



## Critique and Analysis of Abdolkarim Soroush's Objections Regarding the Scope of Religion (A Case Study of Verse 3 of Surah Al-Ma'idah)

Seyed Karim Khobbin Khoshnazar<sup>1</sup>

1. Assistant Professor, Department of Quranic Interpretation and Sciences, University of Quranic Sciences and Knowledge, Iran, Qom.

**DOI:** 10.22034/nrr.2501.64293.1422

**URI:** [https://nrr.tabrizu.ac.ir/article\\_19454.html](https://nrr.tabrizu.ac.ir/article_19454.html)

**Corresponding Author:**  
Seyed Karim Khobbin  
Khoshnazar

**Email:**  
khoshnazar@quran.ac.ir

**Received:** 2025/01/09

**Detected:** 2025/02/09

**Accepted:** 2025/03/10

**Available:** 2025/03/21

**Open Access** 

**Keywords:**

Abdolkarim Soroush, objections, scope of religion, majority, minority, verse of the completion of religion.

**ABSTRACT**

The discussion of the scope of religion and the Quran is among the topics that continue to be debated and discussed. It has attracted the attention of many scholars in various fields of human political, cultural, social, and economic life. The central question of the present paper, regarding the aforementioned domains, is whether the scope of religion in these areas is minor (aqli) or if, through rational and traditional evidence and by correctly outlining the discussion of the scope of religion in these various domains, a correct interpretation of it can be provided to answer the objections raised by thinkers such as Abdolkarim Soroush. He argues with evidence such as the "conceptual distinction between the comprehensiveness and perfection of religion," the "minor and substantive perfection of religion in the three areas of jurisprudence, ethics, and beliefs," the "non-contradiction of the minor and substantive perfection of religion with its historical expansion and perfection," and the idea that "the primary direction of religion and its scope is the afterlife." He seeks to present a limited scope of religion. In contrast, this paper, relying on some rational and traditional evidence, critiques and analyzes Soroush's claims and attempts to demonstrate that his external and possibly internal religious arguments are not firmly grounded. The results of the research indicate that the evidence cited by Soroush to determine the limited scope of religion is insufficient to reach his intended conclusion and is based on incomplete induction and his personal interpretations. The research method employed in this paper is descriptive-analytical, and the information gathering method is library-based.





## فصلنامه دین پژوهی و کارآمدی



# تدو تحلیلی شبهات عبدالکریم سروش در باب قلمرو دین

## (مطالعه موردی آیه ۳ سوره مائده)

سید کریم خوب بین خوش نظر<sup>۱</sup>

۱. استادیار گروه تفسیر و علوم قرآن دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، ایران، قم.

DOI: 10.22034/nrr.2501.64293.1422

URI: [https://nrr.tabrizu.ac.ir/article\\_19454.html](https://nrr.tabrizu.ac.ir/article_19454.html)

### چکیده

بحث از قلمرو دین و قرآن از جمله مباحثی است که همچنان مورد بحث و گفت و گو بوده، در عرصه های مختلف زندگی سیاسی، فرهنگی، اجتماعی و اقتصادی بشر مورد توجه و اهتمام اندیشمندان بسیاری قرار گرفته است. سوال اصلی نوشتار حاضر، معطوف به عرصه های یادشده، این است که آیا قلمرو دین در این عرصه ها، اقلی است و یا آن که می توان با استمداد از ادله عقلی و نقلی و ترسیم درست بحث قلمرو دین در عرصه های مختلف یادشده، قرائت درستی از آن ارائه داد، پاسخ شبهات اندیشمندانی؛ همچون عبدالکریم سروش را تدارک دید. وی با اقامه ادله ای؛ همچون «تمایز مفهومی بین جامعیت و کمال دین»، «اقلی و ثبوتی بودن کمال دین در سه قلمرو فقه، اخلاق و اعتقادات»، «عدم تنافی کمال اقلی و ثبوتی دین با بسط و کمال تاریخی آن» و همچنین این دلیل که «اساس جهت گیری دین و قلمرو آن، حیات اخروی است»، می کوشد تا قلمرو اقلی از دین ارائه نماید. در مقابل، نوشتار حاضر با تمسک به پاره ای از ادله عقلی و نقلی به نقد و تحلیل مدعیات سروش مبادرت ورزیده، تلاش می کند اثبات نماید ادله برون و آحیانا درون دینی وی بر بنیان محکمی استوار نیست. نتایج پژوهش بیانگر این حقیقت است که ادله مورد استناد سروش در تعیین قلمرو اقلی دین، وافی به مقصود نبوده، ریشه در استقرار ناقص و برداشت های شخصی وی دارد. روش پژوهش در این نوشتار، توصیفی- تحلیلی و همچنین روش گردآوری اطلاعات، کتابخانه ای است.

### نویسنده مسئول:

سید کریم خوب بین خوش نظر

### ایمیل:

khoshnazar@quran.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۰/۲۰

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۳/۱۱/۲۱

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۲/۲۰

تاریخ انتشار: ۱۴۰۴/۰۱/۰۱



دسترسی آزاد

### کلیدواژه‌ها:

عبدالکریم سروش، شبهات، قلمرو دین، اکثری، اقلی، آیه اكمال دین.

## ۱- مقدمه و بیان مسأله

مسأله قلمرو دین از جمله مباحثی است که همچنان مورد بحث و گفت و گو بوده، در عرصه های مختلف زندگی سیاسی، فرهنگی، اجتماعی و اقتصادی بشر مورد توجه و اهتمام بسیاری از اندیشمندان قرار گرفته است. به نظر می رسد با شناخت قلمرو موضوعات قرآن و دین، و اهداف آن دو، می توان به فهم مقوله جامعیت مورد ادعای دین پژوهان نیز نایل آمد و آن را، آن چنان که باید تصویر و ترسیم نمود. بنابر این، تاکید بر این نکته ضروری است که هدف دین نیز، قلمرو و جامعیت آن را اقتضا می کند؛ به این معنا که اگر بپذیریم دین برای هدایت، سعادت و کمال بشر نازل گشته است، پس نمی تواند برای تأمین هدف خود ناقص باشد. به سخن دیگر، اگر شمول قلمرو دین عرصه های مختلف زندگی فردی و اجتماعی بشر را در بر نگیرد، هدف از ارسال انبیا و ادیان تأمین نخواهد شد. تصویر و ترسیم این مدعا که انسان ها با دین ناقص نیز امکان نیل به هدایت و سعادت را خواهند داشت، پذیرفتنی نیست. بنابر این، هدایت و رستگاری انسان در تمامی حوزه های زندگی بشر - و نه بخشی از آن - هدف بالذات دین است و قلمرو دین را باید افزون بر بررسی و استقصای موضوعات آن، از رهگذر بررسی هدف و رسالت آن نیز مد نظر قرار داد. سوال اصلی نوشتار حاضر، معطوف به عرصه های یادشده، این است که آیا قلمرو دین در این عرصه ها، اقلی است؛ آن چنان که متفکرانی همچون عبدالکریم سروش بر این باورند و یا آن که می توان قلمرو دین را در عرصه های یاد شده به گونه ای معقول و منطقی ترسیم کرد که با ادله عقلی و نقلی نیز همخوانی داشته باشد؟ به نظر می رسد با ترسیم درست و منطقی بحث قلمرو دین در عرصه های یادشده، می توان پاسخ گوی شبهات عبدالکریم سروش و همفکران وی بود. وی با اقامه ادله ای؛ همچون «تمایز مفهومی بین جامعیت و کمال دین»، «اقلی و ثبوتی بودن کمال دین در سه قلمرو فقه، اخلاق و اعتقادات»، «عدم تنافی کمال اقلی و ثبوتی دین با بسط و کمال تاریخی آن» و همچنین این دلیل که «اساس جهت گیری دین و قلمرو آن، حیات اُخروی است»، می کوشد تا قلمروی اقلی از دین ارائه نماید.

سروش در سه دهه اخیر چند ادعا در باب چیستی وحی مطرح کرده است. اولین آنها با انتشار کتاب «بسط تجربه نبوی» در سال ۱۳۷۷ آغاز شد. وی در سال ۱۳۸۶ به این ادعا که «قرآن کلام محمد(ص) است» روی آورد و در آخرین ادعای خود به رؤیا انگاری وحی رسید. سروش در کتاب بسط تجربه نبوی، وحی و تجربه نبوی را از مصادیق تجارب دینی به شمار آورده است.

