

به نام خدا

باز فواید دینی از جنبه عقلی (۲)

اندر روش و منشی نواندیشان و روشنفکران دینی (۲)

دکتر مهدی ایرانمنش

همان‌طور که در قسمت پیشین اشاره شد، حضور پیش‌فرض‌هایی خاص در ذهن عالمان دینی در مقام توجیه باورها و تشخیص احکام دینی یا فقهی، از عوامل مهمی هستند که به انحطاط جوامع دینی می‌انجامد. زیرا این پیش‌فرض‌ها، نقش بی‌بدیلی در انتخاب روش دین‌شناسی عالمان دینی دارند. و این بدیهی است که اتخاذ روش‌های گوناگون در دین‌شناسی ما را به نتیجه یکسانی نمی‌رساند. بنابراین اگر عالمان دینی از نبود سودای سر بالا در (لااقل پاره‌ای از) جوامع دینی و یا «انحطاط» این جوامع ناراحتند، باید پیش از همه، به بازبینی پیش‌فرض‌های ذهنی و روش‌های دین‌شناسی خود پردازند. و اگر خود چنین نمی‌کنند، لاقلاً آثار نواندیشان و روشنفکران دینی‌ای که به این مهم پرداخته‌اند را جدّاً و از سر حقیقت جوئی به مطالعه بنشینند. و گر نه روش آنان جز پیروی کورکورانه از روش پیشینیان و آباء و اجداد نخواهد بود.

دکتر عبدالکریم سروش بر اساس نظرات آرنولد توین بی، از فیلسوفان تاریخ معاصر در باب انحطاط تمدن‌ها می‌گوید: «از عوامل مهم انحطاط یک تمدن آن است که رهبران یک تمدن به هجوم‌ها (و پرسش‌ها)ی تازه پاسخ‌های کهنه بدهند. یعنی منبع و مخزن پاسخگوئی آن‌ها ته کشیده باشد و ابداع از آن تمدن رخت بر بسته باشد. پخته خواری مستمر و تکرار پاسخ‌های کهنه در قبال وضعیت‌های جدید سرآغاز زوال و انحطاط یک تمدن محسوب می‌شود.» [۱]

افراد بسیاری بر این گمان‌اند که چون دین منشأ الهی و آسمانی دارد، ثابت است و تغییر و تحول در آن راه ندارد. از منظر این افراد دین و لذا شریعت ثابت است و معرفت دینی نیز نمی‌تواند تغییر کند. بدیهی است که با چنین نگرشی شیوه‌ها و راه‌حلی‌هایی هم که برای رفع مشکلات ارائه می‌شوند، همان راه حل‌های گذشتگان خواهند بود و از اندیشه‌ها و تجربه‌های بشری بی‌بهره خواهد ماند. در حال حاضر آگاهان جوامع دینی به میزانی که با شرایط عصر آشنایی دارند، نوعی رنجوری را در دین موجود مشاهده کرده و می‌کنند. رنجوری‌ای که بیش از هر چیز محصول مهجوری «معرفت دینی» از خرد عصر است. در این میان «احیاگران دینی» نیز برای حل این مسئله به چاره‌جوئی‌هایی پرداخته و می‌پردازند.

دکتر آرش نراقی از دو نوع احیاگری دینی سخن گفته‌اند:

«نوع نخست را می‌توان احیاگری سنتی یا سلفی یا غزالی وار دانست. در این نوع احیاگری فرض بر این است که دین رنجور شده است، و علت این رنجوری آن است که تعادل مطلوب میان اجزای مختلف دین از دست رفته است - برای مثال فقه بیش از آنچه می‌باید رشد کرده و اهمیت و جایگاهی برتر از عرفان و اخلاق یافته است. ...

نوع دوم را می‌توان احیاگری مدرن یا بازسازی کننده یا اقبال وار دانست. در این نوع احیاگری، رنجوری و مهجوری دین صرفاً ناشی از عدم توازن اجزای دین نیست، بلکه تشخیص احیاگر آن است که بُعد عقلی نظام عقاید دینی که به تناسب خرد پیشامدرن سامان یافته، محتاج بازسازی است. یعنی تشخیص احیاگر این است که چون بسیاری از مفروضات و ارکان خرد و دانش پیشامدرن منسوخ شده است، معقولیت و مقبولیت نظام عقاید دینی هم به تبع دچار بحران شده است. ...

