

بازخوانی نظریه قبض و بسط تئوریک شریعت و نقد آن

عبدالحسین خسروپناه*

سید روح‌الله موسوی کاشمری**

چکیده

نظریه قبض و بسط تئوریک شریعت نظریه‌ای در معرفت‌شناسی دینی است که براساس آن، معرفت دینی به‌عنوان یک معرفت بشری، هم‌نوا با سایر معارف بشری و در اثر تحول آنها متحول و دچار قبض و بسط می‌گردد. اگرچه نظریه‌پرداز در تقریر نظریه خود مدعیات قابل نقد متعددی دارد، ما در این مقاله ارکان اصلی این نظریه را مورد تحلیل و نقد قرار داده‌ایم. در نهایت به نظر ما، شواهد و ادله نظریه‌پرداز برای اثبات بالجمله و کلی این نظریه ناتمام بوده و در عین حال نقش معرفت‌های برون دینی در معرفت‌های دینی و ترابط آنها با یکدیگر، فی الجمله و به صورت موجهه جزئی قابل پذیرش است.

واژگان کلیدی

معرفت دینی، معارف بشری، ترابط معارف، تحول معارف، فرد بالذات.

akhosropanah@yahoo.com

s.r.moosavi@ut.ac.ir

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۵/۴/۹

*. استاد پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

** دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه تهران.

تاریخ دریافت: ۹۴/۹/۱۲

طرح مسئله

یکی از نظریه‌هایی که در باب معرفت‌شناسی دینی عرضه گردیده، رویکرد دکتر عبدالکریم سروش است که با عنوان قبض و بسط تئوریک شریعت (نظریه تکامل معرفت دینی) منتشر شد. انتشار این نظریه بازتاب‌های سیاسی و علمی خاصی به دنبال داشت و موافقان و مخالفان فراوانی برانگیخت و مدت‌ها محافل علمی و اندیشمندان را به خود مشغول ساخت. صاحب نظریه - جز در مواردی اندک - نه تنها از رأی خود برنگشت که لوازم و صغریاتی را بر آن مترتب ساخت. براساس این نظریه، معرفت دینی به عنوان یک معرفت بشری، در اثر تحول و قبض و بسط ناگزیر سایر معارف و علوم بشری، دچار تحول و قبض و بسط خواهد شد. با توجه به اهمیت این نظریه به لحاظ پیامدهای کلامی آن و نیز تأثیر و نقش آن در برخی نظریات دیگر نظریه‌پرداز که نقش صغریات این نظریه را ایفا می‌کنند، این مقاله ضمن نظر به سایر تحلیل‌ها و نقدهای ارائه شده، ملاحظات جدید دیگری را بر ارکان این نظریه ارائه نموده است.

ارکان نظریه قبض و بسط تئوریک شریعت

دکتر سروش، دیدگاه خود را در سه اصل ۱. تغذیه و تلائم، ۲. شرطیه و ۳. تحول عرضه می‌کند. این سه اصل از سنخ معرفت‌شناسی درجه دوم می‌باشند که در ضمن طرح بحث به آنها اشاره می‌شود. وی در بیان ارکان نظریه خود می‌نویسد:

مدعای قبض و بسط را در سه رکن اصلی می‌توان بیان کرد:

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

اگر معارف بشری دچار قبض و بسط شوند، فهم ما هم از شریعت دچار قبض و بسط خواهد شد. (اصل شرطیه)

معارف بشری (فهم بشر از طبیعت و هستی: علم و فلسفه) دچار تحول و قبض و بسط می‌شوند. (اصل تحول) (سروش، ۱۳۷۰ الف: ۳۴۷)

نویسنده لب لباب نظریه قبض و بسط، این نظریه را در شش تَر ۱. تمایز دین از معرفت دینی، ۲. صامت بودن شریعت، ۳. بشری بودن معرفت دینی، ۴. اصل ترابط و تغذیه و تلائم، ۵. نسبی و عصری بودن معرفت دینی و ۶. تحول معرفت دینی معرفی می‌کند. (سروش، ۱۳۷۱: ۴۲۹)

حقیقت مطلب آن است که نظریه قبض و بسط از سه اصل و شش تَر تجاوز می‌کند و قابلیت بسط تا ده رکن را خواهد داشت و بیش از آنچه در خلاصه نظریه آمده، در متن کتاب ادعا شده است. ما اگرچه در جای

دیگر (خسروپناه، ۱۳۸۹: ۶۲۲ - ۵۲۳؛ همو، ۱۳۸۸: ۱۷۶ - ۱۵۱) تمامی این ده رکن را تحلیل و نقد کرده‌ایم اما به مقتضای مقاله تنها ارکان اصلی نظریه قبض و بسط را در این نوشتار تحلیل و نقد می‌کنیم. به نظر ما اگر بخواهیم ارکان اصلی نظریه قبض و بسط تئوریک شریعت را به صورت و ترتیب منطقی در آوریم، آنها را این‌گونه خواهیم چید:

معرفت دینی، معرفتی بشری است.

معارف بشری با یکدیگر ترابط عمومی دارند.

معرفت دینی نیز به‌عنوان یک معرفت بشری با معارف بیرون دینی در ارتباط و تلائم است. (نتیجه رکن اول و دوم)

معارف بشری غیر دینی متحولند.

معرفت دینی به تبع تحول در سایر معارف بشری دستخوش تحول و قبض و بسط است. (نتیجه رکن سوم و چهارم)

اکنون به تحلیل و نقد تک تک این ارکان می‌پردازیم:

رکن اول: بشری دانستن معرفت دینی

اولین مقدمه برای اثبات تغییر معرفت دینی، بشری شمردن معرفت دینی است. بشری بودن معرفت دینی در نظریه قبض و بسط به دو معنا به کار رفته است، معنای نخست عبارت از آن است که به دست آدمیان تحصیل شده و معنای دوم آن است که اوصاف بشر اعم از قوه عاقله و غیره در معرفت ریزش می‌کند و گزاره‌های علمی فقط محکوم به احکام قوه عاقله نیست، بلکه سایر اوصاف بشری مانند جاه طلبی، حسادت، رقیب‌شکنی و غیره نیز در معرفت تأثیر می‌گذارد.

