



An Analysis and Critique of the Scope of Jurisprudence and Religion from the Perspective of Abdolkarim Soroush

Mohammad Javad Rastgoo¹
Amir Hossein Mansouri²

Abstract

Abdolkarim Soroush, in his theory of “Minimal Religion,” presents jurisprudence as a system that is limited, low-capacity, and obligation-oriented, lacking the ability to expand, produce a comprehensive legal framework, or govern all aspects of individual and social life. He emphasizes the intrinsic limitations of jurisprudence, its separation from ethics and spirituality, its incapacity to respond to social developments, religion’s tendency toward textual rigidity, the need for jurisprudence to be linked with theology and anthropology, and its historical retreat in the face of customary and social reforms. This study, employing an analytical-critical approach, reconstructs the logical reasoning in Soroush’s arguments and evaluates them based on Qur’anic, hadithic, and juristic sources. The findings indicate that, contrary to Soroush’s view, both historical and contemporary Islamic jurisprudence extend beyond individual acts of worship. In areas such as transactions, personal status, criminal law, and social norms, jurisprudence possesses both theoretical and practical capacity to regulate social systems and address emerging needs. The conceptual link between jurisprudence and ethics in Islamic sources, the flexibility of *ijtihad* in responding to social change, and the role of reason and custom as structural elements in the process of legal derivation all reinforce the efficacy of jurisprudence.

Moreover, a critical examination of the chains of narration and interpretive methods of the hadiths cited by Soroush shows that his understanding of the verse “*Lā tas’alū ‘an ashiyā’ ...*” as a limitation on the scope of Sharia is unsupported by authentic sources and is incompatible with valid Imāmī reports. The verse prohibits futile or harmful questions, not the restriction of the Sharia’s domain. Accordingly, the theory of “Minimal Religion,” in its reduction of the role of jurisprudence and religion, conflicts with historical, textual, and rational evidence.

Keywords

Minimal Religion; Maximal Religion; Sharia;
Jurisprudence, Abdolkarim Soroush.

1. Level Three Seminary Student at Marvi Seminary (Corresponding Author)

2. Assistant Professor, Department of Philosophy and Theology, Shahid Rajaee University, Tehran; Lecturer at Marvi Seminar.



تحلیل و نقد گستره فقه و دین از منظر سروش

محمد جواد راستگوا^۱

امیرحسین منصوری نوری^۲

چکیده

عبدالکریم سروش در نظریه «دین حداقلی» با اتکا به استدلال‌های نظری و شواهد تجربی، فقه را با نظام‌هایی محدود، کم‌ظرفیت و تکلیف‌محور معرفی می‌کند که توان بسط، تولید نظام حقوقی جامع یا مدیریت همه شئون فردی و اجتماعی را ندارند. او بر محدودیت ماهوی فقه، جدایی آن از اخلاق و معنویت، ناتوانی در پاسخگویی به تحولات اجتماعی، تمایل دین به قبض بر اساس نصوص، نیاز فقه به پیوند با الهیات و انسان‌شناسی و عقب‌نشینی تاریخی در برابر اصلاحات عرفی و اجتماعی تأکید می‌کند. این پژوهش با رویکرد تحلیلی، انتقادی، ضمن بازسازی قیاس‌های منطقی در استدلال‌های سروش، به ارزیابی آن‌ها بر پایه منابع فقهی، قرآنی و روایی پرداخته است. نتایج نشان می‌دهد که برخلاف تلقی سروش، فقه اسلامی تاریخی و معاصر، گستره‌ای فراتر از عبادات فردی داشته و در حوزه معاملات، احوال شخصیه، حقوق کیفری و قواعد اجتماعی، ظرفیت نظری و عملی برای تنظیم نظام اجتماعی و پاسخ به نیازهای نوین دارد. پیوند مفهومی فقه و اخلاق در منابع اسلامی، انعطاف‌پذیری اجتهاد در مواجهه با تحولات و جایگاه عقل و عرف به عنوان عناصر ساختاری در فرآیند استنباط کارآمدی فقه را تقویت می‌کند. همچنین بررسی رجالی و دلالی روایات مورد استناد سروش نشان داد که برداشت او از آیه «لَا تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءَ...» مبنی بر تحدید احکام شریعت فاقد سند معتبر بوده و با روایات صحیح امامیه ناسازگار است؛ آیه مذکور نهی از پرسش‌های بی‌فایده و مفسده‌انگیز را بیان می‌کند و نه محدودسازی قلمرو شریعت. بر این اساس، نظریه «دین حداقلی» در تقلیل جایگاه فقه و دین، با شواهد تاریخی، نقلی و عقلی مستند تعارض دارد.

کلیدواژه:

دین حداقلی، حداکثری، شریعت، فقه، سروش.

۱. طلبه سطح سه حوزه علمیه مروی (نویسنده مسئول)

۲. استادیار گروه فلسفه و کلام دانشگاه شهید رجایی تهران و استاد حوزه علمیه مروی



۱. بیان مسئله

بحث درباره قلمرو و گستره‌ی دین از اساسی‌ترین و در عین حال مناقشه‌برانگیزترین پرسش‌های فلسفه دین و الهیات معاصر به شمار می‌رود. در مواجهه با تحولات سیاسی، اجتماعی و معرفتی دنیای جدید، فهم صحیح از «آنچه دین بر عهده دارد» و «آنچه به عقل و تجربه بشری واگذار شده»، اهمیت حیاتی یافته است؛ به گونه‌ای که روش تعیین حدود و ثغور دین، نه تنها بر الگوی دینداری فردی و جمعی اثرگذار است، بلکه در نسبت دین با عقل، علم و عرف نیز نقش تعیین‌کننده‌ای دارد؛ از این رو، برای انسان دغدغه‌مند در عرصه‌ی دینداری وضوح حدود شریعت ضروری است. در این میان، عبدالکریم سروش با طرح نظریه «دین حداقلی»، چالشی بنیادین پیش‌روی برداشت حداکثری و سنتی از قلمرو دین قرار داده است. وی معتقد است بخش مهمی از مشکلات فکری و اجتماعی جهان اسلام، ناشی از انتظار افراطی و نامعقول از دین و شریعت در حل همه مشکلات بشر است؛ انتظاری که هم موجب فروکاست عقل و تجربه انسانی و هم ایجاد بحران‌های نظری و عملی در جوامع دینی شده است. برای وضوح بیشتر می‌توان این‌گونه نمونه آورد که چنانچه ورود دین در همه زمینه‌ها مانند اقتصاد یا پزشکی، که از آن تعبیر به «اقتصاد اسلامی» یا «پزشکی اسلامی» می‌شود.

مورد انتظار انسان باشد عقل و علم تجربی فروکاسته شده و بشر به بحران‌های عملی مانند ناکارآمدی اقتصادی یا عقب‌ماندگی علمی دچار خواهد شد. سروش، با ترسیم مرزهای شفاف میان نقش معنوی و اخروی دین و مدیریت عینی و سکولار زندگی اجتماعی، خواهان بازاندیشی در نسبت احکام شریعت و علوم انسانی مدرن است و مدیریت حوزه‌هایی همچون سیاست، اقتصاد، قضاوت و پیشرفت اجتماعی را بر عهده عقل، تخصص و تجربه انسان می‌داند. علی‌رغم ضرورت و اهمیت پیش‌گفته و وجود نظرات متفاوت در این عرصه، اما تا آنجا که نگارندگان جست‌وجو کرده‌اند پژوهشی که با نگاه تحلیلی و نقادانه به این موضوع پرداخته باشد نیافته‌اند؛ بنابراین درصدد برآمده‌اند تا با حل مسئله اصلی پژوهش حاضر که: «گستره فقه و دین از منظر سروش چگونه مورد تحلیل و نقد قرار می‌گیرد؟» گامی در جهت وضوح حدود و ثغور گستره شریعت بردارند. در این راستا پاسخ‌گویی به سؤالات فرعی زیر ضروری می‌نماید:

الف) استدلال‌های نظری و استناد سروش به شواهد تجربی بر دین حداقلی چیست؟

ب) استدلال‌های نظری و استناد سروش به شواهد تجربی بر دین حداقلی چگونه تحلیل و نقد می‌شود؟



۲. پیشینه

در خصوص قلمرو و گستره شریعت مقالات و کتب فراوانی نوشته شده است؛ اما تا آنجا که نگارندگان بررسی کرده‌اند، پژوهشی مستقل و جامع که این موضوع را با تمرکز بر مبانی منتقدی مانند سروش مورد بررسی قرار داده باشد یافت نشده است. برای نمونه به برخی از پژوهش‌هایی که در خصوص انجام شده است اشاره می‌شود:

۱. مقاله «جامعیت قوانین قرآن در بوته نقد با تکیه بر آراء اندیشمندان» این مقاله با روش توصیفی - تطبیقی طبعات قانون‌مند بودن اسلام با نقد آراء اندیشمندان متأخر و متقدم را مورد بررسی قرار می‌دهد و یکی از پارادایم‌های عقب ماندگی جامعه مسلمانان را گسترده شدن سفره‌ای که تمام قوانین اجتماعی و نهادسازی‌های سیاسی را می‌توان از آن ارتزاقی کرد می‌داند. (حلیمی جلودار، گرجی زاده، هاشمی، ۱۴۰۳ش، صص ۱-۱۰) این مقاله به طور مستقیم به بحث گستره شریعت نپرداخته است؛ در حالی که پژوهش حاضر با تمرکز بر اندیشه‌های سروش به طور مستقیم به بحث گستره شریعت و دین حداقلی و نقد آن می‌پردازد.

۲. مقاله «تبیین قلمرو دین از منظر اصول کافی» در این مقاله تلاش شده است تا رویکرد یکی از جوامع مهم روایی شیعه، یعنی کتاب شریف «اصول کافی» به موضوع «قلمرو دین» با روش گردآوری خانواده حدیثی بررسی شود.

(رمضانی درح، کشاورز سیاهپوش، الهی راد، ۱۴۰۱ش، ص ۸۹) این مقاله براساس موضوعی هم‌پوشانی با پژوهش حاضر دارد، اما در رویکرد تفاوت وجود دارد. این مقاله با رویکرد روایی و درون شیعی به موضوع گستره شریعت می‌پردازد؛ اما پژوهش حاضر با رویکرد عقلانی و انتقادی و با تمرکز بر اندیشه‌های سروش به این موضوع می‌پردازد.

۳. مقاله «نقد مبانی نظریه دین حداقلی» در این مقاله تلاش شده است که نظریه «دین حداقلی» نقد و بررسی شود؛ نظریه‌ای که دین را به امور فردی و اخروی محدود می‌کند و نقش آن را در حوزه‌های اجتماعی، سیاسی، اخلاقی و فقهی کاهش می‌دهد. نویسنده با تحلیل مبانی این دیدگاه نشان می‌دهد که هدف بعثت انبیات تنها سامان‌دهی امر آخرت نیست، بلکه شامل هدایت و تنظیم امور دنیوی نیز می‌شود. (ولی الله عباسی، ۱۳۸۳ش) این مقاله براساس رویکرد کلی دین حداقلی به نگارش درآمده است؛ اما پژوهش حاضر با تمرکز بر اندیشه‌های سروش به این موضوع و گستره شریعت می‌پردازد.



