

Criticism and examination of the objections of Mustafa Malekian and Abdullah Javadi Amoli on Abdul Karim Soroush's theory of contraction and expansion

Mina Zekavat¹ and Ali Hosseini²

1- Department of Philosophy, Faculty of Literature and Humanities, Yasuj University, Yasuj, Iran

2- Department of Philosophy, Faculty of Literature and Humanities, Yasuj University, Yasuj, Iran

ARTICLE INFO	ABSTRACT
<p>Article type: Research Article</p> <p>Received: 2024/11/15</p> <p>Accepted: 2024/12/21</p> <p>pp: 28- 46</p> <p>Keywords: The evolution of knowledge; Religious Knowledge; Mostafa Malekian; Abdul Karim Soroush; Abdullah Javadi Amoli.</p>	<p>Science and religion and their relationship are significant and novel topics in philosophy and theology, which, according to a famous classification that is agreed upon by many scholars, can be classified into four categories: conflict, distinction, interaction, and unity. As scientific advancements began to challenge the literal interpretations of the Bible and Torah, scholars and theologians sought to reconcile these seemingly disparate domains of knowledge. Some expressed the view that we should correct our understanding of religion and the Holy Bible, or that the universe has proven things that cannot be refuted, so what we understand from the Holy Bible is not correct. This theory appeared in various ways and forms, and eventually, its wave reached other regions and religions, including Islamic countries, and Muslim intellectuals. The theory of theoretical contraction and expansion of Sharia, a prominent concept within Islamic epistemology, posits that religious knowledge, like any other form of human knowledge, is inherently dynamic and subject to ongoing refinement. This theory asserts that as human understanding of the world evolves and new knowledge emerges, religious interpretations must adapt accordingly, undergoing periods of both contraction (re-evaluation of existing doctrines) and expansion (incorporation of new insights). However, this theory was criticized by many religious thinkers. Therefore, this article undertakes a critical evaluation of certain criticisms leveled against Mustafa Malekian and Abdullah Javadi Amoli's theory of contraction and expansion of Sharia, examining these critiques through the lens of Abdul Karim Soroush's philosophical framework.</p> <p>Citation: Zekavat, M., & Hosseini, A. (2024). Criticism and examination of the objections of Mustafa Malekian and Abdullah Javadi Amoli on Abdul Karim Soroush's theory of contraction and expansion. <i>Journal of Historical Findings</i>, 1(3), 28-46.</p>
	 <p>© The Author(s). Publisher: Urmia University.</p> <p>DOI: https://doi.org/10.30466/jhf.2024.55717.1016</p> <p>DOR: https://dorl.net/dor/20.1001.1.30606411.1403.1.3.3.8</p>

Extended Abstract

Abdul Karim Soroush, a religious intellectual and innovator, discusses the importance of the issue of contraction and expansion at the beginning of his book, *Theoretical Confinement and Expansion of Sharia*. Because he believes that talking about the revival of religion is not exclusive to the field of Islamic da'wah and the idea of reform has existed since ancient times. Contemporary religious reformers exhibit a distinct approach compared to their predecessors. While earlier reform movements, often driven by a perceived misappropriation of religion by dogmatic authorities, sought to liberate religious discourse from the constraints of rigid orthodoxy, contemporary reformers prioritize the preservation and transmission of authentic religious values within the evolving complexities of the modern world. Their focus lies in navigating the challenges of modernity while safeguarding the core tenets. He attributes the formation and emergence of this theory to several Ijtihads that emerged in Shiite societies and caused them to boast. Then, he considers this theory to be the same as what most religious reformers used to reconcile eternity and change, to separate fixed and variable matters, to transform jurisprudence and to build a new theology. The correct statement from Soroush's point of view is that as long as someone does not differentiate between religion and human understanding, he cannot answer some of the questions that have arisen in Shiite and non-Shiite societies. Regarding Maliki theory, he contends that it exhibits both strengths and significant weaknesses. Consequently, he argues against a wholesale acceptance or rejection of the theory, instead advocating for a more nuanced and critical evaluation of its individual components. The question arises as to why and how human understandings of religion differ and become different. The theory of Contract and Expansion seeks to answer this question: but in our opinion, this answer is

not complete. In fact, the secret of the difference between various understandings of religion has not yet been fully clarified and specified and is shrouded in ambiguity (Malekian, 1997: 1). This theory can be examined in three stages:

A) Report or explanation of the theory; in this stage, the theory itself is presented and expressed in a systematic and logical manner, and the statement, purpose, and goal of this theory are stated.

B) Extracting the logical implications of the theory; In this stage, matters that are not raised in the theory are stated; whatever is written in the book of Contract and Expansion is not all that this theory can say.

C) Criticism of the theory; In this stage, the strengths and weaknesses of this theory are stated along with its implications (Malekian, 1997: 1).

In his critique of Soroush's theory of contraction and expansion, Javadi Amoli believes that by proving stability for some sciences, the existence of the unseen world is also proven. He considers change permissible only in the field of some subjects and instances of religious rulings. He says that Soroush or any other epistemologist who denies the existence of the unseen world cannot even consider stability for religious knowledge and considers it to be in motion, change, and evolution.

The research method in this study is hermeneutic and based on interpretation, including authorial belief, text-oriented and interpretive. This study mainly relies on primary sources, including the published works of Abdul Karim Soroush, to investigate his perspectives on the relationship between science and religion. The research also incorporates a critical analysis of the scholarly discourse surrounding this topic, examining the evaluations and critiques offered by other prominent thinkers. The methodology employed is qualitative in nature, utilizing library research and a card-indexing system

to collect and analyze data, with a particular focus on identifying cause-and-effect relationships.

Malekian says that this theory has many strengths and weaknesses. Therefore, it can neither be accepted nor can it be rejected completely. As it is clear, Malekian neither completely agrees with his theory nor opposes it. Malekian has taken some minor problems with his theory and says that Soroush does not consider religion to be a fixed matter, because he considers religion to mean the Book and the Sunnah, and since these two are based on the science of Rijal and the science of Usul, they are human knowledge, so religion and Sharia also change according to these two. Malekian's words, in this case, are correct because these two sciences are human sciences and change, but this does not mean that these two sciences change the essence and root of religion and Sharia and cause its destruction, but rather, as Soroush says, they clarify our understanding and comprehension of religion.

Regarding the theory of Contraction and Expansion, Amoli states that various religions and sects are the result of a fixed and unified nature, and also that the idea of various changes in the branches of religion, sects, and traditions is due to the talent and merit of the saints, and if there is any change, it is in minor matters, and the way to obtain and understand the rulings of changing matters is through constant effort and *ijtihad* in the Sharia. He says that by proving the stability of some sciences, the existence of the unseen world is also proven, and he also believes that sensory and hypothetical knowledge is always changing and evolving. He acknowledges that while the subject matter of scientific inquiry – the natural world – is constantly evolving, the fundamental principles and methodologies of science remain relatively constant. In his view, it is our understanding of the world, and not the underlying scientific principles themselves, that undergoes significant transformations. Soroush also holds the same opinion that

science is constant and only our understanding undergoes contraction and expansion, and our discussion is about better understanding. Amoli agrees with Soroush on this matter to a very small extent. Regarding the relativity of understanding and change in religious knowledge, Amoli says that if we assume that the Sharia is fixed and our understanding of the Sharia is changing, then the issues that claim to be fixed and permanent are doomed to destruction and annihilation. However, Soroush says that the change in our understanding only means that we understand them better and the Sharia remains fixed as before. Here Amoli's words conflict because in previous articles he had said that he agreed with Soroush and that only our understanding undergoes change, but now he says that fixed matters also change and are destroyed, as he says that if understanding is fluid and variable, then fixed matters also change. In his criticism of Soroush, he says that religion is fixed and religious knowledge is variable and the reason is that religious knowledge is human understanding and this (human understanding) is always in motion, change, and evolution. It should be understood that this judgment of his is also subject to decline and change. That is, he cannot make such a judgment absolutely and decisively because it is possible that his understanding may also change and evolve as a result of the development of other human knowledge, and at that time he will order both to remain constant or to change (it seems that the way Amoli criticizes Soroush and says that if human understanding changes, then Soroush's words will also change is a relative and skeptical judgment because Soroush says that human understanding of things changes in every era and our understanding of it increases. Therefore, he rejects Soroush's words in this way because with Amoli's interpretation, everything is in doubt and no matter or word in the world can be trusted). Amoli says that if a theologian and epistemologist considers existence as a

changing set, he can never believe in a fixed religion (the argument is that things are fixed and the Sharia is fixed, but our understanding changes, meaning that God, Quran, the Book, and the Sunnah are the same, but with the change of this existence and things, our understanding also changes and cannot remain fixed as before. Religion is the same religion, but our understanding of a series of religious issues changes. We even read in the Quran that every prophet spoke about the understanding and comprehension of each human being in every era so that they could better understand those matters). Regarding the issue of the relative and contemporary nature of understanding, Amoli states that knowledge and awareness of the Prophet's tradition did not exist with us at that time, meaning that we had knowledge of that tradition at that time. However, in this present time, we do not have this awareness. That is, the truth of human knowledge and

understanding is circular in its being and non-being and is not relative or contemporary. Therefore, as he says, we can say that if we did not have that information at that time and now we do, then our understanding of those matters was limited, but now it has changed and we understand it better.

Declarations

Funding: This research received no external funding.

Authors' Contribution: Authors contributed equally to the conceptualization and writing of the article. All of the authors approved the manuscript's content and agreed on all aspects of the work.

Conflict of Interest: The authors declare that they have no conflicts of interest.

Acknowledgements: The authors would like to thank the manuscript reviewers whose invaluable feedback improved the quality of the manuscript.



نقد و بررسی اشکالات مصطفی ملکیان و عبدالله جوادی آملی بر نظریه قبض و بسط عبدالکریم سروش

مینا ذکاوت^۱ و علی حسینی^۲

۱- گروه فلسفه، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه یاسوج، یاسوج، ایران

۲- گروه فلسفه، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه یاسوج، یاسوج، ایران

چکیده	اطلاعات مقاله
<p>علم و دین و ارتباط آن دو از موضوع‌های مهم و جدید فلسفه و الهیات در جهان است که برطبق دسته‌بندی مشهوری که مورد توافق بسیاری از اندیشمندان است، در چهار قسم تعارض، تمایز، تعامل و وحدت قابل طبقه‌بندی است. هنگامی که تعارض میان پیشرفت‌های علمی و نتایج تحقیقات تجربی با ظواهر کتاب مقدس انجیل و تورات معلوم شد، کسانی به فکر افتادند که راهی برای حل این تعارض پیدا کنند، برخی این دیدگاه را بیان کردند که باید فهمان را درباره دین و کتاب مقدس اصلاح کنیم، یا عالم چیزهایی را اثبات کرده است که قابل نقض نیست پس آنچه ما از کتاب مقدس می‌فهمیم درست نبوده است. این نظریه به روش‌ها و گونه‌های مختلف نمایان شد و بالاخره موج آن به سایر مناطق و ادیان از جمله کشورهای اسلامی رسید و روشنفکران مسلمان هم به پیروی از آنان به این باور رسیدند که ما هم باید فهمان را در مورد دین عوض کنیم نظریه قبض و بسط تئوریک شریعت، نظریه‌ای در معرفت‌شناسی دینی است که بر اساس آن معرفت دینی به‌عنوان یک معرفت بشری، هماهنگ با دیگر معارف بشری که متحول می‌شوند در اثر تحول آن‌ها معرفت دینی هم متحول و دچار قبض و بسط می‌شود؛ اما این نظریه مورد نقد بسیاری از اندیشمندان و روشنفکران دینی قرار گرفت از این رو در این مقاله سعی بر این است که برخی از نقدهای مصطفی ملکیان و عبدالله جوادی آملی را در نظریه قبض و بسط از دیدگاه عبدالکریم سروش مورد ارزیابی و نقد قرار دهد.</p>	<p>نوع مقاله: مقاله پژوهشی</p> <p>دریافت: ۱۴۰۳/۰۸/۲۵</p> <p>پذیرش: ۱۴۰۳/۱۰/۰۱</p> <p>صص: ۲۸-۴۶</p> <p>واژگان کلیدی: تحول معارف، معرفت دینی، مصطفی ملکیان، عبدالکریم سروش، عبدالله جوادی آملی.</p>

استناد: ذکاوت، مینا؛ و حسینی، علی. (۱۴۰۳). نقد و بررسی اشکالات مصطفی ملکیان و عبدالله جوادی آملی بر نظریه قبض و بسط عبدالکریم سروش. *نشریه یافته‌های تاریخی*، ۱(۳)، ۲۸-۴۶.