سروش بعد از اشاره به این معنای دوم بشری بودن معرفت می‌گوید: تاریخ علم به ما می‌آموزد که بسیاری از اختلافات دانشمندان از نوع اختلافات منطقی و عقلانی نبوده است، اگرچه ظاهری منطقی داشته است و بینشی که در یک جمع حاصل می‌گردد به‌طور طبیعی پاره‌ای از امور را از نظر دور می‌دارد و پاره‌ای دیگر را به نظر نزدیک‌تر می‌کند و در میان می‌آورد. (همان: ۴۴۴ - ۴۴۲)

در اینجا از سه نکته نباید غفلت کرد: اول اینکه نویسنده، تعریف دوم از بشری بودن معرفت را به هر دو مقام گردآوری و مقام داوری سرایت داده است، نکته دوم اینکه غرض ایشان از علم و معرفت، هویت جاری جمعی است. هویت جمعی بدین معنی است که هر دانشی بین مجموعه‌ای از افراد پخش شده است و به‌تنهایی نزد شخص واحد وجود ندارد. سوم اینکه معرفت نزد ایشان تک گزاره نیست، بلکه انبانی از گزاره‌هاست. (همان: ۱۰۷)

ارزیابی

اگرچه ابهام کلام دکتر سروش در تعریف «بشری دانستن معرفت دینی» و تردّد تعریف آن در دو تعریف یادشده مایه ابهام در نظریه وی شده است، اما ظهور کلام او بر تعریف دوم تأکید بیشتر دارد. با این حال بر هر اندیشمندی در مقام ارائه نظریه لازم است که دقیق و بدون ابهام سخن بگوید و یک تعریف را با بیان مؤلفه‌هایش به مخاطبان معرفی کند. با این وصف، نقدهای ما بر «بشری دانستن معرفت دینی» عبارتند از:

هیچ برهان منطقی و شاهد تجربی و تاریخی وجود ندارد که در هر معرفتی تمام اوصاف بشری ریزش کند (این در حالی است که سروش به این تعمیم تصریح کرده است: (سروش، ۱۳۷۰: ب: ۱۴۷))؛ به بیان دیگر، معرفت با سایر اوصاف روانی در جنس قریب که کیف نفسانی باشد اشتراک دارند، ولی هر کدام نوع مستقلی است و اجتماع انواع مختلف در شیء واحد امکان پذیر نیست. آری! ممکن است حسد یا بخل و یا هر رذیلت دیگری، منشأ پیدایش یک معرفت گردد ولی باز منطقاً این علیت در تمام معارف اثبات پذیر نیست و با بیان اجمالی و بدون تحلیل و تنها با ذکر چند نمونه تاریخی نمی‌توان معنای پیش گفته بشری بودن را برای معارف انسانی اثبات کرد، آن هم به صورت عام استغراقی و بر تک تک معارف دینی.

سروش این ویژگی و تعریف را به علم و معرفت در دو مقام گردآوری و داوری نسبت داده است؛ درحالی که ایشان بارها در مباحث مربوط به فلسفه علم، این دو مقام را از یکدیگر تفکیک کرده و به تبعیت از فیلسوفان علم به‌ویژه رایشنباخ به جداسازی مقام شکار و مقام داوری پرداخته است (سروش، ۱۳۷۳: ۴۹) اگر به فرض سخن ایشان در مقام گردآوری تمام باشد، در مقام داوری ناتمام است، زیرا داوری نظرات علمی اگر به دست عموم عالمان قرار گیرد، دیگر فعلیت حسد یا بخل یک یا چند عالم بر داوری جمع عالمان اثر نخواهد گذاشت، زیرا در مقام داوری، یک سری اصول روش شناختی، مورد پذیرش عموم عالمان قرار گرفته که به وسیله آن به داوری می‌پردازند و این اشکال با توجه به منظور وی از علم که عبارت از هویت جاری جمعی باشد قوت بیشتر پیدا می‌کند. به عبارت دیگر، معرفت‌های جهان دوم یعنی جهان شخص عالم کاملاً می‌توانند نشان دهنده این اوصاف باشد، ولی معرفت‌های جهان سوم یا جهان علم این طور نیستند. یک عالم، علایق و وابستگی‌هایی دارد و این علایق در پذیرش بعضی از آرای علمی تأثیر می‌گذارد ولی در معارف جهان سوم چنین نیست، معارفی وارد این جهان می‌شوند که از مقام داوری گذشته باشند و این مقام داوری، مقامی است که با یک سلسله اصول همگانی و روش‌شناسی همگانی اداره می‌شود (ملکیان، بی‌تا) خاطر نشان می‌کنیم که هویت علمی یک جامعه علمی که آنرا ماهیتاً از یک جامعه غیر علمی مثل جامعه حزبی سیاسی یا صنفی اقتصادی جدا می‌کند، باعث می‌شود که اگر این جامعه دارای علایق مشترکی میان اعضایش هم باشد، این علایق حداکثر تطابق با قواعد علمی و منطقی را داشته باشد و در هر صورت راه را بر ریزش سلیقه‌های فردی و غیر منطقی و تأثیر منافع و رذایل شخصی در داوری ببندد.

این سخن که همه معارف بشر محکوم به احکام عقلانی و غیر عقلانی بشری است، فقط در علوم حصولی تصور دارد هرچند تصدیق آن هم به صورت موجه کلیه قابل اثبات نیست، ولی در علوم حضوری که عالم مستقیماً با وجود معلوم ارتباط برقرار می‌کند چنین سخنی ناتمام و حتی فرض آن غیر قابل تصور است، زیرا در این دسته از علوم خطا، انحراف و کج روی معنا ندارد و همه افراد بشر در این علوم، معصوم می‌باشند. البته بر کسی پوشیده نیست که وقتی عارف یا شخص شهودکننده در صدد تفسیر مکاشفه و درک حضوری خود بشود ناچار است علم حضوری را به علم حصولی تبدیل کند و در بهره‌گیری از علم حصولی ممکن است دچار لغزش، خطا و انحراف شود.

سروش به‌گونه‌ای ادعای خود را در رکن اول مطرح و تفسیر می‌کند که گویا معیاری برای تشخیص معرفت مدلل و معلل وجود ندارد و اگر چنین دیدگاهی داشته باشد، نه تنها با مبانی دیگرش - تفکیک انگیزه و انگیزخته - منافات دارد، بلکه گرفتار نوعی نسبی‌گرایی پیچیده می‌شود که هیچ راه فراری از آن نخواهد داشت و سخنان و مدعیات خود را نیز گرفتار شک و تردید می‌کند. اگر نویسنده این نظریه با نسبی‌گرایی مخالف است و تفکیک انگیزه و انگیزخته را می‌پذیرد و با نظریه دگماتیسم نقابدار همچنان مخالفت می‌ورزد، در آن صورت نباید بر ریزش اوصاف معلل بشری در مقام شکار و داوری تأکید ورزد.

ارکان دوم و سوم: ترابط عمومی معارف و ترابط معرفت دینی با سایر معارف

مهم‌ترین و محوری‌ترین رکن از ارکان نظریه قبض و بسط، رکن دوم یعنی ترابط عمومی معارف بشری است. با توجه به اینکه رکن سوم یعنی ارتباط معارف دینی با سایر معارف برون‌دینی به‌عنوان صغرای رکن دوم به شمار می‌رود، هر دو رکن را با هم مورد بحث و بررسی قرار می‌دهیم.

به نظر سروش تمام معارف بشری با یکدیگر ارتباطی دوسویه دارند. او می‌نویسد: پاره‌های مختلف معرفت بشری در داد و ستد مستمرند و ربطی وثیق با یکدیگر دارند. اگر در علم نکته بدیعی روی نماید، معرفت‌شناسی و 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. (سروش، ۱۳۷۰ الف: ۱۶۵)

اما مسئله دیگر این است که ارتباط میان معارف دینی با معارف بیرون دینی به چه میزانی و تا چه حد است؟ در این باب پنج احتمال وجود دارد:

هیچ گونه ارتباطی میان معارف دینی با معارف برون‌دینی وجود ندارد.

