

## معرفت دینی، شکاکیت یا قطعیت (نقد و بررسی نظریه تکامل معرفت دینی)

محمد مهدی مشکاتی<sup>۱</sup>، زهره قربانی<sup>۲</sup>

۱- استادیار رشته فلسفه و کلام دانشگاه اصفهان

Mahdi meshkati@yahoo.com

۲- کارشناسی ارشد رشته فلسفه و کلام دانشگاه اصفهان

qurbani89@yahoo.com

### چکیده

نظریه تکامل معرفت دینی که در حیطه نقد و نظر به قبض و بسط تئوریک شریعت مشهور شده است دارای ارکان توصیف، تبیین و توصیه است که ادعاهایی همچون؛ صامت بودن شریعت، تحول عام معارف و از جمله معرفت دینی و ترابط عام معارف را دربر دارد؛ و با استدلال‌هایی همچون استقرار فرد بالذات، تائید، قانون علیت و هندسه معرفت، سعی در اثبات دعاوی خویش دارد؛ در حالی که هر کدام از این دعاوی و استدلال‌ها دارای لغزش‌ها و ابهامات فراوانی هستند و پیامدهایی همچون «نسبیت معارف دینی»، «شکاکیت»، «تفسیر به رأی»، «لغویت شریعت و مراجعه به کتاب و سنت» و «سست نمودن پایه‌های تقلید» را به دنبال دارند. این مقاله سعی دارد به تبیین ارکان، دعاوی، دلایل و پیامدهای این نظریه و نقد و بررسی آن بپردازد.

**واژه‌های کلیدی:** قبض و بسط تئوریک شریعت، معرفت دینی، ترابط عام معارف بشری، نسبیت.

### ۱- مقدمه

معارف بر کسی پوشیده نیست؛ اما آنچه محل اختلاف عقیده است شمول و کلیت این وام‌گیری است. برخی گمان می‌کنند این تعامل حداکثری است و با اندک تحولی در گوشه‌ای از معارف بشری، تمام معرفت‌های بشری دستخوش تغییر و دگرگونی می‌شود. نظریه تکامل معرفت دینی از همین گروه است. از جمله طرفداران این نظریه دکتر عبدالکریم سروش است.

معرفت دینی، معرفتی است که انسان از طریق دین و درباره دین به دست می‌آورد. به عبارت دیگر با شناخت دین و آگاهی از آن می‌توان به نوعی شناخت درباره هستی رسید (ربانی گلپایگانی، ۱۳۸۹: ۱۳)، دست یافتن به چنین شناختی به‌طور مسلم با داد و ستدی اجمالی بین معارف غیر دینی نیز همراه است و این وام‌گیری

## ۲- خاستگاه این نظریه

در ادیان الهی، وحی حلقه واسطه بین انسان، خدا و سرچشمه معرفت بشر به اسرار غیب است. مؤمنان به ادیان الهی سعی در فهم محتوای وحی و متون دینی و سپس، ایمان و التزام عملی به آن دارند. بررسی تاریخی تفکر دینی ادیان و حیانی، بازگوی این حقیقت است که حداقل در بین برخی از پیروان این ادیان، تفاسیر متعددی که گویای تعدد فهم این متون است موجود است.

مثال روشن این ادعا، تفاسیر مختلف بر قرآن کریم، از قبیل تفاسیر عرفانی، کلامی، فلسفی، روایی و سایر است. حال جای این سؤال باقی است که راز تعدد فهم و تنوع تفسیر در متون و حیانی چیست؟

آیا این تنوع برخاسته از روش مفسران است؟ یا برخاسته از پر رمز و رازی زبان دین یا صموت آن و یا سایر؟

این سؤال در ادیان آسمانی غیر اسلام، همچون مسیحیت، مجال بروز بیشتری دارد. چرا که دین مسیحیت آمیخته‌ای از آموزه‌های کلیسا و معارف مبهمی چون تثلیث، تجسد خدا در کالبد عیسی و سایر است که با تکامل هرچه بیشتر علم، تعارض بیشتری بین معارف این دین با علوم جدید پدیدار شد. این قبیل ابهامات انگیزه‌ای شد برای طرح نظریه‌ای به نام «تکامل معرفت دینی» یا «عصریت معارف دینی» که خاستگاه آن مغرب زمین بود و در اثر جدال روشنفکران غربی با دین مسیحیت به وجود آمده بود.

نظریه قبض و بسط تئوریک شریعت دکتر سروش را می‌توان تلاشی دانست برای تعمیم

مواجهه روشنفکران غربی با دین مسیحیت به تمام ادیان الهی و از جمله اسلام. به عقیده نگارنده در تعمیم و تسری این نظریه بر دین اسلام جای تامل است؛ زیرا اسلام وضعیتی کاملاً متفاوت با سایر ادیان دارد. کتاب مقدس اسلام یعنی قرآن، بدون تردید مستند به خدا و مصون از تحریف و خطاست. دلالت آن نیز هرچند در جمله ظنی است، ولی نسبت به اصول و ضروریات قطعی و غیرقابل تردید است. سنت نیز هرچند در جمله از لحاظ اسناد ظنی است، ولی در پاره‌ای از موارد دارای سند و دلیل قطعی است. بنابراین، اسلام در ابلاغ اصول و ضروریات دینی‌اش، لااقل ابهام ندارد و از این نظر، وضعیتی کاملاً متفاوت با سایر ادیان و از جمله مسیحیت دارد. بنابراین، تلاش نگارنده بر آن است که با تأمل در ارکان و دعاوی این نظریه، استدلال‌ها و پیامدهای آن، پاسخی مناسب برای این پرسش پیدا کند که آیا تطبیق عام و مطلق تئوری مزبور بر اسلام جاری است یا خیر؟

نظریه قبض و بسط دارای سه رکن اصلی است که دکتر سروش آن‌ها را قلب نظریه قلمداد می‌کند. وی می‌گوید: عصری بودن فهم دینی، مکانیسم تغذیه و مکانیسم تکامل فهم دینی را یک‌جا در بردارد؛ و هم معنای صحیح نسبی بودن معرفت دینی را آشکار می‌سازد و هم شبهه عامیانه نسبی بودن حقیقت را می‌زداید. هم راز ثبات ثابتات و تغییر متغیرات دین را باز می‌گوید و هم از احیای دینی تبیینی درخور به دست می‌دهد. اینجاست که به قلب مدعای قبض و بسط می‌رسیم. مدعای قبض و بسط را در سه اصل می‌توان بیان کرد:

را از دین، با دست آوردهای نوین علوم عصر خویش منطبق سازند.

