

نقد و بررسی وجوه معنایی «گوهر» و «صدف» دین به‌منزله عامل مؤثر در گستره دین

علی رضانی*

چکیده

بحث گوهر و صدف دین یکی از مباحث «فلسفه دین» می‌باشد. درباره معنای «گوهر» و «صدف» دین نظریات مختلفی مطرح شده است که بر سعه و ضیق گستره دین مؤثر بوده و اغلب نگاهی حداقلی به دین دارند. گوهر و صدف دین به معنی «ذاتیات» در مقابل «عرضیات»، «حقیقت» در برابر «قشر و پوسته»، «اصل» در مقابل «فرع»، «ما به الإشتراک» در برابر «ما به الإفتراق»، «غایت القصوی» در مقابل «غایات مقدمی و متوسط»، نظریاتی است که در این مقاله با روش تحلیلی و کتابخانه‌ای بررسی شده، وجوه ضعف استدلالهای آنها آشکار، و آنگاه نظریه «ایمان به مثابه گوهر ادیان» به عنوان نظریه مقبول تبیین شده است. با توجه به گوهربودن «ایمان» و با توجه به متعلقات آن، گستره دین به شعاع آن اموری است که لازم است به آنها ایمان آورده شود، یعنی تمام اموری که از جانب خدای متعال بر پیامبر گرامی اسلام ﷺ نازل شده و توسط ایشان برای ما ابلاغ شده است.

واژگان کلیدی

گوهر، صدف، دین، گستره دین، ایمان.

مقدمه

کاوش فلاسفه دین نشان می‌دهد که بحث «گوهر و صدف دین» در دنیای غرب قدمت چندانی نداشته و نوظهور می‌باشد. این اصطلاح نخستین بار توسط هگل (Hegel) به کار گرفته شد. (ملکیان، بی‌تا: ۱۴) وی مدعی شد که متدینان ممکن است که آموزه‌ها و دستورات دینی را در عمل رتبه‌بندی کنند، بدین معنا که در مقام عمل به برخی اهتمام ورزیده ولی نسبت به برخی دیگر بی‌مبالا باشند. مثلاً به پرداخت خمس و زکات چندان اهمیّت ندهند ولی در مسئلهٔ دروغ گفتن حساس باشند، اما متدینان هرگز توجه خویش را به این نکته معطوف نکرده‌اند که ممکن است برخی از آموزه‌ها یا دستورات دینی به‌مثابهٔ هدف باشند و برخی دیگر وسیله. وسیله‌ای که می‌توان در عمل از آن غفلت نمود. (همان)

در این زمینه، براساس فحص صورت گرفته، گرچه آثار مستقل قابل ذکری یافت نشده است، اما به‌صورت پراکنده، نظریاتی توسط اندیشمندان مطرح شده است که در این نوشتار به طرح، نقد و بررسی آنها می‌پردازیم و نظریه مختار با لوازمش را بیان خواهیم کرد. رویکرد این تحقیق، کلام جدید اسلامی و قرآنی است و پرسش اصلی این تحقیق این است که «گوهر دین» کدامست؟ و چه تأثیری در سعه و ضیق گستره دین دارد؟ و آیا صدف یا صدف‌های مفروض، قابل انفکاک از گوهر هست و آیا می‌توان تنها به گوهر دین تمسک جست؟ ضرورت و اهمیّت مسئله در این است که پذیرش هر یک از نظریات، در سعه و ضیق «گستره دین» تأثیر قابل توجهی دارد.

چیستی دین

دین در لغت به معنای انقیاد و اطاعت، رسم و عادت، قانون، جزاء، روش، رویه و مانند آن است. (ابن فارس، ۱۴۱۱ ق: ۲ / ۳۲؛ راغب، ۱۳۶۲، ذیل واژه دین؛ طریحی، ۱۳۶۷، ذیل ماده «د ی ن») علی‌رغم روشن‌بودن مفهوم دین، اختلافات فراوانی در تعریف دین شده تا آنجا که حتی تعاریف متضادی ارائه شده است (جعفری، ۱۳۸۶: ۱۱۳ - ۳۹) و برخی به‌دلیل کثرت تعریف، حتی ارائه فهرست ناقص از آن را میسر ندانسته‌اند. (الیاده، ۱۳۷۳، ص ۸۵)

برخی دین را چنین تعریف کردند: «مجموعه گزاره‌هایی اخباری ناظر به هست‌ها، و انشایی ناظر به باید‌ها و نبایدها، در مسیر هدایت و کمال بشری است». (ساجدی، و مشکى، ۱۳۸۸: ۱۷)

و یا: مجموعه عقائد، اخلاق، قوانین و مقرراتی است که برای اداره فرد و جامعه انسانی و پرورش انسان‌ها از طریق وحی و عقل در اختیار آنها قرار دارد. (جوادی آملی، ۱۳۸۱: ۲۷؛ نیز: همو، ۱۳۷۲: ۹۳)

و یا: «اعتقاد به آفریننده‌ای برای جهان و انسان، و دستورات عملی متناسب با این عقائد می‌باشد».

(مصباح یزدی، ۱۳۷۸: ۱۱)

نقد و بررسی وجوه معنایی «گوهر» و «صدف» دین به منزله عامل مؤثر در گستره دین □ ۱۸۳

بنابراین؛ دین از طرف خدای متعال بر پیامبر با هدف ابلاغ بر مردم جهت هدایت آنها نازل شده و شامل اعتقادات، اخلاقیات و احکام می‌باشد. از این رو، تعریف اصطلاحی موردنظر این نوشتار عبارت است از: مجموعه کامل عقائد، احکام، اخلاق، دستورالعمل‌ها و معارفی است که از جانب خدای متعال به واسطه انبیا برای هدایت انسان‌ها نازل شده است و شامل معارف و حیانی و عقلانی می‌باشد.

معانی مختلف گوهر و صدف

برای گوهر و صدف، معانی مختلفی، با رویکردهای عرفانی، کلام جدید و قرآنی، مطرح شده که به بررسی هر یک می‌پردازیم.

۱. اصل، لبّ و حقیقت بودن گوهر، و قشر و ابزار بودن صدف

باید توجه داشت که صدف برای پاسداری از حریم گوهر است به گونه‌ای که اگر صدف نباشد آن درّ و گوهر از بین می‌رود و در صورت استفاده از گوهر باید صدف را به دور انداخت، چراکه هدف پرورش گوهر است ولی از آنجاکه تحقق گوهر جز در دامن صدف امکان‌پذیر نیست، از این رو به ناچار تن به پذیرش صدف - به عنوان ابزاری آلی - می‌دهیم و بدیهی است پس از پرورش و دستیابی به گوهر تاریخ مصرف صدف نیز به پایان رسیده، دورانداختنی خواهد بود.

برخی از عارفان در گذشته بحث حقیقت، شریعت و طریقت را مطرح کردند و مرادشان این است که دین دارای حقیقتی است که همان گوهر است، و برای رسیدن به آن گوهر از شیوه شریعت و طریقت استفاده می‌شود و مرادشان از شریعت و طریقت، اقوال و افعال پیامبر ﷺ است، یعنی طبق اقوال و افعال آن حضرت عمل می‌شود تا به گوهر و لبّ دین که همان حقیقت است برسد.

روشن است که این نظریه، شریعت و طریقت را به مثابه یک ابزار می‌داند که ما را به گوهر دین می‌رساند یعنی براساس قول عارفان، حقیقت که همان اصل و لبّ دین است گوهر، و شریعت و طریقت صدف آن خواهد بود. (نصری، ۱۳۸۰: ۱۲۴) به تعبیر دیگر گوهر دین را لبّ یا حقیقت دین می‌دانند و صدف دین را قشر دین و شریعت و طریقت می‌دانند و از همین جا این پندار پیش می‌آید که با رسیدن به لبّ و مغز باید قشر را به دور انداخت و با رسیدن به بام حقیقت، باید نردبان شریعت را به کناری نهاد.