در اینجا «روشنفکری دینی» با «احیاگری دینی» به معنای مدرن یا اقبال وار آن طرف مقایسه است. ... [این دو] در مقام عمل غالباً از منطق واحدی پیروی می‌کنند. یعنی (اولاً) هر دو خرد خود بنیاد نقاد، یعنی تلقی مدرن از خرد، را به رسمیت می‌شناسند، و (ثانیاً) می‌کوشند تا بُعد عقلانی نظام عقاید دینی را به تناسب این خرد خود بنیاد بازسازی کنند. ... بازسازی بُعد عقلانی دین به تناسب خرد

مدرن، هم معقولیت و مقبولیت دین را در متن جهان مدرن تأمین می‌کند، و هم یکی از موانع مهم تحقق و گسترش مدرنیّت را از میان بر می‌دارد. [۲]»

چنانچه این مسائل برای احیاگران دین به روشنی حل نشده باشد، آنان دیر یا زود، در نظر یا عمل، با پارادوکس مواجه می‌شوند. پارادوکسی که ابوالقاسم فنایی از آن به عنوان «پارادوکس احیاگری» نام می‌برد. آنچه بیش از هر چیز آنان را با پارادوکس مواجه می‌کند، باور به ثبات دین، در جوامع دینی است.

دکتر فنایی می‌گوید: «شاید دکتر سروش هم [البته] در زمان نگارش مقالات قبض و بسط بر این اعتقاد بوده است که شریعت الهی، محتاج بازسازی نیست؛ آن ساخته خداوند علیم است. اما [به واقع] شریعت الهی نیز محتاج بازسازی است، هر چند کسی که آنرا بازسازی می‌کند همان خداوند علیمی است که آن را آفریده است.»

پرسشی که مطرح می‌شود این است که دین ثابت را چگونه می‌توان متناسب با شرایط متغیر عصری محقق کرد. به علاوه در چنین شرایط متغیری، چگونه می‌توان از راه حل‌های دین ثابت دفاع کرد؟

روشنفکران و احیاگران دینی با این سوال روبرویند که چگونه برخی از پاسخ‌ها و راه‌حل‌های ارائه شده توسط دین که متناسب با زمان و فرهنگ خاصی ارائه شده‌اند، می‌توانند با همان شکل پاسخی برای پرسش‌های این عصر باشند؟ و آیا ممکن است خداوند از ما همچنان توقف در آن پاسخ‌ها، شکل‌ها و روش‌ها را بطلد؟

واقعیت این است که چه در عالم علم و چه در عالم دین، باقی ماندن در پاسخ‌ها، روش‌ها و راه‌حل‌های ثابت، محصول باقی ماندن در پیش فرض‌های ثابت و پارادایم‌های رایج است.

با تغییر شایسته و معقول این پیش فرض‌ها و پارادایم‌ها، بسیاری از فهم‌ها، راه‌حل‌ها و روش‌ها تغییر می‌کنند.

ابوالقاسم فنایی در مورد حل «پارادوکس احیاگری» می‌گوید:

به گمان ما، با توجه به تئوری بسط تجربه نبوی [ارائه شده به وسیله دکتر سروش]، می‌توان ادعا کرد که حل پارادوکس احیاگری در گرو پذیرش ثبات دین نیست. می‌توان گفت احیاگری یعنی بسط تجربه نبوی در همه ابعاد آن، و دین در عالم ثبوت از دو بخش ثابت (=محکّمات یا ذاتیات) و متغیر (= متشابهات یا عرضیات) تشکیل می‌شود و ثبوتاً در حال بسط تدریجی است. [۳]»

بسط علوم تجربی و انسانی نیز نوعی بسط تجربه نبوی است و می‌توان دلایل قابل اعتنائی ارائه داد که یافته‌های این علوم نیز متفاوت با سایر الهامات خداوندی نیستند. البته آنچه در اینجا بیشتر مورد نظر است بسط تجربه نبوی در دو بُعد معرفت دینی و اجتهاد فقهی است.

در روش مرسوم کنونی خصوصاً عقلانیّت فقهی از عقلانیّت عرفی آرمانی فاصله بسیار گرفته است و این فاصله سبب ناکارآمدی فقه در جهان جدید شده است. این ناکارآمدی و تعصّب بر حفظ شیوه‌های مرسوم، بحرانهای بزرگی را در جوامع اسلامی آفریده است تا آنجا که گاه خود فقیهان هم به این واقعیت اذعان داشته‌اند که برخی از این فتاوا در جوامع امروزی سبب وهن دین شده‌اند. و این در زمره استثنائات اندکی است که برخی از فقیهان از سر جلوگیری از وهن دین، به تعطیل شدن آن حکم فقهی در آن موارد فتوا و یا رضایت داده‌اند.

