

ذاتی و عرضی در دین

تاریخ دریافت: ۹۱/۷/۱۹

تاریخ تأیید: ۹۱/۹/۵

ابوالفضل ساجدی *

چکیده

یکی از پرسش‌های بنیادین درباره آموزه‌های دین، طبقه‌بندی آنهاست. محور بحث این نوشتار تقسیم به ذاتی و عرضی است که توسط برخی نویسندگان بیان شده است. در این دیدگاه معنای مورد نظر از این دو واژه متفاوت از سایر واژه‌های مشابه آن است. در این رویکرد، تعالیم عرضی نودونه درصد احکام را دربر می‌گیرد و اینها اسلام حقیقی نیستند، لذا ما ملزم به عمل به آنها نیستیم. در دیدگاه مذکور دو دلیل عمده بر عرضی دانستن بیشتر احکام اسلامی این است که اینها مصداق شرطیات کاذبه‌المقدم هستند یا در پاسخ به پرسش از شارع طرح شده‌اند. در ارزیابی این ادله می‌توان گفت هیچ‌یک از آنها تمام نیستند. شرطیات کاذبه‌المقدم مبتلا به مشکلاتی از جمله مغالطه خلط انگیزه و انگیزه است. استدلال دوم نیز دارای مشکلاتی است که از جمله آنها مغالطه تعمیم حکم مورد استثنا به کل موارد است. در مقاله حاضر شیوه گردآوری اطلاعات، کتابخانه‌ای و روش پردازش آنها تحلیلی انتقادی است.

واژگان کلیدی: گوهر، صدف، ذاتی، عرضی، فلسفه دین، احکام، فقه،

روشنفکران، عبدالکریم سروش.

مقدمه

دز طول تاریخ اسلام تاکنون طبقه‌بندی‌های متعددی برای آموزه‌های دین بیان شده است. تقسیم آموزه‌ها به اصول و فروع، گوهر و صدف و ظاهر و باطن، نمونه‌هایی از این تقسیمات است. برخی از نویسندگان تعالیم دین را به ذاتی و عرضی تقسیم کرده‌اند. مقاله حاضر در صدد بررسی این طبقه‌بندی است. منظور نویسنده مورد بحث از این دو واژه چیست؟ آیا در این دیدگاه ما نسبت به هر دو بخش مسئولیم و باید بدان ملتزم باشیم یا فقط نسبت به یک بخش آن وظیفه داریم؟ ایشان چه دلایلی بر این سخن اقامه می‌کند؟ تا چه حد این دلایل قابل پذیرش است؟ این طبقه‌بندی چه آثار و لوازمی دارد؟ مقاله حاضر در جهت پاسخ به این پرسش‌ها ابتدا به مفهوم‌شناسی ذاتی و عرضی در این دیدگاه می‌پردازد. سپس دو دلیل اهم آن را بیان و بررسی می‌کند.

۸۸

معنای ذاتی و عرضی

نویسنده مذکور آموزه‌های اسلام را به دو دسته ذاتی و عرضی تقسیم و لوازم هر یک را بیان می‌کند. مراد وی از این دو واژه معنایی مترادف با آنچه در کتب اخلاقی و عرفانی تحت عنوان باطن و ظاهر، قشر و لب، شریعت و طریقت و حقیقت، اسلام و ایمان و سایر تقسیمات مشابه آنها مطرح می‌شود، نیست. ایشان با اشاره به تقسیمات مذکور می‌گوید:

ذاتی و عرضی در دین، منطبق با هیچ‌یک از انقسامات یادشده نیست. ... مقصود از عرضی - چنان‌که آمد- آن است که می‌توانست و می‌تواند به گونه دیگری باشد، گرچه دین، هیچ‌گاه از گونه‌ای از گونه‌های آن تهی و عاری نیست. ذاتی دین، به تبع، آن است که عرضی نیست و دین بدون آن، دین نیست و تغیرش به نفی دین خواهد انجامید. ذاتی اسلام آن است که اسلام بدون آن اسلام نیست و دگرگونی‌اش به پیدایی دین دیگری خواهد انجامید (سروش، ۱۳۷۹، ص ۳۴).

تجسس

سال هجری / شمسی
۱۳۹۲

از لابلای نوشته‌های مؤلف مذکور برمی‌آید که اسلام عرضی داری ویژگی‌های زیر است:

۱. اعتقاد قلبی و التزام عملی به عرضیات لزومی ندارد؛ چنان‌که می‌گوید: «اسلام عقیدتی، عین ذاتیات و اسلام تاریخی عین عرضیات و مسلمانی در گرو اعتقاد و التزام به ذاتیات و دین‌شناسی نظری به معنای بازشناختن ذاتیات از عرضیات ... است» (همان، ص ۸۰). وی به صراحت اعتقاد و التزام را به ذاتیات دین منحصر می‌سازد. اعتقاد با قلب پیوند دارد و التزام مربوط به عمل است. به نظر وی «ایمان به اسلام عقیدتی تعلق می‌گیرد، نه اسلام تاریخی» (همان). اسلام عقیدتی برای ایشان همان اسلام ذاتی است. به گفته وی «آنها را نباید جزو وظایف دینی و مأموریت‌های الهی دانست. عرضی‌بودن معنایش همین است» (همان، ص ۶۶). بنابراین اگر چیزی عرضی بود، غیردینی و غیر لازم‌الاجرا خواهد بود.

۲. عرضیات اموری تحمیلی بر اسلام‌اند؛ چنان‌که می‌گوید: «عرضی‌ها عرضی‌اند؛ چون اولاً از دل ذات بر نمی‌آیند، بلکه بر آن تحمیل می‌شوند» (همان، ص ۵۲).

۳. عرضیات خارج از اسلام ناب، بلکه حجاب و زنگاری مانع رسیدن به آن‌اند. ایشان در بخش دیگری از نوشتار خویش با اشاره به عرضی‌بودن دستگاه‌های واژگانی به‌کارگرفته شده در قرآن، به عنوان یکی از عرضیات در اسلام، می‌گوید:

جای شک و مسامحه نیست که آنها عرضی‌اند و می‌توانستند در محیط و فرهنگ دیگری به گونه دیگری باشند و باز هم اسلام همان اسلام باشد. اینکه اسلام ناب چیست، حرفی است و اینکه تعلیمات اسلام [و هر دین دیگری] هیچ‌گاه ناب و برهنه عرضه نشده است، حرفی دیگر، و برای رسیدن به اولی دریدن حجاب‌های ثانوی فریضه است (همان، ص ۶۲).

این عبارت روشن می‌گرداند که به نظر آقای سروش عرضیات خارج از حوزه اسلام ناب هستند. در اینجا وی اسلام ناب را در برابر اسلام عرضی قرار داده است؛ یعنی در واقع اسلام عرضی اسلام غیرناب، ناخالص، غیرحقیقی، اسلام دروغین و فاقد ارزش دینی است. این نظریه پافراتر نهاده و عرضیات را حجابی مانع وصول به اسلام ناب (اسلام ذاتی) می‌داند. دیدگاه مذکور شناخت و دستیابی به ذاتیات اسلام را مبتنی

بر دیدن حجاب‌های عرضیات می‌داند که چون زنگاری اسلام حقیقی را بر ما پوشانده و جادهٔ منتهی به آن را مسدود ساخته‌اند. گاهی این نظریه از عرضی تعبیر به «پوسته و غبار»هایی می‌کند که اسلام ذاتی و حقیقی را بر ما پوشانده‌اند (همان، ص ۸۱).

با توجه به تعاریف دیدگاه مورد سخن دربارهٔ اسلام ذاتی و ویژگی‌های یادشده برای اسلام عرضی، درمی‌یابیم که می‌توان به جای لفظ اسلام ذاتی و عرضی، اسلام حقیقی و غیرحقیقی قرار داد. لذا در طول تبیین این نظریه ما گاهی لفظ اسلام حقیقی را به جای اسلام ذاتی به کار خواهیم برد؛ زیرا کلمهٔ ذاتی مفهومی فلسفی و چه بسا مبهمی را به اذهان تداعی نماید و از طرفی مراد ایشان از این اصطلاح، همان اسلام حقیقی است. این کلمه آشناتر به اذهان، مؤنوس‌تر به افهام و مصفا‌تر از ابهام است.

تعبیری که مؤلف مقاله «ذاتی و عرضی در دین» به کار می‌برد؛ چون گوهر و ذاتی دین در برابر عرضی استشمام این معنا را دارد که به نظر ایشان پاره‌ای از عقاید و تعالیم دینی خطیرتر و برخی دارای اهمیت کمتری هستند؛ در حالی که عطف توجه به نکات فوق‌الذکر هویدا می‌سازد که مراد ایشان از ذاتی و عرضی سخن از مقولهٔ دیگری است. بحث وی در مورد بیان حداقل و حداکثر مسلمانی و درجات و مراتب اسلام و ایمان، چنان‌که در کتب اخلاقی و عرفانی از آن سخن می‌رود، نیست. کلام او در مورد اصل و اساس اسلام و تفکیک اسلام ذاتی و حقیقی از اسلام دروغین است. به عبارت دیگر، اگر هم قرار است از حداقل و حداکثر مسلمانی و یا از درجات آن سخنی رود باید بر اساس میزان اعتقاد و عمل به ذاتیات دین ارزیابی شود؛ یعنی اگر کسی بخواهد مسلمان کاملی باشد، باید به ذاتیات دین کاملاً معتقد و ملتزم باشد. کمال و نقص مسلمانی در گرو همین است و بس. چنان‌که اشاره شد، نویسندهٔ مقالهٔ مذکور التزام قلبی و التزام عملی به عرضیات را مرتبه‌ای از دیانت نمی‌شمارد. وی عرضیات دینی را نه تنها لازم‌الاجرا نمی‌داند، بلکه اموری تحمیلی و خارج از قلمرو اسلام حقیقی قلمداد می‌کند. وی با توجه به تقسیم آموزه‌های اسلام به ذاتی و عرضی، ۹۹ درصد احکام را عرضی می‌داند؛ زیرا به نظر وی وقتی به کیفیت شکل‌گیری قرآن توجه می‌کنیم، درمی‌یابیم که بسط و تکون آن تدریجی است و منعکس‌کنندهٔ حوادث زمان پیامبر ﷺ و در بردارندهٔ واکنش‌ها و انعکاسات حوادث آن زمان و به عبارت دیگر زبان قرآن زبان

