

درسگفتار معرفت‌شناسی باوردینی، جلسه سوم

استاد مصطفی ملکیان ، ۸۵-۱۳۸۴

مروری کلی بر مباحث دو جلسه‌ی قبل

مباحث مقدماتی معرفت‌شناسی دینی گفته شد و در اواخر آن بیان شد که معرفت‌شناسی دینی به دو شق، منشق می‌شود: یک) معرفت‌شناسی تجربه‌ی دینی (دو) معرفت‌شناسی باور دینی؛ چون یک بار سخن بر سر این است که تجربه‌ی دینی از لحاظ معرفت‌شناختی چه در باره‌اش باید گفت و چه میزان باید برایش حجیت قائل شد، یک وقت اصلاً بحث درباره‌ی تجربه دینی نیست؛ بلکه بحث این است که بالاخره فرآورده آن تجربه دینی یکسری عقاید و باورهای دینی است؛ این باورهای دینی از لحاظ معرفت‌شناختی چقدر ارج و اعتبار دارند؟ در این ترم در نظر دارم درباره‌ی «معرفت‌شناسی باور دینی» در خدمت سروران باشم؛ یعنی باور دینی به لحاظ معرفت‌شناختی به چه میزان حجیت دارد یا حجیت ندارد.

ماهیت روان‌شناختی باور

وقتی که درباره‌ی معرفت‌شناسی باور دینی سخن گفته می‌شود، اول باید مشخص کرد که اصلاً ما به چه چیزی می‌گوییم «باور»؟ وقتی گفته می‌شود باور دینی، قطعاً مقسم ما «باور» است که اقسامی دارد و یکی از اقسامش، «باور دینی» است. خب «باور» چیست؟ این یک بحث است؛ این بحث جنبه‌ی معرفت‌شناختی ندارد؛ بلکه جنبه‌ی روان‌شناختی دارد. ماهیت باور، جنبه‌ی روان‌شناختی دارد؛ آیا واقعا به

چه چیزی، به چه حال نفسانی، به چه حال روانی می توان «باور» گفت؟ علی الخصوص هنگامی که ارتباط «باور» با «عمل» محل بحث واقع می شود تشخیص ماهیت باور واقعا مشکل تر می شود. مثال: اگر فرض کنید کسی به شما بگوید که من شما را حاذق ترین پزشک این شهر می دانم؛ یعنی باور دارم شما حاذق ترین پزشک این شهرید؛ آن وقت با خبر بشوید نیمه های شب بچه اش را که ناگهان مریض شده، پیش یک پزشک دیگر برده است، فرض هم می کنیم که شما و آن پزشک دیگر از بقیه حیث ها مساوی هستید، مثلاً فاصله مطب هر دو پزشک تا خانه آن شخص مساوی باشد و حق ویزیت شما با حق ویزیت آن پزشک دیگر یکسان باشد؛ ولی با این همه او بچه اش را پیش آن پزشک دیگر برده است. حال آیا دیروز به دروغ می گفت که من باور دارم شما حاذق ترین پزشک این شهرید؟ این که آیا دروغ می گفت یا دروغ نمی گفت، بستگی به این دارد که باور را چه معنا کنید.

معیارهای باور

اگر کسی مثل برتراند راسل بگوید: «باور یعنی آمادگی برای عمل» در این صورت کسی که به شما می گوید: من باور دارم که شما حاذق ترین پزشک این شهرید، یعنی آماده ام که طبق این گزاره، زندگی ام را سامان بدهم. پس اگر دیشب طبق این گزاره زندگی اش را سامان نداده است، معلوم می شود که اصلاً دروغ گفته است که من باور دارم که شما حاذق ترین پزشک این شهر هستید. چون اگر باور داشت که من حاذق ترین پزشک این شهر هستم، چرا بچه اش را پیش من نیاورد بلکه پیش یک پزشک دیگر برد؟ آن شخص اصلاً آمادگی برای عمل به مقتضای این گزاره ندارد و معلوم می شود که به این گزاره باور ندارد. اینجا معنایش این است که باور یک سنجه و آزمون دارد و آن «آمادگی برای عمل» به مقتضایش است.

اما اگر کسی بگوید: باور ربطی به عمل ندارد؛ من ممکن است باور داشته باشم که شما حاذق ترین پزشک این شهر هستید و در عین حال به مقتضای این باور عمل نکنم. بله اگر چنین کاری را کردم،

می توانید بگویید که بین عقیده و عمل تضاد هست؛ می توانید بگویید منافقید؛ می توانید بگویید که ظاهر و باطن با هم فرق می کند، ولی نمی توانید بگویید که «باور» نداشتم. طبق تلقی قبلی می گفتیم که شخص اصلاً باور نداشت و به دروغ می گفت که باور دارم شما حاذق ترین پزشک شهر هستید؛ ولی این جا می گوئیم این شخص راست می گفت و باور داشت ولی باورش با عملش مطابق نیست. دروغگو نبود بلکه واقعاً باور داشت؛ ولی بین ظاهر و باطنش تضاد است، منافق است، مزور است. هر چه می خواهید بگویید، ولی نگویید که دروغ می گفت که من «باور» دارم. طبق این تعریف، باور چیزی است غیر از آمادگی برای عمل؛ یک چیز دیگری است، خب حالا ما کار نداریم.

باور یک چیز پیچیده‌ای است و ماهیت آن هر چه باشد، یک بحث روانشناسی است.

قائلان به قول دوم

قول دوم قائل زیاد دارد و اتفاقاً یکی از چیزهایی است که از قدیم الایام در فلسفه غرب مورد توجه بود. ببینید، چقدر همه ما گریبان چاک می کنیم که ما به زندگی پس از مرگ اعتقاد داریم. ما به وجود خدا اعتقاد داریم؛ ما اعتقاد داریم که خدا عادل است؛ ما اعتقاد داریم که «من بعمل مثقال ذره خیرا یره و من بعمل مثقال ذره شراً یره». همه را می گوئیم ولی همین که می شنویم مبتلا به سرطان هستیم، دیگر خود را کاملاً می بازیم؛ اینقدر خودمان را می بازیم که معمولاً تنها مریضی که اسمش را به انگلیسی می گویند، سرطان است. خب حالا این را با سقراط در دفاعیه اش مقایسه کنید. سقراط در تمام گفتگوهای که افلاطون ضبط کرده و از جمله در دفاعیه می گوید: اگر زندگی پس از مرگ وجود داشته باشد فلان؛ اگر زندگی پس از مرگ وجود نداشته باشد بهمان، اما ببینید با چه شجاعتی از دنیا رفت.

این نکته از قدیم الایام محل توجه فیلسوفان بود. یک کسی ممکن است عمری بگوید که زندگی پس از مرگ هست و خدا عادل است و نمازش هم سر جایش است و روزه هم می گیرد و چه بسا به

مستحبات و مکروهات نیز اهتمام داشته باشد؛ ولی از اسم مرگ هم وحشت دارد. یک کسی هم هست که راجع به زندگی پس از مرگ صرفاً با «اگر» حرف می‌زند و می‌گوید: اگر زندگی پس از مرگ وجود داشته باشد، فلان نتیجه را می‌توان گرفت؛ این معنایش چیه؟ معنایش این است که مثل اینکه سقراط چندان هم اعتقاد به زندگی پس از مرگ نداشت، یا لااقل آن جوری که ما گریبان چاک می‌کنیم، اعتقاد نداشت. با این حال، وی در جلسه مرگش که می‌خواهد جام شوکران را بنوشد، شجاعانه می‌میرد و با آن شجاعت مثال‌زدنی و کم‌نظیر با مرگ مواجه شد.

باری، کسانی گفته‌اند که نباید باور را با عمل گره زد. کسانی باور ندارند که الف ب است ولی چنان زندگی می‌کنند که گویی الف ب است و کسانی باور دارند به اینکه الف ب است ولی چنان زندگی می‌کنند که گویی الف ب نیست.

