

کدام ذاتی؟ کدام عرضی؟

معرفی دستگاهی تحلیلی برای معانی ذاتی و عرضی در دین

چکیده

در مسأله «ذاتی و عرضی در دین»، معانی ذاتی و عرضی دچار خلط‌های فراوانی گشته است. در این نوشتار، با تفکیک معانی و معیارهای مختلف از ذاتی و عرضی، دستگاهی تحلیلی برای بررسی این مسأله معرفی می‌گردد. معیارهای مذکور عبارتند از ۱. ضرورت مطلق، ۲. ضرورت واقعی، ۳. پیدایش جهانی، ۴. گستره مخاطب افرادی، ۵. گستره مخاطب زمانی، ۶. مقصود بالذات، ۷. اهداف اصلی، ۸. بدیل ناپذیری، ۹. درون‌مایه معنایی، ۱۰. تحول ناپذیری و ثبات، ۱۱. اصالت، ۱۲. گوهر ادیان، ۱۳. اشتراکات شرائع حقه، ۱۴. سرحدات دین، ۱۵. لزوم التزام. پس از تفکیک‌های معنایی بایسته، روابط این معیارها با یکدیگر و همچنین درستی تقسیم اجزای دین به ذاتی و عرضی بر اساس هر یک از این معیارها مورد بررسی قرار گرفته و صورت‌بندی جدیدی از مسأله ارائه کرده است.

کلیدواژگان

ذاتی دین، عرضی دین، جاودانگی دین، گوهر دین، دلالت‌شناسی موجهات، فلسفه تحلیلی، نقد روشن‌فکری دینی.

مقدمه

مسأله «ذاتی و عرضی در دین» امروزه یک مسأله شناخته شده در حیطه مسائل «کلام جدید» است. چگونگی پیدایش وحی و دین و شریعت و نسبت اجزای مختلف دین با یکدیگر و میزان تبدیل پذیری و تحول پذیری در دین البته از دیرباز مورد اعتنای اندیشمندان بوده، با این حال در سه دهه اخیر، روشن فکران دینی مسلمان با طرح مسائلی نو در این باب، زوایایی جدید در این بحث گشوده‌اند و ادبیاتی جدید در طرح پاره‌ای از مسائل به کار بسته‌اند. تقسیم اجزای دین به ذاتی و عرضی یکی از این زوایای جدید است. شاید انگیزه روشن فکران در پرداخت به این مسأله، ایجاد وفاق بین دین و دنیای جدید و کاستن از تنش‌های دین‌داری در دوران مدرن است.

پیشینه و ضرورت

به نظر می‌رسد آغازگر این مسأله در دوره معاصر، عبدالکریم سروش است، و مقاله او با عنوان «ذاتی و عرضی در دین» (۱۳۷۷) مبسوط‌ترین متنی است که در پایگاه روشن فکران دینی به طرح این مسأله پرداخته است. تقسیم اجزای دین به ذاتی و عرضی در آثار سایر روشن فکران نیز مشاهده می‌شود (مثلاً نک: مجتهد شبستری، ۱۳۹۰: ص ۲۶۷ و ملکیان، ۱۳۹۶: ص ۳۰۵). مواضع این گروه، عمدتاً با انتقادهای علمی قاطع - خصوصاً از پایگاه حوزویان - روبه‌رو شده است. معمولاً این انتقادهای تقسیم اجزای دین یا وحی یا شریعت به ذاتی و عرضی را نادرست دانسته و همه اجزای دین یا وحی یا شریعت را ذاتی تلقی می‌کردند (نک: جوادی‌آملی و مصطفی‌پور، ۱۳۸۷: ص ۶۷؛ کاشی‌زاده و قراملکی، ۱۳۹۳: ص ۴۳۴).

اما در باب معانی مختلف ذاتی و عرضی، پیش از هر چیز از برخی کلمات دکتر سروش چنین استفاده می‌گردد که او «عرضی» را آگاهانه در معانی مختلفی استفاده می‌کند:

«زبان علاوه بر این که جانشین‌پذیر است و لازمه سرشت و گوهر پیام نیست، به معنای سومی هم عرضی است و آن این که اگر ادای مقصود بی‌منت زبان برآید، به زبان توسلی نخواهد رفت و از آن دعوتی نخواهد شد» (سروش، ۱۳۷۷: ص ۱۰).

از جمله نکاتی که مورد انتقاد برخی منتقدین قرار گرفته، خلطها یا ابهام‌هایی است که بین معانی مختلف از «ذاتی» و «عرضی» رخ می‌دهد و بر این اساس، تلاش‌هایی برای تفکیک این معانی صورت گرفته است (نک: ربانی‌گلپایگانی، ۱۳۸۷، ص ۱۴-۱۵ و عرب‌صالحی، ۱۳۹۰، ص ۲۸-۳۱). ابهام‌ها و خلطها گاه در نوشته‌های برخی از منتقدان نیز مشاهده می‌شود. به صورت کلی، در نوشته‌هایی که پیرامون این مسأله پدید آمده است، شاهد خلطها، ابهام‌ها و پرش بین معانی ذاتی/عرضی، بدون ارائه دلیل بر روایی این پرش‌ها بل بدون تصریح و اشاره به این پرش‌ها هستیم.

موضوع نوشتار حاضر، ارائه یک دستگاه تحلیلی برای بررسی معانی مختلف «ذاتی» و «عرضی» در مسأله مذکور است. پرداخت به این موضوع بایسته است؛ چرا که این تمایزگذاری، فضای بحث در این مسأله را واضح می‌کند، نقد دعاوی اطراف بحث را سهل می‌کند؛ مغالطاتی را منع و شبهاتی را رفع می‌کند؛ و به درک ژرف‌تری از مسائل فلسفه فقه / فلسفه دین کمک می‌نماید.

بخش یکم: تنقیح مسأله

ذکر چند مطلب برای تنقیح مسأله حاضر، ضروری است:

(۱) فرق است بین ذاتیات «دین» و ذاتیات «دین‌داری» (جوادی‌آملی و مصطفی‌پور، ۱۳۸۷: ص ۶۱؛ خسروپناه و کاشی‌زاده، ۱۳۹۳: ص ۸) و در مقاله حاضر، تمرکز بر شناخت ذاتی و عرضی «دین» است نه «دین‌داری». مقوله «دین‌داری» نیز خود دو مسأله، با دو سرشت متفاوت را می‌نمایاند:

الف) در اسلام، گوهر و حقیقت دین‌داری چیست؟ این مسأله با مراجعه و تتبع در آیات و روایات اسلامی پاسخ می‌یابد.

ب) در دین‌داری مسلمانان، اساس دین‌داری و حقیقت دین‌داری به چیست؟ این مسأله با مردم‌شناسی جوامع دینی و شناخت گروه‌های مختلف مذهبی در اعصار و امصار جهان اسلام به دست می‌آید.

هیچ یک از دو مسأله فوق، موضوع نوشتار حاضر نیست. بنابراین آن چه با نگاه مردم‌شناسانه در بین جوامع مختلف، محقق است یا حالاتی که مؤمنان در دین‌داری خود تجربه می‌کنند یا بسط تاریخی اسلام میان مسلمانان، همه از موضوع مقاله خارج است، کما این که ارزش‌گذاری اسلام بر حالات دین‌داران و رفتارهای گوناگون دینی نیز موضوع این نوشتار نیست. موضوع نوشتار حاضر، خود «دین» است.

(۲) مقصود از «دین» در این مقاله عبارت است از مجموعه تعالیم بنیان‌گذار دین (اعم از وحی، متون، معارف، قصص، امثال و حکم، شرائع، مکارم اخلاق و غیره). تمرکز بحث نیز مشخصاً روی «اسلام» است.

(۳) برخی معتقدند که دوگان «گوهر/ صدف دین» نیز در مقام کاربرد اصطلاحی، همان معنای «ذاتی/ عرضی دین» را افاده می‌کند (خسروپناه و کاشی‌زاده، ۱۳۹۳: ص ۱۰)، هرچند برخی بین این دو تفاوت گذاشته‌اند (صدر، ۱۳۸۱: ص ۳۳). روشن‌فکران، گاه در مقام تمثیل در این بحث، به استعاره گوهر/ صدف متوسل شده‌اند (سروش، ۱۳۷۷: ص ۱۲). در مقاله حاضر به مطالبی که با عنوان «گوهر/ صدف» طرح شده‌اند و مرتبط با مسأله حاضر بوده‌اند نیز پرداخته شده است.

(۴) با تقریب خوبی می‌توان آراء اندیشمندان در این مسأله را در دو جبهه ارزیابی کرد: جبهه نخست از تقسیم اجزای دین به ذاتی و عرضی، استقبال می‌کند و با بها دادن به ذاتیات، نقش عرضیات را کم‌رنگ یا حذف می‌کند. جبهه دوم، بیش‌تر دل‌نگران کم‌رنگ شدن التزام به برخی اجزای دین یا حذف و تغییر و تبدیل در دین است و بر لزوم پای‌بندی به همه اجزای دین تأکید می‌ورزد. جبهه نخست را «جبهه روشن‌فکران»^۱ و جبهه دوم را «جبهه منتقدان» می‌نامم.

(۵) دوگان «ذاتی/ عرضی» در سنت فلسفه مسلمانان و خصوصاً منطق قدیم، معانی متعددی را افاده می‌کند، از جمله: ذاتی باب ایساغوجی (ابن‌سینا، ۱۴۰۳ق، ج ۱: ص ۳۹) و ذاتی باب برهان (نصیرالدین طوسی، ۱۳۶۷: ص ۳۸۰). اما به نظر می‌رسد سرشت مسأله حاضر با آن مصطلحات هم‌خوانی ندارد و معلوم نیست خلعت

^۱ عامدانه از تعبیر «روشن‌فکران دینی» استفاده نکرده‌ام، چرا که برخی از افراد جبهه مذکور همچون مصطفی ملکیان، تصریح می‌کنند که از روشن‌فکری دینی عبور کرده و به روشن‌فکری معنوی دست پیدا کرده‌اند.

مصطلحات سنتی منطق / فلسفه بر قامتِ مسأله «ذاتی و عرضی در دین» تا چه اندازه راست آید. «اسلام» یک مقوله ماهوی نیست که به دنبال ذاتیات ماهوی آن بگردیم (نک: سروش، ۱۳۷۷: ص ۵-۶). البته تعابیر «ذاتی / عرضی» به معانی دیگری در سنت فلسفی / منطقی ما به کار رفته^۲ که برخی از آنها با مسأله حاضر متناسب است، مثل ذاتی موجهاتی، که عبارت است از محمولی که انفکاک آن از موضوع، ممتنع است (قطب‌الدین رازی، بی تا: ص ۶۹). برخی تلاش کرده‌اند تا بحث ذاتی و عرضی دین را با گفتمان فلسفه و منطق سنتی تحلیل کنند (نک: طالبی، ۱۳۷۸: ص ۸۴-۸۵؛ هاشمی، ۱۳۹۳: ص ۱۰۷-۱۰۹)؛ ولی نگارنده اصرار خاصی بر گنجاندن مسأله حاضر در قاموسِ مصطلحاتِ خاص ندارد. اگر به تناسب، نیاز به کاربستِ مباحثِ منطقی و فلسفی بوده، از آن استفاده شده است؛ بر همین اساس، در تبیین معیارِ موجهاتی، از دلالت‌شناسی کریپکی (Kripke semantics) در باب جهان‌های ممکن در منطقِ موجهات (Modal Logic) استفاده شده است.