قوم است. بالتیجه این تعالیم، ذاتی اسلام نیستند؛ چون اگر این حوادث رخ نداده بودند و قوم دیگری مخاطب پیامبر ﷺ بودند، این تعالیم مطرح نمی‌شد. با توجه به همین نکته است که وی می‌گوید: بحث من در بسط تجربه نبوی بیان یک مصداق از پیش‌فرض‌هایی است که در فهم متن می‌تواند مؤثر باشد. به نظر وی قرینه‌ای وجود دارد دال بر اینکه این فعل خداوند در وحی به پیامبر ﷺ تخصیص یافته و رنگ آن محیط را به خود گرفته است. به عبارت دیگر، آنچه در محتوی و محصول وحی می‌بینیم بسیار متناسب زمان خود می‌باشد. اینها مطالبی نبوده است که صرف نظر از حوادثی که در آن زمان می‌گذرد و سؤالاتی که در ذهن مردم است، به قلب پیامبر ﷺ ریخته شود. سپس دکتر سروش می‌گوید: آن قرینه، نکته‌ای است که در مقاله «ذاتی و عرضی» به آن اشاره کرده‌ام و آن، اینکه ۹۹ درصد احکامی که در قرآن بیان شده است، همان احکام جاری میان اعراب بوده است و احکام جدید آن به زحمت به یک درصد می‌رسد. با توجه به انطباق ۹۹ درصدی احکام قرآن با شرایط زمان پیامبر ﷺ من با الهام از نظریه داروین در بسط تجربه نبوی می‌گویم: وحی پدیده‌ای است که با محیط منطبق می‌شود و کاملاً رنگ محیط را به خود می‌گیرد» (سروش، ۱۳۸۱، ص ۷۲).

دلیل اول: شرطیات کاذبه‌المقدم

یکی از دلایل اساسی در این دیدگاه، شرطیات کاذبه‌المقدم، یعنی شرطیات محقق نشده تاریخی و خلاف واقع است؛ بدین معنا که اگر شرایط و حوادث دیگری بود، آموزه‌های دیگری مطرح می‌شد، پس آنچه بیان شده، ذاتی اسلام نیست، بلکه مولود شرایط خاص است.

نویسنده مذکور می‌گوید:

شناختن و شکافتن عرضیات و اتفاقیات، حاجت به شرحه‌شرحه کردن (deconstruction) کالبد تاریخی دین دارد: در پرتو تئوری تنقیح‌شده‌ای از انتظارات ما از دین، حوزه تعلیمات دینی از غیردینی ابتدا تمیز می‌یابند و سپس ... با درافکندن طرح‌های ذهنی و فرض احوال و شرایط ممکن و محقق‌نشده تاریخی (شرطیه‌های خلاف واقع: اگر مردم دیگری بودند، واکنش‌ها و سؤال‌های دیگری می‌کردند، توان و طاقت ذهنی و بدنی

دیگر داشتند، زبان و فرهنگی دیگر داشتند، عادات و رسوم دیگری داشتند، اگر پیامبر ﷺ عمر بیشتر یا کمتر می‌کرد، اگر در قرن بیستم می‌آمد، اگر عربستان صنعتی بود، اگر همه مسلمان می‌شدند، اگر هیچ‌کس مسلمان نمی‌شد، اگر اسلام به ایران نمی‌آمد، به مصر نمی‌رفت، اگر... و اگر... چه تفاوت‌هایی به حال دین می‌کرد؟... پوسته و غبارهای عرضی را پس می‌زنند (سروش، ۱۳۷۹، ص ۸۱).

شرطیات کاذبه‌المقدم یا خلاف واقع دایره بسیار گسترده‌ای است که طیف بی‌شماری از قضایا را در خود جای می‌دهد. تعداد این قضایا قریب به تعداد رخدادها، حالات و شرایطی است که در تاریخ محقق نشده است. ایشان با تکیه بر همین معیار جمیع پرسش‌ها و رخدادها و داستان‌های تاریخی را که در قرآن و سنت ذکرشان رفته است، عرضی و فاقد ارزش دینی می‌داند؛ چنان‌که می‌گوید:

همچنین از عرضیات دینی است همه پرسش‌ها و داستان‌ها و رخدادهایی که ذکرشان در قرآن و سنت آمده است؛ از قبیل جنگ‌ها، اعتراض‌ها، دشمنی‌ها، ایمان‌آوردن‌ها، نفاق‌ورزیدن‌ها، تهمت‌ها، طعن‌ها و... پیداست که همه اینها می‌توانست به گونه‌ای دیگر باشد. اگر ابولهبی نبود یا بود و مؤمن بود، سوره مسد هم نبود. جنگ بدر (آل‌عمران) و احزاب (احزاب) که در قرآن ذکر شده است، اگر به نحو دیگری پیش می‌رفتند و عواقب دیگری داشتند، ناگزیر داستانشان در قرآن به نحو دیگری می‌آمد. نه وقوع آن جنگ‌ها ذاتی اسلام است، نه نحوه سیر و پیشرفتشان و نه ذکر و شرحشان در قرآن، نه تهمت بدخواهان به عایشه (نور) نه کینه‌ورزی‌های ابولهب و همسرش با پیامبر ﷺ (مسد)، نه پرسش از قصه ذوالقرنین (کهف)، نه ازدواج پیامبر با همسر زید (احزاب)، نه شایعه‌پراکنی شایعه‌پراکنان در مدینه (المرجفون فی المدینه) (احزاب: ۶۰)، نه عکس‌العمل‌های یهودیان و مسیحیان (بقره)؛ هیچ‌کدام نبودنشان در قرآن و رخ‌ندادنشان در تاریخ، لطمه‌ای به پیام اصلی و هسته مرکزی اسلام نمی‌زد و اینک که هستند، بیش از امر عرضی نباید محسوب شوند که می‌توانستند نباشند یا به گونه‌ای دیگر باشند. به عبارت دیگر، قرآن می‌توانست بیشتر و یا کمتر از این باشد که اکنون هست و باز هم قرآن باشد؛ چراکه قرآن به ذاتی‌اش قرآن است، نه به عرضیاتش (سروش، همان، ص ۶۷-۶۸).

همچنین این دیدگاه در ارتباط با عرضی‌دانستن تمام رخدادها و تاریخی در اسلام و اینکه هریک از تعالیم اسلام که به نحوی پیوند با این حوادث دارد، جزو اسلام ذاتی و

حقیقی محسوب نمی‌شود، می‌گوید:

حوادثی که در تاریخ اسلام اتفاق افتاده‌اند، چه در عصر پیشوایان دین و چه پس از آن، همه از عرضیات‌اند و می‌توانستند اتفاق نیفتند و چون چنین‌اند، نمی‌توانند جزو اصول اعتقادات قرار گیرند و به طور کلی نقش شخصیت‌ها در دین - به جز شخصیت پیامبر که ذاتی دین است - تماماً عرضی است و به تصادفات تاریخی بسیار بستگی دارد (همان، ص ۷۹).

مراد آقای سروش از اصول اعتقادات، معنای مصطلح آن، که در برابر فروع اعتقادات است، نیست. فروع شامل واجبات ضروری بسان نماز، روزه، حج، خمس، زکات و غیره می‌باشد؛ در حالی که مراد ایشان از اصول اعتقادات، ذاتیات اسلام است که لازم‌الاعتقاد و الالتزام است در برابر عرضیات که اموری غیر لازم‌الاعتقاد، بلکه تحمیلی و فاقد ارزش دینی است.

عبارات فوق نشان می‌دهد که طبق نظریه معیار زیر می‌تواند در شناخت و تفکیک تعالیم عرضی از ذاتی به کار گرفته شود: بگوییم «اگر فلان وضعیت و رخداد محقق نشده بود، فلان تعالیم دینی بیان نشده بود و یا فلان سوره نازل نشده بود، حال که بیان آن نظریه دینی پس از تحقق فلان وضعیت بوده است، آن مطلب را نباید بیش از عرضی تلقی نمود». به عبارت دیگر، هرچه به شرایط تاریخی بستگی دارد و می‌توانست در تاریخ رخ ندهد، جزو امور عرضی است.

نقد

۱. نفی اعتبار از تمام سخنان و نظریات

نویسنده مورد بحث، قرآن را از امور تاریخی می‌داند که با گذشت زمان اعتبار خود را از دست داده است؛ اما دلیلی که برای اثبات مدعای خود می‌آورد (شرطیات کا ذبۃ المقدم) فقط سبب سلب اعتبار از امور تاریخی برای زمان‌های بعد نمی‌شود، بلکه تمام نظریات تجربی، ریاضی و عقلی را نیز برای آیندگان بی‌اعتبار می‌سازد؛ زیرا تمام آرایبی که دانشمندان مطرح کرده‌اند، در شرایط خاصی محقق شده است. شرایط و رویدادهای ویژه‌ای بستر ساز طرح نظریات آنها شده است.

۲. خودشکنی

با توجه به اشکال قبلی می‌توان گفت این دلیل خودشکن است و تیشه به ریشه خود نیز می‌زند و آن را برای پس از زمان اندکی فاقد اعتبار می‌سازد؛ یعنی اگر این سخن پذیرفته شود، در مورد صاحب این دیدگاه هم جاری است؛ زیرا می‌توان گفت تمام سخنان وی مولود شرایط خاصی است که اگر آن شرایط حاصل نشده بود، وی به این نظریات نمی‌رسید. برای مثال اگر وی عمر کوتاه‌تری می‌داشت، فرصت بیان آرای خود را نداشت؛ پس حال که طول عمر وی سبب چنین فرصتی شده است؛ سخنان وی برای آیندگان اعتباری ندارد.

۳. نقض به گزاره‌ها و نظریات ماندگار

تمام گزاره‌ها و نظریات ماندگار نقضی بر این نظریه‌اند؛ چون هر نظریه و سخنی به نحوی مولود شرایط خاصی است. شرایط زمانی، مکانی، فردی و اجتماعی خاصی سبب بروز و ظهور نظریات می‌شوند. اگر شرایط وجودی یک نظریه سبب بی‌اعتباری آن برای آیندگان و مانع ماندگاری و دوام آن شود، پس هیچ نظریه و قانون ثابت و ماندگاری نباید تحقق یابد.

