



ش
سر
عبدالکریم

قبض و بسط تئوریک شریعت

درباره ی این نسخه

آنچه در این مجموعه گرد آمده مشتمل است بر هفت مقاله به قلم دکتر عبدالکریم سروش تحت عناوین:

1. قبض و بسط تئوریک شریعت ۱
2. قبض و بسط تئوریک شریعت ۲
3. قبض و بسط تئوریک شریعت ۳
4. قبض و بسط تئوریک شریعت ۴
5. موانع فهم نظریه ی تکامل معرفت دینی ۱
6. موانع فهم نظریه ی تکامل معرفت دینی ۲
7. موانع فهم نظریه ی تکامل معرفت دینی ۳

که به ترتیب در هفت شماره از مجله ی « کیهان فرهنگی » به چاپ رسیده است.

این مقالات به علاوه ی مقالاتی دیگر در تکمیل و پاسخ به نقدهای وارد بر این نظریه به صورت کتابی ذیل عنوان « قبض و بسط تئوریک شریعت . نظریه ی تکامل معرفت دینی » از سوی **موسسه ی فرهنگی صراط** عرضه شد و تا سال ۱۳۸۷ به چاپ دهم رسید.

مقالات هفت گانه ی این مجموعه قسمت اصلی کتاب « قبض و بسط... » (چاپ دهم) از صفحه ی ۱۶۳ تا ۴۲۶ را تشکیل می دهد که البته از روی مجله اسکن شده است و با صفحه بندی کتاب اصلی مطابقت ندارد.



توضیحات پشت جلد کتاب

مراد اصلی قبض و بسط تئوریک شریعت نه حل نزاع فقه سنتی و پویاست، نه مدرنیزه کردن دین، نه تاویل یا تکمیل شریعت و نسبی کردن یا انکار حقیقت، بلکه تبیین این معناست که چگونه دین فهمیده می شود و چگونه این فهم، تحول می پذیرد. و بر آن است که تا راز فهم دین و تحول فهم دینی به دست نیفتد، کار احیاناً نیم خام خواهد ماند. بدین قرار نظریه ی قبض و بسط که در اصل نظریه ی تفسیری - معرفت شناختی است به کلام و عرفان و اصول هم متعلق می شود. به کلام تعلق دارد چرا که به دین شناسی متعلق است و آشکار می کند که مفروضات پیشین ما و انتظارات ما از دین و شناخت ما از انسان تا کجا بر درک ما از کتاب و سنت تأثیر می نهد. اصولی است، چرا که معلوم می کند حاجت فقیه در استنباط، به کدام علوم است و مفروضات نهان و آشکار او، چه دخالت پر دامنه ای در اتنا و فهم فقهی او دارند و ظاهر می کند که ظهور در گرو چیست و اجتهاد در فروع چرا محتاج اجتهاد در اصول است و فقه تا کجا از کلام مشروب می شود. عرفانی است چرا که شریعت و طریقت و حقیقت را معنا می کند که سه گونه درک و تلقی از دین اند و هر کدام در خور طایفه ای و فرزند دیدگاهی. و راز نزاع جاودانه ی فیلسوفان و فقیهان و عارفان را نیز به دست می دهد که هر یک با تکیه بر تجارب و اندوخته های پیشین خود، سه معنا را در دین می دیدند و بر سر آنها با هم چالش می کردند. در پرتو این نظریه ی تفسیری، به خوبی دلیل ورود اجتناب ناپذیر محکم و متشابه در کتاب و سنت و از جمله در فقه و بل در تفسیر تاریخ آشکار می شود و از آن بالاتر، معلوم می شود که چرا احکام و تشابه تحول پذیرند و چنان نیست که آیه ای یا عبارتی همیشه محکم یا برای همیشه متشابه بماند. تفسیر به رای نیز معنای واضحی می یابد و روشن می شود که چرا به دلیل نبودن نظریه ای معرفت شناختی هر چه در تحلیل معنای آن بیشتر سخن گفته اند، گره را کورتز کرده اند و چرا داشتن چنان نظریه ای حلال مشکلات است. و نیز تبیین می کند که تفسیر بی رای ممکن نیست و سخن در نوع رای است نه در نفی رای. تاویل و تفسیر موضوعی هم در پرتو آن نظریه، چهره ی روشنی پیدا می کنند.

خود را با او باز گویند. اگر کسی باور کند که صفحه کاغذی که اینک در برابر اوست، سید نیست و سیاه است و سطور و بر آن نوشته شده به رنگ سپید است نه سیاه، این باور مدلولات و لوازم معرفت شناسی و جهان شناسی بسیار دارد و اگر بواقع این باور را جدی و قابل اعتنا بداند، باید در تمام نظام معرفت بشری از دیدگاه تازمینی بشکند. لاجرم باید نظریه تازمینی درباره فیزیکولوژی چشم (و انسان) بیاورد و سرخطای همه آدمیان را باز نماید، و نه تنها معرفت آدمیان را در تمیز رنگها بلکه در تمیز جمیع اوصاف اشیاء قابل مناقشه بشمارد، و خطاکاری را نه فقط در عرصه محسوسات که در جمیع مدرکات بشری سریان دهد، و آتش تردید در خرمن علم و فلسفه و روش شناسی و انسان شناسی و جهان شناسی آدمیان به زند، و علم و فلسفه تازمینی بنا کند تا آن باور نوین و غریب

عقبات صعب و توپیر نو را برگزینند. و به جای آنکه کثرات را به وحدت برگردانند، برای هراتری، فاعلی و میدانی گمان بزنند و بر ازدحام بازار طبیعت بیفزایند و چنان غوغایی از قوا و مبادی و قوا و طبایع برآه اندازند که هیچ گوش بانگ منظوم طبیعت را نشنود و بر نتابد. از آن سوی عارفانی چون مولوی، بر آدمیان بانگ میزدند که مبادا بسا چشم و گوش بساز، دچار عمی شوند و نزدیک بینی را پیشه کنند و عکس مهر و پان بستان خدا را نبینند و سایه مرغ را به جای مرغ بگیرند و به خیال آب از آب خرسند گردند و صلح و جنگ و فخر و ننگ خود را بر خیالی روان کنند و از آفتاب عالم تاب، جز گرمایی نصیب نیابند و متکرانه حجت بیاورند که «غسیر این ظاهر نمی بینم وطن».

این دو بزرگ هر دو بر آن بودند که جامعه جهان شناسی را باید به قامت جهان دوخت و بیش و کم کردن آن یا و هم است و یا نقصان فهم و این پیام همه حکیمان راستین است.

بسط وقبض تئوریک شریعت (۱)

نظریه تکامل معرفت دینی

اما رشد معرفت بشری، داستانی ظریف و دل انگیز دارد. دانسته های بعدی همواره بسا دانسته های پیشین دو کار می کنند: اول طرد و حذف معارضی ها. دوم ترکیب با دانسته های دوست. یعنی رشد و معرفت آدمی به بزرگتر شدن مستمر یک ملوک شیمیایی می ماند که دائما با حذف عنصری پیشین، عواملی تازه را با خود می آمیزد و در خود جای می دهد و هویت تازه ای می یابد. به عبارت دیگر این رشد، رشدی کمی نیست بلکه تحولی جوهری است. هر ملوک شیمیایی تازه برآسه موجود جدیدی است که بر ویرانه های ملوک پیشین بنامی شود. به عبارت فلسفی تر ملوک پیشین ماده صورت نوین می شود. و تکنیک عناصر کهن به حیات و هویت تازه ای می رسند. و لذا هیچ معلوم تازمینی، معلومات پیشین را به حال خود و انمی گذارد. بلکه معنا و مفاد آن را عوض می کند و هر کشف جدیدی قرینه جدیدی می شود تا موضوع کهن را تفسیری تازه کنیم. از اینرو علم و فلسفه و دین، با معرفت علمی و فلسفی و دینی، چون آینه های روبروی هم، درهم می تابند و هرجا تصویری بسروید، در دیگری هم روی خواهد نمود. و هرجا دگرگونی حادث شود، بقیه هم آنرا بازمی نمایند.

خواندن کتاب هستی و طبیعت، همچون خواندن مکتوب یک حکیم است که عبارات آن یکدیگر را معنی می کنند و مفاد یکدیگر را تحدید و تعیین می نمایند. و آدمی را همواره به بیشتر خواندن و بیشتر رفتن دعوت می کنند. و از دادن هر فتوی قطعی در نیمه راه قسامت، سرحد می دارند. دانسته ها دانه دانه برهم جمع نمی شوند، بلکه اثبات هم باهم ترکیب می شوند و مرکب حاصل، همواره در فریبی و فزونی است، و معلومات بیشتر یافتن، گرجا یک سو آدمی را داناتر و روشن تر می کند، از سوی دیگر به جهان ذهن او غموض و تعقید بیشتر می بخشد. گویی هر کشف تازمینی بجای باز کردن گرهی از کلاف ضمیر گرهی تازه بر آن می زند و حیل این غموض و رموز که نقل و صبرش بر سادگی خام طباعانه صدقیت دارد.

پارهای مختلف معرفت بشری در داد و ستد مستمرند و ربطی وثیق با یکدیگر دارند. اگر در علم نکته بدیعی روی نماید، معرفت شناسی و لذا فلسفه را متاثر می کند و تحول فهم فلسفی، فهم آدمی درباره انسان و جهان را عوض می کند. انسان و جهان که چهره دیگر یافت، معرفت دینی هم معنای تازه بخود می گیرد. یعنی حقیقتی کوچک و بسط که در گوشه ای متولد می شود، دلبانه و متواضعانه به آهستگی چنان پیش می رود که کل جغرافیای معرفت را دگرگون کند و چنان جای باز می کند که همه معارف دیگر را از جای خود بجنباند، مگر می شود همان تازمینی به جمع در آید و مهمانان پیشین محفل را جابجا نکنند و یا وضع و نسبت تازمینی در میان نشان نهد؟

یعنی بسط معرفت نه بسطی هندسی و حجمی، بلکه بسطی درونی و معنوی است. هر نکته جدید الورد، جمیع معارف دیگر را دعوت می کند تا درباره او داوری کنند و نسبت

نظریات علمی و فلسفی که شانشان حکایت از جهان است، جهان را می باید نه تنگتر و نه فراجتر از آنکه هست بنمایانند. اکام، حکیم منطقی قرون وسطی حکیمان را هشدار می داد که مبادا در جهان چیز را که نیست، هست ببنارند و بی دلیل بر عدد موجودات بیفزایند و در جهان شناسی دست سخاوت از استیاس ظنوس بدار آورند، و نیازمده و شتابزده، مبادی و علل زاید برای آنار مشهود و معلوم، فرض کنند و سادگی را که مطبوع و محبوب طبیعت است، در فراموشی در پیچند و جهان را که ورق از نقوش پراکنده ساده کرده، پیچیده تر و غامض تر از آنکه هست برآورند و راههای ساده تر برای تعلیل حوادث را قرو گذارند و



استاد مرتضی مطهری

وی را بتواند در خود جا دهد. بعلاوه باید تئوریهای تازه بر درباب ظهور الوان و ربط آنها با ساختمان ذرات اشیاء، جعل و کشف کند. و از آنجا کارش به تعویض تئوریهای بنیادین شیمی و فیزیک (ولذا بیولوژی و...) بگشود و هلم جرا.

قبول حرکت زمین فقط قبول بطلان یک قضیه ساد «زمین ساکن است» نبود. بی افکندن علم و فلسفه تازه ای بود در برابر علم و فلسفه کهن، عوض کننده موضع بشر در هست بود و منبه تأملات تازه در معرفت شناسی. دعوتی بود به تجدید نظر در جمیع مدرکات و معلومات پیشین آدمی تحقیق در استواری و سستی آنها، تحقیر آنهمه دلایل انیم حسی و عقلی که بر سکون زمین اقامه کرده بودند، و لک موشکافی در حدود راه گشایی عقل و حس. از آن پس درختا و سنگها و آبهای ساکن بر زمین، ناگهان به جنبش و چرخش درآمدند و عالمان برای حل این شبهه که چرا این سنگها درختان چرخان به فضا پرتاب نمی شوند، و شبهای دیگر این دست، علم دینامیک و مکانیک تازه ساختند و حرکت شناسی نوین را بنا نهادند. این حرکت شناسی همه کائنات، مادی را در حرکت نسبی غوطه ور کرد و حرکت حالتی ث برای جسم، همچون سکون، و اصل ماند متولد شد. و توجه سادگی و موزونیت ریاضی در علم، اصل اصلی برای تحقق گشت و تبیین پذیری حادثه واحد به مدد تئوریهای عدیده چشم و لافوفا را مهیوانه گشود و آراء بدیعی در معرفت شناسی، فرید. این امر از طرفی در مستکلمان و روحانیان مسیحی و یهودی مؤثر افتاد که آشکارا اعتراف کردند که چون حرکت زمین مسلم شده فهم آنان هم از پاره های از کتا مقدس ناچار تغییر یافته، و دادن تفسیر تازمینی از متن ناگزیر شده است. و با دست زدن به تفسیر تازه کتاب و دادن فر نوینی از پاره های از آن (نه رد و انکار ملحدانه آن)، اذاع نمودند که (ظهور) امری مطلق و ابدی نیست و، فهم آدمی شریعت مانند فهم او از طبیعت در سیلان است. و شریعت

است. بلی چنین است. چیزی که هست خود محدثان و مشرکان هم با همین سؤال مواجهاند که مگر می‌توان بی‌منظر در دین نظر کرد و بی‌مبنا، فهمی دینی بنا کرد. آنان هم باید معلوم کنند که از اراده، انسان، جریان، ناس، کمال و.... چه می‌فهمند و این فهم را از کجا می‌آورند. از درک عامه؟ از حلقه‌های فلسفی؟ از علم تجربی؟....

و جواب هرچه باشد و به هر جا که رو کنند و هر منبعی را که برگزینند، باید برای روانی آن حجت بیاورند. و این احتجاجات، خود مظهر مبادی فلسفی و انسان‌شناختی و طبیعت‌شناختی آنان و مسبق بدانهاست، و کار به همین جا خاتمه نمی‌یابد. اینان برای تبیین لزوم روی آوردن به دین، و حاجت شدید وی به وحی، باید انسان‌شناسی خود را در میان آورند و بیان کنند که آخر انسان چیست و کیست و چه نیازهایی دارد که باید چشم به آسمان داشته باشد و چه را خود می‌تواند بدست خود برآورد و چه را نمی‌تواند و از پیامبران باید وام کند. اینها همه انسان‌شناسی است که معرفت دینی مسبق بدان و مبتنی بر آن است و تا آدمی نداند که از کدام آدمی سخن می‌گوید نمی‌تواند بدانز کدام دین دم می‌زند، و تا بر خود معلوم نکند کمال آدمی و اجتماع در چیست، کمال دین و دین کامل را معنی نمی‌تواند کرد، و به میزانی که انسان را بشناسد انتظار خود از دین، و درک خود از مفاد آنرا نیز حد و سامان خواهد داد.

اما مگر انسان‌شناسی و طبیعت‌شناسی و جهان‌شناسی علمی و فلسفی، معارفی ثابت و تحول ناپذیرند؟ و مگر در سیلان فلسفه و بی‌وقفه نیستند؟ لذا مگر معنی و مفاد شریعت و درک ما از محتوای آن، و توقع ما از آن، سیلان دائم نخواهد داشت؟ دین جامعی است به قامت انسان و غذایی و دارویی است مناسب هاضمه آدمی و از این رو آنکه انسانرا کوتاه می‌بیند دین را هم کوتاه خواهد دید و آنکه قامت بلند انسانیت را می‌شناسد دین او هم رفعت والا بی خواهد یافت. اگر چنین است، پس دینداری در هر عصری و هر کسی به نوعیست و الطریق الی الله بعدد انفس السلاخ، و همواره متکلمان و فقیهان و مفسران، درک دینی خود را با مجموعه معارف دیگرشان چنان موزون می‌کنند که همه با هم سازگار افتند و خلل و شکافی در حصار معلوماتشان پدید نیاید و هر چه معلوماتشان نوشونده‌تر باشد، فهمشان هم از دین طراوت بیشتر خواهد داشت. پس معرفت دینی در هر شخصی و هر عصری با قبض و بسط مجموعه معلومات وی یا معارف بشری، قبض و بسط می‌یابد و هر جا تحولی رخ دهد، همه جا را متحول خواهد ساخت.

سخن در تقدم و تأخر معارف مختلف نسبت به یکدیگر نیست. سخن بر سر این است که اینها همه در ترابطاند و قیام و قعودشان و فراز و فرودشان، جمعی و مستلزم است. یعنی گوئیم باید چنین کرد، می‌گوئیم چنین می‌شود. یعنی این یک توصیف است نه یک تکلیف. چیزی که هست پارهای از دینداران گمان می‌کنند که خلوص فهم دینی در گرو این است که فهم کنونی خود از شریعت را دست‌نخورده نگاه دارند. و برای این منظور، خود بخود از دست‌زدن به پارهای دیگر معلوماتشان حذر می‌کنند. اینان پدرستی دریافتند که فرقی نمی‌کند که طوفان در کدام نقطه بوزد. همین که وزید همه چیز را به ایلغار درگونی خواهد سپرد، اما به خطا گمان کرده‌اند که (خلوص) امری مطلق است. و ذهن و ضمیر خود را به پدرستی نگاه دارند تا ببینند که دیانت آنان خود در جغرافیای خاصی جای دارد و از شش جانب محفوف به معارف و معلومات دیگر است. مگر اینکه به صحت طبیعت‌شناسی، انسان‌شناسی و جهان‌شناسی که به خویش اصرار بورزیم و اعتیاد خود بدان‌ها را، عین احتیاج خود بر حقایق آنها بشماریم؛ نه، خلوص هم امریست عصری و سیال، و آنانکه با حرکت جوهری آشنایند می‌دانند که ابداع نبوغ‌آمیز آن حکیم‌پیرازی جز این نبود که ثبات هویت متحرک را در عین حرکت، تصویر و تثبیت کند. مهم این است که تصور باطل نکنیم و دماغ بیهوده نیزیم که دانشی را می‌توانیم بی‌اعتنا به سایر دانشها، هستی و چیستی ببخشیم. و برتر از جغرافیای معرفت بشناسیم.

آنچه در باب نسبت میان دین‌شناسی و سایر معارف آوردیم، صدقش را در نسبت میان معارف دیگر بشری هم می‌توان ملاحظه کرد. فی‌المثل و بنابر رای حکیمان روح و بدن یا یکدیگر اتحادی وثیق و اکید دارند، حال آیا مقتضای

طبیعت صامت، گرچه ثابت و بی‌تعارضند، اما طبیعت و شریعت ناطق، یعنی فهمی که از این دو نصیب آدمی می‌شود، می‌توانند متحول و متعارض باشند. و همین تعارض، به تصحیح دو جانب آنها کمک خواهد کرد. از اینجا دین‌شناسی هم روئید و درخشید و بشر بدین نکته از جملند تفتن یافت که معارف غیر دینی تأثیر غیر قابل انکار بر معرفت دینی دارند و تحول فهم یکی به تحول فهم در دیگری منتهی خواهد شد. و لذا سر کشیدن به معارف دیگر، شرط بی‌چون و چرای تصحیح معرفت دینی و تکمیل آنست. و نمی‌توان امری را که ذاتاً متحول است، با چشم پوشیدن از تحولات بیرونی، برزم خود ثابت نگاه داشت. آنها هم که نمی‌خواستند به تفسیر تازه کتاب تن در دهند، یافته‌های علمی را تفسیری ابزار انگارانه کردند و در معرفت‌شناسی (و لذا در مستافیزیک و انسان‌شناسی) دل به مکتب تازه می‌سپردند و به هر حال منظومه معرفتی خود را عوض کردند.

از طرف دیگر حرکت‌شناسی نویسن، ظهور نیوتون را تسهیل و تعجیل کرد که تکسوار عرصه تحقیق و نابغه نادره تاریخ بود. و دوقرن تمام عقول و اذهان فرزندان را در تسخیر خود داشت، و نه تنها عالمان ریاضی و تجربی، که فیلسوفان و معرفت‌شناسانرا، به ابجدخوانی در مکتب خویش و زمین‌رویی کاخ رفیع معرفت، واداشت (این اعتراف صریح جان لاک، فیلسوف انگلیسی است.)

معرفت‌شناسی کانت از ثمرات مستقیم درخت علم نیوتونی است. کانت استواری و صحت مطلق فیزیک نیوتونی را پذیرفت (و این بزرگترین خطای فلسفی او بود)، و دیگر از آن پس نتوانست، علم و فلسفه و دین که هر چه را چنانکه بود، بپذیرد. لذا پیش از هر چیز، واجب دید که در معرفت‌شناسی تأمل کند، و ببیند آخر این آدمی که می‌گوید به فهم طبیعت ناآل آمده، می‌داند که خود فهمیدن چیست؟ و کی و کجا می‌تواند مدعی «عینیت» شناخته شود؟ و در مقام شناسایی، آدمی چقدر فاعل است و چقدر مفعول؟ و...؟ کانت فلسفه‌شناسی و دین‌شناسی خود را چنان بنا کرد که بتواند نیزیک نیوتونی را در خود جای بدهند و رفعت و وسعت و حرمت و صحت مزعوم آنرا حفظ کنند. چنین فلسفه‌ی و دینی و علمی، من حیث‌المجموع، و از جهت هیأت و قوام کلی با فلسفه و علم و دین که، متفاوت در آمدند، و عناصر که هر هم در نظام جدید جایی داشتند «معنایی» تازه به خود گرفتند. همه می‌باید از این پس چنان فهم شوند که فهمی یکایکی از جهانرا میسر و معقول سازند. پذیرفتن علم یوتونی، پذیرفتن نوعی معرفت‌شناسی بود. این معرفت‌شناسی را کانت تا واپسین لوازش راند، و نهایی‌ترین محصولاتش را روید و منظومه‌ی بدیع از معرفت سامان داد، که هنوز ظل سلطنت خود را از ذهن و ضمیر مغرب زمینیان رنگرفته است.

و مثال محمل یاد شده، برای آنکه قوت برهانی خود را شان دهند، حاجت به بسط و تفصیل بیشتر دارند، لکن به همین مقدار هم، بانگ این جرس به گوش می‌رساند که لاطمی اندک در گوشه‌ی از اقیانوس معرفت بشری، تا همه ترا متلاطم نکند از تجموع نخواهد نشست. انسان‌شناسی انسان امروز با طبیعت‌شناسی وی وایند با معرفت‌شناسی متافیزیک و دین‌شناسی او تناسب و تلائم دارند، و اضلاع یک بند ضلعی و بل گمانهای یک دایره‌اند. آدمی نمی‌تواند دین را چنان بفهمد که با انسان‌شناسی‌اش سازگار اقتد و یا سان را چنان بشناسد که علم وی در باب طبیعت را مخدوش سازد. و به همین سبب نمی‌توان امروزه به دین‌شناسی کسی که طبیعت‌شناسی و انسان‌شناسی و معرفت‌شناسی خود را تفتیح کرده است مطمئن بود. طعنی که پارهی مشرکان و محدثان ر حکمت ارسطویی می‌زدند اینک معنای روشنی می‌یابد. نان استنمام کرده بودند که نمی‌توان فیلسوف ارسطو شرب بود و تفکری دینی چون صاحبان پیامبر داشت. چنان یسوفی هر جا در متون دینی کلمه انسان، بدن، خواب، رگ، جود، نور، آسمان، اراده، جریان، خیال،.... می‌بیند می‌تواند از آنها درکی ارسطویی نداشته باشد. فی‌المثل این که سخن از طبیعت انسان، طبیعت تور، و.... که مفسران نون دینی گفتند و به جای انسان و نور نهادند، درک شین فلسفی آنانرا هویدا می‌کند که برای همه چیز، طبیعت ناهیتی قائل‌اند. اینان اگر تومینالیست نبودند و در وراه خاص به طبیعتی کلی باور نداشتند، هیچگاه از آنه کسان لوما جهولا، در نمی‌آوردند که طبع آدمی ظلم و جهول

این اتحاد آن نیست که شناختن هرچه پیشتر یک طرف، شناخت طرف دوم را کاملتر و دقیق‌تر کند؟ و آیا دانشهای بیوشیمی و فیزیولوژی که اینک از رموز و اسرار میوه‌کننده‌ای برده برداشته‌اند و توانایی‌های مغزی و جسمی و عصبی آدمی را آشکار کرده‌اند، ما را در شناختن روح یاری بیشتر نمی‌تواند کرد؟ و آیا طبیعت‌های که سفد دریافت بشر از ساختمان جسمانی آدمی بود و ریه‌ها را بادبزین قلب می‌پنداشت و مغز را سرد کننده خون و قلب را عضو فاعله اصلی، دست حکیمان را در شناختن روح آدمی بسته نمی‌پنداشت؟ آیا می‌توان امروزه بی‌اعتنا به طبیعت‌های نوین (یعنی دانشهای فیزیولوژی، بافت‌شناسی، بیوشیمی، جنین‌شناسی و...) هم چنان علم‌النفس قدما را با اعتقاد و اعتماد تلقین و تکرار کرد؟ آیا می‌توان بدون شناختن بهتر ماده موجود غیر مادی را تعریف کرد؟ اینهمه نوساناتی که امروزه در ماده و اصناف تراکیب آن کشف شده ما را به تفهیم امور غیر مادی می‌خواند. آیا فی‌الواقع پارهی از چهل‌های پیشینیان، فر به کنده ما بعدالطبیعه آنان نبوده ست؟

این سؤال را می‌توان بسط بیشتر داد و پرسید چه شده است که امروزه در حوزه‌های علوم دینی طبیعت‌های که ر چنین آرام و بی‌صدا از عرصه فلسفه بیرون کرده‌اند و دیگر تدریس نمی‌کنند و علم جدید را که ویش پذیرفته‌اند، اما غیبت آن طبیعت‌شناسی که، مسا بعد السطیعه را اندوهناک و زیان دیده نکرده است؟ آیا می‌توان رابطه الهیات فلسفی را با طبیعت‌ها به طور کامل گسست، و باز هم الهیات راهم چنان بر هیأت و قوام پیشین نگاه داشت؟ مگر آن مابعد الطبیعه چنان ساخته نشده بود که بتواند آن طبیعت‌ها را در خود بگنجاند؟ مگر آنند بی تناسب و ارتباط یابند دیگر تولد و تکون یافته بودند؟ و مگر می‌توان امروزه طبیعت‌های نوین (دانش تجربی مدرن) را پذیرفت و فلسفه را دست نخورده نگاه داشت و تدریس کرد؟ آن الهیات موجه و مسجوز و مسکمل آن طبیعت‌ها بود، و آن کاخ معرفت، نه دو اتاق که دو طبقه بود و فرو رختن یکی، مگر می‌گذارد که دیگری بی نصیب وی آسیب بماند؟ اضطراب و تشویشی که امروزه در کلمات اعلام دینی در رفیع تعارض علوم بشری با معارف و حجابانی دیده می‌شود ناشی از همین است که هنوز معرفت‌شناسی و طبیعت‌شناسی که، به طور کامل جای خود را به طبیعت‌شناسی و معرفت‌شناسی نوین نداده است، هنوز کلام اسلامی و فهم شریعت تلائم و انسجام با معارف تازه پیدا نکرده است و در هندسه جدید معرفت، جای شایسته خود را نیافته است، و لذا با معرفت‌شناسی که (و بی توجه به ظرافت کاوشهای نوین در



جلال‌الدین مولوی

فلسفه و روش‌شناسی علم) می‌گوشند تا درباره دست‌آوردهای نوین علمی داوری کنند و معادلت و یا معادست آنها را با معارف دینی برسنجند. و چنین است که فی‌المتل یک‌جا تئوری تکامل داروینی با آیات قرآن موافق می‌افتد و بجای دیگر منافعی، و جای دیگر سخن از احتیاط و شکب می‌رود، و جفا برای تأویلات محتمل بعدی باز نگاه داشته می‌شود که اگر آن فرضیه، قطعیت باید و علم به صحت جاودانه آن گردن نهد، آنگاه در فهم متون شریعت تجدید نظر رود.

ولی آیا ما فن معرفت‌شناسی مضبوطی بنا کرده‌ایم تا بدانیم که قانون قطعی و مسلم کجا و چگونه در علم یافت می‌شود. و ملاک و معیار اینکه سخنی ظنی است و سخنی قطعی کدامست؟ و روش تأیید و اثبات و نقضی علمی و تجربی چیست؟ و به واقع آیا با قرائن عدیده و مشابه، تنها یک تئوری نمی‌تواند اثبات می‌شود و یا تئوریهای عدیده از قوت قرائن، نصیب مساوی می‌برند؟ (شبهه گودمن) و آیا کنیری از مدرکات و مکشوفات پیشینیان که چون و چرا در آنها نمی‌رفت، و با موازین و مناهاج علمی آنان سازگار بود همچنان مقبول‌اند یا نه؟ و اگر نه، کجا و به کدام حجت، سستی آنها آشکار شده است؟

باری همه سخن در این است که آدمی وقتی به مطالعه طبیعت یا فهم شریعت روی می‌کند، همه سرمایه علمی و اندوخته‌های ادراکی خود را در میان می‌آورد، و با تمام شخصیت خویش به فهم و نقد و تحلیل دست می‌برد، و هر چیزی را با عقل خود (یعنی با مسلمات پیشین) موافق نیاید طرد می‌کند و اگر قوت قرائن وی را به قبول آن دعوت کند، در مسلمات پیشین چندان دگرگونی پدید می‌آورد تا برای میهمانان جدید الورد جایی بیاید. و چون چنین است و چون سرمایه علمی و اندوخته فرهنگی مجموع بشر در تحول است این تحول ناگزیر در جمیع شئون رخ می‌کند و همه مدرکات همتوا و هماهنگ می‌تپند و می‌خروشند و آدمی که فهمش از همه چیز، در سیلان و جریان است، فهم دینی خود را نیز نو خواهد کرد و با سایر فهم‌ها پیوند و تناسب خواهد بخشید.

تحول معرفت بشری و لذا تحول فهم دینی، محصول نوطه ناکسان و وسوسه ابلیسیان نیست. لازمه دگرگونی‌های فہری جهان و پویایی ذهن و قراخی ظرفیت ادراک و عیاری‌های فکر، و سرکشی‌های روح، روح جهالت سوز بشر است. و از این فطری‌تر و انسانی‌تر برای انسان چیست؟ و چون مجموعه انسانیت چنین تکامل یافته است و چون بیرون از مجموعه انسانها جبر جاری و قسر قاسری بر سر آنها نبوده و نیست، این تکامل مقتضای طبیعی جامعه انسانی، و عین خواسته خدای آدمیان بوده است. و اگر کسی آنانرا به این راه میراند، خدای رحیم و لطیف بوده است که به لطف و رحمت خود باب نوفهمی‌های فزاینده را جاودانه بر آدمیان گشوده است.^۲

آنچه در مغرب زمین رخ داد نیز از این قاعده مستثنی نبود. چرا باید بدنبال دست نوطه‌گران و تحریف و تفسیر و تکرار کاران برویم؟ چرا انسانهایی مستکبر و معرض از حق را که مجسمه شیطان و شیطان مجسماند تو هم کشیم و آنانرا در ظرف پندار و آروغ خویش سرچشمه همه آفات و خرافات و افساد و پراگنده شبهات و میراننده تقوی و عفت و سداد بشناسانیم. و مغرب زمینیان سست عقیده امروز را دل پرده و فریب خورده آن شیاطین حیل آموز موهوم بشماریم؟ چرا این مخروط را بر قاعده نشانیم و سخن به قاعده نرانیم؟ آنچه در آن دیار رخ داد فریب شدن علم و جهان‌شناسی بود و این فریبی نه تنها جا را بر معلومات و مدرکات باطل معارض تنگ کرد که باب فهم نوینی از همه چیز را بر متفکران گشود. دیانت هم ناچار به همین حکم گردن سپرد. و ابستگان به شریعت، رفته رفته در کونونی از معارف دینی یافتند، و مطوفان تحول که از صحرائ دانش تجربی برخاسته بود فضای ضمیر شریعتمداران را نیز غبار آلود و مشوش کرد و آنان ملتحمه نه کوشیدند تا غبار تعارض را فرو نهند و معارف و حیاتی را چنان بفهمند که با علم ناسازگار نیفتد. و همزیستی دیانت با علم، و معرفت‌شناسی وابسته به آن و جهان‌شناسی محفوف به آن را میسر گردانند. و اینها همه نوعی بازسازی فکر دینی را الزام می‌کرد. اگر نقصانی در کار بود، در شریعت رایج آن دیار بود، که قدرت و ظرفیت جذب آنهمه تحول را نداشت، و چرخش‌ها و پپیش‌ها که به پیکر او افتاد، چندان عتیف بود که فرصت تطابق به او نداد و بسط و قبض روح‌آور قبض کرد. حکیمان آن دیار به شهادت تاریخ و به داعی فطرت و وجدان

بذل جهد بلیغ می‌کردند تا مگر رمقی در آن شریعت نیمه جان نگه دارند. حتی شریعت را نیز رها کردند تا خداوند را بر مسند پیشین خویش بنشانند و از قدرت و سلطنت او نگاهند (دکسیم)، و وقتی اینهمه تدبیر موفوق و موافق تقدیر نیفتاد، ناچار آن پیکر محض و رنجر را رها کردند و بر شیشه دین سنگ زدند و بر راستی مگر از اندیشه‌گران بیدار دل و صافی ضمیر جز این توقع می‌رود که وقتی مدعایی را قابل دفاع ندانستند و برای آن جایی در جغرافیای معرفت نیافتند و صد گونه داغ پلطان و زخم لا علاج اعوجاج به ناصبه آن مشاهده کردند از آن دست بشویند و بسپودند در تزئین آن نکوشند و دلیرانه بدان پشت کنند و به قبله دیگر نماز بر نهند؟ این بود آنچه در آن سامان رخ داد و اگر نقصانی در ایمان و خللی در ارکان عقیدت مومنان افتاد، سبب زلزله‌ای بود که در سرزمین معرفت حادث شد، نه اضلال اهریمنان و توطئه ملحدان و مفرضان. و باری اگر آن اضلال‌ها و توطئه‌ها هم



دکتر علی شریعتی

کارگر افتاد، از آن رویود که زلزله‌ها از هرسو برخاسته بود و سیل‌های دراز آهنگ و پیمان و بین کن قلمه شریعت را در محاصره گرفته بود و از منجنیق فلک سنگ شبهه می‌بارید و هر دم شکاف تازه‌ای در حصار دیانت می‌افتد.

در دیار ما نیز که اینک اینهمه سخن از پویا و سستی می‌رود، و تصلیبی که قومی بر سنت می‌رزند و عشقی که به خلوص دینی نشان می‌دهند و شتابی که قومی دیگر در سفر کردن اندیشها و نوفهمیدن ریشه‌ها می‌نمایند مگر حکایت از این ندارد که هر دو قوم به هجوم آراء و معارف بیرونی عکس‌العمل می‌کنند؟ و هر دودریافت‌اند که سیلی می‌آید و خانه کهن را بر فراز و سکون پیشین خویش باقی نخواهد گذاشت؟ از اینرو یکی در چپها و پنجرها را به قوت و سرعت می‌پندد و هر جا رخغای می‌بیند آنرا سر می‌پوشد و حتی اگر از کسی چون مطهری استنشاء تن دادن به سیلان معاصر را بکند، آنرا هم بر نمی‌تابد و بر او می‌شورد. (و به عبارت دیگر بر خلوص شریعت تأکید می‌ورزد) و دیگری که خود را در گردباد تحول جهان و انسان و جهان‌شناسی و انسان‌شناسی گرفتار می‌یابد و شیوه و قیاس را به هیچ رو در گشودن گرما و زودون مضلات رسا و توانا نمی‌بیند، فریاد پویا کردن سر می‌دهد و به عشق سرفراز کردن و کارگشا دیدن دین، طالب عوض کردن چیزی در جایی می‌شود، بی‌آنکه بدرستی معلوم کند که آن چیز چیست و آن جا کجاست.

(و به عبارت دیگر طالب توانایی شریعت است)^۳

به حال همینکه کسانی به فکر افتادماند که فقه را پویا کنند نشان می‌دهد که پویایی دیربست در ارکان فکشان رخنه کرده است. مگر در میان مجموعه بشریتی که جهان‌شناسی و انسان‌شناسی‌اش در تحول مستمر است و به

فرمان و پستد ما فکر نمی‌کند می‌توان نشست و فهم دینی خود را ثابت نگهداشت؟ نباید گفت کسانی از پویا کردن فهم فقهی و شریعتی جلوگیری می‌کنند. باید گفت کسانی این پویایی موجود را نمی‌خواهند ببینند، فهم‌ها به فرمان کسی حرکت نمی‌کنند تا به فرمانی بایستند. مطهری که چون عاشقان در همین سیل تند افتاده بود چه کرد؟ همان فهم کهن از دین را عرضه می‌کرد؟ اگر این است نه یک مطهری که باید اینک صدها مطهری در میان روحانیان داشته باشیم. بزبان روان و به فارسی ساده و همه کس فهم نوشته بلی. ولی مگر همه همت و تلاش و تخرک وی را می‌توانیم در همین خلاصه کنیه که نثری مصنوع و متکلفانه ندارد؟ آخر زبان روان هم برای القاء فکری است و اگر کسی فکر تازه و زرقی ندارد قالب زبان به چه کار آید؟ تردید نیاید کرد که او می‌خواسته فهم تازه‌یابی از پارمضایی از معارف اسلام بیاورد و این فهم تازه که متلاثرتر با معرفت‌شناسی و جهان‌شناسی نوین بود، مخاطبان را که بدین معارف نوین آشنا بودند، سیراب و کامیاب می‌ساخت، همزبانی در گرو همدلی و همفکری است. و دو کس که هم سخن می‌شوند برای آنست که پیش‌تر همدل و همراز شده‌اند.

مطهری هم به آن فهم تازه دست نیافت مگر وقتی که درجه ذهن را بر روی معارف زاینده و نوشونده معاصر گشود و پس از آنکه دانست و دریافت که جهان‌بینی و انسان‌شناسی نوین چیست دیگر نتوانست معارف دین را چنان بفهمد که پیشتر می‌فهمید، همچنانکه وقتی فلسفه بیشتر خواند، باز هم درک و استنباطش از شریعت عوض شد. همه روشنفکران دینی همین صفت را دارند. تا وقتی آدمی به افکار دیگران به چشم شبهات نظر می‌کند، نه خود طرفی از آن افکار می‌بیند و نه به حل عقل پسند آن شبهات توفیق می‌یابد. باید این معنا را برسمیت شناخت که آدمیان به فرمان و به پسند ما فکر نمی‌کنند و حق و حقیقت هم در انحصار هیچ گروهی و صنفی نیست و خورشید حتی اگر بر سر کسی در گوشه‌ای از جهان طلوع کند هندسه همه دانسته‌های پیشین را عوض خواهد کرد. و زیرگان آنان‌اند که بدین طلوع و غروبها در پهنای معرفت، چشم بدوزند، و روز را از شب باز شناسند، و با بستن چشم شب را بر خود جاودانه نازند. نباید گفت مطهری مثالهای تازه از دانش‌های نوین می‌زد و یا شبهات جدید را به سر پنجه قوت فکر بهتر می‌گشود و می‌زدود. آخر خود شبهه‌شناسی، منوط و متوقف بر دین‌شناسی است. آنکس که شبهات را بشناسد، با داشتن فهمی از دین، چگونه می‌خواهد است و با داشتن فهمی دیگر، همان فکر مبارک است. تابناک. و تازه مگر شبهه‌شناسی خود مرتب بر جهان‌شناسی نوین نیست؟ مگر نباید فهمی نو درآید تا پاریبی از معتقدات را اضافی و خرافی بشمارد و مگر امثال مطهری خرافه‌زدایی نمی‌کردند؟

قوت فکر دیگر چیست؟ چرا باید همه چیز را به «روا نشناسی» بافراذل کرد. و گمان نمود که آنکه از موهبت نبوغ و استعداد موروثی فکر برخوردار باشد بهتر می‌فهمد، آنکه از این دو امر غیراختیاری می‌بهره باشد نهال ذهنش میو کام‌بخش برنخواهد آورد؟ آنکه پیش از همه به آدمی (قوت فکر) می‌بخشد، شوق اوست به بلعیدن دستاوردهای نوشوند بشری و حرمت نهادن به تلاشهای مستمر آدمیان در پرده‌برداری از اسرار جهان و پس، و آنکه از اندیشه دیگران بهره نمی‌گیرد، قوت فکر هم دست او را نمی‌گیرد. نگوییم برویم و سخنان دیگران را بخوانیم تا بدانیم چه می‌گویند و چه می‌اندیشند، و تا جوابشان را بهتر بدیم. بگوییم برویم و حو را بشناسیم تا خود را بهتر بشناسیم. افکار و اسرار و دربابیم، تا به ارتقا بالاتری در خودشناسی صعود کنیم و ت ببینیم خودمان کجا ایستادیم و چه می‌گوییم. تا فکر و فہر خود را بازسازی کنیم. همه مستحاجان هم و بزرگوار یکدیگریم، که غبنی از این بالاتر نیست. (تعارف‌الاشیاء باضدادها بل غیارها)

فهم و معرفت در هر عصری هندسه‌یسی تازه دارد و فہر دینی هم همیشه عصری است. و مطهری یک دیندار عصر بود، شریعتی هم. و دین هرکس فهم اوست از شریعت. همزمانکه علم هرکس فهم اوست از طبیعت. یعنی این دو بزرگ علیرغ تفاوت‌هاشان، خلوص و توانایی اندیشه دینی را در جغرافیای معاصر معرفت بشری می‌شناختند و تعریف می‌کردند.

تاکسی بدین دقیقه راه برده باشد، و تا رشد معرفت دینی، و حرمت آن و شیوه آن برای او بدرستی مفهوم نیفتاده باشد، کجا می تواند «معاصران» را رهبری فکری کند و تاکسی چراغ این عصر نباشد نورش در میان دیگر انوار چه بود و نمودی دارد؟

باید اذعان کرد که نه ادب و نه فلسفه و نه کلام و عرفان ما، هیچکدام به قرار سابق نمانده اند. و همه را قبض و بسطی افتاده است. دیگر چه جای این مدعا که فهم شریعت در بین میان می تواند تحول نیپذیرد و در داد و ستد با آنها، سود و زیان نبرد؟ بازگان معرفت گرچه کالاهای گوناگون می ستاند و می فروشد. یک جا طبیعت شناسی، یک جا انسان شناسی و یک جا دین شناسی، اما سود او در یک جا، سود او در همه جا است.

و اگر در طبیعت شناسی اقبال به وی رو کنند دین شناسی هم بختیار خواهد شد و بالعکس. و این سر نوشت همه بازار گانها در همه دوران هاست.

این همه سخن که از سیلان فهم دینی و تحول شریعت شناسی در میان آوردیم، و آنچه تاکید کردیم که بر (عصری) بودن خلوص دین و فهم شریعت ورزیدیم، و اینکه غور که در رابطه نهانی شعبه های مختلف معرفت کردیم و پیوستگی پویای آنها را باز نمودیم، لا جرم این پرسش مهیب را در ضمیر زیر کان زنده می کند که مگر افقون تاریخ پرستان و افسون هگل مشربان هنوز راهزن و چالاک است که حق و باطل را در پای زمان قربان می کنند و عصر و دوران را بر سرت از عقل و پسران می نشانند و سخن از نسبی و عصری بودن حقیقت و تفصیل در میان می آورند. و از این بالاتر، تحول راجه حق و عبور در استانه شریعت است که بنیادی ثابت دارد و حلال و حرامش لی یوم القیامه بر دوازم است، و آدمیان را به حقایقی ابدی می خواند که غبار هیچ تغییری بر چهره شان نمی نشیند و دست هیچ تطاولی بر آستانه شان نمی ساید.

بلی هگل مشربان در نقد فکر نه به آلت منطق که به ابزار تاریخ متوسل می شوند، و رأی را اگر فرو می تهند نه به فتوای رهان بلکه به دلیل بی مهری دوران است. و مهر ارتجاع و ترقی که بر اندیشه ها می نهند از سر آینده پرستی و برای آنست که جایی برای نقد برهانی باقی نگذارند. چرا که توسل جستن به عقل و برهان را نیز فرزند عصر و دوره خاصی می پندارند و بجای آنکه سخن از درستی یا نادرستی تدبیه می بگویند در بساط تو و کهنه بودنش داد سخن می دهند و به تکاملی بودن یا نبودنش اشارت می کنند و به وت و ضعف در عمل و در تاریخ توسل می جویند و در و راه بر عملی و قبولی و فرهنگ و تمدنی شیطانی را نشسته می بینند که آن قول و عمل را بر دست و دهان قائلان و اعلان جاری می کند. و همه نزاعها را زرگری می دانند، و به آدمیان را که به قیامی نماز می بزنند و از حقیقی دفاع می کنند و به معشوقی عشقی می ورزند، بازچه سلطان عصر و فتون سلطان دهر و مفهوه پنجه مستعصب پرور تاریخ می شمارند و عاقلانه در آن سفیهان نظر می کنند و بر شور و بروش آنان طعن و تمسخر می فرستند که چگونه رشته ردگی دارند و به آزادی فخر می فروشند. داور آنان تاریخ ست نه عقل. که عقل را نیز به فرمان خدای تاریخ گردن دادند. اما این کجا و آن سخن که ما گفتیم کجا؟ سخن ما این بد که فهمهای فلسفی هم آغوشند، و در کهای تجربی راه به می دارند، و اندیشه های منطقی گمانهای یک دایره ماند و فارغ تو بر توی بشری، آینده های درهم تابنده، و رشته های رهم تنیده اند. و از اینرو هر گاه در کارگاه معرفت به سوهان هان، یکی را صیقلی کنند و یا به تسبیح تجریت بسکی را اندازند، و یا به نور مکاشفت جمال تازه می را ببینند، همه هم در سور و عزا و سود و زیان شرکت می جویند و همینکه لمی از کثیر الاضلاع دانش بشری بگردد یا بر آید، هندسه نام آن شکل عوض می شود. این تحولات و تغییرات هم، همه فرمان تجربه و برهان است. و عقل هیچ جا باز نشسته نیست. فکر هیچگاه، قربانی دیو خود کامة تاریخ نشده است. همه خبر بر سر التفات به شرایط فهمها و تغافل از اندیشه هاست. تا مل تاریخی یک دانش، سایر دانشها را در تاراج و انحطاط می پسندد و نمی گذارد و سبب خود صعود کنند، دست بگرازا نیز می گیرد و برمی کشد و چون مفاد جمله ای ازین ن، دیگر شود معنای هر متن دیگر خواهد گشت و:

چون یکی حس در روش بگشاد بند
باقی حس ها همه مبدل شوند
چون ز جو جست از گله یک گوسهند
پس پیاهی جمله زان سو برجهند

تحول شریعت نیز اینک معنای مقبولی می یابد. سخن بر سر افزودن حلالی یا کاستن حرامی یا نسخ آیینی یا مسخ روایتی نیست، آنکه عوض می شود فهم آدمیانست از شریعت، آنکه ثابت می ماند خود شریعت است. و چه کسی می تواند انکار کند که طی تاریخ گذشته همین معارف ثابت، در آینه ادراک متفکران، جلوه های گوناگون نموده است؟ و از این بحر واحد گوهرهای الوان بیرون آوردند، و بر همین خاک پاک، اجناس ریاحین روپانداوند. چرا باید باب این تحول را بسته بدانیم، و فهمهای نو و تجلیات تازه شریعت را ممنوع یا محرم بشماریم؟ حقیقت این است که فهم معنا، محصول یک ترکیب است. ترکیب بیرون و درون. آنکه در تاریخ شریعت رخ داده، و آنکه در متون معارف آمده، شریعت صامت است. (بیرون) اینها وقتی زبان می گشایند که به میهمانی متفکر درآیند و در محفل ذهن او، با میهمانان دیگر همنشین شوند. یعنی با افکار قبلی و معتقدات دیگر وی درآمیزند (درون) درهم سخنی این میهمانان است که گوهر مراد آفتابی می شود، و از تالیف این آب و امهات است که طفل معنا متولد می گردد.

یعنی وقتی متفکری با سخنی روبرو می شود، فهمش از آن سخن محصول همکاری دانسته های پیشین وی با دانسته نوین است.

مگر ندیدماید که فیلسوف از سخنی میوای می چیند و ادیب با فقیه میوه دیگر؟ و از این طبیعی تر و متوقع تر چیست؟ نه فیلسوف در فلسفی فهمیدن سخن، تکلف یا تقصیر می ورزد



اسحاق نیوتون

نه فقیه و ادیب در بهره جویی فقهی و ادبی خویش براه خطا می روند. سه قایل اند که در برابر فاعل واحد ایستادند، و یک نور است که بر سه ماده مختلف می تابد، و یک عنصر است که با عناصر گونه گون ذهنی مخاطبان ترکیب می شود. چرا پاسخها باید یکسان باشد و چرا رنگها، متفاوت نگردد و چرا مضامین مختلف مستفاد نشود؟ اگر خلاف این بودی عجب بودی.

معنا و مدلول یک سخن یا یک حادثه، عصاره می نیست که از آن استخراج می شود. جامه می است که بر تن آن پوشانده می شود و نسبتی است که با دیگر اجزاء مجموعه پیدا می کند. و به همین سبب وقتی جزئی از این افراد (یعنی

سرمايه ذهني و علمي مخاطب قریب کند محصول ترکیب و نسبت اجزاء مجموعه (یعنی معنا و مفاد) نیز فرق خواهد کرد. و علم تاریخ، بر سید تا به شما خبر و گواهی دهد که حوادث صامت تاریخ، درهم سخنی یا مورخان مختلف چگونه به سخن می آیند و چه سخنهای متفاوت می گویند و چهره از از های نوافاش می کنند، و چه جلوه های تازه می نمایند، و افراد و مصداق چه کلی های مختلف می شوند و زیر لواء چه تحلیل ها و تحلیل های گوناگون در می آیند. و در علم فیزیک نظر کنید تا ببینید که طبیعت بی جان و بی زبان را چگونه در ظل نشو و ریهای مختلف، حیاتها و نواهای تازه می بخشند و چسبان از منظر های مختلف در آن نظر می کنند و (منظورهای متفاوت می بیند این نظرگاه، چیزی جز مسند ذهنی و مینای فکری متفکر نیست. و همینکه وی بر مسند دیگری بنشیند و از مبنای و مبنای دیگری در علم و ادب نظر کند، رنگ دیگری بر جهان خواهد زد و بانگ تازه ای از آن خواهد شنید.

از نظر که گفتشان شد مختلف
آن یکی دالش لقب داد آن الف
این نمی بینی که یار پردیار
چونکه با او بدشدی گردد چومار
روی او و خوی او دیگر نشد
او چنان بد جز که از (منظر) نشد
از نظر گامست ای مغز وجود
اختلاف مؤمن و کبر و یهود

لذا نه تنها غم و شادی، و ملال و لذت، برقی ضمیر آدمی است که بر حوادث و اعیان بیرونی می تابند، بلکه در تصویر علمی جهان نیز، آدمی صورتگری می کند و در تزیین و تلوین آن سهمی و حظی دارد.

و نه تنها:

لطف شیر و انگبین عکس دل است
هر خوشی را آن خوش از دل حاصل است
پس بود دل جوهر و عالم عرض
سایه دل کی بود دل را غرض؟
بلکه:

آن شنیدی کاسمانهای سمی
هست عکس مدرکات آدمی
یاده از مامست شدنی ما از او
قالب از ما هست شدنی ما از او
دیده محزون اگر بودی ترا
هر دو عالم بی خطر بودی ترا

به عبت نباید گمان کرد که کیمیاگری در صورت بخشی آدمی، و مشارکتش در اعطای مدلول و مراد، و جامعه دوزیش بر اندام حوادث، در امر ادراک ناب خلل می افکند و خلوص فهم را بی شائبه نسبت مکدر می دارد. مگر می توان هوس کرد که چیزی از مقاومت و مقدمات خود آزاد باشد؟ اگر (ماهیت)، ادراک جز این نباشد و اگر، نصیب من همین باشد که پنهان مهر او ورزم - کنار و بوس و آغوشش بگویم چون نخواهد شد. و اگر به آدمی، حظی جز از وراء حجاب نداده باشند، دیگر چه جای خود دیدن و طمع زدن و عیب جستن و در بساطل گریختن و «طلب روزی نهاده» کردن است؟

یارب آن زاهد خود بین که بهر عیب ندید
دود آهیش در آئینه ادراک انداز

نمی گوئیم که جهان بیرونی در مقام فهم و ادراک نادیده و مغفول می ماند. و آدمی بوله سانه هر چه می پسندد، می دوزد و بر تن شریعت و طبیعت می پوشاند، می گوئیم در مقام القاء تصویر و ایجاد معنی، همه قاعلیت و علیت را به دست جهان بیرون ندادند و حظ او را حد او معین خواهد کرد.

نگوئیم اینکه تاکید و تصلب بر تحول چرا؟ ببندیشیم که این بیان مؤکد یک حق است نه بیان مشدد یک امر. یعنی از نظامات معرفتی نمی طلبیم و بدانها فرمان نمی دهیم که تن به تحول دهند. از آنها خبر می دهیم که تن به تحول می دهند. از یک واکنش ناصواب نیز خود را بر حذر داریم: کسانی گمان می کنند که در برابر چنین توانمند تحول باید حصارهای

استوار ساخت و سرسختانه بر نایب‌نگاهداری فقه پارهای از شریعت و معرفت ابرام ورزید و از سر غم‌خواری حقیقت و ایمان به شریعت باب نو فقهی را بر خود و دیگران بست، و پازویی از مدرکات و مکشوفات را، ابدی و لایتخیر اعلام نمود. و تن به افسون خصم و وسوسه تاریخ نباید داد.

تصور نمی‌کنم که این شیوه مقرون به توفیق باشد. هیچ فیلسوف و عالمی حق ندارد خود به اصولی دل ببندد و آنگاه سادماند پشانه اعلام کند که م‌کسی را فیلسوف نمی‌شناسیم مگر اینکه به این اصول پایبند باشد.

آیندگان خود او را به نافیلسوفی متهم خواهند کرد. فلسفه‌دار مشاجرات است. و هر متفکری پاندازه دیگری حق دارد (مادام که به روش پرهانی ملتزم است) در اصول و فروغ مناقشه کند، و صورت هر قاعده‌ای را به طایفه نقد طعن زند و گردن هر فایده‌ی را به نیغ تشکیک بیاقتند. لکن فیلسوف است که بدین نکته غرضی رقیع تفتن یابد و بدان ایمان آورد که علیرغم آن همه مزاحات و مشاجرات حق‌ها و اصلهایی ثابت خواهد ماند، و درعین مبدل شدن آب جویبار، عکس ماه و اختر برقرار خواهد بود. این ایمان به باب نقد و داروی را خواهد بست نه دست بازسازی و توفهمی را، و به عوض، هم ثبات مطلوب را تأمین خواهد و هم دخالت نامطلوب برای حفظ ثبات را فرو خواهد کوفت، هم کوشش ناقدان را ارج خواهد نهاد و هم شوق کمال‌طلبان و توجوایرا فزونی خواهد بخشید.

بنی ارباب معرفت به جرح و تعدیل آراء یکدیگر مشتغل اند، اما در کنار این قافله غافل جویبار معرفت که جز این جرح و تعدیلها و نقض و ایرامها چیزی نیست، برای خود روان است، و این نهر جاری کشتزار حقیقت، خرمی جاودانه نصیب خواهد برد. مهم آنست که بدانیم دریای حقیقت چنان فراخ است که اینهمه جنگ و نزاع را فرو خواهد خورد، و بر چهره معصومش شکنی و غباری نخواهد نشست، نیتداریم که چراغ حقیقت در توفان کشمکش‌ها فرو خواهد مرد.

ببیندیشیم که برق حقیقت در چکاچاک شمشیرها خواهد درخشید. نزاعها و چون و چراها نه مدفن حقیقت که مولود و مظهر و مسکن آن‌اند، و چون بدین نکته اذعان کنیم، تمام تاریخ معرفت را برنگ و طلعت دیگری خواهیم دید. بلی فقه شریعت از سیلان ناگزیر است و بلکه حیانتش در همین سیلان و جریان است. لکن مؤمنان به شریعت، لاجرم بدین حقیقت قاهر نیز ایمان دارند (و این از ارکان مهم عقیدتی‌ست) که هاضمه شریعت چندان قوی است که همه تحولات را جذب و هضم خواهد کرد. و بی‌آنکه مسموم یا رنجور شود، فر بهر و توانا تر بر سر خواهد آورد. فی‌السواق همین ایمان سبب متافیزیکی‌ست که اهل ایمانرا جسارت رویارویی با علوم و افکار نوین می‌بخشد و دل آنرا آسوده می‌دارد. که معجونی که از فقه شریعت و طبیعت و از تألیف فکر دینی و فلسفی و علمی بر آید، هیچ‌گاه به غلبه باطل میل نخواهد کرد و به هیچ رو راهزن هدایت جویان مشتاق نخواهد گشت و در هیچ صورت، به هضم و هدم شریعت منتهی نخواهد گشت. همچنانکه پیران قرآن که به اعجاز آن ایمان دارند، تردید نمی‌کنند که تا دنیا دنیا است کسی بر آن پیشی نمی‌توان گرفت و سخنی رفیع‌تر و بلکه همنشین آن نمی‌توان آورد. و لذا از ادیبان و عالمان و فیلسوفان و کثرت عدد و قوت اندیشه و سخن‌آنان باکی ندارند و حاجتی نمی‌بینند بدانان توصیه کنند که سخن را کوتاه کنند، و فکر را پرواز بدهید، مبادا رفعت بسیار گیرد و از کلام وحی سبق یبرد و بواقع، هر جا چنان هراسی در دل مؤمنی افتاد می‌باید برایمان خود بترسد که به چنان ترسی گرفتار آمده است.

نگوئیم این بازسازی و توفهمی، نوعی عقب‌نشینی آبرومندانه در برابر هجوم سیل وار اندیشه‌هاست. برخلاف این نوعی هم جوشی و هم‌آوردی فخرمانانه و دوستانه است. فکر مگر غیر از تفکر و فقه مگر غیر از تفقه است. و تفقه و تفکراگر رد و قبول و نقض و ابرام آراء نیست چیست؟ و دینداری مگر غیر از فقه مستمر شریعت است؟ نباید فقه خاصی از شریعت را ابتدا مفروض گرفت و دیگرگون شدن آن را، عقب‌نشینی نامید. هر فقهی که در گرداب دیگرگونه‌ها درافتد و بر آید و هر هیاتی که محصول بازسازیهای مسکور و نوشونده باشد، همان فقه مقبول و معقول شریعت است. نتیجه را قبل از تعبیین

مقدمات نمی‌توان معین کرد. مقدمات ما را به هر جابجاساتند همان نتیجه است. تا تفقه هست و فقه هست، و تا فقه مستمر شریعت هست دیانت باقی است و این فقه السیحه در سیلان است. اینک نوبت آن است که لب و جماع سخنان گذشته را به تلخیص بازگوئیم و به پاره‌ی از اهم پیامدهای آن اشاره کنیم.

اول: جان کلام این است که در آمدن دانسته‌های نوین دانسته‌های پیشین ما را به حال خود نمی‌گذارند و آنگاه را بر نیندازد در معنا و مفاد آنها تصرف می‌کند و (منظر) تازه‌ی به ما، و منظر نوینی به آنها می‌بخشد. پاره‌های مختلف معرفت اعم از علوم انسانی و طبیعی و فلسفی و دینی، همه با هم در تریاط و تفاهاتند، و دائما رو به هم سطحی می‌روند و هر جا فزونی رخ دهد، بر بقیه سرریز می‌کند. و هر جا نیغیری حادث گردد سایرین را هم به تحول وادار خواهد کرد. شریعت امری قدسی و سماوی و جاودانست اما فقه شریعت امریست بشری و خاکی و متغیر، و احکام دیگر معرفت‌های بشری را دارد و مشمول تحول و تکامل مستمر است. این تحول و تکامل، به گراف رخ نمی‌دهد. واز نبوغ و قوت فکر این و آن نشأت نمی‌کند سبب عمده این تحول، تحلیست که در دیگر شؤون واجزاء معرفت انسانی حادث می‌گردد و معرفت دینی را با خود می‌کشد و بحال پیشین باقی نمی‌گذارد. آدمیان مستمر از معارف خویش تعارض زبایی می‌کنند، نه می‌توانند به معرفتی دل ببندند که جهان بیرونی بر ضد آن فتوا می‌دهد و نه می‌توانند با معارفی خو کنند که پاره‌های مختلف آن هم با هم در تعارض‌اند. متفکران نمی‌توانند در علوم انسانی، از یک انسان سخن گویند و در علوم طبیعی از انسانی دیگر و در علوم شرعی از انسان نوع سوم. این سه باید متلائم و متوافق باشند. و هر یک که واژگون شود، دو نوع دیگر را نیز با خود واژگون خواهد کرد. آدمی نمی‌تواند در طبیعت شناسی، آسمان و ابر و ستارگان را بسنجوی بشناسد و در شریعت شناسی بنحو دیگری، و به هر کدام دل بست دیگری را موافق آن معنا و تفسیر خواهد کرد.

این نکته فاخر و فخم سخت محتاج تأمل است که امروزه نه تنها جهان ما عوض شده، که مهم‌تر از آنان جهان‌شناسی ما نیز عوض شده است. و این تحول جهان‌شناسی‌ست که ما را به توفهمیدن دانسته‌های دیگر دعوت و بل‌الزام می‌کند. و این نکته است که در سبز میان سنت‌طلبان و پیوایی خواهان از آن غفلت می‌رود و صرفاً بر تحول جهان بیرون تأکید می‌شود که فی‌المتل چون روابط پول و اجتماعی و بین‌المللی جدید میان آدمیان درافتاده و روابط کهن برافتاده و چهره زنده‌گی می‌شده و تکنولوژی، عالم و آدم را بر صورت خویش ساخته و تولید ماشینی انبوه پا به میدان نهاده و جهان بزرگ، چون یک محله کوچک شده، و مسافات بعیده، به مدد غرش و پرش مرغ آهنین بال هواپیما و جهش الکترونها در رسانه‌ها و ابررساناها کوتاهی گرفته، و دوایر و سازمانهای عظیم ملی و بین‌المللی به فنون تصرف در شئون آدمیان دست گشوده و طبیعت سخاوتمندانه کلید مخازن خویش را در جنگ انسان نهاده و قله کوهها و دل دریاها و اوج آسمانها و عمق بادیها، خوار و رام بنی آدم شده، و خوراک و پوشاک و دارو و مسکن و مرکب و... از جنس ولون دیگر گشته، لاجرم می‌باید فتاوی فقیهان نیز از جنس ولون دیگر شود و پیوایی گیرد و در مسایقه سرعت، از تحول عالم خارج عقب نماند. یعنی اینان بیش از هر چیز بر «مقتضیات زمان» انگشت می‌نهند اما غافل‌اند از اینکه تحول جهان‌شناسی هم از این مقتضیات است.

آنچه در این سبز میان سنت و پویش، مظلوم و مجروح افتاده، این نکته است که نمی‌شود فقه کسی پویا شود اما فقه او از شریعت (یعنی کلام و تفسیر و اخلاق و عرفان) را کد و ساکن بماند و نمی‌شود فقه کسی از شریعت پویا شود اما نسبت آن با دیگر فقه‌ها و معرفت‌های نوشونده بشری تاگی نپذیرد و نوتشود. نمی‌شود کسی بدون آشنایی عمیق با معارف نوین بشری، در این تجدید نسبت موفق گردد. فقه بخش کوچکی از معارف دینی‌ست و در افاده معنی، مستفید از میانی و ارکان و اعتقادات کلامی و اصولی است و تا در کلام و اصول کسی (به معنی وسیع خداشناسی، نفسی‌شناسی، انسان‌شناسی، معرفت‌شناسی...) تحول و تکاملی رخ نماند، فقه او نیز نکانی 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 بروی دریاهای دیگر گشود. تا از التقاء بحر، لؤلؤ و مرجان خارج گردد. یاور نکند که فقهی در حین فقه حکم از عرفان و علوم و فلسفه و... کمک نگیرد. بدون درمیان 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 فقهی عوض نشود جهانش عوض نخواهد شد و تا جهانش عوض نشود، فقهی دست نخواهد خورد.

صرفاً نباید گفت به تحول جهان خارج بنگرید. باید گفت به تحول و تکامل جهان‌شناسی و انسان‌شناسی گروش بسیارید. تا تئورهای کهن از جهان‌شناسی و انسان‌شناسی و معرفت‌شناسی در ذهن باقی است، جهان همچنان برنگ کهن چهره خواهد نمود و تحولات فراخ و فحیمش، چنان توجیه خواهد شد که باز هم با فقه کهن از آن موافق آید مشاهده همواره مصبوغ و مسبوق به تئوری است (یعنی به رنگ تئوری و به ابعاد اوست)، تئوری را باید دگرگون کرد تا هم جهان دگرگون دیده شود و هم راه برای دگرگون کردن آن هموار گردد. سنت‌طلبان اگر فقهشان سنتی است سرش آنست که جهان‌شناسی‌شان، یعنی در کشان از انسان و جامعه و نسبت خدا با انسان و... در کی دیگر و لذا انتظارشان از دین وقفه و... انتظاری دیگرست. آنان صمیمانه در استنباط احکام می‌کوشند اما در حین استنباط، صمیمانه پاره‌های دیگر معلومات خود، یعنی انسان‌شناسی و جامعه‌شناسی‌شان را در میان می‌آورد (و نمی‌توانند نیاورند) و چنین است که نتیجه گاهی چنان غریب و «سنتی» می‌شود.

اگر نزاعی هست در اینجا است و اگر دگرگونی می‌باید در آید، راه و ورودش انجاست. پیوایی خواهان هم تا در جهان بینی و انسان‌شناسی و معرفت‌شناسی با اهل سنت همو



امانوئل کانت

و هماهنگاند (و علی‌الغالب چنین است) و تا این میادی از کان مهم را تنقیح و تصحیح نکرده‌اند، بشی نیست ک نزاعشان بر سر فقه پویا و سنتی نزاعی بی‌حاصل و هم‌آلودست و در این کارزار کار هر دو جناح زار است. نز عارفان و فقیهان، با اهل طریقت و شریعت هم در تار؛ فرهنگ اسلامی، نزاع دو گونه جهان‌بینی بود، نزاع بر سر د نوع درک از خدا و نبی و نسبت خدا و انسان بود، نه نزا مطامع و منافع و یا نزاع بر سر اصل دینداری، درین باره ب هم سخن خواهیم گفت.

دوم: میان معرفت دینی و معرفت‌های علمی و فلسفی عرفانی، دیالوگی مستمر برقرار است، و همه درهم می‌تابند یکدیگر را معنا و جلا می‌بخشند می‌بخشند، و همواره یقم نخستین که در دل می‌نشیند، پرتو شک ما یقین را بر دین معارف می‌افکند، لذا معارف بشری هم در پرتو معارف دینی یقین بدانها می‌توانند مضمون و معنای تازه‌ای یابند، ب اینهمه، آنکه عقلا و عملاً مقدم است، و نخست در می‌آید

جغرافیای معرفت را نقش می‌کند معارف بشری است. یعنی آدمی ابتدا باید تصویری از عالم و آدم را داشته باشد تا نبی را بتواند در آن بگنجاند (یعنی جهان‌بینی بشری اجازه ورود و جواز اعتبار جهان‌بینی دینی را صادر می‌کند نه به عکس). ابتدا تصویری از عالم و نظم و تعریفی از حسن و قبح می‌یابد در میان باشد. «نبی را بتوان نیکو و عادلانه خواند (یعنی دین عادلانه است نه اینکه عدل دینی است) و ابتدا آدمی باید چنان شناخته شود که محتاج انبیاء گردد و ابتدا باید معلوم شود که ساختمان انسان چه اوصافی را واجد است تا وصف فطری و انسانی برای دین صادق آید (ابتدا از دین می‌خواهیم انسانی باشد و سپس از انسان می‌طلبیم که دیندار باشد). عقل که تکلیف فوق طاعت را تفسیح می‌کند و از دین می‌خواهد که آدمی کش و انسان ستیز نباشد، حد این طاعت را هم خود باید معلوم کند. یعنی انسان‌شناسی (از جمله: روانشناسی، جامعه‌شناسی، فیزیولوژی، علولالانس فلسفی و...) که معرفتی بشریست باید نخست درآید، و تفصیلاً وصف «طاقات»های بشری را در عرصه‌های مختلف زندگی باز نماید، تا انسانی‌بودن (یا نبودن) دین آشکار گردد. تا معلوم نباشد غرض از عدل چیست (آنهم تفصیلاً نه اجمالاً و نه با کلی‌گویی‌هایی چون عدل عبارتست از وضع هر چیز در موضع خود، نمی‌توان عدلانه بودن دین را معنا و اثبات کرد. و بهر رو تا آدمی مبانی جهان‌شناسی و انسان‌شناسی خود را قبلاً و مستقلاً و تفصیلاً منقح و مدون نکرده باشد، طرفی از معارف دینی نخواهد بست. لیکن آن مبانی خود در تحول و سیلان‌اند. و تصور آدمی چه در علم و چه در فلسفه، مستمراً از انسان و جهان عوض می‌شود. لذا در نسبت با آن و در داد و ستد با آن فهم و تصویر آدمی از دیانت و نبوت هم تحول خواهد پذیرفت.

هیچ فهم دینی بدون نسبت با جهان‌بینی قبلی و مستقل دیندار نگون نمی‌یابد. و هیچ فهم دینی هم، بسا تحول آن جهان‌بینی، بقرار سابق نمی‌ماند. لذا اگر فتوای عرب بوی عرب بدهد و فتوای عجم بوی عجم، جای شگفتی نیست؟ این سخن بدین معناست که بدون اجتهاد در اصول (به معنی عام کلام و جهان‌شناسی و...) اجتهاد در فروع، مسیر و موفق نیست و برتری ندارد و آدمی بی‌منا و منظر، نمی‌تواند در دین نظر کند (و نمی‌کند). و بدون تنقیح منظر، نظر سود ندارد. و تا باب تحول در مبادی گشود نشود به مسائل هم دست نخواهد خورد. از این رو آن بی‌مهری و بل جفایی که در حوزه‌های دینی علمی ما به علوم و معارف جدید بشری رفته و می‌رود، سخت ناموجه و اسفانگیز می‌نماید. بطوریکه گاهی دفاع از دین کاملاً رنگ دفاع از جهان‌بینی و انسان‌شناسی کهن را بخود می‌گیرد. گویی دین جز در آن جغرافیا نمی‌روید و نمی‌ماند. نه علم تاریخ (که مدخل و بل مدرسه انسان‌شناسی است) قدر دارد و بر صدر می‌نشیند نه از طبیعت‌شناسی و انسان‌شناسی و جامعه‌شناسی و معرفت‌شناسی نوین در آنجا خبری است. و هنوز که هنوزست علم اخلاق را بر مبنای روان‌شناسی قدما تدریس می‌کنند.

نحیر در کلام و عرفان و تفسیر هم شرط تسفقه و دین‌شناسی دانسته نمی‌شود. بطوریکه کسیکه کفایه را چهارلا بلد است گاهی در معنی کردن آیهایی درنگ می‌کند و او را حاجت به مراجعه به تفسیر می‌افتد.^۵

چنین گمان رفته است که گویی مهمترین علمی که به کار فقیهان می‌کاید علم منورم اصول است. آنهم علمی که یک اجتهاد فلسفی علامه طباطبایی، معظم مسائل آنرا مبتلا به آفت خلط اعتبار به حقیقت می‌داند.^۶ کمتر به این نکته توجه می‌رود که در ک خود را از جامعه و انسان و تاریخ هم نباید نو کرد و بهر روی باید با اجمالی به تفصیل درآورد و برای آنها حظی از مدخلیت در فهم دین قائل شد. دانستن اینها هم درست مانند علم اصول، مقدمه اجتهاد صحیح و عصری است. نسان شناسی و جهان‌شناسی و علم تاریخ، نه از موضوعات‌اند، نه از مسائل نه از مقتضیات زندگی جدید و نه از جنس مباحث موجود در علم اصول رایج (که منطقی و ظریفه شناسی است)، بلکه از مبادی بسعیده لازم برای فهم شریعت (ولذا فهم فقهی)‌اند. و بدون جریان و درمان این کاستی مگر می‌تواند: ینی سرفراز و کارگشا و حکومتی انسان نواز و کارآمد، خداپسند داشت؟ و مگر مدیریت علمی جامعه، جز با شناخت علمی جامعه و انسان و تصرف علمی در جامعه و انسان مسیر موفق است؟

سوم: آدمی با داشتن تصویری خاص از عالم و آدم جا را بر دین می‌گشاید، که خود تصویری خاص از عالم و آدم دارد. کشف تفصیلی این دو تصویر، و آشنا کردن و آشتی دادن آندو با هم، و معنا و کمال و فسر بهی بخشیدن بهر دو از هر دو، و نو کردن و توفهمیدن هر دو، کار صعب و واجب روشنفکران دینی است.

بر خلاف زعم تاریخ پرستان که هر جا دیوی موهوم بنام تاریخ را در کار می‌بینند که اندیشه‌ی را در ذهنی و سخنی را بر دهانی می‌نهد، و علی‌رغم گفته آنان که روشنفکری را نقیض مطلق دینداری می‌دانند، و بدون اینکه نزاع بر سر واژه‌ها را جدی و کار ساز بدانیم، می‌توانیم میان عالمان دینی و روشنفکران دینی تمایزی روشن قائل بشویم. عالمان دینی آنانند که با تصویر دین از عالم و آدم آشنانند، اما به تصویر پیشین خود از عالم و آدم و تحول تاریخی آن و نسبت آن با تصویر دینی و تأثیر آن در معنا و مفاد بخشیدن به تصویر دینی و نو کردن آن، الشفات چندانی ندارند. و اصولاً از کشاکش میان آن دو تصویر، تصویر روشن و آگاهی اجمالی یا تفصیلی ندارند.

اما، روشنفکران دینی، که از بیرون به این دو تصویر می‌نگرند، هم بوجود آن دو هم به همافزونی‌شان واقف و ناظرند. و هم نسبت‌های متغیر میان آندو را مستمراً کشف و دنبال می‌کنند. و لذا دینداری روشنفکران بر حسب نسبت امتزاج و نوع آن در تصویر متفاوتست. سر آنکه ما از شریعتی و عطهری یاد کردیم همین بود که هر دو را می‌توان روشنفکر دینی دانست، صرفاً بدین دلیل که از بیرون در دین نظر می‌کردند و می‌خواستند دین را در جغرافیای وسیع‌تر معرفت بشری بنهند و ببینند. اما در ک هریک از این جغرافیا و نتیجه‌ی که هر کدام پیدان رسید در چه بود، داستان دیگریست. مهم این است که دین، تکلیف، اسانت، عاشورا، خاتمت و... برای آنان معنای دیگری یافته بود. چرا که از انسان، تاریخ، معرفت و هستی تصویر دیگر برگرفته بودند.

