

قداست علم فقه

□ سیدامیر محمدحیدری *

چکیده

کلمه‌ی قداست در لغت بر وزن و به معنی طهارت است، طهارت از عیب و نقص و پلیدی و بیشتر به طهارت معنوی نظر دارد تا پاکیزگی جسمانی از مطالعه‌ی موارد یاد شده بدست می‌آید که «قداست» دو گونه است: ۱. قداست بالذات ۲. قداست بالغیر علم و دانش به مقتضای فطرت بشر از نوعی قداست و حرمت برخوردار است و از بین علوم علم فقه از قداست و معنویت بیشتری برخوردار است چون بر گرفته شده از وحی می‌باشد از کلمات معصومین ع و بزرگان بدست می‌آید که فقه جایگاه ویژه‌ی دارد. و اگر اعتراضات هم وارد هست به علم فقه وارد نیست بلکه به نحوه استنباط احکام مربوط می‌شود و شبهه قبض و بسط شریعت در حقیقت با جواب که داده شده به اصل علم فقه وارد نیست بلکه نحوه بدست آوردن فقه را هدف قرار داده

کلید واژه: قداست، فقه، علم

مقدمه

یکی از بحث‌های مورد توجه درباره علوم دینی قداست و منزّه بودن این علوم از سایر علوم بشری است تا جایی که علوم دینی تنها وسیله تقرب عبد به خداست اگرچه در اسلام همه علوم با شرایط خاصی مورد تمجید واقع شده است اما هیچ علم به غیر از علم دین از جانب شارع جنبه تقدس ندارد بلکه آن چیزی که مقدس است علم است که سر منشأ آن خدا باشد و اولیایی الهی. از میان علوم دینی آن علم که با زندگی روز مره جامعه و افراد سرو کار دارد علم به احکام و تکالیف عباد، در مقابل خدا و هم‌نوعان و یا موجودات دیگر هست و این علم از تقدس ویژه‌ی بر خوردار است تا جایی که از طرف صاحب شریعت، انبیا و اولیایی الهی اهتمام فوق العاده نسبت به این علم صورت گرفت و کمال بندگی در یاد گیری علم فقه بر شمرده شده است. با توجه به اهمیت علم دین مخصوصاً فقه در این تحقیق سعی خواهد شد تا قداست و خدای بودن این علم را ثابت کنیم

پیشینه بحث:

طبق بررسی صورت گرفته پیشینه بحث قداست علم فقه به زمان خود پیامبر اسلام بر می گردد چراکه حضرت در موارد متعدد مردم را تشویق می کردند به یاد گیری علم دین در روایت اسلام فراگیری علم واجب شمرده شده است.

و این امر توسط ایمه اهل بیت (ع) مورد تأکید فراوان قرار گرفته تا جایی حضرات معصومین کلاس های چند هزار نفره تشکیل می دادند تا افراد به فرا گیری علوم اسلام علی الخصوص فقه بپردازند و به تبع از معصومین فقها و علما راستین نیز تمام سبب و تلاششون بر این بوده تا علوم اسلامی مخصوصاً احکام فقهی را از منابع اصیل بدست بیاورند.

بخش اول

مقصود از قداست چیست؟

کلمه‌ی قداست در لغت بر وزن و به معنی طهارت است، طهارت از عیب و نقص و پلیدی و بیشتر به طهارت معنوی نظر دارد تا پاکیزگی جسمانی، ولی طهارت در هر دو معنا به کار می‌رود. چنان که راغب گفته است: «تقدیس عبارت است از تطهیری که در آیه «وَيَطْهَرُكُمْ تَطْهِيراً» آمده است، نه تطهیر از آلودگی حسی (مفردات راغب، ص ۳۹۶).

مشتقات این کلمه در قرآن کریم در موارد زیر به کار رفته است

۱ صفت جلال خداوند: «الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ» (حشر/۵۹، جمعه/۱) توجه به این که صفت قدوس پس از صفت مَلِک و فرمانروایی آمده است، می‌توان گفت: قدوست در این دو آیه ناظر به عدل الهی در مقام تکوین، تشریع و جزاست

۲ صفت جبرئیل: «روح القدس» (بقره/۸۷، ۲۵۳؛ مائده/۱۱۰؛ نحل/۱۰۲).

در این آیات روح القدس به عنوان تأیید کننده‌ی عیسی علیه السلام و آورنده‌ی وحی برای پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم معرفی شده است، و مقصود از قدسی بودن او عصمت و تنزه او از خطاست

۳ فعل فرشتگان: «وَتُقَدَّسُ لَكَ» (بقره/۳۰) یعنی فرشتگان خدا را تقدیس و تنزیه می‌گویند

۴ مقدس: «الوادي المقدس» (طه/۱۲؛ نازعات/۱۶) یعنی سرزمینی که حضرت موسی علیه السلام در آن به شرف نبوت نایل آمد

۵ سرزمین مقدس: «الأرض المقدسة» (مائده/۲۱) امام علی علیه السلام امتی را که در آن حق ضعیفان پایمال می‌شود و کسی حق آنان را از ستمگران نمی‌گیرد، «غیر مقدس» خوانده است. لَنْ تَقْدَسَ أُمَّةٌ لَا يُوْعَدْ لِلضَّعِيفِ فِيهَا حَقُّهُ مِنَ الْقَوِي غَيْرِ مُتَحْتَجٍّ (نهج البلاغه، نامه‌ی ۵۳، فقره‌ی)

از مطالعه‌ی موارد یاد شده و نظایر آن به دست می‌آید که در عرف و اصطلاح دین «قداست» دو گونه است:

۱. قداست بالذات که مخصوص خداوند است، یعنی ذات، صفات و افعال خداوند از هرگونه عیب و نقص منزّه است. و در نتیجه چون شریعت فعل خداوند قدّوس است، مقدس و منزّه از عیب و کاستی است، و طبعاً نقد پذیر هم نیست، و کار بشر در این جهت کسب معرفت و فهم شریعت است.

و آنچه احیاناً به صورت نقد یا اعتراض اظهار می‌شود، درحقیقت ناشی از نارسایی درک و شناخت آن دو می‌باشد.

۲. قداست بالغیر که در مورد غیر خداوند مطرح می‌شود، لکن نه از آن جهت که فعل خداوند است، بلکه از آن رو که جهت یا نسبت ویژه‌ای به خداوند پیدا می‌کند. ووصف یا اوصاف الهی ویژه‌ای به خود می‌گیرد، مانند کعبه که «بیت الله» نامیده شده، و قرآن که «کلام الله» نام دارد، و پیامبر که «رسول الله» است، و امام که «حجّة الله» است و برخی از روزها که «ایام الله» نامیده شده است، و بدین جهت است که آدم چون عنوان «خلیفه الله» دارد، مسجود فرشتگان قرار گرفت.

خداوند، آنگاه که موسی علیه السلام در وادی مقدس قرار گرفت به او دستور داد تا به خاطر رعایت حرمت آن، کفش از پای بیرون آورد چنان که می‌فرماید: «إِنِّي أَكُنَّا رَبُّكَ فَآخْلَعْ نَعْلَيْكَ إِنَّكَ بِالْوَادِ الْمُقَدَّسِ طُوًى» (طه/۱۲) و این بدان جهت است که آن سرزمین وادی قرب و حضور در پیشگاه پروردگار و مناجات با او بود؛ یعنی مقدس بودن آن وادی بالذات نبود، بلکه به خاطر جهت یاد شده بود.

علامه طباطبایی پس از بیان نکته‌ی فوق می‌گوید: «قداست سایر مکانها و زمانها مانند: کعبه، مسجد الحرام، مساجد دیگر و مکان‌های دارای حرمت و شرافت در اسلام، و اعیاد و ایام مبارک از نظر دین به همین صورت تبیین و توجیه می‌شود، یعنی قدس و شرافت آنها به خاطر انتساب ویژه‌ی آنها به رخداد مقدسی است که در آنها واقع شده، یا مناسک و عبادات ویژه‌ای است که در آنها تشریع گردیده است. و گر نه اجزای مکان و زمان بریکدیگر فضیلت و مزیتی ندارد».

(المیزان: ۱۴/۱۳۷۱۳۸)

قداست علم و دانش

علم و دانش که به مقتضای فطرت بشر از نوعی قداست و حرمت برخوردار است در تعالیم اسلامی نیز فوق العاده مورد تمجید و تکریم قرار گرفته است. و در حدیث نبوی معروف یکی از فرایض هر مرد و زن مسلمانی به شمار آمده است، گو این که از علم غیر نافع نیز نکوهش به عمل آمده تا چه رسد به علم زیانبخش؛ «اللّٰهُمَّ إِنِّي أَعُوذُ بِكَ مِنْ عِلْمٍ لَا يَنْفَعُ»

از مطالعه‌ی مجموع آیات و روایات در باب علم و دانش نکات زیر به دست می‌آید:

الف: علم به خودی خود از کمالات نفسانی و نیکو است (حسن تکوینی)

ب: علم و دانش سودمند، پسندیده و ممدوح است (حسن تشریعی)

ج: علم و دانش غیر مفید یا زیانبخش نکوهیده است (قبیح تشریعی).

د: علم و دانش دینی (تقّه در دین) مزیت ویژه‌ای دارد.

بنابر این، در باب قداست علوم دینی باید گفت: علوم دینی که حاصل تلاش عالمان دینی است، از این جهت که خطا پذیر و نقد پذیر است، با سایر علم‌های بشری یکسان است، چنان که از نظر سودمندی نیز با علم‌های دیگری که به بشر سود می‌رساند، تفاوتی ندارد، جز این که سودمندی علوم دینی هرگاه جنبه معنوی و اخروی داشته باشد، بر سودمندی علم در امور مادی و دنیوی رجحان خواهد داشت. به همان دلیل که رشد و تعالی روحی بر رشد و تکامل مادی برتری دارد.

ولی از این جهت که غرض و غایت عالم از تلاش علمی خود چیست، فرقی میان رشته‌های مختلف علمی وجود ندارد، هرگاه

غرض دست یافتن به مال و شهرت و مانند آن باشد، فاقد ارزش است، و هرگاه غرض، کسب رضایت خدا و خدمت به هموعان و نیازمندان باشد، ارزشمند و قدسی خواهد بود، و این گونه قداست و عدم قداست جنبه‌ی فاعلی دارد نه جنبه‌ی فعلی، یعنی به عالم باز می‌گردد نه به علم.

از مباحث قبل این نکته روشن شد که خطا پذیری و نقد پذیری، با حجّیت داشتن و قدسی بودن علوم دینی هیچگونه منافاتی ندارد؛ علوم دینی به یک معنا قدسی نیستند (خطا پذیر و نقد پذیرند)، و به یک معنا قدسی‌اند (از نوعی حرمت و ارزش معنوی ویژه برخوردارند) (کلام اسلامی ۱۳۷۷ شماره ۲۶) تا آنجا از تعریف قداست و قداست علم به این نتیجه می‌رسیم که هر

شی که ارتباط با خدا داشته باشد به همان اندازه نسبتی که دارد از قداست و معنویت بر خوردار است، و علم فقه چون بر گرفته از وحی است که همان کلام خدا باشد مقدس و معنوی است. مادر ادامه برای روشن شدن جایگاه فقه در نزد صاحبان شریعت نظرات بزرگان دینی را در باره اهمیت این علم خواهیم آورد تا روشن شود که این علم مقدس از چه جایگاهی بر خوردار است.

فقه در لغت

در نگاه بدوی و مراجعه ابتدایی به کلمات و تعییرات کثیری از اهل لغت، به نظر می رسد که «فقه» به معنای مطلق فهم باشد. از تعییراتی نظیر گفته های ذیل چنین استفاده ای می شود:

«الفقه، الفهم. قال اعرابي لعيسي بن عمر: شهدت عليك بالفقه....» (صاحح اللغة، ج ۶، ص ۲۲۴).

«الفقه، بالكسر العلم بالشيء، والفهم له والفطنة له. (قاموس اللغة، ج ۴، ص ۲۸۹)

«الفقه، فهم الشيء. (مصباح المنير، ص ۴۷۹).

لیکن با تأمل و نگاهی مجدد، خصوصاً به عبارات لغویانی که در مقام تعیین تفاوت های ظریف بین واژگان متشابه برآمده اند و فروق اللغة را تدوین کرده اند، به این نتیجه می رسیم که «فقه» در لغت، مطلق فهم نیست، بلکه موشکافی و ریزبینی و فهم دقیق را «فقه» گویند:

الف. راغب که به تعبیر بعضی از صاحب نظران، لغوی تیزچنگی در یافتن معنای اصلی و دقیق است، می گوید: «فقه آن است که انسان با استنتاج از معلومات و قضایای بالفعل و موجود، به مجهولی دست یازد. (الفقه هو التوصل الي علم غائب بعلم شاهد). مفردات راغب، ماده «فقه».)

