

از ادعای روشنفکری تا تزلزل و تنزل در دین‌پژوهی

ابوالفضل ساجدی*

دی و بهمن ۱۳۹۹

اشاره

دکتر ابوالفضل ساجدی، دکترای فلسفه دین از دانشگاه مک گیل کانادا، استاد تمام مؤسسه امام خمینی؛ دارای آثار علمی اعم از کتاب و مقاله (بیش از ۱۰۰ مقاله) در زمینه‌های فلسفه اسلامی، فلسفه دین، روان‌شناسی، زبان‌شناسی و هرمنوتیک به زبان فارسی، انگلیسی و عربی هستند. از جمله آثار ایشان، می‌توان به کتاب **زبان دین و قرآن، هرمنوتیک و منطق فهم حدیث و دین و دنیای مدرن** اشاره کرد.

در خدمت دکتر ساجدی هستیم.

❖ در موضوع **تطور فکری دکتر سروش در حوزه دین‌شناسی و دین‌پژوهی**.

* استاد مؤسسه امام خمینی. ❖

ابتدا نظر تان درباره دیدگاه دکتر سروش در کتاب قبض و بسط تئوریک شریعت بفرمایید.

دکتر سروش در کتاب قبض و بسط تئوریک شریعت بحث خود را با تفکیک میان دین و معرفت دینی آغاز کرد و گفت: دین امری ثابت است ولی معرفت دینی دچار تغییر و تحول و تزلزل می‌شود. بعداً با اینکه در این کتاب راجع به معرفت دینی بحث می‌کرد ولی ادله‌ای که ارائه داد نشان از این داشت که به‌زعم ایشان نه تنها معرفت دینی که کل معرفت، درحال تحول است. استدلال ایشان برای قبض و بسط این بود که معرفت‌های دینی وابسته به سایر معارف هستند، سایر معارف دینی هم درحال تحول‌اند؛ پس معرفت دینی هم درحال تحول است. با این مقدمات، در پی تحول در معرفت‌های دینی بود، اینکه هیچ معرفت دینی ثابتی نداریم و همه معارف، شناورند؛ حتی درباره توحید، معاد و نزول آسمانی قرآن. این چنین است. این استدلال از دو مقدمه و یک نتیجه تشکیل می‌شد. مقدمه اول اینکه معرفت‌های دینی وابسته به معرفت‌های بیرونی هستند که ادله‌ای مطرح کرده‌اند؛ مثل این دلیل که شما ناچارید به کتاب‌های لغت، ادبیات، منطق، فقه و اصول مراجعه کنید، مقدماتی را بگذرانید و ابزارهایی را به‌کار بگیرید تا دین را بشناسید. مقدمه دوم استدلال او این بود که علوم مقدماتی فهم دین، همواره درحال تحول هستند؛ پس نتیجه می‌گیریم که دین، درحال تحول است. بر هر دو مقدمه این استدلال، می‌توان اشکال کرد. در مقدمه اول او ایراد وارد است که محتوای علوم مقدماتی که برای کسب معرفت دینی لازم هستند ضرورتاً تغییر نمی‌کنند. بعضی دانش‌ها تولیدی‌اند، برخی مصرفی هستند و دانش‌های مصرفی وابسته به دانش‌های تولیدی‌اند. به هر روی



همه دانش‌ها به علومی مقدماتی نیاز دارند. در مقدمه دوم استدلال خود گفته‌اند: همه دانش‌های بشری یکسره درحال تحول‌اند. این کبرای کلی را هم نمی‌توان پذیرفت که گزاره‌های ثابتی وجود ندارد. بسیاری از گزاره‌هایی که درباره عالم هستی سخن می‌گویند ثابت‌اند؛ انسان می‌فهمد، خدا وجود دارد، جهانی هست، آخرتی هست، فهمی ممکن است و گزاره‌ها ثابت متعددی را می‌توان یاد کرد؛ لذا همه دانش‌ها درحال تحول نیستند. بر اساس همین سخن خود، می‌گفت: هر تحولی در هر گوشه‌ای از دانش‌های بشری اتفاق بیفتد همه دانش‌ها ستخوش تغییر می‌شوند حال آنکه چنین چیزی دیده نمی‌شود.

آیا کلیت این ادعا که معرفت دینی، معرفتی وابسته است صحت دارد؟ به این معنا که به مقدماتی نیاز دارند صحیح است، اما این وابستگی دلیل بر تحول دائمی نیست؛ چه آنکه بسیاری از واژگان، معانی ثابتی دارند، اما نکته جالب اینکه حتی از جناب دکتر سروش سؤال می‌شد که وقتی معرفتی ثابت وجود ندارد پس همین نظریه شما هم ممکن است تغییر کند، ایشان جواب می‌داد: بله؛ همه معرفت‌ها دچار قبض و بسط می‌شوند حتی نظریه قبض و بسط من! ایشان در معرفت‌شناسی خود دچار تزلزل و تردید است و بر اساس آن، شک گراست و حتی خودش هم نمی‌تواند از گزاره ثابتی سخن بگوید؛ نه در فلسفه، نه در دین و نه در علم. گذشته از این، ناهماهنگی زیادی در مطالب ایشان وجود دارد. ابتدا از تفکیک میان دین و معرفت دینی سخن می‌گوید، دین را ثابت و معرفت دینی را متغیر می‌داند و بعداً دیدگاه قبلی خود را کنار می‌گذارد و خود دین را هم متغیر می‌داند. در مقوله وحی و تجربه دینی هم، ابتدا وحی را تجربه‌ای دینی قلمداد می‌کرد بعداً نظرش را تغییر داد و گفت: وحی، تجربه دینی نیست بلکه نوعی رویاست.

دکتر سروش معتقد است انسان مدرن با توجه به پیشرفت‌های علمی، نیازی به دین ندارد. در این زمینه توضیح دهید و بفرمایید چه نقدهایی بر این دیدگاه وارد است؟

ایشان در مقاله ریشه در آب است، نگاهی به کارنامه کامیاب پیامبران بحثی را درباره استغناء ممدوح از دین مطرح می‌کند. وی همچنین در سخنرانی و پرسش و پاسخ مورخه ۱۳۷۶/۱۲/۲۵ در مسجد فاطمه علیها السلام در شهر مونترال کانادا که از طرف انجمن اسلامی دانشجویان برگزار شده بود نکاتی را مطرح کرد. حقیر در ایامی که در کانادا مشغول تحصیل و تحقیق بودم در این جلسه شرکت کردم و مطالبی را حول همین مقاله از وی پرسیدم که نتایج آن را در کتاب چالش یا سازش؛ نقدی بر آراء دکتر سروش در خارج از کشور آوردم. اکنون آن کتاب در بازار نیست ولی بخش‌هایی از آن را در کتاب عصر نیاز به دین آورده‌ام. مواردی که در خلال این بخش به سخنرانی ایشان ارجاع شود عمدتاً مربوط به همین جلسه است.

ایشان در مقاله ریشه در آب است، مقدماتی را مطرح می‌کند و می‌گوید: دو نوع استغناء (یا بی‌نیازی) داریم؛ یک استغناء ممدوح و یک استغناء مذموم؛ برای مثال کسی که دیپلم دارد از شرکت کردن در کلاس اول ابتدایی مستغنی است که این یک استغناء ممدوح است، اما اگر کودکی از رفتن به دبستان، سر باز زند گرفتار استغناء مذموم است. ایشان می‌گوید: اکنون بشریت به استغناء ممدوح از دین رسیده است. آن‌چنان‌که هیچ‌گاه به کسی که دکترا دارد نباید گفت چرا از دبستان بی‌نیاز شده است، به انسان مدرن نیز نباید گفت چرا از دین بی‌نیاز شده است. مثال دیگری که می‌زند مثال طیب و مریض است؛ اگر



بیماری از مراجعه به پزشک استنکاف کند استغناى مذموم دارد، ولی آن گاه که بهبودی یافته نمی‌خواهد دوباره به نزد طبیب برود و این استغناى ممدوح است. وی در مقاله ریشه در آب است می‌گوید: «آنچه آشکارا می‌توان دید استغناى است که مجموع بشریت از انبیاء و تعالیم آنها پیدا کرده اند» وی بشریت را به گمانی باطل متهم نمی‌کند بلکه آن را بی‌نیازی واقعی و شایسته می‌داند.

❖ حضرت عالی در کانادا، جلسه پرسش و پاسخ با دکتر سروش داشتید؛ در این زمینه توضیح دهید. دیدگاه ایشان چه بود؟

دکتر سروش می‌گفت: «ما در رسالت انبیاء یک چنین چیزی داریم در این چهارجوب؛ یعنی که پیامبری می‌تواند بیاید و مردم آن به استغناء محمود برسند. این یک چیز عجیب و غریبی نیست ... تمام سخن سر صغری است ... آیا امروزه مردم دنیا به چنین مرحله‌ای رسیده‌اند که از دین بی‌نیاز شده باشند یا نه؟ تمام حرف شما این است. این خیلی چیز مهمی نیست. حالا اگر فرض کنیم این شده بود آیا این اشکالی داشت؟».

در جواب آقای سروش گفته بودم: «خیر، هیچ اشکالی نداشت بلکه بسیار هم خوب بود. اگر تمام مردم جهان، اعم از کشورهای غرب و شرق عالم، مثل پیغمبر اسلام ﷺ بودند و به تمام دستورات خداوند عمل می‌کردند، در این صورت ما بهترین جامعه را داشتیم و هیچ نیازی به تعالیم انبیاء نداشتیم چون نتیجه نهایی تلاش پیامبران از قبل حاصل بود».

دکتر سروش: «اصلاً فرض کنید [در حال حاضر] هیچ جای دنیا چنین نشده است و مردم همان بت پرست‌های اولیه هستند. من دارم می‌گویم اگر واقعاً بشر

به یک چنین جایی رسیده باشد آیا نباید خشنود باشیم؟ [معلوم است که باید خوشنود باشیم] این بسیار عالی است و علامت توفیق انبیاء نیز هست. حالا اگر کسی آمد و به شما گفت که بعضی از جوامع این چنین شده‌اند آیا شما باید ناراحت شوید؟ [خیر] شما باید خوشنود شوید» (ر.ک: ساجدی، عصر نیاز به دین).

وی برای ادعای استغنا پنج دلیل یا شاهد ارائه می‌دهد. برای بیان و نقد آنها می‌توانید به کتاب حقیر، **عصر نیاز به دین**، مراجعه فرمایید. در آنجا ۱۸ محدودیت برای عقل بشر حتی در دوران حاضر، ذکر کرده‌ایم که ضرورت رجوع به وحی را روشن می‌سازد.

ظاهراً با این بیان، علم، جایگزین دین است و می‌تواند خلأهای معرفتی آن را پر کند. در این زمینه توضیح دهید.

بله، تأکید ایشان بر استغناست و معتقد است که ما به سطح بی‌نیازی از دین رسیده‌ایم. یک مقدمه یا دلیلی که برای این ادعا بیان می‌کند رشد علم است. وی می‌گوید: «حادثه بسیار مهمی که در جهان امروز رخ داده است و بشر نوین و جهان جدید را از بشر و جهان قدیم، ممتاز و متمایز ساخته است ورود علم به صحنه تاریخ بشر است. مقدمات نظری و علمی ورود و تولد آن را مطرح نمی‌کنیم، به‌رحال از آن هنگام که علم آمد صحنه تاریخ عوض شد و چنان تحولی در جهان ایجاد کرده که هیچ چیز دین و دین‌داری را معاف و مصون نگذاشته، و براین‌اساس آنچه آشکارا می‌توان دید استغنائی است که مجموع بشریت از انبیا و تعالیم آنها پیدا کرده‌اند». در آن مقاله دلایلی می‌آورد که حقیر در فصل اول کتاب **عصر نیاز به دین** با عنوان **دکتر سرروش و دعوی بی‌نیازی بشر**

مدرن از دین مفصل آورده‌ام و نقد کرده‌ام.

سؤالی برای جوانان مطرح می‌شود که آیا علم می‌تواند جایگزین دین شود؟
آیا حقیقتاً پیشرفت علم، جایگزین دین می‌شود یا خیر؟

پل تیلیش می‌گوید: «پیشرفت فناوری هرچند فاصله زمان و مکان را برداشته، اما بیگانگی دل‌ها از یکدیگر را به‌گونه‌ای شگفت‌انگیز افزایش داده است»؛ لذا پاسخ این است که باوجود پیشرفت‌هایی که علم و عقل داشته‌اند همچنان بشریت نیازمند وحی است؛ چراکه انسان، بعد مادی و غیرمادی دارد. امروزه هم فلسفه برای غیرمادی‌بودن نفس، استدلال می‌آورد و هم مباحثی که با عنوان «تجارب نزدیک به مرگ» یا (NDE) مطرح می‌شود دلالت بر وجود این بعد فرامادی می‌کند. علاوه بر اینها تحلیلی که از رؤیای صادقه و حقیقت علم و ادراک بیان می‌گردد برای مادی‌انگاران عالم، ابهامات زیادی را ایجاد کرده است که نشان می‌دهد نمی‌توان انسان را به بعد مادی محدود کرد. در جهان پیرامون ما هم همین ابعاد مادی و غیرمادی وجود دارد؛ کراماتی که برای ائمه معصومین و اولیای خدا دیده شده، معجزات پیامبران، شفایافتن بیماران صعب‌العلاج و مسائل فراوان دیگری نشان می‌دهد که جهان، روی دیگری نیز دارد؛ پس علم انسان نهایتاً می‌تواند ابعاد تجربی را نشان دهد و از نمایاندن دیگر ابعاد، عاجز است. گذشته از این، وقتی پذیرفتیم که آدمی دو بعد دارد باید در حیطه مادی او نیز برنامه‌هایی را تجویز کنیم که در مجموع به صلاح این انسان ذوابعاد باشد و او را به کمال مطلوبش برساند. ما باید انسان‌شناسی و هستی‌شناسی جامع داشته باشیم. بنده در همین کتاب، حدود بیست محدودیت برای علم و تجربه و عقل برشمرده‌ام که آن محدودیت‌ها نشان می‌دهد به‌رغم پیشرفت‌های علمی، همچنان

به وحی محتاجیم. ما خبر از عوالم ماورایی و آثار رفتارمان در آن عوالم نداریم؛ بنابراین علم، فقط به یک ساحت انسان می‌نگرد و تنها در صورتی به نگاه جامع می‌رسیم که به منبع مکمل علم که وحی است تکیه کنیم.

