

## کلام جدید و حقوق اسلامی (معرفت عصری و پویایی فقهی)

محمد حسین فضائلی<sup>۱</sup>

### چکیده:

در نوشتار پیشین نظریه‌ای که به زعم پویایی فقه وحی نبوی را به تجربه دینی فروکاست نقل و نقد کردیم. این مقاله نیز در صدد پاسخ دادن به این پرسش است که آیا پویایی فقه بر پایه معرفت عصری مبتنی شده است؟ دیدگاهی که نگارنده به نقد آن پرداخته معتقد است چون معرفت فقهی بخشی از معارف دینی مرتبط با سایر معارف بشری است و این معارف متکاملند، پس معرفت فقهی در صورتی که خود را با آنها هماهنگ کند، پا به پای آنها در حال تکامل خواهد بود. از این رو، معرفت فقهی باید خود را در آغوش معارف بشری به پیش ببرد، در غیر این صورت از کاروان تکامل عقب خواهد ماند لذا فقها برای فهم کامل‌تر و عصری‌تر فروع فقهی باید فهم بشری خود از جهان و طبیعت را کامل‌تر و عصری‌تر کنند.

### واژگان کلیدی:

دین، معرفت دینی، ایمان، زمینه‌گرایی، ارتباط، تحول، تکامل.

---

۱- استادیار دانشکده علوم قضایی و خدمات اداری.

## در آمد سخن

واژه تفقه که بدان فهم عصری تبیین می‌شود در قرآن چنین آمده است: «و ما كان المؤمنون لينفروا كافة فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين و لينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون»<sup>۱</sup> تفقه در دین، تلاش برای کسب شناخت عمیق در دین و عقاید و احکام اسلامی است. معنی مزبور که اهل لغت بر آن صحنه می‌گذارند دلالت دارد که دین، مجموعه قوانین الهی و مقررات ظاهری و باطنی اسلام است و تفقه در دین، آنگاه ارزش دارد که فقیه، عالم به عصر و آگاه از شیطنتها و راههای نفوذ دشمن باشد تا بتواند هشدار و بیم دهد. راغب اصفهانی در کتاب مفردات در توضیح واژه «فقه» عبارتی را بیان می‌دارد که با توجه به معنای فهم عصری شایسته می‌نماید: «الفقه هو التوصل الى علم غائب بعلم شاهد»<sup>۲</sup> فقه یک جریان پویا و متحرک است که خط سیر آن به‌طور مستمر از ظاهر و شاهدهی به سوی یک امر پنهان و باطنی امتداد دارد. سپس این واژه در خصوص علم به احکام شرعیه فرعیه غالب گردید.

فهم عصری در اصطلاح با ملاحظه مبانی و روش به دو دیدگاه قابل تقسیم است: الف) رویکردی که معتقد است کلیات و بنیادهای دین قابل دفاع است و نقد خود را به شاخ و برگ‌های این شجره معطوف داشته لذا خلاقیت و نواندیشی را هم در اجزاء و فرعیات محدود می‌بیند. به تعبیری دیگر دیدگاه مزبور بر این باور است که باید میان حوزه‌های مختلف معارف دین، تفکیک ساختاری ایجاد کرد. تفکیک ساختارهای عصری از ساختارهای فرعی، ساختارهای عصری از ساختارهای فرا عصری، ساختارهای تاریخی از ساختارهای فراتاریخی، ساختارهای پدیداری و ظاهری از ساختارهای وجودی و محتوایی، ساختارهای ایستا از ساختارهای پویا، ساختارهای ناکارآمد از ساختارهای کارآمد. به دیگر سخن همان بحث ثابت و متغیر که از منظر هستی‌شناسی در فلسفه مطرح می‌شود و در حوزه معارف دینی از دغدغه‌های اصلی نواندیشی دینی است. لذا هیچکس نمی‌تواند داعیه دغدغه دینی نواندیشی داشته باشد مگر آنکه جدا سازی و شناخت نسبت میان ثابت و متغیر گزاره‌های دینی از نخستین دل‌مشغولی‌های او باشد.

۱- توبه ۲۳ / ۱۲۲.

۲- راغب اصفهانی، مفردات، واژه فقه.

ب) دیدگاهی که معتقد است بخش مهمی از سرنوشت اسفبار مسلمانان ناشی از نظرات، اندیشه‌ها و تفکراتی است که به طور ناصحیح به نام دین و اسلام بین آنان رواج داشته و این رواج نادرست ریشه در نادرستی منابع و مآخذ اندیشه و معرفت دینی و نیز ریشه در متدولوژی و شیوه‌های نادرست و غیر روش‌مند و غیر مستند به روش‌های اصیل دینی دارد بر همین اساس رویکرد مزبور «نظریه قبض و بسط را نقطه عزیمت مناسبی برای آسیب‌شناسی مبانی دینی و متدولوژی تفکر نوگرایی دینی<sup>۱</sup>» دانسته است. اکنون این سؤال مطرح است معیار معرفت عصری چیست؟ چه کسی عصری فکر می‌کند؟ ممکن است معرفتی عصری باشد اما کسی آن را عصری نداند؟ فهم پوپری معرفت عصری باشد و فهم هایدگری عصری نباشد؟ یا تمام متفکران مدرن، عصری فکر کنند ولی اندیشمندان پسامدرن عصری فکر نکنند؟ پس معیار چیست و در این راستا چه علومی در فهم دین به‌طور عام و در فهم احکام دین به‌طور خاص دخالت دارد؟ تفقه در دین عموماً و در فقه خصوصاً از چه دانش‌هایی تغذیه می‌کند و از چه سرچشمه‌هایی سیراب می‌شود؟

سوالاتی از این دست به معرفت‌شناسی معرفت دینی<sup>۲</sup> مربوط است و به لحاظ منطقی مقدم بر بسیاری از مسائلی است که در قلمرو معرفت دینی مورد بررسی قرار می‌گیرد اما در برداشت رایج و سنتی، این مساله در ردیف مسائل فقهی و حداکثر در رتبه مسائل اصولی قلمداد شده و در باب «اجتهاد و تقلید» و باب «قضا» مورد بحث و بررسی قرار می‌گیرد.

دیدگاهی که به بررسی و نقد آن خواهیم پرداخت بر این باور است که مفاهیم دینی و گزاره‌های فقهی معنای ثابتی ندارند، معنای آنها تابع نظریه‌های فلسفی و علمی هر عصر و دوران است. بر این اساس الفاظی را که در کتاب و سنت آمده است، نباید براساس معنای آنها در عصر نزول آیات و صدور روایات معنا نمود بلکه باید متناسب با فهم فلسفی و علمی و تصورات فکری هر عصری معنا کرد. به رغم هم‌سویی نظریه مزبور با نظام حقوقی کامن‌لا<sup>۳</sup> و نظریه تصویب اهل سنت، این نظریه با نظام حقوق مدون<sup>۴</sup> و مبانی فقه امامیه تعارض جدی دارد.

۱- یوسفی اشکوری، حسن، نوگرایی دینی، ص ۷.