ب. ابوهلال عسکری در الفروق اللغویة می نویسد: «فقه آن است که انسان با دقت و تأمل، پی به مقتضای کلام ببرد؛ لذا به کسی که مخاطب شماست، می گوید: «تفقه ما أقوله؛ یعنی در آنچه می گویم تأمل کن تا بر آن واقف شوی» (الفروق اللغویة، الفرق بین العلم و الفقه، ص ۴۱۲)

ج. ابن اثیر می نویسد: «فقه در اصل به معنای فهم است و از شکافتن و گشودن مشتق شده است.» (النهاية، ج ۲، ص ۴۶۵)

از آنچه گذشت به خوبی می توان اطمینان یافت که معنای لغوی فقه، مطلق ادراک و آگاهی نیست، بلکه نوعی دقت و موشکافی و ریزبینی در آن اشراب شده است و در لغت فقیه به کسی

گفته می شود که کلام را بشکافد و ریزبین و دقیق و بصیر باشد و اگر بپذیریم که قرآن کریم به لسان قوم نازل شده و در غیر افعال مخترع - که غالباً در عبادات تصور دارد - به مقتضای قوانین بلاغت و فصاحت، با مخاطبان خویش به زبان خود آنان سخن می گوید و از خود ابداعی ندارد و از همین رو بهترین منبع در شناخت لغت و ریشه یابی آن است، باید بگوییم واژه «فقه» در فرهنگ قرآنی و در فرهنگ راسخان علوم الهی تا قرینه ای مقتضی خلاف در آن نباشد، به همین معناست؛ چنان که تفصیل آن خواهد آمد.

بخش دوم

تعریف فقه

فقه احکام دین است و تفقه شناختن آن و تشخیص اصول از فروع و حلال از حرام از باب طهارت تادیات طبق ادله اربعه که عبارت است از کتاب (قرآن) سنت (عمل پیغمبر صلی الله علیه و آله و سلم) عقل - اجماع که فقه جعفری که عمیق ترین و جامع ترین و جالبترین و جاذبترین فقه اسلامی است مستند به ادله اربعه است که با بیان سحرآمیزی مبرهن گردیده و دوست و دشمن آن را تأیید کرده اند و تفقه و فهم آن بر همه مسلمین واجب است و این همان علمی است که پیغمبر فرمود طلب العلم فریضة علی کل مسلم (اصول کافی، ج ۱، ص ۳۵، روایت ۵-۱؛ و بحارالانوار، ج ۱، ص ۱۷۲ و ۱۸۰؛ و ر.ک: وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۱۴؛ و جامع احادیث شیعه، ج ۱، ص ۸۸).

هر مسلمان باید تفقه در دین پیدا کند تا سعادت مند گردد. قال (ع) العامل علی غیر بصیرة کالسایر علی السراب بقیعة لا یزید سرعة سیره الا بعدا (الکافی / جلد ۱ / ۱۲۵) فرمود عامل به دین باید عالم به دین باشد یعنی با بصیرت و بینائی در فقه عمل کند وگرنه چون مردی است که به خیال آب سرابی او را فریفته هر قدر به طرف آن پیش می رود از مقصد و مقصود دورتر می گردد. و قال (ع) لا خیر فیمن لا یتفقه من اصحابنا... (ک حارالانوار ص ۶۲ ج ۱) فرمود از این همه مردمی که به درس من حاضر می شوند آن کس بهره مند می گردد که تفقه در دین داشته باشد وگرنه خیری برای او نیست. قال (ع) لایسع الناس حتی یسألوا و یتفقهوا... علم و دانش و جامعه مسلمین وسعت نمی گیرد مگر آنکه از هم از مسائل دین و احکام شریعت سیدالمرسلین بپرسند

و در آن امعان نظر و دقت کنند و تفقه و تعلم نمایند. و قال (ع) اذا اراد الله بعبد خيرا فقهه في الدين... (بحار الأنوار ج ۷۰ ۳۲۷) وقتی خدای عالم برای بنده خود خیری پیش آورد او را فقیه و بینای در دین می‌سازد. و قال (ع) الكمال كل الكمال التفقه في الدين و الصبر علي النائبة و تقدير المعيشة (بحار الانوار، ج ۷۸، ص ۱۷۲) فرمود کمال وقتی به کمال می‌رسد که آدمی در دین خود تفقه پیدا کند و بر ناملايمات شکيما باشد و بر مقدرات و سرنوشت خود راضي گردد. و برای تعظيم و تجليل و تبجيل مقام فقاها و تأثير آن در دین فرموده: مامن احد يموت من المؤمنين احب الي ابليس من موت فقيه و عنه اذا مات المؤمن الفقيه ثلم في الاسلام ثلثة لايسدها شيء... (کافي، ج ۱، ص ۳۸) فرمود هیچ کس از مؤمنین نخواهد مرد که شیطان بیشتر به مردن او راضي شود مانند فقیه‌ای که از دنیا برود ابليس بي نهايت شادمان گردد - فرمود چون مؤمن فقیه مرد و رحلت کرد در اسلام یک رخنه و شکافي پیدا می‌شود که به هیچ چیزی جبران پذیر نیست. زیرا فقیه است که می‌تواند زمام عقل و خرد میلیونها مردم را در اختیار بگیرد و به سوي روحانيت و صفا و وفا و سعادت و رستگاري هدايت نماید. فقها هستند که سلاطين و بزرگان عالم و زمامداران جبار و خونخوار را که بوي خون از شمشير آنها می‌ریزد در پیشگاه خود به زانو درمی‌آورند بدون آنکه خدم و حشمي یا لشکر و نیروئي داشته باشند. فقها هستند که ضامن سعادت و فوز و فلاح جامعه مردم می‌گردند و سيل افکار سوء را به طریق کمال هدايت ارشاد و تنوير افکار می‌نمایند. فقها هستند که بر قلوب مردم سلطنت دارند و مردم متدین جان و مال خود را تسلیم آنها می‌نمایند.

از روایات که آورده شد بخوبی بدست می‌آید که راه سعادت عمل به فقه و یاد گیری آن می‌باشد و این امر، از آن جهت هست که فقه جنبه الهی و قداست دارد، از خطا و لغزش مصون هست والا معنا ندارد معصومین این همه سفارش کنند درباره علم که ضمانت الهی نداشته باشد.

فقه در قرآن

از ملاحظه مجموع آیاتی که در آن واژه فقه و مشتقات آن به کار رفته است، چند نکته به دست می‌آید:

الف. فقه در فرهنگ قرآنی به همان معنای لغوی؛ یعنی بصیرت و ریزبینی و ادراک دقیق استعمال شده است نظیر آیه ای که قول قوم شعیب، خطاب به آن حضرت را نقل می‌کند به این

آیه و آیه بعد در «الموسوعة الفقهية» کوبیتی استدلال شده است (ر.ک: الجزء الاول، ص ۱۱) «قالوا يا شعيب ما نفقه كثيراً مما تقول»؛ (هود، آیه ۹۱). زیرا چنین نبود که آنان از حرفهای شعیب سر در نیاورند، بلکه با آنکه ظاهر سخنان آن حضرت درباره مبدأ و معاد و مسائل اخلاقی و غیر آن را می فهمیدند، به جهت سیطره شهوات و خواسته های نفسانی و نیز چون به حاق و روح بیانات او پی نمی بردند و نمی توانستند آن را باور کنند، می گفتند: «ما کثیری از آنچه را که تو می گویی، نمی فهمیم و دقیقاً از آن سر در نمی آوریم

آیه «وإن من شيء إلا يسبح بحمده و لكن لا تفقهون تسبیحهم» (اسراء، آیه ۴۴). نیز چنین است؛ زیرا این گونه نیست که از خضوع و خشوع همه موجودات در مقابل خداوند و از تنزیه و تسبیحی که لااقل در حد زبان حال دارند، چیزی نفهمیم. آنچه برای ما نامعلوم و نامفهوم است، حقیقت و کنه تسبیح آنان است که به همان عدم فقه و عدم فهم دقیق برمی گردد.

ب. حوزه و محدوده استعمال این واژه در لسان آیات، اختصاص به احکام فرعی ندارد، بلکه فقیه قرآنی کسی است که در مجموعه دین خدا از فهم دقیق و بصیرت لازم برخوردار باشد و این مجموعه، شامل همه مسائل اعتقادی، اخلاقی و مسائل فرعی عملی می شود.

استفاده این نکته از آیاتی همانند آیه ۱۲۲ سوره توبه: «لیتفقوها فی الدین ولینذروا قومهم إذا رجعوا إلیهم» (توبه/۱۲۲) مثونه و تکلفی ندارد؛ زیرا اولاً: «دین» که تفقه در آیه به آن تعلق گرفته، عبارت از مجموع مسائل اسلامی است: «أن الدین عندالله الاسلام...»؛ (آل عمران، آیه ۱۹) ثانیاً: تصریح یا ظاهر آیه این است که تفقه در دین، سبب انذار قوم و در نهایت بر حذر شدن آنان می شود و قطعاً چنین هدفی به صرف آشنایی با مسائل حلال و حرام، بدون شناخت مبدأ و معاد و مسائل اخلاقی تأمین نمی گردد.

نگاه صحابه، تابعین و روایات اهل بیت(ع) درباره فقه

از تأمل در مجموعه روایاتی که واژه فقه در آن به کار رفته، این نتیجه به دست می آید که معصومان(ع) و صحابه و تابعان این واژه را در ادامه کاربردهای قرآنی به کار می گرفتند؛ یعنی فقه را هم در معنای بصیرت و ریزینی در امور دینی و هم در مجموعه دین به کار می بردند و فقیه را کسی می دانستند که به مجموعه مسائل و مفاهیم دینی - اعم از اعتقادات، اخلاق و احکام - بصیرت لازم داشته باشد و به اصطلاح، اسلام شناسی تمام عیار باشد.

این نکته، خصوصاً با ملاحظه روایاتی از فریقین که ویژگیهایی را برای عنوان «الفقیه» ذکر می‌کنند و آثار و نشانه‌هایی را برای فقه برمی‌شمرند، قابل‌باور است؛ ویژگیها و نشانه‌هایی که ۱- به صرف آشنایی با احکام حلال و حرام و تقریعات طلاق، لعان، بیع و اجاره، بدون فراگیری معارف و معیارهای اخلاقی، حاصل نمی‌گردد.

۲- این ویژه گیها برای علميست که بر گرفته شده از وحی الهی، مصون از خطاست، واز تقدس و معنویت بر خوردار است

الف. نگه داشتن مردم و مخاطبان در حالت خوف و رجا و مأیوس نساختن آنان از رحمت خدا و مأمون نکردنشان از مکر و سخط خدا: «الفقیه کل الفقیه من لم یقنط الناس من رحمة الله و لم یؤیسه من روح الله عزوجل و لم یدع القرآن رغبة عنه إلی ما سواه». (ر.ک: نهج البلاغه، حکمت ۹۰؛ سنن دارمی، ج ۱، ص ۸۹؛ تیسیر الوصول، ج ۲، ص ۱۶۲، از امیر مؤمنان علی (ع)). ب. زهد در دنیا و رغبت به آخرت به همراه تمسک به سنت نبی مکرم: «ان الفقیه حق الفقیه الزاهد فی الدنیا، الراغب فی الآخرة، المتمسک بسنة النبی صلی الله علیه و آله و سلم» (کافی، ج ۱، ص ۷۰، ح ۸؛ ر.ک: سنن دارمی، ج ۱، ص ۸۹).

ج. بغض و کینه در راه خدا و آشنایی با حيله ها و آفتهای نفس خویش: «لا یفقه العبد کل الفقه حتی یمقت الناس فی ذات الله و حتی لا یكون احد أمقت من نفسه». (کنز العمال، ح ۲۸۹۵۰) د. حلم و سکوت و گزیده گویی: «من علامات الفقه، الحلم، ... و الصمت» (الاختصاص، ص ۲۳۲) «من فقه الرجل قلة کلامه فیما لا ینیه». (بحار الانوار، ج ۲، ص ۵۴).

با این بیان روشن می‌شود که در فرهنگ خود اهل بیت، عنوان «فقیه اهل بیت» به کسی اطلاق می‌شود که صرف نظر از بصیرت در مسائل حلال و حرام، از بصیرت در مسائل تفسیری، کلامی، اعتقادی و اخلاقی نیز برخوردار باشد و در واقع باید عناوینی چون «اسلام شناس» و «دین شناس» را معادل آن دانست، پس از مجموع مطالب بالا این نکته به دست می‌آید که عالم به دین خدا مخصوصاً در خصوص فقه چون ارتباط مستقیم با ذات الهی دارد از تقدس بر خوردار می‌باشد، و به همین علت روایاتی که در زمینه فقه و فقهات وارد شده، به دست می‌آید که رسول مکرم و ائمه (ع) برای جداسازی فقیه واقعی و حقیقی (مقدس) از غیر واقعی، اصرار فراوان ورزیده اند و در تعییراتی نظیر تعابیر ذیل معیار فقیه واقعی را گوشزد نموده اند: «ألا إن الفقیه من أفاض علی الناس خیره». (بحار الانوار، ج ۲، ص ۵، ح ۱۰).

«ألا أخبركم بالفقيه حقاً؟» (همان، ص ۴۸، ح ۸). «ألا أخبركم بالفقيه حق الفقيه؟» (همان، ص ۴۹). «الفقيه كل الفقيه من لم يقنط الناس.» (همان، ص ۵۶).
 «فإننا لانعد الفقيه منهم فقيهاً حتي يكون محدثاً.» (همان، ص ۸۲). «لا يكون الرجل منكم فقيها حتي يعرف.» (همان، ص ۱۸۴).
 «لانعد الرجل من شيعتنا فقيهاً حتي يلحن له.» (همان، ص ۲۰۸).