اما من حیث المجموع «راه حل‌های سنتی، عقلانیت فقهی و پارادایم رایج در اجتهاد مصطلح را مفروض می‌گیرند و به اجتهاد در فروع بسنده می‌کنند و اخلاق اجتهاد را دست نخورده باقی می‌گذارند. راه حل‌های مدرن اما، در اعتبار این مفروضات به دیده تردید می‌نگرند و با نقد پارادایم سنتی اجتهاد، می‌کوشند تا پارادایم تازه‌ای را جایگزین آن کنند؛ این راه‌حل‌ها درمان درد را در اجتهاد در «اصول» یا اجتهاد در «اخلاق اجتهاد» می‌جویند. [۴]»

به تأکید تمام باید گفت که تعصّب بر راه حل‌های سنتی و باقی ماندن بر پارادایم رایج هیچ تغییر شایسته‌ای در معرفت دینی و اخلاق اجتهاد را به دنبال نخواهد داشت و این دو بُعد را دست نخورده باقی خواهد گذاشت.

امروزه تحقیقات تامس کوهن و دیگران نشان می‌دهد که پارادایم‌های پذیرفته شده توسط عالمان دینی کمابیش همان گونه با ذهن آنان رفتار می‌کند که پارادایم‌های حاکم بر عالمان علوم تجربی با ذهن دانشمندان آن علوم. اما این پارادایم‌ها چه می‌کنند؟

عبدالکریم سروش می‌گوید:

«دانش تجربی شباهت فراوانی به ایدئولوژی ها دارد، پارادایمی پدید می‌آورد و اذهان را مسخّر می‌کند. دانشمندان هم در دل این پارادایم‌ها به وجود می‌آیند، ذهنی ایدئولوژیک پیدا می‌کنند و پیش‌فرض‌های ستبری در ذهن آنها می‌روید که در پاره‌ای موارد توان اندیشیدن خارج از این پارادایم‌ها را نمی‌یابند.» [5]

اما تنها در صورتی که امکان اندیشیدن در خارج از این پارادایم‌ها و پیش‌فرض‌های ذهنی فراهم شود، تحولات مثبتی را می‌توان انتظار برد.

تامس کوهن در کتاب «ساختار انقلاب‌های علمی» [6] معیارهایی را برای تشخیص اینکه چه موقع انقلاب علمی و تحول در علم رخ می‌دهد، ذکر می‌کند. او می‌گوید:

«زمانی در علم انقلاب رخ می‌دهد که پیش‌فرض‌ها و اصول مسلّم فرض شده و تئوری‌های به ظاهر خدشه‌ناپذیر، محل تردید قرار گیرند و کارایی شان مورد سؤال واقع شود. رشد علمی بر اثر تراکم و انباشت علم رخ نمی‌دهد، بلکه بر اثر تغییر پارادایم‌ها ایجاد می‌شود. نوآوری یا شکل‌گیری پارادایم جدید در علم زمانی رخ می‌دهد که دانشمندان پیرو یک پارادایم خاص مرتباً با رویدادهایی مواجه شوند که با دیدگاه آنان ناسازگار باشد. با افزایش ناهم‌سازگی‌ها، یک پارادایم جدید ظاهر می‌شود که تبیین‌کننده ناهم‌سازگی‌های پارادایم پیشین است. طرد پارادایم قدیم و پذیرش پارادایم جدید تحولی است که سبب انقلاب علمی می‌شود. پس پارادایم‌ها به واقع دستاوردهای بزرگ علمی‌اند که پژوهش‌گروهی از دانشمندان را در مقطعی از تاریخ هدایت می‌کنند.»

به گمان مؤلف معرفت‌ها، استنباطها و اجتهادات فقهی و دینی نیز از این معیارها، مستثنی نیستند. یعنی بر اساس معیارهایی که تامس کوهن ذکر می‌کند، می‌توان مطمئن بود که بدون مواجهه با مسائل جدید و مهمتر از آن، بدون وجود نظام معرفت‌شناسی‌ای که اجازه پذیرش پارادایم‌های جدید را به عالمان دینی بدهد، امکان تغییر و تحول در علوم دینی، و روش‌هایی که عالمان دینی به کار می‌گیرند و نتایجی که بر آن روش‌ها مترتب می‌شوند، نخواهد بود.

