

تحلیل انتقادی نظریه ذاتی و عرضی در ادیان

محمدجواد رضایی‌ره*

چکیده

نظریه «ذاتی و عرضی در ادیان»، آموزه‌های هر دینی را به دو دسته ذاتیات و عرضیات تقسیم می‌کند. در این نظریه ذاتی دین عبارت‌است از زیرانداز، مضمون و محتوا، گوهر و مقصد دین. در مقابل، عرضی دین عبارت‌است از روانداز، قالب، پوسته، غبار و زنگار دین. بر اساس این نظریه، همان‌طور که در ضرب‌المثل‌ها، ظاهر الفاظ غیر از محتوا است و ظاهر عرضی است و محتوا ذاتی، و نیز همان‌طور که مثنوی ذاتیات و عرضیاتی دارد، دین اسلام نیز ذاتیات و عرضیاتی دارد. از آنجا که اسلام با ذاتیاتش اسلام است، نه با عرضیاتی، اعتقاد و التزام به عرضیات لازم نیست و می‌توان متناسب با شرایط هر جامعه، آنها را تغییر داد. بررسی مستندات نشان می‌دهد که تنها مستند این نظریه مغالطه تمثیل است. گذشته از آن، نظریه پرداز به‌ویژه در موضع بیان معیارهای تفکیک عرضی از ذاتی، چندبار دچار مغالطه مصادره به مطلوب شده است. تعریف‌های ناسازگار از ذاتی و عرضی، فهم غلط از قواعد منطقی و استنتاج نادرست از آنها، بهره‌مندی نادرست از نظریه شباهت خانوادگی، اسناد نظریه افلاک بطلمیوسی به قرآن و خلط احکام تاریخی با احکام اعتقادی، از دیگر لغزش‌های سرورش در بیان این نظریه است.

کلیدواژه‌ها: ذاتی و عرضی، قبض و بسط دین، ثابت و متغیر در دین، عبدالکریم سرورش.

۱. مقدمه

آیا هر دینی، از جمله اسلام ذاتیات و عرضیاتی دارد؟ آیا دلایل یا دلیل معتبری عرضه شده

* استادیار گروه فلسفه، دانشگاه خوارزمی، rezaeirah42@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۱۱/۰۷، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۱۲/۱۵

است که آموزه‌ها و تعالیم ادیان، به دو بخش ذاتی و عرضی تقسیم می‌شوند و ناگزیر هر حکمی از احکام اسلامی یا ذاتی اسلام است یا عرضی آن؟ به فرض مثبت بودن پاسخ پرسش‌های پیشین، ملاک تمایز احکام ذاتی و عرضی ادیان، از جمله اسلام چیست؟ تأمل در این پرسش‌ها و بیان و تبیین پاسخ درست آنها و تحلیل و نقد پاسخ‌های نادرست، به‌ویژه در پی طرح نظری، «ذاتی و عرضی در ادیان» و لوازم و توابعی که در دین شناسی دارد، اهمیت فراوان دارد.

این نظریه نقشی محوری در منظومه فکری روشنفکرانی دارد که پیش‌تر مدعی اصلاح معرفت دینی بودند و اینک مدعی اصلاح خود دینند. غیر از امثال نصر، حامد ابوزید، حسن حنفی و محمد ارکون، در ایران نیز عبدالکریم سروش و محمد مجتهد شبستری، هر یک با بیان خاص خویش به طرح این نظریه پرداخته و بر آن مهر تصویب زده‌اند. از آنجا که سروش به‌طور مستقل و به‌صورت محوری آن را مورد بحث قرار داده، تحلیل و نقد خویش را بر مقاله او با نام «ذاتی و عرضی در ادیان» متمرکز می‌کنم. با اینکه از عمر این مقاله دو دهه می‌گذرد و آثاری در نقد آن منتشر شده و بعضی از آن‌ها نیز وارد هستند، اما بخشی از لغزش‌های اساسی آن مقاله بیان نشده است. از این‌رو، لازم می‌بینم برخی از آنها را نشان دهم.

پیش از شروع بحث، بیان این نکته ضروری است که نقد نظریه ذاتی و عرضی در ادیان مستلزم آن نیست که ظواهر احکام دینی را به‌همان نحو که در صدر اسلام جریان داشته است، برای همه زمان‌ها و مکان‌ها معتبر بدانیم و حکم دینی تلقی کنیم. ما که به‌روایت «حَلَالٌ مُّحَمَّدٍ حَلَالٌ أَبَدًا إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ، وَ حَرَامُهُ حَرَامٌ أَبَدًا إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ، لَا يَكُونُ غَيْرُهُ وَ لَا يَجِيءُ غَيْرُهُ» (کلینی، ۱۴۲۹: ۱/ ۱۴۷-۱۴۸) معترف و به جاودانگی احکام شریعت خاتم معتقدیم، با توجه به تغییر شرایط زمانی و مکانی امور، تغییر ظواهر برخی احکام را منافی با اعتقاد به جاودانگی شریعت خاتم نمی‌دانیم و برخی از عالمان ما در این‌باره تحت عنوان «اسلام و مقتضیات زمان» یا «نقش زمان و مکان در اجتهاد» اظهار نظر کرده‌اند. من ملاحظاتی در این باره دارم که به‌یاری خدا در مقاله دیگری منتشر خواهم کرد. آنچه اینک در پی بیان آن هستم صرفاً نادرستی نظریه «ذاتی و عرضی در ادیان» است، نه دفاع از ثبات احکام دینی یا چیزی دیگر.

اینک به بررسی مدعا، دلیل، معیار و نتایج نظریه مذکور می‌پردازیم.

۲. مدعای ذاتی و عرضی در ادیان

صاحب این نظریه معتقد است تمام احکام هر دینی، از جمله اسلام، به دو بخش ذاتی و عرضی تقسیم می‌شود. ذاتیات دینک مضمون، روح، گوهر و مقاصد اصلی دین هستند و عرضی‌ها، صورت، پوسته، جامه، ظواهر و غبار آن ذاتیاتند که بدان‌ها جلوه و نمای بیرونی می‌دهند. عرضی‌ها می‌توانستند و می‌توانند به‌گونه دیگری باشند، برخلاف ذاتی‌ها (سروش، ۱۳۷۸: ۲۹، ۳۱، ۳۴).

عرضیات اسلام را فرهنگ، زبان، شرایط تاریخی، اجتماعی و جغرافیایی‌ای تعیین می‌کنند که اسلام در آنجا ظهور کرده است. این عرضی‌ها ظرف تحقق اسلام بوده‌اند و بر نمود و ظهور اسلام تأثیر داشته‌اند. همه عرضی‌های دین ستردنی هستند (همان: ۲۹، ۳۴، ۸۱-۸۳) و با تغییر آنها دین می‌تواند قبض و بسطی متناسب با ارزش‌ها و معرفت‌های زمانه پیدا کند. «اینجا سخن از قبض و بسطی که به‌تبع پرسش‌ها و دانش‌های زمان در معرفت دینی به‌ناگزیر می‌افتد، نیست، بلکه سخن از قبض و بسطی است که به‌تبع عوارض و عرضیات دوران، در جوهر و حقیقت دینی، به‌ناگزیر می‌افتد» (همان: ۶۴).