ایرادی که بر دیدگاه سروش مبتنی بر دیدگاه تجربه دینی وارد است، این است که وی هیچ تمایزی بین وحی و تجربه دینی قایل نشده است، در حالی که «تجارب و حیانی خود وحی نیست، بلکه مواجهه ای بین فرستنده و گیرنده وحی است که همراه وحی تحقق می پذیرد. وحی، حقایقی است که به صورت گزاره هایی در بستر یک تجربه و حیانی از سوی خداوند به پیامبر(ص) القا می شود. از این رو، تجارب و حیانی لازمه وحی است نه عین آن، و تجارب نبوی مفهوم عامی است که تجارب و حیانی و غیر و حیانی پیامبر(ص) را در بر می گیرد» (حاجی ابراهیم، ۱۳۸۱ش: ۲۳) و این درحالی است در تلقی سروش، وحی همان تجربه باطنی

پیامبر است که از آن، گاه به تجربه وحیانی، و زمانی به تجربه دینی تعبیر می شود. (برای آشنایی با دیدگاه های مطرح در باب ماهیت وحی، ر.ک: همو، ۱۳۸۱ش: ۲۱-۶۵؛ قائمی نیا، ۱۳۹۷ش: ۳۷-۷۹).

در مورد پیشینه پژوهش حاضر، به کتابها و مقالاتی اشاره می گردد که تحت عنوان «قلمرو دین»، «گستره شریعت» و یا «انتظار بشر از دین» انتشار یافته اند و یا عناوین مورد اشاره، بخشی از آن کتابها و مقالات به شمار می آیند:

۱. چهار کتاب «انتظار بشر از دین»، «دین شناسی»، «شریعت در آینه معرفت» و «منزلت عقل در هندسه معرفت دینی» از عبدالله جوادی آملی. نویسنده در این کتابها به خلاف عبدالکریم سروش این عقیده را دنبال می کند که عقل و نقل بعد از وحی و تحت شعاع آن، هر دو منبع معرفت شناختی دین را تأمین می کنند. بنابر این، عقل در هندسه معرفت دینی هم سطح با نقل در درون دین است، نه در مقابل دین و برون از مرز آن؛
۲. کتاب های «قلمرو دین»، «گستره شریعت»، «انتظارات بشر از دین»، «فراتر از امر بشری» و «آسیب شناسی دین پژوهی معاصر» از عبدالحسین خسرو پناه. وی در دو کتاب نخست، به ترتیب، بحث قلمرو دین در عرصه ارکان دین؛ مثل خداشناسی، نبوت شناسی، معادشناسی، اخلاق، فقه و حقوق و نیز گستره شریعت در عرصه علوم انسانی؛ اعم از اقتصاد، نظام تربیتی، مدیریت و جامعه شناسی را مورد بحث و واکاوی قرار می دهد. نویسنده همچنین در سایر کتابهای یادشده از وی، مبانی و خاستگاه دیدگاه های سروش در مورد قلمرو دین را مورد چالش قرار می دهد؛
۳. دو کتاب مبانی کلامی جهت گیری دعوت انبیاء و قلمرو پیام پیامبران از احد فرامرز قراملکی. نویسنده در کتاب نخست، در ضمن دو فصل، ابتدا تفسیر دنیاگرایانه و آخرت گرایانه دعوت پیامبران را مورد نقد و بررسی قرار داده، سپس تفسیر جامع گرایانه دعوت انبیا را به عنوان نظریه برگزیده می پذیرد. شرح تفسیر اخیر دعوت پیامبران در متن نوشتار حاضر آمده است. کتاب دوم وی نیز به نوعی خلاصه کتاب نخست است.
۴. دین و نظام سازی در نگاه استاد علی صفائی حائری از سید مسعود پور سید آقایی. نویسنده در این کتاب به تأسی از استاد خود مرحوم علی صفائی حائری، مباحث بسیاری را مورد بحث قرار می دهد که از آن جمله می توان به مباحث قلمرو دین، کمال دین، طرح کلی دین، دین و نظام سازی و ... اشاره کرد. صفائی حائری به خلاف سروش، بر این باور است که حوزه اضطرار ما به دین مشخص می کند که با توجه قدر و استمرار انسان، جایی برای مذهب حداقل باقی نمی ماند؛ چون مذهب در تمامی حوزه های علوم تجربی حکومت دارد.
۵. قلمرو دین در تعیین مفروضات اساسی، ارزش ها، رفتارها و نمادها از علیرضا پیروزمند. نویسنده در ضمن دو فصل از فصول کتاب، ضمن بحث از قلمرو دین و خاتمیت دین اسلام، چنین نتیجه می گیرد که خلع ید از دین و اعطای نقش حداکثری به عقل در عرصه حکومت و مهندسی اجتماعی، فاقد هرگونه دلیل عقلی و نقلی است.

۶. مقاله «انتظار بشر از دین؛ درنگی در صورت مسأله»، ابوالقاسم فنایی، مجله نقد و نظر، ش ۷ و ۸، تابستان و پائیز ۱۳۷۵ش؛ نویسنده بر این باور است همین که ما از پیش بدانیم که متون مقدس شامل مطالب غیر دینی نیز هست، ضرورت معیاری برای تفکیک دین از غیر دین را الزام می کند و انتظار بشر از دین، این معیار را در اختیار ما می نهد.

۷. مقاله «گستره قرآن»، عبدالحسین خسروپناه، مجله پژوهش و حوزه، ش ۱۹ و ۲۹، پائیز و زمستان ۱۳۸۳ش؛ خسروپناه به خلاف سروش بر این باور است که مراجعه به قرآن و بررسی تحلیلی آیات الهی، بهترین روش تعیین قلمرو قرآن و دین به شمار می آید.

۸. مقاله «تأملی در قلمرو دین»، اسدالله فیروز جایی، مجله آیین حکمت، ش ۶، زمستان ۱۳۸۹ش. نویسنده می گوید تا از بعد مفهوم شناسی دین، به بررسی قلمرو دین از دیدگاه برخی اندشمندان بپردازد.

۹. مقاله «قلمرو دین و انتظار بشر از آن در آرا و اندیشه های شهید مطهری»، ولی الله عباسی، پژوهشنامه حقوق اسلامی، ش ۶ و ۷، بهار و تابستان ۱۳۸۱ش؛

۱۰. مقاله «نقد مبانی نظریه دین حداقلی»، ولی الله عباسی، رواق اندیشه، ش ۳۲؛ نویسنده دو مقاله اخیر با نقد مبانی دین حداقلی، از نظریه دین حداکثری دفاع می کند.

با بررسی نوشته های یادشده معلوم می گردد که این نوشته ها بیشتر ناظر به نقد خاستگاه و مبانی سروش در بحث انتظار بشر از دین و همچنین قلمرو آن است، در حالی که پژوهش حاضر معطوف به نقد ادله و بعضاً خطاهای روش شناختی وی در ترسیم و تحدید قلمرو دین می باشد، و از این جهت با نوشته های پیشین، تمایز پیدا می کند. در ضمن، با نگاهی به اظهار نظر پاره ای از شخصیت های دگر اندیش از یک سو، و هجمه شبکه های رسانه ای معاند از دیگر سو، ضرورت پرداختن به موضوع مورد پژوهش، همچنان به قوت خود باقی است. بی تردید ترسیم درست قلمرو دین، این امکان را فراهم می سازد که مبانی دین در عرصه های مختلف زندگی بشر از منابع دین شناخت استخراج و با قوت و استحکام بیشتر مطرح گردد. حال برای نقد شبهات مطرح شده از سوی عبدالکریم سروش در باب قلمرو دین و نفی جامعیت آن و همچنین ادعای عدم ارتباط بین جامعیت و کمال از سوی وی، بسیاری ضروری است که ابتدا گفتار سروش در زمینه های یادشده مورد بازخوانی قرار گرفته، آن گاه به نقد و تحلیل آن مبادرت گردد.