بخش دوم: معیارهای ذاتی / عرضی در مسأله

معیارهای موجهاتی (۱ ضرورتِ مطلق و ۲ ضرورتِ واقعی)

معرفی / جمالی

در معیارهای موجهاتی، ذاتی عبارت است از عناصر ضروری دین، که در هر جهانِ ممکنِ جزء دین است. این ضابطه، از کلام دکتر سروش اخذ شده: «ضابطه امر عرضی این است که می‌توانست به گونه دیگری باشد» (سروش، ۱۳۷۷: ص ۴)، و روش کشف این ذاتیات - یا یکی از روش‌های آن - طرح شرطی‌های خلاف واقع (Counterfactual conditionals) است: «اگر ابولهبی نبود، یا بود و مؤمن بود سوره مسد هم نبود» (همان: ص ۱۴)؛ پس با این معیار، سوره مسد، یکی از عرضیات اسلام تلقی می‌شود؛ ولی اصل توحید و بایستگی سلوک توحیدی که بخش مهمی از تعالیم پیامبر ﷺ را شکل می‌دهد، چنین نیست و از اجزای ضروری اسلام قلمداد می‌شود.

^۲ برای شرحی تفصیلی برای کاربست‌های مختلف ذاتی در منطق و فلسفه نک: ملکیان: ۱۳۸۷.

نکته اول

شرطی‌های خلاف واقع، گاه در دایره جهان‌های ممکن مطرح می‌شوند و گاه شامل جهان‌های غیرممکن نیز می‌گردند (Berto & Jago, 2019). روشن است که مقصود دکتر سروش، طرح شرطی‌های خلاف واقع (counterfactuals) است نه شرطی‌های خلاف امکان^۳ (counterpossibles). بر این اساس، نمی‌توان بر دیدگاه دکتر سروش چنین اشکال کرد که: «اگر خدایی وجود نمی‌داشت، یا خدایی بود ولی شریک می‌داشت آن‌گاه آموزه توحید از آموزه‌های دین نبود، پس توحید هم از ذاتیات اسلام نیست» (مقایسه کنید با: حاج ابوالقاسم، ۱۳۹۴: ص ۱۴۰-۱۴۱)؛ چرا که در پاسخ می‌توان گفت: تحقق جهانی بدون خداوند، ممتنع است، و محل بحث ما، شرطی‌های خلاف واقع (در دایره جهان‌های ممکن) است.

نکته دوم

برخی منتقدان اشکال کرده‌اند که اصل نزول وحی بر شخص محمد ﷺ ضرورتی نداشته است و می‌توان فرض کرد که خداوند، وحی خویش را بر شخصی دیگر فرود می‌فرستاد و در عین حال، اسلام همان اسلام می‌بود. بنابراین گزاره «محمد ﷺ رسول الله» نیز از عرضیات اسلام خواهد گشت (نک: ساجدی، ۱۳۹۲: ص ۱۰۱ و تاج‌آبادی، ۱۳۷۸: ص ۴۲)، و این بر خلاف دیدگاه دکتر سروش است که تصریح دارد نبوت خاصه شخص پیامبر ﷺ از ذاتیات اسلام است.

در این باره تأملاتی وجود دارد؛ از یک سو می‌توان با منتقدان هم‌دلی کرد، چرا که اسلام بودن اسلام و پیام اصلی اسلام، متوقف بر شخص رسول خدا ﷺ نیست. درست است که نبوت پیامبر ﷺ بخشی از درون‌مایه معنایی اسلام است، اما این درون‌مایه، مقصود بالعرض است، چرا که اثبات رسالت رسول، مقدمه‌ای است برای پذیرش محتوای رسالت، و این محتوای رسالت است که مقصود بالذات است.

^۳ هرچند گاهی به هر دو شرطی (یعنی شرطی خلاف واقع و شرطی محال) شرطی خلاف واقع اطلاق شده است، متبادر از شرطی خلاف واقع، شرطی خلاف واقع به معنای خاص است نه به معنای اعم. در این باره نک: Lewis: 1973 و Counterfactuals: 2020. با تشکر از آقای محمدعلی یوسفی‌پور بابت این نکته ارزشمند.

از سوی دیگر، شهادت به نبوتِ خاصهٔ پیامبر اکرم ﷺ، رکنِ رکنینِ مسلمانی است. اما این معیارها هر یک در جای خود به تفصیل بحث خواهند شد. اگر با معیارِ موجهاتی نگاه کنیم، باید پرسیم: آیا ممکن بود خداوند همین اسلام را بر شخصی دیگر – مثلاً بر عبدالله پدرِ ایشان نازل کند؟ یا نزولِ وحی بر شخصِ ایشان ضرورتی داشته است؟ پاسخ به این سؤال، از عهدهٔ نگارنده خارج است، اما دست کم می توان گفت که ذاتی بودنِ نبوتِ خاصه با این معیار، بداهت ندارد.

نکته سوم

علی‌رغم استفاده از محتوای موجهاتی، سروش از کاربرستِ واژگانِ «ضرورت» و «امکان» خودداری می کند و در توضیح چنین می نویسد:

در این جا به عمد از استعمال تعبیرات ضروری و ممکن پرهیز شده است، چرا که هر عرضی ممکن است، اما نه بالعکس. همچنان که هر ذاتی ضروری است، اما نه بالعکس (سروش، ۱۳۷۷: ص ۱۸).

این توضیح برای نگارنده مبهم است؛^۴ تمام مطالب سروش، با دستگاه‌های نظری همچون «جهان‌های ممکن» که در تبیینِ شرطی‌های خلاف واقع نیز به کار می‌روند منطبق است و به نظر نگارنده، وجهی ندارد که از این دستگاهِ نظری، صرف نظر کنیم.

معرفی ضرورتِ مطلق و ضرورتِ واقعی

اسلام «می‌توانست/ می‌تواند» سرگذشتِ و سرنوشتِ دیگری و لذا اجزای دیگری داشته باشد. مبتنی بر این جهت‌گیری، موضوع بررسی در این جا، سناریوهای ممکنِ دیگر برای گذشته و آیندهٔ اسلام است.

طبیعتاً دامنهٔ سخن در این جا، محدود به جهان‌های ممکن است که «دینِ اسلام» در آنها وجود دارد.^۵ مجموعهٔ این جهان‌ها را با Ω نشان می‌دهیم. در این جا برای درکِ رابطهٔ موجهاتی بین سناریوهای مختلفِ جهان، از دلالت‌شناسی منطق موجهات، خصوصاً دلالت‌شناسی موجهاتی ساول کریپکی (Saul Kripke) الهام گرفته

^۴ احتمالاتی چند دربارهٔ مقصودِ سروش از این عبارات می‌توان طرح کرد، اما هیچ‌یک بی‌اشکال یا بی‌ابهام نیستند و لذا از طرح آنها صرف نظر شد.

^۵ نک: توضیحات دربارهٔ «اصل نامتجانس بودن جهان‌های ممکن در: سعیدی‌مهر، ۱۳۹۴: ص ۱۶».

شده است.^۶ بر این اساس، برای فهم معنای «ضرورت» لازم است رابطه «دسترسی پذیری» (accessibility relation) بین مجموعه جهان‌های ممکن را معرفی نماییم. در بحث حاضر، دو گونه ضرورت تعریف خواهیم نمود که آن‌ها را با «ضرورت مطلق» و «ضرورت واقعی» نمایش می‌دهیم. بر این اساس، ذاتی دین، جزئی از اسلام در جهان بالفعل (actual world) است که در همه جهان‌های ممکن در دسترس برای این جهان، جزئی از اسلام باشد.

در «ضرورت مطلق»، رابطه دسترسی‌پذیری عبارت است از رابطه‌ای جهانی (universal)، به صورتی که اگر $\omega_1, \omega_2 \in \Omega$ داریم: $(\forall \omega_1)(\forall \omega_2)(\omega_1 R \omega_2 \wedge \omega_2 R \omega_1)$. این ضرورت را با \square_0 نشان می‌دهم.

در «ضرورت واقعی» رابطه دسترسی‌پذیری عبارت است از رابطه‌ای بازتابی (reflexive)، ترایا (transitive)، و غیرمتقارن (nonsymmetrical)^۷؛ معنای شهودی دسترسی‌پذیری در این‌جا، سناریوهای در دسترس برای حال و آینده یک جهان ممکن خاص است. بر این اساس می‌توان گفت:

- رابطه دسترسی‌پذیری، بازتابی است، زیرا هر جهان ممکن به خودش دسترسی دارد:
 $(\forall \omega)(\omega R \omega)$.

- رابطه دسترسی‌پذیری، ترایا است، زیرا اگر ω_1 به ω_2 دسترسی داشته باشد (ω_2 یکی از سناریوهای ممکن برای ω_1 باشد) و ω_2 به ω_3 دسترسی داشته باشد (ω_3 یکی از سناریوهای ممکن برای ω_2 باشد)، آنگاه ω_1 نیز به ω_3 دسترسی دارد (ω_3 یکی از سناریوهای ممکن برای ω_1 است):
 $(\forall \omega_1)(\forall \omega_2)(\forall \omega_3)((\omega_1 R \omega_2 \wedge \omega_2 R \omega_3) \supset \omega_1 R \omega_3)$

- رابطه دسترسی‌پذیری، غیرمتقارن است، زیرا اگر ω_1 به ω_2 دسترسی داشته باشد، لزومی ندارد که ω_2 نیز به ω_1 دسترسی داشته باشد. رخدادهای برگشت‌ناپذیر در فیزیک کلاسیک، می‌توانند

^۶ نک: Kripke, 1963: p83-94. یک متن فارسی در باب دلالت‌شناسی موجهات کریپکی، نک: سعیدی‌مهر، ۱۳۹۴: ص ۱-۷۴.
^۷ گفتنی است که نظام موجهاتی S4 توصیف مناسبی از آن خواهد بود. نک: سعیدی‌مهر، ۱۳۹۴: ص ۳۷-۳۸.

مثالی برای این وضعیت در نظر گرفته شوند، و همین رخدادها هستند که پیکانِ زمان را یک‌سویه

می‌کنند: $(\exists \omega_1)(\exists \omega_2)(\omega_1 R \omega_2 \wedge \sim \omega_2 R \omega_1)$.

ضرورتِ واقعی را با \Box_A نشان می‌دهم. همچنین فرض می‌کنم که جهان ممکنِ مثل ω_0 وجود داشته باشد که برای آن داشته باشیم: $(\forall \omega)(\omega_0 R \omega)$. جهانِ ω_0 ، مربوط به موقعیتِ «ازل» است و بخشی از سرگذشتِ همهٔ دیگر جهان‌های ممکن است.

