگاه علم طب از فیزیولوژی و بیوشیمی جلو نمی‌افتد. تطبیق این سخن صحیح، بر علم فقه و تفسیر درست نیست. در طب - علی‌الغرض - هیچ حکمی وجود ندارد که بنحوی در یکی از علوم پایه وجود نداشته باشد. اما در فقه چنین نیست. احکامی که در فقه، استنباط می‌شود در هیچ یک از علوم مبادی آن، موجود نیست و این در واقع ناشی از نقشی است که متون شریعت (آیات و روایات) در استنباط حکم ایفاء می‌کنند، بعنوان مثال اینکه «نماز جمعه واجب است» در هیچیک از مبادی فقه وجود ندارد.

از طرف دیگر کاملاً ممکن است که در علم فقه یا تفسیر یا استفاده از مبادی خاصی نکته‌ای مربوط به یکی از علوم باصطلاح مولد استفاده شود، در این صورت تقدم این دو علم بر آن علم مولد واضح خواهد بود. علم تفسیر یا فقه (یا علم فهم آیات و روایات) می‌تواند در فروعی بر بعضی علوم مولد پیشی گیرد.

فصل چهارم: مجاری فهم دین

در مقالات قبض و بسط، همچنین ادعا شده که هر تحولی که در معرفت دینی حاصل آید، ناشی از تحولی بوده است که در معارف بیرونی رخ داده است، این ادعا هم سهوی بزرگ است. بسیاری از تحولات در معرفت دینی و بلکه هر معرفتی، ناشی از تلاشهای علمی کاوشگران در درون همان معرفت است و ناشی از معارف دیگر نیست.

ریاضیات را بنگرید: آیا واقعاً کشف قضایای جدید در آن همیشه به خاطر تحول در اکسیوم‌ها و تحول در معارف بیرون ریاضیات است؟! بسیاری از نتایج مکتشف در ریاضیات، در چارچوب اکسیوم‌های خاص و ثابت صورت گرفته که معنای آن تحولی درون معرفتی بدون اثرپذیری از خارج است. در فهم روایات و آیات هم همین است. روایات استصحاب را در نظر بگیرید. بسیاری از اختلافات حاصل در فهم این روایات فقط به مقدار ظهور این روایات بر می‌گردد که فی‌المثل آیا مختص به مواردی است که مقتضی بقاء در آن، ثابت است یا مطلق است و موارد عدم احراز مقتضی را هم شامل می‌شود و یا اصلاً از این حیث مجمل است؟

به نکته دیگری می‌پردازیم. پذیرفتن اینکه فهم دینی متأثر از فهم غیر دینی است، مستلزم آن نیست که هر فهم غیر دینی بر همه فهم‌های دینی اثر می‌گذارد. هر معرفت دینی بر مبادی خاصی مبتنی است و هیچ





دلیلی وجود ندارد که هر معرفت غیر دینی، جزء مبادی همه معرفت‌های دینی باشد، بلکه کاملاً متصور است که معرفتی غیر دینی وجود داشته باشد که در سلسله مبادی هیچ یک از معرفت‌های دینی واقع نشده باشد. هیچ دلیلی نداریم که هر معرفت غیر دینی، از مبادی و مقدمات معرفت‌های دینی باشد. در جواب آورده‌اند که پیش فرض‌های معرفتی دینی، نتایج مقدمات دیگرند. اما این چه ربطی به اشکال دارد؟! چه دلیلی داریم که هر معرفت غیر دینی، جزء یکی از همین مقدمات پیش فرض‌های معرفت دینی است. به چه دلیل هر معرفت غیر دینی، جزء مبادی مستقیم یا غیرمستقیم معرفتی دینی است؟ این ادعای کلی که هر معرفت غیر دینی، مقدمه (مستقیم یا غیرمستقیم) معرفتی دینی واقع می‌شود، هیچ دلیلی ندارد.

ثانیاً فرض کنیم هر معرفت غیردینی، مقدمه معرفتی دینی باشد. اما باز هم می‌توان فرض کرد که مقدمات مختلف، نتایج واحدی به بار آورند. کما اینکه گاهی می‌شود دو دستگاه ریاضی با دو گونه اکسیوم، نتیجه واحدی دهند و اگر اصل دوم ابطال شود، کل تئوری ایشان مخدوش می‌شود. چه آنکه غرض اصلی این تئوری، دادن تبیینی برای تحوّل همه گیر در معرفت دینی بود. مضافاً اینکه قول به تحوّل همه معارف، خود قولی خلاف واقع است.

حال به اصل اول می‌پردازیم که فهم شریعت را سراپا مستفید از معارف غیر دینی می‌داند. مجاری این استفاده و تلازم کدام است؟ چهار طریق و مجرای کلی برای استمداد فهم دینی از معارف غیر دینی و تلازم با آنها ذکر کرده‌اند:

- ۱- نهادن پرسش در برابر شریعت.
- ۲- سازگاری بخشیدن میان معارف کتاب و سنت با معارف عصر.
- ۳- تأثیر معارف بشری در معنا بخشیدن به تصورات و مفردات شریعت.
- ۴- نقش پیش فرض‌های دین شناسانه و معرفت شناسانه و جهان شناسانه و نوع انتظاری که آدمی از دین دارد.

نهادن پرسش در برابر شریعت

نقش پرسشها را در باروری فهم دینی نمی‌توان انکار کرد. اما قبض و بسط، فهم دینی را سراپا و امدار پرسشها می‌داند. این نظر افراطی و بغایت باطل است و ریشه در نظری خاص نسبت به شریعت دارد. تئوری شریعت صامت، از اساسی‌ترین خطاهایی است که نویسنده مقالات قبض و بسط، در فهم معارف دینی

مرتکب شده است. در این مقالات، کراراً شریعت به طبیعت قیاس شده است، از این حیث که هر دو صامتند و این ذهن شخص است که هر دو را به زبان می‌آورد. قیاس شریعت به طبیعت از این حیث، قیاس باطلی است. مراد از شریعت، کلام و سخن خداوند و اولیاء اوست. کلام و سخن (به معنایی) به صورت همان تئوری‌هایی عمل می‌کنند که از طبیعت و اسرار آن پرده بر می‌گیرند. همانگونه که تئوریه‌ها، وسیله‌ای برای کشف قوانین طبیعتند، کلام و سخن هم ابزاری برای کشف منظور متکلم‌اند. فرض کنیم طبیعت، قدرت کلام داشت و می‌توانست از اسرار خود سخن گوید در این صورت کلام طبیعت، مثل آنچه که درباره «تکامل» یا «جاذبه» می‌توانست بگوید، جانشین نظریات و تئوری‌هایی می‌شد که بعد از صدها سال به ذهن بشر خطور کرده است. قطعاً الفاظ به عنوان حاکی از مرادات و معانی مقصوده بکار رفته‌اند و نیز کلام بدون پیش فرض‌های مربوط به مضمون کلام، دلالت بر معنا و مفاد خویش می‌کند. بر خلاف آنچه آقای سروش گفته‌اند که عبارات گرسنه معانی‌اند، حق این است که عبارات، آبستن معانی‌اند. متکلم به هیچ معنایی «صامت» نیست و با تکلم خویش، ابراز معنا و مقصودی کرده و شریعت نیز چنین است. چون منظور از شریعت، اقوال خدا و اولیاء اوست، ایشان قیاس شگفتی نموده‌اند. شریعت را همچون دانشمندی دانسته‌اند که قفل بر لب نهاده و زبان در کام کشیده و سئوالات ما و پاسخ‌های اوست که شخصیت وی را بر ما آشکار خواهد کرد. حال آنکه شریعت، کلام و سخن دارد و مراد ما از شریعت همین کلمات و اقوال است. پس شریعت همچون دانشمندی است که خود (حتی بدون سئوالات ما) لب به سخن گشوده و همین سخنان، شخصیت وی را بر ما آشکار خواهد کرد. البته نمی‌گوئیم که همه شخصیت شریعت، بر همه، به یکسان ظهور می‌کند.

پس صامت بودن شریعت، فرضیه باطلی است. اینطور نیست که فهم دینی همیشه منوط به پرسش از شریعت باشد. بلکه شریعت از سنخ کلام است و کلام، ابزاری برای آقاء معانی و مرادات است، پس فحوص در کلام شارع، انسان را به مراد او نزدیک می‌گرداند. خالی بودن ذهن عالم دینی از پیش فرض‌ها در مقام فهم دین، بدین معنی است. یعنی متکلم حکیم، در کلام خود تجلی می‌کند و به هر مقدار که در کلام او دقت بیشتر شود، معارفی بیشتر نشان خواهد داد و لزومی ندارد عالم دین پیش فرض‌های خود را در فهم دین دخالت دهد، بلکه این کار، گاه مانع فهم کلام هم خواهد شد.

هماهنگی معارف دینی و معارف بشری (مقام داوری)

سازگاری بخشیدن میان معارف مستفاد از کتاب و سنت با معارف مقبول عصر، یکی از مجاری استمداد





فهم دینی از معارف غیر دینی است (از نظر مقالات قبض و بسط).

در این تردیدی نیست که باید بین «هماهنگی طبیعت و شریعت» و «هماهنگی فهم طبیعت و فهم شریعت» تفاوت نهاد. اینکه کتاب طبیعت و شریعت را یک مؤلف عالم و صادق نگشته است، مستلزم این نیست که درک ما از شریعت باید مستمراً با درک ما از طبیعت تعدیل و تصحیح شود، گرچه مستلزم این است که «درک صحیح» از شریعت با «درک صحیح» از طبیعت هماهنگ شود. اما فرق بین دو امر بسیار است: هر «درکی» درک صحیح نیست و مادام که ثابت نشود «درکی» از طبیعت و شریعت صحیح است، دلیلی بر تأثیرگذاری فهم طبیعت بر فهم شریعت از این طریق نیست. فهم‌های ظنی ما از طبیعت، باعث تأویل و تصرف در ظواهر کتاب و سنت (در فرض مخالفت) نخواهد شد و فقط فهم‌های قطعی می‌توانند ثابت کنند که مراد جدی از آیه‌ای یا روایتی، طبق ظاهر آن نیست و دلیل آن هم حکیم بودن و صادق بودن خداوند متعال است و مادام که چنین قطعی حاصل نشود، ظواهر کلام بر ما حجتند.

البته هماهنگی طبیعت و شریعت، مستلزم هماهنگی فهم صحیح از طبیعت و فهم صحیح از شریعت هم هست و لکن کدام فهم، صحیح است و چگونه بدان می‌توان راه یافت؟

واضح است که «فهم ظنی» همواره فهم صحیح نیست و حتی در مواردی که یک فهم ظنی با فهم صحیح متطابق است، نمی‌دانیم که آیا واقعاً صحیح هست یا نه. در نتیجه وجهی برای دست برداشتن از ظواهر کتاب و سنت در مقابل این فهم ظنی وجود ندارد. پس راه تأثیرگذاری فهم‌های ظنی از طبیعت و ماوراء طبیعت بر فهم شریعت از این طریق، بسته است.

اکثر قضایای کلی علمی به اعتراف دانشمندان علوم، قضایای ظنی‌اند. پس چگونه می‌توان ادعا کرد که فهم ما از شریعت باید با فهم ما از طبیعت تصحیح و تعدیل شود؟

داوری علوم و فلسفه نسبت به معارف دینی فقط در صورتی متصور است که قضایای علوم و فلسفه، قطعی باشند و لکن این فرض در قضایای علوم، مفقود است و در مورد قضایای فلسفی هم اگر کسی قائل به ظنیت شد، (چنانکه پوپر و امثال وی همه معارف بشری را ظنی و conjectural می‌دانند)، امکان تأثیر معارف بشری بر معارف دینی نیست. اما اگر قطعی بودن قضایای فلسفی را پذیرفتیم، این امکان وجود دارد که در فهم معارف دینی متناظر مؤثر باشد.

اینکه معارف دینی، مستند به معارف بشری‌اند، مجمل است و نمی‌گویید که کدام معرفت دینی به کدام معرفت بشری و چگونه مستند است.

اگر تئوریهای علمی را قطعی بدانیم، مضمون آنها، با مضامینی از کتاب و سنت که متناظر با آنهاست مرتبط می‌شود و تأثیر مستقیم در فهم آنها دارد. اما ظنی دانستن تئوریهای علمی، مجرای این تأثیر را سد می‌کند، ولو اینکه ارتباط در سطحی دیگر حاصل باشد. به علاوه این، نوعی مجاز است که ظنی دانستن تئوریهای علمی فهم خاصی از متون دینی را فراهم می‌کند. چه آنکه «ظنی دانستن» تئوریهای علمی، تأثیری در فهم خاص از متون دینی ندارد. آنچه مؤثر است، فهم قطعی است. هنگامی که از ظهور آیات و روایات، فهم خاصی حاصل می‌شود، در صورت وجود نظریه‌ای علمی که خلاف این فهم را به نحو قطعی ثابت می‌کند، دست از فهم مذکور بر می‌داریم و اگر نظریه علمی قطعی نباشد، آن ظهور، حجیت خود را حفظ می‌کند. پس «ظنی بودن علوم تجربی» در واقع، بی‌تأثیری علوم را ثابت می‌کند. «بی‌تأثیری»، خود نوعی «تأثیر» نیست تا گفته شود که ظنی بودن علوم تجربی، فهمی خاص از متون دینی را فراهم می‌آورد. ظنی بودن علوم تجربی، فهم خاص ظنی حاصل از ظهورات کلام شارع را به حال خود وا می‌گذارد، نه آنکه در این فهم شرکت کند.

همچنین ظنی دانستن علوم تجربی یعنی قضایای کلی علمی (نه قضایای جزئی) به هیچ وجه مستلزم ظنی دانستن معرفت‌های عقلی، فلسفی نمی‌شود. هیچ تلازمی بین ظنی بودن قضایای کلی علمی و ظنی بودن قضایای عقلی غیر تجربی وجود ندارد. ایشان خود ظنی بودن علوم تجربی را مستلزم از دست رفتن برهانهای نظم و امکان و وجوب و بالاخره مستلزم تعطیل در اثبات وجود خدا می‌داند. اینکه فلاسفه‌ای ظنی بودن علوم تجربی را به قضایای عقلی هم توسعه داده‌اند، دلیل بر صحت این ملازمه نیست. شما که چنین ادعایی را پذیرفته‌اید چه دلیلی دارید؟

نقش پیش فرضهای قبول دین

از جمله مجاری تأثیر معارف بشری در فهم دینی، بنظر آقای سروش، پیش فرضهای قبول دین است. پیش فرضهای دین شناسانه و معرفت شناسانه و جهان شناسانه که در را به روی دین می‌کشایند و نیز نوع انتظاری که آدمی از دین دارد مهمترین و مؤثرترین نحوه استناد فهم دینی به معارف بشری از نظر ایشان است. در این سخن نیز چندین خطا وجود دارد:

۱- اینکه هرچه پیش فرض قبول وحی است، شرط فهمیدن آن نیز هست، مغالطه است. فهم دین، غیر از قبول دین است، هرکس که مقدمات لازم برای فهم کتاب و سنت را واجد باشد، (مثل دانستن زبان عرب و



بعضی مقدمات منطقی) کتاب و سنت را می‌فهمد گرچه وحی و دین را نپذیرفته باشد. مستشرقین هم می‌توانند آثاری مهم در باب معارف اسلامی پدید آورند ولو به اسلام معتقد نباشند.