۲- Epistemological of religious knowledge

۳- common law

۴- statute law

فرضیه ما این می‌باشد که در فهم دین باید تحولات فکری و اجتماعی بشر و نیازهای جدید او را در نظر گرفت، از دانش‌های جدید تا حد ممکن برای فهم صحیح‌تر موضوع و از رهگذر آن به فهم دقیق‌تر حکم شرعی استفاده کرد و پاسخ پرسش‌های جدید در زمینه زندگی اخلاقی، فرهنگی، سیاسی و اجتماعی را از دین به دست آورد. قبل از بیان تفصیلی و نقد و بررسی نظریه یاد شده لازم است به تعریف چند واژه کلیدی اشاره کنیم.

### تبیین واژگان کلیدی:

۱. چیستی دین، حکیمان و متکلمان مسلمان در چیستی دین تعریف جامع‌نگرانه عرضه کرده‌اند. برای نمونه، استاد مصباح، دین را به معنای اعتقاد به آفریننده‌ای برای جهان و انسان و دستورات عملی متناسب با این عقاید می‌داند<sup>۱</sup> و نزد نویسنده قبض و بسط عبارتست از کتاب و سنت و یا ارکان و اصول و فروع دین نازل بر نبی و یا متون دینی و احوال و رفتار پیشوایان دینی و یا کتاب، سنت و تاریخ زندگی پیشوایان دینی<sup>۲</sup>، مولف این نظریه در موارد مختلفی از کتاب خود به صامت، ثابت، مقدس، خالص، کامل و حق بودن دین اعتراف کرده است. «عبارات گرسنه معانی‌اند نه آبستن آنها»<sup>۳</sup> «شریعت (در اعتقاد مومنان) قدسی است و کامل است و منشأ الهی دارد و در آن خطا و تناقض راه نیست و ثابت و جاودانی است»<sup>۴</sup> تعریف مزبور از دین و احکام مربوط به آن دارای چند اشکال است:

- دین‌پژوهان هر کدام به تناسب یک رشته علمی از زاویه ویژه‌ای دین را مورد پژوهش قرار داده و از آن منظر به تعریفی روی آورده‌اند و در یک تقسیم، تعریف دین را به دو گونه ماهوی<sup>۵</sup> و کارکردی<sup>۶</sup> تقسیم کرده‌اند. تعریف‌های ذاتی در صدد بیان ماهیت و جوهر دین‌اند و قسم دوم به نقش کارکردی دین در زندگی فردی یا اجتماعی، روانی یا رفتاری انسان نظر دارند.<sup>۷</sup> در آن تعاریف «متن» ساختار دین یا

۱- مصباح یزدی، محمد تقی، آموزش عقائد، ج ۱، ص ۱۱.

۲- سروش، عبدالکریم، قبض و بسط تئوریک شریعت، صص ۲۵، ۸۰، ۷۹، ۲۲۵ و ۶۲۱.

۳- همان، ص ۲۹۶.

۴- همان، صص ۲۴۸-۲۴۹.

۵- Substantive.

۶- Functionally

۷- ویلم، ژان پل، جامعه‌شناسی ادیان، ترجمه عبدالرحیم گواهی، ص ۱۶۷.

- بیان ماهوی و غایت آن یا نقش کارکردی دین را تشکیل نمی‌دهد بلکه از دین حکایت می‌کند.
- ایشان که وحی را به تجربه دینی تفسیر نمود، نمی‌تواند میان کتاب و سنت و دیگر متون که تجربه دینی یا تفسیر تجربه اشخاص می‌باشد تفاوتی قائل شود و براساس آن باید متن‌های مشابه را هم دین بنامد.
- در مورد صامت بودن دین، نقد ما این است که معانی الفاظ از وضع الفاظ برای معانی و انس ذهنی میان لفظ و معنا نشأت می‌گیرد و بالا رفتن میزان دانش ما از طبیعت و اشیاء، باعث تغییر معانی الفاظ آنها نمی‌شود. ثانیاً حتی در مواردی که لازم است فهم متن را با معرفت بیرونی سازگار و هماهنگ کنیم نتیجه سازگاری، تغییر معانی الفاظ متون براساس معرفت بشری نمی‌شود بلکه این مراد جدی کلام است که سازگار با معرفت بیرونی شده است. ثالثاً اگر فهم این متون یکسره و امدار معارف غیر دینی است و الفاظ شریعت گرسنه معانی‌اند آیا دغدغه دینی کردن امور و کوشش برای فهم این متون، عملی لغو و بیهوده نیست؟
- اشکال‌هایی که به ثابت بودن دین می‌توان وارد ساخت چنین می‌باشند: اولاً، ایشان که به صورت موجه کلیه معرفت دینی را متغیر می‌داند، لاجرم گزاره «دین ثابت است» نیز باید مشمول حکم تحول گردد زیرا ثبات دین نیز نوعی معرفت بشری محسوب می‌شود. ثانیاً، ایشان دین را به معنای کتاب و سنت دانست و چون علمی وجود دارند مانند رجال و اصول فقه از یک سو دین را به ما می‌دهند و از سوی دیگر بشری هستند. حال اگر تحول عمومی معارف بشری را بپذیریم به ناچار تحول این علوم را نیز باید پذیرفت و در نتیجه دینی که از این علوم به دست می‌آید، گرفتار تحول میشود که گزاره دین ثابت است را نقض می‌کند. ثالثاً، پاسخ به سوال انتظار بشر از دین برابر با مبنای ایشان مستلزم تغییر دین است زیرا پاسخ این سوال به زعم نویسنده از معارف بیرون دینی به دست می‌آید و آن معارف، معارف بشری هستند که محکوم تغییرند، در نتیجه دین نیز تحول خواهد یافت.
- ایشان اوصاف تقدس، کمال و خلوص را نیز به دین نسبت داده اند درحالی که خودی و معتقد است این اوصاف را با وامگیری از بیرون دین به دین نسبت می‌دهیم.<sup>۱</sup>

۱- سروش، عبدالکریم، قبض و بسط تئوریک شریعت، ص ۱۴۷.

پس معارف بیرون دینی که جملگی معارف بشری هستند و دستخوش تحولند به وجود چنین اوصافی برای دین حکم می‌کند، غافل از اینکه تحول آن معارف سبب تحول چنین اوصافی نیز خواهد شد و دیگر نمی‌تواند به قدسی و خالص بودن دین فتوا دهد.

۲. معرفت دینی: معرفت دینی به عنوان موضوع معرفت شناسی دینی، دانش‌های عالمان دین است که با روش‌های پژوهشی و علمی از طریق رجوع به عقل و منابع دینی تحصیل می‌شود.