برعکس اگر ارزشهای معرفت‌شناسی عالمان دینی اصلاح شود، منظومه جدید فکری‌ای در سطح عالینتر شکل می‌گیرد به طوری که این نظام فکری جدید علاوه بر دارا بودن سازگاری‌های نظام پیشین، تبیین‌کننده ناهم‌سازگی‌های نظام فکری پیشین نیز خواهد بود. و بدین وسیله پارادایم جدیدی شکل می‌گیرد. با ایجاد پارادایم فکری جدید و برتر در ذهن عالمان دینی، هم تحول فکری رخ می‌دهد، هم مراتب بالاتری از حقیقت دینی کشف می‌شود و هم تحول معرفت دینی اتفاق می‌افتد.

یکی از پارادایم‌های فکری که اخیراً بیشتر مورد توجه برخی از نواندیشان دینی قرار گرفته است، پارادایمی است که نادرستی پیش‌فرض‌های «اپیستمولوژیک» [7] عالمان دینی را در مقام توجیه باورها و احکام دینی نشان می‌دهد. و به نظر می‌رسد پذیرش و اصلاح آن پیش‌فرض‌ها، می‌تواند به تنهائی بسیاری از مشکلات فعلی جهان اسلام را از حیث انحطاط تمدن اسلامی و سایر عقب‌ماندگی‌ها حل نماید.

ابوالقاسم فنایی می‌گوید:

«مدعای ما این است که یکی از علل مؤثر در افول و انحطاط تمدن اسلامی تعطیل شدن عقل در برابر نقل است. و این امر مرهون نادرستی پیش‌فرض‌های اپیستمولوژیک عالمان دین در مقام توجیه باورها و احکام دینی است و تا آن پیش‌فرض‌ها برقرارند و در پس ذهن عالمان حضور دارند مشکل هم همچنان باقی و برقرار خواهد بود. بنابراین حل این مشکل متوقف بر نقد آن پیش‌فرض‌ها و جایگزین کردن پیش‌فرض‌های درست به جای آنهاست... پیش‌فرض‌های نادرستی که عالمان دین در معرفت‌شناسی از آن پیروی می‌کنند، آنان را از استفاده از تجربه‌های حسی و شهودهای عقلانی در فهم دین بازمی‌دارد و مواد خام و مقدمات استدلال آنان منحصراً از نقلیات تأمین می‌شود. اما عقلی که صرفاً از نقل تغذیه کند در حقیقت تعطیل است.» [8]

این در حالی است که اساساً فلسفه ارسال انبیاء شورانیدن گنجینه‌های دفن‌شده عقول آدمیان و تکمیل و آزاد کردن آن بوده است و نه از کار انداختن و تعطیل آن. تعطیل عقل و تجربه در برابر وحی، دست کمی از تعطیل وحی ندارد، اگر نگوییم که از آن مخرب‌تر است. در حقیقت،

«اگر منبع معرفت شخص و مواد خامی که ورودی عقل اوست به نقلیات منحصر شود، خروجی آن عقل چیزی بجز بنیادگرایی، خرافه‌اندیشی، خشونت‌ورزی، استبداد دینی، تلقی حداکثری از دین و نقض حقوق بشر به استناد حق خداوند نخواهد بود.»

«اگر عقل تعطیل شود، هرکاری مجاز است.» بنابراین، مهم‌ترین مشکل، یا دست‌کم یکی از مهم‌ترین مشکلاتی که جوامع مسلمان در حال حاضر با آن مواجه هستند و این سرّ مخالفت و ناسازگاری آنان با دنیای جدید و تمدن غربی است، این است که مواد خامی که عالمان

دینی مسلمان در مقام فهم و تفسیر و درک دین از آن تغذیه می‌کنند و خوراک عقل آنان منحصراً از طریق نقل تأمین می‌شود و منابع دیگر معرفت مثل شهود عقلانی و تجربه‌ی حسی در فهم و تفسیر دین هیچ نقشی بازی نمی‌کنند. سیال کردن اندیشه‌ی دینی و عصری کردن آن در گرو به رسمیت شناختن حجیت شهودهای عقلانی و تجربه‌های حسی در مقام شناخت دین و توجیه باورها و احکام دینی است. [۹]

