



مرکز ترجمه و نشر کتاب

# تسبیض و بسط در قیض و بسطی دیگر

تألیف :

صادق لاریجانی



مرکز تجوہ اشرف کتاب

بها: ۳۰۰۰ تومان



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



# تَبْضُ وَبَسْطُ . دَرَقَبْضِ وَبَسْطِ دَوِیْکَرِ

تألیف :

صادق لاریجانی



مرکز ترجمه و نشر کتاب



«قبض و بسط» در قبض و بسطی دیگر

صادق لاریجانی

چاپ اول: تابستان ۱۳۷۲

تیراژ: ۳۳۰۰ نسخه

لیتوگرافی، چاپ و صحافی: چاپخانه علامه طباطبائی تلفن: ۷۵۰۹۵۹۵

مرکزپخش: ناصر خسرو- کوچه حاج نایب- پاساژ خاتمی- تلفن: ۳۹۷۶۹۹

## فهرست کوتاه مندرجات

|      |                                      |
|------|--------------------------------------|
| ۱    | پیشگفتار                             |
| ۵    | مقدمه                                |
| ۶-۳۶ | مقاله اول: «قلعه سلطانی»             |
| ۶    | ۱- بطلان دعاوی قبض و بسط             |
| ۱۲   | ۲- تز شریعت صامت                     |
| ۱۴   | ۳- بهتر فهمیدن مراد شارع             |
| ۱۷   | ۴- استناد معرفت دینی به معارف بیرونی |
| ۱۹   | ۵- سطوح مختلف فهم دینی               |
| ۲۴   | ۶- برهان فرد بالذات                  |
| ۲۹   | ۷- شکاکیت تمام عیار                  |
| ۳۰   | ۸. با ادکس، تأیید                    |



«قبض و بسط» در قبض و بسطی دیگر

۳۵ مقاله دوم: «قبض و بسط» در قبض و بسطی دیگر  
۳۵ مقدمه

۳۸-۷۴ بخش اول  
۳۸ ۱- قبض و بسط در نقاب تزه‌های مختلف  
۴۴ ۲- وامداری معرفت دینی به معارف بشری  
۴۸ ۳- برهان فرد بالذات  
۵۲ ۴- مراتب فهم یک کلام  
۵۷ ۵- ظنی بودن علوم تجربی  
۶۲ ۶- پارادکس تأیید و خطای فاحش «قبض و بسط»  
۶۹ ۷- حدیث نقل اقوال  
۷۲ ۸- تلخیص مقال

۷۵-۱۰۲ بخش دوم (دانشگاه، حوزه و معارف دینی)  
۷۲ ۹- مقدمه  
۷۷ ۱۰- معرفت دینی و تقدس  
۸۷ ۱۱- عوام‌زدگی در علوم حوزوی  
۹۳ ۱۲- تعهد نسبت به ایمان دیگران

## فهرست مندرجات

مقاله اول: «قلعه سلطانی» ۳۶-۶

پیشگفتار ۱

مقدمه ۵

۱- بطلان دعاوی قبض و بسط ۱۲-۶

نقل دعاوی صاحب قبض و بسط ۶ پاسخ دعاوی فوق ۷ تفکیک دوتز مختلف در قبض و بسط ۷ تز قویتر ۸ اشاره به اختلاف اساسی دوتز فوق ۸ اشاره به نکاتی پیرامون دوتز فوق ۹ فارق اول میان تز ضعیفتر و تز قویتر ۹ فارق دوم میان تز ضعیفتر و تز قویتر ۹ فارق سوم میان دوتز ۱۰ تز ضعیفتر، تزی بی نیاز از تطویلات قبض و بسط ۱۰ تز قویتر مدعای بزرگ ۱۱ نقل کلامی از قبض و بسط ۱۱ کلیت دعاوی فوق ۱۱ نقض ادعاهای قبض و بسط در چهره تز قویتر ۱۲

۲- تشریح صامت ۱۴-۱۲

شریعت صامت، از اساسی ترین خطاهای قبض و بسط ۱۲ عبارات آبتن معانی اند نه گرسنه آنها ۱۳ نقل کلام صاحب قبض و بسط ۱۳ اشاره به خلط بحث در کلام فوق ۱۳

## «قبض و بسط» در قبض و بسطی دیگر

۱۴-۱۷

۳- بهتر فهمیدن مراد شارع

اشاره به تحریفات آشکار صاحب قبض و بسط ۱۴ تحولات علوم گاه ناشی از عوامل درونی است و گاه ناشی از عوامل بیرونی ۱۵ اشاره به خطای صاحب قبض و بسط در انحصار عوامل، به عوامل بیرونی ۱۵ نقش تلاش عالمان در تحویل علوم ۱۶ نقل کلام کوهن ۱۶ نقل کلام دیگری از کوهن ۱۶

۱۷-۱۹

۴- استناد معرفت دینی به معارف بیرونی

نقل دعاوی صاحب قبض و بسط ۱۷ اشاره به سوء فهم‌های صاحب قبض و بسط ۱۸

۱۹-۲۴

۵- سطوح مختلف فهم دینی

نقل کلمات صاحب قبض و بسط ۱۹ تحریفات عامدانه صاحب قبض و بسط ۲۰ ناکام ماندن صاحب قبض و بسط از فهم معرفت دینی ۲۱ «معرفت دینی» دخالت معارف بشری در فهم مراد جدی را بطور کلی انکار نکرده است ۲۲ تفکیک میان دو مرتبه از فهم: فهم معنا و فهم مراد جدی ۲۲ ترندهای صاحب قبض و بسط در مقاله اخیرش ۲۳ سطوح مختلف استناد معرفت دینی به معارف بشری ۲۳ خلط صاحب قبض و بسط در سطوح مختلف استناد ۲۴

۲۴-۲۹

۶- برهان فرد بالذات

قبض و بسط و برهان فرد بالذات ۲۵ تحریر برهان فرد بالذات ۲۵ اشاره به خطاهای اساسی در برهان فرد بالذات ۲۵ بیان خطای اول ۲۶ نقل کلامی از صاحب قبض و بسط در باب وصول به نمونه خالص ۲۶ اشاره به مغالطات کلام فوق ۲۶ اشکال اول ۲۶ اشکال دوم ۲۷ خطای اساسی دوم در کلام صاحب قبض و بسط ۲۸ بیان تطبیق برهان فرد بالذات بر دعاوی قبض و بسط ۲۸ بطلان برهان فوق ۲۸

## فهرست مندرجات

۷- شکاکیت تمام عیار ۲۹-۳۰  
شکاکیت تمام عیار در قبض و بسط ۲۹ پاسخ صاحب قبض و بسط به راقم این  
سطور ۲۹ رد پاسخ فوق ۳۰

۸- پارادکس تأیید ۳۰-۳۴  
داستان پارادکس تأیید ۳۰ خطاهای صاحب قبض و بسط در تمسک به  
پارادکس تأیید ۳۱ خطای اول ۳۱ خطای دوم ۳۱ نقل کلام صاحب قبض و  
بسط ۳۱ اشاره به بی‌ربطی مطالب فوق ۳۲ اشاره مجدد به نابخردانه بودن  
تمسک صاحب قبض و بسط به پارادکس تأیید ۳۲ اشاره به پریشان‌گوییهای  
وکیل مدافع صاحب قبض و بسط ۳۲ توصیه به صاحب قبض و بسط ۳۳

مقاله دوم: «قبض و بسط» در قبض و بسطی دیگر ۳۵-۱۰۲  
مقدمه ۳۵ اشاره به سوءاستفاده‌های اسف‌انگیز صاحب قبض و بسط و وکیل  
مدافعش ۳۵ خلط شتبادی و نقادی در پاسخ جدید صاحب قبض و بسط ۳۵  
اعتذار از شکستن «وعده خاموشی»! ۳۶

## بخش اول

۱- قبض و بسط در نقاب تزه‌های مختلف ۳۸-۴۴  
تفکیک دو ادعا در نظریه قبض و بسط ۳۸ بیان ادعای اول ۳۸ صحت ادعای  
فوق ۳۹ نقل کلام دکتر سروش در مقاله اخیر ۳۹ بیان سخافت کلام فوق ۳۹  
غیرمهم بودن ادعای اول ۴۰ نقل کلام صاحب قبض و بسط ۴۰ پاسخ لاف و  
گزارفهای فوق ۴۱ بیان ادعای دوم صاحب قبض و بسط ۴۱ اشاره به اختلاف  
اساسی دو ادعای فوق ۴۱ خلط دو ادعای فوق در کلام قبض و بسط ۴۲ نقل  
کلام دیگری از دکتر سروش ۴۲ اشاره مجدد به اختلاف ماهوی دو ادعای فوق

«قبض و بسط» در قبض و بسطی دیگر

۴۴-۴۸

۲- وامداری معرفت دینی به معارف بشری

وامداری معرفت دینی به معارف بشری ۴۴ نقل کلام صاحب قبض و بسط ۴۴  
آشفته‌گی فکری در کلام فوق ۴۴ عصری و غیرعصری بودن معرفت دینی ۴۵  
نسبی بودن معرفت دینی و مجاری آن ۴۵ بیان محل نزاع ناقدان با صاحب قبض  
و بسط ۴۶ نزاع در اصل مصرف‌کنندگی فقه نیست بلکه در حد آن است ۴۶  
اشاره به خطای صاحب قبض و بسط در حد مصرف‌کنندگی فقه ۴۶ توصیه‌های  
نامعقول قبض و بسط ۴۷ اشاره به نکات دیگری پیرامون مصرف‌کنندگی فقه  
۴۷

۴۸-۵۲

۳- برهان فرد بالذات

قبض و بسط و برهان فرد بالذات ۴۸ خبط آشکار دکتر سروش در رایج دانستن  
برهان فرد بالذات در منطق و ریاضی ۴۸ استفاده نابجای صاحب قبض و بسط  
از برهان فرد بالذات ۴۹ اشاره به مغالطی بودن برهان فوق در مقام ۵۰ پاسخ  
دکتر سروش به اشکال راقم این سطور ۵۱ بی‌ربط بودن پاسخ فوق ۵۱ نقل  
کلام دیگر صاحب قبض و بسط ۵۱ اشاره به آشفته‌گی کلام فوق ۵۲

۵۲-۵۷

۴- مراتب فهم یک کلام

تفکیک دو مرتبه از فهم یک کلام ۵۲ ناکام ماندن دکتر سروش در فهم تفکیک  
مراد جدی از معنا ۵۳ اشاره به تحریفات مکرر صاحب قبض و بسط ۵۴ نقل  
کلام صاحب قبض و بسط ۵۴ اشاره به فریبکاری در کلام فوق ۵۴ اشاره  
مجدد به «معنا» و «مراد جدی» ۵۵ اشاره به تبلیغات واهی صاحب قبض و  
بسط ۵۶

۵۷-۶۲

۵- ظنی بودن علوم تجربی

سدّ دخالت علوم تجربی در فهم دینی بنا بر ظنی بودن آنها ۵۷ پاسخ به مدعیات

## فهرست مندرجات

صاحب قبض و بسط در این باب ۵۷ نقل کلام صاحب قبض و بسط ۵۸ پاسخ  
کلام فوق ۵۸ اشکال دیگر صاحب قبض و بسط ۵۹ پاسخ به اشکال فوق ۶۰  
اشکال پنجم صاحب قبض و بسط ۶۰ پاسخ اشکال فوق ۶۰ اشکال ششم ۶۱  
پاسخ اشکال ششم ۶۱ نهی مکرر از «اتباع ظن» در کتاب و سنت ۶۱

۶- پارادکس تأیید و خطای فاحش «قبض و بسط» ۶۲-۶۹  
پارادکس تأیید و خطای فاحش قبض و بسط ۶۲ پاسخ صاحب قبض و بسط به  
اشکال راقم این سطور ۶۲ پاسخ فوق متضمن کذبی صریح است ۶۳ اشکال  
دوم به کلام فوق ۶۴ خطای مکرر صاحب قبض و بسط و وکیل مدافع اش ۶۵  
تأییدات پارادکسیکالی به مصداق واحد حاصل نمی شود ۶۵ فرار از جواب در  
پاسخ مدعیان ۶۶ تناقض در کلمات دکتر سروش در باب معنای «تأیید» ۶۷  
پاسخ دکتر سروش به اشکال فوق ۶۷ دفع پاسخ فوق ۶۷ بازسازی  
پارادکس تأیید بنا بر مشرب پوپر در تأیید ۶۸ بیان خلط جدی در بازسازی فوق  
۶۸

۷- حدیث نقل اقوال ۶۹-۷۲  
حدیث نقل اقوال ۶۹ نقل اشکال دکتر سروش ۶۹ سوءاستفاده های مدعیان  
فکر و آزادی! ۶۹ ذکر مواردی که در آنها به کلام فیلسوفان غربی استشهاد شده  
است ۶۹ اشاره به وجه تمسک به کلمات فیلسوفان مغرب زمین ۷۰ اشاره به  
مدعای دکتر سروش در علل تحوّل علوم و رد آن ۷۱ پاسخ دکتر سروش به گفته  
فوق ۷۱ اشاره به خلط مبحث در پاسخ فوق ۷۲

۸- تلخیص مقال ۷۲-۷۴  
ملخص کلام ۷۲ اعذار از پاسخ مجدد به مقالات دکتر سروش ۷۳

«قبض و بسط» در قبض و بسطی دیگر

بخش دوم (دانشگاه، حوزه و معارف دینی)

۷۵-۷۷

۹- مقدمه

نقل کلمات دکتر سروش در باب فرق حوزه و دانشگاه ۷۵ بیان اشکالات کلام فوق ۷۵ اشکال اول ۷۵ اشکال دوم ۷۶ اشکال سوم ۷۷

۷۷-۸۷

۱۰- معرفت دینی و تقدّس

معرفت دینی و تقدّس ۷۷ نقل دعاوی صاحب قبض و بسط ۷۷ خلاف واقع بودن ادعای فوق ۷۸ نقل کلام دیگری از دکتر سروش ۷۹ تبلیغاتی بودن سخنان فوق ۷۹ نقدپذیر بودن همه معارف بشری ۷۹ نقل سخنان آقای سروش در سخنرانی اخیر ۸۰ تردید افکندن در مقدسات دینی ۸۰ اشکال در ادعای «نقدپذیری همه معارف دینی» ۸۱ اشاره به ضروریات دینی ۸۲ مقدّس بودن ضروریات دینی ۸۲ اشاره به ضروریات فقهی ۸۲ «نقدپذیری همه آراء بشری» ادعائی شناخت شناسانه و درجه اول است نه معرفت شناسانه (وتاریخی) ۸۳ اشاره به منشاء حساسیت ناقدان ۸۳ شرط انصاف در بحث حاضر، رجوع به قضیه اصلی است ۸۴ مقدّس بودن آراء فقهاء و مجتهدان به وجهی دیگر ۸۴ اشاره به تفاوت آراء عالمان دینی و عالمان علوم تجربی ۸۵ تذکر این نکته که مطالب فوق اختصاصی به حوزه‌های علمیه ندارد ۸۵ اشاره به مغلفه در کلام صاحب قبض و بسط ۸۶ نقل کلمات دیگر صاحب قبض و بسط ۸۶ نامربوط بودن ادعاهای خطایی فوق ۸۷

۸۷-۹۳

۱۱- عوام‌زدگی در علوم حوزوی

عوام‌زدگی در علوم حوزوی! ۸۷ خلط مبحث در کلام فوق ۸۸ عوام‌زدگی در مکتوبات ناقد فوق ۸۸ اشکال صاحب قبض و بسط بر کتاب مفاتیح الجنان ۸۹ تذکر نکاتی چند پیرامون اشکال فوق ۸۹ نکته اول: نقل نادرست دعا از ناحیه دکتر سروش ۹۰ متن اصلی دعاء بنابر نقل مفاتیح ۹۰ تعریف مضمون دعا از ناحیه دکتر سروش ۹۰ اشاره به وجه معقولی در معنای دعای فوق ۹۰ نقل دیگری از دعای فوق که در آن بجای «کرم» تعبیر جنبنده یا جاندار آمده است ۹۱ نکته دوم: تأثیر دعا در شفاء امراض ۹۲ نکته سوم: نحوه برخورد با روایات ۹۲

## فهرست مندرجات

- ۱۲- تعهد نسبت به ایمان دیگران ۱۰۲-۱۳
- تعهد نسبت به ایمان دیگران ۹۳ اشاره به روایتی از اصول کافی در باب احیاء مؤمن ۹۳ تعهد نسبت به ایمان دیگران ربطی به خصوص حوزه‌های علمیه ندارد
- ۹۴ حفظ ایمان دیگران برای یک مؤمن فریضه است ۹۴ حساسیت مؤمنان نسبت به «شبهات دینی» ۹۵ نقل کلام دکتر سروش در باب سؤال و شبهه ۹۵ خلط مبحثهای کلام فوق ۹۶ شبهه‌دار بودن و شبهه‌پراکندن دو مقوله است ۹۶ تأثیر شبهات در تضعیف ایمان ۹۶ فرق بین شبهه‌دار بودن و شبهه‌پراکندن ۹۷ ذکر مثالی در مقام ۹۷ ارزش پراکندن شبهات در مجامع عمومی، از دید معرفتی ۹۸ اشاره به مطالبی مربوط به بحث ۹۹ مطلب اول ۹۹ مطلب دوم ۹۹ مطلب سوم ۹۹ مطلب چهارم ۱۰۰ ایمان باشک سازگار نیست ۱۰۰ نقل کلامی از دکتر سروش پیرامون حقیقت ایمان ۱۰۰ ایمان صرف «درد داشتن» نیست ۱۰۰ ملخص کلام ۱۰۲ تحذیر از تحریفات غیرمسئولانه و حریف‌شکنی از طریق هرترفندی ۱۰۲





## ﴿ بسم الله الرحمن الرحيم ﴾

### پیشگفتار

دفتر حاضر مجموع دو مقاله است در باب «معرفت دینی» و مبادی تحوّل و تکامل آن. هر دو مقاله در پاسخ مکتوبات اخیر دکتر سروش، به تحریر آمده‌اند: اولی با نام «قلعه سلطانی» پاسخی است به مقاله «عمارت کردن قلعه سلطان» که در پایان طبع دوّم «قبض و بسط ثنوریک شریعت» به چاپ رسیده و دوّمی با نام «قبض و بسط در قبض و بسطی دیگر» پاسخی است به مقاله «دعوی درویشی و وعده خاموشی» از دکتر سروش که در مجله کیان شماره ۹ به طبع رسیده است. در مقاله اخیر بخشی را نیز به پاسخ سخنرانی ایشان در دانشگاه اصفهان اختصاص داده‌ام. بنابر این، این مکتوب صبغه‌ای نقدی دارد و از این لحاظ تا حدّی خسته کننده است، ولی امیدوارم در روشنتر ساختن مباحث موجود در این زمینه و ردیابی انحرافات فکری عصر ما مفید افتد.

از خداوند متعال می‌خواهیم که به همه اخلاص در عمل عنایت فرماید و ایمانی پاک نصیب سازد و شعله عشق خویش در زوایای ضمائر برافروزد تا خود از دام وساوس و شبهات برهیم و دیگران را نیز دستی بگیریم نه آنکه بر ظلمتشان بیفزائیم. الهی هب لی یقیناً تباشیر به قلبی و ایماناً یذهب الشکّ عنی.

صادق لاریجانی

(۷۱/۱۱/۶ مصادف با سوّم شعبان ۱۴۱۳ میلاد)

سالار شهیدان ابی عبدالله الحسین سلام الله علیه)



قلوبُ سُلطانِي



## مقدمه

آن زمان که در نقد «قبض و بسط» قلم به دست گرفتم، نمی دانستم که با سلطان و قلعه سلطانی<sup>(۱)</sup> مواجهم! والا چه بسا که از چنین کاری احتراز می جستم. آخر درویشان را با سلاطین چه کار و سلاطین را نیز با فکر چه کار. سلطان باید در قلعه خویش به تفرج پردازد و از «تفرج صنع» چشم پوشد!

و اما حال که به تقدیر ایام چنین افتاده است، درویشان را خوفی از این امور نیست که ﴿قل الله ثم ذرهم﴾ پیشه کرده‌اند، پس از قلعه سلطان ایشان را چه باک و از باد تهمت و افترا و هتاک و جسارت چه بیم. لرزش از این پادها کسی راست که چشم امید به شهرت دوخته، خزان عمر فراموش، نعمت قلم را ناسپاسی و با کینه‌ورزان و حقدداران همدستی کرده است. «علت باطن» و «صراط مستقیم» را اعمال خلیق تعیین می‌کند نه فتوای این و آن، همین و بس<sup>(۲)</sup>.

ای کاش صاحب «قبض و بسط» از «معرفت دینی» جرعه‌ای می‌نوشتید

---

(۱) «صارت کردن قلعه سلطان» نام مقاله‌ای است که آقای دکتر سروش اکنون در پایان طبع دوم «قبض و بسط» تئوریک شریعت، به چاپ رسانیده و غرض آن بررسی «معرفت دینی» و دو نقد دیگر است.

(۲) صاحب قبض و بسط در مقاله فوق در عتاب به راقم این سطور نوشته

است:

«... شوربختانه و نومیدانه اکنون می‌بینید که گویی آن علت در وی متمکن شده و آن شیوه سقیم، او را از سلوک صراط مستقیم باز داشته است. فقر تاریخی نگری در بی ادبی از او فقیر است ... و حبذا این تهی دستی که بر غنای موهوم فرومایگان و فروماندگان راه ادب، خنده می‌زند ...» (ص ۳۵۲)

و پاس آن همه دقت و عمل و خدمت که با بذل عنایت به صحبتش کردم می داشت. آخر چه نفعی دارد که انسان چون پاره‌ای «روضه خوانان»، از این طرف و آن طرف سخنی به میان آرد و دستی فشانند و آخر هم بگویند فثبت ولایة امیرالمؤمنین (ع)!! و ترفندی نو نیز در اندازد و دست محبتی بر سر صاحب این قلم کشد که «نیمی از راه را آمده‌اید. انشاء الله بقیه را نیز با تأمل و فکر بیشتر طی خواهید کرد»!!<sup>(۱)</sup> اگر تحمید و تمجید شما از معرفت دینی همین است که راه شما را پیموده، چه تحمید باطلی و چه تمجید ناروایی، که راه ما از همان بدایت سواست. ایشان خود بهتر می دانند که «قبض و بسط» وی در آینه «معرفت دینی» این قلم، به چه قبض و بسطی افتاده است!

بعد از «معرفت دینی» با خود می اندیشیدم که این آخرین نظر در قبض و بسط است و بیش از این عمر در نقد آن نمی سوزانم، اما «عمارت کردن قلعه سلطان» نگذاشت! چه آنکه دیدم تحریفات آن قابل سکوت نیست و مغالطات آن، به سبک قبض و بسط غوغا می کند، پس به اختصار در تبیین آن خطاها و تشریح آن تحریفات می کوشم و البته با خود عهد کرده‌ام که این آخرین مکتوب از این سنخ است که از این قلم تراوش می کند.

### ۱ - بطلان دعاوی قبض و بسط

صاحب قبض و بسط در «عمارت کردن قلعه سلطان» می نویسد:  
 «اما در باب ابطال مدعای قبض و بسط، هر سه کتاب سکوت فریبی دارند گرچه برای نقض شواهد وارده در قبض و بسط جهد بلیغ کردند ورنج عظیم برده‌اند... اما هیچ یک از آنان، نیم نمونه‌ای نیاورده است که گواهی دهد فهمی از شریعت بی نسبت به معلومات بیرونی و بدون استناد به دیگر معارف بشری،

نقل دعاوی  
صاحب قبض  
و بسط

وناهماهنگ با آنها، برای عالمی حاصل آمده یا حاصل آمدنی است، و به حقیقت اگر چنین گواهی یافت می‌شد، هیچ حاجت به آن همه تطویل و تفصیلهای نبود و لذا، آن درازنویسیها، خود شاهد آن است که چنان مطلبی بدست ناقدان و ناقضان قبض و بسط نیفتاده است»<sup>(۱)</sup>.

در پاسخ این گفته، چنانکه مکرر تذکر داده‌ام، باز هم می‌گوییم که این مشکل صاحب «قبض و بسط» است که خود نمی‌داند «ادعایش» چیست و دائماً در سرتاسر «قبض و بسط» مدعا تغییر می‌کند. من از این گفته وی در شگفتم که در «باب ابطال مدعای قبض و بسط هر سه کتاب سکوت غریبی دارند».

البته ناقدان دیگر خود بهتر می‌دانند که در ابطال مدعای قبض و بسط چه آورده‌اند و من در اینجا از زبان «معرفت دینی» سخن می‌گویم: در سراسر معرفت دینی موارد نقض و ابطال متعدد برای قبض و بسط آورده‌ام که اگر بدان به عین عنایت نگریسته می‌شد هیچگاه از دیدها پنهان نمی‌ماند. اما مشکل چنانکه گفتم اختلاف «دعاوی» قبض و بسط است و تا این اختلاف روشن نشود آن موارد نقض و ابطال هم دیده نمی‌شود.

به گمان من هم در قبض و بسط و هم در مقاله «عمارت کردن قلعه سلطان» دو «ادعا» یا «دو تز» کاملاً مختلف به هم خلط شده است. من یکی از این دو تز را «تز ضعیفتر» و دیگری را «تز قویتر» می‌خوانیم و سعی می‌کنم به وضوح آن دو را جدا کنم. مراد از «تز ضعیفتر» یعنی آن که ادعای کمتری دارد و مراد از «تز قویتر» یعنی آنکه ادعای بزرگتری دارد، پس مراد از «ضعیفتر» و «قویتر» قوت آن دعاوی نیست که از این جهت، عکسند.

«تز ضعیفتر»: هیچ فهمی از شریعت بی نسبت به معلومات بیرونی تز ضعیفتر

پاسخ دعاوی  
فوق

تفکیک دو تز  
مختلف در  
قبض و بسط

(۱) قبض و بسط ثوریک شریعت (طبع دوم) ص ۳۵۶ و ۳۵۵.



و بدون استناد به هیچ معرفت بشری و ناهماهنگ با آنها، برای عالمی حاصل نیامده و نمی آید.<sup>(۱)</sup>

«تز قویتر»: الف - «همه فهم‌های دینی در تغییر است».

تز قویتر

ب - «سر این تغییر تراپطی است که بین معرفت دینی و معارف بشری موجود است بطوری که هر تغییری در معرفت دینی ناشی از تغییری در معرفت‌های بشری بیرونی است و هر تغییری که در معارف بشری رخ دهد، تغییری را در درون معرفت دینی می‌طلبد».

ج - «لازمه تبیین فوق این است که برای بارور کردن معرفت دینی باید هر چه بیشتر معارف بشری را اندوخت و لذا حتی مجتهدین در احکام باید نظریات کیهانشناختی را بدانند چون از مبادی بعیده اجتهادشان است»<sup>(۲)</sup>.

تفاوت این دو تز به لحاظ محتوا از زمین تا آسمان است. تز ضعیفتر در واقع می‌گوید «هر فهمی از شریعت به معرفتی (یا معارفی) بشری مبتنی یا مرتبط است». و این همان قضیه‌ای است که آقای سروش ادعا می‌کند مخالفین هیچ نقضی برای آن نیاورده‌اند و این ادعائی است صحیح، چون خود تز، تز صحیحی است و هیچگاه «تز صحیح» معقول نیست که مورد نقض بیابد!

اشاره به اختلاف اساسی دو تز فوق

تز ضعیفتر با محتوای فوق، نه تنها صحیح است بلکه گمان ندارم هیچ محققى با آن مخالف باشد، چه آنکه مراد از معرفت بشری که محل استناد معرفت دینی واقع شده و با آن مرتبط می‌باشد، هرگونه معرفتی است خارج از متون دینی و لو به مثل علم به معانی الفاظ و حجیت ظواهر و امثال آن. با این توسعه در معرفت بشری، چنانکه گفتم، گمان ندارم تز فوق هیچ مخالفی داشته باشد، اما در توضیح آن باید به چند نکته اشاره

(۱) قبض و بسط تئوریک شریعت (طبع دوم) ص ۳۵۶ و ۳۵۵.

(۲) همان، ص ۱۰۹.

کنم:

اول: آنکه مفاد تز فوق، استناد معارف دینی (به معنای فهم کتاب و سنت) به معرفت یا معارفی بشری است نه همه معارف بشری، و این استناد از کانال خاصی صورت می‌گیرد.

محققین معارف اسلامی از قرن‌ها پیش در کتب خویش استناد تصدیقات و تصورات علوم به ماورای خویش را مورد تأکید قرار داده بودند و این نیست جز همان دعوی که در حیطه معارف دینی هم فهمها بالمآل مستند به تصدیقات و تصوراتی است که از خارج علم اخذ می‌شوند، منتها ابتدای معارف درون یک علم به معرفتهای بیرونی از کانال خاصی صورت می‌گیرد و اینطور نیست که هر معرفت درون علم به همه معرفتهای بیرون علم مستند باشد، و این اولین فارق بین دو تز قویتر و ضعیف‌تر است.

در تز قویتر به تصریح مکرر صاحب قبض و بسط، هر معرفت دینی به همه معارف بشری ابتدا دارد (ارتباط دارد) بطوری که هر تغییری در معرفت بشری، تغییری در معرفت دینی را لازم می‌آورد. اما مفاد تز ضعیف‌تر این نیست، بیش از این نمی‌گوید که هر معرفت دینی از طریق کانال خاصی به پاره‌ای از معارف بشری خارج از حیطه دین مربوط است و طبعاً فقط تغییرات همین معارف بشری و نه همه معارف بشری، در معرفت دینی مؤثر است، (آنهم با تبصره‌هایی که در معرفت دینی آورده‌ام).

دوم: در تز ضعیف‌تر از ادعای «تحول همه معرفتهای دینی» خبری نیست، چه آنکه ابتدای معرفت‌های دینی به پاره‌ای معرفتهای بشری، همیشه مستلزم تغییر آنها نیست حتی اگر معرفتهای بشری مربوط به آن تغییر کنند. و این نکته‌ای است که در «معرفت دینی» به وضوح آورده‌ام و خود صاحب قبض و بسط در پاره‌ای از مواضع بدان تصریح کرده است گرچه در مواضع مکرر دیگری نقیضش را گفته و لذا خود را در تناقض لا

فارق دوم میان  
تز ضعیف‌تر  
و تز قوی‌تر

ینحلی انداخته است. در نتیجه تز ضعیف تر هیچگاه نمی گوید که (همه معرفتهای دینی در تحولند، در حالی که این قضیه یکی از ارکان تز قویتر قبض و بسط است.

سوم: تز ضعیف تر هیچگاه توصیه ای را که در تز قویتر مطرح کرده اند، نتیجه نمی دهد. در «تز قویتر» که مکرر در سرتاسر قبض و بسط آورده اند ادعا شده است که لازمه تبیینی که در تز قویتر (از تحول معارف) مطرح شده، این توصیه است: برای باروری فهم دینی، باید هر چه بیشتر انبان ذهن را از معارف بشری انباشت، حتی برای یک مجتهد، استنباط احکام «شک در رکعات نماز!» متوقف به دانستن کوانتم مکانیک است!!

