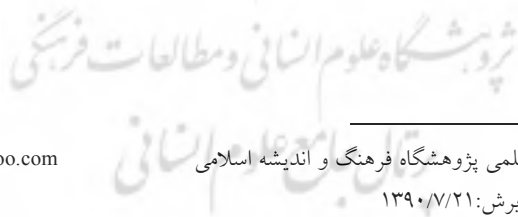


ذاتی و عرضی در دین

محمد عرب صالحی*

چکیده

در این مقاله، نخست به تعریف عرضی و ذاتی و بیان لوازم قول به تقسیم عناصر تشکیل دهنده دین به عرضی و ذاتی می‌پردازیم و آن‌گاه نقض‌ها و نقدهای این دیدگاه را بیان، و در پایان معنای درستی را که می‌توان از عرضی و ذاتی در دین اراده کرد تبیین می‌کنیم. نوشتار حاضر نقدی است درون‌دینی و برون‌دینی بر نظرات برخی از روشن‌فکران داخلی که متأثر از فلسفه غرب و به‌ویژه مباحث هرمنوتیک فلسفی و هیستوریسیزم فلسفی‌اند. برپایه این نگاه بسیاری از آموزه‌های اصیل اسلام تاریخمند و زمانمند می‌شوند و از گردونه اعتبار دایم بیرون می‌روند. روش تحقیق در این مقاله، ترکیبی است از روش‌های تحلیلی، عقلی و نقلی.
کلیدواژه‌ها: عرضی، ذاتی، دین، مقاصد دین.



مقدمه

بحث درباره ذاتی و عرضی دین که گاه از آن به گوهر و صدف دین، مقاصد درجه یک و مقاصد درجه دو، غایات دین و ابزار دین و احکام گلوبال و احکام لوکال نیز تعبیر می‌شود^۱ از مقولات مهم و اثرگذار در زمینه دین‌شناسی است که تحلیل و رسیدگی به آن می‌تواند بسیاری از شبهات را در این زمینه برطرف کند و پرده از بسیاری مغالطات و ابهامات در قلمرو دین‌شناسی بردارد. در این زمینه پیش از روشن‌فکری ایرانی، روشن‌فکران عرب، چون ابویزید، حسن حنفی، آرکون و دیگران هم به تأسی از غرب وارد این بحث شده‌اند. در پاسخ به آنها نیز مقاله‌های مستقل و گاه در لابه‌لای کتب، فصلی به آن اختصاص داده شده که به برخی از آن در این مقاله استناد شده است. به نظر می‌رسد این مقاله هم از حیث جامعیت در روش، به خاطر استفاده هم‌زمان از تحلیل، عقل و نقل، هم از حیث نوآوری در بسیاری از نقدها، هم از حیث انکار وجود حتی یک آموزه عرضی در آموزه‌های دین و هم از حیث نقد مشترکات سه نظریه در یک مقاله از امتیازی ویژه برخوردار باشد؛ گرچه این بحث چنان گسترده‌دامن است که ظرفیت یک مقاله، امکان پرداختن به همه وجوه آن را نمی‌دهد.

پرسش اصلی در این زمینه آن است که آیا اساس تقسیم آموزه‌های دین به عرضی و ذاتی به معنایی که رقیب اراده کرده، صحیح است یا خیر؟ نظر نویسنده بر خلاف نظر مخالف این است که هیچ آموزه‌ای از دین نمی‌تواند عرضی به معنای مراد رقیب باشد و در سرتاسر دین هم هرچه جست‌وجو کنیم، حتی یک مورد هم نمی‌توان یافت که جزو متن دین، و عرضی به این معنا باشد. آری، اگر مراد، معانی دیگر باشد در آن صورت قابل بحث است.

توضیح اینکه گاه سخن این است که ارزش و اهمیت آموزه‌های دینی یکسان نیست و برخی از آنها در مقایسه با دیگر آموزه‌ها یا دستوره‌های دینی از اهمیت بس والاتری برخوردارند؛ مثلاً اصول اعتقادات دینی در قیاس با احکام شرعی فرعی بسیار باارزش‌تر و مهم‌تر می‌نماید و یا طهارت باطن و پاکی قلب از اهمیت بیشتری نسبت به طهارت ظاهر و حفظ شئون ظاهری اسلام دارد؛ در این صورت تردیدی در صحت این ادعا نیست و به نظر نمی‌رسد منکری داشته باشد و در مقام تزاحم بلاشک مهم باید فدای اهم شود. همچنین تردیدی نیست که در بین آموزه‌های دینی، برخی مقدمه دیگری‌اند و هدف نهایی همان ذوالمقدمه است و اگر بر فرض، راه دیگری برای رسیدن به ذوالمقدمه وجود

می‌داشت، مقدمه حکم الزامی تعیینی نمی‌داشت؛ مثلاً تحصیل طهارت از شرایط لازم و واجب نماز است و این واجب بر تهیه آب برای وضو توقف دارد. بدیهی است تهیه آب راه‌های گوناگونی دارد که هیچ‌یک به گونه ویژه مورد حکم لزومی عقل نیست؛ مگر آنکه منحصر در آن شود. حال اگر کسی پیش از وجوب نماز طهارت داشت و این طهارت تا زمان ادای نماز ادامه یافت، بدیهی است که چون ذوالمقدمه حاصل است، مقدمه نیز وجوبی نخواهد داشت؛ چنان‌که اگر مراد این باشد که همه آموزه‌های شرعی و دینی برخاسته از مصالح یا مفاسد ذاتی و یا امتحانی‌اند که هدف بالاصاله درک همان مصالح و پرهیز از همان مفاسد است، و به عبارت دیگر شارع مقدس از تشریح یک دین با همه آموزه‌های آن، اهداف و غایاتی را مد نظر قرار داده که آن اهداف و غایات و مقاصد منظور بالاصاله دین‌اند و آموزه‌های دین همه و همه برای رسیدن و رساندن انسان به آنهاست، باز سخن بیراهمی نیست و فی‌الجمله پذیرفتنی است. چنانچه مراد اطلاق عرضی و ذاتی به یکی از معانی مزبور باشد، می‌توان گفت بسیاری از آموزه‌های دینی، عرضی و برخی دیگر، ذاتی دین‌اند؛ اما نکته مهم این است که هیچ‌یک از لوازمی که مدعیان تقسیم آموزه‌های دین به عرضی و ذاتی بر احکام و آموزه‌های عرضی بار کرده‌اند، در هیچ‌یک از معانی پیش‌گفته جاری نیست. برای نمونه هیچ‌یک از عرضیات دین، به هر کدام از معانی یادشده، موقتی و محلی نیستند؛ هیچ‌کدام از جامعه‌ای به جامعه دیگر و از فرهنگی به فرهنگ دیگر متفاوت نمی‌شوند؛ هیچ‌یک مشمول مرور زمان نمی‌شوند و تا دنیا پابرجاست حکم آنها نیز ثابت و باقی خواهد بود؛ همه از اجزای تشکیل‌دهنده دین‌اند؛ همچنین است در سایر لوازم عرضی دین که در طی مقاله خواهد آمد. بنابراین شایسته است نخست به معنای مراد از عرضی و ذاتی که در این مقاله مورد نقد قرار گرفته و هم به لوازم آن معنا اشاره کنیم و سپس به نقد آن پردازیم.

برای تعریف این مقولات، بهتر این است که از همان آغاز سراغ سخنان قایلان به تقسیم آموزه‌های دینی به عرضی و ذاتی برویم و محور نقد را نیز بر همین سخنان قرار دهیم.

نگاه نخست) ذاتی و عرضی

۱. قوام و هویت هر آموزه به درون‌مایه ثابت آن است (ذاتی) نه برون‌مایه متغیر آن (عرضی)؛
۲. عرضی در چهره‌ها و اندام‌های بسیار گوناگون ظاهر می‌شود و عقلاً حد و حصری برای نحوه تجلی و ظهور آن متصور نیست؛

۳. روح یا ذات برهنه نداریم؛ بلکه ذاتی همواره خود را در چهره‌ای عرضی عرضه می‌کند؛
 ۴. ضابطه امر عرضی آن است که می‌توانست به گونه دیگری باشد؛
 ۵. تفکیک عرضی از ذاتی، یک فریضه قطعی علمی است؛
 ۶. اسلام به ذاتیاتش اسلام است، نه به عرضیاتش؛ و مسلمانی در گرو التزام و اعتقاد به ذاتیات است؛
 ۷. وقتی ذاتی را از فرهنگی به فرهنگ دیگر می‌بریم، باید جامعه عرضی آن را درآورده، جامعه فرهنگ جدید را بر آن بپوشانیم؛
 ۸. عرضی اصالت محلی و دوره‌ای دارد، نه اصالت جهانی و تاریخی؛^۲
- سروش در پایان مقاله «ذاتی و عرضی» چنین نتیجه می‌گیرد:

با جداکردن عرضیات از ذاتیات، پوسته‌ها و غبارهای عرضی را پس می‌زنند تا در نهایت به ذات، بل به تئوری‌ای در باب ذات دین و مقاصد شارع برسند؛ تئوری‌ای که همواره با کشف عرضیات تازه و در پرتو فرض شرطیات تازه، چهره تازه به خود می‌گیرد.^۳

نگاه دوم) مقاصد درجه یک و درجه دو

۱. مقاصد درجه یک، ذاتیات رسالت و دعوت پیامبرند و مقاصد درجه دو که مطلوبیت آنها بالذات نیست، مقاصد و ارزش‌های دسته دوم بالعرض و تصادفی‌اند و تنها از باب وسیله بودن، مطلوب پیامبر بودند؛
۲. ارزش‌ها و مقاصد درجه دو، وسیله تحقق مقاصد درجه یک در عصر پیامبر بوده‌اند و نه در همه عصرها؛
۳. آنچه ذاتی ادیان توحیدی است، «سلوک توحیدی» است و قانون جاودانه الهی در این موارد عبارت است از اصول ارزشی ناشی از حقانیت سلوک توحیدی، نه خود قوانین که تغییرپذیرند. درجه اول‌ها و بالذات‌ها آنهایی‌اند که مقومات توحیدند؛ به گونه‌ای که توحید در هر فرهنگی که ظاهر شود، آنها را الزاماً با خود همراه خواهد داشت؛
۴. مقاصد درجه دو تابع شرایط تاریخی، اجتماعی، اقتصادی، سیاسی و در یک کلام، واقعیت‌های اجتماعی حجازند که مرکز جغرافیایی رسالت است؛
۵. این معیار که در هر عصری «سلوک توحیدی» چگونه ممکن می‌شود، معیار اعتبار هر حکم شرعی (درجه دوم‌ها) در همان عصر است؛

۶. تفکیک بین ذاتیات و عرضیات با مراجعه به خود آیات و روایات ممکن نیست؛ بلکه با یک پدیدارشناسی تاریخی امکان‌پذیر می‌شود.^۴

نگاه سوم) گوهر و صدف دین

۱. گوهر ادیان یعنی آنچه ادیان و مذاهب برایش آمده بودند؛
۲. دغدغه گوهر دین داشتن را می‌توانید در کلام پیامبر اکرم ﷺ هم ببینید؛ وقتی که فرمودند: «انما بعثت لاتمم مکارم الاخلاق»؛ به‌ویژه با آن تعبیر «انما» که نشان می‌دهد ایشان فقط برای این آمده‌اند؛
۳. هر دین با این دوراهی روبه‌روست؛ یا دگرگونی نپذیرد و برود یا دگرگون شود تا بماند؛
۴. برای اینکه ذات دین بماند، باید اعراض آن دگرگون شوند.^۵

نگاه چهارم) احکام لوکال و احکام گلوبال

در دین سلسله احکامی «لوکال» وجود دارند که به مقطعی ویژه، مکان و زمان و اوضاعی خاص بستگی دارند و دسته‌ای احکام «گلوبال» موجودند که جهانی و همیشگی‌اند.^۶

نکات اصلی چشم‌اندازهای گوناگون مزبور در باب ذاتی و عرضی دین که در این مقاله بایستی به آن پرداخت، عبارت‌اند:

الف) عرضیات دین زائیده شرایط زمانی و مکانی ویژه‌اند و متأثر از آن نازل یا تشریح شده‌اند و می‌توانستند به گونه‌ای دیگر باشند؛

ب) عرضیات دین موقتی و محلی‌اند و اختصاص به همان زمان و مکان و شرایط نزول و تشریح دارند و از فرهنگی به فرهنگ دیگر لزوماً باید تغییر یابند؛

ج) ذاتیات دین همان مقاصد و غایات نهایی دین مانند مکارم اخلاق، سلوک توحیدی و یا معنویت‌اند و دین بودن یک دین به همین امور است و نه به عرضیات؛

د) راه شناخت و تفکیک عرضی و ذاتی، مراجعه درون‌دینی نیست؛ بلکه باید برون‌دینی باشد.

پاسخ

۱. بنای سست و بی‌بنیان

ملاک و مناط عرضی دانستن یک آموزه و حکم، تأثیرپذیری صدور آن از فرهنگ زمانه، اعم از شخصیت عربی پیامبر، فرهنگ عربی مخاطبان، زبان عربی آمیخته به فرهنگ عربی،

وضعیت جغرافیایی، رویدادها و تحولات گوناگون و واقعیت‌های عینی زمان صدور احکام و تغییر نیازهای بشر از جامعه‌ای به جامعه دیگر، از فرهنگی به فرهنگ دیگر و از زمانی به زمان دیگر است؛^۷ اما نکته این است که اساس این نظر بر پنداری غلط بنا شده است. تأثر احکام و آموزه‌های دینی در مرحله صدور، از امور مزبور به گونه‌ای که موجب تغییر آنها به سبب مرور زمان یا به سبب تغییر فرهنگ‌ها شود، گفته‌ای بی‌اساس و توهمی نادرست است و دلیلی عقل‌باور و شرع‌پسند بر آن ارائه نشده است:

۱-۱. پیامبر آنچه را به مردم ابلاغ کرده، به علم حضوری دریافته و در مرتبه علم حضوری همه چیز رنگ می‌بازد و واقعیت، خود را به انسان تحمیل می‌کند؛ بلکه جزء وجود او می‌شود؛ چنان‌که اگر افرادی از فرهنگ‌ها و زبان‌های مختلف را در آتشی بیندازند، همه آنها سوختن را درمی‌یابند و زبان و فرهنگ آنان هیچ تأثیری در این دریافت حضوری آنان نخواهد داشت. به گفته قرآن، پیامبر درحالی‌که تا افق اعلا اوج گرفته بود، وحی به او آموزش داده شد (نجم: ۴-۷)، بلکه در برخی احوال از آنجا هم فراتر رفته است که دیگر واسطه‌ای بین او و مبدأ فیض وحی نیست «ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّى فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى» (نجم: ۹-۸). او از خود چیزی نمی‌گوید، بلکه آنچه می‌گوید از مقام الله حکیم علیم دریافت کرده، علم لدنی است (نمل: ۶)؛ یعنی علمی که بی‌واسطه و مستقیم از محضر ربوبی دریافت می‌شود و جایی برای وساطت غیر نمی‌ماند. در علم لدنی، انسان با نفس و واقعیت به گونه حضوری روبه‌روست؛ دال و مدلول، و مطابق و مطابقی در کار نیست؛

۱-۲. مخاطب دین و آموزه‌های آن، نه فرهنگ ویژه، نه مکان خاص و نه زمان ویژه است؛ بلکه دین با جان انسان و ذات و فطرت او سروکار دارد. چنان‌که فطرت، امری فرازمانی و فرامکانی است، تخاطب با او هم، زمان و مکان نمی‌شناسد و به همین خاطر است که همین دین با همان آموزه‌ها و احکام صدر اسلام، هم در زمان شخص پیامبر و هم پس از او با گذشت چهارده قرن، در فرهنگ‌ها و جوامع مختلف گوناگون خود را یافته و همچنان تازه و روح‌افزاست؛

۱-۳. قول به وجود عرضیات فراوان در دین و مشی دین بر پایه فرهنگ زمانه، با اهداف و غایات اصلی ارسال رسولان و انزال کتب در تنافی است. در قرآن، خارج کردن مردم از همه تاریکی‌ها و ظلمت‌ها به سوی کل نور و نور مطلق، هدف نهایی انزال قرآن شمرده شده است: «الرَّ كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِ رَبِّهِمْ

إلى صراطِ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ» (ابراهیم: ۱). در این آیه کلمه «الظلمات» جمع مزین به «ال» است که مفید عموم استغراقی است و «النور» مفرد مزین به «ال» جنس است که به معنای مطلق نور است؛ یعنی هدف نهایی انزال قرآن، نجات انسان‌ها از همه تاریکی‌ها و هدایت او به مطلق نور است. در این صورت اگر قرآن و دین متأثر از شرایط زمان، نازل شده باشد، از دو جهت این آیه دچار خدشه می‌شود: یکی اینکه نمی‌تواند انسان را از همه ظلمت‌ها نجات دهد؛ زیرا خود دچار جهالت و اشتباه ناشی از تأثیرپذیری از فرهنگ و شرایط زمان است و این عین ظلمت و تاریکی است؛ دیگر اینکه نه تنها او را به مطلق نور هدایت نمی‌کند، احیاناً در مواردی او را به ظلمت افکنده است. به علاوه فرهنگی که خود اصرار دارد که بر همه فرهنگ‌ها غلبه خواهد کرد (توبه: ۳۳؛ فتح: ۲۸؛ صف: ۹) چگونه ممکن است خود متأثر از همان فرهنگ‌ها باشد؟