## ۲. دیدگاه سروش در [۱] نفی قلمرو و جامعیت دین و [۲] عدم ارتباط بین جامعیت و کمال دین

عبدالکریم سروش ضمن تمایز نهادن بین دو مفهوم «جامعیت» و «کمال» دین از یک سو، و نفی قلمرو و جامعیت دین از سوی دیگر، کمال آن را نیز فروکاسته، حداقلی تبیین می نماید. بنابر این، قبض و بسط قلمرو دین نسبت مستقیم با قبض و بسط جامعیت و کمال آن می یابد؛ به این معنا که در صورت اقلی دیدن جامعیت و کمال دین، قلمرو آن نیز اقلی خواهد بود. بازخوانی دیدگاه وی در ضمن چند نکته، پیش از نقد و تحلیل آن از ضروریات پژوهش حاضر است :

## ۱-۲. تعریف و تمایز مفهومی هر یک از دو واژه جامعیت و کمال

سروش پیش از هر چیز خود را موظف به تعریف و تبیین دو واژه جامعیت و کمال می‌داند. وی می‌نویسد: این سؤال که دین جامع است یا جامع نیست؛ به این معنا که آیا برای جمیع زوایای زندگی بشر، حکمی و دستوری دارد یا ندارد؟ به گمان من ... می‌تواند محل بحث قرار بگیرد. (سروش، ۱۳۷۲ش: ۳۷۲) وی در نوشته‌های دیگرش می‌نویسد:

نباید پنداشت که جامعیت دین؛ یعنی آن که دین جمیع مسائل را طرح و حل کرده است. دین کامل است و نه جامع. (همو، ۱۳۷۶ش: ۲۵۶-۲۵۷)

فرق است میان «کامل بودن» و «جامع بودن». جامع؛ یعنی در برگیرنده همه چیز، گویی دین سوپر مارکتی است که هر چه بخواهید در آن پیدا می‌شود، ولی «کامل بودن» به این معناست که دین یا مکتب؛ نسبت به [۱] هدف خود یا [۲] تعریف خود یا [۳] فونکسیون ویژه خود و در آن حوزه ای که برای عمل و رسالت خود برگزیده، چیزی کم ندارد. گویا امروزه همه مفسران به این اجماع رسیده باشند که «وَلَا رَطْبُ وَلَا يَابِسُ إِلَّا فِي كِتَابِ مُبِينٍ» (انعام/۵۹) دخیلی به قرآن ندارد و «کتاب مُبِين» مربوط به علم باری [تعالی] است. همه ما معتقدیم و در قرآن آمده است که دین کامل است:

الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا (مائده/۳)؛

یعنی خداوند فرموده است که روزی دین کامل شد، اما کسانی به خطا گاه «کمال دین» را به معنای «جامعیت دین» و گاه به معنای کمال معرفت دینی گرفته اند و گاه بین کمال اقلی و کمال اکثری فرق نهاده‌اند، که هر سه خطاست. کمال دین را هم باید در نسبت با هدف خداوند از ارسال ادیان و تعریف دین و کارکرد ویژه دین معنا کنیم. دین برای آنچه آمده، کامل است و (آن هم هدایت اقلی است) اما چنان نیست که نسبت به تمام انتظارات ممکنه و متصوره ما کامل باشد. (همو، ۱۳۷۹ش: ۱۰۷-۱۰۸)

## ۲-۲. کمال دین، اقلی و ثبوتی است، نه اکثری و اثباتی

سروش در ضمن تبیین عدم تنافی فرض اقلی بودن دین با کمال آن، مقصود از کمال مورد نظر خود را چنین توضیح می‌دهد: «اگر بپذیریم که دین، حداقل لازم را به کمال می‌دهد، «کامل بودنش» در حداقل لازم را دادن است. فرض اقلی بودن با فرض کمال به هیچ وجه منافات ندارد. اگر هدف و رسالت دین به دست دادن این حداقل‌ها باشد (چه در قلمرو احکام، اخلاقیات، 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. پس دین (نه معرفت دینی) کمال دارد، نه جامعیت. کمالش هم اقلی و ثبوتی است، نه اکثری و اثباتی». (همو، ۱۳۷۸ش: ۱۰۷-۱۰۹)

## ۲-۳. تبیین اقلی بودن دین در سه قلمرو فقه، اخلاق و اعتقادات

سروش ضمن اذعان به عدم کفایت استدلال مهدی بازرگان در تبیین معنای مهم «دین برای آخرت» و مشتمل دانستن دین بر سه بخش فقه و اخلاق و اعتقادات، بر این باور است که هر سه بخش دین به فرض ناظر بودن به امر معیشت و دنیای انسان‌ها، رسالتشان رسالت حداقلی است و نه حداکثری، گرچه جهت‌گیری این حداقل‌ها، جهت‌گیری اخروی است و لذا می‌نویسد:

«بخش فقه دین، کاری حداقلی می‌کند؛ یعنی نه طهارت فقه برای تأمین بهداشت کامل است و نه قصاص و دیات، حداکثر کار لازم را برای پیشگیری از جرم انجام می‌دهند و نه خمس و زکات، حداکثر مالیات لازم برای گردش امور حکومت اند. این احکام را حتی اگر برای دنیا هم بدانیم، باز هم باید آنها را حداقل کاری بدانیم که برای دنیا باید کرد و لذا برای حداکثرش باید برنامه ریزی عقلایی بکنیم. از این گذشته، فقه اگر هم به فرض، حداکثری باشد، باز هم غنای حکمی دارد نه غنای برنامه‌ای؛ یعنی در کامل‌ترین شکل خود حکم حلال و حرام را می‌دهد، نه برنامه ریزی اجتماعی و فردی را. دادن راه حل و برنامه ریزی از علم بر می‌آید، نه از فقه. بخش اخلاق دین، که بخش بسیار مهمتر آن است، [نیز] صد درصد اخروی است؛ یعنی راستگویی و عفت و مجاهدت با نفس و پارسایی و... همه از نظر شرع در اصل برای کمال نفس اند. اما پارسایی دینی بالذات برای آن نیست که رفاه این جهانی بیشتر شود، ... بلکه برای آن است که حیات اخروی سعادت‌مندانه‌ای تحصیل گردد. به علاوه، به فرض محال که اخلاقیات دین، همه ناظر به گردش امور معیشت دنیوی باشند، با اخلاق تنها، نمی‌توان جامعه را اداره کرد. قانون و علم هم برای این مقصود لازم اند. اما علم امری است فرآورده تجربه بشری نه دین. و اما قانون (فقه) دینی هم، چنانکه گفتیم حداقلی است. بخش اعتقادات دینی، مهمترین نقششان پشتوانه بودن برای اخلاق و عمل مؤمنان است. به هیچ وجه درست نیست که ادعا کنیم مجموعه پیامبران آمده اند بگویند خدا را بپذیرید تا پیشرفت دنیوی نصیبتان شود. نتیجه این که، دین را برای سعادت آخرت باید خواست که در اصل برای آن آمده است و جوهراً معطوف به تأمین سعادت اخروی است. امور دنیا را هم باید تدبیر عقلایی کرد». (همو، ۱۳۷۶ش: ۱۳۸-۱۴۰)

## ۲-۴. عدم تنافی کمال اقلی و ثبوتی دین با بسط و کمال تاریخی آن

سروش بر این باور است که «اسلام یک کتاب یا مجموعه‌ای از اقوال نیست، بلکه یک حرکت تاریخی و تاریخ مجسم یک مأموریت است. بسط تاریخی یک تجربه تدریجی الحصول پیامبرانه است. شخصیت پیامبر در این جا محور است. بدین قرار دین، تجربه روحی و اجتماعی پیامبر است و لذا تابع اوست». (همو، ۱۳۷۹ش: ۱۹-۲۰) وی ضمن اعتقاد به این امر که کمال (اقلی) دین، محصول دو سطح از تجارب درونی و بیرونی پیامبر است، علت اقلی بودن کمال دین در آیه اِکمال (مائده/۳) را نیز، پدید آمدن حداکثر ممکن آن (کمال) در تکامل تدریجی و بسط تاریخی بعدی اسلام دانسته، می‌نویسد:

«پیامبر اسلام در دو سطح، «تجربه» داشت، و اسلام محصول این دو گونه تجربه است و به مرور زمان پیامبر در هر دو تجربه، مجرب تر و لذا دینش فربه‌تر و کامل‌تر شد. در تجربه بیرونی مدینه ساخت، مدیریت