چهار مورد اول از ادعاهای مؤلف قبض و بسط، مربوط به مرحله توصیف است؛ و ادعای پنجم وی مربوط به رکن تبیین است و دو ادعای آخر وی ترسیم کننده رکن توصیه است (واعظی، ۱۳۷۶: ۶).

### با قبول دعاوی فوق باید پذیرفت که:

متون دینی صامت و خاموش‌اند و فاقد معانی، اگرچه از الفاظ و کلمات تشکیل شده‌اند و آنکه به این متون صامت و خاموش معنا می‌بخشد، فهم عالم دینی است که آن‌هم متأثر از فهم طبیعت است. دکتر سروش این دعاوی را با عباراتی همچون «الفاظ آباستن معانی‌اند» بیان می‌دارد و در نتیجه آن متحول و متغیر بودن معارف دینی را نتیجه می‌گیرد. زیرا که این معارف متأثر از علوم طبیعی‌ای هستند که مدام در حال تغییر و تکامل‌اند.<sup>۱</sup>

با توجه به دعاوی مطرح شده مناسب است به استناد این دعاوی به تبیین ارکان و معانی متضمن آن پردازیم.

### ۳- ارکان نظریه

#### ۱-۳-۱- تمایز دین و معرفت دینی و احکام آن‌ها

دکتر سروش قائل به تمایز دین و معرفت دینی می‌شود و این‌گونه ادعا می‌کند که:

«معرفت بشری و از جمله معرفت دینی، نه ملک و نه فهم یک فرد، بلکه قسمت شده نزد افراد

۱- فهم (صحیح یا سقیم) شریعت، سراپا مستفیض و مستمند از معارف بشری و متلائم با آن است و میان معرفت دینی و معارف غیردینی داد و ستد و دیالوگ مستمر برقرار است (اصل تغذیه و تلائم)

۲- اگر معارف بشری دچار قبض و بسط شوند، فهم از شریعت دچار قبض و بسط خواهند شد.

۳- معارف بشری (فهم بشر از طبیعت و هستی: علم و فلسفه)، دچار تحول و قبض و بسط می‌شوند (اصل تحول) (عبدالکریم سروش، ۱۳۷۵: ۳۴۷).

در ضمن هریک از این ارکان، مباحث متعدد و دعاوی مختلفی مطرح شده است که ما در این‌جا ادعاهای اصلی ایشان را مطرح می‌کنیم.

۱- دین و معرفت دینی دو امر متغایرنند.

۲- دین و شریعت ثابت است و هیچ‌گونه تغییر و تحولی نمی‌پذیرد.

۳- شریعت مانند طبیعت صامت است.

۴- معرفت دینی از جمله معارف بشری است و برخلاف دین و شریعت همواره در حال تحول است.

۵- همه معارف بشری با یکدیگر در ارتباط‌اند، به‌گونه‌ای که هر تغییری در هر شاخه از علوم بشری، دیگر شاخه‌های معرفتی را تحت تأثیر قرار می‌دهد (اصل ترابط عام معارف).

۶- تحول معارف بشری تکاملی است نه پس‌رونده.

۷- معارف دینی که سازگار با علوم عصری نیست، ناقص است و عالمان دینی باید فهم خود

نمی‌تواند بپذیرد که متون دینی حرفی برای گفتن دارند و یا عالمان دینی مبانی فکری و فلسفی خویش را از آن گرفته باشند (عبدالکریم سروش، ۳: ۱۳۷۷-۲).

صاحب این نظریه در این باره می‌نویسد: «اجمالاً سخن این است که فهم ما از متون دینی لزوماً متنوع و متکثر است و این تنوع و تکثر قابل تحویل شدن به فهم واحد نیست. نه تنها متنوع است بلکه سیال است، دلیلش هم این است که متن دین (قرآن و سنت) صامت است و ما همواره در فهم متون دینی و در تفسیر آن‌ها، خواه فقه باشد، خواه حدیث، خواه تفسیر قرآن، از انتظارات و پرسش‌ها و پیش‌فرض‌هایی کمک می‌گیریم؛ و چون هیچ تفسیری بدون تکیه بر انتظاری و پرسشی و پیش‌فرضی ممکن نیست و چون این انتظارات و پرسش‌ها و پیش‌فرض‌ها از بیرون دین می‌آید و چون بیرون دین متغیر و سیال است و علم و فلسفه و دستاوردهای آدمی مرتباً در حال تزیید و تراکم و تغییر و تحول‌اند، ناچار تفسیرهایی که در پرتو آن پرسش‌ها و انتظارات و پیش‌فرض‌ها انجام می‌شوند، تنوع و تحول خواهند یافت» (همان).

وی در جایی دیگر از کتاب خویش می‌گوید: «معنا و مدلول یک سخن یا حادثه عصاره‌ای نیست که از آن استخراج می‌شود، جامه‌ای است که بر تن آن پوشیده می‌شود» (عطاءالله کریمی، ۱۳۶۹: ۹۶).

اما در پاسخ به این نظریه باید توجه داشت که: اول این‌که، وحی و دین مانند موجودات طبیعی حقیقت صامت نیستند که در تبیین خود نیازمند ذهن دیگران باشند، بلکه دین و وحی دارای زبان

بسیار است، و نه امری ثابت، بلکه چون جویباری جاری است و نه عین شریعت که حاکی از آن است» (عبدالکریم سروش، ۱۳۷۵: ۴۲).

«معرفت دینی اگر سراپا کامل و صحیح هم بود باز غیر از خود دین بود، چه رسد به این‌که معرفتی بشری و مخلوقی است از آرای صحیح و سقیم و آمیخته به اندیشه‌های بیگانه و متحرکی در صراط تکامل» است (همان: ۳۴۳).

