



## پاسخی به «نقد نقد»

پدیدآورده (ها) : واعظی، احمد  
میان رشته ای :: کیهان فرهنگی :: مرداد 1368 - شماره 65  
از 11 تا 13  
آدرس ثابت : <https://www.noormags.ir/view/fa/articlepage/15110>

دانلود شده توسط : سید سجاد ال سید غفور  
تاریخ دانلود : 21/04/1397

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی (نور) جهت ارائه مجلات عرضه شده در پایگاه، مجوز لازم را از صاحبان مجلات، دریافت نموده است، بر این اساس همه حقوق مادی برآمده از ورود اطلاعات مقالات، مجلات و تالیفات موجود در پایگاه، متعلق به "مرکز نور" می باشد. بنابر این، هرگونه نشر و عرضه مقالات در قالب نوشتار و تصویر به صورت کاغذی و مانند آن، یا به صورت دیجیتالی که حاصل و بر گرفته از این پایگاه باشد، نیازمند کسب مجوز لازم، از صاحبان مجلات و مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی (نور) می باشد و تخلف از آن موجب پیگرد قانونی است. به منظور کسب اطلاعات بیشتر به صفحه [قوانین و مقررات](#) استفاده از پایگاه مجلات تخصصی نور مراجعه فرمائید.



# پاسخی به «نقد نقد»

احمد واعظی

موضوع این مقال پاسخ به اعتراضاتی است که پیرامون مقاله «نقد نقد» آقای لاریجانی مطرح شده و تحت عنوان «این راه را نهایت صورت کجا توان بست» در شماره اخیر «کیهان فرهنگی» (شماره ۳- سال ششم) به چاپ رسیده. هر چند این مقاله کوششی بوده در جهت تنقیح هر چه بیشتر نظرات دکتر سروش در مقالات قبض و بسط لکن نقاط ابهام و اشکال فراوانی در اطراف آن به چشم می‌خورد که در این نوشتار برآنیم شمای از آنرا بازگو کنیم و کاستیهای این نقد را بنمائیم و سعی می‌کنیم مباحث را پیرامون مطالب عمده متمرکز سازیم.

نویسنده نقد نظریه آقای سروش را اینگونه تقریر می‌کند: کار معرفتشناس سه مرحله دارد: توصیف، تبیین، توصیه. هر معرفتشناس ابتدا به کاوش در معارف و علوم واقع شده می‌پردازد و در اینجا نقشی همچون مورخ دارد که سیر تحول اندیشه‌ها را باز می‌یابد. این مقام مقام توصیف است. آنچه در این مقام مسلم است تحول اندیشه‌ها است که بر کسی جرأت انکارش نمی‌رود. بعد از این مرحله معرفتشناس به این سؤال رهنمون می‌شود که سر این تحولات چیست؟ جواب این سؤال مرحله تبیین معرفتشناسی را تشکیل می‌دهد. نظریه قبض و بسط سر تحول اندیشه‌ها را در ترابط آنها می‌داند که اگر در گوشه‌ای از گستره شناخت تحولی رخ دهد دیگران نیز آرام نمی‌گیرند از این رو رشد یک معرفت ثمر تکامل دیگر معرفت‌ها است.

در این نقد تلاشی نو صورت گرفته تا این مدعا را مبرهن سازد بدین سان که از ابتناء معارف و علوم بر مبادی تصویری و تصدیقیه و نیز تئوریه‌های کلی حاکم بر قضایای علوم مثل عدم حجیت استقرار و ابطال‌پذیری مدد جسته است. از آنجا که علوم بر مبادی خاص مبتنی هستند که از خارج علم وارد می‌شوند پس هر تغییری که در این مبادی حاصل گردد علوم را نیز متحول می‌سازد و در مورد تئوریه‌های کلی حاکم بر علوم نیز امر به همین منوال است. نویسنده نتیجه می‌گیرد: به دلیل این ترابط سیستماتیک اگر در حوزهای از معارف حکمی اپیستمولوژیک مکشوف افتد بقیه معارف را نیز زیر پوشش خود می‌گیرد و هماهنگ می‌سازد و به تعبیر دیگر دانش بشری بنایی است سیستماتیک و هندسه‌دار، به گونه‌ای که اگر تلاطمی اندک در گوشه‌ای از آن افتاد و ضلعی از اضلاع آن جابجا شد به واسطه و بتدریج کل بنای آن متلاطم می‌گردد و همه اجزاء آن تناسبی تازه به خود می‌گیرد. این مرحله تبیین است. اما بعد از آنکه رابطه سیستماتیک معارف روشن شد، توصیه امری معقول و واضح است چون به ناهماهنگی منطقی نمی‌توان تن در داد پس هر انسان معقولی ناچار باید تحول اندیشه‌ها را بپذیرد و این باید، باید اخلاقی نیست بلکه باید اپیستمولوژیک است که ناشی از ضرورت روابط منطقی و فرامنطقی مابین معارف است. و در خصوص معارف دینی نیز امر به همین منوال است. چون قضایای معارف دینی با علوم دیگر مسانخت دارد و لب سخن در مورد آن چنین است

۱. هر فهم دینی مستند به پیش‌فرضهای بیرونی است

۲. اگر فهم ما از پیش‌فرضهای بیرونی تغییر یابد فهم دینی نیز لاجرم متحول می‌گردد. ۳. فهم ما از پیش‌فرضهای به گواه تاریخ در تحولند.