در تصویر روشنفکران غیردینی از جهان، دین نمی‌گنجد. هرهری مذهب و پناه گردان بسیاری هم هستند که نمی‌فهمند دنیا چیست و نه می‌دانند چرا دین ندارند. از انصاف با دور نیتیم، یاره‌ی از روشنفکران که در تاریخ معاصر ما نسبت بدین بی‌مهری ورزیدند، نه از سر کیته بسا دیانت بود، بیشتر از آن رو بود که دیانتی که بدانان عرضه می‌شد، صورتی زیبا و نمکین نداشت. در اوان مشروطیت که سیل معارف غربی در دیار ما جاری شد، و فلسفه و علم و حقوق و سیاست آنان، اذهان نوجوان و مشتاقان را بر کرد و همگان را بهتی و حیرتی مهیب در گرفت، و خود باختگی و تمکین‌ها القاء و تلقین شد، درست وقتی بود که پیکر تفکر دینی به رنجوری و بیماری بسیار مبتلا بود. جز چند ادب فقهی از آن چه مانده بود که دل زیر کان را برآید؟ نه اقتصاد مدون، نه سیاست مدون، نه حکمت گره‌گشا و نه پویایی کارساز داشت، و از جهان معاصر خود تقریباً هیچ نمی‌دانست و دیگر چه جای توقع بود که مشتغلان به حکمت و ادب، اندیشه‌های آراسته و تزئین کرده و حق و باطل بهم آمیخته فرنگ را وا گذارند و دل به چند رای مشوش و ادب خشک ببندند؟ آن نه توطئه تاریخ بود نه مقتضای وجود موهومی بنام غرب، بلکه لازمه رویارویی توانمندان و ناتوانان بود. هم از سر انصاف باید سیاستگذار روشنفکران دین دوست باشیم که باب دیالوگ میان معرفت دینی و معرفت بشری را گشودند، و سد هائل و حایل میان آندو را به دلیری تمام برکنند و راه (عصری) کردن معرفت دینی را به واماندگان دوراهی الحاد و دیانت و انمودند. ما امروز بیش از هر وقت دیگر نیازمند این گونه دلیران و دل‌سیرها هستیم.

چهارم: نه مراد ما دورویی کردن حقیقت است و نه منظور از ترابط افهام و تفاهم معارف، برگرفتن خام‌اندیشانه و تقلدانده رای از سرزمینی است و تممیم صوری و شکلی آن به سرزمینهای دیگر. سخن ما در باره تکامل فهم ما از حقیقت است. و ذوبطون بودن معارف دین را، آشکار و تفسیر می‌کند، و سر این توبیرتویی را باز می‌نماید و روش رسیدن به پاره‌ی بی‌ظنون را نیز نشان می‌دهد و دست عقل پارسا را در گشودن اسرار دین باز می‌کند و نسبت عقل و دین را نیز باز می‌نماید، که نسبت میان معرفت بشری و معرفت دینی است و معنایی جز این ندارد. مراد این نیست که فی‌المثل، بسپیم که در

مکانیک سخن از نسبت می‌رود و آنگاه سر آن شویم که بر همه چیز و من جمله اخلاق و حقیقت نسبی است (چنانکه گفت‌اند) سخن ما نسبی با چنین خردیه‌ها ندارد. مطلب این است که اگر فی‌المثل طبیعت و انسان سر تازه‌ی بی‌اسرار خود را چه در مکانیک و چه در روانشناسی، آشکار کنند معنا و مفاد دانش‌های پیشین... را در طبیعت‌شناسی و انسان‌شناسی خود را با آن موزون خواهند کرد، و همه بیکار دیگر غریبال خواهند شد. همچون عالم اجسام که اگر جسمی به حرکت افتد جمیع اجسام دیگر نسبت به او، سکون یا حرکت تازه خواهند یافت. ببندید که کشف اصالت وجود چه بر سر فلسفه آورد. غریبالی شد که همه آراء پیشین بر آن گذشتند و آنها که ماندند تازه معنی دیگر گرفتند. (عرض) ماند از مراتب وجود جوهر شد. (کلی طبیعی) نماند چرا که اسم دیگر ماهیت مفروض بود. در حرکت بر سر فیل مقوله، صدر نشین مقولات و جنبانده جواهر گشت در علم طبیعی، قسبل‌ها، این نفرین‌شدگان مدفون در گل، از وقتی کشف شدند آنقدر وسوسه کردند و آنقدر دانشمندان را به جای گشودن برای توجیه وجود خود خواندند، تا همه آن علم را در گون کردند. و دلاویز مردی را به ابداع نظریه تحول انواع واداشتند که از اهم افتخاراتش این بود که به فسیل‌ها جایی طبیعی و معنایی معقول داده است.

فسبل‌ها از آن پس، نه تنها از بی‌جانی بی‌معنایی و متروک و مغفول بودن درآمدند که زیارت‌گاه طبیعت کایان و الهام‌بخش جانورشناسان شدند. و هر جا کسی به سفر دراز طبیعت می‌رفت از راهنمای این سگسوارهای خاموش و مروج و متروک مدد می‌جست و بی‌نور چراغ آنها قدم به قدم بر نمی‌توانست گرفت. امروز هم مگر می‌تواند کسی تراکم و تعارض یقین‌ها و وسیل مکانیک بشری و ساختمان قوای ادراکی و نحوه حصول معرفت، و کیفیت رسوخ عقاید در ذهن، و اصناف بازیگرهای عناصر بیرون و عواطف درون، و تصرف آنها در عقل و سرعت تحول جهان و جهان‌شناسی بشر را کماحقه بدانند و بشناسند و باز هم در معنی کفر و ایمان نظر تاریخی را ندارد و همچنان بدبیلان ذهنهای راکد و بی‌مساله بگردد و ایمان را صرفاً در میان خفتگان و چشم ناگشودگان طلب کند؟ و از ذهن بشر معاصر که کلافه ضدها سوال و لگد کوب دهها اشکال، و فرسوده اصناف مکاتب و دل‌برده انواع مذاهب خبری نیست، و ایمان را در دخور و ی ندادن و مناسب یا ی تعریف کند؟ و کافی است کسی در علم کلام، مجاز و کنایه گفتن را در کلام باری مجاز نداند تا آخرت را پر از کودکان پیر (یومایجعل الولدان شیبا- المزمّل) و دنیا را پر از دیوارهای صاحب اراده ببیند (فوجدا قیها جدراا یبرد ان ینفص- الکف) و آنکه مجاز را روا می‌شمارد بودن آنها را (که منطفا از جنس دروغ است) نه باطل می‌داند نه هزل و نه لغو و همچنان به لا ینالیا باطل من بین یدیه، و انه لقول فصل و ماهو بالهزل، ایمان دارد. چنین است که رازی را که در جایی بر کسی باز شود، بابی‌ست که از هزار باب دیگر گشوده می‌گردد. همچنانکه اعتقاد به هویت اصیل (نه اعتباری) برای جامعه معانی پاره‌ی از آیات را نزد کسانی دگرگون کرده است، و باب علم جدی را بر روی آنان گشوده است.

پنجم: گمان ندارم که طالبان حقیقت و یقین از این سخنان رنجبه شوند. آنان که علم و ادراک را، علم و ادراک نمی‌دانند مگر اینکه پرده از جمال ماهیات بردارد، لاجرم اهل شکیب و تحمل نیز هستند و بخود چنین گمان نمی‌برند و وعده نمی‌دهند که به کمترین کوششی تیر همت بر هدف مراد صابت کنند و به مشوقه گریز یا به حجله بخت درآید. اینجا هم غم فراق، و رنج هجران، و دل‌درد یا افکندن و دیده دریا کردن‌ها دارد و تا عاشق صبور، از سنگلاخ بیادیه‌ها نگذرد و جور هزاران رقیب را نکشد، کجا امید وصال می‌تواند داشت؟ آدمیان هنوز که هنوز است ماهیت آب را، که از آب خوردن ساده‌تر است! بدام ادراک نیفکنده‌اند، چه جای توقع است که آنها را که از سنگ سخت‌ترند، مثل آب رام و نرم کنند؟ بلی همی نزاغها و مناقشات برای رسیدن به حقیقت است، اما چه کسی می‌داند که کی و در غرقه کدام نیک‌بخت این آفتاب طلوع خواهد کرد؟ دست از طلب یقین بر نداریم، اما کود کانه نینداریم که آن گوهر را ارزان به قرصی نان می‌دهند. همه را پای شوق در جاده آن کعبه است و همه را نماز عشق بسوی آن قله است و اگر خیال آن وصال نیند خار میفلان کجا چون حریر می‌نمود؟ و مگر جز این است که مشعل چهره از پس کفر زلف می‌آید؟

کفر زلفش ره دین میزد و آن سنگین دل
در پیش مشعلی از چهره برافروخته بود
گرچه می‌گفت که زارت بکشم می‌دیدم
که نهانش نظری با من دل سوخته بود.

ششم: از فهم نوشونده شریعت و مترابط با معارف بشری
فهمی را مراد می‌کنیم که مضبوط و روشمند باشد و از سر
تدبر و خضوع نسبت به موازین و رجوع به منابع راستین بدست
آمده باشد. همچنانکه فهمی را از طبیعت و هستی منظور
داریم که به شیوه‌های علمی و فلسفی مقبول و مسلم حاصل
شده باشد. نه بوله‌های و بلفظ‌های نیل‌مذگان و
تأویلات و دل به تشبیهات سپردن کج‌دلان و نورسیدگان.
شیوه‌ی در این نیست که شریعت را متخصصانه باید فهمید.
سخن در این است که درک صاحب‌نظرانه از انسان و تاریخ و
طبیعت و جامعه در فهم تخصص‌شده شریعت، مؤثر و مطلوب
است و فهم التقاط و مذموم، فهمی است نافع از هر دو مقوله.
روی سخن ما با آنان است که خلوص و توانایی شریعت را باهم
فضیلت را باهم می‌آمیزند. سخن ما این است که مجموع انسان
و قرآن و طبیعت و شریعت بر روی هم یک کتاب است که بعضی
آن بعضی دیگر را تفسیر می‌کند و حقیقت‌پسیری است
ذو‌اعضاء که هر عضو اعضا دیگر را قائم و سالم نگه
می‌دارد. در یک پاره ازین کتاب خیره ماندن، و از نظاره در
پارهای دیگر روی گرداندن، درک همان پاره را نیز تیره
می‌کند، و به تغذیه و درمان و شناخت یک عضو مشغول بودن،
و از عضوهای دیگر غفلت ورزیدن، در حیات و سلامت همان
عضو نیز خلل می‌افکند. امروزه از شناختن انسان و جامعه و
طبیعت بر 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 روئیده
باشد نه مطلوب است و نه مسموع و نه مشروع. فقیه و
اسلام‌شناس عصر خود بودن، هنر و فضیلت است... و «عصر»
با رفعت دانش و تجربه معرفتی و نوع جهان‌شناسی آن تعریف
می‌شود نه با تقویم سال شمار.

جوهای معارف به یکدیگر پیوسته‌اند و همه از دریاهای
بزرگ حقیقت، جاری می‌شوند. و آنکه اوصاف دریا را
می‌شناسد، در شناختن اوصاف جوی، عاجز نخواهد ماند.
جوی شناسی را از دریا شناسی آغاز کنیم که راه راستین
همین است. جدول معرفت بشری، که ستونهای قائم واقعی
دارد، یک جا حل می‌شود. و ستونهای آن یکدیگر را تصحیح و
تکمیل می‌کنند. اینک که ارتباط معارف و تلازم افهام بشری
مکشوف تر از هر وقت دیگر است، عیب و غبنی بزرگتر ازین
نیست که آدمی همچنان بر جمود و بی‌خبری خویش نام
خلوص بنهد. و از خوف غرقه شدن در دریا راه جوی را (به
عبث) بر دریا ببندد. تلاطم دریای معرفت دیرپست که آغاز
شده و زیرکان آنانند که با این تلاطم تفاهم کنند.

چیست کاندلر گوزه کاندلر نهر نیست؟
چیست اندر خانه کاندلر شهر نیست
خم که از دریا درو راهی بود

پیش او جیحونها زانو ز ند
گرچه صد چون من ندارد تاب بحر
لیک من نشکیم از غرقاب بحر
آب دریا را اگر نتوان کشید
هم بقدر تشنگی باید چشید
نی ز دریا ترس و نه از موج و کف
چون شنیدی تو خطاب لاتخف
سوی دریا عزم کن زین آب گیر
بحر جوو ترک این گرداب گیر.
همچو مستسقی گز آیش سیر نیست
بر هر آنچه یافتی بالله مایست
بی نهایت حضرت تست این بارگاه
صدر را بگذار، صدر توست راه.

هفتم: احتیاج ما در این مقال چنین خلاصه می‌شود:
الف: انکار نمی‌توان کرد که فهم از شریعت در تحولی

مستمر بوده است. این واقعیت را با سرکشیدن به دانش‌هایی
چون عرفان و کلام و تفسیر وقفه می‌توان دید و ادعان نمود.

ب: هر فهم نو، بر دو رکن معرفتی بنا می‌شود: رکن
بیرونی و رکن درونی. رکن بیرونی معلومات تازمایی است که
پا به سرای ذهن می‌گذارد و رکن درونی، سرمایه‌ها و
اندوخته‌های علمی پیشین شخصی عالم است. معاضدت و
مزاوجت این دو رکن درک جدیدی را نصیب آدمی می‌کند و
مریم روح، باهر نفخته تازه‌ای آستن مسیح نوینی گردد.
ج: میانی و معارف اصلی شریعت، یعنی متون دینی
تاریخ زندگی و سیر و سنن اولیا دین‌اموری تابناکند و آنچه
تحول می‌یابد فهم (روش‌مند و مضبوط) از آنهاست. یعنی
استنباطات فقهی و تفسیری و تحلیلهای تاریخی و اجتماعی.
د: این تحول فهمها و استنباطها و تحلیل‌ها، لاجرم
مستند به رکن درونی یعنی اندوخته‌های معرفتی (غیر دینی)
عالمان است. و چون این اندوخته‌ها در تحول و تکامل مستمر
است. آن فهمها هم متحول و متکامل می‌شود. (و چه راه
دیگری برای تکامل فهم دینی متصور است) بهمین سبب
اختلاف فهمها از شریعت امری است طبیعی و انسانی.
ه: فهم دین تنها دربرخورد با مسأله‌ها و مقتضیات
زندگی عصر جدید، نو نمی‌شود. جهان جدید ما را فقط
با مسأله‌های (عملی) جدید روبرو نمی‌کند. بلکه با مبانی جدید
هم ما را تغذیه می‌کند. و لذا عصری شدن دین، به معنی حل
مسائل مستحدثه نیست. بلکه به معنای هماهنگ شدن فهم
دینی با دیگر فهمها و معرفتها و میانی عصرست.

و. از نو کردن و نوشتن این اندوخته‌های بشری و آن
فهمهای دینی گزیر و گریزی نیست. چرا که پاره‌های
مختلف معارف، در قبض و یسط یکدیگر مؤثرند، و هیچ
دانشی، از تحولات حادث در دانش دیگر، مصون و بی‌نصیب
نمی‌ماند.

ز: همواره فهم شریعت به میانی بیرون از شریعت و فهم
فقهی به میانی بیرون از فقه (کلام و انسان‌شناسی و...)،
مستند و مسبوق است. این امر اختیاری نیست، گرچه می‌تواند
آگاهانه یا ناآگاهانه باشد. روشنفکران آنانند که بدین حقیقت
آگاه‌اند و در عصری کردن فهم دینی خود می‌کوشند.

ح: تحلیل یادشده در باب نحوه و سر تکامل معرفت دینی
را می‌توان بدل به برنامه‌ی تحقیقاتی نمود. و آن اینک
می‌توان درآراء تفسیری و فقهی مفسران و فقیهان نظر کرد، و
سراختلاف آنها را در اختلاف آراء و مبادی انسان‌شناسی،
طبیعت‌شناسی و خداشناسی‌شان (رکن درونی) جستجو
نمود.

ط: نظریه یادشده در باب تکامل معرفت دینی، مفهوم
روشنفکر دینی، احیاء دینی و بازسازی تفکر مذهبی را نیز به
روشنی تصویر می‌کند.

معرفت دینی را در اثر مسائل مستحدثه عملی، نوعی
دیگر از قبض و یسط می‌افتد که درمقال دیگر از آن سخن
خواهیم گفت. بوم‌الله تعالی.

یادداشت‌ها:

1. هماهنگ شدن پاره‌های مختلف معرفت، به معنی برداشته شدن
حائل‌های منطقی میان آنها نیست، علم تجربی و فلسفه و اخلاق،
هم‌چنان متطابق رابطه منطقی بایکدیگر ندارند و یکی از دیگری
متولد نمی‌شود. هماهنگی آنها به معنی مندرج شدن آنها تحت
نظریه واحد معرفت شناختی است.
2. طبیعی بودن حرکت جمعی آدمیان در بستر تاریخ را، مبسوطاً در
مقاله «تاریخ باموزیه»، آورده‌ام و بر آن احتجاج کرده‌ام. نگاه
کنید به کتاب «تفرج صنع»، عبد‌الکریم سروش، ۱۳۶۷،
انتشارات سروش
3. شرح کشاکش مستمر خلوص طلبی و توانایی پسندی در دین را در
مقاله «شریعتی و بازسازی فکر دینی» آورده‌ام. به یادنامه استاد
محمد تقی شریعتی، انتشارات دانشگاه مشهد، ۱۳۶۶، مراجعه
شود.
4. تعبیرات مأخوذ از شهید بزرگوار مرتضی مطهری است.
5. نگاه کنید به روش رئالیسم، مقاله ادراکات اعتباری و شروح مرحوم
مطهری.

را با خواسته‌های فطرت واحکام عقل (تجربی و فلسفی) سازگار آورند و هیچ یک را دریای دیگری قربانی نکنند و آدمی را در آینده دین و دین را در آینده آدمی بنگرند، و تصویری از عالم و آدم برگزینند که دین را با تصویرش از عالم و آدم در خود جای دهد و باطمینان و ایمان به هاضمه توانای شریعت، با یافته‌های عقل و حس بشری، نه خصوصیت که ملاطفت و رزق و پابهای تکامل علم و فلسفه، علم عقاید خویش را تکامل بخشد.

هم منطقی (یعنی معرفت دقیق به نحوه ارتباط اندیشه‌ها به هم) و هم تاریخ (یعنی علم استقرایی به سرگذشت معارف دینی و غیر دینی) بر صحت تبیین ماگواهی می‌دهد و گمان نگارنده این است که کافیت کسی در نحوه تکون و تکامل معلومات شخصی خویش نظر دقیق کند، و تحولات آنرا از سر موشکافی و انصاف، تحقیق نماید، تا صدق این تبیین بر او آشکار گردد. حجاب ستیری که حاجب رویت این حقیقت فاخر است این است که ما در نحوه رشد معرفت، تأمل جدی نکرده‌ایم، و اغلب بر این گمان باطلیم که دانش آدمی نودهای است از دانها و خبر منی است از خوشه‌ها و مخلوطی است از عناصر گوته‌گون، که با ورود دانها و خوشه‌های بعدی حبه و وزنش افزونتر، و لذا آدمی عالم‌تر می‌گردد، یعنی بیشتر به صدق و کذب واحدهای معلومات خود اندیشیده‌ایم و تأثیر این واحدها بر یکدیگر را به جد ننگریسته‌ایم. اما عالم‌تر شدن براساسی به چنین آسان است و نه چنین ارزان، و علم بیشتر معادل معلومات بیشتر نیست، بلی، بیشتر دانستن (به معنای افزوده شدن شماره معلومات آدمی) یکی از معانی عقل و عالم‌تر شدن است، اما نه تنها راه آن است و نه تنها معنای آن. معلومات پسین بر معلومات پیشین فقط افزوده نمی‌شوند، بلکه با آنها تر کب هم می‌شوند، و در آنها دیگر گونی پندید می‌آورند و بر آنها اثر می‌گذارند و کسوت تازه می‌پوشانند و بدانها شخصیت نو می‌بخشند. کسی که سالها فلسفه خواند، اما با علم تجربی چنانکه باید آشنا نیست، شناختش از همان فلسفه نیز ناقص است. و عالمان تجربی هم همه وجود و حیثیات دانش خود را نمی‌شناسند مگر اینکه با نوع دیگری از جهان شناسی و طبیعت شناسی آشنا شوند. نه فقط اعداد بت شناخت یکدیگر مدد می‌رسانند که اغیار هم در عرصه تحقیق یار یکدیگرند، یعنی معرفت علمی - تجربی که نه ضد فلسف بلکه غیر آن است، فیلسوفان را در درک بهتر مدعیات خود بی‌گمان راهنمایی خواهد نمود، و به همین سبب فلسفه مابعدالطبیعه ماکه دیرست از طبیعت شناسی علمی به دور افتاده نه خود زیان دیده، و در قریبش اش نقصان افتاده، ک فیلسوفان نیز از این باب زیان کرده‌اند، و چهرة فلسفه را چنانکه باید، گشوده و شستشو کرده، ندیده‌اند.

باری تصرف و تأثیر آگاهی‌های پسین در آگاهی‌های پیشین، از سه قسم بیرون نیست.

- الف. اثبات و تأیید
- ب. رد و ابطال
- ج. تنگ و فراخ کردن دایره معنا و دلالت، و بسا دگرگون کردن آن.

تأیید و ابطال، کارمستمر حکیمان و عالمان تجربی است و علم‌آموزان و حکمت‌اندوزان چندان با اثباتها و ابطالها معرفتی‌انسان دارند که خوف آن است که مثال آوردن موجد ملال افزودن گردد:

داروین برای استحکام نظریه خویش حاجت به عمر ۳۰ میلیون ساله برای زمین داشت. کشف ساعتها رادیواکتیو در صخره‌های زمین، این عمر را ایک از ۴ میلیارد سال بالاتر نشانده است و لذا قرض وی را تأیید کرده است اختلالات حرکتی سیاره عطارد را هیچ حیل نیوتونی درمار نمی‌توانست کرد، و همه رفوگرانی که در حوزه نظام نیوتونی مطالب رفوی این پارگی بودند ناکام ماندند. نظریه اینشتاین و بطلان نظریه نیوتونی فتواداد و نظام نوی را به جای آن نشاند. حکیمان حوزه صدرالدین شیرازی، امروزه اصاله ماهیت را از رای مردودی می‌شمارند. فیلسوفان اثالیستیک کثیری از مدعیات فیلسوفان مابعدالطبیعه را بسی معنا می‌شمردند. کسی که امروزه در موزه‌های زمین‌شناسی جهان پارستگی از سنگهای کره ماه را به چشم سرمی‌بیند بر خرمن‌ها بحث و نزاع پیشینان لبخند می‌زند که ماه را گر کامل، همنشین زهره و مشتری، و گردنده به دور خورشید، ا

می‌شوند، و هر کس به عزم احضار حق و ابطال باطل برمی‌خیزد، و مخالفان از یکدیگر کناره می‌گیرند و موافقان به یکدیگر می‌پیوندند، و کوهها از کتب و ادله و احتجاجات سر بر می‌کشند، و هر قومی، قوم دیگر را گمراه و نادان می‌شمارد، و بانگهای تکفیر و تفسیق بلند می‌گردد، و فریادهای لم ولا نسلم به گوش فلک می‌رسد، و خصوصت‌ها و تضادهای نو از خصوصت‌ها و تضادهای کهن می‌زاید و صدق سخن حضرت حق چون آفتاب می‌درخشد که لا یزالون مختلفین...

اما معرفت دینی که یک بازی عقلانی محترم است، نه تنها از این مشاجرات آسیب نمی‌بیند که فربه می‌شود، و این دشمنی‌ها نه فقط آنرا نمی‌کشند که بدان حیات می‌بخشند، و ویراستی این بازی که هویتی جز همین مشاجرات مخلصانه



مرحوم علامه طباطبایی

ورقابت‌های حق طلبانه ندارد مگر می‌تواند بی‌رقابت این دو گروه رقیب، بازم گرم بماند؟ و یا اصلاً بازی باشد؟

روز و شب ظاهر دوفض دشمن اند
لیک هر دو یک حقیقت می‌تند
هر یکی خواهان دگر راه‌چو خویش
از بی تکمیل فعلی و کار خویش

دین‌شناسی و توجه به رشد معرفت دینی، دینداران را به ترک مواضع و معتقدات خویش و فرار از میدان جنگ، و بر آمیختن حق و باطل و بی مهری نسبت به حقیقت و نسبی دانستن آن دعوت نمی‌کند. آخر باید دینی و معتقداتی بماند تا دین‌شناسی متولد گردد. دین‌شناسان نمی‌گویند که پیروان ادیان در برابر نظریه داروین آرای مختلف اظهار کنند، آنان چون می‌بینند که علمای دین آرای مختلف اظهار کرده‌اند، در پی کاوش در این معنی برمی‌آیند که معرفت دینی بشری چگونه چیزی است که چنین احوالی دارد، و چرا مستعد پذیرفتن چنین تحولاتی است. اگر تحول یاتکامل نسبت یاسکون یا مطلقیتی هست همه در فهم شریعت و معرفت دینی است، نه در ایمان، و نه در خود شریعت، و نه در دعوت دین شناسان.

اما رکن دوم:

رکن دوم مقام تبیین است، یعنی بیان علت. سخن ما در این مقام این بود که فهم شریعت مستقل از فهم طبیعت نیست. و آدمیان در تفسیر وحی همه شخصیت خود را در میان می‌آورند، و چون به پارهای از حقایق می‌نگرند، پارهای دیگر را متروک نمی‌نهند، و به درکها و دریافت‌های ناسازگار، رضایت نمی‌دهند، و دینداریشان با جهان شناسی‌شان به دو راه دور شونده نمی‌روند، و هر چه نصیب کسی از دانشهای بشری افزون‌تر باشد، حظ او از درک وحی الهی نیز کاملتر خواهد بود، و قبض و یسط و رنجوری و فربهی که در معرفت دینی می‌افتد، محصول مستقیم قبض و یسطی است که معارف دیگر را نصیب می‌گردد و آدمیان که به داعی فطرت و الزام خرد روی به دین گردانند، همواره می‌گویند تا معرفت دینی

عامدانه هیچ کس نیست، بلکه پی‌آمد بشری بودن و جمعی بودن معرفت دینی است. دین قدسی و رفیع که از مرتبه لایحه الا المظهرین، نزول یافت و پایین آمد، و به آدمیان عرضه شد، غبار بشریت بشر بر آن نشست، و مضایق نشأت ماده آنرا محبوس کرد و مقتدر به اقدار طبیعت گشت و قافله زمان نیز با دورتر کردن آیندگان از کانون وحی، چشم آنان را در دیدن حقایق ناب و دریدن حجاب احتجاج ناکام نهاد، و عقول و اذهان نیز به اقتضای کنجکاوی، و به پیروی از فرمان وحی، در زمین و زمان سیر کرد و عبرت‌های تازه آموخت و در اندیشه‌های تازه رفت و فلسفه‌های نو بنیاد کرد، و دریچه‌های تازه از افق معنا و نشأت باطن بر دلها گشوده گشت و فسحت دیار قدس و رایحه روضه رضوان بیشتر مشهود و محسوس افتاد و عرفان عارفان رفیرتر و دلگشاستر شد، و اینها همه آدمیان را مهیا کرد تا هر روز به چشمی دیگر در جمال شریعت بنگرند و هر صبح گلی تازه از بستان دیانت بچینند، بگردیم از جمل ناپاکان و تحریف محرمان که گرچه به تیره کردن آب زلال خوبار، هدایت، و گل اندود کردن آفتاب شریعت، همت گماشتند اما پایبند به اله الا آن یتیم نوره ولو کره الکافرون.

بجاست که سه امر در هم تنیده را برای وضوح مراد خویش، از هم جدا کنیم:

نخست، ایمان به آیین دینی، ایمان از احوال روحی است نه از افکار ذهنی و سخن ما در افکار و معارف است، نه در احوال و اوصاف روانی، ایمانها همه از یک جنس‌اند. آن معتقدانند که ناهمگون و ناسازگارند. ایمان و یقین یک مؤمن مسیحی به دین خویش یا ایمان و یقین یک مسلم به اسلام، تفاوتی ندارد. هر دو آمادهاست تا فداکارانه در راه عقیده خویش جان ببازند و پیر کهنسال تاریخ از جنگهای دینی و صلیبی، داستانهای بسیار به یاد دارد.

دوم، ارکان و اصول و فروع دینی نازل بر نبی، اینها عین شریعت‌اند و اموری هستند قدسی و آسمانی، و هدیت خدای مهربان‌اند برای هدایت آدمیان. و جلوه اسم رحیم و هادی و منعم پروردگارند. و هیچ آفریده از آنها بی‌نیاز نیست، و در عین کمال و تمامیت‌اند یعنی موافق با غرض شارع‌اند و بهرهای از هدایت را که او می‌خواسته افاده می‌کنند. و هیچ جزه لازمی از آنها غایب نیست. اصول و فروع آیین‌ها با یکدیگر متفاوت‌اند، و خداوند جهان در هر عصری، پیروی از شریعتی را از مردم خواسته است، شریعت در این مقام با تکوین سازگار است و هر دو، چه طبیعت و چه شریعت، ساکنان یک ایوان و ستارگان یک کهکشان‌اند. سخن ما ناظر به این مقام هم نیست.

سوم، فهم اصول و مبانی و ارکان و فروع دین، همه سخن ما در اینجا است. اینجا است که غبار بشریت بر دین می‌نشیند (و نمی‌تواند ننشیند) و اینجا است که کمال و نقص در فهم دین روی می‌نماید، و اینجا است که قرفه‌ها و تحله‌ها پدید می‌آید و تعارض با علم تجربی و فلسفه عقلی در اینجا رخ می‌دهد و کافر و مؤمن (به معنی فقهی آن) در این بستر متولد می‌گردند، و این است آنچه معرفت دینی خوانده می‌شود که امری است بشری و انسانی و همه نشانه‌های بشری بودن را با خود دارد، یعنی رشد تدریجی می‌یابد، و خصوصت خیزاست و ظن و یقین‌ندان‌تعلق می‌گیرد، و محتاج شستشو و پیرایش مداوم است، و با دیگر اصناف و فنون معرفتی داد و ستد دارد، و موطئن ذهن و ضمیر آدمیان است، و شدت و ضعف و تیرگی و زلالی می‌پذیرد، و متفکران و احیایران و مصلحان دینی همه در این عرصه ظهور می‌کنند، و هر یک بر حسب تعصیبی که از علم دوران و حظی که از معرفت دارند و بر حسب حساسیتی که به مشکلات بیرونی می‌ورزند و به میزان قدر و مرتبتی که برای ارکان و اصول مختلف شریعت قائلند، معرفت دینی را بازسازی ویژه می‌کنند و بر ماده آن صورت تازه‌ای می‌پوشانند.

قدست و کمال و وحدت شریعت، ضامن این نیست که فهم آدمیان از شریعت هم قدسی و کامل و واحد باشد. اگر دین برای آدمیان است او هم انسانی و فطری است، و وقتی به دست انسانها افتد، و در هاضمه ذهن آنان جای گیرد احکام معارف بشری بر آن جاری می‌شود و در میان دیگر معارف می‌نشیند، و از این پس است که دوستی‌ها و دشمنی‌ها ظاهر

جنس اثر و بدون کون و فساد می‌شمرده‌اند. و میان عالم تحت‌القرم و عالم فوق‌القرم تمایز مطلق قائل بودند و حرکات افلاک را نه برای زیر نشانیان بلکه به شوق مبادی عالیه گمان می‌کردند و این حرکات را حلقه‌ای رابط حادث و قدیم می‌پنداشتند. و به طبعی (نه قسری) بودندشان باور داشتند، و آنها را صاحب نفوس فلکی می‌شمردند. و سمع و بصر و شم و ذوق را در کواکب متحد می‌پنداشتند. همین یک قطعه سنگ سر همه آن اباطیل را که به هم پیوسته بودند و هر یک دیگری را مدد می‌رساندند شکسته است.

از آن طرف وقتی دموکریوس و بعدها گاستدی و نیوتن، نظریه ذری بودن ماده را پیش نهادند کجا می‌دانستند که روزگاری خواهد رسید که آن نظریه انبوهی از مشکلات فروخته علمی را خواهد گشود و دانشی به عظمت شیمی نوین بنا خواهد نهاد که ساختمان ذراتی سلکولهای حیات آفرین RNA و DNA و آنزیمهای چون انسولین و پپسین و داروهای چون استریدین و دی‌زی‌تالین را آفتابی خواهد کرد و به مدد همان نظریه، خون و شیر و رنگ و قند و الماس و طلا مصنوعی خواهند ساخت و با آفریدن هریک از این پدیدارهای نوظهور، مسهر تأبیدی در پای آن نظریه خواهند نهاد.

پیداست که اثبات و ابطال دو شیوه منطقی است و نمونه‌های مثبت و مبطل، نسبت منطقی با حق و باطل دارند و از این رو، پیرایه شدن مستمر پارای از معلومات پیشین از طریق کشف خطاهای و یا برگشته شدن پارای از آنها به مدد مؤیدات بعدی، امری است محقق و منطقی و غیر قابل انکار و ذکر نمونه‌های تاریخی فقط برای تذکر است نه اثبات استقرایی آن.

اما همین نمونه‌ها که به تأیید یا نفی مدعایی حکم می‌دهند، و حتی نمونه‌هایی که ظاهراً حکمی نمی‌دهند و بر کنار می‌نشینند، علاوه بر تأیید و نفی و یا سکوت کار دیگر هم می‌کنند و آن تصرف در معنا و دلالت مدعیات معلومات پیشین است. و همین نسبت است که بیشترین تحول را در فهم دینی پدید می‌آورد و مدعای بزرگ ما نیز همین است که سر عوض شدن معرفت دینی (عوض شدنی که یک واقعیت است و نفسی نیست) جز این نیست که آگاهی تازه‌ای اعم از مثبت یا مبطل پایی طرف که در جای دیگر حاصل می‌شود، آگاهی‌های پیشین را به حال خود نمی‌گذارد، و اگر آنها را نشکند و برنیزدازد، باری هندسه آنها را عوض می‌کند و چهره دیگری به آنها می‌بخشد و طبقه و مقوله آنها را دگرگون می‌سازد و رنگ تازه‌ای به آنها می‌زند. یعنی از ترکیب معلوم نوین با معلومات پیشین، مرکب تازه‌ای حاصل می‌شود و این ترکیب شدن را نه‌بایستی و لذا آن مرکب‌ها را ثبات شخصیتی نیست.

دیالوگ مستمر میان معارف گونه‌گون بشری (و از جمله معرفت دینی) و پاسخ دادنشان به تحولات حاصل در یکدیگر و شرکشان در سور و سامان هم، و هم سطح و هماهنگ شدن مستمر آنها و بطور خلاصه، هویت جمعی داشتن دانش بشری، امری است که هم منطقی و هم استقرایی قابل تأیید است. اما منطقاً از آنجا که تن به تناقض نمی‌توان داد، کشف حادتهای که نقیض مدعای پیشین باشد، عالمان را وامی‌دارد که یا دست از آن مدعا بکشند یا در آن مدعا چندان دست برند که دیگر از آن بلیه آسیب نپذیرد، و در هر دو حال، تن به تحولی در مجموعه دانش بدهند. این نقیض‌ها همواره مستقیم و آشکار نیستند، گاهی سالها و بل قرن‌ها می‌گذرد و دانش مهجوری نکتاتی آشکار می‌گردد که به چند واسطه حلال مدعایی را در دانش دیگری روشن می‌سازد. و اگر ظاهر وحی با کشفی علمی یا فلسفی تعارض یافت، لاجرم یا ظاهر را باید رها کرد و یا در علم و فلسفه به چشم نبردید گرفت.

از موارد تعارض که بگذریم و به یافته‌های مؤید یا بی‌طرف که برسیم، باز هم منطق به ما می‌آموزد که بی‌طرف‌ها هم بی‌طرف نیستند و فهم امروزین ما از امور همیشه منتظر است ببیند که آینده چه می‌گوید.

آگاهی‌های حصولی، که اخبار از جهان درون و بیرون‌اند، و طرف قضایای حملی (سلبی و ایجابی) ریخته می‌شوند که شکل کلی الف با است (یا نیست) را دارند. قضایای حملی، حادال با عکس نقیض خویش‌اند یعنی الف با است معادل

است با (غیر با غیر الف) است. معادل بودن این دو لازمه‌اش این است که نفی یکی معادل نفی دیگری، اثبات یکی معادل اثبات دیگری و تأیید یکی معادل تأیید دیگری باشد و چون چنین است امور ظاهراً نامربوط مربوط از آب در خواهند آمد و هر یکی سبب است و معادل است با «هر غیر سببی غیر بر آب است» و ما هر چه بر آب سبب بیشتر بینیم ظن ما به محبت قضیه نخست بیشتر می‌شود. اما چون «بر گهای سبز» که مؤید قضیه نخست‌اند مؤید قضیه دوم «هر غیر سببی غیر بر آب است» نیز هستند، لذا بر گهای سبز مؤید این‌اند که گاوها زردند و گلهای سرخ‌اند و کیوتران سپیدند و زاغ‌ها سیاه‌اند (گاو زرد و گل سرخ، نه بر گاند و نه سبز یعنی غیر سبز غیر بر گاند) و بالعکس گل‌های سرخ هم مؤید اینند که بر گهای سبزند و به زبان ساده‌تر، قضایایی که در علوم مختلف به تأیید و یا اثبات می‌رسند، بخوبی نهان، با یکدیگر مرتبط‌اند، و قوت و ضعفشان به یکدیگر اثر می‌رساند و مدعایی که در علمی به تأیید رسیده، نهایتاً به سایر علوم خدمت خواهد کرد. از دیدگاه علتی هم که به عالم نظر کنیم چنین است. سبب شدن بر آب سرخ شدن گل و زرد شدن گاو و سپید شدن کیوتر و سیاه شدن زاغ و شور بودن نمک و شیرین بودن شکر صد در صد مرتبط است.

از آن طرف، آنچه امروزه مصداق یک مفهوم کلی می‌یابیم و آنرا در طبقاتی و مقولهای خاص می‌گنجانیم، امری است مستعجل و ناپایدار و همواره امکان دارد که آینده ما را از حکم خود، پشیمان کند.

چنان اگر مانند سال دوفصل باشد و اگر ما تاکنون در فصلی از جهان زیسته باشیم و اوصاف فصول دیگر را ندانیم، با ورود به فصل بعدی همه احکام پیشینمان را پس خواهیم گرفت. اگر فصل تابستان قرن‌ها دوام یابد و قرن‌ها سبب سبز و آب‌ها مایع باشند. حکم به «آب مایع است» و «سبزه سبز است» طبیعی می‌نماید. اما رفتن از تابستان به زمستان، خواب ما را بر می‌شوراند تا مفهوم کلی دیگری را بر سبزه و آب تطبیق کنیم. یعنی در زمستان می‌فهمیم که نباید ساختمان جهان را و معرفت تجربی را فصلی دانست. نه نهایی و از آب و سبز و... در کنارهای پیدا خواهیم کرد و خواهیم فهمید که همان سبزی مقدمه زرد شدن بوده است یعنی سبزه، سبب زرد شونده است و از حکم به اینکه میعان مقتضای طبع آب است دست خواهیم کشید و الخ... و به قول مولانا، این چشم بیدار و بینای معرفت:

سبزه‌ها گویند ما سبز از خودیم
شاد و خندانیم و بس زیبا خدیم
فصل تابستان بگوید گای ارم
خویش را ببیند چون من بگذرم

و به طور خلاصه آنچه بعداً می‌فهمیم یا مبطل و یا مؤید معلومات گذشته ماست و یا اگر نسبت به آنها ظاهراً بی‌طرف است در هر حال در معلومات پیشین ما مؤثر می‌افتد و آنها را محکم تر و یا سست‌تر می‌کند و یا ما را به سطح بالاتری از فهم، (در حذر از تناقض) ارتقاء می‌دهد. اینها همه نسبت‌ها و احکام منطقی است و ذکرشان برای آن است که طالبان حجت را سیراب کند. گرچه اگر کسی در همین یک جمله دقت کند که گاهی می‌گوید «فلان سخن به عقل من جور در نمی‌آید»، یا «از این سخن تعجب می‌کنم»، در خواهد یافت که معلومات پیشین تا چه حد مجال معلومات آینده را تحدید می‌کنند و معلومات آینده چه قدر معلومات پیشین را به اضطراب می‌افکنند. همه سخن این است که ترکیب این دو دسته معلومات پسین و پیشین، همواره آشکار و مستقیم نیست. و وقتی به لوازم معرفت‌ها درنگیم، ظرایف امر آشکار خواهد شد. ضمن نمونه‌های تاریخی، استقرایی که اینک می‌آوریم پارای از این نازکی‌ها و نهانی‌ها روی خواهند نمود:

الف. ابتدا دکارت و سپس اولر دریافتند که در بسیاری از چند وجهی‌های منظم و نامنظم فرمول زیر صادق است. (وجه = F یا E = راس) $V - E + F = 2$ اولر این فرمول را در هرم، منشور و احجام دیگر آزمود و حتی نیمه برهانی بر صدق آن ارائه کرد اما رفته رفته، نمونه‌های خلاف کشف و ظاهر گردید و حیل‌های هندس‌دانان برای حفظ آن فرمول و دگرگون کردن و یا دقت بخشیدن به تعریف چند وجهی هم فزونی گرفت. اولین شعله خلاف را زمین‌شناسان در افکنند. لوی لیه به‌طور جداگانه

و هسل ۵ ریاضی‌دان به راهنمایی پیکت بلورشناس بلورهای یافتند همچون بلور مکعب شکل سولفور سرب که در بلور فلوئورور کلسم محاط شده بود. چنین چندوجهی‌ای دیگر از آن فرمول پیروی نمی‌کرد و از این جا بود که ریاضی‌دانان در مراد از «چند وجهی» تأمل بیشتر کردند و گفتند: مراد از چند وجهی، سطحی است مرکب از چند کثیرالاضلاع و بدین ترتیب آن احجام میان‌تهی را از دایره مصادیق فرمول خارج کردند. اما این هم دوام چندان نیاورد و معلوم شد که دو چند وجهی که در یک پال یا در یک راس مشترک باشند باز هم بدان فرمول وفا نمی‌کنند. گفتند چطور است اصلاً از جیسی را چند وجهی بنامیم که از فرمول اولر پیروی کند.

(بالتز R. BLTZER دهده این پیشنهاد بود) اما این پیشنهاد نزاع را به هزینه‌تهی کردن آن فرمول از هر گونه محتوا، حل می‌کرد. نمونه خلاف بعدی، چند وجهی سنارهای بر جسته بود که برای حل آن تعریف تازه چند وجهی چنین از آب درآمد. سیستمی از پالها که اولاً هر دو پال در یک راس تلاقی کنند و ثانیاً جز در رأس تلاقی نکنند. اما این هم با کشف مکعب‌هایی که از این سر تا آن سرشان سوراخ باشد، ویران گردید به چند وجهی «ساده» متوسل شدند اما مکعبی نیست بر مکعبی بزرگتر آنرا ابطال می‌کرد به چند وجهی محذب روی آوردند، اما استوانه با آن نمی‌ساخت و داستان به نحو شگفت‌انگیزی ادامه یافت. از میان درس‌های نیکویی که لا کاتوش مسوخ و فیلسوف ریاضی از ایسن داستان شگفت‌انگیز تاریخ علم می‌گرفت یکی این بود که: «وقتی نمونه‌های ناقص ظاهر می‌شوند بحث درباره تعاریف و پیشنهاد تعاریف تازه بالا می‌گیرد» و این یا به عمیق‌تر شدن فهم و تفصیل یافتن علم اجمالی نخستین می‌انجامد و یا به برانداختن تئوری پیشین و پیش نهادن فرضیه‌ای نوین و یا به مذاقه در باب مفروضات نهان بحث، و آنها را پیش کشیدن و رو آوردن و در آنها چون و چقا را داشتن و مسلم بودن آنها را رامخدوش نمودن. یعنی محققان تازه در می‌یابند که چیزی را که گویی می‌شناختند چه نهانی‌ها دارد و همان را که فهمیده بودند باید «بهنند».

ب. کشف اختلالاتی در حرکات سیاره مشتری، و سرپیچی آن از قوانین نیوتونی، نقض آشکاری برای مکانیک نیوتونی بود. دانشمندان بایاد اصول نیوتون را وامی‌نهادند و یادست به تعمیر و رولوی اصول می‌بردند. و انهادن اصول نیوتون با آن همه استحکام و جلال، جسارت بسیار و مسخر کن توانا می‌خواست. لذا یکی از مفروضات نظام وی را، یعنی هفت سیاره داشتن نظام شمسی را مورد تردید قرار دادند و وجود سیاره هشتم نامکشوفی را (همان که بعدها نام نپتون به خود گرفت) گمان زدند و آن را موجب اختلال حرکت سیاره مشتری شمردند. ارساد نجومی این گمان را تأیید کرد، و نظام نیوتونی بارفوی مختصری از آسیب آن نقض، جان سالم به در برد. سیاره نهم منظومه شمسی به نام پلوتون نیز، به همین شیوه کشف گردید. بایقایی نظام نیوتونی و توقیفش در کشف سیارای جدید، نه تنها دانش نجومی بشرافزون گردید، بلکه علم نیوتونی و اصول و مبانی و روش‌های آن بیش از پیش دلها و عقلها را تسخیر کرد، و الگو و اسوای شد برای هر علم دیگری و دانشمندان مؤمن‌تر شدند که جای پای نیوتون پانهاون واز مشرب وی پیروی کردن، ضامن توفیق است. و آن نقض و رفع آن، نه تنها علم نیوتونی را فریتر کرد، که به همه محققان دیگر نسخه داد که در تحقیق خود ودر کشف اسرار انسانی و طبیعی، از این راه بروید ودر جهان و انسان چنین نظر کنید و «غایت» را به دور افکنید و عسل را همیشه از جنس ساده متحرک ببینارید و ادله نیوتونی در اثبات خدا باور کنید ودر موارد تعارض میان علم نیوتونی و کتاب دینی، بجانب علم استوار و مؤید را بگیرید و کتاب را تاویل کنید و...

بندیشدی که اگر علم نیوتونی با آن نقض بر افتاده بود، نه بر آن علم که بر سایر علوم چه می‌رفت و چه الگوها که عوض نمی‌شد و چه پژوهش‌ها که صورت و غایت دیگر نمی‌گرفت و چه زلزله‌ها و وولوها در وجودان علمی بشر که نمی‌افتاد و... آن هویت جمعی علمی که از آن نام می‌بردیم همین جا چهره می‌نماید.

ج. گالیله دیندار سخت آزرده بود که اکتشافات نوین نجومی با ظاهر یا صی پارای از آبات ثورات ناسازگار افتاده است. نه علم را می‌توانست رها کند نه دین را به تناقض هم که خشنود نمی‌توانست بود. ناچار فتح باب تازه کرد و از دین تفسیری تازه داد و گفت: «دین آمده است برای اینکه بگوید

چگونه به آسمان (بهشت) می‌توان رفت نه اینستکه آسمانها چگونه می‌روند. یعنی سختانی که در کتاب مقدس در باب رفتن آسمانها (حرکت سیارات) آمده نسبت به هدف اصلی دین فرعی است و جذبی نباید گرفته شود و تعارضش با علم نباید خاطری را بیازارد و یا خردمندی را از عبودیت بازدارد. و اسقف بلارمین در نامه به دوستش اسقف فوسکاریتی، که در تأیید نجوم کپرنیکی کتابی نوشته بود، نوشت که تاکنون دلیلی بر یقینی بودن حرکت زمین در فاصلاتی بسیار دور از خورشید به دور خورشید نیافته است و شورای ترانت نیز در تفسیری اجماعی که از کتاب داده سکون زمین را قطعی گرفته است با این همه اگر برهان حرکت زمین را مسلم دارد، با نهایت احتیاط به تأویل کتاب دست نخواهد برد و اعلام خواهد کرد که آن قطعات از کتاب را تاکنون بدرستی «نمی‌فهمیده» است.^{۱۲} پیردوتم، فیلسوف علم و فیزیکدان قرن نوزدهم و بیستم فرانسه بر گالیله طعن می‌زد که چرا با کلیسا در افتاد اگر گالیله فیزیک آسمان و زمین را ایزاری و غیره واقع‌نما می‌انگاشت؟^{۱۳} تعارض از بن برکنده می‌شد، یعنی دومی که گفت علم را باید تأویل کرد نه صحایف مقدسه را. این واکنش‌ها، و علی‌الخصوص سخن بلارمین، که پس از کشف تناقض می‌فهمیم که چیزی را قبلاً بدرستی، «نمی‌فهمیده‌ایم»، همه حاکی از آن است که چون به تناقض رضایت نمی‌توان داد با کشف آن باید چیزی را درجایی عوض کرد و این عوض کردن، نه لزوماً به طرد یکی از دو نقیض بلکه بیشتر، به ارتقای فهم و کشف اقیای تو در تفسیر متن منتهی



خواهد شد. و به هر حال تغییر فهمی درجایی را در پی خواهد آورد یا تغییر فهم ماهیت علم و یا فهم ماهیت شریعت و یا هر دو.

از تذکار این نکته نگفتم که به این روشها و اظهار نظرها، نباید به چشم یک «حیلة موضعی» برای علاج یک «زخم استثنایی» نگریست. این روشها استراتژیک‌اند، یعنی وقتی در یک جا فتوا به «نهمیدن» دادند در را برای نهمیدن‌های دیگر باز کردند و این سؤالات‌های مهیب را در انداختند که اصولاً چه می‌توان فهمید و چه نمی‌توان؟ و اصلاً روش صحیح فهمیدن چیست؟ معنی در گرو چیست؟ و کدام دسته از محتویات کتاب دین، مهمتر از دسته‌های دیگر است و به تعبیر هگل کدام ذاتا از آن دین است و کدام بالعرض؟ و انتظار ما از دین چیست؟ آیا برای آموختن نجوم به دین رو می‌آوریم یا برای تحصیل سعادت؟ و به معنومات بیرون دین چه قدر باید تکیه کنیم؟ حد مجاز تأویل چیست؟ تحول فهم دین با اصل دینداری منافات دارد یا نه؟ چه تفسیری از دین باید داد که با تحول فهمش و داد و ستد مستمرش با معارف دیگر سازگار باشد؟ آیا در موارد بروز تعارض به دین دست بزنیم یا به علم؟ آیا نباید علم‌شناسی و معرفت‌شناسی روشنی داشته باشیم تا همه بجا بر نهج واحد سیر کنیم؟ و از این قبیل.

به عبارت دیگر، آنکه می‌گوید حاضر است اعلام کند که در پرتو کشف علمی تازه‌ای، فهم تازه‌ای از کتاب نصیبت شده

است. به همه سؤالات یادشده اجمالاً یا تفصیلاً پاسخ داده است و آن پاسخها رفته رفته در دستگاه فکری وی، آشکار خواهد شد، یعنی فهمی از دین را بر گرفته است که با فهم پیشین تفاوت دارد. و این فهم رفتار فکری را در مواجهات بعدی وی با وحی و شریعت سامان خواهد داد.

د. در آیه ۲۷۶ سوره بقره آمده است که: «وَأَنَّا كَرِهْنَا مَن يُخْرِجُنَا عَنْ دِينِنَا أَوْ يَكُونُ عَلَيْنَا دِينُ الْيَوْمِ» (و ما را نپسندیدیم آنکه کسی که ما را از دین ما بیرون ببرد یا دین امروز بر ما باشد). در آیه ۲۷۷ سوره بقره آمده است که: «وَأَنَّا كَرِهْنَا مَن يُكَلِّمُ الْفِتْيَانَ فِی الدِّینِ» (و ما را نپسندیدیم آنکه کسی که با جوانان در دین سخن بگوید). در آیه ۲۷۸ سوره بقره آمده است که: «وَأَنَّا كَرِهْنَا مَن يُكَلِّمُ الْفِتْيَانَ فِی الدِّینِ» (و ما را نپسندیدیم آنکه کسی که با جوانان در دین سخن بگوید). در آیه ۲۷۹ سوره بقره آمده است که: «وَأَنَّا كَرِهْنَا مَن يُكَلِّمُ الْفِتْيَانَ فِی الدِّینِ» (و ما را نپسندیدیم آنکه کسی که با جوانان در دین سخن بگوید).

بهرسم چرا مرحوم طالقانی در تفسیر این آیه، چنین احتمالاتی را در میان آورده است؟ مگر دیوانه شدن در اثر من شیطان معنی صریح و یا صحیحی ندارد؟ چه چیز ایشان را الزام کرده است که بگوید قرآن در این جا، به زبان اعراب سخن گفته و یا پند از آنان مآشات و مسامحه ورزیده است؟ چرا از علم جدید کمک گرفته و به تأثیر میکربها اشارت کرده است؟ شک نیست که اینجا یک علت بیشتر ندارد و آن هماهنگ کردن فهم دینی خویش با فرهنگ روزگار است. آخر کسی که معتقد شده است که مصروع یا دیوانه شدن، دلایل

مادی (انگلی، دارویی، مغزی، ارثی و...) دارد، چگونه می‌تواند این اعتقاد خود را نادیده بگیرد، و بدان تعارض رضا دهد؟ یا باید شیطان را به معنی میکرب بگیرد و یا باید بگوید این اقوال در مآشات با فرهنگ اعراب خرافه‌پرست روزگار نزول وحی صادر شده است. اما چنین قولی، هم چنان که آورده‌ام، مبین یک استراتژیست و به همین جا محصور نمی‌ماند. ایشان باید در معنی صدق و کذب و جد و جد و حسن و قبح نیز تجدیدنظر کنند. و بودن این معانی در قرآن را علی‌رغم منافاتش با واقع، هم جذبی هم صادق و هم نیکو بدانند. و نیز باید مفهوم (به زبان قوم بودن) قرآن را وسیع‌تر بگیرند و «مطابق فرهنگ قوم» بودن را به جای آن بنشانند یعنی معنی «عربی» بودن قرآن را وسعت بخشند. و نیز اجازه دهند که همین شیوه، در داستانهای تاریخی و مطالب علمی دیگر قرآن هم به کار بسته شود، و هر جا منافاتی ظاهری با یافته‌های متن بشری پیدا کرد، بسدین روش رفع تعارض گردد. و این امر را نقضی در دین نشمارند، بلکه بر آن باشند که برای ادای مقصود و بیان غرض، جایز است که از دروغها و خرافه‌ها هم کمک گرفته شود. (و فی‌الواقع مرحوم طالقانی در تفسیر بعضی از داستانهای قرآن به همین راه رفتاند) یعنی چنان تفسیری که ایشان از این آیه آورده است، جز از چنین مفروضاتی بر نمی‌آید. و اگر این مبادی را به آن آیه نیفزائیم، آن معانی را استفاده نمی‌توانیم کرد. و اینها هم البته صادقاته و صمیمانه و مفسرانه انجام پذیرفته و هیچ قصد تحریفی در کتاب الهی در کار نبوده است. نیز باید توجه کرد که کار ایشان تأویل نیست بلکه دادن اصلی است برای حل مشکلات تفسیری در هنگام تعارض با واقع و آن اصل این است که می‌توان گفت قرآن همچنان که به زبان عربی آمده، در قالب فرهنگ و معتقدات (صحیح یا خرافی) اعراب هم جای گرفته و لذا جستجوی معنی صحیح برای پاره‌هایی از آن واجب نیست. غرض را باید گرفت و از تطبیق جزء به جزء آیات با حقیقت باید چشم‌پوشی کرد. اما اهل تأویل، همیشه تأویل را برای رفع تعارضها در میان نمی‌آورند. آنان بنا بر مشرب مختلف خویش، معانی دیگری را در شریعت جستجو می‌کردند. در وضو گرفتن یا غسل کردن بواطنی می‌دیدند و به عزم و وصول به بواطن، ترک ظواهر می‌گفتند.

شیوه مرحوم طالقانی در میان پارامی از مفسران جدید اهل سنت نیز مقبول و متبوع افتاده است. و مرحوم علامه طباطبایی در مواضعی از تفسیر خویش واز جمله در تفسیر همین آیه مربوط به ربا بر آنان طعن زده‌اند و گفته‌اند که لازمه این قول، این است که قرآن را حاوی لغو و باطل بدانیم. در حالی که خود قرآن می‌گوید (إِنَّ لِقَوْلٍ فَضْلًا وَمَا بِالْهَزْلِ) «نه

با این همه خود مرحوم طباطبایی، از نظر گاه فلسفی، همه مجازها و استعاره‌ها و ادراکات اعتباری را دروغ (جذبی و غیر لغو) می‌شمارند. و قرآن را هم پیراسته از مجازات و اعتباریات

نمی‌دانند. یعنی ایشان هم، با حفظ نظر گاه فلسفی خویش باید از «کذب و باطل»، یا از «قبح کذب و باطل» تنفس تازه‌ای بدهند تا در آراشان ناسازگاری پدید نیاید و قرآن نه متضمن هزل و باطل نگردد.

به علاوه مرحوم طباطبایی، خود اولاً گفته‌اند که آنچه از بر آن دلالت دارد بیش از این نیست که دست کم بعضی از دیوانگی مستند به مس جن است و ثانیاً استناد جنون به علل چون شیطان، موجب ابطال علل طبیعی نیست بلکه آن عا غیر طبیعی بالاترود طول علل طبیعی اند که در عرض آنها می‌بینیم که مشکل تعارض با علم طبیعی در این جابجاییها چند قاعده فلسفی حل شده است و آن اینکه اولاً اصل علیت، جهان جاری است. ثانیاً علل طولی و پلکانی داریم. ثالثاً عا غیر مادی جانشین علل مادی و طبیعی نمی‌شوند و فقه می‌تواند در آن واحد مستند به هر دو باشد و لذا آیه را با چنان فهمید که معنی نفی علل طبیعی یامس مادی و مستند شیطان را ندهد. این معنی تازه، البته معنی بلندی است، اما فهمی است که در سایه آن اصول فلسفی (که جزو معتقدا علامه طباطبایی بوده و به هیچ وجه ضروری دین نیست) پند آمده است. نفی علیت در جهان (دست کم به شیوه اشاعری یا پذیرفتن علل طولی و اصلاً غیر قابل فهم و تصور دانستن و قائل به دخالت مستقیم موجودات غیر مادی در عالم بود (مانند تئوری از متکلمان و بایه موجودات مادی و مفارقی یوا نبودن ویر و ابلیس و ملک را، بر خلاف حکیمان ماده لعل دانستن (باز به شیوه کثیری از متکلمان و محدثان) همه بیا می‌شود که آن آیه چنان که مرحوم طباطبایی می‌خواهد مع

سخن ما در این مقام سخن معرفت شناسانه است و با تعیین حقانیت و با بطلان آرای این مفسران نمی‌گردد، معرفت دینی هم رای این یا آن مفسر نیست، ما بیش از این نمی‌گوییم که آن آیه وقتی با مفروضات و مسلمات خاص پیشین ترکیب شود، معنای خاصی می‌دهد و یا مفروض دیگر معنای دیگر و آدمی در هر حال از داشتن مفروض ناگزیر است. چیزی که هست گاهی، اشتراک در مسلمات مفروضات با دیگران موجب می‌شود که آن مسلمات، نه بمانند، و مخالفان خدمتی که می‌کنند آفتابی کردن نهانی‌هاست. بیفزاییم که به هیچ وجه مسلمات علامه طباطبایی همین چند اصل آشکار که مذکور افتاد نبست ایشان لازم در معرفت‌شناسی هم اصولی را مفروض گرفته‌اند و آن اینکه فی‌المثل آدمی می‌تواند (بر خلاف ر کانت) فلسفه مابعدالطبیعه بنا کند و در آن، آرای را به ط قطع و یقین به اثبات برساند. و اینستکه آرای مابعدالطبی «بامعنی» است نه بی‌معنی (به زعم بعضی فیلسوفان آنالک جدید) و لذا کافی است کسی کانتی گردد، یا از آن نازلتر، پیرو مکتب اهل حدیث باشد، تا بنای ایشان افتاد و درم تنیده بودن آرای بیرونی (اعم از فلسفی یا تجربی) آرای دینی، و ترکیب این دو برای تولید فهم جدید، از این نمونه‌ها بخوبی آشکار است.

ملاصدرا که خود در باب معاد جسمانی اقوال خاص دارد، و با معنی خاصی که از جسم و بدن می‌کند، بدن و ر را قابل حشر می‌داند در اسفار اربعه خویش^{۱۷} از یکی فلاسفه اسلام نقل می‌کند که همه آیات معاد را حمل بر معاد روحانی نموده و گفته است که خطابات قرآن متوجه عوا اعراب جاهل بوده که چیزی از روحانیت در نمی‌یافتند و با آنان موافق فهمستان سخن گفته شده است. ملاصد می‌گوید اشکال این فیلسوف این نیست که سختش بوی ا می‌دهد که ظاهر قرآن غلط‌افکن است چون اگر بنای قرآن تمثیل باشد، دیگر نمی‌توان تمثیلات را دروغ خواند، ب گره کار وی در این بوده که از اثبات عقلی معاد جسمانی (معنی و مراد صدرا بی آن) عاجز بوده است. دیده می‌شود ملاصدرا هم، فهم دقیق آیات را با اعتقادات فلسفی بیرو درمی‌آمیزد و فی‌الواقع با تأسیس یازده اصل فلسفی (م اصالت وجود، و قاعده تشبیه‌الشیء بصورت لا بمادة استقلال قوه خیال در وجود و...) می‌کوشد معاد جسمانی اثبات کند و از همه این اصول مد می‌گیرد تا آیات قرآن دال بر معاد جسمانی (موافق مراد خویش) بفهمد.

نگویید ملاصدرا خطا کرده است. شاید همین طور باشد ولی ما اینک در خطا و صواب اندیشه‌های وی سخن نمی‌گو (آن مربوط به معرفت درجه اول است. که همه قبل و ف و در و اثباتها در آن جاست) سخن ما این است که با نگاه از ب

اثر می گذارد. و انتظار دارند که متدولوژی، خود پارامی از علوم باشد و یا فلسفه علم به جای علم باشند و با آوردن تئوریهای علمی، جواب تئوریهای علمی دیگر را بدهند!!

از آنجا که فیلسوف و فیزیکدان فرانسوی آوردیم که فرضیات علمی را ابزارهایی برای تنظیم حوادث می دانست و علم خود را صریحاً پوزیتیویستیک می شمرد و برپای تعارض میان کلیسا و گالیله را امری اجتناب پذیر می یافت و بر آن بود که اگر گالیله به ابزاری بودن نظریه کپرنیک وقوف و اعتقاد داشت. آن نزاع بی حاصل را دامن نمی زد و چندان رسوایی و دشواری به بار نمی آورد. به عبارت دیگر دویم، پنداری خود را با نظریه معرفت شناسی خاصی هماهنگ کرده بود و بدون این هماهنگی، نمی توانست به ظاهر کتاب دینی ملتزم بماند و آن نظریه این بود که فرضیات علمی بهر پای از واقع نمایی ندارند و شیوههایی هستند برای سامان دادن به حوادث و به رشته کشیدن و محاسبه پذیر کردن آنها.

مرحوم علامه طباطبایی نیز، در پارامی از آرای تفسیری خویش، چنین گرایشی را ابراز کرده و حفظ ظاهر کتاب را مستلزم ابزاری شمردن پارامی از فرضیات علمی یافته اند. ما با هم بدون اینکه در درستی یا نادرستی رای ایشان سخنی بگوییم، خواننده را فقط دو قوت می کنیم: می بینیم که معرفت دینی چه ارتباط و توفیق با پارامی دیگر معرفت بشری دارد و آدمی تا معرفت شناسی (و انسان شناسی و جهان شناسی) خود را نتواند تدوین نکرده باشد و از ناسازگاری نپیراسته باشد، معرفت دینی اش علق و صلاحت کافی نخواهد داشت. و از این بالاتر، این معارف بشری چون سیال اند معرفت دینی هماهنگ با خود را هم وادار به سیلان خواهند کرد.

ترجمه نخستین آیه سوره نساء این است: «ای مردم از خدایی بترسید که شمارا از نفس واحد آفرید و همسرش را از جنس خودش خلق کرد و از آن دو، مردان و زنان زیادی را بپراکند...» و ایشان در تفسیر این آیه می نویسند معنی ظاهر قریب به نص آن این است که آدمیان موجود همه از نسل آدم و همسر اویند و موجود دیگری در تولید آدمیان سهم نبوده است. آنگاه فرضیه قائلان به تکامل انواع را نقل می کنند و می افزایند که این فرضیه را برای توجیه خواص و آثار انواع جانوران فرض کرده اند. در تصور ذات آنها، و دلیلی بر نفی رقیب آن ندارند و در هیچ تجربه ای فی المثل فردی از افراد میمون را ندیده اند که بدل به انسان شود بلکه همه تجارب بر خواص و لوازم جانوران جاری شده است. و به همین سبب آن فرضیه، کارش فقط توجیه مسائل خاص و مربوط آن است و دلیل قاطعی هم بر آن اقامه نشده است و لذا قول قرآن کریم که آدمی را نوعی مستقل از بقیه جانوران می داند با هیچ سخن علمی معارض و منافی نیست.^{۲۴}

مقایسه کنید سخن مرحوم طباطبایی را با سخن داروین، که چگونه فرضیه خود را به دلالی خاص (فی المثل قدرت در تنظیم پدیدارها و یافته شدن نمونه های بدیع و نامنتظر) معتبر و مؤید می دانست و تحول انواع را نظری «علمی» می پنداشت. و نیز توجه کنید به معیار علامه طباطبایی که طالب آن است که تحول یک میمون به آدمی به رای العین مشاهده گردد تا آن نظریه علمی و مقبول افتد، یعنی نهایتاً مطلب به فلسفه علم، یا معرفت شناسی منتهی و متکی می گردد و نیز آنرا با قول دویم و ماخ بسنجید که عین معنی را درباره فرضیات نجومی و ترمودینامیکی و فیزیکی قائل بودند و لذا اتم و الکترون و انتروبی و... همه را موجوداتی وهمی می دانستند و به دست آوردید که دامنه این سخن به کجا خواهد رسید.

بر این جانب معلوم نیست که مرحوم علامه طباطبایی این نظر خود را در باب آزمون فرضیات علمی ورد و قبول آنها را در جای بسط داده اند و پیروانند یا نه.^{۲۵} و آیا براساسی شرط صدق تئوریا را همه جا آن می دانند که مصادیق تئوری مستقیماً مشاهده شوند یا نه؟ و آیا ایشان معرفت شناسی مضبوط و متقنی بنهاده اند یا نه؟ و آیا فی المثل ایشان در باب نظریه کپرنیک هم بر همین رای اند و معتقدند که تاحرکت زمین به دور خورشید «دریده» نشود و یاسکون خورشید «مشاهده» نگردد. نباید آنرا پذیرفت؟ آیا در شیمی هم مطالب آن اند که ملوک کلورسیدیم یا اینزن مشاهده مستقیم شوند؟ از «مشاهده» به دقت چه منظور دارند و این واژه پسر مناقشه و معضل فلسفه علم را چه معنی می کنند؟ آیا مشاهده با ابزار را نیز مشاهده می دانند یا نه؟ (مثل مشاهده از درون میکروسکوپ یا تلسکوپ) و آیا بازها را فقط ادامه حواس آدمی می دانند یا تئوریهایی مجسم و آیا مشاهده بسی تئوری و غیر

می شناختند. داروین چنانکه در زندگینامه خود آورده است، آثار هرشل را خوانده بود و با هیول نیز در جوانی دوست بود و از آرای وی فی الجمله اطلاع داشت. هیول و هرشل هر دو به مدل فرضی - استنتاجی در علم قابل بودند. یعنی در آمدن فرضیه را مقدم بر نمونه های مؤید و مثبت می شمردند و در میان نمونه های مؤید هم نمونه های نامنتظر و حتی ناقص نما را برای تأیید فرضیات، مهمتر و پاری کننده تر می دانستند. مانند کشف نپتون که امری کاملاً نامنتظر بود و بر قوت تئوری نیوتون افزود.

دوم اینکه این دو فیلسوف علم، شان قانونها و تئوریهایی علمی را وحدت بخشیدن به متفرقات و دادن مکانیزمها و علل حقیقی حوادث می دانستند (نه صرف برقرار کردن نسبت میان وقایع و کمیات). داروین فی الواقع ازین جاقوت قلب می گرفت که تئوری خود را با آرای علم شناسان آن دو فیلسوف زمان، هماهنگ می یافت و گرنه مناقشاتی که بر ضد او آوردند چندان عقیف بود که سر داروین را بردار می کرد. وی از طرفی می دید که انتخاب طبیعی مالتوس را از جوامع به طبیعت کشانده و وحدت مکانیزمی برای تحولات این دو قلمرو به دست داده است. و از طرفی مؤیداتی برای تئوری خود یافته که قبلاً به خواب هم نمی دیده است و چه ازین نیرو بخش تر و دلپذیر تر؟ وی خود به تصریح می گفت که اختلاف جانوران بالغ و تشابه جنین های آنها بیش از هر چیز دیگر مراخضون کرد و نسبت به صحت نظر خود قوت قلب بخشید. او که از انتخاب مصنوعی جانوران آغاز کرده بود، کجا گمان می برد که چنان مؤید نامنتظری در انبان طبیعت باشد و به پاری او بشتاید؟ قیاس کنید فلسفه هیول و هرشل را با فلسفه استقرایی (غیر فرضی - استنتاجی) استوارت میل، که مشاهده را مقدم بر فرضیه می گرفت و به نمونه های نامنتظر در تأیید تئوری ارج چندان نمی نهاد. اگر داروین در دامن فلسفه میل (که آن هم از آن قرن نوزدهم بود، اما وقتی با به میدان نهاد که طور فلسفی ذهن داروین به سر آمده بود). پرورده شده بود چه رخ می داد؟ مایکل روز، که در این امر تحقیق دامستداری کرده است بر آن است که «دلیل مهمی که باعث شد داروین تئوری خود را عوض نکند این بود که در فلسفه علم تغییر مهمی رخ نداد.»^{۲۶} یعنی این تغییر وقتی رخ داد که تئوری داروین پرورده و پرداخته شده بود و داروین از آن رضایت حاصل کرده بود.

از نیوتون گرفته تا مالتوس و هرشل و هیول، همه در داروین گردن داروین سهم داشتند، و او با تکیه بر آنها و الهام از آنها، و با سنجیدن و موزون کردن آرای خویش با آرای آنان بود که فرضیه خود را اعلام و از آن دفاع کرد (هسویت اجتماعی علم).

و اما داروین خود، با آیندگان چه کرد. داستانی است که پارامی از آنرا نوشتند و همچنان باید بگویند و بنویسند، وی نه تنها در معرفت دینی، که در فلسفه و علوم اقتصادی اجتماعی (مارکسیسم و داروینیزم اجتماعی) تأثیرات برجسته نهاد، و آن قدر بحثها و نزاعها برانگیخت که تاریخ علم به یاد ندارد که هیچ فرضیه ای چندان مناقشه آفریده باشد.

این نمونه، همچنین برای گشودن چشم کسانی خوب است که هنوز بدرستی نمی دانند که فلسفه علم، از چه راه بر علم

می بینیم که مخالفان ملاصدرا هم همین کار را می کنند یعنی آنها هم معرفت دینی خود را هم سطح با پارامی دیگر معرفت خویش می کنند. و فهمشان درین جا، با فهمشان از امور دیگر تحدید و تعدیل می گردد.

علامه طباطبایی در بحث از روایاتی که متضمن معارف عالیه اسلامی هستند چنین می نویسد:

«این بیانات در فلسفه الهیه یک رشته مطالب و مسائل را حل می کنند... این مسائل همان طور در حال ابهام مانده و هر یک از شراح و یاحتین به حسب گمان خود تفسیر می کردند تا تدریجاً راه آنها تاحدی روشن و در قرن یازدهم هجری حل شده و مفهوم گردیدند. مانند مسئله وحدت حق...»^{۱۸}

به دیگر سخن، گذشتگان از آن روایات، فهمی خاص داشتند (که اینک در نظر مرحوم علامه طباطبایی گمانی بیش نبوده است) و اما فهم صحیح این مسائل وقتی حاصل شد که ملاصدرا در قرن یازدهم هجری مکتب متعالیه را بنیان نهاد و کلید درک معارف را به دست داد. یعنی گذشتگان معرفت دینی خویش را با معرفت فلسفی نیم پخته زمانشان سامان داده و هماهنگ کرده بودند. و فیلسوفانی چون علامه طباطبایی هم آنرا با معرفت فلسفی عصر خویش و ازین طبیعتی تر و بشری تر چه می تواند باشد؟

ه. گواهی سید حسین نصر - که در تاریخ علوم اسلامی گامی زده است - در باب نظر متفکران اسلامی نسبت به علم جوم و تأثیری که تحولات آن بر معارف دینی و فلسفی اجتماعی می گذارد شنیدنی است:

«درست است که چندتن از منجمان مسلمان متأخر بر سیمای گوناگون نجوم چندموسوی خرده می گرفتند... ولی هیچ یک از آن دانشمندان گامی برای بریدن پیوند بسا طرستی جهانی، بدان صورت که در دوره رنسانس اتفاق افتاد برنداشتند و نمی توانستند چنین کنند، زیرا که برداشتن چنین گامی نه تنها انقلابی را در علوم نجوم سبب می شد بلکه گرگونی عظیمی در زمینه های دینی، فلسفی و اجتماعی نیز پیش می آورد... چنان می نماید که گویی دانشمندان و محققان کهن تصور می کردند که ویران کردن این دیوار، جتوای رمزی کیهان را ویران خواهد کرد... و چون چنین بود وجود آماده بودن همه امکانات فنی، برای بریدن پیوند با نظریه های سنتی گامی برداشته نشد»^{۱۹}

سخن دکتر نصر، از آن جهت که عوض شدن علم نجوم مستلزم عوض شدن کثیری از معارف دیگر می داند غریب است، غرابش در آن است که وی می پندارد مسلمانان مسلمان عمداً به جهان بینی کهن رضایت دادند و به علم نجوم ست زدند چون خوف آن داشتند که پارامی از مبانی فلسفی اجتماعی شان ویران شود و فرو ریزد. و به هر حال این داوری نظر تاریخی هم اگر درست نباشد، از لحاظ منطقی غیر قابل کار است و به واقع، دست خوردن نجوم، فقط دست خوردن جوم نیست. نجوم و دیگر علوم، با هم می تهنو می خسبند و ون سیه چشمان کشمیری و ترکان سمرقندی با هم می گویند می رقصند. و تگناواری و یکتمازی شان هیچ یک نیست. راستار مورخ کتاب، جور جیودی سانی لا نا در دیباچه بر کتر نصر خرده می گیرد و قضاوت تاریخی وی را مردود می شمارد و می گوید ابوریحان بیرونی که ما می شناسیم کسی ود که اگر در موضع تاریخی کوپرنیکوس و کپلر قرار گیرد، تار دیگری از خود نشان دهد.^{۲۰}

اینک نیز به گمان ما، باور نمی توان کرد که نجوم قدیم فلسفه بیرون رفته باشد. اما فلسفه ما بعد الطبیعه به حال ود مانده باشد. آخر آن ما بعد الطبیعه را چنان بنا کرده بودند ه آن نجوم را در خود جای دهد و واژگون شدن کامل این نصر و بسیاری از عناصر دیگر، و باقی ماندن چهار چوب شین امری است که خود آنرا بر نمی تابد. علام تحول در بعد الطبیعه ظاهر شده است و فیلسوفان هشیار ما باید آنرا به د بگیرند. و منظومه معرفت فلسفی را از نوموزون کنند. برفت تجربی در عصر جدید، سخت به تحدی و کلنجار آمده است. و ما بعد الطبیعه که فلسفه علم سنجیده و استواری داشته باشد و از بحث المعرفة قریه و توانایی مدد نصیود، صومعای از اقوال پراکنده خواهد بود نه منظومای از آرای هم پیوسته.