ربط و نسبت ایمان و عمل در کلام علی بن ابیطالب

علی بن ابی طالب می‌گویند: «من الایمان یستدل علی العمل و من العمل یستدل علی الایمان». گویی ایشان می‌خواهند بگویند که این دو ربط و نسبتی با هم دارند البته به شرط اینکه ایمان را به معنای باور بگیریم که این خود جای بحث است، ولی به این معنا خیلی نزدیک است. اینکه ایشان می‌گویند که «من الایمان یستدل علی العمل» و مخصوصاً این قسمتش که «من العمل یستدل علی الایمان»، یعنی گویا ما می‌توانیم از عمل شخص، به ایمان او نقب بزنیم و مثل اینکه می‌خواهند بگویند که باور شخص یک ربط و نسبتی با عمل شخص دارد. هم وجود این ربط و نسبت و هم عدم وجود آن در فلسفه و روانشناسی مورد بحث و مناقشه فراوان قرار گرفته است.

تفاوت علم و ایمان

البته توجه داشته باشید که علم و ایمان فرق دارند؛ مثلاً ما علم داریم که این میت است و حرکت نمی‌کند اما گویا هنوز ایمان نداریم. گذشتگان ما معتقد بودند که ایمان فوق علم است، ایمان، علم است به علاوه عقدالقلب یعنی یک پیوند قلبی. آنان می‌گفتند مرده‌شور فرقی با من و شما این است که او ایمان دارد که این دیگر تکان نمی‌خورد، ولی ما فقط علم داریم؛ یعنی ما آن عقدالقلب را فاقدیم ولی آن مرده‌شور واجد آن است. پس قدمای ما مخصوصاً از قرن هشتم به این سو ایمان را فوق علم می‌دانستند، این در حالی است که در فرهنگ غرب، ایمان دون علم است. به هر حال توجه داشته باشید که آن بحث، فرق علم و ایمان بود؛ من بحث علم و ایمان نیست، بلکه در باره «باور» است که به زبان عربی آن را «عقیده» می‌گویند. این خودش چه حال روانشناسی است که اسمش را در فارسی «باور» و در زبان عربی «عقیده» می‌گذاریم. شما که می‌گویید من باور دارم که امروز سه‌شنبه است، چه چیز را باور می‌نامید؟

باور دینی

ما فعلاً راجع به «باور» بحثی نداریم، به خاطر اینکه باور دینی همیشه به یک گزاره دینی تعلق می‌گیرد؛ ما سراغ آن گزاره دینی می‌رویم تا یک بحث معرفت‌شناختی داشته باشیم. در این صورت بحث ما دیگر بحث روانشناختی نیست؛ بلکه بحثی معرفت‌شناختی است و می‌توانیم بحث را ادامه بدهیم.

گزاره‌ی دینی

به هر حال شکی نیست که باور به گزاره تعلق می‌گیرد؛ مثلاً به گزاره امروزه سه‌شنبه است. می‌دانید که گزاره یک امر روانشناختی نیست؛ بلکه یک امر معرفت‌شناختی است. ما سراغ گزاره دینی

می‌رویم. بحثمان در اینجا آن است که آیا گزاره‌های دینی حجیت معرفت‌شناختی دارند یا ندارند؟ متون مقدس ادیان و مذاهب از مجموع هزارها گزاره‌های دینی ساخته شده است، مثلاً قرآن از مجموع ده‌ها هزار گزاره درست شده است. هر کتاب مقدس دینی دیگر هم همین جور است. ما می‌خواهیم بدانیم که آیا این گزاره‌های دینی حجیت دارند؟

دینی بودن یک گزاره به چیست؟

اگر دقت کرده باشید تاکنون از بحث در بارهٔ دو چیز صرف نظر شد: یکی چیستی باور و دیگری آن که چه باوری، دینی است. دینی بودن یک باور به چه چیزی است؟ کما این که دینی بودن یک گزاره به چیست؟ چه زمانی ما به یک گزاره می‌گوییم گزارهٔ دینی؟ چه زمانی به یک گزاره می‌گوییم گزارهٔ فلسفی؟ کی به یک گزاره می‌گوییم گزارهٔ علمی؟ کی به یک گزاره می‌گوییم گزارهٔ تاریخی؟ همان طوری که آنجا سوال معنا دارد و جواب هم دارد، اینجا هم سوال معنا دارد ولی جوابش به آن آسانی نیست که ما کی به یک گزاره می‌گوییم گزارهٔ دینی. دینی بودن یک گزاره به چیست؟ علمی بودن یک گزاره معلوم است که به چیست. وقتی ما می‌گوییم: «آب در صد درجه به جوش می‌آید»، این یک گزاره علمی است؛ می‌دانیم که چرا به این می‌گوییم علمی. گزارهٔ «نادرشاه در فلان سال تاجگذاری کرد»، یا گزارهٔ «خواجه نصیر در حمله هلاکو خان به بغداد همراه وی بود»، گزاره‌هایی تاریخی هستند و می‌دانیم که چرا تاریخی نامیده می‌شوند. گزارهٔ فلسفی را هم می‌شناسیم و می‌دانیم که چرا به آن، گزارهٔ فلسفی می‌گوییم. اما در مورد گزارهٔ دینی، دینی بودنش به چیست؟ گزارهٔ دینی کتاب را می‌سازد. قرآن به عنوان یک کتاب مقدس دینی متشکل است از مثلاً سی هزار گزارهٔ دینی. ما می‌گوییم آیا هر کدام از این گزاره‌ها را باید بهش گفت دینی؟ یا بعضی دینی‌اند و بعضی غیردینی هستند ولو اینکه در کتاب مقدس آمدند؟ و بعد هم هر کدام از این دو تا جواب را بدهید، چه بگویید همهٔ آن‌چه در قرآن آمده، گزاره دینی است و چه بگویید بعضی دینی است و

بعضی غیردینی، ولو همه‌اش در کتاب مقدس آمده، در هر دو صورت می‌پرسیم «دینی» بودنش به چه معناست. کی به یک گزاره، «دینی» گفته می‌شود؟ من عمداً از بیان این نکته طفره رفتم تا در خود بحث به آن پردازیم: ما چه زمانی یک گزاره را گزارهٔ دینی می‌گوییم؟ از موصوف صرفنظر کردیم ولی صفت را دیگر نمی‌توان صرفنظر کرد. در اینجا ما از بحث در بارهٔ «باور» صرفنظر کردیم و فوراً رفتیم سراغ گزاره، اما این «دینی» بودن که صفت است -- چه در باب گزاره و چه در باب باور -- مطلب مهمی است که باید بدان پرداخت.

به تعبیر دیگر، فرض کنید که یک گزاره‌ای در قرآن باشد، که اگر در قرآن نبود، گزاره تجربی خوانده می‌شد؛ مثلاً بر فرض، این گزاره که «هر موجود زیستی از نر و ماده آفریده شده است» یا «و جعلنا من الماء كل شئ حی»، یعنی «هر موجود زنده‌ای را ما از آب آفریدیم»، این گزاره‌ها اگر بیرون از قرآن بودند، تجربی بودند. یا مثلاً گزاره‌های «هر گیاهی نر و ماده دارد»، یا «هر جانوری نر و ماده دارد»، در نظر بگیرید، آیا حالا که در قرآن واقع شده‌اند، باید آنها را گزاره دینی بدانیم؟ به چه اعتباری، دینی هستند؟ همچنین، گزاره «غلبت الروم فی ادنی الارض و هم من بعد غلبهم سیغلبون»، اگر در قرآن نبود یک گزاره تاریخی بود، حالا به چه اعتباری آن را گزاره دینی می‌نامیم؟ ممکن است شما بگویید اصلاً نمی‌گوییم این گزاره‌ای دینی است، به هر حال چه بگوییم و چه نگوییم سؤال این است که چرا؟ چرا می‌گوییم و چرا نمی‌گوییم؟ و به همین ترتیب اگر گزاره‌ای فلسفی در قرآن باشد مثلاً آن گونه که بعضی‌ها گفته‌اند که «كل شی هالک الا وجهه» یک گزاره فلسفی است و یا «قل لو کان فیهما آله الا الله لفسدتا» یک گزاره فلسفی است - که البته من قبول ندارم اما فرض می‌کنیم که این‌ها گزاره‌هایی فلسفی هستند - آیا حالا که در قرآن آمده‌اند، دینی‌اند یا همچنان دینی نیستند؟ اگر پاسخ‌تان آری باشد، می‌پرسیم به چه معنا، و اگر پاسخ‌تان منفی باشد، باز هم می‌پرسیم به چه معنا. این «دینی» صفت چه گزاره‌هایی واقع می‌شود؟

