

# نقد نسبت‌گرایی در تئوری قبض و بسط

هاجر بردبار\*

چکیده

دین‌پژوهی روشنفکران، مبانی بسیار زیادی دارد؛ بعضی از روشنفکران رئالیست هستند و با مبانی خود به دین می‌نگرند و درباره آن نظر می‌دهند؛ از جمله این روشنفکران، افرادی هستند که آنتی رئالیستند ولی خود را رئالیست معرفی می‌کنند؛ مثل دکتر سروش. به عقیده ایشان، صرف تفکیک بین دو چیز و پایبند بودن به آن، کفایت می‌کند که آدمی را به مقصد رساند. در صورتی که او بین دین و فهم آن تفکیک قائل شده و به آن پای‌بند است ولی راهی برای وصول به شیء فی نفسه قائل نیست؛ بنابراین دیدگاه و نظریه او در واقع آنتی رئالیستی است.

همان‌گونه که گفته شد، دین‌پژوهی مبانی بسیاری دارد که یکی از آنها، نسبی‌گرایی دکتر سروش است. این مقاله بر آن است تا آن را بررسی و ارکان

نظریه ایشان را نقد کند. ارکان نظریه ایشان عبارت است از: تمایز دین از معرفت دینی، تمایز احکام دین از احکام معرفت دینی، بشری بودن معرفت دینی، تریایط عمومی معارف بشری، که در آن همه ربط‌های موجود بین معرفت‌های بشری و معرفت دینی بررسی شده است و در ادامه، نسبی بودن معرفت دینی و ارکان دیگر و ادله ایشان بیان می‌شود؛ سپس به طور جداگانه ارکان و ادله‌اش نقد می‌شود و مشخص می‌شود که این مبنا در دین‌پژوهی اشتباه است که در واقع باعث بدعت در دین می‌شود؛ چرا که سرورش از آنچه بر تورات و عهد عتیق یا بر انجیل رفته، به عنوان شاهدهی بر تغییر ضروریات دینی استفاده کرده است. از دید وی، و حوادث تاریخی، جنگ‌ها، آتش‌سوزی‌ها و ... باعث شده که منابع شریعت از دسترس بودن خارج شود. بنابراین با از بین رفتن اصول و منابع یک شریعت، اصل آن نیز از بین خواهد رفت و به مرور زمان به دست فراموشی سپرده می‌شود، از این رو طبق نظر ایشان که معرفت‌شناسی مبتنی بر نسبییت فهم است، مستلزم انکار ضرورت‌های دینی است و سبب تحریف متون دینی می‌شود؛ زیرا راه تفسیر به رأی را می‌گشاید و هر شخص می‌تواند نظر خود را بر دین تحمیل کند و بدین صورت دین را به شکل دیگری نشان دهد؛ به شکل کاملاً متفاوت با دین اصلی.

واژگان کلیدی: معرفت دینی، نسبییت، شکاکیت، معرفت‌شناسی دینی، رئالیسم.

\*\*\*

## مقدمه

بحث معرفت دینی را می‌توان از جهات گوناگون کاوید؛ یکی از آنها جنبه معرفت‌شناختی آن است. بحث درباره معرفت‌شناسی معرفت دینی، هم صبغه کلامی دارد و هم از مسائل فلسفه دین به شمار می‌رود. تئوری نسبییت معرفت دینی که مدعای سهمگین آن جدایی دین از

معرفت دینی، نسبت معرفت دینی و تابعیت آن در برابر معارف بشری است، کوششی برای پاسخ به پرسش‌های اساسی در زمینه سرّ تحول و تنوع تفسیری، به جای روشنگری و ابهام‌زدایی است که در واقع افق‌هایی از وادی معرفت و دین‌پژوهی را در ابهام و ابهام فرو برده و گاه به حیثیت اصل دین نیز لطمه جدی زده است که شرح آن در این مقاله آمده است. حال باید دید روشنفکران از کجا به نسبت در آموزه‌های اعتقادی و اخلاقی رسیده‌اند؛ گفتنی است آنها از بحث معرفت دینی و معرفت‌شناسی دینی شروع کرده‌اند. دکتر سروش ادعای خود را در سه اصل بیان می‌کند:

۱. فهم (صحیح و سقیم) شریعت، سراپا مستفیض از معارف بشری و متلائم با آن است و میان معرفت دینی و معارف غیر دینی، داد و ستد یا دیالوگ مستمر برقرار است. (اصل تغذیه و تلائم)

۲. اگر معارف بشری دچار قبض و بسط شود، فهم ما هم از شریعت، دچار قبض و بسط خواهد شد.

۳. معارف بشری (فهم بشر از طبیعت و حتی علم و فلسفه) دچار تحول و قبض و بسط می‌شود (اصل تحول) و معرفت دینی به تبع تحول در سایر معارف بشری دستخوش تحول و قبض و بسط می‌شود.<sup>۱</sup>

بنابراین آقای سروش نتیجه می‌گیرد که معرفت دینی، نسبی است. برای اینکه پیامد این نظریه بهتر درک شود، نخست باید دید معرفت دینی چه معرفتی است؟

معرفت دینی، معرفتی است که انسان از طریق دین و درباره دین به دست می‌آورد؛ یعنی با شناخت دین و آگاهی از آن می‌توان به نوعی شناخت درباره هستی (انسان، طبیعت و خدا) دست یافت؛ زیرا دین مجموعه‌ای از تعالیم و احکام است که از جانب خداوند بر پیامبران الهی وحی شده و آنان به بشر ابلاغ کرده‌اند. از آنجا که انسان مخاطب این تعالیم و احکام است و باید آنها را بفهمد و سپس به کار بندد، طبعاً او درباره دین به نوعی معرفت دست می‌یازد که معرفت دینی نام دارد و از نگاه این معرفت دینی، جهان‌بینی و ایدئولوژی خویش را بنا می‌کند. بنابراین در تحقق معرفت دینی، دین دو نقش ایفا می‌کند:

نخست اینکه خود، موضوع معرفت انسان است و دیگر اینکه الهام بخش معرفت انسان درباره هستی و انسان و جهان است.<sup>۲</sup>

از آنجا که معرفت دینی هر کس بنا و اساس اعتقادات او است، نسبی دانستن آن موجب سستی اعتقادات وی و نسبی شدن اخلاق و نیز نسبی‌گرایی در آموزه‌های اعتقادی و اخلاقی می‌شود از این رو به نقد دیدگاه نسبیت می‌پردازیم و پیامدهای آن را بررسی می‌کنیم.

## معرفت‌شناسی و مسئله نسبیت

از دیدگاه معرفت‌شناسی که قائل به نسبیت فهم است، معارف دینی نیز از آن جهت که در ظرف ادراک و فهم بشر واقع می‌شوند، همراه با دیگر معارف دگرگون می‌شوند؛ بنابراین بر فرض اینکه شریعت به عنوان ره‌آورد وحی، از حقیقت و واقعیت ثابت برخوردار باشد، فهم آن در میدان داد و ستدهای متقابل و نسبی علوم متحول و متغیر است. این حرکت، لازمه طبیعی و تکامل علوم است. به این معنا که اگر کسی بخواهد بر ثبات و دوام جزئی از معرفت دینی پای بفشارد، ناگزیر از درگیری و ستیز با مجموعه علوم خواهد بود، چنان که اگر حرکت در سایر علوم را بپذیرد، به تغییر معارف دینی نیز تن در خواهد داد. قضا و داوری درباره صحت و سقم قضایا و علوم که معرفت‌شناسی درباره کیفیت پیدایش و بسط و گسترش آنها نظر می‌دهد در حوزه داوری معرفت‌شناسی نبوده و به عالمان آن علوم مربوط است؛ ولی معرفت‌شناسی که قائل به نسبیت فهم است، به دلیل مبنای فلسفی خود، چنین حکم می‌کند که تمامی قضایا بر عملی که ضرورت، ثبات و دوام آنها ادعا می‌شود - هر چند وجود آنها در مجموعه معرفت بشری امری ضروری است - محکوم به فنا و نابودی هستند. یعنی از این جهت صادق نبوده و کاذب می‌باشند و بدیهی است که هیچ قضیه دینی اعم از آنکه مربوط به اصول یا فروع دین باشد، از قاعده فوق مستثنا نیست.<sup>۱</sup>

نظریه معرفت دینی سروش دارای ارکانی است که به ترتیب عبارتند از:

۱. تمایز دین از معرفت دینی

آقای سروش، دین و معرفت دینی را چنین تعریف می‌کند:

دین: وقتی تعبیر دین را به کار می‌بریم، در برخی ادیان هم می‌تواند صادق باشد یا نباشد؛ ولی اگر در غالب این موارد، نامی از دین می‌بریم، به نحو مشخص اسلام را اراده می‌کنیم؛ پس وقتی دین می‌گوییم، منظورمان اسلام است. باز هم علیرغم اختلاف نظری که درباره تعریف از

اسلام وجود دارد، دست‌کم این مقدار اتفاق نظر را بپذیریم که مجموعه قرآن و سنت است که سنت مجموعه‌ای از روایات، اعمال و تقریرات پیامبر و به عقیده ما شیعیان، پیامبر و امامان معصوم است.<sup>۴</sup>

ایشان معرفت دینی را شناختی می‌داند که عالمان دین از دین پیدا می‌کنند. بنابراین به نظر ایشان، اگرچه میان این دو ارتباط بسیار نزدیک و عمیقی است، در عین حال این دو از هم جدا و متمایزند.

## ۲. تمایز احکام دین از احکام معرفت دینی

آقای سروش احکام دین را از احکام معرفت دینی نیز متمایز می‌سازد و قائل است که دین، صامت، ثابت، مقدس، خالص، کامل و بر حق است؛ اما معرفت دینی، ناطق، متغیر و نامقدس، غیر خالص، ناقص و آمیزه‌ای از حق و باطل است. ایشان در توضیح ثبات دین و تغییر معرفت دینی می‌گوید که شریعت، ساکت است اما زبان بسته نیست و وقتی سخن می‌گوید، سخن خود را می‌گوید، نه سخن دیگران را و با همه کس یکسان سخن نمی‌گوید و تا پرسشی نباشد، به پرسشی مطرح نشده جواب مقدر نمی‌گوید. میان کسی که سخنی برای گفتن ندارد و بی‌صدا نشسته است و آن که پر از سخن خاموش است، فرق است. یکی از دلایل روشن تکامل دینی این بوده است که عالمان، پرسش‌های تازه در برابر شریعت نهاده و پاسخ‌های تازه از آن گرفته‌اند؛ همچنین پاسخ‌ها و پرسش‌ها است که عین معرفت دینی است؛ زیرا اگر شریعت هر چه را در دل داشت، همان روز اول می‌گفت، نه تحولی در معرفت دینی رخ می‌داد و نه تکاملی. از طرفی، پرسش‌ها هم بی‌سبب بر زبان عالمان نمی‌آیند؛ بلکه دانش زمانه و وسعت فرهنگشان به آنان می‌آموزد که چه بپرسند و در شریعت چه بجویند و پاسخش را چگونه بفهمند.