یک مستشرق مسیحی می‌تواند بدرستی از قرآن دریابد که این کتاب (الهی) خدایان سه‌گانه مسیحیت را به صراحت نفی می‌کند و یا حضرت محمد (ص) را خاتم پیامبران می‌داند و یا تعدد زوجات را جایز می‌شمارد یا در ارث قوانین خاصی دارد و... گرچه به حقیقت کتاب و سنت اعتقاد ندارد، اما در فهم اینگونه مضامین به خطا نرفته است.

این طور نیست که فهم دینی بدون پیش فرضهای قبول دین، میسر نباشد. فهم دینی که از مبادی خود سیراب می‌شود، وجودی مستقل از پیش فرضهای قبول دین دارد و فقط در صورت واقع شدن در عرض مقبولات دیگر باید با آنها هماهنگ شود. فهم دین از آن لحاظ که فهم دین است مسبوق به پیش فرضهای قبول دین نیست و فقط در مورد کسانی که معتقد به دین‌اند، باید با آن پیش فرضها هماهنگ شود و این برخاسته از خود فهم دینی نیست.

مطلب دیگر اینکه یک باره از بحث پیش فرضهای قبول دین فراتر رفته و «هر معلوم پیشین» را مطرح کرده‌اند. حال آنکه این مطلب دیگری است. هیچ کلامی بدون «هر معلوم پیشین»، قابل فهم نیست (گرچه همین ادعا هم احتیاج به تنقیح دارد و «معلوم پیشین» گاه فقط از سنخ علم به وضع الفاظ است نه علمی مربوط به مضمون کلام) اما فهم دین منوط به پیش فرضهای قبول دین نیست.

۲- آقایان از نقش تلاشهای علمی دانشمندان در درون یک علم غافل شده‌اند و اختلاف انظار را همیشه ناشی از امور خارج از یک علم می‌دانند. این نظری افراطی است که در آن از نقش عوامل علمی غفلت شده است. اختلافات و تحولات حاصل در یک علم گاه مبتنی بر عوامل درونی است. بسیاری از اوقات دو عالم با پیش فرضهای کاملاً متساوی، به نتایج مختلف می‌رسند. مثال بسیار واضح آن اختلافاتی است که فقهاء گاه در فهم روایات از خود بروز می‌دهند در حالیکه مبادی مختلف جهان‌شناسی و خداشناسی آنها یکی است.

دین و نیازهای آدمی: پدیده دین خواهی

از دیدگاه آقای سروش، تشخیص نیازهای آدمی و روی آوردن وی به دین و خدا بر مقدماتی استوار است که موجب ارتباط فهم دینی با سایر معارف بشری خواهد شد به نحوی که در واقع، آن معارف غیر دینی هستند که کیفیت فهم دینی را هدایت می‌کنند.



این مسأله که سر جستجوی انسان نسبت به دین چیست و چه انگیزه‌ای باعث می‌شود که انسان بدنبال دینی به کاوش بپردازد، صرفاً یک پاسخ ندارد (چنانکه آقای سروش پنداشته‌اند) و اینطور نیست که انگیزه جستجوی دین در انسان، صرفاً بخاطر رفع نیازهایی باشد که از طرق غیر دینی تشخیص داده است. دین خواهی انسانها می‌تواند علل مختلفی داشته باشد.

ممکن است ناشی از تمایلاتی درونی باشد همان چیزی که آن را فطرت می‌نامند. یعنی «خداخواهی» یا «طلب هدایت گرانی که راه بنمایند» برخاسته از یک امر درونی است نه به واسطه شناخت نیازهایی که دین را برای رفع آن مناسب می‌بیند. این امر درونی بنحو تکوینی و غریزی انسان را به طرف شناخت خدا و پیامبران الهی سوق می‌دهد. از طرف دیگر ممکن است «دین خواهی» انسان، ناشی از احتمال دادن سرنوشت محتوم بشر آنطور که توسط پیامبران ترسیم شده باشد. انسانی که احتمال صدق گفتار پیامبران الهی را بدهد و لذا احتمال دهد که اگر به دین آنان گردن نهد، شقاوتی دائمی در انتظار وی خواهد بود، ناچار به جستجو از صدق دین برخواید آمد. در اینجا انگیزه این شخص، تشخیص نیازهای فردی و اجتماعی و رفع آنها نیست بلکه احتمال صدق گفتار انبیاء الهی (قبل از گرویدن به دین) است. در کتب کلامی به این طریق اشاره شده و از بعضی روایات نیز چنین استفاده می‌شود. از همه اینها گذشته، جستجوی انسان به دنبال دین ممکن است برخاسته از حوادث روحی و شخصی باشد.

سر دین خواهی و دین داری انسان همیشه منوط به تشخیص نیازهای برگرفته شده از علوم اجتماعی نیست.

دو مسأله کاملاً مختلف به هم خلط شده است. یکی آنکه سر دین خواهی و روی آوردن به دین چیست که صرفاً یک پاسخ ندارد و روی آوردن آدمی به دین همیشه به خاطر تشخیص نیازهایی که دین برآورده می‌سازد، نیست.

مسأله دوم: ادله و ابزاری که برای گرویدن به دینی خاص لازم است از چه نوع باید باشد و دقیقاً آیا می‌توان از معارف داخل دین به عنوان دلیل برای اثبات خود دین کمک گرفت؟

هیچ عاقلی روا نمی‌دارد که از قضایای داخل یک دین به عنوان مقدمه اثبات اصل خود دین استفاده شود - و لکن بعضی از اصول دین قابل برای اثبات معارف دینی و استفاده از مقدمات داخل دین می‌باشد. اعتقاد به معاد، از اصول دین است و در عین حال بسیاری، غیر از کتاب و سنت، راهی به آن ندارند. حتی اگر این مسأله قابل برای براهین فلسفی باشد. چون تمسک به کتاب و سنت برای اثبات معاد مستلزم دور نیست. آنچه



دوری است استناد به دین در اثبات وجود خدا یا پیامبر است. مسأله ولایت ائمه (ع) هم همچون معاد با رجوع به کتاب و سنت اثبات می‌شود نه ادله عقلی که برای آنها در جزئیات مجالی نیست. مسأله خاتمیت هم از این قرار است.

خطای دیگری که روی داده آنست که مسأله «نیاز آدمی به نبی» از اصول دین است یا از مقدمات اثبات آن؟ این مسأله، نه از اصول دین و نه از مقدمات اثبات آن نیست. آنچه از اصول دین است اعتقاد به «نبوت نبی» است نه «نیاز انسان به نبوت». نبوت نبی معمولاً به نظر در معجزات حاصل می‌گردد؛ که انسان مشاهده می‌کند یا به تواتر ثابت می‌گردد. اما «نیاز انسان به نبوت» به نقصان عقل بشری از راه یافتن به مصالح و مفاسد خویش و امثال آن ثابت می‌شود.

نویسنده مسائلی را از اصول دین شمرده است که ربطی به آن ندارد و نیز گمان برده که اثبات اصول دین از طریق کتاب و سنت، همیشه دوری است و مسأله چگونگی دعوت دیگران به دین را با مسأله دینداری و دین خواهی خلط نموده است.

نویسنده گمان برده اینکه «انسان، همه نیازهای واقعی خویش را نمی‌شناسد»، قضیه‌ای انسان‌شناسانه و بیرون از دین است و بدون مبرهن ساختن آن در جامعه‌شناسی و انسان‌شناسی، نمی‌توان کسی را به آن دعوت کرد.

چه کسی گفته است قضیه «انسان نیازهای واقعی خویش را نمی‌داند» قضیه ایست خارج از دین؟ و مگر کلام در کیفیت دعوت دیگران به دین بود تا نتوان از معارف دین کمک گرفت؟

در اینجا مسأله سومی هم وجود دارد. استدلال شده که علوم اجتماعی، فهم دینی را هدایت می‌کند. چون علوم اجتماعی، نیازهای انسان را تشخیص می‌دهند و دین انسان هم متناسب با نیازهای اوست.!!

حال آنکه فهم دین، مبتنی بر تشخیص نیازهای انسانی نیست و بنابراین از این جهت، علوم اجتماعی نسبت به معارف دینی تقدّمی ندارند. فرض کنیم که تشخیص نیازهای آدمی برخاسته از علوم اجتماعی باشد و فرض کنیم دعوت به دین و دینداری، متوقف بر تشخیص این نیازها باشد، اما باز هم این که «فهم دینی»، مبتنی بر تشخیص نیازهای آدمی است، سخن غلطی است. مراد از فهم دینی یا معرفت دینی، به تصریح خود ایشان عبارت از حقایق و معارف مستکشف از متون دین مثل کتاب و سنت است. فهم دینی به این معنا ملازمتی با دینداری ندارد. میشود انسان دینی را نپذیرفته و لائیک باشد و باز معرفتی از دین را به نحو روش مند و مضبوط بدست آورده باشد. مثلاً قضیه «خدا موجود است»، از اصلی‌ترین معارف هر دینی است.



ولی استفاده این قضیه از کتاب و سنت به هیچ وجه محتاج به دینداری نیست. هر انسان بی‌خدایی هم که به قرآن و سنت نبوی رجوع کند، به قطع، می‌فهمد که این قضیه از مسلمات کتاب و سنت است. «فهم کتاب و سنت» غیر از تصدیق و پذیرش آن است.

دین و نیازهای آدمی

شکی نیست که ادیان الهی برای برطرف کردن نیازهای آدمی نازل گشته‌اند، نیازهایی که گاهی مربوط به روح و روان آدمی و گاهی مربوط به جسم آدمی‌اند. انسان بعضی از نیازهای خویش را ارتکازاً درمی‌یابد اما از درک «همه» نیازهای حقیقی خویش عاجز است، خصوصاً نیازهای جزئی و پیچیده در مورد جسم و روان شخص و حیات اجتماعی. نکتهٔ اساسی، تمیز بین نیاز واقعی و نیازهای تخیلی و وهمی است. دین برای برطرف کردن نیازهای حقیقی انسان نازل گشته نه نیازهای تخیلی و وهمی. اینطور نیست که اول نیازهایمان را بشناسیم و بعد دینی متناسب با آن اختیار کنیم، بلکه اول دینی را (بر طبق آله‌ای که قانع‌کننده باشد) می‌پذیریم و بعد نیازهای خود را به نحو تفصیلی از دین باز می‌جوئیم. ایمان به خدا و پیغمبر و کتاب آسمانی و ائمه، مقدم بر تشخیص نیازهای انسانی است و بلکه اصلاً هدف اصلی دین، بیان نیازهای حقیقی است که انسان خودبخود اطلاع یقینی مگر در حد بعضی نیازهای خیلی کلی ندارد. چگونه از بی‌اعتنایی یک دین به نیازهای آدمی آگاه می‌شویم؟ ما که قطع به همهٔ نیازهای حقیقی خود نداریم. اگر کسی به خدا و پیامبر و خلفاء او (ع) ایمان یافت در اطاعت از ایشان شکی نمی‌کند.

و اما در مقام فهم شریعت هم هیچ امر ظنی را نمی‌توان بدون دلیل به شارع نسبت داد و لذا از هیچ دلیل ظنی در کشف احکام الهی نمی‌توان پیروی نمود، مگر اینکه دلیلی قطعی از شارع وجود داشته باشد که به ظنی خاص، می‌توان عمل کرد. پس فقهی که در مقام استنباط احکام الهی برمی‌آید؛ یا به دلیلی قطعی بر حکم واقف می‌شود که در این صورت مسأله روشن است و یا اینکه از دلیل قطعی محروم می‌ماند که به حکمی ثانوی (یعنی حکمی در ظرف ظن یا شک به واقع) متشبث می‌شود که خود قطعی است. پس فقیه در هر حال باید به حجتی قطعی متشبث گردد.

اگر مباحث انسان‌شناسی و جامعه‌شناسی به نحو قطع، نیازهای واقعی انسان را ثابت کنند در این صورت حتی اگر با نیازی که ظاهر شریعت تعیین کرده منافق هم باشد از آن ظاهر دست می‌کشیم ولیکن صرف ادعاست که علوم، نیازهای واقعی انسان را به نحو قطع ثابت می‌کنند. حتی اگر در علوم تجربی مربوط به عالم



ماده، قائل به قطع و یقین شویم در علوم انسانی چنین چیزی را نمی‌پذیریم. چون یکی از معارفی که از کتاب و سنت (و عقل) به نحو قطع استفاده می‌شود مرکب بودن انسان از روح و بدن است، و بلکه اصالت با روح است و علوم تجربی چگونه نیازهای واقعی روح آدمی را با آن اسرار نامتناهیة برملا می‌سازند. چنین «وقوفی» را جز نزد انبیاء الهی و اولیاء او خبر نداریم و ربطی هم به علوم تجربی مثل جامعه‌شناسی، تاریخ و روانشناسی ندارد. نتایج حاصله از تحقیقات این علوم در استنباط نیازهای واقعی انسان از دین، مؤثر نمی‌افتند. در مقام نفی فایده علوم نیستیم، چه در عمل، فواید بسیاری بر این علوم مترتب است.

اگر نیازهای انسان را علوم بشری، می‌دانند پس چه احتیاجی به انبیاء و ادیان الهی و بیان نیازهای انسانی از ناحیة خداوند است. آن هم بیانی که همیشه غبار بشریت به خود می‌گیرد و از مجرای همین معارف غیر دینی به انسان می‌رسد؟!

تأثیر معارف بشری در مفردات شریعت

مجرای چهارمی که برای تأثیر معارف بشری در معرفت دینی ذکر کرده‌اند، معنا بخشیدن به تصورات و مفردات وارده در شریعت است. گمان کرده‌اند تمام اوصاف و عوارضی که در مورد چیزی کشف می‌شود، داخل در معنای آن است و معانی الفاظ، همه این اوصاف را شامل می‌شود منتهی معانی الفاظ برای هر کسی به میزان اطلاعی است که از اوصاف و عوارض و حقیقت آن شیء دارد و لذا معانی الفاظ در تحوّل است. بعنوان مثال خورشید برای شخصی از اهل قرن پنجم، کره‌ای است درخشان که به دور زمین می‌گردد و برای شخصی از قرن حاضر که مطلع از دانشهای جدید است، توده‌ای است از گاز و حرارتش ۲۰ میلیون درجه است و در حکم کوره‌ای اتمی است. پس معنای کلمة خورشید، عوض شده است؟!