۲-۱ بیان معنای ذاتی و عرضی

برای فهم این نظریه لازم است ابتدا معنای ذاتی و عرضی را در این نظریه بدانیم. برخلاف آنچه در اشاره مقاله سروش اظهار شده، در ابتدای مقاله، عرضی و ذاتی مورد نظر، معنا و تعریف نشده است. ذات و ذاتی و به‌تبع، عرض و عرضی، در سنت فلسفی ما با بیش از هفت معنا به‌کار رفته‌اند (رضایی، ۱۳۹۳). در یک نوشته علمی، نویسنده اگر واژه‌ای را به‌معنای متعارف به‌کار می‌برد، باید بدان تصریح کند و اگر به‌معنای جدیدی به‌کار می‌برد، باید معنای مورد نظر خود را به‌درستی توضیح دهد. سروش در پانوشت به بیان این نکته بسنده کرده است که «کلمه‌های ذاتی و عرضی (در عربی) معادل خوبی برای *substantial* و *accidental* در زبان‌های لاتینی‌اند. *Sub* یعنی فرع و زیر و *stare* مصدر است به معنی ایستادن و تقرر، و لذا کلمه *substance* بر روی هم، به معنی این است: آنکه در زیر می‌نشیند (زیرانداز). *Accident* از دو کلمه *ac + cident* تشکیل می‌شود؛ *Ad* به معنی «بر» و *cident* مصدر است به معنی «افتادن»، و لذا کلمه *accident* بر روی هم به معنی «آن که بر رو می‌افتد (روانداز)». سپس با بیان ضرب‌المثل «زیره به کرمان بردن» و معادل‌های انگلیسی

و عربی آن، یعنی «زغال سنگ به نیوکاسل بردن» و «خرما به بصره بردن»، نتیجه می‌گیرد که روح یا ذات این سه ضرب‌المثل یکی است که سه جامه مختلف بر تن کرده است. آن روح درونمایه ذاتی این ضرب‌المثل و آن جامه‌ها برون‌مایه عرضی آن هستند. (سروش، ۱۳۷۸: ب: ۳۰).

سروش در ادامه، به تعبیر خود، احکام ساده و در عین حال مهمی را برمی‌شمرد:

۱. قوام و هویت آن ضرب‌المثل به درون‌مایه ثابت و مدلول واپسین آن است، نه برون‌مایه‌های متغیر و معنای اولین آن.

۲. برون‌مایه‌های عرضی از عوامل و شرایط بسیار فرمان می‌پذیرد، در چهره‌ها و اندام‌های بسیار مختلف ظاهر می‌شوند و عقلاً حد و حصری برای نحوه تجلی و ظهورشان متصور نیست.

۳. روح یا ذات برهنه نداریم؛ ذات‌ها همواره خود را در جامه‌ای از جامه‌ها و چهره‌ای از چهره‌ها عرضه می‌کنند.

۴. ضابطه امر عرضی این است که «می‌توانست به گونه دیگری باشد».

۵. گرچه عملاً هیچ‌گاه ذات از عرضی‌ها جدا نیست، برآمیختن احکامشان موجب مغالطه بسیار می‌شود و لذا تفکیک نظری آنها یک فریضه قطعی علمی است.

۶. وقتی می‌خواهیم ذاتی را از فرهنگی به فرهنگ دیگر ببریم، کاری ترجمه‌آسا باید انجام دهیم، یعنی باید جامه فرهنگ نوین را بر اندام آن ذات بپوشانیم و گرنه به نقض غرض و تضییع ذات خواهد انجامید. ...

۷. عرضی‌ها اصالت محلی و دوره‌ای دارند، نه اصالت جهانی و تاریخی (همان: ۳۱).

سروش در جای دیگری اظهار می‌کند: «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 تغییرش به نفی دین خواهد انجامید. ذاتی اسلام آن است که اسلام بدون آن اسلام نیست و دگرگونی‌اش، به پیدایی دین دیگری خواهد انجامید» (همان: ۳۴).

به نظر می‌رسد از این مطالب و احکام تا حدودی می‌توان به معنای ذاتی و عرضی مورد نظر سروش پی برد و آن اینکه ذاتی عبارت‌است از هر آنچه با تغییر آن، شیء تغییر کند و دیگر همان شیء نباشد و عرضی آن چیزی است که تغییر آن موجب تغییر شیء نمی‌شود و

بدون آن نیز شیء همان شیء است. اما عبارات دیگری از سروش نشان می‌دهد که او در کاربرد این واژه، خود را محدود و مقید نمی‌دانسته و برای این واژه معنای دیگری هم جعل نموده است، بی‌آنکه به تفاوت معنایی آن اشاره کند. او در همین مقاله اظهار می‌کند که «دین، ذاتی و ماهیتی ارسطویی ندارد، بلکه شارع مقاصدی دارد. این مقاصد همان ذاتیات دینند» (همان: ۸۰).

نقد و نظر

۱. سروش در این مقاله یک بار ذاتی را گوهر (همان: ۳۸، ۵۱، ۵۳، ۵۷، ۸۱) و عرضی را قشر و پوست می‌خواند (همان: ۳۸، ۵۷، ۸۱) و بار دیگر ذاتی را گوهر و عرضی را «غبار» (همان: ۸۱) و «زنگار» (همان: ۶۲). روشن است که تعبیرهای غبار و زنگار، بر ناپسند بودن آنها دلالت می‌کند و گوهر شیء بهتر است که از زنگار و غبار پیراسته شود! درحالی‌که در تعبیر «قشر» و «پوست» چنین کراهتی نهفته نیست؛ حتی چنانکه عرفا اظهار داشته‌اند، می‌توان ضرورت آن را نیز استنباط کرد. عارفان گرچه شریعت را قشر و طریقت را لبّ و حقیقت را لب‌اللب گفته‌اند اما این قشر را حافظ آن لبّ دانسته و معتقدند اگر شریعت و قشر برجای بماند، طریقت و باطن از آفات سالم و در امان می‌ماند. همین نسبت بین شریعت و طریقت با حقیقت نیز برقرار است (هجویری، ۱۳۸۳: ۵۵۹؛ کاشانی، ۱۳۸۱: ۱۱۶؛ آملی، ۱۳۸۴: ۳۵۳).

۲. نویسنده به تبع همین تعبیرها و توصیف‌های متفاوت، احکام مختلف و ناسازگاری نیز به آنها نسبت می‌دهد: یک بار عرضی را جامه و پوسته‌ای ضروری برای ذاتیات دین می‌داند (سروش، ۱۳۷۸ب: ۳۱) و بار دیگر آن را زدودنی و پیراستنی می‌خواند! (همان: ۶۲، ۸۱).

۳. سروش، چنانکه گذشت، در مواضعی ذاتی را گوهر دین می‌داند و عرضی را غبار و زنگار و در موضعی دیگر بیان می‌کند که در اینجا سخن از قبض و بسطی نیست که در معرفت دینی می‌افتد، بلکه «سخن از قبض و بسطی است که به تبع عوارض و عرضیات دوران، در جوهر و حقیقت دینی، به‌ناگزیر می‌افتد» (همان: ۶۴). این دو بیان کاملاً ناسازگارند. اگر ذاتی دین همان گوهر و حقیقت دین است، با تغییر عرضی‌ای که زنگار و غبار است، معروض قبض و بسط نمی‌افتد و اگر بگوییم که با تغییر عرضی‌ها گوهر و حقیقت و ذاتیات دین هم ناگزیر تغییر می‌کند، اولاً خلاف بدیهی گفته‌ایم، زیرا چنین نیست که با زدودن غباری از گوهری، خود گوهر نیز از میان برود و گوهر دیگری به‌جای آن

بنشینند و ثانیاً، اساس این نظریه بی‌وجه می‌شود. نظریه‌پرداز مفتخر بود که با این تفکیک می‌خواهد به‌رغم فتوا به تغییر عرضی‌های دین، بر ثبات ذاتیات آن تأکید کند تا به‌رغم تغییر همه احکام فقهی و تاریخی و حتی اعتقادی، گوهر و حقیقت دین باقی بماند، اما اینک با این سخن همه را به سیل تغییر و فنا می‌سپارد.

۴. سروش در پانوش ۹۲ آورده است: «به‌توفیق خدا در مقال دیگر به شرح ذاتیات دین اسلام خواهیم پرداخت. این ذاتیات عمدتاً عبارتند از: ۱. آدمی خدا نیست، بلکه بنده است (اعتقاد)، ۲. سعادت اخروی مهم‌ترین هدف زندگی و مهم‌ترین غایت اخلاق دینی است (اخلاق)، ۳. حفظ دین و عقل و نسل و مال و جان مهم‌ترین مقاصد شارع در حیات دنیوی است (فقه)» (همان: ۸۰).