قرارداد می‌کنم که $x \in_{\omega} S$ بدین معناست که جزء x در جهانِ ممکنِ ω عضوی از اسلام (S) است. اگر سخن از ضرورت و امکانِ مطلق باشد، می‌توان زیروندِ ω را حذف کرد و به صورتِ مطلق گفت: $x \in S$. قضیه: x در «ازل» «ضرورتِ واقعی» دارد، اگر و تنها اگر x ضرورتِ مطلق داشته باشد:

$$(\Box_A)(x \in_{\omega_0} S) \leftrightarrow (\Box_0)(x \in S)$$

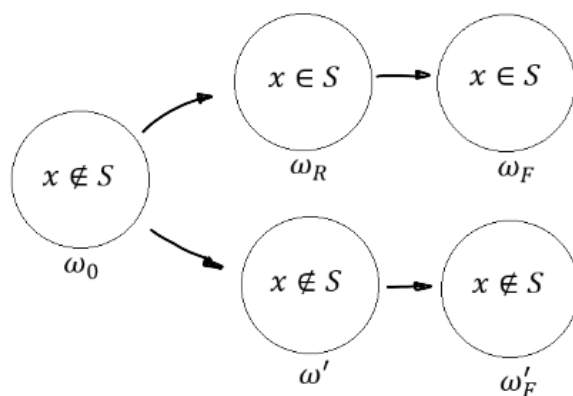
اصلِ نفیِ جبرِ تاریخی: در این جا به اصلِ دیگری اشاره می‌کنیم که از مفروضاتِ این بحث است و آن، نفیِ جبرِ تاریخی است^۸؛ معنای جبرِ تاریخی این است که هیچ سناریوی دیگری برای جهان، ممکن نبوده است و در آینده نیز تنها یک سناریوی مقدر و معین برای آیندهٔ تاریخ ممکن است. نفیِ جبرِ تاریخی را به این صورت بیان می‌کنیم:

$$(\exists \omega_1)(\exists \omega_2)(\sim \omega_1 R \omega_2 \wedge \sim \omega_2 R \omega_1)$$

این گزاره بیان می‌کند که دست‌کم دو سناریوی ممکن برای جهان وجود داشته است که در صورتِ تحققِ هر یک، دیگری از دسترس خارج می‌گردد.

حال به ضرورتِ واقعیِ اجزای اسلام در جهانِ بالفعل (ω_R) باز می‌گردیم. طبقِ اصلِ نفیِ جبرِ تاریخی، سناریوی دیگری مثلِ ω' برای جهان، ممکن بوده است. فرض کنید داشته باشیم: $x \notin_{\omega'} S$. اما ادعا این است که این فرض، نمی‌تواند اثبات کند که $\sim \Box_A(x \in_{\omega_R} S)$. این مطلب در نمودارِ شکل ۱ نمایش داده شده است.

^۸ دکتر سروش نیز در مقالهٔ خود، به اهمیتِ بحثِ «جبر تاریخ» اشاره می‌کند. نک: سروش، ۱۳۷۷: ص ۱۰.



شکل ۱ - نفی ضرورتِ مطلق، مستلزمِ نفی ضرورتِ واقعی نیست.

مطابق این نمودار، x با معیارِ ضرورتِ واقعی، در جهانِ بالفعل «ضروری» است، هرچند با معیارِ ضرورتِ مطلق، در هیچ جهانی ضروری نیست. بیانِ شهودیِ این وضعیت را در قالبِ این مثال می‌توان تشریح کرد: ممکن بود که در جهانی دیگر، انسان‌ها نیاز و میلی به غذا خوردن نداشته باشند و لذا روزه گرفتن در چنین جهانی، از عباداتِ اسلامی قرار نگیرد، با این حال، این جهان فرضی، در دسترسِ جهانِ ما نیست و لذا آن جهان فرضی، منافاتی با این ندارد که در همهٔ جهان‌های در دسترسِ ما، روزه گرفتن، جزئی از عباداتِ اسلامی باشد و در نتیجه در جهانِ ما، جزء ضروریِ اسلام باشد.

در چنین وضعیتی، میتوان گفت «در ازل» (در جهانِ ω_0) ممکن بود روزه، جزئی از اسلام نشود، اما در جهانِ فعلی (ω_R)، دیگر ممکن نیست روزه جزء اسلام نباشد. چنین بیانی مستلزم هیچ تناقضی نیست. این همان شکاف معنایی‌ای است که بین «می‌توانست» و «می‌تواند» در گزاره سروش وجود دارد:

«مقصود از عرضی، چنان که آمد، آن است که می‌توانست و می‌تواند به گونهٔ دیگری باشد» (سروش،

۱۳۷۷، ص ۵).

از همان بدو طرح این مبحث از جانبِ روشن‌فکران، منتقدان ناموجه‌بودنِ پَرش از «می‌توانست» به «می‌تواند» را مورد اشاره قرار داده‌اند (طالبی، ۱۳۷۸: ص ۸۶). برای این که این شکافِ منطقی پر شود، لازم است علاوه بر اثباتِ وجودِ جهانی مثل ω' که در آن روزه جزئی از اسلام نیست، مقدمه دومی هم اثبات کنیم که آن جهان

(w') در دسترس جهان بالفعل ما نیز هست. تنها در این صورت است که می‌توان عرضی بودن موجهاتی را اثبات نمود. اثبات دسترسی نیز نمی‌تواند «توسل به جهل»^۹ و در حقیقت «عدم دلیل» بر عدم دسترسی باشد، بلکه لازم است «دلیل اثباتی» برای دسترسی در دست باشد.

بنابراین برای اثبات عرضی بودن موجهاتی در جهان بالفعل، لازم است دست‌کم در یکی از جهان‌های در دسترس جهان بالفعل، عنصر مورد نظر جزء اسلام نباشد. نتیجه این بحث این است که طرح شرطی‌های خلاف واقع درباره گذشته و ازل و تاریخ، ارتباطی با ضرورت واقعی در جهان بالفعل ندارد.

این مثال از دکتر سروش را مرور کنیم:

«اگر پیامبر ﷺ در میان قومی دیگر با عادات و آداب و عرفیات دیگر ظهور می‌کرد، در عین حفظ مقاصدش (یعنی حفظ دین و عقل و جان و نسل و ناموس) صورت کثیری از احکامش عوض می‌شد»
(سروش، ۱۳۷۷: ص ۱۷).

پرسش ساده‌ای که در این جا مطرح است این است که چنین جهانی، آیا در دسترس جهان بالفعل ماست یا خیر؟ و پاسخ نیز منفی است. تنها شرطی‌های خلاف واقع درباره آینده است که می‌تواند نافی ضرورت واقعی در جهان بالفعل باشد، چرا که گذشته در دسترس ما نیست و در هیچ سناریوی پیش روی ما، تاریخ تغییر نخواهد کرد. به عبارت ساده‌تر، اگر پیامبر ﷺ در آن مبعوث می‌شد، شاید معبد دلفی را پس از تطهیر از تماثیل، قبله مسلمانان قرار می‌داد، اما چه بسا در آن جهان نیز بنا بر ۱. ضرورت قبله واحد و ۲. ضرورت شریعت ثابت و ۳. ضرورت گسترش جهانی اسلام، همه مسلمانان و من جمله قوم عرب و فارس و ترک و هند نیز موظف به نمازگزاردن به سوی یونان می‌شدند، و این قبله در آن جهان، از «ضرورت واقعی» برخوردار می‌گشت. چنین تصوراتی، امتناع مطلق ندارند، هر چند امتناع واقعی دارند. آنچه در بحث حاضر حیاتی است، اصل بایستگی تفکیک «ضرورت واقعی» از «ضرورت مطلق» و عدم خلط این دو با یکدیگر است.

^۹ از نظر کسی که هندسه نمی‌داند، "ممکن" است مثلثی پیدا شود که نیم‌سازهای آن هم‌رس نباشند. دلیل چنین شخص هندسه‌نخوانده‌ای بر امکان، این است که دلیلی به سود ضرورت هم‌رس بودن مثلث‌ها در دست ندارد. چنین اثباتی برای امکان، «اثبات بر اساس جهل» است.

۳ و ۴ و ۵) معیارهای جهانی-منطقه‌ای (پیدایش، گستره‌ی افرادی، گستره‌ی زمانی)

معرفی/جمالی

در این معیارها، ذاتی امری است که جهانی است، و عَرَضی، امری است که منطقه‌ای است. روشن‌فکران از این معیارها با عنوان «جهانی/گلوبال/یونیورسال/فراتاریخی» در قبال «لوکال/دوره‌ای/محلّی/تاریخی» سخن گفته‌اند (سروش، ۱۳۷۷: ص ۵؛ ملکیان، ۱۳۹۴: ص ۴۰۲-۴۰۴). مقصود از «منطقه» هم صرفاً جغرافیا نیست، بلکه در یک معنای موسّع، زمان و مکان و اوضاع و احوال و فرهنگ زمان نزول مدنظر است. بر این اساس، چند معنا از «منطقه‌ای بودن» را باید از هم تفکیک کرد.

پیدایش منطقه‌ای

نخستین معنای منطقه‌ای بودن تعالیم دین، تأثیری است که منطقه در پیدایش و تکون آن جزء در دین ایفا می‌کند. در این معیار، عَرَضی عبارت است از عناصر یا ویژگی‌هایی از دین که تحت تأثیر زمان و مکان و اوضاع و احوال منطقه‌ای پدید آید. در نقطه مقابل، ذاتی عبارت است از عناصر یا ویژگی‌هایی از دین که متأثر از زمان یا مکان یا اوضاع یا احوال منطقه‌ای نباشد. برای مثال، اگر پذیرفته شود که پاره‌ای از تشریحات اسلام، متناسب با رسومات و عادات عرب شکل یافته است، این امور از عرضیات منطقه‌ای اسلام تلقی خواهند شد. برای مثال، روشن‌فکران، موارد زیر را برای عرضیات دین مثال زده‌اند: عربی بودن زبان قرآن، برخی استعاره‌های مفهومی قرآن، تئوری‌های علمی زمانه (طب و نجوم و ...) که احیاناً در قرآن کریم و حدیث مطرح شده‌اند، واکنش‌ها و سؤال‌های مخاطبان و معاصران نزول که در قرآن و حدیث انعکاس یافته، و همچنین گستره وسیعی از شریعت اسلام هم در باب معاملات و جزئیات، وقایع تاریخ اسلام (سروش، ۱۳۷۷) و هم در تشریحات عبادی (ملکیان، ۱۳۹۴: ص ۴۰۱-۴۰۲). در این مجال به نقد مطالب و مثال‌های ذکر شده پرداخته نمی‌شود.^{۱۰}

گستره مخاطب (افرادی و زمانی)

^{۱۰} برای ملاحظه پاره‌ای از نقدها در باب این مثال‌ها نک: صادقی تهرانی، ۱۳۹۰: ص ۲۵۵-۲۶۹؛ زمانی قمش‌ای، ۱۳۸۰؛ طالبی، ۱۳۷۸؛ حاج‌ابوالقاسم: ۱۳۹۲؛ تاج‌آبادی، ۱۳۷۸؛ ربانی گلپایگانی، ۱۳۸۸.

