



هجده) دخالت همه علوم در اجتهاد:

۱. در سال های اخیر، با اتکا به مباحث فلسفه علم، برخی ادعا کرده اند که برای اجتهاد و فهم احکام شرعی لازم است که مجتهد به تمام علوم واقف باشد. توجه شود که این مدعا، نمی خواهد بگوید که تنها شناختن موضوعات، محتاج دانستن علوم دیگر است، بلکه آنچه از منظر این ادعا مطرح است، آن است که فهم فقیه از ادله، در فرض دانستن علوم دیگر، تغییر می کند.^۱

۲. اصل این ادعا - که البته مربوط به همه علوم و معارف بشری است - وقتی در مباحث فقهی مطرح شود، مبتنی بر ۴ مدعاست:

الف) دین و فقه (معرفت احکام فرعی) با یکدیگر متفاوت هستند

ب) فهم همه معارف بشری وابسته به همه معارف بشری است و تغییر در یک معرفت (علم) به تغییر در معرفت دیگر (علم دیگر) منجر می شود (کبری)

ج) تغییر در سایر علوم به تغییر در علم فقه منجر می شود (صغری)

د) سایر علوم در حال تغییر هستند.

۳. در بیان این مدعاها گفته شده است:

«اول اینکه همه فهم های دینی مستند به فهم های بیرون دینی اند (اصل تغذیه و تلائم به شکل موجه کلیه) و دوم اینکه اگر قبض و بسطی در معارف غیردینی افتد، معرفت دینی را هم لاجرم در قبض و بسط خواهد افکند [و سوم اینکه معارف دینی تغییر می کنند]»^۲

۴. لازم است قبل از بررسی اجمالی این مطلب اشاره کنیم که:

اولاً: «اگر بپذیریم که فهم های دینی مستند به فهم همه علوم دیگر است»، در این صورت لازم نیست برای اثبات اینکه «لازم است مجتهد، همه علوم و معارف زمان خود را بداند» ثابت کنیم که «معارف دیگر تغییر

۱. «دکتر سروش این نظریه را از اردیبهشت ۱۳۶۷ تا خرداد ۱۳۶۹ در مجله کیهان فرهنگی به صورت متوالی عرضه کرد و سپس در بهار ۱۳۷۰ به صورت کتاب با عنوان «قبض و بسط تئوریک شریعت» منتشر ساخت.

برخی از محققین در شرح این نظریه نوشته اند:

این نظریه مدعی است: چون معرفت دینی، معرفتی بشری است و معارف بشری از یک سو با یکدیگر در ارتباط و دادوستد و از دیگر سو دائماً در حال تغییر و تحول می باشند، لذا اگر در گوشه ای از جهان دانش، تحولی صورت گیرد، آن تحول به گونه ای دامان معرفت دینی را نیز خواهد گرفت و آن را متحول خواهد ساخت؛ از این رو معرفت دینی کسی که با فیزیک جدید آشنایی دارد، با معرفت دینی کسی که با این فیزیک آشنایی ندارد، متفاوت خواهد بود. این نظریه در ابتدا نمی گوید کدام یک از این فهم ها درست و کدام غلط است؟ ولی با افزودن نکته ای که بر گرفته از کلمات «پوپر» است، «فهم عصری»، یعنی فهمی که هماهنگ با علوم و دانش های روز باشد را ترجیح می دهد.» [عبدالحسین خسروبناه، مقاله نقد قبض و بسط تئوریک شریعت]

۲. قبض و بسط تئوریک شریعت، ص ۲۹۸



کرده است». چرا که اگر علوم دیگر در اجتهاد مؤثر باشند، حتی اگر آنها تغییر هم نکرده باشند، برای اجتهاد لازم است که آدمی از همه علوم مطلع باشد.

۵. و ثانیاً: اگر این مدعا بخواهد ثابت کند که «اجتهاد در فقه» محال است چون علم به همه علوم محال است، در این صورت به همین دلیل باید بپذیریم اجتهاد در همه علوم محال است.

اما اگر مدعای این سخن آن است که مجتهد باید حداکثر تلاش خود را برای دانستن علوم دیگر داشته باشد، تا بتواند از ادله، احکامی را دریابد، می‌توان به «امکان اجتهاد» - علی‌رغم پذیرش این مدعا - قائل شد.

این قلت: در این صورت اگر چه فرد بعد از استفراغ و سع، حکمی را دریافته است ولی نمی‌تواند بگوید که این حکم، واقعا حکم خداست

قلت: حتی اگر به چنین ادعایی باور نداشته باشیم هم، بعد از استفراغ و سع مجتهد نمی‌تواند، جازمانه آنچه دریافته است را حکم خدا بداند.

اضف الی ذلک آنکه ما در تعریف اجتهاد، عمل مجتهد را تلاش برای یافتن حجت دانستیم و با استفراغ و سع، حجت قابل دستیابی است.

این قلت: آیا از چنین کسی که نمی‌تواند خود را عالم به احکام بداند، می‌توان تقلید کرد.

قلت: در بحث از تقلید، بحث امکان رجوع به کسی که دارای حجت است (اگرچه علم ندارد) را بررسی خواهیم کرد.

۶. ما اساس مدعای مذکور را (در آن اندازه که به بحث فقه و اجتهاد در فقه مطرح است) در ۴ رکن خلاصه کردیم. ولی برخی دیگر از محققین، به گونه‌ای دیگر این مسیر را طی کرده‌اند.

۷. مطابق تلخیصی که برخی از ناقدین این نظریه ارائه کرده‌اند، مدعای این نظریه بر ۱۰ پایه استوار شده است:

۱- دین از معرفت دینی متمایز است؛

۲- احکام دین از احکام معرفت دینی متمایزند؛

۳- معرفت دینی، معرفتی بشری است؛

۴- معارف بشری با یکدیگر ارتباط دارند؛

۵- معرفت دینی نیز به عنوان یک معرفت بشری با معارف برون دینی در ارتباط است؛

۶- معارف بشری غیر دینی متحولند؛

۷- معرفت دینی به تبع تحول در سایر معارف بشری متحول می‌شود؛

۸- معرفت دینی نسبی است؛

۹- معرفت دینی متکامل است؛



۱۰- معرفت دینی عصری است.

البته روشن است که برخی از این ۱۰ پایه، را می توان تفصیل همان چند مدعای نخستین برشمرد که در ابتدا به آنها اشاره کردیم. و بخش دیگر آن ها، در جای خود باید مورد بررسی قرار گیرد و ربطی به بحث ما یعنی دخالت علوم دیگر در اجتهاد ندارد.

۸. اما مدعاهای چهارگانه:

(الف)

«معرفت دینی، یعنی آنچه که انسان ها از کتاب و سنت می فهمند.

این نظریه می گوید:

معرفت دینی مثل هر معرفت دیگر، محصول کاوش و تأمل بشر است و همواره آمیخته ای است از ظن ها و یقین ها و حق ها و باطل ها نمی گوئیم وحی ای که به پیامبران می آید به دست بشر تکمیل می شود، می گوئیم فهم بشر از مفاد وحی کمال می پذیرد.

آنکه عوض می شود فهم آدمیان است از شریعت و آنکه ثابت می ماند خود شریعت است»^۱

ما می گوئیم:

در فقه و اصول مطرح است که مجتهد به دنبال حکم واقعی است که گاه یقین می کند که به آن رسیده است (اگرچه ممکن است، قطع او جهل مرکب باشد) و گاه ظن معتبر دارد و گاه ظن معتبر ندارد. برخی از اصولیون در این دو مورد قائل به پیدایش حکم ظاهری هستند و برخی تنها در مورد اصول عملیه قائل به حکم ظاهری هستند و در غیر آن، به «ظاهر حکم» (که ممکن است غلط باشد) معتقدند. و برخی هم اصلاً حکم ظاهری را نپذیرفته و صرفاً عمل به ظن معتبر و اصل عملی را حجت می دانند.

حال وقتی کسی یقین دارد که آنچه دریافته است، حکم واقعی است، آن را عین «دین واقعی» می داند و مادامی که یقین دارد، در «دین بودن آنچه فهمیده است» شک ندارد.

البته هم او می تواند به نحو اجمالی احتمال بدهد که برخی از یقیناتش صحیح نباشد ولی این احتمال، صرفاً یک احتمال بدوی است.

و البته از منظر ناظر بیرونی، احتمال خطا بودن یافته های علمی و فقهی وجود دارد.

این قلت: شاید مراد گوینده نظریه آن است که اگر کسی بداند که علوم در حال تغییر هستند و بداند که همه علوم در هم تأثیر دارند، در هیچ مطلبی یقین نخواهد کرد



قلت: مدعای ایشان اگر آن است که تغییرات علوم دیگر قطعاً باعث تغییرات علوم دیگر می شود، این سخن صحیح است ولی چنانکه خواهیم گفت قطعیت تأثیر قابل اثبات نیست و لذا چون مدعای قابل دفاع آن است که «احتمالاً تأثیر ایجاد خواهد شد»، چنین مدعایی نمی تواند با یقین در برخی از مسائل منافات داشته باشد. چرا که فرد می تواند برخی از قضایا را - به یقین شخصی - از دایره تأثیر خارج بداند.^۱

ب) «مهم ترین و محوری ترین رکن نظریه ی قبض و بسط، ادعای «ترابط عمومی معارف بشری» است.»^۲ مطابق گزارش برخی از محققین از این مدعا، این ادعا در دو حوزه مطرح شده است. نخست در جایی که دو معرفت دارای «روش تحقیق» واحدی هستند و دوم در جایی که دو معرفت دارای «روش تحقیق» متفاوت می باشند.^۳

حوزه اول چنین بازشناسی شده است:

«یک سری علوم که روش واحدی دارند، با هم متحدند؛ مانند علوم تجربی که بر تجربه مبتنی هستند و با هم مرتبطند؛ مثلاً دو گزاره ی «زمین کروی است» و «عسل شیرین است»، با تجربه به دست می آیند، پس دارای ارتباط هستند. اکنون کسی در مبانی روش علوم تجربی خدشه وارد کند، هر دو گزاره ی یاد شده مخدوش شده، نیازمند دلیل دیگری خواهد بود. به بیان دیگر، اگر روزی در کروی بودن زمین تردید شود، باید در شیرین بودن عسل هم تردید کرده.»^۴

درباره حوزه دوم که آن را «ارتباط دانش های پسین با دانش های پیشین» هم معرفی کرده اند،^۳ نوع ارتباط مورد اشاره قرار گرفته است:

«اول، ارتباط مفهومی (تصوری): یعنی قضیه ی جدید در مفهوم قضیه ی پیشین اثر می گذارد. نظیر تحول مفهوم آب از معنای «مایع بی رنگ» به معنای «پدیده ای که از دو اتم نئیدروژن و یک اتم اکسیژن تشکیل شده است» یا مثلاً علامه ی مجلسی از وحدت خدا یک تصور دارد و صدرالمتألهین تصویری دیگر، همه ی معلومات پیشین اینها می گوید خدا واحد است، ولی وحدت را، هر کدام به معنایی خاص و مغایر با دیگری می فهمند.

[ما می گوئیم: ظاهراً مراد تغییر در معنای موضوع و یا محمول قضیه دوم است]

۱. ن ک: قبض و بسط تتوریک شریعت، ص ۲۷۱

۲. قبض و بسط تتوریک شریعت، ص ۲۹۸

۳. همان

۴. همان



دوم، ارتباط ذره‌ای (قضیه‌ای یا اتمیک): بدین معنا که شما قبلاً قضیه‌ای را می‌دانسته‌اید و هم اکنون قضیه‌ای جدید کسب کرده‌اید که با قضیه‌ی قبلی ناسازگار است. وجه تسمیه‌ی این ارتباط به «اتمیک» این است که معتقدند قضایای اتم‌های علوم هستند.

[ما می‌گوییم: مراد آن است که قضیه جدید با قضیه سابق متعارض است و قابلیت «صدق هم زمان» را ندارد].

سوم، ارتباط هندسی (تئوریک): یعنی تغییر چینش گزاره‌ها بدون اینکه گزاره‌ها یا مفاهیم آنها دستخوش دگرگونی شوند. در این نوع ارتباط نه قضیه‌ای به جنگ قضیه‌ی دیگر می‌رود و نه مفردات و تصورات ما دگرگون می‌شوند، بلکه تنها هندسه‌ی معرفتی ما فرق می‌کند. مثلاً در قدیم با خسوف و کسوف و... مواجه بودند، ولی اینها را در نظام بطلمیوسی (زمین مرکزی) توجیه می‌کردند، اما امروزه همین مشاهده‌ها را در هیأت کپرنیکی توجیه می‌کنند. در حقیقت، پیش فرض این دو نظام متفاوت شده است نه قضایای آن.

[ما می‌گوییم: این نوع از تغییرات هم لاجرم به تغییرات پیشین باز می‌گردد با این تفاوت که گاه ممکن است منطوق قضایای علوم قبل را ابطال نکند، بلکه به ابطال مفهوم آن اشاره کند]^۱ اما نکته مهم در این باره آن است که از این نوع ارتباطات، آیا می‌توان اثبات کرد که همه معارف در همه معارف مدخلیت دارد تا با تغییر در یکی تغییری در معارف دیگر حاصل شود. به عبارت دیگر آیا می‌توان به نحو موجه کلیه چنین مدعایی را ثابت کرد؟

صاحب این نظریه که در موارد متعدد، مدعای خود را با عبارات مختلف تکرار می‌کند^۲ این بحث را به عنوان یک یافته قطعی در مباحث فلسفه علم مطرح می‌کند.^۳ ولی در مقام استدلال به مثال‌های معدودی اشاره می‌کند که بعضاً قابل نقض هستند.

البته انصاف آن است که اگر بپذیریم فی الجمله علوم در یکدیگر تأثیر دارند و به خصوص علوم‌ی که در مرتبه‌ای مقدم بر علم دیگر هستند (مثل کلام نسبت به اصول و فقه و یا اصول نسبت به فقه)، تغییراتشان می‌تواند باعث تغییرات در فقه شود. اما اینکه همه علوم در یکدیگر مؤثر باشند، به گونه‌ای که بتوان تأثیر آنها را تأثیری علمی دانست، محتاج بررسی ادله‌ای است که مطرح نشده است.^۴

۱. همان

۲. ن. ک: قبض و بسط تئوریک شریعت، ص ۸۳

۳. همان، ص ۲۹۹

۴. به عنوان نمونه لازم است به یک مثال مطرح شده اشاره کرد. کتاب مذکور می‌نویسد:



ج) تأثیر تغییرات سایر معارف بشری بر معرفت دینی:
در این باره گفته شده است:

«در چگونگی این ارتباط پنج احتمال وجود دارد:

- ۱- هیچ ارتباطی میان معارف دینی با معارف بیرون دینی وجود ندارد؛
- ۲- همه‌ی معارف دینی با همه‌ی معارف بیرون دینی مرتبط هستند؛
- ۳- همه‌ی معارف دینی با بعضی از معارف بیرون دینی در ارتباط هستند؛
- ۴- بعضی از معارف دینی با همه‌ی معارف بیرون دینی مرتبط هستند؛
- ۵- بعضی از معارف دینی با بعضی معارف بیرون دینی در ارتباط هستند.

احتمال اول نه قائلی دارد و نه قابل اثبات است. احتمال دوم از احتمالاتی است که این نظریه بدان پرداخته است. و می‌گوید: «تمام معرفت دینی با تمام معارف بشری مرتبط است». احتمال سوم و چهارم را نیز کسی ادعا نکرده است؛ ولی احتمال پنجم از کلمات عالمان اصول فقه و بزرگانی چون شهید صدر و شهید مطهری استفاده می‌شود.^۱

ما می‌گوییم:

لازم است توجه کنیم که اگر کلیت این مدعا ثابت شود (که صد البته با مثال‌های صاحب نظریه نمی‌توان کلیت را ثابت کرد)، می‌توان قبول کرد که اگر در جایی علمی و یا تغییرات علمی در «اجتهاد در فقه» دخیل است، لازم است مجتهد آنها را بدانند و به آنها توجه کند.

ولی طبیعی است که نمی‌توان صرفاً به احتمال اینکه چنین امری ممکن است در یکی از علوم واقع شده باشد، به سراغ همه علوم رفت (الا اینکه احتمال مذکور در موردی خاص عقلایی بوده باشد و از نظر عقلاً لازم باشد به آن ترتیب اثر داده شود).

«اگر کسی باور کند که صفحه کاغذی که اینک در برابر او است، سپید نیست و سیاه است و سطوری که بر آن نوشته شده به رنگ سپید است نه سیاه، این باور مدلولات و لوازم معرفت‌شناسی و جهان‌شناسی بسیار دارد و اگر به واقع این باور را جدی و قابل اعتنا بدانند، باید در تمام نظام معرفت بشری از دیدگاه تازه ای بنگرد. لاجرم باید نظریه تازه ای درباره‌ی فیزیولوژی چشم (و انسان) بیآورد و سرخطای همه‌ی آدمیان را باز نماید. و نه تنها معرفت آدمیان را در تمیز رنگها، بلکه در تمیز جمیع اوصاف اشیا قابل مناقشه بشمارد، و خطا کاری را نه فقط در عرصه محسوسات، که در جمیع مدرکات بشری سریان دهد. و آتش تردید در خرمن علم و فلسفه و روش‌شناسی و انسان‌شناسی و جهان‌شناسی آدمیان بزند، و علم و فلسفه‌ی تازه ای بنا کند تا آن باور نوین و غریب را بتواند در خود جا دهد. به علاوه، باید تئوری‌های تازه ای در باب ظهور الوان و ربط آنها با ساختمان ذره‌ای اشیا جعل و کشف کند. و از آنجا کارش به تعویض تئوری‌های بنیادین شیمی و فیزیک (و لذا بیولوژی و ...) بکشد و هلم جرا.» [قبض و بسط تئوریک شریعت، ص ۸۵]

حال جای این سوال هست که آیا این مسئله در ریاضی‌های پایه هم موثر است. و اگر هست آیا تمام تغییرات مثل همین است.

۱. عبدالحسین خسروبناه، مقاله نقد تئوری قبض و بسط تئوریک شریعت