نویسنده کتاب قبض و بسط تئوریک شریعت، اصطلاح معرفت دینی را به فهم گزاره‌های دینی تعریف و تبیین کرده است. «معرفت دینی در تعریف ما عین تعریف شریعت است و معنایی که از فهم کلام باری و اقوال پیشوایان دین حاصل می‌گردد.»<sup>۱</sup> در مورد متعلق معرفت دینی عبارات ایشان مضطرب هستند و موارد فهم شخصی یا فهم همگانی و در صورت دوم، گونه‌های عام استغراقی و عام مجموعی را شامل است. اگر فهم، شخصی باشد، مشارکت همه علما در فهم گزاره‌های دینی الزامی نیست مانند «مطهری یک دین دار عصر بود، شریعتی هم و دین هرکس فهم او است از شریعت»<sup>۲</sup> و عبارتی که مشارکت را لازم می‌داند یا به گونه عام استغراقی در تک تک گزاره‌های دینی است مانند «هیچ معلوم تازه‌ای معلومات پیشین را به حال خود وا نمی‌گذارد.»<sup>۳</sup> و یا مجموع گزاره‌ها به صورت وجود اعتباری مورد نظر است. «معرفت دینی نیز یک معرفت تاریخ‌مند با هویت جمعی است.»<sup>۴</sup> صاحب نظریه قبض و بسط در تعبیر بسیاری بر این مطلب اصرار می‌ورزد که معرفت دینی مورد نظر او وابسته به ذهن اشخاص نیست و امری مشاع و همگانی می‌باشد. پوپر نیز از معرفت آحاد بشر به معرفت جهان دومی و از معرفت به گونه عام مجموعی در یک تعبیر ابداعی به معرفت جهان سومی تعبیر می‌کند و آن را چنین تفسیر کرده است: اندیشه، هنر، علوم، زبان، اخلاق، تأسیس اجتماعی و خلاصه تمام موارد فرهنگی تا آنجا که مکتوب و مضبوط در اعیان و اشیای جهان اول مثل مغزهای انسانی، کتاب‌ها، ماشین‌ها، فیلم‌ها و...<sup>۵</sup> است. به عبارت دیگر جهان سوم در اصطلاح پوپر

۱- همان، صص ۲۵، ۸۰، ۷۹، ۹۷، ۱۲۲، ۲۰۶، ۲۴۳ و ۲۵۵.

۲- همان، صص ۹۱، ۹۳، ۱۰۶، ۱۶۴ و ۱۷۸.

۳- همان.

۴- همان.

۵- بریان مگی، پوپر، ص ۷۹.

مشارکت همه دانشمندان را می‌طلبد به‌گونه‌ای که به نحو سلب یا ایجاب بازیگر یک مسئله علمی باشند. مولف نظریه در موارد مختلفی به ناطق، متغییر، نامقدس، غیر خالص، ناقص و آمیزه‌ای از حق و باطل شمردن معرفت دینی اعتراف کرده است. «در هیچ عصری از اعصار، فهم از شریعت نه کامل است نه ثابت نه پیراسته از خطا و خلل است نه مستغنی از معارف بشری و نه منشای قدسی و الوهی دارد و نه از تحریف محرفان یا کج‌فهمی کج‌اندیشان مصون است و نه جاودانگی و همیشگی است.»<sup>۱</sup>

- اشکال اول این است که معرفت دینی حاصل از مستقالات عقلیه با معرفت‌های دینی حاصل از کتاب و سنت یکسان است و باید گزاره «عدالت واجب است» مانند گزاره «ربا حرام است» معرفت دینی معرفی شود و لذا شناخت‌های عقلی را هم شامل است و دلیلی بر انحصار آن وجود ندارد.

- در معرفت دینی گزاره‌هایی مراد است که عموم عالمان، روش‌مند در رد و یا تأیید آنها نظر داده‌اند و این همگانی بودن نیز باید به نحو عام استغراقی باشد تا اینکه بحث‌های او حقیقی باشند نه اعتباری.

۳. چپستی ایمان: صدرالمتألهین ایمان حقیقی را علم تصدیقی منطقی می‌داند و در عبارتی پس از بررسی و تعریف حکمت الهی، چنین می‌گوید: بدان که این قسم از حکمت که ما در صدد بررسی آن هستیم، برترین اجزای حکمت است و آن همان ایمان حقیقی به خدا و آیات خدا و روز جزا است... و ایمان حقیقی مشتمل بر دو علم شریف است: یکی علم به مبدأ و دیگری علم به معاد.<sup>۲</sup>

علامه طباطبایی معتقد است که ایمان مرتبه بالاتری از تصدیق منطقی است و آن عبارت است از بستن دل (عقدالقلب) به چیزی که در مرحله تصدیق منطقی فهمیده شده است. از این رو تصدیق منطقی را عقد اول قلب و ایمان را عقد ثانی آن می‌نامند.<sup>۳</sup> بر این اساس، هر جا ایمان حقیقی هست ضرورتاً تصدیق منطقی نیز حضور دارد چرا که تصدیق منطقی شرط پیدایش ایمان حقیقی است ولی اینطور نیست که هر جا تصدیق منطقی باشد ضرورتاً ایمان حقیقی نیز وجود داشته باشد.

۱- قبض و بسط، صص ۲۴۸-۲۴۹.

۲- ملاحظه‌ای، محمد، اسفار، ج ۶ ص ۷.

۳- علامه طباطبایی، محمد حسین، میزان، ج ۱۸.

نویسنده قبض و بسط میان ایمان و فهم دین پیوند ایجاد می‌کند و معتقد است آنچه ایمان را به دنبال آورده فهم دین را نیز سامان می‌دهد. «سخن این است که هر چه فرض قبول وحی است، شرط فهمیدن آن هم خواهد بود.»<sup>۱</sup>

- پیوند مزبور ناصواب است زیرا کسی که به خدا و معاد معتقد نیست اما به ابزارهای فهم کتاب و سنت مسلح است، می‌تواند از مضامین متون دینی خبردار شود، هر چند به آنها دل نبسته و باور نداشته باشد. ثانیاً، مبنای معرفت شناسانه ایشان که به تبع پیوپر فتوا به قابل نقد بودن همه معارف بشری می‌دهد، قهراً به شکاکیت می‌انجامد که با مقوله ایمان ناسازگار است لذا نمی‌تواند از ایمان مداری دفاع منطقی کند.

۴. زمینه‌گرایی<sup>۲</sup>: فقها و مفسرین بر وجود «زمینه فهم» در زمان نزول آیات و صدور روایات تأکید داشته و نیز بر شرایط ثابت و پایداری برای فهم متون دینی اصرار دارند و چون امکان دارد، برخی یا همه عقلای آن زمان در فهم آیه یا روایت مورد نظر خطا کرده و به مقصود گوینده نرسیده باشند فهم آنان را برای دیگران معتبر نمی‌دانند اما به هرحال معنایی که از قرآن یا روایات برداشت می‌کنیم باید در آن روزگار قابل فهم می‌بوده است.

نویسنده نظریه قبض و بسط که با بهره‌گیری از هرمنوتیک فلسفی گادامر به افق معنایی مفسر اذعان دارد مدعی است می‌تواند مبنایی معقول برای حجیت ظهورات جدید ارائه کند و اثبات نماید که زمینه فهم در زمان حال براساس پیش فرض‌های مفسر ملاک صحت معنا و درستی استنباط است. وی در این باره می‌نویسد: «معرفت دینی که محصول فهم شریعت و متضمن معارف مستکشف از کتاب و سنت است بی‌هیچ گفت و گو سراپا مرتبط با معارف بشری است، و یک نکته در معرفت دینی وجود ندارد که از لحاظ ظهور و خفای مراد و کشف صدق و کذب، وامدار معارف بشری نباشد و علی‌هذا ترابط عام معارف بشری با یکدیگر خواه اثبات پذیرد و خواه نپذیرد رابطه معرفت دینی با معارف بشری محرز و انکار ناکردنی است.»<sup>۳</sup>

۱- قبض و بسط، ص ۳۴۸.

۲- Contentualism.

۳- همان، ص ۳۶۰.

