# روشنفکران دینی و مدرنیزاسیون فقه (۲)

*مسعود امامی*

**چکیده:**

نوشتار حاضر قسمت دوم از سلسله مقالاتی است که به گزارش و تبیین دیدگاه های مربوط به فقه برخی از روشنفکران دینی ـ بدون نقد عمیق آنها ـ می پردازد. و در این میان، تأثیر پذیری آنان از اندیشه تجدّد گرایی و تردیدهایشان میان دین و مدرنیسم را آشکار می سازد. در این شماره به آراء روشنفکران دینی در خصوص رابطه انسان و خدا در گستره فقه و شریعت پرداخته شده است.

## ۲ ـ رابطه انسان و خدا در حوزه تشریع

***مقدمه:***

دیدگاه انسان نسبت به خداوند یکی از تأثیر گذارترین باورها بر اندیشه و عمل بشری است. نوع نگاه و تلقّی که آدمی از خالق هستی و تصرفات او در نظام هست ها و بایدها دارد، شاکله پندار و کردار او را در عرصه های مختلف حیات شکل می دهد. نگرش انسان مدرن به خداوند، نسبت به انسان پیشامدرن ـ بنابر گزارش روشنفکران ـ دچار تحوّل عمیق گردیده و این دگرگونی بسیاری از عرصه های زندگی فردی و اجتماعی او را متحوّل کرده و بیش از هر چیز بر فهم او از دین ـ که از جهتی نزدیك ترین ارتباط را در میان پدیده های این جهانی با خداوند دارد ـ اثر گذاشته است.

گاهی برخی از روشنفکران دینی در ایران به نقد این نگاه جدید پرداخته و آن را نگرشی شرك آلود توصیف نموده و یا دیدگاهی جانبدارانه از خداشناسی سنّتی عرضه کرده اند، گاه نیز تحت تأثیر همین نگاه، بر اندیشه های رایج و سنّتی خُرده گرفته و بخصوص از تأثیر آن بر دانش فقه انتقاد کرده اند. بخش های بعدی این نوشتار گزارشی مستند از تردیدهای این طیف از اندیشمندان میان این دو دیدگاه است.

### *الف: تجدّد گرایی و قانون الهی*

عبدالکریم سروش سیر تحوّلات اندیشه خداشناسی در مغرب زمین را با نگاهی خاص تشریح کرده است. به باور او تفکّر فلسفی اندیشمندان مسیحی از قرن سیزدهم به بعد زمینه را برای ظهور رنسانس مهیّا کرد. متکلمان مسیحی در قرون وسطی با هدف بسط سلطه مطلقه خداوند بر عالم به تدوین و تنقیح اندیشه های فلسفی سازگار با چنین هدفی اقدام نمودند. یکی از این نظریات فلسفی نومینالیسم[۱] بود. در این دیدگاه هیچ قانون کلی و جهان شمولی برهستی

---

۱.Nominalism

نومینالیسم یا اصالت تسمیه، مکتبی فلسفی در قرون وسطی پیرامون وجود کلّیات است. معتقدین به اصالت تسمیه منکر وجود خارجی کلیّات بودند و برای آنها واقعیتی جز نام و لفظ قائل نبودند. در مقابل آنها،

حکومت نمی کند. هیچ ضرورتی که نتوان از آن گذر کرد وجود ندارد. جهان را سراسر اشیاء خاص پر کرده اند، از این رو دست خداوند در عالم به طور کامل باز است و هیچ قانون علمی و عقلی مانع کار او نیست. قوانین اخلاقی هم دست او را نبسته اند، فعل او مبدأ اخلاق و حقوق است و او سلطان گشاده دست خود کامه ای است که سلطنت بی انتها بر هستی دارد.

«اما با بیشتر شدن سلطه خداوندی مقاومت بشر برانگیخته شد و با برانگیخته شدن مقاومت بشر، آدمیان به ابراز وجود واداشته شدن. همان مفهوم که تحت "عنوان ابراز وجود خود" [۲] از آن یاد کرده اند. آدمیان در برابر خدایی که بسیار مطلق العنان و خود کامه و همه کاره بود و از شخصیّت و حرّیت آدمی هیچ باقی نمی نهاد (خدای حداکثری به تعبیر کانت) به مبارزه و قیام برخاستند. و به این ترتیب در این تمدن اتفاقی افتاد که در تمدن اسلامی نیفتاد... از رنسانس به این طرف ورق برگشت و این

---

این بحث در میان اندیشمندان مسلمان نیز در حوزه های مختلف مانند منطق (سبزواری، هادی، شرح منظومه، (منطق)، چاپ سنگی، ص۲۲)، فلسفه (شیرازی، صدرالدین محمد، الحکمة المتعالیة في الاسفار العقلیة الاربعة، داراحیاء التراث العربی، بیروت، چاپ سوم ۱۹۸۱، ج۱، ص۲۷۳)، اصول (عاملی، جمال الدین حسن، معالم الدین و ملاذالمجتهدین، مؤسسه نشر اسلامی، قم، ص۹۵. قمی، ابوالقاسم، قوانین الاصول، چاپ سنگی، ص۱۲۲) و فقه (عاملی، زین الدین، مسالك الافهام إلی تنقیح شرائع الاسلام، مؤسسه معارف اسلامی، ج٦، ص۱۳) مطرح بوده است و دانشمندان اسلامی پس از تقسیم کلی به سه قسم: منطقی، عقلی و طبیعی، به بحث پیرامون نحوه تحقق کلی طبیعی در خارج از ذهن پرداخته اند.

اصطلاح نومینالیسم در عصر جدید معنای دیگری نیز یافته است و آن عنوان مشترکی است برای نظریه های گوناگون درشاخه های مختلف علوم که مفاهیم را در رشته های مختلف علمی، کاشف حقیقت و واقعیت نمی داند بلکه آنها را مفاهیمی قراردادی می پندارد که بعد از موفقیت در آزمایش، در جهت کار آمدی علوم به کار گرفته می شوند. این واژه از معنای اوّل به معنای دوم تغییر کرده است، زیرا گروهی از فلاسفه آنچه را ارزش همگانی می نامند، برای دانش قبول ندارند و به جایی رسیده اند که به دانش، چون زبانی می نگرند که فقط اجازه می دهد پایدارها را ثبت کنند و دستورهای عملی و اجرایی را منظّم نمایند (لالاند، آندره، فرهنگ علمی و انتقادی فلسفه، ترجمه غلامرضا وثیق، انتشارات فردوسی ایران، چاپ اوّل ۱۳۷۷، ص ۵۱۰).

سروش دو معنای مختلف نومینالیسم را به هم پیوند داده و در قالب مفهومی مشترك میان متفکران قرون وسطی و عصر تجدّد مطرح کرده است. ما نیز بدون نقد و ارزیابی چنین رویکردی، بر پایه همین معنای مشترك سخن خواهیم گفت.

۲ .Self-assertion

برگشتن معادل با ضابطه دار کردن این جهان بود، حتی گاه خداوند را مقیّد کردن به قوانین علمی و علی الخصوص او را ملزم به رعایت حرمت انسان نمودن. با این همه گرچه نومینالیسم فلسفی در عالم طبیعت باقی ماند و حتی تشدید شد (هیوم و دکارت...) اما در عالم انسانی و حقوق انسان بشدّت طرد گردید. حقوق بشر بدین معنا که خداوند برای آدمیان حقوق قائل است، همیشه بوده و ادیان هم بر آن صحه گذاشته اند. اما این مفهوم که آدمی واجد حقوقی است که حتی خداوند هم آنها را نقض نمی کند، مفهوم نسبتاً جدیدی است».[۳]

اندیشه نومینالیسم در الهیات مسیحیت شباهت فراوانی به آرای اشاعره [٤] در دو حوزه عقل نظری و عقل عملی دارد. آنان نیز با نفی حسن و قبح عقلی و انکار نظام علّیت در میان پدیده های هستی، در صدد بسط سیطره و حاکمیت مطلق خداوند در نظام تکوین و تشریع برآمده اند.

اما اندیشه اشعری در جهان اسلام ـ بر خلاف فلسفه نومینالیسم در جهان غرب ـ نتوانست زمینه ساز انقلاب علمی و پیدایش عصر تجدّد گردد. سروش ضمن آگاهی از این ناهمگونی، پاسخ معمّا را در این می بیند:

«... اکثریت مسلمانان اشعری شدند. معتزله در اقلیت بوده و هستند. اشاعره نومینالیست هستند، دقیقاً به همان مفهوم نومینالیستی که ما نزد متفکران و تئولوژیست های مسیحی می بینیم. منتهی از غرایب است که نومینالیسم اشعری در دل تمدن اسلامی آن نتیجه ای را نداد که در دل تمدن غربی داد. این مطلب جای تحلیل بسیار دارد که چرا در یك جا چنین شد و در جایی دیگر چنین نشد؟ بنده شخصاً معتقدم که غلبه فلسفه بر کلام و غلبه

---

۳. سروش، آیین شهریاری، ص١٦٤.