تفاوت دین و معرفت دینی قابل انکار نیست. اما ادعای خود شمولی این ایده، دامن نظر خود مؤلف را هم می‌گیرد و امکان تغییر را در آن نیز زنده می‌کند و آن را تبدیل به آفت «خود شمولی» می‌کند. زیرا هیچ دلیلی این تفاوت را به فهم دینی منحصر نمی‌کند و همان معیاری که در تمایز معرفت دینی با گوهر دین، حاکم است، به معرفت غیردینی سرایت می‌کند و دامن او را نیز آلوده می‌کند.

یکی از پژوهشگران در این باره می‌نویسد: مهم‌ترین شکل اعتقاد به تحول‌پذیری و سیلان در همه معارف بشری، شکل خود شمولی است و همانند طنابی به گردن همین نظریه می‌پیچد و آن را بی‌رمق و بی‌جان می‌سازد. یعنی اگر تمام معرفت‌های بشری در تحول‌اند، مدعیات قبض و بسط هم به‌عنوان بخشی از معرفت‌های بشری، در گذر و دگرگونی خواهد بود» (نیکزاد، ۱۳۸۰: ۳۶).

۲- دین و شریعت ثابت و صامت‌اند.

مؤلف، اصل خموشی و صامت بودن دین را به‌عنوان رکن اصلی نظریه خویش در ارتباط با سایر معارف بشری به میان آورده است. وی

تیین و ناطقی هستند و از این رهگذر به بلاغ مبین متصف شده‌اند.

دوم این‌که، قضایای ارزشی و قضایایی که پیرامون امور محسوس نیستند در فضای معرفت دینی صدق یا کذب بردار بوده و قضایایی بی‌معنا نیست، زیرا زبان وحی همان زبان آفرینش است و از این رو میزان برای تمام معارف و علوم معتبر است (جوادی آملی، ۱۳۸۴: ص ۲۴۹).

آیا می‌توان پذیرفت متون اسلامی یعنی قرآن مجید، روایات و احادیث که در طی سال‌های مدیدی بیان شده به خودی خود چیزی نمی‌گویند؟! صامت دانستن کتاب و سنت سخنی است نادرست، چون متون دینی از نوع سخن و کلام است و هر سخن معناداری بر معنای خود دلالت دارد. چه فرق است بین سخن ملفوظ و مکتوب؟

اگر کسی به‌صورت شفاهی و حضوری سخنی را از پیامبر (ص) درباره امور دینی بشنود آیا باز هم می‌تواند سخن ایشان را صامت و خالی از دلالت بداند؟ چه فرق است بین سخن خدا و پیامبر و سخن دیگران؟ آیا می‌توان کتاب‌ها و سخنان دیگران را هم صامت و بی‌دلالت فرض کرد؟ آیا حداقل، «محکّمات» قرآن و سنت، در دلالت خود ناطق (غیر صامت) نیستند؟ اگر قرآن در دلالت خود گنگ و صامت است، چگونه خود را «نور»، «کتاب مبین»، «فرقان»، «تبیان کل شیء»، «بیان»، «هادی»، «شفاء» و «رحمت» معرفی می‌کند؟ (نیکزاد: ۱۳۸۰: ۳۸)

همچنین، این گفته مؤلف که می‌گوید: «عبارات آستن نیستند بلکه گرسنه معانی‌اند. حکیم آن‌ها را چون دهان‌هایی بازمی‌بیند نه چون شکم‌های پر و

معانی مسبوق و مصبوغ به تئوری‌ها هستند» سخنی نادرست است؛ زیرا شکی نیست که واضعان لغات و الفاظ را برای معانی و اشیای خاصی وضع کرده‌اند و استعمال دیگران، متکی و مبتنی بر علم به چنین وضع و قراردادی است. به همین دلیل استفاده از لغات و الفاظی که طرف مقابل به وضع آن آگاهی ندارد، نمی‌تواند در رساندن مراد و مقصود مفید باشد. آیا می‌توان روند وضع را در موضوع الفاظ و عبارات بکلی انکار کرد؟ و آیا می‌توان در محاوره‌ها و مفاهمه‌ها از هر زبان و لغتی استفاده کرد؟ و آیا می‌توان میان الفاظی که هیچ‌گونه معنایی را در بر ندارد و الفاظ مستعمل دارای بار معنایی فرقی قائل نشد؟ (همان: ۳۹).

### ۳- تحول و تکامل و ترابط معارف بشری و از جمله معرفت دینی

سروش معرفت دینی را زیر مجموعه معارف بشری می‌داند. بنابراین، وقتی قائل به تحول معارف بشری می‌شود، تحول معارف دینی را نیز نتیجه می‌گیرد. بحث در مورد گونه‌های مختلف تحول در معارف بشری به‌صورت عام و معرفت دینی به‌طور خاص، جایگاه و پیامدهای مهمی در نظریه «قبض و بسط تئوریک شریعت» دارد. وی در مورد تحول معرفت دینی در بخش‌هایی از کتاب خویش مطالبی دارد که ما گزیده‌هایی از آن را در اینجا می‌آوریم.

تحول در معرفت دینی دو گونه است: عرضی و طولی. تحول طولی یعنی فهم بهتر و تحول عرضی یعنی تعارض فهم جدید بافهم پیشین.

تفاوت این دو فهم در این است که تحول

طولی عام است و مشمول پذیر و حتی شامل ضروریات فکری و دینی نیز می‌شود. در تحول عرضی کار به تکذیب و تصدیق می‌کشد، اما در تحول طولی همواره قابل جمع‌اند؛ و این بدین معنا نیست که قانون قضایای ساده تغییر می‌کند، بلکه بدین معناست که با آمدن عصر جدید معنای عمیق‌تری از آن‌ها درک می‌شود.

باید برای فهم تحول معارف به دو امر توجه داشت و آن اینکه:

اول: فهم سخن حق امری ذو مراتب است؛ و آنچه ثابت است خود حق است نه فهم حق (عبدالکریم سروش، ۱۳۷۵: ۱۱۸).