- ایراد این سخن آن است که در تاریخ اجتهاد، این مبنا نزد فقیهان به‌عنوان یک اصل مسلم تلقی شده است که معنایی که از آیات الهی در قرآن یا سخنان معصومان (علیهم السلام) در روایات اراده شده، زمینه فهم آن - لاقلاً در قلمرو احکام فقهی - در زمان نزول آیات و صدور روایات برای همه عقلاً وجود داشته است. براساس این مبنا اگر شخصی از آیه یا روایتی معنایی را - لاقلاً در حیطه احکام فقهی و در ارتباط با عمل بندگان - استفاده کند که در زمان نزول آیه یا صدور روایت، زمینه فهم آن اصلاً وجود نداشته و در نتیجه تحول فرهنگ و دانش، چنین معنایی کشف شده است این معنا قابل استناد به دین نخواهد بود. به دیگر سخن، فهم عصری از آیات قرآنی و روایات اسلامی که زمینه آن در زمان نزول و صدور وجود نداشته، ملاک صحت استنباط فقهی نیست.<sup>۱</sup>

### پیشینه بحث

نص‌گرایی و فروکاستن دین به متن کتاب و سنت، ریشه دیرینه در تاریخ اسلام دارد. حنابله و اهل حدیث از اهل سنت و اخباریون شیعه طرفدار این عقیده‌اند. با این تفاوت که گروه‌های مذکور، ظاهرگرایانی می‌باشند که عقل و تفکر عقلی را در دین‌شناسی معتبر و مجاز نمی‌شمارند و در جهت سلطه متون دینی بر این باورند که یگانه راه درک حقایق دینی - چه در حوزه اصول و چه در قلمروی فروع - نصوص و ظواهر دینی است. از سفیان بن عیینه (متوفی ۱۹۸ ق) نقل شده است که صفات الهی که در قرآن وارد شده است، نباید تفسیر کرد و نه، به تحقیق درباره معانی آنها پرداخت بلکه باید آنها را تلاوت کرد و درباره معنای آنها سکوت نمود. این تفکر امروز با عنوان «نواندیشی» به‌گونه‌ای دیگر جلوه کرده است. در تحجر سنتی، جماعتی که دیدگان‌شان از دیدن انوار و اسرار حکمت ناتوان بود، تعمق در امور ربانی و معارف الهی و تدبر در آیات سبحانی را بدعت دانسته و هرگونه مخالفت با عقاید عامیانه را ضلالت می‌شمردند. در عصر مدرنیته این جهالت عمق بیشتری یافته و نص‌گرایان زیر چتر تجدد الفاظ را از مفاهیم تهی و گرسنه معانی دانسته‌اند. گویی اینان حنابله اهل حدیث‌اند که مسئله دال و مدلول و پدیده وضع در مباحث زبان‌شناسی بر آنان مشتبه گردیده است و تحت تأثیر تجربه‌گرایان مغرب زمین از

۱- هادوی تهرانی، باورها و پرسش‌ها: جستارهایی در کلام جدید، ص ۱۱۵.

حدود محسوسات بالاتر نمی‌روند. نویسنده قبض و بسط از این رهگذر با افزودن مقدماتی به فهم عصری و حاکمیت دانش‌های بشری [= سکولاریسم] بر متون دینی می‌رسد. مشابه گفتار مزبور را در کلام ابو زید می‌یابیم. در نظر او قرآن، درست شبیه هر متن دیگری یک محصول فرهنگی است که زبان ندارد و گویی صامت است. ما متناسب با نیازهای زمانه در زبان او سخن می‌نهیم و از زبان او سخن می‌گوییم. به زعم ابوزید کنار گذاشتن فهم شخصی‌ای که مخاطب از قرآن دارد، آن را تبدیل به شیئی یک طرفه و بی‌خاصیت خواهد کرد. قرآن به مثابه متن، صرفاً در یک نسبت دوسویه است که می‌تواند اثری زنده و معنادار باشد.<sup>۱</sup> از نظر ابوزید نیز باید میان دین و معرفت دینی تفکیک قائل شد. دین امری مقدس و از نظر تاریخی قطعی است در حالی که معرفت دینی چیزی جز فهم بشری به دین نیست. تفکرها و اجتهادهای بشری درباره دین امری متغیر است و چه بسا از عصری به عصر دیگر دگرگون شود.<sup>۲</sup> پذیرفتن چنین نظری به معنی پذیرفتن گستره‌ای بی‌پایان و آشتی‌ناپذیر از تفاسیر، برداشتها و تأویل‌های قرآن است. ابوزید به استقبال چنین نظری می‌رود اما ابوزید که با شاگردان و مکتب تفسیری امین الخولی آشنایی کامل داشت در همین مکتب قدم نهاد و در این راه همواره از علوم زبانی و فلسفه زبان و با تأثیر پذیری از مبنای هرمنوتیکی «اریک.دال.هیرش»<sup>۳</sup> بهره می‌برد اما نقطه عزیمت سروش از یک سو فلسفه علم و معرفت‌شناسی است لذا از پوپر<sup>۴</sup> بهره می‌گیرد و از سوی دیگر بر مباحث هرمنوتیک استوار است و از گادامر<sup>۵</sup> سود می‌جوید.

## دیدگاه تجددگرا و آسیب‌شناسی آن

دکتر سروش دیدگاه خود را در باب فهم دین و اینکه فهم ما نسبت به کتاب و سنت باید جنبه عصری داشته باشد با عنوان نظریه قبض و بسط تئوریک شریعت مطرح کرده است که ابعاد آن را مورد بحث و بررسی قرار می‌دهیم.

۱- توصیف: اولاً، خبر از تحول و تکامل اندیشه دینی می‌دهد و در آن چند ادعا وجود دارد.

۱- ابوزید، نصر حامد، مفهوم النصر، ص ۱۰۳.

۲- همان، نقدالخطاب الدینی، ص ۱۹۷.

۳- E.D.HIRSCH (۱۹۲۸).

۴- پوپر، کارل ریموند، حدس‌ها و ابطال‌ها، مقدمه.

۵- دیوید کوزنز هوی، حلقه انتقادی، ترجمه مراد فرهادپور، ص ۶۷.

۱-۱ تمایز دین از معرفت دینی، اولین ادعای نظریه قبض و بسط عبارت از تمایز و تفکیک دین از معرفت دینی است. «... درک ما از شریعت حتی اگر سرا پا درست و بی نقص باشد باز هم غیر از خود شریعت است.»<sup>۱</sup>

\*تمایز بین هر معلوم بالذات با معلوم بالعرض، مطلب غیر قابل انکاری است و هیچ متفکری هم ادعای اتحاد آن دو را نکرده است بلکه سوالی که در فلسفه و در فقه بنا بر مذهب مخطئه مطرح است یکی از اصلی مطابقت فی الجمله صورت ذهنی با خارج است و دیگری وجود معیاری برای کشف این مطابقت می باشد و آقای سروش با نامقدس شمردن معرفت دینی اصل اولی را نفی می کند و در مورد اصل دوم می گوید: «مراد ما از معرفت دینی، فهم دینی متدینان از دین یعنی فهم متحقق خارجی آنها از دین است، لذا نباید از صحت و سقم فلان رای دینی سخن گفت زیرا در این صورت به بیان رای شخصی خود پرداخته ایم که در نزد ما فلان رای صحیح یا غلط است، با این ملاک معلوم می شود که هر معرفتی از معارف، هویت جمعی دارد و اساساً لازمه این نگرش توجه به هویت جمعی آنهاست زیرا در این صورت دیگر هیچ معرفتی نیست که نزد این شخص یا نزد آن شخص است بلکه آن است که نزد همگان است.»<sup>۲</sup> ایشان با تاکید بر اینکه معرفت دینی امری همگانی است که معرفت جهان سومی پوپر باشد از پاسخ به این سوال طفره می رود و بر آگاهان به مباحث معرفت شناسی پوشیده نیست که هویت جمعی داشتن در مقام گردآوری است و نشانه صادق بودن معرفت که مقام داوری است، نمی باشد.