٤. «... از دیدگاه اشعری افعال خداوند سراسر عدل و حکمت است، اما ملاك عادلانه و حکیمانه بودن آنها چیزی جز صادر شد نشان از ذات الهی نیست. اگر فعل خدا عدل دانسته می شود، نه از آن روست که معیارهای شناخته انسانها از عدل بر آن صدق می کند، بلکه باید گفت چنین فعلی عین عدل و ملاك عدل است، زیرا عملی را باید جور و خلاف عدل دانست که تجاوز از حدود مقرّر به شمار رود، در حالی که هیچ حقیقتی فوق ذات خدا و بیرون از ملك او نیست تا بتواند حدی برای فعل او قرار دهد.... همه مباحثی که اشعری در باب عدل الهی طرح می کند، بر این اصل استوار است که مبانی حاکم بر نیکی و بدی افعال آدمیان را نباید بر فعل الهی جاری دانست. از این اصل به حسن و قبح شرعی تعبیر شده است در برابر حسن و قبح ذاتی یا عقلی... .

مطابق این دیدگاه، همه چیز در جهان مخلوق، به آفرینش ابتدایی و مستقیم خداوند پدید می آید. اشعری تصریح می کند که هیچ عرضی نمی تواند از عرض دیگر ناشی گردد و هیچ رویدادی علت و سبب رویدادی دیگر نیست. وی از این رو نظم متعارفی را که میان روابط پدیده ها حاکم است به عادت تعبیر می کند; بدین معنا که خداوند سنّت خویش را در آفرینش بر این قرار داده است که همواره در پی خلق پدیده ای خاص، پدیده معین دیگری را بیافریند، بی آنکه ضرورتی تکوینی قدرت او را محدود سازد... این دیدگاه وی با نفی حسن و قبح ذاتی مناسبت دارد. در پهنه هستی همچنان که ذات هیچ چیز دارای آثار وجودی نیست، نیکی و بدی نیز در ذات اشیا نیست و آفریدگاری که این اوصاف را بر آنها نهاده، می توانسته است نظام دیگری [را] برای ارزش اعمال وضع کند. (انواری، محمد جواد، دائرة المعارف بزرگ اسلامی، مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی، چاپ اوّل ، تهران ۱۳۷۹، ج۹، ص٦٢، ٦٥، مدخل اشعری).

فقه بر دیگر شئون دین در این امر بسیار دخیل بوده است. در مغرب زمین فقه بر معارف مسیحی غلبه نکرد و کلام مسیحی راه خود را به قوت پیمود. ولی در میان ما کلام به تدریج اهمیتش را از دست داد و در فلسفه ذوب شد. به علاوه فقه که علمی تکلیف اندیش است راه را بر حق اندیشی تنگ کرد».[۵]

نتیجه سخن آن که روگردانی اندیشه مدرنیسم از فلسفه نومینالیسم در حوزه اخلاق و قانون به معنای محدود کردن سلطنت مطلقه خداوند در نظام بایدها است، هر چند باقی ماندن این فلسفه در حوزه طبیعت و تکوینیات (نظام هست ها)[۶]نشانه پایبندی فیلسوفان و دانشمندان عصر تجدّد به اقتدار بی حد و مرز خداوند در این عرصه نیست. چنانچه بازگشت اندیشمندان پست مدرنیست به فلسفه نومینالیسم در حوزه حقوق که نتیجه آن نفی قوانین عام و جهان شمول پیرامون حقوق بشر می باشد[۷]، بی تردید به معنای اقتدار بی چون و چرای خداوند در این گستره نخواهد بود.

پس انسان عصر مدرن و پسامدرن درصدد کم رنگ کردن نقش خداوند در محدوده مقررات حقوقی و اخلاقی بر آمده است. انسان متجدّد، حداقل با وضع برخی از مقررات عام حقوق بشر که خارج از چارچوب دین می باشد، از مقررات دینی سرباز زده و انسان پسامدرن بدون پذیرش هر گونه قانون عام و جهان شمول، از پایبندی به حاکمیت دینی گریخته است.

### ***ب: نقد الهیات مدرنیسم از دیدگاه روشنفکران دینی***

سروش در تبیین رابطه انسان و خدا در بُعد تشریع و اخلاق دچار تردید و تحوّل رأی شگرفی گردیده است. آرای او در مقایسه با دیدگاه رایج کلام و فقه شیعی در دو سوی افراط و تفریط در نوسان بوده است. او در نخستین آثار خود همچون متکلمی اشعری ظاهر می گردد که ریشه همه بایدها و ارزشهای اخلاقی را در دستورهای خداوند می یابد و بر این باور است که هیچ موجودی غیر خدا ـ هرچند فطرت، وجدان، طبیعت و یا تاریخ باشد ـ نمی تواند فرمان ساز و ارزش آفرین باشد و تنها اوست که هر چه فرمان دهد همان است که باید کرد و هرچه را باید کرد همان است که او فرمان می دهد:

«هر ارزش اخلاقی در حقیقت نماینده يك فرمان اخلاقی (باید)است. و هر فرمان اخلاقی، بیانگرطلبی ست از کسی. و همچنان که بارها گفته ایم هیچ واقعیتی به صرف بودن، نمی تواند از کسی طلبکار باشد و برای او بایدی را القا و ایجاب کند... حال در برابر هر فرمان اخلاقی می توان به چون و

---

۵. سروش، آیین شهریاری، ص۱٦۵.

٦. نوشتار حاضر به علت عدم ارتباط به مباحث تکوینیات (نظام هست ها)، به تحوّلات اندیشه مدرن و پسامدرن در این زمینه نمی پردازد.

۷. سروش، آیین شهریاری، ص۱۵۳.

چرا برخاست و در برابر هر طلب، می توان از طالب پرسید چرا طلب می کنی؟ و چرا من باید چنان کنم که تو می خواهی؟
... هر انسان رشید در لحظات نادر هشیاری همواره خود را محاکمه می کند که چرا این باید را بر گزیده ای و آن را نه؟ و مشتاقانه در جستجوی بایدی و فرمانی است که جواز خود را بر دوش خود حمل کند و فرمانبردار را از چون و چرا در فرمان و فرمانده آسودگی بخشد... طالبی را جستجو کنیم که ازو نتوان پرسید چرا طلب می کنی؟ طالبی که بودنش عین طلب، و طلبش عین بودنش باشد. اراده اش عین ذات و دانشش عین اراده باشد. هم طالب بالذات و هم مطلوب بالذات باشد. از همه بتوان پرسید چرا طلب می کنند اما ازو جای این سؤال نباشد (لایُسئل عمّا یفعل و هم یسئلون)... این تسلسل باید درجایی خاتمه یابد و زنجیره این فرمانها باید از فرمانی آغازین و مادر آویخته باشد و آن همانجاست که به فرماندهی برسیم که بر او فرمان فرمانده دیگری حاکم نباشد. و برای فرمانش، رقیب و منازعی یافت نگردد و آن همان خسروی ست که هر چه کند و هر چه گوید شیرین است و هر چه را او فرمان دهد همان ست که باید کرد و هر چه را باید کرد همانست که او به آن فرمان می دهد; یعنی نه ندای فطرت و نه ندای وجدان، نه فرمان طبیعت، نه فرمان تاریخ هیچکدام را نمی توان شنود مگر این که فرمانی برتر از آن ها و بر سر آنها باشد و ما را به شنودن این نداها فرمان دهد و گرنه هر چه هست جز آوایی کور از راهی دور نیست... اگر او امر نکرده بود هیچ امری شایسته پیروی نبود، و اگر او فرمانده نبود با هر فرمانده دیگری مجال چون و چرا بود».[۸]

سروش در یکی دیگر از آثار خود بر این دیدگاه پافشاری می کند که ایدئولوژی به معنای مجموعه بایدها تنها از خداوند سرچشمه می گیرد و از این رو الزامی و اخلاقی می گردد و اندیشه های ایدئولوژیك در طول تاریخ با معیار آینده و گذشته، مقبولیت و حقانیت پیدا نمی کنند، بلکه اتکای آنها به سرچشمه ارزش آفرین ایزدی است که به آنها اعتبار می بخشد، او سپس می افزاید:

«... یك ارزش که از ناحیه خداوند عرضه می شود و در تاریخ و در اجتماع دچار تحول می گردد تاجایی که با واقعیت ها تصادم پیدا نکند و اجراپذیر باشد، اجرا می شود و اگر در اوضاع خاصی اجرای آن امکان ناپذیر گردد، آن گاه حذف می شود. امروزه اگر ارزشی الهی متعلق به گذشته است اما قابل اجراست، همچنان مورد قبول و پیروی است و کهن بودن به حق بودنش آسیبی نمی زند. و اگر ارزشی هست که امروزی است اما با ایدئولوژی الهی منافات دارد از طرف ما قابل پذیرش نیست.

