

الله الرحيم

دين پژوهی

۲۰۵ / ۱

پژوهشکده تحقیقات اسلامی
نایندگی ولی فقیه در سپاه



پژوهشکده تحقیقات اسلامی
ستاند نمایندگی ولی فقیه در سپاه اسلامی

نام کتاب: دین پژوهی کد: ۲۰۵/۱

تهریه کننده: پژوهشکده تحقیقات اسلامی

نویسنده: عبدالله ابراهیم زاده آملی

ناشر: معاونت تربیت و آموزش عقیدتی سیاسی نمایندگی ولی فقیه در سپاه

حروفچینی و صفحه آرایی: پژوهشکده تحقیقات اسلامی

چاپ: مرکز چاپ نمایندگی ولی فقیه در سپاه

تاریخ انتشار: پاییز ۱۳۹۰

تیراز: ۱۰۰۰

فهرست مطالب

۲۳.....	نقد و بررسی.....	۶.....	پیشگفتار.....
۲۴.....	تعریف جامع دین.....	۸.....	مقدمه.....
فصل سوم؛ منشأ دین			
۲۵.....	۱- دین، زایدۀ جهل	۱۲.....	مفهوم دین پژوهی.....
۲۶.....	۲- دین، زایدۀ ترس	۱۳.....	اهمیت دین پژوهی
۲۸.....	۳- عامل استعمار اقتصادی	۱۴.....	تاریخچه دین پژوهی
۳۱.....	۴- امور مقدس، سرچشمۀ دین.....	۱۶.....	روش‌های دین پژوهی
۳۲.....	فطرت، مهم‌ترین و اصلی‌ترین منشأ دین.....	۱۶.....	رویکردهای دین پژوهی
۳۳.....	راه‌های اثبات فطری بودن منشأ دین.....	۱۶.....	۱- بروون دینی
۳۳.....	۱- بررسی‌های تاریخی	۱۷.....	۲- درون دینی.....
۳۴.....	۲- پژوهش‌های روان‌شناسی و جامعه‌شناسی	فصل دوم؛ چیستی دین	
۳۶.....	۳- برهان فطرت	۲۰.....	مفهوم دین و دیدگاهها
۳۷.....	علل گریز از خدا و دین.....	۲۰.....	الف - تعاریف اندیشمندان مسلمان
فصل چهارم؛ ویژگی‌های ممتاز دین			
۴۰.....	۱- وحدت و ثبات دین	۲۲.....	ب - تعاریف اندیشمندان غیر مسلمان
۴۱.....	دلایل اثبات وحدت و ثبات دین حق		

معرفت‌شناسی دینی.....	۹۲	۱-دلیل عقلی.....	۴۱
ابزار شناخت در معرفت دینی.....	۹۴	۲-دلیل نقلی.....	۴۲
الف-حواس ظاهری.....	۹۴	چالش در وحدت و ثبات دین.....	۴۶
ب-عقل	۹۵	کالبدشکافی کثرت‌گرایی دینی.....	۴۸
ج-شهود باطنی.....	۹۵	وحدت صراط مستقیم.....	۵۲
صواب و خطای در معرفت دینی.....	۹۶	حقانیت تشیع.....	۵۳
مسئله حجت در معرفت دینی.....	۹۸	الف-برهان لطف و حکمت.....	۵۴
قداست معرفت دینی.....	۹۸	ب-حدیث متواتر ثقلین.....	۵۵
قداست معرفت دینی از منظر معرفت‌شناسی	۱۰۰	آموزه نجات و رستگاری در اسلام.....	۵۶
فصل دوم: معرفت دینی و مسأله تعدد قرائت		جامعیت و کمال دین.....	۵۸
هرمنوتیک و نقش آن در فرایند فهم متون	۱۰۲	دلایل اثبات جامعیت و کمال.....	۵۹
سیر تحولاتی هرمنوتیک.....	۱۰۳	۱-دلیل عقلی	۵۹
هرمنوتیک فلسفی، سنگ بنای تعدد قرائت ..	۱۰۶	۲-دلیل نقلی.....	۶۰
نقد هرمنوتیک فلسفی.....	۱۰۷	دیدگاه متفکران و مفسران اسلامی.....	۶۲
هموار بودن راه تحصیل معرفت دینی	۱۰۹	فصل پنجم: انتظار بشر از دین	
نقش پیش فرض‌ها در فهم دین.....	۱۱۱	مفهوم انتظار و اقسام آن.....	۶۸
بطلان نظریة تعدد قرائت.....	۱۱۲	رویکردهای بحث در انتظار بشر از دین.....	۷۰
منطق فهم دین	۱۱۴	نقد رویکرد برون دینی صرف	۷۰
فصل سوم: عقل و دین		دیدگاه‌ها درباره انتظار بشر از دین	۷۳
جایگاه عقل در دین.....	۱۱۷	دیدگاه حداکثری	۷۳
خلط میان عقلانیت دینی و عقلانیت مدرن ..	۱۲۱	دیدگاه حداقلی	۷۵
تفاوت‌های عقل دینی و عقل مدرن	۱۲۵	نقد دیدگاه‌های اقلی	۷۶
بخش دوم: معرفت دینی			
فصل اول: مبانی معرفت دینی			
معرفت دینی	۹۱		
فصل چهارم: علم و دین			
تعريف علم	۱۳۲		

اخلاق و جاودانگی.....	۱۵۵	علم دینی.....	۱۳۲
کالبد شکافی امور اخلاقی.....	۱۵۹	علم در متون دینی.....	۱۳۴
محاسن اخلاقی و رابطه آن با مکارم اخلاقی ..	۱۶۱	الف - در قرآن کریم.....	۱۳۴
فصل ششم: سیاست و دین		ب - در روایات ..	۱۳۶
نظریه جدایی دین از سیاست، برخاسته از اندیشه سکولاریستی ..	۱۶۵	تعارض علم و دین و علل آن ..	۱۳۸
مفهوم سکولاریسم ..	۱۶۵	الف - علل بروز نظریه تعارض علم و دین در غرب ..	۱۳۹
پیشینه سکولاریسم و اندیشه سکولاریستی ..	۱۶۶	ب - علل بروز دیدگاه تعارض علم و دین در جهان اسلام ..	۱۴۰
علل پیدایی و پویایی سکولاریسم در غرب ...	۱۶۸	دیدگاهها درباره تعارض یا تعامل علم و دین ..	۱۴۴
ریشه‌های تاریخی سکولاریسم در ایران ..	۱۷۱	۱- استقلال کامل علم و دین ..	۱۴۴
شاخص‌های اندیشه سکولاریستی ..	۱۷۴	۲- وحدت کامل علم و دین ..	۱۴۵
۱ - حذف دین از صحنه زندگی ..	۱۷۴	۳- تعامل علم و دین ..	۱۴۶
۲ - قداست زدایی ..	۱۷۴	فصل پنجم: اخلاق و دین	
۳ - نفی تکلیف گرایی ..	۱۷۵	زنگی و اخلاق ..	۱۵۰
۴ - انسان محوری ..	۱۷۶	خلط میان اخلاق دینی و اخلاق سکولار ..	۱۵۲
فهرست منابع ..	۱۷۸		

پیشگفتار

تعلیم و تربیت دینی و انقلابی کارکنان سپاه در جهت تقویت و ارتقای معرفت، ایمان و توانمندسازی و توسعه دانش و بینش آنان رسالتی است بس بزرگ که بر عهده معاونت تربیت و آموزش عقیدتی سیاسی نهاده شده است.

تحقیق عمدۀ این مأموریت خطیر در پرتو نظام آموزش کارآمد و بالنده امکان‌پذیر می‌شود تا زمینه ارتقای روحی و معنوی و تقویت دانش، بینش و منش اسلامی کارکنان سپاه را فراهم آورد و پاسدارانی مؤمن، بصیر، شجاع و آگاه تربیت کند که از ایمان و معنویت، معرفت دینی و بصیرت انقلابی لازم برخوردار باشند.

چنانکه مقام معظم رهبری فرموده‌اند:

مسئله آموزش در همه جا مهم است ولی در سپاه از اهمیت مضاعفی برخوردار است. اگر در سپاه پاسداران آموزش‌های قوی در مسایل عقیدتی سیاسی وجود نداشته باشد دیگر سپاه را به عنوان بازوی توانای انقلاب اسلامی نمی‌توان مطرح ساخت حرکت سپاه یک حرکت مستمر است و اگر قرار باشد این حرکت باقی بماند افراد سپاه باید آموزش دیده باشند و کسانی که این مهم را به عهده دارند شما هستید.^۱

با توجه به اجرای «نظام تربیت و آموزش عقیدتی سیاسی سپاه» از سالیان اولیه تأسیس این نهاد انقلابی و ضرورت بازنگری و بهینه‌سازی آن در چارچوب تدابیر فرمانده معظم کل قوا حضرت آیة‌الله العظمی خامنه‌ای (مد ظله العالی) و براساس راهبردهای تحول و تعالی سپاه، نظام تربیت و آموزش مورد بازبینی و تجدید نظر قرار گرفت. نظام جدید گرچه به امر خطیر آموزش و

۱. روزنامه جمهوری اسلامی، ۵ / ۳ / ۱۳۶۳.

تقویت دانش عقیدتی سیاسی پاسداران توجه کافی مبذول شده است اما رویکرد اصلی آن تربیت محوری و معنویت افزایی بوده و سرفصلهای آموزشی آن نیز بر این اساس تنظیم شده است. یکی از دوره‌های مهم آموزشی که در نظام جدید مورد توجه قرار گرفته است آموزش‌های طولی پاسداران، بسیجیان و سربازان است که به معرفت افزایی نسبت به معارف پایه‌ای اسلام و مباحث بنیادی با رویکرد تربیتی می‌پردازد.

هم‌اکنون کلیه دوره‌های آموزشی سپاه در حال بازنگری و بازبینی است و طبیعی است که در تدوین موضوعات و سرفصلهای آموزشی، ارزشیابی، بازخور دگیری، و درنهایت اصلاح یا تغییر سرفصلهای آموزشی امری اجتناب‌ناپذیر خواهد بود. کتاب حاضر تا قبل از بازنگری و تدوین متون جدید در دوره‌های طولی سپاه تدریس می‌شود.

مسئولیت تهیه و تدوین متون آموزشی مورد نیاز نمایندگی ولی فقیه در سپاه به عهده پژوهشکده تحقیقات اسلامی است. این متون با توجه به سطح معلومات، نیازها و تخصص نیروهای آموزشی، در گروههای تحقیقاتی پژوهشکده تدوین و پس از طی مراحل اعتباربخشی محتوایی و شکلی به تأیید نماینده ولی فقیه در سپاه و یا نماینده ایشان می‌رسد. پیشنهادها و تجربیات مریبان ارجمند و متربیان گرامی، در رفع کاستی‌های متون آموزشی راهگشا و مشوق ما در رفع کاستی‌های متون آموزشی خواهد بود.

تعاونت تربیت و آموزش عقیدتی سیاسی

نمایندگی ولی فقیه در سپاه

مقدمه

دین، ماندگارترین میراث فرهنگی ما است که از سوی پیامبران الهی به ویژه پیامبر خاتم(ص) و جانشینانشان به حق ایشان، ائمه اطهار(ع) به دست مارسیده است تا ما بتوانیم با پیاده کردن دستور العمل‌ها و آموزه‌های انسان ساز آن، خوشبختی و رستگاری خود را رقم زنیم. همچنین باید از حریم آن به خوبی پاسداری نموده، به نشر و تبیین آن پردازیم و زمینه را برای رشد و تعالی نسل جوان، مهیا سازیم.

از این رو، پاسداری و حفظ این میراث عظیم و آشنایی و آگاهی لازم از معارف اصیل و ناب اسلام بر ما واجب است؛ چراکه پاسداری هوشمندانه از دین و نیز پایبندی عملی به آن برای نیل به رستگاری و سعادتمندی، درگرو این آشنایی و آگاهی لازم و کافی (= دین پژوهی) است. حساسیت و ضرورت «دین پژوهی» و «پایبندی عملی به دین» و نیز «پاسداری از آن»، زمانی دو چندان می‌شود که بدانیم از یک سو «انقلاب اسلامی ایران» به عنوان پاداش بزرگ الهی به امت مسلمان ایران (و بلکه کلیه مسلمانان جهان) به خاطر جانفشانی‌های این مردم جان برکف تحت رهبری‌های امام راحل «قدس سرہ» و خون بهای شهیدان ارزانی شد و حفظ و پاسداری از آن بر دوش ما به عنوان پاسداران راستین این انقلاب و نظام اسلامی، نهاده شد؛ و از سوی دیگر، تهاجم همه جانبی سیاسی، فرهنگی - بعد از ناکامی در تهاجم نظامی - برای فروپاشی و اضمحلال آن از درون، از راه القای شباهت دینی در میان مردم به ویژه نسل جوان، به چالش بردن مبانی فکری اسلامی و قداست زدایی از آن، سالهای سال است که با شدت و جدیت هر چه بیشتر از سوی رسانه‌های استکباری و وابستگان فکری آنان در داخل ادامه دارد و هر روز هم فزونی می‌یابد.

تهیه و تدوین متن حاضر به نام «دین پژوهی» (که عمدهاً از مسائل جدید کلامی می‌باشد)، گامی عملی و مؤثر در راه انجام آن رسالت دینی و انقلابی است که امیدواریم مورد استفاده مطلوب قرار گیرد.

در این کتاب به آراء و نظریات جدید در حوزه دین پژوهی با استفاده از دلایل عقلی و نقلی و دیدگاه‌های اندیشمندان بزرگ اسلامی معاصر پرداخته شده و دیدگاه‌های مخالفان و شبها و چالش‌های ایجاد شده مورد نقد قرار گرفته و پاسخهای لازم ارائه گردیده است.

کتاب در دو بخش تهیه شده است: بخش نخست در موضوع «دین» و شامل پنج فصل می‌باشد. فصل اول، یعنی «کلیات»، مباحثی چون مفهوم دین پژوهی، اهمیت و مسائل آن، انواع دین پژوهی و روش‌ها و رویکردهای به دین را، مورد بحث و بررسی قرار می‌دهد و سرانجام روش و رویکرد مورد نظر را معرفی و برتری آن را با دلایل اثبات می‌کند.

فصل دوم «چیستی دین» است که علاوه بر بیان معانی لغوی دین، تعاریف متکلمان و متفکران مسلمان و مسیحی را مطرح و بررسی کرده است و سرانجام به تعریف منتخب دین (= دین به معنای مکتب نه دین به معنای تدین و دین داری) پرداخته است.

در فصل سوم «منشأ دین» مورد بحث و بررسی قرار می‌گیرد و دیدگاه‌های سطحی‌نگرانه و بعضًا معتقدانه درباره خاستگاه دین ارائه و مورد نقد قرار می‌گیرد. سپس خاستگاه واقعی و اصیل دین (فطرت و عقل) معرفی و دلایل آن بیان گردیده، سرانجام علل گریز از دین که امری فرافطري و خارجی است، طرح و نقد و بررسی می‌شود.

فصل چهارم به بیان «ویژگی‌های ممتاز دین» اختصاص دارد، ویژگیهایی که امروزه مورد تاخت و تاز دگر اندیشان و شبها افکنان قرار گرفته است.

موضوع فصل پنجم «انتظار بشر از دین» است که از مهم‌ترین مباحث فکری و کلامی جدید و روز می‌باشد. در این فصل ثابت شده که برخلاف ادعای برخی از روشنفکران، دین (به دلیل برخورداری از جامعیت و کمال مطلق)، در همه مسائل و داده‌هاییش حداکثری بوده و راهکارهای لازم برای پاسخگویی به حداکثر انتظارات و نیازهای بشر را در بر دارد.

بخش دوم کتاب نیز تحت عنوان «معرفت دینی»، شامل چند فصل به این شرح است: فصل اول به «مبانی معرفت دینی» می‌پردازد و طی آن موضوعاتی چون مفهوم اصل معرفت، معرفت دینی و معرفت‌شناسی دینی، نیز ابزارهای شناخت در معرفت دینی و صواب و خطأ در معرفت

دینی و برخی مسائل دیگر آن بررسی می‌شود.

در فصل دوم نیز مسئله تعدد قرائت و خاستگاه آن (= هرمنوتیک فلسفی)، مورد بحث و بررسی و نقد قرار می‌گیرد و سپس منطق صحیح فهم دین ارائه می‌شود.

در فصل سوم، «عقل و دین» و رابطه این دو به بحث گذاشته شده است و نشان داده شد که نه تنها عقل از دین جداییست بلکه عقل منبع مستقلی در کنار نقل برای کشف و اثبات احکام دینی به شمار می‌رود. فصل چهارم به موضوع «علم و دین» اختصاص دارد و در آن اثبات می‌گردد که اسلام به عنوان دین عقلانی از علم و رهایی علمی (به عنوان رهایی عقل بشر) استقبال کرده و به فراگیری علوم مختلف تشویق نموده و حتی فراگیری بسیاری از علوم موردنیاز زندگی را واجب دانسته است.

موضوع فصل پنجم، «اخلاق و دین» است که طی آن خاستگاه اخلاقیات اصیل و مکارم اخلاقی بیان، و نظریه نسبی بودن و فرادینی بودن اخلاقیات نقد شده است.

فصل پایانی کتاب به «سیاست و دین» اختصاص دارد و در آن نشان داده شد که دین و سیاست (به معنای واقعی کلمه) از یکدیگر جداییستند و اندیشه جدا انگاری دین از سیاست، یک اندیشه سکولاریستی است و سپس سکولاریسم مورد بررسی قرار گرفته است.

پژوهشکده تحقیقات اسلامی

بخش اول
دین

فصل اول

کلیات

مفهوم دین پژوهی

دین پژوهی، نام یک رشته علمی خاص نیست، بلکه عنوانی است عام برای مجموعه‌ای از رشته‌ها و شاخه‌های علمی و معرفتی، که همگی درباره دین بحث می‌کنند و هر یک از منظری خاص به بررسی ابعاد دین می‌پردازند دین پژوهی، دانش‌هایی چون فلسفه دین، الهیات (کلام) و زیررشته‌هایی همچون روان‌شناسی دین، جامعه‌شناسی و مانند آن رادربر می‌گیرد. ویژگی‌های موضوعی یا روش شناختی هر یک از این دانش‌ها، قلمرو تحقیق و پژوهش آن را مشخص می‌سازد و آن را از سایر دانش‌های مربوط به دین جدا می‌کند. به بیان دیگر، رشته‌ها و شعبه‌های مختلف دین پژوهی یا رهیافت‌های گوناگون در دین پژوهی، هر یک ناظر به بعدی از ابعاد دین است و از همان بعد خاص، دین را مورد بررسی قرار می‌دهند.

بنابراین، دین پژوهی یعنی تحقیق و پژوهش نظری پیرامون ماهیت و ابعاد دین و شناسایی و شناساندن آن؛ یا تلاش برای اثبات این که گزاره‌ها و دعاوی دینی صادق و مطابق با واقع است و آثار و لوازم سودمندی بر آنها مترتب است. با این بیان، اگر مجموع دانش‌هایی را که موضوع آنها به شکلی مطالعه و پژوهش درباره دین است، دین پژوهی بنامیم، می‌توانیم بر حسب ابعاد گوناگونی که معمولاً^۱ ادیان از آن برخوردارند، شاخه‌ها، رشته‌ها و یا ابعاد متنوعی را برای دین پژوهی بر شماریم.^۱

مهمنترین ابعاد دین پژوهی عبارت است از:

دین پژوهی به روشن‌کلامی، فلسفی، تاریخی و نیز نگرش مردم‌شناسانه به دین، روان‌شناسی

۱. برگرفته از دین پژوهی، میرجا الیاده، ترجمه بهاء الدین خرمشاهی، ج اول (دفتر اول و دوم)، ص ۹۱-۹۲؛ دو ماهنامه اندیشه حوزه، شماره ۳۵-۳۶، ص ۴-۶؛ عقل و اعتقاد دینی، مایکل پترسون و جمعی دیگر، ترجمه احمد نراقی، ابراهیم سلطانی، ص ۲۲-۲۳.

دین، جامعه‌شناسی دین، پدیدارشناسی دین، ادبیات و هنر دینی که هر کدام یک بحث تفصیلی خاص را می‌طلبد که در این مختصر نمی‌گنجد.^۱

اهمیت دین پژوهی

دین پژوهی، که رهاورد دین گرایی بشر در طول تاریخ می‌باشد از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. این اهمیت از نقش سازنده و تعیین‌کننده‌ای که خود دین در زندگی مادی و معنوی بشر دارد ناشی می‌شود. چه این که بیشتر متفکران و اندیشمندان بزرگ، به ویژه در غرب درباره دین، پژوهشها و تحقیقات گسترده‌ای انجام داده و به این حقیقت اعتراف کرده‌اند که «دین، پیوسته نقش سازنده‌ای بر فرهنگ و تمدن و اساس‌حیات آدمی داشته است» همچنین متفکرانی چون «کریستوفر مانیرز (۱۷۴۷ - ۱۸۱۰ م) که از نخستین محققان جدید غربی است ثابت کرده که هرگز قومی بدون دین وجود نداشته و علاقه به دین در نهاد انسان نهفته است. ویلیام جیمز نیز می‌گوید: «دین انسان، عمیق‌ترین و خردمندانه‌ترین چیز در حیات اوست».^۲

همچنین حکما و متفکران بزرگ دوران باستان مانند: افلاطون و ارسسطو، بنابر تحقیقاتی که درباره اقوام و ملل دوران مختلف تاریخ بشر انجام داده‌اند، اظهار داشته‌اند که دین در روزگاران گذشته بهتر و واقعی تر بوده و اعتقاد به الوهیت یک پدیدار جهانی و عام بوده است.^۳ درباره نقش سازنده دین (اسلام) در زندگی، متفکر غربی معاصر «ویلسون» می‌گوید: در دینی چون «اسلام» که یک نظام حقوقی (فقهی) مشخص و معین در آن این چنین جایگاه مهمی دارد، قطعاً نمی‌تواند درباره مقتضیات زندگی جدید مورد استشاره (و استفاده) قرار نگرفته باشد.^۴

توضیح آنکه هر چند دین مدت زمانی طولانی در مغرب زمین در دام مکاتبی چون اومانیسم، لیبرالیسم و سکولاریسم گرفتار شده و از صحنه زندگی بشر غربی دور نگه داشته شده است، ولی امروزه به دلیل افول مکاتب انسانی یاد شده^۵ و نیز توان اسنگینی که غربیان در پی دوری از

۱. برای تحقیق بیشتر ر. ک: دین پژوهی، همان؛ فلسفه دین، محمد تقی جعفری، تدوین دکتر عبدالله نصری؛ کلام جدید، عبدالحسین خسروپناه.

۲. ر. ک. دین پژوهی، الیاده، ج ۱، ص ۹۵-۹۶ و ۲۶۰.

۳. ر. ک. همان، ص ۱۰۲.

۴. فرهنگ و دین، میرجاالیاده، ترجمه بهاء الدین خرمشاهی و دیگران، ص ۱۴۳.

۵. ر. ک. افول سکولاریسم، تERAL. برگر، ترجمه افشار امیری، اومانیسم، تونی دیویس، ترجمه عباس مخبر؛ ظهور و سقوط لیبرالیسم در غرب، آتنوئی آریلاستر، ترجمه عباس مخبر.

معنویت، اخلاق و خدا پرستی پرداخته‌اند، بار دیگر بازگشت به مذهب و خدا پرستی در غرب آغاز شده و دنیای متمدن و مدرن غربی دست نیازش را به سوی دین و قوانین و آموزه‌های اخلاقی و اجتماعی آن دراز کرده است. دین به گفته علامه طباطبایی، بهترین و عالی ترین روش زندگی را ارائه کرد و بیش از هر برنامه و روش دیگری، مردم را به رعایت قوانین اجتماعی واداشت.^۱ همچنین حقوقدانان بر جسته و دادستان دیوان ایالات متحده آمریکا، «روبرت هوگوت جاکسون» به این موضوع اعتراف کرده و می‌گوید: (قرآن) طرز سلوک افراد را نسبت به یکدیگر و نسبت به اجتماع آنها معین کرده، تحول سالم (و لازم) را از جهان فعلی به جهان برتر تأمین می‌کند.^۲ بنابراین، با توجه به این که در جهان امروز رویکرد به دین یک ضرورت اجتناب‌ناپذیر است، دین پژوهی نیز به عنوان تنها راه مطمئن برای دستیابی به مبانی اصیل دینی از ضرورت و اهمیت ویژه‌ای برخوردار گشته است.

تاریخچه دین پژوهی

دین پژوهی، تاریخی کهن دارد و می‌توان قدمت آن را برابر با قدمت خود دین دانست؛ زیرا انسان تا چیزی را نشناسد آن را نمی‌پذیرد.^۳ هر چند دین پژوهی نیز به سان سایر پژوهش‌های علمی، در آغاز بسیار ساده و محدود بوده، ولی با گذشت زمان همراه با تطور اصل دین، تکامل یافته است. دین پژوهان، نمونه‌هایی از تحقیقات دین‌شناسی را در یونان باستان و غیر آن ذکر کرده‌اند. یکی از معروف‌ترین منابع دین‌شناسی دوران باستان، کتاب تاریخ هرودت (۴۲۵-۴۸۰ ق.م.) است که سرشار از اطلاعات درباره ادیان باستانی آسیای غربی و مصر است. این مورخ یونانی در کتاب‌های تاریخ خود، نمونه‌هایی از روش‌های دین پژوهی و نیز تفسیرهای خود را در این باب ارائه داده است.^۴ دین پژوهی در جهان اسلام، پس از گسترش آن به ویژه در مناطق متمدن آن روز جهان یعنی ایران و روم، رونق فراوان یافت؛ زیرا از آنجاکه اسلام دین پژوهی و شناخت مبانی دینی را پیش

۱. ر.ک. آموزش دین، ص ۲۲، انتشارات جهان آرا.

۲. ر.ک. فصلنامه قبسات، سال اول، شماره اول، پائیز ۱۳۷۵، ص ۶۷ به نقل از کتاب حقوق در اسلام، مجید خدوری و هربرت ج. لیسنی با مقدمه روبرت هوگوت جاکسون.

۳. دین‌شناسی، عبدالله جوادی آملی، ص ۲۰.

۴. علاوه بر او بسیاری از نویسنده‌گان رومی و یونانی و غیر آنها از مورخان پیش از میلاد مسیح در کتسان اطلاعات ارزشمندی از دین پژوهی و پیشینه آن جمع‌آوری کرده‌اند. (ر.ک. دین پژوهی، میرچا الیاده، ج اول، دفتر اول، ص ۹۸-۱۰۶).

شرط پذیرش دین اعلام کرده است (و بر همین اساس علماء و فقهاء به اتفاق آراد آغاز رساله‌های عملیه، با تاکید می‌گویند که پذیرش اصول دین باید از روی شناخت باشد) انتشار اسلام زمینه تضارب آراء و عقاید را میان ملل فراهم آورد و نیز عاملی شد که از یکسو پژوهشگران و اندیشمندان واقع‌نگر و حقیقت طلب به دین پژوهی (به ویژه دین پژوهی تطبیقی) جهت شناسایی عالمانه دین حق و گرایش به آن روی آورند، و از سوی دیگر مسلمانان نیز برای دفاع از عقاید دینی و دفع شباهات وارد از سوی «زنادقه» به ویژه پس از نهضت ترجمه، و رواج افکار و آرای حکما و فلاسفه یونان باستان که دستاویزی برای الحاد گرایان و دهری مذهبان گردیده بود،^۱ به تکاپو بیفتند. بدین ترتیب دین پژوهی پویایی بیشتری یافت و پیوسته دین پژوهی تطبیقی و در محدوده دنیای اسلام، میان مذاهب اسلامی وجود داشته و دارد.

ولی دین پژوهی در عصر جدید، آن هم به معنای تلاش برای ارائه تعریف جدیدی از دین و یافتن ماهیت متمایز آن با سلسله‌ای از صفات که دین و آنچه مربوط به دین است را زبده زندگی انسانی متمایز گرداشت، عمدتاً یک رویکرد و توجه غربی است. این تلاش پیامد طبیعی گرایش نظری، روشنفکرانه و علمی غرب است،^۲ که به دلیل تحولاتی که در قرون اخیر به ویژه تحولات علمی ای که در قرن نوزدهم توسط امثال گالیله، نیوتون و غیر آنان در غرب به وقوع پیوست، دین پژوهی را نیز متحول ساخت.

مهم‌ترین این تحولات که دین پژوهی را نیز در غرب وارد مراحل نوینی کرده است عبارت است از:

الف - گسترش فتوحات استعماری توسط کشورهای غربی، که تبادل فرهنگی همه جانبه را به دنبال داشته و موجب پژوهش‌های دینی و به ویژه دین شناسی انتقادی و تطبیقی غرب مدارانه گشته است.

ب - تحولات علمی شگرف در زمینه‌های مختلف علوم طبیعی، انسانی، اجتماعی و غیر آن و ارائه و انتشار نظریه‌های جدیدی درباره انسان و جهان، به ویژه انتشار نظریه تکامل داروین که از جهت تأثیر بر دین شناسی، مهم‌ترین حادثه قرن نوزدهم به حساب می‌آید پیامدهای کلامی نظریه تکامل بسی‌گسترده بود و بسیاری از مسائل عقیدتی - دینی را مورد تردید جدی قرار داده است.

۱. قرن دوم هجری که مصادف با دوران زندگی و امامت امام جعفر صادق(ع) است، «عصر نهضت ترجمه» نامیده شد؛ زیرا بسیاری از آثار علمی و فلسفی حکما و دانشمندان غربی و یونانی در این زمان به عربی برگردانده شده است. (ر.ک. موسوعة الامام الصادق، سید محمد کاظم قزوینی، ج ۲، ص ۴۲۰ - ۴۲۱؛ نگرشی تاریخی بر روایی غرب با اسلام، دکتر جهانبخش ثوابت، ص ۱۶۱ - ۱۶۵).

۲. دین پژوهی، همان، ص ۸۱

ج - پیدایش نظریات جدید در باب منشأ (وحیانی و عقلانی) دین از سوی برخی متفکران صاحب نام قرن نوزدهم، مانند مارکس، فروید و غیر آنان.

مجموعه این عوامل و برخی عوامل دیگر به یاری هم، پژوهش در باب دین را از اساس دگرگون ساخته و موجب پیدایش نظریات جدیدی در دین به ویژه مسیحیت گردیده است.

روش‌های دین‌پژوهی

دین، مجموعه گزاره‌هایی است که هم از جهت سخن موضوع و مسائل، متعدد و متنوع است و هم از جهت اعتبار و ارزش در یک سطح و رتبه نیستند، از این رو، درک و اثبات گزاره‌های دینی، روش‌های فکری متنوع و متفاوتی را می‌طلبد. به این دلیل باید از همه روش‌ها و یا بیشتر آنها در فهم و اثبات گزاره‌ها و مسائل دینی سود جست و بر روش خاصی بسته نکرد. زیرا بسته کردن به یک روش خاص در دین پژوهی و نادیده گرفتن سایر روش‌های نوعی تفسیر انحرافی از دین منجر خواهد شد؛ چنان‌که در این زمینه می‌توان از ظاهرگرایی صرف اشاعره و اخباریون در برابر عقلگرایی افراطی معذله و برخی فلاسفه و متكلمان اسلامی و نیز باطنگرایی افراطی متصوّفه نام برد که بسته کردن به یک روش خاص و نادیده گرفتن دیگر روش‌ها مانع از دین‌پژوهی و دین‌شناسی درست آنان گردیده است.

بنابراین، برای مصون ماندن از برداشت غلط و تفسیر انحرافی از دین، لازم است به تناسب نوع مسائل از روش‌های عقلی و استدلالی، نقلی و تاریخی، تجربی و شهودی، فقهی، تفسیری، حدیثی و مانند آن بهره جست.

رویکردهای دین‌پژوهی

برای شناخت دین و این‌که تاکجا انسان را راهنمایی می‌کند، رویکردهای گوناگونی وجود دارد که در این جا به دو نوع آن می‌پردازیم:

۱- بروون دینی

منظور از رویکرد بروون دینی این است که دین را بدون مراجعه به خود دین و ملاحظه متون و منابع آن مورد بررسی و شناسایی قرار دهیم و بینیم دین چقدر کارآیی دارد و چه اهدافی را تعقیب و تأمین می‌کند و اساساً چرا دین ورزی ضرورت دارد و مسائل کلی دیگر از این قبیل.^۱

۱. ر.ک. فلسفه دین، دفتر نخست، محمد تقی جعفری، ص ۲۷-۲۸.

این رویکرداری دوگونه می‌توان تقریر کرد؛ یکی این که انسان با اتکای به عقل و براهین عقلی و فلسفی به سراغ دین رفت، به مطالعه و پژوهش در آن پردازد و پاسخهای لازم به پرسشها و مسائل بر شمرده را بیابد. در چنین صورتی اگر رویکرد برون دینی از سر حق جویی و همراه با صدق و انصاف باشد شیوه درستی در پژوهش و نگرش به دین به حساب می‌آید و مورد پذیرش همه اندیشمندان و دین پژوهان راستین است؛ چراکه این گونه مسائل را باید فرادینی (و یا به تعییری فرامتنی) مورد توجه قرار داد، و تنها از راه عقل و براهین عقلی و فلسفی اثبات کرد. گام نهادن در چنین راهی می‌تواند انسان را به فلسفه تشریع دین و ضرورت دین ورزی و نیز حقایق موجود در آن آگاه کند.

تقریر دیگر این است که انسان می‌خواهد با این رویکرد قلمرو و اهداف دین را بر اساس انتظارات آدمی از دین تعیین و تحدید نماید. در این صورت انسانها پیش از مراجعت به دین باید مسائل و انتظارات خود را از دین مشخص کنند، سپس به سراغ دین بروند. به تناسب این تشخیص و تحدید انتظارات از دین است که هم متون دینی فهمیده می‌شود و هم قلمرو و هدف دین تعیین می‌گردد. با این بیان، رویکرد برون دینی با نظریه «انتظارات بشر از دین» منطبق می‌شود.

۲ - درون دینی

منظور از رویکرد درون دینی این است که بدون هرگونه پیش فرضی مستقیماً به سراغ دین برویم و متون دینی را مورد مطالعه و بررسی قرار دهیم و از خود دین بخواهیم که چه اهدافی را تعقیب و تأمین می‌کند. در باره این رویکرد دینی باید گفت برخلاف پندار کسانی که سهم عمدۀ رادر شناسایی دین به انسان می‌دهند، خود دین در غیر مواردی که حوزه عمل عقل مستقل است در شناساندن خود سهم عمدۀ و نقش تعیین کننده‌ای دارد؛ زیرا درست است که معرفی دین از طریق انسان میسر است و آگاهیها پیشین او نیز در فهم بهتر و بیشتر دین نقش دارد، ولی این موجب نمی‌شود که نقش اساسی و نهایی را در شناسایی دین به انسان و معرفت‌های او بدھیم و نقش خود دین را نادیده بگیریم چراکه دین با گویایی و پویایی خود می‌تواند اهداف و قلمروها و برنامه‌هایش را معرفی کند.^۱

دو نکته:

۱ - تقسیم بندی رویکرد به برون دینی و درون دینی، اگر نسبت به ادیان دیگر قابل قبول باشد حداقل نسبت به اسلام واقع بینانه نیست، بلکه نوعی تقسیم بندی غیر واقعی است؛ زیرا مراد از

۱. برگرفته از فلسفه دین ص ۲۸-۴۴ و ۴۷-۲۷.

رویکرد برون دینی یعنی حوزه عمل مستقل - مستقل از شرع - و جدا سازی دایرۀ حکومتی عقل از شرع است که از دیدگاه اسلام نه تنها احکام متقن عقل ناب بیرون و برکنار از شرع نیست، بلکه جزو احکام اسلامی محسوب می شود. چون عقل ناب به عنوان منبع مستقل کشف احکام در کنار کتاب و سنت مطرح است و احکام متقن عقلی در اسلام از اعتبار خاصی برخوردار بوده و لازم الاجرا می باشد. بر این اساس، باید توجه داشت که رویکرد برون دینی به نظر دقیق و واقعی، رویکرد برون دینی نیست، بلکه برون نقلی است؛ یعنی بیرون از کتاب و سنت است. چون عقل در برابر نقل است نه در برابر دین.^۱

۲- نگرش واقع بینانه و پسندیده آن است که بر رویکرد خاصی محدود و منحصر نشویم و صرفاً از بعد خاصی به دین ننگریم، به طوری که از بقیه رویکردها و نگرش‌ها و سایر ابعاد دین غافل بمانیم. از این رو، ضرورت دارد که ما نیز در نگاه به دین، به روش‌ها و رویکردهای پیروان مکتب حکمت متعالیه صداری عمل کنیم که نگاهی همه جانبی و واقع بینانه است به این بیان که، گرچه با رویکرد کلامی و فلسفی و به عنوان متكلّم و فیلسوف دین به سراغ آن می روییم، ولی نگاهی همه جانبی به همه ابعاد دین داشته باشیم و برای فهم و تفسیر دین، از همه روش‌ها و رویکردهای متناسب با هر بخش از دین به مقدار لازم سود جوییم؛ و در این راه از افراط و تغیریط پرهیز کنیم و به روش اعتدال و میانه که روش مورد قبول پیشوایان معصوم(ع) است،^۲ پایبند باشیم.

بنابراین، شیوه درست و حق آن است که در عرصه دین پژوهی از روش جمع درون دینی و برون دینی پیروی کرده و در نتیجه، از همه مدل‌های بهره‌گیری از عقل، کتاب، سنت، تجربه، تاریخ و شهود (=برهان، عرفان و قرآن) استفاده کنیم بدین ترتیب با عقل و براهین عقلی به اثبات خدا و حیّیت دین پرداخته، با تجربه، شهود و تاریخ به تأیید باورهای دینی دست یابیم و آموزه‌های موجود در کتاب و سنت را در هدایت و سعادت انسان به کار گیریم. همچنین از روش‌ها و کلیدهای فهم قرآن کریم یعنی قواعد ادبی و قوانین عام زبان شناختی، مانند قاعدة عام و خاص، مطلق و مقید، محکم و متشابه، ناسخ و منسوخ و غیر آن سود جسته و از آن فاصله نگیریم.

۱. ر.ک. تفسیر تسنیم، عبدالله جوادی آملی، ج ۱، ص ۱۹۳ - ۲۰۳، شریعت در آیه معرفت، جوادی آملی، ص ۲۱۷ - ۲۱۸.

۲. ر.ک. در آمدی بر علم کلام، علی رباني گلپایگانی، ص ۱۷۱ - ۱۷۶.

فصل دوم

چیستی دین

پیش از ورود در اصل بحث باید چند نکته زیر را یاد آور شویم:

۱- ادیان در یک تقسیم کلی، به دو دستهٔ بشری و الهی تقسیم می‌شود. ادیان بشری، ساختهٔ انسان است و او به دلیل برخی نیازهای فردی یا اجتماعی اش، ناگزیر از باورهایی پیروی می‌کند، به عنوان مثال بت می‌پرستد یا به نیروهای جادویی و مانند آن عقیده پیدا می‌کند. ولی ادیان الهی ریشه در جهان غیب دارد و پایه و اساس آنها بر وحی استوار است. ولی مراد از دین در این نوشتار، فقط دین الهی و وحیانی است، نه دین بشری.

۲- آن نوع از دین که ما در اینجا در صدد ارائه تعریف دقیق و راستین آن هستیم، دین به معنای مکتب است با محتوا و مفاد وحیانی و به مفهوم آموزه‌ها و گزاره‌های وحیانی ارسالی از سوی خدا برای بشر، نه دین به معنای تدین، دین داری یا دین ورزی، ایمان و مانند آن که وصف انسان دین ورز و حاصل عملکرد دین داری اوست.^۱ توضیح آن که گاهی دین بانگاه شخصی و به لحاظ فعل انسانی بودن یعنی تدین و تلاش فکری و عملی اش در راه دین ورزی، تعریف می‌شود؛ و گاهی دین، به عنوان مکتب و آیین و یارا و روش دین داری و بدون لحاظ جنبه انسانی آن، تعریف می‌شود. این دو تعریف با هم تفاوت دارند؛ زیرا دونوع نگاه و رویکرد به دین است. به عنوان نمونه، گاهی در تعریف دین، گفته می‌شود: دین، عبارت است از تلاشها و فعالیتهاي بشري که از اعتقاد به قوای ماورای طبیعت سرچشمه گرفته و بشر وابستگی خود را به آن حس می‌کند؛ و گاهی نیز گفته می‌شود: دین، عبارت است از مجموعه عقاید، اخلاقیات، قوانین و مقرراتی که برای اداره امور جامعه انسانی و پرورش انسانها می‌باشد.

در تعریف اول، اصل دین و مکتب تعریف نشده، بلکه جنبه تدین و تعلقش به انسان مؤمن مد نظر قرار گرفت، اما در تعریف دوم اصل دین به عنوان یک مکتب و راه و روش دین داری، نه به

۱. دین‌شناسی، عبدالله جوادی آملی، تحقیق و تنظیم از محدثضا مصطفی پور، ص ۲۶.

لحاظ تعلقش به انسان، مد نظر قرار گرفت و تعریف شد. در این جا، تعریف دوم، مد نظر و معتبر است نه تعریف اول. با این نگاه، تعریفهای دین را مورد ارزیابی قرار خواهیم داد.

۳- پی بردن به حقیقت دین، مشروط به این است که در آغاز مفهوم عمیق دین مورد شناسایی دقیق قرار گیرد. تازه، ارائه تعریف مفهومی از دین نیز به طوری که جامع و مانع باشد، به دلیل گسترده‌گی و تنوع مسائل دینی و خواص و کاربردهای گوناگون آموزه‌های دینی با دشواری‌های بیشتر موواجه است. یکی از دین پژوهان غربی می‌نویسد: «دین به اندازه‌ای ساده است که هر بچه عاقل و بالغ و یا آدم‌بزرگ می‌تواند یک تجربه دینی حقیقی داشته باشد و به اندازه‌ای جامع و پیچیده است که فهم کامل و بهره‌گیری تام از آن، نیازمند تجزیه و تحلیل می‌باشد.

... دین به اندازه‌ای غنی و فراگیر است که جنبه‌های متفاوت آن، کاملاً به حق و برای طبایع مختلف به گونه‌های متفاوتی مهم جلوه می‌کند.»^۱

نویسنده دیگری می‌نویسد: «شاید هیچ کلمه دیگری غیر از دین نباشد که همواره و آشکارا خیلی صاف و ساده به کار رود، ولی در واقع نمایانگر نگرشها بی باشد که نه فقط بسیار متفاوت اند، بلکه گاه مانعه‌جمع‌اند.»^۲

مفهوم دین و دیدگاهها

واژه دین در فرهنگ لغات، متراծ با کلماتی چون: حکم و قضا، رسم و عادت، شریعت و مذهب، همبستگی و غیر آن آمده است^۳ در کاربردهای قرآنی نیز به معانی زیادی از جمله: جزا، حساب، قانون، شریعت، طاعت و بندگی، تسلیم و انقیاد، اسلام، روش و رویه، توحید و خداپرستی آمده است.^۴

اما مفهوم اصطلاحی دین، بسیار متنوع و گسترده است که در اینجا ضمن دسته‌بندی به دو بخش به شرح زیر، به برخی از آنها اشاره می‌کنیم:

الف - تعاریف اندیشمندان مسلمان

اندیشمندان اسلام‌گاهی دین را به معنای مکتب و گاهی نیز به معنای دین داری تعریف کرده‌اند.

۱. ادیان زنده جهان، رابرт ا. هیوم، ترجمه عبدالرحیم گواهی، ص ۱۸ و ۲۰.

۲. فرهنگ و دین، ترجمه خرمشاهی و همراهان او، ص ۲۰۲.

۳. ر.ک. لغت نامه دهخدا، ج ۲۴، ذیل کلمه دین، ص ۵۷۲-۵۷۴.

۴. ر.ک. مجمع البحرين، شیخ فخرالدین طریحی، ج ۱ (د-ص)، ص ۷۶-۷۷، مفردات الفاظ قرآن، راغب، ص ۱۷۵؛ قاموس قرآن، سید علی اکبر قرشی، ج ۲، ص ۳۸۰-۳۸۱.

برخی از این تعریف‌ها عبارت‌اند از:

- ۱- دین، مجموعه‌ای از برنامه‌های عملی هماهنگ با نوعی جهان بینی است که انسان برای رسیدن به سعادت خود، آن را وضع می‌کند و یا از دیگران می‌پذیرد.^۱
- ۲- دین، عبارت است از مجموع عقاید، اخلاق، قوانین و مقرراتی که برای اداره امور جامعه انسانی و پرورش انسانها می‌باشد، گاهی همه این مجموعه حق و گاهی همه آن باطل و زمانی مخلوطی از حق و باطل است.^۲ این دو تعریف، دین به معنای مکتب است. همچنین این نوع تعریف‌هارا می‌توان تعریف عام دین دانست که همه مسلکها و مرامهای زندگی مبتنی بر نوعی جهان بینی را در بر می‌گیرد، اعم از این که مادی باشد یا غیر مادی، حق باشد یا باطل.
- ۳- دین، در اصطلاح به معنای اعتقاد به آفریننده‌ای برای جهان و انسان و دستورهای عملی مناسب با این عقاید است.^۳ این تعریف دین به معنای دین داری است نه مکتب.
- ۴- (دین و) مذهب، یعنی تلاشها و فعالیتهای بشری که از اعتقاد به قوای ما بعد‌الطبیعه سرچشم مگرفته و بشر وابستگی نهایی خود را به آنها حس می‌کند.^۴ این نیز تعریف دین داری است نه مکتب.
- ۵- دین، به مجموعه تکالیفی گفته می‌شود که بندگان به وسیله آن خدا را اطاعت می‌کنند و در این صورت مرادف با ملت و شریعت است.^۵
- ۶- دین، مجموعه‌ای از هدایتهای عملی و علمی است که از طریق وحی و سنت برای رستگاری انسانها در دنیا و آخرت آمده است.^۶
- ۷- دین، عقاید و دستورهای علمی و اخلاقی است که پیامبران از طرف خدا برای راهنمایی و هدایت بشر آورده‌اند. دانستن این عقاید و انجام این دستورها، سبب خوشبختی انسان در دو جهان است.^۷ این گونه تعاریف دین، گرچه تعریف دین به معنای مکتب است، ولی دایره‌شان محدودتر از تعاریف پیشین می‌باشد، زیرا تنها ادیان توحیدی و شرایع آسمانی را شامل می‌شود.
- ۸- دین، روش ویژه‌ای است که سعادت و صلاح دنیوی انسان را هماهنگ و همراه با کمال

۱. برگرفته از شیعه در اسلام، علامه طباطبائی، ص ۲-۳، انتشارات هجرت، قم.
 ۲. شریعت در آینه معرفت، عبدالله جوادی آملی، ص ۹۳، مرکز نشر فرهنگی رجاء.
 ۳. آموزش عقاید، مصباح بزدی، ج ۱، ص ۲۸، انتشارات سازمان تبلیغات اسلامی.
 ۴. تاریخ ادیان و مذاهب جهان، عبدالله مبلغی، ج ۱، ص ۳۷.
 ۵. ر.ک. تفسیر المنار، محمد رشید رضا، ج ۳، ص ۲۵۷، نشر دار المعرفة، بیروت.
 ۶. فلسفه دین، دفتر نخست، محمد تقی جعفری، ص ۱۷ (مقدمه)، نشر مؤسسه فرهنگی اندیشه.
 ۷. آموزش دین، علامه طباطبائی، ص ۹، نشر جهان آرا.

اخروی و حیات حقیقی جاودانی او تأمین می‌کند. از این رو، لازم است شریعت، در برگیرنده قوانینی باشد که به نیازهای دنیوی انسان نیز پاسخ‌گوید.^۱ این نیز تعریف دین به معنای مکتب است.

۱۰- دین، عبارت است از اصول علمی و سنت و قوانین عملی که برگزیدن و عمل به آنها، تضمین‌کننده سعادت حقیقی انسان است.^۲

این دو تعریف، ناظر به دین حق در مرتبه کمالش می‌باشد که بر پایه خداشناسی و انسان‌شناسی واقع بینانه استوار است.

ب - تعاریف اندیشمندان غیر مسلمان

اندیشمندان غربی و متکلمان مسیحی نیز تعریف‌های متنوعی بر حسب نوع نگرش و دیدگاه‌های خود از دین ارائه داده‌اند. برخی در تعریف از دین به جنبه معرفت‌شناسی دین پرداخته، برخی به جنبه اعتقادی و باورمندی دین توجه کرده‌اند، عده‌ای بر جنبه کاربردی و عملی دین تکیه کرده، عده‌ای دیگر از بعد جامعه شناسانه، روان‌شناسانه و مانند آن به تعریف دین پرداخته‌اند.

در اینجا به جهت اختصار به بعضی از این گونه تعریف‌ها اشاره می‌کنیم:

۱- تعریف دین از جنبه معرفت‌شناسانه؛ مثل اینکه بگوییم: دین، یک قوه یا تمایل فکری است که مستقل - از حس و عقل - بشر را قادر می‌سازد که بی‌نهایت را تحت اسامی و اشکال گوناگون درک نماید.^۳ یا بگوییم: دین یعنی علم حضوری به اتحاد با عالم^۴، یا شناخت یک موجود فوق بشری که دارای قدرت مطلقه است.^۵

۲- تعریف دین از جنبه اعتقادی؛ مثل اینکه بگوییم: دین فقط اعتقاد به موجودات روحانی غیر مادی است.^۶ یا بگوییم: مذهب عبارت است از اعتقاد به اینکه یک نظام نامرئی در میان چیزهای این جهان هست و بهترین کار برای ما این است که خود را با این نظم هماهنگ سازیم.^۷

۳- تعریف دین با تکیه بر جنبه کاربردی آن؛ مثل اینکه بگوییم: دین عبارت است از پرستش قدرتهای بالا به دلیل نیاز.^۸ یا بگوییم: دین عبارت است از مجموعه‌ای از باورها، اعمال، شعایر و

۱. تفسیر المیزان، ج ۲، ص ۱۳۰. ۲. همان، ج ۱۶، ص ۱۹۳.

۳. ادیان زنده جهان، ترجمه عبدالرحیم گواهی، ص ۲۲، به نقل از مقدمه‌ای بر علم ادیان، ص ۱۳.

۴. لذات فلسفه، ویل دورانت، ترجمه عباس زریاب خوبی، ص ۴۰۹، نشر اندیشه.

۵. فلسفه دین، جان هیک، ترجمه بهرام راد، ص ۲۲، به نقل از فرهنگ مختصر آکسفورد.

۶. لذات فلسفه، ص ۴۰۹.

۷. دین و روان، ولیام جیمز، ترجمه مهدی قائeni، ص ۳۱، نشر بنگاه ترجمه و نشر کتاب.

۸. ادیان زنده جهان، ص ۲۲.

نهادهای دینی که افراد بشر در جوامع مختلف بنادره‌اند.^۱ و یا بگوییم: دین همان اخلاق است که احساس و عاطفه به آن تعالی، گرما و روشنی بخشیده است.^۲

۴ - تعریف جامعه شناسانه دین؛ مثل این که بگوییم: دین، عبارت است از جستجوی جمعی برای یک زندگی کاملاً رضایتمانده.^۳ یا بگوییم: دین، نظام وحدت یافته‌ای است از اعتقادات و اعمال مربوط به اشیاء مقدس، اعتقادات و اعمالی که همه گروندگان را در جمیعت اخلاقی واحدی که معبد نامیده می‌شود، وحدت می‌بخشد.^۴

۵ - تعریف روان شناسانه دین؛ مثل تعریف رایرت ا. هیوم که می‌گوید: از دیدگاه روان‌شناسی، دین بعضاً یک فعالیت فکری، احساسی و یک عمل ارادی است.^۵ یا تعریف نقل شده از رایناخ که گوید: دین، مجموعه‌ای از امر و نواهی است که مانع کاربرد آزاد قوای ما می‌باشد.^۶

۶ - برخی خواسته‌اند تعریف جامع تر ارائه دهند، از این رو، گذشته از افکار، احساسات و تجربیات روانی، فعالیتهاي عملی انسان را نیز مدنظر قرار داده و این مجموعه را با این ویژگی که در ارتباط با آن چه مقدس و الهی به شمار می‌رود شکل می‌گیرد دین نامیده‌اند؛ مثل اینکه گفته شده: «دین به معنای زندگی بشر در روابط فوق بشریش می‌باشد، یعنی رابطه او با قدرتی که او به آن احساس وابستگی می‌کند، صاحب اختیاری که او، خود را در برابر آن مسئول می‌بیند، وجود غیبی که او، خود را قادر به ارتباط با آن می‌داند، در آرمان وابستگی دینی، مسئولیت و ارتباط به یکدیگر متعلق‌اند.»^۷

نقد و بررسی

گرچه در اینجا مجال نقد و بررسی تفصیلی تعاریف متکلمان، متفکران و جامعه شناسان غربی و مسیحی از دین نیست، ولی به برخی از نقدها و ایرادهای کلی و مشترک تعاریف یاد شده به اجمال اشاره می‌شود.