باتوجه به دعوی استغناء ممدوح از دین از نظر آقای سروش، آیا ایشان عمل به شریعت را لازم می‌داند یا خیر؟

وی در مقاله ریشه در آب است استغناای ممدوح از دین و تعالیم انبیاء را مطرح می‌کند که شامل شریعت هم می‌شود. وی می‌گوید: «در مقام داوری در باب جوامع کنونی، باید به تفکیک این دو استغناء بیندیشیم و ببینیم در جامعه جدید، استغناء بشر جدید از مکتب انبیاء به کدام دلیل است؟ (همان، ص ۱۳، ب ۲). در ادامه مطلب می‌گوید استغناای بشر جدید از دین، از نوع ممدوح آن است. وی بر بی‌نیازی از «مکتب انبیا» تأکید دارد که شریعت نیز بخشی از آن است.

البته وقتی حقیر در جلسه بحث ایشان در مونترال کانادا، با او وارد پرسش و پاسخ شدم، وی ادعای استغناای از دین را به استغناای از شریعت تقلیل داد. بدین ترتیب وی در مقاله ریشه در آب است بی‌نیازی از دین و مکتب انبیا را مطرح می‌کند که شریعت را نیز دربرمی‌گیرد. البته ایشان بی‌نیازی از شریعت را در مقاله ذاتی و عرضی در دین نیز به تفصیل آورده است. حقیر نیز در مقاله‌ای با همین عنوان آن را نقد کرده‌ام (رک. قبسات، ش ۶۷، بهار ۱۳۹۲).

بی‌ارزشی شریعت برای انسان مدرن

اقای سروش در جلسه پرسش و پاسخ در کانادا نکته‌ای را بیان کرده‌اند حاکی از اینکه وی عمل به شریعت را بی‌ارزش می‌داند. یکی از دلایل ایشان



برای بی‌نیازی جوامع مدرن از تعالیم دین، بدیهی بودن تعالیم اسلام برای آنهاست. از برخی عبارات ایشان برمی‌آید که منظور وی این است که احکام اسلام یا از مصادیق اخلاقیات است که بدیهی است و نیاز به تبیین ندارد یا موارد غیربدیهی مانند نماز و حج و احکام تذکیه حیوانات و... است که امروزه بی‌ارزش است. وی می‌گوید:

«من به نحو قضیه شرطیه می‌گویم اگر برای قومی یک مسئله‌ای جا افتاده باشد، اصلاً نیازی به تعلیم و تأکید و اصرار و تکرار و ابرام نداشته باشد [به‌گونه‌ای که] وقتی [این مسئله را] به آنها بگویند، آنها جواب می‌دهند که برای چه این مسئله را می‌گویید، ما که حرفی روی آن نداریم، ما که این را قبول داریم، ما که با شما نزاعی بر سر این نداشتیم، [در این صورت] واقعاً بیان آن مسئله امر زایدی است. کما اینکه بسیاری از مطالب را شما الان می‌دانید که در قرآن نیست، اصلاً تأکید زیادی روی آن نشده، رو نیامده، [لذا] ما می‌توانیم مطرح بکنیم امروز، برای اینکه خوب [در آن زمان مطرح] نبوده، [یا به عکس، مطالبی که مطرح شده اما به‌درد امروز نمی‌خورد] شما فرض کنید بر سر اینکه مثلاً منخنقه و موقوذه و متردیه و اینجور چیزها که توی قرآن هست، [یا مثلاً] نطیحه [یعنی] دو تا گوسفندی که به هم شاخ‌زده باشند و یکی از آنها مرده باشد، [یا] یکی [یعنی یک گوسفندی که] موقوذه باشد، [یا] متردیه باشد، [یعنی] پایش از لب پرتگاه مثلاً لغزیده باشد و به پایین پرت شده باشد و نمی‌دانم چی، اینقدر این توضیحات در سوره مائده آمده است که گوشت اینهارا نخورید. حالا واقعاً شما فکرش را بکنید که اصلاً در جامعه‌ای اینها نباشد، این چیزها مطرح نباشد، اصلاً مبتلا به نباشد، خوب [در این صورت] اینها گفته نمی‌شود. استغناء

ممدوح یعنی این؛ یعنی یک چیزی جا افتاده برای یک قومی سرش حرف ندارد دعوا ندارد و وقتی به او بگویند چیز زائدی به نظر می آید».

باتوجه به ادعای سرروش درباره مسائل یادشده، چه ایرادات و نقدهایی بر آن وارد می دانید؟

در رابطه با این ادعاها چند نکته قابل توجه است:

۱. منظورم از بحث آیه مورد اشاره آقای سرروش که درباره احکام تزکیه حیوانات است این نیست که خطرترین مسئله امروز جهان ذبح شرعی حیوانات است و همه محققین و اسلام شناسان باید تمام کار خود را در تحقیق در این موضوع صرف نمایند، بلکه از آنجا که ایشان به عنوان نمونه ای از آیات غیرمبتلابه برای انسان مدرن، فایده این آیات خاص قرآن را که بیانگر حکم شرعی خاصی است مورد تردید قرار داده است، لذا به این موضوع اشاره می کنم.

۲. از این عبارت معنای بدیهی شدن و جاافتادن تعالیم اسلام روشن می شود. ایشان مکرراً در آن جلسه تکرار می کرد است که تعالیم اسلام برای بشر جدید جا افتاده و از این پس به آنها نیازی نیست. منظوری از این «جاافتادن» چیست؟ باتوجه به عبارتی که ذکر کردم معلوم می شود که مراد وی از جا افتادن تنها این نیست که تعالیم اسلام برای مردم جهان امروز روشن و بدیهی است، بلکه منظور این است که اگر هم برخی از این تعالیم غیر بدیهی به نظر می رسند، اما دوره عمل به آنها سر آمده است و دیگر امروزه به درد نمی خورند.

در مثالی که ذکر می کند تا مراد خود را بهتر توضیح دهد، آیاتی از قرآن را از سوره مائده می آورد که به نظر ایشان مسائل مطرح شده در این آیات امروزه اصلاً به درد جامعه نمی خورد، مبتلابه جامعه نیست، اصلاً امروزه مطرح نیست، و اصلاً



در جامعه فعلی جایی برای این‌گونه احکام نیست. در این آیه شریفه، که ایشان به قسمتی از آن اشاره می‌نمایند، حکم حرمت خوردن گوشت گوسفندی که به صورت شرعی ذبح نشده بلکه مرده و یا به صورت دیگری کشته شده، بیان شده است. خداوند در این آیه می‌فرماید: «برای شما مؤمنان، خوردن گوشت مردار، خون، گوشت خوک، حیوانی که به نام غیرخدا کشته شده باشد، و یا حیوانی که مرگ آن به واسطه خفه شدن، پرتاب شدن از بلندی، شاخ زدن حیوانات دیگر و امثال آن باشد بر شما حرام است، مگر حیوانی که تزکیه شده باشد (در این صورت، خوردن گوشت آن جایز است).^۱ مراد دکتر سروش از به درد نخوردن و مبتلابه نبودن و جاافتاده بودن این آیه می‌تواند یکی از دلایل زیر باشد:

الف) به این دلیل باشد که گوسفندهای قرن بیستم به مرحله‌ای از رشد رسیده‌اند که به یکدیگر شاخ نمی‌زنند و سایر حیوانات نیز هرگز به آنها شاخ نمی‌زنند تا به این وسیله یکی از آنها کشته شود و گوشت آن حرام شود و لازم شود که حکم آنرا مابدانیم. آنها در صلح و آرامش با هم زندگی می‌کنند. چنین چیزی اتفاق نمی‌افتد تا ما نیاز به فهم حکم آن داشته باشیم. همچنین گوسفندهای دوران مدرنیسم از پرتگاه‌های تپه‌ها و یا کوه‌ها پرتاب نمی‌شوند تا این امر سبب مرگ آنها گردد. لابد آنها به کوه و تپه نمی‌روند و اگر رفتند هیچ‌گاه پای آنها نمی‌لغزد یا پرتاب نمی‌شوند. این امور مربوط به حیوانات

۱. در این آیه چنین آمده است: «حرمت علیکم المیتة و الدم و لحم الخنزیر و ما اهل لغیر الله به و النخنقه و الموقوذه و المتردیه و النطیحه و ما اکل السبع الا ما ذکیتم ...» (مائده: ۳).

دوران‌های گذشته بوده است. همچنین در مورد حرمت مصرف گوشت خوک که در این آیه بیان شده است گفته شود که امروزه این حکم مبتلابه نیست و لذا نیازی به بیان آن نیست؛ زیرا در این زمان کسی در دنیا گوشت خوک مصرف نمی‌کند.

ب) از آنجاکه احکام جزئی مربوط به ذبح شرعی حیوانات برای بشر مدرن بدیهی شده است لذا نیازی نیست که کسی مضمون این آیه را برای مردم این دوران بیان کند.

ج) امروزه نیازی نیست ذبح شرعی در مورد حیوانات مراعات شود. بشر جدید لازم نیست خود را ملتزم به مراعات چنین احکامی بداند. دوران عمل به این احکام گذشته است. لذا آیاتی از قرآن که در زمینه موارد مختلف کشته شدن غیر شرعی یا شرعی حیوانات آمده است برای دوران حاضر بیهوده و غیرمبتلابه است.

از سه جواب فوق‌الذکر جواب اول واضح البطلان و خلاف واقع است. نه حیوانات قرن بیستم از این حوادث در مصون هستند و نه اینکه گوشت خوک مورد مصرف ندارد، بلکه بر عکس، مصرف بسیار بالایی نیز دارد. جواب دوم نیز بسان جواب اول، مردود است؛ زیرا روشن است که فهم جزئیات ذبح شرعی حیوانات برای بشر جدید بدیهی نشده است: اصل لزوم و وجوب ذبح شرعی گوسفند، حرمت خوردن گوشت گوسفندی که به طریقی غیر از روش ذبح شرعی کشته شده باشد، تمام شرایط لازم برای ذبح شرعی (مانند: مسلمان بودن فرد ذبح‌کننده، گفتن بسم‌الله، قراردادن صورت، دست، پا، و شکم حیوان به سوی قبله و غیره) رعایت شده باشد. آیا این مفاهیم برای تمام انسان‌های مسیحی،



بودایی، بی‌دین و غیره در تمام جهان جا افتاده و بدیهی شده است؟ هرگز چنین نیست. حتی برای تمام مسلمانان نیز تمام جزئیات آن بدیهی عقلی نشده است بلکه بدین دلیل که دستور قرآن است بدان عمل می‌شود. آیا برای بشر جدید بدیهی شده است که مصرف گوشت حیوان غیرمذکی و یا مصرف گوشت خوک بر او حرام است و در صورت ارتکاب عمدی و علم به حرمت مستوجب عذاب الهی است؟

علاوه بر بطلان جواب اول و دوم، به نظر می‌رسد مراد آقای سروش نیز هیچ‌یک از این دو جواب نیست. ایشان نمی‌تواند غیر از جواب سوم را منظور داشته باشد و این دیدگاه با مبانی ایشان و مطالب وی در باب استغناء محمود از دین سازگارتر است. بلکه این دیدگاه لازمه آشکار معیاری است که ایشان برای دین‌داری و مسلمانی ذکر می‌کند.

۳. مراد آقای سروش از اینکه می‌گوید «برای جوامع فعلی این مسائل مطرح نیست و اینها مبتلابه نیست» چیست؟ مراد وی از سه وجه بیرون نیست: یا منظور این است که برای مسلمانان و یا برای غیرمسلمانان و یا برای هیچ‌کدام مطرح نیست. اگر آقای سروش بگوید که فهم این احکام شرعی برای مسلمانان و یا برای هیچ‌کدام مطرح و مبتلابه نیست که امری واضح البطلان است؛ چون فهم این احکام برای بسیاری از مسلمانان مطرح و مورد توجه است. اگر ایشان بگوید که این احکام برای غیرمسلمانان (مسیحیان، هندوها، بوداییان، بی‌دین‌ها و...) کشورهای اروپایی، آمریکایی، آسیایی و سایر بلاد جهان مطرح نیست، باید گفت در این جوامع اقامه نماز، حج، روزه ماه رمضان، حجاب‌داشتن، ترک شرب خمر و فهم و عمل به دیگر احکام ضروری اسلام هم مطرح نیست.

تاسوعا و عاشورا و اربعین و لیالیقدر هم معنا ندارد؛ در واقع لازمه دیدگاه آقای سروش این است که بشر امروزی بی‌نیاز از فهم آن دسته از احکام اسلام است که برای غیرمسلمانان مطرح و مورد توجه نیست؛ لذا مسلمانان باید در کشورهای غیرمسلمان سیر کنند و آن احکامی از اسلام را بکاوند که برای کفار مبتلا به است؛ بنابراین بشر مدرن برای فهم تعالیم اسلام نیازی به مراجعه به قرآن و روایات ندارد بلکه از کفار باید بیاموزد. اگر چنین است چه دلیلی وجود دارد که ما نام اسلام را حفظ کنیم اما آن را از تمام یا اکثر محتویاتش خالی سازیم؟

۴. در ضمن نکته دوم روشن شد که مراد نویسنده مورد بحث از مطرح نبودن احکام تزکیه حیوانات برای انسان امروزی عدم لزوم عمل به این احکام است. نکته‌ای که باید اضافه کرد این است که دیدگاه ایشان در خصوص احکام تزکیه حیوانات نیست، بلکه وی نظریه وسیع‌تری دارد؛ زیرا اولاً او خصوص این مورد را برای مثال ذکر می‌کند و ذکر یک مورد به‌عنوان نمونه هرگز به معنای بیان همه موارد مورد نظر وی نیست. ثانیاً این احکامی که ایشان برای مثال آورده است از نظر حکم شرعی بودن تفاوتی با بسیاری از سایر احکام اسلام ندارند. به چه دلیل احکام مربوط به منخفه و متردیه الان مبتلا به نیست اما نماز مبتلا به است؟ اینکه نماز صبح دو رکعت باشد و هر رکعت یک رکوع و دو سجده داشته باشد و نه دو رکوع و یک سجده و نماز مغرب سه رکعت باشد و نه چهار رکعت و... آیا اینها مبتلا به است؟

۵. کسی که در مقام وضع قانون است باید همه موارد حتی نادرترین آن را نیز مد نظر قرار دهد و حکم آن را بیان نماید. لازم نیست که تمام قیود و شرایط ذکر شده در یک حکم به یک اندازه مورد ابتلا و عمل مجریان آن قانون باشد تا



بیان این قیود از طرف قانونگذار لازم گردد؛ لذا در این آیه که حکم حرمت خوردن گوشت حیوان غیرمذکی آمده است صور مختلف نحوه کشته شدن حیوانات ذکر شده است. به علاوه چنین نیست که همه احکام اسلام و آیاتی از قرآن که به احکام اشاره دارند به یک اندازه در اجرا مورد استفاده قرار گیرند. در زمان جنگ و دفاع از حمله دشمن، آیات مربوط به جنگ، در زمان صلح، آیات وارده در مورد صلح، در ماه رمضان آیات خاص روزه، در آیات حج آیات ویژه حج، و بالأخره در هر شرایط و موقعیتی آیات مناسب با آن می‌تواند راهنمای عمل مسلمین قرار گیرد.