طبق این بیان، یکی از مقاصد و ذاتیات دین حفظ دین است. حال، این پرسش مطرح می‌شود که مراد نویسنده از «دین» آیا فقط ذاتیات دین است یا اعم است از ذاتیات و عرضیات (طبق همین نظریه خودش)؟ اگر فقط ذاتیات مراد باشد، معنای این سخن آن است که یکی از مقاصد و ذاتیات دین، حفظ ذاتیات دین است. حال، شارع چگونه و با اعمال چه مقرراتی می‌خواهد این ذاتیات و مقاصد را حفظ کند؟ فی‌المثل، طبق سخن امثال غزالی و شاطبی، شارع با تحریم زنا می‌خواسته است مقصدی چون حفظ نسل را تحقق بخشد و چون در نظر آنها این مقصد ابدی است، تحریم زنا هم ابدی است. اما سروش که تمام فقه را عرضی می‌داند، نمی‌تواند برای حفظ این مقاصد به واجبات و محرمات شرعی ابدی تمسک جوید. بنابراین، پرسیدنی است که حفظ دین چگونه تحقق خواهد یافت؟ با خود مقاصد و ذاتیات یا با وضع عرضی‌هایی که غبار و زنگارند (همان: ۶۲، ۸۱) و بهتر است زدوده شوند؟

۵. سروش در تعریفی دیگر اظهار کرده است که ذاتیات دین همان مقاصد شارعند (همان: ۸۰) در حالی که این دو نه در اصطلاح سایر متفکران مترادفند و نه خود سروش در همین نوشته به این ترادف ملتزم مانده است. شایان توجه است که مقصد همان غایت است و غایت هر چیزی پس از تحقق آن چیز در خارج، محقق می‌شود؛ گرچه تصورش موجب فاعلیت فاعل است اما تحقق خارجی آن مؤخر از فاعل و فعل فاعل است (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۹۷). حال، بر حسب نظری، ذاتی و عرضی در دین، مقاصد یا غایات دین از آن حیث که مقصد و غایتند، باید مؤخر از تحقق دین باشند و از آن حیث که ذاتی دینند، باید مقوم دین باشند. در این صورت، مؤخر از شیء باید مقوم و مقدم بر همان شیء باشد، که تناقض است.

۶. سروش در این نوشته نقش شخصیت پیامبر را ذاتی دین اسلام می‌داند و شخصیت دیگر پیشوایان اسلام را تماماً عرضی می‌خواند که به نظر وی، به تصادفات تاریخی بسیاری بستگی دارد (سروش، ۱۳۷۸: ب: ۷۹). روشن است که شخصیت پیامبر (ص) مقصد و غایت دین نیست؛ پیامبر (ص) در واقع، قابل وحی الهی و مبلغ آن است و نمی‌توان او را مقصد و غایت خواند. حتی با مبنای سروش که پیامبر را موجد و فاعل وحی می‌داند (همان: ۱۳)، موجد و فاعل نمی‌تواند غایت باشد.

کسی نمی‌گوید پیامبر از آن حیث که اسوه و الگو است، می‌توان او را با تسامح، غایت و مقصد اسلام خواند، چون در این صورت امامان شیعه (ع) نیز اسوه و الگو هستند و به هر معنایی که بتوان پیامبر را غایت و مقصد خواند، آنها را هم می‌توان به همین وصف شناخت.

۲-۲ دلیل مدعا

مدعای سروش در این نظریه بدیهی نیست؛ افزون بر این، با برخی آیات قرآن (نساء / ۱۵۰) و سخن و سیره پیامبر (ص) و اهل بیت او (ع) (کلینی، ۱۴۲۹: ۱ / ۱۴۸-۱۴۷؛ طباطبائی، ۱۴۱۷: ۸۲ / ۳) و فهم جمهور عالمان دینی از آن آیات و روایات نیز تعارض دارد. از این رو، لازم است بر درستی آن برهان بیاورد. با این وصف، گویی آن را بی‌نیاز از برهان دانسته و صرفاً در صدد برمی‌آید که آن را به‌مدد دو نمونه از اموری که آنها را واجد ذاتی و عرضی‌هایی می‌داند، توضیح دهد. آن دو نمونه عبارتند از ضرب‌المثل «زیره به کرمان بردن» و کتاب مثنوی معنوی (سروش، ۱۳۷۸: ب: ۵۴-۳۰). اگر او بیان این دو مثال را دلیلی بر صدق نظریه خود می‌دانسته است، می‌توان دلیل او را چنین صورت‌بندی کرد:

الف) دین اسلام شبیه ضرب‌المثل «زیره به کرمان بردن» است.

ب) ضرب‌المثل «زیره به کرمان بردن» ذاتی دارد و عرضیاتی.

نتیجه) دین اسلام ذاتیاتی دارد و عرضیاتی.

سروش برای تثبیت مدعای خود و محکم‌کاری بیشتر، به نمونه دوم، یعنی مثنوی معنوی هم می‌پردازد و بر همین سبک و سیاق استدلال می‌کند:

الف) دین اسلام شبیه مثنوی معنوی است.

ب) مثنوی معنوی ذاتیاتی دارد و عرضیاتی.

نتیجه) دین اسلام ذاتیاتی دارد و عرضیاتی.

او در ادامه به تفصیل عرضی‌های مثنوی را بر می‌شمارد و اظهار می‌کند که مثنوی با نبود آن‌ها و بودن عرضی‌های بدیل، همچنان مثنوی است و مثنوی به ذاتی‌اش مثنوی است، نه به آن عرضی‌ها.

نقد و نظر

در این مقام چند نکته گفتنی است:

اولاً، این استدلال نمونه‌ای از مغالطه تمثیل (analogical fallacy) یا قیاس مع‌الفارق است. این مغالطه در جایی صورت می‌گیرد که شخص میان دو شیء تشابهی برقرار کند و از آن نتیجه‌ای بگیرد، اما آن تشابه به حدی نباشد که بتواند چنین نتیجه‌ای را تأیید کند (خندان، ۱۳۸۰: ۳۹۵). مثلاً، اگر کسی جامعه را به پیکر انسان تشبیه کند و از آن نتیجه بگیرد که برخی به منزله سر در بدن هستند و باید مانند مغز کار فکری کنند و برخی به منزله دست و پا هستند و باید به کارهای یدی پردازند، چنین کسی مرتکب مغالطه تمثیل شده است. در مقابل، کسی می‌تواند جامعه را به شانه تشبیه کند و بگوید همان‌طور که همه دندان‌های شانه برابرند، افراد جامعه نیز برابرند. به گفته خود سروش: «همواره به کلمه «همچون» باید با سوءظن نگریست که کم گمراهی به‌همراه نیاورده است!» (سروش، ۱۳۵۸: ۲۶۱-۲۶۲).

گویا سروش این آموزه منطقی را از یاد برده است که دین اسلام را به ضرب‌المثلی تشبیه می‌کند و از اینکه در فرهنگ دیگری مضمون آن ضرب‌المثل را باید با الفاظ دیگری بیان کرد، نتیجه می‌گیرد که دین اسلام نیز دارای روح و ذات و مقاصد اصلی است که در شرایط دیگری باید آن عوارض و غبارها را زدود و آن گوهر و مقاصد را در جامعه‌ها و اعراض دیگری متناسب با شرایط آن جامعه عرضه کرد. آیا در مقابل نمی‌توان گفت دین اسلام مانند درختی است که ریشه و ساقه و شاخ و برگ و میوه‌هایی دارد و ریشه آن فلان و ساقه آن بهمان و شاخه‌های آن چه و چه هستند؟ آیا در این صورت چیزی از درخت می‌ماند تا «پوسته و غبار» تلقی شود؟