۱ - همه آن تعاریف‌ها، به جز چند مورد، تعریف دین داری، ایمان و مانند آن است نه دین به معنای مکتب، در حالی که در تعریف دین باید جنبه الهی آن که همان دین به مفهوم مکتب باشد مورد توجه قرار گیرد نه دین داری و دیانت که جنبه بشری و عملی دین است و به کارکرد دین بر می‌گردد.

۲ - غالباً این تعاریف بر اساس مبانی و پیش‌فرضهای پذیرفته شده آنها در علوم انسانی و

۱. فلسفه دین، جان هیک، ص ۲۲.

۲. همان، به نقل از «اس. رایناخ».

۳. ادیان زنده جهان، ص ۱۹.

۴. مجله معرفت، شماره ۲۰، ص ۴۹، به نقل از جامعه‌شناسی باتامور.

۵. ادیان زنده جهان، ص ۱۸.

۶.

۷. فلسفه دین، جان هیک، ص ۲۳.

۷. ادیان زنده جهان (ترجمه)، ص ۲۳، تعریف از پروفسور ویلیام آدامز براؤن به نقل از خلاصه الهیات مسیحی،

ص ۲۹.

اجتماعی، به ویژه جامعه‌شناسی و روان‌شناسی می‌باشد و هر کدام کوشیده‌اند دین را از بعد خاصی در ارتباط با رشته تحصیلی یا تحقیقی خود معرفی کنند و لذا از ابعاد دیگر دین غافل مانده‌اند و یا آنها را مورد غفلت قرار داده‌اند.

از این رو، این تعاریف از جامعیت لازم مفهومی برخوردار نیستند.

۳- این تعاریف دین را در امور و ابعاد فردی محدود و منحصر ساخته‌اند، در حالی که گرچه دین در اعتقادات، احساسات، اخلاق، تجربیات و اعمال یک فرد انسانی مؤثر است و آن را در جهت مثبت دگرگون می‌سازد، ولی دامنه و قلمرو دین بسی فراتر از جنبه فردی آن است؛ زیرا دین به معنای واقعی کلمه آن چنان فراگیر و گسترده است که در همه عرصه‌های حیات فردی و اجتماعی بشر حضوری فعال و مؤثر داشته و برای آنها برنامه‌ریزی کرده است.

به نظر می‌رسد که این نوع نگرش یک بعدی به دین و اصالت دادن به جنبه فردی آن و در برابر، نادیده گرفتن جنبه‌های دیگر دین و جامعیت موضوعی آن، متأثر از اندیشه حاکم بر جوامع غربی یعنی اندیشه اوپریستی و سکولاریستی و در رابطه با دین تحریف شده مسیحیت کلیسا ای است. در حالی که تأثیر دین در ابعاد گوناگون تکامل انسانی، اعم از اعتقادی، اخلاقی و سایر فعالیت‌های فردی و اجتماعی، مانع از حصر موضوع دین در یک بخش خاص و بدون ارتباط با سایر بخش‌ها می‌باشد.

تعريف جامع دین

باتوجه به مباحث گذشته و ویژگی‌های بر شمرده برای دین از سوی متکلمان و متفکران اسلامی و غربی، می‌توان تعریف جامع دین را ارائه کرد و چنین گفت: دین مرکب است از مجموعه معارف نظری و عقیدتی، احکام و قوانین عملی و دستورات اخلاقی، در ابعاد گوناگون فردی و اجتماعی، سازگار با عقل و فطرت انسانی، که از سوی خداوند یکتا توسط پیامبران برای هدایت همه جانبه مادی و معنوی بشر فرستاده شد و در صورت پیاده شدن به طور کامل سعادت و رستگاری دنیوی و اخروی انسان را تأمین می‌کند.^۱

بنابراین، با تعریف نسبتاً جامع دین با ویژگی‌های بر شمرده، این حقیقت به درستی آشکار شد که دین حق و جامع و کامل، دینی است که پاسخگوی همه نیازهای جسمی و روحی، دنیوی و اخروی و مادی و معنوی انسان باشد و همه قوانین و برنامه‌های لازم برای نیل به این هدف متعالی را تشرعی کرده و فراراه بشر نهاده باشد و این دین جامع و کامل، همانا آیین مترقبی اسلام است که آخرین و کامل‌ترین دین از سلسله ادبیان الهی و آسمانی می‌باشد.^۲

۱. با این تعریفی که از دین ارائه شد، این حقیقت روشن گردید که تقسیم ادبیان به الهی و بشری در آغاز فصل، تقسیم رایج و مشهور است نه تقسیم مورد تأیید ماتا جای پرسش و ابهامی باشد.

۲. جامعیت و کمال مطلق اسلام در مباحث آینده، اثبات خواهد شد.

فصل سوم منشأ دین

از جمله مباحث دین پژوهی، بحث در منشأ و خاستگاه دین است. درباره منشأ دین دیدگاه‌های گوناگونی از ناحیه اندیشمندان ارائه شده است که در اینجا به طرح و نقد و بررسی برخی از آنها می‌پردازیم.

۱ - دین، زاییدهٔ جهل

برخی از دانشمندان غربی نظیر «هکسلی و اگوست کنت و اسپنسر» مدعی شده‌اند که علت‌گرایش به دین و خداپرستی، جهل و ناآگاهی بشر به علل حوادث طبیعی است، بشرهای اولیه چون علل اصلی حوادث را نمی‌شناختند و قوع آنها را به موجودات ماورائی مانند خدا نسبت می‌دادند، و می‌گفتند: «خدای باران»، «خدای طوفان» و مانند آن. اما آن‌گاه که انسان با پیشرفت علوم به علل اصلی این حوادث پی‌برده و جهل او از بین رفته است گرایش به مذهب و خدا هم خود به خود منتفي می‌شود.^۱ این نظریه از اساس باطل است، زیرا اگر منشأ پیدایش و گرایش به مذهب، جهل و ناآگاهی به علل حوادث بوده باشد، پس باید به هر نسبت که مردم بی سوادترند مذهبی تر هم باشند، و به عکس به هر نسبت که با سوادتر و عالی ترند بی دین تر باشند! در حالی که چنین نیست، بلکه تحقیقات نشان می‌دهد که هر چه علم و آگاهی بشر به علل حوادث و پدیده‌های طبیعت بیشتر شده، اعتراف و گرایش دانشمندان به وجود آفریننده «خدا» نیز فزونی یافته است.

به عنوان نمونه مغز متفکر جهان معاصر «انیشتاین»، می‌گوید:

«به سختی می‌توان در بین مغزهای متفکر جهان، کسی را یافت که دارای یک نوع احساس مذهبی مخصوص به خود نباشد. این مذهب، با مذهب یک شخص عادی فرق دارد؛ خدای یک فرد عادی موجودی است که او به رحمتش امیدوار و از قهر و سخطش گریزان و بیمناک است. احساسی

۱. راه تکامل، احمد امین، ترجمه ادبی لاری، ج.۵، ص.۴۵؛ ماهیت و منشأ دین، فضل الله کمپانی، ص.۵۳-۵۴

که تغییر شکل و تعالی احساسات کودکی نسبت به پدر است، هر چند ممکن است که این خویشاوندی در اصل رنگ ترس داشته باشد. ولی یک دانشمند مصلح با آگاهی و اعتقاد به قانون علیت، آینده برای او همانقدر مشخص و لازم الاتفاق است که گذشته... این احساس، چراغ راه کاوشها و زندگی اوست و در مقابل افتخارات و پیروزیها، او را از بندهای گران خودخواهی و تفاخر به دور می‌دارد.^۱

نیز از روشن‌ترین گواه صدق گفтар ما، تدوین و تألیف کتابهای زیادی پیرامون مسائل دینی است. نمونه بارز و زنده آن، تهییه و تدوین «دائرة المعارف دین»، میرچالیاده است که در ۱۶ جلد با تعداد ۲۷۵۰ مقاله در ابعاد گوناگون دین از ۱۴۰۰ نفر از دین شناسان و پژوهندگان ادیان مختلف، از پنجاه کشور جهان نگارش یافته است.^۲

قرآن کریم نیز به رغم این پندار باطل، در آیات بی شماری جهل را از علل اصلی کفر و دین گریزی توده‌ها اعلام داشته، و مردم را برای پذیرش دین و خداشناسی به تعقل، تفکر و فراگیری علوم فراخوانده است.^۳

۲ - دین، زاییده ترس

برخی دیگر از دانشمندان غربی، منشأ پیدایش مذهب و دین را، «ترس» انسان در مواجهه با حوادث هولناک و مخوف طبیعت می‌دانند. برتراند راسل در این زمینه می‌گوید: «گمان می‌کنم منشأ مذهب، قبل از هر چیز دیگر، ترس و وحشت باشد. انسان، خود را بی نهایت ناتوان احساس می‌کند؛ و موجب و علت اصلی وحشت او سه عامل است: اول بلائی است که طبیعت می‌تواند بر سرش بیاورد؛ مثلاً رعد اور آبه هلاکت رساند و یا در اثر زمین لرزه در اعماق زمین مدفونش کند... مذهب، از شدت این خوف و ناراحتی می‌کاهد.»^۴

اما این ادعا و گمانه زنی امثال راسل در پیدایش مذهب و دین نیز، دور از حقیقت است، زیرا: اولاً صرف فرضیه و گمان است و نه او و نه دیگران هیچ دلیل عقل پسند علمی برای اثبات آن اقامه نکرده‌اند، چنان‌که به گفته کنیک نظریه پردازان دیگر نیز برای اثبات ادعای خود، دلیلی ارائه نکرده‌اند:

۱. دنبایی که من می‌بینم، آلبرت انیشتین، ترجمه فریدون سالکی، ص ۶۰-۶۱.

۲. ر.ک. فرهنگ و دین، میرچالیاده، ترجمه بهاء الدین خرمشاهی و هیأت مترجمان، پیشگفتار ویراستار به ویژه ص دوازده تا چهارده.

۳. از جمله ر.ک. بقره، آیه‌های ۷۳، ۱۶۴، ۱۷۰، ۱۷۱، ۲۴۲؛ حدید، آیه ۱۷؛ عنکبوت، آیه ۴۳؛ انفال، آیه ۲۲ و فرقان، آیه ۴۴.

۴. جهانی که من می‌شناسم، برتراند راسل، ترجمه روح الله عباسی، ص ۲۸.

«منبع مذهب مستور از اسرار است. از میان نظریه‌های بی شمار دانشمندان در این خصوص برخی منطقی تر از دیگران به نظر می‌رسد لکن حتی بهترین این نظریه‌ها از لحاظ ثبات علمی محل ایراد است... به همین جهت بین جامعه شناسان در پیرامون منبع مذهب اختلاف نظر شدیدی وجود دارد.»^۱ راز شکست و ناکامی این دسته از جامعه شناسان در پی نبردن به منشاً واقعی مذاهب راستین، این است که آنان برای شناخت ریشه‌های مذهب کار خود را از مطالعه مذاهب اقوام وحشی و نیمه وحشی شروع کرده‌اند و آنها را الگوی یک مذهب اصیل و دست نخورده! پنداشته‌اند، چنان‌که کنیک از «دورکیم» نقل می‌کند که: «نامبرده ضمن تلاش برای کشف منبع مذهب، توجه خود را بیشتر به تجزیه مذهب بومیان اولیه استرالیا که به منزله کهن ترین جامعه بشری به شمار می‌روند، متوجه ساخت!»^۲

اما آیا براستی «مذهب ترس» انسان ابتدایی می‌تواند مبنای درستی در شناسایی منشاً پیدایش همه مذاهب راستین و اصیل الهی باشد؟ پاسخ بسیاری از متفکران بزرگ غربی به این پرسش منفی است. در اینجا به عنوان نمونه دیدگاه دو تن از اندیشمندان بزرگ غربی را می‌آوریم. بنا به نقل ساموئل کنیک: «دانشمند بزرگ سامی روبرت سن اسمیت عقیده دارد که مذهب، عبارت از یک ترس مبهم از قوای نامرئی و یا فرزند و حشت و هراس نیست، بلکه عبارت است از رابطه کلیه افراد یک جامعه با قدرتی که نیکی جامعه را می‌خواهد و حافظ مقررات و نوامیس و نظم اخلاقی آن است.»^۳ اینیشتین نیز می‌نویسد: «برای یک انسان ابتدایی، ترس، ترس از مرگ، ترس از گرسنگی، ترس از جانوران وحشی و ترس از بیماری، ایجاد کننده زمینه مذهبی است. فکر محدود و عدم رشد عقلی انسان بدوعی، برای خودش موجودات کما بیش شبیهی می‌سازد... این رسوم (مذهب تراشی از روی ترس) از نسلی به نسل دیگر می‌رسد و بر وفق شرایط زمان و مکان تغییراتی می‌یابد و گاهی تغییر می‌شود تا بیشتر بازنگی بشر توافق داشته باشد. بحث من اکنون راجع به مذهب ترس است... ولی مذاهب ملل متمدن به خصوص مذاهب ملل شرق، اصل معنوی و متکی به اصول اخلاقی است.»^۴ او در ادامه گرایش عامه مردم به مذهب و خدا پرستی را برعکس تابد و مذهب خواص مردم را چنین معرفی می‌کند: «ولی فراموش نشود که در این بین عده قلیلی از افراد و اجتماعات یافتد می‌شوند که یک معنی واقعی از وجود خدارا، و رای این اوهام دریافت‌هایند؛ که واقعاً دارای خصایص

۱. جامعه‌شناسی، ساموئل کنیک، ترجمه مشقق همدانی، ص ۱۳۱.

۲. همان، ص ۱۳۲ - ۱۳۳.

۳. جامعه‌شناسی، ص ۱۲۹.

۴. دنیایی که من می‌بینم، ص ۵۶ - ۵۷.

و مشخصات بسیار عالی و تفکرات عمیق و معقول بوده و به هیچ وجه قابل قیاس با آن عمومیت عقیده (و عقیده عموم مردم) نیست.^۱

ثانیاً، مانیز منکر گرایش مردم به مذهب و خدا در برابر عوامل ترس آور طبیعی و غیر آن نیستیم، ولی این، دلیل نمی شود تا این ادعای واهم مطرح شود که پس منشأ اصلی و واقعی مذهب، ترس باشد، بلکه به عکس، همان طوری که بسیاری از جامعه شناسان و روانشناسان می گویند، این خود دلیل محکمی است بر این که در نهاد بشر قوه و حسی است به نام «حس مذهبی» - یا فطرت خداجویی - که به هنگام خطر بروز می کند و انسان را به یک پناهگاه مطمئن و مبدأ قدر تمند غیبی (= خدا) سوق می دهد و به این وسیله زمینه کاهاش ترس و آرامش روحی انسان را فراهم می کند.

چنان که قرآن کریم نیز به آن اشاره کرده و می فرماید:

فَإِذَا رَكِبُوا فِي الْفُلُكِ دَعَوْا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ فَلَمَّا تَجَهُّمُ إِلَى الْبَرِّ إِذَا هُمْ يُشْرِكُونَ

(عنکبوت: ۶۵)

هنگامی که سوار بر کشتی شوند خدا را با اخلاص می خوانند (و غیر او را فراموش می کنند) ولی هنگامی که خدا آنها را به خشکی رسانید و نجات داد باز مشرک می شوند!^۲

۳ - عامل استعمار اقتصادی

گروه دیگری از ماتریالیستها مانند کارل مارکس می گویند سرچشمۀ مذاهب نیز عوامل استعمار اقتصادی است. آنها مدعی اند که طبقه استعمار کننده حاکم در جوامع انسانی، برای در هم کوبیدن مقاومت توده های استعمار شونده و «تخدیر» آنها، مذهب و معتقدات دینی و مذهبی، به ویژه مسئله «قضا و قدر» را پیش می کشند تا در بهره کشی و چپاول منابع حیاتی توده های مستضعف توجیه عوام پسندانه ای داشته باشند، و در برابر صدای اعتراف آمیز آنها بگویند: این «سرنوشت محتومی» است که خدا برای شما خواسته است، و یک دستور دینی بوده، و شما ناچار به پذیرش آن هستید!^۳

۱. همان.

۲. برای آگاهی از پاسخ تفصیلی تربه این شبهه و یا ادعا از جمله ر.ک. انگیزه پیدایش مذاهب، ناصر مکارم شیرازی، ص ۲۰۸ - ۲۰۶.

۳. ر.ک. جامعه شناسی، ساموئل کنیک، ترجمه مشفع همدانی، ص ۳۲۲ - ۳۲۳ و ۱۳۶؛ انگیزه پیدایش مذاهب، ص ۱۳ - ۱۵.

بر اساس این دیدگاه، دین محصول از خود بیگانگی انسان است و خود بیگانگی دینی نیز همچون سایر جنبه‌های از خود بیگانگی انسان، ریشه در شرایط زندگی اجتماعی و تضادهای طبقاتی دارد که آن نیز به نوبه خود، وابسته به زیربنای اقتصادی و روابط تولیدی جامعه است.

به اعتقاد مارکس در هر جامعه دو جنبه «زیربنا» و «روبنا» را می‌توان تشخیص داد:

مقصود از «زیربنا»، زیر ساختهای اقتصادی جامعه و روابط شیوه‌های تولید است و مقصود از «روبنا»، نهادهای حقوقی، سیاسی، دینی و طرز فکرها و ایدئولوژی‌ها، فلسفه، هنر و غیر آن است. دین و سایر امور روبنایی جامعه، اموری تابع و تحت تأثیر امور زیربنایی و زاییده آن‌اند. کارکردهای اصلی دین در نظر مارکس عبارت‌انداز: تبیین جهان، مشروعیت‌بخشیدن به وضع موجود و تسلی رنج‌دیدگان. ولی بارشد آگاهی و خود آگاهی انسان‌ها دین به تدریج رو به زوال می‌رود.^۱

در پاسخ به این دیدگاه می‌گوییم:

اولاً: گرچه اقتصاد در گرایش انسان به دین و مذهب نقش دارد، اما این نقش به حدی نیست که تعیین کننده باشد، به طوری که بشود عامل اقتصادی رازیر بنا و دین رازاییده آن و روبنا پنداشت. تنها چیزی که در نقش اقتصاد در دین و رزی و گرایش به بی دینی می‌توانیم بگوییم این است که اگر جامعه به گونه‌ای باشد که عده‌ای در فقر اقتصادی زندگی کنند، دین داری آنها بسیار سخت است.^۲ رسول اکرم (ص) نیز در حديث زیر به نقش فقر و نداری در گرایش به بی دینی اشاره کرده و فرموده: **کاد الفَقْرُ آن يَكُونُ كُفْرًا.**^۳

فقر و نداری چه بساکه موجب کفر و بی دینی می‌شود.

ثانیاً: این دیدگاه دور از واقعیت است؛ زیرا گرچه مستکبران و استعمارگران پیوسته در طول تاریخ از همه ابزارها و ترفندها برای استعمار توده‌ها و رسیدن به اغراض پلید و شیطانی خود سودجسته و می‌جویند که بعضاً در شرایط ممکن و مناسب از مذهب نیز استفاده ابزاری و تخدیری کرده و می‌کنند، ولی هرگز این دلیل نمی‌شود که گفته شود پس مذاهب از اساس ساخته و پرداخته عوامل استعماری است.

چراکه تاریخ زندگانی خونبار و سراسر مبارزه و جهاد پیامبران و پیشوایان بزرگ دینی و پیروان

۱. ر.ک. مارکسیسم و مذهب، جعفر سبحانی، ص ۴۳ - ۴۴؛ دین پژوهی در جهان معاصر، تهیه و تنظیم از دبیرخانه دین پژوهان کشور، قم، ص ۴۵ - ۴۶.

۲. برگرفته از دین شناسی، عبدال... جوادی آملی، ص ۵۳؛ مارکسیسم و مذهب، جعفر سبحانی، ص ۴۴ - ۴۵.

۳. بحار الانوار، ج ۲۷، ص ۲۴۷ و ج ۶۹، ص ۲۹.

راستین و جان برکف آنان بهترین گواه بر نادرستی این فرضیه است و نشان می‌دهد که فلسفه وجودی همه ادیان و مذاهب الهی و آسمانی و ارسال پیامبران و جانشینان به حق آنان، برای مبارزه با ظلم، شرک و فساد و رهایی توده‌ها از مستکبران و ظالمان و در نتیجه هدایت و رستگاری آنان بوده است.

ثالثاً: زیربنا بودن اقتصاد نسبت به دین امری قابل دفاع نیست. از جمله شواهد و قرائن قطعی بطلان این نظریه، این است که موارد زیادی در طول تاریخ وجود دارد که تغییرات اقتصادی، تغییر مهمی در ساختار دینی به وجود نیاورده است؛ چنان که مثلاً در همه جا پیدایش سرمایه داری به پروتستانیسم^۱ نینجامیده است. افزون بر این، موارد بی شماری نیز وجود دارد که اندیشه‌هایی از حوزه هر، ادبیات، اخلاق، سیاست و حقوق به صورت قابل توجه، اقتصاد را تحت تأثیر قرار داده و یا از اساس آن را شکل داده است.

جالب اینجاست که برخلاف نظر مارکس و دیگر نظریه پردازان مارکسیسم که اقتصاد را زیربنا و دین و فرهنگ را رو بنا پنداشته‌اند، اندیشمندان بزرگ دیگری از جمله ماکس وبر، دیدگاهی معارض مارکس را مطرح ساختند و دین را زیر بنا اقتصاد را رو بنا دانستند و نیز پروتستانیسم را علت پیدایش روح سرمایه داری و سپس پیدایش سرمایه داری اعلام داشتند!^۲

رابعاً: علاوه بر همه این‌ها، مبنای فلسفی نظریه مارکس که بر اصول چهارگانه ماتریالیسم دیالکتیک استوار است، مورد نقد جدی اندیشمندان پس از او قرار گرفت و پایه‌هایش را سست و لرزان کرده و ب اعتباری اش را به اثبات رسانیده‌اند، که در اینجا مجال نقد و بررسی آن نیست.^۳

خامساً: تجربه کشورهای کمونیستی، بطلان پیش‌بینی مارکس را در مورد زوال ایمان دینی و گسترش نظام‌های کمونیستی به خوبی نشان داده است؛ زیرا بر اساس آموزه‌های مارکسیستی آزمون در مقام عمل، بهترین شیوه ارزیابی، صحت و یا بطلان یک نظریه است. اینک پس از نزدیک به یک قرن مبارزه با دین

۱. پروتستانیسم یا پروتستانیسم که از واژه «پروتستان» (Protestant)، به معنای معتبرض گرفته شده است، یکی از سه شاخه اصلی دین مسیحیت است که از دو شاخه دیگر آن یعنی «کاتولیک» و «ارتodox» طی یک نهضت اصلی دینی (رفرماسیون) در قرن شانزدهم میلادی در اروپا جدا شده است؛ و از مهم‌ترین رهبران آن مارتین لوسر (۱۴۸۳ - ۱۵۴۶)، جان کالون (۱۵۰۹ - ۱۵۶۴) و هولدربیش تسوبینگی (۱۴۴۸ - ۱۵۳۱) بودند. پروتستانیسم یک نهضت اصلاحی بوده و به انگیزه اصلاح کلیسای کاتولیک پدید آمد و در ترویج فرد گرامی دینی و مقاومت فراوانی که زایده آن است نقش عمده‌ای داشته است. (ر.ک. فرهنگ واژه‌ها عبدالرسول بیات و جمعی دیگر، ص ۹۵ - ۱۰۰).

۲. ر.ک. دین پژوهی در جهان معاصر، ص ۴۷ - ۵۲. ۳. جامعه‌شناسی دینی، غلامعباس توسلی، ص ۶۲ - ۶۴.

۳. ر.ک. از جمله نقدي بر مارکسیسم، شهید مطهری؛ درس‌هایی درباره مارکسیسم، جلال الدین فارسی.

و خدا در بلوک شرق و شوروی سابق، نام خدا - به نشان دین ورزی به او - در گلستانهای مساجد مسکو و دیگر شهرهای بلوک کمونیستی بر بلندای هستی طنین انداز است، ولی در برابر، «کمونیسم» را به فرموده بتشکن قرن بیستم حضرت امام خمینی باید در موزه‌های تاریخ جستجو کرد!^۱

۴ - امور مقدس، سرچشمۀ دین

به اعتقاد دورکیم،^۲ محور اساسی دین، تقسیم اشیاء به امور مقدس و نامقدس است. «قدس» همه اموری است که در ارتباط با اجتماع و منافع جامعه است و «نامقدس» امور فردی و روزمره است. دورکیم در تفسیر نظریه خود «توتم پرستی»^۳ را منشأ همه ادیان بزرگ دانسته است. به اعتقاد وی اقوام ابتدایی، روح جمعی خود و یا جامعه را، که دارای توانایی‌های فرافردی است، در قالب توتم (یعنی یک حیوان و یا گیاه مقدس) تقدیس می‌کند. توجه به این روح جمعی در شرایط خاصی مانند اعیاد و اجتماعات خاص قبیله‌ای که افراد در اوج غلیان به سر می‌برند، جلوه‌گر می‌شود. در چنین حالتی شخص به وجود عالمی برتر معتقد می‌شود که همان ساحت قدسی است. این قلمرو که در واقع چیزی جز اجتماع یا روح جمعی و توانایی‌های آن نیست، با توتم تقدیس می‌شود. این امر در مراحل بعدی تکامل بشر به تقدیس ارواح، خدایان و سرانجام خدای واحد ارتقا می‌یابد و بدین سان اساس اعتقاد دینی که اعتقاد به دو قلمرو مقدس و غیر مقدس است، شکل می‌گیرد. دورکیم بر اساس همین تحلیل، سایر باورهای دینی را توجیه می‌کند.^۴

چنان که ملاحظه می‌شود این نظریه دورکیم بر نوعی تحلیل جامعه شناختی از دین استوار است، وی در این نظریه، یافته‌های خود از آین توتم را تعمیم داده و به عنوان تنها خاستگاه دین عرضه کرده است. ولی دین پژوهان بزرگ بر این نظریه اشکالات مهمی وارد کرده‌اند، که برخی از آنها، عبارت است از:

۱. ر.ک. آوای توحید (نامه امام خمینی به گورباچف، صدر هیأت رئیسه شوروی سابق) با شرح آیة الله جوادی آملی، ص ۱۰.

۲. امیل دورکیم، بر جسته‌ترین نظریه پرداز «جامعه‌شناسی دین» است. ر.ک. جامعه‌شناسی دین، متکلم همیلتون، ترجمه محسن ثلاثی، ص ۱۶۹.

۳. کلمه توتم totem نام برخی از موجودات و یا اشیاء است که نزد مردم برخی از قبایل بومی استرالیا مقدس و غیر عادی تلقی می‌شد. آنان حیواناتی از قبیل کانگورو، گاو میش، عقاب، باز، طوطی و حشرات و گیاهانی مانند درخت چای، یا پدیده‌هایی چون باران، دریا و برخی ستارگان را امور مقدس می‌دانستند و به تقدس و تکریم آنها می‌پرداختند. ر.ک. تاریخ مختصر ادیان بزرگ، فیلیپین ساله، ترجمه منوچهر خدابار محبی، ص ۱۰-۲۲.

۴. ر.ک. جامعه‌شناسی دین، همیلتون، ترجمه ثلاثی، ص ۱۶۹ - ۱۸۰، جامعه‌شناسی دینی، غلامعباس توسلی، ص ۵۸-۶۴.

اولاً: هیچ مدرکی وجود ندارد که تو تمیسم به همان سان که دورکیم تصور می‌کرد پدید آمد و سرچشمۀ نهایی ادیان باشد.

ثانیاً: به صرف وجود برخی شباهت‌ها میان توانایی‌ها و ویژگی‌های جامعه و امر قدسی یا الوهیت، نمی‌توان گفت که امر قدسی - و به تبع آن دین - جز باز نمود نمادین جامعه نیست.

ثالثاً: کلان بومیان استرالیا مهم‌ترین گروه جامعه بومیان استرالیایی نیست. همچنین کلان گروه همبسته مهمی به شمار نمی‌آید. گروه‌های همبسته‌این بومیان عبارتند از: جماعت یادسته شکارگر و قبیله. نیز تو تمیسم بومیان استرالیایی نمونه تو تمیسم به شمار نمی‌آید و تو تمیسم قبیله اروتنا و قبایل یابسته به آن، حتی در خود منطقه نیز نمونه نیست، تا مبنای داوری کلی قرار گیرد و بشود حکم مربوط به آن را تعیین داد.

رابعاً: جامعه با وجود همه قدر تمدنی اش، تفوقی را که دورکیم مدعی آن است ندارد. در بسیاری از موارد باورداشت‌های مذهبی، بیش تراز جامعه می‌تواند بر فرد و حتی جامعه تأثیرگذار بوده و نفوذ داشته باشد، به گونه‌ای که فرد به خاطر آنها در برابر جامعه می‌ایستد و یا از آن دوری گزیده و نظر جمعی را بر نمی‌تابد.

خامساً: بیانگذاران ادیان بزرگ و بسیاری از معلمان اخلاق بشری در برابر جامعه ایستادند و رنج کشیدند، در صورتی که بر اساس نظریه دورکیم می‌بایست مدافعانه اکثریت جامعه باشد و در جهت حفظ آن بکوشند.^۱

فطرت، مهم‌ترین و اصلی‌ترین منشأ دین

دلایل و قرایین قطعی گواهی می‌دهد که اصلی‌ترین منشأ دین، فطرت پاک انسانی است.^۲ و انسان، به مقتضای فطرت سليم دین را سیراب کننده روح تشنۀ خود و رمز ماندگاری و نیل به حیات جاودانی می‌داند.

ممکن است پرسید: منظور از «فطری بودن منشأ دین» چیست؟ در پاسخ می‌گوییم: گاهی دین را به عنوان ره‌آورد وحی توسط پیامبران الهی می‌نگریم. روشن

۱. ر.ک. جامعه‌شناسی دین، همیلتون، ص ۱۸۱ - ۱۸۲؛ دین پژوهی در جهان معاصر، ص ۴۴ - ۴۵.

۲. مراد از فطرت در اینجا معنای جامع آن است که عقل را نیز در بر می‌گیرد؛ زیرا فطرت چنان که خواهیم گفت اعم از «فطرت دل» یا «معرفت حضوری و شهودی» و «فطرت عقل» یا «معرفت حصولی» است؛ چون فطرت نیز مانند عقل به نظری و عملی تقسیم می‌شود. در نتیجه، مراد از فطری بودن دین و خدا پرستی یعنی قابل درک و اثبات با عقل نظری و عملی است. (ر.ک. فطرت در قرآن، عبدالله جوادی آملی، ص ۲۹ - ۳۱).

است که در این نگرش، منشأ دین، وحی خواهد بود. ولی گاهی نیز همین دین و حیانی مورد سؤال قرار می‌گیرد که آیا همان گونه که برخی ادعای دارند دین خواهی نیز مانند خیلی چیزهای دیگر صرف خواهش ظاهری انسان است و خاستگاه درونی ندارد و مطلوب فطري و عقلی او نیست یا این که دین خواهی با خواستن چیزهای دیگر غیر اصيل فرق دارد از خاستگاه درونی برخودار است و ریشه در اعمق وجود آدمی دارد و با فطرت او سرهشته است، به طوری که جایگزین ندارد و انسان نمی‌تواند از آن صرف نظر کرده به چیزهای دیگر غیر آن روی آورد؟ مراد از فطری بودن دین و خاستگاه فطری آن، همین مفهوم اخیر است؛ یعنی دین اصيل و با خاستگاه وحیانی و آسمانی آن، مطلوب درونی و فطری انسان و محظوظ حقیقی است.^۱

راههای اثبات فطری بودن منشأ دین

برای شناسایی فطری بودن دین خواهی انسان راههای زیادی وجود دارد که در اینجا به برخی از مهم‌ترین آن به اختصار اشاره می‌شود.

۱- بررسی‌های تاریخی

بررسی‌های تاریخی نشان می‌دهد که دین همزاد انسان بوده و بشر از آغاز زندگی اش بر روی زمین به اقتضای فطرت و به جهت تأمین نیاز روحی و نیز ارضای حس مذهبی پیوسته به دین و دینداری (بانمادگوناگون آن) گرایش داشته، و یک یا چند پدیده و موجود طبیعی یا ماورایی را (صرف نظر از درستی یا نادرستی عقیله و عمل بر پایه آن) مورد تقدیس و پرستش قرار می‌داده است. موژخان و پژوهشگران، نخستین انسان متدين را زمین (اگر نگوییم نخستین انسان روی زمین) را نوعی انسان به نام «ئاندر قال» می‌دانند که ما بین حدود صد تا بیست و پنج هزار سال پیش می‌زیسته است. بعضی آثار و اشیایی که از قبور این آدمیان به دست آمده، حاکی از نوع اعتقادات آنهاست. چون از این مرحله آغازین تاریخ بگذریم، و به عالی ترین سطح فرهنگ عصر حجر، یعنی به دوره حدود بیست و پنج هزار سال پیش که بر سیم، به انسان‌های متكامل تر باز نموده تر به نام «کرومایون» بر می‌خوریم که آنها نیز با آثار و علامتی که در دل صخره‌ها و بر دیواره‌های سنگی و غارها از راه نقاشی و حکاکی از خود به جای گذاشته‌اند نشان داده‌اند که از نوعی دینداری، تقدیس و پرستش برخوردار بوده‌اند.^۲

۱. ر.ک. فطرت، شهید مظہری. ص ۱۷۱ - ۱۷۳.

۲. ر.ک. تاریخ جامع ادیان، جان ناس، ترجمه علی اصغر حکمت، ص ۱۱ - ۷، انتشارات پیروز، ادیان زنده جهان، رابرت ا. هیوم، ترجمه عبدالرحیم گواهی، ص ۱۷ - ۱۸، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، تهران.

نویسنده کتاب تاریخ تمدن، «هتری لوکاس»، در این زمینه می‌نویسد: «دین پیچیده‌ترین عنصر فرهنگ ابتدایی (انسان) است... پیداست که همه مردم اولیه‌گونه‌ای اعتقاد دینی داشته‌اند... انسان نخستین مانند بازماندگان کنونی اش به نیروی رازآلودی که نگاهدارنده زمین، آسمان و سراسر زندگی است، عمیقاً احساس و استیگی می‌کرد. انسانهای نخستین عموماً به نیروهای فراطبيعي باور داشته، و بسیاری از عادتهای فرهنگی آنان از این گونه گرایشهای ماورای طبیعی سرچشمه گرفته است.»^۱

همچنین «دیوید هیوم» درباره تاریخ پیدایش دین و خداپرستی می‌نویسد: «آین خدایی برتر و آفریننده طبیعت بسیار کهن است، و در میان اقوام بزرگ و پر جمعیت گسترش یافته، و در میان ایشان از سوی همه اصناف و انواع مردم پذیرفته شده است.»^۲ توضیح آن که، دین به معنای واقعی کلمه که در برگیرنده همه ادیان توحیدی آسمانی است از روز نخست زندگی بشر با او بوده است؛ زیرا به گواهی روایات اسلامی نخستین انسان یعنی آدم ابوالبشر خود پیامبر الهی بوده، و بر او وحی‌های آسمانی نازل می‌شده است؛ هر چند پس از آدم و حوا، نسلهای بعدی آنها راه اعوجاج و انحراف از دین و دینداری را در پیش گرفته، و آن دین توحیدی خالص و پاک نخستین را به شرک، کفر و نفاق آمیخته‌اند.

۲ - پژوهش‌های روان‌شناسی و جامعه‌شناسی

علم روان‌شناسی نیز از حسی درونی و فطرتی اصیل به نام «حس مذهبی» -در کنار دیگر حواس درونی انسان- خبر داده است. روان‌شناسان و جامعه‌شناسان بزرگ از این حس و فطرت درونی با تعبیرهای گوناگونی نظیر «عاطفه دینی»، «احساس دینی»، «حس تعلق و استیگی آدمی»، «عشق مذهبی»، «حس مذهبی»، «حس حقیقت جویی»، «حس کمال خواهی»، «حس عشق و پرستش»، «حب به کمال مطلق» و غیر آن یاد می‌کنند،^۳ که نشان از عمق و گستردگی حس خداجویی و دین خواهی در انسان است، به طوری که تار و پودنهاد آدمی و زوایایی وجود اورادر برگرفته است.

«ویلیام جیمز» روان‌شناس مشهور آمریکایی، ضمن اعتراف به تنوع حس مذهبی، می‌نویسد:

۱. تاریخ تمدن از کهن ترین روزگار تا سده ما، ترجمه عبدالحسین آذرنگ، ج ۱، ص ۳۰، انتشارات کیهان.

۲. تاریخ طبیعی دین، ترجمه حمید عنایت، ص ۶۳، نشر شرکت سهامی انتشارات خوارزمی.

۳. ر.ک. دین و روان، ترجمه مهدی قائeni، ص ۲ - ۳.

«احساسات مذهبی نوعی از احساسات و عواطف نیستند، بلکه مجموعه‌ای از احساسات و عواطف مختلف هستند که بر پایه‌های مذهبی قرار دارند. موضوع مذهب هم یک چیز مشخص و منفردی نیست... (این نشان می‌دهد که) میدان عمل مذهب تا چه اندازه وسیع است.»^۱

او در جای دیگر کتاب خود می‌نویسد:

«من به خوبی می‌پذیریم که سرچشم‌های ایمان مذهبی دل است... ابتدا احساسات مذهبی وجود داشته است.

... به نظر من هرگاه ضمیر آگاه و «خود» را دنبال کنیم دنباله آن به ماوراء این جهان محسوس و عقلانی - که بعد دیگری از هستی ماست - می‌رسد. نام آن را هر چه می‌خواهید بگذارید: ماوراء طبیعت و ماده و یا عالم غیب و اسرار... ما بیش تر به آن عالم بستگی داریم تا به این عالم محسوس و معقول؛ زیرا میال و آرزوهای ما مرکز شخصیت ما هستند. از این رو، این عالم غیب و اسرار آمیز که مورد بحث ما است یک عالم خیالی و وهمی نیست؛ زیرا چنان‌که ما می‌بینیم در این دنیا محسوس اثر و عمل دارد. وقتی ما با آن عالم ارتباط پیدامی‌کنیم مارا دگرگون می‌کند، ما آدم‌نوبی می‌شویم. مثل این که روح نوینی در ما دمیده باشد. اعمال و رفتار ما کاملاً عوض می‌شود...»^۲

«الکسیس کارل» فیزیولوژیست، جراح و متفکر معروف فرانسوی، می‌نویسد:

«در حقیقت حس روحانی و قدسی مانند یک فعالیت اصلی آدمی، از عمق وجود ما سر بالا می‌کشد. تنوعش در یک گروه انسانی، ناشی از آمیختگی با سایر فعالیت‌های اصلی مانند حس اخلاقی، سجایا و گاهی حس جمالی است. متوفانه در تمدن امروزی مانند این خصیصه اصلی و گرانقدر، کوچک شده و گاهی نیز از میان برود.»^۳

آلبرت انیشتین می‌گوید:

«اما یک عقیده و مذهب ثالث بدون استثناء در میان همه وجود دارد. گرچه با شکل خاص و یک دست، در هیچ جا یافت نمی‌شود، من آن را احساس مذهبی آفرینش یا وجود می‌دانم. بسیار مشکل است که این احساس را برای کسی که کاملاً فاقد آن است توضیح دهم... به نظر من این مهم‌ترین وظیفه هنر و علم است که این حس (مذهبی) را برانگیزد و آن را در وجود آنان که صلاحیت دارند زنده نگه دارد.»^۴

۱. همان.

۲. همان، ص ۱۲۱ و ۲۰۰-۲۰۱.

۳. نیایش، ترجمه دکرت پرویز دبیری، ص ۱۵.

۴.

دنبایی که می‌بینم، ترجمه فریدون سالکی، ص ۵۶-۵۷.

۳- برهان فطرت

از راههای اثبات شناخت فطری، برهان مشهور به «برهان فطرت» است. این برهان - که ریشه قرآنی دارد - به چند صورت و با مقدمات متفاوت قابل تقریر است. از جمله:

(الف) برهان فطرت بر پایه امید به قدرتی برقرار:^۱ استاد آیة الله جوادی آملی در تقریر این برهان به عنوان مقدمه می‌فرماید:

«برهان فطرت، بخشی از واقعیت انسان را که حقیقتی ذات اضافه و دارای دو طرف است، مورد استفاده قرار می‌دهد و با توجه به تضاییفی که بین دو طرف حقایق اضافی برقرار است، از تحقیق یکی از دو طرف به تحقق طرف دیگر استدلال می‌کند. دو امر متضایف، دو واقعیت هستند که بین آنها ضرورت بالقیاس برقرار است و وجود هر یک از آنها اعم از این که بالقوه یا بالفعل باشد با وجود بالقوه یا بالفعل دیگری ملازم است؛ مانند بالایی و پستی، پدری و فرزندی و محب بودن و محبوب بودن...».

آنگاه پس از این مقدمه در تقریر اصل برهان با استفاده از امر تضاییف، می‌نویسد:

«انسان طوفان زده‌ای که کشتی او گرفتار امواج سهمگین دریا شده و در هم شکسته است، در حالی که همه اسباب و علل ظاهری و طبیعی از دسترس او بیرون است و امیدی به استفاده از هیچ امر طبیعی و مادی ندارد و بلکه در حالی که فرصت اندیشه، فکر، تصور از او گرفته شده و مجالی برای تدبیر و تفکر ندارد، در متن واقعیت وجود خود همچنان امید به کمک را احساس کرده و رجا به نجات را از دست نمی‌دهد و این امید که با دعا و درخواست او همراه است، یک حقیقت اضافی و ناگزیر برای آن، طرف دیگری است که امید متوجه آن بوده و دعا به سوی اوست و چون در فرض یاد شده، هیچ یک از اسباب عادی و بلکه هیچ یک از حقایق و امور محدود مورد نظر او نیستند، امید و دعا ناگزیر متوجه حقیقتی است که مقید و محدود به هیچ قید و حدّنی باشد و در فرض زوال همه اسباب و علل محدود و مقید، درخواست و حاجت امیدوار را اجابت می‌نماید و آن حقیقت مطلق که قدرت و اقتدار او به هیچ قیدی مقید نیست، واقعیتی جز ذات خداوند نمی‌تواند باشد.»^۲

۱. ممکن است به ذهن کسی خطرور کند که دین مجموعه‌ای از اصول و فروع از مبدأ، معاد نبوت و... است، ولی دلیلی که آورده شد فقط فطری بودن خداپرستی و خداگرایی را اثبات می‌کند. پس دلیل اخص از مدعای است! در پاسخ می‌گوییم: در علم کلام و عقاید اثبات شده که موضوع اصلی و محوری ادیان الهی، ذات یکتای خداوند و صفات جمال و جلال اوست و بقیه مسائل اصولی و فروعی دین، فرع بر آن و تحت الشاع آن است. چنان که در آیه‌ای که آورده شد از خداگرایی به دین تعبیر شده است.

۲. تبیین براهین اثبات خدا، ص ۲۸۲ - ۲۸۴.

برهان فطرت با تقریر مزبور، برگرفته از این نوع آیات قرآنی می‌باشد، که می‌فرماید:

فَإِذَا رَكِبُوا فِي الْفُلْكِ دَعَوْا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ فَلَمَّا نَجَّهُمْ إِلَى الْأَبْرَارِ إِذَا هُمْ يُشْرِكُونَ

(عنکبوت: ۶۵)

هنگامی که سوار بر کشتی شوند خدا را با اخلاص می‌خوانند (و غیر او را فراموش می‌کنند) ولی هنگامی که خدا آنها را به خشکی رسانید و نجات داد باز مشرک می‌شوند!^۱

علل گریز از خدا و دین

با توجه به فطری بودن دین گرایی، این پرسش پیش می‌آید که چرا گروهی از مردم دنیا از خدا و دین راستین او گریزان بوده و به غیر خدا و دین‌های بدی روی می‌آورند و یا اصلاً دین و خدا را بر نمی‌تابند و به کفر و الحاد روی می‌آورند؟ در پاسخ می‌گوییم: دین گریزی و خداگریزی علت یا علل ثانوی دارد و باید آن را در فراسوی فطرت و عقل پاک انسانی جست و جو کرد. برخی از آن علل، عبارت است از:

۱- روی گردانی از اقتضای فطرت؛ این که گفته شد خدا گرایی و دین ورزی، یک حسن درونی و نشأت گرفته از فطرت پاک انسانی است، هرگز به این معنا نیست که انسان‌هایان گزیر به خدا باوری و دین ورزی می‌باشند؛ چرا که اولاً این با اصل آزادی انتخاب انسان، مسابقات دارد و ثانیاً مسأله پاداش و کیفر اخروی که در رابطه با عملکرد خوب و بد انسانی مطرح است، بی معنا می‌شود. راز تصریح و تأکید قرآن بر این که: «لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ»^۲ در دین ورزی، هیچ اکراه و اجباری نیست، در همین نهفته است. بلکه علاقه فطری به خدا و دین او، صرف یک استعداد و اقتضاء ذاتی است که مانند سایر عالیق فطری و ذاتی نظری علاقه به هنر و زیبایی، علم آموزی و غیر آن، می‌توان آن را پشت پازد و به غیر آن روی آورد.^۳

۲- تن آسایی و آزادی خواهی؛ برخی از خدا گریزان و دین ناباوران، انسان‌هایی راحت طلب، تن آسا و کوتاه فکرند و حوصله کار فکری و حقیقت‌جویی و در نتیجه خداپرستی و دین داری را ندارند. روشن است حقیقت‌جویی، خداپرستی و دین داری، درست در نقطه مقابل تن آسایی، راحت طلبی و آزادی خواهی بی حساب و کتاب است؛ زیرا مستلزم تدبیر، تفکر و اندیشه‌های خدا

۱. نیز ر.ک. یونس، آیات ۲۲-۲۳، لقمان، آیه ۳۳. این برهان توسط علامه طباطبائی در تفسیر المیزان نیز تقریر شده است. ر.ک. المیزان، ج ۱۲، ص ۲۷۴، در تفسیر آیه ۱۵۳ از سوره نحل.

۲. ر.ک. بقره: آیه ۲۵۵.

۳. ر.ک. اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۵، ص ۵-۶.

پسندانه و اعمال و رفتار منطبق با موازین شرع و اخلاق است که محدودیتها، محرومیتها و مشقتها یی را به همراه دارد و بارو حیات و نیت این گونه افراد سازگار نیست. چنان که قرآن کریم در آیات زیر، با روانشناسی دقیق این افراد، آنها را چنین معرفی می‌کند:

بَلْ يُرِيدُ الْإِنْسَانُ لِيَنْجُرُ أَمَّا مُهَمَّةُ

(قیامت: ۵) (انسان شک در معاد ندارد) بلکه او می‌خواهد (آزاد باشد و بدون ترس از دادگاه قیامت)

در تمام عمر گناه کند.

وَ كَائِنٌ مِنْ آئِيَةٍ فِي السَّمَوَاتِ وَ الْأَرْضِ يَمْرُونَ عَلَيْهَا وَ هُمْ عَنْهَا مُعْرِضُونَ

(یوسف: ۱۰۵)

و چه بسیار نشانه‌ای (از خدا) در آسمانها و زمین که آنها از کنارش می‌گذرند، و از آن روی گردانند!^۱

۳- پیروی از هوا و هوس: بسیاری از کسانی که از حق و حقیقت روی گردان و گریزانند، آنانی هستند که اسیر نفس و هوا و هوس خویش بوده، و تسليم خواسته‌های نابجای دل و شهوات می‌باشند، و آن چنان در هوای نفسانی غوطه ورنده شیطان نفس بر دل و عقل آنها چیره شده، زنگارگناهان و زشتیها پرده سیاهی بر دیده بصیرت آنها کشیده، و آنها را از درک و شناخت حقایق بازداشتی است؛ به طوری که به تصریح قرآن کریم، خدایشان هوای نفسانی آنها شده است.^۲ به عنوان نمونه؛ به دو آیه زیر اشاره می‌شود:

... وَ إِنَّ كَثِيرًا لِيَصُلُونَ بِأَهْوَاهِهِمْ بِغَيْرِ عِلْمٍ...

(انعام: ۱۱۹) و بسیاری از مردم، به خاطر هوا و هوس و بی‌دانشی دچار گمراهی می‌شوند.

... إِنْ يَتَبَعُونَ إِلَّا الظُّنُنَ وَ مَا تَهْوِي الْأَنْفُسُ...

(نجم: ۲۳) آنان (کفار) فقط از گمانهای بی اساس و هوای نفس پیروی می‌کنند.

۴ - خودباختگی و شخصیت زدگی: برخی دیگر از افرادی که در مسیر دین حق و خدا پرستی نیستند، دچار نوعی خودباختگی و شخصیت زدگی هستند؛ زیرا چه بسامی شود که شهرت و آوازه برخی شخصیتهای منفی و منحرف موجب می‌شود که دیگرانی نیز تحت تأثیر تعالیم و افکار اینان

۱. جالب است بدانیم قرآن از ویژگیهای اینگونه افراد را این می‌داند که با این که سخنان حق به گوششان می‌رسد ولی در دل و عقلشان رسوخ نمی‌کند. از این رو، اینان را جزو بدترین جنین‌گان روی زمین و در زمرة کران و کوران بی‌فکر قلمداد کرده است. ر.ک افال، آیه‌های ۲۱-۲۲. ۲. ر.ک جاثیه، آیه ۲۳.

به انحراف و گمراهی دچار شوند. چه این که جاذبه‌های کاذب گفتار و رفتار و افکار این گونه افراد چنان در افکار و رفتار مریدان و دوستدارانشان تأثیر گذاشته و آنها را مقهور و مبهوت می‌کند که قدرت اندیشه مستقل را از آنها سلب می‌کند.

کسانی که این چنین اسیر افکار و عقاید شخصیت‌های مشهور می‌شوند به رهروانی می‌مانند که نوری تند و قوی چشمانشان را خیره کرده باشد، به حدی که دیگر پیش پای خود راه نمی‌توانند ببینند، و با بصیرت و بینش خود گامی بردارند! چنان که در جوامع امروز نیز ماباچنین شخصیت‌های علمی سیاسی منفی و منحرف مواجهیم که موجب گمراهی و انحراف گروه زیادی از توده‌های به ویژه نسل جوان ساده‌اندیش و خام شده و می‌شوند! قرآن کریم، زبان حال اینان (خودباختگان و فریب خورده‌گان) را چنین بازگو می‌کند.

رَبَّنَا إِنَّا أَطَعْنَا سَادَتَنَا وَكُبرَائِنَا فَاضْلُلُنَا السَّبِيلَا
(احزاب: ۶۷)

پروردگار! ما از سران و بزرگان خود پیروی کردیم و ما را گمراه ساخته‌اند!

۵ - پیروی کورکورانه از نیاکان: دلستگی به سنتهای غلط پیشینیان و پدران همچون زنجیری است که پویندگان راه خداشناسی و حق پرستی را به بند می‌کشد و آنان را از حرکت و پژوهش باز می‌دارد. قرآن کریم این دنباله روی جاهلانه و پیروی کورکورانه از مرام و عقاید پیشینیان را به شدت نکوهش کرده، و از پذیرش عقاید باطل نیاکان بر حذر داشته و فرمود:

وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ أَتَيْعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَفَقَيْنَا عَلَيْهِ آبَائِنَا أَوْلَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا

يَعْقُلُونَ شَيئًا وَلَا يَهْتَدُونَ
(قره: ۱۷۰)

و هنگامی که به آنها گفته می‌شود: «از آنچه خدا نازل کرده است، پیروی کنید!» می‌گویند «نه، ما از آنچه پدران خود را برابر آن یافتیم، پیروی می‌کنیم.» آیا اگر پدران آنها، چیزی نمی‌فهمیدند و هدایت نیافتنند (باز از آنها پیروی خواهند کرد)؟!