این توصیه که آنرا جداً نامعقول می دانم و در معرفت دینی استدلال قاطعی بر آن ارائه کرده ام به هیچ وجه از «تز ضعیف تر» حاصل نمی شود، چه آنکه بنا بر تز ضعیف تر، ارتباط معارف دینی با معارف بشری اولاً از طریق کانال خاصی صورت می گیرد و ثانیاً معرفتهای بشری مربوط، فقط پاره ای از معارف بشری اند، یعنی درست همانها که در طریق کانال مذکور واقع اند و نه همه معارف بشری، پس تحولی که در معارف دینی می توان انتظار داشت فقط از همین کانال صورت می پذیرد و نه موسع تر.

با توجه به مطالب فوق می گویم «تز ضعیف تر» هیچ نیازی به تطویلات قبض و بسط نداشت، تزی است که هر دانشجوی بدوی علوم بدان متفطن است و هر محققى تفصیلاً آنرا پذیرفته است و نه راز و معمای بزرگی است که قفل و زنجیرش با کلید مشکل گشای قبض و بسط گشوده می شود! صاحب قبض و بسط در پاسخ این گفته سابقاً آورده بودند که معما که حل گشت آسان شود، ولی باید پرسید کدام معما؟! تز ضعیف تر هیچگاه معما نبوده است. البته کانالی که قضایا و مفاهیم یک علم را به قضایا و مفاهیم خارج از آن مرتبط می سازد همواره دستخوش اختلاف نظر بوده است ولی این بحثی صفروی است و در واقع درون معارف خاص بشری و نه بحثی معرفت شناسانه. لذا خود صاحب قبض

فارق سوم میان  
دو تز

تز ضعیف تر، تزی  
بی نیاز از تطویلات  
قبض و بسط

و بسط در مقاله «عمارت کردن قلعه سلطان» تصریح کرده‌اند که چندان به چارچوب خاص ارتباط بین معارف بشری و معارف دینی عنایتی ندارند و عمده غرضشان اثبات اصل این ارتباط است.

اما تز قویتر که متشکل از سه رکن است که قبلاً آوردیم، در واقع بیشتر در مطاوی بحثهای قبض و بسط، تکرار شده است و هم آن است که ادعایی بزرگ است و نیاز به بحث و مذاقه دارد. ایشان خود در جایی گفته‌اند «مدعای بزرگ ما این است...» و در جای دیگر «کلید حل این همه را قبض و بسط بدست می‌دهد...» و هکذا. و معلوم است که تز ضعیف‌تر نه ادعای بزرگی است و نه امر جدیدی است و نه کلید حل مشکله‌ای نو. علی‌ای حال ارائه مدعای قبض و بسط به شکل «تز قویتر» مکرر در مکتوبات ایشان آمده است. به عنوان مثال در «قبض و بسط» آمده است:

«مکتوب پیشین ما سه رکن داشت: الف: توصیف، ب: تبیین، ج: توصیه. یعنی اولاً خبر از تحول و تکامل اندیشه دینی می‌داد (توصیف) و ثانیاً می‌کوشید تا سر آن را باز نماید و سبب آن را بدست دهد (تبیین) و ثالثاً به درس گرفتن از دو مقام پیشین، گمشدگان لب دریا را به شناگری ترغیب می‌کرد و به کمال بخشیدن به معرفت دینی خودش توصیه نمود.»

و چنانکه در معرفت دینی آورده‌ام (ص ۱۶ تا ص ۴۰) در همه این دعاوی، مدعای قبض و بسط کلی است یعنی همه اندیشه‌های دینی را متحول می‌داند و سر آنرا در ارتباط همه جانبه معارف دینی با همه معارف بشری می‌بیند و در مقام توصیه به پرورش فهم دینی، فراگیری همه معارف بشری را توصیه می‌کند به این معنا که همه معرفت بشری را در فهم دینی مؤثر می‌بیند.

این مدعا (یا بهتر مدعا‌های) کلی قبض و بسط است که عمدتاً مورد نقد و ارزیابی «معرفت دینی» است نه تز ضعیف‌تر که قبلاً گذشت و البته این نکته هم صراحتاً و هم ضمناً در معرفت دینی آمده است و لذا جای هیچگونه فهم دیگری از آن نیست.

نقل کلامی از  
قبض و بسط

کلیت دعاوی  
فوق

حال با توجه به این نکته می‌گوییم اینکه آقای سروش در مقاله «عمارت کردن قلعه سلطان» آورده است که ناقدان حتی نیم نمونه! در باب ابطال مدعای قبض و بسط نیاورده‌اند، واقعاً تحریفی است عظیم، و سخنی است خلاف واقع. در «معرفت دینی» برای هر یک از سه رکن قبض و بسط نقض‌های متعدد آورده‌ام که هر یک مبطل آن مدعاست. تعجبم این است که چگونه ایشان با قاطعیت تمام می‌گویند که «در باب ابطال مدعای قبض و بسط، هر سه کتاب سکوت غریبی دارند». با وجود اینکه به صراحت ارکان سه‌گانه قبض و بسط را نقض کرده‌ام و موارد متعدد آنرا نشان داده‌ام. ای کاش ایشان گفته بود که موارد نقض را نپذیرفته‌ام تا محتملی برای کلامشان باقی می‌ماند، نه آنکه در نقدها نسبت به نقض موارد، سکوت! شده است. بله مشکل این است که صاحب قبض و بسط بدنبال نقض این قضیه گشته‌اند که گواهی دهد «فهمی از شریعت، بی نسبت به معلومات بیرونی و بدون استناد به دیگر معارف بشری حاصل آمده یا حاصل آمدنی است». در حالی که چنین انتظاری، فی الواقع بیجاست و چنانکه گفته‌ام این تز ضعیفتر قبض و بسط است، که هیچ مخالفتی ندارد. مشکل بر سر تز قویتر است و یکی از سبکهای جالب صاحب قبض و بسط این است که در مقام ادعا، بسیاری اوقات تز قویتر را مطرح می‌کند، اما نوبت به استدلال و برهان که می‌رسد، دست به دامان بداهت تز ضعیف‌تر می‌شود، و این هم برای خود سبک جالبی است!

نقض ادعاهای  
قبض و بسط در  
چهره تز قوی‌تر

## ۲- تز شریعت صامت

شریعت صامت،  
از اساسی‌ترین  
خطاهای قبض  
و بسط

همانطور که در معرفت دینی آورده‌ام، تز شریعت صامت از اساسی‌ترین خطاهایی است که نویسنده مقالات قبض و بسط در فهم معارف دینی و یا به عبارت دقیقتر در معرفت‌شناسی دینی، مرتکب شده است. شریعت به هیچ معنایی «صامت» نیست و قیاس آن با «طبیعت صامت» از این جهت قیاس مع الفارق است. کلام و سخن شارع در افاده

معنا محتاج به معنا دهی ما نیست. اینطور نیست که معنا و مفاد کلام شارع چون جامه‌ای از ناحیه ما، بر آن پوشانیده شود، بلکه خود مفید معناست و درست همان تعبیری آن را شایسته است که آقای سروش از آن گریزانند یعنی «عبارات آبستن معانی‌اند نه گرسنه آنها». این مسأله‌ای است که مربوط به تحلیل زبان و کیفیت معنا داری آن می‌شود و من در معرفت دینی اثبات کرده‌ام که اگر پروسه وضع (چه تعیینی و چه تعینی) را بپذیریم، نوعی معنای عینی (objective) برای الفاظ قابل تصویر است و اگر چنین پروسه‌ای را نپذیریم، باید ملتزم شویم عبارات هر معنایی را پذیرا هستیم، امری که خود ایشان به صراحت از آن گریخته‌اند. در اینجا قیاس عبارات و معنای آنها با عالم طبیعت و تئوریهای تبیینی مربوط به آن، قیاس نادرستی است. رابطه عبارات و معانی آنها تکوینی و عینی نیست تا از پذیرایی عبارت برای هر معنایی یا عدم آن سخن گفت (بنابر رئالیسم). این ادعای مقاله «عمارت کردن قلعه سلطان» شگفت آور است که: «حق این است که اگر اینان از مستند بودن معرفت دینی به معرفت بشری درک درستی می‌داشتند، در فهم و تصدیق صامت بودن شریعت، لحظه‌ای درنگ نمی‌کردند و این درنگ از آن روست که در آنجا لنگند»<sup>(۱)</sup>.

عبارات آبستن  
معانی‌اند نه  
گرسنه آنها

نقل کلام  
صاحب قبض  
و بسط

اشاره به خلط  
بحث در کلام  
فوق

گمان دارم این خلط مبحث غریبی است که استناد معارف دینی به معارف بشری را توجیهی برای «صامت بودن» شریعت بدانیم. استناد معارف دینی به معارف بشری، بنابر توسعه‌ای که در معنای «معرفت بشری» قائل می‌شویم (به طوری که حتی علم به معنای الفاظ و حجیت ظواهر را شامل شود) و آنهم از کانالی خاص، مطلب صحیحی است و لکن هیچگاه منجر به این نمی‌شود که عبارات شارع در معنادهی، محتاج معنایی باشند که ما بر آنها می‌پوشانیم و ظهور الفاظ امری کلاً ذهنی و متناسب با دانسته‌های شخص باشد و فهم دین همیشه مسبوق به

پرسشهای ما باشد و ما آنقدر از دین بدانیم که از آن سؤال کرده‌ایم. اینها دعاوی‌ای است که در تحت پوشش «شریعت صامت» مطرح شده است و به گمان من هیچ ملازمه‌ای با استناد معارف دینی به معارف بشری از کانالی خاص ندارد.

### ۳- بهتر فهمیدن مراد شارع

صاحب قبض و بسط در مقاله «عمارت کردن قلعه سلطان» به راقم این سطور نسبت می‌دهد که بر خلاف نظریه قبض و بسط، برای بهتر فهمیدن مراد شارع، نه به اندوخته‌های معرفتی حاجت می‌بیند و نه به حاجات معیشتی و نه ایجاد ملائمت میان آنها بلکه آنچه لازم است دقت است و تلاش. و بعد هم به صفحه ۱۱۰ از معرفت دینی، ارجاع می‌دهد<sup>(۱)</sup>.

من نمی‌دانم ایشان از این همه تحریف چه مقصدی را دنبال می‌کند. گیریم که چند نفری هم اخبار خلاف واقع ایشان را پذیرفتند و برای برهه‌ای هم «مهر جهل» بر صاحب معرفت دینی کوبیدند، خوب بعد چه؟! بالاخره «معرفت دینی» کتابی است که در معرض مراجعه است و می‌توان به آسانی محل ارجاع را در آن یافت، ایشان برای اینگونه مراجعین چه جوابی دارد والله اعلم. برای اینکه میزان تحریف ایشان روشن شود کلامی را که خود ایشان ارجاع داده است ذیلاً نقل می‌کنم:

«آقای سروش در این کلمات همچون بسیاری موارد دیگر، از نقش تلاشهای علمی دانشمندان در درون یک علم غافل شده‌اند و اختلاف انظار را همیشه ناشی از امور خارج از یک علم می‌دانند. در اینجا هم گفته‌اند همین مبانی‌اند که اختلاف در تفاسیر دینی را بوجود می‌آورند. همانگونه که کراً گفته‌ایم، این نظری است افراطی که در آن از نقش عوامل درون علمی غفلت شده است. اختلافات و تحولات حاصل در

اشاره به تحریفات  
آشکار صاحب  
قبض و بسط

(۱) قبض و بسط تئوریک شریعت (طبع دوم)، ص ۳۷۵.

یک علم گاه مبتنی بر عوامل بیرونی است و گاه مبتنی بر عوامل درونی. بسیاری از اوقات دو عالم با پیش فرضهای کاملاً مساوی، به نتایجی مختلف می‌رسند. سر مطلب هم همین است که فقط این پیش فرضها نیستند که نتیجه را تولید می‌کنند، بلکه نتایج از مجموع این پیش فرضها و مواد دیگری حاصل می‌شود. مثال بسیار واضح آن اختلافاتی است که فقها گاه در فهم روایات، از خود بروز می‌دهند در حالی که مبادی مختلف جهانشناسی و خداشناسی آنها یکی است. «تلاش» و «دقت»، گرچه ممکن است الفاظی نه چندان دقیق باشند، اما در عین حال به اندازه کافی مفید این نکته‌اند که روانشناسی عالمان را نیز در تحولات علوم سهمی است.

این را باید یک نوع آفت فکری به حساب آورد که حتماً تحولات کلی و جزئی علوم باید در چارچوب خاصی در آیند، آنهم چارچوبی که ما در انداخته‌ایم. عند التأمّل واضح می‌شود که واقعاً اشراقات و الهامات عالمان که در واقع به روانشناسی عالمان (به تعبیر ایشان) بر می‌گردد برای خود سهمی خاص در اکتشافات و پدید آمدن نکات نو دارد. «دقت» اگر چه ممکن است لفظ مجملی باشد، اما مصادیق آن برای اهل دقت از روز روشنتر است، نباید تو هم شود که ما در این مقام منکر دخل پیش فرضهای مختلف در حصول اختلاف انظار هستیم، غرض فقط القای این نکته است که تفسیر اختلاف انظار علما به اختلافی که در مبانی و مقدمات دارند به نحو اطلاق، و غفلت از عوامل درونی یک علم که طبعاً به روانشناسی عالمان هم برمی‌گردد، تفسیری است افراطی و بی‌اساس، همین ویس<sup>(۱)</sup>.

اینها همه از معرفت دینی بود، این همه تأکید بر اینکه پیش فرضهای مختلف هم می‌توانند سبب اختلاف نظر در یک علم شوند و اینکه

(۱) معرفت دینی، صادق لاریجانی، ص ۱۱۰.

اشاره به خطای صاحب قبض و بسط در انحصار عوامل، به عوامل بیرونی



تحولات حاصل در یک علم گاهی مبتنی بر عوامل بیرونی است و امثال آن، آیا ایشان را کفایت نمی‌کرد که با آن صراحت نگویند که معرفت دینی برای بهتر فهمیدن کلام شارع فقط دقت و تلاش! را لازم می‌داند و به اندوخته‌های معرفتی شخص حاجتی نمی‌بیند؟ آیا «همین و بس» در آخر کلام، ایشان را بس نبود!! چنانکه گفتم سر این همه تحریف واقعاً برایم مجهول است والی الله المشتکی!

اما حدیث «دقتها» و «تلاشهای» عالمان در درون یک علم و تأثیر گذاری آن بر روند فعالیت‌های علمی و توسعه علوم چیزی نیست که قابل انکار باشد و هر چه ایشان در انکار این نکته اصرار بیشتری ورزند، سخافت دعاوی خویش را بیشتر آشکار کرده‌اند. راقم این سطور گمان دارد توماس کوهن (Thomas kuhn) بر نکته‌ای شبیه به همین تأکید دارد، آنجا که جریان اصلی علم را به شکل حل معما می‌داند. کوهن، برخلاف پوپر، معتقد است که عمده فعالیت علمی عالمان در طول تاریخ به صورت علمی طبیعی (Normal Science) یا تحقیقات طبیعی (Normal research) است. فعالیت علمی عالمان در «علم طبیعی» بیشتر شبیه حل معما (Puzzle Solving) است. عالمان در این حل معما، مجموعه تئوریهای مقبول عصر خویش را مفروض می‌گیرند و به کمک آنها به حل معضل و معما می‌پردازند. تستهایی که عالمان در این وضع به انجام می‌رسانند در واقع نه تست تئوریهای مقبول عصرند، بلکه تستی برای میزان قدرت فکری عالم در حل معمای موجودند. عالم در «علم طبیعی» کأن در بازی‌ای شرکت می‌کند که قواعد آن مفروضند و آن همان تئوریهای مقبول عصر اویند. با مفروض بودن این قواعد بازی، هدف او حل معما است. معمایی که دیگران در حل آن ناتوان بوده‌اند.

کوهن در پاورقی بر مقاله «منطق اکتشاف یا روانشناسی تحقیق» چنین می‌گوید: «من کلمه «معما» را بکار می‌گیرم، از آن روی که تأکید کرده باشم که مشکلاتی که طبیعتاً برای حتی بهترین عالمان روی می‌نماید، چیزی شبیه

نقش تلاش  
عالمان در  
تحول علوم

نقل کلام کوهن

نقل کلام دیگری  
از کوهن

معمای جدولهای وفقی ویا معماهای شطرنج است و تنها فکر ونبوغ عالم را به مبارزه می‌طلبد. عالم در مشکل است نه تئوریهای مقبول و جاری عصر. نکته‌ای که من در نظر دارم (در حل معما) تقریباً عکس منظور کارل پوپر در حل مسئله (Problem Solving) است<sup>(۱)</sup>.

کوهن در جای دیگری از همین مقاله «دقت» (Precision) را همچون سادگی یکی از ارزشهایی می‌داند که عالمان را به ترجیح یک تئوری بر تئوری دیگر فرا می‌خواند (ص ۲۹۱).

آنچه کوهن در اینجا می‌گوید حتی بیش از این ادعاست که تحولات درون علمی عمدتاً توسط تلاشهای عالمان صورت می‌پذیرد، بلکه او اکثر تحولات درون یک علم طبیعی را تحولاتی با مفروض گرفتن معیارها و اصول مقبول عصر (Paradigm) می‌داند.

#### ۴- استناد معرفت دینی به معارف بیرونی

چنانکه قبلاً آوردیم ودر معرفت دینی هم کرارا متذکر شدیم، آنچه در معرفت دینی در میزان نقد وبحث واقع شده، کلیت دعاوی قبض و بسط در «تز قویتر» است، نه آنچه در تز ضعیف‌تر مطرح شده. چنانکه در مقالات اولیه نقد خود به تصریح آورده‌ایم، اگر بنا باشد معارف بشری بیرونی را اعم از معرفت به معنای لفظ و دلالت فعل و حجیت ظواهر و امثال آن بدانیم، در این صورت استناد همه معرفت‌های دینی (که در اصطلاح قبض و بسط به معنای فهم کتاب و سنت است) به معرفت‌های بشری از واضحات خواهد بود. برهان این مقدار همراه خودش است و به برهانی دیگر نیاز ندارد.

نقل دعاوی  
صاحب قبض  
و بسط

حال می‌بینیم صاحب قبض و بسط در «عمارت کردن قلعه سلطان»

(۱) رجوع کنید به مقاله «Logic Of Discovery Or Psychology Of Research»

مندرج در کتاب (Essential Tension)، ص ۲۷۱.

آورده‌اند که اولاً «معرفت دینی» فقط بعضی از معارف دینی را به معارف بشری متکی می‌داند و ثانیاً کلیت اتکای معارف دینی به معارف بشری را از طریق ناتمامیت استقرا مخدوش می‌داند و ثالثاً کلیت مدعای قبض و بسط به طریق برهان فرد با لذات قابل اثبات است و نیازی به استقراء ندارد تا اینکه به خاطر ناتمام بودن آن مخدوش اعلام شود. «... تا مل نکرده‌اند که در اینجا استقرا راه ندارد و یک نمونه خالص (یا فرد بالذات) کافی است تا کلیت حکم را تأمین کند. شرح این نکته فاخر را در «قبض و بسط» در میزان نقد آورده‌ام»<sup>(۱)</sup>.

در این نقد هم علایم شتابزدگی و سوء فهم کاملاً هویداست. آنچه در نکته اول به معرفت دینی نسبت داده شده تحریف واضحی است. در ص ۱۷۳ معرفت دینی که ایشان ارجاع داده است، به تصریح آورده‌ام که با این ادعا مخالفتی ندارم که معارف دینی به بعضی مبادی غیر دینی متکی باشد. عین عبارت معرفت دینی چنین است:

«ما هیچگاه مدعی نشده بودیم که معارف دینی به هیچ وجه به هیچیک از مبادی خارج از معارف دینی متکی نیست. بلکه مدعای اصلی آن بود که معارف ظنی علوم تجربی، دخلی در تشخیص مرادات شارع ندارد ولو اینکه در اثبات همین امر از چند اصل دیگر (از هر ناحیه معرفتی) کمک گرفته باشیم و مدعی هم هستیم این اصول از مسلمات طرق عقلایی فهم کلمات است. باری همانگونه که با صراحت در مقاله اول نقد گفته‌ام هیچ انکار کلی نسبت به دخل بعضی معارف غیر دینی در معارف دینی نداشته‌ام».

با این همه تصریحات تعجب می‌کنم که چگونه چنان نسبتی را به معرفت دینی روا دانسته‌اند. آری آنچه منکرم دخالت کلی معرفت‌های بشری به معنای علوم تجربی و یا علوم دیگر است و چنانکه گفتم کلیت استناد معرفت‌های دینی به معارف بشری زمانی برهانی است که معرفت به

اشاره به سوء فهم‌های صاحب قبض و بسط

(۱) قبض و بسط تئوریک شریعت، ص ۳۶۰.

الفاظ و معانی و حجیت آنها را جزء معرفتهای بشری به حساب آوریم. و باز تکرار می‌کنم معرفتهای دینی همیشه به معرفتهای بشری به این معنای موسع، متکی اند اما این کاملاً غیر از ادعای دکتر سروش است که هر معرفت دینی را بر همه معارف بشری مستند می‌داند. فرق این دو نظر از زمین است تا آسمان. این دومی است که در سرتاسر «معرفت دینی» مورد انکار است نه نظر اول.

با آنچه گذشت پاسخ نکته دوم ایشان هم روشن شد. چه آنکه سخن در تمامیت این ادعا بوده است که «هر معرفت دینی بر همه معارف بشری متکی است» نه اینکه «هر معرفت دینی بالاخره به معرفتی بشری متکی است». مفاد این قضیه دوم اتکای معرفت دینی به یک معرفت یا چند معرفت بشری است نه همه معارف. مراد از معرفت بشری در اینجا قضا یا و گزاره‌های خارج از دین است.

و اما نکته سوم یعنی اثبات دعاوی قبض و وسط از طریق برهان فرد با لذات خود مشحون از مسامحات و مغالطات است و من این بحث را مستقلاً به دنبال توضیحات ایشان خواهم آورد.

### ۵ - سطوح مختلف فهم دینی

صاحب قبض و وسط در مقاله اخیرشان مدعی شده‌اند که ناقدان «همه بر آنند که گویی بیشتر در مواضع تعارض (آنهم تعارض مستقیم) و یا ارتباط مستقیم، معارف بشری به فهم دین کمک می‌کنند و آیه‌ای یا حدیثی را از ظهورش باز می‌دارند یا به فهمش مدد می‌رسانند»<sup>(۱)</sup>.

و بعد هم (ظاهراً از باب ملاحظت!) فرموده‌اند «وتنها نویسنده معرفت دینی است که گویی پس از اتخاذ ابتدایی این موضع در مقالات، بعداً ترک این قول کرده و به سطوح مختلف استناد معرفت دینی به معارف بشری تفتن یافته

نقل کلمات  
صاحب قبض  
و وسط

(۱) قبض و وسط تنوریک شریعت، ص ۳۶۰.

است و چون خود اینک بدین دقیقه راه یافته، نتیجه گرفته است که پس نویسنده قبض و بسط هم قبلاً از آن دقیقه غافل بوده است.<sup>(۱)</sup>

و در جای دیگر آورده‌اند:

«این غفلت عظیم‌ترین غفلت در مورد مفاد و مضمون و مدعا و محتوای تئوری قبض و بسط تئوریک شریعت است و به گمان نگارنده عظیم‌ترین مانع درک آن. و همین بود آنکه نویسنده «معرفت دینی» را و امی داشت تا آن جزم هضم ناپذیر را، که نتیجه مستقیم عدم غور در تاریخ معرفت و معرفت شناسی و توغل یک جانبه در فقه و اصول است با جرأت و شجاعت ابراز دارد و بگوید که «معرفت دینی ابتدائاً ناشی از ظهورات کلمات و بیانات شارع است و معلومات پیشین در فهم کلمات هیچ دخلی ندارند و بلکه نباید هم دخل داشته باشند (ص ۱۶۸)» و بعد هم متکلفانه در تصریح آن بکوشند. و حال عبرت آموزانه ببینید که همین مؤلف، در اثر غور و تفتنهای تازه تر چه حسن عاقبتی یافته و کارش به کجا انجامیده است که می‌گوید: «در فهم مراد جدی یک متکلم، اصناف تأملات عقلانی و دانسته‌های شخصی می‌تواند دخالت داشته باشد و باید نیز چنین دخالتی تحقق یابد. (ص ۱۶۴) و باید پرسید مگر معرفت دینی، چیزی غیر از مراد جدی شارع است؟ ... باری ما این تفتن و این اذعان عالمانه مؤلف «معرفت دینی» را ارج می‌نهیم و رجاء و اتق داریم که تأملهای بعدی باب تفتنهای تازه را بر ایشان خواهد گشود و حکمتهای تازه نصیب ایشان خواهد کرد و نیک می‌بینیم که ایشان پاره بلندی از راه را پیموده‌اند و پیمودن بقیت طریق را، بر ایشان دشوار نمی‌بینیم...»<sup>(۲)</sup>.

تحریفات عامدانه  
صاحب قبض  
و بسط

اینها همه از مقاله «عمارت کردن قلعه سلطان» است غرض از نقل آنها پند آموزی و عبرت زایی آنهاست. این سخنان بخوبی نشان می‌دهد نویسنده‌ای که داعیه آزاد اندیشی و اجتناب از احوای فاسد دارد خود چگونه در آلودن فضای اندیشه از هیچ وسیله‌ای دریغ نمی‌کند و از هیچ

(۱) قبض و بسط تئوریک شریعت، ص ۳۶۰.

(۲) همان ص ۳۶۱.

تحریف عامدانه‌ای نمی‌پرهیزد و با تذکراهای متعدد به خطای فهم و نقل موارد خطا، باز هم بر تحریف خویش پای می‌فشارد تا شاید اذهان ناتوانی از ره زند و قلعه سلطانی خویش! را عظمت و شوکتی بخشد. و بعد هم برای اینکه ملاطفتی کرده دلی بدست آورده باشد اذعان عالمانه مؤلف «معرفت دینی» را ارج می‌نهد از باب اینکه (به زعم خویش) با وی تا بیشتر راه، همگام شده و انشاءالله بقیه را نیز با غور بیشتر به همین طریق طی خواهد کرد!!

صاحب قبض و بسط کلامی مثله شده از مقالات صاحب این قلم را نقل می‌کند که «معرفت دینی ابتدائاً ناشی از ظهورات کلمات شارع است» و بعد چنین وانمود می‌کند که صاحب این کلام هضم ناپذیر بعد از غوره‌های تازه در نهایت به حسن عاقبت، کارش به اینجا انجامیده که بگوید: «در فهم مراد جدی یک متکلم اصناف تأملات عقلانی و دانسته‌های شخصی می‌تواند دخالت داشته باشد».

این در حالی است که هر دو کلام را در یک مقاله آورده‌ام!! در همان مقاله که عبارت نخستین آمده است (یعنی اولین مقاله نقد) به فاصله چند سطر آورده‌ام که:

«از اینجا اهمیت اساسی بعضی براهین عقلی و فلسفی در فهم مرادات شارع معلوم می‌شود»<sup>(۱)</sup>.

من تعجب می‌کنم از نسبت آقای سروش که اگر واقعاً فهم ایشان از کلام اول درست بود چطور چند سطر بعد خود اضافه کرده‌ام که براهین فلسفی و عقلی می‌توانند در فهم مراد شارع تأثیر بگذارند. و باز در پاره‌ای عبارتهای متأخرتر در همان مقاله گفته‌ام:

«آنچه که می‌توان اذعان کرد آن است که بعضی از مباحث معرفت

(۱) معرفت دینی، ص ۱۶۹ به نقل از مقاله مندرج در کیهان فرهنگی، سال

ناکام ماندن  
صاحب قبض  
و بسط از فهم  
معرفت دینی

شناسی یعنی بررسی حدود معرفت بشری و یا بعضی از مباحث مربوط به جهان شناسی در فقه از طریق مبانی اصولیه دخیلند یا اینکه دخل آنها متصور و ممکن است... این مطلب به نحو موجهه جزئییه نه از نظر فقها و نه از نظر اصولیون و نه غیر ایشان مخفی نبوده است... بنابراین آنچه که قابل تأمل است ظاهر کلام نویسنده محترم است که دلالت بر کلیت این ارتباط بین فقه و سایر مبانی معرفت شناسی و غیره دارد»<sup>(۱)</sup>.

با این تصریحات آیا باز هم معنا دارد که صاحب قبض و بسط دائماً سبب دهد که فلائی معتقد است معلومات شخصی به هیچ نحوی در فهم او از کلمات شارع دخالت ندارد. مگر براهین عقلی و فلسفی جزء معلومات شخص نیستند؟!

تعجب من از تحریفات و سوء فهم‌های مکرر ایشان چندان زیاد نیست که از اصرار بر آنها. ایشان در مقاله «نقدها را بود آیا که عیاری گیرند» همین سخن را تکرار کرده بود و من در مقاله بعدی در پاسخشان تذکر دادم که این ناشی از سوء فهم ایشان است که آن همه تصریحات را نادیده گرفته و فهمی نادرست از آن به هم رسانده و سپس بدان حمله کرده‌اند و جالب است که گفته‌اند اندیشه‌ای را که مبنای این سخن است می‌توان پوزیتویسم منطقی نام نهاد!!

من در همان مقاله متذکر شدم که مرادم از عدم دخالت معلومات شخص در فهم کلمات شارع، عدم دخالت معلومات در معنای کلام و ظهور بدوی آن است. و دخالت براهین فلسفی و عقلی در مرحله مراد جدی تحقق می‌یابد. اگر ایشان در همان قید «ابتدائاً» که در عبارت اول آمده بود دقت می‌کرد، چنین در دام سوء فهم‌های مکرر نمی‌افتاد.

گفته‌ام که فهم کلمات شارع ابتدائاً ناشی از ظهورات کلمات اوست و معلومات پیشین در فهم آن کلمات هیچ دخلی ندارند. مراد، چنانکه به

«معرفت دینی»  
دخالت معارف  
بشری در فهم  
مراد جدی را  
بطور کلی انکار  
نکرده است

تفکیک میان  
دو مرتبه از  
فهم: فهم معنا  
و فهم مراد  
جدی

(۱) همان، ص ۱۷۴، به نقل از همان مقاله.

کرات آوردم این است که فهم کلمات در دو مرحله صورت می‌گیرد: مرحله معنا و مراد استعمالی که همان ظهورات اولیه کلام را تشکیل می‌دهند و مرحله مراد جدی و مطابق خارجی که فهم نهایی کلام است. چه بسا بین مراد استعمالی (معنا) و بین مراد جدی (مطابق خارجی) انفکاک حاصل شود. موارد کنایات عمدتاً از این قبیلند و مثالهای آن در کلام محاوره‌ای بسیار متنوع و مختلف است تفصیل این مطلب را از معرفت دینی باید جست (ص ۱۷۴ - ۱۶۶).

همانطور که گفته‌ام شگفتی من از اصرار بر سوء فهم است با اینکه در همان مقاله ناتوانی ایشان را در فهم آن متن آشکار کردم. آخر در فهم یک متن اقل مطلب این است که صدر و ذیل یک کلام را با هم بخوانیم و آن را چنان مثله نکنیم که اصلاً به اصل خویش شباهت نداشته باشد.

ترفندهای  
صاحب قبض  
ویسط در مقاله  
اخیرش

واز همه جالبتر این است دو عبارتی که چند سطر با هم بیشتر فاصله ندارند چنان جلوه دهیم که یکی مربوط به عهد جهالت و دیگر مربوط به عهد تفتنهای عالمانه! نویسنده است آنهم بخاطر اینکه با ما (صاحب قبض ویسط) همگام شده است.