کرد، به جنگ رفت، و... در تجربه درونی هم، وحی و رؤیا و الهام و معراج و مراقبه و تفکر داشت و این جا هم پخته تر و پر دستاوردتر شد. و این دین با چنین سیرت و هویتی تا هنگام رحلت پیامبر همچنان در حال ساخته شدن و کامل تر شدن بود، و آن آیه کریمه (مائده/۳) که می فرماید: **الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ**؛ ناظر به اِکمالِ حدافلی است نه حداکثری؛ به این معنا که حداقل لازم هدایت به مردم داده شده است، اما حداکثر ممکن در تکامل تدریجی و بسط تاریخی بعدی اسلام پدید خواهد آمد. به تفاوت ظریف و مهم «حداقل لازم» و «حداکثر ممکن» باید تذکر و تفتن داشت. کامل تر شدن، لازمه اش کامل تر شدن شخص پیامبر است که دین خلاصه و عصاره تجربه های فردی و جمعی اوست. اینک در غیبت پیامبر هم باید تجربه های درونی و برونی پیامبرانه بسط یابند و بر غنا و فربهی دین بیفزایند. عالم تجربه، عالمی است پر کثرت. تجربه باطنی و عارفانه مولوی و غزالی و شبستری و سید حیدر آملی و عارفان دیگر، هر یک در جای خود چیزی برای گفتن و نمودن و افزودن بر تجارب پیشین دارند و اگر «حَسْبُنَا كِتَابُ اللَّهِ» درست نیست، «حَسْبُنَا مِعْرَاجُ النَّبِيِّ وَ تَجْرِبَةُ النَّبِيِّ» هم درست نیست. (همو، ۱۳۷۹ش: ۲۴-۲۵)

## ۲-۵. حیات اُخروی، اساس جهت گیری دین و قلمرو آن

سروش در قالب یک سخنرانی تحت عنوان «ایدئولوژی و دین دنیوی» در باب تعیین قلمرو و اهداف دین، این سؤال مهم را مطرح می سازد که دینی که ما به آن معتقدیم، در درجه اول برای حل چه مسایلی آمده و خادم چه اهداف و اغراضی است؟ آیا برای حل مسایل دنیوی ما آمده، یا برای حل مسایلی دیگر و از جنس دیگر آمده است، یا برای هر دو مقصد؟ به هر حال، پاسخ ما منطقیاً از چهار فرض خارج نیست :

**فرض اول**، این است که دین برای حل هیچ یک از مسایل دنیوی و اُخروی نیامده است.

**فرض دوم**، این است که بگوییم دین برای دنیا آمده است.

**فرض سوم**، این است که دین فقط برای آخرت [آمده] است.

**فرض چهارم**، هم این است که دین برای تأمین سعادت دنیا و آخرت، هر دو آمده است.

در میان این فرض های چهارگانه، فرض اول نادرست است. فرض دوم؛ یعنی این که دین فقط برای دنیا آمده و کاری به آخرت ندارد، مقبول متدینان و مؤمنان نیست. فرض سوم هم که دین فقط برای آخرت آمده باشد، معقول نیست. از میان فرض های چهارگانه فوق، فرضی که بیش از همه محل توجه است، فرض چهارم است؛ یعنی این فرض که دین، هم برای دنیا است، هم برای آخرت. نکته مهم در بیان نسبت میان دنیا و آخرت این است که از رتبه آن دو پرسیم، کدام یک مقدمه یا خادم دیگری است؟ (ر.ک: همو، ۱۳۷۶ش: ۱۸۰-۱۸۶)

سروش در بیان نسبت بین دین و دنیا، ضمن پذیرش فرض سوم، بر این باور است که تعلیمات دینی علی الاصول برای حیات اُخروی جهت گیری شده اند و مقصود وی از این گفتار این است که «خداوند اولاً و بالذات، دین را برای کارهای این جهانی و سامان دادن به معیشت درمانده ما در این جهان فرو نفرستاده است. همه کسانی که معتقدند دین برای زندگی این جهان ما برنامه دارد، به همین احکام فقهی مربوط به

اقتصاد و سیاست استناد می‌کنند، ولی این رأی قابل مناقشه است. فقه مجموعه احکام است و «حکم» غیر از «برنامه» است. ما برای تدبیر معیشت به چیزی بیش از حکم احتیاج داریم؛ یعنی دقیقاً محتاج «برنامه» هستیم». (همو، ۱۳۷۶ش: ۲۵۲-۲۵۳)

### ۳. نقد و تحلیل ادلة عبدالکریم سروش در مورد قلمرو دین

در نقد و تحلیل ادلة سروش در مورد مسأله قلمرو دین، نکات شایان توجه بسیاری قابل ذکر است. نگارنده با توجه بررسی‌ها و مطالعات خویش به ذکر پاره‌ای از آن نکات مبادرت می‌ورزد. اما پیش از آن یادآور می‌گردد که مواجهه سروش با عموم مباحث دینی، مواجهه مسبوق به نظریه است، نه مواجهه مسبوق به مسأله، و این از بزرگترین خطاهای روش شناختی وی در باب مطالعات دینی است که محصول نا مبارک آن تأویل و تفسیر به رأی در بسیاری از مسایل است. (برای آشنایی با دو نوع مواجهه یادشده، ر.ک: فرامرز قراملکی، ۱۳۸۳ش: ۲۳)

۱. از خطاهای روش شناختی سروش در باب فهم و اصطیاد مسأله قلمرو دین و... مقدم داشتن مطلق مبانی و نظریات برون دینی بر مبانی و نظریات درون دینی است. البته وی به رغم باور و اعتقاد جزمی خود مبنی بر تقدم مطلق مبانی و آرای برون دینی بر مبانی و نظریات درون دینی، گاه به اقتضای شرایط و برای اثبات ادعای مورد نظر خویش، از این باور اولیه خویش تنزل کرده، به شواهد و ادلة درون دینی نیز استناد می‌جوید. به طور مثال، سروش هنگام داوری در باب تعیین فرع و اصل بودن هر یک از دنیا و آخرت، مراجعه به آیات مربوط به خداوند، رسالت پیامبران و قیامت - که مدعی است هشتاد درصد از آیات قرآن از این سنخ هستند - را توصیه نموده، به عنوان شاهد و دلیل بر مدعای خویش به شمار می‌آورد. (ر.ک: سروش، ۱۳۷۶ش: ۱۳۵-۱۳۸)

۲. سروش به سبب مواجهه با پاره‌ای از دیدگاه‌های آکثری در باب قلمرو دین از یک سو، و نیز مواجهه شخصی با برخی وقایع قبل و بعد از انقلاب از سوی دیگر، بر این باور است که ذهنیت عموم مردم به تبع رهبران روحانیشان، این است که دین، منبع و مخزنی حداکثری است (ر.ک: همو، ۱۳۷۸ش: ۸۳-۸۴) و لیکن با مراجعه به اقوال مفسران، می‌توان به این حقیقت دست یافت که تلقی یادشده، تلقی رایج و فراگیر در بین همه مفسران نبوده، آنان مجموعه قرآن و دین را به مثابه سوپر مارکتی که هرچه درخواست گردد، در آن یافت می‌شود، تلقی نکرده‌اند. بنابراین، نسبت یادشده در باب مفهوم جامعیت قرآن و دین یا همان قلمرو آن از سوی سروش؛ اولاً، مبتنی بر استقرای ناقص بوده، فاقد استدلال منطقی و ارزش معرفت شناختی می‌باشد. ثانیاً، شمار زیادی از مفسران؛ از جمله علامه طباطبایی به خلاف تلقی یادشده، بر این باور اند که مقصود از جامعیت قرآن و دین، جامعیت در قلمرو معارف، علوم و آدابی است که برای هدایت و کمال بشر لازم است، نه آن که قرآن و دین واجد تمام تدابیر و قواعد لازم و کافی برای حکومت، اقتصاد، اخلاق و... در تمام عرصه‌های خرد و کلان باشد. (طباطبایی، ۱۴۰۳ق: ۲، ۱۳۰)

۳. سروش منشأ مشکلات نظری و عملی جامعه ما را، انتظار استخراج حداکثر نتایج از حداقل احکام و نتایج آکثری از احکام اقلی دانسته، اجتهاد را به معنای آکثری کردن اقلی ها از سوی مجتهدان و فقیهان تلقی می نماید. (ر.ک: سروش، ۱۳۷۹ش: ۸۷) پر واضح است که؛ اولاً، نظریه انتظار بشر از دین - که نگاهی برون دینی به مباحث دینی بوده - از سوی عموم مفسران و دین شناسان مورد اقبال قرار نگرفته، فاقد مبانی و ادله درون دینی است؛