این ملخص نظریه قبض و بسط در مورد ترابط کل معارف و معارف دینی بود. به نظر می‌رسد که این نظریه هم در مقام توصیف خطا کرده و هم در مقام تبیین. و از طرفی توصیفی که پیام و جان کلام در این نظریه است مبهم و کلی و بلا دلیل است. ابتدا به بررسی کلام نویسنده در مقام تبیین می‌پردازیم. با اندک تأملی روشن می‌شود که نویسنده در مقام تبیین سیر تحول معارف، چه دینی و چه غیر دینی چگونه از مقدمه‌ای معقول و پذیرفتنی به سوی نتیجه‌ای بسیار کلی پل می‌زنند و خواننده را در تحیر و سردرگمی باقی می‌گذارد. ایشان سه ادعای کاملاً متمایز و مختلف را دائماً به هم می‌آمیزد و مرز میان آنها را در مقام استدلال رعایت نمی‌کند.

مدعای (۱) هر علمی بر مبادی تصویری و تصدیقی خاص مبتنی است که از خارج علم گرفته می‌شود و اگر در این مبادی تغییر و تحولی رخ دهد این علم هم دچار تحول خواهد شد.

مدعای (۲) هر تحولی که در علمی رخ می‌دهد ناشی از تحول در مبادی تصدیقی یا تصویری آن علم است (پیش‌فرضهای بیرونی آن علم) به تعبیر خود مقاله دو اصل ترابط ذومراتب معارف و لزوم هماهنگی بین آنها سر تحول معارف را تبیین می‌کنند.

مدعای (۳) هر تحولی در خارج از علم موجب حصول تحول در داخل علم می‌شود.

اینها سه مدعایی است که در کلمات آقای سروش و صاحب این مقاله دائماً به هم خلط می‌شوند در حالیکه این سه مدعا کاملاً اختلاف مضمونی دارند. مدعای (۱) کاملاً منطقی و معقول است که از پذیرش آن همگان ناگزیرند لکن تذکر این نکته شاید لازم نباشد که مراد از تحول در یک علم تغییر گزاره‌های آن یا مفاهیم مطروحه در علم است بنابراین تغییر مبادی تصویری یا تصدیقی علم همواره ملازم با تغییر همه گزاره‌ها نیست و چه بسا که صرفاً به گزاره خاصی مربوط شود. اما مدعای دوم کاملاً نادرست است که رشد و تحول علوم را ناشی از تغییر مبادی آن و پیش‌فرضهای بیرونی بدانیم. علاوه بر اینکه نویسنده نقد هیچ دلیلی بر اثبات آن نیاورده و صرفاً خلط آن با مدعای (۱) باعث طرح آن شده است. جای این پرسش از ایشان است که آیا دست یافتن به قضایای جدید در هندسه اقلیدسی که مبتنی بر چند تعریف و چند اصل است، صرفاً منوط به تغییر اصول و مبادی آن است یا اینکه با حفظ اصول و مبادی هندسه دان با تعمق و تفکر بیشتر می‌تواند قضایای جدیدی را به اثبات برساند. پس کلیه سیستمهای آکسیوماتیک ریاضی که ساختمان علمی خاص یا بلکه علوم مختلف ریاضی را بر تعداد معدود از آکسیومها (اصولها) و مفاهیم اولیه بنا می‌کنند و بعد قضایای جدید را همگی بر این آکسیومها و مفاهیم مبتنی می‌کنند نقض واضح و روشنی بر این مدعای صاحب مقاله است.

اما مدعای (۳) ادعایی بدون دلیل است بلکه استنتاج و تعمیمی مغالطه آمیز از ادعای (۱) است. آنچه معقول است و لازم التصدیق این است که تغییر در مبادی علمی موجب تغییر در بعضی گزاره‌های مرتبط با آن مبدا بشود اما اینکه هر قضیه خارج از علم در مبادی تصویری یا تصدیقی آن علم دخیل باشد به گونه‌ای که تغییری را در آن علم ایجاد کند ادعایی اغراق آمیز است و ما از ایشان طلب دلیل می‌کنیم به تعبیر دیگر ما می‌پذیریم هر گاه بین دو معرفت ترابط سیستماتیک بر قرار باشد (مراد ربط واقعی است که اعم از ربط منطقی است که شامل ربط بین مبدا تصویری و تصدیقی با مسائل علم هم می‌شود تحول در یکی موجب تحول در دیگری می‌شود لکن آنچه مسئله را مشکل می‌کند این است که بین هر معرفتی یا هر معرفت دیگر چنین رابطه واقعی و سیستماتیک برقرار نیست. اگر کسی ادعای ربط واقعی بین همه معارف در هر حوزه معرفتی که باشد را می‌کند باید دلیل بیاورد و پر واضح است که استشهاد صاحب مقاله به اینکه بعضی از معارف از مبادی تصویری یا تصدیقی معارف دیگر است یا اینکه بعضی تئوریه‌های معرفت شناسانه بر همه معارف سایه افکنند نمی‌تواند مثبت ادعایی به این عظمت باشند که همه معارف با هم ربط واقعی دارند.

صرف نظر از اینکه آقای سروش در عین حال که کراراً به توصیه می‌پردازند و معارف دینی را به نو شدن و عصری شدن فرا می‌خوانند در مقالات خویش تصریح می‌کنند که

نظریه قبض و بسط  
و توصیه

ما تماشاگر بازی اندیشمندان هستیم و معرفت شناس به چگونه باید باشد، کاری ندارد و صحت و سقم آراء را بررسی نمی‌کند (تهافتی در کلام ایشان که ما موفق به حل آن نشدیم). باید به نکته‌ای اساسی‌تر پرداخت و آن



اینکه موارد قابل برای توصیه کدام است و نظریه قبض و بسط به چه میزان می‌تواند توصیه کند و محدوده شمول این توصیه کدام است. نویسنده نقد اخیر می‌گوید روابط سیستماتیک همواره با توصیه همراه است چون به ناهماهنگی نمی‌توان تن در داد. ما با ایشان همراه شده می‌گوییم اگر بین معارفی ربط واقعی بود (تولید منطقی یا فرا منطقی) توصیه به نو شدن معارف همگام با تحول معارف مربوط به آن نه تنها معقول بلکه لازم است. لکن در این مسئله نیز هم آقای سروش و هم نویسنده مقاله ره به وادی خطا پیموده‌اند. دکتر سروش در بحث خود روابط را منحصر به روابط واقعی نکرده بلکه علل روانی را نیز داخل نمودماند و به صراحت گفته‌اند معرفت شناس کاری به صحت ابتناء رأیی بر رأی آخر ندارد او تحول را می‌بیند و علل آنرا جستجو می‌کند یعنی وقتی صاحب نظری شیطان را بر میکرب تطبیق می‌کند ما کاری نداریم که او حق چنین کاری را داشته یا نداشته بلکه ما این واقعه را توصیف و تبیین می‌کنیم. نویسنده نقد اخیر نیز در دفاع از این نظریه می‌گوید «از کنار ربط روانی نمی‌توان گذشت. عقل و روان همواره از هم متأثرند و امور روانی زمینهای پژوهش و تحقیق را معین می‌کند.» سؤال ما از نویسنده مقاله این است که مگر کسی منکر تأثیر امور روانی است. سخن ما این است، کسی که بر مصدر توصیه می‌نشیند و علوم و معارف دینی را به نو شدن و همگام شدن با علوم عصری فرا می‌خواند آنهم تنها به این دلیل که ما در جستجوی معرفت شناسانه خود دریافته‌ایم که علوم با هم روابط واقعی دارند آیا نباید متذکر شود که محدوده این روابط واقعی چقدر است، چرا که توصیه در قبال آن محدوده جایز و لازم است. اگر بین مفهوم شیطان و کشف میکرب ربط واقعی نباشد و صرفاً عالم مفسری بخاطر انگیزهای روانی و سلیقه‌های شخصی این دو را به هم مربوط کرده و شیطان را به میکرب تفسیر کرده و بر معرفت شناس واضح است که در این ابتناء فهم دینی بر درک از طبیعت مفسر خطا کرده است آیا می‌تواند چشم خویش را بر این واقعیت (خطا) ببندد و بصرف اینکه چنین کرده‌اند فتوی دهد و همگان را توصیه کند که مانند اینگونه عالمان درک خویش را از دین عصری کنید و یافته‌های دینی و معارف مذهبی خویش را از آبخور علوم متغیر روز سیراب کنید. در این رابطه تذکر چند نکته لازم به نظر می‌رسد.

۱. اگر معرفت شناس همچنانکه آقای سروش می‌گویند کاری به صحت و سقم ابتناء یک رأی بر رأی دیگر ندارد و صرفاً تماشاگر است مسلماً نمی‌تواند محدوده روابط واقعی و سیستماتیک بین علوم را مشخص کند یعنی می‌تواند بنحو قضیه موجبه جزئیة بگوید «بعضی علوم با بعضی دیگر ربط واقعی دارند (در بعضی مسائل)» ولی دقیقاً نمی‌تواند مشخص کند که مثلاً در قبال علم خاصی مثل فقه چه علومی و به چه میزانی ربط واقعی با آن دارند و از طرفی همانگونه که نویسنده مقاله اعتراف کرده توصیه بر اساس درک رابطه واقعی و سیستماتیک بین معارف است. لاجرم معرفت شناس تا درک روابط واقعی بین علمی با علم آخر را نکند قادر به توصیه کردن نخواهد بود. پس برای درک روابط واقعی باید از تماشاگری بیرون بیاید و خود وارد بازی شود تا بفهمد مثلاً مسئله‌ای را که عالم روان شناس مبتنی بر معرفتی در زیست شناسی کرده آیا چنین حقی را داشته است (ربط واقعی) موجود بوده یا نه. آنگاه توصیه کند که روان شناس باید از زیست شناسی مطلع باشد.

۲. نویسنده نقد بین مباحث موردی و مباحث کلی در معرفت شناسی تفکیک نموده و بیان کرده‌اند که معرفت شناس با موارد خاصه کاری ندارد بلکه غرض وی تبیین‌های کلی است (نظیر قواعد کلی منطقی) بنابراین معرفت شناس صحت ابتناء رأیی خاص بر رأی‌های دیگر را دنبال نمی‌کند و با موارد خاص و جزئی در نمی‌افتد. تلاش‌های دکتر سروش در مقالات قبض و بسط و کوشش‌های نویسنده در مقاله اخیر برای به کرسی نشاندن

این مدعی است که معارف با هم در ارتباطند و تحول آنها ناشی از تحول در پیش فرضهای بیرونی است و تنها دلیلی که برای اثبات آن اقامه کردند یکی تبیین منطقی بود (تأییدهای پارادکسیکالی که بعداً آقای سروش از آن رفع ید کردند) و دیگر تأییدهای استقرایی و شواهد تاریخی. صرف نظر از اعتبار یا عدم اعتبار استقراء بعنوان یک دلیل می‌گوییم شواهد تاریخی وقتی موید این ادعای کلی هستند که مصداق و جزئی آن کلی حساب شوند یعنی موارد مورد استشهاد تماماً از وجود ارتباط واقعی بین شاخه‌های مختلف معارف پرده بردارند حال اگر بنا باشد که به گفته آقای سروش معرفت شناس کنکاش از واقعی بودن ارتباطات نکند و صحت و سقم استفاده از سایر علوم در علمی را مورد مطالعه قرار ندهد چگونه می‌تواند آن ادعای کلی را از دل این موارد جزئی انتزاع کند. کسی که برای اثبات نظر خود به استقراء پناه می‌برد و می‌خواهد از موارد جزئی به حکم کلی پی ببرد چگونه می‌تواند خود را فارغ از آراء خاص و بررسی آن بداند پس با مخدوش بودن استقراء ناقص ایشان جای این پرسش است که آقای سروش چه دلیلی بر این ادعای بزرگ خویش دارند.

### نظریه قبض و بسط و ثابتات فقهی

در مقاله «نقد نقد» آقای لاریجانی در مقام نقض مدعای کلی آقای سروش به ثابتات فقهی تمسک شده است. بیان نقش بدین گونه است که مقالات قبض و بسط

در مقام توصیف گفته‌اند که هر فهمی در سیلان است و هیچ فهمی به حال خود باقی نمی‌ماند. این موجبه کلیه به یک مورد جزئی قابل نقض است. حال اگر در معارف دینی فهمی از کتاب و سنت بیاییم که از صدر اسلام تاکنون هیچ تغییری نکرده آیا کفایت در نقض نمی‌کند، همانطور که در «نقد نقد» اشاره شده کلیات احکام مربوط به نماز و روز و حج و زکات و خمس تغییر نکرده. نقض نظریه قبض و بسط به همین مقدار پایان نمی‌پذیرد و نویسنده مقاله «نقد نقد» در توجه اینکه چرا مایک سری ثابتات قطعیت فقیه داریم سرش را در فهم روش‌مند و مضبوط از شریعت می‌داند که هر کس با حفظ ضوابط استنباط به سراغ ادله برود این احکام را به همان کیفیت استنباط می‌کند. نویسنده نقد اخیر بر آقای لاریجانی خرده می‌گیرند که شما خلاف قواعد منطقی حرکت کرده پس از تسلیم نتیجه ما را به پذیرش مقدرات فرا خوانداید. این خرده‌گیری بسیار نابجا است واضح است که وجود ثابتات فقهی از مسلمات تاریخی است که ما بالوجدان با مراجعه به کتب فقهی و نظریه آراء فقهاء آنرا شهود می‌کنیم نه اینکه چون فهم روش‌مند فقهی چنین و چنان است پس می‌فهمیم که ثابتات فقهی داریم. ما در مقام نقض ادعای دکتر سروش اخبار از پدیده خارجی و تاریخی می‌دهیم و می‌گوییم بعضی فهمها ثابت مانده‌اند نه اینکه بعضی فهمها می‌توانند ثابت بمانند. نویسنده مقاله در کمال تعجب این مطلب روشن را نادیده گرفته اضافه می‌کنند «گویی ایشان معتقدند که در کنار تغییر پارامتر از فهمها پارامتر از فهمهای دیگر می‌تواند ثابت بماند این امری است که اثباتش بعهده ایشان است و صرف نظاره یا نبودن دلیل برخلاف کافی برای اثبات مدعای ایشان نیست.» جای شگفتی است که مدعای با آن کلیت که همه فهمها را در سیلان می‌دانست به آسانی برای نویسنده مقاله قابل هضم است و لکن مدعای مقاله «نقد نقد» که در دایره‌های بس محدودتر و با ارجاع به تاریخ مسلم و آراء فقهی صورت گرفته پذیرش اینچنین دشوار افتاده است.

شاهد دیگر بر وجود ثابتات فقهی روایات باب ارتداد است که حکم به ارتداد کسی می‌کند که حرام خدا را حلال بداند. مثلاً افطار در روز ماه رمضان را مباح یا شرب خمر را حلال بداند. پس ما حرامهایی داریم که تا ابد حرام است و جزء ضروریات دین است که منکرش مرتد حساب می‌شود. حال اگر همه فهمها در تحول باشند

دیگر نمی‌توان حکمی را بطور مطلق و دائمی حکم خدا دانست. صاحب مقال در مقام توجیه عدم مسافرت بین ثابتات فقهی (البته پس از آنکه از اصل وجود ثابتات فقهی طلب دلیل می‌کند) با نظریه قبض و بسط و تحول همه معارف می‌گوید «مگر همه تأثیرات را باید ابطالی دانست مگر همه یافته‌های نوین اندیشه‌های سابق را فرو می‌کوبند مگر همه تحولات در دامنه تصدیقات محصور می‌ماند که جایی برای تحول هندسی و معنایی و ثوریک باقی نماند.» ما هر چه تأمل می‌کنیم در نمی‌یابیم که حکم حرمت شرب خمر یا وجوب امساک در ماه رمضان در طول ۱۴ قرن چه تحول هندسی و معنایی و ثوریک رخ داده که ما هم با آقایان هم‌صدا شده اذعان کنیم که همه فهمها در تحولند. دیگر اینکه ادعای ما این است که بعضی احکام فقهی ثابت و قطعی هستند. مثلاً خمس غنیمت ۱/۵ است نه اینکه مدعی باشیم جمیع فروعات خمس احکام ثابتی است که نویسنده نقد در مقام نقض برآیند و بفرمایند در قبال اینکه مصرف خمس در چه اموری باشد بین فقهاء و اختلاف است و حکم ثابتی ندارد. شریعت نسبی است و ادراک حقیقی دست نیافتنی، نویسنده مقاله در پاسخ می‌گوید «فرق است بین باور به ناتوانی مطلق ذهن در شناخت (شکاکیت) و قول به اینکه حقیقت خرد خرد به تور ذهن می‌افتد نه به یکبارگی، و پارهای جدید همواره اشتباهات کهن را تصحیح می‌کنند.» نویسنده مقاله توجه نکرده‌اند که قول به اینکه حقیقت خرد خرد به تور ذهن می‌افتد در تناقض آشکار با مدعای نظریه قبض و بسط است که می‌گفت همه فهمها متغیرند و هیچ فهم ثابتی نداریم چرا که آن حقیقتی که ذره ذره صید ما می‌شود که معنی ندارد خود امری متغیر و متحول باشد لاجرم آن حقیقت امر ثابتی خواهد بود پس ایشان قبول کرده‌اند که ما فهمهای ثابتی داریم (حقیقت در هر مسأله) که ذره ذره به آن نزدیک می‌شویم.

### قبض و بسط و شکاکیت

از اشکالات مهمی که در مقاله «نقد نقد» بر نظریه قبض و بسط شده بود این بود که پذیرفتن این نظریه مساوی است با افتادن در ورطه شکاکیت و اینکه فهمها از

از طرف دیگر پذیرفتن اینکه پارهای جدید همواره اشتباهات کهن را تصحیح می‌کنند خود ملازم با قبول معارف ثابتی بعنوان معیار است. اگر پارهای جدید معرفت خود ثابت نیستند چگونه اشتباهات سابق را تصحیح می‌کنند. اگر هیچ معرفتی ثابت نیست از کجا می‌گویید که ذره ذره به حقیقت نزدیک می‌شوید. شاید خرده خرده از آن دور می‌شوید آخر نزدیک شدن به حقیقت معیاری می‌طلبد. خود معیار معقول نیست که مشکوک و غیر ثابت باشد. نویسنده نقد در جای دیگر نوشتار خود مرقوم داشته: این گزاره که «همه اندیشه‌ها قابل تحولند» کجا می‌توان با «همه اندیشه‌ها باطلند و وهم» یکی پنداشت و از آن به شکاکیت تمام عیار تعبیر کرد. ایشان گمان برده‌اند که شکاکیت یعنی باطل دانستن همه معلومات. ما معتقدیم که نظریه آقای سروش ملازم با شک در همه معارف است چون ایشان باصراحت بیان می‌کنند که هیچ فهمی ثابت نیست و همه فهمها باید در تحول باشند و این چیزی جز شکاکیت تمام عیار نیست. نظریه قبض و بسط آقای سروش علاوه بر در غلطیدن به مهلکه شکاکیت، تکامل معرفت را نیز نمی‌تواند تفسیر کند. ایشان تکامل معرفت را بر اساس رئالیسم مطرح کرده معتقدند با وسعت اندیشه بشر حقایق بیشتر رخ می‌نماید یعنی اندیشه‌های قبلی بواسطه اندیشه‌های جدید ابطال یا تأیید و یا تصحیح می‌شوند. سؤال اساسی ما از ایشان این است که قول به تکامل معرفت به این معنی آیا با عدم ثبات همه فهمها سازگار است یا نه. نویسنده مقاله جواب می‌دهند که بله، تکامل معرفت منطقاً ملازمی با فرض ثابتات مشخص و معین ندارد. حال آنکه واضح است اعتراف به اینکه ما به حقیقت نزدیک می‌شویم مستلزم اعتراف به وجود معیاری ثابت



## دین و نیازهای آدمی

برای سنجش این نزدیکی است. ایشان در جواب می‌گویند ما به رئالیسم ایمان و باور داریم یعنی در عین حال که به جمیع معلومات شک داریم ایمان داریم که به واقع و حقیقت نزدیک می‌شویم (رئالیسم پوپر) که رئالیسم را از مقوله باور و ایمان می‌داند نه امری اثبات شدنی و منطقی. لکن این بیان، معضله ایشان را حل نمی‌کند، چرا که سؤال می‌کنیم چه فرقی است بین رئالیسم و سایر مقولها. چرا ایمان شما صرفاً به رئالیسم تعلق گرفته و سایر امور و معلومات را یکسره مشکوک می‌دانید و غیر ثابت و فقط این را که دارید به حقیقت نزدیک می‌شوید امر ثابت می‌دانید. بالاخره شما باید ملاک و ضابطه انحصار این باور خود را در مسأله‌های خاص به نام رئالیسم ارائه دهید.

نویسنده نقد می‌نگارد  
«نظریه تکامل معرفت دینی  
تشخیص نیازهای فردی  
و اجتماعی آدمی را دلیل  
ترابط معارف دینی با  
متافیزیک، انسان‌شناسی و  
جامعه‌شناسی

می‌گرفت و بیان می‌داشت ابتدا این دانشها قامت انسان را می‌نمایند و آنگاه جامعه دین به تناسب آن قامت دوخته می‌شود» و بعد با اشاره به کتب مختلف کلامی نوشته است «همه این کتابها در اثبات نیاز آدمی به بعثت انبیاء حکم به نقصان عقل بشری کرده و آدمی را چنان تصویر کرده‌اند که به عصای عقل خویش ره به سعادت نمی‌برد» و بالاخره با اشاره به نقد نقد آورده است «ایشان نیز ندانسته پذیرفته‌اند که اندیشه دینی مسبوق به دانشهای بیرونی است چرا که مدعی‌اند انسان نیازهای واقعی خود را نمی‌شناسد و این خودرایی انسان‌شناسانه است و بیرون از دین». اینها ملخص مطالبی است که نویسنده نقد در مورد دین و نیازهای آدمی آورده است و به گمان ما ایشان در اینجا چند مطلب را به هم خلط کرده‌اند. یک مسأله این است که سر جستجوی انسان نسبت به دین چیست. چه انگیزهای باعث می‌شود که انسان به دنبال دین به کاوش بپردازد. به نظر می‌رسد این مسأله صرفاً یک پاسخ ندارد، اینطور نیست که انگیزه انسان در روی آوری به دین صرفاً به خاطر این باشد که دریافته عقل به تنهایی کافی نیست و او را به سعادت نمی‌رساند بلکه ممکن است ناشی از تمایلات درونی باشد. چیزی که آنرا فطرت می‌نامیم یعنی خداخواهی و طلب هدایت گرانی که راه را بنمایند برخاسته از یک امر درونی است نه به واسطه شناخت نیازهایی که دین را برای رفع آن مناسب می‌بیند. از طرف دیگر ممکن است دین‌خواهی انسان ناشی از این باشد که بیشتر احتمال می‌دهد که پیامبران در دعوی خود صادق باشند و معاد و حساب و کتابی در کار باشد. این احتمال اگرچه ضعیف هم باشد لکن چون محتمل قوی است، شخص را سوق می‌دهد بسوی دین و جستجو در صدق گفتار انبیاء. از همه اینها گذشته، جستجوی انسان به دنبال دین ممکن است برخاسته از حوادث روحی و شخصی باشد. گاه یک حادثه روح شخص را متوجه امور معنوی می‌سازد. غرض آنکه سردین‌خواهی و هینداری انسان همیشه منوط به تشخیص نیازهای برگرفته شده از علوم اجتماعی نیست. مسأله دوم اشتباهی است که نویسنده مقاله مرتکب شده به اینکه مسأله نیاز آدمی به دین از اصول دین یا مقدمات اثبات اصول دین است پس به واسطه مدارک دینی (کتاب و سنت) قابل اثبات نیست و به واسطه معرفت بیرونی باید اثبات شود. لاجرم معرفت غیردینی سابق بر معرفت دینی است.

توجه ایشان را جلب می‌کنیم به اینکه اعتقاد به نبوت نبی از اصول دین است نه نیاز انسان به نبوت. این دو هم فرق مضمونی دارند و هم طریق اثباتشان فرق می‌کند. نبوت نبی معمولاً به واسطه نظر در معجزات حاصل می‌گردد چه خود مشاهده کند و چه به واسطه تواتر برای او ثابت شود. اما نیاز انسان به نبوت مسأله دیگری است که به راههایی نظیر نقصان عقل بشری در دستیابی به

مصلح و مفسد خویش اثبات می‌شود. مسأله نیاز آدمی به بعثت انبیاء و علت آن که در کتب کلامی طرح می‌شود یک معضله فکری است، نظیر مسأله غرض از خلقت انسان یا شیطان، نه اصلی از اصول دین.

از طرفی چه کسی گفته است که هیچیک از اصول دین به واسطه ادله شرعی قابل اثبات نیست. برخی از اصول دین مثل اثبات وجود خدا و نبوت نبی اکرم بایستی به ادله عقلی و غیر شرعی اثبات شود. اما اصول دین مثل امامت ائمه اطهار و تعداد آنها و معاد و کیفیت آن اموری است که قابل اثبات شرعی است. حتی بعضی مطالب آن مثل تعداد دائماً راهی بجز اثبات شرعی ندارد. مسأله خاتمیت نبی اکرم و جاودانگی اسلام برای جمیع اعصار نیز از جمله مواردی است که قابل اثبات شرعی است.

از اینجا خلط مباحث در کلام نویسنده نقد روشن می‌شود، مسائلی را از اصول دین شمرده که ربطی به آن ندارد. اثبات همه اصول دین را به کتاب و سنت دوری و ممنوع شمرده. مسأله دعوت دیگران به دین را با مسأله دینداری و دین‌خواهی خلط نموده و بر این اساس معتقد شده که قضیه «انسان نیازهای واقعی خویش را نمی‌شناسد» قضیه‌ای است انسان‌شناسانه و بیرون از دین و اینکه بدون مبرهن ساختن آن در جامعه‌شناسی و انسان‌شناسی نمی‌توان کسی را به آن دعوت کرد.

چه کسی گفته است قضیه فوق قضیه‌ای است خارج از دین مگر نمی‌شود به کتاب و سنت آنرا اثبات نمود. روایاتی که مراتب مختلف نفس را برمی‌شمارند و متذکر مراتب مختلف ایمان می‌شوند شاهد قوی این مدعی هستند که انسان قابلیت رسیدن به کمالاتی را دارد که به وهم او نمی‌گنجد.

در اینجا مسأله سوم وجود دارد. هم در کلمات آقای سروش و هم نویسنده نقد اشاره شده که علوم اجتماعی فهم دینی را از دور و نزدیک هدایت می‌کند، چون علوم اجتماعی است که نیازهای انسان را تشخیص می‌دهند و دین انسان هم متناسب با نیازهای اوست این دانشها قامت انسان را می‌نمایند و آنگاه جامعه‌دین به تناسب آن قامت دوخته می‌شود. دلیلی که نویسنده مقاله اقامه می‌کند این است که چون متکلمین در اثبات نیاز به دین به نقصان عقل انسانی تمسک کرده‌اند پس معرفت انسان‌شناسانه مقدم بر معرفت دینی است. در اینجا نیز ایشان مرتکب خطای فاحشی شده‌اند. فرق است بین دینداری و دین‌شناسی (معرفت دینی). آنچه در دلیل آمده است این است که دینداری و گرایش به دین متوقف است بر تشخیص نیاز انسان به وحی و مقصور عقل او از راهیابی به کمال. اما این چه ربطی دارد به اینکه بگوییم معارف دینی متوقف است بر انسان‌شناسی و طبیعت‌شناسی.

مراد از فهم دینی یا معرفت دینی به تصریح خود ایشان (کراراً) عبارت است از حقایق و معارف مستکشف از متون اصیل دین مثل کتاب و سنت و سیره اولیه. فهم دینی به این معنی هیچ ملازمتی با دین‌داری ندارد. ممکن است کسی دین‌دار باشد اما شناخت عالمانه‌ای نسبت به معارف دینی نداشته باشد از طرفی ممکن است کسی لایک باشد اما معرفت دینی داشته باشد و اسلام‌شناس باشد اما اسلام باور نباشد. می‌تواند اخبار کند که نظر اسلام راجع به معاد این است و راجع به امامت چنان است و قس علیهذا. پس اگر فرض کنیم که تشخیص نیازهای آدمی برخاسته از علوم اجتماعی باشد و باز فرض کنیم دعوت به دین و دینداری متوقف بر تشخیص این نیازها باشد باز آن کلام آقای سروش صحیح نیست که «فهم دینی مبتنی بر تشخیص نیازهای آدمی است. و انسان‌شناسی مقدم بر دین‌شناسی است.»

## اشاره به چند مطلب جنبی

نویسنده مقاله در توجیه کلمات دکتر سروش که گفته بودند «اجتهاد مجتهداتی که طبیعت‌شناسی منقحی ندارند قابل اعتماد نیست.» استدلال می‌کند که تک تک احکام فقهی نتیجه غیر مستقیم مبادی و ثنوریایی است

که در دانشهای دیگر مقبول افتاداند و برای تقویت رأی خود به دخالت مبادی فلسفی در علم اصول اظهار می‌کنند. بعنوان مثال استفاده از قاعده عدم صدور کثیر از واحد و بالعکس در واجب تسخیری، توارد علتین بر معلول واحد، در بحث تعدد شرط و اتحاد جزاء، اصالة وجود و ماهیة، در بحث تعلق امر به طبیعت یا فرد نام می‌برد. باید بر این نکته متفطن بود که وقتی می‌توان گفت که علمی در علم دیگر دخیل و موثر است که بین مسائل آن دو علم باهم ربط واقعی (منطقی یا فرامنطقی) برقرار باشد و گرنه اگر اشتباهاً عالمی مبحثی از فلسفه را برای حل مسأله‌ای اصولی دخالت داد آیا این را می‌توان بعنوان تأثیر و دخل فلسفه در اصول تلقی کرد. در تمام مثالهایی که ایشان می‌زنند خلط حقیقت و اعتبار صورت گرفته و قاعده فلسفی مجال طرح نداشته و بعضی اصولیین بخاطر عدم تعمق کافی در مسائل فلسفی و ندانستن قیود و شرایط اعمال آن قواعد فلسفی به استفاده از آن قواعد در جاهای مختلف فلسفه پرداخته‌اند. مثلاً بدون توجه به اینکه قاعده الواحد راجع به واحد شخصی بسیط است آنرا راجع به واحد نوعی اعمال کرده‌اند. پس بصری قدم نهادن [مباحث علمی در علم آخر نمی‌توان قائل به ربط واقعی آن دو علم شد و آنگاه بطور کلی عالمان دینی را به استقبال از فرآورده‌های سایر علوم توصیه کرد و اجتهاد مجتهدانی که در بست دل و دین به علوم روز نباخته‌اند را ناقص خواند. اگر ایشان به حال اجتهاد موجود اسف می‌خورند و دل می‌سوزانند و در آن کاستی می‌بینند بایستی آستین همت بالا زده بازیگرانه در معرکه روابط علوم اجتماعی بافکاهت وارد شده، محدوده و میزان ربط واقعی فقه با علوم اجتماعی را مشخص کنند و در آن محدوده امر به تحول و نو شدن فقه و سایر معارف دینی بر اساس تحول علوم اجتماعی کنند که در آن صورت توصیه‌های کاملاً بجا و منطقی بلکه لازم است.

۲. انشائی بودن قضیه «نماز جمعه واجب است» آقای سروش در مقاله خویش این گفته فقیه که، نماز جمعه واجب است را انشائی دانسته و بدین وسیله نقضهایی که در امثال این موارد (احکام استنباطی فقیه) بر پارادکس تأیید دارد می‌شده پاسخ گفته‌اند به اینکه پارادکس تأیید راجع به علوم حصولی و اخباری است نه راجع به علوم اعتباری و احکام انشائی. در مقاله آقای لاریجانی به ایشان اشکال شده بود که فقیه انشاء احکام الهی نمی‌کند بلکه این کار خدا یا وسائط اویند و این جمله دارای هیئت خبری است و نویسنده نقد اخیر در تأیید نظر آقای سروش گفته‌اند «اگر گفته شود در ظرف تشریح نماز جمعه واجب است جمله‌ای خبری گفته شده اما مطلق این قضیه که نماز جمعه واجب است مفاد خبری ندارد و معادل است با نماز جمعه بخوانید که جمله‌ای انشائی است» مطالب نویسنده نقد را در اینجا باید به حساب آشنا نبودن ایشان با مباحث الفاظ نهاد. و گرنه برای ایشان روشن می‌شد که بایستی بین اخبار و انشاء که دو فعل متکلم‌اند (فعل گفتاری) با معنا و مفاد جمله تفاوت قائل شوند. بسیاری از جملات بین اخبار و انشاء مشترکند، یعنی هر دو فعل گفتاری را می‌توان با جمله‌ای واحد که دارای مضمونی واحد است بعمل آورد. جمله این کتاب را خریدم را در نظر بگیرید. اگر به فروشنده کتاب این جمله را بگویید شما انشاء ببع کرده‌اید و اگر بعد از خرید کتاب به دوستان همین جمله را بگویید اخبار از معامله سابق کرده‌اید. جمله نماز جمعه واجب است دارای هیئت خبری است یعنی محمولی بر موضوعی حمل شده است و به هیچوجه با هیئت امری یعنی نماز جمعه بخوانید معادل نیست لهذا چون این دو معادل مضمونی نیستند اصولیین بحث می‌کنند که آیا می‌شود به واسطه جملات خبری حکمی را انشاء کرد پس خبری بودن آن جملات امری مسلم است و اینکه فعل گفتاری انشاء را در قبالی آنها بشود اعمال کرد محل بحث و نظر است اما ظاهراً نزد نویسنده مقاله امر بعکس است. انشائی بودن این جملات خبری مسلم است، در خبری بودن آنها باید بحث کرد. خداوند دیده بصیرت و انصاف را در همه ما روشن فرماید.