این دیدگاه، غلط است زیرا اوصاف و عوارض یک شیء، از معنای آن شیء خارج است و الاً تمام قضایای ممکنه در مورد اشیاء، تبدیل به قضیه‌ای ضروریه می‌شد. اینکه «خورشید به دور زمین می‌گردد» یا «زمین به دور خورشید می‌گردد»، دو قضیه ممکنه‌اند و محمول آن از مفهوم موضوع و از لفظ دال بر موضوع، خارجند. اگر چنین نباشد و این حقیقت که «زمین به دور خورشید می‌گردد» به نحوی داخل در معنای لفظ «خورشید» باشد، در این صورت قضیه «زمین به دور خورشید می‌گردد» باید قضیه‌ای ضروری باشد چه معنای «خورشید»، طبق فرض، خود متضمن این نکته است که زمین به دورش می‌چرخد.

از طرف دیگر بنظر می‌رسد که الفاظ «زمین» و «خورشید» از قبیل اسماء خاص باشند و معلوم نیست که



آیا آقای سروش، در مورد معانی اسماء خاص، نظری منقح بنا نهاده‌اند یا نه، چه این بحث از مشاغل مباحث الفاظ است و آن ادعا، نوعی بسیط از تئوری توصیفی اسماء خاص description theory of proper name است که می‌گوید معنای اسماء خاص به اوصاف شیء توصیف شده، تحویل می‌شود مثلاً «خورشید» یعنی «کره‌ای عظیم که به دور زمین می‌چرخد» یا....

حال آنکه، جمله «خورشید فردا بر می‌آید»، چه در گذشته و چه در حال، یک معنی بیش ندارد. فرقی اگر هست در سبب پدیدار شدن خورشید از افق است: گذشتگان گمان می‌کرده‌اند که سبب آن، گذشتن خورشید از برابر زمین است و هم اکنون می‌دانیم که سبب این پدیده، گذشتن زمین از برابر خورشید است (نه برعکس).^۱ ولیکن این فرق به هیچ وجه سبب اختلاف در معنای جمله «فردا خورشید بر می‌آید» نخواهد شد. حتی اگر کسی مدعی شود که «بر آمدن خورشید» به نحوی ظهور در حرکت خورشید دارد، باز معنای جمله مذکور در گذشته و حال، به یک معناست. منتهی در عصر حاضر طبعاً با فرض اینکه خورشید ثابت است و زمین متحرک، جمله مذکور، متضمن نوعی مسامحه در انتساب حرکت به خورشید می‌شود. اما در آن زمان یک جمله از صورت حقیقت به مجاز یا مسامحه، معنای آنرا تغییر نمی‌دهد، و «تبادر» در قضیه «خورشید فردا بر می‌آید» حکم می‌کند که واقعاً در عصر ما هم همین برآمدن مراد است، گرچه در نسبت دادن حرکت به خورشید، مسامحه صورت گرفته است. عوض شدن مبنای یک قضیه، معنای آن را تغییر نمی‌دهد و لذا در جمله مورد بحث اولاً می‌توان گفت که معنای این جمله در هر دو زمان یکی است و هیچ مسامحه‌ای هم صورت نگرفته است، بنابراینکه «برآمدن خورشید» به معنای ظهور آن از افق باشد و لذا شامل این نکته نباشد که خورشید، متحرک و زمین، ساکن است و ثانیاً به فرض متضمن بودن این نکته، باز هم معنای عبارت فوق، ثابت است گرچه از حیث انتساب حرکت به خورشید، مسامحه شده و باب تسامح در زبان خود باب تسامح است.

ربط الفاظ و تئوریهای علمی

آقایان معتقدند که معانی الفاظ، وابسته به تئوریهاست و با تغییر آنها، معانی الفاظ نیز تغییر می‌کنند. نفعاً ثابت می‌ماند. این سخن باطل است.

۱- بسیاری از تئوریها فقط از اوصاف و عوارض یک شیء، پرده بر می‌گیرند و نه از ذات شیء. و ساختار آن ماهوی آن. و بنابراین براهین گذشته، این اوصاف و عوارض از مسما و موضوع له الفاظ خارج می‌شوند و در این



که لفظ شیء برای آن وضع شده، نیستند. پس با تغییر این تئوریه‌ها، معنای لفظ، تغییر نمی‌کند.

۲- حتی در مورد تئوریهایی که از ساختمان ماهوی یک شیء خبر می‌دهند، ادعای فوق، زمانی صحیح است که الفاظ برای ذوات و حقایق اشیاء آنطور که در واقع هستند وضع شود. حال آنکه احتمال معقولتر و مقبولتری وجود دارد:

آنکه الفاظ برای حقایق اشیاء وضع نمی‌شوند، بلکه برای حقایق اشیاء آنطور که در نظر عرف و عموم مردم پدیدار است، وضع می‌گردند. بعنوان مثال، لفظ «آب»، نه برای حقیقت «آب» چنانکه در واقع است، بلکه برای همین سیال معروف، چنانکه برای عموم ظاهر است، وضع می‌شود. به گمان من این احتمال از دو جهت بر احتمال اول ترجیح دارد (و آنهم رجحانی قطعی):

اول آنکه وضع الفاظ برای حقایق اشیاء، چنانکه در واقع است، لغو است. چه آنکه حقایق اشیاء همیشه برای ما آشکار نیست و بسیاری از ماهیات را از طریق اوصاف و عوارضشان می‌شناسیم. وضع الفاظ و تکلم برای تفهیم و تفاهم است، پس وضع آنها برای معنایی که به آنها دسترسی نداریم و قابل تفهیم و تفاهم نیستند، چه اثری خواهد داشت؟ اما اگر برای ماهیات، چنانکه برای عموم ظاهرند، وضع شوند، در این صورت هر کسی که «زبان طبیعی» را فرا گرفته باشد، خواهد توانست الفاظ را در معانی آن بکار برد.

دوم آنکه قضیه مثل «آب از H و O تشکیل شده است» گر چه ممکن است در زبان اصطلاحی و مصنوعی علمی مثل شیمی، یک توتولوژی یا «این همانی» باشد ولیکن در زبان عرفی و طبیعی، چنین نیست بر اطلاعات ما می‌افزاید.

نباید بین زبان مصنوعی علوم و زبان طبیعی خلط شود. در علوم برای دقت، تعاریفی خاص از اشیاء مطرح می‌شود. و فی المثل همه جا آب را همان H_2O می‌دانند. ولیکن در زبان طبیعی و آنچه که عموم بکار می‌برند، «آب»، حاکی از H_2O نیست و لذا قضیه فوق در این زبان، قضیه‌ای ترکیبی است نه تحلیلی.

پس لفظ در هر حال برای اوصاف شیء وضع نمی‌شود، بلکه برای ماهیت واقعی وضع می‌شود ولیکن ماهیت واقعی را دو گونه می‌توان لحاظ کرد: یکی لحاظ آن فی نفسه و دیگر لحاظ آن از ناحیه اوصاف و عوارض ظاهرش. الفاظ برای ماهیت اشیاء فی نفسه، وضع نشده‌اند چون کنه این ماهیات معلوم نیست، حال آنکه وضع الفاظ برای تفهیم و تفاهم است و کنه ماهیت، قابل تفهیم و تفاهم نیست.

الفاظ برای ماهیات اشیاء به لحاظ اوصاف و عوارض ظاهرشان وضع می‌شود. اوصاف و عوارض در معنا دخالتی ندارند، بلکه فقط «مشیرند». یعنی اوصاف و عوارض ظاهر، ماهیتی را که موضوع له است شناسایی



می‌کنند. اوصاف یک شیء، گاهی بنحو قید در نظر گرفته می‌شوند و گاهی فقط مشبّر به آن شیء اند. لفظ «آب» برای ماهیت اجمالی آب وضع شده است نه ماهیت تفصیلی آب و نه اوصاف آن. اگر قائل شویم لفظ «آب» برای ماهیت اجمالی آب وضع شده (به مشبّریت اوصاف ظاهرش) در این صورت معنای لفظ «آب» نسبت به بسیاری از تفصیلات ماهیت واقعی آب، بی تفاوت است و لذا تفصیلاتی که از ناحیه علوم کشف شود، نسبت به معنای لفظ «آب»، تحولی را باعث نمی‌شود، بخلاف اینکه قائل شویم لفظ آب برای ماهیت تفصیلی وضع شده است، چه آنکه لازمه آن، تغییر دائمی معنای آب در اثر اکتشافات جدید است و لکن وضع لفظ برای معنایی که آن را نمی‌شناسیم، محقول نیست و چنین معنایی قابل تفهیم و تفاهم نیست.

البته در مورد اصطلاحات فنی علوم و یا بعضی الفاظ بکار گرفته شده از ناحیه صاحبان شریعت (مخترعات شریعه)، ممکن است لفظ برای مفهوم مرکبی وضع شود که از فهم عرف به دور باشد و لکن در اینجا نیز باید این مفاهیم با الفاظ اصطلاحی، بر اساس مفاهیم ساده‌تر تعریف شوند.

تئوریهای علمی که از ساختمان واقعی اشیاء پرده بر می‌گیرند، تغییری در معنای الفاظ شایع در میان مردم، نمی‌دهند، گرچه دید ما را از جهان خارج تغییر می‌دهند.

گفته شده که معنای چون جامه‌هایی بر تن عبارات پوشانده می‌شوند و در عین اینکه عبارات، هر معنایی را بر نمی‌تابند و معنای هم از تئوریه‌ها تبعیت می‌کنند، وقتی تئوریه‌ها دگرگون شوند، معنای هم دگرگون می‌شوند (در عین ثبات الفاظ).

سؤال این است که آیا معنای، آنطور که آقای سروش می‌گویند چون جامه‌هایی بر تن عبارات پوشانده می‌شوند و یا اینکه معنای از لوازم و تبعات الفاظند «بعد از حصول وضع و ارتباط بین الفاظ و معنای»؟.

نظر دوم، صحیح است. اما چه فرقی با نظریه اول دارد؟ غرض آقای سروش، از جمله فوق، این است که معنای الفاظ به لحاظ معلومات و اندوخته‌های ذهن سامع و خواننده نسبی‌اند و معنای همچون تابعی از رابطه لفظ و معنی (یا به تعبیر دیگر انس لفظ با معنی) به ذهن مخاطب در نمی‌آید، بلکه معنا در اثر فعل و انفعالات ذهنی مخاطب بر روی عبارات و الفاظ، پوشانده می‌شود و لذا تئوریه‌های علمی و فلسفی سهم عمده در «معنا دهی» به عبارات دارند. در حالی که نظریه دوم معنای عبارات را تابع انس آنها با الفاظ که خود ناشی از وضع است (یا کثرت استعمال) می‌داندست و همین صحیح است، یعنی معنای در ذهن ما (مخاطبین) ناشی از انس آنها با الفاظ می‌باشد که خود ناشی از وضع یا کثرت استعمال است.

نویسنده خود، معترف است که عبارات، هر معنایی را بر نمی‌تابند. سؤال این است که چرا عبارات، هر



معنایی را بر نمی‌تابند، حال آنکه رابطه الفاظ و معانی همچون روابط خارجی نیست که بدون هیچ قرار دادی، ثابت باشد؟. آنچه که موجب می‌شود هر لفظی، هر معنایی را پذیرا نباشد، "وضع" است، که توسط آن، انسی ذهنی بین لفظ و معنی حاصل می‌شود به طوری که از شنیدن لفظ (یا دیدن مکتوب آن) به تصویری از معنا می‌رسیم. در این حال هم، بین ذات لفظ و ذات معنا، علاقه‌ای نیست. علقه یا انس ذهنی بین صورت ذهنی معناست.

وقتی که وضع به این معنا، انجام پذیرد، انس ذهنی مذکور موجب فهم معنای موضوع له از لفظ می‌شود و بنابر این معلومات دیگر مخاطب، دخلی در معنای لفظ ندارند، مگر اینکه از قبیل قرائتی باشند که به معنای لفظ، تعین و تشخیص می‌بخشند. این احتمال نیز خارج از بحث است، زیرا بحث ما در تغییر معنای خود لفظ است نه در معنای مجازیه‌ای که از قرائن (و آن هم قرائن شخصی و جزئی) بدست آید. پس تأمل در رابطه الفاظ و عبارات با معانی، نشان خواهد داد که تا وضعی در کار نباشد، فهم معنایی از عبارت، متصور نیست و با حصول "وضع"، لفظ با همان معنایی مرتبط می‌شود که وضع برای آن صورت گرفته و لذا سایر معلومات ما و یا تغییراتی که در تئوریهای علمی صورت می‌گیرد، ربطی به این معنا ندارد. این، تئوریهای علمی، دخالتی در معنای الفاظ ندارند و معانی، تابع تئوریها نیستند تا اگر تئوریها تغییر یابند، معنای عبارات هم تغییر کنند. بلکه معنای عبارات، تابع وضع است و از الفاظ و عبارات، همان معنا به ذهن خطور می‌کند.

زبان و جهان متکلم.

آقای سروش مدعی‌اند که جهان متکلم، در معنا دهی به زبان وی، نقشی اساسی ایفا می‌کند و لذا: «تا جهان کسی را بدرستی نشناسیم، زبان او را هم بدرستی نمی‌فهمیم. زبان هر کس پاره‌ای از جهان اوست و با آن کاملاً ملائمت دارد. و شناختن یکی شرط دریافتن دیگری است.»

مراد وی از "جهان متکلم" چیست؟! شکی نیست که ادراکات بشر از جهان خارج همیشه یکسان نیست و با اندوختن معلومات و معارف نوین، اوصاف دیگری از جهان خارج تحصیل می‌کند، ولیکن نحوه ارتباطی که آقای سروش بین فهم انسان از جهان خارج و زبان او تصویر کرده‌اند، کاملاً نادرست است. ایشان از تفاوت «جهان افراد» فوراً نتیجه گرفته که تا جهان کسی را بدرستی نشناسیم، زبان او را هم به درستی نمی‌فهمیم. یعنی زبان هر کسی، «معلومات» و «معتقدات» او را نشان می‌دهد و از آن حکایت می‌کند. و لذا هر چه به جهان شخص (یعنی فهمی که از جهان خارج دارد) نزدیکتر شویم، زبان او را بهتر می‌فهمیم.