۴-۱. این دیدگاه از سویی با ادله و آیاتی که دلالت بر وجود قرآن در لوح محفوظ پیش از نزول دارند، در تعارض است و از سوی دیگر با نظریه نزول دفعی قرآن بر قلب پیامبر پیش از نزول تدریجی و تلاوت آن بر مردم، ناسازگاری دارد؛ زیرا بنابراین دو فرض که از ادله محکمی هم برخوردارند، قرآن از حیث وجودی مقدم بر این رویدادهاست و فرهنگ زمانه و رویدادهای دیگر در رتبه متأخر قرار دارند و تنها نزول تدریجی و تلاوت آیات، در مواردی متأخر و در پی حوادث، واقع شده است. در این صورت چگونه یک وجود متأخر می‌تواند بر وجود متقدم تأثیر بگذارد؟ بر رقیب است که این تعارض و تضاد را برطرف کند؛^۸

۵-۱. این نگاه با سیره عملی پیامبر ﷺ و مشی آیات الهی در مبارزه با هرگونه خرافه و باطل تهافت دارد؛ قیام به قسط (حدید: ۲۵؛ یونس: ۴۷)، مبارزه نفس‌گیر با ظلم (بقره: ۱۹۳؛ انفال: ۵۴؛ نساء: ۱۰)، طرد و نفی خرافات (اعراف: ۱۵۷)، مقابله با ناهنجاری‌های فراگیر (مائده: ۱۰۳؛ احزاب: ۴، ۳۷ و ۵۴؛ مجادله: ۱۱)، وعده غلبه دادن فرهنگ قرآنی و محمدی ﷺ بر همه فرهنگ‌ها (توبه: ۳۳؛ فتح: ۲۸؛ صف: ۹)، نهی مؤکد و مکرر پیامبر از تبعیت خواسته‌های نفسانی اعراب جاهلی که طبعاً برخاسته از فرهنگ زمانه بوده‌اند (بقره: ۱۲۰ و ۱۴۵؛ جاثیه: ۱۸؛ مائده: ۴۱ و ده‌ها آیه دیگر) و... از مهم‌ترین اهداف وحی و رسالت شمرده شده‌اند که پیامبر تا پای جان بر سر این آموزه‌ها ایستاد؛ بهترین یاران و بستگانش را فدا کرد؛ و خود فرمود که هیچ پیامبری مثل من اذیت نشد.^۹ حال آیا معقول است دین و فرهنگی که قرار است بر همه ادیان و فرهنگ‌ها چیرگی یابد، و به شدت هرچه تمام‌تر از

تبعیت فرهنگ عربی بر حذر می‌دارد، خود متأثر و احیاناً برگرفته از همان فرهنگ‌ها باشد! تأثیر پیامبر و قرآن از فرهنگ زمانه با کدام‌یک از این اهداف که ثبات قدم پیامبر بر آنها زبانزد همه است، سازگار است؟ چگونه می‌توان ادعا کرد که وحی (قرآن) پدیده‌ای جدا از واقعیت به منزله جهش از واقعیت و خرق قوانین آن نبوده، بلکه بخشی از مفاهیم آن فرهنگ و برآمده از قراردادهای و باورهای آن است.^{۱۰} وحی جدا از واقعیات زندگی انسان نبوده است؛ اما به مقتضای اینکه «وحی» است و وحی در قرآن مقابل «هوی» قرار گرفته (نجم: ۳-۴) همه قوانین جاهلی را که برخاسته از فرهنگ جاهلی بوده‌اند خرق کرده است. اگر احیاناً مواردی را نیز تثبیت ساخته، به خاطر این است که آنها را صحیح دانسته، نه به خاطر اینکه در فرهنگ عرب آمده است. البته آنها را برای همه و همیشه تثبیت کرده است. این به معنای برآمدن قرآن از فرهنگ و باورهای عرب نیست؛ چراکه اگر در نظر قرآن، کل فرهنگ عرب هم مردود می‌بود، همه آن را رد می‌کرد؛ مانند موارد دیگری که آنها را مردود دانسته است.^{۱۱}

۲. مسیری تاریک و مبهم

بر پایه تعاریف گوناگونی که از ذاتی و عرض بیان شد، به نظر می‌رسد چیزی از آموزه‌های دینی در سبب ذاتیات دین باقی نماند؛ زیرا چندان آموزه‌ای نمی‌ماند که نتوان به آن انگ عرضی و زمانی زد و این‌گونه گام‌نهادن در تاریکی بدون ارائه هرگونه دلیل عقلی یا نقلی هرگز راه به جایی نخواهد برد.

نه سروش و نه دیگران تا به حال در هیچ‌کدام از نوشته‌ها و گفته‌های خود به میزان تأثیر فرهنگ زمانه در آموزه‌های دین و در نتیجه عرضی بودن متأثرات، اشاره نکرده‌اند و هیچ معیاری برای تشخیص آموزه‌های متأثر از فرهنگ عربی و شرایط شکل‌گیری اسلام و کیفیت تأثیر آنها و نیز سنجهای برای تشخیص آموزه‌ها و احکام ثابت ارائه نداده‌اند. ایشان به صرف مثال‌هایی بسنده کرده‌اند و دیدگاه‌های ایشان در این زمینه، دوپهلوی و مبهم است. فرهنگ عربی به چه معناست؟ آیا همه باورهای آنها، حتی باورهای صحیحشان را نیز دربر می‌گیرد؟ اگر نه، ملاک تشخیص باورهای صحیح از باور اشتباه چیست؟ قرآن هم چون بنا بر مبنای رقیب، متأثر از همین باورهاست، نمی‌تواند داوری کند. بنابراین دیدگاه کمتر آموزه‌های دینی باقی می‌ماند که بتوان گفت هیچ ارتباطی با واقعیات عینی و فرهنگ زمانه نداشته باشد. شخص می‌تواند ادعا کند اگر پیامبران پیشین نبودند، خبری از داستان‌های آنها که حجت عظیمی از قرآن را تشکیل می‌دهند، نبود؛ اگر انسان‌ها

قدرت گفتاری کلامی نداشتند، واجبات مشتمل بر گفتار، چون نمازها، بر آنان تکلیف نمی‌شد؛ اگر کعبه و عرفات و مشعر و منا و معی و... موجود نبودند، حج و عمره تشریح نمی‌شدند؛ اگر شخص پیامبر و جبرئیل امین نبودند، اصلاً چنین وحیی با این مشخصات صورت نمی‌گرفت، اگر... زیرا در همه این موارد، بر طبق مرام رقیب، می‌توان ردپایی از تأثیر عوامل زمانی یا مکانی و واقعیات عینی را در وحی یافت و از همین روست که سروش می‌گوید: «بسیاری از ضروریات فقهی حتی نماز و روزه هم از عرضیات دین است.»^{۱۲} در این صورت آیا چیزی از دین و قرآن باقی خواهد ماند؟ ملاک تعیین‌کننده و مشخصی برای این امر در سخنان این طیف ارائه نشده است؛ طرفه اینکه سروش، خود در جایی به این لازم اعتراف می‌کند و عرضیات را تا عمیق‌ترین لایه‌های هسته مرکزی دین پیش می‌برد و در ظاهر به آن رضایت می‌دهد: «شک نیست که اگر اسلام به جای حجاز، در یونان و هند و روم ظهور می‌کرد، اسلام یونانی و هندی، عرضیاتی که تا عمیق‌ترین لایه‌های هسته مرکزی پیش می‌روند، با اسلام عربی تفاوت بسیار می‌کرد.»^{۱۳}

۳. معیار تفکیک عرضی و ذاتی

نکته دیگر، روش تعیین معیارها و سنجه‌های تفکیک عرضی از ذاتی است. آیا باید از نفس آموزه‌های دینی به این تفکیک رسید یا از روشی دیگر؟ آنچه از سخنان برخی بیان شد، این بود که برای این مسئله نمی‌توان سراغ آیات و روایات رفت؛ بلکه با پدیدارشناسی تاریخی باید این دو را تفکیک کرد.^{۱۴} اشکال این است که این امر علاوه بر اینکه بیراهه رفتن و مبتلا به اشتباه در روش‌شناسی است، به سردرگمی و ابهام در تعیین ذاتیات و عرضیات دین می‌انجامد و به تفاسیر دل‌بخوایی و گراف و سلیقه‌ای مجالی واسع می‌دهد.

