دین در قبضه تفسیر تاریخی

نقدی بر نظریه قبض و بسط تئوریک شریعت عبدالکریم سروش

تحلیل

حسین روحانی*

هرچند عبدالکریم سروش در فضای روشنفکری دهه دوم انقلاب، در قالب نظریه‌پرداز جریان‌های سیاسی مطرح شد و نظریات مختلفی را پیرامون مسائل اسلام و سیاست و نسبت دین و حکومتداری مطرح کرد که از قضا بسیاری از این آرای او با دستنوشته‌های پیشتر خود او در تضاد و تعارض بود اما مهم‌ترین تئوری او در خصوص دین که در ایران اواخر دهه ۶۰ و تحولات بعد از آن مطرح می‌شود نظریه «قبض و بسط تئوریک شریعت» است. از دل این نظریه، اعتقادات دیگری همچون بسط تجربه نبوت نیز توسط سروش ارائه شد که با بسیاری از انگاره‌های شیعی در تعارض بود. در این مکتوب سعی بر آن است تا تناقضات نظریه قبض و بسط تئوریک شریعت را مورد نقادی و مداقه قرار دهیم.

■ ■ ■

قبض و بسط چه می‌گوید؟

چنانچه از ظاهر عبارات و نوع ادای مطالب بر می‌آید این نظریه مشتمل بر چند رکن اساسی است که این رکن‌ها عبارتند از:

الف- دین از معرفت دینی متمایز است.

ب- احکام دینی از احکام معرفت دینی تمایز دارند؛ به این معنا که دین صامت و خالص است ولیکن معرفت دینی متغیر و ناخالص و آمیزه‌ای از ترابط معارف درونی دینی و برون دینی است.

ج- معرفت دینی نسبی، تکاملی و عصری است (محمدی، ۱۳۷۴: ۳۴۵).

پیش از نقد نظریه باید اذعان داشت رهیافت سروش در نظریه قبض و بسط تئوریک شریعت رهیافتی تکاملی است نه رهیافتی فلسفی. به عبارتی ساده‌تر سروش برای اثبات مدعای خویش مبنی بر صامت بودن دین و تکامل معرفت دینی نمی‌تواند ادله و شواهد قانع‌کننده‌ای ارائه نماید. او هدف از ارائه این تز پر طمطراق را نجات دین یا به تعبیر خویش نجات ایمان مومنان می‌داند. به همین اعتبار آرا و اندیشه‌های او بیش از آنکه مبنای علمی و استدلالی داشته باشد، خطابی و کلامی است. او بر خلاف رهیافت فلسفی که رهیافتی شک محور و استدلالی است بر پایه مشهورات، تئوری خویش را صورتبندی می‌کند (محمدی، ۱۳۷۴: ۳۷۴). تئوری قبض و بسط، یک نظریه رئالیستی است یعنی به جدایی ذهن و عین باور دارد و خارج را عین ذهن یا ذهن را عین خارج می‌پندارد. با وجود ادعای سروش مبنی بر رئالیستی بودن تئوری خویش، او بر این باور است که دین هر کس فهم اوست از شریعت (سروش، ۱۳۷۱: ۲۴۳). سؤالی که قابل طرح است آن که اگر طبق ادعای این نواندیش دینی، نظریه او رئالیستی و ذهن متأثر از عین است پس دیگر جایی برای تکامل معرفت دینی و دخالت پیش فرض‌ها در فهم از دین باقی نمی‌ماند. طرفه اینکه سروش معتقد است که نه تنها معرفت به لحاظ کمی رشد می‌کند، بلکه هنگامی که معرفت قبلی با معرفت بعدی در می‌آمیزد، رشد کیفی را نمایان می‌سازد (سروش، ۱۳۷۱: ۲۵۸- ۲۵۲). لذا اگر طبق دیدگاه این نواندیش، قائل به تکامل معرفت دینی و عصری بودن آن باشیم، مسئله رئالیستی بودن نظریه قبض و بسط تئوریک شریعت از بیخ و بن زیر سؤال می‌رود.

تأثیرپذیری از نظریات کواین

به نظر می‌رسد سروش در نظریه‌پردازی خویش به شدت متأثر از آرای کواین است. از نگاه کواین از آن جا که هر دانشی تا حدی تجربی است، دانشی پیشین که مصون از نتایج تجربی باشد وجود ندارد. در این زمینه کواین بحث می‌کند که حقیقت ضروری حقیقتی در نظر می‌آید که نمی‌تواند چیز دیگری باشد و از این رو باید مصون از بازنگری باشد.