---

۸. سروش، دانش و ارزش، ص۳۰۸.

این است ملاك حق و باطل از نظر ما... حتی اگر فرض کنیم که تشکیل خانواده متعلق به دوران مرد سالاری است و حجاب زن هم از همان جا مایه می گیرد واگر فرض کنیم که عفت مرد رو بنای نظام فئودالی است و مطلوبیّت انفاق و مالکیت هم میراث دوران بورژوایی است، با این همه و با قبول این فرضهای شاخ و دم دار و سست بنیان، باز هم به گمان ما، این ارزشها از آنجا که الهی اند همچنان محترم و متّبع هستند و تنها وقتی که رعایت آنها فوق طاقت و غیر عملی شود بر می افتند. ما همچنان اطمینان داریم که این ارزشها از آنجا که الهی و آسمانی اند، و از آنجا که خداوند بصیر، تکلیف فوق طاقت نمی کند، هرگز به صورت باری بر دوش انسانها درنخواهند آمد و حتی اگر استثنائاً و در موارد خاصی چنین شوند (که برای هر قانونی پیش آمدن چنان موارد نادری محتمل است) هرگز، برای همگان چنین نخواهد شد».[۹]

او به نقد جدّی نگاه انسان مدرن به خداوند می پردازد و آن را آمیخته به شرك و در جهت فرار از بندگی و عبودیت پروردگار می یابد. به باور او ابراز وجود انسان جدید در مقابل خدای حداکثری برخاسته از سرشت تفرعن خواه و استکباری اوست:

«بت پرستی و شرك چهره عوض می کنند و گاهی از ظرافت و انتزاعیت بالایی برخوردار می گردند... در عصر ما آنچه بیشتر رخ داده است، انکار خداوند نیست، انکار بندگی بندگان است. البته این دو امر ملازم یکدیگرند و ا زهر سو که برویم نهایتاً به دیگری نیز خواهیم رسید. اما گاه بر یك طرف نسبت به طرف دیگر تأکید بیشتری می رود. باری اگر بخواهیم عصرهای حیات عقلانی و کلامی بشر را تقسیم کنیم، به دو دوره منقسم خواهند شد: تا اوائل قرون روشنگری، اروپا جامعه ای دینی بود; یعنی مستقیماً بر سر وجود یا عدم خداوند سخن می رفت... اما از وقتی به بعد گفتگو و بحث از این که آیا خدایی هست یا نه محو گردید، یا کمرنگ شد و در حاشیه قرار گرفت آنچه که به نحو جدّی تری مطرح گردید این بود که آیا انسان در کنار خداوند می ماند یا نه؟ به تعبیر یکی از فیلسوفان جدید، آیا جمع میان بی نهایت و با نهایت ممکن هست یا نیست؟ این اعتقاد رفته رفته اهمیت یافت که اگر ما خدا را بزرگتر و بزرگتر کنیم، در مقابل آدمیان را کوچك و کوچکتر نموده ایم. یعنی عزّت خداوند را به هزینه ذلّت انسانها فراهم آورده ایم; به آدمیان می گوییم که در برابر خداوند به خاك بیفتند، برخود ذلّت و حقارت را بپسندند، و تمام اوصاف جمال و جلال و عظمت و عزّت را به خداوند اسناد بدهند. در واقع مسأله از حد یك نفی و اثبات فلسفی و کلامی بیرون آمد و جنبه انسانی به خود گرفت. گفته شد که انسان

---

۹. سروش، ایدئولوژی شیطانی، ص۱۲۶.

نمی تواند در کنار چنان خدایی باقی بماند، بلکه باید له شود و نیست گردد. لذا اگر بناست که انسان به انسانیت خود ادامه دهد، باید اندیشه خدا، و طرح وجود او را به کناری نهاد. مکتب اگزیستانسیالیسم الحادی که از مکاتب فلسفی روزگار ماست، دقیقاً بر این موضوع است. اندیشه گوهری و اصلی این مکتب آن است که جمع میان خدا و انسان ممکن نیست: یا خدا یا انسان، اگر خدا در آید، آدمی باید محو شود و در میان نماند... .

از نظر اینان هنگامی که آن خدای بزرگ و عظیم با آن همه علم و قدرت درآید، برای هیچ موجودی جا باقی نمی گذارد و همگان باید در پای او قربانی شوند... این هم نوعی شرك ورزی است. در حقیقت این که گفته می شود باید برای آدمیّت آدمیان جایی گشود، تعبیر دیگری است از جا بازکردن برای خدایی نمودن مردم نه بندگی کردن آنها. در کنار خداوند جا برای بنده بودن باز است، جا برای خدا بودن فراهم نیست. لذا اگر کسی هوس خدایی در سر پروراند لامحاله باید خدای ادیان را طرد کند تا خود بر جای او بنشیند. و این لبّ و حقیقت ماجراست».[۱۰]

سروش در بخش های مختلف کتاب حکمت و معیشت برخداشناسی انسان متجدد خُرده می گیرد و فرار انسان مدرن را از قوانین الهی نتیجه شیفتگی او به خود و مصنوعاتش می داند که منجر به پشت کردن به مقررات دینی و تبعیت از قوانین ساخته خود گردیده است و آن را ظهور دیگری از شرك در روزگار جدید می بیند.[۱۱] به پندار او، انسان معاصر، مصنوعات فکری و روحی خود را در عرصه هنر، فلسفه و... جانشین خداوند کرده و آنها را تکیه گاه خویش قرار داده است، در حالی که تمامی آنها ـ به تعبیر قرآن کریم ـ همانند خانه عنکبوت است که سست ترین خانه هاست.[۱۲] چنین انسانی در برابر خلق و طبیعت لاف خدایی می زند و به نیاز خود به خداوند باور ندارد و بر مردمان دیگر و طبیعت خدایی می کند.[۱۳] در مغرب زمین از وقتی به بعد خداوند به طور جدی مورد انکار قرار گرفت و در میان آوردن و پرستش آشکار او دلپذیر نیفتاد، اما بسیار ظریف و مخفیانه اوصاف خداوند به بعضی از موجودات دیگر داده شد، به طوری که کمتر کسی دریافت که علی رغم آنکه ادعا می شود خداوند مورد بی اعتنایی قرار گرفته، خدا پرستی یا بت پرستی یا به تعبیر دینی، شرك زنده است و شکل تازه ای یافته است.[۱٤]

اندیشه های سیاسی و مکتبی در جهان حاضر مهمترین تجلی گاه شرك هستند، این مکاتب بیشتر از هر چیز بندگی آدمیان در مقابل خداوند را مورد انکار قرار می دهند، از این رو انسان امروز بیشتر از هر زمان به تذکّر در زمینه بندگی و عبودیت نیازمند است.[۱۵]

---

۱۰. سروش، حکمت و معیشت، ج۱، ص۱۸۰.
۱۱. همان، ص۱۰۳ تا ۱۰۵.
۱۲. همان، ص ۱۲۵.
۱۳. همان، ص۲۰۰.
۱٤. همان، ص ۱٦۱، و نیز: ص ۱٦۷، ٤۱۳.
۱۵. همان، ص۲۰۷.

عبدالکریم سروش به تدریج دچار تحوّل رأی می گردد[۱۶] و در آثار متأخّر خود از متکلمی اشعری و متألّه منتقد الهیات عصر تجدّد، به اندیشمندی تابع اصالت مدرنیسم تبدیل می شود.

او به پیروی از اندیشه مدرنیسم، نومینالیسم را در حوزه اخلاق و حقوق زیر پا می نهد و بر وجود ارزش های عام و جهان شمول انسانی که ادیان آسمانی نیز به آنها دعوت می کنند، تأکید می‌ورزد.[۱۷] از این رو بر اندیشه پُست مدرنیسم که باوری به قوانین جهانی حقوق بشر

---

۱۶. سروش در جلد دوم کتاب حکمت و معیشت که مجموعه سخنرانی های او در سال ۱۳۶۹ می باشد، اندکی از رأی پیشین خود در انکار حسن و قبح عقلی افعال در کتاب دانش و ارزش (چاپ اوّل ۱۳۵۸) عقب نشینی می کند و پس از آنکه در ارائه پاسخی روشن در بحث حسن و قبح عقلی افعال اظهار ناتوانی می نماید، مدعی می شود که نزاع شدید و بی پایان متکلمان در این بحث به نتیجه روشن نینجامیده است (ص۱۳۶). او سؤالاتی را که در کتاب دانش و ارزش به آنها پاسخی در شأن یك متکلم اشعری ارائه کرده بود ـ و بخش هایی از آن نقل شد ـ در این کتاب بی پاسخ می یابد. سروش با فاصله گرفتن از تأثیر معلّمان بزرگ اشعری خود (مولوی و غزالی) چنین می گوید:

«... کارهای نیك و بد کدام اند؟ و آیا احکام اخلاقی و ارزشی ما آدمیان بر خداوند هم جاری است یا نه؟ و آیا خداوند به هر چه نیك است فرمان می دهد یا هر چه خداوند به آن فرمان دهد، نیك است؟ این سؤالات با همه صلابت و اهمیتی که برای معرفت دینی داشته و دارند، حقیقتاً پاسخ قطعی و روشنی پیدا نکرده اند».