علاوه بر علل یاد شده، علت‌های دیگری نیز در این زمینه وجود دارد که به جهت اختصار از ذکر آنها صرف نظر می‌شود.^۱

۱. جهت آگاهی بیشتر ر.ک. مجموعه آثار شهید مطهری، ج ۱، ص ۵۵۳ - ۵۸۴.

فصل چهارم

ویژگی‌های ممتاز دین

در این فصل، به دو ویژگی ممتاز دین که امروزه بیشتر مورد تاخت و تاز و حتی انکار شبهه افکنان و دگر اندیشان قرار گرفته، اشاره و ضمن تبیین این دو ویژگی، برخی از چالش‌های ایجاد شده درباره آنها را نیز پاسخ خواهیم داد. این دو ویژگی ممتاز دین عبارت است از: «وحدت و ثبات دین» و «جامعیت و کمال دین».

۱ - وحدت و ثبات دین

مراد از وحدت و ثبات دین، این است که دین حقیقی و آسمانی در اصل و اساس یکی بیش نیست و دارای اصول ثابت و جاودانه است. این دین حق و یگانه، همان است که قرآن کریم از آن به عنوان «اسلام» به معنای عام آن، یعنی تسلیم خدا شدن تعییر می‌کند^۱ و توسط همه انبیای الهی از آدم تا خاتم تبلیغ شده و در هر زمانی به تناسب درک و فهم انسان‌های آن زمان شکلی داشته است. در این زمان، شکل تکامل یافته آن همان دین گرانمایه‌ای است که به دست نبی خاتم حضرت محمد(ص) معرفی و تبلیغ شده و به دلیل جامعیت و کمال مطلق آن، نام «اسلام» در این زمان تنها زینبندۀ آن است و بس.^۲ طبیعی است وقتی که دین واقعی و حق در هر زمانی یکی بیش نیست پس ضرور تأحیانیت دین در هر زمانی انحصاری می‌شود و تنها به همان یک دین حق و درست تعلق خواهد گرفت و در نتیجه، سایر ادیان و مذاهب منسوخ شده و از حقانیت و اعتبار می‌افتدند و پیروان آنها نیز ناگزیر به پیروی از دین حق می‌باشند.

اینک به دلایل اثبات وحدت و ثبات دین حق می‌پردازیم.

۱. ر.ک.آل عمران، آیات ۱۹ و ۸۵.
۲. برگرفته از عدل الهی، شهید مطهری، ص ۳۰۰.

دلایل اثبات وحدت و ثبات دین حق

۱ - دلیل عقلی

دلیل عقلی بر اثبات وحدت و ثبات دین حق به چند گونه قابل تقریر است که در این جا به ذکر یک تقریر آن بسنده می‌کنیم:

دین برای تربیت انسان است و در جای خود ثابت شده که انسان، حقیقت و واحد است. از این رو، دینی که برای تربیت انسان است، باید واحد باشد. توضیح آن که انسان‌شناسی با دین‌شناسی ارتباط تنگاتنگی دارد، به گونه‌ای که اگر انسان دقیق شناخته شود، دین نیز به شکل صحیح شناخته می‌شود؛ بر این اساس اگر ثابت شود که انسانها در همه زمانها و مکانها، دارای فطرت الهی ثابت و یکسانی می‌باشند، و این حقیقت و فطرت ثابت، در شرایط زمانی و مکانی مختلف تغییری نکرده و نخواهد کرد و تنها بدن خاکی و طبیعی اش دگرگون نخواهد شد. به تناسب آن، دین نیز چون به فطرت و حقیقت ثابت و یکسان انسان مربوط است، باید ثابت و واحد باشد و در نتیجه، اصول دین باید همواره ثابت و یکسان باشد؛ گرچه فروع دین -که از آن به منهاج و شریعت تغییر می‌شود- متغیر می‌باشد تا نیازهای متغیر انسان‌هارا در اعصار مختلف پاسخ دهد و برآورده سازد.

با توجه به این که بر پایه برهان عقلی و شواهد نقلی از قرآن و روایات، انسانها در همه شرایط دارای حقیقتی واحد به نام «روح» هستند دین یعنی اصول کلی دین، اخلاق و معارفی نیز که به این حقیقت واحد بر می‌گردد، باید واحد و ثابت باشد. از این رو، روح واحد و فطرت یکسان، جز دین واحد نخواهد داشت. بنابراین، پلورالیسم دینی به این معنا که مردم عصر واحد یا عصرهای گوناگون در عین داشتن روح و فطرت واحد و یکسان، دینهای گوناگونی داشته باشند که همان اصول اعتقادی و خطوط کلی اخلاق و حقوق اصیل انسانی باشد، باطل است. این ادعای پلورالیستی، مستلزم کثیر شدن واحد در عین واحد بودن و به عکس، موجب واحد شدن کثیر در عین کثرت است، که هر دو شکل آن محال عقلی است؛ و محال بودن این دو قضیه، موجب بطلان پلورالیسم دینی است.

رازش در همان است که اشاره شد و آن این که روح واحد جز دین واحد نمی‌خواهد؛ یعنی قانونی که برای تربیت و رشد روح انسان است، اگر روح وی واحد است، آن قانون نیز باید واحد باشد؛ و گرنه قانون واحد با حفظ وحدت، باید متغیر، متنوع و متکثراً باشد، یا فطرت واحد، در عین وحدت باید متکثراً و متعدد باشد و این محال است.

بر این اساس، چون فطرت واحد است، دین حاکم و مرتبی و مدبر فطرت نیز واحد است. انبیا

گرچه هر یک روش خاص و قلمرو مخصوص خود را داشتند - که به جنبه اقلیمی و بدنی انسانها مربوط است - ولی در خطوط کلی، همه آنها از وحدت و یگانگی برخوردار بوده‌اند. پس، پلورالیسم دینی به این معنا که مردم عصر واحد یا مردم عصرهای گوناگون در عین وحدت فطرت، دینهای گوناگون داشته باشند که اصول اعتقادی و خطوط کلی اخلاق و حقوق آنها متفاوت و متنوع باشد، سخنی ناصواب است. همچنین اگر به این معنا باشد که کسانی در یک عصر بخواهند، چند دین داشته باشند یا در چند عصر، چندین دین داشته باشند که در خطوط کلی و اصول باهم اختلاف داشته باشند آن نیز سخنی ناصواب است، گرچه می‌توان برای چند عصر، شرایع و مناهج مختلف از دین واحد را صحیح دانست.^۱

۲ - دلیل نقلي

آیات بسیاری بر وحدت و ثبات دین حق دلالت دارد. برخی از آنها عبارت است از:

هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَىٰ وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الْدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْكَرَهُ الْمُشْرِكُونَ

(توبه: ۳۳)

او (خدا) کسی است که رسولش (پیامبر اسلام(ص)) را با هدایت و دین حق فرستاد، تا آن را بر همه آیینها چیره گرداند، هر چند مشرکان کراحت داشته باشند.

فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلَّدِينِ حَيْثَاً فَطَرَ اللَّهُ الَّتِي فَطَرَ الْأَنَاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِلْ لِنْقَلِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيْمُ وَلِكَنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْمَلُونَ
(روم: ۳۰)

پس روی خود را متوجه آیین خالص پروردگار کن! این فطرتی است که خداوند انسانها را بر آن آفریده، دگرگونی در آفرینش الهی نیست؛ این است آیین استوار، ولی بیشتر مردم نمی‌دانند!

إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ... وَ مَنْ يَتَّبِعْ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِيْنًا فَلَنْ يُفْلِمَ مِنْهُ وَ هُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَابِرِينَ
(آل عمران: ۱۹ و ۸۵)

دین نزد خدا، تنها اسلام (و تسلیم بودن در برابر حق) است... و هر کس جز اسلام آیین دیگری برای خود برگزیند، از او پذیرفته نیست، و در سرای باقی از زیانکاران خواهد بود. در قرآن کریم از آیین جهانی اسلام که خاتم ادیان الهی نیز هست با عنوان «دین راستین الهی» یاد شده است، زیرا اسلام شکل تکامل یافته ادیان الهی و برنامه‌ها و احکام آن منطبق با نیازهای

۱. دین‌شناسی، جوادی آملی، ص ۱۸۹ - ۱۹۲. با تلحیص.

اصیل و فطری انسان است راز جاودانگی و خاتمتیت اسلام نیز در همین ویژگیها است.

قرآن کریم، برای حقانیت، ثبات و بقای دین حق «اسلام» نیز براهینی اقامه کرده است. برahan اول، مبتنی بر مبدأ فاعلی دین یعنی خداوند یکتا است. این برahan از انضمام دو آیه حاصل می‌شود. یکی آیه ۱۹ سوره آل عمران است که متن و ترجمه‌اش آورده شد، و مفادش این است که انقیاد تنها در برابر دین حق «اسلام»، که نزد خدا به رسمیت شناخته شده، پذیرفته است؛ و دیگری آیه ۹۶ سوره نحل است، که در آن آمده: آنچه نزد شما است فناپذیر و از بین رفتني است، و آنچه نزد خدا است باقی و برقرار است.

خلاصه این برahan این است که: اسلام نزد خداوند است، و آنچه نزد خداوند است باقی است، پس اسلام باقی است.

برahan دوم، مبتنی بر فطرت انسانی است که - آیه فطرت متکفل آن است و - مبدأ قابلی دین به شمار می‌آید، و تصریش این است: اسلام برای پرورش و شکوفایی فطرت انسانی نازل شده است، فطرت انسان هم امری ثابت و تغییرناپذیر است، پس اسلام هم ثابت و تغییرناپذیر است.^۱ توضیح آن که آنچه در زندگی انسان دستخوش تغییر و دگرگونی است آداب، عادات و رسومی است که متعلق به طبیعت و زندگی مادی اوست. ولی ساختار درونی و روحی انسان که شالوده‌اش بر حقیقت خواهی و خداجویی است، ثابت و مشترک میان همه انسانها با هر رنگ، نژاد، آداب و عادات قومی خاص است. پس دینی که برای تربیت روح و فطرت انسان آمده باشد نیز ثابت و مشترک است.

اما پاسخ قرآن به این پرسش که «اگر دین خدا از آدم تا خاتم یکی است، پس کثرت ادیان با اختلاف شرایع چگونه توجیه پذیر است؟»، این است که از نظر قرآن دین خداتنها یکی بوده، و این یک دین از آدم تا خاتم استمرار دارد؛ و نتیجه ثبات و وحدت دین الهی این است که تفاوت ادیان الهی هرگز در اصل دیانت (اسلام) نیست، بلکه تفاوت در مذاهب و شرایع امتها است.

اصل دین، همان توحید، نبوت و معاد (و فروعات مربوط به این اصول) می‌باشد که به عنوان خطوط کلی مطرح است و انسان بر اساس فطرت پاک خویش در هر زمان و مکان، و با هر نژاد و قومیتی خواهان آنهاست. اما دستورات جزئی و فروعات عملی متناسب با ابعاد طبیعی و مادی آدمی و خصوصیات فردی و قومی افراد به مقتضای زمانها و مکانهای گوناگون تغییر می‌یابند. این

۱. ر.ک. شریعت در آیینه معرفت، جوادی آملی، ص ۹۷-۹۸.

فروع جزئی که دلیل پیدایش مذاهب گوناگون هستند نه تنها موجب کثرت در اصل دین نمی‌شوند بلکه نتیجه همان فطرت ثابت و واحد هستند.^۱

بر این اساس، در قرآن کریم آنجاکه محور گفتار، اصول دین یا خطوط کلی و فروع آن است سخن از تصدیق کتب آسمانی پیامبران نسبت به یکدیگر، و در واقع تصدیق پیامبران نسبت به یکدیگر است. چنان که فرمود:

وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحُقْقِ مُصَدِّقاً لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ
(مائده: ۴۸)

و این کتاب (قرآن) را به حق بر توانازل کردیم، در حالی که کتب پیشین را تصدیق می‌کند، و بر آنها سیطره داشته و حافظ و نگهبان آنهاست. همچنین در آیه زیر، وحدت دین الهی را که همه پیامبران از آدم تا خاتم آن را تبلیغ کرده‌اند چنین بازگو می‌کند:

شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَ مَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَ مُوسَى وَ عِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَ لَا تَتَّقْرُبُوا فِيهِ...
(شوری: ۱۳)

آیینی را برای شما تشریع کرد که به نوح توصیه کرده بود؛ و آنچه را بر تووحی فرستادیم و به ابراهیم و موسی و عیسی سفارش کردیم این بود که: دین را بر پا دارید و در آن تفرقه ایجاد نکنید!^۲

اما آنجاکه محور گفتار فروع جزئی دین (=شريع) است سخن از تعدد، تفاوت و تغییر است:

لِكُلِّ جَعْلَنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَ مِنْهَا جَاءَ...
(مائده: ۴۸)

برای هر امتی از شما شریعت و روش خاصی قرار دادیم.

راز این که قرآن کریم هرگز کلمه «دین» را به صورت جمع (ادیان) نیاورده، و همواره به صورت مفرد استعمال کرده، به نظر می‌رسد همین باشد که اصول فکری و عملی که پیامبران به آن دعوت کرده‌اند یکی بوده، و همه آنها مردم را به یک شاهراه هدایت و خط سیر واحد که قرآن کریم از آن به «صراط مستقیم» تعبیر کرده است فراخوانده‌اند:

وَأَنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمٌ فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَسْتَعِوا السُّبُّلَ فَقَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ
(انعام: ۱۵۳)

۱. همان، ص ۱۰۰ - ۱۰۱؛ معالم النبوة في القرآن الكريم، جعفر سبحانی، ج ۳، ص ۱۱۹ - ۱۲۰، مكتبة الإمام امير المؤمنین، اصفهان.

۲. از شواهد متعدد دیگر بر وحدت دین خدا، مؤمن و مسلمان خواندن همه پیامبران و هدایت آنان توسط دین واحد آسمانی است که قرآن از آن به «اسلام» یاد کرده است. ر.ک. انعام، آیات ۸۲ - ۹۰، آل عمران، آیات ۱۹ - ۶۷.

و این راه مستقیم من است از آن پیروی کنید! و از راههای پراکنده (وانحرافی) پیروی نکنید که شما را از طریق حق دور می‌سازد!

بنابراین، اختلاف شرایع و قوانین جزئی در جوهر و ماهیت این راه که نامش در منطق قرآن «اسلام» است تأثیری نداشته است. تفاوت و اختلاف تعلیمات پیامبران با یکدیگر از نوع اختلاف برنامه‌هایی است که در یک کشور هر چند یک بار به مورد اجرا گذاشته می‌شود، و همه آنها از یک «قانون اساسی» الهام می‌گیرد؛ و یا به بیان رساتر، تفاوت تعلیمات پیامبران با یکدیگر از نوع تفاوت تعلیمات کلاس‌های مقاطع تحصیلی است، که دانش آموز در کلاس‌های بالاتر، علاوه بر علومی که قبل آموخته، به علوم جدیدتری هم بر می‌خورد، و می‌آموزد، و هر سال بر معلومات او افزوده، به رشد فکری و فرهنگی بالاتری می‌رسد!

از این رو، تعلیمات پیامبران در عین پاره‌ای از اختلافات (به دلیل اختلاف مخاطبان و نیز سطح تعلیمات) مکمل و متمم یکدیگر بوده است.

به عنوان مثال، میان تعلیمات و معارف اسلام در مورد مبدأ، معاد و جهان، و معارف پیامبران پیشین از نظر سطح دانش‌های ارائه شده، تفاوت قابل توجهی وجود دارد؛ زیرا مکتب انبیا به تدریج بر حسب استعداد انسانها عرضه شده، و بشر در این مکتب از کلاس اول ابتدایی آغاز کرده، و به آخرین کلاس و مرحله تعلیمات پیامبران یعنی تعلیمات پیامبر خاتم، حضرت محمد(ص) و تعالیم آسمانی اسلام و قرآن، رسیده است؛ وقتی که سلسه نبوت و تعالیم پیامبران به اینچار سید و توسط پیامبر اسلام(ص) به صورت کامل و جامع عرضه شد، ارائه تعلیمات از طریق وحی پایان پذیرفت؛ چنان‌که قرآن فرمود:

وَقَتَّ كَلِمَةُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا لَا مُبْدَلٌ لِكَلِمَاتِهِ
(انعام: ۱۱۵)

پیام راستین و موزون پروردگارت کامل گشته و به اتمام رسید، کسی را توانایی تغییر دادن آن نیست.

اسلام طرحی است کلی، جامع، همه جانبه، معتدل و متعادل؛ و دارای همه طرحهای جزئی و کار آمد در همه زمینه‌ها. وظیفه پیامبران گذاشته، مبنی بر آوردن برنامه مخصوص برای یک جامعه خاص، و تبلیغ آن، در دوره اسلام بر عهده علماء و رهبران این امت گذاشته شده است؛ و آنان نیز، برنامه‌ها و معلومات خود را از منابع پایان ناپذیر وحی قرآنی (و سنت معتبر) می‌گیرند. قرآن، کتابی است که روح همه تعلیمات موقت و محدود کتب دیگر آسمانی را در بردارد. راز

این که قرآن کریم خود را «مهیمن» (=حافظ و نگهبان و سیطره دارندۀ) سایر کتب آسمانی خوانده است، در همین نکته نهفته است که بیان شد.^۱

از مطالب بالا چند چیز روشی شد: نخست این که دین حق، یکی بیش نیست و آن نیز «اسلام» است که با ویژگی‌های ممتاز و جامعیتی که دارد، به عنوان دین خاتم، جاوید و جهانی مطرح می‌باشد. از این رو، پیروان ادیان دیگر و سایر مردم دنیا باید به این دین روی آورند و تنها دستورالعملها و برنامه‌های آن را به کار بندند تا به رستگاری و سعادت و کمال مطلوب، نایل آیند. دوم این که، هیچ تردیدی نیست که ادیان الهی در ظرف تحقیق‌شان همگی بر حق بوده‌اند و تنها در نسک و شرایع - به تناسب نیاز انسان‌ها در دوران‌های مختلف - تفاوت‌های دانسته‌اند. گرچه متأسفانه بررسی‌هانشان می‌دهد. که به جز آینین جاوید و جهانی اسلام، سایر ادیان رفتہ دچار تحریف و انحراف شده و آنچه امروز از آنها باقی مانده است تنها پوسته ظاهری با محتوای تحریف شده‌ای بیش نیست، که قرآن کریم آنها را باطل اعلام کرده، و تنها دین اسلام را بر حق دانسته، و بر لزوم پیروی از آن تأکید ورزیده است.^۲

چالش در وحدت و ثبات دین

دیدگاه وحدت و ثبات دین در اندیشه بسیاری از غربیان و به تبع آن از سوی برخی روشنفکران داخلی نیز مورد تردید و انکار قرار گرفت.

علت عده‌ای این انکار در جهان غرب، در رابطه با «آموزه نجات در کلام مسیحی» پدیدار گشت و موجب پیدایش پلورالیسم شده است.

«پلورالیسم» برگرفته از واژه لاتین PLuralis به معنای «گرایش به کثرت» است و منظور از آن پذیرش کثرت و تنوع در عرصه‌های معرفتی، اجتماعی، اخلاقی، در حوزه دین (و غیر دین) و نفی انحصار گرایی از آن است.^۳

پلورالیسم دینی، که نخستین بار توسط متکلم مسیحی پروتستانی «جان هیک»، مطرح گردید در واقع واکنشی در برابر این باور مسیحی (آموزه نجات) می‌باشد. آموزه نجات در مسیحیت، عبارت است از بخشش گناه اولیه انسان از راه مرگ فدیه وار عیسی مسیح (ع)؛ زیرا بر اساس باور

۱. برگرفته از مجموعه آثار، ج ۲، ص ۱۸۱ - ۱۸۳ و ج ۳، ص ۱۵۸ - ۱۶۴.

۲. ر.ک. آل عمران، آیه‌های ۱۹ و ۸۵

۳. ر.ک. فرهنگ واژه‌ها، عبدالرسول بیات و تنی چند، ص ۱۴۲ - ۱۴۳.

مذبور همه انسانها گناه کارند و در گناه اولیه حضرت آدم(ع) سهیم هستند. بخشاپیش خداوند متعال فقط از طریق قربانی شدن فرزند خدا، عیسی، و رنج وی امکان دارد. برای رستگاری باید در فدیه‌ای که عیسی دارد مشارکت داشت. مسیحیان در کیفیت مشارکت داشتن در فدیه اختلاف نظر دارند کاتولیک‌ها معتقدند که باید غسل تعمید کرد، ولی پروتستان‌ها برایمان تکیه کرده و قائلند که باید بدان ایمان آورد.

این آموزه به قدری تنگ نظرانه و انحصار گرایانه بود که به جز عده کمی، همه انسان‌ها را از درب بهشت می‌راند؛ حتی کسانی که قبل از مسیح می‌زیسته‌اند یا کسانی که در عصر مسیح یا پس از او زندگی کرده و پیام مسیحیت به آنها رسیده و از صالحان بوده‌اند مشمول رحمت و غفران الهی قرار نمی‌گرفتند؛ و تنها افرادی که غسل تعمید کلیساًی را انجام می‌دادند اهل نجات و بهشتی بودند. طبق این نظر حتی ابراهیم و موسی(ع) نیز اهل بهشت نیستند و در مکانی به نام «لیمپو» که فاقد هر گونه لذت و المی است جای دارند، تا این که عیسی مسیح آنها را در روز قیامت وارد بهشت کند!

این باور نادرست در آن دیار با واکنش‌های منفی و انتقاد آمیزی رو برو شد و بسیاری از متفکران و روشنفکران و بیویژه «جان هیک» دایره نجات را گسترده دانستند و از محدوده تفکر مسیحی کلیساًی و آموزه نجات آن بسی فراختر اعلام داشتند و در یک اظهار نظر عکس‌العملی، گفتند هر کس با هر عقیده‌ای می‌تواند به بهشت راه یابد، به شرط این که از راه یکی از ادیان، به حق توجه کند و از توجه به خود منصرف شود؛ حتی وی مایل است کمونیسم را برای بعضی از مردم راه نجات تلقی کند؛ چرا که به نظر وی رستگاری عبارت است از دکرگونی انسان، و این زمانی حاصل می‌شود که انسان به سوی حق - صرف نظر از این که خدا، تائو، برهمن و نیر و انانامیده شود - روی آورد.

از این رو، نقش ویژه‌ای که مسیحیت به تجسم و مرگ فدیه وار عیسی می‌دهد در نگرش جان هیک جایگاهی ندارد. گرچه او آموزه تجسم خدا را انکار نمی‌کند، بلکه تجسم خدار ارمز دانسته و تفسیری سمبیلیک از آن ارائه می‌کند. براساس تفسیر نوین وی از آن آموزه، هر کسی را می‌توان تجسم خدا دانست تا آن جا که زندگی آن شخص با اراده خدا مطابق است.

بدین ترتیب، هیک با پلورالیسم دینی خود، تدوین نوینی از الهیات مسیحیت ارائه کرد. او برای معقول کردن ایمان از تجربه دینی بهره گرفت و گوهر دین را تجربه دینی و احساس شخصی از

۱. ر.ک. کلام مسیحی، توomas میشل، ترجمه حسین توفیقی، ص ۸۱-۶۹. جهان مسیحیت، اینار مولند، ترجمه محمد باقر انصاری و مسیح مهاجری، ص ۶۳-۷۰؛ دین پژوهی ج ۱ (دفتر اول و دوم)، میرچال‌الباده، ترجمه خرمشاهی، ص ۳۰۱-۳۰۵.

حق، قلمداد کرد. به نظر هیک و اتباع وی، صراط مستقیم در دین، امری موہوم است؛ همه ادیان و مذاهب حق‌اند و به واقعیت نهایی رهنمون می‌شوند.^۱

بنابراین، جان‌هیک برای گشودن درب بهشت بروی پیروان دیگر ادیان و مذاهب، مرز میان حق و باطل، ثنویت و تثیل، توحید و شرک را برداشت و در نتیجه، پیروان همه ادیان، مکاتب و مسالک راسزاوار نجات و رستگاری و ورود به بهشت برین اعلام داشت.^۲

چنان‌که ملاحظه کردیم جان‌هیک و همفکران پلورالیست او برای نفی و ابطال انحصاری بودن «آموزه نجات» در دین مسیح و در راستای پیداکردن راه حلی برای گسترده کردن مسأله نجات و رستگاری و به اصطلاح «گشودن درب بهشت» به روی سایران، (حداقل) به سه مسأله یا ادعای مهم دینی پرداخته و نظریه صاحبان ادیان (واز جمله مسیحیان کلیساوی) را به چالش برده و دیدگاهی مغایر با دیدگاه آنان ابراز داشته‌اند. این سه مسأله، عبارت است از:

۱- نفی وحدت دین حق و توحید خالص حق تعالی و متکثر دانستن آن؛

۲- نفی انحصاری بودن آموزه نجات و رستگاری؛

۳- نفی و انکار وحدت صراط مستقیم. در این جاکوشش بر این است که دیدگاههای جان‌هیک و همفکران پلورالیست داخلی او، در سه مسأله یاد شده به طور فشرده بررسی و نقش شود.

۳

کالبدشکافی کثرت‌گرایی دینی

جای هیچ تردیدی نیست که اصل این دغدغه فکری جان‌هیک در نفی انحصاری بودن مسأله نجات و رستگاری و گسترده دانستن آن بسی فراتر از یک آین و مذهب خاص، ارزشمند می‌باشد

۱. ر.ک. مباحث پلورالیسم دینی، جان‌هیک، ترجمه عبدالرحیم گواهی، ص ۳۰-۳۸؛ فلسفه دین، ترجمه بهرام راد، ص ۲۲۳-۲۴۵.

۲. این نظریه جان‌هیک توسط اتباع داخلی او نیز ابراز شد و تلاش کردن که به این وسیله حقانیت یگانه دین اسلام را نیز مورد انکار قرار دهدن. به این عبارات توجه کنید: «صراطهای مستقیم، گردشی است در قارهٔ فراخ کثرت‌گرایی دینی... حقهای بسیار داریم... واقعیت چند ضلعلی و چند لایه است... اگر واقعاً امروزه از میان همه طوابیف دیندار (بی دینان به کنار)... تنها اقلیت شیعیان اثنا عشری هدایت یافته‌اند... در آن صورت هدایتگری خداوند کجا تحقق یافته است... نه تشیع، اسلام خالص و حق محض است و نه تسنن... (ر.ک) صراطهای مستقیم، عبدالکریم سروش، ص الف و ب از دیباچه و ص ۳۳ و ۳۷.

۳. مباحث پلورالیسم بسیار گسترده است و پلورالیسم دینی، نوعی از آن است که خود دارای مباحث و مسائل فراوانی است و بحث و بررسی آنها نیازمند کتاب مستقلی است. در این رابطه کتاب‌های زیادی نوشته‌اند که می‌توانید به آنها مراجعه کنید. از این رو، در این جا در حد گنجایش این متن به آن می‌پردازیم.

و به همین دلیل در جای خود در خور تحسین و تمجید است؛ زیرا همان گونه که رحمت و فیض الهی در نظام تکوین گسترد و جهان شمول است،^۱ در نظام تشریع نیز چنین است و چیزی و یا کسی نمی‌تواند بدون هیچ دلیلی و ابتدابه ساکن، از شمول رحمت و فضل واسعه ربوبی برای همه انسانها و نیز شأن و منزلت هدایتگری عام و جهان شمولش جلوگیری کند - که در جای خود درباره آن بیشتر توضیح خواهیم داد -.

اما دیدگاههای جان هیک در نفی وحدت و ثبات دین حق جهت ارائه راه حل برای نفی انحصارگرایی در مسأله نجات و رستگاری قابل نقد است و حداقل در حوزه تفکر اسلامی مورد پذیرش نیست؛ زیرا اسلام ضمن پافشاری بر حقانیت یگانه خود به عنوان آخرین و کامل ترین دین آسمانی، دایره «نجات و رستگاری» را - مانند مسیحیت کلیسا ای - محدود نکرده و تنها به پیروان خویش اختصاص نداده است.

از این رو، اسلام گرچه پلورالیسم دینی را به تمام اقسام مش ردنمی‌کند و قسم مثبت آن را پذیرا و تنها قسم منفی و افراطی آن را نمی‌پذیرد، ولی به طور یقین این دیدگاه جان هیک در نفی وحدت ذاتی و جوهری ادیان آسمانی و متکثر دانستن حق (و دین حق)، که جزو دیدگاه افراطی (و نشأت گرفته از نظریه شمول گرایی در) پلورالیسم دینی می‌باشد را بर نمی‌تابد و با اتكای به دلایل عقلی و نقلی آن را مردود اعلام می‌دارد.

توضیح آن که بر دیدگاه جان هیک، اشکالها و نقدهای فراوانی وارد است و به همین دلیل از سوی بسیاری از متفکران و متكلمان غربی نیز مورد نفی و انکار قرار گرفت.^۲ برخی از آنها، عبارت است از:

۱ - چگونه می‌توان تمام نگرش‌هایی را که ادیان و مکاتب درباره حق ارائه می‌کنند صادق و برحق منطبق دانست؟ بسیاری از نگرش‌ها در این خصوص قابل جمع نیستند که هیچ، بلکه متضاد و متناقض یکدیگرند؛ چون دسته‌ای ثنوی‌اند، دسته‌ای به تثییث اعتقاد دارند، دسته‌ای خدارا انسان وار تلقی می‌کنند و...؛ چگونه می‌توان میان توحید و شرک جمع کرد و هر دو را به حق دانست، در حالی که آن‌ها قابل جمع نیستند؟! از این رو، دعاوی متعارض ادیان، مشکل اساسی جلوی راه پلورالیسم دینی است.

۱. «... وَ رَحْمَنِي وَ سَعَتْ كُلَّ شَيْءٍ» و رحمتم همه چیز را فرا گرفته است (اعراف ۱۵۶).

۲. ر.ک. عقل و اعتقاد دینی، مایک پترسون و جمعی دیگر، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، ص ۳۹۷ - ۴۲۴؛ اسلام و کثیر گرایی دینی، محمد لگنه‌اوzen، ترجمه نرجس جواندل، به ویژه ص ۵۲ - ۹۴؛ دین پژوهی، الیاده، ج ۱، ص ۳۰۵ - ۳۰۸.

جان هیک برای رهایی از این اشکال بسیار مهم، از دیدگاه معرفت‌شناسی کانت کمک می‌گیرد و با تفاوت گذاشتن میان پدیده و پدیدار یا بود و نمود، به حل مشکل مزبور می‌پردازد؛ چون کانت می‌گوید: اشیاء و پدیده‌های جهان هستی دارای دو حیثیت یا دو واقعیت هستند:

الف - حیثیت یا واقعیت فی حد ذاته و فی نفسه، که شناختنی نیست و به آن «نومن»^۱ گویند.

ب - حیثیت یا واقعیت ظهور یا پدیداری، که در این حیث اشیاء، پدیدار و پیدا شدنی بوده و برای ما قابل شناختند و به آن «فونمن»^۲ گویند.

بر اساس نگرش کانت، پدیده و واقعیت فی نفسه دست یافتنی نیست، بلکه هر کس واقعیت‌ها را آن‌گونه که بر او پدیدار می‌شود، درک می‌کند؛ زیرا ذهن انسان نمی‌تواند اشیاء و پدیده‌ها را آن‌گونه که هستند درک کند؛ چون ما راهی برای شناخت دقیق اشیاء خارجی نداریم و ذهن‌های انسان‌ها با کمی دستکاری آنها را می‌یابد.^۳

از این نظریه معرفت‌شناختی کانت، جان هیک و سایر پلورالیست‌ها در توجیه مตکثر بودن حقیقت متعالی (خدای متعال) سود جستند و گفتند گرچه حقیقت متعالی فی حد ذاته و فی نفسه یکی است، ولی برای انسان‌ها به گونه‌های مختلف پدیدار می‌شود و هر کس حقیقت و واقعیت را آن چنان‌که بر او پدیدار می‌شود درک می‌کندنه آن‌گونه که هست. بر این اساس آدمیان از هر فرقه و کیشی که باشد از پیامبران الهی گرفته تا انسان‌های بَدوی، همه به نوعی آن حقیقت متعالی را تجربه کرده و درک می‌کنند و به نوعی به حق رسیده و بر مسیر درست و صراط مستقیم گام بر می‌دارند، و هیچ کس نمی‌تواند بگوید من بهتر از دیگران به حق رسیده‌ام.

از این رو، همه ادیان، مکاتب و مذاهب موجود جهان، توصیف‌های به ظاهر متعارض و متناقض از یک حقیقت و واقعیت‌اند و - به رغم تعارض‌ها و تناقض‌هایشان - همگی بر حق‌اند.^۴ اما نظریه کانت، خود دارای اشکال‌های فراوانی است و ادعای بدون دلیل است تا چه رسید به این که مبنایی بشود برای تکثر گرایی دینی^۵؛ زیرا این نظریه، نتیجه‌اش نسبی‌گرایی و شک‌گرایی و

1 . Nomene.

2 . phonomene.

۳ . ر.ک. نظریه معرفت در فلسفه کانت، یوسفوس هارتتاک، ترجمه غلامعلی حداد عادل، ص ۱۱۶ - ۱۴۳؛ علم و دین، ایان باریبور، ترجمه بهاء الدین خرمشاهی، ص ۹۱ - ۹۶.

۴ . ر.ک. فلسفه دین، جان هیک، ترجمه بهرام راد، ص ۲۴۹ - ۲۴۴؛ مباحث پلورالیسم دینی، ترجمه عبدالرحیم گواهی ص ۸۰ - ۸۳.

۵ . مثال جان هیک در تمسک به نظریه بی‌بنیان کانت، مثال کوری است که به کور دیگری متول شود و مصداق بارز این مثل معروف است که «کوری عصاکش کور دیگر شود!».

نوعی فسطایی‌گری است که لباس علمی به تن کرده است، و تا حدود زیادی ریشه در دیدگاههای سو فسطائیان یونان باستان مانند «بیرهون» و غیر او دارد، و نیز به ایده‌آلیسم منجر می‌شود نه رئالیسم؛ کانت می‌گوید «شیء در خارج وجود دارد ولی برای ما قابل شناخت نیست.» این سخن نیز موجب تناقض است؛ زیرا حکم به وجود اشیاء در خارج، خود نوعی شناخت اشیاء است در نتیجه این ادعا به هست و نیست منجر می‌گردد.

علاوه بر آن، نظریه کانت مبنی بر قابل شناخت نبودن پدیده‌ها و حقایق، شامل خود نظریه کانت هم می‌شود؛ یعنی حکم او به غیر قابل شناخت بودن پدیده‌ها، موجب نسبی شدن نظریه خود او و در نتیجه، غیر قابل دریافت شدن برای دیگران می‌گردد و از اعتبار مطلق می‌افتد.^۱

اگر از همه اشکالهای وارد بنظریه کانت صرف نظر کنیم، باز هم این نظریه، نمی‌تواند مشکل نظریه تکثرگرایی دینی را حل و توجیه کند؛ زیرا دعاوی متعارض و متناقض ادیان با این توجیه قابل حل نیست. چگونه می‌توان پذیرفت ادیان و مکاتبی که همدیگر را نقض می‌کنند همگی بر حق‌اند و نمودی از یک حقیقت متعالی هستند؟ به عنوان مثال، دین اسلام به شدت «تثلیث» را باطل و متعارض با یگانگی و یکتایی خداوند می‌داند.^۲ در برابر، دین مسیحیت «تثلیث» را برابر حق دانسته، به شدت از آن دفاع می‌کند. یا اسلام و قرآن، پیامبر اکرم (ص) را خاتم پیامبران اعلام می‌کند^۳، ولی مسیحیت با اصرار می‌گوید که پس از عیسی مسیح (ع)، پیامبری نیامده و نخواهد آمد!

۲- تکثرگرایی در دین و متکثر و متعدد دانستن حقیقت، با اتکای به این که واقعیت فی نفسه دست نیافتندی است و معرفت تابع پدیدارها و نمودهاست نه پدیده‌ها و بودها، مستلزم شکاکیت و نسبیت است و هیچ معیاری برای دست یابی به حقیقت مطلق و اطمینان از رسیدن به حق، وجود نخواهد داشت و راه معرفت حق و واقعیت فی نفسه بر انسان مسدود می‌شود. لازمه آن، این است که هر ایده و مرام موهم و حتی ضد حق و دین راستین نظیر مرام کمونیستی، شیطان پرستی، انسان پرستی، بت پرستی و... راهی به سوی حقیقت متعالی و واقعیت نهایی و - به تعییر جان هیک - روی گردانی از خویش و توجه به حق به حساب آیند!

آیا به راستی عقل سليم انسانی می‌پذیرد که مکاتب باطلی که رو در روی حق‌اند، حق محسوب شوند و راهی به سوی حقیقت متعالی شمرده شوند؟!

۱. ر.ک. نظریه شناخت در فلسفه اسلامی، دکتر مهدی حائری بزدی، تقدیر از عبدالله نصری، به ویژه ص ۶۱-۶۷ و ۱۲۹-۱۲۷؛ شناخت در فلسفه اسلامی، جعفر سیجانی، ص ۸۹-۱۱۸.

۲. ر.ک. مائدۀ آیه ۷۳؛ نساء، آیه ۱۷۱. ۳. ر.ک. احزاب، آیه ۴۰.

۲- حق دانستن همه‌ی ادیان آسمانی؛ بدون هیچ‌گونه تفاوت قائل شدن میان اسلام، مسیحیت، یهودیت و... بلکه بالاتر، حتی همه مکاتب غیر آسمانی از قبیل بودایزم، هندویزم و نیز مکاتب الحادی مانند مارکسیسم، ماتریالیسم را حقانیت و رسمیت بخشیدن و تضمین کننده سعادت بشر دانستن، راه دین ورزی و حق پرستی را از اساس بی اعتبار می‌سازد و دچار بحران منطقی و تناقض عقلی می‌کند؛ زیرا انسان با پذیرش حقانیت توحید در اسلام، تثلیث در مسیحیت، الوهیت در برهم و بودا و... به نوعی تناقض‌گویی صریح و تضاد درونی دچار می‌شود و قادر نیست به عقیده ثابت و ایمان استواری دست یابد. این در حالی است که هر انسان حق پرستی ناگزیر است برای اثبات درستی عقیده‌اش، دلیل عقلی و منطقی داشته باشد.

۴- این نظریه، با فرض صحت، فقط می‌تواند کفرت دینی در گزاره‌های عقیدتی و نظری را توجیه کند و (به رغم باورمندانش) عقاید به توحید، تثلیث، ثنویت، شرک و بت پرستی را کنارهم و سازگار با یکدیگر جلوه دهد، ولی هرگز قادر نیست تا گزاره‌ها و آموزه‌های عملی و اخلاقی (= بایدها و نبایدهای) موجود در ادیان و مکاتب مختلف را به هم پیوند دهد و یکسان سازد؛ زیرا مسائل و احکام عملی مربوط به تدبیر جامعه و اصلاح اخلاق انسانی است و لذا نمی‌تواند محصول دریافت‌های گوناگون از یک حقیقت متعالی باشد و به اصطلاح از حقیقت متکثر ناشی شده باشد.^۱

وحدت صراط مستقیم

به موازات وجود وحدت حقیقی و توحید خالص در نظام تکوین و خالق هستی، و نیز وحدت جوهره ادیان و مکاتب الهی در ظرف تحقیقشان، به ناچار شاهراه هدایت و «صراط مستقیم» هم یکی بیش نیست، و آن نیز تسلیم و انقیاد دربرابر ذات پاک خداوندی است، که توسط همه پیامبران الهی تبلیغ و تبیین شده است. چنان‌که قرآن در سوره حمد بر آن تصریح و تأکید ورزیده است:

إِهْدِنَا الصَّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ صِرَاطَ الدِّينِ أَنْعَمْتَ عَنْهُمْ غَيْرُ الْمُعْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَ لَا
الظُّلَمُونَ
(حمد: ۶-۷)

ما را به راه راست هدایت کن، راه کسانی (پیامبران) که آنان را مشمول نعمت خود ساختی؛ نه کسانی که بر آنان غصب کرده‌ای؛ و نه گمراهان.

الف و لام در کلمه «الصراط» برای جنس یا عموم نیست، بلکه برای عهد است، یعنی همان

۱. برای آگاهی بیشتر از نقدهای وارد بر پلورالیسم دینی از جمله ر.ک. مدخل مسائل جدید در علم کلام، جعفر سبحانی، ج ۲، ص ۳۲۱-۳۴۳؛ مبانی معرفت دینی، محمد حسین زاده، ص ۱۰۱-۱۰۶.

صراط مستقیم معهود توحید و یکتاپرستی، که همه انبیا و اوصیا(ع) بر آن راه بوده‌اند. از عواملی که ممکن است موجب شود تا از «صراط مستقیم» تعدد و کثرت برداشت شود، خلط میان

صراط و سبیل است؛ چرا که صراط در قرآن پیوسته به صورت مفرد آمده ولی سبیل به صورت جمع «سُبُّل» زیاد استعمال شده است. این تفاوت استعمال به این دلیل است که این دو با هم فرق دارند؛ زیرا آنچه که متعدد است «سُبُّل» است که همان راههای فرعی می‌باشد که هر کس به حسب استعداد و درک و توان جسمی و روحی آن را می‌پیماید تا به آن شاهراه هدایت «صراط مستقیم» که همان توحید و یکتاپرستی و انقیاد کامل در برابر خداد است، برسد؛ و این مسیری است که قرآن تعیین و به آن تصریح کرده است:

وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَهُدِّيَّهُمْ سُبُّلًا
(عنکبوت: ۶۹)

و آنها که در راه ما (با خلوص نیت) جهاد کنند، قطعاً به راههای خود، هدایتشان خواهیم کرد. بنابراین، استفاده تعدد صراط مستقیم از آیات با الگوگری از «پلورالیسم قرایی» دور از واقع و باطل است.^۱

حقانیت تشییع

آنچه درباره اثبات وحدت و ثبات دین حق گفته شد، درباره اثبات وحدت و ثبات مذهب خاص از یک دین خاص نیز صادق است؛ یعنی همان طور که اثبات گردید که همه ادیان و مکاتب در یک زمان نمی‌توانند بر حق محض و خالص باشند، (چون دین حق خالص در هر زمانی یکی بیش نیست) این حقیقت درباره مذاهب یک دین خاص هم صادق است و امکان ندارد که همه آنها مذهب حق محض و خالص باشند و همگی راهی مطمئن و درست به سوی نجات و رستگاری به حساب آیند؛ به دلیل این که در بسیاری از عقاید و آموزه‌ها حتی در اصول (مذهب) همدیگر را نفی و نقض می‌کنند و عقاید متناقضی دارند و مجال عقلی است که افراد متناقضی اجزاء یک شیء به حساب آیند و نمودار آن باشند. به عنوان نمونه، در میان مذاهب اسلامی، شیعه می‌گوید جانشینی بلافصل پیامبر(ص) به علی(ع) و یازده فرزندش رسیده است ولی اهل سنت از اساس منکر آن اند، یا مجسمه برخلاف سایر مسلمانان برای خدا جسم قائلند!^۲ به این دلیل، از یک سونه می‌توان گفت که همه مذاهب یک دین خاص (دین حق محض) بر باطل محض است و نجات بخش نیستند؛

۱. آقای سروش مدعی است: «قرآن پیامبران را بر صراطی مستقیم (علی صراط مستقیم)، یعنی یکی از راههای راست، و نه تنها صراط مستقیم (الصراط المستقیم)، می‌داند.» (ر.ک. فصلنامه کیان، شماره ۳۶، ص.۹).

۲. ر.ک. مقالات الاسلامین و اختلاف المصلین، ابوالحسن اشعری، ترجمه محسن مؤیدی، ص ۱۰۷ - ۱۱۱.

چون وقتی اثبات شد که دین حق محض و خالص در هر زمانی وجود دارد و یکی هم بیش نیست، ناگزیر باید یک مذهب خاصی وجود داشته باشد که از همه ویژگی‌های دین حق محض و خالص برخوردار باشد تا شایسته مصدق کامل دین حق محض باشد؛ در غیر این صورت، وجود دین حق محض و خالص، پندراری بیش نخواهد بود و مصدق خارجی نخواهد داشت.

از سوی دیگر، نه می‌توان این ادعای برخی روشنفکران، درباره مذاهب یک دین خاص (مانند مذاهب اسلامی) را پذیرفت که می‌گویند: «نه تشیع، اسلام خالص و حق محض است و نه تسنن...»^۱ سپس بر اساس اندیشه پلورالیستی حکم می‌کنند که همه مذاهب موجود ادیان نیز مانند خود ادیان آمیزه‌ای از حق و باطل اند و ناگزیر همگی راهی به سوی حق و نجات و رستگاری اند! ولی از مباحث گذشته (و اینجا) بطلان این ادعا آشکار می‌شود. از جمله این که معضل لایحل «دعاوی متعارض ادیان» در مذاهب هم صدق می‌کند و در نتیجه، ادعای صحت و حقانیت همه آنها را خط بطلان می‌کشد.

بنابراین، باید از میان مذاهب یک دین و از جمله دین اسلام، تنها یک مذهب حق محض و خالص باشد. چنان‌که این تفکر منشأ دینی هم دارد و در روایاتی که از پیامبر اکرم(ص) و سایر پیشوایان معصوم(ع) نقل شده است بر حق بودن یک مذهب از میان مذاهب اسلامی و بطلان سایر مذاهب تصریح و تأکید شده است.^۲

اما این که از میان مذاهب اسلامی، کدام مذهب بر حق و پیروان آن اهل نجات و رستگارند؟^۳ بنابراین دلایل عقلی و نقلی، تنها شیعه امامیه اثنی عشریه، بر حق خالص و پیروان آن به عنوان «فرقه ناجیه» مطرح و رستگارند. این دلایل عقلی و نقلی شیعه بر اثبات حقانیتش زیاد است،^۴ ولی در این جا به عنوان نمونه، به ذکر اجمالی یک دلیل عقلی و یک حدیث - از دلیل نقلی - اکتفا می‌کیم.

الف - برهان لطف و حکمت

همان طور که لطف و حکمت خداوند ایجاب می‌کند که وسائل و مقدمات رشد و کمال تکوینی

۱. از ادعاهای عبدالکریم سروش ر.ک: فصلنامه کیان، شماره ۳۶، ص ۱۲.

۲. در این روایات از پیامبر اکرم(ص) نقل شده که فرمود: «اسلام نیز مانند دین یهود و نصارا به هفتاد و سه فرقه تقسیم می‌شود و تنها یک فرقه آن بر حق و پیروانش بر نجات و رستگاری اند.» (ر.ک المستدرک علی الصحیحین، حاکم نیشابوری، ج ۱، ص ۱۲۸-۱۲۹).

۳. ر.ک از جمله: کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، خواجه نصیر طوسی، شرح علامه حلی، با تصحیح و تعلیق حسن حسن زاده آملی، ص ۳۶۲-۳۹۸؛ الفین، علامه حلی.

وجود انسان را فراهم کند همینطور لطف و حکمت او ایجاب می‌کند تا وسایل و مقدمات رشد و کمال تشریعی انسان را با فرستادن پیامبران با برنامه و قوانین آسمانی فراهم کند و پیوسته این لطف الهی تداوم داشته و پس از رفتن پیامبر، رهبری پیامبر گونه‌اش توسط جانشینان به حق او ادامه یابد؛ در غیر این صورت، اگر بارافتون پیامبر، هدایت تشریعی الهی منقطع می‌گردد، موجب نقص غرض از ارسال پیامبران و شرایع آسمانی می‌شود که از ساحت قدس ربوی به دور است. بر اساس این برهان، وجود امام معصوم مانند وجود پیامبر لطف خداوند بر بشر بوده ولذا نصب امام مانند پیامبر بر خداوند واجب و ضروری است، تا غرض ربوی در این زمینه تحصیل و تأمین شود.^۱

ب - حدیث متواتر ثقلین

حدیث ثقلین از جمله احادیث متواتر قطعی الصدور است؛ زیرا این حدیث در کتب روایی شیعه و سنی به سندهای معتبر و از طریق گوناگون از پیامبر اکرم (ص) نقل شده است. این روایت در یک نقل مشهور چنین است:

إِنَّ تَارِكُ فِي كُمُّ النَّقْلَيْنِ كِتَابَ اللَّهِ وَ عِرْقَيْ أَهْلٍ يَبْقَى وَ أَنَّهُمَا لَنْ يَقْرَأَا حَقِّيْ يَرْدَأُ عَلَيْ
الْحَوْضَ.^۲

من در میان شما دو چیز گرانبهای سنتی می‌گذارم، کتاب خدا (قرآن) و عترت و اهل بیتم و آنها هرگز از هم دیگر جدا نمی‌شوند تا این‌که در روز قیامت کنار حوض کوثر بر من وارد شوند.

مراد از اهل بیت، طبق نقل متابع حتی سنی مذهب، جز علی (ع) و فاطمه (س) و فرزندان پاک و معصوم این دو نخواهند بود و دیگران -مانند زنان پیامبر (ص)- را شامل نخواهد شد.^۳ این حدیث در برخی نقل‌ها، صراحة بیشتری دارد و در آن پیامبر (ص) تصریح کرده و فرمود: اگر به این دو (کتاب خدا و اهل بیتم) چنگ بزنید و آنها را اطاعت کنید، گمراه نمی‌شوید. پس بر آنها پیشی نگیرید که هلاک می‌شوید و از آنها باز نمایند که هلاک می‌شوید، به آنها چیزی یاد ندهید که آنها از شما داناترنند.^۴

۱. ر.ک. همان، ص ۳۶۲-۳۶۳.

۲. ر.ک. مسنند، احمد حنبل، ج ۳، ص ۱۴، ۱۷، ۲۶، ۵۹ و ۵۹، ص ۱۸۹، ۱۸۲ و ۱۹۰؛ صحیح مسلم، به شرح

نووی، ج ۱۵، ص ۱۷۹-۱۸۱.

۳. ر.ک. سنتن ترمذی، ج ۵، ص ۲۲۸.

۴. ر.ک. مسنند، احمد حنبل، ج ۳، ص ۵۹؛ صواعق محرقه، ابن حجر هیتمی، ص ۲۲۸-۲۲۹.

بنابراین، همتا بودن اهل بیت(ع) با قرآن از یکسو و وجوب اطاعت اهل بیت(ع) مانند قرآن از سوی دیگر، دلیل قاطع و روشنی بر حقانیت راه و مکتب اهل بیت(ع) می‌باشد.

ولی با این حال، باید توجه داشت که نمی‌توان گفت همه غیر شیعیان از فرق اسلامی، دربست باطل و گمراه و اهل دوزخند؛ زیرا با توجه به این که حساب عالم و جاهم، جاهم مقتصر و قاصر، متذکر و غافل، محب و معاند، غالی و معتدل از یکدیگر جداست و نباید و نمی‌توان همگی را به یک دید نگریست و درباره همه آنها از نظر رستگاری و نجات، یکسان داوری کرد؛ از این رو، به طور حتم آن مخالفانی که به اهل بیت پیامبر(ص) محبت و ارادت می‌ورزند و آن معاندانی که نسبت به آنها، عداوت و دشمنی شدیدی می‌ورزنند، حسابشان یکسان نخواهد بود.^۱

آموزه نجات و رستگاری در اسلام

سخن مزبور درباره پیروان سایر ادیان و مکاتب نیز صادق است؛ زیرا این که گفته شد، دین حق یکی و آن نیز «اسلام ناب محمدی(ص)» می‌باشد و بس، هرگز بدین معنا نیست که «پیروان ادیان و مکاتب دیگر همگی بر باطل و گمراهی محض بوده، سزاوار کیفر و عذاب جاودانه دوزخ‌اند» تا اشکال شود که در این صورت صفت «هادی» خدا بروز نکرده است!^۲ چنان‌که عکس آن هم درست نیست؛ یعنی چنین نیست که همه پیروان آیین اسلام بی‌کم و کاست و به طور یکسان بر حق و حقیقت بوده، سزاوار بهشت ابدی، و برخوردار از سعادت و رستگاری‌اند (که شرحش گذشت). توضیح آن که گرچه پس از بعثت پیامبر خاتم(ص) و عرضه آیین جهانی و جاوید اسلام توسط آن حضرت، شرط بهرمندی کامل از ایمان نجات بخش و رسیدن به بالاترین درجه هدایت و رستگاری و نیل به کمال معنوی، ایمان به تمام معتقدات دینی اسلامی،^۳ عمل به تمام دستورات و احکام موجود در آن^۴ و اخلاص در اعمال و رفتار^۵ می‌باشد، ولی چنین نیست که اگر کسی توان نیل به بالاترین درجه ایمان و عمل را نداشته است، از نیل به درجات پایین‌تر آن نیز باز می‌ماند و اگر هم به مراحل پایین‌تر دست یافته است از او پذیرفته نیست؛ زیرا:

الف - از آنجاکه فهم و درک انسانها متفاوت بوده، توان جسمی و روحی افراد در عمل به

۱. ر.ک. مجموعه آثار، شهید مطهری، ج ۱، ص ۲۶۹-۳۴۲ و به ویژه ص ۳۲۹-۳۴۲.

