

نقش علوم بیرون دینی در اجتهاد فقهی، «بحثی نظری است که ثمرات بسیاری بر آن مترتب می‌شود. ولذا از این جهت می‌توان آن را از مباحث مهم علم اصول و یا به اصطلاح جدیدتر، فلسفه فقه دانست. در کتاب معرفت دینی که در نقد قبض و بسط تئوریک شریعت نگاشته‌ام، بسیاری از مسائل مربوط به «نقش علوم در اجتهاد» را بحث کرده‌ام. ولی چون آن کتاب صبغه نقدی داشت، برخی از این مسائل که از اهمیت بسزایی هم برخوردار است، چندان برجسته نشده‌اند. امیدوارم در سلسله مباحثی این مسائل را تا حدی مستقل از یکدیگر مورد بحث قرار دهم.

در رابطه با «نقش علوم در اجتهاد فقهی»، مسائل متعددی قابل طرح است، که اشاره به آنها برای ورود در این سلسله مباحث، خالی از فایده نیست. برخی از این مسائل چنین‌اند:

۱- روش تحقیق در این مسأله چیست؟ چه کسی می‌تواند قضاوت کند که علوم در اجتهاد نقش دارند یا نه؟ دکتر سروش در سلسله مقالات قبض و بسط تأکید فراوانی بر نگاه معرفت‌شناسانه دارد. نگاهی که در اصل تاریخی است و با سیر تحول معارف سروکار دارد و از قضاوت در مورد صحت و سقم آراء عالمان خودداری می‌کند<sup>۱</sup> (به این علت که نگاهی درجه دوم است). یکی از مهمترین مسائل این بحث، روشن ساختن صحت یا سقم این دیدگاه است. چنانکه در کل

# نقش علوم بشری در اجتهاد

## بحثی در روش تحقیق

صادق لاریجانی

مقاله استدلال کرده‌ام، به گمان من این شیوه تحقیقی بطورکلی عقیم است. در همین مقدمه دوباره به این بحث برمی‌گردیم.

۲- دامنه ارتباط علوم با فقه در چه حدی است؟ آیا ارتباطی همه‌جانبه است یا جزئی و موردی؟ به تعبیر دیگر آیا ارتباطی کانالیزه است یا همه‌جانبه؟ دکتر سروش در قبض و بسط، از ارتباط همه‌جانبه دفاع کرده است و من بر غیرمعقول بودن آن برهان آورده‌ام.<sup>۲</sup> آنچه می‌توان پذیرفت این است که معرفت دینی و از جمله معرفت فقهی، به مبادی تصویری و تصدیقی خاصی توقف دارد و از همین طریق با معارف بیرون دینی ارتباط می‌یابد. این ارتباط جزئی و از کانالی خاص صورت می‌پذیرد و ادعایی است که در درون علوم و معارف دین باید اذعان شود و با نگاه تاریخی نمی‌توان آن را ثابت کرد.

۳- مجاری این ارتباط دقیقاً کدامند؟ در مقالات قبض و بسط مجاری متعددی برای این ارتباط ذکر شده است و اینها علاوه بر ادعای کلی ارتباط است؛ مانند رابطه از طریق انتظارات ما از دین، و از طریق شناختن دنیای متکلم و از طریق دخالت تئوریه‌ها در فهم مفردات کتاب و سنت و ... . گرچه بسیاری از این مجاری ارتباط را مخدوش می‌دانم، ولی در عین حال بحث از آنها مفید به نظر می‌رسد.<sup>۳</sup>

#### ۴- فقیهان گذشته تا چه حد به نقش سایر علوم التفات و اعتنا داشته اند؟

در این تردیدی نمی توان داشت که فقیهان، چه در کتب فقهی و چه در کتب اصولی، به اصل این نقش فی الجمله اذعان داشته اند؛<sup>۴</sup> مگر اخباریان افراطی که دخالت هر گونه احکام عقلی را در استنباط حکم انکار می کرده اند، گرچه به لحاظ تاریخی برخی در نسبت این چنین مسلکی به اخباریان تردید کرده اند. در هر صورت در میان فقها و اصولیان، اصل این ارتباط امری مسلم بوده است؛ منتها ممکن است در حیطة و دامنه آن بحث داشته باشند. لذا اینکه دکتر سروش در نقد مقاله قلعه سلطانی اینجانب گفته است به یمن مباحث قبض و بسط بوده است که حوزویان و عالمان دین به «نقش علوم بیرون دینی در فهم دین» التفات کرده اند، سخن نادرستی است.<sup>۵</sup> قرنهای قبل، اصولیان در بحث اجتهاد و تقلید و بلکه در پاره ای مواضع دیگر چون حجیت قطع، به ارتباط این معارف بیرون دینی اذعان کرده بودند. منتها بحث حوزویان و بلکه هر محقق با صاحب قبض و بسط در ادعاهای گزاف «ارتباط همه جانبه معارف» و در «نسبیت فهم دینی» و در «متد تحقیق» ایشان است، نه در اصل ارتباط.<sup>۶</sup>

#### ۵- معیار لزوم فحص و کاوش در علوم دینی و خصوصاً فقه چیست؟

این بحث هم از مباحث مهم مربوط به «نقش علوم در اجتهاد» است. یکی از مطالبی که در این بحثها باید مدنظر داشت، تفکیک دو مسأله از همدیگر است: یکی اینکه آیا معارف بیرون دینی همچون فلسفه، علوم انسانی، علوم تجربی و تاریخ با اجتهاد فقهی ارتباطی کلی یا غیرکلی دارند یا نه؟ مسأله دیگر این است که سرکاوش و دلیل لزوم فحص در فقه چیست؟ این دو مسأله با هم تلازمی ندارند: ممکن است رابطه علوم با فقه قطعی نباشد، ولی در عین حال فحص از آن علوم لازم باشد. این مسأله را تا حدی در معرفت دینی بحث کرده ام،<sup>۷</sup> ولی در هر حال محتاج بحث گسترده تری است و کم نیستند کسانی که بین دو مسأله خلط می کنند که به موردی از آن در همین مقاله اشاره خواهد رفت.

#### ۶- آیا معرفت دینی از جمله معرفت فقهی نسبی است: به این معنا که نتوان گفت هیچ حکمی

از احکام را به نحو جزمی می دانیم؟

#### ۷- آیا ضرورتهای دینی و فقهی وجود دارد که هیچ گونه تحوکی در آن راه نداشته باشد؟ اصلاً

معنای ضرورت فقهی و دینی چیست؟ در معرفت دینی بتفصیل از این مطلب بحث کرده ام.<sup>۸</sup>

#### ۸- معنای نص دینی چیست و آیا اصلاً هیچ نصی وجود دارد؟ گاه پاره ای از افراد در اصل

نصّ دینی تشکیک می‌کنند و می‌گویند هیچ کلامی وجود ندارد که نصّ در معنا و مدلول باشد. به گمان من این سخن کلاً مغالطی است و از پاره‌ای خطاهای منطقی و تحلیلی در مباحث الفاظ و فلسفه زبان رنج می‌برد. ربط این بحث با «نقش علوم در اجتهاد» در مسأله حمل نصوص و ظواهر دینی بر نتایج معارف بیرون دینی ظاهر می‌شود.

اینها برخی از مسائل قابل توجه درباره «نقش علوم در اجتهاد» هستند. مسائل متعدد دیگری هنوز قابل طرحند که خوف اطالۀ مقاله مانع از ذکر آنهاست. هر یک از این پرسشها خود موضوعی مستقل برای تحقیق اند. در این مقاله همه بحث حول مسأله اول است: اینکه در این تحقیق از چه روشی باید کمک گرفت؟ آیا متد تاریخی و نگاه معرفت‌شناسانه مفید هست یا نه؟ در این مقاله با دیدگاه تاریخی در این گونه مباحث کلاً مخالفت ورزیده‌ام و ادله این دیدگاه را ناتمام دانسته‌ام. ولی قبل از ورود به اصل بحث، در این مقدمه باید کمی راجع به این موضع سلبی، توضیح دهم. چون نفی فایده از بحثهای تاریخی قطعاً عده‌ای را که علاقه مند به مباحث تاریخی اندیشه‌اند برمی‌آشوبد، در حالی که چنین چیزی لازم نیست؛ چه آنکه مقصود ما از نفی دیدگاه تاریخی، نه نفی هرگونه فایده تاریخ اندیشه است، بحث بر سر چیز دیگری است.

در این تردید نمی‌توان داشت که کاوشهای تاریخی در سیر یک اندیشه موجب نوعی احاطه و دید جامع نسبت به آن خواهد گشت. به علاوه گاه فهم معنای صحیح یک مسأله متوقف بر کاوشهای تاریخی است. به عنوان مثال اینکه نزاع اصالت وجود و اصالت ماهیت بر سر چیست، طبعاً بدون کاوشهای تاریخی روشن نمی‌شود. اکنون چنین به خاطر می‌رسد که شهید مطهری -قدس سره- در موضعی از مکتوبات خویش بر همین مسأله تأکید فراوان کرده است و خصوصاً در فهم مسائل، رجوع به تاریخچه آن را مفید و بلکه لازم دانسته‌اند.