۳. مفهوم شناسی

دین: در خصوص تعریف دین عبارت‌های مختلفی به کار رفته است و تاکنون توافقی بر تعریف آن حاصل نشده است؛ البته این به این معنی نیست که انسان‌ها به طور کلی از درک آن عاجز باشند رابرت هیوم می‌گوید: «دین به اندازه‌ای ساده است که هر بچه عاقل و بالغ یا آدم بزرگ می‌تواند یک تجربه دینی حقیقی داشته باشد و به اندازه‌ای جامع و پیچیده است که برای فهم کامل و بهره‌گیری تام از آن نیازمند تجربه و تحلیل است (ارنست هیوم، ۱۳۸۶ ش، ص ۴۱)». لذا تعاریف مختلفی از متکلمان غربی و اسلامی مشاهده می‌شود؛ اما تعریف جوادی آملی از دین کامل‌تر و دقیق‌تر به نظر می‌رسد. دین مجموعه عقاید، اخلاق قوانین و مقرراتی است که برای اداره امور جامعه انسانی و پرورش انسان‌ها باشد. گاهی همه این مجموعه حق و گاهی همه آن‌ها باطل و زمانی مخلوطی از حق و باطل است؛ اگر مجموعه حق باشد آن را دین حق و در غیر این صورت آن را دین باطل و یا التقاطی از حق و باطل می‌نامند... دین حق دینی است که عقاید قوانین و مقررات آن از طرف خداوند نازل شده و دین باطل دینی است که از ناحیه غیر خداوند تنظیم و مقرر شده است (جوادی آملی، ۱۳۷۲ ش، صص ۹۳-۹۵). پس دین مصنوع و مجعول الهی است به این معنا که قوانین فقهی و محتوای حقوقی آن

را خداوند تشریع و جعل می‌کند همان‌گونه که محتوای اخلاقی و اینکه چه اموری جزء اصول اعتقادی این مجموعه باشد نیز از طرف ذات اقدس الهی تعیین می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۹۱ ش، ص ۱۹). بنابراین تعریفی که از دین ارائه می‌شود شامل عقاید و اخلاق هست؛ لذا فقط بحث احکام فقهی نیست.

منابع معرفتی دین: به مجموعه راه‌های معتبر شناخت آموزه‌های دینی اطلاق می‌شود. این منابع شامل وحی، عقل، قرآن، سنت، اجماع و فطرت هستند. **عقل:** عقل را می‌توان دارای چند معنا و مرتبه دانست:

۱. قوه تشخیص خیر و شر و درک علل و آثار اشیا؛ نیرویی که معیار تکلیف، پاداش و کیفر است.
۲. ملکه‌ای نفسانی که انسان را به انتخاب خیر و منافع و پرهیز از شر و مضرات سوق می‌دهد. این معنا با اولی متفاوت است، زیرا ممکن است فرد خوبی و بدی را بشناسد ولی انگیزه عمل به آن را نداشته باشد. از روایات برمی‌آید خداوند این قوه را در همه انسان‌ها آفریده و درجه ابتدایی آن ملاک تکلیف است؛ هرچه این درک قوی‌تر شود، مسئولیت نیز سنگین‌تر خواهد بود.

۳. عقل عملی در تدبیر زندگی؛ نیرویی که مردم در تنظیم امور دنیوی به کار



می گیرند. اگر در جهت حق و مطابق شرع باشد «عقل معاش» است و اگر در امور باطل مصرف شود «شیطنت» نام می گیرد.

۴. مراتب عقل نظری در شناخت حقایق، شامل عقل هیولانی، عقل بالملکه، عقل بالفعل و عقل مستفاد؛ اینها در واقع یک قوه اند با نام های مختلف بر حسب تعلق و فعلیت.

۵. نفس ناطقه انسانی که موجب برتری انسان بر دیگر حیوانات است.

۶. عقل مجرد فلسفی که فیلسوفان آن را جوهری قدیم و مستقل از ماده می دانند و نه متعلق به جسم.

در مجموع، عقل دارای مراتب و کاربردهای متفاوت است: از شناخت خیر و شر تا تدبیر معیشت و ادراک حقایق، که همه آنها پایه های تکلیف و کمال انسانی به شمار می روند (مجلسی، ۱۳۶۷ ش، ج ۱، ص ۲۵-۲۷).

مقصود از عقل، خصوص عقل تجریدی محض که در فلسفه و کلام براهین نظری خود را نشان می دهد نیست بلکه گستره آن عقل تجربی را که در علوم تجربی و انسانی ظهور می یابد عقل نیمه تجریدی را که عهده دار ریاضیات است و عقل ناب را که از عهده عرفان نظری بر می آید نیز در بر می گیرد (جوادی آملی، ۱۳۹۱ ش، ص ۲۵). در نتیجه مفهوم عقل شمولیت داشته و همه موارد را در بر می گیرد و خصوص عقل تجریدی و

عقل ناب مدنظر نیست. بر اساس گسترش عقل به عقل تجربی تمام مبادی و مسائل علوم تجربی مانند فیزیک، شیمی و زیست شناسی توسط عقل تامین خواهد شد. لذا تمام این علوم الهی لحاظ می شود و چون عقل از منابع معرفتی دین است و عقل هم شامل همه این علوم شد پس دین حاکم بر همه علوم تجربی بوده و در تمام موارد مبانی خودش را در آن شاخه ها بیان می کند.

قلمرو عقل: در دین، جعل و انشای حکم فقط از سوی خداوند علیم و مرید بالذات ممکن است؛ زیرا صدور امر و نهی مولوی نیازمند سه ویژگی است:

۱. علم مطلق به مصالح و مفاسد عالم و آدم،

۲. حق ربوبیت و مالکیت وجودی بر انسان و عالم،

۳. قدرت بر ثواب و عقاب، پاداش و مجازات.

این سه ویژگی منحصر در ذات الهی است و عقل انسان فاقد آن است؛ از این رو، عقل نمی تواند حکمی تشریع کند یا فرمانی مولوی صادر سازد.

در نتیجه، عقل از دیدگاه هستی شناسی دین نه «دین ساز» است و نه «دین افزا»؛ تنها قادر است معرفت گر باشد، یعنی احکام، اصول و دستورات الهی را درک، تحلیل و کشف کند.

وقتی گفته می شود «عقل حکم می کند»، مقصود این نیست که عقل امر یا نهی می آورد،



۴. توصیف استدلال‌های نظری و استناد

سروش به شواهد تجربی بر دین حداقلی

سروش فقه را دانشی می‌داند که از اساس محدود، کم‌ظرفیت و در ذات خود تکلیف‌اندیش است. به باور او فقه تنها مجموعه‌ای از احکام عبادی و مقررات حداقلی را پوشش می‌دهد و نه توان بسط و توسعه دارد و نه باید توسعه پیدا کند. فقه، از نظر سروش، فاقد غنای برنامه‌ریزی برای اداره جامعه است و در عرصه نوآوری نظری و حقوقی نیز محتوای جدید و اصیلی از خود ندارد. فقه به اداره جامعه، حل معضلات پیچیده اجتماعی و تولید نظام حقوقی یا اخلاقی فراگیر، هیچ استعدادی ندارد و هر گونه تلاش برای مرجعیت فقه در همه شئون زندگی فردی و اجتماعی، حرکتی غیرعقلانی و بی‌نتیجه خواهد بود. به تعبیر سروش، فقه فقط می‌تواند حداقل‌های عبادی و شرعی را برای انسان فراهم آورد و رفع نیازهای بشر در عرصه‌های مختلف (حقوق، اقتصاد، سیاست، بهداشت و...) باید از مسیر عقل، تخصص، علوم مدرن و تجربه بشری تأمین شود؛ جایگزین ساختن فقه به جای علوم و قوانین عرفی، نامعقول و غیرواقعی است. (مناظره سروش و علیدوست

(<https://www.aparat.com/v/mtucq9q>)

سروش دین را نیز مانند فقه، نظامی حداقلی می‌داند که به اصول و گزاره‌های بنیادین (توحید، معاد، نبوت، اخلاق

بلکه یعنی عقل حکم خدا را می‌فهمد.

بنابراین قلمرو عقل چنین ترسیم می‌شود:

- در حکمت نظری: عقل می‌فهمد چه چیزی در جهان هست یا نیست (ادراک بود و نبود).
- در حکمت عملی: عقل می‌فهمد چه رفتاری خوب یا بد است (ادراک حسن و قبح).

اما در هیچ‌یک از این دو حوزه، عقل قدرت «مولویت» ندارد، یعنی نمی‌تواند دستور الزام‌آور صادر کند یا ضمانت اجرایی ثواب و عقاب داشته باشد. (همان، ص ۳۹ - ۴۰)

یگانگی دین و فقه از منظر سروش: از نظر

سروش دین و فقه به یک معنا هستند؛ لذا در بسیاری از موارد این دو را جای یکدیگر به کار می‌برد و با بیان اشکالاتی به نظام فقهی نتیجه می‌گیرد که دین و شریعت دارای نقص است و نباید گسترش و بسط پیدا بکنند. لذا در علوم انسانی نباید ورود کرده و ما در آن علوم می‌توانیم با عقل خود نظام حقوقی، اقتصادی و سیاسی و... بهتر و کارآمدتری از نظام اسلامی را ایجاد کنیم (سروش، ۱۳۹۲ش، ص ۹۰-۹۳). در صورتی که بیان شد فقه یک شاخه‌ای از دین است و دین مجموعه‌ای از عقاید، اخلاق، قوانین فقهی و حقوقی است. لذا نباید فقه را مساوی کل شریعت دانست.



اساسی) و برخی احکام عبادی بسنده می‌کند آن هم به نحو حداقلی؛ اگر هدف و رسالت دین به دست دادن این حداقل‌ها باشد، چه در قلمرو احکام، چه در قلمرو اخلاقیات و چه در قلمرو جهان بینی و معارف دینی و به طور کل هدایت، در آن صورت دینی که این حداقل‌ها را داده باشد کامل عمل کرده است و نقصانی در او نیست؛ اگر با دیده زیادت طلب و جامع نگر به دین نگریسته شده، هر امر ناصوابی از دین انتظار رفته، خواست استخراج همه مطلوبات ممکن و لازم از مکتب وجود داشته باشد و دینی حداکثری مورد مطالبه باشد، به زودی دریافته خواهد شد که دین به این معنا ناقص است و به هیچ وجه همه انتظارات را پاسخ نمی‌دهد. از این رو، لازم است امور سیاسی، اجتماعی، علمی و مدیریتی به عقل، علم و تجربه انسانی واگذار گردد. دین حداکثرگرا خواهان تصدی و مدیریت همه شئون است که به نظر سروش نه معقول بوده و نه با نصوص و تعالیم اصلی دین سازگار است. سروش برای این ادعا به استدلال‌هایی تمسک می‌کند که در زیر مورد اشاره قرار می‌گیرد (سروش، ۱۳۹۲، صص ۸۳-۱۱۲).