ثانیاً، سخن سروش در باب اجتهاد که آن را به آکثری کردن اقلی ها معنا کرده است، سخن نسنجیده و نامقبولی است؛ چرا که تشریح اجتهاد در اسلام برای بهره مندی از ظرفیت پایان ناپذیر آموزه های دینی و پاسخ گویی به نیازهای جدید عصری و همگام با مقتضیات زمانه می باشد. مطهری در تبیین خاتمیت پیامبر (ص) افزون بر بلوغ فکری و اجتماعی بشر، بر مولفه کمال دین تکیه کرده، نقش آفرینی اجتهاد دینی را متذکر شده، می نویسد:

«از طرفی اسلام طرحی است کلی و جامع، و همه جانبه و معتدل و متعادل، حاوی همه طرح های جزئی و کار آمد در همه موارد. در دوره اسلام، علما و رهبران اُمت باید با استفاده از منابع پایان ناپذیر وحی اسلامی، برنامه خاصی تنظیم کنند و آن را به مرحله اجرا گذارند.» (ر.ک: مطهری، ۱۳۶۶ش: ۱۷)

همان طور که از گفتار مطهری پیداست، وی بر این باور است که اسلام، طرحی است کامل، و واجد منابع پایان ناپذیر و به شرط فطری بودن، جامع بودن، کلی بودن و مصونیت از تحریف و تبدیل و... می تواند مهندسی و تدبیر عرصه های مختلف حیات بشر را بر عهده گیرد.

۴. باید اذعان کرد که افزون بر اشکالات فراوانی که بر مبانی و ادله برون دینی سروش در مقوله قلمرو دین و تفکیک و در تقابل نهادن نابجای کارکرد و توانایی هر یک از عقل و دین وارد است، جد و جهد علمی عبدالله جوادی آملی از مفسران و فیلسوفان معاصر در تعریف عقل و ارائه طرحی نو در باب تبیین نسبت بین عقل و نقل، نیز به نوبه خود، می تواند دلیل روشنی بر نفی انگاره سروش در باب مقوله های یادشده باشد. جوادی آملی در توصیف مراد از عقل می نویسد:

مقصود از عقل در این سلسله مباحث، 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. ... بر این پایه، منظور از عقل، همانا علم و طمأنینه علمی است که از برهان تجربی محض و یا تلفیقی از تجربی و تجریدی حاصل شده باشد، در قبال نقل، که همانا مدلول معتبر متون دینی؛ مانند قرآن و روایت است. عقل به معنایی که این جا اراده کرده ایم، علم مصطلح و فلسفه را پوشش می دهد و مقابل نهادن علم و فلسفه صرفاً محصول وضع اصطلاح است. (جوادی آملی، ۱۳۸۷ش: ۲۵-۲۷؛ همو، ۱۳۸۵ش: ۱۲۶-۱۳۲)

جوادی آملی همچنین در تبیین درست نسبت بین عقل و نقل و نه عقل و دین، در مواضع مختلفی از کتاب خود می نویسد:

حق این است که عقل و نقل بعد از وحی و تحت شعاع آن، هر دو منبع معرفت شناختی دین را تأمین می کنند. (همان، ۲۴)

این که عقل و نقل همتای هم اند، نه عقل و وحی؛ به این معناست که هیچ گاه علوم عقلی؛ مانند فلسفه، هم سطح وحی نیستند، اما آن علوم می توانند هم سطح علوم نقلی باشند. (همان، ۳۶)

وی ضمن پذیرش دو شأن و کارکرد مفتاحیت و مصباحیت عقل، میزان دین و شریعت بودن آن را برنتافته، می نویسد:

عقل مصباح شریعت است و کسانی که آن را میزان دین و شریعت می پندارند، نگاهی افراطی به شأن عقل در قلمرو دین دارند. بر اساس تلقی مُفَرِّطانه از ارزش عقل، هنگامی که عقل بشر رشد کرد، دیگر نیازی به وحی نیست؛ چون عقلی که [میزان و] مبنای سنجش صحت و سقم محتوای دین است، خود مستقیماً هادی و راهبر انسان در شؤون فردی و جمعی می شود. در کنار نگرش باطل افراطیون که عقل را میزان شریعت می دانند، نگرش باطل تفریطیون است که عقل را صرفاً مفتاح شریعت و کلید ورود بشر به عرصه دین می شمرند. نظر معتدلانه در این مبحث آن است که عقل افزون بر مفتاح دین بودن، نسبت به اصل گنجینه دین مصباح آن نیز است. (همان، ۵۱-۵۲) [خلاصه آن که،] عقل در هندسه معرفت دینی هم سطح با نقل در درون دین است، نه در مقابل دین و برون از مرز آن.

آنچه که از مجموع گفتار نقل شده از جوادی آملی به روشنی آشکار می گردد، این است که [۱.] در تقابل نهادن عقل و دین؛ [۲.] رأی به استقلال قلمرو هر یک از آن دو؛ [۳.] برتر دانستن شأن و منزلت یکی بر دیگری، امری ناصواب و نادرست می باشد و به هر تقدیر، مجالی برای جدا انگاری عقل و نقل نیست. خلاصه آن که، «از نظر متفکران جامع نگر، مُتَعَلِّق خطاب پیامبران، حیات آدمی است (صغرا)، حیات آدمی علیرغم گوناگونی و تنوع حیرت انگیز آن، تجزیه پذیر نیست (کبرا)؛ بنابر این، پیام و دعوت انبیا ناظر به بخشی و غافل از بخش دیگر آن نیست. (فرامرز قراملکی، ۱۳۷۶ش: ۱۱۴) در پایان این بند ذکر این نکته نیز ضروری است که اگر خاستگاه علوم تجربی و انسانی را نیز عقل بشری به شمار آوریم، باید اذعان کنیم که از منظر بزرگانی همچون سید محمد حسین طباطبائی هیچ گونه تعارضی بین علم و دین یا عقل و دین وجود ندارد. برخی از محققان معاصر ضمن بر شمردن محدودیت قلمرو علوم تجربی، در ضمن چند صفحه از میانی و راهکارهای طباطبائی در حل تعارض علم و دین سخن گفته اند. (ر.ک: جلیلی و نصیریان، ۱۴۰۲ش: دوره ۳/ش ۱/۴-۱۹)

۵. همان طور که پیش از این گفته شد، سروش آیهٔ اِکْمَال دین را ناظر به کمال حداقلی دانسته، بر این باور است که دین برای آنچه آمده و آن حوزه ای را که برای عمل و رسالت خود برگزیده، کامل است و چیزی کم ندارد، «اما چنان نیست که نسبت به تمام انتظارات ممکنه و متصورهٔ انسان کامل باشد.» (ر.ک: سروش،

۱۳۷۹ش: ۱۰۸) به نظر می‌رسد پاسخ به این بخش از گفتار وی نیازمند بازخوانی مفاد آیهٔ اِکمال دین و تبیین معنا و مفهوم دین، کمال آن و ارتباط و نسبت بین جامعیت و کمال دین می‌باشد. از آن جا که سخن گفتن از مفاد آیهٔ اِکمال مجال واسعی را می‌طلبد؛ لذا در این جا به ضرورت، تنها در مورد واژهٔ «کمال» یادآور می‌گردد که راغب اصفهانی، کمال شیء را به حصول غرض و تحقق هدف آن معنا می‌کند. (راغب اصفهانی، ۱۳۶۲ش: ۴۴۱-۴۴۲) تعریف علامهٔ طباطبایی نیز ناظر به ترتب آثار اشیا بر آنهاست؛ به این معنا که نوعی از آثار متوقف بر حصول و فراهم آمدن تمام اجزای چیزی نیست، بلکه اثر مجموع اجزا مانند آثار تک تک اجزا است؛ یعنی هر یک از اجزا به تنهایی و نیز مجموعهٔ اجزا به عنوان یک کل، اثر مطلوب و مورد نظر خود را دارد؛ مانند روزهٔ ماه رمضان که روزهٔ یک روز، اثر یک روز را دارد و روزهٔ سی روز، اثر سی روز را دارد. طباطبایی بر این باور است که اشیا با این نحوهٔ ترتب آثار بر آنها، موصوف به کمال می‌شوند. بنابر این، وی در تبیین آیهٔ اِکمال بر این باور است که دین - بنا به فرض - یک مجموعه و کل ذو اجزا است که در یک طرف مجموعه، سایر اجزا به عنوان معارف و احکام تشریح شده قرار دارد و در طرف دیگر آن، فریضهٔ ولایت می‌باشد. به سخن دیگر، دین مجموعهٔ معارف و احکام تشریح شده است که روز غدیر خُم سال دهم هجرت فریضهٔ ولایت به آن افزوده شده است. به سخن سوم، به مجموعهٔ معارف و احکام تشریح شدهٔ دین به عنوان اجزای یک کل، از دو منظر می‌توان نگرست:

**نخست**، پس از تشریح و انضمام فریضهٔ ولایت؛

**دوم**، پیش از تشریح و انضمام فریضهٔ ولایت.

از منظر نخست، اثر مطلوب و مورد انتظار از دین، بر مجموعهٔ آن به عنوان یک کل ذو اجزا مترتب می‌شود و از منظر دوم، اثر مطلوب و مورد توقع از دین، بر سایر اجزای آن، بدون لحاظ کل مترتب می‌گردد؛ زیرا بنا به فرض هنوز فریضهٔ ولایت تشریح نشده است تا مجموعهٔ دین به مثابهٔ یک کل لحاظ گردد. و البته به همین نسبت؛ یعنی بدون تشریح و انضمام فریضهٔ ولایت نیز غرض از مجموعهٔ معارف و احکام تشریح شده حاصل است؛ زیرا پیامبر در قید حیات است و حضور فعال در عرصهٔ های مختلف سیاسی، اجتماعی، فرهنگی و... دارد. خلاصهٔ این که، در کمال شیء، اجزا و مقدار آن بما هو اجزا و مقدار، «جزءاً یا کلاً» لحاظ می‌شود؛ یعنی اگر «جزء» موجود باشد، اثر مربوط به جزء، و اگر «کُل» موجود باشد، اثر مربوط به کُل مترتب می‌گردد و در هر دو فرض، غرض متناسب با آن فرض موجود است. بنابر این، می‌توان گفت آن جزء یا کُل واجد کمال است؛ لذا طباطبایی در توضیح و تبیین جملهٔ «اَکْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ» ذیل آیهٔ اِکمال دین می‌نویسد:

ان المراد بالدین هو مجموع المعارف و الاحکام المُشرَّعة و قد أُضيفَ الی عددها الیوم شیءٌ. (طباطبایی، ۱۴۰۳ق: ۱۷۹-۱۸۰)

پس از یادکرد تعریف کمال از منظر راغب اصفهانی و طباطبایی و عطف توجه به تعریف ارایه شده از سوی سروش و مقایسهٔ تعریف وی با تعاریف یادشده، می‌توان گفت این بخش از ادعای وی که کمال

دین نسبت به هدف خداوند از ارسال ادیان یا تعریف دین و یا کارکرد ویژه آن معنا می‌گردد، در تنافی و تقابل با تعاریف راغب و طباطبایی نبوده، از این حیث اشکالی را متوجه وی نمی‌سازد؛ زیرا وقتی کسی قایل شود دین برای آنچه که آمده و آن حوزه ای را که برای عمل و رسالت خود برگزیده، کامل است، به این معناست که بگوید غرض از دین حاصل و هدف آن محقق گردیده است، و لیکن اشکال متوجه آن بخش از سخن وی است که مدعی است دین با فرض کمال، نسبت به تحقق هدف خداوند از ارسال ادیان و کارکرد ویژه خود، قادر به تأمین انتظارات ممکنه و متصوره بشر نیست و از این جا به بعد است که کمال حداقلی دین را به جد مطرح می‌سازد. سروش بر این باور است که فرض اقلی بودن دین با فرض اقلی بودن همه ارکان سه گانه آن؛ یعنی [۱] فقه و احکام، [۲] اخلاق و [۳] اعتقادات تصور درستی پیدا می‌کند. بنابر این، با نفی ادعای وی در باب اقلی بودن ارکان سه گانه دین، اقلی بودن اصل دین نیز نفی می‌گردد.

### ۳-۱. نقد و تحلیل ادعای سروش در باب کمال حداقلی دین

پس از تبیین مفهوم کمال و تنقیح تعریف ارائه شده از سوی سروش، اینک به پاره ای از اشکالات مربوط به ادعای وی در باب کمال حداقلی دین اشاره می‌گردد :

۱. این ادعا که آیهٔ اِکمال ناظر به کمال حداقلی است نه حداکثری، ادعایی بدون دلیل بوده، با هیچ یک از مبانی و ادلهٔ درون دینی قابل اثبات نیست.

۲. ادعای یادشده در مورد آیهٔ اِکمال دین، به این دلیل است که سروش به راحتی از شأن نزول آیه و بلکه مهم تر از آن، از ظهور و دلالت صریح آن دست شسته و بر مبنای نظریهٔ انتظار بشر از دین، بر طبل اقلی بودن آن می‌کوبد. این که وی از سویی، کمال را نسبت به هدف خداوند از ارسال ادیان یا تعریف دین و یا کارکرد ویژه آن تلقی و معنا نموده، و از دیگر سو، آن را نسبت به انتظارات ممکنه و متصوره بشر مورد سنجش و ارزیابی قرار می‌دهد، تناقض آشکار در گفتار وی تلقی می‌گردد؛ زیرا این سؤال مطرح می‌گردد که بالاخره کمال دین را با عنایت به سه مؤلفهٔ یادشده در گفتار وی باید سنجید و مورد ارزیابی قرارداد یا با ابتدای بر نظریهٔ انتظار بشر از دین؟ اگر کمال (و جامعیت) دین را تابعی از قلمرو و اهداف آن بدانیم - که به حق نیز چنین است - و خود سروش نیز با ذکر سه مؤلفه در تعریف کمال دین، به این امر اذعان نموده است، دیگر ادعای دین اقلی و هدایت اقلی در ارکان سه گانه آن؛ یعنی فقه و احکام، اخلاق و اعتقادات پذیرفته نخواهد بود؛ زیرا اساساً دین نیامده است که تمام انتظارات ممکنه و متصوره بشر را تأمین نماید و این بشر است که با تفتُّن و تیز هوشی باید بفهمد و بداند که از دین چه چیزی را باید بخواهد و چه چیزی خارج از قلمرو دین می‌باشد. بنابر این، اولاً، مراد از دین در آیهٔ اِکمال دین؛ مجموعهٔ معارف، شرایع و قوانینی است که قرآن مشتمل بر آنهاست، نه آن که مراد مجموعهٔ کتاب و سنت باشد و آیات ۱۱۵ سورهٔ انعام (وَتَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا لَا مُبَدَّلَ لِكَلِمَاتِهِ...) و ۳۳ سورهٔ توبه (هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَىٰ وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ...) و... شاهد صدق این مدعاست، و لذا طباطبایی دین را به مجموعهٔ معارف، قوانین و احکام

تشریح شده ای معنا نمود که با انضمام فریضه ولایت به آن در روز غدیرخُم، به کمال حقیقی خود نایل گردید.

ثانیاً، ادعای اقلی بودن دین، خلاف مدلول صریح آیهٔ اِکمال دین است که به کامل شدن دین به واسطهٔ تشریح حکم ولایت و امامت تصریح می کند.