دوم: هر سخن حقی با حق‌های دیگر نسبت سازگاری دارد؛ و اگر در میان حق‌ها ناسازگاری افتد باید در فهم خود از برخی یا همه آن‌ها چنان تجدید نظر کنیم که سازگاری مفقود و مطلوب، دوباره برقرار شود. همه این سخنان یک دلیل دارد و آن این‌که سخن حق، به علت حقانیتش و واقع‌نما بودن علوم، سرنوشتی جز سیال شدن ندارد. «هرکس به قدر فهمش فهمید مدعا را و همین است معنای تحول و بل تکامل معرفت دینی» (عبدالکریم سروش، ۱۳۷۵: ۵۵۵).

مؤلف این نظریه قائل است به این‌که: با آمدن معرفت جدیدی کل هندسه معرفتی شخص متحول می‌شود و معارف جدید و عصری بر معرفت‌های پیشین آن عصر اثرگذار است. این معنا حداقل از این عبارت فهمیده می‌شود «تلاطمی اندک در گوشه‌ای از اقیانوس معرفت بشری تا همه آن را متلاطم نکند از تموج نخواهد ایستاد.» (عبدالکریم سروش، ۱۳۷۵: ۱۶۸).

قائلین به این نظریه برای گریز از شکاکیت به فرایند تکاملی حرکت علمی انسان استشهد کرده‌اند و بر این معنا تکیه می‌نمایند که: تحولات علمی الزاماً همراه با ابطال آگاهی‌های سابق نبوده، بلکه در مسیر تعمیق و بهبود کیفیت دانش گذشته نیز است. اما این بیان نه تنها شاهد نسبی و عصری بودن معرفت نیست، بلکه شاهد بطلان آن نیز هست.

توضیح آن‌که: حرکت‌های علمی از سه شکل خارج نیست:

شکل اول و دوم، حرکت‌های عرضی و طولی علوم است؛ و هر دو این حرکات گذر از جهل بسیط برای تحصیل علم نسبت به ابعاد ناشناخته است. و یا شناخت ابعاد مجهول امری که ابعاد دیگرش معلوم بوده است. در این‌گونه حرکات علمی، علم سابق همچنان در ارائه و حکایت خود صادق و ثابت است و نقش علوم جدید تنها ارائه مرزهای نوینی از واقعیت و گشودن درهای جدید معرفت است.

شکل سوم: حرکات علمی است که نتیجه آن فساد باورهای علمی سابق است. در اینجا معرفت جدید همراه است با گذر از جهل مرکب پیشین و ابطال آن‌ها.

قائلین به قبض و بسط سعی در این دارند تا ثابت کنند در حرکات اول و دوم بی‌اعتباری علوم سابق به دست نمی‌آید، بلکه فقط به منزله تکامل علوم پیشین است. بنابراین، فهم درست و صحیح منوط به ادراک همه حقایق نیست، بلکه در تمامی مراتب تکاملی شناخت هرکس به همان نسبت که از معرفت بهره برده است به آنچه صحیح می‌باشد

می‌شود؛ و آنچه هم در ردّ علومی همچون فقه مطرح است مانند تغییر فتوا و غیره از قبیل همین تغییرات ظنی است. حتی برخی فقه را معرفت ظنی به احکام شرعی می‌دانند. به هر حال برخی از این تغییرات به صورت موجه جزئیته ممکن است در اثر تغییرات در علوم باشد که آن‌هم بسیار نادر است.

بنابراین اول، تمام معارف قابل تغییر نیست، بلکه به صورت جزئی این گزاره صحیح است. دوم، در میان معارف دینی آنچه دلیل یقینی بر آن نداریم امکان تغییر دارد.

سوم، تغییر در همین معارف دینی همیشه تابع تغییر در سایر علوم نیست، بلکه تابع دلایل دیگری همچون یافتن دلیل معتبرتر نیز می‌تواند باشد.

بنابراین، این ادعا که کل علوم متغیرند و به تبع آن کل معارف دینی متغیرند و این تغییرات هم تابع تغییرات در علوم است، سه مدعایی است که قابل اثبات نیست (مصباح، ۱۳۷۶: ۲۴). آنچه این دعاوی به دنبال دارد چیزی نیست جز نسبت فهم و شناخت و تحول و تغییر معرفت سابق به معرفت جدید با حفظ عنوان نسبی صحت و صدق در دو حالت. این همان سخن باطل است که با اندکی تأمل به نسبت حقیقت، بلکه شکاکیت و سفسطه مطلق می‌انجامد. تا این جا سعی شد حاصل مدعای این نظریه و ارکان آن به تصویر کشیده شده و بررسی شود؛ اما بعد از فراغ از بیان دعاوی و با توجه به مجموع مطالب، ایشان برای اثبات نظریه خود چهار گونه استدلال نموده است که در ادامه به طرح و بررسی آن می‌پردازیم.

دست‌یافته است. هرچند که شناخت صواب همواره در حال تحول و تکامل است.

آن‌ها از این نکته غفلت ورزیده‌اند که اگرچه شناخت در مراحل مختلف تکامل از صدق برخوردار بوده و دارای ارزش علمی است، این صدق و ارزش علمی یکسان، دلیل بر نسبت آن نیست، بلکه دلیل بر ثبات آن است و دین با تکامل یاد شده منافاتی ندارد. زیرا آن تکامل حاصل تحول معرفت‌های سابق و در نتیجه وصف آن‌ها نیست، بلکه حاصل تحول انسان و نتیجه دست‌یابی او به افق‌های فراتر دانش است. به تعبیر دیگر، هر یقینی در هر مرتبه‌ای ثبات لازم مرتبه خویش را داراست و این انسان است که با تکامل خویش به مرحله بالاتری از علم دست می‌یابد، نه آن‌که علم از مرتبه خویش منقلب و متحول به مرتبه بالاتری شود.

