

از قبض و بسط کانتی تا قبض و بسط کواینی

گفتاری در معرفت‌شناسی، خطاشناسی و هرمنوتیک نظریهٔ تکامل معرفت دینی

Hossein Dabbagh, "The Hermeneutical Contraction and Expansion of Religion: From the Kantian to the Quinian Interpretation of 'The Theoretical Contraction and Expansion of Religion'," *Iran Nameh*, 29:1 (Spring 2014), ??-??

حسین دباغ

Hossein Dabbagh

ولی آیا [افراد] دگم می‌توانند نسبت به محدودیت‌های غریب فهم آدمی حساس شوند . . .

دیوید هیوم^۱

مقدمه

روزگاری شوپنهاور، فیلسوف شهیر آلمانی، گفته بود که هر حقیقتی سه مرحله را پشت سر می‌نهد: نخست به سخره گرفته می‌شود، سپس با آن مخالفت می‌شود و دست آخر چونان امری بدیهی پذیرفته می‌شود. آزمون تاریخی بسیاری از نظریات علمی-فلسفی این مدعا را ثابت می‌کند. دست قدرتمند تاریخ با نظریات چنان می‌کند که روزگاری عالمان یک دوره نظریه‌ای را بدیهی‌البطلان می‌دانند و دوره‌ای دیگر عالمان دیگر باز آن را بدیهی می‌دانند، ولی بدیهی‌الصدق و این نیست مگر به واسطهٔ آزمون تاریخی نظریات.

¹David Hume, "Enquiry concerning Human Understanding," in L. A. Selby-Bigge (ed.), *Enquiries concerning Human Understanding and concerning the Principles of Morals*, revised by P. H. Nidditch (3rd ed.; Oxford: Clarendon Press, 1975), 161.

ماجرای نظریه قبض و بسط تئوریک شریعت - زین پس قبض و بسط - هم از این قاعده مستثنا نیست. وقتی متولد شد، تیرهای نقد از هر سو بر پیکر آن فرود آمد و مخالفان گمان کردند ضربه کاری را زده و کاری کرده‌اند که قبض و بسط مرده از طبع بیرون بیاید، اما چنین نشد. اینک که بیش از بیست سال از طرح نظریه قبض و بسط می‌گذرد، زمان نیکویی برای ارزیابی مجدد و کشف زوایای احتمالاً پنهان آن است.

عبدالکریم سروش، نماینده برجسته روشنفکری دینی متأخر بعد از انقلاب اسلامی ایران، در سلسله مقالات خویش از ۱۳۶۷ تا ۱۳۶۹ نظریه تکامل معرفت دینی را بر آفتاب می‌افکند، نظریه‌ای که بعدها با عنوان قبض و بسط تئوریک شریعت منتشر شد و در دهه چهارم عمر سروش در مجله کیهان فرهنگی به طبع رسید.^۲ دقیقاً از ابتدای طرح این نظریه معرکه آرا در می‌گیرد و مخالفت‌ها آشکار می‌شوند؛ یکی آن را شکاکانه می‌خواند، دیگری آن را پوزیتیویسم‌وار نسبت‌گرا می‌داند و . . . اما موافقان هم از پا نمی‌نشینند و به مخالفان پاسخ می‌دهند. خلاصه‌هایی از اصل نظریه نیز عرضه می‌شود و دست آخر نقدهای همدلانه بسیاری هم بر آن نوشته می‌شود. شاید به جرات بتوان گفت قبض و بسط از مهم‌ترین کتاب‌هایی است که پس از انقلاب اسلامی روحانیون، حوزویان و دانشگاهیان آن را نقد و بررسی کرده‌اند. از میان روحانیون ناقد می‌توان به مکارم شیرازی، جعفر سبحانی، محمدحسین تهرانی، صادق لاریجانی، جوادی آملی و از غیر روحانیون می‌توان به مصطفی ملکیان، حسین غفاری و حمید وحید دستجردی اشاره کرد.

استدلال نظریه قبض و بسط تئوریک شریعت

اکنون نگاهی به اصول پایه‌ای و استدلال مرکزی نظریه قبض و بسط می‌اندازم. نخست تلاش می‌کنم نگاه کانتی به قبض و بسط را طرح کنم؛ یعنی تفسیر رایجی را که عموماً از قبض و بسط به دست داده شده است. در وهله دوم می‌کوشم تفسیر دیگری را در میان بگذارم که می‌توان آن را نگاه کوانینی نامید. در پایان به خطاشناسی قبض و بسط نیز اشارتی خواهم کرد.

^۲ عبدالکریم سروش، قبض و بسط تئوریک شریعت (چاپ ۴؛ تهران: صراط، ۱۳۷۴).