۲-۱ تحول در معرفت دینی، با تحول در حد موجه جزئیه کسی مخالف نیست اما ایشان بر این باور است که فهم ما از همه چیز به نحو موجه کلیه در حال تحول است<sup>۳</sup> البته تحول در معرفت بشری به دو گونه عرضی و طولی تقسیم می شود. تحول عرضی به تصدیق یکی و تکذیب دیگری می انجامد و تحول طولی آن است که میان فهم سابق و لاحق تعارضی در کار نیست بلکه مکمل آن است. سروش کلیت و عمومیت را به تحول دوم نسبت می دهد<sup>۴</sup> پس مدعای سروش این نیست که همه چیز در سیلان و تحول است بلکه فهم از همه چیز تحول

۱- قبض و بسط، ص ۳۴۱.

۲- همان، ص ۱۰۱.

۳- همان، ص ۲۹۱.

۴- همان، ص ۱۸۷.

می‌یابد. برای نمونه، گرچه اصل تناقض، بدیهی است ولی فهم همگان از آن یکسان نیست، برخی درکی عمیق‌تر و عده‌ای درکی سطحی از آن دارند.<sup>۱</sup> نکته دیگر اینکه تحول در فهم و معرفت با دو شاخص شناخته می‌شود: یکی تحول کمی و دیگری تحول کیفی. هرگاه در فهم و معرفت انسان نسبت به چیزی تحول رخ دهد نخست فهم و معرفت او نسبت به آن چیز از طریق معرفت به اجزاء، درجات و آثار افزایش می‌یابد و در پرتو این افزایش کمی، تحول کیفی هم تحقق می‌یابد<sup>۲</sup> و اگر تحول مزبور را به اصل «رو به کمال بودن» ضمیمه کنیم نتیجه‌ای که به دست می‌آید، اعتقاد به تحول تکاملی فهم ما از همه چیز است.<sup>۳</sup> «این تحول ناگزیر در جمیع شئون رخنه می‌کند و هم مدرکات همنوا و هماهنگ می‌تپند و می‌خروشند و آدمی که فهمش از همه چیز در سیلان و جریان است، فهم دین خود را نیز نو خواهد کرد.<sup>۴</sup> در تلاطمی اندک در گوشه‌ای از اقیانوس معرفت بشری، تا همه آن را متلاطم نکند، از نموج نخواهد ایستاد.<sup>۵</sup> «همه سخن در تحول فهم است نه در تحول حقیقت یا در نیت حقیقت سخن در سیلان فهم ما از همه چیز است.<sup>۶</sup>

- ادعای تحول در کلیه معرفت‌های دینی با یافتن معرفت‌هایی که از صدر اسلام تاکنون ثابت باقی مانده‌اند، نقض می‌شود.
- اگر فقها در کنار حکم به وجوب نماز به حکم عرفانی جدیدی دست یابند، در این صورت گفته نمی‌شود که تحولی در معرفت دینی اتفاق افتاده بلکه یک حکم جدیدی کشف شده است.
- مهم‌ترین عامل گرایش سرورش به تحول معرفت تصویری و تصدیقی، روش تفسیری مفسر محوری بوده است. بی‌شک اگر دست از معانی الفاظ عصر نزول برداریم و معانی مستحدثه را بر الفاظ متون دینی بار نماییم، همیشه گرفتار تحول

۱- همان، صص ۱۱۶ - ۱۱۷.

۲- همان، صص ۱۴۷ - ۱۳۵.

۳- همان، ص ۱۲۰.

۴- همان، ص ۱۷۳.

۵- همان، ص ۱۶۸.

۶- همان، ص ۱۸۴.

- فهم دینی می‌شویم اما روش مزبور که متأثر از هرمنوتیک فلسفی می‌باشد روش علمی و صحیح نیست.
- در تشریحات نمی‌توان بدون دلیل و حجت قطعی، مطلبی را به خداوند سبحان و پیشوایان دین نسبت داد. بنابراین نباید با هر تحول علمی و ظنی به سراغ تحول فهم دین رفت.
  - اگر تحولات علمی بر فهم متون دینی تاثیر بگذارند، فهم‌های متفاوت و متناقض پدید می‌آید در حالی که مراد شارع مقدس نمی‌تواند متناقض باشد.
  - براهین فلسفی و داده‌های علمی که خلاف ظواهر کتاب و سنت باشند معنای ظاهر آنها را تغییر نمی‌دهند و در صورتی می‌توانند مراد جدی تلقی شوند که مدعی قطعیت باشند.
- ۱-۳ تکامل معرفت دینی: «این تحول فهم‌ها و استنباط‌ها و تحلیل‌ها، لاجرم مستند به رکن درونی یعنی اندوخته‌های معرفتی (غیردینی) عالمان است و چون اندوخته‌ها در تحول و تکامل مستمر است آن فهم‌ها هم متحول و متکامل می‌شود. به همین سبب اختلاف فهم‌ها از شریعت امری است طبیعی و انسانی»<sup>۱</sup>.
- مبنای معرفت شناسی حاکم بر تئوری قبض و بسط، رئالیسم پیچیده از نوع «پوپری» آن است که براساس آن شناخت‌های ما پیوسته حدسی و ابطال‌پذیرند زیرا معتقد است که برای شناخت‌های آدمی، منابع خالص و پالایش یافته وجود ندارد و شناخت بشری همواره به حدس و گمان تن می‌دهد و به ساحت معرفت حقیقی بار نمی‌یابد.<sup>۲</sup> این مبنای معرفت‌شناسانه در دفاع منطقی از تکاملی بودن معرفت بشری ناتوان است زیرا تکامل و به حقیقت نزدیکتر شدن معیار طلب می‌کند و در این مبنا جای شاخصی که برای سنجش نزدیکی به حقیقت به کار آید خالی است.
  - چون تمام گزاره‌های مشاهداتی، خود خطاپذیرند و از ابطال قطعی هیچ نظریه سخن نمی‌توان گفت، بدین ترتیب آشکار می‌شود که مبنای معرفتی تئوری قبض

۱- قبض و بسط تئوری شریعت، ص ۱۹۹.

۲- پوپر، کارل ریچارد، حدس‌ها و ابطال‌ها، ترجمه احمد آرام، مقدمه.

و بسط هرگز نمی‌توان از حقیقت‌نمایی و به حقیقت نزدیک شدن علوم و معارف بشری، دفاع موجه کند.

- تکامل گاهی به لحاظ کمی است که با پرسش‌های جدید و شبهات نوین و پیش‌دانشته‌های پرسشی تحقق می‌یابد و گاهی به لحاظ کیفی می‌باشد یعنی تعداد گزاره‌های مطابق با واقع و صادق افزایش می‌یابند. اگر سرورش درصدد ارائه اثبات تکامل کیفی معارف دینی است باید به وجود معیار معرفت دینی صحیح از سقیم معتقد باشد در حالی که اولاً بحث از معیار یک بحث درجه اول و بازیگرانه است و ثانیاً با توجه به صامت بودن متن دینی ایشان نمی‌تواند به چنین حکمی فتوی دهد.