تمام این‌گونه تحولات از تحولاتی نیست که در نفس علم واقع شود، بلکه تحولات نفسانی عالم است که در طی مراتب دانش با گذر از مقدمات علمی خاص و بر اساس نظم مشخص به دست می‌آید و این همان نکته‌ای است که می‌تواند به شکل دلیل مستقل بر بطلان بسیاری از تمثیلاتی که برای پیوستگی و حرکت متقابل علوم مورد استفاده واقع شده است ارائه شود (جوادی آملی، ۱۳۸۴: ۲۹۲).

در رابطه با تحول معرفت دینی نیز این‌گونه است که برخی از معارف دینی، نسبت به حقایق دینی قابل تغییر است و آن جایی است که دلیل یقینی موجود نیست. گاهی شواهدی موجب ایجاد ظنی می‌شود و با تغییر شواهد آن ظن نیز متغیر

## ۴- استدلال‌ها

## ۱-۴-۱- استقرای فرد بالذات

دلیل اول دلیلی استقرائی است. در این دلیل با استناد به چند برداشت متفاوت از نصوص دینی، تحول و تغییر در تمام معارف نتیجه گرفته شده است، وی در این باره می‌گوید: «آوردن یک نمونه از تأثیر علوم بشری در فهم دینی، کافی است تا به منزله نمونه خالص، حکمی کلی صادر کند و خریداری و تأثیرپذیری معرفت دینی را از معارف بشری اثبات کند» (عبدالکریم سروش، ۱۳۷۵: ۵۹۵).

آنچه برآمده از اصل مدعا است تحول علوم است به صورت کلیه، وگرنه در جزئیت تغییر و تحول معارف بحثی نیست.

با شمارش تعدادی تحول فهم اگرچه تعداد آن به صدها هم برسد باز کلیت تحول معارف دینی را نمی‌توان اثبات نمود. علاوه بر این که احکام و مسائل دینی بسیار زیاد است بسیاری از آن‌ها هم مورد اتفاق همه بوده است. هم در معارف دینی و هم در غیر دینی معارف بسیاری داریم که بدون شک با تغییرات علوم در فهم آن‌ها تغییری رخ نمی‌دهد همچون وجوب نماز، توحید، حمل‌های هوهو و سایر.

بعدها ادعا شد، در اینجا منظور استقراء نیست. بلکه دلیل فرد بالذات است (همان: ۵۱۶) اما فرد بالذات چیست؟ علم و معرفت چه در علوم حقیقی چه در علوم اعتباری، عقلی یا نقلی قائم به کلیت و ملازم با عمومیت است. بنابراین، معروف است که «جزئی نه کاسب است و نه مکتسب» حال چگونه باید به معرفت کلی دست یافت؟

پاسخ این است که معرفت کلی آنگاه به دست

می‌آید که حکم مربوط به یک یا چند فرد نباشد، بلکه مربوط به طبیعت و ماهیت کلی باشد. بنابراین، اگر حکمی در مورد یک یا چند دانش‌آموز باشد این حکم جزئی است؛ اما اگر حکم در مورد دانش‌آموز از آن حیث که دانش‌آموز است بیان شود، بدون در نظر گرفتن خصوصیات زمانی و مکانی حکم کلی است (ربانی گلپایگانی، ۱۳۸۹، ۱۵۸). یعنی ما هرگاه توانستیم خواص یک فرد بالذات را بشناسیم وقتی تغییری در آن رخ داد اجازه تعمیم آن تغییر به دیگر افراد ماهیت این فرد بالذات را داریم.

اما سؤال اینجاست که آیا ما توان شناخت ذاتیات یک فرد را داریم؟ علوم می‌تواند به بررسی و شناخت ماهیات اشیاء می‌پردازد شناخت فصل حقیقی یا همان ذاتیات اشیاء را محال یا حداقل بسیار مشکل دانسته. افزون بر این که این نوع ماهیت که دارای فرد بالذات باشد در جایی مطرح می‌باشد که دارای مصداق حقیقی است، اما در امور اعتباری که ماهیت حقیقی و افراد حقیقی دارا نیست چگونه می‌توان فرد بالذات آن را بازشناخت.

علم، مجموعه‌ای از مسائل مرتبط با هم است و این مسائل هیچ‌گاه وحدت نمی‌یابد؛ بنابراین، قاعده تعمیم حکم فرد بالذات به افراد دیگر در آن جاری نیست.

## ۲. پارادوکس تائید

پارادوکس تائید را می‌توان از دیگر ادله این نظریه برشمرد. بسیاری قضایا که به ظاهر مرتبط نیستند و موضوع و محمول متفاوتی دارند بر اساس این پارادوکس ارتباط می‌یابند، برای مثال،



سایر علوم خدمت خواهد کرد. از دیدگاه علیت هم که به عالم نظر کنیم چنین است. سبز شدن برگ با سرخ شدن گل و زرد شدن گاو و سپید شدن کیوتر و غیره صد در صد مرتبطاند»

اما اشکال این دلیل نیز آشکار است. چرا که:

اولاً: اگرچه اصل علیت عام و کلی است، ولی به مقتضای قاعده سنخیت که از متفرعات اصل علیت است، رابطه‌ی تأثیرگذاری و تأثیرپذیری اشیاء محدود و روشمند است و چنین نیست که هر پدیده‌ای با هر پدیده دیگر رابطه علیت و معلولیت داشته باشد، آری در یک نگاه کلی و فرانگر همه حوادث معلول یک علت؛ یعنی خداوند متعال می‌باشند، به حکم این که معلول‌های یک علت رابطه علی و معلولی دارند، رابطه‌ی علیت همه اشیا را به هم ربط می‌دهد، ولی روشن است که چنین رابطه‌ای خنثی و بی‌تأثیر است و بسان رابطه ماهوی معرفت‌های گوناگون با یکدیگر است که قبلاً بدان اشاره شد.

اگر به راستی رابطه علیت به معنای وسیع آن در شناخت جهان مؤثر باشد دست یافتن به هیچ معرفت علمی امکان‌پذیر نخواهد بود؛ زیرا در این صورت دیگر قانون سنخیت یا یکنواختی طبیعت نمی‌تواند رهگشای آزمایش‌های علمی باشد و برای هر کشف و قانون علمی باید همه پدیده‌ها را مطالعه و آزمایش کرد و چنین استقرای کاملی از محالات عادی است. مگر در پدیده‌ها همه اشیاء رابطه علی و معلولی دارند که با یکدیگر مرتبط باشند آن‌گونه که این نظریه شمولیت این ارتباط را مدعی است (ربانی گلپایگانی، ۱۳۷۷: ۴۹).