ناشر: دانشگاه ارومیه.

© نویسنده‌گان



DOI: <https://doi.org/10.30466/jhf.2024.55717.1016>

DOR: <https://dorl.net/dor/20.1001.1.30606411.1403.1.3.3.8>



مقدمه

عبدالکریم سروش که یک روشنفکر و نواندیش دینی است در ابتدای کتاب قبض و بسط تئوریک شریعت به اهمیت داشتن موضوع قبض و بسط می‌پردازد؛ زیرا ایشان معتقد است سخن گفتن در مورد احیاء دین منحصر و مختص به حوزه دعوت اسلامی نیست و اندیشه اصلاح کردن از زمان‌های بسیار قدیم وجود داشته است. اصلاح‌گران دیروز و امروز تفاوتی بارز و روشن با یکدیگر دارند زیرا عارفان در گذشته درد دین داشتند و تمام تلاششان این بود که دین را از دست دین‌فروشان و کسانی که دین را به درستی نمی‌شناختند خارج کنند اما عارفان امروزی تلاششان این است که دین را از معابر پرحادثه به سلامت و بدون کم و کاستی عبور بدهند. ایشان علت شکل‌گیری و به وجود آمدن این نظریه را در ابتدا به چند اجتهاد که در جوامع شیعی به وجود آمد و باعث فخرفروشی آنان شد می‌داند و سپس ایشان این نظریه را همان چیزی می‌داند که اکثر مصلحان دین به آن برای آشتی دادن میان ابدیت و تغییر و جدایی قائل شدن میان امور ثابت و متغیر و همچنین تحول بخشیدن به فقه و بنا کردن کلامی جدید می‌داند و سخن درست از نظر سروش این است که تا زمانی که کسی میان دین و فهم آدمیان فرقی نگذاشته باشد نمی‌تواند به برخی از سؤالات که در جوامع شیعی و غیر شیعی به وجود آمده جواب بدهد، در رابطه با این نظریه ملکیان نظرش این است که این نظریه هم نقاط قوت و هم نقاط ضعف زیادی دارد. پس به این دلیل نه به‌طور کلی و کامل می‌توان آن را قبول کرد و نه به‌طور کلی می‌توان آن را رد کرد؛ و این سؤال پیش می‌آید که چرا و چگونه فهم‌های انسان‌ها از دین با هم فرق می‌کند و متفاوت می‌شود؟ نظریه قبض و بسط در صدد است که به این سؤال پاسخ دهد؛ اما از نظر ما این پاسخ کامل نیست و ناقص است. در واقع راز تفاوت فهم‌های مختلف از دین هنوز به‌طور کامل روشن و مشخص نشده است و در پرده ابهام است (ملکیان، ۱۳۷۶: ۱). این نظریه را در سه مرحله می‌توان مورد بررسی قرار داد. الف) گزارش یا شرح نظریه؛ در این مرحله نظریه خود با صورتی منظم و منطقی عرضه و بیان می‌شود و در آن گفته می‌شود که سخن و مقصود و هدف این نظریه چه چیزی است. ب) خارج کردن استلزامات منطقی نظریه. در این مرحله مطالبی که در نظریه مطرح نشده است بیان می‌شود، آنچه در کتاب قبض و بسط نوشته شده است، همه‌ی آن چیزی نیست که این نظریه می‌تواند بگوید. ج) نقد نظریه. در این مرحله نقاط قوت و ضعف این نظریه همراه با استلزاماتش بیان می‌شود (ملکیان، ۱۳۷۶: ۱).

جوادی آملی در نقد نظریه قبض و بسط سروش بر این باور است با ثابت کردن ثبات برای برخی از علوم، وجود جهان غیب هم ثابت می‌شود. ایشان تغییر را تنها در حوزه برخی از موضوعات و مصادیق احکام شرعی جایز می‌داند؛ و می‌گوید که سروش و یا هر معرفت‌شناس دیگری که وجود جهان غیب را انکار می‌کند نمی‌تواند ثباتی هم برای معرفت دینی قائل شود و آن را در حرکت و تغییر و تحول می‌داند.

بررسی برخی از نقدهای مصطفی ملکیان بر نظریه قبض و بسط عبدالکریم سروش**مفاهیم شبیه‌انگیز**

ملکیان می‌گوید که سروش گاهی به‌جای لفظ دین از لفظ شریعت استفاده کرده است. در نوشته‌های ایشان لفظ شریعت به دو معنا به کار می‌رود ۱- دین (کتاب و سنت) ۲- مجموعه مقررات و احکام فقهی. از این جهت وقتی ایشان لفظ شریعت را به کار می‌برند ممکن است که این دو معنا باهم مختلط شوند. ایشان وقتی شریعت را به معنای دین به کار می‌برند لفظ «فهم شریعت» یا «علم به شریعت» را هم به‌جای معرفت دینی به کار می‌برند. گاهی فهم‌دینی را به‌جای معرفت‌دینی و گاهی هم فهم‌دینی را در معنای معرفت‌شخصی و خصوصی هر فرد از دین به کار برده است. به‌عنوان مثال می‌گویند: هر انسانی فهم خاص خودش را از دین دارد؛ اما در جای دیگر این‌گونه بیان می‌کنند که معرفت دینی، فهم این انسان و آن انسان نیست؛ یعنی معرفت دینی یک امر خاص و شخصی نیست بلکه امری همگانی و عام است. مثال بعد: مابقی معارف هم به همین طریق می‌باشند، مانند علم فیزیک و ریاضی که مجموعه دانش و آگاهی‌های فیزیکی و ریاضی یک فیزیکدان و ریاضی‌دان نیست بلکه منظور آن استعدادی است که از علم فیزیک و یا ریاضی وجود دارد که همگانی شده یعنی همه از آن بهره‌مند هستند و جامعه فیزیکدانان و ریاضی‌دانان آن را قبول کرده‌اند. سروش مثال‌هایی از دین می‌زند و می‌گوید: فقه، شامل آن مجموعه آرای که یک فقیه دارد نیست، بلکه مجموعه آرائی است که همگانی می‌باشد و عام است؛ یعنی آرائی که به عرف اهل فقه داده شده است و همه در رد و یا اثبات کردنش شرکت

داشته‌اند (ملکیان، ۱۳۷۶: ۲). در تمام مواردی که سروش از معرفت‌دینی سخن می‌گویند، منظورشان معرفت‌دینی همگانی شده است. فهم شخصی (جهان دوم) را فهم‌دینی می‌نامند و فهم جهانی شده (جهان سوم) را معرفت‌دینی. آن چیزی که از تلفیق این مطالب به وجود می‌آید این است که بعضی از مواقع ایشان فهم‌دینی را مساوی و هم‌ردیف با معرفت‌دینی در نظر می‌گیرند. پس زمانی که در نوشته‌های ایشان لفظ فهم‌دینی چگونه است؟ ایشان در این‌گونه موارد، دین و طبیعت را همانند و مشابه هم می‌دانند و می‌گویند: همان‌طور که علم و آگاهی ما نسبت به طبیعت غیر از خود طبیعت است، علم به شریعت (دین) هم غیر از خود شریعت است. «مثلاً مفهوم سنگ جدا از سنگ‌شناسی می‌باشد». البته شکی در این که متعلق علم (موضوع علم) غیر از خود علم است، نیست. این سخن درست است، اما دلیلش این قیاس (قیاس طبیعت با شریعت) نمی‌تواند باشد نیست. چون این قیاس، «قیاس مع‌الفارق» است (یعنی به دلیل شباهتی که این دو دارند نمی‌توان نتیجه مشابهی گرفت) طبیعت و شریعت یک فرق عمده با هم دارند و آن این است که طبیعت جزء گروه معرفت نیست ولی وقتی معرفت به شریعت پیدا می‌کنید، معرفت به چیزی پیدا کرده‌اید که خودش از سنخ معرفت نیست ولی وقتی معرفت به شریعت پیدا می‌کنید معرفت به امری پیدا کرده‌اید که خودش از سنخ معرفت است و بر این اساس در دل خودش یک پیغامی وجود دارد و مانند طبیعت نیست که هیچ پیغامی در دلش ندارد (ملکیان، ۱۳۷۶: ۳). پس اینکه می‌گویند دین و معرفت‌دینی دو امر جدا از هم می‌باشند، این معنا را دارد که کتاب و سنت یک چیز است و فهم ما از کتاب و سنت چیز دیگری است و ما هم با این مطلب موافق هستیم.

ثبات دین

آن‌ان سعی می‌کنند به این نتیجه برسند که آن چیزی که دچار تغییر و تحول می‌شود معرفت‌دینی است نه خود دین؛ زیرا دین امر ثابتی است؛ اما نظر ملکیان این است که نظریه قبض و بسط در عین اینکه می‌گوید دین امر ثابتی است، اما خود دین را هم کاملاً متحول می‌داند و اتفاقاً اگر این نظریه را قبول کنیم، این امر را پذیرفته‌ایم که دین ثابت نیست؛ زیرا این نظریه حداقل به سه دلیل نمی‌تواند ملزوم به ثابت بودن دین باشد. ۱) به این دلیل که علومی که دین را به ما می‌دهند متحول می‌شوند (علم رجال و بخشی از علم اصول) چون که این علوم، معرفت بشری هستند و متحول می‌شوند. ۲) به دلیل نظر ایشان در خصوص «انتظارات ما از دین» یا «وجه حاجت ما از دین». (یعنی ما چه نیاز و انتظاری از دین داریم تا بر اساس آن به دین رجوع کنیم). ۳) به دلیل نظر ایشان در باب گوهر و صدف دین. در مورد گوهر و صدف دین ایشان چند دلیل دارند: توضیح دلیل اول؛ معرفت‌های بشری قابل تقسیم به دودسته هستند: ۱- یا ناظر به دین هستند (معرفت‌دینی) که این معرفت‌دینی از طریق شناختن کتاب و سنت به وجود می‌آید. ۲- یا ناظر به سایر ابعاد هستی است (معرفت غیردینی) که شامل علوم تجربی، فلسفه، تاریخ ... می‌شود. به حصر عقلی آن چیزهایی که ما می‌شناسیم یا کتاب و سنت است یا غیر از این دو است. حال اگر کتاب و سنت را می‌شناسیم یعنی به معرفت‌دینی دست پیدا کرده‌ایم و اگر غیر آن دو چیزهای دیگری را می‌شناسیم یعنی معرفت غیردینی پیدا کرده‌ایم. پس معرفت بشری فهم شخصی ما نیستند. سروش به‌طور موقت این تقسیم را قبول کرده است؛ یعنی معرفت‌دینی و غیردینی را معرفت بشری می‌دانند؛ اما گاهی به‌طور پنهانی معرفت بشری را فقط به معنای معرفت غیردینی به‌کاربرده‌اند؛ یعنی قسم را به‌جای چیزی که مقسم است به‌کاربرده‌اند و این مسئله باعث به وجود آمدن بسیاری از شبهات شده است. مطلبی که در ذهن ایشان می‌باشد کاملاً واضح و روشن است اما عبارت‌هایی که استفاده می‌کند کمی شبهه‌برانگیز است و باعث به وجود آمدن شک و تردید می‌شود. به‌عنوان مثال می‌گویند که: «معرفت‌دینی مانند دیگر معارف بشری است» وقتی می‌گویند (سایر) مشخص است که آن را حالت قسم و مقسم می‌دانند اما در عبارت‌های دیگری که بیان نموده‌اند به‌طور فراوان مشاهده می‌کنیم که می‌گویند: معرفت‌دینی از معارف بشری تغذیه می‌کند؛ یعنی از معارف غیردینی تغذیه می‌کند. پس معرفت بشری را به معنای معرفت غیردینی پنداشته است. هنگامی که معرفت‌های بشری را به دودسته تقسیم می‌کنیم یعنی یا ناظر به دین هستند و یا ناظر به غیر دین. در حقیقت هر معرفتی را که ما از فهم دین به دست بیاوریم معرفت دینی نام می‌گیرد؛ زیرا ناظر به دین است؛ اما یک سری معرفت‌های دیگری هم هستند که خود دین را به ما می‌دهند. ما نمی‌توانیم دین را به معنای مجموعه کتاب و سنت است به‌عنوان پیش‌فرض قبول کنیم (ملکیان، ۱۳۷۶: ۴). حال سؤال پیش می‌آید که معنی واقعی دین چیست؟ آیا دین آن چیزی است که ما در اختیار داریم و همان است که در کتاب و سنت آمده؟ تردیدی نیست که آن مقداری از دین که نزد ما وجود دارد در کتاب و سنت آمده است؛ اما این به معنای تمام دین نیست. البته این