قبض و بسط کانتی

وفق رأی بسیاری از مفسران، مفروض بنیادین قبض و بسط، یعنی اینکه دین از معرفت دینی جداست، طنین کانتی دارد؛ به این معنا که به نحو معرفتی می‌توان عالم نومنال (نفس‌الامری، nouminal) و فنومنال (پدیداری، phenomenal) را از یکدیگر تفکیک کرد. ما در جایگاه آدمیان خاکی دسترسی معرفتی به عالم نومنال نداریم، گویی نومن (noumenon) در جایی در سایه نشسته است و به ما می‌نگرد. ساکت و صامت است و از خود حرفی ندارد و هر چه به جهت معرفتی درباره نومن می‌گوییم، به حقیقت ما در دهان نومن می‌گذاریم. درست در مقابل آن، عالم فنومنال پر از سر و صداست. متعلق به آدمیان است و دسترسی معرفتی هر کسی، علی‌قدر مراتبهم، به اندازه توان بشری اوست. هر چه در عالم فنومنال یافت می‌شود بشری است و مقدر به اقدار بشری بودن. و بشری بودن اگر یک صفت داشته باشد، محدودیت و نقصان است. هیچ‌کسی علم و معرفت اتم و اکمل و اصح و اشرف به امور ندارد که اگر داشته باشد از افشار بشریت نیست. همه آدمیان بر سر یک خوان نشسته‌اند و صلا می‌زنند که خطا خصوصیت ضروری آنان است و هر چه زمینی است، محدود و ناقص و خطایی است و این چیزی نیست جز معنای ”رنالیسم پیچیده“ یا ”رنالیسم غیر مستقیم“ که فیلسوفان، از جان لاک تا کارل پوپر، داد آن را می‌زدند.^۳

وفق خوانش کانتی از قبض و بسط، دین به ما هو دین را باید از ارکان عالم نومنال دانست؛ امری که بی صدا در کنجی خزیده و دسترسی کامل معرفتی به آن ناممکن است. اما آنچه در این میان هست، اموری درباره دین و در واقع معرفت ما نسبت به دین است. دین یعنی لوازم، لواحق و بازیگران آن مثل کتب مقدس، روایات، پیامبران و . . . همگی متعلق به حوزه معرفت درجه اول است، اما معرفت دینی، یعنی معرفت ما نسبت به دین که مثل تفسیر و شرح متون مقدس درباره دین است، متعلق به عالم فنومنال است و از این

^۳ این قاعده را در فلسفه اسلامی نیز چنین بیان کرده‌اند که هرچه به زمین می‌آید زمینی می‌شود: کل حادث مسبوق بماده و مده.

حیث معرفتی بشری است، با همه خصوصیات بشری بودن. یعنی صامت نیست و سخن می‌گوید و از قضا حرف‌هایش را در دهان دین می‌گذارد. معارف دینی از آن حیث که ”درباره“ امری هستند، معارف درجه دوم محسوب می‌شوند و به همین جهت صدق و کذب‌بردار و اختلاف‌انگیز می‌شوند و ممکن است در آنها خطا رسوخ و نفوذ کند.

اصل نخستین قبض و بسط بیان می‌دارد که میان معارف دینی از یک سو و معارف غیر دینی از سوی دیگر ربط و نسبت، داد و ستد و گفت‌وگویی مستمر برقرار است. به تعبیر دیگر، این دو سنخ معرفت از یکدیگر تغذیه می‌کنند. سروش برای موجه کردن این مدعای خود متوسل به نمونه‌های تاریخی، فلسفی، کلامی و فقهی بسیار می‌شود.^۴ به حقیقت، او از نوعی استقرا مدد می‌گیرد تا رأی خویش را ثابت کند، هرچند نحوه به کارگیری آن می‌بایست توضیح داده شود تا موجب کج‌فهمی نشود.

استقرای مد نظر سروش در قبض و بسط را نباید معادل با استقرای تجربی (empirical induction) دانست که برای مثال با دیدن صد هزار و پانصد و پنجاه قوی سفید به این نتیجه می‌رسیم که صد هزار و پانصد و پنجاه و یکمین قو نیز سفید خواهد بود. این نوع از استقرا برای موجه‌سازی البته با نقدهای ویرانگر دیوید هیوم، فیلسوف اسکاتلندی، عقیم شد. کارل پوپر، فیلسوف علم اتریشی، بعدها کوشید تا با تلقی به قبول کردن نقدهای هیوم مقوله دیگری را به میان آورد تا جان دوباره‌ای به استقرا ببخشد که عموماً از آن به ابطال‌گرایی (falsificationism) یاد می‌کنند. اما استقرای مورد نظر سروش که می‌توان عنوان استقرای عقلی (rational induction) یا استقرای شهودی (intuitive induction) یا ”فرد بالذات“ به آن اطلاق کرد، از جنس دیگری است. با هیچ شمارشی سروکار ندارد، افزودن نمونه‌های بیشتر لزوماً به کار توجیه بهتر مدعا نمی‌آید و شواهد گوناگون رگ‌های گردن حجت را قوی نمی‌دارد. این برداشت از استقرا، که نخستین بار در متافیزیک ارسطو با نام ”پاگویی“ مطرح و بعدها در آثار دیوید راس، فیلسوف شهودگرایی

^۴ سروش، قبض و بسط، ۲۱۱-۲۴۴.