اگر معیار از بیرون دین تعیین می‌شود، به‌ناچار آن معیار به پیش‌فرض‌های تفکیک‌کننده مستند است که در این حالت، هر کس می‌تواند براساس سلیقه خود، اموری را ذاتی دین یا عرضی آن بداند؛ چنان‌که گوینده نظریه مورد بحث [دکتر سروش] در یک نوشتار فقه‌را، هم از عرضیات دین می‌داند و هم از مصادیق ذاتیات دین. (کیان، ش ۴۲، ص ۱۵ و ۲۰)؛ اما در صورت دوم، باید گفت: هیچ دینی چنین تفکیکی را نمی‌پذیرد، بلکه هر دین همه محتوای خود را ذاتی آن می‌داند.^{۱۵}

تعیین معیار از بیرون دین مبتنی بر پیش‌فرض‌هایی است که هر کس از دین در همه ابعاد آن دارد و در این صورت نمی‌توان بر معیار یا معیارهایی توافق کرد؛ اما در صورت مراجعه به دین، آنچه در متن دین آمده همه از اجزای دین خواهد بود و هر آنچه جزء دین شد،

ذاتی دین است؛ زیرا اولاً از نگاه خود دین داخل دین است و ثانیاً هیچ‌یک از ویژگی‌های عرضی دین را در نگاه رقیب ندارد و این امر هم ادله درون‌دینی دارد و هم ادله بیرون‌دینی که در جای خود، آنجا که سخن از خاتمیت و بقای ابدی دین اسلام و آموزه‌ها و حلال و حرام محمد ﷺ است، به نحو مفصل کانون بحث قرار گرفته و در این مقاله، فرصت پرداختن تفصیلی به آن نیست.

۴. نسبت دین با اهداف و غایات آن

نکته دیگر اینکه آیا غایات و اهداف دین در ذات دین داخل‌اند، به گونه‌ای که در تعریف دین، اخذ آنها هم لازم باشد، یا اینکه این امور نتیجه عمل به دین و در نتیجه خارج از ذات دین‌اند؟ در صورت دوم، تقسیم آموزه‌های دینی به ذاتی و عرضی از اساس کج‌راهه رفتن است. به نظر می‌رسد قایلان به ذاتی و عرضی در دین، بین اصل دین با اهداف و غایات دین خلط و به نحوی مغالطه کرده‌اند. اموری که از عرضیات دین شمرده شده‌اند، همگی در متن دین‌اند و حذف آنها از قاموس دین، چیزی برای دین باقی نمی‌گذارد.

توضیح اینکه چون دین امری الهی است و نه بشری، تعریف ماهیت، آن هم با رجوع به خود دین میسر است و نمی‌توان جدا از متن دین، تعریفی از دین ارائه کرد و آن‌گاه دین بودن یا نبودن امری را با تعریف از پیش معین شده سنجید. چنین امری خطایی واضح در روش‌شناسی است؛ زیرا کسی که منشأ الهی و ماورایی دین را پذیرفته، چگونه می‌تواند بدون مراجعه به آن امر ماورایی از سوی خود تعریفی برای دین ابداع کند و آن‌گاه امری ماورایی را با تعریف ابداعی و زمینی خود بسنجد و درباره آن به قضاوت بنشیند؟ در صورت مراجعه به متن دین آنچه در آن می‌یابیم، مجموعه گزاره‌های اعتقادی، فقهی، اخلاقی، تربیتی، تاریخی، علمی و... است. از این مجموعه، اهدافی مد نظرند که گاه در خود دین هم به آنها اشاره شده است. این اهداف در صورت عمل به دین حاصل خواهند شد و در غیر این صورت، دین در جای خود پابرجاست، اما اهداف آن که هدایت انسان به سوی بی‌نهایت و به تعبیری ایجاد جامعه توحیدی است، اجرا نشده است، درست همانند یک قانون اساسی که برای رسیدن به اهداف بلند تصویب می‌شود. قانون همان است که به تصویب رسیده و ابلاغ شده است؛ خواه به آن عمل شود خواه نه؛ اما اهدافی که از اجرای این قانون انتظار می‌روند، بیرون از متن قانون‌اند.

۵. ذاتی دین یا مقصود بالذات از دین

آنچه از رسیدن به معنویت، سلوک توحیدی یا تنمیم مکارم اخلاق^{۱۶} درباره تعیین ذاتی دین بیان شده، مقصود بالذات و بالاصاله از دین است و نه ذاتی خود دین؛ و از این جهت نیز در سخنان رقیب، بلکه همه رقیبان، نوعی به هم آمیختگی مسائل و اشتباه امور و مغالطه رخ داده است. همه آموزه‌های دین ذاتی دین‌اند و هدف نهایی و اصیل همه آنها هم مثلاً می‌تواند رساندن انسان به توحید محض و یا غیر آن باشد؛ اما ممکن است در کنار آن هدف اصیل و غایی، اهداف جنبی و واسطه‌ای هم لحاظ شده باشند که مقصود بالاصاله نیستند؛ مثلاً تأمین زندگی دنیوی انسان و ایجاد نظم و پرهیز از هرج و مرج. در این صورت، مقاصد دین‌اند که به ذاتی و عرضی یا مقصود بالذات و مقصود بالعرض تقسیم می‌شوند، و نه دین و آموزه‌های آن. این پاسخ به تعبیر دیگری هم در سخن برخی بزرگان آمده است.

در این نظریه، میان ذاتی دین و مقصود بالذات آن، و عرضی دین و مقصود بالعرض آن خلط شده است؛ یعنی تفسیر غایت اصلی دین به اینکه «انسان بنده خداست، نه خدا» یا «سعادت اخروی و آبادانی آخرت را چگونه باید تأمین کرد؟»، بیان مقصود بالذات دین است، نه ذاتی دین؛ زیرا مقصود بالذات دین، این است که انسان بیابد که بنده خداست و از راه بندگی خدا آخرت خویش را آباد کند؛ چنان‌که مقصود بالعرض دین آن است که پیام‌هایی را برای تنظیم زندگی دنیوی و سامان بخشیدن به آن در اختیار انسان قرار دهد.^{۱۷}

۶. ذاتی و عرضی دین یا ذاتی و عرضی دین‌مداری

به نظر می‌رسد در دیدگاه رقیب، به اشتباه، دین به معنای تدین و دین‌مداری، و قانون به معنای قانون‌مداری گرفته شده است و این نیز مغالطه دیگری در سخنان و نوشته‌های این گروه است. بدیهی است اگر دین را به معنای تدین بگیریم، سخن از عرضی و ذاتی می‌تواند روا باشد؛ مثلاً گفته شود معرفت و رسیدن به روح طیب، گوهر ذاتی تدین است و اعمال دیگر وسیله و ابزار برای رسیدن به این درجه‌اند: «إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ» (فاطر: ۱۰). آنچه به سوی خدا عروج می‌کند، روح طیب و با معرفت است و عمل صالح، سبب ترقی و اوج این روح است؛ اما بحث ما درباره خود دین است و نه سنجش تدین انسان‌ها. در خود دین هرچه هست تمامش گوهر است؛ یعنی بدون تأثر از فرهنگ زمانه و آمیختگی با امور باطل و گذرا، از دوام و ثبات برخوردار، و جهان‌شمول و زمان‌شمول است و عمل به آن سعادت و صیانت انسان را در پی خواهد داشت.^{۱۸}

۷. تلازم انحصاری متن دین با غایات و مقاصد

چه قایل شویم که اهداف و غایات دین خارج دین‌اند، چه بگوییم آنها نیز از اجزای تشکیل‌دهنده دین باشند، پرسش این است که آیا رسیدن به غایات جز از طریق همان به‌اصطلاح عرضیات امکان‌پذیر است؟ کسی که هدف او فتح قله‌ای بلند است، باید از پایین کوه قدم‌به‌قدم بکوشد تا پس از تلاشی پیگیر، خود را بر فراز قله ببیند. بدیهی است هر گامی که او برمی‌دارد، مقدمه‌ای است برای گام بعدی و مجموع گام برداشتن‌های او مقدمه لازم رسیدن به اوج قله. او نمی‌تواند بگوید حال که وسایل پرواز و فرود، اختراع شده باید از آن استفاده کرد و به آسانی بر فراز قله فرود آمد. گرچه در این صورت نیز او پس از فرود، خود را بر فراز قله می‌بیند، هرگز کسی او را شایسته کمال فاتح قله نمی‌داند و جایزه و مزدگانی هم نمی‌گیرد؛ زیرا او قله را فتح نکرده است، بلکه بر آن افتاده و اگر رهایش کنند همان‌جا هلاک می‌شود؛ همانند کسی که با دستان خالی و فاقد هر کمال، پس از مرگ به دیدار خدا می‌رود و آنجا جز حسرت و آه نصیبتش نمی‌شود. حال آیا برای رسیدن به غایات دین، که امری الهی است، می‌توان طرق و راه‌هایی بشری و «من‌عندی» جای‌گزین ساخت و ادعای دیانت الهی کرد؟ آیا می‌توان برای رسیدن به توحید و لقای حق و دیگر مقاصد دین، مقدماتی را که خداوند خود برای رسیدن به آن تعیین و راهی را که خود ترسیم کرده، به بهانه اینکه ذهن بشری، آن راه و مقدمات را رساننده به مقصود نمی‌داند، رها کند و خود با همین فکر بشری منقطع از وحی، مقدماتی من‌عندی ببافد و راهی جدید در پیش بگیرد؟ از کجا که ابزار بشری و ایده‌ها و نظریه‌های منقطع از وحی، ما را به آن اهداف و غایات و به‌اصطلاح به ذاتیات دین برسانند. اینکه جناب شبستری مدعی‌اند که در هر عصر و زمان باید دید که سلوک توحیدی با چه ابزاری محقق می‌شود و به آن عمل کرد، این را چه کسانی باید مشخص کنند؟ پیامبر دیگری که نمی‌آید. لاجرم باید کار دین را به خود انسان سپرد و این غیر از اومانیزم غربی چیز دیگری نیست. آن وقت سخن در این است که بشر تاریخمند چگونه می‌تواند نسبت به تحصیل امری ماورایی و فراتاریخ (سلوک توحیدی و قرب به خداوند) تصمیم‌گیری و صدور حکم کند.