اگر حقیقت ضروری وجود می‌داشت، شاید معرفت پیشینی از آن نیز می‌توانست وجود داشته باشد. اما از آنجا که هیچ جمله‌ای مصون از بازنگری نیست، حقیقت ضروری هم نمی‌تواند وجود داشته باشد (Dancy 1985: ۲۲۳).

از نظر کواین در برابر گزاره یا درست یا غلط، گزاره دیگری نیز به نام «نه درست، نه غلط» داریم؛ به باور کواین هیچ گزاره‌ای مصون از بازنگری نیست و او متأثر از ویتگنشتاین اصل بازی‌های زبانی را مطرح می‌کند (Quine 1951: ۲۰- ۴۱). از منظر سروش «آموزه اصلی نظریه قبض و بسط» آن است که آمدن معرفت نوینی به جرگه شبکه معارفی که در ذهن انسان است تنها به معارف پیشین نمی‌افزاید، بلکه کل شبکه را متأثر می‌کند. از نگاه او در آمدن فهم‌ها و معرفت‌های تازه، نور تازه بر سخن کهنه افکندن و فهم تازه‌ای از آن را میسر ساختن، همان است که هندسه معرفت نامیده می‌شود. سخن واحد در هندسه‌های مختلف، افاده معانی مختلف خواهد کرد (سروش، ۱۳۷۱: ۲۱۱).

هرچند سروش عمیقاً باور دارد که نظریه قبض و بسط او صبغه‌ای دینی دارد و بر آن پای می‌فشارد اما حقیقت امر آن است که قائل شدن به تحول معارف و از جمله معرفت دینی لوازمی دارد که مؤلف در محدوده یک فرهنگ دینی و در جمع دینداران و عالمان دینی باید به آنها توجه داشته و به مسائل برخاسته از آنها پاسخ دهد. اولین مسئله آن است که در صورت پذیرش این اصل؛ پس دیگر دین ثابتی وجود نخواهد داشت و نسبیت معرفت شناسانه حاکم بر تئوری قبض و بسط منجر و منتج به ساختارشکنی از نص مقدس می‌شود. اگر این نظریه‌پرداز دینی بر این باور است که فهم‌های افراد از دین متفاوت است، ایرادی و حرجی بر او نیست اما اگر دیدگاه او این است که دین هر کس فهم او از شریعت است که شواهد و قرائن مستند و مکتوب منسوب به ایشان، دال بر تأیید دیدگاه دوم از سوی او دارد، اینجاست که یک خلط آشکاری صورت می‌گیرد (محمدی، ۱۳۷۴: ۳۵۴). این خلط و مشکل آشکار آن است که منابع روش شناسی نظریه قبض و بسط برگرفته از فلسفه علم و آرای فیلسوفانی چون کواین و پوپر است و سروش که دین را صامت می‌داند سعی دارد با نگاهی برون دینی آنچه را که مطمح نظر خویش است بدون توجه به چارچوب و تضییقات حاکم بر ساختار متن از دل متن بیرون بکشد یا به عبارتی بر متن تحمیل کند. این نواندیش نومعتزلی دچار مغالطه دیگری نیز هست، او هیچ دلیلی دال بر صامت بودن دین اقامه نمی‌کند و صرفاً بر پایه مشهورات این نظر را طرح می‌کند (سروش، ۱۳۷۱: ۲۴۵).

سروش در جایی می‌گوید: «بسیارند کسانی که می‌پندارند هر چه خود بدان باور دارند عین دین و معرفت دینی است و چه مجاهدت صعبی باید کرد تا پرده این پندار دریده شود و آدمی باور کند که آنچه خود بدان باور دارد و گرچه بی‌نقص و خطا باشد، باز هم درک اوست از دین نه خود دین» (سروش، ۱۳۷۱: ص ۵۶). نقدی که به آرای این متفکر نو معتزلی در این خصوص وارد است آن است که نگاه او نگاهی برگرفته از آموزه‌های دینی نیست، بلکه نگاه او سوبژکتیویستی است که اصالت را به مفسر می‌دهد نه به متن. تفکیک دین از معرفت دینی یک تفکیک کانتی است که سروش به شدت از این ایده پشتیبانی می‌کند.