اخلاق و مفسر آرای ارسطو، با نام "استقرای شهودی" معروف می‌شود، بدین معناست که شواهد و نمونه‌های گوناگون به آدمی مدد می‌رسانند تا جهشی عقلانی-شهودی کند و قاعده‌ای را شکل دهد.^۵ برای نمونه، برتراند راسل هم وقتی دربارهٔ اثبات ۱۸۰ درجه بودن مجموع زوایای مثلث سخن می‌گوید، عنوان می‌کند ما از اثبات این قضیه در چندین نمونه مثلث به این باور می‌رسیم که این قضیه برای مثلثیت صادق است، یعنی برای همهٔ مثلث‌ها.^۶

به نظر می‌آید آنچه از استقرا در قبض و بسط مد نظر سروش است، از جنس دوم باشد. او در جایی به تصریح تعبیر "فرد بالذات" را به کار می‌گیرد،^۷ بدین معنا که در تثبیت و به کرسی نشاندن اصل مذکور یعنی "اصل تلائم (سازگاری)" نمونه‌های تاریخی نقش تنبیهی دارند، نه اینکه مقدمهٔ استدلال را فراهم کنند. به حقیقت، این نمونه‌ها ما را به خود حقیقت موضوع و ذات و کنه این اصل پرتاب می‌کند.^۸ به همین سبب، سروش می‌تواند ادعا کند که متوسل به استقرای عددی نشده است.

اصل دومی که سروش از آن یاد می‌کند و آن را به مثابه امری بدیهی تلقی می‌کند، اصل تحول است: اینکه معارف بشری غیر دینی دچار تحول تاریخی می‌شوند. به تعبیر دیگر، سروش استدلال می‌کند که چون علوم غیر دینی مثل فیزیک، شیمی، اقتصاد، روان‌شناسی و مانند اینها همه عصری و وابسته به سیاقی‌اند که در آن بار می‌آیند و رشد می‌کنند، همگی این علوم در تحول‌اند. این ادعای سروش نیز رنگ و بوی تاریخی دارد، به این معنا که با جست‌وجو در تاریخ علم آشکار می‌شود که چگونه این علوم از دوره‌ای به دوره‌ای دیگر به

^۵ در نظر داشته باشید که ذیل سنت ارسطویی، که البته راس هم همین‌گونه می‌اندیشید، شهود از فضایل قوهٔ عاقله محسوب می‌شود. به همین سبب است که راس را شهود گرای عقلانی می‌نامند. در این باره بنگرید به

W. D. Ross, *The Right and the Good* (Oxford: Clarendon press, 1930), 42n; W. D. Ross, "The Basis of Objective Judgments in Ethics", *International Journal of Ethics*, 37:2 (1927), 121; W. D. Ross, *Foundations of Ethics* (Oxford: Oxford University Press, 1939), 170.

^۶B. Russell, *The Problems of Philosophy* (Oxford: Oxford University Press, 1970), 52-58.

^۷ بنگرید به سروش، قبض و بسط، ۵۱۶.

^۸ از یاد نباید برد که تعبیر ذات در اینجا به هیچ‌رو مؤید ذات‌گرایی ارسطویی نیست.

یکباره رنگ عوض کرده‌اند و همه فرضیاتی که دوره‌ای تماماً صادق جلوه می‌نمود، در دوره‌ای دیگر تماماً کاذب جلوه می‌نماید. این حکم فقط برای علوم تجربی کارا نیست و برای علمی غیر تجربی نظیر ریاضیات و فلسفه نیز صادق است. برای نمونه، روزگاری هندسه اقلیدسی از ابهتی برخوردار بود و اصول پنجگانه آن با تفاسیر گوناگون بر سر صدر نشسته بود. در حوالی ۱۸۳۰، این هندسه به زیر کشیده شد و هندسه نااقلیدسی سر برآورد و رقیب و بدیل آن شد. این نمونه‌ها حکایت از آن دارند که علوم تجربی و غیرتجربی به حکم بشری و عصری بودن در حال تحول‌اند و از این مهم باز نمی‌ایستند.