من به صاحب قبض ویسط مشفقانه توصیه می‌کنم که بیش از این فضای اندیشه را آلوده نسازد و تحریفات واضح و مکرر و حیل و رزانه در کار نکند و با دیدی منصفانه‌تر معرفت دینی را بنگرد و استفاده‌های خویش از آن را پنهان نکند.

سطوح مختلف  
استناد معرفت  
دینی به معرفت  
بشری

از آنچه گذشت نادرستی سخنان نویسنده قبض ویسط در نسبت دادن مواضع مختلف به صاحب این قلم از همان مقاله در باب «سطوح مختلف استناد معرفت دینی به معرفت بشری» روشن می‌شود. صاحب این قلم از همان مقاله اول به سطوح مختلف معرفت دینی استناد و اعتراف داشت و دلیل آن هم این عبارت از همان مقاله است که کمی قبل گذشت:

«آنچه که می‌توان اذهان نمود آن است که بعضی از مباحث معرفت شناسی



یعنی بررسی حدود معرفت بشری و یا بعضی از مباحث مربوط به جهان شناسی در فقه از طریق مبانی اصولیه دخیلند...»<sup>(۱)</sup>.

از این صریحتر چگونه باید تأثیر معارف بشری در معرفت دینی در سطوح مختلف را بیان کرد تا صاحب «عمارت کردن قلعه سلطان» نگوید نویسنده «معرفت دینی» از این نکته غافل بوده و تازه به این مطلب نائل آمده است. نزاع با ایشان بر سر نکته دیگری بود. اینکه تأثیر علوم تجربی بر معارف دینی با ظنی بودن علوم تجربی، مسدود است. ایشان در جواب آورده بود همین برهان شما نشان می دهد که معارف دینی بر معارف بشری بالاخره مستند است چون ظنی بودن علوم تجربی رایج است در فلسفه علم که در نهایت بر فهم دینی تأثیر گذاشته است و اگر فی المثل علوم تجربی را قطعی می دانستیم، فهم ما به نحو دیگری بود.

اینجا بود که در پاسخ ایشان سطوح مختلف تأثیر و تأثر معارف را مطرح کردم و گفتم تأثیر آرای فلسفی (در فلسفه علم) بر فهم ما از متون کتاب و سنت (چون فهم ما از آیات خلقت) ربطی به تأثیر تئوری داروین بر آن ندارد. ظنی دانستن تئوریهای علمی راه تأثیر علوم تجربی را سد می کند. و این در پاسخ ادعای ایشان بود که تئوریهای علمی، فهمی نواز کتاب و سنت برپا می کنند. برای تفصیل این نقض و ابرامها به معرفت دینی ص ۱۰۵-۱۰۳ مراجعه کنید.]

حال با این توضیح بنگرید که مسیر استدلالها و نقض و ابرامهای آن مقاله چگونه تصویری مشوه در مقاله «عمارت کردن قلعه سلطان» یافته است. قضاوت را به خود خوانندگان وا می گذارم.

## ۶- برهان فرد بالذات

برهان «فرد بالذات» برهانی است که نویسنده قبض و بسط بعد از

خلط صاحب  
قبض و بسط در  
سطوح مختلف  
استناد

(۱) همان، ص ۱۷۳، به نقل از همان مقاله.

فراغت از آن مقالات در تأیید نظریه خویش مطرح کرده است و اولین بار (تا آنجا که می‌دانم) در یکی از جلسات هفتگی جمعی از طلاب قم از آن برهان سخن به میان آورده است. کمی بعد در همان سری جلسات مسامحات و مغالطات این برهان جدید ایشان را مطرح کردم و متأسفانه نتوانستم صورت منقح مطالب آن جلسه را در معرفت دینی، بیاورم و بعد هم احتمال دادم که نویسنده قبض و بسط از آن برهان دست کشیده باشد و لکن حال که می‌بینم ایشان همان سخنان را بصورت مکتوب در طبع جدید قبض و بسط آورده و در «عمارت کردن قلعه سلطان» از آن بعنوان نکته‌ای فاخر یاد می‌کند مناسب دیدم نکات ضعف و تسامح آن را نشان دهم.

برهان فرد بالذات از این مقدمه شروع می‌کند که «هر آنچه که بر فرد بالذات طبیعی (یا نمونه خالص آن) صادق باشد بر کل طبیعت صادق است». و بعد می‌گوید ما در تئوری قبض و بسط به فرد بالذات آن نائل شده‌ایم و لازم نیست که همه معرفتها را یک به یک در نوردیم و صدق دعاوی قبض و بسط را در مورد آن تجربه کنیم. دعاوی قبض و بسط در مورد فرد بالذات فهم کتاب و سنت صادق است، پس بر همه فهم‌های کتاب و سنت صدق می‌کند<sup>(۱)</sup>. این برهان سوای خدشه‌ای که در اصل «مقدمه» آن وجود دارد (گرچه آن را پاره‌ای از فلاسفه پذیرفته‌اند) و فعلاً مجال بحث پیرامون آن نیست، حاصل دو خطای اساسی است: اول آنکه ادعا کرده است ما به فرد بالذات یا نمونه خالص طبایع و من جمله طبیعت فهم دینی می‌رسیم و دوم آنکه تطبیق این برهان بر دعاوی قبض و بسط بسیار غریب و مغالطه آمیز است.

اما خطای اول: وقتی حکمی و خاصیتی را برای فردی ثابت می‌کنیم از کجا می‌توان دانست که این حکم و خاصیت مربوط به ذات موضوع

اشاره به  
خطاهای  
اساسی در  
برهان فرد  
بالذات

(۱) معرفت دینی، ص ۳۸۷.

بیان خطای  
اول

است و نه اعراض دیگر. این اشکال را ایشان در مورد طبایع خارجی پذیرفته‌اند. مثلاً هیچگاه نمی‌توانیم با تجربه ولو در صد مورد، پی ببریم که «جوشیدن آب در صد درجه» از احکام و آثار طبیعت «آب» است و نه اعراض آن. اما برای ریاضیات، منطق و معرفت‌شناسی، مخصوصاً تفسیر (یعنی هرمنوتیک) باب دیگری باز کرده‌اند و آنها را مورد این اشکال نمی‌دانند. استدلالشان این است که مثلاً یک قیاس صحیح و واقعی حکم قیاس را به طور کلی به دست می‌دهد. همین طور است جمع و ضرب در ریاضیات<sup>(۱)</sup>.

البته واضح است که این عین تکرار مدعاست نه استدلال! در یکی دو صفحه بعد مطلبی آورده‌اند که بنظر می‌رسد استدلال بر این مدعا باشد گفته‌اند:

«آنچه‌ای که خودمان سازنده هستیم، وقوف بر ماهیت شیء شدنی تر و آسانتر است. مثل هنر، علم، صنعت و یا در پاره‌ای از علوم که تعقلی محض‌اند و یا نهایتاً به توتولوژی‌ها بر می‌گردند. شما وقتی در هندسه یک مثلث می‌کشید آن یک مثلث است ولی منظور هر مثلثی است ... یعنی اگر حکمی را در این مثلث ثابت کردیم برای هر مثلثی صادق است و این در پاره‌ای فنون میسر است نه همه جا ... حال در تفسیر هم این امر صادق است، اگر بنده دیدم که کسی مثل آقای طباطبایی می‌گوید که چون نظریه علمی راجع به شهابها عوض شده است، آیه مربوط به شهابها هم باید به نحو دیگری معنا بشود، تصور من این است که به یک نمونه خالص از تفسیر رسیده‌ام ...»<sup>(۲)</sup>.

نقل کلامی از  
صاحب قبض  
و بسط در باب  
وصول به نمونه  
خالص

اشاره به  
مغالطات کلام  
فوق

در این گفته، صاحب قبض و بسط، خود را به ورطه مغالطات بزرگی انداخته است:

اولاً اینکه می‌گویید ما خود سازنده علم (یا هنر) هستیم، مرادتان

اشکال اول

(۱) معرفت دینی، ص ۳۸۷.

(۲) قبض و بسط ثوریک شریعت (طبع دوم)، ص ۳۹۱.

چیست؟ یعنی فهم علامه طباطبائی (قدس سره) مثلاً سازنده اش «من» هستم؟! سازنده هر علمی، خود عالم بدان است، نه عالم دیگری که در فهم او می‌نگرد (به دید معرفت شناسانه). در قبض و بسط دید شما معرفت شناسانه است (به زعم خودتان) یعنی شما به معرفتهای عالمان دیگر می‌نگرید. این معرفتها برای شما همانقدر بیگانه و خارجی هستند که طبایع اشیاء خارجی. معرفتی که خودتان پدید آورده‌اید زائیده نفس شما است نه معرفت عالم دیگر. بنابر این اشکالی که در معرفت به طبایع و ذوات پدیده‌های خارجی مطرح است (عدم وصول به فرد بالذات) بعینه در معرفتهای دینی عالمان که شما به آنها می‌نگرید و راجع به آنها قضاوت می‌کنید جاری است.

ثانیاً آنچه که در مورد ریاضیات و منطق مطرح کرده‌اید مغالطه‌ای بیش نیست. در ریاضیات آکسیوماتیک (وهندسه که بخشی از آن است) کشیدن مثلث بر تخته! مطرح نیست. این کشیدن‌ها! برای مبتدیان است و برای تقریب فهم، نه استدلال. هیچ ریاضی دانی نمی‌تواند بگوید چون «در این مثلث مجموع زوایا ۱۸۰ درجه است» و من به فرد بالذات مثلث و حکم آن نائل شده‌ام پس در هر مثلثی، چنین است! این استدلال هر چه باشد، استدلال ریاضی نیست!! در ریاضیات آکسیوماتیک ما این مثلث و آن مثلث جزئی نداریم. «مثلث» یا به عنوان مفهوم اولی در سیستم وارد می‌شود و یا بر اساس مفاهیم اولی تعریف می‌شود و قضایا هم به همین‌گونه یا بنحو اولی در سیستم وارد شده و یا با استدلال از دیگر قضایا استنتاج می‌شوند.

بر اساس مفاهیم اولی که کلی هستند، استدلال نیز کلیت می‌یابد. ما در واقع ثابت می‌کنیم که در هر مثلثی مجموع زوایا ۱۸۰ درجه است، نه مثلثی که بر تخته رسم شده است! و همین‌طور در قیاس منطقی. من تعجب می‌کنم که تصویرهای ایشان از استدلال ریاضی و منطقی چقدر ساده و خام است.

تا اینجا راجع به خطای اول ایشان در برهان فرد بالذات. اما خطای دوم که اساسی تر است:

اگر برهان فرد بالذات بخواهد برهانی بر تز قبض و بسط باشد باید ارکان سه گانه آن را اثبات کند و در این مقام فرد بالذات تفسیر علامه! را یافتن، چندان مناسبی ندارد.

ارکان سه گانه قبض و بسط به این قرار است:

۱- همه فهم های دینی در تحول است.

۲- هر فهم دینی با تمام معارف بشری مرتبط است، بطوریکه اگر در گوشه ای از اقیانوس معارف بشری تغییری رخ دهد، فهم دینی به تلاطم خواهد افتاد.

۳- برای بارور شدن فهم دینی و عصری شدن آن باید معارف بشری را فراگرفت و عصری کرد.

ومن معتقدم که آقای سروش هیچ کوششی در تطبیق برهان فرد بالذات بر این دعاوی ننموده است و بحث را به موارد و مواضع دیگری کشانده است که ربط واضحی به این دعاوی کلی ندارد.

برای تطبیق برهان فرد بالذات بر ادعای اول یعنی «همه فهم های دینی در بیان تطبیق برهان تحول است» باید ادعا کنیم که معرفتی جزئی مثلاً فهم شیخ طوسی (قدس سره) در تحول بوده است و این تحول مستند به ذات «فهم دینی» و «معرفت» اوست نه شئی دیگری. اگر این ادعا ثابت شود معلوم می شود که هر معرفتی از آن لحاظ که «معرفت» است در تغییر وسیلان است.

اما فی الواقع این ادعا درست است؟ حق آن است که تردیدی در بطلان آن نمی توان داشت. تحولی که در معرفت و فهم شیخ طوسی رخ داده می تواند به اسباب متنوع و متعددی مستند باشد و به هیچ روی کاشف از این نیست که «ذات معرفت» و «ذات فهم» از آن لحاظ که معرفت و فهم است متطلب چنین تحولی است. ممکن است «خطایی»، وی را به

خطای اساسی  
دوم در کلام  
صاحب قبض  
و بسط

بیان تطبیق  
برهان فرد  
بالذات بر  
دعاوی قبض  
و بسط

بطلان برهان  
فوق

تغییر رأی خوانده باشد. ممکن است، (نعوذ بالله) اغراض خاصی وی را به تغییر رأی وا داشته باشد، ممکن است خواب نما! شده باشد و ممکن است ... کجا می توان ثابت کرد که تغییر فهم او مستند به «ذات معرفت» اوست نه به عواملی بیرون از آن. و این نکته‌ای فاجر است در ابطال مدعای ایشان، که غفلت از آن، چه برهانی که بنا نکرده، و چه فخرها که موجب نشده.

به همین ترتیب ثابت می شود که ما راهی نداریم برای اثبات رکن دوم از طریق برهان فرد بالذات. گیریم که فهمی دینی یافتیم که با همه معارف بشری مرتبط است (و این خود اول دعواست) از کجا می توان دانست که این «ارتباط با همه معارف بشری» از لواحق و اوصاف ذات فهم دینی است و نه در اثر عوارض و پدیده‌های دیگر.

امیدوارم با توضیح این نکات روشن شده باشد که برهان فرد بالذات بسیار بی بنیان‌تر از آن است که ایشان گمان می کرده است.

## ۷- شکاکیت تمام عیار

در «معرفت دینی» آورده‌ام که تئوری قبض و بسط در نهایت به شکاکیتی تمام عیار منجر می شود. صاحب قبض و بسط مثل همیشه این قضاوت را شتابزده خوانده است (و ظاهراً شتابزدگی معیاری هم لازم ندارد). در دفاع از این قضاوت آنچه لازم بود در معرفت دینی آورده‌ام و لذا در تکرار آنها وجهی نمی بینیم.

صاحب قبض و بسط اکنون بر آن قضاوت خرده گرفته است که: «ندانسته‌اند که برای شخص شکاک، همه معلومات از درجه واحدی از مشکوکیت برخوردار است، و همین که کسی در میان معلومات از حیث ظن و احتمال درجه بندی کند و یکی را محتمل‌تر یا مؤیدتر از دیگری بداند، رخت از وادی شکاکیت کشیده است. کاش صاحب معرفت دینی، که یک جا به کتاب «علم و شکاکیت» و اتکینز ارجاع داده است (ص ۳۰۳) همه آن کتاب را به درستی در

شکاکیت تمام  
عیار در قبض  
و بسط

پاسخ صاحب  
قبض و بسط به  
راقم این سطور

مطالعه می‌گرفت و این نکته صواب را از ص ۴۲ آن کتاب می‌آموخت و جازرالخطا دانستن آدمیان را با شکاکیت مساوی نمی‌آورد» (قبض و بسط - ص ۳۵۵).

در جواب ایشان عرض می‌کنم اولاً شکاکیت برای خود اقسامی دارد و در همان صفحه اول از کتاب واتکینز یعنی «علم و شکاکیت» به آن اشاره شده است.

رد پاسخ فوق

و ثانیاً آنچه واتکینز در ص ۴۲ از کتاب مذکور آورده، رفع شکاکیت از طریق مسلک «احتمال‌گرایی» (Probabilism) است، مسلکی که پوپر در مکتوبات متعدد خود آن را ناتمام می‌داند و صاحب قبض و بسط هم به تبع وی آنرا نپذیرفته است (تفرج صنع). و حال تعجبیم این است که ایشان در دفع شکاکیت از خویش به طرقتی متوسل می‌شود که کرازا در ناتمامیت آن قلم زده است!

و ثالثاً و از همه مهمتر، اینکه کسی که همه معلومات را در تحول می‌داند و غیر قطعی، با چه معیاری بین معلومات از حیث ظن و احتمال، درجه بندی می‌کند؟، این معیار خود قطعی است یا ظنی است یا مشکوک، قطعی دانستن آن، نقض مدعاست. و ظنی دانستن آن سؤال را یک مرحله به عقب برمی‌گرداند که از چه طریق این معیار، احتمال راجحی یافته است و هلمّ جزاً. با اینکه شما همه معلومات را حدسی (Conjectural) می‌دانید، این خود اول کلام است که بتوانید معلومات را از حیث ظن و احتمال، و حتی از حیث تایید به معنای پوپری آن، دسته بندی کنید. امکان چنین امری خود از مشاکل فلسفه علم است و در شگفتم که جناب سروش به چه سهولتی از آن گذشته‌اند.

#### ۸- پارادکس تأیید

پارادکس تأیید و کیفیت استفاده صاحب قبض و بسط از آن برای تأیید نظریه خویش و دفاع و کلای مدافع! ایشان از آن استفاده‌ها، داستانی شیرین و عبرت آموز دارد. صاحب قبض و بسط که بعد از تقریر اولیه

داستان  
پارادکس تأیید

پارادکس و آنرا برهانی منطقی برای قبض و بسط دانستن! تقریباً در حاشیه این بحث حرکت می‌کند دنباله آنرا به آقای حمید وحید دستجردی که وکیل مدافع ایشان است، سپرده است.

خطاهای  
صاحب قبض  
و بسط در  
تمسک به  
پارادکس تأیید

آقای سروش علاوه بر خطاهایی که در مقاله «نقدها را بود آیا که عیاری گیرند» در بحث پارادکس مرتکب شده که آنها را به تفصیل در معرفت دینی آورده‌ام [ص ۲۳۶ - ص ۲۵۱] در متن قبض و بسط دو خطای اساسی نموده‌اند:

اول چنانکه در معرفت دینی آورده‌ام تاییدهای پارادکسیکالی چه صحیح باشند و چه ناصحیح، تئوری قبض و بسط از آنها هیچ طرفی نمی‌بندد و تمسک صاحب قبض و بسط به آنها، خطایی فاحش است. چه آنکه موافق و مخالف در این بحث اذعان دارند که تاییدهای پارادکسیکالی - بر فرض صحت - آنقدر ضعیفند که تمسک به آنها در تایید قضایای علمی نامعقول است و لذا هیچگاه عالمان برای تایید تئوریهای خویش به این مؤیدات تمسک نمی‌جویند.

دوم صاحب قبض و بسط که در بسیاری از آرای فلسفه علم خویش تابع پوپر است و تایید تئوریها را به مقاومت آنها در مقابل تستهای سخت و دقیق می‌داند، به یکباره معتقد شده است که مؤیدات پارادکسیکالی می‌توانند یک قضیه را تایید کنند، و ظن ما را به آن بالا ببرند. در حالی که اولاً تایید به معنای پوپری آن (Corroboration) به مؤیدات پارادکسیکالی حاصل نمی‌شود و ثانیاً بالا رفتن ظن و احتمال به مضمون یک قضیه، تایید آن محسوب نمی‌شود بلکه پوپر معتقد است میزان تایید با بالا رفتن احتمال قضیه نسبتی معکوس دارد.

گمان راقم این سطور این بود که تفصیلات «معرفت دینی» در باب پارادکس تأیید، صاحب قبض و بسط را مدعن کرده است که تمسکشان به پارادکس تأیید خطایی جدی بوده است. اما حال می‌بیند که ایشان مشعوفند که بر صاحب این قلم روشن شده است که «از آن پارادکس کمک

نقل کلام  
صاحب قبض  
و بسط



جستن و آن را به تأیید مدعای قبض و بسط آوردن، دست کم کاری چنان نابخردانه نیست که بیشتر گمان می‌رفته است و عالمانی بسیار با آن همداستانند...»<sup>(۱)</sup>.

در مقابل این گفته‌های ایشان، جز اظهار تاسف، سخنی ندارم! و باز هم به ایشان توصیه می‌کنم از خلط مبحث بهره‌یزند و برای فضای قلم و اندیشه حرمتی قائل شوند. آخر همداستانی عالمان بسیار (که البته رد عالمان بسیار دیگری را بدنبال داشته) چه ربطی به تأیید «مدعای قبض و بسط» به پارادکس تأیید دارد؟! اینان، موید بودن مصداقهای پارادکسیکالی را به معنای عام آن مطرح کرده‌اند و در عین حال خود تصریح نموده‌اند که این تأییدات در عمل بدرد صاحبان علم نمی‌خورد و هیچ عالمی - در عمل بدنبال تأییدات پارادکسیکالی نمی‌رود، از آن جهت که ضعیف بودن آن تأییدات عملاً آنها را بی اثر می‌کند.

باز هم تکرار می‌کنم، تأیید مدعای قبض و بسط به مؤیدات پارادکسیکالی در هر حال کاری نابخردانه است و گمان ندارم هیچ عالمی با این چنین استفاده‌ای از تأییدهای پارادکسیکالی همداستان باشد.

این راجع به سخنان صاحب قبض و بسط در باب پارادکس تأیید. و اما آقای وحید دستجردی که با تکرار پاره‌ای از سخنان گذشته خویش و اضافه نمودن چند جمله مشتمل بر سوء فهم‌های جدید و هتاکیه‌های نو! مقاله‌ای در پایان قبض و بسط ترتیب داده، گمان ندارم نیازی به پاسخ داشته باشد. آنچه لازم بود در معرفت دینی آورده‌ام. ایشان که شیوه تربیتی‌شان مقتضی ذهنی آشفته و آکنده از مطالب پریشان و روشی تقلیدی است، گمان می‌برد که با دو سال تحصیل در آکسفورد، قطب عالم علم است! و اگر کسی قصد این داشته باشد که از محفوظات ایشان گامی به جلو نهد، نیازمند کسب اجازه از ایشان است. و لذا دائماً در مقابل نکته‌ای برهانی و واضح می‌پرسد چرا در طول پنجاه سال فیلسوفان این

اشاره به بی  
ربطی مطالب  
فوق

اشاره مجدد به  
نابخردانه بودن  
تمسک صاحب  
قبض و بسط به  
پارادکس تأیید

اشاره به  
پریشان‌گوییهای  
وکیل مدافع  
صاحب قبض  
و بسط

(۱) قبض و بسط تئوریک شریعت (طبع دوم)، ص ۳۵۹.

نکته را ذکر نکرده‌اند؟! در بحث پارادکس تأیید گفته بودم که اگر کسی میزان تأیید مصادیق متناهی را از کل قضیه در حد صفر بداند، پارادکس همپل در مورد این قضایا موضوع نمی‌یابد، یعنی در مورد این قضایا تأییدات پاراداکسیکالی نداریم. چه آنکه تأییدات مستقیم وقتی وجود نداشت، تأییدات پاراداکسیکالی به طریق اولی موضوع ندارد. این نکته بسیط ذهن ایشان را چنان ملتهب و مشوش ساخته که دائماً می‌پرسد اگر این طریق صحیح بود چرا فیلسوفان علم در حل پاراداکس، آن مرارتها و رنجها بر خود هموار کرده‌اند؟ و نمی‌اندیشد که موضوع نداشتن پاراداکس یک جنبهٔ این بحث است و حل پاراداکس در همهٔ موارد ولو در قضایای محدود، جنبهٔ دیگر آن کلام ما بیش از این نبود که «تأییدات پاراداکسی در قضایای کلی بنا بر اینکه میزان تأیید مصادیق مستقیم صفر باشد، موضوع ندارد».

گمان ندارم اگر که حجاب تعصب و عماء و حقد در کار نباشد، هضم این نکته روشن چندان دشوار باشد. من که هیچ اعتقادی به صداقت وی در بحث حاضر نداشته و ندارم، نه روی سخنم با اوست و نه توصیه و تذکارتی به وی دارم «قل الله ثم ذرهم». اما آقای دکتر سروش را مشفقانه توصیه می‌کنم از آشوب کردن فضای فکری بپرهیزد و آنچه را در سخنان منتقدان حق می‌بیند، بی هیچ حجابی پذیرا شود و اعلام نماید. ایشان خود بهتر می‌داند که در سرتاسر «معرفت دینی» چه حجّت‌های قطعی بر بطلان پاره‌ای از آرای وی آورده‌ام. انصافاً آنچه را که در پاسخ سخنان ایشان در باب تغییرات معانی مفردات شریعت به توسط تئوریهای علمی آورده‌ام چنین نیست؟! و همینطور آنچه که در نقض تعریف ایشان از «ضروری دین» ارائه کرده‌ام، حجّت حاسم و قاطع نبوده است؟! و هکذا. قدرت عالم به این نیست که با زیبایی قلم و طراوت کلام و نیش و طعن، «قلعهٔ سلطانی» برای خویش بتراشد. هیچ قدرتی بالاتر از اعتراف به خطا در صورت آگاه شدن بدان، نیست.

توصیه به  
صاحب قبض  
و بسط

در خاتمه به ایشان عرض می‌کنم آنچه را در باب نقد کلامشان وظیفه می‌پنداشتم، بیان کردم و دیگر هم سخنی ندارم. خوب و بد همین است که خود می‌بینند، ولذا هیچگاه به نقد مجدد آن باز نخواهم گشت. ایشان هم مختارند که در نقدهای خویش صحیح و سقیم را با هم ببینند و به نقدی علمی دست یازند و یا اینکه بار دیگر به کلی گویی و هتاک بی‌بردارند و «فرومایگان و فروماندگان راه ادب»! (تعبیری که برای صاحب این قلم بکار برده‌اند) را به مردم باز شناسانند! و هیچ نگرانی هم بخود راه ندهند که من بعد پاسخی نخواهم داد و از این قلم سخن رنجش آوری تراوش نخواهد کرد که «قل الله ثم ذرهم» پیشه خواهم کرد. والسلام.

تَبْضٌ وَسُطٌ

قَبْضٌ وَسُطٌ دِيكِرٌ

## مقدمه

اخیراً مقاله‌ای از دکتر سروش در مجله کیان به چاپ رسیده است با نام «دعوی درویشی و وعده خاموشی»، که پاسخی است به مقاله «قلعه سلطانی» این قلم. گرچه برخورد غیر عالمانه و غیر منطقی ایشان و دوستانشان برای بنده تازگی نداشت و لکن در عین حال پاره‌ای شیوه‌های جدیدترشان برایم تعجب آور و اسف انگیز بود. من در ختام مقاله‌ام گفته بودم که دیگر به پاسخ دعاوی صاحب قبض و بسط برنخواهم گشت و لکن هیچ گمان نمی‌بردم که این کلام مورد سوء استفاده وی و وکیل مدافعش آقای حمید وحید دستجردی قرار گیرد، آنهم سوء استفاده‌ای که انسان از بدوی‌ترین محصل علوم انتظارش را ندارد تا چه رسد به کسانی که مدعی فکر و فهم‌اند و همه جا از «بی منطقی» پاره‌ای نویسندگان فاشیسم مشرب! می‌نالند. ایشان در مقاله‌ای هشت صفحه‌ای دائماً تلاش می‌کند که نشان دهد صاحب این قلم از سخنان خود عدول کرده و بجای توبه عالمانه (به تعبیر ایشان) سکوت اختیار نموده و بعد از مشتی توهین و ناسزا می‌نویسد: «دیگر برای او چه مانده است جز آنکه یا دلیری ورزد و آشکارا اظهار توبه کند و یا دعوی درویشی نماید و وعده خاموشی بدهد و آقای لاریجانی اینک، خسته از سعی باطل ورنج ضایع خویش، به راه دوّم می‌رود کباسط کفیه الی الماء لیبلغ ماه و ما هو بیالغه...».

اشاره به سوء استفاده‌های اسف انگیز صاحب قبض و بسط و وکیل مدافعش

تعجب و اسف من از این است که انجام کار صاحب قبض و بسط بدانجا کشد که برهان و منطق را فدای مفتضح‌ترین حیل نویسندگی و خطابی کند تا مگر مریدان خوش باور خویش را از دست ندهد، و الا کدام مروّت علمی و انصاف نقّادی، اقتضا می‌کند برهان را با چنین تبلیغات مملوّ از سوء استفاده پاسخ دهند. این کار، کار شیادان است نه

خلط شیادی و نقّادی در پاسخ جدید صاحب قبض و بسط

عالمان، و من به ایشان توصیه می‌کنم دامن خویش از این کارها برگیرد، و حقیقت را فدای اهوای این و آن نکند و به‌به و چه‌چه مریدان را مطیع نشود و وسوسه‌دوستان نااهل را به جان نخرد که لایزیده‌الآخساراً. چرا باید دامن سخن چنان آلوده باشد که حتی دوستانشان را مکدر و مستنفر سازد.

اینجانب از همان ابتدا که در نقد قبض و بسط قلم زدم، همه سعی‌ام بر آن بود که بر هر ادعایم برهان آوردم و دلیل اقامه کنم و البته این ادله و براهین وحی منزل نیست و طبعاً منتظر آن بودم که در نقادیهای مخالفان، خدشه معقولی بیابم و لکن با کمال تأسف گفته‌هاشان در چنان هاله‌ای از حقد و کینه و هتک و ناسزا مستور نموده‌اند که ارزش هیچگونه داوری ندارد. در عین حال برای اتمام حجّت، همواره کوشیده‌ام نقادی‌های آنان را در بهترین وجه ممکنش طرح کنم و احتمالات مختلف کلامشان را بررسی کنم، ولی در عوض اکنون مواجهم با مقاله‌ای که بجای پاسخ منطقی بدان نقادی‌ها دائماً طلب توبه‌عالمانه می‌کند و سخن از عجز این قلم می‌دارد، و برای شیرینی کلام بدو ختام آن را به شعر مولانا می‌آراید.

من نمی‌دانم تا کی نان خطابه و شعر مولانا خوردن رواست؟!

اعتذار از  
شکستن و وعده  
خاموشی!

گرچه ضیاع عمر خویش بر سر پاسخ مجدد به مکتوب آقای سروش را اسف انگیز می‌دانم و شکستن «وعده خاموشی» را ناگوار، و لکن سکوت در مقابل این سوء استفاده‌های جدیدتر را از هیچ روی جایز نمی‌دانم خصوصاً آنکه برخورد اخیر دکتر سروش در جلسات وحدت حوزه و دانشگاه و قضاوت‌های یک‌جانبه وی، تذکراتی را می‌طلبید که گرچه بلحاظ عنوان و صورت تا حدّی در حاشیه این مباحث قرار دارد و لکن در روح و باطن ارتباطی وثیق با نقادها و انگیزهای طرفین در این جدال طولانی می‌باید.

این نقد در دو بخش تنظیم شده است: بخش اول در پاسخ به مقاله «دعوی درویشی و وعده خاموشی» و بخش دوم در پاسخ به سخنرانی اخیر وی.