۲- تبیین: و ثانیاً می‌کوشد تا سر ادعای تغییر و تحول مقام توصیف را باز نماید و سبب آن را به دست دهد.

۱-۲ معرفت دینی، معرفت بشری است، گزاره مزبور مقدمه اول سه قیاسی را تشکیل می‌دهد که ترابط، تکامل و عصری بودن معرفت دینی را ثابت می‌کنند و تقریر آن چنین است: «از دیدگاهی معرفت‌شناسانه، توضیح دادیم که معرفت دینی، معرفتی بشری است یعنی محصولی است ساخته دست بشر مثل فلسفه، مثل طب و مثل روان‌شناسی که همه معارفی بشری‌اند. خدا خالق طبیعت است اما طبیعت‌شناسی محصول تلاش آدمیان است. دین هم فرستاده خدا است اما دین‌شناسی و فهم دینی (یعنی معرفت دینی) ساخته آدمیان است و مثل هر مصنوع بشری از قصورها و نقصان‌های بشری اثر پذیرفته است»<sup>۱</sup> «مدعای ما این است که معرفت... فقط محکوم به احکام قوه عاقله و آینه آن نیست بلکه اوصاف دیگر بشری هم در آن تاثیر می‌گذارد»<sup>۲</sup>.

- بشری بودن معرفت دینی در نظریه به دو معنا به کار رفته است معنای نخست معرفتی است که به دست آدمیان تحصیل شده و معنای دوم آن است که اوصاف بشر اعم از قوه عاقله و غیره در معرفت ریزش می‌کند و این تهافت موجب ابهام در نظریه وی شده است.

۱- همان، ص ۵۰۴.

۲- همان، صص ۱۰۶-۱۰۷.

- غرض ایشان از علم هویت جاری جمعی آن می‌باشد و اگر معرفتی به جهان سوم تعلق داشته باشد نمی‌تواند این اوصاف را در خود نشان دهد.
- این سخن که معرف بشری محکوم اوصاف بشری مانند جاه طلبی، حسادت و غیره است فقط در علوم حصولی تصور دارد اما در علوم حضوری چنین سخنی ناتمام است.

۲-۲ معارف بشری با یکدیگر ترابط عمومی دارند، قضیه مزبور که کبرای استدلال است بیان می‌دارد: «چنین است که علوم از طریق انحای داد و سندهای: الف - منطقی و تولید، ب - روش شناختی، ج - تولید و معرفی (دادن زاویه دید، توسعه و تطبیق معنا و هدایت فهم)، د - مسأله‌آفرینی، ه - معرفت شناختی و دیالوگی، در یکدیگر تاثیر می‌نهند و در فریبهی و رنجوری هم شرکت می‌ورزند و اصل ترابط کلی و تحول متقابل و مستمر علوم تائید می‌گردد.<sup>۱</sup> در اینکه معرفت‌های بشری فی‌الجمله بر یکدیگر اثر می‌گذارند تردید و اختلافی نیست ولی در محدوده آن اختلاف است، عده‌ای آن را مشروط و محدود می‌دانند و برخی به عمومیت و کلیت آن عقیده دارند، طرفداران نظریه دوم اینگونه می‌اندیشند: معرفت علمی، فلسفی و دینی و به‌طور کلی همه معارف و علوم بشری آن‌چنان پیوند عمیق و ناگسستنی با یکدیگر دارند که ظهور هر تصور جدید در هر قلمرو منجر به پیدایش تصورات جدید در سایر حوزه‌های معرفتی خواهد شد. «بسط معرفت، نه فقط کمی و حجمی بلکه سطحی، درونی و معنوی است. هر نکته جدیدالورود، جمیع معارف دیگر را دعوت می‌کند تا درباره او داوری کنند و نسبت خود را با او بازگویند.»<sup>۲</sup>

این پیوند اگرچه به‌طور مشهود و آشکار به چشم نیاید ولی به‌طور منطقی وجود دارد و لذا هر تغییر و تحولی در هر قسمت از معلومات انسان اقتضای تغییر و تحول در سایر قسمت‌ها را دارد. تاکید می‌شود که مقصود از این پیوند، پیوستگی میان مسائل مربوط به یک موضوع (یک علم) و یا حتی ارتباط میان مسائل وابسته به یک حوزه معرفتی مانند

۱- همان، ص ۴۲۵.

۲- قبض و بسط، ص ۱۶۵.

علوم تجربی با علوم عقلی یا علوم دینی نمی‌باشد بلکه مقصود پیوند و ارتباط ناگسستنی میان تمامی حوزه‌های معرفت انسانی است.

- از میان انواع روابط یاد شده آنچه مورد تاکید تئوری قبض و بسط است، دو نوع آنها است، همتایی رابطه روش شناختی و دیگری رابطه دیالوگی ترابط یاد شده که توان اثبات تحول همه جانبه و عمومیت روابط همه معارف بشری را ندارند.

- اگر ایشان بخواهد ترابط واقعی بین معرفت دینی و سایر معارف بشری را اثبات کند به ناچار باید همانند عالمان درجه اول ترابط‌های مذکور را بپذیرد و حتی اثبات علمی نماید و اگر ترابط ظاهری و در مقام اثبات مد نظر است وحدت روش اثبات، نمی‌تواند توجیه‌کننده سر تحول معارف دینی باشد زیرا نقش آن تصدیق و تکذیب معرفت‌های مشابه است و این مقدار ارتباط آن چیزی نیست که تئوری قبض و بسط خواهان آن است و ارتباط معارفی دیالوگی معرفت نیز همین‌گونه است زیرا معرفت پرسشگر هیچ‌گونه تحدید و یا تخصیص و یا تعمیمی برای معرفت پاسخگو در مبادی و اصول موضوعه و یا متد و روش آن ایجاد نمی‌کند تأثیری که علم پرسشگر در علم پاسخگو دارد چیزی جز تحریک و تنبیه نیست و این تأثیر ممکن است از عوامل سیاسی و اجتماعی نیز حاصل گردد، چنان‌که تاریخ علوم بر آن گواهی می‌دهد.

- نویسنده برای اثبات نظر خود از دلیل استقرایی و تمسک به شواهد تاریخی مدد می‌گیرد تا کلیت مدعاهای خود را اثبات کند در حالی که ایشان استقرا را حجت و مفید یقین نمی‌داند.

- از سوی دیگر وقتی به ایشان انتقاد می‌شود که استقرای شما ناقص است، ادعا می‌کند که با خود بالذات یا نمونه‌هایی خالص تأثیرات معلومات بیرونی را در فهم کتب و سنت نشان داده‌ام. طبق این ادعا اگر در موردی فرد بالذات یک ماهیت نوعی را حتی در یک مصداق پیدا کنیم می‌توانیم آن را به کل سرایت دهیم. نقد ما این است که اولاً: خود بالذات در امور اعتباری معنا ندارد و ثانیاً: با چه ملاکی بالذات بودن این نمونه‌ها به دست آمد، شاید آنها نیز نمونه‌های استقرایی باشند.