این، نظریه نیز نادرست است. زیرا زبان، پدیده‌ای اجتماعی است و حکایت آن از معانی که جنبه «وساطت» و «بزاری بودن» آن را تشکیل می‌دهد، نیز به همین جهت اجتماعی بودن آن مربوط می‌شود، حکایت الفاظ از معانی، بر اساس قرار دادهای شخصی و فردی نیست، بلکه بر اساس قرار دادهای نوعی و عام یعنی وضع‌های تعیینی یا تعینی است که غالباً جنبه‌های عمومی و عقلانی دارد. اگر کسی لفظ «آب» را بکار برد معنایی که عقلاء و عرف ما از این لفظ (در محیطی خالی از قرائن) می‌فهمند همان سیال معروف است و اگر شخص متکلم بگوید مراد من «آهن» بود، از او نمی‌پذیرند، چرا؟ بدان سبب که حکایت الفاظ از معانی، تابع اوضاعی است که در یک محیط اجتماعی یافت می‌شود و تابع خواست و یا وضع‌های خصوصی متکلم برای خودش نیست. در همین مثال، ممکن است متکلم در نزد خود قرار بگذارد که هر وقت اراده «آهن» کردم، لفظ «آب» را بکار می‌گیرم. این قرار داد یا بناء خصوصی، هیچ اثری ندارد. زیرا زبان، یک پدیده اجتماعی و برای تفهیم و تفاهم بین افراد است و هر قرار داد که مورد نظر باشد، باید بین همین افراد برقرار گردد. بنابراین برای فهم زبان یک متکلم، لازم نیست که ببینیم او «چه می‌داند»، بلکه باید ببینیم «الفاظ» بکار گرفته شده در تکلم، در حیات اجتماعی خویش (که ناشی از وضع است) چه معنایی پذیرفته است. البته معقول نیست متکلمی عاقل، با توجه به اینکه لفظ، معنایی خاص دارد، بدون هیچ گونه قرینه‌ای، معنایی دیگر را اراده کند. زیرا نقض غرض می‌شود. بحث در مواردی است که تکلم برای افاده مقصودی صورت می‌گیرد و زبان به خاطر حیثیت اجتماعی بودنش، از مسیری خاص، افاده مقصود می‌کند و بنابر این متکلم فقط از همین مسیر خاص می‌تواند مقصود خویش را افاده کند. مراد همان ظهورات نوعیه‌ای است که از وضع الفاظ، ناشی می‌شود.

اما خطای آقای سروش به همین جا ختم نمی‌شود. زیرا بین «معنایی که متکلم اراده می‌کند» و بین معلومات او، هنوز فاصله‌ای بسیار وجود دارد. همیشه اینطور نیست که متکلم، آنگاه که لب می‌گشاید، معلومات خویش را ظاهر سازد و از کلمات و الفاظ بکار گرفته شده در سخنش، همین معلومات و معتقدات را اراده کند. زیرا گاه مثلاً متکلمی به دروغ سخن می‌گوید. در این مورد آنچه که متکلم جداً از الفاظ خویش اراده کرده است، خلاف معلومات و معتقدات اوست. فرض کنیم کسی که معتقد است آب، مرکب از H و O است، می‌گوید «آب، عنصری بسیط است» و این گفته را هم به جدّ می‌گوید (تا دروغ پدید آید) در این صورت، معنایی که وی اراده کرده، غیر از معلومات و معتقدات اوست. فرض کنیم کسی نمی‌داند که این جمله «آب، عنصری بسیط است» یعنی چه؟ اگر وی برای فهم این کلام به معلومات و مدرکات متکلم و جهان وی



مراجعه کند، چه دستگیرش خواهد شد؟ آیا جز خلاف مفاد کلام وی، مطلب دیگری بدست خواهد آورد؟! پس این سؤال که آیا شناختن جهان شخص، شرط دریافتن زبان اوست و تا جهان کسی را بدرستی نشناسیم زبان او را هم بدرستی نمی‌فهمیم به دو دلیل، سخن غلطی است:

اول اینکه معنایی از سخن که اراده می‌شود، همیشه همان معلومات و معتقدات متکلم نیست. و لذا فی المثل «آب» در جهان متکلم، ممکن است عنصری مرکب باشد اما در سخن وی ابراز شود که عنصری بسیط است. و لذا فهم کلام یک متکلم همیشه با مراجعه به جهان وی امکان‌پذیر نیست و در اینگونه موارد، مراجعه به جهان متکلم، نه فقط شرط فهم کلام وی نیست، بلکه مضرّ به فهم نیز هست.

دوم، اینکه معانی الفاظ و فهم عبارات، دایره مدار وضع و معنا دهی به آنها در حیات اجتماعی است. این نکته جنبه‌ای عینی و objective دارد. مراجعه به جهان متکلم، شرط فهم کلام وی نیست. آنچه شرط است، وقوف تام به پروسه وضع و معنا دهی عقلاء و عرف عام است که اساس زبان بر این جنبه عمومی و اجتماعی آن استوار می‌باشد. الفاظی که به صورت اصطلاح، از ناحیه اشخاص یا شارع، وضع می‌شوند، حکمی دیگر دارند و برای فهم معانی آنها نمی‌توان به عرف عام یک جامعه رجوع کرد.

فصل پنجم:

گفته‌اند تحولاتی که معارف دینی از معرفت‌های بشری می‌پذیرند گاهی به صورت ابطال و اثبات یا تأیید و تضعیف نیست بلکه از حیث «تعمیق فهم» یا «بهتر فهمیدن» است، و اکثر تحولات علوم از این مجرا رخ می‌دهد.

من می‌پرسم آیا «بهتر فهمیدن» در مثل پدیده‌های عینی، چیزی علاوه بر «تصحیح» و «تحول کمی فهم» است؟! در مورد عبارات، فهم بهتر در گرو اطلاع دقیقتر از معانی الفاظ بکار گرفته شده (واتجاه ارتباطات مجازی و کنائی دیگر) است و این به نوبه خود، به اطلاع دقیق‌تر از کیفیت وضع لفظ و موضوع له بر می‌گردد. در اینجا اطلاع دقیقتر از پدیده‌های عینی دخلی در فهم بهتر ندارد، مگر به گونه‌ای لفظ با ذات شی و ماهیت آن مرتبط باشد.

در مواردی که شخص عالماً کلامی برخلاف واقع بیان می‌کند مثلاً می‌گوید «آب، عنصری بسیط است» فهم دقیق این کلام، دایره مدار فهم بهتر پدیده عینی آب و لذا داده‌های علمی نیست. اما پدیده‌های عینی، ارتباطی با لفظ ندارند و لذا داده‌های علمی در فهم بهتر آنها تأثیر مستقیم می‌گذارند.



اگر در اثر کاوشهای علمی ثابت شود که بخشی از معلومات سابق در مورد پدیده‌ای نادرست، بوده است، در این صورت به «فهمی بهتر» از آن پدیده نائل می‌شویم و همینطور اگر یک مطلب مشکوک یا ظنی ثابت شود. یا اصلاً بدون آنکه فهم سابق دستخوش اثبات یا ابطال گردد، معلوم دیگری به معلومات ما در مورد یک پدیده ملحق شود، در این صورت هم قطعاً می‌توان گفت از آن پدیده «فهم بهتری» یافته‌ایم.

در همه این موارد می‌توان از «فهم بهتر» سخن گفت و همه به شکلی، «توسعه و تکمیل فهم» به معنای کمی آن است. اما آیا بعلاوه، چیز دیگری هم به نام «تکمیل کیفی» فهم در اینجا وجود دارد؟

مثلاً آیا علم به علت یک پدیده، تغییری کیفی در فهم پدیده، ایجاد می‌کند؟ پاسخ منفی است. قانون بویل که از نسبت حجم و فشار و حرارت گازها پرده بر می‌گیرد، نه واقع خود و نه معنای خویش را هیچکدام از دست نداده است و «جامه دیگری» هم به آن پوشانده نشده است. بلکه معلوم تازه‌ای پای به عرصه گذاشته و آن علم به علت و تکمیل فهم سابق است. به نظر می‌رسد که «فهم بهتر» در اینجا هم صادق است. می‌توان گفت که از «قانون بویل» فهم بهتری یافته‌ایم. ولیکن این «فهم بهتر»، امری در قبال تکمیل معلومات سابق نیست. یا مثلاً «وحدت حقه» را ایشان، تعمیق دانسته‌اند. در واقع «وحدت عددی» حق به معنای رایج آن را باید باطل شمرد و به این معنا «وحدت حقه»، مبطل «وحدت عددی» است نه آنکه فهم بهتری از آن است. در مورد «وجوب» هم «وحدت عددی» ایشان «اعتباری» دانستن وجوب را مستلزم نوعی فهم بهتر برای «نماز جمعه واجب است» دانسته‌اند. در حالی که اعتباری بودن وجوب، مسلک‌های دیگر را در باب معنای وجوب طرد می‌کند و باطل می‌داند، پس مبطل فهم‌های دیگر است و تعمیق آنها نیست. ولذا فهمی از قضیه «نماز جمعه واجب است»، براساس واقعی بودن وجوب، نتیجه می‌شود. پس ما هستیم و دو فهم هم عرض.

بهرتر شناختن جهان سخنگو

از نظر مقالات قبض و بسط، یکی از مجاری بهتر فهمیدن متون دینی (و غیر دینی)، بهتر شناختن جهان سخنگو است: ایشان به طور ضمنی قائل شده‌اند که الفاظ برای حقایق و ماهیات اشیاء، وضع می‌شوند و مثلاً لفظ «آب» برای ماهیت واقعی آب وضع شده و از طرف دیگر این حقایق و ماهیات را دست یافتنی نمی‌دانند. بنابراین در هیچ زمانی نمی‌توان ادعا کرد که همه معرفت‌های مربوط به پدیده‌ای کشف شده‌اند. از مجموع این دو مقدمه نتیجه گرفته‌اند که فهم هر سخنی، مبتنی بر میزان اطلاعی است که انسان از عالم خارج دارد و این



اطلاع را علوم بدست می‌دهند.

به گمان ما جمع بین دو مقدمه مذکور ممکن نیست. اگر کسی علم به حقایق و ماهیات اشیاء را ممکن یا بالفعل نداند، معقول نیست که الفاظ را موضوع برای همین ماهیات غیر معلوم تلقی کند. الفاظ برای تفهیم و تفاهیم است و وضع لفظ برای ماهیتی مجهول، لغو است. به علاوه، حتی پذیرش دو مقدمه مذکور، آن نتیجه را بدست نمی‌دهد که «پس هر کس به میزان اطلاعی از عالم خارج، فهمی از کلام بدست می‌آورد» زیرا در بسیاری اوقات، علم ما به حقایق خارجی، به صورت تئوریهای ظنی است. ظنی بودن علم ما به این حقایق، راه علی به معانی الفاظ که علی‌الفرض برای حقایق خارجی وضع شده‌اند را سد می‌کند. کسی که به معانی الفاظ یک سخن، علم ندارد، نمی‌تواند مدعی شود که به «فهمی از آن سخن» نائل آمده است.

بنابراین اینطور نیست که شناختن جهان و جهان بینی سخن گو، شرط بهتر فهمیدن سخن وی باشد. آنچه گفتیم در مورد سخنانی است که جنبه عمومی و همگانی دارد. در مقابل، گاه می‌شود که سخن گویی خود تصریح می‌کند که سخنان وی بر طبق ظواهر آن نیست. همچون بسیاری از کلمات عرفا و شعریایی که بر طریق عرفان، مشی کرده‌اند. اینان خود تصریحاً و تلویحاً گفته‌اند که سخنان ایشان را نباید بر ظواهرشان حمل کرد. در اینجا شناختن جهان و جهان بینی سخن گو در فهم کلام وی موثر است. منتهی این «فهم»، دیگر به صرف و ساطت الفاظ و دلالت آن‌ها انجام نگرفته و کلام در این موارد، نقش اصلی خویش را ایفا نمی‌کند. درست مثل اینکه انسان بدون تکلم شخصی، از ضمیر وی آگاهی یابد. این هم نوعی فهم از مرادات شخص است ولیکن ربطی به دلالت و نقش کلام ندارد. کلماتی که صرفاً اشاره و ایما (آن هم برای قومی خاص) اند، برای عموم، نقش کلامی را ایفا نمی‌کنند، گرچه می‌توان گفت نسبت به همان قوم خاص، دلالت کلامی وجود دارد. برای فهم این اصطلاحات باید هم‌رنگ این قوم شد یا اصطلاحات ایشان را فراگرفت. شناختن جهان و جهان بینی سخن گو در این موارد بعینه فراگرفتن اصطلاحات خاص آنهاست.

اما آیا سخنان و کلمات قرآن و پیشوایان دین، همگی از این سخن‌اند؟ پاسخ منفی است. قرآن، کلامی است که به زبان عربی مبین و برای همه آمده است و روایات نیز همین گونه‌اند. لذا بسیاری از مفسرین عالی مقام چون علامه طباطبایی تلاش عمده‌شان بر این بوده است که قرآن را با خود قرآن تفسیر کنند. سعی بر این است که در عین حفظ ظواهر قرآنی، به معانی عمیق آن برسند و نکته‌ای که این بزرگواران را محدود به حفظ ظواهر کلام می‌کند آن است که برای رسیدن به فهمی از کلام (که بتوان به نحوی عقلانی به صاحب کلام نسبت داد) نمی‌توان از حدود ظواهر یک کلام، خارج شد و الا نسبت دادن هر فهمی به هر کسی، ممکن



بود و اهمیت کار مفسرانی چون مرحوم طباطبایی در همین است و الا نسبت دادن فهمی که انسان از پیش خود، نسبت به پدیده‌ای دارد، به قرآن، کار سهلی است. در فهم روایات هم مطلب همین است. ولذا کار فقهاء در مورد روایات مربوط به احکام، بسیار شبیه به تفسیر قرآن با قرآن است. چه آنکه فقیهان در فقه خویش، سعی می‌کنند که با حفظ ظواهر روایات (و آیات)، به فهمی دقیقتر و صحیح‌تر از حکمی خاص برسند.

همچنین آنچه در مورد آیات و روایات گفتیم منافاتی با این ندارد که در وراء آنچه که از ظواهر آنها فهمیده می‌شود، حقایقی عالی‌تر وجود داشته باشد که صاحبان کمال را به مراتب مختلفه خویش سیراب کند. لکن وجود حقایق نوری در وراء این الفاظ، ثابت نمی‌کند که آنها را به طریق دلالات کلامی می‌توان دریافت و اصلاً از مصادیق فهم کلام‌اند، به عبارت دیگر هیچ دلیلی وجود ندارد که فهم بطون قرآنی و روایی از طریق دلالت‌های کلامی و لفظی صورت می‌گیرد، بلکه بحث در فهم سخن سخنگو باید منحصر به طرقی باشد که به فهم یک سخن می‌انجامد نه طرقی که به الفاظ و کلام، کاری ندارد و از طریق اتصال مخاطب و شهود سخنگو حاصل می‌شود. در این موارد، کلام نقشی ندارد و یا لافظی نقش کلیدی خویش را بازی نمی‌کند. فعلاً بحث بر سر آن است که کلام یا سخن را چگونه می‌توان فهمید و بهتر فهمید. نه آنکه حقایقی که سبب این کلام شده‌اند و مرادات گوینده را تشکیل می‌دهند و لو بدون واسطه کلام، را چگونه می‌توان بهتر فهمید.