نقد و بررسی

۱. اگر نام نهادن «شریعت و طریقت» به صدف و «حقیقت» به گوهر دین، بدین معنا باشد که انسان در ظواهر اعمال و عبادات دینی متوقف نشود بلکه با استفاده از این ظواهر پلی به عالم معنا و حقیقت بزند و

به باطن دین دست یابد، بی‌آنکه بخواهد از ارزش ظواهر بکاهد و یا پس از رسیدن به باطن آن را ترک کند، می‌توان این نظریه را مقبول تلقی کرد کما اینکه در برخی از منابع و متون دینی ما برخی امور مهم، «لبّ دین»، (مستفاد از: نور / ۳۵) «أول الدّین» (نهج‌البلاغه، خطبه اول) و ... نامیده شده است. اما اگر منظور این باشد که اساس دین در رسیدن به «حقیقت» - به‌عنوان گوهر دین - است و شریعت و طریقت - به‌عنوان صدف - تنها ابزار رسیدن به آن هستند و مؤمن بعد از اینکه احساس نمود به «حقیقت» دست یافت می‌تواند یا باید دست از صدف بردارد، بی‌شک این مطلب قابل قبول نخواهد بود، چون تمسک به این صدف برای حفظ و تعمیق و تقویت گوهر همچنان ضروری خواهد بود. وانگهی حقیقت امری تشکیکی و ذومراتب است و هر کس به هر مرتبه از آن دست یازد، مرتبه بالاتری را نیز می‌توان در نظر گرفت که بتواند بدان بار یابد. همچنان که تکامل وجودی و معرفتی برای شخصیت اول عالم یعنی پیامبر گرامی ﷺ نیز ممکن است. پس حتی عارفان حقیقی نیز برای نیل به درجات بالاتر حقیقت، به شریعت و طریقت نیازمند خواهند بود. به علاوه اینکه از لحاظ درون دینی نیز، هم سیره پیامبر ﷺ و ائمه اطهار علیهم السلام بر این امر گواه است و هم مقتضای اطلاق وجوب شریعت و طریقت چنین نتیجه‌ای است. (جوادی آملی، ۱۳۸۱: ۷۰ - ۶۸)

۲. گرچه در آثار برخی عارفان همچون محیی‌الدین ابن عربی، صدرالدین قونوی، فیض کاشانی، سید حیدر آملی و ... بحث از شریعت و طریقت و حقیقت و یا ظاهر و باطن دین دیده می‌شود، اما عارفان مسلمان اینها را از هم جداناپذیر می‌دانند. شریعت و طریقت دین جدای از حقیقت آن نیست و رسیدن به حقیقت اساساً جز از راه شریعت و طریقت ناممکن است. شریعت و طریقت گرچه مقدمه رسیدن به حقیقت‌اند، اما مقدمیت مزبور نه‌تنها مقدمه نیل بدان، که مقدمه حفظ آن نیز می‌باشد. حتی عارفان اهل سنت نیز عمل به شریعت را در همه‌حال لازم می‌دانند و به قول ملاصدرا تنها پاره‌ای از صوفیه به این خطا درافتادند. (ابن عربی، بی‌تا: باب ۱۲؛ نیز ر.ک: کاشانی، ۱۳۷۰؛ شیروانی، ش ۳۵: ۵۳ - ۴۸؛ ساجدی، ۱۳۸۰: ۱۸)

۲. اصل بودن گوهر و فرع بودن صدف

در این تفسیر مراد از اصل دین بودن، همان جوهر دین و مرکز اساسی معارف دینی است که شامل توحید و صفات الهی و وحی و نبوت و معاد و نبوت خالص است و بقیه اعتقادات و رفتارهای دینی صدف دین خواهند شد. براساس این تفسیر گرچه تمام فروع در پرتو اصول انجام می‌پذیرد و درواقع فروع مبتنی بر اصول خواهند بود، اما بسنده کردن به تحصیل اصول و رها کردن فروع دین جایز نیست.

نقد و بررسی وجوه معنایی «گوهر» و «صدف» دین به منزله عامل مؤثر در گستره دین □ ۱۸۵

پس بر طبق این نظریه، «توحید» گوهر دین است به گونه‌ای که همه گزاره‌های اعتقادی، اخلاقی و احکام عملی، تفصیل توحید بوده، به آن بازگشت نمایند، همچنان که مرحوم علامه طباطبائی^(ره) می‌فرماید:

همه معارف گوناگون دین یعنی اصول معارف الهی، اخلاق کریمه انسانی، احکام شرعی (کلیات عبادات، معاملات، سیاسات و ولایات) و نیز وصف نظام آفرینش (مانند عرش و کرسی و لوح و قلم و آسمان و زمین و فرشتگان و جن و شیاطین و گیاهان و حیوانات و انسان‌ها) و وصف آغاز و انجام خلقت و چگونگی آن، اعتماد و تکیه‌اش بر اصل واحد، یعنی توحید است. (طباطبائی، ۱۳۸۹: ۱۳۱ - ۱۲۸)

به این ترتیب، جوهر دین و محور و مرکز اساسی معارف دین، توحید است و بقیه معارف دینی شرح و بسط آن می‌باشند. هدف غائی دین، همان توحید یا رسیدن به مقام «فنا فی الله» است، و اهدافی چون زندگی اخروی یا اهتمام به زندگی دنیوی و ساختن جامعه آرمانی یا تأمین عدالت اجتماعی از اهداف میانی دین بوده و ارزش آنها وابسته به غایت عالی دین، یعنی توحید است.

بررسی نظریه

روشن است که در این قسم نیز صدف دین به عنوان امور دوراندختنی نخواهند بود بلکه التزام و تمسک به آنها همچون توحید لازم و ضروری است اما از نظر ارزش‌گذاری در رتبه بعد از توحید و اصول قرار دارند، و اگر از صدف بودن فروع همین معنا اراده شود، می‌تواند قابل‌پذیرش باشد.

۳. گوهر و صدف به معنای ذاتی و عرضی دین

برخی در بیان گوهر و صدف دین، بحث ذاتی و عرضی را مطرح کرده، ذاتیات و امور ماهوی و گوهر دین را پیام‌هایی دانستند که پیامبر^(ص) در همه جا و در هر محیط و زمانی به‌ناچار آنها را ابلاغ می‌کرد. اما عرضی دین آن بخش از آموزه‌ها و تعالیم دینی است که در شرایط، زمان و مکان خاص بیان شده و یا درباره حوادث و شخصیت‌های خاصی سخن می‌گویند به گونه‌ای که اگر آن شرایط محقق نمی‌شد و یا آن وقایع اتفاق نمی‌افتاد و شخصیت‌های قرآنی وجود نمی‌داشتند قرآن موجود و به تبع آن مجموع آموزه‌های دینی نیز به گونه‌ای دیگر می‌بود. به بیان دیگر:

گوهر دین به معنای جنبه یا جنبه‌های یک دین خاص، یعنی آنچه که یک دین برای بیان آن آمده است می‌باشد؛ توضیح اینکه:

هر دینی که ظهور می‌کند یک پیام اصلی دارد و این پیام در یک ظرف زمانی و مکانی و وضع

خاصی فرستاده می‌شود، یعنی دین موردنظر، صبغه این زمان و مکان را به‌خود می‌گیرد. و اگر این دین را فارغ از این ظرف و قبل از ظهور در این ظرف در نظر بگیریم، چیزی (پیامی) داشته که وابسته به این ظرف نبوده است. حال که چنین است می‌شود گفت هر دینی یک جنبه یا جنبه‌های به اصطلاح (Local) و محلی دارد و یک جنبه یا جنبه‌های (Universal) فرامحلی و فرامنطقه‌ای.