ادعای دوم این رکن، این است که دین، ثابت و معرفت دینی متغیر است. برای متغیر شمردن معرفت دینی به دلایلی تمسک بسته که ارکان بعدی تئوری ایشان را می‌توان مقدمات آن دلایل به شمار آورد؛ بنابراین ایشان می‌گوید:

معرفت دینی مثل هر معرفت دیگر، محصول کاوش و تأویل بشر است و همواره آمیخته‌ای

است از ظن‌ها و یقین‌ها و حق‌ها و باطل‌ها، و تحول و تکامل این مجموعه است که جای انکار ندارد، نمی‌گوییم وحی که به پیامبران می‌آید و به دست بشر تکمیل می‌شود، می‌گوییم فهم بشر از مفاد وحی کمال می‌پذیرد.<sup>۵</sup>

اما در همین رکن دوم، ادعاهای دیگری هم وجود دارد که عبارتند از تقدس، کمال، خلوص، حقانیت دین و نامقدس و غیر خالص و ناقص شمردن معرفت دینی. دکتر سروش در عبارت‌های گوناگونی، در مقام تمایز شریعت و فهم از آن برآمده و احکام مختص به هر کدام را بیان کرده است. برای مثال ایشان می‌نویسد گمان رفته است که اوصاف قدسی و الهی شریعت، اوصاف فهم از شریعت هم هست و همین گمان نامیمون، چه دل‌ها و فردها را که وسوسه و فتنه نکرده است. شریعت، قدسی و کامل است و منشأ الهی دارد و نیز ثابت و جاودانه است و در آن خطا و تناقض نیست ولی فهم از شریعت، هیچ یک از این اوصاف را ندارد و در هیچ یک از اعصار، فهم از شریعت نه کامل است نه ثابت؛ نه پیراسته از خطا و خلل، نه مستغنی از معارف بشری است و نه منشأیی قدسی و الوهی دارد و جاودانه و همیشگی نیست و از تحریف محرفان مصون نمی‌باشد.

### ۳. بشری بودن معرفت دینی

آقای سروش قائل است که خداوند شریعت را فرو فرستاده است تا آدمیان آن را به سرای ذهن و فضای فرهنگ خویش راه دهند و از این راه آن را دریابند و بفهمند؛ اما به محض آنکه آدمیان دین را به فراختای فاهمه خود درآورند، لاجرم به فهمی از دین نائل می‌شوند که درخور فرهنگ و شئون بشری ایشان است. معرفت علمی، فلسفی و دینی، سه مواجهه بشری با امور غیر بشری هستند؛ علم، کوششی انسانی برای فهم طبیعت و به همان سان، معرفت دینی کوششی انسانی برای فهم شریعت است، به اعتقاد ایشان، بشری بودن معرفت دست کم دو معنای مقبول دارد: معنای نخست آن است که معرفت به دست انسان‌ها پرورده و فقط نزد آدمیان یافت می‌شود، معنای دوم آن است که اوصاف بشر در معرفت پرورده او ریزش می‌کند که این معنای دوم، خود دو جنبه مهم دارد:

نخست آنکه شئون و احوال پست و شریف آدمی در علم او تاثیر می‌گذارند؛ برای مثال

کپلر مطابق بینش امروزیان مردی بشدت خرافاتی بود و حتی پاره‌ای از این خرافات را در کارهای علمی خود وارد می‌کرد؛ همچنین در تاریخ فرهنگ دینی، پاره‌ای افراد به جعل احادیث مبادرت ورزیده و به این ترتیب معرفت دینی را ناخالص و آلوده ساخته‌اند؛ از این رو نقص و عدم خلوص معارف - از جمله معرفت دینی - از تجلیات بشری بودن آنها است؛ دوم آنکه وقتی برای جمعی از آدمیان مشکلات خاصی بروز می‌کند، توجه ایشان به سوی آن مشکلات و شیوه حل آنها معطوف می‌شود و هنگامی که مشکلات دیگری ظهور می‌کند، توجه ایشان به سوی دیگری جلب می‌شود. اصولاً وظیفه معرفت، حل همین مشکلات و مسائل است؛ بنابراین ممکن است معارف در پاره‌ای از جوانب و جنبه‌ها، در مقایسه با دیگر رشد کمتر یا بیشتری بیابند؛ از این رو، نقصان و کمال این معارف هم امری بشری است.<sup>۶</sup> بنابراین از نظر سروش، آدمی با افعال خود و تاثیر پذیرفتن از احوالات، که معرفت را بشری می‌کند؛ در واقع معرفت را برای رفع مشکلات خود به کار می‌برد.

۱۶۹

#### ۴. ارتباط معارف غیر دینی با معارف برون دینی

مهم‌ترین و محوری‌ترین رکن از ارکان نظریه قبض و بسط، رکن ترابط عمومی معارف بشری است و از آن رو که رکن ارتباط معارف دینی با معارف برون دینی، به عنوان صغرای آن رکن به شمار می‌رود، هر دو رکن را با هم مورد بحث و بررسی قرار می‌دهیم. میان معارف بشری غیر دینی و معرفت دینی، انواع ارتباطها و تلائمها وجود دارد؛ اما اکثر و بلکه تمام تلائمهایی که میان معارف بشری غیر دینی و معرفت دینی صورت می‌پذیرد، از طریق «تغذیه» معرفت دینی از آن معارف حاصل می‌شود. به طور کلی، معارف بشری غیر دینی، معرفت دینی را از سه طریق تغذیه می‌کنند:

#### الف. تغذیه در مقام گردآوری

معارف بشری غیر دینی در این مقام به گزینش‌های عالمان دین از متون دینی سامان می‌دهند و پرسش‌های گوناگونی در برابر آنها می‌نهند و از این راه به ترسیم تصویر شریعت کمک می‌کنند.

## ب. تغذیه در مقام داوری

معارف بشری غیر دینی در تصفیه معرفت دینی از فهم‌های نادرست و نیز تحکیم فهم‌های درست از شریعت، نقش مهمی ایفا می‌کنند. این نقش در گرو دو پیش‌فرض مهم است: یکی اینکه، خداوند شریعت، خداوند طبیعت و ماورای طبیعت نیز هست؛ بنابراین درک صحیح از شریعت نمی‌تواند با درک صحیح از طبیعت و ماورای طبیعت ناسازگار باشد؛ دوم اینکه هر آنچه مجوز قبول دین است، داور فهم دینی و سامان دهنده آن نیز هست. رد و قبول و اثبات و ابطال، مربوط به همین مقام داوری است و در اینجا است که پاره‌ای از مقبولات برمی‌افتند و پاره‌ای دیگر به جای آنها می‌نشینند و همین تحولات است که معرفت دینی را فربهی بیشتر می‌بخشد.

## ج. تغذیه از طریق میسر ساختن فهم دینی و فنا و کمال بخشیدن به آن

معارف بشری غیر دینی، با انجام نقش‌های دو گانه در مقام گردآوری و داوری، خود به خود در عرصه معرفت دینی کار سومی را نیز انجام می‌دهند که عبارت است از دادن چارچوبی برای فهم دین و کمال بخشیدن به آن فهم.<sup>۷</sup> مجموعه معارف بشری (از جمله معرفت دینی) از مجاری و سطوح زیر با یکدیگر مرتبط‌اند و یکدیگر را تغذیه می‌نمایند.

### ۱. ربط منطقی - تولیدی

منظور از ارتباط «منطقی - تولیدی» در میان معارف آن است که قضایای موجود در یک علم، قضایایی را در علم دیگر منطقیاً تولید کنند؛ به بیان دیگر، ممکن است مقدماتی که در یک شاخه از شاخه‌های علوم فراهم می‌آیند، منطقیاً به نتیجه‌ای بینجامد که آن نتیجه، موضوع جدیدی برای علم دیگر محسوب شود.

### ۲. ربط روش‌شناختی

یکی از راه‌های ارتباط میان معارف مختلف بشری، ربط روش‌شناختی است، مطابق این



نحوه از ارتباط، قبول یا رد یک نکته در یک علم، بی دلیل و بی مبنا و بی روش صورت نمی پذیرد؛ بنابراین هر تصدیق و تکذیبی مبتنی بر مبادی و پیش فرض های معرفتی و روش شناختی بسیاری است. این پیش فرض ها به علم واحد و خاصی اختصاص ندارند و اگر در علم الف نکته الف را می آموزند و تحکیم می کنند، در علم کاف هم نکته کاف را اثبات یا رد می کنند. به این ترتیب نکته الف و نکته کاف با یکدیگر نسبت و ارتباط روش شناختی پیدا می کنند بنابراین کشف ارتباط تولد غزالی در قرن پنجم با قبول حقانیت قرآن (که بسیار بیگانه به نظر می رسند) آسان می شود. ربط روش شناختی، ربطی در مقام اثبات است نه در مقام ثبوت؛ یعنی برای مثال خود غزالی و ناپلئون منطقیاً به یکدیگر مربوط نمی شوند و قضایای «غزالی مؤلف احیاء علوم الدین است» و «ناپلئون در والتر شکست خورد»، رابطه قیاسی و ضروری ندارند؛ اما اثبات این قضایا و قبولشان، تابع روش واحد است.

۱۷۱

### ۳. ربط معرفت شناختی (به معنای اخص)

در میان علوم و معارف مختلف، نوعی اتحاد و تلائم دامن گستر دیگر نیز وجود دارد که عبارت است از «اتحاد و معرفت شناختی» (به معنای اخص کلمه). اجمالاً این ربط و اتحاد به این معنا است که در میان معرفت های مختلف و مضبوط بشری به رغم تنوع و تنافر موضوعاتشان، نوعی هماهنگی و سازگاری وجود دارد؛ به طوری که هیچ یک علیه دیگری فتوا نمی دهند یا دست کم وجود چنین هماهنگی ای مطلوب است، و عالمان و حکیمان می کوشند تا به آن دست یابند. در بن این خواسته، یک نظریه واحد معرفت شناسی نهفته است. چه بگوییم شاخه های بزرگ معرفت به دلیل تباعد روش ها و غایات و موضوعاتشان هیچ گاه در هم نمی پیچند و تصادف و تصادمشان مطلقاً ناشدنی است، و چه بگوییم بعضاً یا کلاً احتمال تلاقی و تنافی دارند و باید در سازگار کردن آنها کوشید، در هر دو حال حکمی معرفت شناسانه رانده ایم و معنای اندراج و تلائم معارف بشری تحت نظریه واحد معرفت شناختی، همین است.