۸. عرضی دین و وحی نبوی

اگر عرضیات دین تابع شرایط زمان و مکان‌اند و این شرایط است که سازنده آنهاست و با عوض شدن شرایط زمانی و مکانی، از جامعه‌ای به جامعه دیگر، عرضیات لزوماً باید جامعه

نو بپوشند و دگرگون شوند، چه لزومی داشت که از آغاز کار، وحی در این زمینه دخالت کند و پیامبر آنها را از جانب خدا بر مردم فرو فرستد؟ بلکه از همان اول، دین نازل را منحصر به چند گزاره مانند سلوک توحیدی و به اصطلاح ذاتیات دین می‌کرد و امر عرضیات را به خود مردم می‌سپرد؛ چنان‌که به مقتضای نظر مدعیان در قرن‌های پس از پیامبر چنین است.

۹. تفاوت اصلاحگر دین و احیاگر دین

آنچه از نتایج و لوازم تقسیم آموزه‌های دین به عرضی و ذاتی با بیان برخی مثال‌ها مطرح شده است، در واقع ذیل عنوان اصلاح دین و اصلاحگری می‌آید و قایلان به این نگرش نیز ابایی از اصلاحگر نامیدن خود ندارند. اصلاحگری دینی تلاشی است برای عصری کردن دین و انجام تغییرات در دین برای اینکه دین بتواند خود را با تمدن متجدد تطبیق دهد. در واقع اصالت با تجدد است و دین است که برای اینکه از زمان عقب نماند، لزوماً باید تغییراتی را در آموزه‌ها و گزاره‌های خود بدهد تا مورد پذیرش نسل مدرن قرار گیرد. در مقابل احیاگری قایل به این است که دین برای همهٔ زمان‌ها و مکان‌ها سخن و آموزه‌های فراخور دارد و این وظیفهٔ سنگین یک احیاگر است که با تدبیر و تأمل و غور در دریای معارف الهی، گوهرهای گران‌بهای متناسب با زمان را از آن دریا اصطیاد و به جان‌های تشنه عرضه کند، چنان‌که دانشمندان تجربی، متناسب با زمان، دست به اکتشافات جدیدی از دل همین طبیعت و دنیای مادی می‌زنند و طبیعت هم هر از گاهی، نیرو و انرژی جدیدی از دل خود به رخ پژوهشگران و دانشمندان می‌کشد. همان‌گونه که برای تأمین نیازهای مادی جدید بشری هرگز دنیای طبیعی را تبدیل به شیء دیگری نمی‌کنیم، بلکه به مقتضای نیازهای جدید بشر، از مخازن همین طبیعت به کشفی نو می‌رسیم، دربارهٔ علوم الهی نیز یک احیاگر، کاری جز کشف مخازن معرفت الهی و صید گوهرهای دینی از دل بحر مواج قرآن و سنت ندارد.

برای یک اصلاحگر، این دین و برداشت‌های دینی است که باید بر مبنای عقل بشری بازتعریف شود و بر آن مبنای تغییرات لازم در دین صورت پذیرد؛ آن هم نه عقل حقیقت‌جو، بلکه عقل ابزاری و کارآمد که وظیفه‌اش راه‌اندازی موقت امور بشری است. یک احیاگر، ظاهر و باطن دین، شریعت و طریقت، غیب و شهود، فقه و عرفان، و عمل و

اعتقاد دینی را با هم می‌بیند و تحفظ بر هر دو را لازم می‌داند؛ درحالی‌که اصلاح‌گر دینی به زعم خود برای حفظ باطن و جوهر دین که همان معنویت و ایمان باشد، متناسب با اقتضای زمان سایر آموزه‌های دینی را کنار می‌زند و آن را عرضی دین و عصری و محلی می‌بیند. کار یک احیاگر، زدودن خرافات و غل و زنجیر از بال و پر دین است تا دین قدرت پرواز دوباره یابد؛ اما اصلاح‌گر، بال و پر دین را می‌چیند تا از قلمرو و گستره شمول آن بکاهد و به جای آن عقل بشری را جای‌گزین سازد. انجام کار اصلاح دینی به بدعت‌گذاری در دین می‌انجامد و مسیر یک احیاگر به تفاسیر روشمند و جدید از متن دین منتهی می‌شود.

۱۰. پارادوکس در گفتار

بر پایه مطالب بند پیشین، به نظر می‌رسد نظریه ذاتی و عرضی در دین به اصلاح «من عندی» دین می‌انجامد و نه به احیای دین؛ لذا اینکه جناب ملکیان گفتند برای اینکه دین بماند باید عرضی‌اتش دگرگون شوند، در واقع به معنای این است که گفته شود برای اینکه دین بماند، باید از بین برود و امر دیگری که هرگز منسوب به وحی الهی نیست جای‌گزین آن شود و این امر برخلاف تصور ایشان، جمع نقیضین و پارادوکسیکال است و نه احیای دین؛ دست‌اندازی به دین است برای دگرگون کردن آن به سود تغییرات زمانه. چنین دینی، پیدا نشود و نماند بهتر که به منزله دین به مردم قالب زده شود.

۱۱. ایمان‌گرایی

از آموزه‌های مسیحیت محرف و یا دست‌کم برداشت غالب و حاکم از آن، ایمان‌گرایی محض و واگذاری حوزه عمل به مردم است که از وجوه مفارق اصیل اسلام و مسیحیت شمرده شده است. پرسش این است که معنویت رها شده از دین که به ملکیان نسبت داده شده،^{۱۹} و سلوک توحیدی که مجتهد شبستری مدعی آن است، آیا نمایان‌گر همان انحراف مهم کلیسا از آموزه‌های ناب عیسوی و این بار نسبت به اسلام نیست؟ آیا در عمل و نه در قالب نظر، سرانجامی غیر از آنچه جناب پولس برای مسیحیت رقم زد، در انتظار اسلام در صورت پیمودن راه تصویرشده اینان متصور خواهد بود؟

توضیح

آموزه‌های کتاب مقدس در مواردی برای عقل ناپذیرفتنی است؛ بلکه در تضاد با آنچه عقل انسان به آن حکم می‌کند قرار دارد. ترویج ایمان محض بدون نیاز به عمل و بی‌توجهی به

عمل، تقدیر و برگزیدگی پیشین بدون اینکه برای اعمال انسان تأثیری قایل شود و فیض بی حساب الهی، از جمله این گونه آموزه‌هایند.

پولس در نامه به رومیان بر بی‌ثمر بودن خوب و بد اعمال در دستیابی به رستگاری و نجات تصریح می‌کند؛ بلکه آن را سرنوشت حتمی و از پیش مقدر برای انسان می‌داند. او در این نامه بر حذف شریعت در آموزه‌های عیسی علیه السلام به گونه مکرر تأکید می‌کند.^{۲۰} او در نامه به افسسیان آورده است:

هنگامی که در خطایا هلاک بودیم ما را با مسیح زنده، مردانیده است و شما به صرف توفیق الهی نجات یافتید و باز ما را در عیسی مسیح زنده گردانید و کرم و مهربانی خودش بر ما را در عیسی نمایان کرد و این نجات نیز نه به خاطر اعمال شما، بلکه کرم خداست؛ به خاطر ایمان که آن هم هدیه‌ای الهی است.^{۲۱}

اکنون که مسیح آمده، دیگر نیازی به احکام و شریعت نداریم؛ زیرا همگی ما در اثر ایمان به عیسی مسیح، فرزندان خدا می‌باشیم و همه ما که تمعید گرفته‌ایم، جزئی از وجود مسیح شده‌ایم و مسیح را پوشیده‌ایم. دیگر فرقی نمی‌کند یهودی باشیم یا غیریهودی، غلام باشیم یا آزاد، مرد باشیم یا زن؛ زیرا همه ما مسیحیان در عیسی مسیح یکی هستیم و اکنون که از آن مسیح شده‌ایم، فرزندان واقعی ابراهیم می‌باشیم و در نتیجه تمام وعده‌هایی که خدا به ابراهیم داد، به ما نیز تعلق می‌گیرد.^{۲۲}

البته رویکرد ایمان‌گرایی محض و بی‌اثر دانستن اعمال، در بخش‌های دیگری از کتاب مقدس به ویژه در نامه یعقوب به شدت مورد مخالفت قرار گرفته است. در نامه عام یعقوب حواری آمده است:

و به کلام، عمل‌کننده باشید نه اینکه خود را فریب دهید و شنونده باشید و بس؛ آن کس که شنونده و به‌جا آورنده عمل است خوشوقت گردد. ای برادران من چه فایده دارد اگر کسی بگوید ایمان دارد و عمل ندارد. آیا ایمان او را رستگار تواند نمود؟! ایمان اگر با عمل نباشد خودش بی‌روح است. شیاطین هم اعتقاد دارند. ای انسان پوچ آیا می‌دانی ایمان بی‌عمل مرده است. از عمل، ایمان ابراهیم کامل گشت و عدالت هم به عمل است نه ایمان تنها.^{۲۳}

با این همه آنچه حاکم بر فضای اولیه و کنونی مسیحیت است، همان رویکرد پولس است و یعقوب نه تنها در مسیحیت امروز که حتی در اصل کتاب عهد جدید هم حضوری کم‌رنگ دارد؛ چه اینکه این کتاب در بردارنده سیزده نامه از پولس ایمان‌گرای محض و تنها یک نامه از یعقوب مؤمن عمل‌گراست که این نامه نیز بعداً توسط مارتین لوتر یک «نامه پوشالی» و یعقوب نیز دارای گرایش یهودی خوانده می‌شود.^{۲۴}

پولس درباره داستان ذیح اسماعیل (و به قول انجیل، اسحاق) توسط ابراهیم، برعکس برداشت یعقوب، آن را نشانه ایمان‌گرایی صرف و بی‌ارزش دانستن عمل می‌گیرد. او می‌گوید عمل ابراهیم نزد خدا هیچ تفاخری ندارد؛ بلکه این ایمان اوست که موجب وصف عدالت در او می‌شود. عمل هرچه باشد جز ادای دین چیزی نیست، و خداوند بسیاری را بدون عمل، به عدالت ستوده است.^{۲۵}

نتیجه این دیدگاه سپردن عمل انسان‌ها به اختیار و صلاح‌دید خود آنهاست. دیدگاه تقسیم دین به عرضی و ذاتی نیز، با تفسیری که رقیب از عرضیات دین می‌دهد و گستره فراخی که برای آن قایل است، اختیار وضع و جعل و نسخ و رفض عرضیات را به دست انسان و سلیقه و صلاح‌دید او می‌سپارد و از این جهت با بدعت و انحرافی که در مسیحیت اصیل رخ داده، هماهنگ و موافق است.

۱۲. تضاد عرضی بودن با مصالح و مفساد ذاتی احکام

در بخش شریعت که در نظر رقیب، عرضی دین است،^{۲۶} بنابر دیدگاه حق، همه بایدها و نبایدهای تشریحی تابع مصالح و مفساد واقعی در متعلق حکم و یا در احکام امتحانی در نفس حکم‌اند؛ همه اوامر و نواهی الهی ولو اموری اعتباری به شمار آیند، چون از پشتوانه تکوینی برخوردارند بقا و دوام آنها به واسطه آن پشتوانه تضمین شده است. مثل دستورهای پزشک در نهی از خوردن سم، یا نهی پدر از بازی کردن کودک با آتش. آیا می‌توان گفت چنین بایدها و نبایدهایی هم تاریخمند و زمانی‌اند؟

آیاتی از قرآن بر این دیدگاه دلالت می‌کنند: «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ» (نحل: ۹۰)؛ «إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ» (اعراف: ۲۸)، «قُلْ أَمَرَ رَبِّي بِالْقِسْطِ» (اعراف: ۲۹)؛ «وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ» (اعراف: ۱۵۷)؛ «قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّي الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَّنَ» (اعراف: ۳۳).

این آیات دلیل بر آن‌اند که اشیا و امور، پیش از تعلق امر خداوند، فی‌نفسه به عدل و احسان، فحشا و منکر و بغی، به طیبات و خبایث و فواحش تقسیم شده‌اند و تعلق امر و نهی الهی در پی صدق این عناوین و متأثر از آن بوده، نه مولد آنها. به عبارت دیگر احکام تابع مصالح و مفساد ذاتی در متعلق خود هستند و چنانچه مصلحت و مفسده‌ای غیرذاتی و موقت باشد، به تبع آن، حکم هم موقت می‌شود؛ اما آنجا که چیزی خبث ذاتی دارد، حکم

به حرمت آن هم دایمی است و آیات مزبور و روایت بعد، ظهور در این دسته از مصالح و مفاسد دارند. پس نمی‌توان فقه و شریعت را به جهت شریعت بودن از عرضیات دین دانست.

در روایتی امام رضا^{علیه السلام} در پاسخ به پرسشی که آیا حلال و حرام شرعی تنها برای تعبد است فرمود:

این دیدگاهی گمراه است و صاحب آن به خسران آشکار گرفتار شده است؛ زیرا در این صورت جایز بود که خداوند آنان را با حرام کردن حلال و حلال کردن حرام‌ها به تعبد بکشاند؛ مثلاً آنها را با نهی از نماز و روزه و اعمال نیک و امر به انکار خدا و پیامبران و کتب آسمانی و امر به زنا و دزدی و ازدواج با محارم و اموری اینچنین که تدبیر امور را به فساد می‌کشد و خلق را به نابودی سوق می‌دهد، به تعبد آورد؛ چون قصد او فقط تعبد بوده است و لکن خداوند این نظر را ابطال کرده است.

«أنا وجدنا كل ما أحلّ الله تبارك وتعالى ففيه صلاح العباد وبقائهم ولهم اليه الحاجة التي لا يستغنون عنها و وجدنا المحرّم من الأشياء لاجابة للعباد اليه و وجدناه مفسداً داعياً الى الفناء و الهلاك»^{۲۷} ما در آنچه خداوند حلال نموده است، مصلحت بندگان و بقای آنها را یافتیم و بندگان به این امور احتیاج مبرم دارند و از آن بی‌نیاز نمی‌شوند و اموری که بر مردم حرام شده، آنها احتیاجی به این امور ندارند و آن امور باعث فساد و فنا و هلاک مردم می‌شود.

مضمون روایت این است که نوع احکام الهی تابع مصالح و مفاسد نفس‌الامری و ذاتی است و نه مصلحت‌های موقتی و محلی؛ و چنین احکامی به تبع مصالح و مفاسد، همیشگی، همه‌جایی، جهان‌شمول و زمان‌شمول‌اند.

پرسش این است که قایلان به عرضی بودن شریعت اسلام، در قبال این دیدگاه چه توجیهی دارند؟ آیا می‌توان گفت مرور زمان و تغییر فرهنگ‌ها و جوامع، زشتی‌ها و پلیدی‌های ذاتی، مانند خوردن مدفوع و گوشت مردار و ظلم به مردم را تبدیل به امور نیکو می‌کند، یا انسان است که با پا گذاشتن بر ندای فطرت و وجدان، به این امور پلید عادت می‌کند و بالعکس؟

به همین جهت روایات متواتری داریم که حلال و حرام پیامبر اسلام^{صلی الله علیه و آله} را ابدی و تا روز قیامت مستدام و نسخ‌ناپذیر و بی‌تغییر می‌دانند.^{۲۸} قول به عرضی بودن احکام الهی در تضاد مستقیم با این روایات نیز هست. علامه مجلسی هم این دسته از روایات را متواتر می‌داند.^{۲۹}

۱۳. دین از زبان دین

۱-۱۳. دین، راه و طریق است و نه مقصد و غایت

«قُلْ إِنِّي هَدَانِي رَبِّي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ دِينًا قِيمًا مَلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا» (انعام: ۱۶۱)؛ بگو همانا پروردگرم مرا به راه راست هدایت کرده، دینی پایدار، آیین ابراهیم حق‌گرای. در آیات دیگر عبادت کردن خداوند، صراط مستقیم شمرده شده است (مریم: ۳۶؛ یس: ۶۱؛ زخرف: ۶۴).

خداوند در سوره انعام پس از برشمردن برخی از دستورهای شریعت، چون نهی از شرک، احسان به پدر و مادر، نهی از فرزندکشی، ارتکاب فواحش، قتل نفس، و خوردن مال یتیم و امر به رعایت امانت در کیل و وزن، عدالت در گفتار و وفای به عهد الهی، این امور را صراط مستقیم خداوند می‌داند:

«وَأَنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ» (انعام: ۱۵۳)؛ و این، راه مستقیم من است پس از آن پیروی کنید و دنبال راه‌های دیگر نروید که شما را از این راه مستقیم جدا خواهد کرد.

هم دین صراط مستقیم است و هم احکام شریعت صراط مستقیم‌اند؛ پس شریعت نیز دین یا بخشی از دین است و نمی‌توان آن را عرضی دانست.

آنچه از مجموع این آیات برمی‌آید این است که دین، راه و مسیر صحیح است و واضح است که راه، چیزی است که راهنمای انسان برای رسیدن به مقاصد عالیه باشد و نه نفس مقاصد و غایات. از سوی دیگر همین آیات، راه را، همان دستورهای الهی خوانده است که برای سعادت انسان ابلاغ شده‌اند.