از امیرالمؤمنین (ع) روایت شده است: «سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ) يَقُولُ: بَنَى الْإِسْلَامَ عَلَى خَمْسِ خِصَالٍ: عَلَى الشَّهَادَتَيْنِ وَ الْقَرِينَتَيْنِ. قِيلَ لَهُ: أَمَّا الشَّهَادَتَانِ فَقَدْ عَرَفْنَاهُمَا، فَمَا الْقَرِينَتَانِ قَالَ: الصَّلَاةُ وَ الزَّكَاةُ، فَإِنَّهُ لَا يُقْبَلُ أَحَدُهُمَا إِلَّا بِالْأُخْرَى، وَ الصِّيَامُ، وَ حِجُّ الْبَيْتِ مَنْ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا، وَ خْتِمَ ذَلِكَ بِالْوَلَايَةِ، فَأَنْزَلَ اللَّهُ (عَزَّ وَجَلَّ): «الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَ

أَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ بَعْمَتِي وَرَضِيْتُ لَكُمْ الْإِسْلَامَ دِينًا» (طوسی، ۱۴۱۴: ۵۱۸) یا از امام صادق (ع) روایت شده است: «بُنِيَ الْإِسْلَامُ عَلَى خَمْسٍ، عَلَى الصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ وَالصَّوْمِ وَالْحَجِّ وَالْوَلَايَةِ وَلَمْ يُنَادَ بِشَيْءٍ كَمَا نُودِيَ بِالْوَلَايَةِ» (کلینی، ۱۴۲۹، ۳/۵۱). با دیدن این روایات نباید پنداشت که این اولیای الهی در مقام استدلال هستند و دین اسلام را به ساختمانی دارای پنج ستون تشبیه کرده‌اند. تمثیل در این مقام برای تفهیم مطلبی بدیهی یا مدلل، استفاده می‌شود. در این صورت، تشبیه مغالطه نیست.

ممکن است کسی بگوید سرورش نیز در اینجا تشبیه اسلام به ضرب‌المثل را استدلالی برای مدعای خود قرار نداده و آن را صرفاً برای تقریب به ذهن آورده است. این در صورتی پذیرفتنی است که سخن سرورش یا حجیت تعبدی داشته باشد، یا مدعایش بدیهی باشد، یا با دلیل دیگری آن را اثبات کرده باشد، درحالی‌که هر سه شق باطل است. بنابراین، این تشبیه اگر دلیل باشد، چیزی جز مغالطه تمثیل نیست. به علاوه، فرض کنیم سرورش این دو تشبیه را دلیل اثبات نظریه خود ندانسته و آنها را فقط برای تفهیم مدعایش عرضه کرده است. آیا او دلیلی هم بر مدعایش ارائه کرده یا کوشیده است یک مدعای غیربدیهی بی دلیل را به کمک این دو تشبیه به مخاطب بیاوراند؟

ثانیاً، تشبیه دین اسلام به یک ضرب‌المثل، قیاس مع‌الفارغ و مصداق خلط مقولاتی است. آیا الفاظ اسلام عرضی است و معانی آن الفاظ، ذاتی؟ یا چنانکه مدعای این نظریه است، الفاظ و معانی و حتی مقاصد احکام فقهی، تماماً عرضیند (سرورش، ۱۳۷۸: ۳۰ و ۷۹-۷۱)؛ مثلاً آیا اینکه انسان خدا نیست، ذاتی است؟

ثالثاً، مدعای او در باب ذاتیات و عرضیات مثنوی و احکام آنها نیز باطل است. او می‌گوید این کتاب می‌توانست فارسی نباشد، منظوم نباشد، ابیات عربی و کلمات ترکی در آن به کار نرفته باشد، تحت تأثیر حوادث دیگری جز آنچه رخ داده است، سروده شده باشد، کلمات رکیک و الفاظ مستهجن در آن به کار نرفته باشد، حسام‌الدین یا نبوده باشد یا استدعای سرایش مثنوی نکرده باشد، مخاطبانش در آن شب‌ها که آن را می‌سرود کسان دیگری یا واجد احوال دیگری بوده باشند، طاعنان و مخالفانش کسان دیگری بوده باشند و مولوی پاسخ‌های دیگری به آنها داده باشد، نه در عصر شتر، بلکه در عصر موشک پدید آمده باشد و در نتیجه زبان و تعبیرهای دیگری در آن به کار رفته باشد، طب و فقه و نجوم زمان و محیط خویش را نیاموخته باشد و در نتیجه از اصطلاحات طبی و فقهی و نجومی در مثنوی نیاورده باشد و مثنوی همچنان مثنوی باشد (همان: ۴۸-۳۷). به تصریح او،

«پیداست که همه این حوال هم نسبت به خلق مثنوی عرضیند و می توانستند رخ ندهند و هم ایاتی که در مثنوی در این باره آمده عرضیند و می توانستند نباشد و باز هم مثنوی، مثنوی باشد» (همان: ۴۰).

این ادعا به غایت گزافی و آشکارا نادرست است. لازمه این مدعا این است که فی المثل، اگر مولوی در مصر زاده می شد و نام او را ابن فارض می نهادند و به جای مثنوی قالب قصیده را برمی گزید و به سرزمین دیگری هجرت می کرد و به عربی شعر می سرود، کتاب او همچنان مثنوی معنوی بود، زیرا همه این امور عرضیند و مقوم مثنوی نیستند و تغییر آنها به تغیر ذات مثنوی نمی انجامد! بر این اساس، تائیه کبری همان مثنوی معنوی است! بر همین قیاس، منطق الطیر عطار، کشف المحجوب هجویری، سوانح غزالی، اوصاف الاشراف طوسی، کشکول شیخ بهائی، طاق‌دیس نراقی و رموز بیخودی اقبال لاهوری، جملگی ذاتاً یکی و همان مثنوی معنوی اند، گرچه در عرضی هایی چند با آن و با یکدیگر اختلاف دارند! روشن است که به این کتاب‌ها هم محدود نمی شود و می توان فهرستی از رمان‌های عاشقانه و آثار صوفیانه را بدان افزود.

حال، این مدعای باطل چگونه می تواند دلیلی بر درستی تقسیم آموزه‌های اسلام به ذاتیات و عرضیات باشد؟ آری، اگر سروش فروتنانه حوزه ادعا را تنگ‌تر بگیرد و اظهار کند که مولوی فی المثل، در بیان داستان طوطی و بازرگان فلان غرض را داشته و آن غرض به منزله روح و غایت اصلی این داستان است، به همین سان تک تک احکام شرعی روح و غایتی دارند که مقصود بالذات شارع است و ظواهر احکام به منزله کالبد آن روح و غایتند؛ در این صورت، سخن صوابی خواهد بود، گرچه مراد او را بر نخواهد آورد و دیگر کسی نمی تواند به یکباره تمام آموزه‌ها و تعالیم اسلامی را چونان غباری بر ذاتیات اسلام تلقی کند (همان: ۸۱).

۳. معیارها یا ابزارهای بازشناسی ذاتی از عرضی

سروش در ادامه بحث، معیارهای مورد نظر خویش را چنین معرفی می کند: «نظر به تکون تدریجی و تاریخی دین و متون دینی، و شکستن و شرحه شرحه کردن ساختمان استخوانی شده آن، و طرح شرطیات کاذبه المقدم و خلاف واقع و استقراء مقاصد شارع و استنباط علل الشرائع، و کشف وسائط و وسائل دوران تکون دین و حوادث دخیل در آن، و تنقیح و

تدوین انتظارات خویش از دین، و آزمودن جانشین‌پذیری و جانشین‌ناپذیری عناصر و اجزاء شریعت، شیوه‌ها و راهکارهای عمده تمیز ذاتیات دین از عرضیات آنند» (همان: ۵۴).

نقد و نظر

سروش در این بند هشت معیار یا راهکار عمده تمیز ذاتیات از عرضیات دین را معرفی کرده است ولی هیچ‌یک وافی به مقصود او نیستند؛ از برخی از آنها هیچ بهره‌ای غیر از مصادره به مطلوب نبرده است و برخی دیگر نیز به روشنی باطل و برای این مقصود بی‌فایده‌اند. اینک به آنها اشاره می‌کنیم.