البته بعضی از گزاره‌ها مشکل ندارند؛ گزاره‌های تاریخی مشخص‌اند که به چه گزاره‌هایی تاریخی گفته می‌شود؛ گزاره‌های تجربی مشخص هستند؛ گزاره‌های فلسفی مشخص‌اند؛ ولی گزاره دینی، دینی بودنش به چیست؟ آیا به این است که در کتاب مقدس یک دین و مذهبی آمده باشد، ولو خودش فی حد نفسه تجربی باشد، ولو خودش فی حد نفسه فلسفی باشد، ولو خودش فی حد نفسه تاریخی باشد یا صرف اینکه گزاره‌ای در کتاب مقدس بیاید، دینی نمی‌شود. گزاره‌های تجربی کتاب مقدس، دینی نیستند؛ گزاره‌های فلسفی کتاب مقدس، دینی نیستند؛ گزاره‌های تاریخی کتاب مقدس، دینی نیستند؛ آنها در واقع یک تیپ گزاره‌هایی هستند که گرچه مقدس هستند ولی در عین حال، دینی به حساب نمی‌آیند بلکه بقیه‌شان دینی‌اند. این را فعلاً به عنوان سوال مطرح کردم تا توجه دوستان را به آن جلب کنم و بعداً وارد بحث از آنها شویم و مطلب روشن شود.

آیا گزاره‌های دینی از سنخ علم هستند؟

اگر حجیت معرفت‌شناختی گزاره‌های دینی اثبات شد، آن وقت معلوم می‌شود که گزاره‌های دینی از سنخ علم^۱ هستند اگر حجیت معرفت‌شناختی گزاره‌های دینی اثبات نشد یا نفی شد، آن وقت معلوم می‌شود که این‌ها از سنخ معرفت^۲ نیستند. اصلاً بحث از حجیت گزاره‌های دینی معنایش این است که ببینیم آیا گزاره‌های دینی از سنخ معرفت‌اند یعنی باور صادق موجه هستند یا باور صادق موجه نیستند، حال یا صدق را ندارند یا توجیه را ندارند یا هیچ کدامش را ندارند. بنابراین پس از آن که حجیت معرفت‌شناختی گزاره‌های دینی را محل بحث قرار دادیم، اگر فهمیدیم که آنها حجیت معرفت‌شناختی دارند این بدین معنی است که آنها باور صادق موجه هستند و اگر به این نتیجه رسیدیم که حجیت معرفت‌شناختی ندارند، این بدان معنی است که گزاره‌های دینی از جنس معرفت نیستند؛

knowledge^۱

knowledge^۲

یعنی این گزاره‌ها یا ویژگی صدق را ندارند یا ویژگی توجیه را ندارند یا نه صدق دارند و نه توجیه. بنابراین ما پیشاپیش چیزی را به عهده نگرفتیم؛ ما فقط می‌خواهیم بحث کنیم که آیا گزاره‌های دینی حاوی معرفتند یا حاوی چیزی دون معرفت‌اند، کمتر از معرفتند، مثلاً حدسند یا ظن هستند یا هر چیز دیگر؛ الان هیچ موضعی نگرفتیم، الان فقط بحث معرفت‌شناختی می‌کنیم و می‌خواهیم بدانیم که آیا این گزاره‌ها از جنس معرفت هستند یا نه.

راه‌های اثبات حجیت معرفت‌شناختی گزاره‌های دینی

حال اگر بخواهیم حجیت معرفت‌شناختی گزاره‌های دینی را اثبات کنیم، به نظر می‌رسد که «دو راه» وجود دارد، که شاید در جلسه قبل هم به این دو راه اشاره‌ای کرده باشم. به نظر من، در ادبیات کلامی و الهیاتی ما به تفاوت این دو راه اصلاً توجه نشده است: یک) یک وقت می‌خواهیم اثبات کنیم که گزاره دینی «از جانب حق» است. بنابراین دو تا مدعا است و دو دلیل هم می‌خواهد. شکی نیست که لفظ «حق» در این دو راه به دو معناست؛ در اولی که می‌گوییم گزاره دینی حق است، یعنی مثلاً صادق است. در دومی که می‌گوییم از جانب حق است، یعنی از جانب خداست؛ حق اینجا اسم خداست. آیا شما می‌خواهید نشان دهید که گزاره دینی صادق است یا اینکه می‌خواهید نشان دهید که از جانب خداست؟

اگر خدا دارای آن سه صفتی باشد که همه قائلان به وجود خدا برایش قائلند -- یعنی می‌گویند خدا دارای علم و قدرت و خیرخواهی بی‌نهایت است -- آن وقت شکی نیست که اگر چیزی از جانب حق باشد، حق هم هست. اگر خدا آن سه ویژگی را با هم داشته باشد و اگر سخنی از جانب حق باشد، آن وقت طبعاً حق هم هست یعنی مطابق با واقع هم هست. خدایی که هم علم، قدرت و خیرخواهی اش علی‌الاطلاق است، اگر سخنی سخن این موجود باشد طبعاً حق هم هست، یعنی مطابق با واقع هم هست، یعنی صادق هم هست. اما عکسش صحیح نیست، زیرا هر سخن حقی از جانب خدا

نیست، مثلاً «دو به علاوه دو مساوی است با چهار» حق است ولی در قرآن نیامده است و از جانب خدا نیست.

بنابراین، این درست است که هر چیزی از جانب حق است، حق است، ولی این درست نیست که هر چیز حقی از جانب حق است؛ قوانین فیزیک حق است، قوانین شیمی حق است اما این قوانین در قرآن و هیچ کتاب آسمانی نیامده است. بدین ترتیب، رابطه میان «حق بودن» و «از جانب حق بودن» عموم و خصوص مطلق است: هر چیزی که از جانب حق است، حق است ولی بعضی از چیزهایی که حق است، از جانب حق است؛ مثلاً هر چیزی در قرآن است، حق است ولی بعضی از حق‌ها در قرآن آمده و از جانب خدا است؛ بعضی از حق‌ها در عین اینکه مطابق با واقع است، در قرآن نیامده است و از جانب حق نیست.

می‌خواهم بگویم در اینجا دو نوع ادعا وجود دارد و این دو نوع ادعا را باید به دو طریق جداگانه و متفاوت اثبات کنیم. ادعای اول نیازمند یک طی طریق است و ادعای دوم یک طی طریق دیگری را می‌خواهد؛ این دو طی طریق بسیار با هم تفاوت دارند، و متأسفانه به این تفاوت توجه نمی‌کنیم. حالا من می‌خواهم اینها را یکی یکی عرض کنم.