سروش می‌گوید: دین همراه شریعت، دین عوامانه است نه عاقلانه و روشنفکرانه

ایشان ضمن بیان بی‌نیازی غرب از فهم و عمل به شریعت گفت: «بله؛ دین به آن معنای عوامانه‌ای که یک وقتی در دنیا بود امروز نیست. در جامعه ما هم شاید نباشد. حالا اگر هم باشد اینجاها (در غرب) کمتر است».

منظور وی از (اینجاها) غرب است که محل سخنرانی بود. باتوجه به فضای پرسش و پاسخ حقیر با وی، و تأکید وی بر اینکه بی‌نیازی نسبت به تعالیم انبیا در غرب حاصل شده است نه در همه دنیا، منظور وی از دین عوامانه یعنی دینی که مشتمل بر واجباتی است مانند نماز، روزه، حج، حجاب، ترک شرابخواری و... و در برابر آن، دین روشنفکرانه یعنی دین بدون شریعت و محدودکردن دین به چند گزاره اخلاقی.

اگر از ایشان بپرسید که مردم غرب که از تعالیم انبیا و احکام اسلام خبری ندارند چگونه از آن بی‌نیاز شده‌اند؟ وی می‌گوید: آنچه در دین، مهم است

گوهر دین است، گوهر دین هم برای مردم جهان مخصوصاً غربی‌ها روشن است؛ پس نیازی به فهم و عمل به بقیه تعالیم دین ندارند.

ایشان گوهر دین را چه می‌دانند؟

وی گوهر دین را گزاره‌های اخلاقی می‌داند؛ مثل اینکه انسان خوبی باشید، احترام دیگران را رعایت کنید، دروغ نگویند، به کسی ظلم نکنید. وی می‌گوید این گزاره‌ها برای غربی‌ها جا افتاده و نیازی به تبیین و تعلیم آنها نیست؛ و وقتی اینها برای جامعه‌ای روشن بود دیگر نیازی به نماز، روزه، حج، ترک شراب خواری و... نیست.

ایشان معتقد است: شریعت از عرضیات است که اعتقاد و عمل به آنها لازم نیست!

وی در این رابطه، آموزه‌های اسلام را به دو دسته «ذاتی» و «عرضی» تقسیم می‌کند. مراد وی از این دو واژه، معنایی مترادف با آنچه در کتاب‌های اخلاقی و عرفانی تحت عنوان باطن و ظاهر، قشر و لب، شریعت و طریقت و حقیقت، اسلام و ایمان، و دیگر تقسیم‌های مشابه آنها مطرح می‌شود، نیست. ایشان با اشاره به تقسیم‌های یادشده می‌گویند:

ذاتی و عرضی در دین، منطبق با هیچ‌یک از انقسامات یادشده نیست ... مقصود از عرضی، چنان‌که آمد، آن است که می‌توانست و می‌تواند به‌گونه دیگری باشد؛ گرچه دین، هیچ‌گاه از گونه‌ای از گونه‌های آن تهی و عاری نیست. ذاتی دین، آن است که عرضی نیست و دین بدون آن، دین نیست و تغییرش به نفعی دین خواهد انجامید. ذاتی اسلام آن است که اسلام بدون آن، اسلام نیست و دگرگونی اش، به پیدایی دین دیگری خواهد انجامید (سروش،



«ذاتی و عرضی در دین»، کیان، شماره ۴۲، ص ۵).

از لایه‌لای نگاشته‌های این نویسنده برمی‌آید که اسلام عرضی دارای ویژگی‌های زیر است:

۱. اعتقاد قلبی و التزام عملی به عرضیات لزومی ندارد؛ چنان‌که می‌گوید: «اسلام عقیدتی عین ذاتیات، و اسلام تاریخی عین عرضیات، و مسلمانی در گرو اعتقاد و التزام به ذاتیات و دین‌شناسی نظری، به معنای بازشناختن ذاتیات از عرضیات ... است» (همان، ص ۱۸). اعتقاد مربوط به قلب، و التزام مربوط به عمل است. به نظر وی، «ایمان، به اسلام عقیدتی تعلق می‌گیرد، نه اسلام تاریخی» (همان). اسلام عقیدتی برای ایشان، همان اسلام ذاتی است. به گفته وی، «آنها را نباید جزو وظایف دینی و مأموریت‌های الهی دانست. عرضی بودن، معنایش همین است» (همان، ص ۱۴).

۲. عرضیات، اموری تحمیلی بر اسلام‌اند؛ چنان‌که می‌گوید: «عرضی‌ها عرضی‌اند؛ چون اولاً از دل ذات بر نمی‌آیند، بلکه بر آن تحمیل می‌شوند» (همان، ص ۱۰).

وی با توجه به تقسیم آموزه‌های اسلام به ذاتی و عرضی، ۹۹ درصد آنها را عرضی و مولود شرایط صدر اسلام می‌داند که خارج از ذاتیات این دین است. به عبارت وی: «۹۹ درصد احکامی که در قرآن بیان شده، همان احکام جاری میان اعراب بوده است و احکام جدید آن به سختی به یک درصد می‌رسد (سروش، «اسلام، وحی و نبوت»، آفتاب، ش ۱۵).

از عبارات متعدد وی در جلسه انجمن دانشجویان کانادا که اشاره شد ایشان گرایش جدی به غرب داشته و غرب را بر شرق ترجیح می‌دهد به‌ویژه در

بی‌نیازی از دین؛ در این زمینه توضیح دهید.

این نکته از عبارات متعدد وی در جلسه انجمن دانشجویان کانادا که اشاره شد، بر می‌آید:

دکتر سروش در آن جلسه می‌گفت: «اصلاً فرض کنید (در حال حاضر) هیچ جای دنیا چنین نشده است و مردم، همان‌بت‌پرست‌های اولیه هستند. من دارم می‌گویم اگر واقعاً بشر به یک چنین جایی رسیده باشد، آیا نباید خوشنود باشیم؟ (معلوم است که باید خوشنود باشیم) این بسیار عالی است و علامت توفیق انبیاء نیز هست. حالا اگر کسی آمد و به شما گفت که بعضی از جوامع این چنین شده‌اند آیا شما باید ناراحت شوید؟ (خیر) شما باید خوشنود شوید. فقط ممکن است بگویید که متأسفانه این چنین نشده‌اند والا این جای نگرانی نیست. اینکه حرف ضد دینی نیست. پس ما بحث دینی باهم نداریم. فقط یک بحث اجتماعی است که آیا بعضی جاها این چنین شده‌اند یا نشده‌اند».

❖ حضرت عالی در قبال این بیان، چه پاسخی دادید؟ لطفاً کمی توضیح دهید.

بنده عرض کردم: «در تعریف اصطلاح استغناء ممدوح و مذموم با شما اختلافی ندارم (مشکل اصلی ما در جای دیگری است) بحث در این است که آیا امروزه در کشورهای مختلف جهان، اعم از ایران و سایر کشورهای غربی و شرقی، نسبت به پیام قرآن و احادیث و یا به عبارت دیگر نسبت به اسلام به‌عنوان یک دین، یک مجموعه دینی با توجه به ابعاد مختلف آن، اعم از مسائل عبادی، اجتماعی و غیره، بی‌نیازی حاصل شده است یا نه، و اگر استغناء حاصل

شده است چند درصد شده است؟»

دکتر سروش گفت: «بله، سؤال شما همین است. پس مسئله دینی در کار نیست؛ چون به لحاظ دینی استغناء محمود نه تنها بد نیست بلکه چیز خوبی است، لکن متأسفیم به قول شما که بعضی جاها (به مرحله استغناء محمود) نرسیده‌اند. خیلی خوب؛ حالا بنده جواب این را می‌خواهم بدهم. اما و هزار اما من آن مشکلی را در فکر دینی می‌بینم که در شما هم هست. شما فکر می‌کنید دین یعنی فقه. شما می‌گویید^۱ اگر مردم نماز نمی‌خوانند پس دیگر دین نیست. اگر (مردم) روزه نمی‌گیرند، اگر شراب می‌خورند (پس دیگر دین نیست) شما این چنین دارید فکر می‌کنید. اگر مطلب چنین است (یعنی اگر اینها را معیار دین‌داری بگیریم) بنده هم با شما موافق هستم (که انسان جدید از دین بی‌نیاز نشده است)، ولی من دین را این چنین نمی‌بینم. من سر معیار شما حرف دارم، دعوا دارم. معیار دارد این رسیدن به استغناء محمود! معیار آن نه سینه زنی است نه روزه خوانی است نه میزان حج و زیارت. هیچ‌کدام اینها نیست. معیار آن این است که آبروی مردم ارزش داشته باشد در آن جامعه».

بنده در پاسخ گفتم: «ما فرض می‌کنیم که در جامعه خود ما در ایران عیب‌های زیادی وجود دارد که واقعاً هم، چنین است و ما باید در جهت اصلاح آن بکوشیم. سؤال بنده این است که اگر ما فعلاً جامعه خود را صرف نظر کنیم و در مورد جوامع غربی از شما بپرسیم که آیا اصلاً نیازی هست که کسی تلاش

۱. البته در ضمن سوال تأکید شده بود که مراد این نیست که تنها معیار دین‌داری نماز و روزه باشد.

کند برای احیاء قرآن و برای اینکه مردم در این جوامع غربی به اسلام روی آورند و از جمله به همین ظواهری هم که مرتبه‌ای از دین است (مانند نماز و روزه) عمل بکنند یا نه؟ آیا نیاز هست به این کار یا نه؟».

دکتر سروش: «احیای قرآن یعنی چه آقا؟ آیا احیای قرآن یعنی نماز؟ احیای قرآن را معنی کنید. احیای قرآن یعنی آبروی مردم را نبرند؛ یعنی به عدالت کردن بگذارند؛ یعنی این مفاهیم محترم باشد ... آیا این به نظر شما توی جامعه جدید، حالا هر کشوری باشد کاری ندارم، جا افتاده یا نیفتاده؟ یا هنوز احتیاج به توضیح دارد؟ آقا توی جامعه ما احتیاج به توضیح دارد. بحث این نیست که عمل نمی‌کنند. اصلاً در تئوری این مطلب جا نیفتاده است، حرف من این است، اما در بعضی جاهای دیگر در تئوری جا افتاده، اگر شما بگویید می‌گویند ملال‌آور است. من بحثم سر تعلیمات انبیاست آن گوهر تعلیماتشان که انسان یک موجود محترمی است آیا این به جایی رسیده است که دیگر بحث نداشته باشد؟»^۱

مراد وی از «بعضی جاها» یا «جامعه جدید» کشورهای غربی است چنان‌که حقیر هم در سؤال خود از بی‌نیازی کشورهای غربی پرسیدم. بدین ترتیب، بر اساس عبارات فوق، دکتر سروش غرب را بی‌نیاز از تعالیم انبیا می‌داند و معتقد است که این بی‌نیازی از دین در غرب روشن‌تر است، اما هنوز در کشورهای شرقی مانند ایران نیاز به تعالیم دینی وجود دارد».

۱. دکتر سروش، جلسه سخنرانی و پرسش و پاسخ مورخه ۱۳۷۶/۱۲/۲۵ در شهر مونترال کانادا.

❖ باتوجه به این نکات دکتر سروش، حضرت عالی چه پاسخی به وی دادید؟

بنده در جلسه سخنرانی وی در کانادا ضمن سؤالات متعدد تأکید کردم که منظور من از تکیه بر نماز، روزه، حجاب و برخی دیگر ضروریات دین این نیست که درصدد باشم عمل به این امور را به تنهایی و به عنوان مهم ترین معیار جامعه دین دار معرفی نمایم و برای مثال اگر گروهی از مردم، از اسلام صرفاً به قرائت نمازی بی توجه و کم عمق اکتفا نموده اند، آنان را در مقایسه با سایر انسان ها بهترین مردم دین دار بشناسم^۱ بلکه سؤال این است که آیا می توان اسلام را دارای ضروریاتی شمرد یا خیر؟ برخی عبارات من ضمن سؤال از صاحب این نظریه چنین است:

«مدعا این نیست که مسلمانی فقط خلاصه می شود در خواندن نماز، آن هم نمازی بدون توجه و عمق، [به طوریکه بگوییم] هر فرد یا جامعه ای که چنین عملی را انجام داد مسلمان است والا بی دین است هر قدر هم که خوب باشد. بنده نمی گویم اسلام محدود به عمل به چنین ظاهر خشکی است. مراد من این است که دین برای رسیدن انسان به مراحل بالای انسانیت و معنویت، مقدماتی را معرفی کرده است که فرد از طریق انجام آن مقدمات، به آن مراحل بالاتر

۱. البته لازم به ذکر است که اقامه نماز همراه باتوجه و مراعات شرایطی که در اسلام بیان شده است نقش بسیار مؤثری در کاهش فساد و فحشا در جامعه ایفا می نماید، همان گونه که قرآن به نقش نماز در بازداری از منکرات اشاره نموده و می فرماید "الصلوة تنهى عن الفحشا والمنکر". البته غایت مکتوب حاضر بحث از این موضوع نیست. سخن در این وادی و بیان ارزشی که نماز می تواند برای انسان مدرن داشته باشد محتاج مجال دیگری است.