در این معیار، ذاتی عبارت است از تعالیم جهانی دین، و عرضی عبارت است از تعالیمی که مخاطبین منطقه‌ای یا عصری و موقت داشته‌اند. اما این مسأله خود به دو صورت قابل‌ی طرح است:

الف) محدودیتِ گسترهٔ مخاطبِ دین به افراد یا گروه‌های خاص (عدم شمول افرادی)؛

ب) محدودیتِ گسترهٔ مخاطبِ دین به لحاظِ بازهٔ زمانی (عدم شمول زمانی).

نکته اول

در معیارِ گسترهٔ مخاطب، تردیدی نیست که شرائع سابق، واجدِ عرضیات بدین معنا بوده‌اند، چرا که احکامِ شرائع سابق - مثل احکام روز شنبه در شریعتِ کلیمی عليه السلام - در شریعتِ بعدی انعکاس نیافتند و اجل‌دار بودند. مطابق یک نظریه، برخی از شرائع سابق - همچون شریعتِ حضرت موسی عليه السلام و حضرت مسیح عليه السلام - گذشته از اجل زمانی، محدود به مخاطب قومی نیز بوده‌اند (احمدی، ۱۳۷۷). شریعتِ اسلام نیز در ابتدای بعثت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم تا زمانِ رحلت ایشان، احکامِ شرعی موقت داشته است، که از مهم‌ترین این احکام می‌توان به نماز به سوی بیت‌المقدس اشاره نمود که کمی پس از هجرت، به سوی مسجدالحرام تغییر یافت (نک: بقره: ۱۴۲-۱۵۰)؛ و همچنان که پاره‌ای از شرائع اسلامی، به ساکنان مکه و اطراف آن اختصاص دارد و پاره‌ای به دیگران: ﴿ذَلِكَ لِمَنْ لَمْ يَكُنْ أَهْلُهُ حَاضِرِي الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ﴾ (بقره: ۱۹۶). پاره‌ای از احکام، هم به جهتِ اختصاص‌شان به شخصِ خاص و هم به جهتِ موقتی‌بودنِ موضوع، گسترهٔ مخاطبِ محدودی پیدا می‌کنند، مثل احکامی که مختص به همسرانِ پیامبر صلى الله عليه وآله وسلم است (نک: احزاب: ۵۳). همچنین احکامی هستند که مخاطبِ قبیله‌ای دارند، مثل حرمت گرفتن زکات واجب بر بنی‌هاشم (حکمی که مورد وفاقِ فریقین است: نجفی، ۱۴۰۴ق، ج ۱۵: ص ۴۰۶؛ ابن‌قدامه، ۱۳۸۸ق، ج ۲: ص ۴۸۹).

نکته دوم

نقطهٔ اختلاف اصلی بین روشن‌فکران و فقیهان سنتی، در موارد و مثال‌های یادشده در نکته اول نیست؛ بلکه در این‌جاست که ۱. در شریعتِ اسلام و ۲. پس از اكمال دین و رحلت پیامبر صلى الله عليه وآله وسلم آیا عموم احکام شریعت

اسلامی در غالب موارد و در ابواب گوناگون فقه، مقید به قیده‌های زمانی و منطقه‌ای و محیطی و قومیتی هستند یا خیر؟ و اگر بله، تا چه اندازه و در چه چارچوبی.

نکته سوم

لازم است که به تفاوت معیار «گستره مخاطب» با معیار «پیدایش منطقه‌ای» توجه کرد؛ چرا که می‌توان تصور کرد برخی از عناصر دین، تکرار منطقه‌ای داشته باشند اما در عین حال، مخاطبان جهانی و ثابت داشته باشند. کنار گذاشتن چنین فرضی، طبعاً نیازمند دلیل است و بدیهی‌انگاری آن، سهل‌انگاری است.

نکته چهارم

برخی عبارات روشن‌فکران، فاقد هرگونه تمییزی بین دو معیار «گستره مخاطب» و «پیدایش منطقه‌ای» است و بلکه ظاهراً نتایجی که به دست می‌آورند صرفاً مبتنی بر یکسان‌انگاری و خلط بین این دو معنا به دست آوردنی است (برای نمونه نک: ملکیان، ۱۳۹۴: ص ۴۰۲-۴۰۴). بر همین اساس، می‌توان گفت: معلوم نیست مقصود از دوگان «لوکال / گلوبال» کدام یک از معیارهای یادشده است؛ و یا می‌توان گفت: در میان، خلطی رخ داده است.

۶ و ۷ و ۸) معیارهای هدف-وسیله (مقصود بالذات، اهداف اصلی، بدیل‌ناپذیری)

معرفی اجمالی

این معیارها، پیرامون اهداف و وسایل تعریف می‌شوند و اجزای دین بسته به موقعیت اهداف یا نوعیت وسائل، ممکن است ذاتی یا عرضی تلقی بشوند.

مقصود بالذات و مقصود بالعرض

در این معیار، ذاتی عبارت است از آنچه مقصود نهایی دین است، و عرضی عبارت است از آنچه طریق دست‌یابی به مقصود نهایی دین است: «دین، ذاتی و ماهیتی ارسطویی ندارد، بلکه شارع مقاصدی دارد. این مقاصد همان ذاتیات دینند» (سروش، ۱۳۷۷: ص ۱۸). همچنین:

در رسالت و دعوت پیامبر اسلام مانند هر رسالت و دعوت دیگر که در تاریخ انسان به وقوع پیوسته است یک‌رشته مقاصد و ارزش‌های نهایی وجود داشت که ذاتیات رسالت و دعوت پیامبر را تشکیل می‌دادند و یک‌رشته مقاصد و ارزش‌های فرعی که مطلوبیت آن‌ها بالذات نبود و فقط وسیله تحقق دسته اول در آن عصر بودند. مقاصد و ارزش‌های درجه دوم بالعرض و تصادفی و تنها از باب وسیله بودن مطلوب پیامبر بودند (مجتهد شبستری، ۱۳۹۰: ص ۲۶۷).

گفته‌اند: اگر وسیله، مانع و مزاحم هدف شود، باید وسیله را جای‌گزین کرد (نک: ملکیان، ۱۳۹۶: ص ۳۰۵). گفته‌اند: مطلوب و مقصود شارع بالذات تأمین سعادت اخروی است، اما چون برای حصول سعادت اخروی، عابدان به آرامش دنیوی نیاز دارند، شارع بالعرض نیم‌نگاهی به دنیا افکنده است و قوانینی اقلی برای سیاست خلق و رفع خصومات وضع کرده است (سروش، ۱۳۷۷: ص ۱۶).

برخی دین‌شناسان نیز غایت قصوای دین را «توحید/فنا فی الله» دانسته و سایر مقاصد مثل زندگانی اخروی، اهتمام به زندگی دنیا و یا ساخت جامعه نمونه و برپایی عدالت اجتماعی را همه از مقاصد میانی دانسته‌اند (جوادی‌آملی و مصطفی‌پور، ۱۳۸۷: ص ۶۵).

نکته اول

برخی منتقدان گفته‌اند که تفکیک بین «مقصود بالذات/بالعرض»، تفکیکی بین مقاصد دین است نه تقسیمی برای اجزای دین، و لذا با طرح این بحث در مسأله ذاتی و عرضی دین، خلطی صورت گرفته است و مقسم، یکسان نیست (کاشی‌زاده و قراملکی، ۱۳۹۳: ص ۴۲۰؛ عرب‌صالحی، ۱۳۹۰: ص ۳۷؛ جوادی‌آملی و مصطفی‌پور، ۱۳۸۷: ص ۶۷؛ حاج‌ابوالقاسم، ۱۳۹۴: ص ۱۳۴). در این‌جا، می‌توان به این اندیشید که آیا «مقاصد دین» خود «جزء دین» هستند یا خیر؟ اما به نظر نگارنده، این اشکال، یک پاسخ استعجالی دارد و آن این‌که بنیان‌گذار دین، از هر یک از تعالیم دینی (که اجزای دین هستند)، مقصودی دارد؛ و حتی اگر مقاصد را جزء دین تلقی نکنیم می‌توان بر حسب بالذات / بالعرض بودن مقصود از هر جزء از دین، آن جزء را هدف / وسیله یا هدف نهایی / میانی دانست و به تقسیماتی برای اجزای خود دین دست یافت.

مقصود بالعرض بودن، به معنای اهمیت کم نیست. امر مقصود بالعرض می‌تواند در عین حال، ضروری اسلام و مهم و جهانی و دائمی و تحول‌ناپذیر و بدیل‌ناپذیر و اصیل و رکن باشد. به عنوان مثالی از این بحث، «وجوب امر به معروف و نهی از منکر» قابل ذکر است. این وجوب، برای تحفظ بر معروف‌ها و تجنب از منکرها جعل شده است. اما وجود این جزء در مجموعه دستورات شرعی، ضروری است، به این معنا که در تمام جهان‌های ممکنه که درون مایه تعالیم اسلامی در آن وجود داشته باشد، تحفظ بر معروف‌ها و تجنب از منکرها هم هست و جزء الزامی اسلام است؛ بلکه می‌توان نشان داد که در شرائع دیگر نیز مسأله امر به معروف و نهی از منکر، بایسته و جزئی از تعالیم شرائع بوده است (آل عمران: ۱۱۴؛ مائده: ۷۹) و بل اقتضای اخلاق و حکمت عملی است (لقمان: ۱۷).

همچنین پیش از این گفتیم که تصدیق به نبوت خاصه شخص پیامبر ﷺ مقدمه پذیرش محتوای رسالت ایشان است و لذا مقصود غایی دین نیست. با این حال، شکی در این نیست که ترک این «مقصود بالعرض» هم‌ارز با ترک اسلام است. همچنین مقصود بالعرض ممکن است از مشترکات شرائع یا گوهر ادیان باشد، ممکن است از فرائض واجبه باشد و ممکن است در منظومه تعالیم اسلامی، بخشی محوری از درون‌مایه تعالیم اسلامی باشد.

اهداف اصلی-جنبی

در این معیار، ذاتی عبارت است از آنچه مقصود اصلی دین است، و عرضی عبارت است از آنچه مقصود فرعی دین است. هدف جنبی یا فرعی، در عرض هدف اصلی مطرح است نه در طول آن؛ و لذا با «اهداف میانی» متفاوتند. گاه تعبیر «مقصود بالعرض» به «اهداف جنبی» نیز تفسیر می‌شود، اما ما از این تعبیر چنین استفاده‌ای نخواهیم کرد. ممکن است «آبادانی دنیا» در برخی دیدگاه‌ها هدف جنبی دین تلقی گردد، نه میانی.