علم به ادله و پیش فرضهای یک مدعا

به نظر می‌رسد مدعای اصلی همین است که گفته‌اند: «اگر مدعایی را به دو طریق اثبات کنیم، دو درک (مکمل نه معارض) از آن پیدا خواهیم کرد».

این سخن هم باطل است. هیچ دلیلی نداریم که فرض کنیم برهان یک مدعا، امری علاوه بر آن را ثابت می‌کند و براهین اقامه شده در خارج هم اکثراً خلاف این مدعاست.

براهین ریاضی از بهترین شواهد این گفته است. بسیاری از اوقات یک مسأله ریاضی را به طرق متعدد می‌توان اثبات کرد، در حالی که این اثباتها به دخلی در فهم مدعا ندارند و نه با یکدیگر در افاده مفهومی خاص از مدعا فرق می‌کنند. این نکته را هر کسی که اندک تمرینی در مسائلی ریاضی داشته باشد، اذعان خواهد کرد. براهین مختلف گاه بر مضامین مختلف اقامه می‌شوند و مفاد اولی آنها با یکدیگر فرق می‌کند و لذا مدعایی هم که ابتداء اثبات می‌کنند مختلف است. مثلاً در فلسفه، برهان صدیقین که در تقریبهای مختلف خود از نظر در اصل هستی پدید می‌آید، ثابت می‌کند که اصل هستی، عدم بردار و محدود نیست و از اینجا به اندک تأملی،



توحید اصل هستی ثابت می‌شود (فرض هر وجود مستقل دیگر مستلزم قول به محدود بودن اصل هستی خواهد بود) در حالیکه برهان نظم، ابتداء ناظمی برای این عالم یا اجزاء آن، ثابت می‌کند و به کمک مقدمات دیگر، باید اثبات واجب الوجود بودن و توحید آن را نمود. خلاصه این یک امر عرضی است که گاه یک برهان، بیش از مضمون یک مدعا را ثابت می‌کند و لذا معقول است که مجموع نتایج حاصله از این برهان با برهان دیگر فرق کند.

از طرف دیگر حتی در صورتی که مضامین این براهین، متعدد باشد، دلیلی نداریم که قضیه «خدایی هست»، به دو گونه فهمیده شود. غرض از «خدا» اگر واجب الوجود است، این قضیه در هر دو حال همین معنا را دارد یعنی «واجب الوجود، هست» و معرفتهای دیگری که مثلاً از برهان صدیقین راجع به «واجب الوجود» فهمیده می‌شود، خارج از موضوع و محمول قضیه فوق‌اند. قبلاً گفتیم که هر اطلاعی که راجع به یک موضوع بدست آوریم، در معنای لفظ موضوع، دخیل نیست. قضیه «واجب الوجود هست» چه به برهان صدیقین ثابت شود و چه به برهان نظم یا برهان امکان، مفهوم آن همان است که هست. پس روشن شد که اولاً اینطور نیست که همیشه ادله یک مدعا در فهم آن مدعا، دخیل باشند و ثانیاً که طرق متعدد اثبات یک مدعا نیز همیشه فهم‌های مختلف و مکملی از آن مدعا را نتیجه نمی‌دهد.

وامداری معانی به تئوریهها

ما نمی‌گوئیم که «عبارات، خود حاوی معانی و حاکی از مراد متکلم‌اند»، چه واضح است که ارتباط الفاظ با معانی و حکایتشان از مراد متکلم، تکوینی نیست بلکه قراردادی است. و صرف پیروسة وضع هم کافی نیست تا دلالت فعلی حاصل شود، بلکه علم به وضع، شرط اصلی حصول دلالت فعلیه است. در پرتو وضع و علم به آن، الفاظ، حاوی معانی می‌شوند و از مراد متکلم حکایت می‌کنند و تأکیدی لازم نیست که مسأله قرائن حالیه و مقالیه هم در استعمالات مجازی کنایی، مطرح است و در این موارد باید به تناسب معانی بکار گرفته شده، از قرائن حالیه و مقالیه نیز سود جست.

وامداری معانی به تئوریهها بدون «قرارداد»، هیچگاه دلالت لفظ بر معنی را توجیه نمی‌کند. تئوریهها خودبخود با لفظ مرتبط نیستند و فقط تصاویری از عالم خارج بدست می‌دهند. اینکه ساختمان آب، از H₂O تشکیل شده است نمی‌گوید که «لفظ» آب، دلالت بر H₂O میکند. پس ایشان هم باید ملتزم به وضع لفظ «آب» برای معنایی باشند که از آب فهمیده می‌شود.



گذشته از این آقای سروش روشن نساخته‌اند که واضع (شخص یا اشخاص، بنحو تعیینی یا تعیینی) لفظ را برای چه معنایی وضع کرده، که چنین توسعه‌ای در معنا را میسر ساخته است. علاوه بر اشکالات متعدد دیگر، لازمه این نظریه، این است که هر قضیه‌ای که موضوع آن زمین و محمولش وصف و خبری راجع به زمین باشد، قضیه‌ای ضروری و توتولوژی باشد. اکنون به این جنبه کاری نداریم سؤال این است که آن معنایی از «زمین» که لفظ مذکور برای آن وضع شده کدام است که این همه قابلیت انعطاف در آن هست. و این تغییر را چگونه با وضع واضع یا واضعین مربوط می‌کنیم. دلالت الفاظ بر معانی که خود بخود صورت نمی‌گیرد و لفظ تنها در معنایی که برای آن وضع شده، ظهور می‌یابد (بدون قرینه).

"معنای واقعی" عبارت و "مراد متکلم"

ادعا شده که می‌توان مراد یک متکلم را بهتر از خود او فهمید و معنی یک عبارت را بهتر از گوینده آن دانست. یعنی در عین ثبات مراد متکلم، معنای کلام تحوّل و تکامل می‌پذیرد؟ زیرا معنای عبارات، مطابق با واقعیت خارجی است و در آن کم و کاستی وجود ندارد و این معناگاه با مراد متکلم، موافق و گاه مخالف است.

می‌بینیم که در این کلام تناقض است، زیرا از طرفی گفته بود که معنای یک عبارت در واقع، همان واقعیت و کنه آن است که تئوریها برای دستیابی بدان به کار گرفته می‌شوند و لذا هر چه معرفت ما به جهان خارجی بیشتر شود، به معنای واقعی کلام نزدیکتر می‌شویم. پس طبق این نظر، معنای واقعی کلام، حاقّ واقع و ذوات اشیاء است که راهی برای وصول بدانها نیست.

به گمان ما لازمه این نظر این است که اولاً معنای واقعی کلام، بر متکلم و مخاطب، هر دو مجهول باشد و این مجهول بودن تبیین رابطه بین مراد متکلم و معنای عبارت و نیز کیفیت تفهیم و تفاهم در مکالمات را دچار اشکال خواهد ساخت و ثانیاً تحوّل در معنای کلام ممکن نخواهد بود. زیرا حقیقت اشیاء خارجی، ثابت است.

تئوریها هر یک به نحوی از حقایق اشیاء و روابط آنها حکایت می‌کنند. اما از آنجا که این تئوریها هیچگاه کامل نیستند (طبق فرض خود ایشان) پس هیچگاه معنای عبارات را تشکیل نمی‌دهند و تغییر آنها، به معنای تغییر معنای عبارات نیست.



اما از طرف دیگر همین مقالات قبض و بسط، معنای عبارات را نفس همین اوصاف مکشوف به تئوریه‌ها می‌داند و لذا با تغییر تئوریه‌ها، معنای الفاظ را نیز متحوّل می‌بیند. این دو نظریه متناقضند. همچنین معلوم نیست که نویسنده «معنای یک عبارت» را چه معنی می‌کنند، که چنین فاصله‌ای بین معنای عبارت و مراد متکلم را معقول می‌بینند.

اگر فی الواقع معتقد باشیم که معنای عبارات، همان حقایق واقعی و ذوات مجهول است، پس نه استخدام الفاظ از ناحیه متکلم، معقول خواهد بود و نه فهمی برای مخاطب، دست خواهد داد و نه تحقق علقه وضعی متصور خواهد شد. چه استخدام الفاظ از ناحیه متکلم، برای بیان مرادات است و زمانی می‌تواند مراد خویش را به الفاظ مخصوص بیان کند که به معنای الفاظ آگاهی داشته و مطابقت آنها را با مراد خویش بداند. به علاوه، در موارد استعمالات عرفی که فهم طرف نیز مقصود است، باید آگاهی مخاطب از معنا هم ضمیمه شود و الاّ تکلم، لغو خواهد بود. حال اگر نه متکلم و نه مخاطب، هیچ یک از معنای واقعی الفاظ خبر ندارند و فقط به احتمالاتی راجع به آن واقفند، چگونه می‌توانند تفهیم و تفهیم کنند و از زبان بعنوان وسیله‌ای برای انتقال مرادات استفاده کنند؟

فرض کنیم معنای لفظ «آب»، حقیقت مجهول آب باشد. متکلمی که از آن خبر ندارد، چگونه می‌تواند مراد خویش (هر چه باشد) را در قالب لفظ «آب» بیان کند و مخاطب چگونه به فهمی از کلام نائل خواهد آمد؟ و اگر این تکلم، معقول نباشد، وضع تعیینی لفظ برای آن ماهیت مجهول لغو است و حصول وضع تعیینی هم غیرمتصور است.

به این ترتیب نمی‌توان قائل شد که معنای الفاظ، همان حقایق و ذوات اند و الفاظ برای آنها وضع شده‌اند و یا با آن علقه‌ای برقرار ساخته‌اند. معنای عبارات باید به نحوی باشند که متکلم با احاطه بر آنها بتواند مراد خویش را بیان کند و مخاطب هم با اطلاع بدان، کلام را فهم کند.

فصل ششم: فهم کتاب و سنت

مسئله تنقیح «متد فهم کلمات» زمانی اهمیت خود را به منصفه ظهور می‌رساند که توجه کنیم تمام مسلک‌های انحرافی در دین، خود را به کتاب و سنت می‌بسته‌اند. تحریف دین، هم جز این نیست که کلمات باری تعالی و ائمه دین را به دلخواه خود و بر خلاف واقع، معنا کنیم. لازم نیست که انسان صریحاً دین را انکار



کند، همینکه در «واسطهٔ انسان با شارع» یعنی کتاب و سنت، تحریفی ایجاد کند، همان نتیجه را خواهد داد. توحید و اقرار به وحدانیت خداوند، اصل اصیل هر دینی است. حال اگر کسی مثلاً بگوید مراد از «الله» و وحدت او، همان طبیعت و وحدت موجود در آن است؛ هیچ فرقی با منکر توحید ندارد، و بلکه گرفتاری ما با چنین کسی بیشتر است. چه منکران صریح، خط خود را روشن و واضح بیان می‌کنند و منکران تحریفی در پناه دین دست به تحریف می‌زنند.

تفسیر برای

بعضی از مضامین کتاب و سنت، مقطوع‌اند. یعنی دلالت الفاظ آنها بر مراد شارع، به نحو قطعی است و احتمال نمی‌توان داد که مراد، چیز دیگری باشد؛ به این گونه الفاظ، «نص» می‌گویند. دلالت قرآن شریف بر «اصل توحید» یا «اصل خاتمیت» یا «اصل معاد» از این گونه است گرچه ممکن است در تفصیل آنها اختلافاتی رخ داده باشد.

از نصوص دینی که بگذریم، «ظواهر کتاب و سنت» مطرح است. در حجیت ظواهر نیز تردیدی نمی‌توان کرد. فهم کتاب و سنت، یعنی فهمی که مستند و منسوب به کتاب و سنت باشد و بتوان گفت کتاب و سنت، بدان دلالت کرده و با اصطلاح، کتاب و سنت، چنین می‌گوید، (نه هر نسبتی به کتاب و سنت). این نکته، در عین سادگی، دارای اهمیت بسیاری است و آقای سروش بعثت غفلت از آن مثلاً می‌گوید که علوم مختلف، بطون قرآن را ظاهر می‌سازند و بطون قرآن را نمی‌توان از طریق قفل و کلید الفاظ و معانی لغوی، بدست آورد.

اما آیا فهم‌های ظنی حاصل از علوم تجربی یا علوم انسانی را میتوان به کتاب و سنت نسبت داد و مثلاً گفت که مراد قرآن از «آب» H_2O است؟ چه رسد به آنکه این فهم‌ها را از بطون قرآن محسوب داریم. آقای سروش که به تبع کارل پوپر و بعضی فلاسفه علم دیگر، استقراء را نتیجه بخش نمی‌داند ناچار باید ظنی بودن همهٔ علوم تجربی را نیز بپذیرد و بلکه در غیر علوم تجربی نیز وی همهٔ علوم را از قبیل ظنیات می‌داند (چنانکه پوپر هم همه معرفتها را *conjectural* می‌داند).

بنابراین چگونه می‌توان فهم‌های ظنی از طبیعت را بعنوان «کتاب و سنت» قلمداد کرد؟ عقلاً و شرعاً نمی‌توان چیزی را به کتاب و سنت نسبت داد مگر آنکه قطع داشته باشیم و یا مجوزی از ناحیهٔ خود کتاب و سنت یافته باشیم و هیچ دلیلی برای حجیت و صحت نسبت این گونه ظنون به شارع در دست نیست.



آقای سروش، گمان می‌کند همینکه علوم را واقع‌نما دانستیم، باید کاشفیت آن را از بطون کلام باری بپذیریم. در حالی که واقع‌نمایی علم (Realism) در مقابل سایر نحله‌ها همچون ابزار انگاری و امثال آن است نه قطعی و غیر ظنی بودن آن، خصوصاً که وی خود مسلکی ضد استقرائی اختیار کرده است. بر خلاف ایشان، باید گفت در فهم کتاب و سنت، ابتداء باید ضابطه «روش مندی» فهم را تبیین کرد و سپس بدنبال فهم‌های قابل استناد به کتاب و سنت بود. از نصوص قرآنی و روایی که بگذریم، ظواهر آنها دارای این ویژگی است، یعنی مفادی که از ظاهر کلمات باری و اقوال اولیا دین استفاده شود، قابل استناد به کتاب و سنت است.

حجیت ظواهر کلام

ظواهر کلام هر کسی، حجت است. زیرا طریقی عقلائی برای کشف مراد متکلم است. بناء عقلاء هر قومی بر عمل به ظواهر کلام، است و از کلام هر متکلمی، همان را می‌فهمند که ظاهر کلام‌اش دلالت می‌کند و به «همان مفاد» هم علیه او احتجاج می‌کنند. مراد از «حجیت ظاهر»، همین طریق عقلائی کشف مراد متکلمین از ظواهر کلامشان است. کلام باری و اقوال پیشوایان که کتاب و سنت را تشکیل می‌دهد، نیز مستثنی نیست، چه به همین مردمی القاء شده که «شیوه فهم مرادات» در نزد آنان امری مرکوز و نهادی شده است.