نگاه فقها و اصولیین درباره فقه

از آنچه گذشت به دست می آید که استعمال واژه «فقه» در یکی از آیات قرآن در مصداق بصیرت در مسائل دین: «لیتفقوها فی الدین»، سبب شد تا در لسان ائمه (ع) این واژه مترادف با بصیرت و ادراک دقیق در امور دینی به حساب آید؛ یعنی در لسان ائمه و متشرعان نیز همان معنای لغوی اراده شود. تنها تغییر حاصل آمده، این بود که صرفاً بر مسائل دینی تطبیق گردید. این محدودیت تطبیقی تا عصر تفکیک علوم دینی از یکدیگر ادامه داشت. در این عصر که همان عصر امام صادق (ع) است، چون دانشهایی نظیر دانش توحید یا کلام، نیز دانش اخلاق (معرفه النفس) و دانش تفسیر، از بدنه فقه جدا شدند، فقه تنها در احکام فرعی به کار می رفت و درست از همین تاریخ اصطلاح جدیدی از حیث محدوده تطبیق (نه در اصل معنا که ادراک دقیق باشد) در نزد فقها و متشرعه به وجود آمد.

به هر حال، فقه در اصطلاح اصولیان و فقها، مجموعه ای از قوانین، دستورها و امر و نهیهای است که فقیه، از منابع و ادله تفصیلی آن استنباط می کند و موضع عملی عبد را در برابر خالق رقم می زند و به او می آموزد که چه عکس العملی در مقابل مولای حقیقی اش داشته باشد. به بیان دیگر، اگر غرض از خلقت انسان، عبودیت است: «ما خلقت الجن والانس إلا ليعبدون»، (ذاریات، آیه ۵۶) فقه طریق عبودیت و بندگی را تعیین می کند و راه عملی آن را به بنده می آموزد و بر همین اساس به آن «شریعت» - از «شارع» به معنای راه - و «منهاج» - به معنای راه - نیز گفته می شود.

آرا و افکاری که مبتنی بر نص شرعی نیست و صرفاً از طریق اعمال نظر شخصی در احکام شرعی به دست می آید «فقه» نامیده نمی شود و مقدس نیستند مگر اینکه در جایگاه شایسته خود قرار گیرد و از کسی که اهلیت برای نظر دارد صادر شود.

لزوم آموختن علم دین (فقه)

اگر علم پشتوانه دینی، ضمانت مصونیت از خطا و قداست نداشته باشد اهل بیت علیهم السلام که مروج دین و حجت خدا در زمین هستند مردم را تشویق به یادگیری و عمل به آن نمی کنند. در روایات زیادی تأکید شده بر فراگیری فقه و عمل به آن.

حضرت امام باقر (علیه السلام) فرموده اند: اگر جوان شیعه ای را نزد من بیاورند که تفقه در دین نمی کند، او را به مجازات دردناکی کیفر خواهم کرد (بحار، جلد ۱، ص ۶۶)

حضرت امام موسی بن جعفر (علیه السلام) فرموده اند: اگر یکی از جوانان شیعه را بیابم که تفقه نمی کند و در صدد دین شناسی نیست او را بیست تازیانه خواهم زد (بحار، جلد ۱۷، ص ۲۰۸)

حضرت امام جواد (علیه السلام) فرموده اند: فقه (علم به احکام شریعت) بهای هر کالای گرانبهادر و نردبان ترقی و وصول به هر مقام بلندی است (البحار ۱/۶۷)

و همچنین از امام صادق (علیه السلام) روایت شده که رسول اکرم (صلی الله علیه و آله) فرمودند: «من از مسلمانی که هفته ای یک روز را برای آشنایی با امر دینش و پرسش از (معارف و احکام) دینش اختصاص نمی دهد، منزجر و بیزارم (المحاسن، فصل مصایح الظلم، باب ۱۳، ص ۲۲۵، ح ۱۴۹)

در حدیث نقل شده است که امام صادق (علیه السلام) فرمودند: «لقمان در اندرز به فرزندش فرمود: فرزندم! در روزها و شبها و ساعات زندگی خود بهره ای برای تحصیل علم در نظر بگیر زیرا تو هرگز برای خودت ضایعه ای مانند ترک علم نخواهی یافت (امالی الطوسی، ج ۱، المجلس الثالث، ص ۶۶)

و نیز روایت شده که امام صادق (علیه السلام) فرمودند: «کسی که بدون علم و آگاهی اعمالش را انجام دهد مانند فردی است که به سمت سربازی در بیابان حرکت کند لذا هر چه تندتر برود از مقصدش دورتر می شود» (امالی شیخ مفید، مجلس ۵، ص ۴۲، ح ۱۱)

نکته مهم دیگر این است که در روایات معصومین (علیهم السلام) موضوع «تفقه در دین» یعنی داشتن شناخت

کامل درباره دین و بصیر و بینا بودن نسبت به احکام و معارف آن، مورد توصیه و تأکید بسیار

قرار گرفته است.

روایت شده که امام کاظم (علیه السلام) در این باره فرمودند: «در دین خدا فقیه و دانا شوید زیرا فقه کلید بصیرت و شناخت است و مایه کامل شدن عبادت و وسیله رسیدن به مقامات بلند و مراتب عالی دینی و دنیایی است، برتری فقیه بر عابد همچون برتری خورشید بر ستارگان است و هر کس در دین خود دانا و فقیه نشود خداوند عملی را از او نمی‌پسندد» (تحف العقول، ص ۴۱۰، باب ما روی عن موسی بن جعفر فی قصار هذه المعانی)

و نیز روایت شده که امیر المؤمنین (علیه السلام) فرمودند: «اگر خواستی دانا شوی، در دین خدا فقیه و دانا شو» (غرر الحکم و درر الکلم، ص ۴۹)،

و در حدیث نقل شده است که پیامبر خدا (صلی الله علیه و آله) فرمودند: «خداوند به چیزی برتر از آگاهی دینی و فهم دین عبادت نشده است» (الامالی الطوسی، ص ۴۷۴، (چاپ قم) ح ۱۰۳۳)

و نقل شده که امام صادق (علیه السلام) فرمودند: «هنگامی که خداوند خیر و سعادت بنده‌ای از بندگان خود را بخواهد او را نسبت به دین بصیر و بینا می‌سازد» (اصول الکافی، ج ۱، ص ۳۲، ح ۳)

و روایت شده که حضرت امام صادق (علیه السلام) فرمودند: «هنگامی که خداوند متعال می‌خواهد قوم و گروهی را به خیر و صلاح و موفقیت برساند، آنان را در شناخت دین، بصیر و بینا قرار می‌دهد...» (مستدرک الوسائل، ج ۱۱، ص ۱۹۰، ح ۱۲، باب استحباب التخلّق بکمکارم الأخلاق)

بدیهی است که انسان نمی‌تواند در فراگیری مسائل دین کوتاهی کرده و به بهانه ندانستن مسأله از عمل به

کالیف الهی که ابلاغ شده شانه خالی کند، از امام صادق (علیه السلام) روایت شده است: «... خداوند روز قیامت از کسی که به تکلیف خود عمل نکرده می‌پرسد: آیا تکلیف خود را می‌دانستی؟ اگر بگوید می‌دانستم، به او خطاب می‌شود چرا به آنچه می‌دانستی عمل نکردی؟ و اگر بگوید نمی‌دانستم به او خطاب می‌شود چرا یاد نگرفتی تا عمل کنی؟...» (امالی شیخ طوسی، ج ۱، مجلس اول، ص ۹۸ و ۹۹، ح ۱۰؛ امالی شیخ مفید، مجلس ۲۶، ص ۲۲۷ و ۲۲۸، ح ۶)

جایگاه فقها در روایات

با توجه به قداست و جایگاهی که علم فقه دارد عالم به این علم نیز از جایگاه معنوی ویژه‌ی بر خوردار است در روایات اسلامی عالم به این علم را هم ردیف انبیاء و اولیا قرار داده است. که در این مجموعه به چند نمونه اشاره می‌شود.

«فضل الفقيه علي العابد كفضل الشمس علي الكواكب؛ برتري فقيه بر انسان عابد همانند برتري خورشید بر ستارگان است.» (بحار الانوار، ج ۷۸، ص ۳۲۱، ح ۱۹)

«إذا أراد الله بعبدٍ خيراً ففقهه في الدين...؛ وقتی خداوند اراده کند به بنده اش خیر برساند، او را فقیه در دین قرار می‌دهد...» (غررالحکم، ح ۴۰۷۶)

«ما عبد الله تعالى بشيءٍ أفضل من الفقه في الدين؛ خداوند متعال را به چیزی که با فضیلت تر از فقه در دین باشد، نپرستیده‌اند.» (کنز العمال، ح ۲۸۷۵۲)

«إن لكل شيء دعامة و دعامة هذا الدين الفقه؛ برای هر چیزی ستونی است و ستون این دین، فقه است.» (همان، ح ۲۸۷۶۸)

«إذا مات المؤمن الفقيه ثلم في الاسلام ثلثة لايسدّها شيء؛ هنگامی که مؤمن فقیه از دنیا برود، شکافی در اسلام به وجود می‌آید که چیزی آن را پر نمی‌کند.» (کافی، ج ۱، ص ۲۸، ح ۲)

«ما من أحدٍ يموت من المؤمنين أحب إلي إبليس من موت فقيه؛ برای شیطان مرگی محبوب تر از مرگ فقیه نیست.» (همان، ج ۱، ص ۳۸، ح ۲) مطالب که از این روایات به دست می‌آید این است که:

۱- علم فقه از قداست و ویژه‌ی بر خوردار است و اهمیت این به اندازه است که در روایات معصومین علیهم السلام عنوان وجوب یا استحباب موکد را به خود گرفته است و تنها راه سعادت و رسیدن به خدا را یاد گیری علم فقه بر شمرده‌اند.

۲- واژگان مزبور اختصاصی به مسائل طهارت و نماز و تفریعات طلاق و لعان و بیع و اجاره و مانند آن ندارد، بلکه «فقه» و «تفقه» در لسان آیات و روایات، معادل واژگانی چون «دین شناسی» و «اسلام شناسی» است و «فقیه» به کسی گفته می‌شود که بصیرت لازم را در مجموعه دین - اعم از معارف و اخلاق و احکام - دارا باشد.

۳- فقها کسانی نیستند که تنها در فروع و احکام فرعی غور کنند و «فقیه اهل بیت» به کسی

گفته نمی شود که از معارف حقه و حقایق تفسیری و قرآنی و دقایق آیات نفسانی چیزی سر در نیاورد، بلکه «الفقیه کل الفقیه» کسی است که فراگیری معارف قرآنی را بر همه چیز مقدم بدارد و چیزی را فدای آن نسازد: «الفقیه کل الفقیه من... ولم يدع القرآن رغبةً عنه إلي ما سواه» (سنن دارمی، ج ۱، ص ۸۹، عن علي بن ابي طالب (ع) عن النبي (ص): تيسير الوصول، ج ۴، ص ۱۶۲، عن علي (ع) و باور کند که علوم آل محمد هم «آیه محکمه» دارد و هم «فريضة عادلة» و هم «سنة قائمة»). (کافی، ج ۱، ص ۳۲، ح ۱، عن النبي (ص): «انما العلوم ثلاثة، آية محكمة و فريضة عادلة و سنة قائمة»)

لزوم مراجعه به فقهاء

باتوجه به آنکه، علم فقه یکی از مقدّس ترین علوم ارزنده‌ی اسلامی است که عهده‌دار بیان روش اصیل بندگی خداوند متعال و کیفیت صحیح آن است.

باید برای بدست آوردن صحیح این علم انسانهای در جامعه سعی کنند تا این علم را از راه درست و با اصول و مبانی بدست بیاورند تا همانطوری که از طریق وحی به پیامبر نازل شده بدست افرادی عادی جامعه برسد دراین صورت هست که قداست و معنویت این احکام اطمینان خاطر می آورد، خوشبختانه نسبت به این امر از طرف ایمه معصومین ع اهتمام ویژه ای صورت گرفته چه در زمان خودشون از پرورش فقهای زیر دست وجه برابعد از زمان حضور با سفارش کردن مردم به رجوع به فقهای عادل

علم فقه در عصر پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) و امامان (علیهم السلام) پژوهندگان زیاد و رونقی چشم گیر داشته و مورد توجه پیروان دین بوده به ویژه در زمان امام باقر و امام صادق (علیهما السلام) که به حدّ اعلاّی اوج خود رسیده و دانشمندان بسیاری در مسائل مختلف دینی و فروع احکام در محضر آن دو پیشوای بزرگ شیعه پرورش یافتند.