بدیل‌ناپذیری

در این معیار، ذاتی امری است که بدیل ناپذیر است و جایگزینی ندارد، بر خلافِ عرضی که جایگزین و بدیل دارد. این معیار نیز از کلامِ دکتر سروش به دست می‌آید:

زبان علاوه بر این که جانشین‌پذیر است و لازمهٔ سرشت و گوهرِ پیام نیست، به معنایِ سومی هم عرضی است و آن این که اگر ادای مقصود بی‌منت زبان برآید، به زبان توسلی نخواهد رفت و از آن دعوتی نخواهد شد» (سروش، ۱۳۷۷: ص ۱۰).

نکته اول

وسیله‌ای که بدیل ندارد (یا بدیلِ بدی دارد) هر چند موضوعیتِ فی‌نفسه نداشته باشد، ضرورتِ بالغیر خواهد داشت. گاهی هم بدیل‌ناپذیری بدین سبب است که جزء مورد نظر، در رتبهٔ بالاتری از بدیل‌هایش قرار دارد. این معنا از بدیل‌ناپذیری، البته منعطف‌تر و سبک‌تر و تشکیکی است. بر همین اساس، برخی از منتقدان گفته‌اند که زبان عربی برای قرآن کریم، عرضی نیست، چرا که ظرفیت و گنجایش و انعطاف معنایی و فصاحت و بلاغتِ این زبان، برتر از زبان‌های دیگر است (صادقی تهرانی، ۱۳۹۰: ص ۲۶۰-۲۶۱؛ زمانی قمشه‌ای، ۱۳۸۰: ص ۷۲-۷۴).

نکته دوم

در هر یک از اجزای دین، ممکن است مجموعه‌ای مرکب از چند مقصود بلکه دهها مقصود در جنب هم حضور داشته باشند. مطلوبیت و نامطلوبیتِ یک وسیله را برآیندِ مصالح و مفسد آن رقم می‌زند. در این بین، یکی از مقاصدِ شریعت، ثباتِ شریعت و تداومِ آن و حفظِ آن از بدعت و دسّ و تحریف و آفات است. یعنی حفظِ صورت و تداومِ آن که ضامنِ انسجامِ شرائع است، خود یکی از مقاصدِ است که بدیل‌ناپذیر است، چه این که «همچنانک کار بی‌مغز بر نمی‌آید، بی‌پوست نیز بر نمی‌آید» (مولوی، ۱۳۸۶: ص ۳۲). تحفظ بر «مصلح

تشریحیه^{۱۱} از جمله حفظ شریعت از گزند آفات زمان و دست‌برد آراء هم از مقاصد بنیان‌گذار دین است که بارها و به صراحت از جانب او اعلام شده است.

۹) معیار درون‌مایه معنایی

در این معیار، ذاتی عبارت است از پیام اصلی و مراد جدی گوینده، و عَرَضی عبارت است از الفاظ و واژگان و قالب‌های ادبی و اسالیب و شیوه‌های بیان و دلالت. البته هنگامی که از «گوینده» سخن می‌گوییم، یک معنای موسّع از آن مدنظر است و آن به کارگیری هر نظام از نشانه‌های دلالت‌مند (اعم از گفته‌ها، متون، رفتارها و نشانه‌ها) است که بر مقاصد گوینده دلالت دارند. ذاتی بدین معنا را می‌توان «گوهر معنایی» یا «درون‌مایه معنایی» یا «مراد جدی» نامید. مثال این مطلب، دو ضرب‌المثل «زیره به کرمان بردن» و «زغال‌سنگ به نیوکاسل بردن» است (سروش، ۱۳۷۷: ص ۴)؛ که درون‌مایه معنایی و مراد جدی واحدی دارند، هرچند در دو فرهنگ مختلف، در قالب برون‌مایه‌ها و اراده‌های استعمالی متفاوتی منعکس شده‌اند.

۱۰) معیار تحول‌پذیری

در این معیار، ذاتی عبارت است از اجزای تحول‌ناپذیر یا ثابت دین، و عَرَضی عبارت است از اجزای تحول‌پذیر یا متغیر دین. بنا بر این معیار، اگر اسلام واجد عرضیاتی باشد، مسلمانان می‌توانند یا می‌بایست در شرایطی، از آن عرضیات دست برداشته و امور دیگری را در دین‌شان جای‌گزین کنند، هرچند نسبت به ذاتیات (ثباتات) چنین حقی ندارند. دوگان «ثابت/متغیر» (نک: ربانی‌گلپایگانی، ۱۳۸۷: ص ۱۵) نیز همان یا بسیار متقارب با «تحول‌ناپذیر/تحول‌پذیر» است.

بسیاری از منتقدان، از همان ابتدای طرح این دیدگاه‌ها از جانب روشن‌فکران، به درستی اشاره کرده‌اند که عَرَضیاتی که با معیارهای موجهاتی یا مقصود بالذات یا پیدایش منطقه‌ای معرفی می‌شود، منطقاً به

^{۱۱} درباره معنا و گستره مصالح تشریحیه نک: کامکار، ۱۴۴۱ق: ص ۲۷-۳۵.

«تحول پذیری»، «بدیل پذیری» و «عدم لزوم التزام» نمی‌انجامند (تاج‌آبادی، ۱۳۷۸: ص ۳۵؛ ربانی گلپایگانی، ۱۳۸۷: ص ۱۴-۱۵؛ صادقی تهرانی، ۱۳۹۰: ص ۲۵۵).

۱۱) معیار اصالت

در این معیار، ذاتی عبارت است از آن چه حقیقتاً پیامبر ﷺ آورده است؛ و عرضی عبارت است از آن چه بعد از پیامبر از جانب دیگران بر دین/ دین‌داری افزوده شده است و در حقیقت، جزء دین نیست:

«هفتمین عرضی، جعل‌ها و وضع‌ها و تحریفاتی است که مخالفان در دین وارد کرده‌اند» (سروش، ۱۳۷۷: ص ۴)؛ «همینطور است قصه جعل‌ها و وضع‌ها، و ورود روایات دروغین و پرسش‌های ناروا در بدنهٔ اسلام تاریخی، که هم عرضی‌اند و هم نامطلوب» (همان: ص ۱۷).

همچنین برخی از منتقدان، در مقامِ ارائهٔ خاستگاهِ بحث، به آراءِ هگل (Georg Wilhelm Friedrich Hegel) اشاره کرده‌اند (کاشی‌زاده و قراملکی، ۱۳۹۳: ص ۴۰۸-۴۰۹) که اجزای مسیحیت را به ذاتی و عرضی تقسیم می‌کند و مناسک کلیسایی را عرضی مسیحیت تلقی می‌کند، چرا که این مناسک، در دورانِ بعد و از جانب کلیسا پدید آمده و اصالت ندارد؛ سپس آن منتقدان، سعی در اثباتِ اصالتِ شریعت در اسلام داشته‌اند (همان: ص ۴۱۱).

بنابراین این معیار، تقسیمی بین تعالیم حقیقی پیامبر (دین حقیقی) به دست نمی‌دهد، بلکه اجزای دین محقق (بسط تاریخی دین) را تفکیک می‌کند و لذا مقسم در این معیار، غیر از مقسم معیارهای دیگر است و طرح آن چه از جانب روشن‌فکران و چه از جانب منتقدان، چندان متناسب با مسأله به‌نظر نمی‌رسد.

۱۲) معیار گوهرِ ادیان

در این معیار، ذاتی عبارت است از «گوهرِ ادیان» یا آن چه بین همه ادیان مشترک است؛ و عرضی عبارت است از تفاوت‌های موجود بین ادیان. برای کشفِ این گوهر، باید به قدر مشترکِ اسلام، مسیحیت، بودیسم، شینتو و ... اندیشید. در مقابل، عَرَضی عبارت است از مؤلفه‌های اختصاصیِ ادیان. بنابراین اموری مثل «معنویت» یا

«پرهیزگاری» چه بسا متعلق به این گوهر مشترک باشند، اما ایمان به روز داوری واپسین نه، چرا که در برخی ادیان چنین تلقی‌ای وجود ندارد. دکتر سروش برای جستجو از «ذاتیات دین» از همین مسأله شروع می‌کند؛ و سپس آن را کنار می‌گذارد، چرا که تاکنون، توفیقی در کشف این ذاتیات به دست نیامده و دشواری‌هایی پیش روی این مسیر است.

وجود تاریخی ادیان مسلم است. لکن وجود یک ذات و روح مشترک در میان همه آن‌ها، امری مسلم نیست و بلکه اثباتش نزدیک به محال است. ادیان، افراد یک کلی به نام «دین» نیستند و بیش از این که اشتراک در ماهیت داشته باشند، با یکدیگر (به قول ویتگنشتاین) شباهت خانوادگی دارند [...]. هنوز معلوم نیست که آیا مفهوم خدا حضوری اجتناب‌ناپذیر در دین دارد یا نه؟ تجربه تفسیرشده خدا چگونه؟ تجربه تفسیرنشده خدا چگونه؟ مسأله معاد و رستاخیز چگونه؟ [...] هر دینی را که الگو بگیریم، خواهیم دید که دین‌های دیگر یا از آن کم می‌آورند و یا با آن معارض می‌افتند [...] دست‌بردن به کشف عرضی‌ها پرحاصل‌تر از جست‌وجوی ذاتی‌هاست و دست‌بردن به کشف عرضیات ویژه یکی از ادیان پرحاصل‌تر از جست‌وجوی عرضیات دین، به معنی کلی آن است (سروش، ۱۳۷۷: ص ۵-۶).

۱۳) معیار اشتراکات شرائع

برخی از نویسندگان هرچند از تعبیر گوهر مشترک ادیان سخن می‌گویند اما با بررسی کلمات آن‌ها می‌توان چنین دریافت که مقصود آن‌ها، اشتراکات ادیان ابراهیمی یا به صورت عمومی ادیانی است که پیامبران ﷺ آورده‌اند، و به تعبیری، «اسلام» دین واحدی است که شرعه و منهج آن برای انبیاء متعدد و متغیر بوده و ظهورات آن دین واحد در طول زمان بسط یافته است (جوادی‌آملی و مصطفی‌پور، ۱۳۸۷: ص ۷۳-۷۴؛ صدر، ۱۳۸۱). بنابراین ظاهراً این تعبیر، شامل آیین کنفوسیوس، بودیسم، هندوئیسم، شینتو، دائوئیسم و سایر ادیان غیرابراهیمی نمی‌شود، همچنان که ظاهراً تعابیر ایشان، شامل ادیانی چون بهائیت نیز نمی‌گردد که پیامبر آن، مورد تأیید مسلمانان نیست.