همه معارف دینی با همه معارف برون‌دینی مرتبط هستند.

همه معارف دینی با بعضی از معارف برون‌دینی ارتباط دارند.

بعضی از معارف دینی با همه معارف برون‌دینی مربوط هستند.

بعضی از معارف دینی با بعضی از معارف برون‌دینی در ارتباط هستند.

احتمال اول نه قائلی دارد و نه با عقل و تجربه و تاریخ قابل اثبات است؛ احتمال دوم و سوم از احتمالاتی است که مؤلف قبض و بسط در کتاب خود به آن پرداخته است. اما احتمال چهارم نه تنها مؤلف قبض و بسط بلکه سایر اندیشمندان نیز آن را ادعا نکرده‌اند ولی احتمال پنجم از کلمات عالمان اصول فقه و بزرگان معاصری مانند استاد مطهری و شهید صدر استفاده می‌شود.

انواع ارتباطات بین معارف

دکتر سروش پنج نوع ارتباط میان علوم را بیان کرده است که به ترتیب به آنها می‌پردازیم:

ارتباط دیالوگی: این ارتباط در واقع میان سخنان متکلم با سخنان مخاطب پیدا می‌شود. وقتی که متکلم پرسشی مطرح و مخاطب به وی جواب مناسبی ارائه می‌کند یک نوع ارتباط معنایی بین طرفین دیالوگ پیدا می‌شود ... مثلاً اگر کسی احوال شما را بپرسد، می‌توانید در پاسخ بگویید: تندرستم، بیمار ... اما هیچ‌گاه نمی‌توانید بگویید کوه دماوند مرتفع است. این ربط و بی‌ربطی را ما پیوند دیالوگی (گفتگویی) نام کرده‌ایم. (سروش، ۱۳۷۰ ب: ۴۱۹ - ۴۱۸ و ۵۰۵)

ارتباط مسئله‌آفرینی: مراد از این نوع ارتباط این است که گاهی علمی برای علم دیگر مسئله می‌آفریند، مثلاً علم می‌تواند برای فلسفه مسئله آفرین باشد. امروز بحث از هوش مصنوعی یا ساختن موجود زنده یا تکامل اجتماعی و زیستی و تاریخی انسان که همه خاستگاه علمی دارند، آن قدر مسائل فلسفی و کلامی پدید آورده‌اند که هیچ متفکر فیلسوفی از تأمل درباره آنها نمی‌تواند سر باز زند و یا نظریه تکامل زیستی داروین ابتدا که در رسید پیش از همه متکلمان را و به تبع معرفت دینی را کلافه کرد. (همان: ۴۲۱)

ارتباط تولیدی و مصرفی: علوم یا تولیدکننده هستند که جنبه تئوریک و قانون‌سازی دارند مانند فیزیک و فلسفه و یا مصرف‌کننده هستند که تئوری‌های تولید شده در علوم تولیدکننده را مورد استفاده قرار می‌دهند، مانند علم طب که از بیولوژی و بیوشیمی و ... بهره می‌گیرد. یکی از پیوندهای علوم تولیدکننده با مصرف‌کننده این است که علوم تولیدکننده به علوم مصرف‌کننده زاویه دید می‌دهند و به آن می‌آموزند که از کدام منظر به علم نگاه کنند و از آن چه بپرسند؟ و نیز فریهی و لاغری علوم مصرف‌کننده در گرو علوم تولیدکننده است؛ مثلاً علم طب هیچ گاه نمی‌تواند از فیزیولوژی و بیوشیمی پیشی گیرد. (همان: ۸۹ - ۸۸ و ۱۵۰ و ۴۷۴)

ربط علوم در سایه تئوری: چه بسا میان بعضی از گزاره‌ها ربطی دیده نشود و گاه به بی‌ربطی آن دو حکم شود، ولی با دقت و کشف تئوری دیگر آن دو مربوط خواهند شد. فی المثل دو اصل علیت و اتفاق نادر است که مشایبان را آماده می‌کند تا در میان رعد و برق (که تقارن مکرر دارند) ربطی علی بینند (همان: ۳۷۸ - ۳۷۷) البته سروش در تبیین این نوع ربط بین دو مقام ارتباط پدیده‌ها با ارتباط معرفت‌ها خلط کرده است.

ارتباط روش‌شناختی:^۱ مراد از ارتباط روش‌شناختی این است که دو علم و یا دو قضیه که روش داور

1. Methodological

واحدی دارند با همدیگر مرتبطند. علمی همچون فیزیک و شیمی و زیست‌شناسی علی‌رغم تمایز موضوعی، به جهت وحدت روش، نوعی وحدت و پیوند می‌یابند، بدین شیوه کشف ارتباط تولد سعدی در قرن هفتم با قبول حقانیت قرآن آسان می‌شود، زیرا هر دو با روش نقل‌های متواتر اثبات شده‌اند.

ارزیابی

انصاف آن است که نظریه پرداز در کشف انواع ارتباطات میان علوم سعی وافری داشته است اما در هر حال اقسام ذکر شده، توانایی اثبات ترابط عمومی بین همه دانسته‌های بشری و گزاره‌های علوم با یکدیگر به نحو موجه کلیه را ندارند و تنها نحوه ترابط گزاره‌های علوم به نحو موجه جزئی که در آن اختلافی نیست را تبیین می‌کنند. از طرف دیگر به‌طور خاص بر ارتباط روش شناختی اشکالاتی وارد است:

اشکال اول این است که گاهی گزاره‌ای که زاییده روش مثلاً نقلی بوده است مورد رد و بطلان قرار می‌گیرد، ولی نه به خاطر بطلان روش آن بلکه از این طریق که در مقدمات روش، طریق را کج طی کرده‌ایم و به تبع، نتیجه‌ای غلط نصیب ما شده است؛ پس به صرف پذیرش وحدت روش، انکار سعدی در قرن هفتم و پذیرش حقانیت قرآن موجب تناقض نمی‌شود، پس کشف سقم و بطلان یک قضیه مستلزم بطلان روش آن نیست.

دوم اینکه رابطه روشی تنها به علمی محدود می‌شود که وحدت روشی داشته باشند و سایر علوم را دربر نمی‌گیرد و همچنین ترابط روشی، همه انواع تحولی که قبض و بسط ادعا کرده را شامل نمی‌شود. در ضمن وحدت روش، ترابط محتوایی قضایا را اثبات نمی‌کند.

ادله ترابط عمومی و آسیب‌شناسی آنها

مؤلف قبض و بسط برای اثبات ترابط عمومی به دلایل استقرایی و منطقی تمسک جسته است. وی در مقالات قبض و بسط بیشتر به ادله استقرایی و شواهد تاریخی و در مقالات موانع فهم تئوری قبض و بسط به دلایل منطقی پرداخته است.