الف) محدودیت ماهوی فقه

از دیدگاه سروش، فقه در ذات خود بر تکلیف فردی و صوری تأکید دارد و به حقوق انسان به عنوان انسان و کلیت اجتماعی نمی‌پردازد. حتی در همین عرصه تکالیف، فقه به طور عمده به عبادات می‌پردازد و

دستاوردی در حوزه تنظیم مناسبات حقوقی و اجتماعی ندارد. اگر جایی سخن از فقه می‌رود، این سخن فقط در قلمرو عبادی و آن هم به شکل محدود و صوری است (سروش، ۱۳۹۲، ص ۹۰). استدلال سروش را می‌توان به این صورت بازسازی کرد که فقه در ذات خود فردمحور است، برای همه دانش‌های فردمحور نقش‌آفرینی اجتماعی محال است در نتیجه نقش‌آفرینی اجتماعی برای فقه محال است.

ب) جدایی فقه از اخلاق و معنویت

سروش تأکید می‌کند که فقه به هیچ وجه باطنیات، اخلاق و نیت را مورد توجه قرار نمی‌دهد و فقط به ظاهر افعال بسنده می‌کند (سروش، ۱۳۹۲، ص ۹۹). برای مثال، فقه کیفیت معنوی نماز (حضور قلب، اخلاص و...) را نمی‌سنجد و فقط صورت اعمال را معتبر می‌داند؛ همان‌گونه که غزالی گفته: انسان می‌تواند در محراب نماز بخواند و ذهنش در بازار باشد و فقه چنین نمازی را کافی می‌شمارد (غزالی، ۱۳۸۰، ص ۱۶۵). فقه توان درونی‌سازی اخلاق را ندارد؛ افزودن اخلاق به ساختار فقه نوعی تورم و افزایش وزن صوری آن است، نه غنای حقیقی. حتی برخی رذائل اخلاقی همچون حسد و کینه از منظر فقه محل مؤاخذه نیستند، زیرا این علم کاری به ملکات و حالات باطنی ندارد. در این مورد نیز می‌توان استدلال را این‌گونه صورت‌بندی کرد که فقه عهده‌دار اعمال ظاهری است (به باطن توجه ندارد)، دانشی



که به باطن توجه ندارد ناقص (حداقلی) است. در نتیجه فقه حداقلی است. (مناظره سروش و علیدوست

(<https://www.aparat.com/v/mtucq9q>)

ج) ناتوانی فقه در پاسخگویی به تحولات اجتماعی و انسانی

سروش به این نکته اشاره می‌کند که حتی در حوزه معاملات و احکام اجتماعی، فقه امروز پاسخگوی نیازهای جامعه مدرن نیست و بسیاری از احکامش نه تنها قابل اجرا نیستند، بلکه با تحول عقلانیت و عرف جدید کاملاً کنار گذاشته شده‌اند و این به دلیل است که فهم بشری از شریعت را کد و ساکن مانده است؛ (سروش، ۱۳۹۳ش، ص ۱۸۸) مانند سنگسار که نه از طریق اجتهاد درون‌فقهی، بلکه به حکم عرف و عقلانیت بیرونی حذف شده است. در این مورد نیز می‌توان استدلال را این‌گونه صورت‌بندی کرد که برخی احکام فقه امروز (مانند سنگسار) با عقلانیت و عرف جدید ناسازگارند. هر حکمی که با عقلانیت و عرف جدید ناسازگار باشد، در جامعه مدرن قابل اجرا نیست. برخی احکام فقه امروز (مانند سنگسار) در جامعه مدرن قابل اجرا نیستند و کنار گذاشته می‌شوند.

د) تأکید قرآن و سنت بر قبض فقه
آیه (یا أَیُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءَ...) (مائده/۱۰۱) را سروش به استناد تفسیر علامه طباطبایی (طباطبایی، ۱۳۹۳ق، ج ۶، ص ۱۵۲) و دیگران شاهی بر تمایل دین به قبض و عدم توسعه فقه می‌داند. همچنین روایت پیامبر که می‌فرماید اگر درباره حج هر سال سؤال کنید و دستور دهم که هر سال حج بجا آورید بر شما واجب خواهد شد،^۱ (طبری، ۱۴۲۲ق، ج ۹، ص ۱۹) نشان می‌دهد که دین مخالف توسعه‌گرایی مقررات است و همین توسعه افراطی علم فقه را از عوامل رکود مسلمانان معرفی می‌کند. در این مورد نیز می‌توان استدلال را این‌گونه صورت‌بندی کرد که توسعه‌گرایی در علم فقه، توسعه افراطی مقررات است. هر مقرره‌ای که توسعه افراطی پیدا کند، مخالف گرایش دین و موجب رکود مسلمانان است. توسعه‌گرایی در علم فقه، مخالف گرایش دین و موجب رکود مسلمانان است. (مناظره سروش و علیدوست

(<https://www.aparat.com/v/mtucq9q>)

ه) انتظار بی‌جا داشتن از دین

به باور سروش، تعیین گستره و وظیفه شریعت فارغ از انتظاری که از اصل دین و نبوت داریم ممکن نیست. دین آمده تا انسان

۱. قَامَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي النَّاسِ فَقَالَ: كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْحَجُّ، فَقَامَ رَجُلٌ مِنَ الْأَعْرَابِ فَقَالَ: أَيْ فِي كُلِّ عَامٍ؟ قَالَ: فَغَلَقَ كَلَامَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَأَسَكَتَ وَاسْتَغْضَبَ. فَمَكَثَ طَوِيلًا ثُمَّ تَكَلَّمَ فَقَالَ: مَنْ السَّائِلُ؟ فَقَالَ الْأَعْرَابِيُّ: أَنَا ذَا، فَقَالَ: وَيْحَكَ مَاذَا يُؤْمِنُكَ أَنْ أَقُولَ نَعَمْ، وَلَوْ قُلْتُ نَعَمْ لَوَجِبَتْ، وَلَوْ وَجِبَتْ لَكَفَرْتُمْ؟ أَلَا إِنَّهُ إِنَّمَا أَهْلَكَ الَّذِينَ قَبْلَكُمْ أَيْمَةُ الْحَجِّ، وَاللَّهُ لَوْ أَنِّي أَخْلَلْتُ لَكُمْ جَمِيعَ مَا فِي الْأَرْضِ وَحَرَمْتُ عَلَيْكُمْ مِنْهَا مَوْضِعَ خُفٍّ لَوَقَعْتُمْ فِيهِ. قَالَ: فَأَنْزَلَ اللَّهُ تَعَالَى عِنْدَ ذَلِكَ: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءَ إِلَى آخِرِ الْآيَةِ.



را در مسیر اعتلا و تهذیب معنوی هدایت کند و نه نهاد آموزش حقوق معاملات یا رهن و اجاره باشد. فقه بدون پیوند با الهیات و معرفت انسان‌شناسانه، دانشی ناقص است و اگر الهیات در فقه حل شود، دیگر چیزی به نام فقه به معنای مصطلح باقی نخواهد ماند. باید نخست روشن شود که از دین و متون دینی چه انتظاری وجود دارد و سپس متون را فهم و تفسیر کرد؛ اگر انتظار از دین پرورش و نجات معنوی انسان باشد، همه چیز در همان حد و حدود دین حداقلی خواهد بود. در این مورد نیز می‌توان استدلال را این‌گونه صورت‌بندی کرد که انتظار بشر از دین تنها پرورش و نجات معنوی انسان است، پرورش و نجات معنوی انسان بر مبنای انتظار معنوی از دین تعریف می‌شود، در نتیجه دین گستره‌ای حداقلی و منحصر به هدایت معنوی دارد. (مناظره سروش و علیدوست <https://www.aparat.com/v/mtucq9q>)

و) عجز فقه در ارائه برنامه و قانون جامع

سروش می‌گوید فقه - چه در امور دنیا و چه در آخرت - قلمرو مشخصی دارد و از «احکام» فراتر نمی‌رود؛ یعنی در باید و نباید، و حلال و حرام خلاصه می‌شود. اما «برنامه‌ریزی برای زندگی» ماهیتی کاملاً علمی دارد و نیازمند بهره‌گیری از دانش‌ها و فنون گوناگون است که اساساً از فقه بر نمی‌خیزد و انتظار برنامه‌سازی از فقه، انتظاری بی‌جا و لغو است. برای مثال طرح‌ریزی برای حفظ جنگل‌ها و محیط‌های طبیعی، کاری است علمی و اجرایی، نه

فقهی و حقوقی. (سروش، ۱۳۹۲، ص ۹۱). این نشان می‌دهد که فقه به لحاظ تاریخی نه در برابر پدیده‌هایی همچون برده‌داری نظریه‌ای ارائه کرده و نه درباره آزادی‌ها و حقوق بشر حرفی داشته است. همیشه تحولات عرفی و اجتماعی در ابتدا رخ داده و فقه پس از وقوع آن تحولات به عقب نشینی یا اصلاح آن ناگزیر شده است؛ به عنوان نمونه برده‌داری نه بر مبنای فقه بلکه از دل تحول عرفی و اجتماعی ملغی گشت و تنها پس از آن بود که فقه به فکر بازنگری افتاد. فقه تاریخی در برابر پدیده‌هایی مانند برده‌داری، نظریه‌ای درباره آزادی‌ها و حقوق بشر نداشته و در برابر تحولات عرفی و اجتماعی منفعل بوده است. در این مورد نیز می‌توان استدلال را این‌گونه صورت‌بندی کرد که هر نهادی که نظریه‌ای درباره آزادی‌ها و حقوق بشر ندارد و در برابر تحولات عرفی و اجتماعی منفعل است، تغییرات را پس از وقوع تحولات بیرونی و نه بر اساس ابتکار خود می‌پذیرد. فقه تاریخی تغییرات را پس از وقوع تحولات بیرونی و نه بر اساس ابتکار خود پذیرفته است. (مناظره سروش و علیدوست

<https://www.aparat.com/v/mtucq9q>)

۱.۴. جمع‌بندی توصیف نگاه سروش

از نظر سروش، فقه دانشی فرعی، مصرف‌گرا و حداقلی است که نه قدرت تولید سعادت دنیوی و اخروی برای جوامع را دارد و نه باید چنین انتظاری از آن داشت. جامعه‌ای



مگر آنکه از طرف شریعت برای آن حکمی وجود دارد؛ ممکن است آن حکم اباحه باشد، ولی برای هر حال از حیات انسانی، حکمی مقرر است و این خود نشان‌دهنده‌ی کمال شریعت است. حیات انسان از دو نشئه تشکیل می‌شود: دنیوی و اخروی، یا به تعبیر دیگر، ناسوتی و ملکوتی؛ لذا باید شریعتی که برای ما نازل شده، ناظر به هر دو نشئه باشد. حیات بشری نیز جوانب مختلفی دارد: فردی، عبادی، خانوادگی، اجتماعی، سیاسی و غیره، و باید همه‌ی این جوانب را پوشش دهد. خدای متعال بر اساس رحمت خود، دینی تشریع کرده است که همه‌ی این جوانب را شامل می‌شود و بر پایه‌ی مصالح و مفساد واقعی حکم می‌کند؛ زیرا خدای متعال آگاه به همه‌ی مصالح و مفساد است. و چون رحمت خداوند برآمده از لطف اوست، لطف الهی اقتضای چنین کمالی را دارد (صدر، ۱۴۳۶ق، ج ۱، ص ۱۷۹). بر این اساس شریعت در تمام ابعاد زندگی بشر صاحب نظر است و اگر واقعیت کلام شریعت در زمینه‌ای خاص فهم نمی‌شود نقص دستگاه فاهمه بشری است، نه شریعت تا نیاز به تحدید شریعت باشد. روایات نیز این حکم عقل را تایید می‌کند^۱ امیرالمومنین علیه السلام می‌فرماید: «هیچ حادثه‌ای نیست مگر اینکه برای آن نزد خداوند حکمی وجود دارد، و حکم هیچ واقعه‌ای خالی از دو وجه

که تنها به احکام فقهی بسنده کند، محروم و بی‌بهره خواهد بود. تلقی بسط فقه یا تلاش برای افزودن عناصر بیرونی (اخلاق، حقوق، عرف) به آن، تنها منشأ تورم و اغتشاش مفهومی در فقه است؛ راه حل صحیح، توسعه و گسترش اخلاق و استفاده از عقلانیت و علوم انسانی است، نه توسعه فقه.