سروش به دلیل وابستگی تام و تمام منابع روش شناسی خویش به منابع برون دینی، در اثبات دینی بودن نظریه خویش با محدودیت‌های فراوانی روبه‌رو می‌شود. پرسش اصلی آن است که اگر معارف دینی در ترابط تنگاتنگ با معارف بشری هستند چگونه می‌توان فهمید که نسبت معرفت‌های دینی، فهم‌ها، شناخت‌ها و قرائت‌های مختلف بشری از دین چیست و کدام درست و نادرست است (هاشمی، ۱۳۸۵: ۱۶۴). زمانی که معرفت دینی آلوده به معارف بشری و سوبژکتیویستی می‌شود چگونه می‌توانیم بفهمیم که معرفت دینی ما از اصل خویش- کتاب و سنت- دور شده است یا نه؟

نقد دیگری که به تئوری قبض و بسط می‌توان داشت آن است که سروش بر پایه چه شواهد و ادله‌ای اصل قبض و بسط و ترابط معارف بشری و معارف دینی را امری قطعی و دائمی می‌داند. او خود در پاسخ به این سؤال این نکته را یادآور می‌شود که شواهد وارده در قبض و بسط و ترابط معارف بشری و دینی نمونه‌هایی خالص است نه نمونه‌های استقرایی. او برای جلوگیری از آشفتگی فکری خویش می‌گوید: «انصاف می‌دهم که مدعای سهمگین قبض و بسط که جدایی دین از معرفت دینی و تاریخیت معرفت دینی و تابعیت آن نسبت به معارف بشری است، چندان درشت است که سامعه لطیف ایمان و هاضمه خود را به تعب می‌افکند و مقلدان را به تکذیب و محققان را به تردید وا می‌دارد، اما اطمینان دارم که تصور صحیح این مدعا چندان تصدیق‌آور است که مبدعی را از اقامه برهان بی‌نیاز نمی‌کند» (سروش، ۱۳۷۱: ۳۱).

> **یکی از خصایص بارز نظریه قبض و بسط، تاریخی دیدن دین است. این مدعی بر این پایه استوار است که مدعیات دینی می‌تواند در معرض آزمون و خطا قرار گیرد. مجموعه این خصایص در برگیرنده پروژه اسطوره‌زدایی است. این قرائت از دین در برابر قرائت ایدئولوژیک و کل گرایانه شریعتی از دین قرار می‌گیرد چراکه در تفکر شریعتی، دین فربه و حداکثر می‌شود، در حالیکه سروش که نگاهی طریقتی و عرفانی دارد رسالت دین را نه این جهانی که آن جهانی و لاهوتی می‌بیند و به دین خصوصی و منعزل از امور سیاسی- اجتماعی رأی می‌دهد**

> **نقدی که به آرای این متفکر نومعتزلی در این خصوص وارد است آن است که نگاه او نگاهی برگرفته از آموزه‌های دینی نیست، بلکه نگاه او سوبژکتیویستی است که اصالت را به مفسر می‌دهد نه به متن. تفکیک دین از معرفت دینی یک تفکیک کانتی است که سروش به شدت از این ایده پشتیبانی می‌کند**

■ **رویکرد فردگرایانه به دین، نتیجه قهری قبض و بسط**

یکی از خصایص بارز نظریه قبض و بسط، تاریخی دیدن دین است. این مدعی بر این پایه استوار است که مدعیات دینی می‌تواند در معرض آزمون و خطا قرار گیرد. مجموعه این خصایص در برگیرنده پروژه اسطوره‌زدایی است. این قرائت از دین در برابر قرائت ایدئولوژیک و کل گرایانه شریعتی از دین قرار می‌گیرد چراکه در تفکر شریعتی، دین فربه و حداکثر می‌شود در حالیکه سروش که نگاهی طریقتی و عرفانی دارد رسالت دین را نه این جهانی و لاهوتی می‌بیند و به دین خصوصی و منعزل از امور سیاسی- اجتماعی رأی می‌دهد (کاظمی، ۱۳۸۳: ۱۴۰).