۱. تمسک به شواهد تاریخی

دکتر سروش برای اثبات مدعای خود یعنی ترابط عمومی معارف در آغاز نوشتار خود به شواهدی از تاریخ علم تمسک می‌کند. به عبارت دیگر ایشان از دلیل استقرایی برای اثبات ترابط عمومی مدد می‌گیرد. تأثیر نظریه حرکت زمین بر معارف دیگر از جمله کلام، تأثیر حرکت‌شناسی نیوتن بر فلسفه کانت و لوازم نظام فلسفی او، تأثیر دانش جدید بدن‌شناسی در شناخت روح و رابطه‌اش با بدن و رابطه الهیات فلسفه با طبیعیات (سروش، ۱۳۷۰ الف: ۱۷۲ - ۱۶۶) از جمله نمونه‌هایی است که ایشان ذکر نموده است.

اما به این گونه استدلال اشکالاتی وارد است:

الف) بدون تردید نمونه‌های استقرایی ایشان اثبات کننده امری نیستند و تنها فرضیه علمی خاصی را در اختیار اندیشمندان قرار می‌دهند که با ذکر نمونه‌های معارض ابطال می‌شوند. از طرفی مشکله استقراء ناقص در اینجا هم به جد گریبانگیر این دلیل است و خواهیم دید که سروش نتوانسته است با چاره‌اندیشی‌هایی چون برهان فرد بالذات راه به جایی ببرد.

ب) از آنجا که حکم به ترابط واقعی بین معارف و علوم را عالمانی باید بدهند که مستقیماً به تولید این علوم مشغولند (عالمان درجه اول)، اگر آقای سروش از شواهد تاریخی و استقرای موارد جزئی بخواهد ترابط واقعی بین معارف دینی و سایر معارف بشری را اثبات کند، به ناچار باید همانند عالمان درجه اول ترابط‌های مذکور را بپذیرد و حتی اثبات علمی نماید و اگر ترابط ظاهری (مطلق ترابط، چه از نوع منطقی و واقعی و چه از نوع روان‌شناختی و چه از سایر انواع ارتباطات) و در مقام اثبات مد نظر او است در این صورت نمی‌تواند به رکن سوم تئوری خود که مشتمل بر توصیه و سفارش به عالمان بود دست بزند که نو شدن معارف دینی بستگی به نو شدن سایر معارف بشری عالمان دین دارد زیرا عالمان همان گونه که آرای درجه اول خود را به نقد می‌کشند و مقلدانه نظر دیگران را نمی‌پذیرند بدون دلیل علمی و منطقی به آرای معرفت‌شناسان درجه دوم توجهی ندارند. (لاریجانی، ۱۳۷۰: ۳۴ - ۴)

ج) سومین اشکال این است که دکتر سروش که برای اثبات ترابط عمومی به آرای عالمان توسل جسته است باید توجه داشته باشد که اگر بتوان این ادعا را بیان کرد که عالمان دین در استنباط و فهم دینی خود به بسیاری از علوم و معارف بیرون دینی تمسک جسته‌اند ولی با این ادعا نه تنها عمومیت ترابط یعنی ارتباط همه معارف دین با همه معارف بیرون دینی اثبات نمی‌شود بلکه اگر این پرسش را از تک تک همان عالمان پیرسیم جواب منفی خواهند داد و بر آنند که معارف دینی ما تنها با برخی از معارف فلسفی، علمی و غیره ارتباط دارند. به عبارت دیگر، آقای سروش از اظهار نظر کسانی کمک گرفته که خود آنها به نتیجه‌ای که آقای سروش به آن رسیده رضایت نمی‌دهند.

د) اشکال سوم این است که آقای سروش با بیان انواع ترابط که در آغاز این رکن به بیان آن پرداختیم شاید درصدد اثبات ترابط عمومی علوم به هر نوع رابطه‌ای اعم از رابطه منطقی و روان‌شناختی، واقعی و احساسی باشد که در این صورت به لحاظ اینکه همه اقسام روابط در میان همه عالمان عمومیت ندارد نمی‌توان به ترابط عمومی فتوی داد.

ه) سروش با صامت دانستن دین، رابطه معرفت دینی با معرفت غیر دینی را به صورت یک سویه مطرح می‌کند و تنها از تأثیر معرفت غیر دینی بر معرفت دینی سخن می‌گوید. غافل از اینکه حتی با صامت دانستن متون دینی می‌توان از رابطه و تأثیر معرفت دینی بر معرفت غیردینی سخن گفت.

۲. ادله منطقی بر ترابط عمومی

برهان فرد بالذات

دکتر سروش در توضیح این برهان می‌گوید: اگر کسی بخواهد از کثرت نمونه‌ها، نتیجه‌ای کلی بگیرد و از نشان دادن پانصد کلاغ سیاه به قضیه «همه کلاغ‌ها سیاه هستند» حکم کند، استقراء و حکم او عقیم است زیرا در جهان، به اصطلاح فلسفی نمونه خالص نداریم ولی شواهد وارده در قبض و بسط، نمونه‌های خالص است نه نمونه‌های استقرایی، در نتیجه یکی از آنها نیز برای اثبات مدعا کافی است ... مشکل استقرا در این است که فرد خالص را به دست نمی‌آورد لذا حکم به کلی سرایت نمی‌کند. در معرفت‌شناسی، ریاضیات و منطق وقتی نمونه‌ای آورده می‌شود، استقرا نیست بلکه نمونه خالص به دست می‌دهد پس ما برای ترابط عمومی به نمونه‌های استقرایی تمسک نجسته‌ایم، بلکه نمونه‌های خالصی را متذکر شده‌ایم که یک مورد از آن، قدرت تعمیم بر جمیع موارد را به ما می‌بخشد. (سروش، ۱۳۷۰ ب: ۵۱۷ - ۵۱۴)

ارزیابی

از چه راهی بالذات بودن این نمونه‌ها به دست آمد تا بتوان از آن طریق، طبیعت را شناسایی کرد؟ شاید آنها نیز نمونه‌های استقرایی باشند، یعنی فقط برخی از افراد طبیعت کشف شده‌اند. مؤلف در مقام جواب از این اشکال می‌نویسد: در ریاضیات، در منطق و در معرفت‌شناسی مخصوصاً در تفسیر یعنی hermeneutics به قول فرنگی‌ها، ما به نمونه‌های خالص می‌رسیم. بلی در امور طبیعی خارجی هیچ اطمینان نداریم که به طبیعت شیء می‌توانیم برسیم، ولی آن جاها که خودمان سازنده هستیم، وقوف بر ماهیت شیء، شدنی‌تر و آسان‌تر است، مثل هنر، علم، صنعت... شما وقتی در هندسه یک مثلث می‌کشید، آن مثلث است ولی منظور هر مثلثی است؛ یعنی اگر حکمی را در این مثلث ثابت کردیم، برای هر مثلثی صادق است ... حال در تفسیر هم این امر صادق است؛ اگر بنده دیدم که کسی مثل آقای طباطبایی می‌گوید که چون نظریه علمی راجع به شهاب‌ها عوض شده است، آیه مربوط به شهاب‌ها هم باید به نحو دیگری معنا شود، تصور من این است که به یک نمونه خالص از تفسیر رسیده‌ام... مگر چه خصوصیتی است در مسئله شهاب‌ها. (همان: ۵۲۰ - ۵۱۹)