اینک می‌توان استدلال سروش را بازسازی کرد و آن را به شیوه منطقی "مودس پوننس" در آورد. سروش تا به حال عنوان کرد که اولاً دین از معرفت دینی جداست و ثانیاً، دین در معنای نومی کلمه بی‌صدا و صامت است، اما معرفت دینی که از زمره معارف بشری است پر سر و صداست و متعلق به عالم فنومنال. ثالثاً، میان معارف دینی و معارف غیر دینی بشری دادوستد و گفت‌وگویی مستمر برقرار است و این دو سنخ معارف از یکدیگر تغذیه می‌کنند. و نهایتاً، چون معارف غیر دینی بشری در تحول‌اند، معارف دینی نیز لاجرم دچار قبض و بسط می‌شوند. استدلال سروش در تثبیت نظریه تکامل معرفت دینی متشکل از دو اصل تلائم و تحول است.

مقدمه نخست یا اصل تلائم: میان معارف بشری دینی و غیر دینی دادوستد و گفت‌وگویی مستمر برقرار است.

مقدمه دوم یا اصل تحول: معارف بشری غیر دینی، یعنی علم و فلسفه، دچار تحول و قبض و بسط تاریخی‌اند.

نتیجه: معارف بشری دینی یا فهم ما از شریعت نیز متحول می‌شوند.

اگر معارف بشری غیر دینی را معادل P و معارف دینی را معادل Q در نظر آوریم، می‌توان عنوان کرد که استدلال سروش صورت صحیحی از نمونه منطقی زیر است:

$$\frac{P \rightarrow Q, P}{\therefore Q}$$

یعنی اگر معارف بشری غیردینی متحول شوند، معارف غیر دینی نیز متحول می‌شوند. معارف بشری غیر دینی متحول شده‌اند، پس معارف غیر دینی نیز متحول می‌شوند. استدلال سروش شکلی از استدلال "معتبر" منطقی است. مضاف بر آن، چنان که آوردیم، محتوای مقدمات نیز موجه‌اند. با این حساب، استدلال فوق از "استواری" نیز برخوردار است.

با اینکه استدلال سروش ذیل خوانش کانتی موجه می‌نماید، اما پیش‌فرض کانتی نهفته در این استدلال شاید برای عده‌ای چندان قابل دفاع ننماید. می‌توان خوانش دیگری از قبض و بسط به دست داد که از قوت بیشتری برخوردار است.

قبض و بسط کواینی

به باور من، تفسیر کانتی از قبض و بسط با همه عمومیت و مقبولیتی که پیدا کرده است موجه نمی‌نماید. به این معنا که دست کم می‌توان تفسیر وفادارتری از قبض و بسط عرضه کرد. در اینجا بنا ندارم به نفع یک تفسیر دیگری را کنار گذارم. قضاوت و داوری در این باره را به وقت دیگری می‌گذارم. به همین سبب، فقط تلاش می‌کنم در این قسمت تفسیری بدیل، یعنی تفسیری کواینی از قبض و بسط، به دست دهم.

ویلارد کواوین، فیلسوف معاصر امریکایی، در کتاب شبکه باور سلسله موضوعاتی را در فلسفه علم بیان می‌کند که بر بحث‌های معرفت‌شناسی و دلالت‌شناسی مؤثر واقع شده است.^۹ وفق رأی او، آنچه در موجه‌سازی باورهای علمی دست بالا را دارد، شبکه‌ای از باورهای متصل و مرتبط است. به تعبیر دیگر، آنچه از اهمیت بیشتری برخوردار است یکی وجود چنین شبکه‌ای است که کواوین آن را مفروض می‌گیرد و دیگر اینکه در این شبکه، باورها در تعامل و تبادل‌اند و یکدیگر را حکم‌واصلاح می‌کنند و شبکه‌ای پویا می‌سازند.

همچنین در مقاله "دو حکم جزمی تجربه‌گرایی"،^{۱۰} کواوین رأی مشهور فلاسفه کلاسیک و مدرن را بر هم می‌زند. از هیوم گرفته تا لایبنیتس و کانت و حلقه وین، همگی بر این باور بودند که قضیه‌ها را می‌توان به دو دسته تقسیم کرد: تحلیلی و ترکیبی. قضایای تحلیلی قضایایی‌اند که معنا و صدقشان در خودشان منطقی و مندرج است و به همین سبب تجربه نمی‌تواند در یافتن صدق آنها کمکی کند، مثل گزاره دوچرخه دو چرخ دارد. اما قضایای ترکیبی سویه‌ای در عالم خارج دارند و تجربه می‌تواند صدق گزاره را تغییر دهد. کواوین در مقابل این فلاسفه بر این رأی بود که میان قضایای ترکیبی و تحلیلی هیچ مرز و میانی در کار نیست و این باور تجربه‌گرایان باوری جزمی است. اما حکم جزمی دوم مربوط می‌شود به امکان ترجمه داده‌های حسی-تجربی. وفق رأی تجربه‌گرایان، بالاخص حلقه وین، قضایای بامعنا قضایایی‌اند که بتوان آنها را به زبان حواس ترجمه کرد. استدلال کواوین در مقابل بدین شرح بود که قضایا به تنهایی و منفرداً نزد حواس نمی‌آیند. هر قضیه‌ای با خود اقسام برهان و قضایای دیگر را یدک می‌کشد و چنان درهم‌تنیده و گره‌خورده‌اند که برای فهم و درک یکی باید در قضایای دیگر نیز به نحو موشکافانه نظر کرد. با این حساب، دیگر هیچ امر تحلیلی و منجز از تجربه نیست که لایتغیر باقی بماند. تجربه بر همه قضایا اثر می‌گذارد و گرد آن بر همه قضایا می‌نشیند. به تعبیر کواوین، زین پس باید کل علم را واحد معناداری لحاظ کنیم. وقتی قضایای غیر تجربی چنین