۱. تکون تدریجی و تاریخی دین هیچ دلالتی بر ذاتی یا عرضی و حتی اصلی یا فرعی بودن عقاید یا احکام دینی ندارد. چه بسیار احکامی جزئی یا فرعی اظهار شده‌اند که پس از آن احکامی مهم‌تر و عمده‌تر نازل شده است. سروش هم هیچ ضابطه‌ای بیان نکرده است که اگر حکمی مثلاً در ده سال اول نازل شده باشد ذاتی و گرنه عرضی است. بنابراین، این راهکار بی‌فایده است.

۲. تجزیه ساختمان استخوانی‌شد، دین نیز مانند مورد قبلی، بی‌فایده و ناکارآمد است و مدعی خودش طرفی از آن نیست است.

۳. طرح شرطیات کاذبه‌المقدم نیز هیچ گرهی را نمی‌گشاید. اگر کسی پیش‌فرضش این باشد که مثلاً زکات یا حج ذاتی اسلام است و اسلام بدون زکات یا حج اسلام نیست، در آن صورت فرض وضعیتی که در اسلام حکم حج تشریح نشده باشد، برای او جز ناقص بودن دین در آن وضعیت، معنایی ندارد. از طرف دیگر، اگر حج را ذاتی اسلام نداند، فرض وضعیتی که رسالت پیامبر(ص) به پایان رسیده باشد و حکم حج تشریح نشده باشد، مفید این معناست که حج ذاتی اسلام نیست و اسلام بدون حج همچنان اسلام است. سروش که امامت شیعی را قبول ندارد، امامت امامان اهل بیت را حادثه‌ای عرضی می‌خواند، درحالی‌که پیامبر(ص) و اهل بیت او(ع) امامت امامان معصوم را ضروری دین می‌دانند و آن را مهم‌ترین رکن دین می‌خوانند (طوسی، ۱۴۱۴: ۵۱۸؛ کلینی، ۱۴۲۹: ۳/ ۵۱) و آیات قرآنی تبلیغ و آیه اکمال دین نیز همین معنا را افاده می‌کنند.

۴ و ۵. استقراء مقاصد شارع و استنباط علل الشرائع نیز مطلقاً دلالت بر ذاتی یا عرضی بودن هیچ حکمی ندارند. مثلاً، طبق نظر امثال غزالی، یکی از مقاصد شریعت حفظ نسل است و شارع با تحریم زنا آن را تحقق می‌بخشد و چون این مقصد ابدی است، تحریم زنا

هم ابدی است. اما سروش حفظ نسل را چون از مقاصد است، ذاتی و تغییرناپذیر می‌داند، در عین حال زنا را علی‌الاصول عرضی و تغییرپذیر و منطقی‌ای و موقت می‌داند، چون از مقاصد شارع نیست، بلکه حکمی فقهی است و کل فقه عرضی است! (سروش، ۱۳۷۸ ب: ۳۰، ۷۸ و ۸۱-۸۰).

به علاوه، اگر استنباط علل شرایع، یعنی فلسفه یا علت تشریح حکم را نشانه ذاتی بودن حکم بدانیم، در آن صورت باید برخلاف تصریح ایشان به ابدی بودن بسیاری از احکام فقهی باور داشت؛ مثلاً اگر دریافتیم که حرمت شرب خمر به سبب مسکر بودن است، باید تصدیق کرد که حرمت شرب خمر ذاتی اسلام است، درحالی‌که حکمی فقهی است و به تصریح او تمام فقه عرضی است! (همانجا).

حال، فرض کنیم که شارع فعلی را واجب یا تحریم کرده باشد ولی مسلمانان علت وجوب یا حرمت آن را به درستی استنباط نکرده باشند، آیا در آن صورت آن حکم عرضی است و در صدر اسلام هم مسلمانان می‌توانستند آن را تغییر دهند؟

شاید کسی بگوید که با استنباط علل شرایع می‌توان با توجه به مناط واقعی حکم در شرایط متفاوت، حکمی به ظاهر متفاوت و درواقع مستند به آن ملاک و مناط اصلی صادر کرد. استاد مطهری مسئله خرید و فروش خون در ادوار گذشته و امروز را مثالی از این نمونه می‌داند (مطهری، ۱۳۸۱: ۴۸۶/۲۱). روشن است که این نکته هیچ ربطی به مدعای سروش در این نظریه ندارد و قائلان به اجتهاد فقهی آن را پیش‌تر بیان کرده‌اند.

۶. کشف وسائط و وسائل دوران تکون دین و حوادث دخیل در آن نیز معیاری کاملاً گزافی است و سروش هم هیچ توضیحی درباره آن و هیچ موردی را هم با آن تمییز نداده است.

۷. در حوزه تلقی و انتظارات بشر از دین، به گفته سروش دینداری آدمیان و تلقی آنها از دین، یکسان نیست؛ دینداری مصلحت‌اندیش و دینداری معرفت‌اندیش با دینداری تجربت‌اندیش تفاوت بسیار دارند (سروش، ۱۳۷۸ الف). یکی از دین انتظار سعادت دنیوی دارد، دیگری انتظار سعادت اخروی و سومی انتظار سعادت دنیوی و اخروی و البته هر یک تلقی خاصی از سعادت دنیوی و اخروی دارند. حال، این دینداران متفاوت چگونه می‌توانند با گرایش‌ها و فهم‌ها و اهداف متفاوت، انتظارات منقح یکسانی از دین داشته باشند؟ چگونه می‌توان این انتظارات بسیار متفاوت را معیار درستی یا نادرستی، دایمی یا موقت بودن و منطقی‌ای یا جهانی بودن احکام دینی قرار داد؟ آیا شارع اسلام اساس این تفکیک را پذیرفته

و در پی آن چنین معیاری معرفی کرده است؟ یا هم خود تفکیک و هم معیار آن هیچ سابقه‌ای در اسلام ندارد و بلکه نصوص و حیانی آشکارا با چنین تلقی و بینشی ناسازگارند؟

۸. آزمودن جانشین‌پذیری و جانشین‌ناپذیری عناصر و اجزاء شریعت. به‌راستی جز با مغالطه مصادره به مطلوب چه راهی برای آزمودن جانشین‌پذیری اجزای شریعت وجود دارد؟ این به‌اصطلاح، معیار عبارت اخرای معیار شرطیات خلاف واقع و محکوم‌به حکم آن است.

۴. نتیجه و لازمه نظریه

مهم‌ترین نتیجه این نظریه جواز رسمی تحریف دین است. سروش ذیل نکته دوم، می‌نویسد: «ثالثاً، مقصود از عرضی - چنانکه آمد - آن است که می‌توانست و می‌تواند به گونه دیگری باشد» (سروش، ۱۳۷۸: ۳۴). او که تقریباً تمام قرآن و سنت نبوی را از عرضیات می‌داند، به حکم همین «می‌تواند»، تغییر همه احکام اسلامی را روا می‌داند، به گونه‌ای که شاید بتوان هر منکر اسلامی را که کسانی آن را روا می‌دانند، معروف خوانند و معروف‌های اسلامی را که مورد پسند نیستند، منکر شمرد.

۵. تهافت‌های ضمنی نظریه

سروش در ضمن بیان نظریه‌اش سخنانی به‌میان آورده که از ارکان نظریه او نیستند. او در این اظهارات نیز دچار لغزش‌هایی شده است که به برخی از آنها اشاره می‌کنیم.

۱-۵ بدفهمی قواعد منطقی و استنتاجی شگفت

سروش در بخش سوم، در مقام بیان تعریف ناپذیر بودن دین، می‌گوید: «رنالیست‌ها (قائلان به کلیات) در اینجا از همه تهیدست‌ترند و متاعی برای عرضه ندارند، چراکه دین، چون حیوانات و نبات، ماهیتی از ماهیات نیست که مقومات و ذاتیاتی داشته باشد و به‌نحو پیشینی در ضمن تعریف درآید. به‌علاوه، تعریف هم که داشته باشد، چون حد و تعریف، بنا بر نظر منطقیان برهان‌بردار نیست (لأن الحدّ و البرهان مشارکان فی الاجزاء)، باز هم تعریف ماهوی دین، امری ذوقی و غیر برهانی باقی خواهد ماند» (همان: ۳۵).