و. باز درافت و خیز هماهنگ علوم و معارف، ماجرای نون و ظهور تئوری داروین قابل ذکر است دو فیلسوف مکتب آن داروین، هرشل^{۲۱} و هیول^{۲۲} هر دو پرورده علم و تون بودند و مکانیک نجومی وی را اسوه متبوع دانش



مصوب و موسیو به فرضیه را میسر می‌شمارند یا نه؟ جواب هر چه باشد این مسلم است، که ثابۀ این سئوالات پاساخی اجمالی یا تفصیلی ندادهباشند، آن داوری در باب فرضیه تکامل، و آن معیار برای آزمون تئوریهای علمی، نارسا خواهد بود.

این سئوالات از آنجا نشأت و قوت می‌گیرد که ایشان در باب یافتههای زمین‌شناسی، نرمی و آسان‌گیری بیشتری به خرج داده‌اند و در تفسیر آیات ۳۶-۴۹ سوره هود و در بحث از توفان نوح نکات زمین‌شناختی بسیاری را آورده‌اند (از قول آقای دکتر سحابی) که با معیار ایشان مشکوک و نامقبول از آب درمی‌آید، چرا که اولاً بسیاری از تئوریهای زمین‌شناسی دقیقاً مانند تئوری تکامل است یعنی هیچ دانشمندی تکون کوهی یا اقیانوسی یا قارای را «مشاهده» نکرده است. آنچه ایشان دیده‌اند، حوادث کوچکی است (مثل وزیدن باد، یا تشکیل رسوب، یا پیشرفتگی‌های جزیری در خشکی یا...) که آنها را بنابر اصل یونی فور میتاریانیزم Uniformitarianism (که می‌گوید عواملی که امروز در تغییر پوسته زمین در کارند همانها هستند که در گذشته هم در کار بوده‌اند. مانند باد و باران و فرسایش و حرارت و...) تفسیر می‌کنند. یعنی علت تشکیل رسوب را در گذشته همان می‌دانند که امروزه هست و اگر چنین اصلی مقبول و منبع نباشد، کثیری از یافتههای زمین‌شناسان «معنی» دیگر خواهد داشت. (در قرن نوزدهم اصل کاتاستروفیسم Catastrophism درست خلاف یونی فور میتاریانیزم را می‌گفت و معتقد بود حوادث عظیمه و استثنایی، جهان را چنین کرده که هست نه حوادث آرام و یکنواخت و مستمر یعنی مشاهده زمین‌شناسان مشاهده‌ای است مصوب و به تئوری و نه مستقیم، لوثانیاً محاسبه عمر طبقات زمین امروزه متکی است به تئوری رادیو اکتیو که آن هم مطلقاً تن به مشاهده مستقیم نمی‌دهد. هیچ کس خروج الکترونها از هسته اتم را مشاهده نکرده است، و هیچ کس یک قطعه رادیوم را ۱۶۶۰ سال دنبال نکرده که ببیند دقیقاً فعالیش نصف می‌شود یا نه. و با این حال همین رادیوم و ایزوتوپ و سزیم و امثال آنها هستند که ساعت‌های رادیو اکتیو موجود در صخره‌هایند و عمر زمین را فاش می‌کنند و معلوم نیست تکیه بر این تئوریهای مشکوک از نظرایشان چه وجهی و چه وزنی دارد و اگر این تئوریها تأیید شده‌اند (نه اثبات شده) ملاک تأیید از نظرایشان چیست؟ از اینها گذشته ایشان خود تصریح می‌کنند که ظاهر قرآن کریم این است که توفان نوح همه زمین را شامل شده است و تمام آدمیان روی زمین را غرق کرده است و تاکنون هیچ حجت قطعی که آن آیه را از این معنای ظاهری منصرف کند یافت نشده است.^{۳۶}

یعنی اگر حجت قطعی علمی یافت شود، لا جرم دست از ظهور آیه خواهیم کشید. این مطلب، که مطلب حقیقی است، هم هماهنگ شدن معارف با یکدیگر را آشکار می‌کند و هم وحدت روش روحانیان و متکلمان همه ادیان را. مگر متکلمان مسیحی در موارد بروز تعارض میان علم و دین چه می‌کردند؟ یا علم را منجم می‌دانند و یا اگر می‌توانستند فلسفه‌ای برای علم بنامی کردند و در معرفت‌شناسی به رای خاصی می‌رفتند و یا در آخر می‌گفتند اگر حجت قطعی برخلاف کتاب اقامه شود، دست از رای پیشین خواهیم کشید و خواهیم گفت ما آن قطعات را درست «نمی‌فهمیدیم».

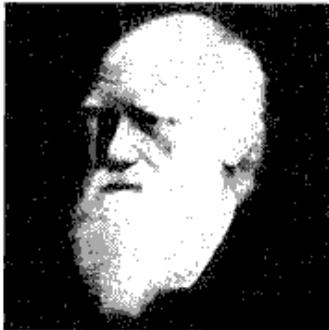
به علاوه ایشان، با قبول پدری و مادری آدم و همسرش برای همه نوع بشر خود را با سئوال دشواری مواجه کرده‌اند. و آن اینکه آیا فرزندان آدم باهم ازدواج کرده‌اند و پاسخ داده‌اند بلی. و آنگاه به سئوال بعدی که مگر ازدواج خواهر و برادر خلاف فطرت نیست پاسخ داده‌اند: نه. و در تأیید غیر فطری نبودن ازدواج خواهر و برادر، قصص منقول از ایرانیان پیشین به اصل سئوالها و جوابها کاری نداریم فقط می‌نگریم لوازم سخن نخستین را. ایشان در دفاع از نظر نخستین خویش، لازم دیده‌اند که در باب فطری بودن و نبودن ملاکی را عرضه کنند که به کار گرفتن آن، سئوالات و جوابهای تازه‌ای را پیش خواهد آورد. و من حیث المجموع، فهم دینی جدیدی را بناخواهد نهاد. لا جرم به نظر ایشان هم جنس بازی و شرب خمر و زنا و رباخواری که در اقوام گذشته رایج بوده و در اروپاییان امروز هم رایج است امری خلاف فطرت نیست و بلکه به خودی خود نه خوب است نه بد و معنی ندارد که در شریعتی حلال و در شریعت دیگر حرام گردد و دیسن (وبالاخص اسلام) که در نظر ایشان به معنی راهی است واحد

برای رساندن فرد و جامعه به کمال لایق خویش و تمام احکامش به همین معنی فطری است؟ اینک چهره دیگری می‌یابد و معلوم می‌شود که کثیری از احکام دین اسلام می‌توانست چیز دیگری باشد و بازهم فطری باشد. اینها همه نوعی دین‌شناسی است که مناسبت دارد با نوعی انسان‌شناسی و جهان‌شناسی، یعنی تاملی از انسان و جهان و از مفهوم حسن و قبح و از نیازهای آدمی درک و شناخت خاصی نداشته باشد، نمی‌تواند حکم کند که ازدواج خواهر و برادر، گاهی فطری است و گاهی غیر فطری و یا نه فطری است و نه غیر فطری. و باز معلوم می‌شود که فطری بودن احکام دین امری است ابطال‌ناپذیر تجربی و اثبات‌ناپذیر تجربی چرا که به نظر ایشان در بدو خلقت انسان چون غرض شارع و مصلحت جهان، تکثیر نسل انسان بوده تزویج خواهر و برادر (که امری است اعتباری نه حقیقی) مجاز و مشروع شده است و اینست چون چنان مصلحتی نیست، تحریم گردیده است. این سخن اولاً دست ما را در اثبات فطری بودن احکام شرع به طور کامل می‌بندد و از آنجا که نمی‌دانیم غرض شارع در جعل فلان حکم چه بوده، هر حکمی را می‌توانیم موافق فطرت قلمداد کنیم و لذا فطری و غیر فطری عملاً ارزش استدلالی و روان‌شناختی خود را از دست خواهند داد. و ثانیاً برای اظهار آن نظر می‌باید نظریه اخلاقی خاصی را مبنا قرار دهیم که می‌گوید حسن و قبح اعمال اعتباری است و انحاء روابط فردی و جمعی (روابط جنسی و حکومتی و...) به خودی خود نه خوب‌اند و نه بد. و خوبی و بدیشان معنی و منشأ دیگر دارد و می‌شود که گاهی برای مصلحتی (مثل تکثیر نسل) کاری مشروع گردد و گاهی ممنوع و اگر این امر در تزویج خواهر و برادر جایز است چرا در موارد دیگر جایز نباشد؟

(و فی الواقع نظر مرحوم طباطبایی در باب اخلاق همین است. و این را به وضوح در مقاله ششم اصول فلسفه و روش رئالیسم آورده‌اند) اصلاً برای رها کردن ذهن از گریبان این دشواریها بوده که پارهای از مفسران به احادیث حساسی از ازدواج جن و حوری باسران آدم توسل جست‌اند و همین نظر هم لواحق و لوازمی دارد که اگر بسط یابد فهم دینی تازه‌ای را به دنبال خواهد آورد.

بدون اینکه بیشتر روییم و لوازم و توابع دیگر این اقوال را (در باب سر تغییر ادیان، خاتمیت و امثال آن) بگوییم، ظاهریم جا به روشنی می‌توانیم ببینیم که آن درک ساده از ظاهر آن آیه شریفه درباره خلقت آدمیان و ربط نسبی همه زنان و مردان به آدم و همسرش، در چه جغرافیای معرفتی وسیعی جای دارد و باخود چه ضروفات عظیمی را در معرفت‌شناسی، انسان‌شناسی، دین‌شناسی و اخلاق‌شناسی حمل می‌کند. به طوری که اگر یکی از این مفروضات عوض شود، دیگر آن معنا از آن آیه مستفاد نخواهد شد و همه سخن ما هم همین است. بدون مناقشه در فساد و صحت آن آیه که خطاست اگر کسی تصور کند که با ذهن خالی به سخنان نظر می‌کند و معنی آنرا درمی‌یابد، این کار نه ممکن است و نه مطلوب. و چون ممکن نیست و چون اذهان به مرور زمان از معلومات و مایه‌های تازه آکنده می‌شوند، معانی تازه‌ای از متون دینی استفاده خواهند کرد و این مسیر را نهایی نیست. یعنی یا با تعارض مواجه می‌شوند و در رفع تعارض، فهم تازه‌ای نصیبشان می‌شود و یا بداندستن چیزهای تازه، امور کهن را در نوری نو می‌بینند. بلی در این میان پارهای از فهمها ثابت و مشابه می‌مانند. اما این نه بدان دلیل است که کسانی می‌خواهند آنها را به عمد ثابت نگاه دارند و توفیق می‌یابند. بلکه بدان دلیل است که اقتضای طبیعی فهمها بدین جا می‌گردد. و آن اثبات بدون خضوع است ایمن و آن، مستول می‌گردد.

ج. مورخان آورده‌اند که داروین چون به فرضیه خویش پای‌بند بود، دیگر نتوانست صحف مقدسه دینی را چنان بفهمد و بپذیرد که دیگران می‌فهمیدند و می‌پذیرفتند و به عکس رزق کوویه^{۳۸} چون به معارف تورات پای‌بند بود، نتوانست طبیعت را آن چنان بشناسد که دیگران می‌شناختند. داستان داروین انگلیسی مشهور است اما قصه کوویه فرانسوی هم درخور دانستن است. وی مسعود دو اصل مفهوم جانورشناسی و زمین‌شناسی بود و این هر دو اصل در کام متکلمان مسیحی بسی شیرین افتاد چرا که ظاهر کتب مقدس را حفظ می‌کرد و بدانها پشتوانه علمی می‌داد. وی در نیمه اول قرن نوزدهم، و پیش از طلوع نظریه داروین اصل و هماهنگی اندامهای جانوران» Uniformitarian Principle را



چارلز داروین

ابداً و اعلام نمود. این اصل که امروزه مقبول جانورشناسان است، نزد وی مفاد و مدلول دیگر داشت. و اجمالاً چنین می‌گفت که در هر جانوری، اندامها چنان باهم موزون متناسب افتاده‌اند که مجال اینکه در آنها تحول و تسنوع پدید آید، و جانور باقی بماند نیست. لذا از میان انواع تالیفات مختلف و متصور اندامها، آنچه می‌توانست لباس تحقق پیوسته پوشیده و آنچه نهوشیده ناممکن بوده است و به قول کولمان Coleman مفاد اصل کوویه تقریباً این بود که هر چه ممکن است موجود است و هر چه موجود نیست ممکن نیست. و لذا فاصله میان انواع فاصلهای است ضروری و محال است که خلا میان گر به و گنجشک، فی‌المثل پر شود و در نتیجه یک جانور یا نباید دگرگون شود و یا باید سراپا دگرگون شود و از هر نوع دیگر شود. تحولات تدریجی و آرام و اندک نزد و منعوت بود وی از این اصل شایات انواع را استفاده می‌کرد که آشکارا با ظاهر کتاب مقدس موافق می‌افتاد.

نظریه زمین‌شناختی وی کاتاستروفیزم بود که در مقابل یونی فور میتاریانیزم قرار داشت و چنین می‌گفت که وقو پیش‌آمدهای خطر همچون زلزله‌ها، آتشفشانی‌ها، و توفان و سیل‌های بزرگ و ناگهانی، نه تحولات تدریجی و آرام، چه زمین و حیات را بر زمین عوض کرده است. وی بافت شد فسیلهای کثیر و متنوع را در لایه‌های مختلف زمین دال بر آن می‌دانست که هر دوره معرفت‌لازمی به فاجعه‌ای ختم شده نسل‌های را یکباره منقرض کرده و فسیل جانورانی را در لایه‌ها باقی نهاده است. وی آخرین فاجعه‌ای را که بر زمین رفته مقارن توفان نوح می‌گرفت، و همین بود آنچه وی را (از سخت مخالف ماتر ناگسبت‌ها و بان تمسیت‌هایود^{۳۹}) و مفسر کتاب مقدس را خشنود می‌ساخت. و فهم تازه‌ای را (نقشه دلیل تازه‌ای را بر صحت کتاب) در اختیار آنان می‌نهاد.

این مطلب برای مورخان علم مایه شگفتی است که علی‌رغم مخالفت شدید کوویه با ترانسفورمیزم، تحقیقات و در باستان‌شناسی و تشریح تطبیقی، نه تنها راه را برای ظهور نظریه تکامل هموار نمود، بلکه مقدمه ضروری و گریزناپذیر برای آن بود. توجهی که وی به تطابق و هماهنگی اندامها پیکر یک جانور باهم و پیکر جانوران با محیط اطراف کر عصری حیاتی برای تدوین نظریه تکامل بود اما آنچه او ند و داروین دید این بود که این تطابق می‌تواند توضیح «علمی و تکاملی و مکانیکی مادی و طبیعی داشته باشد و نباید آن مستقیماً به دست خالق مستند دانست. دخیل دانست مستقیم دست خداوندی در طبیعت (که رایی کلامی است و معنی هم‌نشین کردن طبیعت و ماوراء طبیعت و در عصر یکدیگر نشانند آن‌هاست) از سهم‌ترین و افتدب‌بارتر عناصر معرفت آشوب در مغرب زمین و شرق زمین بوده اب واز نیوتون گرفته تا کوویه و پاستور و از فخر رازی تا حشو: نوین همه جا راهزنی می‌کرده است. کوویه امکان نداشت بیش از آنکه دید ببیند، چون اصل هماهنگی معرفت‌ها ب اجازه نمی‌داد. علم کلام وی (یعنی نسبتی که بین خدا طبیعت قایل بود) و کلام خدا (یعنی تفسیری که از کتا مقدس می‌کرد) او را در همانجا متوقف می‌داشت. خداشناد دیگر و تفسیری بهتر از کتاب لازم بود تا به وی مجال آفرید علمی دیگر را بدهد. بگذاریم از اینکه ارسطویی بودن وی و «نوعیت» جانوران تصویری جسام داشتند، زنجیر دیگری دست و پای ذهن او نهاده بود که خود از بساز کرهن آ عاجز بود.

نظ. در سالهای بین ۱۳۳۰ و ۱۳۴۰ شمسی که

خواهد کرد و فهم تازه‌ای از شریعت و فقه به او خواهد داد. و نه فقط فتوای دهاتی بوی دهات می‌دهد و فتوای شهری بوی شهر، بلکه اسلام فیلسوف بوی فلسفه می‌دهد و اسلام عارف بوی عرفان، در نوبت آینده در باب اثر معلومات پسین در توسعه معنا و دلالت معلومات پیشین نمودنمایی خواهیم آورد.

یادداشتها و مآخذ:

۱. در باب «هویت اجتماعی علم» در جای دیگر به تفصیل سخن گفتیم. نگاه کنید به مقالای تحت همین عنوان در *تفکر و فرهنگ* از عبدالکریم سروش، انتشارات سروش، ۱۳۶۶.
۲. این مطلب که در فلسفه علم آنرا «پارادکس تأیید» نام نهادند، مشروحاً در کتاب ذیل مورد تحقیق قرار گرفته است.
۳. این مطلب که قابل شکل‌بندی دقیق منطقی است، در فلسفه علم و معنای جدید استقراره و یا «پارادکس گروه» نام نهادند شرح آنرا در کتاب ذیل می‌توانید بیابید:
- N. Goodman, Fact, Fiction and Forecast
4. Lhuillier
5. Hessel
6. Imre Lakatos, *Proofs and Refutations*, (cup 1979) P.14
۷. همان، ۱۶
۸. همان، ۱۹
۹. همان، ۳۴
۱۰. همان، ۲۸
۱۱. همان، ۱۶
12. Hidden Assumptions ۵۵ همان ص
13. A. Koestler, *sleepwalkers* (Penguin Books. 1977) P. 454
14. Instrumentalistic.
۱۵. طالقانی، پرتوی از قرآن - جلد دوم، ص ۲۵۴.
۱۶. علامه طباطبائی، تفسیر المیزان، ج ۲، ص ۴۱۲.
۱۷. ملاصدرا، اسفار اربعه، جلد ۹، ص ۲۱۴-۲۱۵.
۱۸. علامه طباطبائی، «مکتب تشیع» شماره ۲، صفحه ۱۲۵.
۱۹. سید حسین نصر، علم و تمدن در اسلام، ترجمه احمد آرام، ص ۹-۱۸.
۲۰. همان کتاب، دیپاچه.
21. Herschell
22. Who Well
23. Michael Ruse, *Darwins Debt to Philosophy Stud. Hist. Phil.*, ss: 6 (1975), 159- 181.
- وی استاد فلسفه دانشگاه کلف کاناداست و درباره انقلاب داروینی، تحقیقات وسیعی کرده است.
۲۴. علامه طباطبائی، المیزان، جلد ۴، ص ۱۲۴ به بعد.
۲۵. در مقاله پنجم از اصول فلسفه و روش رئالیسم که عنوان «پیدایش کثرت در ادراکات» را دارد همین مقدار در سبب فرضیه‌های علمی آمده است که: «به طور کلی می‌توان گفت که فرض فرضیه در یک علم نه برای استنتاج علمی می‌باشد یعنی نه برای این است که ما به مسائل و نظریه‌های علم نامبرده دانا شویم... بلکه برای تشخیص خط سیر است که سلوک علمی ما راه خود را گم نکند... درست مانند حال پای ثابت پسر گار که می‌باشد که با استوار بودن او خط سیر پای مستحکم پسر گار گرفتار نبوده روی و گمراهی نمی‌شود...» ص ۱۰۵ و ۱۰۶.
۲۶. علامه طباطبائی، المیزان جلد ۱۲، ص ۳۶۶.
۲۷. علامه طباطبائی، المیزان جلد ۱۴، آیه ۳۰ سوره روم.
۲۹. نگاه کنید به مقاله «کوه و تکامل» از ویلیام کولمن در کتاب زیر:
- William Coleman «Cuvier and Evolution» in *Georges Cuvier, Zoologist*, Harvard University Press (1964), 170-180
۳۰. همان
۳۱. علامه مجلسی، بحار الانوار، بیروت، مؤسسه الوفاء، ج ۳، ص ۳۶۷.
۳۲. علامه مجلسی، بحار الانوار، بیروت مؤسسه الوفاء، ج ۱، ص ۱۰۰.
۳۳. علامه مجلسی، بحار الانوار، ج ۱، ص ۱۰۴-۱۰۳.
۳۴. همان، ج ۱، ص ۱۰۱
۳۵. همان، ص ۱۰۴، پانوش.
۳۶. همان، ج ۲، ص ۳۱۴
۳۷. همان، پانوش.
۳۸. بحثی درباره مرجعیت و روحانیت، مقاله مزایا و خدمات مرحوم آیت‌الله بروجردی، ص ۲۴۱.
۳۹. بحثی درباره مرجعیت و روحانیت، مقاله اجتهاد در اسلام، ص ۵۹-۶۰.

و می‌نویسد: «انبتوا عقولاً و تکلموا فی ذلک فقولوا...» و فتوا می‌دهد که ظاهر اخبار دال بر این است که یک موجود مجرد بیشتر وجود ندارد و آن ذات باری است و بس^{۳۴} و این سخنان مرحوم طباطبائی را بر می‌آشوبد که بنویسد: «برای کسی که در بحثهای عمیق عقلی رسوخ و ثبات قدم ندارد بهتر احتیاط آمیز تر آن است که به ظاهر کتاب و اخبار مستغنیه تعقل ورزد و علم به حقایق آنها را به خداوند واگذارد... و از آنچه مؤلف کتاب رحمة الله علیه بدان مبتلا شده عبرت گیرد»^{۳۵}

شک نیست که مرحوم مجلسی نیز احوال امثال مرحوم طباطبائی را آینه عبرت می‌دید و از در افتادن در افکار آنها به خدا پناه می‌برد و برآستی اگر کسی سخنان مرحوم مجلسی را در ذیل حدیث هفتاد و هفتم از باب سی و چهارم کتاب العلم ببیند حیرت نمی‌کند و عبرت نمی‌گیرد؟ عنوان این باب «البدیع و الرای و المقاییس» است و حدیث هفتاد و هفتم نامی از امام صادق^{۳۶} است به اصحاب رأی و قیاس که در آن «استغنا پیشه کردن و به تدبیر و رأی خود غره شدن را ذم و نهی کرده است. و رسولان الهی را باب و صراط عقاید صحیحہ معرفی نموده است. مجلسی در شرح این حدیث می‌نویسد: «که پس از تدبر در این حدیث و امثال آن، مخفی نمی‌ماند که الهه شیعه، باب عقل را پس از معرفت امام بستنند و گفتند: همه چیز را باید از آنان گرفت و نباید بر عقول ناقص خویش در هیچ بابی اتکا نمود»^{۳۷} و علامه طباطبائی بی‌هیچ ملاحظه بر این سخن تعلیقه می‌زند و می‌نویسد: «این رأی اخباریان و بسیاری از غیر اخباریان است و از عجیب‌ترین خطاهاست...»^{۳۸} حال شما به بینید که «اخباریان» و بسیاری از غیر اخباریان که چنین در کی از دین دارند چه شریعتی را با خود به ارمغان خواهند آورد.

و فراموش نکنید که در این مقام ما تماشاگران این بازی هستیم و به روایی و تاروایی رأی هیچ یک از آن بازیگران عنایت نداریم. معرفت دینی را نظاره می‌کنیم، می‌جنگیم، می‌جنگونه متولد می‌شود. چه بیچ و تابها دارد و از چه تغذیه می‌کند و این غذاها چه فریبی‌ها و تجربی‌ها و سلامتها و زهر ضرها نصیب او می‌کند و اصلاً مگر محور مشرب اخباریگری چه بود جز نوعی معرفت شناسی خاص؟ یعنی عقل را در احکام فلسفی تخطئه کردن و فقط در امور محسوس و قریب به محسوس، صائب دانستن. سایه این معرفت شناسی، برفقه که می‌افتد میوه‌ای می‌دهد و بر قرآن میوه دیگر و براهی و کلام میوه‌های دیگر. ی، نمونه آخر از متن کلام مرحوم مطهری می‌آوریم:

«... معرفت رجال حدیث شیعه و سنی از یک طرف و اطلاع بر فتاوی و فقه سایر فرق اسلامی از طرف دیگر، موجب می‌شود که گاه اتفاق می‌افتد حدیثی طرح می‌شود و ابتدا یک معنا و مفهوم از آن به نظر می‌رسد ولی بعد معطله [آیت‌الله بروجردی] تشریح می‌کند که این شخصی که این سؤال را از امام کرده اهل فلان شهر یا فلان منطقه بوده و در آنجا مردم تابع فتوای اهل فلان فقیه از فقهای عامه بودند و فتوای آن فقیه این بوده است و چون آن شخص در آن محیط بوده و آن فتوی در آن محیط شایع بوده پس ذهن وی مسبوق به چنان سابقه‌ای بوده، پس مقصود وی از سؤال این بوده که سؤال کرده و جواب شنیده وقتی که معطله این جهات را تشریح می‌کرد و به اصطلاح روحیه راوی را تحلیل می‌کرد می‌دیدیم که معنی و مفهوم سؤال و جواب عوض می‌شود و شکل دیگر به خود می‌گیرد...»^{۳۹} و فقیه و مجتهد کسارش استنباط و استخراج احکام است اما اطلاع و احاطه او به موضوعات و به اصطلاح طرز جهان‌بینی‌اش در فتوایش زیاد تأثیر دارد. فقیه باید احاطه کامل به موضوعاتی که برای آن موضوعات فتوا صادر می‌کند داشته باشد. اگر فقیهی را فرض کنیم که همیشه در گوشه خانه و یا مدرسه بوده و او را با فقهی مقایسه کنیم که وارد جریان زندگی است، این هر دو نفر به ادله شرعی و مدارک احکام مراجع می‌کنند. اما هر کدام یک جور و یک نحو بخصوصی استنباط می‌کنند... اگر کسی فتوای فقه را با یکدیگر مقایسه کند و ضمناً به احوال شخصی و طرز تفکر آنها در مسائل زندگی توجه کند می‌بیند که چگونه سوابق ذهنی یک فقیه و اطلاعات خارجی او از دنیای خارج در فتوایش تأثیر داشته به طوری که فتوای عرب بوی عرب می‌دهد و فتوای عجم بوی عجم. فتوای دهاتی بوی دهاتی می‌دهد و فتوای شهری بوی شهری...^{۴۰} «بر این باید افزود. نه فقط علم به موضوعات (به اصطلاح فقیهان) بلکه داشتن اطلاعات مبنای دیگر در انسان‌شناسی و معرفت‌شناسی و جهان‌شناسی، نظر اسلام‌شناس و به تبع نظر فقیه را عوض

دایره المعارف عظیم شیعی یعنی بحار الانوار ملامحمد باقر مجلسی به همت پارمائی از فضلا، برای نخستین بار به زیور چاپ حروفی آراسته می‌گردد. حواشی حکیمانه مرحوم علامه طباطبائی را نیز با خود داشت. این حواشی، اغلب ناقدانه و خردگیرانه بود. و به همین دلیل هم مایه رنجش پارمائی از روحانیان گردید، وطن‌ها و ترمیزها بر انگشت تا آنجا که مرحوم طباطبائی پس از تحشیه چندین جلد از ۱۱۰ جلد بحار الانوار از نوشتن حواشی دست باز گرفت و مشتاقان را نشسته کام نهاد. به گمان این جانب، نظر در همین حواشی مختصر و مقایسه آنها با آرای مرحوم مجلسی بخوبی نشان از دو فهم مختلف از اسلام می‌دهد: اسلام اهل حدیث و اسلام اهل حکمت. اسلامی که پس از درآمدن دین، فتوا به تعطیل عقل می‌دهد و اسلامی که همه جای و همواره به عقل و برهان حرمت می‌نهد و پیداست که این تفاوت، چندان «استراتژیک» و سرشوت ساز و نافذست که هیچ جزوی و عضوی از شریعت ۱. به حال خود نمی‌گذارد.

حدیث سی و دوم از باب نهم کتاب توحید بحار الانوار مضمونش این است که باید خداوند را چیزی همسید غیر معقول و غیر محدود. مجلسی در شرح این حدیث می‌گوید غرض این است که کلمه «شیئی» بر خداوند صادق است و جماعتی از متکلمین و معاصرین که اطلاق «شیئی»، موجود را بر خداوند جایز ندانستند، به راه خطا رفتند و بسین مفهوم و مصداق و حمل ذاتی و حمل عرضی و مفاهیم اعتباری و حقایق موجوده فرق نهادند. مرحوم طباطبائی در نقد و د سخن مجلسی می‌نویسد «این خبر و اخبار توحیدی نظیر آن، از غر اخبار وارده از ائمه اهل البیت و معادن علم و حکمت ست، و سخنانی که مصنف [مجلسی] در اینجا و در موارد مشابه آن آورده است، از مقدمات کلامی و فلسفی عامیانه‌ای تألیف یافته است که برای بیان مراد کمال آن روایات فائمی کند»^{۴۱}

مرحوم طباطبائی همین مطلب را در حاشیه دیگری که بر احادیث مربوط به حقیقت عقل نوشتند به شکل روشن‌تری آوردند و سر اختلاف فهم خود از آن احادیث با نهم مجلسی را ضمن دو اصل به دست دادند. ایشان می‌نویسند: «آنچه مجلسی رحمت‌الله علیه در باب معنی عقل ورده و مدعی شده است که جزو مصطلحات و معانی عقل است به اصطلاح اهل بحث سازگار است و نه با رأی غیر اهل بحث... و آنچه وی را در این ورطه افکنده و امرست: اول سوظن به محققان معارف عقلی و برهانی و دوم روش او در بهمیدن معانی اخبار و آن روش این است که وی همه اخبار را در یک رتبه می‌بیند و همه را مناسب فهم عامه مردم می‌شمارد...»

در حالی که در میان اخبار اهل بیت، سخنان در خشان و الایی هست حاکی از حقایق که جز افهام عالی و عقول ناب دان نمی‌رسند...»^{۴۲}

نیاز به توضیح ندارد که سخن از دو فهم است مستند به و پیشینه فکری. یکی روشهای برهانی و عقلی و نتایج آنها را می‌بینند و می‌پذیرد و حلال مشکلات می‌داند و به بودن ضامین فلسفی در روایات باور دارد و آنها را در روایات می‌بیند و می‌خواند و از خزانه معلومات فلسفی خویش، کلید لثودن اسرار آنها را وام می‌کند و دیگری، با بی‌سهری و دگماتی به فنون عقلی نظر می‌کند و از آنها رایحه بی‌دینی و نودسری در برابر انبیا می‌شود و به کار گرفتن آنها را در حل مشکلات معارف، تاروا و راهزن می‌داند. لکن با این همه خود، بی‌مقدمه وارد شرح و تبیین شریعت نمی‌گردد و از مقدمات کلامی و فلسفی عامیانه بهره می‌جوید. یعنی اولاً فهم هر یک از آن دو علامه از دین با دیگر فهمها و علومشان نماندگی و به آنها مستند است. و ثانیاً هیچ یک بی‌مقدمه و با هن‌نهی یا دروادی فهم دین نهاده و نمی‌توانند بنهند. علاوه بر این، انتظار آن دو بزرگ، از دین متفاوت است. یکی سخن گفتن با عامه و به زبان عامه را در خوردین می‌داند و دیگری فوراً که نهادن در پیش خاصان و صاحبان «عقول ناب»، را می‌زبان و فریضه شریعت می‌شناسد. لوازم و لواحق این آراء، ه تئوریهای مختلف در باب معرفت شناسی، انسان شناسی، تدان شناسی و معیارهای معنی‌داری می‌انجامد، و آشکار می‌کند که اختلاف این دو مفسر بسی بیش از آن است که در گاه نخست به چشم می‌رسد.

کار مجلسی در مخالفت با اهل کلام و فلسفه بدانجا می‌رسد که آنان را در اثبات عقول مجرد تخطئه می‌کند

دین ناحق و نکبت آور و ضد انسانی طرد می شود. یعنی فهم دینی در چارچوب جهان بینی فلسفی و علمی آدمیان می نشیند و همچنانکه قبول دین مسبوق به قبول اصولی ویژه است فهم آن هم و امداد فهم ویژه ای از انسان و جهان است. و فهم آدمی که از انسان و جهان تحول می یابد لاجرم فهم از دین را نیز به دنبال خود می کشد و دیگرگون می کند.

این داد و ستدها و تحول ها، هم اجتناب ناپذیرند هم مبارک. چرا که لازمه فاعله آدمیانند و خداوندی که آن دین را برای این آدمی فرستاده خود می داند که این تحول مستمر روی خواهد داد و بل آنرا می خواسته است. و خلوص معرفت دینی را جز در بستر این تکامل معنا نمی توان کرد. اگر تاکنون، «خالص» و «ثابت» همعنان و ملازم انگاشته می شدند، اینک باید جهدی کرد و خلوص معرفت را با تکامل آن آشتی بخشید. خلوص رشد پاینده و یارشد خلوص آمیز، در نظر پارمیزی از معاصران، مفاهیمی تناقض آمیز می نمایند و لذا در درک و تصدیق آن گرانی و توقف می کنند و عجب نیست که سکون را بر حرکت ترجیح می دهند.

آنچه موجب این گرانی و کسل شده است مغالطه موحش و مهلکی است که از عدم تمیز میان «شریعت» و «فهم شریعت» برخاسته است و گمان رفته است که اوصاف قدسی و والای شریعت، اوصاف «فهم» از شریعت هم هست و همین گمان نامیمون، چه دلها و خردها را که وسوسه و فتنه نکرده است. شریعت قدسی ست، و کامل است، و منشائی الهی دارد، و در آن خطا و تناقض را راه نیست، و ثابت و جاودانی ست و از ذهن و معرفت بشری مدد نمی گیرد. و جز طاهران بدان دست نمی یابند اما و هزار اما، فهم از شریعت (یعنی همین علم فقه و تفسیر و اخلاق و کلام ما) هیچ یک از این اوصاف را ندارد. در هیچ عصری از اعصار، فهم از شریعت نه کامل است نه ثابت است، نه پیوسته است از خطا و خلل ست، نه مستغنی از معارف بشری ست و نه منشائی قدسی و الوهی دارد و نه از تحریف محرفان یا کج فهمی کج اندیشان مصون ست و نه جاودانی و همیشگی ست. علم فقه و تفسیر و ... علومی هستند بشری و محکوم به احکام انسانی. و دیگر چه جای این ادعاست که فقه کامل است یا مستغنی از معارف دیگر بشری ست؟ معارف بشری (چه معرفت دینی و چه غیر دینی) همه ناقص و محتاج یکدیگرند و در استکمال از یکدیگر مدد می جویند و در داد و ستد مستمرند و هر یک، در پیراستن و راستن دیگری دخیل است. و معرفت بشری، چون پیکری ست که اندامهایش رشدی موزون و متناسب دارند. و هیچ عضوی نمی تواند، بارشد سرطانی خویش، در حیات عضو دیگر اختلال کند.

شریعت الهی، محتاج بازسازی نیست. آن، ساخته خداوند علیم است. اما فهم از شریعت، محتاج احیاء و بازسازی مستمر است. و همواره می باید اجزاء معرفت دینی، آرایشی مجدد یابند تا با اجزاء معارف نوشونده غیر دینی، متناسب و موزون افتند. هر رشته ای از معرفت می گوشت تا حقیقت، و تمام حقیقت را بگوید، و هیچ عنصر غیر حقیقت را اجازه خریدن به درون خود ندهد. یعنی سر تا پا دروغ یا راست آمیخته به دروغ، و یا راست ناقص نباشد. راست آمیخته به دروغ، از واقعیت تصویری معوج می دهد (نه تصویری نا کامل). همینطور است راست ناقص. و تصویر صادق آنست که بر راست کامل و جامع بنا شود. آنکه از واهی کسی با خبر است اما از درآمدهای وی خبر ندارد، یا آنکه از اوصاف کسی فقط دو سه خصلت را می داند از «وضع» وی تصویری نادرست دارد، گرچه آنچه می داند جز حق نیست. یعنی ندانسته ها، دانسته ها را رنگ دیگر می زنند. و از آنجا که آدمی همواره نکات بسیاری را درباره جهان یا شریعت نمی داند آنچه را هم که می داند معنایش به درستی بر او آشکار نیست. سخن بر سر تک تک معلومات و صدق و کذبشان نیست. سخن بر سر تصویر و هندسه کلی ست که از تألیف معلومات (حق و باطل) به دست می آید. تصویری از جهان که به کمک پنج جزء بنا شود، بسی تاریکتر و راهزن تر است از تصویری که با پنجاه جزء بنا شود. هر چه اجزاء غلط بیرون روند، و هر چه به عدد اجزاء صحیح افزوده شود، هندسه بنا (یعنی) تر و حق نما تر می گردد. فهم ما از شریعت نیز چنین است. آنکه تاریخ اسلام را به درستی نمی داند، و در تفسیر نیز غوری بسزا نکرده است و عرفان

صادقانه (نه باغیانة) میان عالمان دین از چیست؟ آیا دین با دین به نزاع برخاسته است یا فهمی از دین با فهمی دیگر از آن؟ و این چه اختلاف است که دین با آن بر نمی آید و بل از آن آسیب و نشان می پذیرد؟ جز اینست که آدمیان را از جهان علاوه بر تصویر و معرفت دینی، معرفت ها و تصویرهاست و در پس نزاعهای دینی، تصویرها و معرفت های دیگرند که به نزاع ایستاداند؟ و آیا این معنایی جز این دارد که دانش نوشونده دینی مسبوق و مصوب به دانش های نوشونده دیگر بشری ست؟ درین نزاعها البته حق با همه نیست ولی ما در باب اینکه کدامیک ازین فهمها صحت و حجت دارند داوری نمی کنیم، آن بحث، متعلق به درون معرفت دینی ست. (که فی المثل ظهور زمان نزول حجت است یانه. گویانکه برای فهم ظهور زمان نزول هم هر قومی از عصر خود و از منظر معارف دوران خود در آن نظر می کنند).

ما از بیرون به معرفت دینی می نگریم و قسه نزاع فهمها را باز می گوئیم و سر آن را باز می نماییم. و در عین حال بدین نزاعها خوشامد می گوئیم و همچون محیی الدین، حرارت این جهنم را موجب پخته شدن میوه های بهشتی می دانیم.

اینک دنباله سخن:

درک عصری دین چهار معنی دارد:

اول: درکی هماهنگ و سازگار با علوم عصر.
دوم: درکی متاثر و مستند از علوم عصر در مداول و مفاد.

سوم: درکی پاسخ گوینده به پرسشهای نظری عصر
چهارم: درکی پاسخ گوینده به مشکلات عملی عصر
این درکها، هر کدام، نوعی از معرفت دینی اند و پابهای پرسشها و دانشهای عصر، مستحول و مستکمال می گردند. ما در باب معنای اول و دوم سخن گفتیم (و باز خواهیم گفت). اینک در کار تبیین معنای سومیم که به منزله مداخلی خواهد بود برای بحثی که در مقاله پیشین وعده کردیم. یعنی دخالت علوم زمان در تبیین مفاد و مداول معارف شریعت.

آدمیان اوصافی را که برای دین می آورند، همه را از بیرون دین وام می کنند و نزاعها هم درست از همین جا می یابند و می خیزند.

دین، به اعتقاد همه مؤمنان، هم فطری است، هم الهی، هم حق، هم انسانی، هم سعادت بخش، هم عادلانه و هم کامل. اما فطری بودن و حق بودن و سعادت بخش بودن را باید مستقل از دین یافت و شناخت. دین را با حق می سنجند نه حق را با دین. همینطور است عدالت و سعادت و فطری و کمال و نظایرشان. فهم دین همواره خود را با فهم آدمیان از حق و فطرت و سعادت و عدالت و ... تطابق و تلازم می بخشد، و اگر این تلازم میسر نگردد،

آوردیم که معرفت دینی (یعنی فهم ما از کتاب و سنت) معرفتی بشری ست و مانند دیگر شاخه های معرفت، در تحول و تکامل و قبض و بسط مستمرست. و این قبض و بسط، محصول مستقیم قبض و بسطی است که در دیگر معارف بشری رخ می دهد، و فهم شریعت مستقل از فهم طبیعت (به معنی گسترده آن) نیست، و لذا، همچنانکه فلسفه و علوم تجربی ناقص اند و در انتظار کمال نشسته اند، علم فقه و تفسیر و اخلاق و کلام دینی هم با کمال، فاصله ها دارند، و فقه کامل و تفسیر کامل هنوز از مادر نزاد ماند (و چگونه می توان، معرفتی را بشری دانست و دعوی کمال آن را داشت؟) و دوشادوش رشد فلسفه و علم، قدرت عالمان بر استخراج معانی و حفظشان از فهم مفاد شریعت بیشتر می شود. و دانشمندان دین، بی هیچ تکلف و تسنع و تحریف و تأویل و الاستقاط در هر عصری شریعت را چنان می فهمند که معارف مقبول آن عصر اقتضا می کند، و معرفت دینی خود را چنان سامان می دهند که در جغرافیای معارف عصر (تا آن جا که بدان وقوف یافته و گردن نهاده اند)، بی تضییق و تراحم بنشینند و دائماً یا از مجموعه دانستنی های خود رفیع تعارض می کنند و یا پارهای را به تحکیم و تصدیق پارهای دیگر فرا می خوانند و یا از برخی در نیکوتر فهمیدن بعضی دیگر مدد می جویند و بدین گونه راه کشف افق های تازه را بر خود می گشایند و به مرتبه بالاتری از درک شریعت و معرفت دینی پا می گذارند.

درین میان، آنکه ضامن دینی بودن این معرفت است، رجوع مستمر عالمان به کتاب و سنت، و عزم صادق بر حفاری معادن معارف، و غور و دربار و بطون شریعت است و آنکه موجب دریدن پرده های پیشین جهالت و رشد فزاینده بصیرت و صیقلی تر کردن ابزار کاوش است، اندیشه های غیر دینی ست که نوبت در می رسند و عالمان دینی را در تعمیر و ترمیم و تکمیل بنای پیشین معرفت خویش و تازه کردن هندسه آن، یاری می دهند. این دو نیمه بیرونی و درونی معرفت دینی، همواره با یکدیگر در داد و ستد و تلازم و تقاضا می یابند، و تاریخ همه شرایع گواه آن است. هیچ شریعتی نیامده است تا مردم آنرا نهمند و یا نتوانند و یا به سرای ذهن و فضای فرهنگ خویش راه ندهند و یا راه نداده آنرا دریابند و یا از سر حاجتی و تمیز حقیقت و مصلحتی بدان رویکنند و یا به خاطر آن، دست از شرایع اومساکل منسوخ و باطل نکنند. اما همینکه آنرا بخوانند و بدانند و در فراختای فاعله خود فرود آورند، به فهمی فراخور فرهنگ خود از آن می رسند و این فهم هاست که بسایکدیگر درمی آمیزند و در می آویزند، و چون در متن شریعت، به اعتقاد همه مؤمنان، تعارض و تناقض نیست، و چون دین برای رفع اختلافها آمده است، باید دید این همه نزاع و تعارض و اختلاف

مجهز به ابزار عینی و تئوریهای علمی جدید، به فتوحات تاریخی تازه نایل می‌گردد.

تا تصویری کلی و سنجیده از انسان و جسامه (انسان‌شناسی و جامعه‌شناسی) در ذهن مورخ نباشد، تاریخی سنجیده و معتمد نخواهد نگاشت. این خلدون که اینهمه فریاد می‌زند که در تاریخ نگاری، طبع حادثه یا طبع اجتماع را باید شناخت، به همین منظور نظر دارد. نشانستن این طبایع (به تعبیر او) باعث می‌شود که مورخ، هر حادثه‌ای را ممکن یا مهم بشمارد. فی‌المثل شاید پارای از سادملوخان باور کنند که در فلان عصر و در بدایت رواج فلان زبان، دستور زبان و یا لغت نامه آن هم نگاشته شده است. و این را از قول مخبری در کتاب خود بنگارند. اما نقادانی که به «طبیعت» زبان آشنایی دارند می‌دانند که تا قرن‌ها بر رواج زبان نگذرد و تا از فریبی خاصی بر خوردار نگردد و برگ شاخ و برگ کافی بهار نیاورد و لغات بسیار در آن نرود، و مترادفات در آن راه نیابد تا استحکام و قوام ویژه‌ی نگیزد و تا تکملان بدان فزونی نگیرند، نوشته شدن لغت نامه آن زبان ممکن و متصور نیست. و لذا آن نقل در میزان نقد، وزنی ندارد. از آن طرف اگر فی‌المثل، امروزه معلوم شود که نوع تغذیه و اغذیه، در نبوغ نوایب یا ستمگری ستمگران تاثیر قاطع دارد، همه مورخان به دنبال آن می‌گردند که از غذای نیوتون و بوعلی سینا و یا محمود غزنوی و نادر و چنگیز و استالین، خبری به دست آورند و از نوه استناد صامت تاریخی را گویا کنند، و آنچه را که قبلاً مهم نمی‌شمرند و نمی‌دیدند (یعنی غذاهای سلطان محمود را) ارج بپنهند و قدر بگذارند. یعنی همین که تئوریهایی ذهن مورخ دگرگون شوند، تاریخ نگاری او هم دگرگون خواهد شد. تئوریهایی که در دانش او می‌افتد، فهم تاریخی او را هم متلاطم خواهد کرد. این دگرگونی، قبل از هر چیز، در گزینش وی تصرف خواهد کرد، و جای وضع را به شریف و جای شریف را به وضع خواهد داد، و آنچه را وی قبلاً نمی‌دید و ارج نمی‌نهاد و بر نمی‌گزیده است، در چشم او بر جسته خواهد کرد و به عکس، و همین است دلیل آنکه از هیچ حادثه تاریخی نمی‌توان گزارشی نهایی نوشت و یا تصویری واپسین نقش کرد. تصویر گران، که مورخان باشند، در هر عصری جمال تازه‌ی در عظمت حادثه می‌بینند و لذا تصاویر را نهایت نیست. و باز همین است دلیل آنکه هر چه از حادثه دورتر شویم، آنرا بهتر می‌بینیم. این بهتر دیدن، برای آن است که به حادثه فرصت می‌دهیم تا بسط تاریخی بیشتر یابد و آثار و ثمرات خود را ظاهر کند و نیز به دلیل آن است که با دورتر شدن، معارف بشری رشد بیشتر می‌یابند و کلبه‌های تازه در کشف راز حادثه در اختیار مورخ می‌نهند. آنچه ما امروز از انقلاب مشروطه می‌دانیم بسی عمیق‌تر است تا آنچه معاصران آن انقلاب می‌دانستند و این نه به دلیل یافته شدن اسناد تازه، که به دلیل پیدا شدن دیدگاههای تازه و تئوریهایی جدید در باب تحلیل انقلابات است.

می‌بینیم که معرفت تاریخی هم دو رکن دارد: بیرونی و درونی، اسناد و روایات تاریخی رکن درونی‌اند، اما آنکه بر این رکن افزوده می‌شود و آنرا به صدا درمی‌آورد و راز دل آنرا فاش می‌کند رکن بیرونی است، یعنی معلومات فلسفی و انسان‌شناسی و جامعه‌شناسی مورخ که هم روایات تاریخی را غرایب می‌کند و هم به آنها معنی می‌دهد و هم آنها را در صورت مغفولی می‌آراید و عرضه می‌کند. و همین است سر و منهای آنکه گفتار علم تاریخ، علمتی است عجیب به هنر و معرفتی است آمیخته به مهارت. و مورخ هر چه کار تاریخی بیشتر کند و هر چه از معلومات غیر تاریخی بیشتر نصیب یابد، مورخ‌تر می‌گردد.

برناصیه هیچ حادثه نوشته نیست که مهم است یا مهم نیست باید گزیده شود و در بنا تصویر تاریخ درآید یا نه. ممکن است که مهم نیست. همه این اوصاف را مورخ به حوادث منقوله می‌بخشد. و تئوریهایی پیشین اوست که حادثه‌ی رامکن یا ناممکن، مهم یا غیر مهم، گزیندن یا ناگزیندن می‌سازد. و هیچ مورخی نیست که همه آنچه را که در گذشته رخ داده، در کتاب خود بیاورد و یا به همه حوادث سهم و نقش یکسان دهد. گزیدن و آراستن، کار هر مورخ مهم است و آنکه این دقیقه را نبیاخته، نباید همچنان در انتظار مورخ شدن بنشیند.

مبادا گمان رود که تکیه بر تئوریهایی پیشین ذهنی،

نیفزاید. این آرزو متعلق به روزگاری بود که دانشها، پویایی کند و روشی آهسته داشتند، و سالها می‌گذشت بی آنکه بر مخزن معارف بشری گوه‌ری افزوده شود و یا در دیگر علوم آدمیان تلاطمی افتد. و به همین سبب، سکون ورکود، (وهم عنان انگاشتن ثبات و کمال) سکته رایج بود. می‌پنداشتند که ائانه مورخ دو چیز بیش نیست: اسناد موثق و روایان صادق، و کارمورخ آنست که از این دو پستان، شیر تاریخ را بمکد و یا ازین تار و پود، پرده تاریخ را بپند. اما رشد علم تاریخ، که خود زمینه‌ساز ظهور فلسفه تاریخ بود در پرده این پندار، پارگی‌های رفوناپذیر پدید کرد و اینک هیچ تاریخ‌نگاری دیگر گرد این هوس نمی‌گردد که تاریخی بنگارد که آیندگان را از زحمت پژوهش‌های بعدی و کسب فهم‌های متعالی‌تر، آسوده و ناکام بگذارد. تحول تدریجی معرفت تاریخی، اینک، امریست که مشهود و مقبول همه مورخان است. و آنکه روزی می‌گفتند که نزدیک‌تر بودن به عصر حادثه، مورخ را کامیاب‌تر و بختیارتر می‌سازد، اینک جای خود را به آن داده است که تاریخ هر عصر را دست کم یک قرن پس از آن عصر می‌توان نوشت و آنکه می‌پنداشتند که تاریخ را باید هر چه جامع‌تر نوشت، اینک جای خود را بدان داده است که باید آنرا هر چه گزیده‌تر، نگاشت و آنکه می‌گفتند عینی بودن با گزیده بودن نایاب‌تر گارند، اینک سازگاریشان آشکار شده است. و آنکه می‌گفتند که بهترین مورخ که دیده شود آنست که دیده نشود اینک جای خود را بدان داده است که علم تاریخ محصول تسفاهل مسورخ و اسناد تاریخی‌ست و آنکه می‌پنداشتند که مورخ فقط محتاج چشمی بینا و وجدانی با انصاف است اینک آشکار شده است که این بصیرت و انصاف، نه اوصافی روحی و نه از جنس پرهیز گار یا واجتباطات اخلاقی‌اند بلکه بیش از آن، فرزند معلومات مورخانند، و آنچه به مورخ چشم و وجدان می‌بخشد نه اندرزهای رسمی که اندوخته‌های علمی اویند و هر چه وی ازین معلومات، حظ و نصیب بیشتر برده باشد، چشمش در دیدن حقایق و گزیدن وقایع گشادتر و کامیاب‌تر خواهد بود. و لذا آن نغمه ناموزون که بدین به موعظی نامیون شده بود که «ذهن پسر، حجاب حقیقت است» اینک مدفون شده، و برخاکش این روش مبارک رویده است که «ذهن خالی، هیچ کار نمی‌کند و برای شکار حقیقت، ذهن را هر چه توانا تر و غنی‌تر و مسالده‌تر باید ساخت».

همه سخن بر سر این است که چشم عقل، بی‌سبب بینا و توانا نمی‌شود. و ذاتایی بیشتر است که بیثباتی بیشتر را به همراه می‌آورد. و آنکه بهتر می‌گزیند آن کس است که بهتر می‌داند چه چیزی گزیندن است و چه چیز و نهاده‌ی. و این دانش است که بدان گزینش سامان می‌دهد. هیچ مورخی همه آن چه را که می‌داند یا می‌شود، «تاریخی» نمی‌شمارد و در کتاب خود نمی‌آورد. فرو افتادن کسی از اسب، یا سرفه کردن دیگری در شب، و یا موج‌زدن فلان دریا و یا آرزان شدن فلان کالا، همه حادثه‌اند، اما نه لزوماً حادثه‌ی تاریخی. و از وقتی تاریخی می‌شوند که مورخ به درمیان بگذارد. و بدانها نمره بدهد و از میانشان گزینش کند و حوادث گزیده را در آراستن تصویر و تراشیدن پیکر تاریخ به کار گیرد و در جای خود بنشاند. اما و هزار اما، این گزینش مورخانه، گزاف نیست، و «حریقان خوش‌نفس» که در دل مورخ نشستند بدو می‌گویند که چه را برگزیند و چه را نبیند، این حریقان، چیزی جز معلومات دیگر وی نیستند که هم پرده چشم اویند تا چیزهایی را نبیند و هم عینک دیدگان وی‌اند تا چیزهایی را بهتر ببینند.

تاریخ را مورخان نساختند ولی «علم تاریخ» البته ساخته و گزیده مورخان است و مگر می‌تواند غیر از این باشد؟ شک نیست که این ساختن و گزیدن مضبوط و روشمند است. و رو به کمال دارد، و در هر عصری متناسب با معلومات عصر، و مستند از آن است. و چنین است که علم تاریخ علمی‌ست رشد یابنده و پایان‌ناپذیر و بازسازی شونده. این پایان‌ناپذیری نه فقط از آن جهت است که کمیت مکشوفات تاریخی رو به فزونی دارد، بلکه بیشتر از آن روست که فهم مورخ از حادثه‌ی خاص، کیفاً کمال می‌یابد و پرونده هیچ حادثه، هیچ‌گاه منجمده نمی‌گردد و با کشف‌های جدید علمی، روزنه‌های تازه برای کاوشها و گزینش‌های تاریخی باز می‌گردد و مورخ

و فلسفه و مبادی انسان‌شناسی و جهان‌شناسی خود را نیز تنقیح نکرده است، و از شریعت و طبیعت تنها اجزاء و عناصر اندکی به جنگ آورده است، شریعت دانیش، سخت زشت و تنگ مایه و ناموزون خواهد بود. برای موزون‌تر کردن و فریبی بخشیدن به پیکر این شریعت دانی باید به شکار عناصر افزون‌تر رفت. و اجزاء بیشتر برگزید (از تاریخ و تفسیر و احکام اسلامی). و به فهم بهتری ازین اجزاء همت گماشت. اما همه سخن اینجاست که این شکار و گزینش، بی‌مقدمه و بی‌سینا صورت نمی‌پذیرد و آن چیزی که عالمان را در این گزینش و بینش، توان فزاینده و مستمر می‌بخشد، معارف بشری و معلومات غیردینی‌ست.

داستان قبل‌هندوان و تاریک‌خانه را همه شنیده‌ایم و از آن عبرت آموخته‌ایم. اما گویی آنرا فقط در حق معارفی غیر از معرفت دینی صادق می‌دانیم و نمی‌اندیشیم که پیل‌دمان شریعت، آسان در قبضه تنگ فاهمه آدمیان نمی‌گنجد و پارهای جدا از هم آن، هریک معنایی افاده می‌کنند و چون بهم جمع شوند معنایی دیگر. پیام قصه پیل جز این نیست که: ندانسته‌ها پیردانسته‌ها رنگ می‌زنند و پیامدها برآمده‌ها سایه می‌افکنند و جهل آدمی نه مجهولات که حتی معلومات وی را نیز از وی مستور می‌دارد و در تصویرش از واقعیت خلل و نقصان می‌افکند. و از این رو، معلومات پسین، معنا و مفاد معلومات پیشین را دگرگون می‌کنند و تصویر موج نخستین را به تصویری حق نماتر بدل می‌سازند. آنکه از «پیل» فقط به پایش دست می‌زند، تمام پیل را ستون می‌انگارد و آنکه فقط خرطومش را می‌ساید، از نوادانی می‌سازد. و آنکه فقط به گوشش می‌رسد، می‌پندارد که به باد بیزن رسیده است و آنکه فقط دست بر پیشش می‌نهد آنرا چشون سخت می‌یابد. تخت انگاشتن پیل، معلول بی‌خبری از نوادان و یاد بیزن و ستون است و ستون انگاشتن معلول بی‌خبری از تصاویر دیگر، اما همین تخت و یاد بیزن و ستون و نوادان چون بهم جمع و تالیف شوند، تصویر پیل از آن بیرون می‌آید، و همان ستون و نوادان معنای تازه می‌سایند، و هندسه جدیدی که از تشکیل عناصر پسین حاصل می‌شود، هر عضو را در جایی جدید می‌نشاند و بر آن جامعه‌ی نوین می‌پوشاند.

تصویر ما از شریعت و طبیعت هم در این عصر (و در هر عصر) تصویری ست بنا شده بر اجزایی اندک و ناتمام. و در گرو و در اسارت اجزاء بسیار دیگر است که هنوز نیامده‌اند و مکشوف ما نیفتاده‌اند و لذا فهم ما هم از عناصر مکشوف امروزین ناقص است و به انتظار فهم‌های فردا نشسته است تا در رسد و هندسه و فهم تازه‌ی بنا نهند. به عبارت دیگر، تصویر ما از هر مجموعه، به دورکن استوارست: آنچه از می‌دانیم و آنچه از می‌دانیم و یا معلوم شدن تدریجی مجهولات، تصویر ما هم کمال می‌پذیرد. و لذا این تصویر همیشه ناقص است و همواره تکامل‌پذیر. ولو خود آن مجموعه نه ناقص باشد نه متحول. همه سخن بر سر تصویر کلی و هندسه جامع معرفت است نه دانستن این نکته یا معرفت به آن دقیقه پس در تکامل هر شاخه از معرفت، همواره دو امر دوشادوش یکدیگر تحقق می‌یابند، اول، تغییر فهم ما از یکایک اجزاء آن معرفت (به دلیل رشد معارف دیگر) و دوم، تحول هندسه معرفت، و پیدایش آرایش جدید میان اجزاء آن (به دلیل پیدایش عناصر تازه در درون همان معرفت و نشستنشان در کنار عناصر که). که اینهم یکبار دیگر فهم ما از «اجزاء را دگرگون می‌کند. یعنی معرفت‌های بشری نه تنها تکامل کمی که تکامل کیفی هم دارند. و نه فقط واقعیات بیشتری را به ما می‌شناسانند بلکه فهم نوتری از واقعیات را هم نصیب ما می‌سازند. این تکامل کیفی، در هر شاخه از معرفت هم معلول تکامل کیفی معارف دیگر است هم معلول تکامل کمی و درونی خود آن معرفت. و هندسه معرفت که دگرگون شد، اجزاء آن هم معنای دیگر می‌یابند. معرفت تاریخی گویاترین نمونه و نزدیک‌ترین معرفت به معرفت دینی‌ست.

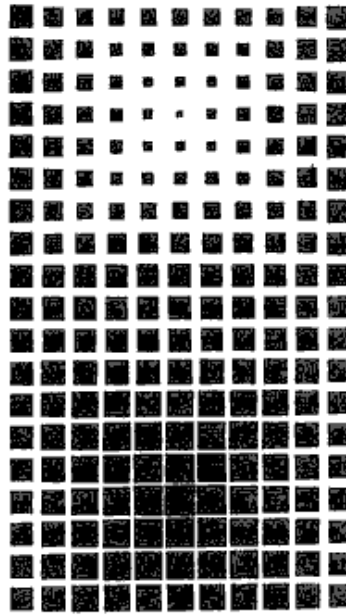
روزگاری بود که پاره‌ی از مورخان عزم آن داشتند که تاریخ «جامع» و «نهایی» دوره‌ی از ادوار تاریخ را بنویسند و تصویری کامل و واپسین از آن نقش کنند، چنانکه برای هیچ هنرمند و دانشمند آینده، مجال تصرف در آن نماند و هیچ آفریده، بر کمال و وضوح تصویر آن

برای علم تاریخ بنا نهاده؟

بلی ارزشهای هر عصر را باید در جای خود نهاد و نباید با ارزشها و رسوم امروزین، در حق گذشتگان داوری کرد، و فی‌المثل انواع نظریات سیاسی را که امروزه در باب اداره کشور پدید آمده، نباید دست مایه ملامت پیشینان کرد که چرا در برابر سلطنت برنمی‌شوریدند و حکومت دیگری را بنا نمی‌نهادند. اما، با تئوریهای حقیقی (غیرارزشی) امروزین، می‌توان به فهم حیات جمعی گذشتگان پرداخت، همچنانکه با دانش پزشکی نوین، می‌توان پرده از راز بسیاری از بیماریها (و سلامت‌ها) برداشت که در گذشته حادث می‌شده و حادث‌ها می‌آفریده و راز خود را نهان می‌داشته است. هیچ چیز مانع از آن نیست که آگاهی‌های فلسفی و علمی جدید راه چون چراغهایی به دست گیریم و فهم گذشته را برخورد آسان‌تر و کامل‌تر بسازیم. فهم گذشتگان از حوادث عصر خویش هیچ گاه بهترین و کامل‌ترین فهم نبوده و نیست. آن فهم، امروزه خود حادثه‌ای تاریخی است که باید از نو تحلیل شود. این فهم می‌تواند و می‌باید تکامل یابد. فهمیدن مصادیق همیشه فهمیدن در پرتو تئوریت و درک جزء در سایه تصویر کل صورت می‌پذیرد. و چون تئوری و تصویر کلی عوض شود، فهم معنا هم عوض خواهد شد. فهم این خلدون از آمد و رفت حکومت‌ها البته با فهم کثیری از پادشاهان که خود آورنده و برنده حکومت‌ها بودند فرق داشت. چرا که او این طلوع و افول‌ها را در پرتو تئوری دیگر، و مصداق کلی دیگر می‌دید. امروزه هم می‌توان در باب علل وقوع جنگ، ارزانی و گرانی نرخواه، تقسیم کار، افول و طلوع دول تمدن‌ها، رشد شهرها و... آراء دیگر داشت و به فهم‌های تازه‌ای از حوادث و تحولات گذشته نائل آمد. و این رشته را نهایت نیست. لهذا علم تاریخ آرایشی ست که مورخ به گزیده‌ها می‌دهد. و گزیده‌ها، تابع پرسش‌هایند و پرسش‌ها زاده تئوری‌ها. این تئوری‌ها هم معنای تازه‌ای به حوادث گذشته می‌دهند و هم ما را به کشف حوادث تازه‌ای موفق می‌سازند. و چنین است که قبض و بسط حاصل در تئوریهای غیرتاریخی، موجود و موجب قبض و بسط علم تاریخ می‌شوند.

پارهایی از این سخنان در باب دانشهایی چون فلسفه و ریاضی و شیمی و زیست‌شناسی و... که علوم موضوع دارند صادق است و از آنها بیشتر در علم تاریخ که علمیست بلا موضوع، و آرایش مواد آن، نه حول موضوع، که حول سوالات مورخان (که خود زاده تئوریهای ذهنی آنهاست) صورت می‌پذیرد. معرفت دینی یا فهم ما از شریعت نیز، (در عین داشتن پارهایی از تفاوت‌ها) چنین است. معرفت دینی معرفتیست بلا موضوع، و چون هر معرفت دیگر گزینشیست، و معارف جدید منظرهای تازه‌ای برای نظر در آن به دست می‌دهند، و رشد آن تابع سوالاتیست که دین داران و پرسشگران در برابر دین می‌نهند و پاسخ‌هایی که از او می‌شنوند. این سوالات، هم نظریست هم عملی. و این دوازده معارف نظری (تئوریک) و احوال حیات جمعی عصرند، و چون این معارف و احوال دگرگون شوند، در رشد و فرهیختگی معرفت دینی هم دگرگونی و قبض و بسط می‌افتد. فهم و گزینش پیشینیان از شریعت متناسب و موزون با سوالات عصر آنان بود و آن فهم و گزینش اینک برای ما خود، حادثه‌ای تاریخی است. سوالات عصرها، به گزینش و آرایش تازه‌ای از مواد شریعت فرمان می‌دهند. و این گزینش‌ها و آرایش‌ها را نهایت نیست.

کار پرسش‌ها این است که نظر پژوهشگر را به جانب خاصی از جوانب شریعت معطوف کنند و تحقیق او را در راستای ویژگی روان سازند و معانی صید نشده و ناپیدایی را، در دام پژوهش وی افکنند. پرسش‌ها ما را به سوی گزیدن پاسخ‌ها می‌فرستد و پاسخ‌ها البته نمایی‌نشانند بامعارف عصر نامازگار و یا از آن ناپر خوردار باشند. لذا، پرسش‌ها، ما را در گردآوری کمک می‌کنند و معارف عصر، در داوری، و هیچ معرفتی، نهی ازین دو مقام نیست: مقام گردآوری و مقام داوری. آنچه پیش ازین می‌گفتمین واز هماهنگی و تلاطم میان معارف عصر و معرفت دینی خبر می‌دادیم همه ناظر به جوابهایی بود که از شریعت (در برابر پرسشهای خود) برمی‌گرفتیم. اما اینک سخن در خود پرسش‌هاست. چرا به دنبال کشف فلان نکته خاص



ذهن را آنگاه، اینک، در پرتو جستجوهای عالمان، و فرهیختگان معارف و صیقلی شدن روش تحقیق، جای خود را به این نظریه معرفت شناختی داده است که جهان حقایق تاریک است و به اندازه‌ای که ما روشنش کنیم روشن می‌شود. و آن چراغ روشنی، بخش، چیزی جز دانسته‌ها و فرض‌ها و پرسش‌ها و تصویرهای پیشین عالم نیست که حوزه کاوش و میدان دید را برای او روشن می‌کنند.

کالینگ‌وود، مورخ و فیلسوف انگلیسی معاصر از قول لرد الکتون مورخ قرن نوزدهم این توصیه را به مورخان می‌آورد که «در مسأله‌ها تحقیق کنید نه در دوره‌ها».

یعنی تحقیق را تابع سؤال کنید. و برای یافتن پاسخ، جستجو را آغاز کنید، نه برای گشتن و تماشا کردن و سرگرم شدن. اما مگر سؤال، بی‌جهت در ذهن می‌ریزد؟ مگر ذهن خالی سؤال می‌کند؟ مگر سؤال، از برخورد دانسته‌های ذهنی با هم یا دانسته‌های غیرذهنی با خارج متولد نمی‌شود؟

مگر چنین نیست که:

هم سؤال از علم خیزد هم جواب

همجو خارو گل که از خاک است و آب

پس مورخان، با داشتن سئوالهای مستفاد، تاریخ‌هاشان متفاوت می‌شود. و چون هر عصری علوم نو پدید می‌آورد، سوالاتی تازه را هم می‌سازد. و این سوالات نازد دست مایه مورخان می‌شود تا به تاریخ نگاهی تازه بیفکنند و بنایی نوین برپا کنند. و چون رشد علوم را خاتمتی نیست، تحلیل و فهم و عرضه و تزیین تاریخی هم را نهایتی تصور نیست. و از هر دوره و هر جامعه، فهم‌های طولی و متکامل و متفاوت می‌توان داد.

مورخی که صرفاً به دنبال دانستن حوادث تاریخی بیشتر می‌رود، و به نظریات علمی عصر خویش، وقعی نمی‌نهد، و تصبب خود را از علوم تئوریک زمان افزایش نمی‌دهد و دیدگاه خود را منفع نمی‌سازد و در چراغدان ذهن زیت تئوری نمی‌ریزد، سخت در درک مایه حرفه خویش دچار خطا و توهم است. آخر مگر نه اینست که به گفته فیلسوفان تاریخ «همه تاریخ، تاریخ معاصر است؟» و مگر همیشه مورخان از سکوی معارف عصر خویش، در اعصار دیگر نمی‌نگرند و بر حسب سئوالها و تئوریهای خود، ادوار تاریخی پیشین را بازسازی نمی‌کنند؟ و اگر می‌بینیم علم تاریخ، طی قرن‌ها در میان مسلمانان دچار رکود بود و هر کس تکرار و تقلید سخنان دیگری را پیشه کرده بود، آیا دلایل آن نیست که رشد علوم تئوریک متوقف مانده بود و مورخ، منظر تازه‌ای نمی‌یافت تا از آن در تاریخ نظر کند و مواد جدید گرد آورد و هندسه نوینی

علم را از علم بودن می‌اندازد، و کار را به ایدئالیزم می‌کشاند. این گسبان را فقط نازمودگان درخاطر می‌آورند. منظور دقیق ما این است که آدمی، با داشتن تئوریهای فراگیر و متعدد، معلومات دیگر خود را چنان می‌گزیند و غربال می‌کند، که با آنها بسازد، و در میان آنها بنشیند.

و به عبارت ساده‌تر آدمی نمی‌تواند بپذیرد، انسانی که تاریخ نشان می‌دهد غیر از آن است که علم جامعه‌شناسی می‌شناسد و یا قوانینی که بر گذشتگان جاری بوده، و علم تاریخ از آن پرده بر می‌دارد همان نیست که علم‌های دیگر از آن سخن می‌گویند. این دو باید با هم سازگار افتند، ولی تئوریهای پیشین، نه فقط سازگاری با معلومات پسین را از ما می‌خواهند بلکه چون پنجره‌هایی، محدوده بینش‌های بعدی ما را نیز مسدود می‌سازند. یعنی به کمک این تئوری‌هاست که ما پارهایی از حوادث را «می‌بینیم» و پارهایی را نمی‌بینیم. تئوریها «میدان کاوش» را روشن می‌کنند و سئوالهای ویژه‌ای را فراهم می‌آورند و به ما می‌گویند تا به دنبال چه بگردیم. نمی‌توان بی‌چراغ براه افتاد. و پرسید «چه خبر است؟» باید ابتدا معلوم کرد چه چیز برای ما «خبر» محسوب می‌شود و ما از چه سراغ می‌گیریم. تئوریها همان چراغ‌هایند. آن تصویری که نوع تفذیه را در تبوغ موثر می‌شناسد به مورخ می‌گوید از غذاها پیرس که «خبر» را در میان غذاها باید جست. و آنکه می‌گوید عوامل اقتصادی و تولیدی همه کاره تاریخ‌اند، می‌گوید از این عوامل خبر بگیرد. آنکه به جیش قائل است (و این یک تئوری فلسفی یا علمی غیر تاریخیست) در مطالعه تاریخ، به بریدگی حوادث رضایت می‌دهد و از ربط خفی و ظریف وقایع خبر نمی‌گیرد. او پیشاپیش اعتقاد ورزیده است که چنان خبری دروغ است. اما آنکه به تداوم عقیده دارد، هیچ حادثه‌ای را از حوادث پیش از خود نمی‌برد و همواره به دنبال حلقه‌های واسطه می‌گردد.

همچنانکه گفتیم هیچ مورخ از موده‌ای نیست که در تحقیق تاریخی خویش دست به نوعی گزینش نبرد، و مایل باشد تا وقایع خرد و کلان گذشته را، بی هیچ طرح و تنظیمی، آشفته و پراکنده، برهم انبار کند و کتاب تاریخ خود را جامه‌ای مرغ و وصله ناک ویا جنگلی انبوه و ناپیدا نشانه، برآورد.

این راه مسمودی مورخ شیعی قرن چهارم هجری می‌گوید که «حوادث جالب و مطالب برجسته سرگذشت و خلاصه حوادث مهم» را در «مروج الذهب» و «معادن الجواهر» آورده است و هم از نوادگانش بی مورخ مسیحی قرن بیستم میلادی در کتاب «تحقیق در تاریخ» که: «تاریخ به نسبت جمیع وقایع حیات انسانی نمی‌پردازد... و علاوه بر واقعیات، تاریخ به افسانه‌ها و قانونها هم رومی‌آورد... گزیدن، آراستن و عرضه کردن واقعیات تکنیکیست متعلق به حوزه اساطیر و درست گفتارند که هیچ مورخ بزرگی نیست که هنرمند بزرگی نباشد.»

سخن اینست که مورخ با داشتن تئوریهای انسان شناختی، فلسفی، اجتماعی به گزینش مواد تاریخی دست می‌برد و آنگاه، گزیده‌ها را برهم می‌نشاند و می‌آراید تا تصویری از تاریخ گذشته به دست دهد و وضع «عصری» از اعصار یا جامعه‌ای از جوامع را بنمایاند. مواد تاریخی نه خود بسجود گزیده‌اند و نه آراسته دست گزینش‌گر و آرایش‌گر و ذهن پرستگر مورخ است که بدانه طرح و صورت می‌دهد. و لذا نقد تاریخی، در اصل نقدیست متوجه تئوریهای گزینش‌گر مورخ. و نقد راویان، نسبت به آن بسی فرعی‌تر و کم‌قدرتر است. هیچ مورخی بی‌ذهن خالی نیست. اگر نقدی هست به معنویات تئوریک ذهن اوست نه به اصل پر بودن ذهن. همچنانکه هیچ کس در زندگی بی‌قبله و بی‌محبوب نیست. اگر عیبی هست در قبلة اوست نه در قبلة داشتن او. و به قول مولانا:

مردمان را از افدایی حیرتیست

هر یکی از ما فدایی سیرتیست

ن باید حیرت کرد که چرا اقوامی، چون فداثیان اسماعیلی، در راه هدف جان می‌بخشند. همه ما فدایی قبلة و مقصدی هستیم. قبلیها متفاوت‌اند. ولی جان باختن‌ها یکسان. آن نظریه که می‌گفت جهان روشن است، باید در آن گشت و جمع مواد و صید معانی کرد و انبان

در دین می‌رویم و چرا از شریعت می‌طلبیم تا ما را در یافتن حل فلان مسأله ویژه یاری دهد؟ چرا امروز چیزی را می‌پرسیم که تا دیروز نمی‌پرسیدیم؟ آنکه این سوالات را در ذهن ما می‌افکند و بر لب ما می‌نهد خود شریعت است یا در کجا و دردهای بیرون از شریعت؟

اگر بپذیریم که پاپای رشد معلومات ما، مجهولات ما نیز رشد می‌کنند، وجهل به جهل را بدل به علم به علم کردن، گاهی پیش‌رونده در طریق معرفت است، و با داشتن فهم روشن‌تری از جهان، بهتر می‌فهمیم که چه چیزها را نمی‌دانیم، و با کسب یقین‌های تازه تعارض‌های تازه در ذهن ما پدید می‌آیند، آنگاه اذهان خواهیم کرد که رشد سوالات و تعارضات (که خود سوال آفرین اند) علامت و معلول رشد معلومات است، و آنکه بیشتر می‌داند بیشتر می‌پرسد و با پرسش بیشتر، دانش خود را هم افزون‌تر خواهد کرد.