⁹W. V. O. Quine & J. S. Ullian, *The Web of Belief* (2nd ed.; New York: McGraw-Hill, 1978).

¹⁰W. V. O. Quine, "Two Dogmas of Empiricism," in *From a Logical Point of View* (2nd ed.; Cambridge: Harvard University Press, 1951), 20-46.

همچنین بنگرید به و. و. کواوین، "دو حکم جزمی تجربه‌گرایی"، ترجمه منوچهر بدیعی، ارغنون، شماره ۷ و ۸ (پاییز و زمستان ۱۳۷۴).

حکمی نزد کواین دارند، هویدا است که قضایای تجربی چه می‌شوند. او معتقد است قضایای تجربی دربارهٔ عالم خارج هم فرداً پیش ذهن حاضر نمی‌شوند، بلکه اشتراکاً و به همراه زنجیره‌ای از قضایای دیگر ظهور می‌کنند. این‌گونه است که وفق رأی او، برای درک نظریات علمی در یک علم خاص نباید از قضایای دیگر در علوم دیگر غفلت کرد، زیرا فقط یک قضیهٔ واحد نمی‌تواند مشکل‌ساز باشد. این نگاه کواین را، که متاثر از پی‌یر دوئم است، عموماً کل‌گرایی می‌نامند. از قضا سروش در قبض و بسط در چندین جا به دوئم اشاره می‌کند تا پشتوانه‌ای برای مدعیات خود فراهم کند.^{۱۱}

نکتهٔ دیگر در کارنامهٔ کواین تز عدم تعیین ترجمه است. کواین در کتاب کلمه و/بژه این رأی را بر آفتاب می‌افکند که هیچ ترجمهٔ نهایی و قطعی و صحیح وجود ندارد.^{۱۲} اما این بدین معنی نیست که ترجمه محال است، بلکه نکته اینجاست که معنای قطعی واژگان و گزاره‌ها متعین نیست. به همین سبب، باید گفت همواره بیش از یک ترجمهٔ صحیح وجود دارد.^{۱۳}

حال پس از درک امهات مدعیات کواین، وقت آن است که به سراغ قبض و بسط برویم. به نظر می‌آید که می‌توان نظریهٔ قبض و بسط را ذیل آموزه‌های کواین نیز خواند و تفسیر کرد. به این معنا که تفکیک کانتی دین از معرفت دینی به مثابه نومن و فنومن دیگر موجه نمی‌آید و آنچه دست بالا را دارد “تفسیر دین” است. یعنی دین چیزی جز تفسیر دین نیست و به همین سبب ما در مواجهه با پدیدهٔ دین با باورها، معارف و تفاسیر گوناگون دینی روبرو می‌شویم که شبکه‌ای از باورها را می‌سازند. برای درک هر گزارهٔ دینی در باقی گزاره‌های دینی و غیردینی دیگر نیز باید غور کرد. بدین معنا، آنچه در این تفسیر و خوانش مهم می‌شود کل دین یا کل معرفت دینی است. در این شبکهٔ باورها، چنان که در بالا آمد، باورها به مضاف هم می‌روند و

^{۱۱} بنگرید به سروش، قبض و بسط، ۲۱۹، ۲۲۹-۲۳۱ و ۴۶۰.

^{۱۲} W. V. O. Quine, *Word and Object* (Cambridge: M.I.T. Press, 1960).

^{۱۳} برای درک بهتر استدلال کواین و مثال‌های او بنگرید به و. کواین، “نامتعین بودن ترجمه”، ترجمهٔ حسین دباغ و محمد حیدرپور (تهران: انتشارات صراط، در دست انتشار).

یکدیگر را از میدان به در می‌کنند و این همه به دوران و عصری بستگی دارد که علوم دیگر در آن رشد کرده‌اند. این نگاه کل‌گرایانه به دین البته در تفسیر دلالت‌شناسی ما از دین نیز اثر می‌گذارد.