۳. ادعای اقلی بودن دین، خلاف مدلول صریح حدیث حجّه الوداع؛ «ما من شیء یُقربکم من الجنة و یُبعدکم من النار الا و قد امرتکم به و ما من شیء یُقربکم من النار و یُبعدکم من الجنة الا و قد نهیتکم عنه» (کلینی، ۱۳۷۶ش: ۲/ ۱۰۰/ ح ۲) و گفتار امام علی (ع) در ذیل نکوهش اختلاف عالمان در فتوا و ابطال نظریهٔ تصویب در خطبه ۱۸ نهج البلاغه می باشد. امام (ع) در خطبه یادشده، فرض نزول دین ناقص از سوی خداوند را فرض باطلی دانسته، در قالب پرسش، تصریح می کند که آیا خداوند دین ناقصی را فرستاده است تا در اتمام آن از دیگران استعانت نماید، یا این که دیگران در اتمام دین، شریک خداوند هستند و حق دارند بگویند (و حکم صادر کنند) و بر خداوند لازم است رضایت دهد، یا این که خداوند سبحان، دین کاملی نازل کرده است، اما پیامبرش در ابلاغ آن کوتاهی نموده است؟ پر واضح است که امام، فرض نزول دین ناقص از سوی خداوند را فرض باطلی می داند؛ زیرا فرض مزبور یا دلیل بر عدم قدرت خداوند و نیاز به دیگری است، و یا این که خداوند دین کاملی را نازل کرده و لیکن پیامبر از ابلاغ آن کوتاهی ورزیده است که هر دو فرض باطل است. (ر.ک: ابن ابی الحدید، ۱۳۷۸ق: ج ۱ از مجموعهٔ ۴ جلدی، ۹۶)

۴. در مورد ارتباط کمال و جامعیت، باید گفت که این دو مسأله با یکدیگر بوده، به یک معنا به کار می روند؛ یعنی نمی توان گفت که دین کامل است، اما جامع نیست. عدم جامعیت دین، به معنای ناقص بودن آن است؛ یعنی باید در دین چیزهایی می بوده که نیست و این، یعنی آن که نه غرض و هدف خداوند از تحقق آن تأمین گردیده است و نه آثار مترتب بر تمامی اجزا و مجموعهٔ دین بر آن بار می گردد. (ر.ک: پورسید آقایی، ۱۳۸۹ش: ۴۳-۴۴؛ نصری، ۱۳۸۳ش: ۸۲؛ پیروزمند، ۱۳۸۹ش: ۱۴۹-۱۵۰)

### ۳-۲. نقد و تحلیل ادعای سروش در مورد تفاوت بین «حداقل لازم» و «حداکثر ممکن»

سروش ضمن توجه دادن به تفاوت ظریف و مهم بین «حداقل لازم» و «حداکثر ممکن»، بر این باور است که حداکثر ممکن کمال دین، در تکامل تدریجی و بسط تاریخی بعدی اسلام پدید خواهد آمد. (ر.ک: سروش، ۱۳۷۹ش: ۲۵) در نقد سخن مزبور می توان گفت:

۱. این ادعا که هدف و رسالت دین، به دست دادن «حداقل هدایت لازم» است، با ابتدای بر کدام متن دینی و یا دلیل عقلی؛ استنباط، استخراج و بیان گردیده است؟ پر واضح است که ادعای یادشده، فاقد هرگونه دلیل درون و بیرون دینی است.

۲. سروش از سویی عالم تجربه را عالم پُر کثرتی دانسته، حداکثر ممکن کمال دین را به تکامل تدریجی و بسط تاریخی بعدی اسلام منوط می داند و از سوی دیگر، در مقالهٔ «ذاتی و عرضی در ادیان»، بر این باور

است «حوادثی که در تاریخ اسلام اتفاق افتاده اند؛ چه در عصر پیشوایان دین و چه پس از آن، همه از عرضیات اند و می توانستند اتفاق نیفتند و چون چنین اند، نمی توانند جزء اصول اعتقادات قرار گیرند، و به طور کلی نقش شخصیت‌ها در دین (به جز شخصیت پیامبر که ذاتی است) تماماً عرضی است و به تصادفات تاریخی بستگی دارد» (سروش، ۱۳۷۹ش: ۷۹) حال در نقد گفتار فوق، این سؤال مطرح می‌گردد که این دو آموزه چگونه با یک دیگر قابل جمع اند؛ به این معنا اگر اسلام عقیدتی، مبنا و جزء اصول اعتقادات به شمار می‌آید و اسلام تاریخی جزء عرضیات دین است و جایگاهی در اصول دین و اعتقادات ندارد، فتوا به حداکثر ممکن کمال دین از سوی وی به واسطه تجارب عارفانه پس از پیامبر، چه معنایی خواهد داشت، آیا باور به حداکثر ممکن کمال دین در پرتو تکامل تدریجی و بسط تاریخی، از اسلام عقیدتی به شمار می‌آید یا اسلام تاریخی؟ اگر دین برای آنچه که آمده و آن حوزه ای را که برای عمل و رسالت خود برگزیده، کامل است، بسط تجربه نبوی در بستر تاریخ، معنای مُحصّل و قابل قبولی نخواهد داشت. ضمن آن که، پدید آمدن حداکثر ممکن کمال دین در پرتو تکامل تدریجی و بسط تاریخی اسلام، توصیه و ترغیب به اسلام تاریخی است، نه اسلام عقیدتی.

۳. فتوا به پدیدار شدن حداکثر ممکن کمال دین در بستر تاریخ، منافی مدلول صریح آیه اِکمال دین، حدیث حجة الوداع و گفتار امام علی(ع) در باب کمال دین است.

۴. این ادعا که کامل تر شدن دین، لازمه اش کامل تر شدن شخص پیامبر است و دین خلاصه و عصاره تجربه های فردی و جمعی او است، نیز قابل مناقشه بوده، پذیرفتنی نیست؛ زیرا اولاً، در تعارض صریح با مدلول آیاتی (۱۱۵/انعام؛ ۳۳/توبه؛ ۱۹/آل عمران) است که ناظر به ماهیت مستقل دین از شخصیت پیامبر بوده، هیچ گونه نقشی برای شخصیت وی در تکوّن ماهیت دین قائل نیست.

ثانیاً، فرض تحقق دین و کامل تر شدن آن با کامل تر شدن شخص پیامبر، به معنای تقدّم شخص و شخصیت پیامبر بر دین و قوام و تکوّن آن به واسطه شخص ایشان می باشد. پر واضح است که تقدّم شخص و شخصیت پیامبر بر دین، و قوام و تکوّن آن به واسطه وی، نفی ماهیت مستقل دین است.

#### ۴. نقد و تحلیل ادعای سروش در باب نسبت بین دنیا و آخرت

سروش در بیان نسبت بین دنیا و آخرت به جدّ تأکید می‌کند که دنیا فرع و آخرت اصل است. به سخن دیگر، دنیا را مقدمه و مزرعه آخرت می‌داند، و لذا از نظر وی، پرداختن به دنیا، تنها در حد آن مقدمه است و بس. در نقد این بخش از گفتار وی، می‌توان گفت: «... رابطه مقدمه و ذی‌المقدمه دو گونه است: در یک گونه، ارزش مقدمه این است که به ذی‌المقدمه می‌رساند. پس از رسیدن به ذی‌المقدمه، وجود و عدمش علی‌السویه است؛ مثل استفاده از نردبان برای رسیدن به پشت بام. گونه دیگر، این است که مقدمه در عین این که وسیله عبور به ذی‌المقدمه است، پس از وصول به ذی‌المقدمه، وجودش همان قدر ضروری است که قبل از وصول بوده؛ مثلاً معلومات کلاس های اول و دوم، مقدمه است برای معلومات کلاس های بالاتر، اما چنین



نیست که با رسیدن به کلاسهای بالاتر، نیازی به آن معلومات نباشد. سرّ مطلب این است که گاهی مقدمه، مرتبه ضعیفی از ذی المقدمه است و گاهی [چنین] نیست. نردبان از مراتب و درجات پشت بام نیست، ولی معلومات کلاس های پایین و معلومات کلاس های بالا مراتب و درجات یک حقیقت اند». (ر.ک: مطهری، ۱۳۸۹ش: ۲/ ۱۷۸-۱۷۹) بنابر این، دو هدف [۱] اصلاح نظام دنیا و معیشت و [۲] اقبال به آخرت، دو مرتبه از حقیقت واحد کمال و سعادت نوع بشر است که انبیا در هدایت بشر، پرداختن به هر دو را هدف خویش قرار داده اند.