۲. آقای سروش ادعا کرده که اگر تنها اقلیت شیعیان اثنی عشری هدایت یافته‌اند و بقیه ضال و کافرند... پس اسم هادی حق در کجا متجلی شده است؟ (ر.ک. کیان، شماره ۳۶، ص ۱۱).

۳. ر.ک. بقره، آیه‌های ۱۳۶-۱۳۷.

۴. ر.ک. مائده ۵ آیه‌های ۶۸-۶۹.

۵. ر.ک. کهف (۸)، آیه ۱۱۰ و صفات (۳۷)، آیه‌های ۱۲۸، ۷۴، ۴۰ و ۱۶۹.

دستورات دینی هم دارای مراتب و اختلاف درجه است، به تبع آن راهیابی افراد به سوی حق و رسیدن به هدایت و ایمان هم دارای مراتب و اختلاف درجه است. در نتیجه هر کس به حد وسع عقلی و توان عملی خویش به درجه‌ای از ایمان و رستگاری خواهد رسید. به دلیل همین اختلاف در فهم و درک و توان عملی انسانهاست که خداوند طبق صریح قرآن افراد را بر حسب استعداد فکری و توان عملی آنها در قیامت بازخواست می‌کند.^۱

راز این که بهشت و دوزخ دارای مراتب و درجات می‌باشد همین است چون هر کس فراخور ایمان و اعمال صالحی که دارد، در جایگاه متناسب با آن در بهشت قرار می‌گیرد، یا به عکس، به طبقه‌ای از دوزخ افکنده می‌شود.

پس روشن شد که مرتب ایمان و کفر و یا هدایت و گمراهی تشکیک پذیر است، و هر کس ممکن است در مرتبه‌ای از آن قرار بگیرد. بنابراین، این تقسیم‌بندی که مردم یا مسلمان هستند و اهل نجات، و یا غیر مسلمان‌اند و اهل دوزخ، همان‌گونه که استاد شهید مطهری فرمود مردود و باطل است.^۲

ب- طبق صریح آیات قرآن، خداوند هیچ قوم و مردمی را کیفر نخواهد کرد تا این‌که حجت را بر آنها تمام کند؛ یعنی همه وظایف و تکالیف شرعی و دینی حق و درست را به آنها از طریق پیامبران و پیشوایان دینی برساند، و آنها را به حقایق دینی اصلی آگاه سازد، آن‌گاه اگر با اختیار خود و آگاهی کافی از حق و حقیقت، راه درست و دین حق را پذیرفته و به آن پایبند بودند رستگار خواهند شد، در غیر این صورت، با اختیار خود مسیر بی‌راه و گمراهی را بر خواهند گزید.

بر این اساس، غیر مسلمانانی که دین نیز عمل می‌کنند، اینان جزو «جاهلان قاصر» دین و مسلک خود را حق دانسته و بر اساس آن نیز عمل می‌کنند، شمرده شده و اهل نجاتند. نیز کسانی که توان فکری و روحی لازم جهت دستیابی به دین حق را ندارند، این دسته در زبان قرآن «مُرْجُونَ لِإِمْرِ اللَّهِ» یعنی امیدواران به فرمان (عفو) الهی، یا مستضعفان نامیده می‌شوند،^۳ و در روایات نیز از این دسته به کسانی یاد می‌کند که نه دارای ایمان کامل و خالص بوده و نه اعمال صالح روشی دارند و نه کفرشان صریح و اعمالشان بدون شایبه نیک است؛ بلکه چیزی در حد میان کفر و ایمان است؛ چون از توان فکری کافی جهت تشخیص حق از باطل برخوردار نبوده و قدرت عمل کافی نیز جهت دست زدن به جنایات و فساد اخلاقی بزرگ هم راندارند،^۴ اینان نیز در اصطلاح

۱. ر.ک. بقره، آیه ۲۸۶ و طلاق (۶۵)، آیه ۷. ۲. ر.ک. مجموعه آثار، ج ۱، ص ۲۷۸ و ۲۷۹.

۳. ر.ک. سوره نساء (۴)، آیات ۹۷-۹۹؛ توبه، (۹)، آیه ۱۰۶.

۴. ر.ک. تفسیر نورالثقلین، علی بن جمعه، ج ۱، ص ۵۳۹ و ج ۲، ص ۲۶۴-۲۶۷.

علماء و متكلمان «جاهل قاصر» شمرده شده و کارشان با خداست و لی امید به نجاتشان هست.^۱ اما آنانی که دین حق بر آنها عرضه شده، و یا قدرت فکری و روحی لازم جهت شناخت حق از باطل را دارا هستند، ولی از روی تقصیر یا عناد و لجاج از آن روی گردان می‌شوند، نه عقیده درستی دارند و نه اعمال صالحی کسب می‌کنند. لذا عقل سليم و نقل صريح حکم می‌کند که این افراد، جزو اهل جحود و انکار و نیز در زمرة «جاهلان مقصرا» به شمار آیند و از هدایت و رستگاری بهره‌ای نبرند و سزاوار عذاب دوزخ گردند.

اساساً کافر واقعی [=پوشاندنگان حق] اینانند؛ زیرا چنان که شهید مطهری فرمود: کفر یا از روی عناد و جحود است، یا از روی جهل و قصور و ناتوانی. کافر مصطلح قرآنی و اسلامی نوع اول است نه نوع دوم، و کافران اهل عناد مخلد در دوزخ، به گواهی حکما و متكلمان اسلامی، در اقیمت هستند.^۲

جامعیت و کمال دین

جامعیت و کمال از دیگر ویژگیهای ممتاز دین اسلام است و با توجه به اهمیت این مسأله و نیز شباهاتی که در برابر آموزه‌های اسلام مطرح شده است،^۳ ضرورت ایجاب می‌کند که مقداری بیشتر و مستدل‌تر به آن پرداخته شود.^۴

۱. ر.ک. مجموعه آثار، ج ۱، ص ۳۲۰-۳۲۴، تفسیر المیزان، ج ۵، ص ۵۱؛ تفسیر نمونه، ج ۴، ص ۹-۱۰ و ۸۸.

۲. ر.ک. همان، ج ۱، ص ۲۸۹؛ شرح اشارات (متن از شیخ الرئیس ابن سینا و شرح از خواجه نصیر طوسی) ج ۳، ص ۳۲۷-۳۲۸؛ اسفار اربعه، ملاصدرا، ج ۷، ص ۷۸-۸۰.

۳. علامه سید محمدحسین طباطبائی بیانی دارد که قابل تعمق و نیازمند بررسی است. او می‌نویسد: «سعادت مخصوص گروندۀ دین حق، همان کمال است و اما مطلق سعادت، مخصوص گروندۀ دین حق نیست، بلکه در دیگران نیز یافت می‌شود. البته به شرطی که روح انقياد و فرمانبری داشته باشد و عناد و ستیزه‌جويی در آنان نباشد.» (ر.ک. ولایت نامه ترجمه رساله الولایة علامه)، مترجم همایون همتی، ص ۶۳-۶۴.

۴. ر.ک. از جمله: آزادی یا سوطه (نگاهی به کارنامه مطبوعات شباه افکن)، به اهتمام جمعی از فضلا و روحانیان حوزه علمیه قم.

۵. برخی از اندیشمندان و پژوهشگران اسلامی در حوزه و دانشگاه، در مجلات و کتب به بسیاری از شباهات وارد بر این آموزه اسلامی و سایر آموزه‌های آن، پاسخ گفته‌اند و ما نیز در مباحث آینده این کتاب به برخی از مهم‌ترین این شباهات پاسخ خواهیم داد. از جمله مجلات و کتبی که می‌توان به پاسخ برخی از این شباهات دست یافت، عبارتند از: فصلنامه‌های قبسات، کتاب نقد و اندیشه حوزه و از کتب: معرفت دینی و قبض و بسط در قبض و بسطی دیگر از صادق لاریجانی در نقد آرای دکتر سروش، اسمان و چالشهاي معاصر، محمد تقی فعالی، مرکز مطالعات و پژوهشهاي فرهنگي حوزه علميه قم؛ ولایت فقیه (جوانان، پرسش‌ها و پاسخ‌ها)، احمد لقمانی، نشر عصر سعادت.

جامعیت و کمال دین اسلام مورد اتفاق همه مذاهب و فرق اسلامی است. این اتفاق و اجماع در این زمینه از آنجاناشی شده است که علاوه بر وجود دلایل عقلی در تأیید آن، در آیات و روایات زیادی نیز بر آن تصریح و تأکید شده است.

منظور از جامعیت و کمال اسلام، این است که اسلام در بردارنده همه احکام و قوانینی است که در هدایت، کمال مطلوب و سعادت همه جانبه و ایده آل انسان نقش دارد، یعنی تأمین کننده هدف متعالی پیامبران در هدایت، رستگاری و سعادتمندی راستین انسان‌ها در همه ابعاد مادی و معنوی است و در ارائه راهکارها و برنامه‌های لازم جهت رساندن انسان به این اهداف متعالی - در صورت عمل کردن دقیق و کامل آن -، کامل و جامع است.

دلایل اثبات جامعیت و کمال

برای اثبات جامعیت و کمال دین اسلام دلایل زیادی وجود دارد، که برخی از آنها چنین است:

۱ - دلیل عقلی

برهان عقلی از راه فطرت اقامه می‌شود؛ زیرا هم اسلام، دین فطرت است و هم فطرت انسان، خدا جو و دین طلب. توضیح آن که دین و فطرت هر دواز پدیده‌های الهی و برخاسته از آن ذات پاک و بی‌همتا (دین پدیده‌ای تشریعی الهی و فطرت پدیده‌ای تکوینی ربوی) هستند. از این رو، با یکدیگر کمال هم آهنگی و سازگاری را دارند؛ چراکه ناسازگاری در افعال مختلف آفریدگار دانا، توانا و حکیم، محال و نشدنی است؛ زیرا ناسازگاری، یاریشه در نادانی و ناتوانی دارد و یاناشی از بیهوده‌کاری و عبث‌گرایی است و هیچ کدام در ساحت قدس ربوی و حکیم بی‌همتاجایی ندارد. بنابراین، نظام تشریع الهی با نظام تکوین او از کمال هم آهنگی برخوردار است. حال که چنین است باید دید مقتضای فطرت آدمی چیست؟ و آیا لازمه آن و اقتضای ذاتی اش جامعیت و کمال دین و دخالت آن در همه شئون زندگی بشر است یا مخصوص برخی از شئون و ابعاد آن؟ بدون تردید دستگاه وجودی انسان - مانند دیگر موجودات - بیانگر این حقیقت است که انسان هدفی دارد که رسیدن به آن، سعادت او را برابر آورده می‌سازد. این همان مطلوب انسانی است. از سوی دیگر رسیدن به هدف حیات و کمال مطلوب وجود، بدون راه و روش مناسب و ابزارها و استعدادهای لازم، شدنی نیست.

از آنجاکه انسان دارای دو بعد جسمی و روحی است، کمال مطلوب او نیز در صورتی محقق

می‌شود که به هر دو بعد آفرینش او توجه کامل شود و نیازهای هر دو جنبه وجودی اش تأمین گردد؛ از این رو، ضرورت دارد که دین فطری همه برنامه‌های لازم را برای رشد و تعالی همه ابعاد وجودی انسان تشریع کرده و فراراه او قرار دهد و در این زمینه هیچ گونه کم و کسری نداشته و کوتاهی به خرج ندهد. بنابراین، مقتضای فطرت آدمی و فطری بودن دین الهی این است که دین (اسلام) از جامعیت و کمال مطلق برخوردار باشد و انسان را در همه ابعاد وجودی هدایت کند و نیازهای او را برابر آورده سازد.^۱

۲ - دلیل نقلی

در آیات و روایات زیادی به موضوع جامعیت و کمال دین اسلام تصریح و تأکید شده است. قرآن کریم جامعیت اسلام را از طریق جامعیت قرآن، مطرح کرد و چنین فرمود:

وَنَرَأْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ وَ هُدًىٰ وَرَحْمَةً وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ (نحل: ۸۹)

و ما این کتاب (قرآن) را برابر نازل کردیم که بیانگر همه چیز و مایه هدایت و رحمت و بشارت برای مسلمانان است.

نظیر آیه فوق با عبارتهای دیگری مانند «مفصلًا...»^۲، «تفصیل کُلّ شَيْءٍ...»^۳ و «ما فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ...»^۴ در بسیاری از آیات آمده است. چنان‌که ملاحظه می‌شود قرآن کریم خودش را تبیین کنده و تفصیل هر چیزی معرفی می‌کند و بدین طریق جامعیت دین اسلام را با جامع نگری و تبیین و تفصیل بودن خودش اعلام می‌دارد.

نیز در آیه دیگری به کمال دین این گونه تصریح کرده است:

الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِيْنَكُمْ وَ أَقْمَتْ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَ رَضِيَتْ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِيْنًا (مائدہ: ۳)

امروز، دین شما را کامل کردم و نعمت خود را برشما تمام نمودم و اسلام را به عنوان آیین (جاودان) شما پذیرفتم.

در آیه فوق هم از اکمال دین سخن رفته و هم از اتمام دین. البته بین لغت «تمام» و کمال فرق هست. راغب اصفهانی کمال شیء را تحقق هدف آن می‌داند و تمام شیء را به معنای رسیدن به آن حدود و مرتبه‌ای می‌داند که به خارج از خود نیازی نداشته باشد.^۵

۱. در تقریر این برهان از کتاب «جامعیت و کمال دین»، علی ریانی گلپایگانی، ص ۱۹ - ۲۰، سود بردیم؛ البته اصل این برهان در کتاب آموزش دین، علامه سید محمد حسین طباطبائی، ص ۱۱ - ۱۲ آمده است که با تغییراتی در این جا آورده شد.

۲. ر.ک. انعام (۶)، آیه ۱۱۴.

۳. ر.ک. یوسف (۱۲)، آیه ۱۱۱.

۴. انعام (۶)، آیه ۳۸.

۵. ر.ک. مفردات، ص ۷۵ - ۷۶ و ۴۴۱ - ۴۴۲، دارالمعارفه، بیروت.

اگر موجودی دارای اجزا باشد و همه اجزای آن جمع شوند، می‌گویند تمام است. مثلاً وقتی ساختمانی همه وسائل و اجزاء آن با هم ترکیب شود و آماده بهره برداری گردد، می‌گویند ساختمان تمام شد. تمام در برابر ناقص قرار می‌گیرد. اما کمال آن است که موجود مرکبی، دارای هدفی باشد و پس از اجتماع و تحقق همه اجزایش به هدف خود دسترسی پیدا کند.

بنابراین، اسلام به عنوان دین خاتم، جامع و کامل، در یک روز تاریخی یعنی در روز هیجدهم ذیحجه سال دهم هجری در محلی به نام «غدیر خم» با نصب علی(ع) به امامت توسط پیامبر خاتم(ص)، این جامعیت و کمالش تحقق عینی یافت؛ یعنی هدف عالی اسلام و پیامبر(ص) در هدایتگری مردم و رساندن شان به کمال مطلوب با تثییت امامت به عنوان تداوم بخش رسالت و نبوت تأمین شده است، و بدون امامت و تبیین و تفسیر مفاهیم دینی و قرآن توسط امام، جامعه اسلامی و مسلمانان در معرض انحراف و گمراحتی حتمی قرار می‌گیرد. برای همین رسول اکرم(ص) تفکیک ناپذیری کتاب خدا(قرآن) و عترت و اهل بیت‌ش را در حدیث متواتر ثقلین - به عنوان دو عنصر مکمل هم و تأمین‌کننده هدف دین اعلام داشته است.^۱

هم چنین در قرآن کریم به این ویژگی ممتاز دین اسلام تصریح شده که دین الهی با بعثت رسول گرامی اسلام حضرت محمد(ص) به پایان رسیده و پس از ظهور آن حضرت دیگر پیامبری مبعوث نخواهد شد و آن حضرت خاتم النبیین است. در آیه زیر بر این حقیقت تصریح شده است:

ما كَانَ مُحَمَّدُ أَبَا أَحَدٍ مِّنْ رِجَالِكُمْ وَ لَكِنْ رَسُولَ اللَّهِ وَ خَاتَمَ النَّبِيِّينَ...
(احزان: ۳۳)

محمد(ص)، پدر هیچ یک از مردان شما نبوده و نیست، ولی رسول خدا و خاتم پیامبران است.

برخی از قراء، واژه خاتم را به کسر تا یعنی خاتم قرائت کردند که به معنای «پایان‌بخش و ختم‌کننده» است. اما بنابر قرائت عاصم این واژه به فتح یعنی «خاتم» خوانده می‌شود. در این صورت کلمه مزبورگاه به صورت اسم استعمال شده که به معنای آخر و پایان است و گاه به صورت فعل ماضی به کار رفته که به معنای «خاتمه بخششده» است.

هر یک از معانی یاد شده که در نظر گرفته شود، معنای آیه این خواهد بود که پیامبر اکرم(ص) پایان‌بخش نبوت و سلسله رسولان الهی می‌باشد.

^۱ ر.ک. مسنند احمد حنبل، ج ۳، ص ۱۴، ۱۷، ۲۶ و ۵۹، دار صادر بیروت، سسن ترمذی، ج ۵، ص ۳۲۸ - ۳۲۹. چاپ مدینه منوره.

برخی واژه خاتم را به معنای انگشت و نگین گرفته و گفته اند همان‌گونه که انگشت زینت بخش آدمی است، پیامبر گرامی اسلام (ص) نیز صرفاً زینت بخش همه پیامبران الهی است، نه خاتم پیامبران، ولی با توجه به این معنا نیز باز پیامبر اکرم (ص) خاتم النبیین است؛ زیرا خاتم به مفهوم انگشت، در گذشته برای مهر کردن نامه که به معنای پایان بخشیدن آن می‌باشد، مورد استفاده قرار می‌گرفت.^۱

دیدگاه متفکران و مفسران اسلامی

در راستای تبیین مفهوم جامعیت و کمال دین و نیز تبیین مفاهیم قرآنی «تبیان و تفصیل»، و دلالت این مفاهیم بر جامعیت و کمال دین اسلام، اندیشمندان، متكلمان و مفسران اسلامی مطالبی بیان کرده‌اند که به اختصار به برخی از آنها اشاره می‌شود:

شیخ طوسی در تفسیر «تبیان» و طبرسی در «مجمع البیان»، مراد از آیه «تبیانًا لکل شیء» را بیان مشکلاتی می‌دانند که مربوط به امور دین است، یعنی همه آنچه را که بندگان مؤمن خدا در امور دین و دینداری به آن نیازمندند، به صورت نص در قرآن یا در بیان پیامبر (ص) و یا به سورتهای دیگر آمده است که همگی مستفاد از قرآن است.^۲

زمخشری هم معتقد است که آیه در ارتباط با امور دینی است، نه چیزهایی که به دین ارتباط ندارد. شارع اسلام امور مربوط به سعادت افراد را بیان کرده است. البته برخی از آین امور را با صراحة مطرح کرده و برخی را هم به سنت و قواعد کشف احکام ارجاع داده است.^۳

فخر رازی نیز بر این اعتقاد است که مراد از آیه، بیان‌گر بودن قرآن در امور دینی است. از نظر اوی قرآن مشتمل بر همه علوم نیست و اگر هم در برخی آیات از چگونگی خلقت آسمان و زمین و سایر موجودات سخن به میان آمده از باب اشاره و تنبیه بوده است نه این که قرآن خواسته تا از دانش‌های مختلف بحث و گفتگو کند. جامعیت قرآن فقط در زمینه عقاید و مسائل مربوط به احکام است.^۴

محمد رشید رضا، کمال دین را در بیان عقاید، احکام، آداب، عبادات به صورت تفصیلی

۱. ر.ک. مجموعه آثار، ج ۳ ص ۱۵۳ - ۱۷۹.

۲. التبیان فی تفسیر القرآن، ج ۶ ص ۴۱۸، چاپ نجف اشرف، مجمع البیان، ج ۶ (از ده جلدی)، ص ۵۸۶. انتشارات ناصر خسرو، تهران.

۳. کشف، ج ۲، ص ۴۲۴، انتشارات آفتاب، تهران.

۴. تفسیر کبیر (مفاتیح الغیب)، ج ۱۹، ص ۹۹ و ج ۱۲، ص ۲۱۴ - ۲۱۸، دارالکتب العلمیه، تهران.

می‌داند. اما دین به معاملات به طور اجمالی پرداخته و نیز مسأله اولو الامر را هم قرآن مطرح کرده و در نتیجه، این مسأله هم از محورهای جامعیت و کمال دین تلقی می‌شود.^۱

مصطفی مراغی، جامعیت دین را مربوط به بیان آن اموری می‌داند که مردم در زمینه شناخت حلال و حرام و ثواب و عقاب و نیز هدایت و دستورات عملی نیازمندند.^۲

در تفسیر نمونه نیز آمده است: با توجه به این نکته که قرآن کتاب تربیت و انسان‌سازی است که برای تکامل فرد و جامعه در همه جنبه‌های معنوی و مادی نازل شده است، منظور از تبیین همه چیز (تبیاناً لکل شیء) بیان تمام اموری است که برای پیمودن این راه لازم است، نه این که قرآن یک دائرة المعارف بزرگ است که تمام جزئیات علوم ریاضی، جغرافیایی، شیمی، فیزیک، گیاه‌شناسی و غیر آن در آن آمده است. هر چند قرآن در یک فراخوان کلی، دعوت به کسب همه دانشها کرده است. به علاوه گاه‌گاهی به تناسب بحثهای توحیدی و تربیتی، پرده از روی قسمتهای حساسی از علوم برداشته است. ولی با این حال آنچه قرآن به خاطر آن نازل شده و هدف اصلی و نهایی قرآن را تشکیل می‌دهد، همان موضوع انسان‌سازی است، و در این زمینه چیزی را فروگذار نکرده است.

آن‌گاه با استفاده از برخی روایات چنین نتیجه گیری می‌کند که در روایات اسلامی اشاره روشنی به این مسأله شده که علاوه بر ظاهر قرآن و آنچه توده مردم و دانشمندان از آن می‌فهمند، باطن قرآن نیز اقیانوسی است که بسیاری از مسائلی که فکر ما به آن نمی‌رسد در آن نهفته است. این بخش از قرآن، علم خاص و پیجیده‌ای دارد که در اختیار پیامبر و اوصیای راستین او است. چنان‌که در حدیثی از امام صادق(ع)^۳ آمده که «تمام اموری که حتی دو نفر در آن اختلاف دارند، اصل و ضابطه‌ای در قرآن دارد ولی عقل و دانش مردم به آن نمی‌رسد.»^۴

علامه طباطبائی، بر این نظر است که تمامی آنچه که مربوط به هدایت و کمال و سعادت بشر است، در قرآن آمده است. مسائل دیگر از قبیل مسائل علمی، فلسفی، تاریخی و غیر آن که ارتباط چندانی با هدایت انسان‌ها ندارند به طور کامل در قرآن نیامده است. بنابراین، مراد از آیه «تبیاناً لکل شیء»، بیان همه آن چیزهایی است که به هدایت انسان بر می‌گردد، و آن عبارت است از

۱. تفسیر المنار، ج ۶، ص ۱۶۶، نشر دار المعرفة، بیروت.

۲. تفسیر مراغی، ج ۱۴، ص ۱۲۷-۱۲۸، دار احیاء تراث عربی، بیروت.

۳. تفسیر نور التقلین، شیخ عبدالعلی بن جمعه، ج ۳، ص ۷۵، حدیث ۱۸۰، مطبعة الحکمة، قم.

۴. تفسیر نمونه، ج ۱۱، ص ۳۶۱-۳۶۴، نشر دارالکتب الاسلامیه، تهران.

معارف حقیقیه مربوط به مبدأ، معاد، اخلاق فاضل، شرایع الهیه، قصص و مواعظی که مردم در مسیر هدایت و راه یافتنشان به آن نیازمندند، و قرآن تبیان همه اینها است.

علامه در ادامه می فرماید: این آن مطلبی است که مفسران درباره آیه گفته اند، و این وقتی صحیح است که منظور از تبیان، همان بیان معهود و معمولی، یعنی اظهار مقاصد به وسیله کلام و دلالتهای لفظی باشد. قرآن کریم با دلالت لفظی به بیشتر از آنچه گفته اند دلالت ندارد. لیکن در روایات آمده که قرآن تبیان هر چیزی است، و علم «ماکان و ما یکون و ما هو کائن»، یعنی آنچه بوده و هست و تا روز قیامت خواهد بود همه در قرآن هست.^۱ اگر این روایات صحیح باشد لازمه اش این است که مراد از تبیان اعم از معنای لفظی و غیر لفظی است. پس در قرآن کریم اشارات و رموزی ماورای لفظ وجود دارد که آن نیز از اسرار و حقایق نهانی و غیبی خبر می دهد، که خارج از درک و فهم متعارف بشر است.^۲

در مباحث بعد، به تناسب بحثها برخی مطالب خواهد آمد که جوانب بحث مربوط به جامعیت و کمال دین بیشتر آشکار و کامل تر خواهد شد،^۳ ولی در اینجا به عنوان نتیجه گیری بحث و تبیین بیشتر دیدگاههای مفسران و به ویژه دیدگاه علامه طباطبائی و نیز زدون بrixی ابهامها، ضرورت دارد که چند نکته زیر را خاطر نشان سازیم:

۱- به نظر می رسد بیان علامه طباطبائی درباره آیه، جامع ترین بیان باشد، زیرا علاوه بر این که برداشت دیگر مفسران را مورد تأیید قرار داده به این واقعیت نیز پرداخته است که قرآن نمی تواند به همان معنای تحت اللفظی محدود شود؛ زیرا معانی حقیقی و حقایق باطنی قرآن که از آن به «بطون قرآن» تعبیر می شود، در الفاظ نمی گنجد:

معانی هرگز اندر لفظ ناید
که بحر قُلْزُمَ اندر ظرف ناید

نیز فهم و درک آن به دانستن بیشتر از علم تفسیر متعارف، یعنی آگاهی بر «تأویل بطون» قرآن نیازمند است که آن نیز توانی فراتر از توان علمی متعارف بشری را می طلبد، و همان طور که قرآن فرمود تنهای «راسخان فی العلم» که پیامبر و ائمه معصوم(ع) می باشند تأویل قرآن را می دانند و بس.^۴

۱. ر.ک. تفسیر نور الثقلین، ج ۳، ص ۷۳-۷۷؛ اصول کافی، ج ۱؛ کتاب الحجۃ، ابواب مربوط به علم امام.

۲. تفسیر المیزان، ج ۱۲، ص ۳۲۴-۳۲۵.

۳. بحث های انتظار بشر از دین، علم و دین و مقتضیات زمان به نوعی با بحث جامعیت و کمال دین مرتبط بوده و مکمل آن خواهد بود.

۴. ر.ک. آل عمران (۳)، آیه ۷.

۲- چیزی که این بیان علامه را تأیید می‌کند، این است که از یک سو رسول اکرم(ص) در حدیث معتبر ثقلین، قرآن و عترت خویش راهنمای قرار داده و پیوند میانشان را تفکیک ناپذیر اعلام داشته است. مفهوم دقیق این همتایی و تفکیک ناپذیری، چنان که اندیشمندان اسلامی گفته‌اند، این است که این دو عنصر گرانسنج و الامقام در کنه ذاتشان از وحدت حقیقی و سنتی وجودی واحدی برخوردارند، یعنی حقیقت وجودی انسانهای کامل و معصوم که قرآن ناطق آن، برابر است با حقیقت وجودی قرآن کریم که قرآن مُنزل و حیانی است.^۱

از سوی دیگر، ائمه(ع) نیز دارای «علم ما کان و ما یکون و ما هو کائن» هستند، و خود در موقع ضرور و حساس به این حقیقت تصریح نموده‌اند که علم همه چیز نزد ماست. چنان‌که حضرت علی(ع) بر منبر کوفه فرمود: «پیش از این که از میان شما بروم از من درباره هر چیز که می‌خواهید بپرسید!»^۲ یا حضرت امام صادق(ع) فرمود: «براستی من آنچه در آسمانها و زمین است می‌دانم و نیز آنچه در بهشت است و آنچه در دوزخ است را می‌دانم، همچنین آنچه بوده و آنچه خواهد بود را می‌دانم. آنگاه اندکی صبر کرد و دید که این سخن بر هر کس که بشنوید گران خواهد آمد، پس فرمود: من این علوم را از کتاب خدای عز و جل آموختم؛ زیرا خدا فرمود: در آن بیان هر چیزی است. نظیر همین بیان از سایر ائمه(ع) نیز آمده است.^۳

بنابراین، هم قرآن کریم دارای «علم ما کان و ما یکون و ما هو کائن» است و هم پیشوایان معصوم، که بر حقایق ظاهری و باطنی قرآن و اسرار نهانی آن آگاهی کامل دارند، از چنین علومی که بسیار وسیعتر از حلال و حرام الهی می‌باشد، برخوردارند، مانند علوم طبیعی، پزشکی، هیأت، نجوم، ریاضی و مانند آن لیکن، نه مردم بدروی آن عصر در حدی از درک و فهم بودند که از آن عالمان راستین و آگاهان به رازهای هستی و جهان آفرینش، در زمینه‌های علوم گوناگون استفاده کنند، و نه خود آن پیشوایان معصوم(ع) با توجه به سطح پایین درک و فهم مردم و نیز رسالت اصلی خود، که همانا تبلیغ دین و بیان احکام الهی بود، چنین ضرورتی را احساس می‌کردند که به نشر سایر علوم

۱. ر.ک. قرآن در قرآن، جوادی آملی، ج ۱، ص ۳۸۰ - ۳۸۱؛ نشر اسراء، قم؛ علی بن موسی الرضا(ع) و القرآن الحکیم، جوادی آملی؛ ص ۸۷ - ۹۰؛ انسان و قرآن، حسن زاده آملی، ص ۱۸۵ - ۲۴۸ و ۲۲۳ - ۲۵۳، انتشارات الزهرا.

۲. نهج البلاغه صبحی صالح، خطبه ۱۸۹؛ ص ۲۸۰.

۳. اصول کافی، ج ۱، کتاب الحجۃ، باب «ان الانہمہ یعلمون علم ما کان و ما یکون»، حدیث ۲.

۴. برای آگاهی بیشتر از ابعاد علم امام(ع). ر.ک. علم امام، علامه محمد حسین مظفر، ترجمه علی شیروانی هرندي انتشارات الزهرا(س)، علم پیامبر و امام در قرآن، احمد مطهری، غلامرضا کاردان، انتشارات مؤسسه در راه حق، قم.

انسانی و طبیعی به صورت گسترده پردازند.^۱

مگر این که موقعیتهاي خاص زمانی و شرائط سیاسی - اجتماعی چنین ضروتی را ایجاب می‌کرد؛ نظیر دوران امام باقر و امام صادق(ع)، که به اعتراف بسیاری از دانشمندان غربی امام صادق در رشته‌های جغرافیا، نجوم، هیأت، شیمی، طب، ریاضی و مانند آن به فعالیت علمی پرداخت و به «رنسانس علمی» دست زد.^۲

هم چنین بسیاری از پیامبران پیشین، نظیر نوح، ادریس، داود و سلیمان(ع) به دلیل موقعیت زمانی مناسب، در بسیاری از رشته‌های علوم و صنایع به کشفیات، ابداعات و اختراعات پرداختند و بدین طریق شالوده تمدن عظیمی را پایه ریزی کردند. نقش ممتاز انبیا و اوصیای آنان در پایه گذاری علوم مختلف، اندیشمندان و پژوهشگران ژرف‌نگر و واقع بین را وداشته تا اعتراف کنند که پیشرفت‌های بشر در زمینه‌های علمی و صنعتی و بنای تمدن عظیم بشری مرهون زحمتها و تلاش‌های زاید الوصف آنان است. همچین حکما، فلاسفه، ریاضیدانان، منجمان بزرگ و سایر اندیشمندان نخستین تاریخ باستان در یونان، روم، مصر، ایران و دیگر ممالک، دست پروردگان مستقیم و غیر مستقیم مکتب انبیا بوده‌اند.^۳

- با توجه به مطالب ذکر شده و نیز تعریف جامع و دقیقی که پیش تر برای دین راستین ارائه شد، (تأمین سعادت همه جانبه دنیا و آخرت انسان)، روشن می‌شود که نه حوزه علوم دینی محدود به احکام حلال و حرام و معارف صرفاً فقهی و الهی خاص می‌باشد، و نه جامعیت و کمال دین اسلام به معنای بیان ارزش‌های اخلاقی صرف حاکم بر زندگی و واگذاری قوانین به عقل و دانش بشری است؛ چراکه محدود سازی حوزه عمل دین، با اهداف ارائه شده در تعریف جامع دین سازگار نیست و با برهانی که اصل ضرورت دین و نبوت را اثبات می‌کند نیز منافات دارد؛ زیرا دین کامل بر اساس تعریف یاد شده و آن برهان عقلی، دینی است که در تمام ابعاد زندگی بشر حضور داشته باشد و نسبت به هیچ مسئله‌ای بی‌نظر نباشد؛ به این معناکه هم اصول کلی آفرینش را

۱. در مبحث علم و دین در این باره بیشتر سخن خواهیم گفت.

۲. ر.ک. مغز متفکر جهان شیعه، به قلم دهها تن دانشمند غربی، مرکز مطالعات اسلامی استراسبورگ، ترجمه ذبیح‌الله منصوری، به ویژه ص ۹۱-۱۰۷، سازمان انتشارات جاویدان، مهرماه ۱۳۶۰.

۳. چنان که مورخان و پژوهشگران حضرت ادریس(ع) را نخستین معلم بشری و بنیانگذار بسیاری از علوم و صنایع بویژه حکمت و فلسفه و نجوم می‌دانند و برخی پیامبران دیگر هم همین طور، برای تحقیق بیشتر ر.ک. تفسیر المیزان، ج ۱۴، ص ۶۴-۷۳ کشف المراد، علامه حلی، تصحیح و تعلیق، حسن زاده آملی، ص ۳۴۷، هزار و یک نکته، حسن زاده آملی، نکته ۸۷۸، نشر فرهنگی رجاء.

تبیین کند و هم نسبت به علوم و امور جزئی بی تفاوت نباشد.

بنابراین، بر اساس آن تعریف و برهان عقلی، دایرۀ دین جدای از دایرۀ علوم حسی و یا علوم عقلی نیست بلکه دین، میزان علم و عقل است و عقل در پرتو وحی آن چنان به باروری و شکوفایی می‌رسد که می‌تواند و باید تا نهایت توان و ظرفیت وجودی خویش در افق اندیشه‌ها به پرواز درآید؛ زیرا چنان که بعداً در جای خود (مبحث عقل و دین) توضیح بیشتری خواهیم داد، در دین اسلام، نه تنها عقل و دست آوردهای شگرف عقلی -یعنی مجموعه علوم و معارف بشری- بیرون و خارج از دایرۀ دین نیست، بلکه از چنان جایگاهی برخوردار است که به عنوان «رسول باطنی» -به موازات پیامبران که رسول ظاهری محسوب می‌شوند- مطرح شده است.

بر این اساس، عقل ناب نیز مانند کتاب و سنت منبع مستقل استنباط احکام مطرح شده و احکام عقلی متقن، معتبر و حجت شرعی شمرده می‌شود.^۱

۱. برگرفته از شریعت در آینه معرفت، جوادی آملی، ص ۲۲۶-۲۲۷ و ۲۱۷-۲۱۸، رساله نمونه (احکام تقلید و اجتہاد)، امام خمینی، تنظیم از عبدالرحیم موگھی، ص ۱۵۱-۱۵۲ و ۱۹۵، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، قم برای آگاهی بیشتر از اشکالات وارد بر نظریه «انحصار دین به احکام ارزشی و تبعیت قوانین از دانش‌های بشری»، ر.ک. شریعت در آینه معرفت، ص ۲۲۶-۲۲۷.

فصل پنجم

انتظار بشر از دین

از مباحث مهم دین پژوهی، مسأله «انتظار بشر از دین» است؛ بدین معنی که بشر چه انتظارات و خواسته‌هایی از دین دارد و چه انتظارات و خواسته‌هایی از دین می‌تواند داشته باشد؟ پاسخ چه پرسش‌هایی را باید با رجوع به دین به دست آورد؟ آیا دین توان برآوردن همه انتظارات و خواسته‌های انسان را دارد و پاسخگوی همه نیازهای جسمی و روحی مربوط به زندگی مادی و معنوی انسان است یا فقط می‌تواند بخشی از انتظارات و نیازهای انسان را برآورده سازد و بخش دیگر و - مهم‌تر، بنابر ادعای برخی افراد - به عقل و علم بشری واگذار شده و باید با رجوع به آنها برآورده ساخت؟ و پرسش‌های دیگر.

در آغاز باید دید مفهوم انتظار چیست و بر چند قسم بوده و کدام قسم آن در اینجا کاربرد دارد؟

مفهوم انتظار و اقسام آن

انتظار، گاهی به معنای احتیاج و نیاز و گاهی به معنای توقع است. انتظار به معنای احتیاج، پیش از پذیرش دین و دین باوری است، بر این اساس، می‌گوییم: انسان نیازهایی دارد و برای برآورده ساختن آنها به دین مراجعه می‌کند و به آن می‌گردد. ولی انتظار به معنای توقع، پس از پذیرش دین است که انسان، پس از پذیرفتن دین، چه توقع یا توقعاتی از دین می‌تواند داشته باشد؟ و دین کدام امید و آرزوی او را برآورده می‌سازد؟

انتظار دو قسم است: انتظار صادق، بجا و حق و انتظار کاذب، نابجا و باطل؛ همان‌گونه که تشنجی بر دو قسم است: تشنجی صادق و کاذب.

انتظار صادق، آن سری انتظاراتی است که عقل و فطرت پاک انسانی آن را اقتضا می‌کند و با

واقعیت وجودی و اقتضای ذاتی انسان هماهنگ و سازگار است؛ مانند انتظار لقای الهی که در برخی ادعیه، خدای متعال «غاية المُتَّقِ»^۱: نهایت آرزو و خواست انسان، یا «غاية آمال العارفين»^۲: نهایت آرزوی عارفان، معرفی شده است. نیز مانند انتظار و آرزوی رستگاری، سعادتمندی در زندگی و راهیابی به بهشت، که از انتظارات صادق و حق است و در پرتو ایمان و عمل صالح به دست می‌آید، و اختصاص به مسلمانان و یا اهل کتاب ندارد و به تعبیر قرآن کریم، امانی (آرزوها و انتظارات) خاص آنان نیست.^۳

اما انتظار کاذب، آن انتظارها و آرزوها بی استکه نیاز واقعی انسان نبوده و عقل و فطرت پاک و سلیم انسانی آن را اقتضا نمی‌کند و با حقیقت وجودی انسان هماهنگ و سازگار نیست. بلکه صرف فزون‌خواهی نفس سرکش و از القاءات شیطانی است که انسان را با آن سرگرم ساخته از حق باز می‌دارد و موجبات گمراهمی او را فراهم می‌سازد چنان که قرآن کریم از قول شیطان این‌گونه نقل می‌کند:

وَ لَا نُخَلِّهُمْ وَ لَا مُتَّيَّهُمْ وَ لَا مُرَّهَّمْ... فَلَيَعْبُرُنَّ خَلْقَ اللَّهِ... يَعِدُهُمْ وَ مُعْنِيَّهُمْ وَ مَا يَعِدُهُمْ
الشَّيْطَانُ إِلَّا غُرُورًا

(نساء: ۱۱۹ - ۱۲۰)

و آن‌ها را گمراهمی کنم و به آرزوها سرگرم می‌سازم و به آنان دستور می‌دهم که (اعمال خرافی انجام دهنده، و آفرینش (پاک) خدایی را تغییر دهند (وفطرت توحید را به شرک بیالایند). شیطان به آنها وعده‌ها (ی دو غین) می‌دهد و به آرزوها، سرگرم می‌سازد؛ در حالی که جز فریب و نیرنگ، به آنها وعده نمی‌دهد!

اما انتظارات اصلی، آن دسته انتظاراتی است که در ارتباط تنگاتنگ با استعدادها و ظرفیت‌های وجودی (روحی عقلی و فطری) انسان است و اصالت و حقیقت وجودی انسان با آن رقم می‌خورد و تحقق آن موجب شکوفایی استعدادهای ذاتی انسان، رشد و تعالی روحی و کمال معنوی و در نتیجه سعادت و رستگاری حقيقی او می‌شود؛ و آن آرمانهای اعتقادی برآمده از تعالیم اساسی ادیان آسمانی و نیز فرامین اصیل و راستین عقل انسانی به عنوان پیامبر درونی است. در کنار انتظارات اصلی، انتظارات فرعی، قرار دارند و آنها انتظاراتی هستند که به حیات مادی و زندگی دنیوی انسان بر می‌گردند، مانند امور اقتصادی، سیاسی، اجتماعی، بهداشتی و اخلاقی. از آنچه گفته شد این حقایق روش‌نگشت:

۱. ر.ک. بحار الانوار، ج ۴۶، ص ۸۱.

۲. ر.ک. مفاتیح الجنان، دعای کمیل.

۳. ر.ک. نساء، آیه ۱۲۳.

- ۱- مراد ما از دین در بحث انتظار بشر از دین، دین اسلام است که بر انسان‌شناسی دقیق استوار است و به کامل ترین شکل، اندیشه علمی جامعه بشری و انگیزه عملی او را هدایت می‌کند.
- ۲- منظور از انتظار در این جا اولاً انتظار صادق است نه کاذب. ثانیاً انتظار به معنای احتیاج و توقع هر دو اراده شده است. ثالثاً، هم انتظارات اصلی مراد است و هم انتظارات فرعی که اسلام، در صدد تأمین هر دو نوع این انتظارات می‌باشد.^۱

رویکردهای بحث در انتظار بشر از دین

انتظار بشر از دین را می‌توان با رویکردهای برون دینی، درون دینی و یا تلفیقی مورد بررسی قرار داد. منظور از رویکرد «درون دینی» در واقع درون نقلی و متنی و مراجعه به کتاب و سنت است. مراد از «برون دینی» نیز برون نقلی و رویکرد عقلانی به دین است.

در تشخیص و شناسایی مسائل کلی دین از قبیل شناخت اصل دین، ضرورت گرایش به دین و دینداری، شناخت هدف یا اهداف دین و قلمرو‌شناسی دین، بویژه شناخت اصلی ترین مسأله دین یعنی خدا و توحید و یکتاپی و سایر صفات و ویژگی‌های او، باید قبل از تدبیّن به دین خاص، از عقل و برآهین عقلی-فلسفی سود جست، و به آگاهی‌ها و شناخت لازم در این زمینه‌ها دست یافت، سپس برای شناخت تفصیلی به خود دین رجوع کرد؛ در غیر این صورت دین باوری و دین داری، تعبدی و تقلیدی صرف می‌شود که طبق داده‌های خود دین و فرموده پیشوایان دینی از ارزش و اعتبار لازم برخوردار نخواهد بود.

بنابراین، روش صحیح برای رسیدن به پاسخهای منطقی و قابل قبول برای پرسش‌های برآمده از نظریه «انتظار بشر از دین» برگزیدن دیدگاه تلفیقی است، به این بیان که در تشیخ‌شخص کلیات دین و شناسایی هدف و قلمرو دین از رویکرد بیرون دینی و از داده‌های عقل استفاده کرد و برای شناخت تفصیلی و جزئی از رویکرد برون دینی بهره جست و با مراجعه به متون دینی پاسخهای دین را دریافت کرد.

نقد رویکرد برون دینی صرف

برخی از نویسندهای روش‌نگران انتظار بشر از دین را با رویکرد برون دینی صرف مورد ارزیابی قرار داده و بر این باورند که دین پاسخگوی نیاز بشر نیست و می‌گویند: «باید دین را فهمید و فهم

۱. برگرفته از انتظار بشر از دین، عبدال... جوادی آملی، ص ۲۴ - ۳۰.

دین هم در گرو تعیین و تعریف انتظارات ما از دین است نه آن که انتظارات ما تابع فهم دین باشد؛ یعنی انتظار ما از دین میزانی برای فهم دین و نیز وسیله‌ای برای شناخت و شناسایی هدف و قلمرو دین است.» نیز می‌گویند: «انسان‌ها پیش از مراجعه به متون دینی باید مسائل خود را به اصلی و فرعی تقسیم کنند و انتظارات خود از دین را مشخص نمایند و سپس به سراغ متون دینی بروند و به تناسب همین تعیین و تحدید انتظارات از دین است که هم متون دینی فهمیده می‌شود و هم قلمرو و هدف دین تعیین می‌گردد. این امر نیز باید در بیرون از دین صورت پذیرد.»

حاصل آن که شنیدن سخن دین کافی نیست، بلکه آن سخن باید فهم شود، و فهم ما از دین متکی به نوع انتظاراتی است که از دین داریم و چنان نیست که از خود دین بفهمیم که باید از او چه بخواهیم... اما این سخن بدان معنی نیست که در این باب از مراجعه به دین بکلی مستغنی هستیم.

مدعای دین در این باب اگر چه جنبه اثباتی ندارند، اما فایده ایضاخی دارند.^۱

سؤال این است که: آیا رویکرد برون دینی صرف در موضوع مورد بحث با واقعیت دین و انتظارات حقیقی و صادق انسان سازگار است؟

به طور مسلم، رویکرد و نگرش کاملاً بیرون دینی با حقیقت دین راستین سازگار نیست و نمی‌توان با این نگاه یک بعدی صرف به دین، پاسخ‌های منطقی دین به انتظارات بجا و حق خود را از آن گرفت.

بر رویکرد برون دینی صرف، اشکالاتی وارد شده است که برخی از آنها چنین است:

۱- این که گفته شده: «از دین نمی‌توان فهمید که از او چه بخواهیم... اگر سخنانی هم در این زمینه داشته باشد تنها می‌تواند مُنْبِهٔ ما باشد و فایده ایضاخی دارند نه جنبه اثباتی»؛ آن‌گاه این نتیجه گرفته شود که پس سخنان دین در این موارد را نباید جدی و نهایی پنداشت، بلکه حداکثر کارآیی سخنان دین در موارد اهداف قلمروش، این می‌شود که می‌تواند به ما تنبه و هوشیاری داده و تئوری‌هایی در اختیار ما قرار دهد، نه بیش تر و نه کمتر!^۲

این نگرش با واقع منطبق نیست؛ زیرا گزاره‌ها و پیام‌های دین جامع و کاملی چون «اسلام» فقط «منبَّه» نبوده و صرفاً فایده ایضاخی ندارد، بلکه جنبه اثباتی داشته و از جامعیت و شمول برخوردار است، و هم این که چنین رویکرد و نگاهی به دین، با ایمان مؤمن دیندار سازگار نبوده و منافات دارد؛ زیرا دینداران نمی‌توانند و نباید با پیام‌های دین به عنوان یک تئوری که احتمال صدق و کذب دارد، برخورد کنند؛ چون در این صورت اصل دین از اطلاق صداقت و اصالت

۱. اینها گزیده‌هایی از سخنان دکتر عبدالکریم سروش در مقاله «آن که به نام بازرگان بود نه به صفت» می‌باشد. ر.ک. فصلنامه کیان، شماره ۲۳، ص ۱۶-۱۷. ۲. ر.ک. همان.

هدایت بخش بودنش ساقط می‌شود، و این منافی هدف ارسال ادیان و کتب آسمانی است.

۲- این ادعاهکه «تعیین نیازها و تقسیم آنها به اصلی و فرعی یکی از ارکان تشخیص تواناییها، اهداف و قلمرو دین است»، نیز از جهات مختلف قابل نقد است؛ زیرا از کجا معلوم که این نیازها اصلی باشند؟ ملاک اصلی و فرعی بودن این نیازها چیست و چه کسی می‌تواند آن را تعیین و اعلام کند؟ اگر این نیازهای فرعی به غلط اصلی شناخته شوندو از دین توقع روکده بدانها پاسخ‌گوید، آیا به غلط از دین متوقع نشده و برای دین، اهداف و قلمرو و توانایی ناصواب ترسیم نکرده‌ایم؟! بنابراین، با هر تشخیص غلط، نیاز اصلی به جای نیاز فرعی و به عکس، نیاز فرعی به جای نیاز اصلی نهاده می‌شود که پیامدش تحمیل قلمرو و هدف خود ساخته و غیر واقع بر دین و تعیین تکلیف برای آن است که خود دین به آن اذعان و اقرار ندارد!

۳- این ادعاهکه تنها با جریان انسان به دین با انتظارات و درخواست‌های پیشینی است که دین قابل فهم می‌شود و نیز فهم دین بر اساس احساس نیازها می‌پسرد، نیز جای بسی تأمل دارد، از جمله این که:
الف- کدام بشر و کدام دین؟ وجود طمع و شهوت در وجود انساها، در بسیاری موارد انسان را از خواسته‌ها و انتظارات اصلی انسانی دور کرده به سوی انتظارات و خواسته‌هایی باطل و فسادانگیز و شهوانی سوق می‌دهد و انسان متوقع می‌شود که به این گونه خواسته‌ها و نیازهای کاذب برسد. همان انتظارات و خواسته‌هایی که در گذشته از پیامبران الهی داشته‌اند و بسیاری از آنها در قرآن ذکر شده است؛ مانند انتظار و درخواست باقی ماندن برکیش آبا و اجدادی که پرستش بتان و سنگ و چوب و غیر آن بوده است.^۱ یا درخواست دیدن خدا با چشم ظاهری؛^۲ یا خواسته هایی که بشر امروز دارد و نمونه آشکار و بلکه کامل آن از سوی بشر متمن غربی در گفتار و کردارش ابراز شده و ارائه می‌گردد، مانند آزادی‌های بی حد و حساب جنسی، که هم جنس بازی یکی از رهاو ردهای آن است و غیر آن از خواسته‌های نامشروع و خلاف دین و اخلاق.

ب- اساساً فهم تمام دین بر اساس احساس نیازها می‌پسرد، به دو دلیل:

نخست این که هر احساس نیازی نیاز واقعی انسان نیست و هر نیازی هم احساس شده نیست. به عنوان مثال، آخرت و بهشت و نعمت‌های آن، نیازهای واقعی انسان‌ها است، اما تازمانی که دین آنها را خاطر نشان نکرده، آدمی این نیازهار احساس نمی‌کند. زمانی هم که احساس کند تا به دستورات و وعد و وعیدهای دین مؤمن نشود، هیچ شوق و اشتیاقی برای رسیدن به آن در او ایجاد نمی‌گردد.

۱. ر.ک. انبیاء آیه ۵۳، شعراء، آیه ۷۴، لقمان، آیه ۲۱، زخرف، آیات ۲۲-۲۳.

۲. ر.ک. بقره، آیه ۵۵، نساء آیه ۱۵۳.