به عنوان نمونه از ذاتیات دین با این معیار می‌توان به توحید، وجوب تسلیم برای خداوند (بقره: ۱۱۱-۱۱۲)، اصل نماز و اصل زکات (بینه: ۵) اشاره نمود؛ یا مواردی مثل «فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا» که از لسان انبیای متعددی بیان می‌شود (شعرا: ۱۰۸، ۱۲۶، ۱۴۴، ۱۶۳، ۱۷۹؛ زخرف: ۶۳؛ نوح: ۳؛ آل عمران: ۵۰) که نشان‌گر وجوب اطاعت از انبیا و اولیا است، و یا اصل «وجوب اقامه دین» و «حرمت تفرق در دین» (نک: شوری: ۱۳) و یا «وجوب حکم بما انزل الله»^{۱۲} (نک: مائده: ۴۴، ۴۵، ۴۷، ۴۸) همه از ذاتیات شرائع الهی تلقی می‌شوند. درباره این که «فصل خصومات» با این معیار از ذاتیات شرائع هست یا خیر تردیدهایی وجود دارد، چرا که محتمل است سرآغاز تشریح شرائع، شریعت حضرت نوح علیه السلام باشد^{۱۳} و چه بسا صحف انبیای پیش از نوح علیهم السلام^{۱۴} واجد تشریحات رافع خصومات نباشد. به هر روی، کشف ذاتیات و عرضیات شرائع به این معنا، مستلزم تتبع در آیات قرآن کریم و کتب حدیثی و احیاناً کتب مقدس دیگر ادیان ابراهیمی است.

۱۴) معیار سرحدی

در این معیار، ذاتی عبارت است از آن اجزائی از دین که کنارگذاشتن آن - فارغ از احوال و نیت و پیش فرض‌های شخص - مستلزم خروج از اسلام است. قدر مسلم ذاتی به این معنا، دو کلمه «لا إله الا الله» و «محمد صلی الله علیه و آله و سلم رسول الله» است^{۱۵}. درباره سایر تعالیم پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم می‌توان چنین گفت که ترک آن‌ها (دست‌کم در فرض قصور) شخص را از جرگه مسلمانی خارج نمی‌کند.

۱۵) معیار لزوم التزام

در این معیار، ذاتی عبارت است از آن چه التزام نظری به آن، به حکم مسلمانی بایسته است و عرضی عبارت است از آن چه به حکم مسلمانی، التزام نظری به آن بایسته نیست. برای مثال، گفته شده است که مسلمانی

^{۱۲} گفتنی است که این وجوب، مستلزم نفی صریح سکولاریسم است. بنابراین می‌توان گفت: نفی سکولاریسم از ذاتیات شرائع ابراهیمی است.

^{۱۳} نک: بقره: ۲۱۳ و روایات ذیل آن: عیاشی، ۱۳۸۰ق، ج: ۱، ص: ۱۰۴-۱۰۵، رقم: ۳۰۶-۳۰۹؛ کلینی، ۱۴۰۷ق، ج: ۸، ص: ۸۲، رقم: ۴۰؛ ج: ۲، ص: ۱۷-۱۸، رقم:

۲؛ ابن بابویه، ۱۳۷۸ق، ج: ۲، ص: ۸۰، رقم: ۱۳. خصوصاً توجه کنید به اشعاری که آیه ۲۱۳ سوره بقره به اختلاف مردم دارد.

^{۱۴} مثل صحف شیث علیه السلام و ادريس علیه السلام، نک: ابن بابویه، ۱۳۶۲، ج: ۲، ص: ۵۲۴.

^{۱۵} ممکن است علاوه بر این، اموری همچون «استحلال ما حرم الله» نیز سببی برای ارتداد و خروج از دین باشد. مثلاً نک: حرعاملی، ۱۴۰۹ق، ج: ۱، ص: ۳۰-

در گرو التزام به اسلام تاریخی (حوادث و رخداد‌های صدر اسلام) نیست، بلکه در گرو اسلام عقیدتی (ذاتیات اسلام) است (سروش، ۱۳۷۷: ص ۱۸).

نکته اول

بسیاری از منتقدان، شاید بر اساس تحفظی که بر دین و شریعت و وحی دارند، معنای عرضی را «قابل حذف» یا «بدون لزوم التزام» یا «تحول‌پذیر» یا «بدیل‌پذیر» تلقی کرده‌اند و لذا برای نفی این معانی، حکم کرده‌اند که تمام دین، ذاتی است (برای نمونه نک: کاشی‌زاده و قراملکی: ۱۳۹۳).

نکته دوم

لزوم التزام، با معیار سرحدی متفاوت است؛ چه این که ترک یک بایسته نظری الزامی، دست‌کم به جهت مفهومی غیر از خروج از مسلمانی است، هرچند بنا بر برخی دیدگاه‌ها و در پاره‌ای از شرایط - مثل ترک عامدانه - ممکن است مصداقاً متحد بشوند. تلازم این دو معیار، حتی اگر درست باشد، نیازمند دلیل است، و خود نیازمندی به دلیل، نشان‌گر مغایرت مفهومی است.

سایر معیارها

مفاهیم پرشمار متقارب دیگری نیز می‌توان برشمرد که از جهتی مرتبط با بحث مسأله ذاتی/عرضی هستند و از طرفی کمتر از آنان با عنوان «ذاتی/عرضی» یاد شده است و لذا قراردادن آن‌ها در معیارهای اصلی بحث، مناسب نیست^{۱۶}. برخی از این معیارها بدین شرح است:

- ❖ معیار بنیادی بودن: آن چه شالوده و پایه و اساس معرفت دینی قرار می‌گیرد (زیربنای معرفتی) در مقابل آن چه بر اساس آن شالوده‌ها توجیه معرفت‌شناسانه می‌پذیرد (روبنای معرفتی).
- ❖ معیار قطعیت: آن چه قطعاً جزئی از دین است؛ در مقابل آن چه احتمالاً جزء دین است.
- ❖ معیار/اهمیت: آن چه اهم است؛ در مقابل آن چه اهمیت کمتر دارد یا مهم نیست.

^{۱۶} گاهی در گوشه‌وکنار، نوشته‌هایی یافت می‌شوند که این معانی را نیز تحت عنوان ذاتی/عرضی طرح کرده باشند، که به جهت کم‌یابی چنین مواردی، از طرح و بررسی آن صرف‌نظر می‌شود.

❖ معیار لزوم التزام عملی: آن جزئی از دین که عملاً باید بدان پایبند بود (مثل واجبات) در مقابل اجزائی که نیازی به پایبندی به آن در مقام عمل نیست (مثل مستحبات).

❖ معیار تطبیقی: خود دین (فرا تاریخی) در قبال تطبیق دین بر شرایط تاریخی (دین تطبیق شده)^{۱۷}.

بخش سوم: صورت‌بندی جدید مسأله در باب ذاتی و عرضی در دین

بر اساس معیارهای ذکر شده در بخش قبل، می‌توان گفت: هر نظریه منقح در باب ذاتی/ عرضی دین می‌بایست سه پرسش اساسی را پاسخ دهد:

(۱) بین معیارهای یادشده، چه روابط و استلزام‌هایی برقرار است؟

(۲) تقسیم اجزای دین، بر اساس کدام‌یک از معیارها «درست» است؟ (مقصود از تقسیم درست، تقسیمی است که هیچ یک از اقسام آن، خارجاً بی‌مصدق نباشد)

(۳) گستره مصادیق تقسیمات در تقسیم‌های درست چقدر است؟

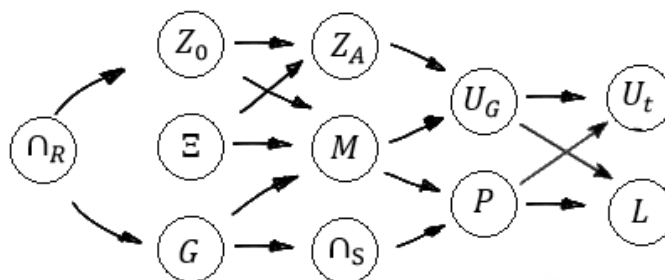
پرسش‌های یادشده از عهده این مقاله خارجند و نیازمند مجالی واسع‌ترند. درباره پرسش یکم، به معرفی یک ابزار نمایشی (گراف روابط) برای ارائه دیدگاه‌ها اکتفا می‌کنم. سپس اشاراتی درباره پرسش دوم و سوم خواهیم داشت.

معرفی «گراف روابط»

به نظر نگارنده، برای مشخص کردن استلزام‌ها بین معیارهایی که تاکنون ذکر شده‌اند، بهترین ابزار، استفاده از یک گراف جهت‌دار (Directed graph) است. این گراف، در شکل ۲ نمایش داده شده است. گفتنی است «معیار اصالت» در این گراف طرح نشده است، زیرا گذشت که مقسم در معیار اصالت با سایر معیارها متفاوت است و طرح آن مناسب مسأله حاضر نیست.

^{۱۷} تفاوت این معیار با معیارهای پیش‌گفته در این‌جاست که اصولاً دین تطبیق شده از اجزای خود دین محسوب نمی‌گردد و لذا این منظر، اجزای دین حقیقی را ثابت و مصادیق تطبیقی آن بر موضوعات را متغیر می‌بیند

نام معیار	نشانه	نام معیار	نشانه
ضرورت مطلق	Z_0	ذاتیات سرحدی	Ξ
ضرورت واقعی	Z_A	اشتراک ادیان	\cap_R
درون‌مایه معنایی	M	اشتراک شرائع	\cap_S
پیدایش غیرمنطقه‌ای	P	مقصود بالذات	G
مخاطب‌جهانی (ازمانی)	U_t	لزوم التزام نظری	L
مخاطب‌جهانی (افراد)	U_G		



شکل ۲ - رابطه ذاتیات با معیارهای مختلف با یکدیگر

هر یال این گراف، نشان‌گر یک استلزام است که بیان می‌کند: اگر جزئی از اسلام، با معیار مبدأ ذاتی اسلام باشد، آن‌گاه با معیار مقصد نیز ذاتی اسلام است. این گراف بیان نمی‌کند که آیا هر یک از این رأس‌ها، مصداقی هم دارند یا خیر. برای به دست آوردن رابطه عرضیات با یکدیگر، می‌توان جهت تمام یال‌ها را معکوس نمود. تشریح کامل روابط گراف فوق، نیازمند نظریه‌پردازی مجزا و تفصیلی و خارج از وسع مقاله حاضر است، و نگارنده روی صحت همه پیوندهای ارائه‌شده در این گراف، اصراری ندارد. آنچه در این مقام مدنظر است معرفی روش فوق برای استفاده نظریه‌پردازان در این مجال است.

درستی تقسیم اجزای دین به ذاتی / عرضی

در باب درستی تقسیم اجزای دین به ذاتی و عرضی تأملاتی وجود دارد. این تأملات پیرامون چهار معیار مطرح‌اند: وجود اشتراکی میان ادیان، تأثیر وحی و شریعت از منطقه، تحول‌پذیری دین، و وجود جزئی از دین که لزوم التزام نداشته باشد. بنابراین در سایر معیارها، مناقشه‌ای در درستی تقسیم وجود ندارد.

اما این چهار معیار:

پیش از این به دیدگاه دکتر سروش مبتنی بر دشواری کشف گوهری مشترک برای ادیان، سخن به میان رفت. بر خلاف دکتر سروش، برخی اندیشمندان، خصوصاً سنت‌گرایانی همچون سیدحسین نصر، قائل به یک گوهر

اشتراکیِ قدسی^{۱۸} برای همهٔ ادیان هستند و گاه از این مسأله با عنوان «وحدت متعالی ادیان» نام برده می‌شود^{۱۹} (نک: اطهری و منشادی، ۱۳۹۲).