##### ۵. نقد و تحلیل ادعای سروش در مورد اداره جهان توسط عقلا و با تدبیرهای عقلانی

سروش بر این باور که این جهان را باید عقلا با تدبیرهای عقلانی اداره کنند. از نظر وی مهمترین عنصر دین که با حیات دنیوی انسانها سروکار دارد فقه است و فقه مجموعه احکام است و برنامه ریزی نمی کند. در نقد این بخش از گفتار وی یادکرد دو نکته ضروری است:

۱. سروش به رغم تفتّن بر این نکته که فقه همه دین نیست، و اسلام و دین را در آئینه فقه دیدن (اسلام فقهاتی)، تنها مسموخ کردن چهره آن است، (ر.ک: سروش، ۱۳۷۶ش: ۱۳۸-۱۳۹) از فقه دین چشم شسته، بخش معظم داوری خود در باب حداقلی بودن دین را معطوف به فقه الاحکام نموده و بر این باور است که فقه، تنها شامل مسایل حقوقی است و مسایل حقوقی بخش کوچکی از زندگی بشر را فرا گرفته، تنها متناسب با جوامع بدوی و اولیه می باشد و در اساس ناظر به فصل خصومات است. پر واضح است که وی در این بخش از گفتار خود مبتلا به مغالطه «کنه و وجه» گردیده است؛ زیرا آنچه که مورد عنایت دین و به طور ویژه قرآن کریم قرار گرفته، «تفقه در دین» است و نه فقه الاحکام. (برای آشنایی با تفاوت ظریف «فقه دین» و «فقه حکم» ر.ک: ملک زاده، ۱۴۴۳ق: ۳۶-۵۸؛ الحسّن، ۱۴۲۵ق: ۴۱-۶۸)

۲. یکی از اندیشوران معاصر در نقد ادعای سروش در باب عدم برنامه ریزی فقه می نویسد:

دکتر سروش با این پیش فرض که فقه به تنهایی عهده دار طراحی و برنامه ریزی معیشتی برای جامعه است، به داوری در خصوص فقه پرداخته است. در واقع وی از کارآمد نبودن فقه در حوزه ای که به تنهایی متکفل آن نیست، نقصان فقه را استنباط کرده است. آیا از ناکافی دانستن شیمی در حل مسایل مربوط به پدیده های طبیعی، می توان نقصان آن را نتیجه گرفت؟ در حالی که همه می دانیم شیمی به تنهایی عهده دار این امر نیست؛ بلکه شیمی، به لحاظ خاصی پدیده های طبیعی را مورد بررسی قرار می دهد. در واقع شیمی به همراه فیزیک و علوم دیگر عهده دار پاسخگویی به مسایل مربوط به پدیده های طبیعی است. در محل بحث هم باید هدف فقه را سنجد که آیا فقه برای طرح و برنامه ریزی آمده یا کار فقه، استنباط احکام برای افعال فردی و اجتماعی مکلفان است؟ (خسروپناه، ۱۳۸۸ش: ص ۴۶)

از آن چه در نوشتار حاضر گفته شد، نتایج ذیل قابل دستیابی است:

هیچ یک از مدعیات سرروش در باب قلمرو دین، قابل اثبات از رهگذر ادله عقلی و نقلی نبوده، از مناقشات فراوان برخوردار است. به طور مثال، خطای روش شناختی وی در مقدم داشتن مطلق مبانی و نظریات برون دینی بر مبانی و نظریات درون دینی در اصطیاد قلمرو دین، از هیچ پشتوانه عقلی و نقلی برخوردار نمی باشد. همچنین بسیاری از ادله وی در ترسیم قلمرو دین، مبتنی بر استقرای ناقص بوده، فاقد استدلال منطقی و ارزش معرفت شناختی می باشد. این ادعا که آیه اکمال دین، ناظر به کمال حداقلی است نه حداکثری، ادعایی بدون دلیل بوده، با هیچ یک از مبانی و ادله درون دینی قابل اثبات نیست. ضمن آن که، ادعای اقلی بودن دین و قلمرو آن، خلاف مدلول صریح آیه اکمال دین، حدیث حجه الوداع و گفتار امام علی ع در ذیل نکوهش اختلاف عالمان در فتوا و ابطال نظریه تصویب در خطبه ۱۸ نهج البلاغه می باشد. همچنین خلع ید از دین و اعطای نقش حداکثری به عقل در عرصه های مختلف حیات بشری، یک امر بدون دلیل است. بنابر این، در تقابل نهادن عقل و دین، رأی به استقلال قلمرو هر یک از آن دو و نیز برتر دانستن شأن و منزلت یکی بر دیگری، امری ناصواب و نادرست می باشد؛ زیرا عقل و نقل؛ هر دو در درون هندسه معرفت دینی تعریف گردیده، هم شأن و هم رتبه به شمار می آیند.

## منابع و مأخذ:

قرآن کریم

نهج البلاغه

صحیفه سجّادیه

۱. ابن ابی الحدید، (۱۳۷۸ق)، شرح نهج البلاغه، بی جا، دارالکتب العربیه.
۲. پورسیدآقایی، مسعود (۱۳۸۹)، دین و نظام سازی در نگاه استاد علی صفائی حائری، قم، انتشارات لیله القدر.
۳. پیروزمند، علیرضا (۱۳۸۹ش)، قلمرو دین، تهران، عابد.
۴. جلیلی، جلیل و نصیریان، صفر (۱۴۰۲ش)، بررسی تطبیقی روش علامه طباطبائی و شیخ محمد عبده در حل تعارض قرآن و علم، تبریز، فصلنامه دین پژوهی و کارآمدی.
۵. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۷ش)، منزلت عقل در هندسه معرفت دینی، قم، مرکز نشر اسراء.
۶. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۹ش)، انتظار بشر از دین، قم، مرکز نشر اسراء.
۷. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۵ش)، دین شناسی، قم، مرکز نشر اسراء.
۸. حاجی ابراهیم، رضا (۱۳۸۱ش)، نگاهی نو بر بسط تجربه نبوی، قم، زلال کوثر.
۹. حسن، طلال (۱۴۲۵ق)، التفقه فی الدین، قم، دار فراق.
۱۰. خسروپناه، عبدالحسین (۱۳۸۲ش)، گستره شریعت، تهران، دفتر نشر معارف.
۱۱. خسروپناه، عبدالحسین (۱۳۸۶ش)، انتظارات بشر از دین، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۱۲. خسروپناه، عبدالحسین (۱۳۸۸ش)، فقه در محک زمانه، تهران، کانون اندیشه جوان.

۱۳. خسروپناه، عبدالحسین (۱۳۸۱ش)، قلمرو دین، قم، مرکز مطالعات و پژوهش های فرهنگی حوزه علمیه.
۱۴. خسروپناه، عبدالحسین (۱۴۰۰ش)، فراتر از امر بشری، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی
۱۵. ربانی گلپایگانی، علی (۱۳۸۶ش)، جامعیت و کمال دین، تهران، کانون اندیشه جوان.
۱۶. سروش، عبدالکریم (۱۳۷۸ش)، بسط تجربه نبوی، تهران، مؤسسه فرهنگی صراط.
۱۷. سروش، عبدالکریم (۱۳۷۶ش)، مدارا و مدیریت، تهران، مؤسسه فرهنگی صراط.
۱۸. سروش، عبدالکریم (۱۳۷۲ش)، فربه تر از ایدئولوژی، تهران، مؤسسه فرهنگی صراط.
۱۹. سروش، عبدالکریم (۱۳۸۲ش)، سنت و سکولاریسم، تهران، مؤسسه فرهنگی صراط.
۲۰. طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۴۰۳ق)، المیزان فی تفسیرالقرآن، بیروت، اعلمی ■
۲۱. فرامرز قرا ملکی، احد (۱۳۸۳ش)، استاد مطهری و کلام جدید، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۲۲. فرامرز قرا ملکی، احد (۱۳۷۶ش)، مبانی کلامی جهت گیری دعوت انبیاء، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۲۳. قائمی نیا، علیرضا (۱۳۹۷ش)، وحی و افعال گفتاری (ویراست دوم)، قم، کتاب طه.
۲۴. قدردان قراملکی، محمدحسن (۱۳۸۷ش)، آئین خاتم، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۲۵. کریمی، مصطفی (۱۳۸۵ش)، قرآن و قلمرو شناسی دین، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
۲۶. کلینی، محمد بن یعقوب، اصول الکافی، (۱۳۷۶ش)، قم، دار الأسوه للطباعة و النشر.
۲۷. مطهری، مرتضی (۱۳۸۹ش)، مجموعه آثار، تهران، انتشارات صدرا ■
۲۸. ملک زاده، محمد حسین، ما هو الاجتهاد، (۱۴۴۳ق)، بحرین، دار الوفاء للثقافه و الاعلام.
۲۹. نصری، عبدالله (۱۳۸۳ش)، انتظار بشر از دین، تهران، مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر ■