



تمامی حقوق برای مؤسسه حکمت نوین اسلامی محفوظ است.

akhosropanah@yahoo.com

khosropanah.ir

mhekmat.ir

زیست نامه و مراحل فکری دکتر سروش

جناب حسین حاج فرج دباغ معروف به دکتر عبدالکریم سروش در ۲۵ آذرماه ۱۳۴۲ شمسی در خانواده مذهبی در اطراف میدان خراسان تهران، محله آبایی و اجدادی‌اش چشم به جهان گشود. پدرش، کاسبی با تحصیلات اندک اما با علاقه فراوان به شعر و ادب است. وی تحصیلات متوسطه خود را در مدرسه علوی تهران سپری کرد. این مدرسه با سایر مدارس، امتیاز ویژه‌ای داشت زیرا هدف از تأسیس این مدرسه، تربیت دانش آموزانی بود که دیندارانه به تحصیل علم بپردازند به همین دلیل، بیشتر دانش‌آموزان این مدرسه را فرزندان مستعد و خانواده‌دار و مذهبی تشکیل می‌داد. آقای اصغر کرباسچیان مدیر مدرسه علوی، فردی روحانی با معلومات تا حدودی گسترده بود که نسبت به روحانیت و نظام آموزشی آن، چالش فکری داشت و می‌خواست با مدیریت مدرسه علوی، خواسته‌های خود را مبنی بر سازگاری علم و دین تحقق بخشد و نیروهای متدین غیر روحانی را تربیت نماید و البته تا حدودی هم موفق شد و شخصیت‌های متدین و فرهیخته‌ای مانند دکتر حداد عادل و دکتر کمال خرازی و دکتر ولایتی در این مدرسه رشد و تربیت دینی یافتند. برنامه مدرسه علوی، فراتر از دروس رسمی آموزش و پرورش بود.

دکتر سروش در دوران نوجوانی و جوانی از حافظه قوی برخوردار بود و به قول خودش، با نگاه سریع، یک صفحه شعر را حفظ می‌کرد و الان با دو یا سه بار خواندن توان حفظ شعر را دارد. وی در دبیرستان علوی، رشته ریاضی و در دانشکده داروسازی دکتر گرفت و سپس بنا به نقلی با کمک مالی مرحوم مطهری به لندن رفت و رشته شیمی آنالیتیک (تحلیلی) را آموخت. اما به تاریخ و فلسفه علم علاقه بیشتر داشت و در همانجا به آموختن این حوزه معرفتی پرداخت این دانش آموخته مدرسه علوی در کنار دروس رسمی به آموختن پاره‌ای از دروس طلبگی نیز اشتغال ورزید. سروش پس از پایان تحصیلات در دانشکده داروسازی در اسفند ماه ۱۳۵۱ برای ادامه تحصیل به انگلستان مهاجرت کرد. و به گفته خودش، چهار کتاب سرنوشت ساز اسفار اربعه ملاصدرا، المحجّه البيضاء فیض کاشانی، دیوان خواجه شمس‌الدین حافظ و مثنوی معنوی جلال‌الدین بلخی را به همراه

آگاهی از فلسفه علم و فلسفه سیاسی کارل پوپر به همراه بزرگانی چون استاد مطهری و استاد مصباح و استاد سبحانی به نقد مارکسیسم که یکی از جدی‌ترین رقبای انقلاب اسلامی بود، پرداخت. دکتر سروش همانند هر شخصیت دیگری متأثر از برخی بزرگان و رجال سیاسی و علمی بوده است از جمله می‌توان به متفکران اسلامی مانند: امام محمد غزالی، مولوی، ملاصدرا، شیرازی، فیض کاشانی، شاه ولی‌الله دهلوی، اقبال لاهوری، دکتر شریعتی و امام خمینی و از شخصیت‌های غربی، ایمانوئل کانت، شلایر ماخر و کارل ریموند پوپر و گادامر یاد کرد. فلسفه و عقل‌ستیزی و پوستین دانستن فقه در مدرسه غزالی، تفکیک نومن از فنومن و نسبت معرفت شناختی در مکتب کانت، ابطال گرای پوپر، تحول معرفت دینی و نظریه تجربه دینی اقبال لاهوری و اشعار عارفانه مولوی در ساختار و بافتار دین‌شناسی سروش تأثیر به‌سزایی داشتند.

آشنایی وی با علوم گوناگونی مانند معرفت‌شناسی، روش‌شناسی، ادبیات، شعر و غیره نشان‌دهنده مطالعات فراگیر او در عرصه‌های گوناگون علوم دینی و غیر دینی است. سروش شخصیتی پرکار و تلاشگری است که بیشتر مواقع به خواندن و نوشتن اشتغال دارد. تسلط به زبان انگلیسی و عربی او را در یادگیری دیدگاه‌های غربیان و اندیشمندان مسلمان و نویسندگان عرب زبان معاصر موفق ساخته است. دکتر سروش را باید در فرایند فکری و مراحل معرفتی و روشنفکری و دین‌شناختی‌اش شناخت. بنابراین، تحقیق علمی اقتضا می‌کند تا سیر تطور فکری دکتر سروش را از سیر تألیفاتش جستجو کرد. یعنی از سال ۱۳۵۷ که تألیفات وی آغاز گردید تا سال ۱۳۸۵ - زمان تدوین این سطور - و بعد از آن و تا زمانی که آثار این پژوهشگر آرایه می‌گردد.

یک ویژگی مشترک در طول ۲۸ سال پژوهش دکتر سروش می‌توان یافت و آن عبارت از ایجاد پیوند و ترابط مباحث فلسفی و علمی با دغدغه‌های اجتماعی است. وی در تمام آثار خود، نقد و چالشی با وضعیت موجود دارد و با گروه یا جریانی، خود را درگیر می‌گنجد. و این مطلب نشانگر این است که جهانی که سروش در آن زندگی می‌کند و نهاد نا آرام و طوفان‌خروشنده‌ای است که ایستایی و آرامش را نمی‌پسندد. ویژگی دیگری که باید در سرتاسر فرایند فکری سروش مشترک دانست انس و الفت او با مباحث شعری و ادبی است.

مجموعه قصه ارباب معرفت (خمار مستی [مشتمل بر جامه تہذیب بر تن احیا، غزالی و مولوی، مثنوی و دیوان کبیر، حافظ و مولوی، دواعی و موانع مولوی و حافظ در شعر گفتن، آفتاب دیروز و کیماي امروز و ...] و قمار عاشقانه شمس و مولانا [مشتمل بر قمار عاشقانه، مولوی و تصوف عشقی، غم عاشقی و خنده معشوقی، خنده نمکین خداوند، شمس و مولانا، تأویل در مثنوی، حسین بن علی و جلال‌الدین رومی، قصه موسی و شبان و رازهای نهان، دریا و آفتاب در شعر مولوی، داستان معاویه و ابلیس] و رسم عاشق‌کنشی [مربوط به حافظ] و سر دلبران [پیرامون غزالی و سعدی و ابن خلدون و ...] نمونه‌ای از تعلق خاطر او به شعر و ادب است.

وی درباره تعلق خاطرش به عرفان ادبی می‌نویسد:

«هنوز نوجوان بودم که با دو منبع مهم اخلاق اسلامی و سلوک عملی آشنایی یافتم: نخست کتاب جامع السعادات ملا مهدی نراقی و دیگری کتاب المراقبات فی اعمال السنه، از میرزا جواد آقای ملک‌تبریزی. بخشی از کتاب جامع السعادات را به درس، نزد یک روحانی بزرگوار آموختم و بقیه را خود، در مطالعه گرفتم. ولی کتاب المراقبات را نه تنها خواندم، که بلعیدم و هنوز هم وقتی بدان کتاب روح بخش می‌نگرم، آمیزه‌ای از وجد و هیبت مرا فرا می‌گیرد و بر آفریننده آن اثر شریف آفرین می‌کنم لگانه لحایت شورانگیز بیم و امید را با چنان درخشندگی و دل‌شکافی در آن به ودیعت نهاده است.

شاید اگر این دو کتاب، متوالیاً به چنگ من نمی‌افتادند، من هیچ گاه به تفاوت عظیم آن دو تطفن نمی‌یافتم و عبوسی و سردی مکتوبات عالمان اخلاق، در قبال طراوت و حلاوت گفتار سالکان طریق، بر من چنین جلوه نمی‌نمود. آشنایی بیشتر با آثار بزرگانی چون امام ابو‌حامد غزالی و مولانا جلال‌الدین بلخی و علی بن مسکویه رازی و خواجه نصیر طوسی و ملا احمد نراقی بر آن درک نخستین صحنه نهاد و بر من آشکارتر گردید که علم اخلاق اسلامی علی‌رغم ظاهر تدوین یافته‌اش، چراسست که چنین بی‌خاصیت و عقیم مانده است و با همه عمق و عرضش گاه با اندازه نیم بیت از مثنوی یا بوستان سعدی تأثیر نمی‌بخشد.

بر این اساس تعلق خاطر سروش به امثال غزالی و مولوی به مراتب بیشتر از ابن مسکویه و خواجه نصیر الدین طوسی است. بر این اساس، درباره مباحث اخلاقی گروه دوم می‌نویسد: ردایی از شرعیت و اسلامیت که عالمان مسلمان بر اندام اخلاق دنیازده یونانی افکندند، هیچ گاه نتوانست آن را چنان قداست و فضیلتی ببخشد، که از مومنان دلبرایی کند و لذا همچنان در نهانخانه مصطلحات و انقسامات عبوس فلسفه محبوس ماند... ناقلان حکمت عملی یونانیان و اسلام اندود کنندگان آن، پرچمداران اخلاق اسلامی نبودند. این منصب ارجند از آن پارسایان و عارفانی چون غزالی و مولوی بود که قلبی خاشع و روحی عاشق داشتند و در حلقه ولایت اولیای الهی درآمد بودند و انبان ضمیر را از اشارات و بشارات رسولان خدا آکنده بودند. ... بی هیچ تردیدی دانستم که اخلاق اسلامی را از طهاره الاعراق ابن مسکویه و اخلاق ناصری خواجه نصیر طوسی خواستن، آب در هاون کوفتن و باد به غربال پیمودن است.»

وی درباره تعلقش به مثنوی و آموزه‌های مولوی می‌نویسد: «اینک بیش از سی سال است که به دولت همنشینی با آن روح بزرگ، آن عزیز عرش نشین، آن شمع خاموشان، آن سحر خیز ناگهان، آن رحمت بی منتها، آن آتش افروخته، دربیشه اندیشه‌ها، آن نابغه نادره تاریخ، آن شهسوار عالم محمدی، حضرت خداوندگار مولانا جلال الدین محمد بن محمد بن حسین بلخی رومی، قدس الله نفسه الزکیه، مباحی و مبتهجم و کمتر شب و روزی بوده است که به دل یا به زبان، آشکار یا نهان، سخنی از او یا با او نگویم و ضمیر خود و دیگران را با نام و کلام او مطراً و معطر و منور نکنم. طی این سالیان دراز، که همصحبتی با او به نیم نفسی می‌مانست، تعلیم و تعلم آثار مولانا، بویژه مثنوی شریف، و مذاقه درزویا و مضامین و اسرار کلام او و مراجعه به آراء شارحان و مصححان کتاب او، و بهره جستن از عالمان و آموزگاران پیام او، شیوه و پیشه من بود. چون کبوتری گرد این بام مستانه پر می‌زدم و از آن عیسی دوران، شفای اسقام خود را می‌جستم و اگر چه شریک ادواق آن خسرو شیرین جان نبودم، باری خشک لب هم نماندم و از آن بهار بستان آفرین، بوی و برگ بسیار ستاندم. و خداوند کریم را بر این نعمت عظمی شاکرم که در شمار آید. و بجاست که همین جا همه معلمان و مؤدبان خود را، و در صدر همه روح عظیم مولانا را که الهام بخش همه آنان بود، سپاسگزارم و برای همه، به سابقه منتهی که بر من دارند، از خداوند منان پاداش کریمانه طلب کنم.»

فرآیند فکری دکتر سروش

فرآیند و بسط اندیشه‌های دکتر سروش را با دو رویکرد می‌توان دنبال کرد. رویکرد نخست: شخص محور است یعنی با توجه به شخصیت‌هایی که بیشتر در شکل‌یابی اندیشه‌های دکتر سروش تأثیر گذار بوده‌اند، شناسایی فرآیند فکری به ایشان انجام پذیرد و رویکرد دوم: جریان یا موضوع محور است یعنی با توجه به جریان‌هایی که دکتر سروش با آنها در تقابل بوده یا موضوعاتی که دغدغه فکری او را تشکیل می‌دهند، بسط اندیشه‌های ایشان، بازخوانی و تحلیل شود. نگارنده با عنایت به هر دو رویکرد، توصیف و تحلیل خود را از بسط فکری دکتر سروش ارائه می‌دهد.

فرایند فکری سروش با رویکرد شخص محوری

دکتر سروش در فرایند فکری خود به ترتیب از شخصیت‌هایی مانند ملاصدرا، پوپر، کانت و گادامر، شلایر ماخر متأثر بوده است بر این اساس، می‌توان چهار گام را به این رویکرد شخص محوری به شرح ذیل نسبت داد.

گام نخست: رویکرد صدرايي

دکتر سروش در این مرحله، گرایش خود را به اندیشه‌های صدرايي و مبانی معرفت شناختي و رئالیستی حکمت متعالیه با تدوین کتاب نهاد ناآرام جهان نشان می‌دهد .

گام دوم: رویکرد پوپري

سروش در این مرحله با توجه به علاقه‌شان نسبت به فلسفه علم و گرایش به دیدگاه‌های فیلسوفان علم به ویژه ابطال‌گرایی پوپر به سوی ابطال‌گرایی معرفت تجربی سوق می‌یابد کتاب علم چیست؟ فلسفه چیست؟ در این مرحله تدوین می‌شود و برای نخستین بار فلسفه علم کارل پوپر وارد اندیشه دانشگاهیان می‌گردد.

گام سوم: رویکرد کانتی و گادامري

سروش که سالها خود را شاگرد خلف پوپر می‌دانست از ادربهشت سال ۱۳۶۷ وارد مرحله جدیدی می‌شود و مدتی فلسفه علم را کنار گذاشته و پای به عرصه هرمنوتیک و معرفت شناسی معارف دینی می‌گذارد. و با تدوین قبض و بسط تئوریک شریعت که به صورت مقالاتی در کیهان فرهنگی نیمه دوم دهه شصت با عنوان بسط و قبض تئوریک شریعت منتشر گردید، رویکرد گادامري و نسبی‌گرایی معرفت دینی را نظام‌مند کرد. هر چند نمی‌توان صاحب نظریه قبض و بسط را بنیانگذار نظریه نسبیت معرفت دینی دانست زیرا سالها پیش این نظریه توسط اقبال لاهوری، مهندس جلال‌الدین آشتیانی و دکتر شریعتی مطرح شده بود اما دکتر سروش، برای اولین بار توانست این نظریه را با استفاده از ذهن شناسی و فلسفه استعلایی کانت و هرمنوتیک فلسفی گادامر به صورت ارکان سه گانه‌ای نظام‌مند سازد. جالب توجه این که، گادامر، شاگرد هایدگری است که به شدت با پوپر در تضام و تعارض بوده و همانند اسلاف مکتب پوزیتویسم و اگزیستانسیالیسم دائماً در حال ستیز و مخالفت با یکدیگر بودند و حال دکتر سروش، هرمنوتیک فلسفی هایدگر را با بهره‌گیری از کتاب حقیقت و روش گادامر احیا می‌کند و در کنار نظریه ابطال‌گرایی پوپری می‌نشانند البته سروش هیچ‌گاه در کتاب قبض و بسط تئوریک شریعت، نام گادامر را نمی‌برد اما از صامت دانستن دین و تأثیر گذاری معارف بیرون دینی بر فهم متون دینی کاملاً پیداست که سروش از این مدرسه بهره فراوان برده است.

خوانندگان عزیز به این نکته هم باید توجه داشته باشند که قبض و بسط، نقطه آغازین مخالفت علمی - نه عملی - دکتر سروش با نظام جمهوری اسلامی است زیرا وقتی معرفت دینی، معرفتی بشری گردد و ناخالص و نامقدس و آمیخته‌ای از حق و باطل و نسبی و عصری معرفتی شود؛ در آن صورت، تشکیل حکومت دینی برگرفته از معرفت دینی نامقدس از تقدس می‌افتد و معرفتی بشری خواهد شد؛ علاوه بر اینکه، متون دینی صامت، قابلیت این را دارند تا با معارف بشری لیبرالیستی هم تفسیر شوند و مدل دیگری از حکومت دینی لیبرالیستی را در جامعه پیاده کند.

گام چهارم: رویکرد شلاير ماخري

دکتر سروش در این مرحله به نسبیت معرفت تجربی و معرفت دینی بسنده نمی‌کند و پا را فراتر گذاشته و نسبیت دین را هدف قرار می‌دهد و با تدوین و انتشار بسط تجربه نبوی در سال ۱۳۷۸، تأثیر پذیری خود را از شلاير ماخر و شاه ولی الله دهلوی نشان می‌دهد. وی در این اثر، علاوه بر بسط تجربه

نبوي به مقوله‌هاي ديگري مانند ذاتي و عرضي در اديان، دين اقلي و اکثري، خاتميت پيامبر و غيره نيز پرداخته است به تعبير وي:

«قبض و بسط تئوريك شريعت، سخن از بشري بودن و تاريخي بودن و زميني بودن معرفت ديني مي‌رفت و اينك در بسط تجربه نبوي سخن از بشريت و تاريخيت خود دين و تجربه ديني مي‌رود. البته عبارت ديگر، اين كتاب رويه بشري و تاريخي و زميني وحی و ديانت را، بدون تعرض و رويه فرا تاريخي و فرا طبيعي آن، بل با قبول و تصديق آن، مي‌كاود و باز مي‌نمايد.»

كتاب صراطهاي مستقيم كه كوششي است در راه بسط اندیشه كثرت گرايي در اين مرحله از دين شناسي سروش نگاشته شده است. كثرت گرايي ديني به تعبير وي، نظريه‌اي معرفت شناسانه و دين شناسانه در باب حق بودن اديان و محق بودن دينداران است.

مولف صراطهاي مستقيم با بهره‌گيري از قبض و بسط تئوريك شريعت و بسط تجربه نبوي به تفسير خاصي از هدايت و عقلانيت و تفسير تجارب و متون مي‌پردازد تا بر حقايق بسيار مهر صحت بنهد.

تعارض دانستن امامت و خاتميت و نيز امامت و دمكراسي كه در سال ۱۳۸۴ در دانشگاه سوربن فرانسه در جمع دانشجويان مطرح كرد، در راستاي تكميل مرحله چهارم معنا پيدا مي‌كند.

فرايند فكري سروش با رويكرد جريان و موضوع محوري

دكتور سروش در دومين توصيف و تحليل بسط فكري‌اش با جريانه‌ها و موضوعات متنوعي درگير شده است. دغدغه‌هاي فكري و اجتماعي سروش را نمي‌توان يكسال معرفي كرد. گاهي ماركسيسم و زماني معرفت تجريبي و در مواردی، معرفت ديني و سپس دين و بعد مسایل سياسي و اجتماعي و حكومت جمهوري اسلامي ايران دغدغه و موضوع نگاشته‌ها و سخنراني‌هاي او به شمار مي‌آمد. بر اين اساس، مي‌توان پنج مرحله را در اين رويكرد به فرايند فكري سروش نسبت داد. شايد ذكر است گر چه دغدغه‌هاي دكتور سروش سير تاريخي پيدا مي‌كند اما اينگونه نيست كه اگر در مرحله نخست، دغدغه‌اي داشته و بعد وارد دغدغه ديگري در مرحله دوم شده‌اند، دست از دغدغه گذشته برداشته است بلكه دغدغه‌ها و موضوعات پژوهشي ايشان سير تكاملي مي‌يابند.

مرحله نخست: دغدغه مقابله با ماركسيست‌ها

اگر خوانندگان با آثار نخستين دكتور سروش مانند نهاد ناآرام جهان (نظريه فلسفه ملاصدرا درباره حركت جوهری) و فلسفه تاريخ و ما در کدام جهان زندگي مي‌كنيم و دگماتيسم نقابدار يا ايدئولوژي شيطاني و دانش و ارزش و نقدي و درآمدي بر تضاد ديالكتيكي آشنايي داشته باشند، درمي‌يابند كه اين دوره از آثار قلمي سروش گرچه مطالعات علمي و فلسفي تلقي مي‌شوند اما سروش عمدتاً يا جريان و فلسفه ماركسيسم در چالش است و نشان مي‌دهد كه اولاً فلسفه غير از علم است و نمي‌توان با مطالب علمي به نظام فلسفي دست يافت. و ثانياً با توجه به اين كه قانونهاي علمي ابطال پذيرند و تجربه‌ها مسبوق به فرضيه‌ها هستند، پس نمي‌توانند جهت كل تاريخ را نشان دهند و فلسفه تاريخ را بزايند؛ ثالثاً اخلاقيات نيز از علوم تجريبي جدايند و رابطه منطقي ميان آنها وجود ندارد و مقوله‌اي بنام اخلاق علمي و اخلاق تكاملي زاييده مغالطه ربط «بايد به هست» است.

سروش براي اين كه مبناي خود را در باب علوم تجريبي طبيعي و انساني به اثبات برساند، آثاري را در حوزه علم و فلسفه علوم اجتماعي ترجمه و تأليف مي‌گنجد. وي ، علاوه بر تأليف كتاب علم چيست فلسفه چيست؟ كه به فلسفه علم و فلسفه فلسفه و درس‌هايي در فلسفه علم الاجتماع كه به فلسفه علوم اجتماعي مربوط است و تفرج صنع به ترجمه آثار ذيل پرداخت:

۱. فلسفه علوم اجتماعي، آلن رابن، موسسه فرهنگي صراط.

۲. مبادي ما بعدالطبيعي علوم نوين، ادوين آرثر برت، شركت انتشارات علمي و فرهنگي.

۲۳. علم شناسی فلسفی، مجموعه مقالاتی از دایره المعارف پل ادواردز.

۴. تبیین در علوم اجتماعی، دانیل لیتل، موسسه فرهنگی صراط.

پس تا اینجا دکتر سروش تلاش می‌کند با بهره‌گیری از فلسفه علم و فلسفه فلسفه و فلسفه علوم اجتماعی، رویکردی معرفت‌شناسانه و درجه دوم به علوم انسانی و طبیعی و فلسفه داشته باشد و نظریه ابطال‌پذیری پوپر و دیدگاه هیوم در باب معضله استقرا را احیا کند. و اعتبار و حجیت منطقی تجربه علمی را بکاهد. و استقرا و تجربه را در اثبات معارف تجربی ناکارآمد معرفی کند. تا بتواند فلسفه علمی و اخلاق علمی و تکاملی مارکسیست‌ها را نقد کند.

مرحله دوم: دغدغه معرفت‌دینی و تأکید بر نسبیّت آن

مرحله نخست تنها دکترسروش را در نقد مارکسیسم مدد نرسانید بلکه او را به دنیای دیگری سوق و جهت داد. وی با استمداد از مرحله نخست، وارد دومین مرحله می‌شود یعنی معرفت‌دینی را بجای معرفت تجربی، موضوع پژوهش خود قرار می‌دهد رویکرد معرفت‌شناسانه و درجه دوم و تاریخی و فلسفه مضاف به علوم و معارف اسلامی او را به نسبی‌گرایی معرفت‌دینی می‌کنشاند. سروش با نوشتن قبض و بسط‌تئوریک شریعت نه تنها متون دینی را صامت معرفی می‌کند بلکه فهم دین و معرفت‌دینی را زاییده همه معارف بشری اعم از علم و فلسفه می‌داند. معرفت‌تجربی که هیچ‌گاه توفیق اثبات نمی‌یابد و پرونده آنها تنها در حد ابطال به پایگانی می‌رود، ترابط وثیق تأثیرگذارانه معارف دینی می‌گذارد و معرفت‌دینی نامقدس و ناکامل و نسبی و عصری را به ارمغان می‌آورد. پس مبنای سروش در فلسفه علوم تجربی، منشأ پیدایش نظریه قبض و بسط در فلسفه علوم دینی گردید.

مرحله سوم: تفسیر گزاره‌های دینی

سروش با طرح قبض و بسط‌تئوریک شریعت، در اردیبهشت ۶۷ و خرده‌گیری‌های ناقدان و توصیه‌های پاره‌ای از دوستان بر آن شد تا پا به عرصه دیگری بگذارد و خود را از بی‌دینی مبرا سازد. بر این اساس در سال ۱۳۶۸ در مسجد جامع امام صادق (ع) به تفسیر نهج‌البلاغه پرداخت. و خطبه امام علی (ع) درباره متقین را با عنوان اوصاف پارسایان و نیز نامه امام علی به امام حسن علیهماالسلام را با عنوان حکمت و معیشت در دو دفتر شرح و تبیین کرد. دکتر سروش در مقدمه اوصاف پارسایان می‌نویسد:

«این خطابه‌ها که با عنایت ارباب معنی ایراد و به لطف و همت یاران مشفق تدوین گردید (به سال ۱۳۶۸ هجری شمسی)، از نخستین برکات مسجد جامع امام صادق (ع) بود که نصیب این جانب شد و اینک خدای پارسایان را بر اتمام این خدمت اندک سپاس می‌گذارم.»

و نیز در پیشگفتار دفتر نخست حکمت و معیشت می‌نویسد: «ورود به مسجد جامع امام صادق برای من ورود به یک ضیافت الهی بود و اینک که به کارنامه شش ساله خود در آن خانه خدا می‌نگرم آن را مشحون از لطف و برکت و توفیق الهی می‌یابم، عظیم فرحناک می‌شوم و خدای منان را سپاس می‌گذارم که چنان خدمت مبارکی را نصیب این مسکین کرد.

وی نیز تأکید می‌کند که:

«آب را باید از سرچشمه‌ها برداشت و این سرچشمه‌ها جز ارشادات و تعلیمات پیشوایان دین نیست. کلمات پیامبر (ص) و خطبه‌های نهج‌البلاغه و دعاهای صحیفه کامله سجاده، منبع فوراً فضایل خداپسند اسلام‌اند و برای تدوین علم اخلاق اسلامی باید از آنها مدد جست. مفاهیمی چون توکل و تقوا و توبه و شکر که از ارکان اخلاق دینی‌اند. و مطلق در اخلاق غیر دینی، سمتی و محلّی ندارند، باید با تعمق در آیات الهی و روایات دینی کشف و تبیین گردند و برای بر پا کردن بنای اخلاق دینی به کار گرفته شوند.»

مرحله چهارم دغدغه دین و تأکید بر نسبیّت آن

مرحله چهارم اندیشهٔ سروش زابیده تأثیر گذاری مرحلهٔ دوم است. وی در این مرحله وارد دین شناسی می‌شود، به عبارت دیگر، نظریه قبض و بسط تئوریک شریعت که به حوزه فلسفه معرفت دینی ارتباط داشت بر مباحث فلسفه دین و دین شناسی تأثیر می‌گذارد سروش در این مرحله، دیگر از فهم دین سخن نمی‌گوید بلکه خود دین، موضوع تحقیق اوست. در سال ۱۳۶۷ در مسجد امام صادق (اقدسیه تهران) بحث علل اقبال به دعوت انبیاء را ارایه می‌کند و در سال ۱۳۶۸ به قم آمده و در موسسه امام رضا (ع) بعد از توصیف و گزارش نظریه قبض و بسط تئوریک شریعت و تبیین نسبی گرایي معرفت دینی به مباحث فلسفه دین مانند انتظار بشر از دین و علم و دین می‌پردازد و بعدها کتاب‌های فریه‌تر از ایدئولوژی (۱۳۷۳ش) و بسط تجربه نیوی (۱۳۷۸ش) را به انتشار می‌رساند. و حقیقت دین را با تجربه دینی مترادف دانسته و آن را بسط می‌دهد.

مرحله پنجم: نقد اندیشه سیاسی و اجتماعی حاکم بر جمهوری اسلامی

پنجمین مرحله فکری سروش به درگیری مباحث تئوریک او با مسایل سیاسی - اجتماعی است که از سال ۱۳۷۱ در دانشگاه اصفهان به مناسبت روز وحدت حوزه و دانشگاه آغاز شد و با سخنرانی انتظارات دانشگاه از حوزه، فایل این مرحله ظهور یافت ویراست این سخنرانی در کتاب فریه‌تر از ایدئولوژی منتشر شده است که بعدها با نگارش سیاست نامه به کار خود ادامه داد.

دکتر سروش در مرحله پنجم، حلقه کیانی را که در اواخر دههٔ ۶۰ و در اوایل دههٔ ۷۰ برای نشر دیدگاه‌های خود راه انداخت، تبدیل به یک حزب سیاسی، اجتماعی کرد تا بتواند به تغییر نظام سیاسی - اجتماعی بپردازد و انقلاب دیگری را در کشور ایجاد کند. شاگردان زیادی تربیت کرد که بسیاری از آنها در جریان انتخابات دوم خرداد ۱۳۷۶ توانستند کرسی‌های مختلف قوه مجریه و مقننه و سایر نهادهای دولتی و اجتماعی را بدست گیرند و برخی دیگر نیز با تشکیل NGO به فعالیت‌های غیر دولتی اشتغال ورزیدند. نگارنده در این مرحله با همکاری جمعی از محققان حوزه توانستند با حضور در مجامع علمی و نشریات مختلف کشور به نقد اندیشه‌های سروش و جریان حلقه کیان بپردازند. نتایج‌های کتاب نقد، قبسات، معرفت، صباح، و غیره در این دوره، نقش به سزایی داشتند.

ایدئولوژی شیطانی

دگماتیسم نقابدار، عنوان یک سخنرانی در دانشکدهٔ اقتصاد دانشگاه تهران بود که ابتدا در مجلهٔ سروش و سپس به صورت دفتری جداگانه به طبع رسید. این سخنرانی، پس از بازنویسی و بسط بسیار در شهریور ۱۳۵۹ با نام ایدئولوژی شیطانی تغییر یافت و به صورت مکرر توسط مؤسسه فرهنگی صراط منتشر گردید. نویسنده در این نوشتار قصد دارد تا از بیماری بسیار خطرناکی که رشد سریع و شتابنده در جامعهٔ ما دارد، به نام دگماتیسم نقابدار سخن بگوید. دگماتیسم، با نقاب و بی‌نقابش، نوعی روش نه عقیده است. عقاید به دگم و غیر دگم تقسیم نمی‌شوند بلکه باید گفت دو گونه روش برخورد با افکار به نام دگماتیک و غیر دگماتیک وجود دارد. کسانی که دیگران را به داشتن اعتقادات دگم و تعصب آمیز متهم می‌سازند و خود را از این اتهام مبرا دانسته‌اند، خود گرفتار نوعی دگم بودن‌اند. این طایفه، همواره دیگران را دعوت می‌کنند که دگم خود را ترک بگو تا دگم مرا بپذیری. دگماتیسم به منزلهٔ یک روش مذموم است، روشی که به شخص یاد می‌دهد که چگونه در عقاید خود راسخ‌تر شود، روشی که حسن و هنرش، حصار کشی به دور عقل است. و خطر این شیوه در نقابداری در این است که پوشیده است و بر چهرهٔ خود نقابی از انقلابی بودن و درستی و مشروعیت و جواز زده است.

دکتر سروش در این مقاله به نمونه‌هایی از دگماتیسم نقابدار اشاره می‌کند یکی از آنها، چشم پوشیدن از دلیل سخن و پرداختن به علل آن است، که شایعترین نوع دگماتیسم نقابدار است.

طرفداران این شیوه با این ابزار، لازم نمی‌بینند که منطقاً، نظریه و عقیده‌ای را موشکافی و تحلیل کنند؛ زیرا این ضرورت منطقی، دشوار است، علاوه بر اینکه، همیشه احتمال آسیب‌پذیری در آن هست و کس دیگری می‌تواند به قوت منطق، نقاط ضعف آن تحلیل‌ها را آشکار سازد. راه آسانتر، به سراغ تعلقات روانی، حزبی، طبقه‌ای و .. رفتن است. برای این تعصب پیشگان، آنچه مطرح نیست خود فکر است و آنچه مطرح است انگیزه فکر است؛ و همین است آنچه یک روش علمی و منطقی را از یک روش دگماتیک متمایز می‌سازد. ما نمی‌گوییم انگیزه‌ها بی اهمیت‌اند. می‌گوییم نباید نقد انگیزه‌ها را با نقد اندیشه‌ها مخلوط کرد. می‌گوییم برآمیختن انگیزه و انگیزه، خطایی عظیم و اندیشه سوز است و باید از آن پرهیز کرد. می‌گوییم به جای کنکاش در عقیده‌ها نمی‌باید در عقده‌ها کنکاش کرد و باید توجه داشت که نقد اندیشه‌ها از نقد انگیزه‌ها جداست. و یکی را نمی‌توان به جای دیگری نشان داد. انگیزه‌ها خوب و بد دارند، اما اندیشه‌ها مشمول راست و دروغ می‌شوند. لقمان، ادب را از بی ادبان آموخت و نیوتن با مشاهده افتادن سیبی از درخت به تئوری عظیم جاذبه کیهانی رهنمون شد. کسانی، تنگدستی کپلر را مایه و انگیزه روی آوردن او به نجوم دانسته‌اند. اما بدون شک، فقر کپلر را نمی‌توان در صحت آرای او دخیل دانست و وقتی او ثروتمند شد، سخنان خود را کنار گذاشت.

سروش؛ سعدی را که به اتهام درویش پرداخته و او را به آزمندی و طمعکاری و گدا صفتی و مال دوستی محکوم می‌کند و قضاوت او را معلول اتهامات پیشگفته می‌داند، مورد عتاب قرار می‌دهد و می‌گوید: «آیا جای آن نبود که درویش هم به سعدی بگوید تو هم چون «پرورده نعمت بزرگانی و طبع و خوی توانگران در تو رسوخ کرده، چنین از آنان به دفاع برخاسته‌ای؟»

دکتر سروش در سخنرانی دیگری با عنوان ایدئولوژی شیطانی به تعریف و توبیخ آن پرداخته است ایدئولوژی شیطانی معتقد است که در روح و خون همه انسانها، شیطانهایی نشسته‌اند و بر آنان فرمان می‌رانند. آدمیزادگان ظاهراً به گمان خود فکر می‌کنند، استدلال می‌کنند، جنگ می‌کنند، صلح می‌کنند، فلسفه می‌سازند، کشف علمی می‌کنند، قانون می‌گذارند، هنر و شعر خلق می‌کنند، حقوق و ادبیات به وجود می‌آورند، به مذهب و مکتبی تعهد می‌ورزند، معبودی و محبوبی را پرستش می‌کنند، اما در نهان و بدون آنکه خود بدانند به دست بازیگران و توطئه آفرینانی اسیرند که بر آنان حکومت می‌کنند و به آنان جنگ و صلح و حقوق و ادبیات و سیاست و مذهب و اندیشه و استدلال را القا و تلقین می‌کنند. عقل مردم در اسارت عناصری غیر عقلانی است. به جای نقد انگیزه به سراغ نقد انگیزه رفتن در واقع تن سپردن به ایدئولوژی شیطانی است. جدی نگرفتن تفکر هم محصول مستقیم همین ایدئولوژی است. فروید، جنی را به نام عقده ومارکس، جن دیگری را به نام طبقه معرفی کرد فروید و مارکس هر دو جن گیری می‌کردند.

اینان برای ایدئولوژی (یعنی حقوق و ادبیات و فلسفه و سیاست و هنر..، اصلاتی و تاریخچه‌ای و قوامی و ریشه‌ای قابل نیستند. مارکس و انگلس که ایدئولوژی را «فریب دوران» می‌دانند همین اندیشه را منتقل می‌کنند. هگل که از شیطنت و مکاری عقل جهانی سخن می‌گفت منظوری جز این نداشت، و مارکسیسم که «نظام معیشتی» را به جای «عقل جهانی» هگل نشانده است و ایدئولوژی و اندیشه را مسخر و مسخره نظام معیشتی می‌داند، بازگونه مخروط مکتب هگلی را عرضه می‌دارد: این هر دو به یک اندازه، تفکر را ریشخند می‌کنند و هر دو با یک مکانیسم، عقل را در چنگال بی عقلی و انسان را در چنگال شیطان اسیر می‌دانند. به گمان اینان، انسانها که تاکنون برای مذهب، دموکراسی، آزادی، دفاع از ملیت، آب، خاک و ... می‌جنگیدند، متفکران که تاکنون بر سر مسائل دشوار و اندیشه سوز خدا و روح و ماده و آغاز و انجام و حقیقت و .. نزاع می‌کرده‌اند، همه غافل بوده‌اند که در نهان، جنگ بر سر چیز دیگری است.

آیا معنای این مطالب این نیست که به جای پرداختن به فکر و جدی گرفتن اندیشه باید به شکل خارجی فرد توجه کرد و نقد و شناخت انگیزه‌ها، جانشین نقد و شناخت اندیشه‌ها شود؟ آیا این خط بطلان کشیدن بر اندیشه بشری (بزرگترین ممیز انسان از حیوان) و تمسخر کردن همه انسانیت نیست؟ به علاوه، از کجا تضمین هست که خود این سخن که «اشباح مغزی بشر، صورت تصعید یافته زندگی اوست» صورت تصعید یافته زندگی افراد خاصی نباشد؟ و به چه دلیل، باید این سخن را به طور مطلق و خالص پذیرفت و سخنان دیگران را به فتوای آن، بی اصل و نسب و بی تاریخچه و بی ریشه دانست؟ چرا در اینجا هم دلیل را به علت تحویل نکنیم؟ ما انگیزه را با انگیزته برنمی‌آمیزیم، ما حساب عقده را از عقیده جدا می‌کنیم.

جان برنال مؤلف علم در تاریخ می‌گوید: فرو ریختن نظام ایستای فئودالی و به وجود آمدن نظام پویای بورژوازی با تئوریک دینامیک (پویای) نیوتنی هماهنگی داشت و یا نیوتن با آن ناآگاهانه هماهنگی می‌کرد. به راستی اگر نظریه نیوتن، نشان‌دهنده رفتن از ایستایی به پویایی و از فئودالیسم به بورژوازی است، ناگزیر نظر انیشتاین که ناقض نظریه نیوتن است باید نشان‌دهنده رفتن جوامع از پویایی به ایستایی و از سرمایه‌داری به فئودالیسم باشد. این گونه سخن گفتن، شوخی کردن با اندیشه و جدی نگرفتن آن است. نشان می‌دهد که این گویندگان، در پی ارضای ذوقی و پسند خویشان‌دو نه اینکه در پی پیروی از منطق و علم باشند. اندیشه‌های علمی و فلسفی (درست یا غلط) همه از نوع اندیشه‌های غیراعتباری‌اند؛ و از این رو، نقد آنها باید با روش علمی و فلسفی و منطقی باشد، نمی‌توان حزب یا طبقه یا روحیه شخص گوینده را طرد و طعن کرد و با این طرد و طعن، سخن غیر اعتباری او را هم مردود و مطعون شمرد. مطلب اولی، رابطه منطقی با مطلب دوم ندارد.

اندیشه‌های اعتباری شامل قوانین حقوقی و اخلاقی و احکام قضایی و جزایی می‌شوند. این اندیشه‌ها گاهی می‌توانند رنگ سلیقه‌های شخصی را به خود بگیرند. ممکن است کسی به دلیل نفع پرستی، قانونی بگذارند که به موجب آن قانون، گرانفروشی جواز و مشروعیت یابد. اما باید توجه داشت که اصولاً اندیشه‌ها را از روی انگیزه‌هایی آنها (اعم از تاریخی، طبقاتی، روانی، ارثی...) ارزیابی و بررسی کردن، امری خطرناک و ضلالت بار است و به همین رو، برای همیشه باید از این کار اجتناب جست. حتی همین اندیشه‌های اعتباری گاهی از نظر ارزشی تناسبی با انگیزه‌های خود ندارند و فی المثل لقمان، ادب را از بی‌ادبان می‌آموزد و یا سود پرستی و جاه طلبی و توسعه جویی پادشاهان، مایه کشف قوانین علمی می‌گردد.

سخن در این نیست که زندگی افراد (چه سوداگر و چه غیرآن) در اندیشه‌شان اثر ندارد. بلکه می‌گوییم این ناروا است که اندیشه را با این گونه پساوندها، تحسین یا تقبیح کنیم و یا از روی تجزیه و تحلیل انگیزه و محیط تولد، اندیشه‌ای را نپذیریم یا به دور بیندازیم.

دکتر سروش در فصل دیگر کتاب ایدئولوژی شیطانی به عنوان دیگری به نام ایدئولوژی شیطانی در عمل می‌پردازد و به مضرات این رویکرد اشاره می‌کند و این که ایدئولوژی شیطانی، دست را می‌گشاید و مغز را می‌بندد. عقل را در زندان می‌نهد و عاطفه را از میدان می‌رهد، منطق را بی‌ارج و بی‌هنر می‌سازد و سلیقه و ذوق را حاکمیت و رواج می‌بخشد. حق و باطل معنای دیگر می‌گیرند و راست و دروغ جامه دیگری می‌پوشند. ارتجاع و ترقی جای ناحب و حق را می‌گیرند و راست و چپ به جای دروغ و راست می‌نشینند و تاریخ بر مسند الوهیت تکیه می‌زند. اولین و گرانباترین چیزی که در مسلخ این اندیشه ذبح می‌شود عقل است و وقتی عقل رفت، همه چیز مجاز خواهد بود.

اندیشه هگل، که اینان میراث خواران‌اند، دم از قضاوت تاریخ می‌زد و می‌گفت: تاریخ معلوم می‌گنجد لگه راست می‌گفته و که دروغ‌گو بوده است. و این، نه به این معنا است که آیندگان می‌نشینند و کار

گذشتگان را داوری می‌کنند بلکه خود چگونگی سیر حوادث، عین قضاوت تاریخ است. سرنوشت تاریخی هر نظام، همان قضاوت تاریخ درباره اوست. اگر به زمین خورد، تاریخ درباره او داوری کرده و آن را ناشایست تشخیص داده و اگر به قدرت رسید باز هم تاریخ آن را برکشیده و به رسمیت و شایستگی شناخته است.

ایدئولوژی شیطانی، آشوب خوار است یعنی از آشفتگی تغذیه می‌گنجد. نزاع به راه می‌اندازد تا بهره برد. آب را گل آلود می‌کند تا ماهی بگیرد. چراغ را خاموش می‌کند تا در تاریکی، مزورانه بدزدد... آنجا که منطق حاکم نیست، هر هذیانی و هر بهتانی و هر نامردی و جنگ افروزی جایز است. ایدئولوژی شیطانی، انسان را موجودی شیطان زده و خفته تعریف می‌کند و به نام آزاد کردن انسان از زنجیر شیطان، وی را در زنجیرهای اسارت استالینی می‌نهد.

ماتریالیسم تاریخی به دلیل همین استنباطی که از عشقها، آرزوها و خواسته‌های انسانها دارد و همه کوشش و رنج آدمیان را محصول تنازع تاریخی طبقاتی می‌داند... در تفسیر ارحم‌ترین و عمیق‌ترین جلوه‌های انسانیت، در طول تاریخ، عجز عظیم و درمان ناپذیر خود را آشکار می‌گنجد... اینان چون خودشان به خدا، به معنویت، به مذهب باور ندارند، گمان می‌کنند کسان دیگر هم واقعاً به اینها ایمان ندارند، و اگر سخن می‌گویند و دفاعی می‌کنند در واقع یا خودشان نمی‌فهمند چه می‌گویند و یا اگر می‌فهمند، بنا به مصلحت و ضرورت از آن سخن می‌گویند. اینان کافروار همه را به کیش خود می‌پندارند... از این روست که پطروشفسکی، تشیع را مذهب روستاییان محروم می‌داند و انگلس می‌گوید که جنگ‌های علیه فنودالهای قرون وسطی، در پوشش مذهبی جریان می‌یافت. آن همه عشقها که در تاریخ، نثار خدایان شده است و آن همه هنرها که در پای معبودان معنوی ریخته شده است و آن همه کشمشکها، دوستی‌ها و دشمنی‌ها و... به گمان اینها تفسیری جز این ندارد که این ناآگاهان که درنورها و زیبایی‌ها غوطه می‌خوردند و به نام معنویت و عرفان و مذهب تلاش می‌کردند و مجادله و منازع می‌کردند، همه بازچه بازیگرانی نهانی و اسیر دست جبار تاریخ بودند و خود نمی‌دانستند چرا و بر سر چه نزاع می‌کنند.

بطلان این تفکر شیطانی از قرآن نیز استفاده می‌شود. به همین دلیل، نویسنده در فصل دیگری از کتاب ایدئولوژی شیطانی به ایدئولوژی شیطانی و قرآن پرداخته و تلاش می‌کند تا به وسیله آموزشهای قرآنی، منطق وحی را بشناسد. نویسنده، نام ایدئولوژی شیطانی را از قرآن الهام گرفته زیرا قرآن به انسان می‌آموزد که نقش اصلی شیطان در اغوای آدمیان «تزیین» است: «تزیین» یعنی آراستن، بر پلید، جامه نیکو پوشاندن، قبیح را پسندیده جلوه دادن و این همان بیماری مهلک و روان فرسایبی است که پیروان شیطان را درمی‌گیرد. آیات ۳۴ حجر و ۱۰۵ کهف، ۱ نمل، ۱۴ هود، ۱۴ محمد، ۱۲۵ نحل، ۱۷ زمر، ۸۳ قصص، ۸ مائده، ۲۷ هود نمونه‌هایی از آیات الهی‌اند که آراستگی و تزیین شیطان را معرفی می‌کند.

موضوع ارتجاع مترقی، عنوان تناقض آمیزی است که دکتر سروش در کتاب ایدئولوژی شیطانی به دلیلی بدان پرداخته است نخست، پیدایش نوعی از تفکر که در جامعه ما رواج یافته که پاره‌ای از افکار و حرکات را به ارتجاعی یا مترقی توصیف می‌کنند و دوم، آسان‌گیری ما در عموم قضاوت‌هاست. نگاه‌ها به کارگیری اصطلاحات مبهم و چند پهلو دست به قضاوت‌های حساس و خطیر می‌زنیم. دکتر سروش بدون اینکه بخواهد در این نوشتار به معرفی امور مرتجعانه یا مترقیانه بپردازد تلاش می‌کند تا محتوا و مضمون این مفاهیم را روشن سازد و اینکه کدام مکتب با چه اندیشه‌ایی و با چه تغذیه وبا کمک چه آرا و مفاهیمی می‌تواند این مفاهیم را خلق کند. وی، تعریف ارتجاع را به واپسگرایی و رفتن به سراغ گذشته و احیای دوره‌های سپری شده، معنا می‌کند و پرده از یک تشبیه شاعرانه برمی‌دارد که برخی

ارتجاع را با پیری و کهنگی و فرسودگی و ترقی را با جوانی و نشاط تشبیه کرده و حکم پیری را به ارتجاع بار کرده‌اند در حالی که چیزی داور به لحاظ منطقی فاقد اعتبار است. این تشبیه عبارت از این است که: جامعه و تاریخ چون جنین و یا طفلی هستند که در حال رشدند. این فکر در بطن تمام تاریخ پرستی مدرن نهفته است. پس هر چه متعلق به دوره قبل است در این مرحله کنونی، ارتجاع و باطل است. ولی اشکال این روش به لحاظ منطقی این است که چگونه می‌توان فهمید دوره چه چیزی گذشته و الان دوره چیست؟ آیا ملاک، پسند مردم است و اینکه در اذهان مرده است یا بدان جهت که در خارج مرده است؟ اما چگونه چیزی در خارج می‌میرد؟ در اینجا ابزار تولید و رشد آنها را مطرح می‌کنند. زیرا ابزار توحید، در رشد دایم است و نظامات و حوادث و بناهای متنوعی را به وجود می‌آورند. وقتی رشد ابزار تولید به مرحله پیدایش آسیای بادی رسید، نظام فئودالی برقرار خواهد شد و وقتی به مرحله آسیای ماشینی رسید، نظام بورژوازی فرا خواهد رسید. اما سؤال مهم دیگری باقی می‌ماند و آن، این که خود ابزار تولید را چگونه می‌توان گفت که دوره‌شان فرا رسیده و یا به سر رسیده است؟ آیا برای ابزار تولید هم معیاری است؟ اگر صرف پدید شدن، معیار ترقی و حقانیت باشد، هر حادثه‌ای مانند نظام شاهنشاهی را می‌توان احداث کرد و آن را حق و مترقی به شمار آورد.

دربارۀ نظامات اجتماعی می‌گوید بر حسب درجه خاصی از رشد ابزار تولید، فلان نظام اجتماعی خاص باید حاکم شود و اگر نشود و نظام سابق بر جا بماند ارتجاعی است اما اگر بپرسیم: پس از فلان مرحله از رشد ابزار تولید، رشد متناسب با دوره بعدی چیست؟ معیاری وجود ندارد. یعنی بَلَدًا لَهَا جَبَار تسلیم شد. حالا که شما مخلوق عاجزی را مطلقیت بخشیدید و او را معیار همه امور کردید، کس دیگری، چیز دیگری را معرفی می‌کند و معیار قرار می‌دهد.

اما نقد منطقی خالص این است که اگر به قول اینها نظام سلطنتی ارتجاعی است خود ارتجاعی چیست؟ خوب است یا بد؟ اگر بد است پس بد چیست؟ شما چه چیز را بد می‌دانید؟ در پاسخ می‌گویند: چیزی بد است که ارتجاعی باشد یعنی بد است و ارتجاع ارتجاع است پس معنای ارتجاعی و بدی روشن نیست فقط ادعا شد نظام سلطنتی ارتجاع و بد است.

این دیدگاه از نظر علمی هم مشکلاتی دارد و این سوال را در ذهن می‌آفریند که آیا نفس رشد مطلوب است برای نمونه آیا رشد يك غده سرطانی مطلوب است؟ ابزار شکنجه هم خیلی تکامل و رشد کرده اما آیا مطلوب است؟ آیا به صرف این که هزار سال پیش از کوپرنیک، شخصی به نام ریستارکوس، نظریه کوپرنیک را مطرح کرده بود آیا باید به صرف اینکه این نظریه در قدیم مطرح بوده آن را نپذیریم و ارتجاعی بدانیم؟ تئوری ذره‌ای بودن نور را ابتدا نیوتن مطرح کرد بعداً انیشتین مجبور شد برای توجیه پدیده فتو الکتریک دوباره از تئوری ذره‌ای بودن نور استفاده کند و تئوری مرده‌ای را زنده کرد. پس نمی‌توان قاعده کلی به دست داد که هر چه متعلق به گذشته، بد و هر چه متعلق به آینده، خوب است.

تاریخ پرستی، شرك بزرگ روزگار ما است. خداوند دو نقش بزرگ در این عالم دارد: یکی آفریدن هست‌ها و دیگری، آفریدن ارزش‌ها... حالا اگر کسانی آمدند و این نقش را به موجود دیگری بخشیدند، معبود دیگری بنام تاریخ را به شما معرفی می‌کنند. و تاریخ را به عبادت برگزیده‌اند.

اینکه می‌گویند تفکر جبر تاریخی يك تفکر تسلیم به زور است اینجا خود را نشان می‌دهد وقتی شما بنای حق و باطل را بر حرکت زمان و تاریخ گذشته و گفته تاریخ است که معین می‌کند کدام نظام حق یا باطل است، باب قضاوت بسته خواهد شد. این شیوه‌های جبر محوری، شما را آماده می‌کند که فردا روز را محور قرار دهید. یعنی حق در تفنگ است نه در منطق. هیتلر که این قدر به حکومت فاشیستی متهم است همین را می‌گفت. او دیگران را میکروب فرض می‌کند و با جریان بیعت می‌خواست میکروبها را نابود کند.

ارتباط علم و اخلاق

بحث از ترابط علم و اخلاق یا دانش و ارزش یکی از مسایل مهم معرفت شناسانه و منطقی در فلسفه اخلاق است فلسفه اخلاق، نام نوینی برای دانش نوینی است که امروزه در جهان معرفت معمول گردیده اما جوانه‌ها و نطفه‌های نخستین آن به شکل‌های رسیده و نارس در فرهنگ‌های بارور باستانی و فرهنگ اسلامی به خوبی ملاحظه می‌گردد. تاریخ تولد فلسفه اخلاق را باید با نشر کتاب مبانی اخلاق جرج مور، فیلسوف انگلیسی در سال ۱۹۰۳ مقارن دانست. در فلسفه اخلاق، سخن بر سر این است که اخلاق را بر چه پایه باید بنا کرد. خوب و بد، فضیلت و رذیلت، ریشه در کجا دارند و معیار سنجش آنها چیست و کدام است. ارزشها از چه سرچشمه‌هایی برمی‌خیزند و ثبات و تغییر آنها وابسته به چیست؟ اعتبار و حقیقت کدام است؟ رابطه علم و اخلاق چگونه است و غیره دکتر سروش در کتاب دانش و ارزش تنها به ترابط علم و اخلاق پرداخته است ابتدا به معرفی و توصیف اخلاق علمی و اخلاق تکاملی می‌پردازد و سپس اخلاق علمی را با منطق مقایسه می‌کند یا استنتاج غیر منطقی اخلاق علمی و اخلاق تکاملی را نشان می‌دهد و بعد به واقع بینی اخلاقی و اخلاق علمی از دیدگاه قرآن می‌پردازد و پیام اصلی و ادعای اساسی خود مبنی بر عدم استنتاج بایدها از هستها را تبیین و مدلل می‌سازد. این دیدگاه را باید مبنایی دانست که سروش بر ضد جریان مارکسیسم و مکاتب ایدئولوژیکی به کار می‌گیرد. تا آنجا که استنتاج ایدئولوژی از جهان بینی را نیز ناصواب می‌شمارد.

دکتر سروش پیشینه تاریخ این نظریه را در اواخر کتاب اشاره می‌کند که روش تحقیق اقتضای تقدم آن را دارد. وی می‌گوید: کشف مغالطه اخلاق علمی و باز نمودن نادرستی استنتاج باید از هست، در تاریخ فلسفه، از ابتکارات دیوید هیوم، فیلسوف اسکاتلندی قرن هیجدهم شمرده می‌شود. وی، نماینده برجسته تجربه‌گرایی محض است که موفق شد رساله‌ی درباره طبیعت بشر را در سال‌های ۱۷۴۰ □ در ۱۷۳۹ در سه کتاب درباره عقل، درباره عواطف و درباره اخلاق بنگارد وی در بخش اول از فصل اول از کتاب سوم به این عنوان پرداخت «در باب این که باورهای اخلاقی، قابل استنتاج از عقل نیستند» هیوم در این بخش بر این باور است که قضایای عقلی یا صادق‌اند و یا کاذب و صدق و کذب به معنای انطباق و عدم انطباق مفاهیم با وجود خارجی اشیاست پس نسبت حقیقی و غیر حقیقی دادن به رفتارهای انسانی بی‌معناست يك عمل را نمی‌توان گفت: مطابق با خارج است یا نیست؟ فقط می‌توان گفت؛ بد است یا خوب. هیوم در حقیقت، میان اعتباریات (احکام عقل علمی) و حقایق (احکام عقل نظری) تفکیک می‌کند و سرایت احکام یکی به دیگری را غیر ممکن می‌داند. اندیشه هیوم در اوایل قرن بیستم توسط جی. ای. مور حکیم انگلیسی در کتاب مبانی اخلاق (۱۹۰۳) با تحلیل مفهوم خوب، تنقیح شد و برای اولین بار اخلاق علمی را مغالطه طبیعت‌گرایان نامید. دکتر سروش در ادامه به گزارش دیدگاه مور و نظریه اعتباریات علامه طباطبایی و شرح استاد شهید مطهری مبنی بر تفکیک اعتباریات از حقایق می‌پردازد.

همانگونه که گذشت دکتر سروش در بخش نخست کتاب دانش و ارزش به توصیف اخلاق علمی می‌پردازد و بر این باور است که دستاوردهای علمی و صنعتی بشر در قرون اخیر علم را چنان تقدس و والایی بخشیده است که اگر بخواهیم برای آن معادلی در فرهنگ قدیم بجویم این معادل چیزی جز خدا نخواهد بود. علم در روزگار حاضر تبدیل به خدای خودکامه و انحصار جو شده است. اخلاق علمی نیز خود از فرزندان این بینش نوین شرك آمیز علم پرستانه است که از هست‌های علمی به بایدهای اخلاق و از توصیف به تکلیف و از واقعیت به ارزشها منتهی می‌شوند. نویسنده در ابتدا موارد و شکل‌های مختلف تجلی و ظهور اندیشه اخلاق علمی را شرح می‌دهد و آنگاه به نقد و تحلیل آنها و دفاع از نظریه استقلال و خود مختاری در برابر علم می‌پردازد. جریان‌های گوناگون اندیشه اخلاق علمی عبارتند از:

۱. نژاد پرستی: واقعیت و علم گزارش می‌دهد که انسانها نژادهای مختلف دارند که از لحاظ رنگ و خصایص فیزیولوژیک (گروه خونی، استحکام استخوانها، مقاومت در مقابل بیماریها، ساختمان بیوشیمیکی بعضی عناصر خونی، احساس مزه‌ها و بوها...) با هم متفاوتند گروه خونی A⁺ در اروپاییها و گروه خونی B در سیاهان یافت می‌شود بیماری کم خونی داسی شکل بیشتر در آفریقاییان دیده می‌شود.

تفاوت‌های هوشی نیز در نژادهای مختلف موجود است.

نژاد پرستی نوعی اخلاق علمی است که از توجه به این واقعیت برخاسته مایه گرفته است. اگر این مطلب صحیح باشد که نژادها با هم مختلف‌اند (واقعیت علمی) پس ما هم باید با آنها رفتار مختلف داشته باشیم و همه را به یک چشم و از یک نظر ننگریم (استنباط اخلاقی).

۲. محرومیت پسندی: این طایفه بر این باورند که چون فقر واقعیتی است پایدار که حضور آن را در سراسر تاریخ بشر احساس می‌کنیم، باید به وجود آن هم چون وجود امری طبیعی اعتراف کنیم. و آنگاه طبیعی‌انگاشتن آن همان است و لزوم حفظ آن همان. یعنی چون بوده و هست پس باید از این پس نیز باشد. به عبارت دیگر در بر انداختن آن نباید کوشید.

۳. مرگ‌گریزی: اگر طبعاً و به مقتضای قانون طبیعت، ضعیف می‌میرد (علم) چرا نگذاریم بمیرد (اخلاق) چرا تکلیف خود را از آن توصیف و وظیفه خود را از آن واقعیت اخذ نکنیم؟ چرا از مرگ بگریزیم؟ چرا همگام با طبیعت نشویم؟ آیا نباید به قانون تنازع بقا تسلیم شد.

منطق زور و مسأله تنازع و تضاد در طبیعت و کشمکش فکری بین گروه‌های مختلف در طول تاریخ و نظریه اخلاق جنسی و پوزیتوسیم اخلاقی (دعوت به هم‌رنگی با جماعت) نمونه‌های دیگری از اخلاق علمی است که بنا دارد بایدها را از هست‌ها بزیاید.

دومین بخش از کتاب دانش و ارزش به تکامل و اخلاق تکاملی پرداخته است. نویسنده در ابتدا به پدیده عوام‌زدگی علم اشاره می‌کند که برخی با بدفهمی نظریه‌های علمی به استنباط‌های ناصواب دست یازیده‌اند برای نمونه نویسنده کتاب یأس فلسفی از نظریه نسبیت آئنشتاین یک مبنای فلسفی ساخته بر این باور است که این نظریه. جایی برای هیچ‌گونه یقین و ایمان و اعتقادی باقی نگذاشته‌اند. ایشان با نسبیت علمی در فیزیک آئنشتاین به نسبیت در اخلاق منتهی می‌شود و از دانش نوین امروز، اخلاق نوینی می‌آفریند. نویسنده کتاب دانش و ارزش در ادامه به توصیف نظریه تکامل و تکامل آن می‌پردازد. چکیده این نظریه به شرح ذیل است:

«خوب است در نظر آوریم ساحل روخانی را پوشیده از درختان گوناگون، با پرندگان که بر روی گلبن‌ها در حال آواز خواندن‌اند، و حشرات که در اطراف می‌گردند و کرم‌ها که در خاک مرطوب می‌خزند و بیندیشیم که این ترکیب فوق‌العاده شگفت‌انگیز جانوران مختلف که چنین با هم متفاوت‌اند و چنین بهم متکی، همه محصول قوانینی هستند که در اطراف ما درکارند. این قوانین در معنای وسیع بدین قرارند، رشد و تولید نسل، وراثت که در مفهوم تولید نسل نهفته است. تغییر پذیری در اثر عوامل مستقیم و غیر مستقیم زندگی و همچنین در اثر کاربرد و عدم کاربرد. میزان تولید نسل به طوری که به تنازع بقا و از آنجا به انتخاب طبیعی منتهی شود که این به نوبه خود مایه تبعاعد صفات جانوران و زوال حیوانات ناقص‌تر می‌گردد. بدین گونه، از جنگ عام طبیعت و از قحطی و مرگ، دلپذیرترین اشیایی که می‌توان تصور کرد، یعنی حیوانات عالیتر، نتیجه می‌شوند. چه عظمتی دارد، اینگونه نگرش به حیات و قوای آن که در ابتدا توسط خالق در یک یا چند موجود اولیه دمیده شده است.

دکتر سروش پس از توصیف نظریه تکامل به پاسخ چهار پرسش می‌پردازد. نخست نسبت میان جهت‌داری و انتخاب طبیعی است و بر این نظر تأکید می‌کند که انتخاب طبیعی به جانور جهت نمی‌دهد و فقط دگرگونی‌های سودمندش را که در بقاء نسل او مؤثرند، ابقاء می‌کند. پرسش دوم این است که آیا

نظریه انتخاب طبیعی و بقاء اصلح، علمی است یعنی مانند هر قانون علمی دیگری، بیانگر نظامی همیشگی و پایدار و صورت يك قضیه کلی است و توانایی پیش‌بینی مشروط را دارد و همچنین وقوع بعضی پدیده‌ها را در جهان، ناممکن اعلام می‌کند یعنی قانون ابطال‌پذیری، قانونی که برای آن بتوان تصور کرد که در صورت وقوع پدیده‌ی، باطل خواهد شد و به تعبیر دیگر هر مدعی قانون، باید نشان دهد که در چه صورت دست از سخن خود خواهد کشید. ابطال‌پذیری به معنای این نیست که این قوانین حتماً روزی باطل خواهند شد. بلکه اگر صحت قانونی علمی تضمین هم شده باشد، باز هم ابطال‌پذیر خواهد بود. ابطال‌پذیری، معادل تجربه‌پذیری است. یعنی اگر قوانین علمی نادرست باشند، نادرستی آنها را می‌توان به تجربه آشکار کرد. به نظر نگارنده، فرضیه تکامل از پیشینی عاجز است و ابطال‌ناپذیر خواهد بود زیرا توتولوژیک است یعنی در تعریف يك مطلب از خود آن مطلب کمک گرفته است نه از شاهدهی و قرینه‌ای مستقل. به عبارت دیگر، اگر در انتهای زنجیر تکامل، انسان پدید نشده بود انتخاب طبیعی، چنین تفسیر می‌کرد که ناگزیر شرایط مساعد نبوده و موجودی به نام انسان، اگر هم وقتی به تصادف ظاهر شده، از حداقل قدرت انطباق بی‌بهره نبوده و بدین سبب نمانده است. حالا هم که انسان هست، انتخاب طبیعی باز بر پایه شایستگی و توانایی تطابق با محیط، ماندن او را توجیه می‌کند. پس دو جهت رفتن يك حادثه (بود و نبود انسان) برای مکانیسم انتخاب طبیعی یکسان است. و نسبت به هیچ کدام حساسیتی نشان نمی‌دهد.

سومین پرسش از پرسشهای چهارگانه، این است که آیا تکامل و برآمدن، قانون طبیعت است؟ حال که روشن شد انتخاب طبیعی و بقاء اصلح، قانونی علمی و ابطال‌پذیر نیست و از پیش‌بینی عاجز است و خلقت توصیفی متافیزیکی دارد که نسبت به جهان خارج و جهت‌گیری پدیده‌ها بی‌تفاوت است آیا برآمدن روش و مشی همیشگی طبیعت و جانوران است؟ آیا نظریه برآمدن تنها ناظر به گذشته جهان جانوران است و یا آینده آنها را هم فرا می‌گیرد؟ آیا همه جهان از قانون برآمدن پیروی می‌کنند؟ دکتر سروش در پاسخ این پرسش از کتاب فقر تاریخی‌گری کارل پوپر فیلسوف علم تأثیر می‌پذیرد و می‌گوید: حقیقت این است که برآمدن جهت‌دار جانداران از يك دیگر نه يك قانون است و نه يك فرضیه، بلکه گزارشی مبسوط و تحلیلی از واقعه‌ی بلند و پرماجرا است. يك گزارش است نه يك قانون. یعنی جزئی است نه کلی. قانونها به برکت همین کلی بودن است که قانون شده‌اند و ابطال‌پذیرند و به آینده تعمیم می‌پذیرند و توانایی پیش‌بینی دارند و در حالی‌که هیچ يك از این صفات در قضایای جزئی نیست. بسیاری از فیلسوفان تاریخ مانند هگل و مارکس، واقعه جهت‌داری را که در گذشته رخ داده مثل پیچیده‌تر شدن ابزار تولید رابه منزله قانونی انگاشته‌اند و به آینده هم تعمیم داده‌اند. نه تنها برآمدن زیستی جانوران، بلکه هر نظریه دیگری که شرح گذشته زمین را (از هر جهتی) باز گوید، توصیف يك واقعه خاص و بزرگ را می‌کند نه بیان يك قانون عام را. پس از نظریه علمی امکان دارد که آینده جهان سیري معکوس داشته باشد.

چهارمین پرسش این است که آیا در برآمدن مفهومی ارزشی نهفته است؟ آیا واژه انتخاب اصلح که ابتدا توسط هربرت اسپنسر ابتکار گردید و بعداً توسط داورین به کار رفت به معنای شایسته‌تر و واجد کمالات بیشتر یا برتر است؟ پاسخ منفی است و معنای آن فقط، منطبق‌تر با محیط و ماندنی‌تر است. جهت برآمدن زیستی، روجه پیچیده‌تر شدن بوده است اما پیچیده‌تر همان بهتر نیست. بلکه اصلح‌ها یعنی موجوداتی که با شرایط تغییر یافته بهتر سازش کرده‌اند، باقی خواهد ماند. و به قول داروین، هیچ‌گاه از برتر و پست‌تر سخن مگو.

تا اینجا روشن شد که داروینیسم يك تئوری یا قانون کلی علمی نیست بلکه تنها بیانگر يك گرایش خاص و جزئی در تاریخ جانوران زمینی است و همچنین اصلح، در این نظریه به معنای بهتر و شایسته‌تر

و کاملتر نیست حال توجه کنید به اخلاق تکاملی که بر مبنای نظریه تکامل و بحران اخلاق مسیحی در غرب ساخته شده است بدین معنا که چون در طبیعت یا در مجموع تاریخ، تکامل هست ما هم باید فرداً و اجتماعاً رو به تکامل آوریم. اخلاق تکاملی بر این باور است که جهان هر چه به جلوتر رود، خود به خود، نالایق‌ها را حذف می‌کند و شایسته‌ترها را برمی‌گزیند و در این نزاع خوب و بد و نو و کهنه به حکم قانون تکامل، آن‌که انتخاب می‌شود طبعاً برتر و آن‌که می‌رود و می‌میرد، قطعاً بدتر و پست‌تر است. به نظر دکتر سروش، صرف نظر از خطای اساسی هر گونه اخلاق علمی که همان استنتاج تکلیف (Norm) از توصیف (Fact) است، اخلاق تکاملی، مهر فریب دو مغالطه دیگر را نیز بر چهره دارد: فریب نخستین «برآمدن»، قانون کلی دانستن است و فریب دوم، به غلط معنا کردن «انتخاب اصلح» است خطای نخستین، باعث شده است تا اخلاق تکاملی، پیش‌بینی کند از روی قانونی به نام برآمدن، حوادث آینده را نیز گمان بزند و هم از این رو آینده پرست شود و خطای دوم، او را فریفته است تا آینده را در واقع «بهتر و برتر» از گذشته بداند و به ظاهر پرستی و پیروزی پرستی رو آورد. دکتر سروش در پایان بخش دوم کتاب دانش و ارزش به دو مکتب مارکسیسم و داروینیسم اجتماعی اشاره می‌کند که چگونه اینها از نظریه تکاملی داروین بهره جسته‌اند. برای مثال کارل مارکس در نامه به فردریک انگلس در دسامبر ۱۸۶۰ می‌نویسد: من چیزهای زیادی خوانده‌ام از جمله کتاب داروین را در مورد انتخاب طبیعی انواع. این کتاب با وجود سبک انگلیسی مآبانه‌اش کتابی است که اساس بیولوژیکی نظریه‌ها را نهان دارد و نیز در نامه مارکس به لاسال در ۱۸۶۱ می‌نویسد: کتاب داروین برای من بسیار مهم است و آن را به عنوان پایه بیولوژیکی مبارزه طبقاتی در تاریخ می‌پذیرم.

انگلس در مقدمه مانیفست حزب کمونیست، همه تاریخ را معركة نزاع طبقاتی، و همه منازعات را برخاسته از تحولات ابزار تولید و روبرو شدن دو طبقه در طرفین مناسبات تولید می‌شمارد، یعنی همان نظریه‌ی که بنام ماتریالیسم تاریخی خوانده می‌شود. البته هیچ گاه مارکس و پیروانش نتوانستند با شیوه منطقی و علمی نشان دهند که آراء داروین در باب تنازع جانداران با طبیعت و برآمدن نوعی از نوع دیگر، از چه راه به حرکت تاریخی و نزاع طبقات اقتصادی با یکدیگر، و برآمدن نظامی از نظام دیگر متصل و منتهی می‌گردد. تمام آنچه در مکتوبات آنان یافت می‌شود صرفاً تمثیل و تشبیه است. و از تشبیه یا پیوند منطقی، شکافی به اندازه فاصله میان وجود و عدم موجودات. حتی اگر بپذیریم که از تنازع داروینی به تنازع تاریخی می‌رسیم. هنوز جای سوال هست که چرا از میان انواع نزاع‌های ممکن فقط نزاع میان طبقات اقتصادی از نظریه داروین استنتاج می‌شود؟ چرا نتیجه نگیریم که از تنازع داروینی، رقابت آزاد اقتصادی در نظام کاپیتالیسم نتیجه می‌گیرد. حقیقت این است که نه رقابت آزاد در کاپیتالیسم و نه جنگ طبقات در ماتریالیسم تاریخی هیچ یک از نظریه داروین طرفی نمی‌بندد. زیرا باید‌ها از هست‌ها بر نمی‌خیزد و باید برای باید‌ها معیار دیگری یعنی معیارهای جاودانه اخلاقی جست تمام دستاورد مارکس همین است که سوسیالیز را از نظر علمی، ادامه رشد سرمایه‌داری معرفی کند اما آیا می‌توان از این مطلب که سوسیالیسم نتیجه تحول کاپیتالیسم است، نتیجه گرفت که سوسیالیسم، کامل‌تر و یا بهتر از کاپیتالیسم است؟ پاسخ منفی خواهد بود. بجای تحول، کلمه تکامل نشانند و ارزش اخلاقی را استنباط کردن و انتخاب طبیعی را معادل انتخاب اخلاقی دانستن یک مغالطه آشکار است. حال که برتری سوسیالیسم از کاپیتالیسم استنتاج شد پس دعوت کارگران به اتحاد و انقلاب و سوسیالیسم گام نهادن در مسیر تکاملی تاریخ نخواهد بود و نمی‌توان چه باید کرد را از چگونه هست تاریخ بیرون کشید.

داروینیسیم اجتماعی، مکتب سیاسی - اجتماعی نیمه دوم قرن نوزدهم، بارزترین و رسواترین تجسم اندیشه اخلاق تکاملی است. این مکتب در سالهای ۱۸۷۰ در بریتانیا و آمریکا توسط هربرت اسپنسر و والتر باگهوت در انگلستان و ویلیام گراهام سومنر در آمریکا مطرح شد. این مکتب، امپریالیسم، کاپیتالیسم، نژاد پرستی و ناشیسم، سلطه طلبی و استعمار را رنگ علمی داده و بر مبنای اصل تکامل برای موجودیت آنها مجوزی فراهم می‌سازد داروینیسیم اجتماعی اوج بی‌منطقی استنتاج اخلاق از علم بود. همه تلاش داروینیان اجتماعی این بود که در بی‌نیازی مطلق از هر گونه اصل اخلاقی ابدی، اخلاقی بنا کنند که مستقیماً محصول نظریه داروینیسیم باشد و خوب و بد را منحصراً از روش طبیعت برگیرد.

بخش سوم کتاب دانش و ارزش به ترابط اخلاق علمی و منطق مربوط است یعنی وقتی از بی‌هویتی اخلاقی علمی سخن گفته شد و اینکه باید‌ها از هست‌ها بر نمی‌خیزد، حال پرسش دیگری به ذهن می‌رسد که آیا اخلاق علمی یک استنتاج منطقی است یا خیر؟ یک نتیجه منطقی، قضیه‌ای است لگانه به روشی خاص و بر وفق قوانینی معین از ترکیب یا چند قضیه دیگر به دست می‌آید. هر استنتاج منطقی باید از شرایطی برخوردار باشد شرط اول این که نتیجه با مقدمات در تناقض نباشد دوم اینکه نتیجه نمی‌باید مشتمل بر واژه‌هایی باشد که مقدمات از آن خالی‌اند و سومین شرط این است که صدق و کذب نتیجه نمی‌باید برای مقدمات بی‌تفاوت باشد. حال روشن می‌شود که چرا استنتاج اخلاق از علم و باید از هست، غیر منطقی است زیرا مقدماتی که سراسر توصیف و خیراند و به هست یا نیست ختم می‌شوند چگونه می‌تواند قضیه‌ای را نتیجه بگیرد که در آن باید باشد؟ بنابراین، راه استخراج اخلاق از علم بسته است پس از قضایایی نظیر جهان رو به تکامل است یا تاریخ رو به سوسیالیسم می‌رود یا انتروپی جهان در افزایش است و یا فطرت انسان لذت طلب است یا انسان مدنی بالطبع است یا پنی‌سیلین در کشتن ستافیلوکها مؤثر است و یا .. نمی‌توان نتیجه گرفت که باید پای در راه تکامل نهاد، یا باید همگام تاریخ و سوسیالیسم طلب شد یا باید تن به انحطاط و سستی داد و یا باید همگام با فطرت کام‌جویی کرد. و اینک می‌توان به روشنی دریافت که چرا منطق جباران، برده‌داران، نژاد پرستان و پیروان اخلاق کمونیستی، منطقی سست ویران است.

نتیجه مهم مطالب گذشته این است که بدون داشتن، حداقل یک باید مادر و آغازین، هیچ گونه اخلاقی نمی‌توان داشت یعنی مقدمات علمی و اخلاقی با هم نتیجه‌ی اخلاقی می‌دهند اما هرگز مقدمات علمی محض زاینده اخلاق نیستند. آن باید مادر و آغازین از هر جا مایه بگیرد، مسلماً علم و شناخت محض جهان، سرچشمه‌های آن نیستند. با توجه به این نکته منطقی می‌توان سر خطای ذیل را به اخلاق علمی نسبت داد:

الف: استنتاج باید از هست یا برابر نهادن طبیعت و فضیلت و یا اخذ تکلیف از توصیف.

ب: آنتروپومورفیسم یعنی قیاس طبیعت با انسان

ج: نادیده گرفتن عنصر گزینش در علم و بی‌توجهی به روش شناسی علم که همه جا گزینشی است و هیچ گاه و هیچ جا، کل و مجموعه جوانب یک شی را تجربه و تحقیق نمی‌گنجد. و کل‌گرایی یعنی هوس مطالعه و تجربه همه جوانب یک پدیده در علم جایی ندارد. کل‌گرایی در علوم کاری ناممکن و تناقض آمیز است. دکترسروش در فصل دوم از بخش سوم به گزارش تاریخی نظریه تفکیک حقایق از اعتباریات و کشف مغالطه اخلاق علمی می‌پردازد.

بخش چهارم کتاب یعنی واقع بینی اخلاقی به یکی از مهمترین دغدغه‌های فلسفه اخلاق می‌پردازد زیرا وقتی شکافی ابدی میان واقعیت و اخلاق افکنده شد و به نیروی منطق، دانش از ارزش و هست از باید و تکلیف از توصیف جدا گشت، اینک به نظر می‌رسد که اخلاق از جایی آویخته نیست و بر

پشتوانه‌ای استوار تکیه نکرده است. اگر نه علم، نه طبیعت و نه تاریخ. هیچ یک نقش تعیین کننده در تصمیمات اخلاقی ما ندارند، در این صورت هر کاری را می‌توان مجاز شمرد و به انجام هر عملی فتوا داد. نویسنده در این مقام تلاش می‌کند تا جای واقعیت را در اخلاق معین سازد واقع بینی و نظریه واقعیات داشتن به معنای اخلاق ویران علمی نیست بلکه معنایش این است که بدست آوریم چه کاری در تضاد با فطرت و طبیعت است و ناشدنی است تا هوس انجام آن را نکنیم و به انجام آن نیز فرمان ندهیم. کشف‌های علمی نمی‌توانند اصول اخلاقی بیافریند اما می‌توانند اصولی اخلاقی را که اجرا پذیر نیستند، آشکار سازند یعنی از توافق با طبیعت نمی‌توان درس اخلاق گرفت ولی از تضاد با طبیعت می‌توان بهره‌های اخلاقی جست؟ علم، اخلاق آفرین نیست اما اخلاق کش هست. علم، میزان توانایی مخاطبی را که به او اندرز اخلاقی می‌دهیم، معلوم می‌کند. امروزه به برکت علم برای ما مسلم است که بیماران مبتلا به هیپرتیروئیدیسم یعنی کسانی که ترشحات غدد تیروئید آنها بیش از مقدار متعارف است، قادر به تسلط بر خشم خویشتن نیستند و به دستور فروخوردن خشم به آنان، دستوری غیر اخلاقی است.

دکتر سروش، نسبی بودن اخلاق را به این معنا که در جوامع متفاوت، آداب و اصول اخلاقی متفاوت حاکم است، سخنی تجربی و علمی و غیر قابل تردید می‌داند اما نسبی بودن اخلاق به معنای نیازمند بودن آن به شرایط اجتماعی - اقتصادی و برخاستن همه ارزشها از دامن واقعیت‌های طبیعت و اجتماع را نادرست و غیر منطقی می‌شمارد.

حقیقت آن است که نه اصل اخلاقی بودن انسان نسبی است و نه ارزش‌های اولیه و بنیادین اخلاقی نسبی‌اند.

و اما نگارنده در آخرین بخش از کتاب به دیدگاه قرآن درباره اخلاق علمی می‌پردازد و آیات پایانی سوره مؤمن، و آیات اولیه سوره حدید، حشر، صف، جمعه، تغابن، اعلی و دیگر آیات را بیان می‌کند و نتیجه می‌گیرد که خداوند سبحان نیز از هست‌ها به باید‌ها نرسیده و کسی را به دلیل تسبیح خوانی جهان به تسبیح خوانی خدای جهان توصیه و ترغیب نمی‌کند و این گونه تفسیرها را به بیمارانی نسبت می‌دهد که همچون صفرا زدگان که همه جا را زرد می‌بینند، در قرآن نیز به سهو یا به غرض، نشانی از اخلاق علمی دیده‌اند و قرائتی نیز بر صحت و اعتبار آن آورده‌اند در حالی که ساحت قرآن از این پندار سست و شوم پاک یافته است.

قبض و بسط تئوریک شریعت

صاحب نظریه، دیدگاه خود را با سه رکن توصیف، تبیین و توصیه عرضه می‌کند که بخشی از مباحث آن، به معارف درجه ی اول اختصاص دارد و پاره ای از آن، از سنخ معرفت شناسی درجه ی دوم می باشد که در ضمن طرح بحث به آن‌ها، اشاره می شود. وی در بیان ارکان نظریه ی خود می نویسد:

مدعای قبض و بسط را در سه اصل می توان بیان کرد:

- (۱) فهم (صحیح یا سقیم) شریعت، سرا پا مستفید و مستمند از معارف بشری و متلائم با آن است و میان معرفت دینی و معارف غیر دینی، داد و ستد و یا دیالوگ مستمر برقرار است (اصل تغذیه و تلائم).
- (۲) اگر معارف بشری دچار قبض و بسط شوند، فهم ما هم از شریعت، دچار قبض و بسط خواهد شد.
- (۳) معارف بشری (فهم بشر از طبیعت و هستی یا علم و فلسفه) دچار تحول و قبض و بسط می شوند (اصل تحول).

وی در جایی دیگر می نویسد: « مکتوب پیشین ما سه رکن داشت: توصیف، تبیین و توصیه؛ یعنی اولاً، خبر از تحول و تکامل اندیشه ی دینی می داد (توصیف)؛ و ثانیاً، می کوشید تا سرّ آن را باز نماید و سبب آن را به دست دهد (تبیین)؛ و ثالثاً، با درس گرفتن از دو مقام پیشین، گمشدگان لب دریا را به شناگری ترغیب می کرد و به کمال بخشیدن به معرفت دینی خویش توصیه می نمود.»

حقیقت آن است که نظریه ی قبض و بسط از سه اصل تجاوز می کند و تا ده رکن بسط می یابد و چه بسا منشأ پاره ای از ابهامات، بسط پیدا نکردن آن قبض و عدم تفصیل آن اجمال است؛ البته بسط و تفصیل این نظریه، از خود کتاب به صراحت قابل استخراج است که در این قسمت، بعد از استخراج ارکان ده گانه، با ترتیب منطقی به تبیین و نقد آن خواهیم پرداخت.

ارکان نظریه ی قبض و بسط تتوریک شریعت

ترتیب منطقی اصول و ارکان این نظریه به شرح زیر است:

(۱) دین از معرفت دینی متمایز است.

(۲) احکام دین از احکام معرفت دینی تمایز دارند؛ توضیح این که دین صامت، ثابت، مقدس، خالص، کامل و حق است و لیکن معرفت دینی ناطق، متغیّر، نا مقدس، غیر خالص و ناقص و آمیزه ای از حق و باطل است.

(۳) معرفت دینی، معرفت بشری است.

(۴) معارف بشری با یک دیگر ترابط عمومی دارند.

(۵) معرفت دینی نیز به عنوان یک معرفت بشری با معارف برون دینی دارای ارتباط و تلائم است.

(۶) معارف بشری غیر دینی، متحول اند.

(۷) معرفت دینی به تبع تحول در سایر معارف بشری دست خوش تحول و قبض و بسط است.

(۸) معرفت دینی نسبی است.

(۹) معرفت دینی متکامل است.

(۱۰) معرفت دینی عصری است.

قبل از بیان تفصیلی و نقد و بررسی این نظریه، لازم است به جایگاه علمی این نظریه اشاره کنیم. صاحب نظریه در این باره می نویسد: « به بحث قبض و بسط از دیدگاه های مختلف می توانید، نظر کنید. از یک حیث، یک بحث معرفت شناسی خالص است؛ از یک حیث کلامی است؛ از یک حیث یک بحث اصولی است (متعلق به علم اصول) و از یک حیث هم یک بحث تفسیری است (متعلق به علم تفسیر) و این تعلق ها، تعلق های دقیق و عمیقی است.»

۱. تمایز دین از معرفت دینی

هر نظریه ای که مبانی و پیش فرض های رئالیستی داشته باشد، لاجرم میان علم و معلوم یا به عبارت دقیق تر، بین معلوم بالذات و معلوم بالعرض، تفکیک قائل است و بعد از پذیرش چنین تمایزی، سخن از تطابق یا عدم تطابق علم با معلوم به میان می آید. نظریه ی قبض و بسط نیز خود را با نظریه ی معرفت شناسانه رئالیستی معرفی می کند و بر این اساس، یکی از مبانی خود را تمایز معرفت دینی با دین قلمداد می نماید. صاحب این نظریه می نویسد: « نظریه ی قبض و بسط تتوریک شریعت، یک نظریه ی رئالیستی است؛ یعنی میان شیء و تصور از شیء فرق می نهد؛ خواه این تصور صحیح باشد، خواه نا صحیح؛ آن ایده آلیسم است که میان ذهن و خارج فاصله ای نمی بیند و خارج را عین ذهن یا ذهن را عین خارج می پندارد... درک ما از شریعت، حتی اگر سراپا درست و بی نقص باشد، باز هم از خود شریعت است.»

نقد رکن اول

تمایز بین هر معلوم بالذات با معلوم بالعرض، مطلب غیر قابل انکاری است و تمایز معرفت دینی از دین نیز از این اصل کلی مستثنا نیست؛ ولی ادعای رئالیستی صاحب قبض و بسط، با نامقدس شمردن معرفت دینی که توضیحش خواهد آمد، قابل جمع نیست؛ زیرا مکاتب رئالیستی برای اثبات واقع گرایی خود ناچار به پذیرش حداقل دو اصل اند:

۱) تمایز عین با ذهن؛ ۲) مطابقت فی الجمله ی صورت ذهنی با عین و خارج؛ خواه کشف این تطابق به آسانی به دست آید و یا با زحمت و مشقت تحصیل گردد. پس پذیرش اصل اول و نفی اصل دوم، نه تنها يك نوع پارادوکسیکال است بلکه آن نظریه را نیز از حکمت رئالیسم خارج می سازد و اگر این نظریه، مطابقت بعضی از افکار و معارف دینی را بپذیرد، باید به تقدس و خلوص و حقانیت آن ها فتوای معرفت شناسانه بدهد و اگر چنان اعترافی ننماید، رئالیست نخواهد بود. مخصوصاً با توجه به جملاتی از قبیل « دین هر کس فهم او است از شریعت »، بیش تر این تمایز را از دست صاحب نظریه می گیرد؛ زیرا با این عبارت، دین را همان فهم از شریعت معرفی کرده است؛ مگر این که مراد وی از دین، تدین باشد که در این صورت ایشان در عباراتشان از الفاظ مشترك لفظی استفاده کرده است، بدون این که برای جلوگیری از مغالطه ی مشترك لفظی چاره ای بیندیشد و این گونه نوشتارهای غیر دقیق، شایسته ی بحث های علمی نیست.

۲. تمایز احکام دین از احکام معرفت دینی

دومین رکن از ارکان ده گانه ی نظریه ی قبض و بسط که از مهم ترین ارکان آن به شمار می رود، مشتمل بر ادعاهای متعددی است و مؤلف در موارد گوناگونی در کتاب خود به صامت، ثابت، مقدس، خالص، کامل و حق بودن دین، ناطق، متغیّر و نامقدس، غیر خالص، ناقص و آمیزه ای از حق و باطل شمردن معرفت دینی، اعتراف کرده است.

ادعای اول از رکن دوم

نگارنده در ابتدا به اولین ادعای این رکن که عبارت از صامت بودن دین و ناطق بودن معرفت دینی است می پردازد. صاحب این نظریه، در باره ی این ادعا چنین می نگارد: « شریعت و طبیعت صامت، گرچه ثابت و بی تعارض هستند، اما طبیعت و شریعت ناطق - یعنی فهمی که از این دو نصیب آدمی می شود - می توانند متحول و متعارض باشند ».

« عبارات، نه آبهستن که گرسنه ی معانی اند؛ حکیم آن ها را چون دهان هایی باز می بیند؛ نه چون شکم های پر؛ و معانی، مسبوق و مصبوع به تئوری ها هستند. عبارات گرسنه ی معانی اند نه آبهستن آن ها ».

مؤلف در توضیح این ادعا می نویسد: « شریعت، گرچه ساکت است اما زبان بسته نیست و وقتی سخن می گوید، سخن خود را می گوید؛ نه سخن دیگران را و با همه کس يك سان سخن نمی گوید و تا پرسشی نباشد، به پرسشی مطرح نشده جواب مقدر نمی گوید. فرق است میان کسی که سخنی برای گفتن ندارد و بی صدا نشسته است و آن که از پر سخنی خاموش است. یکی از دلایل روشن تکامل دینی، این بوده است که عالمان، پرسش های تازه در برابر شریعت نهاده اند و پاسخ های تازه از آن گرفته اند و هم چنین پاسخ ها و پرسش هاست که عین معرفت دینی است. اگر شریعت هر چه را در دل داشت، همان روز اول می گفت، نه تحولی در معرفت دینی رخ می داد نه تکاملی. از آن طرف، پرسش ها هم بی سبب بر زبان عالمان نمی روید. دانش زمانه و وسعت فرهنگشان بدانان می آموزد که چه بپرسند و در شریعت چه بجویند و پاسخ آن را چگونه بفهمند ».

وی در مقالات دیگرش می نویسد: « دینی که خداوند برای آدمیان فرو فرستاده است، دو وصف بسیار مهم دارد: دین در مقام عمل، همانند رسن بی جهت است و در مقام نظر، هم چون طبیعت صامت و

خاموش. بنا بر این، تعریف و توصیف مناسب شریعت و دیانت آن است که دین يك رسن خاموش است. توضیح مطلب آن است که دین حَبَلِ خداوند است و این وصفی است که خداوند برای ما بیان فرموده است؛ (وَ اعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا)؛ به ریسمان خداوند چنگ بزنید و دچار تفرقه نشوید». وی در توضیح عبارات فوق می نویسد: « فهمیدن زبان هر عصر، در گرو فهمیدن تئوری های علمی و فلسفی آن عصر است و بدین لحاظ، ثبات الفاظ و عبارات، به هیچ روی تضمین کننده ی ثبات معانی نیستند؛ چرا که تغییر تئوری های اهل عصر، در تن الفاظ ثابت، روح معانی مختلف می دمد». صاحب این نظریه بعد از عبارات فوق چنین آورده است: « معنای يك عبارت را می توان حتی بهتر از گوینده ی آن دانست و یا در عین ثبات مراد متکلم، معنای کلام تحول پذیرد؛ زیرا معنا مسبوق و مصبوغ به تئوری ها می باشد و اگر تئوری ها تدریجاً بهتر و عمیق تر و واقع نما تر گردند، درک ما هم از جمله ی واحد عمیق تر و بهتر خواهد شد».

نقد ادعای اول از رکن دوم

عبارات و ادعاهای فوق که بر گرفته از هرمنوتیک فلسفی است، گرفتار نقدهای ذیل و نقدهای مذکور در گفتار هرمنوتیک است:

اولاً، آن هایی که متون، الفاظ و عبارات را صامت و خاموش می دانند، به متون دینی اکتفا نمی کنند و هر متنی را مشمول این قاعده می دانند. بدین سان معرفت دینی عالمان نیز محکوم به این مسئله می گردد؛ زیرا معرفت دینی عالمان نیز با الفاظ و عبارات معینی به دیگران انتقال می یابد. پس تفکیک و تمایز دین با معرفت دینی از این جهت ناتمام است.

ثانیاً، عباراتی چون « عبارات، گرسنه ی معانی اند نه آبستن آن ها » با جملاتی مانند « شریعت گرچه ساکت است اما زبان بسته نیست » با هم سازگاری ندارد؛ زیرا جمله ی اول، الفاظ را حامل معنا تلقی داند و رأساً الفاظ را خالی از معنا معرفی می کند؛ ولی جمله ی دوم آن ها را در بردارنده ی معانی می داند که با پرسش پرسش گران به دست می آید؛ بنا بر این مؤلف این تئوری، ناچار است در این بحث از مبنای هرمنوتیکی خود موضع انتقادی اتخاذ کند.

ثالثاً، در این که بسیاری از مواقع معرفت های دینی زاینده ی پرسش های عالمان است، هیچ شك و شبهه ای نیست؛ ولی کلیت این مطلب که تا پرسشی از متون دینی نباشد، پاسخی به دست نمی آید، قابل پذیرش نیست؛ زیرا الفاظ حامل معنا، به مخاطبان آگاه به وضع میان لفظ و معنا، شناخت عطا می کنند.

رابعاً، پرسش ها همیشه زاینده ی دانش زمانه و فرهنگ های روزگار نیستند؛ زیرا بر عالمان معارف دینی پوشیده نیست که در موارد فراوانی تفحص بیش تر و آگاهی کامل تر نسبت به پاره ای از قضایای متون دینی، باعث پرسش های جدیدی از گزاره های دیگری می شود. البته شایان ذکر است که بعد از پذیرش ارتباط فی الجمله میان معارف دینی با معارف برون دینی، به طور طبیعی، تکامل آن دسته از معارف دینی و هم چنین زایش پرسش های جدید در اثر تکامل معارف برون دینی نیز پذیرفته می شود. خامساً، تحول و تکامل معرفت دینی نه مورد انکار است و نه سخن جدیدی است؛ ولی نباید گمان کرد که شریعت در روز اول، هیچ گونه معارف جدیدی به انسان های تازه مسلمان، در صدر اسلام عطا نکرده و یا این که با ثبات معارف برون دینی ارسطویی، افلاطونی و نوافلاطونی، معارف دینی تحولی نیافته است و یا پرسش جدیدی برای عالمان دین پدید نیاورده است.

ادعای دوم از رکن دوم

ادعای دوم این رکن، این است که دین، ثابت و معرفت دینی متغیر است. صاحب نظریه برای متغیر شمردن معرفت دینی به دلایلی تمسک نموده است که ارکان بعدی تئوری ایشان را می توان مقدمات

آن دلایل به شمار آورد؛ یعنی وقتی، که معرفت دینی معرفت بشری باشد و معرفت بشری بنا بر دلایلی که خواهد آمد متغیر گردد، در نتیجه معرفت دینی نیز پذیرای تحول و تغییر خواهد بود. از آن جا که این مقدمات در آینده به طور مستقل و مبسوطی طرح می شوند، در این قسمت به این ادعا نمی پردازیم؛ ولی این سخن که « دین ثابت است » از چند جهت باید مورد ملاحظه قرار گیرد.

قبل از بیان اشکالات، لازم است به عبارات صاحب نظریه در باره ی این ادعا که « دین، ثابت و معرفت دینی، متغیر است » اشاره کنیم؛ وی می نویسد:

« معرفت دینی مثل هر معرفت دیگر، محصول کاوش و تأویل بشر است و همواره آمیخته ای است از ظن ها و یقین ها و حق ها و باطل ها؛ و تحول و تکامل این مجموعه است که جای انکار ندارد. تلقای گوییم وحی که به پیامبران می آید به دست بشر تکمیل می شود، می گوییم فهم بشر از مفاد وحی کمال می پذیرد ». و نیز می نویسد: « آن که عوض می شود، فهم آدمیان است از شریعت و آن که ثابت می ماند خود شریعت است ».

نقد ادعای دوم از رکن دوم

اشکالی که بر این مدعا وارد شده، این است که گزاره ی « دین ثابت است » يك نوع حکم دین شناسی است که بشر آن را تحصیل نموده است. اگر معرفت دینی به جهت بشری بودن، متغیر و متحول باشد و این متغیر به صورت موجه ی کلیه مورد پذیرش قرار گیرد، لا جرم گزاره ی فوق نیز مشمول حکم تغییر و تحول می گردد؛ زیرا ثبات دین نیز نوعی معرفت بشری محسوب می شود. البته تعبیر برخی از اساتید و اندیشمندان معاصر مسائلی که در باره ی قرآن ارایه می شود، دو قسم است: «قسم اول علوم قرآنی؛ و قسم دوم مفاهیم قرآنی؛ علوم قرآنی در اصطلاح به دانش های قرآن شناسی مربوط است؛ مانند معرفت اصل وحی و کیفیت نزول قرآن و معرفت اعجاز و تمییز آن از فنون غریبه و رابطه ی معجزه با صدق مدعی نبوت و نظایر آن که براهین عقلی، عهده دار بسیاری از آن هاست و شواهد نقلی به عنوان تأیید، نه تعلیل که مستلزم دور است، در باره ی آن ها مطرح می گردد. مفاهیم قرآنی در اصطلاح به دانش های مضمون شناسی بر می گردد؛ مانند استنباط احکام دینی از قرآن که ظواهر قرآنی عهده دار آن ها بوده و شواهد عقلی به عنوان تأیید و گاهی نیز به عنوان تعطیل آن ها به کار می رود. در این جا « فهم در باره ی شریعت » به منزله ی قسم اول بوده و « فهم از شریعت » به مثابه قسم دوم می باشد. فهم در باره ی شریعت، همانند ادراک اصل لزوم دین و نزول آن از جانب خداوند سبحان، علم به حق بودن دین نازل، ادراک به خالص و کامل بودن دین حق؛ و فهم به ثابت و مقدس بودن دین خالص و کامل و... همه از شمار فهم بشری است که جهت شناخت شریعت ارایه می شود... نکته این جاست که اگر گفته شود، اصل شریعت حق، خالص، کامل و ثابت است؛ ولی فهم از شریعت فاقد اوصاف مزبور است، شامل هر دو قسم فهم بشر خواهد شد؛ یعنی...فهم حق بودن اصل دین؛ و خالص، کامل و ثابت بودن آن نیز بدون سیلان یا معرضیت زوال نخواهد بود».

صاحب نظریه ی قبض و بسط، در مقدمه ی چاپ سوم کتاب قبض و بسط تئوریک شریعت، بعد از ذکر انتقادات ضعیفی بر مؤلف محترم «شریعت در آینه ی معرفت»^۱ نقد عبارات فوق پرداخته و می نویسد:

« این اشکال، خود چند اشکال دارد: نخست آن که « دین ثابت است » برخلاف سخن ایشان جزء معرفت دینی نیست که درجه ی اول است؛ بلکه حکمی است درجه ی دوم در باب دین؛ دوم این که « دین ثابت است » عقیده ی مؤمنان است و قبض و بسط، مستند به عقیده ی مؤمنان و در باره ی آن ها است. اگر مؤمنان روزی معتقد شوند دین ثابت نیست، دین شناسی هم همین رأی را مورد بحث قرار خواهد داد. این نکته بارها در قبض و بسط مورد تأکید قرار گرفته است که دین، به عقیده ی مؤمنان، بی

تناقض، عادلانه، انسانی، ثابت، وحیانی، کامل و خاتم است و اگر حقیقتاً روزی مؤمنان از این آرا دست بشویند و معرفت دینی رنگ و عطر دیگری پیدا کند، تئوری تحول معرفت دینی هم، سخنان دیگری خواهد گفت. عدم توجه به درجه ی دوم بودن آن رأی، آن اشکال را پدید آورده است.»

این دفاعیه های دکتر سروش از اشکال مذکور، ناتمام و از جهتی مستلزم پذیرش آن است؛ زیرا اولاً خود ایشان بارها در مقام جواب از این اشکال که مسئله ی تحول، نظریه ی قبض و بسط را نیز در بر می گیرد، آورده اند: « باید ابتدائاً گفت که مدعای ما آن است که فهم ما از همه چیز در حال تحول است؛ آن هم به نحو موجهی ی کلیه که بدون استثناست و بدیهیات و حتی همین مدعا را نیز در بر می گیرد؛ یعنی فهم ما از همین مدعا نیز تحول می یابد.» غرض از ذکر این عبارات این است که مؤلف محترم قبض و بسط، موضوع مدعای خود را اختصاص به معارف درجه ی اول نداده و معارف و احکام درجه ی دوم، مانند تحول هر فهمی، حتی ثبات و خلوص دین را نیز در دایره ی ادعای خود جای داده است؛ پس خلطی که ایشان به مستشکل نسبت می دهد، یعنی عدم توجه به معارف درجه ی اول، بر خود ایشان نیز وارد است و ثانیاً، ایشان در موارد متعددی به ثبات، خلوص، کمال و قدسیت دین فتوا داده است، بدون این که از عقاید مؤمنان سخنی گفته باشد و کلام و عبارات وی، بیان گر اعتقاد ایشان به عنوان یک معرفت شناس است؛ مثلاً می نویسد: « دین فارغ از فرهنگ ها و خالص از شائبه ی دخالت اذهان آدمیان است؛ اما معرفت دینی بی هیچ شائبه ای آمیخته بدان شوائب است» « آن که عوض می شود، فهم آدمیان است از شریعت و آن که ثابت می ماند، خود شریعت است.» ناگفته نماند که ایشان در برخی از عبارات - در پرانتز - عنوان اعتقاد مؤمنان را نیز ذکر نموده اند؛ ولی در موارد متعدد دیگری می گوید: «سخن ما در معرفت دینی است؛ نه در اعتقاد و ایمان دینی»؛ ثالثاً، چه طور وقتی سخن از صامت بودن دین و شریعت به میان می آید، اعتقاد مؤمنان که بر گویا بودن شریعت، است هیچ مدخلیت و اعتباری ندارد ولی وقتی که حکم ثبات، قدسی و کامل بودن به دین داده می شود، اعتقاد مؤمنان در حکم معرفت شناسانه ی معرفت شناس باید نقش داشته باشد و رنگ و عطر او را تغییر دهد؛ رابعاً، موضوع کار معرفت شناس، معرفت درجه ی اول عالمان است؛ به عبارت دیگر، معرفت شناس با افکار ذهنی و اندیشه های اندیشمندان سر و کار دارد؛ نه با ایمان و اعتقادات مؤمنان و عجیب این است که خود صاحب قبض و بسط نیز همین مطلب را بیان کرده است. وی می گوید: « ایمان از احوال روحی است نه از افکار ذهنی؛ و سخن ما در افکار و معارف است نه در احوال و اوصاف روانی.» پس، این که ایشان می نویسد: « اگر حقیقتاً روزی مؤمنان از این آرا دست بشویند و معرفت دینی رنگ و عطر دیگری پیدا کند، تئوری تحول معرفت دینی هم سخنان دیگری خواهد گفت»؛ نه تنها به لحاظ معرفت شناسی، سخنی علمی و فنی نمی باشد که با مبنای خود ایشان نیز قابل جمع نیست؛ خامساً، ایشان فرمودند: ثبات دین، حکمی درجه ی دوم در باب دین است؛ غافل از این که لازم نیست فهم در باره ی دین حتماً درجه ی دوم باشد؛ زیرا احکام بسیاری مانند خاتمیت و... وجود دارد که فیلسوفان و متکلمان در باره ی دین می دهند؛ در حالی که همه ی آن ها معارف درجه ی اول محسوب می شوند و نکته ی مهم تر این که موضوع ثبات دین، دین است و دین از سنخ معارف درجه ی اول نیست تا ثبات آن حکمی درجه ی دوم باشد.

سایر ادعاهای رکن دوم و نقد آن ها

رکن دوم مشتمل بر ادعاهای دیگر بود که عبارتند از: تقدس، کمال، خلوص، حقانیت دین و نامقدس و غیر خالص و ناقص شمردن معرفت دینی. دکتر سروش در عبارت های گوناگونی در مقام تمایز شریعت و فهم از آن برآمده و احکام مختص به هر کدام را بیان نموده است؛ برای نمونه، ایشان می نویسد:

« گمان رفته است که اوصاف قدسی و والای شریعت، اوصاف فهم از شریعت هم هست و همین گمان نامیمون، چه دل ها و خردها را که وسوسه و فتنه نکرده است. شتاریعت (در اعتقاد مؤمنان) قدسای است و کامل است و منشأ الهی دارد و در آن، خطا و تناقض را راه نیست و ثابت و جاودانه است و از ذهن و معرفت بشری مدد نمی گیرد و جز طاهران بدان دست نمی یابند؛ اما و هزار اما، فهم از شریعت (یعنی همین علم فقه و تفسیر و اخلاق ما) هیچ يك از این اوصاف را ندارد. در هیچ عصری از اعصار، فهم از شریعت، نه کامل است نه ثابت؛ نه پیراسته از خطا و خلل است، نه مستغنی از معارف بشری و نه منشایی قدسی و الوهی دارد و نه از تحریف محرفان یا کج اندیشان مصون است و نه جاودانگی و همیشگی است.»

این ادعاها را به دو گونه می توان تفسیر کرد: نخست آن که معرفت دینی به صورت عام مجموعی ناخالص، ناقص و نامقدس است و تفسیر دوم آن که، معرفت دینی به شکل عام استغراقی به این ویژگی ها اوصاف دارد؛ یعنی تك تك گزاره ها و معارف دینی گرفتار این اوصاف اند. تفسیر اول قابل پذیرش است؛ یعنی مجموعه ی معرفت دینی، رو به تزاید و رشد و تکامل است و در دروازه ی آن به عنوان یکی از شاخه های معارف، هنوز بسته نشده است و بر عالمان و اندیشمندان دینی فرض است که به احیا و کمال آن بپردازند و از آن جهت که مجموعه ی معرفت دینی، از آغاز تکوینش تاکنون، مشتمل بر گزاره های حق و باطل است و هم چنین از باب این که نتیجه تابع اخص مقدمات می باشد، می توان عام مجموعی معرفت دینی را به این احکام متصف ساخت؛ ولی بر اهل فن پوشیده نیست که آن عام مجموعی، وحدتی اعتباری دارد. احکام آن ها نیز به تبع موضوع، اعتباری خواهد بود و در این صورت برای توصیه های معرفت شناسانه، مفید فایده نیست؛ زیرا عالمان درجه ی اول با تك تك گزاره ها سر و کار دارند، نه با عام مجموعی معارف و علوم.

و اما تفسیر دوم نمی تواند مورد پذیرش اندیشمندان درجه ی اول و عالمان دین قرار گیرد؛ زیرا از دیدگاه این طبقه، گزاره هایی که مطابقت با واقع داشته باشد، خالص، حق و مقدس است و حتی اگر احکام شرعی که در نفس الامر مطابق واقع نباشند، از باب حجیت و منجزیت و معذرت عملی، تقدس پیدا می کنند، زیرا حجت الهی شمرده می شوند. به علاوه ی این که معرفت دینی منشأ الهی دارد؛ چون از کتاب و سنت استنباط می شود.

۳. بشری بودن معرفت دینی

آقای سروش، برای اثبات تغییر و تحول فهم و معرفت دینی به برهانی تمسک می جویند که یکی از مقدمات آن، همین رکن سوم است؛ و البته مقدمات دیگرش نیز ارکان بعدی می باشند. توضیح مطلب این که معرفت دینی، معرفتی بشری است. معارف بشری با يك دیگر در ارتباط اند. و نیز همه ی معارف بشری در تحول اند؛ در نتیجه معرفت دینی، در اثر ارتباط با معارف بشری تحول می پذیرد؛ از آن جاهت که اثبات و ابطال هر نتیجه ای، متوقف بر اثبات و ابطال مقدمات آن است؛ پس ما نیز به بررسی تك تك این مقدمات می پردازیم تا صحت و سقم نتیجه کشف شود. اولین مقدمه برای اثبات تغییر معرفت دینی، بشری شمردن معرفت دینی است. بشری بودن معرفت دینی در نظریه ی قبض و بسط به دو معنا به کار رفته است. معنای نخست آن است که معرفت به دست آدمیان تحصیل گردیده است و معنای دوم آن است که همه ی اوصاف بشری، اعم از قوه ی عاقله و غیره، در معرفت داخل می شوند؛ پس گزاره های علمی فقط محکوم به احکام قوه ی عاقله نیستند؛ بلکه سایر اوصاف بشری مانند جاه طلبی، حسادت، رقیب شکنی و... نیز در معرفت تأثیر می گذارد.

نقد رکن سوم

این مقدمه و رکن نیز گرفتار اشکالاتی است که به برخی از آن ها اشاره می کنیم.

۱) تهافت نویسنده‌ی محترم در تعریف بشری دانستن معرفت دینی است که از تعاریف متعدد آشکار است و این شیوه از محققان به دور است. هر اندیشمندی باید از اصطلاحات خود تعریف واحدی داشته باشد.

۲) دکتر سروش، تعریف دوم بشری بودن معرفت دینی را، هم در مقام گردآوری نسبت داده و هم در مقام داوری به آن حکم نموده است؛ در حالی که اگر سخن ایشان در مقام گردآوری، تمام باشد و صفات رذیله‌ی انسان همانند جاه‌طلبی و حسادت، در کنار عقل بر معرفت اثر بگذارد، این سخن در مقام داوری نا تمام است؛ زیرا داوری عالمان بر اساس اصول روش شناختی پذیرفته شده‌ی نزد عموم اندیشمندان انجام می‌پذیرد و در نهایت، قضایای غیر بدیهی و میرهن به قضایای بدیهی منتهی می‌شوند و در این صورت تأثیر اوصاف روان‌شناسانه‌ی آدمیان در معارف بشری قابل قبول نیست و بر همگان روشن است که قوام معرفت به مقام داوری آن است.

۳) وجود چند نمونه‌ی تاریخی در تأثیر اوصاف بشری بر معارف، دلیل بر سرایت این حکم بر تمام معارف بشری، آن هم به صورت عام استغراقی نیست.

۴. ترابط عمومی معارف بشری

۵. ارتباط معارف دینی با معارف برون دینی

مهم‌ترین و محوری‌ترین رکن از ارکان نظریه‌ی 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.

صاحب نظریه این بحث را در محورهای گوناگونی مطرح می‌کند؛

محور نخست: « وقتی سخن از ارتباط معارف می‌رود، معارف محقق و موجود منظورند؛ نه معارف آرمانی و محصور به ظرف تعریف ». شایان ذکر است با پذیرش این محور، نمی‌توان به ارتباط واقعی میان معارف حکم کرد؛ زیرا چه بسا عالمان در ایجاد این ارتباط‌ها به خطا رفته باشند. شاهد ما اعترافی است که خود آن‌ها از خطای خویش دارند؛ محور دوم، کیفیت و متعلق ارتباط است؛ یعنی آیا ارتباط همگانی است یا به صورت جزئی و موردی است؟ آیا ارتباط، میان تك تك گزاره‌ها است یا فقط میان شاخه‌های معارف، ارتباط برقرار است. دکتر سروش در این زمینه گرفتار تهافت و تناقض‌گویی شده است که در عبارت زیر آشکار است. وی می‌نویسد: « بحث اصلی ما در باره‌ی ارتباط میان شاخه‌های بزرگ و کوچک معارف است؛ نه ربط هر قضیه‌ی با قضیه دیگر » و نیز می‌گوید: « این معنا که همه‌ی دانسته‌های ما با رشته‌هایی خفی و نامریی به هم پیوسته‌اند و انحای روابط منطقی و معرفت‌شناختی تصویری و تصدیقی میانشان برقرار است، از دقایق اکتشافات معرفت‌شناسی جدید است ».

این ادعا علاوه بر تهافت و اضطراب در کلام، گرفتار ابهام معنایی است؛ زیرا نویسنده‌ی محترم منظور خود را از شاخه‌های بزرگ و کوچک معارف و رابطه‌ی آن‌ها را با تك تك قضایا و گزاره‌ها بیان نکرده است. آیا نسبت این شاخه‌ها با تك تك قضایا، رابطه‌ی عام و خاص مطلق است که در این صورت احکام شاخه‌ها بر آن قضایا نیز بار می‌شود؟ آیا وجود این شاخه‌ها به صورت عام استغراقی است یا مجموعی. به هر حال هرکدام از این احتمالات دارای احکام مستقل و مجزا است؛ محور سوم در باره‌ی ارتباط معارف دینی با معارف برون دینی است که لااقل مشتمل بر دو احتمال است:

۱) همه‌ی معارف دینی با همه‌ی معارف برون دینی ارتباط دارند. (موجبه‌ی کلیه + موجبه‌ی کلیه)

۲) همه‌ی معارف دینی با معارف برون دینی ارتباط دارند. (موجبه‌ی کلیه + مهمله)

مؤلف در عبارت های قبض و بسط، هر دو احتمال را متذکر شده و از این جهت نیز گرفتار ابهام شده است. در توضیح احتمال اول می نویسد: « کسانی که گمان کرده اند فقط در موانع محدودی، پاره هایی از علم و فلسفه و عرفان، با پاره هایی از معارف شریعت، تماس یا تعارض حاصل می کند، از این دقیق غفلت کرده اند که فهم همه ی کتاب و سنت بر اساس پیش فرض هایی صورت می گیرد که قبول کتاب و سنت را الزام کرده و انتظار ما را از آن ها سامان داده است و آن پیش فرض ها، چنان اصولی و عمیق اند که نه فقط مبنای فهم دینی، بلکه مبنای فلسفه و علم و عرفان نیز هستند و از این جاست که می گوئیم تمام معرفت دینی در میان تمام معرفت بشری می نشیند ». و در بیان احتمال دوم می نویسد: « فهم های دینی، مستند به فهم های برون دینی اند »

محور چهارم، انواع ارتباط است که این ارتباط ها عبارتند از ارتباط دیالوگی و پرسش و پاسخی، ارتباط مسئله آفرینی، ارتباط تولیدی و مصرفی، ارتباط علوم در سایه ی تئوری، ارتباط روش شناختی و ارتباط تولیدی؛

محور پنجم، ادله ی ترابط عمومی است. مؤلف قبض و بسط به ادعای خود برای اثبات ترابط عمومی به دلیل استقرایی و منطقی تمسک جسته است. اولین برهانی که در آغاز مقاله به آن تأکید می‌شود، تمسک به شواهد تاریخی و تحقیق ترابط میان معارف دینی عالمان با سایر دانش های بشری است؛ برای نمونه وی می نویسد:

□ « حرکت شناسی نوین، ظهور نیوتون را تسهیل و تعجیل کرد که تك سوار عرصه ی تحقیق و نابغه ی نادر تاریخ بود و دو قرن تمام، عقول و اذهان فرزندان را در تسخیر خود داشت و نه تنها عالمان ریاضی و تجربی، که فیلسوفان و معرفت شناسان را به ابجد خوانی در مکتب خویش و زمین رومی کاخ رفیع معرفت وا داشت ».

□ « انسان شناسی انسان امروز با طبیعت شناسی وی و این دو با معرفت شناسی و متافیزیک و دین شناسی او تناسب و تلائم دارند و اضلاع يك چند ضلعی و بل کمان های يك دایره اند ».

□ « بنا بر رأی حکیمان، روح و بدن با يك دیگر اتحاد وثیق و اکید دارند؛ حال... آیا دانش های بیوشیمی و فیزیولوژی که اینک از رموز و اسرار مبهوت کننده ای پرده برداشته اند و توانایی های مغزی و جسمی و عصبی آدمی را آشکار کرده اند، ما را در شناختن روح یاری بیش تر نمی توانند کرد؟ ».

□ « آیا می توان رابطه ی الهیات فلسفی را با طبیعیات، به طور کامل گسست و بازهم الهیات را هم چنان بر هیئت و قوام پیشین نگاه داشت؟... مگر می توان امروزه طبیعیات نوین را پذیرفت و فلسفه را دست نخورده نگاه داشت ».

□ « مرحوم طالقانی در تفسیر پرتویی از قرآن (الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ) را، تمثیل بیماری صریح و دیگر اختلال های روانی دانسته اند؛ چون عرب این گونه بیماری ها را اثر مس جن (دیو زدگی) می پنداشتند و در زبان فارسی هم این بیمار را دیوانه (گرفتار دیو) می نامند. بعضی از مفسران جدید گفته اند شاید مس شیطان اشاره به میکروبی باشد که در مراکز عصبی نفوذ می یابد و شاید نظر به همان منشاء وسوسه و انگیزه ی اوهام و تمنیات باشد ».

□ « مرحوم طباطبایی، از نظر گاه فلسفی، همه ی مجازها و استعاره ها و ادراکات اعتباری را دروغ (جدی و غیر لغو) می شمارند و قرآن را هم پیراسته از مجازات و اعتباریات نمی دانند ».

□ « ملاصدرا که خود در باب معاد جسمانی اقوال خاص دارد و با معنای خاصی که از جسم و بدن می کند، بدن و روح را قابل حشر می داند...، ملاصدرا هم فهم دقیق آیات را با اعتقادات فلسفی بیرونی در می آمیزد و فی الواقع با تأسیس یازده اصل فلسفی می کوشد معاد جسمانی را اثبات کند و از همه ی این اصول مدد می گیرد تا آیات قرآن را دال بر معاد جسمانی (موافق مراد خویش) بفهمد ».

نقد رکن چهارم و پنجم

این استدلال مشتمل بر اشکال ها و اعتراض های گوناگونی است که به برخی از آن ها اشاره کرده اند:

□ حجت الاسلام لاریجانی در کتاب معرفت دینی می نویسد: « استدلال در این نمونه های تاریخی، برای اثبات ترابط معارف (و اثبات دعاوی چهارگانه ی فوق) خطایی محض، بیش نیست. این که عالمانی از دین، فهم خویش را بر یافته های علمی عصر مبتنی ساخته اند، دلیل چنین ابتدایی در واقع نمی شود.»

دکتر سروش در جواب از این نقد چنین پاسخ می دهد: « بحث بر سر فهم موجود از شریعت است، نه فهم صحیح یا غلط سخن بر سر این نیست که فهم شریعت چگونه باید باشد بلکه بحث بر آن است که چگونه هست.»

حجت الاسلام لاریجانی از این پاسخ خشنود نمی گردد و در جواب خود می نگارد: « این راه، گرچه اشکال فوق را بر طرف می سازد و لیکن خود مستلزم اشکال اساسی دیگری است که اصل نظریه ی ایشان را عقیم می کند و ترتب هر گونه ثمره ای را بر این طرح پر غوغا منتفی می سازد. چه آن که غرض اصلی از نظریه ی ایشان توصیه ای است که رکن سوم این نظریه و ثمره ی آن شجره را تشکیل می دهد؛ یعنی این که نو شدن معارف دینی، بستگی به نو شدن سایر معارف بشری عالمان دین دارد و تا عالمان دینی، انسان شناسی و کیهان شناسی خویش را نو نسازند، انتظاری نمی توان داشت که معرفت دینی متناسب با عصر حاصل کنند.»

نتیجه ی این داد و ستد علمی این شد که اگر دکتر سروش، از شواهد تاریخی و استقرایی بخواهد ترابط واقعی بین معارف دینی و سایر معارف بشری را اثبات کند، به ناچار باید همانند عالمان درجه ی اول، ترابط های مذکور را بپذیرد و حتی اثبات علمی نماید و اگر ترابط ظاهری و در مقام اثبات مد نظر او باشد، در این صورت نمی تواند به توصیه و سفارش عالمان و تبیین رکن سوم تئوری خود بپردازد.

□ اگر دکتر سروش بر سر فهم موجود از شریعت بحث دارد و از این رو به استقرای تاریخی تمسک جسته است، ما نیز در ابطال ترابط عمومی به همین فهم موجود از شریعت رو می آوریم و عدم ترابط را در بسیاری از معارف بشری کشف می کنیم و با روش استقرایی به ابطال تئوری قبض و بسط می پردازیم؛ زیرا بسیاری از فهم های دینی، مستند به طبیعت شناسی و انسان شناسی نبوده اند.

□ اندیشمندان و فیلسوفان علم، در باب استقرا مبانی گوناگونی دارند و سیر تاریخی استقرا از زمان ابن سینا آغاز شد و تا عصر جدید توسط فرانسیس بیکن، جان استوارت میل، دیوید هیوم، رایشنباخ، راسل، پوپر و شهید صدر(ره) ادامه پیدا کرد. دکتر سروش در این بحث گسترده به نظریه ی ابطال پذیری رو آورده و اثبات پذیری استقرا - که پوزیتویست ها منادیان آن بودند - را نپذیرفت و در نهایت تابع کارل پوپر شد. اگر ایشان بناهای علمی خود را بر مبانی علمی خویش استوار سازد، می بایست استقرای تاریخی در این بحث را مفید یقین و اثبات حتمی یک تئوری علمی نداند و در حد يك احتمالی که تاکنون ابطال نشده است عرضه نماید؛ البته در آن صورت مستشکل نظریه، به موارد عدم ترابط که در میان فهم موجود و محقق از شریعت به دست می آید، تمسک می جوید و از طریق نمونه های تاریخی^[۱۴] ابطال آن تئوری دست می زند.