از منظر دلالت‌شناسی هم می‌توان خوانش دیگری از قبض و بسط به دست داد. به این معنا که ما با شبکه‌ای از تفاسیر متعدد از متون دینی مواجهیم که به واقع شبکه‌ای از باورهای دینی را تشکیل می‌دهد. این تفاسیر متعدد بر هم اثر می‌کنند و امر تازه‌ای را پدید می‌آورند. خلاصه آنکه اگر تفاسیر متون دینی را هرمنوتیک بدانیم و بنامیم، آنگاه می‌توانیم از قبض و بسط تئوریک شریعت با نام قبض و بسط هرمنوتیک شریعت یاد کنیم و اینها همه از قبل نگاه کوآینی است. سروش خود در مقدمه کتاب بدین امر معترف است: ”بدین قرار است که نظریه قبض و بسط . . . در اصل یک نظریه تفسیری-معرفت‌شناختی است . . . در پرتو این نظریه تفسیری، بخوبی دلیل ورود اجتناب‌ناپذیر محکم و متشابه در کتاب و سنت . . . آشکار می‌شود.“^{۱۴}

معرفت‌شناسی ائودی-رالزی قبض و بسط تئوریک شریعت

درباره اینکه سروش در نظریه قبض و بسط از چه تئوری توجیهی برای معرفت‌شناسی مدد می‌جوید، تا به حال تفسیرهای گوناگونی شده است. به نظر می‌آید که سروش در کتاب قبض و بسط تصریحی در این خصوص که چه تئوری توجیهی در سر دارد نکرده است یا حتی می‌توان گفت لزومی به این امر نمی‌دیده است. به همین سبب، برخی نظریه قبض و بسط را مبناگرا می‌دانند و برخی دیگر انسجام‌گرا. مبناگرایی کلاسیک تئوری‌ای است در معرفت‌شناسی معاصر که مدلی برای موجه‌سازی باورها به دست می‌دهد. وفق این مدل، ما دو سنخ باور داریم: پایه‌ای (basic) و غیر پایه‌ای (non-basic). باورهای پایه‌ای باورهایی‌اند که عموماً به نحو بی‌واسطه و بدون استنتاج از امر دیگری موجه شده‌اند، اما باورهای غیر پایه‌ای باورهایی‌اند که از باورهای پایه‌ای منتج می‌شوند. طبیعی است که وفق این مدل باورهای پایه‌ای حالتی تثبیت‌شده دارند

^{۱۴} سروش، قبض و بسط، ۵۷.

و حال آنکه باورهای غیر پایه‌ای در رفت‌وآمد و در تغییرند و ممکن است با استدلالی از راه به در شوند. به واقع، باورهای غیر پایه‌ای از باورهای پایه‌ای تغذیه می‌کنند، و نه بالعکس.

مدل انسجام‌گرایی برای توجیه اما از سنخ دیگری است و برای توجیه باورها متوسل به باورهای پایه‌ای نمی‌شود و همه باورها را از یک سنخ و در یک رتبه و هم‌وزن می‌داند. تمام آنچه این مدل بر آن پا می‌فشارد این است که باورها می‌باید به شکل منسجمی به صورت یک شبکه مرتبط و متصل باشند و میان آنها تضاد و تناقض برقرار نباشد.

نظریه قبض و بسط را می‌توان ذیل هر دوی این مدل‌های توجیه تبیین کرد. با مد نظر قرار دادن خوانش کانتی، از آنجا که قبض و بسط دو سنخ باور را از هم جدا می‌کند و یکی را ثابت و دیگری را متغیر، می‌توان گفت مدل توجیه مختار نویسنده مبنای گروهی کلاسیک بوده است. به حقیقت، در قبض و بسط دین ثابت است و مجموعه‌ای از باورهای دینی ثابت وفق آن وجود دارد، مثل باور به خدا و نبوت و مانند اینها. اما باورهای دینی از سنخ دیگری نیز یافت می‌شوند که از آنجا که عصری‌اند و در نسبت با علوم و معارف دیگر قرار دارند، در حال تبدیل و تحرک‌اند. این باورهای غیرپایه‌ای البته از باورهای پایه‌ای تغذیه می‌شوند، ولی باورهای پایه‌ای ثابت‌اند و از جایی تغذیه نمی‌شوند.

در مقابل می‌توان قبض و بسط را ذیل مدل انسجام‌گرایی نیز فهم کرد. به این معنا که تأکید نویسنده بر تحول و رابطه تلائم علوم دینی با غیر دینی را نشانه‌ای از مدل انسجام تلقی کرد. در این برداشت انسجام‌گرایانه، همه تمرکز بر معرفت دینی است که نویسنده آن را از دین جدا کرده است. مضاف بر آن، معرفت دینی عصری در حال تحول و در گفت‌وگو و رابطه مستمر با علوم دیگر است و این شبکه‌ای از باورها را می‌سازد که می‌بایست متناسب و منسجم باشند. در این تلقی، هم‌خوانی و سازگاری میان معرفت دینی و سایر معارف بشری مهم‌تر است.