از همه اینها گذشته، رجوع به تاریخ اندیشه گاه جوانه‌های نوی از اندیشه را در ذهن فیلسوف یا عالم موجب می‌شود و به علاوه گاه موجب عبرت‌زایی است: انسان با مراجعه به تاریخ فکر، فراز و نشیب فکری عالمان و متفکران را مشاهده می‌کند و این خود باعث عبرت‌های فراوان است. من به همه این مطالب مذعنم و گمان ندارم هیچ محقق منصفی در این امور تردید کند؛ ولی بحثی که در این مقاله دنبال کرده‌ام، این است که تاریخ اندیشه در مقام داوری یک مسأله نقشی ندارد. اینکه عالمان در طول تاریخ چگونه تحقیق علمی خویش را به پایان برده‌اند، دلیل بر حقانیت تحقیق آنان نمی‌شود و در نتیجه هیچ توصیه‌ای برای چگونگی تحقیق در بر ندارد. حتی در مقام

فهم مسأله هم، گاه تاریخ اندیشه ضرورتی ندارد؛ به این معنا که اصلاً تعیین اینکه مسأله قدماً دقیقاً چه بوده است، در عالم فکر چه ثمره و چه اهمیتی دارد؟ در همان مسأله اصالت وجود و اصالت ماهیت، می توان گفت گرچه بدون رجوع به تاریخ مسأله نمی توان تعیین کرد مسأله قدماً دقیقاً چه بوده است، ولی این مانع از طرح مسائل معقول نمی شود، ولو اینکه قدماً مرادشان این نباشد. حداکثر این است که ما مسأله ای طرح کرده ایم که عین مسأله قدماً نبوده است و این هیچ مشکلی ندارد. در واقع ما در اینجا از «مسأله - محوری» دفاع می کنیم. ما باید در تحقیقاتمان به دنبال مسائل معقول و اصیل باشیم، حال دیگران همین را طرح کرده باشند یا نه. این مسأله را بدین جهت مورد تأکید قرار می دهیم که در حوزه های ما هم گاه شنیده می شود که پاره ای از اساتید مثلاً در علم اصول، برای تحقیق یک مسأله از زمانهای خیلی بعید شروع به طرح آراء می کنند. مثلاً این مسأله در کتب شیخ طوسی و علامه و محقق و شهید و... چگونه طرح شده است و ممکن است استاد گاه مشعوف هم باشد که کشف کرده است مسأله در نزد قدما به صورتی دیگر مطرح بوده است! ولی آیا انصافاً چنین چیزی لازم است؟ ما باید به دنبال مسائل اصیل و معقول باشیم. مسأله بودن یک مسأله، ربطی به تاریخچه آن ندارد.

البته آنچه گفتیم منافاتی با فحص از آرای دانشمندان بزرگ ندارد. در هر علمی و در هر کاوشی، طبعاً آرای بزرگان یک علم طرح می شود. این طرح نه به خاطر جنبه تاریخی آن است، بلکه به خاطر احاطه بر آرای است که می تواند در تحقیق و رأی نهایی محقق مؤثر باشد. یک نکته پایانی: نفی کاوشهای تاریخی در مقام داوری مربوط به علمی است که ذاتاً تاریخی نیستند، و الا چنین نفیی معنا ندارد. به عنوان مثال علم تاریخ ذاتاً تاریخی است، علم رجال هم همین طور. در فقه در حیطه هایی که اجماع را حجّت می دانیم، مثلاً اجماع قدما، در مواردی که مدرکی در دست نباشد با شرایط دیگر باز با تاریخ سروکار داریم. ولی بحثی که در این مقاله درباره ارتباط اجتهاد با معارف بیرونی کرده ایم، هیچ یک از اینها نیست.

#### ۱. معرفت درجه اول و معرفت درجه دوم

معرفتهای بشری را به لحاظی می توان به دو قسم مختلف تقسیم کرد: معرفتهای درجه اول و معرفتهای درجه دوم. در معرفتهای درجه اول بر سر مسأله یا مسائلی بحث می شود که ناظر به علم

دیگری نیستند. مثلاً در ریاضیات از عدد، تابع، ... بحث می‌کنند که موضوع بحث ماهیتی واقعی یا انتزاعی است و محمولات آن هم حول چنین موضوعاتی می‌گردد.

اما در معرفتهای درجه دوم، مسأله‌های مورد بحث از این سنخ نیستند، بلکه حول علم دیگری می‌چرخد؛ همچون مسائلی که در فلسفه ریاضیات مطرح می‌شود یا مسائلی که در فلسفه علم مطرح هستند. مسائل معرفتهای درجه دوم حول مفاهیم و گزاره‌ها و روشهای به کار رفته در معرفتهای درجه اول است. گاهی از این علم درجه دوم به «فرا» [meta] تعبیر می‌شود. مثلاً منطق (Logic) و فرامنطق (meta-Logic) و ریاضیات (mathematics) و فراریاضیات (meta-mathematics) و هکذا.

از مشهورترین این تفکیکات، تفکیک میان اخلاق (Ethics) و فرااخلاق (meta-Ethics) است. اینکه چه چیزی خوب است یا بد به حوزه اخلاق مربوط می‌شود، ولی اینکه مفهوم «خوبی» و «بدی» چیست، یا اینکه آیا قضایای خوبی و بدی واقعی هستند یا اعتباری، معرفتی درجه دوم است و به حوزه فرااخلاق (meta-Ethics) مربوط می‌شود. بسیاری از فیلسوفان اخلاقی معتقد بوده‌اند که بین این دو حوزه اختلافی ماهوی وجود دارد. قضایای نوع اول ارزشی و معیاری (normative) هستند و قضایای نوع دوم توصیفی (descriptive). صحت یا عدم صحت این نظر، البته ضروری به تفکیک فوق نمی‌رساند.

این تفکیک بعینه در مسائل فقهی هم جاری است. استنباط یک فقیه طبعاً در حیطه فقه واقع می‌شود. اینکه «نماز جمعه واجب است یا نه» که در نهایت یک استنباط فقهی است، حکمی است در درون فقه. اما اینکه این استنباط مبتنی بر چه مقدمات و اصولی است، معرفتی است فرافقهی. این معرفت می‌تواند در علم اصول طرح شود و یا در علمی دیگر، و در هر حال از حیطه خود فقه خارج است.

## ۲. نگاه تاریخی و نگاه عقلی (غیرتاریخی)

نگاه ما به علوم و حتی مسائل آن می‌تواند از دو منظر کاملاً مختلف صورت پذیرد: گاهی علم را مجموعه‌ای از مسائل و قضایا می‌بینیم که این مجموعه طبعاً بر مبادی تصویری و تصدیقی متعددی مبتنی است. آنچه این علم را به بیرون علم مرتبط می‌سازد، عمدتاً همین مبادی تصویری و تصدیقی است. وقتی با این نگاه به علمی همچون فقه می‌نگریم، آن را مجموعه‌ای از احکام

مربوط به افعال و احوال مکلفین می‌یابیم که در علم از ثبوت و عدم ثبوت آن احکام بحث می‌شود. مثلاً بحث می‌شود که آیا نماز جمعه واجب است یا نه؟ آیا خمس در ارباح مکاسب در زمان غیبت تحلیل شده است یا نه؟ و هکذا ...

اما گاهی نگاه ما به علمی چون فقه به صورتی دیگر است. فقه را مجموعه آرای صحیح و سقیم فقیهان می‌دانیم و به آن همچون موجودی گسترده در بستر زمان می‌نگریم و از احوال آن جستجو می‌کنیم. این نگاه با نگاه اول بسیار متفاوت است، نگاهی تاریخی است با همه توابع آن. به خلاف نگاه اول که اصولاً عقلی است و به تاریخ علم یا مسأله کاری ندارد.

اختلاف این دو نگاه، چهره سؤال اصلی ما را دگرگون می‌سازد. وقتی می‌پرسیم «علوم چه نقشی در اجتهاد دارند»، آیا نگاه ما تاریخی (historical) و توصیفی (descriptive) است یا عقلی (speculative) و معیاری (normative). آیا پرسش ما این است که آرای فقیهان در طول تاریخ فقه بر چه مبادی استوار بوده است و آرای که ممکن است به نظر ما صحیح باشند یا سقیم، چگونه متحول شده است و علوم چه نقشی در این آرا داشته‌اند؟

یا اینکه گزاره‌های فقهی چون «نماز جمعه واجب است»، بر چه مبادی استوار است؟ در این پرسش کاری به تاریخ فقه و اقوال فقها نداریم؛ الا بنا بر حجیت اجماع با شرایط خاصش و در خصوص احکام فقهی، و طبعاً سلوک ما در پاسخ، سلوکی استدلالی و عقلی است (speculative).

تفاوت این دو پرسش، چه در محتوا و چه در روش تحقیق، بسیار روشن است. اما مسأله مهمی که باقی می‌ماند این است که آیا تحقیقات تاریخی که به پرسش اول پاسخ می‌گویند به حل پرسش دوم هم کمکی می‌کنند یا نه؟ در بحثهای بعدی روشن می‌شوند که پاسخ ما به این سؤال منفی است. تحقیقات تاریخی در اقوال عالمان نمی‌تواند جای استدلال در یک علم را بگیرد و بنابراین در مقام تحقیق رجوع به اقوال عالمان فایده‌ای ندارد، الا از باب فهم مسأله و اطلاع بر راه‌حلهای احتمالی و اینها هیچ کدام به مقام داوری مربوط نمی‌شوند.