مسائل و احکام اسلامی در آن عصر نورانی علمی چنان تحلیل و بررسی می شد که نقل شده زرارة بن اعین، مدّت چهل سال مسائل حجّ را از امام صادق (علیه السلام) می آموخت و باز هم زمینه بحث باقی بود. چنانچه او خود می گوید: به امام صادق (علیه السلام) عرض کردم خداوند مرا فدای تو گرداند، از چهل سال پیش تاکنون راجع به مسائل حجّ از شما می پرسم و شما همواره جواب می دهید، حضرت فرمودند: «ای زراره کانون مقدّسی که دو هزار سال پیش از آدم، مورد

توجه و زیارتگاه بوده، تو می خواهی مسائل آن در ظرف چهل سال بیان شود؟ (وسائل الشیعه، ج ۱۱، ص ۱۲، ح ۱۲، باب ۱ وجوبه علی کل مکلف مستطیع)

در زمان ائمه معصومین (علیهم السلام) عهده دار بیان احکام الهی، خود امامان (علیهم السلام) بودند و نیز این موضوع را به عهده ی اصحاب و شاگردان خاص خویش هم می گذاردند، مردان فاضل و مایه دار و با فضیلتی مانند زراره و محمد بن مسلم و ابو بصیر و ابان بن تغلب، مسائل حلال و حرام و احکام دین را در اختیار مردم می گذاشتند و خود ائمه (علیهم السلام)، مردم را به آنان ارجاع می دادند.

چنانچه نقل شده شعیب عرقوفی می گوید به امام صادق (علیه السلام) عرض کردم: چه بسا نیاز پیدا می کنیم که در موردی سؤال کنیم حال از چه کسی پرسیم؟ حضرت فرمودند: «بر تو باد به اسدی یعنی ابو بصیر» (وسائل الشیعه، ج ۲۷، ص ۱۴۲، ح ۱۵، ابواب صفات القاضی، باب ۱۱، وجوب الرجوع فی القضاء و الفتوی)

و نیز نقل شده که عبد الله بن ابی یعفور می گوید: به امام صادق (علیه السلام) عرض کردم در هر وقت، برای من ممکن نیست شما را بینم و محضر شما شرفیاب شوم و از طرفی چه بسا شخصی از شیعیان می آید و مطالبی را از من می پرسد و من پاسخ همه مسائل او را نمی دانم (وظیفه من چیست؟) حضرت فرمودند: «چرا به محمد بن مسلم مراجعه نمی کنی؟ هر چه ندانستی از او پرس که او از پدرم امام باقر (علیه السلام) مسائل را فرا گرفته و در نزد آن حضرت آبرومند و محترم بود» (وسائل الشیعه، ج ۲۷، ص ۱۴۴، ح ۲۳، ابواب صفات القاضی، باب ۱۱، وجوب الرجوع فی القضاء و الفتوی)

نیز در نقل دیگر علی بن مسیب همدانی می گوید: به حضرت رضا (علیه السلام) عرض کردم: من در ناحیه ای دور دست زندگی می کنم و در هر زمانی دسترسی به شما ندارم، پس از چه کسی برنامه های دینی ام را فرا بگیرم؟ حضرت فرمودند: «از زکریا بن آدم قمی که امین و محل اعتماد بر امر دین و دنیا است»، علی بن مسیب می گوید: هنگامی که به شهر خود بازگشتم هر مطلبی را که مورد نیاز بود از زکریا بن آدم پرسش می کردم. (وسائل الشیعه، ج ۲۷، ص ۱۴۶، ح ۲۷، ابواب صفات القاضی، باب ۱۱، وجوب الرجوع فی القضاء و الفتوی)

و همچنین روایت شده که عبد العزیز بن المهتدی می گوید: از امام رضا (علیه السلام) پرسیدم: در هر زمانی ملاقات با شما برایم میسر نیست پس معالم دینم را از چه کسی فرا بگیرم؟

حضرت فرمودند: «از یونس بن عبد الرحمن پیاموز» (وسائل الشیعه، ج ۲۷، ص ۱۴۸، ح ۳۴، ابواب صفات القاضی، باب ۱۱، وجوب الرجوع فی القضاء و الفتوی) و گاهی بعضی از اصحاب خود را امر می کردند که برای مردم فتوی بدهند چنانچه در حدیث است که امام باقر (علیه السلام) به ابان فرمودند: «إِجْلِسْ فِي مَسْجِدِ الْمَدِينَةِ وَأَفْتِ النَّاسَ فَإِنِّي أَحِبُّ أَنْ يَرِي فِي شِبَعَتِي مِثْلَكَ». در مسجد مدینه بنشین و فتوی بده زیرا دوست دارم که همانند تو در میان شیعیانم دیده شود. (معجم رجال الحديث، ج ۱، ص ۱۴۴، حرف الف، مورد ۲۸، ابان بن تغلب)

تا سرانجام اعصار امامان (علیهم السلام) کم کم گذشت و دوران غیبت امام زمان (عجل الله فرجه) فرا رسید و بیان حلال و حرام و روشنگری برنامه های زندگی جامعه، یکسره و اگذار به فقهای جامع شرایط گردید و موضوع فتوی و نیز موضوع تقلید به صورت خاصی رواج کلی یافت.

عَلَّتْ لِرُؤْمِ تَقْلِيدِ

اسلام آخرین و کامل ترین مکتب الهی است و تمام برنامه های آن مطابق مصلحت انسانها بوده و با پیاده کردن آن سعادت انسان ها تأمین می شود چه اینکه پروردگار متعال است که انسان ها را آفریده و به مصالح و مفاسد زندگی آنها و خواسته ها و احتیاجات فطری آنان آگاه است و قوانین زندگی انسان ها را به عنوان وظایف عبادی، اقتصادی، اخلاقی، فرهنگی، جسمی، روانی، فردی، اجتماعی و... به وسیله پیامبران و اوصیاء و جانشینان آنها (علیهم السلام) به انسان ها ابلاغ نموده است و به طور کلی برنامه های نجات بخش اسلام که توسط پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) و ائمه هدی (علیهم السلام) تبیین شده، سه دسته است:

۱. معارف اعتقادی و اصول دین ۲. مسائل اخلاقی ۳. احکام عملی و فروع دین.

ج. فهمیدن و بدست آوردن مطالب و معارفی که در قرآن مجید و روایات اهل بیت (علیهم السلام) آمده است، کار آسانی نیست و احتیاج به تخصص و مهارت دارد و تا یک فرد در ادبیات عرب و علوم مختلف اسلامی از قبیل تفسیر قرآن، درایه و حدیث شناسی، رجال و شناخت راویان احادیث، اصول فقه، شناخت آراء و نظرات فقهای اسلام و...، تخصص و مهارت نداشته و به اصطلاح با توفیق الهی به درجه اجتهاد و فقاها نرسیده باشد، هرگز نمی تواند احکام

خداوند متعال را از منابع خود استخراج کند، شما کتاب کوچک و کم حجمی به نام رساله و توضیح المسائل را می‌بینید و شاید ندانید که این رساله محصول عمر یک فقیه است که با توجه به تخصص خود و با زحمتهای طاقت فرسا، آن را از منابع دینی استنباط کرده و در دسترس مردم گذاشته است.

با توجه به آنچه بیان شد، لزوم مراجعه به فقهاء و عالمانی که راه اجتهاد و فقاها را با وسعت و گستردگی خاصی که دارد پیموده، واضح شده و مسأله تقلید از مجتهد به حکم عقل و منطق، ثابت می‌گردد و معلوم می‌شود که تقلید به معنای پیروی کورکورانه (که اسلام با تمام قوا با آن مبارزه کرده و قرآن مجید آن را یکی از ناپسندترین صفات انسانی معرفی می‌کند) نمی‌باشد، بلکه تقلید به معنای مراجعه فرد غیر متخصص در مسائل دینی، به متخصص در دین است و می‌توان حدیث ذیل که از امام عسکری (علیه السلام) نقل شده را مؤید این مطلب دانست: «... فَأَمَّا مَنْ كَانَ مِنَ الْفُقَهَاءِ صَائِنًا لِنَفْسِهِ، حَافِظًا لِدِينِهِ، مُخَالِفًا عَلَى هَوَاهُ، مُطِيعًا لِأَمْرِ مَوْلَاهُ فَلِلْعَوَامِ أَنْ يَقْلُدُوهُ...» (وسائل الشیعه، ج ۲۷، ص ۱۳۱، ح ۲۰، باب ۱۰).

و اما هر کس از فقهاء که ۱. دارای صیانت نفس باشد (مالک نفس خود و نگهبان آن باشد تا بتواند خویشتن را در مقابل هر گونه انحراف و کج روی از صراط مستقیم و مسیر بندگی خداوند متعال، مصون و ایمن نگاه بدارد) ۲. حافظ و نگهبان دین الهی باشد. ۳. با هواهای نفسانی خود مخالفت کند. ۴. مطیع فرمان خداوند متعال و مولای خویش باشد، بر مسلمانان است که از او تقلید کنند...»

اکنون با توجه به آنچه که ذکر گردید، روشن می‌شود که اظهار نظر در مسائل دینی و احکام شرعی بر کسانی که به رتبه اجتهاد نرسیده‌اند و با أدله احکام، آشنایی ندارند جایز نیست و بر مؤمنین و مؤمنات واجب است در تمام احکام دینی و مسائل شرعی به مراجع بزرگوار تقلید و اسلام شناسان مورد اعتماد، مراجعه نمایند. (رساله توضیح المسائل جامع آیت الله سیستانی (لینک کوتاه مطلب: <http://hadana.ir/?p=۱۶۷۲۴>))

ارتباط فقه با دین

واژه «دین» در لغت و در اصل به معنای طاعت و انقیاد و خضوع در مقابل فرمانها و مقرراتی معین است (مفردات راغب و التحقيق في كلمات القرآن الكريم، ماده «دین»). و نیز به معنای

جزا و پاداش آمده (ر.ک: مفردات راغب، ماده «دین»). زیرا لازمه طاعت و انقیاد، جزا و پاداش است. (ر.ک: تفسیر المنار، ج ۳، ص ۲۵۷) به نظر می رسد که معنای اول در آیاتی نظیر «وَأَخْلَصُوا دِينَهُمْ لِلَّهِ» (نساء، آیه ۱۴۶) و «مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ» (بینه، آیه ۵) و «حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةً وَ يَكُونَ الدِّينُ لِلَّهِ» (انفال، آیه ۳۹) مراد است، چنان که در مشتقاتی چون واژه «متدین» نیز همین معنا اراده شده، زیرا به کسی گفته می شود که در مقابل فرمانها الهی مطیع و منقاد بوده باشد. معنای دوم نیز در آیاتی نظیر «مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ» مقصود است. (حمد، آیه ۴)

در اصطلاح قرآنی و در میان متشرعان و نیز عرف عقلا، مقصود از «دین» مجموع یک مکتب اعم از عقاید و اخلاق و احکام است و از همین قبیل است آیه «هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى وَ دِينِ الْحَقِّ» (توبه، آیه ۳۳) و آیه «لَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ...» (توبه، آیه ۲۹) و نیز آیه «شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَ الَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ» (شوری، آیه ۱۳) به قرینه ذیل آن «كَبَّرَ عَلَي الْمُشْرِكِينَ مَا تَدْعُوهُمْ إِلَيْهِ» که ناظر به مسئله توحید است؛ گرچه به توهم بعضی، مراد از آن در این آیه و آیه دوم خصوص قوانین و مقررات است (الموسوعة الفقهية، ج ۱، ص ۱۷). اما غالب مفسران به عمومیت و شمول این واژه در این دو آیه تصریح کرده اند. (تفسیر مراغی، ج ۲۵، ص ۲۳ و ج ۱۰، ص ۹۲؛ تفسیر ابن عاشور، ج ۲۵، ص ۱۱۸؛ تفسیر المنیر، ج ۱۰، ص ۱۷۴ و ج ۲۵، ص ۳۸). استعمالات و تعبیرات رایج در میان متشرعان و عرف عقلا نظیر «دین اسلام» و یا «دین یهود» و «دین نصارا» نیز از همین قبیل است.

البته روشن است که این معنا نیز بی ارتباط با معنای لغوی (طاعت و خضوع) نیست، چرا که با مجموعه عقاید و اخلاق و احکام دینی است که طاعت و انقیاد در مقابل شارع مقدس تحقق می یابد.

از آنچه گذشت همخوانی و هماهنگی این واژه با واژه «فقه» روشن می شود، زیرا این واژه چه در فرهنگ قرآنی و روایات و چه در عرف متشرعان صدر اول، به معنای بصیرت در مجموعه دین اعم از عقاید و اخلاق و احکام است و فقیه قرآنی و فقیه اهل بیت معادل «دین شناس» و عارف به مجموعه دین است

بخش سوم

پاسخ به شبهه

۱- آیا علم فقه جامعه ساز است یا دنباله رد؟

در ادامه باید به این اشکال پاسخ داد که علم فقه یک علم دنباله رو است به این معنا که از خودش چیزی ندارد وقت جامعه شکل گرفت بنا به اقتضای جامعه احکام را بیان می کند؟ یا آنکه برای ساخت یک جامعه متدین و خوب بر نامه دارد و نحوه شکل گیری اجتماع را ساماندهی می کند؟

«علم فقه، علمی دنباله رو است؛ یعنی جامعه ساز و طراح و برنامه ریز نیست بلکه وقتی جامعه ساخته شد و شکل و صبغه خاصی به خود گرفت، فقه، احکام آن را صادر می کند...»
مجموع این سؤال از دو بخش تشکیل شده است:

۱- فقه علم دنباله رو است؛ یعنی پس از آن که حادثه ای رخ می دهد، در صدد پاسخ آن برمی آید

۲- فقه جامعه ساز و برنامه ریز نیست.