اولاً، این مدعا تعارض آشکار با نظریه ذاتی و عرضی در ادیان دارد. سروش در این مقاله در پی آن است که اثبات کند ادیان ذاتیاتی دارند و عرضیاتی. اما در این عبارت به تصریح، وجود ذاتیات و مقومات را در دین به سبب آنکه دین ماهیتی از ماهیات نیست، انکار می‌کند. روشن است که ذاتی و عرضی دو وصف نسبند و در نسبت با هم معنا دارند. اگر چیزی ذاتی نداشته باشد عرضی هم ندارد!

شاید کسی بگوید اموری که ماهیت حقیقی ندارند، ذاتی به معنای جنس و فصل حقیقی ندارند و مراد سروش همین است. اما این دفاع پذیرفته نیست، چون در امور غیر ماهوی نیز یا می‌توان امور را به منزله ذاتیات و عرضیات اعتبار کرد یا نمی‌توان. در صورت اول، رئالیست‌هایی مانند ارسطو و ابن‌سینا همین را می‌گویند و در صورت دوم، با نظریه ذاتی و عرضی ناسازگار خواهد بود.

ثانیاً، مشارکت حد و برهان در اجزاء و حدود چرا و چگونه پشتوانه برهان‌بردار نبودن حد و تعریف شده است؟ نه تاکنون هیچ منطق‌دانی این سیر غیر منطقی را پیموده و نه با هیچ نوع منطقی می‌توان این استنتاج را صورت داد. در حقیقت، برهان‌بردار نبودن تعریف حدی هیچ ربطی به مشارکت حد و برهان در اجزاء و حدود ندارد. مفاد قاعده «تعریف حدی برهان‌بردار نیست» (الحد لا یکتسب من البرهان) این است که تعریف حدی شیء از راه برهان به دست نمی‌آید، زیرا اجزای حد، یعنی جنس و فصل، ذاتی محدود و معرف هستند و ذاتیات برای ماهیت بین‌الثبوتند و نیز به موجب قاعده «الذاتی لا یعلل» ذاتی شیء را نمی‌توان با بیان علت آن اثبات کرد (طوسی، ۱۳۷۱: ۲۲۲؛ مشکوة‌الدینی، ۱۳۶۲: ۶۵۱-۶۵۰) در حالی که مفاد قاعده «الحد و البرهان مشارکان فی الحدود و الاجزاء» این است که یک چیز هم برای بیان حد و هم برای بیان علت شیء و اثبات وجود آن آورده شود، و علت ذاتی شیء، معرف آن گردد.

حد و برهان از این جهت در حدود مشترکند که علت ذاتی ماهیت با ذاتیاتش یکی است و مغایرت آنها اعتباری است. از این رو، حکما گفته‌اند «ما لا حد له لا برهان علیه»، یعنی آنچه حد نداشته باشد نمی‌توان برای اثبات وجودش، برهان آورد. همچنین، «ذوات الأسباب لا تُعرف إلا بأسبابها»، یعنی امور علت‌دار جز با شناختن عللشان شناخته نمی‌شوند (ابن‌سینا، ۱۳۷۹: ۱۵۷؛ بهمنیار، ۱۳۷۵: ۲۵۰-۲۵۱؛ مشکوة‌الدینی، ۱۳۶۲: ۲۳۳). البته در این مورد اتفاق نظر وجود ندارد، برای نمونه طوسی با عمومیت مشارکت حد و برهان مخالف است. به نظر او حد و برهان از بعضی جهات مشارکت دارند و از بعضی جهات مشارکت

ندارند و چنین نیست که هر حدی شریک برهانی باشد و هر برهانی متناسب حدی. از این‌رو، نمی‌توان حکم کرد که هر چه در یک برهان، حدّ اوسط است حدّ محدود هم هست، زیرا واجب نیست که حد اوسط همیشه ذاتی مقوم باشد، چون اگر علتی مساوی اکبر نباشد حدّ نیست. از طرف دیگر، هر چیزی که حدّ برای محدودی شود لازم نیست حدّ اوسط برهانی هم باشد. بنابراین، حدّ و برهان در بیشتر موارد متباینند و اشتراک آن دو در بعضی موارد است (طوسی، ۱۳۶۱: ۴۱۹). به هر حال، قاعده دوم هیچ ربطی به قاعده اول ندارد و واسطه در ثبوت یا اثبات آن نیست.

ثالثاً و مهم‌تر از همه، برهان‌بردار نبودن تعریف به معنای ظنی بودن یا نادرست بودن یا ذوقی بودن آن نیست. نه هیچ‌یک از حکما از آن قاعده چنین چیزی را اراده کرده‌اند و نه چنین چیزی از آن بر می‌آید. از نظر آنها ثبوت ذاتی برای ذات بدیهی است و از این‌رو برهان‌بردار نیست.

۲-۵ نفی ویژگی مشترک ادیان و توصیه به شناسایی عرضیات ادیان

سروش در بخش سوم کتاب، در پی آن است که اثبات کند ادیان افراد یک کلی به نام دین نیستند، بلکه به قول ویتگنشتاین، با هم شباهت خانوادگی دارند. بنابراین، ما با دین‌ها مواجه هستیم نه با دین (سروش، ۱۳۷۸: ۳۴). سروش بر این اساس می‌گوید: «از این‌رو سراغ ذاتیات و عرضیات دین به‌نحو پیشینی رفتن، سعی‌ی عبث و جهدی بی‌توفیق است» (همان: ۳۶). لابد نظر او این است که باید به‌نحو پسینی به‌سراغ ذاتیات و عرضیات دین رفت. گرچه بین آن مقدمه و این نتیجه ربط معناداری وجود ندارد، او در انتهای این بخش نتیجه می‌گیرد که: «باری دست بردن به کشف عرضی‌ها پر حاصل‌تر از جست‌وجوی ذاتی‌هاست و دست بردن به کشف عرضیات ویژه یکی از ادیان پر حاصل‌تر از جست‌وجوی عرضیات دین، به معنی کلی آن است» (همان: ۳۷).

اولاً، از شباهت خانوادگی داشتن ادیان، چنین نتیجه‌ای حاصل نمی‌شود. بر اساس نظریه شباهت خانوادگی، افراد مختلفی که به یک نام خوانده می‌شوند، «ویژگی مشترک» ندارند و شباهت میان آنها همانند شباهت میان اعضای یک خانواده است (Wittgenstein, 1968: 32). در این نظریه نیامده است که افراد هم‌نام، یعنی افرادی که دیگران آنها را افراد یک کلی می‌دانند، ذاتی مشترک ندارند ولی عرضی‌های مشترکی دارند که آنها را از امور دیگر متمایز

می‌کند! پس به دنبال عرض‌ها بگردید نه ذاتی‌هایشان! طبق این نظریه، آن افراد اصلاً ویژگی مشترک ندارند، خواه ذاتی باشد و خواه عرضی، خواه اصلی باشد و خواه فرعی. برحسب شباهت خانوادگی و نفی ماهیت و ذاتی کلی، اساساً نمی‌توان برای یک تک چیز از آن حیث که تک‌چیز است، ذاتی یا عرضی (به هر معنا) مشخص کرد. تعیین ذاتی و عرضی منوط به این است که آن را فرد یک کلی، اعم از اعتباری یا حقیقی، تلقی کنیم. ثانیاً، سروش در پایان همین توصیه از «عرضیات دین به‌طور کلی» سخن می‌گوید، درحالی‌که طبق دیدگاه مختار خودش، یعنی همین نظریه شباهت خانوادگی، «دین» نداریم بلکه ادیان داریم و ادیان ویژگی مشترک ندارند، خواه ذاتی باشد و خواه عرضی.