### ۴. ربط تولیدی مصرفی

به نظر سروش، علم تاریخ علمی مصرف کننده است. این تقسیم بندی علوم به تولید کننده و مصرف کننده بر اساس غلبه صورت می گیرد؛ یعنی در علوم مصرف کننده، غلبه با مصرف است

و در علوم تولید کننده، غلبه با تولید. بنابراین علوم تولید کننده، بیشتر تئوری ساز و قانون یاب هستند و این تولیدات خود را در اختیار برخی معارف دیگر (مصرف کننده) قرار می دهند؛ برای مثال، در علم تاریخ که مصرف کننده است و در دیدن مسائل و یافتن راه حل، از علوم تولید کننده مدد می گیرد؛ یعنی آن علوم، به وی زاویه دید می دهند و می آموزند که از کدام نگاه به پهنه تاریخ بنگرد و از او چه بپرسد، حوادث را چگونه به رشته کشد، و نسبت علمی و معلولی را میان کدام حوادث برقرار کند، در فهم متون دینی نیز چنین است.<sup>۸</sup>

## ۵. ربط از طریق مسئله زایی

علوم با مسئله رشد می کنند و بلکه از مسئله تنفس می کنند. اگر در یک علم مسئله ای پدید نیامد، آن علم حیات و تحرک خود را از دست خواهد داد؛ برای مثال، نظریه تکامل زیستی داروین که دستاوردی در عرصه علوم محسوب می شود، بسی مسائل در عرصه علوم تجربی، فلسفه، کلام و معرفت شناسی آفریده است. این نظریه پیش از همه، متکلمان و به تبع آنها، معرفت دینی را به تکاپو و واکنش برانگیخته است.<sup>۹</sup>

## ۶. ربط دیالوگی

در میان مجموع معارف، دیالوگی مستمر برقرار است؛ یعنی معارف و علوم مختلف در برابر یکدیگر پرسش هایی می نهند و از یکدیگر پاسخ می طلبند. در ربط از طریق مسئله زایی، رشد و تاثیر معارف سبب می گردید که در خود یک علم خاص پرسشی پدید آید؛ اما در ربط دیالوگی، علم به پرسش هایی پاسخ می دهد که در معارف دیگر پدید آمده است، نه به پرسش های درونی خود. این دیالوگ، میان معرفت دینی و معارف بشری دیگر نیز برقرار است؛ یعنی دانش های بشری به طور سیستماتیک، پرسش هایی در برابر شریعت می نهند و از آن پاسخ می طلبند. این سوالات منطقاً زاینده پاسخ ها نیستند؛ بلکه محرک کاوش و گزینش اند و به دلیل سیستماتیک بودنشان، سامان بخش و آراینده پاسخ هم هستند.<sup>۱۰</sup>

## ۷. تحول معرفت دینی به تبع قبض و بسط در سایر معارف بشری

سروش قائل است که فهم ما از همه چیز (و از جمله شریعت) در سیلان است و اگر در

گوشه‌ای از دریای موج معارف بشری موج و تحولی رخ دهد، گوشه‌های دیگر را آسوده نخواهد نهاد و در درک پاره‌های دیگر یا اثبات و تایید و ابطال آنها کارگر خواهد افتاد. تبیین ایشان چنین است که این معنا که همه دانسته‌های ما با رشته‌هایی خفی و نامرئی به هم پیوسته‌اند و انحای روابط منطقی و معرفت‌شناختی و تصویری و تصدیقی میانشان برقرار است، از دقایق اکتشافات معرفت‌شناسی جدید است.<sup>۱۱</sup>

## ۸. نسبی بودن معرفت دینی

نسبی بودن فهم دینی مانند نسبی بودن یک نتیجه در یک قیاس است. نتیجه قیاس به مقدماتش منسوب است. یعنی از آنها تغذیه می‌کند و هر تغییر در آن مقدمات، به تغییر در نتیجه می‌انجامد؛ ثبات نتیجه نیز معلول ثبات مقدمات است؛ بنابراین نسبی بودن نتیجه، با ثبات آن منافات ندارد. مهم آن است که هم ثبات نتیجه و هم تحولش منسوب به مقدمات آن است. اگر مقدمات یک قیاس در تمام اعصار ثابت بمانند، نتیجه نیز ثابت می‌ماند و اگر دستخوش تحول شوند، نتیجه نیز متحول می‌شود؛ بنابراین نتیجه یک قیاس از لحاظ ثبات و تغییر، ماده و صورت و نیز از حیث صدق و کذب، نسبی است.<sup>۱۲</sup>

## ۹. متکامل بودن معرفت دینی

مؤلف قبض و بسط، علاوه بر ادعای ترابط و تحول علوم و معارف دینی، از تکامل معرفت دینی نیز سخن گفته است. او قائل است که تحول معرف بشری و لذا تحول فهم دینی، محصول توطئه ناکسان و وسوسه ابلیسان نیست، لازمه دگرگونی‌های قهری جهان و پویایی ذهن و فراخی ظرفیت ادراک و عباری‌های فکر و سرکشی‌های روح، روح جهالت‌سوز بشر است؛ چرا که مجموعه انسانیت چنین تکامل یافته است و چون بیرون از مجموعه انسان‌ها، جبر جابری و قسر قاسری بر سر آنها نبوده و نیست، این تکامل مقتضای طبیعی جامعه انسانی و عین خواسته خدای آدمیان بوده است و اگر کسی آنان را به این راه میرانده، خدای رحیم و لطیف بوده است که به لطف و رحمت خود، باب نوفهمی‌های فزاینده را جاودانه بر آدمیان گشوده است.<sup>۱۳</sup>

## ۱۰. عصری بودن معرفت دینی

بنا بر نظر سروش، فهم دینی نتیجه ترکیب رکن درونی (کتاب و سنت) و رکن بیرونی

## بررسی ادله این تئوری

### دلیل ۱. استقرای «فرد بالذات»

سروش قائل است که در ریاضیات و معرفت‌شناسی و تفسیر و منطق، استفاده از نمونه خالص سکه رایج است و ارائه دادن یک قیاس برهانی یا یک عمل جمع یا یک اثبات هندسی یا یک نمونه جمع میان متعارضین، همیشه ارائه یک نمونه است، اما حکم عام و کلی دارد و بر خلاف علوم تجربی که در آنها، ارائه یک نمونه ارائه همان نمونه است و بس، هیچ کس جمع همه هفت‌ها با همه پنج‌ها را ندیده است؛ اما می‌داند که هفت‌ها اگر با پنج‌ها جفت شوند، همه جا دوازده می‌زایند؛ چرا که یک بار حاصل جمع پنج و هفت را آزموده است. در اثبات‌های آکسیوماتیک و برهان‌های عقلی هم همین طور است؛ در آنجا هم، همیشه یک نمونه اثبات می‌آورند؛ اما چون آن نمونه را نمونه خالص می‌دانند و عوامل دیگر را در اثبات دخیل نمی‌شمارند، کلیت حکمش را می‌پذیرند.<sup>۱۵</sup>

اشکالات فراوانی بر برهان سروش وارد کردند. بنابراین بعدها ادعا کردند که نمی‌خواهیم با دلیل استقرایی، مطلب را ثابت کنیم؛ بلکه اگر فقط یک مورد هم تغییر داشته باشیم، می‌توانیم از راه کشف خواص «فرد بالذات» آن قاعده کلی را اثبات کنیم و وقتی آن واقعیت، دارای این

(معارف بشری) است و لذا نسبی و عصری است و با تکامل معارف بشری تکامل می‌پذیرد. او مخالفان خود را کزخوان می‌نامد و می‌گوید که کزخوانان پنداشته‌اند که سخن ما این است که هر فهمی دو رکن دارد یا هر فهمی نسبی است یا حقیقت تکامل می‌یابد. در حالی که این یاوه‌ها هیچ گاه منظور ما نبوده است. سخن ما فقط درباره فهم دینی، یعنی فهم ما از کتاب و سنت است؛ به خصوص هیچ گاه منظور ما این نبوده که علم و معرفت بشری، معرفت دینی را به راه خود می‌برد و به هر جا خواهد می‌کشد و هر عقیده و نظری را در باب دین مجاز و ممکن می‌سازد ولی معارف بیرونی مقدمه فهم کتاب و سنت‌اند و آدمی نمی‌تواند شریعت را چنان بفهمد که با مبانی پیشین و معلومات مقبول او منافی افتد و ناچار فهم از شریعت را در جغرافیای معارف انسانی می‌نشانند.<sup>۱۴</sup>

خواص باشد پس هر جا وجود داشت، این خواص هم خواهد بود؛ یعنی با توجه به یک فرد، حکم را برای همه افراد ثابت می‌کنیم؛ چرا که ماهیت، خاصیت عامی دارد مثل یک نوع، زمانی که یک نوع یک خاصیت خاصی داشته باشد، تمام افراد مندرج تحت آن نوع کلی، آن خاصیت و ویژگی را خواهند داشت و این نوعیت آن نوع است که باعث می‌شود این ویژگی خاص جنبه عمومی داشته باشد.