در نظر من، با نگاهی کل‌گرایانه به آثار سروش، بالاخص بسط تجربه نبوی، می‌توان استدلال کرد که هر دوی این برداشت‌ها نمی‌توانند موجه باشند و باید به دنبال مدل توجیه دیگری گشت. نقد دو مدل توجیه پیشین را به وقت دیگری می‌سپارم. مدل پیشنهادی توجیه این نوشتار، بر اساس قبض و بسط و بسط تجربه نبوی، مدل مبنای مبنای معتدل (modest foundationalism or moderate foundationalism) است که چندی است در تئوری معرفت‌شناسی معاصر مطرح شده است. طراح این مدل معرفت رابرت ائودی است.^{۱۵} او در این مدل تلاش کرده است میان مبنای مبنای و انسجام‌گرایی پیوند برقرار کند. هر چند قبل از او در آثار رالز هم می‌توان نشانه‌هایی از این معرفت‌شناسی را سراغ گرفت.

جان رالز در کتاب *نظریه‌ای درباره عدالت* از نوعی معرفت‌شناسی شهودگرایی دفاع می‌کند، به این معنا که می‌توان از توجیه گزاره‌هایی دم زد که به نحو مستقیم و بلاواسطه ادراک و فهم می‌شوند و به تعبیری بدیهی‌اند.^{۱۶} طبیعی است که این گزاره‌ها که برای توجیه خود نیازی به گزاره‌های دیگر ندارند، پایه‌های معرفت آدمی را تشکیل می‌دهند. اما این‌گونه هم نیست که گزاره‌های دیگر در این گزاره‌های پایه‌ای اثر نگذارند. گاه می‌شود که پس از تأمل برخی از گزاره‌های پایه‌ای که بدیهی تصور شده بودند، ناصحیح از آب در می‌آیند. رالز برای این شیوه از تأمل که سبب می‌شود در گزاره‌های پایه‌ای تجدید نظر کنیم، روشی با نام تعادل فکورانه (reflective equilibrium) پیشنهاد می‌کند. وفق این شیوه، گزاره‌های پایه‌ای در زدو-خورد با گزاره‌های دیگر جرح و تعدیل می‌شوند و صیقل می‌خورند. یعنی با استفاده از تأمل و تفکر میان باورهای پایه‌ای و غیر پایه‌ای توازن و تعادل برقرار می‌شود. این شیوه را می‌توان به صورتی پنهان در قبض و بسط نیز یافت: اینکه باورهای دینی در تلاقی با باورهای علوم دیگر به فکر چاره می‌افتند تا خود را از مهلکه تناقض نجات دهند.

¹⁵R. Audi, *The Right in the Good* (Princeton: Princeton University Press, 2004), 209-217.

¹⁶J. Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridge: Harvard University Press, 1971), 34-40.

درمدل مبنایگروی معتدل، سعی شده است حسنات هر دو مدل پیشین، یعنی مبنایگروی کلاسیک و انسجام-گرایی، حفظ و از کاستی‌های آنها پرهیز شود. مبتنی بر این مدل، هنوز می‌توان از دو نوع باور سخن به میان آورد، باور پایه‌ای و باور غیر پایه‌ای. باورهای پایه‌ای دیگر لزوماً خصلت توجیه اولیه ندارند، بلکه این باورها تا جایی که ممکن باشد موجه‌شده‌اند (prima facie or pro-tanto justification). در واقع، با این فرض می‌توان گفت این باورها همیشه صادق نیستند و می‌توانند روزی کاذب شوند. اما چگونه چنین امری ممکن است، زیرا این سخن باورها ثابت‌اند؟ جواب اینجاست که وفق این مدل، اتفاقاً میان باورهای پایه‌ای و غیر پایه‌ای دادوستدی برقرار است و هر دوی این باورها از هم تغذیه می‌کنند. این‌گونه نیست که فقط باورهای غیر پایه‌ای از باورهای پایه‌ای منتج شوند، بلکه باورهای پایه‌ای هم می‌توانند تحت تأثیر باورهای غیر پایه‌ای تغییر کنند.