متأسفانه، «از منظر معرفت‌شناسانه می‌توانیم ادعا کنیم که در فرهنگ اسلامی عقل تعطیل شده است. معنای تعطیل عقل نیز این است که در جهان اسلام داده‌ها و مواد خامی که عقل برای اندیشیدن و استدلال کردن بدانها نیاز دارد منحصراً از طریق نقل تأمین می‌شود و استفاده از منابع دیگر معرفت ممنوع یا حرام قلمداد می‌شود و شهودهای عقلانی و تجربه‌های حسی به خاطر ظنی بودن از سوی عالمان دینی طرد شده و فاقد ارزش و اعتبار و غیر قابل اعتنا تلقی می‌شوند. در یک کلام، علت تعطیل شدن عقل [۱۰] در قلمرو اندیشه‌ی دینی این است که به نظر عالمان دینی در تعارض ظنون نقلی با ظنون عقلی و تجربی، ظنون نقلی همواره مقدم‌اند. و گفتیم که چنین فرضیه‌ای خلاف عقلانیت است و هیچ عاقلی را در خارج از حوزه‌های علمیه نمی‌توان یافت که به چنین دیدگاهی ملتزم باشد. [۱۱]»

بنابراین فاقد اعتبار شناخته شدن شهودهای عقلانی و ظنون عقلی و تجربی نزد فقیهان مانع اصلی بر سر راه تحول معرفت دینی و تحول در دریافت حکم شرعی است. این مسئله حتی در فقیهان اصولی که به قاعده ملازمه بین حکم عقل و حکم شرع باور دارند نیز دیده می‌شود.

«فقیهان اصولی شیعه نوعاً به چیزی به نام قاعده‌ی ملازمه بین حکم عقل و حکم شرع باور دارند. مفاد این قاعده این است: «کلما حکم به العقل حکم به الشرع» یعنی، «هرچه که عقل بدان حکم کند، شرع نیز بدان حکم خواهد کرد». اما اگر کسی بپذیرد که ثبوتاً (= به لحاظ وجودشناختی) چنین ملازمه‌ای بین حکم عقل و حکم شرع وجود دارد، لاجرم باید بپذیرد که در مقام اثبات (= به لحاظ معرفت‌شناختی) ما می‌توانیم از حکم عقل به حکم شرع برسیم، یعنی حکم شرع را از راه حکم عقل کشف و با تکیه بر مقدمات عقلی محض به سود حکم شرعی استدلال کنیم. معنی این سخن این است که (۱) از حکم قطعی عقل می‌توان به حکم قطعی شرع رسید و (۲) از حکم ظنی عقل می‌توان به حکم ظنی شرع رسید. اما این فقیهان فقط گزاره‌ی (۱) را قبول دارند و گزاره‌ی (۲) را انکار می‌کنند، زیرا بر این باورند که ظن عقلی در قلمرو فقه (و مقام شناخت حکم شرعی) و ظنون عقلی و تجربی فاقد اعتبارند. [۱۲]»

شواهد تاریخی نشان می‌دهد که بسیاری از عالمان و فقیهان سنتی، در نزاع دامنه‌داری که بین اشاعره و معتزله در باب حسن و قبح، و نیز بین اخباریان و اصولیان در باب نقش عقل در فهم شریعت صورت گرفته است، در مقام نظر و خصوصاً در علم «کلام» و علم «اصول فقه» جانب معتزلیان و اصولیان را گرفته‌اند. اما در مقام عمل، یعنی در مقام استنباط حکم شرعی و صدور فتوا بر اساس آن، چنان رفتار کرده‌اند که گویی اشعری و اخباری‌اند. به عبارت دیگر گویی پذیرش یا عدم پذیرش این پیش‌فرض‌های کلامی-الاهیاتی نقشی در فهم آنان از متون دینی و صدور فتوا نداشته است. و لذا در استنباط احکام شرعی عقل عملاً موضوعیت خود را از دست داده است. می‌توان گفت که این عالمان در علم کلام و علم اصول فقه «معتزلی» و «اصولی»‌اند، اما در علم فقه «اشعری» و «اخباری»‌اند. ابوالقاسم فنایی دلیل این مسئله را در بی اعتبار دانستن کامل ظنون عقلی و تجربی در عین اعتبار قائل شدن برای ظنون نقلی، در مقام استنباط احکام شرعی می‌داند. وی می‌گوید: «فقیهان اصولی معتقدند که «قطع» مادر همه‌ی حجت‌هاست و ظنون تنها در صورتی حجیت دارند که به نحو قطعی به امضای شارع برسند. بعد می‌گویند ما وقتی به سراغ متون دینی می‌رویم تا ببینیم از نظر شرعی چه ظنی معتبر و چه ظنی فاقد اعتبار است، می‌بینیم که شارع بعضی از ظنون نقلی (ظاهر کلام و خبر واحد) را امضا کرده و مسلمانان را از پیروی از سایر ظنون منع کرده است. بر اساس این مبنی، ظنون نقلی معتبر قلمداد می‌شوند، اما ظنون تجربی و عقلی به کلی فاقد ارزش و اعتبار محسوب می‌شوند. بنابراین، از نظر فقهی دلایل عقلی و تجربی فاقد اعتبارند، چون این دلایل همواره ظنی‌اند و هیچ وقت مفید قطع و یقین نیستند. [۱۳]»

ایشان به عنوان مثال به مواردی اشاره کرده و می‌گویند:

«در فلسفه‌ی اخلاق غرب هر سال صدها کتاب و مقاله درباره‌ی حکم اخلاقی سقط جنین نوشته می‌شود. اما از نظر یک فقیه این تحقیقات فلسفی پیشیزی ارزش ندارد، چون به نظر او چند روایت وجود دارد که می‌گوید سقط جنین مطلقاً حرام است. به عنوان مثالی دیگر در فلسفه‌ی اخلاق و فلسفه‌ی سیاست غربی حجم عظیمی از کتاب و مقاله درباره‌ی نظریه‌ی عدالت و مقتضای آن در قلمرو اخلاق و سیاست وجود دارد که در جهان اسلام هیچ نظیری برای آن نمی‌توان نشان داد. دلیلش این است که آقایان مدعی هستند فلسفه‌ورزی در باب عدالت بی‌فایده است چون نتایج تحقیقات فلسفی در این زمینه به حد قطع و یقین نمی‌رسد. و دست برداشتن از ظواهر نقلی به استناد دلایل عقلی خلاف شرع است.»

و اضافه می‌کنند که: «به نظر ما این دیدگاه خلاف عقلانیت است. چون عقلانیت می‌گوید در جایی که قطع و یقین قابل حصول نیست، طلب کردن آن خلاف عقلانیت است و اگر بنا باشد ما در موردی به ظنون اکتفا کنیم، هیچ فرقی بین ظن عقلی و تجربی و ظن نقلی نیست و در صورت تعارض ظنون، ظن قویتر مقدم است، خواه عقلی باشد، خواه نقلی و خواه تجربی. تبعیض بین ظن نقلی و ظن عقلی (و تجربی) «ترجیح بلامرّح» و ترجیح ظن نقلی ضعیفتر بر ظن عقلی و تجربی قویتر از آن «ترجیح مرجوح بر راجح» محسوب می‌شود و این هر دو خلاف عقلانیت است و لذا نمی‌توان چنین چیزی را به شارع حکیم نسبت داد.»

البته ظنی بودن برخی دلایل عقلی بیانگر نوعی نقصان در عقل بشری است و همین سبب شده که برخی این نقصان را بهانه‌ای برای عدم اعتماد بر آن قرار دهند و بین عقل و نقل مرزبندی پررنگی برقرار کرده اند. در حالیکه کسی که چنین استدلال می‌کند که چون عقل ناقص است پس بر آن نمی‌توان اعتماد کرد، پیشاپیش پذیرفته است که بر همین عقل ناقص می‌توان و باید اعتماد کرد.

چنین نگرشی که تاکنون مرسوم و مقبول هم واقع شده، آفات بسیاری به همراه داشته است؛ خصوصاً از حیث ظاهرگرائی دینی و تحریم عملی استفاده از اندیشه‌های تجربی. یکی از نشانه‌های این ظاهرگرائی قائل شدن به رأی معرفت‌شناسانه اصالت یا حجیت ظهور است. رأیی که بر این باور است که بناء عقلا بر حجیت ظاهر الفاظ است تا وقتی که قرینه‌ای «قطعی» بر خلاف ظاهر حکم کند. ایشان می‌گویند:

«اگر این رأی معرفت‌شناسانه را که اصالت یا حجیت ظهور نام دارد را به این رأی معرفت‌شناسانه که علوم تجربی ظنی‌اند ضمیمه شود، نتیجه آنست که علوم تجربی نباید هیچ نقشی در فهم شریعت بازی کنند و ما حق نداریم به استناد یافته‌های علوم تجربی از ظاهر نصوص دینی دست برداریم.

و در ادامه نتیجه می‌گیرند که: «مشکلی که ما در مقام عصری کردن معرفت دینی با آن روبرویم بیشتر از آنکه به «فلسفه علم» مربوط باشد به «معرفت‌شناسی» مربوط است. ... و اینکه در میان عالمان دینی می‌توان کسان بسیاری را یافت که از معلومات غیر دینی بسیار متفاوتی برخوردارند و در عین حال معرفت دینی‌شان کما بیش مشابه است یا تفاوت چشم‌گیری ندارد، به همین دلیل است. [۱۴]» از اینجا می‌توان نتیجه گرفت که «مشکل عالمان دینی صرفاً این نیست که با علوم عصر آشنایی ندارند. اینان اگر هم با این علوم آشنا باشند، از این علوم در فهم شریعت بهره نخواهند جست، زیرا ارزش‌های معرفت‌شناختی‌ای که در فهم شریعت از آن پیروی می‌کنند استفاده از این علوم را در فهم شریعت تحریم می‌کند. بنابراین، احیا یا بازسازی فکر دینی [۱۵] و عصری‌سازی آن متوقف بر پذیرش حجیت و اعتبار شهودهای عقلانی و تجربه‌های حسی و جواز و بل لزوم استفاده از آنها در شناخت دین، کسب معرفت دینی و توجیه باورها و احکام دینی است. [۱۶]»

آنچه استفاده از عقل و علوم عصر را در فهم شریعت مجاز و بل واجب می‌کند، ارزش‌ها و هنجارهای معرفت‌شناسانه‌ای است که ردیلت یا فضیلت بودن رفتارهای ذهنی و روانی آدمیان و اخلاق اجتهاد را به خوبی مدّ نظر قرار دهد.

«موضوع ارزش‌ها و هنجارهای معرفت‌شناسانه، انواع خاصی از رفتارهای ذهنی و روانی است مانند تفکر، باور کردن یا باور نکردن و پذیرفتن (تصدیق) یا نپذیرفتن (تکذیب) گزاره‌ها. در فلسفه اخلاق از فضایل و ردایل اخلاقی بحث می‌شود و در معرفت‌شناسی از فضایل و ردایل «عقلانی» یا «خردورزانه» ... در واقع معرفت‌شناسی به ما می‌گوید: چه باوری موجه است و چه باوری ناموجه و ما حق داریم یا موظفیم یا خوب است چه گزاره‌ای را بپذیریم یا نپذیریم و از منظر معرفت‌شناختی چه چیزی فضیلت است و چه چیزی ردیلت. [۱۷]»

بر این اساس

«اهمیت این معرفت‌شناسی در تحول معرفت به هیچ روی کمتر از اهمیت معرفت‌شناسی پسینی مورد نظر دکتر سروش نیست. به علاوه بسیاری از روابطی که دکتر سروش در قبض و بسط برای تأیید این نظریه بررسی می‌کند، در حقیقت به معرفت‌شناسی اپیستمولوژیک مربوط است. [۱۸]»

تأکید بر این نکته ضروری است که: این معرفت‌شناسی به هیچ وجه نافی ارزش و اهمیت آشنائی با علوم عصر نیست و می‌تواند به خوبی در عین پذیرش نظریه قبض و بسط نیز مورد توجه قرار گیرد. در حقیقت نقش مهم این معرفت‌شناسی، برطرف کردن موانع استفاده از این علوم در فهم شریعت است. و از این حیث می‌توان گفت که بر نظریه قبض و بسط تقدم دارد. به این معنا که توفیق نظریه قبض و بسط کاملاً در گرو نقد اخلاق اجتهاد یا اخلاق حاکم بر تفکر و پژوهش دینی است.

به بیان دقیقتر، تحول در معارف غیر دینی، مادام که ارزش‌های معرفت‌شناسانه عالمان دین تحول نیابد، تأثیر آگاهانه و اختیاری‌ای در تحول معرفت دینی نخواهد داشت.