در پاسخ بخش اول باید گفت که مراد از دنباله رو بودن چیست؟ اگر مقصود آن است که پس از وقوع حادثه ای، فقه در صدد پاسخ آن بر می آید باید گفت این اختصاص به علم فقه ندارد بلکه بسیاری از علوم دارای چنین ویژگی هستند علم پزشکی نیز همین گونه است؛ یعنی ابتدا بیماری به وجود آمد سپس طب آن را معالجه کرد. اصولاً کار علم این است که دنباله رو باشد، یعنی حادثه ها را پاسخ می دهد.

اما این که علم فقه جامعه ساز و برنامه ریز نیست، در پاسخ باید گفت اگر ابواب فقه را مجموعاً در نظر بگیریم، مثل باب جهاد، باب مدیریت، باب معاشرت و... همه برنامه ساز هستند. به عنوان نمونه کتاب عشرت وسائل الشیعه همه برنامه است؛ به مردم آداب و اخلاق یاد می دهد، کیفیت معاشرت یاد می دهد، پس چگونه می گوئید برنامه ریز نیست؟ بنابراین، برنامه ریز بودن فقه پذیرفته نیست زیرا مسائل اخلاقی و سنن و آداب همه و همه برنامه اند یعنی به مردم

الگو معرفي مي کنند.

نکته ديگر اين که اسلام نيامده است تا عقول و اندیشه ها را تعطيل کند. اصولا دين و آيين خاتم بايد کليات را بگويد و برنامه ريزي را به خود مردم واگذار کند تا اندیشه ها بارور شود. اسلام فرموده است «النظافة من الايمان» (ميرزا حسين نوري، مستدرک الوسائل ج ۱۶، مؤسسه آل البيت، قم، ۱۴۰۸ ق.ص ۳۱۹، و علامه مجلسي، بحار الانوار ج ۵۹، ص ۲۹۱). اما کيفيت نظافت در جهان و جامعه چگونه است؟ اين شان دين خاتم نيست که آن را بيان کند. دين خاتم در اين صدد است تا کليات را بگويد و اجمالا برنامه ريزي را به مردم پياموزد و اما تفصيل آن به عهده خود آنهاست. (مرکز مطالعات و پژوهشهای فرهنگي حوزه علميه قم (کانون گفتمان ديني) C%DA۸%DB%۸۸%۹folder/%D۲۰%file:///C:/Users/Heidari/Desktop/New ۹B%۸D%۲۰%CA%DB%۷A%۸D%۸۷%۹C%D۸%DA%AF%DB%۹۸% ۹B%۸D%۲۰%CA%DB%۷A%۸D%۸۷%۹C%D۸%DA%AF%DB%۹۸% (۲۰%۸۷%۹D%۸۲%۹D%۸۱%۹D%۲۰%۸۵%۹D%۸۴%۹D% (۰).htm)

۲- شبهه قبض و بسط دين

يکي از اشکالات که بعض از روشن فکران به ظاهر مسلمان در باره دين مطرح مي کنند اين است که علوم ديني در حال تغيير و تحول هستند يعني با شرايط زمان و مکان تغيير مي کند و علم دين هم از اين قاعده مستثنا نيست پس ادعاي قداست و لايتغير بودن آموزه هاي ديني بي معناست در حقيقت الفاظ و کلمات ديني خود شون بنفسه معنا ندارد بلکه توسط عالم ديني و در شرايط زمان و مکان قابل تطبيق و دگر گوني هستند. که در راس اين شبهات شبهه قبض و بسط ديني است که توسط

آقاي سروش مطرح شده و پژوهش گران حوزه از اين شبهه جواب هاي داده اند که در اين مختصر خلاصه آنها اراء مي گردد

قبض و بسط تئوريک شريعت

صاحب نظريه، ديدگاه خود را با سه رکن توصيف، تبين و توصيه عرضه می کند که بخشی از مباحث آن، به معارف درجه ی اول اختصاص دارد و پاره ای از آن، از سنخ معرفت شناسی درجه ی دوم می باشد که در ضمن طرح بحث به آن ها، اشاره می شود. وی در بيان ارکان نظريه ی خود می نويسد:

مدعای قبض و بسط را در سه اصل می توان بیان کرد:

(۱) فهم (صحیح یا سقیم) شریعت، سرا پا مستفید و مستمند از معارف بشری و متلائم با آن است و میان معرفت دینی و معارف غیر دینی، داد و ستد و یا دیالوگ مستمر برقرار است (اصل تغذیه و تلائم)

(۲) اگر معارف بشری دچار قبض و بسط شوند، فهم ما هم از شریعت، دچار قبض و بسط خواهد شد.

(۳) معارف بشری (فهم بشر از طبیعت و هستی یا علم و فلسفه) دچار تحول و قبض و بسط می شوند (اصل تحول) (عبدالکریم سروش، قبض و بسط تئوریک شریعت، چاپ سوم، ص ۳۴۷)

حقیقت آن است که نظریه ی قبض و بسط از سه اصل تجاوز می کند و تا ده رکن بسط می یابد و چه بسا منشأ پاره ای از ابهامات، بسط پیدا نکردن آن قبض و عدم تفصیل آن اجمال است؛ البته بسط و تفصیل این نظریه، از خود کتاب به صراحت قابل استخراج است که در این قسمت، بعد از استخراج ارکان ده گانه، با ترتیب منطقی به تبیین و نقد آن خواهیم پرداخت.

ارکان نظریه ی قبض و بسط تئوریک شریعت

ترتیب منطقی اصول و ارکان این نظریه به شرح زیر است:

(۱) دین از معرفت دینی متمایز است.

(۲) احکام دین از احکام معرفت دینی تمایز دارند؛ توضیح این که دین صامت، ثابت، مقدس، خالص، کامل و حق است و لیکن معرفت دینی ناطق، متغیر، نا مقدس، غیر خالص و ناقص و آمیزه ای از حق و باطل است.

(۳) معرفت دینی، معرفت بشری است.

(۴) معارف بشری با یک دیگر ترابط عمومی دارند.

(۵) معرفت دینی نیز به عنوان یک معرفت بشری با معارف برون دینی دارای ارتباط و تلائم است.

(۶) معارف بشری غیر دینی، متحول اند.

(۷) معرفت دینی به تبع تحول در سایر معارف بشری دست خوش تحول و قبض و بسط است.

(۸) معرفت دینی نسبی است.

۹) معرفت دینی متکامل است.

۱۰) معرفت دینی عصری است.

۱. تمایز دین از معرفت دینی

نقد رکن اول

تمایز بین هر معلوم بالذات با معلوم بالعرض، مطلب غیر قابل انکاری است و تمایز معرفت دینی از دین نیز از این اصل کلی مستثنا نیست؛ ولی ادعای رئالیستی صاحب قبض و بسط، با نامقدس شمردن معرفت دینی که توضیحش خواهد آمد، قابل جمع نیست؛ زیرا مکاتب رئالیستی برای اثبات واقع گرایی خود ناچار به پذیرش حداقل دو اصل اند:

۱) تمایز عین با ذهن؛ ۲) مطابقت فی الجمله ی صورت ذهنی با عین و خارج؛ خواه کشف این تطابق به آسانی به دست آید و یا با زحمت و مشقت تحصیل گردد. پس پذیرش اصل اول و نفی اصل دوم، نه تنها یک نوع پارادوکسیکال است بلکه آن نظریه را نیز از حکمت رئالیسم خارج می سازد و اگر این نظریه، مطابقت بعضی از افکار و معارف دینی را بپذیرد، باید به تقدس و خلوص و حقانیت آن ها فتوای معرفت شناسانه بدهد و اگر چنان اعترافی ننماید، رئالیست نخواهد بود. مخصوصاً با توجه به جملاتی از قبیل « دین هر کس فهم او است از شریعت » عبدالکریم سروش، قبض و بسط تئوریک شریعت، چاپ سوم، ص ۱۷۷) بیش تر این تمایز را از دست صاحب نظریه می گیرد؛ زیرا با این عبارت، دین را همان فهم از شریعت معرفی کرده است؛ مگر این که مراد وی از دین، تدین باشد که در این صورت ایشان در عباراتشان از الفاظ مشترك لفظی استفاده کرده است، بدون این که برای جلوگیری از مغالطه ی مشترك لفظی چاره ای بیندیشد و این گونه نوشتارهای غیر دقیق، شایسته ی بحث های علمی نیست.

۲. تمایز احکام دین از احکام معرفت دینی

دومین رکن از ارکان ده گانه ی نظریه ی قبض و بسط که از مهم ترین ارکان آن به شمار می رود، مشتمل بر ادعاهای متعددی است و مؤلف در موارد گوناگونی در کتاب خود به صامت، ثابت، مقدس، خالص، کامل و حق بودن دین، ناطق، متغیر و نامقدس، غیر خالص، ناقص و آمیزه ای

از حق و باطل شمردن معرفت دینی، اعتراف کرده است.

ادعای اول از رکن دوم

نگارنده در ابتدا به اولین ادعای این رکن که عبارت از صامت بودن دین و ناطق بودن معرفت دینی است می پردازد. صاحب این نظریه، در باره ی این ادعا چنین می نگارد: « شریعت و طبیعت صامت، گرچه ثابت و بی تعارض هستند، اما طبیعت و شریعت ناطق - یعنی فهمی که از این دو نصیب آدمی می شود - می توانند متحول و متعارض باشند. (عبدالکریم سروش، قبض و بسط تئوریک شریعت، چاپ سوم، ص ۱۶۶)

«عبارات، نه آبستن که گرسنه ی معانی اند؛ حکیم آن ها را چون دهان هایی باز می بیند؛ نه چون شکم های پر؛ و معانی، مسبوق و مصبوغ به تئوری ها هستند. عبارات گرسنه ی معانی اند نه آبستن آن ها. (عبدالکریم سروش، قبض و بسط تئوریک شریعت، چاپ سوم، ص ۲۹۴)

نقد ادعای اول از رکن دوم

عبارات و ادعاهای فوق که بر گرفته از هرمنوتیک فلسفی است، گرفتار نقدهای ذیل و نقدهای مذکور در گفتار هرمنوتیک است:

اولاً، آن هایی که متون، الفاظ و عبارات را صامت و خاموش می دانند، به متون دینی اکتفا نمی کنند و هر متنی را مشمول این قاعده می دانند. بدین سان معرفت دینی عالمان نیز محکوم به این مسئله می گردد؛ زیرا معرفت دینی عالمان نیز با الفاظ و عبارات معینی به دیگران انتقال می یابد. پس تفکیک و تمایز دین با معرفت دینی از این جهت ناتمام است.

ثانیاً، عباراتی چون « عبارات، گرسنه ی معانی اند نه آبستن آن ها » با جملاتی مانند « شریعت گرچه ساکت است اما زبان بسته نیست » با هم سازگاری ندارد؛ زیرا جمله ی اول، الفاظ را حامل معنا نمی داند و رأساً الفاظ را خالی از معنا معرفی می کند؛ ولی جمله ی دوم آن ها را در بردارنده ی معانی می داند که با پرسش پرسش گران به دست می آید؛ بنا بر این مؤلف این تئوری، ناچار است در این بحث از مبنای هرمنوتیکی خود موضع انتقادی اتخاذ کند.

ثالثاً، در این که بسیاری از مواقع معرفت های دینی زائیده ی پرسش های عالمان است، هیچ شك و شبهه ای نیست؛ ولی کلیت این مطلب که تا پرسشی از متون دینی نباشد، پاسخی به دست نمی آید، قابل پذیرش نیست؛ زیرا الفاظ حامل معنا، به مخاطبان آگاه به وضع میان لفظ و

معنا، شناخت عطا می کنند.

رابعاً، پرسش ها همیشه زاینده ی دانش زمانه و فرهنگ های روزگار نیستند؛ زیرا بر عالمان معارف دینی پوشیده نیست که در موارد فراوانی تفحص بیش تر و آگاهی کامل تر نسبت به پاره ای از قضایای متون دینی، باعث پرسش های جدیدی از گزاره های دیگری می شود. البته شایان ذکر است که بعد از پذیرش ارتباط فی الجمله میان معارف دینی با معارف برون دینی، به طور طبیعی، تکامل آن دسته از معارف دینی و هم چنین زایش پرسش های جدید در اثر تکامل معارف برون دینی نیز پذیرفته می شود.

خامساً، تحول و تکامل معرفت دینی نه مورد انکار است و نه سخن جدیدی است؛ ولی نباید گمان کرد که شریعت در روز اول، هیچ گونه معارف جدیدی به انسان های تازه مسلمان، در صدر اسلام عطا نکرده و یا این که با ثبات معارف برون دینی ارسطویی، افلاطونی و نوافلاطونی، معارف دینی تحولی نیافته است و یا پرسش جدیدی برای عالمان دین پدید نیاورده است.