می‌رسد. مسلمان بودن درجات مختلفی دارد، حداقل و اکثری برای یک فرد مسلمان موجود است. یک حداقلی برای مسلمان بودن وجود دارد که بدون آن، فرد، مسلمان نخواهد بود؛ لذا شما طرف مقابل را متهم نسازید به اینکه می‌گوید همه مسلمان بودن فقط و فقط عبارت است از خواندن نمازی خشک و بی‌روح. بر اساس این مقدمه سؤال این است که اگر فرض کنیم جامعه‌ای وجود دارد که مردم آن کافر هستند. فساد و فحشاء و بی‌حجابی و خوردن مشروبات الکلی و روابط آزاد جنسی و... وجود دارد. مردم آن نماز نمی‌خوانند، روزه نمی‌گیرند و به دستورات دینی عمل نمی‌کنند. آیا نیاز هست که در هدایت این جامعه بکوشیم و تلاش در مسلمان نمودن آنان نماییم و آنان را به عمل به دستورات اسلام دعوت کنیم؟^۱ وی همچنان در پاسخ خود، معیار دینداری را برخی گزاره‌های اخلاقی ذکر می‌کرد.

به اعتقاد دکتر سروش، ائمه علیهم‌السلام در معنویات نیز به بالاترین مقامات دست نیافته‌اند.

آقای سروش قرآن، روایات و معصومین علیهم‌السلام را نه تنها در بعد اجتماعی و سیاسی که در ساحت اخلاقی و معنوی نیز برترین منبع نظری و الگوهای عملی نمی‌داند. ایشان در سخنرانی یاد شده در کانادا دو مطلب را در مورد معصومین علیهم‌السلام مورد تردید جدی قرار داد. مطلب اول اینکه آیا صحیح است که گفته شود عالی‌ترین معارف اخلاقی و عرفانی در قرآن و یا در کلام

۱. سروش، جلسه سخنرانی و پرسش و پاسخ مورخه ۱۳۷۶/۱۲/۲۵ در شهر مونترال کانادا.



معصومین^ع بیان شده است؟ مطلب دوم اینکه آیا صحیح است که گفته شود کسی نمی‌تواند در مقامات و تجارب عرفانی و اخلاقی از معصومین^ع فراتر رود؟

از کلام دکتر سروش استفاده می‌شود که جواب ایشان به هر دو سؤال، منفی است. وی معتقد است که نمی‌توان بطور قطع ادعا نمود که کسی نمی‌تواند از نظر عملی و کسب مقامات عرفانی و اخلاقی از معصومین^ع فراتر رود و یا اینکه معارف اخلاقی و عرفانی فراتر از آنچه آنها بیان نموده‌اند ارائه دهد، بلکه ممکن است کسانی یافت شوند که در هریک از این دو زمینه از این رهبران شیعی بالاتر روند. ایشان در پاسخ به سؤالی در ارتباط با امکان یا عدم امکان یافتن مطالب عرفانی فراتر از آنچه در کلام امام علی^ع یا امام حسین^ع آمده چنین گفت:

«در مورد نکته بعدی که عالی‌ترین سطح را ما در قرآن یا در روایات در یک زمینه‌ای (در اینجا منظور وی از یک زمینه، زمینه عرفانی یا اخلاقی است چون سؤال حقیر در این زمینه بود) داریم، من مناقشه نمی‌کنم در این باب، یعنی به نظر من مسئله بازی است؛ یعنی باید راجع به آن بحث کرد و اینکه آیا واقعاً عالی‌ترین تجربه‌های عرفانی در معارف دینی آمده است؟ (و آیا) بالاتر از آنها برای دیگران وصولش ممکن است یا نه؟ من حقیقتش این است که علی‌الاصول ممکن می‌دانم، و یک چیز عجیب و غریبی نمی‌دانم که کسی در این زمینه‌ها تجربه‌های عرفانی بالاتری داشته باشد. و نمی‌شود هم گفت که، یعنی به

طریق استفهام انکاری، که آیا می‌شود کسی از امام حسین در این زمینه‌ها بالاتر رفته باشد؟!^۱

❖ در ارتباط با مطالبی که از ایشان نقل شد کمی توضیح دهید.

۱. از عبارتی که عرض شد به روشنی استفاده می‌شود که به نظر ایشان هم از لحاظ نظری و هم از جنبه عملی، فراتر بودن مقامات عرفانی و اخلاقی چهارده معصوم^{علیهم‌السلام} از دیگر انسان‌ها محل تردید است. یعنی نمی‌توان گفت در میان کسانی که در مسائل اخلاقی و عرفانی سخن گفته‌اند معصومین^{علیهم‌السلام} عالی‌ترین معارف را بیان نموده‌اند، بلکه قطعی نیست که از نظر عملی نیز آنان به فراترین کمالات عرفانی و اخلاقی دست یافته باشند. ایشان در این عبارت خود دو سؤال را مطرح می‌کند. در مورد بیانات نظری معصومین^{علیهم‌السلام} می‌گوید: «آیا واقعاً عالی‌ترین تجربه‌های عرفانی در معارف دینی آمده است؟» و در مورد مقام عملی معصومین^{علیهم‌السلام} می‌گوید: «(آیا) بالاتر از آنها برای دیگران وصولش ممکن است یا نه؟» سپس دکتر سروش در مقام پاسخ به این سؤالات برآمده و جواب خود را بیشتر متوجه مقام عملی معصومین^{علیهم‌السلام} می‌نماید و می‌گوید: «من حقیقتش این است که علی‌الاصول ممکن می‌دانم، و یک چیز عجیب و غریبی نمی‌دانم که کسی در این زمینه‌ها تجربه‌های عرفانی بالاتری داشته باشد».

۲. ایشان در بخشی از کلام خود اشاره نمود که نمی‌توان به طریق استفهام انکاری سؤال نمود که (آیا کسی می‌تواند از امام حسین در درجات اخلاقی و

۱. سروش، سخنرانی مورخه ۱۳۷۴/۱/۲۵ در مسجد فاطمه^{علیها‌السلام} در شهر مونترال کانادا.



معنوی بالاتر رفته باشد؟) منظور از استفهام انکاری سؤالی است که سؤال‌کننده آن، جواب سؤال خود را منفی می‌داند و شکی در آن ندارد. بسان کسیکه بپرسد (مگر می‌شود دو ضربدر دو برابر با پنج باشد؟ یا اینکه مگر می‌شود خدایی وجود نداشته باشد؟) در جاییکه منفی بودن پاسخ به سؤال، محل شک و تردید است نمی‌توان سؤال را به شکل استفهام انکاری مطرح کرد. به نظر ایشان سؤال در مورد فراتر بودن مقام معنوی و عرفانی امام حسین علیه السلام نسبت به سایر انسان‌های غیر معصوم نمی‌تواند به صورت استفهام انکاری مطرح شود. این کلام ایشان به روشنی نشان می‌دهد که جواب چنین سؤالی محل تردید است.

اگر به نظر دکتر سروش کسان دیگری ممکن است یافت شوند که از نظر مقامات عرفانی و اخلاقی از معصومین علیهم السلام فراتر روند علی القاعده راه عاقلانه این است که ما به جای مراجعه به معصومین علیهم السلام به آنها مراجعه نماییم. و هنگامیکه امام زمان علیه السلام ظهور نمایند به ایشان نیز نعوذ بالله توصیه نماییم که برای کسب معارف اخلاقی فراتر به این افراد غیر معصوم مراجعه کنند.

در اینجا در مقام بحث در مورد مقام چهارده معصوم علیهم السلام نیستیم، اما به طور اجمال و اشاره یکی از ادله دال بر عدم امکان یافتن انسان‌های دیگری که بتوانند در مقامات عرفانی و قرب الهی از معصومین علیهم السلام فراتر روند در ضمن مقدمات زیر روشن می‌گردد:

۱. از دیدگاه مکتب شیعه موفق‌ترین و صحیح‌ترین راه برای کسب مقامات قرب الهی و راه وصول به مقاصد عالیه آن از طریق عمل به دستورات قرآن و ائمه علیهم السلام حاصل می‌شود. از نظر اسلام کسب علو مرتبه در عرفان الهی، به دست آوردن توانایی بر انجام اعمال خارق‌العاده نیست. توانایی انجام چنین

اعمالی از عهده صوفیان و مرتاضان هندی که نه تنها مسلمان نبوده بلکه وجود خدا را منکرند، نیز بر می آید. توانایی بر انجام خوارق عادات همچون توانایی بر وزنه برداری های سنگین، قدرتی است که برای هر فردی قابل تحصیل است در صورتی که به طور مستمر برای مدت معینی ورزش ها یا اعمال خاصی را انجام دهد. از جمله قوانین و سننی که خداوند در نهاد و طبیعت بشر قرار داده این است که آدمی توانایی دارد که با رشد و تقویت برخی از قوای بدنی خود، از جمله قوه تمرکز و بینایی و غیره، توانایی تصرفات خاصی بر طبیعت را به دست آورد. البته کسی که از طریق عمل به دستورات قرآن و روایات مراتب عرفانی را طی نماید می تواند توانایی بر انجام اعمال خارق العاده نیز پیدا نماید، اما حصول چنین توانایی هایی برای عارف مسلمان یک نتیجه جنبی، عرضی و غیر اصلی است. عارف مسلمان و شیعه، کمال خود را در قرب به خداوند و تحصیل رضای او می کاود نه در انجام کارهای غیر طبیعی و نشان دادن توانایی های خود به دیگران. صد البته از ائمه علیهم السلام نیز معجزات و کرامات زیادی صادر شده است تا حجت خداوند بر کسانی که انتظار چنین توانایی هایی از امامان علیهم السلام را داشته اند نیز تمام شود. در هر صورت از این جهت نیز ائمه علیهم السلام دست کمی از دیگران نداشته اند. آنان حتی پس از وفات خود نیز هزاران بیمار جسمی و روحی صعب العلاج و یا حتی غیر قابل درمان را شفا داده اند.

۲. از شرایط مهم وصول به حق و قرب الهی ترک گناهان و مکروهات، انجام واجبات و مستحبات، و توجه به خدای متعال در تمام امور زندگی است. گناه به منزله مهم ترین آسیبی است که بر انسان عارف وارد می گردد و او را از خداوند دور می نماید.



۳. از میان تمام انسان‌ها فقط از جمله پیغمبر اسلام ﷺ و همچنین حضرت زهراؑ و دوازده امام شیعهؑ هستند که به مقام عصمت راه دارند و شرایط مذکور در مقدمه دوم را دارا هستند. دیگر انسان‌ها هر قدر نیز جهد کنند به این مقام راه نمی‌یابند.

نتیجه مقدمات یاد شده این است که تمام مقامات عرفانی و درجات قرب الهی که برای معصومین قابل وصول است برای دیگران ممکن نیست. کسی می‌تواند در این نتیجه تردید نماید که یکی از مقدمات فوق‌الذکر را نپذیرفته و یا اینکه مقام عصمت چهارده معصوم و پیامبران اولوالعزمؑ را مورد تردید قرار دهد.

❖ سؤال این است که عقل‌گرایی افراطی که ایشان دارند به چه معناست؟

به این معناست که در مسائل عقلی، هیچ چیزی ورای عقل نتواند در شناخت هستی به ما کمکی بکند و تنها منبع معتبر، عقل باشد و نیازی به مراجعه به وحی برای درک معارف والاتر نداریم. به‌طور کلی هر چه نیاز داریم باید از طریق عقل به دست بیاوریم که به این گرایش، عقل‌گرایی خودبنیاد یا افراطی می‌گویند؛ یعنی نوعی عقل‌گرایی که چیزی غیر از خود را نمی‌پذیرد، حال آنکه همین عقل بشر به ما می‌گوید که چه محدودیت‌هایی داریم. این عقل به ما می‌فهماند که در برخی گزاره‌ها توانایی درک داریم و در برخی دیگر نداریم؛ مثلاً ما نمی‌دانیم چه ارتباطی میان عالم ماده و ملکوت وجود دارد! نمی‌دانیم در آخرت چه خبرهایی است! ما تحلیل جامعی از ابعاد روحانی خود نداریم! در حالی که عقل‌گرایی افراطی مدعی است همه چیز در سایه تعقل، دست یافتنی

است. اینها به نوعی، گرایش آبزکتویسیم دارند. امروزه در خود غرب هم این نظریه رد شده است. این نگرش در دوران «پوزیتویسم منطقی» حاکم بود ولی در دوران پست مدرنیسم، دیگر حاکم نیست. خود غربی‌ها اشکالات زیادی را به این مسئله مطرح کرده‌اند.

❖ نظر دکتر سروش درباره معنا و مصادیق معروف و منکر در اسلام چیست؟

ایشان در ضمن یکی از سخنرانی‌های خود^۱ به مسئله امر به معروف و نهی از منکر اشاره کرد و معیار شناخت معروف و منکر را عرف جامعه و نظر مردم دانست. وی در این رابطه چنین گفت:

«شما این (مسئله) امر به معروف و نهی از منکر را می‌دانید. این البته چیزی است که همه ما می‌دانیم (در این مسئله) برای مثال «الامر بالحسنات» یا «النهی عن السيئات» گفته نمی‌شود. شما در مورد اموری که از نظر اسلام خوب و یا بد هستند سخن نمی‌گویید. «الامر بالمعروف» (مربوط) به چیزهای است که مردم معمولاً آن را خوب می‌دانند ... «معروف» یعنی بر طبق عرف، بر طبق نظر مردم، بر طبق معیارهای جامعه؛ بنابراین «معروف» در «الامر بالمعروف» یعنی چیزی که در میان مردم، خوب تلقی شود و «منکر» در «النهی عن المنکر» یعنی چیزی که بر طبق نظر مردم، بد تلقی شود»^۲.

۱. سروش، سخنرانی مورخه ۱۳۷۴/۱/۲۵ در مسجد فاطمه علیها السلام در شهر مونترال کانادا که برای دانشجویان بورسیه ایرانی و برخی از دیگر مسلمانان به زبان انگلیسی برگزار شد.
۲. همان.