تا قرن نوزدهم کسی خبر از ساختمان شیمیایی اسید اسکوربیک (ویتامین ث) نمی‌گرفت، نه برای اینکه همه ساختمان آنرا می‌دانستند، بلکه برای آنکه کسی خبر از وجود هیچ ویتامینی نداشت و مواد اصلی غذا را قندها و چربیها و پروتئین‌ها می‌دانستند. وقتی ویتامین‌ها کشف شدند (از سال ۱۹۱۲ به بعد)، مجهولات تازه روی نمودند و پرسشهای تازه پدید آمدند. تا آن وقت هیچ کس نمی‌دانست که ساختمان شیمیایی اسید اسکوربیک را نمی‌دانند (جهل به جهل) در مرحله بعد، در پرتو کشف ویتامین ث (و بسیاری معلومات دیگر) دانستند که آنرا نمی‌دانند (علم به جهل) و در مرحله بعد جهل خود را به علم بدل کردند، و به گشودن راز آن مجهول توفیق یافتند (علم و علم به علم). چنین نیست که همواره نرسیدن‌ها از سر علم باشد و پرسیدن‌ها از سر جهل. با پرسش‌ها که خاستگاهش علم است و بسا استغناها که بسترش جهل است، و گفتن ندارد که رشد پرسش‌ها در رشد معرفت چه سهم و دخل عظیمی دارد. رشد معرفت دینی هم از این قاعده مستثنی نیست و در گرو پرسش‌های است که در برابر دین بر می‌نهد. این پرسش‌ها اگر از جهل برمی‌خاستند، در همه اعصار یکسان بودند- لکن از آنجا که علم است که پرسش آفرین است، با پیشرفت علوم و معارف بشری، شریعت هم آماده پاسخ دادن به پرسشهای تازه می‌شود. و چون هر عصری، معارف، و لذا پرسش‌هایی ویژه خود را دارد، معرفت دینی هم در هر عصری هندسه و صیغه و ویژگی خواهد یافت، و چون همه پرسش‌ها هنوز از مادر زمان نزاد نمانده، و پاسخ‌ها هم هنوز بر شاخسار معرفت دینی جوانه نزاد نماند، و لذا تصویری که ما امروز از دین داریم بر عناصر و مصالح بنا شده، که با رشد پرسش‌ها، در آن فزونی و کاستی خواهند افتاد و قهراً تصویر آینده ما از دین با تصویر امروزین، تفاوت خواهد کرد. آنچه امروز از دین نمی‌دانیم بر آنچه می‌دانیم سایه افکند و معنایی ناقص و تیره به آن داده است و چون آن سایه به یکسو رود، متناها هم درخشندگی بهتر خواهند یافت. تکامل علوم که پرسشهای نوین در ذهن بشر خواهد افکند، معرفت دینی را نیز با خود رو به کمال خواهد برد. و چون در هیچ عصری نمی‌توان دم از کمال نهایی علوم بشری زد، از کمال نهایی معرفت دینی هم نمی‌توان سخن گفت، و این دو به یک اندازه، بشری-گرنش، تکامل یابنده و بازسازی شوند.

گالیلئو گفت هر تجربه سوالی است که در پیش روی طبیعت می‌نهد و از پاسخ می‌طلبیم، و بر آن باید افزود که آن سوالها، خود مسبق به تئوریهایی ذهنی اند و آن جوابها، قریب کننده علم به طبیعت و دست مایه بنا کردن هندسه خاصی از طبیعت و ترسیم تصویر ویژگی از سیمای آن.

شریعت نیز، صامت نشسته است تا ما از او بپرسیم. و به قدر پاسخهایی که از او می‌شنویم، او را می‌شناسیم. دانشمندی را در نظر آورید قفل بر لب نهاده و زبان در کام کشیده سوالات ما و پاسخهای اوست که شخصیت وی را اندک اندک بر ما آشکار خواهد ساخت. این شخصیت، قابل بازسازی مداوم و مستمر است. آنکه تنها سوالات فلسفی از او می‌کند (چرا که خود آشنا به فلسفه است)، وی را یک فیلسوف خواهد شناخت، و آنکه از او فقط نکته‌های ادبیانه می‌پرسد و پاسخهای ادبیانه می‌شود، کسوت ادب پرو خواهد پوشانید. اما وقتی

پرسشگران فراوان در رسید، و به سابقه و ساقچه در کجا و دردهای ویژه خویش پرسش‌های گونه گون با وی در میان نهند و پاسخ بعضی را بشنوند و بعضی را نشنوند و آن پاسخها را در سایه دانسته‌ها و تئوریهایی خود فهم کنند، سر پاسخ نیافتن پاره‌یی از پرسش‌ها را گمان بزنند، و تعارضهایی نیز در پاسخهای وی باهم یا با علوم زمان کشف کنند، تصویرشان از شخصیت او بازسازی خواهد شد و کمال بیشتر خواهد یافت و معرفتشان به وی کما و کثا فزونی خواهد گرفت و تصویرهای ناقص پیشین نیز سر نقصانشان را آشکار خواهد کرد و خود، نردبانی خواهند شد برای صعود بر بامی رفیع‌تر و نظر از منظری گشادتر و واقع نامتر. اما و هزار اما، همچنانکه آوردیم، هم پرسش‌ها فرزند معلومات هستند و هم پاسخ‌ها در پرتو معلومات ما، فهم می‌شوند و معنی می‌یابند. شرط گرفتن پاسخی در خور از شریعت، داشتن درک نیکو و ژرف از پرسش است، و این میسر نمی‌شود مگر به داشتن درکی عمیق از نظریاتی که زاینده و انگیزنده پرسش‌اند، و این یعنی آشنایی عمیق با معارف عصر و گشودن راه داد و ستد میان معرفت دینی و دیگر معرفت‌های بشری، و پاسخ در خور دادن به پرسشهای زمان، عین افزودن بر غنا و فرهیجی معرفت دینی و افکندن قبض و یسط در پیکر آن است. و حالا آشکار می‌شود که با ذهن خالی به سراغ شریعت رفتن، چه آفتی است. ذهنی که از همه چیز حتی از پرسش هم تهی باشد، چه خواهد آموخت؟ و پیداست که برای پرسش داشتن، باید ذهنی پر از دانش داشت. آنکه ناصواب است (و به زبان دینی، تفسیر به رأی محسوب می‌شود) داشتن پاسخهای پیشین است نه پرسش‌های پیشین.

ما خو گرفتیم که اشعریان و معتزلیان را ملامت کنیم که چرا با جزمهای پیشین به سراغ قرآن رفتند، و در نهایت هم با دستی پر از آنچه خود می‌خواستند باز گشتند. اشعریان، قرآن را مؤید جبر و نافی علیت و حسن و قبح عقلی و معتزلیان آنرا مؤید حسن و قبح و اختیار یافته‌اند و هر یک ادله فراوانی بر تأیید رای خویش در آن نشان کردند. ولی بدین نیندیشیدیم که اگر عیبی در کار آنان بوده، داشتن جوابهای آماده بوده است نه پرسش‌های آماده (که منبعث از علوم دیگرشان بوده است) و ننگریستیم که همین پرسش‌ها در معرفت دینی چه قیص و بسطها افکند و به استخراج کدام معانی و متروک افتادن کدام معانی دیگر منتهی شده و چه مسائلی را دچار اقبال و اذبار کرده است.

حساسیت فوق‌العاده متکلمان عصور نخستین تکیه فرهنگ اسلامی نسبت به کلام باری و منزلت شیطان در هستی و جبر و اختیار و قدر و تقوی و حسن و قبح (هرعلتی که داشته) نکته‌هایی را در نظر آنان برجسته کرده و آنان را به گزینش مواد خاصی از شریعت رهنمون شده است و پیداست که اگر این حساسیتها دگرگون می‌شد، گزینش‌ها و گزیده‌ها هم دگرگونی می‌یافت. و معرفت دینی همواره از لایلای این حساسیتها و تعلق خاطرها و پرسش‌ها و گزینش‌ها عبور می‌کرده و شکل و سامان می‌یافته است.

همه سخن اینست که اشعریان و معتزلیان به قدر پرسش‌هایی که از دین می‌کردند دین را می‌شناختند و این نه سرشوت آنان که سرشوت همه کسانی است که با شریعتی از شرایع روبرو می‌شوند و به فهم آن همت می‌گذارند. پرسش‌ها هم به گزاف در ذهن کسی نمی‌رویند. محصول تفاعل و تعارض پارهای گونه‌گون مدرکات و معلومات وی باهم یا با جهان خارج است. لذا هم پرسش‌ها و هم فهم دین هر دو عصری‌اند. امروزه هم اگر به تفسیر مفسران معاصر (و کلام متکلمان و فقه فقیهان ...) نظر کنیم، همین قاعده را جاری و صادق می‌یابیم. مؤلف بزرگوار تفسیر المیزان، در کنار سوالات کلامی و فلسفی کهن، گوشیده است تا به طرح پرسش‌های نوین بپردازد، و پاسخ آنها را از قرآن طلب کند.

بحث در شفاعت، محیط اعمال، عصمت انبیاء، حدوث و قدم کلام باری، خلود درنار، هدایت و ضلالت، اسماء حسنی و اسم اعظم، جبر و اختیار، تناسخ، تحریف قرآن، تعلق قلبا الهی به شریعت، نفی ظلم از باری، وقوع ازدهاد و نقض درایمان از جمله بحث‌هایی است که در تفسیر

المیزان آمده و صیغه کهن دارد. اما بحث از قاعده ارث، بردگی و مسأله عید و اماء، توقف نوح و زمین شناسی جدید، مسأله ذوالقرنین، شبهای سماوی، حقوق زین و بحث از فطرت، و تمدد هسارن پیامبر و انسان و اجتماع و جاودان بودن اسلام و تئوری تکامل و آزادی انسان، همه بحث‌هایی هستند که به تناسب علوم عصر و دانسته‌های مفسر، در تفسیر وی راه یافته‌اند و هر یک مایه استخراج ظرافت و نکاتی تازه از آیات قرآن، و یا ارتکاب تاویلاتی در آن شده‌اند (مانند تاویل صریحی که ایشان در تفسیر سوره صافات در باب شبهای سماوی کرده‌اند و با تکیه بر علوم جدید، فهم عموم مفسران قدیم را که مبتنی بر کیهان شناسی قدیم بوده بی‌محایا از دم تیغ انکار گذرانده‌اند).

تا پیش از طرح این سوالات، نه آن نکات تازه بر کسی مکشوف بود و نه نیاز به آن تاویلات جدید افتاده بود. لذا تفسیر المیزان (که خود پارهی ست از معرفت دینی این عصر و در بردارنده فهم خاصی ست از کتاب الهی) هم با پرسش‌های این عصر تناسب دارد و هم با معلومات مفسر و داوری یک معرفت شناس از این فراتر نمی‌رود. آن بسا مفسران دیگر است که بسنجیند و در صحیح و سقیم پاسخهای صاحب المیزان داوری کنند. سخن ما البته این نیست که مفسر پاسخ‌هایی را بر سردهان کتاب و سنت می‌نهد. و به تحصیل رای را به شریعت نسبت می‌دهد. سخن این است که پاسخهایی را از آنها طلب می‌کند و به قدر دانشی که دارد می‌پرسد و به قدر همان دانش، پاسخ را می‌دهد.

مرحوم مطهری هم که امروزه به سوی فطرت می‌رود و آنرا اهل‌المسایل می‌خواند و می‌گوید تا بتبیین مبسوط آن، پایگاهی برای دین در روان آدمی بپسند، جز این است که دانشها و پرسشهای جدید وی را بدین سو رانده‌اند؟

لکن وقتی پاسخ‌هایی تازه به پرسش‌های تازه حاصل آید، این پاسخ‌ها ذخیره پیشین معرفت دینی را کما افزایش نمی‌بخشد بلکه در اثر تالیف با آنها، مجموع فهم دینی را کثا و لبا دگرگون می‌کنند. فی‌المثل بحث در عادلانه بودن قاعده ارث، و بحث در حقوق زن، متکلم و مفسر را ناگزیر به طرح دقیق‌تری از مسأله عدالت در نظر اسلام خواهد کشاند و با روش‌تر شدن مفهوم عدالت اسلامی، بسا آراء و احکام دیگر که دستخوش تغییر گردند. (شبهه آنچه مرحوم مطهری را در بحث از طلاق زن به قبول این رای می‌کشاند که قاضی حق دارد زنی را که شوهرش با او حسن معاشرت ندارد و به حقوق زوجیت اؤفا نمی‌کند و به طلاق هم رضایت نمی‌دهد، طلاق دهد و مهر و حقوقش را بستاند. و همه اینها را از اصل عدل و قیام به قسط استخراج می‌کند!)

به علاه نفس قبول اهمیت یک پرسش و نهادن بنا نهادن آن در برابر دین، خود خیز از نوعی فهم دینی می‌دهد، به عبارت دیگر هر کسی بر حسب انتظار و فهمی که از دین دارد خود را متعهد به تدارک پاسخ در برابر پارهی از پرسشها می‌داند و در برابر پارهی دیگر نه، چرا باید از دین انتظار داشت که فی‌المثل در باب جامعه و تاریخ سخنی داشته باشد ولی در باره تکنولوژی نه؟ یا چرا باید در آن به جستجو از مسأله آل‌سینسیون پرداخت ولی از تئوری قدرت سراغ نگیرد؟ طرح هر سؤال ابال طرح پارهی سوالات دیگر و گرفتن جوابهای تازه‌یی را می‌کشاید و طرد آن، راه طرح پارهی سوالات را می‌بندد و همه اینها در رشد معرفت دینی اثر می‌نهد. برجسته شدن پارهی از روایات فقهی و دست نخورده ماندن پارهی دیگر (که امروزه اینهمه بدان اشارت می‌رود)، همه معلول تئوریهایی بیرونی عالم‌اند و بتغییر آن تئوریه، بسا روایات که اینک متروک افتاده‌اند، اهمیت فقهی یابند و مستند فتوی قرار گیرند.

درین قبیل موارد از تهور یا بصیرت یا دقت فقهی کاری ساخته نیست. آنکه فتوایهای متحجرانه و خام می‌دهد نیز خود را متهور می‌شناسد که در برابر طوفان و سیل حوادث، خود را به نانمایی زده و اهتتایی به جهان اطراف نکرده است. تهور و دقت و بصیرت تیغ‌های دو دم‌اند و در مقام حل مشکل، گاهی بر مشکل می‌افزاید و خود هیچ تعریف دقیقی ندارند. آنکه گره گشا و مشکل زداست معلومات دیگر فقیه است که هر چه وسیع‌تر

و عمیق تر باشد، وی را در گشودن روزن های تازه و گزیدن و دیدن و در کار آوردن معارفی که دیگران نمی بینند، توانایی می بخشد و نکاتی را برای وی برجسته می کند و نکات دیگر را فرو می نهد.

اندکی تتبع و تأمل خواهد تا آدمی اذعان کند که نه پرسش های بشر پایان یافته و نه الهی (فی المثل) همه پرسش های این عصر را در خود گرد آورده و پاسخ گفته است. اندیشه و پرسش و زندگی آدمیان، پیرو پسند و فرمان ما نیست. هر چه آدمی با هنر و فلسفه و علم و نحوه معیشت انسان این عصر آشناتر باشد، پرسش های این انسان را بهتر خواهد دانست. آدمیان هر عصر، در ادب و هنر و علم و فلسفه و عرفان و معیشت خویش تجلی می کنند و هیچ راهی برای شناختن انسان، جز ورود درین تجلیات ویژه روح انسانی وجود ندارد. و آنکه به چند واژه و تعریف کلی در باب انسان پسندیده کرده است، دماغ بیهوده می زند که می پندارد خواسته ها و پرسش های ظاهری و باطنی همه انسانها را در همه اعصار، دانسته و شناخته است.

پرسش های امروز بشر ازین دست است: آیا در جامعه دینی، انسان منقاد می خواهیم یا منتقد؟ چون و چرا با مذاق ما سازگارتر است با اطاعت و تسلیم؟ آیا رقابتی که تکنولوژی در جهان دهواتشی که در خرمن تعادل اجتماع و طبیعت افکنده، قابل پیشگیری است یا نه؟ آیا بساید در صحنه این مسابقه گام نهاد یا نه؟ آیا معرفت دینی باید یا بپای بسط اجتماع بسط یابد یا نه؟ آیا جهان را باید چندان تنگ کرد تا جامعه تئوری دینی ما بر قامت آن برازنده آید یا قیای تئوری را باید چندان گشود که براندام جهان چالاک افتد؟ آیا احیاء و تکامل در دین میسر است؟ آیا اختیاری است یا غیر اختیاری؟ قدرت را چگونه باید مهار کرد؟

انقلاب باز نظر دینی جسم فقهومی دارد، و کدام تحول در کجا انقلاب محسوب می شود؟ روش علمی و فرآورده های آن تا چه حد مقبول شریعت است؟ آیا تاریخ بشر من حیث المجموع رشدی مقبول و پسندیده داشته است؟ گوهر دین داری چیست؟ عرفان؟ مراسم عبادی؟ دعا؟ خضوع در برابر قدرت؟ اخلاق نیکو؟ اعتقادات صحیح؟ در صحنه سیاست، در میان رضایت خلق و رضایت خدا کدام را باید برگزید؟ آیا تحصیل رضایت خلق اصلاً در عرصه حکومت ضرورت دارد؟ آیا دین خالص می توان داشت یا آنها مانند نژاد خالص و زبان خالص، مفهومی بلامصادق است؟ انتظارات ما از دین چیست؟ آیا جوامع بی اعتنا به شرایع الهی، از تدبیر امور خود عاجز خواهند ماند؟ چرا؟ آیا وظیفه مسلمین این است که دنیا را به دعوت یا به جهاد مسلمان کنند؟ آیا این کار اصولاً شدنی است؟ وقتی کسی خود را حق دانست، چقدر حق دارد که همه چیز را تابع و خاضع خود بخواد؟ آیا دین برای ریشه کن کردن تباہی ها آمده است یا برای ایجاد تعادل، با قبول پارمی از زشتیها و تباہی ها؟ ریشه کن کردن اختلافات دینی، آیا جزو برنامه های دینی است و آیا شدنی است؟ یا اینجا هم باید به دنبال ایجاد تعادل رفت؟ چه چیز را از دین بپرسیم و چه را نپرسیم؟ کدامشان از شوون جامعه، علم، هنر، و اقتصاد است که دین در آنجا سخنی دارد؟ آیا معرفت دینی، معرفتی تکامل یافته است؟ مشکل میان خلوص و تکامل را چگونه باید حل کرد؟ بسدعت را در جهان حاضر دقیقاً چه گونه باید معنا و معین کرد؟ انسانی بودن دین چه معنا دارد؟ حرمت انسان تا کجا محفوظ است؟ آیا حقوق طبیعی هم هست، مقبول شریعت هم هست؟ اینها و دهها سؤال دیگر، که در برابر دین نهاده می شوند، و با هر یک میدان کاوش نوینی گشوده می شود همه معلول و محصول تأملات جدید بشر و پیش آمدهای نوین در حیات فکری و جمعی اوست و هر کدام موجب می شوند تا معارفی از دین استخراج شود که تاکنون مغفول و مخفی بوده است. تا این نکات هم فهم مارا از دین عمیق تر خواهد ساخت و هم پارمی از داورهای پیشین را تصحیح خواهد نمود و بر روی هم، معرفت دینی را صافی تر و فریتر خواهد کرد.

امام علی، که در قرآن شناسی در عالم اسلام از همه سبق می برد، مسلمین را فرمان می داد که این قرآن صامت را به نطق در آورید. ازو بپرسید و علاج درد خود را از او بخواهید. می گفت: و ذلک القرآن فاستنطقوه و لسن



ینطق. ولكن اخبرکم عنه الا ان فیه علم ما یأتی و الحدیث عن الماضي و دواء الذلکم و نظم ما بینکم. e: از این قرآن بخواهید تا برای شما سخن بگوید. اما او نخواهد گفت و من ازو به شما خبر می دهم که در آن علم آینده و حدیث گذشته، و دواي درد ها و بیان نظم امور شماست، (نهج البلاغه خطبه ۱۵۷) و در توصیف متقین نیز می فرمود که: اما اللیل فصاصون اقدامهم تالین لاجزاء القرآن یزولونه ترتیلاً. یحزنون به انفسهم و یستنبیرون به دواء دالهم. پارسایان شبها به ادب نشینند و اجزاء قرآن را به ترتیل می خوانند، دل خود را با خواندن آیات وحی مسحون می دارند و دواي درد خود را از آن بسپرون می کنند (نهج البلاغه خطبه ۱۸۴). استنطاق و استتاره یعنی به نطق آوردن و شورانیدن، کار همه مومنان راستین است و این میسر نمی شود مگر با داشتن درک ها و دردهای پیشین. در دل خاک نیز منابع آب بسیار است. اما فقط تشنگان، که درد عطش بر آنان چیره شده و مشتاقانه و بی صبرانه زمین را می کنند به قطره آبی دست می یابند. و درین حفاریها بسا برکات دیگر که نصیب آنان خواهد شد. بی حفاری و بی تجسس، طبیعت چهره سرد و خاموشی خواهد داشت، و از باطن خود رازهای اندکی را بر ما خواهد گشود، اما دردها و تحقیق های پسر آمده از سردرد، قلمهای اسرار طبیعت را متوالیاً فتح خواهد کرد و تمبهای محققان را پاداش خواهد داد.

من طلب کردم وصالش روز و شب
یافتیم اینک بحکم من طلب
زین طلب بنده به کوی او رسید
درد مریم را به خرما این کشید
این طلب کاری مبارک جنبی است
این طلب در راه حق مانع کشی است
این طلب مفتاح مطلوبات تست
این سیاه نصرت و آیات تست
هسین بگو که رکن دولت جستن است
هر گشادی در دل اندر بستن است
آب کم جو تشنگی آور بدست
تا بجوشد آبت از بالا و پست
تا سقا هم رهم آید جواب
تشنه باش، الله اعلم بالصواب
خلاصه می کنیم:

دیاوگی که میان همه دانشها برقرار است، میان معارف بشری و معرفت دینی هم برقرار است. یعنی دانشهای بشری به طور سیستماتیک، سوالاتی را در برابر شریعت می نهند و آنرا استنطاق می کنند. این سوالات، منطقاً زاینده پاسخها نیستند، بلکه محرک کاوش و گزینشاند و به دلیل سیستماتیک بودنشان، سامان بخش و آراینده

پاسخها هم هستند لذا دونقش زاینده گی و آراینده گی، از آن پرسش هاست. و شریعت با پاسخ دادن (یا ندادن) به آن پرسش ها، مضمون و غنای خود را آشکارتر می کند و خود را بهتر می نمایاند. معرفت دینی هم که مجموعه پاسخ هاست، به تناسب سوالات مطروحه، هندسه و سامان ویزی می یابد. همین تناسب سؤال و جواب است، که تناسب و تلائم میان همه دانشها (و از جمله معرفت دینی و دیگر معرفت های بشری) را زیر لواء معرفت شناسی سبب می شود. سوالات هر عصر، فرزند دانشهای آن عصرند، و تا پیش از بلوغ علمی عصر، ممکن نیست که بر خاطر کسی بگذرند، و چون دانشها نوشونده اند، لذا سوالات، و به تبع آن پاسخ های شریعت به آن سوالات هم نومی شوند و از این رو معرفت دینی در نوشودگی مستمر خواهد بود. این نوشودگی هم کمی است و هم کیفی. یعنی هم بر حجم معارف مکتشفه دینی افزوده می شود و هم دانسته های جدید، در دانسته های پیشین تأثیر می نهند و پارمی را تثبیت می کنند و پارمی را برمی اندازند و فهم تازه و عمیق تری از پارمی دیگر فراهم می آورند. عارفان پرسش ها و گزینش های عرفانی می کنند و فیلسوفان پرسش ها و گزینش های فلسفی و چنین است که اسلام عارف بوی عرفان می دهد و اسلام فیلسوف بوی فلسفه، چرا که دین هر کس به قدر پرسشی است که از دین می کند و پاسخ می شنود. این نه به معنی دخالت اهواء، بلکه مقتضای تحرک طبیعی ذهن بشر است. و لذا معرفت دینی عصر، بوی این عصر را می دهد و معرفت دینی عصر قدیم بوی قدیم را. در میان نهادن سؤال، به معنای نهادن پاسخ بردها پاسخ گو نیست. درین مباحثه هم پاسخ یافتن پارمی از سوالات و هم پاسخ نیافتن پارمی از آنها، هر دو نکته آموز و معرفت بخش است. برای معرفت شناسان و معنی دانان صدا و سکوت شریعت، هر دو معنی دار است. و هر کدام در شناساندن خصلت و هویت دین، سهمی وافر دارند.

تئورهای فلسفی و علمی هر عصر در برابر شریعت، سه نقش ویژه دارند یکی در انداختن سؤال و روشن کردن میدان کاوش و نشان دادن راههای جستجو و گشودن روزنه ای برای دیدن و گزیدن و دیگری دادن میزانی برای دوری در ساره درستی و نادرستی پاسخ و سوم، فراهم آوردن چارچوبی برای فهم آن. تاکنون درباره دونقش نخستین سخن گفته ایم و در باب نقش سوم، درمقالات بعدی سخن خواهیم گفت.

شک نیست که معرفت دینی هم در جای خود، با دانش های دیگر بشری وارد مباحثه می شود و پرسش هایی را پیش روی آنها می نهد و در هندسه و مفاد آنها دگر گونی می افکند. این دیالوگ مبارک که حق فروز و باطل سوز است، از هر دو سو پایان ناپایافته و پایان ناپاینده است.

ماجرای من و معشوق مرا پایان نیست
هر چه آغاز ندارد نپذیر دانجام
یارب این قافله را لطف ازل بدرقه باد
که ازو خصم به دام آمد و معشوق به کام

والسلام

یادداشتها:

۱. فتوحات مکیه، محی الدین ابن العربی، جلد دوم، باب هشاد و هفتم ولی تقوی التار، دار صادر، بیروت.
۲. هومثال این اخبار فراوان است و نتایج آنها به شناسایی طایع اجتماع بستگی دارد و این روش بهترین و مطمئن ترین طریقه در نتایج اخبار و باز شناختن راست آن از دروغ است و بر طریقه تعدیل روایان مقدم می باشد.
۳. مقدمه ابن خلدون، ص ۶۸. ترجمه پروین گنابادی، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۴. مسعودی، مروج الذهب، ترجمه پاینده، ص ۱۸، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۵. A. Toynbee, A study of History (Abridgement by D.C. Somerwell), P. 44. (oup 1946).
۶. R.G. Collingwood, the Idea of History - P. 281, (oup. 1978).
۷. مرتضی مطهری، نظام حقوق زن در اسلام، ص ۳۱۵.

که عدم تمیز میان مفاد آن دو سخن، از غموض و صعوبت آنها ناشی نمی‌شود. چرا که فهم یک سخن پیوند و تئسی بابی غرضی و حقیقت طلبی مخاطب دارد.

کافی نیست که سخن سخنگو صریح و شفاف و پیراسته از غموض باشد، بلکه لازم است که دل شنونده نیز صحیح و شفاف و پیراسته از غرض باشد. و آنکس مراد را بهتر می‌فهمد که همدل تر و پاکدل تر باشد.

می‌رسیم به سؤال فرائخ‌تر که فهمیدن و بهتر فهمیدن متنی و یا شناختن و بهتر شناختن چیزی در گرو چیست. مقدماً و بهر تقدیر تمام باید بگوییم اعتقاد به سیلان و تکامل فهم، مقتضای تواضع در علم است و معنای ساده و فروتن آن اینست که هیچ جا نمی‌توان مدعی شد که شناخت و درک ما از چیزی به مرتبه کمال رسیده است علاوه که مؤید به سرگذشت روشن و سنجیده تاریخی معرفت‌اندوژی بشری است. از آن طرف اعتقاد بیه ثبات و کمال فهم، یا محصول بی‌خبری از تاریخ معرفت و یا مقتضای تکبر و رزوی و کزاف اندیشی در عالم معرفت است. فقط یک دماغ پرنخوت می‌تواند مدعی شود که به بالاترین و نهایی‌ترین درک از چیزی نائل شده است. خواه آن چیز خدا باشد یا خاک، تواضع سقراط همه جا باید سرمشق همه عالمان باشد که «می‌دانم که نمی‌دانم». مغالطه‌ای که درین جا برای برخی رخ داده است اینست که چون به ذهن خود نگرستان و در آن حرکتی و تحولی ندیدماند، معتقد شدماند که در عالم معرفت هم تحولی و استکمالی نیست و علاوه چون ثبات از علائم کمال است، رکود معلومات خود را نیز دال بر کمال بودنشان گرفته‌اند. اما سقراط وار باید هشدار داد که هر ثباتی کمال است گرچه هر کمالی ثابت است. بلی اگر فهمی به درجه کمال رسید می‌ایستد و فروزی نمی‌گیرد (چرا که معنای کمال همین است. ظرف پر از آب، هیچگاه پُرتر نمی‌شود)، اما نه هر چه ایستاد و رکود پیشه‌کرد به کمال رسیده است.

یکی از اصولی‌ترین مدهیات قبض و بسط این بود که فهم را در یکدیگر می‌تایند و فهمی تازه که در جایی حاصل می‌شود، فهم‌های دیگر را به دنبال خود می‌کشد. شاید هیچ منصفی در اصل وقوع سیلان و تکامل در فهم بشر تردید نکند، اما معنی دقیق فهم بهتر و یا ماکانیزم آنرا بدرستی شناسد، و همین است آنچه ما اینک در پی تبیین آنیم. هر تئوری درباره فهمیدن باید معنی و مکانیزم بهتر فهمیدن را نیز در برداشته باشد. کسیری از اشکالات و مشکلات انکار کنندگان از اینجا برمی‌خاست که گمان می‌بردند تحول در معارف بشری، محدوده به اثبات و ابطال می‌شود. یعنی می‌دانستند مدعای قبض و بسط اینست که فی‌المثل روزی خواهد آمد که قانون تساوی زوایای نابش و آنکلس باطل شود و یا تئوری بر افتاده عناصر اربعه، دوباره بر صدر نشیند و قدر ببیند. و از اینرو بسیار سخن درین می‌رفت که پس با حقیقت باید مداع کرد و دل از یقین باید برگرد و بر همه چیز باید مهر تردید نهاد و ازین بدتر، حقیقت را هم باید سیال و نسبی گرفت و ازین بدتر و عامیانه‌تر: بویژنیویست وار باید نسبت گراشت!

همچنین قطعیات و ثابتات فقه و ریاضی و فلسفه و... را در میان می‌آوردند که منکر درین‌ها هم چرخشی و پیچشی خواهد افتاد؟ و مگر می‌شود اصول و جوب نماز که از ضروریات دین است و انکارش ارتداد می‌آورد، عوض شود و وجوب نماز لغو و فسخ گردد، و یا تساوی $3 \times 5 = 15$ روزی باطل اعلام گردد و یا اصل عبلیت از استحکام بیفتد... همچنین سخن از ثابتات و متغیرات در دین پیش می‌آوردند که اگر تحولی هست در متغیرات است نه در ثابتات. و یا سخن از فرضیه‌ها و قوانین در علم می‌گفتند که اگر چیزی عوض شود فرضیات ثابت نشده است نه قوانین ثابت شده و به قطعیت رسیده.

همه این سخنان یک خطای واضح داشت و آن اینست که تحول را به رفتن از حقایق به بطلان و یا از بطلان به حقایق محصور می‌نمود. و این با مدعای قبض و بسط فاصله بسیار داشت (بگذریم از انواع خطاهای دیگر که در آن سخنان بود و در مکتوبات پیشین بدانها اشاره کردیم مثل: برابر نهادن رأی فقهی و در درجه اول با رأی فقه‌شناسانه و درجه دوم، یا توهم نسبی شمردن حقیقت و متحول دیدن همه چیز یا عدم توجه به هویت جمعی و جاری علم، و علم و فلسفه را مجموعه آراء صحیح دانستن، و یا ارتباط میان معارف را امری مشهود، نه معقول،



مجاری بهتر فهمیدن

تکامل و تراپا افهام و نهادن فهمی در گرو فهم دیگر، از مدهیات قبض و بسط بود. گفته بودم که درک ما از همه چیز در سیلان و در گرو گونی است. اما به ناصواب خواندند که «همه چیز در سیلان و در گرو گونی است» و حقیقت نسبی است. و آنگاه هر چه در رد مسار کسبیم و سوفیسم می‌دانستند، در رد آن مدعا آوردند. به نسبت حملیه بردند مبدا حقیقت را طعمه خود کنند و بر سیلان خشم گرفتند تا سیرت ثابت اشیاء را به ناخن تسفیر نخرانند و جبهه «حقایق ثابت» را تقویت کردند تا در برابر «شبهه نسبی و تغییر» استوار بایستد و پشت خم نکند، و صلا در دادند که باروهای یقین و باور را محکم کنید که سیل پیچان و دراز آهنگ شکاکیت در خروشدن است.

اینهمه برداشت نادرست چراست؟

آیا هضم و تصدیق آن نکته ساده چندان دشوار است که هاضمه خرد را چنین بی‌تاب کند؟ مگر معارف بشری همه گواهی نمی‌دهند که هیچ فهمی از تحول مصون نمانده است؟ آدمیان از خدا، از خاک، از خود، از دریا و نور

قبض و بسط

تئوریک شریعت

نظریه

تکامل

معرفت دینی

(۴)

ازینرو سؤال این نیست که آن دو سخن باهم فرق دارند یا نه (فرقان بدیهی است). سؤال این است که چرا برخی این فرق آشکار را ندیدماند و با ندیدن آن به فهم مدعای ساده قبض و بسط تسوئق نیافتانند؟ و سؤال فرائخ‌تر آنکه اصلاً فهمیدن و نفهمیدن و بهتر فهمیدن در گرو چیست و مجاری نسبت و پیوند فهم‌ها کدام‌اند، و آیا درست است که فهمی در فهم دیگری کارگر می‌افتد و یا درکی درک دیگری را به دنبال می‌کشد و یا فهم‌ها و شناخت‌ها (بعضاً یا کلاً) در بسته و رو ترش کرده، باهم نمی‌نشینند و نمی‌گویند و نمی‌خندند و نمی‌دهند و نمی‌ستانند.

از سؤال کوچک‌تر آغاز کنیم. بر این جانب مسلم است

ثابت نمانده است. درست مانند آنکه حجم مایعی محفوظ بماند اما غلظتش دگرگون شود. ثبات حجم را با ثبات غلظت نباید یکی گرفت. غلظت درک عالمان از حقایق تفاوت می‌پذیرد ولو خود آن حقایق ثابت بمانند. همچنین اند قانونهای فیزیکی و شیمیایی. سخن بر سر این نیست که تساوی زوایای تابش و انعکاس یا قانون ارشمیدس یا بویل ثابت می‌مانند یا نه. درک ما از این قانونها (در عین تصدیق جاودانه آنها) می‌تواند عوض شود و بواقع عوض می‌شود و در هیچ عصری نمی‌توان گفت که به بالاترین و کاملترین درک از قوانین طبیعت رسیدیم. گیریم که قانون بویل (ثابت بودن حاصلضرب حجم و فشار گازهای ایدال در حرارت ثابت) جاودانه باشد و هرگز غبار بطلان بر پرچمش نشیند، و گیریم که همه قانونهای علم فیزیک همینطور باشند و آدمیان اطمینانی آسمانی به صحت آنها پیدا کرده باشند، باز هم باب تحول به روی علم فیزیک بسته نخواهد ماند. و از طریق بهتر فهم شدن همین حقایق ثابت، معرفت فیزیکی کمال خواهد پذیرفت. امروز که ترمودینامیک آماری پرده از راز این قانون بویل برداشته، و تئوری جنبشی گازها آشکار کرده است که گازها توده‌های عظیمی از ملکول‌های رقصانند و جنب و جوش و برخورد و تجاذب مبین رفاصک‌هاست که حرارت و حجم و فشار گاز را ایجاد می‌کند و حرارت بیشتر، حجم یا فشار بیشتر تولید خواهد کرد. آیا درک ما از این قانون عمیق‌تر و غنی‌تر نشده است؟ و آیا بهتر نفهمیدیم که چرا آن حاصلضرب با تفاوت حرارت، تفاوت پیدا می‌کند. این فهم بهتر که امروز نصیب عالمان شده، قانون بویل را ابطال نکرده است، بلکه با حفظ صحت، آن را خوشایند قوانین دیگری کرده است که پیش از آن خوشایندی آشکاری با آنها نداشت. کسی نگفته است که قانونها و حقایق ساده‌یی چون «آب آتش را خاموش می‌کند»، یا «افغانان از نردبان موجب شکستگی استخوان می‌شود» یا «خداوند عالم را خلق کرده است» یا «هر روز خورشید از مشرق طلوع می‌کند» فردا عوض خواهد شد و نقیض آنها به جای آنها خواهد نشست و مثل ازین پس آب از فرو نشاندن آتش هم عاجز خواهد ماند یا دروغ خواهد کرد.

سخن بر سر اینست که عالمان عصر حاضر، از خاموش شدن آتش بدست آب معنی عمیق‌تری درک می‌کنند. همچنانکه حکیمان صدرایی نسبت جهان با خداوند و خلقت عالم بدست او را بنحو دیگر در می‌یابند و یا قائلین به اعتباری بودن جویب، از وجوب نماز جمعه درک متفاوتی دارند. همه سخن در تحول فهم است نه در تحول حقیقت یا در نسبت حقیقت. سخن در سیلان فهم ما از همه چیزست نه سیلان همه چیز. اصولاً پیشرفت علم را در اثبات و ابطال خلاصه کردن، دور افتادن از درک عمیق بیش علمی‌ست. کار علم و فلسفه پوشاندن جامه‌های تازه بر حوادث کهن است. طلوع خورشید را بابلیان و مصریان و یونانیان باستان هم مشاهده و توصیف کرده‌اند لکن درک امروزین آدمیان از آن واقعه چیز دیگری است. ما می‌گوییم خورشید فردا بر می‌آید و آنرا چنین می‌فهمیم که زمین از برابر آن می‌گذرد و گذشتگان همان جمله را می‌گفتند و چنین می‌فهمیدند که خورشید از برابر زمین می‌گذشته است. یعنی حادثه واحد دو جامه می‌پوشد و به تبع آن، گزارشی که از آن حادثه حکایت می‌کند دو معنا می‌یابد. (این دو معنادرینجا هم عرض و متعارضند و یکی دیگری را بیرون می‌کنند.) همینطور است جمیع حوادث و واقعیات دیگر. ما که امروزه به آب و خاک و آسمان و ستارگان و جانوران و ... می‌نگریم همان آب و خاک و ستارگان گذشتگان را مشاهده نمی‌کنیم. ما به حقیقت از وراء تئوریهای جدید، آب و خاک دیگری را می‌بینیم. و همین است معنای آنکه جمیع مشاهدات ما مسبق و مسبوق به تئوری‌هاست. ما که امروز به آب یا خاک نظر می‌کنیم اگر بپرسند به چه می‌نگرید نمی‌گوییم عناصری بسط را می‌بینیم بلکه می‌گوییم موجودات مؤلف و مرکبی را می‌بینیم که در دلشان غوغاهاست نگاه کردن ما هم معنی دیگر یافته است. ما دیگر نمی‌گوییم چشم ما بر اشیاء نور می‌افکند بلکه می‌گوییم از آنها نور می‌پذیرد. هم نگاه ما وهم آب و خاک در نگاه ما تفاوت کرده‌اند. این تفاوت که در مشاهدات می‌افتد، در معانی جملات نیز به طریق اولی می‌افتد. به این جمله نظر کنید:

سوم. میسر ساختن فهم دینی و غنا و کمال بخشیدن به آن.

معارف بشری غیردینی با انجام نقش‌های دوگانه گردآوری و داوری در معرفت دینی، خودبخود کار سومی را هم انجام می‌دهند و آن دادن چارچوبی برای فهم دین و کمال بخشیدن به آن فهم است. مقبولات و مسلمات علمی و فلسفی، و پیش فرضهای لازم برای قبول دین، و داشتن شناخت خاصی از خداوند و جهان و انسان و تاریخ و زبان و معرفت، همه به فهم دین صورت و سیرت ویژه‌یی می‌بخشند، و عالم دین را مضبوط به ضوابطی می‌کنند که نمی‌تواند در آنها تسامح ورزد. به عبارت دیگر فهم دینی همواره خود را با دیگر فهم‌های انسانی ملائمت می‌بخشد. فهم دینی عالم عالمانه است و فهم دینی عامی عامیانه. و به فراری که خواهیم آورد دانسته‌های غیردینی با ابداع احتمالات رقیب، با تحویل کردن تصورات و تصدیقات زبرین به تصورات و تصدیقات زبرین، با دادن شناختی از متکلم و مخاطب، با نشان دادن نتایج و عواقب یک سخن، با به میان آوردن نظریات معارض و با نشان دادن راه حل پارمی از مشکلات نظری و علمی به مدد یک تئوری، فهم نظریات و تصورات و تصدیقات دینی را بهتر و عمیق‌تر خواهند ساخت. درین‌جا دیگر سخن از بیرون راندن حکمی و نشاندن حکمی دیگر بجای آن نیست، بلکه سخن از بهتر فهمیدن همان حکم پیشین است. این تحول، در فهم است نه در تصدیق و تکذیب. اینهم نوعی دیگر از تحول در معرفت است خواه معرفت دینی خواه غیردینی. بدین معناست که می‌گوییم «نماز جمعه واجب است» یا «خداوند یکی است» یا «پیامبر اسلام خاتم پیامبران است» دچار تحول می‌شوند. این تحول در غناء مفهومی آنها رخ می‌دهد نه در تصدیق و تکذیبشان. وحدت خداوند را در چند سطح می‌توان فهمید. «وجوب» را و خاسمیت را نیز. فقط وقتی در کهای هم‌عرض و متعارض در میان آیند، کار به تصدیق یکی و تکذیب دیگری خواهد انجامید. اما در کهای طولی و متکامل چنین نیستند و همواره باهم قابل جمع‌اند. این لبه نظریه قبض و بسط تئوریک شریعت است.

در طول تاریخ معرفت هر دو گونه تحول در درک رخ داده و می‌دهد. و خطای اقوالی که از ناقدان آوردیم به همین سبب است که آنان تحول را فقط رفتن از یک معنا (یا یک شناخت) به معنا (یا شناخت) معارض آن تصویر کرده‌اند. در حالیکه هم در معارف دینی و هم در معارف غیردینی بشری، عمده تحول از طریق تحول طولی فهمها رخ داده و می‌دهد. طبیعت و شریعت همواره همانند که بودند، معرفت آدمیان به آنها یا تصحیح می‌شود یا تکمیل. یعنی یا خطایی کشف و رفع می‌شود (تصحیح) و یا بر ذخیره معلومات پیشین کما و کیفاً افزوده می‌شود (تکمیل). افزایش کیفی همان بهتر فهمیدن و بهتر شناختن است. در مکتوبات پیشین نیز به تصریح آورده بودیم و اینک نیز تکرار می‌کنیم که باید اذعان کرد که چیزی به نام «بهتر فهمیدن» وجود دارد. و پس از این اذعان، باید به دنبال تبیین مجاری و مکانیزم حصول فهم بهتر رفت.

ثبات پاره‌یی از قضا یا احکام، منکران را راه زده است که گمان کنند فهم آدمیان از آن احکام ثابت هم ثابت مانده است در حالیکه ثبات تصدیق یک چیز است و ثبات فهم چیز دیگر. بلی ۱۵=۳۵ ۳۵ همچنان ثابت مانده است اما آیا درک ریاضی‌دانان جدید از عمل ضرب یا از مفهوم عدد هم در سطح درک پیشینیان ماندست؟ کافیست توجه کنیم که آنالیتیک و یا سینتیک دانستن آن رابطه، معنای آنرا پاک عوض خواهد کرد، گرچه حاصلضرب ۳ و ۵ همچنان ۱۵ باقی خواهد ماند. آنکه اعداد منفی و اعداد موهومی را (که ریاضیات گذشته از آن خبر نداشت) نیز در یکدیگر ضرب می‌کنند و جواب می‌گیرد و اعداد را به توان‌های منفی و موهومی می‌رساند باید دایره معنای ضرب را وسعت و غنای بیشتر بخشیده باشد تا کار خود را معنی‌دار بیابد. و آنکه اصلاً بر اعداد موهومی واژه عدد اطلاق می‌کنند نیز درک خود را باید از معنای عدد ژرف‌تر کرده باشد به همین سبب گرچه تصدیق به تساوی ۱۵ و ۳۵ ثابت مانده اما درک عالمان از آن

دانستن، و یا از ارتباطات دیالوگی و روش شناختی غافل بودن. و یا خلط میان معارف درجه اول و دوم کردن، و یا از دو گونه معرفت شناسی پیشینی و پسینی غفلت کردن، و یا تمایز و داد و ستد علوم را در گرو موضوعات دانستن و ...

مدعای قبض و بسط این بود که معرفت دینی که خود معرفتی بشری است و هویتی جمعی و جاری و تسکامل یابنده دارد، ثباتات و متغیراتش سرآپا مسبق و مستند به معارف غیردینی و مستفید و مستمد از آنهاست. و میان معرفت دینی و دیگر معارف بشری دیالوگ و داد و ستد و تغذیه و توازن مستمر وجود دارد. این تلاطم و توازن و تغذیه در سه جا خوشتر را می‌نمایند:

اول: مقام گردآوری

در سامان دادن به گزینش‌ها و طرح پرسش‌ها و طراحی تصویر شریعت. (مقام گردآوری) شناختن شریعت در گرو تعداد و نوع پرسشهای است که در برابر او می‌نهییم و پاسخهایی است که از او می‌شویم. یا فزونی گرفتن و یا تنوع یافتن پرسشها، شریعت خود را بهتر و بیشتر می‌نمایند و کار ما را در طراحی تصویر نهایی آن آسان‌تر می‌کند. اما از آنجا که ذهن خالی پرسش نمی‌کند و پرسش‌ها زائیده دانش‌ها (و حاجات عملی) هستند و دانش‌ها و حاجات در تحول‌اند، لذا پرسش‌ها هم تحول می‌یابند و به تبع آن، تصویر ما از شریعت نیز رستار و جامع‌تر می‌گردد. و بدین شیوه معرفت دینی و معرفت عصر هماهنگ می‌شوند و پایایی هم تحول و تسکامل می‌یابند.

دوم: مقام داوری

الف: از آنجا که خداوند شریعت، خداوند طبیعت و ماوراء طبیعت نیز هست، درک صحیح از شریعت نمی‌تواند با درک صحیح از طبیعت و ماوراء طبیعت ناسازگار باشد. کتاب طبیعت و شریعت را یک مؤلف عالم و صادق نگاشته است لذا درک ما از شریعت با درک ما از طبیعت و ماوراء طبیعت (فلسفه و علم) دائماً باید تصحیح و تعدیل شود. بدین معنی است که معارف بشری گاه داور فهم دینی ما می‌شوند و در کهای باطل دینی را می‌نمایند و می‌زدایند و عالمان دین را گاه به تاویل آیینی یا مسکوت نهادن روایتی می‌خوانند. فیلسوف مسلمان، در فلسفایش پروای دین را دارد و در دینش پروای فلسفه را. و چنین است که فلسفه او اسلامی و اسلام او فلسفی می‌شود. دانستن یا ندانستن، پذیرفتن یا نپذیرفتن پاره‌هایی از معارف غیردینی، مستقیماً در فهم دینی اثر می‌گذارد و عالم دین را در مقام داوری به نقد و تهذیب‌های ویژه‌یی می‌کشاند. تردیدی نیست که قبول (یا عدم قبول) قطعی تئوری تکامل یا نظریه کبرنیک، فهم کهن از پاره‌یی از آیات را دچار تغییر فاحش خواهد کرد. و از آنجا که معرفت بشری رودی جاریست و در آن همواره معارف وسیع و سقیم بهم آمیخته‌اند و خود در تسکامل مستمر است، معرفت دینی هم که به آن تکیه می‌کند بی‌هیچ شبهه آمیخته‌یی از صحیح و سقیم خواهد بود و پاسبای تکامل دیگر معارف بشری، تکامل خواهد یافت.

ب: قبول دین همیشه مستند به قبول یک رشته مقدمات است، و آدمی تا تصویر ویژه‌یی از معرفت و جهان و انسان و تاریخ نداشته باشد خود را به دین نیازمند نمی‌بیند و با اصول دین را پذیرفتنی نمی‌یابد (مانند تصویری که یک ماتریالیست از انسان و جهان دارد و او را به دین بی‌اعتنا و بی‌اعتقاد می‌کند) لذا عالم دین در مقام فهم شریعت، همیشه ذهن خود را چنان هدایت می‌کند تا شریعت را چنان بفهمد که آن تصویرهای پیشین را مخدوش نکند. اگر دیگر دریافته‌ای علمی و فلسفی آدمی فقط در پاره‌یی از مواضع با معارف دینی تماس یا تعارض می‌یابد، این پیش‌فرضها، همه جا در فهم دین حاضرند و بر هیچ دریافتی نمی‌توان بدون حضور و اذن و تجویز آنها، مهر صحت و تمامیت نهاد یعنی هر چه مجوز قبول دین است، داور فهم دینی و سامان دهنده آن نیز می‌باشد. رد و قبول و اثبات و ابطال، مربوط به همین مقام داوری است. و درین جاست که پاره‌یی از مقبولات برمی‌افتند و پاره‌یی دیگر بجای آنها می‌نشینند و با این رفتن و آمدن‌هاست که معرفت دینی تحول می‌پذیرد.

متکلم راهبتر می‌شناسد آن تجلی را بهتر درمی‌یابد. و همین است معنای آنکه شریعت صامت است و تساهل‌جانب صاحب شریعت بدرستی معلوم نشود کدام است، قفل از لب شریعت گشوده نمی‌شود و راز دل خود را بساز نمی‌گوید:

محرم این هوش جز بی هوش نیست
مرزبان را مشتری جز هوش نیست

و این از ارجمندترین کاوشهای عالمان دین است که معلوم کنند زبان شریعت متعلق به کدام جهان است. و چنانکه پیش از این آوردیم مناقشه علامه طباطبایی با علامه مجلسی در همین بود که آیا زبان دین به دنیای عامیان تعلق دارد یا به دنیای عالمان و حکیمان. و مختار علامه طباطبایی قول دوم بود. اختیار این رای که زبان دین زبان عالمان است، راه استخراج نکته‌هایی را بر جهان دین می‌گشاید و پرده از چهره معانی برمی‌گیرد که با فرض رای مقابل، مطلقاً ممکن نیست.

توضیحات بلندی که آوردیم، راه را برای برداشتن گام بلندی که در پیش داریم هموار می‌سازد. سؤال عمده و عظیم ما این بود که فهم بهتر متون و نظریات در گرو چیست (اعم از حق یا باطل دانستن آنها و ثبات یا متغیر دانستن آنها) و پاسخ ما این است که:

اول: با بهتر شناختن جهان و جهان بینی سخن‌گو و نظریه پرداز، آنرا بهتر می‌توان فهمید. این امر هم در معرفت دینی صادق است هم در معرفت‌های غیردینی. و در معرفت دینی، شناختن خداوند و رسول او، شرط بزرگ فهم کلام باریست. بدین معنا، نه فقط قبول دین به قبول وجود خداوند منوط است که فهم دین هم به شناخت ذات و اوصاف باری متوقف می‌گردد. و لذا علم کلام نه فقط علم تفسیر که علم فقه را هم به معنایی عمیق مشرب و متأثر می‌سازد. و در نتیجه، شناخت بهتر خداوند، به فهمیدن عمیق‌تر معارف دینی منتهی خواهد شد. و از این رو، پایای رشد علم کلام (که معرفتی غیردینی‌ست)، معرفت دینی (یعنی فهم کتاب و سنت) متحول خواهد شد. و این رشد را در هر دو سو، نهایی تصور نیست. و اگر رکودی در فقه هست یک عاملش رکود چند صد ساله علم کلام در میان ماست.

دوم:

گفتم که ادله و پیش‌فرضهای قبول یک مدعا، نه فقط در قبول آن مدعا که در فهم آن مدعا هم مؤثرند به‌طوریکه درک بهتر آن ادله درک بهتر مدعا را در پی خواهد آورد. و همچنانکه نوع وسایل، نوع غایت را تعیین می‌بخشد، فهم وسایل هم فهم غایت را میسر و محدود می‌سازد.

ادله و پیش‌فرضهای یک مدعا خالق آن مدعا هستند و علم به علت، علم به معلول را هم سامان خواهد داد. اگر مدعایی را به‌دو طریق اثبات کنیم، دو درک (مسکول نه معارض) از آن پیدا خواهیم کرد. و لذا یکی از عوامل فهم بهتر، تعدد طرق اثبات است. فی‌المثل خدایی که از طریق برهان صدیقین می‌شناسیم یا خدایی که از طریق برهان نظم می‌شناسیم تفاوت دارند. و به تعبیر صحیح‌تر، این دو برهان دو درک از مدعای «خدایی هست» به ما افاده می‌کنند و روی هم، به فهم بهتر وجود باری کمک می‌کنند. آموزگاران و مربیان، بسیار آزمودند که متعلمان گاه مدعایی را بدرستی در نمی‌یابند و چون روش اثبات را عوض کنند، فهم آن میسرتر یا کاملتر می‌شود. نه فقط ادله، که پیش‌فرضها هم در فهم یک نظریه یا یک متن مدخلیت دارند. نمی‌توان بر سر شاخ نشست و بن برید. کسیکه عصمت نبی را پیش فرض قبول قرآن دانسته است، نمی‌تواند آیات قرآن را چنان بفهمد که به عصمت نبی لطمه بزند. و یا کسیکه وجود خداوند را بر مبنای فلسفه ارسطویی اثبات کرده، نمی‌تواند در قرآن خدایی را ببیند که در آن مبانی نگنجد. و جدال عارفان بامتکلمان و فیلسوفان یونانی مشرب همه بر سر این بود که برگزیدن یک دستگاه فکری در اثبات و قبول خدا و نبی، دین آن خدا و نبی راه‌می‌دهد دنبال خود خواهد گذاشت و به صورت سیرت خود در خواهد آورد. و چون خود از منظری دیگر در دین نظر می‌کردند و زبان دین را از بُن به جهانی دیگر متعلق می‌دانستند، جهان و زبان متکلمان را نمی‌پسندیدند و بر نمی‌تافتند. یعنی سخن بر سر فهم دین بود که کدام فهم مقبول‌تر و «دینی» تر است: فهم

پدیدارهای جهان بر آنها نوشته نیست و بانگاه ساده به جنگ نمی‌افتد. کسی باید زبان جهان را بداند تا آنها را بخواند و بفهمد، و علم و فلسفه این زبان (و بل زبان‌ها) را به آدمیان می‌آموزند. و این زبانها نه راگدند و نه به تکامل رسیده و در تحول مستمرند. و به هر روی آموختن‌شان شرط فهم جهان است. ذهن‌های ساده به کمترین چیزی که در جهان می‌خوانند قانع می‌شوند و آنرا حق ابدی می‌پندارند (رئالیزم خام) اما ذهن‌های زبان‌شناس پیچیده و آزموده، به آسانی خرسند نمی‌شوند چرا که جهان‌شان پیچیده‌ترست (رئالیزم پیچیده).

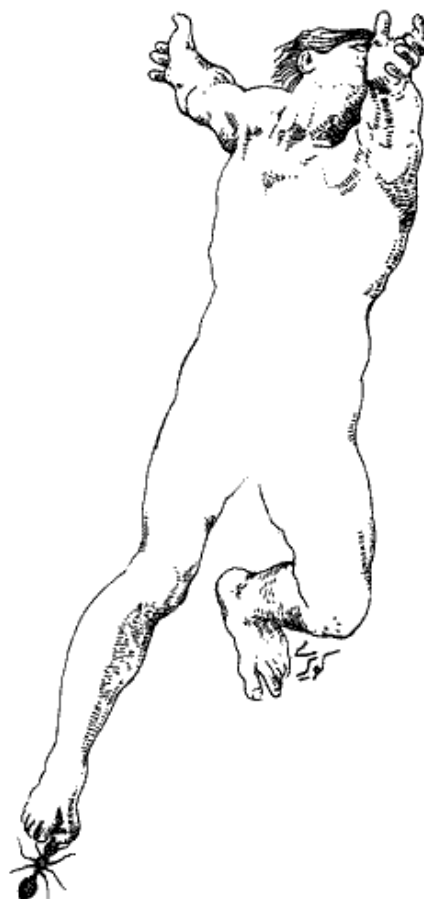
نزاع عالم و عامی نزاع بر سر ایده‌الیزم و رئالیزم نیست. نزاع بر سر رئالیزم پیچیده و رئالیزم خام است. عالم نمی‌گوید دنیایی نیست و همه چیز خواب و خیال است، می‌گوید شناختن، امر پیچیده‌ای است و به آسانی نمی‌توان دم از شناختنی حق و کامل زد. و این را تجربه طولانی تاریخ معرفت به او آموخته است.

بازی همه اینها یک نتیجه می‌دهد و آن اینکه تاجران کسی را بدرستی نشناسیم زبان او را هم بدرستی نمی‌فهمیم. زبان هر کس پارامی از جهان اوست و بیان کاملاً ملامت دارد. و شناختن یکی شرط دریافتن دیگری است. لازمه نخست این سخن اینست که یک عبارت در چند جهان، چند معنی می‌دهد همچنانکه یک مقدمه بانشستن در کنار چند گونه مقدمه دیگر، چند گونه نتیجه خواهد داد. و لازمه دیگر اینکه شرط بهتر فهمیدن یک سخن، بهتر شناختن دنیای سخن‌گو است و تادنیاهای بهم نزدیک نشوند فهیمها و زبانه‌ها نیز بسایکدیگر آشنا نمی‌گردند و لازمه سوم اینکه ظهور نسبی است و انس ذهن با دانسته‌های خاص، در امتداد ظهوری خاص تأثیر قاطع دارد. (سخن از خود ظهور است نه حجیت ظهور، که آن داستان دیگری دارد) الفاظ یکسان که همه به کار می‌بریم و زمین و خورشید و دریا که همه بدان می‌نگریم، ما را راه زده است که گویی همه چیزهای یکسان می‌گوییم و به چیزهای یکسان می‌نگریم. پرده این غفلت را باید درید. و از زبان کسی تماماً پی به جهان او نمی‌توان برد که به عکس، جهان اوست که زبان او را جان و توان می‌بخشد. و گرچه متکلم در کلام خود تجلی می‌کند اما آنکس که

من امروز به خورشید نگریم، این جمله امروز معنایش اینست: امروز از توده‌ی عظیم از گاز که زمین به‌دورش می‌چرخد پرتوهایی به چشم می‌تابند و در گذشته، همین جمله چنین معنا می‌داد: امروز از چشم من به جسمی نورانی که به‌دور زمین می‌چرخد، پرتوهایی تابند. و بر این قیاس کنید جمیع عبارات و بل مشاهدات را. تا ببینید که چگونه تئوریهای تازه ما به عبارات و مشاهدات معنای تازه می‌بخشد. لذا معنای هم مسبوق و مصبوع به تئوری‌اند، و چون جامه‌هایی بر تن عبارات پوشانده می‌شوند. در عین اینکه نه مشاهدات و نه عبارات، هر تئوری و هر معنایی را بر نمی‌تابند و هر جامه‌ی بی‌فانته‌اش راست نمی‌آید. بعضی برانده‌تر (معادل تأیید) و بعضی از بن باز نرانده‌اند (ابطال) ثابت ماندن الفاظ را نباید مساوی و موجب ثابت ماندن معانی دانست معانی از تئوری‌ها تبعیت می‌کنند و چون تئوری‌ها دگرگون شوند، معانی هم، در عین ثبات الفاظ، دگرگون خواهند شد.

تصور رایج این است که ما امروز در همان جهان زندگی می‌کنیم که پیشینیان می‌زیستند با این تفاوت که امروز بر جهان مامصنوعاتی (همچون هواپیما، کامپیوتر، رادیو، پلاستیک، ...) افزوده شده‌اند و یا در آن پدیده‌هایی (همچون الکتریسیته، رادیو اکتیو، امواج برافاسی، ...) آشکار شده‌اند که پیش ازین با نبودند و یا آشکار نبودند. این سخن اگر چه به یک معنای ساده و عامیانه صحیح است، اما حقیقت بزرگتری را از نظر پنهان می‌دارد، و آن اینست که جهان واقعی هر کس به قد و قامت معرفت او به جهان است. اگر امروز ما را بپرسند که جهان خود را توصیف کنید چه خواهیم گفت؟ و آیا توصیفمان با توصیف پیشینیان یکسان خواهد بود؟ و مگر جهان هر کس بواقع همان نیست که در ظرف توصیف او درمی‌آید و مگر موصوف چیز در قبال اوصاف خود را نمی‌نمایند؟ به عبارت دیگر گویی جهان خارجی ساده واحدی است که صورتهای مختلف بر آن پوشانده می‌شود. و علم و فلسفه در تکامل خویش، صورت آفرینان این مادادند. نباید به آن ماده واحد دل مشغول بود و از اختلاف و تکامل صور غافل ماند. گذشتگان برای خود آبی و خاکی و هوایی و ستاره‌ی و زمینی و خورشیدی و گیاهی و سیمی و زری و سلامت و مرضی داشتند و امروزان نیز آبی و خاکی و زمینی و خورشیدی دارند و اینها کجا و آنها کجا؟ بلی هو، همیشه مؤلف از ملکولهای ازت و اکسیژن (و بعضی گازهای نادر) بوده است. ولی آیا بوعلی و یا ابوریحان بواقع معتقد بودند که در هنگام تنفس ملکولهای ازت و اکسیژن را در خود می‌کشند؟ درست است که در دنیای خارج ازت و اکسیژن وجود داشت اما آیا در دنیای آنان هم ازت و اکسیژن وجود داشت؟ آنان سیالی را که در حیات طبیعی خود بود پدید رویها که بسادگی قلب است فرو می‌سپردند و امروزان ازت و اکسیژن را به ریه و اکسیژن را به خون می‌برند. خلاصت اگر تصور کنیم که بودن چیزی در جهان خارج، عین بودن آن چیزست در دنیای ما. ما همه در یک دنیا زندگی می‌کنیم اما همه در یک دنیا زندگی نمی‌کنیم و همچنانکه اشارت رفت، نه فقط مصنوعات مادی که مهم‌تر از آن مصنوعات ثنویک ما هستند که جهان را دیگرگون می‌کنند و بدان تنگی و فراخی یا سادگی و پیچیدگی می‌بخشند و بر حسب آن ما را در دنیاهایی تنگ یا فراخ، الوان یا ساده، توپرتو یا یک لایه می‌نشانند؟ حق اینست که عالم و عامی در دو جهان می‌زیزند و پدیدارهای این دو جهان، دو صفت عالمانه و عامیانه بخود می‌گیرند نه فقط دین عالم عالمانه است که همه جهانانش عالمانه است و نه فقط دین عامی عامیانه است که همه جهانانش عامیانه است. و تا کسی تولد و فطرت ثانی نیابد و از توهم زیستن در دنیای واحد و مشترک با دیگران رهایی نجوید، هضم کثیری از معانی و معارف معرفت شناسانه و دین شناسانه بر هاضمه او گران خواهد افتاد. هاضمه را نیز باید دیگرگون کرد.

تتمیل جهان خارج به سستی مکتوب، تسمیل رسایی است. هیچ متن مکتوب معنای خود را باز نمی‌گوید. ذهن زبان دانست که آن معنا را درو می‌خواند. عبارات گرسنه معانی‌اند نه آبتن آنها. گرچه هرغذایی هم دافقه آنها را خرسند نمی‌کند. بر همین قیاس، معنای



عوض خواهند شد. و ذهن آدمیان هیچگاه خالی از تئوری‌هایی دربارهٔ اشیاء نیست. گاه خام و گاه پرورده. لکن رفتن از یک تئوری به تئوری دیگر است که این مسبقیت معنا به تئوری را آشکار می‌کند. «افتادن» برای یک حکیم هست، رفتن جسم است به طبع به سوی غایت خود و برای یک عالم فیزیک مدرن، مجذوب شدن اوست به قسر به سوی جرمی بزرگتر. و ماده برای یک حکیم صدرایی جوهری است متحرک. و برای یک حکیم مشایی جوهر متحرک بحرکت جوهری از موجودات که هیچ، بلکه از محالات است. لکن تفاوت تئوریک ولذا تفاوت زبان فقط بین حکیمان مشایی و صدرایی نیست. بین اقوام مختلف هم هست، اختلاف هم که نباشد، باز هم وقتی از زمان، فی‌المثل، سخن می‌گویند، آنرا اراده می‌کنند که می‌شناسند نه آنکه بحقیقت هست. یعنی زمان را از وراء تئوریهای خود می‌بینند. ایرانیان باستان همچنانکه از حقیقت فرشتگان یا امشاسپندان سخن نمی‌گفتند، از حقیقت آب و خاک و زمان و مکان هم سخن نمی‌گفتند. آنان پای زیباشان را به قدر گنیم دانششان دراز می‌کردند. و این حکم در هر قومی جاری است.

«انسان» امروز، انسان تئوریهای امروز است و انسان دیروز، انسان تئوریهای دیروز. هیچکدام، انسان فوق تئوری و فارغ از نظریه نیستند... و از این رو فهمیدن زبان هر عصر در گرو فهمیدن تئوریهای علمی و فلسفی آن عصر است. و بدین لحاظ ثبات الفاظ و عبارات به هیچ روی تضمین کننده ثبات معانی نیست. چرا که تغییر تئوریهای اهل عصر، در تن الفاظ ثابت روح معانی مختلف می‌دمد. و اینست معنای آنکه عبارات، گرسنه معانی‌اند نه آبستن آنها. نتیجه می‌گیریم که برای فهم زبان یک قوم، ذهن را باید از تئوریها و جهان بینی آن قوم انباشت. تهی کردن ذهن، و یا انباشتن ذهن از معانی لغات و دربردارنده بال قرائن لفظیه و حالی و مقابله گشتن، درد را دوا نمی‌کند، کار دشوارتر و ظریفتر از این‌هاست. تئوریهای یک قوم را هم تماماً در اقوال و آراء مصرح آنان نمی‌توان یافت. معیشت هر قوم، آینه‌روشن جهان بینی آنان است، و لذا تقرب تاریخی به آنان روشی توفیق‌افزاست. این مدعیان تاجایی که به شکار مراد متکلم مربوط می‌شود، متکرران چندانی ندارد گویانکه در مقام عمل، کاهلان فراوان دارد. غموض از آنجا آغاز می‌شود که به بهتر فهمیدن روی آوریم. آیا می‌توان مراد یک متکلم را بهتر از خود او فهمید؟ و به عبارت دیگر آیا معنی یک عبارت را می‌توان بهتر از گوینده آن دانست؟ و باز، آیا می‌توان گفت که در عین ثبات مراد متکلم، معنای کلام تحول می‌پذیرد؟ توضیحاتی که پیش ازین آوردیم گویی جواب این سوالات را مثبت می‌کند. بلی، اگر معنا مسبق و مصبوع به تئوری باشد، و اگر تئوریها تدریجاً بهتر و عمیق‌تر و واقع‌نماتر گردند، درک ما هم از جمله واحد عمیق‌تر و بهتر خواهد شد. یعنی از یک طرف بانزدیک تر شدن به دنیای متکلم، مراد او را بهتر درک می‌کنیم و از طرف دیگر بانزدیک‌تر شدن به دنیای واقعی، مراد او را خود او بهتر درک خواهیم کرد یعنی به معنی واقعی کلام او نزدیک‌تر خواهیم شد. (پوشیده نیست که ما در اینجا بین معنای عبارت و مراد متکلم از آن عبارت فرق می‌نهیم و یکی را منوط به کشف دنیای متکلم و دیگری را منوط به کشف دنیای واقعی می‌دانیم چرا که عبارات از پیش خود معنا دارند و متکلمان عبارات معنا-دار را برای اظهار مراد خود استخدام می‌کنند و گاه کامیاب می‌شوند و گاه ناکام می‌مانند.) این حکم در عموم عبارات، از عامیانه ترین تا عالمانه ترین آنها جاری است. وقتی سعدی می‌گوید:

برگ درختان سبز در نظر هوشتیار
هرورقش دقتیست معرفت کردگار

مراد سعدی را جز با مراجعه به جهان بینی او و تئوریهای عصر او و خداشناسی و گیاهشناسی... او نمی‌توان دریافت. اما همین بیت را در پرتو تئوریهای نوین هم می‌توان معنا کرد و درک عمیق‌تری از آن داشت که در ذهن سعدی هم نمی‌گنجیده است. و بواقع کسی که قصه نذر فوتوستنر در برگهای سبز را می‌داند، برای او هر برگ درخت، یک کتاب هزار برگی در معرفت کردگار است. از این ساده‌تر وقتی مورخی می‌نویسد: «سلطان

دارد یا آنکه از این سابقه تاریخی بی‌خبرست (به فرض صحت نظریه تکامل داروینی)؟ آن زنجیره تاریخی چه‌ر تازماری به آدمی می‌بخشد و آدمی را در جای تازماری می‌نشاند که با چهره و جای پیشینش تفاوت بسیار دارد. چرا که کلمه «آدمی» در پرتو تئوری تکامل معنی دیگری یافته است. اروپا که مولد آن همه مکتوبات و شاهد آن همه بحثهای پر ماجرا بر سر «موضع آدمی در طبیعت» بود، و وجدان دینی‌اش را زلزله‌ای دل شکن می‌لرزاند، همه برای آن بود که از وراء عینک داروینیزم جانور دویای دیگری را بازیگر عرصه خاک می‌دید که تا آن روز با او آشنایی نداشت. همان که روزی نامش انسان بود، اما اینک معنی این نام دیگر شده بود. ندیدند گذشته یک موجود، ندیدند پاره‌های بزرگی از اوست و این ندیدن، نقصان عظیم در درک آدمی از او خواهد افکند. بهتر فهمیدن یک موجود تاریخی، بهتر دیدن اوست. و بهتر دیدن او، رجوع به سرگذشت اوست. علی‌الخصوص درک عمیق نهادهای اجتماعی- انسانی همچون حکومت، دینداری، علم، صنعت، پول و... بیش از هر چیز محتاج نگرش تاریخی است. چرا که این نهادهای بجای آنکه ماهیتی ثابت داشته باشند وجودی سیال دارند، و تماشا می‌آنها وقتی میسر است که بر لب جوی وجودشان بنشینیم و گذر آنها را ببینیم. خود آدمی نیز چنین است و کسثیری از موجودات دیسگر.

سوم:

به اشاره گفتیم که پس از تئوری تکامل معنای واژه «آدمی» دگرگونی یافت. و نیز گفتیم که عبارات نه آبستن که گرسنه معانی‌اند. حکیم آنها را چون دهان‌هایی باز می‌بیند نه چون شکمهایی پسر، و معنایی مسبق و مصبوع به تئوری‌ها هستند. هضم این مدعا برای کسانی که رجوع به کتاب لغت و استعمال عرف را برای فهم زبان یک قوم کافی می‌دانند البته دشوار است. به اعتقاد اینان عبارات خود حاوی معانی و حاکی از مراد متکلم‌اند. و لذا برای فهم مراد یک متکلم ذهن را باید از هر اطلاع و اصطلاحی پیراست، و این‌ها را در برابر کلام نشست تا معنی نوروار در آن بتابد. البته تردیدی نمی‌توان کرد که دانستن معانی الفاظ و دستور یک زبان شرط فهم یک زبان است. سخن در کفایت این شرط است و سخن در نسبت زبان و فرهنگ یک قوم است و سخن در بهتر و بهتر فهمیدن معنایی است. و سخن در سر تحول تاریخی معنایی است. این سوالات اند که با آن نظریه خام معنی شناختی بی‌پای می‌مانند.

اگر از مباحث مجرد آغاز کنیم گره معضل بهتر گشوده خواهد شد. کسی انکار نمی‌کند که «فرشته» همانست که نظریه ایرانیان باستان در باب فرشته می‌گوید. و «غول» آنست که نظریه اعراب باستان در باب غول می‌گوید. خدای هر کس همانست که خود می‌شناسد و توصیف می‌کند و می‌پرستد، و دین هر کس همانست که او از دین می‌فهمد. «اتم» آنست که تئوری اتمی تعریف می‌کند و «من برتر» نیز همانست که نظریه فروید به ما می‌شناساند. هیچ‌یک از این واقعیات، قابل اشاره حسی و رؤیت مستقیم نیستند. و لذا برای شناساندنشان، چاره‌ی نیست جز آنکه تئوریها و تعاریف ویژه آنها را ذکر کنیم. اما نوبت به محسوسات و یا بدیهیات و وجدانیات که می‌رسد این نکته مهم مفقود می‌افتد. انسان و گیاه و آب و خاک را چون همه می‌بینند گمان می‌کنند که هیچ اشاره حسی کافی است تا معنی واژه‌های انسان و گیاه... را آشکار کنند. و اهل یک فرهنگ و یک زبان چون به آسانی با یکدیگر تکلم و تفاهم می‌کنند گمان می‌برند که معانی در عبارات ظاهر است و این «ظهور» همه کاره است و «انس الفاظ با معانی» (که اینهمه مورد تأکید اصولیین است) همه جا کارسازی می‌کند و مراد را برمی‌آورد.

حقیقت اینست که در همه این موارد اشاره ما به معانی، اشاره‌ای تئوریک است. یعنی زمین برای ما مجسمه آن چیزهایی است که دربارهٔ او می‌دانیم. آدمی هم، خورشید هم، زمان و مکان هم اگر زمین‌شناسی و انسان‌شناسی و خورشیدشناسی و فلسفه ما عوض شود، زمین مجسمه اوصاف دیگری خواهد بود. آدمی هم، خورشید هم، زمان و مکان هم. یعنی معنای این الفاظ

فلسوفانه از دین یا فهم عارفانه از دین؟ و این سوالاتی است که همچنان زنده و گریبان گیر است. نه تنها فهم بهتر آراء و مدعیات مسبق به فهم بهتر ادله و مقدمات آنهاست که شناختن اعیان و واقعیات نیز چنین‌اند. روش نیوتون در علم، یعنی شیوه‌های آنالیز و سنتز نه فقط به کشف که به فهم هم خدمت می‌کردند. نیوتون، نام رفتن از آثار به مبادی را آنالیز و نام بازآمدن از مبادی به آثار را سنتز نهاده بود. مانند رفتن از حرکات ظاهر به نیروها و سپس بازآمدن از نیروها به حرکات. یا رفتن از نورهای الوان به نور سیید و سپس بازآمدن از نور سیید به الوان گونه‌گون.