ادعای دوم از رکن دوم

ادعای دوم این رکن، این است که دین، ثابت و معرفت دینی متغیر است. صاحب نظریه برای متغیر شمردن معرفت دینی به دلایلی تمسک نموده است که ارکان بعدی تئوری ایشان را می توان مقدمات آن دلایل به شمار آورد؛ یعنی وقتی، که معرفت دینی معرفت بشری باشد و معرفت بشری بنا بر دلایلی که خواهد آمد متغیر گردد، در نتیجه معرفت دینی نیز پذیرای تحول و تغیر خواهد بود. از آن جا که این مقدمات در آینده به طور مستقل و مبسوطی طرح می شوند، در این قسمت به این ادعا نمی پردازیم؛ ولی این سخن که « دین ثابت است » از چند جهت باید مورد ملاحظه قرار گیرد.

نقد ادعای دوم از رکن دوم

اشکالی که بر این مدعا وارد شده، این است که گزاره ی « دین ثابت است » يك نوع حکم دین شناسی است که بشر آن را تحصیل نموده است. اگر معرفت دینی به جهت بشری بودن، متغیر و متحول باشد و این متغیر به صورت موجه ی کلیه مورد پذیرش قرار گیرد، لا جرم گزاره ی فوق نیز مشمول حکم تغییر و تحول می گردد؛ زیرا ثبات دین نیز نوعی معرفت بشری محسوب می شود. به تعبیر برخی از اساتید و اندیشمندان معاصر مسائلی که در باره ی قرآن ارایه می شود، دو قسم است: «قسم اول علوم قرآنی؛ و قسم دوم مفاهیم قرآنی؛ علوم قرآنی در اصطلاح به دانش

های قرآن شناسی مربوط است؛ مانند معرفت اصل وحی و کیفیت نزول قرآن و معرفت اعجاز و تمییز آن از فنون غریبه و رابطه ی معجزه با صدق مدعی نبوت و نظایر آن که براهین عقلی، عهده دار بسیاری از آن هاست و شواهد نقلی به عنوان تأیید، نه تعلیل که مستلزم دور است، در باره ی آن ها مطرح می گردد. مفاهیم قرآنی در اصطلاح به دانش های مضمون شناسی بر می گردد؛ مانند استنباط احکام دینی از قرآن که ظواهر قرآنی عهده دار آن ها بوده و شواهد عقلی به عنوان تأیید و گاهی نیز به عنوان تعطیل آن ها به کار می رود. در این جا « فهم در باره ی شریعت » به منزله ی قسم اول بوده و « فهم از شریعت » به مثابه قسم دوم می باشد. فهم در باره ی شریعت، همانند ادراك اصل لزوم دین و نزول آن از جانب خداوند سبحان، علم به حق بودن دین نازل، ادراك به خالص و کامل بودن دین حق؛ و فهم به ثابت و مقدس بودن دین خالص و کامل و...، همه از شمار فهم بشری است که جهت شناخت شریعت ارایه می شود.... نکته این جاست که اگر گفته شود، اصل شریعت حق، خالص، کامل و ثابت است؛ ولی فهم از شریعت فاقد اوصاف مزبور است، شامل هر دو قسم فهم بشر خواهد شد؛ یعنی... فهم حق بودن اصل دین؛ و خالص، کامل و ثابت بودن آن نیز بدون سیلان یا معرضیت زوال نخواهد بود (عبدالله جوادی آملی، شریعت در آینه معرفت، (مرکز نشر فرهنگی رجاء، چاپ اول، ۱۳۷۲)، ص ۵۰-۴۹).

۳. بشری بودن معرفت دینی

آقای سروش، برای اثبات تغییر و تحول فهم و معرفت دینی به برهانی تمسك می جویند که یکی از مقدمات آن، همین رکن سوم است؛ و البته مقدمات دیگرش نیز ارکان بعدی می باشند. توضیح مطلب این که معرفت دینی، معرفتی بشری است. معارف بشری با يك دیگر در ارتباط اند. و نیز همه ی معارف بشری در تحول اند؛ در نتیجه معرفت دینی، در اثر ارتباط با معارف بشری تحول می پذیرد؛ از آن جهت که اثبات و ابطال هر نتیجه ای، متوقف بر اثبات و ابطال مقدمات آن است؛ پس ما نیز به بررسی تك تك این مقدمات می پردازیم تا صحت و سقم نتیجه کشف شود. اولین مقدمه برای اثبات تغییر معرفت دینی، بشری شمردن معرفت دینی است. بشری بودن معرفت دینی در نظریه ی قبض و بسط به دو معنا به کار رفته است. معنای نخست آن است که معرفت به دست آدمیان تحصیل گردیده است و معنای دوم آن است که همه ی اوصاف بشر، اعم از قوه ی عاقله و غیره، در معرفت داخل می شوند؛ پس گزاره های علمی فقط محکوم به

احکام قوه‌ی عاقله نیستند؛ بلکه سایر اوصاف بشری مانند جاه طلبی، حسادت، رقیب شکنی و... نیز در معرفت تأثیر می‌گذارد.

نقد رکن سوم

این مقدمه و رکن نیز گرفتار اشکالاتی است که به برخی از آن‌ها اشاره می‌کنیم.

(۱) تهافت نویسنده‌ی محترم در تعریف بشری دانستن معرفت دینی است که از تعاریف متعدد آشکار است و این شیوه از محققان به دور است. هر اندیشمندی باید از اصطلاحات خود تعریف واحدی داشته باشد.

(۲) دکتر سروش، تعریف دوم بشری بودن معرفت دینی را، هم در مقام گردآوری نسبت داده و هم در مقام داوری به آن حکم نموده است؛ در حالی که اگر سخن ایشان در مقام گردآوری، تمام باشد و صفات رذیله‌ی انسان همانند جاه طلبی و حسادت، در کنار عقل بر معرفت اثر بگذارد، این سخن در مقام داوری نا تمام است؛ زیرا داوری عالمان بر اساس اصول روش شناختی پذیرفته شده‌ی نزد عموم اندیشمندان انجام می‌پذیرد و در نهایت، قضایای غیر بدیهی و مبرهن به قضایای بدیهی منتهی می‌شوند و در این صورت تأثیر اوصاف روان‌شناسانه‌ی آدمیان در معارف بشری قابل قبول نیست و بر همگان روشن است که قوام معرفت به مقام داوری آن است.

(۳) وجود چند نمونه‌ی تاریخی در تأثیر اوصاف بشری بر معارف، دلیل بر سرایت این حکم بر تمام معارف بشری، آن هم به صورت عام استغراقی نیست.

۴. ترابط عمومی معارف بشری

۵. ارتباط معارف دینی با معارف برون دینی

مهم‌ترین و محوری‌ترین رکن از ارکان نظریه‌ی قبض و بسط، رکن ترابط عمومی معارف بشری است و از آن رو که رکن ارتباط معارف دینی با معارف برون دینی، به عنوان صغرای آن رکن به شمار می‌رود، هر دو رکن را با هم مورد بحث و بررسی قرار می‌دهیم.

صاحب نظریه این بحث را در محورهای گوناگونی مطرح می‌کند؛

محور نخست: «وقتی سخن از ارتباط معارف می‌رود، معارف محقق و موجود منظورند؛ نه معارف آرمانی و محصور به ظرف تعریف (عبدالکریم سروش، قبض و بسط تئوریک شریعت،

چاپ سوم، ص ۳۹۲)

شایان ذکر است با پذیرش این محور، نمی توان به ارتباط واقعی میان معارف حکم کرد؛ زیرا چه بسا عالمان در ایجاد این ارتباط ها به خطا رفته باشند. شاهد ما اعترافی است که خود آن ها از خطای خویش دارند؛ محور دوم، کیفیت و متعلق ارتباط است؛ یعنی آیا ارتباط همگانی است یا به صورت جزئی و موردی است؟ آیا ارتباط، میان تك تك گزاره ها است یا فقط میان شاخه های معارف، ارتباط برقرار است. دکتر سروش در این زمینه گرفتار تهافت و تناقض گویی شده است که در عبارت زیر آشکار است. وی می نویسد: « بحث اصلی ما در باره ی ارتباط میان شاخه های بزرگ و کوچک معارف است؛ نه ربط هر قضیه ی با قضیه دیگر » و نیز می گوید: « این معنا که همه ی دانسته های ما با رشته هایی خفی و نامریی به هم پیوسته اند و انحاء روابط منطقی و معرفت شناختی تصویری و تصدیقی میانشان برقرار است، از دقایق اکتشافات معرفت شناسی جدید است (عبدالکریم سروش، قبض و بسط تتوریک شریعت، چاپ سوم، ص ۳۸۶)

این ادعا علاوه بر تهافت و اضطراب در کلام، گرفتار ابهام معنایی است؛ زیرا نویسنده ی محترم منظور خود را از شاخه های بزرگ و کوچک معارف و رابطه ی آن ها را با تك تك قضایا و گزاره ها بیان نکرده است. آیا نسبت این شاخه ها با تك تك قضایا، رابطه ی عام و خاص مطلق است که در این صورت احکام شاخه ها بر آن قضایا نیز بار می شود؟ آیا وجود این شاخه ها به صورت عام استغراقی است یا مجموعی. به هر حال هرکدام از این احتمال ها دارای احکام مستقل و مجزا است؛

محور سوم در باره ی ارتباط معارف دینی با معارف برون دینی است که لااقل مشتمل بر دو احتمال است:

۱) همه ی معارف دینی با همه ی معارف برون دینی ارتباط دارند. (موجه ی کلیه + موجه ی کلیه)

۲) همه ی معارف دینی با معارف برون دینی ارتباط دارند. (موجه ی کلیه + مهمله)

مؤلف در عبارت های قبض و بسط، هر دو احتمال را متذکر شده و از این جهت نیز گرفتار ابهام شده است. در توضیح احتمال اول می نویسد: « کسانی که گمان کرده اند فقط در موانع محدودی، پاره هایی از علم و فلسفه و عرفان، با پاره هایی از معارف شریعت، تماس یا تعارض حاصل می کند، از این دقیق غفلت کرده اند که فهم همه ی کتاب و سنت بر اساس پیش فرض

هایی صورت می گیرد که قبول کتاب و سنت را الزام کرده و انتظار ما را از آن ها سامان داده است و آن پیش فرض ها، چنان اصولی و عمیق اند که نه فقط مبنای فهم دینی، بلکه مبنای فلسفه و علم و عرفان نیز هستند و از این جاست که می گوئیم تمام معرفت دینی در میان تمام معرفت بشری می نشیند. (عبدالکریم سروش، قبض و بسط تتوریک شریعت، چاپ سوم، ص ۳۶۰) و در بیان احتمال دوم می نویسد: «فهم های دینی، مستند به فهم های برون دینی اند (عبدالکریم سروش، قبض و بسط تتوریک شریعت، چاپ سوم، ص ۳۷۰)

محور چهارم، انواع ارتباط است که این ارتباط ها عبارتند از ارتباط دیالوگی و پرسش و پاسخی، ارتباط مسئله آفرینی، ارتباط تولیدی و مصرفی، ارتباط علوم در سایه ی تتوری، ارتباط روش شناختی و ارتباط تولیدی. (عبدالکریم سروش، قبض و بسط تتوریک شریعت، چاپ سوم، ص ۳۷۰)

محور پنجم، ادله ی ترابط عمومی است. مؤلف قبض و بسط به ادعای خود برای اثبات ترابط عمومی به دلیل استقرایی و منطقی تمسک بسته است. اولین برهانی که در آغاز مقاله به آن تأکید میورزد، تمسک به شواهد تاریخی و تحقیق ترابط میان معارف دینی عالمان با سایر دانش های بشری است؛ برای نمونه وی می نویسد:

«حرکت شناسی نوین، ظهور نیوتون را تسهیل و تعجیل کرد که تك سوار عرصه ی تحقیق و نابغه ی نادر تاریخ بود و دو قرن تمام، عقول و اذهان فرزندگان را در تسخیر خود داشت و نه تنها عالمان ریاضی و تجربی، که فیلسوفان و معرفت شناسان را به ابجد خوانی در مکتب خویش و زمین روبی کاخ رفیع معرفت وا داشت (عبدالکریم سروش، قبض و بسط تتوریک شریعت، چاپ سوم، ص ۱۶۷)

«انسان شناسی انسان امروز با طبیعت شناسی وی و این دو با معرفت شناسی و متافیزیک و دین شناسی او تناسب و تلائم دارند و اضلاع يك چند ضلعی و بل کمان های يك دایره اند (عبدالکریم سروش، قبض و بسط تتوریک شریعت، چاپ سوم، ص ۱۶۸)

«بنا بر رأی حکیمان، روح و بدن با يك دیگر اتحاد وثیق و اکید دارند؛ حال... آیا دانش های بیوشیمی و فیزیولوژی که اینك از رموز و اسرار مبهوت کننده ای پرده برداشته اند و توانایی های مغزی و جسمی و عصبی آدمی را آشکار کرده اند، ما را در شناختن روح یاری بیش تر نمی توانند کرد

- « آیا می توان رابطه ی الهیات فلسفی را با طبیعیات، به طور کامل گسست و بازهم الهیات را هم چنان بر هیئت و قوام پیشین نگاه داشت؟ مگر می توان امروزه طبیعیات نوین را پذیرفت و فلسفه را دست نخورده نگاه داشت (عبدالکریم سروش، قبض و بسط تئوریک شریعت، چاپ سوم، ص ۱۷۲)