او سپس برای رهایی از دشواری و غموض بحث، نظریات خود را از دایره ارزشهای اخلاقی و مدرکات عقل عملی خارج می سازد و ترجیح می دهد درحوزه مدرکات عقل نظری به داوری بپردازد:

«ما برای آنکه در چنبره سر گیجه آور و شکنجه کننده پاره ای از سؤالات صعب و غامض و بی پاسخ گرفتار نشویم، از اینجا آغاز کردیم که حسن و قبح را به معنای زیبایی و زشتی بگیریم ـ نه به معنای نیکی و بدی اخلاقی ـ و بگوییم که نیکی و بدی هم به تبع زیبایی و زشتی پدید می آیند، تا علم الجمال با علم اخلاق مناسبت و ارتباط یابد و عرفان نیز با علم اخلاق مرتبط گردد(ص۱۵٤)».

اندیشه سروش به مرور رنگ اعتزالی به خود می گیرد و در یکی از آخرین آثار خود همچون متکلمی معتزلی یا شیعی حسن و قبح ذاتی و عقلی افعال را می پذیرد، او در کتاب سنت و سکولاریسم (چاپ اوّل ۱۳۸۱) چنین می گوید:

«کشف مهمی که پیامبران نخست خود انجام دادند و بعد به مردم و به پیروان خود آموختند، این بود که کارهایی که خودشان خوب اند، مرضیّ خداوند هم هستند و کارهایی که خودشان بدند مغضوب خداوند نیز هستند ـ این مطلب را باید بیشتر توضیح داد ـ بعضی از کارهاست که عقل ما می گوید خوب اند، و بعضی از کارها هم هست که عقل ما می گوید بدند. خوب و بد بودن این کارها مورد اتفاق عقلاست... کشف پیامبران این بود که گفتند اوّلاً خدایی هست ـ و خدا را نوعاً پیامبران به مردم معرفی کرده اند ـ و ثانیاً گفتند که پسند و نا پسند خداوند با این نیك و بد عقلانی منطبق است. یعنی آنچه را عقل آدمی می گوید خوب است، خداوند هم آن را دوست دارد و آنچه را عقل آدمی می گوید بد است، مغضوب خدا هم هست. به تعبیر دیگر، عقل و شرع به دو سو و به دو قبله متوجه نیستند که انسان اگر خدا پرست شد کارهای نیك و بدش با وقتی که خدا پرست نباشد فرق داشته باشد... معنای این سخن این است که اخلاق ذاتاً از دین مستقل است. ارزشها و فضیلت ها و رذیلت ها، ذاتاً از دین مستقل اند. یعنی، ادیان نیك و بد را تعلیم نمی دهند. ادیان فقط پرده بر می دارند از این که آنچه نیك یا بد است، محبوب یا مغضوب خداوند هم هست... .

اخلاقیات منطقاً از دیانت جدا هستند و خوبی و بدی اعمال از دین گرفته نمی شوند، بلکه از آن خود آنهاست. دروغ گفتن خودش بد است، نه این که چون خدا گفته بد است; گرچه خدا هم آن را بد دانسته است. راست گفتن خودش خوب است، نه این که چون خدا گفته است خوب است; گرچه خدا هم گفته است که خوب است. این دو بر هم منطبق اند، ولی یکی شأن و حکم خود را از دیگری نمی گیرد... (ص ۸۰ تا ۸٤. و نیز مراجعه شود به: سروش، آیین شهریاری، ص۱۳۷ و ۱۵۰. فربه تر از ایدئولوژی، ص ۵۰، سیاست نامه، ص ۲٦۳).

۱۷. سروش، سیاست نامه، ص۳۵۸.

ندارد و در همه حوزه ها به نسبیّت برخاسته از فلسفه نومینالیسم وفادار است، خرده می گیرد.[۱۸]

در باور وی آدمی به صرف آدمی بودن، واجد حقوق اوّلیه ای است که هیچ قدرتی تحت هیچ بهانه ای نمی تواند آن را از او سلب کند.[۱۹] او از این فراتر می رود و نظام مدوّن حقوق بشر در جهان غرب را که تنها چند دهه از عمر آن می گذرد مصداق این ارزشهای جهانی معرفی می نماید و آن را از مهمترین و ارزشمندترین اکتشافات مغرب زمین می شمارد.[۲۰]

سروش که در گذشته منکر هر گونه ارزش عقلی و ذاتی برای هنجارهای اخلاقی و حقوقی بود، اینك دستاوردهای جهانی عقل عملی بشر را که به تصریح او در طول هزاران سال مورد تأکید پیامبران و مصلحان بوده است و هیچ گاه از سرشت و جان آدمی در طول تاریخ غایب نگردیده، در نظام حقوقی جوانی متبلور می یابد که در فضای خاص پس از دو جنگ جهانی در اروپا متولّد شد و قبل از جهانی شدن در این عمر کوتاه، مورد نقد متفکران پست مدرن غربی و اندیشمندان شرقی قرار گرفت، این ناهمگونی میان ارزشهای فراتاریخی و جهانی عقل عملی با نظام نوپای حقوق بشر غربی او را وا می دارد که گاه اعتراف کند که دستاوردهای انسان معاصر در زمینه حقوق بشر همچون دیگر دانش های بشری قابل نقد و تجدید نظر است.[۲۱]

به نظر وی فهم امروزی بشر از حقوق اوّلیه خود با قرائت رایج فقه اسلامی تعارض های فراوانی دارد که از جمله می توان به عدم تساوی حقوق زن و مرد، حقوق مسلمان و غیر مسلمان و حقوق برده و ارباب در فقه اشاره نمود. در این تعارض ها فهم انسان از حقوق نخستین خود مقدّم بر فهم فقهی و درون دینی است. به عبارت دیگر، دین شناسان باید فهم خویش از مقررات درون دینی را منطبق با اندیشه های برون دینی کنند و قرائتی از دین ارائه دهند که سازگار و متناسب با درك انسان معاصر از حقوق بشر باشد.[۲۲] او در پایان مقاله ای به نام «حقوق بشر و تکالیف دینی تفاهم یا تزاحم» این گونه نتیجه می گیرد:

> «... اگر تکالیف یا حقوق درون دینی با حقوق و تکالیف بیرون دینی تعارض پیدا کردند، حقوق و تکالیف بیرون دینی مقدمند. این حکم کلی در عمل البته پیچیدگی هایی دارد ولی اشکالات راه حل اوّل (تقدّم حقوق درون دینی بر حقوق بیرون دینی) را ندارد.
>
> این بدین معنا نیست که دین از خود سخنی ندارد، بلکه سخن بر سریافتن سخن دین هنگام بروز تعارض هاست».[۲۳]

---

۱۸. همان، ص ۲٤٥ و ۳۲۷. سروش، آیین شهریاری، ص ۱٥۳.
۱۹. سروش، سیاست نامه، ص ۳۲۸ و ۳۷٦.
۲۰. همان، ص ۳۲۷ و ۲٤۳.
۲۱. همان، ص ۳٥۸.
۲۲. همان.
۲۳. سروش، آیین شهریاری، ص۱٥٥. و نیز مراجعه شود به: سروش، فربه تر از ایدئولوژی، ص ۲۸۱. در مباحث آینده ـ ان شاء الله ـ فصل مستقلی پیرامون بحث حق و تکلیف و حقوق بشر ارائه خواهد شد.