دوم این که پس از این که حق بودن دین و خیر خواهی و مصلحت اندیشی آن برای بشر به اثبات عقلانی و تجربی رسیده و از طرفی سخن دین نیز در پس پرده ابهام نبود و به روشنی در بسیاری از زمینه‌ها قابل فهم و درک بود، دیگر چه جای انکار نقش «اثباتی» دین در این باب است؟ دین خود می‌تواند نیازهای بشر را تشخیص داده، بگوید که تأمین کدامیں نیازها را برای بشر تضمین می‌کند.

۴- آیا براستی «فهم دین در گرو تعیین و تعریف انتظارات ما از دین است؟! اگر چنین است پس چرا مستشرقان و پژوهشگرانی که نه به گزاره‌های دینی ایمان دارند و نه از آن انتظارات و خواسته‌هایی دارند، به صرف مراجعه به متون اسلامی، آن را می‌فهمند و تحقیقات جالب و عمیقی در معارف اسلامی از خود به یادگار گذاشته و می‌گذارند؟ از این مطلب استفاده می‌شود که انسان می‌تواند دینی را پذیرد و از خود دین بپرسد که انتظار انسان از دین چه باید باشد.

با توجه به این نقدهار و شن می‌شود که رویکرد بروون دینی صرف به دین، با آن پیش‌فرضها و ادعاهای نه با حقیقت دین و رسالت اصلی آن سازگار است و نه با انتظارات و نیازهای واقعی انسان. از این رو، رویکرد درست و واقع‌بینانه - چنانکه گفته شد - رویکرد تلفیقی به دین است.

دیدگاه‌ها درباره انتظار بشر از دین

درباره انتظار بشر از دین، به تناسب رویکردها و نگرش‌های متفاوت به دین، دیدگاه‌های متفاوتی وجود دارد. مجموع این دیدگاه‌ها را می‌توان در دو دیدگاه «حداکثری» و «حداقلی» دسته‌بندی کرد.

دیدگاه حداکثری

اکثر قریب به اتفاق اندیشمندان اسلامی درباره مقدار توأم‌تی دین در برآوردن انتظارات و نیازهای انسان، بر این باورند که اسلام برای همه ابعاد وجودی انسان و زندگی او برنامه دارد و پاسخگوی همه نیازهای جسمی و روحی، فردی و اجتماعی، دنیوی و اخروی انسان است و همه قوانین و راه‌کارهای عملی برای تشکیل یک جامعه مترقبی بر پایه عدالت اجتماعی را ارایه کرده است و سعادت انسان و اجتماع را به تمام و کمال تأمین می‌کند.

از این نظریه به «دیدگاه حداکثری» یاد می‌شود و بر اساس آن، دین اسلام، تنها برای آخرت و بهشت نیامده است و هدف آن در آخرت منحصر نمی‌شود. بلکه با دنیا، آبادسازی و اداره دنیا نیز کار دارد. در این منظر دنیا و آخرت، فرد و اجتماع، دیانت و سیاست و مانند آن از هم یگانه و جدا نیستند، بلکه توأمانند. اثیای الهی نیز در راستای آبادسازی همزمان دنیا و آخرت مبعوث

شده‌اند؛ این گونه نیست که کار دنیا را به دنیا داران و عقلاً و گذار کرده باشند و کاری به دنیای مردم نداشته باشند، بلکه در هر دو جنبه زندگی مردم تلاش کرده‌اند تا آنها را به سعادت برسانند و حتی در راستای تحقق عدالت اجتماعی قدم‌های بسیار مثبتی برداشته‌اند و در مواردی موفق به تشکیل حکومت شده‌اند.

این دیدگاه برای کسی که حتی آشنایی کمی با اسلام و قرآن داشته باشد به سادگی قابل اثبات است. مطالبی که در ویژگی ممتاز اسلام در مورد جامعیت، کمال و جاودانگی اسلام بیان شد، همچنین آنچه در مورد جامعیت قرآن کریم گذشت، مؤید این نظریه است و قلمرو فراگیر دین اسلام را تبیین می‌کند و می‌فهماند که اسلام دین حداکثری است و حداکثر قوانین و احکام لازم را برای سعادت بشر در اختیارش گذاشته و از این ناحیه چیزی را فروگذار نکرده است و هیچ حادثه‌ای در زندگانی برای انسان پیش نمی‌آید، مگر این که اسلام تکلیف آن را معین نموده است.

علامہ محمد تقی جعفری می‌نویسد:

«بایستی این مطلب را که اسلام هم مانند بعضی از ادیان دیگر فقط به تعیین رابطه شخصی انسان با خدا اکتفا کرده است، به کلی از ذهن دور ساخت، زیرا تمام موضوعات و رویدادهای زندگانی انسانی در ایده اسلام مشمول حکم است و خلائی در این باره وجود ندارد... آیات و روایاتی وجود دارد که به طور مستقیم این اصل را ثابت می‌کند که هیچ حادثه‌ای در زندگانی برای انسان پیش نمی‌آید مگر این که اسلام تکلیف آن را معین نموده است؛ مانند آیه: «...تَبَيَّنَا لِكُلِّ شَيْءٍ»^۱؛ و نیز آن دو روایت از امام باقر (ع) و امام صادق (ع) به این مضمون: خداوند چیزی را که امت اسلام بدان محتاج باشد، رهانکرده و حکم آن را بیان کرده است.^۲

شهید سید محمد باقر صدر نیز می‌نویسد:

«خود باختگان غرب... می‌گویند: اسلام فقط پاسخگوی نیازهای روحی انسان هاست نه مشکلات اجتماعی- اقتصادی بشر؛ و اسلام فقط یک باور داشته است که در یک پیوند بین انسان

۱. نحل ۱۶، آیه ۷۹

۲. عبارات چنین است: کُلُّ شَيْءٍ وَ بَيْنَ فِيهِ... وَ جَمِيعُ مَا يَحْتَاجُ النَّاسُ إِلَيْهِ كُمَالًا...» یا «مَا تَرَكَ شَيْئًا يَحْتَاجُ إِلَيْهِ الْأُمَّةُ إِلَّا بَيْنَهُ فَمَنْ زَعَمَ أَنَّ اللَّهَ لَمْ يَكُنْ دِينَهُ فَقَدْ رَدَ كِتَابَ اللَّهِ وَ مَنْ زَدَ كِتَابَ اللَّهِ فَهُوَ كَافِرٌ بِهِ» وَغَيْرُ آن (ر.ک. الفصول المهمه، شیخ حر عاملی، باب «إِنَّ كُلَّ زَاقِعَةٍ تَحْتَاجُ إِلَيْهَا الْأُمَّةُ لَهَا حُكْمٌ شَرْعِيٌّ»، ص ۱۸۶ - ۱۹۰، سویزه ۱۹۹۰، مکتبة بصیرتی، قم).

۳. مقدمه‌ای بر شناسایی اسلام، محمد تقی جعفری، ص ۲۲، انتشارات واحد تحقیقات اسلامی بنیاد بعثت.

و خدا خلاصه می‌شود. بدین جهت برای برنامه زندگی، فکری دیگر باید داشت و دنبال رهبری دیگر برای انقلاب گشت. اما برخلاف گمان واهی آنان، بنیاد اسلام دگرگونی و انقلابی است که بین زندگی و عقیده مرزی را قائل نیست، و جنبه‌های اجتماعی را از محتواهای فکری و ایدئولوژیک جدا نمی‌کند.^۱

آیت الله جوادی آملی نیز می‌گوید:

«بررسی آیات قرآن کریم نشان می‌دهد که دین اسلام، از سویی مبدأ و معاد و وحی و رسالت را به عنوان مسائل اعتقادی طرح نموده و از سوی دیگر، به بحث از فضائل و رذائل اخلاقی و تحصیل و ترک هر یک پرداخته است و از سوی سوم، مسائل فردی و عبادی را ارائه نموده و در بعد دیگر، احکام اجتماعی و اقتصادی و نظامی و سیاسی، حدود و قصاص و دیات، جنگ و دفاع و امر به معروف و نهی از منکر را برای حفظ و حراست از احکام دینی و حکومت اسلامی، به مسلمانان اعطا فرموده است.»^۲

کوتاه سخن آن‌که دین اسلام درباره مسائل مورد نیاز انسان در زمینه‌های مختلف حداکثر لازم را در بر دارد و حداکثر معلومات را ارایه می‌دهد.^۳

دیدگاه حداقلی

درباره مقدار توانمندی دین در برآوردن انتظارات انسان دیدگاه دیگری وجود دارد که از آن به «دیدگاه اقلی» یاد می‌شود. خاستگاه این دیدگاه غرب است و عده‌ای از نویسندهای روشنفکر داخلی نیز به آن پایبند شده‌اند.

گروندگان به این دیدگاه بر این باورند که «شرع درباره مسائل مورد نیاز بشر در زمینه‌های مختلف؛ قانون، اخلاق، خداشناسی، اقتصاد، حکومت، تجارت و غیر آن، حداقل لازم را در بر دارد و حداقل معلومات را به ما می‌دهد.»^۴

۱. نهادهای اقتصادی اسلام، سید محمد باقر صدر، مترجمان غلامرضا بیات و فخرالدین شوشتاری، ص ۲۶ - ۲۷، انتشارات بذر.

۲. ولایت فقیه (ولایت فقاهت و عدالت)، ص ۶۶ - ۶۸، چاپ جدید؛ شریعت در آینه معرفت، ص ۱۱۳ - ۱۱۵. چاپ ۱۳۷۲.

۳. توضیح بیشتر این دیدگاه را می‌توانید با تدبیر در دیدگاه اقلی و لای پاسخ به مدعیات آن دیدگاه، به دست آورید.

۴. ر.ک. مجله کیان، شماره ۴۱، مقاله «دین اقلی و اکثری» عبدالکریم سروش، ص ۲.

بر اساس این دیدگاه، دنیا و آخرت از هم جدا نیست، دین برای آبادانی آخرت انسان آمده است و هدف دین منحصر در آخرت و بهشت است. دین، کار دنیا را به دنیا داران و عقلاً سپرده است و حوزهٔ فعالیتش را در اصلاح روابط شخصی انسان با خدا قرار داده است. پیامبران نیز در همین راستا مبعوث شده‌اند و به سراغ دنیای مردم نرفته، در این جهت قدمی بر نداشته و حکومتی تشکیل نداده‌اند.

خلاصه آن‌که، قلمرو دین محدود است. دنیا و آخرت، دیانت و سیاست از هم جدا نیست و دین در آوردن همهٔ نیازها و انتظارات انسان ناتوان است. چاره‌ای نداریم جز این که حوزهٔ فعالیت دین را منحصر در آخرت بدانیم و برای دنیای خود فکر دیگری بکنیم و از عقل بهره‌مند گردیم. در کار آخرت سراغ دین، ولی در کار دنیا سراغ عقلانیت برویم؛ چرا که حوزهٔ عمل دین و عقل نیز از هم جداست.

نقد دیدگاه‌های اقلی

برخی از مدعیات این دیدگاه به طور فهرست وار، عبارت از این است که می‌گویند:

«هدف بعثت انبیا و جهت‌گیری اصلی آنها برای آخرت بود نه آباد سازی دنیا.»، «انبیا برای تشکیل حکومت اقدام نکرده‌اند.»، «اگر دین برای آباد سازی دنیا آمده باشد باعث می‌شود که مؤمنان به دین دربارهٔ دنیا یشان فعالیت و تدبیر نکنند و در پی چاره‌جویی مشکلات فزایندهٔ زندگی دنیوی برآیند.»، «در همهٔ عصرها نمی‌توان با دین زندگی کرد، چرا که دین جامعیت ندارد.»، «این جهان را عقلاً باید اداره کنند نه دین، با ورود دین، عقل بیکار می‌شود. حوزهٔ عمل عقل و دین از هم جدا است.» و...^۱

اینکه به توضیح و پاسخ این ادعاهای می‌پردازیم.

۱- انحصار هدف بعثت انبیا در آخرت

می‌گویند: هدف بعثت انبیا و جهت‌گیری اصلی و اساسی آنها برای آخرت و خدا بوده، نه دنیا و آباد کردن زندگی دنیوی؛ چه این که اگر از دین انتظار داشته باشیم که دنیای مارا آباد و اصلاح کند، دینی خواهد شد دنیوی؛ زیرا دینی که به خاطر دنیا درست شود، خدایی که برای درد و آرزوهای دنیا پرستیده شود، یا آخرت و بهشت و ثوابی که در راه خواسته‌های دنیا تأمین گردد، نه دین است، نه خدا و نه آخرت....

۱. ر.ک. آخرت و خدا، هدف بعثت انبیا، مهدی بازرگان، کیان، شماره ۲۸، به ویژه ص ۵۸.

اصرار ما در منحصر دانستن هدف دین به آخرت و خدا و تفکیک رسالت انبیا از سیاست و اداره دنیا برای چیست؟ شعارهای دین برای دنیا یا دین و دنیا با هم، یک سلسله زیانها و آفات و انحرافهایی به بار می‌آورد که نهایت آن خسروالدینی و الاخرة شدن است.^۱

پاسخ به این ادعای دیدگاه اقلی با توجه به اصول زیر داده می‌شود:

اول: هدف دین، کمال انسان است. پیامبران آمده‌اند تا انسان‌ها را به کمال وجودی خود برسانند. چه این که هدف از آفرینش همه موجودات، نیل به کمال مطلوب آنهاست.

دوم: انسان برخلاف سایر موجودات، هم کمال جسمانی دارد و هم کمال روحانی. هدایت تکوینی در کمال جسمانی انسان نقش اساسی دارد، ولی انسان در نیل به کمال روحی معنوی خود نیاز بیشتر و شدیدتری به دین و پیامبران دارد. از این کمال به «هدایت تشریعی» هم تعبیر می‌شود.
سوم: روح انسان از آغاز حیات دنیوی خود تا زندگی اخروی، مراحل و نشأتی را پشت سر می‌گذارد.

چهارم: کمال روح، به معنای فعالیت یافتن استعدادها و ملکات نفسانی و قوای مثبت درونی است.

پنجم: روشن است که تکامل انسان دارای دو بعد فردی و اجتماعی است و تحقق این هدف متعالی تنها در جامعه سالم و در سایه روابط سازنده و تعاون اجتماعی بر اساس «بِر و تقوا» میسر است نه بر اساس «إِثْم و عَدْوَان».^۲

ششم: جامعه سالم، جامعه‌ای است که افراد آن و نهادهای اجتماعی و سیاسی آن سالم باشد تا زمینه‌های لازم رشد و تعالی روحی معنوی را برای عموم شهروندان فراهم کند. چه این که اگر در جامعه‌ای قوانین و ضوابط و روابط اجتماعی آن بر طبق موازین دین نباشد، سیاست داخلی و خارجی آن بر اساس مبانی دینی نباشد و ارزش‌های الهی در تار و پود جامعه ریشه ندوانیده باشد، چنین جامعه‌ای دینی محسوب نمی‌شود و اسلامت و رشد و بالندگی لازم برخوردار نخواهد بود و قهراء بستری برای رشد و کمال یابی شهروندان به حساب نخواهد آمد. این همه اصول اجتماعی که در اسلام وجود دارد، از اصل امر به معروف گرفته تا جهاد و اجرای حدود و حاکمیت صالحان بر جامعه و غیر آن همگی نشانگر این است که جامعه‌ای دینی است که نهادهای آن نیز دینی باشد.

۱. همان.

۲. تَعَاوُنُوا عَلَى الْبَرِّ وَالثَّقُورِ وَ لَا تَعَاوُنُوا عَلَى الْأَسْمَ وَالْعَدْوَانِ: (همواره) در راه نیکی و پرهیزکاری هم‌دیگر را یاری کنید و (هرگز) در راه گناه و تعدی همکاری ننمایید! (مائده، آیه ۲)

بنابراین، تعبیر از «جامعه دینی» به «جامعه دین داران» از سوی برخی^۱ بدون این که نهادهای آن بر طبق موازین و قوانین دینی باشد، درست نیست.

هفتم: رابطه دنیا و آخرت، رابطه عمل و عکس العمل است. حیات دنیوی، سازنده حیات اخروی است. انسان در ظرف دنیا، حیات اخروی خود را می‌سازد. حدیث نبوی(ص): «الدُّنْيَا مَرْزِقَةُ الْآخِرَةِ»^۲، اشاره به همین معنا دارد. یا به تعبیر استاد شهید مطهری «دنیا نسبت به آخرت نظیر دوره مدرسه به دانشگاه است برای یک جوان، دنیا حقیقتاً مدرسه و دار التربیه است».^۳ بنابراین، نمی‌توان بدون برخورداری از یک زندگی متعالی در دنیا، حیات اخروی مثبت و ایده آلی داشت زیرا راه آخرت از مسیر دنیا می‌گذرد به همین دلیل، برای این که حیات اخروی آبادی داشته باشیم، باید حیات دنیوی رانیز آباد ساخت. اگر آبادانی حیات دنیا اهمیت نمی‌داشت قرآن کریم نمی‌فرمود:

وَ لَا تَنْسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا

(قصص: ۷۷)

و بهره‌ات را از دنیا فراموش نکن (واز دست مده).

هشتم: از دیدگاه قرآن، حیات اخروی بر حیات دنیوی برتری دارد و در مقایسه با آن، زندگی دنیوی، ناچیز و بی مقدار به حساب آمده است. به عنوان نمونه، قرآن می‌فرماید:

وَ مَا هَذِهِ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا هُوَ وَ لَعِبٌ وَ إِنَّ الدُّنْيَا الْآخِرَةَ لَهُنَّ الْحَيَاةُ الْوَكَانُوا يَعْلَمُونَ

(عنکبوت: ۶۴)

این زندگی دنیا جیزی جز سرگرمی و بازی نیست؛ وزندگانی آخرت، جاویدان و همیشگی -وزندگی واقعی - است، اگر آنها بدانند.

حیات اخروی، باطن حیات دنیا و حیات واقعی است؛ چراکه در آنجا آدمی با حقایق سر و کار دارد نه با امور اعتباری و زودگذر. آن حیات جاودانه است و در آن اثری از شر و فساد نیست. برتری حیات اخروی به دلیل ویژگی‌های آن است. با این حال، به دلیل برتری کیفی آن، نمی‌توان

۱. ر.ک. کیان، شماره ۲۲، مقاله «حاکمیت مردم در جامعه دین داران».

۲. مرآۃ العقول، محمد باقر مجلسی، ج ۱۰، ص ۶۵؛ بخار الانوار، ج ۱۰۷، ص ۱۰۹.

۳. مجموعه آثار، ج ۱، ص ۲۰۴. سپس اشعاری از شیخ فرید الدین عطار در این زمینه نقل می‌کند که برخی از آن اشعار چنین است:

هم شب و هم روز باید کشت و کار	هست دنیا بر مثال کشتزار
جمله از دنیا توان برداش پسر	زانکه عز و دولت و دین سر به سر
زنگی نادیده خواهی مرد تو	گرز دنیا بر نخواهی برد تو

به نفی حیات دنیوی پرداخت و از آن صرف نظر کرد؛ چرا که گفتیم از دست رفتن دنیا و یا به تعبیری، خرابی دنیا، موجب از دست رفتن آخرت و خرابی آن نیز می‌شود؛ چون این دو، مکمل هم هستند. از آنچه گفته شد نتایج زیر به دست آمد:

اولاً، پیامبران برای رشد و تعالی روحی و تکامل معنوی انسان آمده‌اند و هدف اصلی و اساسی آنها هدایت و رستگاری انسان است نه صرف پرداختن به دنیا و یا آخرت.
 ثانیاً، دنیا، بستر رشد و تکامل روح انسان و آخرت، ظرف ظهور آن است یعنی انسان‌ها در دنیا به تکامل می‌رسند و یا به انحطاط و سقوط دچار می‌گردند و در آخرت نتایج آن تکامل یا سقوط خود را می‌یابند. پس دنیا ظرف تکامل و یا سقوط روح است و آخرت ظرف ظهور و برخورداری از نتایج عملکردها.

ثالثاً، حیات اخروی نتیجه حیات دنیوی است. از این رو، برای آماده‌سازی آخرت، انسان‌ها باید دنیای خود را نیز بر اساس آموزش‌ها و ارزش‌های الهی آباد کنند.^۱

۲- اقدام نکردن انبیا به تشکیل حکومت

ادعا شده که: «امر مسلم این است که پیامبران خدانه از راه اعمال قدرت و نظارت بر عقاید و اخلاق مردم، انجام رسالت و تبلیغ ایمان و معرفت و عبادت کرده‌اند و نه برای دعوت به توحید و مبارزه با شرک و استکبار و الحاد اقدام به تشکیل حکومت و تأمین قدرت برای خود و امت نموده‌اند.»^۲

در پاسخ می‌گوییم: اولاً این ادعا که پیامبران در راه دعوت به توحید و مبارزه با شرک و استکبار اقدام به تشکیل حکومت نکرده‌اند، ادعایی باطل و دور از واقعیت است؛ زیرا اگر تشکیل حکومت از سوی پیامبران برای اهداف دینی و آخرت و خدا نبود پس برای چه بود؟ این ادعا تناقضی آشکار در گفتار است؛ زیرا از یک سو می‌گویند: هدف بعثت انبیا برای آخرت و خدا بوده است، و از سوی دیگر می‌گویند تلاش‌های سیاسی - اجتماعی آنان و مبارزات تشکیلاتی آنها - بويژه در قالب تشکیل حکومت دینی - برای دعوت به توحید و مبارزه با شرک و کفر، که هدف اصلی آنان به شمار می‌رود، نبوده است!

در حالی که در سراسر قرآن کریم پر است از آیاتی که در آنها تصریح شده که پیامبران الهی

۱. در تحریر این قسمت، از کتاب انتظار پس از دین، عبدالله نصری، ص ۴۰-۴۵، استفاده بردهیم.

۲. کیان، شماره ۲۸، مقاله آخرت و خدا، هدف بعثت انبیا، ص ۵۷.

دست به هر کاری که می‌زندن، جز در راستای تحقق آرمانهای الهی شان و در رأس آن دعوت به توحید و مبارزه با شرک و طاغوت نبوده است؛ چون پیامبران جز اینها رسالت دیگری نداشته‌اند.^۱ ثانیاً، چنان‌که پیش از این گفتم گرچه آخرت و خدا هدف بعثت انبیا است، ولی باید از همین دنیا به آخرت و خدا رسید؛ چون بدن انسان مولود همین جهان و مرکب روح است. از این رو، پیامبران برای رساندن انسان به آخرت و خدا و کمالات روحی چاره‌ای جز آباد کردن دنیای انسان‌ها و تأمین نیازمندیهای جسمی شان از راه فعالیت‌های صنعتی، کشاورزی، هنری، علمی، فرهنگی، سیاسی و غیر آن در کنار کارهای عبادی و اخلاقی نداشته‌اند. روشن است این فعالیت‌های سیاسی - اقتصادی و غیر آن، تشکیلات سیاسی و نظام اجتماعی می‌خواهد و نظام و تشکیلات‌هم بدون تشکیل حکومت ممکن نیست، و اگر هم بدون پشتوانه حکومتی تشکیل شود ضمانت اجرایی نخواهد داشت.

بنابراین، دین یا باید از راه دیگری انسان‌ها را به آخرت و خدا برساند و کاری به کار دنیا می‌نماید، یا باید از کanal دنیا مردم را به آخرت و خدا برساند. وقتی که چنین است باید به لوازم آن هم تن دهد و سرپرستی امور دنیوی مردم متدين را خود بر عهده بگیرد؛ چون امکان ندارد که عنان امور مردم در دست قیصرها، امپراتورها و طاغوت‌ها باشد، و مردم تحت سلطه و فراماین ضد دینی و خدایی آنها قرار داشته باشند آنگاه رهبران دینی بخواهند آنها را به آخرت و خدا و نیز کمال روحی و معنوی برسانند! رمز و راز این که قرآن‌کریم پیوسته طاغوت را در برابر خدا قرار می‌دهد، همین است.

از این رو، گرفتن حکومت از دین، به بهانه این‌که دین، امری اخروی و خدایی است، به معنای ابتکردن دین است. اتفاقاً دین اخروی و خدایی، حکومت دینی را بیشتر لازم دارد تا دین دنیوی؛ زیرا دین دنیوی ممکن است به این اندازه قانع شود که رفاه نسبی برای انسان کافی است و لزومی ندارد که خود را برای اصلاحات اجتماعی و فرهنگی به زحمت بیندازد. ولی دین اخروی و خدایی از منزوی کردن متدينین و کارهای کلیدی را به دست غیر متدينین دادن بیزار است و اصلاح آخرت و تقرب به خدا را بدون اصلاح همه جانبه دنیا ممکن و میسر نمی‌داند و بلکه اصلاحات سیاسی، اجتماعی، فرهنگی و اقتصادی را بخشی از اصلاحات مربوط به انسان و دین داری اش می‌داند. اینجاست که حکومت در متن دین اخروی قرار می‌گیرد، نه در متن دین دنیوی.

^۱. ر.ک. نحل، آیات ۳۵-۳۶، نساء، آیات ۱۶۳-۱۶۵، مؤمنون، آیات ۲۳-۴۹، انبیاء آیات ۵۱-۹۰.

۳- بسته شدن راه پیشرفت

ادعا شده، این تفکر که دین برای آبادانی دنیا آمده، نه برای آخرت و خدا، باعث می‌شود که مؤمنین و علاقه‌مندان به دین، احساس وظیفه و نگرانی نکنند و درباره مسائل و مشکلات خود و اجتماع و جامعه بشری به امید این که دستور العمل و پاسخ این وظایف و مسائل در دین آمده است در صدد تدبیر و فعالیت و تلاش خارج از احکام دین بر نیایند، و به کسب دانش‌ها و کنجکاوی و تفحص در مسائل و قوانین طبیعت و خلائق روی نیاورند و به بسط روابط با دنیای خارج خودشان و اکتشافات و اختراقات برای چاره‌جویی مشکلات فزاینده زندگی دنیوی نپردازند.^۱

این سخنان نیز مغالطه‌ای آشکار بوده و وارونه جلوه دادن حقایق است؛ زیرا علی القاعده باید آنانی به دنبال حل مشکلات فردی و اجتماعی نروند و راه پیشرفت و کسب دانش و کشف رازهای طبیعت و معماه هستی را در پیش نگیرند که دین و هدف بعثت انبیا را در امور آخرت و خدا منحصر دانسته و به دگم‌اندیشی و جمود بر ظواهر متون دینی اصرار ورزند و دین را پاسخگوی نیازهای انسان‌ها در زندگی فردی و اجتماعی شان ندانند، نه آن‌کسانی که به بسط تفکر دینی و شمول حوزه تفکر اسلامی بر تمام عرصه‌های زندگی قائل بوده و دین را در برآوردن نیازهای انسان‌ها و پاسخگوی پرسش‌ها و مشکلاتشان توانا می‌دانند، و نیز معتقدند که اسلام ناب و مترقبی انسان را برای رشد و تعالی و پیشرفت و ترقی در همه عرصه‌های زندگی مادی و معنوی و کسب دانش‌ها و فرهنگ بشری در همه ابعاد آن تشویق و تحریص می‌کند و از رکود، جمود، جهل، واپس گرایی و ایستایی به شدت جلوگیری می‌نماید.

چه این که رئیس مذهب شیعه حضرت امام جعفر صادق(ع) فرمود:

مَنْ أَسْتَوَى يَوْمًا فَهُوَ مَغْبُونٌ... وَ مَنْ كَانَ إِلَى النُّقْصَانِ أَقْرَبٌ فَالْمُؤْتُ حَيْرٌ لَهُ مِنَ الْحَيَاةِ.^۲

کسی که دو روزش (امروز و دیروزش) مساوی باشد (و هیچ نوع پیشرفت و ترقی در خود ایجاد نکرده باشد)، پس او مبغوب و خسران زده است... و کسی که (شیوه عملی اش) رو به کاهش و نقصان است، پس مرگ برای او از زندگی بهتر است.

نیز از آن حضرت وائمه دیگر روایت شده که از کسلی و خمودی و بی حالی و سستی در زندگی به شدت نهی کردند؛ تا جایی که امام محمد باقر(ع) فرمود:

۱. بخار الانوار، ج ۶۸، ص ۱۷۳. ۲. بخار الانوار، ج ۶۸، ص ۱۷۳.

کسی که در کارهای زندگی دنیا کسل، بی نشاط و سست است در امور آخرت کسل تر و سست تر خواهد بود.^۱

آیا براستی کسی که پیر و مکتب اهل بیت(ع) بوده و گوش جان به فرامین و سخنان تعالی بخش و انسانساز امامان معصوم(ع) سپرده است می تواند نسبت به این سخن بلند امام حسن مجتبی(ع) بی تفاوت بوده و ترتیب اثر ندهد، آنجاکه خطاب به پیروان اسلام ناب و مکتب اهل بیت(ع) فرمود: اعمل لِدُنْيَاكَ كَائِنَكَ تَعِيشُ أَبَدًا وَأَعْمَلْ لِآخِرِتِكَ كَائِنَكَ مَوْتُ عَدَّاً.

برای دنیا یات آن گونه عمل کن که گویی برای همیشه می خواهی در آن زندگی کنی و برای

آخرت نیز آن گونه عمل کن (ومهیا باش) که گویی همین فردا خواهی مرد!

نیز این سخن امام صادق(ع) که فرمود:

از مانیست کسی که دنیا یاش را برای آخرت و آخرتش را برای دنیا رها کند.^۲

تاریخ هم گواست که هرگاه مسلمانان قوانین مترقبی اسلام و فرامین حیاتبخش پیشوایان دینی را جامعه عمل پوشانیده اند، راه پیشرفت و ترقی را پیموده و در ردیف ملل متمند و با فرهنگ و دانش به شمار آمدند. و به عکس، هرگاه از عمل به دستورات دینی و انجام همه فرامین الهی سرباز زده و دچار ظاهرگرایی، جمود و تعصب خشک مذهبی شده اند، و به تعبیر دیگر، بر «خدای پرستی و آخرت گرایی صرف» بستنده کرده اند، دچار انحطاط و عقب ماندگی شده و دین و دنیا یاش را با هم خراب نموده اند.

کارنامه اسلام یک فصل درخشنان تاریخ انسانی است... تمدن اسلامی که لااقل از پایان فتوح مسلمین تا ظهور مغول قلمرو اسلام را از لحاظ نظم و انصباط اخلاقی، برتری سطح زندگی، سعه صدر و اجتناب نسبی از تعصب، توسعه و ترقی علم و ادب، طی قرنها دراز، پیشاہنگ تمام دنیا ای متمند و مربی فرهنگ عالم انسانیت قرار دارد، بی شک یک دوره درخشنان از تمدن انسانی است و آنچه فرهنگ و تمدن جهان امروز بدان مدیون است اگر از دینی که به یونان دارد بیشتر نباشد کمتر نیست؛ با این تفاوت که فرهنگ اسلامی هنوز در دنیا حاضر تأثیر معنوی دارد و به جذبه و معنویت آن نقصان راه ندارد....

۱. ر.ک. وسائل الشیعه، ج ۱۲، باب های ۱۷، ۱۸ و ۱۹، یعنی باب کراهة کثرة النوم و الفراغ، باب کراهة الكسل فی امور الدنيا و الآخرة و باب کراهة الضجر و المني، چاپ تهران.

۲. بحار الانوار، ج ۴۴، ص ۱۳۹.

۳. من لا يحضره الفقيه، شیخ صدوق، ج ۳، ص ۹۸، چاپ بیروت.

فعالیت در خشان گذشته چنین تمدنی که اروپا را از قرون وسطی تا قرن شانزدهم در طب، فلسفه و شاید ریاضی هنوز و امداد خویش نگه داشته بود، آیا باید به حساب تشویق و مساعدت اسلام گذاشته شود یا به حساب شور و علاقه اقوام مسلمانی که در ایجاد و به شمر رسانیدن آن فعالیت داشته اند؟ شک نیست که سهم اقوام گوناگون که در توسعه این تمدن بذل مساعی کرده اند نباید از نظر محقق دور بماند، اما آنچه این مایه ترقیات علمی و پیشرفت‌های مادی را برای مسلمین میسر ساخت در حقیقت همان «اسلام» بود که با تشویق مسلمین به علم و ترویج نشاط حیاتی، روح معاضدت و تساهل را جانشین تعصبات دنیای باستانی کرد و در مقابل، رهبانیت کلیسا‌که ترک و انزوا را توصیه می‌کرد، با توصیه مسلمین به «راه و سلطه» توسعه و تکامل صنعت و علوم انسانی را تسهیل کرد.^۱

بنابراین، چگونه می‌توان پذیرفت که مسلمانان دنبال فراگیری علوم و معارف دینی و بشری نروندو مسیر تفحص و تحقیق در راه فهم و درک اسرار هستی و رموز طبیعت و نیز راه نیل به تمدن، صنعت، اختراقات و اکتشافات علمی و صنعتی را نپیمایند؟ در حالی که در قرآن کریم نزدیک به هزار بار از عقل، علم و دانش سخن رفته و نیز قرآن کریم و روایات پیشوایان معصوم دینی (ع) فراگیری علوم مختلف و بویژه تعلیمات عمومی را بر هر فرد مسلمان چه زن و مرد و کوچک و بزرگ و در هر مقطع سنی و در هر شرایط زمانی و مکانی واجب و ضروری اعلام داشته و آن را برترین عبادت و بهترین ارزش‌های دینی و الهی شمرده‌اند.^۲

۴- انکار جامعیت دین

گفته شده: «یک دعوای غیر مدلل و نامطابق با واقع درباره اسلام به عنوان یک دین این است که اسلام به عنوان یک دین دارای آن چنان نظامهای سیاسی، اقتصادی و حقوقی برآمده از علم فقه است که در همه عصرها می‌توان با آنها زندگی کرد و خداوند نیز از انسان‌ها خواسته است که در همه عصرها با این نظامها زندگی کنند... آنان که می‌خواهند با روش تجربی درباره دین تئوری بدهند نمی‌توانند به هیچ معنایی از جامعیت دین قابل باشند.»^۳

۱. کارنامه اسلام، دکتر عبدالحسین زرین کوب، ص ۱۱، ۲۱ و ۲۲، انتشارات امیر کبیر.

۲. ر.ک. عوالم العلوم و المعرف و الاحوال، بویژه ابواب فرض العلم و وجوب طلبها و الحث عليه، شیخ عبدالله بحرانی؛ ده گفتار، شهید مطهری، مبحث «فرضه علم» ص ۱۲۸-۱۶۲.

۳. در آینده درباره جایگاه مطلق علوم بویژه علوم طبیعی در اسلام بیشتر سخن خواهیم گفت.

۴. مجله راه نو، شماره ۱۹، ص ۱۸ و ۲۰، دیدگاه آقای محمد مجتبهد شیستری.

در پاسخ می‌گوییم: معنای جامعیت این نیست که بتوان نظامهای سیاسی، اقتصادی و حقوقی ثابت و غیر قابل تفسیری را از دین استخراج کرد، آن هم به گونه‌ای که مطابق با شرایط‌گوناگون زندگی اجتماعی بشر در همه اعصار و زمانها باشد، بلکه منظور از جامعیت دین این است که: اولاً، دین دارای اصول ثابتی در زمینه‌های سیاسی، اقتصادی، حقوقی و فرهنگی است که باید در همه اعصار بر حیات اجتماعی بشر حاکم باشد و بر اساس آنها نیز باید به تدوین نظامهای مختلف اجتماعی پرداخت. این اصول ثابت اسلامی هم صرفاً احکام فقهی نیستند. مبانی اعتقادی اسلام دارای دهها اصل ثابت است که در تدوین نظامهای اجتماعی کارآیی دارد.

ثانیاً، دین متغیرات‌گوناگون را در زمینه مسائل مختلف اجتماعی پذیرفته و عقل بشر را به عنوان منبعی مهم برای استنباط قوانین متغیر و برنامه ریزی در زمینه‌های مختلف اجتماعی مورد تأیید قرار داده است و فقط آنچه را که دین بر آن تأکید دارد مغایر نبودن این قوانین متغیر با اصول ثابت اسلامی است.

اما منظور از این سخن مدعی که می‌گوید: «آنکه می‌خواهند باروش علوم تجربی درباره دین تئوری بدھند نمی‌توانند به هیچ معنایی از جامعیت دین قایل باشند.»^۱، روشن نیست که چه کسی و چگونه می‌تواند با استفاده از علوم تجربی درباره دین تئوری ارائه کند؟ اگر مراد آن است که در زمینه برخی متغیرات می‌توان از علوم تجربی استفاده کرد سخن حقی است، ولی این مطلب به معنای تئوری پردازی در زمینه دین - آنهم در بحث جامعیت دین - بر اساس علوم تجربی نیست. مشکل این روشنفکر ما بآن این است که چون بارویکرد حداقلی به دین می‌نگرند، نمی‌خواهند به این حقیقت مسلم تن دهند که اسلام توان برنامه ریزی همه جانبه برای حل مشکلات زندگی بشر را دارند.

جای بسی تعجب این جاست که آنان حتی مرجعیت بلامنازع و منحصر به فرد دین و حیانی برای رستگاری و کمال انسان را بERNمی‌تابند و در این رابطه مدعی اند:

«برای رسیدن به انسانیت متعالی، منابع مختلفی می‌تواند وجود داشته باشد، یعنی لزوMاً فقط نمی‌توان از منبع دین تغذیه کرد، بلکه ممکن است عرفانهای خاصی نظری عرفان سرخپوستی، عرفان بودایی، اگزیستانسیالیسم و... مورد مراجعه قرار گیرد.»^۲

مدعی با این قبیل گفتارها، در واقع می‌پذیرد که تنها با دین نمی‌توان به بالاترین مراحل کمال

.۲۴. همان، ص

۱. همان.

رسید؛ یعنی راه دین راه منحصر به فرد نیل به کمال مطلوب انسانی و تعالی روحی -معنوی نیست، بلکه عرفانهای سرخپوستی و مانند آن نیز می‌توانند انسان را به کمال و تعالی برسانند، و نباید آموزه‌های دین را در زمینه‌های انسانسازی برتر از مکاتب بشری دانست! این ادعادرست نیست؛ چراکه اگر درست باشد ضرورت رجوع به دین و پذیرش والتزام عملی به آن معنا نخواهد داشت.

۵- ادعای تفکیک حوزه عمل عقل از دین

ادعای دیگر اقلی این است که می‌گویند: «سخن حق این است که این جهان را باید عقلا با تدبیرهای عقلانی اداره کنند، و در واقع نیز تا کنون چنین کرده‌اند... . دینداران هم باید مانند سایر عقلای عالم بشنیشنند و با محاسبه و تعلق دنیا ایشان را اداره کنند. دین نه رقیب عقل است، نه جانشین آن؛ یعنی دین نیامده تا با عقل رقابت کند یا تضاد بورزد. با ورود دین، عقل بیکاره و معزول نمی‌شود. دین مکمل و ممد عقل است. ما انسانهای عاقل دیندار، هم باید رسالت دین را به درستی بشناسیم، هم باید سیاست عقل را به درستی دریابیم و از هر دو در جای خودشان استفاده کنیم.»^۱ گرچه در جای خود درباره جایگاه عقل در دین بیشتر سخن خواهیم گفت، ولی در اینجا و در توضیح مراد نویسنده از سخنان مزبور باید گفته: مراد ایشان از شناسایی رسالت عقل و دین، این است که دین فقط به مسائل اخروی انسان‌ها بپردازد و هیچ‌گونه دخالتی در امور اجتماعی نکند و مسائل مربوط به «سیاست، حکومت، قدرت، اقتصاد و فرهنگ» را در قلمرو رسالت عقل قرار دهد. پیامبران نیز وظیفه داشتند تا از حیات اخروی انسان‌ها سخن بگویند و حل مسائل اجتماعی را بر عهده عقل بشری بگذارند.

نویسنده در حالی که در آغاز از ارتباط عقل و دین سخن می‌گوید و با طرح این که «دین مکمل و ممد عقل است»، به نفی تضاد میان عقل و وحی می‌پردازد، در ادامه با جداسازی حوزه عمل هر کدام و دور ساختن آنها از یکدیگر در عینیت خارجی، خواسته یانا خواسته به رقابت و تضاد میان عقل و وحی تن داده و آن را دامن زده است؛ زیرا از یک سو وحی را ناتوان از آن می‌بیند که هم برای سعادت دنیوی و هم سعادت اخروی بشر برنامه ارائه دهد، و از سوی دیگر، نمی‌پذیرد که عقل بتواند برای هر دو عالم، برنامه ارائه دهد؛ بلکه عقل و وحی، هر کدام عهده دار وظیفه خاصی هستند. وحی، عهده دار ارائه برنامه برای حیات اخروی انسان‌هاست و کاری به سعادت دنیوی

۱. مدارا و مدیریت، عبدالکریم سروش، ص ۱۹۶ و ۲۵۳؛ کیان، شماره ۳۱، ص ۱۱.

آنان نداردو عقل نیز توان ارائه برنامه برای حیات اخروی را نداردو فقط توانایی ارائه برنامه ریزی برای تأمین سعادت دنیوی را دارد.

اما اگر بپذیریم که علاوه بر عوامل فردی، یک سلسله عوامل اجتماعی نیز در تکامل و یاسقوط روح انسان نقش دارند، پس پیامبران که برای تکامل انسان‌ها آمده‌اند نمی‌توانند نسبت به این امور بی‌اعتنای باشند. از آن طرف، اگر بناسرت که بشر با عقل خود بتواند همه مسائل دنیوی اش را حل کند، چرا نتواند از عهده حل مسائل اخروی برآید؟ و اگر معتقد بید که عقل بشر در شناسایی آخرت و ارائه برنامه برای حیات اخروی ناتوان است، قطعاً در ارائه برنامه برای حیات دنیوی به گونه‌ای که آن برنامه‌ها نتایج اخروی مناسب هم داشته باشد نیز ناتوان خواهد بود. عقل بشر چگونه می‌تواند دریابد که هر عملی چه اثر اخروی در پی خواهد داشت تا انسان به آن عمل اقدام کند و یا خودداری ورزد؟ چون این مطلب روشن است که از دیدگاه قرآن، هر عملی دارای یک بعد ظاهری و مُلکی است و یک بعد ملکوتی و باطنی؛ و حیات اخروی انسان نیز بر اساس بعد باطنی - که بعد حقیقی عمل است - شکل می‌گیرد از این‌ها گذشته، اگر بپذیریم که پیامبران فقط برای حیات اخروی آمده‌اند و هیچ برنامه‌ای برای تأمین سعادت دنیوی انسان‌ها نداشته‌اند چگونه باید به تفسیر مجموعه احکام و دستورات فردی و اجتماعی دین پردازیم که برای بهبود حیات دنیوی انسان‌ها ارائه کرده است؟

البته مدعی معتقد است که دین در جهت سعادت دنیوی بشر برنامه‌ریزی نکرده است، و فقط تا این حد که دین مزاحمت‌های دنیا را دفع کند و یا تا آنجا که دنیا ما را در جهت تأمین حیات اخروی یاری رساند، آن را مطرح ساخته و به آن پرداخته است. اما نویسنده دقیقاً مشخص نمی‌سازد که چه چیزهایی در دنیا برای آخرت انسان مزاحم هستند و یا چه چیزهایی در دنیا ممد و یاری رساننده حیات اخروی اند که دین باید عهده‌دار بیان آنها باشد! آیا اموری که در دنیا مزاحم یا ممد حیات اخروی انسان‌ها هستند فقط امور فردی اند یا شامل امور اجتماعی مربوط به «سیاست، حکومت، قدرت، اقتصاد و فرهنگ» نیز می‌شود؟

آیا مشکلات اجتماعی نظیر فقر، فحشا، تبعیضات نژادی و اقتصادی، ظلم و ستم، استضعفاف فکری و فرهنگی، سدره از سعادت اخروی انسان‌ها به شمار نمی‌روند؟ آیا افراد جامعه‌ای که دچار انواع بی‌عدالتیهای اجتماعی هستند و در فقر و فساد غوطه و رند از حیات سعادتمندانه ابدی برخوردارند؟ اگر می‌پذیریم که این عوامل نه تنها سعادت دنیوی که سعادت اخروی انسان‌ها را نیز به خطر

می‌اندازد، پس چگونه ممکن است که پیامبران برای جلوگیری از این عوامل باز دارند، هیچ نوع «برنامه دنیوی» ارائه ندهند و فقط برای حیات اخروی انسان‌ها ارائه طریق کنند؟! بنابراین، ما بر اساس داده‌های خود عقل و دین معتقدیم که دین هم برای دنیا برنامه دارد و هم برای آخرت.

۶- ادعای اقلی بودن هدایت دین

گفته شده: با توجه به این که در دین نقص‌های جدی وارد شده و به صورت ناقص و ناخالص به دست مارسیده است، به طوری که اگر دین، سالم‌تر از این که اکنون هست، به دست مامی‌رسید، لاجرم هدایت‌مان کامل‌تر و اختلاف‌مان کمتر بود. پس هدایت دین اقلی است نه اکثری!^۱

این ادعا نیز حداقل از دو جهت قابل نقد و بررسی است:

نخست، این که گفته، دین به صورت ناقص و ناخالص به دست مارسیده است. این ادعا به هیچ وجه درست نبوده و با مبانی اعتقادی ما نسبت به دین یعنی متون دینی - کتاب و سنت - سازگار نیست. همه فرق و مذاهب اسلامی با همه اختلاف در برخی مسائل اصول و فروع دینی، با استناد به آیات صریح قرآن و روایات مسلم و قطعی مبنی بر دور ماندن قرآن از هرگونه تحریف و دستبرد، به اتفاق آرا و اجماع مسلمین، معتقدند که کتاب آسمانی اسلام از هرگونه نقص و ناخالصی در الفاظ و عبارات مصون و محفوظ بوده و این قرآن موجود، درست همان قرآنی است که بدون کم و زیاد شدن بر پیامبر اکرم (ص) فرو فرستاده شده است!^۲

دلیل عقلی هم بر صحبت این مدعایگو اهی می‌دهد؛ زیرا اگر قرآن موجود همان قرآن وحی شده بر پیامبر (ص) نباشد و دچار نقص و ناخالصی باشد، نقض غرض نسبت به اصل تشریع و ابلاغ اسلام و قرآن توسط پیامبر (ص) لازم می‌آید؛ زیرا با این پیش فرض مسلم که اسلام دین خاتم، کامل^۳، جاوید و جهانی می‌باشد و دین همه مردم دنیا در همه اعصار بوده و همه مکلف و موظف به پیروی از آن‌اند و هیچ دینی جز اسلام از آنان پذیرفته نیست،^۴ با فرض ناقص و ناخالص بودن قرآن کریم، آن ابلاغ الهی نسبت به مردم اعصار به ویژه مردم عصر ما به تمام و کمال صورت

۱. ر.ک. کیان، شماره ۴۱، ص. ۸.

۲. برای آگاهی از عدم تحریف قرآن ر.ک. مصونیت قرآن از تحریف، محمد هادی معرفت، ترجمه محمد شهرابی.

۳. البته کامل مورد نظر علمای اسلام، همان‌گونه که پیش‌تر اشارت رفت - به معنای واقعی کمله و همه جانبه می‌باشد نه کامل مورد ادعای نویسنده در مقاله «دین اقلی و اکثری»، که می‌گوید: در اقلی بودن کامل است! زیرا کامل بودن به این معنا تناقض آمیز است.

۴. ر.ک. آل عمران، آیات ۱۹ و ۸۵؛ توبه (۹)، آیه ۳۳.

نگرفته و نقض غرض شده است. در نتیجه، تکلیف خواستن از آنها خلاف حکمت بوده و کار خلاف حکمت و عقل از خداسرنمی زند. خداوند نیز هرگز نقض غرض نمی‌کند؛ زیرا قبیح است. اما نسبت به روایات و احادیث پیشوایان معصوم (ع)، به ویژه احادیث نبی خاتم (ص)، نیز گرچه دست‌های جعل و تحریف به سوی آنها دراز شده و روایات جعلی و ساختگی فراوانی را در آنها گنجانده و وارد کرده‌اند، ولی چنین نیست که راه تشخیص احادیث صحیح از غیر صحیح و خرافی بکلی بسته بوده و در نتیجه آنچه از روایات به دست مارسیده، ناقص و ناخالص باشد؛ زیرا اندیشمندان اسلامی به ویژه اندیشمندان بزرگ شیعی تحت تعالیم ائمه اهل بیت (ع)، علومی از قبیل: علم رجال (=راوی‌شناسی)، علم درایه (=روایت‌شناسی) و... را پایه‌ریزی کرده‌اند که با فraigیری آنها می‌توان به پالایش راویان و روایات پرداخت و سره را از ناسره تشخیص داد.

علاوه بر این، بافرض صحت این ادعاهه اسلام موجود، چهره ناقص و ناخالصی از آن-حداقل در بعد روایات و احادیث که بخش عمدۀ احکام در آنها قرار دارد - می‌باشد، همان اشکال قبلی اینجا هم مطرح است و بر اساس آن، لازم می‌آید که اسلام در این جهت هم به صورت ناقص و ناخالص ابلاغ شده و مردم در دوران‌های بعدی به اسلام ناب محمدی (ص) دست پیدا نکرده باشند، در نتیجه، هم نقض غرض صورت گرفته و هم خواستن تکلیف از آنان در دنیا و کیفر و موأذنه اخروی شان لغو و قبیح خواهد بود.

دوم، این که مدعی شده اگر دین سالم‌تر به دست ما می‌رسید، هدایت مان‌کامل‌تر می‌بود و هدایت حاصل از این دین ناقص و ناخالص «هدایت اقلی است نه اکثری!» این ادعانیز جای بسی تأمل دارد؛ زیرا

اولاً مدعی مقصود خود از هدایت (چه اقلی و چه اکثری) را روشن نساخته و بر آن تصریح نکرده تا ببینم آیا براستی همین طور هست که او می‌گوید یا نه؟ زیرا گرچه مقدمات تحصیل هدایت به دست انسان است، ولی حقیقت هدایت، یک امر معنوی می‌باشد که از سوی خداوند افاضه می‌شود و در پرتو آن انسان به کمال معنوی و قرب الهی نائل می‌گردد؛ چون تنها آن ذات پاک بی‌همتا و آن خدای قادر متعال، در جهان غیب و شهود و در موجودات پیدا و پنهان تأثیر گذار بوده و همه افاضات و هدایتها از جانب اوست و بس. از این رو، بافرض صحت ادعای او و نارسایی و ناخالصی دین موجود، باز این خداوند است که می‌تواند هر کس را که مصلحت دید هدایت کند هر چند عمل او ناقص و برخاسته از دین ناخالص باشد.

ثانیاً، این ادعای هدایت الهی و سعادتمندی و رستگاری دینی، اقلی، ناچیز و ناقص می‌باشد، با ادعای دیگر مدعی به ویژه در مقاله «صراط‌های مستقیم» (پلورالیسم دینی) در تضاد آشکاری است؛ زیرا در آنجا از این که تنها دین اسلام و مکتب تشیع از میان مذاهب اسلامی بر حق خالص و کامل باشد، سخت معتبر ض بوده و گفته: «چگونه می‌توان باور کرد که پیامبر اسلام (ص) همین که سر بر بالین مرگ نهاد، عاصیان و غاصبانی چند موفق شدند که دین او را بربایند و عame مسلمین را از فیض هدایت محروم کنند و همه زحمات پیامبر را بر باد دهند؟» او در این مقاله نه تنها همه مذاهب اسلامی از شیعه و سنی، و هابیت و زیدیه و غیر آنها را در مسیر حق و برخوردار از هدایت می‌داند بلکه پیروان همه مکاتب مختلف نظری بودا، برهم و... رانیز از هدایت عالم الهی بهره‌ور می‌داند؛ زیرا مدعی است اگر چنین نباشد پس صورت هدایت گری خداوند کجا تحقق یافته و نعمت عالم هدایت او برچه کسانی سایه افکنده است؟^۱

ثالثاً، صرف نظر از این که مقوله هدایت دارای مراحل و مراتب عدیده است که در جای خود باید مورد بحث و بررسی قرار گیرد، ولی - همان طور که پیشتر در مبحث جامعیت و کمال دین اشاره شده - قرآن به تصریح آیات خود «تَبَيَّنَا لِكُلِّ شَيْءٍ» بوده و هر آنچه که در هدایت و راهیابی انسان به حقیقت و کمال معنوی نقش دارد، در آن بیان شده و توسط پیامبر و ائمه (ع) و پس از آنها توسط علماء و فقهاء راستین به گوش مردم رسیده و به آنها ارائه گردیده است؛ به طوری که اگر کسی به برنامه‌ها، دستورات و احکام موجود در قرآن و روایات گوش جان بسپارد و عمل کند، به طور حتم هدایت یافته و به کمال مطلوب انسانی و مقام قرب الهی نائل خواهد شد.