فقه باید ضمیمه‌ای در کنار دیگر علوم باشد و مرزبندی آن حفظ گردد و هرگز بیش از ظرفیت حقیقی آن انتظار نکشید.

سروش، دین را همچون فقه، دارای نظامی حداقلی می‌داند؛ نظامی که تنها بر پایه‌ی اصول و گزاره‌های بنیادین مانند توحید، معاد، نبوت و اخلاق اساسی، و نیز برخی احکام عبادی استوار است. از دید او، حوزه‌هایی چون امور سیاسی، اجتماعی، علمی و مدیریتی باید به عقل، علوم انسانی و تجربه بشری واگذار شوند. به باور سروش، دین ماهیتی میانگین ندارد؛ بلکه یا حداقلی است یا حداکثری. دین حداکثرگر که در پی اداره و تصدی همه‌ی شئون زندگی است، از نظر وی نه معقول است و نه با نصوص و آموزه‌های اصلی دین سازگاری دارد.

۲.۴. تحلیل و نقد استدلال‌های نظری و

استناد سروش به شواهد تجربی بر دین

حداقلی

هیچ فعلی در حیات انسان نیست

۱. درست است که طبق مبنای سروش روایات صحیح وجود ندارد و پیدا کردن آن مانند یافتن انگشتر در تلی از خاک است اما از آنجایی که خود ایشان به آیه و روایت در این موضوع استناد کرده اند نگارندگان نیز در تایید بیان مطلب خود به آن‌ها استناد می‌کنند.



نیست؛ یا نصی دارد یا دلیلی و چون دیدیم در برخی وقایع نصی وجود ندارد، به استدلال از مشابهاًت و نظایر آن واقعه روی آوردیم؛ زیرا اگر چنین نمی‌کردیم، آن واقعه را بدون حکم خدایی رها کرده بودیم. در حالی که روا نیست حکمی از احکام خدا در حادثه‌ای از حوادث باطل گردد. زیرا خداوند فرمود: ما در کتاب هیچ چیزی را فروگذار نکردیم. پس چون دیدیم حکم در هیچ واقعه‌ای خالی نیست و هر حادثه‌ای ناگزیر حکمی دارد، آن را از نظایر جستیم تا هیچ حادثه‌ای بدون حکم نماند، چه از راه نص، چه از راه استدلال، و گفتند این کار جایز است (حر عاملی، ۱۴۱۶ق، ج ۲۷، ص ۵۲).^۱

چنانکه پیشتر در مفهوم شناسی گفته شد علوم تجربی علوم دارای محدودیت به حساب می‌آیند؛ زیرا عقل در بعد هستی شناختی دین مُدرکِ صرف است و نمی‌تواند تولید بکند؛ بنابراین خدای متعال تنها منبع دین خواهد بود. در نتیجه فقه و دین با اتصال به منبعی نا محدود از حد خارج می‌شود؛ علم نامتناهی احاطه قهری بر سائر علوم خواهد داشت.

با مراجعه به روایات هم این برداشت ملاحظه می‌شود که علوم تجربی علم

پایه‌ای نبوده، بلکه علمی فضیلتی محسوب می‌شوند. زیرا در اینجا دو حالت وجود دارد یا علمی برپایه دین و شریعت است که در این صورت الهی حساب می‌شود و دین بر آن احاطه دارد یا اینکه زیر مجموعه دین و شریعت نیست که الهی نیست. در مورد اول هم طبق روایت شریفه تنها سه چیز علم حساب می‌شود علم عقاید، علم احکام و علم اخلاق و سائر علوم دیگر فضل حساب می‌شود، «... إِنَّمَا الْعِلْمُ ثَلَاثَةٌ آيَةٌ مُحْكَمَةٌ أَوْ فَرِيضَةٌ عَادِلَةٌ أَوْ سُنَّةٌ قَائِمَةٌ وَ مَا خَلَاهُنَّ فَهُوَ فَضْلٌ ... (کلینی، ۱۳۶۳ش، ج ۱، ص ۳۲).^۲

از این روایت دو نکته برداشت می‌شود اول اینکه علم انساب علم روز در آن زمان بوده است و بین اعراب بسیار رایج بوده است و با این حال پیامبر آن را فضل دانستند و با زبان امروزی علمی مثل اقتصاد، سیاست، فیزیک، شیمی و ... همه این‌ها در زیر سایه دین فضل هستند؛ نکته دوم این است که به کرات در سخنان سروش این نکته بیان می‌شد که فقه ما بریده از کلام است؛ بریده از اخلاق است؛ در حالی که طبق روایت به صراحت سه چیز علم دانسته شده است؛ عقاید، احکام و اخلاق کنار هم قرار گرفتن این علوم این مطلب را بیان می‌کند که این

۱. مَا مِنْ حَادِثَةٍ إِلَّا وَ لِلَّهِ فِيهَا حُكْمٌ وَ لَا يَخْلُو الْحُكْمُ فِيهَا مِنْ وَجْهَيْنِ إِمَّا أَنْ يَكُونَ نَصًّا أَوْ دَلِيلًا وَ إِذَا رَأَيْنَا الْحَادِثَةَ قَدْ عُدِمَ نَصُّهَا فَرِعْنَا أَيْ رَجَعْنَا إِلَى الْأَسْتِدْلَالِ عَلَيْهَا بِأَشْبَاهِهَا وَ نَظَائِرِهَا لِأَنَّا مَتَى لَمْ نَفْرَعْ إِلَى ذَلِكَ أَخْلَيْنَاهَا مِنْ أَنْ يَكُونَ لَهَا حُكْمٌ وَ لَا يَجُوزُ أَنْ يَبْطُلَ حُكْمُ اللَّهِ فِي حَادِثَةٍ مِنَ الْحَوَادِثِ لِأَنَّهُ يَقُولُ سُبْحَانَهُ مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ، وَ لَمَّا رَأَيْنَا الْحُكْمَ لَا يَخْلُو وَ الْحَادِثُ لَا يَنْفُكُ مِنَ الْحُكْمِ التَّمَسُّنَاهُ مِنَ النَّظَائِرِ لِكَيْلَا تَخْلُو الْحَادِثَةُ مِنَ الْحُكْمِ بِالنَّصِّ أَوْ بِالْإِسْتِدْلَالِ وَ هَذَا جَائِزٌ عِنْدَنَا.

۲. عَنْ أَبِي الْحَسَنِ مُوسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: «دَخَلَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ الْمَسْجِدَ فَإِذَا جَمَاعَةٌ قَدْ أَطَافُوا بِرَجُلٍ فَقَالَ مَا هَذَا فَقِيلَ عَلَامَةٌ فَقَالَ وَ مَا الْعَلَامَةُ فَقَالُوا لَهُ أَعْلَمَ النَّاسُ بِأَنْسَابِ الْعَرَبِ وَ وَقَائِعِهَا وَ آيَامِ الْجَاهِلِيَّةِ وَ الْأَشْعَارِ الْعَرَبِيَّةِ قَالَ فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ ذَلِكَ عِلْمٌ لَا يَضُرُّ مَنْ جَهَلَهُ وَ لَا يَنْفَعُ مَنْ عِلِمَهُ ثُمَّ قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ إِنَّمَا الْعِلْمُ ثَلَاثَةٌ آيَةٌ مُحْكَمَةٌ أَوْ فَرِيضَةٌ عَادِلَةٌ أَوْ سُنَّةٌ قَائِمَةٌ وَ مَا خَلَاهُنَّ فَهُوَ فَضْلٌ»



سه علم قرین و همراه یکدیگر هستند.

۱.۲.۴. نقد استدلال‌های محدودیت ماهوی فقه

فقه اسلامی، برخلاف تصور افرادی که آن را منحصر به عبادات و مناسک فردی می‌دانند، گستره‌ای بسیار وسیع‌تر داشته و می‌توان گفت تمام عرصه‌های زندگی فردی و اجتماعی را دربرمی‌گیرد. مرور آثار فقهی شاخص مانند «شرایع الاسلام»، «تحریر الوسیله»، یا «المبسوط» شیخ طوسی نشان می‌دهد که نظام فقهی به چهار بخش اصلی تقسیم شده است: ۱. عبادات، ۲. معاملات (اعم از خرید و فروش، اجاره، رهن و انواع عقود)، ۳. احوال شخصیه (مانند ازدواج، طلاق، حضانت و ارث)، و نیز ۴. حقوق کیفری و جزایی (شامل حدود، قصاص و دیات). حتی در بسیاری از این کتب، بخش معاملات یا فقه اجتماعی از حیث حجم و گستره، دست‌کم دو یا سه برابر بخش عبادات کتاب را تشکیل می‌دهد که گواهی بر جهت‌گیری اجتماعی و حقوقی فقه اسلامی است.

از سوی دیگر، فقه امامیه دارای غنا و تنوع در قواعد اجتماعی است؛ قواعدی مانند «لاضرر»، «تسبیب»، «نفی سبیل»، «قاعده نفی حرج» و دیگر ضوابط که بر عدالت اجتماعی و رفع ظلم تأکید دارند، جایگاهی پررنگ در مباحث فقهی دارند. همین طور قواعد حقوق عمومی مانند مباحث سلطنت،

اختیارات حاکم اسلامی، قضاوت و نظام دیات و تعزیرات همگی نشان می‌دهد که فقه تنها به حوزه عبادی یا فردی محدود نیست، بلکه مصالح اجتماعی، عدالت، نظام اقتصادی، مناسبات حقوقی و حتی موضوعات نوین را نیز در بر می‌گیرد. همین تنوع و گستردگی در ابواب مالی و اقتصادی (مانند بحث‌های ربا، قرض، خمس، زکات) و نیز مباحثی همچون امر به معروف و نهی از منکر، جهاد، دفاع، وقف عام و ولایت فقیه، عمق نفوذ فقه در ساختار اجتماعی مسلمانان را نشان می‌دهد.