عکس نقیض «هر برگی سبز است» «هر غیر سبزی غیر برگ است» است؛ و چون هر قضیه‌ای با عکس نقیض خود متلازم است، بنابراین، در قضیه آمده که «هر برگی سبز است» و نقیض آن «هر غیر برگی غیر سبز است»، حال اگر قضیه‌ای را پیدا کردیم که یکی از آن‌ها را تأیید کند، همین تأیید برای دیگری هم خواهد بود، مثلاً گل سرخ تأیید می‌کند که هر غیر سبزی غیر برگ است. پس بدین وسیله عکس نقیض آن هم تأیید می‌شود. این مطب را به صورت پارادوکس تأیید در منطق مطرح کرده‌اند. اما، با این پارادوکس نمی‌توان اثبات کرد همه چیز با یکدیگر ارتباط دارند. بلکه خواسته‌اند با توجه به پارادوکس تأیید، امکان ارتباط برخی موارد را مطرح کنند (عبدالکریم سروش، ۱۳۷۵: ۵۳۶).

اما آنچه ادعای این نظریه است کلیت و شمول ارتباط معارف است که آوردن این دلیل بر آن آوردن دلیلی اخص از مدعاست و با این دلیل نمی‌توان حکم معارف را به‌طور کلی به یکدیگر سرایت داد.

### ۳- قانون علیت

از دلایلی که در این نظریه به آن تمسک جسته‌اند، قانون علیت است که چون دو معلول، علت واحدی داشتند این دو به خاطر همین علت با یکدیگر ارتباط پیدا می‌کنند، پس همه اشیاء با یکدیگر ارتباط دارند، وی در این مورد می‌گوید: «قضایایی که در علوم تجربی مختلف به اثبات و یا تأیید می‌رسند، به نحوی نهان با یکدیگر مرتبط‌اند و قوت و ضعفشان به یکدیگر اثر می‌رساند و مدعایی که در علمی به تأیید رسیده، در نهایت به

ثانیاً: بر فرض ارتباط پدیده‌های خارجی با یکدیگر این به معنای ارتباط معارف با یکدیگر نیست. ارتباط مفاهیم با یکدیگر دلیلی دیگر می‌طلبد. بنابراین، از راه ارتباط معلومات نمی‌توان ارتباط علوم را اثبات نمود.

#### ۱-۴-۲-۴- هندسه معرفت

آخرین مطلبی که به صورت‌های گوناگون به آن تمسک شده، مسئله هندسه معرفت است و این که معرفت دینی تابعی از علوم متغیر است. «اگر در علم نکته بدیعی روی نماید، معرفت‌شناسی و یا فلسفه را متأثر می‌کند و تحول فهم فلسفی، فهم آدمی را درباره انسان و جهان عوض می‌کند و تحول فهم فلسفی فهم آدمی را درباره‌ی انسان و جهان عوض می‌کند. انسان و جهان که چهره دیگر یافت، معرفت دینی هم معنای تازه‌ای به خود می‌گیرد، یعنی حقیقتی کوچک و بسیط که در گوشه‌ای متولد می‌شود، دلیرانه و متواضعانه به آهستگی چنان پیش می‌رود که کل جغرافیای معرفت را دگرگون می‌کند و چنان جای که همه معارف دیگر را از جای خود بجنباند.» (عبدالکریم سروش، ۱۳۷۵، ۸۵)

و اما دو اشکال عمده‌ای که در مورد هندسه معرفت یا همان تحول عمومی معارف به چشم می‌خورد و ضعف عمده را در تئوری تکامل معرفت دینی حاکی است یکی اجمال و ابهام است و دوم تعارض و ناسازگاری. گاهی ادعای

عمومیت و شمول این تحول و ترابط شده است؛ و گاهی این تحول را مربوط به رشته‌های علمی هندسه معرفت بشر دانسته و حتی تحول یکایک گزاره‌ها نیز انکار شده است. اینک نمونه‌هایی را از مؤلف این نظریه یادآور می‌شویم:

الف: تحول در همه گزاره‌ها

«مدعای ما آن است که فهم ما از همه چیز در حال تحول است آن‌هم به نحو موجب کلیه که بدون استثناء است و بدیهیات و حتی همین مدعا را نیز دربر می‌گیرد، یعنی فهم ما از همین مدعا نیز تحول می‌یابد» (همان: ۱۱۶) و «حقیقتی کوچک و بسیط که در گوشه‌ای متولد می‌شود، دلیرانه و متواضعانه به آهستگی چنان پیش می‌رود که کل جغرافیای معرفت را دگرگون می‌کند و چنان جای باز می‌کند که همه معارف دیگر را از جای خود بجنباند» (همان: ۱۶۵).

ب: تحول در هندسه معرفت

«غرض ما از معرفت خواه دینی خواه غیردینی، که اوصافی مثل تکامل را بدان منتسب می‌سازیم، رشته‌ای از علوم و معارف است نه تک‌تک گزاره‌ها» (همان: ۲۱۴) و «سخن اصلی ما در مورد ارتباط میان شاخه‌های بزرگ و کوچک معارف است نه ربط هر قضیه‌ای با قضیه دیگر» (همان: ۳۸۶)

در حالی که برای اثبات این ادعا، یعنی ترابط عمومی معارف و تحول عمومی آن دلیلی ارائه نشده است و آنچه در اثبات این مقدمه توسط

هندسه معرفتی مفسر معنا می‌یابد و با تکامل و دگرگونی معارف غیردینی مفسر حتی برای خود او نیز چنین تفسیری قابل اعتماد نیست.