## دلیل ۲. پارادوکس تأیید

دلیل دیگری که به آن استدلال کرده‌اند، «پارادوکس تأیید» است؛ بدین معنا که بسیاری از قضایا به ظاهر با هم ارتباط ندارند و موضوع و محمولاتشان متفاوت است؛ اما بر اساس این پارادوکس، ارتباط پیدا می‌کند. برای مثال، هر برگگی سبز است. عکس نقیضش این می‌شود که هر چیز که غیر سبز است غیر برگ است، هر قضیه‌ای با عکس نقیض خود متلازم است؛ مثلاً در قضیه آمده است که «هر برگگی سبز است» و عکس نقیض آن هر غیر سبزی غیر برگ است. حال اگر قضیه‌ای را پیدا کردیم که یکی از اینها را تأیید کند، تأیید برای دیگری هم خواهد بود، بنابراین از پارادوکس تأیید، تأییدش را نمی‌خواهیم؛ بلکه ربطش را می‌خواهیم. اگر از پارادوکس تأیید نتیجه‌ای حاصل شود این است که قضایای ظاهراً بی‌ربط، چندان بی‌ربط هم نیستند و در مقام اثبات با یکدیگر مرتبط می‌شوند. این ربط هر قدر هم ضعیف باشد، باز، ربط است و مطلوب همین است.<sup>۱۶</sup>

## دلیل ۳. هندسه معرفت

دلیل سومی که به آن استناد می‌کنند، هندسه معرفت است؛ بدین معنا که پاره‌های مختلف معرفت بشری در داد و ستد مستمرند و ربطی وثیق با یکدیگر دارند، اگر در علم، نکته بدیعی روی نماید، معرفت‌شناسی یا فلسفه را متأثر می‌کند و تحول فهم فلسفی، فهم آدمی درباره انسان و جهان را عوض می‌کند. انسان و جهان که چهره دیگر یافت، معرفت دینی هم معنای تازه به خود می‌گیرد. یعنی حقیقتی بسیط و بدیع که در گوشه‌ای متولد می‌شود، دلیرانه و متواضعانه به آهستگی چنان پیش می‌رود که کل جغرافیای معرفت را دگرگون کند و چنان

جای باز می‌کند که همه معارف دیگر را از جای خود بجنایند. مگر می‌شود مهمان تازه‌ای به جمع درآید و مهمانان پیشین محفل را جا به جا نکنند یا وضع و نسبت تازه‌ای را در میانشان نیفکنند؛ یعنی بسط معرفت نه فقط بسطی کمی و حجمی، بلکه بسطی درونی و معنوی است. هر نکته جدیدالورود، جمیع معارف دیگر را دعوت می‌کند تا درباره او داوری کنند و نسبت خود را به او باز گویند.<sup>۱۷</sup>

همه سخن بر سر تصویر کلی هندسه جامع معرفت است؛ پس در تکامل هر شاخه از معرفت، همواره دو امر دوشادوش یکدیگر تحقق می‌یابند:

اول: تغییر فهم ما از یکایک اجزای آن معرفت (به دلیل رشد معارف دیگر)

دوم: تحول هندسه معرفت و پیدایش آرایش جدید میان اجزای آن و به دلیل پیدایش عناصر تازه در درون همان معرفت و نشستشان در کنار عناصر کهن، که این هم یک بار دیگر فهم ما را از اجزا دگرگون می‌کند. یعنی معرفت‌های بشری نه تنها تکامل کمی بلکه تکامل کیفی هم دارند و نه فقط واقعیات بیشتری را به ما می‌شناسانند بلکه فهم نیکوتری از واقعیات را هم نصیب ما می‌سازند. این تکامل کیفی، در هر شاخه از معرفت، هم معلول تکامل کیفی معارف دیگر و هم معلول تکامل کمی و درونی خود آن معرفت است. و هندسه معرفت که دگرگون شد، اجزای آن هم معنای دیگر می‌یابند و لذا معرفت دینی که تابعی از علوم متغیر است، هر گاه تغییری در جایی اتفاق افتد، به جاهای دیگری هم سرایت می‌کند؛ چرا که در بسیاری علوم، تغییراتی حاصل می‌شود و این مجموعه‌های متحول، جزئی از یک مجموعه بزرگ‌تر هستند که معرفت‌های دینی را هم شامل می‌شوند.

۱۷۶

ب. ن. ق. / شماره ۶

## دلیل اصلی

ساختار تئوریک نظریه «قبض و بسط» بر برهانی استوار است که تقریباً در کلیه آثار سروش در این باب پدیدار است. به سبب محوریت این استدلال، آن را «برهان اصلی» خواهیم خواند که عملاً به شکاکیت مذهبی می‌انجامد. ساختار این برهان به صورت ذیل است:

الف. مشاهده مسبوق به تئوری است.

ب. معنا (تفسیر) مسبوق به تئوری است. (نتیجه از الف)

ج. پیش فرض‌ها (تئوریهای پیش‌زمینه‌ای) عصری بوده و از این رو مستمراً در تحولند.

نظریه قبض و بسط: معرفت دینی (علم دین) در تحول همیشگی است.<sup>۱۸</sup>  
بنابراین آقای سروش، قائل به نسبیت معرفت دینی است.

## معرفت‌شناسی و مسئله نسبیت ← (نقد نسبیت)

از دیدگاه معرفت‌شناسی‌ای که قائل به نسبیت فهم است، معارف دینی نیز از آن جهت که در ظرف ادراک و فهم بشر واقع می‌شوند، همراه با دیگر معارف دگرگون می‌شوند؛ بنابراین بر فرض اینکه شریعت به عنوان ره‌آورد وحی، از حقیقت و واقعیت ثابت برخوردار باشد، فهم آن در میدان داد و ستدهای متقابل و نسبی علوم، متحول و متغیر است. این حرکت، لازمه طبیعی تکامل علوم است؛ به این معنا که اگر کسی بخواهد بر ثبات و دوام جزئی از معرفت دینی پای بفشارد، ناگزیر از درگیری و ستیز با مجموعه علوم خواهد بود؛ چنان که اگر حرکت در سایر علوم را بپذیرد، به تغییر معارف دینی نیز تن در خواهد داد. قضاوت و داوری درباره صحت و سقم قضایا و علمی که معرفت‌شناسی درباره کیفیت پیدایش و بسط و گسترش آنها نظر می‌دهد، در حوزه داوری معرفت‌شناسی نبوده و به عالمان به آن علوم مربوط است، ولی معرفت‌شناسی‌ای که قائل به نسبیت فهم است، به دلیل مبنای فلسفی خود، این چنین حکم می‌کند که تمامی قضایای علمی که ضرورت، ثبات و دوام آنها ادعا می‌شود، هرچند وجود آنها در مجموعه معرفت بشری امری ضروری است، محکوم به فنا و نابودی هستند؛ یعنی از این جهت صادق نبوده و کاذب هستند. و بدیهی است که هیچ قضیه دینی اعم از آنکه مربوط به اصول یا فروع دین باشد، از قاعده فوق مستثنا نیست.<sup>۱۹</sup>

لکن در نقد این نگاه باید گفت:

انسان‌ها و حصر آنها نسبت به خداوند سبحان اگر به معنای علوم یقینی محدود، نسبت به برخی از حقایق آفرینش نباشد، امری مقبول و شایسته است. قرآن کریم به تفاوت مراتب علم نسبت به همه مخلوقات و حتی نسبت به انبیا تصریح و در آیاتی نظیر «تَلَكَّ الرُّسُلُ فَضْلَنَا بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ» و «فَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ» بر مراتب فزاینده علم تا آنجا که به علم مطلق الهی ختم شود، اشاره کرده است. ولی معنای این آیات که ناظر به نفی فهم و علم مطلق و نامحدود در میان انسان‌ها و از جمله انبیا و اولیای الهی است، سلب آگاهی حقیقی که علم

یقینی است، نسبت به برخی از قضایا و حقایق آفرینش نمی‌باشد.<sup>۲۰</sup>

## پیامدهای معرفت‌شناسی مبتنی بر نسبییت فهم

### ۱. انکار ضرورت‌های علمی

معرفت‌شناسی که با قبول نسبییت شناخت، معرفت‌شناسی را سازمان می‌دهد، گر چه برای گریز از برخی لوازم آشکار گفتار خود به صراحت ثبات و دوام و تمامی گزاره‌های علمی و دینی را انکار نکند، از آنجا که دوام و ثبات هیچ اندیشه‌ای را ضروری نمی‌داند، به امکان تحول تمامی اندیشه‌ها تصریح کرده و بدین ترتیب به جواز تغییر و دگرگونی همه معارف حکم می‌کند که جواز تغییر تمامی دانسته‌ها مستلزم نفی قضایای ضروری علوم و از جمله مستلزم انکار ضروریات دینی است؛ به این صورت که معرفت‌شناسی، سلب ضرورت گزاره‌های علمی را که - لازمه قول به امکان تغییر تمامی دانسته‌ها است - به عنوان یک حکم معرفت‌شناسانه از طریق اصول موضوعه خود به دست می‌آورد. او ممکن است مدعی شود اخبار از پیوستگی فراگیر علوم و تغییر دائمی و هماهنگ آنها - که تا هنگام وصول به علم مطلق ادامه دارد - مستلزم نفی یا اثبات ضرورت‌های علوم جزئی نمی‌باشد؛ بلکه وجود مدعیانی که به عنوان طرف‌های نزاع داعیه ضرورت درباره مسائل مختلف علمی را دارند، شرط پیدایش دانش معرفت‌شناسی و زمینه اخبار معرفت‌شناس از امکان تغییر داده‌های علمی آنان است؛ پس معرفت‌شناسی نه تنها منکر ضرورت‌های علمی و دینی نیست، بلکه وجود مدعیان ضرورت در علوم و دانش‌های مختلف بشری برای تحلیل و داوری معرفت‌شناس در مورد علل پیدایش توسعه و زوال دعاوی یاد شده ضروری است.<sup>۲۱</sup>

معرفت‌شناسی که همه اسرار جهان را پیوسته با یکدیگر و همه لوازم و ملزومات را به گونه‌ای می‌داند که شناخت حقیقی هر مطلب را در گرو معرفت به همه جوانب نامتناهی آن می‌پندارد، ضروریات عقلی و اولی‌ای را که مبدا آگاهی به لوازم نظری و پیامدهای غیر بدیهی است، منکر خواهد شد. او به دلیل اینکه تمام لوازم و ملزومات را مهره‌های عرضی یا طولی یک واقعیت منسجم می‌داند، هر موضوع و محمول را یک علم جدا ندانسته و هیچ گزاره‌ای از جمله مبدا عدم تناقض را به عنوان یک قضیه صحیحی که مبدا تمامی دانش‌ها است نمی‌داند؛



بلکه بر اثر خلط تصور ضروری و تصدیق ضروری معتقد است - به عنوان مثال - افزایش علم به شرایط وحدت در تناقض از هشت به نه یا بیشتر از آن، علم به استحاله تناقض در ظرف وحدت، دو قضیه متناقض را نیز دگرگون و متحول می‌سازد و در حالی که تصدیق ضروری با تصور نظری اطراف قضیه منافی نیست و بر این اساس می‌پندارد علم حقیقی تنها در جایی حاصل می‌شود که علم مطلق وجود داشته باشد و انسانی که مطلق‌دان نیست، گرفتار شک و جهل بسیط یا پیچیده است، سر این خطا آن است که او آگاهی به جمیع لوازم و ملزومات بدون واسطه یا با واسطه کم یا زیاد، شیء واحد را جمعا یک مسئله و قضیه تلقی کرده است.