این رویکرد اجتماعی در خود قرآن نیز وجود دارد؛ به گونه‌ای که آیات فراوانی درباره حدود، دیات، قصاص، مناسبات خانوادگی و حقوق مستضعفان، مالکیت، نحوه ازدواج و طلاق، وصیت و حتی قواعد اقتصادی مثل تجارت و نوشتن قراردادها وجود دارد. برای مثال، سوره نور درباره حدود، سوره نساء درباره ارث و امور خانواده، سوره مائده در زمینه قصاص و سرقت، و سوره بقره درباره معاملات و دین، شواهدی روشن از این شمول فقه هستند. افزون بر این، روایات اهل بیت در منابعی چون وسائل الشیعه، اصول کافی، فقه الرضا و تهذیب، مشحون از مضامینی درباره روابط اجتماعی، تعامل با مردم، قضاوت، قواعد اقتصاد و عدالت اجتماعی است.

در نتیجه، فقه اسلامی برای بسیاری از اندیشمندان معاصر شیعه و سنی همچنان



ظرفیتی برای ارائه نظریات اسلامی و اداره روابط اجتماعی دارد؛ نظریاتی که شهید صدر در زمینه اقتصاد اسلامی دنبال کرده‌اند (صدر، ۱۴۳۴ق، ج ۳، ص ۳۲۱). دستگاه فقه با رویکرد حقوق طبیعی و عرفی غربی تفاوت‌هایی دارد که همین تفاوت‌ها باعث مزیت آن شده است. بحث‌های مربوط به «حق الناس» (حق همسایه، والدین، فرزند) و حقوق متقابل حاکم و محکوم، در فقه همواره حاضر بوده و با مراجعه به کتاب‌هایی مانند «جواهرالکلام» (اصفهانی، بی‌تا، ج ۲۲، ص ۳۳۲) یا «تحریر الوسیله» (خمینی، ۱۳۸۵ش، ج ۲، ص ۴۵۷) می‌توان فصول مفصلی که به تنظیم مناسبات اجتماعی و حقوق افراد و جامعه اختصاص یافته است را مشاهده کرد.

به نظر نگارندگان اشکالی که بر دیدگاه سروش وارد است، این است که نگاه او به فقه یکسونگرانه و محدود به ابواب عبادی است؛ حال آنکه حجم عظیمی از فقه به عرصه معاملات، مناسبات اجتماعی و حقوق مردم اختصاص یافته و کارکرد اصلی آن تأمین نظم، عدالت و مصالح عمومی در جامعه است. فقه شیعی برخلاف فقه سنی، برای ولی فقیه و حکومت اسلامی نقشی فعال در عدالت اجتماعی و تأمین مصالح مردم قائل است و با توسعه ساحت فقه سیاسی (نظریه ولایت فقیه، اجتهادهای امام خمینی و دیگران)، فقه را پویا و پاسخگو به نیازهای نوین جوامع دانسته است (مرتضوی، ۱۴۰۰ش،

ج ۷، ص ۶۰۰). باب امر به معروف و نهی از منکر یکی از مصادیق دخالت اجتماعی و نقش فقه در حمایت از حقوق و عدالت است. ضمن اینکه اصول مثل عدالت و مصلحت عمومی در منابع مهم اصول فقه، آن قدر پررنگ هستند که حتی می‌توانند احکام اولیه را در مواردی تحت تأثیر قرار دهند و امکان اجتهاد و انعطاف‌پذیری فقهی را در مواجهه با تحولات اجتماعی و حقوق بشر نوین فراهم کنند.

پس تقلیل فقه به عرصه مناسک فردی نه تنها با واقعیت تاریخی و ساختاری فقه اسلامی فاصله دارد، بلکه جایگاه نقش‌آفرین و انعطاف‌پذیر آن در تنظیم نظام اجتماعی شایسته را نیز نادیده می‌گیرد.

۲.۲.۴. تحلیل استدلال‌های جدایی فقه از

اخلاق و معنویت

در سنت اسلامی، هرچند فقه و اخلاق به لحاظ منطقی و موضوعی دو دانش متمایز به‌شمار می‌آیند، اما در مقام اجرا و ساختار معرفتی، همواره میان این دو مرز صلب و بریدگی کامل وجود نداشته است. فقه هرچند به ظاهر، افعال مکلفان را موضوع قرار می‌دهد و به تبیین بایدها و نبایدهای رفتاری می‌پردازد، اما از مقدمات اراده و باطن عمل غفلت نمی‌کند و صحت بسیاری از اعمال را مشروط به نیت صادقانه و قصد قربت می‌داند (غزالی، ۱۳۸۰ش، ص ۱۶۰). نیت به‌عنوان ملاک مشروعیت و ارزش‌مندی



عمل مطرح است. چنانکه در عبادات مهمی همچون نماز، روزه، حج و زکات، همه فقهای شیعه و سنی تصریح دارند که فاقد نیت و قصد تقرب الهی باشند، آن عبادات باطل خواهند بود و حتی برخی احکام - مانند نذر و قسم - اساساً بر مبنای باطن و نیت جدی انسان بنا می‌شوند (امام خمینی، ۱۳۸۵ش، ج ۲، ص ۱۱۹). برخلاف ادعای سروش شخص نمی‌تواند ادعای تعبد داشته باشد و درعین حال به رذایل اخلاقی مبتلا باشد؛ چنانکه به طور مثال در خصوص رذیله حسد گفته شده است. حسد از گناهانی که در نصوص معتبره بر آن وعده عذاب داده شده است، به شمار می‌رود. شخص حسود نمی‌تواند نعمتی را به دیگری ببیند و دوست می‌دارد و آرزو می‌کند که از او گرفته شود. صاحب شرایع می‌فرماید حسد و دشمنی با مؤمن گناه است و ظاهر کردن آن گناه کبیره است و شهید ثانی هم در مسالک فرموده که حسد با عدالت منافات دارد و دشمنی با مؤمن که نزد تمام فقها حرام است به شمار می‌رود و وعده عذاب بر هر دو در روایات بسیار رسیده و هر دو از گناهان کبیره محسوب شده است. پس منافی با عدالت است. اینکه اظهار حسد و بغض منافی با عدالت به شمار رفته برای این نیست که حسد و بغض قلبی حرام نبوده و تنها اظهار آن حرام است، بلکه برای آن است که تا آن‌ها را آشکار نکند، نمی‌توان نفی عدالت از او کرد چون امر قلبی است و طریق اثباتش اظهار او است. هر چند بدون اظهار

همان حسد و بغض حرام است (دستغیب، ۱۳۸۳ش، ص ۳۱۹).

در کنار این، بسیاری از احکام مورد توجه فقه اسلامی، ارتباط مستقیم با رذائل و فضائل اخلاقی دارند: برای مثال «ریا» نه تنها ارزش معنوی عمل را از بین می‌برد، بلکه در فقه موجب بطلان و حتی حرمت برخی عبادات نظیر نماز و روزه می‌شود. همچنین حرمت غیبت و بهتان و ایذاء مؤمن، که گذشته از نتایج اخلاقی، تبعات فقهی و حقوقی از قبیل حرمت، کفاره یا دیه دارند. از این‌رو، بخش قابل توجهی از متون بزرگ فقهی همچون جواهر الکلام، النهایه، مسالک الشهد ثانی یا وسائل الشیعه، مشتمل بر ابواب و مباحثی پیرامون آداب معاشرت، قضاوت و حتی تعلیم و تربیت است که در آن‌ها معیارهای اخلاقی و توجه به باطن مورد تأکید قرار گرفته است. در منابع اخلاقی و روایی نیز مانند علل الشرایع شیخ صدوق یا آثار عرفانی و اخلاقی، همواره آداب قلبی اعمال دینی و فلسفه تکالیف مورد توجه بوده است. (صدوق، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۷۹).

نمونه‌ای برجسته از پیوند فقه و اخلاق، کتاب «آداب الصلاة» امام خمینی است که در آن به آثار باطنی و رشد معنوی عبادات پرداخته شده و نشان داده می‌شود چگونه هدف غایی احکام شریعت، تربیت انسان متقی و اخلاقی است؛ (امام خمینی، ۱۳۷۸ش، ص ۷). چنان‌که در قرآن کریم آمده: (إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ)



(عنکبوت: ۴۵). به رغم آنکه ابزار سنجش در فقه غالباً عرفی و مبتنی بر شواهد ظاهری است تا اجتماعی شفاف و نظم‌پذیر تأمین شود، اما نیت و سرشت باطنی عمل اساسی و اجتناب‌ناپذیر باقی می‌ماند. حتی در حقوق مدرن نیز، سنجش نیت و شرایط درونی اشخاص، به منظور حفظ عدالت قضایی، در عمل ممکن یا مطلوب تلقی نمی‌شود و روی قاعده «اصل صحت» تأکید می‌شود. در مقام قضاء و داوری، فقه نیز ناگزیر است از معیارهای عملی و ظاهری پیروی کند، اما حضور بعد اخلاقی و تربیتی به عنوان مکمل و روح فقه همانند گذشته حفظ شده و جداپذیر از آن نیست.

در نهایت، وظیفه اصلی فقه ایجاد نظم اجتماعی و معیارهای عادلانه و شفاف برای داوری است؛ اما تحقق تمام و کمال دینداری، بدون پیوند با اخلاق ممکن نیست این سخن بازتاب باور اغلب متکلمین و حکمای دینی است؛ چنان‌که متفکرانی مثل ملاصدرا، غزالی، نراقی، خواجه نصیر و علامه طباطبایی، همواره تأکید می‌کنند که عمل دینی، وقتی فاقد روح اخلاقی و ایمانی باشد، عملاً بی‌اثر و حتی آسیب‌زا خواهد بود. (ملاصدرا، ۱۳۶۶ش، ج ۱، ص ۴۱۹).

در نهایت می‌توان گفت فقه و اخلاق در منظومه معرفتی اسلام، همچون دو رشته درهم‌تنیده‌اند که هر یک به تنهایی ناقص و ناتمام است و تنها در هم‌افزایی آن دو، دین و دیانت به غایت مطلوب و جامع خود

می‌رسد.