۳-۵ بی‌توجهی به نسبت ذاتی و عرضی

توصیه مذکور، صرف نظر از ناسازگار بودنش با نظریه شباهت خانوادگی، به خودی خودی سخنی نسنجیده است. چرا جستجو و کشف عرضیات پر حاصل‌تر از کاوش در ذاتیات است؟ ذاتی و عرضی دو مفهوم نسبی و متضایند. اگر حد ذاتی معلوم نباشد حد عرضی هم معلوم نیست. با هر معیاری که قرار است عرضی تمییز داده شود، ذاتی هم تمییز داده خواهد شد. مثلاً به فرض درستی معیار شرطی‌های کاذبه‌المقدم، اگر دریافتید که با فرض تغییر حکمی، اسلام همچنان اسلام است، نتیجه می‌گیرید که آن حکم امری عرضی است و اگر دیدید که با تغییر آن، ذات اسلام دچار تغییر شد و دیگر اسلام نیست، درمی‌یابید که آن ذاتی اسلام است. بنابراین، چرا با این آزمایش فرضی عرضی قابل شناسایی است، ولی ذاتی قابل شناسایی نیست؟ این دو از حیث شناختنی بودن یا نبودن وضعیت یکسان دارند.

۴-۵ اسناد فلک‌شناسی بطلمیوسی به اسلام

سروش هیئت بطلمیوسی را از عرضی‌های دین اسلام می‌خواند و می‌گوید: «تئوری بطلمیوسی هفت آسمان (درکی که همه مفسران مسلمان از آیات مربوطه قرآن تا پایان قرن نوزدهم میلادی داشته‌اند) نه ذاتی اسلام است و نه تنها راه بیان نعمت و قدرت خداوند...» (سروش، ۱۳۷۸: ۶۵).

این سخن نیز مشتمل بر چند خطاست، از جمله:

۱. دیدیم که سروش در این مقاله ادعا کرد که درصدد بیان ذاتیات و عرضیات خود

اسلام است و سخن از قبض و بسطی است که در خود دین افتاده است، نه قبض و بسطی که در معرفت دینی می‌افتد (همان: ۶۴). اما در این سخن برای اسناد نظریه هفت آسمان بطلمیوسی به اسلام، استناد می‌کند به «درکی که همه مفسران مسلمان از آیات مربوطه قرآن تا پایان قرن نوزدهم میلادی داشته‌اند». گویی فراموش کرده است که او خود درک و فهم مفسران از آیات قرآن را نه خود دین، بلکه فهم دین می‌داند و مجموع این فهم‌های روشمند را معرفت دینی می‌خواند، نه خود دین (سروش، ۱۳۷۷: ۲۰۶-۲۰۷). او خود چند سطر پیش از این تصریح کرده بود که در اینجا در پی بیان قبض و بسط معرفت دینی نیست، بلکه قبض و بسط خود دین - و به تصریح او «جوهر و حقیقت دین» منظور است (سروش، ۱۳۷۸: ۶۴).

- آیا درک و فهم عالمان از متون دینی خود دین است یا معرفت دینی؟ اگر این درک و فهم به تبع دانش‌های برون‌دینی تغییر کند، معرفت دینی تغییر کرده است یا خود دین؟
۲. طبق ادعای سروش، خود پیامبر نیز متأثر از نظریه بطلمیوسی افلاک بوده است، درحالی‌که به‌گواهی تاریخ، در آن زمان هنوز خبری از ترجمه آثار هیوی به زبان عربی نبوده و این امر چند قرن پس از پیامبر رخ داده است.
 ۳. در نظریه بطلمیوس، هشت فلک وجود دارد (طوسی، ۱۳۷۵: ۳/۲۱۳-۲۱۲؛ نصر، ۱۳۴۲: ۳۱۵)، ابوریحان نیز همین نظر را برمی‌گزیند (بیرونی، بی‌تا: ۱۷۹) و در نظریه حکیمانی چون فارابی، ابن‌سینا و سهروردی نه فلک وجود دارد (فارابی، ۱۹۹۵: ۶۰؛ ابن‌سینا، ۱۴۰۴الف: ۴۰۱؛ سهروردی، ۱۳۷۵: ۱۳۸) نه هفت تا، درحالی‌که آنچه در قرآن آمده است، هفت آسمان است (بقره/ ۲۹؛ فصلت/ ۱۲؛ طلاق/ ۱۲؛ ملک/ ۳)، نه هشت یا نه. بنابراین، افلاک هشت‌گانه یا نه‌گانه از آموزه‌های اسلام نیست تا ذاتی باشد یا عرضی!
 ۴. همه مفسران چنین درکی نداشته‌اند (بیضاوی، ۱۴۱۸: ۱/۶۶؛ آلوسی، ۱۴۱۵: ۱/۲۱۸؛ قمی مشهدی، ۱۳۶۸: ۱/۳۱۵ و...). در واقع، مفسرانی که به تطبیق آسمان‌های هفت‌گانه با افلاک بطلمیوسی پرداخته‌اند، در اقلیتند.
 ۵. در نظریه افلاک بطلمیوسی، فلک ثوابت فلک هشتم است (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۲۳؛ طوسی، ۱۳۷۵: ۳/۲۱۴) درحالی‌که قرآن کریم می‌فرماید: «ما آسمان نزدیک (فرودین) را به زینت ستارگان آراستیم» (صافات/ ۶) و آسمان دنیا یا آسمان نزدیک یا فرودین، آسمان اول یعنی نزدیک‌ترین آسمان به زمین است.
 ۶. پس از طرح نظریه افلاک نه‌گانه توسط مشائیان، برخی از متفکران آن را علم روز

تلقی کرده و با افزودن عرش و کرسی بر هفت آسمان قرآن، آن را بر افلاک نه‌گانه تطبیق کرده‌اند (فخررازی، ۱۴۲۰: ۲/۳۸۱). خود سروش نیز با این تعبیر مخالفتی ندارد. حال، آیا می‌توان هر چه را که برخی از مفسران در برهه‌ای از زمان از متن وحیانی درک کرده‌اند، به خود دین نسبت داد؟ و در عین حال، باز هم اظهار کرد که دین غیر از معرفت دینی است! (سروش، ۱۳۷۸: ۱ب: ۶۴).

۵-۵ تسری حکم امور تاریخی به امور اعتقادی

سروش امامت امامان شیعی و دوازده نفر بودن آنان را امری تاریخی و وابسته به تصادفات تاریخی بسیار و در نتیجه، عرضی می‌داند. روشن است که او در این بیان، امور تاریخی را که به یک معنا اموری امکان‌پذیر و فرض وقوع یا عدمشان مستلزم تناقض نیست، با امور اعتقادی در هم آمیخته و بر آنها حکم واحد رانده است. به‌راستی چگونه می‌توان با قرائت علوی از اسلام، ولایت و امامت امامان معصوم را عرضی دین و معلول تصادفات تاریخی بسیار دانست؟ آری، به حکومت رسیدن یا نرسیدن امام یا هر شخصیت دیگری حادثه‌ای تاریخی است و به تصادفات تاریخی بستگی دارد. اما آیا منصب امامت در تلقی شیعی هم به تصادفات تاریخی بستگی دارد؟

نویسنده می‌تواند بگوید من چنین منصبی را برای امامان شیعه نمی‌پذیرم و سخن و رفتار کسی جز پیامبر را حجت نمی‌دانم و جعفر صادق را مجتهدی همچون ابوحامد غزالی می‌دانم، ولی این اقرار فقط اثبات می‌کند که او شیعه نیست، نه اینکه اشکال مزبور را حل کند. این امر که غیر شیعیان معتقد به نصب و نص در امامت و ولایت علی و فرزندانش نیستند، کشف جدیدی نیست تا لازم باشد که در پرتو تئوری ذاتی و عرضی توجیه شود. اشکال سخن سروش این است که یک مسئله اعتقادی را واقعه تاریخی ممکن‌الوقوع تلقی کرده است. آیا این سخن پیامبر(ص) که فرمود: «جانشینان من دوازده نفرند که همگی از قریشند» (ابن حنبل، ۱۴۱۴: ۲/۵۵؛ همان: ۵/۹۰، ۹۳ و ۹۵؛ بخاری، ۱۴۰۱: ۸/۱۲۷؛ حاکم نیشابوری، بی‌تا: ۳/۶۱۸؛ همان: ۴/۵۰۱؛ سیوطی، ۱۴۰۶: ۱۰؛ سیوطی، ۱۴۱۴: ۲/۲۶۷)، خبر از یک واقعه تاریخی است؟ یعنی در تاریخ دوازده نفر به‌سبب «تصادفات تاریخی بسیار» به خلافت می‌رسند؟