دومین استدلال دکتر سروش، برهان فرد بالذات است که اولین بار در نشستی با طلاب و فضلاء حوزه ی علمیه، در جواب این سؤال که روش قبض و بسط، منطقی و قیاسی است یا استقرایی و تجربی، بیان کرده است. خلاصه ی این برهان این است که استقرا متکی بر کثرت شواهد است و بنا بر این اگر کسی بخواهد از کثرت نمونه ها، نتیجه ای کلی بگیرد، استقرا و حکم او عقیم است؛ زیرا در جهان

نمونه‌ی خالص نداریم ولی شواهد وارده در قبض و بسط نمونه‌هایی خالص است نه نمونه‌های استقرایی؛ در نتیجه یکی از آن‌ها نیز برای اثبات مدعا کافی است.

این استدلال نیز ناتمام است؛ زیرا راه به دست آمدن فرد بالذات چیست؟ شاید آن‌ها نیز نمونه‌های استقرایی باشند و در این صورت فقط پاره‌ای از افراد طبیعت کشف شده‌اند. مؤلف قبض و بسط در جواب از این اشکال می‌نویسد: «در امور طبیعی خارجی نمی‌توان به طبیعت اشیا نایل آمد ولی در اموری که سازنده‌ی خود ما هستند، مانند علم، هنر، صنعت و...، وقوف بر ماهیت شیء شدنی تر و آسان تر است». غافل از این که موضوع معرفت شناس، معارف درجه‌ی اول است که ساخته و پرداخته معرفت شناس نیست تا بتواند بر ماهیت آن‌ها وقوف یابد. نکته‌ی دیگری که نظریه پرداز محترم قبض و بسط مورد توجه قرار نداده، این است که برهان فرد بالذات در قبض و بسط را همانند استقرای ریاضی معرفی می‌کند؛ در حالی که فرد بالذات به هیچ وجه از سنخ استقرای ریاضی نیست. استقرای ریاضی با گذراندن گام بنیادی، گام استقرا و فرض استقرا به نتیجه‌ی استقرا می‌رسد که بسیار به قیاس خلف در منطق شباهت دارد.

دلیل سوم، پارادوکس تأیید است که امور به ظاهر نامربوط را مرتبط می‌سازد. توضیح مطلب این که قضایای حملیه با عکس نقیض خود تلازم منطقی دارند؛ برای نمونه، «الف، ب است» ملازم «غیر ب، غیر الف است» می‌باشد؛ بنا بر این قضیه‌ی «هر برگ سبز است» معادل «هر غیر سبزی، غیر برگ است» می‌باشد؛ نتیجه آن که قضایایی نظیر گاوها زردند، گل‌ها سرخ‌اند، زاغ‌ها سیاه‌اند، جملگی مؤید قضیه‌ی «هر غیر سبزی، غیر برگ است» هستند؛ زیرا این قضایا نه سبزند و نه برگ‌اند.

پارادوکس تأیید نیز بر فرض تمام بودنش، در اثبات ترابط عمومی علوم بشری ناتوان است؛ زیرا اخص از مدعاست و تنها ترابط قضیه‌ی اصل و عکس و مصادیق آن‌ها را ثابت می‌کند؛ علاوه بر این که صرفاً در قضایای تأییدپذیر تجربی جاری است و همه‌ی قضایا را شامل نمی‌شود. و آخرین نقد ما بر پارادوکس و معمای تأیید این است که آیا این معما نیز گرفتار ترابط و در نهایت تحول نمی‌گردد.

خلاصه‌ی سخن آن که، نقش معرفت‌های برون دینی در معرفت‌های دینی و ترابط آن‌ها با یکدیگر، فی الجمله و به صورت موجه‌ی جزئی قابل پذیرش است. [ب]ای شك قواعد عقلی استنباط، قواعد ادبی، قواعد عام زبان شناختی به عنوان پیش دانسته‌های استنباط و علوم و معارف بشری به عنوان پیش دانسته‌های پرسشی در معارف دینی اثر دارند؛ ولی پیش دانسته‌های تطبیقی که معنایی را بر متن دینی تحمیل می‌کند پذیرفتنی نیستند.

۶. تحول معارف بشری غیر دینی

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

مدعای صاحب نظریه‌ی قبض و بسط در رکن ششم و هفتم، کلی و عام است؛ یعنی همه‌ی فهم‌ها را متحول با تحولی مستمر معرفی می‌کند.

نقد رکن ششم و هفتم

رکن ششم و هفتم، در مقام استدلال به نمونه‌های استقرایی اکتفا می‌کند؛ در حالی که علاوه بر نقدهای گذشته مبنی بر عدم حجیت و اعتبار استقرا نسبت به اثبات ادعا، معارف دینی فراوانی در بستر تاریخی معرفت دینی وجود دارد که گرفتار تحول نبوده‌اند؛ برای نمونه می‌توان به برداشت همه‌ی 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. دکتر سروش در باب تحول فهم، متأثر از هرمنوتیک فلسفی به ویژه گادامر شده است؛ و هم‌چنان که در بحث هرمنوتیک گذشت و در بحث

قرائت های مختلف از دین گفته خواهد شد، روش گادامر در تفسیر و فرایند فهم، روش مفسر محوری بوده است؛ یعنی در تأثیر پیش فرض های شخصی مفسر بر فهم، تأکید فراوان داشته و معیار سنجش فهم صحیح از سقیم را انکار نموده است و در نهایت به نسبت معرفت و فهم منجر شده است. نگارنده، دیدگاه هرمنوتیک دکتر سروش را در مقاله ی نظریه ی تأویل و روی کردهای آن - که در شماره های ۵ و ۶ فصل نامه ی کتاب نقد، منتشر شده - تبیین نموده و تحلیل فنی ای از آن ارائه کرده است. در این مقاله آمده است که مهم ترین عامل گرایش دکتر سروش به تحول معرفت تصویری و تصدیقی، روش تفسیری مفسر محوری بوده است. بی شک اگر دست از معانی الفاظ عصر نزول برداریم و معانی مستحدثه را بر الفاظ متون دینی بار نماییم، همیشه گرفتار تحول فهم دینی می شویم؛ ولی سخن در این است که این روش، علمی و صحیح نیست. هر چند تحولی که زاینده ی پیش دانسته های پرسشی و نیز کشف خطای معرفت پیشین باشد، پذیرفتنی است.

۸. نسبی بودن معرفت دینی

دکتر سروش، نسبی بودن فهم دینی را مانند نسبی بودن یک نتیجه در یک قیاس به کار می برد؛ بدین معنا، هر نتیجه ای از مقدماتش تغذیه می شود و هر تغییری در آن مقدمات، به تغییر در نتیجه می انجامد و ثبات نتیجه نیز معلول ثبات مقدمات است و بنا بر این، نسبی بودن نتیجه، با ثبات آن منافات ندارد. نسبییت شناخت، همان شک و سفسطه ی پنهان است که بر اساس مبانی فلسفی معاصر از جمله مادی خواندن ذهن و معرفت، تأثیر انگیزه و عوامل روانی و اجتماعی، تفکیک نومن از فنومن، تأثیر معارف بر یک دیگر توجیه می گردد.

البته طرف داران نسبییت فهم بشر، از انتساب شکاکیت گریزان اند و خود را تابع واقع گرایی و رئالیسم پیچیده می دانند. لازمه ی نسبی گرایی عدم اعتماد نسبت به واقع نمایی قضایای علمی است؛ بنا بر این نه هیچ واقعیتی از اسرار طبیعت کشف می گردد و نه هیچ حکمی و قصدی از احکام شریعت و مقاصد شارع فهمیده می شود و در مباحث زبان شناختی، نشانه شناسی و هرمنوتیک نیز هیچ مراد متکلمی برای مخاطب روشن نمی گردد؛ علاوه بر این که اصل واقعیت نیز مورد تردید قرار می گیرد.

نقد رکن هشتم

اگر نظریه پرداز قبض و بسط، ادعا کند که نسبی بودن فهم دینی در این نظریه، غیر از نسبی گرایی معرفت در عرصه ی معرفت شناسی است هم چنان که غیر از نسبییت حقیقت است، پاسخ خواهیم داد که غیریت آن را با نسبییت حقیقت می پذیریم ولی غیریت آن با نسبی گرایی معرفت شناسانه را نخواهیم پذیرفت؛ زیرا ایشان مکرر گفته اند که فهم دینی، از مبانی معرفت شناسی، انسان شناسی، زبان شناسی و... تغذیه می کند و با فرآورده ها و فروع فلسفی و علمی مقبول هر عصر هماهنگ می شود؛ و از آن رو که این علوم و دستاوردهای آن ها مرتب در حال تحوّل اند، معرفت و فهم دینی نیز تحوّل پذیر است؛ در نتیجه ادعای نسبی بودن معرفت دینی در قبض و بسط به صورت قضیه ی شرطیه نیامده است و ایشان فقط این را نگفته اند که اگر مقدمات و مبادی، تحوّل پذیرند، نتیجه و معرفت دینی نیز تغییر می یابد، تا مفهومش این باشد که در صورت عدم تحوّل و تغییر مقدمات، ثبات معرفت دینی تحقق یابد؛ بلکه ادعای نظریه ی قبض و بسط این است که مقدمات و مبادی معرفت دینی، همیشه در حال تغییر و تحوّل اند و هیچ گزاره ی ثابتی در آن ها یافت نمی شود؛ بنا بر این، هیچ گاه معرفت دینی با ثبات، سازگاری ندارد و همیشه دست خوش تحوّل و تغییر می گردد. پرسش مهم ما از دکتر سروش این است که آیا به عنوان یک معرفت شناس، معیاری برای سنجش معرفت دینی صحیح از سقیم را می پذیرد یا به چنین معیار عامی اعتقاد ندارد؟

از صراحت نوشته های ایشان در کتاب های قبض و بسط تئوریک شریعت و صراط های مستقیم، نفی معیار توجیه و سنجش به دست می آید و این ادعا چیزی جز نسبییت معرفت شناسانه نیست. علاوه بر این که چه بسیار معرفت های دینی جدیدی که باعث عدول از معارف پیشین و پیش فرض ها و پیش دانسته ها می گردد. به همین جهت نمی توان تأثیر کلیه ی معارف پیشین بر معارف پسین را استنباط کرد. چه بسا عکس آن نتیجه گرفته شود.

خلاصه ی سخن آن که اولاً، ادعای نسبی گرای قبض و بسط با نسبییت و شکاکیت معرفت شناسانه تفاوتی ندارد؛ ثانیاً، این نظریه نسبییت کلی را ادعا دارد؛ ثالثاً، این نوع نسبییت با ایمان و ضروریات دین مانند بسیاری از اعتقادات و مناسک سازگاری ندارد؛ رابعاً، منشأ این نسبییت، تأثیری است که از هرمنوتیک فلسفی به ویژه گادامر، ریکور و دریدا پذیرفته است.

۹. متکامل بودن معرفت دینی

مؤلف قبض و بسط، علاوه بر ادعای ترابط و تحوّل علوم و معارف دینی، از تکامل معرفت دینی نیز سخن گفته است. وی ضمن پذیرش فهم عمیق تر و کامل تر، بر این باور است که فهم عمیق تر در گرو دانستن امور بیش تر است؛ بدین معنا، تکامل معرفت دینی، در تکامل کمی معرفت ها - البته با کنار نهادن امور بیگانه و نا مربوط - خلاصه می شود. ایشان در مواردی تکامل را در گرو تحوّل و ترابط معرفتی می کند؛ هم چنان که به نقش شبهات و شناخت اضداد و اغیار و دانستن لوازم و نتایج کذب يك سخن در تکامل معرفت دینی اعتراف می نماید.

نقد رکن نهم

نگارنده ضمن پذیرش تکامل معرفت دینی، تحلیل رکن نهم را لازم می داند. تکامل به دو معنا به کار می رود؛ گاهی هندسه ی معرفتی به لحاظ کمی کامل تر می شود؛ یعنی با افزایش کمی تعداد گزاره های علمی، دانش مربوطه تکامل می یابد و گاهی به لحاظ کیفی، یعنی تعداد گزاره های مطابق با واقع و صادق افزایش می یابند؛ به معنای نخست، کمال معرفت دینی، تنها کمال عددی و کمی است که بی شك با پرسش های جدید و شبهات نوین و پیش دانسته های پرسشی، تکامل می یابد؛ ولی به معنای دوم - که به مراتب مهم تر از معنای اول است - تنها با داشتن معیار سنجش معرفت صحیح از سقیم تکامل معرفت محقق می گردد و با توجه به دیدگاه دکتر سروش در زمینه ی، نسبییت معرفت دینی و تأثیر پیش دانسته های تطبیقی در تفسیر قرآن، نمی توان تکامل کیفی و معرفتی را استنتاج کرد.

۱۰. عصری بودن معرفت دینی

عالمان دینی در هر عرصه، فهم خود از دین را با معارف مقبول روزگار خویش تناسب و تلائم می بخشند. هیچ عالمی نمی تواند با ذهن خالی و بدون منظر و رأی به سراغ متون دینی برود و به فهم مراد شارع نزدیک گردد. این امر نه شدنی است و نه مطلوب. درك عصری دین، دست کم متضمن چهار معنای مقبول است:

۱ - درکی هماهنگ و سازگار با علوم عصر؛

۲ - درکی متأثر از علوم عصر و مستمند به آن ها در مدلول و مفاد؛

۳ - درکی پاسخ گوینده به پرسش های نظری عصر؛

۴ - درکی پاسخ گوینده به پرسش های عملی عصر.

شایان ذکر است که، عصری بودن فهم دینی، پیش از آن که توصیه باشد، توصیف است.

نقد رکن دهم

هم چنان که در مباحث هرمنوتیک و قرائت های مختلف از دین آمده است، پیش دانسته ها بر سه نوع اند:

نخست، پیش دانسته های استخراجی یا استنباطی که در فهم معنای متن، مفسر را یاری می رسانند همانند طناب و چرخ چاه و دلو که در استخراج آب چاه، انسان تشنه را کمک می کنند؛ دوم، پیش دانسته های پرسشی که پرسش های نظری و عملی جدیدی فرا روی مفسر می گشاید، و در کشف پاسخ های آن ها در درون متون دینی به کاوش می پردازد و بدون تحمیل دیدگاهی بر آیات و روایات، پاسخ آن پرسش ها را استنباط می کند؛ و سوم، پیش دانسته های تأویلی و تحمیلی و تطبیقی که معنایی را بر آیات و روایات تحمیل می کنند. عالمان دینی در هر عصر باید از پیش دانسته های استخراجی و پرسشی عصر خود مدد بگیرند؛ ولی از پیش دانسته ها و علوم تحمیلی و تطبیقی در تفسیر قرآن و روایات پرهیز کنند و اگر معارف دینی را ناسازگار با علوم عصر دیدند، به سرعت اقدام به تأویل آیات و عدول از معانی ظاهری آن ها نمایند؛ زیرا علاوه بر این که اندیشه ی دینی گرفتار التقاط می شود و از خلوص در معرفت دینی فاصله می گیرد، با هر تحولی، معنای آیه نیز تغییر می یابد و این با هادی بودن قرآن منافات دارد. آری اگر با معرفت یقینی جدیدی رو به رو شدیم، می توانیم از آن به عنوان قرینه ی عقلی بهره گیریم؛ ولی علوم عصر به طور عمده از این سنخ نیستند؛ به ویژه علوم انسانی که از مکتب های مختلف غیر تجربی و متافیزیکی بهره می گیرند و نحله های مختلف در جامعه شناسی، روان شناسی، اقتصاد و... پدید می آورند. حال اگر بخواهیم از علوم عصر به عنوان پیش دانسته های تطبیقی و تحمیلی استفاده کنیم و درک دینی را همه روزه متأثر از علوم عصر و مستمند به آن ها کنیم و مدلول دینی را با تئوری علمی سازگار نماییم، با توجه به اندیشه های متعدد و متعارض علمی در زمان واحد، باید معرفت های دینی متعدد و متعارضی را به قرآن و سنت نسبت دهیم؛ آن گاه در زمان واحد اسلام مارکسیستی (مستمند و متأثر از جامعه شناسی مارکس) و اسلام سرمایه داری (مستمند و متأثر از جامعه شناسی ماکس وبر) و اسلام فرویدی (مستمند و متأثر از روان شناسی فروید) و... داشته باشیم.

و هم چنان که سروش ادعا نموده است، عصری بودن فهم دینی، پیش از آن که توصیه ی ایشان باشد، توصیف است. آری! متأسفانه در تاریخ فهم و تفسیر دینی، این آفت تفسیری، فراوان بوده است که به جای تفسیر کلام خدا به تطبیق کلام بشر اقدام کرده و قرآن را گرفتار تأویل های غلط نموده اند و مرحوم علامه ی طباطبایی در مقدمه ی جلد اول المیزان، ضمن بیان نحله هایی که آسیب زده ی این آفت شده اند، خوانندگان را از آن پرهیز داده است؛ ولی مؤلف قبض و بسط، مخاطبان خود را بدان توصیه می کند. انحراف این توصیه نیز بر اهل تفسیر آشکار است.