به نظر می‌رسد دیدگاه‌های سروش بیش از همه با «هامیلتون» هم صدا می‌شود که بیان کرد: «لازم است علمای الهیئت از بردن بارهای اضافی خودداری کنند و با یک کیف کوچک مسافرت نمایند. این علما باید تمام مواردی را که به آنها ایمان دارند به کناری بگذارند تا به جایی برسند که مطمئن باشند در مورد امری اطمینان قطعی دارند» (هوردون،۱۳۶۸: ۱۹۹). گرچه این متفکر نواندیش ایرانی از منابع غربی در راستای صورتبندی تئوری خویش استفاده فراوان می‌کند اما او نگاهی همدلانه به آرای متکلمین اسلامی نیز دارد. مباحث سروش تا حدی در چارچوب الهیئت پروتستان قرن بیستمی قرار می‌گیرد و رویکرد او به اندیشه‌های غزالی و مولانا درست در همین راستا ارزیابی می‌شود چراکه از نظر سروش، غزالی و مولانا از محدود شدن دین در اعتقادات صرف کلامی و دستورالعمل‌های فقهی گریز داشتند و در روزگار خویش به نوعی به احیای دین دست زدند (محمدی، ۱۳۷۴: ۳۶۳). سؤالی که به مجرد طرح این بحث از سوی این نواندیش دینی، پرسشی جدی به ذهن متبادر می‌کند. کسانی چون غزالی ضد عقل و فلسفه بودند و سرسازگاری با مفاهیمی چون عقل نقاد خود بنیاد نداشتند و با توجه به این اصول واضح و مبرهن در منظومه فکری غزالی، باید پرسید سروش براساس چه منطقی در حالی که همچنان وامدار و مجذوب مدرنیته و بنیان‌های لایتغیر آن است به ناگه سر از ناکجاآباد فیلسوفان فلسفه‌ستیزی چون غزالی در می‌آورد. این متفکر نومعتزلی هرگز نمی‌تواند جواب در خور و مقتضی برای حل این پارادوکس آشکار در دستگاه فکری خویش پیدا کند. ملخص کلام اینکه نظریه قبض و بسط سروش بیش از آنکه نگاهی برآمده از متون دینی باشد، نگاهی برون دینی و متأثر از آرای فیلسوفان علم من‌جمله پوپر و کواین است و تناقضات متعدد و جدی در نظریه قبض و بسط مآلاً این متفکر دینی را به جایی می‌رساند که با طرح نظریه بسط تجربه نبوی در وادی نسبی گرایی در می‌غلتد و نه تنها معرفت دینی که خود دین را نیز امری نسبی و تاریخمند معرفی می‌کند.

■ **بسط تجربه نبوی، نتیجه قبض شریعت**

همانطور که اشاره شد گرچه سروش در قبض و بسط تئوریک شریعت دین را ثابت و معرفت دینی را مشمول اصل تغییر و تحول معرفی می‌کند اما نتیجه منطقی چنین رویکردی طرح نظریه بسط تجربه نبوی است. از منظر این متفکر نومعتزلی، تجربه دینی پیامبر در عالم خاکی روی داده و مسبوق به زمانی است و لذا می‌توان آن را تاریخی دانست. وقتی تجربه نبوی زمانمند و تاریخی باشد روشن است که می‌تواند در طول تاریخ بسط و کمال هم پیدا کند.

بنابراین هرگاه از تجربه سخن بگوییم از تکامل آن نیز می‌توانیم سخن بگوییم و اگر از تجربه نبوی سخن بگوییم از تکامل تجربه نبوی نیز می‌توانیم سخن بگوییم بدین ترتیب است که می‌توان گفت: «پیامبر هم می‌تواند پیامبرتر شود» (سروش، ۱۳۸۲: ۱۰).

سروش که دل در گرو و آرای عرفایی چون مولانا دارد تجربه نبوی را امری عرفانی و مبتنی بر نگرشی طریقتی می‌داند و می‌نویسد: «این اقتدا و تبعیت از آن دینداری عارفانه است نه دینداری فقیهانه که فقط در رعایت اوامر و نواهی خلاصه می‌شود» (سروش، ۱۳۸۲: ۹). او، تجربه نبوی یا وحی را مشمول اصل قبض و بسط می‌داند و آن را امری وابسته به خود شخص معرفی می‌کند.