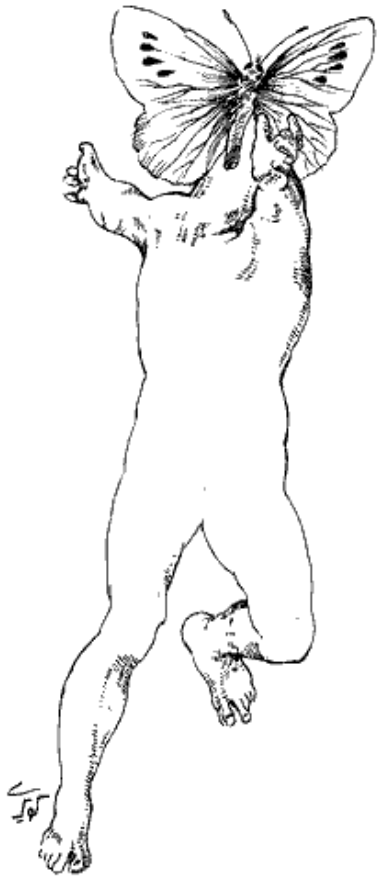
وی صریحاً در مقدمه کتاب اصول ریاضی فلسفه

طبیعی مسئله فلسفه طبیعی را چنین می‌نمود: «بنظر می‌رسد مشکل عمده فلسفه این است: عزیمت از حرکات ظاهر و رسیدن به نیروهای طبیعی و تحقیق در آنها، و در قدم بعد افتادن ازین نیروها و استنتاج پرهانی پدیدارهای دیگر». وی باین شیوه نه فقط قدرت پیش‌بینی علم را افزود که درک پدیدارها را نیز میسرتر کرد. او که خود را اهل «فرضیه‌بافی» نمی‌دانست، منظورش این بود که راجع حوادث به «مبادی خفیه» و طبع نهان اشیاء نه تنها هیچ دردی را دوا نمی‌کند و هیچ گره علمی را نمی‌گشاید که هیچ دردی را حل حوادث هم به ما نمی‌دهد. وقتی می‌توانیم جهان را بهتر بفهمیم که هم علل آثار را بدانیم (آنالیز) و هم از آن علل بتوانیم آثار را دوباره پدید آوریم (سنتز) و او خود مدعی بود که در عالم الوان دقیقاً با چنین توفیقی رفیق بوده است. اینست که می‌گفت «من تا کنون نتوانستم از پدیدارها به دست آورم که چرا نیروی نقل چنان خواصی دارد و من اهل فرضیه‌بافی نیستم» منظورش این بود که نمی‌خواهم ارسطووار فرضیه‌بافی کنم و بگویم نقل خاصیتی ذاتی و مبدئی نهان در اشیاء است، چون این گونه سخن گفتن را معادل هیچ نگشتن و هیچ نفهمیدن می‌دانم.

سخنان نیوتون به خوبی نشان می‌دهد که علم جدید نحوه درک جدیدی را با خود آورد به‌طوری که فهم گذشتگان را از آن پس عین نفهمیدن، و جعلی علم‌نما دانست و تخطئه کرد.

از همین مقوله است آگاهی از تاریخچه مسائل و بستر تولد تاریخی آنها. از اهم خدمات تاریخ علم یا تاریخ فلسفه، همین است که به درک بهتر مسائل این فنون کمک بسیار می‌کنند و بلکه چهرهٔ این فنون را دگرگون می‌سازند. معرفت شناسی پسینی همین جا متولد می‌شود. دهها تعریف دقیق از «جرم» یا «انرژی» هیچ گاه آدمی را به عمق این مفاهیم چنان آگاه نمی‌کند که تحقیق تاریخی در چگونگی تولد و ظهور آنها، ظواهر و هریمت‌ها و افتادن‌ها و برخاستن‌ها که عین تاریخ معرفت‌اند، همه برای مورخ محقق عین پیروزی و مدرس درس معرفت شناسی‌اند. توجه به رشد تدریجی و تاریخی یک علم، هر جا جوانه بزند دیگر آن علم را به‌فرار پیشین باقی نخواهد نهاد. خواه علم دین باشد یا علم ریاضیات. و به همین سبب است که بیشتر متکرران مباحث معرفت شناسانه کسانی هستند که تجربه تحقیق تاریخی ندارند و به آموخته‌های خود خوشدل‌اند و گمان می‌برند که پیشینه معرفت‌ها هر چه بوده، و عالمان به هر دری زده و به هر راهی که رفت‌اند، نهایتاً می‌خواهند علوم به همین جا برسند که امروز رسیده است. لذا می‌پندارند که غایبات را بر گرفتن بر مبادی چشم نگشودن، خلاف رای خردمندان نیست. و غافلند از اینکه تاریخ هر علم پارویی از آن علم و بل عین آن علم است و هیچ معرفتی در آراء امروزین محصور نمی‌شود چرا که هر رایی روزی «امروزین» بوده است. و به‌هر روی اگر کسی طالب درک عمیق‌تری از مسائل فن خویش است گریزی ندارد که از دریاچه تاریخ در آنها بنگرد و به لایه تاریخ پوش امروزین آن فن، خرسند نماند.

نه فقط علوم و معارف که موجوداتی خارجی هم که هویت تاریخی دارند، از آن کسب معنا می‌کنند. آنکه سرگذشت زمین یا خورشید را می‌داند، خورشید و زمین را بهتر می‌شناسد یا آنکه فقط وضع امروزشان را می‌بیند؟ آنکه آدیامان امروز را دنباله گرم‌ها و وزغ‌ها و سوسمارها و گوسفندا و میمون‌ها می‌بیند درک عمیق‌تری از آدمی



محمود غزنوی به بیماری سل در گذشت» هم مراد او را می‌توان دریافت و هم مراد او را از خود او بهتر می‌توان دریافت. چرا که در پرتو نظریات جدید فهم انسان امروز از بیماری سل و مرگ‌زایی آن بسی عمیق‌تر از مورخان دوره غزنویان است. و یا وقتی نظامی می‌گوید:

زیر نشین علمت کائنات

ما بتو قائم چو تو قائم بذات

و یک حکیم صدرایی این بیت را می‌خواند هم مراد او را در می‌یابد هم مراد او را از خود او بهتر درک می‌کند. چرا که فقر وجودی را بهتر معنا می‌کند. یعنی هم در دنیای متکلم و هم در دنیای واقعی غور می‌کند و در هر یک از این دو دنیا، معنایی صید می‌کند. همه گزارش‌هایی که گذشتگان از وقایع و افکار آورده‌اند به همین شیوه مشمول فهم‌های متکامل و طولی واقع می‌شود و این نیست جز به برکت نوشتن تئوری‌های علمی و فلسفی انسان و تکامل معرفت او. و این سخن کجا و ماندن در عرصه فهم تنگ گویندگان و نویسندگان کجا؟ و همین است سر آنکه گاهی سخنی در دنیای متکلم راست می‌آید و در دنیای واقعی دروغ و بالعکس. و این نیست جز اینکه مخاطبان از یک سو کشف مراد متکلم را طالب‌اند و از سوی دیگر کشف معنای واقعی (و تحول‌یافته) عبارت را. ضرورتی نیست که تأکید کنیم که در این فرایند، حقیقت مرگ سلطان محمود به مرض سل، فی‌المثل، عوض نمی‌شود (و لذا حقیقت نسبی نیست!) بلکه در کهای متکامل ازین حقیقت به چنگ مورخ می‌افتد. حال، غموض باز آنجا بیشتر می‌شود که دنیای واقعی و دنیای متکلم یکی باشند. و این جز در مورد باری تعالی که احاطه علمی به همه چیز دارد صادق نیست.

درین جا دیگر طلب معنی و طلب مراد متکلم یکی می‌شوند و هر چه مخاطبان، هستی را بهتر بشناسند، بهتر می‌توانند پرده از مراد او و راز کلام او بردارند. و به همین سبب، کلمات چنین متکلمی تو بر تو و ذوی‌بطون می‌شود. این بطون و غوامض، در الفاظ و عبارات نیست، دنیای واقعی است که تو بر تو و ذوی‌بطون است. و چون دنیای متکلم و دنیای واقعی یکی است، کلام او هم پرلایه و ژرف می‌شود. و به میزایی که کسی بر این دنیا آگاهی باید بر بطون و اسرار آن کلام هم وقوف بیشتر خواهد یافت. اگر واقعیت ذومراتب نبود، و اگر هستی اسرار و غوامض نداشت، هیچ کلامی راز آلود و پر معنی نمی‌شد و قشر و لب پیدا نمی‌کرد. عمق کلام متکلمان متناسب با عمق و

وسعت دنیای آنان است و کلام باری، فراخ‌ترین و زرف‌ترین معانی را دارد چرا که هستی را حد و قمری پیدا نیست.

و از اینجا با بی‌به‌روی معرفت دینی باز می‌شود و تکاملی نصیب او می‌گردد که کلام هیچ آفریده‌ای را از آن نصیبی نیست. حکیمی چون علامه طباطبایی که می‌گوید فهم بهتر کلمات امام علی علیه‌السلام در باب توحید و اسماء و صفات باری در قرن یازدهم هجری میسر گردید (یعنی یکمک صدرایی)، بر همین پشتوانه ثنویک تکیه می‌کند. وی اولاً علی را صیادی توانا برای شکار جواهر دریای هستی می‌داند و ثانیاً خود می‌شنید تا گره هستی‌شناسی، به سرپنجه توانای صدرالدین شیرازی گشوده‌تر شود، و آنگاه دستاوردهای این حکیم را چون کلیدی برای گشودن قفل معانی آن کلمات ارجمند به کار می‌گیرد. و این چیست جز رشد فهم دینی یا به پای رشد فهم بشری؟ و اگر این امر در علوم فلسفی رواست چرا در علوم تجربی یا در شهودات عرفانی روا نباشد؟ اینکه در روایات آمده است که آیات اول سوره حدید برای «زرف‌نگران آخرالزمان» نازل شده است آیا معنایی جز این دارد که تکامل معارف بشری آدمیان را چنان مجیز می‌کند که پرده از راز آن آیات بردارند؟ و مگر این ارتباط، همان ارتباط و تلازم میان معرفت دینی و دیگر معارف بشری نیست که توقف یکی به توقف دیگری و تکامل یکی به تکامل دیگری خواهد انجامید؟

باری کشف بطون کلام باری، که عین رشد معرفت دینی و عین به‌تر فهمیدن آن است، امری است که مستقیماً منوط به رشد معارف بشری (اعم از عرفانی، فلسفی و تجربی) است. و نه آن بطون تمامی دارند و نه معارف بشری توقف پذیرند. این بطون و غوامض را نه مراجعه به عرف نه رجوع به‌واژه هیچکدام آشکار خواهند کرد. راه کشف آنها مراجعه به دنیای متکلم است که آنها جز دنیای فراخ خارجی نیست.

نتیجه آنکه فهم بهتر یک سخن، به فهم بطون و لایمهای آن متکی است. و این بطون و لایمها، با بطون و لایمهای واقعیت متناظرند. و آنکه واقعیت شناس‌ترست یعنی حطش از معارف بشری بیشتر است تمسبش از معنای سخن (نه لوازم معنا، که آن داستان دیگری دارد) افزون‌تر خواهد بود. و آنکه معارف عصر را بهتر می‌داند معرفت و فهم دینی‌اش هم عصری‌تر خواهد بود معرفت دینی‌ای که حال چاره ندارد جز آنکه محفوف و محاط به معارف بشری عصر بماند و در آن چار چوب فهم شود.

این نتیجه بردو فرض مهم استوار است، اول آنکه سخن باری حق است. دوم آنکه علوم و معارف بشری واقع‌نما هستند. هر یک از این دو فرض که مخدوش و یا مطرود افتد، در آن نتیجه نیز خلل خواهد افتاد. چون خداوند حق می‌گوید (لایاتیه الیابل من بین یدیه و لامن خلفه) و چون علوم بشری هم پرده از حقایق بر سر می‌دارند، می‌توانند به یکدیگر بیایند و یکی مشکل گشای دیگری گردد. بفرض اینکه علوم بیگانه با واقعیات باشند و یا اگر فرض کذب یا نقصان علم درباری برود، نه کلام ذوی‌بطون خواهد بود و نه کشف بطون، مقدور علوم خواهد افتاد. و از این جا بدین نکته ارجمند می‌رسیم که حقانیت سخن حق، نه تنها معنای آن را را داکد و ثابت نگه نمی‌دارد، که سیالیت و یطون‌پذیری را بدان افاده می‌کند، چرا که این مغالطه خیل کثیری را زده است که اندیشمهای باطل در گذرند و رفته رفته جای خود را به حق‌ها می‌سپارند. اما آنکه حق است ثابت است و اگر تکان بخورد سرنوشتی جز باطل شدن ندارد. اینان بدین دقیقه فطن نیافتاده‌اند که اولاً فهم سخن حق امری ذومراتب است. بالاخص اگر از متکلمی محیط و علیم و صادق صدور یافته باشد. آنکه ثابت است خود حق است نه فهم حق. و ثانیاً هر سخن حقی با حق‌های دیگر نسبت سازگاری دارد و اگر در میان حق‌ها ناهماهنگی و ناسازگاری افتد، باید در فهم خود از بعضی یا همه آنها چندان تجدیدنظر کنیم که سازگاری مفقود و مطلوب، دوباره برقرار شود. درحالی‌که برای اموری که فرض بطلان در آنها می‌سرود چنین تمهیدات و تدبیراتی درخور نیست. همه اینها یک مدلول دارد و آن این که سخن حق، به دلیل حقانیتش و به دلیل واقع‌نما بودن علوم، سرنوشتی جز سیال شدن ندارد. و هر کس بقدر فهمش فهمید مدعا را. و همین است معنای

تحول و بل تکامل معرفت دینی.

شک ندارد که اگر کسی رأی را حق بداند آنرا در تفسیر کلام باری و فهم شریعت به کار خواهد گرفت. و این کاریست که همه مفسران و فقیهان همواره کرده‌اند. یک حکیم ارسطویی چون صدرالدین شیرازی مفتخر بود که فلسفه او خادم شریعت است و وی را در کشف و فهم غوامض کلام باری یاری می‌دهد. همین رای را مرحوم علامه طباطبائی هم داشت. آنها هم که حکیم نبودند، آراء دیگری را که خود حق می‌دانستند در خدمت فهم کلام باری می‌نهادند. بلی هیچکدام از مفسران ما در کشان از انسان در کی دارویی نبود، چرا که از آن تئوری خبر نداشتند، اما نباید پنداشت که از انسان هیچ تئوری علمی (صحیح یا سقیم) در ذهن نداشتند. همچنانکه هیچکدامشان تئوری کبرنیکي را نمی‌دانستند و بسوار نداشتند اما چنان نبود که درباره افلاک، ازین هیچ گونه تئوری نداشته باشند و اغلب قائل به حرکت جوهری ماده نبودند، اما چنان نبود که درباره ماده هیچ رای فلسفی یا علمی نداشته باشند. و این امر در مورد جمیع مفرداتی که در متون دینی آمده است مانند آب و خمر و خورشید و شیر و عسل و دریا و مرد وزن و انجیر و زیتون و رد و برق و حب و عداوت... صادق است (مگر مفرداتی چون ملک، روح، عرش، جن، لعنت، سلام، شیطان، کفر، ایمان، وحی، رحمت، شکر، اسراء، نماز، زکات، حج، گناه، طاعت... که خود مصطلحاتی دینی‌اند و مفهومان را ازین باید خواست). یعنی هیچ مفسری هیچ گاه با ذهن تهی و راکد به سراغ فهم دین نمی‌رفته است. و معرفت دینی هم همین است که با این ذهنهای پر و جوال پدید آمده است (ولذا خود همیشه در تحول است) نه آنکه به عقیده بعضی باید باشد و هنوز چهره ننموده است. و به همین سبب است که اسلام فیلسوف بوی فلسفه می‌دهد و اسلام عارف بوی عرفان. همچنانکه فتوای عرب بوی عرب می‌دهد و فتوای عجم بوی عجم. و باز به همین دلیل است، که آیندگان کلام انبیا را بهتر از گذشتگان می‌فهمند. یک حکیم ارسطویی وقتی واژه آب را در قرآن می‌بیند بی اختیار و ناآگاه، جوهری و اعراضی و طبیعتی را تصور می‌کند که نام آب دارند، و نمی‌تواند باور کند که مراد خداوند از آب، آن «جوهر و اعراض خاص آن» نباشد. و یا یک حکیم صدرایی نمی‌تواند قبول کند که خداوند ماهیت آب را جعل کرده است. همچنانکه یک شیمیست نمی‌تواند باور کند که مراد خداوند از آب، H₂O نباشد. بهینطورست واژه علم و قدرت و حب و عداوت، کبر و خسد و امثال آنها. آن کس هم که نه حکیم است و نه عالم علوم تجربی، او هم از «آب» همانرا می‌فهمد که خود می‌داند. چرا که همه الفاظ معانی خود را و امداد تئوریه هستند. کافی است نوبنیالیست (متنکر کلیات) شویم تا ببینیم چگونه جمیع مفردات قرآن تغییر معنا می‌دهند. سر اینکه ما تبعیت معانی از تئوری‌های علمی و فلسفی را چنانکه باید و جدان نمی‌کنیم اینست که عموم ما تئوریه‌های یکسان داریم. و بر سر آنها مناقشه نمی‌کنیم و لذایه دانه‌ها آگاهی حساسیت خیز نداریم.

آیا همه کسانی که در قرآن می‌خوانند «خداوند آسمانها را خلق کرده است» از مفردات «خداوند»، «آسمان»، «خلق» و «است» درک یکسان دارند؟ و آیا این مفردات به تبع تحول تئوریه‌های علمی و فلسفی‌شان تحول نمی‌پذیرد، و آیا بدینال آن، معنی آیه هم دگرگون نمی‌شود؟ آیا علی‌الخصوص معنی «خلقت» در میان مسلمین تطورات بسیار نپذیرفته است؟ آیا جمله ساده و مهم «خداوند ظالم نیست» بواقع در خور در کهای طولی و متکامل نیست؟ آیا آنهمه بحث‌های دقیق متعقیبن بر سر معنای دقیق «نیست» و قضایای سالبه، درین جا ذهن آشنایان را نمی‌گزد و درک آنها را از آن جمله رنگ و بوی نمی‌بخشد؟ و کسی چه می‌داند که فردا، کدام کشف علمی، فلسفی، منطقی در معنای این آیه تصرف نکند و بدان صفت تازمیه‌ای نبخشند؟ وقتی در قرآن می‌خوانیم که «مؤمنان خداوند را بیشتر دوست دارند» هر چه معنی دوست داشتن و ایمان را بهتر بفهمیم این آیه را بهتر فهمیدیم. و قس علی هذا. فهم بهتر حب و ایمان و امثال آنها نیز در گستره رشد فلسفه و علمالسنس و روان‌شناسی و علوم مربوطه دیگر است. و از اینجا می‌توان

دریافت که فهم‌های طولی هیچ‌جا به نهایت نمی‌رسند و همه قابل تزیاید و تشدیدند. مناقشات منطقیین برسر فضایی سالبه تذکاری چشم‌گشااست و آشکارا می‌گوید که تحول از چه مجاری خفی و ظریفی در معانی رخس می‌کند و براندیشان چه جامه‌های نویسن نامستظر می‌پوشاند.

دفع یک توهم و ذکر یک توضیح لازم:

یک توهم ناصواب را در اینجا باید دفع کنیم. غرض از تکامل طولی معرفت دینی و فهم شریعت، در آوردن اکتشافات تازه علمی و فلسفی از قرآن و روایات و بستن متکلفانه آنها به شریعت نیست. غرض اینست که دریافت عمیق‌تر آدمیان از واقعیت، آنان را به دریافت عمیق‌تر محتوای وحی (بامکانیسمی که آوردیم، یعنی تعین معانی از تئوریا) موفق‌تر می‌سازد. و هیچ فهم دینی، غیر مسبوق به فهم‌های غیر دینی نیست. نمی‌گوییم که همه چیز در قرآن آمده است تا متکلفانه در آن بیخوانیم که فی‌المثل ویتامین ث در مانگرا اسکوریوت است، می‌گوییم آنچه آمده است قابل بهتر و بهتر فهمیده شدن است و این فهم بهتر را معارف دیگر بشری میسر می‌سازند و هر چه مرغ خرد در هوای آن معارف اوج بیشتری بگیرد، فسحت فراخ تری از عرصه دامن گسترده‌ی را زیر بال و پر خواهد گرفت.

و اما آن توضیح لازم: در فرهنگ اسلامی ما تاکنون در کهای مختلفی از شریعت پدید آمده است متکلمان و حکیمان و عارفان از یکسو و محدثان و مترجمان از سوی دیگر، به فهم شریعت دست بردارند. هم انتظارات اینان از دین و هم دستگاه‌های فکری‌شان بایکدیگر متفاوت بوده است و لذا نه باهم بدرون سرای شریعت رفت‌اند و نه باهم بیرون آمده‌اند. متفکران ما درین دیوار، علی‌الغالب ارسطویی می‌اندیشیدند و متکلمان نیز که نزاع آشتی ناپذیر با حکیمان داشتند خود ازین نم‌د کلاهی پرده بودند. عارفان در حکیمان و متکلمان طعن‌های عنیف می‌زدند و دستگاه فکری آنان را برای فهم شریعت نامناسب می‌یافتند و «خودکشی» فیلسوفان را در مقام اندیشیدن، عین دورتر شدن از گنج و جسداتر شدن از مسراد می‌دانستند:

فلسفی خود را از اندیشه بکشت

گوید و گورا سوی گنج ست پشت

گوید و چندانکه افزون می‌دود

از مراد خود جداتر می‌شود

این نزاع به گمان ما نزاع بسیار میمون و مبارکی ست و هر چه در آن فص و عنایت بیشتر رود، میوه‌های جان بخش‌تر پدید خواهد آورد و معلوم خواهد کرد که مناسب‌ترین دستگاه فکری برای فهم دین کدام است. بدیهی و طبیعی انگاشتن بیش یونانیان و آن را بهترین دستگاه برای هضم مفاد وحی دین انگاشتن، فرض بلا دلیل و پرعواقب عموم متفکران مسلمان بوده است که گرچه بی‌منزاع نمانده است اما غلبه و سیطره خود را همچنان حفظ کرده است. از سوی دیگر محدثان و مترجمان، با ذهنی تهی از اقوال حکیمان و متکلمان، گمان می‌کردند که حق در ک معارف دینی را ادا می‌کنند و آن را بی‌پیرایه و بی‌تکلف، آنچنانکه می‌باید درمی‌یابند و نمی‌دانستند که خود، دانسته‌های عرفی و عامی را در میان می‌آورند و بر آنها تکیه می‌کنند. نتیجه آن شد که در کهای عارفانه و فیلسوفانه و متکلفانه و محدثانه از اسلام برخاست و در برابر هم نشست. درسی که این سرگذشت دل‌انگیز و عبرت آموز به معرفت‌شناسان داد آن بود:

اولاً: شریعت عریان اگر هست نزد شارع است. عالمان دین فقط در کی مسبوق و محاط به تئوری‌های بشری از دین را نصیب می‌برند و از دور با آن مهر می‌ورزند و همواره آنرا در ساری خود درمی‌آورند و به پیرایه‌های خود می‌آرایند. و با حافظ همداند که:

مجال من همین باشد که پنهان مهر او ورزم
کنار و بوس و آغوشی چه گویم چون نخواهد شد

تاریخ شریعت همواره با چندان گونه درک از شریعت عجین و قرین بوده است. و این در کها مادام که مضبوط و روشمند باشند، همه موجه و مقبول‌اند، همچنانکه

مسابقه عالمان برای رسیدن به درک بهتر و صحیح‌تر نیز محمود و مآجور است. «درک» واحد نه ممکن است و نه مطلوب. و آنکه منظر دیگری را تخطئه می‌کند اگر خوب نظر کند خود را هم صاحب منظر می‌بیند و:

از نظر گاه است ای مغز وجود

اختلاف مؤمن و کبرویه بسود

و ثانیاً گرچه بی‌منظر نمی‌شود، اما منظرها را بی‌تنقید نمی‌توان نهاد و در قبول آنها مسامحه نمی‌باید کرد عالم هشیار دین آنست که از سر تحقیق بداند از کدام روزن در دین نظر می‌کند، نه آنکه بی‌روزن نظر می‌کند که: این چنین شیری خداهم نافرید.

و ثالثاً شریعت عرض عریضی برای درک شدن دارد و در آن غورهای بلیغ و عمیق می‌توان کرد و بهتر فهمیدن را حدی و نهائی نیست. و در یک لایه ایستادن و لایه‌های دیگر را انکار کردن، خلاف رأی اولوالالباب است. و عارفان را باید ستود که با طرح نظریه شریعت، طریقت و حقیقت، چند لایه بودن فهم دین را به خرد پسندترین وجهی باز نمودند و دین عامیان و عالمان و عارفان و فقیهان را از یکدیگر فرق نهادند و هر کس را به خرسند بودن از قسم خویش و نهی از تخطی و تخطئه دعوت کردند.

و رابعاً در کها و دستگاه‌های فکری موجود، همه در کهای ممکن را استقصا نمی‌کنند. در کهای تازه از دین و دستگاه‌های فکری دیگر در امانند. به آنها خوش آمد باید گفت.

چهارم:

گفتیم می‌توان معنی نظریه صاحب‌نظری را بهتر از خود او دریافت، و در فهم حاق مراد، بر متکلم پیشی گرفت سرش آنست که نظریات وقتی از دهان و قلم صاحب نظر خارج می‌شوند وجودی مستقل می‌یابند و حیاتی تازه را شروع می‌کنند نسبتی و داد و ستدی با نظرات دیگر و نسبتی و داد و ستدی با حاجات زندگی و معیشت جمعی پیدا می‌کنند و در هر دو عرصه، اثر می‌نهند و اثر می‌پذیرند. و ازین طریق خود را بهتر و بیشتر نشان می‌دهند. به عبارت دیگر، یک نظریه، خود تدریجاً بسط می‌یابد و آنچه را در قوه داشته (و احياناً بر خود صاحب نظریه هم آشکار نبوده) به فعلیت می‌رساند. و لذا معنی خود را آشکارتر می‌سازد. غرابتی ندارد که کسی مدعی شود فهم مشرب فلسفی و آراء حکمی دکارت یا کانت یا صدرالدین شیرازی و یا شهاب‌الدین سهروردی امروز میسرتر از دیروزست و حتی جوانب و شؤنی ازین آراء و مشارب امروز مشکوف افتاده است که خود بنائیان آن آراء از آنها خبر نداشته‌اند. این امر از طریق گوناگون حاصل می‌شود.

الف: توجه به آثار و پیامدهای نظری و عملی نظریات، وقتی کسی امروز می‌بیند که از طرفی فلسفه علمی پوزیتیویزم و از طرف دیگر فلسفه زبانی و یگانشناختن و آرتان و یا ادا مدهندگان راه را کانت‌اند، بهتر درمی‌یابد که بگری که کانت کاشت، چه رازها در دل داشت و مکتبی که او آورد چه معانی نهان در گریبان داشت و لذا بهتر می‌فهمد که آن فلسفه، با بی‌وفائی تمام با خود کانت، چه عشوه‌ها می‌کرده و چه ناگفته‌ها را ازو نهان می‌داشته است. امروز هیچ‌کس نمی‌تواند بفهمد مدعای فلسفه کانت چیست مگر آنکه بسط بعدی آنرا مشروحاً و آرسی کند. سراغ سرچشمه رفتن و گرهای متون غامض او را گشودن و از داد و ستدهای بعدی آن مکتب با مکاتب دیگر خبر نگرفتن محض غفلت و موجب بستی باب فهم آن بر خود خواهد گردید. اگر یگانشناختنم گیر که گور کجا از ابتدا برای آن بود که الحادی شود و کجا او می‌پسندید که از دل آن، الحاد و استغناء از حق بیرون آید؟ یا آن ندای خاضع و اسماعیل‌وار که از حلقوم آن شیفته حق در دانمارک برمی‌خاست، وقتی شکفت و بسط یافت، بدل به فریادی رعب‌آور و ملحدانه گشت که وجدان دینی اروپائیان را در قرن حاضر لرزاند. لیبرالیزم نیز در ابتدا چه‌رهی معصوم داشت و بانای آن به هیچ‌رو نمی‌توانستند بداندند در ضمیر آن چه مضمومت. قرن نوزدهم و بیستم بود که راز آنرا بر آفتاب انداخت. و چنین است حکم هر مکتب و نظام فکری و عملی دیگر. که بسط آتی آن، مکنونات ضمیر آنرا، یعنی معنی مستور آنرا آشکارتر می‌کند.

ب: در آمدن رقبا (تعرف الاشیاء باضدادها). کسیکه امروز حکمت متعالیه را می‌خواند در پیرو آن حکمت مشاء را هم بهتر در می‌یابد. تا اصالت وجود صدرایی در نیامده بود اصالت ماهیت مشائی معنی و بسلبه ظهور آشکاری نداشت. خود حکیمان پیشین هم بدرستی نمی‌دانستند بر چه مبنایی داوری می‌کنند اصالت وجود یا اصالت ماهیت. در آمدن آن رقیب و صراحت یافتن آن تفکیک، همه را با خبر کرد که در گفتهای پیشینان چه خبرها بوده است که خود از آن بی‌خبر بودند! یعنی پس از ظهور اصالت وجود بود که مکتب مشاء بهتر فهمیده شد. همین رشد علم تجربی امروز حتی درک فلسفه متأخری یکی را عمیق‌تر کرده است. آنکه معرفت علمی را بدرستی نمی‌شناسد، معرفت فلسفی را هم آنچنانکه باید در نمی‌یابد. آنکس که اثر هفتی را که دیده است و یا اشعار یک شاعر و یا نظریه یک فیلسوف را خوانده است و زوایای کثیری از همان آثار بر او نهان است. و آن نهانی‌ها وقتی بر او آشکار می‌شوند، و به عبارت دیگر وقتی آنها را بهتر می‌فهمد، که آراء و آثار و اشعار رقیبان را ببیند و بشنود. همینطور است مانند در یک جامعه و به جوامع دیگر سرکشیدن. همینطور است در درون یک نظام فکری به سر بردن و از نظامات فکری دیگر خبر نگرفتن. در جمیع این موارد، نقصان فهم، کمترین زبانی است که گوشه نشین انزوا گزین را می‌آزارد. زیبایی‌ها، معناها، ویژگی‌ها و... همه در رقابت و قیاس و تضاد خود را آشکار می‌کنند و آنکس که فقط شهر خود یسارین خود و یا شخصیت خود را دیده است از شهر خود یا دین خود یا شخصیت خود چه می‌داند؟

ج: نقد و جرح. عموماً چنین می‌پندارند که نقد و جرح برای باز نمودن حق از باطل است. این درست است. اما نقد، خدمتی بزرگ‌تر هم می‌کند و آن تقویت و تکمیل فهم است. آراء را در بوته نقد نهادن، نه فقط به تشخیص صحیح و سقیم که به فهم بهتر آنها نیز کمک می‌کند. نقدها بیش از هر چیز راه ورود بطلان را آشکار می‌کنند و دانستن اینکه یک نظریه از کجا ضربه می‌خورد، دولت عظمی است و وسعت دایره معنا و مدلولات آن نظریه را آفتابی می‌کند. یگانشناختن را ای بطلان‌پذیری پویر را (که برای تمیز گزاره‌های تجربی از غیر تجربی است) در معنی‌داری به کار می‌برد و می‌گفت تا ندانم که گزاره‌ی در چه صورت باطل می‌شود، معنی آنرا درک نخواهم کرد. این نظر گرچه گزاره آمیزست، و یگانشناختن خود بعدها از آن بازگشت، مع‌الوصف خالی از حقیقت نیست. دانستن راه‌های ورود آفت به یک نظریه، دست کم، فهم بهتری از آن را میسر خواهد کرد. داروین باور نمی‌کرد که زمین‌شناسان و فیزیکدانان خلی در نظریه او وارد آوردند و وقتی شنید که تیت (Tait) فیزیکدان و تومپسون (Thompson) ترمودینامیک‌دان، عمر زمین را حداکثر ۲۵ میلیون سال برآورد کردند گفت این خدشه‌ی عظیم در نظریه بن است و من برای صحت تئوری خویش دست کم عمری معادل ۳۰۰ میلیون سال را برای زمین خواهم. و بعدها که عمر طولانی زمین کشف و تأیید شد، همگان آنرا تأییدی موجه برای تکامل زستی داروین دانستند. آن تهدید و سپس آن تأیید هردو به فهم معنی تئوری داروینی کمک کردند که دامنه لوازش تا کجاها کشیده است.

نه تنها راه ابطل که راه احقاق و اثبات هم کلیدی برای فهم بهتر مدعیات در اختیار عالمان می‌گذارد، پوزیتیویست‌های منطقی که معنا را عین روش اثبات می‌دانستند البته ناروا می‌گفتند، اما انکار نمی‌توان کرد که گاهی فهم بهتر منوط به دانستن روش اثبات می‌شود. آدمی وقتی بداند که نور تاریک هم داریم، و آن از برهم افتادن موجهای نوری حاصل می‌گردد، موجی بودن نور را تأیید می‌کند، بهتر می‌فهمد که موجی بودن نور معنی دارد. همچنین اگر بداند که راهی وجود ندارد برای اینکه معلوم کند که جهان ماده در طرف راست فضای مطلق ایستاده است یا در طرف چپ آن، و یا به هیچ روشی نمی‌توان دانست که کل جهان ماده سرعتی تند یا کند دارد، معانی فضای مطلق و سرعت مطلق برای او گنگ خواهد شد و فرض چنان فضایی و چنان سرعتی با عدم فرضشان تفاوتی نخواهد کرد. بوعلی که می‌گفت «عشق هیولا به صورت سخنی صوفیانه است و من معنی آنرا در

نمی‌یابیم، یک دلیلش این بود که راهی برای اثبات وابطال آن مدعا نمی‌یافت. اگر صوفیان یا حکیمان دلیلی برای آن آورده بودند و بوعلی آنرا تأیید یا تضعیف می‌کرد دست کم به فهم مدعا توفیق می‌یافت و از درک آن عاجز نمی‌ماند. صدرالدین شیرازی هم که برآن برهان کرد (به نظر خود) فهم آنرا برای خود و دیگران میسرتر ساخت.

د. بکار گرفتن نظریه در حل مسأله. هم حل مسأله به کمک یک تئوری، فهم بهتری از تئوری را نصیب تئوری دان می‌کند و هم توفیق در حل مسائل، علامت آنست که شخص درک عمیق‌تری از تئوری دارد. کسیکه در حل یک مسأله ساده نمی‌داند باید تقسیم کند یا تفریق، گواهی می‌دهد که معنی دقیق تقسیم و تفریق را نمی‌داند. و کسیکه نمی‌داند در حل مسأله‌ای از کدام مبادی و مبانی کمک بگیرد، پیداست که برآن مبادی هنوز چیره نیست. و کسیکه با استفاده از اصول کمتری مسأله‌ای را حل می‌کند، هم مسأله را بهتر می‌فهمد و هم آن اصول را، تا کسی که برای حل همان مسأله اصول بیشتری را بسج می‌کند.

ه. دانستن نکات بیشتری در باره نظریه. این نکته که در پایان آورده‌ام، عادتاً در ابتدا به نظر نمی‌آید. از این مقبول‌تر چیست که آدمی هر چه در باره عینی از اعیان یا رایی از آراء بیشتر بداند آنرا بهتر خواهد شناخت؟ شناخت بهتر مفاتیح منوط به دانستن خواص بیشتری از مفاتیح است. و فهمیدن نظریه «نور صوچی است» وقتی عمیق‌تر می‌شود که نکات بیشتری در باره موج و نور دانسته شود. با همه مقبولیتی که این سخن دارد، در آن ابهامی حیرت‌انگیز لانه کرده است و آن ابهامی است که در معنای «در باره» وجود دارد. «در باره» افاده معنای «ربط» می‌کند و ربط امریست مستقل نه محسوس. برپیشانی هیچ سخنی و حادثه‌ای نوشته نیست که با چه مربوط است و با چه نامربوط. ربط و بی‌ربطی خود مسبوق به تئوری‌اند، چه در عالم افکار و چه در عالم اعیان. ربط علی حوادث، مشهود هیچ کس نیست، و ما آنرا بر عالم خارج می‌افکنیم نه اینکه آنرا در عالم خارج ببینیم. ربط منطقی قضایا و نظریات، و نظریات و حوادث خارج نیز چنین است. دو قضیه هر قدر هم بیگانه بنمایند بیگانگی‌شان بیشتر از فرورفتگی قطبین زمین و حرکات پاندول‌ها نیست. معالوف نظریه جاذبه نیوتونی این دو حادثه را خوشایند کرد و البته تا پیش از آن نظریه هیچ کس فتوا به بیگانگی و قرابتشان نداده بود و نمی‌توانست بدهد. لذا پیشاپیش نمی‌توان گفت فلان نکته با فلان نظریه «ربطی» دارد یا نه. همیشه حکم به ربط یا بی‌ربطی را باید در ظل تئوری خاصی بیان کرد. و هیچ دو حادثه یا دو گزاره نیستند که بتوان به گسستگی ابدی آنها حکم داد. پارادوکس گودمن (Goodman) که در قبض و بسط (۲) از آن یاد کردیم به روشنی آشکار می‌کند که گزاره‌های مؤید یک تئوری، ربطشان با تئوری به هیچ‌روی ربطی مشهود و ساده نیست و دانشمند علوم تجربی نمی‌داند که گزاره‌الف مؤید تئوری الف است یا تئوری ب یا ج... چرا که همه آنها را به یک اندازه تأیید می‌کند. فی‌المثل معلوم نیست که امروز یک برگ سبز مؤید این نظریه است که «همه برگ‌ها سبزند» یا مؤید این نظریه که «همه برگ‌ها امروز سبز و فردا زردند». و لذا یک برگ سبز امروزی خودش معلوم نیست که مصداق کدام تئوری و لذا مؤید کدامیک است و باید فردا در رسد و آن را آشکار شود. و اگر عامه برگ سبز را مؤید «همه برگ‌ها سبزند» می‌گیرند برای آنست که تئوری و تصویر فراخ‌تری در ذهن دارند و آن تصویر، این ربط تأییدی را چنان آسان می‌کنند. برکنند آن تصویر و نشانند تصویری دیگر به جای آن، آن ارتباط را هم مخدوش یا زایل خواهد کرد.

تئوری‌های تازه‌تر همیشه می‌توانند با ظهور خویش بیگانها را یگانه کنند و گسسته‌ها را پیوند دهند و بالعکس. ظهور هر تئوری جدید، نوید فهم‌هایی جدید را در عرصه‌ای نامنتظر می‌دهد. و از این رو کشف هیچ قانون خودی را نباید حقیر شمرد چه بسا که ما را بفهم نکته‌ای درشت پساری کنند، آنهم در مسافت‌هایی دور و مساحت‌هایی فراخ، که گزاره‌اندیش‌ترین عقول توقع آنرا

نمی‌برده است. دو قضیه «خورشید می‌تابد» و «هانگور شیرین است» شاید در بی‌ربطی مانند ماست و دروازه باشند، اما نظریه فتوسنتز آنها را کاملاً خوشایند می‌کند. برای یک ماتریالیست هیچ چیز بی‌ربط‌تر از این دو گزاره نیست که «کسی در ساعت ۱۰ نماز می‌خواند» و «در ساعت ۱۱ باران می‌بارد». اما برای یک خداپرست، که بهنامز استسقاء اعتقاد دارد، آن دو گزاره ربط وثیق منطقی دارند، و او می‌تواند مجاری پیوند آنها را باز گوید. تکرار می‌کنیم ربط هم، چون معنا، امریست مسبوق و مصوب به تئوری و ادعای ربط فارغ از تئوری، ادعایی است بی‌ربط.

چنین است قصه افهام. و چنین است نظام تو بر تو و روبرو روی معارف و ادراکات بشری که در یکدیگر می‌تابند و از یکدیگر در تاباند. و اینست سر تکامل طولی معارف بشری (اعم از دینی و غیردینی) که علاوه بر گذشتن از معبر درشت‌نکات صدق و کذب، در بستر کهای فزاینده نیز می‌غلطند و با بهروری از تحویل (ردو کسیون، نشستن معانی عمیق تازه‌جای معانی فشری پیشین) و رقابت رقیبان، و ضدیت تضاد، و بسط تاریخی و آشکار کردن عواقب و نتایج، و دادوستد با آراء نظری و حاجات علمی، و مشارکت جستن در حل مشکلات، و کشف شدن راه‌های اثبات و ابطال (تجربی و برهانی)، و نظر در سوابق و لواحق آراء، و کشف دنیای متکلم، و جستجو از نکته‌های مربوط و نامربوط، فهم عالمان را افزایش می‌دهند و پرده‌های تازه از چهره خود می‌کشایند. و به محققان می‌آموزند که فهم را فقط در گرو دقت (که خود معنای دقیقی ندارد!) نهادن و یا ظهور را فقط در گرو «انس لفظ به معنا» دانستن تا کجا ساده‌گیرانه است. و آشکار می‌شود که هر فهمی در انتظار بهتر شدن نشسته است.

این سخنان به طور یکسان در فهم ما از شریعت و فهم ما از طبیعت جاری‌اند. و همچنانکه هیچ فهمی از طبیعت کامل نیست، و همیشه با آشکارتر شدن پیامدهای آن فهم و در رسیدن فهم‌های رقیب و ظهور آثار عملی و بسط یافتن تاریخی پیراسته‌تر و فر بهتر می‌شود، فهم‌های دینی نیز چنین‌اند. این امر خواه در نظریات فقهی و خواه در نظریات اعتقادی و اصولی صادق است، هم در ک مسلمان از خدا و معاد و دعا و قضا و قدر پارویی از معنای خود را در عمل و نظر ظاهر می‌کند و هم آرائی فقهی چون ولایت فقیه و امر به معروف و نهی از منکر و... با بیرون آمدن از بوته امتحان تاریخی، معنای دقیق‌شان آشکار می‌شود. شک نیست که تمدن اسلامی، ظهور خارجی درک مسلمان از اسلام بوده است. و برای دانستن تصویر مسلمان از اسلام، در گشتن از فقه و فلسفه و کلام، تنها مراجعه به آثار مکتوب، گره‌گشا نیست. و از آنجا که هیچ فهم دینی مستقل از فهم‌های بیرون دینی نیست، و از آنجا که معارف و لذا افهام غیر دینی همه ناقص و یا یکدیگر مرتبط‌اند، فهم دین نیز با فهم‌های غیر دینی مستوازن و مرتبط است و در هیچ عصری کامل نیست. بهتر فهمیدن در عرصه‌ای غیر دینی راه را بر بهتر فهمیدن در عرصه دین باز می‌کند و ارتباط افهام چیزی جز این نیست. و این باثبات حقایق منافات ندارد، چرا که سخن بر سر بهتر فهمیدن همان حقایق ثابت است نه بر سر انکار یا تغییر آنها. و چون برای حادثه یا مجموعه‌ای از حوادث علاوه بر تئوری‌های طولی همواره می‌توان تئوری‌های هم عرض و رقیب و تأیید شده داشت و تقبیل آنها به تئوری واحد امیدی واهی است، برای یک گزاره یا یک متن هم همواره می‌توان علاوه بر معانی طولیه که مقتضای رشد معرفت بشری‌اند معانی عریضه در عرض یکدیگر گمان زد و از تعدد بلا توحید آنها واهمه نداشت. و این معانی عرضی هم بفهم بهتر یکدیگر کمک می‌کنند و هم معرفت دینی را پر تنوع‌تر و دولت‌مندتر می‌سازند. و چون دعوت به تفرید و تخلیه ذهن، دعوتی عبث و بی‌زبان منداست، محققان را بنبای دعوت‌های عصری و بی‌نظری، باید به عصری شدن و نظریه شدن ترغیب و توصیه کرد از یکسو عصر باید دینی شود یعنی آداب و آماال مردم عصر باید صورت دین ببود و از سوی دیگر دین باید عصری شود یعنی معارف عصر در حفاری معانی شریعت به کار گرفته شود عالمان دین همواره در دین از منظر عصر خویش نظر کرده‌اند و درین امر هم معذور بودند و هم مأجور. سؤال این است که آیا

عالمان عصر ما نیز در کی و نظری در خور این عصر از دین دارند؟

ساقی بیا که شاهد رعای صوفیان

دیگر به جلوه آمد و آغاز باز کرد

فردا که پیشگاه حقیقت شود پدید

شرمنده رهروی که عمل بر مجاز کرد

امهات ادله و مضامین وارده در این مکتوب چنین خلاصه می‌شوند:

الف - معانی عبارات و نظریات مسبوق به تئوری‌های عالمان‌اند. و هر عبارتی در هر جهانی، معنایی دارد. و معالوصف هر معنایی را بر نمی‌تابد.

ب - چون تئوری‌ها در تحول و ترابط‌اند، افهام و مبانی هم در تحول و ترابط‌اند. به همین سبب معرفت‌دینی نیز در تحول است.

ج - این تحول فهم، هم ثابتات معرفت دینی را شامل می‌شود هم متغیرات آن را.

د - ظهور در گرو انس لفظ به معناست، بلکه در گرو انس ذهن به تئوری‌هاست. و با تحول تئوری‌ها، ظهور هم تحول می‌پذیرد.

ه - در اثر تحول معرفت دینی گاه ظهوری عوض می‌شود و گاه حجت ظهوری.

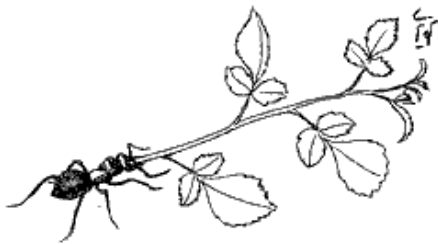
و - در آمدن فهم‌ها و معرفت‌های تازه، و نور تازه بر سخنی کهن افکندن، و فهم تازه‌ای از آن را میسر ساختن، همان است که «هندسه معرفت» نامیده می‌شود. سخن واحد در هندسه‌های مختلف، افاده معانی مختلف خواهد کرد.

ز - معنای دخالت عقل در فهم دین، و کشف بطون معارف دینی، در پرتو نظریه تکامل معرفت دینی معنایی واضحی می‌یابد: دخالت عقل در فهم دین، کمکی است که می‌کنند. این کمک هم تسلیتم است و هم مستمر و هم سر تحول معرفت دینی را باز می‌نماید. و در هیچ عصری، معرفت دینی از آن مستغنی نبوده است. بطون معارف نیز جز بدین شیوه قابل فهم و کسب و تحصیل نیستند.

ح - کشف معانی طولی و تکامل، که از طرفی برحق بودن اقوال شریعت و از طرف دیگر بر واقع نما بودن معارف بشری متکی است، نه تاویل را روا می‌دارد نه سلبیک شمردن تعبیرات را، نه باطنی‌گری و تکلف و توسع گراف را. نه تفسیر به رای و نه تزویرات جهال را. بلکه فقط معنایی ظاهر را منظور می‌دارد و پس، از همین معنایی ظاهره فهم متکامل نصیب عالمان می‌شود.

ط - گرچه همه فهم‌ها و معرفت‌ها باهم مربوط‌اند و درهم می‌تابند، اما ربط قریب و بعید و تأثیرات ضعیف و شدید بایکدیگر و بر یکدیگر دارند. در مقام تعلیم و تعلم باید اقرب و اشدر را مقدم داشت.

والسلام



یادداشتها:

۱. این قول حکیمانه اخیراً در روزنامه کیهان آمده است.
۲. این معنا را در کتاب ما در کدام جهان زندگی می‌کنیم به بسط بیشتر آورده‌ام. (اینک در «ایدئولوژی شیطان» انتشارات پاران، ۱۳۶۱)

۳. Occult qualities
۴. اصول ریاضی فلسفه طبیعی، ج ۲، ص ۳۱ (طبع انگلیسی)
۵. Man's place in nature
۶. A. Ayer, Wittgenstein, p.36 (Pelican Books)
منقول از این کتاب و پنگشتان: Philosophical Remarks, P.154

موانع فهم نظریه تکامل معرفت دینی

(قبض و بسط تئوریک شریعت)

عبدالکریم سروش

مقدمه

صالح و طالح متاع خویش نمودند. در قبایل نظریه تکامل معرفت دینی، حساب نیکمردان و پاک نهادانی که از سر تواضع علمی بدان حرمت نهادند و در نقد و تبیین و تهذیب آن کوشیدند از حساب بیمار دلان و کینه توزان و بی مایگان و کاسب کارانی که به مقتضای عادت یا طبیعت خویش تیغ تهمت و دشمنی دشنام را صیقل دادند و از نشر هیچ عفویت و افترا فروگذار ننمودند، بکلی جدا است. و درین مقال هم اگر توضیحی می‌رود، سخن را روی بسا صاحب‌دلان است نه آن ناشسته روی ناسزاگوی کسه «حسابش با کرام الکاتبین است».

حساسیت میمونی که نسبت به این نظریه دین شناسانه و معرفت شناسانه ابراز می‌گردد بی هیچ گفت و گو برای مومنان برکت خیر و ثمربخش است و لایزید الظالمین الاخسار! و همین است آنکه واجب می‌آورد تا به پاس خاطر جستجوگران و مشتاقانی که این مباحث را به دل دنبال می‌کنند و نیز به نشانه حرمت به آراء نیک خواهان و اندیشه گرانی که به دیده نقد و تحلیل در «قبض و بسط» می‌نگرند، پیش از پایان گرفتن کل مباحث، باز هم به پارمیی از مبانی و مبادی آن نظریه اشارت رود و قفل مجلات و مبهمات آن به مفتاح تبیین و تفصیل گشوده گردد، و پارگی‌های محتمل بیان، به سوزن تکمیل و رشته تشریح، رفع و رفو شود. و برخی از سو فقه‌ها، به آب بیان شسته و زده گردد.

حقیقت این است که «قبض و بسط» مبتنی بر مقدمات معرفت شناسانه خاصی است که تا به درستی تشریح نشود و وضوح نیابد امکان این گونه سو فقه‌ها (بگذریم از سو غرض‌ها که هیچ علاجی ندارد) هیچ‌گاه منتفی نخواهد بود و در ک آن علاوه بر آنکه به حسن نیت و همدلی و صفای غرض محتاج است، آگاهی از تاریخ علم و معرفت شناسی جدید را لازم دارد. و این مقال برای تبیین آن مقدمات معرفت شناسانه، و رفع پارمیی از نتایج نادرست ناشی از جهل بدان‌هاست.

برای جناب البته پوشیده نیست که این دارو تنها برای درمان جوانان نافع خواهد بود نه آن قشری مشربان و آشوب خواران و حکمت ستیزانی که جز به خود و به جزم‌های خود، به هیچ چیز عشق نمی‌ورزند، و اگر تیغ حجتشان کند شود تیغ تهمت را تیز می‌کنند و چون به جواب از کسی درمانند سلسله خصومت بچینانند.

نزاع جمود و قشری گری با تعمق و نوآوری حدیث کهنه‌یی ست. قشری مشربان و جنبی مذهب‌ان، هم غزالی مخالف فلسفه را آزرده و هم صدرالدین شیرازی فیلسوف را، و سخنشان در هر دو جا همین بود که دایره فهم ما، معادل دایره فهم دین‌ست و هر کس چیزی بگوید که ما نفهمیم، لابد چیزی گفته است که با دین راست نمی‌آید. اهل نظر و هنر، همواره از این بسی‌هتران پوست جو نالیدمان و همیشه، پیروان و محرم‌ان را توصیه کرده‌اند تا سر سلطانرا به کس نگویند و قند را پیش مگس نریزند. حافظ شکوه می‌کرد که:

از حشمت اهل جهل بکیوان رسیدماند
جز آه اهل فضل بکیوان نمی‌رسد
بی پاره‌یی نمی‌کنم از هیچ استخوان
تا صد هزار زخم بد ندان نمی‌رسد
و یا:

زاهد ظاهر پرست از حال ما آگاه نیست
در حق ما هر چه گوید جای هیچ اکراه نیست
و مولانا نیز، هنوز دفتر سوم مثنوی را به پایان نبرده، دود گند اهل حسد را شنید که در مثنوی طعن می‌زدند و آنرا سخن پست می‌شمردند:

پیش ازین کاین قصه تا مخلص رسد
دود گندی آمد از اهل حسد

من نمی‌رنجم ازین لیک این لگد
خاطر ساده دلی را پی کند

خریطی ناگاه از خر خانه‌یی
سر برون آورد چون طعانه‌یی

کاین سخن پست است یعنی مثنوی
قصه پیغمبر است و پیروی

نیست در وی ذکر اسرار بلند
که دوانند اولیا زانو سمنند

و آن گاه بی‌اعتنا به بانگ و غلای آنان، به خود و یاران نهیب زد که:

هین تو کار خویش کن ای ارجمند
زود، کایشان ریش خود بر می‌کنند.

وقت تنگ و می‌رود آب فراخ
پیش از آن کز هجر گردی شاخ

نزاع فشریان با لب‌جویان گرچه نزاعی تلخ و کهن است اما ازدواج نامیمون قشری گری و قاشیزم، امری نوظهور و دل‌آزارست. و این است آنکه امروز با کسر تمام چهره می‌نماید و می‌خساراند. بسه خداوند که آموزگار بیان‌ست از شرابین حکمت‌ستیزان قشر فروش‌پنهان بریم.

۱

تردید نیست که «معرفت دینی» که همان معارف مستفاد از کتاب و سنت باشد، (نه خود کتاب و سنت، و نه ایمان بدانها) معرفتی بشری‌ست. یعنی چیزهایی‌ست که بشر از کتاب و سنت می‌فهمد و به چنگ می‌آورد. بحث در باره این معرفت (و هر معرفت دیگری) به بحثی ست معرفت‌شناسانه. لذا در کنار معرفت دینی، معرفت‌شناسی دینی هم داریم و این معرفت‌شناسی نسوازی دارد. بسه عبارت دیگر یا نباید بیرون ایستاد و بحث از معرفت کرد و یا اگر بحث از معرفت ضروری‌ست، مقتضای آن بیرون ایستادن و تحلیل کردن‌ست. پس همه سخن‌ها حول این محور می‌گردد که معرفت‌شناسی چیست و بخصوص پرسشهایی که در معرفت‌شناسی دینی مطرح می‌شوند کدامند.

معرفت‌شناسی پسینی

پارمیی از فلسفه خواندگان، که با مکتب ارسطوئیان و حکیمان مشاء و اشراق فی‌الجمله آشنایی دارند و از تحقیقات نوین درین باب بی‌خبرند، بلافاصله پس از طرح

مسأله معرفت‌شناسی، گمان می‌برند که منظور همان بحث‌هایی است که قدما، در باب «وجود ذهنی» داشتند. از قبیل اینکه هنگام دانستن چیزی، آدمی به ماهیت آن چیز ناقل می‌شود یا به شیئی از آن یا به نسبتی با آن؟ آیا علم مجردست یا مادی؟ معقولات اولیه و ثانیه کدامند و چه نقشی بر ادراک جهان خارج دارند؟ مفاهیم کلی چگونه بر آدمی کشف می‌شوند؟ مناسط صدق فضایی چیست؟ آیا در مقام ادراک، عاقل و معقول اتحاد می‌یابند؟ و... اما به تأکید باید گفت این گونه علم‌شناسی مطلقاً مورد نظر معرفت‌شناسی جدید نیست. علم‌شناسی قدما ادراک‌شناسی است. یعنی اولاً وجود جهان خارج و امکان شناخت قطعی آن را بی‌چون و چرا مفروض و مسلم می‌گیرند (و کمترین خردگیری را به شکاکیت و سوفیسم منسوب می‌دارند) و ثانیاً فعلی یا وصفی نفسانی به نام علم و ادراک را در میان می‌آورند و از حیث «وجود» آن بحث می‌کنند که مجرد است یا مادی، متحد یا عاقل است یا نه، کیف نفسانیست یا غیر آن؟ نسبتش با معلوم چیست؟ از ماهیت آن حکایت می‌کند یا از شوؤن و جودی آن و هکذا؟ ثالثاً این ادراک‌شناسی، پیشینی و سابق بر تولد معارف بشریست (A Priori)، یعنی، به تاریخ دانشها مطلقاً اعتنايي ندارد و از آن بهره‌ی نمی‌جوید، و به عالمان از آن حیث که موجوداتی اجتماعی و متأثر از عوامل بیرونی‌اند نیم‌نگاهی نمی‌افکند. تمام هم آن ایست که معین کند موجودی به نام ادراک یا علم که موضوع نفس است، چگونه موجودیست (و تمام فلسفه اولی که وجودشناسیست، همین گونه بحث می‌کند). و رابعاً، این معرفت‌شناسی منوط و متکی به داد و ستد گروهی عالمان نیست. اگر خداوند یک نفر را آفریده باشد و ادراکی برای او حاصل آید، باز هم از وجود مجرد یا مادی آن ادراک می‌توان سخن گفت. و لذا شگفت نیست که در بحث «وجود ذهنی» قدما، به دنبال پاسخ سئوالاتی از این دست گشتن که: تکامل معرفت به چه می‌گویند؟ اساساً دانش بشری در تکامل و قبض و بسط هست یا نه؟ این تکامل معلول چه عواملیست؟ معیارهای تکامل دانش چیست؟ دانشهای مختلف از چه راه‌هایی بهم مربوط می‌شوند؟ نظریات مختلف علمی چرا می‌آیند و چرا می‌روند؟ جامعه عالمان، چه سهمی در هویت علم دارد؟ بازسازی عقلانی یک رشته دانش چگونه میسرست؟ تمایز گزاره‌های فلسفی و غیرفلسفی (علمی و غیرعلمی) به چیست؟ تمایز گزاره‌های معنادر و بی‌معنی به چیست؟ تأثیر پارهای مختلف یک معرفت بر یکدیگر، تأثیر زبان بر معرفت، ردو کسبونیوم، مسأله صفات اولیه و ثانویه، بحث از گزاره‌های پایه، حفاظه، بساور و علم، رسالیزم، آنتری‌سالیوم، ایسترس‌مونتائیزم و... آد بر هائون کوبیدنست. و انتظار یافتن مباحثی چون فلسفه تاریخ یا متدولوژی یا فلسفه علم بسکئی عیب است. برای یک فیلسوف چه فرقی می‌کند که آدمی عدد دوازده را در کمرده باشد یا مژه پرتقال را و یا شیشه آکل و ماکول را. همه اینها ادراکاتاند و درباره همه آنها بطور یکسان می‌توان پرسید که آیا این معقولات با عاقل، یکی شده‌اند یا نه.

بلی در مواضعی از فلسفه و بخصوصی منطق قدیم در باره رئوس ثنائیه یا تمایز علوم و یا تجربه و استقراء سخنانی رفته است که با اندکی از مباحث معرفت‌شناسی جدید مشابهت‌هایی دارد. اما به هیچ وجه نیازهای امروز را بر نمی‌آورد و محتاج بسی پارمدوزی و تکمیل است، و نیز برخی از عارفان ما، چون غزالی و مولوی، به سخن از منظر و دیدگاه در مقام حصول معرفت گفته‌اند و به داستان‌هایی چون داستان تاریک خانه و پیل تمثیل جسته‌اند، و به تأثیر نادانسته‌ها بر دانسته‌ها اشارت کرده‌اند، اما اولاً این اشارات گرانبها، هیچ‌گاه تفصیل کافی نیافته و حکیمان بدانها اعتنای جدی نکرده‌اند و حصول آن نظامی از معرفت‌شناسی پتانهدادند و ثانیاً بیشتر به کار آن آمده‌اند تا آدمیرا اجمالاً به محدودیت ادراک خویش مدعین و مقتر سازند و از انکار جهان‌های نادیده بازدارند و نسبت عوالم غیب و شهود را مانند نسبت مرئیات و ملموسات وانمایند که داشتن دست حسن کافی نیست و جز با داشتن چشم خاص نمی‌توان به ادراک غیب ناقل آمد. و ثالثاً برای آن بوده که سر اختلاف آراء مردم و فرقی دینی را بساز نمایند و نظرشان را به چند چهره بودن حقیقت معطوف دارند و

آنانرا به تسامح و تساهل دعوت کنند.

در مقابل، آن شاخه از معرفت‌شناسی که مبنای نظریه تکامل معرفت دینیست اولاً به وجود ذهنی و موطن نفسانی معرفت نظر ندارد و آنرا از آن حیث که کیفیتی از کیفیات روحیست مطالعه نمی‌کند، بلکه موضوع و متعلش، شاخه‌های دانش است که معرفت دینی هم یکی از آنهاست. نه تصورات و نه تک گزاره‌های ساکن در ذهن، بلکه مجموعه‌یی از تصدیقات و تصورات که بر روی هم علمی از علوم را می‌سازد، (مثل علم هندسه یا طب و یا فلسفه) مورد تحقیق اوست. و ثانیاً بجای اینکه پیشینی باشد پسینی است (a Posteriori)، یعنی خودش مسبق به وجود رشته‌های علمی مختلف است و نگاه تام و تمام به سیر دانشها در عالم خارج دارد، و از چگونگی تولد و رشدشان، مستمراً خبر می‌گیرد، و از تاریخ علم در سها می‌آموزد و گذشته و حال آنها را همواره با هم می‌سنجد، و ثالثاً به بازی عالمان با یکدیگر، و هویت جمعی و جاری علم، به دیده اعتبار می‌نگرد و با بهره جستن از تاریخ و منطق و روش‌شناسی و معرفت‌شناسی پیشینی، اثبات تحقیق خود را غنی‌تر می‌سازد. این معرفت‌شناسی، منوط و مستقیم به رفتار گروهی عالمانست. و علم را به صورت یک دادوستد پرونوق و پرجنجال می‌نگرد.

درین معناست که معرفت‌شناسی معرفتی درجه دوم است یعنی نشسته بر سر معارف درجه اول و مسبق و مترتب بر آنها. معرفت‌شناسی پیشینی، از معارف درجه اولست و در ابواب متافیزیک و فلسفه اولی جای می‌گیرد. برای معرفت‌شناسی پسینی که معرفتی درجه دوم است، رجوع به سیر تاریخی علوم یک فریضه است و هر رشته علمی، وجودی تدریجی و تاریخی و هویتی سیال دارد که از دست دانشمندان مختلف (که خود فرزند فضاهای مختلفاند) تغذیه می‌کند و در جامه گزاره‌های خاص ظاهر می‌شود و در قبض و بسط و رنجوری و فرجه‌ی مداوم است. چنانچه موجود پیچیده‌یی که به ارگانیسمی زنده و بیالنده بسا سلولهای بیشمار و جذب و دفع مستمر شباهت دارد، متعلق معرفت‌شناسی نوین است و این کجا با بحث از معقول اول و ثانی و یا قول به اضافه و شیع همسایه و همپایه است؟ نگاه کانت به فلسفه در بادی امر همین گونه بود. وی بدرون فلسفه نرفت و با فیلسوفان چالش نکرد. از بیرون به این فلسفه‌ی کهنسال و گرد پی‌ری بر چهره نشسته نگریست. کارنامه آنرا بررسی کرد تا ببیند که این رهرو اعصار و فزون چه کامیابی‌ها و نا کامی‌ها داشته است و پس از گذشت قرن‌ها، و نوردیدن سخت‌ها و نرم‌ها، به فتح کدام قله ظفر یافته است. این کارنامه، در نگاه کانت چندان درخشان نیامد، و با نفرت از زاینده‌گی معلوم متافیزیک آنرا ترک گفت و شرح سیر خود درین وادی را در نقد خود ناپ، برای آیندگان بیادگار گذاشت. از پیرو فلسفه وی، نه متافیزیک است و نه فلسفه معهود و مأنوس. بلکه فلسفه شناسیست.

مرحوم شهید مطهری در آشنایی با علوم اسلامی (ج ۱، ص ۱۳۷) می‌آورد که فلسفه کانت بیش از فلسفه به منطق شبیه است. همینطورست. فلسفه وی اصلاً فلسفه نیست، متافیزیک نیست. فلسفه نقدیست، یعنی نگاهی نقادانه و از بالا به فلسفه کهنسال موجود. و این نگاهی است که فیلسوفان ما هیچگاه به فلسفه نکردند و از آن سود نچستند. نقد فلاں برهان در حدوث و قدم عالم، یا در باب بساطت نفس و امثال آن، فلسفه نقدی نیست. بلکه بحث‌هایی در درون فلسفه است نه بیرون از آن. فلسفه نقدی شاخه‌یی است از معرفت‌شناسی که شاخه‌یی از دانش، بنام متافیزیک را با عنایت به وجود تدریجی و منازعات مستمر فیلسوفان و دستاوردهای اصولی و روش‌مبوعشان از بیرون می‌نگرد و مرده نقد و پژوهش قرار می‌دهد. و از روی میوه، درخت و روشه‌اش را می‌شناسد و توضیح می‌دهد که آدمی در مقام فلسفه پردازی، چه توانایی‌ها و ناتوانی‌هایی دارد و کدام در را نباید بکوبد که برویش باز نخواهد شد. فلسفه نقدی قرن‌ها پس از تولد فلسفه متولد شد چرا که معرفت‌شناسی پسینی جز این نمی‌تواند باشد. آن معرفت‌شناسی پیشینیست که می‌تواند ممتاز و هم‌عرض دیگر معارف باشد، و برای زاده شدن همنزد تولد دیگر علوم فماند. بی‌شک خود را از درون یک فن بیرون کشیدن و از بیرون

بدان نگریستن، و دانسته‌های خود را (در عین دل‌بستگی بدانها) حلقه‌یی از حلقات وجود تاریخی یک علم دیدن و دمی بی‌تصویر و تخته‌ی بکران، دیگران را در تصویر و تخته‌ی یکدیگر دیدن، و به رفیت و آمدن نظریه‌ها، و چگونگی جانشینی آنها نظر دوختن، البته کار آسانی نیست. و کسانی که موفق به عبور از این مرز دشوار (میان نگاه از بیرون و نگاه از درون) نشده‌اند و به فهم حرکت تاریخی دانشها (که با ذکر پاره‌یی از اقوال پاره‌یی از عالمان پیشین فرق بسیار دارد) محققانه و مجدانه همت نگماشته‌اند، همواره معرض این افت قرار دارند که در مقام معرفت‌شناسی، محصولات آن دو گونه نگاه را بهم برآمیزند و فاصله خویش را از موضوع معرفت دانها کم زیاد کنند و معجونی طر فو ناموزون برآورند. آخر اینهم یک نوع مغالطه است: خلط معرفت درجه اول و درجه دوم. ولو منطقیان پیشین آنرا ذکر نکرده باشند!

برای معرفت درجه دوم، جهان، فراخ‌تر از جهان معرفت‌های درجه اولست. معرفت‌های درجه اول، به جهانی می‌نگرند که ساکنانش جنسی غیر از جنس معرفت دارند. اما جهان معرفت‌های درجه دوم، علاوه بر موجودات دیگر، موجودات معرفتی هم دارد. داد و ستد این موجودات با یکدیگر، قصه نغزیست که معرفت‌شناس می‌سراید. معرفت‌شناسی هم توصیف دارد هم دآوری. لکن داوریهایش هم معرفت‌شناسانه است و با داوریهایی معرفت درجه اول تفاوت جوهری دارد. و به عبارت منطقی‌تر محمولات مسائل معرفت درجه دوم با محمولات مسائل معرفت درجه اول متفاوتند. به همین سبب، فقط آراء معرفت‌شناساناند که می‌توانند در برابر یکدیگر صف‌آرایی کنند و یکدیگر را نقض و ابرام نمایند. هیچ رای درجه اول با رای درجه دوم مقابل نمی‌نشیند. فی‌المثل هیچ حکم واجب و مستحبی یا ضروری یا غیر ضروری (در فقه) نمی‌تواند با این رای که علم فقه در تسحول است (فقه‌شناسی) مقابله کند و آنرا تأیید یا تصعیف نماید. چنانچه هیچ‌رایی در باب حدوث و قدم عالم یا اصالت و اعتباریت وجود نمی‌تواند سخن کانت را که «در متافیزیک تکامل نیست» برافرازد یا براندازد. آراء معرفت‌شناسانه با وضع و سیر کلی علوم تست می‌شوند و قوت و ضعفشان آشکار می‌گردد اما درین حال هم، یک رای معرفت‌شناسانه (نسبت به کل علم) است که در برابر رای معرفت‌شناسانه دیگر قرار می‌گیرد. نه رأی از درون را برای از بیرون. به توضیح بیشتر، علم فقه پر است از احکام واجب و مستحب و مباح و غیره. اما در معرفت‌شناسی فقه، یک حکم هم ازین جنس یافت نمی‌شود. در فقه‌شناسی از تعیین حلال و حرام واجب و مستحب نباید سخنی برود. و اگر چنین دآوری در آنجا صورت بگیرد، فقه‌شناسی به فقه بدل خواهد شد. بنابراین در فلسفه علم اخلاق، سخنی از تعیین حسن و قبح فعلی خاص نمی‌رود. و با قائل شدن به حسن و قبح برای فعل خاص، نمی‌توان حکمی از احکام فلسفه اخلاق را ابطال کرد.

تفاوت‌های معرفت‌های درجه اول و درجه دوم

در باره تفاوت این دو گونه نگاه (از بیرون و از درون)، و لوازم و توابه‌شان هرچه بگوئیم کم گفتایم و شاید علت عمده آنکه مفاد قبض و بسط، چنانکه باید، به چنگ جمعی از نیکخواهان و نیک‌خوانان (بگذریم از کزخوانان) نیفتاده است، همینست که بجای آنکه آنرا معرفتی درجه دوم ببینند، از جنس معارف درجه اول گرفتارند، و بجای آنکه درباره آن دآوری معرفت‌شناسانه و کلام‌شناسانه کنند، دآوری فقهیانه و متکلمانه کرده‌اند. و به جای آنکه آنرا در طول معرفت دینی ببینند در عرض آن دیده‌اند، و نسبتی بی‌طرفانه یا دوستانه را نسبتی خصمانه و جنگ‌آورانه پنداشته‌اند. و ازین پندار مادر، چه پندار زاده‌ها که نرویدماند و نژادماند. و چه جای شگفتی است؟ مگر فلسفه اخلاق یا فلسفه تاریخ که چندیست در دایر ما رواج و رونق گرفته است، جنبه معرفت‌شناسی دارند؟ مگر از فلسفه علم اخلاق و فلسفه علم تاریخ، که معارفی درجه دوم و از جنس معرفت‌شناسی‌اند، کسی سخن می‌گوید؟ بزرگان معاصر ما هم، به دلیل فقدان سائشفه و سابقه فرهنگی و فلسفی، وقتی درباره تاریخ و اخلاق، فلسفه و رساله برداختند، باز هم معرفت‌هایی درجه اول و در عرض علم اخلاق یا علم تاریخ پدید آوردند و هیچ‌گاه بدان سو نرفتند که فلسفه علم تاریخ (یا فلسفه نقدی

را از هم فرق نمی‌گذارد و به همه کس جواز می‌دهد تا همه هر چه از دهانش و قلمش سرازیر شد، حق بیندارد. مفاد رای معرفت‌شناسانه مذکور، جز این نیست که آراء گونه‌گون، عین علوانند نه اینکه عین صواب‌اند، و علم شانس هم که با علم سروکار دارد چارهیایی ندارد که در مقام معرفت‌شناسی بی‌طرف پیشیند و به آراء مختلف علمی، از آن حیث که علمی‌اند، سنگرد نه از آن حیث که حق یا باطل‌اند. هنوز که هنوزست کسانی دریافت‌اند که هم اصالت وجود، فلسفه است هم اصالت ماهیت و صدرالدین شیرازی و حجاج‌الحق ابوعلی سینا هر دو در عین اختلافات فراوان، فیلسوف‌اند.

می‌پرسند که مگر می‌شود دو رای متناقض را قبول داشت، و عقائدی که سبب سخن بر سر رد و قبول آن آراء نیست (که آن مربوط به معرفت‌شناسی است) سخن پرسر فلسفی دانستن آنهاست که مربوط به معرفت‌شناسی دوم است. همچنین است در معرفت‌شناسی که بسا آراء باطل اظهار می‌شوند (از نگاه درجه اول) اما همچنان جزو معرفت‌شناسی اند (از نگاه درجه دوم). هنوز که هنوزست کسانی در نمی‌یابند که مسطهری و شریعتی، در عین اختلاف آراءشان، دوحجی دین‌اند، و چون خودشان، بایکی دوست‌اند و یادگیری دشمن، گمان می‌کنند اگر یکی احیاکننده است دیگری لا جرم میراننده است! کمی تمرین لازم دارد تا آدمی بتواند قدری از خود و آراء خود فاصله بگیرد و احکام درجه دوم را با احکام درجه اول برنیامیزد. معمولاً عزلت‌گزیدگانی که علم را ملک خود و رای خود می‌دانند و از بودن عالمان دیگر و آراء دیگر غافل یا ناخشنودند و خود درداد و رفت علمی شرکت نمی‌کنند، از آن تفکیک حیاتی عاجز می‌مانند. اما در معرفت‌شناسی درجه اول نظریه‌ی برمی‌آید و جای خود را به نظریه دیگر می‌دهد. اما یک علم، مساوی یک نظریه نیست تا با رفتن آن، علم برافتد و با آمدن نظریه دیگر، علمی دیگر نتواند، علم، مجموعه‌ی است از آراء، که با آهنگ و ضابطه خاص، درداد‌وستد و رفت و آمدند، و این رفت و آمد است که ثابت است. و از اینجاست که معرفت‌شناسی که به هیچ نظریه خاصی در داخل علم دل نبسته است (در مقام معرفت‌شناسی)، رفتن آن نظریه را، رفتن علم نمی‌بیند بلکه عین پابرجا بودن علم می‌شناسد. به عبارت دیگر، نظریه‌ی که طرد و ابطال می‌شود، از دایره صحت بیرون می‌رود (نگاه درجه اول)، نه از دایره معرفت (نگاه درجه دوم). و به همین سبب، تحول درون علم، از بیرون که نگرسته شود، عین ثبات آن علم است.

نگاه معرفت‌شناسانه به ضروریات دینی

اما، معرفت‌های درجه اولی که حاوی احکام اعتباری و ارزشی‌اند (مانند معرفت دینی و علم اخلاق) ناآزمودگارا در مقام معرفت‌شناسی راهزنی بیشتر می‌کنند و آنانرا بدین گمان می‌افکنند که معرفت‌شناس هم باید در معرفت‌شناسی دوم همچنان به احکام ارزشی معرفت‌شناسی درجه اول ملتزم باقی بماند، لکن این خطایی فاحش است.