او که در آثار نخستین خود، حتّی اندیشه رایج کلام شیعی را در باب حسن و قبح عقلی افعال[۲۴] بر نمی تابد، و در چهره عالمی نومینالیست یا اشعری ریشه همه ارزشها و بایدهای اخلاقی را در فرمان های خداوند جستجو می کند و از الحاد انسان جدید در سرپیچی از قوانین الهی و سرسپردگی به قوانین ساخته خود دم می زند[۲۵] و یا در تعارض میان مقررات دینی با ارزش های امروز بشر، ـ مانند هر خردمند خدا ترسی ـ جانب دستورهای دینی و الهی را می گیرد[۲۶]، پس از دوره ای سردرگمی در بحث جنجال آفرین حسن و قبح افعال [۲۷]،اندیشه و دل به دستاوردهای نوین مغرب زمین در زمینه حقوق بشر می سپارد و در این راستا نظریه شیعه را در باب حسن وقبح عقلی وسیله ای برای تحکیم فرضیه خویش می یابد و تا آنجا پیش می رود که به گذشته خود در زمینه حرمت نهادن به دستورهای الهی در تعارض با اندیشه های روز کاملاً پشت کرده و در تزاحم آموزه های دینی با ارزش های انسان متجدد، جانب مدرنیسم را می گیرد و قرائتی از فقه و دین را موجّه می داند که سازگار با اندیشه و خواست انسان مدرن باشد، از این رو خود نیز پس از گذر از فرآیند مدرنیزاسیون به کارگزار آن تبدیل می گردد.

ادبیات نوشتاری و گفتاری او همچون اندیشه اش رنگ مدرنیسم می گیرد. او که خدای فراتر از اخلاق و قانون را که در عصر تجدّد به مبارزه با آن پرداخته شد، خدای «گشاده دست» و «خود کامه» نامیده بود،[۲۸] اینك به پرستش چنین خدایی اعتراض دارد:

> «خدای خود کامه فوق قانون و فوق اخلاق، منطق رفتارش رفته رفته به منطق رفتار عابدانش سرایت می کند، حاکمانی که برای خود شأنی این چنین قائل هستند و خود را ظلّ الله می دانند، خدایشان آن خدای خود کامه است و بنابراین به نحو طبیعی و بی تکلّف خود کامگی پیشه می کنند».[۲۹]

---

۲۴. کلام و فقه شیعی به پیروی از راهنماییهای پیشوایان معصوم (ع) و به مقتضای برهانهای عقلی، به اندیشه معتزلی در باب حسن و قبح عقلی افعال و ارزش ها نزدیك تر است (سروش، حکمت و معیشت، ج۲، ص۱۳٦) و معتقد است که هنجارها و اعمال، دارای ارزش های ذاتی و عقلی هستند که دین نیز به آنها دعوت می نماید. به عنوان نمونه، امیرالمؤمنین علی (ع) در بخشی از نامه خود به فرزندش امام حسن (ع) می فرماید: «فانّه لم یأمرك إلاّ بحسن و لم ینهك إلاّ عن قبیح» (خداوند تو را جز به کار نیکو فرمان نداده و جز از کار زشت باز نداشته است). این کلام و مانند آن قرابت فراوانی با نظریه حسن و قبح ذاتی افعال دارد (همان، ص۱۳۹).

۲۵. «... این آدمیان خود قانون وضع می کنند و به شریعت، مقدسات، وحی انبیاء، کلیسا و هر آنچه که نام دیانت دارد بی اعتنا هستند و به عوض از قوانینی که خود وضع نموده اند، تبعیت می نمایند. این تبعیتها فقط به شرطی است که قانونها ساخته و پرداخته خودشان باشد. اگر کسی آمد و گفت که من از طرف خداوند منصوب شده ام و منتخب شما نیستم، و از جانب خداوند برایتان قانون آورده ام، به هیچ وجه زیر بار نمی روند. چرا که اینها هیچ یك مصنوع آنان نیستند... و همین امر چه انحرافات عظیم که در ما پدید نیاورده است چرا که از خود خود ریشه می گیرد» (حکمت و معیشت، ج۱، ص۱۰٤).

۲٦. او ـ چنان که گذشت ـ در کتاب ایدئولوژی شیطانی، صفحه ۱۲٦ می گوید: «.. اگر ارزشی هست که امروزی است اما با ایدئولوژی الهی منافات دارد از طرف ما قابل پذیرش نیست. این است ملاك حق و باطل از نظر ما...».

۲۷. عبارات وی در زمینه بی نتیجه ماندن و به بن بست رسیدن اختلافات متکلمان در این موضوع، پیش از این نقل شد.

۲۸. آیین شهریاری، ص۱٦٤.

۲۹. همان، ص ۱۳٦. و نیز: سیاست نامه ـ ص ۳٤۸ و ۳۸۰.

محمد مجتهد شبستری در تبیین رابطه انسان و خدا در دین، جنبه های تشریعی را بسیار کم رنگ نشان می دهد و گاهی آن را محو می کند و درکی از خداوند ارائه می دهد که مزاحمتی برای فرهنگ و تمدن خود ساخته بشر که برخاسته از خواسته های طبیعی اوست، ندارد. به عبارت دیگر، خدای مورد اشاره او دخالتی در روابط میان انسانها نمی کند و ادیان نیز، تنها نقش معنا بخشی به زندگی انسانها و نجات آنان از پوچی و تنهایی، بدون دخالت در روابط حقوقی مربوط به معیشت آنها را عهده دار می باشند:

«... تفسیر دیگری هم از اسلام وجود دارد و آن این است که خداوندی که مبدأ و مبدع جهان و انسان است، انسان و تمدن سازی او را قبول دارد و او را به گونه ای آفریده است که با احساسات و عقل و منطق، مشکلات زندگی اش را حلّ می کند....

بعثت انبیا و کتاب و سنّت برای این است که انسان این معنا و ریشه اصلی خود و خداوند را فراموش نکند و دچار پوچ گرایی نشود .... یعنی اصلاً خداوند به عنوان عاملی که ما را کنترل و روابط انسانی مان را تنظیم کند و حتی در بعضی جاها ما را زیر منگنه بگذارد، نیست. یاد خداوند ایجاد معنویت و محفوظ نگه داشتن ارزش هایی است که همه این ارزش ها، از آن معنویت بر می خیزند. وقتی این گونه باشد، خواسته ها و نیازهای انسان و تمدن او به رسمیت شناخته می شوند. در هیچ جا دین به صورت عامل بازدارنده ای که بخواهد نیازهای طبیعی را محدود کند و یا این نیازها را زیر منگنه بگذارد جلوه نمی کند. همه چیزهایی که تمدن و فرهنگ بشر نشان می دهند، نیازهای واقعی انسانند و باید مجال ظهور و بروز داشته باشند...».[۳۰]

او برای تبیین یا اثبات دیدگاه خود، چهره دیگری از دین و اسلام را در تقابل با آن قرار می دهد که با نگاهی حداکثری، جایگاه دین را به عنوان قانون گذار در همه زمینه های حقوق فردی و عمومی انسان ها معرفی می کند و با استبعاد و استیحاش از چنین نگاهی به دین، نفی آن را منتج به اثبات دیدگاه خویش می داند، در حالی که ـ فارغ از حقانیت یا بطلان این نگاه حداکثری و نیز تبیین های گوناگون برای آن ـ منطقاً فرض تصویر یا تصویرهای میانه ای نیز ممکن است که از نگاه شبستری دور مانده است. در این گونه فرض ها، خداوند ـ بنابر آنچه از کتاب و سنّت فهمیده می شود ـ در برخی از روابط حقوقی میان انسان ها دخالت کرده و قوانینی را در جهت مصالح بندگان و با هدف آزمودن بندگی آنها، تشریع کرده است و تنظیم مقررات بخشی دیگر از روابط میان انسانها را به آنان واگذار نموده است.

به نظر می رسد دیدگاه و یا دیدگاه های میانه به واقعیت مشهود از نظریات رایج فقهی در طول تاریخ نزدیك تر است. جای گرفتن بخش قابل توجهی از روابط حقوقی میان انسان ها

---

۳۰. نقدی بر قرائت رسمی از دین، ص۴۹۹.

در حوزه مباحات و یا منطقة الفراغ، تصویر معتدل تر و واقعی تری از اندیشه های فقهی ارائه می دهد.[۳۱]

شبستری در جهت ارائه تصویر پسندیده ای از خداوند برای انسان متجدد، می کوشد تا آن را عاری از هر گونه خشونت و ترس نشان دهد. او بخش قابل توجهی از خطابات الهی در قرآن و سنّت را که با این تصویر یك سویه همخوانی ندارد، نادیده می گیرد و تا آنجا پیش می رود که دین را به موسیقی آرامش بخشی تشبیه می کند که خالی از هر گونه خشونت، صلابت و تحمیل است:

«... این خطاب[۳۲]، خطاب خداوند به انسان است. این خطاب باید بویی مشام نواز از آن صاحب خطاب را به مشام جان و دل مخاطبان برساند و آنها را خداوند گونه نوازش دهد. تمام سرمایه تأثیر و نفوذ این خطاب جذّابیت و دلربایی آن است گرچه از این خطاب به دستگاه اوامر و نواهی تعبیر کردیم، اما باید توجه داشت که این دستگاه شبیه دستگاه موسیقی معنابخش و آرام بخشی است که هیچ گونه خشونت و صلابت و تحمیل گری ندارد».[۳۳]

روشن است که این گونه تفسیرها از دین پیش از آنکه مبتنی بر فهم مفسّران آن از متن دین باشد، بر پایه پیش فرض ها و انتظارات برخاسته از خواسته های آنها و یا انسان متجدد شکل گرفته است. از این رو به نظر می رسد اینگونه مفسّران هیچ دغدغه و نگرانی از تنافی و تنافر آشکار تفسیر هایشان با بخش هایی از متون دینی که جلوه های خطاب الهی هستند، ندارند و هیچ نیازی نیز به استناد تفسیرهای خود به قرآن و سنّت احساس نمی کنند، چنانچه شبستری نیز در این گونه مباحث از استناد به قرآن و روایت و یا پاسخ گویی به موارد خلاف ادعای خود در کتاب و سنّت، پرهیز دارد.