- دلیل دیگری که ایشان برای ارتباط علوم با یکدیگر ارائه می‌دهد اصل تناقض و پارادوکس تأیید است، ایراد ما این است که رابطه تعارضی میان معارف بشری به

- صورت جزئیة وجود دارد و مخالفی در این میان نیست و پارادوکس تایید نیز اخص از مدعاست و تنها ترابط قضیه اصل و عکس و مصادیق آنها را ثابت می‌کند.
- قانون سنخیت علی و معلولی ما را از رابطه کلی و عمومی معارف باز می‌دارد.
  - اگر هر معرفتی بتواند مثبت یا مفسر هر مطلوب و معلومی باشد، دیگر تفکر معنا ندارد و جریان تفکر بشری آن را تکذیب می‌کند.
  - اگر هر معرفتی بتواند بر هر معرفتی تاثیر بگذارد، منطق و معرفت شناسی لغو و بیهوده خواهد بود چرا که دیگر ضوابطی بر تفکر بشر حاکم نیست.
- ۲-۳ معرفت دینی نیز به عنوان یک معرفت بشری با معارف بیرون دینی در ارتباط و تلائم است. این گزاره نتیجه قیاس اقترانی یاد شده می‌باشد چنین است: «فلسفه، فیزیک، ریاضی نمونه‌های برجسته و آشکار علوم زاینده‌اند و علم تفسیر و فقه از اهم فنون خریدار... فنون تفسیر و فقه سراپا خریدارند و کم‌ترین تحولی در علوم زاینده و تولید کننده آنها را به دگرگونی خواهد کشاند.»<sup>۱</sup>
- در زمینه خریداری معرفت دینی اغراق آمیزانه وانمود شده است که منابع متون دینی در امر معرفت دینی سهمی ندارند و تنها تولیدکننده و زاینده متون دینی علوم بشری است و منشا این خطا صامت بودن شریعت است.
  - برخی معارف بیرونی در استخراج محتوی متن دینی تاثیر می‌گذارند ولی این تاثیر بدان معنی نیست که معرفت دینی یکسره زاینده آنها باشد بلکه فقط در حصول آن مشارکت دارند.
  - پذیرش این ادعا ما را به دام نسبیت معانی الفاظ می‌کشاند.
  - معانی الفاظ تابع وضع آنهاست نه تابع اندوخته‌های علمی ما مثلاً فقط آب برای ذات این مایع خاص خارجی وضع شده است نه برای مجموعه اطلاعات علمی ما راجع به این مایع. بنابراین با دگرگونی اطلاعات علمی ما معنای این لفظ دگرگون نمی‌شود.
- ۳- توصیه: مؤلف به صغرای قیاس اول دو قضیه «معارف بشری تکاملی هستند» و دیگر، «معارف بشری عصری می‌باشند» را ضمیمه نموده و تکاملی و عصری بودن معرفت دینی را نتیجه می‌گیرد و چنین سفارش می‌کند: «امروز از نوشناختن انسان و جامعه و

طبیعت به متکلمان و روحانیان یک فریضه است و بی‌اعتنایی به آنها جز به رکود فهم دینی و تکرار پاسخ‌های کهن در برابر پرسش‌های نو و نهایتاً جز به دفاع از جهان‌بینی کهن نخواهد انجامید. اینک فهمی از شریعت که در سرزمین دیروز روییده باش، نه مطبوع است و نه ممنوع و نه مشروع»<sup>۱</sup> «آنچه در این ستیز میان سنت و پوییش، مظلوم و مجروح افتاده این نکته است که نمی‌شود فقه کسی پویا شود اما فهم او از شریعت (یعنی کلام، اخلاق، تفسیر و عرفان) راکد و ساکن بماند و نمی‌شود فهم کسی از شریعت پویا شود اما نسبت آن با دیگر فهم‌ها و معرفت‌های نوشونده بشری تازگی نپذیرد و نو نشود. نمی‌شود کسی بدون آشنایی عمیق با معارف نوین بشری در این تغییر به نسبت موفق گردد. فقه بخش کوچکی از معارف دینی است و در افاده معنی مستفید از مبانی و ارکان و اعتقادات کلامی و اصولی است و تا در کلام و اصول (به معنی وسیع خداشناسی، نبی‌شناسی، انسان‌شناسی، معرفت‌شناسی ...) تحول و تکاملی رخ نماید، فقه او نیز تکانی نخواهد خورد اما و هزار اما برای ظهور و تحول در کلام و اصول نباید به انتظار نوابغ (چون شیخ انصاری و ...) نشست. باید راه این دریاچه را به روی دریا‌های دیگر گشود تا از التقاء بحار، لولو و مرجان خارج گردد. باور نکنید که فقیهی در حین فهم حکم از عرفان، علوم، فلسفه و ... کمک نگیرد بدون در میان آوردن این‌ها قدم از قدم نمی‌توان برداشت و این عرفان و کلام ... با پاره‌های دیگر جهان‌شناسی در هماهنگی و داد و ستدند. لذا تا جهان‌شناسی فقیهی عوض نشود جهان‌ش عوض نخواهد شد و تا جهان‌ش عوض نشود فقه‌ش دست نخواهد خورد. صرفاً نباید گفت به تحول و تکامل جهان خارج بنگرید. باید گفت به تحول و تکامل جهان‌شناسی و انسان‌شناسی گوش بسپارید تا تئوری‌های کهن از جهان‌شناسی و انسان‌شناسی و معرفت‌شناسی در ذهن باقی است جهان همچنان به رنگ کهن چهره خواهد نمود. سنت‌طلبان اگر فقه‌شان سنتی است سیرش آن است که جهان‌شناسی‌شان یعنی درک‌شان از انسان و جامعه و نسبت خدا با انسان و ... درکی دیگر و لذا انتظارشان از دین و فقه و ... انتظاری دیگر است.»

- بر فرض که تبیین ایشان از ترابط عمومی معارف درست باشد بر چه اساس توصیه ایشان نیز تمام باشد و از این پس نیز هر عالمی آن ترابط عمومی گذشتگان را

حفظ و نگهداری کند؟ هر عالمی در ارتباط و عدم ارتباط معارف با یکدیگر محتاج به اجتهاد خود می‌باشد و رفتار عالمان گذشته به‌خصوص در معارف دینی برای عالمان حال و آینده حجتی درست نمی‌کند.

- اگر بخواهیم از علوم عصر به عنوان پیش دانسته‌های تطبیقی و تحمیلی استفاده کنیم و درک دینی را همه روزه متأثر از علوم عصر و مستند به آنها کنیم با توجه به اندیشه‌های متعدد و متعارض علمی در زمان واحد، باید معرفت‌های دینی متعارض را به قرآن و سنت نسبت دهیم و این مساله با خلوص دین و هادی بودن قرآن منافات دارد.

نافرجامی ایشان در کلیت بخش به اصل تحول معارف، اصل ترابط و اصل تغذیه و تلائم پس از اعتقاد به صامت بودن شریعت، دعوت ایشان را به فراگیری جمیع علوم عصری ناممکن می‌سازد.<sup>۱</sup>

پس از آنکه ادله ترابط عمومی و دخالت کلیه علوم، ثبوتاً در معرفت فقهی امری غیر قابل تصور دانسته شد نظر ما بر دخالت علوم در معرفت فقهی و مقام اثبات به نحو موجهه جزیه است.