## (بخش اول)

### ۱- قبض و بسط در نقاب تزیهای مختلف

چنانکه در «قلعه سلطانی» گفته‌ام، تئوری قبض و بسط در قالب تزیهای مختلف عرضه شده است و هر زمان نقابی به تناسب برمی‌گیرد و این از رؤوس مشکلات و ابهامات آن است. اولین گام در ارزیابی این تئوری (و هر تئوری دیگر) تفکیک دعاوی آن از یکدیگر است. در این میان تمیز دو ادعا از همه با اهمیت‌ترند:

تفکیک دو ادعا  
در نظریه قبض  
و بسط

اول: ادعای اینکه علوم مختلف با یکدیگر مرتبطند و یا می‌توانند مرتبط باشند به این معنا که تصورات و تصدیقات علوم می‌توانند با یکدیگر ارتباط داشته باشند: و این ارتباط هم از کانالی خاص صورت می‌پذیرد. هر قضیه در علمی خاص علی القاعده بر قضایای دیگر مبتنی است که گاه می‌تواند از علوم دیگر مأخوذ باشد و تصورات این علم هم چنین است. تعیین اینکه کدام قضیه از علمی با قضایای علوم دیگر مرتبط است به عهده این ادعا نیست. این کار خود عالمان است که تعیین کنند قضایایی که در تصدیق یک قضیه دخیلند، کدام‌اند. و همینطور در ناحیه تصورات، تعیین اینکه مفاهیم یک علم بر چه مفاهیم دیگری استوار است، کار عالمان است. ممکن است عالمی ادعا کند که فقه هیچ ارتباطی با فلسفه ندارد چون مبادی قضایای فقهی را در مقدماتی منحصر می‌کند که با فلسفه مرتبط نیستند و عالمی دیگر رأی دیگر اتخاذ کند.

بیان ادعای اول

بنابر این ادعا که علوم و معارف با یکدیگر مرتبطند یا می‌توانند ارتباط داشته باشند اگر به این صورت معنا شود که فی الجمله پاره‌ای قضایای هر علم: با پاره‌ای قضایای دیگر مرتبط است و همینطور مفاهیم

یک علم با مفاهیم علوم دیگر در این صورت ادعای درستی است بشرط آنکه مدعا فراتر نرود و ادعای ارتباط هر قضیه با همه قضایای دیگر نشود و تعیین نشود که کدام قضیه علمی با کدام علم مرتبط است. اینها حدودی است که در داخل خود علم تعیین می‌شود. فقیهی که در فقه کاوش می‌کند باید تعیین کند قضایای فقهی بر چه مقدماتی استوار است و آن مقدمات هم بر چه حکیم و اصولی و منطقی هم همینطور.

صحت ادعای  
فوق

ادعای فوق به معنایی که گذشت، ادعای درستی است و گمان ندارم هیچ محققى آنرا منکر بوده است. اینهمه تکرار این سخن که در هر علمی مبادی تصویری و تصدیقی وجود دارد که در خود علم از آنها بحث نمی‌شود و از خارج علم وام گرفته می‌شود، آیا سخنی جز دعوی فوق است؟

در مقاله «قلعه سلطانی» این دعوی را تز (۱) نام نهاده‌ام و گفته‌ام که هیچ محققى با آن مخالف نیست، حال آقای سروش در پاسخ آورده‌اند:

نقل کلام دکتر  
سروش در  
مقاله اخیر

«چرا باید آدمی در ابراز نظر، چندان شتاب کار و جازم باشد که راه بازگشت را بر خود کور کند و چرا آقای لاریجانی به جای آنکه بدرستی و به انصاف اعتراف کند که راه بلندی پیموده و از سخن پیشین خود (که موضع عموم روحانیون بود) باز آمده و شکر نعمت بگذارد که از غفلت نخستین رسته است، اینگونه سخت‌گیرانه و خطا پوشانه، در توجیه رأی آغازین خویش تکلف می‌ورزد و به عبث می‌کوشد تا چنان وانماید که گویی حقی آشکار نشده و باطلی زدوده نگشته است.»

بیان سخافت  
کلام فوق

تأسف من از این است که کسی که مدعی فهم و فکر است، چنان در دام تخیلات خویش غرقه است و سکر «مدعای بزرگ» و «احیاگری» وی را در ربوده که هیچ سخن خویش فهم نمی‌کند و نمی‌بیند که «ارتباط علوم به نحو جزئی و از کانالی خاص» مدعای همه بزرگان علم بوده است: پس چگونه رسیدن به این نکته را ایشان از خویش می‌داند و اینکه حوزه‌های علمی باید شکر گزار این نعمت و مرهون این منت باشند! آیا اساتید حوزوی که هر روزه ردّ فروعیه اصول می‌کنند و در اصول خویش از



پاره‌ای قضایای فلسفی بهره می‌جویند و بر سر تک‌تک این قضایا بحث و سخن دارند، از این استفاده خویش غافلند؟ زهی خیال باطل!

آری آنچه که «عموم روحانیون» آن را نمی‌فهمند افکار آشفته‌ای است که نه موضوعش معلوم است و نه محمولش. هر قضیه‌ای را با هر قضیه دیگر مرتبط می‌داند و پارادکس تأیید را مؤید این ارتباط می‌خواند و مفید توصیه.

در فهم شریعت، از آنجا که با کلام شارع سروکار داریم طبعاً یکی از مقدمات فهم این کلام، علم به معانی الفاظ و ظهورات آنهاست. و در هر موضعی ممکن است به مقدمات دیگر نیز نیاز افتد، چنانکه در احکام فقهی و فهم‌های تفسیری مسأله بسیار روشن است.

اما آنچه که بطور کلی می‌توان گفت فهم کلام بدون آن میسر نیست، طبعاً همین معانی الفاظ و ظهورات آنهاست. ولذا در «قلعه سلطانی» گفته‌ام اگر مدعای قبض و بسط این باشد که هیچ فهمی از شریعت بی نسبت به معلومات بیرونی و بدون استناد به هیچ فهم بشری و ناهماهنگ با آنها برای عالمی حاصل نیامده و نمی‌آید نه تنها مدعای صحیحی است بلکه گمان ندارم هیچ محققى با آن مخالف باشد.

این مطلب نه فقط کلام صحیحی است بلکه امری بسیط و پیش و پا افتاده است. آخر اگر علم به الفاظ و معانی آنها را نیز از سنخ معرفت بشری و بیرون دین می‌دانید انتظار داشته‌اید که «عموم روحانیون» منکر این باشند که بالاخره علم به یک کلام، نیازمند علم به اینگونه مقدمات است؟ صاحب قبض و بسط حال مست تحقیقات خویش می‌گوید:

«به ایشان باید به قوت گفت که اگر می‌بینید آن تز ضعیف (۱) اینک چنین نیرومند و الزام آور شده و اتکای معرفت دینی به معارف بشری چنین روشن و دیدی می‌نماید، تا آنجا که هیچ محققى یارای مخالفت با آن را ندارد، اینها همه به برکت نظریه مظلومی است که ابتدا حریفی شکاک و حيله‌ورز و جسور در میان انداخت و بی هیچ هراسی از تفسیق شتاب کاران و معرفت ناشناسان، صلابت

غیر مهم بودن  
ادعای اول

نقل کلام  
صاحب قبض  
و بسط

واستحکام آنرا به برهان باز نمود ویر کافر نعمتی و قدر ناشناسی حریفان، اندوه برد و صبوری و وزید. و اینک آن صبر تلخ است که این میوه‌های شیرین را روزی شما کرده است.

جالب‌تر از این سخن نمی‌توان گفت و شیرین‌تر از این لاف و گزاف نمی‌توان زد.

من گفته‌ام که تفسیر اوّل از مدعای قبض و بسط یا تز (۱) تز درستی است که هیچ محققى با آن مخالفت نداشته است. و غرضم این بود که محققین از قرن‌ها پیش به این نکته تفتن داده‌اند و حال آقای سروش ادّعا می‌کند که فهم آن محققین! هم در اثر تز قبض و بسط بوده است و اگر این محققین (مثلاً هزار) سال پیش هم چنین گفته‌اند در اثر صبوری‌های صاحب قبض و بسط بوده است، و تفتن‌های آنها ثمره صبر تلخ وی! سخنی از این مضحک‌تر توان یافت؟ خوشا بحال کسانی که بر ناهم‌فهمی خویش مسرورند.

در مقابل تفسیر اوّل از قبض و بسط که آن را تز (۱) نام نهادم، تفسیر دیگری در کلمات صاحب آن یافت می‌شود و آن اینک:

بیان ادّعای دوّم  
صاحب قبض  
و بسط

الف) هر فهمی (و من جمله فهم دینی) در تحول است (موجبه کلیّه).  
ب) هر فهمی از دین با همه معارف بشری بیرون از دین مرتبط است بطوریکه هر تحوّل در معارف بیرون دینی با تحوّل معارف درون دینی ملازم است و بالعکس.

ج) توصیه: برای باروری فهم دین و تکامل بخشیدن به آن باید هر چه بیشتر از معارف عصری اندوخت و این در تک‌تک فضایای دینی ساری است بطوریکه اگر فی المثل فقهی آراء پوپر و همپل را در فلسفه علم و نظریه کوانتم در فیزیک را نداند، استنباط فقهی اش در شک در رکعات نماز هم ناقص و ناتمام است!

اشاره به  
اختلاف اساسی  
دو ادّعای فوق

این مدعای دوّم یا تفسیر دوّم قبض و بسط است. به گمان من فاصله میان این دو تز از زمین تا آسمان است. فقط اندکی تأمل و انصاف و فهم

لازم است تا به این نکته اذعان کرد. در تز اول سخنی از این درکار نیست که هر فهمی در تحوّل است. سخنی از این نیست که هر قضیه‌ای در معارف دینی (یعنی فهم کتاب و سنت) با همه معرفت‌های بشری بیرون دین مرتبط است. سخنی از این نیست که برای باروری فهم دینی باید ذهن را به همه معارف عصری اندوخت آنهم به این معنا که در استنباط «حکم شک در رکعات نماز»، هم معارف بشری چون کوانتم تئوری و ابطال پذیری پوپر و پارادکس همپل دخیل باشد.

در تز اول (یا تفسیر اول) سخن از دعوی متواضعانه است: اینکه فهم کلام شارع بالاخره به مبادی بیرون دینی مستند است، که این مبادی هم اعم از مثل معانی الفاظ و ظهورات آنها و حجیت ظواهر و امثال آن است. و از طرف دیگر این «استناد به معارف بیرون دینی» از کانالی خاص صورت می‌گیرد نه اینکه فهم هر آیه یا روایتی بر همه فهم‌های دیگر مرتبط و متکی باشد.

مقالات قبض و بسط همه جا تز اول و تز دوم را به هم خلط می‌کند اما زیرکانه از هر دو بهره می‌برد. آنجا که لاف «ادعای بزرگ» می‌زند تز دوم را پیش می‌کشد و آنجا که بدنبال اعتراف حریف می‌گردد و در پی موجه نمایاندن تز قبض و بسط است، تز اول را مطرح می‌کند و با قوت تمام می‌گوید «چه کسی است که فهمی از کتاب و سنت مطرح کند که بدون استناد به معارف بیرون دین شکل گرفته باشد». در «قلعه سلطانی» و پیش‌تر در اولین مقاله نقد، اختلاف این دو ادعا و این دو تز را به صاحب قبض و بسط گوشزد کرده بودم.

متأسفانه چون بنای فهم و استبصار نیست، وی پی بردن به اختلافی که بر هر شاگرد دبستانی روشن است، را بر خویشتن حرام ساخته و می‌گوید:

«لما آنچه آقای لاریجانی دو تز ضعیف و قوی خوانده‌اند و برای حفظ ظاهر با اولی موافقت و با دومی مخالفت کرده‌اند، دو واقع دو پاره از یک نظریه‌اند و مقابل

خلط دو ادعای  
فوق در کلام  
صاحب قبض  
و بسط

نقل کلام  
دیگری از دکتر  
سروش

یکدیگر نیستند، هیچ، بلکه مکمل هم‌اند. اینک چاره‌ای نمی‌بیند جز اینکه آن نظریه را به دو تز منحل کنند و یکی را مشمول لطف خود قرار دهند و دیگری را نه، تا تسلیم و تنازلی از جانب ایشان به شمار نیاید.

البته فهم اختلاف دو تز از ناحیه ایشان در دست بنده نیست و امری است مربوط به شخص خودشان. آنچه که از بنده و هر ناقد دیگری برمی‌آید این است که نقد خویش بصورت روشنی بیان کند اما قبول و انکار حریف تابع عوامل دیگری است! و گمان می‌کنم در تفکیک دو تز مذکور بیش از این اطاله لازم نباشد. فقط این را برای مزید بصیرت ایشان اضافه می‌کنم که تز اول تزی است که قیاساتها معها. اینکه فهم کلام نیازمند فهم الفاظ آن کلام و ظهورات آن و بناءات عقلانی کیفیت انتساب کلام به صاحب کلام و امثال آن است، چیزی است که از فرط ظهور برهان نمی‌خواهد. اما این کجا و دعای سه گانه تز (۲) که هر فهمی در تحول است و... که در «معرفت دینی» به تفصیل همه آن دعای را ابطال کرده‌ام و فقط چشم بصیرت لازم بود که آن ابطالها دیده شود و گفته نیاید که:

«اما در باب ابطال مدعای قبض و وسط، هر سه کتاب سکوت غریبی دارند...»  
و بعد هم با خلط مباحثی عظیم که دأب صاحب قبض و وسط است بگوید:  
«اما هیچ یک از آنان نیم نمونه‌ای نیاورده است که گواهی دهد فهمی از شریعت بی‌نسبت به معلومات بیرونی و بدون استناد به دیگر معارف بشری و ناهماهنگ با آنها، برای عالمی حاصل آمده است یا حاصل آمدنی است و به حقیقت اگر چنین گواهی یافت می‌شد، هیچ حاجت به آن همه تطویلها و تفصیلهای نبود و لذا آن دراز نویسیها، خود شاهد آن است که چنان مطلبی بدست ناقدان و ناقضان قبض و وسط نرفتاده است.»

چنانکه در «قلعه سلطانی» آورده‌ام این خلط مباحث غریبی است که این دو تز را به هم آمیخته‌اند و انتظار داشته‌اند که برای تز (۱) که تز صحیحی است، نقضی آورده شود! اما تز (۲)، باید بگویم که کل معرفت دینی در پاسخ و نقض دعای آن است و امیدوارم صاحب قبض و وسط با مراجعه

اشاره مجدد به  
اختلاف ماهوی  
دو ادعای فوق

مجدد به آن انتظار خویش برآورده بیند.

وی با کمال بی توجهی دو تزی را که چنان با یکدیگر مغایرند، دو پاره یک نظریه شمرده است و بلکه مکمل! و هیچ نمی داند که این خود تناقض بینی است. تزی که می گوید معارف مختلف فقط از کانالی خاص با هم مرتبطند (یا ممکن است مرتبط باشند) در واقع این ادعا را نمی می کند که هر معرفتی با همه معارف دیگر مرتبط است. و بنا بر این جمع دو تزی، تناقض است نه تکمیل!

## ۲- وامداری معرفت دینی به معارف بشری

با توضیحی که در بند (۱) آمد، روشن شد «اگر مدعای قبض و بسط این باشد که هیچ فهمی از شریعت بی نسبت به معلومات بیرونی و بدون استناد به هیچ معرفت بشری و ناهماهنگ با آنها برای عالمی حاصل نیامده و نمی آید، نه تنها مدعای صحیحی است بلکه گمان ندارم هیچ محقق با آن مخالف نباشد».

آقای سروش با اشاره به این سخن می نویسد:

«به همین اعتراف نگاه کنید که چگونه عصری بودن و نسبی بودن و تابع بودن و صامت بودن و مصرف کننده بودن معرفت دینی را بی هیچ پرده پوشی، آشکار و اذهان می کند. اگر معرفت دینی هماهنگ با معارف بیرون دینی است، مگر لازم است این نیست که در صورت وقوع تحوّل در معارف بیرونی و بهم خوردن آن هماهنگی، معرفت دینی خود را، از نو با معارف بیرونی هماهنگ کند، و مگر معنایش این نیست که معرفت دینی را معارف بیرونی می زایند (آن هم هماهنگ با خود) ... و مگر لازم است آن نیست که رأی هیچ فقیه و مفسری بدون تنقیح آن مبانی بیرونی صائب نیست؟».

وقتی به این سخن صاحب قبض و بسط می نگرم، هیچ کلامی را متناسب تر از سخن اولیه خود نمی بینم که «با فکری آشفته و ذهنی مغموش» روبرو هستیم که از بازی با الفاظ و تلاعب با اصطلاحات لذت

وامداری  
معرفت دینی به  
معارف بشری

نقل کلام صاحب  
صاحب قبض  
و بسط

آشفتهگی فکری  
در کلام فوق

وافر می برد و سخن به گونه‌ای می‌گوید که گاه جمع نقیضین را هم در خود جای می‌دهد و خم به ابرو نمی‌آورد!

عصری و غیر  
عصری بودن  
معرفت دینی

نزاع ما در این نبود که معرفت دینی باید «عصری» باشد یا نه، سخنی در این بود که معرفت دینی چه زمانی «عصری» و «غیر عصری» دارد و به چه چیزی عصری می‌شود؟ شما انباشتن ذهن از معلومات علوم و فنون مختلف را موجب عصری شدن می‌دانستید و من می‌گفتم که این نتیجه زمانی درست است که این علوم و فنون با معرفت دینی ارتباطی واقعی داشته باشد. مدّعی ما این بود که مقدمات معرفت دینی در تصدیق و تصوّر، کانالی خاص دارد و تعیین این کانال خاص با عالمان درون دین است. و ارتباط با معارف بشری نه چنان آشفته بازاری است که صاحب قبض و بسط ترسیم کرده که کوانتم ثئوری در استنباط حکم «شکّ» در رکعات نماز» دخالت داشته باشد.

نسبی بودن  
معرفت دینی  
و مجاری آن

ویاز در نسبی بودن معارف دینی سخنی نبود به این معنا که هر نتیجه‌ای نسبت به مقدمات خویش نسبی است! و گمان ندارم این تحقیق رشیق قبض و بسط بر هیچ عالمی پوشیده بوده است. اگر نزاعی هست در طرفین نسبت است: معرفت دینی نسبت به چه اموری نسبی است؟ معرفت دینی با چه اموری مرتبط و بر آنها مبتنی است بطوریکه تغییر آنها موجب تغییر معرفت دینی شود؟ تحقیق عمیق صاحب قبض و بسط آنها به مثل استدلال پارادکس تأیید می‌گفت هر حقیقتی در عالم با معرفت دینی در ارتباط است و نکته‌ای کوچک که در گوشه‌ای از این عالم مکشوف شود کُلّ معارف بشری و من جمله معرفت دینی را به تلاطم می‌اندازد. این سخنان گزاف بود که حساسیّت ناقدان را برانگیخت تا تز قبض و بسط را نامعقول بخوانند. اما حال با شگفتی تمام می‌بینند که آن ادعای نامعقول را به صورت «نسبی بودن نتایج نسبت به مقدمات» مشاطه‌گری می‌کنند. آخر هیچ کسی انکار کرده بود که «رأی هیچ فقیه و مفسّری بدون تنقیح آن مبانی بیرونی صائب نیست» تا ایشان بر علیه

وی چنین سخنی براند و اعترافی بجوید؟ آیا واقعاً صاحب قبض و بسط این را از کشفیات خود می‌داند که هر انسان عالمی و من جمله «عالمان دین» باید مبانی کلام خویش را تنقیح کنند و الاً سخنشان بدون تنقیح آف مبانی صائب نیست؟! آخر تا کی نان غفلت خوردن و لاف معرفت شناسی زدن رواست؟!؟

نزاع ناقدان با وی در تعیین همان مبانی است، و الاً اصل آن کبرای کلی که بی شبهات به توتولوژی نیست، نزاعی نداشت. شما در تعیین آن مبانی مدعی بودید که همه معارف بشری را در بر می‌گیرد آنهم به این صورت که در هر قضیه از قضایای معرفت دین، همه معرفت بشری حضور دارد. کلام در این بود که آیا چنین تعمیمی دلیل دارد؟ آیا چنین تعمیمی معقول هست یا نه؟ و من در معرفت دینی بر خبط این ادعا ادله متعدد اقامه کرده‌ام که امیدوارم مراجعه مکرر به آن کتاب صاحب قبض و بسط را از غفلت برهاند.

در حکم به مصرف کننده بودن معرفت دینی هم، همین امر جاری است، هیچکس نزاع در آن ندارد که معرفت دینی چون معرفت فقهی یا تفسیری مصرف کننده است. مگر عالمان فقیه و اصولیان مدقق مکرر در مکرر نگفته‌اند که فقیه را در کار فهم احکام ابزاری چند لازم است: چون لغت و صرف و نحو و اصول و رجال و منطق و کلام و .... معنای این سخن مگر جز این است که علمی چون فقه (یا معرفت فقهی) مصرف کننده است؟ یا باز صاحب قبض و بسط این را نیز از اکتشافیات خاص خویش می‌داند و قبول این معنا را ثمره شیرین صبر تلخ خویش می‌خواند؟!؟

اما تمام سخن و محور نزاع تعیین مواردی بود که از آن حیث معرفت دینی «مصرف کننده» است شما این مصرف کنندگی را به تمام معرفت بشری تسریه می‌دادید و در تک تک قضایای دینی، کل معرفت بشری را حاضر می‌دیدید و سخن ما این بود که این دعاوی گزاف بی دلیلند و بلکه منقوض به دلیل اند. هر معرفت فقهی یا معرفت تفسیری نیازمند به

بیان محل نزاع  
ناقدان با  
صاحب قبض  
و بسط

نزاع در اصل  
مصرف کنندگی  
فقه نیست بلکه  
در وحد آن است

اشاره به خطای  
صاحب قبض  
و بسط در حد  
مصرف کنندگی  
فقه

مقدمات چندی است که همین مقدمات کانال خاص ارتباط آن را تشکیل می‌دهد فراتر رفتن از این کانال نه عقلی است و نه عقلاتی، ولذا صاحبان هر رشته علمی جز در مظان آن مقدمات به کاوش نمی‌پردازند و با توصیه‌های قبض و بسط جز با لبخند تمسخر مواجه نمی‌شوند. ایشان در این مقدمات ادعایی خویش کار را بجائی رساند که گفت لازم نیست که به فقیه نشان دهم که فقه با نظریه کوانتم چه ارتباطی دارد تا وی را ترغیب کنم برای توسعه فقه خویش کوانتم تئوری فراگیرد. بلکه ما فقط تئوری بیان کرده‌ایم که می‌گوید اینها با هم مرتبط است. فقیه خود باید بدنبال این ارتباط بگردد! در واقع یعنی سی چهل سال عمر خویش در ارتباط ادعا شده سپری کند بعد هم اگر ارتباطی نبود خوب تئوری ظنی بیان کرده‌ایم که نقض شده است!! وهمینطور در باب هر تئوری فیزیکی دیگر. مشکل ما چنین سخنان غیر معقولی بود که ایشان در تعیین حد «مصرف‌کنندگی» فقه بیان کرده‌اند نه در اصل مصرف‌کنندگی فقه که در مثل نیاز به لغت و صرف و نحو و اصول و امثال آن متجلی است، که کسی را در اینها نزاعی نبوده است.

حال امیدوارم روشن شده باشد که اعتراف به تز (۱) که آقای سروش خوانندگان را به ملاحظه آن دعوت کرده‌اند، هیچ ربطی به گزاف‌گوئیهای ایشان در قبض و بسط ندارد، و اگر توبه‌ای شایسته است، هم ایشان را باید که سخن بیحد و مرز می‌زنند و از هر ترفندی استفاده می‌کنند تا مگر آراء کاسد و مبانی فاسد خویش را سر و صورتی دهند اما هیئات ثم هیئات.

در باب مصرف‌کنندگی علمی چون فقه و تفسیر، نکات متعدد دیگری هم وجود دارد که در معرفت دینی به تفصیل در باره آن قلم زده‌ام و لذا دیگر تکرار آنها وجهی ندارد. فقط به این نکته اشاره می‌کنم که «مصرف‌کنندگی» و «تولیدکنندگی» خود اموری نسبی و حیثی هستند، علمی می‌تواند از یک حیث مصرف‌کننده باشد و از حیث دیگر تولیدکننده. آقای سروش گمان کرده‌اند که فقه سراپا مصرف‌کننده است و این

توصیه‌های  
نامعقول قبض  
و بسط

اشاره به نکات  
دیگری پیرامون  
مصرف‌کنندگی  
فقه



گمان باطلی است، نتایج حاصل در فقه چنین نیست که فقط مجموع حاصل آمده از مقدمات غیر فقهی باشد. بلکه نتایج موجود در فقه نتیجه تفاعل این مقدمات با مضامین کتاب و سنت است و این نکته مهمی است که آقای سروش بکلی از آن غفلت کرده است. فقه زمانی مصرف کننده محض است که نتیجه آن حاصل مجموع مقدمات غیر فقهی باشد و الا اگر با تفاعل این مقدمات با متون کتاب و سنت به نتیجه‌ای رسیدیم که در هیچیک از مقدمات نیست، چگونه می‌توان گفت که فقه صرفاً مصرف کننده است؟! نظیر این مطلب در ریاضیات هم صادق است چه آنکه از قوانین منطقی در آن استفاده مستمر می‌شود و لکن در عین حال نتایج بدست آمده در ریاضیات عین قوانین منطقی نیست.

### ۳- برهان فرد بالذات

صاحب قبض و بسط که در اثبات مدعای خویش به هر دری زده است تا مگر حیاتی در کابد بی رمق تز خویش بدمد در نهایت به دامن برهان فرد بالذات پناه برده و مدعی است برای اثبات صحت تز قبض و بسط نه‌نیازی به برهان کلی دارد و نه به استقراء، آنچه مورد نیاز است اثبات حکم در یک فرد بالذات است و در نتیجه حکم قهراً و ضرورتاً در مورد همه افراد دیگر صادق می‌آید و بعد هم ادعا کرده بودند در ریاضیات و منطق و معرفت‌شناسی و تفسیر، استفاده از نمونه خالص سگه رایج است و ارائه دادن یک قیاس برهانی یا یک عمل جمع و یا یک اثبات هندسی و یا یک نمونه جمع میان متعارضین همیشه ارائه یک نمونه است اما حکم تمام و کلی دارد، برخلاف علوم تجربی که در آنها، ارائه یک نمونه، ارائه همان نمونه است و بس. و بعد هم این را نکته‌ای فاخر خوانده‌اند. در مورد این ادعاهای ایشان دوسخن دارم که در قلعه سلطانی به تفصیل آورده‌ام و در اینجا فقط بدان اشاره می‌کنم: اول آنکه ادعای رایج بودن استدلال فرد بالذات در منطق و ریاضی، خبط آشکاری است که ایشان مرتکب شده و می‌شود، و باکمال

قبض و بسط  
و برهان فرد  
بالذات

خبط آشکار  
دکتر سروش در  
رایج دانستن  
برهان فرد  
بالذات در  
منطق و ریاضی

صراحت ویی پروایی می گویند «در اثباتهای آکسیوماتیک وبرهانهای عقلی هم همینطور است. در آنجاها هم، همیشه یک نمونه اثبات می آورند اما چون آن نمونه را نمونه خالص می دانند وعوامل دیگر را در اثبات دخیل نمی شمارند کلیت کلامش رامی پذیرند».

مشکل این است که ایشان اطلاعی از شیوه های آکسیوماتیک در ریاضیات ندارد وگمان می کند به همان صورتی است که در اوائل دبیرستان می گذرد که شکلی بر تخته می کشند که این مثلث است وبعد هم در آن ثابت می کنند که مجموع زوایا ۱۸۰ است! وحق این است که حتی دراین رسم مثلثها هم، حکم را برای مثلث خاص ثابت نمی کنند بلکه برای هر مثلث "ABC" اثبات می کنند واین کلی است نه جزئی. آری در کلاس اول ابتدائی می گویند ۴ مرغ با ۵ مرغ می شود ۹ مرغ! و نه از ۴+۵ به طور اطلاق سخن می گویند.

در شیوه آکسیوماتیک ریاضی با ۴ مرغ و ۵ مرغ کاری ندارند سخن از دو نماد ۴ و ۵ است وعمل تعریف شده (یانشده) +. این نمادها به اشیاء خاص خارجی نظر ندارند تا آنها را به جزئی وخاص محدود سازد وبعد از طریق فرد بالذات به کلی سرایت کند، خود به معنایی کلی اند وبر هر ۴ و ۵ از اشیاء خارجی قابل انطباقند.

اما سخن دوم که به اصل بحث مربوط می شود، درباره استفاده نابجائی است که صاحب قبض ووسط از برهان فرد بالذات در اثبات مدعای خویش می کند ایشان بجای اینکه دعاوی سه گانه که در تحت تز(۲) بیان شده است را از طریق برهان فرد بالذات اثبات کند، بدنبال آن می گردد که فرد بالذات تغییر وتحول رأی علامه طباطبائی را کشف کند، در حالی که این فرار از مدعا است. مدعای قبض ووسط را تکرار می کنیم:

الف) همه فهم ها در تحولند.

ب) همه فهم های بایکدیگر در ارتباطند وهمه فهم های دینی مسبوق ومستند به معارف بشری اند.

استفاده نابجای  
صاحب قبض  
ووسط از برهان  
فرد بالذات

ج) برای باروری فهم دینی و تکامل آن باید فهم خود از معارف بیرون دینی را عصری کرد.

ایشان برای اینکه دعاوی کلی این تز را از طریق برهان فرد بالذات اثبات کند طبعاً باید در ادعای الف تحوّلی در معرفت دینی را بصورت جزئی و خاص بیابد. مثلاً تحوّلی که در رأی شیخ طوسی قدس سره در باب وجوب نماز جمعه رخ داده است (مثال فرضی است) و بعد ثابت کند که پدید آمدن تحوّل در این معرفت دینی معلول ذات معرفت است و اضافه آن معرفت به خصوص شیخ طوسی هیچ دخلی ندارد و لذا «هر معرفتی متحوّل است».

این چیزی است که طبع تطبیق برهان فرد بالذات در مقام، اقتضا می‌کند. و همینطور در مورد ادعای «ب» و «ج».

حال سخن من این است که این برهان به صورتی که مذکور شد از مغالطی‌ترین برهانهایی است که تا بحال با آن مواجه شده‌ام. تحوّل معرفت دینی در مثل شیخ طوسی قدس سره را به هیچ وجه نمی‌توان معلول ذات معرفت دینی دانست. یعنی نمی‌توان گفت «معرفت دینی» یا «فهم دینی» از آن لحاظ که فهم دینی است مقتضی تحوّل است، تا گفته آید که بنابراین «هر فهمی در تحوّل است». تحوّل فهم فقهی شیخ طوسی می‌تواند مستند بر امور متعدد و متکثری باشد. ممکن است با روایت خاصی برخورد کرده باشد، ممکن است خواب نما! شده باشد، ممکن است نعوذ بالله اغراض دیگری در کار بوده، ممکن است در ملاقات با صاحب الامر (عج) این رأی را یافته باشد و اینها همه فروضی است ممکن. پس هیچ دلیلی وجود ندارد که تحوّل معرفت دینی یا فهم فقهی شیخ طوسی قده مستند به ذات معرفت وی باشد، و نه خصوصیات شخصی وی از تماس با روایات جدید و ملاقات صاحب الامر و خواب نما شدن و امثال آن.