این دفاع مناسبی برای اشکال اول نیست زیرا اولاً موضوع کار معرفت‌شناسی درجه دوم یا به عبارتی معرفت‌شناسی پسینی - که سروش نظریه قبض و بسط را در آن حوزه داخل نمود - نظریه‌های علمی و معارف درجه اولی می‌باشند که توسط سایر اندیشمندان تولید شده‌اند و هیچ کدام و یا لااقل بسیاری از این معارف ساخته معرفت‌شناس نیست، در نتیجه رسیدن به فرد بالذات در آنها امکان‌پذیر نیست و در این میان تفاوتی بین شناخت علم و هنر و صنعت و همچنین شناخت طبایع اشیا وجود ندارد؛ زیر هر دو دسته از تحت قدرت و اختیار معرفت‌شناس خارج است. بله! شاید معرفت‌شناس بتواند به فرد بالذات معارف خودش نایل آید،

ولی رسیدن به نمونه خالص و فرد بالذات همه معارف دیگران که تحقق یافته‌اند برای او میسر نیست. ثانیاً، حجیت و تمامیت استقراء در ریاضیات و هندسه بدان جهت نیست که به فرد بالذات آن رسیده باشند بلکه اصلاً سنخ استقرای ریاضی با استقرای تجربی تفاوت دارد. توضیح اینکه در استقراء علمی و تجربی به صرف مشاهده نمونه‌های متعدد و جزئیات فراوان در صدد رسیدن به حکم کلی می‌باشند ولی استقرای ریاضی به تعبیر بوترو این است که ابتدا بر یک قضیه خاص و جزئی برهان بیاوریم و سپس با استفاده از این برهان، از آن قضیه جزئی به قضیه‌ای عام منتقل گردیم. هنری بوانکاره این استقراء ریاضی را استدلال بازگشتی^۱ می‌نامد (صلیبا، ۱۴۱۴: ۱ / ۷۳) در استقراء ریاضی با پذیرش و گذراندن مراحل چون گام بنیادی، گام استقراء و فرض استقراء به نتیجه استقراء می‌رسند که شبیه قیاس خلف در منطق است (موحد، ۱۳۷۳: ۱۲۵ - ۱۲۴) اما نمونه خالص دانستن قضایای معرفت‌شناسی را به فرض پذیرش، تنها در معرفت‌شناسی درجه اول یا پیشینی باید پذیرفت و نه در معرفت‌شناسی درجه دوم یا پسینی که بستر نظریه قبض و بسط است. صحت این ادعا بر پذیرش قاعده «کل ما صح علی الفرد صح علی الطبیعه و کل ما صح علی الطبیعه صح علی الفرد» متوقف است، یعنی هر حکمی که بر فردی از افراد طبیعت ثابت باشد بر ذات طبیعت نیز ثابت می‌شود و آنچه بر نفس طبیعت قابل حمل باشد، بر فرد نیز حمل می‌شود. مقصود از کلمه طبیعت در این قاعده ماهیت لابشرط مقسمی است که از هر گونه قید و شرط حتی از قید لابشرط بودن مبرا است. پس روشن شد که پذیرش این ادعا بر اثبات این قاعده متوقف است (لاریجانی، ۱۳۷۲: ۲۵) درحالی‌که اولاً این قاعده مورد خدشه واقع شده است، یعنی موارد نقضی دارد که قاعده را از کلیت می‌اندازد: مورد نقض این قاعده، قضایای تعلیلیه می‌باشد، مثلاً گفته می‌شود انسان به جهت عدالتش موضوع اکرام است یعنی آنچه موضوع اکرام گشته، ذات انسان است نه انسان به قید عدالت اما ذات انسان به دلیل عدالتش؛ پس عدالت قید موضوع نیست اما دایره موضوع را تنگ می‌کند؛ حال گاهی حکمی بر فرد بالذات به حیث تعلیلی صادق است، اما بر طبیعت صادق نمی‌باشد. ثانیاً مراد از طبیعت در قاعده، ماهیت لابشرط از کلیت و جزئیت و از هر قید دیگری است، حال آن که ادعای ترابط کل معارف بشری زمانی تمام است که از طبیعت، کلیت اراده شود یا به عبارتی مقید به کلیت در نظر گرفته شود تا حکم کلی معرفت‌شناسی نویسنده نظریه ثابت گردد.

بر فرض اینکه قاعده فوق تمام باشد و براساس آن به فرد بالذات هم دست پیدا کنیم و ترابط عمومی معارف را برای هر فهمی ثابت نماییم، به چه دلیل هر عالمی باید این ترابط را حفظ کند و بر چه اساسی توصیه ایشان نیز تمام باشد که لازم آورد هر عالمی آن ترابط عمومی گذشتگان را حفظ و نگهداری کند. این در حالی است که هر عالمی در ارتباط و عدم ارتباط معارف با یکدیگر محتاج به اجتهاد و استنباط عالمانه خود است و رفتار عالمان گذشته به خصوص در معرفت دینی برای عالمان حال و آینده حجیتی درست نمی‌کند.

1. Raisonement par recurrence

به عبارت دیگر ممکن است دانشمندی در تک تک مواردی که به عنوان فرد بالذات به عنوان مصادیق ترابط علوم ارائه شده باشد مناقشه داشته باشد و لذا بنابر اجتهاد و استنباط خود چنان ترابطی را بر نتابد حال آنکه سروش به عالمان توصیه می‌کند تا ترابطی را برسمیت بشناسند که خود مبتنی بر پذیرش فرد بالذات است.

در اینجا خوب است نویسنده محترم قبض و بسط به کرسی انصاف نشیند که اگر استدلال به فرد بالذات در اثبات ترابط عمومی معارف کافی است و به همین سادگی می‌شود فرد بالذات را کشف کرد و با استدلال به آن مدعی را ثابت نمود، چرا در مقالات اولیه به آن اشاره نکرد و مخاطبان خود را به استقراء توجه داده و به خود این همه زحمت داد تا در طول تدوین مقالات خود نمونه‌های مختلف تاریخی را از لابه‌لای متون قدیم و جدید علمی برای تأیید ادعای خود استخراج کند و بعد از سال‌ها برای گریز از اشکالات وارده بر استقراء، آنها را فرد بالذات بنامد؟ این خود مؤید آن است که این موارد را اگر نگوییم فرد بالذات نیست اما حتی در نزد مؤلف هم فرد بالذات بودن آنها روشن نیست.

آخرین اشکال این است که به فرض قاعده «کل ما صح علی الفرد صح علی الطبیعه» تمام باشد و نمونه‌های مذکور برهان فرد بالذات را تکمیل و تثبیت کنند، ولی نهایت چیزی که از این برهان به دست می‌آید این رکن است که همه معارف دینی با معارف برون‌دینی در ارتباطند ولیکن ترابط عمومی که مسور به دو سور کلی باشد را اثبات نمی‌کند، یعنی این رکن که همه معارف دینی با همه معارف بیرون دینی در دیالوگ و ارتباط هستند با این برهان به دست نمی‌آید و روشن است که این نتیجه با ادعای ترابط عمومی انطباق ندارد.