۶. نتیجه‌گیری

گرچه دکتر سروش در مقاله «ذاتی و عرضی در ادیان»، ضمن بیان مطالب حاشیه‌ای و استطرادی، نکات شایان تأملی مطرح کرده است، اصل مدعای او در این نظریه باطل است؛ مدعایی که برای اثبات آن ناگزیر از توسل به مغالطه تمثیل می‌شود. او با بیان ضرب‌المثلی در زبان فارسی و معادل‌های آن در عربی و انگلیسی، بیان می‌کند که در این ضرب‌المثل حکم الفاظ و قالب ضرب‌المثل از حکم مضمون و محتوای آن جداست. مضمون این ضرب‌المثل ذاتی آن است و الفاظش عرضی آن. به همین سان مثنوی نیز ذاتیات و عرضیاتی دارد و هویت و اعتبار مثنوی به ذاتیات آن است، نه عرضیاتی. دین اسلام نیز مانند ضرب‌المثل و مثنوی معنوی، ذاتیات و عرضیاتی دارد، ذاتیات اعتبار ابدی و جهانی دارند و عرضیات اعتبار دوره‌ای و منطقه‌ای. تمام احکام فقهی و حقوقی و برخی از احکام اعتقادی اسلام عرضی‌اند و می‌توان آنها را کنار زد و احکام و اعتقاداتی دیگر جایگزین آنها ساخت.

از آنجا که این نظریه مخالف با تعلیمات و نصوص دینی است و پشتوانه‌ای جز استدلالی مغالطی ندارد، کاملاً ناموجه است. گذشته از آن، سروش در این مقاله برای تثبیت این نظریه مطالب مختلفی مطرح کرده که در بسیاری از آنها دچار لغزش‌های منطقی شده است. او به‌ویژه در موضع بیان معیارها و ابزارهای تفکیک عرضی از ذاتی چندبار دچار مغالطه مصادره به مطلوب شده است. این مغالطه به‌ویژه در به‌کارگیری شرطیه‌های خلاف واقع مشهود است.

برخی دیگر از دیگر لغزش‌های او عبارتند از:

- تعریف‌های متفاوت و ناسازگار از ذاتی و عرضی و استنتاج احکام دلخواه بر مبنای آنها؛

- فهم غلط از قواعد «مشارکت حد و برهان در اجزاء و حدود» و «برهان‌بردار نبودن حد» و استنتاج نادرست از آنها؛

- بهره‌مندی نادرست از نظریه شباهت خانوادگی ویتگنشتاین، که به‌موجب آن افراد هم‌نام ویژگی مشترک ندارند؛

- اسناد نظریه افلاک بطلمیوسی به قرآن، درحالی‌که قرآن به هفت آسمان تصریح کرده و در نظریه افلاک بطلمیوسی هشت یا نه فلک پذیرفته شده است.

- خلط احکام تاریخی با احکام اعتقادی.

منابع

- قرآن کریم.
- آملی، سیدحیدر (۱۳۸۴). جامع الاسرار و منبع الانوار. تهران: علمی و فرهنگی.
- آلوسی، سید محمود (۱۴۱۵ق). روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم. بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ابن سینا (۱۳۷۵). الاشارات و التنبیها. قم: نشر البلاغه.
- ابن سینا (۱۳۷۹). النجاة من الغرق فی بحر الضلالات. تصحیح محمدتقی دانش‌پژوه. تهران: دانشگاه تهران.
- ابن سینا (۱۴۰۴ق الف). الشفاء، الالهیات. تصحیح سعید زاید. قم: کتابخانه آیت الله مرعشی.
- ابن سینا (۱۴۰۴ق ب). التعليقات. تحقیق عبدالرحمن بدوی، بیروت: مکتبه الاعلام الاسلامی.
- بیرونی، ابوریحان (بی تا). تحقیق ماللهند. ترجمه منوچهر صدوقی سها. تهران: مؤسسه تحقیقات و مطالعات فرهنگی.
- ابن حنبل، احمد (۱۴۱۴ق). المسند. بیروت: دارالفکر.
- بخاری، محمد بن اسماعیل (۱۴۰۱ق). الصحیح. ج ۸. بیروت: دارالفکر.
- بهمینار (۱۳۷۵). التحصیل. تصحیح و تعلیق مرتضی مطهری. تهران: دانشگاه تهران.
- بیضاوی، عبدالله بن عمر (۱۴۱۸ق). أنوار التنزیل و أسرار التأویل. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- حاکم نیشابوری، محمد (بی تا). المستدرک الصحیحین. بیروت: دارالکتب العربی.
- خندان، علی اصغر (۱۳۸۰). مغالطات. قم: بوستان کتاب.
- رضایی، محمدجواد (۱۳۹۳). «ذات و ذاتی». دانشنامه جهان اسلام. ج ۱۸.
- سروش، عبدالکریم (۱۳۵۸). دانش و ارزش. تهران: باران.
- سروش، عبدالکریم (۱۳۷۷). قبض و بسط تئوریک شریعت. تهران: صراط.
- سروش، عبدالکریم (۱۳۷۸ الف). «اصناف دین ورزی». مجله کیان. شماره ۵۰، ص ۲۶-۲۳.
- سروش، عبدالکریم (۱۳۷۸ ب). بسط تجربه نبوی. تهران: صراط.
- سهروردی، شیخ شهاب‌الدین (۱۳۷۵). مجموعه مصنفات شیخ اشراق. ج ۲. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- سیوطی، جلال‌الدین (۱۴۰۶ق). تاریخ الخلفاء. بیروت: دارالقلم.
- سیوطی، جلال‌الدین (۱۴۱۴ق). الدر المنثور. بیروت: دارالفکر.
- طوسی، نصیرالدین (۱۳۷۱). جوهر النضید، به همراه شرح علامه حلی. تصحیح محسن بیدارفر. قم: بیدار.
- طوسی، نصیرالدین (۱۳۶۱). اساس الاقتباس. تصحیح مدرس رضوی. تهران: دانشگاه تهران.
- طوسی، نصیرالدین (۱۳۷۵). شرح الاشارات و التنبیها. ج ۳. قم: نشر البلاغه.
- طوسی، محمد بن الحسن (۱۴۱۴ق). الامالی. قم: دارالثقافة.
- فارابی، ابونصر (۱۹۹۵). آراء اهل المدينة الفاضلة و مضاداتها. بیروت: مکتبه الهلال.
- فخررازی، محمد بن عمر (۱۴۲۰ق). مفاتیح الغیب. ج ۲. بیروت: دار احیاء التراث العربی.

محمدجواد رضایی ره ۱۰۷

- قمی مشهدی، محمد (۱۳۶۸). *کنز الدقائق و بحر الغرائب*. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- کاشانی، عبدالرزاق (۱۳۸۱). *اصطلاحات الصوفیه*. تهران: حکمت.
- کلیتی، محمد بن یعقوب (۱۴۲۹). *الکافی*. ج ۱۵. قم: دارالحدیث.
- مشکوٰۃ‌الدینی، عبدالمحسن (۱۳۶۲). *منطق نوین*. تهران: آگاه.
- مطهری، مرتضی (۱۳۸۱). *مجموعه آثار*. ج ۲۱. قم: صدرا.
- نصر، سیدحسین (۱۳۴۲). *علم و تمدن در اسلام*. ترجمه احمد آرام. تهران: دانشگاه صنعتی آریامهر.
- هجویری، علی بن عثمان (۱۳۸۳). *کشف المحجوب*. تصحیح محمود عابدی. تهران: سروش.

Wittgenstein, Ludwig (1968). *Philosophical Investigation*. translated by G. E. Anscombe, New York: Macmillan.