۳.۲.۴. نقد استدلال‌های ناتوانی فقه در پاسخ‌گویی به تحولات اجتماعی و انسانی
عبدالکریم سروش اذعان دارد که علوم مختلف همواره در حال تحول و تکامل‌اند و این نشانه پویایی علوم مختلف است بر خلاف فقه و دین. اما به نظر می‌رسد که این تغییر و تحولات به دلیل عجز انسان از رسیدن به واقع است. لذا انسان با تجربه و مرور زمان نظراتش در زمینه‌های مختلف تغییر می‌کند. اما اگر انسان به واقع رسیده باشد دیگر نظرش تغییری نخواهد کرد در علم فقه و شریعت از آنجایی که شارع به سبب اتصالش به علم الهی و وحی، در فقه و شریعت به واقع رسیده است و به علم حضوری آن را درک کرده است، در بسیاری از موارد تغییر و تحول در دین وجود ندارد و برخلاف سروش که این را نقص می‌داند این نشان دهنده کمال شریعت است و در موارد روز هم اگر اختلافی به وجود می‌آید به دلیل عدم حضور معصوم است از این رو است در موارد روز و اختلافی تغییر و تحولات وجود دارد و این تغییر و تحولات هم در احکام ظاهری وجود دارد نه احکام واقعی و بین این دو تفاوت وجود دارد (علم الهدی، ۱۴۲۶ق، ج ۲، ص ۱۲۱). همان‌طور که در سایر علوم، مبانی و قوانین برای پاسخ‌گویی به تحولات روزآمد شده و اصلاح می‌شوند، در فقه نیز قواعد و مبانی پویا و انعطاف‌پذیر وجود دارد



که امکان بازتعریف احکام را فراهم می‌کند. بنابراین، برخلاف نگاه سروش که بازنگری در احکام و تعطیلی یا اصلاح برخی حدود را ناشی از فشار و عقلانیت بیرونی می‌داند، باید توجه داشت که عرف و عقل بخشی ساختاری از ابزارهای اجتهادی و به عبارت دیگر جزو منابع معرفتی در حوزه فقه اسلامی محسوب می‌شوند و بر اساس همین عناصر درون‌سیستمی، غالب تغییرات و اصلاحات رخ داده است. به بیان دیگر، ساختار اجتهادی فقه نه تنها پذیرش و پویایی در برابر تحولات نوین را دارد، بلکه براساس فلسفه‌ای درون‌زا، به بازتعریف احکام و نوسازی قواعد پاسخ مثبت می‌دهد.

در نتیجه، برخلاف ادعای برخی منتقدان، می‌توان گفت که فقه اسلامی از منظر اصول و قواعد اجتهادی، ظرفیت‌ها و انعطاف لازم برای انطباق با شرایط متغیر اجتماعی و انسانی را همواره دارا بوده است و تغییر یا تعلیق برخی احکام مانند سنگسار یا سایر حدود، عمدتاً مبتنی بر مبانی و قواعد اجتهادی چون تغییر موضوع یا مصالح مرسله بوده و نه صرفاً بر اثر فشار بیرونی یا عقلانیت مدرن. این امر نشان‌دهنده پویایی درونی فقه است که آن را در تعامل با تحولات جوامع انسانی حفظ و تقویت کرده است. بر همین اساس، مشابه این پویایی را در فقه نیز می‌توان به روشنی مشاهده کرد. با این تفاوت که فقه مبنای الهی دارد و بر اساس نظامی عقلانی زایش جدید دارد ولی

عقل بریده از وحی این‌طور نیست. لذا فرایند اجتهاد در فقه اسلامی ابزاری است که مجتهد با اتکا به آن، می‌تواند به واسطه عقل (که از ابزارهای استنباط مورد تأیید شارع است) موضوعات جدید را ارزیابی کرده و حکم متناسب با شرایط زمان و مکان را ارائه دهد. همان‌گونه که امام خمینی تأکید می‌کند: «زمان و مکان دو عنصر تعیین‌کننده در اجتهادند. مسئله‌ای که در قدیم دارای حکمی بوده است، به ظاهر همان مسئله، در روابط حاکم بر سیاست و اجتماع و اقتصاد يك نظام، ممکن است حکم جدیدی پیدا کند؛ بدان معنا که با شناخت دقیق روابط اقتصادی و اجتماعی و سیاسی، همان موضوع اول که از نظر ظاهر با قدیم فرقی نکرده است، واقعاً موضوع جدیدی شده است که قهراً حکم جدیدی می‌طلبد. مجتهد باید به مسائل زمان خود احاطه داشته باشد و اظهار نظر کند.» (صحیفه امام، ج ۲۱، ص ۲۸۹)

۴.۲.۴. نقد استدلال‌های به قرآن و سنت

در قبض فقه

برای پاسخ به این استدلال، نخست موضوع از منظر عقلانی مورد تحلیل قرار می‌گیرد و نقد عقلی لازم به آن ارائه می‌شود. در مرحله دوم، روایاتی که عبدالکریم سروش برای تأیید دیدگاه خود به آن‌ها استناد کرده، مورد بررسی انتقادی قرار خواهند گرفت. هرچند شایان توجه است که سروش اصولاً به



اعتبار روایات سنتی چندان پایبند نیست، اما با توجه به اینکه خود ایشان برای تقویت استدلال خویش به این دسته از روایات استناد کرده است، پرداختن انتقادی به مضمون و دلالت این روایات نیز ضروری به نظر می‌رسد.

پاسخ عقلی: هدف نهایی شریعت، هدایت انسان و فراهم‌سازی زمینه‌های سعادت دنیوی و اخروی اوست. این هدف، مبتنی بر اصل حکمت الهی، با تأمین همه نیازهای هدایتگری بشر سازگار است. بر همین اساس، خداوند متعال دو راهنمای اساسی را برای بشر قرار داده است: نخست «عقل» به عنوان حجت درونی و دوم «انبیا» و جانشینان آنان به عنوان حجت بیرونی. این دو ابزار مکمل یکدیگر، راه تشخیص حق از باطل را برای آدمی فراهم می‌آورند و نقطه ثقل هر نظام هدایتی معقول و فراگیر هستند. بر مبنای این تقسیم کار الهی، پیامبران که مأموریت ابلاغ، تبیین و تشریع شریعت را دارند، موظف‌اند به وضوح و به دور از هرگونه نقص یا ابهام، تمام آنچه را که برای هدایت و کمال انسان ضروری است، بیان کنند. عدم تبیین یا نهی از پرسش در حوزه شریعت، عملاً به معنای ابقای جهل یا فقدان راهنمایی در موارد مورد نیاز بشر است، با فلسفه بعثت انبیاء، هدف ارسال رسل و نزول کتب آسمانی سازگار نیست.

از منظر عقلانی، انتظار آن است که پیامبری که مأمور تشریع شریعت و هدایت

جامعه انسانی است، هم محل رجوع مردم در شبهات شرعی باشد و هم پرسشگری را به عنوان چراغ راه فهم، رشد فکری و تعمیق ایمان تقویت کند. چنانچه پیامبر یا رهبری دینی با منع یا محدود کردن سؤال و پاسخ، شریعت را در ابهام باقی گذارد، مسئولیت الهی و اجتماعی خود را به طور کامل ایفا نکرده و هدف اصلی شریعت یعنی روشن‌سازی مسیر هدایت و سعادت بشر تحقق نخواهد یافت.

افزون بر این، تجربه تاریخی و شواهد متعدد روایی به روشنی تأکید دارد که پیشوایان دینی، نه فقط مانع پرسش نبوده‌اند، بلکه جامعه را به پرسشگری، تحقیق و تفحص در امور دین تشویق کرده‌اند. حتی در برخی روایات، پرسش از عالم و پاسخ دادن عالم، یکی از موجبات رشد و بالندگی دین معرفی شده است. مثلاً در کلمات امام علی علیه السلام آمده است:

«زكاة العلم تعلیمه.» یعنی زکات علم نشر و آموزش آن است. (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲، ص ۲۴).

همچنین آن حضرت توصیه می‌کند: «ألا لا يستحيي الرجل أن يتعلم، و [لا يستحيي] من يسأل عما لا يعلم؛» ای مردم! هیچ‌کس شرم نکند از اینکه اگر چیزی نمی‌داند، بیاموزد. (محمودی، ۱۴۱۸ق، ج ۲، ص ۴۵۵).

این آموزه‌ها نشان‌دهنده آن است که نظام شریعت همواره بر شفافیت، تعلیم و تسهیل



خود قرار داده و با برداشت خاصی از آن، آیه را ناظر به محدود کردن قلمرو الزام‌های دینی دانسته است، از این رو لازم است روایت مورد نظر، هم از نظر سند و هم از جنبه دلالت، مورد بررسی انتقادی قرار گیرد.

روایت مزبور که در آن پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در خطبه‌ای می‌فرماید «ای مردم، خداوند بر شما حج را واجب کرده است» و در پی پرسش عکاشه بن محصن «آیا در هر سال، ای رسول خدا؟» و پاسخ پیامبر که «اگر می‌گفتم آری، بر شما واجب می‌شد و چون ترک می‌کردید، گمراه می‌شدید»^۱ مردم را به سکوت در برابر آنچه خود سکوت کرده و پرهیز از پرسش‌های بی‌وجه فرا می‌خواند و سپس نزول آیه را ذکر می‌کند، در منابع تفسیری و روایی اهل سنت و برخی جوامع حدیثی متأخر شیعه نقل شده است. بررسی این نقل‌ها نشان می‌دهد که این روایت در منابع اصلی و معتبر حدیث شیعه همچون «کافی»، «تهذیب» و «استبصار» وجود ندارد و آنچه در متونی مانند «دعائم الإسلام» و «عوالی اللئالی» آمده، غالباً به صورت معنعن، بدون ذکر سلسله سند کامل است. افزون بر این، محدثان و رجالیان شیعه درباره اعتبار این دو کتاب اختلاف نظر داشته‌اند؛ چنان‌که محقق خویی «دعائم الإسلام» را مطلقاً غیر قابل اعتماد دانسته^۲

فرایند سؤال و جواب تأکید داشته است؛ چرا که تنها در فضای آزاد پرسش و پاسخ است که عقل انسانی و وحی، دست در دست یکدیگر، رسالت هدایتگری خود را کامل می‌سازند و اجازه بروز جمود و تعطیلی رشد فکری را نمی‌دهند.

لذا از منظر عقل و منطق بعثت انبیا، نه تنها منع پرسش در امور دینی پذیرفتنی نیست، بلکه رشد و پویایی جامعه دینی منوط به ترویج فرهنگ پرسشگری و رفع نیازهای عقلانی و معرفتی مردم است. مشروعیت شریعت و ضمانت تحقق اهداف آن، در گرو آن است که درهای معرفت و دریافت حکم الهی همیشه به روی پرسش‌های جامعه گشوده باشد.

پاسخ نقلی:

آیه ۱۰۱ سوره مائده با تعبیر (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءٍ إِنْ تُبَدَّ لَكُمْ تَسْؤُكُمْ) نهی از پرسش‌هایی را بیان می‌کند که آشکار شدن پاسخ آن‌ها ممکن است مایه رنج و ضرر برای پرسشگر یا دیگران شود؛ همین مضمون از دیرباز توجه مفسران و محدثان را جلب کرده و روایات متعددی در تبیین سبب نزول آن نقل شده است. عبدالکریم سروش در تبیین نظریه «دین حداقلی» یکی از همین روایات تفسیری را مبنای استدلال

۱. وَ عَنْ عَلِيٍّ صَلَوَاتُ اللَّهِ عَلَيْهِ أَنَّهُ قَالَ: لَمَّا نَزَلَتْ - وَ لِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنْ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا قَالَ الْمُؤْمِنُونَ يَا رَسُولَ اللَّهِ أَمَّا فِي كُلِّ عَامٍ فَسَكَتَ فَأَعَادُوا عَلَيْهِ مَرَّتَيْنِ فَقَالَ لَا وَلَوْ قُلْتُ نَعَمْ لَوَجَبَتْ فَأَنْزَلَ اللَّهُ تَعَالَى - يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءٍ إِنْ تُبَدَّ لَكُمْ تَسْؤُكُمْ.