در بابِ پیدایشِ منطقه‌ای، ظاهراً عده‌ای منکرِ تأثیرِ تشریحاتِ اسلامی یا وحی از عوامل منطقه‌ای هستند. در موردِ وحیِ قرآنی، این اندیشه که وحی اصولاً قدیم است از دیرباز از جانبِ بسیاری از اهل حدیث همچون احمد بن محمد بن حنبل (۲۴۱ق) مطرح بوده است (نک: رضایی، ۱۳۹۴)، که به نظر می‌رسد لازمهٔ آن عدم تأثر از منطقه باشد. گذشته از این، برخی با استدلال به وجودِ قرآنِ کریم در علمِ پیشین و ازلیِ الهی، قرآنِ کریم را نامتأثر از حوادث منطقه‌ای دانسته‌اند (نقل شده در: حاج‌ابوالقاسم، ۱۳۹۴: ص ۱۴۵)؛ استدلالی که چندان موّجه نمی‌نماید، چرا که علمِ پیشینِ الهی بر تمامِ تأثیر و تأثرها ولو در طبیعیات احاطه دارد و با این سبک از استدلال، لازم است بابِ هر تأثیر و تأثری بسته شود.^{۲۰}

اما اگر از متنِ قرآنِ کریم و وحیِ قرآنی بگذریم و به سراغِ تشریحاتِ اسلامی بیاییم، به نظر می‌رسد اختلاف چندانانی در تأثر برخی از شرائع و احکامِ فقهی (به نحوِ موجه جزئی) از حوادث در میان نباشد^{۲۱}. بنابراین بحث مهمی در صحت تقسیم با این معیار نیست، بلکه بحثی اگر هست در گستره و مصادیقِ ذاتی و عرضی با این معیار است. مثلاً گفته شده که اگر ابولهبی نبود، نامِ این شخص در قرآنِ کریم ذکر نمی‌شد؛ اما در این صورت، نامِ شخصِ دیگری که پیامبر ﷺ را می‌آزرد ذکر می‌گشت^{۲۲} و اصل حکمِ پیامبرآزاری تغییری نمی‌کرد (صادقی تهرانی، ۱۳۹۰: ص ۲۶۴-۲۶۵)، لذا اصلِ این عَرَضیت هرچند قابلِ پذیرش است اما در حدِ اعلام و

^{۱۸} البته آن‌چه سنت‌گرایان آن را «سنت» می‌نامند مفهومی عام است که شامل واقعیات غیر دینی نیز می‌تواند باشد، مثلاً ممکن است حکمت جاودان، در یک هنر، منسک یا اسطوره نیز جلوه‌گر شود (اطهری و منشادی، ۱۳۹۲: ص ۳۱).

^{۱۹} با این حال، سنت‌گرایان، جلوه‌های خاص و مناسک و متون خاص هر دین را قدسانی و الهی می‌دانند؛ و از نظر آنان، این حفظ روح قدسی و انسجام صوری دین است که ضامن اثربخشی و راست‌کشی است (فرهنگ قفهرخی و دیگران، ۱۳۹۴).

^{۲۰} ناگفته نماند که این دیدگاه نیز قائلانی در تاریخ فلسفه داشته است، من جمله لایبنیتس (Gottfried Wilhelm Leibniz) که قائل به اصل هماهنگی پیشین‌بنیاد (Pre-established harmony) بود.

^{۲۱} برخی اصولیان، گاه از ازلی بودن احکام شرعی سخن می‌گویند، اما پس‌زمینه و بافتار مسائل مطرح در آن‌جا چندان متناسب با مسألهٔ پیدایش منطقه‌ای نیست، بلکه اصل کلام آن‌ها مثلاً تبیینی برای یک دیدگاه درباره واجب مشروط یا استصحاب یا مباحث دیگر است (مثلاً: نک: نائینی، ۱۳۷۶، ج ۱: ص ۳۳۹). لذا از اشاره به این نکات در متن، اجتناب شد.

^{۲۲} مشابه آن لطیفه‌ای رایج که می‌گوید: اگر ادیسون لامپ برقی را اختراع نمی‌کرد چه می‌شد؟ یکی دیگر اختراع می‌کرد!!

اشخاص است. پس آن چه «سبب نزول» می خوانند در حقیقت «بهانه نزول» است. در برخی دیدگاه‌ها، عرضیات پذیرفته می شوند اما دایره وسیع قابل ملاحظه‌ای نخواهد داشت.

اما مهم‌ترین نزاع در این میان، نزاعی است در باب معیارهای «تحول‌پذیری» و «لزوم التزام» که بین روشنفکران و منتقدان حوزوی آن‌ها وجود دارد، که اشاره‌ای به معیار «تحول‌ناپذیری» آن خواهیم داشت.

تحول‌ناپذیری

تردیدی در وقوع تحول‌های نامطلوب و نامشروع و نامیمون – اعم از تحریف‌ها و بدعت‌ها و غلوها – نیست؛ اما همان‌طور که در مقدمه مقاله گفتیم، موضوع بحث، «دین» است نه «تدین»، و تصرف در حیطة «دین حقیقی» اصولاً در قدرت بدعت‌گذاران نیست. اگر به تعریف دین که در مقدمه اشاره شد برگردیم خواهیم دید که اصولاً هیچ دینی پس از بنیان‌گذارش تحول‌پذیر نیست: «دین عبارت است از مجموعه تعالیم بنیان‌گذار دین».

شاید بر همین اساس است که برخی روشن‌فکران، ناچار به چنین تعبیری شده‌اند:

با رحلت پیامبر صرفاً جسم او از میان ما می‌رود و ارتباط فیزیکی ما با او قطع می‌شود، اما قرآن بر قلب آن حضرت نازل می‌شد نه بر جسم او. بنابراین، چه اشکالی دارد که بگوییم روح آن حضرت الی‌الابد واسطه فیوضات ربانی و معنوی است و پس از رحلت از جهان خاکی این وساطت قطع نمی‌شود، یعنی هنوز هم قرآن بر آن حضرت نازل می‌شود و به وساطت روح او بر عقل امت او نیز می‌تواند نازل شود، به شرط اینکه آنان در بسط تجربه نبوی بکوشند و شرایط برخوردار شدن از این تجربه را در خود فراهم کنند. (فنائی، ۱۳۹۴: ص ۳۹۱).

به نظر نگارنده، مهم‌ترین اشکال این دیدگاه این است که با تعالیم اسلام ناسازگار است. اول این‌که بنیان‌گذار اسلام، مؤمنان را از دخالت دادن ظنون عقلی در استنباط شریعت، نهی کرده است (کامکار، ۱۳۹۷) و این آموزه، خردپذیر نیز هست (کامکار، ۱۳۹۸). گذشته از این‌که دلایل فراوانی در دست است که تغییر احکام، پس از رحلت پیامبر ﷺ را نفی می‌کنند. دلایلی در دست است که نشان می‌دهد تغییر در احکام شرعی منحصر با بیان پیامبران اولوالعزم ﷺ که صاحب شریعت‌اند رخ می‌دهد، و پیامبران دیگر ﷺ، تابع و پیرو انبیاء

صاحب‌شریعت هستند و بر اساس کتاب تشریحی نازل شده پیش از خود حکم می‌کنند (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲: ص ۱۷؛ ابن‌بابویه، ۱۳۷۸ق، ج ۲: ص ۸۰) و همچنین نک: مائده: ۴۴-۴۸؛ آل‌عمران: ۵۰؛ اعراف: ۱۵۷). گفتمان گسترده‌ای که در سنت حدیثی فریقین مبتنی بر مذموم‌بودن هرگونه نوآوری تشریحی یا همان «بدعت» دلالت می‌کند، از جمله حدیث متواتر/ مستفیض «کل بدعه ضلاله»^{۲۳} و مضامین نهی از نوآوری تشریحی^{۲۴} به صورت عام، که تتبع و بررسی آن در گنجایش مقاله حاضر نیست. گذشته از این‌ها، در جای‌جای احادیث فقهی و به صورت خاص شواهدی بر تحول‌ناپذیری شریعت اسلامی دیده می‌شود^{۲۵} و احصای این موارد، کار را بر اهل تتبع دشوار می‌نماید.

مجموع این قرائن، وثوق می‌آورند که اجزاء شریعت اسلامی «تحول‌ناپذیر» هستند و ترک این حجم از دلایل نقلی، جز با شکاکیت مفرط تاریخی امکان‌پذیر نیست. بنابراین می‌توان گفت: تقسیم اجزای شریعت اسلامی بر اساس معیار تحول‌پذیری، تقسیمی نادرست است و به بدعت‌گذاری در اسلام می‌انجامد.^{۲۶}

نتیجه

تلاش‌های نظری جبهه روشن‌فکری هرچند زوایایی جدید در فلسفه فقه و کلام جدید گشوده است اما در مجموع مقرون به توفیق نبوده است. توسل به شرطی‌های خلاف واقع، تقسیم مقاصد شریعت به مقصود بالذات و مقصود بالعرض، سراغ گرفتن از درون‌مایه‌های معنایی و پرسش از گوهر ادیان، هرچند سرآغاز گفتگوهای ارزشمندی گشته اما شکاف منطقی و حائل معنایی بین این امور و بین تبدل‌پذیری و تغییرپذیری و لزوم التزام کامل به دین و شریعت، عمیق‌تر و سهم‌گین‌تر از آن است که نادیده گرفته شود. تمثیل‌های ساده‌ای چون گوهر و صدف، می‌توانند به تمثیل‌های تغییر یابند، اما گره از کار مسائل بزرگ با تمثیل و استعاره و مثنوی و

^{۲۳} برای ملاحظه برخی از مصادر این حدیث نک: ابن‌ماجه، بی‌تا، ج ۱: ص ۱۷؛ احمدبن‌حنبل، ۱۴۲۱ق، ج ۲: ص ۲۳۷؛ و ج ۲۸: ص ۳۷۳؛ ابویعلی، ۱۴۰۴ق، ج ۴: ص ۸۵ و ج ۴: ص ۹۰؛ مسلم، بی‌تا، ج ۲: ص ۵۹۲؛ بیهقی، ۱۴۲۴ق، ج ۳: ص ۳۰۲؛ نسائی، ۱۴۰۶ق، ج ۳: ص ۱۸۸؛ دارمی، ۱۴۱۲ق، ج ۱: ص ۲۸۹؛ کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱: ص ۵۶ و ج ۸: ص ۸؛ برقی، ۱۳۷۱ق، ج ۱: ص ۲۰۷؛ ابن‌بابویه، ۱۴۱۳ق، ج ۲: ص ۱۳۷ و ج ۴: ص ۴۰۲ و ۱۴۰۶ق، ص ۲۵۸ و ۱۳۶۲، ج ۲: ص ۶۰۶ و ۱۳۹۵ق، ج ۱: ص ۲۵۷ و ۱۳۷۸ق، ج ۲: ص ۱۲۴؛ مفید، ۱۴۱۳ق، ص ۱۸۷-۱۸۸ و ۲۱۱؛ طوسی، ۱۴۰۷ق، ج ۳: ص ۶۹؛ ۱۴۱۴ق، ص ۳۳۷.