اصل تناقض

وی در توضیح دلیل اصل تناقض می‌گوید: کشف حادثه‌ای که نقیض مدعای پیشین باشد، عالمان را وای می‌دارد که یا دست از آن مدعا بکشند یا در آن مدعا چندان دست ببرند که دیگر از آن بلیه آسیب نپذیرند و در هر دو حال، تن به تحولی در مجموعه دانش بدهند. (سروش، ۱۳۷۰ ب: ۱۲۷)

ارزیابی

به نظر ما این دلیل مطلبی را برای نظریه قبض و بسط حل نمی‌کند. زیرا رابطه تعارضی و تناقضی میان معارف بشری به صورت جزئی وجود دارد و مخالفی در این میان نیست ولی از اثبات کلیت ادعای ترابط عمومی ناتوان است.

پارادوکس تأیید

دلیل دیگر ربط عمومی، پارادوکس تأیید است که براساس آن، ما از موارد تعارض که بگذریم و به یافته‌های مؤید یا بی‌طرف که برسیم باز هم منطق به ما می‌آموزد که بی‌طرف‌ها هم بی‌طرف نیستند. این دلیل که

دلیل سوم بر اثبات ترابط عمومی است با عنوان پارادکس تأیید مطرح می‌گردد که امور به ظاهر نامربوط را مرتبط می‌سازد. توضیح مطلب اینکه قضایای حملیه با عکس نقیض خود تلازم منطقی دارند؛ برای نمونه، «الف، ب است» ملازم «غیر ب، غیر الف است» می‌باشد، بنابر این قضیه: «هر برگی سبز است» معادل «هر غیر سبزی، غیر برگ است» می‌باشد؛ نتیجه آن که قضایایی نظیر گاوها زردند، گل‌ها سرخ‌اند، زاغ‌ها سیاه‌اند، جملگی مؤید قضیه «هر غیر سبزی، غیر برگ است» هستند؛ زیرا این فضاها نه سبزند و نه برگ‌اند. (سروش، ۱۳۷۰: ب: ۱۲۸)

ارزیابی

پارادوکس تأیید نیز بر فرض تمام بودنش، در اثبات ترابط عمومی علوم بشری ناتوان است؛ زیرا اخص از مدعا است و تنها ترابط قضیه اصل با عکس و مصادیق آنها را ثابت می‌کند؛ علاوه بر اینکه صرفاً در قضایایی که به مشاهده تجربی در می‌آیند، ساری و جاری و تأییدگر است. به عبارت دیگر، پارادکس تأیید پیشنهادی است از سوی همپل برای تأیید قضایای تجربی که ذاتاً دچار چالش مشکله استقراء هستند و لذا قضایایی که از روش و متد دیگری غیر از استقراء چون شیوه عقلی و فلسفی برای اثبات بهره می‌برند را شامل نمی‌شود. آخرین نقد ما بر پارادوکس و معمای تأیید این است که آیا این معما نیز مشمول قانون عام ترابط و در نهایت گرفتار تحول نمی‌گردد؟

رکن چهارم: تحول معارف بشری غیر دینی

سروش بر این باور است که فهم ما از همه چیز در حال تحول است، آن هم به نحو موجه کلیه که بدون استثنا است و بدیهیات و حتی همین مدعا را نیز دربر می‌گیرد.

البته تحول در معرفت بشری به دو گونه کمی و کیفی و نیز طولی و عرضی تقسیم می‌شود، تحول عرضی آن است که فهم جدید با فهم پیشین در تعارض باشد و به ابطال آن بیانجامد، حال آن که تحول طولی آن است که میان میان فهم سابق و لاحق تعارضی در کار نیست، بلکه فهم جدید بهتر از فهم پیشین است. سروش میان این دو تحول فرق گذاشته و کلیت و عمومیت را به تحول دوم نسبت داده که ضروریات فکری و دینی را هم شامل می‌شود، ولی تحول نخست را کلی ندانسته است یعنی همه احکام عملی یا دینی را شامل نمی‌شود. به نظر او، عمده تحول در معارف دینی و غیر دینی از طریق تحول طولی فهم‌ها رخ می‌دهد (سروش، ۱۳۷۰: الف: ۱۸۷ به بعد) برای نمونه، گرچه اصل تناقض، بدیهی است ولی فهم همگان از آن یکسان نیست؛ برخی درکی عمیق‌تر و عده‌ای درکی سطحی از آن دارند (همان: ۱۱۷ - ۱۱۶) نکته قابل توجه این است که ثبات تصدیق به چیزی از دیدگاه سروش منافاتی با تحول فهم از آن ندارد. زیرا چه بسا فهم ما از گزاره‌ای مانند: اصل تناقض ثابت باشد ولی فهم ما از مفردات و تصورات آن متحول یا به عبارتی

بهتر شود. اما فهم بهتر به عوامل گوناگونی مانند: معلومات بیشتر درباره چیزی، شناخت اعداد و اغیار چیزی، نقش عوامل مولد یک علم در فهم بهتر مسائل آن، بردن موضوع تحت کلی‌های متعدد، تحویل مسئله، دانستن پیشینه و توجه به رشد تاریخی آن، دانستن شروط صدق و دانستن لوازم و نتایج کذب یک سخن بستگی دارد. (همان: ۱۴۷ - ۱۳۵)

رکن پنجم: تحول معرفت دینی به تبع قبض و بسط معارف بشری

تحول پیش گفته و عوامل مختلف تحول و فهم بهتر در معارف دینی نیز جاری است. وقتی می‌گوییم «نماز واجب است» بر حسب آنکه وجوب را مفهوم واقعی و یا مفهوم اعتباری بدانیم و یا قضیه را حقیقه یا خارجیه بدانیم و یا معنی ربط را چه بدانیم و بر حسب اینکه لوازم این وجوب را تا چه قدر دانسته باشیم و بر حسب اینکه وجوب آن را چقدر بررسی کرده باشیم معنی آن را قطعاً بهتر خواهیم فهمید. همین طور است معنای خمس و زکات. کسی آنها را یک انفاق محض می‌شمرد و کس دیگری می‌گوید بودجه حکومت اسلامی‌اند. هر دو می‌گویند واجب است؛ اما درکشان از آن بسی متفاوت است و اختلاف درکشان بر می‌گردد به اختلاف دیدگاهشان درباره حکومت و جامعه و انتظار از دین (همان: ۱۴۷) سخن بر سر افزودن حالالی یا کاستن حرامی یا نسخ آیتی یا مسخ روایتی نیست، آنکه عوض می‌شود، فهم آدمیان است از شریعت و آنکه ثابت می‌ماند خود شریعت است (همان: ۱۸۱) سروش در این رکن بر دو ادعا اصرار دارد؛ یک: تحول معارف دین و دوم: تحول مبتنی بر معارف بیرون دینی. وی در تبیین ادعای نخست، به نمونه‌های مختلف تفاسیر عالمان تمسک می‌کند و می‌نویسد:

کیست که میان تفاسیر المیزان طباطبایی و پرتوی از قرآن طالقانی و مفاتیح الغیب فخر رازی و المنار رشید رضا و فی ظلال القرآن سید قطب و تفسیر الجواهر طنطاوی و مجمع البیان طبرسی و بیان السعاده گنابادی و تفاسیر متفرقه صدرالمآلهین شیرازی فرقی نبیند؟ و کیست که آرای کلامی و فقهی و اصولی و اخلاقی کسانی چون شیخ طوسی و سید مرتضی و محقق حلی و شهید ثانی و فیض کاشانی و یوسف بحرانی و وحید بهبهانی و شیخ انصاری و ملا احمد نراقی و ملای نایینی و آخوند خراسانی را با هم قیاس کند و ناهماهنگی عظیم آنها را درنیابد. (همان: ۲۰۲)