چنان‌که می‌بینیم در گذشته و حال بسیار بوده و هستندگانی که در اثر پایبندی به فرامین دینی نه تنها به هدایت مورد نظر اسلام و قرآن رسیده، بلکه در اثر خود سازی و پرهیزکاری پیوسته و مداوم، به کمالات و مقامات معنوی و کراماتی نائل آمده‌اند که بسیاری از اصحاب و یاران خاص پیامبر و ائمه (ع) نیز به این درجه از هدایت و کمال نرسیده‌اند. بنابراین، هدایت دین اکثری است نه اقلی و ادعای اقلی بودن هدایت دین، ادعای بدون دلیل است.

۱. ر.ک. کیان، شماره ۳۶، به ویژه ص ۱۱.

بخش دوم

معرفت دینی

■ مسأله معرفت دینی و مسائل پیرامونی آن امروزه در محافل علمی - اسلامی در حوزه و دانشگاه از سوی متفکران و روشنفکران، مورد بحث و بررسی قرار گرفته و همچون سایر مسائل مربوط و مرتبط با دین، با چالش‌ها و شباهات فراوانی مواجه شده است. از این‌رو، ضرورت دارد که به طور جدی و مستدل مورد بحث و بررسی قرار گیرد و ابهام‌ها و شباهات ایجاد شده در باره آن، پاسخ منطقی و مقبول داده شود.

پیش از ورود به بحث این نکته را خاطر نشان می‌کنیم که گرچه ما با دغدغه دینی و به جهت دفاع از حریم دین و پاسخگویی به شباهات مربوط به دین و معرفت دینی وارد مباحث می‌شویم، ولی بحث ما در این جا بحثی عمدتاً بیرون دینی است^۱; چون ما بر آنیم تاکلیه معرفت‌هایی که عالمان دینی در رشته‌های مختلف علوم دینی بدان دست می‌بایند و علوم اسلام از آن‌ها تکون می‌یابد - که اصطلاحاً این دسته از معرفت‌ها، معرفت دینی نامیده می‌شوند و به عنوان معرفت دینی درجه اول مطرح هستند - را مورد بازنگری قرار داده و تبیین کنیم. در حقیقت، این بحث نوعی معرفت‌شناسی است که معرفت درجه دوم، محسوب می‌شود و معمولاً از آن به «معرفت‌شناسی دینی» تعبیر می‌شود؛ و در آن تلاش بر این است که معرفت دینی مورد شناسایی و ارزیابی قرار گیرد.

۱. گرچه از صبغه کلامی هم خالی نیست؛ چون بحث درباره معرفت‌شناسی معرفت دینی، هم صبغه کلامی دارد و هم از مسائل فلسفه دین به شمار می‌رود. از این‌رو هم بحثی درون دینی است و هم بروان دینی.

معرفت دینی

فصل اول مبانی معرفت دینی

برخی «معرفت دینی» را به «تفسیر شریعت»، «فهم کلام باری و اقوال پیشوایان دین»، «معارف مستفاد از کتاب و سنت» و مانند آن تعریف کرده‌اند.^۱ ولی این تعاریف جامعیت ندارد و در شناسایی معرفت دینی نارساست؛ زیرا این گونه تعریف‌ها تنها نوعی از شناخت نسبت به دین مانند شناخت فقیهان از دین را شامل می‌شود و انواع شناخت‌های دیگر مانند شناخت متکلمان و حکیمان اسلامی را در بر نمی‌گیرد. از طرف دیگر، این قبیل تعریف‌ها تنها شناخت دین به معنای شریعت نقلی (مستفاد از کتاب و سنت) را شامل می‌شود، در حالی که نه دین در شریعت نقلی، یعنی کتاب و سنت منحصر است و نه معرفت دینی به فهم و شناخت کتاب و سنت اختصاص دارد، زیرا علاوه بر کتاب و سنت (به عنوان دو منبع نقلی) عقل نیز به عنوان منبع مستقل شناخت مسائل و معتقدات دینی اسلامی مطرح می‌باشد و رسمیت دارد. از این رو، بهتر است در تعریف معرفت دینی بگوییم: «مجموعه شناخت‌های عالمانه و روشمندانه از دین و آموزه‌های آن در بخش‌های مختلف از قبیل عقاید، اخلاق و احکام.»

در توضیح این تعریف، توجه به چند نکته لازم است:

- ۱- این تعریف همان‌طور که شامل فهم فقیه مجتهد از دین در مسائل فروع فقهی می‌شود، فهم مفسر قرآن‌کریم و نیز فهم و شناخت عقلی و عقلانی حکیم و متکلم دینی مربوط به مبدأ و معاد و غیر آنان در بخش‌های دیگر را نیز در بر می‌گیرد.
- ۲- با توجه به این که مسلمانان معرفت خود نسبت به دین و آموزه‌های آن را از عالمان و

۱. ر.ک. قبض و بسط تئوریک شریعت، عبدالکریم سروش، ص ۸۰، ۲۴۳، ۱۲۲، ۶۷، ۲۰۶ و ۳۵۵.

اندیشمندان دینی می‌گیرند، معلوم می‌شود که این آگاهی و شناخت از دین باید روشمند بوده و با طی مقدمات علمی و براساس ضوابط و قواعد دستور زبان عربی، صورت گرفته باشد. از این رو، آگاهی‌های غیر روشمند و بدون ضابطه که به دلخواه افراد صورت می‌گیرد و به دین نسبت داده می‌شود، از تعریف خارج می‌گردد.

۳- تعریف یاد شده شامل شناخت دین در بخش‌های گوناگون آن اعم از عقاید، اخلاق و احکام می‌شود و به شناخت بخشی از دین منحصر نمی‌شود.

۴- ما در بحث معرفت دینی، در صدد دستیابی به حجت شرعی هستیم و حجت شرعی، انحصاراً به آن نوع از معرفت دینی تعلق می‌گیرد که روشمند بوده و براساس مقدمات علمی و ضوابط و قواعد فهم متون دینی، به دست آمده باشد، در این صورت است که می‌توان به شناخت خود از دین اعتماد کرد و براساس آن عمل نمود و پس از عمل، تکالیف دینی از انسان ساقط می‌شود و در نتیجه، موجب کمال روحی و معنوی و رستگاری و پاداش اخروی می‌شود. اما معرفت دینی حاصل از سلایق شخصی و بدون طی مقدمات علمی و خارج از چارچوبهای تعیین شده فهم متون، نه معتبر بوده و حجت شرعی محسوب می‌شود و نه موجب کمال معنوی و پاداش اخروی می‌گردد، بلکه به عکس، چه بساکه پیامدهای منفی آن از جمله، بدعت‌گذاری و غضب الهی دامنگیر انسان گردد.

معرفت‌شناسی دینی

معرفت دینی را می‌توان از جهات گوناگون مورد بحث قرار داد؛ یکی از این جهات، جنبهٔ معرفت شناختی آن است.

معرفت‌شناسی یا نظریهٔ شناخت، به بحث دربارهٔ معرفت‌بشر در حوزه‌های گوناگون فکری و فرهنگی می‌پردازد و مسائلی چون مبادی معرفت، ابزار شناخت، ارزش و اعتبار معرفت، معیار صدق و کذب در معرفت و غیر آن را مورد بررسی قرار می‌دهد. دربارهٔ مفهوم معرفت‌شناسی و رسالت آن، گفته‌اند: یکی از مهم‌ترین شاخه‌های فلسفه «شناخت‌شناسی» (یا نظریه‌های مربوط به شناسایی) است.

فیلسوفان کوشیده‌اند وسیلهٔ کسب معرفت و حدود و وسعت شناسایی و مقیاس‌ها یا ملاک‌هایی را که بدان وسیله می‌توان با اطمینان دربارهٔ حقیقت یا خطای شناسایی، داوری کرد، کشف کنند.^۱ این دانش، گاهی مربوط به معرفت‌های عمومی و یا عام انسان در قلمرو شناخت فلسفه و علوم طبیعی، تاریخی، اجتماعی و غیر آن است؛ و گاهی نیز مربوط به خصوص دانش و معرفت‌های

۱. کلیات فلسفه، ریچارد پاپکین، آوروم استروول، ترجمه سید جلال الدین مجتبیوی، ص ۲۶.

دینی شده و این گونه معارف را مورد بررسی قرار می‌دهد.

بنابراین، روشن می‌شود که مراد از معرفت‌شناسی معرفت دینی، بررسی، ارزیابی و کارشناسی و در نهایت داوری درباره معرفت‌ها و دانش‌های دینی درجه اول است؛ به این صورت که نفس معرفت‌های دینی را مورد بررسی قرار دهیم و تنافی و تعارض احتمالی میان آنها و صدق و کذب آنها و درجه وثاقت و اعتبار آنها را در کلیت خود -نه جزء به جزء و از منظر درون دینی- شناسایی و اعلام کنیم. روشن است این نوع پژوهش و نگرش، معرفتی درجه دوم است؛ زیرا ویژگی‌های آن را دارد؛ یعنی متعلق آن خود معرفت دینی است و نگرش در آن، بروز دینی است. نیز به حوزه خاصی از معرفت (یعنی معرفت دینی)، اختصاص دارد.^۱

برای آشکار شدن بیشتر تفاوت‌های معرفت دینی و معرفت‌شناسی دینی، به گزاره‌های زیر

توجه کنید:

الف - خدا وجود دارد؛ یکتا، عالم و قادر است.

در جنگ جهانی دوم، متفقین تهران را اشغال کردند.

علت سقوط اجسام، جاذبه زمین است.

ب- گزاره دینی - فلسفی «خدا وجود دارد»، با عقل قابل اثبات است.

وقوع تغییر و تحول در پاره‌ای از معرفت‌های بشر، تردیدناپذیر است.

تعارض میان دلیل عقلی یقینی و دلیل نقلی یقینی ناممکن است.

با اندکی دقت، متوجه می‌شویم که گزاره‌های مجموعه «الف» دانسته‌هایی هستند درباره خدا، تاریخ و جهان؛ اما گزاره‌های مجموعه «ب» دانسته‌هایی هستند درباره گزاره‌های مجموعه الف و معرفت‌های نظیر آن؛ یعنی گزاره‌های مجموعه «ب» علم به علم یا معرفت به معرفت هستند. در گزاره‌های مجموعه دوم، آدمی از بیرون به تماسای معرفت نشسته و از منظر معرفت‌شناسی گزاره‌های مجموعه اول را نظاره می‌کند و به ارزیابی و تعیین میزان اعتبار آنها می‌پردازد.

به عنوان نمونه، معرفت‌شناس دینی، گزاره «خدا وجود دارد» را مورد بازنگری قرار داده، بررسی می‌کند که آیا می‌توان به این گونه قضایا که دینی - فلسفی‌اند، از راه عقل معرفت پیدا کرد؟ و اگر می‌توان، معرفتی که از راه عقل حاصل می‌شود، چگونه و تا چه میزان خطاناپذیر، معتبر و صادق است؟^۲

۱. ر.ک. شریعت در آینه معرفت، عبدال... جوادی آملی، ص ۶۸-۷۱. (چاپ اول ۷۲)

۲. ر.ک. مبانی معرفت دینی، محمد حسین زاده، ص ۲۰-۲۱.

ابزار شناخت در معرفت دینی^۱

ابزار شناخت در معرفت دینی، چیزی جز همان ابزار شناخت در دیگر معارف بشری در سایر حوزه‌های فکری و فرهنگی نیست. از این‌رو، ابزار شناخت به معرفت دینی و معرفت‌شناسی دینی اختصاص ندارد بلکه از مبادی و پیش‌فرض‌های هرگونه معرفت و شناختی محسوب می‌شود. این ابزار شناخت، عبارت است از:

الف - حواس ظاهری

در بین حواس انسان، دو حس بینایی و شنوایی سهم بیشتری در شناخت حسی انسان دارند. از این رو، در قرآن کریم نیز به آن توجه خاصی شده است.

حس بینایی با مشاهده آیات تکوینی، خواه در حد مشاهده عادی و سطحی یا مشاهده دقیق فکری و علمی، زمینه تفکر و تعقل در دستگاه عظیم طبیعت را فراهم می‌سازد و در نتیجه، موجب صورت‌بندی و پیدایش برای همین عقلی حدوث، حرکت و نظم برای اثبات وجود خدا و صفات کمال او می‌شود؛ و همین طور است مشاهده معجزات، در اثبات و باورمندی به نبوت و امامت و حقانیت دین و شریعت. حس شنوایی نیز در معرفت دینی نقش بسزایی دارد؛ زیرا اصولاً طریق نقل-برای به دست آوردن معرفت دینی - وابسته به آن است. نمونه‌هایی از این‌گونه معرفت‌ها، عبارت است از:

۱- ادعای نبوت از سوی پیامبران الهی برای کسانی که آن‌ها را ندیده‌اند. مثلاً مسلمانان پس از عصر رسالت، دعوی نبوت پیامبر خاتم (ص) را از طریق نقل در روایات و تاریخ دریافت کرده‌اند.
۲- علم و یقین پیداکردن به صدق دعوی نبوت، از طریق مشاهده معجزه برای کسانی که در غیر عصر پیامبران زندگی کرده و می‌کنند.

۳- اثبات و احراز نزول کتاب‌های آسمانی بر پیامبران الهی و از جمله ادعای این که پیامبر خاتم (ص) قرآن را به عنوان سند نبوت خویش اعلام کرده است، برای آنانی که از نزد یک شاهد نزول قرآن نبوده‌اند، همه از طریق نقل میسر می‌شود.

۴- دستیابی به سنت پیامبر اکرم (ص) و احادیث و روایات ائمه اهل بیت (ع) از راه نقل راویان.

۱. در تقریر این قسمت از کتاب: معرفت دینی از منظر معرفت‌شناسی، علی ربانی گلپایگانی، ص ۲۹-۳۸، نیز سود بردیم.

۵- توثيق و تضعيف راویان و ناقلان احادیث معصومین (ع) و سنت آنان. در موارد یاد شده و موارد مشابه آن، طریق نقل که با شنیدن از راه حس شنوایی به دست می‌آید، یگانه راهی است که عالم دین شناس و دین باور می‌تواند از حقانیت اصل دین یا نصوص دینی آگاه شود و با بررسی و تحقیق به متون دینی مطمئن و معتقدات دینی درست دست یازد.

ب - عقل

عقل در معرفت دینی، نقش‌های زیر را ایفا می‌کند:

- ۱- اثبات پایه‌های اولیه دین (وجود خدا و توحید او، ضرورت نبوت و شریعت).
 - ۲- استنباط احکام شرعی در عرض وحی (عقل به عنوان یکی از منابع و مدارک احکام شرعی).
 - ۳- فهم و تفسیر وحی (کتاب و سنت). در این جا عقل به عنوان ابزار فهم کتاب و سنت مطرح است و در طول آن دو قرار دارد، نه در عرض آن‌ها؛ و به منزله نوری است که وسیله دیدن اشیاء و پدیده‌ها است و خود چیزی را به آنها نمی‌افزاید (به خلاف نقش استنباطی عقل).
 - ۴- تبیین و توجیه احکام شریعت و بیان حکمت و فلسفه احکام الهی.
- در این جانقش عقل بسیار محدود است. این محدودیت در قلمرو عبادات نمایان‌تر از قلمرو مسایل مربوط به امور دنیوی و زندگی اجتماعی است؛ حتی اگر در مواردی عقل بتواند به پاره‌ای از حکمت‌ها و مصالح احکام الهی پی ببرد، باید آن را حکمت و مصلحت یگانه احکام خداوند به شمار آورد.^۱

ج - شهود باطنی

انسان می‌تواند حقایقی را بدون استفاده از حواس ظاهری و بیرونی و بدون تفکر و تعقل درونی و ذهنی، بلکه از راه دل و شهود باطن بیابد. این راه، پیوسته مورد توجه معرفت شناسان بوده و در این میان، عارفان و روان‌شناسان بیش از دیگران به آن پرداخته و بر آن تأکید می‌ورزند؛ و امروزه نیز بحث تجربه دینی و شهود باطنی جزو مباحثت فکری - دینی روز در داخل و خارج است.^۲

راه دل و شهود درونی، در تعالیم اسلامی نیز جایگاه ویژه‌ای دارد. معرفت فطری و رؤیت قلبی، که در قرآن کریم و احادیث اسلامی، در سطح گسترده‌ای مطرح شده است، یاناظر به معرفت درونی است و یا حداقل، معرفت درونی از مصادیق و جلوه‌های آن است.

۱. به دلیل این که به خواست خدا در یک فصل مستقلی به رابطه عقل و دین و جایگاه و نقش عقل در معرفت دینی، خواهیم پرداخت در این جا درباره عقل به همین مقدار اکتفا کردیم.
۲. ر.ک. فطرت و دین، علی ربانی گلپایگانی ص ۱۶۳ - ۱۷۶.

درباره راه دل و طریق شهود باطن یا تجربه درونی، مباحث و مسائل زیادی مطرح است که در این جامجال پرداختن به آن‌ها نیست.^۱ اما دونکته رابه اختصار یادآور می‌شویم: یکی آن‌که شهود یا تجربه، جنبه فردی و شخصی دارد و تادر قالب‌های ذهنی و فکری نهاده نشود و با احتجاج و استدلال عقلی همراه نگردد برای دیگران اعتبار ندارد؛ مگر در معصومین(ع) که از راه و دلیل دیگری - که عصمت و مصونیت کامل آنها از هرگونه خطا، لغزش و گناه باشد - اعتبار می‌یابد. دیگر این‌که شهود درونی در انسان‌های غیر معصوم حتی برای خودشان نیز زمانی اعتبار دارد که با احکام مسلم و حیانی یا قواعد متقن عقلی سازگار باشد.

صواب و خطأ در معرفت دینی

در خطاب ناپذیری اصل دین تردیدی نیست؛ یعنی دین هم در مرحله پیش از ابلاغ و هم در مرحله ابلاغ از هرگونه خطاب و اشتباہی مصون است. اگر در این دو مرحله نقصان و خطای در آن راه داشته باشد، با هدف تشریع دین که هدایت بشر به راه حق و سعادت است، در تعارض آشکار خواهد بود. بدین جهت، متکلمان دینی در عصمت پیامبران الهی در مقام دریافت، حفظ و ابلاغ وحی اتفاق و اجماع دارند. تبیین‌ها و تفسیرهایی که توسط پیامبر اکرم(ص) و ائمه اهل بیت(ع) از قرآن کریم شده و بیاناتی که از ائمه طاهرین(ع) در نقل سنت پیامبر اکرم(ص) رسیده است نیز مصون از هرگونه خطاب خلل بوده و جزئی از دین به شمار می‌روند.^۲

اما دغدغه‌هایی که در رابطه با خطاب ناپذیری و یا بی‌اعتباری معرفت دینی ایجاد می‌شود، مربوط به فهم دینی انسان‌های غیر معصوم، یعنی مفسران، فقیهان، متکلمان و غیر آنان و به طور کلی، دین شناسان است. ولی با این حال، در این جانیز یک مطلب تردیدناپذیر است و آن این‌که گرچه معرفت‌های غیر معصومین مصون از خطاب و مطابق با حقیقت دین نیست؛ زیرا در میان این فهم‌ها و معرفت‌ها چه بسا تعارض و تناقض آشکاری دیده می‌شود که نمی‌توانند همگی با حقیقت دین منطبق باشند، ولی به طور مسلم نمی‌توان همه این معرفت‌های دینی بشری را بر خطاب و ناصواب دانست؛ زیرا بازگشت این فرضیه به این است که اصولاً حقیقت دین قابل دریافت برای بشر نباشد.

۱. ر.ک. مجموعه آثار، شهید مطهری، ج ۱۳، ص ۳۶۴-۳۸۲، شناخت‌شناسی در قرآن، عبدالجوادی آملی، ص ۲۶۷-۲۵۷، ۱۸۷-۱۸۴ و برخی صفحات دیگر.

۲. البته توجه دارید که مراد آن دسته روایاتی است که در انتساب آن‌ها به ائمه معصومین(ع) هیچ تردیدی نباشد و به اصطلاح قطعی السند و الصدور و الدلالة باشند.

و در نتیجه، دین به بشر ابلاغ نشده است. این نقض غرض از ارسال دین است و چنین کاری محال است از خدای حکیم سر بر زند.

ممکن است بیان گردد که گرچه بشر به همه مراتب فهم دین و تمام سطوح آن در مرتبه عالی اش دسترسی ندارد ولی به مرتبه و سطح پایین آن، دسترسی دارد، لذا آن محدود عقلی پیش نمی‌آید! پاسخ این ادعا این است که آن جاکه مسأله به ابلاغ دین مربوط می‌شود، باید برای تحقق «ابlag دین» به معنای حقیقی کلمه و مرتبه تمام و کمال آن (چون ابلاغ ناقص دین به منزله عدم ابلاغ است)، برای بشر راه دستیابی به همه مراحل و سطوح فهم دین فی الجمله باز باشد تا در میان بشرکسانی باشند که بتوانند با به کارگیری راههای مختلف شناخت دین، به معرفتی درست و سازگار با حقیقت دین دست یابند.

همچنین ممکن است کسی شبهه کند که، فهم هر کس از یک متن و سخن مناسب با فضای ذهنی و اندوخته‌های پیشینی اوست. از این رو، گرچه در حقایق دینی پیش از ابلاغ، تعارض و خطا راه ندارد، ولی پس از ابلاغ و بیان برای مردم، به دلیل این که فضای ذهنی و اندوخته‌های پیشینی شکل دهنده معرفت دینی در افراد متعارض و خطای پذیر است، این اوصاف در همه معرفت‌های دینی افراد در هر سطح و مرتبه‌ای که باشد سراایت می‌کند و همه آن معرفت‌ها با یکدیگر متعارض شده و دچار خطا و ناصوابی هستند.

این شبهه نیز از اساس مردود است؛ زیرا پذیرفتن این ادعا به عنوان یک قانون فرائیگر، مستلزم این است که فهم مشترک و قابل قبولی برای هیچ کس در هیچ حوزه فکری وجود نداشته باشد؛ و لازمه آن بسته بودن باب تفهیم و تفهم است؛ یعنی هیچ گوینده و نویسنده‌ای قادر نخواهد بود که مقصود خود را به دیگری به تمام و کمال برساند و به او تفهیم کند و در برابر، هیچ شنونده یا خواننده‌ای هم نخواهد توانست مقصود هیچ گوینده یا نویسنده‌ای را بفهمد! آن‌گاه در چنین صورتی چه فاجعه‌ای رخ خواهد داد؟!

آری، ممکن است کسی دین و احکام شریعت را بهتر و بیشتر از دیگران بفهمد، ولی این تفاوت فهم، طولی و تشکیکی است که در اصل فهم به اجمال مشترک‌نده و به مرتبه‌ای از آن اتفاق دارند؛ چراکه معارف دینی درجات و مراتب دارد و هر کس به قدر ظرفیت خود از آن بهره می‌گیرد.^۱ ذوبطون بودن^۲ قرآن و این که درک و فهم تأویل آن مخصوص راسخان در علم است^۳، گواه روشن بر این حقیقت است.

۱. ر.ک. معرفت دینی از منظر معرفت‌شناسی، علی ربانی گلپایگانی، ص ۳۹-۴۴.

۲. ر.ک. تفسیر عیاشی، ج ۱، ص ۱۱-۱۲. ۳. ر.ک. آل عمران، آیه ۷

مسئله حجت در معرفت دینی

برخی از روشنفکران ادعا کرده‌اند: «در معرفت دینی، همچون هر معرفت بشری دیگر قول هیچ کس حجت تعبدی برای کس دیگر نیست و هیچ تفسیر رسمی و واحد از دین و هیچ مرجع و مفسر رسمی از آن وجود ندارد.^۱

پذیرش این ادعا مستلزم عدم حجت قول و نظر هر کس برای دیگران به طور مطلق است، که پیامدش انکار و فاقد اعتبار دانستن این اصل بدیهی و مقبول نزد همه عقلای عالم: «ضرورت رجوع جاهل به عالم» و «غیر متخصص به متخصص»، در هر علم و فنی است، از این رو، در همه معارف بشری و به ویژه در باب معرفت دینی نیز به هیچ وجه قابل قبول و قابل اجرانمی باشد؛ زیرا گفتیم در این صورت فهم و نظر حتی هیچ متخصص و صاحب نظری در هیچ رشته‌ای از رشته‌های علوم بشری و از جمله علوم و معارف دینی، حجت نبوده و فاقد اعتبار و ارزش می‌باشد.

آیا هیچ انسان عاقل و هوشمندی، حتی انسان عادی زیر بار این سخن نادرست می‌رود؟ حتی خود گوینده این سخن نیز نمی‌تواند نباید این ادعای را به صورت کلی و مطلق پذیرد؛ زیرا در درجه نخست شامل سخنان و اظهارات خود او نیز می‌شود و در نتیجه، این ادعای ایشان (عدم حجت قول هیچ کس برای دیگران) را نیز از اساس بی‌اعتبار می‌کند.

بنابراین، طرح این ادعا از سوی ایشان به کلی باطل و بی‌اعتبار است. مگر این که او ضرورتاً استثنایی در گفتارش قایل شود و بگوید در معرفت بشری و دینی قول هیچ کس برای دیگران حجت نیست جز قول متخصصان و صاحب نظران هر علم و فن و از جمله متخصصان و صاحب نظران در حوزه علوم دینی؛ چراکه هیچ دلیل معقول و منطقی ندارد که مدعی شود این اصل و قاعده عام و فراگیر در همه علوم و فنون و نیز معارف بشری قابل قبول و معتبر است جز در معارف دینی و اظهار نظر در مسائل آن، که در آن قول هیچ کس به هیچ نحو و به هر صورتی که ابراز شود، برای دیگران حجت تعبدی نداشته و اعتبار ندارد! چنین ادعایی فاقد هرگونه دلیل و مدرک عقلی و نقلی می‌باشد و لذا کسی آن را بربنمی‌تابد.

قداست معرفت دینی

گاهی میان دین و معرفت دینی از نظر قداست فرق گذاشته و ادعا می‌شود: قدسیت و کمال و وحدت شریعت، ضمناً این نیست که فهم آدمیان از شریعت هم قدسی

۱. ر.ک. فصلنامه کیان، شماره ۳۶، مقاله صراط‌های مستقیم، عبدالکریم سروش، ص. ۴.

و کامل و واحد است... گمان رفته است که اوصاف قدسی و والا شریعت اوصاف فهم از شریعت هم هست و همین گمان نامیمودن چه دلها و خردها را که وسوسه و فتنه نکرده است. شریعت قدسی است و کامل و منشأ الهی دارد و در آن خطأ و تناقض نیست، اما فهم از شریعت (یعنی همین علم فقه، تفسیر، اخلاق و کلام‌ما) هیچ یک از این اوصاف را ندارد. قدسی و ثابت بودن شریعت، قدسی و ثابت بودن فهم از آن را ایجاب نمی‌کند، ما جز به فهمی از دین نایل نمی‌شویم و هیچ فهمی از دین مقدس و نقدناپذیر نیست.^۱

از عبارت‌های یاد شده به دست می‌آید که قداست به معنای مصونیت از خطأ و نقدناپذیری گرفته شده است و از طرفی معرفت دینی به طور کلی خطأ پذیر و نقدناپذیر به شمار آمده است. ولی هیچ یک از دو ادعا پذیرفته نیست؛ یعنی نه قداست همیشه به معنای عصمت و خطأ ناپذیری است و نه همه معرفت‌های دینی خطأ پذیرند. در باره مطلب اخیر در بحث پیش سخن گفته شد و ثابت گردید که برخی از معرفت‌های دینی ثابت و خطأ ناپذیرند. جهت روشن شدن مطلب نخست، لازم است کاربردهای واژه قداست را بررسی کنیم.

واژه قداست از قدس به معنای طُهر و طهارت است، طهارت و پاکیزگی از عیب و نقص و پلیدی. تقدیس نیز به معنای تطهیر الهی است از این رو، کلمه قداست بیشتر به طهارت معنوی نظر دارد تا پاکیزگی جسمانی، گرچه طهارت و پاکی جسمانی و ظاهری را نیز شامل می‌شود. واژه قدس و قداست در قرآن کریم و روایات برای بسیاری از موجودات و مکان‌ها و چیزها به کار رفته است.^۲

قداست کاربردهایی دارد که برخی از آنها چنین اند:

۱ - سودمندی برای بشر، چنان‌که هر امتی دانشی نافع به حال خود را مقدس می‌شمرد و دانشمندان آن علم را تقدیس و تکریم می‌کند.

۲ - حجیت در مقام عمل، مانند آنچه در فقه و اصول فقه مطرح است که فلاں ظن حجت یا فلاں دلیل ظنی واجد حجیت می‌باشد. مراد از قداست در این موارد حجت در مقام عمل و اجرای دستورات دینی است.

۳ - نقدناپذیری، دین و شریعت به این معنا مقدس است؛ چون حق و خالص است و شائبه بطلان در آن راه ندارد؛ کامل و صحیح است و احتمال نقص و عیب در آن نیست.

۱ . قض و بسط تئوریک شریعت، عبدالکریم سروش، ص ۱۲۲ و ۲۴۵.

۲ . ر.ک. مفردات، راغب اصفهانی، ذیل ماده قدس، مجمع البحرين، شیخ فخرالدین طریحی، ج ۲، ذیل ماده قدس؛ قاموس قرآن، سید علی اکبر قرشی، ج ۵، ص ۲۲۵ - ۲۵۶.

۴- محور ایمان و اسلام بودن، یعنی آنچه قبول آن پایه ایمان بوده و انکار آن موجب کفر است. از کاربردهای فوق آنچه در باب معرفت دینی مورد بحث و گفت و گو است، معنای چهارم است؛ زیرا کاربردهای دیگر راکسی انکار نکرده است. چنان‌که صاحب نظریه قبض و بسط نیز آن‌هارا پذیرفته است و اگر درباره آن‌ها بخشی مطرح باشد، مربوط به معرفت‌های درجه اول است نه بحث معرفت‌شناسی که از معرفت‌های درجه دوم است.

قداست معرفت دینی از منظر معرفت‌شناسی

معرفت‌شناسی که از بیرون درباره علوم اسلامی اظهار نظر می‌کند، می‌بیند که بسیاری از آنچه در میان عالمان دین و در حوزه‌های مربوط به اصول دین، فروع دین، اخلاق، سیره معمومین (ع) و غیر آن می‌باشد، با یکدیگر تنافی دارند. آنچه مسلم است این است که آنچه مطابق با دین است همان قداست دینی را دارد؛ یعنی حق، کامل، خالص و صحیح است؛ زیرا شخص عالم و فهم او خصوصیتی ندارد و آنچه بیان شده است همان است که خداوند بیان کرده است؛ و آنچه مخالف دین است، فاقد چنین قداستی است. در صورت نخست ایمان به آن لازم و در صورت دوم ایمان به آن غیر جایز است. ولی مهم، توجه به این نکته است که تشخیص این که «کدام فهم از دین مطابق با دین و کدام فهم غیر مطابق با دین است»، بحثی درون دینی و از وظایف و شیوه عالمان مربوط به علوم درجه اول، و به طور طبیعی خارج از شأن و رسالت معرفت‌شناسی است. آنچه معرفت‌شناسی در این باره می‌تواند ابراز کند، این است که بگوید: بعضی از فهم‌های دینی (مطابق با دین) قطعاً مقدس و نقد ناپذیرند، ولی هرگز نمی‌تواند به صورت موجبه کلیه بگوید همه فهم‌های دینی غیر مقدس و نقد پذیرند، یا به نحو سالبه کلیه بگوید: هیچ یک از این‌ها قداست ندارند.^۱

بنابراین، اظهار نظر و داوری صاحب نظریه قبض و بسط درباره علوم درجه اول و نفی قداست و اعتبار کلی از آنها، فاقد اعتبار و خارج از قلمرو و رسالت، شأن و تخصص او می‌باشد.

فصل دوم

معرفت دینی و مسأله تعدد قرائت

متون اسلامی به اتفاق علماء و اندیشمندان اسلامی به دلیل خاستگاه کاملاً^۱ حیانی اش، در صدد القای پیام خاصی جهت هدایت و رستگاری انسانها است؛ از این رو، هر نوع قرائت و باهر پیش فرضی را برابر نمی‌تابد، اما برخی روشنفکران متأثر از فرهنگ غرب مدعی اندکه متون اسلامی نیز - مانند متون مسیحی - هر نوع قرائتی را برابر می‌تابد. چنان که می‌گویند:

«فهم ما از متون دینی بالضروره، متنوع و متکثر است و این تنوع و تکثر قابل تحويل شدن به فهم واحد نیست و نه تنها متنوع و متکثر است، بلکه سیال است. دلیلش هم این است که متن صامت است؛ و ما همواره در فهم متون دینی و در تفسیر آن، خواه فقه باشد خواه حدیث، خواه تفسیر قرآن، از انتظارات و پرسش‌ها و پیش‌فرض‌هایی کمک می‌گیریم و چون هیچ تفسیری بدون تکیه بر انتظاری و پرسشی و پیش‌فرضی ممکن نیست و چون این انتظارات و پرسش‌ها و پیش‌فرض‌ها از بیرون از دین می‌آید و چون بیرون دین متغیر و سیال است و علم و فلسفه و دستاوردهای آدمی مرتباً در حال تزايد و تراکم و تحولند، ناچار تفسیرهایی که در پرتو آن پرسش‌ها و انتظارات و پیش‌فرض‌ها انجام می‌شوند تنوع و تحول خواهند یافت... پلورالیسم فهم متون، مدلول روشنی که دارد این است که هیچ تفسیر رسمی و واحد از دین و لذا هیچ مرجع و مفسر رسمی از آن وجود ندارد... شریعت عربیان اگر هست نزد شارع است، عالمان دین فقط در کی مسبوق و محاط به تئوری‌های بشری از دین را نصیب می‌برند و از دور به آن مهر می‌ورزند... فهم

دین نسبی و عصری است نه حقیقت.»^۱

یکی دیگر از مروّج‌ان تعدد قرائت دین، می‌گوید:

۱. گزیده‌هایی از دیدگاه‌های عبدالکریم سروش. ر.ک. فصلنامه کیان، شماره ۳۶ مقاله «صراط‌های مستقیم»، ص ۲ - ۴؛ قضی و بسط تئوریک شریعت، به ویژه ۲۰۷ - ۲۲۵، ۲۲۷، ۲۹۰ و ... (چاپ اول).

«فهمیده شدن متون، صد در صد به درست بودن پیش دانسته‌ها و علایق و انتظارات مفسر بستگی دارد... فهم و تفسیر هیچ متن دینی بدون پیش فهم، پیش فرض، انتظارات و علایق ممکن نیست.^۱ قرائت دین، در واقع همان قرائت متون دینی است و متون دینی را به گونه‌های متفاوت می‌توان فهم و تفسیر کرد و از همینجا است که دین قرائت‌های کثیر پیدا می‌کند...»^۲

این اظهارات - چنان‌که بر اهل تحقیق پوشیده نیست - از یک سو در صدد نفی فهم روشنمندانه از دین و بی اعتبار سازی شیوه «اجتهادی» مورد قبول علماء و فقهاء در فهم دین است - که روشنی تخصصی و معتبر بوده و از آموزه‌های پیشوایان معمصوم دینی (ع) به دست آمده است - و از سوی دیگر، در صدد مشروعيت بخشی به قرائت‌ها و فهم‌های متعدد، غیر روشنمندانه و بدون ملاک از دین و متون دینی است، که آن نیز برگرفته از «هرمنوتیک فلسفی» (و تا حدودی برگرفته از پلورالیسم دینی - قرایی) است که رهاورده فکری و فرهنگی کاملاً وارداتی و غربی می‌باشد، و عمده‌تاً به انگیزه قابل فهم کردن و مشروعيت بخشیدن به متون دست نوشته، غیر وحیانی و تحریف شده مسیحی طرح و ارائه گردید.

از این‌رو، در راستای نقدوبررسی ریشه‌ای نظریه تعدد قرائت (=نظریه قبض و بسط)، در آغاز ضروری است که نظریه هرمنوتیک فلسفی را - به عنوان خمیر مایه اصلی نظریه تعدد قرائت - مورد بررسی و ارزیابی اجمالی قرار دهیم.

۳

هرمنوتیک و نقش آن در فرایند فهم متون

هرمنوتیک، به علم یا نظریه تأویل، تفسیر و گاهی هنر یا فن تأویل تعریف شده است. از نظر واژه‌شناسی، به واژه یونانی Hermeneuein (هرمنوئین) باز می‌گردد که به معنای تفسیر کردن و تأویل کردن، به زبان خود ترجمه کردن، روشن و قابل فهم کردن و شرح دادن است؛ و از نظر ریشه شناختی نیز با کلمه هرمس Hermes خدای یونان باستان و پیام آور خدایان پیوند دارد. هرمس از

۱. ر. ک. هرمنوتیک، کتاب و سنت، محمد مجتبه شبستری، ص ۳۳؛ ایمان و آزادی، شبستری، ص ۱۱۷-۱۲۱.

۲. نقدی بر قرائت رسمی از دین، محمد مجتبه شبستری، ص ۳۰-۳۲ و ۳۶۶.

۳. توجه شود بحث و بررسی همه جانبه مسأله هرمنوتیک و هرمنوتیک فلسفی، تیازمند مباحث گسترشده‌ای است که چه بسا خود کتاب مستقلی را می‌طلبد، که نه مجال پرداختن به آن مباحث در این جا هست و نه رسالت این متن آموزشی بررسی هرمنوتیک تا این مقدار می‌باشد. از این‌رو، در این جا در آغاز اشاره اجمالی به مسأله هرمنوتیک و سپس هرمنوتیک فلسفی می‌شود، تا آشکار شود که اولاً نظریه تعدد قرائت و نیز قبض و بسط از آشخور هرمنوتیک فلسفی آب می‌خورند و ثانیاً خود هرمنوتیک فلسفی از اساس سست و بی اعتبار است.

نظر یونانیان باستان، خدایی بود که نقش رساندن پیام خدایان (اسطوره‌ای) به یکدیگر را بر عهده داشت و در عین حال به آدمیان نیز یاری می‌رسانید تا هم پیام‌های رمزی خدایان را درک کنند و هم مقصود یکدیگر را در سخن گفتن و نوشتمن دریابند. چراکه یونانیان هر مس رامخترع زبان و نوشتمن می‌دانستند.^۱ هدف هرمنوتیک این بود که بیان کند چگونه می‌توان یک متن را به خوبی فهمید و گرفتار بد فهمی نشد. این مسأله در متونی که زبان‌های رمزی، کنایی و استعاره‌ای در آن‌ها به کار رفته است، اهمیت بیشتری دارد؛ زیرا احتمال بدفهمی در چنین متونی بیشتر است.

از این رو، با این‌که علم هرمنوتیک، به دلیل توسعه معنایی‌اش، در فهم، تفسیر و تأویل هرگونه متن دینی، ادبی، هنری و غیر آن کاربرد دارد، ولی فهم متون مذهبی یکی از مهم‌ترین موضوعات هرمنوتیک بوده است. به همین دلیل در دنیای مسیحیت، نام هرمنوتیک معمولاً با نام کتاب مقدس همراه بوده است. از لحاظ تاریخی نیز این اصطلاح زمانی به دورهٔ جدید راه یافت که نیاز به کتبی احساس شد که در آن‌ها قواعد شرح و بیان نصوص دینی مسیحیت به دست داده شود؛ زیرا متون مسیحیت به عکس متون اسلامی، از منطق، روش، قواعد و دستور زبانی مخصوص به خود در فهم متون سود نمی‌جوید، از این رو، مسیحیان ناگزیر به استفاده از مدل هرمنوتیکی و به ویژه هرمنوتیک فلسفی در فرایند فهم و تفسیر متون دینی خود هستند.

چراکه متون مسیحی صرفاً دست نوشته‌ای با انواع تناقضات است، و لذا هر نوع قرائتی با هر نوع پیش‌فرضی را بر می‌تابد، اما متون اصلی اسلام، به دلیل وحیانی و آسمانی خالص بودنش در بر دارندهٔ پیامی و حیانی است و لذا فهم آن، راهکارهای خاص خودش دارد و هر نوع قرائتی را بر نمی‌تابد.

سیر تحولاتی هرمنوتیک

اصطلاح هرمنوتیک اولین بار در کتابی با نام «هرمنوتیک قدسی یا روش تأویل متون مقدس» نوشته «جی. سی. دان هاور»، در سال ۱۶۵۴ م. ظاهر شد. بعد از کتاب دان هاور، اصطلاح هرمنوتیک به خصوص در آلمان مکرر به کار رفت. مسیحیان پروتستان از آنجاکه ارتباط خود را با کلیسا قطع کرده و دیگر مرجعی برای تفسیر کتاب مقدس نداشتند، هر چه بیشتر به هرمنوتیک و مباحث آن روی آوردند و در صدد برآمدند تا به معیارهای مستقل و علمی برای تفسیر کتاب

۱. ر.ک. علم هرمنوتیک، ریچارد ا. پالمر، ترجمه محمد سعید حنابی کاشانی، ص ۱۹ - ۲۰؛ ساختار و هرمنوتیک، بابک احمدی، ص ۶۱ - ۶۲؛ منطق و مبحث علم هرمنوتیک و اصول و مبانی علم تفسیر، محمدرضا ریخته گران، ص ۱۷ - ۱۹.

مقدس دست یابند. از سال ۱۷۲۰ تا ۱۸۲۰، سالی نبود که در آن مسیحیان پروتستان، کتابی یا جزو‌های در باب هرمنوتیک منتشر نکنند. بعدها معنی هرمنوتیک توسعه پیدا کرد و به حوزه‌های غیر دینی و کلامی نیز راه یافت؛ و عموماً این اصطلاح در جایی به کار می‌رفت که می‌خواستند متن‌های مبهم را تفسیر کنند و به معنای پنهان آن دست یافته، آن را آشکار سازند.

پیدایش مذهب «اصالت عقل» در عصر روشنگری، تأثیر شگرفی بر مباحث تفسیری کتاب مقدس گذاشت و بر تفسیر کتاب مقدس به روش معمول در سایر کتب اصرار ورزیده شد. بر طبق نظر امثال اسپینوزا، مبنای شرح و تفسیر کتاب مقدس صرفاً عقلی است که همه افراد از آن بهره دارند. به همین جهت او فکر می‌کرد که کتاب مقدس می‌باشد بر وفق اذهان روش‌نگرانه مردم عصر خود تفسیر شود. این امر به روش‌نگرانه کردن اقوال کتاب مقدس منجر شد.^۱

«یوهانس رامباخ» نیز در سال ۱۷۲۳ میلادی کتابی با عنوان «نهادهای هرمنوتیک قدسی» نگاشت. این کتاب را می‌توان نقطه‌ی آغاز هرمنوتیک معاصر دانست. در این کتاب مهم‌ترین اصلی‌که به عنوان اساس تفسیر معرفی شده است «اصل انطباق» - یعنی انطباق تفسیر با متن - است. وی هم چنین نکته‌ای را با عنوان «دقت انطباقی» مطرح کرد و به وضوح گفت: یک تفسیر هر قدر خودش را به متن نزدیک تر کند و انطباق بیشتری با متن پیدانماید دقتش بیشتری خواهد داشت.^۲ پس از رامباخ، «یوهان مارتین کلاندینوس» (۱۷۱۰ - ۱۷۵۹) در کتاب «در آمدی به تفسیر صحیح از سخنها و کتاب‌های خردمندانه»، اساس هرمنوتیک کلاسیک را پایه گذاری کرد. این کتاب در سال ۱۷۴۲ میلادی، یعنی بیست سال پس از کتاب رامباخ، نوشته شد. وی در این کتاب اساسی‌ترین اصل هرمنوتیک کلاسیک را «نیت مؤلف» خواند. تعییری که او در این کتاب آورده، این است که: «معنای هر اثر آن است که مؤلف در سر داشته و تلاش کرده در اثر خود بیان کند، تفسیر، در حکم کشف این معنا است.»

کلاندینوس هدف اصلی هرمنوتیک کلاسیک را هدفی آموزشی و عملی دانسته و آن را چنین بیان کرده است: «تفسیر به این سان هیچ نیست، مگر یاد دادن به کسی که بر اساس کدام مفهوم ضروری، متنی، گفتاری، یا نوشه‌ای را به گونه‌ای کامل بیاموزد و درک کند.»^۳

با این وصف، کلاندینوس معتقد است که هرمنوتیک یک هدف آموزشی و کاربردی دارد و ما

۱. منطق و مبحث علم هرمنوتیک، ص ۴۵-۴۷؛ علم هرمنوتیک، بالمر، ص ۴۲-۴۵.

۲. ساختار و تأویل متن، بابک احمدی، ج ۲، ص ۵۹۹.

۳. همان، ص ۵۲۳.

در دانش تفسیر به دانش پژوهان می آموزانیم که چگونه می توان یک متن را فهمید و تیت مؤلف را کشف کرد. این شیوه در واقع شبیه آن چیزی است که ما در علم اصول - در مباحث الفاظ - یاد می گیریم که چگونه از عبارات استظهار کنیم و به مقصود و مراد صاحب آن عبارات، یعنی خداوند متعال و پیشوایان معصوم (ع) پی ببریم.

با توجه به سیر تحولاتی هرمنوتیک در دوران معاصر، هرمنوتیک را می توان به سه مرحله با مفاهیم متفاوت و جدای از یکدیگر، تقسیم و تفکیک کرد. آن سه مرحله، عبارت است از:

۱- هرمنوتیک کلاسیک، که تا حد زیادی شبیه نظریه تفسیری و ارائه تفسیر متن است و معتقد است که با قواعد و اصول خاص هر متن می توان غرض نهایی متن و مؤلف آن را فهمید و میزان درک، منطق و عقل است.

۲- هرمنوتیک رمانیک، که بر این باور است ما پیوسته با سوء فهم مواجه هستیم. کانت با دیدگاه فلسفی خود در کارآمدی عقل آدمی برای دستیابی به شناخت واقعی تشکیک می کرد و موجب پیدایش رمانیسم و ایده آلیسم گردید.^۱ پیروان رمانیسم مبنای تحول و فهم حقیقی را محال می دانستند و به راحتی از خود اثری منتشر نمی ساختند.

۳- هرمنوتیک فلسفی، که از هایدگر آغاز می شود. او هرمنوتیک را از سطح متداوله به سطح معرفت‌شناسی فلسفی ارتقاء بخشید. هایدگر فلسفه را که به نظر او قرن‌ها راه اعوجاج پیموده و به جای تحقیق در معنای وجود هستی "Bein8" به هست‌ها پرداخته بود، در مسیر درست قرار دارد. به نظر او راه و روش فهم هستی هست‌ها، تحلیل ساختار وجودی وجود انسانیت است و از وجود انسان تعییر به "Dasin" می‌کند که به معنای: آن وجود انسانی است که پرسش از معنای هستی برای او مطرح است. هایدگر تصریح می‌کند که تحلیل ساختار (Dasin) یا پدیدارشناسی همان هرمنوتیک است.^۲

هرمنوتیک بعد از کلاسیک را «هرمنوتیک مدرن» می‌نامند. در میان این سه مرحله و گرایش اصلی، بیشترین تأثیر و نفوذ از آن هرمنوتیک فلسفی است که روح غالب بر هرمنوتیک قرون جدید است. فردریش شلایرماخر (۱۷۶۸ - ۱۸۳۶ م) را معمولاً بنیانگذار هرمنوتیک مدرن می‌شناسند؛ و نیچه و هایدگر نیز راهگشای هرمنوتیک مدرن به شمار می‌آیند.

۱. زیرا کانت با تفاوت گذاشتن میان عین و ذهن (نومن و فنومن)، مبنی بر این که آدمی با عقل و ذهن خویش قادر نیست پدیده‌های خارجی را آن چنان که هستند درک کند و دریابد، راه را برای دریافت متفاوت حقایق دینی و حتی ذات حق تعالی، باز کرده است (ر.ک: فلسفه دین، جان هیک، ترجمه بهرام راد، ص ۲۴۵ - ۲۴۸).

۲. منطق و مبحث علم هرمنوتیک، محمد رضا ریخته گران، ص ۱۷، فصلنامه قیسات، شماره ۱۷، ص ۳.

هرمنوتیک فلسفی، سنگ بنای تعدد قرائت

از کسانی که توانست شالوده هرمنوتیک جدید یا هرمنوتیک فلسفی را با آرای خاص خود پایه گذاری کند، فیلسوف لهستانی معاصر (متولد ۱۹۰۰ م) هانس گنورگ گادامر است. گادامر را تأثیرگذارترین (و به نظر برخی) مهم ترین چهره هرمنوتیک فلسفی می‌دانند. او توانست در شاخه‌های گوناگونی از دانایی فلسفی و علمی، موقعیت رویکرد هرمنوتیکی را تثبیت کند. کتاب اصلی او به نام «حقیقت و روش» یکی از برجسته‌ترین کارهای فلسفی سده بیستم (۱۹۶۰ م) شمرده می‌شود.

چکیده آرای گادامر که سنگ بنای نظریه تعدد قرائت دین شمرده می‌شود به شرح زیر است:

- ۱- هدف از تفسیر متن، درک مراد مؤلف و نویسنده متن نیست، بلکه مؤلف خود یکی از خوانندگان متن است. لذا مفسر با متن مواجه است و به دنبال فهم افق معنایی متبلور در متن است.
- ۲- فهم متن یک متولوگ (تک‌گویی) نیست، مفسر شنوونده‌ای نیست که منفعلانه پیام متن را بگیرد، بلکه فهم متن واقعه‌ای است که بر اثر دیالوگ و گفت و گوی مفسر با متن حاصل می‌شود. نقش مفسر و ذهنیت او در عمل فهم متن، نقشی فعالانه است.
- ۳- فهم متن محصول و برآیند امتزاج و ترکیب افق معنایی مفسر با افق معنایی متن است.
- ۴- فرایند تفسیر متن فرایندی بی‌انتها و پایان‌ناپذیر است. متن قابلیت قرائت‌های مختلف و متنوع را دارد.

۵- پیش داوری‌های مفسر شرط وجودی حصول فهم است. اساساً پیش داوری و پیش دانسته مولد عمل فهم است. البته باید از دخالت دادن پیش داوری‌هایی که موجب سوء فهم می‌شوند، پرهیز کرد.

۶- فهم عینی از متن امکان‌پذیر نیست. مراد از فهم عینی، درک مطابق با واقع از متن و کشف مدلول و معنای حقیقی نهفته در متن است؛ زیرا او مدعی است به دلیل فاصله زمانی میان مفسر و متن و دخالت افق معنایی مفسر در عمل فهم، هیچ‌گاه نمی‌توان به فهمی عاری از دخالت ذهنیت مفسر، از متن نائل آمد.

۷- در میان تفاسیر متعددی که از یک متن حاصل می‌شود معیاری برای داوری وجود ندارد و نمی‌توان تفسیری را معتبر و دیگر تفاسیر را نامعتبر اعلام کرد. از این‌رو، نوعی نسبیت گرایی در باب فهم متن رسمیت می‌یابد.^۱

۱. ر.ک. ساختار و تأویل متن، بایک احمدی، ج ۲، ص ۵۷۰-۶۰۵؛ ساختار و هرمنوتیک، بایک احمدی، ص ۹۷-۱۰۰.

بنابراین، آنچه درباره دیدگاههای گادامر و اسلام او در زمینه هرمنوتیک فلسفی، آورده شد، روش می‌شود که خاستگاه اصلی و نخستین دیدگاههای صاحب نظریه «قبض و بسط تئوریک شریعت» و دیگر روشنفکران هم فکر او، غرب بوده و برگرفته از نظریات گادامر و دیدگاههای اسلام او در زمینه «هرمنوتیک فلسفی» می‌باشد.

از این رو، هر نوع نقد و عیب و ایرادی که بر نظریه «هرمنوتیک فلسفی» وارد باشد، بر این نظریات نیز وارد است.