به قول برخی مفسران، دین همان طریق الی الله است. طریق تکوینی به سوی خدا، ولایت تکوینه است و طریق تکلیفی، ولایت تشریحیه؛ که به علی علیه السلام و اعمالی که سالک را بر سیر در صراط مستقیم کمک می‌کند، تفسیر شده است. اقامه دین، همان پیمودن مراتب راه و انجام اعمال هر مرتبه است.^{۳۰}

۲-۱۳. رابطه ایمان و عمل

آنچه از ملاحظه برخی آیات و روایات به دست می‌آید، این است که عمل هم مانند اعتقاد، گوهر دین است؛ چراکه اگر عمل فاسد شود، عقیده نیز فساد می‌یابد. قرآن می‌فرماید: «ثُمَّ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ أَصَاؤُا السُّوَاىَ أَنْ كَذَّبُوا بِآيَاتِ اللَّهِ وَكَانُوا بِهَا يَسْتَهْزِئُونَ» (روم: ۱۰)؛ سرانجام

کسانی که بدی کردند، این بود که آیات خدا را مورد تکذیب قرار دادند و آنها را استهزا کردند.

ابوعمر و زبیری از امام صادق علیه السلام می‌پرسد که آیا ایمان، قول و عمل است یا قول بدون عمل؟ حضرت در پاسخ وی می‌فرماید: «ایمان، همه‌اش عمل است. قول هم بعضی از عمل است که خدا واجب کرده و در کتابش بیان نموده است.»^{۳۱} امام علیه السلام آن‌گاه طی توضیحات مفصلی، بیان کرده که عمل دل، اقرار و معرفت و اعتقاد است؛ عمل زبان، تعبیر است از آنچه در دل جای دارد؛ عمل گوش شنیدن آیات خدا و ترک محرمات است؛ عمل چشم، اعراض از گناه، و عمل دست، ترک حرام و صدقه و انفاق و جهاد و عمل پا، نرفتن به سوی معاصی، و عمل پیشانی، سجده و عمل جوارح، طهارت و نماز است. در این صورت، چه کسی می‌تواند عمل را که خود ایمان و خود دین است، از گوهر دین خارج کند و آن را به قشر و صدف، منتقل سازد؟ وقتی اسائه، انسان را به تکذیب آیات الهی می‌کشاند و او را به استهزای آیات نورانی وحی وامی‌دارد، طبعاً احسان، انسان را به تصدیق آیات الهی و فرود آوردن سر تسلیم در برابر پیام وحی وامی‌دارد و این، دلیل است بر اهمیت والای عمل. وقتی کار دل و چشم و گوش و زبان و دست و پا و جوارح در عرض هم قرار می‌گیرند و همه آنها در ساختار گوهر دین، از ارکان و عناصر لازم شمرده می‌شوند، یکی را در متن و دیگری را در حاشیه قرار دادن، یا یکی را مغز و دیگری را پوست شناختن، یا یکی را گوهر و نگاه‌داشتنی و دیگری را صدف و دورانداختنی تلقی کردن، به دور از انصاف و درایت و عقل است.^{۳۲}

۳-۱۳. دستورها و احکام شرعی، ذاتی دین‌اند

در برخی آیات قرآن، برخی از دستوره‌های شرعی و وظایف دینی، دین پایدارگر به شمار آمده‌اند. بیشتر این احکام در نظر رقیب، عرضی دین شمرده می‌شوند. از این آیات برمی‌آید که دین، امری مشتمل بر همین آموزه‌های شرعی است و از اینکه فرموده، دین پایدار همین است، روشن می‌شود که این امور ذاتی دین‌اند و نه عرضی آن: *وَيَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ وَذَلِكَ دِينُ الْقِيَمَةِ*؛ (بینه: ۵) اقامه نماز و دادن زکات، دین قییم شمرده شده است.

در جایی دیگر تعداد ماه‌های قمری و حرمت چهار ماه از آن، جزء دین قییم دانسته شده است: «مِنْهَا أَرْبَعَةٌ حُرْمٌ ذَلِكَ الدِّينُ الْقِيَمُ» (توبه: ۳۶)

۱۳-۴. ستون‌های پنج‌گانه اسلام

در روایات فراوانی پایه‌ها و زیربنای اسلام، نماز، زکات، روزه، حج و ولایت شمرده شده‌اند؛ اموری که در نظر رقیب، همه از عرضیات اسلام‌اند؛ در حالی که زیربنا بودن با عرضی بودن قابل جمع نیست: «بنی الاسلام علی خمس: الصلوة والزکاة والصوم والحج والولایة ولم یناد بشیء کما نودی بالولایة.»^{۳۳}

۱۳-۵. محتوای سه بُعدی دین

همچنین بر پایه روایاتی فراوان، کل محتوای قرآن به سه موضوع تقسیم شده است: یک ثلث آن درباره اهل بیت علیهم‌السلام و دشمنان آنها؛ ثلث دیگر آن، سنت‌ها و مثال‌ها، و ثلث سوم آن، واجبات و احکام: عن امیر المؤمنین علیه‌السلام: «نزل القرآن اثلاثاً ثلث فینا و فی عدونا و ثلث سنن و امثال و ثلث فرائض و احکام.»^{۳۴}

بدیهی است این سه از امور اصلی تشکیل‌دهنده دین‌اند؛ در حالی که در نظریه ذاتی و عرضی دین، هر سه از عرضیات دین شمرده می‌شوند. پس باید گفت اسلام از مجموع عرضیات تشکیل شده و جایی برای ذاتیات دین در این روایات باقی نمانده است.

نکته

بحث ذاتی و عرضی در دین، چنان‌که در مقدمه مقاله نیز به آن اشاره شد، ارتباطی با مباحث اهم و مهم در فقه ندارد؛ چنان‌که بحث واجب مقدمی و غیره و واجب نفسی هم غیر از بحث ذاتی و عرضی است؛ زیرا هیچ‌یک از ویژگی‌هایی که برای عرضی بیان شد، در اینجا نمی‌آید. بحث‌هایی که درباره اصول دین و فروع دین، و موضوعات زیربنایی و روینایی اسلام مطرح است، و نیز قول به اینکه همه آموزه‌ها و دستوره‌های اسلام بر محوریت و مرکزیت توحیدند، هرگز به معنای عرضی دانستن و تغییرپذیری فروع دین و سایر آموزه‌ها غیر از توحید نیست. همه این امور در ذات دین جای دارند و همه گوهر دین و گوهرهای دین‌اند که البته در ارزش و قیمت، شدت و ضعف دارند. همه نورند؛ اما نور، امری مقول بالتشکیک است. هر کدام پرتوهای گوناگون و مراتب مختلفی از نورند و این هرگز به معنای تقسیم آنها به عرضی و ذاتی نیست؛ زیرا نور در هر مرتبه‌ای باشد، برای همیشه نور است و برای همان مرتبه برای همیشه سودمند است. به همین جهت در قرآن «نور» بر کل قرآن اطلاق شده است: «قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُبِينٌ» (مائده: ۱۵).

اگر مراد از دین مجموعه گزاره‌های اعتقادی و اخلاقی و احکام عملی باشد، گرچه از یک نظر همه دین گوهر است و صدف اصلاً در حریم دین راه ندارد، از این‌رو، تعبیر به گوهر و صدف دین روا نخواهد بود؛ ولی می‌توان گوهر دین را اصل واحدی به نام توحید دانست؛ به گونه‌ای که همه مسائل اعتقادی و اخلاقی و احکام عملی، تفصیل همان توحید باشد و به توحید بازگشت کند. مرحوم علامه طباطبائی فرموده‌اند: همه معارف گوناگون دین - یعنی اصول معارف الهی و اخلاق کریمه انسانی و احکام شرعی که عبارت از کلیات عبادات و معاملات و سیاسات و ولایات باشد و همچنین توصیف 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 توصیف آغاز و انجام خلقت و چگونگی آن - اعتماد و تکیه‌گاه آن بر اصل واحد یعنی توحید است. توحیدی هست که در کل نظام مخلوق خداوند و جامعه بشری سریان داشته و در زندگی انسانی، در رابطه میان انسان و جهان طبیعت، در اندیشه انسان، در ساخته‌های انسان، وجود خواهد داشت؛ به گونه‌ای که همه اشکال این توحید، حکمت و مشیت خداوند را در جهان منعکس می‌کند. مشیتی که به عینی‌ترین وجه در قانون الهی یا شریعت مندرج است و باید در هر کدام از وجوه اصیل زندگی مسلمین نیز ظهور پیدا کرده و انعکاس یابد. از این‌رو، مسلمان زیستن، یعنی زندگی کردن مطابق مشیت خداوند، زیستن با فضائلی مطابق با اصول اخلاقی عرضه‌شده در قرآن مجید و سنت نبوی و ائمه معصومین^{علیهم‌السلام} و زیستن با آگاهی از وحدانیت خداوند که در مخلوقات او و نیز در انسان و جامعه انسانی منعکس شده و تجلی کرده است.^{۳۵}

اسلام کل این مجموعه است؛ به گونه‌ای که هر کدام را از آن جدا کنیم، در ذات اسلام به تناسب مورد، نقص وارد می‌شود.