۲. این کتاب دعائم الإسلام فيه من الفروع علی خلاف مذهب الإمامیه، قد ذکر جمله منها فی ذیل محاضراتنا فی الفقه الجعفری، و مع ذلك فقد بالغ شیخنا المحدث النوري - قدس الله نفسه - فی اعتبار الرجل و أنه کان من الإمامیه المحقة، فهو لم یثبت،



(خویی، ۱۴۱۳ق، ج ۲۰، ص ۱۸۴). و درباره «عوالی اللثالی» نیز گروهی به ضعف اسناد و تساهل مؤلف در نقل روایت اشاره کرده‌اند، تا آنجا که شیخ انصاری در «رسائل» طعن محدث بحرانی به این کتاب را یاد می‌کند.^۱ (شیخ انصاری، ۱۴۲۸ق، ج ۴، ص ۳۹). بر این اساس، روایت مورد استناد سروش از منظر علم رجال و درایة الحدیث فاقد سند معتبر است و نمی‌توان بر پایه ضوابط سنتی حدیث‌شناسی شیعه به آن اعتماد کرد.

در مقابل، در «تفسیر علی بن ابراهیم قمی» ذیل همین آیه، روایتی با سند متصل و معتبر نقل شده که از پدرش، از حنان بن سدیر، از پدرش سدیر بن حکیم، از امام باقر علیه السلام روایت می‌کند؛ ماجرای که طی آن یکی از خویشاوندان پیامبر پرسشی بی‌ارزش و همراه با اهانت، درباره نسب خود مطرح می‌سازد و پس از چند پرسش مشابه، پیامبر مردم را از این‌گونه سؤال‌ها باز می‌دارد و آیه نازل می‌شود.^۲ (قمی، علی بن ابراهیم، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۸۷). بررسی رجالی نشان می‌دهد

که علی بن ابراهیم قمی، مفسر برجسته امامیه، مورد وثوق نجاشی و دیگران است.^۳ (نجاشی، ۱۳۶۵ش، ص ۲۶۰). پدرش ابراهیم بن هاشم از ثقات و مروج حدیث کوفی در قم به شمار می‌آید، (نجاشی، ۱۳۶۵ش، ص ۱۶). حنان بن سدیر نزد نجاشی و شیخ طوسی ثقه است.^۴ (خویی، ۱۴۱۳ق، ج ۷، ص ۳۱۶). و پدرش سدیر بن حکیم نیز از اصحاب برجسته امامان باقر و صادق علیهما السلام و مشهور به وثاقت است (خویی، ۱۴۱۳ق، ج ۹، ص ۳۶)؛ بدین ترتیب، با وثاقت همه حلقه‌های سند، روایت از اعتبار کامل برخوردار است.

مضمون این روایت نشان می‌دهد که نهی آیه ناظر به پرسش‌های بی‌فایده، موهن یا مخل مصالح اجتماعی است. مانند سؤال از پدر واقعی که می‌تواند پرده از امور پنهانی و مفسده‌آمیز بردارد و هیچ ارتباطی به محدود کردن دایره شریعت یا کاهش احکام الزامی دین ندارد. این معنا را ابن ادریس حلی نیز در بیان سبب نزول تأیید کرده و توضیح داده

فالرجل مجهول الحال، و علی تقدیر الثبوت فکتابه دعائم الإسلام غیر معتبر، لأن رواياته كلها مرسله. ۱. و قد طعن في ذلك التأليف و في مؤلفه المحدث البحراني في مقدمات الحقائق.

۲. فَإِنَّهُ حَدَّثَنِي أَبِي عَنْ حَنَانِ بْنِ سَدِيرٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ: أَنَّ صَفِيَّةَ بِنْتَ عَبْدِ الْمُطَّلِبِ مَاتَ ابْنُ لَهَا، فَأَقْبَلَتْ فَقَالَ لَهَا الثَّانِي غَطِي فُرْطًا، فَإِنْ قَرَأْتَكَ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ لَا تَنْفَعُكَ شَيْئًا، فَقَالَتْ لَهُ هَلْ رَأَيْتَ لِي فُرْطًا يَا ابْنَ الْأَخْنَاءِ، ثُمَّ دَخَلَتْ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ فَأَخْبَرَتْهُ بِذَلِكَ وَبَكَتْ، فَخَرَجَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ فَتَادَى الصَّلَاةَ جَامِعَةً، فَاجْتَمَعَ النَّاسُ فَقَالَ، مَا بَالُ أَقْوَامٍ يَزْعُمُونَ أَنَّ قَرَابَتِي لَا تَنْفَعُ، لَوْ قَدْ قَرُبْتُ الْمَقَامَ الْمَحْمُودَ لَسَفَعْتُ فِي أَخْوَجِكُمْ، لَا يَسْأَلُنِي الْيَوْمَ أَحَدٌ مِنْ أَبَوَاهُ إِلَّا أَخْبَرْتُهُ، فَقَامَ إِلَيْهِ رَجُلٌ فَقَالَ مَنْ أَبِي، فَقَالَ أَبُوكَ غَيْرُ الَّذِي تُدْعَى لَهُ أَبُوكَ فَلَانَ بْنِ فُلَانٍ، فَقَامَ آخَرُ فَقَالَ مَنْ أَبِي يَا رَسُولَ اللَّهِ فَقَالَ أَبُوكَ الَّذِي تُدْعَى لَهُ، ثُمَّ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ مَا بَالُ الَّذِي يَزْعُمُ، أَنَّ قَرَابَتِي لَا تَنْفَعُ لَا يَسْأَلُنِي عَنْ أَبِيهِ، فَقَامَ إِلَيْهِ الثَّانِي فَقَالَ لَهُ أَعُوذُ بِاللَّهِ مِنْ غَضَبِ اللَّهِ، وَغَضَبِ رَسُولِهِ أَعَفَّ عَنِّي عَفَا اللَّهُ عَنْكَ، فَأَنْزَلَ اللَّهُ تَعَالَى يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءٍ إِنْ تُبَدَّ لَكُمْ تَسْأَلُكُمْ إِلَى قَوْلِهِ ثُمَّ أَصْبَحُوا بِهَا كَافِرِينَ.

۳. ثقة في الحديث، ثبت، معتمد، صحيح المذهب، سمع فأكثر (و أكثر)، و صنف كتباً و أضر في وسط عمره. و له كتاب التفسير.

۴. حنان بن سدیر، له كتاب و هو ثقة رحمه الله، رويانا كتابه بالإسناد الأول عن ابن أبي عمير، عن الحسن بن محبوب عنه.



است که پرسش‌های نهی شده، سؤالاتی هستند که هیچ اثر عملی مثبت در دین یا دنیا ندارند و حتی چه بسا موجب فساد شوند، و بر اساس قاعده «من ولد علی فراش»، سؤال از انتساب واقعی شخص به پدر نیز سفه و غیر مجاز است؛ زیرا برخلاف مصلحت می‌باشد. (ادریس حلی، ۱۴۲۹ق، ج ۳، ص ۴۳۲).

از مجموعه شواهد رجالی، روایی و عقلی چنین برمی‌آید که روایت مورد استناد عبدالکریم سروش نه تنها سند معتبر ندارد، بلکه برداشت ارائه شده از آن با جهت‌گیری محتوایی روایات معتبر شیعی سازگار نیست. در منابع معتبر امامیه، روایتی با سند صحیح وجود دارد که دلیل نزول آیه را پرسش‌های بی‌وجه و زیانبار معرفی می‌کند و با تدبر در آن و شواهد تاریخی و عقلانی روشن می‌شود که اسلام نهی آیه را به این‌گونه موارد منحصر کرده، در حالی که اصل دین مردم را به تفکر و پرسش‌های معقول و سودمند فرامی‌خواند. بنابراین، تفسیر آیه به معنای «دین حداقلی» فاقد مستند قابل قبول از نگاه نقلی است و با مجموع قرائن تاریخی، عقلی و حدیثی نیز هم‌خوانی ندارد.

۴.۲.۴. نقد استدلال‌های انتظار بی‌جا

داشتن از دین

سروش می‌گوید انتظار ما از دین تنها پرورش و نجات معنوی انسان است و دین گستره‌ای حداقلی و منحصر به هدایت

معنوی دارد.

انتظار بشر از دین، در حقیقت، به معنای چشم داشتن و نوعی نیاز متوقعانه است که انسان را در برابر دین و خدا، دارای حق معرفی می‌کند. این مفهوم برخاسته از مبانی انسان‌شناسی مدرن است؛ یعنی همان مبانی‌ای که انسان را در برابر خدا و دین، محق و نه مکلف می‌پندارند. اما در نگاه اسلامی، انسان در برابر خداوند و آموزه‌های دینی، هم مکلف است و هم محق؛ مکلف است چون آفریده‌ی خدا و نیازمند هدایت اوست، و محق است چون خداوند به اقتضای صفات کمال و جمال خویش برای انسان حقوقی مقرر کرده است. از این رو، حق و تکلیف در انسان‌شناسی اسلامی در تعارض نیستند، بلکه مکمل یکدیگرند؛ انسان نه می‌تواند برای خود حقوقی مستقل از خداوند بسازد، نه مجاز است تکلیف الهی را به نام «حق‌مداری» نادیده بگیرد.

بنابراین، انتظار بشر از دین از دیدگاه اسلامی، بیانگر نیازهای واقعی انسان به دین است؛ نیازهایی که در آنها، حقوق الهی و تکالیف الهی دو روی یک سکه‌اند و میان‌شان چالشی وجود ندارد. اینجاست که پرسش اصلی رخ می‌نماید: آیا انتظارات بشر از دین حداقلی است یا حداکثری؟ آیا شریعت در تمام ابعاد زندگی بشری حضور دارد یا تنها ناظر به جهان آخرت و امور معنوی است؟ آیا دین افزون بر تعیین هدف آفرینش، در روش‌های زیست، معاش، سیاست،



اقتصاد و حقوق نیز سخن دارد؟

برای پاسخ به این پرسش، نخست باید روش مواجهه با آن را روشن کرد. گروهی از متفکران اسلامی تنها با تکیه بر کتاب و سنت، یعنی روش درون‌متنی دینی، به بیان نیازهای بشر از دین پرداخته‌اند و از روش‌های بیرون‌دینی بهره نگرفته‌اند. اشاعره، اهل حدیث و تاحدی اخباریان از این دسته‌اند. در مقابل، برخی دیگر به روش‌های برون‌متنی، یعنی عقل، فلسفه، تجربه، انسان‌شناسی، کارکردگرایی و بسط تاریخی دین تکیه کرده‌اند و به نصوص دینی کم‌تر توجه کرده‌اند. نگارندگان این دورویکرد را به‌تنهایی ناکافی می‌دانند و معتقدند باید میان این دو جمع کرد؛ یعنی هم از روش‌های درون‌متنی دینی بهره برد و هم از روش‌های برون‌متنی چون عقل، تجربه، تاریخ و شهود. عقل در این میان چراغ فهم است و نه تنها در درک آیات و روایات نقش دارد، بلکه در برخی موارد (در مستقلات عقلیه) می‌تواند مستقل از سنت حکم دهد، و از همین رو اصولیان، عقل را نیز از منابع دین دانسته‌اند.