«دروغ‌نگوید» نهی است موجود در علم اخلاق. اما فلسفه علم اکتفا به سبک‌باری از دروغ نمی‌کند (چون هدف او چیز دیگریست). بلکه می‌گوید: علم اخلاق می‌گوید دروغ‌نگوید، و در این صورت یک ارزش بدل به یک خبر می‌شود. همچنانکه یک مسلمان به راستی شهادت می‌دهد که محمد رسول‌الله است. اما یک مورخ غیرمسلمان، خود شهادت نمی‌دهد، بلکه می‌گوید مسلمانان شهادت می‌دهند که محمد پیامبر خداست. پیداست که خبر از ارزش، خود یک ارزش نیست و نقل یک امر یا نهی، خود از جنس امر و نهی نمی‌باشد. آن معنا که می‌گفتیم که آراء مربوط به معرفت‌شناسی درجه اول با آراء متعلق به معرفت‌شناسی دوم با هم برابر نمی‌نشینند، درین جا وضوح بیشتر می‌یابد. هیچ حکم خبری را با هیچ حکم ارزشی و اعتباری و انشائی نمی‌توان نقض یا ابرام کرد. و لذا معرفت‌شناسی دینی با احکام انشائی موجود در دین، هیچ گاه امکان تصادم و تخالف را ندارد. حدیث ضروریات دینی و توهم مناقشات با تحول معرفت‌شناسی اینک معنا و مفاد آشکاری می‌یابد. چیزی را ضروری دین اسلام و شرط مسلمانی دانستن، و منکر و نافسی آنرا ناسلمانی محسوب کردن، از جنس «باید» هاست و ایسن حکم هیچ منافاتی ندارد با آنکه کسی معرفت‌شناسی را در

عصری بودن می‌رود، همه اوصافی است که به معرفت‌شناسی درجه اول راجع می‌شود. نه اینکه حکمی باشد در باره جمیع ادراکات و معارف اعم از درجه اول و دوم و بالاتر. و سر اینکه تناقضی هم لازم نمی‌آید همینست: می‌توان از تموج دریاها خبر داد بدون اینکه در خود این خبر هم تموج افتد. و می‌توان از تحول همه علوم خبر داد بدون اینکه خود این خبر (که متعلق به آن علوم درجه اول نیست) دچار تحول شود. این خبر اگر دروغ هم باشد، مسلماً پارادوکسیکال و تناقض آمیز نیست. و از خودش نفسی خودش لازم نمی‌آید. بلی کسانی که مرتبه از معرفت را تفکیک نکردند، و جز یک نوع معرفت‌شناسی پیشینی، نوع دیگری از معرفت‌شناسی را نمی‌شناسند، گمان می‌برند که خبر از تکامل علوم دادن، طعن‌آمیز است که به گردن خود این خبر می‌پسند و آنرا خفه می‌کنند. و یا سخن است که بوی نسبت می‌دهد و یا آدمرا در فروغ و اصول جزو «موصوبه» می‌کند! و مکنذا، لکن، اینها همه تاوان بی‌خبری است که می‌پردازند. به علاوه که سخن از تغییر همه چیز (چنانکه به مارکسیسم نسبت می‌دهند) در میان نیست. سخن از این است که فهم ما از همه چیز تغییر می‌کند و بین این دو تفاوت از جهنم تا بهشت است. و فهم نسبی غیر از حقیقت نسبی است و فهم متحول و عصری هم غیر از حقیقت متحول و عصری است. درباب این خطای رفت‌انگیزی باز هم سخن خواهیم گفت.

بدین جا می‌رسیم که وقتی از منظری معرفت‌شناسانه بنگریم، خواهیم دید که احکام معرفت‌شناسی درجه اول و درجه دوم، دست کم در پنج موضع، از یکدیگر تمایز می‌یابند. برشمردن آنها، هم از شگفتی ما خواهد گشت و هم از تکرر سقوط در مهلکه مغالطات.

الف. دشمنی‌ها و اختلافات درجه اول عالمان، دوستی و مساعدت درجه دوم آنانست. ب. خطاهای درجه اول عالمان، مصواب درجه دوم آنانست. ج. گذشته معرفت‌شناسی درجه اول، حال معرفت‌شناسی درجه دوم است.

د. تغییر در معرفت‌شناسی درجه اول، ثبات در معرفت‌شناسی درجه دوم است. ه. (باید)ها و ارزشهای معرفت‌شناسی درجه اول، (است)ها و واقعیت‌های معرفت‌شناسی درجه دوم است. و نشناختن همین‌هاست که موانع بسیاری برای فهم «قبض و یسط» پدید آورده است.

اما الف و ب و ج: اختلافات عالم در درون یک علم و رد و قبولی که نسبت به آراء یکدیگر ابراز می‌دارند، از بالا که بنگریم عین آن علم است نه عارضه‌ی نامطلوب و پیراستنی. حیات علم به رد و نقدست. تا وقتی در درون یک معرفت‌شناسی، پاره‌ی از آراء را می‌پذیریم و در طرد و انکار پاره‌ی دیگر از آراء می‌کوشیم، از آراء مطرود دفاع نمی‌کنیم هیچ، بلکه آنها را راهزن و مفسد می‌شمایم. اما نباید غافل باشیم که یک رشته علمی مساوی با آرایسی نیست که مقبول شخص ما است.

بلکه مساوی با جمیع آراء متخالف و مضبوطی است که جمیع عالمان آن علم در گذشته و حال، ابراز کرده و می‌کنند. از همین روست که می‌گوئیم اختلاف عالمان، در چشم معرفت‌شناس عین اتفاق است. عالمان گویي اتفاق گردانند که اختلاف و رقابت بورزند و با این رقابت، علم را حیات و رونق بخشند. رقابت عالمان، هم جمعیت هم تاریخی، یعنی برای یک عالم، رقابت و اختلاف با مصداق ندارد. همچنانکه یک نفر به تنهایی نمی‌تواند فوتبال بازی کند. عالمان به طور گروهی، و در بستر تاریخ، به رقابت بر می‌خیزند. و با این رقابت جمعی و تاریخی نه تنها از علم نمی‌کاهند که آن را هویت و تحقق می‌بخشند. افتادن‌ها و برخاستن‌ها، خطاها و صوابها و نقض و ابراهای حلال و گذشته عالمان و ظفرها و هزیمتها و برد و باخت‌های امروز و دیروز، در چشم معرفت‌شناسی ارج یکسان دارند. اینست معنای آنکه الف- گذشته، برای معرفت‌شناسی حال است و ب- خطا در چشم او صواب است و ج- اختلاف، از منظری که او نظر می‌کند عین اتفاق است. و معرفت‌شناسی هم که معرفتی بشری است، از هیچیک از این احکام مستثنی نیست.

مگر مخطبی اشمه حال ازین سخنان نتیجه بگیرد که هر کس در هر عصر هر چه بگوید صحیح است و لذا معرفت‌شناسی همه چیز را نسبی می‌کند! و صحیح و غلط

تاریخ و فلسفه علم اخلاق (یا فلسفه نقدی اخلاق) در طول علم تاریخ و علم اخلاق، پدید آورند. لذا عجب نیست که معرفت‌شناسی دینی را هم چیزی از جنس معرفت دینی بگیرند و با همان گز و مقیاس که در آنجا دارند، درین جا هم به داوری دست بکشایند.

سؤال اصلی و معرفت‌شناسانه و قبض و یسط- اینست که معرفت‌شناسی (یا بالاحصی تحول آن) از چه تغذیه می‌کند و پاسخش این است که از دو منبع: شریعت (رکن درونی) و معارف عصر (رکن بیرونی). یعنی معرفت‌شناسی نقدی این نظر، ناقدان باید نظریه معرفت‌شناسانه دیگری در میان آورند و مستقلاً بیان کنند که منابع تغذیه معرفت دینی، جز آنهاست که «قبض و یسط» مدعی‌ست. لکن اگر کسی به جای آوردن نظریه معرفت‌شناسانه رقیب، سخن از «ضروریات دین» یا «نسبیت شناخت» یا «ایدی و جاودانی بودن حلال و حرام محمدی» در میان آورد، خود گواهی می‌دهد که معنا و منزلت سؤال را به درستی دریافت است چه رسد به پاسخ آن. اعتقاد به جاودانی بودن حلال و حرام دینی، با ضروری دین دانستن فلاں اعتقاد، و یا یقین داشتن به صحت فلاں حکم، همه از جنس معرفت‌شناسی درجه اول‌اند و کجا می‌توانند نفیاً و اثباتاً پاسخ آن سؤال معرفت‌شناسانه را فراهم آورند؟ حلال و حرام و واجب و مستحب، محمولات فقهی‌اند نه محمولات فلسفیه‌شناسی. آن سؤال معرفت‌شناسانه با فرض وجود اعتقاد به جاودانگی حلال و حرام محمدی و ضروری بودن فلاں حکم، می‌پرسد خود این اعتقادات و یقین‌ها از چه تغذیه می‌کنند و چگونه کسانی ضروری دین بودن فلاں حکم را از کتاب و سنت به دست آورده‌اند، و هلم جرا.

اگر فقیهان و مفسران، فهم ثابتی از کتاب و سنت عرضه کرده باشند، معرفت‌شناسی از سر این فهم ثابت سؤال خواهد کرد و اگر فهم متغیری به دست داده باشند، او هم راز علت تغییر فهم را جویا خواهد شد. اگر فقیهان اختلاف بورزند، از علت اختلاف خواهد پرسید، و اگر اتفاق بورزند از علت اتفاق. اگر همه مفسران، در تفسیر آیه‌ی خطا کرده باشند، از علت وقوع این خطا جستجو خواهد کرد و اگر همه بر جاده صواب رفته باشند از سر اصابت واقع. و می‌بینیم که معرفت‌شناسی هم توصیف می‌کند هم داوری، هم از تحول فهم دینی خبر می‌دهد، هم از راز این تحول، بساد آوریم که معرفت‌شناسی در معنایی که اینک به کار می‌بریم، پسینی است یعنی مسبوق به تولد علوم و مستفید از سیر تاریخی آنها. لذا معرفت‌شناس دینی، پس از طرح سؤال اصلی خود که «وقوع اختلاف با اتفاق، خطا یا صواب، شک یا یقین، تحول یا ثبات در فهم شریعت و معرفت‌شناسی، از چه تغذیه می‌کند»، برای یافتن پاسخ آن، به تاریخ معرفت‌شناسی، و به داد و ستد تاریخی این معرفت‌شناسی با بیرون از خویش نظر می‌افکند و از آنجا کسب نظر می‌کند. بحث فلسفی از خطا و صواب، یا نسبت شناخت و امثال آن به کار او نمی‌آید و گریزی از معنای فرو بسته او را نمی‌گشاید.

پیداست که آن سؤال معرفت‌شناسانه، نسبت به تحول و ثبات فهم و معرفت‌شناسی، یا اختلاف و اتفاق عالمان دین یکسانست بلی پرسش معرفت‌شناسانه دیگر از تحول و تکامل تمام عیار فهم دینی (که از پرسش نخستین متمایز است) با تمسک به وجود پاره‌ی از ضروریات در دین، ظاهراً پاسخی منفی می‌یابد. اما چنانکه خواهیم دید، پاسخ این پرسش در گرو پاسخ به پرسش نخستین است و وقتی منبع تغذیه معرفت‌شناسی کشف شود، متکامل بودن یا نبودن فهم دینی (و منافات یا عدم منافات آن با وجود ضروریات در دین) دانسته خواهد شد.

ازین عامیانه‌تر و ناروای، دربر آمیختن دو گونه نگاه درجه اول و دوم و بد فهمیدن تکامل معرفت و خلاصه کردن آن در تکامل کثی، به میان آوردن شکاکیت است. شکاکیتی که حقیقت را نسبی می‌داند، سخنش اگر معنای محصلی داشته باشد، متعلق به معرفت‌شناسی فلسفی و پیشینی‌ست نه معرفت‌شناسی پسینی. آنکه می‌گوید حقیقت نسبی است و مطابقت با واقع به طور مطلق نداریم، سخن از شاخه علم خاصی نمی‌گوید، بلکه حکمی در باب گوهر ادراک آدمی می‌کند. در حالیکه در یک معرفت‌شناسی درجه دوم وقتی سخن از تغییر و نسبیت و

۱۵. فهم عصری و نسبی فرسنگها با حقیقت عصری و نسبی فاصله دارد.
۱۶. اعتقاد به حقیقت نسبی، سخن عوامانه‌ی بی‌سبب متعلق به معرفت درجه اول (فلسفه) نه معرفت شناسی که معرفتی درجه دوم است.
۱۷. معرفت شناسی هیچ گاه مدعی نمی‌شود که همه چیز در تغییر است (که پارادوکسیکال است). او حداکثر می‌تواند ادعا کند که همه معارف درجه اول در تحولند (که هیچ عیب منطقی ندارد).

۲

دفع چند سوء فهم

عصری دانستن فهم دین و سازگار شمردن آن با اندیشه‌های غیر دینی و خوش نداشتن شریعت و به سخن آمدنش در اثر پرسش‌های پرستشگران، کسانی را به هراس انداخته است که با این اعتقاد، راه و باب النقطه باز می‌شود و هر کس هر چه را خود می‌پسندد بر دهان معصوم شریعت می‌نهد و به کتاب خدا نسبت می‌دهد و هر طور که می‌خواهد شریعت خاموش را به حرف می‌آورد. همچنین سوء فهم این نکته حق که «دین هر کس فهم اوست از شریعت، و علم هر کس فهم اوست از طبیعت» پاره‌ی از کز خوانان را بر آن داشته است که گمان کنند پس هر فهمی مجاز و صواب خواهد بود و میان فهم صحیح و فهم ناصحیح تفاوتی نخواهد ماند. و لذا هر کس هر چه می‌فهمد درست است و جایی برای تخطئه و تصویب آراء باقی نمی‌ماند. همچنین جدایی افکندن میان شریعت و فهم از شریعت، (یا طبیعت و فهم از طبیعت)، بر کسان بسیاری گران آمده و آنرا مقدمه تعطیل دین و تودیع با آن دانستند. در توضیح این کز خوانی‌ها باید گفت نظریه «قبض و بسط ثنویک شریعت» یک نظریه رتالیستی است. یعنی میان شیئی و تصور از شیئی فرق می‌نهد. خواه این تصور صحیح باشد خواه ناصحیح. آن ایده‌آلیزم است که میان ذهن و خارج فاصله‌ی نمی‌بیند و خارج را عین ذهن یا ذهن را عین خارج می‌پندارد. حداقل شرط یک معرفت‌شناسی رتالیستیک این است که میان «شیئی» و «علم به شیئی» تمایز قائل شود. درک ما از شریعت حتی اگر سراپا درست و بی نقص باشد، بازهم غیر از خود شریعت است. وقتی می‌گوییم «درک درست» مگر معنایش این نیست که درکی است مطابق با واقع؟ پس واقعیتی هست و درکی، و این درک با آن واقعیت منطبق است. پس هیچ گاه لازمه جدا کردن شریعت و فهم از شریعت، این نیست که هر فهمی درست باشد و یا فهم صحیح از شریعت، ممکن نباشد چرا که فهم صحیح از شریعت هم غیر از خود شریعت است. والا لازم می‌آید که خداوند به تعداد کسانی که فهم صحیح از شریعت دارند، شریعت نازل کرده باشد و نه یک دین اسلام که میلیونها دین اسلام فرستاده باشد! همینچنانکه طبیعت یکی است و خداوند به تعداد شناسندگان صحیح طبیعت، خلق طبیعت نگرده است! و فهم صحیح از طبیعت هم غیر از خود طبیعت است. اما اینکه کدام فهم از شریعت صحیح است و کدام ناصحیح، این مربوط به معرفت شناسی نیست و داوری آن با عالمان دین، و در خور معرفت درجه اول است. و نزاعی است. جاویدان و گرانه ناپیدا، مادام که فهمی روشنند و مضبوط باشد، و از قواعد مقبول عالمان فن بهره بگیرد، از نظر معرفت شناسی فهمی دینی است. این سوء فهم از آن عقول ناقصه و یا مستبد است که فهم خود از دین را تام و تمام و مطلق و بسی چوون و چسرا می‌انگارند و حاضر نیستند که درک و دریافت دیگران را حرمت نهند و شایسته لقب فهم دینی بشمارند. بگذریم از اینکه میان فهم خود از دین با معرفت دینی و میان دو گونه معرفت درجه اول و دوم هم فرق نمی‌گذارد. باز هم می‌گوییم، از فهم خود کناره گرفتن، و انصاف دادن، و دیگران را هم در فهم دین تسوآن و لایق و سهیم پنداشتن، و علم را صاحب هویت جمعی و جاری دانستن، شرط لازم (ودشوار) فهم این مدعاست. متکران مشکلی ندارند جز اینکه فهم خود را از دین، فهمی صحیح و کامل و قطعی و عین معرفت دینی می‌پندارند. و چون به خود نظر می‌کنند می‌گویند فهمی که ما از دین داریم، چون صحیح است لاجرم عین شریعت است و چیزی از آن ابطال و کم نمی‌شود، و چون کمال

وجود باری و شارع بودن او، نبوت و دعوت نبی، و حقانیت کتاب و سنت، در هر حال باید مقروض و محفوظ بمانند نه به دلیل اینکه منکر آنها کافرست [که هست؛ نگاه درجه اول] بلکه به دلیل اینکه انکارشان جایی برای معرفت دینی باقی نمی‌گذارد (نگاه درجه دوم). آخر دینی باید باشد تا معرفت بدان ممکن و معقول باشد. معرفت دینی، یعنی معرفت مستفاد از کتاب و سنتی که مخاطب و بانی آن پیامبری است فرستاده از جانب باری. انکار خداوندی خدا یا پیامبری پیامبر و یا کتاب، علاوه بر آنکه ایمان را فرو می‌ریزد و کفر می‌آورد، معرفت دینی و لذا معرفت شناسی دینی را هم ناممکن می‌سازد. معرفت شناسی دینی تا وقتی باقی است که معرفت دینی باقی باشد، و معرفت دینی تا وقتی باقی است که عالمان دینی باقی باشند. و عالمان دینی هم، مومنانی هستند که با ایمان به کتاب و سنت، در فهم روشمندانه و مضبوط کتاب و سنت می‌کوشند. به تعبیر دیگر، ایمان به خدا و پیامبر و کتاب منزل علاوه بر آنکه جزو ضروریات دین‌اند جزو ضروریات معرفت شناسی دینی هم هستند. گرچه ضروری درین دو مقام دو معنای متفاوت دارند. در اولی، شخص برای اینکه مومن شناخته شود ضروری است که خود به آن ارکان و اصول باور آورد اما در دومی برای آنکه شخص، معرفت شناس باشد، ضروری است که کسانی (خواه خود وی و یا دیگران) به آن ارکان و اصول ایمان آورده باشند و مومنانه و روشمندانه در فهمش کوشیده باشند و معرفتی دینی فراهم آورده باشند.

بر یاد رفتن اینگونه ضروریات عین بر یاد رفتن معرفت دینی و معرفت شناسی دینی است. و این باتکامل معرفت دینی یعنی تکامل فهم کتاب و سنت البته هیچ منافاتی ندارد، چون باقی ماندن اعتقاد به کتاب و سنت غیر از ثبات فهم از کتاب و سنت است و دریافت‌های ما از خدا و پیامبر می‌توانند همچنان عمیق تر و کاملتر شوند و هیچ گاه در حدی توقف نکنند.

می‌بینیم که معرفت شناسی تحولی نه تنها با ثبات ضروریات منافاتی ندارد بلکه بر ثبات پرامی از آنها تاکید می‌ورزد و آنها را ضروری می‌شناسد.

تلخیص مطالب گذشته

اینکه بخش نخستین این مکتوب را به پایان می‌بریم نیکوست که امهات تعلیمات وارده در آن را به تلخیص باز آوریم.

۱. معرفت شناسی، فنی است که شاخه‌های مختلف دانش بشری را پس از تولد و رشدشان، و با هویت جمعی و تاریخی‌شان بررسی میکند نه احکام ادراکات انسان را.
۲. معرفت شناسی دینی مسبوک به معرفت دینی، و آنها هم مسبوک به وجود عالمان مومن و ساعی در فهم روشمند کتاب و سنت است.
۳. غلط‌ها و صحیح‌ها هر دو جزو معرفت درجه اول‌اند.
۴. هیچ معرفتی، معلومات خاص کسی نیست و در آراء معاصر خلاصه نمی‌شود.
۵. آگاهی از تاریخ علم و از منطق، شرط ضروری معرفت شناسی است.
۶. معرفت شناسی، یک معرفت درجه دوم است.
۷. بر آمیختن احکام دو گونه معرفت درجه اول و درجه دوم از حاصلخیزترین خاکها برای مفاصله است.
۸. معرفت دینی یک معرفت بشری است.
۹. معرفت درجه دوم در طول مسرفت درجه اول است.
۱۰. دو گونه ضروری داریم: ضروری دینداری و ضروری معرفت شناسی دینی.
۱۱. در معرفت شناسی هم توصیف داریم، هم توصیه، هم داوری. لکن هیچکدام با هم نام‌های خود در معرفت درجه اول، هم مرتبه نیستند.
۱۲. دو سؤال مهم در معرفت شناسی دینی وجود دارد: الف آیا معرفت دینی در تحول و تکامل است؟ ب: معرفت دینی از چه منابعی تغذیه می‌کند؟
۱۳. ایمان، شریعت و علم به شریعت (معرفت دینی) سه عنصر مرتبط ولی متمایزند.
۱۴. ارزش‌ها و باید و نبایدهای درجه اول، به توصیفات و اخبار درجه دوم بدل می‌شوند.

تکامل مستمر بدانند. به عبارت دیگر، تعریف ضروری دین این نیست که همیشه ثابت خواهد ماند بلکه تعریفش (علیرغم تحول مصادیقش) اینست که منکر آن کافرست و مسلمانان باید آنرا ثابت نگاه دارند و همیشه بدان اعتقاد بورزند و آنرا انکار نکنند و جزو لازم دین بشمارند. و این «باید» البته با احکام خبری معرفت‌شناسی هیچ گاه در نمی‌افتد. بلی اگر کسی معتقد باشد که ضروریات همیشه ثابت خواهند ماند، در آن صورت حکمی معرفت‌شناسانه (نه فقهی) کرده است. اما آن حکم نه تعریف فقهی ضروریات دین است و نه اختصاصی به آنها دارد و نه از آن معرفت درجه اول است. کافی است توجه کنیم یقین ما به امری ضامن صدق آن نیست. و التزام اعتقادی به چیزی ضامن ثبات آن در خارج نیست. و برای فهم بهتر این امر، خوب است به ادیان و مکاتب دیگر (که بدانها اعتقاد و التزامی ندارند) از بیرون نگاهی بسفیکیم و ببینیم بر سر آنها و بر ضرورتشان چه رفته و می‌رود.

قول به تحول معرفت دینی، اگر هم باطل باشد، سر بطلانش قطعاً این نخواهد بود که در درون دین ضروریات ثابتی وجود دارد. و از قول به تحول معرفت دینی هم انکار ضروری لازم نمی‌آید. ثبات و تحول معرفت دینی غیر از ثبات و تحول احکام ضروری و غیر ضروری است. آن ثبات، به معنای وجوب التزام و اعتقاد است نه به معنای ثبات تاریخی. یعنی یک «باید» است نه یک «است». و «باید» کجا می‌تواند راه را بر «است» ببندد؟ بلی شرط دینداری، التزام به ارکان و ضروریات دین است. و بی‌این التزام، تدین تحقق نمی‌پذیرد و معرفت شناس مستدین هم بدانها ملتزم است. اما آیا کار معرفت شناس (در مقام معرفت شناسی) هم اینست که آدمیان را بدین التزام سوق دهد و آنان را از کفر بر حذر دارد؟ او یا در ضروری بودن ضروریات تردید افکند و اطمینان را تقلیل دهد؟ و اصلاً معرفت درجه دوم هیچ گاه درباره محمولات معرفت درجه اول، داوری می‌کند و استحباب یا مستحبی یا کراهت مگره می‌وای ضرورت ضروری را می‌پرسد؟ می‌کند؟ و آیا چنین تصویری ناشی از سوء فهم نسبت آن دو گونه معرفت طولی نیست؟ باز هم می‌گوییم آنچه معرفت شناس می‌گوید اینست که فلان مکتب دینی که عالمانش فلان ارکان و ضروریات را برای آن بر می‌شمارند، از فلان منابع تغذیه می‌کند و یا بیرون از خود فلان نسبتها را دارد و در حرکت تاریخی خود از فلان نشیب و فرازها می‌گذرد و از این قبیل.

داوری معرفت شناس هیچ گاه درباره ارکان و ضروریات دین، تصدیقاً یا تکذیباً به ملازمه یا مطابقت نبوده و نخواهد بود. به تعبیر دیگر، ضروری از آن حیث که ضروری است مورد بحث معرفت شناس قرار نمی‌گیرد بلکه ضروری از آن حیث که معرفتی از معارف دینی و جزئی از اجزاء معرفت درجه اول است مورد علاقه معرفت شناس است. فرض کنیم در آینده کسی با استناد به کتاب و سنت، و با استفاده از روشهای مقبول فقهی و کلامی، یکی از ضروریات کنونی دین را انکار کند (انکارهای جاهلان و نامستدل جایی در معرفت دینی ندارند). آیا عالمان دین، در عین حکم به ارتداد، در نفی ادله وی احتیاج نمی‌ورزند؟ همین احتیاجات طرفین است که جزو معرفت دینی، و منبع تغذیه معرفت شناس است. معرفت شناس باید بدانند که در معرفت درجه اول دینی، چه معتقدات و احکامی را ضروری می‌دانند. اما ضروریات درجه اول، ضروریات درجه دوم نخواهند بود. و التزام درجه اول هم التزام درجه دوم نخواهد بود. همچنانکه یک مسلمان که تاریخ مسیحیت را می‌نگارد باید از ضروریات مذهب مسیح آگاه باشد. اما این آگاهی به ضروریات واجب الاعتقاد شریعت مسیح، هیچ گاه برای وی لازم نمی‌آورد که بدان ضروریات، در مقام معرفت شناسی هم ملتزم باشد، و از تحول فهم آنها (در صورت تحول) سخن نگوید و این تحول بهیرونی را خلاف ضروری بودن درونی بپنداند. یعنی معرفت شناسی شریعت مسیح، لازم نمی‌آورد که آدمی مسیحی شود. گرچه لازم می‌آورد که از تاریخ آن شریعت اطلاعات جامع و کافی داشته باشد.

دینداری و معرفت شناسی، هم جداگانه تحقق می‌یابند، هم در کنار هم. نه نافی یکدیگرند نه ملازم یکدیگر. بلی معتقداتی که دین بودن دین متقوم به آنها و معرفت دینی هم مسبوک بدانها و مستفاد از آنهاست، یعنی اعتقاد به

است چیزی بر آن افزوده نمی‌شود، و چون بدان ایسمان داریم، دست از آن نمی‌کشیم و لاجرم ثابت می‌ماند، لذا تکامل معرفت دینی چه معنا دارد؟ اینان از قدری تأمل کنند و از بالا و از بیرون بنگرند که نه یک تن، بلکه کسان بسیاری علی‌رغم اختلافات بسیار، مدعی چنین فهم صائب و کاملی در گذشته و حال بوده و هستند، انصاف خواهند داد که معرفت بشری (و من جمله معرفت دینی)، نه ملک و نه فهم یک فرد، بلکه قسمت شده نزد افراد بسیار است و نه امری ثابت، بلکه چون جویباری جاری است. و نه عین شریعت که حاکی از آن است.

حال بپرسیم، جدایی افکندن میان شریعت و فهم آن، آیا ما را برای همیشه به فهمی از شریعت مفتون و مشغول خواهد داشت و از خود شریعت محروم و مستور خواهد کرد؟ آیا شریعت را به کلی از دسترس بیرون خواهد نهاد و گردن نیسان بر آن خواهد افشاند؟ باز به علم طبیعت رو آوریم. آیا پرداختن به علم طبیعت، طبیعت را مهجور خواهد نهاد؟ آیا طبیعت‌شناسی، حجاب طبیعت است یا آینه طبیعت؟

مگر همه جهد عالمان این نیست که خود طبیعت را بشناسند؟ همینطورست معرفت دینی. همه جهد عالمان شناختن خود شریعت است نه چیز دیگر. و دیگر چه جای گله است که شریعت مهجور خواهد ماند؟ درست مثل اینکه کسی گمان کند، چون خدا شناسی غیر از خداوندست پس خداشناسی، موجب می‌شود که خدا از صحنه بیرون برود. و آنگاه برای حل این معضل فتوا بدهد که فهم صحیح از خداوند عین خداوندست و با این فتوای متهورانه، نه یک خدا که میلیونها خدا بیافریند، و از توحید به شرک و از شرک به شرک آفرینی در غلغل! باز هم می‌بینیم که آن اندیشه‌ایده‌آلستی در کار آمده و خود شینی و تصور از شینی را یکی می‌خواهد. [پوزیتیویزم فقهی و ایدئالیزم عامیانه، دو حجاب معرفت‌شناسی‌اند. معرفت دینی چارمی ندارد جز اینکه «معرفت» به دین باشد نه عین دین (وهر معرفتی چنین ست) و با این چنین بودن نه بدین جفا می‌کند و نه آن را پس می‌زند، بلکه آنرا در میان می‌آورد. چون معرفت به دین است نه چیز دیگر.

معرفت دینی اگر سراپا صحیح و کامل هم بود، باز غیر از خود دین بود، چه رسد به اینکه معرفتی ست بشری و مخلوطی‌ست از آراء صحیح و سقیم و آمیخته به اندیشه‌های بیگانه و متحرکی‌ست در صراط تکامل. و ازین نظر هیچ تفاوتی با دیگر معارف بشری ندارد. و با همه این احوال، آئینه دین است نه حجاب آن. همچنانکه علم به طبیعت، با همه کژی‌ها و کاستی‌ها که دارد، باز هم آینه طبیعت، و تنها آینه طبیعت است. راهی که پیش برای کسب علم‌به‌طبیعت و کسب علم به شریعت پسیموده، مقتضای بشریت اوست. و همین بشریت است که آینه‌همه قیل و قال و خطا و صواب و نقصان و تعارض در معرفت افکنده، و آنرا موجودی متحول و تدریجی الحصول ساخته است که هر تکلفش نزد کسی و هر پاماش در انتظار تحولی‌ست. و هر عالمی و تاریخی، با آوردن آرائی تازه، قطره‌ای در ین جویبار می‌افکند و ضلعی برین کثیرالاضلاع می‌افزاید. نه اینکه جویبار پیشین را می‌خشکاند و بکا یک قطره، دریا می‌سازد. هر کس به تصحیح فهم شخصی خود از دین همت می‌گمارد، اما بدان توفیق بیاید یا نه، نباید، علی‌ای حال معرفت دینی را فرسیند. و آنرا پرتعارض‌تر خواهد ساخت، چرا که فهم صحیح‌ایسن، همواره با فهم صحیح آن مطابق نیست. و معرفت دینی هم مجموعه همه فهم‌ها و آراءست.

برویم سراغ خموشی شریعت. شریعت گرچه ساکت است اما زبان بسته نیست و وقتی سخن می‌گوید، سخن خود را می‌گوید نه سخن دیگرانرا. و با همه کس یکسان سخن نمی‌گوید و تا پرسشی نباشد، به پرسش مطرح نشده جواب مقدر نمی‌گوید. فرق است میان کسی که سخنی برای گفتن ندارد و بی‌صدا نشسته است و آنکه از پرسش‌ناخوش است. فرق است میان آنکه ضاعلیتی ندارد و تأثیری نمی‌گذارد با آنکه سراپا فعالیت است و دنبال قابل می‌گردد. تردید نمی‌توان کرد که یکی از دلایل روشن تکامل معرفت دینی این بوده است که عالمان، پرسشهای تازه در برابر شریعت نهادماند و پاسخ‌های تازه از آن گرفتند و همین پاسخ‌ها و

پرسشهاست که عین معرفت دینی‌ست. اگر شریعت هر چه را در دل داشت، همان روز اول می‌گفت، نه تحولی در معرفت دینی رخ می‌داد نه تکاملی از آن طرف پرسش‌ها هم بی‌سبب بر زبان عالمان نمی‌روید. دانش زمانه و وسعت فرهنگشان بدانان می‌آموزد که چه بپرسند و در شریعت چه بسجوند و پاسخ آنرا چگونه بفهمند. حسام‌الدین مردی می‌خواهد تا دریای ضمیر و زبان مولانا را به تلاطم اندازد و او را به حرف آورد نه اینکه حرف خود را بر دهن او بگذارد. و گرنه آن رود بزرگ معانی که در وجود سترگ او جاری بود، حاجتی به آسای ذهن این و آن نداشت: رفتن این آب فوق آسیاست رفتن در آسیا بهر شعاست چون شما را حاجت طاحون نماند آب را در جوی اصلی بازاند

جهازات برقی و مکانیکی نفت را از دل زمین بیرون می‌آورند، نه اینکه بدو نفت بفروشند! همینطور، علم زمانه به حفاری می‌آید تا اصفاف معارف را که در بطون شریعت موجودند، استخراج کند نه اینکه، سخن خود را بر زبان بسته شریعت بگذارد و به نام او، خود هر چه می‌خواهد بگوید. شریعت به هر پرسشی هر جواب دلخواهی را نمی‌دهد و کتاب و سنت هر تفسیر گزافی را بر نمی‌دارد. همچنانکه طبیعت نیز چنین‌ست. شریعت، ساکت هست اما زبان بسته نیست، خاموش است اما بی‌مایه نیست. روتوش است اما پر از شیرینی‌ست. و بلکه، چون ما ناشنوایم او را خاموش می‌پاییم و یا چون آزو نمی‌پرسیم با ما سخن نمی‌گوید. شریعت، از علم زمانه بهره نمی‌برد. مائیم که برای فهم شریعت از علم عصر مدد می‌جوئیم، و فهمان را از شریعت را با فهمان از طبیعت سازگاری می‌بخشیم و هر چه از دانش‌های بشری نصیب بیشتری ببریم از وحی‌الهی نیز حظ و آفری خواهیم برد. و آیا جای تردید است که مواجهه عالمانه با شریعت، موجب برخورداری بیشترست تا مواجهه جاهلانه؟

این گمان، کسان بسیاری را راه زده است که اگر فهم دینی عصری‌ست، دیگر به دین چه نیاز داریم. بگذاریم تا عصر و زمان سخن خود را بگوید. بلی اگر مدعا این بود که، سخن عصر همان سخن دین است و دین از خود حرفی ندارد در آن صورت آن گمان موجه بود، اما همه سخن این است که دانش‌های زمان گوش شنوایی برای شنیدن بانگ دین می‌دهند، نه دست توانایی برای تصرف بانگ در دین. همه سخن بر سر فهم شریعت است نه فهم چیزهای دیگر. و تا هر جا هم جلو برویم باز پرده از شریعت برمی‌گیریم نه از چیز دیگر. و لذا هیچ‌گاه التزام به شریعت ویران نخواهد شد. آنچه موجب سوختن و سوختن برخی نیک‌خواهان از عصری بودن فهم دینی شده است، اتفاقاً پارمی از کژاندیشان و گمراهان بوده است. دیدماند که اندیشه‌های ناصوابی را به نام دین رواج می‌دهند و به تکلف تمام می‌کوشند تا سخنی را بر زبان قرآن بگذارند و یا به نام علم و زمان، حکمی از احکام شریعت را منسوخ کنند، و لذا آن معنای مطلوب را به این مصداق نامطلوب منصرف کرده‌اند. و از افتادن «چراغ سبز» به دست دزدان دین‌ستیز، سخت هراسیدماند. لکن این هراسی نارواست. اولاً، عصری بودن فهم دینی پیش از آنکه توحید باشد توصیف است. به کسی چراغ سبز نمی‌دهد، بلکه از وجود چراغ سبز (به فرض وجود) خبر می‌دهد. ثانیاً دادن نحوه و ضوابط فهم صحیح دینی و بهره جستن از جهان‌بینی زمان، و پیشگیری از سقوط در دره هولناک التقاط، عین معرفت درجه اول دینی و وظیفه عالمان‌ست. و این پیشگیری میسر نمی‌شود مگر با داشتن درکی عمیق از نسبت میان معرفت دینی و معارف بشری و نحوه دادوستد آنها نه انکار آن، و ثالثاً سوبه‌ره جستن از امری، مجوز انکار و تبیح آن نیست و رابعاً آنان هم که التقاط نمی‌کنند در فهم دین از مقدمات بیرون مدد می‌جوید و بی‌این استواند نمی‌توانند قدم از قدم بردارند. عیب در بهره جستن از مبادی بیرونی نیست. عیب، گاهی در خود میانی‌ست، و خامسا کتاب و سنت هر تفسیری را بر نمی‌دارد و مومی نیست که هر صورتی را بپذیرد و به همین دلیل هر سخنی ممکن و مجاز نیست.

قلب مدعای قبض و بسط

عصری بودن فهم دینی، مکانیزم تغذیه و مکانیزم

تکامل فهم دینی را یک جا دربردارد. و هم معنای صحیح نسبی بودن معرفت دینی، را آشکار می‌سازد و هم شبهه عامیانه نسبی بودن حقیقت را می‌زداید و هم سر ثبات و ثبوتات و تغییر متغیرات دین را بازمی‌گوید و هم از آجیه دینی تبیینی درخورد بدست می‌دهد و این جاست که به قلب مدعای قبض و بسط می‌رسیم. مدعای قبض و بسط را در سه اصل می‌توان بیان کرد:

۱. فهم (صحیح یا سقیم) شریعت، سراپا مستفید و مستعد از معارف بشری و مستلزم با آن ست. و میان معرفت دینی و معارف غیر دینی دادوستد و دیالوگ مستمر برقرار است. (اصل تغذیه و تلائم).

۲. اگر معارف بشری دچار قبض و بسط شوند، فهم ما هم از شریعت دچار قبض و بسط خواهد شد.

۳. معارف بشری (فهم بشر از طبیعت و هستی: علم و فلسفه) دچار تحول و قبض و بسط می‌شوند (اصل تحول).

گیریم کسی اصل سوم را (اصل تحول) را صادق نداند و نپذیرد، بازهم لطمه بی به دو اصل اول و دوم نخواهد خورد. چرا که مستقل از آنهاست. اصل دوم هم مبتنی بر اصل اول و یا دنباله آن است: اگر فهم دینی متأثر از فهم غیر دینی باشد، لاجرم هر تحولی در معارف غیر دینی رخ دهد، معرفت دینی را هم متحول خواهد کرد. و اصل اول هم (اصل تغذیه و تلائم) از قرط بداهت نیاز به استدلال ندارد. و تنها مورد انکار یا سؤال کسان قرار خواهد گرفت که پیش فرضهای ذهنی خود را انکار کرده باشند و از نحوه تأثیر و تأثر معارف در یکدیگر خبری نجسته باشند. استمداد فهم دینی از معارف بشری و تلاطمشان با یکدیگر در چند سطح و از چند مجرا صورت می‌گیرد:

اول: نهادن پرسش در برابر شریعت: حقوق زن چیست؟ آیا دین در برابر هنر سخنی دارد؟ در بساوه تکنولوژی؟ درباره تعدیل و مهار قدرت چطور؟ آیا در شریعت فلسفه‌ای برای تاریخ هست... و امثال آن. این پرسش‌ها اولاً فرزند عصر خاصی هستند و ثانیاً پاسخهایی که از شریعت برای آنها دریافت می‌شود متناسب با سطح دانش عصرند و همه پاسخ‌های مربوطه یکجا و در یک زمان دریافت نمی‌شود. به مساله صفات پاری (و بخصوص علم و اراده) و یا جبر و اختیار بنگرید که همیشه پرسش رسیده شده، و همیشه جوابهای تازه دریافت شده است.

دوم: سازگاری و هماهنگی بخشیدن میان معارف مستفاد از کتاب و سنت با معارف مقبول عصر. اگر کسی برآستی معتقد باشد که انسان مجبورست (یا مختارست)، و یا زمین ساکن است نمی‌تواند کتاب و سنت را چنان بفهمد که با آن اعتقاد مناقات داشته باشد. این سخن در باب دستاوردهای علمی بشر صادق نیست. چرا که فرض خطا در گفتار و نوشتار آدمیان غیر معصوم، فرضی مقبول‌ست. اما در آثار دینی، با داشتن این پیش فرض که خداوند خطا نمی‌کند و دروغ نمی‌گوید نمی‌توان به فهمی از کتاب رسید که آشکارا با معارف مقبول و مسلم عصر ناسازگار باشد. در این صورت یا باید فهم از کتاب را عوض کرد (همانطور که آقای طباطبائی در تفسیر شهابها و دیو سوزی‌شان و یا در مسأله هفت آسمان کرده‌اند) و یا باید به ظنی بودن یا مردود بودن همه یا بعضی از علوم بشری فتوا داد. اما این فتوا خود معلوم تازه‌ای‌ست که فهم دینی با آن هماهنگ می‌شود. و علی ای حال از پیش فرضی معرفت شناختی که به جمع علوم بشری سفتی خاص می‌دهد گریزی نیست. بعلاوه در آنجاها هم که شخص احساس تعارض میان معارف بشری و فهم دینی نمی‌کند باز هم هماهنگی این دو معرفت محفوظ است. چرا که درین جا هم شخص با اطمینان از عدم تعارض (و یا عدم و قوف به تعارض) فهم خود را صائب می‌بیند. و به تعبیر دیگر درین جا هم فهم دینی وی با فهم‌های دیگر وی هماهنگ است. و گرنه به چه چاره‌جویی خواهد پرداخت. شخص در مواقع بروز تعارض متوجه مقبولات ذهنی خود می‌شود و در موارد عدم احساس تعارض، گمان می‌کند چنان مقبولاتی موجود نیست. درست مانند حرکت بکنواخت در جاده هموار که آدمیرا به خواب می‌برد و احساس سرعت نمی‌کند. در حالیکه چه در معبرهای ناهموار و چه در معابر هموار و سفر همیشه با سرعتی همراه است. خواه آدمی دریابد یا در نیابد. در فهم‌های بی‌تعارض هم، معلومات عصر و

فرهنگ بشری غیر دینی حاضرند لکن چشون | ذهن را، نمی گزند، ذهن هم وجودشان را حس نمی کند. آدمی، خود تا با ناقدان ننشسته است در نمی یابد که چه باورهایی دارد و ناقدانند که ویرا به مفروضات عمیق و ناآگاهی آگاه می سازند. در مواجهه با کتاب و سنت نیز وضع چنین است.

کسیکه در قرآن می خواند «فلینظر الانسان مع خلق، خلق من ماء دافق، یخرج من بین الصلب و الثرائب» و آنرا چنین معنی می کند که «آدمی از آبی جهنده خلق شده است» و بدین معنی اعتقاد می آورد برای آنست که از بیرون می داند و مطمئن است که قصه تولید آدمی در لقاح مرد و زن همبگونه است و با این معنا سازگاری دارد و این اطمینانرا علم (یا مبادی فلسفی و معرفت شناختی و روش شناختی خود) بدو داده است. یعنی همین معنای ساده هم، در هماهنگی با علم و فلسفه و معرفت شناسی است. و گر نه، مفسر یا در فهم خود از آیه تردید خواهد کرد و یا در دستاوردهای علم و مبادی فلسفی و معرفت شناختی آن، و اگر حجم تعارضات میان معرفت بشری و معرفت دینی فزونی یابد آنجاست که آدمی به تفصیل به سراغ پیش فرضهای خود می رود تا ببیند کدامیک از آنها را باید عوض کند تا به درکی بی تعارض از کتاب و سنت برسد. (در ذیل بحث این نکته را بیشتر خواهیم شکافت).

گدشگان هم که در تفسیر «آسمانهای هفت گانه» مشکلی نداشتند برای این بود که تفسیر خود را با علم زمانشان هماهنگ می یافتند. و احساس تعارض نمی کردند. چنین نبود که با ذهن خالی به سراغ کتاب منزل بروند، و یا معرفت دینی شان را در جغرافیای معرفت مقبول عصرشان نشانند. و با آن موزون نکنند. مگر قرنهای فرهنگ ارسطویی دستمایه اسلام شناسی کثیری از عالمان بود و درک دینی خود را در پارهای از موارد با آن هماهنگ نمی کردند؟ در عالم ارزشها هم که با بگذارد. جز این وضع نمی بینید. انسانی بودن و سعادت بخش بودن اسلام در هر حال باید حفظ شود. مفسرانی که می گوشتند تا از حقوق زن در اسلام دفاع کنند نیز به همین راه می روند یعنی تلاطم آنرا با مقبولات خود درین عصر نشان می دهند و اگر در باب بردگی در اسلام سخن می گویند باز هم آنرا برده ارزشهای انسانی مقبول می سازند. و هلم چرا.

سوم: تأثیر معارف بشری در معنا بخشیدن به تصورات و مفردات وارده در شریعت. فی المثل کسیکه در قرآن می خواند خداوند به خورشید سوگند خورده است، اگر اهل قرن پنجم هجری باشد چنین می فهمد که خداوند به گرمی درخشان که به دور زمین می گردد و حجمش ۱۶۰ برابر زمین است قسم خورده است، اما یک خواننده معاصر و مطلع از دانش جدید، آن آیه را چنین می فهمد که خداوند به گرمی بسیار بسیار عظیم، که توده ای است از گاز و حرارتش ۲۰ میلیون درجه است و در حکم گرمی اتمی است، و زمین به دور آن می گردد، سوگند یاد کرده است. همچنین یک فیلسوف مشاغل که در سورة عبس در قرآن می خواند: انا صبینا الماء صبا ثم شققنا الارض شقا (ما آبرو فرو ریختیم و سپس زمین را شکافتیم) چنین می فهمد که ماهیت آب روان شده و ماهیت زمین شکافته است. اما یک فیلسوف صدرایی، روانی را به وجود آب و شکافتگی را به وجود زمین اسناد می دهد (نه ماهیت مجمله آنها در خارج). همینطورست وضع در باب مفرداتی چون تین و زیتون و شمس و قمر و فلک و خورشید و نوره و شیره و زنبور و مورچه و گاو و طلا و نقره و انسان و حیوان و باد و دریا و شراب و آب و امثال آنها در قرآن. اندیشه های فلسفی و علمی، یکایک این مفردات را در قبضه خود می گیرند و معنی تازه می بخشند. و کسیکه از فلسفه و علم خاص بهره مند است، نمی تواند این مفردات را در پرتو آنها معنی نکند و نفهمد. امروزه نمی توان باور کرد که مراد خداوند از خورشید، کره یی دوار به دور زمین باشد و یا مرادش از آب، عنصری بسیط باشد و یا (اگر فلسفه اصالت وجود صدرایی پذیرفته باشیم) نمی توان جعل الظلمات و النور را در قرآن خواند و معتقد شد که خداوند ماهیت نور را جعل کرده است نه وجود آنرا. این نحوه از استناد فهم دینی به معارف بشری عرض عریضی دارد که در مقالته مستقل به تفصیل آن

خواهم پرداخت برون اله تعالی.

چهارم: نقش پیش فرضهای دین شناسانه و معرفت شناسانه و جهان شناسانه که در را بر روی دین می کشانند. نیز نوع انتظاری که آدمی از دین دارد. این نحوه از استناد فهم دینی به معارف بشری مهم ترین و مؤثرترین آنهاست.

سخن این است که هر چه پیش فرض قبول وحی است، شرط فهمیدن آن هم خواهد بود. و اختلاف این پیش فرضها موجب بروز اختلافات بزرگ در آراء دینی خواهند بود. محققان (نه مقلدان) بی دلیل به دینی از ادیان رو نمی آورند. مراحل بسیار فکری را پشت سر می گذارند و عقاید و اصول بسیار را مینمایند تا به شریعتی از شرایع ایمان آورند و لذا دیگر نمی توانند پس از رسیدن به ایمان، دست از عقاید پیشین خود که مبنای آن ایمان بوده است بکشند. لذا فهمندان از شریعت (مقبولان) از آراء آن مبنای همواره موزون می کنند و همین بسازی آید که اختلاف در تفاسیر دین را هم بوجود می آورد. سر اختلاف آراء دینی، پیچیده تر از آن است که فقط به عواملی چون دقت و عدم دقت، یا هشجاری و خواب آلودگی عالمان و محققان تعلیل شود و کسانی که همه چیز را در عالم معرفت می خوانند با روانشناسی عالمان تبیین کنند، به آن کلمات و مفاهیم مبهم و فراخ و صد پهلو پناه می برند و در حل مشکل از آنها مدد می طلبند. غافل از اینکه مفهوم دقت، حاوی هیچ دقتی نیست و اگر می توانست کاری کند دست کم از خود رفع ابهام می کرد! گفتیم پیش فرضهای دین شناسانه و معرفت شناسانه و جهان شناسانه داریم و این پیش فرضها که جا را برای ورود دین باز می کنند و ما را به قبول آن و می آورند، فهم ما از شریعت (و لذا معرفت دینی) را از سامان و جهت و ماهیت و مضمون می بخشند و در جمیع زوایای درک ما از شریعت حاضرند و چون روحی در تن معرفت دینی دویده و خزیدماند و هیچ فهمی از دین نداریم که مستند و مسوق بدین پیش فرضها نباشد و از آنها قوام و جواز نگرفته باشد. این مدعا، مدعای ست کلی و ابطال پذیر و کافی ست کسی یک نکته از نکات شرعی و یک عبارت از عبارات دینی را نشان دهد، که در افشاد معنی و ادای مضمون، از اچنان فروشی و اقمدمانی مدد نیسته باشد، و رها از هر معلوم پیشین، اندوخته خود را بر آفتاب افکند تا آن مدعا ابطال قطعی گردد.

درک خاصی از جهان و انسان (که مبتنی بر مبانی فلسفی و معرفت شناسی خاصی ست) آدمی را سوی خدا می برد و او مومن می سازد. کافی ست کسی نظم و علیتی را در جهان قائل نباشد تا او را به فرض وجود خدا نیاز نبیند. و درک خاصی از خدا و صفات او، و انسان و توانایی ها و نیازهای او (که مبنای فلسفی و علمی پیچیده بسیار دارد)، آدمی را بسوی دین می راند و محتاج آن می سازد. کافی ست کسی به سبک راسیونالیست ها و دلبسته های عصر روشنگری اروپا فکر کند تا خداشناسی بماند اما بر کیش مسیحیت نفرت و نفرت بفرستد. و با چون سبوترا با یهودیت وداع کند و با چون هگل آنرا انسانی و قابل پیروی نداند. اعتقاد به اینکه از میان آدمیان، کسانی می توانند پیامبر شوند و به وحی حق گوش بیاورند و قدرت بر اعجاز پیدا کنند و سلطه بر عرض و ناموس و احوال و نفوس مردم داشته باشند، اعتقاد بسیار سنگین و پر سوابق و لواحقیت است و آدمی باید عقیمهای بسیار را پشت سر بگذارد و با بطون اودی و قلل جبال بسیار بگذرد تا بدان اعتقاد سامی نایل آید و تازه کار بدینجا ختم نمی شود:

در باب زبان عرفی و سخن گفتن مردم، و شباهت سخن خداوند با سخن مردمان و یکسان معنی کردن آنها و متوجه بودن (یا نبودن) خطابات تکلفی به حاضرین در زمان تکلیف و غیر حاضرین، و امکان (یا عدم امکان) آوردن فرمولهای ثابت برای احوال و ادوار متفاوت و متغیر، و متوجه بودن (یا نبودن) خطابات تکلفی بطور یکسان به همه مردم از عارف و عامی، و هزل و دروغ و تناقض نگفتن (یا گفتن) شاعر، و مصالح و مفاسد واقعی داشتن (یا نداشتن) احکام و حجت و عدم حجت ظهور، و متابعت یا عدم متابعت تکلام وحی از فرهنگ معاصران نزول وحی، و ذوبطون بودن یا نبودن کتاب و سنت، و موافق طاقط بودن یا نبودن تکالیف، و توانایی (یا عدم

توانایی) زبان برای کشیدن بار معارف دینی، و ضوابط معنی شناسی، و در مقام بیان مطالب دقیق و اعلاسی فلسفی بودن (یا نبودن) کتاب و سنت و.... باید آرایسی خاص و مفتوح داشت و این آراء را بر مقدمات جهان شناختی و انسان شناختی که مبنای قبول وحی اند افزود. اینها همه فروشی هستند که در قبول دین و فهم زبان وحی از برگرفتن آنها چاره نیست و آنکه گمان می کند ذهنی خالی از این مفروضات دارد، خوبست ذهنت را از این گمان واهی خالی کند و ببیند که بی گشودن این روزها، مگر نیم پرتوی هم از فهم می تواند در وهم بتابد؟ فی المثل اگر کسی صوفیانه و زندانه بر آن باشد که تکالیف، نردبانی ست برای ناقصان تا به بام کمال بپایند و آنانکه به کمال رسیدماند بدان نردبان حاجت ندارند و لذا صوم و صلو و حج و زکوة، نه برای شامان که برای ناقصان است، درین صورت برای چنان کسی با چنین درکی از انسان و تکلیف و سر نیاز آدمی به تکلیف، آشناری از آیات و روایات دال بر وجوب صوم و صلو و کفایت نخواهد کرد که کلام را مکلف به آن تکالیف بدانند. وی آن خطابات را متوجه به ناقصان خواهد دانست و بس.

و زندانه خواهد خواند که:

چون شدی بر بامهای آسمان

سرد باشد جستجوی نردبان

جز برای یاری و تعلیم غیر

سرد باشد راه خیر از بعد خیر

پیش سلطان خوش نشسته در قبول

زشت باشد جستن نامه و رسول

نگوید این فرض غلط است. بلی غلط است. اما اصل پیش فرض داشتن غلط نیست. آنکه تکالیف را متوجه همه کس، خواه کامل و خواه ناقص، می داند او هم پیش فرضی دارد. مهم اینست که آن پیش فرضها در وقت معنی کردن و فهمیدن متون دینی، بی تعلق و بی تکلف، حاضرند و مؤثرند.

کسیکه همچون علامه طباطبائی معتقدست دین فقط برای عوام نیامده، انتظاری بیشتر از دین دارد، تا علامه مجلسی که دین را در خور عوام و در رتبه آنان می داند. سخن این نیست که کدامیک از این انتظارات درست است و فهم صحیح در گرو کدام است. سخن اینست که از داشتن آن انتظارات گریزی نیست و فهمی را که صحیح می دانیم باز هم به پیشینه می مستندست و فهم ضحیح آن نیست که مستغنی از پیشینه باشد. بالاخره یکی از آن دو نظر صحیح است. یا دین فقط روی رتبه عوام دارد یا ندارد. اگر پیش فرض علامه مجلسی درست باشد، ما بدنیال پارویی از امور در دین نمی گردیم و آنها را نمی بینیم و نمی یابیم و لذا معرفت دینی مان صبه و فربهی خاصی خواهد یافت. و اگر همچون علامه طباطبائی به راه مقابل رویم، آنگاه معنی نخواهیم دید که از پیش فرضهای فلسفی صدرایی استفاده کنیم و نکات تازه ای را از معارف بیرون آوریم. معرفت دینی را هم، از بیرون که بنگریم محصول همین گونه فرضها و فهمها بوده و هست.

همچنین ست اگر کسی بر آن باشد که خداوند، همچون مردم و بزبان مردم سخن نمی گوید و قفل کلامش را به کلید لغت شناسی و صرف و نحو دانی نمی توان گشود. درین صورت، و با این فرض، البته همه استنباطاتی که تاکنون (بر مبنای فرض مخالف) از کلام خداوند شده است، روی درنقاب بطلان خواهد کشید و بیهوده و بی ثمر خواهد شد. این فرض مهم که خداوند بزبان مردم سخن می گوید و شاعر رئیس الحلاست، و همچون همه عقلا، ظاهر کلام خود را اراده می کند، فرض ستبر مؤثری ست که در معنا بخشیدن به عموم معارف و اراده در کتاب و سنت، خدمت بی گران کرده و می کنند. همینطورست فرض تطابق عقل و شرع. و همینطورست فرض امکان وجود فرمولها و احکام ثابت برای جمیع اطوار و ادوار متغیر انسان و تاریخ. اگر به واقع کسی معتقد باشد که آدمی و تاریخ، هیچ گوهر ثابتی ندارند، چگونه می تواند معتقد باشد که احکام ثابتی، می توانند همیشه به کار انسان بیایند و نیاز او را برآورند. آنکه بلا اطلاق حکمی تمسک می کند و آنرا برای همه زمانها (و بلکه همه مکانها: چون کره ماه و مریخ) جاری و نافذ می داند، برای آنست که چنین امکانی را پذیرفته است.

غرب و شمال و جنوب و تحت و فوق او را فلسفه و عرفان و علم محاصره می‌کنند و هیچ فهم دینی ازین قاعده مستثنی نیست.

کسانی که گمان کرده‌اند، فقط در مواضع محدودی، پارمهای از علم و فلسفه و عرفان با پارمهای از معارف شریعت، تماس و یا تعارض حاصل می‌کنند (مانند قصه هفت آسمان با علم نجوم، یا قصه معجزات با علیت...) ازین دقیقه غفلت کرده‌اند که فهم همه کتاب و سنت، براساس پیش‌فرضهایی صورت می‌گیرد که قبول کتاب و سنت را الزام کرده و انتظار ما را از آنها سامان داده است. و آن پیش‌فرضها چنان اصولی و عمیقی‌اند، که نه فقط مبنای فهم دینی، بلکه مبنای فلسفه و علم و عرفان نیز هستند (مثل اصل علیت یا روش شناسی علم، یا فرض کلی طبیعی یا وجود جهان خارج یا فطرت الهی داشتن بشر...) یا نفی همه آنها). و ازین جاست که میگوئیم تمام معرفت دینی در میان تمام معرفت بشری می‌نشیند، و یک اصلاح ساده که در یک موضع انجام می‌شود در حقیقت با عنایت به جمیع معارف صورت می‌پذیرد و در هنگام بروز یک تعارض ساده، همه معرفت دینی است که با همه معرفت بشری مواجه می‌گردد، و این چه نکته پسرها و عاقبت‌سوزیست و مایقه‌الاعمالون.

فهم انسان از مبانی منطقی و فلسفی و معرفت شناختی و جهان شناختی، چون در تحول و بل در تکامل است، و شاخه‌های مختلف دانش بشری چون در ارتباط متقابل است، و دگرگونی‌ها را در یکدیگر منعکس می‌سازند، لذا معرفت دینی هم در سیلان و تکامل خواهد بود و فهم آدمی از شریعت، مستمرا عمق بیشتر خواهد یافت.

در مقال دیگر به سیلان و تریابط معارف و زدودن سوء فهم‌های رایج از آن خواهیم پرداخت. درین جا نایچی را که حاصل از توضیحات پیشین است شماره می‌کنیم:

نتایج عده بحث

۱. معلوم شد که فهم دین نسبی است و عصری است. اما از معنا، فرسنگها فاصله دارد با این سخن عامیانه که حقیقت نسبی و عصریست. نسبی بودن فهم دینی مانند نسبی بودن نتیجه در یک قیاس است. می‌گوئیم نتیجه قیاس هر تقریری در مقدمات، به تغییر نتیجه منتهی خواهد شد و ثبات نتیجه هم معلول ثبات مقدمات است. لذا نسبی بودن نتیجه، حتی با ثبات هم منافات ندارد. هم ثباتش منسوب به مقدمات است هم دگرگونی‌ش. اگر مقدمات یک قیاس در همه اعصار ثابت بمانند، نتیجه هم ثابت می‌ماند و اگر نه، لذا نتیجه یک قیاس هم نسبی است و هم عصری، چه از لحاظ ثبات و چه از لحاظ تغییر. چه در ماده، چه در صورت، و چه در صدق و چه در کذب. هم چنانکه علم طب نیز نسبی و عصری است چون منسوب به علومی چون بافت‌شناسی - بیوشیمی و آناتومی است. فهم دینی هم که از مبانی معرفت‌شناسی و انسان‌شناسی و ... تغذیه می‌گردد (و نمی‌تواند نکند) و با فرآورده‌ها و فروع فلسفی و علمی و مستقوب عصر هماهنگ می‌شود (و نمی‌تواند نشود) منسوب به آن مبانی و اصول و فروع است. بطوریکه اگر آن مبانی عوض شوند یا اصل برین انکار خواهد شد و یا فهم از دین عوض خواهد شد. و اگر ثابت بمانند، فهم دین هم ثابت خواهد ماند. این خود یک حقیقت است و کجا با آن سوء فهم بزرگ سازش دارد که حقیقت را نسبی و عصری می‌پندارد؟ سخن از نسبییت فهم دین نیست نه حقیقت.

۲. اکنون سر ثبات و دگرگونی استنباطات دینی هم دانسته می‌شود. فهم‌هایی از دین که دگرگون شده‌اند، دگرگونی‌شان معلول آنست که همه یا بعضی از ارکان بیرونی معرفت دینی (یعنی مبانی و اصول و فروع معارف بشری) تحول پذیرفته‌اند و آنها که در دورانی کوتاه یا بلند ثابت مانده‌اند، دست کم یکی از دلایل آنست که مبادی قریب تولیدشان ثابت مانده و یا ثابت انگاشته شده است. و لذا معلوم می‌شود که ثبات فهم پارمهای از معارف دینی را نمی‌توان دلیل استغنائی آنها از مبانی بیرونی دانست. چرا که هم ثبات شان مستند به بیرون‌ست و هم تغییریشان. بدین معنی هر دوسوی عصری‌اند. و لذا تغذیه معرفت دینی از معارف بشری در هر حال برجا و سزاوار است و چون چنین است می‌توان این اصل را بصورت شرعی بیان کرد که: ثابتات معرفت دینی هم، در فرض

شریعت دریافتی داشته باشد که آن فلسفه را طرد کند. یا فلسفه دیگری را بر خواهد گزید و یا فهم دینی دیگری را که سازگار با آن فلسفه است. و علی‌ای حال، دین وی و فلسفه وی (و علم و عرفان و جهان وی) همه با هم ملائم و مناسب خواهند افتاد، و جز این چه راهی هست؟

متنکران، که هنوز از بؤزاطه مغالطه دو معرفت درجه اول و دوم خلاص نیافتاده، طعن می‌زنند که فلسفه کانت باطل است یا هیوم، نزد بوعلی طفل دبستانی بیش نیست، و لذا در گشاه هم از دین هر چه بوده ناحق است. و جواب روشن این طعن عامیانه این است که اولاً، کانت و هیوم هم همین نظر را نسبت به شما داشتند، فلسفه خود را حق می‌دانستند و فلسفه شما را باطل، و ثانیاً شما که فلسفه خود را حق می‌دانید و با استفاده از آن، به اسلام ایمان آورده‌اید مگر فهمستان از دین را با آن موزون نکرده‌اید؟ آیا شما با توازن وجود پیامبر را اثبات می‌کنید و فهم دینی‌تان توازن را نمی‌پذیرد؟ آیا شما در فلسفه رتالیستاید و در فهم دینی نومیالیست؟ از قبول کلی طبیعی شروع می‌کنید و به دین که می‌رسید به آن پشت یا می‌زنید؟ آیا شما از قرآن نفی علیت را می‌فهمید و در اثبات خدای نازل کننده قرآن به علیت تکیه می‌کنید؟ آیا شما تکلیف فوق طاق را قیاس می‌دانید و فهم دینی‌تان به آن حکم می‌کند؟ آیا شما تناقض گویی را علامت بی‌مایگی و سفاکت می‌دانید و به دینی پر تناقض ایمان می‌آورید؟ ... حق و باطل در درجه اول را رها کنید. و به حق و باطل در درجه دوم رو آورید. حق این است که همه فهم‌های دینی مستند به مقدمات بسیاریست که عالمان دینی برای قبول دین آنها را لازم داشته و مفروض گرفته‌اند و چارهی نداشتن جز اینکه کتاب و سنت را چنان بفهمند که با آن مقدمات (دست کم) سازگار نیفتند. و متکلام بودن فهم دینی با فهم‌های دیگر بشری، و نشستن معرفت دینی در جغرافیای معارف بشری، معناش همین‌ست. مگر می‌توان بر سر شاخ نشست و بن شاخ را برید؟ محقق در فهم خود از شریعت، همیشه صلاح‌حفظ می‌کند که مبادا از دین چیزی بفهمد که مبانی قبول دین را مخدوش سازد. و این صلاح‌حفظ، امری منطقی و ناگزیرست. به اشاره ما می‌گوئیم که فلسفه اسلامی (که حسابش از کلام اسلامی جداست)، در پرتو این تحلیل معنای تازه‌ای می‌یابد. فلسفه اسلامی محصول کاشف‌های عقلی فیلسوفان مسلمان است. و فیلسوفان مسلمان که در مقام فهم شریعت، آنرا چنان می‌فهمید‌اند که با مبانی عقلی‌شان ناهماهنگ نیفتد، در مقام فلسفه پردازی هم همواره صلاح‌حفظ شریعت را می‌کرده‌اند و بر حذر بوده‌اند که مبادا عقل را به راهی برند که با شرع ناسازگار افتد، و لذا، فلسفه خود را همواره چنان هدایت می‌کرده‌اند که با معرفت دینی‌شان تصادم نکند. و چنین است که فلسفه فیلسوفان اسلام، اسلامی و اسلام‌شان فلسفی شده است، و همین است معنای دیالوگ میان معرفت دینی و معارف بشری. و ازین روست که می‌بینید فیلسوفی صدرایی - ارسطویی چون علامه طباطبائی، جهد می‌کند تا نشان دهد که سراپای قرآن به اصل علیت مذهب است (جلد اول تفسیر المیزان). و عارفی اشعری - افلاطونی چون مولانا فریاد می‌زند که از ابتدا تا انتهای قرآن به ما درس می‌دهد که علیتی در کار نیست.

انبیا در قطع اسباب آمدند
معجزات خویش بر کویاوند
جمله قرآن هست در قطع سبب
عز درویش و هلاک بولهب
همچنین ز آغاز قرآن تا تمام
رفض اسباب است و علت والاسلام
این دو رای، البته با هم نمی‌توانند صحیح باشند.

اما روز و شب ظاهر دو ضد دشمن‌اند
لیک هر دو یک حقیقت می‌تند
حقیقتی که این دو علی رغم منافاتشان می‌تند این است که فهم شریعت، مستند به معارف بشری و مستند از آن است. چه مولانا بر حق باشد چه علامه طباطبائی، درین حق خللی نمی‌افتد که معرفت دینی در میان مفروضاتی بشری می‌نشیند و به اندازه‌ای که آنها برای او جا باز می‌کنند، دامن می‌گسترند. و هر فهمی از شریعت، محاط و مستف به فهم‌های مبنایی دیگرست، و شرق و

و لا با قبول عدم امکان، اصولاً خطاب را متوجه مردمی که در زمانهای دیگری زندگی می‌کنند نخواهد دانست و چنان ظهوری برای او متعقد نخواهد شد و از مراد شارع درک دیگری خواهد یافت و هلم جرا.

بعضی‌ها گمان می‌کنند اگر نسبی بودن ظهور را انکار کنند و بگویند ظهور مطلق است یا ظهور زمان نزول حجت است، کار تمام است و ذهن و معرفت دینی از قید پیش‌فرضها رها خواهد شد. زهی خیال باطل. اینان اولاً توجه نمی‌کنند که بحث در اینکه ظهور و کسدام ظهور حجت است یا نیست و ... مربوط به معرفت درجه اول است و ثانیاً و مهمتر از آن، سخن درین نیست که ظهور حجت است یا نه، سخن در این است که هر کدام از اینها را که برگزیم، پیش‌ذهنی را برگزفیم و مراد شارع را به استناد آن بدست آورده‌ایم و همین‌ست آنکه مدعای تصرف، شناس است. لکن تازه آغاز کارست. فرض کنیم کسی معتقد باشد شارع رئیس‌العقلا است یا ظهور زمان نزول حجت است (یعنی آنچه معاصران پیامبر یا ائمه معصومین از کلام آنان می‌فهمیده‌اند، مراد شارع همان‌ست نه آنچه امروز، و از وره چهارده قرن حجاب، به ذهن ما می‌آید) و لذا باید کوشش کرد که فهم معاصران پیامبر، به جنگ افتد، می‌پرسیم این کوشش چگونه صورت می‌گیرد و چه روش‌هایی به ای کسب آن و اعتماد بدان وجود دارد؟ و به کسدام روش دانسته شده است که عقلا ظاهر کلام خود را اراده می‌کنند و ... این روش‌ها، هر چه هم عادی و ساده فرض شوند (که البته فرض نادرستیست)، بالاخره جزو پیش‌فرضهای فهم کتاب و سنت خواهند بود. و بدون اعتماد بر آنها و مقبول دانستن آنها نمی‌توان به فهم کتاب و سنت نزدیک و نائل گردید. همچنین‌ست این فرض که در کلام شارع تناقض نیست (نه با درون و نه با بیرون). این فرض، ما را ملزم می‌کند که کلام شارع را چنان بفهمیم که بی‌تناقض باشد. مقایسه کنید کلام شارع را با کلام آدمیان غیر معصوم چون افلاطون یا مولوی یا محمد باقر میرداماد استرآبادی و یا وحید بهبهانی و یا کانت و شوپنهاور و یا لرد پایرون و کلرید. ما در فهم کلام این خاکیان فانی و خطاکار، هیچ‌گاه تکلف نمی‌کنیم تا پارمهای گونه‌گون کلامشان را یا یکدیگر یا با دانشهای مقبول هماهنگ و سازگار کنیم و لذا به فهم تناقض آلود آن تن در می‌دهیم. اما در فهم کلام حق، به چنین امری نمی‌توان تن در داد. بساید گفت پارمهای کلام باری نه با خود ناسازگارند نه با دانشهای بیرونی. و همین‌ست آنکه ذهن را در فهم مراد باری، از معبره‌بیزی عبور خواهد داد.

تصور نکنید که عاری از تناقض بودن کلام باری، نکته‌بیزیست که خود دین آنرا به ما می‌آموزد. به هیچ روی، این فرضیست که مقدم بر ایمان و برای ایمان آوردن به یک مکتب ضروریست. هیچ‌کس به یک مکتب که آشکارا از درون ناسازگار، و از بیرون علم ستیز باشد، ایمان نمی‌آورد. و اگر پس از ایمان، با چنان تناقضات لاینحلی روبرو شود، ایمان خود را پس می‌گیرد. باری جمیع مقدمات و مبانی و پیش‌فرضهای جهان‌شناسی و انسان‌شناسی و معرفت‌شناسی و روش‌شناسی و زبان‌شناسی (که حجم مهیب و سهمگینی دارند و همه برگرفته از معارف توصیفی و تکلیفی و سیال بشری‌اند و همه زمینه‌ساز وجود دین و قبول آنند) در فهم آدمی از کتاب و سنت و درس‌امان دادن به معرفت دینی حضور جاودانه و نافذ دارند و جام هر ادراک دینی از صراحی آن معارف لبریزست، و برهر فهمی از شریعت، نشانی از آنها هست. باور نکنید که کسی در اثبات وجود خداوند (و لذا پیامبر و کتاب خدا) از اصل علیت بهره بجوید، اما کتاب خدا را چنان بفهمد که گویی علیتی در جهان نیست. و یا از نظم عالم (که علم و حسن از آن پرده برمی‌دارند) در اثبات صانع (ولذا وحی و نبوت) مدد بگیرد، اما مفسوم و مفاد وحی را مخالف علم بداند و یا برای قبول دین، غایتی را برای انسان پذیرفته باشد، و از دین چنان بفهمد که غایتی در کار نیست. کسی که انسان و جامعه را بنحوی می‌شناسد که به دین محتاج باشند، دین مقبوض هم به این شناخت جواب خواهد داد. والا با دین را رها خواهد کرد یا آن اعتقاد را، کسبکه فلسفه خاصی را پذیرفته است (مثل کانت یا هگل یا فخر رازی) و این فلسفه جا را برای دین باز کرده است، نمی‌تواند از

تغییر رکن بیرونی معرفت دینی، می‌تواند تغییر بپذیرد. ۳. به فرض اینکه جمیع مبادی طبیعت‌شناسی و انسان‌شناسی و هستی‌شناسی درجه اول آدمی روزی عوض شوند و جای خود را به مبادی تازه‌ای بدهند، باز هم پارمایی از معرفت دینی می‌تواند ثابت بماند و این نه بدلیل آنست که فهم آن پارمیا مستغنی از معارف بیرونیست بلکه بدلیل آنست که دستگاه‌های مختلف فکری، درعین اختلاف مبانی و آکسیوم‌ها، همواره می‌توانند برخی نتایج مشابه ببار آورند. رسیدن بسبک نتیجه خاص چنین نیست که همواره راهی منحصر بفرد داشته باشد. بعنوان مثالی ناقص بوعلی می‌پنداشت که خلاه محالست و آب هنگام یخ‌زدن منقبض می‌شود لذا شیشه‌ای که آب در آن یخ ببندد می‌ترکد و فیزیکدانان امروز، برعکس برآنند که خلاه محال نیست و آب هم هنگام انجماد بجای انقباض، انبساط می‌یابد، و لذا باز هم شیشه پرآب یخ‌زده می‌ترکد. هم‌چنین توان پنداشت که خورشید بدور زمین می‌گردد و با این مبنا (بعلاوه مبانی دیگر) به محاسبه زمان وقوع کسوف بعدی خورشید پرداخت و می‌توان مبنا را عوض کرد و زمین را به طواف خورشید برد، و باز هم درمحاسبه زمان کسوف بهمان نتیجه پیشین رسید. و صدها مثال ازین دست می‌توان داد. لذا از این گمان واهی باید حذر ورزید که درمیان تحولی فراگیر نمی‌توان ثباتی در معرفت دینی داشت. ثبات معرفت دینی، گاهی مستند به ثبات معارف بیرونیست و گاهی مستند به تغییرشان، و علی‌ای حال مستند به بیرون است.

۴. مبادی طبیعت‌شناسی و انسان‌شناسی و ... گرچه پیش فرض لازم فهم کتاب و سنت‌اند، اما خود محتاج تصحیح و تنقیح مستمرند. درستست که بی‌منظر نمی‌توان نظر کرد و بی‌مبنا نمی‌توان بنا کرد، اما خود منظرها و مبناها نیازمند آنند که از پلیدیها پاک‌شده شوند. و لذا استاندارد فهم کتاب و سنت به معارف بیرونی، لازم‌عاش این نیست که بر هر فهمی صحنه نهاده شود. فهم‌های مستند به ارکان بیرونی درست، قابل اعتمادند و فهم‌های مستند به ارکان نادرست بیرونی، البته ناصواب خواهند بود. لذا اگر حساسیتی هست باید معطوف به رکن بیرونی گردد و آدمی در تنقیح مبانی جهان‌شناختی و انسان‌شناختی خود بکوشد و هیچ‌گاه نپندارد که گام به وادی آخرین نهاده و از تنقیح مجدد بی‌نیاز شده است. و به احوال پیشینان بدیده عبرت بنگرد که با غفلت از آن مبانی، و با اعتماد به فهم ناپایسته و نخستین خویش، به چه گردایا در افتادند.