سپس در بخش پرسش و پاسخ در ضمن پاسخ به پرسشی در رابطه با امر به معروف و نهی از منکر در مقام ارائه تبیین روشن‌تری بر آمد و چنین گفت: «معروف، محصول عقل جمعی مردم است. عقلی را که ما اشاره می‌کنیم عبارت است از توانایی فهم خوب و بد اعمال انسان. معنای واقعی معروف و منکر همین است و من فکر می‌کنم راه دیگری برای فهم خوب و بد وجود ندارد» (همان).^۱

وی در بخش دیگری از سخنان خود چنین گفت:

«بنابراین معروف و منکر (امور) مذهبی نیستند. اینها حیوانی نیستند (یعنی وحی منبع شناخت معروف و منکر نیست) البته برای بعضی از مردم وحی



متن انگلیسی کلام ایشان چنین است:

You know this "al amr bi al-ma'ruf wa al-nahy 'an al-munkar". That is of course something all of us know. It is not being said, "al-amr bi al-hasanat" for example, or "al-nahy 'an al-sayyiat" You are not talking about things which are, from the point of view of Islam, good things or bad things which means "al-amr bi al ma'ruf" things which people usually consider as good or things which people. al-ma'ruf means according to the urf, according to the people, according to the norms of the society. So "al-amr bi al-ma'ruf" means something which is considered good among the people. "wa al nahy 'an al-munkar" , munkar means something which is considered to be bad according to the people.

۱. متن عبارت انگلیسی وی چنین است:

Ma'ruf is the product of collective reason of the people. The reason which we assign the ability and capability of discovering the good and bad of the actions. That is the real meaning of al-Ma'ruf wa al-Munkar and I think there is no other way to discover good and bad.

می تواند منبع یادگیری باشد، اما عقلاً (یعنی به مقتضای استدلالات عقلی) معروف و منکر وابسته به وحی الهی نیست. حالا، وقتی که وحی منبع نیست و عقل منبع است، عقل عمومی «عرف» است؛ بنابراین وقتی که عرف - منظور من از عرف، عقل جمعی مردم است - چیزی را رد کرد، آن چیز ردکردنی است. و وقتی که عقل عمومی (و یا عقل جمعی مردم در خلال تاریخ در جامعه‌ای خاص چیزی را پذیرفت آن چیز پذیرفتنی است. درعین حال شما حق انتقاد نمودن از عقل عمومی را دارید، اما باز هم عقل (برای انتقاد) بکار می‌گیرید. آگاه باشید (و توجه داشته باشید) که شما باز هم عقل را بکار می‌گیرید تا از یک هنجار (استاندارد و یا معیار) خاصی که در جامعه خاصی و در دوره تاریخی خاصی غلبه دارد انتقاد نمایید. این است معنای معروف» (همان).^۱

❖ نظر دکتر سروش درباره معنا و مصادیق معروف و منکر در اسلام چیست؟

۱. متن عبارت انگلیسی وی چنین است:

So ma'ruf and munkar they are not religious, they are not revelatory. Of course for some people it can be the source of learning, but rationally it is not dependent on revelation. Now, when it is not the source and aql is the source, now the public reason is the urf, so when the urf, I mean, the collective reason of the people reject something, so that is rejectable, and when the public, the collective reason of people during the history in a particular society accept something that is acceptable. Nevertheless you have got the right to criticize even the public reason, but you are still using your reason. Be ware, you are still using reason in order to criticize a particular norm, dominating a particular society in a period of history. That is the meaning of ma'ruf.



مطالبی که از ایشان در ارتباط با توضیح مراد از معروف و منکر نقل شد در بردارنده نکات زیر است:

۱. معروف یعنی آنچه که عقل عمومی مردم جامعه‌ای آن را پذیرفته باشد و خوب بداند و منکر یعنی آنچه که عقل عمومی جامعه آن را رد کرده باشد.
۲. به نظر آقای سروش عقل (فردی یا جمعی) تنها راه ممکن برای فهم خوب و ب است و هیچ راه دیگری مانند رجوع به وحی در این رابطه وجود ندارد.

دکتر سروش می‌گوید: «اجازه دهید تا بگویم که معروف و منکر، عقلی هستند. واقعاً شامل همه موارد حتی جزئی‌ترین موارد هم می‌شود. چنین نیست که فهم عقلی فقط شامل اصول اولیه اخلاق شود. نخیر (چنین نیست) فهم عقل شامل همه موارد حتی کوچک‌ترین (یا جزئی‌ترین) موارد هم می‌شود» (همان).^۱ از این عبارت روشن می‌شود که ایشان استفاده از عقل برای راهنمایی بشر را بسیار وسیع می‌داند. وی تأکید می‌نماید که عقل توانایی درک تمام جزئیات لازم در مورد خوب و بد از هرچه مورد نیاز بشر باشد را دارا است و لذا در راستای شناخت مصادیق معروف و منکر، فهم عقل فقط شامل شناخت اصول اولیه اخلاق نمی‌شود، بلکه هیچ موردی از موارد معروف و منکر وجود ندارد که در

۱. عبارت انگلیسی وی چنین است:

Let me say that ma'ruf and munkar are rational ... actually covers all cases to the minutest points. It does not include only the first principle of the ethics. No, it include all cases down to the minutest points

حوزه فهم عقل نگنجد. بشر حتی در شناخت جزئی‌ترین موارد آن نیز نیازی به وحی ندارد.

۴. منظور از عقلی که تنها منبع برای فهم همه خوبی‌ها و بدی‌ها است عقل جمعی است. چنان‌که وی می‌گوید: «معروف، محصول عقل جمعی مردم است». البته مراد وی از این عقل جمعی، عقل فلاسفه و دانشمندان جامعه نیست بلکه نظر عرف جامعه ملاک است. چنان‌چه وی تصریح می‌نماید که: «معروف، یعنی بر طبق عرف، بر طبق نظر مردم، بر طبق معیارهای جامعه». به‌علاوه ما راهی برای فهم محصول عقل جمعی یک اجتماع به جز مراجعه به نظر عرف نداریم. نمی‌توانیم دانشمندان هر جامعه را جمع نموده و درمورد مسئله‌ای خاص از آنها کسب نظر نماییم، گذشته از اینکه صاحب‌نظران جوامع معمولاً کمتر درموردی اتفاق نظر دارند.

❖ در این زمینه چه نقدهایی بر ایشان وارد است؟

نظر آقای سروش در مسئله امر به معروف و نهی از منکر مخالف قرآن، روایات و استدلال‌ات عقلی است. برای روشن‌شدن مطلب به بررسی هریک از این نقطه نظرات ایشان می‌پردازیم.

از دیدگاه ایشان معروف یعنی آنچه که عقل مردم جامعه‌ای آن را پذیرفته باشد و خوب بداند. و منکر یعنی آنچه که عقل مردم جامعه‌ای آن را رد کرده باشد. به‌نظر وی راه صواب و منطقی برای شناخت معروف و منکر مراجعه به عقل جمعی مردم جامعه است. ایشان در ارائه این معیار برای شناخت معروف و منکر خصوص عقل جمعی جامعه اسلامی را مدنظر قرار نمی‌دهد بلکه عقل



عمومی هر جامعه‌ای صرف‌نظر از اسلامی و یا غیراسلامی بودن آن را معیار شناخت معروف و منکر می‌داند. بر این نظریه اشکالات متعددی وارد است که به ذکر برخی از آنها می‌پردازیم.

اشکال اول

منظور دکتر سروش از عقل جمعی نمی‌تواند خارج از یکی از این دو صورت باشد. مراد وی یا عقل جمعی همه انسان‌ها در سراسر دنیا و در طول تاریخ بشری و یا عقل جمعی عده‌ای از انسان‌ها است؛ چون شقّ محتمل دیگر (یعنی عقل جمعی هیچ‌یک از انسان‌ها) قطعاً مراد وی نیست. عقل جمعی به هیچ‌یک از این دو معنا نمیتواند تنها معیار برای شناخت معروف و منکر باشد. در اینجا هر یک از این دو وجه را مورد بررسی قرار می‌دهیم:

الف) اگر منظور وی وجه اول باشد اولاً نمی‌توان در این صورت هیچ‌گونه مصداق روشنی برای معروف و منکر یافت. ثانیاً در صورت یافتن مصداق روشن، موارد بسیار اندک و انگشت شماری را می‌توان برای آنها برشمرد و در هر یک از این دو صورت نمی‌توان هدایت اخلاقی و اجتماعی آدمی را با تکیه بر این قضایای بسیار محدود محقق ساخت. به علاوه این دیدگاه با قرآن و روایات هم سازگار نیست؛ چون تمام مواردی که در قرآن و روایات مصداق معروف و منکر تلقی شده است از مواردی نیست که مورد اتفاق همه انسان‌های کره زمین باشد.

قضایای بسیار محدودی در ارتباط با خوبی یا بدی افعال وجود دارد که تمام انسان‌ها در طول تاریخ زندگی بشر بر آنها اتفاق نظر کامل داشته باشند. مصداق

معروف آن حسن عدالت و قبح جور است. گرچه در رابطه با این دو مفهوم نیز اختلافات و ابهاماتی وجود دارد. مانند اینکه آیا ظلم کردن به هر انسانی قبیح است حتی به دشمنان و یا انسان‌های ستمگر و ظالم، و یا اینکه ظلم به دشمنان و ظالمین قبیح نیست؟ اختلاف خطیرتر در مورد این قضایا در معنای ظلم و عدالت است. در تفسیر معنای عدالت آراء پرشمار و مکاتب مختلف فکری به چشم می‌خورد. این اختلافات هم در میان متفکرین و فلاسفه دوران یونان باستان و قرون وسطی همچون *افلاطون* و *ارسطو* و هم پس از آن وجود داشته است. در میان متفکران پس از قرون وسطی، دوران روشنگری و قرون اخیر اندیشمندانی همچون *ژان ژاک روسو* (Rousseau)، *جان راول* (John Rawls)، *روبرت نزیک* (Robert Nozick) و *میشل والنر* (Michael Walzer) معنا و تفاسیر متعددی در مورد عدالت مطرح کرده‌اند.

به‌علاوه ما از نظرات انسان‌های آینده اطلاعی نداریم. اگر کسی آراء مجموعه عقلای جهان را معیار عمل قرار دهد نمی‌تواند دیدگاه آیندگان را نادیده بگیرد. باتوجه به اینکه چه‌بسا آنان با تکیه به پیشرفت‌های بشری و اطلاع از تجارب گذشتگان به نتایج نظری متقن‌تر از گذشته خود دست یابند. ما با حد اکثر جهد خود فقط می‌توانیم از نتایج عقل جمعی گذشتگان و انسان‌های فعلی با خبر گردیم. بدین ترتیب راهی برای کشف اتفاق نظر عقلای جهان در گذشته، حال و آینده نداریم. البته اگر گفتیم که انسان‌های گذشته و حال بر هیچ قضیه اخلاقی^۱

۱. منظور از قضیه اخلاقی قضیه‌ای است که بیانگر نیک و ناخوشی فعلی از افعال اختیاری آدمی باشد.

روشن و بدون ابهامی اتفاق نظر ندارند همین مطلب کافی است برای صحت این جمله که (مجموعه نسان‌های گذشته و حال و آینده بر هیچ قضیه اخلاقی روشنی اتفاق نظر ندارند). به عبارت دیگر اتحاد نظر احتمالی آیندگان در مورد یک قضیه اخلاقی صحت جمله یاد شده را مخدوش نمی‌سازد؛ چون وقتی انسان‌های گذشته و حال چنین اتفاقی ندارند اتفاق نظر آیندگان مستلزم نادیده‌گرفتن یا از بین رفتن اختلاف نظر انسان‌های گذشته و حال نمی‌گردد. صرف اتحاد نظر آیندگان به معنی اتحاد نظر هم‌بشریت در گذشته، حال و آینده نیست.

ب) احتمال دوم این است که منظور آقای سروش از عقل جمعی، نظر مجموعه‌ای از انسان‌ها باشد. ظاهراً منظور ایشان از عقل جمعی همین احتمال دوم باشد؛ چون از طرفی ایشان در پاره‌ای از نوشتارهای خود به نبودن اتفاق نظر میان همه انسان‌ها اعتراف دارد (ر.ک: سروش، «اخلاق خدایان» در مجله کیان، ش ۱۸). از طرف دیگر ایشان در توضیح مراد خود از عقل جمعی تصریح می‌نماید که عقل جمعی عده‌ای از انسان‌ها کافی است. وی در این رابطه چنین می‌گوید: «وقتی که عقل عمومی (و یا) عقل جمعی مردم در خلال تاریخ در جامعه‌ای خاص چیزی را پذیرفت آن چیز پذیرفتنی است»؛ بنابراین که مراد ایشان از عقل جمعی، دیدگاه همه انسان‌های کره زمین در ادوار مختلف تاریخ نباشد بلکه ایشان عقل جمعی عده‌ای از انسان‌ها و یا هر جامعه‌ای خاص از جوامع مختلف بشری را برای شناخت معروف و منکر کافی بدانند، در این صورت اشکال زیر بر ایشان وارد است:

لازمه پذیرش این معیار این است که موارد متعددی از آنچه را که در قرآن و

روایات حرام تلقی شده است، در برخی از جوامع از مصادیق فعل معروف و امر به انجام آنها واجب باشد، همچنین لازم می‌آید که در چنین جوامعی برخی از واجبات اسلامی از مصادیق منکر بوده و نهی از انجام آنها واجب گردد. این لوازم (حرام شدن بسیاری از واجبات الهی و واجب شدن کثیری از محرّمات الهی) از نظر اسلام واضح البطلان است و مخالفت قطعی با آیات قرآن و روایات موثقی دارد که ما را از انجام این محرّمات و دامن زدن به آنها بر حذر می‌دارد و عمل به فرائض را لازم می‌شمرد. لازم به ذکر است که مراد از «برخی از جوامع» کشورها، مناطق، یا اجتماعاتی است که مسلمانان آن در اقلیت هستند و یا کشورها و جوامع مسلمان نشینی که عمل به دستورات اسلامی در آنها ضعیف و کم‌رنگ شده و ارزش‌های غیراسلامی بر آن دامن گسترانده است. البته توجه به دسته اول (جوامعی که مسلمانان آن در اقلیت هستند) مطلب را روشن‌تر می‌سازد.