حال ایشان در پاسخ آورده است که: «شاید همین طورها بوده است ولی

اشاره به  
مغالطی بودن  
برهان فوق در  
مقام

آیا ایشان نمی‌دانند که این سخنان بذر چه شکاکیت بی‌امانی را در علوم دقیقی چون منطق ریاضی می‌نشانند؟ شکاکیتی که سوفسطائیان را هم انگشت به دهان و دست به کمر می‌نهد. دست کم، فیلسوفان علم، ریاضی و منطق را علم قطعی می‌دانند. اما ایشان که قبلاً با درس گرفتن از کارل پوپر و دیگران ظنیت را در علوم تجربی پذیرفته بود (مگر معرفت دینی را از تأثیر علوم تجربی برهاند) اینک آتش در خرمن علوم ریاضی و منطقی هم می‌زند و همه را در یک جا با هم به آب تشکیک می‌شوید و همه اینها برای آن است که زیر بار قبض و بسط نرود و دلیرانه، به توبه‌ای عالمانه، اعتراف نکنند.

من نمی‌دانم که آقای سروش چه مشکل روحی دارد که دائماً بدنبال آن است که توبه نامه‌ای از این بنده دریافت کند، یا اعتراف نامه‌ای امضاء بگیرد؟! بهتر نبود بجای این ترهات کمی در صدر و ذیل کلام خویش تأمل می‌نمود و هر آنچه به خاطر شریفش می‌گذشت بر صفحه کاغذ نمی‌نمود. مشکل ایشان این است که ذهن فوق‌الذهن ندارد! ذهنی که پاسدار ذهنیات درجه اول او باشند و هر آنچه به خاطرش رسید غربال کنند. آخر «تشکیک در کلی بودن حکم یک جزئی» چه ربطی به تشکیک در منطق ریاضی دارد؟ خدا هدایت کند کسی را که برای کلام ربطی لازم نمی‌بیند. کلیت قضایای ریاضی و منطقی بدیهی است یا به برهان ثابت می‌شود نه اینکه از طریق برهان فرد بالذات و تعمیم حکم جزئی مبرهن شده باشد. در ریاضیات و منطق اکیسوماتیک هم این قضایای کلی اولی به همان کلیت وارد سیستم می‌شوند.

ایشان با استغراب تمام می‌پرسد: «بیاید و این سخن شکاکانه ایشان را در منطق ریاضی هم جاری کنید. شاید اغراض خاصی باعث شده که ارشمیدس عدد پی را  $3/14$  بداند و شاید گودل در اقامه برهان بر ناتمامیت ریاضیات، خواب‌نما شده است و شاید ... ببینید چه پیش می‌آید».

من درست نمی‌فهمم که ربط این مطالب با تشکیک در ریاضیات و منطق چیست؟ مگر «طریق وصول گودل به برهان ناتمامیت» جزء

پاسخ دکتر  
سروش به  
اشکال راقم این  
سطور

بی ربط بودن  
پاسخ فوق

نقل کلام دیگر  
صاحب قبض  
و بسط

اشاره به  
آشفته‌گی کلام  
فوق

ریاضیات است که خواب‌نما شدن او یا وحی والهام به او یا امثال آن تأثیری در صدق و کذب ریاضیات بیاورد؟! آنچه ریاضی یا منطق است نفس برهان اوست: یک ریاضی دان با برهان گودل کار دارد نه با کیفیت وصول او به این برهان. دریافتن این برهان علل متعدده قابل تصور است ممکن است از دیگری گرفته باشد، ممکن است واقعاً خواب‌نما شده باشد!! بخاطر می‌آورم که در جایی خوانده‌ام که ریاضی دانی گفته بود شب هنگام همانطور که در فکر مسأله‌ای بود به خواب فرو رفته و در خواب پاسخ مشکل خویش را یافته است.

اما اینها همه دور شدن از موضع اصلی است. هدف من دفاع از طریقه «خواب نمایی» نیست! سخن در این است که تشکیک در کیفیت حصول یک رأی جزئی برای عالمی، چه ربطی به تشکیک در ریاضیات و منطق دارد؟! منطق و ریاضیات نفس فضا یا تصوراتی است که یک عالم می‌تواند بپذیرد و می‌تواند نپذیرد و این پذیرفتن‌ها و نپذیرفتن‌ها جزء علم نیست تا تشکیک در علل آنها تشکیک در خود علم را بدنبال آورد. من از آشفته‌گی مطالب ایشان در اینجا واقعاً در تعجبم. کسی که اینهمه آشفته‌گی ذهنی دارد، لااقل باید در مکتوبات خود تأمل بیشتری کند و هر آنچه به ذهن مبارکش رسید بر قلم جاری نسازد.

#### ۴- مراتب فهم یک کلام

از آنجا که «معرفت دینی» در بحث حاضر به معنای «فهم کتاب و سنت» است، طبعاً این سؤال مطرح می‌شود که «فهم کتاب و سنت» چیست؟ مراد «فهم معنای کلام» است یا فهم «مراد جدی» آن؟ چه آنکه برای هر کلامی دو مرتبه از فهم (اقلاً) می‌توان تصویر کرد: فهم معنای آن و فهم مراد جدی، و بین این دو فرق بسیاری است. تفکیک «فهم» به این دو مرتبه و اهمیت آن را به تفصیل در «معرفت دینی» آورده‌ام (ص ۱۷۴ - ۱۶۶). دخالت این نکته در بحث حاضر بدان جهت است که دقیقاً

تفکیک دو  
مرتبه از فهم  
یک کلام

تشخیص دهیم براهین فلسفی و یا شواهد تجربی در کدام مرتبه از فهم کلام مؤثرند: آیا موجب می‌شوند معنای یک لفظ تغییر کند و یا در فهم مراد جدی از آن دخیلند. نظری که در مقالات نقد اولیه و سپس در معرفت دینی آورده‌ام، این است که براهین فلسفی و شواهد علوم تجربی اگر تأثیری بر فهم کلام دارند [که گاه چنین است] این تأثیر عموماً در ناحیه فهم مراد جدی از کلام است و لذا در فهم «معنای لفظ»، چندان تأثیری ندارند. البته هر «معنایی» به طبع اولی ظهور در مراد جدی دارد که مطابق با همین معنا است و پا در میانی قرائن، این ظهور را منقلب می‌سازد و ظهوری دیگر فراهم می‌آورد. لذا گفته‌ام «معرفت دینی ابتداءً ناشی از ظهورات کلمات و بیانات شارع است و معلومات پیشین در فهم کلمات هیچ دخلی ندارد و بلکه نباید هم دخلی داشته باشند».

آقای سروش که چندان متوجه تفکیک معنا و مراد جدی نبود، از همان ابتدا فهم نادرستی از این کلام برای خود بنا کرد و طعنه‌های بسیار در آن زد، غافل از آنکه صورتی که خود ترسیم کرده مشوه می‌کند و لذا گفت «کلامی از این هضم ناپذیرتر در عمرم نشنیده‌ام» و یا این کلام نوعی پوزتیویسم! است. گمان وی این بود که مدّعی ما عدم دخالت معلومات پیشین در فهم کلام در همه مراتب آن است، در حالیکه شاید بین کلام فوق و تصریح بعدی به دخالت علوم و معارف عقلی در فهم کلام شارع چند سطری فاصله نباشد. در همان موضع که کلام فوق را آورده‌ام اضافه کرده‌ام که: «از اینجا اهمیت اساسی بعضی براهین عقلی و فلسفی در فهم مرادات شارع معلوم می‌شود». و باز کمی بعدتر آورده‌ام: «آنچه که می‌توان اذعان کرد آن است که بعضی از مباحث معرفت شناسی ... و یا بعضی از مباحث مربوط به جهان شناسی در فقه از طریق مبانی اصولیه دخیلند یا اینکه دخل آنها مقصود است ... این مطلب به نحو موجه جزئی نه از نظر فقها و نه از نظر اصولیون و نه غیر ایشان مخفی نبوده است ... بنابراین آنچه که قابل تأمل است ظاهر کلام نویسنده محترم است که دلالت بر

ناکام ماندن دکتر  
سروش در فهم  
تفکیک مراد  
جدی از معنا

کلیت این ارتباط بین فقه و سایر مبانی معرفت شناسی و غیره دارد، اینها همه از نقد اول اینجانب است که در کیهان فرهنگی [سال (۷)] شماره بچاپ رسیده و چنانکه در «قلعه سلطانی» آورده‌ام با این همه تصریحات معنا ندارد که صاحب قبض دائماً نسبت دهد که فلانی معتقد است معلومات شخص به هیچ نحوی در فهم او از کلمات شارع دخالت ندارد. مگر براهین فلسفی و عقلی جزء معلومات شخص نیستند؟!

تعجب من از تحریفات و سوء فهم‌های مکرر ایشان چندان زیاد نیست که از اصرار بر آنها. ایشان در مقاله «نقدها را بود آیا که عیاری می‌گیرند» همین سخن را تکرار کرده بود و من در مقاله بعدی در پاسخشان تذکر دادم که این ناشی از سوء فهم وی است که آن همه تصریحات را نادیده گرفته و فهمی نادرست از آن بهم رسانیده و سپس بدان حمله می‌کند. من در همان مقاله متذکر شدم که مرادم از عدم دخالت معلومات شخص در فهم کلمات شارع، عدم دخالت معلومات در معنای کلام و ظهور بدوی آن است و دخالت براهین فلسفی و عقلی در مرحله مراد جدی تحقق می‌یابد. اگر ایشان در همان قید «ابتداء» که در عبارت اول آمده بود دقت می‌کرد، چنین در دام سوء فهم‌های مکرر نمی‌افتاد.

آقای سروش در این مقاله اخیرشان «دعوی درویشی و وعده خاموشی» در پاسخ مطالب فوق می‌نویسد: «... اما بعداً که دانست آن رأی، در میزان تحقیق وزنی ندارد، وگاف گزافی است که بر قلم وی جاری شده است بکرات و به اصناف تکلفات در تصحیح آن کوشید و به جای توبه دلیرانه از کلمه «ابتداء» مدد جست و گفت: ما گفته‌ایم که معرفت دینی «ابتداء» چنین است نه بعداً. و ندانست که معرفت دینی ابتدائاً و انتهایاً ندارد و یافتن مراد جدی متکلم، همواره حاجت به اصناف معارف بیرون دینی دارد».

بگمان من از این فریبکارانه‌تر سخن نمی‌توان گفت. چه آنکه به کرات شواهد متعدد از همان مقاله اول تقدم برای وی آورده‌ام که به صراحت می‌گوید «معلومات فلسفی و جهان شناختی می‌تواند در فهم کلام شارع

اشاره به  
تحریفات  
مکرر صاحب  
قبض و بسط

نقل کلام  
صاحب قبض  
و بسط

اشاره به  
فریبکاری در  
کلام فوق

دخالت داشته باشد، پس چگونه نسبت می‌دهد که فلانی معتقد است هیچ معرفتی بیرون از دین، در فهم کلام شارع دخالت ندارد!!

واز این جالب‌تر این است که چنین وانمود می‌کند دو کلام فوق یکی مربوط به عهد جاهلیت نویسنده «معرفت دینی» است و دیگری مربوط به عهد اذعان عالمانه وی! و با اشاره به کلام فوق می‌گوید: «حال عبرت آموزانه ببینید که همین مؤلف: در اثر غورها و تفتنهای تازه‌تر چه حسن عاقبتی یافته و کارش به کجا انجامیده است که می‌گوید: «در فهم مراد جدی یک مستکلم اصناف تأملات عقلانی و دانسته‌های شخصی می‌تواند دخالت داشته باشد...» و باید پرسید مگر معرفت دینی، چیزی جز مراد جدی شارع است؟...».

و این در حالی است که هر دو کلام را در یک مقاله آورده‌ام!! آیا این فریبکاری نیست که دو کلام به فاصله چند سطر را، طوری جلوه دهیم که یکی مربوط به عهد جاهلیت گوینده است و دیگری بعد از غورها و تفتنهای تازه (آنهاً حتماً در اثر تأثیرات قبض و بسط و صبر تلخ وی!) مربوط به عهد اذعان عالمانه وی.

واما حدیث مراتب فهم یک کلام و تشخیص مراد جدی و معنای آن، دقیق‌تر از آن است که به فهم عجلولانه آقای سروش در آید و لذا است که با صراحت تمام می‌گوید: «معرفت دینی ابتدائاً و انتهایاً ندارد». ایشان هیچ نمی‌فهمد که «معرفت دینی» که طبق تعریف خودش «فهم متون شریعت یعنی کتاب و سنت» است ضرورتاً دارای دو مرحله است: مرحله فهم معنا که در این مرحله با ظهورات تصویری و تصدیقی مربوط به معنا سروکار داریم، ظهوراتی که حتی در موارد هزل و عدم جدّ باقی‌اند. و مرحله فهم مراد جدی، که در این مرحله اصناف تأملات عقلانی، می‌تواند دخیل باشد. فهم کتاب و سنت، ضرورتاً این دو مرحله را واجد است و انکار ایشان انکاری است بلا تصور و الا با تصور مطلب، جائی برای انکار باقی نخواهد ماند. و آنچه که راقم این سطور را قانع کرده است که ایشان این مطالب را در نمی‌یابد این کلام اوست که «یافتن مراد جدی

اشاره مجدد به  
«معنا» و «مراد  
جدی»



متکلم، همواره حاجت به اصناف معارف بیرون دینی دارد، چه آنکه کسی را در این مدعا نزاعی نبود. آنچه مورد بحث بود تشخیص این نکته بود که آیا «فهم کتاب و سنت» دو مرحله دارد: مرحله فهم معنا و مرحله فهم مراد جدی، یا نه؟ اینکه ایشان «معرفت دینی» را به «فهم مراد جدی» شارح مقصود می‌کند خلاف اصطلاح مورد بحث است. معرفت دینی به تصریح خودشان «فهم کتاب و سنت» است و حال نکته مورد بحث این است که آیا این فهم دارای دو مرحله‌ای که ذکر کردیم هست یا نه؟ و این چه ربطی به دخالت اصناف تأملات فلسفی در فهم مراد جدی دارد که خود با صراحت در مقاله اول نقد آورده بودم؟!

از همه جالب‌تر این است که آقای سروش به همین مقدار بسنده نمی‌کند و نسبت دادن آن فهم نامعقول از کلام را به اینجانب، کافی نمی‌داند و مدعی می‌شود که این فهم نادرست، «موضع عموم روحانیون» بوده است و نجات همه آنها از این جهل، بدست توانای ایشان صورت گرفته، ولذا باید شکرگزار نعمت عظمای ایشان باشند:

اشاره به  
تبلیغات واهی  
صاحب قبض  
و بسط

من نمی‌دانم مقصود وی از این تبلیغات واهی چیست؟ ایشان از چه طریقی «موضع عموم روحانیون» را بدست آورده‌اند که با چنین اعتمادی سخن می‌گویند؟ چرا باید به تعمد، تلاشهای خستگی ناپذیر اساتید حوزوی که در فلسفه و عرفان و اصول و فقه و تفسیر تدریس کرده‌اند و قلم زده‌اند را چنین چهره‌ای کریه بخشید فقط به خاطر آنکه، ثمرات صبر تلخ وی روشن شود.

کسانی که از بی منطقی پاره‌ای نویسندگان و فاشیزم فکری آنها به داد آمده‌اند، چرا خود چنین آسان به ورطه همان «بی منطقی» در افتاده‌اند و فاشیزم فکری و تبلیغاتی مطعون خویش، را پیشه ساخته‌اند؟ آیا شکستن این حریف، نفس شما را ارضا نمی‌کرد، که بدنبال تحریف و توهین عموم روحانیون برآمدید؟!

## ۵ - ظنی بودن علوم تجربی

صاحب قبض و بسط در مقاله اخیرش، در باب «ظنی بودن علوم تجربی» نقضهای متعدد بر راقم این سطور وارد ساخته است. پاره‌ای از آنها از همان ست است که در برهان فرد بالذات گذشت، زمین وزمان را به هم می‌دوزد و بعد هم یکباره تشکیک در کُلّ معارف را لازم می‌آورد!

سخن اصلی در «ظنی بودن علوم تجربی» این بود که فردی چون دکتر سروش که به تبعیت پوپر و امثال وی همه علوم را ظنی می‌داند، حق ندارد از دخالت علوم تجربی در تشکیل «فهم دینی» سخن براند. ظنی بودن علوم تجربی راه این تأثیر را سدّ می‌کند.

ایشان کراً در پاسخ آورده است که این خود شروع تأثیر معارف بشری در معارف دینی است. اگر در مبنای علوم تجربی، رأیی دیگر اختیارکنیم (قطعیت علوم) آنگاه ببینید که چه فهم‌هایی که تغییر نمی‌کند.

ومن هم در جواب ایشان بارها آورده‌ام که این مغالطه‌ای بیش نیست. سطوح مختلف معارف را در هم نباید آمیخت. شما صحبت از تأثیر علوم تجربی در معارف دینی کرده‌اید و من با آوردن رأیی از خودتان (عدم قطعیت علوم تجربی)، نشان می‌دهم که راه این تأثیر مسدود است. گرچه ممکن است آرائی که در فلسفه علم اتخاذ می‌شود بر فهم دینی تأثیر کنند، اما در هر حال این ربطی به تأثیر علوم تجربی در معرفت دینی ندارد. در جستجوی ارتباط علوم با یکدیگر، باید سطوح این معرفتها را نیک در نظر داشت و الا در ورطه همان مغالطه‌هایی خواهیم افتاد که صاحب قبض و بسط را عارض شده است.

به این ترتیب روشن می‌شود که رأی شخص راقم این سطور در این مباحث چندان تأثیری نداشته و غرض بیان تناقض در کلام صاحب قبض و بسط بوده است. این سخنی است که در مقاله اول نقد بر قبض و بسط

سدّ دخالت  
علوم تجربی در  
فهم دینی بنا بر  
ظنی بودن آنها

پاسخ به  
مدعیات  
صاحب قبض  
و بسط در این  
باب

آورده‌ام:

«... عجب از نویسنده محترم است که وی با تبعیت از کارل پوپر معیار علمی بودن را ابطال پذیری می‌داند و به وضوح کسی که معیار علمی بودن را ابطال پذیری می‌داند نباید در علم بدنبال اثبات و تأیید باشد بلکه باید به دنبال سرفراز آمدن تئوریه‌ها از موارد نقض و ابطال باشد ... پس لاقلاً برای فاضل معاصر ما باید واضح باشد که قبول یک تئوری در علم به معنای قطع به مفاد آن نیست و مقدار لازم برای معرفت دینی مستند به ظهورات کتاب و سنت همین مقدار است به توضیحی که گذشت».

در این کلمات به وضوح روی سختم با صاحب قبض و بسط است و نشان دادن عدم انسجام فکری در مکتوب وی. و خود رأیی ابراز نکرده‌ام که مقلدانه باشد یا محققانه. گرچه حصول قطع تام در باب امور استقرایی را چندان ممکن نمی‌دانم. پس آنهمه تشنیعات که صاحب قبض و بسط در مقاله اخیرش وارد ساخته همه ناشی از سوء فهم مباحث این مقالات است.

اما جالبتر این اشکال اوست که: «ثالثاً سخن از ظنی بودن یا نبودن این قوانین در مقام فهم دین چه اثر و چه معنی دارد؟ نگاه معرفت شناسانه و درجه دوم چنین می‌آموزد که همین علوم ظنی دستمایه کثیری از مفسران و متفکران در فهم دین بوده‌اند و درک آنان را از متون شریعت هدایت کرده‌اند. تفسیر بطلمیوسی از آیات خلقت زمین و هفت آسمان، شهره‌تر و گویاتر از آن است که نیاز به تذکار و تکرار داشته باشد و در این صورت چه جای بحث است از این که استفاده از آنها جایز است یا جایز نیست».

نقل کلام  
صاحب قبض  
و بسط

در اینجا صاحب قبض و بسط مرتکب خطایی شده است که کراراً آن را تذکر داده‌ام و متأسفانه حجاب تعصب و تعجیل مانع از فهم آن می‌شود: دستمایه بودن همین علوم ظنی برای کثیری از مفسران و متفکران هیچگاه اثبات ربط واقعی نمی‌کند. و مادام که ربطی واقعی بین معارف ظنی مذکور و آراء دیگر ثابت نشود، دستمایه بودن این علوم ظنی همه رمی به

پاسخ کلام فوق

خلط و خطا می‌شود. من نمی‌دانم تا به کی آقای سروش نان معرفت شناسی معصوم خود را می‌خورد آنهم با نفاق؟! آنجا که از موضع معرفت شناسانه حکم می‌کند همه علوم با هم مترابطند و معارف دینی و امدار معارف بشری‌اند و مدعای خویش را با آراء فقیهان و ادیبان و حکیمان و منطقی‌دانان تأیید می‌کند، از وی خواسته می‌شود که خود بر ترابط این آراء دینی با معارف بشری دلیل بیاورد: پاسخ می‌دهد که ما از منظر معرفت شناسانه نظر می‌کنیم و کاری به صحت و سقم آراء نداریم چنانکه در اینجا هم چنین سخنی را تکرار می‌کند که «در این صورت چه جای بحث است از این که استفاده از آنها جایز است یا جایز نیست» و آنگاه که می‌پرسیم اگر چنین است، پس توصیه‌ای هم برای ما ندارید چه آنکه ممکن است همه این فقیهان و مفسران به خطا رفته باشند و بی‌جهت آراء دینی‌شان را بر علوم عصرشان مبتنی کرده باشند، می‌گوید کار معرفت شناسی در نقل تاریخ منحصر نمی‌شود! بلکه باید‌های اپستمولوژیک هم دارد! که این عبارت اخراجی همان ربطهای واقعی بین معارف است یعنی خود مدعن است که با جایز بودن یا جایز نبودن استفاده عالمان از علوم عصری سروکار داریم: این سیر استدلالهایی است که کراراً در مقالات نقد و جوابیه ایشان آمده است. حال حق نیست که بگوییم پریشان فکری در ایشان غوغا می‌کند و آیا این همه سر این درخواست مدام توبه نامه و اعتراف نامه را آشکار نمی‌سازد؟! و

اما اشکال چهارم گفته‌اند:

اشکال دیگر

صاحب قبض  
و بسط

«مگر در تفسیر متون دینی و بخصوص در مورد احکام علمی و فلسفی چقدر می‌توان به معانی و مرادات قطعی و یقینی دست یافت که به معارض یا مؤید ظنی اعتنا نکنیم و بر درک ناپخته خود تجزیم و تصلب ورزیم؟ بلی یقین را با یقین باید برابر نهاد اما مگر در عرصه تفسیر متون شریعت، این یقین چقدر به چنگ می‌افتد؟ بخصوص که با در آمدن معارض، باب انعقاد چنان یقینی بسته می‌شود و نصوصیت و ظهور از کلام ستانده می‌شود و بیش از ظنی افاده نمی‌کند.»

پاسخ به اشکال  
فوق

سخنان آقای سروش در این باب آنقدر خام است که انسان را به تعجب و امیدار، حجیت ظواهر آیات و روایات نیازی به قطعی بودن مفاد آنها ندارد.

آیات و روایات مادام که ظاهر در معنایی باشند حجتنند و قابل استناد به خداوند حکیمند. در عرصه تفسیر متون شریعت چه کسی قطع و یقین طلب کرده است که ایشان بدنبال آن می‌گردند؟ ولی نبودن قطع و یقین، همه ظن‌ها را معادل هم قرار نمی‌دهد. آنچه بحث که در حجیت ادله خاصه در علم اصول می‌کنند، برای تشخیص همین «ظنهای حجیت» است. این گمان واهی است که بر صاحب قبض و بسط عارض شده که اگر متن کتاب و سنت قطعی نبود دیگر هر ظنی مجاز است. بحث بر سر «تجزّم و تصلّب بر درک ناپخته خود نیست» کلام بر سر نسبت دادن «مفادی» به خداوند است که فی المثل خدای متعال چنین می‌گوید ... کلام بر سر این است که ظواهر کلمات شارع (و همینطور دیگران) قابل استناد به گوینده است و همینطور پاره‌ای ظنون دیگر مثل ظن حاصل از شهرت و اجماع بنا بر حجیت آنها، اما مطلق ظنون نه فقط استناد آنها به خداوند بی دلیل است بلکه صراحتاً در کتاب و سنت نهی شده است. پس کلام در تفسیر متون شریعت است، نه در تجزّم و تصلّب بر یک رأی. اما آنچه در اشکال پنجم خویش آورده‌اند که: «ابتناء حجیت ظواهر بر بناء عقلاء و سیره آنها خود حکمی است در علوم انسانی و مؤسس بر شهود یا بر استقرای ناقص ولی سودمند ... حال وقتی یک حکم ظنی مبنای فهم کل متون شریعت است، چرا در ظنون دیگر به عین عنایت ننگریم و با ظنی خواندن قوانین علوم، کودکانه ذوق ورزی کنیم که خود را از سر آنها خلاصی بخشیده‌ایم»، پاسخش را در معرفت دینی آورده‌ام: اولاً درک بنای عقلا نیازی به استقرای ناقص ندارد بلکه بنحو عقلی هم قابل تممیم است و ثانیاً هیچگاه حکم ظنی نمی‌تواند مبنای فهم کل متون شریعت شود. ایشان ظاهراً به سمع مبارکشان نخورده است که مفاد یک دلیل می‌تواند ظنی باشد اما دلیل

اشکال پنجم  
صاحب قبض  
و بسط

پاسخ اشکال  
فوق

حجّیت آن معقول نیست که ظنی باشد. ظنی بودن دلیل حجّیت یک دلیل شرعی خود عین «لاحجّیتی» است.

اشکال ششم

اما اشکال ششم ایشان محتاج درنگ بیشتری است. گفته‌اند:

«سادساً آقای لاریجانی در ظنی دانستن علوم تجربی چندان افراط کرده‌اند که دستور شریعت را هم زیر پا نهاده‌اند. دینی که دعوت به سیر در آفاق وانفس می‌کند و خدای که می‌داند آدمیان جز علمی ظنی به آفاق وانفس پیدا نمی‌کنند، لاجرم این علم را معتبر خواهد شمر و نتایج حاصل از آن را طرد و تحقیر نخواهد کرد. «سیروا فی الارض» اگر ظن معتبری نمی‌آفرید توصیه بدان هم عبث می‌بود. از این رو خبر از احوال جهان گرفتن و با چراغ تجربه تاریکیهای تاریخ و طبیعت را روشن کردن و علم تجربی کردن و قوانین کلی ساختن عین مطلوب دین و خدای دین است و روا نیست که به بهانه ظنی بودن، فهم دین را از آن محروم کنیم و بدنبال یقینی بگردیم که نادرترین نعمتی است که نصیب نوادر آدمیان می‌شود».

پاسخ اشکال ششم

چندان معلوم نیست که عدم وصول به «معلومات قطعی» و قاصر ماندن فهم بشر در حدود ظنّیات چه ربطی به نزاع حاضر دارد. کلام ما این بود که کتاب خدا و کلام صاحبان شریعت را نباید بر ظنون حمل کرد که از علوم تجربی بدست می‌آید. این نزاع، نزاعی است در تفسیر کلام نه مفید بودن ظنون یا عبرت آموزی آنها تا اینکه خطاب «سیروا فی الارض» لغو ماند. حتی مطلوب بودن تحقیقات ظنی و استفاده از آنها از نظر دین و خدای دین، ربطی به مدّعی ما ندارد. سخن در این است که آیا می‌توان ظنّیات علوم را به خدا و صاحبان شریعت نسبت داد و کلامشان را بدان حمل کرد، یا نه؟ خصوصاً اینکه علوم اجتماعی اکنون ادعاهای بسیار دارد و با بسیاری از احکام در می‌آویزد. من نمی‌دانم اینهمه ادّعی ایشان چگونه با نهی از «اتباع ظنّ» که در قرآن کریم و کلمات ائمه اطهار بکرات آمده است سازگار است، «اتباع ظنّ» شاخ و دم که ندارد! در باب «ظنون کلامی» حجّت قاطع در صحّت انتساب کلام به خدا و پیغمبر وجود دارد. اما در باب ظنون ابتدائی چنانکه در علوم حاصل می‌شود، هیچ دلیلی بر

نهی مکرّر از «اتباع ظنّ» در کتاب و سنت

صحت انتساب وجود ندارد. مدّعا این نیست که ما مأمور به حصول قطعیم یا نباید از ظنون علمی استفاده کنیم، سخن در این است که نباید این ظنون را در تفسیر کتاب و سنت بکار گیریم و فی المثل ظنون علوم اجتماعی را بر ظواهر کتاب و سنت محکم سازیم همین بس.

### ۶- پارادکس تأیید و خطای فاحش «قبض و بسط»

پارادکس تأیید و تمسک بیجا و بی مبنای آقای سروش بدان به تفصیل در معرفت دینی و قلعه سلطانی مورد بحث قرار گرفته است و گمان می‌کردم آن استدلالهای حاسم وی را قانع کرده باشد که در تمسک به پارادکس تأیید خطائی فاش مرتکب شده است و ایشان که ظاهراً دستش در این مطالب کوتاه بود، وکیل مدافع هتاکی جست تا به دفاع از وی برخیزد، و آنچه خود نمی‌تواند بر زبان آورد بر حریف بگوید تا مگر آبرویی برای قبض و بسط و استدلالهای مضحکش بیابد.

عمده کلام آن بود که پارادکس تأیید سوای صحت و بطلانش، هیچگاه بداد قبض و بسط نمی‌رسد و مثال طنز آمیز «گرچه ملا محمود» هم برای همین منظور مطرح شده بود و الحق و الانصاف مثالی بجا و عبرت آموز بود: تأییدهای پارادکسیکالی - حتی در نزد قائلین به آن - چنان ضعیفند که هیچ عالمی در تأیید مدعای خویش از آنها کمک نمی‌گیرد و سخن با صاحب قبض و بسط نیز همین بود. و البته این سوای استدلالهایی است که در ابطال تأییدهای پارادکسیکالی اقامه کرده بودم.

حال صاحب قبض و بسط با شگردی تازه می‌خواهد این نقیصه را جبران کند. می‌گوید «خطای دیگر وی این بود که پنداشت ما از پارادکس تأیید تأییدش را می‌خواهیم و ندانست که ربطش را می‌خواهیم نه تأییدش را. اگر از پارادکس تأیید نتیجه‌ای حاصل شود این است که قضایای ظاهراً بی ربط، چندان بی ربط هم نیستند و در مقام اثبات با یکدیگر مرتبط می‌شوند. این ربط هر قدر ضعیف هم باشد، باز ربط است و مطلوب همین است».

پارادکس تأیید  
و خطای فاحش  
قبض و بسط

پاسخ صاحب  
قبض و بسط به  
اشکال راقم  
این سطور

پاسخ فوق  
متضمن کذابی  
صریح است

اولاً اینکه ایشان می‌گویند ما از پارادکس تأیید، ربطش را اراده کرده‌ایم نه تأییدش را، کذب محض است! در مقالهٔ دوم قبض و بسطشان که در کیهان فرهنگی به طبع رسیده بود در آنجا که اولین بار سخن از پارادکس تأیید به میان آورده‌اند، بلافاصله بعد از تقریر پارادکس چنین گفته‌اند: «و به زبان ساده‌تر، قضایایی که در علوم مختلف به تأیید و اثبات می‌رسند، بنحوی نهان، با یکدیگر مرتبطند و قوت و ضعفشان به یکدیگر اثر می‌رساند و مدعایی که در علمی به تأیید رسیده، نهایتاً به سایر علوم خدمت خواهد کرد...».