### *ج: روشنفکران دینی و نقد خداشناسی فقه محور*

روشنفکران دینی در فرآیند آسیب شناسی دانش فقه ـ هم داستان با بسیاری از اندیشمندان گذشته ـ به نکات درخوری توجه کرده اند. آنان بر این مهم تأکید می‌ورزند که اگر فقه به معنای مجموعه مقررات ظاهری پیرامون اعمال و مناسك عبادی و غیر عبادی که غالباً از طریق متون مقدس دینی در اختیار ما نهاده شده است، نقش اصلی و محوری در روابط دینی میان اهل ایمان با خدا و نیز میان آحاد مسلمین پیدا کند، به گونه ای که آنان را از توجه شایسته به دیگر ابعاد ژرف و پرمعنای دین باز دارد و حیات دینی آنها را تنها به پای بندی به روابط حقوقی و قانونی خشك تنزّل دهد، سبب انحطاط نقش دین در حیات معنوی فرد و جامعه، و سقوط آن در اندازه های دینداری صوری و قشری خواهد شد.

---

۳۱. بحث پیرامون دین حداقلی و دین حداکثری ـ ان شاء الله ـ ذیل سرفصلی جداگانه مطرح خواهد شد.
۳۲. مقصود خطاب پیام رسانان دینی است.
۳۳. همان، ص ۱۸۱.

«آنگاه که فقه از تجربه و معنویت دینی جدا می شد و بیان امر و نهی خداوند صرفاً به صورت بیان شکلهای رفتاری در می آمد و ارتباط اطاعت از خداوند با همّ دینی و غایت قصوی و امر نامشروط انسان مسلمان قطع می شد، به قول غزالی این علم صرفاً دنیوی می گشت و مورد نقد عارفان قرار می گرفت».[۳٤]

«فقه، قشردین و پوسته خارجی آن است و فقط به آداب تقلیدی و ظاهری توجه دارد. در فقه خداوند به صورت یك ارباب طلبکار تمام سخنش با انسان از مقوله پاداش و کیفر و امر و نهی است. و از عشق و انس و حتی اخلاق در آن خبری نیست. نمی گویم فقه بد است می گویم که توقف در این مقام خوب نیست، باید از این سطح عبور کرد. خدایی که عارفان به ما معرفی می کنند، دوست داشتنی است... هر دو چهره خداوند را باید دید. قشریتی که توجه صرف به فقه بار می آورد، گاه بسیار دل آزار و انسان ستیز است. مدارا و محبّت دیندارانه را باید در عرفان و باطن دین جست نه در قشر بریده از مغز آن».[۳٥]

مهمترین آفت دینداری قشری تبدیل رابطه انسان و خدا به رابطه خشك و هویت ستان برده و ارباب است:

«دین فقهی که در آن صبغه تقلید و تعبّد[۳٦] قوی است و عمل بی روح و اکتفا به ظواهر را طلب می کند، در نهایت به قول هگل، نوعی لگالیسم[۳۷] عبوس آلینا سیون[۳۸] آور است. یعنی باز هم دور کننده آدمی از واقعیت خویش، و تأکید نهنده بر رابطه مسخ کننده و هویت ستان برده ـ ارباب. تصوّف عشقی دست کم این برکت عظیم را داشت که به دین چهره ای عاشقانه می بخشید و خدا را در صورت یك معشوق دلستان مصوّر

---

۳٤. شبستری، نقدی بر قرائت رسمی از دین، ص۱٦۳.

۳٥. سروش، قمار عاشقانه، ص٥۸.

۳٦. نگارنده ـ بر خلاف سروش ـ بر این باور است که عمل بر اساس تعبد، تسلیم و سرسپردگی مطلق در مقابل خداوند نه تنها از معنا و ژرفای عمل نمی کاهد، بلکه موجب تعالی و تعمیق آن، و تحقق معنای عبودیت و بندگی در آن می گردد.

از این روست که نخبگان اهل سلوك اصرار فراوان به پایبندی به ظواهر احکام و آداب شرعی داشته و دارند، پس بیراهه است که توجه به جنبه های تعبدی دین را عامل قشری گری و سطحی نگری در دین بدانیم. تحلیل و بررسی دیدگاه روشنفکران دینی پیرامون تعبد و تسلیم در شماره پیشین این نوشتار گذشت و شواهدی از آثار آنان که هم سخن با این ادعای نگارنده است، نقل شد و در ادامه همین بحث نیز اشاره ای کوتاه به آن خواهد آمد.

۳۷.Legalism(قانون گرایی)

۳۸.Alienation( از خود بیگانگی)

می کرد. اما دین فقهی از این حسنه هم تهی بود و از خود جز تدیّنی خشك و تجزّمی رماننده و خدایی ترشرو و ارباب صفت بر جای ننهاد».[۳۹]

سروش این گونه دینداری را، دینداری معیشت اندیش می نامد و آن را در کنار دینداری معرفت اندیش و دینداری تجربت اندیش، نازلترین قسم از اقسام سه گانه دین اندیشی مردم معرفی می کند. تجلی اصلی این نوع دینداری در اعمال ظاهری است. این صنف از متدیّنان، دینداری افراد را با عمل به آداب و مراسم دینی می سنجند ; گویی هر که بیشتر اهل عمل است دیندارتر است وهر چه اعمال انسان به ظاهر پر حجم تر باشد دین ورزی او غلیظ تر است.[۴۰] خدای این گونه دینداری نیز با خدای اقسام دیگرمتفاوت است:

«در دینداری معیشت اندیش خداوند عمدتاً در جامه یك قانونگذار سختگیر مقرراتی جلوه می کند که از حلال و حرامها و باید و نبایدهایی که به مردم آموخته کوتاه نمی آید. گاه حتی بر اثر افراط او را خدای سختگیری می بینند که بهانه می گیرد تا آدمها را به جهنم ببرد، به جای این که بهانه بگیرد تا آنها را به بهشت ببرد».[۴۱]

«... برای او خداوند نه ناز است و نه راز، بلکه یك قانونگذار است، یك سلطان جبّار است، یك حاکم آمر بسیار قوی و مقتدر و سختگیر است که تازیانه به دست ایستاده و منتظر است تا اگر کسی تخلّفی بکند حقش را کف دستش بگذارد».[۴۲]

مصطفی ملکیان همین نگرانی را ابراز می دارد که دینداری بدون پشتوانه اخلاق و عشق الهی سبب تبدیل رابطه انسان با خدا به رابطه خشك برده و ارباب می گردد. در این گونه دین ورزی، دینداران ـ همچون بردگان که از ارباب خویش وحشت دارند ـ از خداوند تنها می ترسند و آنگاه که او را فرمانبرداری می کنند، خود را طلبکار می یابند و به خاطر فرمان برداریشان بر او منّت می نهند، در حالی که عاشقان که از سرعشق فرمانبردار اویند نه تنها منّت گذار او نیستند، بلکه خریدار منّت او خواهند بود. او تأکید می‌ورزد که دانش فقه می بایست در استخدام اخلاق باشد. به عبارت دیگر، باید و نبایدهای ظاهری و جوارحی می بایست زمینه ساز تحولات درونی و جوانحی انسانها و رشد و تعالی خلقیات آنان گردد. از این رو فقهی که چنین سمت و سویی نداشته باشد، در حد یك نظام حقوقی تنزّل می یابد.[۴۳]

«آنچه در اخلاق می خواهیم این است که انسان کامل تری شویم، نمی خواهیم هر کاری فقط طبق موازین فقهی باشد. آیا نمی شود کسی در تمام عمر طبق موازین فقهی عمل کند، اما در اسفل السافلین جهنّم باشد؟ آیا امکان ندارد کسی یك عمر از روی ریا نماز بخواند و خمس بدهد و... و

---

۳۹. سروش، اخلاق خدایان، ص۱٦۹.
۴۰. سروش، سنت و سکولاریسم، ص ۱۴۱.
۴۱. همان، ص ۱۴۴.
۴۲. همان، ص ۱۴٦.
۴۳. ملکیان، روزنامه ایران، شماره ۱٦۸۵ (۷۹/۹/۱۳).