در مسائل بنیادین، مانند اصول دین، روش‌های برون‌متنی گاه مقدم‌اند، اما این تقدم به معنای بی‌نیازی از متون دینی نیست؛ هنگامی که نیازها و انتظارات کلی بشر از دین را با عقل، تجربه و شهود دریافتیم، برای کشف سایر ابعاد آن باید به کتاب و سنت بازگردیم. هرچند در فهم همین نصوص نیز عقل باید روشن‌نگر باشد. اگر دین حل برخی

امور را به عقل، دل یا تجربه واگذار کرده باشد، مانند موارد براءت، احتیاط، تخییر، نفی حرج و ضرر، یا تشخیص اهم و مهم، آنگاه دوباره عقل و تجربه برای تکمیل تصویر نیازهای بشر از دین به کار می‌آیند.

در این فرآیند باید از روش‌های ناخالص پرهیز کرد؛ عقل نباید آلوده به مغالطه باشد، دل باید از نفوذ شیطان و وهم دور بماند، تجربه باید شرایط استقرا را داشته باشد، و نقل باید معتبر و مستند باشد. نیز لازم است استدلال‌های عقلی به بدیهیات و اصول پایه منتهی شوند و قیاس‌ها از نظر صورت و ماده درست باشند، و از احادیث غیر مستند استفاده نشود.

روایات فراوانی وجود دارد که از انتظار حداکثری از دین سخن می‌گویند. امام صادق فرمود: «به خدا سوگند ما آنچه در آسمان‌ها و زمین و بهشت و جهنم و میان آنهاست می‌دانیم؛ همه در کتاب خداست» و سپس آیه‌ی «تبیاناً لکل شیء» را تلاوت کرد. نیز آمده است خداوند برای موسی بخشی از حقایق را نوشت، برای عیسی روش رفع اختلاف را بیان کرد، اما برای محمد (صلوات الله علیه و آله) کتابی فرستاد که بیان‌کننده‌ی هر چیزی است. در روایتی دیگر امام صادق علیه السلام گفت: «اخبار آسمان‌ها و زمین و آنچه بوده و خواهد بود را می‌دانم، گویا در کف دست من است، و همه را از کتاب خدا می‌دانم.» امام رضا نیز در گفت‌وگو با اهل ادیان فرمود: «قرآن، خبر همه گذشتگان و



آیندگان تا قیامت را در بر دارد.» همچنین امام باقر و امام صادق علیهما السلام تصریح کردند که خداوند هیچ چیزی را که امت به آن نیاز دارد، بی بیان رها نکرده است. این مجموعه‌ی روایات دلالت دارد که قرآن کریم و سنت، گنجینه‌ی همه‌ی علوم و هدایت‌ها برای بشرند و دین در همه‌ی عرصه‌های زندگی انسان حضور دارد. پس انتظار بشر از دین، از دیدگاه اسلام، انتظار حداکثری است؛ انتظاری برخاسته از نیازهای واقعی انسان، نه از موضع حق طلبی در برابر خداوند، و پاسخ آن تنها با جمع میان عقل و نقل و با فهمی جامع از دین حاصل می‌شود. (خسروپناه، ۱۳۹۷ش، صص ۸۲ - ۸۸)



۵. نتیجه

جامع و اجتهادی از دین است، نه تقلیل آن
به حداقل‌های عبادی یا معنوی.

پژوهش حاضر نشان می‌دهد که نظریه «دین و فقه حداقلی» عبدالکریم سروش با ساختار فقه اسلامی، مبانی کلامی دین و شواهد معتبر نقلی و تاریخی سازگار نیست. برخلاف تصور تقلیل‌گرایانه، فقه اسلامی دانشی گسترده و پویاست که از عبادات تا معاملات، سیاست، اقتصاد، عدالت اجتماعی و مدیریت جامعه را دربرمی‌گیرد و با قواعدی همچون لاضرر، نفی حرج، مصالح عامه و تغییر موضوع، ظرفیت پاسخ‌گویی به تحولات زمان را دارد. بر خلاف ادعای سروش فقه از اخلاق و معنویت جدا نیست و بسیاری از احکام آن بر نیت، عدالت و ارزش‌های اخلاقی مبتنی است.

بررسی ادله قرآنی و روایی مورد استناد سروش نشان می‌دهد که آیات و روایات یادشده دلالتی بر قبض و کاهش قلمرو شریعت ندارند و ناظر به منع پرسش‌های بی‌فایده و مفسده‌آمیزند، نه محدودسازی دایره تشریع. همچنین ادعای «انتظار حداقلی از دین» بر مبانی انسان‌شناختی مدرن استوار است، در حالی که قرآن و روایات، دین را «تبیان کل شیء» و ناظر به همه ابعاد حیات انسان معرفی می‌کنند. در مجموع، فقه اسلامی نه علمی محدود و ناکارآمد، بلکه نظامی الهی، عقلانی و جامع است که توان اداره جامعه و هدایت انسان را در ساحت فردی و اجتماعی داراست. بنابراین، رویکرد صحیح، فهم



منابع

قرآن

۱. ابن ادریس، محمد بن احمد، ۱۴۲۹ق، موسوعة ابن ادریس الحلّی، قم: دلیل ما، نوبت اول.
۲. ارنست هیوم، ۱۳۸۶ش، ادیان زنده جهان، مترجم عبدالرحیم گواهی، تهران: نشر علم، نوبت اول.
۳. اصفهانی، محمدحسن، بی تا، جواهر الکلام، بیروت: دار الاحیاء التراث العربی، نوبت هفتم.
۴. انصاری، مرتضی، ۱۴۲۸ق، فرائد الاصول، قم: مجمع الفکر الاسلامی، نوبت نهم.
۵. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۷۲ش، شریعت در آینه معرفت، قم: مرکز نشر اسراء، نوبت هشتم.
۶. ———، ۱۳۹۱ش، منزلت عقل در هندسه معرفت دینی، قم: مرکز نشر اسراء، نوبت ششم.
۷. حر عاملی، محمد بن حسن، ۱۴۱۶ق، وسائل الشیعة، قم: مؤسسه آل البيت (علیهم السلام) لإحياء التراث، نوبت سوم.
۸. حلیمی جلودار، گرجی زاده، هاشمی، ۱۴۰۳ش، جامعیت قوانین قرآن در بوته نقد با تکیه بر آراء اندیشمندان، کنفرانس بین المللی انقلاب علوم انسانی اسلامی، دوره ۱، شماره ۱، صص ۱۰-۱.
۹. خسروپناه، عبدالحسین، ۱۳۹۷ش، کلام جدید با رویکرد اسلامی، قم: دفتر نشر معارف، نوبت سوم.
۱۰. خمینی، روح الله، ۱۳۸۵ش، ترجمه تحریرالوسیله، تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، نوبت اول.
۱۱. ———، ۱۳۷۸ش، آداب الصلاة، تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، نوبت هفتم.
۱۲. ———، ۱۳۷۸ش، صحیفه امام خمینی، تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، نوبت اول.
۱۳. خویی، ابوالقاسم، ۱۴۱۳ق، معجم رجال الحديث و تفصیل طبقات الرواة، بی جا، بی نا، نوبت پنجم.
۱۴. دستغیب، سید عبدالحسین، ۱۳۸۳ش، گناهان کبیره، قم: دفتر انتشارات اسلامی، نوبت چهارم.
۱۵. رمضان‌ی درخ، کشاورز سیاهپوش، الهی راد، ۱۴۰۱ش، تبیین قلمرو دین از منظر اصول کافی، معرفت کلامی، شماره ۲۹، صص ۱۰۶-۸۹.
۱۶. سروش، عبدالحکیم، ۱۳۹۲ش، بسط تجربه نبوی، تهران: موسسه فرهنگی صراط، نوبت ششم.
۱۷. ———، ۱۳۹۳ش، قبض و بسط تئوریک شریعت، تهران: موسسه فرهنگی صراط، نوبت سیزدهم.
۱۸. صدر، محمدباقر، ۱۴۳۶ق، دروس فی علم الاصول، قم: مرکز الابحاث و الدراسات التخصصیه للشهید الصدر،



العقول، تهران: دارالکتب اسلامی، نوبت دوم.

۲۹. —، ۱۴۰۳ق، بحار الانوار، بیروت: دار احیاء التراث العربی، نوبت اول.

۳۰. محمودی، محمدباقر، ۱۴۱۸ق، نهج السعادة في مستدرک نهج البلاغة، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی. سازمان چاپ و انتشارات، نوبت اول.

۳۱. مرتضوی، ضیاء، ۱۴۰۰ش، دانشنامه امام خمینی، تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، نوبت اول.

۳۲. نجاشی، احمد بن علی، ۱۳۶۵ش، رجال النجاشی، قم: جماعة المدرسين في الحوزة العلمية بقم. مؤسسة النشر الإسلامي، نوبت اول.

۳۳. ولی الله عباسی، ۱۳۸۳ش، نقد مبانی نظریه دین حداقلی، رواق اندیشه، شماره ۳۲.

34. <https://www.aparat.com/v/mtucq9q>

نوبت هشتم.

۱۹. —، ۱۴۳۴ق، موسوعة الشهيد السيد محمد باقر الصدر، قم: پژوهشگاه علمی تخصصی شهید صدر، نوبت دوم.

۲۰. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، ۱۳۶۶ش، شرح اصول الکافی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، نوبت اول.

۲۱. صدوق، محمد بن علی، بی تا، علل الشرائع، قم: کتابفروشی داوری، نوبت اول.

۲۲. طباطبایی، محمدحسین، ۱۳۹۳ق، المیزان فی تفسیر القرآن، بیروت: موسسه الاعلمی للمطبوعات، نوبت سوم.

۲۳. طبری، محمد بن جریر، ۱۴۲۲ق، تفسیر الطبری، قاهره: نشر هجر، نوبت اول.

۲۴. علم الهدی، جواد، ۱۴۲۶ق، تحکیم المبانی فی اصول الفقه، قم: موسسه آل الرسول، نوبت اول.

۲۵. غزالی، محمد، ۱۳۸۰ش، کیمیای سعادت، به کوشش حسین خدیوچم، تهران: نشر علمی و فرهنگی، نوبت نهم.

قرآن

۲۶. قمی، علی بن ابراهیم، بی تا، تفسیر القمی، قم: کتابخانه داوری، نوبت اول.

۲۷. کلینی، محمد بن یعقوب، ۱۳۶۳ش، الکافی، تهران: دارالکتب الإسلامية، نوبت پنجم.

۲۸. مجلسی، محمدباقر، ۱۳۶۷ش، مرآت