درین ورطه کشتی فروش هزار کپا پیدا نشد تختختی بر کنار

توصیه به تنقیح مبانی انسان‌شناسی و ... بایستی نیست که از «است» بیرون آمده باشد چنانکه برخی کژ خوانان پنداشتند. این بایستی منطقی است و البته از است حقیقی قابل استنتاج است. بایدهای ارزشی هستند که از استهای حقیقی استنتاج نمی‌شوند. کسیکه می‌خواهد فهم صحیحی از شریعت داشته باشد، و کسیکه باور دارد که فهم صحیح در گرو داشتن مبادی صحیح بیرونیست، باید در تصحیح و تنقیح رکن بیرونی معرفت دینی خویش بکوشد. و کسیکه می‌داند این رکن بیرونی معرفت دینی (و دست کم آنها که مبانی وی برای قبول دین و سامان دادن انتظارات وی از دین شده‌اند که حجم عظیمی از معارف بشری را شامل می‌شوند)، کلا یا بعضا دچار تحول می‌شوند، آیا نباید در هر عصری خبر از آنها بگیرد و از امهات آراء جدید بشری درباره آنها مطلع شود؟

۵. بپرسیم رو آوردن به معارف بشری و حساسیت ورزیدن به رکن بیرونی معرفت دینی و متحول دانستن آنها، آیا التزام دینی را از آدمی می‌ستاند و ایمان وی را بطوفان تردید و تزلزل می‌سپارد؟ در جواب باید گفت تصویری ازین طوفانی‌تر و متزلزل‌تر نمی‌توان داشت. رو آوردن به معارف بشری در هر عصر و تصحیح و تنقیح مبادی انسان‌شناختی و ... خویش مگر جز برای اینست که آدمی درک دینی خود را تصحیح و تکمیل کند؟ و آیا درد دین داشتن و مستمرا در طلب تصحیح درک دینی خود بودن، و فهم خود را از خرافات پیراستن، عین التزام بدین و احترام به ایمان خویش نیست؟ آیا کسیکه آسوده خاطر می‌نشیند، و خود نمی‌داند که در فهم دینی خود از

چه مقدمات بیرونی کمک جسته و حتی جاهلانه در پی انکار آن بر می‌آید، و از سر جهل مرکب، بر سر دانسته‌های خود لیلاج و تمصب می‌وززد، و نام آنرا یقین می‌گذارد، او را می‌توان اهل التزام و احترام بدین انگاشت؟ اگر غرض از التزام و احترام، سکوت و سکون صوری و ظاهریست، بلی بی‌خبران بی‌پیش و غافلان ناآذین‌شاک از آن بهره بسیار دارند، اما اگر منظور احترام و التزام حقیقیست باید گفت که فقط کسانی واجد آن‌اند که مستقنی‌وار روز و شب در تکاپو و طلباند و هیچ‌گاه خود را «واصل بر ساطع» نمی‌دانند. من غلام آنکه او در هر رباط خویش را واصل نداند بر ساطع همچو مستقنی‌گر آتش سیر نیست بر هر آنچه یافتنی بالا می‌آید

۶. کسانی با تصویری موهوم از «قبض و بسط» و اینکه سر از شکایت بیرون خواهد آورد، با آن به مناصحه پرداخته‌اند. گریه که چنین باشد، آیا نباید ادله آنرا نقض و ابرام کرد؟ مگر نباید تابع دلیل بود؟ اگر بفرض، دلایل محکمی ما را بدانجا بکشاند که در همه معارف درجه اول خود شک کنیم، آیا نپذیرفتن آن دلایل عین معرفت ستیزی و بدتر از شکایت نیست؟ ازین عجیب‌تر نمی‌شود که کسی مدعی دانش دوستی و یقین باشد و به استدلال پشت کند. اگر فرض کنیم که همه معارف درجه اول در تحول باشند، و اگر فرض کنیم برای این فرض، دلایلی محکم و معتمد در دست باشد، آیا نباید کسی این حقیقت را بیان کند؟ و آیا کسانی که طالب حقیقت‌اند نباید مدعی وی را قابل تأمل بدانند و احتمال بدهند که شاید از حقیقتی سخن می‌گویند؟

اما باید اطمینان داشت که نه «قبض و بسط» مبتنی بر «شکایت» معرفت شناختیست و نه یقین آسان به چنگ می‌افتد، و از همه بالاتر، آدمیانی که ناسنجیده به چند اصل تقلیدی یقین آورده‌اند، صاحب مشکوک‌ترین عقایدند. داستان حصول معرفت بسی پیچیده‌تر از آنست که آدمی تصور کند با خواندن وردی شامل کلمه «ماهیت» همه مشکلات معرفت شناختی، دود و نابود خواهند شد. معرفت شناسی پسینی، لااقل بسیاری ازین ساده‌نگری‌ها و خوش‌باوری‌ها را خواهد زدود و عقل آدمی را پیچیده‌تر خواهد ساخت.

داستان معرفت داستان پیچیده‌ییست و مواجهه با آن مردان پیچیده می‌طلبد. هنری نیست که کسی عجز و فلج فکری خود را یقین بنامد و تأمل و سداقه و نقد و تصحیح مستمر را از قماش شکایت بپندارد. تا کسی مسأله تکامل معرفت و تعمیق فهم را برای خود حل نکرده باشد، همیشه ساده لوحانه خواهد پنداشت که اعتقاد به تکامل معادل است با شکایت، و با برقرار کردن این معادله، در شکایتی در خواهد غلتید که سد باب تکامل است. مسأله تکامل علم هم با مراجعه به مباحث «وجود ذهنی» حل نخواهد شد و یا حلی «ذهنی» خواهد یافت. رفتن به سراغ تاریخ علم برای داشتن درکی درست ازین امر، فریضه‌یست مودک.

۷. فهم دینی نتیجه ترکیب رکن درونی (کتاب و سنت) و رکن بیرونی (معارف بشری) است. و لذا نسبی و عصریست و رکن تکامل معارف بشری تکامل می‌پذیرد. کژخوانان پنداشتند که سخن ما اینست که هر فهمی دو رکن دارد. و یا هر فهمی نسبیست و یا حقیقت تکامل می‌یابد. این باورها هیچ‌گاه منظور ما نبوده است. سخن ما فقط درباره فهم دینی یعنی فهم ما از کتاب و سنت است. بخصوص، هیچ‌گاه منظور ما این نبوده که علم و معرفت بشری، معرفت دینی را براه خود می‌برد و بدنبال خود می‌کشد و هر عقیده و نظری را در باب دین مجاز و ممکن می‌سازد. این سوء فهم مرا بیاد شبیه جبر گرایان می‌اندازد که می‌گویند چون علیتی در عالم هست و چون همه حوادث بنحو ضروری از ناحیه علت‌های خویش تعین می‌یابند، و چون اراده هم از حوادث عالم درونست و آنها هم از ناحیه علت خویش تعین می‌یابد، دیگر جایی برای انتخاب و اختیار نمی‌ماند و آدمی پر کاهیست در مصاف طوفان و مهرجیست در چنبره حوادث. ایستادن نمی‌اندیشند که آدمی هم، فعالیت و علیتی دارد، و خود حلقه‌ییست از سلسله علل. چطورست که همه علل، فاعل

و موثرند اما نوبت به آدمی که می‌رسد، هیچ کاری و انفعال محض از آن اوست؟ بلی علتی همه جا حاکم است. اما نفس آدمی هم خود علتی است از علل و لذا گرچه همه حوادث از ناحیه علل بنحو ضروری تعین می‌یابند، خود انسان هم یکی از عواملیست که به حوادث تسهیل می‌بخشد. بطوریکه اگر آدمی و اختیارش نبوده، نتیجه امور چیز دیگری می‌شد. پس ضرورت نافی اختیار نیست. نسبت رکن بیرونی و درونی فهم دینی هم به همین قرارست. بلی معارف بیرونی مقدمه فهم کتاب و سنت‌اند و آدمی نمی‌تواند شریعت را چنان بفهمد که با مبانی پیشین و معلومات مقبول او متنافی افتد. و ناچار فهم از شریعت را در جغرافیای معارف انسانی می‌نشانند. اما همه سخن بر سر فهم شریعت است نه چیز دیگر. مگر کتاب و سنت ظروف خالی‌اند که با همه چیز پر شوند؟ سخن از هماهنگی فهم‌هاست نه از مسخر شدن یکی در چنگال دیگری. وقتی برای فهم کتابی به استفاده از لغت‌نامه حاجت می‌افتد، آیا معنایش اینست که دیگر به آن کتاب حاجت نیست و همه چیز در فرهنگ لغت موجودست؟ آیا لازم‌عاش اینست که لغت نامه همه محتوای صورت آن کتاب را بدو بدهد و آن کتاب وجود و عدمش یکسان باشد؟ اگر فرهنگ لغت نقشی دارد، اینست که مقدمه شود تا ما به هدفمان که فهم کتاب است برسیم نه اینکه او خود بجای کتاب بنشیند (که نشدنیست). همینطورست دیگر مقدمات.

درفهم کتاب و سنت، از دانستن لغت و صرف و نحو که نازل‌ترین مقدماتاند گرفته تا مبانی مهمی که قبول دین و لزوم آن بر آنها مبتنیست همه به کار می‌آیند، لکن اینها همه خادم فهم دین‌اند. و هیچگاه این خادمان در مرتبه مخدوم نمی‌نشینند به تعبیر دیگر، کتاب و سنت هر تفسیری را بر نمی‌دارند. هم‌چنانکه طبیعت هم هر تفسیری را بر نمی‌دارد. کمترین شرط کار این است که با استفاده از مقدمات لازم، تفسیری بی‌سند و سراسر و هماهنگ از سرائای کتاب و سنت بسند داده شود و عاقلان می‌دانند که این نه کاریست خرد، و کجا کار هر نوآموز از مکتب گریخته‌ییست؟ کار خود آنست که آب زلال انصاف و تحقیق را برآشوبند و حاجت فهم دینی به معارف بشری را، ناسنجیده معادل تکامل حقیقت یا فانی دین یا فهم‌ناپذیر بودن دین وانمایند و از آن جواز آنرا شریسم مدعی را بدرآورند. و خردتر از آن اینست که در همین هدف خرد هم ناکام بمانند. کیاسط کفیه الی الماه لیبلغ فاه و ماهو بیاقله. فاصبح یقلب کفیه علی مائلق فیها صدق الله العظیم.

❦ یادداشت: ❦

❦ به اشارتی بسنده می‌کنم که نوعی فاشیزم فکری و فلسفی، چندیست که در جامعه اسلامی نوپای ما از ناحیه پارمیی از دنیاداران بی‌اعتقاد، ترویج می‌شود. ایستادن که سواپس سوء بی‌اعتقادی و ارتکاب ملامی و منهی‌شان بر آگاهان پوسیده سفره «ولایت فقیه» و جمهوری اسلامی، نیات فاسد خود را رنگ و لعاب دینی و عرفانی بزنند و از طرح هر فکر نو با سرچسبی و غر بزدگی، جلوه‌گری کنند و سواپس پلید خویش را با این الوقی و نان به نرخ روز خوری، تطهیر نمایند و هم‌بگونه ندایی ناموافق و افتاء‌گر و یا اندیشه‌ی آزادی‌بخش و خردنواز را بشنوند. آنرا در زیر خسورواها هیمت ماسونیت و یهودیت و فرعونیت و علمانیت و نفسانیت و ... مدفون کنند. برای ایسان دموکراسی غرب بدست اما فاشیزم مفسد است. اینجانب در خطابه‌یی به عنوان «مبانی فلسفی فاشیزم» در دانشگاه تهران، کوشیدم تا پرده از این تزویر تبهکار و این نقای متعفن برگزیم و فسخ نهان این راهزنان دین و اندیشه را فاش کنم و دفاع منافقانه نه اعتماد، رسوا سازم. و آن خطابه تنها کسانی را خوش نیامد که به فاشیزم خوش‌آمد گفته بودند. نمی‌دانستم که برخی از مسلمان زادگان نیز به دام آن در افتادند و پسندگوی آنان شدند. آنان که به ابرار هیمت و توبین توسل می‌جویند و بحث عقلی را به بحث نقلی بدل می‌کنند و به جای آوردن حجت، قول بزرگان را در میان می‌آورند، و نام آن محتشمانرا چون خرابی در چشم اندیشه و زان می‌زنند و از قول آنرا رطب و یاسس می‌یابند و با فاشیزم تمام می‌نازند و می‌لافند، جز آبیاری بذر نامبارک فاشیزم، کاری نمی‌کنند و چه خرابی ازین خانه براندازتر، که آدمی از معصیت جان بکند و آنرا طاعت بپندارد؟ خواجه پندارد که طاعت می‌کند بی‌خبر از معصیت جان می‌کند

موانع فهم

نظریه تکامل معرفت دینی (۲)

قبض و بسط تئوریک شریعت

عبدالکریم سروش

مقدمه

آوردیم که اندیشه دینی محاط و مسقف به اندیشه‌های غیردینیست و فهم آدمیان از شریعت متناسب با فهمشان از مقولات و حقایق دیگرست و تکامل حوادث در معرفت‌های بشری، در معرفت دینی منعکس می‌گردد. حقیقتاً و افزون بر صافی‌تر از معارف غیردینی، درکی نیکوتر و کاملتر از مفاد وحی و مضمون شریعت نصیب آدمی خواهد ساخت، و معارف دینی، تصدیقاً و تصوراً خود را با معارف غیردینی موزون و ملائم می‌سازند به طوری که دین عالمان، عالمانه‌است و دین عامیان، عامیانه. و هیچ فهم دینی، به مبادی علمی و فلسفی خویش (که قبول دین را الزام می‌کنند) پشت نخواهد کرد، و هیچ جستجوگر حقیقت‌طلبی، برای کاوش، از داشتن پرسش مستغنی نیست، و آنکه میدان کاوش را روشن و آسان برش را مشحون می‌کند، دانشهای عقلی و تجربی بشر است و این پرسشها و دانشها هستند که معرفت دینی را قریب‌تر می‌سازند. و فهم دینی روحانیان در جمیع شرایع و جوامع، همواره با دیگر معلوماتشان هم‌تراز و هم‌زمان بوده‌است، و توازن و تناسب و تبادل میان آندو، به آگاهی و اختیار عالمان دین حاجت نداشته‌است. آنکه به آگاهی و اختیار نیاز داشته‌اند، در تنقیح اندوخته‌های علمی و عصری کردن آنهاست و توصیه ما هم همین‌ست. و چنین چنین شود، و انسان‌شناسی و گیاه‌شناسی و یزدان‌شناسی و جهان‌بینی دین‌داران و شریعت‌شناسان، پیراسته و پالوده و بالنده گردد. فهم دینی هم بی‌هیچ توقف و تراجم، به قافله تکامل خواهد پیوست و خود را با آنها هم‌نشین و هم‌سخن خواهد ساخت. به همین سبب فهم دینی، همواره عصری و نسبی‌ست. نسبت و معاصرانی که نتیجه با مقدمات و مدلولی با دلیل دارد... و به ناکند تمام، افزودیم که حتی یک معرفت از معارف دینی نیست که فهمش منکی بر معارف بشری و مقتبس از فهمهای بیرون دینی و ملائم با آنها نباشد. و کافی‌ست کسی به دنبال چنان معرفت مستقلی بگردد تا از ناکامی خویش درس بگیرد و بدان نکته‌اصیل و ارجمند اذعان آورد که آن‌چنان شیرینی خدا هم نافرید، و یک پارچه بودن کتاب شریعت و طبیعت را بعین عیان بنگرد و بخواند. آنچه آدمی در پادای امر از ظاهر عبارات شریعت در می‌یابد و آن را عین مراد شارع و فهمش را فصارغ و مستقل از معلومات دیگر خود می‌انگارد، برای آن است که میان آن فهم و دیگر دریافت‌های خود ظاهر امدار ضعیفی نباشد و ذهنش به مفاضت تناقض گزیده نمی‌شود. و همین تلائم خواب‌آورست که پندار استقلال را فری می‌بخشد. اما همینکه نیش ناسازگاری نهاد وی را ناآرام کند حجاب غفلت دریده خواهد شد و هیزمانی و هیزبانی فهم دینی وی با دیگر فهم‌های آفتابی خواهد گشت.

تا اینجا دو مدعا را آرزودیم و استوار کردیم: اول اینکه همه فهم‌های دینی، مستند به فهم‌های بیرون دینی‌اند (اصل تغذیه و تلائم موجه کلیه). و دوم اینکه اگر قبض و بسطی در معارف غیردینی افتد، معرفت دینی را هم لاجرم در قبض و بسط خواهد افکند.

اما مدعی سوم را که «وقوع قبض و بسط و سیلان در معارف غیردینی‌ست»، کسانی بر نافته‌اند و به غلط آنرا با مدعی عامیانه و بر افتاده نسبت حقیقت یکی پنداشته‌اند... این مقال برای دفع آن ضلال است. مدعا این است که: فهم ما از همه چیز (ومن جمله شریعت) در سیلان‌ست و اگر در گوشه‌ای از دریای موج معارف بشری تجموع و تحولی رخ دهد، گوشه‌های دیگر را آسوده نخواهد نهاد و در درک پاره‌های دیگر و بیا اثبات و تأیید و ابطال آنها کارگر خواهد افتاد. این معنا که همه دانش‌های ما با رشته‌هایی خفی و نامریی بهم پیوسته‌اند و انحاء روابط منطقی و معرفت‌شناختی و تصویری و تصدیقی میان‌شان برقرار است، از دقایق اکتشافات معرفت‌شناسی جدیدست. و ژرف‌نگری فیلسوفان علم و معرفت‌شناسان معاصر، و عداقه در احوال تاریخی علم، این رازنهان را آشکار کرده‌است. و لذا شگفت نیست اگر کسانی هنوز با غفلت از هویت جمعی و جاری دانش و با تمسک به تمایز ذاتی و موضوعی علوم، در درک این دقیقه ناگام بمانند و ندیندن ربط در مواردی را دلیل نبودن آن بگیرند و مدعا را عین دلیل بیاورند و آنرا نامعقول بخوانند و اذلم بپندارند به فسیقولون هذا افک قدیم. اینکه نکات برهانی و روشنگر را به شماره و به شرح می‌آوریم:

اول، مدعی سوم خود مشتمل بر دو مدعی مستقل است: الف- سیلان فهم ما از همه چیز. ب- ترابط فهم‌ها و انعکاسشان در یکدیگر. منکران در برابر مدعی الف، گاه به حربه شکاکیت و نسبت حقیقت دست بردارند و بی‌محبا بر مدعی تاحنه‌اند، که این سخن، مفادی جز این ندارد که هر کس هر چه می‌فهمد درست است و لذا حقیقت دورویی و نسبی‌ست و به عدد ادراک‌ها متعدد می‌شود. و گاه به اینکه پس بر هیچ فهمی اعتماد نمی‌توان کرد و هر ادراکی را در یونته تردید و تعطیل باید نهاد و برای همیشه ازوصال حقیقت، محجوب و محروم باید ماند و کانتوار، قنوس را از نومن، جاودانه جدا باید کرد و دست را از دامن واقعیت برای همیشه کوتاه باید دانست. و گاه برهان آوردند که این سخن را اگر جدی بگیریم با خود در خواهد افتاد و صدق خویش را هم ضایع خواهد کرد چرا که فتوا به دگرگونی همه چیز، فتوا به دگرگونی همین فتوا هم خواهد داد و چون طلبانی به گردن او خواهد پیچید و او را بی‌جان خواهد کرد. و در برابر مدعی ب، نیز گاه قضایایی و یا علمی را مثال آورده‌اند که چون میان‌شان ربطی ندیده‌اند، بی‌ربطی آنها را نتیجه گرفتند (و بواقع اگر نمونه‌یی از بی‌ربطی بتوان نشان داد، مقدمات و نتیجه همین استدلال است!) و گاه با توسل به اینکه تمایز علوم به تمایز موضوعات است، نتیجه گرفتند که مسائل مختلفه علوم، تمایز ذاتی دارند و لذا در نفسی و البتات یکدیگر نمی‌گویند و نمی‌توانند بگویند، و اگر درجایی، علمی

به کمک علم دیگر می‌شاید، و قضایای خود را به وی وام می‌دهد، برای آنست که موضوعات آن علوم با یکدیگر قریب دارند (مانند فیزیک و ریاضی). و گرنه، چنان داد و ستدی، درجایی که خویشاوندی موضوعات محرز و محقق نیست، میسر نخواهد بود. (اگرچه درین جا هم استثناانی یافته‌اند و آن حکم عقلی را فاقد جامعیت دیده‌اند!!) و گاه هم به پارادوکس همیل حمله بردارند، و داد حقیقت و طریقت و شریعت را ازو ستانده‌اند.

دوم، به تصریح تمام باید گفت که «همه چیز در تعبیر ست» فاصله بسیار دارد با آنکه «فهم ما از همه چیز در سیلان و تکامل است». و آنکه مدعی قبض و بسط است و به صراحت تمام و به تکرار در مقالات پیشین آمده است دومیست نه اولی. و این مدعاست که هم از آفت ناسازگاری یا خویش مصون‌ست و هم از حمایت منطقی و تاریخ علم برخوردار.

هیچ اشکال منطقی ندارد که کسی مدعی سیلان فهم ما از همه چیز و من جمله از همین مدعا شود. بلی ما همین مدعا را هم می‌توانیم خام‌تر یا پخته‌تر دراییم و «پخته‌داند کاین سخن یا خام نیست» و این مقال هم، سراسر تکمیل فهم این مدعاست. نه در این مدعا، که در درک همه بدیهیات هم کمال و نقصان می‌افتد و بدیهی‌ترین بدیهیات و اول الا وایل که «اصل امتناع تناقض» باشد، بی‌آنکه آدمیان در صدقش شبهه‌یی کنند در فهم معنایش از مراتب متفاوت سادگی و پیچیدگی گذشت‌اند و کشف پارادوکسهای گونه‌گون منطقی و گشودن گره‌های آنها، عالمان را در درک عمیق‌تر مفاد و مضمون تناقض یاری رسانده‌است. تاریخ دانش‌ها هم برین معنا گواهی روشن می‌دهند. توسعه معلومات بشر، صرفاً توسعه‌یی کسی نبوده‌است و تنها حجم و شمار اندوخته‌ها فزونی نگرفته‌است بلکه در کنار گسترش کمی، تحول و توسعه جوهری هم یافته‌است، و علم آدمیان به جهان، نه بیشتر که بهتر هم شده‌است. و در موارد بسیار، آن علم بیشتر مقدمه و سبب علم بهتر هم بوده‌است. حق این است که هم پی بردن به وجود حقیقتی بنام «درک عمیق‌تر و بهتر» و هم کشف اسباب و عوامل آن، از فرزندان معرفت‌شناسی پسینی جدیدست، و لذا انکار عنکرانی که درین فن دستی ندارند، موجب شگفتی نیست. آدمی با کاوش در حیات عقلانی خویش و نیز با تحقیق در تاریخ علوم بشری به تصدیق آن مدعا و فهم عمیق آن توفیق خواهد یافت و کسانی که نه در خود تحول فهمی را شاهد بوده‌اند و نه از تاریخ علم خبر گرفته‌اند در تکذیب آن ادعا، گراف نمی‌گویند چرا که از دایره مشاهدات و شهودات خود خبر می‌دهند.

«فهم ما از همه چیز در تکامل است» نه یاخودش در تضادست و نه حقیقت را نسبی می‌کند. مراد از آن سخن این نیست که هر فهمی در هر مرتبه‌یی و نسبت به نام کسی حقیقت است. (نسبیت حقیقت). بلکه به عکس، فهم‌ها را متوجه به درک بهتر حقیقت و کشف روشن‌تر واقعیت می‌داند و حاشا که بر هر درکی صحه بگذارد و همه کس را در همه ادراکات صائب و محقق بدارد. و نیازی نیست تا کسانی سخن از این در میان آورند که نسبت دوطرف دارد و حقیقت نسبی قائم به دو سوی مطلق است و لذا نسبت هم از اطلاق تغذیه می‌کند و... نسبیست ادعا نشده‌است تا به چنان سخنانی حجاجت افتد. ادعا بر سر کمال فهم است و آنکه از کمال می‌گریزد سرازنسبیت در می‌آورد. اگر لذت عمیق‌تر، خشم شدیدتر و دقت بیشتر داریم، فهم عمیق‌تر هم داریم. عمیق‌تر شدن فهم ما از امری، لزوماً به انگار آن نمی‌انجامد. کسانی گمان بردارند که تحول فهم و یا تأثیر فهمی در فهم دیگر همواره شکل انکار و ابطال دارد. چنین نیست. در امر واحد می‌توان از روزنه‌های گونه‌گون گزیده‌است و از درک‌های متفاوت و متکامل داشت. و این فهم‌های طولی یکدیگر را

کامل می‌کند، بی‌آنکه در نفی هم بکوشند. یک انسان را می‌توان بیشتر و بیشتر شناخت. یک قطعه سنگ راهم. یک الکترون راهم. یک آیه را. و یک حکم فقهی راهم. و این در کمال هریک، به امر واحد تعلقی می‌گیرند نه به امور کثیره و بیگانه و پراکنده. آدمیان که هستی را رفته رفته بهتر فهم کرده‌اند، این فهم بهتر را همیشه از ویران کردن اندیشه‌های پیشین بدست می‌آورده‌اند، بلکه در موارد بسیاری بر آنها افزودند و بنا کردند.

از تعبیر معرفت، نباید همیشه رفتن از صدق به کذب و یا کذب به صدق را فهمید. آنکه بیشتر رخ می‌دهد، تحول و تکامل در کسب. و این تحول درک، محصول سفر عالم است از سطح به عمق. عالمان، مسافران وادی معرفتند نه آنهایی بی‌حس و بی‌حرکت که یکبار برای همیشه از ماهیات عکس‌پردازی کنند و از آن پس دلخوش و آسوده و راکند بنشینند و با ماهیات صید شده نرد عشق بیازند. مسافران را مجال چنان تن‌آسانی‌ها نیست. اصناف عوامل مؤثر در تحول درک را پس ازین به شرح خواهیم آورد.

ازین عجیبت، توهم شکاکیت است. آن‌آنکه تکامل فهم را مرادف شکاکیت می‌دانند، باید در کشتان از شک و کمال را کمال بخشند. مگر عالم بودن مساعذل داشتن فکری قلیج است؟ مگر آنکه آرام نگیرد و شیطنت‌آوردنیال تکمیل و تعمیق درک خود برود، مستحق تهمت شکاک است؟ نزد ایشان، دانش غاریست تاریک و مژگون و دست نخوردنی که عالمان در آن زاده می‌شوند و می‌زیزند و می‌میرند. نه رودی جاری و بحری مواج که هر دم از درون گوهرسنگی و نهنگی تازه بیرون می‌آورد و باطن خود را بیشتر و بیشتر می‌نمایاند و عالمان را در حیرت معرفت وسیعتر و عمیق‌تر باقی می‌گذارد. نقصان کار این مدعیان این است که از تکامل معرفت در کسی و تسریعی درست ندارند و برای آنکه به آنچه می‌دانند دست نزنند، روی آوردن بدین سیاست را خوشتی می‌دارند که هر گاه بانگ تحول و تکامل در معرفت را بشنوند، طبلانه، برده‌دل شکاکیت بگویند. مگر نمی‌توان از امور ثابت، در کهای متحول داشت؟ و مگر تحول بوستان معرفت، به رشد و غنای ثمرات آن خجاست و رزیده است؟ و مگر بازرگان دانش، با داده‌های مسکرو، پسر سود و سرمسایه خود مستمرا نیفزوده است؟

بگذریم از اینکه وقتی از نظر معرفت درجه دوم به معارف درجه اول بنگریم، نیازی به این همه تفصیل هم نیست و با نگاهی فراست‌آمیز به کاروان همیشه روان علم می‌توان نگرست و باطنمیان گفت که همه معارف (درجه اول) در تحول‌اند. و آنکه امروز ثابت می‌نماید، شکسی است از موحی، که چون از بالا نظاره شود، توج جوهری آن مکشوف خواهد افتاد. و پیداست که در معرفت درجه دوم نیستن و حکم بر سر معرفت درجه اول راندن، نه به تضاد و تعارض خواهد انجامید و نه سایه شکاکیت مرسوم را بر سر همه معارف خواهد گسترد (چون معارف درجه دوم، از تحول مصون خواهند ماند) و نه با تن‌آسانی می‌توان به بطلان آن فتوا داد. حسن ظن نسبت به این منکران، موجب می‌شود که بگوئیم مقصود آنان اینست که فهم صحیح و کامل و جامع، دیگر کامل شدن لازم ندارد. این سخن البته صحیح و ضروریست آنهم ضرورت بشرط محمول و توتولوژیک! اما مگر معرفت‌های موجود، از فهم‌های صحیح و کامل و جامع بنا شده‌اند؟ و مگر خطا جزو لازم معارف موجود و محقق نیست؟

سوم. مدعی ارتباط منطقی و معرفت شناختی میان اندیشه‌ها و افهام و علوم، مویذات بسیار دارد. و همین بدان قوت و اهمیت می‌بخشد، برای ابطال آن مدعا نمی‌توان به نمونه‌هایی توسل جست که ربطشان مشهود نیست. بلکه باید اثبات کرد که در آن موارد، وجود هر گونه ارتباطی ناممکن است. و این کاریست که

منکران نکردند و مگر می‌توانند بکنند؟ وقتی کسی مدعی می‌شود که فی‌المثل شیر همه حیوانات حاوی لا کوزست، و مویذات فراوان برای ثنوری خود نشان می‌دهد، نمی‌توان شیر را عایش نشده جانوری مجهول را در میان آورد و با استناد به روشن نبودن اجزاء آن، بطلان آن ثنوری را نتیجه گرفت. هیچ گاه نادانی کسی حجت علیه دیگری نمی‌شود. گیریم که کسی نداند که چه ربطی ست میان فلسفه ما سعد الطبیعه و شیمی آنالیتیک، و یا میان «زمین گروی است» و «عسل شیرین است» و یا میان علم فقه و دستور زبان انگلیسی و یا میان «سعدی در قرن هفتم زاده شده است» و «قرآن حق است» و یا میان «خورشید می‌درخشد» و «ویتامین ث در آب محلول است» و هکذا. آیا این «نمی‌دانم چگونه ربطی هست» نتیجه می‌دهد که «می‌دانم هیچ گونه ربطی نیست»؟ و البته آنکه برای ابطال مدعی ارتباط افهام و معارف لازم است، احراز بی‌ربطی است نه چهل به ارتباط. کدامیک از منکران برهان آورده‌اند که در میان امثال نمونه‌های یاد شده، ربطی موجود و ممکن نیست؟ آنچه گفت‌اند اظهار نادانی است، اما مگر استدلال از راه نادانی، استدلال شمرده می‌شود، و قوت و اعتبار منطقی دارد؟ و چون چنین است و دلیلی بر نفی آن ثنوری اقامه نشده و به عوض مویذات بسیار برای آن مدعا در دست است، قوت و حرمت آن همچنان محفوظ است. این گونه نمونه‌های مجهول الحکم، نه مبطل، که معطل‌اند. و فرق بسیارست میان مبطلات و معضلات. و منکران گویی از تقطن به این تفاوت غافل مانده‌اند. و همینکه به معضلی برخوردند آنها در حکم مبطل گرفت‌اند و حکم به بطلان اصل ثنوری داده‌اند. حق این است که هر علمی همواره در خود معضلات و مسائلی را می‌پروراند و به حل آنها هم می‌گمارد. وجود این معضلات، سبب ساز رشد علم و از مومن کننده قوت ثنوری‌ها و دعوت کننده عالمان به ورزش فکر و تعمیق فهم و توسعه دانش و پیراستن آن از خطاها محتسبست. دانشا از مسائل و معضلات تغذیه می‌کنند و با پایان گرفتن مسائل، عمر دانش‌ها هم پایان خواهد پذیرفت و رشدشان متوقف خواهد گشت. آن مبتدیان که همینکه به گشودن گری می‌وخل مساله‌ایی توفیق نیافتند، به تخطئه علم و ثنوری‌های آن دست جسارت می‌گشایند، علم دوستان، وقتی قوت یک ثنوری را در صحنهای بسیار آزموده‌اند، و وقتی مبطلی برای آن نیافته‌اند، بدان اطمینان می‌کنند و بابتیکه بر عصای ثنوری خود را برای ورود در صحنهای درشت‌اک و نیازموده آماده می‌کنند و اصولا ثنوری را برای همین می‌خواهند که آنانرا در حل مسائل تازه و نامنتظر یاری دهد، نه اینکه خصمانه در طرد و تخطئه آن بکوشد و بی‌صبرانه منتظر باشند که ظهور اوایی مشکل را دستاویزی برای انکار و تمسخر آن سازند. خود را از شر فکر و علم و تأمل راحت کنند. روح علمی، هیچ محقق مجرب را اجازه نمی‌دهد که ثنوری‌های موفق را به خام‌ترین بهانه‌ها از دست بپایند و خود را از راهنمایی‌ای گره‌گشا محروم سازند.

منکران علاوه بر عدم تقطن به تفاوت معضل و مبطل (مشکل اول) و استدلال مستند به نادانی (مشکل دوم)، مشکل سومی هم دارند و آن اینکه مصادیق و انواع ارتباط معارف را بخوبی نکاویدند و از انحاء عذیده ارتباط، تنها توالد منطقی-قیاسی را منظور کرده‌اند و به ندیدن یا نبودن آن در موارد چندی اشرت ورزیده‌اند. و مشکل چهارم این است که به ربط را گویی را چله امور مشهود می‌دانند که با اندک نظری قابل مشاهده و کشف است و غافل‌اند از این ارتباط امری مقولست و جز در سایه پیش فرضها و ثنوری‌های خاص، قابل تصدیق یا انکار نمی‌باشد. کافی نیست کسی به «زمین گرویست» و «عمل شیرین است» نشر کند و بگوید که می‌توان نشان هیچ ربطی نمی‌بینم. مگر ربط میان آندو دیدنیست؟ خواه میان علوم و معارف، و خواه میان اشیاء و حیوانات طبیعی، کشف ارتباط به کمک مشاهده مستقیم میسر نیست، و آنکه به نگاهی ساده توسل می‌جوید تا ازین ارتباط خفی و نامرئی پرده بردارد یاد می‌سیماید و آب

بغیرال می‌کشد. ثنوری‌های مقدم بر مشاهده، عینکها و منظرهای ارتباط یابرا در اختیار طالبان می‌نهند. فی المثل دو اصل «علیت» و «اتفاق نادر است»، مثالینرا آماده می‌کنند تا در میان رد و برقر (که تقارن مسکرو دارند) ربطی علی ببینند. از آن منظرست که ایبر بسط و نسبت قابل نظاره است والا نه. وجه گراف می‌گوید آنکه می‌گوید هر چه رد و برقر را می‌کاوم ربطی مسانسان نمی‌بینم، پس ربطی ندارند، و لذا علیت باطل است. کسیکه تاریخ علوم و معارف را نکاویده است و انحاء خویشاوندی نهان اندیشه‌ها و ترابط ظریف افکار را تسنجیده و نیازموده است، و داد و ستد تاریخی علوم و معارف، و همزبانی و هم‌جواری فنون و حرف و صناعات و علوم را چنانکه بوده و چنانکه باید در نیافته است، پراکندگی و بیگانگی را اصل حاکم بر معارف می‌شناسد و از ثنوری ارتباط علوم، با هراس و شگفتی یاد می‌کند. همچنانکه کسیکه بی‌خبر از نظریه نیوتن است، ربط حرکات ماه و جز و مسد دریا را، سخسی مسالیخولیایی می‌شمارد و خویشاوندی «ظهور عکس بر فیلم عکاسی» و «سپیدایش شیرینی در دانه انگور» را، از جنسی خویشاوندی ماست و دروازه می‌بیند. اما آشنایان می‌دانند که در پرتو ثنوری‌های فوتو شیمی، و با نظر از آن منظر، آن دو پدیده کاملاً خویشاوند و همانندند، و همانکه برومور تقررا بر صفحه فیلم عکاسی می‌شکافد و اشکاف تصویر را بر آن میسر می‌سازد، همان است که در برگ سبز و اندام گیاه، قند و نشاسته تهیه می‌کند و به انگور حلاوت می‌بخشد. و آنکس که نظریه تکامل زیستی جانداران را نشنیده و ندیده است کجا در می‌یابد که گنجشک نشسته بر سر شاخ و کرم‌خزنده در دل خاک و باد وزنده بر سینه بوستان و آتش‌فشان توفنده و دریا سینه‌دینده و خورشید تابنده، همه با هم ربطی وثیق دارند؟ و آنکس که از تاریخ علم و آراء معرفت‌شناسی بی‌خبرست، چگونه می‌تواند ببیند که فلسفه و نجوم و زمین‌شناسی فی المثل، از راههای نهان به یکدیگر مربوط می‌شوند و هر یک در رشد و انحطاط دیگری مؤثر می‌افتد؟

توجه به رشد تاریخی علوم کلید حل مشکل است. و اگر کسی قرنها پیشینده و به «موضوع» فلسفه و زمین‌شناسی بنگرد محال است دریابد که این دو فن بیگانه و نامهربان‌نما، چگونه روی بهم می‌کنند و در کجا بهم دست می‌دهند همچنانکه به گفته هیوم - قرنها نشستن و آب را نظاره کردن، نمی‌تواند آدمی را آگاه کند که در آب خفه خواهد شد! و همین‌ست سر آنکه گفتیم درین جا از معرفت‌شناسی پسینی یاد یاری جست و به بستر تاریخی علوم، و به هویت جاری و جسمی و رشد یابنده‌شان باید نظر افکند. و آنکه ازین هنر محروم است در درک آن دقیقه نیز تا کلام خواهد ماند. این نکته را بعدا بیشتر خواهیم شکافت.

چهارم. در باب انحاء ارتباط مستقیم و غیرمستقیم منطقی و معرفت شناختی علوم در مقال بعد به شرح سخن خواهیم گفت. درین جا به همین اشارة گردگشا پسندیده می‌کنیم که قبول یا رد یک نکته در یک علم، بی‌سبب و بی‌هنا و بی‌روش صورت نمی‌پذیرد. و لذا هر تصدیقی و تگذاری بر مبادی و پیش فرضهای معرفتی و روش شناختی بسیاری بنا می‌گردد. و آن پیش فرضها اختصاص به علم واحد ندارند و اگر در علم الف نکته‌الف را می‌آموزند و تحکیم می‌کنند در علم کاف هم نکته کاف را اثبات یا رد می‌کنند و ازین جاست که نکته الف و نکته کاف، نسبت و ارتباط روش شناختی (که از زمره ارتباطات معرفت شناختی‌ست) پیدا می‌کنند. بدین شیوه کشف ارتباط «تولد سعدی در قرن هفتم» با «قبول حقانیت قرآن» (که این قدر بیگانه می‌نمایند) آسان می‌شود. روشی که وجود تاریخی سعدی و قرن تولد او را برای ما محرز می‌سازد همان روشی‌ست که وجود تاریخی پیامبر

اسلام، و عرضه قرآن به دست ایشان را برای ما مسلم می‌دارد (یعنی روش نقلهای متواتر). و اگر در علمی، وجود سعدی را، در عین تواتر نقل نیزند تنها وجود سعدی را انکار نگردانند، بلکه بالملازمه، قبول وجود تاریخی پیامبر و قرآن را که به تواتر متکی‌اند، در بونه تردید و انکار افکندند. چرا که قبول یکی و رد دیگری با استفاده از روش واحد، تن به تناقض دادن، و یک بام و دو هوا کردن است. از آنطرف قرآن که خود خبر از حوادث تاریخی و وجود انبیاء و وجود پیامبر اسلام می‌دهد حقانیت اخبارش قابل انکار خواهد شد (برقیاس انکار خبر از وجود سعدی) و وقتی حقانیت اخبار تاریخی آن در تردید افتاد، در صدق کل مطالب آن تردید روا خواهد شد و بدین شیوه است که انکار وجود سعدی انکار بسی چیزهای دیگر را به دنبال خواهد آورد، مگر اینکه کسی تن به تناقض دهد و از صدور حکمهای ناسازگار ایا نکند. حال شما بنگرید که چه قضایای بسیار که در علوم «مختلف الموضع»، به رشته «تواتر» به یکدیگر می‌پیوندند و همه از هوای واحد تنفس و کسب حیات می‌کنند. علم نجوم، زمین‌شناسی، و بخصوص تاریخ (با جمیع شعبهای آن از تاریخ سیاست گرفته تا تاریخ علم و هنر و تاریخ ادیان) آکنده از قضایای تاریخی‌اند، و همه بر «تواتر نقل» تکیه زده‌اند و همچنین آن متکا فروافند، همه آن زدگان نیز در خاک بطلان فرو خواهند غلتید. و چنین است که قسمة «ناپلئون درواترلو شکست خورد» با «غزالی معلم نظامیه بود» و «سعدی مولف گلستان است» و «سال مرگ گالیله و تولد نیوتون ۱۶۴۲ است» و «طاعون لندن به سال ۱۶۶۴ و کسوف کلی سال ۱۹۱۹» و قیام سیار تاوکوس و کور شدن لطفعلی خان زند به دست نامبارک آقا محمدخان به سال ۱۲۰۹ (هجری)، همه به هم مربوط می‌شوند. و انکار یکی لامحاله بقیه را هم محکوم به انکار خواهد کرد. به نحوه این ارتباطات بنگرید. مقداماتی برهم سوار نمی‌شوند تا به نتیجه‌ی خاصی «ضرورت» بخشد. از معلم بودن غزالی در نظامیه، شکست ناپلئون درواترلو، لازم نمی‌آید و کور شدن لطفعلی خان به سال ۱۲۰۹ قمری کسوف کلی سال ۱۹۱۹ را ضرورت نمی‌بخشد! ربط این قضایا، که ربطی واقعی و معرفت شناختی است، از جنسی دیگر است. اینها کلاهایی هستند که به ترازوی واحد سنجیده می‌شوند. و اگر ترازو محل اعتماد است، اوزانی را هم که نشان می‌دهد همه مقبول و مربوط خواهند بود. کالایی که ۱۰۰ گرم وزن دارد لازم نمی‌آورد که کالای نادیده و نازموده دیگر ۲۰۰ گرم وزن داشته باشد. اما اگر شما می‌پذیرید که اولی ۱۰۰ گرم وزن دارد (به دلیل اعتمادتان به راستگویی ترازو) باید از سرازوبپذیرید که دومی هم ۲۰۰ گرم وزن دارد، گرچه هیچ نسبت ضرورت منطقی یا علمی و معلولی میان وزن این کالای و آن کالای دیگر نیست. به طوری که کالای دوم اگر ۸۰۰ گرم هم وزن داشت باز هم این ۸۰۰ گرم با آن ۱۰۰ گرم مربوط و ملازم بود. این است معنای ارتباط روش شناختی (که از زمره ارتباطات معرفت شناختی است).

وقتی شما به کسی اعتماد دارید و اوزو می‌پذیرید که به فرزند دارد، اگر بگویید که اهل خراسان است، هم باید بپذیرید، گرچه هیچ ربط منطقی- قیاسی میان خراسانی بودن و به فرزند داشتن موجود نیست. ربط آندو ازین جنس است که: «قبول خراسانی بودن» و «قبول به فرزند داشتن» هر دو فرزندان روش واحدند. و روشی که قبول اولی را ایجاب می‌کند همان است که قبول دومی را ایجاب می‌کند و تردید در یکی، و قبول دیگری یا به تناقض و یا به اتخاذ روش دیگری خواهد انجامید. علی ای حال، مادام که مسام روش محبوب و محفوظ است، فرزندان هم محترم و مکرمانند، بحث بر سر «رد و قبول» به فرزند دارم» است نه اصل وجود و عدم به فرزند. به تعبیر طبیعی، این ربط، از آن مقام اثبات است نه ثبوت. یعنی «خود» سعدی و «خود» ناپلئون منطقی به هم مربوط نمی‌شوند، و قضایای «سعدی مولف گلستان است» و «ناپلئون درواترلو شکست خورد» رابطه قیاسی و

ضروری ندارند. اما اثبات این قضایا و قبولشان، تابع روشی است که آن روش، این دو را به هم گره می‌زند و هم سرنوشت می‌کند به طوری که رد و قبولشان هماهنگ می‌شوند. و مگر هیچ علمی از مقام اثبات (روش رد و قبول) تهی است و یا می‌تواند تهی باشد؟ منکران همیشه ارتباط در مقام ثبوت را طلبیدند و چون ندیدند انکار کرده‌اند. اما سخن بر سر مقام اثبات است و همینکه به این مقام روی آورند، یعنی به مقامی که علم در آن می‌روید و می‌بالد و بر مسند قبول می‌نشیند، قسمة گوش‌نواز ارتباط معارف به آسانی از دهلیز سبغ به شستان قلب خواهد تراوید و بر شاه نشین قبول نشکوه خواهد زد.

این جاست که تقسیم‌بندی معارف بشری بر حسب روش حصول و اثبات (نه بر حسب موضوع) معنا و اهمیت خود را به خوبی نشان می‌دهد. و معلوم می‌شود که تقسیم به موضوع و تقسیم به روش به دو مقام راجع می‌شوند نه یک مقام. و اولی از آن معرفت شناسی پیشینی است و دومی از معرفت شناسی پسینی. و آنانکه از راه تمایز موضوعات خواستند عدم ارتباط علوم را نتیجه بگیرند، گمراه بیراهه نهاده‌اند. علوم حقیقی (نه اعتباری) از راه روش، عمدتاً به سه دسته تاریخی (نقلی)، استقرایی (تجربی) و عقلی تقسیم می‌شوند. و نقل و استقراء (تجربه) و قیاس، روش‌های اثبات و ابطال و مبانی رد و قبول مسائل و قضایای این سه دسته علم است. و از این جاست که علوم متفاوتی چون فیزیک، زیست‌شناسی، سلول‌شناسی، الکتریسیته، علی‌رغم تمایز موضوعات در کنار هم می‌نشینند و برآستی بر روی هم مانند «علم واحد» عمل می‌کنند و این نه به دلیل تقارب موضوعات (!) آنها بلکه به دلیل وحدت روش رد و قبول مسائل آنهاست. همچنین است در علوم نقلی و علوم عقلی و آنانکه پنداشته‌اند داد و ستد و تبادل میان علوم تجربه ریشه در تقارب موضوع آنها دارد و وارونه به حقیقت نگریسته‌اند، چون از طرفی رفت و آمد داد و ستد آنها را با هم می‌دیدند و از طرفی دل به تمایز موضوعی علوم بسته داشتند و از طرفی دیگر به مقام اثبات و ثبوت تفکیک روا نداشتند به این نتیجه متعجب رسیدند که موضوعات آن علوم (در مقام ثبوت) قریب به یکدیگرند. درحالیکه حقیقت جز این است. و از تقارب یا تمایز موضوعات کاری ساخته نیست. میدان دار درینجا روش است.

اینک معما حل شده و آسان شده است: در معرفت شناسی پسینی، به علوم در مقام وجود خارجی و اثبات نظر می‌کنند و علوم در مقام اثبات، از سه روش تغذیه می‌کنند، و به عبارت دیگر سه گونه ترازو داریم برای سنجش سه دسته مسائل. و اجزاء هر یک از این دسته‌ها، به دلیل وحدت مقیاس، همبستگی تام و تمام دارند. از این جا وضع و نسبت کروییت زمین و شیرینی عسل که هر دو تجربی - استقرایی اند نیز روشن می‌شود. و کشیری از امثله دیگر.

حال کیست که نداند میان علوم نقلی و تجربی و عقلی داد و ستد مستمر برقرار است و قضایای پسینی می‌تواند مقدمه استدلالات دیگری قرار گیرد؟ مگر در علم کلام از نظم طبیعت (به منزله یک مقدمه تجربی) برای اثبات وجود خدا استفاده نمی‌شود؟ مگر حکیمان حرکت دوری افلاک را برای حل مسئله دشوار ربط جادات به قدیم مورد استفاده قرار ندادند؟ مگر چگونگی ساختمان بدن و افعال آنرا دال بر وجود نفس نگرفتند؟ مگر نقل‌های تاریخی و ذکر حوادث غریبه را دلیل بر تصرف عالم غیب در عالم شهادت نیاوردند؟ مگر رؤیاهای صادقه را کاشف از عالمی وراء عالم ماده ندانستند؟ و به طور کلی مگر مجربات را مقدمه‌ی مقدمات قیاسات برهانی محسوب نگردانند؟ و مگر مجربات از استقراء (به علاوه قیاس خفیی) به دست نمی‌آید؟ و اگر تا امروز پارمی از مجربات در علوم عقلی راه یافته و کارگر افتادند، چه معنی دارد که فردا پارهای دیگر بدرون آن راه یابند و آن علوم را بیشتر و آمدار خود کنند؟ از آن طرف علوم عقلی هم، کشیری از

مقدمات خود را به علوم تجربی و نقلی وام می‌دهند و به موقع دادند. مگر دکارت صحت $2 \times 2 = 4$ را از صادق بودن و معتمد بودن خداوند نتیجه نمی‌گرفت؟ مگر بوعلی دلیل ناممکن بودن کیمیاگری را این نمی‌دانست که کیمیاگری به افزایش کمیت طبعاً در جهان کمک خواهد کرد و این امر، اقتصاد و نظم معیشت را بهم خواهد زد و خداوند نمی‌خواهد نظم عالم بهم بخورد؟ حتی اگر در این داد و ستد خطائی هم صورت گرفته باشد، با کی نیست، چرا که گشتی خطاها هم جزو معرفت‌اند، و آنکه به هیئت جمعی و جاری معارف می‌نگرد، خوب می‌داند و می‌بیند که عالمان، همیشه به راه درست نرفتند و علم هم در مقام تحقق جز مجموعه‌ی از فرآورده‌های روشمند و مضبوط (اعم از صواب و خطا) چیزی نیست. در باغ معرفت، درختان ناموزون نیز سیارند. معرفت صحیح ولی کشف نشده، جزو علم نیست اما معرفت ناصحیح و پذیرفته شده جزو علم هست. بقول پیر یارسانی هرات: الهی کاسنی اگر تلخ است از بوستان است و عیداله اگر مجرم است از دوستان است.

بی ادب حاضر ز غائب خوشتر است

حلقه گرچه کج بود، نی بردرست؟

ازین جا قصه پزارو کس هسیل هم، نیکوتر شنیده و فهمیده می‌شود. در حوزه علوم تجربی (وقطع درس حوزه و در مقام اثبات) رد و قبول قضایا، به نحوی روش شناختی یا یکدیگر مربوط می‌شوند. و همین است آنکه تأیید یک قضیه، تأیید قضایای دیگر را بدنبال دارد. ۲ به عبارت دیگر کسی که می‌پذیرد ویا تأیید می‌کند که برگ سبز است، همان روش و همان ترازو که وی را بدین نتیجه رسانده، وی را ملزم می‌کند که بپذیرد که گیاه زرد است ویا عسل شیرین است و هکذا، به طوری که انکار زردی گاو، موجب انکار سبزی برگ می‌شود (از طریق انکار سودمندی روش استقراء و تجربه). تأیید از آن مقام اثبات است نه ثبوت. و لازم نیست کسی به دنبال ارتباط ضروری میان سبزی برگ و زردی گاو بگردد. ارتباط، میان تأیید و پذیرش این دو قضیه است نه میان محتوای آنها.

اشاره کنیم که روش نقل و تجربه و عقل، سه روش بسیار بزرگ و فراگیرند در درون هر یک از این سه روش فراگیر و مهمتر، خرده روش‌ها و شیوه‌های کمتر نیز هست که هر کدام مسائل و قضایای حوزه‌های کوچکتري را به یکدیگر ربط روش شناختی می‌دهند. در علوم تجربی، این شیوه‌های کمتر، بسط بسیار یافته‌اند، و در آلات و ابزار نظری و مادی تجسم یافته‌اند. میکروسکوپ یک ابزار مادی است که چون ترازویی، ما را به سنجش اموری توانا و به قبولشان ملزم می‌گرداند و از برآه میان یکدسته خاص از قضایا ربط و نسبت وثیق تری می‌افکند. تئوری‌های خود در مواردی جنبه ابزارهای نظری به خود می‌گیرند. درین باره سخنان بسیار می‌توان گفت که باید در محل خود بیاید.

ربط روش شناختی قضایا (که متعلق به مقام اثبات است) باید اینک آن نکته را که در آغاز این بحث آوردیم و صوح بخشیده باشد که: «رد و قبول یک نکته در یک علم، بی‌سبب و بی‌منا و بی‌روش صورت نمی‌پذیرد» و عدم توجه به این نکته مهم بود که کسانی را واداشت تا گمان کنند اگر ربط قضایای میان قضایا نباشد، سر از ارتباط روانی و تداعی معانی در خواهیم آورد. به تأکید تمام باید گفت ربط روش شناختی هم منطقی است، لکن نه ربطی قیاسی- منطقی. و نه ربط میان محتوای قضایا (مقام ثبوت) بلکه ملازمه‌ی است متعلق به مقام اثبات و ابطال و رد و قبول و تضعیف و تأیید. آن نگاه غیر معرفت‌شناسانه است که شیرینی عسل و فانی بودن انسان را مفروض می‌گیرد و آنگاه از ربط محتوای آندو سراغ می‌گیرد. و لاجرم به جایی هم نمی‌رسد.

اما معرفت‌شناس می‌پرسد چه شد که عالمان به کلیت «عسل شیرین است» یا «انسان فانی است» اعتقاد آوردند (خواه این اعتقاد خطا باشد خواه صواب) و این سؤال روش شناختی و برآه به ارتباط خفیی آن دو اعتقاد رهنمون می‌شود. و چنین است که با نظر از منظر

معرفت‌شناسی، وی موفق به دیدن ربطی می‌گردد که دیگران از شهودان ناتوان‌اند.

این گونه ارتباطات درونی و بیرونی، که میان شاخه‌های بزرگ معارف هست، خود فرزند آراء معرفت‌شناسانه خاصیست که استقراء یا تواتر یا قیاس را (ویا شیوه‌های کهن را) حجیت و اعتبار می‌بخشد. و آن‌را است که به‌واقع مقدم بر فلسفه و تجربه و نقل‌ست و تسا از آن‌مقام، اطمینان‌بخش بسودن روشی تصدیق‌نشود، بسر دستاوردهای آبروش اعتماد جایز نخواهد بود. و سر تقدم معرفت‌شناسی بر شاخه‌های دیگر معرفت همین‌ست. و باز همین بحث آشکار می‌کند که چرا وجود حائل‌های منطقی میان شاخه‌های معرفت، آنها را از اتحاد معرفت‌شناختی باز نمی‌دارد و امکان داد و ستد میان آنها را نمی‌زاید. سخنان یاد شده، به‌صورتی انحصار از تسابلات منطقی دیگری را که در میان معارف و مسائلشان وجود دارد نفی نمی‌کند و بلکه با قبول آنها، رشته ارتباط را محکم‌تر می‌داند.

خوب است به‌جند نکته مهم درین‌جا اشاره رود.

الف. سخن اصلی ما در باره ارتباط میان شاخه‌های بزرگ و کوچک معارف است نه ربط هر قضیه با قضیه دیگر. ارتباط همه قضایا با یکدیگر اعم از اینکه برقرار باشد یا نباشد، ربط شاخه‌های علمی، ورشد وابسته و متغایبشان را به‌خطر نمی‌افکند.

ب. احکام یاد شده همه در علوم حقیقی (غیر اعتباری) جاری‌ست. علوم اعتباری محض مانند دستور زبان مشمول آن احکام نیستند مگر اینکه مبادی حقیقی داشته باشند (مانند علم اخلاق و حقوق و فقه...) که در آن صورت در زیر لواء ارتباط معارف در می‌آیند.

ج. معرفت دینی، که محصول فهم شریعت، و متضمن معارف مستکشف از کتاب و سنت است، بی‌هیچ گفت و گو سراپا مرتبط با معارف بشری‌ست، و یک نکته در معرفت دینی وجود ندارد که از لحاظ ظهور و خفای مراد و کشف صدق و کذب و امداد معارف بشری نیابند. و علینذا، ارتباط عام معارف بشری با یکدیگر خواه انساب پذیرد و خواه نپذیرد، رابطه معرفت دینی با معارف بشری محرز و انکار ناگردنی‌ست.

پنجم. علوم تولیدکننده داریم و علوم مصرف‌کننده. علوم تولیدکننده، مولد قوانین و تئوریا هستند (و خود با یکدیگر تبادل و تلاطم دارند) و علوم مصرف‌کننده، آن قوانین و تئوریا را به کار می‌برند. علم طب نمونه یک علم مصرف‌کننده است. علوم پایه پزشکی یعنی بیوشیمی، بافت‌شناسی، فیزیولوژی، آناتومی و پتانسیو فیزیولوژی، تئوری ساز و قانون‌یاب‌اند. و این قوانین را در اختیار طب و طبیب می‌نهند تا بیماری را بشناسد و درمان کند. علم مدیریت نیز چنین است. قوانین را از روانشناسی، جامعه‌شناسی، اقتصاد و غیره می‌گیرد و بهم می‌پیوندد و نحوه مدیریت صحیح را از آنها استخراج می‌کند. حسابداری نیز چنین است و بسی علوم دیگر. پیداست که علوم خریداری، کاملاً و مطلقاً تابع علوم زاینده‌اند. و اگر در بازار تولید کنندگان تحولی پیداشود، مصرف‌کنندگان، خریداران تحول خواهند بود.

فلسفه، فیزیک، ریاضی نمونه‌های برجسته و آشکار علوم زاینده‌اند و علم تفسیر و فقه از اهم فنون خریدار. علم کلام هم که در ابتدا زاینده بود، پس از آنکه به دست حکیمانی چون خواجه طوسی به مفسری فلسفه درآمد، عقیم گشت و در سلک خریداران درآمد، و سلاحهای برهانی خود را از فلسفه وام کرد. در حالیکه ابتداء خود سازنده سلاح بود، و مقدمات عقلی لازم را، بی‌اعتنا به فیلسوفان و بی‌نیاز به ایشان، در مزرعه دانش، می‌کاشت و برمی‌داشت.

فنون تفسیر و فقه سراپا خریدارند و کم‌ترین تحولی در علوم زاینده و تولیدکننده، آنها را به دگر گونی خواهد

کشانند. از لغت صرف و نحو گرفته تا اصول و فلسفه و کلام، همه معرفت دینی را یعنی فهم از کتاب و سنت را تغذیه می‌کنند و به همین سبب معرفت دینی هم زمان و هم زبان با آن فنون و علوم تولیدکننده است. هیچ علم خریدار نمی‌تواند از فروشنده‌گان و زاینده‌گان خود پیشی گیرد. هیچ گاه علم طب، از فیزیولوژی و بیوشیمی جلو نمی‌افتد. طب پیشینیان با تشریح و زیست‌شناسی‌شان هماهنگ بود و طب امروزیان هم با تشریح و فیزیولوژی جدید هماهنگ و متناسب است. همچنین فهم ما از کتاب و سنت (نه خود آنها) متناسب با دانشهای ماست و آدمی بقدری که می‌داند از آنها می‌پرسد و بساز بقدری که می‌داند پاسخ پرسشها را فهم می‌کند. نه روستیدن پرسشها بی‌حساب‌اند و نه فهمیدن پاسخها. این امر به خصوص در باب شریعت اسلام صادق و جاری‌ست، چرا که این شریعت آدمیان را به بررسی تاریخ و گردش در جهان و تحقیق در طبیعت تعقل و تفکر در آفرینش دعوت و توصیه می‌کند. و شریعتی که چنین توصیه‌هایی دارد، نمی‌تواند محصولات آن تحقیقات و مطالعات را نپذیرد و یا با آنها سازگار و یا متناسب نیفتد. نمی‌شود که از یکسو آدمی را به تعقل دعوت کنند و از سوی دیگر نتایج تعقل را طرد و تحقیر نمایند. و از آنجا که تعقل و تحقیق در تاریخ و طبیعت، هرروز چهره تازه‌ای از انسان و جهان را آشکار می‌کند، و رازهای نور را می‌گشاید و پرسشهای جدید را در دل آدمی می‌افکند، کتاب و سنت هم هرروز خود را آماده دادن پاسخهای تازه و بی‌سابقه می‌کنند. بگذریم از اینکه اندیشه‌های نو، نه تنها چهره‌های تازه هستی را کشف می‌کنند که به پارهای از هستی یعنی عالم طبیعت، چهره‌هایی نو می‌بخشند و نحوه زندگی را بر ربع مسکون عوض می‌کنند و لذا معضلات تازه حیاتی نیز بی‌آفرینند که شریعت جاودان، خود را ملزم به گشودن آن معضلات نیز می‌داند. مجموعه این پرسشها و پاسخها و گرما و گرما گشایی‌هاست که معرفت دینی را هر دم نوتر و فربه‌تر، و با تصویر نظری جهان و اندام مادی آن ملایم تر می‌سازد و این است معنای آنکه دینداری و معرفت دینی عصری‌ست. با اینکه خود شریعت، جاودان و غیر عصری‌ست.

احتیاج فهم کتاب و سنت به لغت و صرف و نحو و بلاغت امری بدیهی و مقبول است، و هیچ کس در آن تردید نمی‌کند اما احتیاج به میانی انسان‌شناسی و جهان‌شناسی و... هنوز تردید و تأمل روا می‌دارند و گمان می‌کنند که فی‌المثل فقه، مستقل و مستغنی از این میانی‌ست و یا اینکه چون احکام فرعی، ذوب‌طون نیستند لذا جای آن نیست که هرروز چهره نوی به خود بگیرند و لایه تازه‌ای از درون خود را بر آفتاب اندازه‌زند.

همه قبول دارند که «هوالاول والاخر والظاهر و الباطن» به معنایش در گرو تعمق مستفان اخرا از زمان است (تفسیر صافی، ذیل همین آیه از سوره حدید). و لذا پارهای از معارف همچنان نامفهوم می‌مانند تا در قرن یازدهم به دست گره‌گشای صدرالدین شیرازی رازشان گشوده گردد (علامه طباطبائی). نیز همه باور دارند که فی‌المثل برحسب اختلاف معانی «کعب» حد مسح بر پا هم مختلف می‌شود، اما کمتر کسی باور می‌کند که کل فهم فقهی فقیهان برحسب جهان‌شناسی و انسان‌شناسی شان شکل می‌گیرد، و آنهمه بحثهای دقیق و ظریف بر سر مشتق و صحیح و اعم و مقدمه واجب و اطلاق و تقید و امر و نهی و مفهوم و خبر واحد و اصول عملیه، جسمی بیش نیستند در قبضه روح فهم دینی که آنها متناسب است با معارف نظری عصر. این برای آن‌ست که هنوز ادعان نشده است که علم فقه هم مانند دیگر معارف دینی، علمی‌ست مصرف‌کننده و سراپا محاط و محفوظ به اندیشه‌های بشری دیگر. اگر فقهی به واقع، در فهم دینی و کلامی خویش بدین جا برسد که «آن‌لله فی کل واقعه حکم» سخن درستی نیست، آیا بازهم ابزار پیچیده اصولی به کار او می‌آیند تا حکم نمازگزاران در کره ماه را بدست آورد و تسعین کنند؟ کثیری از استنباطات و انبوهی از استنادات به اطلاق و عموم ادله، و

استفاده از آنها برای استخراج حکم، منوط به آن اندیشه مهم (و دیگر اندیشه‌های) کلامی‌ست.

اینهمه که امروزه سخن از منابع دست‌نخورده فقهی می‌رود، آیا نباید این سؤال را پیش آورد که چرا دست کسی به این منابع نخورده است؟ چه موجب شده تا پاره‌یی از ادله مورد استناد قرار گیرند و پاره‌یی نگیرند؟ چرا چشم فقیهان بعضی از منابع و ادله را دیده است و بعضی را نه؟ مگر غیر از این‌ست که فرماندهانی بر سر فکر فقهی و اصولی نشستند و آنها فرمان می‌راندند که چه چیز را برگزیند و چه چیز را وانهد؟ این فرماندهان، فقط حاجات عملی نیستند بلکه بیشتر معارف نظری‌اند. بلی «منابع دست‌نخورده» بسیارست اما آنها را نباید فقط در میان پاره‌یی از روایات سراغ گرفت. بیشتر آن منابع دست‌نخورده، مبادی فکر و فهم دینی‌اند. آن بحث نظری و کلامی مهم که «انتقادات ما را از دین» سامان می‌دهد و به ما می‌گوید که در دین چه بجوئیم و چه نجوئیم، و از کمال دین چه بفهمیم و چه نفهمیم، هم اوست که به ما می‌گوید از فقه چه بخواهیم و چه نخواهیم. اگر متکلی به واقع بر آن باشد که دین برای بیان ارزشهاست و روشها را به مردم سپرده است، و یا بر آن باشد که لازم نیست که دین در باب حکومت سخنی داشته باشد (نه اینکه فقیهان بگویند: سخنی دارد یا ندارد)، آیا باز هم در فقه دنبال کشف نحوه حکومت خواهد گشت؟ ابتدا متکلمان باید پذیرفت که کمال دین اقتضا می‌کند که در باب حکومت هم سخنی داشته باشد، تا فقیهان بتوان بدنبال آن سخن رفت. بدون آن فرض، ایسن جستجو بی‌وجه است، و همچنین است هر جستجوی فقهی دیگر.

از تئوریهای زبان‌شناسانه مهمی که نیمی از علم اصول را در جنگ خود گرفته است، که بگذریم کثیری از بحثهای کلامی و دین‌شناسانه هم این علم را، ولذا علم فقه را هدایت می‌کند و مضمون می‌بخشد. و تازه این‌ها همه در علم اصول موجودست. بسی پیش فرض‌های مغفول و غیر مغفول در ذهن فقیهان هست که در علم اصول نمی‌آید، اما در تفقه کارگر می‌افتد.

بیش اجتماعی داشتن یا نداشتن، چیزی نیست که در علم اصول از آن سخن رود اما مسلماً فقیهان را در دو دسته متمایز می‌گذارد. و داشتن یا نداشتن بیش اجتماعی، به دو نوع درک از دین برمی‌گردد: در کسی که دین را مسئول تنظیم روابط اجتماعی می‌داند و درک دیگری که دین را فقط مسئول تنظیم رابطه با خدا می‌شناسد. ازینها گذشته، برحسب اینکه عالم دین گوهر دین را چه بداند، اهمیت بیشتر را بدان می‌دهد و بقیه اجزاء، شریعت را خادم آن می‌شمارد و در آنها تسامح پیشه می‌کند. ابن جوزی در تلخیص ابلهین غزالی را طعن می‌زند که «ما اخص ما باع الغزالی الفقه بالتصوف» (غزالی فقه را چه ارزان به تصوف فروخت). نگاه طاعانه و ملازمت‌گرانه را ترک گوئیم و به این سخن نگاه می‌کنیم: معرفت‌شناسانه بی‌فکرم. چرا غزالی فقه را ارزان به تصوف می‌فروشد؟ چرا فتوا می‌دهد که برای شکستن حب جاه، جایزست که آدمی آبرو در جام شراب بنوشد تا دیگران وی را قاسق قلمداد کنند و او را از نظر ببندازند (و قبض کاشانی هم بی‌هیچ اعتراضی همین سخن را در الصحیحه النبویه می‌آورد)؟ چرا عمل کسی را که برای رهایی از حب دنیا تمام اموالش را، به دریا می‌افکند، تصویب می‌کند؟ آیا کسی چون غزالی، که خوف از خدا در وجود او چنان موج می‌زند که ناپاراسترین آدمیان را به لرزه می‌افکند، به احکام خدا بی‌اعتناست؟ آیا وی که فقه را «علمی دنیوی» می‌خواند، به محبوب عزیز خود که خدا و شریعت خدا باشد پشت کرده است؟ نه، سراسر این‌ست که وی «فهمی» دیگر از حقیقت و گوهر دین دارد و همین‌ست آنکه فقه را دارای چنین منزلت فرعی می‌کند و به عوض اخلاق و عرفان را چنان فخامت و تعالی می‌بخشد. امروز نیز که اصطلاح «اسلام فقهانی» چنین روان شده است، لاجرم خبر از «فهم دینی» دیگر می‌دهد، و علی‌ای حال، چه این درست باشد چه آن، فقیهان را از داشتن چنان درکی متکلمان در دین گریزی نیست.

«اسلام شریعتی» و «اسلام طسریقی» و «اسلام حقیقی» سه فهم از اسلام‌اند که به واقع سه گونه فقیه می‌سازند و سه گونه فقه و علم فقه تماماً مصرف‌کننده اسلام شناسی فقیهان‌ست. و آن اسلام شناسی نیز ملاک و مرتبط با جهان شناسی و انسان شناسی ایشان است.



ششم. وقتی سخن از ارتباط معارف می‌رود، معارف محقق و موجود، منظورند نه معارف آرمانی و محصور به ظرف تعریف. فلسفه در ظرف تعریف چیزی ست و در ظرف خارج چیز دیگر. در ظرف تعریف، فلسفه متضمن جمیع قضایایی ست که صادق‌اند و از احکام بلاواسطه وجود خبر می‌دهند و سخنان غیر فلسفی و بیگانه در میان‌شان نیست. یعنی آنکه در ظرف تعریف می‌آید فلسفه کامل و صادق و خالص است. لکن فقط جشمی نیمه باز می‌خواهد تا آدمی ببیند که فلسفه در ظرف خارج، نه کامل است و نه صادق و نه خالص. اولاً فلسفه (و هر دانش دیگری) تدریجی الحصول است و همه آن هنوز از مادر نزاده است. وثانیاً در آن انواع سخنان ناصواب یافت می‌شود و فیلسوفان همواره به نقض و ابرام آراء یکدیگر، و پیراستن دستگاه فلسفی خویش از خطا، مشغول‌اند. وثالثاً نه فقط افکار نادرست که افکار نامربوط و بیگانه (و بعضاً درست) در فلسفه رخنه کرده است. برای آنکه فلسفه موجود (فلسفه چنانکه هست) به فلسفه آرمانی و تعریف شده (فلسفه چنانکه باید باشد) برسد، راهی تاریخی و طولانی درپیش دارد. و همین است آنکه موجودی جاری و جمعی‌ست. و گرنه فلسفه در ظرف تعریف، نه جاری ست نه جمعی. نه هویتی تاریخی دارد و نه اجتماعی. نه خطا دارد که تصحیحش کنند و نه بیگانه دروست که بیرونش بیفکنند و نه کاستی دارد که در زدودنش بکوشند. و بطور کلی، هر دانشی، دو مقام دارد، مقام «است» و مقام «باید». و معرفت شناسی پسینی به مقام «است» می‌پردازد و لکن معرفت شناسی پیشینی مفتون مقام «باید» است. از علوم آنچه نصیب ما می‌شود، موجودی آنهاست (مقام «است») نه آنکه نیستند و باید بشوند (مقام «باید»). فلسفه همین‌ست که

فیلسوفان تاکنون تولید کرده‌اند. ریاضی هم. معرفت دینی هم. لذا در بحث از ارتباط معارف، سراغ موضوعات رفتن و تعاریف علوم را بایکدیگر سنجیدن، از اصل بیراهه رفتن است. معارف را در مقام تحقق و در بستر تولد و رشد تدریجی و تاریخی‌شان باید دید و شناخت و درین مقام اصناف ارتباطها میان علوم هست که در مقام تعریف، نه هست و نه می‌تواند باشد.

آنها که دائماً از ربط دادن‌های نابجا میان علوم گله می‌کنند، و بهره جستن علمی از علم دیگر را درموردی، ناروا و ناصواب می‌شمارند، و بدین دستاویز، ارتباط علوم را مخدوش می‌سازند، در حفظ حدود و مقام «است» و «باید»، رعایت آداب نمی‌کنند. و این دو را چنانکه باید در جای خود نمی‌نشانند. و غافل‌اند ازین که «علم» در بستر تحقق و تولد، عاری از خطا نیست. و خطاهای روش‌مند، عین معرفت‌اند. آن مقام «باید» است که خطا و نقصان و بیگانگی را بر نمی‌تابد. و نیز غافل‌اند ازین که خود این رای که «پارویی» بهره جستن‌ها خطاست جزو معرفت بشری است. و رای دیگری نیز در برابرش هست که همان بهره جستن‌ها را بجا می‌داند و آن هم جزو معرفت بشری است. تا کسی به درستی در نیاید و تصدیق نکند که معرفت بشری با همه شاخه‌های فراوان و انبوهش، نه کامل است و نه صادق و نه خالص، به راز و نحوه ارتباط علوم پی نخواهد برد. و تا کسی از مسند غرور به زیر نیاید و باور نکند که سخنان خود او هم (که خود علمی و صادق‌شان می‌پندارد) ممکن است نه صادق باشند و نه کامل و نه خالص، به این دقیقه شریفه فطن نخواهد یافت که نگاه معرفت شناسانه از بن‌نگاهی دیگرست و برای ورود درین وادی مقدس، باید خلع تعلین کرد. و آن دو نعل، یکی غرورست و دیگری مغالطه خلط معارف درجه اول و دوم. گیریم که کسی در شیطان دانستن میکروب و با در تفسیر مس شیطان و پیدایش صرع، خطا کرده باشد و این رای تفسیری خود را بر اندیشه‌ی نادرست بنا نهاده باشد، ولی مگر خطاها جزو «علم» نیست؟ و مگر بحث ما بر سر علم‌شناسی و معرفت‌شناسی نیست؟ مگر این معرفت‌شناسی، به معرفت‌های موجود و محقق نظر نمی‌کند؟

کافی‌ست که خطایی روش‌مند باشد تا متعلق به پیکره علم محسوب شود. بلی خطاهای تفسیری به تفسیر واقعی قرآن (چنانکه باید باشد) تعلق ندارند اما به «علم تفسیر موجود» قطعاً تعلق دارند و اصلاً علم تفسیر چیزی نیست جز همین آراء درست و نادرست روش‌مند. و هر کس هم مدعی آوردن علم تفسیر واقعی باشد، او هم جزو مخلوطی از آراء سقیم و صحیح نخواهد آورد. بدین معنی‌ست که معرفت دینی با معارف دیگر ارتباط می‌یابد و از خطا و ناصوابان تغذیه می‌کند و خود شامل و واجد خطا و ناصواب می‌گردد و تدریجاً، با نقد جمعی عالمان، پالایش می‌یابد.