## نظریه سروش جای بدعت در دین را باز می‌کند

سروش از آنچه بر تورات و عهد عتیق یا بر انجیل رفته، به عنوان شاهدهی بر تغییر ضروریات دینی استفاده کرده است؛ چرا که از نظر او حوادث تاریخی، جنگ‌ها، آتش‌سوزی‌ها و .... باعث شده که منابع شریعت از دسترس بودن خارج شود؛ بنابراین با از بین رفتن اصول و منابع یک شریعت، اصل آن نیز از بین خواهد رفت و به مرور زمان به دست فراموشی سپرده می‌شود و سبب تحریف متون دینی می‌شود؛ زیرا که راه تفسیر به رای را باز می‌کند و هر شخص می‌تواند نظر خود را به دین تحمیل کند و پیش‌فرض‌های خود را در تفسیر خویش از دین پیش بکشد و با این کار، دین را به شکل دیگری نشان دهد؛ یعنی به شکل کاملا متفاوت با دین اصلی.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

## تئوری قبض و بسط و شکاکیت

یکی از اشکالاتی که بر نظریه تحول و تکامل عمومی معرفت‌های بشری وارد شده است، اشکال شکاکیت در شناخت و نسبت حقیقت است؛ یعنی طبق این نظریه، چون فهم و درک کامل به یک چیز در گرو فهم و درک دیگر اشیا و حقایق است، این امر به تدریج حاصل خواهد شد؛ از این رو تا آن زمان که چنین شناخت فراگیری به دست نیامده است، نمی‌توان به شناخت خود اطمینان کامل داشت؛ بلکه تنها می‌توان آن را در حد یک احتمال مطرح کرد. به همین خاطر تا زمانی که درک فراگیر از حقایق هستی به دست نیامده است، بشر در حالت

شک و احتمال به سر خواهد برد.

## سروش و ادعای تحول همه فهم‌های دینی

یکی از ادعاهای اصل سروش این است که همه فهم‌های دینی در تحول‌اند و حیطة و قلمرو تحول، کلیت و شمول دارد و همه معرفت‌های دینی را شامل می‌شود نه بخشی از آنها را. در واقع این سخن وی با چهار اشکال اساسی رو به رو است:

۱. کلمات سروش در اصل تحول عام معارف، تناقض‌آمیز است.
۲. این ادعا بدون دلیل است و دلایل اقامه شده نارس و ناقص می‌نماید.
۳. ادعای مزبور خلاف واقع است؛ زیرا فهم‌های دینی ثابت وجود دارد.
۴. این ادعا «خود شمول» و «پارادوکسیکال» است.

اول اینکه، با اندکی تأمل در مقالات اولیه قیض و بسط و مقایسه آن با نوشته‌های اخیر، تناقض‌آمیز بودن سخن ایشان در مورد موضوع تحول معرفت، روشن می‌شود. در مقالات نخستین، سخن از تحول عام همه قضایا، در همه اقسام معرفت‌های بشری است، و تحول و تغییر هر معرفت بشری را تحت تأثیر و مغناطیس خود دارد و بر این نکته تأکید می‌شود که تحول در معرفت دینی از آن رو راه پیدا می‌کند که معرفتی بشری است و تحول و تغییر، هر معرفت بشری را تحت تأثیر و مغناطیس خود دارد؛ همچنین بر این نکته تأکید می‌شود که در معرفت دینی از آن رو تحول راه پیدا می‌کند که معرفتی بشری است. به برخی کلمات ایشان به عنوان نمونه اشاره می‌کنیم:

این تحول ناگزیر در جمیع شئون رخنه می‌کند و همه مدرکات هم‌نوا و هماهنگ می‌تپند و می‌خروشند و آدمی که فهمش از همه چیز در سیلان و جریان است، فهم دینی خود را نیز نو خواهد کرد.<sup>۲۲</sup>

اما در مقالات اخیر، حوزه تحول معرفت، از قضایای علوم به خود علوم نقل مکان می‌کند و ادعا می‌شود که شاخه‌های علوم در تحول‌اند، نه تک تک قضایای هر علم:

غرض ما از معرفت، خواه دینی و خواه غیر دینی، که اوصافی نظیر تکامل را بدان منتسب می‌سازیم، رشته‌ای از علوم و معارف است نه تک تک گزاره‌ها.<sup>۲۳</sup>

وقوع تحول در شاخه‌های مختلف علوم طبیعی، روشن است؛ اما موضوع مخالفت برانگیز و حساسیت‌آفرین، ادعای تحول تک‌تک قضایای معرفت دینی است و اتفاقاً همین مطلب اخیر است که به کار تئوری قبض و بسط می‌آید و با نتایج و توصیه‌های برخاسته از این نظریه، سازگار و همخوان است؛ وگرنه ادعای تحول در معرفت دینی نه تک‌تک قضایای آن، که مورد اتفاق و قبول همگان است، نمی‌تواند نتایجی را که در نظریه قبض و بسط مد نظر است، بیافریند.<sup>۲۴</sup>

دوم اینکه ادعای ایشان بی‌دلیل است؛ زیرا روشن است که ادعای اثبات تحولی مستمر جز از طریق استقرا تام، آن هم در جمیع ادوار، ممکن نیست و این کاری است که تحقیقاً از سوی نویسندگان مقالات قبض و بسط صورت نگرفته است. کاری که سالیان متمادی، مطالعه دقیق و تتبع تام می‌طلبد. برای هر کس که در زمینه فنون مختلف دینی آگاهی دارد، واضح است که چگونه بررسی تحول یا عدم تحول مفردات احکام و معارف قرآنی و روایی و مفاهیم به کار گرفته شده در آنها، از قدرت فردی واحد خارج است و آقای سروش در عین اینکه ادعای تحول عام دارد، اما در مقام شاهد و دلیل، به ذکر چند مثال بسنده می‌کند و با اندکی تامل در مثال‌هایش، از نحوه استدلال ایشان در عباراتش به خوبی پیدا است که ایشان صرف وجود تحولی فی‌الجمله و در بعضی موارد را در اثبات مدعای خویش کافی دیده‌اند؛ در حالی که نمی‌توان کلیت ادعای ایشان را که تحول عام در همه فهم‌های دینی است، با ذکر شواهد جزئی و در برخی فهم‌ها، اثبات کرد. بنابراین کیفیت استدلال ایشان بی‌دلیل و سست است؛ زیرا می‌توان از ذکر چند مورد جزئی، پی برد که هر فهمی در تحول بوده و هست.

علاوه بر بی‌دلیلی‌ای که به آن اشاره کردیم مورد نقض دیگر، ضروریات دین است که در واقع، جزئی از دین بودن آنها بر همگان ثابت است؛ به گونه‌ای که سلب و تفکیک آنها از دین ناممکن است؛ مثل اعتقاد به معاد و حیات اخروی، عقیده به خاتم انبیا بودن حضرت رسول (ص)، وجوب نماز و روزه و حج بر کسانی که واجد شرایطند نمونه‌هایی از قضایای ضروری اسلام است؛ پس منکر یکی از آنها، از زمره دینداران خارج می‌شود؛ علاوه بر این دسته از ضروریات دینی، قضایای ثابت دیگری هم وجود دارد که به ضروریات فقهی موسوم‌اند که هر چند انکار آنها به منزله خروج از دین نیست، هر شخص اگر با روش استنباط و اجتهاد فقهی به سراغ ادله احکام شرعی برود، حتماً به این معارف و قضایا خواهد رسید. بنابراین هیچ

فقیهی در آنها خدشه نکرده و دریافتی مخالف و متناقض با دیگران نداشته است و اصل تحول عام معارف نه تنها عاری از دلیل است، بلکه با واقع نیز تطابق ندارد.<sup>۲۵</sup>

از این رو، مراجعه‌ای نه چندان پر زحمت، به معارف مختلف دینی از فقه و تفسیر و غیر آن نشان می‌دهد که چگونه برخی «فهم‌ها» از صدر اسلام تا کنون ثابت باقی مانده است. برای نقض آن مدعای کلی یک مورد جزئی هم کافی است. آقای سروش در اثبات آن ادعای کلی و عام باید همه جزئیات را در نوردد، حال آنکه ابطال آن مدعا به نقضی واحد میسر است. موارد نقض، زیاد و مجموعه چشمگیری از معارف مختلف است؛ مثل احکامی از قبیل: ارث، دیات، حدود و خمس، زکات و نماز و روزه که مخصوصا در قرآن کریم منصوص است و جای هیچ گونه اختلافی نبوده است یا مثلا اصل معاد؛ معرفتی که هیچ صاحب علمی با مراجعه به کتاب و سنت آن را انکار نکرده است و اگر اختلافی به چشم می‌خورد، در جزئیات آن است نه در اصل وقوع معاد.

و اما اشکال چهارم بر نظریه قبض و بسط این است که لازمه عمومیت داشتن تحول و تکامل معرفت بشری این است که هیچ معرفتی از این قاعده مستثنا نباشد؛ از جمله خود این اصل هم که «معرفت بشری در تحول و تکامل همیشگی است». یک معرفت بشری است و در نتیجه باید به تحول و تکامل تن دهد. آقای سروش برای فرار از این اشکال پارادوکسیکال بودن نظریه‌اش، تفکیک بین معرفت‌های درجه اول و دوم را مطرح می‌کند؛ با این بیان که کار عالمان در علوم مختلف، ارائه معارف درجه اول است؛ اما معرفت‌شناسی که نظاره‌گر کار عالمان است و با نگاه بیرونی به محتوای علوم و کار عالمان به داوری و گزارشگری می‌نشیند، معرفت‌های درجه دوم عرضه می‌کند. یک معرفت‌شناس می‌گوید که همه فهم‌ها در تحول‌اند، مرادش فهم‌های درجه اول است و این قضیه شامل خودش که یک معرفت درجه دوم است، نمی‌شود که این پاسخ ایشان، استوار به نظر نمی‌رسد؛ زیرا درست است که مدلول مطابقی گزاره مزبور، معرفت‌های درجه اول است، لیکن ملاکی که برای تحول و تکامل معارف بشری ذکر شده، بشری بودن معرفت و رابطه متقابل آن با دیگر معرفت‌های بشری است؛ به گونه‌ای که در هر یک از معرفت‌های بشری که تحولی رخ دهد، همه معرفت‌های دیگر را نیز متحول خواهد کرد و این ملاک عمومیت داشته و اختصاصی به معرفت‌های درجه اول ندارد؛ پس اشکال پارادوکسیکال بودن، همچنان پا برجا است از این رو ایشان مقوله فهم عمیق‌تر را بیان

در پاسخ ایشان می‌گوییم در اینکه در فهم حقایق، کمال و نقصی متصور و بلکه محقق است و طبعا فهم بهتر و عمیق‌تر وجود دارد، تردیدی نیست؛ ولی آیا این مطلب حد یقینی ندارد و آیا در بدیهیات نیز راه می‌یابد؟ از آنجا که طبق نظریه تکامل عمومی معارف بشری، سبب اصلی در تحول و تکامل فهم، ربط و پیوندی است که میان کلیه معارف بشری برقرار است و چون فهم انسان از حقایق عالم به تدریج حاصل می‌شود، این رشته را پایانی نیست و این تحول شامل بدیهیات هم می‌شود؛ ولی همان طور که گفتیم، دلایلی که به اثبات این مدعا اقامه شده است ناتمام است؛ از این رو اشکال پارادوکسیکال بودن نظریه ایشان هنوز پا برجا است.