او در این خصوص می‌گوید: «وقتی می‌گوییم دین امری بشری است، منظورمان نفی روح قدسی آن نیست. منظور این است که پیامبر به میان آدمیان می‌آید، پا به پای آنها حرکت می‌کند... دین مجموع موضع‌گیری‌های تدریجی و تاریخی پیامبر است و چون شخصیت پیامبر مؤید است و عین وحی است، هر چه می‌کند و می‌گوید نیز مقبول است و چنین است که انسان الوهی دینی عرضه می‌کند که هم انسان و هم الوهی (سروش، ۱۳۸۲: ۱۹).

سؤال اساسی که در نقد به این فراز از دیدگاه‌های این متفکر دینی مطرح می‌شود آن است که اگر تجربه نبوی امری انسانی و سوبژکتیویستی است دیگر چه نیازی به وجود یک انسان عارف مسلک و طریقت مآب برای ثبت و ضبط این تجربه نبوی هست؟! به بیانی دیگر، سروش وحی را امری تاریخمند و انسانی می‌داند اما بلافاصله کلام اول خویش را نقض می‌کند و اضافه می‌کند که تجربه نبوی یا وحی مختص انسان کامل یا عارف پیشه‌ای است که تنها او قادر به درک فهم چنین تجربه‌ای است. او در این باره می‌گوید: «تجربه عشق عارفانه فی‌المثل از تجربه‌های لطیف عارفانه‌ای بوده که بر غنای تجارب دینی دینداران افزوده است. همچنین است اندیشه شیعیان که با جدی گرفتن مفهوم امامت، در حقیقت فتوا به بسط و تداوم تجربه‌های پیامبرانه داده‌اند (سروش، ۱۳۸۲: ۲۵).

مسئله دیگر آن است اگر خود تجربه دینی پیامبر و وحی را تاریخی می‌دانیم و بسط تاریخی آن را جزء آن به حساب می‌آوریم چگونه می‌توانیم ذاتی و عرضی دین را از هم جدا کنیم؟ در حقیقت در نگرش تاریخی این ذات دین است که بسط می‌یابد و آشکار می‌شود (هاشمی، ۱۳۸۵: ۱۹۹). با نگاهی ژرف‌تر می‌توان گفت که تاریخی دیدن معرفت دینی و خود دین، تا اندازه زیادی یادآور کار متألهان مسیحی چون بولتمان در پروژه اسطوره‌زدایی از دین است که برای حل نزاع دین و مدرنیته به وجود آورده بود (کاظمی، ۱۳۸۳: ۱۳۶). سروش که تا حد زیادی وامدار آرای مهدی بازرگان (دوره دوم فکری) است بر این باور است که دین برای خدا و آخرت آمده است و آنچه نزد سروش گوهر دین نامیده می‌شود همین دوام است: تجربه دینی دورو دارد.

یک روی آن ارتباط انسان با خداوند است و روی دیگر معنا دادن به زندگی و پاسخ دادن به نیاز جاودانگی آدمی است. بدین سبب سروش با دین حداکثری که قصد سامان دادن به همه شئون دنیوی انسان را دارد سر مهر ندارد. (کاجی، ۱۳۷۸: ۱۵۶).

او در رودررویی آشکار با اندیشه‌های علی شریعتی می‌گوید: «روشنفکری دینی ما تاکنون در پی آن بوده است که دین را به کار دنیا بزند یا در خور دنیا سازد، باید از این پس در پی بیرون آوردن دین از چنگال دنیا و دنیاداران باشد (سروش، ۱۳۷۴: ۱۵). اتخاذ چنین رویکردی با دین دست آخر سر از سکولاریسم و رانده شدن دین به حوزه خصوصی در می‌آورد که سروش جواب قانع‌کننده‌ای در خصوص تبعات چنین رویکردی، در آستین ندارد.