اما سروش در صحت ادعای دوم یعنی ابتناء تحول معرفت دینی بر تحول معارف بیرون دینی به منطق (یعنی معرفت دقیق به نحوه ارتباط اندیشه‌ها با هم) و تاریخ (علم استقرایی به سرگذشت معارف دینی و غیر دینی) تمسک می‌کند (همان: ۲۰۹) او بر این باور است که استمداد فهم دینی از معارف بشری و تلائمشان با یکدیگر در چند سطح و از چند مجرا صورت می‌گیرد. اول: نهادن پرسش در برابر شریعت همچون حقوق زن چیست؟

آیا دین در باب هنر سخنی دارد؟ دوم: سازگاری و هماهنگی بخشیدن میان معارف مستفاد از کتاب و سنت با معارف مقبول عصر مانند تفسیر کهن آسمان‌های هفت گانه که متناسب با علوم عصر بود. سوم: تأثیر معارف بشری در معنا بخشیدن به تصورات و مفردات وارد در شریعت؛ مانند: تفسیر اهل قرن پنجم از خورشید به عنوان کره‌ای که ۱۶۰ برابر زمین است ولی شخص مطلع به دانش جدید خورشید را کره‌ای بسیار عظیم و متشکل از توده‌ای از گاز دانسته که حرارتش، ۲۰ میلیون درجه است. و چهارم: نقش پیش‌فرض‌های دین‌شناسانه و معرفت‌شناسانه و جهان‌شناسانه که در را به روی دین می‌گشایند و نیز نوع انتظاری که آدمی از دین دارد. این نحوه از استناد فهم دینی به معارف بشری مهم‌ترین و مؤثرترین آنهاست، مانند: قائل شدن به نظم و علیت و یا زبان عرفی یا رئیس العقلا دانستن شارع مقدس (همان: ۳۵۶ - ۳۴۷)

ارزیابی رکن چهارم و پنجم

رکن چهارم و پنجم را می‌توان از چند زاویه، در بوته تحلیل و نقد قرار داد: اول اینکه: حصر تحول به کمی و کیفی یا طولی و عرضی و غیر قابل جمع دانستن آنها محل تأمل است زیرا گاهی تحول معرفتی، تکاملی و کمی و در عین حال عرضی است و این‌گونه نیست که هر تحول عرضی، تحول اثبات و ابطالی باشد؛ مثلاً امتناع تسلسل علل را ابن‌سینا از طریق برهان «طرف و وسط» و خواجه نصیر الدین از طریق برهان «رابط و مستقل» اثبات کرده‌اند. در اینجا نظریه یکی بیش نیست ولی دلایل و راه‌های اثبات آن متعدد و گوناگون است، ولی متعارض نیستند. این هم نوعی تکمیل در معرفت است ولی از قسم تکامل کمی است نه کیفی، عرضی است نه طولی (ربانی، ۱۳۸۵: ۹۲) علاوه بر اینکه چگونه ممکن است تکامل کیفی بدون تکامل کمی صورت پذیرد؟

مطلب دیگر اینکه سروش در بحث بهتر فهمیدن و فهم عمیق‌تر، تفاوتی میان پدیده‌های عینی و عبارت‌های متنی نمی‌گذارد و داوری یکسانی برای هر دو ارایه می‌کند؛ درحالی‌که فهم بهتر و روش رسیدن به آن در این دو حوزه متفاوت است. در پدیده‌های متنی، آنچه محقق به دنبال آن است، کشف قصد و نیت مؤلف در همان زمان صدور متن است و برداشت و قرائت ما هیچ‌گونه اصالتی ندارد و آن‌گونه که اصولیون هم اشاره کرده‌اند، با کشف ظهورات الفاظ - آن هم در زمان شارع بوسیله قواعدی عقلایی - و از رهگذر آن، با کشف معنای حقیقی و مجازی، قصد متکلم قابل کشف بوده و دیگر فهم به نهایت خود می‌رسد. ولی فهم عمیق‌تر پدیده‌ای خارجی، زائیده کشف جدید است و با توجه به توانایی‌های روش تجربی نمی‌توان به فهم نهایی نایل گشت. تازه بعد از تحقق فهم عمیق‌تر، معلوم نیست که فهم پسینی و عمیق‌تر به لحاظ کیفی صحیح‌تر نیز باشد.

مطلب دیگری که سروش از آن غفلت کرده، این است که فهم عمیق‌تر در بسیاری از عبارات همان مدلول‌های التزامی گزاره است که به صورت فهم جدید گزاره تلقی می‌شود درحالی‌که گزاره‌های متعددی در

کنار گزاره قبلی پدید آمده است نه اینکه یک گزاره، فهم‌های متعدد پیدا کرده باشد. بنابراین توجه به مداریل التزامی با ارائه معانی جدیدتر در کنار گزاره قبلی، فهم ما را نسبت به آن عمیق‌تر میکند نه اینکه معنای آن را تغییر دهد، یا معنای جدیدی به گزاره داده باشد. تازه اگر کسی در اثر ریاضت‌ها یا کشف و شهودها به درک تازه‌ای دست یافت نباید آن درک را به فهم کلامی متن که برخاسته از دلالات لفظی متن است نسبت داد، مگر اینکه الفاظ با دلالت ظاهری خود ظرفیت استنتاج چنان معنایی را داشته باشند و گر نه فهمی مستقل‌اند که با متن نسبت و ارتباطی ندارند. سروش در مثال‌هایی که برای فهم عمیق‌تر آورده نیز دچار خطای آشکاری شده است. وی برای نمونه معانی مختلف وحدت عددی و حقه غیر حقیقی و حقه حقیقی حق تعالی و نیز دیدگاه‌های مختلف معنای وجوب را مراتب طولی فهم حقیقت می‌داند (سروش، ۱۳۷۰ الف: ۱۸۷) درحالی که اینها رویکردهایی غیرقابل جمع‌اند و در عرض یکدیگر مطرح می‌شوند و دیدگاه کسانی که وحدت حق تعالی را وحدت عددی می‌دانند غیر از دیدگاه کسانی است که به وحدت حقه حقیقی اعتقاد دارند.