اما ربط‌هایی را که در تئوری قبض و بسط پیرامون معرفت دینی و معارف بشری برشمرده شده، بررسی می‌کنیم:

الف. ربط واقعی و منطقی

ب. ربط روش‌شناختی

ج. ربط معرفت‌شناختی (به معنای خاص)

د. ربط تولیدی مصرفی

ه. ربط دیالوگی

ربط واقعی و منطقی ربطی است که دقیقا در جهت تامین اغراض این تئوری واقع شده است؛ چرا که وقتی بین دو قضیه «الف» و «ب» ربط واقعی و منطقی برقرار باشد، اثبات و ابطال یکی مستقیما بر اثبات و ابطال دیگری اثر می‌کند. بنابراین کاملا طبیعی است که تحول در «الف»، موجب تحول در «ب» شود. صاحب این نظریه به خوبی واقف و معترف به این واقعیت است که این گونه ربط به مقدار بسیار اندکی در بین قضایای علوم مختلف وجود دارد و به خاطر همین است که بر مخالفان خود خرده می‌گیرد که چرا دائما به دنبال ربط واقعی (ثبوتی) میان قضایای علوم می‌گردند.<sup>۳۷</sup>

اما ربط روش‌شناختی‌ای که آقای سروش بر آن بسیار تاکید دارند، به هیچ وجه مدعای اصلی و مطلوب این تئوری را تامین نمی‌کند، و ربط روش‌شناختی، پیوندی بسیار ضعیف میان معارف برقرار می‌کند و تحول معارف را در چارچوب بسیار جزئی و خاص توجیه‌گر است که

همان تحول روش اثبات می‌باشد. اگر دو قضیه «الف» و «ب» هیچ ربط و پیوندی، جز در روش اثبات نداشته باشند، اگر تغییر و تحول قضیه «الف» تنها به خاطر تغییر دیدگاه‌ها است؟ ده‌ها معبر و زمینه برای تحول محتوایی یک قضیه وجود دارد که تغییر روش اثبات، یکی از آنها به شمار می‌آید. واقعیت چنین است که تغییر و تحولات محتوای شاخه‌های علوم بشری معمولاً با حفظ روش اثبات آن علوم صورت می‌پذیرد و اتفاقاً تغییر روش اثبات در یک علم، جزء نادرترین تغییرات آن علم است؛ در تحقیقات تاریخی برای مثال شناخت ما درباره یک پدیده تاریخی تغییر کند، معمولاً به خاطر این اسن که شواهد و قراین جدیدی به دست محقق افتاده است که یا اطلاعات گذشته او را تکمیل می‌کند یا برخی شناخت‌های او را درباره آن پدیده و واقعه تاریخی نقض می‌کند؛ نه اینکه روش شناخت تاریخی مورد تجدید نظر واقع شده باشد و دیگر به نقل‌های متواتر، اعتمادی نباشد یا به شواهد و قراین تاریخی عطف نظر و التفات نیست. بنابراین وحدت روش اثبات، نمی‌تواند توجیه‌گر سر تحول معارف دینی باشد.

اما پیوند دیالوگی (پرسش و پاسخی) نیز اگرچه مطلب حقی است، با روح دعاوی قبض و بسط هماهنگی ندارد. ایشان درباره پیوند دیالوگی میان علوم می‌گویند:

ارتباط میان پرسش و پاسخ چنین است: پرسش‌ها منطقی‌تر از پاسخ‌ها نیستند و به یک پرسش، پاسخ‌های مثبت و منفی بسیار می‌توان داد؛ مع الوصف، هر سخنی هم پاسخ هر پرسشی نیست ... قصه این است که بعضی علوم گویی به پرسش بعضی علوم دیگر پاسخ می‌گویند و به عبارت دیگر، نیاز آنها را برمی‌آورند و در نتیجه رشد یکی با رشد دیگری تناسب تام می‌یابد.<sup>۲۸</sup>

اصل وجود پیوند و ربط دیالوگی و مسئله‌زایی میان علوم و معارف، غیر قابل انکار است؛ اما نظیر آنچه در ذیل ربط روش‌شناختی گفته آمد، این گونه ربط‌ها نتیجه مطلوب و مورد نظر تئوری قبض و بسط را به همراه ندارد. این تئوری بر آن است که ثابت کند:

الف. هر تحولی در معارف غیر دینی موجب تحول در معرفت دینی می‌شود.

ب. هر تحولی در معرفت دینی فقط و فقط مستند به تحول معرفت غیر دینی است.

سخن این است که وجود پیوند دیالوگی و مسئله‌زایی میان علوم و معارف از چنین نتیجه‌ای عقیم است.

اولاً: این ربط دیالوگی در میان برخی از قضایای علوم با برخی جنبه‌های معرفت دینی

برقرار است؛ نه در میان تمامی آنها، چنین نیست که هر تحولی در هر شاخه‌ای از معارف بشری برای معرفت دینی مسئله آفرینی کند و پرسش‌هایی را پیش روی او بگذارد، یا به برخی پرسش‌های او پاسخ دهد.

ثانیا: اینکه در میان طرفین این گونه ربط‌ها، رابطه محتوایی وجود ندارد و پرسش‌ها زاینده پاسخ‌ها نیستند، صرفا ایجاد حساسیت و تحریک عالم به پژوهش و تحقیق است نه بیشتر، و آنچه محصول این تحقیق است، پاسخی است که بر اساس روش و ضابطه حل مسائل آن علم به دست آمده است و پرسش‌ها هیچ نقشی در شکل‌دهی محتوای پاسخ‌ها ندارند؛ بلکه صرفا زمینه‌ساز و حرکت آفرین‌اند.<sup>۲۹</sup>

در زمینه معرفت‌شناسی و دخل آن در معارف مختلف بشری و نیز تحولی که از این ناحیه ممکن است عاید آنها شود، دو مطلب را باید از هم تمیز داد:

یکی: رابطه معرفت‌شناسی با معرفت‌های مختلف بشری همچون فلسفه، کلام و ...

دوم: رابطه‌ای که شاخه‌های بزرگ معرفت در ذیل معرفت‌شناسی واحد با یکدیگر می‌یابند.

تاکید آقای سروش بیشتر بر مطلب دوم است که همیشه از آن به عنوان تلائم و سازگاری معارف در ذیل معرفت‌شناسی واحد یاد می‌کنند. به گمان ما، تلائمی که ایشان بر آن تاکید می‌ورزند، چندان اهمیتی در مسئله تحول و ارتباط معارف با یکدیگر ندارد؛ بلکه برعکس، تاکید باید بر رابطه معرفت‌شناسی با معرفت‌های مختلف بشری باشد. تلائمی که ایشان ذکر می‌کند، در واقع یک عنوان انتزاعی و گاهی هم مسامحی است. فرض کنیم در نظریه معرفت‌شناختی، کسی قائل شود که مرز فلسفه و علم از ناحیه ابطال‌پذیری تجربی جدا می‌شود؛ چنین نظری با آنکه نسبتی خاص میان علم و فلسفه برقرار می‌کند ولی این نسبت، به گونه‌ای نیست که تحول یکی را به دیگری منتقل سازد؛ بلکه باید گفت یا در جهت عکس این مطلب است یا دست کم در برابر چنین سرائتی ساکت است و این به گمان ما نکته قابل توجهی است.

## بررسی ادله قبض و بسط

مؤلف قبض و بسط بر آن است که تاثیر متقابل علوم و نیز تاثیرپذیری معرفت‌های دینی از معرفت‌های برون دینی که وی برای اثبات آن به نقل شواهدی از تاریخ علوم دینی و غیر دینی

پرداخته است، در حقیقت از قبیل فرد بالذات است که بدین صورت است هر گاه حکم یک ماهیت کلی از طریق یک فرد به دست آید، آن حکم در مورد همه افراد آن ماهیت صادق است؛ بر همین اساس، ایشان در کتاب خود چند نمونه را ذکر می‌کنند که برخی از فهم‌های ما از امور دینی تغییر می‌کند. سپس به صورت کلی ادعا می‌کنند که همه فهم‌های ما از همه امور دینی تغییر می‌کند؛ در صورتی که اگر صد مورد دیگر هم نشان بدهند که فهم ما از امور دینی بر اثر تحولات علوم، تغییر کرده، باز هم قضیه کلی یعنی مدعای قبض و بسط شریعت، اثبات نمی‌شود؛ مگر معرفت دینی یا شریعت، همین چند مثال شماست؟!