^{۲۴} روشن‌فکران دینی در این باره اشکالات دیگری هم طرح کرده‌اند که بررسی تفصیلی آن، مجالی واسع می‌طلبد.

^{۲۵} برای دو نمونه نک: اشعری، ۱۴۰۸ق، ص ۸۶، رقم ۱۹۴ درباره متعه نساء؛ و ابن‌بابویه، ۱۴۱۳ق، ج ۱: ص ۷۶، رقم: ۱۷۰ درباره غسل جنابت.

^{۲۶} البته تحول در معرفت دینی، کماکان امری ممکن است، و این خود باب بازنگری‌های مهمی را در دین‌شناسی باز خواهد گذاشت، منتها در چارچوبی مشخص و با پرهیز از ظنون غیر معتبر.

تغزل باز نمی‌شود. شکاف‌های معنایی روشنی وجود دارند که پُر کردن آن‌ها بیش از هرچیز نیازمند استدلال و توجیه معرفتی و عقلانی و فلسفه‌ورزی است. شکاف‌هایی که منتقدان بارها به آن اشاره کرده‌اند و روشن‌فکران بارها با سکوتی خاص، نظاره‌گر بوده‌اند، گویی در بخش‌هایی از خلوت ذهنی خویش، این اشکالات را پذیرفته‌اند.

منابع

- [۱] قرآن کریم.
- [۲] ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۷۸ق). **عیون اخبار الرضا** علیه السلام. تهران: نشر جهان.
- [۳] _____ (۱۳۶۲). **الخصال**. قم: جامعه مدرسین.
- [۴] _____ (۱۳۹۵ق). **کمال الدین و تمام النعمه**. تهران: دار الکتب الاسلامیه.
- [۵] _____ (۱۴۰۶ق). **ثواب الاعمال و عقاب الاعمال**. قم: دار الشریف الرضی للنشر.
- [۶] _____ (۱۴۱۳ق). **من لا یحضره الفقیه**. قم: جامعه مدرسین.
- [۷] ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۳ق). **شرح الاشارات و التنبیهات**. قم: دفتر نشر کتاب.
- [۸] ابن قدامه، عبدالله بن احمد (۱۳۸۸ق). **المغنی**. قاهره: بی‌نا.
- [۹] ابن ماجه، محمد بن یزید قزوینی (بی‌تا). **سنن ابن ماجه**. بی‌جا: دار احیاء کتب العربیه.
- [۱۰] ابو یعلی، احمد بن علی (۱۴۰۴ق). **مسند أبی یعلی**. دمشق: دار المأمون للتراث.
- [۱۱] احمد بن حنبل (۱۴۲۱). **مسند الامام احمد بن حنبل**. بی‌جا: مؤسسه الرساله.
- [۱۲] احمدی، محمود (۱۳۷۷). **نظریه‌ای درباره محدود بودن شریعت حضرت موسی و حضرت مسیح به بنی اسرائیل**. کلام اسلامی: ش ۲۷.
- [۱۳] اشعری، احمد بن محمد بن عیسی (۱۴۰۸ق). **النوادر**. قم: مدرسه الامام المهدی (عج)
- [۱۴] اطهری، سیدحسین و منشادی، مرتضی (۱۳۹۲). **چیستی فلسفه سنت‌گرایی با تکیه بر آرای دکتر سیدحسین نصر: مضامین، دلالت‌ها و بنیان‌ها**. آینه معرفت: ش ۳۶.
- [۱۵] برقی، احمد بن محمد (۱۳۷۱). **المحاسن**. قم: دار الکتب الاسلامیه.
- [۱۶] بیهقی، احمد بن حسین (۱۴۲۴ق). **السنن الکبری**. بیروت: دار الکتب العلمیه.
- [۱۷] تاج‌آبادی، حسین (۱۳۷۸). **ذاتی و عرضی قرآن**. مطالعات تاریخی قرآن و حدیث: ش ۲۰.
- [۱۸] جوادی آملی، عبدالله؛ و مصطفی‌پور، محمدرضا (۱۳۸۷). **دین‌شناسی**. قم: اسراء.
- [۱۹] حاج‌ابوالقاسم، محمد (۱۳۹۴). **فراعصری بودن قرآن**. رساله دکتری. پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- [۲۰] _____ (۱۳۹۴). **آیه نهی از سؤال و رابطه آن با عصری بودن قرآن**. قرآن‌شناخت:

ش ۱۱.

- [۲۱] خسروپناه، عبدالحسین و کاشی‌زاده، محمد (۱۳۹۳). تحلیل و بررسی پلورالیسم دینی و گوهر و صدف دین. اندیشه نوین دینی: ش ۳۷.
- [۲۲] دارمی، عبدالله بن عبدالرحمن سمرقندی. مسند الدارمی. سعودی: دار المغنی للنشر و التوزیع.
- [۲۳] ربانی گلپایگانی، علی (۱۳۸۷). نقد تئوری ذاتی و عرضی در دین (۱). کلام اسلامی: ش ۶۷.
- [۲۴] _____ (۱۳۸۸). نقد تئوری ذاتی و عرضی در دین (۳). کلام اسلامی: ش ۶۹.
- [۲۵] رضایی، محمد (۱۳۸۴). متکلمان مسلمان و مناقشات کلامی پیرامون قرآن. کلام اسلامی: ش ۵۳.
- [۲۶] زمانی قمشه‌ای، علی (۱۳۸۰). ذاتی و عرضی در ادیان از نگاه دیگر. رواق اندیشه: ش ۱.
- [۲۷] ساجدی، ابوالفضل (۱۳۹۲). ذاتی و عرضی در دین. قبسات: ش ۶۷.
- [۲۸] سروش، عبدالکریم (۱۳۷۷). ذاتی و عرضی در دین. کیان: ش ۴۲.
- [۲۹] سعیدی‌مهر، محمد (۱۳۹۴). ضرورت، دلالت و جهان‌های ممکن. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- [۳۰] صادقی تهرانی، محمد (۱۳۹۰). نقدی بر دین پژوهی فلسفه معاصر. قم: شکرانه.
- [۳۱] صدر، سیدموسی (۱۳۸۱). گوهر ادیان در گزارش قرآن. پژوهش‌های قرآنی: ش ۳۱.
- [۳۲] طالبی، محمدحسین (۱۳۷۸). نقدی بر مقاله «ذاتی و عرضی در دین». معرفت: ش ۳۲.
- [۳۳] طوسی، محمد بن حسن (۱۴۰۷ق). تهذیب الاحکام. تهران: دار الکتب الاسلامیه.
- [۳۴] _____ (۱۴۱۴ق). الامالی. تهران: دار الکتب الاسلامیه.
- [۳۵] عرب‌صالحی، محمد (۱۳۹۰). ذاتی و عرضی در دین. معرفت کلامی: تابستان ۱۳۹۰.
- [۳۶] عیاشی، محمد بن مسعود (۱۳۸۰ق). تفسیر العیاشی. تهران: المطبعة العلمیه.
- [۳۷] فرهنگ قفهرخی، علیرضا و قدرت‌اللهی، احسان و بینای مطلق، سعید (۱۳۹۴). ساحت و حیانی دین از منظر سنت‌گرایان و نواندیشان دینی معاصر ایران. اندیشه دینی دانشگاه شیراز: ش ۵۵.
- [۳۸] فنایی، ابوالقاسم (۱۳۹۴). اخلاق دین‌شناسی. تهران: نگاه معاصر.
- [۳۹] قطب‌الدین رازی، محمد (بی‌تا). شرح المطالع. قم: کتبی نجفی.
- [۴۰] کاشی‌زاده، محمد؛ و قراملکی، محمدحسن (۱۳۹۳). تحلیل ذاتی و عرضی دین از منظر نومعتزله. چاپ شده در: اعتزال نو و مسائل فلسفه دین اسلامی. قم: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- [۴۱] کامکار، حسین (۱۳۹۷). بررسی انتقادی دیدگاه فنایی درباره حجیت ظنون عقلی (۱). نقد و نظر: ش ۹۲.
- [۴۲] _____ (۱۳۹۸). بررسی انتقادی دیدگاه فنایی درباره حجیت ظنون عقلی (۲). نقد و نظر: ش ۹۶.
- [۴۳] _____ (۱۴۴۱ق). رساله فی عدم تبعیه الاحکام للمصالح و المفاسد. تاریخ دسترسی:

<http://hoseinkamkar.blog.ir/post/3> قابل دسترسی در: ۱۳۹۹/۰۳/۲۰

- [۴۴] کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق). **الکافی**. تهران: دار الکتب الاسلامیه.
- [۴۵] مجتهد شبستری (۱۳۹۰). **نقدی بر قرائت رسمی از دین**. تهران: طرح نو.
- [۴۶] مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق). **بحار الانوار**. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- [۴۷] مسلم، ابن حجاج نیشابوری (بی تا). **صحیح مسلم**. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- [۴۸] مفید، محمد بن محمد (۱۴۱۳ق). **کتاب الامالی**. قم: کنگره شیخ مفید.
- [۴۹] ملکیان، مصطفی (۱۳۹۶). **راهی به رهایی**. تهران: مؤسسه نگاه معاصر.
- [۵۰] _____ (۱۳۹۴). **مشتاقی و مهجوری**. تهران: مؤسسه نگاه معاصر.
- [۵۱] ملکیان، محمدباقر (۱۳۸۷). «ذاتی» **در منطق و فلسفه**. معارف عقلی: ش ۱۰.
- [۵۲] مولوی، جلال‌الدین محمد (۱۳۸۶). **فیه ما فیه**. تحقیق: فروزان‌فر، بدیع‌الزمان. تهران: مؤسسه انتشارات نگاه.
- [۵۳] نائینی، محمدحسین (۱۳۷۶). **فوائد الاصول**. قم: جامعه مدرسین.
- [۵۴] نجفی، محمدحسن (۱۴۰۴ق). **جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام**. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- [۵۵] نسائی، احمد بن شعیب (۱۴۰۶ق). **السنن الصغری**. حلب: مکتب المطبوعات الاسلامیه.
- [۵۶] نصیرالدین طوسی، محمد (۱۳۶۷). **اساس الاقتباس**. تهران: مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.
- [۵۷] هاشمی، محمدجواد (۱۳۹۳). **ذاتی و عرضی دین و دین‌داری در نگاه علامه طباطبائی**. اندیشه نوین دینی: ش ۳۹.
- [58] Berto, Francesco & Jago, Mark (2019). **Impossible Worlds**. Oxford University Press.
- [59] **Counterfactuals** (2020). Retrieved June 8, 2020 from Stanford Encyclopedia of Philosophy on the World Wide Web: <https://plato.stanford.edu/entries/counterfactuals/>
- [60] Kripke, Saul (1963). **Semantical Considerations on Modal Logic**. Acta Philisophica Fennica: 16.
- [61] Lewis, David (1973). **Counterfactuals**. Malden: Blackwell Publishers.