حجیت ظواهر کلام باری و پیشوایان دین را به وجوه مختلفی می‌توان اثبات کرد.

وجه اول: تحقق «بناء عقلاء» بر عمل به ظواهر کلام، وجدانی است. بخشی از علم ما به این سیره، وجدانی و بخشی، تاریخی است. شارع مقدس هم این شیوه عقلائی را پذیرفته است. مقدمه لازم برای اثبات حجیت ظهور از این طریق، ثبوت چنین سیره عقلائیه در همه زمانها و مکانها نیست. بلکه مقدار لازم، علم ما به تحقق این سیره در همان زمان شارع و عدم منع آنان از عمل به ظواهر است که نحوه این علم، تاریخی است و میتوان گفت نقل آن به تواتر، ثابت است.

وجه دوم: سیره متشرعه که اصحاب پیغمبر و ائمه دین به ظواهر کتاب و سنت، استناد می‌کرده‌اند. سیره متشرعین خود بخود کاشف از رضایت شارع است و احتیاجی به مقدمه «عدم تحقق ردع» از ناحیه او ندارد.

وجه سوم: برهان عقلی است، زیرا مگر در مقابل عمل به ظواهر کلام، چه احتمالات دیگری وجود

دارد؟ اگر عقلاء در محاورات خویش، ظاهر کلمات را کاشف از مرادات متکلم نداند، چه راه دیگری ممکن است؟ دوراه بیشتر ندارند: یک راه، این که اصلاً از کشف مراد متکلم، دست بردارند و لزومی برای فهم مراد متکلم احساس نکنند که، این احتمال، غیر عقلانی است. چون کلام برای ابراز مقاصد و مرادات است در حالی که لازمهٔ طریق فوق، لغو بودن تکلم هر گوینده‌ای است.

راه دیگر، این است که در تکلم خود فقط به «نصوص» اکتفاء کنند یعنی کلماتی که در دلالت بر مقاصد، هیچ احتمال خلافی را برنتابد. این طریق هم بسیار غیر محتمل است. چه «نص» به این معنا اگر ممکن باشد و واقع هم شده باشد، آنطور نیست که همهٔ کلام متکلمین را شامل شود. بسیاری از محاورات و بلکه اکثر آنها را الفاظی تشکیل می‌دهند که احتمال ارادهٔ خلاف در آنها متصور است. خصوصاً با شیوع مجازات و قرائن حالیه و مقالیه که احتمالات یک کلام را بسیار زیاد می‌کند. حال که هر دو راه متصور، باطل شده، تنها راه معقول باقی مانده، عمل به ظواهر کلام برای پی بردن به مراد متکلم است و شاید وجه بناء عقلاء هم همین باشد. از طرف دیگر هر کسی به ارتکاز در سیاهد که «عقلاء چنین می‌کنند.» این علم (علاوه بر شواهد تاریخی) ناشی از «عقلی بودن» طریقهٔ مذکور است و راه دیگری را برای عقلاء متصور نمی‌بینند تا بتواند در تحقق سیرهٔ مذکور تردید کند. نیازی هم به تجربهٔ وسیع جامعه شناختی و گرفتار آمار نیست! زیرا مقدمهٔ لازم برای اثبات حجیت ظهور، وجود سیرهٔ مذکور در زمان شارع و در مرأی و منظر اولیاء دین است: یعنی ثبوت این بناء در زمان و مکان خاصی برای ما مهم است و این مقدار هم به شواهد تاریخی ثابت است همچون سایر علمهای تاریخی ما که چنینند و ثانیاً برای مدعای سیرهٔ عقلانی در عمل به ظواهر در صورت تعمیم یافته آن، چنانچه گفتیم می‌توان برهان عقلی آورد.

کیفیت پیدایش ظهور کلامی.

«ظهور لفظ در معنایی خاص» یعنی اینکه از شنیدن لفظ، صورت آن معنی به ذهن مخاطب، تبادر کند (دلالت تصویری). حصول چنین ظهوری برای الفاظ، وامدار ارتباطی است که بین لفظ و معنی برقرار می‌شود. این علقه و ارتباط نیز به نوبهٔ خود، محصول پروسهٔ «وضع» الفاظ است، وضع الفاظ برای معنای خاص، گاه تعیینی است. یعنی گروه خاصی یا شخص خاصی این امر را به انجام می‌رساند و دیگران از «وضع» او تبعیت می‌کنند. و گاه تعیینی است یعنی از کثرت استعمال لفظ در معنایی خاص، علقه وضعی حاصل می‌شود. به هر ترتیب، تحقق «ظهور»، ناشی از علائق میان الفاظ و معانی است.

متکلم چه «معنایی» را اراده می‌کند؟ و مخاطب چه «معنایی» را می‌فهمد؟ آیا این دو آزادند که هر معنایی





را اراده کنند و بر الفاظ مسموع بیوشانند؟ اراده معانی در تکلم و نیز حمل الفاظ بر معانی خاص، تابع امور دیگری است که چندان هم در اختیار متکلم و سامع نیست. متکلم اگر بناء بر افاده معنایی داشته باشد، ناچار باید معنایی را از کلام اراده کند که از ظاهر لفظ در میان مخاطبین فهمیده می‌شود. هر مخاطبی نیز باید معنایی از کلام بفهمد که آن کلام در میان مردم (و مخاطبین) در آن معنا ظاهر است. زیرا زبان، پدیده‌ای اجتماعی و برای تفهیم و تفاهم است. متکلم عاقل اگر کلامش برای افاده معنایی باشد، ناچار باید به کلام خویش، معنایی را به مخاطبین القاء کند که در نزد مخاطبین، ظاهر است. چه آنکه مخاطبین، وسیله دیگری جز ظهور «الفاظ در معانی» برای نیل به مراد متکلم ندارند. غیر از «ظاهر لفظ»، هزاران معنا برای لفظ قابل تصور است. پس ناگزیر اگر بنای تفهیم و فهم در میان باشد، باید از ظهورات کلام تبعیت نمود. این ظهور، ظهور نوعی است: ظهوری که از لفظ در نزد عرف عام مخاطبین حاصل می‌شود. «تجلی متکلم در کلام خویش» هم فقط به این بیان (یعنی اذعان به ظهور نوعی و اجتماعی الفاظ) قابل تعقل است. و آلا اگر هر متکلمی از کلام خویش معنایی که خود خواسته است اراده کند، راهی برای یافتن مرادات او نیست و بنابراین «تجلی متکلم در کلام خویش» هم معنایی ندارد.

از آنچه گفته شد، نادرستی نظر آقای سروش در باب کیفیت ظهور الفاظ و مرادات متکلم، روشن می‌شود. **اول:** نکته فهم یک زبان - برخلاف مدعای آقای سروش - وابسته به علم ما به «جهان متکلم» نیست. فهم یک زبان، وابسته به حیات اجتماعی آن است: باید الفاظ یک زبان را آنطور که در یک جامعه یا گروه معنا یافته، فهمید. این مقدار هیچ تلازمی با علم به دنیای متکلم ندارد. چه بسا اصلاً معنایی که متکلم اراده کرده و مخاطب می‌فهمد غیر از واقعیتی باشد که متکلم بدان اعتقاد دارد و نسبت به آن معرفتی به هم رسانیده، مثل مواردی که متکلمی بر خلاف واقع، سخنی می‌گوید.

دوم: معنای یک عبارت، چیزی نیست که هر کسی (یا هر گروهی) به دلخواه خود به عبارت نسبت دهد. باید دید لفظ در عرف در چه معنایی ظاهر است و این معنای ظاهر، معنای واقعی عبارت است که هم متکلم (مرید) باید آن را اراده کند و هم مخاطب آن را بفهمد. از طرف دیگر اینکه یک عبارت در چند جهان (مثل جهان عالم و جهان عامی) چند معنا می‌دهد ربطی به اراده متکلم ندارد. مخاطب می‌خواهد بداند که متکلم چه معنایی را اراده کرده است. همواره معقول نیست که متکلم، معانی مختلف (ادعا شده) در جهانهای مختلف را اراده کند. چه گاه این معانی، متضاد و غیرقابل جمع‌اند، پس چگونه ممکن است آنها را اراده کرده باشد؟! **سوم:** تأثیر انس ذهنی مخاطب با دانسته‌های خاص، در اعتقاد ظهوری خاص، فی الجمله مسلم است.

و لکن این ظهور، ظهوری شخصی است، در حالیکه موضوع «اصالة الظهور» یا اصل حجیت ظواهر، ظهور نوعی کلام است. و واضح است که دانسته‌های شخصی خاص در انعقاد ظهور نوعی، دخلی ندارد. ظهور نوعی کلام، ظهوری است که در نزد عرف عام مخاطبین منعقد می‌شود نه شخصی خاص.

هیچ مخاطبی حق ندارد کلام متکلم را چنانکه نزد شخص او ظاهر است، بفهمد، بلکه باید ظهور نوعی کلام را جستجو کند و همین ظهور را وسیله فهم کلام متکلم قرار دهد. این از نتایج مستقیم اجتماعی بودن زبان است. البته در ظهور شخصی کلام هم نمی‌توان گفت دائماً دانسته‌های انسان نقش قاطعی دارند.

از همه اینها مهمتر گیریم که انس ذهنی انسان با دانسته‌های خاص، در انعقاد ظهوری خاص نقش قاطع دارد، در قبال این نقش چه موضعی را باید اختیار کرد؟ آیا باید بدان خوشآمد گفت و در حد مقدور این نقش را توسعه داد؟ یا آن را محدود کرد و هر چه بیشتر ذهن را از این دانسته‌ها تخلیه نمود تا «مُر» ظهور، خالی از شوائب دانسته‌های شخصی، حاصل شود؟

زبان، وسیله‌ای اجتماعی برای تفهیم و تفاهم کلی و نه برای تفهیم و تفاهم دو نفر است و لذا می‌توان گفت در بسیاری موارد که دو نفر هم به سر، سخن می‌گویند باز ظهور نوعی کلام را اراده می‌کنند منتهی از قرائن خاصی در کلام استفاده می‌کنند که دیگران از آن بی‌خبرند. بنابراین مخاطب باید هر چه بیشتر به «ظهور نوعی» کلام دسترسی پیدا کند و این نیست مگر آنکه ذهن خود را از انس با دانسته‌های خاص خالی کند. آقای سروش گمان کرده‌اند لازمه آن این است که مخاطب باید در مقام فهم کلام متکلم، خود را به عامی بحت بسیط! تبدیل کند یعنی فهم عالمانه یک کلام و فهم عامیانه، یکی باشد!

این خطا ناشی از اشتراک لفظی در «فهم» است. فهم را در چند سطح می‌توان مطرح کرد: فهم معنای یک لفظ و فهم مراد جدی و یا مطابق معنا.

حتی دخالت دانسته‌های شخصی در فهم مراد جدی نیز مجاری خاصی دارد و چنان نیست که هرگونه فهم شخصی و دانسته‌های فردی (مثل ظنّیات حاصل از علوم) در فهم مراد جدی، دخیل باشند.

چهارم: نزاع مرحوم طباطبائی با علامه مجلسی (قدس سرّهما) در این نبوده که آیا در فهم الفاظ و کلمات متکلم، ظواهر حجت‌اند یا نه؟ بلکه هر دو، همچون سایر محققین به حجیت ظواهر کلام (فی حد نفسه) قائلند. اختلاف در این بوده که آیا تأملات عقلانی می‌تواند مراد جدی یا مصادیق یک مفهوم یا کلام را نشان دهد و آیا این راه کشف مرادات جدی حجت است یا نه؟ مرحوم مجلسی معتقد بود که نباید پای چنان تأملات عقلانی را در فهم مراد جدی کلام باز کرد و مرحوم طباطبائی که به حجیت تأملات عقلانی اعتقاد



داشت، امکان کشف مراد جدی از خطاب را می‌پذیرفت.

پس فهم معانی الفاظ قرآن و سنت فی حدّ نفسه، ابتدائی بر دیگر معارف بشری ندارد، و عالمان و غیر عالمان در این مرحله متساوینند. مراد ما از معارف بشری (که ابتناء فهم معانی کتاب و سنت بر آنها را نفی کرده‌ایم)، معارف بشری خاصّ مثل علم فیزیک و شیمی و فلسفه و نجوم و غیره است، نه هر قضیه و معرفتی مثل معرفت به وضع الفاظ و لغت و کیفیت اراده معانی الفاظ از ناحیه عقلاء و عرف و امثال آن. آنچه عالمان و غیر عالمان را از یکدیگر جدا می‌کند، تأملات عقلانی در مرحله فهم مراد جدی است. بنابراین نظر علامه طباطبائی این نیست که ظهور الفاظ و فهم ما از آنها وابسته به دانسته‌های خاصّ ما است (چنانکه آقای سروش قائلند) بلکه ظهور الفاظ در معانی خاص، دارای یک نحو ثبوت و تقرر اجتماعی است که هیچ فرد آشنا با لغت و اسلوب زبان عربی، در آن تردید نخواهد کرد.

معنی و مراد جدی

در کلام هر متکلمی باید بین دو امر تفکیک نمود: یکی معنای کلام و دیگری مراد جدی کلام (یا معنی). گاه می‌شود که متکلم، معنای کلام را اراده می‌کند و لکن مطابق آن را اراده نمی‌کند. در این صورت متکلم، معنا را جدّاً اراده نکرده است. با تأمل ظاهر می‌شود که اراده جدی، وصف معنا نیست و نباید در واقع به معنا اضافه شود، بلکه وصف مطابق معنا است. آنچه مهم است، تفکیک بین معنی و اراده جدی است. بعنوان مثال وقتی سخن از آن می‌رود که فهم معنای کلام، و امدار دانسته‌های شخصی است، مراد، «فهم نفس معنای» یک کلام است یا مراد «فهم مراد جدی» آن؟ و امداری «فهم نفس معنا» ی یک کلام به دانسته‌های شخصی نادرست است. در حالیکه «فهم مراد جدی» یک کلام، وابسته به دانسته‌های شخصی است گرچه این وابستگی، مجاری خاصّ خود را دارد.

تفکیک بین معنا و مراد جدی در موارد هزل و مسخره به خوبی آشکار می‌شود. وقتی شخصی به شوخی می‌گوید: «برو»، طبعاً معنای آن را اراده می‌کند و در عین حال «رفتن واقعی» را از او نمی‌خواهد، فقط اراده استعمالی معنا، تحقق یافته است نه اراده جدی.