مثال: آقای سروش در این زمینه می‌گوید: اگر دیدیم شخصی مانند آقای طباطبایی می‌گوید که چون نظریه علمی درباره شهاب‌ها عوض شده است، آیه مربوط به شهاب‌ها باید به نحو دیگری معنا شود، در مورد این مثال سروش، بنا بر قاعده فرد بالذات می‌توانیم کلام مرحوم طباطبایی در مورد شهاب‌ها را بر آن دسته از آیات قرآن که مربوط به پدیده‌های طبیعی است جاری کرده و بگوییم تحول معرفت‌های علمی، زمینه‌ساز تحول در معرفت تفسیری خواهد بود؛ ولی این حکم در مورد همه آیات قرآن صادق نیست و از طریق حکم ماهیت کلی نمی‌توان چنین شمول و عمومی را نتیجه گرفت؛ زیرا حکم کلی تنها موارد مشابه را در بر می‌گیرد، نه موارد مباین و متفاوت را و از طرفی، این مثال در بادی نظر تنها به یک مورد اختصاص دارد؛ ولی با تنقیح مناط می‌توان آن را به همه آیات مربوط به حوادث و پدیده‌های طبیعی منطبق ساخت؛ زیرا روشن است که نظریه علمی درباره یک حادثه یا پدیده طبیعی است؛ پس هر گاه رأی علمی درباره پدیده‌های طبیعی تغییر کند، می‌تواند منشا تحول رأی تفسیری در مورد همان پدیده‌ها باشد.<sup>۳۰</sup>

## پارادوکس تایید

دلیل دیگری که به آن استدلال کرده‌اند، پارادوکس تایید است؛ بدین معنا که بسیاری از قضایا به ظاهر با هم ارتباط ندارند و موضوع و محمولشان متفاوت است؛ اما بر اساس این پارادوکس، ارتباط پیدا می‌کنند. پارادوکس تایید از سه قضیه ذیل نتیجه می‌شود:

۱. مشاهده برگ‌های سبز «هر برگ سبز است» را تایید می‌کند.
۲. مشاهده قلم‌های زرد نسبت به تایید «هر برگ سبز است» بیگانه است.



۳. هر گاه مشاهده‌ای خاص یک قضیه را تایید کند، معادل‌های منطقی آن را نیز تایید خواهد کرد.<sup>۳۱</sup>

این در حالی است که آقای سروش پارادوکس تایید را به عنوان دلیل منطقی مطرح کرده‌اند که در واقع تاییدهای پارادوکسی، صحیح هم که باشند، به کلی با مدعیات قبض و بسط بیگانه‌اند؛ چرا که همان گونه که دیدیم، نظریه قبض و بسط در اصل، نظریه‌ای برای بیان چگونگی رشد معرفت دینی و نشان دادن راهکارهای باروری آن و نتیجه‌ای که در نهایت گرفته‌اند این است که معرفت دینی در ارتباط کامل با دیگر معرفت‌های بشری است و از هر سو به اندیشه‌های فلسفی و علمی محاط شده است؛ بنابراین تاییدهای پارادوکسی به فرض صحت، آن قدر ضعیفند که هیچ محقق حاضر نیست به عنوان یک شیوه تحقیقی، در اثبات یا تایید نظریه خویش به دنبال این گونه مویدات بگردد و بر فرض که تاییدهای پارادوکسی ثابت باشند و در نتیجه آنچه در علوم مختلف به دست می‌آید، به نحو مذکور به کمک تایید معرفت‌های دینی بیایند، این تاییدات قابل اعتنا نیستند تا توصیه کنیم برای باروری معرفت دینی به علوم مختلف سر بزنید تا نتایج آن از طریق تاییدهای پارادوکسی، موید معرفت دینی خاصی شود؛ زیرا حتی احتمالات بسیار قوی‌تر در استنباط احکام و فهم معارف دینی تأثیری نداشته و هیچ صحتی ندارند، تا چه رسد به احتمالاتی که بر فرض بزرگ‌تر بودن از صفر، کسر بی‌نهایت کوچکی را تشکیل می‌دهند. «امروز باران آمد»، «هوا سرد است» و ... همه اینها مویدات معرفت‌های دینی‌اند؛ پس بدیهی است که به استناد این پارادوکس نمی‌توان بین هر معرفتی با هر معرفت دیگر ارتباط برقرار کرد و حکم هر یک را به دیگری سرایت داد و از طرفی تاییدهای پارادوکسی محقق، هر امری را موید قضیه کلیه‌ای مثل «هر برگ سبز است» می‌داند؛ در حالی که هیچ ربطی بین این دو نیست. اگر ربط و تایید چنین ارزان به دست می‌آمد، که هر مفسر قرآن یا فقیه احکام باید کشکول به دست، حوادث و اشیای این عالم را لیست می‌کرد.<sup>۳۲</sup>

### هندسه معرفت

در مقالات قبض و بسط «هندسه معرفت» یعنی اینکه معرفت دینی، تابعی از علوم متغیر است و وقتی تغییری در جایی اتفاق افتد، به جاهای دیگر هم سرایت می‌کند؛ در بسیاری علوم، تغییراتی حاصل می‌شود و این مجموعه‌های متحول، جزئی از یک مجموعه بزرگ‌تر

هستند که معرفت‌های دینی را هم در بر می‌گیرد. که این دلیل دو مقدمه اساسی دارد: یکی اینکه همه معلومات به هم مرتبط هستند و حکم یک کثیر الاضلاع را دارند؛ دیگر اینکه در بعضی از اینها تغییر وارد شده است. پس این تغییر به همه سرایت می‌کند. اما از کجا می‌گویید که معلومات انسان با هم مرتبط می‌شود و یک شکل هندسی پیدا می‌کند؟ ممکن است بعضی از این مجموعه‌های علمی با هم ارتباط پیدا کنند؛ برای مثال فیزیک با شیمی ارتباط داشته باشد و هر دو با بیوشیمی ارتباط داشته باشد؛ اما وجود هندسه خاصی برای همه علوم، احتیاج به دلیل دارد و به این سادگی نمی‌توان پذیرفت.<sup>۳۳</sup>

مثلاً نماز صبح دو رکعت است و «سعدی کتاب گلستان را نوشت»، هر دو قضیه در ذهن ما موجود است اما ربطی ندارند. نقص‌های فراوانی وجود دارد که هر کس در معلومات و یافته‌های خودش می‌بیند؛ بویژه که گفته‌اند این ارتباط همیشه دو طرفه نیست و بعضی علوم مصرف‌کننده‌اند و همیشه تغییرشان تابع متغیرات دیگر است و ادعا کرده‌اند که معرفت دینی هم چنین است؛ یعنی هر تغییری در سایر علوم به وجود آید، به معرفت دینی سرایت می‌کند؛ به عبارت دیگر، به نظر ایشان معرفت دینی «طفیلی است». بر این اساس باید گفت هیچ معرفتی در دین ثبات ندارد. ولی متأسفانه برای هیچ کدام از این ادعاهای بزرگ، که استدلال نکرده‌اند. اگر معرفت، شکل هندسی و جغرافیای خاصی دارد و هر چه وارد ذهن شود بر همه تاثیر می‌گذارد، بنابراین از این طرف هم تاثیر می‌گذارد؛ در صورتی که تحول معرفت‌های دینی، تاثیری در علوم تجربی ندارد. گذشته از اینکه اصل وجود آن هندسه با آن کیفیت را اثبات نکرده و از طرفی آن را به عنوان یکی از ادله خود ذکر کرده‌اند.

دیدگاه ما در زمینه تحول معرفت دینی این است که بعضی از معرفت‌های دینی یا بهتر بگوییم بعضی از فهم‌های ما به حقایق دینی، قابل تغییر است و آن در مواردی است که دلیل یقینی ندارد. گاه شواهدی موجب ظن به چیزی می‌شود و آن شواهد ممکن است تغییر کنند؛ بنابراین ظن ما هم تغییر کند. آنچه معمولاً در فقه مانند تغییر فتوا و ... مطرح می‌شود، همه از قبیل همین تغییرات ظنی است؛ حتی عده‌ای فقه را «معرفت ظنی» به احکام شرعی خوانده‌اند که بعضی از تغییرات در موارد بسیار نادری ممکن است بر اثر تغییرات علوم هم باشد. پس تمام معرفت‌ها قابل تغییر نیست و تنها بعضی از معرفت‌ها تغییر می‌کند. در میان معرفت‌های دینی هم تنها آنچه دلیل یقینی ندارند، قابل تغییر است. مطلب دیگر اینکه در همین معرفت‌های

دینی ظنی هم اغلب اوقات، تابع تغییر در سایر علوم نیست؛ بلکه اغلب دلایل دیگری دارد؛ مثل دست یافتن به دلیل معتبرتر، بنابراین بعضی از معرفت‌های دینی برای مثال از تغییرات فی‌الجمله اثر می‌پذیرد که این مطلب را همه قبول دارند؛ اما:

اول: تغییر کل علوم

دوم: تغییر کل معرفت‌های دینی

سوم: اینکه این تغییرات، تابع تغییرات علوم (بویژه علوم تجربی) باشد اینها سه ادعای بدون دلیل است که به هیچ وجه قابل اثبات نیست.<sup>۳۴</sup>

## ناسازگاری و ابهام نظریه قبض و بسط

در مقالات قبض و بسط تئوریک شریعت درباره تحول و تراپط عمومی معرفت‌های بشری، دو گونه تعبیر ناسازگار به چشم می‌خورد:

۱۸۹

۱- تحولاتی که در اثر تراپط عمومی معرفت‌های بشری با یکدیگر رخ می‌دهد، مربوط به فهم‌ها، معانی و گزاره‌های علوم مختلف است؛ به گونه‌ای که هر گاه در یکی از فهم‌های انسان در زمینه شناخت انسان و جهان و طبیعت و شریعت تحولی صورت گیرد، در سایر فهم‌ها و معرفت‌های او اثر می‌گذارد و آنها را نیز متحول می‌سازد؛ ولی در موارد دیگر چنین تحولی نفی شده و تحول عمومی به عنوان تحول در هندسه معرفت بشر تفسیر شده است و گاه نیز این دو نوع، علی‌البدل آمده‌اند.

۲. از تحول هندسه معرفت، تفسیر روشنی عرضه نشده است و این در مجموع از دو ضعف عمده در تئوری تکامل معرفت دینی حکایت می‌کند: یکی اجمال و ابهام و دوم، تعارض و ناسازگاری؛ برای مثال آقای سروش مدعی است که تحول در همه فهم‌ها و گزاره‌ها به صورت موجه کلیه است که بدون استثنا است که حتی بدیهیات و خود همین مدعا را نیز در بر می‌گیرد؛ یعنی فهم‌ها از همه چیز و همین مدعا نیز تحول می‌یابد؛ ولی در عبارات‌های دیگری، تحول و تکامل و تراپط علوم را مربوط به رشته‌های علمی هندسه معرفت بشر دانسته و حتی تحول یکایک گزاره‌ها را انکار کرده است. او می‌گوید:

همین که ضلعی از کثیرالاضلاع دانش بشری بگردد یا برآید، هندسه تمام آن شکل عوض

می‌شود.<sup>۳۵</sup>

و در جای دیگر گفته است:

سخن بر سر تک تک معلومات و صدق و کذبشان نیست؛ بلکه] سخن بر سر تصویر و هندسه کلی است که از تالیف معلومات (حق و باطل) به دست می‌آید. تصویری از جهان که به کمک پنج جزء بنا شود، بسی تاریک‌تر و رهزن‌تر است از تصویری که با پنجاه جزء بنا شود. هر چه اجزای غلط بیرون روند، هر چه به عدد اجزای صحیح افزوده شود، هندسه بنا عینی‌تر و حق‌نماتر می‌گردد و فهم ما از شریعت نیز چنین است.