نقد کلیدی دیگری که به آرای این متفکر نواندیش می‌توان وارد کرد آن است که اساساً انطباق وحی بر تجربه دینی باطل است؛ زیرا هیچ تجربه‌ای بدون تفسیر نیست و هر تفسیری در زندان‌های تاریخ، زبان، اجتماع و جسمانیت گرفتار است، بنابراین هیچ تجربه‌ای نیست که در این قالب‌ها، قالب‌گیری نشود (نبویان، ۱۳۸۱: ۶۲). اگر وحی، همان تجربه دینی باشد، ضمانت صحت وحی از بین رفته، در اعتماد به کلام انبیا تردید می‌شود؛ زیرا کلام انبیا که همانا تعبیر از تجربه‌های دینی‌شان است، از زبان، تاریخ، اجتماع و جسمانیت تأثیر می‌پذیرند که این چهار قالب ناقص و متضمن اشکالند، بنابراین تعابیر پیامبران نیز که از آنها تأثیر می‌پذیرد ناقص و متضمن اشکال خواهد بود و در نتیجه وحی غیرقابل اعتماد خواهد بود (نبویان، ۱۳۸۱: ۶۳). اشکال وارده دیگر بر نظریه بسط تجربه نبوی سروش آن است که نگاه برون دینی او لازمه‌اش آن است که دین پیش‌فرض‌ها و انتظارات ماست که به این معنای خاصی می‌بخشد؛ به بیان دیگر دین حد خاصی ندارد و این ما هستیم که با انتظارات و توقعات خود به دین، حد می‌زنیم و اگر انتظارات ما متفاوت باشد، حدهایی هم که به دین می‌زنیم متفاوت خواهد بود. به عبارتی ساده‌تر، گویی شما با یک دین واحد روبه‌رو نیستید و این شمایید که به دین قالب می‌زنید (نصری، ۱۳۸۳: ۱۵۲).

■ **سروش شیطانی، دین پراگماتیست**

به ظن قوی می‌توان گفت که نوع نگاه این متفکر نواندیش به دین جنبه پراگماتیستی دارد چراکه در رویکرد پراگماتیستی شما از اول می‌گویید من فقط از دین می‌خواهم که پاسخگوی نیازهای اصلی‌ام باشد و رنج‌ها و دردهای اساسی‌ام را درمان کند. من فقط همین چیزها را از دین می‌خواهم. این یک نوع نگاه گزینشی به دین است یعنی شما از بیرون، تکلیف دین را روشن می‌کنید. به بعضی قسمت‌های دین باور دارید و آن قسمت‌ها را که به کارتان نمی‌آید و با مدرنیته سازگاری ندارد کنار می‌گذارید (نصری، ۱۳۸۳: ۱۵۴). اگر بخواهیم ارزیابی واقع بینانه و به دور از قیل و قال در خصوص نظریه بسط تجربه نبوی سروش داشته باشیم باید بگوییم اگر طی ۱۰ قرن مثلاً ۱۰ گونه برداشت و فهم متفاوت از حقیقت دین در اصول و فروع پدید آمده که هریک از این برداشت‌ها نیز در دوران خود در کامل‌ترین ارتباط با معارف زمان خود بوده است، آیا اکنون ما با ۱۰ شریعت مواجهیم یا با یک دین؟ که جواب کاملاً واضح و روشن است. اگر سروش قائل به اصالت وجود نه ماهیت باشد شاید بتوان دیدگاه او در خصوص صامت و ثابت بودن دین و وحی را پذیرفت اما از او که علی الدوام و بلاانقطاع به جنگ عقل تاریخی هگل و کل‌گرایی مترتب بر آن می‌رود چگونه می‌توان انتظار داشت که قائل به اصالت وجود به معنای تام و تمام آن باشد؟! (غفاری، ۱۳۶۸: ۱۸۶). با مروری اجمالی بر آرای این متفکر نواندیش می‌توان گفت که از منظر عبدالکریم سروش تنها راه نجات دین و دینداری مؤمنان، نسبیت در فهم از دین و بالمآل نسبیت در خود دین است که این امر به معنی سپردن زمام تشریع و بیان حقایق هستی، به دست روشنفکران هر عصر و دوران است که نتیجه و رهاورد چنین رویکردی، نسبی‌گرایی معرفت‌شناسانه و نسبیت حقیقت است.

> **کسانی چون غزالی ضد عقل و فلسفه بودند و سرسازگاری با مفاهیمی چون عقل نقاد خود بنیاد نداشتند و با توجه به این اصول واضح و مبرهن در منظومه فکری غزالی، باید پرسید سروش براساس چه منطقی در حالی که همچنان وامدار و مجذوب مدرنیته و بنیان‌های لایتغیر آن است به ناگه سر از ناکجا آباد فیلسوفان فلسفه‌ستیزی چون غزالی در می‌آورد. این متفکر نومعتزلی هرگز نمی‌تواند جواب در خور و مقتضی برای حل این پارادوکس آشکار در دستگاه فکری خویش پیدا کند**

* دانشجوی دکتری فلسفه

*منابع در دفتر تحریریه موجود است و به دلیل رعایت اختصار از ذکر آنها پرهیز شده است.