در کنایات هم همین گونه است. در جملات خبری که وسیله‌ای برای انشاء مضمونی خاصّ واقع می‌شوند (مثل «می‌روی» به معنای «برو») همین پدیده رخ می‌دهد. یعنی هیئت جمله خبریه در معنای خود که نسبت دادن ماده‌ای به فاعل است، استعمال می‌شود و لکن مطابق این نسبت، اراده می‌شود. و آلا تبدیل به قضیه‌ای



خبریه می‌شد.

مثال بحث‌انگیز دیگری برای این تفکیک، نظریهٔ اعتباریات مرحوم طباطبائی قدس سره است. آیا هیئت خبری در قضایایی که متضمن اعتبارند مثل «حسن شیر است» در معنای خود بکار رفته یا مجازند؟ و در صورت اول آیا اراده جدی نسبت به مطابق آن هم وجود دارد یا نه؟

در صورت اول باید این قضایا، صدق و کذب بپذیرند در حالیکه مسلماً فهم عرفی از اعتباریات چنین نیست. صورت آنها صورت قضایای کاذبه است، اما واقعاً قضیه نیستند تا صادق یا کاذب باشند زیرا ارادهٔ جدی معنا تحقق نمی‌یابد.

و اما برآستی چه رابطه‌ای بین معنا و مراد جدی برقرار است؟ اصل اولی (عقلانی)، اتحاد بین مراد استعمالی (معنا) و مراد جدی است. یعنی اگر متکلمی در مقام جد و افادهٔ مطلبی بود، اصل اولی آن است که همان معنی را ارادهٔ جدی نموده که لفظ را در معنای آن بکار برده است. اگر گفته شود «آب برای حیات لازم است» چنانچه از لفظ آب، معنای آن اراده می‌شود، از معنا نیز مطابق و محکی آن معنا اراده می‌شود.

این اصل نیز برپایهٔ ظهور و حجیت آن استوار است. چه در هر کلامی دوگونه ظهور طولی وجود دارد: ظهور لفظ در معنی و ظهور معنا در مراد جدی یا مطابق معنی. و این هر دو ظهور حجتند مگر آنکه قرینه‌ای مانع تحقق این ظهور شود. حال آیا مباحث علمی و عقلی می‌توانند مانع تحقق ظهوری خاص برای کلام شوند؟ در غیر اینصورت آیا ممکن است نتایج چنین مباحثی را مقدم بر ظواهر کتاب و سنت دانست؟

پاسخ سوال اول، ظاهراً، منفی است. مباحث علمی و عقلی در دلالت لفظ بر معنای خویش، تصرف نمی‌کند بنحوی که دیگر لفظ، معنای عرفی و متعارف خود را حکایت نکند. مثلاً فرض کنیم خداوند بگوید «مبدأ پیدایش هر چیزی آب است» و فرض کنیم بلحاظ تئوریهای علمی امروز، ظاهر این گفته درست نباشد. اما علم ما به تئوری مذکور، معنای کلام را تغییر نمی‌دهد. یعنی آنچه از الفاظ مذکور به ذهن متبادر می‌شود و نیز مراد استعمالی، همان خواهد بود که از قبل حاصل بوده است. تنها تغییری که ایجاد می‌شود در کشف مراد جدی است. یعنی بنا بر قطعیت نظریهٔ علمی مذکور، می‌فهمیم که مراد جدی از عبارت «مبدأ پیدایش هر چیزی آب است» بر طبق مراد استعمالی و ظاهر لفظ نیست (و این خود به کمک مقدمهٔ دیگر که می‌گویید خداوند، حق است و سخنش حق است و بر خلاف واقع، کلامی نمی‌گوید، حاصل می‌شود).

در مورد سؤال دوم، باید گفت، مقدم داشتن مباحث علمی و عقلی بر ظواهر کتاب و سنت (طبعاً در ناحیهٔ ارادهٔ جدی معنا) زمانی معقول است که نتیجهٔ این مباحث، امر مقطوع و مسلمی باشد و الا نسبت دادن کلامی



کتابخانه

به کتاب و سنت که «از کتاب و سنت بودن» آن مقطوع نیست، عقلاً و شرعاً ممنوع است.

عمده معارف دینی ما با مراجعه به قرآن و کلمات معصومین (ع) بدست می‌آید. در هر شریعت دیگری هم کسب معارف آن با مراجعه به کلمات صاحب آن شریعت صورت می‌گیرد. طریق عقلانی فهم مرادات از خطابات، مراجعه به ظهور کلام است و صاحب شریعت بر خلاف ظهور کلام خویش معنایی اراده نمی‌کند. چون غرض از القای کلمات، تفهیم معانی است و این جز از طریق اراده ظواهر، عقلانی نیست الا در مواردی که غرض به اجمال گویی تعلق گرفته که در این صورت باید امری که موجب اجمال گردد، در کلام، ظاهر شود پس این ظهورات بر ما حجت است مادامی که قرینه مقالیه یا حالیه یا عقلیه‌ای (به نحو اتصال یا انفصال) نباشد، و اگر چنین قرینه‌ای باشد، معلوم می‌شود که ظاهر بدوی کلام، مراد شارع نبوده است. پس معرفت دینی ابتدائاً ناشی از ظهورات کلمات و بیانات شارع است و معلومات پیشین در فهم کلمات هیچ دخلی ندارند، و نباید هم داشته باشند. تمسک به مفاد ظاهر کلام، خود پیش فرضی دارد و آن این است که مفاد این ظاهر، ممکن است. و الا ظهوری برای کلام منعقد نخواهد شد. مثلاً اگر در آیه شریفه وارد شد «هر چیز زنده‌ای را از آب خلق نموده‌ایم» قبول این ظاهر مبتنی بر فرض امکان زنده بودن همه چیز از آب است و اگر ثابت شود که این ممکن نیست، ظهور این کلام در مراد جدی از میان خواهد رفت. پس بقای ظهور کلام و کشف مراد جدی، مبتنی بر امکان مفاد ظاهر کلام است. از اینجا معلوم میشود که یافتن معرفت دینی نسبت به شی‌ای خاص مبتنی بر وجود معلوماتی نسبت به آن شیء نیست. اگر مفاد آیه‌ای مربوط به کیفیت تکون زمین بود، فهم مراد، مبتنی بر معارف زمین‌شناسی نیست. البته اگر در زمین‌شناسی به نحو قطع ثابت شود که ظاهر این آیه، ممکن نیست، دست از ظاهر بر می‌داریم. می‌فهمیم مراد شارع، موافق ظاهر بدوی آن نیست.

از اینجا اهمیت بعضی براهین عقلی و فلسفی در فهم مرادات شارع معلوم می‌شود. چون گاهی به برهان فلسفی، امکان یا عدم امکان مفاد ثابت می‌شود. عکس قضیه هم درست است. در بسیاری اوقات، اهل ظاهر و اهل حدیث، معانی روایات و آیات را برخلاف ظاهر حمل می‌کنند، چون مفاد ظاهر آن را ممکن نمی‌دانند و حکیم با براهین فلسفی برای ظاهر روایت یا آیه، معنای صحیحی تصویر می‌کند.

از طرف دیگر گفتیم قرآن حائیه و مقالیه نیز در صرف ظهورات بدوی یا تشکیل آن دخیلند و از اینجا سز اهمیت مراجعه و فحص در آیات قرآنی و روایات نبوی برای حصول معرفت دینی واضح می‌شود، چون بسیار اتفاق می‌افتد که معنی آیه‌ای را آیه دیگر ظاهر می‌سازد. مراجعه به روایات نیز لازم است، زیرا مراجعه به احوال و اوضاع زمان نزول آیات و صدور روایات هم از اهمیت بسزایی برخوردار است. چون در تشکیل ظهور



کلمات و فهم معنای آن در هنگام نزول و صدور، دخالت دارد.

پس تحصیل معرفت دینی منوط به دانستن نظریات علمی مربوط به انسان‌شناسی یا طبیعت‌شناسی نیست. مگر اینکه در علمی ادعا شود قضیه‌ای را به نحو قطع ثابت نموده‌اند که مخالف ظاهر کلام شارع است. در این صورت نظر در آن قضیه علمی یا مبادی آن لازم است چون در فهم مراد شارع است دخالت دارد. ولیکن نسبت به علوم تجربی، این مدعی، صرف فرض است. علمای تجربی هم این ادعا را نموده‌اند که نظریات علمی، قضیه و حکمی را به نحو قطع و یقین ثابت نموده‌اند. مثلاً «تئوری تکامل» حتی اگر موارد نقض را دفع کند و مؤیدات و شواهد را به کمال برساند هنوز از حد نظریه‌ای غیر قطعی تجاوز نمی‌کند و نمی‌توان به سبب آن دست از ظهور (برحسب فرض) خلقت بشر از نسل آدم و حوا برداشت.

پس برای هر کلامی دو ظهور است؛ ظهور لفظ در معنی و ظهور معنی در مطابق معنی. چه بسا لفظ در معنای اصلی خود ظاهر است ولیکن به قرینه‌های خارجی فهمیده می‌شود که «مراد جدی»، غیر از «مطابق معنی» است. فرق بین «معنی» و «مطابق»، فرق بین مراد استعمالی و مراد جدی مهم است و فلاسفه و منطقیین غربی نیز شبیه این تفکیک را بعمل آورده‌اند (فرق بین Reference, Sence) یکی از مواردی که این تفکیک واضح است «اوامری» است که بشوخی و مزاج باشد. «معنا» در این موارد فرق نمی‌کند، اختلاف در مراد جدی است. اگر در فلسفه یا از علوم تجربی، حقیقتی ثابت شود نیز «معنای» لفظ (که در قرآن یا روایات آمده) را تغییر نمی‌دهد بلکه مراد جدی از آن را روشن می‌سازد. یعنی تصرف در معنا یا مراد استعمالی نیست، تصرف در مراد جدی است. اگر در قرآن کریم آمده باشد که منشاء پیدایش انسان، آدم و حوا بوده و علت اسبقی در کار نیست، با کشف قطعی تکامل بشر، معنای این الفاظ تغییر نمی‌کند بلکه می‌فهمیم مراد جدی دیگری بوده است. پس بین «فهم معنی» و «فهم مراد جدی» فرقی اساسی هست. منتهی همانطور که لفظ در معنا ظاهر است و همین ظهورها حجتند مادامی که دلیلی قطعی بر خلاف آن نباشد (یا قرینه‌حالیه و یا مقاله‌ای که ظهور را برهم زند) بر این اساس، معرفت دینی ابتدائاً ناشی از ظهورات کلمات و بیانات شارع است. پس معلومات پیشین در فهم معنای کلمات هیچ دخلی ندارند اما براهین فلسفی می‌توانند در فهم «مراد جدی» کمک کنند و علوم تجربی هم بر فرض قطعی بودن، در فهم مراد جدی دخیلند. براهین فلسفی و داده‌های علمی که خلاف ظواهر کتاب و سنت باشد «معنای» ظاهر آن را، تغییر نمی‌دهند، بلکه تصرف در «مراد جدی» مکشوف از معنا می‌کنند و از آنجا که ظاهر، حجت است نمی‌توانیم به صرف ظنی برخلاف آن، دست از ظاهر برداریم. پس تنها راه دست برداشتن از ظواهر، وجود دلیل قطعی برخلاف

که در علوم تجربی هم پیدا نمی‌شود است.

البته بین معارف دینی مربوط به عالم تکوین و معارف دینی مربوط به احکام و اوامر و نواهی، فرقی اساسی وجود دارد. در قسم اول، خود مضمون، قابل تعبد نیست بلکه افعالی مثل صحّت انتساب مضمون به شارع و امثال آن مورد تعبد ممکن است واقع شود، به خلاف امارات شرعی در مورد احکام که تعبد در مضمون آن ممکن است. از طرف دیگر داده‌های ظنی علوم را به شارع نمی‌توان نسبت داد. زیرا بی حجت و دلیل نمی‌توان مطلبی را به خدا یا پیغمبر منسوب ساخت. ما نمی‌گوئیم علوم تجربی فایده ندارند، می‌گوئیم آن را نمی‌توان مبنای تفسیر قرآن و کشف مراد شارع ساخت به نحوی که امری را به شارع نسبت دهیم که حجتی در این نسبت نداریم.

آقای سروش گفته‌اند در مقام اثبات حجیت برای ظواهر کتاب و سنت بالاخره از اصلی عقلائی خارج از حیطه معارف دینی کمک گرفته‌ایم یعنی این که «عقلا بر خلاف ظاهر کلامشان معنایی اراده نمی‌کنند». این هم خطا است چون ما مدعی نشده بودیم که معارف دینی به هیچ یک از مبادی خارج از معارف دینی متکی نیست. بلکه گفته بودیم که معارف ظنی علوم تجربی، دخلی در تشکیل مرادات شارع ندارند ولو اینکه در اثبات امر از چند اصل دیگر (از هر ناحیه معرفتی) کمک گرفته باشیم. این اصول از مسلمات طرق عقلائی فهم کلمات است و ربطی به ادعای قبض و بسط ندارد.

فصل هفتم:

شکاکیت در مقالات قبض و بسط

لازمه مقالات قبض و بسط، شکاکیتی تمام عیار در همه معارف و بویژه معارف دینی است. «شکاکیت»، مراتب و مراحل مختلفی دارد. مرتبه افراطی، آن این است که هیچ واقعیتی وجود ندارد. شکاکیتی که ما به مقالات قبض و بسط نسبت می‌دهیم، این نیست. منظور من، «باطل بودن همه اندیشه‌ها و وهمی بودن آنها» هم نیست. بلکه مراد، «تردید و شک» در همه معلومات است که این نوع شکاکیت در قبض و بسط تعقیب شده است. «شکاک» می‌گوید:

«نمی‌دانم که آیا هیچ علمی، باواقع مطابق هست یا نه» نه اینکه «همه اندیشه‌ها باطلند».

اینکه توجیه کنند که فهمی خاص یا مفاد قضیه‌ای می‌تواند فهمیده شود و تحول در آن، به معنای تعمیق فهم باشد، برای دفع شکاکیت کافی نیست. «می‌تواند» یعنی ممکن است و شکاکیت با این «امکان»



سازگار است.

ادعای آقای سروش این است که همه فهم‌ها به رشته‌هایی نامرئی به هم پیوسته‌اند و ارتباطاتی که ایشان بیان کرده‌اند صبغه اثباتی - ابطالی یا تأییدی تضعیفی دارد، نه صرف تعمیق فهم. قضیه «همه فهم‌ها در تحولند» روشن نمی‌کند که چه قضیه‌ای سیر تکاملی «در فهم» می‌پذیرد و چه قضیه‌ای سیر تصدیقی - تکذیبی. چه بسا این قضیه مورد نظر بوسیله فهم‌های آینده تکذیب شود. وی می‌گوید که ارتباط قضا یا عدم ارتباط آنها، امری محسوس نیست و فقط در پرتو تئوریهاست که دو قضیه با هم مرتبط یا از هم بیگانه می‌شوند و چه بسا تئوری‌های جدیدی فردا در رسند که دو قضیه بی‌ربط را مربوط کنند و یا بالعکس. پس در مورد هیچ قضیه‌ای نمی‌توان به صدق همیشگی آن فتوا داد. چون علاوه بر اینکه خود این قضیه احتمالاً از ناحیه تئوریهای جدیدی مورد ابطال قرار گیرد، احتمالاً در آینده تئوریهای جدیدتری در رسند و بین این قضیه و قضایای بسیار دیگری ارتباط برقرار کند که با ابطال شدن آنها، این قضیه نیز ابطال شود یا تضعیف گردد.