اما مهم‌ترین نقد ما به نظریه تحول با تمام اقسامش این است که نویسنده نظریه در مقام استدلال به نمونه‌های استقرایی اکتفا می‌کند، در حالیکه علاوه بر نقدهای گذشته مبنی بر عدم حجیت و اعتبار استقراء نسبت به اثبات ادعا، معارف دینی فراوانی در بستر تاریخی معرفت دینی وجود دارد که گرفتار تحول نبوده‌اند؛ برای نمونه می‌توان به برداشت همه عالمان اسلام از قرآن و سنت، نسبت به وجوب نماز، وجوب روزه، وجوب حج، حرمت دروغ و غیبت و شرب خمر و ده‌ها حکم دیگر به همراه فروع آنها استناد کرد که علت این عدم تغییر آن است که این احکام و معارف منصوص‌اند و ویژگی نص در برابر ظاهر، تأویل‌ناپذیری آن است. همچنین علت تفسیر ناپذیری بسیاری از معارف، برهانی بودن آنهاست و خلل‌ناپذیری برهان است. اگر سروش در اینجا تحول طولی و کمی را مطرح سازد، در جواب خواهیم گفت که این‌گونه تحول نیز در همه موارد جریان نداشته است. علاوه بر اینکه نظریه قبض و بسط مشخص نمی‌کند که کجا تحول طولی و کجا تحول عرضی است؟ تازه به فرض که در همه معارف تحول وجود داشته باشد، سروش باز گرفتار مغالطه جمع‌المسائل فی مسئله واحده شده است، زیرا اگر فقها بدون اختلاف درباره وجوب نمازهای یومیه حکم دادند و سپس با توجه به مباحث عرفانی به حکم عرفانی جدیدی درباره نمازهای یومیه دست یافتند در این صورت گفته نمی‌شود که تحولی در معرفت دینی اتفاق افتاده است بلکه یک حکم جدید کشف شده است. سروش در این مقام، حکم یک موضوع را به موضوعی دیگری سرایت می‌دهد. حال آنکه حکم فقهی نماز غیر از حکم عرفانی آن است. حاصل سخن اینکه، سروش تحول عام معارف را اراده می‌کند ولی دلیل جزئی را مطرح می‌سازد.

اشکال دیگر به ابهام، اجمال و تهافت گویی در کلمات سروش بر می‌گردد. وی گاهی از تحول در همه فهم‌ها و گزاره‌های دینی و غیر دینی سخن می‌گوید و زمانی تکامل و تحول تک تک گزاره‌ها را انکار کرده و رشته علمی یا هندسه معرفت را موضوع تحول و تکامل قرار می‌دهد. به هر حال کدام دیدگاه مقبول قبض و بسط است؟ به

فرض، عمومیت تحول هندسه معرفت مقصود باشد، ولی عمومیت تحول گزاره‌های معرفتی را نتیجه نمی‌دهد. بالاخره، دکتر سروش در باب تحول فهم (رکن پنجم)، متأثر از هرمنوتیک فلسفی به‌ویژه گادامری شده که در تفسیر و فرایند فهم، روشی مفسر محور است و معیار سنجش فهم صحیح از سقیم را انکار کرده و در نهایت به نسبیت معرفت و فهم منجر شده است. تنها با چنین مبنای هرمنوتیکی مفسر محور و دست برداشتن از محوریت معانی الفاظ عصر نزول است که می‌توانیم معانی مستحده را بر الفاظ متون دینی بار نماییم و همیشه شاهد تحول فهم دینی گردیم؛ اما آیا هر فهمی برای متدینان نسبت به کتاب و سنت مهم است یا اینکه کشف مراد شارع مقدس اهمیت دارد؟ در تشریحات نمی‌توان بدون دلیل و حجت قطعی، مطلبی را به خداوند سبحان و پیشوایان دین نسبت داد. بنابراین، نباید با هر تحول علمی و ظنی به سراغ تحول فهم دینی رفت. به چه دلیل علوم جدید، بطون قرآن و نصوص دینی را کشف می‌کنند و با چه ملاک و معیاری چنین مدلول‌هایی را به متون دینی و شارع مقدس می‌توان نسبت داد؟ همان‌گونه که اصولیین اثبات کرده‌اند، این ظواهر متون دینی است که با معیار خاصی حجیت دارند به این معنا که در صورتی که قرینه‌ای نباشد، معنای ظاهری حاکی از مراد جدی مولا می‌باشد. پس تنها راه دست برداشتن از ظواهر، وجود دلیل قطعی بر خلاف معنای ظاهری است بنابراین اگر علوم مدعی قطعیت در قضایای تجربی باشند لامحاله عالم دینی در مقام کشف مرادات شارع در زمینه‌های نوین باید به این علوم مراجعه کند. (لاریجانی، ۱۳۷۰: ۱۷۲)

نتیجه

خلاصه سخن آنکه نقش معرفت‌های برون‌دینی در معرفت‌های دینی و ترابط آنها با یکدیگر، فی الجمله و به صورت موجهه جزئی قابل پذیرش است. مشکل اساسی این است که سروش با این ادله در صدد اثبات ترابط ثبوتی و واقعی است درحالی که دلایل ارائه شده تنها ترابط اثباتی و تحقق یافته را نشان می‌دهد، آن هم به صورت موجهه جزئی، نه موجهه کلیه و وقتی ترابط اثباتی مطرح گردد در آن صورت می‌توان با نشان دادن مواردی که ترابط ندارند ثابت کرد که ترابط به صورت موجهه کلیه ثابت نمی‌شود. بی‌شک قواعد عقلی استنباط، قواعد عام زبانشناختی، همه پیش دانسته‌های استنباط و علوم و معارف بشری به‌عنوان پیش دانسته‌های پرسشی در معارف دینی اثر دارند، ولی پیش دانسته‌های تطبیقی که معنایی را بر متن دینی تحمیل می‌کند پذیرفتنی نیستند.

منابع و مأخذ

۱. خسروپناه، عبدالحسین، ۱۳۸۸، کلام اسلامی با رویکرد اسلامی، قم، دفتر نشر معارف.
۲. _____، ۱۳۸۹، آسیب‌شناسی دین پژوهی معاصر، تحلیل دین‌شناسی شریعتی، بازرگان و سروش، تهران،

پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، چ ۲.

۳. ربانی گلپایگانی، علی، ۱۳۸۵، معرفت دینی از منظر معرفت‌شناسی، تهران، کانون اندیشه جوان.

۴. سروش، عبدالکریم، ۱۳۷۰ الف، قبض و بسط، تهران، مؤسسه فرهنگی صراط، چ ۱.

۵. _____، ۱۳۷۰ ب، قبض و بسط تئوریک شریعت، مؤسسه فرهنگی صراط، چ ۳.

۶. _____، ۱۳۷۱، لب لباب قبض و بسط تئوریک شریعت، تهران، صراط.

۷. _____، ۱۳۷۳، تفرج صنع، مطهری و مسئله باید و است، تهران، انتشارات صراط.

۸. صلیبا، جمیل، ۱۴۱۴ ق، المعجم الفلسفی، بیروت، الشركة العالمية للكتاب.

۹. لاریجانی، صادق، ۱۳۷۰، معرفت دینی، نقد نظریه قبض و بسط تئوریک شریعت، تهران، مرکز ترجمه و نشر

کتاب، چ ۱.

۱۰. _____، ۱۳۷۲، قبض و بسط در قبض و بسطی دیگر، تهران، مرکز ترجمه و نشر کتاب.

۱۱. ملکیان، مصطفی، بی‌تا، جزوه نقد و بررسی قبض و بسط تئوریک شریعت، قم، کتابخانه مؤسسه آموزشی و

پژوهشی امام خمینی.

۱۲. موحد، ضیاء، ۱۳۷۳، درآمدی به منطق جدید، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.