توضیح مطلب: از آنجاکه نتایج عقل جمعی در جوامع مختلف متفاوت است، در نتیجه مصادیق یا نمونه‌های معروف و منکر در جوامع گوناگون مختلف خواهد بود. مسلمانان نیز، طبق معیار دکتر سروش، باید برای شناخت مصادیق معروف و منکر تابع آراء مردم جامعه‌ای باشند که در آن زندگی می‌کنند. لذا مسلمانان در هر جامعه‌ای باید ارزش‌های اخلاقی حاکم بر همان جامعه را بپذیرند و در جهت تثبیت همان ارزش‌ها در زندگی سایر مسلمانان قدم بردارند تا به وظیفه اسلامی خود در راستای امر به معروف و نهی از منکر عمل نموده باشند. موارد پرشماری از رفتارهایی را می‌توان نام برد که در جوامع غیراسلامی و به‌ویژه سکولار فعل معروف شناخته می‌شود درحالی‌که در اسلام حرام شناخته

شده است. همچنین نمونه‌های پرشماری از اعمالی که در اسلام واجب تلقی می‌شود در جوامع غیرمسلمان منکر قلمداد می‌گردد. در اینجا به ذکر نمونه‌هایی از هر دو دسته می‌پردازیم.

در برخی جوامع عقل جمعی جامعه حکم می‌کند که نوشیدن بسیاری از نوشابه‌های الکلی، مصرف گوشت خوک، آزادی در روابط جنسی زن و مرد، آزادی در پوشش حداقل حجاب (البته در برخی از جوامع غربی هیچ حداقلی در این رابطه وجود ندارد) و آزادی حضور زنان در جامعه پس از آراستن خود به شکل دلخواه خویش، آزادی در همجنس بازی و... اموری خوب، مطلوب، شایسته و از مصادیق فعل معروف هستند؛ لذا اگر فرد مسلمانی در چنین جوامعی زندگی کند و بخواهد وظیفه اسلامی خود را در مورد «امر به معروف و نهی از منکر» انجام دهد باید مردم را به آنچه که در این جوامع «معروف» و پسندیده تلقی می‌شود امر نماید. لازمه این مطلب این است که مردم را به ارتکاب این محرمات الهی تشویق نماید. همچنین کسانی را که از انجام این محرمات خودداری می‌ورزند مورد نهی و سرزنش خود قرار دهد. در کشورهای غربی دست دادن، روبوسی، و مصافحه زن و مرد با یکدیگر، رقص زن و مرد اجنبی با یکدیگر در حضور دیگران و در جلسات جشن و میهمانی، خارج شدن زن و مرد از منزل با شورت و زیرپیراهنی در تابستان، شناکردن آنان در استخرهای مشترک و ارتباط جنسی زن و مرد با یکدیگر در خیابان و مجامع عمومی اموری عادی، متعارف و غیرمنکر تلقی می‌شود. در نتیجه باید طبق معیار آقای سروش این اعمال برای مسلمانی که در چنین جوامعی زندگی کند جایز باشد. گاهی مخالفت عملی با معیارهای متعارف یاد شده اموری منکر به حساب



می‌آید؛ برای مثال داشتن هر درجه‌ای از حجاب اسلامی برای خانم‌ها (روسری، روپوش، و یا چادر) به‌ویژه در تابستان گرم در بسیاری از جوامع غربی امری منکر تلقی می‌شود. لذا اگر بخواهیم بر طبق معیار عقل جمعی عمل کنیم باید حکم به منکر بودن پوشش حجاب برای خانم‌ها، مخصوصاً در تابستان نموده و برای انجام وظیفه شرعی خود با توسل به روش‌های مختلف سعی در شیوع بی‌حجابی بنماییم.

در بسیاری از جوامع غیرمسلمان خواندن نمازهای پنج‌گانه همراه با مقدمات، ارکان، واجبات و شرایط خاص آن، عزاداری برای امام حسین علیه السلام و مراسم محرم و عاشورا و انجام برخی دیگر از وظایف اسلامی اموری منکر و ناپسند تلقی می‌شود که به‌نظر آنان ناشی از تعصبات، جمود فکری و ارتجاعی بودن است. مقتضای نظر دکتر سروش این است که در چنین شرایطی ما مردم را از انجام این اعمال نهی نماییم. اگر در جامعه‌ای به‌تبع حاکمیت دیدگاه پاره‌ای جامعه‌شناسان ماتریالیست عقل جمعی مردم بر این قرار گرفت که اعتقاد به وجود خدا قبیح بوده و عمل به دستورات دینی قبیح‌تر است. در چنین جامعه‌ای برای انجام وظیفه امر به معروف و نهی از منکر بر هر مسلمانی واجب خواهد بود که امر به بی‌دینی و نهی از دین‌داری و نهی از عمل به احکام دینی نماید.

اگر گهگاه مشاهده می‌شود که برخی افراد غیرمسلمان در جوامع غربی به برخی از احکام اسلام مانند نماز، روزه، حجاب، احترام به حقوق دیگران و امثال آن به دیده منکر نگاه نمی‌کنند و بلکه گاهی به تدریج مجذوب اسلام گشته‌اند بدین دلیل است که عده‌ای از مسلمانان مقید و دین‌داران واقعی بدون



توجه به لوازم عقل جمعی و معیارهای حاکم بر جوامع غیرمسلمان، با ایجاد و تقویت مراکز اسلامی سعی در عمل به تعالیم اسلام و معرفی آن به دیگران نموده و آثار مثبت آن را به دیگران نشان داده‌اند و با این عمل سبب به تردید افکندن پاره‌ای از افراد غیرمسلمان در دیدگاه‌های منفی خود نسبت به اسلام شده‌اند. والا طبق معیار دکتر سروش هیچ‌کس در هیچ جامعه جدیدی نباید به معروف و منکرهای دین خود مقید باشد.

در اینجا توجه به دو نکته لازم به نظر می‌رسد. نکته اول اینکه وجود چنین معیارها و رفتارهایی در کشورهای غیرمسلمان به این دلیل است که آنها این اعمال را حرام نمی‌دانند، نه اینکه به‌رغم حرام دانستن آن را مرتکب می‌شوند. سخن نگارنده در این نیست که آیا اینها که غالباً نسبت به اسلام در جهل و بی‌اطلاعی (اعم از جهل بسیط و مرکب) به سر می‌برند مرتکب گناه می‌شوند یا خیر و مستوجب عقوبت اخروی هستند یا نیستند؟ سخن در این مقوله، افتتاح بحث در باب دیگری را می‌طلبد که خارج از مقصد مکتوب حاضر است. سخن فعلی در این است که اگر معیار شناخت معروف و منکر را عقل جمعی هر جامعه‌ای بدانیم ارتکاب همه این امور حرام، برای مسلمانانی که در یک جامعه غیرمسلمان زندگی می‌کنند حلال می‌شود و در صورتی که اجتناب از این امور، منکر تلقی شود تشویق دیگران به انجام این محرمات نیز واجب می‌گردد. نکته دیگر اینکه کلام در این نیست که آقای سروش معتقد است که رفتارهای مردم در جوامع غیرمسلمان قابل انتقاد نیست و ما باید فساد و فحشا آن را به جامعه اسلامی منتقل نماییم. اشکالات من مربوط به لوازم دیدگاه ایشان در ارتباط با عقل جمعی به‌عنوان تنها معیار شناخت معروف و منکر است. آنچه در اینجا مراد

است بحثی تئوریک و نظری در تفسیر حکم شرعی اسلام در مورد امر به معروف و نهی از منکر است.

اشکال دوم

در تعیین مصادیق معروف و منکر یکی از دو احتمال قابل طرح است. احتمال اول آنکه گفته شود معروف و منکر نسبت به واجبات و محرمات ساکت و یا لا بشرط است. در این صورت تعیین موارد معروف و منکر هیچ ارتباطی به واجبات و محرمات نخواهد داشت. احتمال دوم آنکه معروف نسبت به محرمات و منکر نسبت به واجبات بشرط لا باشد. بدین معنا که معروف نمی تواند محرمات را شامل شود و منکر نیز نمی تواند واجبات را دربرگیرد. دیدگاه آقای سروش در مورد معیار قراردادن عقل جمعی در صورتی صحیح است که بتوان با احتمال اول موافقت کرد، در حالی که این احتمال به دلایلی غیر قابل قبول است:

اولاً مستلزم ارتکاب فعل حرام از طرف شخص امرکننده به معروف و نهی کننده از منکر است؛ چون در صورتی که معروف شامل محرمات و منکر شامل واجبات نیز باشد لازم می آید امر به محرمات و نهی از واجبات واجب گردد در حالی که این کار حرام است چون کمک کردن دیگران به انجام فعل حرام (اعانه بر اثم) حرام است.

ثانیاً بنا بر دستور اسلام یک مسلمان شایسته قبل از اینکه دیگران را امر به معروف یا نهی از منکر نماید، خود باید عامل به فعل معروف و تارک فعل منکر باشد. لذا در صورت پذیرش عقل جمعی هر جامعه به عنوان معیار شناخت



معروف و منکر، در همه این مواردی که فعل حرامی در یک جامعه معروف و یا فعل واجبی منکر باشد، ما در چنین جوامعی ابتدا خودمان باید بر اساس معیارهای آن جامعه بر خلاف اسلام عمل کنیم و سپس دیگر مسلمانان آن جامعه را به سوی خلاف اسلام دعوت نماییم. همچنین لازم می‌آید در مواردی که فعل حرامی منکر تلقی نمی‌شود (مانند شناکردن همزمان زن و مرد در استخر مشترک و دیگر مثال‌های منکر) ارتکاب آن فعل برای مسلمانانی که در چنین محیط‌هایی زندگی می‌کنند جایز باشد؛ زیرا اگر فعلی منکر نبود و نهی دیگر مسلمانان از انجام آن واجب نبود آن فعل، جایز‌الععمل است.

ممکن است دکتر سرروش بگوید که راه انتقاد از معیارهای اجتماعی باز است، لذا ما می‌توانیم از معیارهایی که در جوامع غیراسلامی برای شناخت معروف و منکر وجود دارد انتقاد کنیم. قبل از اینکه به پاسخ به این اشکال پردازیم توجه شما را به کلام ایشان که در ضمن بحث از امر به معروف و نهی از منکر به آن اشاره نمود جلب می‌کنم. ایشان در این ارتباط چنین می‌گوید:

«البته عقل جایز‌الخطاست. منظور من این است که وقتی شما بر عقل تکیه می‌کنید باید بدانید که عقل جایز‌الخطا است. عقل اشتباه می‌کند. اما ما نمی‌توانیم به خاطر اشتباهاتش آن را کنار بگذاریم. ما نمی‌توانیم نسبت به آن بی‌اعتماد شویم. در عین حال عقل قابل اعتماد است، مخصوصاً وقتی که عقل جمعی باشد، وقتی که اجتماعی باشد، جمعی باشد. البته منظور من این است که قابلیت اعتماد

عقل فردی به این مقدار (یعنی به میزان عقل جمعی) نیست»^۱.

جواب اول

توجه به نکاتی روشن می‌سازد که نظر ایشان در مورد جایزالخطا دانستن عقل معضل را حل نمی‌سازد.

الف) طبق نظر دکتر سروش (چنان‌که قبلاً عین عبارت ایشان نقل شد) تنها معیار برای شناخت معروف و منکر عقل جمعی هر جامعه است.

ب) تنها راه انتقاد از عقل جمعی را نیز مراجعه به عقل و نه شرع می‌داند.

ج) علت تأکید وی بر عقل جمعی به جای عقل فردی این است که ایشان عقل جمعی را بیش از عقل فردی قابل اعتماد می‌داند. ایشان می‌گوید عقل جمعی مطمئن‌تر از عقل فردی است و به نتیجه قابل اعتمادتری دست می‌یابد.

د) چنان‌که قبلاً نیز (با ذکر متن عبارت نویسنده مورد بحث) اشاره نمودیم منظور ایشان از عقل جمعی این نیست که دانشمندان طراز اول جامعه، جلسه‌ای تشکیل دهند و مصادیق معروف و منکر را به مردم معرفی نمایند. مراد وی از عقل جمعی نظر عرف هر جامعه است.

۱. عبارت انگلیسی وی چنین است:

Of course reason is fallible. I mean when you rely on reason you have to know that it is fallible. It makes mistakes. But because of the mistakes we cannot rule it out. We cannot be inconfident with it. It is reliable nevertheless, especially when it is public reason, when it is social, it is a collective one. I mean, of course the reliability of a personal reason, is not as much.



باتوجه به این نکات روشن می‌شود که گرچه به نظر ایشان عقل جایز الخطا است و لکن چون طبق مبنای ایشان عقل فردی احتمال خطای بیشتری دارد با عقل فردی نمی‌توانیم به تصحیح عقل جمعی بپردازیم. به عبارت دیگر انتقاد با عقل فردی از عقل جمعی قابل اعتماد نیست و محل اشکال هم مصادیقی است که عقل جمعی جوامع غیرمسلمان نظری خلاف اسلام دارد؛ بنابراین لازمه دیدگاه ایشان این است که اگر هم بخواهیم عقل جمعی جامعه‌ای را مورد انتقاد قرار دهیم باید با عقل جمعی جامعه دیگری آن را انتقاد نماییم. در این صورت نیز هر دو عقل جمعی با هم تعارض خواهند نمود. اگر بخواهیم یکی را بر دیگری ترجیح دهیم، به مقتضای معیار آقای سروش باید دیدگاه جامعه‌ای را ترجیح دهیم که جمعیت بیشتری دارد. زیرا همان‌گونه که ایشان عقل جمعی را بر عقل فردی به دلیل احتمال خطای کمتر ترجیح می‌دهد، به همین دلیل عقل جمعی جامعه بزرگ‌تر بر عقل جمعی جامعه کوچک‌تر ترجیح می‌یابد؛ بنابراین لازمه معیار ایشان در شناخت مصادیق معروف و منکر، این است که در موارد تعارض دیدگاه اسلام با نتایج عقل جمعی حاکم بر کشورهای غیراسلامی، تعداد مسلمانان را معیار قرار دهیم. اگر تعداد مسلمانان در یک جامعه کمتر از غیر مسلمین بود ما باید در موارد تعارض، تابع غیرمسلمانان باشیم.