علم مطلق شرط کافی، نه لازم

سؤال: آیا علم مطلق خدا کفایت نمی‌کند؟ پاسخ: نه، چون ممکن است کسی دارای علم مطلق باشد و از همه حقایق اطلاع داشته باشد اما چون بدخواه من و شماسست دروغ بگوید. ممکن است خیرخواه من و شما باشد، علم مطلق هم دارد ولی قدرت ندارد که این را به گوش من و شما برساند. خدا باید هر سه صفت را با هم داشته باشد. در چه صورتی می‌توان گفت حرفی که من به شما می‌زنم، حتماً حق است؟ یکی اینکه اول خودم «علم» داشته باشم؛ دیگر اینکه «بخوام» مطلب حق را به

شما بگویم؛ و بالاخره «قدرت» هم داشته باشم. مثلاً امروز سه‌شنبه است ولی من نمی‌دانم و می‌گویم شنبه است؛ یا می‌دانم که سه‌شنبه است، ولی نمی‌خواهم به شما بگویم و می‌گویم دوشنبه است؛ یا می‌دانم که سه‌شنبه است و نیز می‌خواهم به شما بگویم ولی زبانم نمی‌گردد. پس برای آن که سخن خدا حق باشد، این خدا باید سه ویژگی داشته باشد: علمش حد و مرز نشناسد، قدرتش حد و مرز نشناسد، و خیرخواهی‌اش هم حد و مرز نشناسد.

روش اول در اثبات حجیت گزاره‌های دینی

حال بررسی خود را از اینجا شروع می‌کنیم که یک سخن از جانب حق است. اگر شما بخواهید ثابت کنید که قرآن از جانب حق است، می‌توانید به‌طور سربسته و کلی یک استدلال بیاورید، با اینکه در قرآن مثلاً سی هزار گزاره است؛ ولی حتی به یکی از آنها هم نمی‌پردازید. در این حالت تنها یک گزاره «کل ما جاء فی القرآن الکریم فهو و حیان» را باید اثبات کرد و دیگر لازم نیست ثابت شود که تک‌تک گزاره‌های قرآن از جانب حق است؛ اما اگر می‌خواستیم تک‌تک گزاره‌های قرآن را اثبات کنیم، می‌بایست برای دانه‌دانه آنها یک قیاس ترتیب می‌دادم؛ مثلاً در مورد آیه اول باید می‌گفتم: «کل ما جاء فی القرآن الکریم فهو من جانب الحق؛ و هذه الآیه فی القرآن الکریم؛ فهذه الآیه من جانب الحق»، و طبعاً حق هم هست. آنگاه برای آیه دوم هم استدلال دیگری به همین شکل ترتیب می‌دادم: «کل ما جاء فی القرآن الکریم فهو من جانب الحق؛ و هذه الایه الثانیه فی القرآن الکریم؛ فهذه الایه الثانیه من جانب الحق». برای سایر آیات نیز همین‌طور استدلال می‌کردم تا اثبات کنم که هر چه مابین دفتین قرار دارد، از جانب حق است. بنابراین اگر می‌توان یکجا ثابت کرد که کل ما بین الدفتین از جانب خداست، دیگر نباید گریبان طرف را نسبت به دانه‌دانه گزاره‌های قرآن گرفت؛ حسن این روش، همین است.

حجیت معرفت‌شناختی وحی

اگر بخواهیم اثبات «از جانب حق بودن» متن مقدس کنیم، باید سه عقبه را طی کنیم: ابتدا باید
(یک) اثبات حجیت معرفت شناختی وحی؛ دو) وثاقت تاریخی متن و سه) اعتبار قرمنتیک تفسیر
متن.

یک) حجیت معرفت شناختی وحی

منابع شناخت اجماعی معرفت شناسان اجماع دارند که شش امر از منابع شناخت است: حس^۳،
درون نگری^۴، شهود^۵، حافظ^۶، گواهی^۷، استدلال عقلی^۸. آن وقت باید اثبات کنیم که همان طور که این
شش تا حجیت معرفت شناختی دارند، «وحی» هم حجیت معرفت شناختی دارد، یعنی وحی هم
علی الاصول ما را به واقع می رساند. البته دوستان باید دقت کنند که وقتی گفته می شود یک چیزی
منبع شناخت است یعنی خطای سیستماتیک ندارد و گرنه خطای رندوم دارد. مثلاً حس گرچه از منابع
شناخت است، خطای رندوم دارد. اگر چیزی در زمره منابع شناخت محسوب می شود، مقصود این
است که از نظر معرفت شناس آن منبع دارای خطای سیستماتیک نیست و اگر گاهی خطا می کند،
خطایی عارضی است. به عنوان مثال، ساعت هایی که الان وجود دارد، اینها خطای سیستماتیک ندارند
هر چند ممکن است کمی کند یا کمی تند کار کند، ولی باز هم می گویند ساعت قابل اعتماد است و
خطای رندوم دارد. بله اگر یک ساعت را مهندس طراحش طوری درست کند که همیشه زمان را
اشتباه نشان بدهد و در شبانه روز هیچگاه وقت را درست نشان ندهد، در این صورت می گویند این

perception ^۳

introspection ^۴

intuition ^۵

memory ^۶

testimony ^۷

reasoning ^۸

اساساً خطای سیستماتیک دارد؛ یعنی این سیستم بر خطا مبتنی است؛ یعنی ذاتاً خراب است. پس وقتی می‌گویند یک چیزی منبع شناخت است یعنی خطای سیستماتیک ندارد والا خطای رندوم را مجاز می‌دانند.

منابع شناخت غیر اجماعی

غیر از آن شش منبع مورد وفاق، امور دیگری هست که هنوز مورد وفاق معرفت‌شناسان نیست؛ مثلاً تله‌پاتی.^۹ آیا تله‌پاتی را باید از منابع شناخت دانست؟ بعضی از معرفت‌شناس‌ها می‌گویند نه، تله‌پاتی منبع شناخت نیست ولی بعضی‌ها می‌گویند که تله‌پاتی منبع شناخت است. مورد دیگر «پیش‌آگاهی»^{۱۰} است؛ کسانی را می‌توان یافت که قبل از اینکه واقعه‌ای رخ دهد، از وقوعش باخبر می‌شوند؛ می‌گویند اینها دارای قدرت «پیش‌آگاهی» هستند. آیا پیش‌آگاهی منبع شناخت است؟ هنوز معرفت‌شناسان اجماع ندارند که پیش‌آگاهی را باید از منابع شناخت دانست. مورد سوم، «اخبار از مغیبات» یا «غیب‌گویی»^{۱۱} است. آیا غیب‌گویی از منابع شناخت است یا نه؟ محل اختلاف است و یا آن چیزی که قدمای ما به آن علم حضوری می‌گفتند، در بعضی از شاخه‌هایش الان محل اختلاف است. قدمای ما یکی از مصادیق علم حضوری را «علم کل مجرد بمجرد آخر» می‌دانستند؛ یا «علم علت تامه مفیضه‌الوجود به معلولش» و حتی بعضی می‌گفتند «علم معلول به علت تامه مفیضه‌الوجود» خودش؛ خب اینها محل اختلاف است و برخی قبول ندارد.

تفاوت پیش‌آگاهی با غیب‌گویی

باید توجه داشت که پیش‌آگاهی با غیب‌گویی فرق دارد. اخبار از مغیبات به دو جهت اعم از

^۹ telepathy

^{۱۰} precognition

^{۱۱} clairvoyance

پیش آگاهی است: ۱) پیش آگاهی فقط آگاهی از پیش است به لحاظ زمانی، ولی در اخبار از مغیبات ممکن است من از نظر مکانی آگاهی داشته باشم. مثلاً شما هیچکدام پشت این دیوار را نبینید، ولی اگر من دیدم پیش آگاهی ندارم برای اینکه از نظر زمانی هم زمان هستیم. ۲) پیش آگاهی -- همان طور که از اسمش پیداست -- با امور زمانی سروکار دارد؛ حالا اگر عوالمی در عالم وجود داشته باشد که زمان نداشته باشد مثل عالم مجردات، و اگر کسی از آن خبر داشته باشد، این از مقوله غیب گویی است نه پیش آگاهی. خب این ها محل اختلافند.