هیچ بهره ی هم نبرد؟ بارها گفته ام آن که دست و پای من و تو را له می کند و اینجا و آنجا مردم را می آزارد و... که به صف اوّل نماز برسد، در واقع اخلاق را فدای فقه کرده است. آنکه به گفته یکی از عرفای غرب می گوید: کتاب دعای مرا بیاور تا دعا بخوانم، جمله یی متنا قض گفته است... ما در این جا به فوت و فنهایی که گفته اند تا ظاهر زندگی ما را فقیهانه کنند، کار نداریم. ما در غم این هستیم که کامل تر از آنچه به دنیا آمده ایم، از دنیا برویم. البته کامل ترین، شرط لازمش فقیهانه زندگی کردن هم هست، ولی شرط کافی نیست... هیچ وقت با معنویات تاجر مسلکانه مواجه نشوید، آنکه تاجر مسلکانه مواجه می شود، از معنویات چیزی جز توضیح المسائل نمی فهمد».[٤٤]

روشنفکران دینی در شناسایی و تحلیل دینداری قشری و ظاهری از دیگر اصناف آن، پا در مسیری می نهند که تبلور دغدغه ها و نگرانی های بسیاری از عارفان، مصلحان و روشن اندیشان گذشته و حال است. فقه نه همه دین، بلکه یکی از ابعاد و زوایای دین و در نتیجه حیات دینی است و در میان برخی دیگر از ابعاد دین از عمق و اهمیت کمتری برخوردار است. از این رو برجسته کردن این بُعد از دین به گونه ای که دیگر ابعاد عمیق دین محو یا کم رنگ گردند، بلایی است که جامعه دینی را به تعصّب، تظاهر، حماقت، قشری گری و دوری از معنویات سوق خواهد داد.

از بسیاری از کلمات روشنفکران دینی به دست می آید که آنان اجمالاً منکر جایگاه فقه نیستند، بلکه نگرانی آنان از نادیده انگاشتن دیگر ابعاد دین سرچشمه می گیرد.

از این رو تأکید می کنند که فقه هرچند مطلوب است اما توقف در آن سزاوار نیست.[٤٥] و آن دینداری که آفت خیز است تصوری از دین می باشد که عمل بی روح و اکتفا به ظواهر را طلب می کند[٤٦] و زندگی بر پایه فقه هر چند شرط لازم دینداری است ولی شرط کافی آن نمی باشد.[٤٧]

گاهی لحن برخی از روشنفکران در این خصوص ـ چنانچه در برخی از منقولات پیشین آشکار بود ـ به اغراق و افراط میل دارد و چنین القا می کند که هر چه فقه در جامعه مورد تأکید قرار گیرد از عشق و تجربه دینی کاسته می شود[٤٨]، گویا برای زایش و تعالی تجربه های دینی، سستی و کاهلی در مقررات الهی سزاوارتر است!

ولی علاوه بر این عبارات گزنده که می توان با نگاه خوش بینانه و بردباری علمی برای آنها محمل شایسته یافت، به آرا و اندیشه هایی بر می خوریم که فقه را تا مرز حقوق عرفی که فقط سامان دهنده معیشت مادی است تنزّل می دهد[٤٩] و آن را از آن صنف از علوم شرعی

---

٤٤. ملکیان، روزنامه ایران، شماره ١٦٩٢(٧٩/٩/٢١).
٤٥. سروش، قمار عاشقانه، ص٥٨.
٤٦. سروش، اخلاق خدایان، ص١٦٩.
٤٧. ملکیان، روزنامه ایران، شماره ١٦٩٢ (٧٩/٩/٢١).
٤٨. سروش، سیاست ـ نامه ص ١٧٥ و٣٣٩.
٤٩. سروش، قصه ارباب معرفت، ص ٤٤.

می پندارد که تنها در بردارنده مصالح دنیوی است و برای حلّ کشمکش انسانها در روابط اجتماعیشان تدوین یافته است.[۵۰] بنابراین اگرآدمیان به مسالمت و قناعت و عدالت زندگی کنند و آتش دشمنی بر نیفروزند نیازی به فقه و فقیهان پدید نمی آید[۵۱] و می توان گفت که فقه تنها علمی دنیوی است که آدمی در تنهایی، بی نیاز از آن است.[۵۲]

این عبارات که بخش هایی از اندیشه های فقه شناسی غزالی به روایت سروش است، مورد تأیید و تمجید راوی قرار گرفته و او را واداشته است که از غزالی در برابر منتقدانی همچون فیض کاشانی به دفاع برخیزد و در داوری میان غزالی و فیض، حق را به جانب غزالی دهد و فقه شناسی او را بسی دقیق تر و هوشمندانه تر از فقه شناسی فیض پندارد.[۵۳] او در دفاع از اندیشه غزالی می گوید:

«شریعت که عمدتاً در فقه تجلّی می کند دین عوام است، و در درجه اوّل سعادت و آرامش حیات دنیوی آنان را تأمین می کند. این گونه آرامش و روانی امور زندگی در ادیان دیگر با فقه های دیگر، و در جوامع غیر دینی با قوانینی بشری نصیب آدمیان می گردد».[۵۴]

نکته ای که مورد غفلت سروش قرار گرفته و سبب شده است که فقه در نظر او همتراز دانش بشری و عرفی حقوق قرار گیرد، نادیده انگاشتن رابطه تعبّدی و الهی دانش فقه است و بدین سبب چهره خشك و عبوس علم حقوق از فقه نمایان گردیده و از مهمترین ویژگی فقه چشم پوشی شده است.

حقوق، علمی ساخته بشر است و تقیّد به آن نتیجه ای جز سامان یافتن روابط اجتماعی انسانها نخواهد داشت. اما فقه آیین و مقررات الهی است که ثمره پای بندی به آن علاوه بر مصالح دنیوی، تحکیم رابطه عبودیت میان انسان و خداست. گوهر دین، سرسپردگی و تسلیم بی چون و چرای تمامی ساحات و ابعاد وجود آدمی در مقابل خداوند است و فقه آیین سرسپردگی و بندگی جوارح و اعضای ظاهری است. این نتیجه ای است که هیچ گاه از دانش عرفی حقوق بر نمی خیزد و انتظار نیز نمی رود.

پس می توان بر فقه محوران خُرده گرفت که چرا از راه و رسم سرسپردگی سایر عرصه های وجودی انسان غفلت کرده و یا به آن کم بها داده اند اما نمی توان دانش فقه را از هرگونه بُعد معنوی و الهی خالی دانست و همپای حقوق انگاشت.

نکته دیگری که از نگاه برخی از روشنفکران دینی دور مانده است توجه شایسته به درجات مختلف تعقّل و ایمان طبقات جامعه دینی است. انسان ها دارای استعدادها و ظرفیّت های گوناگونی هستند و باروری و کمال هریك از آنان نیز بر اساس همین قابلیت های

---

۵۰. همان، ص ۳۵.
۵۱. همان، ص ۳٦.
۵۲. همان، ص ٤۱. گزارش از این ادعای روشنفکران دینی که فقه علم دنیوی است و به کرّات در آثار سروش و شبستری ـ به پیروی از غزالی ـ مطرح شده است، پس از این ـ ان شاء الله ـ خواهد آمد.
۵۳. همان، ص ۵۳.
۵٤. همان، ص ٤۷.

متنوع شکل می گیرد. از این رو از همگان به یك شکل انتظار نمی توان داشت و کمان آنان را در اُفق واحد نباید جُست.

عارفان، حکیمان و فیلسوفان بخشی از نخبگان و زبدگان جامعه هستند و دین ورزی آنها در قالب دقّت های فلسفی و کلامی و سلوك علمی و عملی عرفانی ـ در بسیاری از موارد ـ قابل سرایت به طبقات دیگر مؤمنان نیست، در حالی که ثمره دانش فقه و اجتهاد ـ بر خلاف عرفان، فلسفه، کلام و برخی دیگر از شاخه های معارف دینی ـ آیین دینداری و بندگی همه اقشار و سطوح جامعه اسلامی است.

پایبندی به مقررات شرعی و فقهی از اوّلین مرزهای ورود به سرزمین اسلام گرایی است; سرزمینی که بسیاری از مسلمانان توان راهیابی به اعماق آن را ندارند و در همان آغاز راه، مسکن می گزینند. از این روست که فقه ـ به طور طبیعی ـ براساس نیاز مبرم اکثریت و بلکه تمامی اقشار جامعه مسلمانان رشد و شکوفایی بیشتری یافته و مورد اهتمام افزون مراکز علمی مسلمانان قرار گرفته است. این رشد و توسعه را که نتیجه تعامل طبیعی میان عرضه و تقاضاست، نباید پیوسته با نگاه بدبینانه مذموم انگاشت و آن را نتیجه بی تدبیری متولّیان فرهنگ دینی جامعه مسلمانان پنداشت.