#### ۱-۵-۲-ب) لغویت شریعت و مراجعه به کتاب و سنت

آنچه دعاوی قبض و بسط به دنبال دارد هرچند مؤلف از آن بی‌خبر باشد و یا از آن بی‌بزاری جوید، عبث و لغو بودن نزول شرایع و مراجعه به کتاب و سنت است، زیرا اگر علوم اجتماعی نیازهای ما را تشخیص می‌دهند و علوم مولد بشری انواع فهم کتاب و سنت را در قبضه گرفته‌اند، پس کتاب و سنت به چه درد می‌خورد و چه دردی را مداوا می‌کند، در حالی که هم درد و هم درمان از علوم مولد است؟

#### ۱-۵-۳-ج) ترویج شکاکیت

شاید بتوان گفت بیشترین چیزی که التزام به این نظریه به دنبال دارد و قطعی‌ترین تالی فاسد آن، ترویج شکاکیت تمام‌عیار است، هرچند قائلین به نسبت فهم بشر از انتساب شکاکیت به خود گریز داشته و نظر خود را نوعی واقع‌گرایی و رئالیسم پیچیده می‌دانند.

اما این پیچیدگی چیزی نیست مگر پنهان داشتن شکاکیت. زیرا وقتی تقدس از تمام فهم‌ها زدوده شد، هیچ فهمی را از بوته نقد گریزی نبود و تمام فهم‌ها با هم مرتبط و در حال تحول بود، به‌گونه‌ای که هر فهمی یا مؤید دیگری است یا

مؤلف ذکر شده چند تشبیه و مثال شاعرانه بیش نیست. من جمله عباراتی همچون، معارف بشری چون ساکنین اتاقی هستند که با ورود هر مهمان جایگاه و منزلتشان تغییر می‌کند (عبدالکریم سروش، ۱۳۶۷: ش ۵۰).

این‌گونه تعبیر شاعرانه در صورت تکرار با عبارات جاذبه‌دار زمینه را برای مصادره به مطلوب فراهم می‌سازد. (جوادی آملی، ۱۳۸۵: ۲۸۴)

#### ۵- لوازم نظریه

آنچه التزام به این نظریه در باب معارف دینی به دنبال دارد و همین امر موجب شده تا با وجود بطلان این دعاوی نقدهای زیادی بر آن نوشته شود و حساسیت‌هایی را به دنبال داشته است مواردی بوده است همچون:

#### ۱-۵-۱-الف) تفسیر به رأی

در صورت وام‌داری معارف دینی به معارف غیردینی به‌گونه‌ای وسیع به‌طوری که هم از لحاظ مفاهیم و مفردات و هم از لحاظ قضایای تصدیقی این معارف وام‌دار معارف غیردینی باشند در واقع تفسیر به رأی با کامل‌ترین و وسیع‌ترین نوع آن دامن‌گیر متون دینی و کتاب و سنت شده است.

هنگامی که فهم‌های غیردینی محیط بر فهم دینی کتاب و سنت شد و فهم ما صبغه ظن و گمان به خود گرفت در این صورت التزام به تفسیر به رأی گریزناپذیر خواهد بود، زیرا هر تفسیری در

که پاره‌ای از فرضیه‌های علمی کهنه می‌شود و فرضیه‌های نو جایگزین آن‌ها می‌شود- آرای فقهی نیز با این معیار به کهنه و نو تقسیم شوند دیگر ما در استنباط و اجتهاد هیچ‌گونه نیازی به آرای فقیهان نامدار دوره‌های پیشین نداریم و بلکه از دیدگاه نظریه «بسط و قبض تئوریک شریعت» فهمی از شریعت که در سرزمین دیروز روییده باشد نه مطلوب است، نه قابل شنیدن و نه مشروع. فقیه و اسلام‌شناس عصر خود بودن، هنر و فضیلت است؛ و این برخلاف توصیه‌های اکید است که فقهای بزرگ نسبت به رجوع به آراء فقهای گذشته و بخصوص فقهای مراحل آغازین عصر غیبت نموده‌اند و آن را به‌عنوان یکی از شرایط و مبانی اجتهاد به شمار آورده‌اند.

بهترین شاهد بر صدق این مدعا آرای فقهی فقها در طول تاریخ فقاقت است که در موضوعاتی که آنان اجتهاد نموده‌اند آرای مختلفی دیده می‌شود که فقهای امروز نیز در بسیاری از آن موضوعات با آنان هماهنگ بوده و نظری یکسان دارند؛ و این به خاطر وحدت نظر آنان در قواعد کلی و فهم عرفی و تطبیق آن قواعد بر موضوعات است؛ و حاصل آن که عوامل اختلاف آرای فقهی مجتهدان، نسبت به دوره‌های گوناگون تاریخ فقاقت و دوره واحد یکسان است؛ و بدین جهت همان‌گونه که ممکن است فقهای یک دوره در یک مسئله اتحاد نظر داشته باشند فقهای دوره‌های مختلف نیز ممکن است درباره یک موضوع رأی واحدی را ابراز نمایند؛ و اگر هم موضوعاتی یافت شود که میان متقدمان و متأخران دو دیدگاه مختلف ابراز شده است، نه به خاطر تحولی است که در مقاله

مضعف، نه بی‌طرف و هر دو امر بیگانه‌ای ممکن است فردا در ظل تئوری خاصی آشنا شوند؛ و هنگامی که فهم و درک نسبت به چیزی درگرو دیگر اشیاء باشد تا زمانی که چنان شناختی فراگیر حاصل نشده است نمی‌توان نسبت به شناخت خود اطمینان حاصل نمود و تنها آن را می‌توان در حد یک احتمال و گمان مطرح کرد. بنابراین، تا زمانی که معرفتی فراگیر از حقایق هستی حاصل نشده است، بشر در حالت شک و احتمال بسر می‌برد (ربانی گلپایگانی، ۱۳۷۸: ۳۴).

و دیگر جایی برای فهم یقینی باقی نمی‌ماند. این همان قطعی‌ترین پیامد پنهان و پوشیده‌ای است که این نظریه به دنبال دارد، اگرچه مؤلف و همراهان آن، از آن استنکاف کنند.