«وحی» منبع شناخت اجماعی یا غیر اجماعی؟

حالا «وحی» چه وضعی دارد؟ آیا در زمره این اموری است که مورد اختلاف اند؟ یا در ردیف آن شش منبع مورد قبول همه است؟ اگر یک مسیحی بگوید که کل کتاب مقدسش وحی است، یا اگر ما بگوییم کل قرآن مسلمانان وحی است، اول باید اثبات کند که اصلاً وحی از منابع شناخت است؛ یعنی وحی دارای حجیت معرفت شناختی است؛ یعنی وحی همچون حس، استدلال عقلی، درون نگری، و مانند آن است. حجیت معرفت شناختی وحی یک بحث است که باید ابتدا اثبات شود و کار عظیمی هم هست، و حالا فرض می کنیم که اثبات شد که وحی حجیت معرفت شناختی دارد.

پیش فرض های حجیت معرفت شناختی وحی

ما در این بحث وجود وحی را پیش فرض گرفتیم والا نمی توان دانست که وحی حجیت معرفت شناختی دارد یا ندارد؛ حتی بحث اثبات خدا هم قبل از این بحث است. اصلاً وحی یعنی سخن گفتن خدا با یک انسان، پس خدا باید ابتدا وجود داشته باشد. ما هم اکنون اسکلت بحث را داریم مطرح می کنیم. من قبلاً یک جایی گفته ام که اگر بخواهید حجیت معرفت شناختی وحی اثبات شود، ابتدا باید سیزده گزاره اثبات شود؛ یعنی حتی اثبات وجود خدا هم کفایت نمی کند. خدا باید موجود مشخص باشد؛ خدای غیر مشخص برای بحث کفایت نمی کند. علاوه بر این خدا باید انسان وار باشد

و گرنه سخن گفتن معنا ندارد. انسان‌واری یعنی اوصافی که اختصاصاً در انسان وجود دارد. این صفات باید در خدا هم وجود داشته باشد، و یکی از اوصاف اختصاصی انسان، سخن گفتن است؛ خدا باید اهل سخن گفتن باشد.

به هر حال، اگر بخواهیم حجیت معرفت‌شناختی وحی را اثبات کنیم، اول باید سیزده گزاره را اثبات کنیم، من وارد بحث از آن سیزده گزاره نمی‌شوم و فرض می‌کنیم که این راه طی شد و اثبات شد که وحی حجیت معرفت‌شناختی دارد.

(دو) وثاقت تاریخی متن

بعد از اثبات حجیت معرفت‌شناختی وحی، آنگاه چیزی که باید اثبات شود این است که قرآن، وحی است و این همان اثبات وثاقت تاریخی قرآن است. حجیت معرفت‌شناختی وحی یک بحث است، و وثاقت تاریخی قرآن بحث دیگر است. ممکن است کسی بگوید که قبول داریم که وحی از منابع شناخت است، ولی قرآن شما که وحی نیست، چون در قرآن تحریف به زیادت و نقصان صورت گرفته است؛ اصلاً قرآن کتاب مجعولی است. از این رو، ما باید وثاقت تاریخی قرآن را اثبات کنیم، یعنی اثبات کنیم که قرآن، سخن و حیانی است. از کجا می‌گویید این سخن، و حیانی است؟ شاید مجعول باشد؛ شاید در قرآن تحریف به زیاده و نقصان و انواع دیگر تحریف‌ها صورت گرفته باشد. پس اثبات وثاقت قرآن مطلب دوم است.

تفاوت‌های متدلوژیک اثبات

شکی نیست که اثبات مطلب اول (حجیت معرفت‌شناختی وحی) با متد عقلی قابل اثبات است، چون معرفت‌شناسی یکی از شاخه‌های فلسفه است. مطلب دوم را باید با متد تاریخی اثبات می‌کنیم؛ یعنی همان‌جور که اثبات می‌کنیم سعدی در ۶۵۶، گلستان را نوشت، با همان متدلوژی باید اثبات کنیم که

این سخنانی که الان در قرآن است، سخن پیامبر خداست.

متدلوژی تحقیق تاریخی بعد از دیوید هیوم

متدلوژی تحقیق تاریخی مخصوصاً از زمان «دیوید هیوم» به بعد متفاوت با قبل است. دیوید هیوم را الان ما به عنوان فیلسوف می‌شناسیم؛ ولی در زمان خودش بیشتر به عنوان مورخ و فیلسوف تاریخ مطرح بود، چون در زمره بزرگترین مورخان تاریخ انگلستان است و چندین جلد کتاب در باره تاریخ انگلستان نوشته است. همان گونه که ابن خلدون کتابی با عنوان مقدمه ابن خلدون برای کتاب تاریخ سیزده جلدی خود یعنی تاریخ ابن خلدون نوشت -- که این مقدمه از خود کتاب تاریخ وی معروف تر شد -- هیوم هم در مقدمه‌ی تاریخ انگلستان خود که پنج جلد است، مطالب مهمی را در باب روش تاریخ‌نگاری بیان کرد که موجب تحول در روش تاریخ‌نگاری شد؛ من یک نکته را در اینجا می‌خواهم بگویم تا دوستان به تحول روش تحقیق تاریخی توجه یابند.

دیوید هیوم می‌گوید: اگر گزاره‌ای را هزار نفر نقل کنند، در کدام یک از دو صورت زیر بیشتر یقین پیدا می‌کنید: یک) هزار نفر ناقل گزاره همه‌شان مرد باشند؛ دو) یا اینکه با حفظ همان هزار نفر، پانصد نفرشان مرد باشد و پانصد نفرشان زن؛ کجا بیشتر یقین پیدا می‌کنید؟ قطعاً در صورت دوم. حال این هزار نفر که پانصد نفرشان مرد هستند و پانصد نفرشان زن هستند، در نظر بگیرید: یک) اگر همه‌شان مسیحی باشند، بیشتر باور می‌کنید؟ دو) یا صد نفرشان مسیحی و صد نفرشان یهودی و صد نفرشان زرتشتی و صد نفرشان بودایی و صد نفرشان هم بی‌دین باشند؟ کدامش را بیشتر قبول می‌کنید؟ قطعاً صورت دوم را. حال دو صورت دیگر را در نظر بگیرید: یک) اگر هزار راوی مزبور (پانصد مرد و پانصد زن) همه‌شان آسیایی باشند، بیشتر قبول می‌کنید؟ دو) یا یک تعدادشان آسیایی باشند و یک تعدادشان آمریکایی باشند و یک تعدادشان آفریقایی باشند و یک تعدادشان استرالیایی باشند؟ قطعاً شق دوم را. باز دو صورت دیگر را در نظر بگیرید: یک) همه هزار ناقل گزاره، ثروتمند باشند؛ دو)

بعضی‌هایشان ثروتمند باشند و بعضی‌هایشان فقیر و بعضی‌هایشان خیلی فقیر و بعضی‌هایشان خیلی ثروتمند؛ در کدام یک از این دو صورت، بیشتر اطمینان می‌یابید؟ فرض دو صورت دیگر: یک همه هزار راوی، شیمی خوانده باشند؛ دو از این تعداد راوی بعضی‌ها شیمی و بعضی‌ها فیزیک و بعضی‌ها ریاضی و یا رشته دیگر خوانده باشند؛ باز هم در اینجا شق دوم را بیشتر قبول می‌کنید.

هیوم می‌گفت: ساختار روان انسان به گونه‌ای است که تنوع راویان از تكثر راویان برای روان آدم ایمان‌آورتر و اطمینان‌آورتر است. تا آنجا که ممکن است راویان باید تنوع بیشتر داشته باشند تا تكثر بیشتر. چرا؟ چرا تنوع بیشتر می‌خواهیم؟ چون هرچه تنوع بیشتر می‌شود، امکان توطئه کم می‌شود، چرا؟ چون منافع مشترک کمتر است. به عنوان مثال، در فرض اول مردها ممکن است منافع مشترکی داشته باشند و همه‌شان یک دروغی را درست کنند چون همه‌شان مرد هستند؛ اما اگر پانصد نفرشان مرد و پانصد نفرشان زن باشد، امکان توطئه کمتر می‌شود، چون اشتراک منافع مردها و زن‌ها کمتر است. همین‌طور در فرض دوم: اگر همه‌شان مسیحی باشند، امکان توطئه برایشان هست؛ اما اگر تعدادی مسیحی باشند و تعداد از آنان یهودی باشند و الخ، امکان تبانی کمتر می‌شود. پس هرچه تنوع بیشتر می‌شود، امکان منافع مشترک کمتر می‌شود و هرچه امکان منافع مشترک کمتر می‌شود، امکان توطئه بر کذب -- به گفته قدمای ما -- و امکان توطئه کردن کمتر می‌شود.

بنابراین هیوم می‌گوید: اگر در تاریخ یک قولی را نقل کردند و یک قولی هم بر خلافش نقل شد، یکی از راه‌هایی که برای ترجیح این قول بر آن قول قائل می‌شوند، توجه به «تنوع» راویان است. اگر یک گروهی می‌گویند «الف ب است»، و یک گروهی می‌گویند «الف ب نیست»، یکی از راه‌هایی که برای ترجیح این قول بر آن قول قائل می‌شویم این است که ببینید تنوع راویان «الف ب است» بیشتر است یا تنوع راویان الف ب نیست -- تنوع نه تكثر. دلیل آن هم خیلی واضح است؛ چون هر چه تنوع بیشتر می‌شود امکان منافع مشترک کمتر می‌شود.

متد تحقیق تاریخی در علم رجال

حالا بیایید به روشی که در علم رجال ما وجود دارد، توجه کنید: در علم رجال ما اگر بخواهیم حدیثی را بر حدیث دیگر رجحان دهیم، با چه روشی رجحان می‌دهند؟ می‌گویند: آن حدیثی رجحان دارد که همه راویانش مسلمان باشند، و همه‌شان شیعی باشند، و همه‌شان اثنی‌عشری هم باشند و حتی شیعی کیسانیه و زیدیه مفید هم نیستند؛ در حالی که این متد فقط احتمال تواطی را بالا می‌برد. این را بدین خاطر گفتم که امروزه روش تاریخ‌نگاری با روش مرسوم ما مسلمانان از زمین تا آسمان فرق دارد. حالا اگر از مسلمان بودن خود قطع نظر کنیم، کدام‌یک از این دو متد تحقیق تاریخی درست‌تر است؟ روش هیوم یا روش علمای ما؟ وقتی که همه راویان مسلمان باشند، همه شیعی باشند و همه اثنی‌عشری باشند، حتماً می‌گویند که فلان کس به فلان کس فحش داد و یا حتماً گفته می‌شود که فلان کس به فلانی، فلان ظلم را کرد.

مغایرت روش سنتی تحقیق تاریخی با روش مرسوم

باید توجه داشت که روش سنتی کاملاً مغایر با روش مرسوم در تحقیق تاریخی است. عدالتی که در اسلام در مورد راوی شرط است، خیلی متفاوت است با آن چیزی که امروزه در متدلوژی تحقیق تاریخی گفته می‌شود. مثال برای شما بزنم: اگر کسی تارک الصلاة باشد، عادل به حساب می‌آید یا نه؟ خیر. اما در روش کنونی تحقیق تاریخی اصلاً تارک الصلاة بودن مطرح نیست، بلکه آن‌چه مهم است راست گفتن راوی است. چه بسیار نمازخوان‌هایی که دروغ هم می‌گویند و خیلی از آدم‌ها هستند که نماز نمی‌خوانند ولی راستگو هستند. در مسئله وثاقت تاریخی آن‌چه مهم است اینست که راوی راستگو باشد؛ آن‌چه را که با چشم دیده، بگوید با چشم دیدم و آن‌چه را که شنیده است، بگوید

شنیدم؛ نه اینکه حادثه شنیده شده را بگوید دیدم، و^{۱۲}

سه) اعتبار هرمنوتیک تفسیر

خب، حالا فرض می‌کنیم وثاقت تاریخی قرآن هم اثبات شد و معلوم شد که قرآن سخن پیامبر است، اما یک چیز سومی هم وجود دارد و آن، اعتبار هرمنوتیک تفسیر ماست؛ مثلاً ما از این متن یک تفسیری می‌کنیم؛ این تفسیر ما باید طبق قواعد علم هرمنوتیک معتبر باشد. «تفسیر»، فعل ماست، و «هرمنوتیک» نام دانشی است که قواعد تفسیر را ضبط می‌کند. می‌دانید این مثل چه می‌ماند؟ مثل این است که اثبات بشود که مثلاً شاهی یا امیری یا وزیری وجود دارد که هر چه می‌گوید حق است؛ اثبات هم بشود که این نامه‌ای که توسط این آقا به دست ما رسیده است، این نامه واقعاً از فلان وزیر است، اما این کافی نیست و یک چیز دیگر هم وجود دارد که باید اثبات شود و آن این است که آیا ما این نامه را داریم درست تفسیر می‌کنیم؟ چه بسا آن نویسنده نامه راستگو است؛ این هم که پیک نامه است واقعاً از جانب او آورده است و یک نامه جعلی از خود درست نکرده است؛ اما چه بسا تفسیری که از سخن او می‌کنیم، تفسیر غلطی باشد. باید نشان بدهیم که تفسیری را هم که می‌کنیم درست است و الا اگر گوینده چیزی گفته باشد و ما یک چیز دیگر برداشت کرده باشیم، سخنی که

۱۲. خاطره‌ای خدمتتان عرض کنم: من یک وقتی مشاور یک انتشاراتی بودم. روزی یک آقای آمد که برای صفحه‌آرایی قرارداد ببندد. وی در آنجا گفت که من نه اهل صوم هستم نه اهل صلاتم؛ تا الان یاد ندارم که پیشانیم به مهر رسیده باشد! خواستم اول به شما بگویم که ما این هستیم. گفتیم: خب! او قراردادی با او بستیم. فرض کنید قرارداد صفحه‌آرایی سیصد و پنجاه و شش را با او بستیم. پول سیصد و پنجاه و شش صفحه را گرفت و رفت. باور کنید، چند روز بعدش دیدم آمد و گفت: من صفحه‌آرایی سیصد و پنجاه و شش صفحه را با شما قرارداد بسته بودم، اما حالا که صفحه‌آرایی کردم، سیصد و پنجاه و دو صفحه شده است. چهار صفحه کم شد، و من چهار صفحه پول اضافی از شما گرفته بودم و آرام نداشتم بیایم حساب بکنم که از شما اضافه گرفتم. این را ببینید و آنوقت کسی هم هست که نماز و روزه و حجتش ترک نمی‌شود ولی نسبت به حق الناس و مکارم اخلاق توجه نمی‌کند. انصافاً ما این سخن پیامبر را به جد نگرفته‌ایم که انما بعثت لاتمم مکارم الاخلاق

او گفته درست بوده ولی آنچه که ما برداشت کردیم، حق نیست.

به تعبیر دیگر اگر مطلب اول و دوم محرز شد، معلوم می‌شود «مراد» خدا که در این کتاب آمده حق است، اما مراد خدا با «مفهوم» ما دو تا چیز است؛ آنچه خدا اراده کرده، ممکن است با آن چیزی که ما فهم کرده‌ایم، دو تا باشد. اگر بخواهد مراد گوینده با مفهوم شنونده بر هم انطباق پیدا بکند^{۱۳}، ما باید قواعد علم تفسیری را زیر پا گذاشته باشیم. تفسیری که ما از قرآن ارائه می‌کنیم، این تفسیر نباید هیچکدام از قواعد تفسیری را زیر پا گذاشته باشد. مثلاً آیه «یا ایهاالذین اصبروا و صابروا و رابطوا» را در نظر بگیرید. مفسری معروف در این مورد گفته است که خدا در این آیه قرآن فرموده است: مردم صبر کنید، و یکدیگر را به صبر سفارش کنید و «رابطوا» یعنی با همدیگر رابطه داشته باشید. خب این آیه حق است ولی مفسر «رابطوا» را نادرست فهمیده است، چون «رابطوا» یعنی آماده جنگ بشوید و «مرابطه» یعنی آمادگی برای جنگ. بله «مرابطه» امروزه در زبان عربی به معنی «ایجاد رابطه با یکدیگر» است؛ ولی این تفسیر از آیه اعتبار ندارد. پس کدام یک از این دو تفسیر حق است؟ اولی حق است. تفسیر دوم عیش چیست؟ عیش این است که مراد گوینده یک چیزی بوده؛ ولی مفهوم شنونده یک چیز دیگر است. برای اینکه مراد گوینده یا نویسنده بر مفهوم خواننده یا شنونده انطباق پیدا بکنند، ما باید قواعد هرمنوتیک را در تفسیر زیر پا نگذاریم.^{۱۴}

بنابراین اگر کسی آمد گفت: من فلان سخن را از فلان فقیه یا مفسر قرآن قبول ندارم، ممکن است مطلب اول سابق‌الذکر را کاملاً قبول داشته باشد و اصلاً مشکلی نداشته باشد؛ مطلب دوم را هم کاملاً قبول داشته باشد؛ اما بگوید این تفسیر شما را قبول ندارم، چرا که شما اصول و ضوابط تفسیر

^{۱۳} مراد و مفهوم به معنای لغویش را می‌گوییم؛ یعنی اراده شده‌ی گوینده با فهم شده‌ی شنونده بر هم انطباق پیدا بکند.

^{۱۴} البته قواعد هرمنوتیک قواعد مفصلی است که بنده این اواخر در مجله نقد و نظر، در مقاله «جغرافیای دانش‌های زبانی» در ارتباط با مباحث لفظی علم اصول بیان کرده‌ام و آنجا گفته‌ام که چه دانش‌های فراوانی دست به دست هم می‌دهند و علم تفسیر را می‌سازند.

هرمنوتیک را زیر پا گذاشته‌اید. پس این مطلب سوم هم باید اثبات بشود. اگر این سه مطلب اثبات شد، دیگر نباید به تعداد گزاره‌های قرآن به اثبات حجیت پردازیم؛ اولاً ما اثبات کردیم که وحی از منابع شناخت است؛ همچنین وثاقت تاریخی قرآن کلش محرز شد؛ و بعد نشان دادیم که تفسیر ما از قرآن هیچ‌یک از ضوابط تفسیری را زیر پا نگذاشته‌است. بنابراین سخنی را که من الان دارم به خدا نسبت می‌دهم واقعاً حق است.

اگر ما خواستیم بگوییم که ما بر اساس یک آیه داور می‌کنیم؛ بر اساس یک آیه سیاست را اداره می‌کنیم؛ بر اساس آیه اقتصاد را اداره می‌کنیم؛ بر اساس آیه تعلیم و تربیت خاصی را اعمال می‌کنیم؛ بر اساس آیه یک حقوقی را اعمال می‌کنیم؛ خانواده را این جوری تمشیت می‌کنیم؛ خود الفاظ آیه مهم نیست؛ بلکه معنا هم باید همان معنایی باشد که خدا می‌خواهد بگوید. مهم این است که فهمی که ما از این الفاظ داریم، هم باید اعتبارش اثبات شده باشد تا بتوان بر اساس آن اجازه دخل و تصرف پیدا کرد. به تعبیر دیگر، اگر این سخن، سخن خدا نیست ما اجازه نداریم با تمسک به آن، قانون اقتصادی تنظیم کنیم، قانون سیاسی تنظیم کنیم، قانون تعلیم و تربیت، قانون قضایی، قانون جزایی، قانون بین‌الملل تنظیم کنیم. فقط وقتی که سخن خدا می‌دانیم، اجازه تنظیم پیدا می‌کنیم. اما چه چیزش را سخن خدا می‌دانیم؟ آن معنایی که از آیه مستفاد می‌شود، همان معنایی است که خدا اراده کرده بود.

صادقانه می‌گویم من فراوان کسانی را می‌شناسم که ملتزم به فقه نیستند و می‌گویند به دلیل آگاهی از دانش‌های زبانی امروزی دیده‌اند که کارکرد فقها در استنباط از قرآن و تفسیر آنان اعتبار هرمنوتیک ندارند. به تعبیر دیگر آنان وحی را قبول می‌کنند و قرآن را هم سخن خدا می‌دانند اما بحث آنان این است که این سخن خدا را تو با یک قواعدی در مباحث لفظی علم اصول معنا می‌کنی که پنبه این قواعد را مدت‌ها پیش زده‌اند و لذا این کسان نظر آن فقها را قبول ندارند. همان‌طور که

فیزیک امروز خیلی از مطالب فیزیک هزار سال پیش را باطل کرده، علم زبان‌شناسی امروز خیلی از حرف‌هایی که قدمای ما در مباحث لفظی علم اصول می‌زنند، ابطال کرده است. معنای «ابطال» این نیست که دست از قرآن بردارم، بلکه بدین معنی است که می‌خواهم مراد شارع را از همان قرآن را با اصول دیگری بفهم. بنابراین اشکال آنان صرفاً در قسمت سوم (اعتبار هرمنوتیکی تفسیر) است.

تفسیر و نزاع روشنفکران و مخالفانشان

من اعتقاد بر این است که روشنفکران در جهان اسلام و مخالفانشان (یعنی سنت‌گرایان و افراد سنتی) در مورد اعتبار هرمنوتیکی تفسیر با هم نزاع می‌کنند و هر طرف برداشت دیگری را از قرآن نادرست می‌داند ولی طرفین، مطلب اول (حجیت وحی) و مطلب دوم (وثاقت تاریخی قرآن) را محرز گرفته‌اند؛ اما من می‌خواهم بگویم که این دو هم محل بحث هستند؛ مطلب اول و دوم را چه طوری محرز می‌گیرید؟ این‌ها را هم باید بحث کرد. من تا حالا ندیدم در جهان اسلام راجع به مطلب اول و دوم، بحثی جدی صورت گرفته باشد؛ آنها (هم روشنفکران و هم مخالفانشان) این دو مطلب را مفروق عنه می‌گیرند و آنگاه تمام نزاع‌ها را به قسمت سوم می‌برند.

پیش فرض گرفتن حجیت معرفت شناختی وحی

سوال: اگر طرفین بخواهند در مورد مطلب اول هم بحث کنند، به جایی نمی‌رسند؛ در این صورت چه باید کرد؟ پاسخ: باید مطلب را اثبات شده «فرض» کنند؛ باید بگویند اثبات آنها را «پیش فرض» می‌گیریم. فلسفه وجودی «پیش فرض» در تمام علوم همین است که وقتی به یک چیزهایی برمی‌خوریم که به تعبیر شما به جایی نمی‌رسد، بگویید، «پیش فرض» گرفته شد. اما وقتی بحث به جایی نمی‌رسد، نگوئید اثبات شد؛ نگوئید اثبات شد که وحی از منابع شناخت است، اثبات شد که قرآن وثاقت تاریخی دارد؛ بلکه بگویید «پیش فرض» گرفتیم، چون نمی‌توانیم اثبات کنیم، کما اینکه نمی‌توانیم نفی کنیم. می‌خواهم بگویم که ما اینجا ساکتیم، نه متدلورزی تحقیق تاریخی سخنی برای گفتن در

قسمت دوم دارد و نه متدلوژی فلسفی سخنی برای گفتن در قسمت یکم دارد؛ قسمت‌های یک و دو را پیش‌فرض گرفتیم. اما چیزی که پیش‌فرض گرفته شد تا آخر قبول کنند که پیش‌فرض است، نه اینکه از فردا پیش‌فرض‌ها جزو بدیهیات و امور اثبات‌شده قرار گیرد. رک و پوست‌کنده بگویید که این مطالب اثبات نشده است؛ بلکه پیش‌فرض گرفته‌ایم.

روش دوم در اثبات حجیت گزاره‌های دینی

خب، اگر اثبات شد که گزاره‌ای «از جانب حق» است، از آنجا که حق دارای سه صفت علم مطلق و قدرت مطلق و خیرخواهی علی‌الطلاق است، پس «حق» هم هست. بنابراین، «از جانب حق بودن» گزاره نشان می‌دهد که مطابق با واقع هم هست. اما ممکن است ما بگوییم که نه ما اصلاً کاری نداریم که گزاره‌ای از جانب حق است (که متداول در اثبات حجیت گزاره‌های دینی بود)، بلکه فقط می‌خواهیم اثبات کنیم که گزاره‌ای حق است، یعنی مطابق با واقع است (که متد دوم در اثبات حجیت گزاره‌های دینی است)؛ ما اصلاً کاری نداریم که گزاره را خدا نازل کرده است؛ مگر ما همه حق‌های عالم را به خاطر اینکه از طرف خدا آمده است، قبول می‌کنیم؟! اگر معلوم شود که یک گزاره‌ای «حق» است، خدا هم گفته باشد می‌پذیریم، خدا هم نگفته باشد، می‌پذیریم. حال اگر کسی اثبات حق بودن و صادق بودن گزاره (متد دوم) را در پیش گیرد، ابتدا به نظر می‌آید که کار خیلی راحت‌تر است، اما این متد دوم مشکل خاص خود را دارد و آن این است که «صادق» صفتی است که موصوف آن گزاره‌ها هستند؛ بنابراین به تعداد گزاره‌هایی که در کتاب مقدس است، بحث صادق و کذب مطرح است.

در صورت اخیر (متد دوم اثبات حجیت گزاره)، دیگر به این بحث نیازی نداریم که وحی از منابع شناخت است. از طرف دیگر به بحث از وثاقت تاریخی قرآن هم نیازی نیست؛ مثال، اگر یک کتاب

ریاضی به دستان برسد و بینیم که تمام برهان‌هایش واقعا مدعیات را اثبات می‌کنند، دیگر نیازی نیست که بدانیم این کتاب اثر چه کسی است؛ آیا کتاب اثر اقلیدس است، یا لایب‌نیتس، یا اثر دکارت؟ اصلاً نمی‌دانیم، ولی هر برهانی که در آن آمده حق است؛ دیگر کاری نداریم که اثر کیست. بنابراین به بحث وثاقت تاریخی قرآن هم نیازی نداریم. همچنین به اعتبار هرمنوتیکی تفسیر هم نیاز نداریم، چون آنجا می‌خواستیم بگوییم که این حرف خداست؛ بنابراین باید اول بگوییم که یک گوینده‌ای وجود دارد که یک مراد دارد؛ من هم یک خواننده یا شنونده هستم، که یک مفهومی دارم؛ آنگاه باید اثبات کرد که این مفهوم بر آن مراد انطباق دارد. اما گزاره‌های حق که گوینده ندارند تا بررسی کنیم که گوینده چه اراده کرده بود. اینجا باید چه کار کرد؟ اینجا باید بگوییم آقا من از این گزاره قرآن این معنا را می‌فهمم، و صدق همین معنا را هم اثبات می‌کنم. من نمی‌خواهم این معنا را به خدا نسبت بدهم. من از این گزاره این را می‌فهمم، و تنها صدق همین معنایی را که می‌فهمم، اثبات می‌کنم.

یک مثال برای شما بزنم: فرض کنید که یک کسی یک نامه‌ای را از کسی به نزد من بیاورد که در آن نوشته شده که «برف سفید است» و من می‌دانم که نویسنده نامه، آدم راستگویی است. همچنین می‌دانم که نامه واقعاً از طرف چه کسی است. اما برای اینکه مراد آن را بگویم، باید تحقیق کنم که واژه‌های «برف» و «سفید» و «است» به چه معنا گفته شده است، چون می‌دانم که آن گوینده از «برف» یک چیزی اراده کرده، از «سفید» یک چیزی اراده کرده، از «است» هم یک چیزی اراده کرده است، و آن چیزهایی که اراده کرده است، حق است. بنابراین تمام هم و غم خود را به فهم عینی و دقیق این کلمات منصرف می‌کنم تا مبدا گوینده از کلمات مزبور یک چیزی را اراده کرده باشد و من یک چیز دیگری فهم کرده باشم. اینجا باید تماماً دغدغه هرمنوتیک داشته باشم.

اما اگر گوینده خود مرادش را بگوید، باید همان مرادش را اثبات کند. بر فرض اگر من، گوینده

گزاره «برف سفید است» باشم و بگویم که مرادم از برف، «زغال» است؛ و مرادم از سفید، «سیاه» است و مرادم از است، «گاهی است» می‌باشد، همین را باید برایتان اثبات کنم. چرا؟ چون من اینجا امانتدار سخن کس دیگری نیستم. خودم مقصودم را از کلمات «برف» و «سفید» و «است» گفته‌ام. حال چه چیز را باید اثبات کنم؟ باید اثبات کنم که، «زغال گاهی سیاه است». وقتی اثبات صورت گرفت، می‌توان این گونه تعبیر کرد که «زغال گاهی سیاه است»، اثبات شده است و میتوان گفت که «برف سفید است» اثبات شد، چون در اینجا گوینده نمیخواهد سخن کس دیگری را تفسیر کند.

به تعبیر دیگر در آنجا که می‌گفتیم قرآن از جانب حق است، یک گوینده وجود داشت و یک شنونده؛ گوینده یک چیزی را اراده می‌کرد، و شنونده باید همان چیز را فهم می‌کرد. اما در اینجا گوینده و شنونده یکی شدند، چون کار دست خودم است؛ من دارم می‌گویم که مرادم فلان چیز است. مثلاً وقتی «قم» می‌گویم، مرادم «تهران» است و وقتی «آسیا» می‌گویم، مرادم «ایران» است. حالا وقتی می‌گویم: «قم پایتخت آسیاست». یعنی چی؟ یعنی «تهران پایتخت ایران است». اما مشکل بر سر این است که چون صدق و کذب، صفت گزاره‌ها است (نه صفت کتاب‌ها) باید به تعداد گزاره‌های کتاب مقدس اثبات صدق کنیم.

انواع گزاره‌ها در کتب مقدس

خب حالا که می‌خواهیم اثبات صدق کنیم، با چهار سنخ گزاره مواجه می‌شویم که چهار روش تحقیق دارند: یک) یک سلسله گزاره‌هایی است که سنخشان سنخ تاریخی است (دو) یک تعداد گزاره‌ها از سنخ فلسفی است. سه) یک تعداد هم از سنخ گزاره‌های تجربی است. چهار) یک دسته هم سنخش سنخ گزاره‌های شهودی است. گزاره تاریخی قرآن مثل «غلبت الروم»؛ گزاره تجربی آن مثل «جعلنا من الماء كل شيء حي». گزاره فلسفی آن مثل «كل شيء هالك الا وجهه». و گزاره شهودی مثل «الا بذکر الله تطمئن القلوب»؛ شهودی است، یعنی این آرامش را باید در دل خودم شهود کنم؛

اگر می گوید یاد خدا دل شما را آرامش می دهد، من باید در درون خود شهود کنم.

اینها چهار سنخ گزاره هستند، و چون روش اثبات هر سنخ گزاره با یک متدلوژی جداگانه صورت می گیرد شما باید متدلوژی همه علوم انسانی را داشته باشید، و با این متدلوژی ها تک تک گزاره ها را اثبات کنید. در این حال ممکن است از پنجاه هزار گزاره بتوان مثلاً چهل و پنج هزار گزاره را اثبات کرد ولی بقیه آن را نتوان؛ یا ممکن است پنج هزار گزاره اثبات شود ولی بقیه اش را نتوان اثبات کرد.