۴. خلط میان شرایط ثابت و متغیر

افزون بر پاسخ‌های نقضی فوق، می‌توان در مقام جواب حلی چنین گفت: در این دیدگاه خلط شده است میان شرایط لاینفک و ثابت تحقق هر نظریه یا حکم و شرایط متغیر و جدایی‌پذیر که ناظر به نوع متعلق و محتوای آن‌اند. برخی شرایط لازمه لاینفک وجودیافتن یک نظریه یا بیان یک حکم است و تأثیری در محتوای نظریه یا حکم ندارد؛ مثلاً از جمله شرایط تحقق یک نظریه یا حکم این است که باید انسانی وجود داشته باشد، زنده باشد، عقل و شعور داشته باشد، توانایی بیان و سخن و ارائه نظریه یا حکم داشته باشد، در زمان و مکان خاصی مستقر باشد تا بتواند مطلب خود را ارائه دهد. چون انسان مادی است و در عالم ماده همه افعال در زمان و مکان تحقق می‌یابند این فعل هم در زمان و مکان خاصی انجام می‌شود.

برخی شرایط و عوامل لازمه جدایی ناپذیر تحقق نظریه نیست، بلکه ناظر به نوع متعلق حکم یا نظریه است و لذا در ماندگاری آن می تواند تأثیرگذار باشد. گاهی گوینده در مقام بیان حکم یا نظریه ای ثابت ناظر به حقیقتی ثابت در جهان است و گاه در مقام بیان سخنی ناظر به امور متغیر است. با قرینه عقلی یا نقلی متصل یا منفصل می توان این شرایط را درک کرد و در نتیجه آن را تأثیر داد.

به عبارت دیگر، گاه یک نظریه زاده شرایط ضروری وجودی خاص و گاه ناظر به آن است، گاه از شرایط خاص برمی خیزد و گاه بر شرایط خاص می نشیند. شرایط نوع اول بستر ظهور حکم است و شرایط نوع دوم مربوط به متعلق حکم است و میان این دو تفاوت بسیار است. آنچه نظریه ای را محدود می سازد، دومی است، نه اولی. خلط میان این دو می تواند نظریه معرفت شناسی را تا عمق نسبت گرایسی بلغزانند. تحقق گفتارهای آدمیان در زمان و مکان دلیلی بر این نیست که محتوای گفتار نیز مشروط به شرایط خاص است، بلکه همین انسان می تواند نظریات ماندگار ارائه دهد و از حقایق جاودانی پرده بردارد. به عبارت دیگر، تکون تدریجی یک پیام سبب محدودیت محتوای آن به زمان خاص نمی گردد، بلکه باید ببینیم از آن پیام چه فهمیده می شود و قرائن درونی و بیرونی آن کلام چه اقتضایی دارد. غالب نظریات به تدریج تکون می یابد و در واکنش به شرایط خاصی شکل می گیرد؛ بلکه انسان چون موجودی زمانی و مکانی است، نمی تواند فعل غیر زمانی و مکانی داشته باشد.

نمونه هایی که آقای سروش برای شرایط محدودکننده حکم زده است، از نوع شرایط نوع اول یعنی شرایط ضروری وجود یافتن یا تحقق یک حکم است. برای نمونه وی می گوید اگر عمر پیامبر ﷺ کوتاه تر بود، کمتر سخن می گفت، پس اسلام لاغرتر بود؛ حال که فربهی اسلام زایدۀ طول عمر پیامبر ﷺ است. پس محتوای آن محصول تدریجی طول عمر اوست و به درد این زمان نمی خورد (سروش، ۱۳۷۹، صص ۶۸ و ۸۰-۸۱). در پاسخ باید گفت این، مثل آن است که گفته شود اگر نیوتن به دنیا نیامده بود و یا عمر کوتاه تری می داشت و فرصت کشف قانون جاذبه را نداشت و یا اگر زمانی که نیوتن در کنار درخت نشسته، سیبی از درخت نیفتاده بود، نیوتن به فکر فرو نرفته بود و قانون جاذبه کشف نشده بود، پس این قانون زاده این حادثه خاص

است و در نتیجه برای زمان‌های بعد اعتبار ندارد و یا از این بالاتر گفته شود اگر فلان پزشک متخصص با بیماران جسمی و روحی سروکار نداشت و یا نبوغ فکری نداشت و زمینه و شرایط او را به سمت ژرف‌اندیشی‌های پزشکی و روان‌شناسی و کشف راه‌های درمان بیماران سوق نمی‌داد، وی به این نظریات درمانی نمی‌رسید. حال که وی در چنین شرایطی به این نظریات رسیده است، بنابراین نظریات وی برای زمان بعد از وی اعتباری ندارد.

۵. تلازم دلیل علیت نیست

تلازم یا همزمانی شرایط خاص و صدور حکم، دلیل رابطه علیت میان آن دو نیست. اگر خداوند برای مثال قتل، ظلم، تجاوز به حقوق دیگران و شرابخواری را در صدر اسلام حرام کرده است، دلیل صدور این حکم، مفاسد در آن مقطع زمانی خاص نبوده است، به گونه‌ای که اگر انسان در زمان دیگری این اعمال را مرتکب شود اشکال نداشته باشد. همان‌گونه که اگر پزشکی به دلیل گلودرد شما را از خوردن ترشی منع کرد، دلیل صدور این حکم، گلودرد و چرک گلو در این زمان خاص نیست، به گونه‌ای که اگر در آینده شما یا دیگری به آن مبتلا شد، مجاز به خوردن ترشی باشد. بلی اگر بتوانیم با قرائنی کشف کنیم که شرایط خاص زمانی یا مکانی، علت حقیقی صدور حکم است و شارع فقط به آن زمان خاص نظر داشته است و در مقام بیان حکم عام نبوده است، این سخن می‌تواند متعلق حکم را محدود سازد.

پرسش: سخن دکتر سروش درباره‌ی عرضی تلقی کردن احکام یا گزاره‌های انشایی قرآن است؛ اما پاسخ شما ناظر به نظریات علمی است که توصیفی یا گزاره‌های اخباری‌اند.

پاسخ: اولاً، سخن وی دو بخش است؛ بخشی ناظر به اعتقادات و بخشی ناظر به احکام است. مطالب وی درباره‌ی اعتقادات مربوط به گزاره‌های توصیفی قرآن است و لذا بخش مهمی از مثال‌هایی که می‌زند، مربوط به گزاره‌های خبری توصیف‌کننده جهان پس از مرگ است. وی تمام اینها را آموزه‌های عرضی تلقی می‌کند که اعتقاد به آنها نه تنها لازم نیست، بلکه مضر و حجاب است.

ثانیاً، گزاره‌های اخباری و انشایی با هم پیوند دارند. احکام اسلام تابع مصالح و مفاسد واقعی‌اند. احکام، امور انشایی‌اند و مصالح و مفاسد، گزاره‌های توصیفی یا اخباری‌اند. همان‌گونه که توصیه‌های پزشکی مبتنی بر واقعیات فیزیولوژیک بدن می‌باشند، توصیه‌های قرآنی نیز بر واقعیات درونی و برونی انسان تکیه دارند، در درون با کمال نفس و در بیرون با جهان فیزیک و متافیزیک در دنیا و آخرت پیوند دارند. ثالثاً، نظریات علمی، فقط از نوع گزاره‌های توصیف‌کننده واقعیت نیستند، بلکه می‌توانند از نوع گزاره‌های انشایی باشند که مبتنی بر واقعیت‌اند، همانند انواع توصیه‌های علمی برخاسته از مهندسی، پزشکی و روان‌پزشکی.

۶. مغالطه خلط انگیزه و انگیزه

سخن فوق دچار مغالطه خلط انگیزه و انگیزه است. اگر کسی انگیزه بیان یک سخن را دلیل قضاوت درباره‌ی انگیزه و محتوای آن قرار دهد، دچار این مغالطه شده است. برای مثال اگر کسی به دلیل شرایط اجتماعی حاکمیت الحاد و نفی خدا، در جمعی خاص در صدد بیان ادله اثبات وجود خدا برآمد، انگیزه وی اصلاح افکار آن جمع است، اما انگیزه وی ادله و آموزه‌هایی است که بیان می‌کند. انگیزه چنین فردی نمی‌تواند سبب تردید در محتوای سخنان وی شود. ارزیابی محتوای ادله و سخن، روش خاص منطقی خود را دارد. در بحث جاری نیز گرچه انگیزه پیامبر ﷺ در بیان آموزه‌های خود شرایط خاص هر مورد باشد، اما لازمه این انگیزه، محدودسازی انگیزه نخواهد بود. اگر شرایط خاص اجتماعی، مثلاً ظلم حاکم بر جامعه‌ای، سبب شود شخص مصلحی قیام کند و به شیوه خاصی آن نظام را دگرگون سازد و برای اصلاح و پیشرفت جامعه نظریات خاصی ارائه دهد، صرف انگیزه وی برای اصلاح جامعه سبب نمی‌شود پیام‌های اصلاح‌گرانه یا نظریات انسان‌ساز و جامعه‌ساز وی فقط برای همان جامعه مفید باشد و نتواند برای سایر جوامع راهگشا باشد. همین امر است که امکان الگوگیری در طول تاریخ را فراهم کرده است. بهره‌گیری از اسوه‌های تاریخی و انسان‌های نمونه مبتنی بر امکان تعمیم دیدگاه آنها به سایر دوران‌هاست. هر مصلحی اگر قصد و توان داشته باشد، می‌تواند در مدت زمان حیات خود، اصول، راهکارها و

دستورالعمل‌های فرازمانی به مردم عرضه کند.

۷. وجود مفاهیم و عناصر مشترک فرهنگی

دکتر سروش با تکیه به شرطیات کاذبه‌المقدم بیان کرد که اگر در صدر اسلام زیان و فرهنگ دیگری حاکم بود، آیات دیگری یا قرآن دیگری نازل می‌شد. وی با نگاه وجودشناختی به سیر نزول قرآن، آن را وجودی تاریخی می‌داند که ناظر به فرهنگ خاصی سخن گفته است و برای آیندگان اعتباری ندارد. در پاسخ می‌توان گفت نگاه وجودشناختی به نقش فرهنگ قوم عرب در نزول آیات قرآن، اقتضای بی‌اعتبارکردن آن برای آیندگان را ندارد؛ زیرا جوامع و فرهنگ‌ها به رغم گونه‌گونی‌شان مشترکاتی نیز دارند. اگر گوینده‌ای به عناصر مشترک فرهنگی در میان جوامع و زمان‌های گوناگون توجه داشته باشد، می‌تواند سخنان غیرتاریخی بیان کند که در همه اعصار معتبر است.