نقد هرمنوتیک فلسفی

دیدگاههای گادامر، پیش از همه مورد نقد خود اندیشمندان غربی، همچون یورگن هابرماس، و لفهارت پاتنبرگ، وئی. دی. هیرش و غیر آنان قرار گرفت؛ زیرا هابرماس و دیگران، نظریه هرمنوتیک فلسفی گادامر را نوعی نسبی گرایی معرفی کردند.

برخی از نقدهای وارد بر نظریه هرمنوتیک فلسفی (و نظریه قبض و بسط)، عبارت است از:

۱- مهم ترین ایراد نظریه گادامر، ترویج نسبی گرایی و نفی وجود هرگونه قضایای مطلق، ثابت و جزمی است. علاوه بر این که نسبی گرایی، موجب از بین رفتن همه علوم و معارف ثابت و معتبر بشری می‌شود (زیرا یکسری علوم و معارف وجود دارد که به عنوان اصول و پایه‌های دانش بشری قلمداد می‌شود و بدون آنها هیچ دانشی هویت نمی‌یابد و رنگ ماندگاری و اصالت به خود نمی‌گیرد).^۱ نخستین قربانی نسبی گرایی و غیر قطعی پنداشتن فهم‌ها و معرفت‌ها، خود نظریه گادامر است؛ که نوعی فهم و برداشت شخص وی است که با پیش‌فرض‌ها و انتظارات پیشینی او و امتزاج افق‌ها، شکل گرفته است. پس فهم و تفسیر او نیز، نسی، متغیر و غیر جزئی بوده و قادر اعتبار و غیر قابل اعتماد می‌باشد.

۲- با فرض این که همه فهم‌ها ناشی از امتزاج افق‌ها، دخالت پیش‌فرض‌ها و پیش‌داوری‌ها است، پس همه فهم‌ها بدون داشتن هرگونه ملاک و معیار صحت و سقم، از اعتبار یکسانی برخوردار می‌باشند و به هیچ وجه نمی‌توان فهمید که کدام صحیح است و کدام غلط است. آیا با این حال، می‌توان به فهم‌ها و معرفت‌ها اعتماد کرد و آنها را واقع نما دانست؟!

۳- آیا برآستی همه متون موجود در علوم مختلف از ریاضیات، طب، فیزیک، فلسفه و غیر آن،

۱. ر. ک. فصلنامه کتاب نقد، شماره ۵ و ۶، ص ۱۰۰-۱۰۲ و ۱۱۶؛ قبسات، شماره ۱۷، ص ۱۹.

دارای معنایی و رایی پیش فرض‌ها و پیش داوری‌های مفسر آنها نیستند؟ آیا در این فرض، می‌توان پذیرفت که علوم بشری هر کدام دارای متون با محتوا و برخوردار از غنای علمی و فرهنگی بوده ولذا باید تلاش کرد تا به مفاهیم دقیق آنها پی برد و عالم به آن علوم شد؟! یا این که باید پذیرفت که هرگز پیش فرض‌های مفسر نباید به حدی باشد تا حقیقت معنایی نهفته در متون و به ویژه متون دینی را، تحت الشعاع قرار دهد و مفسر و فهمنده را از درک و فهم معنا و پیام موجود در آن متون باز دارد.

۴-اگر «فهمیده شدن متون، صدر صد و ابسته به پیش فرض‌های مفسر» باشد، مستلزم دور یا تسلسل است؛ زیرا در این صورت فهمیدن متن مبتنی بر دانستن پیشینی است و دانسته‌های پیشینی هم یا مربوط به همین متن است که در این صورت سر از دور در می‌آورد و یا مربوط به غیر آن ولی مرتبط با متن است، در این صورت، آن نیز به پیش فرض دیگری وابسته است و همین طور سلسله وابستگی‌ها ادامه می‌یابد، که تسلسل است.

۵-این ادعای گادامر که «فهم» حاصل گفت و گوی متن و مفسر و نیز حاصل مشارکت این دو است، نیز واقعیت ندارد و صرف ادعاست؛ زیرا چه بسامی شود که متن و مفسر از یکدیگر جدا شود و حتی مفسر از متن بی خبر است، ولی به محض مراجعه به متنی، بلافاصله به معنا و مفهوم موجود در متن دست می‌یابد و مراد مؤلف آن را می‌فهمد.

۶-فرض وابستگی مطلق فهم متون به پیش فرض‌ها و دانسته‌ها و انتظارات پیشینی، در واقع مشروعیت بخشیدن به قرائت‌ها و تفسیرهای بدون ضابطه و مبتنی بر آرای افراد است که از نظر اسلام و پیشوایان اسلامی، مصدق بارز «تفسیر به رأی» است که به شدت از آن نهی کرده و آن را فاقد اعتبار دانسته‌اند.

چنان‌که رسول اکرم(ص) در این زمینه می‌فرماید:

مَنْ فَسَرَ الْقُرْآنَ بِرَأْيِهِ فَلَيُبْتَوَءَ مَقْعُدَهُ مِنَ النَّارِ.^۱

جایگاه کسی که قرآن را به میل و رأی خود تفسیر کند آتش دوزخ است.

راز ش در این است که مراجعه به متون دینی، باید به غرض فهم و درک پیام الهی و شنیدن سخن وحیانی او، جهت به کار بستن آن و در نتیجه، به هدایت و سعادت حقیقی نائل شدن باشد. از این رو، باید از هرگونه پیش داوری و تحمیل آرا و پیش دانسته به متن، که به خلوص درک پیام الهی لطمہ می‌زند و انسان را از رسیدن به مقصد پیام الهی باز می‌دارد، به شدت پرهیز کرد.

۷-اساس نظریه هرمنوتیکی گادامر و قبض و بسط تئوریک شریعت، بر انکار هرگونه

معناداری متون دینی می‌باشد و با فرض معناداری، غیر قابل دست‌یابی می‌باشد. این، درست در ضدیت کامل با پیام آسمانی اسلام است که گفتم دارای معنا و مفهوم عمیق و وسیعی می‌باشد و دستور داده‌اند تلاش کنید تا به این پیام الهی موجود در متون بررسید و آنها را به کار بیندید تا رستگار شوید.

۸- ادعای این که حقیقت از راه و روش خاصی پیروی نمی‌کند و تابع هیچ ملاک و معیاری نیست، ضمن این که موجب نسبی گرایی و ناپایداری ارزش‌های دینی و الهی می‌شود، راه‌ابرای هر گونه برداشت سلیقه‌ای و غیر واقعی و یا قرائت متعدد بدون ضابطه باز می‌کند؛ در حالی که فهم بدون ضابطه و غیر روشن‌نمودن دینی فاقد هر گونه اعتبار و غیر قابل عمل است.

۹- از آنچه گفته شد روشن گشت که نظریه هر متونیک گادamer و قبض و بسط تئوریک شریعت، مفسر «محور» است، در حالی که متون دینی و وحیانی اسلام، متن محور و مؤلف مدار است.

هموار بودن راه تحصیل معرفت دینی

دستور به «تفقهه در دین» در آیات قرآن و روایات اهل بیت(ع) گویای این نکته مهم است که فهم دین و تحصیل معرفت دینی از دیدگاه اسلام نه تنها امری ممکن و میسر، بلکه مورد خواست مؤکد اسلام است. اسلام به پیروان خود توصیه کرده؛ بکوشند تا به فهم درست از دین دست یابند و از اکتفا به ظن و گمان و آرای غیر علمی، غیر تخصصی، بی ضابطه و بی بنیان جدّاً پرهیزند که گمراه و از مسیر حق و صراط مستقیم دور خواهند شد.

بر این اساس، در بسیاری از آیات و روایات، با اشاره به معرفت‌های غیر علمی و صرفاً ظنی حاصل از آراء و انتظارات شخصی، آن را در رسیدن به دین حق و حقیقت کافی ندانسته و فاقد هر گونه اعتبار اعلام داشته‌اند. به عنوان نمونه، قرآن می‌فرماید:

وَ مَا يَتَبَعُ أَكْثَرُهُمْ إِلَّا ظَنًّا لَا يُعْلَمُ مِنَ الْحَقِّ شَيئًا...
(يونس: ۳۶)

و بیشتر آن‌ها (منحرفان فکری و عقیدتی)، جز از گمان (و پندارهای بی‌اساس)، پیروی نمی‌کنند؛ (درحالی که) ظن و گمان، هرگز (انسان را به حق نمی‌رساند و) از حق بی‌نیاز نمی‌سازد.

امام علی بن ابیطالب(ع) نیز می‌فرماید:

وَ أَخَرُ قَدْ تُسَمِّي عَالِمًا وَ لَيْسَ بِهِ، فَأَقْتَسِسَ جَهَنَّمَ مِنْ جُهَنَّمٍ وَ أَضَالِيلَ مِنْ ضُلُّالٍ وَ نَصَبَ لِلنَّاسِ أَشْرَاكًا مِنْ حَبَائِلِ غُرُورٍ وَ قَوْلٍ زُورٍ قَدْ حَمَلَ الْكِتَابَ عَلَى آرَائِهِ وَ عَطَّافَ الْحَقَّ عَلَى اهْوَائِهِ...!

و دیگری (خویش) را عالم خوانده، در صورتی که عالم نیست، یک سلسله نادانی‌ها را از جمعی نادان فراگرفته و مطالبی گمراه کننده از گمراهانی آموخته، دامهایی از طناب‌های غرور و گفته‌های دروغین بر سر راه مردم افکنده، قرآن را بر امیال و خواسته‌های خود تطبیق می‌دهد و حق را به هوس‌ها و خواهش‌های دلش تفسیر می‌کند...^۱

توضیح آن‌که بعضی روشنفکران براین باورند که هر نوع فهم بشرط دین، صرفاً معرفتی بشری و غیر دینی است. از این رو، ادعای کردند که شناخت دین و تحصیل معرفت دینی (به معنای حقیقی کلمه) امکان ندارد. ولی این ادعا باطل و غیر قابل پذیرش است؛ زیرا فرض عدم امکان شناخت دین، مستلزم محدود راتی است و از آن جمله:

۱- مستلزم عدم امکان دسترسی به فهم مراد شارع مقدس و در نتیجه، موجب لغویت ارسال رسولان و انزال شرایع و کتب آسمانی است؛ برای این‌که هدف از ارسال رسائل و شرایع و کتب، رساندن پیام الهی و نشان دادن راه هدایت و رستگاری به بشر است تا این پیام را از راه فهم و تفسیر از متون دینی به دست آورد و به کار بندد و در نتیجه، به اهداف الهی پیامبران جامه عمل پیو شاند. حال اگر این شریعت فقط نزد شارع (= خداوند متعال) باشد و بس و عالمان دینی و دیگران، تنها از دور به آن مهر ورزند و قادر به درک و دریافت آن نباشند و به اصطلاح، صرف درک و معرفت بشری از دین داشته باشند، در واقع آن پیام وحیانی به بشر ابلاغ نشده و راه رسیدن و دریافتن آن برای او فراهم نیست. صحبت چنین فرضیه‌ای با غرض از ارسال رسائل و کتب و شرایع آسمانی منافات دارد و صدور چنین فعلی از شارع حکیم، محال است.

۲- مستلزم این است که شارع مقدس در خطابات خود مراد جدی و غرض عقلایی نداشته باشد؛ زیرا در صورتی می‌توان پذیرفت که شارع در خطاباتش مراد جدی و غرض عقلایی دارد که آن اغراض و مقاصد جدی را بازیان و الفاظ قابل فهم برای مخاطبانش ارسال کرده باشد. در حالی که به حکم عقل و حکمت، خداوند به عنوان حکیم علی الاطلاق در خطاباتش مراد جدی قابل فهم دارد و زبان دین او زبان عموم مردم است نه زبان تخصصی و اختصاصی.

۳- دستورات مکرر و اکید قرآن در آیات بی شماری مبنی بر تدبیر، تفکر و تعقل در آیات آن برای فهم دقیق تر و درک عمیق‌تر مفاهیم نهفته در الفاظ وحیانی آن، خود بهترین گواه بر قابل فهم بودن متون دینی است.

۱. این سخنان امام علی(ع) نشان می‌دهد که قرائت و فهم بی مینا و غیر علمی از دین، پیشینه طولانی دارد و اختصاص به این زمان ندارد و در زمان امیر مؤمنان(ع) نیز مطرح بوده است که آن حضرت را این گونه به عکس العمل و اظهار نظر واداشته است.

۴- انجام تکالیف دینی، مستلزم داشتن حجت شرعی و عقلی معتبر است؛ فرض عدم امکان شناخت دین، راه تحصیل حجت شرعی و عقلی را بر بندگان خدا مسدود می‌کند. در نتیجه، باورها، کردارها و اعمال مؤمنان فاقد حجت شرعی و مشروعيت دینی می‌شود.

۵- روش آموزی و قاعده‌گذاری پیشوایان مucchom(ع) برای فهم درست متون دینی و جلوگیری از کج فهمی و فهم‌های غیر معتبر، مانند دستور به ارجاع دادن متشابهات قرآنی و روایی به محکمات آن‌ها، دستور عرضه روایات بر قرآن و نیز سیره رهبران دینی بر مطالعه روشن‌مدتون دینی، همچنین سیره عملی و ارتکاز ذهنی مسلمانان بر امکان فهم دین، گواه و دلیل روشن بر امکان فهم و معرفت دین است.

۶- چنان‌که بیان شد، نهی و نکوهش شدید از تفسیر به رأی و بدون ضابطه و تحمیل آرای خود بر دین در روایات مucchom(ع)، خود گواه دیگری بر امکان فهم دین و کسب معرفت دینی است.

نقش پیش فرض‌ها در فهم دین

از ادعاهای نظریه پردازان داخلی هرمنوتیک فلسفی این بود که فهمیده شدن متون، صد درصد به پیش فرض‌ها، پیش دانسته‌ها و علایق پیشینی مفسر بستگی دارد. آیا این ادعا درست است؟ آیا براستی پیش فرض‌ها تا قدر بر فهم متون تأثیر دارند؟

در پاسخ به این ادعا می‌گوییم: پیش فرض‌ها و پیش دانسته‌ها سه دسته‌اند:

دسته اول: پیش فرض‌های مشترک و عمومی فهم متون نام دارند؛ این دسته پیش فرض‌ها، اصول اولیه فهم هر متن (دینی و غیر دینی) شمرده می‌شوند و نزد همگان اعتبار دارند و دانستن آنها برای هر مفسری در مراجعه به متون ضروری است؛ مانند این که مفسر از پیش می‌داند:

۱- گوینده و یا نویسنده متن، عاقل و هوشیار است و نادان و سفیه و نیست.

۲- غرض و اراده جدی داشته، هزل نگفته و مزاح نکرده است.

۳- قصد توریه نداشته و معنای خلاف ظاهر الفاظ را اراده نکرده است.

۴- حکیم است و واژه‌های مورد استعمال را ب معنای مورد فهم عموم مردم و رایج به کار برده است و گرنم می‌بایست با نصب قرینه‌ای مخاطبان و مفسران متن خود را آگاه سازد؛ و چون چنین قرینه‌ای در کلام او نیست پس برخلاف معنای مشهور و متعارف الفاظ اراده نکرده است.

دسته دوم: پیش فرض‌های استخراجی و استنباطی فهم متون دینی یا صلاحیت‌های درونی و

بیرونی مفسر متن نامیده می‌شوند. از جمله این صلاحیت‌ها: طهارت روح، تم‌حض ذهن، تبحّر در کاربرد منطق فهم دین، آشنایی با دستور زبان و قواعد دستور زبان دین (ادبیات عرب و علوم لغوی)، آگاهی از علوم مقدماتی فهم و تفسیر متون دینی و بسیاری از چیزهای دیگری که در جهت توانایی مفسر برای فهم بهتر دین نقش دارند.^۱ این نوع پیش فرض‌ها و پیش دانسته‌های نیز ضروری و لازم هستند.

دسته سوم: پیش فرض‌ها و پیش دانسته‌های تأویلی، تحمیلی و تطبیقی نامیده می‌شوند که معنایی را بر متون (آیات و روایات) تحمیل می‌کنند، یعنی به کار بردن آنها معنای متن را تغییر داده و شاکلهٔ جدید به آن می‌دهد. از این رو، به کار بردن این نوع پیش دانسته‌ها، آنهم به مقداری که موجب تغییر معنای ظاهری الفاظ شود و از خلوص فهم و معرفت دینی بکاهد، به طور یقین جایز نیست و موجب التقاط در فهم و تفسیر دین شده و مصادق روشن «تفسیر به رأی» ممنوع خواهد شد؛ این نوع تفسیر دین با اتكای حداکثری به پیش فرض‌ها و پیش دانسته‌های فرامتنی، با هادی بودن و شفابخشی قرآن منافات دارد و انسان مفسر را از دستیابی به فهم قطعی و مطمئن از متن دور می‌سازد.

بنابراین، اگر بخواهیم از علوم عصر به عنوان پیش دانسته‌های تطبیقی و تحمیلی استفاده کنیم و به ویژه درک عقلی خود را مبنای فهم دین قرار دهیم و درک و فهم دینی را با آن پایه ریزی کنیم، باید معرفت‌های دینی متعدد و متعارفی را به قرآن و سنت تحمیل کنیم. آن‌گاه هست که در زمان واحد اسلام به قرائت‌های گوناگونی خواهیم داشت؛ از قبیل: اسلام مارکسیستی (متاثر از جامعه‌شناسی مارکس و لنین و هگل)، اسلام سرمایه‌داری (متاثر از جامعه‌شناسی ماکس وبر)، اسلام فرویدی (متاثر از روان‌شناسی فروید) اسلام التقاطی (متاثر از دیدگاههای گروههای چپ آمریکایی نظیر منافقین حلق و...) و بلکه دهها اسلام دیگر مربوط به روشنفکران و اصلاح طلبان داخلی و خارجی.

بطلان نظریهٔ تعدد قرائت

از مباحث گذشته این حقیقت روشن شد که متون دینی اسلام تفسیر هرمنویک به معنای تعدد قرائت با تفاوت و اختلاف در اصل معنا و مدلول حقیقی الفاظ و حیانی را بر نمی‌تابد؛ به دلیل این که تعدد قرائت موجب تعدد معنای متن می‌شود در حالی که هر متنی (چه دینی و چه غیر دینی)

۱. ر.ک. فصلنامه قبیبات. شماره ۱۷، ص ۲۰-۲۱ و شماره ۱۸، ص ۳۷-۴۱.

یک معنا بیش ندارد. در طول تاریخ بشر متون ادبی، تاریخی و... فراوانی با قدمت چند صد ساله و بلکه چند هزار ساله داریم که همه افراد آنها را به یک نحو تفسیر کرده و می‌کنند و هرگز فراوردهای ذهنی و آموزه‌های پیشیتی افراد با اختلافاتی که دارند موجب تعدد قرائت و اختلاف در تفسیر آنها نشده است.

به عنوان نمونه، این شعر فردوسی که می‌گوید:

توانا بود هر که دانا بود
ز دانش دل پیر برنا بود

پس از گذشت چند قرن از سروden آن، تاکنون دو تفسیر متفاوت نداشته و همگان از آن معنای یکسانی می‌فهمند و به یک شیوه تفسیرش می‌کنند.

در مکالمات روزمره و محاورات عرفیه نیز که خود یک نوع متن سمعای است، مسأله تعدد قرائت مطرح نیست و مردم در برخورد با یکدیگر مراد مخاطبان خود را در الفاظ به کار برده شده، به خوبی می‌فهمند و هیچ گونه تردیدی به خود راه نمی‌دهند.

در علوم ریاضی و طبیعی نیز اصول ثابتی است که همگی از تفسیر واحدی برخوردارند؛ مثلاً تساوی $49 \times 7 = 7 \times 49$ یک تفسیر بیش ندارد.^۱ علوم پزشکی، روانشناسی، اقتصادی وغیر آن نیز این گونه‌اند و تفسیر سلیقه‌ای و متفاوت را بر نمی‌تابند.

متون دینی نیز از این قانون فراگیر «معنا داری و تعدد قرائت نداشتن» مستثنی نیست، بلکه به عکس، متون وحیانی اسلام، پیامی برای مخاطبان دارد تا آنها را متحول سازد. هر چند که برای رساندن این پیام، از شیوه‌های مختلفی سود می‌جوید؛ گاهی با داستان، گاهی با امر و نهی صریح، وعد و عیدهای قاطع، گاهی با استفاده از تمثیل، استعاره، گاهی نیز با ذکر نمونه‌های عینی از پدیده‌های طبیعت و مظاهر طبیعی وغیر آن؛ اما هرگز این، به این معنا نیست که زبان قرآن، صرفاً زبان رمز و کنایه بوده و خداوند بارمز و کنایه با مخاطبانش سخن گفته باشد؛ بلکه مراد این است که شارع مقدس، حکیم علی الاطلاق و عقل کل بوده و در رأس عقلای عالم قرار دارد، لذا به زبان محاوره و عرف عقلای عالم با مخاطبان خود سخن گفته است؛ یعنی زبان دین زبان رمز، کنایه، استعاره‌ای، حیرت‌افکنی نبوده و از پیچیدگی خاصی که برای عموم قابل فهم نباشد، به دور است. گرچه از رمز و کنایه خالی نیست، ولی از رمز و کنایه به شیوه عقلایی و عرف محاوره‌ای سود جسته است.

۱. سیمای فرزانگان، جعفر سیحانی، ج ۲، ص ۱۴۹ - ۱۵۰؛ هرمنوتیک، سیحانی، ص ۷۶

منطق فهم دین

محاوره‌ای بودن زبان دین و قرآن هرگز به این معنا نیست که هرکس بتواند به راحتی و بدون فرا گرفتن راهکارهای فهم قرآن و حدیث به مدلول و مفهوم حقيقی آن که مقصود شارع است دست یابد، به طوری که دیگر نیازمند پژوهش علمی روشنمند و یا رجوع به عالمان دین شناس و متخصص نباشد؛ بلکه به این معنا است که متون دینی چون دارای معانی متعددی در مراتب طولی است، تفاوت فهم را ایجاد می‌کند، ولی این تفاوت درجات درجات فهم هرگز مانع از وجود فهم مشترک در مرتبه نخستین آن در نص و ظاهر نیست؛ چه این که درک و فهم عمیق نیز مانع معنا پیدامی کند که این فهم ثابت و مشترک وجود داشته باشد.

در جای خود ثابت شده که عقلا در مکالمات عرفی روزمره شان متون را برسه قسم: نص، ظاهر و مبهم تقسیم می‌کنند و به دلیل ظهور معنایی و روشن بودن مقصود گوینده در دو قسم اول و دوم، در اعتبار و حجیت فهم این دو، تردیدی به خود راه نمی‌دهند.

بر این اساس، به رغم نظر کسانی که وجود فهم مشترک و ثابت دینی را به دلیل نفی و انکار معرفت دینی و روشنمند ندانستن قرائت از دین، منکرند، فهم مشترک و ثابت در حوزه معارف دینی، نه تنها ممکن است بلکه در بسیاری از موضوعات دینی حاصل شده و وجود دارد و به عنوان ضروریات دینی- اعتقادی و قطعیات فقهی مطرح بوده و مورد پذیرش همه می‌باشد؛^۱ و این فهمها و معرفت‌ها (=معارف قطعی مشترک) اختصاص به فروع دین یا اصول دین ندارد.

گواه روشن وجود چنین معارف دینی مشترک و ثابت، همین تقسیم بندی معارف دینی به اصول و فروع است که برخی از مسائل دینی راجزو اصول دین و برخی دیگر راجزو فروع دین به حساب می‌آورند و بر اساس آن دسته بندی می‌کنند، گرچه در برخی مسائل جزئی اعتقادی و احکام فروع فقهی اختلاف نظر وجود دارد.

از آنچه گذشت روشن شد که مراد از مشترکات معرفت دینی، آن است که اگر کسی به طور روشنمند و مضبوط و با رعایت اصول عقلایی حاکم بر فهم متون و نیز رعایت قواعد دستوری

۱. مراد از ضروری دین، آن است که در جزو دین آن همه یا اکثر شک نداشته و آن را مسلم بدانند. مانند: خدا یکی است، معاد وجود دارد، محمد(ص) پیامبر خاتم است و... این گونه معتقدات قرائت پذیر نبوده و ثابت است. اما مراد از قطعیات فقهی، آراء و احکام فقهی است که همه فقهها از گذشته و حال بر سر آن اتفاق نظر دارند و از صدر اسلام تاکنون تغییری در آنها حاصل نشده است. این واقعیت با مراجعه به رساله‌های عملیه موجود قدیم و جدید و بررسی مسائل اتفاقی و اختلافی در آنها روشن خواهد شد.

خاص زبان متون دینی، به سراغ متون برود و به پژوهش و اجتهاد پردازد به فهمی مشترک و یکسان دست خواهد یافت و موارد اختلاف برداشت و فهم متفاوت او با دیگر پژوهندگان بسیار اندک خواهد بود، هر چند این پژوهندۀ آشنای به مبانی فهم متون دینی، غیر مسلمان هم باشد؛ زیرا گوهر و اساس دین با این معرفت‌های ثابت آمیخته است. مراد ما از فهم تخصصی و اجتهاد روشنمند نیز همین است.

متون دینی و قرآن اگرچه به دلیل زبان به کار گرفته شده در آن برای عموم مردم با هر سطح فکری و هر زبان و فرهنگی تا حدودی قابل فهم است، ولی همان طور که در خلال مباحث گذشته اشاره شد تنها فهم روشنمند، متخصصانه و مضبوط از متون دینی (که ما در صدد بیان و اثبات آن هستیم) دارای اعتبار و حجت شرعی است و بس. روشن است فهم این گونه از دین، از هر کسی با هر سطح فکری بر نمی‌آید و تنها در توان فقیهان، متکلمان و حکیمان ژرف نگری است که از راهکارهای فهم آن وارد شوند و به شناخت و فهم تخصصی دین پردازند.

پژوهش‌های تخصصی در دین در اصطلاح خاص حوزه‌های دینی به نام و عنوان «اجتهاد» شهرت دارد و نام تخصصی عالم پژوهشگر و جوینده مسائل دینی نیز «مجتهد» می‌باشد. بنابراین، عنوان اجتهاد (= پژوهش‌های تخصصی دینی) مفهوم عامی است که بر تمام پژوهش‌های روشنمندانه و مضبوط عالمان علوم مختلف دینی در ابعاد: کلامی - اعتقادی، فقهی، تفسیری، روایی و غیر آن اطلاق می‌شود؛ و به موازات آن عنوان «مجتهد» نیز گرچه به طور معمول درباره فقیهان پژوهندگان در خصوص احکام فرعی فقهی به کار می‌رود، ولی در واقع عنوان عامی است که همه صاحب نظران و اندیشمندان متخصص و پژوهندگان در سایر رشته‌های علوم و معارف دینی - اسلامی را نیز شامل می‌شود.

فصل سوم

عقل و دین^۱

برخی از نویسنده‌گان به رغم این که در برخی اظهارات خود اعتراف می‌کنند که: «دین نه رقیب عقل است نه جانشین آن، یعنی دین نیامده تا با عقل رقابت کند یا تضاد بورزد، با ورود دین عقل بیکاره و معزول نمی‌شود، دین مکمل و ممدّ عقل است.»^۲ باز بر این باور نادرست اصرار می‌ورزند که: «هر کجا عقل کار می‌کند، قلمرو دین نیست... دین برای عرصه‌هایی است که پای عقل آدمی به آنجانمی رسد. عالم راز آلود از عالم عقلانی جدا است. دین راز آلود از مدیریت عقلایی به طور طبیعی جدا می‌شود...»^۳ این گونه اظهارات و به ویژه اظهار به این که مدیریت عقلی و دینی-فقهی از یکدیگر جدا است و بلکه اصرار بر این که اساساً مدیریت صرفاً عقلی و علمی است و ربطی به دین ندارد، نشان می‌دهد که نویسنده یاد شده قلمرو عقل و دین را جدا دانسته و این دورا در عرض هم‌نه در طول هم و مکمل و مؤید یکدیگر-می‌شمارد.

در حالی که تفکیک عقل و دین و جدا انگاری حوزه عمل این دو، به طوری که در برابر یکدیگر و در عرض هم پنداشته شوند، تفکیکی ناصواب و خلاف واقع است؛ زیرا گرچه عقل در بخشی از کار برد خود در حوزه دین، جدای از دین نقلی (کتاب و سنت) است ولی هرگز در برابر اصل دین نبوده و قلمرو جدا از دین ندارد بلکه جزو دین به شمار می‌آید. در این فصل بر آنیم تا جایگاه عقل در دین و رابطه میان این دورابه روشنی تبیین کنیم تا آشکار شود در چه جاهایی عقل قلمرو جدای از دین (نقلی) دارد و یا در چه صورت و با چه نگرشی عقل در برابر دین انگاشته می‌شود.

۱. عقل یکی از سه منبع کشف و استخراج احکام در کنار دو منبع نقلی دیگر (=قرآن و سنت) است و در جهات مختلف در اثبات و فهم دین و احرار معرفت دینی نقش دارد. از این رو، مسأله عقل و دین را در این بخش مربوط به معرفت دینی آورده‌یم. با این حال، به تبعیت از شیوه رایج تحت عنوان «عقل و دین» مطرح ساختیم و از تعبیر به «عقل و معرفت دینی» اجتناب ورزیدیم.

۲. مدارا و مدیریت، عبدالکریم سروش، ص ۱۹۶.

۳. مقاله «راز و راز زدایی» عبدالکریم سروش، ر. ک. کیان، شماره ۴۳، ص ۲۱، ۱۷ و ۲۳.

جایگاه عقل در دین

عقل در دین اسلام از جایگاه بسیار بلندی برخوردار است تا جایی که اساساً اسلام را «دین عقل و فطرت» می‌گویند. گواه روشن بر عقل‌گرایی آیین اسلام، وجود صدھا آیه از قرآن کریم و صدھا حدیث از پیشوایان معصوم(ع) درباره عقل و نقش‌ها و کاربردهای گوناگون آن در اصول و فروع دین اسلام است؛ زیرا گذشته از این که روح آیات قرآن را استدلال‌ها و براهین عقلی تشکیل می‌دهد، ماده علم، عقل، فکر و مانند آن نزدیک به ۱۰۰۰ بار به صورت‌های مختلف در قرآن آمده و بر آن تصریح شده است.^۱

نیز در اهمیت عقل در دین اسلام همین بس که در نخستین بخش از جوامع روایی مانظیر اصول کافی و بحار الانوار «كتاب عقل وجهل» و «كتاب علم» آمده و احادیث مربوط به آنها جمع آوری گردیده است. در اینجا به عنوان نمونه، برخی از آن احادیث ذکر می‌شود:

رسول خدا(ص) فرمود:

إِنَّمَا يُنْدِرُكُ الْحُكْمُ كُلُّهُ بِالْعُقْلِ وَ لَا دِينَ لِمَنْ لَا عَقْلَ لَهُ.^۲

همانا خیر و نیکی به تمام مراتب خود، با عقل درک می‌شود و کسی که عقل ندارد دین ندارد.

امیر مؤمنان علی(ع) فرمود:

الْعُقْلُ شَرْعٌ مِنْ دَاخِلٍ وَ الشَّرْعُ عَقْلٌ مِنْ خَارِجٍ.^۳

عقل برای بشر دین داخلی است و دین (نیز) برای او عقل خارجی است.

همین مطلب در سخنان هفتمین پیشوایی مکتب اهل بیت(ع)، امام موسی کاظم(ع) به صورت روشن تری به شرح زیر آمده است:

إِنَّ اللَّهَ عَلَى النَّاسِ حُجَّتَيْنِ: حُجَّةَ ظَاهِرَةٍ وَ حُجَّةَ باطِنَةٍ. فَأَمَّا الظَّاهِرَةُ فَالرُّسُلُ وَ الْأَئِمَّةُ وَ الْأُمَّةُ وَ أَمَّا الْبَاطِنَةُ فَالْعُقُولُ.^۴

همانا خداوند برای مردم دو حجت و رسول قرار داده است: حجت ظاهری و آشکار و حجت باطنی و پنهان. حجت ظاهر و آشکار، رسولان، پیامبران و امامان(ع) هستند حجت باطن و پنهان، عقل‌ها.

۱. ر.ک. مدخل مسائل جدید در علم کلام، جعفر سبحانی، ص ۱۵ - ۱۷.

۲. تحف العقول، حسن بن علی شعبه حرانی، ص ۴۴. نشر مؤسسه اعلمی للمطبوعات، بیروت.

۳. مجمع البحرين، شیخ فخر الدین طریحی، ج ۲، ماده (ع ق ل)، ص ۲۲۴.

۴. اصول کافی، ج ۱، ص ۱۶؛ قسمتی از حدیث مفصل شماره ۱۲.

نیز امام علی(ع) در حدیث دیگری، هدف بعشت پیامبران الهی را از اساس برای شکوفاسازی عقل و فطرت بشر اعلام داشته و فرمود:

فَبَعَثَ فِيهِمْ رُسُلَهُ وَ اتَّرَى إِلَيْهِمْ أَنْبِياءَهُ لِيَسْتَأْذُوهُمْ مِّبْشَاقَ فِطْرَتِهِ وَ يَذْكُرُوهُمْ مَسْئَى نِعْمَتِهِ وَ يَحْتَجُوا عَلَيْهِمْ بِالْتَّبْلِغِ وَ يُتَبَرِّأُوا لَهُمْ دَائِنَ الْعُقُولِ.^١

پیامبرانش را در میان آنها (مردم) مبعوث ساخت و بی در پی رسولان خود را به سوی آنان فرستاد تا پیمان فطرت - فطرت خداجویی و دین خواهی - را از آنان خواستار شود و نعمت‌های فراموش شده را به یاد آنها آورد و با ابلاغ دستورات خدا حجت را بر آنها تمام کند و گنجهای بینهای عقل‌ها، آشکار، و شکوفا سازد.

همچنین بنابر بیان پیشوایان معمصوم دینی (ع)، برخی دیگر از نقش‌ها و کاربردهای مهم و تعیین کننده عقل در دین و در سرنوشت مؤمنان، عبارت است از: عقل ملاک برتری افراد، عقل وسیله شناخت خدا و اثبات او، عقل وسیله درک ضرورت دین و دین داری و شناخت دین برتر و کامل تر، عقل معیار شناخت حق از باطل، عقل وسیله بندگی خدا و کسب بهشت، عقل وسیله درک مصالح و مفاسد و نیز حسن و قبح افعال، عقل ضابط تکلیف در دنیا و ملاک حسابرسی و پاداش و کیفر در آخرت، عقل معیار قبولی اعمال، عقل منبع مطمئن درک و کشف بسیاری از احکام و معیار و محک استنباطهای فقهی، و....^۲

بنابراین، عقل هرگز در برابر دین نیست و رقیب و ضد آن به شمار نمی‌آید، بلکه عقل به عنوان یک منبع مستقل کشف احکام الهی در کنار نقل یعنی کتاب و سنت مطرح است که مجموعه «عقل و نقل» را دین گویند. در تبیین بیشتر نقش و جایگاه عقل در دین باید گفت، برخی از معرفت‌های دینی مانند اثبات وجود خدا و برخی صفات جمال و جلال او، ضرورت پذیرش اصیل دین، دلالت معجزه بر راستگویی پیامبر (ص) و غیر آن از جمله معارف اسلامی است که جز از طریق عقل ناب قابل اثبات نیستند و اگر دین در زمینه‌های مذبور سخنی دارد در واقع ارشاد به حکم عقل است.

همچنین در باب مستقلات و ملازمات عقلیه نیز عقل نقش معرفتی تعیین کننده‌ای دارد و حجت شرعی محسوب می‌شود. نیز در باب تربیت و اخلاق، عقل یاری رساننده دین بوده و احکام

١. نهج البلاغه، صبحي صالح، خطبه ١، ص ٤٣.

۲. برای تحقیق بیشتر ر.ک. دین‌شناسی، جوادی‌آملی ص ۱۱۹ - ۱۸۲؛ کلام جدید، عبدالحسین خسروپناه، ص ۹۳.

آن مورد تأیید دین و حیانی و بلکه خود به عنوان دین عقلانی مطرح می‌باشد. در باب احکام و فروعات فقهی، اعم از عبادی، تجاری، قضایی و به ویژه در تشخیص موضوعات احکام، نقش عقل در شکل‌های مختلف از قبیل: سیره عقل، بناء عقل، نظر عرف و خبرگان هر فن و مانند آن کاربردهای فراوانی دارد؛ هر چند در فهم ملاکات احکام شرعی به ویژه در باب عبادات و نیز در تشخیص مصادیق حسن و قبح نقش معرفتی عقل محدود بوده و احکام عقلی گسترد و فراگیری نیست. چون اینها در حوزه عمل مستقل عقل نبوده و از توان تشخیص و فهم عقل بیرون است، بلکه در قلمرو شریعت و حیانی (قرآن و سنت) است.

پس روشن شد که دین، مجموعه ره‌آورده عقل و نقل است و عقل نه تنها در برابر دین قرار نمی‌گیرد و رفیق آن نیست، بلکه پیوسته رهنمود عقل، همتای هدایت نقل و جزو احکام، مسائل و قضایای دینی تلقی و معتبر شمرده می‌شود؛ یعنی همان طور که بعضی از کارها طبق متون نقلی یا واجب است یا حرام و بعضی دیگر یا مقدمه واجب است یا مقدمه حرام، همین طور بعضی از کارها بر اساس حکم عقل یا واجب است یا مقدمه واجب و یا حرام است یا مقدمه حرام.
رازش این است که اصل دین، همان اراده خداوند است که گاهی به وسیله عقل به عنوان رسول و حجت باطنی مکشوف می‌شود و زمانی به توسط نقل (=ره‌آورده انبیا) به عنوان رسول ظاهری و گاهی هم به وسیله هر دو، به طور استقلال یا انضمام.^۱

از آنچه گفته شد چند چیز روشن گشت: نخست، این که گفته شده قلمرو عقل و دین جداست، نه به این معناست که عقل و دین در برابر هم و رقیب یکدیگرند، چون هر دو مکمل و باری رسان هم هستند، و نه دین در این گونه تعابیر به معنای اصل دین می‌باشد، چون اصل دین مرکب از عقل و نقل است. از این رو، تعبیر عقل و دین به این معنا غلط و دور از واقع است. بله، اگر مراد از دین، دین و شریعت و حیانی باشد که همان متون دینی (کتاب و سنت) است، در این صورت می‌توان گفت دین و حیانی و یادین نقلی با دین عقلانی و به تعبیر ساده‌تر عقل و نقل در عرض و کنار هم (نه ضد یکدیگر) می‌باشند و هر کدام بخشی از احکام را ارائه می‌کند؛ یعنی بخشی از احکام و برنامه‌ریزی به دین نقلی (کتاب و سنت) و به تعبیر دقیق تر به «فقه» (به معنای عام آن که اعم از فقهه اکبر و فقه اصغر است)، واگذار شده و بخش دیگر به دین عقلی.

۱. در تهیه این قسمت از این کتب نیز استفاده شد: شریعت در آینه معرفت، عبدالجوادی آملی، ص ۱۹۹ - ۲۰۸؛ درآمدی بر علم کلام، علی ربائی گلپایگانی، ص ۱۶۵ - ۱۷۱.

بنابراین، تفکیک بین عقل و دین به صورتی که این دو در عرض هم قرار بگیرند و حریم هر یک جدای از دیگری بوده، به هیچ روی با هم تعامل نداشته باشند ممکن نیست. زیرا دینی که بنیادش بر عقل و فطرت پاک و نیالوده انسانی است نمی‌تواند غیر عقلی بیندیشد و احکامی برخلاف عقل ناب صادر کند.

همچنان که مراد از این که دین اسلام، دین عقل و فطرت است نیز این نیست که عقل و نقل در همه جزئیات عین هم بیندیشند و نظر بدهنند، بلکه چنان که اشاره شد، مراد این است که هر یک عهده دار بخشی از حوزه علم و عمل دینی می‌باشد. به این بیان که همه احکام مورد لزوم دنیاً مردم در همه اعصار، به طور جزئی در شریعت و حیانی نیامده است، و از آن طرف، عقل هم قادر نیست که همه مسائل مورد نیاز بشر را درک کرده و برایش احکام صادر کند؛ بلکه عقل و وحی (دین) به کمک هم می‌توانند رهگشای دنیا و آخرت مردم باشند.

بر این اساس، آنجاکه عقل درک نمی‌کند و حکم ندارد، حوزه مستقل شرع است - گرچه احکام شرعی مستقل نیز با عقل سازگار و منطبق است - نیز آنجاکه عقل درک می‌کند و حکم دارد، شرع یا حکم مستقل ندارد یا فقط به بیان کلیات اصول بسته کرده و شرح جزئیات مسائل را به عقل (عملی) واگذارده است، یا شرع مستقلاً حکم آورده و به جزئیات مسائل هم پرداخته است، ولی با وجود احکام عقلی، این گونه احکام شرعی ارشاد به حکم عقل و در واقع حکم امضایی است نه تأسیسی. البته مراد از احکام عقلی هم، احکام متقن و براهین محکم عقلی برآمده از عقل ناب و نیالوده به پلیدیها و هواهای نفسانی است نه احکام ظتی حاصل از استحسان و قیاس و مانند آن که در مکتب اهل بیت (ع) فاقد ارزش و اعتبار است.

از این رو، به دلیل این که به کارگیری استحسان و قیاس در به دست آوردن احکام عقلی و در نتیجه، اکتفا و اعتماد به احکام عقلی ظنی بسیار محتمل است و نیز به کارگیری عقل در مسائل خلاف شرع و در جهت تأمین مطامع نفسانی و اهداف شیطانی بسیار اتفاق افتاده و می‌افتد، باید به صحت و اتقان حکم عقل اطمینان حاصل کرد؛ و راهش هم سازگاری و انطباق آن با نصوص معتبر نقلی (از کتاب و سنت) است - همچنان که راه اطمینان از احکام جزئی فقهی، عرضه آن به عقل ناب و اصول کلی متقن عقلی توسط مجتهد است - چه این که عقل اگر در پرتو هدایت‌های دینی و همراه با سلامت نفسانی صاحبان خرد حکم نکند به طور معمول در خدمت اهداف زشت نفسانی و شیطنت و سیاست بازی قرار می‌گیرد و بلکه خود مظہر شیطنت‌ها و فریب‌کاری‌ها و

سیاست بازی‌های دنیا ای - نظیر شیطنت و فریب‌کاری معاویه و عمر و عاص - می‌شود. - توضیح بیشتر درباره چنین عقلی به زودی می‌آید.

چنان‌که وقتی از امام صادق(ع) درباره عقل معاویه بن ابی سفیان پرسیده می‌شود، می‌فرماید:

تِلْكَ النَّكْرَاءُ تِلْكَ الشَّيْطَنَةُ وَ هِيَ شَيْهَةُ الْعُقْلِ وَ لَيْسَتْ بِالْعُقْلِ.^۱

آن تجاهل و نیرنگ و شیطنت بود؛ آن، شبیه و مانند عقل است نه خود عقل.^۲

دوم، روشن شد که سخن گفتن از مدیریت عقلی و عقلانی و مدیریت فقهی و دینی و تفکیک حوزه عمل این دو، به این صورت که امور دنیوی و سیاسی و نیز برنامه‌ریزی برای زندگی اختصاص به عقل و مدیریت عقلی داشته باشد و بس، آن هم به دلیل ناکارآمدی دین و فقه آن، سخن گزارف و باطلی است؛ زیرا اولاً گفته نشده که دین همه جزئیات مسائل مربوط به زندگی را بیان کرده تا شما آن را نفی کنید، ثانیاً مدیریت عقلی شاید در برابر مدیریت فقهی باشد اما با توضیحاتی که ارائه شد، هرگز در برابر مدیریت عام دینی نیست، چون درباره امور جزئی روزمره زندگی، نصوص دینی یا بیان نشده و یا بسیار کم و ناچیز آمده و بیان شرعی راهکارهای زندگی هر زمان به فقهاء و علماء آن زمان واگذار شده تا از طریق اجتهداد مصطلح - که با استفاده از ادله اجتهادی کتاب، سنت، اجماع و عقل صورت می‌گیرد - احکام و قوانین لازم زندگی را استخراج و فرا راه مؤمنان و دین داران قرار دهند؛ یا این که بر عهده کارشناسان و متخصصان مربوط به هر بخش از علوم و مسائل مورد نیاز زندگی نهاده شده، تا آنان بارعاویت ضوابط شرعی و سازگار با متون دینی، مسائل و نیازمندی‌های زندگی بشر را تبیین و ارائه کنند.

واگذاری سرپرستی امور جاری حکومتی در نظام «جمهوری اسلامی ایران» به متخصصان هر علم و فن و راه حل معضلات امور و کارشناسی مسائل هر بخش را - تحت نظرارت شورای نگهبان - از آنان خواستن، بر همین اساس است؛ زیرا ضمن و اگذاری امور به کارشناسان و متخصصان هر بخش، از انجام کارها برخلاف شرع نیز جلوگیری می‌شود.

خلط میان عقلانیت دینی و عقلانیت مدرن

نکته سومی که از گفتار پیشین ما به دست آمد، این است که به نظر می‌رسد نویسنده مزبور میان عقلانیت دینی و عقلانیت مدرن غربی خلط کرده و در نتیجه، در تبیین رابطه میان عقل و دین دچار

۱. بحار الانوار، ج ۱، ص ۱۱۶.

۲. برگرفته از شریعت در آینه معرفت، ص ۲۰۴-۲۰۸؛ درآمدی بر علم کلام، ریاضی، ص ۱۶۹-۱۷۰.

تناقض گویی شده است؛ زیرا آنگاه که سخن از رابطه میان عقل و دین در تفکر اسلامی است، نویسنده با ملحوظ قرار دادن رابطه وثيق و تنگاتنگ میان عقل و دین در متون دینی اسلامی نظر می‌دهد و نتیجه می‌گیرد که «دین مکمل و ممدّ عقل است» و هیچ ضدیتی میانشان نیست- به همان بیانی که گذشت - اما آنگاه که رابطه میان این دو را از زاویه دید و نگرش غربیان یعنی با بینش سکولاریستی و اومانیستی مورد ملاحظه و ارزیابی قرار می‌دهد، چنین نتیجه می‌گیرد که عقل و دین، قلمرو جدایی داشته و سرناسازگاری و ناهمسویی با هم دارند و دین منحصر در عرصه‌هایی می‌شود که عقل در آنجاها حکم ندارد؛ زیرا سخن از «عقلانیت مدرن است که فضای عقلانیت پیشین را تنگ کرده است».

این نوع عقل (یا عقلانیت مدرن) است که به اعتراف نویسنده، مبنای تفکر سکولاریستی قرار گرفته و شالوده فکری «انسان مدرن سکولار» -نه انسان سنتی پیشین!- را تشکیل می‌دهد،^۱ نیز بر اساس این اندیشه و عقل است که نویسنده انتظارات و مطالبات پیشینی انسان مدرن را اصل می‌داند و چنین حکم می‌کند که «فهم متون دینی، خود درگرو تعیین و تحديد انتظارات ما از دین است و نه بر عکس،... شنیدن سخن دین کافی نیست، بلکه آن سخن باید فهم شود، و فهم ما از دین ممکن است به نوع انتظاراتی که از دین داریم و چنان نیست که از خود دین بفهمیم که باید از او چه بخواهیم...»^۲ بنابراین، طرح نظریاتی چون «انتظار بشر از دین»، «دیدگاه اقلی و اکثری»، «راز و راز زدایی» وغیر آن به انگیزه محدود سازی قلمرو دین و اختصاص دادن آن به عالم راز آلود آسمانی و غیبی، و جهان این سویی و صحنه زندگی دنیایی را در بست در قلمرو عقل دانستن، همه و همه بر اساس حکم «عقلانیت مدرن» و «اندیشه سکولاریستی» است. ولی جای بسی تأسف اینجاست که امثال نویسنده با خلط میان عقلانیت دینی و عقلانیت مدرن غربی و یکی پنداشتن این دو، احکام مربوط به عقلانیت مدرن غربی (عقل گرایی محض) را که در رابطه با ادیان تحریف شده‌ای چون مسیحیت مطرح شده، می‌خواهند درباره عقلانیت دینی مرتبط با آیین مترقبی و جاوید اسلام ناب محمدی (ص) مطرح کرده و نتیجه بگیرند که پس عقل از دین اسلام هم جداست و پیامدهای دیگر آن. برای روشن شدن بیش تر حقیقت امر و صدق ادعای ما، بهتر است در آغاز گوشه‌های دیگری از سخنان نویسنده را بیاوریم، و سپس به بررسی دقیق و داوری واقع بینانه‌تری بپردازیم تاروشن

۱. ر.ک. کیان، شماره ۲۶، مقاله «معنا و مبنای سکولاریسم». عبدالکریم سروش.

۲. کیان، شماره ۲۳، مقاله «آن که به نام بازرگان بود نه به صفت»، عبدالکریم سروش، ص ۱۶.

شود که هرگز عقل و دین - البته دین و ادیانی که خاستگاه و حیانی دارند و به ویژه اسلام که اساساً دین عقل و فطرت است - با هم تعارض و تنافی ندارند و بلکه هر دو همانند دو چشمۀ جوشانی می‌باشند که از یک منبع سرچشمۀ گرفته و یا دو مسیری هستند که به مقصد واحدی می‌رسند و در تکاپوی یک حقیقت مخصوص است. چون در جهان آفرینش جز یک حقیقت وجود ندارد و آن: ذات پاک و بی همتا و یگانه «خداوند» است و بس: «وَ اللَّهُ يَقُولُ الْحَقَّ وَ هُوَ يَهْدِي السَّبِيلَ»^۱; «فَمَاذَا بَعْدَ الْحَقِّ إِلَّا الصَّلَالُ»^۲

جز این که از عقلی سخن رود که در بند هوها و خواسته‌های نفسانی است و اصالت و حقانیت نیز در بست از آن انسان بریده از خدا و چنین عقل در بند هوها و خواسته‌های نفسانی اش تصور شود.

اینک گزیده‌هایی کوتاه از سخنان نویسنده ارائه می‌شود: «سکولاریسم، فرزند فلسفۀ عقلانی متافیزیکی است... فیلسوفان متافیریسین باطردمفهوم «استحقاق» و با مطرح کردن مفهوم «ذات و طبیعت» بدان غایت رسیدند و همین فلسفه بود که به آدمی جرأت داد تا جهان را بدون حضور خداوند تحلیل و توجیه عقلانی کند و نهایتاً زمام امر را به دست علم تجربی بی خدا بسپارد تا دموکراسی و تکنولوژی را پدید آورد... عقل مدرن، عقل تجربی است و دیگر از بدی و خوبی فاعل و پلیدی و پاکی فعل سخن نمی‌گوید و فقط سخن از سود و زیان افعال است و چنین بود که تفکر سکولار، یعنی تبیین مستقل امور اخلاق و طبیعی، بدون توسل به حضور خداوند، متولد و مستقر شد... اخلاق از وقتی که حسن و قبح ذاتی مطرح شد، بی نیاز از خدا شد و ارزش‌ها به ذات افعال راجع شدند به رد و قبول خداوند...»^۳ قصۀ سکولاریسم، قصۀ عقل غیر دینی است که اگرچه ضد دینی نیست، دینی هم نیست.^۴

توضیح آن که عقلانیت مدرن، فرزند دوران عقل گرایی و یا «عصر روشنگری» است که پس از رنسانس در غرب رخ نمود،^۵ و در واقع خیزش تند غرب علیه تمام نمادهای مذهبی بود. پس از رنسانس در غرب، عقل جزئی نگر از سوی دانشمندان تجربی مانند هابز، جان لاک،

۱. خداوند حق را می‌گوید و او به راه راست هدایت می‌کند. احزاب (۳۳)، آیه ۴.

۲. (آن است خداوند، پروردگار حق شما)، با این حال، بعد از حق، چه چیزی جز گمراهی وجود دارد؟!

۳. در بحث بعدی به این ادعا درباره حسن و قبح ذاتی در ضمن پاسخ به نسبیت اخلاق، پاسخ خواهیم گفت.

۴. کیان، شماره ۲۶، مقاله «معنا و مبنای سکولاریسم» گزیده‌هایی از صفحات ۱۱، ۱۲، ۱۳.