جواب دوم

حتی اگر آقای سروش بر خلاف مبنای خود از لوازم تأکید بر عقل جمعی به‌عنوان تنها معیار برای فهم معروف و منکر دست بشوید و بگوید عقل فردی هم می‌تواند بر عقل جمعی ترجیح یابد در این صورت نیز طبق تصریح ایشان باز

هم تنها راه برای انتقاد از عقل جمعی استفاده از عقل است و نه وحی؛ بنابراین اگر چیزی از نظر اسلام «معروف» باشد ولی مردم جامعه‌ای آن را «منکر» بدانند و یا اگر چیزی از نظر اسلام «منکر» باشد ولی مردم جامعه دیگری آن را «معروف» بدانند و از طرفی عقل هم از عهده فهم آن عاجز باشد، ما باید تسلیم نظر جوامع غیرمسلمان باشیم. به‌دیگرسخن اگر عقل از کشف جزء و یا اجزایی از احکام و یا ارزش‌های اسلامی عاجز باشد ما باید از آن احکام و عقاید دست بشوییم و دیگران را به ترک عمل به این احکام امر نموده و از انجام آنها نهی نماییم؛ چون از طرفی عقل جمعی یک کشور غیرمسلمان آن را نمی‌پذیرد، و از طرف دیگر تنها راه ممکن برای انتقاد از آن عقل جمعی را عقل فردی دانسته‌ایم و عقل فردی نیز از عهده کشف آن عاجز است؛ برای مثال اگر در منطقه‌ای از مناطق غیرمسلمان دنیا خواندن نمازهای یومیه، به‌شکل خاص ارائه شده در اسلام، فعل منکری تلقی شود و مسلمانان آن جامعه در اقلیت هستند، باید در آنجا مسلمانان را از خواندن نماز نهی نمود؛ زیرا ما نمی‌توانیم برای لزوم تمام اجزاء و حرکات نماز دلیل عقلی بیاوریم.

اشکال سوم

آیات و روایات پرشماری دال بر این است که حکم شرعی امر به معروف و نهی از منکر در اسلام از جمله احکامی است که به استحکام اسلام در جامعه کمک می‌نماید و جامعه را به اسلام و تحقق اهداف اسلامی و اجرای احکام آن نزدیک می‌سازد نه اینکه به تضعیف و یا هدم بخشی از احکام اسلام در جامعه منجر شود. اگر بنا باشد طبق نظر دکتر سروش معیار برای شناخت معروف و



منکر، عرف هر جامعه‌ای باشد و در نتیجه امر به اجرای آنچه که عرف (و یا به عبارت دیگر عقل جمعی) جامعه‌ای آن را می‌پسندد و نهی از آنچه که عرف جامعه‌ای آن را اکراه دارد واجب باشد عمل به چنین حکمی به تضعیف و بلکه به هدم دین می‌انجامد و به هیچ‌وجه هدف از فلسفه جعل این حکم محقق نمی‌شود. به‌عنوان نمونه به این دو روایت توجه فرمایید که به نقش امر به معروف و نهی از منکر در احیاء سایر اهداف، ارزش‌ها و احکام اسلام دلالت دارد:

صاحب **وسائل الشیعه** از قول **امام صادق** علیه السلام می‌آورد: «به تحقیق امر به معروف و نهی از منکر (یک حکم) واجب مهمی است که به واسطه آن، بقیه واجبات الهی محقق می‌شود».^۱ بر اساس این روایت اجرای امر به معروف و نهی از منکر منجر به اجرا و برپایی سایر احکام الهی می‌شود. ثمره روشن احیاء این فریضه الهی در جامعه، احیاء سایر فرائض اسلامی خواهد بود. در این روایت لفظ «فرائض» به کار برده شده است که از مصادیق بارز این لفظ، واجبات می‌باشد و عبارت «تقام الفرائض» یعنی «برپا داشته شدن واجبات الهی» به روشنی شامل عمل به واجبات و ترک محرّمات می‌شود. نکته خطیرتر اینکه عبارت «بها تقام الفرائض» در دو جای مختلف این روایت ذکر شده است و این حاکی از تأکیدی است که امام علیه السلام بر نقش اجتماعی امر به معروف و نهی از منکر در راستای احیاء

۱. عن ابي جعفر: يكون في اخر الزمان قوم ... لو اضررت الصلاة لسائر ما يعملون بامواهم و ابدانهم لرفضوها كما رفضوا اسمي الفرائض و اشرفها، انالامر بالمعروف و النهي عن المنكر فريضة عظيمة بما تقام الفرائض هنا لك يتم غضب الله عز و جل عليهم فيعمهم بعقابه فيهلك الابرار في دار الاشرار ... ان الامر بالمعروف و النهي عن المنكر سبيل الانبيا و منهاج الصلحا، فريضة عظيمة بما تقام الفرائض و تأمن المذاهب و تحل المكاسب و ترد المظالم و تعمر الارض و ينتصف من الاعداء و يستقيم الامر (وسائل الشیعه، ج ۱۱، ص ۳۹۵).

سایر احکام واجب اسلام دارد.

در روایت دیگری امام حسین علیه السلام خطاب به انصار و مهاجرین چنین فرمود: «ای مردم، پند بگیرید از آنچه که خداوند نصیحت فرمود اولیاء خود را ... پس خداوند با امر به معروف و نهی از منکر آغاز کرد به عنوان واجبی از طرف خداوند بر مردم، چون خداوند می‌داند که اگر این حکم شرعی اجرا و برپا شود همه دیگر واجبات الهی، اعم از موارد سخت و آسان آن، برپا داشته خواهد شد.»^۱ این روایت به وضوح نشان می‌دهد که فلسفه تشریح امر به معروف و نهی از منکر ظهور و اجرای عملی سایر واجبات الهی و ترک محرمات در سطح جامعه می‌باشد. اگر طبق نظر دکتر سروش معیار شناخت معروف و منکر را عقل جمعی هر جامعه‌ای بدانیم، عمل کردن به امر به معروف و نهی از منکر در هر جامعه، موجب تثبیت ارزش‌های حاکم بر همان جامعه می‌گردد. اگر ارزش‌های اسلامی حاکم باشد عمل به این حکم سبب تثبیت ارزش‌های اسلامی و اگر ارزش‌های ضد دینی و غیراسلامی حاکم باشد به تقویت هرچه بیشتر جامعه در جهت انحراف از اسلام منتهی می‌شود، نه اینکه لزوماً جامعه را به سوی عمل بر طبق ارزش‌های اسلامی نزدیک سازد.

حدیث دیگری که بیانگر نقش خطیر و حیاتی امر به معروف و نهی از منکر در زنده کردن اسلام در جامعه است پیامی است که امام حسین علیه السلام در راستای

۱. «اعتبروا ایها الناس بما وعظ الله به اولیائه من سوء پناهه علی الاحبار ... فیدأ الله بالامر بالمعروف و النهی عن المنکر فریضة منه لعلمه بانما اذا ادیت و اقیمت استقامت الفرائض کلها هینها و صعوبها» (شریف قریشی، حیاة الامام الحسین ابن علی، ص ۱۵۲).



روشن نمودن فلسفه نهضت خود برای جهانیان بر جای نهاده است. آن‌گاه که محمد حنفیه مطلع شد که برادرش، امام حسین علیه السلام، قصد خروج از مدینه به سوی مکه را دارد، وی نزد امام رفت و با وی گفت‌وگو نمود. پس از پایان گفت‌وگو، حضرت به برادرش فرمود: من به طرف مکه حرکت می‌کنم اما تو در اینجا بمان تا اخبار اینجا را برایم گزارش کنی. سپس امام مطلبی را به صورت مکتوب و به عنوان وصیت نوشت و آن را پیچید و مهر زد و به محمد حنفیه داد. این نامه بسیار کوتاه است و پس از اقرار به شهادتین در بردارنده فلسفه خروج امام و آغاز نهضت خونین کربلاست. بخش عمده این وصیت نامه چنین است: «به تحقیق من بیهوده ...، برای ایجاد فساد یا ظلم قیام نمی‌کنم و من فقط به قصد ایجاد اصلاح در امت جدم محمد صلی الله علیه و آله قیام کردم. می‌خواهم امر به معروف و نهی از منکر نمایم، و روش جدم محمد صلی الله علیه و آله و پدرم علی بن ابیطالب علیه السلام را دنبال کنم».^۱ در این وصیت نامه، سیدالشهداء علیه السلام امر به معروف و نهی از منکر را سرلوحه عمل خود قرار داده که در راستای ایجاد اصلاح در امت اسلامی به کار گرفته می‌شود. پیام امام حسین علیه السلام نقش کلیدی این حکم را در حفظ جامعه اسلامی از انحرافات به خوبی هویدا می‌سازد.

اگر مرجع ما در شناخت معروف و منکر معیارهای حاکم بر هر جامعه باشد تشویق دیگران به انجام چنین معروف و ترک چنین منکری نه تنها سبب اصلاح

۱. «انی لم اخرج اشرا ولا بطرا ولا مفسدا ولا ظالما، و انما خرجت لطلب الاصلاح في امة جدي محمد صلی الله علیه و آله، ارید انامر بالمعروف و انهي عن المنکر، و اسیر بسیرة جدي محمد صلی الله علیه و آله و ابي علي ابن ابیطالب علیه السلام» (مناقب ابن شهر آشوب، ج ۴، ص ۸۸، به نقل از: مقتل الحسين از محمد تقی آل بحر العلوم، ص ۱۳۷).

امم مسلمان نخواهد گشت بلکه سرعت حرکت آن را در مسیر انحراف از اسلام شتاب خواهد بخشید. شما فرض کنید یک اجتماع اسلامی را که عمل به تعالیم قرآن در آن کمرنگ و ضعیف گردیده باشد و به تدریج ارزش‌های غیراسلامی مورد پسند جامعه قرار گرفته باشد و مطلوب شناخته شود و یا در یک جامعه غیراسلامی که مسلمانان آن در اقلیت باشند. عمل به امر به معروف و نهی از منکر طبق معیار آقای سرووش موجب رسوخ بیشتر ارزش‌های مخالف اسلام، تثبیت مبانی کفر و الحاد و شیوع فساد و فحشا خواهد گردید.

همچنین مبنای ایشان تعارض تام دارد با آیه شریفه قرآن که می‌فرماید: «شما (مسلمانان حقیقی) نیکوترین امتی هستید که قیام کردند برای اصلاح بشر، (تا) امر به معروف و نهی از منکر نمایند»^۱. در این آیه مبارکه خداوند امت مسلمان را الگوی سایر امم تلقی نموده است و وظیفه آن را امر به معروف و نهی از منکر ذکر نموده است. در این آیه امر و نهی‌کننده، امت است نه فرد، و بنا به لزوم تناسب میان صدر و ذیل، امر و نهی شونده نیز امم دیگر خواهند بود. طبق معیار آقای سرووش نزول این آیه لغو و بیجا خواهد بود. زیرا بنا بر اینکه معیار شناخت معروف و منکر، عقل جمعی باشد، لزومی ندارد و (و حتی شاید نباید و شایسته نیست) که یک جامعه مانند جامعه اسلامی معیار معروف و منکر را معرفی نماید. هر جامعه‌ای برای خود معیاری دارد، و مردم آن جامعه نیز باید بر اساس همان معیار یکدیگر را امر به معروف و نهی از منکر نمایند. لزومی ندارد که

۱. کتّم خير امة اخرجت للناس تامرون بالمعروف و تنهون عن المنکر (آل عمران: ۱۱۰).

جامعه اسلامی در مقام هدایت مردم سایر ملل و نزدیک ساختن آنها به «معروف» و ارزش‌های اسلامی برآید.

اشکال چهارم

مفاهیمی همچون معروف، منکر، پسندیده، ناپسند، خوب، بد و امثال اینها مفاهیمی ارزشی هستند که بر اساس مذاهب متعدد الهی و غیر الهی، سیستم‌های مختلف ارزشی و مکاتب گوناگون فکری مصادیق متفاوت و بعضاً متضادی دارند. اگر قرار باشد که ما در تعیین مصادیق این مفاهیم کاملاً مستقل از اسلام عمل کنیم و در هر جامعه‌ای تابع همان جمع باشیم، لازمه آن این است که گفته شود اسلام نظام اخلاقی و ارزشی مستقلی نداشته و تابع محض سایر مکاتب فکری است.

اشکال پنجم

همیشه نظر اکثریت نمی‌تواند معیار صحت نظریه در شناخت معروف و منکر باشد بلکه در این موضوع احتمال خطا در نظر اکثریت وجود دارد به‌ویژه اگر جامعه غیراسلامی باشد. اتفاق عقل جمعی یک جامعه بر معروف یا منکر شناختن چیزی ممکن است به دلیل تسلط و حاکمیت فکری نظریات فلسفی خاص، اندیشه‌های الحادی مادی و یا مغفول ماندن اسلام باشد، به‌گونه‌ای که نفوذ چنین اندیشه‌هایی در جامعه، تفکرات و معیارهای ناصوابی را در آن حاکم و شایع نموده باشد؛ برای مثال حاکمیت نظریه مارکسیسم چه بسا سبب می‌شود که عقل جمعی جامعه، دین را مضر برای جامعه و امری منکر تلقی نماید و یا



اینکه فهم عمومی را به‌سوی پذیرش آراء خاصی در ارزش‌های اخلاقی و اجتماعی سوق دهد. نگاهی به صفحات تاریخ تفکر انسان‌ها به روشنی گواه بر این امر است که دیدگاه‌های مردم جوامع گوناگون می‌تواند منحرف گردد. تأملی در نقش تبلیغات و رسانه‌های گروهی ملل گوناگون به‌ویژه کشورهای غربی، که به سلاح‌های تبلیغی مجهزتری نسبت به سایر نقاط جهان مسلح هستند، در جهت دادن به افکار عمومی و ایجاد علاقه یا تنفر و بدبینی نسبت به فرد، جامعه، کشور، عقیده و یا هر چیز خاص دیگری نشان می‌دهد که چگونه عقل و فهم عمومی جامعه می‌تواند بازیچه اهداف و امیال کسانی قرار گیرد. به‌علاوه‌که قضاوت عمومی جامعه در شناخت معروف و منکر همیشه بر مبنای عقل خالص نیست بلکه عواطف، امیال و احساسات نیز در این میدان بازیگری دارد و این امر ضریب احتمال خطا را در صحت قضاوت را افزایش می‌دهد. چنان‌چه قرآن می‌فرماید: «چه‌بسا شما از چیزی متنفر هستید درحالی‌که خیر و صلاح شما در آن است، و چه‌بسا چیزی مورد علاقه شماست درحالی‌که مضر برای شماست و خداوند به مصالح امور دانا است و شما نسبت به آن آگاهی ندارید»^۱. چه‌بسا منشأ معروف‌شدن چیزی در جامعه محبوب‌بودن آن برای افراد آن جامعه است و یا برعکس، سبب منکرشدن چیزی کراهت و تنفر افراد از آن باشد، درحالی‌که به‌نظر قرآن همیشه محبوبیت نمی‌تواند معیار خیربودن و مبعوضیت و کراهت معیار شربودن تلقی شود. البته ناگفته نماند که سخن از تردید در صحت نظر

۱. عسی ان تکرهوا شیئا و هو خیر لکم و عسی ان تحبوا شیئا و هو شر لکم والله یعلم و انتم لا تعلمون (بقره: ۲۱۶).