در این مقال دو وعده بزرگ داده‌ام که در مقال آتی باید بدان وفا کنیم: اول اصناف عوامل موثر در تحول درک و دوم اصناف نسب و روابط ممکنه میان معارف بشری و تحکیم اصل ارتباط کلی میان آنها. سخت خاک آمیز می‌آید سخن آب تیره شد سرچه بند کن تا خدایش باز صاف و خوش کند او که تیره کرد هم صافش کند صبر آرد آرزوئی شتاب صبر کن. والله اعلم بالاصواب

یادداشتها:

۱. ازین دست مثالها فراوان می‌توان آورد. ادوین آرشور برت فیلسوف آمریکائی بحثی نغز و مبسوط درباره نسبت مابعدالطبیعه با علوم جدید در کتاب خویش بنام هیادی مابعدالطبیعی علوم نوین آورده است که بسیار خواندنی و چشم‌گشاست. این کتاب تحت همین عنوان توسط اینجانب ترجمه شده و در دست انتشار است.
۲. البته مفاد پارادوکس همبل درین بیان خلاصه نمی‌شود. آن پارادوکس جوانب دیگری هم دارد که باید در جای خود مورد بحث قرار گیرد.
۳. تلبیس ابلیس، ص ۳۲۵ (نقل از مقدمة المحجة البیضاء)
۴. المحجة البیضاء، جلد ۶، کتاب ذم‌الجاه و الریاء، ص ۱۳۰ (دفتر انتشارات اسلامی)

موانع فهم نظریه تکامل معرفت دینی (۳)

عبدالکریم سروش



بر همان دستگاه‌ها اثر دیگری می‌نهد. شاید اصل تناقض باطل است و آب، هم مرکب از هیدروژن و اکسیژن هست و هم نیست! شاید خداوند می‌خواهد با ما بازی کند و آب را گاهی به ما چنین می‌نماید و گاهی چنان!

دید می‌شود که در یک قطره آب، کلام و فلسفه و علم تجربی همه با تمام قامت حاضرند و همینکه در H_2O بودن آن تزلزلی افتد، این تزلزل به نوالی و تسلسل در ارکان علم و فلسفه و کلام خواهد افتاد. هم قبول H_2O بودن آب و هم رد آن، هر دو بر مبنای اصول نظری و روش شناختی و معرفت شناختی قریب و سعید بسیار فراوانی متکی است و این اصول و مبنای، ثمرات و نتایج فراوان در عرصه‌های دیگر دارد که منطقی امکان ندارد آدمی به ردّ و اثبات آن نکته کوچک دست بگشاید. و از آن مبادی و ثمرات مدد نجوید. چیزی که هست چون در حل مشکلات علمی و فلسفی، کمتر حاجت می‌افتد که عالم جمیع مبنای را از نو واریسی کنند، و عاده با قربانی کردن کالاهای کمتر و ارزان‌تر و مأنوس تر، تب و تاب مشکل را فرو می‌نشانند و کالاهای نفیس‌تر یا متروک‌تر را در میان نمی‌آورند و از غرقه شدن مصون می‌دارند. گمان می‌برند که سلامت کشتی معرفت بدان کالاهای نفیس یا متروک حاجتی و پیوندی ندارد. و غافلانه ازین که وزن کشتی مدیون همه آنهاست، و برای سلامت آن، همه باید آماده قربانی شدن باشند.

فرض‌های سهمناکی که برای حل مشکل تفاوت آب دیروز و امروز آوردیم، قبولشان چندان دشوار است که ذهن هیچ‌گاه در بادی امر به آنها روی نمی‌کند و از آنها خبر نمی‌گیرد و در آنها به دیده نقد نمی‌نگرد. اما وقتی مشکل پیش آمده سخت جانی کند و به تدبیرهای خرد، گشوده نگردد، نوبت برداشت گامهای سنگین در خواهد رسید و نشان خواهد داد که همان فرضهای مغفول چه گره گشا و دخیل‌اند. سهمناکی آن فرض‌ها نه فقط از آن روست که با عقل سلیم و مؤید به تجربه و اجماع و دلیل ناسازگارند، بل بدین سبب نیز هست که قبول هر یکی شان، رخنه در بنیان علمی از علوم خواهد افکند، و حلّ مشکلی خرد را به هزینه گزاف خرد کردن علمی درشت، میسر خواهد ساخت. مگر اجماع شیمیدانان بر دروغ، باور کردنی آسان است؟ و اگر چنین اجماعی یک جا پذیرفته شود، دیگر کدام اجماع در کدام علم پذیرفتنی خواهد بود؟ و آیا رواست که برای حل مشکل قطره‌ای آب، دریای علوم نقلی را (که همه بر اجماع و تساوت مبتنی‌اند) به سربانی بدل کنیم؟ و یا مگر قبول خلل در مسانی علم فیزیک و ریاضی، توابع کوچک و تحمل پذیری دارد؟ از



شیمیدانها به چاره‌جویی مشکل روی خواهند کرد. شک نیست که چیزی را باید فدا کنند. اما کدام چیز؟ بهترین قربانی، خود آزمایش‌گران‌اند. اینان در اولین گام، باید بر خود نهمت کزبینی و خطا بنهند و در مرتبه دوم بر افزار تجربه خویش. شاید در مهارتشان نقصانی هست. شاید در علمشان خللی هست. شاید آنچه را آزموده‌اند از اصل آب نبوده است. شاید آنکه آب را آورده و بدانان داده، فصد تمسخر و تحریف داشته و به دروغ آنرا آب خوانده است. شاید ابزار تجزیه فرسوده و نارسا است. و شاید... اگر این قربانیان، خشم توفان مشکل را فرو نشانند، و از مهارت تجربه‌گران و درستی ابزار آنان و آب بودن آب اطمینان حاصل شود، آنگاه نوبت قربانی کردن اموال گزیده ترست. آنچه را تاکنون نمی‌خواستیم فدا کنیم اینک باید در میان آوریم.

شاید همه شیمیدانهای پیشین جاهل و قاصر بوده‌اند. شاید همه می‌دانستند که آب مرکب از کسربن و فسفرست، اما آگاهانه و به دروغ آنرا مرکب از هیدروژن و اکسیژن ناموده‌اند. شاید آب دریاها و رودها در هر عصری، ساختمان عوض می‌کند و در گذشته چنان بوده و امروز چنین است و....

اگر تحمل این فرض‌های کمر شکن و خردسوز نعم ممکن نباشد، ناچاریم تیغ تدبیر را صیقلی‌تر کنیم و زرق‌تر بدریم: شاید در مبنای علم شیمی قصوری و خللی هست. شاید روش تجزیه مواد، بعضاً یا کلاً نادرست است. شاید در علوم دیگری که شیمی از آنها مدد می‌جوید (مثل فیزیک، ریاضی) مسائل و مبنای باطلی هست که شیمی را تیز ب تباهی و ویرانی افکنده است و باز اثر این فرض‌ها هم مغفول نیفتند، بالاخره برای حل مشکل [تفاوت میان آب دیروز و امروز]، باید دست استعداد به جای دیگری دراز کنیم: شاید اصل علیت باطل است. و همان آب که دیروز بر دستگاههای تجزیه چنان اثر می‌نهاد امروز



در مکتوب پیشین دو وعده بزرگ داده بودیم یسکی نیبیین اصناف عوامل موثر در تحول درک و دیگری نیبیین اصناف نسبت و روابط ممکنه میان معارف بشری و تحکیم اصل ترابط کلی میان آنها. و اینک آماده و فدا کردن به آنها می‌بینیم. با سخن پر جلالت جلال‌الدین مولوی آغاز می‌کنیم که حامل رکن قویم روش شناسی علمی است:

بار بازرگان چو در آب اوفتد
دست اندر کاله بهتر زند
چون که چیزی فوت خواهد شد در آب
ترک کهر گوی و بهتر را بیاب

قصه بازرگان معرفت هم چنین است. همه معلومات و مکتسبات را در کشتی تحقیق دارد اما وقت گرفتار آمدن در گرداب مشکلات، و برای سبک کردن کشتی و رهیدن از هلاک، همه کالاهای نفیس معرفت را یک جا و یکسان به کام امواج گرسنه و درنده میطلات نمی‌سپارد. بلکه از کالای بهترین آغاز می‌کند و اگر خروش دریا فرو نشست قربانی‌های گزیده‌تر و فربه‌تر را بدو تقدیم خواهد داشت. فرض کنید آزمایشگران این عصر، در تجزیه آب آشامیدنی، اثری از هیدروژن و اکسیژن نیابند و فی‌المثل بجای آنها، کربن و فسفر را در آب حاضر ببینند. کشتی دانش شیمی در تلاطمی سخت گرفتار خواهد آمد و

فیزیک خاک گرفته تا فیزیک آسمانها همه را در التهاب و اضطراب خواهد افکند. ساختمان عوض کردن اشیاء نیز، قبولش دل شیر می‌خواهد و اگر به فرض کسی چنین باوری درباره آب داشت، چرا خاک و نور و کاغذ و قند و نفت و خون و هسته سلول و نشاسته و ویتامین ب و پتی سیلین و آهن و چوب را به همین حکم محکوم ندارد و آتش جدید در خرمن جمعی علوم نرزد؟ و قبول بازیگری و فزیکاری خداوند نه فلسفه علم، که دین و نبوت را هم آفت زده خواهد کرد و تن آسوده دکنات را در گوریلز خواهد انداخت. آخر او همه چیز را بر این اصل نهاده بود که خداوند اعتماد پذیرست. این نتایج و توابع است که ذهن را از اندیشیدن به آن فرض‌ها باز می‌دارد و او را به جست وجو در عوامل قریب مشکل می‌فرستد و بدو می‌آموزد که «بهر یکی تو گویی را مسوز» لکن نرفتن ذهن به سوی آن فرض‌ها برای چاره جویی مشکل چیزی است و نبودن ربط میان آنها و مشکل نوظهور، چیز دیگر. درستست که ما برای حل یک مشکل خرد، دست طعن و طمع به درشت‌ترین قطعات دانش، دیرتر می‌گشاییم، اما این درست نیست که حل و نقض آن مشکل، بر برد و قبول آن قطعات متکی نیست. هنگام بروز یک تعارض در علم، همه کشتی معرفت به گرداب هلاک می‌افتد و قلم صنع حق و خلق همه خطاکار دیده خواهد شد و افراد جامعه علم، همه به دادگاه خوانده خواهند شد و تا یکی یکی اعضاء تیره نشوند و تازان میان مقصر و مسؤول اصلی تعارض شناخته نشود هیچ کس را از خطا و تقصیر پاک نخواهند شمرد. نرفتن به سوی فرض‌های سهمگین، به دلیل سهمگینی بودنشان است نه به دلیل دخیل نبودنشان. همانقدر که آزمایش‌های شیمیایی در آزمایشگاه، در باز نمودن ساختمان آب دخالت دارند، همانقدر هم قبول اتقان و صحت مبانی شیمی و فیزیک و ریاضی، و علوم نقلی و کلامی و فلسفی در آن دخیل‌اند، چیزیکه هست دخالت و پیوند این مبانی بقیه دیرتر دریافت و تصدیق می‌شود. کافیست مشکلی پیش آید تا آن ارتباط و دخالت آشکار گردد. یعنی ما وقتی قبول کرده‌ایم که ساختمان آب است، قبول کرده‌ایم که همه شیمیست‌ها دروغ نمی‌گویند، و قبول کرده‌ایم که استعداد شیمی از فیزیک، صائب و سازنده است نه خاطی و ویرانگر، و قبول کرده‌ایم که اشیاء هر روز ساختمان عوض نمی‌کنند و قبول کرده‌ایم که روش شناسی شیمی درست است و قبول کرده‌ایم که خداوند اعتماد پذیر است و قبول کرده‌ایم که حواس و عقل ما اعتماد پذیرند و قبول کرده‌ایم که منطق، همراه کننده نیست و لذا قبول کرده‌ایم که نتایج دیگری هم (غیر از ساختمان شیمیایی آب) که از این اصول و مبانی نظری و روش شناختی به دست می‌آیند درست‌اند. اما نکته بواقع باور کنیم که آبی که تست‌کنون آنرا از تیدروژن و اکسیژن مرکب می‌دانستیم، چنان عناصری را در بر ندارد و ساختمانش چیز دیگریست، منطقاً باید در تمام آن مقبول‌ان تردید کنیم و همه را از نو واریس کنیم و ببینیم کدام فرض مقبول در کجا، ما را بدلائل خطا مبتلا کرده است. و نه تنها در مبانی که در نتایج و فروغ دور و نزدیک آن مبانی هم باید تردید کنیم.

اگر روش شناسی شیمی، آب را مولف از تیدروژن و اکسیژن می‌داند، همین روش شناسی ماث را هم مولف از کربن و تیدروژن می‌داند و قند را مولف از کربن و اکسیژن و تیدروژن، و اگر شیمیست‌ها همه دروغگو باشند چرا فزیکدانها، چرا مورخان و چرا زمین‌شناسان نباشند؟ و اگر خداوند یک جا فریب می‌دهد چرا همه جا فریب ندهد؟ و.... می‌بینیم که تیر بطلانی که به سوی یافته‌های از یافته‌های یک علم افکنده می‌شود، تیریست که بسوی تمام پیگیر معرفت بشری افکنده شده است، و اگر پوست و دست و استخوان آنرا دفع نکنند لاجرم مغز را خواهد شکافت. یعنی وقوع یک ابطال ساده، منطقاً قدرت دارد، تا استوارترین و نهایی‌ترین دژ علم نفوذ کند و آنرا ویران سازد (این اصل را اصل رفع تعارض می‌خوانیم).

به یاد خواننده می‌آوریم که ما در اینجا از علوم و معارفی سخن می‌گوییم، که بنا بر توضیحات پیشین، در مقام تحقق (نه تعریف) از گزاره‌های یسطیم و صحیح آکنده‌اند و کیف نفسانی هیچ عالمی نیستند و پس از سنجیده شدن به ترازویی خاص در خزانه علم درآمدند و هویتی جمعی و جاری و تکامل یافته دارند و قالم به

اجماع عالمان و ناقص و ناخالص‌اند. آن علم یقینی صحیح و کاملی که منطبق بر تعریف و در نفس الامر هست و باید در نفس عالمان باشد (و هنوز نیست) مورد بحث ما نیست.

هم‌چنین تفاوت راهی که در نوشتار پیشین پیمودیم (برای اثبات ترابط علوم) با راهی که اینک می‌پیماییم، باید آشکار باشد. در نوشتار پیشین به ترازو (بهران، تجربه و تواتر نقل) را باز شناسانندیم که به گونه معرفت در اختیار بشر می‌نهند. و اجزاء هریک از این سه معرفت، به دلیل آنکه به میزان واحد وزن می‌شوند با یکدیگر خوب‌شوند. و تأکید کردیم که فی‌المثل میان قانون «صدا در خلأ منتشر نمی‌شود» و «آسیدها ترش‌اند» گرچه ربط منطقی- تولیدی نیست (یعنی یکی از دیگری نمی‌زاید و تصورات اولی غیر از تصورات دومی است) اما ربط منطقی- روشی هست یعنی همان ترازو که قبول اولی را بر ما الزام می‌کند دومی را نیز لازم می‌آورد. و به عبارت دیگر، حتی اگر درواقع و نفس‌الامر میان ترشی آسید و انتشار صدا در خلأ، ربطی نباشد، در مقام اثبات و قبول هست. و درین مقام آن دو واقعیت خوب‌شوند می‌شوند و از پستان واحد شیر می‌نوشند و به ترازوی واحد سنجیده می‌شوند. بطوریکه قبول یکی، از طریق اعتماد پذیری میزان، به قبول دیگری منتهی خواهد شد. و آشکار کردیم که علوم تجربی همه بر روی هم بواقع یک علمند چرا که یک میزان دارند. و وحدتشان نه به دلیل تقارب موضوعات و یا تقابل به طبیعت و ماده‌است، بلکه صرفاً بدلیل وحدت میزان است. همچنین‌اند علوم عقلی و نقلی.

اماره‌ای که اینک طی می‌کنیم بوقوع ابطال و تعارض در علم تکیه می‌کند تا نشان دهد که برای رفع یک تعارض ناچاریم همه شهرستان علم را بگردیم تا مقصر واقعی را پیدا کنیم. ازین منظر، دیگر تفاوتی میان علوم نقلی و عقلی و تجربی نمی‌ماند. همه به یک اندازه متهم به تقصیر و مشمول تحقیق واقع می‌شوند. وقتی درباره آن یک علم یا یکدیگر در می‌افتند (فی‌المثل وقتی هم شواهدی تجربی در تأیید نظریه خورشید مرکزی به دست می‌افتد و هم در تأیید نظریه زمین مرکزی) برای رفع این ناسازگاری، تفاوتی نمی‌کند که از نقل کمک بگیریم یا از عقل، از کلام مدد بجویم یا از ریاضی و فیزیک و فلسفه. حسن را خطاکار بشماریم یا خرد را عیب را بر آلات علمی بنهیم یا بر صاحب آلات. و تاریخ علم آشکار می‌کند که جامعه عالمان عملاً از همه راه‌ها رفت‌اند و همه درها را کوفت‌اند تا تعارضی دانش شکن را برانندازند. و عین این امر در تعارض علم و دین هم صادق است. یعنی نه فقط در مقام رفع تعارض علم و علم، یا علم و فلسفه، عالمان به زیور رو کردن جمعی معارف دست می‌کشند (به تدریج و به احتیاط و به شیوه بازگانی کشتی شکن) بلکه تعارض معرفت دینی و معرفت بشری را هم صاحبان معرفت را به تلاطم خواهد افکند. و کلید فهم و قبول این مدعا بررسی تاریخ علم و فرهنگ بشریست و پس، این تلاطمها، با گرفتن قربانیان چندی فرو خواهند نشست، اما درسی که خواهند آموخت اینست که اجزاء مختلف معرفت بشری باهم ربط و نسبی دارند، و کسر نه به گزاف، گردن یکی را به گناه دیگری نمی‌زنند. حکیمان مثلاً هم‌روزگار گالیله تلسکوپ را فزیکار می‌دانستند و نگرستن از چشم تلسکوپ به ماه را نمی‌پذیرفتند چرا که می‌ترسیدند با آشکار شدن پستی‌ها و بلندبهای ماه، یک حکم از احکام طبیعیات ارسطویی باطل شود و ماه که جرمی فلکیست برخلاف رای ارسطو شکل هندسی کاملی نداشته باشد. اینان که داوری تجربه به باره ماه را با داوری ارسطو درباره آن، ناسازگار می‌یافتند، برای رفع ناسازگاری به طراد و تخطئه آلات و اسباب علمی همت می‌گماشتند و گمان می‌کردند که ترجیح نهادن چشم طبیعی خداداد بر چشم صنایع انسان ساز، ریشه اشکال را از زمین معرفت برخواهد کند. و فلسفه ارسطو را ندرست و سرفراز بجا خواهد نهاد.

بلی، با این شیوه، ماه از اعوجاج و ناسوزنی خواهد رست و حکیمان مشاء، در فرو کوفتن خصم، یکدیگر را خجسته باش خواهند گفت، اما همراه با این رستگاری فلکی! تیمی از علوم تجربی بشر خاک می‌هم، دود خواهد شد و به افلاک خواهد رفت، مگر فقط تلسکوپ قریب

کارست؟ چرا میکروسکوپ، چرا اسپیکوسکوپ، چرا کامپیوتر، چرا طیف‌نگار جرمی، چرا طیف‌نگار رزونانس مغناطیسی هسته و... فریب کار نباشند؟ اگر یک دستگاه نامعتمدست و به حس دروغ می‌گوید، شاید بقیه هم چنین باشند و بدین قرار، حل نشارش یک حکم از احکام طبیعیات ارسطو یا طبیعت شناسی جدید، به هزینه گزاف طرد پاره بزرگی از علوم جدید (طب، زیست شناسی، شیمی، ...) حاصل خواهد آمد. یعنی اگر نخواهیم آن حکم ناصوب را بدور افکنیم، ناگزیریم که اینهمه معارف ناب را در خاک چهل مدفون کنیم و برای ارتباط و پیوند میان علوم، چه نشانه‌ای ازین روشن‌تر و چشم رانتر؟ بلی امروزه هیچ بازرگان معرفت بدین سفاکت رضا نمی‌دهد که برای حفظ کالایی خسیس از چندین کالای نفیس دست بشوید لکن، در آن روزگار که شمر بخشی و برکت‌خیزی این آلات علمی چنین آشکار نبود، حکیمان ارسطو مذاق، از سر بریدن آنها به خاطر حفظ حرمت اسناد پروایی نمی‌کردند. آنان خوب دریافته بودند که این رشته سر دراز دارد، و اگر امروز ماه به خفا درویش آسمانی معوج و ناموزون شود، فردا این اعوجاج نه در همه افلاک، که در همه آفاق علم ارسطویی خواهد افتاد (چنانکه افتاد) و دستگاه‌های علمی، دیگر، احکام طبیعیات ارسطویی را یکی پس از دیگری باطل خواهند کرد. و لذا می‌گویندند تا آب را از سر چشمه ببندند، ولی مگر علم به فتوا و فرمان کسی می‌رود یا می‌میرد؟ ازین بالاتر، تیر ابزاری که بسوی حسی از احکام طبیعیات پرتاب می‌شود، چنانکه گفتیم، نه فقط پوست‌ها را می‌برد که می‌تواند تا هسته نیز رسوخ کند و مبادی و مبانی را هم سوراخ کند. مگر یک حکم باطل در طبیعت، فرزند روش و مبانی باطلی نیست؟ و مگر به شیوه خاصی و از مبادی خاصی استنتاج نشده است؟ پس چرا باید فقط همان حکم را باطل دانست و از بطلان روش و مبانی خبر نگرفت؟ به علاوه مگر آن مبانی و روش خود به تصویب فلسفه ما بعدالطبیعه ارسطویی نرسیده‌اند، پس اگر خللی در آنها هست، لاجرم بسبب خللی در مسابعدالطبیعه برمی‌گردد، و چنین است که بطلان یک حکم در طبیعت شناسی ارسطویی، قدرت آنرا دارد که تا بعدالطبیعه وی را بلرزه درآورد و بر لبه پرگاه خط بگذارد. امروز این حکم و فردا حکم دیگر، و اینها همه گواه آن است که فلسفه غیر تجربی (و حتی کلام و نقل) چنان هماغوش‌اند که اگر یکی از آنها سبیلی بخورد همه از هیبت آن روی زرد خواهند شد. و اگر یکی در جایی فرو افتد و در گذرد دیگران نه در عزای او، که در مسامح خویش خواهند نشست، مراد این نیست که هر نقضی، همه بنای علم و فلسفه را باطل ویران خواهد کرد. مراد این است که بالقوه چنین توانی درو هست و همین کافیست تا ارتباط متقابل و متعکس پارهای مختلف معرفت بشری را آشکار کند و آن مدعا را که از سیلان و تلاطم مستمر این معارف خبر می‌دهد، مدلل سازد.

عالمان و حکیمان از آنجا که به مبانی و مناخ فسن خویش پایند و دلبستانند، اغلب در مقام حمل و دفع مشکلات و شبهات، به مبانی دست نمی‌زنند (و این محافظه کاری محدود عالمانست) و انقلابی همه جانبه را روا نمی‌دارند، بلکه می‌گویند تا جایی که نتوانند، بسا حفظ مبانی، مشکل پیش آمده را چاره کنند. همچنین عالمان و حکیمان، برای حل مشکل فن خویش، کمتر از فنون دیگر مدد می‌جویند و یا کمتر گناه را به گردن بیگانگان می‌اندازند، و همین موجب می‌شود تا مسندیان از ربط واقعی (منطقی- روش شناختی) پارهای مختلف معرفت غافل بمانند و برای آنها سهمی و حظی در ایجاد مشکل یا ربطی با مشکل تصور نکنند. اما وقتی انقلابی در علم حاصل می‌شود و جمیع مبانی و مناخ معتمد پیشین، مورد سوء ظن قرار می‌گیرد، آنگاه است که چشمها گشوده می‌شود و پردمها به کنار می‌رود و محبوب‌های پیشین مغرور و مطرود می‌گردند. پلی انقلاب در علم نادرأ صورت می‌پذیرد، و نادردت کسانی که انقلاب‌ها را از عمق و وسعتشان با خبر باشند، و بهمین سبب تصویر یک علم واحد که در آن همه معارف بشری دست در دست هم داشته باشند و از سود و زیان یکدیگر نصیب و آسیب ببرند، تصویری دیرآشا و باور نکردنی‌ست. باز هم تأکید می‌کنیم آشنایی با تاریخ علم و

انتقادهای علمی، کلیت فهم و هضم و تصدیق این مدعاست. پوپر می گفت «فهم یعنی درس گرفتن از اشتباهات» و باید بر آن افزود یک اشتباه که در قفسی رخ می دهد، گاه درس خود را در فن دیگر به ما می آموزد، یعنی کشف یک خطای علمی گاه به کشف خطایی فلسفی (و گاه کلامی و تاریخی) منتهی می گردد و بالکنس و این گواه پیوند همه آنهاست. مشکل متکبران، فقر ابتکار صورتست. و بهمین سبب از ما می خواهند که کاهاتانه آینده علم را همین امروز گمان بزنیم و بگوییم دقیقاً در کجا کدام قطعه دانش جا بجا خواهد شد و فزونی و یا کاستی خواهد گرفت. لکن اگر در یک جا پیش بینی ناممکن باشد در عرصه معرفت است. آنکه معرفت فردا را امروز کشف کنند، آن معرفت را از «فردایی» بودن انداخته است. یعنی دانستن قطعی رشد علم، مانع رشد علم و موجب توقف آن می گردد.

امروز بر هیچ کس معلوم نیست که فردا در عالم معرفت چه رخ خواهد داد، و کدام موج تازه، جمیع این دریا را به توجع خواهد افکند، و دانشمندان به قربانی کردن کدام عزیز دست خواهند گشود. اما یک نکته مسلم است و آن اینکه اگر تا امروز پارهای از طبیعت به کمک فلسفه می رفته و احکامی را در آن اثبات می کرده است (مثل اثبات وجود نفس، یا اثبات وجود خدا به برهان نظم یا نبیین ربط حادث به قدیم) هیچ دلیلی نیست که فردا نکتههای تازه از علم به فلسفه یا نگارند تا مشکلات آنرا چاره کنند و یا موجب اثبات احکام فلسفی تازه گردند و لذا آنرا فریتر کنند و ازین بالاتر فلسفه که از علم سود می جست و می جوید، منطقاً از آن زیان هم می برد، و لذا اگر نکتهی علمی که تا امروز سود می رسانده، فردا باطل شود، فلسفه هم از آن بطلان زیان خواهد دید. این بدان سبب است که علم تجربی از یک سو مبتنی بر مبنای فلسفیست و از سوی دیگر خود، صفرای قیاسات فلسفی واقع می شود. و لذا چه در حصار فلسفه شکاف افتد و چه در حصار علم، کل آن بنا رو به ویرانی خواهد نهاد. در گویند موارد استفاده فلسفه از علم و طبیعت اندک بوده است. اگر استفاده کم، ممکن و مجازست، استفاده بسیار هم ممکن و مجاز خواهد بود. بلی ما نمی توانیم فردا فلسفه از کدام نکته علمی سود خواهد جست یا زیان خواهد برد (دانستن این امر، معادل کشف کل فلسفه و علم فردا در امروزست!) اما می دانیم که این باب هرگز بسته نیست و لذا امکان تحولات عظیم علمی و فلسفی و متناکس و متقابل، کاملاً معقول و متصور و محتملست. و چون دو معرفت در سود و زیان یکدیگر شرکت جویند و فریبی و لاغری شان منطقاً به یکدیگر وابسته باشد، چه جای انکارست که آنها را البته یکدیگر بدانیم و دم از وحدت معرفت شناختی آنها بزنیم و تحول یکی را معلول و یا علت تحول دیگری بخوانیم؟

سر مغز پاره ای از آذهان در برابر این نتیجه روشن، آن دگم کهن و غبار گرفته ارسطوییست که تمایز علوم را به تمایز موضوعات می داند، و لذا همکاری علوم را هم تا جایی میسر می شمارد که موضوعاتشان متقارب باشند. این سخن علاوه بر آنکه مستقیم به معرفت شناسی پیشینیست، و معرفت شناسی پسینی آنرا برمی اندازد، خود از بن سخنی بی سود (و کاش بی سود، بل پر زیان) است. این دگم روشن نمی کند موضوعات کدام علوم، نزدیک بهم و کدام دور از هم اند. می نشینند و نظاره می کنند. اگر میان دو علم همکاری روی داد، می گویند معلوم می شود موضوعاتشان نزدیک بوده و اگر نداد، می گویند تمایز موضوع اجازه نداده است! مثل همان طبیب که پیشینی کرده بود فلان مریض به مرض مهلکی خواهد مرد. و چون مرد گفت معلوم می شود مرضش مهلک بوده، چون مرض تا مهلک نباشد هلاک نمی آورد! علم ریاضی که موضوعش کم است کجا با شیمی و زیست شناسی و اقتصاد و روان شناسی تقارب دارد که موضوعشان طبیعت زنده و مرده و جامعه و رفتار آدمی است. اما همان کم به ملاقات این غیر که رفته است. و اینک این علوم چنان همسایه و همکار و بل هم آغوش است که جدایی شان تصور ناپذیر می نماید. حق این است که تاریخ علم و معرفت شناسی پسینی مستفید از آن، انحاء پیوندها و داد و ستدها را میان علوم آشکار کرده است که در وهم بنیان معرفت شناسی پیشینی نمی گنجیده است.

مدعا این نیست که همکاری علوم موجب وحدت موضوعاتشان می گردد. مدعا این است که این همکاری و در تندیگی را در آینه تاریخ باید دید نه در سایه موضوعات، و خواه موضوعات مستقل باشند و خواه نباشند خود علوم درهم تنیده و بر هم افتاده اند. سر اتحاد و تریای علوم چیز دیگریست. هر قدر مسا طبیعت و هستی را برش بزنیم و حیثیات مختلف برای آنها پدید کنیم، و هر حیثیتی را ملاک موضوعی قرار دهیم این جداسازی مصنوعی و ذهنی، که برای تکثیر علوم، نافع و بل ضروریست مطلقاً به جدایی آنها در متن واقع نمی انجامید. جرم یک قطعه جوب از آن فیزیک است و ساختمان سلولزی از آن شیمی و فیزیکی از آن اقتصاد و امکان وجودش از آن فلسفه و مجبور و مختار بودنش از آن کلام و ایمادش از آن هندسه و... اما در خارج هیچ یک ازین اوصاف و حیثیات، با یکدیگر قهر نیستند، بلکه همه موجود به وجود واحد و حاضر در محضر واحدند. ازینرو، معرفتهایی که در باب همین قطعه جوب سخن می گویند، هر قدر دور از یکدیگر بسمایند، روزی گذارشان به هم خواهد افتاد و پهلوی به پهلوی هم خواهند ساند. و آن جدایی مصنوعی شان، به دوستی طبیعی بدل خواهد شد و احکامشان در یکدیگر خواهد آمیخت. جهان خارج، نفس و بدنش، ریاضی و سبیلویش، طبیعت و ماوراء طبیعتش درهم پیچیده اند، تمایز علمی افکندن میان آنها، مطلقاً به تمایز واقعی شان نخواهد انجامید. و لذا امکان درهم رفتن پاره ای از علوم، یا نقل مسائلی از علمی به علم دیگر و یا سود و زیان بردن شان از یکدیگر، همیشه موجودست و هیچ گاه منتهی نیست. و ما از تغذیه و تریای منطق علوم جز این مرادی نداریم.

مگر صدرا المتألهین مباحث علم النفس را از طبیعتیات به الهیات منتقل نکرد؟ و مگر امروز، در پرتو نسبیت اینشتاین، هندسه و فیزیک درهم نرفته اند؟ و مگر منطق و ریاضی خویشاوند نشده اند؟ و مگر شیمی، به کار تاریخ و باستان شناسی نیامده است و کرین رادیو اکتیو برای تعیین عمر اشیاء کهن و کشف هویت اقوام به دست نمی رسد؟ و اینها همه در برابر چشم کسانیست که بر حفظ حریم موضوعات اصرار می ورزند و از بی میلانی تاریخ علم که چنین گستاخانه دست به تزویج محارم زده است، خشم می آورند و دندان برهم می فشارند. نگویید حقیقت علم النفس (که محمولات مسائلش از انفاسامات اولوی وجود است) از آن الهیات است نه طبیعتیات، و حال که بدان جای پرگشته و به حیز طبیعی خود رسیده، الهیات، «هذه بضاعتنا ردت الینا» گویان ازو استقبال می کند. این جا، جای تعیین حق و باطل نیست و داوری میان صدراالدین و حقیق الحق ابوعلی سینا به محضر دیگر (و به معرفت درجه اول) تعلق دارد. از نظر ما فلسفه و علم همین است که هست نه آنکه هرگز نبوده و نباید باشد. فلسفه همین ترک جوش نیم خام روش مند صحیح و سقیم امیز فیلسوفانه است که حکیمان پدید آورده اند و درین ترک جوش، الهیات و طبیعتیات، نه تنها (با حفظ حریم موضوعات و مسائل) بهم مدد می رسانند و در سود و زیان هم سهیم اند، که مسائلشان هم با نفع به یکدیگر آمیخته است و گاه پارویی از پیکر این می کنند و به تن آن پیوند می زنند. صدراالدین دیگری لازم است تا جثمان نیم باز متکبران را قدری بازتر کند.

فلسفه و علم (و دین و کثارت و کانت و فارابی و سهروردی و هگل و فویرباخ و سارتر و راسل و ماسلوی و اقبال و نیوتون و وایتهد و حکیم سبزواری و آقا علی مدرس، همه گواهان این حکم روشن اند. علم این حکیمان با فلسفشان و فلسفشان با دینشان متوازن بوده است، و این را وقتی می توان بیان دید که در جایی طبیعت یا ماوراء طبیعت و یا علم یا مابعدالطبیعه، همسایه و یا روبرو شوند و حکیم از تبیین نسبت آنها ناگزیر گردد. دکارت که مقدار حرکت (MV) را در جهان ثابت می دانست در تعیین نسبت نفس و بدن در مانده بود. و اگر حکیمان ما گرفتار چنان مشکلی نشدند نه از قوت فلسفه که از ضعف علم تجربی شان بود: ز نقص تشنهایی دان به عقل خویش مناز دلت فریبگر از جلوه سراب نخورد و به واقع اگر کل مقدار حرکت (و یا کلی تر از آن، مقدار انرژی) در جهان ثابت باشد، چگونه می توان باور

کرد که نفس بدن را به حرکت در آورد و با اراده می نفسانی، عقلی را به جیتانند و با به حرکت آن جهت بختند؟ چون اگر اراده نفس یا حرکت دادن بدن بر کل حرکات جهان ماده یافزاید یا اصل بقا مقدار حرکت (و یا بقا انرژی) ناسازگار خواهد افتاد و اگر نفس در تحریک بدن سهمی ندارد، و حرکات بیرونی و درونی پیشین بدن، برای حرکات بعدی آن کافی و لازم است، پس اراده به چه کار می آید و ماشین انگاشتن بدن چه عیبی دارد؟ و اگر نفس خود نوعی منبع انرژی لطیف است و یا اراده های خود در بدن انرژی تازه می دم، پس مادی نبودنش را چگونه باور کنیم؟ باری چه اصل بقا انرژی را برای حفظ حرمت نفس انکار کنیم، و چه با قبول آن اصل، نفس و بدن را واجد نسبت تازه می بدانیم، در هر دو صورت طبیعت شناسی و مابعدالطبیعه خود را هماهنگ کردیم و آن خانه دو اتفاق و بل دوطبقه را چنان سامان دادیم که باهم یا برهم نریزند.

خدای دکارت هم مناسب همین فلسفه و علم نبود. خدایی که بقول پاسکال فقط به تلنگری جهان را بسراه انداخت، و پس از آن به تماشای حرکت اجرام نشست، و همین خدا، بر یافته های واضح و متمایز فلسفی و علمی دکارت صحنه می نهاد وی را از صحت آراءش مطمئن می ساخت، چرا که چنان خدای کامل مطلق، ممکن نبود فریب کار باشد و تصدیق روشنی را در ذهن پدید آورد و آدمی را بدان جازم سازد و در همان حال با وی بازی کند و او را به سخره گیرد. حکیم سبزواری نیز که در بست جمیع طبیعتیات یونانیان را باور داشت، و لذا پاره شدن افلاک را منتزع می شمرد به مساله معراج جسمانی که رسید بر محقق لاهیجی خرده گرفت که چرا فقط فلک اقصی را از خرق و التیام معاف داشته و پاره شدن و رفوی سایر افلاک را ممکن دانسته است تا معراج جسمانی را میسر سازد. و آنگاه خود، برای آنکه هم ظاهر شریعت را حفظ کند و هم به آن اصل موهوم (امتناع خرق و التیام افلاک) یونانی دست نزنند، فتوا داد که بدن خاکی پیامبر علی السلام حتی با فلک هم لطیف تر و رفیق تر است و لذا عبور از افلاک، پارگی در آنها پدید نمی آورد، و بدین تدبیر، هم معراج جسمانی راست می آید و هم طبیعتیات قدیم تندرست می ماند. چنان است که دین و علم و فلسفه همه با هم همکاری می کنند تا موجودی زمینی را وارد عرصه بی آسمانی کنند. معراج روحانی و معراج مثالی نیز تدبیرهای دیگر دینداران بوده است برای آنکه هم بدین وفادار بمانند حتی به طبیعتیات قدیم. تناسب و توازن دینداری و بیدینی و فیلسوفی و طبیعت شناسی حکیمان دیگر را هم بر همین قیاس تقدیر باید کرد و در موارد برخورد طبیعت و ماوراء طبیعت از آن خسر نباید گرفت.

باقی این غزل را ای مطرب شریعت
زین سان همی شمار که زین سامان آرزوست
گذشته از الفداصل رقع تعارض و بد پارادوکس
تا باید وجه وحدت روش شناختی و داصل تغذیه و داد و ستد، نوعی اتحاد و تلازم دامنگیر دیگری هم علوم مختلف را بهم پیوند می زنند و آن اتحاد معرفت شناسی (به معنی اخص کلمه) است. این اتحاد به اجمال بسدین معنیست که در میان معرفت های مختلف و مضبوط بشری، علی رغم تشویش و تشویش موضوعاتشان، نوعی هماهنگی و سازگاری هست بطوریکه هیچ یک علیه دیگری فتوا نمی دهند و با لافل بودن چنین هماهنگی مطلوب است و عالمان و حکیمان می گویند تا بدان ظفر بیایند. هیچ حکیم جامعی نمی پسندد که علم و حکمت و کسلا و عرفانش، که از لایحه حقیقت های نو بر توی هستی خبر می دهند، اخبارشان ناسازگار باشد یعنی در حکمت، انسانی چهره بنماید که علم ازو می گریزد اما کلام درو جنگ می زند و عرفان با وی بی مهر است. توقع این نیست که معرفتی زاینده یا مؤید معرفت دیگر با هم روش با آن یا وام دهنده به آن باشد، توقع این است که دست کم، هیچ کدام با دیگری در نیفتد و یا آنرا بست نکند و این کم توقعی نیست و در بن این خواسته، یک نظریه واحد و شناسی نهفته است. چه بگوییم این شاخه های بزرگ معرفت بدلیل تباعد روش ها و غایبات و موضوعاتشان هیچ گاه با هم در نمی پیچند و کاری به کار هم ندارند و تصادف و تصادفشان مطلقاً ناشدنی ست و وجه بگویم

بعضاً یا کلاً احتمال تلاقی و تنافی دارند و باید در اشتی داد نشان گوشت. در هر دو حال حکمی معرفت‌شناسانه را ندایم و همین است معنای اندراج و تلازم معارف بشری تحت نظریه واحد معرفت‌شناختی.

بینشی از فلسفه که راه آنرا مطلقاً یا علم تجربی جدا کند (وفی‌المنزل یکی را ابطال ناپذیر تجربی و دیگری را ابطال‌پذیر تجربی بداند) و بینشی دیگر که آنها را درهم آمیزد و در یک رتبه بنهد، بینشی که علم را از فلسفه بلحاظ موضوع جدا کند و بینشی دیگری که آندو را بر حسب روش متمایز سازد، بینشی که حقیقت را در گرو اجماع عالمان می‌داند و بینشی که آنرا مطابقت با واقع معنا می‌کند، بینشی که برای هر معرفتی زبانی قائل است و بینشی که چنین رایی ندارد. بینشی که ما بعدالطبیعه را بی‌معنی می‌شمارد و بینشی که آنرا «افضل علم یا فضل علوم» می‌داند، هر یک بنحوی معارف را طبقه‌بندی می‌کنند و تعارض میان آنها را به گونه‌ای می‌شناسند و می‌زدایند. در ظل یک معرفت‌شناسی، پاره‌ای از معارف اجازه ورود ندارند، همچنانکه در پیوسته‌تئوویزم، ما بعدالطبیعه بدلیل پایه بودن بدرون خیمه معرفت راه نمی‌یابد و یا نزد پاره‌ای از متکلمان (همچون غزالی...) فلسفه مشاء، نه بر مبنای علم که در زایوه جهل می‌نشیند. در حالی‌که در معرفت‌شناسی دیگر، همین حکمت، ملکه علوم می‌گردد.

کمترین کار آن معرفت‌شناسی هماهنگی بخش این است که در باره عقل و حس و منطق و زبان و روش و حقیقت و یقین و ادراک و معرفت، تئوری‌هایی داشته باشد و با آن تئوریها در باب معرفت‌های مختلف بشری، و جایگاه هر یک، و چگونگی هر کدام، و اصناف نسب و مبادلائشان، و میزان واقع‌نمایی و اعتماد‌پذیری‌شان داور می‌گردد.

اما هزار اسم این معرفت‌شناسی، تماماً پیشینی و خاتمت یافته نیست بلکه پیشینی هم هست و خود به تبع رشد معارف و علوم بشری، تصحیح و تکمیل می‌گردد و همین جاست که آن پیوند خفی و ظریف معارف، که از آن به نام انداخت معرفت‌شناختی یاد کردیم، روی می‌نماید. قلم معرفت‌شناسی همچون قصه زبانش، پیشینی و با علم به اجتماعی بودن و مناطق بودن آدمی و حاجتش به تکلم احتمالاً می‌توان دریافت که چیزی به نام زبان پدید خواهد آمد که او صاف می‌خواهد داشت و کارهایی خواهد کرد. اما کجا از ابتدا می‌توان دانست چند گونه زبان یا چند گونه صرف و نحو، و اصناف تلفظاتی ادبی در شعر و نظم، پدید خواهد آمد و به دست صورتگرانی چون سعدی و حافظ و لاسرین و شکسپیر چه حسن و ملاحظاتی خواهد یافت؟ کجا می‌توان دانست در ترجمه زبانی به زبان دیگر چه ظرافت و غوامضی زاده خواهد شد و آن خادم بی‌آزار، به چه مخدوم ترش رویی بدل خواهد گشت؟ زبان شناسی پیشینی، بارش زبان، از اجمال به تفصیل خواهد رسید و بسط بسیار خواهد پذیرفت. همچنین است علم شناسی و معرفت‌شناسی. تا عقل و حس و زبان آدمی به کار نیامده و فرزندی نزاده است معرفت‌شناسان از ادراک و احساس و زبان و روش درکی خام خواهند داشت. اما همینکه زاده شوند و اجازه رشد و بسط یابند آنگاه است که معلوم خواهد شد، معرفت بشری چه در این انسان داشته و آن غنچه ناشکفته، تدریجاً به کدام گل رنگین پر بر گل بدل شده است.

تا نژاد او مشکلات عالم است و آنکه نژاده شناسد او کم است

به کانت معرفت‌شناسی نقاد بنگرید که می‌گفت شیمی هرگز علم نخواهد شد، و منطق ارسطویی علمی ست بی‌سامیت رسیده و فیزیک نیوتونی الگوی یک علم صحیح کامل عیارست. امروز هیچ یک از این آراء استوار نماندند و در حصار اندیشه شکاف‌های فراخ افتاده است. تازه کانت وقتی قدم در عرصه معرفت‌شناسی نهاد که بر غنچه معرفت بهارها گذشته بود و آرزو عطرها تراویده بود و با اینهمه در دام این اوهام افتاد.

منطق و روش و زبان و حقیقت و یقین و عقل و حس، (که سر و کار معرفت‌شناسی با آنهاست) ریشه‌هایی هستند که از موهبت‌های شناخته خواهند شد. چه کسی می‌تواند مدعی شود که ظرفیت کامل زبان و دخیانش در ذهن و فکر و اصناف بازیگریهای آنرا بخوبی شناخته است؟ و آیا

پایبای رشد و بسط زبان، آگاهی ما از آن تفصیلی‌تر نخواهد شد؟ آیا منطق همه توانایی‌ها و غوامض خود را آشکار کرده و بایک تعریف پیشین از منطق که در دست داشته باشیم، می‌توانیم محصولات بسط بعدی آنرا گمان برنیم؟ آیا مغالطات عظیمی که بعدها یافت خواهد شد در منطق فربه‌های تازه نخواهد افکند و آنرا برهه‌های غیر قابل تصور نخواهد برد؟ آیا درک امروزی ما از حقیقت و یقین و راه‌های حصول آن همان درک گذشته است؟ آیا روش شناسی، وقتی موهبت‌های خود را آشکار کند و در اثر کاربرد روش‌های مختلف ثمرات مختلفش ظاهر شود، بهتر شناخته نخواهد شد؟ آیا ما اینک فلسفه را بهتر می‌شناسیم که عمری دو هزار ساله دارد یا آنانکه در آغاز مسیر بودند و گامهای نخست را بر می‌داشتند؟ باری وقتی از حق و یقین و روش، پایبای روش را به معلومات بشری، درک تازه و عمیق‌تری پیدا کنیم، این درک معرفت‌شناسانه چون سیلی همه معارف بشری را متروپ خواهد کرد. اگر کسی عقل و برهان را پیشین آوریداند، در جغرافیای معارف او فلسفه رشد بیشتر خواهد کرد و اگر یقین را تنها در گرو نسبت‌های ریاضی، گذارد ریاضیات از همه چیز دیگر سبب خواهد بود. و همچنانکه اگر کسی شکاک شود یا زبان را خائن به فکر بداند برای او معرفت‌های بشری چهره و معنی دیگری پیدا خواهد کرد یا لا خاص اگر روش‌های معرفت‌اندوزی مورد تردید قرار گیرند و یا یکی از آنها بر دیگران ترجیح نهاده شود، در کل معرفت بشری تحولات عظیم رخ خواهد داد و نسبت‌های تازه پدید خواهد آمد. نسبت و تمالی که در حکمت قدیم میان شناخته‌ای معارف بود (میان حکمت عملی و نظری یا حکم طبیعی و ریاضی و الهی) محصول معرفت‌شناسی و روش شناسی حکیمان قدیم بود. و همینکه آن روش شناسی و معرفت‌شناسی تحول یافت، و روش تحلیل ریاضی خرامان از راه رسید و بر صدر مصطفی نشست و عقل، خادم نسبت‌های ریاضی گشت تعادل و نسبت پیشین معارف برهم خورد. علم طبیعی و ریاضی رشد بی‌اندازه یافت و حکمت الهی مطعون، به نحو شد، منتفع هم در راه‌های نو قدم نهاد. و طبیعت، سرافکنده از عرصه بیرون رفت. آخر آن طبیعت و الهیات و ریاضیات پیشین همه در قبضه روش شناسی و معرفت‌شناسی بودند که طبیعت را حرمت می‌نهاد و از خون طبیعت به تن الهیات تزیین می‌کرد و به ریاضیات بی‌مهر بود و لذا چنان نسبتی را در میانشان برقرار می‌کرد. و این کجا با آن معرفت‌شناسی مناسبت دارد که ریاضیات را بر صدر می‌نشاند و طبیعت را گردن می‌زند و با الهیات بی‌مهر است؟

حرمت یافتن روشی و یافتن روش پیشین تازه‌ای در باب حق و یقین و زبان و ... محصول بولپه‌وسی بشر یا اعراض از حق یا هوس‌مانیزم نیست. محصول تجربه و مهارت و عبرت اوست. کانت وقتی فلسفه را می‌بیند که در مشاجرات است و حتی یک مسأله از مسائل آن حل قطعی نیافته است و هنوز که هنوزست حکیمان در گردن‌های جبر و اختیار و حدوث و قدم متحیرانه قدم می‌زنند، و در عوض فیزیک نیوتونی را می‌بیند که روش متدانه و مضبوط راه‌ها را به پیش می‌گشاید و پاره‌ای از مسائل کهن و سخت جان را به سرپنجه ریاضیات، رام و آرام می‌کند. عبرت می‌گیرد و معرفت‌شناسی نوینی بنا می‌نهد که در آن علم، محترم است و فلسفه هنوز در سیمه راه است و می‌باید به توضیحاتی عمل کند تا معلم صفت گردد و توفیق هدایت بر هر ما بعدالطبیعه‌ایند که می‌خواهد علم صفت باشد.

می‌نویسد. صحنه تاریخ، صحنه امتحان علوم بشری ست و نباید پنداشت که در آن وضع و نسبت علوم هسواره یکسان می‌ماند. طبیعت مشائین که چنان ساده و صورت و روش و مضمونی داشت، مناسب با آن ریاضیات نشکفته و مهمل مانده و به فعلیت نرسیده بود و الهیاتشان هم با این دو فن کاملاً هماهنگی داشت. و چون یکی از آن سه عنصر عوض شد، یعنی ریاضیات تکان خورد، بقیه هم تکان خوردند و در همه لوزه و زلزله افتاد. در عصر جدید که یقین ریاضی را بر تر از یقین‌های فلسفی نشاندند و روش ریاضی را از روش‌های مغالطه خیز قیاسی و سرهانی فلسفه معتبرتر شمردند (چرا که آثار این دو روش را در عمل و نظر دیدند) معارف بشری را هم در ظل این معرفت‌شناسی چهره تازه‌ای بخشیدند.

سخن از صحت و سقم این آراء گفتن، بهیچ روضه‌

نیست بارها گفتیم علم و فلسفه همین است که هست نه آنکه (بنظر ما) باید باشد و نیست. و فلسفه و علم مغرب زمینان هم بی‌هیچ شبهه، پاره‌ای از فلسفه و علم بشری است. هیچگاه ماهواره تأکید و رزیدادیم که علوم مجموعه‌ای از سخنان صحیح و سقیم مضبوطان و امداری و مسبوق بودن علم به معرفت‌شناسی را باز ننموده‌ایم. مضبوط بودن وقتی به دست می‌آید که ضابطه‌یسی در کار باشد و ضابطه را معرفت‌شناسی می‌دهد و بی. و اینک معنای آن سخن که در نخستین نوشتار آوردیم آشکار می‌شود که چیست در آنجا گفتیم که و اگر در علم نکته بدیعی روی نماید، معرفت‌شناسی و لذا فلسفه را متأثر می‌کند و تحول فهم فلسفی، فهم آدمی در باره انسان و جهان را عوض می‌کند. انسان و جهان که چهره دیگر یافت، معرفت دینی هم معنای تازه به خود می‌گیرد.

کشف هر نکته نو در ریاضیات، باتمام علم ریاضی (از طریق وحدت میزان) پیوستگی تام دارد و انگارش، به انکار دستاوردهای بسیار در آن علم منتهی خواهد شد. همچنین است کشف یک نکته‌سیر در فیزیک و نسبیت با کل فیزیک. آنگاه ریاضی که قوت یافت و یقین را زایشش مسلم افتاد، گاه طبیعت را ویران می‌کند (چنانکه باطبیعت کهن چنین کرد) و گاه آنرا قوت می‌بخشد (چنانکه فیزیک جدید را). و عسلای حی حال، بی‌نهایت نمی‌نشیند. و به تعادل مجموع معارف، پساثبات بیشتر می‌بخشد و یاستی افزون‌تر. و همین‌ست آنکه ارتباط و تلازم معرفت‌شناختی پاره‌های معرفت نام می‌گیرد. اینها تازه همه در حوزه نفی و اثبات و تأیید و تضعیف است. تحول فهم قصه دیگری دارد که خواهد آمد. از همین جاست بود تحول فکر ملائمت استرآساد، وی که در معرفت‌شناسی به راه خاصی می‌رفت، فقه خود را نیز با دیگر پاره‌های معرفت‌شناسی، در ظل معرفت‌شناسی جدیدش، هماهنگ کرد و نشان داد که همه معارف سن جمله معرفت دینی، باهم تلازم و تعادل دارند و نمی‌توانند نداشته باشند.

بعلاوه چنانکه در نوشتارهای پیشین آوردیم، قبول دین، مسبق به یک رشته موازین و مقدمات عقلی و فلسفی‌ست. و اثبات وجود باری و قبول صدور معجزات از پیامبر و ... همه از آراء و عقوبات و مسلمات علمی و فلسفی تغذیه می‌کند. (و این آراء و مسلمات خود با پاره‌های دیگر علم و فلسفه در تریابط و تلازم اند) لذا فهم دینی نمی‌تواند به این آراء پشت کند و شخص متدین که بر سر شاخ نشسته بن شاخ را هرگز نمی‌برد و از متون دینی می‌پایا مستفاد نمی‌کند که در آن مبانی و مبادی رخنه بیفتد.

نکاتی را که تا این جا آوردیم اینک خلاصه و شماره می‌کنیم:

۱. دادن و گرفتن علوم از یکدیگر، و مستشار کشان در سود و زیان یکدیگر، بهترین نشانه ارتباط آنهاست.
۲. برای داد و ستد علوم، هیچ سه پیشینی وجود ندارد. و تفاوت موضوعات مطلقاً ایجاد مانع نمی‌کنند. کلام از فلسفه و علم تجربی، و علم تجربی از تاریخ و فلسفه، و فلسفه از معرفت دینی و علم و تاریخ، سود می‌برد و زیان می‌بینند. و این سود و زیان، منطقی و مضبوط است.
۳. علوم موجود مرزهای نامشخص یا یکدیگر دارند و هر روز ممکنست سالی‌ای از علمی به علم دیگر منتقل شود و یا از آن علم دیگر دانسته شود.
۴. دو علم که می‌برند یکدیگر سود می‌برند (از طریق وام دادن مبانی و مسائل یکدیگر)، منطقاً یکدیگر ضرر هم می‌رسانند، چرا که بطلان و یا کشف بطلان وام کرده‌ها، نتایج‌شان را هم باطل می‌سازد.
۵. بین معرفت دینی و سایر معارف، نسبت داد و ستد و نفع و ضرر برقرار است و هر یک از لاغری و فربه‌ی دیگری نصیب می‌برند.
۶. وقتی در علمی تعارضی پیش می‌آید، دورترین مبادی و مسائل و نتایج هم (چه در آن علم و چه در علوم دیگر) در ایجاد آن تعارض متهم می‌گردند و یا از وجود آن آسیب می‌بینند، و لذا همه با آن ارتباط دارند.
۷. غرض از علم، رسته‌ای علمی است در ظرف خارج نه در نفس عالم، در ظرف تحقق نه در ظرف تعریف، در مقام اثبات نه در مقام تردید در مقام داور می‌در مقام گردآوری، و دارنده هویتی جمعی و جاری و قائم به گوشه‌های روش مند و صائب و خاطی عالمان.

فلسفه ما از پارامتری دنیوی‌ها، نه از قوت آن که از بی‌خبر ماندن آن نشأت می‌کند. تفاوت فلسفه‌های بوعلی و ملاصدرا، همه درین نیست که یکی اصالت را با ماهیت می‌داند و دیگری در وجود، یا یکی حرکت را در جوهر جاری نمی‌داند و دیگری می‌داند، بلکه درین هم هست که بوعلی از علم تجربی بهره بیشتر دارد و از عرفان کمتر، و ملاصدرا برعکس، بهره‌اش از علم کم‌ترست و از عرفان بیشتر. و همین کافی‌ست تا در جهان‌بینی فلسفی‌شان تفاوت‌ها بیفتند. مگر همین صدرالمتهالین نیست که در اسفار، بوعلی را تقبیح می‌کند که چرا شأن حکیمان الهی را رعایت نکردی و قساروره گرفتی و به درمسان پرداختی؟

باری امروز بحث از هوش مصنوعی یا ساختن موجود زنده یا تکامل اجتماعی و زیستی و تاریخی انسان که همه خاستگاه علمی دارند آنقدر مسائل فلسفی و کلامی پدید آورده‌اند که هیچ متفکر فیلسوفی از تأمل درباره آنها نمی‌تواند سرباز زند. همچنین است انسان‌شناسی علوم انسانی، که باز هم فیلسوفان را به تأمل‌های تازه در باب انسان و امیدارد. اگر مارکس گریبان فکر حکیم مسلمانی چون مرتضی مطهری را می‌گیرد و او را در خانه و مدرسه ساعتها به مطالعه و تدریس و نقد آراء خود وامیدارد، همه از آن روست که مارکس مدعی‌ست «علم جامعه» جدیدی آورده است. و انسان و تاریخ را از نو معنی کرده است. و همین علم جدید است که برای تشنه و فیلسوف مسأله می‌آفریند. فلسفه ما، در باب انسان و به خصوص تاریخ و جامعه، سخن بلند و یخته و شگفتی‌نازدار و اگر همین تحریکات علمی بیگانه‌ان نبود، همچنان در رفود و رکورد بسر می‌برد، گرچه هنوز هم در آغاز راه است. گشتایم و باز هم می‌گوئیم نه فقط علم انسان و جامعه و تاریخ، به تحدی آمده‌اند و مسأله‌های تازه با خود آورده‌اند که علم طبیعت نیز به کلنجار آمده است. و فلسفه ما رفتی به تحدی و مسأله‌انگیزی این علم‌ها پاسخ دهد، خواهد دید که دیگر آن نخواهد بود که اینک هست و علم و فلسفه چون دیگر شوند، تردید نیست که معرفت دینی هم به این دگرگونی پاسخ خواهد داد و انسان شریعت، با انسان علم و انسان فلسفه تلازم و توازن خواهند یافت و چون زجو جست از گله یک گوشتند پس بیایی گوشتندن بر جهند

فقط بهمین مسأله تکامل نظر کنید تا مسأله آفرینی و ال‌هام بخشی آن را برای علم تجربی، فلسفه، کلام و معرفت‌شناسی ببینید. نظریه تکامل زیستی داروین ابتدا که در رسید، پیش از همه، متکلمان را، و به تبع معرفت دینی را، کلافه کرد، و برای گشودن گره آن، به خون دل‌ها که نخوردند و چه آراء دین‌شناسانه و علم‌شناسانه سازگار و ناسازگار که ابراز نکردند و؛

بیوی ناقصی کاخر صبا زان طره بگشاید
ز تاب جعد مشکینش چه خون افتاد در دل‌ها
این نظریه هم تفسیر متون دینی را عوض کرد و هم در تقریر بیان نظم خلل افکند، لکن دایره فتوحات بسی فراتر رفت و به علم اخلاق هم رسید. اخلاق تکاملی بنا نهاده شد و داروینیزم اجتماعی پدید آمد، و تسرحم برزبرستان، تقبیح گردید و ستایش قدرت، بیستوانه تبار یافت. حتی نزاد پرستی هم از آن بی‌بهره نماند و فلسفه ترکیبی هربرت اسپنسر هم از آن نصیب وافر برد. معرفت‌شناسی تکاملی (Evolutionary Epistemology) از میوه‌های تازه این باغ است. و پاش تا صبح دولتش بدمد، مکانیزم انتخاب طبیعی که ستون فقرات نظریه تکاملی است آنقدر به دهان علم و فلسفه شیرین افتاده است که امروزه کمتر دانشی در مطالعات تاریخی خود آنرا متحوظ و مرعی نمی‌دارد. و چنین است رشد متوازن پارامترهای معرفت، که ناخواسته موجب خرد از گراشه‌های درسی دانش برمی‌خیزد، و امواج و جری دیگری را برمی‌انگیزد، و ناگهان همه دیرا را متوجی عظیمی در می‌نوردد.

سوم، پیوند علوم تولید کننده با علوم مصرف کننده، این پیوند از سه طریق صورت می‌پذیرد:

الف- دادن زاویه دید و افاقا، پرسش.
ب- توسعه و تصحیح معنا و وحدانیت فهم از متون چنانکه با مبانی و مناظر قبول آنها ناسازگار باشند.
ج- اعمال محدودیت از طریق مقول نهادن باره‌ی از احتمالات.

جهان نبودن نیست. قصه این است که بعضی علوم، گویی به پرش بعضی علوم دیگر پاسخ می‌گویند و به عبارت بهتر، نیاز آنها را برمی‌آورند. و در نتیجه رشد یکی یا رشد دیگری تناسب نام می‌یابد. از مهم‌ترین نمونه‌ها درین باب، پاسخی است که ریاضیات به نیاز فیزیک نیوتونی داد.

مورخان علم نوشته‌اند که نیوتون اعلام قانون جاذبه خود را بیست سال از کشف آن به تأخیر انداخت. چرا که می‌خواست ریاضیات مناسب با فیزیک جدید را خود بسازد و بپردازد تا بتواند زمین را با سان جرمی جمع آمده در یک نقطه در نظر گیرد و آنرا در محاسبات خود بکار گیرد. لا کاتوش، فیلسوف علم معاصر، همین امر را در ریاضیات عصر پس از نیوتون هم صادق می‌داند و می‌نویسد: «در برنامه‌های تحقیقاتی، مشکل اصلی دانشمندان تئوریک، بیشتر به دشواریهای ریاضی راجع می‌شود تا به ناسازگاری تئوری‌ها با شواهد. عظمت برنامه نیوتونی، از جهتی درین بود که آنالیز کلاسیک بی‌نیازت کوچک‌ها را بسط داد و این امر از مقدمات بسیار مهم توفیق برنامه نیوتون بود» این خود نوعی قبض و بسط متقابل و مترابط است که ظهور نیازی در یک علم، مایه فریبی و بسطی در علم دیگر شود و این بسط خود به بسط علم اول کمک کند. امروزه تحقیقات متوازن و مرتبطی که در علوم مختلف، مثل زیست‌شناسی، نجوم، فیزیک، شیمی، ریاضی، اقتصاد، جامعه‌شناسی، و... صورت می‌پذیرد، گواهان صادقی بر پیوند دیالوگی میان علوم است بطوریکه علم اقتصاد پیشرفته و فیزیک عقب مانده بیک سوخی شبیه‌ترست تا سختی جدی. همچنین سیر تاریخی و متوازن علوم، شهادت می‌دهد که بسط افقاند یک علم، علوم دیگر را تسریعاً به دنبال خود کشانده است و با خود هم سطح کرده است. داستان دیالوگ در معرفت‌های درجه دوم ازین هم واضح‌ترست. این معرفت‌ها با معرفت‌های درجه اول گفتگوی دوستانه و نزدیک دارند و بر هم تأثیر عمیق می‌گذارند.

دوم پیوند از طریق مسأله‌ای. علوم با مسأله رشد می‌کنند و بلکه از مسأله تنفس می‌کنند. و نبودن مسأله از اکسیژن حباتی‌شان می‌کاهد. این مسائل نه تنها در درون خود علم، بلکه گاه در عرصه‌های بی‌دور دست زاده و پرورده می‌شوند و در برابر صاحب علم می‌نشینند و از حل و تدبیر می‌طلبد. پیش ازین آوردیم که نظریه بقاء مقدار حرکت (یا بقاء انرژی) که از مکانیک برخاسته بود، چه پیچ و تاب و فلسفه دگرگونی افکند و آثارا به اظهار چه آرای واداشت. درین جا سخن از پاسخ دادن به پرسش یا نیاز دانش دیگر نیست بلکه سخن از پاسخ دادن به معضله‌یست که، در اثر رشد و تحول دانشهای دیگر، در خود این دانش افتاده است. پیشینیان نیست علوم یا فلسفه را تنها درین می‌دانستند که علم می‌تواند صغرای قیاسات فلسفی واقع شود. و ذکر از مسأله‌ای علمی برای علم دیگر. یا علم برای فلسفه در میان نمی‌آوردند. گویی فلسفه «از خود می‌رواند و از خود می‌خورد». گرچه همان صغری واقع شده هم، نتایج معرفت‌شناسی داشته که اگر بدان عنایت می‌رفت، علم و معرفت‌شناسی حرکت و بسط بیشتر می‌یافت. صغری واقع شدن علم در قیاسات فلسفی، هم به فلسفه سود می‌رساند هم زیان. هم آنرا قریه می‌کند هم لاغر. و اگر یک نکته علمی امروز صغری واقع شد، چه منعی دارد که قسردا نکته دیگر «صغری» کند و لذا همه علم می‌تواند صغرای فلسفه شود و چون چنین است علم و فلسفه بواقع پایایی هم پیش رفتنند و خواهند رفت، و همین نکته نشان می‌دهد که رکود عظیم فلسفه در دیار ما، (و بدنبال آن رکود پارامترهای معرفت دینی) و قطعاً یکی از اسبابش رکود علم بوده است. و عجب اینست که کسانی این رکود را با قطعیت و تمامیت یکی گرفته‌اند. بی‌لحظه کامل شود می‌ایستد اما نه هرچه ایستاد کامل است

لکن نسبت علم و فلسفه در صغرای کردن یکی برای دیگری خلاصه نمی‌شود. علم می‌تواند برای فلسفه مسأله بیافریند و باز هم بهمین سبب، رکود علم، رکود فلسفه را (و لذا جهان‌بینی و انسان‌شناسی فلسفی و... را) بدنبال خود آورد. در تاریخ فرهنگ ما تا کنون عرفان (و گاهی شریعت) برای فلسفه مسأله آفرینی می‌کردند و علم کمتر چنین کرده است. و همچنانکه آوردیم، مصون ماندن

۸. نکته (حق یا باطلی) که امروز در علم الف بیچنگ می‌افتد می‌تواند فردا در علم‌های ج و دال و فاف و کاف... (بیگانه یا خویشاوند با علم الف) به کار آید و بدان‌ها سودی یا زیانی برساند. این به کار آمدن، موجب کشف و تأسیس نکته‌های نوی در آن علوم می‌گردد. و این نکته‌های نو، نکته‌های دیگری را از جنس آن علوم به دنبال می‌آورند. و چنین ست که فی‌المثل ریاضی، می‌تواند فیزیک را قریه کند و به کشف فیزیکی تازه‌ی منتهی شود و آن گاه این کشف فیزیکی تازه، بسافته فیزیکی پیشینی را باطل یا تأیید کند. و با یافته‌ی تجربی به کمک فلسفه برود و فلسفه را بارور کند. و یافته جدید فلسفی نتیجه بدهد و آنگاه این یافته جدید فلسفی، یافته‌های فلسفی دیگر را، باطل یا اثبات کند. لذا گرچه علم تجربی مستقیماً با فلسفه در نمی‌افتد اما بطور غیر مستقیم، به اثبات یا ابطال رایی فلسفی کمک می‌نماید. و نیز گرچه علم تجربی مستقیماً زاینده یا زائیده فلسفه نیست اما در زادن آن، به شیوه غیر مستقیم تأثیر دارد. همچنین است نسبت هر علمی با علوم دیگر.

۹. علوم به اعتبار میزان دآوری به سه دسته بزرگ عقلی- نقلی و تجربی تقسیم می‌شوند. داد و ستد این سه دسته و مساهمات‌شان در سود و زیان، همه را بسیک خانواده بدل می‌کند.

۱۰. انکار یک معلوم مؤید یا مبرهن، بر روشن‌ترین وجهی، ارتباط آنرا با کثیری از معلوم‌های دیگر آشکار خواهد کرد.

۱۱. بنا بر پارادوکس ناید، گزاره‌های علمی تجربی، همه مؤید یکدیگر واقع می‌شوند، و بنا بر وحدت روش شناختی علوم، جمیع علوم تجربی در یک‌دسته و علوم نقلی و عقلی هم هر یک در یک دسته قرار می‌گیرند و همه محتویات‌شان در سود و زیان هم شرکت می‌جویند و بنا بر اصل تغذیه، هر دسته به دسته دیگر وام می‌دهد و با از آن وام می‌گیرد، و بنا بر اصل رفع تعارض، در وقوع تعارض، پارامترهای مختلف علوم مختلف منتهی می‌گردند، و بنا بر تلازم معرفت شناختی علوم، تحولی در فهم روش و زبان یقین، تعادل مجموعه را بهم پیوند و علوم نسبت‌های تازه می‌یابند و بدین سان آشکار می‌شود که علوم مختلف در فریبی و رنجوری و قبض و بسط یکدیگر سهیم‌اند و با هم می‌تیند و می‌جوشند و چون سه‌چشم‌ان کتمیری و ترکان سمرقندی با هم می‌گویند و می‌نارند و اگر در یک نقطه این آفتابوس، خرد موجی برخیزد، توان آنرا دارد که به موجی کوبنده و سیر بدل شود و خواب از چشم‌ایمن‌ترین میادی برآید.

آنچه آوردیم اصنافی از پیوند و تلازم میان علوم گونه‌گون بود. اما نسبت میان علوم در همین‌ها خلاصه نمی‌شود. در ذیل اصناف دیگری از ارتباط میان معارف را به اجمال می‌آوریم.

اول- پیوند دیالوگی (پرش و پاسخی). به این نحو از پیوند در نوشتارهای پیشین نیز اشارت رفته بود. اذهان خو کرده به منطق قیاسی، از ترابط علوم، تنها ربط تولید و تولید را دریافتند و بودند و لذا هضم ارتباط علوم بر هاشمه عقلشان دشوار افتاده بود. کافی‌ست ببیندیم که دوستی دو نفر، همواره بدلیل نسبت خویشاوندی یا پدری و فرزندی نیست. انواع دوستی‌های دیگر داریم که گاه فوتشان از قریب نیستی سقی می‌برد. (ارتباط میان پرش و پاسخ چنین است. پرسشها مستقلاً زاینده یا پاسخ‌ها نیستند. و بیک پرش، پاسخ‌های مثبت و منفی بسیار می‌توان داد. معالوف هر سخنی هم پاسخ هر پرسشی نیست. اگر کسی احوال شما را بپرسد می‌توانید در پاسخ بگوئید: تسدرستم، بیسمارم، مولوم، شادمانم، خستام، وامدارم، از تقد شما سپاسگزارم... اما هیچ گاه نمی‌توانید بگوئید کوه دماوند مرتفع‌ترست یا پاسخ‌های نخستین علی‌رغم تنوع و تسافلشان، همه به سئوال «می‌خورند» اما آن پاسخ آخرین، با سئوال نامربوط است. این ربط و بی‌ربطی را ما پیوند دیالوگی (گفتگوی) نام کردیم. دو مقدمه یک قیاس جز یک نتیجه را نمی‌زایند. اما یک سئوال، دهها پاسخ (متخالف) را می‌زاید که همه با وی مناسبت دارند. از چنین ارتباطی البته در منطق سخن نمی‌گویند چرا که منطق، کاوش خود را در دایره ارتباطات خاصی محدود کرده است و از همه انواع پیوندها خبر نمی‌گیرد. لکن در منطق نبودن نشانه در

پیش ازین که دریاب معرفت دینی و مشابهنش با علم تاریخی سخن می‌گفتیم، آوردیم که علم تاریخی علمیست مصرف‌کننده، و در دیدن مسائل و یافتن راه حل، از علوم تولیدکننده مدد می‌گیرد. یعنی آن علوم، به وی زاویه دید می‌دهند و می‌آموزند که از کدام منظر در پهنه تاریخ بنگرد و ازوجه پرسد و حوادث را چگونه به رشته بکشد، و نسبت علی و معلولی را میان کدام حوادث برقرار کند. گفتیم که اگر امروز نظریه‌ی در روان‌شناسی درآید و نوع تغذیه را در تصمیمات سیاسی در باب قدرت، موثر بدانند، همه مورخان از فنزدا بدنبال نوع تغذیه رجال سیاسی تاریخ خواهند گشت و تاریخ صامت را به صدا در خواهند آورد و چیزها را ازخو خواهند پرسید که پیش از آن نمی‌پرسیدند و دانش تاریخ را صورت و مضمونی تازه خواهند داد.

در فهم متون دینی نیز چنین است. آدمی بر حسب تنگی و فراخی دایره معلوماتش پاره‌یی از احتمالات را، در درک آییهی یا روایتی در میان می‌آورد یا نمی‌آورد. و این البته علاوه بر برخورداری از دانشهای عصر، بستگی به پیش‌فرضهای وی در باب علم باری و انتظارانش از دین و موازینش در قبول دین دارد. و لذا بی‌خبر بودن از پاره‌یی علوم، بعضی از معانی و مدلولات کلام و یا سعه و ضیق دایره مصادیق آنرا گناه بطور کامل از نظر دور می‌دارد. همچنین داشتن زاویه دید و پرسشی خاص (که خود از داشتن نظریه‌ی خاص برمی‌خیزد) گناه آدمی را بدنبال تحقیق در مسائلی و رابطهای می‌فرستد که با نداشتن آن، چنان تحقیقی صورت نمی‌بندد. کافیست به تفسیرهایی که درین روزگاری نویسنده نظر کنیم تا ببینیم که معرفت دینی چه چهره تازه‌یی به خود گرفته و مفسران (باخبر) به تحقیق در چه اموری می‌پردازند که گذشتگان مسطفاً دغدغه آنرا نداشتند و یا چه استنباطات و تأویلات تازه‌یی می‌کنند که پیشینیان از آن کاملاً بی‌خبر بودند و این جز به برکت رشد معرفت بشری و علوم غیردینی نیست. و با نوشتن علم نوتر می‌شود. و بقول مرحوم مطهری بهترین شاگردان حکیمان قدیم در قدیم بودند اما بهترین شاگردان پیامبران، در آینده خواهند آمد.^۵

نمونه‌هایی ازین تحقیق‌ها و تأویلات تازه را در نوشته‌های پیشین آورده‌ایم و دیگر تکرار نمی‌کنیم. همچنین از تنبیه‌های روانی که برای عالمان در اثر اشتغال به علمی حاصل می‌شود و در علم دیگرشان تأثیری می‌گذارد، سخنی نمی‌گوییم. چرا که از دایره داد و ستدهای منطقی (به معنی اعم آن) بیرون است. و چنین است که علوم از طریق انحاء دادوستدهای

الف. منطقی-تولیدی

ب. روش‌شناختی

ج. تولیدی و مصرفی (دادن زاویه دید، توسعه و توضیح معنا و هدایت فهم)

د. مساله‌آفرینی

ه. معرفت‌شناختی

و. دیالوگی

در یکدیگر تأثیر می‌نهند و در فرای و رنجوری هم شرکت می‌ورزند و اصل ترابط کلی و تحول مستقابل و مستمر علوم، تأیید می‌گردد. از تحول مترابط افهام در ثبوت آنی سخن خواهیم گفت بعون الله تعالی. بیانگ جنگ بگوئیم آن حکایت‌ها که از نهفتن آن دیگ سینه میزد جوش

یادداشتها:

۱. اسفاراربعه، جلد نهم، حواشی صفحات ۵۱-۴۸ (دارالاحیاء التراث العربی)
۲. نگاه کنید به کتاب العلم از احیاء علوم الدین، ابو حامد محمد غزالی.
۳. Lakatos & Musgrave (ed.) Criticism and the Growth of Knowledge P.173
۴. فی‌المثل نگاه کنید به اصول فلسفه و روش رئالیسم، مقالة علم و فلسفه چیست؟ از علامه سید محمد حسین طباطبائی و توضیحات شارح محترم.
۵. مرتضی مطهری، ده گفتار، ص ۱۷۵ (انتشارات حکمت).