- « مرحوم طالقانی در تفسیر پرتویی از قرآن (الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ (بقره، آیه ی ۲۷۵) را، تمثیل بیماری صریح و دیگر اختلال های روانی دانسته اند؛ چون عرب این گونه بیماری ها را اثر مس جن (دیو زدگی) می پنداشتند و در زبان فارسی هم این بیمار را دیوانه (گرفتار دیو) می نامند. بعضی از مفسران جدید گفته اند شاید مس شیطان اشاره به میکروبی باشد که در مراکز عصبی نفوذ می یابد و شاید نظر به همان منشاء وسوسه و انگیزه ی اوهام و تمیّیات باشد (عبدالکریم سروش، قبض و بسط تئوریک شریعت، چاپ سوم، ص ۲۲۰)

- « مرحوم طباطبایی، از نظر گاه فلسفی، همه ی مجازها و استعاره ها و ادراکات اعتباری را دروغ (جدی و غیر لغو) می شمارند و قرآن را هم پیراسته از مجازات و اعتباریات نمی دانند. عبدالکریم سروش، قبض و بسط تئوریک شریعت، چاپ سوم، ص ۲۲۲)

- « ملاصدرا که خود در باب معاد جسمانی اقوال خاص دارد و با معنای خاصی که از جسم و بدن می کند، بدن و روح را قابل حشر می داند...، ملاصدرا هم فهم دقیق آیات را با اعتقادات فلسفی بیرونی در می آمیزد و فی الواقع با تأسیس یازده اصل فلسفی می کوشد معاد جسمانی را اثبات کند و از همه ی این اصول مدد می گیرد تا آیات قرآن را دال بر معاد جسمانی (موافق مراد خویش) بفهمد (عبدالکریم سروش، قبض و بسط تئوریک شریعت، چاپ سوم، ص ۲۲۵)

نقد رکن چهارم و پنجم

این استدلال مشتمل بر اشکال ها و اعتراض های گوناگونی است که به برخی از آن ها اشاره کرده اند:

- حجت الاسلام لاریجانی در کتاب معرفت دینی می نویسد: « استدلال در این نمونه های تاریخی، برای اثبات ترابط معارف (و اثبات دعاوی چهارگانه ی فوق) خطایی محض، بیش نیست. این که عالمانی از دین، فهم خویش را بر یافته های علمی عصر مبتنی ساخته اند، دلیل چنین ابتدایی در واقع نمی شود (صادق لاریجانی، معرفت دینی، ص ۴۱).

دکتر سروش در جواب از این نقد چنین پاسخ می دهد: « بحث بر سر فهم موجود از شریعت

است، نه فهم صحیح یا غلط سخن بر سر این نیست که فهم شریعت چگونه باید باشد بلکه بحث بر آن است که چگونه هست (عبدالکریم سروش، قبض و بسط تئوریک شریعت، چاپ سوم، ص ۴۱۵)

حجت الاسلام لاریجانی از این پاسخ خشنود نمی گردد و در جواب خود می نگارد: « این راه، گرچه اشکال فوق را بر طرف می سازد و لیکن خود مستلزم اشکال اساسی دیگری است که اصل نظریه ی ایشان را عقیم می کند و ترتّب هر گونه ثمره ای را بر این طرح پر غوغا منتفی می سازد. چه آن که غرض اصلی از نظریه ی ایشان توصیه ای است که رکن سوم این نظریه و ثمره ی آن شجره را تشکیل می دهد؛ یعنی این که نو شدن معارف دینی، بستگی به نو شدن سایر معارف بشری عالمان دین دارد و تا عالمان دینی، انسان شناسی و کیهان شناسی خویش را نو نسازند، انتظاری نمی توان داشت که معرفت دینی متناسب با عصر حاصل کنند (معرفت دینی، ص ص. ۴۰-۴۳)

نتیجه ی این داد و ستد علمی این شد که اگر دکتر سروش، از شواهد تاریخی و استقرایی بخواهد ترابط واقعی بین معارف دینی و سایر معارف بشری را اثبات کند، به ناچار باید همانند عالمان درجه ی اول، ترابط های مذکور را بپذیرد و حتّی اثبات علمی نماید و اگر ترابط ظاهری و در مقام اثبات مد نظر او باشد، در این صورت نمی تواند به توصیه و سفارش عالمان و تبیین رکن سوم تئوری خود پردازد.

- اگر دکتر سروش بر سر فهم موجود از شریعت بحث دارد و از این رو به استقرای تاریخی تمسک جسته است، ما نیز در ابطال ترابط عمومی به همین فهم موجود از شریعت رو می آوریم و عدم ترابط را در بسیاری از معارف بشری کشف می کنیم و با روش استقرایی به ابطال تئوری قبض و بسط می پردازیم؛ زیرا بسیاری از فهم های دینی، مستند به طبیعت شناسی و انسان شناسی نبوده اند.

- اندیشمندان و فیلسوفان علم، در باب استقرا مبانی گوناگونی دارند و سیر تاریخی استقرا از زمان ابن سینا آغاز شد و تا عصر جدید توسط فرانسیس بیکن، جان استوارت میل، دیوید هیوم، رایشنباخ، راسل، پوپر و شهید صدر (ره) ادامه پیدا کرد. دکتر سروش در این بحث گسترده به نظریه ی ابطال پذیری رو آورده و اثبات پذیری استقرا - که پوزیتیویست ها منادیان آن بودند - را نپذیرفت و در نهایت تابع کارل پوپر شد. اگر ایشان بناهای علمی خود را بر مبانی علمی خویش

استوار سازد، می بایست استقرای تاریخی در این بحث را مفید یقین و اثبات حتمی يك تئوری علمی نداند و در حد يك احتمالی که تاکنون ابطال نشده است عرضه نماید؛ البته در آن صورت مستشکل نظریه، به موارد عدم ترابط که در میان فهم موجود و محقق از شریعت به دست می آید، تمسك می جوید و از طریق نمونه های تاریخی به ابطال آن تئوری دست می زند.

دومین استدلال دکتر سروش، برهان فرد بالذات است که اولین بار در نشستی با طلاب و فضایی حوزه ی علمیه، در جواب این سؤال که روش قبض و بسط، منطقی و قیاسی است یا استقرایی و تجربی، بیان کرده است. خلاصه ی این برهان این است که استقرا متکی بر کثرت شواهد است و بنا بر این اگر کسی بخواهد از کثرت نمونه ها، نتیجه ای کلی بگیرد، استقرا و حکم او عقیم است؛ زیرا در جهان نمونه ی خالص نداریم ولی شواهد وارده در قبض و بسط نمونه هایی خالص است نه نمونه های استقرایی؛ در نتیجه یکی از آن ها نیز برای اثبات مدعا کافی است (عبدالکریم سروش، قبض و بسط تئوریک شریعت، چاپ سوم، ص ۷)

این استدلال نیز ناتمام است؛ زیرا راه به دست آمدن فرد بالذات چیست؟ شاید آن ها نیز نمونه های استقرایی باشند و در این صورت فقط پاره ای از افراد طبیعت کشف شده اند. مؤلف قبض و بسط در جواب از این اشکال می نویسد: «در امور طبیعی خارجی نمی توان به طبیعت اشیا نایل آمد ولی در اموری که سازنده ی خود ما هستند، مانند علم، هنر، صنعت و...، وقوف بر ماهیت شیء شدنی تر و آسان تر است (عبدالکریم سروش، قبض و بسط تئوریک شریعت، چاپ سوم، ص ۲)» (غافل از این که موضوع معرفت شناس، معارف درجه ی اول است که ساخته و پرداخته معرفت شناس نیست تا بتواند بر ماهیت آن ها وقوف یابد. نکته ی دیگری که نظریه پرداز محترم قبض و بسط مورد توجه قرار نداده، این است که برهان فرد بالذات در قبض و بسط را همانند استقرای ریاضی معرفی می کند؛ در حالی که فرد بالذات به هیچ وجه از سنخ استقرای ریاضی نیست. استقرای ریاضی با گذراندن گام بنیادی، گام استقرا و فرض استقرا به نتیجه ی استقرا می رسد که بسیار به قیاس خلف در منطق شباهت دارد (برای اطلاع بیش تر ر. ک:

درآمدی به منطق جدید، دکتر ضیاء موحد، ص ۱۲۴-۱۲۵)

دلیل سوم، پارادوکس تأیید است که امور به ظاهر نامربوط را مرتبط می سازد. توضیح مطلب این که قضایای حملیه با عکس نقیض خود تلازم منطقی دارند؛ برای نمونه، «الف، ب است» «ملازم «غیر ب، غیر الف است» می باشد؛ بنا بر این قضیه ی «هر برگ سبز است» «معادل «

هر غیر سبزی، غیر برگ است» می باشد؛ نتیجه آن که قضایایی نظیر گاوها زردند، گل ها سرخ اند، زاغ ها سیاه اند، جملگی مؤید قضیه ی «هر غیر سبزی، غیر برگ است» هستند؛ زیرا این قضایا نه سبزند و نه برگ اند.

پارادوکس تأیید نیز بر فرض تمام بودنش، در اثبات ترابط عمومی علوم بشری ناتوان است؛ زیرا اخص از مدعاست و تنها ترابط قضیه ی اصل و عکس و مصادیق آن ها را ثابت می کند؛ علاوه بر این که صرفاً در قضایای تأییدپذیر تجربی جاری است و همه ی قضایا را شامل نمی شود. و آخرین نقد ما بر پارادوکس و معمای تأیید این است که آیا این معما نیز گرفتار ترابط و در نهایت تحول نمی گردد.

خلاصه ی سخن آن که، نقش معرفت های برون دینی در معرفت های دینی و ترابط آن ها با يك ديگر، فی الجمله و به صورت موجهه ی جزئی قابل پذیرش است. بی شك قواعد عقلی استنباط، قواعد ادبی، قواعد عام زبان شناختی به عنوان پیش دانسته های استنباط و علوم و معارف بشری به عنوان پیش دانسته های پرسشی در معارف دینی اثر دارند؛ ولی پیش دانسته های تطبیقی که معنایی را بر متن دینی تحمیل می کند پذیرفتنی نیستند.

۶. تحول معارف بشری غیر دینی

۷. تحول معرفت دینی به تبع قبض و بسط در سایر معارف بشری

مدعای صاحب نظریه ی قبض و بسط در رکن ششم و هفتم، کلی و عام است؛ یعنی همه ی فهم ها را متحول با تحولی مستمر معرفی می کند.

نقد رکن ششم و هفتم

رکن ششم و هفتم، در مقام استدلال به نمونه های استقرایی اکتفا می کند؛ در حالی که علاوه بر نقدهای گذشته مبنی بر عدم حجیت و اعتبار استقرا نسبت به اثبات ادعا، معارف دینی فراوانی در بستر تاریخی معرفت دینی وجود دارد که گرفتار تحول نبوده اند؛ برای نمونه می توان به برداشت همه ی عالمان اسلام از قرآن و سنت، نسبت به وجوب نماز، وجوب روزه، وجوب حج، حرمت دروغ و غیبت و شرب خمر و ده ها حکم دیگر به همراه فروعات آن ها استناد کرد. دکتروان فروش در باب تحول فهم، متأثر از هرمنوتیک فلسفی به ویژه گادامر شده است؛ و هم چنان که در

بحث هرمنوتیک گذشت و در بحث قرائت های مختلف از دین گفته خواهد شد، روش گادامر در تفسیر و فرایند فهم، روش مفسر محوری بوده است؛ یعنی در تأثیر پیش فرض های شخصی مفسر بر فهم، تأکید فراوان داشته و معیار سنجش فهم صحیح از سقیم را انکار نموده است و در نهایت به نسبیت معرفت و فهم منجر شده است.

نگارنده، دیدگاه هرمنوتیک دکتر سروش را در مقاله ی نظریه ی تأویل و روی کردهای آن - که در شماره های ۵ و ۶ فصل نامه ی کتاب نقد، منتشر شده - تبیین نموده و تحلیل فنی ای از آن ارائه کرده است.

۸. نسبی بودن معرفت دینی

نقد رکن هشتم

اگر نظریه پرداز قبض و بسط، ادعا کند که نسبی بودن فهم دینی در این نظریه، غیر از نسبی گرایی معرفت در عرصه ی معرفت شناسی است هم چنان که غیر از نسبیت حقیقت است، پاسخ خواهیم داد که غیریت آن را با نسبیت حقیقت می پذیریم ولی غیریت آن با نسبی گرایی معرفت شناسانه را نخواهیم پذیرفت؛ زیرا ایشان مکرر گفته اند که فهم دینی، از مبانی معرفت شناسی، انسان شناسی، زبان شناسی و... تغذیه می کند و با فرآورده ها و فروع فلسفی و علمی مقبول هر عصر هماهنگ می شود؛ و از آن رو که این علوم و دستاوردهای آن ها مرتب در حال تحوّل اند، معرفت و فهم دینی نیز تحوّل پذیر است؛ در نتیجه ادعای نسبی بودن معرفت دینی در قبض و بسط به صورت قضیه ی شرطیه نیامده است و ایشان فقط این را نگفته اند که اگر مقدمات و مبادی، تحوّل پذیرند، نتیجه و معرفت دینی نیز تغییر می یابد، تا مفهومی این باشد که در صورت عدم تحوّل و تغییر مقدمات، ثبات معرفت دینی تحقق یابد؛ بلکه ادعای نظریه ی قبض و بسط این است که مقدمات و مبادی معرفت دینی، همیشه در حال تغییر و تحوّل اند و هیچ گزاره ی ثابتی در آن ها یافت نمی شود؛ بنا بر این، هیچ گاه معرفت دینی با ثبات، سازگاری ندارد و همیشه دست خوش تحوّل و تغییر می گردد. پرسش مهم ما از دکتر سروش این است که آیا به عنوان یک معرفت شناس، معیاری برای سنجش معرفت دینی صحیح از سقیم را می پذیرد یا به چنین معیار عامی اعتقاد ندارد؟

از صراحت نوشته های ایشان در کتاب های قبض و بسط تئوریک شریعت و صراط های

مستقیم، نفی معیار توجیه و سنجش به دست می آید و این ادعا چیزی جز نسبیت معرفت شناسانه نیست. علاوه بر این که چه بسیار معرفت های دینی جدیدی که باعث عدول از معارف پیشین و پیش فرض ها و پیش دانسته ها می گردد. به همین جهت نمی توان تأثیر کلیه ی معارف پیشین بر معارف پسین را استنباط کرد. چه بسا عکس آن نتیجه گرفته شود.