این گفته آیا صراحت در این ندارد که ارتباط نهانی قضایا مقدمه‌ای شده است برای اثبات اینکه قوت و ضعف هر قضیه‌ای ولو بعید در سایر قضایا تأثیر می‌کند؟ این اگر صحبت از تأیید نیست، پس چیست؟! و باز تصریح به اینکه مدعایی که در علمی به تأیید رسیده در نهایت به سایر علوم خدمت خواهد کرد، آیا سخن در غیر تأیید دارد؟  
و باز چند سطر بعدتر می‌نویسد:

«و به طور خلاصه آنچه بعداً می‌فهمیم یا مبطل و یا مؤید معلومات گذشته ماست و یا اگر نسبت به آنها ظاهراً بی طرف است در هر حال در معلومات پیشین ما مؤثر می‌افتد و آنها را محکم‌تر و یا سست‌تر می‌کند و یا ما را به سطح بالاتری از فهم، (در حذر از تناقض) ارتقاء می‌دهد...».

آیا سخن گفتن از «محکم‌تر یا سست‌تر کردن» سخن از تأیید و تضعیف نیست و صرفاً سخن از ربط است؟!.

من گمان می‌کنم شیوه‌های بکار گرفته شده از طرف آقای سروش در نقد جدیدشان فتح باب جدیدی است: که ناقد حتی با کذب‌های صریح حریف را بگوید و بعد هم در کمال بی‌پروائی و بیختر طلب توبه نامه! کند. شیوه‌ای که انسان از خردسالان انتظار ندارد تا چه رسد به مدعی پر ادعائی که دم بدم شعر مولانا می‌خواند و دیگران را به «خدمت معشوق و می» دعوت می‌کند گویی که به جز حق نظر بر دیگری ندارد! و لکن بین فعل و قول چه طولانی مجاهدتی لازم است.



اشکال دوم به  
کلام فوق

وثائقی ایشان متوجه نیست که برگرداندن بحث از تأیید به ربط، مشکلی را حل نمی‌کند و این تازه اوّل مشکل است، چه آنکه یافتن ارتباط بین قضایا خود بخود مطلوبیتی ندارد. سخن از ابتدای قبض و بسط تا انتهای آن، بر سر یافتن ارتباطی است که توصیه آن را، که غرض نهایی این تئوری پر زرق و برق است برهانی سازد. اگر رابطه مؤیدات پارادکسیکالی با قضایای مورد بحث چنان رابطه‌ای است که هیچگاه تأیید عقلانی از قضیه را میسر نمی‌سازد، پس بود و نبود قضیه‌های مؤید یا سلب و ایجاب آن هیچ تأثیری بر قضیه مورد نظر نخواهد داشت. و آیا این از چاله به چاه افتادن نیست؟! ظاهراً ایشان فراموش کرده است که تز قبض و بسط بدنبال توصیه‌ای عقلانی است: بدنبال اثبات نوعی ارتباط بین قضایای معارف بشری است که ثابت کند دخالت آنها در معارف دینی بنحوی است که پذیرش وعدم پذیرش آنها در پذیرش معارف دینی وعدم آن مؤثر می‌افتد. وگرنه اینهمه زحمت بیهوده در اثبات ارتباط چه سودی بحال وی خواهد داشت؟ گیریم که همه معارف عالم در ارتباطی باشند که مورد نظر آقای سروش است و از همان نوع ارتباط پارادکسیکالی. خوب که چه؟! آیا می‌توانید از این ارتباط نتیجه بگیرید که بنابر این برای توسعه و تکمیل فهم خویش در معارف دینی از آن قضایای مرتبط دور دست پارادکسیکالی هم استفاده کنید؟ اگر نه پس برهان برای چه منظوری اقامه شده و اگر آری این در تناقض با آن اعتراف به ضعف تأییدهای پارادکسیکالی است.

به این ترتیب واضح می‌شود شگرد تازه آقای سروش برای سرو سامان دادن به مدعیات قبض و بسط در باب پارادکس چه مقدار خام و ناپخته و غیر منصور از کار در آمد.

اینهمه علاوه بر اینکه «ربط در مقام اثبات» چیزی جز ربط در حیث تأیید و تضعیف نیست و بنابر این این گفته‌ی وی که ما از پارادکس تأیید تأییدش را نمی‌خواهیم بلکه ربطش را می‌خواهیم و بعد هم ربط را به ربط

در مقام اثبات معنا می‌کنند که معنایی جز حیث تأیید و تضعیف ندارد، بسیار شبیه به کار ملأ می‌ماند. الباقی خود بخوان!

اما مطالب دیگری که آقای سروش در اشکال بر معرفت دینی آورده است مثل تمسک به تابع  $1/n$  و اشکالات دیگر که همه را از وکیل مدافع خویش آقای وحید دستجردی وام گرفته، همه را در معرفت دینی و قلعه سلطانی پاسخ مستوفی داده‌ام، امیدوارم ایشان بجای تکرار لاطائلات خویش اقلأ یکبار بدانجا مراجعه کند، مگر آنکه غرضی جز فهم دنبال کند، که دائی است لیس له دواء!!

من در اینجا فقط به نکته‌ای اشاره می‌کنم که هم آقای سروش و هم وکیل مدافعشان با آنهمه های وهوی در فهم آن ناکام مانده‌اند و برای آنکه صولت و دعاوی‌شان را نشکنند، بارها و بارها به دام سفسطه‌ای بارز افتاده‌اند و آن اینکه «در قضایای کلی تأییدات پارادکسیکالی به مصداقی واحد وجود ندارد همانگونه که تأییدات مستقیم به مصداقی واحد وجود ندارد» و این نکته چنان روشن است که از فرط بدهت، هیچ کس را یارای انکار آن نیست. چه آنکه کسی که تأیید مستقیم را به مصداق واحد جایز نمی‌شمرد بنحو اولی تأییدات پارادکسیکالی را نیز نباید بپذیرد. این نکته تمسک آقای سروش به تأییدات پارادکسیکالی در قضایای کلی (که به صراحت بدان مثال زده بودند) را سد می‌کند. این نکته حل پارادکس تأیید در مصادیق محدود نیست اما حجت حاسمی است علیه کسی که به تأییدات پارادکسی در قضایای کلی تمسک می‌کند. من از همان مقالات اولیه به صراحت نوشته بودم تمسک صاحب قبض و بسط به پارادکس تأیید از چند جهت مخدوش است: اولاً قضایای کلیه به مصداق مستقیم تأیید نمی‌شوند چه رسد به مصادیق پارادکسیکالی (در مصادیق محدود) و ثانیاً حتی اگر تأیید به مصادیق مستقیم جایز باشد، تأییدهای پارادکسیکالی توان تأیید قضیه را ندارند.

با اینهمه تصریحات این چه ترفندی است که ایشان و وکیل مدافعشان

خطای مکرر  
صاحب قبض  
و بسط و وکیل  
مدافع اش

تأییدات  
پارادکسیکالی  
به مصداق  
واحد حاصل  
نمی‌شود

آقای وحید دستجردی دائماً تکرار می‌کنند «نکته فوق حل پارادکس تأیید نیست!» مثل اینکه لفاظی و هیاهو خود طبیعتی ثانوی برای ایشان شده است والا مگر نزاع بر سر تسمیه است؟! غرض این است که دو اشکال مستقل بر تمسک ایشان به پارادکس تأیید وارد است [یعنی همان دو اشکالی که در فوق بدان اشاره کرده‌ایم] ایشان بهتر است بجای فرار از جواب پاسخ این سخن را بیاورند که با صفر بودن تأیید در مصادیق مستقیم چگونه از مصادیق غیر مستقیم، تأییدهای مثبت بزرگتر از صفر در قضایای کلی بدست آمده‌اند! واگر منکر این هستند که مدعای اولشان تأیید قضایای کلی بوده است به خاطر شریفشان می‌آورم که در همان مقاله اول قبض و بسط مندرج در کیهان فرهنگی سال پنجم شماره ۴ نوشته‌اند: «هر برگی سبز است» معادل است با «هر غیر سبزی غیر برگ است» و ما هر چه برگ سبز بیشتر ببینیم ظن ما به صحت قضیه نخست بیشتر می‌شود. اما چون «برگهای سبز» مؤید قضیه نخستند مؤید قضیه دوم «هر غیر سبزی غیر برگ است» نیز هستند لذا برگهای سبز مؤید اینند که گاوها زردند... حال سؤال ما چنانکه گفتیم این بود که چگونه در قضایایی کلی همچون مثال فوق تأییدهای غیر مستقیم به مصداق واحد میسر است در حالی که اصل تأییدهای مستقیم به مصداق واحد غیر معقول است؟!!

من از ایشان توبه نامه! نمی‌خواهم اما امیدوارم خداوند نیات ایشان را اصلاح کند و دری از فهم و فکر برویشان بگشاید تا واقع را علی ما هو علیه ببینند و اینهمه اغراض و مقاصد غیر واقعی وساطت نکنند.

در باب پارادکس تأیید ایشان و وکیل مدافعشان آقای وحید دستجردی ترهات بسیار بافته‌اند و خدشه‌های کودکانه بسیار وارد کرده‌اند که به تفصیل در معرفت دینی متعرض آنها شده‌ام و در تکرار آن سودی نمی‌بینیم هر منصف حق طلبی خود بعد المراجعة قضاوت خواهد کرد. فقط به این نکته اشاره می‌کنم که آقای سروش در تقریر

فرار از جواب  
در پاسخ  
مدعیان

تناقض در  
کلمات دکتر  
سروش در باب  
معنای «تأیید»

پارادکس تأیید، «تأیید» را به معنای «بالا بردن احتمال صدق» معنا کرده است و این در تناقض با مسلکی است که در همهٔ مکتوبات خویش در باب «تأیید» اختیار کرده. چه آنکه در مواضع متعددی تصریح می‌کند که، تأیید به معنای «تقویت پویری» است یعنی سرفراز آمدن یک ثوری از تست‌های سخت که برای ابطال آن بکار گرفته شده‌اند. این مطلبی بود که در «قلعهٔ سلطانی» در اشکال بر ایشان آورده‌ام.

حال وی در پاسخ آورده است:

پاسخ دکتر  
سروش به  
اشکال فوق

وی بر صاحب قبض و بسط نیز حمله آورده که چرا مشرب ابطال و تقویت پویری را فرو نهاده و به پیروی از مشرب تأیید و اثبات (همپل و کارنپ) قائل به تأیید تئوریا (ولذا به پارادکس تأیید) شده است و ندانست که با این سخن دو حجت بر ضد خود می‌آورد: حجت اول بر ضد آن سخن خویش که ثوری قبض و بسط را متعلق به مشرب پویری می‌دانست و دوم آن که آن پارادکس بنا بر مشرب ابطال و تقویت هم قابل بازسازی است و این بر خلاف پندار ایشان است که گمان می‌کنند آن پارادکس فقط در سرزمین تأیید می‌روید و بس».

در جواب ایشان می‌گویم:

رفع پاسخ فوق

اولاً: هیچگاه نگفته‌ام که چرا مشرب ابطال و تقویت (پویری) را فرو نهاده‌اید گفته‌ام که چرا مرتکب تناقض گویی شده‌اید! و انهادن مشرب ابطال و تقویت پویری مؤاخذه‌ای ندارد: اما ارتکاب «تناقض گویی» برای کسی که ادعای فکر و فهم می‌کند قبیح است گرچه در کار خود علی‌ای حال مختارند!

وثانیاً: هیچگاه نگفته بودم که «ثوری قبض و بسط» متعلق به مشرب پویری است گفتم شکاکیت تمام عیار آن، شکاکیت پویری است و الاً گمان ندارم پویر به مطالب نامربوط و بی‌محصلی از آن دست که در تز قبض و بسط آمده تفوه کرده باشد.

وثالثاً: گفته‌اند که «پارادکس تأیید بنا بر مشرب ابطال و تقویت هم قابل بازسازی است» و من نمی‌دانم که این چه ربطی به تناقض گویی ایشان دارد.

حتی اگر این بازسازی ممکن باشد تناقضی که آقای سروش در آن در افتاده‌اند حل نمی‌شود. کسی که در تایید ثنورها، از مشرب ابطال پذیری و «تأیید تقویتی» پوپر تبعیت می‌کند نمی‌تواند پارادکس تایید را بر حسب معنای «احتمالی تایید» تفریر کند چنانکه آقای سروش کرده‌اند پس مرکز اشکال این نیست که آیا پوپر هم می‌تواند پارادکس تایید را مطرح کند یا نه. مرکز اشکال تناقضی است که صاحب قبض و بسط مرتکب شده.

گذشته از این آیا واقعاً بازسازی پارادکس تایید بر اساس مشرب پوپری هم ممکن است؟ قبل از ایشان آقای حمید وحید دستجردی هم در یکی از مقالاتش نوشته بود:

«اکنون که این سطور را می‌نویسم به ذهنم رسیده است که می‌توان پارادکس را حتی بر اساس مفهوم «تقویت» نیز بازسازی کرد. یعنی می‌توان گفت که قلم زرد قضیه «هر غیر سیاهی غیر کلاغ است» را تقویت می‌کند به این ترتیب که اگر سعی در ابطال قضیه مذکور کنیم و موفق نگردیم غیر سیاهی پیدا کنیم که کلاغ باشد و در عوض به امثال قلم زرد بر بخوریم در این صورت مطابق تعریف پوپر قلم زرد می‌تواند آن قضیه را تقویت کند و آنگاه مطابق با قاعده هم ارزی معادلش را یعنی قضیه «هر کلاخی سیاه است» را و بار دیگر پارادکس بر صحنه ظاهر خواهد شد.

اینگونه بازسازی پارادکس بر اساس مفهوم تقویت پوپری، ناشی از خلطی جدی است. در مثال فوق آنچه که موجب تقویت قضیه «هر غیر سیاهی غیر کلاغ است» می‌شود جستجو از کلاغ غیر سیاهی است که می‌تواند مبطل قضیه باشد، و نیافتن آن، نه یافتن قلم زرد. آنچه که مؤید است همین «نیافتن» است، «نیافتنی» که در پی جستجو از «مبطل» تحقق یافته است. اما یافتن «قلم زرد» در این تقویت هیچ تأثیری ندارد و لذا اگر «قلم زرد» هم یافت نمی‌شد در حصول «تقویت» هیچ شکستی و کسری لازم نمی‌آمد و آیا همین مقدار شاهد متقنی نیست که تقویت ناشی از یافتن و نیافتن قلم زرد نیست؟!

پوپر خود پارادکس تایید را ناشی از تصویر همپل از «تایید» می‌داند

بازسازی  
پارادکس تایید  
بنا بر مشرب  
پوپر در تایید

بیان خلط  
جدی در  
بازسازی فوق

یعنی قول به اینکه یافتن مصداق یک قضیه، آن را تأیید می‌کند و تصریح می‌کند که بنابر مسلک تقویت (Crroboration) که مختار خود اوست، سر بی فائدگی تأییدات پارادکسی ظاهر است، چون «تقویت» به معنای مختار وی نیستند. (رتالیسم و هدف علم، ص ۲۵۷).

## ۷- حدیث نقل اقوال

یکی از اشکالات جالب آقای سروش در مقاله جدیدشان این است که: «اصرار آقای لاریجانی در نقل قول از حکیمان مغرب زمین و استناد به آرای آنان نیز غریب می‌نماید. حجم عظیمی از آرای آنان که در نوشته‌های آقای لاریجانی آمده، بیش از آن است که بدان حاجت باشد و لذا چنین می‌نماید که در پی افاده مقصود دیگری است. آیا برای اقناع خوانندگان «غربزده است»؟ و یا برای آن است که روشن کند «توغل یک جانبه در فقه و اصول» ایشان را از مطالعه علوم و فنون دیگر باز نداشته است؟ و یا چیز دیگری است؟ هر چه هست توژم این استنادات شبهه انگیز بودار است...».

این اشکال صاحب قبض و بسط واقعاً تأسّف انگیز است. کسی که خود را مدعی آزادی فکر و رعایت حدود اندیشه می‌داند چگونه تجویز می‌کند که برای شکستن حریف از هر ترفندی استفاده نماید و در فساد نیت، دیگران را قیاس به نفس کند و چنین سوء ظنی را دامن زند که نقل اقوال حکیمان مغرب زمین شبهه انگیز بودار است و نگوید که چگونه این نقل اقوال به بحث کشانده شده است.

برای روشن شدن غرضی که در اینگونه سؤالات ایشان مقصود بوده، فقط به چند مورد از نقل اقوال اشاره می‌کنم تا نشان دهم مشکل آقای سروش در رابطه با این اقوال باز شدن مشتشان بوده تا یافتن مقصودی دیگر:

ذکر مواردی که در آنها به کلام فیلسوفان غربی استشهاد شده است

۱- در مورد پارادکس همپل، گفته بودم «تأیید دو قضیه متضاد به مصداقی واحد صحیح نیست». آقای سروش در پاسخ آورده بودند هیچ

صاحب علمی بجز ایشان - راقم این سطور - چنین سخنی نگفته است. و من در رد این پاسخ، با نقل کلام همپل به تفصیل، نشان دادم همپل خود اولین کسی است که به گفته فوق ملتزم است و تأیید دو قضیه متضاد به مصداقی واحد را صحیح نمی‌داند [در مقاله پارادکس تأیید].

آقای وحید دستجردی که به فضاحت دعوی صاحب قبض و بسط پی برده بود در تلاش برای تصحیح و ترمیم کلام وی آورده بود که «این سخن در زمینه کلام پوپر و کارنپ و امثال ایشان ... است!» که عذری بدتر از گناه است. آخر اگر پوپر و کارنپ چنین سخنی نگفته‌اند یعنی «هیچ صاحب علمی نگفته است!».

۲ - در مورد ضعیف بودن میزان تأیید مصادیق محدود از قضیه کلیه و بلکه صفر بودن آن، کلامی در مقالات اولیه نقد آورده بودم. آقای وحید دستجردی اشکالات غیر واردی در باره این نکته ارتکازی و واضح بیان کرده بود. در پاسخ وی با نقل کلمات پوپر و ماکس بلاک و امثال وی نشان دادم اصل این نکته ارتکازی برای این فیلسوفان واضح بوده است.

۳ - در مورد استفاده از تابع  $1/n$  در محاسبه احتمال و میزان تأیید احتمالی مصادیق از قضیه کلی، آقای وحید دستجردی اشکالات کودکانه‌ای آورده بود و گفته بود این نوع سخن تصویر ساده‌ای است «که تأیید را همچون تقسیم کردن نان بین افراد مختلف می‌داند».

در پاسخ کلام پوپر در ملحقات منطق اکتشافات علمی را آوردم که چگونه احتمال قضایای کلی را در مقام تأیید مصادیق جزئی از طریق تابع  $1/n$  محاسبه کرده است. و به این ترتیب نشان دادم این گونه تصویر مسأله چنانکه که به خیال ایشان رسیده بچه‌گانه هم نیست.

این موارد و امثال آن نشان می‌دهد که چگونه نقل اقوال حکیمان مغرب زمین به بحث فعلی کشانده شده است. بنابر این اگر آوردن سخن حکیمی غربی، در مقام نقض دعاوی کلی وی پایه صاحب قبض و بسط جرم است و فعلی شبهه انگیز و بودار، پس آنهمه فضل فروشی ایشان

اشاره به وجه  
تمسک به  
کلمات  
فیلسوفان  
مغرب زمین

وتابعینشان که در هر نصف صفحه بی مورد ویا مورد چند مدرک ومرجع غربی نقل می کنند چه حکمی دارد؟ فاعتبروا یا اولی الابصار!

اشاره به مدّعی  
دکتر سروش در  
علل تحوّل  
علوم ورد آن

از این جالب تر اشکالی است که بر راقم این سطور در نقل قول از کوهن آورده است. آقای سروش در سرتاسر قبض ویسط وکلمات دیگرش تکرار کرده است که تکامل بخشیدن به علم از طریق مبادی خارج از علم صورت می گیرد و آنچه که به معرفتهای بشری ومن جمله معرفت دینی غنی می بخشد، همانا تجدید نظر وتصحیح مدام مبادی بیرون معرفتی اینگونه معارف است وتکیه بر تلاش وکوشش عالمان ودقت آنان سخنی بی معنا ویی محصل است واگر «دقت» عالمان چیزی را حلّ می کرد اقلّاً می توانست خود مفهوم «دقت» را دقیق کند که از آن هم ناتوان است.

این مدّعی آقای سروش مکرّر در قبض ویسط آمده است. در پاسخ ایشان آوردم که انکار دخالت کوشش وتلاش عالمان در پیشبرد یک علم ومنحصراً ساختن تکامل علوم به تأثیراتی که از وراء حدود یک علم دارد می شود، خبطی است عظیم که اندک سرکشی به هر علمی خطای آنرا آشکار می سازد. در تأیید این سخن، کلام کوهن را آوردم که اکثر فعالیتهای علمی عالمان را از قبیل «حلّ معما» می داند که مستند به تلاش وکوشش عالمان در درون علم است ودر درون یک الگو. اگر آقای سروش ولع تام به اخذ توبه نامه از راقم این سطور نداشت اینگونه انکار واضحات نمی نمود وتأییدی که از توماس کوهن آوردیم، را از قبیل آمیختن دوغ ودوشاب نمی دید.

در مورد «دقت» هم گفتم که گرچه مفهوم دقت ممکن است دقیق نباشد اما بسیاری از مصادیق آن برای عالمان روشن است والبته مرادم کسانی بوده اند که خود طعم دقت را چشیده اند وبه اخذ توبه نامه وحریف شکنی دل خوش نکرده اند. وگفتم کوهن هم دقت را یکی از مرجّحات تئوریهها بر یکدیگر می داند. محل استشهاد این بود که «دقت»

پاسخ دکتر  
سروش به گفته  
فوق



سربسر کلمه غیر دقیق و بی استفاده‌ای نیست. ایشان حال می‌گویند تمسک به سخن کوهن بی وجه است چون «دقت» در کلام کوهن، همچون سادگی از اوصاف تئوری‌هاست نه از اوصاف عالمان. آنچه مراد اوست این است که در علم تئوری دقیق تر را به تئوری غیر دقیق رجحان می‌نهند و این هیچ ربطی با دقت ورزی عالمان ندارد.

من نمی‌دانم فهم ایشان از «دقت ورزی عالمان» چیست؟ دقت در خوردن و پوشیدن و نکاح! یا دقت در کلام و مطالبی که عالم القاء می‌کند، و این مطالب طبعاً در علوم تجربی از سنخ تئوریا و قضایای مشاهده‌ای و امثال آن است. پس این تفکیک بین «دقت ورزی عالمان» و «دقت تئوریا» چه معنایی دارد؟ مگر هیچ وصفی برای عالم بدون ثبوت مبدأش معقول است؟ اگر «دقیق» بر عالم اطلاق می‌شود، از آنجهت است که کلامش دقیق است یا امر دیگری و بحث ما در مقام به وضوح در دقت ورزی عالمان در گفته‌های علمی شان است نه در نکاح با عیال!!

ایشان اگر کمی اهل «دقت»! بود، خوب می‌یافت که «دقت ورزی عالمان» در بحث حاضر بالمآل به دقت در گفتار و سخنشان برمی‌گردد و این دقت لامحاله در تنظیم تصورات و تصدیقات آن است. کلام ما جز این نبود که «دقت» لفظ مطرود و مطعون نیست چنانکه آقای سروش ادعا می‌کند. و این «دقت» یکی از علل تکامل علوم است. چیزی که دائماً مورد طعن و استهزاء آقای سروش قرار گرفته و اکنون بی پایگی آن روشن شده است.

اشاره به خلط  
مبحث در  
پاسخ فوق

#### ۸- تلخیص مقال

ملخص سخن آنکه مقالات قبض و بسط آقای سروش مشحون از دعاوی پراکنده و خامی است که در معرفت دینی بسیاری از آنها را آورده‌ام و بی پایگی آنها را نشان داده‌ام. مثل این سخن ایشان که اگر تئوریهای علمی در باب زمین تغییر کند، مثلاً زمین را ساکن بدانند یا

ملخص کلام

متحرک، معنای لفظ زمین عوض می شود و مثل آنکه گفته بودند «ضروری دین» یعنی «عقیده‌ای که منکر آن کافر است» و مثل آنکه گفته بودند اعتباریات علامه طباطبائی کل علم اصول را مخدوش می سازد و مثل آنکه در باب معانی حرفیه آورده بودند که مطالب اصولی جزء معرفت دینی نیست و هکذا ... و من گمان دارم در نقد این دعاوی ایشان حجّت‌های قاطع آورده‌ام بطوری که هر منصفی با مراجعه به معرفت دینی اقتناع می شود.

اما سخن اصلی من با صاحب قبض و بسط در خود تز قبض و بسط است: به گمان من این تز از بی محتواترین و بی فائده‌ترین تزهایی است که تاکنون با آن برخوردیم و بلکه شاید از مضرت‌ترین ترها! چه آنکه با خلط مباحث‌های بسیار و آلودن مباحث به جو خطابه و وعظ، و عدم تفکیک دعاوی و خلط «مقام معرفت شناسی» وحدّ آن [که گاه ناظر است و تماشاگر و گاه از هر بازیگری بازیگرتر است!] جز تشویش اذهان بی سلاح نه فائده‌ای دارد و نه مقصودی.

اعتذار از پاسخ  
مجدد به  
مقالات دکتر  
سروش

چنانکه در صدر مقالم گفتم، پاسخ گفتن به نقدهای غرض ورزانه و هتاک‌های بی تناسب و خصوصاً طلب توبه نامه صاحب قبض و بسط را فی حد ذاته خسارتی می دانم که فقط ضیاع عمر است آنهم بر سر مدعیات بی محصل و گفته‌های باطلی که معلوم نیست صاحب آن از تکرار آنها چه غرضی را دنبال می کند. اما در عین حال وقتی «سکوت» «درویش خاموش»! را حمل بر این می کنند که: «همه نقدهای آتش آلود خود را نقش بر آب می بیند، دیگر برای او چه مانده است جز آنکه یا دلیری ورزد و آشکارا اظهار توبه کند و یا دعوی درویش نماید و وعده خموشی بدهد و آقای لاریجانی اینک، خسته از سعی باطل و رنج ضایع، به راه دوم می رود کباسط کفیه  
إلی الماء لیبلغ ماه وما هو ببالفه» ...»

چگونه می توان سکوت کرد و نظاره گر چنین سوء استفاده‌های وقیحانه بود؟ خصوصاً آنکه مقصودش نه فقط شکستن این حریف است

که بستن دهان هر ناقد دیگری است، وزهر چشم ستاندن از هر حریف احتمالی دیگر، و ره زدن اذهان ناتوانی که مریدی وی پیشه کرده‌اند.

هر چه آید بر تو از ظلمات و غم

آن زبی باکی و گستاخی است هم

هر که بی باکی کند در راه دوست

ره زن مردان شد و نامرد اوست

اما بعد اللتیا والتی از خدای سبحان می‌خواهم که وی را از طوفان نفسانیت و بانگ انانیت و ناسپاسی قلم و کفران نعمت سخن نجات بخشد تا با تواضع علمی سخن حق بشنود و حق را ببیند و اهواء فاسده و آراء کاسده بگذارد و در تشویش اذهان متدینین سرعت نگیرد و خود را در حفظ دیانت دیگران مسئول بداند و الغاء شبهات پیشه نکند که فرمود «سنستدرجهم من حیث لا یعلمون». والحمد لله رب العالمین.

(بخش دوم)

### (دانشگاه، حوزه و معارف دینی)

۹- مقدمه

آقای سروش در اوائل گفتارشان مدعی شده‌اند که یکی از فوارق مهمّ حوزه و دانشگاه این است که در دانشگاه هیچ علمی غیر قابل نقد نیست و هیچ مبنائی وجود ندارد که علی‌الاصول مقدّس و نقد ناپذیر تلقی شود بخلاف حوزه که در آن بحث و نقد فقط تا مرزی جایز است، در مبانی چون و چرا وجود ندارد. خط قرمزی وجود دارد که استاد و شاگرد هر دو ملتزم شده‌اند که در وراء آن مناقشه‌ای نیت و نقد و انتقادی وجود ندارد. مثلاً اگر بحث منجر شد به روایت مقطوعی که مفادش هم قطعی است، دیگر بحث از هر دو جانب ختم می‌شود. این پیش فرض تمام دروس حوزوی استز بعد از اینجا نتیجه گرفته‌اند که «اگر در اینجا من ادعا کنم که محیط دانشگاهی محیط عدم تسلیم است و محیط حوزوی محیط تسلیم است. این ادعای گزارفی نخواهد بود».

بیان اشکالات  
کلام فوق:

به گمان من این ادعا از چند نظر نادرست و خلاف واقع است:

اولاً: اینکه گفته شده است «چون و چرا در مبانی وجود ندارد» و این از پیش فرضهای تمام دروس حوزوی است، کلام خلاف واقعی است. در فلسفه و کلام چنین پیش فرضی وجود ندارد. بحث از وجود خدا و نقد ادله اقامه شده بر آن و بحث شرور و امثال آن همه گواه متقنی است بر

اشکال اول

بطلان ادعای دکتر سروش چه آنکه در این مباحث مقدّس بودن متون دینی یک پیش فرض نیست و در آنجا چون و چرا در خود معانی است. همه علوم حوزوی را به یک چوب راندن. روش کاملاً نادرستی است. مقدّس بودن متون دینی منافاتی با آن ندارد که یک محقق در کاوش خویش از این «پیش فرض» استفاده نکند و مقدس بودن آنها را مفروش نگیرد.

اشکال دوم

ثانیاً: در علمی مثل فقه و تفسیر، گرچه در مبانی چون و چرا نمی شود ولی آیا این امر مستند به «مقدس بودن» این مبانی است و وجود خط قرمز در داخل یک علم، یا به امر دیگری؟ حقیقت این است که وجود خط قرمز به معنای فوق، از لوازم ساختاری علم فقه است نه مقدس بودن مبانی آن. کار فقیه فهمیدن متون دین و استخراج حکم الهی است. اما لزوم اطاعت از این احکام و التزام به آنها امری است کلامی و مقتضای حکم عقل هر مؤمنی. اینکه در فقه از مبانی بحث نمی شود و نسبت به آن چون و چرا روا نمی دارند، نه بخاطر مقدّس بودن آن مبانی است، بلکه بخاطر خروج آن مبانی از حیطة بحث فقه است. آن مبانی اگر مقدّس هم نبودند چنین بود، کما اینکه فقیه از آن جهت که فقیه است در فقه از مبانی اصولیه بحث نمی کند با اینکه کثیری از آن مبانی اجتهادی اند و مقدّس به معنای «نقد ناپذیر» نیستند.

البته «مقدّس بودن» متون دینی مثل قرآن و سنّت برای یک فقیه و حتی هر مسلمی، مسلم است، ولی دلیلی وجود ندارد که هر امر مسلمی که پیش فرض یک علم واقع می شود، از جهت «مقدّس» بودن آن باشد و نه جهات دیگری.

مسأله «خالی از چون و چرا» بودن مبانی، مسأله ای نیست که مخصوص فقه باشد، در هر علم دیگری هم، واقعیت امر همین است: شما در ریاضیات از مبانی ریاضی بحث نمی کنید، بحث از مبانی در مقوله ای دیگر واقع می شود یعنی مباحث پایه یا مبانی ریاضیات

(Meta mathematics) در فیزیک هم همینطور، مباحث فلسفی پیرامون متدهای بکار گرفته شده در فیزیک، مربوط به فلسفه علم است نه فیزیک. ثالثاً: مقدّس بودن متون کتاب و سنت ربطی به حوزویان ندارد، مربوط به هر مسلمانی است. هر مسلمانی از آن جهت که مسلمان است، متون کتاب و سنت را مقدّس می‌دارد و آن را نقد ناپذیر. بدلیل آنکه عین وحی است و کلام خدا و پیشوایان معصوم دین و این جهت ربطی به حوزه و غیر حوزه ندارد. قرآن که مقدّس است هم برای یک مسلمان حوزوی مقدّس است و هم برای یک مسلمان فیزیکدان دانشگاهی. قرآن کتاب این گروه یا آن گروه نیست. نوری است برای همه مؤمنان و این نور برای همه مقدّس است.

اشکال سوم

#### ۱۰- معرفت دینی و تقدّس

یکی از دعاوی قبض و بسط که تقریباً نقش مهمی در گفتار اخیر ایشان بازی می‌کند مسأله بشری بودن همه معرفت‌های دینی است، به این معنا که هیچ «معرفت دینی» مقدّس و نقد ناپذیر نیست. من در این باره در مواضع دیگری به استیفاء سخن گفته‌ام و لکن در عین حال در پاسخ دعاوی ایشان در این گفتار اخیر، لازم بنظر می‌رسد که پاره‌ای از آن مطالب را مجدداً طرح کنم، خصوصاً آنکه ایشان بجای اینکه مبانی خاص این فکر را به طور صریح روشن کنند، به مطالبی جنبی و غیر عمومی که هیچ صبغه نظری ندارد و عموماً گفته‌ها و نقل‌هایی افواهی است، می‌پردازند که جز مشوه کردن بحث هیچ ثمره‌ای ندارد.

در اینجا ابتدا بدان مطالب جنبی می‌پردازیم و یا کنار نهادن آنها، از ریشه فکر مذکور جستجو می‌کنیم.

ایشان می‌گویند وقتی مبانی علوم حوزوی نقد ناپذیر شد، همیشه این خطر هست که این تقدّس و نقد ناپذیری به آراء عالمان دین هم سرایت کند و فهم این فقیه یا حکیم یا مفسّر هم مقدّس پنداشته شود. و بعد هم

نقل دعاوی صاحب قبض و بسط

مدعی شده‌اند که: بالفعل این مشکل در حوزه‌ها متجلی شده است و درست است که به ظاهر گفته می‌شود جای مناقشه و سؤال باز است ولی در خیلی از موارد، آن تقدس مبانی، به آراء این فقیه یا آن عالم سرایت کرده و لذا بیرونیان که هیچ، خود درونیان حوزه هم گاهی جرات نمی‌کنند در برابر رأی فلان عالم بزرگ سخنی بگویند. یا از طلبه‌ای مسموع نیست که در آن زمینه‌ها اظهار نظری بکند.

خلاف واقع  
بودن ادعای  
فوق

این ادعای آقای سروش، ولی واقعاً وضع چنین است آیا رأی هیچ فقیهی یا حکیمی یا مفسری به صرف اینکه فقیه یا مفسر یا حکیم است مقدس شمرده می‌شود؟! من به قاطعیت عرض می‌کنم در محافل علمی حوزوی از چنین امری خبری نیست! وقتی آراء بزرگانی چون شیخ طوسی و شیخ مفید و علامه حلّی و محقق اول و محقق ثانی و شهید اول و شهید ثانی و صاحب جواهر و شیخ انصاری و آخوند خراسانی و محقق نائینی و کثیری از امثال آنها، در محافل علمی حوزوی مورد سرسختانه‌ترین انتقادات و مواضع شکافی‌های علمی واقع می‌شود، چگونه می‌توان نسبت داد که در حوزه‌های علمیه تقدس مبانی گاه به رأی فلان فقیه هم سرایت می‌کند بطوریکه مانع از نقادی در کلام او می‌گردد. این کاملاً از انصاف بدور است که ماهیت واقعی آنچه در محافل حوزوی می‌گذرد را با حالات روانی مبتدیانی که چندان خطی هم شاید از معارف حوزوی نبرده باشند خلط کنیم. ممکن است طلبه‌ای بدوی مسحور شیخ انصاری اعلی الله مقامه باشد و هر آنچه او گفته را عین واقع بپندارد، ولی آیا دید محافل علمی ما و عالمان ما چنین است؟ اگر چنین است چرا خود در بخشهای سطح عالیم (دروس خارج) خویش از هیچ نقادی فرو گذار نمی‌کنند؟!!

این دعاوی آقای سروش خلط مبحثهایی است که از یک دید نادرست نسبت به آنچه که در حوزه‌ها جریان دارد، ناشی می‌شود و نمی‌دانم از پراکندن این سخنان غیر واقع چه کسی سود می‌برد؟

نقل کلام  
دیگری از دکتر  
سروش

نظیر همین مطلب را در جای دیگری مطرح کرده‌اند: گفته‌اند: «بارها شده است طلبه‌هایی به من مراجعه کرده‌اند و مسائل دینی‌شان و اعتقادی‌شان را مطرح کرده‌اند و اینها مشکلمان همین بوده که ما این مسائل را نمی‌توانیم در حوزه مطرح کنیم به ما یک رنگهایی زده می‌شود. ما به آزادی نمی‌توانیم ایاتها را بگوئیم. نمی‌توانیم دنبالش را بگیریم. نمی‌توانیم بگوئیم آقا اینهایی که شما گفتید حل نکرد مسأله ما را.»

تبلیغاتی بودن  
سخنان فوق

حق مطلب این است که اینها را باید حساب نوعی تبلیغات و هجوم ناصحیح گذاشت تا بیان واقعیتی ایشان بهتر است قبل از ابراز اینگونه مطالب در محافل و مجالس عمومی، قدری هم در صحت و سقم این نقلها اندیشه و تجسس کند. آخر کدام طلبه از اینکه به استادش بگوید: «پاسخ شما مشکل ما را حل نکرد»، ممنوع است؟! کدام طلبه از تحقیق در مسائل مورد نظرش منع شده است اگر کسی خود حوصله تحقیق ندارد مسأله دیگری است و بی جهت نباید این را به پای «منع اساتید» بگذارد. بله شبهه پراکنی مطلب دیگری است، که در مباحث آتی به آن خواهم پرداخت اگر کسی بخواهد به عنوان مثال از الحاد ترویج کند، طبعاً حوزه از خود واکنش نشان می‌دهد و باید هم بدهد. تحقیق غیر از ترویج است. اگر کسی در براهین اثبات واجب واقعاً شبهه داشته باشد، هیچگاه استاد نمی‌گوید ساکت شو، حق بحث و نظر نداری! بلکه با او به بحث می‌نشیند. این روش اساتید بزرگ حوزه است و اگر کسی هم در گوشه‌ای بیدار شود که به نحو دیگری عمل کند، گمان ندارم که باید آن را به پای ماهیت علوم حوزوی گذاشت.

اینها مطالبی جنبی و غیر عمومی است که در کلام ایشان ذکر شده و می‌باید به نادرستی آنها متذکر می‌شدم.

نقد پذیر بودن  
همه معارف  
بشری

اما اصل مسأله یعنی «بشری بودن» همه معارف دینی «و نقد پذیر» بودن همه آنها، مسأله مهمی است، مسأله حساسیت برانگیزی است. این یکی از تزه‌ای قبض و بسط است که بر سر آن مناقشه بسیار دارم



ونادارستی آن را بیش از صرف یکی نادرستی می دانم. تزی است که واقعاً در پاره‌ای «مقدّسات» تردید می افکنند، مقدّساتی که واقعاً «مقدّس» اند! نه اقوال این فقیه و آن فقیه.

آقای سروش در سخنرانی اخیرشان گفته اند: «بنده اینجا برای شما عرض می کنم یکی از مهمترین دلائل مقاومتی که در برابر نظریه قبض و بسط شد این بود که نظریه قبض و بسط یکی از حرفهای اصلی اش این بود که معرفت دینی، معرفت بشری است و هیچ فرقی با معرفتهای دیگر از این حیث ندارد. لازمه این سخن این بود که آنچه در حوزه‌های علمیه می رود همان قدر قابل بررسی و مناقشه است که از ناحیه اهل نظر که بقیه علوم. همان قدر جنبه تئوری و فرضیه‌ای دارد که سایر علوم ... این سخن در عین اینکه مبانی محکمی دارد و به گمان خود بنده حاجت به استدلال ندارد و اگر کسی فقط قدری در باره اش تأمل بکند، به صدقش اذعان خواهد کرد، آنقدر موجب برآشفتگی شد برآشفتگی که با اصل سخن بی تناسب بود که آدمی را به فکر فرو می برد که اینهمه مقاومت منشأ علمی نباید داشته باشد. یک منشأ دیگر دارد آن منشأ هم همین است که ما پاره‌ای از آراء که بناحق کسب قداست کرده‌اند سلب قداست کرده‌ایم. و چیزهایی که توهم می شد که فوق چون و چرا هستند ما آنها را هم رتبه نشانیدیم با همه آن چیزهایی که مشمول چون و چرا واقع می شوند و باید بشوند».

چنانکه در مقدمه «معرفت دینی» آورده‌ام، حساسیت راقم این سطور نسبت به نظریه قبض و بسط، صرفاً بخاطر نادرستی دعاوی آن نبوده است و الاً باید آنرا همچون بسیاری آراء غیر جدی دیگر بحال خود وا می گذاشتیم. حساسیت از آنجا نشأت می گرفت که این نظریه مقدّسات دینی را زیر سؤال می برد. شکاکیتی تمام عیار ترویج می کند، لازمه آن لغویت مراجعه به کتاب و سنت است، چون علوم اجتماعی را طوری حجّت می کند که مجالی برای رجوع به کتاب و سنت باقی نمی ماند و امثال ذلک. من این لوازم را در حدّ مقدور در مقدمه «معرفت دینی» مورد بحث قرار داده‌ام و مجاری ورود این توالی فاسده را در نظریه قبض

نقل سخنان  
آقای سروش  
در سخنرانی  
اخیر

تردید افکندن  
در مقدّسات  
دینی

ویسط نشان داده‌ام و لذا آنها را تکرار نمی‌کنم. در این میان فقط بحث از «مقدس بودن» پاره‌ای آراء می‌کنم و اینکه «معرفت بشری» همیشه نقد پذیر نیست و بنابراین حساسیت ما در پاره‌ای آراء دینی، حساسیتی دینی است حساسیتی دینی که مطابق برهان است نه تعصّب.

آقای سروش مدّعی است آراء فقیهان و عالمان، معرفت بشری است و آن قداستی که روایات و قرآن دارند، ذره‌ای به این علوم و معارف که اینها می‌آموزند و تعلیم می‌کنند سرایت پیدا نمی‌کند که نمی‌کنند...

اشکال در ادّعای «نقد پذیری همه معارف دینی»

بحث ما این است که این ادّعاء چه زمانی می‌تواند صحیح باشد؟ ایجاد شکافی پرنشاندنی بین قرآن و روایات که متعلّق علم یک عالم است و بین علم او چه زمانی معقول است؟ به گمان من این پرسش ضرورتاً یکی از دو پاسخ را می‌یابد: یا باید ارزش علم را مطلقاً منکر شویم و یگوئیم هیچ علمی یقینی متصوّر نیست و یا اینکه علم یقینی متصوّر است ولی معلوم آن نقد ناپذیر نیست. یعنی کتاب و سنت هم مقدّس نیستند و قابل نقدند. آقای سروش تا آنجا که از قبض ویسط بخاطر دارم. احتمال دوم را نمی‌پذیرد. بنابراین یک راه برای وی بیشتر باقی نمی‌ماند و آن اینکه «علم یقینی» را منکر شود و این همان شکاکیت تمام عباری است که کلاً و روود آن به کل ساختار نظریه قبض ویسط را متذکّر شده‌ام. مراد ما از «علم قطعی» صرفاً جهت روانی آن نیست، جهت معقول بودن آن است آیا هیچ علمی وجود دارد که عقلاً و عقلاً خلاف آن صحیح نباشد، و در خصوص حیطة معارف دینی، آیا هیچ معرفتی به کتاب و سنت وجود دارد که خلاف آن محتمل نباشد، و بلحاظ عقلاً نتوان به خلاف آن ملتزم بود. ادّعای من همیشه این بوده است که برای خروج از شکاکیت تام، باید به معقول بودن پاره‌ای «علم‌ها» و «قطع‌ها» گردن نهیم. «استحالة اجتماع نقیضین» از این علم‌ها است. «علم به خارج»، از این علم‌ها است. یعنی نمی‌توانیم بپذیریم که کسی عقلاً و عقلاً در این امور تشکیک کند. اگر کسی بلحاظ روانی در این امور تشکیک کند، تشکیک او

را عقلائی نمی دانیم، این علم‌ها نقد پذیر نیستند. در حیطة معارف دینی هم همینطور: پاره‌ای آراء قطعی‌اند، اما این قطع‌ها شخصی نیستند. به نحوی قطعی‌اند که تشکیک در آنها از کسی پذیرفته نیست. «ضروریات دینی» از این گونه‌اند. این معرفت که «اسلام حکم نماز و روزه و حج و زکوة و خمس و... تشریح کرده است». یک معرفت یقینی و ضروری است ضروری دین یعنی معرفتی که مورد اذعان همگان است و لذا کسی نمی‌تواند در آن خدشه کند. این «نمی‌تواند» بر خلاف فهم آقای سروش، یک «نیاپستی» یا «حرمت» شرعی نیست که در تعریف «ضروری دین» گنجانده شده باشد، که این سخن سخت باطل است. «نمی‌تواند» حکمی است که برای ضروری دین ثابت است. وقتی «رأیی» ضروری دین شد لازمه‌اش این است که انکار آن معقول نیست. «ضروری دین» یعنی امری که از «دین بودنش» بر همگان ثابت است. اصل نماز یا حج یا روزه برای مسلمانان چنین است گرچه برخی فروع آن محل اختلاف باشد. «ضروری دین» واقعاً مقدس است و این مقدس بودن بعینه همان مقدس بودن کتاب و سنت است. چه آنکه تشکیک در «واقع بودن» ضروری دین مقبول نیست کما اینکه تشکیک در ضروریات عقلی چنین است. در «ضروریات دینی» با آرائی مواجهیم که در عین حال که آراء بشری‌اند، مقدس‌اند و این مقدس بودن از تقدس معلوم بدانها سرایت می‌کند. مقدس بودن آنها نه بخاطر این است که رأی فقیهند یا آن فقیه بلکه بخاطر آن است که علمی هستند غیر قابل تشکیک متعلق به معلومی مقدس، ولیس وراء عبّادان قریة!

علاوه بر ضروریات دینی، ضروریات فقهی هم هست. یعنی احکامی که اگر فردی به نحو «روش مند و مضبوط» به کتاب و سنت مراجعه کند، ناگزیر به آن فهم خواهد رسید. نصوص فقهی و اعم از کتاب و سنت چنین‌اند. ولذا فقهاء در طول اعصار مختلف، با داشتن آراء متفاوت فلسفی، کلامی و جهان‌شناختی، بر سر آنها اختلاف نکرده‌اند. کلیات

اشاره به  
ضروریات دینی

مقدّس بودن  
ضروریات  
دینی

مقدّس بودن  
ضروریات  
دینی بخاطر  
مقدّس بودن  
خود دین است

اشاره به  
ضروریات فقهی

بسیاری از احکام چنین است. این «آراء» مقدس اند و این تقدّس برهانی است و نه به خاطر این فقیه یا آن فقیه. مکانیزم سرایت «نقد ناپذیری» از معلوم به علم. همان مکانیزمی است که در ضروریات دینی مطرح کرده‌ایم.

من با قاطعیّت تمام به آقای سروش عرض می‌کنم این رأی شما که «آراء عالمان آرائی بشری‌اند و همه نقد پذیر» یک رأی شناخت شناسانه است نه معرفت شناسانه. شما خود قضاوت می‌کنید که «هیچ علمی معصوم نیست» و این بعینه انکار ارزش علم است در همه مصادیقش و اخذ به شکاکیتی تمام عبار. شما اگر فقط به یک علم معصوم! تن در دهید علمی غیر شخصی که آن را مطابق با واقع می‌دانید و تشکیک در آن را جایز نمی‌شمیرید (عقلاً و عقلاً) در آن صورت آن مدعی کلی خود را که «هیچ رأیی از عالمان وجود ندارد که نقد ناپذیر باشد» را نقش کرده‌اید. گرچه در «معرفت دینی» به تفصیل نشان داده‌ام که تقریر ادعای آقای سروش به نحو معرفت شناسانه، باز با تحقّق ضروریات دینی مخالف است و بدان منتقض نمی‌شود (و نه به حکم آن تا گفته آید که آراء معرفت شناسانه را با حکمی فقهی فیصله داده‌اند).

«نقد پذیری  
همه آراء  
بشری» ادعایی  
شناخت  
شناسانه و درجه  
اول است نه  
معرفت  
شناسانه  
(و تاریخی)

اشاره به منشأ  
حساسیت  
ناقدان

بنابر این اینکه آقای سروش مدعی می‌شود منشأ حساسیت مخالفان این است که «از پاره‌ای از آراء که بناحق کسب قداست کرده‌اند سلب قداست کرده‌ایم و چیزهایی که توهم می‌شد فوق چون و چرا هستند ما آنها را هم رتبه نشانندیم با همه آن چیزهایی که مشمول چون و چرا واقع می‌شوند و باید بشوند» در کشف منشأ حساسیت تا حدّی سخن درستی است. ایشان را رأیی و مبنایی شکاکانه به آراء دینی روی می‌آوردند و از آنها سلب قداست می‌کنند و بعد هم این نظر خود را نظر همه دانشگاهیان جلوه می‌دهند، ولی واقعاً چنین است؟ آیا همه دانشگاهیان با این رأی شکاکانه ایشان در باب شناخت شناسی همراهند؟ آیا در میان آنان کسی یافت می‌شود که در «محال بودن اجتماع نقیضین» و «تحقق عالم خارج»

هم تردید کند و اینها را نیز معارضی بپندارد که نقد پذیرند؟! پاره‌ای از «آراء عالمان» که ایشان بدانها اشاره می‌کنند، بناحق کسب قداست نکرده‌اند. قداست آنها از همان باب است که گفتیم: از آن باب که از «دین بودن آنها مسلم است» و یا این مسلمیت چگونه می‌تواند مقدّس نباشد و نقد پذیر؟

بنظر می‌رسد شرط انصاف این بود که آقای سرروش در این مسأله بجای خطابیات و گم کردن ردّ پا، قضیه اصلی که مورد اختلاف ایشان و دیگران هست را طرح می‌کردند و روشن نمی‌نمودند تا بی جهت قداست پاره‌ای آراء عالمان به شخصیت‌های آنان منسوب نشود و گمان نرود که در حوزه‌های علمیه عده‌ای متعصب جاهل نشسته‌اند و می‌گویند این رأی رأی شیخ انصاری است (مثلاً) و در مقابل آن هیچ نمی‌توان گفت و نقدی پذیرفته نیست! مشکل ما با شما بر سر اینها نیست بر سر رأیی فلسفی است که هم فی حد ذاته باطل است و هم در ناحیه این توالی فاسدهای دارد. دین ما اینگونه شکاکیتها را نپذیرفته است. دین اسلام ضرورت‌های دینی را صریحاً اذعان می‌کند.

شرط انصاف در بحث حاضر، رجوع به قضیه اصلی است

از «ضروریات دین» و «ضروریات فقه» که بگذریم، آراء فقهاء و مجتهدان به معنایی دیگر مقدّس‌اند. به این معنا که توأم با حجّت‌اند گرچه ظنّی باشند و لذا مکلفان باید به همین آراء ظنّی مجتهد (یا اعلم) گردن نهند یا اینکه خود مجتهد باشند و رأیی همراه با حجّت بیابند. رأی یک فقیه (یا اعلم) گرچه ممکن است ظنّی باشد ولی این «ظنّیت» با «ظنّی بودن» رأی یک فیزیکدان بسیار فرق می‌کند. «تئوری‌های ظنّی» یک فیزیکدان ارزشش در واقع نمائی آن است و نه ببتشر و لذا هیچ کسی ملزم نیست این آراء را بپذیرد. اما در رأی ظنّی یک فقیه (یا اعلم) فرض این است که امری الهی به التزام به آن ظنون وجود دارد. فرض این است که کسانی که خود عالم به احکام نیستند باید به عالم رجوع کنند [ادله رجوع مقلد به مجتهد] بنا بر این هیچ مکلفی مختار نیست که نه خود طی

مقدّس بودن آراء فقهاء و مجتهدان به وجهی دیگر

طریق اجتهاد کند و نه به مجتهدان رجوع کند [اما احتیاط در بسیاری از فروض برای غیر آشنایان به فقه و مبادی آن، ممکن نیست] بلکه باید یکی از ایندو راه را پیش گیرد (واز فروض ممکنه، طریق احتیاط را)، نظیر چنین وضعی در تئوری‌های ظنی علوم و آراء غیر قطعی عالمان غیر دینی وجود ندارد.

اشاره به تفاوت  
آراء عالمان  
دینی و عالمان  
علوم تجربی

البته همانطور که روشن است، رأی فقیه در غیر ضروریات دینی و فقهی، «نقد ناپذیر» نیست، ولی «نقد پذیری» منافاتی با حجّیت رأی او نسبت به «غیر عالمان» ندارد و لذا آن همسنگی و همسطحی که آقای سروش بین آراء عالمان علوم تجربی و عالمان دینی بیان کرده‌اند نادرست است.

تذکر این نکته  
که مطالب فوق  
اختصاصی به  
حوزه‌های  
علمیه ندارد

مطلبی که در اینجا لازم به تذکر است و اهمّیت آن کمتر از مطالب سابق نیست، آنکه اساساً نکاتی که ذکر شد اختصاصی به «حوزه» ندارد. نباید گمان شود که «حوزه‌های علمیه» اختصاصاتی! معرفتی برای خود قائلند و فقه تافته جدا بافته‌ای! است. «ضرورت‌های دینی» همانقدر برای حوزه‌های علمیه ثابتند که برای غیر آن و همینطور «ضرورت‌های فقهی». حجّیت رأی مجتهد هم اختصاص به حوزه ندارد. مجتهد اگر در دانشگاه هم باشد، داعیش برای دیگران [مقلدان] حجّت است، و غیر مجتهد اگر در حوزه هم باشد، باید از رأی مجتهد تبعیت کند. پس حقیقت امر این است که حقایق قرآنی و روایی اگر ضرورت، یافتند و نقد ناپذیر شدند، این ربطی به حوزه‌های علمیه و عالمان دین ندارد که بگوئیم این آراء تافته جدا بافته‌ای! نیست، اگر ضرورتی، هست برای همه مسلمان است و اگر نیست برای همه نیست.

در اینجا روشن می‌شود این ادعای آقای سروش که گفته‌اند «معرفت دینی، معرفت بشری است و هیچ فرقی با معرفت‌های دیگر از این حیث ندارد. و آنچه که در حوزه‌های علمیه می‌رود همان قدر قابل بررسی و مناقشه است از ناحیه اهل نظر که بقیه علوم، ادعای مغلظه انگیزی است. چه کسی انکار

کرده است که معرفت دینی هم معرفت بشری است و اهل نظر هم می‌توانند در علوم حوزوی بررسی و مناقشه کنند؟ آیا واقعاً کسی گفته است که درهای حوزه بروی محققان بسته است و فقط عده‌ای با نامهای مشخص می‌توانند در علوم دینی تحقیق و بررسی کنند و نظر دهند؟! «ضرورت‌های دینی» و «ضرورت‌های فقهی» هیچکدام ربطی به حوزه به خصوص ندارند: «ضرورت‌های دینی» مربوط به اصل دین است و ضرورت‌های فقهی مربوط به حیطة فقه یعنی فهم کتاب و سنت. عمده این است که ما معرفتهایی بشری داریم که نقد ناپذیرند و معرفتهای دینی هم داریم که نقد ناپذیرند و انکار اینها به سفسطه و شکاکیت بی‌امان و تمام عیار می‌انجامد و اینها هیچیک ربطی به خصوص حوزه‌های علمیه ندارد. این کاملاً از انصاف علمی و اخلاق بحث بدور است که ایشان دائماً آراء مخالفین خویش را طوری منعکس می‌کند که هر عاقلی آنرا انکار می‌کند: در اینجا هم اینطور جلوه می‌دهد که مخالفان «قبض و بسط» این را انکار کرده‌اند که «آنچه در حوزه‌ها می‌رود از ناحیه اهل نظر قابل بررسی و مناقشه است». و این تحریفی است بزرگ. ایشان بهتر است ریشه اختلاف را ذکر کنند نه سخنان نادرستی را به مخالفین خود نسبت دهد تا به این وسیله آبرویی برای مدعای خویش بیابد.

(این نکته را هم تذکر می‌دهم که مدعای «قبض و بسط» فقط این نبود که معرفت دینی هم معرفت بشری است و نقد پذیر، بلکه دعاوی بسیار دیگری را هم متضمّن بوده است که هر یک به نوبه خود خطاهای بزرگی در بر داشته‌اند که تفصیل آن را در «معرفت دینی» آورده‌ام).

باز از جمله همان سخنان مغلطه‌ایکه و خطابی ایشان، این کلام است که:

«انتظاری که جامعه دانشگاهی از جامعه حوزوی دارد بیان بکند یا نکنند در عمق ضمیرش این است که علوم حوزوی باید علوم بشری باشد اعلام شود و به بشری بودن آنها اعتراف صریح برود و معلوم بشود که کسانی که در حوزه نشسته‌اند

اشاره به مغلطه در کلام صاحب قبض و بسط

تحریف آراء مخالفان در کلمات صاحب قبض و بسط

نقل کلمات دیگر صاحب قبض و بسط

و تعلیم می دهند و تعلّم می کنند مستقیماً نه با خداوند و نه با پیامبر ارتباطی ندارد و آن ششونی که آن بزرگان داشته اند و دارند به آنها سرایت نمی کند...».

این سخنان واقعاً تعجب آور است. واقعاً کسی توهم کرده بود که فقیهی مدعی ارتباط مستقیم! با خدا و پیغمبر باشد؟ هیچ فقیهی چنین ادعائی کرده است که ایشان در دفعش این سخنان خطابی مفسده انگیز را بر زبان می آورد؟

نامربوط بودن  
ادعاهای  
خطابی فوق

ولی اصل بحث جای دیگری است و صاحب قبض و بسط، یا زیرکی تمام آن را در لابلای سخنان واهی فوق، مستور می سازد: آیا علم قطعی و ضروری به سخنان پیامبر و خدا می توان حاصل کرد یا نه؟ علم قطعی یافتن به سخنان پیامبر، معنایش ارتباط مستقیم با پیامبر نیست که ادعای آن از فقهاء و دیگر عالمان مستهجن باشد. کسانی که از شکاکیت کُلّی بدر آمده اند، حصول علم و قطعی غیر شخصی را ممکن می دانند بطوریکه ادعای خلاف در آن را از هیچ عاملی پذیرا نیستند و «ضروریات دینی» و «فقهی» هم نمونه ای از این گونه قطعهای غیر مشخص است. و به وضوح اینها هیچ ربطی به ارتباط مستقیم با خدا و پیغمبر ندارد!

### ۱۱- عوام زدگی در علوم حوزوی!

از دیگر ادعاهای آقای سروش عوام زدگی علوم حوزوی است. عوام زدگی در علوم حوزوی! مدعی است که «علوم حوزوی به دلیل اینکه در اغلب موارد روی سخن حوزه با توده است با عامیان است بنحوی با عوام زدگی یا با خطر عوام زدگی روبرو هستند تخصّصی بودن از آنها ستانده می شوند علی الخصوص وقتی که تحویل جامعه دانشگاهی و عالمان داده می شود». در این کلام، ایشان حقی را با باطلی آمیخته و معجون غریبی پدید آورده است! این سخن درستی است که حوزه های علمیه در عرضه معارف برای غیر متخصصان، کار چشمگیری ارائه نکرده اند و این واقعاً نوعی نقص است. البته کوششهای متعددی در زمینه عرضه معارف



فلسفی، روائی و تاریخ و امثال آن بعمل آمده و لکن این کوششها مستمر نبوده و لذا نیازهای فعلی جامعه دینی ما را ارضاء نمی‌کند، این سخن حقی است. و لکن چه ربطی به عوام زدگی خود علوم حوزوی دارد؟ و آیا واقعاً چنین است؟ آنچه مسلم است این است که علوم تخصصی حوزه به هیچ وجه از آنچه که ایشان عوام زدگی یا خطر آن می‌خوانند متأثر نبوده است. در هیچ یک از دروس جدی و تخصصی حوزه، مطالب بصورت بزک کرده و خطابی عرضه نمی‌شود و بلکه این یکی از ارزش‌های منفی درس شمرده می‌شود که استاد کلامش را خطابی همراه با شعر و نثر مشجع به خورد مستمعشان بدهد!

خلط مبحث در  
کلام فوق

من تعجب می‌کنم، کسی این ایراد خلاف واقع را مطرح می‌کند که خود سخنی خالی از خطابه و شعر ندارد. اندک بهانه‌ای کافی است که شعر مولانا را تحویل‌تان دهد و اگر هم موقع را مناسب بباید در زیر پوشش عرفان مولانا، هر هتک و فحشی هم که مایل باشد نثار حریف کند. بحث فلسفی و غیر فلسفی هم برای ایشان فرقی نمی‌کند. شما به همین مقالات قبض و بسط بنگرید تا ببینید که خطابه و شعر چه می‌کند. کسی که کارش خطابه و شعر و نثر مسجع است قبیح است که دیگران را به عوام زدگی متهم کند و از خود غافل بماند، آنهم اتهامی خلاف واقع. آخر اگر ایشان در درس و بحثهای حوزوی موردی از آن قبیل خطابیات و اشعار مولانا که دم بدم تحویل مستمعانش می‌دهد، می‌یافت، اتهامش بجا بود.

عوام زدگی در  
مکتوبات ناقد  
فوق

انصاف این است که ما جهات مختلف حوزه‌های علمیه را باید از هم تفکیک کنیم: حوزه‌های علمیه از آن لحاظ که محلّ تعلیم و تعلم تخصصی است یک حکم دارد و از آن لحاظ که باید مکتوبات عالمانه و در عین حال ساده و غیر تخصصی، برای دیگر گروههای جامعه، فراهم آورد، حکمی دیگر. و چنانکه گفتیم این عدم تفکیک، آقای سروش را به دامن خلط مبحثهای جدی کشانده است.

از جمله همین خلط مبحثها تعلیلی است که برای عوام زدگی علوم

حوزوی آورده‌اند. گفته‌اند چرا در جامعه دینی ما کتابهایی به نام دین چاپ می‌شود و رواج می‌یابد که مشتمل بر روایاتی است که قابل التزام نیست کسی هم از حوزه‌های علمیه آنها را نقد نمی‌کند و نسبت به آنها حساسیت نشان داده نمی‌شود، بعد هم به عنوان مثال گفته‌اند:

اشکال صاحب  
قبض و بسط بر  
کتاب مفاتیح  
الجنان

«این کتاب مفاتیح الجنان را نگاه بکنید یک نفر از حوزه ما شما قبول دارید که امروز کسی باشد که معتقد باشد که دندان آدم که درد می‌گیرد یک کرم می‌رود تویش و بعد برای اینکه دندان خوب بشود باید یک دهائی خواند که این کرم بیرون برود از این دندان و توی این دعا این باشد که ای کرم که در دندان من رفته‌ای به اذن الله برو بیرون عین این دعا در مفاتیح الجنان وجود دارد. دیگری قبول دارد که دندان به اصطلاح کرم خورده را واقعاً کرم خورده و کی قبول دارد که دندان را باید اینطور معالجه کرد.»

تذکر نکاتی  
چند پیرامون  
اشکال فوق

در باره این کلمات صاحب قبض و بسط، سه نکته لازم بذکر است.  
نکته اول: در خصوص دعایی که ایشان از مفاتیح نقل کرده است.  
نکته دوم: در اعتماد بر ادعیه در شفاء از امراض و کیفیت آن.  
و نکته سوم: در نحوه برخورد با روایاتی که ظاهر آنها قابل التزام نیست.  
اما نکته اول: تا آنجا که در مفاتیح فحص کردیم روایتی به مضمون آنچه که آقای سروش نقل کرده‌اند نیافتیم، آنچه که در این کتاب شریف وجود دارد مضمون دیگری است. مضمونی که معنای کاملاً معقولی دارد و یا لافل در مورد آن قابل تصویر است، و عجیب این است که معنای آن در این وجه معقول در حدّ یک اعجاز است. و من متأسفم که تسرع جناب سروش چگونه معنای دعایی که واقعاً معقول است و بلکه یک معجزه، را به صورتی غیر قابل قبول و بلکه مستهجن ارائه داده و بنا بر آن، کتاب مفاتیح الجنان را مورد تمسخر قرار می‌دهد.

نکته اول: نقل  
نادرست دعا از  
ناحیه دکتر  
سروش

دعاهایی که در مفاتیح الجنان در باب درد دندان وجود دارد، هیچ یک شباهتی با آنچه که آقای سروش نقل کرده‌اند ندارد الا یک دعا به این مضمون:

«بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ. الْعَجَبُ كُلُّ الْعَجَبِ دُودَةٌ تَكُونُ فِي الْقِمِّ  
تَأْكُلُ الْعَظْمَ وَتُنْزِلُ الدَّمَ أَنَا الرَّاقِي وَاللَّهُ الشَّافِي وَالْكَافِي لِإِلَهٍ إِلَّا اللَّهُ وَالْحَمْدُ  
لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ...» [حاشیه مفاتیح الجنان - ص ۲۹۰].

متن اصلی دعاء  
بنابر نقل  
مفاتیح

در مضمون دعا به هیچ وجه این نیست که در وقت درد دندان کرمی  
توی دندان می‌رود که با خواندن این دعا از او خواسته می‌شود که باذن  
الله از دندان بیرون رود تا درد ساکن شود! [معنایی که آقای سروش نقل  
کرده‌اند].

مضمون این دعا این است که «چقدر عجیب است که «کرمی» در  
دهان است که دندان (استخوان) را می‌خورد و باعث خونریزی دهان  
می‌شود. من دعا و عوذ می‌خوانم و شفا دهنده و کفایت کننده خداست.  
جز او خدایی نیست و حمد سزاوار پروردگار عالمیان است».

کجای این مضمون ربطی به این دارد که «ای کرم باذن الله از دهان  
بیرون رو!» و از همه مهم‌تر، تعبیر «دوده» است که آنرا به «کرم» ترجمه  
کرده‌اند و ما هم از باب مما شاة چنین آورده‌ایم. در حالی که اگر نگوئیم  
«دوده» در عربی معنای اوسعی دارد (از کرمهای مأنوس و معمولی)  
و اطلاق آن بر «کرم» های معمولی از باب اطلاق بر فرد مأنوس و شایع  
است نه از باب ضیق معنا، لاقلاً این هست که اطلاق آن بر موجودات  
جاندار که بشکل کرمند، کاملاً متناسب و صحیح است. تا آنجا که  
اطلاعات ضعیف پزشکی بنده اجازه می‌دهد، امروزه فساد دندان را  
ناشی از فعالیت باکتریهای موجود در دهان می‌دانند و اسیدهایی که به  
این ترتیب ایجاد می‌شود. اطلاق لفظ «دوده» بر این موجودات ریز  
و میکروسکوپی کاملاً محتمل و معقول است. خصوصاً آنکه تصویرهای  
بزرگ شده دو نوع از سه نوع عمده آنها، واقعاً در صورت به کرم شبیه  
است و نکته جالبتر آنکه این دعا به روایت دیگری هم نقل شده که در آن  
بجای «دوده» لفظ «دابة» دارد که به معنای «جُنبنده» یا «جاندار» است نه

تعریف مضمون  
دعا از ناحیه  
دکتر سروش

اشاره به وجه  
معقولی در  
معنای دعای  
فوق

کرم<sup>(۱)</sup>. علاوه بر این در همان روایت اول قرائنی هست که مراد از لفظ «دودة» همان کرمهای معمولی نیست.

نقل دیگری از  
دعای فوق که  
در آن بجای  
«کرم» تعبیر  
جنبنده یا  
جاندار آمده  
است

شاهد این معنا «تعجیبی» است که در صدر دعا ذکر شده است. اگر واقعاً مراد از «دودة» همان کرمهای مأنوس برای مردمان همان عهد بود، این چه تعجیبی داشت که چنین کرمی در دهان باشد، بلکه کلامی خلاف واقع بود که همه بر خلاف واقع بودن آن وقوف داشته و لذا بجای تعجب باید انکار می کرده‌اند. تعبیر «العجب کلّ العجب» خود دلالت دارد که واقعیت غیر مأنوسی در بین است. البته یقین ندارم که مراد از «دودة» همان باکتری‌هایی باشد که عالمان امروز وجودش را اثبات کرده‌اند و لذا نباید به ضرس قاطع چنین تفسیری کرد و لکن اقلّ این معنا محتمل است. و از طرف دیگر در دعا تعبیری وجود ندارد که سکون درد را به «خروج این کرمها از دندان!» بداند.

آنچه در دعا هست وجود این «دودة» در دهان است نه در دندان و صحبتی از «خروج آنها از دندان» هم نیست.

این نکته‌ای بود راجع به خصوص روایتی که آقای سروش از مفاتیح نقل کرده‌اند و البته بنده تمام مفاتیح را فحص نکرده‌ام و فقط به مظان آن رجوع کرده‌ام. در بحار الانوار هم در باب ادعیه، جز آنچه نقل کردیم مضمونی نیافتیم؛ والله العالم.

غرض این بود که نشان دهیم دعائی که بنا بر وجهی، مضمونی کاملاً معقول و بلکه معجزه آمیز دارد، چگونه در کلام آقای سروش به «ضرس قاطع» معنایی غیر معقول می‌یابد و ایشان مدعی می‌شود که «عین این دعا» به مضمونی که ایشان نقل می‌کند در مفاتیح الجنان هست، و به نوعی آن را مورد تمسخر قرار می‌دهد در حالی که مضمون نقل شده از ناحیه ایشان، هیچ شباهتی با دعای مفاتیح یا بحار الانوار ندارد، چه

«دودة» را بر «باکتریها» حمل کنیم که معنایی اعجاز آمیز خواهد بود و چه بر آن حمل نکنیم.

اما نکته دوم: هر کسی که به روایات مأثوره از ائمه هداة مراجعه کند یقین خواهد کرد که ادعیه کثیره‌ای در باب شفاء امراض، وارد شده است و این مقدار قابل انکار نیست. ولی از طرف دیگر هیچ دلیلی نداریم که تمسک به این ادعیه و توسل به حق متعال از این طریق، منافاتی با طمی جریان طبیعی و توسل به اسباب معمولی و طبیعی داشته باشد و بلکه بر عکس در موارد حصول ضرر و زیان به نفس مسلماً طمی طرق طبیعی برای بهبودی امراض، لازم و واجب است.

نکته دوم: تأثیر دعا در شفاء امراض

آنچه که مهم است توجه به این نکته است که عمل به دعاهای وارده در این ابواب با مضامین مختلفه‌اش در نفس انسان تأثیر می‌گذارد و هر مقدار که نفس آماده‌تر باشد تأثیر بیشتری از دعا حاصل می‌شود و چه بسا امراضی که در اثر انقطاع به حق و توسل به جناب او و یا اولیاء او، خارج از دائرة اسباب طبیعی متعارف، بر طرف شده‌اند. اینها همه علاوه بر اینکه دعا خود نوعی «ادب مع الله» است. انسان به پزشک مراجعه می‌کند اما باید او را وسیله‌ای ببیند غیر مستقل، و مؤثر حقیقی و شفا دهنده واقعی را خدای متعال بداند. پس دعا در هر حال حفظ «ادب مع الله» است، و تذکر به «هویتی» که مؤثر حقیقی و شفا دهنده واقعی امراض است.

اما نکته سوم: نحوه برخورد با روایاتی است که ظاهر آنها قابل التزام نیست. بسیاری اوقات دیده می‌شود، کسانی به محض آنکه روایتی ظاهرش قابل قبول نبود، آن را دروغ و خلاف واقع می‌دانند یا از مجعولات. و از این عجیب‌تر خلط عده‌ای در باب ضعف سند روایات است. گمان می‌کنند روایتی که سندش ضعیف است، دروغ است و مجعول در حالی که هیچیک از این دو گمان صحیح نیست. خصوصاً گمان دوم که از کمال جهل و نادانی و عدم فهم معنای «ضعف روایت» برخاسته است. ضعف روایت، جز این نتیجه نمی‌دهد که مضمون آن بر

نکته سوم: نحوه برخورد با روایات

ما حجّت نیست، وجه بسا در واقع روایتی باشد که از ائمه علیهم السلام صادر شده لذا روایت صحیحی است. آنچه در باب ضعف روایات ثابت است، عدم حجّیت آنها برای ما است، نه بیشتر. در مورد روایاتی که ظاهری غیر مقبول دارند، نیز همینطور. ما به هیچ وجه نمی توانیم صدور آنها را منکر شویم. غایت الامر باید بگوئیم حتماً ظاهرش مراد نبوده است (بر تقدیر صدور) نباید گفت اینها خرافات است. آنچه ممکن است خرافات باشد، ظاهری است که طبق فرض غیر قابل التزام است، نه روایت و دعایی که احتمالاً صادر از معصوم است.

#### ۱۲ - تعهد نسبت به ایمان دیگران

از نکات دیگری که آقای سروش بدان متعرّض شده، این است که: «حوزه‌های علمیه متکفل ایمان مردم نیست، متکفل درس دین دادن است. اما اینکه اگر شما دین را معرفی کردید مردم خوششان بیاید یا نیاید آن دیگر مسئولش کسی نیست. آنچه هست باید ارائه داد».

به گمان من این تلقی ایشان از حوزه‌های علمیه، مخصوص خودشان است و از ارزشهای خاصی نشأت می‌گیرد و الاّ نه دیدی اسلامی است و نه حتّی انسانی. تعهد نسبت به ایمان دیگران نه فقط برای حوزه‌های علمیه یک فرض است که برای هر مسلمانی. از دید یک مسلمان، ایمان حیات یک انسان است و بی ایمانی ظلمت و ممات پس چگونه می تواند نسبت به حیات و ممات دیگری آرام بنشیند و بگوید ما مشغول درس خواندن و درس گفتن هستیم، به ایمان مردم کاری نداریم! این تازه وظیفه هر مسلمانی است، وبالطبع حوزه‌های علمیه بلحاظ تناسب شغلی شان، مسئولیت بیشتری در این زمینه می یابند.

علاوه بر آیات و روایات متعدده که دلالت بر وجوب دعوت به حق و تبلیغ دین می‌کند بابتی در اصول کافی وجود دارد به عنوان «باب فی إحياء المؤمن» که مضمونی بسیار روشن‌گر دارد. در روایتی از امام صادق

اشاره به روایتی از اصول کافی در باب احیاء مؤمن

(ع) پیرامون آیه شریفه «من قتل نفساً بغير نفس ... فکأنما قتل الناس جميعاً ومن أحياها فکأنما أحيا الناس جميعاً» آمده است: «قال: من أخرجها من ضلال من ضلال إلى هدی فکأنما أحياها ومن أخرجها من هدی إلى ضلال فقد قتلها».

فرمود: هر کس نفسی را از ضلالت برهاند و به هدایت رهنمون شود، گویی که آنرا احیا کرده است. و هر کس نفسی را از هدایت به ضلالت کشد، بدرستی که وی را هلاک ساخته است.

روایات دیگری هم به این مضمون وجود دارد. و چنانکه گفتیم در واقع مضمون این روایات امری تعبّدی نیست، بیان همان چیزی است که هر انسان عاقلی با تأمل در حقیقت ایمان و آثار مترتب بر آن در می یابد. ایمان حیات انسان است و عدم آن ممات. بنابراین چگونه می توان گفت: «حوزه علمیه، یک خطیب یک هادی اصلاً متکفل ایمان مردم نیست که ایمان بیاورند یا نیاورند. مسؤولیتش هم با او نیست ...».

بلکه چنانکه گفتیم، تعهد نسبت به ایمان دیگران ربطی به خصوص حوزه علمیه ندارد، هر مسلمانی باید چنین تعهدی داشته باشد. مگر می تواند نسبت به حیات و ممات دیگران بی تفاوت باشد، آنهم حیات و ممات حقیقی: سعادت ابدی یا شقاوت دائمی. چگونه چنین چیزی متصور است؟ حفظ ایمان دیگران و تقویت آن برای یک مؤمن فریضه است، یک ارزش است. کما اینکه عرضه دین پیراسته از زواید و خرافات هم یک ارزش است. و لکن واضح است که همین «دین پیراسته از خرافات» را هم می توان به انحاء مختلف عرضه کرد کلام در این است که اگر نحوه خاصی از عرضه دین واقعاً موجب سلب ایمان از مخاطبان می شود، مثلاً از آن جهت که استعداد پذیرش آن را ندارند، در این صورت شکمی نباید کرد که نحوه دیگری از عرضه آن را باید تجربه نمود. مسأله استعداد نفوس در پذیرش حق مسأله بسیار مهمی است، که نباید از آن غافل بود. مقصود ما این نیست که دین را به صورتی خلاف واقع

تعهد نسبت به  
ایمان دیگران  
ربطی به  
خصوص  
حوزه های  
علمیه ندارد

حفظ ایمان  
دیگران برای  
یک مؤمن  
فریضه است

عرضه کنیم. اما عرضه همان دین واقعی به انحاء طرق ممکن است، و این مطلب ربطی به اسرار شریعت ندارد، مربوط به قابلیت‌های مخاطبان است. چرا باید با عرضه نامناسب یک سلسله معارف، اصل ایمان مخاطب را زائل کنیم.

چه بسا همان ایمان ناقص شخص، دستش را بگیرد و آرام آرام استعدادی در وی بهم رساند که وی را برای بسیاری معارف عالی تر آماده سازد.

از آنچه گفته شد، حساسیت مؤمن نسبت به «شبهات دینی» هم تبیین می‌شود. مؤمن، در یک جامعه دینی که «ایمان» محور و اساس آن را تشکیل می‌دهد، نمی‌تواند نسبت به ترویج و اشاعه «شبهات دینی» بی تفاوت باشد. از هیچ مؤمنی هم انتظار نمی‌رود که هم خود را پراکندن شبهات قرار دهد.

آقای سروش در این باب گفته است: «نکته دیگری که من در باب حوزه مایلم عرض بکنم اینکه حوزه به دلیل اینکه دینی است و به دلیل اینکه علوم دینی را تعلیم می‌دهد با سؤالات هم به خوبی توانسته است کنار بیاید. و این هم مشکلی است که باید در آنجا حل شود... شبهه عبارت است از سؤالی که به ذهن یک طلبه یک جستجوگر می‌رسد که علی الظاهر با مبادی مورد موافقت قرار گرفته دینی موافقتی ندارد. این را شبهه می‌نامند. همین که اسم شبهه روی سؤالی رفت این سؤال خاصیت سؤال بودنش را از دست می‌دهد. مهمترین خاصیت سؤال تحریک است اما وقتی اسم شبهه روی آن گذاشتند، اولین عکس العمل چیست؟ خاموش کردن آن است و به خود آن صاحب شبهه گفتن که این را توی دلت خاموش کن ویر زبان هم نیاور... آنوقت شما نگاه کنید اگر در یک مجموعه علمی با سؤالات اینطور مواجهه بشود، از یک جایی به بعد اسم آن سؤال بشود شبهه، و کسی که دنبال آن را می‌گیرد آدم شبهه‌ناک محسوب بشود... شما در این مجموعه نباید انتظار زیادی را داشته باشید. در یک مجموعه علمی آدم پرسشگر و مسأله‌دار باید محترم‌ترین آدم باشد... این محیط اگر این مسأله را برای خودش حل نکند

نقل کلام دکتر سروش در باب سؤال و شبهه



ضررش را خواهد دید...».

با تأملی نه چندان زیاد، خلط مباحثهای این کلام، بر هر کسی آشکار می‌شود: مسأله دار شدن ذهن و شبهه پیدا کردن امری است غیر از شبهه پراکندن و ترویج آنها. خطور شبهات به ذهن و درگیر شدن ذهن با مسائل، اختیاری نیست و لذا امر به خاموش کردن شبهه در ذهن، امر نامعقولی بنظر می‌رسد. ولی شبهه پراکندن و ترویج آنها، امری است اختیاری و مستقیماً با ایمان مردم سروکار می‌یابد. بسیاری از شبهات آسان به ذهن می‌نشینند ولی بیرون رفتن‌شان سهل نیست. بنابراین باید دید فایده شبهه چیست و آفت آن کدام است تا بتوان قضاوت کرد که «ایجاد شبهه» بطور کلی مفید است یا نه. شبهه از آن جهت که شبهه است، مسأله‌ای است که ذهن را مشغول می‌کند و این مشغولیت بلحاظ علمی صرف ممکن است مفید باشد. بسیاری از ابداعات و اکتشافات بدنیاال مسائلی پیش آمده است که ابتداً غریب و نامقبول بوده‌اند. بسیاری از نظریات فلسفی هم شاید همینطور بوده‌اند. اشتغال بعضی اذهان قوی و مقتدر به این مسائل، آنها را به حرکت‌های مفید و سازنده واداشته است. بنابراین در مسائل علمی صرف «مسائل» غریب و نامقبول عصر، آفتی ندارند (مگر پاره‌ای امور عَرَضی).

خلط مباحثهای  
کلام فوق

شبهه دار بودن  
و شبه پراکندن  
دو مقوله است

اما در امور دینی مطلب چنین نیست. دین، یک حیطة علمی صرف نیست که بگوئیم مسأله در آنجا محرک است، سازنده است، دین را قوت می‌بخشد. دین علاوه بر رکن «معرفتی»، وابسته به ایمان است. «دینداری» به صرف دانستن نیست، آنهم به معنای دانستن یک سری پرسشها و پاسخها. قوام دینداری به ایمان است و ایمان معرفتی خاص را می‌طلبد. ایمان (اسلامی) عقد قلب است بر وجود وحدانی حق و صفات او و اذعان به پیامبری خاتم رسل و سایر پیامبران... بسیاری اوقات «شبهات» موجب تضعیف ایمان و در نهایت سلب آن می‌شوند و دلیل آنهم آشکار است: وقتی ذهن را قوتی نبود که از مرحله شک

تأثیر شبهات  
در تضعیف  
ایمان

و شبهه بدر آید، یقین خود را به این مبادی از دست می‌دهد و با سلب یقین، ایمانی باقی نمی‌ماند. و اگر عقد قلب را با عدم یقین نیز قابل جمع بدانیم، تردیدی نیست که بقاء شبهات حالت تسلیم و اذعان باطنی را نیز از ایشان خواهد ستاند و بالمره ایمان را مرتفع می‌سازد.

این امور اگر به نحو قهری برای شخص حاصل شود و او هم سعی خویش در نجات از این کدورتها را بعمل آورد، و در نهایت گشایشی رخ ندهد (که شاید این احتمال واقعیتی نداشته باشد) در این صورت شخص معذور است.

فرق بین شبهه دار بودن و شبهه پراکندن

اما همه سخن در ایجاد «شبهات» برای دیگران است. برای کسانی که چه بسا قدرت خروج از این مشکلات و مسائل را ندارند، و لذا «ایمان» خویش را آرام آرام از دست می‌دهند. همان ایمانی که رشته اتصال او به حق است و نوری است که ولو ضعیف باشد در انتها صاحبش را به حق می‌رساند و از ظلمت محض رهایی می‌بخشد. از دست دادن ایمان در واقع و باطن امر، هلاکت است و مسؤول این «هلاکت» جز کسی که شبهه پراکنده است کیست؟!

ذکر مثالی در مقام

فرض کنیم جوانی با فطرت ساده و پاک خود و بر اساس برهانی ساده از نظم و غیر آن، یقین به وجود خدا پیدا می‌کند و این یقین نوری می‌شود که دل به حق می‌سپارد، در نماز خویش واقعاً در نماز است، در ذکر خویش واقعاً به یاد معبود است. در چنین حالی اگر بدون محاسبه قدرت فکری و ذهنی او، ذهنش را به شبهات برهان نظم یا براهین دیگر واجب و یا شبهه شرور و امثال آن مشغول کنیم، واقعاً در احیای او گام برداشته ایم یا امانت او؟ اگر ذهن او نتواند از این مهلکه برهد، و در نتیجه یقین خود را از دست دهد، و ایمان بی آرایش خویش را ببازد، چه کسی مقصر است؟

از همینجاست که اکثر فیلسوفان و اساتید فلسفه اسلامی، خواندن فلسفه را برای همه تجویز نمی‌کردند چون معتقد بوده‌اند که یافتن مسائل فلسفی و هضم آنها برای بسیاری آسان نیست و چون خود مؤمن و معتقد

بوده‌اند، تعهد دینی‌شان توصیه می‌کرد که افراد غیر مستعد را از خواندن فلسفه باز دارند. شبیه این امر در سیر و سلوک هم مطرح است و هر کسی را استعداد این امور نیست و لذا چه بسا ورودشان در این وادی، همان ایمان غیر تامشان را هم تحلیل برد و از آن نیز محروم شوند.

به این ترتیب روشن می‌شود که ما در معارف دینی واقعاً با مشکلی روبرو هستیم، مشکلی که در معارف علمی محض وجود ندارد. از یک طرف توسعه «معرفت دینی» مطلوب است. هر چه انسان فهمش از دین خدا و کتاب و سنت بیشتر شود، البته مطلوب تر است، و «پرسشها» و «شبهات» در توسعه این فهم مؤثرند. «سؤالها» غالباً محرکند، محرک برای تحقیق بیشتر و یافتن پاسخ.

ولی از طرف دیگر، مسأله «ایمان» دینداران مطرح است و این امر کوچکی نیست. «ایمان» و حفظ آن یک ارزش است، چنانکه توسعه «معرفت دینی» یک ارزش است. اگر فهم بیشتر و بهتر کتاب خدا و سنت رسول الله مطلوب است، «ایمان» به آنها نیز مطلوب است و بلکه در پرتو این ایمان است که آن مطلوبیت معنا پیدا می‌کند.

مشکل این است که پرسشها بسیاری اوقات به «ایمان» یک معتقد زیان می‌رسانند، و در این صورت هیچ دلیلی وجود ندارد که «ترویج این پرسشها» را ارزشمند بدانیم، بلکه باید در این حال، آنها را خطری بدانیم که «حیات واقعی» او را تهدید می‌کند.

شاید بهترین راه حل برای این مشکل همان راه حلی باشد که فیلسوفان متعهد ما و کلامیین متدین انتخاب کرده‌اند که طرح شبهات و مسائل سنگین فلسفی و کلامی را به محیط‌های تخصصی و فنی منحصر سازند و از پراکندن آن در مجامع عمومی و در میان توده‌های مردم اجتناب ورزند. اصلاً پراکندن این گونه شبهات در مجامعی که بطور طبیعی نمی‌توانند پاسخهای متناسب و دقیق برای شبهات بیابند، حتی از دید معرفتی، چه فایده‌ای دارد؟ سؤال آنگاه موجب حرکت و حیات علم

ارزش پراکندن  
شبهات در  
مجامع عمومی،  
از دید معرفتی

است که در محیط مناسب خودش مطرح شود: محیطی که با فراهم آوردن مقدمات نظری یک بحث علمی، افراد را آماده پرسشهای متناسب کند و حتی در مرتبه سابق تر، مهبای فهم صحیح مسأله کند. وانصاف این است که محیطهای تخصصی که در آنها سؤالهای فلسفی و کلامی درست فهم شوند و قدرت پاسخگویی متناسب وجود داشته باشد، کم است و لاقبل بسیار محدودتر از مجامع عمومی و عظم و خطابه و سخنرانیهای عمومی است.

اشاره به  
مطالبی مربوط  
به بحث

بعد از روشن شدن این نکات مناسب است که به چند مطلب دیگر توجه کنیم:

مطلب اول

مطلب اول آنکه، مسأله فوق هیچ اختصاصی به دانشگاه یا حوزه ندارد و مسأله‌ای است عمومی. در دانشگاهها اذهان فعال و مستعدی وجود دارد که طبعاً طرح مسائل اعتقادی برای آنها نه فقط مانعی ندارد، بلکه لازم و ضروری هم هست: هم به معرفت دینی آنها کمک می‌کند و هم به ایمانشان. و از طرف دیگر در حوزه‌های علمیه، کسانی یافت می‌شوند که استعداد مسائل فلسفی یا عرفانی ندارند و یا اقلأ ذوق پی‌گیری مسائل را ندارند و لذا هیچگاه ورود آنها به این وادی توصیه نمی‌شود. بنابراین در اینگونه مسائل باید مسأله را از تقابل «دانشگاه» و «حوزه» بیرون آورد و در موضع صحیح آن قرار داد.

مطلب دوم

مطلب دوم آنکه، آنچه گفته شد مربوط می‌شود به استراتژی یک مؤمن یا جامعه ایمانی نسبت به «پراکندن شبهات» و اما شبهه‌ای که در ذهن کسی محقق شده طبعاً جستجوی لازم را می‌طلبد. آنچه گفتیم در زمینه روشن ساختن این نکته بود که ما در جوامع ایمانی واقعاً با مسأله‌ای بنام «شبهه» مواجهیم و این مسأله مستقیماً با «ارزش ایمان» مربوط می‌شود.

مطلب سوم

مطلب سوم اینکه در کلام آقای سروش اینطور منعکس شده بود که گویی در حوزه‌های علمیه به صاحب شبهه می‌گویند «این را توی دلت خاموش کن ویر زبان هم نیاور...».

گمان ندارم این ادعاء واقعیتی داشته باشد. آنچه مطرح است حزم در «شبهه پراکنی» است نه در خاموش کردن شبهه‌ای که در ذهن حاصل شده است و اصلاً خاموش کردن آن چه معنایی دارد؟!

مطلب چهارم اینکه در باب «ایمان»، گناه از آقای سروش سخنان عجیبی می‌شنویم. در یک موضع از مقالات قبض و بسط، ایشان نوشته بود که نباید «ایمان» را صرفاً در میان خفتگان و چشم ناگشودگان بجویم، بلکه «دل بردگان انواع مذاهب» را نیز باید مستحق «ایمان» بدانیم.

و این کلام غریبی است. این تلاعب با الفاظ برای چیست؟ «ایمان» واژه‌ای است که با انحاء مشخصات و تحدیدات در کتاب و سنت وارد شده است. و در اینکه یک سری «معتقدات» از ارکان این ایمان شمرده می‌شود تردیدی نیست: اعتقاد به خدا و پیامبری خاتم رسل (و سایر پیامبران) و معاد و امثال آن. و بنا بر این مؤمن دانستن «انسان معاصر» که کلافه صدها سؤال و شبهه است و «دل برده انواع مذاهب» (به تعبیر ایشان) یعنی چه؟ من ابتدا گمان می‌کردم که این سهوی است که بر قلم ایشان رفته، و لذا متذکر شدم که چنین کلامی از یک مؤمن شایسته نیست. ولی حال می‌بینیم نظیر این مطلب را در قسمت پرسش و پاسخ از سخنرانی اخیرشان تکرار کرده‌اند. در یک موضع گفته‌اند که: «ایمان مطلب ظریفی است. معمولاً تصوّر ما این است که «ایمان» اعتقاد به یک سری امور مشخص است: ۱ و ۲ و ۳ می‌شمارند. ولی حقیقت «دیندار بودن» یک سری دردها را داشتن است دغدغه مبدأ و معاد است. پیامبران در درجه اول همین‌ها را زنده می‌کنند ... وای بحال معلمی که نفهمد این دین و دینداری است.»

گمان می‌کنم باید این را اضافه کنیم که «وای بحال کسی که نفهمد این دین و دینداری نیست!» «درد داشتن» مقدمه‌ای است که گاهی به ایمان ختم می‌شود و گاه به «بی ایمانی» و دغدغه مبدأ و معاد داشتن هم همینطور. بسیاری از فیلسوفان ملحد معتقدند که دغدغه مبدأ و معاد دارند ولی به این نتیجه رسیده‌اند که «مبدأ و معادی نیست». آیا اینهم دین

مطلب چهارم

ایمان یا شک سازگار نیست

نقل کلامی از دکتر سروش پیرامون حقیقت ایمان

ایمان صرف «درد داشتن» نیست

و دینداری است؟ من درست نمی‌فهمم که این تعاریف را ایشان از کجا آورده‌اند و تحریف و ازهای دینی و قرآنی چه توجیهی دارد؟ کسانی که «دغدغه» مبدأ و معاد دارند یا در نهایت به اعتقادی به خدا و پیامبر و... می‌رسند و یا نه. در صورت اول مؤمن‌اند و در صورت دوم کافر.

صرف «دغدغه» یک کافر را از کفر خارج نمی‌کند. صرف «درد داشتن» غیر مؤمن را مؤمن نمی‌کند.

## ملخص کلام

ملخص کلام

سخنرانی آقای سروش در ایام وحدت حوزه و دانشگاه، نمونه یک برخوردار غیر مسؤولانه است. ایشان در سخنان خویش چهره‌ای کاملاً غیر واقعی از حوزه‌های علمیه تصویر می‌کند و چنان جلوه می‌دهد که گویی حوزه‌های علمیه با هر فکر نوینی مخالفند و هر امر نوینی را بدعت یا شبهه می‌دانند. قبلاً هم وکیل مدافع ایشان - آقای حمید وحید دستجردی - در یکی از نقدهایش نوشته بود: فلانی نماینده فکری است که هر امر نوینی را بدعت و کفر می‌داند. و خود آقای سروش هم گفته بود: فلانی از آراء مستطاب دفاع می‌کند و اینکه آبی از آب تکان نخورده. ولی چرا کسانی که مدعی نیکخواهی هستند و داعیه اصلاح دارند، چنین در تحریف یک نهاد علمی سعی وافر بخرج می‌دهند و در شکستن حریف هر سوء استفاده‌ای را جایز می‌دانند. اقل مراتب نیکخواهی این است که در گفتارمان صداقت تام نشان دهیم و در تبیین ماهیت یک نهاد علمی هر چه بذهنمان رسید اعلام نکنیم و به مفسده کلام نیک بیندیشیم و بر اساس مبانی خاص خود، رفتار دیگران را توجیه نکنیم.

تحذیر از  
تحریفات غیر  
مسؤولانه  
و حریف شکنی  
از طریق هر  
ترفندی

والحمد لله رب العالمین