این توجه و تنبه، موجب می‌شود که عالمان دینی پیش از پرداختن به خود دین، «روش» خود در دین‌شناسی و معرفت‌شناسی دینی را تنقیح کنند و این رسالت مهمی است که نواندیشان و روشنفکران دینی بر دوش خود احساس کرده و بدان پرداخته‌اند. به نظر می‌رسد که این روش‌شناسی، همراه با نظریهٔ قبض و بسط راه رفم عمیق و بنیادین در معرفت‌شناسی و اصلاح جوامع دینی و رفع انحطاط و عقب‌ماندگی آنان را خواهد گشود و از فجایع بسیاری در عالم دین و اسلام جلوگیری خواهد کرد.

ادامه دارد

[لینک مقاله پیشین: بازخوانی دین از ینجیرهٔ عقل و اخلاق \(۱\)](#)

مراجع:

- [۱] سروش، عبدالکریم، مدارا و مدیریت مومنان، درک عزیزانه دین، موسسه فرهنگی صراط؛ چاپ اول، فروردین ۱۳۷۶.
- [۲] نراقی، آرش، سنت و افقهای گشوده، انتشارات نگاه معاصر، ص ۷۹
- [۳] فنایی، ابوالقاسم، اخلاق دین‌شناسی، نشر نگاه معاصر، ۱۳۹۲. ص ۲۸۷
- [۴] همان، ص ۱۰۶.
- [۵] سروش، عبدالکریم، ادب قدرت، ادب عدالت، انتشارات صراط، ۱۳۸۵. ص ۴۵.
- [۶] کوهن، توماس ساموئل، ساختار انقلابهای علمی، ترجمهٔ سعید زیباکلام، سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت)، چاپ سوم؛ ۱۳۹۱.
- [۷] معرفت‌شناسی یا شناخت‌شناسی (Epistemology) که در زبان انگلیسی نخستین بار توسط جیمز فردریک فرایر فیلسوف اسکاتلندی مورد استفاده قرار گرفت، شاخه‌ای از فلسفه است که به چیستی معرفت و راه‌های حصول آن می‌پردازد. در حقیقت اینکه آیا معرفت امکان‌پذیر است؟ اینکه ما به چه چیزی معرفت داریم؟ و آیا معرفتی که از راه مشاهده و آزمایش به دست می‌آوریم تماماً حدس و گمان است یا نه و لذا غیر قابل اعتناست یا نه؟ و اینکه آیا با تفکر ناب مستقل از مشاهده و آزمایش، می‌توان به یقین رسید؟ و بررسی موضوعاتی که خرد ما از فهم آنها ناتوان است و هیچ‌گاه نمیتواند درباره آن‌ها معرفتی یقینی داشته باشد و شرایطی که باور به چیزی را موجه یا ناموجه میکند و نظایر آن، موضوعاتی هستند که در معرفت‌شناسی مورد توجه قرار می‌گیرند.
- [۸] فنایی، ابوالقاسم، [احیای فکر دینی \(۲\)](#).
- [۹] همان
- [۱۰] «در فقه شیعه «قرآن» و «اجماع» نیز سرگذشت غم‌انگیزی دارند. از یکسو ادعا می‌شود که ائمه مفسر قرآن هستند و لذا قرآن را باید در پرتو سنت (= روایات اهل بیت) فهمید و از سوی دیگر ادعا می‌شود که حجیت اجماع نیز متوقف بر حضور امام معصوم در میان مجمعین است و احراز موافقت امام معصوم با مجمعین تنها از طریق سنت (= روایات اهل بیت) ممکن است، بنابراین، علاوه بر عقل، قرآن و اجماع نیز در فقه شیعه استقلال خود را از دست می‌دهند و پذیرش آنها متوقف بر سازگاری مفادشان با سنت (= روایات اهل بیت می‌شود)». همان
- [۱۱] همان
- [۱۲] همان
- [۱۳] همان
- [۱۴] اخلاق دین‌شناسی. ص ۲۹۸
- [۱۵] در اینجا صرفاً از بازسازی فکر دینی از جهت عقلانی آن سخن گفته شده ولی ایشان بازسازی فکر دینی از جهت معنوی را نیز مد نظر دارند و البته یکی از ویژگیهای معنویت را سازگاری آن با عقلانیت می‌دانند. که فعلاً در اینجا مورد بحث ما نیست.
- [۱۶] فنایی، ابوالقاسم، [احیای فکر دینی \(۲\)](#).
- [۱۷] اخلاق دین‌شناسی. ص ۲۹۲
- [۱۸] همان، ص ۲۸۹