خلاصه ی سخن آن که اولاً، ادعای نسبی گرایی قبض و بسط با نسبیت و شکاکیت معرفت شناسانه تفاوتی ندارد؛ ثانیاً، این نظریه نسبیت کلی را ادعا دارد؛ ثالثاً، این نوع نسبیت با ایمان و ضروریات دین مانند بسیاری از اعتقادات و مناسک سازگاری ندارد؛ رابعاً، منشأ این نسبیت، تأثیری است که از هرمنوتیک فلسفی به ویژه گادامر، ریکور و دریدا پذیرفته است.

۹. متکامل بودن معرفت دینی

مؤلف قبض و بسط، علاوه بر ادعای ترابط و تحوّل علوم و معارف دینی، از تکامل معرفت دینی نیز سخن گفته است. وی ضمن پذیرش فهم عمیق تر و کامل تر، بر این باور است که فهم عمیق تر در گرو دانستن امور بیش تر است؛ بدین معنا، تکامل معرفت دینی، در تکامل کمی معرفت ها - البته با کنار نهادن امور بیگانه و نا مربوط - خلاصه می شود (قبض و بسط ثوریک شریعت، ص ۱۲۰) ایشان در مواردی تکامل را در گرو تحوّل و ترابط معرفی می کند. (قبض و بسط ثوریک شریعت، ص ۱۲۸) هم چنان که به نقش شبهات و شناخت اضداد و اغیار و دانستن لوازم و نتایج کذب يك سخن در تکامل معرفت دینی اعتراف می نماید (قبض و بسط ثوریک شریعت، ص ۱۴۸)

نقد رکن نهم

نگارنده ضمن پذیرش تکامل معرفت دینی، تحلیل رکن نهم را لازم می داند. تکامل به دو معنا به کار می رود؛ گاهی هندسه ی معرفتی به لحاظ کمی کامل تر می شود؛ یعنی با افزایش کمی تعداد گزاره های علمی، دانش مربوطه تکامل می یابد و گاهی به لحاظ کیفی، یعنی تعداد گزاره های مطابق با واقع و صادق افزایش می یابند؛ به معنای نخست، کمال معرفت دینی، تنها کمال عددی و کمی است که بی شك با پرسش های جدید و شبهات نوین و پیش دانسته های پرسشی، تکامل می یابد؛ ولی به معنای دوم - که به مراتب مهم تر از معنای اول است - تنها با داشتن معیار سنجش معرفت صحیح از سقیم تکامل معرفت محقق می گردد و با توجه به دیدگاه دکتر سروش

در زمینه‌ی، نسبت معرفت دینی و تأثیر پیش دانسته های تطبیقی در تفسیر قرآن، نمی توان تکامل کیفی و معرفتی را استنتاج کرد.

۱۰. عصری بودن معرفت دینی

عالمان دینی در هر عرصه، فهم خود از دین را با معارف مقبول روزگار خویش تناسب و تلائم می بخشند. هیچ عالمی نمی تواند با ذهن خالی و بدون منظر و رأی به سراغ متون دینی برود و به فهم مراد شارع نزدیک گردد. این امر نه شدنی است و نه مطلوب. درك عصری دین، دست کم متضمن چهار معنای مقبول است:

۱- درکی هماهنگ و سازگار با علوم عصر؛

۲- درکی متأثر از علوم عصر و مستمند به آن ها در مدلول و مفاد؛

۳- درکی پاسخ گوینده به پرسش های نظری عصر؛

۴- درکی پاسخ گوینده به پرسش های عملی عصر.

شایان ذکر است که، عصری بودن فهم دینی، پیش از آن که توصیه باشد، توصیف است (قبض و بسط ثوریک شریعت، ص ۱۲۰).

نقد رکن دهم

هم چنان که در مباحث هرمنوتیک و قرائت های مختلف از دین آمده است، پیش دانسته ها بر سه نوع اند:

نخست، پیش دانسته های استخراجی یا استنباطی که در فهم معنای متن، مفسر را یاری می رسانند همانند طناب و چرخ چاه و دلو که در استخراج آب چاه، انسان تشنه را کمک می کنند؛ دوم، پیش دانسته های پرسشی که پرسش های نظری و عملی جدیدی فرا روی مفسر می گشاید، و در کشف پاسخ های آن ها در درون متون دینی به کاوش می پردازد و بدون تحمیل دیدگاهی بر آیات و روایات، پاسخ آن پرسش ها را استنباط می کند؛ و سوم، پیش دانسته های تأویلی و تحمیلی و تطبیقی که معنایی را بر آیات و روایات تحمیل می کنند. عالمان دینی در هر عصر باید از پیش دانسته های استخراجی و پرسشی عصر خود مدد بگیرند؛ ولی از پیش دانسته ها و علوم تحمیلی و تطبیقی در تفسیر قرآن و روایات پرهیز کنند و اگر معارف دینی را ناسازگار با علوم عصر دیدند، به سرعت اقدام به تأویل آیات و عدول از معانی ظاهری آن ها ننمایند؛ زیرا علاوه بر این که

اندیشه‌ی دینی گرفتار التقاط می‌شود و از خلوص در معرفت دینی فاصله می‌گیرد، با هر تحولی، معنای آیه نیز تغییر می‌یابد و این با هادی بودن قرآن منافات دارد. آری اگر با معرفت یقینی جدیدی رو به رو شدیم، می‌توانیم از آن به عنوان قرینه‌ی عقلی بهره‌گیریم؛ ولی علوم عصر به طور عمده از این سنخ نیستند؛ به ویژه علوم انسانی که از مکتب‌های مختلف غیر تجربی و متافیزیکی بهره می‌گیرند و نحله‌های مختلف در جامعه‌شناسی، روان‌شناسی، اقتصاد و... پدید می‌آورند. حال اگر بخواهیم از علوم عصر به عنوان پیش‌دانسته‌های تطبیقی و تحمیلی استفاده کنیم و درک دینی را همه‌روژه متأثر از علوم عصر و مستمند به آن‌ها کنیم و مدلول دینی را با تئوری علمی سازگار نماییم، با توجه به اندیشه‌های متعدد و متعارض علمی در زمان واحد، باید معرفت‌های دینی متعدد و متعارضی را به قرآن و سنت نسبت دهیم؛ آن‌گاه در زمان واحد اسلام مارکسیستی (مستمند و متأثر از جامعه‌شناسی مارکس) و اسلام سرمایه‌داری (مستمند و متأثر از جامعه‌شناسی ماکس وبر) و اسلام فرویدی (مستمند و متأثر از روان‌شناسی فروید) و... داشته باشیم.

و هم‌چنان که سروش ادعا نموده است، عصری بودن فهم دینی، پیش از آن که توصیه‌ی ایشان باشد، توصیف است. آری! متأسفانه در تاریخ فهم و تفسیر دینی، این آفت تفسیری، فراوان بوده است که به جای تفسیر کلام خدا به تطبیق کلام بشر اقدام کرده و قرآن را گرفتار تأویل‌های غلط نموده‌اند و مرحوم علامه‌ی طباطبایی در مقدمه‌ی جلد اول المیزان، ضمن بیان نحله‌هایی که آسیب زده‌ی این آفت شده‌اند، خوانندگان را از آن پرهیز داده است. (ر. ک: گفتار سوم، روش‌شناسی دین پژوهی). ولی مؤلف قبض و بسط، مخاطبان خود را بدان توصیه می‌کند. انحراف این توصیه نیز بر اهل تفسیر آشکار است. (بر گرفته از مرکز سوالات و پاسخگوی به شبهات- حوزه علمیه قم)

کتابنامه

- ابو هلال، عسکری، *الفروق اللغویة*، الفرق بین العلم و الفقه، ص ۴۱۲
- حر، عاملی، *وسائل الشیعه*، ج ۲۷، ص ۱۴۶، ح ۲۷، ابواب صفات القاضي، باب ۱۱، وجوب الرجوع فی القضاء و الفتوی
- حسین بن علی، حرانی، *تحف العقول*، قم، موسسه النشر الاسلامی، ۱۳۷۳ ش،
- خویی، *معجم رجال الحديث*، ج ۱، ص ۱۴۴، حرف الف، مورد ۲۸، ابان بن تغلب
- دارمی، سنن دارمی، ج ۱، ص ۸۹، عن علی بن ابی طالب (ع) عن النبی (ص)؛ تیسیر الوصول، ج ۴، ص ۱۶۲، عن علی (ع)
- درآمدی به منطق جدید، دکتر ضیاء موحد، ص ۱۲۴ - ۱۲۵
- شیخ مفید، محمد، *امالی*، حسین استاد ولی/علی اکبر غفاری، بیروت، ۱۴۱۴ ق، دارالمفید.
- شیخ مفید، محمد، *الاختصاص*، علی اکبر غفاری/سید محمد زرنندی، بیروت، ۱۴۰۴ ق، دارالمفید للطباعة
- صادق لاریجانی، *معرفت دینی*، بی جا، بی تا
- صاحح اللغة، ج ۶، ص ۲۲۴.
- طباطبایی، محمد حسین، *المیزان*، بیروت، ۱۴۱۱، موسسه اعلمی.
- طوسی، ابوجعفر، محمد بن حسن *النهاية*، ج ۲، ص ۴۶۵
- طوسی، ابوجعفر، محمد بن حسن، *امالی*، قم، بیتا، بینا
- عبدالکریم سروش، *قبض و بسط تئوریک شریعت*، چاپ سوم، ص ۳۴۷
- عبدالله جوادی آملی، *شریعت در آئینه معرفت*، (مرکز نشر فرهنگی رجاء، چاپ اول، ۱۳۷۲)، ۴۹.
- عبدالواحد، آمدی، *غرر الحکم و درر الکلم*، قم، موسسه امام عصر عج، ۱۳۸۴ ش.
- الفقه هو التوصل الي علم غائب بعلمٍ شاهدٍ. مفردات راغب، ماده «فقه».
- قاموس اللغة، ج ۴، ص ۲۸۹
- کلام اسلامی ۱۳۷۷ شماره ۲۶

کلینی، محمد، الکافی، علی اکبر عفاری، تهران، ۱۳۶۳ش، دارالکتب الاسلامیه.

كنز العمال، ح ٢٨٩٥٠

گفتار سوم، روش شناسی دین پژوهی.

مجلسی، محمد باقر، بحار الانوار بیروت، مؤسسه وفا، ۱۴۰۴ق.

المحاسن، فصل مصاييح الظلم، باب ١٣، ص ٢٢٥، ح ١٤٩

مستدرك الوسائل، ج ١١، ص ١٩٠، ح ١٢، باب استحباب التخلّق بمكارم الأخلاق

مصباح المنير، ص ٤٧٩.

مفردات راغب، ص ۳۹۶

الموسوعة الفقهية، ج ، ص ١٧.

الموسوعة الفقيهه الجزء الاول، ص ۱۱

میرزا حسین نوری، مستدرک الوسائل، مؤسسه آل البيت، قم، ۱۴۰۸ق.

بر گرفته از مرکز سؤالات و پاسخگویی به شبهات - حوزه علمیه قم

[folder/viewData.htm](#)↗ · [file:///C:/Users/Heidari/Desktop/New](#)

لینک کوتاه مطلب: <http://hadana.ir/?p=۱۶۷۲۴>

مرکز مطالعات و پژوهشهای فرهنگی حوزه علمیه قم (کانون گفتمان دینی)

Λ:/DB/ΛΛ/Λfolder/%Dΰ·.file:///C:/Users/Heidari/Desktop/New

$$\frac{1}{\Lambda D} \frac{1}{\gamma} \cdot \frac{1}{C \Lambda} \cdot \frac{1}{DB} \cdot \frac{1}{\gamma A} \cdot \frac{1}{\Lambda D} \cdot \frac{1}{\Lambda \gamma} \cdot \frac{1}{A C \% D \Lambda} \cdot \frac{1}{D A \% A F \% D B} \cdot \frac{1}{\Lambda \Lambda} \cdot \frac{1}{C \% D A}$$

).