اگر سخن دکتر سروش درست باشد و زبان و فرهنگ چنین محدودیتی ایجاد کند، به طور کلی نباید هیچ گزاره فراقومی، فرافرنگی و فراملیتی ناظر به توصیف حقایق انسان و جهان هستی، ارزش‌ها، هنجارها و قواعد عملی قابل بیان باشد. در این صورت ترجمه نیز کاری کاملاً لغو خواهد بود و امکان هرگونه تفاهم میان دو نفر با دو زبان یا دو ملیت و قوم، امکان کسب علم از سایر ملل و فرهنگ‌ها و رشد و توسعه علم غیرممکن خواهد بود؛ چون هرکس سخن بگوید ناچار به زبان خاصی می‌گوید و زبان هم بنا به فرض گوینده سخن، چنین محدودیت اجتناب‌ناپذیری را ایجاد می‌کند.

پیوند میان هست‌ها و باید‌ها در قرآن

گزاره‌های قرآن به دو دسته کلی توصیفی (هست‌ها) و هنجاری یا دستوری (باید‌ها و نباید‌ها) قابل تقسیم است. دسته نخست شامل خداشناسی، انسان‌شناسی، پیامبرشناسی، جهان‌شناسی و فرجام‌شناسی است که اصول اعتقادات تلقی می‌شود. این گزاره‌ها ناظر به واقعیات هستی‌اند. دسته دوم گزاره‌های فقهی، حقوقی و اخلاقی است. در علوم طبیعی یا گزاره‌های تجربی «هست‌ها» و «باید‌ها» با هم پیوند دارند؛ مثلاً گزاره هنجاری «باید بعد از خوردن غذا مسواک زد» با گزاره توصیفی «غذای مانده لابلای دندان، سبب کرم خوردگی آن می‌شود» که ناظر به یک واقعیت عینی و ثابتی است، به

نحو ضرورت بالقیاس پیوند دارند؛ یعنی اگر بخواهید دندانان سالم بماند، باید بعد از خوردن غذا مسواک بزنید. به همین جهت این دستور بهداشتی برای فرهنگ‌ها و زمان‌های مختلف معتبر است. احکام بیان‌شده در قرآن از این نوع می‌باشند. با توجه به پذیرش وجود خداوند و کمال مطلق بودن وی و ارزش قرب الهی برای انسان، گزاره‌های هنجاری قرآن، ارائه‌دهنده راهکارهای نیل به کمال الهی فرد و جامعه است. بین پذیرش توحید و نبوت و معاد (هست‌ها) و عمل به تعالیم اسلام (بایدها و نبایدها) رابطه واقعی هست. بر این اساس عمل به توصیه‌های رفتاری اسلام برای نیل به آن اهداف کمالی، ضرورت بالقیاس پیدا می‌کند؛ یعنی اگر بخواهید به خدا تقرب پیدا کنید، پیمودن این مسیر ضروری است.

به عبارتی می‌توان گفت احکام و قوانین بیان‌شده در قرآن- اعم از اخلاقی، فقهی، حقوقی، اقتصادی، اجتماعی، سیاسی و...- به دو دسته قابل تقسیم است: برخی ناظر به نیازهای ثابت و برخی ناظر به نیازهای متغیر است. احکام ناظر به دسته اول، ثابت و آنچه ناظر به دسته دوم است، متغیر است. میان احکام و نیازها ارتباط مستقیم وجود دارد. از آنجا که ارزش‌های اخلاقی و حرکت در مسیر رضای الهی همیشه مطلوب و برای رسیدن به سعادت، مورد نیاز است، قوانین ارائه‌دهنده راهکار آن نیز همیشه و برای همه انسان‌ها ثابت است.

ارشادی بودن بسیاری از آموزه‌های قرآن

بسیاری از تعالیم قرآن قابل تبیین عقلی و ارشاد به حکم عقل است و بر اساس شناخت انسان و نیازهای او تعیین شده است. عقل انسانی و نیازهای بشری اموری است که در فرهنگ‌ها و اقوام مختلف قابل بحث و نتیجه‌گیری است و به زمان خاصی محدود نمی‌شود. عقل زمان و مکان نمی‌شناسد و ابزاری مشترک برای همه انسان‌هاست. به عبارت دیگر، ارزش‌هایی که اسلام در پی تحقق آنها برای انسان‌هاست، ارزش‌هایی قابل قبول برای هر انسانی با هر نوع فرهنگ و نژادی می‌باشد. برای رسیدن به این ارزشها مقدمات و مراحل را ارائه می‌دهد که لازمه ضروری رسیدن به آن نتایج است. برجسته‌ترین این اهداف هدایت معنوی و کنترل امیال و غرایز اوست. امروزه چنان‌که روان‌شناسی برای تربیت یک انسان موفق و

سالم پیشنهادها و طرح‌هایی ارائه می‌دهد اسلام نیز در سطح بالاتری و برای هدایت معنوی انسان‌ها تعالیمی ارائه می‌دهد. قرآن در مقام ارائه انسان‌شناسی خاص و توجه به نیازهای عالیۀ فطری و معنوی آن و راه‌های دستیابی به کمالات انسانی است و چون این نیازها اموری مشترک در بین اقوام و ملل مختلف و رشد آن مطلوب فطری هر انسان عاقلی است، سخن‌گفتن در این حوزه‌ها قابل فهم و بلکه شیرین و دلنشین برای همه انسان‌ها در جوامع مختلف است. به همین دلیل محتوای بسیاری از تعالیم قرآن قابل فهم و انطباق بر فرهنگ‌های مشترک است. برای مثال قرآن در مورد منزلت تفکر و تعقل، توجه به عظمت خداوند در خلقت آسمان و زمین، ارزش توحید و خدامحوری، ترجیح خواست خدا بر نفس، راه‌های مبارزه با نفس، گسترش عدالت اجتماعی، مبارزه با طاغوتیان و زورمندان، حج، جهاد، امر به معروف، نهی از منکر، نماز، روزه، تربیت نفس، تربیت فرزند، هدایت معنوی جامعه، نحوه جمع میان دنیا و آخرت، تاریخ اقوام گذشته و نحوه برخورد آنها با پیامبران و نتایج آنها، رسالت جهانی پیامبران، سخنان، پیام‌ها و راهکارهای عامی ارائه می‌دهد.

۸. نقش رخدادهای تاریخی در ارائه آموزه‌های جامع

اگر سخنان پیامبر ﷺ و نزول آیات به‌تبع انواع حوادث و رخدادهای در عرصه‌های مختلفی مانند جنگ، صلح، دوستی، دشمنی، ازدواج، طلاق، رویدادهای اجتماعی، سیاسی، فرهنگی، اقتصادی و ... بوده است، این امر به جامعیت دین کمک می‌کند؛ زیرا اینها حوادثی است که در طول تاریخ در غالب دوران‌ها رخ می‌دهد و می‌توان از نوع برخورد و پیام پیامبر ﷺ در هریک، برای موارد مشابه در سایر دوران‌ها درس گرفت.

نویسنده مورد بحث می‌گوید: ۹۹ درصد احکام، بیان و تأیید احکام جاری میان قوم عرب بوده است. پاسخ این است که چنین نیست. مطالعه اجمالی احکام نشان می‌دهد که در موارد متعددی از احکام اسلام یا اصل حکم یا جزئیات بیان‌شده برای آن، تازگی دارد. مقایسه میان آداب و رسوم دوران جاهلیت و اهل کتاب آن زمان با آموزه‌های عملی اسلام تفاوت‌ها را به‌خوبی نشان می‌دهد. اسلام با ارزش‌ها و آداب دوران جاهلی، قوم‌پرستی، قبیله‌گرایی، بت‌پرستی، آداب تقدیس بت‌ها، ظلم ستمگران و

اشراف، آزار و تحقیر زنان، زنده‌به‌گورکردن دختران و ... مقابله کرده است. همین امر یکی از علل مخالفت سران قبایل و اعراب صدر اسلام با پیامبر ﷺ بوده است. اگر آموزه‌های قرآن در مواردی اشتراک با آموزه‌های پیشین دارد، در مقایسه با ادیان قبلی الهی است، نه احکام جاهلیت. اشتراک با ادیان الهی به این دلیل است که همه دین الهی‌اند؛ همه در اعتقاد به خدا و آخرت و اصل نبوت شریک‌اند و لذا چون دین قبلی تحریف شده، کتاب و دین جدید آمده تا نقص به‌وجودآمده را جبران کند، آموزه‌های تحریف‌نشده را حفظ و کامل کند و موارد تحریف شده را اصلاح و جایگزین سازد.

۹. عدم امکان ذاتی دانستن پیامبر ﷺ برای دین

آقای سروش ادعا می‌کند که شخصیت پیامبر ﷺ ذاتی دین است، در حالی که به نظر می‌رسد این مطلب با معیارهای وی در شناخت ذاتیات اسلام ناسازگار است. چگونه است که وی شخصیت پیامبر ﷺ را ذاتی دین و مربوط به اسلام حقیقی می‌داند؛ اما شخصیت امامان معصوم علیهم‌السلام را خارج از اسلام حقیقی و از زواید عرضی و تحمیلی بر دین می‌شمارد؟ سخن در این نیست که وی جایگاه امامان علیهم‌السلام در اسلام را بپذیرد یا نه؟ کلام در این است که با معیارهای این نویسنده، پیامبر ﷺ هم نمی‌تواند ذاتی دین تلقی شود. به همان دلیل که وی ذاتی بودن جایگاه امامان علیهم‌السلام را در دین نفی می‌کند، ذاتی بودن شخصیت پیامبر ﷺ هم نفی می‌شود. دلیل وی بر نفی جایگاه امامان علیهم‌السلام این است که آن را زاده رخدادهای تاریخی می‌داند و لذا از حوزه اسلام حقیقی خارج می‌سازد (رک: سروش، همان، ص ۷۹). این دلیل در مورد وجود پیامبر ﷺ نیز جاری است. مگر وجود پیامبر ﷺ و بعثت ایشان و خاتمیت رسالت وی از حوادث تاریخی محسوب نمی‌شود و وابسته به رخدادهای تاریخی نیست؟ به‌علاوه او ذاتیات دین را غایات دین می‌داند (همان، ص ۵۱-۵۳)، در حالی که شخصیت حضرت محمد صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم غایت دین نیست، بلکه واسطه‌ای میان خدا و انسان برای ارسال پیام الهی به بشر و تحقق دین در جوامع بشری است. به‌علاوه بر فرض که آقای سروش شخصیت پیامبر ﷺ را ذاتی دین تلقی کند، وجود پیامبر ﷺ هیچ‌گونه اثر مفیدی برای مردم پس از خود نخواهد داشت؛ زیرا نه گفتارها و نه سیره وی برای آنان اعتبار نخواهد داشت؛

بر اساس این دیدگاه، تمام سیره و سخنان حضرت واکنش به شرایط و حوادث خاص زمان خود بوده است. مبنای این نویسنده، سیره- اعم از سیره پیامبر ﷺ و امامان را بی‌ارزش می‌سازد. بر این اساس چیزی از پیامبر ﷺ که برای آیندگان قابل پیروی باشد، نخواهد بود و در نتیجه ذاتی دانستن شخصیت پیامبر ﷺ برای اسلام، هیچ اثر عملی برای پس از خود نخواهد داشت.