مثلاً اسلام دینی است که در شبه‌جزیره عربستان، در چهارده قرن قبل و در وضع و حال خاص فرهنگی، اقتصادی و سیاسی ظهور کرد، پس از این جهت جنبه‌هایی در اسلام موجود است که در موقعیت چنین منطقه با چنین فرهنگی نازل شده است اما جنبه‌هایی هم ممکن است در اسلام باشد (و هست) که هیچ ربطی به منطقه خاص شبه‌جزیره و آن زمان خاص و فرهنگ مزبور ندارد، اگر قرآن در هر کجای دیگر و هر زمان دیگر و با هر فرهنگ دیگری هم نازل می‌شد، آن جنبه‌ها حتماً در آن می‌بود به این جنبه‌ها، جنبه‌های (Universal) یا فرامنطقه‌ای گویند. آن جنبه‌ها «عام» است یعنی اختصاص به آن وضع و حال خاص و آن مکان و زمان ندارد. در اینجا ممکن است کسی بگوید من جنبه‌های (Universal) و فرا منطقه‌ای و جهانی دین را - که لب و پیام اصلی دین است - «گوهر دین» می‌نامم و جنبه‌های (Local) و محلی آن را «صدف» می‌نامم. (ملکیان، ۱۳۸۸، صص ۳۵۴ - ۳۴۹)

مصادق ذاتی و عرضی

قائلین این نظریه می‌گویند که مقاصد شارع همان ذاتیات دین است که عبارتند از:

۱. آدمی خدا نیست، بلکه بنده است. (اعتقاد)
۲. سعادت اخروی، مهم‌ترین هدف زندگی آدمی، و غایت اخلاق دینی است. (اخلاق)
۳. حفظ دین، عقل، جان، نسل و مال، مهم‌ترین مقاصد شارع در حیات دنیوی است (فقه)، و قوانین اجتماعی اسلام برای حفظ و تأمین این مقاصد فقهی وضع شده است. (سروش، ۱۳۷۹: ۵ - ۴؛ نیز: همو، ۱۳۷۷ الف: ش ۴۲ / ۱۹)

همین نویسنده در جای دیگر، غایت اصلی دین را آبادانی آخرت دانسته و زندگی دنیوی را تابعی از زندگی اخروی می‌داند و می‌گوید که این مرامی است که در اصل برای آخرت می‌آید و دنیا تابع آن است. (همو، ۱۳۹۲: ۱۸۹ - ۱۸۰) نیز می‌گوید که اسلام عقیدتی عین ذاتیات و اسلام تاریخی عین عرضیات دین است. (همو، ۱۳۷۷ الف: ش ۴۲، ص ۱۸)

ذاتی و عرضی مورد ادعای آقای سروش با آنچه در کتب اخلاقی و عرفانی تحت عناوین مختلف از جمله؛ باطن و ظاهر، قشر و لب، شریعت و طریقت و حقیقت، اسلام و ایمان، و ... مطرح می‌شود متفاوت است. وی در مقاله «ذاتی و عرضی در دین» ویژگی‌های زیر را برای اسلام عرضی ذکر می‌کند:

الف) عدم لزوم اعتقاد قلبی و التزام عملی به عرضیات

نویسنده مورد اشاره می‌نویسد:

«اسلام عقیدتی عین ذاتیات و اسلام تاریخی عین عرضیات و مسلمانی در گرو اعتقاد و التزام به ذاتیات و دین‌شناسی نیز به معنی بازشناختن ذاتیات از عرضیات است. (همو، ۱۳۷۷ الف: ۵ / ۴۲)

ب) تحمیلی بودن عرضیات بر اسلام

آقای سروش در جای دیگر عمل به عرضیات اسلام را غیرلازم دانسته، آنها را زوائدی تحمیلی بر دین می‌شمارد، وی در این راستا می‌گوید: «عرضی‌ها عرضیند، چون اولاً از دل ذات در نمی‌آیند بلکه بر آن تحمیل می‌شوند». (همان: ۲۰)

ج) عرضیات خارج از اسلام ناب بلکه حجاب و زنگار و مانع رسیدن به آن هستند نویسنده در جایی از نوشته خویش با اشاره به عرضی بودن دستگاه‌های واژگانی به‌کار گرفته شده در قرآن به‌عنوان یکی از عرضیات در اسلام، می‌گوید: «جای شک و مسامحه نیست که آنها عرضیند و می‌توانستند در محلی دیگر و فرهنگ دیگری به‌گونه دیگر باشد، و بازهم 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 ثانویه فریضه است». (همان: ۱۳)

طبق معیار آقای سروش می‌توان به‌جای لفظ «اسلام ذاتی و عرضی»، لفظ «اسلام حقیقی و غیرحقیقی» و نیز «اسلام راستین و دروغین»، و یا «اسلام خالص و ناخالص» قرار داد. همچنین وی اکثر تعالیم اسلام که در کتاب و سنت آمده است را عرضی یعنی فاقد ارزش دینی می‌داند به‌گونه‌ای که کمال و نقص مسلمانی را کاملاً بی‌ارتباط به اعتقاد و عمل به این تعالیم می‌داند. مواردی که ایشان عرضی می‌داند به شرح زیر است: (همان)

الف) جمیع مطالبی که با تکیه بر شرطیات کاذبه المقدم قابل تغییر است.

ب) جمیع داستان‌ها و رخداد‌های تاریخی که در قرآن و سنت ذکرشان رفته است.

ج) همه تعالیمی که در کتاب و سنت لحن پاسخ به پرسش دارد.

د) اکثر احکام فقهی که در قرآن و سنت آمده است.

ه) تمام تعالیمی که در قرآن و روایات با استفاده از دستگاه‌های واژگانی خاص فرهنگ و زبان عربی

بیان شده است. در ادامه موارد فوق مورد بررسی قرار می‌گیرد.

نقدی بر اصل مدعا

۱. بی‌شک ضروری‌ترین امر پیش از بیان یک مسئله و احکام آن، روشن نمودن معنا و تعریف آن است و بدون آن اساساً مفاهیم‌ای صورت نمی‌گیرد و منشأ بسیاری از نزاع‌ها و کشمکش‌ها در امور علمی همین است که صورت مسئله تبیین دقیق نمی‌شود که این مهم گاهی نه سهواً که از روی عمد و اغراض خاص صورت می‌پذیرد. قدم اول آن است که تعریف دقیقی از ذاتی و عرضی به‌دست داده شود درحالی‌که نویسنده مزبور، هیچ تعریفی از دو واژه «ذاتی» و «عرضی» ارائه نکرده و یکباره وارد بحث از احکام عام ذاتی و عرضی شده است. به‌عنوان مثال کلمه «ذاتی» دست‌کم دارای پنج معنا است که شیخ الرئیس ابن‌سینا در کتاب **برهان شفا** (ابن‌سینا، ۱۳۷۳: ۱۲۵) به شرح آن پرداخته است. دو معنای مشهور این واژه «ذاتی باب ایساغوجی» و «ذاتی باب برهان» است که در مقابل «عرضی باب ایساغوجی» و «عرضی باب برهان» به‌کار می‌رود. آیا مراد از ذاتی در مقاله مزبور ذاتی باب ایساغوجی است که به عقیده منطق‌دانان فقط مشتمل بر اجزای ذات و مقومات ماهیت چیزهاست؟ یا مقصود ذاتی باب برهان است که دامنه گسترده‌تری از ذاتی به معنای اول دارد و اوصاف و عوارض لازم ذات که از محدوده ماهیت و مقومات آن خارج است را در بر می‌گیرد. یا اصلاً معنای دیگری از ذاتی، موردنظر نویسنده است؟ (طالبی، ۱۳۷۸: ۸۳ / ۳۲)

۲. معیار تفکیک ذاتیات از عرضیات چیست؟ اگر آن معیار، از بیرون دین تعیین شود باید به پیش‌فرض‌های تفکیک‌کننده مستند باشد که در این صورت، هر کس می‌تواند براساس سلیقه خود، اموری را ذاتی دین یا عرضی دین بداند چنان‌که نویسنده مزبور در یک نوشتار، فقه را هم از عرضیات دین می‌داند و هم از مصادیق ذاتیات دین. (سروش، ۱۳۷۷ الف: ۴۲ / ۱۵ و ۲۰) و اگر معیار مزبور از درون دین مشخص شود، باید گفت هیچ دینی چنین تفکیکی را نمی‌پذیرد، بلکه هر دین همه محتوای خود را ذاتی می‌داند. (جوادی آملی، ۱۳۸۱: ۶۷ - ۶۶)

۳. در این نظریه، میان ذاتی دین و مقصود بالذات آن، و عرضی دین و مقصود بالعرض آن خلط شده است. بیان غایت اصلی و نهایی دین که «انسان بنده خداست نه خدا» و یا «سعادت اخروی و آبادانی آخرت را چگونه باید تأمین کرد؟»، درواقع بیان مقصود بالذات دین است نه بیان ذاتی دین، زیرا مقصود بالذات دین این است که به انسان بفهماند که بنده خداست و از راه بندگی خدا می‌تواند آخرت خود را آباد کند. چنان‌که مقصود بالعرض دین آن است که پیام‌هایی را برای تنظیم زندگی دنیوی و سامان بخشیدن آن در اختیار انسان قرار دهد. (همان)

۴. نویسنده مزبور اموری را عرضی دین شمرده که نه‌تنها خارج از دین بلکه متضاد با آن است، اموری

همچون وضع حدیث، بدعت و تحریف با دین بیگانه است نه اینکه عرضی دین باشد، بلکه این امور به دست افراد مغرض یا جاهل در طول تاریخ بر دین تحمیل شده و دین را از ناب بودن خارج کرده است. (همان)

نقد اجمالی عرضیات از دیدگاه دکتر سروش

گفتیم که ایشان چند امر را عرضی می‌شمرد؛ اینک به اختصار به نقد سخنان و نظریات ایشان می‌پردازیم:

الف) نقد مواردی که وابسته به تصادفات تاریخی هستند

به عقیده نویسنده مزبور، هرچه که به تصادفات تاریخی بستگی دارد جزء امور عرضی است. مثل تولد پیامبر ﷺ و علی علیه السلام و نزول قرآن و پیدایش نهج البلاغه و ... همه از امور عرضی است چون اگر عبدالله با آمنه و ابوطالب با مادر علی علیه السلام وصلت نمی‌نمود، هیچ‌یک از دو بزرگوار به وجود نمی‌آمدند و ...

تبعات سخنان فوق عبارت است از:

۱. در صورت پذیرش معیار فوق، اصل اسلام نیز اعتبار خود را از دست خواهد داد، زیرا ظهور اسلام در قرن هفتم میلادی و نزول قرآن و ... هم از رخدادهایی هستند که اگر اتفاق نمی‌افتادند امروز خبری از اسلام نبود.

۲. براساس نظر آقای سروش، نه تنها ائمه معصومین علیهم السلام بلکه شخصیت پیامبر ﷺ نیز عرضی دین بوده، از حوزه اسلام حقیقی خارج خواهند بود و اعتقاد به آنها و التزام به سنت قولی و فعلی آنها محل درک اسلام راستین می‌باشد!

۳. هیچ دین مرسلی از جانب خدای متعال در هیچ زمانی، برای مردم حجت نخواهد بود، چون هر دینی یک پدیده است که می‌توانست در زمان و مکان دیگر به گونه‌ای دیگر و بر پیامبر و مردمی دیگر فرود آید.

۴. شرطیه‌های دیگری نیز می‌توان مطرح کرد که اساس دین را از بین می‌برد، مثلاً می‌توان گفت: اگر خدا وجود نمی‌داشت، یا تکلیف نمی‌کرد یا انسان را خلق نمی‌نمود و ... ما هیچ‌گونه تکلیفی نداشتیم، و حال که تکلیف‌ها وابسته به شرطیه‌هاست، اعتباری نخواهد داشت.

اینها تبعاتی است که آقای سروش هم به آنها معتقد نیست، به علاوه در جواب حلی به استدلال آقای

سروش می‌توان گفت:

اولاً: گاه یک تئوری زاده یک شرایط خاص است و گاه ناظر به آن، گاه از شرایط خاص بر می‌خیزد و گاه بر شرائط خاص می‌نشیند و میان این دو تفاوت بسیار است و آقای سروش میان این دو خلط نموده است. دین ناظر به شرایط مختلف و خاص و واقعی است اما به خلاف ادعای آقای سروش زاینده شرایط خاص نیست به گونه‌ای که اگر شرایط عوض شود محتوای دین هم تغییر کند.

ثانیاً: برای شناخت نظریه‌محوری و حقیقی هر صاحب تئوری و نیز برای بازشناختن ذاتی از عرضی یک متن باید به گفتارها و نوشته‌های آن صاحب نظریه و آن متن مراجعه نمود، مگر اینکه خود او در این زمینه سخنی نگفته باشد، درحالی که اسلام هسته مرکزی خویش را بیان داشته است و تمام مواردی که آقای سروش به‌عنوان عرضی دین بر می‌شمارد را دین به‌عنوان اموری لازم‌الاتباع معرفی می‌کند. (ساجدی، ۱۳۸۰: ۳۷)

ثالثاً: افزون بر اینها نظریه آقای سروش گرفتار خودشمولی می‌باشد به این بیان که اگر ایشان در موقعیت خاص خود قرار نمی‌گرفت، اگر پدر و مادرش و به‌تبع آنها خودش هم نمی‌بود، اگر در محضر غربی‌های دگراندیش تلمذ نمی‌نمود، اگر آنچه آنها گفته‌اند را وحی منزل تلقی نمی‌نمود و دست‌کم معامله‌ای که اکنون با وحی دارد با آنها می‌نمود و اگر ...، نظریه ذاتی و عرضی دین را بازگو نمی‌نمود. در نتیجه چون این نظریه وابسته به شرطیاتی است که می‌توانستند به‌گونه‌ای دیگر اتفاق بیفتند، جزء امور عرضی است و اعتباری ندارد و بلکه مانعی برای رسیدن به حقیقت می‌باشد.

رابعاً: آنچه که در انزال کتب مهم است این است که خدای متعال پیام خاصی را بر پیامبر ﷺ فرو می‌فرستد، بدیهی است که این پیام بالأخره باید در قالب الفاظی، در زمان و مکان و موقعیت خاصی نازل شود. ولی فرم و شکل و موقعیت فعلی را خدای متعال انتخاب نموده است. بنابراین دین مجموعه پیام‌هایی است که دارای شرایط خاص خود است، از این‌رو التزام به شرایط و ویژگی‌هایی که می‌توانستند به‌گونه‌ای دیگر باشند، ولی خدای متعال آنها را به‌گونه‌ای فعلی برگزیده، هم ضروری است مگر آنکه خود دین بگوید این دستورالعمل مخصوص زمان یا مکان یا شرایط خاص است.

ب، ج) نقد «عرضی بودن تعالیمی که پاسخ به پرسش است و داستان‌ها و رخداد‌های تاریخی»: آقای سروش تمام معارفی را که توسط خدا و پیامبر ﷺ و معصومین  در پاسخ به پرسش‌های افراد بیان کردند را عرضی می‌داند و می‌گوید:

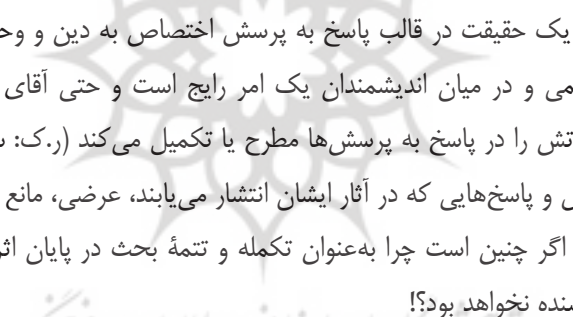
نیز از عرضیات دینی است جمیع پرسش‌ها و داستان‌ها و رخداد‌هایی که ذکرشان در قرآن و سنت رفته است. (سروش، ۱۳۷۷ الف: ۲ / ۱۴)

براساس این ادعا جمیع تعالیم اسلام که در عرصه پاسخ به پرسش‌ها مطرح شدند، غیردینی و خارج از اسلام و مانعی بر سر فهم اسلام ناب و واقعی است. معیار وی در عرفی دانستن این امور، همان معیاری است که در نقد مواردی که وابسته به تصادفات تاریخی هستند بیان شد؛ یعنی اگر پرسش‌کنندگان این سؤالات را نمی‌پرسیدند، پیشوایان دینی به آنها پاسخ نمی‌دادند در نتیجه ابعاد جدید دینی برای مردم هویدا نمی‌شد.

نقد:

۱. از آنجاکه معیار در عرضی دانستن امور فوق، همان معیاری است که در امور وابسته به تصادفات تاریخی آمده است، از این رو یک پاسخ مهم به این استدلال نیز همان است که در آن بحث بیان شد. (ساجدی، ۱۳۸۰: ۴۱)

۲. اکثر مطالبی که به عنوان پاسخ به سؤالات در دین مطرح شده‌اند در واقع پاسخ به یک نوع سؤال مفید و ارزشمند و راه‌گشا است، به تعبیر دیگر خدای متعال بخشی از حقایق دینی را در قالب پاسخ به پرسش مطرح کرده است. در واقع خداوند عالم مطلق و خالق انسان که نسبت به سعادت بشر در دنیا و آخرت و آنچه که انسان بدان نیاز دارد کاملاً آگاه است، دین را تشریح نموده است و به اشکال گوناگون و موقعیت‌های مناسب فرو فرستاده است. در واقع تشریح الهی به هیچ وجه مبتنی بر سؤال مردم نبوده است تا بگوییم اگر مردم پرسش نمی‌کردند بخشی از دین نازل نمی‌شد، و یا اگر سؤالات دیگری می‌پرسیدند به دین اضافه می‌شد. به همین جهت است که خدا و پیامبرش هرگز خود را ملزم نمی‌دیدند که به همه پرسش‌های مردم پاسخ گویند بلکه تنها به مسائلی پاسخ داده می‌شد که با هدایت و تکامل انسان‌ها مرتبط هستند.

۳. بیان بخشی از یک حقیقت در قالب پاسخ به پرسش اختصاص به دین و وحی الهی ندارد و تقریباً در تمام رشته‌های علمی و در میان اندیشمندان یک امر رایج است و حتی آقای سروش نیز در برخی موارد، بخشی از نظریاتش را در پاسخ به پرسش‌ها مطرح یا تکمیل می‌کند (ر.ک: سروش، ۱۳۷۷ ب؛ نیز همو، ۱۳۷۹) آیا پرسش و پاسخ‌هایی که در آثار ایشان انتشار می‌یابند، عرضی، مانع و حجاب فهم حقیقت نظریه ایشان است؟ و اگر چنین است چرا به عنوان تکمله و تتمه بحث در پایان اثرش می‌آورند؟ آیا این خود نقض غرض نویسنده نخواهد بود؟! 

د) نقد «عرضی بودن احکام فقهی قرآن و سنت»

به نظر آقای سروش اکثر احکام فقهی که در قرآن و سنت آمده است عرضی بوده، از حوزه تعلیم اسلام خارج است. وی پاره‌ای از احکام فقهی را به این دلیل که در ضمن پاسخ به پرسش‌ها ارائه شده‌اند و دسته‌ای دیگر را به دلیل تمسک به برخی آیات و روایاتی که حاوی نهی و تحذیر از پرسش است - نظیر آیات ۱۰۱ و ۱۰۲ سوره مائده - عرضی دین دانسته و بدین سبب آنها را خارج از دین شمرده است. (سروش، ۱۳۷۷ الف: ۴۲ / ۱۵)

پاسخ مسئله اول که برخی از احکام فقه را به دلیل ارائه در ضمن پاسخ به پرسش عرضی دانسته، در بحث قبلی و در نقد آن مباحث داده شد؛ و به مسئله دوم که به پاره‌ای از آیات و روایات تمسک جسته است این اشکال وارد است که:

اولاً؛ هیچ‌یک از آیات و روایات دلالت ندارند که برخی از احکام فقهی زائیدهٔ سؤالات بی‌جا و غیرمرتبط با هدایت بشر هستند و از این رو لازم‌الاجرا نمی‌باشند، وانگهی در برخی روایات که در مورد برخی سؤالات این‌چنینی از پیامبر ﷺ است نشان می‌دهد که پیامبر ﷺ به این‌گونه سؤالات بی‌مورد پاسخ نداده است.

ثانیاً؛ عرضی به معنایی که مورد نظر نویسندهٔ مزبور است مخالف با آیات و روایاتی است که احکام فقهی و اوامر شارع را لازم‌الاتباع می‌داند و مخالفت با آنها را موجب هلاکت و عذاب الهی می‌دانند. (ساجدی، ۱۳۸۰: ۷۲ - ۴۶)

ثالثاً؛ اینکه ایشان بیان می‌دارند: «اگر مردم حقیقتاً به عدالت و انصاف رفتار کنند و دست به تعدی و تجاوز نبرند به فقه حاجتی نخواهد افتاد». (سروش، ۱۳۷۷ الف: ۴۲ / ۱۶ - ۱۵) تنها یک فرض ذهنی است که در طول تاریخ و در هیچ زمانی جامهٔ عمل نپوشیده است. در کدام دورهٔ تاریخی و در کدام حکومت بشری، «حقیقتاً» به این «اگر» عمل شده است؟! و از طرفی در کدامین جامعه، قوانین ساختهٔ دست بشر توانسته است کارآمدی خویش را به اثبات برساند؟! آیا الحاق تبصره‌ها و استثنائات در قوانین و نیز تغییر و اصلاح قوانین موجود دال بر نقص آنها نیست؟! بنابراین تنها خدای متعال از ساختمان وجودی انسان و ابعاد روحی و جسمی او آگاه است و می‌تواند قانون وضع کند و این مهم تنها در فقه دینی متبلور است.

ه) نقد «عرضی بودن تعالیمی که با استفاده از دستگاه‌های واژگانی خاص فرهنگ و زبان عربی بیان شده است» آقای سروش مدعی است که اسلام برخوردار از دستگاه واژگانی ویژه‌ای است که برگرفته از زبان و فرهنگ قوم است و به‌کارگیری چنین زبان و فرهنگی امری عرضی است که حجاب دسترسی به اسلام اصیل و حقیقی می‌گردد. (سروش، ش ۴۲: ۱۲)

دلیل ایشان بر مدعا، بازگشت به دو نکته دارد:

۱. نکتهٔ اول همان تکیه بر شرطیات کاذب است، بدین معنا که قرآن می‌توانست واژگان دیگری را به‌کار گیرد اما شرایط خاصی موجب به‌کارگیری واژه‌های فعلی شده است. و حال که به‌کارگیری این واژگان زائیدهٔ شرایط خاص است پس همهٔ آنها را باید عرضی دانست.

۲. مسئلهٔ بعدی این است که واژگان فعلی که عرضی هستند مستلزم آغشتن تعالیم دینی به حجاب و پرده است که مانع درک معنای حقیقی آنهاست و چون تعالیم قرآنی در همین قالب‌های عرضی آمده است نمی‌تواند ما را به تعالیم اصیل، ناب و حقیقی اسلام رهنمون کند.

پاسخ به نکتهٔ اول در نقد بحث امور وابسته به تصادفات تاریخی گذشت. اما دربارهٔ نکتهٔ دوم می‌توان

گفت:

اولاً؛ در صورت پذیرفتن چنین سخنی، هیچ کلام و کتابی اعتبار عمومی نخواهد یافت و دست کم برای عده‌ای بی‌ارزش و غیرقابل استفاده خواهد بود؛ زیرا هر نویسنده‌ای مطالب خود را در قالب واژگان خاص خود ارائه می‌دهد و هر گوینده‌ای مراد خویش را در چارچوب گفتمان مخصوص خود بیان می‌کند و باتوجه به کثرت واژگان و گفتمان موجود، هیچ نوشته و گفته‌ای از ارزش برخوردار نبوده و همگی آنها (و از جمله نوشتجات و سخنان آقای سروش) قابل اعتماد، استفاده و ارزش نمی‌باشد، درحالی که وقتی قرآن کریم پیام خود را «للعالمین» (فرقان: ۱) و «للناس» (یقره: ۱۸۵) می‌داند بر فهم جهانی آن تأکید دارد. ثانیاً؛ کشف مراد یک نویسنده در گرو آشنایی با سیستم واژگانی او و فرهنگ آمیخته به آن است نه اینکه صرف استفاده از یک سیستم واژگانی خاص مانع از فهم آن شود؛ زیرا هر نوشته‌ای، و از جمله نوشتجات آقای سروش، از سیستم واژگانی خاص و فرهنگ مرتبط با آن بهره می‌برد و آقای سروش معتقد نیست که این مسئله مانع از فهم کلام او می‌باشد. در مورد قرآن کریم نیز بر متخصص و مفسر قرآن است که با فرهنگ و زبان زمان نزول وحی آشنا باشد و بدین ترتیب مراد از بیانات قرآنی قابل فهم خواهد بود.

ثالثاً؛ لازمه استدلال آقای سروش انسداد باب فهم قرآن و اصول و ضروریات مستفاد از قرآن است. و این مستلزم لغو و بیهوده بودن فعل الهی در فرو فرستادن قرآن خواهد بود زیرا در آن صورت خداوند کتابی را برای هدایت بشر فرو فرستاده است که بی‌ارزش و غیرقابل استفاده برای آنهاست. (ساجدی، ۱۳۸۰: ۸۶) رابعاً؛ مختص دانستن برخی واژگان مانند اصطلاحات بازرگانی و تجاری به فرهنگ و قوم عرب خالی از مناقشه نیست، زیرا این واژگان عمومی و قابل فهم برای اکثر مردم، از هر قوم و قبیله و از هر نژاد و تبار، و در هر زمان و مکان است و امروزه نیز نمی‌توان مردمی را نشان داد که با این واژگان آشنایی نداشته باشند.

۴. گوهر دین به معنای وجه یا وجوه مشترک ادیان

در این نگاه، مشترکات تمام ادیان، «گوهر ادیان» نامیده می‌شوند. به این شکل که تمام ادیان موجود در جهان را مورد مطالعه و مذاقه قرار داده و وجوه اشتراک آنها به دست آید. یافتن گوهر ادیان، یعنی یافتن وجوه و عناصر مشترک متون مقدس و یافتن عقاید و نظرات مشترک میان ادیان که آنها را به یکدیگر پیوند می‌دهند و در مقابل تفاوت‌های موجود صدف دین تلقی می‌شود. (ملکیان، ۱۳۸۸: ۳۵۴ - ۳۴۹؛ نصری، ۱۳۸۰: ۱۲۴)

برخی از قائلین به این نظریه می‌گویند: اگر ما گوهر دین را به معنای مابه‌الاشتراک ادیان و مذاهب مختلف بگیریم، می‌توان در این مابه‌الاشتراک چند فقره عقیدتی نیز یافت که غالب اهل معنویت جهان - و نه همه آنها - به این چند فقره اعتقاد دارند. به تعبیری با استقرای تاریخی می‌بینیم که غالب اهل معنویت جهان به این عقاید قائل‌اند. یکی از این عقاید این است که نظام جهان نظام اخلاقی است. اتفاقاً

این امر، مابه‌الاشتراک همهٔ ادیان جهان نیز هست. امر دوم مابه‌الاشتراک ادیان جهان، بنا بر فحص از ادیان، قاعدهٔ زرین است: «با دیگران چنان رفتار کن که خوش داری دیگران با تو رفتار کنند». اهل معنویت نیز به این عقاید اعتقاد دارند و جزء عقاید مشترک آنان است. (ملکیان، ۱۳۸۸: ۳۵۴)

نقد و بررسی

۱. در نظریهٔ اول که سخن از افتراقات و اشتراکات ادیان به میان آمده، و اشتراکات ادیان، گوهر دین و افتراقات، صدف آن دانسته شده است، این سؤال خودنمائی می‌کند که به چه دلیلی اشتراکات ادیان گوهر، و افتراقات ادیان، هرچه که باشند و از هر درجهٔ از اهمیت که برخوردار باشند، صدف نامیده می‌شوند؟ گاهی موارد اختلافی ادیان و مذاهب در امور فرعی و جزئی است که در این صورت صدف و غیراصیل شمردن آنها موجه می‌نماید، اما در برخی موارد اختلاف میان ادیان یا مذاهب گوناگون، از اساسی‌ترین بخش آن دین یا مذهب شمرده می‌شود، در این صورت صدف شمردن این مسائل غیرقابل توجیه خواهد بود. مثلاً توحید از اساس دین اسلام است درحالی‌که مسیحیت سخن از تثلیث می‌گوید و این آموزه در مسیحیت از اهمیت زیادی برخوردار است، حال چگونه می‌توان توحید را صدف دین اسلام نامید؟! و چگونه می‌توان تثلیث را در مسیحیت از امور صدفی به‌شمار آورد؟ و یا اینکه ادیان الهی قائل به خداوند می‌باشند درحالی‌که ادیان غیرالهی اساساً وجود خداوند را انکار می‌کنند، در این صورت آیا می‌توان اصل وجود خدای متعال را صدف دین به‌شمار آورد؟! و در این صورت که اعتقاد به وجود خداوند صدف دین باشد، چه چیزی صلاحیت گوهر دین بودن را خواهد داشت؟! و همین‌طور است در مذاهب که گاهی اختلاف آنها را اموری اساسی تشکیل می‌دهند.

۲. تنزیل منزلت گوهر دین به یک توصیهٔ اخلاقی مشترک میان ادیان نظیر قاعدهٔ زرین ادعایی است که گویندهٔ آن هیچ دلیل و سندی بر آن ارائه نکرده است. آیا صرف توصیهٔ مشترک ادیان به یک اصل اخلاقی می‌تواند گوهر بودن آن را توجیه نماید؟! وانگهی ادیان از اشتراکات دیگری در اعتقادات و اعمال عبادی نیز در کنار اخلاقیات برخوردار می‌باشند. جایگاه این دو بخش مهم از آموزه‌های ادیان در گوهر دین چیست؟

۵. گوهر دین به معنای گوهر تدین یعنی غایت القصوای تدین

همان‌طور که از عنوان پیداست اینها به‌جای تعیین گوهر دین، به‌دنبال تعیین گوهر تدین‌اند. یعنی آنچه که مطلوبیت بالذات دارد و هدف نهایی «تدین» است، «گوهر تدین»، و غایت القصوای آن نام دارد که می‌تواند هر یک از «سعادت ابدی»، «تقرب إلى الله»، «رضای خدا»، «بهشت» و یا «کاهش درد و رنج» باشد. براساس این دیدگاه، مراد از گوهر دین، همان «گوهر تدین»، و مصداق گوهر تدین، «معنویت» است.

نقد و بررسی وجوه معنایی «گوهر» و «صدف» دین به منزله عامل مؤثر در گستره دین □ ۱۹۵

(ملکیان، ۱۳۸۸: ۳۵۴) از نظر اینان، معنویت باطن ادیان است و همه ادیان - ابراهیمی و غیرابراهیمی - به دنبال آن بوده‌اند (همان: ۲۶۳) و «معنویت یعنی دین عقلانیت یافته و عقلانی شده» (همان، ص ۲۷۲) و صدف دین همان است که در دین در قالب مجموعه گزاره‌ها عرضه می‌شود. (همان: ۳۵۵ - ۳۵۴)

ایشان هدف انسان‌ها در زندگی را کسب رضایت باطنی با سه مؤلفه «آرامش»، «شادی» و «امید» دانسته و مدعی هستند که «دین و مذهب خاص»، «علوم و معارف بشری» و «نظامات اجتماعی خاص»، دخالتی در این «رضایت باطنی» ندارند زیرا؛ از یک‌طرف، هم افراد زیادی از «دین و مذهب متفاوت»، برخوردار از «آرامش، شادی و امید» و در نتیجه «رضایت باطنی» هستند و هم افرادی که از بسیاری «علوم و معارف بشری» اطلاعی نداشته و ندارند این «رضایت باطنی» را دارند و هم تاریخ به ما نشان می‌دهد کسانی که در زندگی خود، «آرامش، شادی و امید» داشتند، تحت نظام‌های اجتماعی مختلفی زندگی می‌کردند. (همان: ۳۰۹ - ۳۰۷)

بنابراین، اگر ما همه در پی آرامش و شادی و امیدیم، و اگر کسانی در ادیان و مذاهب مختلف، با آگاهی‌های علمی مختلف و با نظامات اجتماعی مختلف به آرامش و شادی و امید رسیده‌اند، حتماً همه این افراد وجوه مشترکی داشته‌اند و آن وجوه مشترک «معنویت» است. (همان: ۳۱۰)

نقد و نظر

این نظریه از چند جهت قابل خدشه است:

۱. اینکه گفته شده منظور از گوهر دین، گوهر تدین است قابل مناقشه است، و در واقع همان‌طور که از دو عنوان فوق پیداست بین دین و تدین خلط شده است. البته مانعی ندارد که کسی بخواهد گوهر تدین و رفتار متدینان را نیز مورد بررسی قرار دهد و ثمره‌ای که عمل به دین عاید انسان می‌سازد را مورد کاوش قرار دهد. اما محل نزاع در بحث گوهر و صدف دین، «گوهر و صدف دین» است نه «گوهر و صدف تدین».

۲. اینکه گوهر تدین، «معنویت» به‌تنهایی دانسته شده محل بحث است. و نکاتی در این‌باره قابل

توجه است:

اولاً؛ در این مدعا مراد از «معنویت» به‌درستی تبیین نشده است.

ثانیاً؛ گرچه زندگی متدینانه، معنویت را به انسان ارزانی می‌بخشد اما این معنویت نه «تنها غایت»ی است که مؤمن دارد و نه غایت القصوای اهداف مؤمن است و نه حتی مهمترین آنها. بلکه بالاتر از آن این است که می‌توان مصداق واقعی و برتر زندگی مؤمنانه و متدینانه را جستجو کرد و آن رسیدن به «کمال و قرب الهی» (ذاریات / ۵۶، و بقره / ۱۵۶) است.

۳. درباره سخنان آقای ملکیان درباره سه مؤلفه مذکور نیز باید گفت: تحویل رسالت ادیان به رضایت

باطنی در سه حوزه آرامش، شادی و امید ادعای بی‌دلیلی است و مفروض انگاشته شده و هیچ دلیلی بر آن اقامه نشده است؛ درحالی‌که این اول محل بحث است که به چه دلیل رسالت ادیان در این سه چیز خلاصه می‌شود؟!

۴. نویسنده بدون تمیز و تفکیک میان آرامش واقعی و کاذب، همه ادیان را در رساندن انسان‌ها به آرامش، شادی و امید برابر پنداشته است، و حتی لازمه سخن ایشان این است که انسان از هر راهی به این سه چیز برسد ارزشمند بوده، ارزش برابر با داده دین دارد، چراکه تاریخ نشان داده که انسان‌ها به غیر از راه ادیان نیز می‌توانند به این سه چیز دسترسی یابند! آیا فی‌المثل آرامشی که شخص معتاد از استعمال مواد مخدر حاصل می‌کند همان قدر ارزشمند است که شخص مؤمن با عبادت و راز و نیاز؟! پس هر آرامش و شادی و امیدی از منظر دینی ارزشمند نیست تا بتواند گوهر دین واقع شود.

۵. وانگهی مقدمه دوم ایشان نیز مخدوش است؛ زیرا علوم نیز دارای مراتبی است و هرکس به همان اندازه که حظی از علوم دارد به همان میزان از آرامش و سکینه و شادی درونی برخوردار است. آرامش و شادی باطنی کسی که دریایی از علم است و از اسرار عالم باخبر است با کسی که سواد خواندن و نوشتن دارد، تفاوت دارد. آدمی هرچه بیشتر بداند فریاد «این الملوک و ایناء الملوک» وی بیشتر بلند است. پس اینکه گفته شده است دانستن علوم و معارف در وصول به آرامش، شادی و امید هیچ تأثیری ندارند، غیرقابل قبول است.

۶. مقدمه سوم ذکرشده نیز خالی از اشکال نیست؛ امروزه کمتر کسی است که نقش نظام‌های سیاسی، اقتصادی، فرهنگی و ... را در سعادت، آرامش، شادی و امید و در یک کلمه در رستگاری انسان‌ها نادیده بگیرد و از همین روست که برای برقراری نظامات مطلوب خویش تلاش می‌کند زیرا امور زندگی بشر مرتبط با یکدیگر و درهم تنیده‌اند و حتی برای رسیدن به معنویت باید همه نظام‌های سیاسی، اقتصادی، فرهنگی و غیر آن با یکدیگر مرتبط و هماهنگ باشند و هدف واحدی را دنبال کنند. و عجیب اینجاست که این امور روشن و بدیهی را معکوس جلوه داده، بی‌آنکه برای ادعای خویش دلیل و برهانی دست‌وپا کنند.

با نشان دادن ضعف‌های مقدمات مذکور، نتیجه استدلال مبنی بر گوهر دین بودن «معنویت» نیز اعتبار خود را از دست خواهد داد.

نظریه مختار

اینک پس از طرح و نقد نظریات گوناگون، در این بخش از نوشتار با مراجعه به منابع دینی، محور دعوت انبیا الهی را به‌عنوان نظریه مختار مورد بررسی و تبیین قرار می‌دهیم.

ایمان، محور اصلی دعوت انبیا

محور تعالیم و دعوت انبیا مسئله «ایمان» است و در مقابل آن کفر قرار دارد. ایمان و کفر امری ذومراتب‌اند و انسان می‌تواند با اراده و اختیار خود در هریک از دو طرف تا بی‌نهایت پیش برود. همه معارف دینی، حول این محور هستند و همه مسائل دیگر نیز با مقیاس ایمان و کفر اندازه‌گیری می‌شوند. این مهم در آیات متعددی از جمله آیه ذیل بیان شده است:

إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لآيَاتٍ لِّأُولِي الْأَلْبَابِ * ... * رَبَّنَا
إِنَّا سَمِعْنَا مُنَادِيًا يُنَادِي لِلْإِيمَانِ أَنْ آمِنُوا بِرَبِّكُمْ فَآمَنَّا ... (آل عمران / ۱۹۳ - ۱۹۰)

مسلماً در آفرینش آسمان‌ها و زمین، و در به‌دنبال هم آمدن شب و روز، برای خردمندان نشانه‌هایی است ... پروردگارا، ما شنیدیم که دعوت‌گری به ایمان فرامی‌خواند که «به پروردگار خود ایمان آورید» پس ایمان آوردیم ...

مقصود از «اولی‌الآل‌باب» انسان‌هایی هستند که دارای مغز و حقیقت‌انسانیت‌اند و با تفکر و تدبّر و با استفاده از تعقل و تفکر خویش حقایق از دین را - که همان اصول دین است - درک می‌کنند، آنگاه زبان به راز و نیاز و مناجات با خدا باز می‌کنند و عرض می‌کنند: «رَبَّنَا إِنَّا سَمِعْنَا مُنَادِيًا يُنَادِي لِلْإِيمَانِ؛ پروردگارا، ما فریاد آن منادی را که دعوت به «ایمان» می‌کرد را شنیدیم و ایمان آوردیم». مصداق تامّ این منادی انبیا هستند، محور نداها و دعوت‌ها هم «ایمان» بود، «منادیا للایمان» و «أن آمنوا برّبکم»، پس محور اصلی ایمان است و بقیه معارف شاخ و برگ همین محور خواهد بود.

در آیات دیگری از قرآن نیز به محور بودن مسئله ایمان اشاره کرده است؛ نظیر آیاتی که ویژگی‌های انسان‌های صالح، افراد رستگار و آنها که از زندگی خود بهره‌مند شده و از خطرهای رهایی خواهند یافت را ذکر می‌کند. در همه این آیات، گوهر اصلی‌ای که روی آن تأکید می‌شود «ایمان» است. در بسیاری موارد، ابتدا صحبت از «الذین آمنوا» است و پس از آن «و عملوا الصلح» را ذکر می‌کند (عصر / ۳ - ۱) و اگر در جایی به مناسبتی ابتدا عمل را ذکر کرده، بلافاصله تذکر می‌دهد که این عمل باید با ایمان توأم باشد: «مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيَاةً طَيِّبَةً... هرکس از مرد یا زن، کار شایسته کند و مؤمن باشد قطعاً او را با زندگی پاکیزه‌ای حیات بخشیم ... (نحل / ۹۷)

متعلق ایمان

ما گوهر دعوت انبیا را «ایمان» دانستیم. حال پرسش این است که متعلق ایمان چیست؟ تعیین متعلق ایمان، ما را در مشخص نمودن سعه و ضیق گستره دین یاری خواهد رساند.

تعداد آیات درباره «متعلق ایمان» در قرآن کریم زیاد است. از منظر قرآن، متعلق ایمان، ایمان به

«الله»، «یوم الآخر»، «انبیای الهی»، «کتب آسمانی»، «فرشتگان» و ... است. در این میان ایمان به «انبیا» و «کتب آسمانی» متلازمند؛ وقتی به پیامبران الهی ایمان آوردیم، طبیعتاً سخنان آنها و کتبی که از جانب خدای متعال آورده‌اند را نیز پذیرفته و به آنها ایمان خواهیم آورد. در برخی آیات، متعلق ایمان با تفصیل بیشتری ذکر شده‌اند؛ در سوره بقره می‌فرماید:

لَيْسَ الْبِرَّ أَنْ تُولُوا وَجُوهَكُمْ قَبْلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ
وَالْمَلَائِكَةِ وَالْكِتَابِ وَالرَّسُولِ. (بقره / ۱۷۷)

نیکوکاری آن نیست که روی خود را به‌سوی مشرق و مغرب بگردانید، بلکه نیکی آن است که کسی به خدا و روز بازپسین و فرشتگان و کتاب آسمانی و پیامبران ایمان آورد.

و در آیه دیگری آمده است:

أَمَّا الرَّسُولُ فَمَا نُزِّلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ آمَنَ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ. (بقره / ۲۸۵)

پیامبر به آنچه از پروردگارش به او نزول یافته ایمان دارد و مؤمنان همگی به خدا و فرشتگان و کتاب‌ها و پیامبران وی ایمان دارند.

این آیه ایمان به «ما أنزل الله» را نیز به متعلقات ایمان اضافه نموده است.

پس متعلق ایمان، به‌طور خلاصه، خدا، قیامت، ملائکه، کتب آسمانی، همه انبیای الهی و هرآنچه از جانب خدای متعال نازل شده، هستند. مؤمن باید به همه اینها و همه پیامبران ایمان داشته باشد و هیچ یک را استثنا نکند: «لَا تُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْهُمْ». (بقره / ۱۳۶) و اگر بگویند یکی را قبول داریم و دیگری را قبول ندارم به‌منزله انکار همه است: «أُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ حَقًّا». (نساء / ۱۵۱)

باتوجه‌به متعلقات ایمان روشن می‌شود که دیدگاه مختار اعم از دیدگاهی است که گوهر دین را «توحید» دانسته بود چراکه توحید بخشی از متعلقات ایمان است. با این بیان هر آنچه که متعلق ایمان باشد گوهر دین شمرده می‌شود و غیر آن، اگر چیزی باشد، صدف خواهد بود. نیز تفاوت این دیدگاه با دیدگاه عرفا هم در این است که آنها حقیقت را گوهر دین دانسته و طریقت و شریعت را امری صدفی و قابل ترک‌کردن قلمداد می‌کردند، درحالی‌که در دیدگاه مختار اگر طریقت و شریعت از جنس «ما أنزل الله» باشد حتماً داخل در گوهر دین بوده، تمسک و التزام به آن لازم و واجب خواهد بود.

همچنین لازمه ایمان به «ما أنزل الله» این است که اگر کسی عالماً و عامداً حتی یک حکم از احکامی که یقین دارد پیامبر اسلام ﷺ از جانب خدا آورده را انکار نماید و قبول نکند، از ایمان خارج شده و داخل در جرگه «کفر» خواهد شد. حتی لازم نیست که آن حکم از احکام «وجوبی» یا «تحریمی»

باشد بلکه هر حکمی باشد همین وضع را دارد. اگر یقین دارد که فلان «نماز مستحبی» را واقعاً پیامبر دستور داده و باین حال انکار کند و این حکم را در حد همان «استحباب» نپذیرد قطعاً کافر است. البته روشن است که بسیاری از اینها «کفر باطنی» است که با «اسلام ظاهری» قابل جمع است.

نتیجه

نتیجه آنکه باتوجه به نقدهای مطرح شده بر دیدگاههای مختلف، و تبیین نظریه صحیح که همان گوهر بودن «ایمان» است و باتوجه به متعلقات ایمان، قلمرو و گستره دین به شعاع آن اموری است که لازم است به آنها ایمان آورده شود، یعنی تمام اموری که از جانب خدای متعال بر پیامبر گرامی اسلام ﷺ نازل شده و توسط ایشان برای ما ابلاغ شده است.

منابع و مآخذ

قرآن کریم.

نهج البلاغه.

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۳۷۳، *برهان شفا*، ترجمه و پژوهش مهدی قوام صفری، تهران، فکر روز.
۲. ابن عربی، ابی عبدالله محمد بن علی محیی الدین، بی تا، *الفتوحات المکیه*، بیروت، دار صادر.
۳. ابن فارس، لأبی الحسین احمد بن فارس بن زکریا، ۱۳۶۳، *معجم مقاییس اللغه*، بتحقیق و ضبط عبد السلام محمد هارون)، قم، مکتب الاعلام الإسلامی، مرکز النشر.
۴. الیاده، میرچا، ۱۳۷۳، *دین پژوهی*، ترجمه بهاء الدین خرمشاهی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۵. جعفری، محمد تقی، ۱۳۷۸، *فلسفه دین*، تدوین: عبدالله نصری، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۶. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۷۲، *شریعت در آینه معرفت*، قم، مرکز نشر فرهنگی رجاء، چ ۱.
۷. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۱، *دین شناسی*، تحقیق و تنظیم: محمدرضا مصطفی پور، قم، مرکز نشر اسراء.
۸. راغب اصفهانی، ابی القاسم الحسین بن محمد، ۱۳۶۲، *المفردات فی غریب القرآن*، مصر، دفتر نشر الكتاب.
۹. ساجدی، ابوالفضل و مهدی مشکى، ۱۳۸۸، *دین در تگاهی نوین*، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام، چ ۱.

۱۰. ساجدی، ابوالفضل، ۱۳۷۳، «هویت‌شناسی دین در اسلام و غرب»، *اندیشه‌های فلسفی*، ش ۳.
۱۱. ساجدی، ابوالفضل، ۱۳۸۰، *چالش یا سازش*، قم، یمین.
۱۲. سروش، عبدالکریم، ۱۳۷۷ الف، «ذاتی و عرضی در دین»، *کیان*، ش ۴۲، ص ۲۰ - ۵.
۱۳. سروش، عبدالکریم، ۱۳۷۷ ب، *صراط‌های مستقیم*، تهران، مؤسسه فرهنگی صراط.
۱۴. سروش، عبدالکریم، ۱۳۷۹، *بسط تجربه نبوی*، تهران، مؤسسه فرهنگی صراط.
۱۵. سروش، عبدالکریم، ۱۳۹۲، *ملارا و مدیوریت*، تهران، مؤسسه فرهنگی صراط.
۱۶. شیروانی، علی، ۱۳۷۹، «ضرورت پیروی از شریعت در سلوک عرفانی از دیدگاه ابن عربی»، *کتاب* ۵۶، ش ۳۵، ص ۵۳ - ۴۸.
۱۷. طالبی، محمدحسین، ۱۳۷۸، «نقدی بر مقاله ذاتی و عرضی دین»، *معرفت*، ش ۳۲.
۱۸. طباطبایی، محمدحسین، ۱۳۸۹، *المیزان فی تفسیر القرآن*، ج ۱۰، قم، ذوی‌القربی.
۱۹. طریحی، فخرالدین، ۱۳۶۷، *مجمع البحرین*، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۲۰. کاشانی، عبدالرزاق، ۱۳۷۰، *شرح نصوص الحکم*، قم، بیدار، چ ۴.
۲۱. مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۷۸، *آموزش عقاید*، تهران، شرکت چاپ و نشر بین‌الملل سازمان تبلیغات اسلامی، چ ۳.
۲۲. ملکیان، مصطفی، ۱۳۸۸، *سنت و سکولاریسم «پرسش‌هایی پیرامون معنویت»*، تهران، مؤسسه فرهنگی صراط.
۲۳. نصری، عبدالله، ۱۳۸۰، *یقین گمشده: گفتگوهای درباره فلسفه دین*، تهران، سروش.