این مدل از توجیه را می‌توان آشکارا با در نظر گرفتن بسط تجربه نبوی بهتر درک کرد. سروش در قبض و بسط گرد تاریخیت را فقط بر معرفت دینی می‌بینید، اما رفته‌رفته مدعایش را بالاتر می‌نشانند و در بسط تجربه نبوی گرد تاریخیت بر دین هم می‌نشینند. نه فقط معرفت دینی تاریخی است و تحول می‌یابد، بلکه خود دین نیز تاریخی می‌شود و متحول. با این حساب می‌توان فهمید در قبض و بسط کانتی، دین به منزله باور پایه‌ای محکم و استواری در گوشه‌ای ایستاده است و دست هر اصلاحی از آن کوتاه است، زیرا رابطه‌ای میان دین و باقی معارف برقرار نیست. اما در بسط تجربه نبوی خود دین هم وارد گفت‌وگو با باقی معارف می‌شود و متحول می‌شود، به این معنا که میان باورهای پایه‌ای دینی و باورهای غیر پایه‌ای گفت‌وگو برقرار می‌شود و هر دو یکدیگر را تغذیه می‌کنند. این است سرّ اینکه دینی که در قبض و بسط صامت بود و در دهان او حرف می‌گذاشتیم، اینک به حرف می‌آید و سخن می‌گوید و از موجه‌بودن خود دفاع می‌کند و به ناچار دست در عرضیات خود می‌برد و گاه به اقتضای شرایط یکی را با دیگری اصلاح می‌کند.

خطاشناسی قبض و بسط تئویک شریعت

معرفت و خطا دو روی یک سکه‌اند. هر تلاش برای یافتن نظریه‌ای در زمینه شناختن معرفت به نحوی تلاش برای شناختن خطا یا خطاشناسی است. مخلص کلام آنکه معرفت‌شناسی بر خطاشناسی منطبق است. به همین سبب، می‌توان تئوری قبض و بسط را نوعی خطاشناسی در عداد معرفت‌شناسی دانست؛ امری که سروش صریحاً به آن باور دارد و آن را اذعان می‌کند. تأکید بر اینکه ما آدمیان تردامن و شراب‌آلوده‌ایم و حافظوار باید به گناهکاری خود اعتراف کنیم و قسمتی از حقیقت را در چنگ داریم، همه و همه به این معناست که معرفت ما ناکامل و ناقص است و به تعبیر دیوید هیوم، ما آدمیان از محدودیت فهم رنج می‌بریم. به باور سروش، ”ما آدمیان اینک از بهشت رانده‌ایم و از وحی مانده. تردامنی خواب‌آلوده‌ایم. معیشتی شیطان‌زده داریم و معرفتی خطاآمیز.“^{۱۷} کار معرفتی ما در این دنیا، به همین سبب، اصلاح و ترمیم معارف گوناگون است. کار دینداران چیزی جز حل مسئله‌هایی نیست که این نواقص معرفتی پدید می‌آورند که البته کاری جمعی است و از عهده شخص بر نمی‌آید.^{۱۸}

شالوده پنهان قبض و بسط را باید دفاع جانانه‌ای از لیبرالیسم معرفتی دانست، به این معنا که حق خطاکار بودن آدمیان را به رسمیت می‌شناسد و بر آن مهر صحت می‌زند، جملگی آدمیان را بر سر یک خوان می‌نشاند و یک صدا صلا می‌زند که همه ما آدمیان خطاکاریم و قصور نظری و معرفتی داریم و ”هر چه هست از قامت ناساز بی‌اندام ماست.“ برجسته کردن عنصر خطا در تئوری قبض و بسط دست کم دو حسن دارد: هم آن را با مؤلفه‌های مدرنی مثل لیبرالیسم سازگارتر و سازوارتر می‌کند و هم تفسیر کواینی را راحت‌تر در آغوش می‌کشد و از آن استقبال می‌کند.

^{۱۷} سروش، قبض و بسط، ۶۰.

^{۱۸} در این باره بنگرید به عبدالکریم سروش، *اخلاق خدایان* (تهران: طرح نو، ۱۳۸۰)، ۷-۱۱.

سخن آخر

این نوشتار در پی آن بود که دو امر را توضیح دهد: اول اینکه در عداد تفسیر رایج کانتی از قبض و بسط می‌توان از تفسیر کواینی نیز سخن گفت که چه بسا از حجیت معرفت‌شناختی بالاتری هم برخوردار است. تفسیر کانتی جهان قبض و بسط را دو تکه می‌کند: دین و معرفت دینی، همچنین بر دهان دین برچسب می‌زند و آن را به کنجی می‌برد و معرفت دینی را از زمره معارف محدود بشری می‌داند. اما تفسیر کواینی جهان قبض و بسط را یکپارچه و یک‌تکه می‌کند و بر زدو خورد معارف با یکدیگر تأکید می‌گذارد. دیگر اینکه معرفت‌شناسی قبض و بسط را می‌بایست در کنار مفهوم خطا فهمید. به سخن دیگر، بحث از خطاشناسی را نیز باید ذیل معرفت‌شناسی به حساب آورد و فهم کرد.

www.3danet.ir