نتیجه‌گیری

محصول مباحث مقاله پیش‌رو این است که نظریه تقسیم آموزه‌های دین به عرضی و ذاتی، با لوازمی که بر آن بار می‌شود، فی‌نفسه مبهم و فاقد معیارهای بحثی علمی است و دلیلی متقن بر آن اقامه نشده؛ بلکه به اشکالات فراوان و مغلطه‌های پنهان گرفتار، و سرانجام آن در صورت توفیق، سپردن امر دین به دست بشر و دخالت نامشروع او در نوع احکام و آموزه‌های دین و در نتیجه لزوم تغییرات مستمر بشری در دین است. همچنین ثابت شد که این نظریه در تعارض با لسان خود دین در بسیاری از آیات و روایات است.

پی‌نوشت‌ها

۱. مستندات در طول مقاله ارائه شده است.
۲. عبدالکریم سروش، *بسط تجربه نبوی*، ص ۳۰-۳۱.
۳. همان، ص ۸۱.
۴. محمد مجتهد شبستری، *تأملاتی در قرائت رسمی از دین*، ص ۱۰۵، ۱۷۸، ۲۶۸ و ۲۷۱.
۵. مصطفی ملکیان، *راهی به راهی*، ص ۳۰۵.
۶. همو، «عقلایت، دین، نواندیشی»، *نامه*، ش ۱، ص ۶۰ - ۶۹.
۷. رک: عبدالکریم سروش، *بسط تجربه نبوی*، مقاله ذاتی و عرضی در ادیان؛ در کلمات پیش‌گفته هم تصریحاتی به این امر وجود دارد.
۸. برای مطالعه و دسترسی به پاسخ‌های بیشتر، رک: نویسنده، «تاریخی‌نگری و دین»، *قبسات*، ش ۵۰.
۹. علی‌بن عیسی اربلی، *کشف الغمّة فی معرفة الائمّة*، ج ۲، ص ۵۳۷.
۱۰. نصر حامد ابوزید، *معنای متن*، ترجمه مرتضی کریمی‌نیا، ص ۸۰.
۱۱. ناگفته نماند که اکثر این نقدها صرفاً متوجه ابطال مبنای قول به وجود عرضیات در دین است که همان تأثیر دین نازل از فرهنگ زمانه است و مستقیماً متعرض ابطال وجود عرضیات در دین نیست.
۱۲. عبدالکریم سروش، همان، ص ۷۸.
۱۳. همان، ص ۶۴.
۱۴. محمد مجتهد شبستری، *تأملاتی در قرائت رسمی از دین*، ص ۲۷۱.
۱۵. عبدالله جوادی آملی، *دین‌شناسی*، ص ۶۶-۶۷.
۱۶. ملکیان می‌گوید: «شما این دغدغه گوهر داشتن را می‌توانید در کلام پیامبر اکرم ﷺ هم ببینید وقتی که فرمودند: «انما بعثت لاتمم مکارم الاخلاق» خصوصاً با آن تعبیر "انما" که نشان می‌دهد من فقط برای این آمدم (مصطفی ملکیان، «بازنگری در دین تاریخی»، *بازتاب اندیشه*، ش ۷۱، ص ۷-۱۳).
۱۷. عبدالله جوادی آملی، همان، ص ۶۷.
۱۸. پاسخ‌های ۴ و ۵ و ۶ هم‌افق و نزدیک به هم و در حقیقت در عین متفاوت بودن هر سه از یک سنخ‌اند.
۱۹. محمد مجتهد شبستری، «روشنفکران دیندار، آری، روشنفکر دینی، نه»، *شهروند امروز*، ش ۴۸.
۲۰. *عهد جدید*، نامه پولس به رومیان، باب ۵، ۷، ۸، ۳.
۲۱. رک: همان، نامه پولس به افسسیان، باب ۲.
۲۲. همان، نامه پُلُگس به غلاطیان، باب ۳، آیه ۲۵-۲۹.
۲۳. همان، نامه عام یعقوب، باب ۲.
۲۴. ویل دورانت، *تاریخ تمدن*، ترجمه حمیدعنایت و دیگران، ج ۶، ص ۴۴۱.
۲۵. *عهد جدید*، نامه به اهل روم، باب ۴.
۲۶. عبدالکریم سروش، همان، ص ۷۸ و محمد مجتهد شبستری، *تأملاتی در قرائت رسمی از دین*، ص ۹۷.
۲۷. محمدباقر مجلسی، *بحار الانوار*، ج ۶، ص ۹۵.

۲۸. محمدبن یعقوب کلینی، *الکافی*، ج ۱، ص ۵۸؛ ج ۲، ص ۱۷ و ج ۵، ص ۱۷ او محمدباقر مجلسی، همان، ج ۲، ص ۲۶۰؛ ج ۷۱، ص ۲۸۰؛ ج ۵۱، ص ۱۰۰ و ج ۸۶، ص ۱۴۷؛ محمد صدوق، *عیون اخبار الرضا*، ج ۲، ص ۸۰ و همو، *من لایحضره الفقیه*، ج ۴، ص ۱۶۳؛ احمد طبرسی، *الاحتجاج علی اهل اللجاج*، ج ۲، ص ۶۲ و ۶۵.
۲۹. مجلسی، همان، ج ۸۶، ص ۱۴۷.
۳۰. سلطان محمد گنابادی، *تفسیر بیان السعاده و مقامات العبادة*، ج ۴، ص ۳۴.
۳۱. محمدبن یعقوب کلینی، همان، ج ۲، ص ۳۳ و ۳۸.
۳۲. احمد بهشتی، «گوهر و صدف دین»، *کلام اسلامی*، ش ۱۹، ص ۱۵-۲۱.
۳۳. محمدبن یعقوب کلینی، همان، ج ۲، ص ۶۲۷.
۳۴. همان، ص ۱۸.
۳۵. عبدالله جوادی آملی، همان، ص ۶۳ و ۶۴.



منابع

- ابوزید، نصر حامد، معنای متن، ترجمه مرتضی کریمی‌نیا، تهران، طرح نو، ۱۳۸۰.
- اربلی، علی‌بن عیسی، کشف الغمّة فی معرفة الائمه، تبریز، بنی‌هاشمی، ۱۳۸۱.
- بهشتی، احمد، «گوهر و صدف دین»، کلام اسلامی، ش ۱۹، پاییز ۱۳۷۵، ص ۱۵-۲۱.
- جوادی آملی، عبدالله، دین‌شناسی، قم، مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۲.
- ویل دورانت، تاریخ تمدن، ترجمه حمید عنایت، پرویز داریوش و علی‌اصغر سروش، چ هشتم، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۸۱.
- سروش، عبدالکریم، بسط تجربه نبوی، تهران، مؤسسه فرهنگی صراط، ۱۳۷۸.
- صدوق، محمد، من لایحضره الفقیه، چ دوم، قم، جامعه مدرسین، ۱۴۰۴ق.
- ، عیون اخبار الرضا، تهران، جهان، ۱۳۷۸ق.
- طبرسی، احمد، الاحتجاج علی اهل اللجاج، مشهد، نشر مرتضی، ۱۴۰۳ق.
- عهد جدید، ترجمه پیروز سیار، تهران، نی، ۱۳۷۸.
- الکلینی، محمدبن یعقوب، الکافی، چ دوم، تهران، دارالکتب الاسلامی، ۱۳۶۲.
- گنابادی، سلطان محمد، تفسیر بیان السعاده و مقامات العبادة، چ دوم، بیروت، مؤسسة الاعلمی للمطبوعات، ۱۴۰۸ق.
- مجتهد شبستری، محمد، تأملاتی در قرائت رسمی از دین، تهران، طرح نو، ۱۳۸۳.
- ، «روشنفکران دیندار، آری، روشنفکر دینی، نه»، شهروند امروز، ش ۴۸، خرداد ۱۳۸۷، ص ۳۶-۳۷.
- مجلسی، محمدباقر، بحار الانوار، چ چهارم، بیروت، مؤسسه الوفا، ۱۴۰۴ق.
- ملکیان، مصطفی، راهی به راهی، تهران، نشر نگاه معاصر، ۱۳۸۱.
- ، «بازنگری در دین تاریخی»، بازنتاب اندیشه، ش ۷۱، اسفند ۱۳۸۴، ص ۷-۱۳.
- عرب‌صالحی، محمد، خداخواست، «تاریخی‌نگری و دین»، قیسات، ش ۵۰، زمستان ۱۳۸۷، ص ۳۳-۵۷.
- ، «تاریخی‌نگری و مرزهای دانش»، اندیشه نوین دینی، پاییز ۱۳۸۷، ش ۱۴، ص ۹۵-۱۲۴.
- ، فهم در دام تاریخی‌نگری، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۹.