دلیل دوم: مولود پرسش‌ها بودن برخی آموزه‌ها

از دیگر دلایلی که وی برای اثبات عرضی بودن بیشتر تعالیم اسلام ارائه می‌دهد، وجود تعالیم و احکام فراوانی است که در نتیجه پرسش و پاسخ عرضه شده‌اند. به نظر وی همه آنچه را که در کتاب و سنت به عنوان پاسخ خداوند، پیامبر ﷺ و معصومان ﷺ به پرسش‌های سؤال‌کنندگان مطرح شده است، عرضی‌اند. وی می‌گوید: «نیز از عرضیات دینی است جمیع پرسش‌ها و داستان‌ها و رخدادهایی که ذکرشان در قرآن و سنت رفته است» (همان، ص ۶۷). ایشان بر همین اساس احکام فقهی که در پاسخ به سؤالات مطرح شده‌اند را بی‌اعتبار می‌داند؛ چنان‌که می‌گوید: «پاره‌ای از احکام فقهی و شرایع دینی در پاره‌ای از ادیان- از جمله اسلام- به معنایی که ذکر آن رفت، عرضی‌اند؛ یعنی محصول و مولود رویش پرسش‌هایی تصادفی [و گاه نامطلوب]‌اند که می‌توانستند نرویند و آن شرایع را نرویند» (همان، ص ۷۱). وی برای تأیید سخن خود به برخی آیات و روایات استناد می‌کند و می‌گوید:

لکن قصه پرسش‌ها و پاسخ‌های دینی اعماق و ابعاد دیگری هم دارد که در خور کاوش دین‌شناسانه جدی است. آیات صدویکم و صدودوم سوره مائده حاوی نهی و تحذیری مهم است: «ای مؤمنان از چیزهایی پرس‌وجو نکنید که چون بر شما آشکار شود، شما را اندوهگین کند و اگر در زمانی که قرآن نازل می‌گردد، پرس‌وجو کنید [حکم و تکلیف شاق آن] بر شما آشکار می‌گردد، خداوند از آن گذشته است و خدا آمرزگار و مهربان است. قومی پیش از شما بودند نظیر آن [مسئله]‌ها را پرسیدند و سپس به همان سبب کافر شدند» (مائده: ۱۰۱-۱۰۲).

صاحب تفسیر المیزان معتقد است نهی وارد در این آیات ناظر به احکام و مسائل فقهی و فرعی است، نه سؤال از اجل و مجهولات دیگری که جوابشان عادتاً

ناخوشایند است. روایاتی هم که ذیل آیات یادشده آمده‌اند، مؤید همین معنا هستند.
المیزان از تفسیر الدر المنثور می‌آورد:

«پیامبر روزی در باب وجوب حج سخن می‌گفتند. شخصی به نام عکاشه از ایشان پرسید: آیا حج همه‌ساله واجب است؟ پیامبر ﷺ در جواب گفتند: [مپرس چون اگر بررسی و] من در جواب بگویم بلی، آنگاه حج همه‌ساله بر شما واجب خواهد شد و اگر واجب شود و شما ترکش کنید، گمراه خواهید شد. آنچه من برایتان نگفته‌ام شما هم از آن نپرسید؛ چون علت هلاک اقوام پیش از شما این بود که از پیامبرانشان [احکامی را] می‌پرسیدند و بعد خلاف آن می‌کردند. به دنبال این گفت‌وگو بود که آیه یادشده نازل شد» (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۶ ص ۱۵۳-۱۵۶).

این قصه در مجمع البیان و دیگر کتاب‌های شیعی آمده است. فیض کاشانی نیز در تفسیر صافی از قول امام علی علیه السلام می‌آورد:

«خداوند واجباتی را بر شما واجب کرد، آنها را ضایع نگذارید و حدودی را بر شما معین کرد، از آنها تجاوز نکنید و شما را از کارهایی نهی کرد، نهی وی را نشکنید و از ذکر چیزهایی هم سکوت کرد، آن‌هم نه سکوتی از روی فراموشی، به آنها نپردازید» (فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق، ج ۲ ص ۹۲-۹۳). نیز شاه ولی‌الله دهلوی در کتاب مهم حجة الله البالغة در بحث از اسباب نزول شرایع به همین آیه اشاره می‌کند و پس از آن، این روایت را از پیامبر صلی الله علیه و آله می‌آورد که: «در میان مسلمین گناه آن کس از همه بزرگ‌تر است که از چیزی بپرسد و آن چیز به خاطر سؤال او حرام گردد» (دهلوی، ۱۳۵۵ق، ج ۱، ص ۹۱).

آیات و روایات یادشده عمق عرضی بودن پاره‌ای از احکام دینی را به وجه شگفت‌آوری آشکار می‌کند (سروش، ۱۳۷۹، ص ۶۸-۷۱).

عام بودن نظریه

آقای سروش فقط در صدد نیست که بخشی از احکامی را عرضی بداند که احتمالاً ناشی از پرسش‌های نابجا هستند، بلکه مدلول تمام روایاتی را که در پاسخ به پرسش، بیان شده‌اند، عرضی تلقی می‌کند. نکات زیر این ادعا را تأیید می‌کند:

تصریح وی به سخن فوق بدون هیچ‌گونه تفکیکی میان پرسش‌های نابجا و بجا،

گویای تعمیم فوق است.*

دلیل اصلی وی بر ملحق نمودن موارد پرسش و پاسخ به عرضیات، این است که این موارد نیز مشمول «شرطیات کاذبة المقدم» است؛ یعنی اگر پرسش کنندگان، این سؤال‌ها را مطرح نمی‌کردند، صاحب شریعت به آنان پاسخ نمی‌داد و در نتیجه، تعالیم جدیدی از اسلام برای مردم مطرح نمی‌شد. حال که این تعالیم عرضه شده است، نباید آنها را بیش از تعالیم عرضی دانست. دلیل فوق فقط شامل سؤالات نابجا نمی‌شود، بلکه هرگونه سؤالی را دربر می‌گردد.

گرچه برخی از عبارات نویسنده مقاله «ذاتی و عرضی در دین» حاکی از این است که بخشی از احکام فقهی که در پاسخ به پرسش‌های اصحاب بیان شده، عرضی است (سروش، همان، ص ۷۱).^{*} اما برخی عبارات وی نیز گویای عرضی بودن کل فقه به دلیل این‌گونه سؤالات است. ایشان پس از اشاره به نقش این‌گونه سؤالات در ایجاد احکام چنین می‌افزاید: «لکن عرضی بودن فقه در این خصلت خلاصه نمی‌شود» (سروش، ۱۳۷۹، ص ۷۱). در این عبارت، خصلت ناشی از پرسش بودن را به پاره‌ای از احکام نسبت نمی‌دهد، بلکه آنان را ویژگی کل فقه قلمداد می‌کند. بدین ترتیب، لازمه دیدگاه وی عرضی بودن کل یا بیشتر احکام فقهی است.

از طرفی وی تصریح دارد که احکام فقهی بیان شده در پاسخ به پرسش‌ها عرضی است. از طرفی دلیل تاریخی نشان می‌دهد که غالب روایات فقهی در پاسخ به پرسش‌ها از معصومان علیهم‌السلام صادر شده است (رک: همین نوشتار، توضیح بیان شده ذیل عنوان «روش پرسش و پاسخ در غالب روایات»).

لازمه دو نکته اخیر این است که همه یا بیشتر احکام فقهی، عرضی باشند.

* چنان‌که قبلاً نقل شد، وی می‌گوید: «نیز از عرضیات دینی است، جمیع پرسش‌ها و داستان‌ها و رخدادهایی که ذکرشان در قرآن و سنت رفته است».

* عبارتی که در ابتدای بحث از وی نقل شد گویای همین است: «پاره‌ای از احکام فقهی و شرایع دینی در پاره‌ای از ادیان - از جمله اسلام - به معنایی که ذکر آن رفت، عرضی‌اند؛ یعنی محصول و مولود رویش پرسش‌هایی تصادفی [و گاه نامطلوب]‌اند که می‌توانستند نرویند و آن شرایع را نرویانند».

بررسی

گرچه نویسنده مذکور - چنان که در آخر کلام خود اظهار می‌دارد، معتقد است آیات و روایات مذکور دلیل شگفت‌آوری بر عمق عرضی بودن پاره‌ای از احکام دینی است، لکن به نظر می‌رسد نظریات وی در این باب اشکالات فراوانی دارد که به بیان پاره‌ای از آنها می‌پردازیم. به یاد داشته باشیم که وی تعالیم عرضی اسلام را غیر لازم‌الاجرا و خارج از اسلام حقیقی می‌داند.

از آنجا که دلیل اصلی وی بر ملحق نمودن موارد پرسش و پاسخ به عرضیات، مبتنی بر معیاری است که در شرطیات کاذبه‌المقدم بیان شد، پاسخ اصلی به این استدلال نیز همان است که در بحث در خصوص شرطیات کاذبه‌المقدم آمد. علاوه بر آنچه در آن بحث گذشت، اشکالات زیر نیز قابل بیان است:

۱. مغالطه تعمیم حکم مورد استثنا به کل موارد

آقای سروش با تکیه بر آیات و روایات نهی‌کننده از پرسش، تمام احکام فقهی که در پاسخ به پرسش‌ها بیان شده را عرضی می‌شمارد. سخن وی گرفتار مغالطه تعمیم حکم مستثنا به مستثانیه و مستلزم بی‌توجهی به آیات و روایات توصیه‌کننده به پرسش است. دلیل عقلی و نقلی بر توصیه به پرسش دلالت دارد. از طرفی، برخی پرسش‌ها ممنوع شده است. نویسنده مورد بحث، همه پاسخ به پرسش‌ها در متون روایی را در مجموعه مصادیق قطعی یا احتمالی سؤالات ممنوعه قرار داده و لذا عرضی، غیردینی و بی‌اعتبار تلقی می‌کند، در حالی که این سخن ناتمام است. توضیح بیشتر در ذیل چند بند می‌آید:

۱) توصیه عقل به پرسش از شارع

پرسش از صاحب مکتب، شیوه‌ای متعارف برای تبیین ابعاد دیدگاه آن مکتب و انتقال آن به نسل‌های بعدی است. این روش به روشنگری زوایای تیره و مبهم آن مسلک می‌انجامد و قابل استفاده همه کسانی است که در صدد شناخت آن برآیند. امری کاملاً طبیعی است که پاره‌ای از آرای هر مکتب مورد تصریح صاحب آن شریعت است و برخی از طریق پرسش‌های هواداران و پاسخ‌های صاحبان شریعت به دست می‌آید.

اگر مطالبی در ضمن پاسخ به پرسش ارائه شد، هرگز مطالب تحمیلی، عرضی و بیگانه از آن مکتب تلقی نمی‌شود، بلکه چه بسا صاحب مکتب بسیاری از دیدگاه‌های اساسی خود را به همین طریق تبیین نموده و به همین مقدار از بیان اکتفا نماید. این شیوخ، روشی نیست که مخصوص اسلام باشد. حتی کاربرد این متد در خارج از حوزه دین نیز امری متعارف است. مگر نه این است که سؤالات پرسشگران و پاسخ‌های صاحب‌نظران رشته‌های مختلف علمی در پیشرفت علوم نقش بسزایی را ایفا نموده است؟

ب) تشویق آیات و روایات به پرسش از شارع

اگرچه در روایات، پرسش نامطلوب مورد نهی قرار گرفته است، اما از طرف دیگر، پرسش مطلوب مورد تشویق و ترغیب واقع شده است. در فهم قرآن نمی‌توان یک آیه را بدون در نظر گرفتن سایر آیات تفسیر کرد. اگر در برخی آیات و روایات نوع خاصی از پرسش، مورد نهی قرار گرفته است، در آیات و روایات پرشمار دیگری سایر انواع پرسش ارزشمند تلقی شده و بدانها ترغیب شده است. مجموع آیات متعدد حاکی از ضرورت یا ترجیح انواع سؤالات به‌جز نوع خاصی از آن است.

خداوند در راستای تشویق به پرسش می‌فرماید: «فاسئلو اهل الذکر آن کنتم لا تعلمون»: اگر نمی‌دانید، از اهل ذکر بپرسید (نحل: ۴۳). در این کریمه پرسش از اهل ذکر به عنوان منبعی برای شناخت تعالیم اسلام قلمداد شده است و ما را با پرسش برای رفع جهالت‌های دینی تشویق نموده است. بنا بر پاره‌ای روایات مراد از آیه این است که ابهامات و حیانی و دینی را با پرسش از پیامبر ﷺ و اهل بیت وی  برطرف کنید (حر عاملی، ۱۴۰۸ق، ج ۲۷، باب ۴، ص ۲۵). عبارت قرآنی یادشده در آیه دیگری نیز تکرار شده است (انبیاء: ۷).

همچنین در روایتی به نقل از امیرالمؤمنین  آمده است که در حالی که حضرت بر منبر نشسته بود، فرمود: «سلونی قبل آن تفقدونی»: قبل از اینکه مرا از دست بدهید، از من بپرسید (حر عاملی، ۱۴۰۸ق، ج ۱۵، باب ۴۹، ص ۱۲۸). به دنبال آن شعث بلند شد سؤال کرد و حضرت پاسخ داد. در این روایت امام  مردم را به پرسش تشویق می‌کند

تا از علوم حضرت در زمان حیات وی بهره برداری گردد.

در روایت مشابه دیگری از قول علی علیه السلام آمده است که فرمود: «سلونی» به دنبال آن ابن‌الکوا دو پرسش فقهی مطرح کرد و حضرت جواب داد (همان، ج ۲۰، ب ۲۹، ص ۴۸۶).

در حدیثی از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله چنین آمده است: «قیدوا العلم بالكتابة»: دانش را با کتابت مهار [و از زوال آن جلوگیری] کنید (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۷۴، ص ۱۴۱). قید به معنای زنجیر و تقیید به معنای به زنجیر کشیدن است. این روایت اشاره به گریزپابودن آموزه‌های علمی و احتمال از دست رفتن و فراموشی آن دارد. بدین جهت برای محافظت از آن، بر کتابت تأکید شده است.

امام صادق علیه السلام نیز می‌فرماید: «احتفظوا بکتبکم فإنکم سوف تحتاجون إلیها»: از طریق نوشتن [از دانش خود] محافظت کنید. به تحقیق در آینده به آنها نیاز خواهید داشت (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۱، ص ۵۲).

در روایتی از امام باقر علیه السلام چنین آمده است: «پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله (به امیرمؤمنان علیه السلام) فرمود: آنچه بر تو املاء می‌کنم بنویس. علی علیه السلام عرض کرد: ای رسول خدا، آیا می‌ترسید که من فراموش کنم؟ پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله فرمود: من از فراموشی تو بیم ندارم؛ چه آنکه از خداوند درخواست کردم که حافظه فراموش‌ناپذیر به تو عطا کند، لکن برای شریکان خود بنویس. علی علیه السلام عرض کرد: ای رسول خدا شریکان من چه کسانی‌اند؟ حضرت فرمود: «ائمه که فرزندان تو اند ... سپس با دستش به حسن اشاره کرد و فرمود این اولین آنهاست، سپس با دستش به حسین اشاره کرد و فرمود امامان که فرزندان تو اند» (صفار، ۱۴۰۴ق، ص ۱۶۷).

مرحوم کلینی در کتاب اصول کافی بابی با عنوان «نقل کتب و احادیث و ارزش نوشتن و استناد به کتابها» قرار داده که روایات متعددی را در این موضوع جمع‌آوری کرده است (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۱، ص ۵۱-۵۳).

تأکید بر ارزش سؤال و استفاده علمی از پیشوایان دینی و ثبت و نوشتن آن برای دیگران و نسل‌های آینده بیانگر این است که پاسخ به این پرسش‌ها می‌تواند تعالیم دینی و روش زندگی پیشوایان را به آیندگان نشان دهد و آنان را در کشف و ارائه آرای آن

مکتب یاری رساند. اینکه شیعه روایات پیامبر اکرم ﷺ و سایر امامان معصوم ﷺ را مکمل قرآن می‌داند و امامت را کامل کننده خط رسالت و نبوت پیامبر خاتم ﷺ می‌شمارد، از جمله حکمت‌های آن در این نکته نهفته است که آیات مجمل قرآن و مواردی که در قرآن توضیح کافی در مورد تعالیم اسلام بیان نشده است از طریق گفتار پیامبر ﷺ و ائمه ﷺ و پاسخ آنان به سؤالات پیروان این مکتب تکمیل گردد.

ج) روش پرسش و پاسخ در غالب روایات

دلیل تاریخی نشان می‌دهد که غالب روایات در پاسخ به پرسش‌ها از معصومان ﷺ صادر شده است. توضیح اینکه بیشترین روایات، اعم از فقهی و غیر آن، از طریق امام باقر ﷺ و امام صادق ﷺ به ما رسیده است. سایر امامان ﷺ چنین فرصتی برای تبیین دین نیافتند. این دو امام ﷺ بیشترین فرصت را برای نشر و تبیین معارف اسلام در اختیار داشتند و حوزه رسمی تدریس داشتند. امام پنجم و ششم ﷺ تلاش وافر برای غنی‌سازی معارف دین برای آیندگان انجام دادند و روایات فراموش شده و از بین رفته پیامبر ﷺ را مجدداً بیان و احیا کردند و بر کتابت و حفظ روایات خود برای آیندگان تأکید داشتند. اما نکته قابل توجه این است که روش تدریس آنان ارائه سخنرانی یا تدریس در موضوعی خاص نبوده است، بلکه شیوه اصلی آنها پرسش و پاسخ، به‌ویژه طرح سؤال از سوی شاگردان بوده است. بنا به گزارش تاریخ، امام ﷺ پس از اقامه نماز جماعت در مسجد، رو به مردم می‌کرد و آماده سخن‌گفتن برای مردم بود. حلقه درس نیز به گونه‌ای بود که صدر و ذیل نداشت. امام ﷺ می‌فرمود: هرچه را می‌خواهید پرسید. افراد سؤالاتی می‌پرسیدند و امام ﷺ پاسخ می‌دادند. دیگران می‌شنیدند و به تناسب علاقه خود وارد بحث و سؤال می‌شدند. وقتی یک سؤال مطرح می‌شد، همه اصحاب آن را به صورت روایت نقل می‌کردند. بدین ترتیب، روش درسی آنها به نحو پرسش و پاسخ بوده است. آنان شاگردان خود را در حلقه درسی به پرسش تشویق می‌کردند تا ضمن پاسخ‌های خود، تراث شیعی را غنی سازند (حسینی‌زاده، ۱۳۸۲، ص ۱۱۱ / عمادزاده، ۱۳۶۲، ج ۲، ص ۹۹).

د) ناتمام بودن استناد نویسنده به آیات و روایات

۱. نویسنده مقاله «ذاتی و عرضی در دین» به دو آیه (۱۰۱ و ۱۰۲ سوره مائده) و سه روایت استناد کرده و آنها را دلیل بر وجود قطعی پاره‌ای از احکام در اسلام گرفته است که ناشی از سؤالات بوده‌اند. این در حالی است که هیچ‌یک از آیات و روایات مذکور چنین دلالتی ندارند. آیات مذکور و روایت عکاشه از پیامبر ﷺ که بستر نزول این آیات بوده است، بیانگر وجود چنین احکامی در میان اقوام قبل از اسلام و نهی مسلمانان از طرح این سؤالات هستند. اگر قرآن بگوید برخی از احکام در ادیان گذشته ناشی از چنین پرسش‌هایی بوده‌اند هرگز نشان نمی‌دهد که در اسلام نیز قطعاً پاره‌ای از احکام چنین‌اند. تفاوت بسیاری میان اسلام و ادیان گذشته وجود دارد و صرف تشابه اسمی میان ادیان نشان نمی‌دهد که آنچه در ادیان گذشته وجود داشته است، در اسلام نیز قطعاً موجود است. اگر چنین بود، حاجت به دین جدید نمی‌افتاد. برای حکم قطعی در مورد وجود یا عدم وجود چنین احکامی در اسلام باید به ادله دال بر احکام فقهی و شأن نزول آن ادله مراجعه شود.

۱۰۹

بیت

و
و
و
و
و

۲. دو نکته در آیات و روایات مذکور وجود دارد که احتمال وجود چنین احکامی را در اسلام بسیار کاهش می‌دهد. نکته اول اینکه در این ادله مسلمانان از طرح چنین پرسش‌هایی نهی شده‌اند. دو آیه و سه روایت یادشده بر نهی دلالت دارند. این‌گونه روایات نقش مؤثری در بازسازی مسلمانان صدر اسلام از طرح چنین سؤالاتی ایفا نموده است. نکته دوم اینکه از میان روایات مذکور حتی روایت موجود در تفسیر **الدرالمثور** که در بردارنده نمونه‌ای از این‌گونه سؤالات در صدر اسلام است، نشان می‌دهد پیامبر ﷺ در برابر اینکه بارها سؤال می‌شد که آیا هر ساله حج واجب است، حضرت پاسخ نمی‌دادند تا اینکه در مرتبه چهارم فرمودند: «خیر، اگر می‌گفتم آری، حج هر ساله واجب می‌شد» (واحدی، ۱۴۱۱، ص ۲۱۴)؛* یعنی حضرت متوجه بودند و پاسخ منفی به این پرسش دادند تا در نتیجه پرسش بی‌جا حکمی در اسلام جعل نشود و

* «فسکت [رسول الله ﷺ] ثم قال في الرابعة: لا و لو قلت نعم لوجبت». این روایت با اندک تغییری در بحارالانوار، (ج ۲۲، ص ۳۱) هم آمده است: «فاعرض [رسول الله ﷺ] عنه (عن السائل) حتى عاد مرتين او ثلاثاً فقال رسول الله ﷺ: ويحك و ما يؤمنك ان اقول نعم والله لو قلت نعم لوجبت».

دیگران به مشقت اضافی نیفتند. بنابراین بر فرض اگر هم کسانی چنین سؤالاتی مطرح کرده باشند، معلوم نیست که صاحبان شریعت آنها را پاسخ داده یا پاسخ مثبت داده باشند، بلکه حتی روایت مورد استناد دکتر سروش حاکی از نوعی پاسخ پیامبر ﷺ به چنین سؤالی است که موجب وجوب فعل جدید نشود، روایات دیگری نیز نشان می‌دهد که ائمه علیهم‌السلام به برخی سؤالات که مصلحت نبود جواب نمی‌دادند. برای مثال وقتی فردی از حضرت علی علیه‌السلام پرسید: دجال چه زمانی خروج می‌کند، حضرت جواب دقیق نداد و فرمود: علم آن نزد خداست، اما اگر بخواهی علائم آن دوران را برایت بیان کنم. سپس حضرت به بیان آن علائم پرداخت (نوری، ۱۴۰۸ق، ج ۱۲، ص ۳۲۶).

۳. مفسران آیات فوق را دو گونه تفسیر کرده‌اند. علامه طباطبایی آیه را ناظر به سؤال از احکام دانسته است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۶، ص ۱۵۴). برخی از مفسران آن را ناظر به نهی از پرسش از امور شخصی خود یا دیگران که به کشف اسراری می‌انجامد، دانسته‌اند. فهم این اسرار، مثلاً کشف زمان مرگ یا پدر حقیقی برخی افراد، چه بسا رنجش خاطر خود یا دیگران را به دنبال دارد. گاهی بیان پدر واقعی یک شخص، او را بی‌آبرو می‌کند (رک: طبری، ۱۴۰۵ق، ج ۳، ص ۱۱۶). شیخ طوسی و فیض کاشانی هر دو را در حد احتمال آورده‌اند (رک: شیخ طوسی، [بی‌تا]، ج ۴، ص ۳۳۶ / فیض کاشانی، ۱۴۱۸ق، ج ۱، ص ۳۰۰). در هر صورت دو احتمال در مورد معنای آیات فوق بیان شده است و نمی‌توان آن را ضرورتاً ناظر به احکام دانست.

ه) نابجا بودن احتمالی برخی پرسش‌ها

آقای سروش میان انواع پرسش‌های احتمالی از معصوم علیه‌السلام هیچ تفکیکی نکرده است و همه را منشأ عرضی شدن آموزه‌هایی دانسته است که در پاسخ آنها بیان شده است. این سخن، ناصواب است؛ چون مستلزم عدم تمایز میان انواع سؤالات احتمالی (بجا و بی‌جا) از شارع و حکم واحد به همه‌دادن است. در اینکه همیشه ممکن است سؤالات نامطلوبی از یک صاحب مکتب پرسیده شود، شکی نیست؛ بلکه چنین پرسش‌هایی در ادیان گذشته مطرح شده است و از جمله در تاریخ اسلام نیز احتمال تحقق دارد و به همین دلیل هم مورد نهی قرار گرفته است. اما این امر هرگز مستلزم دورریختن تمام

آنچه در پاسخ به پرسش‌های دینی عرضه شده نمی‌گردد. بی‌اعتنایی به روایات معتبر و احکام فقهی استنباط شده از آنها، به دلیل احتمال ناشی شدن آنها از سؤالات بی‌جا، مستلزم مقدم کردن حکم احتمالی بر حکم یقینی است؛ چون یقین داریم که روایات صحیح بر ما حجت است. از طرفی، یقین نداریم که فلان روایت که فعلاً مورد استناد برای اثبات یک حکم است، مولود سؤال بی‌جا باشد؛ بلکه فقط احتمال آن را می‌دهیم و از طرف دیگر، قرائن موجود بر ضعیف بودن این احتمال در مورد روایات دلالت دارد. لذا باید به حکم عقل و شرع به یقین اجمالی خود عمل کنیم و با احتمال، یقین را کنار نزنیم. اگر در موردی از روایات قرائن متصله و منفصله توانست این احتمال را تقویت کند، در تفسیر آن مورد خاص باید دقت کنیم.

در مجموع می‌توان گفت که اشکال مغالطه‌تعمیم حکم موارد استثنا به کل موارد ضمن این مثال قابل بیان است: اگر رئیس جمهور یک کشور به وزیر بهداشت خود دستور دهد که تمام متخصصان پزشکی کشور را تست سلامت بگیرد و همه که مثلاً حدود ۵۰۰۰ نفرند، جز افراد مبتلا به سرطان مغزی را به عضویت یک مرکز پژوهشی در آوردید. اگر وزیر مربوطه به صرف احتمال وجود فرد یا افراد سرطانی میان آنها هیچ‌یک را به عضویت آن مرکز در نیاورد، آیا دستور رئیس جمهور را عملی کرده است؟ چنین نتیجه‌گیری خلاف دستور رئیس جمهور و فداکردن اصل برای فرع است.

۲. سایر اشکالات

الف) اگر هر جا که مطلبی در پاسخ به پرسشی ارائه شود، مطلبی عرضی است و برای آیندگان بی‌اعتبار است، لازم می‌آید بیشتر اظهارات و مکتوبات هر صاحب نظری ولو در پاسخ به یک سؤال هم ارائه نشود، برای زمان بعد بی‌اعتبار باشد؛ چون اصل اشکال گوینده به نوع سخنی است که در پاسخ به پرسش باشد. معمولاً نظریاتی که یک سخنران یا گوینده‌ای بیان می‌کند یا در پاسخ به سؤال فعلی شنونده‌ای حاضر در مجلس است و یا در پاسخ به سؤالاتی است که قبلاً درباره دیدگاه او مطرح شده یا سؤالات مقدری که به ذهن خود گوینده رسیده است که گاهی به اصل سؤال مقدر هم اشاره می‌نماید و گاهی صرفاً به پاسخ آن می‌پردازد. غالباً گوینده سؤالاتی را که دیگران از او

دارند، به خاطر دارد و بیانات خود را در تبیین و پاسخ به آن سؤالات ارائه می‌دهد؛ بلکه مطالعه کتب نویسندگان و نظریه‌پردازان گوناگون نشان می‌دهد که نوشتن بسیاری از کتب و مقالات در پاسخ به یک یا چند سؤال است. خود مؤلف در مقدمه به آن سؤالات اشاره می‌کند و بیان اصل مطالب را با طرح سؤالاتی آغاز می‌کند. در همه این موارد همان اشکالی که آقای سروش مطرح می‌کند و می‌گوید (در موردجایی که پرسشی از امام شده و او جوابی داده است و اگر آن پرسش مطرح نشده بود، این جواب هم مطرح نمی‌شد) می‌توان گفت اگر فلان نکته و یا سؤال به ذهن فلان مؤلف خطور نکرده بود، او چنین مطلب و نظریه‌ای را بیان نمی‌کرد. حال که توجه به یک سؤال سبب شده است تا او در مقام پاسخ به آن، مطالبی ارائه نماید، مطالب بیان‌شده را باید عرضی [و کاملاً بیگانه از نظریات حقیقی و ذاتی او] تلقی نمود.

ب) عرضی به معنای مورد نظر نویسنده مذکور که مستلزم عدم لزوم اجرای همه یا اکثر احکام فقهی است، مخالف صریح آیات و روایاتی است دال بر اینکه اوامر شارع و احکام فقهی تعالیم دینی محسوب می‌شوند و لازم‌الاجرا هستند و مخالفت با آنها موجب هلاک و عذاب الهی است، نه اینکه اموری عرضی، غیردینی، تحمیلی بر دین و غیر لازم‌الامثال هستند. به عبارت دیگر، سروش می‌گوید تمام یا اکثر احکام اسلام، ذاتی دین نیستند؛ به این معنا که تاریخی‌اند و برای زمان‌های بعد اعتباری ندارند. این سخن با روایات ناسازگار است؛ زیرا:

اولاً، روایاتی که بر ضرورت عمل به احکام دین تأکید دارند، مطلق‌اند و تفکیکی میان احکام ذاتی و عرضی قائل نشده‌اند. ظاهر روایات این است که آنچه در صدر اسلام خدا بر مردم واجب کرده، در زمان‌های بعد هم واجب است. از جمله این روایات، کلامی است که خود آقای سروش از سخن امام علی علیه السلام آورده است، اما به مضمون آن توجه نکرده است. حضرت می‌فرماید: «خداوند واجباتی را بر شما واجب کرد، آنها را ضایع مگذارید و حدودی را بر شما معین کرد از آنها تجاوز نکنید و شما را از کارهایی نهی کرد، نهی وی را نشکنید و از ذکر چیزهایی هم سکوت کرد، آن‌هم نه سکوتی از روی فراموشی، به آنها نپردازید» (فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۹۲-۹۳). نویسنده مقاله «ذاتی و عرضی در دین» بخش آخر روایت را می‌گیرد، اما بخش

اول آن را نادیده می‌انگارد. قسمت اول روایت عمل به احکام شرعی و فقهی را نه تنها زاید نمی‌شمارد، بلکه صریحاً لزوم عمل به واجبات و ترک محرمات را به ما گوشزد می‌کند. همچنین در ضمن روایتی که صاحب مقاله یادشده از تفسیر الدر المنثور می‌آورد، پیامبر ﷺ می‌فرماید: «اگر واجب شود و شما ترکش کنید، گمراه خواهید شد». چگونه دکتر سروش این کلام را نادیده می‌گیرد و می‌گوید این روایات به طرز شگفت‌آوری دال بر عرضی [و غیر لازم‌الامتثال] بودن پاره‌ای از احکام فقهی دارد؟ این روایت ترک واجبات را سبب گمراهی می‌داند؛ در حالی که آقای سروش، مضمون این روایات را خارج از اسلام حقیقی و بلکه توجه و عمل به آنها سبب گمراهی و دور شدن از حقیقت اسلام می‌شمارد. اگر احکام فقهی که در بردارنده جزئیات واجبات و محرمات است، خارج از اسلام حقیقی و زایدند، چگونه ممکن است ترک واجبات و ارتکاب محرمات موجب گمراهی گردد؟

ثانیاً، روایات متعددی بر جاودانگی شریعت تأکید دارند؛ مانند روایت صحیح زراره که نقل می‌کند: من از امام صادق ع درباره حلال و حرام پرسیدم. پس ایشان فرمودند: «حلال محمد ص برای همیشه تا روز قیامت حلال خواهد ماند و حرام محمد ص برای همیشه تا روز قیامت حرام خواهد ماند. هیچ‌یک تبدیل نمی‌شود و غیر آن هم نمی‌آید» (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۱، ص ۵۸). روایت دیگری نیز از امام باقر ع نقل شده است که می‌فرماید: «جدم پیامبر ع خطاب به مردم فرمودند: ای مردم! حلال من تا روز قیامت حلال است و حرام من هم تا روز قیامت حرام است» (همان، ج ۲، ص ۱۷). این روایات گستره زمانی شریعت را بیان کرده است و تفکیکی میان احکام ذاتی و عرضی نیز قائل نشده است؛ بلکه ادعای امثال آقای سروش که احکام را منحصر به صدر اسلام می‌داند، صریحاً رد کرده است.

ج) سؤال نابجا نیز پاسخ را عرضی نمی‌کند: در اینجا دو مطلب باید از هم تفکیک شوند: ۱. اینکه ممکن است برخی از احکام در اسلام ناشی از این‌گونه سؤالات نابجا باشند. ۲. چون حکمی را خدا در پاسخ به چنین پرسشی بیان نموده است، آن حکم امری عرضی و غیر لازم‌الاجراست. برخلاف رای آقای سروش باید گفته شود که اولاً آیات و روایات یادشده - چنان‌که بیان شد - دلالتی بر مطلب نخست ندارند. ثانیاً اگر هم

بر فرض بتوانند آن را اثبات کنند، دلالتی بر امر دوم نخواهند داشت؛ چون مطلب اول هرگز اثبات کننده مطلب دوم نیست، بلکه روایت مورد استناد وی نافی چنین ملازمه‌ای است. در این روایتی که صاحب مقاله یادشده از تفسیر الدرالمشهور می‌آورد پیامبر ﷺ می‌فرماید: «اگر واجب شود و شما ترکش کنید، گمراه خواهید شد». این روایت نمی‌گوید که اگر سؤال نابجایی پرسیده شد و حکمی صادر شد، نباید به آن عمل شود؛ چون عرضی است، بلکه بر عکس نظر آقای سروش تأکید دارد که باید عمل شود و ترک آن سبب گمراهی است. البته طبق روایت نقل شده از کتاب **حجة الله البالغة**، گناه سنگینی عمل به این روایت برای مسلمانان، بر دوش پرسشگر نابخرد خواهد بود.

نتیجه‌گیری

در دیدگاه مورد بحث در مقاله حاضر، نه تنها اعتقاد قلبی و التزام عملی به عرضیات دین، که ۹۹ درصد احکام قرآن را شامل می‌شود، ضرورتی ندارد؛ بلکه اینها امور تحمیلی بر اسلام و مانع کمال آدمی است. مهم‌ترین دلیل آقای سروش بر دیدگاه خود شرطیات کاذبه‌المقدم یعنی شرطیات محقق‌نشده تاریخی و خلاف واقع است. این دیدگاه دچار مشکلات فراوانی است؛ از جمله آنکه در آن خلط شده است میان شرایط ثابت برای تحقق هر نظریه با شرایط متغیر و جدایی‌پذیر که ناظر به نوع متعلق و محتوای آن‌اند. خلط میان انگیزه و انگیزته و خودشکنی از دیگر مشکلات آن است. تمام نظریات ماندگار نقضی بر آن تلقی می‌شوند. علاوه بر آنکه خود، مستلزم نفی اعتبار از تمام سخنان و نظریات است.

از دیگر دلایل این نظریه، وجود تعالیم و احکام فراوانی است که در نتیجه پرسش و پاسخ عرضه شده‌اند. در جواب می‌توان گفت: اولاً، دلیل عقلی و شرعی ما را به پرسش از شارع توصیه می‌کند؛ اما از آنجا که هر قانونی معمولاً موارد استثنایی هم دارد، این قانون نیز چنین است؛ یعنی به رغم ارزش پرسش، طرح برخی پرسش‌ها نامطلوب است؛ مانند سؤال از اموری که تبیین آن، چه بسا برای فرد خطرآفرین باشد، سؤال از زمان دقیق مرگ خود یا دیگران، یا سؤال از واجبات و محرماتی که شارع عمداً درباره آنها سکوت کرده است. لذا شارع ما را از این نوع پرسش‌ها نهی کرده است. ثانیاً، عقل

و شرع روایات معتبر را بر ما حجت کرده است با اینکه می‌دانیم همه یا غالب آنها به روش پرسش و پاسخ بوده است. لذا احتمال وجود پرسش‌های نامطلوب در کلمات راویان نمی‌تواند دلیل حذف تمامی روایات مشتمل بر پرسش شود.



منابع و مأخذ

- * قرآن کریم.
۱. حسینی زاده، سیدعلی؛ سیره تربیتی پیامبر ﷺ و اهل بیت : نگرشی بر آموزش با تأکید بر آموزشهای دینی؛ ج ۴، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۲.
 ۲. خراسانی، محمد کاظم؛ کفایه الاصول؛ قم: موسسه آل البیت، ۱۴۰۹ق.
 ۳. دهلوی، شاه ولی الله؛ حجة الله البالغة؛ قاهره: دارالتراث، ۱۳۵۵ق.
 ۴. ساجدی، ابوالفضل؛ «قرآن کلام الهی یا بشری»؛ قسبات، ش ۴۸، تابستان ۱۳۸۷.
 ۵. سروش، عبدالکریم؛ «اسلام، وحی و نبوت»؛ آفتاب، ش ۱۵، اردیبهشت ۸۱ ص ۷۲.
 ۶. —؛ بسط تجربه نبوی؛ تهران: موسسه فرهنگی صراط، ۱۳۷۹.
 ۷. شیخ طوسی؛ التبیان فی تفسیر القرآن؛ بیروت: دار احیاء التراث العربی، [بی تا].
 ۸. طباطبایی، سیدمحمد حسین؛ المیزان فی تفسیر القرآن؛ قم: انتشارات جامعه مدرسین، ۱۴۱۷ق.
 ۹. طبری کیهراسی؛ احکام القرآن؛ بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۰۵ق.
 ۱۰. عاملی، حر؛ وسایل الشیعه؛ قم: موسسه آل البیت، ۱۴۰۸ق.
 ۱۱. عمادزاده، حسین؛ زندگانی معلم کبیر حضرت امام جعفر صادق ع؛ تهران: انتشارات گنجینه، ۱۳۶۲.
 ۱۲. فیض کاشانی، ملا محسن؛ الاصفی فی تفسیر القرآن؛ قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۱۸ق.
 ۱۳. —؛ تفسیر الصافی؛ تهران: الصدر، ۱۴۱۵ق.
 ۱۴. کلینی، محمدبن یعقوب بن اسحاق؛ الکافی؛ تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۶۵.
 ۱۵. کیان، شماره ۴۲.
 ۱۶. محمدبن حسن بن فروغ صفار؛ بصائر الدرجات؛ قم: کتابخانه آیت الله نجفی مرعشی، ۱۴۰۴ق.
 ۱۷. مظفر، محمد رضا؛ اصول فقه؛ قم: اسماعیلیان، [بی تا].
 ۱۸. نوری، حسین؛ مستدرک الوسائل؛ قم: موسسه آل البیت، ۱۴۰۸ق.
 ۱۹. واحدی؛ اسباب النزول؛ بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۱ق.