پیش‌فرض سرورش برای پایان دادن نزاع میان علما و متکلمان و مفسران خوب است اما کامل و کافی نیست چون آنچه در علم غیب و مکنون الهی و قرآن محفوظ است را ما در اختیار نداریم و همه آن چیزهایی که معصومین بیان کرده‌اند امروزه به دست ما نرسیده است. به نظر ملکیان سرورش باید یکی از این دو کار را انجام می‌دادند: یا می‌گفتند دین تنها آن چیزی که در کتاب و سنت آمده است نمی‌باشد؛ که اگر این سخن را می‌گفتند می‌توانستند صحبت از ثابت بودن دین کنند. ثبات آن دینی که در نفس الامر است. آن دینی که در لوح محفوظ و علم مکنون الهی است. یا اینکه می‌گفتند دین همین است که در کتاب و سنت است؛ اما اگر این را بگویند دیگر از ثابت بودن دین نمی‌توانند حرفی بزنند؛ و امکان ندارد که این دو باهم جمع بشوند (ملکیان، ۱۳۷۶: ۵). بنا بر این ما معتقدیم که دین به این معنایی که سرورش باور دارند یعنی (کتاب و سنت)، واقعاً ثابت نمی‌ماند چون متکی به علم رجال و بخشی از علم اصول است و چون این دو معرفتی بشری هستند پس تحول می‌پذیرند و هر امری که به این دو علم تحول‌پذیر بستگی داشته باشد خودش نیز متحول خواهد شد و ثابت نخواهد بود. توضیح دلیل دوم: ایشان در آثار خود این مطلب را بیان نموده‌اند که چه چیز را باید از دین پرسید و به تعبیر دیگر ما از دین چه انتظاراتی داریم؟ یعنی به‌عنوان مثال ما از دین این انتظار را داریم که علت و درمان بی‌خوابی و دندان درد را برایمان بگوید. سرورش معتقد است که ما نمی‌توانیم آن نیاز و حاجت و انتظاری که از دین داریم را از خودمان بپرسیم بلکه باید آن را از معارف بشری، یعنی معارف غیردینی بپرسیم که در این صورت انتظارات ما از دین را معارف بشری، یعنی (غیردینی) مشخص می‌کنند. معرفت‌های بشری با پیشرفتشان ما را متوجه این نکته می‌کنند که این سلسله انتظاراتی که تاکنون از دین داشته‌ایم، بخشی از آن‌ها نابه‌جا و غلط بوده است و این مقدار به‌جا و درست بوده است و آن زمان است که هر اندازه از کتاب و سنت که در مورد امور نابه‌جا است از دین (دینی بودن)، جدا می‌شود.

دلیل سوم، (گوهر و صدف دین): برخی از امور است که اگر کسی از آن‌ها محروم بماند به آن سعادت که مد نظر ادیان است نمی‌رسد. این امور همان گوهرهای دین یا مرحله‌ی نخست ایمان هستند. پس علم کلام یک معرفت دینی است زیرا دانشی است که فهمی از دین را به ما می‌دهد. سؤال دیگری که به وجود می‌آید این است که چرا و به چه علت می‌گویید که آنچه بین اصول کافی و نهج‌البلاغه و صحیفه سجادیه آمده است جزء دین است؟ این اتفاق نظر از کجا آمده است؟ ملکیان می‌گویند علمی هستند که خود دین را به ما می‌دهند مانند علم رجال که به شما نشان می‌دهد از زمان پیامبر (ص) همه کسانی که مثلاً (النظافته من الایمان) را بیان کرده‌اند دارای ویژگی‌های صداقت و عدل بودند پس برای اینکه به یک اتفاق نظر و ثبات در این مسئله برسند که فلان سخن از معصوم است این‌گونه پیش رفتند. ما دو گونه علم داریم ۱- علم رجال ۲- بخشی از علم اصول. علم رجال به ما می‌گوید که مقدم قضیه شرطیه‌ای که در علم اصول به اثبات رسیده است محقق است یا نه. البته در مورد قرآن نیاز به علم رجال نداریم به این دلیل که علم رجال در مورد اخبار آحاد موردنیاز است نه خبرهای متواتر و حجیت قرآن از راه تواتر است. پس این دو علم خود دین را به ما می‌دهند.

معرفت دینی و معرفت بشری

سرورش دو گونه تعریف از معرفت بشری کرده‌اند که باهم فرق دارند. ۱- گفته‌اند معرفتی است که برای بشر به وجود می‌آید. در این معنای بشری، معرفت دینی کاملاً روشن است و نیازی به اثبات و استدلال ندارد. ۲- زمانی که گفته می‌شود معرفتی بشری است منظور این است که اوصافی که بشر دارد به آن معرفت راه‌یافته است و تنها وصف عاقل بودن بشر نیست. ایشان می‌گویند چون بشر کامل نیست و دارای نقص است پس زمانی که می‌گوییم معرفتی بشری است یعنی معرفتی ناقص است و چون بشر تغییر می‌پذیرد و متحول می‌شود در نتیجه معرفت بشری هم متحول می‌شود. (معرفت بشری یعنی معرفت متحول شونده). بشر دچار التقاط و عدم خلوص و مرض است پس معرفت بشری هم این‌گونه است (ملکیان، ۱۳۷۶: ۷). زمانی که می‌گوییم معرفتی بشری است، یعنی آئینه تمام‌نمای بشر است و همه اوصاف و ویژگی‌های انسان را در بر دارد و منظورمان تنها قوه عاقله بشر در آن نیست بلکه کل بشر با همه‌ی نقاط قوت و ضعفش است. ملکیان می‌گویند در اینجا به دو نکته باید اشاره کرد: اولاً، بشری بودن را به کدام معنا باید در نظر بگیریم؟ این نکته ابهام‌زایی در نظریه ایشان به وجود آورده است. ثانیاً، فرض کنیم منظورشان همین معنای دوم است (چون تأکیدشان بیشتر روی این معنا است) در این صورت دو ملاحظه باید داشت. ۱- آیا همه‌ی اوصاف بشری می‌تواند خود را در علم نشان دهد؟ که در این صورت شک به وجود می‌آید؛ زیرا برخی از اوصاف بشری می‌تواند خود را نشان دهد اما همه آن‌ها نه. ۲- شما اگر معرفت بشری را به این معنا بگیرید باید بتوانید نشان دهید که تمام این اوصاف در معرفت دینی هم وجود دارد (ملکیان، ۱۳۷۶: ۸).

ارتباط معارف بشری

ملکیان می‌گوید سؤالی که پیش می‌آید این است که سروش از تحول، ارتباط را نتیجه می‌گیرند یا از ارتباط، تحول را؟ در اینجا نظرات مختلفی را می‌توان بیان کرد: (۱) به دلیل اینکه علوم با هم در ارتباط هستند، تحول می‌پذیرند. (۲) برعکس مورد اول است، چون علوم متحول می‌شوند پس با هم در ارتباط هستند. (۳) علوم هم مرتبط هستند و هم متحول، ولی ارتباطشان با تحولشان مربوط نیست و همچنین تحولشان هم با ارتباطشان ربطی ندارد. (۴) ارتباط علوم با هم باعث تحولشان می‌شود و تحولشان سبب ارتباطشان می‌شود. البته به این شرط که باعث به وجود آمدن دور نشوند. از مجموعه سخنان ایشان مشخص است که بیشتر با مورد ۴ موافق است؛ اما در رکن چهارم (ارتباط معارف بشری): از سخنان سروش متوجه می‌شویم که ایشان به چند قسم ارتباط قائل‌اند: ۱- ارتباط روش‌شناختی. زمانی که این روش نباشد دو علم با روش یکسانی کسب می‌شوند که طبعاً این دو علم با هم مرتبط هستند مثلاً زمین‌کروی است و عسل شیرین است در این‌جا این دو موضوع با روش تجربی به دست می‌آیند پس دارای ارتباط هستند (ارتباط روش‌شناختی). ۲- ارتباط دانش‌های پسین با دانش‌های پیشین، این است که دانش‌های پسین می‌توانند سه قسم تأثیر در دانش‌های پیشین داشته باشند. الف) مفهومی (تصوری)، ب) ذره‌ای (قضیه‌ای یا اتمیک)، ج) هندسی (تئوریک). ارتباط مفهومی یعنی اینکه قضیه جدیدالمعلوم از نظر مفهومی در قضیه پیشین اثر می‌گذارد (یعنی قضیه‌ای که تازه به وجود آمده و مشخص شده است از لحاظ مفهومی در قضیه‌ای که قبلاً وجود داشته است اثر می‌گذارد). به‌عنوان مثال از وحدت خداوند هر کس یک تصویری دارد و همه معلومات پیشین این‌ها می‌گوید خدا واحد است (یعنی تمام دانش‌هایی که این‌ها از قبل در مورد خداوند نزد خود داشته‌اند می‌گویند که خدا واحد است) ولی وحدت را هر کدام به معنایی خاص و متفاوت با دیگری می‌فهمد (ملکیان، ۱۳۷۶: ۹).

نقد ملکیان: اولاً از نظر ایشان این تقسیم آسیب‌پذیر است. ثانیاً به فرض اینکه این تقسیم درست باشد، اما با دیگر سخنان سروش در این موضوع ناسازگار است زیرا می‌گویند که تصرف و تأثیری که آگاهی‌های پسین در آگاهی‌های پیشین می‌گذارد از سه حالت خارج نیست. نقد اول: اینکه می‌گویند دانسته‌های پسین بر مفهوم موضوع و محمول دانسته‌های پیشین تأثیر می‌گذارد مثل تأثیر اطلاعات بعدی ما بر مفهوم وحدت خداوند (یعنی دانش‌هایی که ما بعداً یاد می‌گیریم بر دانسته‌ها و علوم‌ی که از قبل داشتیم تأثیر می‌گذارد). شاید این‌گونه فرض می‌کنید که قضیه همان وحدت را دارد ولی فهم دیگری از آن قضیه پیدا شده است ولی این‌طور نیست، زیرا: اولاً، زمانی که تصور ما از موضوع یا محمول قضیه‌ای عوض شود و تغییر پیدا کند، در حقیقت ما به قضیه دیگری دست‌یافته‌ایم نه اینکه همچنان ما همان قضیه اول را داریم اما جور دیگری آن را می‌فهمیم. ما تنها تا زمانی با یک قضیه سروکار و ارتباط داریم که در مفهوم، موضوع و محمول هیچ دخل و تصرفی نشده باشد و به‌محض اینکه تصورمان از آن قضیه تغییر پیدا کرد و متحول شد، ما با یک قضیه جدید و دیگری سروکار پیدا کرده‌ایم. اشتباهی که در این‌جا رخ داده است خلط بین قضیه ملفوظه با قضیه ذهنیه است و اصالت به قضیه ملفوظه داده شده است. (قضیه آن چیزی است که در ذهن به وجود می‌آید) و آن چیزی که واقعاً می‌توان گفت که قضیه است، قضیه ذهنیه است. فرض کنید دو نفر بگویند که خدا واحد است اما تصویری که از وحدت دارند باهم تفاوت داشته باشد. در حقیقت در این‌جا دو قضیه است که در ذهن آنان نقش بسته و به وجود آمده است، نه یک قضیه. ثانیاً، حتی اگر ما بگوییم که قضیه لفظیه اصیل است و اصالت را به آن بدهیم و آن را یک قضیه‌ی حقیقی بدانیم باز هم اشتباه است که تصور کنیم با یک قضیه روبه‌رو هستیم. پس از مطالب گفته شده مشخص می‌شود زمانی که ما دانش جدیدی را یاد می‌گیریم (پسین) این معلومات باعث می‌شوند که از تصورات معلومات پیشین (یعنی از قبل دانسته و داشته) چیز دیگری بفهمیم، در واقع قضیه پسین معلوم پیشین را از ما گرفته است و ما الان قضیه‌ی جدیدی را داریم. پس تحول مفهومی چیزی جز تحول قضیه‌ای نیست. بنابراین وقتی گفته می‌شود که فهم ما از قضیه x عمیق‌تر شده است در واقع به این معنی است که قضیه x از بین رفته است و قضیه y جایگزین آن شده است و یا اینکه قضیه x محفوظ است و سر جای خودش است و حالا قضیه جدیدی به نام y هم داریم. مفهوم عمیق‌تر یعنی مفهوم جدید و مفهوم جدید یعنی قضیه جدید (ملکیان، ۱۳۷۶: ۱۰).

نقد دوم: گفتیم که نظر سروش این است که معلومات پسین بر معلومات پیشین به سه روش تأثیر می‌گذارد. الف) مفهومی، ب) قضیه‌ای، ج) هندسی. در جای دیگری می‌گویند: ۱- رد و ابطال. ۲- تأیید و اثبات ۳- فراخ و تنگ شدن دامنه مفاهیم. همچنین در مطلبی دیگر این‌گونه قائل شده‌اند و آن این است که چیزهایی که ما بعداً یاد می‌گیریم (پسین) همیشه با معلومات پیشینمان دو

کار می‌کنند: اولی، طرد و حذف معارض‌ها و دوم ترکیب با دانسته‌های درست (یعنی اول این معلومات می‌آیند آن چیزهایی را که با آن‌ها در تعارض و مخالفت هستند را حذف می‌کنند و دوم آن را با معلوماتی که درست است مخلوط می‌کنند). در توضیح نقد دوم: ملکبان می‌گویند که به نظر من این سه مورد شبیه هم نیستند و در هر کدام از این‌ها ویژگی منحصر به فرد خود را دارد یعنی در هر موردشان چیزی گفته شده است که در دیگری آن مطلب بیان نشده است. دلیل بعدی این است که آن تأثیر و تحولی که در هر سه قسم میان معلومات پسین و پیشین گفته شده است از نظر ملکبان به همان تحولات قضیه‌ای قابل انتقال است (ملکیان، ۱۳۷۶: ۱۱).

تغییر و تحول معارف بشری

ملکیان می‌گویند که اگر منظور سروش از تغییر و تحول تک‌تک گزاره‌ها است می‌گوییم که قضیه با توجه به اینکه موجودی ذهنی است تحول نمی‌پذیرد چون امری مجرد است. اساساً تحول در جایی رخ می‌دهد که زمینه و مقدمه‌ای در شی‌ای که قرار است تحول پیدا کند باشد؛ یعنی آن شیء باید از قوه و فعل تشکیل شده باشد و چنین ترکیبی در مجردات نیست. سؤال: پس چگونه معلومات ذهنی من عوض می‌شود؟ جواب این است که در این‌جا تحولی اتفاق نیفتاده است. اگر در جایی تحولی صورت گیرد، وقتی مبدل‌الیه آمد دیگر مبدل موجود نیست (یعنی زمانی که چیزی متحول می‌شود و تحول در آن رخ می‌دهد هنگامی که آن متحول‌شونده (آن شیء تحول‌یافته) آمد دیگر آن چیزی که تحول پذیرف وجود ندارد). مثلاً وقتی یخ تبدیل به آب می‌شود دیگر یخ وجود ندارد. و در امر تحول نمی‌شود که مبدل و مبدل‌الیه با هم وجود داشته باشند. سروش می‌گوید که اصلاً مراد تک‌تک گزاره‌ها نیست. که در این صورت این اشکال مربوط به ایشان نمی‌شود. بلکه ایشان می‌گویند: آن چیزی که متحول می‌شود مجموعه‌ای از تصورات و تصدیقات است که بر روی هم علمی از علوم را می‌سازند است. ما می‌گوییم زمانی که یک مجموعه مرکب حقیقی باشد یعنی (هویت مستقل از اجزایش داشته باشد) چنین امری تحقق پیدا می‌کند. اگر قرار است که در تک‌تک اجزاء علمی تحولی رخ ندهد ولی مجموعه آن دچار تحول شود، این سخن در صورتی صحیح و مورد پذیرش است که مجموعه وجودی، بیش از آن تک‌تک اجزاء داشته باشد و در آن خاصیتی وجود داشته باشد که در تک‌تک اجزاء نباشد. اما قبلاً گفته شد که وحدت علوم اعتباری است. علوم نه به اعتبار روش واحدی که دارد و نه به اعتبارات دیگر، نمی‌تواند واحد حقیقی باشد (ملکیان، ۱۳۷۶: ۱۳). زمانی که گزاره‌ها در ذهن یک شخص جمع می‌شوند، یک وحدتی پیدا می‌کنند و آن اتحاد به خاطر آن محلی است که آن‌ها در آن هستند و این‌ها در بیرون از ذهن وحدتی ندارند. این وحدت خاصیت گزاره‌ها نیست ولی صحبت بر وحدت آن‌ها است. تحول امری است که در ذهن عالمان رخ می‌دهد. در خود علوم تحولی نیست. پس تک‌تک گزاره‌ها تحول نمی‌پذیرند. اگر گفته شود که علوم تحول می‌پذیرند، ما علوم را به معنای اینکه ساکن جهان سوم باشند تحولشان را نمی‌پذیریم ولی به معنای اینکه ساکن جهان دوم (ذهن آدمی) باشند تحولشان را قبول می‌کنیم. ایشان می‌گویند: دانسته‌های بعدی همواره با دانسته‌های پیشین دو کار می‌کنند، ۱- طرد و حذف معارض‌ها ۲- ترکیب با دانسته‌های موافق و درست. و در جای دیگر هم گفته‌اند تصرف و تأثیر آگاهی‌های پسین در آگاهی‌های پیشین از سه حالت بیرون نیست؛ ۱- اثبات و تأیید ۲- رد و ابطال ۳- تنگ و فراخ کردن دایره معنا و دلالت یا دگرگون کردن آن (ملکیان، ۱۳۷۶: ۱۴). در مورد طرد و حذف معارض‌ها اگر باورمان بر این باشد که این معارض‌ها همواره باعث حذف دانسته‌های پیشین می‌شوند، این باور و نگاه ما ناشی از یک نگرشی تحت تسلط و تأثیر علوم تجربی است. و در علوم تجربی عادت بر این است که اگر دانسته‌های پسین با دانسته‌های پیشین تعارض و اختلافی داشته باشند، این تعارض به نفع دانسته‌های پسین حل می‌شود. چون سیر علوم تجربی، نوعی سیر استکمالی است. یعنی نظریات بعدی حاوی نظریات قبلی هستند. اما در علوم فلسفی و دیگر علوم نقلی و تاریخی و ... این جور نیست که اگر تعارضی صورت گرفت حتماً آن‌ها از لحاظ زمانی متأخر است مرجع باشد و حق با او باشد. در مورد قسمت دوم: یعنی ترکیب با دانسته‌های دوست یا موافق؛ که منظور از ترکیب، دارا شدن و دانستن مفاهیم جدید است. پس معلومات جدید ممکن است تصورات پیشین را دگرگون کند یعنی محدوده را تنگ‌تر و یا گسترده‌تر کند. مثلاً وقتی که ما در مورد آب این را می‌دانیم که از مطهرات است، زمانی که معلوم جدیدی از آب پیدا کنیم دیگر تصور آب، در قضیه آب از مطهرات است با قبل متفاوت است؛ یعنی معلومات جدید ما با آب از مطهرات است ترکیب شده است؛ و منظور دیگر از ترکیب این است که اگر چند قضیه داشته باشیم، یک تئوری می‌آید و بین آن‌ها را آشتی می‌دهد؛ زیرا تئوری همیشه کارش این است که میان امور و قضایایی که از هم جدا و پراکنده هستند را وحدت ببخشد (ملکیان، ۱۳۷۶: ۱۵).

سیر تکاملی بودن تحول در معارف بشری

تحول مفهومی عام است و تکامل نسبت به آن مفهومی خاص است. میان این دو عموم و خصوص مطلق برقرار است (ملکیان، ۱۳۷۶: ۱۶). در واقع زمانی که تغییر و تحولی در معارف بشری به وجود می‌آید، این تحولات باعث تکامل یافتن آن موضوع می‌شود و این‌گونه نیست که اگر تحولی رخ دهد، آن تحول باعث خاتمه یافتن موضوع شود، بلکه باعث رشد و کامل شدنش می‌شود. به‌عنوان مثال: اگر در گذشته ما نمی‌دانستیم که ستارگان روشنایی خود را از خورشید می‌گیرند، امروزه با پیشرفت علم و تغییر و تحولات به وجود آمده متوجه این امر شده‌ایم (ملکیان، ۱۳۷۶: ۱۶).

انتظارات و نیاز از دین

حاجت از دین را نمی‌شود از خود دین پرسید. موجودات جهان را می‌شود به دو بخش تقسیم کرد. ۱- موجوداتی که موجودیتشان از مدرکیتشان قابل انفکاک است مانند میکروب. ۲- موجوداتی که موجودیتشان از مدرکیتشان قابل انفکاک نیست؛ مانند درد. نیاز، از امور دسته دوم است. نمی‌شود نیاز داشت ولی احساسش نکرد. سؤال: چرا دین نمی‌تواند نیازهای بشر را بگوید؟ به خاطر این که فرض کنید امری به نام x را دین به ما می‌گوید که از نیازهای شماست. یا این امر x را ادراک و احساس می‌کنیم یا نمی‌کنیم. اگر احساس می‌کنیم، دیگر گفتن دین چه سودی دارد و اگر احساس نمی‌کنیم که اصلاً نیاز نیست؛ اما نکته‌ای که باید توجه داشت ذومراتب بودن انسان‌ها و ذومراتب بودن نیازها است. چون انسان‌ها از لحاظ سنی و میزان معرفت و سیر و سلوک اخلاقی در مراتب مختلف هستند. ممکن است نیازی را با آن انسانی که در مرتبه دینی است احساس نکند ولی آن انسان که در مرتبه فوقی است احساس کند؛ و... پس نیازها را از دین نمی‌شود پرسید در هر مرتبه‌ای که هستیم نیازها را باید از خود پرسید. (ملکیان، ۱۳۷۶: ۲۳). سؤال: اینکه نیازهای ما به دین، حدود دین را تعیین می‌کند به الهی بودن دین لطمه نمی‌زند؟ اگر خدا چیزی را فرستاده و ما به آن احساس نیاز نمی‌کنیم، هیچ وقت به سویی نمی‌رویم. الهی بودن دین باید به این معنا باشد که هر آن چه ما به آن احساس نیاز کردیم، درماتش را خدا به ما گفته باشد. خداوند انسان را طوری آفریده است که تا احساس نیاز به چیزی نکند به سوی آن نمی‌رود و خود خدا می‌داند که انسان چه نیازهایی دارد. پس هر چه در دین گفته است فوق نیازهای او نیست. شما برای چه به کتاب و سنت رجوع می‌کنید؟ امری که در کتاب و سنت است ولی موردنیاز شما نیست آن مقدار دین شما نیست، هر مقدار از دین که موردنیاز شما است و غیر از دین چیز دیگری نمی‌تواند آن را به شما بدهد، آن دین شما است. دین نمی‌تواند نیازی را برآورده نکند و دین بودن دین به برآوردگی نیاز است آن هم نیازهایی که علوم دیگر نمی‌توانند آن‌ها را برآورده کنند. آن نیازهایی که در طی زمان برطرف می‌شوند (نیازهای موقتی)، نیازهایی نیستند که ما باید برای رفع آن‌ها به دین مراجعه کنیم، برای نیازهای ابدی و جاودانی همه بشر باید به دین رجوع کرد (ملکیان، ۱۳۷۶: ۲۳). این سخن که اگر نیازی در شما ازلاً و ابداً پایدار نباشد دین به آن پاسخ نمی‌دهد، درست نمی‌باشد.

نقاط قوت و ضعف نظریه از دیدگاه ملکیان

نظریه قبض و بسط یک نظریه اصلاح‌گرایانه است. (اصلاح‌گری در دین)؛ و فرضش این است که خلوص و پاکی دین با پویایی و توانایی دین را جمع کند و میانشان وحدتی ایجاد کند. به نظر می‌رسد که دین قدرت جواب دادن به مشکلات و نیازهای امروز را با توجه به پیشرفت‌های بزرگی که در دنیا به وجود می‌آید را ندارد، زیرا امری ثابت است و فقط به بعضی از نیازها می‌تواند پاسخ بدهد؛ و از طرف دیگر می‌خواهیم دین را توانا کنیم. این نظریه آمده تا هم خلوص دین حفظ و هم توانا باشد (دین خالص می‌ماند زیرا ثابت است و معرفت دینی متناسب هر عصر جوابگویی می‌کند؛ زیرا متحول شونده است). پس دین ثابت است و آنکه تغییر می‌کند معرفت‌دینی است. در میان آراء و نظریاتی که تا کنون برابر این کار آمده است، این نظریه از همه بهتر است اما به این معنا نیست که کاملاً موفق به این کار شده باشد. موفق‌ترین است، اما موفق نیست؛ زیرا این نظریه دین را خوب توانا می‌کند اما خلوص آن را می‌گیرد، با وجود این هنوز نظریه‌ای نداریم که محاسن این را داشته باشد و معایب آن را نداشته باشد. این نظریه سه نقطه قوت دارد: ۱- این نظریه حالت اعلامی ندارد. فلسفه‌های اعلامی در روح انسان رسوخ بیش‌تری دارند تا در ذهن انسان. این نظریه (قبض و بسط) حسنش این است که اعلامی نیست و در موارد عده‌ای استدلال می‌کند ولی استدلال تام نیست. اگر چنین باشد حالت زاینده‌گی دارد. ۲- نظریاتی که قبلاً بیان می‌شد، یا با معارف عصر تماس نمی‌یافت و یا تماس خصمانه داشت و هیچ‌وقت با علوم و معارف عصر تماس دوستانه برقرار نمی‌کرد، علت شکست آن‌ها همین بوده است. ۳- این نظریه با همه معارف عصر نه

بخشی از آن، سازگاری نشان می‌دهد و نتیجه این می‌شود که در ردیف یک‌دسته از علوم قرار نگرفته است. این نظریه از این لحاظ موفق است که آخرین نظریات فلسفی زمان و آخرین نظریات راجع به تغییرات اجتماعی و ... در آن ملحوظ شده است (ملکیان، ۱۳۷۶: ۲۱). دیگر این که این نظریه با اصلاح تدریجی‌الحصول موافق است و با انقلاب سازگاری ندارد.

بررسی برخی از نقدهای عبدالله جوادی آملی بر نظریه قبض و بسط عبدالکریم سروش

نقش علم در دین‌فهمی و دینداری

دینداری غیر از دین فهمی است. ایمان بدون داشتن علم امکان‌پذیر نیست اما علم بدون ایمان امکان‌پذیر است. علم، پیوند بین موضوع و محمول قضیه است. ایمان پیوند بین نفس و محتوای قضیه است. ایمان فعل اختیاری است. ایمان در شدت و ضعف تابع علم است. شک در دین با دینداری قابل جمع نیست امتیاز شک تصوری و تصدیقی است. شک تصوری، با ایمان قابل جمع است. صحت دوام ثبات و شدت ایمان متوقف بر صحت و ثبات دوام و شدت علم است (آملی، ۱۳۷۲: ۱۱). ایمان و علم به غیبت می‌گوید: هر کس باور دارد که هستی نا آرام است، ثبات علم و ایمان را هم انکار می‌کند. ثبات غیب و دوام علم و ایمان به غیب موقن است یعنی دارای علم یقینی به غیب است؛ و ایمان اجمالی به علم اجمالی کفایت و بسنده می‌کند و می‌گوید از دو راه برهانی و شهودی می‌توان به علم غیب دست یافت (آملی، ۱۳۷۲: ۱۱). جداسازی علم و ایمان و علم شهودی از ایمان کار بسیار سختی است زیرا علم و دانش شخص مومنی که از راه تهذیب دل و تزکیه به دست می‌آید به مراتب قوی‌تر از علم حصولی است. عدم مصانحت علم و ایمان به معنای قابل استدلال نبودن ایمان نیست کسی که نتواند عشق خود را اثبات کند به صدق آن نمی‌تواند ایمان بیاورد و برای او یک گرایش بدون ایمان باقی می‌ماند. گرایش‌ها و دریافت‌های جزئی نیازمند به میزان هستند. با پدید آمدن معصوم می‌توان میزان و معیاری برای کشف‌های جزئی بود؛ زیرا ایمانی که بر جهل مرکب بنا شود و اعتماد کند متزلزل و نابود می‌شود (آملی، ۱۳۷۲: ۱۱).

رابطه علم و دین

آملی بر این باور است که تحریف در تورات و انجیل، انکار و نادیده گرفتن هستی‌شناسی الهی و قبول جدایی دین و علم، همکاری با قدرتمندان فاسد است و قبول جدایی دین از سیاست بیش از یک گرایش شخصی نمی‌باشد. دین یک معیار و میزان اساسی برای وضع کردن قوانین علمی می‌باشد و القائات انبیاء به‌عنوان وحی ناطق اصول ثابت و مستحکم حرکت‌های علمی و عملی است (آملی، ۱۳۷۲: ۱۲). با تمسک به اصول دینی راه‌های فرعی در زمینه‌های علوم مختلف آشکار می‌شود و استنباطی بودن فروع مانع از دینی بودن آنها نمی‌باشد. مجتهد با استنباط و تفکر تلاش می‌کند تا به معارف ثابت الهی دسترسی پیدا کند (آملی، ۱۳۷۲: ۱۳). تفکیک و جدایی دین از علم بر پایه جهان احساسی و هستی‌شناسی مادی است؛ زیرا معرفت‌شناسی هیچوقت نمی‌تواند پیوند و ارتباط خود را از هستی‌شناسی جدا بداند (آملی، ۱۳۷۲: ۱۳). عقیده هر کس متفرع و جدا از علم و شناخت او است. محدوده دانش حسی و عقلی و امتیاز علوم حسی، عقلی و قلبی به معنای ستیز میان آنها نیست. هر علم دانی از عالی کمک گرفته و عالی بر دانی برتری دارد. علوم شهودی دارای مراتب است و انسان کامل در افق برتر و بالا است (آملی، ۱۳۷۲: ۱۳). باید توجه کرد که با ادراک حسی نمی‌توانیم در مورد حقایق عقلی داوری کنیم و نظر دهیم زیرا برخی از عقل‌گرایان برخی از حقایق را نادیده می‌گیرند و انکارشان می‌کنند که بسیار فراتر از ادراک عقل است و این انکارهای یاد شده به این معنی نیست که میان این دو علم نزاع و درگیری وجود دارد بلکه این درگیری میان علم با جهل است (آملی، ۱۳۷۲: ۱۴). در ارتباط با همراهی وحی و عقل نظرهای متفاوتی وجود دارد، از جمله: الف) بی معنا دانستن گزاره‌های دینی و تحلیل اساطیری وحی. ب) هم اندازه سنجیدن معرفت دینی با عقل جزئی و نادیده گرفتن ره‌آوردهای فراعقلی (آملی، ۱۳۷۲: ۱۴). ج) نادیده گرفتن نقش عقل در تشخیص و تمیز وحی. د) عقل را چراغ و راه‌گشا و معیار دانستن نسبت به شریعت. عقل و وحی هر دو از سمت خداوند هستند و در مواردی که اصول و قوانین عقلی وجود دارد وحی سریع آن‌ها را بیان می‌کند. عقل در دریافت احکام و قوانین شریعت دو نقش دارد: الف) تلاش برای کشف کتاب و سنت و نقش عقل در این صورت نظیر اجماع است. ب) دادن منبع برای دریافت احکام و قوانین شرعی، نقش عقل در این صورت نظیر کتاب و سنت است مستقلات و غیرمستقلات عقلیه عقل علی رغم شناخت احکام شریعت هرگز به اسرار احکام آگاه نمی‌گردد. احکام شرعی با کلیات عقلی مخالفت ندارند، اما عقل نمی‌تواند با جزئیات احکام موافق باشد و این کار از عهده آن خارج است.

شریعت واسطه و رابط میان انسان و خداوند است و همه جای طبیعت را جایی برای خلافت انسان‌ها تبدیل می‌کند و هر جا که به شریعت پشت شود و آن را نادیده بگیرند دقیقاً همان‌جا آن انسان سقوط می‌کند و نابود می‌شود زیرا تمام این طبیعت با شریعت در ارتباط است و در هم تأثیر می‌گذارد (آملی، ۱۳۷۲: ۱۵).

بسط و تغیر در معارف دینی باعث می‌شود که از شریعت چهره ثابتی وجود نداشته باشد و این تغیرات باعث دگرگون شدن این ثبات بشود؛ و زمانی این بسط و آگاهی در موضوع‌های بی‌سابقه اتفاق بیفتد و شارع سکوت کند و در برابر این تغیرات چیزی نگوید این کار باعث می‌شود که دین به آن کمال و خاتمیت خود نرسد و بیان کردن و دادن نشانه‌هایی از ظهور قرآن و خودداری کردن از کاوش‌های عقلی درباره دین برای حفاظت از آن به این معنا نیست که آن را محدود کرده‌ایم. گردآوری و تهیه احکام و قوانین کار بشر است و دین قوانینی را رد می‌کند که مخالف با نظام ارزشی او باشد (آملی، ۱۳۷۲: ۱۶). دانسته‌ها و معلوماتی که از قبل داریم و همچنین دانش و معلوماتی که بعداً یاد می‌گیریم مانع می‌شود که ما حقیقت را به‌طور مستقیم دریافت کنیم و کسی می‌تواند به شناخت کاملی از حقیقت دست‌یابد که به همه حقایق آشنا باشد. شناختن کسی که همه حقایق را می‌داند مخصوص کسی است که به همه حقایق آشنا است (آملی، ۱۳۷۲: ۲۲-۲۳).