د: سست نمودن پایه‌های تقلید در احکام

بر پایه این نظریه، اجتهاد مجتهدانی که شناخت خود را از علوم طبیعی تجدید نظر نکرده‌اند، قابل اعتماد نیست، آن‌هم نه از جهت طبیعت‌شناسی، بلکه از جهت احکام فقهی. از طرف دیگر چه در زمان حاضر و چه در طول تاریخ نمی‌توان مجتهدی را یافت که به همه علوم طبیعی احاطه داشته باشد. وقتی از طرفی اجتهاد مجتهدین بر مبانی نظری و علوم طبیعی استوار شد و از طرف دیگر به وضوح مشخص شد که هیچ فقیهی فعلاً وجود ندارد که از چنان مبادی بعیدی مطلع باشد چه رسد به تجدید نظر درباره آن، نتیجه‌ای نمی‌دهد جز بی‌پایه و عبث بودن امر تقلید (لاریجانی، ۱۳۷۰: ۳).

اگر به‌راستی تحولاتی که در علوم طبیعی رخ می‌دهد فهم فقهی را دگرگون نماید - همان‌گونه

دست یابد؛ اما در صورت پذیرش این نظریه و ادعای کلیت و شمول آن، اگر از پیامدهای ناگوار آن هم چون؛ شکاکیت عام، نسبیّت، و موارد فوق‌الذکر هم چشم‌پوشی نماییم، باز مغالطه استنتاج نتیجه کلی از مقدمات جزئی که اساس و بنیان این نظریه را تشکیل داده و رهاوردی همچون آفت خود شمولی را به دنبال داشته، اساس این نظریه را از بیخ و بن زیر سؤال می‌برد و مجالی برای اثبات آن در میان معارف بشری باقی نمی‌گذارد.

#### ۷- پی‌نوشت:

«تغییر تئوری‌های اهل عصر، در تن الفاظ ثابت روح معنایی مختلف می‌دمد؛ و این است معنای آنکه عبارات، گرسنگی معنایی‌اند» (عبدالکریم سروش، ۱۳۷۵: ۲۹۶)

#### منابع

جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۴). شریعت در آئینه معرفت، چاپ چهارم، قم: انتشارات اسراء.  
سبحانی، جعفر. (۱۳۶۷) "تحلیلی از: بسط و قبض تئوریک شریعت یا نظریه تکامل معرفت دینی"، فصل‌نامه معرفت ادیان، سال اول، ش ۲.  
سروش، عبدالکریم. (۱۳۷۵). قبض و بسط تئوریک شریعت، چاپ پنجم، تهران: طلوع آزادی همو. (۱۳۷۷). صراط‌های مستقیم، بی‌جا: موسسه فرهنگی صراط.  
همو (۱۳۶۷)، قبض و بسط تئوریک شریعت، کیهان فرهنگی، ش ۵۰.  
ربانی گلپایگانی، علی. (۱۳۸۹) معرفت دینی از

یاد شده ادعا شده است، بلکه به خاطر همان عواملی است که ما در گذشته یادآور شدیم، یعنی متأخران پس از مراجعه به روایات و مدارک احکام، به نکاتی دست‌یافته‌اند که مورد غفلت متقدمان بوده است (سبحانی، ۱۳۶۷: ۱۵).

#### ۱-۵-۴- هذ معارضه با ضروریات دینی

اشکال دیگری که بر نظریه‌ی تحول عمومی معرفت‌های بشری وارد شده این است که این نظریه با ضروریات دینی سازگار نیست، یعنی وجود ضروریات دینی عمومیت این نظریه را نقض می‌کند، زیرا ضروریات دینی از جمله معرفت‌های دینی هستند که بر فرض وجود دین، ثبوت آن‌ها در دین امری ضروری و آشکار است. برای مثال، با فرض وجود دین اسلام، وجوب نماز و حج و زکات و روزه از ضروریات دین اسلام است، به گونه‌ای که هر مسلمانی می‌داند که این احکام جزو دین اسلام است.

بنابراین، در مورد ضروریات دین، معرفت‌های دینی ثابت و لایتغیرند، در حالی که نظریه تحول و تکامل عمومی معرفت‌های بشری اعم از دینی و غیردینی هیچ معرفت ثابتی را نمی‌پذیرد (ربانی گلپایگانی، ۱۳۷۸، ش ۲۹: ۴۴).

#### ۶- نتیجه‌گیری

اگرچه داد و ستد اجمالی بین معرفت دینی و معرفت غیردینی، بر هیچ صاحب‌خردی پوشیده نیست و کسی نمی‌تواند ادعا کند بدون استمداد از علوم چون ادبیات عرب، منطق، حدیث‌شناسی، رجال و یا اصول فقه، به فهم صحیحی از دین

- منظر معرفت‌شناسی، چاپ دوم، تهران: کانون اندیشه جوان
- همو. (۱۳۷۸). "اشکالات و دفاعیات"، مجله کلام اسلامی. ش ۲۹.
- همو. (۱۳۷۷). "معرفت‌شناسی معرفت دینی (۴) مقصود از رابطه معرفتی چیست؟" مجله کلام اسلامی. ش ۲۸.
- طاهری، حبیب‌اله. (۱۳۸۴). درس‌هایی از کلام جدید، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
- کریمی: عطاءالله (۱۳۶۹). فقر تاریخ نگری. بررسی انتقادی مقالات قبض و بسط تئوریک شریعت، بی‌جا، انتشارات علامه طباطبایی.
- لاریجانی، صادقی (۱۳۷۰). معرفت دینی نقدی بر قبض و بسط تئوریک شریعت، تهران: مرکز ترجمه و نشر کتاب.
- مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۷۶). فصلنامه مصباح. ش ۲۴
- مصباح موسوی، محمدکاظم. (۱۳۷۶). "بررسی نقادانه نظریه عصریّت کلام و معرفت دینی" پیام حوزه: ش ۱۴.
- نیکزاد، عباس. (۱۳۸۰). "نقد تکثرگرایی در قرائت متون دینی از منظر تئوری قبض و بسط"، ماهنامه رواق اندیشه: ش ۱.
- واعظی، احمد. (۱۳۷۶). تحول فهم دینی، بی‌جا: نشر اندیشه معاصر.