اکثریت جامعه، به‌ویژه اجتماع غیراسلامی، در شناخت معروف و منکر مستلزم انکار نظر اکثریت در جامعه اسلامی در حوزه سیاست و حکومت نیست. اسلام نه تنها به آراء مردم احترام می‌گذارد بلکه حق آنان می‌داند که زمامداران سیاسی خود را آگاهانه برگزینند و آنان را به این امر تشویق می‌کند؛ حتی مصادیق عقلایی و عرفی (عرف مسلمین) معروف و منکر را می‌پذیرد مادام که با تعالیم قرآن و روایات در تعارض قرار نگیرد، لکن چنین نیست که اگر اکثر جامعه شرابخواری را منکر ندانند و یا حجاب را غیرلازم بشمارند شرب خمر و بی‌حجابی حلال گردد.

معنای معروف و منکر

۱. نظر صحیح در باب معنای معروف و منکر این است که معیار شناخت آنها نه عقل تنها و نه شرع تنها بلکه هر دو می‌باشند. اینکه اسلام کلمه «معروف» و «منکر»، نه «واجب» و «حرام» را به‌کار برده است گویای این نکته است که معروف و منکر لزوماً مساوی واجب و حرام و محدود به آنها نیست بلکه دربرگیرنده مصادیق عقلی آنها که در شریعت اسلامی صریحاً به آنها اشاره نشده است نیز می‌شود. اگر عقل به‌تنهایی و یا بر اساس داده‌های علوم بشری اموری را پسندیده و یا ناپسند بشمارد داخل در حوزه معروف و منکر قرار می‌گیرد. در خصوص موارد تعارض عقل و شرع، آراء قطعی عقلی بر آراء ظنی شرعی مقدم می‌شود، اما اگر نظریه عقلی غیرقطعی و نظریه دینی قطعی باشد دومی مقدم

است. مصادیق عقلانی غیرقطعی معروف و منکر تا آنجا پذیرفته است که مخالفت با احکام قطعی اسلام نداشته باشد.^۱

مرحوم شهید مطهری در باب تعریف معروف و منکر می‌گوید:

«اسلام از باب اینکه نخواستہ موضوع امر به معروف و نهی از منکر را به امور معین مثل عبادات، معاملات، اخلاقیات، محیط خانوادگی و... محدود کند، کلمه عام آورده است. نقطه مقابلش: هر کار زشتی. نگفت شرک یا فسق یا غیبت یا دروغ یا نمیمه یا تفرقه‌اندازی یا ربا یا ربا، بلکه گفت: منکر؛ یعنی هر چه که زشت و پلید است» (مطهری، ۱۳۶۶، ج ۲، ص ۷۷). وی در جای دیگری می‌گوید: «کلمه معروف شامل همه هدف‌های مثبت اسلامی و کلمه منکر شامل همه هدف‌های منفی اسلامی می‌گردد، و لذا با چنین تعبیر عامی آمده است» (همان، ج ۳، ص ۲۴۱).

۲. اسلام بر نقش علم و عقل در کشف حکمت تعالیم اسلام تأکید ویژه دارد و این امری است که امتیاز خاصی به اسلام، در مقایسه با سایر ادیان، بخشیده است. خداوند عقل را به‌عنوان وسیله‌ای که به جنگ شرع برخیزد نمی‌شناسد بلکه این دو را مکمل هم می‌شمارد. اسلام راه اعتدال را در این می‌بیند که نه عقل در فراتر از منزلت خود نشیند و نه در جایگاه فروتر از حد خود جای گیرد. همان خدایی که عقل را برای بشر خلق نموده دین را نیز برای او فرستاده است. این دو در کنار هم می‌توانند آدمی را به سعادت برسانند.

۱. تفصیل بحث در مورد روش حل تعارض علم و دین مجال دیگری را می‌طلبد که خارج از ساحت بحث حاضر است.



عاقل‌ترین مردم جامعه نیز به دین نیازمند هستند و در این راستا استثنایی وجود ندارد. بلکه کسانی که عاقل‌تر هستند از دین بهره بیشتری می‌برند. درعین‌حال چنین نیست که قوای فکری و تجارب علمی بشر بتواند به تمام جزئیات دیدگاه‌های اسلام و از جمله در باب شناخت مصادیق معروف و منکر پی ببرد؛ برای مثال مصرف گوشت خوک در برخی از جوامع، فعل منکر تلقی نمی‌شود، اما در اسلام حرام و از مصادیق منکر است. درعین‌حال علوم تجربی در زمان نزول حکم حرمت مصرف گوشت خوک به مرحله‌ای نرسیده بود که ضرر خاصی را در این گوشت کشف کرده باشد. اما امروزه بشریت به چنین نتیجه علمی رسیده است و هنوز ما مطمئن نیستیم که در آینده علوم تجربی مضرات دیگری را در گوشت خوک کشف ننماید. همان‌گونه که علوم بشری توانسته است به برخی از مضار خوردن گوشت خوک و یا شرب خمر پی ببرد چه بسا در آینده آدمی بتواند پایه‌های علمی دیگر احکام اسلام را نیز به دست آورد. اما به‌رحال انسان مسلمان در شناخت مصادیق معروف و منکر و یا حلال و حرام منتظر پیشرفت‌های علمی نمی‌ماند، بدین معنا که عمل به تعالیم اسلام را مشروط و معلق به کسب تأییدهای علمی نمی‌نماید.

۳. علوم بشری به‌ویژه علوم تجربی و انسانی در مغرب زمین هدف اصلی خود را معطوف به شناخت ابعاد مادی آدمی و فراهم کردن حداکثر تسهیلات مادی و دنیوی برای او نموده‌اند، اما اسلام در احکام خود توجه به مجموع ابعاد مادی و معنوی بشر دارد؛ لذا در مواردی اگر شرع حکمی نمود و در ظاهر با نتایج برخی از علوم ناسازگار بود این ممکن است به دلیل توجه اسلام به مجموع آثار مادی و معنوی آن باشد نه اینکه به دلیل بی‌توجهی و یا غفلت اسلام

از نتایج مادی آن باشد. توجه شما را به دو مثال در این زمینه جلب می‌کنم:

الف) قرآن خطاب به پیامبر اکرم ﷺ می‌فرماید: «از تو درمورد حکم شراب و قمار می‌پرسند، بگو در این دو کار گناه بزرگی است و سودهایی، ولی گناه آنها بیش از منفعت آنهاست»^۱. قرآن در ۱۴ قرن قبل فرموده است که خمر و میسر فوایدی نیز برای آدمی دارد فوایدی که چه‌بسا قرن‌ها پس از نزول این آیه برای بشریت روشن شده است. قرآن به هر دو بعد سود و ضرر خمر و میسر توجه دارد، اما ضرر آن را بیشتر می‌داند و لذا شرب خمر و قمار بازی را از مصادیق منکر می‌شمارد.

ب) در کشورهای غربی فعالیت گروهی دختر و پسر در کلاس‌های مختلط به‌ویژه در کلاس‌های آموزش زبان نه‌تنها امری منکر تلقی نمی‌شود بلکه مورد توصیه برخی از صاحب‌نظران علوم تربیتی است. به‌نظر آنان مختلط‌بودن کلاس در رشد درسی و شرکت فعال در دسته‌های چند نفره در کلاس‌های زبان مؤثر است. آنان معتقدند که گروه‌های متشکل از دختر و پسر بهتر با هم انس می‌گیرند و علاقه بیشتری برای گفت‌وگوی با یکدیگر دارند و این امر در رشد زبان آنها مؤثر است. اگر اسلام ما را از برگزاری چنین فعالیت‌های گروهی در کلاس‌های درسی نهی نموده و آن را از مصادیق منکر می‌شمارد، این نهی به معنای غفلت از فوائد این کار نیست بلکه به‌دلیل توجه به برآیند مجموع آثار آموزشی و تربیتی است. اسلام زیان‌های تربیتی چنین کلاس‌هایی را افزون‌تر از

۱. یسنلونک عن الحمیر و المیسر قل فیهما اثم کبیر و منافع للناس و اثمهما کبیر من نفعهما (بقره: ۲۱۹).

فواید آموزشی آن می‌داند.

بنابراین اسلام در تبیین مصادیق معروف و منکر غافل از منافع اشیا مختلف نیست اما حکم خود را با محاسبه مجموع منافع و مضار صادر می‌نماید. ممکن است شناخت تمام آثار، ابعاد، مضار و منافع مادی و معنوی برخی مصادیق معروف و منکر که در اسلام بیان شده است از توان عقل انسان خارج باشد.

۴. حکم مسئله در مورد مصادیق عرفی و اجتماعی معروف و منکر قدری متفاوت از مصادیق صرفاً عقلی آن است. اسلام بر خلاف نظر قطعی علم و عقل سخنی نمی‌گوید، اما ممکن است برخی از دیدگاه‌های اسلام خلاف معیارهای ارزشی حاکم بر عرف جوامع غیرمسلمان باشد. احتمال اشتباه در مصادیق عرفی معروف و منکر در اجتماعات گوناگون بیش از احتمال خطا در دیدگاه‌های قطعی عقلی است. عوامل زیادی می‌توانند در ایجاد فهم و اعتقادات باطل اجتماعی مؤثر باشد. از جمله این عوامل می‌توان عادات و رسوم باطل و عقاید خرافی که از دوران‌های گذشته باقی مانده است، حاکمیت تفکرات الحادی، ماتریالیستی و مادی‌گرا، سلطه و نفوذ نظام‌های سیاسی ضددینی، تمایلات شهوت‌طلبی و هواپرستی انسان‌ها و نظایر آن را نام برد. به هر حال اگر عقل جمعی جامعه‌ای چیزی را معروف بداند که اسلام آن را منکر می‌شمارد نظر اسلام مقدم می‌گردد و برعکس اگر جامعه‌ای چیزی را منکر بداند که اسلام آن را معروف می‌شمارد نظر شرع ترجیح دارد.

❖ نمونه‌ای از تأویلات نابجای وی نسبت به آیات و روایات را بیان بفرمایید.



۱. ایشان وقتی می‌خواهد استدلال کند که ما به بی‌نیازی از دین رسیده‌ایم می‌گوید: در روایات ما، پیامبران به معلم تشبیه شده‌اند لذا همان‌طور که پس از مدتی شاگرد از معلم بی‌نیاز می‌شود در دین هم همین‌گونه است ما مدتی شاگرد بودیم و به دین نیاز داشتیم، ولی الان خودمان معلم هستیم و دیگر به دین نیاز نداریم.

در جواب باید گفت: این تأویل غلط است. در یک تشبیه باید به وجه شبه توجه شود، اگر گفته شد: علی مثل شیر است منظور این نیست که او دم و یال و کوپال دارد بلکه به این معناست که شجاعت علی همچون بی‌باکی شیر است. آنچه روایات ما دلالت می‌کنند اصل رابطه معلمی و شاگردی است نه سطح این رابطه. در روایات دیگری این رابطه میان انسان و خدا هم طرح گردیده، یعنی رابطه خدا و بندگان به رابطه معلم و شاگرد تشبیه شده است. آیا این روایات دلالت دارند بر اینکه ما از خدا هم بی‌نیاز می‌شویم؟ پس وجه شبه صرفاً در بعضی جهات است.

ضمناً فرض می‌کنیم که کسی به‌طور کامل همه دین را از آموزه‌های وحیانی دریافت کرد و بی‌نیاز شد، آیا مردم مغرب زمین این‌گونه هستند؟ کجا آن مردم با شریعت و احکام آن آشنایی دارند تا همچون شاگرد فارغ‌التحصیل شده، از معلم بی‌نیاز شوند؟ این استغنا در صورتی حاصل می‌شود که انسان‌ها به‌طور کامل، اسلام را بیاموزند نه قبل از آشنایی با آن.

۲. ایشان در کتاب **صراط‌های مستقیم** هم به این خاطر همه ادیان را حق می‌پندارد که به‌زعم او، حق و باطل با هم آمیخته شده و راهی برای شناسایی حق نداریم و چون راه حق و مستقیم بسته شده پس فرقی نمی‌کند از کدام مسیر

برویم؛ مثل این است که در مقابل ما چند جاده وجود دارد و چشمانمان بسته است، وقتی چنین شد برای ما فرقی ندارد از کدام مسیر برویم چون به هر روی به بیراهه خواهیم رفت. آقای **سروش** برای اثبات حرف خود به سراغ کلام امام علی علیه السلام می‌رود که حضرت می‌فرماید: «يُوخَذُ مِنْ هَذَا ضِعْثٌ وَ مِنْ هَذَا ضِعْثٌ فَيُزَجَانُ» در این حدیث حضرت می‌فرماید: کسانی که می‌خواهند به راه باطل بکشانند حق و باطل را ممزوج می‌کنند. **سروش** پس از طرح این حدیث، می‌گوید: پس راه راست و حقی نداریم. درحالی‌که این استدلال، کاملاً مغالطی است؛ چون پیش فرض حدیث این است که راه راست وجود دارد ولی عده‌ای که درصدد گمراهی مردم هستند این کار را انجام می‌دهند و ما مواظب باشیم در دام این گمراه‌کنندگان نیفتیم، نه اینکه راهی نداریم جز اینکه در دام اینها بیفتیم و چون چشم ما بسته است و راهی پیش پایمان نیست پس بگوییم همه ادیان، بر حق هستند.