### دیدگاه سنت‌گرا و آسیب‌شناسی آن

دیدگاه رایج و سنتی درباره اجتهاد در فروع دین یعنی فهم احکام شرعی و نیز تفسیر متون دینی بر این باور است، علمی که پیش فرض‌های فهم فقهی را فراهم می‌کنند، انگشت‌شمارند. مهم‌ترین این علوم البته بنا بر مشرب اصولیون عبارتند از: علم اصول فقه، صرف و نحو، لغت، رجال، درایه، آیات‌الاحکام، تاریخ فقه، آشنایی با فقه اهل سنت، علم نجوم و مقدرات ریاضیات که مورد انکار هیچ یک از فقهای متأخر هم قرار نگرفته است. به نظر نگارنده، دیدگاه سنتی در راستای پویایی فقه باید از قول به انحصار دانش‌هایی که در فهم شریعت و شناخت مصداق دخالت دارند در یک یا چند علم محدود دست بردارد و دایره دخالت علوم را در اجتهاد باز نگه دارد زیرا:

۱- ر.ک: آسیب‌شناسی دینی معاصر، خسروپناه، عبدالحسین؛ راز متن، نصری، عبدالله، صص ۳۰۰-۲۷۵؛ معرفت دینی، لاریجانی، صادق؛ تحول معرفت دینی، واعظی، احمد.

اولاً: بدون شک گزاره‌های حاوی وحامل معرفت دینی از پیش فرض‌هایی مستقیم و با واسطه برخوردار است یعنی مبادی تصویری و تصدیقی ویژه‌ای دارد. حال اگر این مبادی بدیهی نباشد ناگزیر باید از مسایل یکی از علوم باشد و این به معنی دخالت صریح و منطقی آن علوم در فهم دین است یعنی علمی که از پیش فرض‌های تصویری و تصدیقی معرفت دینی بحث می‌کند منطقی بر معرفت دینی مقدم بوده و از مبادی اجتهاد قلمداد می‌شود.

سرایت تقدم در این نکته نهفته است که اساساً پیش فرض‌های یک علم تنها در اوضاع و احوال خاصی مورد توجه قرار گرفته و دیده می‌شود. شرایط خاصی باید پیش بیاید تا موجب برجسته شدن پیش فرض‌ها و آفتابی شدن آنها شود و این اوضاع و احوال در مورد علم فقه دانش‌های دیگری را هم پوشش خواهد داد لذا نمی‌توان مبادی تصدیقی و اصول موضوعه حقوق اسلامی را در انحصار تعدادی خاص از دانش‌ها دانست، برخی از آن شرایط عبارتند از:

- تردید و شبهه در مسایل یک علم و پیدا شدن اقوال مختلف و متعارض در آن مسایل.

- بررسی تطبیقی و مقایسه‌ای بین مسلک‌ها و مکتب‌های پدید آمده در دامنه یک علم.

- بررسی استقرایی و تاریخی مسایل آن علم نیز شرایط لازم برای دیده شدن پیش فرض‌ها را فراهم می‌آورد.

ثانیاً: اساساً هر حکمی موضوعی دارد و فهم حکم متوقف بر فهم موضوع آن است و از آنجا که موضوعات احکام فقهی گسترده و متنوع‌اند و هر دسته‌ای از آنها به علمی خاص مربوطند لذا آشنایی با آن علم به فهم دقیق‌تر و صحیح‌تر موضوع و از رهگذر آن به فهم دقیق‌تر و صحیح‌تر حکم شرعی خواهد انجامید هر چند استفاده از نتایج این علوم در افتاء یعنی در مقام داوری، منوط به اثبات اعتبار شرعی آنها در علم اصول فقه است در عین حال، استفاده از آنها در مقام گرد آوری و فهم حکم شرعی ممکن است، بدون اینکه نیازی به اثبات اعتبار شرعی آنها در رتبه سابق باشد.

ثالثاً: آشنایی و داد و ستد علمی میان دو علم که از مسایل مشترک یا روش‌های مشابه برخوردارند، بدون شک در فهم عمیق‌تر مسایل هر یک و پیشرفت و تکامل هر دو

موثر است بدین‌سان آشنایی فقیهان با علم حقوق و حقوق‌دانان با علم فقه به سود هر دو خواهد بود و نیز آشنایی علمای علم اصول فقه با فلسفه اخلاق، مباحث زبان‌شناسی و معرفت‌شناسی از این قبیل خواهد بود که ضرورت آشنایی با این علوم و دانش‌های مشابه را در راستای پویایی فقه موجه می‌گرداند.<sup>۱</sup>

---

۱- نقد و نظر، سال اول، شماره ۳ و ۴، ۱۳۷۴، بنائی، ابوالقاسم.

## منابع

- ۱- آسیب‌شناسی دینی معاصر، خسروپناه، عبدالحسین، انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، چاپ اول، ۱۳۸۸.
- ۲- ابوزید، نصر حامد، مفهوم النص، ۱۹۹۸ ش.
- ۳- ابوزید، نصر حامد، نقد الخطاب الدینی، ۱۹۹۶ ش.
- ۴- پوپر، کارل ریموند، حدس‌ها و ابطال‌ها، ترجمه احمد آرام.
- ۵- تحول معرفت دینی، واعظی، احمد، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- ۶- دیوید کوزنز هوی، حلقه انتقادی، ترجمه مراد فرهاد پور، تهران: انتشارات گیل با همکاری انتشارات روشن‌گران، ۱۳۷۱ ش.
- ۷- راز متن، نصری، عبدالله، سروش، تهران، ۱۳۸۹.
- ۸- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، المفردات فی غریب القرآن، بیروت، دارالمعرفه، بی‌تا.
- ۹- سروش، عبدالکریم، قبض و بسط تئوریک شریعت، تهران: موسسه فرهنگی صراط، چاپ سوم، ۱۳۷۳ ش.
- ۱۰- علامه طباطبایی، محمد حسین، المیزان، بنیاد علمی و فکری علامه طباطبایی، ۱۳۶۳ ش.
- ۱۱- مصباح یزدی، محمد تقی، آموزش عقائد، شرکت چاپ و نشر بین‌الملل، تهران، ۱۳۸۴ ش.
- ۱۲- معرفت دینی، لاریجانی، صادق، مرکز ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۷۰.
- ۱۳- مگی، بریان، پوپر، مترجم: منوچهر بزرگمهر، تهران: انتشارات خوارزمی، چاپ اول، ۱۳۵۹ ش.
- ۱۴- ملاصدرا، محمد، اسفار، قم: المکتبه المصطفویه.
- ۱۵- ویلم، ژان پل، جامعه‌شناسی ادیان، ترجمه عبدالرحیم گواهی، موسسه انتشاراتی تبیان، تهران، ۱۳۷۷ ش.
- ۱۶- نقد و نظر، سال اول، شماره ۳ و ۴، ۱۳۷۴، بنائی، ابوالقاسم.

- ۱۷- هادوی تهرانی، باورها و پرسش‌ها: جستارهایی در کلام جدید، قم: موسسه فرهنگی خانه خرد، ۱۳۸۲ ش.
- ۱۸- یوسفی اشکوری، حسن، نوگرایی دینی: نقد و بررسی جنبش اسلامی معاصر، تهران: قصیده، ۱۳۷۷ ش.