اشکالات در نسبی بودن شناخت

اشکال اول: نسبی بودن شناخت یک قضیه فلسفی است. اشکال دوم: نسبی بودن فهم بشری باعث می‌شود فهم کسانی که به نسبیت معتقد هستند نیز دچار تردید و دگرگونی شود. اشکال سوم: ثابت شدن اصلی به نام واقعیت و تحقق یافتن آن یک فهم بشری است؛ و این نسبی بودن فهم که از شخصی به شخص دیگر فرق می‌کند باعث بوجود آمدن سفسطه در اصل واقعیت می‌شود؛ و برای رهایی از این سفسطه باید احتمال هرگونه شک و تردید نسبت به اصل واقعیت را برای همیشه رد کنیم. اشکال چهارم: یکی از خصوصیات ذاتی علم، ارائه و چیزی گفتن در مورد خارج است؛ و تغیر در ارائه علم به معنی نابودی علم و بوجود آمدن جهل می‌شود (آملی، ۱۳۷۲: ۲۳). اشکال پنجم: تجرد و غیر مادی بودن علم دلیل بر عصری و نسبی نبودن آن است. اشکال ششم: تغیر و تحولاتی که در عالم وجود دارد و ثابت بودن علم‌هایی که در یادگیری و بسط یک علم واقع می‌شود به معنای حرکت در علم نمی‌باشد و چون به نتیجه علمی خاصی منجر می‌شوند حرکت علمی نامیده می‌شوند؛ و عصری و نسبی بودن علم از برخی از قواعد علمی که مربوط به حرکت‌های مختلف انسان است ثابت نمی‌شود (آملی، ۱۳۷۲: ۲۴). معرفت‌شناسی و مسئله نسبیت می‌گوید که نسبی و یا عصری بودن شناخت، یک مسئله فلسفی است. اگر ما نسبی بودن فهم را به‌عنوان یکی از مبادی معرفت‌شناسی بدانیم آنگاه ثبات و دوام برای یک قضیه علمی کاری مشکل می‌شود.

آملی در رابطه با نسبی بودن فهم و تحول در معرفت دینی این‌گونه می‌گوید که: اگر فرض کنیم که شریعت ثابت است و فهم ما از شریعت در حال تغیر است آن‌گاه قضایایی که ادعای ثابت بودن و دائمی بودن را داشتند محکوم به فنا و نابودی می‌شوند (آملی، ۱۳۷۲: ۲۷). معرفت‌شناسی که بر اساس نسبی بودن فهم و نفی و رد ضرورت‌های دین است می‌گوید که: ضروری دین غیر از ضرورت عقلی است. ضروری دین غیر از اصول دین است. هر چیزی که در آن کفر باشد و کفر لازمه آن باشد جزء ضروریات دین نمی‌باشد.

ثبات و تحول فهم شریعت

آملی می‌گوید آیا این فهم بشری همیشه غبارآلود است و در این اندیشه‌ها همیشه خطا وجود دارد و یا اینکه در میان این آراء و نظرات و اندیشه‌های انسانی ادراک‌هایی وجود دارد که از این غبار و خطاها در امان بوده است و نشانه خلیفه الهی در آن وجود دارد؟ یعنی رنگی قدسی و الهی دارد این اندیشه‌ها. البته پیامبران و اولیای الهی و معصومان خود مسیر فیض و سعادت و کمال در دین هستند و اصول و فروع شریعت به واسطه آن‌ها به دیگران انتقال داده می‌شود کاملاً بحثشان جدا است زیرا کمال وجودی آن‌ها بهتر و برتر از این مباحث است. گاهی گفته می‌شود که دین خودش به تنهایی حق، خالص، ثابت و مقدس است اما آنچه که ما از دین می‌فهمیم فاقد این کمالات است (آملی، ۱۳۷۲: ۴۸)؛ یعنی بعضی از این فهم‌ها ناب و خالص و حق و درست هستند و بعضی دیگر باطل و بیهوده و برخی هم نسبت به خود کامل هستند اما نسبت به دیگر چیزها و لوازم ناقص می‌باشند زیرا همه این‌ها برآمده از فهم بشری هستند (آملی، ۱۳۷۲: ۴۹). مجموعه این مسائل هویت جمعی و جاری معرفت دینی را تشکیل می‌دهد. معرفت‌شناس در مورد راز و رمز متحول‌ها و ثابت‌ها سخن می‌گوید؛ اما مسئله این است که فهم شریعت به این خاطر که بشر آن را

می‌فهمد همیشه غبارآلود و در معرض نابودی و تغییر و تحول است؛ و منشأ این تغییر و تحولات هم علل و عوامل بسیاری است؛ زیرا همان‌طور که فهم طبیعت به معنای اخص، زوال‌پذیر و نسبی است، فهم دربارهٔ شریعت هم در معرض تحول و دگرگونی قرار دارد. به‌طور مثال مسائلی که در مورد قرآن بیان می‌شوند به دو صورت می‌باشند: اول) علوم قرآنی و دوم) مفاهیم قرآنی. علوم قرآنی در اصطلاح به دانش‌های قرآن‌شناسی مربوط است؛ مانند معرفت اصل وحی و کیفیت نزول آن و معرفت اعجاز و رابطه معجزه با صدق مدعی نبوت و نظایر آن که براهین عقلی مسئول بسیاری از آن‌ها است و شواهد نقلی هم به‌عنوان تایید آنها است نه تعلیل و رد آن‌ها؛ زیرا در این صورت دور بوجود می‌آید. مفاهیم قرآنی در اصطلاح به دانش‌های مضمون‌شناسی برمی‌گردد مانند استخراج و استنباط کردن احکام دینی از قرآن که ظواهر قرآنی آن‌ها را برعهده گرفته و شواهد عقلی به‌عنوان تایید و گاهی نیز به‌عنوان تحلیل آنها به کار می‌رود. در اینجا فهم درباره شریعت به معنای قسمت اول بوده و فهم از شریعت هم مانند قسمت دوم است. فهم درباره شریعت مانند ادراک کردن ما در مورد اصل لازم بودن دین و نزول آن از سمت خداوند سبحان و علم به حق بودن دین و ادراک به خالص و کامل بودن دین حق و فهم به ثابت و مقدس بودن دین خالص و کامل همه فهم بشری است که جهت شناخت شریعت ارائه می‌شود (آملی، ۱۳۷۲: ۴۹)؛ و فهم از شریعت مانند ادراک آسمان‌ها و فهم شهاب و سایر مسائل تکوینی همچون تشریحی که از ظواهر نصوص دینی فهمیده می‌شوند است. نکته این‌جا است که اگر گفته شود اصل شریعت، حق خالص کامل و ثابت است ولی فهم از شریعت فاقد اوصاف ذکر شده است شامل هر دو قسم فهم بشر خواهد شد؛ یعنی همان‌طور که فهم سپر سبعه و مانند آن بشری است و سیال یا در معرض زوال است فهم حق بودن اصل دین و خالص و کامل و ثابت بودن آن نیز بدون سیلان یا معرضیت زوال نخواهد بود زیرا اگر فهم بشر همواره غبار بشری را بر چهره خویش داشته باشد حتی اگر ضرورت تحول هم نباشد لازمه آن احتمال حتمی، تغییر است بنابراین فهم بشر درباره اصل حق بودن دین لازم، نازل، خالص و کامل و ثابت هم در معرض دگرگونی خواهد بود به عبارت دیگر بر اساس بینش معرفت‌شناسی که از بیرون نگاه داورانه می‌کند و تمام افهام و معارف بشری را در داد و ستد متقابل می‌داند و تکون هر معرفتی را محصول عامل درون و بیرون می‌شمارد دلیلی ندارد که احتمال تغییر را به فهم از شریعت اختصاص داده و فهم درباره شریعت را از این اصل جدا بداند پس هرگز نمی‌توان گفت خود دین ثابت و مطلق است فهم بشر از دین در معرض احتمال تحول و عصری بودن است؛ زیرا همین که می‌گویند دین ثابت و مطلق است نیز یکی از فهم‌های بشری است و هر فهم بشری از احتمال زوال معصوم نیست و این فهم هم احتمال زوال دارد با چنین معرفت‌شناسی هرگز نمی‌توان باور داشت که اصل شریعت واجد کمال‌های مزبور است ولی فهم از آن وجدان و فقدان مشوب همدیگر هستند (آملی، ۱۳۷۲: ۵۰). به بیان دیگر علوم دارای دو مقام است؛ مقام اول: تعریف و باید؛ و مقام دوم: تحقق و هست؛ و میان این دو مقام تفاوت بسیاری وجود دارد؛ زیرا علوم در مقام تعریف و باید، دارای اوصافی مانند کمال، حق، خالص و کامل و ثابت بودن هستند. ولی در مقام تحقق، مشوب هستند و حق و باطل آن ممزوج کمال و نقص آن به هم آمیخته و ثابت و سیال آن در هم تنیده است (آملی، ۱۳۷۲: ۵۰-۵۱)؛ و منشأ ثابت بودن مقام اول آن است که در دسترس فهم بشر نیست و مورد گفتگوی ایشان نمی‌باشد تا سلب و اثبات روبه‌روی هم قرار بگیرند و نقض و ابرام مجموعه آرای متقابل را تشکیل دهند و علت تغییر مقام دوم آن است که مورد بررسی اندیشمندی قرار می‌گیرد که بشر هستند و هر کدام از آن‌ها با پیش فرضهای خاص و سوال‌های مخصوص به خود از منظری ویژه به مضمون مثلاً نصوص دینی نگاه می‌کند و لذا در اثر آمدن فرضیه‌ها و قوانین جدید ممکن است دگرگون و متحول شوند (آملی، ۱۳۷۲: ۵۱). پس فهم درباره شریعت مانند فهم از شریعت، اندیشه‌ای بشری است و شامل همه احکام و دستورات آن می‌باشد. اگر گفته شود اصل دین دارای کمال‌های ذکر شده است و هیچ‌وقت در هیچ زمان و مکانی و شرایط و وضع و حال و مقامی فاقد آن‌ها نیست، همین داوری و باور به نوبه خود فهم بشری است که از آسیب عصری و نسبی بودن مصون و از باطل شدن در امان و از خطر عیب و نقص معصوم می‌باشد و اگر گفته شود تمام فهم بشری خواه درباره شریعت و خواه از شریعت عصری و نسبی و مشوب است دیگر نمی‌توان فتوا داد که اصل دین حق و مطلق و خالص و کامل و ثابت و مقدس است (آملی، ۱۳۷۲: ۵۱-۵۲)؛ به عبارت دیگر کسی که به داوری بین دین و معرفت دینی می‌پردازد و می‌گوید دین ثابت است و معرفت دینی متغیر است و دلیلش این است که معرفت دینی، فهم بشر است و فهم بشری همیشه در حرکت و تغییر و تحول است باید متوجه شود که این داوری او هم در معرض احتمال زوال و نابودی و تغییر است؛ یعنی او نمی‌تواند به طور مطلق

و قطع چنین داوری کند زیرا ممکن است فهم او نیز در اثر تحول سایر معارف بشری تغییر کند و متحول شود و آن زمان دستور به ثابت بودن هر دو و یا تغییر هر دو دهد (آملی، ۱۳۷۲: ۵۳).

مسئله نسبیت

یکی از مباحثی که در تئوری قبض و بسط مطرح است، بحث نسبیت می‌باشد که باید اقسام و احکام آن روشن شود. نسبیت دارای چندین قسم می‌باشد که هر کدام از این اقسام حکم مخصوص به خودش را دارد. قسم اول: نسبی بودن حقایق خارجی است که بر اساس آن هیچ موجود ثابت و مطلق در خارج از ذهن وجود ندارد بلکه هر موجودی متغیر و در حرکت است. فلسفه الهی که مسئولیت ثابت کردن موجود مجرد و غیر مادی را بر عهده دارد، وجود ثابت و مطلق را محرض می‌داند چه اینکه در عالم ماده و طبیعت که تمام اجزای آن در تحول هستند و اصل قانون حرکت و خطوط کلی آن ثابت است. نسبیت به این معنی کاملاً خارج از بحث است زیرا سروش آن را قبول ندارد و وجود مجرد و مطلق را در عالم عین می‌پذیرد. قسم دوم نسبیت علوم، بشری است. به این معنی که هر کس هرچه فهمید درست و حق است. این مطلب که مورد پذیرش اهل تصویب است، کاملاً از حریم و دایره کلام بیرون است. اگرچه سروش به باطل بودن آن باور دارد، زیرا اگر واقع مطلق و ثابت، موجود است هرگز نمی‌توان به صحیح بودن هر رای و فکری فتوا داد گرچه هر فکری برای مجتهد در آن رشته و متخصص در آن فن، مسئولیت‌آفرین بوده و حجت است، اما بحث حجیت جدا از ثواب و صحت است (آملی، ۱۳۷۲: ۵۷). قسم سوم: نسبیت علوم بشری به معنای تناسب نتیجه با مقدمات استدلال است؛ یعنی نتیجه و مقدمه بحث باهم مرتبط و متناسب هم باشند. این مطلب کاملاً درست است چون در برخی از مطالب سروش این‌گونه بیان شده و دلیل درست بودن آن است که بین دلیل و مدلول پیوند تکوینی و ربط ضروری برقرار است. حکم این بخش از نسبیت این‌گونه است که هر نتیجه‌ای را نمی‌توان از هر مقدمه توقع داشت و هر مقدمه‌ای هم زمینه به وجود آمدن هر نتیجه‌ای را مهیا نمی‌کند. پس هر نتیجه‌ای را باید از مقدمات ویژه و مربوط به خودش انتظار داشت؛ اما نسبیت به این معنی که کاملاً حق و درست است و نه لازمه تحول فهم بشری است و نه نفی‌کننده ثبات آن، بلکه همیشه باعث ثبات نتیجه در مدار خاص مقدماتی می‌شود. عهده‌دار آن می‌باشد (آملی، ۱۳۷۲: ۵۸). حال اگر نسبیت را به معنی تناسب میان مقدمات و نتایج بدانیم باید دو مطلب ثابت شود؛ یکی آنکه واقعاً رابطه علوم مانند پیوند میان مقدمات و نتایج است و دیگر آنکه هرگونه تحولی در هویت یک علم مانند تحول در حد وسط قیاس است نه صرف تحول در مقدمه که گاهی با مجرد تحول موضوع قضیه همراه است و نه تغییر حد وسط و اثبات هر دو مطلب نیازمند برهان است که تاکنون بیان نشده بلکه دلیل بر خلاف آن بیان شده است (آملی، ۱۳۷۲: ۵۹). قسم چهارم نسبیت به معنای تناسب سؤال و جواب است؛ یعنی با تحول در یک علم زمینه سؤال از علم دیگر فراهم می‌شود و آن علم دیگر برای پاسخ دادن، شاهد تحول خود خواهد بود. این مطلب هم در عین حال که عاقلانه و قابل قبول است اما نتیجه‌ای از پیوند پاره‌ای از علوم، نه همه آن‌ها و در برخی از مسائل، نه همه آن‌ها و در بعضی از صور همه صورت‌ها نخواهد داد (آملی، ۱۳۷۲: ۶۰)؛ یعنی هر کشف تازه‌ای در یک علم تجربی هیچگاه باعث به وجود آمدن مسئله‌ای جدید در برخی از علوم عقلی مانند فلسفه نخواهد شد؛ زیرا پدید آمدن موجود تازه همانند پدید آمدن همه موجودهای گذشته شامل قواعد کلی فلسفه می‌شود. قسم پنجم: نسبیت علوم بشری است. به این معنا که اگرچه واقعیت‌های مطلق و ثابت در جهان خارج وجود دارند ولی در دایره علم بشر قرار نمی‌گیرند مگر به طور نسبی. چون اندیشه چیزی جز حاصل تاثیر و تاثیر عین و ذهن نبوده و نیست و هر پدیده خارجی که از راه حواس به مجاری ادراکی راه پیدا می‌کند در سلسله اعصاب اثر می‌گذارد و طبیعتاً دستگاه عصبی هم می‌تواند در آن اثر بگذارد. جموع تاثیر و تاثیر متقابل این دو، علم نامیده می‌شود (آملی، ۱۳۷۲: ۶۱). با وجود چنین موانعی هیچوقت به هیچ مطلبی خواه از طبیعت و خواه از ماورای طبیعت نمی‌توان یقین پیدا کرد و آن را پذیرفت. مثلاً اگر عالمی در درجه اول راجع به یک مطلب دینی برهان بیاورد و قطع حاصل نماید و همان عالم به‌عنوان معرفت‌شناسی در درجه دوم واقع شود و بین هویت‌های جمعی و جاری علوم و عالمان به داوری بپردازد و به این نتیجه برسد که تمام علوم در حرکت و تغییر و تحول هستند و همه این نهرهای در حرکت باهم در ارتباط هستند اگرچه در این حال در درجه دوم بوده و فکری جز اندیشه معرفت‌شناسانه نداشته باشد اما آگاهانه یا ناآگاهانه همه یقین‌ها و باورهای قطعی خود را از دست می‌دهد و به جز شک چیزی باقی نمی‌ماند؛ زیرا ظهور احتمال همان و رخت بر بستن یقین همان و تا معرفت‌شناس به خود آید و متوجه شود و بگوید من در درجه دوم سخن می‌گویم شما مغالطه نکنید و معرفت پیشین را با پسین قاطی نکنید، شک وارد اندیشه او شده است و سقف و سطح باور او را نابود کرده است. در حالی که

علوم برهانی و عقلی مانند؛ منطق، فلسفه، ریاضی و بخشی از اخلاق به خطوط کلی آن یعنی به اصل عدم تناقض برمی‌گردد و از آسیب و حرمت و تحول و هرچیزی در امان بوده و معصوم است؛ و تکامل آن‌ها به معنای ظهور چیزی که قبلاً مخفی بوده می‌باشد و باعث از بین رفتن مسائل قبلی نمی‌شود (آملی، ۱۳۷۲: ۶۳). پس نتیجه می‌گیریم که نه تمام معارف غیردینی در سیلان و حرکت و تحول است، به طوری که معرفت مطلق و ثابت وجود نداشته باشد و نه همه معارف دینی در اختیار معارف متغیر غیردینی است تا با دگرگونی یک معرفت غیردینی، معارف دینی هم متحول شود به گونه‌ای که فهم دینی عصری و نسبی شود. گاهی تحولی مهم در بعضی از علوم تجربی اصلاً تأثیری در مسائلی مانند مسائل فلسفی نمی‌گذارد، نظیر آنچه قبلاً پیرامون ربط حادث به قدیم، ربط متغیر به ثابت، دوام فیض و حدوث مستفیض و مانند آن که از مسائل اساسی فلسفه الهی هستند تحول‌های زمین محوری و یا آفتاب مداری هرکس بر آن‌ها اثر نگذاشته و نمی‌گذارد؛ زیرا فلسفه قبل از تحول علوم تجربی راه حل عمیقی برای توجیه مطالب یاد شده ابداع کرده است و آن، حرکت جوهری اشیا مادی است که از درونشان به وجود می‌آید نه از بیرون (آملی، ۱۳۷۲: ۶۴).

مفاهیم ثابت

مفاهیم ثابت شریعت همان معانی بلندی است که به مدت بیست و سه سال در قرآن کریم تدوین و تنظیم شده است و در حدود دو و نیم قرن توسط ائمه معصومین بسط و گسترش یافته است. آنچه از ائمه معصومین علیه السلام به ما رسیده است یا نصوص وارده از آنهاست و یا ظاهری است که با افعال و تقریراتشان هماهنگ و همراه و یکی است؛ یعنی آن چیزی از ائمه معصومین (ع) به ما رسیده است همگی درست است زیرا با اعمال و افعال آنان یکی است؛ و با رجوع به این معارف بلند است که موازین لازم برای استنباط احکام مربوط به موضوعات مستحدثه و حوادث واقعه دریافت می‌شود؛ و نتیجه ثابت بودن و دائمی بودن معارف دینی که امکان نوسازی و بازسازی در دین و شریعت وجود ندارد؛ و آنچه که بازسازی و نوسازی برای آن متصور و امکان‌پذیر است، آن دسته از معارف و دستاوردهای بشری است که هر چند وقت یک بار با تغییر کردن زمینه‌های خیال، دچار تغییر و تحول می‌شود؛ بنابراین اگر در مسیحیت مسئله نوسازی و بازسازی معارف دینی مطرح می‌شود به این دلیل است که معارف آن‌ها در معرض تحریف گذشتگان قرار داشته و آمیخته از پندارها و خرافات رایج در زمان‌های گذشته است (آملی، ۱۳۷۲: ۱۳۱). پس آنچه که ممکن است در حوزه معارف دینی به وجود آید بازفهمی و نوفهمی آن است. هرچند که ممکن است میان این دو اصطلاح و دو اصطلاح قبل یعنی همان بازسازی و نوسازی تفاوتی نباشد ولی در اینجا فرقی دقیق مد نظر که باید ملاحظه شود زیرا در صورت قبول بازسازی و یا نوسازی دین ثبات برای مفاهیم دینی فرضی موهوم و غیر معقول است ولی بازفهمی و نوفهمی دینی که با رجوع پیوسته به معارف دینی به دست می‌آید با ثابت بودن معارف دینی سازگار است. اختلافی که در بین پژوهندگان معارف دینی به وجود می‌آید چند قسمت است؛ قسمت اول: اختلاف عرضی است که با نظر به ابعاد مختلف معارف دینی نشأت می‌گیرد. این نوع از اختلاف بدون آنکه آسیبی به ثبات معرفت دینی وارد کند نتیجه طبیعی بسط و گسترش آن و بلکه خود عاملی موثر در توسعه مباحث دینی است. این قسمت اختلاف چون در عرض هم هستند و یک دیگر را نقص نمی‌کنند و ممکن است که تمام آراء و مطالب آن درست باشد. ولی هر کدام به سبب حیثیتی خاص و جهتی مخصوص نادرست باشند (آملی، ۱۳۷۲: ۱۳۲). قسمت دوم: اختلاف طولی است که با تعمق و تدقین در مسائل دینی به دست می‌آید. این نوع از اختلاف‌ها آسیبی به وحدت و ثبات معرفت دینی نمی‌زنند بلکه نتیجه تحقیق در موضوعات مختلف دینی و دستاورد طبیعی استعدادهای متفاوت افراد است؛ و چون یکدیگر را نقص نمی‌کنند و در طول هم می‌باشند ممکن است همه آن‌ها درست و یا نادرست باشند. قسمت سوم: اختلافی است که رو در روی و غیرقابل جمع است. در این گونه از موارد هرگز نمی‌توان گفت که طرفین اختلاف هر کدام در ظرف ذهن خود معرفت دینی خاصی را تنظیم کرده‌اند چون معرفت دینی همان حقیقت واحد است که خود شریعت گویای آن است. از این نظر شکی نیست که یکی از دو نظر غیر قابل جمع و مطابق با معارف دینی نبوده و خطا باشد (آملی، ۱۳۷۲: ۱۳۳). برای فهمیدن معارف دینی باید وحی الهی و قرآن‌ناطق را بیاموزیم و همچنین برای دینداری علاوه بر درس دین، درد دین هم لازم است زیرا درد دین بدون درس دین به دست نمی‌آید (آملی، ۱۳۷۲: ۱۳۴).

معرفت‌شناسی و مسئله نسبیّت

نسبی و یا عصری بودن شناخت یک مسئله فلسفی است هرچند که در تبیین و بررسی آن امکان دارد که از اصول موضوعی کمک بگیریم که این امر مربوط به سایر علوم نیز می‌باشد یعنی در بررسی علوم دیگر هم از این اصول موضوعی استفاده می‌کنیم. این

مسئله فلسفی از آن جهت که به‌عنوان یکی از مبادی معرفت‌شناسی خصوصاً معرفت‌شناسی دینی در نظر گرفته می‌شود دارای اهمیت بالایی است و مورد بررسی قرار می‌گیرد؛ و کسی که به نسبت شناخت و فهم باور دارد تغییر و تحولات و دگرگونی‌هایی را که در مباحث علمی دانشمندان مانند اختلاف نظرها و یا درگیری‌های علمی و تلاش آنان صورت می‌گیرد را یک لازمه‌ی طبیعی برای نسبی بودن فهم بشر به حساب می‌آورند؛ و گاهی از این تغییر و تحولات واضح و مشهود علمی به‌عنوان یک اصل موضوعی برای ثابت کردن نسبیت فهم کمک می‌گیرند؛ اما آن چیزی که برای کسانی که معتقد به نسبی بودن فهم در مقام معرفت‌شناسی هستند مشکل است هیچگاه وجود تغییر در علوم نیست بلکه ثبات و دائمی بودن و دوام داشتن علوم و یا حتی علمی از علوم است. از نظر معرفت‌شناسی که نسبیت دانش و فهم را به صورت یک مبدا و آغاز فلسفی پذیرفته است ثبات و دوام تنها یک پندار متغیر و مرتزلی است که در ظرف ذهن برخی از دانشمندان در تحت شرایط معرفتی خاص به وجود آمده و در شرایط دیگر هم از بین می‌رود (آملی، ۱۳۷۲: ۳۳۴). سوآلی که وجود دارد این است که اگر ضروری دین به معنای قضایایی است که استناد آن‌ها به دین برای کسانی که آشنا به مفاهیم و منابع اولیه دین هستند واضح و مشخص است پس چرا در بین دانشمندان علوم دینی در مورد آنها اختلاف است؟ پاسخ این است که در مورد بسیاری از ضروریات دینی هیچ‌گونه اختلافی وجود ندارد و در آن مواردی هم که اختلاف وجود دارد، اختلاف در تعریف ضروری دین و یا در قبول و انکار ضروری برای دین نیست بلکه اختلاف در تشخیص برخی از مصادیق است. این دسته از مصادیق به این دلیل که برای بعضی از کسانی که با معارف دینی آشنا هستند بسیار واضح است یک مصداق برای ضروری دین به حساب می‌آید مانند جسمانی بودن معاد؛ که بعضی‌ها آن را ضروری دین می‌دانند و برخی علاوه بر اعتقادشان به جسمانی بودن معاد آن را جزء ضروریات دین نمی‌دانند (آملی، ۱۳۷۲: ۳۵۲).

مسئله نسبی بودن فهم بشری و نپذیرفتن قداست برای معارف دینی معارف می‌گوید: معرفت‌شناسی که با توجه به نسبی بودن فهم دریافت حقیقت را غیر ممکن و یا رحین شناخت مطلق جمیع حقایق می‌داند معرفت دینی را هم به دلیل اینکه در ظرف ذهن آدمی سازمان و انتظام می‌یابد خارج از قاعده فوق نمی‌داند و آن را فاقد مطابقت فعلی با حقایق دینی و در تغییر و حرکت مستمر به سوی آن پیش می‌برد. عدم مطابقت علاوه بر آنکه مستلزم احتمال دگرگونی ضرورت‌های علمی و دینی است همراه با نفی ثبات و دوام گزاره‌های دینی به سلب تقدس معارف دینی نیز منجر می‌شود البته معرفت‌شناس سلب تقدس از معرفت دینی را اعم از اینکه آن معرفت مربوط به اصول و یا فروع دین باشد به معنای نفی ثبات و تقدس فروع و یا اصول دین نمی‌داند (آملی، ۱۳۷۲: ۳۵۵).

تجرد و ثبات معرفت دینی

آملی این‌گونه می‌گوید که اگر معرفت‌شناس شناخت واقع و حقیقت را امکان‌پذیر بداند و به مجرد بودن و ثابت بودن معرفت اعتقاد داشته باشد، بعد از پذیرفتن اصل و اساس وحی و شریعت درباره معارف مفاهیم دینی مانند دیگر معارف بشری در صورت تطابق و موافق بودن با واقع حکم به ثبات و دوام می‌دهد (آملی، ۱۳۷۲: ۳۵۸). ایشان می‌گوید که معرفت دینی نسبی و عصری نیست؛ یعنی با گذر زمان دچار تغییر و تحول نمی‌شود و مفهوم آن از شخصی به شخص دیگر فرق نمی‌کند. هرچند که برخی از مجتهدین و فقها در زمان و دوره خود برخی از قسمت‌های آن معرفت که با نیازهایشان مطابقت دارد را به دست می‌آورند و می‌گویند عوامل و شرایط گوناگونی وجود دارد که باعث حرکت مجتهد می‌شود تا به شناخت یک رأی و نظر و حکم خاص برسد. شرایط سیاسی و اقتصادی جهان اسلام در طول تاریخ نیازهای مختلفی را به وجود آورده است. این شرایط در هر زمانی متناسب با نیاز خود فقها و مجتهدین را مجبور به انجام این کار می‌کرده است که برای محافظت از حریم دین الهی و اجرا کردن دستورات متناسب با آن امر، لوازم و شرایط مناسب در حوزه‌های مختلف را برای پاسخ‌گویی به آن نیازها را آماده کند (آملی، ۱۳۷۲: ۳۵۹).

نتیجه‌گیری

ملکیان می‌گوید که این نظریه نقاط قوت و ضعف زیادی دارد. پس به همین دلیل است که نه می‌توان آن را به‌صورت کامل و کلی پذیرفت و نه آن را کاملاً رد کرد. همان‌طور که مشخص است ملکیان نه به‌صورت کامل با نظریه ایشان موافق است و نه کاملاً مخالف. ملکیان اشکالات جزئی از نظریه ایشان گرفته است و می‌گویند که سروش دین را امر ثابتی نمی‌داند، زیرا ایشان دین را به معنی کتاب و سنت می‌داند و این دو چون متکی به علم رجال و علم اصول هستند پس معرفتی بشری می‌باشند و تغییر می‌کنند پس دین و شریعت هم با توجه به این دو تغییر می‌کند. سخن ملکیان در این مورد بجا و درست است زیرا این دو علم بشری هستند

و تغییر می‌کنند اما به این معنی نیست که اصل و اساس و ریشه دین و شریعت را هم این دو علم تغییر دهند و باعث نابودی آن شوند بلکه همان‌طور که سروش می‌گویند فهم و درک ما را از دین روشن‌تر می‌کنند.

آملی در خصوص نظریه قبض و بسط این‌چنین بیان می‌کند که ادیان و مذاهب گوناگون نتیجه‌ی فطرت ثابت و واحد است و همچنین تصور انواع تغییر در فروع دین و مذاهبها و سنت‌های متنوع به خاطر استعداد و شایسته بودن اولیاء است و اگر تغییری وجود داشته باشد در موضوعات جزئی است و راه به دست آوردن و فهمیدن احکام موضوعات متغیر، تلاش و اجتهاد پیوسته در شریعت ثابت است. ایشان می‌گویند که با ثابت کردن ثبات برای برخی از علوم، وجود جهان غیب هم ثابت می‌شود و همچنین بر این باور است که دانش‌های حسی و فرضی همیشه در تغییر و تحول هستند. ایشان می‌گویند که در تغییرات علوم فقط عالم در حرکت و تغییر است و فهم او است که دچار این تغییرات می‌شود و علم ثابت است. سروش هم بر همین عقیده است که علم ثابت است و تنها فهم ما است که دچار قبض و بسط می‌شود و بحث ما بهتر فهمیدن است پس آملی در این مورد با سروش به اندازه خیلی کم هم‌نظر است. آملی در رابطه با نسبی بودن فهم و تحول در معرفت دینی این‌گونه می‌گوید که اگر فرض کنیم که شریعت ثابت است و فهم ما از شریعت در حال تغییر است، آنگاه قضایایی که ادعای ثابت بودن و دائمی بودن را داشتند محکوم به فنا و نابودی می‌شوند. درحالی‌که سروش می‌گویند تحول فهم ما فقط به این معنی است که آن‌ها را بهتر می‌فهمیم و شریعت مانند قبل ثابت می‌ماند و امور ثابت، ثابت هستند؛ که در اینجا سخن آملی دچار تعارض می‌شود زیرا در مطالب قبل گفته بود که با سروش موافق است و فقط فهم ما دچار تحول می‌شود اما الان این‌چنین می‌گوید که امور ثابت هم متحول و نابود می‌شوند؛ زیرا می‌گوید که اگر فهم سیال و متغیر است پس امور ثابت هم متحول می‌شوند.

ایشان در نقد سروش می‌گویند که دین ثابت است و معرفت دینی متغیر است و دلیلش این است که معرفت دینی فهم بشر است و فهم بشر همیشه در حرکت و تغییر و تحول است باید متوجه شود که این داوری او هم در معرض زوال و تغییر است؛ یعنی او نمی‌تواند به‌طور مطلق و قاطع چنین داوری کند زیرا ممکن است که فهم او هم در اثر تحول سایر معارف بشری تغییر کند و متحول شود و آن زمان دستور به ثابت بودن هر دو و یا تغییر هر دو دهد (به نظر می‌رسد که این‌گونه که آملی به نقد سروش پرداخته و می‌گوید اگر فهم بشر تغییر کند پس همین سخن سروش هم تغییر می‌کند یک داوری نسبی و شکاکانه است زیرا سروش می‌گوید که فهم بشر از امور در هر عصری متحول می‌شود و درک ما از آن بیشتر می‌شود. پس ایشان این سخن سروش را این‌گونه رد می‌کند زیرا با این تفسیر آملی، همه چیز در شک و شبهه است و نمی‌توان به هیچ امری و هیچ سخنی در عالم اعتماد کرد).

آملی می‌گوید که دین‌شناس و معرفت‌شناس اگر هستی را مجموعه‌ای متغیر بداند هرگز نمی‌تواند به دینی ثابت ایمان بیاورد (بحث سر این است که امور ثابت است و شریعت ثابت است اما فهم ما تغییر پیدا می‌کند و عوض می‌شود یعنی خدا و قرآن و کتاب و سنت همان است اما با تغییر این هستی و امور فهم ما هم عوض می‌شود و نمی‌شود که مانند قبل ثابت بماند. دین همان دین است اما فهم ما نسبت به یک سری از مسائل دین تغییر می‌کند. حتی در قرآن هم می‌خوانیم که هر پیامبری نسبت به درک و فهم هر انسانی در هر عصری سخن می‌گفته است تا آن‌ها آن امور را بهتر درک کنند). آملی در مورد مسئله نسبی و عصری بودن فهم این‌چنین بیان می‌کند که علم و آگاهی نسبت به آن سنت پیامبر در آن زمان نزد ما وجود نداشته است یعنی ما اطلاعاتی از آن سنت در آن زمان نداشته‌ایم؛ اما الان در این زمان حال، ما این آگاهی را نداریم؛ یعنی حقیقت علم و فهم بشری دایره مدار بودن است و نسبی و عصری نیست. پس این‌گونه که ایشان می‌گویند می‌توان گفت که اگر آن زمان آن اطلاعات را نداشته‌ایم و اکنون داریم، پس آن زمان فهم ما نسبت به آن امور کم بوده است و الان در این زمان تغییر پیدا کرده است و بهتر متوجه آن شده‌ایم.

منابع

- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۷۲). شریعت در آینه معرفت، مرکز نشر فرهنگی رجاء.
 پیمان، حبیب‌الله. (۱۳۷۱). ثبات و تغییر در اندیشه دینی، کیان شماره ۵.
 سروش، عبدالکریم. (۱۳۸۶). رازدانی و روشنفکری و دینداری، تهران، صراط.
 سروش، عبدالکریم. (۱۳۶۷). قبض و بسط تئوریک شریعت، کیان فرهنگی، شماره ۶۰.
 سروش، عبدالکریم. (۱۳۸۷). قبض و بسط تئوریک شریعت، صراط.
 رضایی، اصفهانی، محمد علی. (۱۳۷۹). رابطه علم و دین در غرب، تهران: موسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر.

زندیه، عطیه؛ و عامری، معصومه. (۱۴۰۱). گونه‌شناسی دین‌ورزی از دیدگاه سیدحیدر آملی و عبدالکریم سروش. الهیات تطبیقی، ۱۳(۲۸)، ۶۳-۸۰. doi: 10.22108/coth.2023.135044.1749

غفاری هسجین، زاهد. (۱۴۰۱). نقدی بر آرای برخی اندیشمندان مسلمان ذیل روابط چهار گانه علم و دین. مطالعات اندیشه معاصر مسلمین، ۸(۱۵)، ۳۲۳-۳۶۲. magiran.com/p2501857

ملکیان، مصطفی. (۱۳۷۶). نقد و بررسی نظریه قبض و بسط تئوریک شریعت، دانشگاه تهران، دانشکده الهیات.