اجمال و ابهام موجود در تعابیر فوق این است که اگر تحول معنایی اجزای تشکیل دهنده معرفت، در مرحله قبل از تحول هندسی و مرحله بعد از آن، یک چیز است، مستلزم دور در معرفت است؛ یعنی تحول هندسی معرفت، هم بشرط تحول معنایی معرفت است و هم نتیجه آن، هم علت و هم معلول آن، و اگر این دو تحول معنایی، متفاوت است، توضیحی درباره آن داده نشده است تا مورد بحث و نقادی قرار گیرد.

## ۱۹۰ در آستانه دین عرفی

در فرآیند عرفی‌سازی دین، با شیوه «قبضی و بسطی» هر مرحله از دل مرحله پیشین بیرون آمده است و در هر مرحله جدید، برخی از مدعیات پیشین بر زمین گذاشته شده و برخی دیگر برای مرحله بعد حفظ و تقویت شده است؛ بنابراین، در آستانه دین عرفی، با مجموعه‌ای از ذهنیت‌های باقی مانده از فرآیند عرفی‌سازی روبه‌رو هستیم که ساخت معرفتی جدید دکتور سروش را آشکار می‌سازد که موجب قداست‌زدایی از اسلام و معرفت دینی می‌شود.

### قداست‌زدایی از اسلام و معرفت دینی

۱. قصد اولیه تئوری قبض و بسط، ارائه راهی برای معرفت‌شناسی معرفت دینی بود؛ لیکن در مراحل بعد سخن از معرفت دینی نیست، بلکه از خود دین است که محور مباحث دین حادقلی و حداکثری شد. با حادقلی دانستن دین، مجالی برای گذر معرفت دینی از استناد به کتاب و سنت پیدا می‌شود که این عمل را فراخ‌تر و فره‌تر شدن معرفت دینی دانستند.

۲. رواج تفکیک‌های دو گانه و یکی را گرفتن و دیگری را وانهادن، راهکار دوم عرفی‌سازی است تفکیک بین «حق» و «تفکیک»، ذاتی و عرضی، دین و معرفت دینی که فرض هم بر این گرفته شده که میان تمام این تئوری‌ها هیچ‌گونه رابطه‌ای نیست حال آنکه در

جای خود، همین فرض خلاف بسیار مناسب داشته شده و بر اساس آن، میان علم و فلسفه و تأثیر عوامل مختلف بر معرفت دینی، ارتباطی وثیق برقرار شده است.

۳. سومین راهکار قداست‌زدایی دین، تاریخی دیدن دین است. سروش در مقالات خود بر همگی مشربان خرده می‌گیرد که چرا در نقد فکر نه به آلت منطق و برهان که به ابراز تاریخ متوسل می‌شوند و چرا رأیی را به فتوای برهان، بلکه به دلیل بی‌مهری دوران، فرو می‌نهند؛ حال آنکه در گفتار ذاتی و عرضی در دین با همین روش تاریخی دین، بسیاری از آموزه‌های دینی با عنوان «عرضی» بودن کنار گذاشته شد و سروش با همین نگاه تاریخی، سراغ فقه اسلامی می‌رود و می‌گوید که مفاهیم فقهی و حقوقی قدیم نسبتی با انسان و جامعه قدیم داشتند و آن انسان و آن جامعه را در خود جا می‌دادند.<sup>۲۶</sup>

## نتیجه‌گیری

۱۹۱

نتیجه آن می‌شود که بر خلاف مبنای روشنفکران که فائلمند معرفت دینی نسبی و متغیر است، معرفت دینی ثابت است و با گذشت زمان تغییر نمی‌کند. در این مقاله همان گونه که ملاحظه می‌فرمایید، همه مبانی نظریه دکتر سروش مطرح شده و ادله ایشان نیز بیان شده و سپس یکی یکی مورد نقد قرار گرفته شده است. بنابراین هیچ جای تردید نیست و به جرئت می‌شود گفت که معرفت دینی مطلق است و نه نسبی و صرف اینکه علوم با یکدیگر ارتباط دارند، به انحای روابط نمی‌تواند معرفت دینی را نسبی کند و بر معرفت دینی تأثیر بگذارد و ادله‌ای که ایشان به کار برده، سطحی و از نظر ایشان دلیل است؛ چرا که هنگام تأمل و دقت نظر مشخص می‌شود که هیچ کدام در واقع دلیل و برهان نیست و مطلبی که فرموده، بی‌اساس و بی‌دلیل است. بنابراین این نظریه قابل قبول نیست و افراد زیادی به نقد نظریه ایشان پرداخته‌اند و هر کدام از جهتی مخالفت خود را با ایشان نشان داده‌اند، که به نقدهای اساسی پرداخته شده است.

## پی‌نوشت‌ها

۱. سروش، عبدالکریم ۱۳۷۵. قبض و بسط تئوریک شریعت. تهران. موسسه فرهنگی صراط. چاپ پنجم، ص ۲۴۷.

۲. علی، ربانی گلپایگانی ۱۳۷۸. معرفت دینی از منظر معرفت‌شناسی، تهران. موسسه فرهنگی دانش و اندیشه

۳. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۷۸. شریعت در آینه معرفت. قم. مرکز نشر اسراء. ص ۳۲۳.
۴. سروش، عبدالکریم و امیر اکرمی. در تبیین نظریه معرفت دینی، دکتر سروش- نشریه جامعه نو. شماره ۱۲. ص ۹.
۵. سروش، عبدالکریم. قبض و بسط تئوریک شریعت ۲. مجله کیهان فرهنگی، شماره ۴، سال پنجم، ص ۱۲.
۶. سروش، عبدالکریم ۱۳۷۸. بسط تجربه نبوی، تهران. موسسه فرهنگی صراط. ص ۳۰۱.
۷. ر. ک : همان.
۸. همان. موانع فهم نظریه، تکامل معرفت دینی ۲. مجله کیهان فرهنگی. شماره ۵، سال ششم. ص ۹.
۹. همان. مجله کیهان فرهنگی. شماره ۹. سال ششم. موانع فهم نظریه تکامل معرفت دینی (۳). ص ۱۱.
۱۰. همان. در فهم نظریه تکامل معرفت دینی (۳). مجله کیهان فرهنگی. شماره ۹. سال ششم. ص ۱۱.
۱۱. همان. موانع فهم نظریه تکامل معرفت دینی. مجله کیهان فرهنگی. شماره ۶. سال ششم. ص ۶.
۱۲. همان. قبض و بسط تئوریک شریعت. تهران. موسسه فرهنگی صراط. ۱۳۷۵. ص ۴۸۵.
۱۳. همان. قبض و بسط تئوریک شریعت (۱)، مجله کیهان فرهنگی، شماره ۲، سال پنجم، ص ۱۴.
۱۴. همان. موانع فهم نظریه تکامل معرفت دینی. مجله کیهان فرهنگی. شماره ۴. ص ۱۴۰.
۱۵. همان. دعوی درویشی و وعده خاموشی. نشریه کیهان. شماره ۹. سال دوم. ص ۲۰.
۱۶. همان. قبض و بسط تئوریک شریعت (۲)، مجله کیهان فرهنگی. شماره ۴. سال پنجم. ص ۱۴.
۱۷. همان. قبض و بسط تئوریک شریعت (۳)، مجله کیهان فرهنگی. شماره ۱۲. سال پنجم. ص ۱۶.
۱۸. سروش، عبدالکریم و وحید دستجردی و احمد شهرآوی. انسان گرای اسلامی، از فراسز تا قزود. نشریه شرق، شماره ۴، سال ۸۳.
۱۹. جوادی آملی، عبدالله. شریعت در آینه معرفت. قم. مرکز نشر اسراء. ۱۳۷۸. ص ۳۲۳.
۲۰. همان. ص ۳۲۵ و ۳۲۶.
۲۱. همان ۱۳۷۷. شناخت شناسی در قرآن. تهران. رجایی. ص ۳۲۲.
۲۲. سروش، عبدالکریم ۱۳۷۵. قبض و بسط تئوریک شریعت. تهران. موسسه فرهنگی صراط. ص ۱۷۳.
۲۳. همان، ص ۹۱.
۲۴. واعظی، احمد ۱۳۷۶. تحول فهم دین. تهران. موسسه فرهنگی اندیشه معاصر. ص ۳۲.
۲۵. همان. ص ۳۶.
۲۶. ربانی گلپایگانی، علی. معرفت دینی از منظر معرفت‌شناسی. تهران. موسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر.
۲۷. تحول فهم دین. ۱۳۷۶. تهران. موسسه فرهنگی اندیشه معاصر. ص ۴۶.

۲۸. دباغ، سروش ۱۳۸۳. *آیین در آینه*. تهران. موسسه فرهنگی صراط. ص ۴۱۹.
۲۹. تحول فهم دین. ص ۴۹.
۳۰. تلخیص از علی ربانی گلیایگانی. *معرفت دینی از منظر معرفت‌شناسی*. تهران. موسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر.
۳۱. تلخیص از صادق لاریجانی. *معرفت دینی*. تهران. مرکز ترجمه و نشر کتاب. ۱۳۷۰. ص ۲۴۰.
۳۲. تلخیص از همان. ص ۲۴۱.
۳۳. تلخیص از محمد تقی مصباح یزدی. *معرفت دینی*. کتاب نقد. ج ۵ و ۶. سال ۱۳۷۶. ص ۲۹.
۳۴. جوادی آملی، عبدالله. *شریعت در آینه معرفت*. ص ۲۸۰.
۳۵. همان. ص ۱۵۹.
۳۶. مهدی زادگان، داوود. *از قبض معنا تا بسط دین تهران*. موسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر. ۱۳۷۹. ص ۸۶.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی



پڙهه ښكارنده ښوونځي او مطالعاتو ښوونځي  
پرتال جامع علوم انساني