برای شکاک بودن هم بیش از این لازم نیست که در «صدق همیشگی» همه قضا یا تردید شود و بطلان آنها را ممکن شمرد. لازم نیست که همه را باطل بدانند.

معرفتهای درجه دوم چه خصوصیتی دارند که از حکم «شکاکیت» خلاصی یافته‌اند، و چنین عصمتی برای خود ثابت کرده‌اند؟ اگر مناط شکاکیت کلی، وقوع خطا در بعضی آراء مقطوع است، این دلیل (بر فرض تمامیت) همین حکم معرفت شناسانه رانیز شامل می‌شود و اگر مناط آن حدسی بودن همه معرفتهاست، باز همین حکم بر احکام معرفت شناسانه هم جاری است.

شکاکیت از نظر فلسفی.

مراد از شکاکیت کلی، این نیست که به لحاظ روانی، «همه قضا یا را مشکوک یا غیر یقینی» بدانیم. بلکه مراد این است که هیچ قضیه‌ای را مستحق قطع و یقین ندانیم. گرچه بعضی از مردم و یا حتی عموم آنها بدان یقین داشته باشند.

بر علیه شکاکیت کلی دو دلیل عمده وجود دارد:

اول آنکه خلاف بداهت و وجدان است. هر استدلالی بالاخره به قضایای بدیهی ختم می‌شود و همه

قضایای بدیهی را نمی‌توان برهانی کرد.



دوم این قضیه که «همه قضایا مشکوکند» خود را نیز شامل می‌شود و بنابراین با قطع به مفاد آن سازگار نیست. پس نمی‌توان گفت «همه قضایا مشکوکند» زیرا کلیت آن مخدوش خواهد شد.

تعجب بیشتر، از این ادعای آقای سروش است که گفته‌اند «اگر بفرض، دلایل محکمی ما را بدانجا بکشاند که در همه معارف درجه اول خود شک کنیم، آیا پذیرفتن آن دلایل عین معرفت ستیزی و بدتر از شکاکیت نیست؟» از ایشان باید پرسید کدام دلیل محکم ارائه کرده‌اند که در همه معارف درجه اول باید شک کرد. قوانین منطقی هم جزء معارف درجه اول است، چه گونه ممکن است استدلالی که خود بر پایه قواعد منطقی استوار است، ثابت می‌کند که «همه معارف درجه اول مشکوک است».

«جمع نقیضین محال است» هم معرفتی درجه اول است. چگونه بدون اذعان به آن می‌توان دلیل آورد تا چه رسد به «دلیل محکم»!!

شکاکیت از نظر دین.

از دو موضع می‌توان بحث کرد:

الف - مخالفت شکاکیت با ایمان. ب - مخالفت شکاکیت با ضرورت‌های دین.

الف) شکاکیت و ایمان. در تحقق ایمان، "یقین" شرط است و نمی‌توان گفت انسان مؤمن به خداست اما در وجود او شک دارد. شک در خداوند یا پیامبر، کفر است و یا ملازم کفر است بنابراین معلوم نیست کسی که منکر قطع و یقین در همه قضایا می‌شود و می‌گوید:

«در علوم از یقین سراغ نمی‌توان گرفت (ولی مگر در جای دیگر وجود دارد)، چنین کسی مسأله «ایمان» را چگونه برای خود حل کرده است و با این آیات شریفه و روایات متعدده چه می‌کند؟ حمل به صحت در اقوال این عده، این است که مقلدانه شکاکیت بعضی فیلسوفان مغرب زمین را پذیرا شده‌اند، و اقوال مخالفین آنها را سخیف و بی‌پایه می‌دانند و هر کجا سخن از یقین می‌رود با لحنی تحقیرآمیز می‌گویند:

«هنری نیست که کسی عجز و فلج فکری خود را یقین بداند».

و عجیب‌تر اینکه می‌گویند اگر طالب قطع و یقین باشیم: «مذهب و فکر دینی تماماً غیربشری خواهد شد. در حالی که مذهب برای همین انسانهایی آمده که میزان توانایی‌های معرفتی‌شان در آستانه دروازه‌های صدق و کذب متوقف می‌شود».

اگر توانایی بشر از تحصیل یقین و علم، قاصر بود، هیچگاه وی را دعوت به ایمان و یقین نمی‌کردند و



صاحبان یقین و معرفت را نمی‌ستوندند. این مدعیان، رأی خویش را تنها رأی می‌دانند و از آراء دیگران خبر نگرفته، امکان حصول قطع و یقین را برای بشر منتفی می‌دانند. آقای سروش دربارهٔ ایمان و کفر، سخنی گفته که روح هر مؤمن منصفی را می‌گذرد:

«امروز هم مگر می‌تواند کسی تراکم و تعارف یقین‌ها و سیل مکاتب بشری و ساختمان قوای ادراکی و نحوهٔ حصول معرفت، و کیفیت رسوخ عقاید در ذهن و اصناف بازیگری‌های عناصر بیرون و عواطف درون، و تصرف آنها در عقل و سرعت تحوّل جهان و جهان‌شناسی بشر را کما هو حقّه بدانند و بشناسد و باز هم در معنی کفر و ایمان نظرات‌های روا ندارد و از ذهن بشر معاصر که کلافهٔ صدها سؤال و لگدکوب دهها اشکال، و فرسودهٔ اصناف مکاتب و دل بردهٔ انواع مذاهب خبری تپرسد و ایمان را در خور وی نداند و مناسب با وی تعریف نکند»

معلوم نیست به چه مناسبتی ایشان تصمیم گرفته‌اند در معنای «ایمان»، چنان توسعه‌ای قائل شوند که «دل بردهٔ انواع مذاهب» را نیز شامل شود و در عوض، ایمان کسانی را که ذهنشان لگدکوب دهها اشکال! نیست به تحقیر یاد کنند؟ تعجب است که نویسندهٔ مقالات قبض و بسط، به جای اینکه برای وجود نقص و (مرض!) در انسان گرفتار شبهات و سردرگم در اشکالات، در فکر چاره‌ای باشد آن را با تغییر مفاهیم دینی ایمان و کفر چاره می‌نماید. کسی را که کمترین آشنایی با آیات و روایات است، شکی باقی خواهد ماند که ایمان را نوعی و مرتبه‌ای از یقین لازم است؟ و چرا به ایمان بی‌آلایش کسانی که با قیل و قالهای فلسفه‌های غربی آشنا نیستند به خواری بنگریم و فلسفه بافی‌های غربیان و نحله‌های انسان‌گرایانهٔ آنان را چنین تخرّص و خشوع روا داریم؟ این چه بینشی است که درجهٔ ایمان اشخاص را به میزان اطلاع مذاهب مختلفهٔ غربیان و شرقیان و خصوصاً نحله‌های اکثرأ ملحدانهٔ غربیان بفروشیم؟ مگر نحله‌های فکری و الحادی در زمان پیغمبر(ص) نبودند؟! این مقدار اصراری که در شریعت و خصوصاً در طریقهٔ عرفا بر عدم معاشرت با کفار وارد شده است جز برای این است که دل را از وسوسهٔ ناپاکان بدور دارند؟ و آنجا که معاشرت با مؤمنان غافل، محظور است چه جای دل دادن به وسوس شیطان زدگان است؟! غرض آن نیست که خوف از مواجهه با آرای بیگانگان را ترویج کنیم و اطلاع دانشمندان از دانشهای گوناگون بشری و نحله‌های فلسفی و غیرفلسفی، در جامعهٔ اسلامی لازم است آما، معانی ایمان و کفر را نباید تغییر داد.

آقای سروش خود بهتر می‌داند که در معارف غربی چه کتابها و رسائل که در نفی خدا و معاد و بقاء روح و معنویت نوشته شده و می‌شود و چه کتابها که در نفی اسلام و پیامبر آن (از لحاظ تاریخی) می‌نویسند.



رساله‌ها نوشته‌اند که اصلاً مذهب پوچ است! و بلکه کلّ معارف متافیزیکی، لفاظی است. اینها همه جزء معارف و علوم غربی است آیا اینها حقّ است؟! **ا**

ایشان می‌گویند، بیگانگی با معارف نوین، حقّ را با ما بیگانه خواهد کرد. من با این مدّعا کاملاً مخالفم، ایمان بسیاری از افراد که تدقیق در مبانی ایمانشان هم نکرده‌اند، مرتبه‌ای از ایمان است در حالیکه ممکن است فردی با فحوصی چند در آراء الحادی بعضی فلاسفه از بن خدا و پیغمبر و کتاب و سنت همه را منکر شود. آیا این اطلاع از آراء کفار، راهی بسوی نور برای وی باز نموده است؟! زمانی بیگانگی با معارف نوین ما را از حق بیگانه خواهد کرد که این معارف، عین حق باشند نه مشحون از باطل.

ایمان به خدا حتی اگر غیر محققانه باشد، بالاخره ایمان به امر حقّی است که صاحبش را به مراتبی از نور، راهبری می‌کند. ولی انکار خدا حتی اگر محققانه و پس از تتبع در آراء بیگانگان همراه باشد، باز هم کفر و الحاد و باطل است که جز به ظلمت رهنمون نمی‌شود البته معذوریت چنین شخصی، مسأله دیگری است.

ب - مخالفت شکاکیت با ضرورت‌های دین.

اولاً شکاکیت، نافی ضرورت‌های دینی است. چه «ضرورت» دینی، اموری از اعتقادات و احکام است که ثبوت آن در دین، مسلم و مقطوع است اما شکاک با شک تردید، امور مقطوعه را نیز مورد تردید قرار می‌دهد. چنین کسی از دین خارج می‌شود. بویژه در صورت علم به اینکه «شک در ضروری منجر به شک در اصل دین و رسالت پیغمبر» می‌شود.

ثانیاً وقتی می‌گوییم امری مثل «اصل معاد» یا «بهشت و جوزخ» از ضروریات دین است، یعنی «جزء دین یا از لوازم آن بودن» در مورد آنها ثابت و مقطوع است.

وجود ضروریات دینی اعلام می‌کند که «فهم پایه‌ای از امور دین ثابت است» و اگر فهم دین در هر صورت قابل تحول بود، وجود چنین ضروریات دینی متصور نبود. این فهم از دین که «معادی وجود دارد» از ابتدای ظهور اسلام تاکنون ثابت است. کاری نداریم که منکر آن چه حکمی دارد. بلکه غرض اثبات این است که ضروریات دینی نمی‌تواند خارجاً با «تحول همه فهم‌ها» سازگار باشد و ضروریات دینی با ثبات «برخی فهم‌ها» ملازم است و همین بطلان نظر آقای سروش که مبتنی بر تحول همه فهم‌هاست، را آشکار می‌سازد. مثلاً اصل معاد مورد اتفاق است. یعنی هیچ عالمی و بلکه هیچ مسلمان غیر عالمی شک نمی‌کند که «اسلام می‌گوید معاد هست» و «انسان با مردن از بین نمی‌رود». پس در هر حال بعضی فهم‌ها ثابتند. آقای سروش گفته است. چیزی را «ضروری دین اسلام» دانستن، از سنخ «بایدها»ست و ضروری دین،



آن است که منکر آن کافر است». معلوم نیست ایشان این تعاریف را از کجا تحصیل کرده‌اند! تقریباً همه متفق‌اند که «ضروری دین»، یعنی «آنچه از دین مقطوع و مسلم است»، «ضروری دین» به معنای مقطوعیت امری از امور دین است، یعنی مسلم است که امری از دین است. ضروری به این معنای «بایدها» است و نه به معنای اینکه «منکرش کافر است». این دو امر اگر در فرض خاصی برای «ضروری دین» ثابت هم باشند، از احکام و آثار «ضروری دین»‌اند و معنای آن نیستند. ما می‌گوئیم «عدل، بایستنی است» در این حکم، عدل به معنای نوعی «باید» نیست، بلکه موضوع و متعلق «باید» است. این در واقع نوعی مغالطه است که مامحمول یک شی را تعریف آن بگیریم. ممکن است «منکر ضروری کافر باشد» اما این حکمی از احکام ضروری است نه تعریف آن. «لزوم اعتقاد» هم همینطور. معنای ضروری، این نیست که «باید بدان اعتقاد ورزید». آنچه هم کفر می‌آورد انکار الوهیت، توحید و یا رسالت است (و شاید هم معاد) و انکار ضروری، آنگاه که منجر به انکار یکی از این سه امر شود، مستلزم کفر است نه اینکه خود انکار ضروری مستقلاً موضوع کفر باشد. (البته قول دیگری هم هست که خود ضروری را مستقلاً موضوع حکم به کفر منکر آن می‌داند.)

در هر حال باید دو امر را از هم جدا کرد: یکی اینکه تعریف «ضروری» چیست؟ دوم آنکه ضروری، چه آثار و احکامی دارد؟ ضروری دین بمعنای امری از دین است که جزء دین بودن آن مسلم و مقطوع همگان (الاتادراً) است. این به معنای «باید» و یا «کفر منکر آن» نیست. آری ممکن است که قضیه «ضروری را باید ملتزم بود» یا «منکر ضروری کافر است» قضیه‌ای درست باشد، ولیکن ربطی به تعریف «ضروری» ندارد. مدعای ما این بود که مقطوعات فقهی یا غیر فقهی و خصوصاً ضروریات دینی، با قول به تحول همه «فهم‌ها» متافی است. از صدر اسلام تاکنون کسی در اصل «وجوب نماز» تردید نکرده است که «اصل نماز در دین اسلام تشریح شده است». اگر کسی در این تردید کند، ناشی از جهل او به اسلام و پیغمبر آن است. ممکن است حکمی از احکام مثلاً مورد قطع هر فقیه (یا هر مراجع‌کننده آگاهی) باشد، اما ضروری «دین» نباشد، اما نکته این است که قطعیت فقهی وجود دارد که از صدر اسلام تاکنون مورد اجماع است و هیچ تحولی در فهم آن صورت نگرفته است.

۱- در این متن، پاسخهای تفصیلی به کتاب «قبض و بسط شریعت» که در رساله «معرفت دینی» حجة الاسلام آقای صادق لاریجانی آمده است، تلخیص گشته تا به سهولت مورد استفاده علاقمندان قرار گیرد.