شبستری این رابطه عمیق در دانش فقه را با درایت توضیح می دهد:

«... شکی نیست که اساس این اوامر و نواهی در قرآن مجید و سنّت پیامبر قرار دارد و علم فقه گسترش یافته همان اوامر و نواهی است. مفهوم امر و نهی خداوند برای عموم مسلمانان در طول تاریخ محوری ترین مفهوم دینی بوده است. البته عارفان به مقام و مرتبه ای فراتر از این مفهوم می اندیشیدند و از عشق سخن می گفتند، اما چنان که قبلاً گفتم عارفان، سازندگان تفکر دینی عموم مسلمانان نبودند و اطاعت از امر و نهی خدا همیشه محور زندگی دینی مسلمانان بود. آن پیام معنوی که عموم مسلمانان از رسالت پیامبر اسلام می گرفتند، پیام امرها و نهی ها بود. اگر بخواهیم با اصطلاح پل تیلیغ، متألّه عمیق اندیش مسیحی عصر حاضر، معیّن کنیم که آن "امرنامشروط" و "غایة قصوی" که تمام "همّ دینی" یك مسلمان عادی چه در گذشته و چه در حال به آن معطوف بوده و هست چه چیز است، می گوییم مسأله اطاعت از اوامر و نواهی خداوند است. اگر بخواهم به اصطلاح " شجاعت بودن" که در گفت و گو با مجله کیان به کار برده ام برگردم، باید بگویم مسلمانان شجاعت بودن را از خطاب امر و نهی کننده خداوند که به وسیله پیامبر اسلام (ص) بر آنها آشکار شده می گیرند. این خطاب است که آنها را در چنگ خود می گیرد و نیروی زیستن به آنها می دهد و در همین واقعیت است که زندگی معنوی فردی و زندگی اجتماعی با هم جمع می شود. این که خداوند راه جهت گیری در زندگی را با اوامر و نواهی خود به مسلمانان نشان می دهد مایه نجات آنان از تنهایی

و سرگشتگی دهشتناك زندگی انسان است. مطالب فوق نشان می دهد که چرا علم فقه در طول تاریخ مسلمانان اصیل ترین علم دین شناخته شده و آن همه بر صدر نشسته است و فقیهان آن همه بر عامه مردمان مسلمان نفوذ معنوی داشته اند. علم فقه علم بیان اوامر و نواهی خداوند بوده و اصیل ترین نیاز دینی عامه را بر آورده می کرده است».[۵۵]

نظریه پردازی سروش در این زمینه نمایش بی کم و کاست اسطوره زدایی و تعبد گریزی مدرنیسم در قالب دانش فقه است که بستر سکولاریزاسیون این دانش را مهیّا می سازد و آن را در مسلخ علم حقوق قربانی می کند.

**فهرست منابع اصلی:**


۱. ***آیین شهریاری،*** سروش، عبدالکریم،انتشارات صراط، چاپ اوّل، تهران ۱۳۷۹.

۲. ***اخلاق خدایان،*** سروش، عبدالکریم ، انتشارات طرح نو، تهران، چاپ پنجم ۱۳۸۲، چاپ اوّل ۱۳۸۰.

۳. ***اندر باب اجتهاد،*** سروش، عبدالکریم و دیگران ، انتشارات طرح نو، تهران، چاپ اوّل ۱۳۸۲.

٤. ***اوصاف پارسایان،*** سروش، عبدالکریم، انتشارات صراط، تهران، چاپ هفتم ۱۳۷۹، چاپ اوّل ۱۳۷۰.

٥. ***ایدئولوژی شیطانی،*** سروش، عبدالکریم ، انتشارات صراط، تهران، چاپ هشتم ۱۳۷۹، چاپ اوّل ۱۳٥۹.

٦. ***ایران*** (روزنامه) مصطفی ملکیان، ۱۳۷۹.

۷. ***ایمان و آزادی،***مجتهد شبستری، محمد، انتشارات طرح نو، تهران، چاپ اوّل ۱۳۷٦.

۸. ***بسط تجربه نبوی،*** سروش، عبدالکریم ، انتشارات صراط، تهران، چاپ چهارم ۱۳۸۲، چاپ اوّل ۱۳۷۸.

۹. ***بلاهای اجتماعی قرن ما،***محمد مجتهد شبستری و دیگران، شرکت سهامی انتشار، تهران، چاپ دوم ۱۳٤٥، چاپ اوّل ۱۳٤۱.

۱۰. ***تفرج صنع،*** سروش، عبدالکریم ، انتشارات صراط، تهران، چاپ پنجم ۱۳۸۰، چاپ اوّل ۱۳٦٥.

۱۱. ***جامعه انسانی اسلام،*** مجتهد شبستری، محمد، سهامی انتشار، تهران، چاپ اوّل ۱۳٤۷.

۱۲. ***حکمت و معیشت،*** سروش، عبدالکریم ، انتشارات صراط، تهران، چاپ پنجم ۱۳۸۱، چاپ اوّل ۱۳۷۳.


---

۵۵. شبستری، نقدی بر قرائت رسمی از دین، ص ۱٦۲. و نیز: ص ۱۷۸ و ۱۸۲.

۱۳. ***دانش و ارزش،*** سروش، عبدالکریم، انتشارات یاران، تهران، چاپ اوّل ۱۳۵۸.
۱٤. ***رازدانی و روشنفکری،*** سروش، عبدالکریم ، انتشارات صراط، تهران، چاپ ششم ۱۳۸۳، چاپ اوّل ۱۳۷۰.
۱٥. ***راهی به رهایی،***ملکیان، مصطفی، انتشارات نگاه معاصر، تهران، چاپ اوّل، ۱۳۸۱.
۱٦. ***رباخواری یا ظالمانه ترین استعمار اقتصادی،*** مجتهد شبستری، محمد، چاپخانه حکمت، قم، چاپ اوّل ۱۳٤٦.
۱۷. ***زن و انتخابات،*** محمد مجتهد شبستری و دیگران، از اسلام چه می دانیم(ناشر)، قم، چاپ اوّل، بدون تاریخ (حدود سال ۱۳٤۱).
۱۸. ***سنّت و سکولاریسم،***عبدالکریم سروش، محمد مجتهد شبستری ـ مصطفی ملکیان و...، انتشارات صراط، تهران، چاپ دوم، ۱۳۸۲، چاپ اوّل ۱۳۸۱.
۱۹. ***سیاست نامه،*** سروش، عبدالکریم، انتشارات صراط، تهران، چاپ سوم ۱۳۷۹، چاپ اوّل ۱۳۷۸.
۲۰. ***فربه تر از ایدئولوژی،***سروش، عبدالکریم ، انتشارات صراط، تهران، چاپ هفتم ۱۳۸۱، چاپ اوّل ۱۳۷۳.
۲۱. ***قبض و بسط تئوریك شریعت،*** سروش، عبدالکریم ، انتشارات صراط، تهران، چاپ هشتم، ۱۳۸۳، چاپ اوّل ۱۳۷۰.
۲۲. ***قصه ارباب معرفت،*** سروش، عبدالکریم ، انتشارات صراط، تهران، چاپ پنجم، ۱۳۷۹، چاپ اوّل ۱۳۷۱.
۲۳. ***قمار عاشقانه،*** سروش، عبدالکریم، انتشارات صراط، تهران، چاپ ششم، ۱۳۸۲، چاپ اوّل ۱۳۷۹.
۲٤. ***گفت وگوهای فلسفه فقه،*** محمد مجتهد شبستری، مصطفی ملکیان و دیگران، بوستان کتاب، قم، چاپ دوم ۱۳۸۰.
۲٥. ***مدارا و مدیریت،***سروش، عبدالکریم، انتشارات صراط، تهران، چاپ اوّل ۱۳۷٦.
۲٦. ***نقد و نظر (فصلنامه)،***محمد مجتهد شبستری ومصطفی ملکیان، دفتر تبلیغات اسلامی، قم، از سال ۱۳۷۳ تا ۱۳۷٦.
۲۷. ***نقدی بر قرائت رسمی از دین،***مجتهد شبستری، محمد، انتشارات طرح نو، تهران، چاپ دوم ۱۳۸۱، چاپ اوّل ۱۳۷۹.
۲۸. ***هرمنوتیك کتاب و سنّت،***مجتهد شبستری، محمد، انتشارات طرح نو، چاپ اوّل، تهران۱۳۷٥.