### ۳. نقد دیدگاه تاریخی

به طور روشنتر سؤال ما این است که در مقام تحقیق «ارتباط میان علوم و فقه»، آیا رجوع به آرای فقیهان و یافتن رابطه بین آنها و علوم که تحقیقی تاریخی است، فایده‌ای دارد یا نه. آیا چنین

تحقیقی می‌تواند ثابت کند که واقعاً بین علوم و فقه رابطه‌ای هست، به طوری که تحوّل در علوم مستتبع تحوّل در فقه شود، یا اینکه تحقیقات تاریخی نسبت به این نتیجه عقیمند؟ اندکی تأمل نشان خواهد داد که رجوع تاریخی به اقوال فقیهان نمی‌تواند ثابت کند که واقعاً مسائل فقهی ارتباطی با علوم دارند. اینکه فقهی یا حتی جمیع فقها رأی فقهی خویش را بر مسأله‌ای در علوم بیرونی مبتنی ساخته‌اند، به هیچ وجه ثابت نمی‌کند آن مسأله فقهی فی الواقع بر چنان مسأله علمی یا فلسفی مبتنی است. گیریم فقیهان بسیاری معتقد باشند که بحث اصالت وجود و اصالت ماهیت در تعلق امر به طبیعت یا فرد دخالت دارد و این بحث هم مستقیماً در مسأله امکان قصد قربت به فرد مؤثر است. آیا چنین اعتقادی از فقیهان ثابت می‌کنند که واقعاً ربطی بین این بحثها وجود دارد. تردیدی نیست که پاسخ منفی است.

نکته فوق را اولین بار در پاسخ به نظریه قبض و بسط مطرح کرده‌ام. دکتر سروش ادعا کرده بود سرّ تحوّل معارف دینی (وبلکه هر معرفت بشری دیگر) این است که این معارف با معارف بیرون دینی دارای روابط متنوعی است که چون آن معارف بیرونی دستخوش تغییر و تحوّل گردد، معارف دینی هم متحوّل می‌گردد. و از اینجا آن «بایدهای ایستمولوژیک» زائیده می‌شوند که توصیه‌ای غیرارزشی دربردارند: «اگر می‌خواهید معارف دینی تان عصری باشد، باید معارف بیرون دینی را عصری کنید.»<sup>۹</sup>

وی در اثبات این مدعا، از جمله به استقرای آرای فقها اتکاء کرده بود. اشکال عمده ما به این شیوه استدلال، این بود که تحقیقات معرفت‌شناسانه و تاریخی نمی‌تواند روابط بین فقه و معارف بیرون فقه را اثبات یا نفی کند. تحقیقات تاریخی هر فایده‌ای که داشته باشد، نمی‌تواند جانشین استدلال شود. اینکه فقهی یا چند فقیه، و بلکه همه فقها، آرای فقهی شان را بر معارف بیرون دینی استوار ساخته‌اند، ثابت نمی‌کند که فقه واقعاً بر معارف بیرون دینی استوار است و لذا نمی‌توان نتیجه گرفت برای اینکه فقه ما عصری باشد، باید معارف بشری غیر فقهی مان عصری باشد.

ایشان در پاسخ آورده‌اند که: [این سخن] سخت ناموجه می‌نماید. بیاییم فرض کنیم همه علما چنین کرده باشند. لاجرم ناقد محترم خواهند گفت: فهم هیچ یک از آنان از شریعت صحیح نیست، و فهم صحیح آن است که من می‌گویم. اما پیداست که این قول ایشان، خود سخنی است در درون معرفت دینی و جزئی است از آن، نه بیرون از آن و نه برهم زنده آن و لذا باز هم مورد مطالعه معرفت‌شناس قرار خواهد گرفت... در حال این نزاعی است درون معرفتی نه



معرفت شناسانه ... برای معرفت شناس هم فهم صحیح از شریعت و هم فهم غلط از شریعت، هر دو مسبوق به معلومات بیرون از شریعت اند. او از فهم شریعت سخن می گوید نه فهم صحیح از شریعت و اساساً حدّ او نیست که در این میان داوری کند. لذا چه جای این سخن است که: «شاید علما در ابتدای معارفشان بر اساس خاصّ مرتکب خطا شده باشند». فهم شریعت، مجموع همین خطا و صوابهاست ... علما اگر در آن کار خطا هم کرده باشند، باز نوعی فهم از شریعت را بنا کرده اند و همین فهم است که مورد بحث ما است نه داوری در خاطی یا صائب بودنشان.<sup>۱۰</sup>

از این پاسخ بخوبی روشن می شود که سرّ اشکال بر ایشان آشکار نگشته است. در این تردیدی نیست که می توانیم آرای فقیهان را از منظری معرفت شناسانه بنگریم؛ سخن در این است که آیا معلوماتی که از این نگاه حاصل می شود، می تواند هیچ توصیه ای دربر داشته باشد یا نه؟ اشکال ما این بود که صرف نگاه معرفت شناسانه، هیچگاه ثابت نمی کند که مثلاً فلسفه علم در فقه موثر است تا از آن نتیجه شود که هر فقیهی باید تحصیل فلسفه علم هم بکند. نگاه معرفت شناسانه می تواند نشان دهد که پاره ای از فقیهان، و حتی همه در فرض خلاف واقعی، آرای خویش را مبتنی بر مثلاً فلسفه علم ساخته اند. ولی این چنین ادّعایی حتی اگر صحیح هم باشد، هیچ توصیه ای برای فقیه در بر ندارد. یک فقیه می تواند بگوید آن عده از فقها که رأی فقهی شان را بر فلسفه علم استوار ساخته اند، خطا کرده اند. خطای کسی برای دیگری حجّت نیست. بنابراین چگونه معقول است که به چنین فقیهی توصیه کنیم که فلسفه علم را فراگیر، چون با فقه مرتبط است و تحوّل در آن مبادی مستتبع تحوّل در فقه است.

اینکه دکتر سروش گفته است: «اساساً حدّ معرفت شناس نیست که در این میان داوری کند»، این دقیقاً سخن ما هم هست. ولی ما می گوئیم تا در این میان داوری نکنیم هیچ توصیه ای هم برای مخاطب نخواهیم داشت. معرفت شناس برای اینکه برای فقیهان و مفسران و ... توصیه ای داشته باشد باید از موضع تماشاگری پایین آید و وارد گود بازیگری شود و نشان دهد دقیقاً این مسائل فقهی مبتنی و مرتبط با فلان دسته از مسائل بیرون فقهی اند. و این کار علاوه بر اینکه به اعتراف خود آقای سروش در حدّ معرفت شناس نیست، او را دقیقاً داخل در جرگه فقه و مبانی آن می کند. نتیجه این می شود که فقیهی با بحثهای درجه اول و با نگاه درون معرفتی معتقد شده است پاره ای از مسائل فقهی با مسائل بیرون فقهی مرتبطند و این چیز غریبی نیست، بلکه اجتهادی است مقابل اجتهاد دیگران؛ ولی بوضوح کاری است که دکتر سروش نکرده است. مدّعی ما این است که

ادعای ارتباط بین علوم، و از جمله فقه با سایر علوم، ادعایی نیست که به این راحتی و از منظری عافیت طلبانه حاصل شود.

از اینجا روشن می شود اگر استقرا درست باشد و حجیتی هم داشته باشد، تنها زمانی می تواند ارتباط بین معارف را ثابت کند که در میان نفس معرفتها و مسائل حاصل شود نه آرای فقیهان. اگر بتوانیم ثابت کنیم که فلان مسأله فقهی واقعاً مرتبط با فلان مسأله فیزیکی است، و این فحص را ادامه دهیم و استقرا را حجّت بدانیم، در این صورت می توان نتیجه گرفت که فقه با معارف بیرون دینی ارتباط دارد؛ ولی این هیچ ربطی به استقرای آراء فقیهان ندارد. ماحصل گفته های سابق این شد که تحقیقات تاریخی معرفت شناسانه هیچگونه توصیه ای برای عالمان و از جمله فقیهان ندارد؛ چون نمی تواند ارتباطی واقعی بین علوم ثابت کند.

#### ۴. اشاره به کلام برخی از منتقدین

اخیراً در مکتوب برخی دیده ام که نظر فوق را مردود دانسته اند و متأسفانه در مقام ردّ، ادله ای اقامه کرده اند که هیچ محصلی ندارد و نشان می دهد علی رغم تلاش صادقانه شان، در فهم نقّادی فوق و جوانب آن، ناکام مانده اند. در این مکتوب آمده است:

«اولاً براساس این مناقشه باید گفت که خیل عظیمی از دانشوران مسلمان رطب و یابس و آسمان و ریسمان را به هم بافته اند و خود از این نکته غافل بوده اند که در فهم دین از مقدماتی که هیچ ربطی به مدّعا ندارد سود می جویند. در واقع این احتمال کلّ معرفت دینی را - که دستاورد این دانشمندان است - زیر سؤال برده و در بوته تردید قرار می دهد.

ثانیاً اگر موارد استفاده از علوم بیرون دینی در فهم دین یا بخشی از دین نادر می بود، در این صورت چنین احتمالی قابل اعتنا بود؛ اما از آنجا که این موارد بسیار بیشتر از آن است که در ابتدا به ذهن می رسد با افزایش این موارد، احتمال ارتباط واقعی افزایش یافته و احتمال خطا در ربط واقعی کاهش می یابد، تا آنجا که این احتمال به صفر نزدیک می شود.

ثالثاً همین که صاحب نظری در یک علم از مقدمه ای برای اثبات مدعایش سود بجوید، دیگران ناگزیرند آن مقدمه را بررسی کنند تا ببینند که واقعاً در اثبات آن مسأله دخالت دارد یا نه، و همین مقدار برای اثبات مدّعا کافی است؛ زیرا مقصود از ارتباط، ارتباط در مقام اثبات است، نه ارتباط در مقام ثبوت. و ارتباط در مقام اثبات این است که عالمان مجبور باشند برای بررسی یک مسأله از

مقدمه ای بحث کنند، هر چند بعد از بحث به این نتیجه برسند که آن مقدمه در اثبات مطلوب دخالت ندارد... .

رابعاً اگر بخواهیم این گونه اشکال کنیم، باید در ارتباط علم فقه با اصول فقه و منطق و صرف و نحو هم تردید کنیم. زیرا ممکن است این علما، در استفاده از این علوم در فهم شریعت نیز به خطا رفته باشند.<sup>۱۱</sup>

چنانکه گفتم اشکالات فوق هیچ محصلی ندارند و عمدتاً ناشی از خلط بحث و گم کردن مدعاست و گمان دارم اگر کتاب «معرفت دینی» اینجانب از سر دقت بررسی می شد، چنین اشکالاتی پانمی گرفت.

در عین حال برای وضوح بیشتر، اشکالات را یک به یک پاسخ می گویم.

**پاسخ اشکال اول:** در این تردیدی نیست وقتی احتمال می دهیم فقیهان در مبتنی ساختن آرای فقهی شان بر معارف بشری دیگر خطا کرده اند، لازمه اش این است که دو امر غیر مرتبط را به خطا مرتبط پنداشته اند. ولی معنای این سخن این نیست که «رطب و یابس و آسمان و ریسمان» را به هم بافته اند. منتقد در این گفته اش بیشتر به تعبیر شعرگونه و خطابی تمسک جسته است تا نکته ای اصیل، و الاً اندکی تأمل بر وی روشن می ساخت که بطلان یک استدلال دقیق و پیچیده ریاضی می تواند ناشی از عدم ارتباط مقدمات و نتیجه استدلال باشد، ولی این گونه استدلال آسمان و ریسمان به هم بافتن نیست. وقتی محقق اصفهانی (شیخ محمدحسین) با برهانی دقیق و موشکافانه مدعی می شود تضاد و تماثل در وجوب و حرمت وجود ندارد، طبعاً نتیجه سخنش این است که «تضاد و تماثل» ربطی به «استحالة جمع دو وجوب یا حرمت و وجوب» ندارد و لذا محقق خراسانی که این دو را به هم مرتبط ساخته، در واقع دو امر غیر مرتبط را مرتبط پنداشته است. ولی این مرتبط پنداشتن دو امر غیر مرتبط، آسمان و ریسمان بافتن نیست، نوعی خطاست، همین و بس. در واقع «رطب و یابس» بافتن اشکالش در روشن بودن بی ربطی است و همین است که چنین سخنانی را مستهجن می سازد، نه در «بی ربطی واقعی» و الاً چنانکه گفتیم عمده استدلالهای نادرست و در عین حال دقیق، از این دست اند.

سخن ما این است که صرف قول فقیهان و مرتبط دانستن آنها دو امر جدا از هم را، نمی تواند دلیلی بر ارتباط واقعی باشد. احتمال می دهیم که خطا کرده باشند. هر ادعایی دلیل می خواهد و صرف اقوال فقها دلیلی بر واقع نیست.

این سخن چندان روشن است که گمان نمی‌کردم کسی در آن تردید روا دارد. ناقد استعجاب می‌کند که «فقها غافل از این باشند که در فهم دین از مقدماتی که هیچ ربطی به مدعا ندارد سود می‌جویند.» استعجابی که خود استعجاب هر مبتدی را برمی‌انگیزد. مگر نه این است که در هر خطای شایعی، خاطیان غافلند از این که از مقدماتی بهره‌جسته‌اند که ربط واقعی به مدعا ندارد. اگر محقق اصفهانی - قدس سره - معتقد است ادعای استحاله جمع بین دو وجوب یا حرمت و وجوب، براساس تضاد و تماثل، خطای شایعی است، مگر مفاد این عقیده جز این است که خاطیان غافلند از اینکه از مقدماتی کمک گرفته‌اند که ربط واقعی با مدعایشان ندارد؟! از این عجیبتز این ادعای نویسنده است که «در واقع این احتمال کل معرفت دینی را - که دستاورد این دانشمندان است - زیر سؤال برده و در بوته تردید قرار

می‌دهد». من نمی‌دانم کدام صاحب معرفتی حاضر است سخن دانشمندان را - در مقام تحقیق - بی دلیل بپذیرد. شنیده بودیم که اصولیان و فقیهان اجماع در احکام شرعی را حجت دانسته‌اند (با هزار دغدغه و تفسیر)، ولی نشنیده بودیم که «آراء دانشمندان روی هم رفته» خود یکی از حجتهای عقلی در سایر علوم باشد. سخن ما مگر غیر از این ادعای بدیهی و ضروری روش شناسانه است که در مقام تحقیق، هیچ سخنی را نباید بدون دلیل پذیرفت، مگر آنکه از بدیهیات باشد. صرف اینکه عالمانی ادعای ربط بین دو رشته مسائل کرده‌اند، دلیل نمی‌شود که چنین ربطی حقیقتاً وجود دارد. این ادعای روش شناسانه به معنای تشکیک در معارف دینی نیست. این شک و احتمال پیشینی است نه پسینی. شکی است که قبل از ورود به صحنه تحقیق، هر عالمی باید آن را چراغ اصلی تحقیق قرار دهد و هیچ سخنی را بی دلیل نپذیرد. این کاری است که عملاً دانشمندان انجام می‌دهند. اما بعد از تحقیق ممکن است بسیاری از گفته‌های عالمان صحیح باشد، بلکه عملاً و خارجاً چنین است. این روشن است که هر عالمی اگر بخواهد از سر تحقیق مسأله‌ای را بکاود باید در «دستاوردهای دانشمندان» تشکیک کند، و الا محقق نیست؛ مقلد است. بله وقتی تحقیق و استدلال و کاوش وی را

به سمتی سوق دارد از عالم شک بیرون می رود (غالباً) و قولی را اختیار می کند.

پاسخ اشکال دوم: اشکال دوم مبتنی بر استفاده ای نابجا و مغالطی از حساب احتمالات است. قبل از اینکه سرّ این خلط را بازگوییم، نتیجه غریب این سخن را گوشزد می کنیم: طبق نظر فوق هیچ خطای شایعی نباید قابل ردّ کردن باشد، چون طبق محاسبه فوق، شیوع یک نظر، احتمال صدق آن را بالا می برد تا اینکه به صفر نزدیک شود، و این نتیجه ای است که هیچ مبتدی فضلاً از محققی، آن را نخواهد پذیرفت. گیریم که همه فیزیکدانان و منجمان تاکنون به هیئت بطلمیوس قائل بوده اند، آیا چنین اتّفاقی احتمال خطای آن نظریه را به صفر می رساند، و بنا بر این کوپرنیک نمی توانسته آن را ردّ کند؟! و باز فرض کنیم همه محققان اصولی تاکنون معتقد بوده اند و خوب و حرمت در یک فعل با هم جمع نمی شوند، چون منجر به جمع بین ضدین می شوند، آیا دانشمندی چون محقق اصفهانی نمی تواند آن را ردّ کند، صرفاً به خاطر اینکه احتمال خطای آن به صفر رسیده است؟! به گمان من خبط چنین استدلالهایی بسیار روشنتر از آن است که طالب علمی بدان تفوه کند.

اما سرّ این خلط و خبط چیست؟ چند نکته می تواند سرّ این خلط را بازگوید:

اول آنکه گاه محققی در مقابل یک رای شایع، مسلح به استدلال و برهانی است که آن رای شایع را ابطال می کند. در چنین موردی سخن گفتن از «تراکم احتمالات صدق» تا حدّی که احتمال خطا صفر شود، بی معناست. گیریم که فقیهان بسیاری مدّعی ارتباط بین فقه و علوم بیرون رفته باشند. وقتی فقیهی یافت شود که به زعم خویش برهانی علیه این ادعای ارتباط دارد، در مقابل او تمسک به تضاعف احتمالات بی معناست. معرفت شناسی که صرفاً کار تاریخی می کند و وارد نزاع درون معرفتی نمی شود، نمی تواند با تمسک به تضاعف و تراکم احتمالات در مقابل برهان خصم ایستادگی کند. در همان مثال اصولی سابق گیریم که همه اصولیان معتقد به استحالة اجتماع و خوب و حرمت در فعل واحد شدند به این خیال که منجر به تضاد و تماثل می شود. یک معرفت شناس نمی تواند با تمسک به تراکم احتمالات در مقابل برهان محقق اصفهانی ایستادگی کند. یکی از برهان بر خطا سخن می گوید و دیگری از تراکم احتمالات.

دوم آنکه یکی از شرایط افزایش احتمال این است که احتمالات موجود در یک حادثه از هم مستقل باشند. اگر امکانهای مرتبط با یک حادثه برخی با برخی ملازم باشند، یافتن یک امکان موافق جدید، احتمال حادثه را بالا نمی برد. در مورد بحث ما، درست است که استفاده عالمان از مقدمات بیرون دینی نادر نیست، ولی زمانی کثرت این استفاده ها احتمال «ارتباط واقعی» فقه و

علوم بیرون فقهی را تقویت می کند، که نکته این استفاده یکسان نباشد. اگر همه این عالمان در استفاده خویش به نکته واحدی تمسک جسته باشند، هیچگاه کثرت استفاده ها درجه احتمال صدق را بالا نمی برد. وقتی فقیه اخباری با کاربرد عقل در حیطه فقه مخالف است آن را خطا می بیند، در واقع استفاده اصولیان را در یک نکته مشترك خطا می بیند، گویا همه به یک خطا افتاده اند. در این صورت تکثر این خطاها هیچ به احتمال صدق «ارتباط واقعی» نمی افزاید.

سوم اینکه در سخن ناقد چنین پنداشته شده که «ارتباط واقعی» یک امر وحدانی است که مورد احتمال واقع می شود و تراکم احتمالات در مورد آن موجب یقین می شود، در حالی که ابداً چنین نیست. در واقع فقیهان در موارد متعدد ارتباطهای مختلفی را ادعا کرده اند و این طور نیست که همه بر سر یک شخص خاص یا اشخاص خاص ارتباط، توافق کرده باشند: یکی در فرعی از غصب چنین ارتباطی را برقرار می داند، دیگری در ولایت فقیه، سومی در امضای بیع، چهارمی در ... و هکذا. در مقام محاسبه احتمال باید مورد واقعی واحدی پیدا کنیم که احتمالات در مورد آن تراکم پیدا کنند، نه عنوانهای انتزاعی و جامعهای بعید که اختراع خودمان است. آری اگر فقیهان بر سر «ارتباط واقعی» به طور کلی بحث کرده بودند، این سخن صحیحی بود، ولی اکنون بحث بر سر استقرای آرای فقها در فروع فقهی است، و چنانکه گفتیم تعدد موضوع فروع فقهی مانع از آن تراکم احتمالی است که ناقد پنداشته است.

اینها پاره ای از نکات است که گمان می کنم در مغالطی بودن استدلال ناقد دخالت کرده اند. و در هر حال چنانکه در صدر کلام گفتیم بطلان چنین استدلالی چندان روشن است که نیازی به اطاله ندارد و نتیجه آن چنان غریب است که هیچ طالب علمی آن را نمی پذیرد.

پاسخ اشکال سوم: این اشکال از خلط دو مسأله مختلف پدید آمده است: یک وقت مسأله مورد علاقه ما، نفس ارتباط بین فقه و سایر علوم است. غرض این است که ببینیم آیا فقه با سایر علوم مرتبط هست یا نه. دکتر سروش در مقالات قبض و بسط خویش چنین ادعایی می کند و اصلاً این ارتباط را سر تحول معارف دینی و از جمله فقه می داند. پاسخ ما به این ادعا این بود که کاوشهای تاریخی و معرفت شناسانه از اثبات چنین ارتباطی قاصر است (مضافاً اینکه در پاره ای از موارد می توان برهان بر عدم ارتباط آورد).

در مقابل گاه مسأله مورد علاقه ما امر دیگری است و آن اینکه «سر کاوش یک فقیه چیست» و «چه چیزی او را به طرف مطالعه معارف سوق می دهد». این مسأله با مسأله اول بوضوح فرق

می‌کند. ناقد این دو مسأله را با هم خلط می‌کند و می‌گوید «همین که صاحب نظری در یک علم از مقدمه‌ای برای اثبات مدعایش سود بجوید، دیگران ناگزیرند آن مقدمه را بررسی کنند تا ببینند که واقعاً در اثبات آن مسأله دخالت دارد یا نه، و همین مقدار برای اثبات مدعا کافی است.» و بعد هم اسم این ارتباط را «ارتباط در مقام اثبات» می‌گذارد. از اختراع اصطلاحات بارد که بگذریم، غایت سخن ایشان این است که «احتمال صدق یک مدعا» برای کاوش دیگران کافی است. این سخن با پاره‌ای اصلاحات سخن درستی است و این قلم خود بتفصیل در این باره «در معرفت دینی» سخن گفته‌ام.<sup>۱۲</sup> و از قضا یکی از اشکالات اینجانب به دکتر سروش این بوده است که وی از این نکته غفلت ورزیده که سرّ کاوش و فحص فقیه «احتمال عقلایی حکم» است. ولی این حرفها چه ربطی به مسأله مورد بحث ما داشته که کاوشهای تاریخی معرفت شناس نمی‌تواند ارتباط واقعی بین فقه و معارف بیرون فقهی را ثابت کند و استقرای آرای فقهی نمی‌تواند به اثبات چنین ارتباطی کمک کند.

پاسخ اشکال چهارم: از آنچه قبلاً آوردیم پاسخ این اشکال هم روشن می‌شود. پیش از پرداختن به علوم، باید در ارتباط بین فقه و اصول هم تشکیک کرد، الا در خصوص مسائلی که در خود فقه آشکار است. مثلاً حتی قبل از مراجعه به «اصول»،

شخصی که برای تحصیل حکم شرعی به آیات و اخبار مراجعه می‌کند، طبعاً با موارد تعارض بین اخبار، عام و خاص، مطلق و مقید، مفاد امر و اموری از این قبیل برخورد می‌کند که باید آنها را حل کند. اطلاع بر وجود چنین مسائلی از خود فقه قابل حصول است و نیازی نیست که چنین اطلاعی موقوف بر تحقیق در اصول باشد. ولی همه مسائلی چنین نیستند. مسائلی وجود دارد که ذهن ناآشنا با اصول به طور طبیعی با آنها برخورد نمی‌کند. در تمام چنین مسائلی، قبل از تحقیق در علم اصول، ارتباطشان با فقه قابل تردید است. و این هیچ ضرری به لزوم فحص از مطالب اصولی ندارد. چون معیار این «لزوم فحص»، چنانکه گفتیم، «احتمال عقلایی ارتباط» است نه قطع به ارتباط. بنابراین غایت مطلبی که ناقد می‌تواند بگوید این است که چنین احتمالی در مورد سایر علوم هم وجود دارد، و بنابراین فقیه باید در کاوش خود به آن علوم هم سر بزند.

در کتاب «معرفت دینی» در مقام بررسی توصیف قبض و بسط، بتفصیل این مطلب را آورده‌ام که کبرای این سخن کاملاً صحیح است. فقیه هرگاه احتمال عقلایی بدهد که مقدمه‌ای در علمی وجود دارد که می‌تواند در سرنوشت استنباط او دخیل باشد، به حکم عقل باید چنین مقدمه‌ای را

تنقیح کند. ولی بحث بر سر مصادیق این کبراست: دکتر سروش ادا کرده بود همه معارف به هم مرتبطند، کلامی بغایت مجمل و عقیم. و حال می بینیم ناقد هم در خطای مشابهی افتاده است. اگر منظور از این گفته که «معارف همه به هم مرتبطند» این باشد که رشته های معرفتی اجمالاً با هم مرتبطند، این سخن درستی است (و این هم تصدیقی بعد از تحقیق است) ولی بیش از این ثابت نمی کند که پاره ای مسائل دینی با پاره ای مسائل بیرون دینی مرتبط است. و طبعاً در هر کجا که احتمال عقلایی ارتباط وجود داشته باشد، باید در مورد آن کاوشی از ناحیه فقیه صورت پذیرد. ولی در این صورت بسیاری از معارف بیرون دینی نسبت به بسیاری از معارف دینی از حیطة «احتمال عقلایی ارتباط» بیرونند. فقیه در استنباط «احکام شک در رکعات نماز» هیچ احتمال عقلایی نمی دهد که تنقیح آنالیز ریاضی دخالتی داشته باشد و بنابراین انگیزه ای برای رجوع به آنالیز ریاضی را در این فرع ندارد، و هکذا بسیاری فروع دیگر نسبت به بسیاری علوم دیگر.

و اگر منظور از این گفته که «همه معارف به هم مرتبطند» این است که واقعاً همه گزاره های علوم با هم مرتبطند و هر گزاره با همه معلومات دیگر ارتباط دارد، در این صورت ادعایی بس بزرگ و بس سخیف است که نه تنها قابل نقض به موارد بسیاری است که در آن قطعاً ارتباطی وجود

ندارد، احتمال ارتباط در غیر موارد مقطوع العدم، هم چنان ضعیف است که نمی تواند انگیزه برای فحص و کاوش باشند. چنانکه بتفصیل در «معرفت دینی» آورده ام<sup>۱۳</sup>، مسأله کاوش امری عقلایی است. یک محقق نمی تواند سرمایه عمر خویش را در پی احتمالات بسیار بعید غیر عقلایی بر باد دهد و طبعاً کوره راههایی را دنبال می کند که لااقل احتمال ارتباطشان با مقصود عقلایی باشد.

دکتر سروش در مسأله ارتباط معارف گاه ادعا می کند که رشته های معرفتی با هم مرتبطند، نه تک تک معلومات و گزاره ها. و گاه ادعا می کند تک تک گزاره ها و معلومات با هم مرتبطند. تفصیل این بحث و نقادیهای آن را از «معرفت دینی» بجویید.<sup>۱۴</sup>

##### ۵. بحثی مشابه در فلسفه علم

در سالهای اخیر، در فلسفه علم بحثی در گرفته است که شباهت بسیاری با بحث متدلوزیکی مقاله حاضر دارد، بلکه به معنایی با آن متحد است.<sup>۱۵</sup> در فلسفه علم، این مبحث مطرح است که آیا فلسفه علم (philosophy of science) و تاریخ



علم (History of science) دو مقوله به هم پیوسته اند یا از هم بیگانه. به نظر می‌رسد در پشت این صحنه نزاع، اصول نظری دیگری وجود دارند که به این اختلاف آرا دامن می‌زنند. این نزاع که اختلاف دو علم یا دو فن به چیست، یا اینکه مرز دو علم دقیقاً کدام است، نزاعهایی بوده‌اند که از قبل مطرح می‌شده و غالباً هم پاسخ صریح و روشنی نمی‌یافته‌اند. ولی مسأله ارتباط فلسفه علم و تاریخ علم یا عدم ارتباط آنها، مسأله عمیقتری است و صرفاً به نزاعی در حیطه دو علم بر نمی‌گردد. مسائل مربوط به هدف، روش تحقیق و کیفیت موجه دانستن ادعاهای تاریخی و فلسفی در این پرسش گرد آمده‌اند که آیا فلسفه علم و تاریخ علم دو کار مستقلند یا نه؟ رأی استنادارد در باب این پرسش، حکم به بیگانگی این دو حیطه تحقیق می‌دهد، گرچه ممکن است آن دو را در مقام مطالعه علوم مکمل هم بدانند. طبق این رأی هدف و کار یک تاریخنگار علم با هدف و کار یک فیلسوف علم فرق می‌کند. تاریخنگار علم با حقایق و داده‌های تاریخی سروکار دارد، مثل اینکه کوپرنیک چگونه به نظریه خاص نجومی خویش رسید و چگونه آن را آزمایش کرد و جامعه علمی آن زمان کشفیات وی را چگونه ارزیابی نمود و هكذا... این گونه تحقیقات «توصیفی» اند (descriptive) و در مقام ارزیابی تئوریهای علمی نیستند. گزارش تاریخی از پدیده و حادثه‌ای هستند که رخ داده است. تاریخنگار، بعلاوه سعی می‌کند این داده‌های تاریخی را به صورت داستان منظم و منسجمی از کیفیت تکامل اندیشه علمی بازگوید. و در هر حال این اهداف و این مشغله‌های فکری با اهداف یک فیلسوف علم و مشغله‌های فکری او فرق جوهری دارد. فیلسوف علم به دنبال آن است که بداند «علم چگونه باید به جلو برود؟» «شیوه صحیح تحقیقات علمی چیست؟» این امور وی را به وادی ارزیابی (evaluation) می‌کشاند و لذا بحثهای فیلسوف علم بیشتر صبغه پیشینی (apriori) و معیاری (normative) دارد: «اینکه علم چگونه باید عمل کند». از اینجا روشن می‌شود که تفاوت جوهری میان فلسفه علم و تاریخ علم را به صورت دیگری هم می‌توان بیان کرد: تفاوت میان عالم حقایق و عالم ارزشها و معیارها. به این ترتیب، تاریخ علم به کار فیلسوف علم نمی‌آید، چون وی به دنبال این نیست که علم چگونه بوده است، بلکه به دنبال این است که علم چگونه باید باشد. در مقابل فلسفه علم به کار تاریخنگار علم نمی‌آید، چون وظیفه تاریخنگار علم این نیست که به ارزیابی تئوریه‌ها و صاحبان آن پردازد، کار او صرفاً گزارش حقایق و تنظیم آنهاست.

رونالد جیر (Ronald Giere) در مقاله‌ای، بیانی جدید از همین رأی سنتی و استنادارد ارائه

کرده است. وی معتقد است فلسفه علم معیاری (normative) است و چون از حقایق صرف نمی توان معیار به دست آورد، بنابراین تاریخ علم نمی تواند در فلسفه علم نقش داشته باشد. گرچه تاریخ علم ممکن است نوعی بصیرت به همراه آورد، ولی نمی تواند در تصدیق و یا تأیید این «بصیرتها» دخلی داشته باشد؛ از آن رو که بصیرتها (ایده ها) بدون تاریخ علم هم می توانند کشف شوند. از طرف دیگر فیلسوفان علم نمی توانند برده تاریخ باشند. چون یکی از اصلیتین وظایف آنها نقادی تئوریهای گذشته است.

جیر معتقد است این تصویری است که بسیاری از فیلسوفان علم آن را پذیرفته اند. نظریه استاندارد، از دو جنبه مورد حمله واقع شده است: اولاً فیلسوفان علم بسیاری چون آگاسی و گرانام و دیگران، نشان داده اند تاریخنگاری علم بدون فلسفه علم ممکن نیست و مکتوبات تاریخی از این دست، مشحون از ایده های فلسفی مطوی و غیر مصرح است. ایده هایی که به طور تعیین کننده ای بر تاریخ نوشته شده مؤثرند.

ثانیاً فیلسوفانی چون کوهن، تالمین، لاکاتوش و فایرابند در حالی که علی الاصول معتقدند وظیفه بحثهای فلسفی تنقیح معیارهاست (مثلاً معیارهایی برای گزینش در میان تئوریها)، ولی در عین حال معتقدند هر تئوری فلسفی راجع به علم که به طور کلی از تطبیق با سیر تاریخی علم دورافتد، به نظر غیر قابل قبول می رسد. اگر فیلسوفی رأیی در باب پذیرش عقلانی تئوریها (rational theory acceptance) مطرح کند که نتیجه اش این باشد که همه تاریخ علم سرپس غیر معقول بوده است، در این صورت چنین تئوری در باب عقلانیت قابل قبول نیست و می توان آن را همچون برهان خلفی (reductio ad absurdum) علیه چنین تئوری عقلانیت (rationality) به کار برد، نه اینکه آن را به عنوان معیاری برای نامعقول دانستن سرتاسر علم به کار بندیم.

اگر آنچه این نقادان مطرح می کنند، صحیح باشد، در این صورت فلسفه علم و تاریخ علم به هم وابسته اند و نمی توانند به عنوان دو حیطة و چارچوب مستقل عمل کنند.

این چنین نظری مورد اشکالات عدیده ای واقع شده است. از مهمترین اشکالات وارد بر آن دور باطل است که در همان وهله اول به ذهن خطور می کند. اگر تاریخ علم بدون فلسفه علم ممکن نیست و اگر فلسفه علم هم بدون تاریخ ممکن نیست، چون باید معیارهایی را ظاهر سازد که در طول تاریخ علم متجلی شده است، در این صورت با نوعی دور باطلی مواجه خواهیم بود.

مشکل را به نحو دیگری هم می توان طرح کرد:

اگر بیشتر تاریخ علم با سلاح فلسفی غیر دقیق و ناقص نگاشته شده است، در این صورت چه الزامی وجود دارد که مدلهای دقیق فلسفی را با آنها محک بزنیم. و همین طور اگر معیارهای موجود فلسفه علم نمی توانند حق تاریخ علم را ادا کنند، چرا تاریخ علم محتاج چنین فلسفه های علمی است؟

از جمله اشکالات دیگر این است که حتی با پذیرش این نکته که تاریخ واقعی و عینی تا حدی بر فلسفه علم (متدلوژی عمومی) مؤثر است، این مسأله مهم باقی می ماند که میزان مطابقت این تاریخ عینی با بازسازی معیاری آن (normative reconstruction) در چه حد باید باشد. چون این نکته مسلم است و هر دو گروه بر آن اتفاق دارند که همه تاریخ علم سرپس معقول نبوده است. بنابراین چه اشکالی دارد که تحلیل یک فیلسوف علم از «عقلانیت» (rationality) به گونه ای باشد که بسیاری از برهه های تاریخ اندیشه های علمی را غیر معقول بسازد؟ بنظر لاری لودن این پرسشها با همه اهمیتشان هنوز جواب مناسبی نیافته اند.

#### ۶. راه حل لاری لودن

لودن بعد از آنکه سخن طرفین نزاع را طرح می کند و پرسشهای فوق را از ناحیه مدافعین تاریخگرایی، پاسخ نیافته می بیند، خود راه حلی برای معضل می اندیشد که ملخص آن را در ذیل می آوریم. ناگفته نماند که لودن خود از مدافعین تزاوتباط فلسفه علم با تاریخ علم

است، ولی این ارتباط را با نوعی تفصیل و تزییق و توضیح می‌پذیرد. عمده هم وی مصروف آن است که شبهه دور را که در بالا از آن سخن گفتیم، به نحوی دفع کند.

لودن ابتدا بین تاریخ عینی که در خارج در جریان است و گزارش تاریخ‌نگاران از این تاریخ عینی، تمییز می‌دهد. تمییزی که فی حد ذاته روشن است، ولی گاه لفظ واحد و مشترکی برای دلالت بر هر دو به کار می‌رود. وی تاریخ عینی را «تاریخ ۱» و تاریخ گزارشی را «تاریخ ۲» می‌خواند و سپس مدعای خود را در مقام حل شبهه دور، این گونه بیان می‌کند:

در میان «تاریخ ۱»، به مواردی از پذیرش یا رد تئوریه‌ها برمی‌خوریم که اکثر عالمان نسبت به آنها دارای نوعی بداهت‌های معیاری قوی (strong normative intuition) هستند. ممکن است بتوان گفت (همه یا) اکثر موارد ذیل از این گونه‌اند:

(۱) در حوالی سال ۱۸۰۰، این کاملاً معقول بود که مکانیک ارسطویی رد شود و به جای آن مکانیک نیوتونی اختیار گردد.

(۲) در حوالی ۱۹۰۰، برای پزشکان کاری معقول بود که هرموپاتی (Homeopathy) را رها کنند و سنت طب فارماکولوژیکال (pharmacological) را بپذیرند.

(۳) در حوالی ۱۸۹۰، رد نظریه سیالی بودن گرما کاملاً معقول بود.

(۴) بعد از ۱۹۲۰، این نامعقول بود که کسی معتقد باشد اتم‌های شیمیایی بسپندند (دارای اجزاء نیستند).

(۵) بعد از سال ۱۷۵۰، این نامعقول بود که کسی معتقد باشد نور با سرعتی بی‌نهایت حرکت می‌کند.

(۶) بعد از سال ۱۹۲۵، پذیرش تئوری عمومی نسبیت معقول بود.

(۷) بعد از سال ۱۸۳۰، پذیرفتن سالشماری انجیلی به عنوان برآوردی واقعی از تاریخ زمین، نامعقول بود.

به نظر لودن، قضایای بسیار دیگری وجود دارد که همچون مثالهای فوق به نحوی ارتکازی، بداهت‌های ما را در مورد معقول بودن پذیرش‌ها و رد‌ها، متضمن هستند. وی این دسته را بداهت‌های قبل-تحلیلی و مرجح ما در مورد عقلانیت علمی می‌نامد. البته این مجموعه دسته کوچکی از کل تاریخ علمی (تاریخ ۱) را تشکیل می‌دهد. ارتکازات و بداهت‌های ما در مورد این مثالها و مثالهای مشابه، بسیار روشنتر و صریحتر از بداهت‌های ما در مورد هر معیار کلی و انتزاعی است که برای عقلانیت پذیرش

تئوریا و رد آنها، پیشنهاد می‌شود.

به نظر لودن مجموعه مثالهای فوق نقطه شروعی برای ارزیابی هر تئوری عقلانی است که می‌خواهد به نحو معیاری (normative) به ارزیابی پذیرشها و ردّهای عالمان پردازد. در اینجا دو سؤال باقی می‌ماند: اول آنکه ربط این نظریه با تاریخ چیست؟ یعنی طبق این نظریه دقیقاً تاریخ چه دخالتی در فلسفه علم خواهد داشت؟ دوم اینکه آنچه لودن آورده است گرچه ممکن است مشکل دور را حل کند، ولی اصل رجوع به تاریخ چه توجیهی دارد؟ چه انگیزه‌ای این فیلسوفان را به طرف رجوع به تاریخ سوق داده است؟ در مورد سؤال اول، ملخص نظر لودن این است که تاریخ از دو جنبه مهم با فلسفه علم ربط پیدا می‌کند: اول آنکه فلسفه علم می‌کوشد با رجوع به بداهتهای ترجیحی ما در مورد «تاریخ ۱»، معیار عقلانیتی را که در این بداهتها نهفته است، توضیح و تصریح بخشد. دوم، تأیید هر مدل فلسفی برای عقلانیت، باید با رجوع به «تاریخ ۲» صورت گیرد تا معلوم شود آیا این مدل قابل تطبیق بر بداهتهای ترجیحی ما در موارد خاص هست یا نه. باید توجه کرد رجوع به تاریخ در این نظریه، نه به خاطر اهمیت آرای عالمان است، از آن جهت که عالماند، بلکه برای یافتن مواردی است که ما خود «بداهتهای ترجیحی» [preferred intuition] نسبت بدانها داریم. در واقع این رجوع به تاریخ بالاخره به خاطر اینکه به بداهتهای معیاری (normative) ما ختم می‌شود، می‌تواند به فلسفه علم کمک کند، نه صرفاً یافتن آرائی در تاریخ علم. این نکته را در بند بعدی بیشتر بررسی می‌کنیم.

اما در مورد سؤال دوم، که به گمان ما به نکته مهمی اشاره دارد، می‌توان گفت، منشأ این گونه نظریات، نوعی نسبی‌گرایی نسبت به حصول واقعیت و علم بدان است. لودن بصراحت می‌گوید چون در خود فلسفه ما معیاری برای تصمیم‌گیری نداریم، یعنی فلسفه از این جهت عقیم است، مجبوریم برای انتخاب بین مدل‌های مختلف عقلانیت، به بیرون فلسفه رجوع کنیم. و این بیرون فلسفه جز تاریخ عینی علم چیزی نیست. فرض کنیم با دو مدل رقیب برای عقلانیت (در پذیرش و ردّ نظریه‌ها) مواجه

شدیم (MR1 و MR2) که طبق فرض هر دو به لحاظ اجزای داخلی‌شان سازگارند. چگونه می‌توانیم نوعی قضاوت فلسفی میان آنها به عمل آوریم؟ چون هر دو مدل، MR1 و MR2 مدعیند که شرایط یک انتخاب عقلانی را بیان می‌کنند طبعاً هرگونه انتخابی بین آن دو متوقف بر اعتبار یکی از آن دو یا مدل سومی است. بنابراین ما با مسأله‌ای از درجه بالاتر (Meta-problem) مواجه هستیم که طبعاً باید با رجوع به اموری و رای نفس‌تئوریهای عقلانیت حل و فصل شود.

ادّعای لودن در اینجا این است که آن «امر وراء» که باید تئوریهای عقلانیت با آن سنجیده شوند، مجموعه بداهتهای ترجیحی ما در موارد الگو است که در «تاریخ ۱» می‌یابیم. لودن همین نکته را به صورتی عامتر و روشنتر در فصل دیگری از کتاب خویش آورده است. وی در این فصل در مورد لزوم «تاریخ اندیشه» (History of idea) و نیز شبهات عمده‌ای که پیرامون آن وجود دارد، بحث می‌کند. وی همان شبهه‌ای را که در مورد فایده تاریخ علم بخصوصه مطرح بود، به صورتی عامتر در مورد مطلق تاریخ اندیشه مطرح می‌کند: شبهه این است که در مورد ارزیابی هر سیستمی از اندیشه‌ها، نمی‌توان به تاریخ تحوّل این اندیشه تمسک کرد و تاریخ اندیشه از این جهت نامربوط می‌نماید. استفاده از تاریخ تحوّل یک اندیشه در ارزیابی آن مستتبطن نوعی مغالطه منطقی است: این مغالطه که صدق و کذب یک قضیه را از روی منشأ آن اندیشه و روند برآمدن آن، ارزیابی کنیم (genetic fallacy).

لودن در مقابل این نظر می‌گوید حقّ به نظر من عکس مدّعای فوق است: برای هر گونه ارزیابی معقولی از هر اندیشه‌ای باید انبان معلومات خویش را از تحوّل تاریخی آن اندیشه انباشت. بدون چنین تاریخ غنیی از تحوّل اندیشه، نمی‌توان به ارزیابی آن دست یازید. اما ریشه این اختلاف نظرها چیست؟ ریشه این اختلاف نظرها به نوعی اختلاف نظر در ماهیت و هدف ارزیابی عقلانی اندیشه‌ها برمی‌گردد. اگر کسی به این رأی معتقد باشد که در ارزیابی عقلانی اندیشه‌ها، نظر به صدق محتوایی اندیشه است و لو درجات احتمالی این صدق، در این

صورت تاریخ اندیشه به ارزیابی آن ربطی پیدا نمی‌کند. یک اندیشه می‌تواند هرگونه تاریخی داشته باشد، ولی در عین حال صحیح باشد. از نظر لودن، مشکل این گونه اعتقاد این است که ما هیچ راهی برای تعیین درستی و نادرستی یک تئوری یا سیستم اندیشه‌ها نداریم، بلکه حتی راهی به سوی احتمال درستی آن هم نداریم (احتمال مرجح). و بنابراین در مقام ارزیابی عقلانی بودن پذیرش یک نظریه یا اندیشه باید به عوامل دیگری رجوع کنیم و امیدبخش‌ترین عامل «تکامل برحسب حل معضلات» است، راهی که لودن خود به عنوان نظریه‌ای در باب ارزیابی تئوریها مطرح کرده است. (و در فصول اولیه کتاب وی بتفصیل مورد بحث قرار گرفته است.)<sup>۱۶</sup>

غرض از نقل آرای لاری لودن - که خود از نسبی‌گرایان است - روشن شدن سر تأکید این فیلسوفان علم بر تاریخ اندیشه است. چنانکه دیدیم فیلسوف نسبی‌گرایی چون لودن، می‌پذیرد که اگر معیار معقول بودن اندیشه‌ها و ارزیابی آنها، صدق آنها باشد، تاریخ یک اندیشه، ربطی به ارزیابی آن پیدا نمی‌کند و از آن بیگانه است.

#### ۷. ربط فلسفه فقه و تاریخ فقه

بحثی که از لاری لودن در ارتباط فلسفه علم و تاریخ علم دیدیم، با آنچه در صدر این مقاله آورده‌ایم، ارتباط وثیقی دارد. در این مقاله و در معرفت دینی اصرار ورزیده‌ام که مطالعه تاریخ یک اندیشه، دخلی در ارزیابی صدق آن ندارد. فرضاً اگر مطالعات تاریخی در اندیشه‌های فقهی فقیهان، روشن سازد که بسیاری از آنان در فتاوی فقهی شان از معارف بشری غیر فقهی متأثرند، این ثابت نمی‌کند احکام فقهی و فهم صحیح آنها واقعاً ارتباطی با سایر معارف بشری دارد. این احتمال کاملاً محفوظ است که این فقیهان در ابتدای آراءشان بر معارف بشری برخطا رفته باشند و مادام که ارتباط واقعی بین احکام فقهی و معارف بیرونی ثابت نشود، هیچ توصیه‌ای برای تحصیل معارف بیرونی از طریق مطالعات تاریخی وجود ندارد. خصوصاً اگر فقیهی اجتهاداً معتقد شده باشد که آن فقها خطا کرده‌اند؛ همچون اخباریان که نسبت به مجتهدین اصولی چنین نظری داشته‌اند.

غرضم از اعاده بحث این است که اولاً ببینیم آیا نکاتی که لاری لودن برای لزوم رجوع به تاریخ اندیشه آورده است، در مورد تاریخ فقه هم صادق است. و ثانیاً آیا نحوه رجوع وی به تاریخ، همان صرف ملاحظه تاریخی اندیشه‌هاست، یا اینکه به نحوی با بداهت‌های معیاری (normative) توأم است.

فلسفه فقه همچون فلسفه علم مسائلی متعددی را می‌تواند دربرگیرد. برای سهولت و دقت بحث، مسأله مورد بحثمان را، یعنی ارتباط استنباط فقهی با معارف بیرونی، به عنوان مسأله‌ای از فلسفه فقه در نظر می‌آوریم که همچون مسأله ارزیابی متدلوژیها، می‌خواهیم ربطش را با تاریخ فقه بررسی کنیم. همان‌طور که در پایان فصل قبل دیدیم، عمده‌ترین نکته‌ای که لودن برای رجوع به مطالعات تاریخی برشمرده بود، نوعی شکاکیت نسبت به امکان حصول علم به صدق یک اندیشه و حتی احتمال مرجح آن است. سوای نادرستی این نوع شکاکیت در خود فلسفه علم، باید ببینیم آیا این تشکیک در مسأله مورد بحث ما هم معقول است یا نه؟

به نظر می‌رسد در حوزه کشف ارتباط بین فقه و سایر معارف، مسأله به صورت دیگری است. ارتباط «استنباط حکم» با معارف بیرونی بیشتر شبیه استنتاج حکم از مقدمات است که آن مقدمات از طریق تصور و یا تصدیق در استنباط حکم دخالت می‌کنند. فهم این رابطه گاه به نحو قطعی میسر است و هیچ دلیلی وجود ندارد که در کشف این نوع ارتباط هم قائل به شکاکیت کلی باشیم. ممکن است کسی ادعاء کند در مقام ترجیح‌تئوریهای علمی بر یکدیگر هیچ راهی برای وصول به صدق‌تئوریها نداریم، ولی همین نسبی‌گرایان به نظر نمی‌رسد که در مورد استنتاجات منطقی و «دخالت مقدمات در نتیجه» چنین تشکیکی را روا دارند. این‌گونه تشکیکات نامعقول‌ترین نوع تشکیک است که در آن صورت باب هر گونه گفتگو را باید بست. به نظر می‌رسد در مسأله ارتباط احکام با معارف بیرونی، با چنین وضعی روبرو هستیم. به نحو یقینی می‌توان گفت پاره‌ای امور در فهم صحیح احکام دخالت دارند، همچون دخالت مقدمات نسبت به نتیجه در استنتاجات منطقی. برای مثال فرض کنیم تنها دلیلی که برای لزوم قصد مسافت در نماز قصر برای مسافر داریم، یک روایت باشد (مثلاً موثقه عمّار) در این صورت به صورت قطعی می‌توان گفت استنباط این حکم از این روایت مبتنی بر علم به مفردات آن، قوانین تکلم، حجیت ظهورات و ... می‌باشد. این ارتباط به صورتی منطقی برقرار است و هیچ‌گونه تشکیکی برنمی‌دارد.

بنابراین می‌توان گفت رابطه لااقل پاره‌ای از مسائل فلسفه فقه با تاریخ فقه، غیر از رابطه فلسفه علم (بحثهای متدلوژیک) با تاریخ علم است. و بر فرض تسلّم استدلال لودن در مورد نیاز به تاریخ علم، چنین استدلالی در مورد فلسفه فقه (بحث ارتباط) و تاریخ فقه قابل تطبیق نیست. در اینجا به نکته مهمی باید توجه کرد. وقتی صحبت از استنباط حکم و ارتباط آن با معلومات بیرونی می‌شود، باید علاوه بر ملاحظات عقلی و منطقی به ادله درون‌دینی هم توجه کرد. ممکن



است شارع در مورد پاره‌ای ارتباطات نظر خاصی داشته باشد و «ابتناءهای منطقی خاص» را در مورد استنباط حکم، شرعیّت نبخشد و حجّت نداند. اینکه چگونه چنین چیزی ممکن است، بحثی است که در ادله عقلیه علم اصول و عمدتاً در مقام نقد براهین اخباریین مطرح می‌شود، تفصیل مطلب را باید از آنجا جست. بحث ما فعلاً در ارتباطی است که به حکم عقل و تأملات مستقل از نقل به دست می‌آید.

حال می‌رسیم به سؤال دوم: چنانکه در پایان فصل ۶ گفتیم، طریقه رجوع لودن به تاریخ اندیشه و تاریخ علم، صرف گردآوری اقوال عالمان و نظریات آنها نیست. نوعی قضاوت معیاری (normative) از ناحیه فیلسوف علم را هم دربردارد. بنابراین در مورد بحث ارتباط اجتهاد با معارف بیرون دینی، حتی اگر بپذیریم که رجوع به تاریخ فقه بشکلی که لودن در مورد تاریخ اندیشه مطرح کرده، لازم است، این به هیچ وجه به معنای این نیست که صرف نظاره‌گری و تماشاگری معرفت‌شناسانه به اقوال و نظریات عالمان کافی است، بلکه در هر حال محتاج قضاوت‌های فیلسوفانه و معیاری هستیم. ولی فرقی که بین لودن و یک فیلسوف مخالف وی هست در تمسک به معیارهای کلی و غیرکلی است. فیلسوفان علم و به طبیعت حال اکثر اندیشه‌ورزان در علوم مختلف، ارزیابی یک اندیشه را چندان در گرو تاریخ آن اندیشه نمی‌دانند و به معیارهای کلی قضاوت پناه می‌برند. در حالی که لودن قضاوت‌های معیاری بدیهی و شهودی که متعلق به پاره‌ای جزئیات است، پایه ارزیابیها می‌داند. در هر صورت روشن می‌شود که منظر معرفت‌شناسانه بدون قضاوت در صحت و سقم آرای عالمان از ناحیه معرفت‌شناس، منتهی به هیچ‌گونه ارزیابی نمی‌شود و لذا طبیعتاً هیچ توصیه‌ای هم در بر نخواهد داشت. معرفت‌شناسی که فقط از منظر تاریخی و بدون هیچ قضاوتی، سیر تحول علوم را می‌نگرد حق ندارد به عالمان دین توصیه کند که برای کمال معرفت‌شان چگونه باید عمل کنند (رجوع به معارف بشری کنند یا ...).

در مورد سؤال دوم نکته مهم دیگری هم قابل طرح است: حتی اگر اتفاق عالمان را در این گونه مسائل کارساز بدانیم و لذا کاوشهای تاریخی در مورد آرای اصولیان و فقیهان را مهم تلقی کنیم، در این شکی نیست که در مورد «رابطه استنباط حکم با معارف بیرونی» تقریباً همه فقها و عالمان دینی متفق‌اند که روش اثبات یا نفی این ارتباط، روش تاریخی نیست. فقها و اصولیان به کرات تصریح نموده‌اند که اجماع و اتفاق در مسائل اصولی حجّت نیست، حتی اگر بپذیریم که در مسائل فقهی با شرایط محدودکننده آن، حجّت باشد.

بنابراین می‌توان گفت حتی اگر بنا باشد به آرای اصولیان و فقیهان در اعصار مختلف توجه کنیم باز لازمه آن عدم فایده مراجعه به اقوال و آرای عالمان در خصوص «رابطه اجتهاد با معارف بیرونی» است. ملخص کلام آنکه مسأله «ارتباط اجتهاد با معارف بیرونی» مسأله‌ای است که روش تحقیق در آن روش عقلی و نقلی به معنای مراجعه به متون کتب و سنت است (بنابر بحثی که در علم اصول در مقام حجیت احکام عقلی یا عدم حجیت آن طرح می‌شود)، نه روش تاریخی به معنای رجوع به شیوه عملی کار فقیهان و مفسران. اگر فقیهان در فقه شان به معارف بشری استناد کرده باشند، این هیچ دلیلی نمی‌شود که ما هم فقه به معنای معرفت صحیح به احکام فقهی را مبتنی بر معارف بشری بدانیم. و ارتباط فقه، به غیر از این معنا، با معارف بیرون دینی، مستلزم هیچ گونه توصیه‌ای برای نخواهد بود. تنها زمانی که درک صحیح از احکام متوقف بر معارف بشری باشد، توصیه به تحوّل فقه در پرتو معارف بشری دیگر معنا می‌یابد، و این امری است که با نگاه معرفت شناسانه صرف حاصل نمی‌شود.

#### پی‌نوشتها:

۱. عبدالکریم سروش، قبض و بسط تئوریک شریعت، طبع اوّل، ص ۲۷۰-۲۵۷.
۲. صادق لاریجانی، معرفت دینی، ص ۲۲-۱۶.
۳. همان، ص ۱۳۲-۹۲.
۴. به عنوان نمونه بنگرید به: الفاضل التونی، الوافیة فی اصول الفقه، ص ۲۵۰، طبع مجمع الفکر الاسلامی؛ الوحید البهبهانی، الفوائد الحائریة، الفائدة ۳۶، ص ۲۱۲، طبع مکتبة الصدر، طهران.
۵. عبدالکریم سروش، دعوی درویشی و وعده خاموشی، مجله کیان، شماره ۹، مهر و آبان ۱۳۷۱.
۶. صادق لاریجانی، قبض و بسط در قبض و بسطی دیگر، خصوصاً ص ۲۴-۱۸.
۷. صادق لاریجانی، معرفت دینی، ص ۸۸.
۸. همان، ص ۱۹۷-۱۹۱.
۹. عبدالکریم سروش، قبض و بسط تئوریک شریعت، ص ۲۲۹-۲۲۸.
۱۰. همان.
۱۱. ابوالقاسم فنائی، مجله نقد و نظر، سال اوّل، شماره سوم و چهارم، ص ۲۹۱-۲۹۰.
۱۲. صادق لاریجانی، معرفت دینی، ص ۸۸ و ۳۱۱-۳۱۰.
۱۳. همان.
۱۴. همان، ص ۱۹-۱۴.
۱۵. بحثهای ذیل عمدتاً از کتاب خواندنی و ممتّع لاری لودن است با نشانی زیر:

Larry Laudan, progress and its problems. p.155-165.