۵. قرن هیجدهم میلادی را «عصر عقل» یا «عصر روشنگری» می‌نامند، عصری که انسان مدرن با آرمان عقلانیت جلوه گردید و شریعت عقلانی را نه در کنار شریعت و حیانی بلکه بر علیه آن به کار گرفته و جایگزین آن کرده است. (ر. ک. علم و دین، ایان بار بور، ترجمه بهاء الدین خرمشاهی، ص ۷۱-۹۸).

اگوست‌کنست، دیوید هیوم وغیر آنان اصالت یافته و به عنوان مکتب «اصالت خرد» نمودار گشت. عقل جزئی نگر غربی (عقل مدرن) هدفش صرفاً تصرف در دنیا و استیلا جویی بر طبیعت و انسانیت بوده و عقلانیت و روح سرمایه داری جدید قرار گرفته است. عقل مدرن، سیطره آشکار نفس اماره بر انسان مدرن و سکولار اندیش است که فرامین و خواسته‌های آن را بر فرامین خدا ترجیح داده و انسان را مالک الرقاب هستی و محور آن قرار داده است. عقل مدرن، محصول نسبت حجاب آلود و دوری است که انسان مدرن از حقیقت پیدا کرده است.

کوتاه سخن این که عقل مدرن یا عقل انگاری (راسیونالیسم)^۱، بشر انگاری (ومانیسم)، جدا انگاری دین از دنیا (سکولاریسم)، موجب شده تا عقل از آن جایگاه اصلی اش - که باید به عنوان پیامبر درونی همراه با پیامبر بیرونی هدایت همه جانبه انسان را به عهده گیرد - تنزل کند و همنشین حس و تخیل شود و با جهان بینی تجربی و حسی به انکار خدا و واقعیت‌های فراحسی پردازد و انسان را میزان و معیار همه چیز معرفی کند؛ آن هم انسانی که در حد «حیوان سیاسی» تنزل نموده و سر در آخر طبیعت نهاده و آرمان‌نهایی اش رسیدن به لذائذ مادی و تأمین انتظارات و خواسته‌های نفسانی می‌باشد و بس.^۲

در رابطه با بینش یاد شده با ویژگی‌هایی که بیان شد (بشر انگاری، جدا انگاری عقل از دین و دین از دنیا و نیز معرفت و شناخت را محدود و منحصر به تجربه و حس دانستن)، باید گفت این بینش و تفکر در خاستگاه اولیه‌اش «غرب مسیحی» و در محدوده زمانی خاص و نیز در نقطه اوج خود، توانست به عنوان تفکر برتر و مترقی تر مطرح شود و طرفداران پر و پا قرصی هم پیدا کند، ولی پس از اندک زمانی که پیامدهای ناگوار و آثار سوء وغیر قابل قبول آن بویژه درخصوص معنویت زدایی، ایجاد بحران اخلاقی، انحطاط فکری - عقیدتی و فساد اجتماعی، پدیدار گشت، در خود غرب از رونق افتاد و با مخالفان و مخالفت‌های جدی مواجه گشت.

گواه بر آن، چنان‌که یاد شد، اقبال عمومی و جدی به معنویت و خدا در غرب است که به طور فزاینده در حال رشد و گسترش است؛ و عموم اندیشمندان واقع بین و در رأس آنان دانشمندان علوم اجتماعی و روانشناسی، تنها راه نجات غرب از این بن بسته‌های فکری و سرخورده‌گی نسل جوان از زندگی ماشینی و نیز رهایی از منجلاب اخلاقی و فساد را، بازگشت دوباره به دین و مذهب و اخلاق اعلام می‌دارند.

۱ . rationalism.

۲ . ر.ک. علم و دین، ایان باربور، ترجمه بهاء الدین خرمشاهی، ص ۶۹-۹۸؛ نقدی بر مبانی معرفت‌شناسی اومنیستی، مریم صانع پور؛ بویژه ص ۳۲-۱۷

اما جای بسی تعجب این جا است که برخی روشنفکران داخلی و عقلگرایان افراطی، در این دوران بازگشت بشر غربی و شرقی به دین و خدا و نیز عصر احیای تفکر دینی و بویژه احیای اسلام ناب محمدی(ص) در جهان اسلام و ایران، بر طبل «عقلانیت مدرن» می‌کوبند و دین و عقل سکولاریزه شده را تبلیغ کرده و سعی در رواج و رسمیت بخشی تفکر منسوخ و بی روح «سکولاریسم»، «اومنیسم»، «لیبرالیسم» و مانند آن را دارند؛ تفکری که بزرگ‌ترین و جدی‌ترین حامی و منادی آن، نه طیف دانش آموختگان و روشنفکران راستین غربی و شرقی، بلکه دولتهای استکباری و استعمارگر می‌باشد، که آنان نیز نه در پی رهایی انسان از تنگاهای زندگی و تأمین سعادتمندی و رستگاری حقیقی او، بلکه در پی مبارزه با ارزش‌های دینی و اخلاقی و به ویژه محظوظ اضمحلال تفکر مترقب اسلام سیاسی و ستم سوز و استکبار سییز هستند تا راه رسیدن به اهداف استعماری و منافع استکباری برایشان هموار شود.

اکنون به حوزه تفکر اسلام ناب محمدی(ص) بر می‌گردیم و می‌بینیم که نه تنها عقل برکنار از دین و در برابر آن نیست، بلکه جزو دین و مددکار آن در راه تحقق اهداف مترقی و انسان ساز آن است. عقل دینی ریشه در آفرینش جهان داشته و به عنوان «عقل اول» «صادر نخستین» و اولین آفریده خدا مطرح است.^۱ نیز عقل دینی ریشه و اساس تفکر دینی را تشکیل می‌دهد و در نتیجه، شریعت عقلانی توأم با شریعت وحیانی همه عرصه‌های حیات مادی و معنوی انسان را در بر می‌گیرد و برنامه‌های زندگی و راهکارهای عملی برای همه شئون حیات فردی و اجتماعی انسان را ارائه می‌کند. نیز معرفت در تفکر اسلامی، محدود و منحصر در حسن و تجربه نیست، بلکه معرفت شناسی حسی و تجربی نیز شأنی از شئون عقل و برهان عقلی است و تافتوا و برهان عقلی در میان و میدان نباشد هیچ حسن و تجربه‌ای میدان دار علمی نخواهد بود و ارزش شناختی ندارد.^۲

تفاوت‌های عقل دینی و عقل مدرن

برای شناخت بیشتر عقل دینی و درک بهتر تفاوت‌های آن با عقل مدرن، باید مقدمه کوتاهی ارائه

۱. در روایات اسلامی مصدق اتم و اکمل آن، نور وجود پیامبر اکرم(ص) و اهل بیت معصوم اوییند. (ر.ک. بحار الانوار، ج ۱، ص ۹۶-۹۷؛ عوالم العلوم والمعارف والاحوال (العقل - العلم)، شیخ عبدالله بحرانی، ج ۲، ص ۴۰-۴۱).

۲. ر.ک. دین پژوهی (مowanع، تنگاهها و بایسته‌ها)، گزیده‌های از سخنان استاد آیة الله جوادی آملی در کنگره دین پژوهی و دین پژوهان سال ۷۸، ص ۴۹، تهیی و تنظیم دبیرخانه دین پژوهان کشور.

شود تا هم چگونگی حضور عقل دینی در صحنه‌های زندگی مادی و معنوی انسان و معاشرت و معاونتش با «شريعت وحياني» را در حل معضلات فردی و اجتماعی آشکار شود و هم اين که روشن گردد اساساً عقل دینی به چه معناست، (هر چند ممکن است بخشی از آن تکرار مباحثت گذشته می‌باشد). عقل انسانی در پرتو ارشادها، هدایتها و تعالیم وحی الهی اسلام به آن چنان رشد، بالندگی و شکوفایی رسید که - اگر نگوییم در رتبه و اعتبار شريعت وحياني قرار گرفته، حداقل - به منزلت و اعتبار بسیار بالایی دست یافته است. این عقل نه تنها همانند عقلاتیت مدرن غربی همنشین حس و تجربه نیست، بلکه روح تعالیم اسلامی را تشکیل داده و رسالت پیامبری - پیامبر درونی - پیدا کرد و تحت عنوان «عقل دینی» یا «شريعت عقلانی» در تکاپو است تا همراه با «شريعت وحياني» به آرمان متعالی انسان‌های مؤمن و موحد، یعنی رسیدن به «حيات معقول» و یا «حيات طيبة قرآنی»،^۱ تحقق خارجی ببخشد.

بر این اساس، عقل دینی در یک تقسیم و رویکرد، به دو بخش و قسمت عمده و مهم «عقل معاد» و «عقل معاش» تقسیم می‌شود. مراد از عقل معاد، عمدتاً اندیشه‌های عقلانی مربوط به ساحت‌های ماوراءی و متافیزیکی و نیز امور دینی - معنوی است. این عقل همان است که در روایت مشهور از امام صادق(ع) چنین توصیف شده که «با آن خدا پرستش می‌شود و بهشت به دست می‌آید».^۲ ولی مراد از عقل معاش در منابع روایی ما،^۳ اندیشه‌های عقلانی مربوط به زندگی این دنیا و چاره اندیشی درباره معضلات و مشکلات زندگی و تدبیر امور جاری حیات مادی هماهنگ با قوانین شرعی و سازگار با آن است، تا حیات آرمانی «حيات معقول» و «حيات طيبة قرآنی» تحقق عینی یابد.

به دلیل نقش حساس و تعیین‌کننده عقل در زندگی دنیوی و در تدبیر امور مربوط به آن است که

امام علی(ع) فرمود:

لا عقل کاتلّدیب.^۴

هیچ عقل و اندیشه‌ای مانند (اندیشه) و چاره جویی در امور زندگی نیست.

رازش این است که زندگی بدون برخورداری از اندیشه و محاسبه عقلی و نیز بدون داشتن تدبیر و برنامه‌های درست عقلانی، لامحاله موجب افتادن در کوره راههای جهل و بن‌بست‌های پیچیده

۱. ر.ک. نحل (۱۶)، آیه ۹۷؛ ابراهیم (۱۴)، آیه ۲۷. ۲. بحار الانوار، ج ۱، ص ۱۱۶.

۳. ر.ک. بحار الانوار، ج ۱، ص ۱۰۰؛ مرأة العقول، علامه مجلسی، ج ۱، ص ۲۶.

۴. همان، ص ۹۵.

زندگی می‌شود که سرانجامی جز سرگشتگی، گمراهی و درماندگی در زندگی ندارد. در نتیجه، خرابی معاش و دنیا، خرابی آخرت و معاد رانیز به دنبال خواهد داشت؛ چه این که طبق فرموده پیامبر(ص): «چه بسا که فقر و نادرت موجب کفر و بی‌دینی می‌شود.»^۱

این عقل «عقل معاش» را در حوزه کلان اجتماعی و عرف سیاست و حکومت، «عقل مصلحت اندیش» نیز می‌گویند. چه این که اگر اساس تشریع احکام اسلامی را «مصلحت» -اعم از مصالح کلی و ثابت و مصالح مقطعي و غیر ثابت^۲- تشکیل می‌دهد، تشخیص مصالح از مفاسد فردی و اجتماعی و ارائه راهکارهای همراه با مصلحت و بدوز از مفسده، که عامل اساسی موقیت و کارآیی یک حکومت مترقب و مردم سالاری دینی می‌باشد، از وظایف خردگان سالم و خردمندان صدیق و متعهد است.

بنابراین، گرچه «عقل معاش» در اصطلاح دینی با «عقل مدرن» در اصطلاح غربی در جزئی نگری، چاره جویی و تدبیر امور زندگی و نیز در محاسبه گری و سود و زیان اندیش بودن، مشترک بوده و هر دو در تکاپوی عقلانی کردن همه ساحت‌های زندگی هستند، اما در دو جهت عمدتاً با هم تفاوت و اختلاف دارند:

یکی آن که عقل مدرن غربی با ویژگی‌هایی که بیان شد برگنار از دین و خدا و بلکه بالاتر از آن انگاشته می‌شود و نیز شالوده‌اش بر عقل انگاری محض و تجربه گرایی افراطی بوده و عقل میزان و معیار مستقل تشخیص حق از باطل و درستی از نادرستی شناخته می‌شود و با ترکیب «تجربه گرایی افراطی» امثال دیوید هیوم و «جدان اخلاقی» یا «تجربه اخلاقی» امثال کانت، چنین نتیجه می‌گیرند که عقل و به تعبیر دقیق تر «عقل عملی»^۳ یا «جدان اخلاقی» سرچشم‌همه حقایق دینی و اخلاقی و حتی عامل خدا باوری می‌شود.^۴

۱. «كَادَ الْفُقْرُ أَنْ يَكُونَ كُفْرًا» بحارة الانوار، ج ۲۷، ص ۲۴۷ و ج ۶۹، ص ۲۹.

۲. ر.ک. ولایت فقیه، عبدالله جوادی آملی، ص ۸۷-۹۷؛ حکومت و مصلحت، سید محمد ناصر تقی، بویژه ص ۶۱-۷۳. انتشارات امیرکبیر.

۳. عقل تازمانی که به مسائل نظری و فکری می‌پردازد و در حوزه فکر و استدلال و براهین عقلی سیر می‌کند، عقل نظری نامیده می‌شود، اما آنگاه که به امور عینی و بایدها و نبایدهای عملی و اخلاقی می‌پردازد، عقل عملی نام دارد.

۴. ایمانوئل کانت (۱۷۲۴-۱۸۰۴م)، فیلسوف و متفکر بزرگ آلمانی است که متأثر از فلاسفه تجربی گرایی چون دیوید هیوم (۱۷۱۱-۱۷۷۴م) می‌باشد و این نظریه هیوم را که می‌گوید: «هیچ معرفتی جدا از تجربه وجود ندارد»، دربست پذیرفته است و بر این عقیده است که: «تجربه اخلاقی و عقل عملی، مبداء پیدایش عقاید دینی می‌باشد، و اندیشه وجود حقیقی خداوند را موجه می‌سازد!» ر.ک. علم و دین، باربور، ص ۹۱-۹۷.

اما در دیدگاه اسلامی، عقل نه تنها مستقل از دین و خدا و برکنار از آن نیست، بلکه خود معبر و دالانی برای نیل به حقیقت و رسیدن به حقایق اصیل زندگی است؛ یعنی به توسط عقل و براهین عقلی حقایق دینی (خدا، ضرورت دین، ضرورت بایسته‌های اخلاقی و وحیانی وغیر آن) به اثبات می‌رسد. پس عقل دینی با هر رویکردی ملاحظه شود حیثیت «کاشفیت» دارد و کاشف از حقایق ماورایی است نه میزان و مبنای پدید آورنده و آفریننده همه ارزش‌ها و حقایق و بدл و جانشین خدا و دین او؛ زیرا چنان‌که امام سجاد(ع) فرمود:

إِنَّ دِينَ اللَّهِ لَا يُصَابُ بِالْعُقُولِ التَّاقِصَةِ وَ الْأَرَاءِ الْبَاطِلَةِ وَ الْمَقَابِسِ الْفَاسِدَةِ.^۱

هرگز دین خدا با عقول ناقص (بشری) و آراء و افکار باطل و مقایسه‌ها (قياس کردن و حکم راندن بدون اتکابه براهین قطعی) به دست نمی‌آید.

دوم این‌که، عقل دینی در بعد این سونگری و «عقل معاش» بودن و نیز مصلحت‌اندیشی و مفسده‌گریزی اش در عرصه زندگی مادی، هدفش، عقلاتی کردن زندگی و رساندن انسان به «حیات معقول» است تا در پرتو آن به تعالی روحی و کمالات معنوی برسد و رازهای آفرینش خویش را تحقیق عینی بخشد.

چنان‌که امام علی(ع) در حدیث زیر درباره نقش این عقل می‌فرماید:

لِلْتَّقْوِيْسِ حَوَاطِرُ الْهَوَى وَ الْعُقُولُ تَزْجُرُ وَ تَهْمَى.^۲

نفس اماره بشر بر اساس هواها و تمایلات ناروا خاطراتی در خود می‌پرورد ولی عقول (مصلحت‌اندیش) مانع اجرای آن خاطرات می‌شود و آدمی را از اعمال تمدنیات خود باز می‌دارد.

اما در عقل مدرن غربی، زندگی دنیوی هدف آرمانی و نهایت آمال و آرزوهاست و غالب ارزش‌های اخلاقی (نود و نه درصد) در خدمت زندگی اند و در نتیجه‌این نگرش و اندیشه زندگی محوری، وسیله‌ها هم مشروعيت می‌یابند و رسیدن به زندگی برتر و رفاه بیشتر از هر راهی که دست یافتنی و ممکن باشد مشروع و مجاز شمرده می‌شود. هر چند که خلاف موازین شرع و اخلاق حسنی بوده و توأم با عقل معاویه‌ای «نکراء» و شیطنت باشد!

در حالی که اسلام چنین شیوه‌ای را هرگز تجویز نمی‌کند، و می‌خواهد نشان دهد که می‌توان

۱. بحار الانوار، ج ۲، ص ۳۰۳

۲. بحار الانوار، ج ۷۴، ص ۲۸۵، بخشی از خطبه مفصل و معروف به «خطبة الوسيلة».

زندگی را عقلانی کرد و حیات آدمی را عميق و معنا بخشدید بدون این که نیازی به شیطنت ورزی و حیله و تزویر و خدعا کاری معاویه گونه باشد؛ چون هدف هر چه باشد هر وسیله‌ای را مشروع نمی‌کند.

از آنچه گفته شد، روش‌گشت که مراد از عقلانیت دینی و دینی شدن امور عقلانی جاری زندگی این است که راهکارهای عقلانی زندگی به دست کارشناسان و مدیران علمی و عقلی سپرده شده و آنان نباید از چارچوب شرع و موازین عدل و اخلاق حسن تجاوز کنند و هر وسیله‌ای هر چند نامشروع و خلاف موازین دینی و الهی را مشروع و مجاز بشمارند.

با این رویکرد است که «مدیریت علمی و عقلی» هم دینی و اسلامی می‌شود، بدون این که نیاز باشد سرپرستی همه امور را به دست «فقها» و «مدیریت فقهی» مصطلح حوزه‌ها بسپاریم و همه راهکارها و راه حل‌های زندگی فردی و اجتماعی رادر متون فقهی و دینی جستجو کنیم! آنطور که برخی‌ها این پندار غلط را القا می‌کنند و به دین داران و علمان نسبت می‌دهند.^۱

۱ . ر.ک. قصه ارباب معرفت، عبدالکریم سروش، ص ۵۴-۵۵؛ کیان، شماره ۳۲۵، مقاله «تحلیل مفهوم حکومت دینی»، عبدالکریم سروش، ص ۱۲.

فصل چهارم

علم و دین

برخی اندیشمندان و روشنفکران غربی می‌پندازند که دین از اساس با علم و عقل و رهاورد آنها مخالف است؛ و از آنجاکه پس از رنسانس، عقل و علم توانستند طلسماً ایستایی و تحجر برآمده از تفکر مسیحی قرون وسطایی را بشکند و راههای پیشرفت و ترقی را فراز بشر قرار داده و بدین وسیله افق‌های تازه‌ای در زندگی ایجاد کنند؛ بنابراین، عقل و علم بر دین مقدم‌اند و باید مکاتب جدیدی بر اساس راه‌کارهای عقلی و علمی ایجاد و جایگزین دین کرد.^۱

پیدایش مکاتب سکولاریستی مبتنی بر بایسته‌های علمی و عقلانی نظیر «دئیسم» (= خداباوری فارغ از وحی)، پوزیتیویسم علمی، داروینیسم و مانند آن در همین راستا صورت گرفت و پس از آن به عقل‌گرایی محض و اعتقاد بر توانایی کامل عقل آدمی بر درک جهان و اداره زندگی انسان بدون نیاز به وحی و دین و در نتیجه به «ماتریالیسم علمی تمام عیار» منتهی شد؛ و دین به حاشیه زندگی رانده، و به داخل خانه‌ها و معابد محدود گشت.

اما با این حال، چنین نبود که حاکمیت علم (و عقلانیت مدرن) بر جوامع غربی بلا منازع و برای مدت طولانی ماندگار باشد؛ زیرا این اندیشه از سوی بسیاری از دانشمندان بزرگ غربی با مخالفت‌های جدی مواجه شد و یافته‌های علمی آنان با داده‌های وحیانی همسو و هماهنگ اعلام گردید؛^۲ همچنین گرایش روز افزون به دین در غرب در چند دهه اخیر و آغاز یک نهضت چشمگیر

۱. ر.ک. فلسفه دین؛ جان هیک، ترجمه بهرام راد، ص ۸۲-۸۳

۲. برخی از کتب در این زمینه عبارت است از: اثبات وجود خدا، جان کلوور مونسما، ترجمه احمد آرام و دو نفر دیگر؛ علم به کجا می‌رود؟ ما کس بلانک، ترجمه احمد آرام؛ سرگذشت علم، جرج سارتون، ترجمه احمد بی‌رشک؛ محل تلاقي علم و دین، چارلز تونز، ترجمه احمد آرام؛ حیات خرد، سانتایانا، ترجمه پرویز داریوش؛ علم و دین، پروفسور ورنر هاینزنبرگ، ترجمه حسن نجفی‌زاده؛ علم و دین، باریبور، ترجمه خرم‌شاهی.

در احیای دین و معنویات، پوچی تعارض میان علم و دین را به اثبات رساند.

برای نمونه اظهارات چند تن از دانشمندان بزرگ غرب را می‌آوریم.

ماکس پلانک می‌گوید: «هرگز تضاد واقعی میان علم و دین پیدا نخواهد شد، چه، هر یک از آن دو مکمل دیگری است.»^۱

آلبرت انیشتین می‌گوید: «علم بدون مذهب لنگ است و مذهب بدون علم کور.»^۲

دکارت می‌گوید: «منکر خدا ممکن نیست عالم به علم هندسه شود.»^۳

چارلز -هـ- تونز (فیزیک دان آمریکایی) می‌گوید: «بالاخره علم و دین به هم خواهند رسید و همین تلاقی مایه نیرومندی هر دو خواهد شد. من اختلاف علم و دین را بیش تر سطحی می‌دانم و اگر درست به ماهیت هر یک توجه کنیم هر دو به صورتی در می‌آیند که تشخیص آنها از یکدیگر ممکن نیست.»^۴

سانتا یانا (فیلسوف، شاعر و نویسنده آمریکایی) می‌نویسد: «دین پیشاپیش علم حرکت می‌کند و مانع آن نمی‌شود.»^۵

ایرونیک ویلیام بلوج: «عقاید مذهبی با کشفیات علمی راسخ‌تر می‌شود...»^۶

الکسیس کارل: «دنیای علم از دنیای نیایش متفاوت است ولی با آن متباین نیست.»^۷

جر سارتون: «بسیاری از اوقات (علم و دین) به صورت جنگ و سیز در آمده است اما این پیکار در حقیقت میان علم و دین نبوده است؛ زیرا که میان آنها جنگ وجود ندارد.»^۸
با این وصف اندیشه بیمار سکولاریستی-بنا به اهداف سیاسی که در ترویج آن نهفته است- همچنان بر جدا انگاری «علم و دین» نیز (همانند جدا انگاری عقل و دین، دین و دنیا...) اصرار می‌ورزد؛ و برخی از روشنفکران داخلی هم- دانسته یا ندانسته- در صدد القای تعارض میان علم و دین برآمده‌اند. در این قسمت بحث بر آنیم تاثران دهیم که نه تنها علم و دین- به هر معنایی که از علم اراده شود- با هم تعارض ندارند؛ بلکه سازگار بوده و همچون عقل و دین، مکمل و مؤید هم‌اند.

۱. علم به کجا می‌رود؟ ص ۲۳۵ به نقل از تفکر مذهبی، سید محمد باقر نجفی، ص ۱۱۴.

۲. زندگی انسانی، تألیف فیلیپ فرانک، ترجمه حسن صفاری، ص ۵۰۸ به نقل از همان، ص ۱۱۹.

۳. فلسفه‌های بزرگ، پیر دو کاسه، ترجمه احمد آرام، ص ۸۵ به نقل از همان، ص ۱۲۰.

۴. به نقل از تفکر مذهبی، ص ۱۲۱.

۵. به نقل از همان، ص ۷۱.

۶. به نقل از همان، ص ۱۱۶.

۷. به نقل از همان، ص ۱۱۵-۱۱۶.

تعريف علم

واژه علم، که به معنای دانش، دانستن، دانایی و آگاهی می‌باشد، مشترک معنوی بوده بر معانی و مصاديق متعددی دلالت می‌کند کاربردهای زیادی دارد که همگی در ضد جهل و نادانی بودن مشترک هستند. برخی از مهم‌ترین این معانی و کاربردها چنین اند:

۱- علم در برابر جهل، که بر همه دانستنی‌های عقلی، نقلی دینی و نقلی غیر دینی، یقینی، ظنی و دانستنی‌های تصوری، تصدیقی، علوم حصولی، حضوری، شهودی، حسی، و دانستنی‌های مربوط به گزاره‌های موجود در رشته‌های علمی مختلف اطلاق می‌شود.

۲- علم به معنای آگاهی خاص، که قطع و یقین باشد و متعلق آن گزاره‌هایی است که مورد یقین آدمی باشد، خواه این که آن گزاره‌های یقینی، صادق و مطابق با واقع باشد یا کاذب و خلاف واقع؛ علم در این کاربرد، در برابر ظن، شک و وهم قرار دارد.

۳- علم به معنای معرفت‌هایی از نوع علوم تجربی، (= science)؛ مراد از آن، علوم و دانش‌هایی است که به طور عمده از طریق مشاهده، فرضیه و آزمون درباره جهان فیزیکی، قوانین طبیعی و جامعه انسان به دست می‌آید و شامل علوم طبیعی مانند زیست‌شناسی، فیزیک، شیمی، زمین‌شناسی و... و علوم انسانی - اجتماعی مانند روان‌شناسی، جامعه‌شناسی، مدیریت، اقتصاد و غیر آن می‌شود.^۱

علم مورد بحث در کتاب‌هایی که از تعارض یا تعامل علم و دین سخن می‌گویند - نظیر کتاب علم و دین - به نظر می‌رسد که همین نوع سوم آن باشد. چنان‌که ایان باربر بر این مطلب تصویریح کرده و گفته: «مراد از علم در این اثر، علوم طبیعی است.»^۲

علم دینی

اینک که مفهوم علم مورد بحث در «علم و دین» روشن شد، باید دید که مراد از علمی که در دین و متون دینی از آن سخن می‌رود، چیست؟^۳

درباره علم دینی یا علم موربد بحث در دین، میان متكلمان و اندیشمندان دینی و اسلامی

۱. از علم سکولار تا علم دینی، دکتر مهدی گلشنی، ص ۴۹، به نقل از فرهنگ آکسفورد.

۲. علم و دین، ترجمه خرم‌شاهی، ص ۹.

۳. توجه شود مراد از دین در این قسمت، اسلام است ولذا مراد از علم دینی، علم اسلامی یا علم در اسلام است.

اختلاف نظر وجود دارد. بررسی‌هانشان می‌دهد که این اختلاف نظر از آنجاناشی شده که علم در اسلام مفهوم بسیار عمیق و گسترده‌ای دارد و مجموعه دانش‌ها و دانستنی‌ها را شامل می‌شود و اساساً صرف دانستن و آگاهی یافتن و آموختن و نیز مطلق دانش، در جهان‌بینی اسلام یک ارزش اصیل و مقدس است.

توضیح آن که در متون دینی (قرآن و روایات)، در یک تعریف کلی، علم به معنای نورانیت و هدایت است؛^۱ نوری که دانشمندان را به فضیلت، شرافت، تقویت ایمان و اعتقاد به یگانگی خداوند و تشید در خضوع و خشوع می‌کشاند^۲؛ ولی بررسی مجموعه متون دینی درباره علم نشان می‌دهد که نور و هدایت و چراغ راه سعادت بودن علوم به علم خاصی منحصر نیست، بلکه همه دانش‌ها -با اختلاف در مراتب تأثیرگذاری و اهمیت و ارزش- در صورت تبیین درست و استفاده معقول و منطقی از آنها از چنین خصوصیت مهمی برخوردارند.

تبیین بیشتر مفهوم علم دینی مبتنی بر بیان دیدگاه‌های دانشمندان دینی و اسلامی در این زمینه است. برخی از این دیدگاه‌ها عبارت است از:

۱- برخی منظور از علم دینی را، علمی دانسته‌اند که در فضای فرهنگ و تمدن اسلامی پیدا شده و توسعه یافته باشد؛ مانند طب، ریاضیات، نجوم و سایر علوم اسلامی.

۲- عده‌ای مراد از علم دینی را علمی دانسته‌اند که هدف آنها تبیین حقایق موجود در کتاب و سنت است؛ مانند علم فقه، اصول، تفسیر، منطق، فلسفه، کلام و مقدمات آنها.

۳- برخی دیگر گفته‌اند: علمی که از تفسیر و تبیین کتاب و سنت به دست می‌آیند.

۴- بعضی دیگر گفته‌اند که مهم نیست منشأ یک علم کجاست. اگر مسائل آن در چهارچوب جهان‌بینی اسلامی تفسیر شوند می‌توان آن را علم اسلامی تلقی کرد.

۵- عده‌ای نیز علمی را اسلامی دانسته‌اند که در خداشناسی و رفع نیازهای مشروع فردی و اجتماعی جامعه اسلامی مؤثر باشد. از این رو، محدود ساختن علوم اسلامی به معارف خاص دینی بر آمده از کتاب و سنت بسیار تنگ نظرانه و ناسازگار با خود قرآن و سنت است.

۶- علوم دینی، علمی را گویند که مستقیماً مربوط به مسائل اعتقادی یا اخلاقی یا عملی دین

۱. چنان که امام صادق(ع) فرمود: «الْعِلْمُ نُورٌ يَقْدِّمُهُ اللَّهُ فِي قَلْبِ مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ...» المحقق البیضاوی، فیض کاشانی، ج.۵، ص.۴۵-۲۴۷، مصباح الشریعه، ص.۱۶-۱۷.

۲. قرآن نیز فرمود: شَهَدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ» آل عمران، آیه ۱۶. یا فرمود: إِنَّمَا يَخْسِئُ اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ» فاطر (۳۵). آیه ۲۸؛ و آیات دیگر.

باشد، یا علومی که مقدمه یادگرفتن معارف یا دستورات و احکام دین است؛ از قبیل ادبیات عرب، منطق و....

۷- علومی که به عنوان معجزات علمی از قرآن و سنت استخراج می‌شوند و به تناسب محتوایی می‌توانند فرضیه‌های علوم تجربی را شامل شوند.

۸- گزاره‌های دینی که بیان‌گر مبادی ما بعدالطبیعی علوم اند و به عنوان پایهٔ پژوهش تجربی مطرح می‌گردند.

۹- هر معرفتی که با روش تجربی، عقلی و دینی به دست آید.

۱۰- هرگونه علمی که برای جامعهٔ اسلامی مفید و لازم باشد.

۱۱- مجموعهٔ علوم تجربی است که از طریق گزاره‌ها، باورها و رفتار دینی شکل می‌گیرد و در روش، اهداف، انگیزهٔ علمی، تئوری سازی و جهت‌گیری علمی از آنها تأثیر می‌پذیرد؛ و تعاریف دیگری که برای علم دینی و یا علم مطرح در دین آورده‌اند.^۱

به نظر می‌رسد که همه این تعاریف درباره علم دینی درست بوده و در جای خود قابل توجیه باشد؛ زیرا اشاره شد که علم در جهان بینی اسلامی معنای وسیعی دارد، و در آیات و روایات همه علوم مورد نیاز زندگی مادی و معنوی بشر مورد تأیید قرار گرفته و بر فراگیری آنها دستوراً کیده شده است.

اینک برای اثبات صحت ادعای خویش موضوع علم را در متون دینی به بحث و بررسی می‌گذاریم.

علم در متون دینی

الف - در قرآن کریم

بررسی آیات مربوط به علم نشان می‌دهد که مراد از علم در قرآن، صرف علوم مصطلح دینی - حوزوی نیست.

آیا براستی در آیات زیر علم خاصی مد نظر قرار گرفته یا این که مطلق دانش، دانایی، فهم و ادراک را شامل می‌شود؟ زیرا می‌فرماید:

۱. این دیدگاهها به نقل از: علم سکولار تا علم دینی، مهدی گلشنی، ص ۱۶۸ - ۱۶۹؛ شریعت در آیه معرفت، عبدال... جوادی آملی، ص ۳۶۹ - ۳۷۰؛ ده گفتار، شهید مطهری، ص ۱۴۵؛ اخلاق در قرآن، محمد تقی مصباح یزدی، ج ۲، ص ۳۶۱ - ۳۶۲؛ کلام جدید، عبدالحسین خسرو پناه، ص ۳۶۱ - ۳۶۳.

وَ تِلْكَ الْأُمَّالُ نَضْرِهَا لِلنَّاسِ وَ مَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالَمُونَ^۱

این‌ها مثال‌هایی است که مابراز مردم می‌زنیم، و جز دانایان آن رادرک نمی‌کند.

قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُوا الْأَلْبَابِ^۲

بگو: آیا کسانی که می‌دانند باکسانی که نمی‌دانند یکسانند؟ تنها خردمندان متذکر می‌شوند.

قرآن‌کریم علاوه بر تأیید و تمجید از مطلق دانش و حکمت،^۳ به برخی از علوم و فنون مختلف نیز تصریح کرده و آنها را مورد تأیید قرار داده است. از جمله: علم به اسرار آفرینش،^۴ علم تعبیر خواب^۵، علم تاریخ،^۶ علم به آینده،^۷ فهم زبان حیوانات،^۸ فهم و درک همه چیز،^۹ علم آهنگری و صنعت اسلحه سازی.^{۱۰}

نیز قرآن‌کریم، واژه علم را برای علوم طبیعی و انسانی به کار برده و ضمن تأیید علوم طبیعی، دستور اکید می‌دهد که انسان‌ها به مطالعه در عالم طبیعت و پدیده‌های طبیعی بپردازند.^{۱۱} قرآن مطالعه طبیعت را برای مشاهده آثار خداوندی و شناخت او و نیز برای بهره‌وری از امکانات طبیعی در زندگی مادی معنوی بسیار مفید دانسته و مورد تأیید و تأکید قرار داده است.

بر این اساس، در فرهنگ قرآنی راه‌های شناخت حقایق و به ویژه شناخت مبدأ هستی (خداوندی یکتا) و دسترسی به علوم و معارف، سه راه است:

۱- مطالعه در کتاب تکوین و طبیعت (راه آفاق)؛

۲- مطالعه در کتاب نفس انسانی «خودشناسی» (راه نفس)؛^{۱۲}

۳- مطالعه در کتاب تشریع (قرآن‌کریم).^{۱۳}

مطالعه و تفکر در طبیعت برای آگاهی از رازهای هستی و درک حقایق جهان آفرینش آن قدر اهمیت دارد که نه تنها عبادت محسوب می‌شود بلکه به فرموده امیر مؤمنان علی(ع) برترین

- | |
|--|
| <p>.۱. عنکبوت (۲۹)، آیه .۴۳.</p> <p>.۲. زمر (۳۹)، آیه .۹.</p> <p>.۳. انبیا (۲۱)، آیه‌های ۷۴-۷۹ و قصص (۲۸)، آیه .۱۴.</p> <p>.۴. بقره (۲)، آیه .۳۱.</p> <p>.۵. یوسف (۱۲)، آیه .۱۰۱.</p> <p>.۶. حجر (۱۵)، آیه .۲۴.</p> <p>.۷. ق (۵۰)، آیه .۴.</p> <p>.۸. نمل (۲۷)، آیه .۱۶.</p> <p>.۹. انبیاء آیه ۷۹-۷۹ کهف (۱۸)، آیه .۶۵.</p> <p>.۱۰. انبیاء، آیه .۸۰.</p> <p>.۱۱. عنکبوت، آیه .۲۰.</p> <p>.۱۲. فصلت (۴۱)، آیه .۵۳.</p> <p>.۱۳. محمد(ص) (۵۴)، آیه ۲۴؛ قمر (۴۷)، آیه‌های ۱۷، ۲۲، ۳۲ و ۴۰.</p> |
|--|

عبادت است: «لَا عِبَادَةَ كَالْتَّفَكُّرِ فِي صَنْعَةِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ».^۱

در برابر، کسانی را که از کنار این همه صنع الهی و پدیده‌های درس آموز طبیعی بی تفاوت و بدون فکر و مطالعه می‌گذرند، به شدت نکوهش کرده است.^۲

ب - در روایات

گرچه در برخی روایات و سخنان پیشوایان معموم (ع)، برآهمیت بیش ترا و ارزش بالاتر آن دسته از علوم و معارفی که با مسأله خداشناسی، دین داری و خودسازی ارتباط تنگاتنگ و نیز تأثیر مستقیمی دارند تصریح شده و بر فراز گیری آن‌ها تحت عنوان «تفقه در دین» تأکید بیش تری صورت گرفته است، ولی در روایات فراوان دیگری نیز بر مطلوب و ارزشمند بودن و یادگیری مطلق علوم و اساساً دانش، یادگیری و دانایی در اسلام تصریح و تأکید شده است.

روایات زیر از نوع اخیر به شمار می‌آیند: رسول اکرم (ص) فرمود:

أُطْلِّوْا الْعِلْمَ وَ لَوْ بِالصَّبْنِ.^۳

علم و دانش راه را هر چند برهنگان باشد بجویید (و بیاموزید).

نیز فرمود:

أُطْلِّوْا الْعِلْمَ مِنَ الْمُهَدِّ إِلَى الْلَّهِ.^۴

زگهواره تاگور دانش بجوی!

علی (ع) فرمودند:

الْحِكْمَةُ ضَالَّةُ الْمُؤْمِنِ يَأْخُذُهَا إِنْجَا وَ جَدَهَا.^۵

حکمت و دانش، گمشده مؤمن است؛ هر جا که آن را بیابد فرامی‌گیرد.

در روایت دیگری از رسول اکرم (ص) آمده که: «اگر می‌دانستید که در پرتو دانش طلبی و آموختن، به چه سعادت‌هایی می‌رسید، به دنبال آن می‌رفتید، هر چند خون شما در این راه ریخته شود و یا مستلزم این باشد که به قعر دریاها رفته و اقیانوس‌ها را در نور دید!»^۶

۱. میزان الحکمه، ری شهری، ج ۷، ص ۵۴۲، باب ۳۲۵۳. مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۳۶۲.

۲. اعراف (۷)، آیه ۱۷۹.

۳. بحار الانوار، ج ۱، ص ۱۸۰؛ المحة البيضاء، فیض کاشانی، ج ۱، ص ۲۱. موسسه اعلمی بیروت.

۴. تفسیر قمی، ج ۲، ص ۱۴۰۱. انتشارات کتابفروشی علامه، قم.

۵. این حدیث به گونه‌ها و عبارات متعدد و مختلف از معمومین (ع) نقل شده است، حتی در برخی نقل‌ها در دنبال دارد: «... وَلَوْ فِي أَيْدِي الْمُشْرِكِينَ» بحار، ج ۱، ص ۱۶۸؛ فروع کافی، ج ۸، ص ۱۶۷.

۶. اصول کافی، ج ۱، ص ۳۵۵. دار صعب و دار التعارف، بیروت.

بر کسی پوشیده نیست که مفهوم علم در این گونه احادیث، عمومیت داشته و شامل هر نوع علمی می شود که در سرنوشت انسان و زندگی مادی و معنوی او تأثیر می گذارد.
یکی دیگر از این گونه احادیث که نزد شیعه و سنی معتبر است حدیث مشهور «فریضه علم» است، که طی آن رسول گرامی اسلام(ص) فرمود:

طلبُ الْعِلْمِ فَرِیضَةٌ عَلَى كُلِّ مُسْلِمٍ.^۱

دانش آموختن بر هر مسلمانی - اعم از زن و مرد - واجب است.

معنای روشن تر حدیث یاد شده این است که یکی از فرائض و واجبات دینی - اسلامی در ردیف سایر «واجبات و فرائض» - و بلکه مهم تر و برتر - طلب و تحصیل علم است و بر هر مسلمانی واجب است و اختصاص به طبقه و دسته خاصی ندارد؛ یعنی همان طور که نماز یکی از فرائض است زکات یکی از فرائض است، حج و جهاد از فرائض هستند، عالم شدن و دانا شدن نیز (به نصّ این حدیث) یکی از فرائض است. بر این اساس است که در کتب روایی و دینی بایی تحت عنوان «باب وجوب طلب العلم» باز شده است.^۲

اما این که «مراد از علم در این حدیث چیست»، دیدگاه های متعددی وجود دارد. غزالی بیست قول را نقل کرده و سپس دیدگاه خود را این گونه آورده که علم دو گونه است: بعضی از علوم فی حد ذاته در دین هدف است، مانند شناخت خدا که بر هر کسی واجب عینی است برخی دیگر از علوم، خود به حسب ذات هدف نیست، بلکه وسیله است. هر هدفی از اهداف اسلام که بر آن علم متوقف باشد فraigیری آن علم هم واجب می شود.

به عنوان مثال، طبابت یکی از واجبات کفایی است و علم طب و سیله ای برای رسیدن به هدف طبابت و درمان بیماری هاست. پس علم طب هم - به نحو واجب کفایی - واجب می شود و «طلب العلم فریضه» شامل آن هم می گردد. تجارت همین طور، طبیعت شناسی، اتم شناسی و ... این ها امروزه واجب کفایی است. بلکه بالاتر، می توان گفت برای کسانی که استعداد و اشتیاق لازم برای فraigیری این فنون و علوم مورد نیاز ضروری جامعه را دارند، واجب عینی است.^۳

بنابراین، فریضه بودن هر علمی تابع میزان احتیاج جامعه است. یک روز بود که کشاورزی، تجارت، سیاست و سایر صنایع، فنون و علوم مورد نیاز، به تحصیل و کسب تخصص لازم نداشت؛ زیرا کارها ساده بود و با کمی شاگردی کردن می توانستند هر فنی را یاد بگیرند. اما امروز چنین نیست.

۱. این حدیث نیز به طرق مختلف و عبارات متعدد نقل شده است. اصول کافی، ج ۱، ص ۳۰-۳۱؛ محققة

البيضاء، ج ۱، ص ۱۸.

۲. ده گفتار، شهید مطهری، ص ۱۲۹-۱۳۱.

۳. احیاء علوم الدین، ابو حامد محمد غزالی، ج ۱، ص ۲۵-۳۵، خاتمیت، شهید مطهری، ص ۱۳۶-۱۳۸.

پس یکی از دلایل فریضه بودن علوم، تأمین نیاز جامعه اسلامی به علوم و فنون مختلف است.

دلیل دوم ضرورت فراگیری علوم، حفظ استقلال و عزت جامعه اسلامی است که طبق صریح آیه قرآن، هرگونه سلطه و سیطره کفار بر مسلمین حرام است؛^۱ و علم امروزه پایه عزت و استقلال جامعه است.

دلیل سوم، مفتاح (و کلید بودن علم برای فهم) سایر فرائض دینی است. از مجموع این دلایل می‌توان نتیجه گرفت که فراگیری همه دانش‌ها بر هر مسلمان واجب و فریضه است.

بنابر این، همان‌گونه که استاد شهید مطهری بیان کرده‌اند، تقسیم علوم به دینی و غیر دینی تقسیم درستی نیست؛ و مراد از فریضه بودن علم در حدیث نبوی مزبور، خصوصیات علوم دینی مصطلح و رایج حوزه‌هاییست؛ زیرا اگر چنین باشد علوم دینی در همان متون اولیه دینی یعنی خود قرآن و احادیث منحصر می‌شود. در صدر اسلام نه علوم دینی - حوزه‌ی فعلی نظریه فقه، اصول، رجال و درایه، تاریخ اسلام، کلام، منطق، فلسفه و غیر آن وجود داشت و نه ضرورتی بر فراگیری این علوم بود. پس هر علمی که به حال اسلام و مسلمین سودمند و برای حفظ و گسترش اسلام و عزت و استقلال جامعه اسلام مورد نیاز باشد، جزو علوم دینی محسوب می‌شود و تحصیل آنها لازم است.^۲

تعارض علم و دین و علل آن

با آنچه گذشت روشن شد که بر اساس جهان‌بینی اسلام نه تنها میان علم و دین هیچ‌گونه تعارض و تضادی نیست، بلکه این دو با هم کاملاً مرتبط بوده و از سنتیت و سازگاری لازم برخوردارند، و نتیجه این تفکر اسلام ناب که از جامعیت و کمال آن سرچشمه می‌گیرد این است که اگر احیاناً تعارضی میان علم و دین پیش آمده، امری فرادینی و عارضی است که بر این دو تحمیل شده و باید به شکل منطقی و قابل قبول آن را از ساحت مقدس علم و دین زدود.

صرفنظر از انواع تعارضی که برخی‌ها برای علم و دین مطرح کرده‌اند،^۳ اینک بینم علل این تعارض به وجود آمده در غرب و جهان اسلام چه بوده است؟

۱. «لَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا» نساء (۴)، آیه ۱۴۱.

۲. ر.ک. ده گفتار، ص ۱۴۳ - ۱۴۷.

۳. برخی از نویسندهای داخلی و خارجی انجا و انواع زیادی از تعارض علم و دین را ذکر کردند که به دلیل محدودیت نوشتار و عدم احساس ضرورت بر نقل آن، از آن صرفنظر شد. برای آگاهی از آن، از جمله ر.ک: علم و دین: باریور، به ویژه ص ۱۱۰ - ۱۴۱؛ هندسه معرفتی کلام جدید، ص ۲۰۵ - ۲۱۷؛ موضع علم و دین در خلقت انسان، احمد فرامرز قراملکی؛ از علم سکولار تا علم دینی، گلشنی، ص ۴۹ - ۶۱؛ کلام جدید، عبدالحسین خسروپناه، ص ۳۳۷ - ۳۵۲.

الف - علل بروز نظریه تعارض علم و دین در غرب

برخی از مهم‌ترین علل بروز تعارض علم و دین در غرب، عبارت است از:

۱- رشد فرزاینده علوم حسی و تجربی در غرب پس از رنسانس و پافشاری بیش از حد بر تجربی بودن همه مسائل و اعتبار فوق العاده برای تجربه و آزمایش قائل شدن، از یک سو به علم زدگی و حس‌گرایی دامن زد و از سوی دیگر، از وثاقت کتاب مقدس و حقانیت دین (مسيح) کاسته است. رشد شگفت‌انگیز علم، چشم همه را خیره کرده بود، به طوری که برای بسیاری این باور پدید آمده بود که گفتند وقتی با علم تجربی می‌توان همه مسائل بشر راحل کرد دیگر چه نیازی به دین است؟ به عنوان نمونه، اگوست کنت فرانسوی، پس از تقسیم دوران علوم و معارف بشری، دین و رزی و خداپرستی را مربوط به دوران اول تاریخ بشر دانسته و می‌گوید: علوم بشری به دوران بلوغ خود رسیده است و دوران دین و حتی فلسفه به سر آمده است.^۱

نیز هولباخ، فیلسوف تجربه‌گرای فرانسوی می‌گوید:

«انسان باید در همه تحقیقاتش به فیزیک و تجربه متوصل شود. نیز باید در موضوعاتی از قبیل: دین، اخلاق، حکومت و سیاست، علوم، هنرها و حتی در خوشی‌ها و ناخوشی‌ها از این دو (فیزیک و تجربه) استمداد جوید!»^۲

جویان‌ها کسلی (فرزنند توماس‌ها کسلی معروف و رئیس اسبق یونسکو)، که از زیست‌شناسان معاصر است ادعا کرد که پیشرفت علم جایی برای خدا نگذاشته است. او گفته: «من فقط می‌توانم این حقیقت ساده را بیان کنم که پیشرفت علم اعتقاد به ماوارء طبیعت را به صورت عام و اعتقاد به خدرا را به صورت خاصی برای تعداد روز افزونی از مردم غیر قابل دفاع کرده است.^۳

۲- چیزی که به سکولار شدن علم در غرب کمک فراوان کرد، موضع کلیسا و مذهبیون افراطی در برابر نوآوری‌های علمی بوده است؛ زیرا گرچه صاحب منصبان کلیسا و کشیشان بعدها در برابر واقعیت‌های علمی تسليم شدند، ولی در آغاز با جزمیت تمام آرای علمی معارض با تفسیرهای خرافی و خلاف واقع از کتاب مقدس را رد کرده و بر حق مطلق و غیر قابل تغییر بودن دیدگاه کلیسا از تفسیر دین و کتاب مقدس اصرار می‌ورزیدند.^۴

۱. ر.ک. تاریخ فلسفه غرب، تهیه و تدوین پژوهشکده حوزه و دانشگاه، ج ۴، ص ۱۹۶-۲۱۱.

۲. به نقل از علم سکولار تا علم دینی، ص ۲۱.

۳. به نقل از همان، ص ۲۶-۲۷.

۴. ر.ک. عقل و اعتقاد دینی، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، ص ۳۵۸-۳۶۳؛ موضع علم و دین در خلقت انسان، قراملکی، ص ۳۰-۳۱.

نتیجه پاشاری افراطیون از دو طرف، منجر به مطرح شدن و بالاگرفتن نزاع و تعارض میان علم و دین گردید.

۳- ظهور داروینیسم در نیمه دوم قرن نوزدهم و ارائه نظریه تبدل انواع (=تحول انواع) تأثیر منفی زیادی بر الهیات گذاشت و تعارض علم و دین را دامن زده است. چارلز داروین (۱۸۰۹-۱۸۸۲)؛ طرح تئوری تبدل انواع و نظریه انتخاب طبیعی که به زعم او حاصل «تغییرات تصادفی»، «تنازع بقا» و در نتیجه موجب «بقای انسب» است، با تعالیم دینی به ویژه درباره اعتقاد به خدا و توحید، اصالت نژادی انسان و کرامت و شرافت ذاتی او و نیز ارزش‌های اخلاقی به مبارزه و معارضه برخاست. گرچه تئوری داروین، به تدریج مورد نقد و بررسی دانشمندان بسیاری قرار گرفت و خلاف واقع بودن عمدۀ این نظریات به اثبات رسید، ولی در آن مقطع تاریخی خاص که علم زدگی و تجربه گرایی در اوج بود، تعارض میان علم و دین را تشید کرده است.^۱

۴- ناتوانی کلیسا در دفاع عقلانی و منطقی از بسیاری از عقاید دینی خویش به دلیل خرافی بودن و غیرقابل دفاع عقلی بودن آن عقاید و در رأس آن‌ها عقیده به تثلیث (=توحید مسیحی)، از عوامل دیگر ایجاد تعارض علم و دین در غرب بوده است. مخالفت این گونه عقاید با عقل و علم، کلیسارا و اداشت که به اصرار بگوید تثلیث آن چنان پیچیده و دقیق است که عقل بشر توان درک و فهم آن را نداشته و نمی‌توان با عقل و استدلال اثباتش کرد؛ تنها با شهود، تجربه و تلقی درونی می‌توان آن را دریافت! و هنوز نتوانستند برای این معما لایتحل «تثلیث» راه حل عقلی و منطقی ارائه کنند و نخواهند کرد.^۲

این گونه عقاید خلاف عقل و علم، از یک سو موجب بی اعتباری عقاید دینی- مسیحی و از سوی دیگر سبب گرایش بیشتر متفسران و اندیشمندان به عقل و علم شده و این دو به عنوان تنها منبع مطمئن درک واقعیت‌ها و نیز نجات دهنده بشر تلقی گردیده است.

ب - علل بروز دیدگاه تعارض علم و دین در جهان اسلام

۱- رشد و غلبه جریان ضد عقلی در حوزه تفکر اسلامی با پیدایش تفکر جبری‌گری اشعری و ظاهر گرایی اهل حدیث یکی از علل مهم تعارض علم و دین در جهان اسلام است، که از یک سو به رواج

۱. نقد و بررسی نظریه داروین نیازمند بحث‌های مفصلی است که در وسع این نوشتار نیست. در جلد بعدی این مجموعه مباحث تکمیلی عقاید به تناسب بحث بررسی کوتاهی روی آن صورت گرفت. برای تحقیق بیشتر ر.ک. علم و دین، باربور، به ویژه ص ۱۰۰-۱۲۱؛ موضع علم و دین، قراملکی.

۲. ر.ک. علم و دین، باربور، ص ۷۸-۷۹ و ۶۹-۷۶ کلام مسیحی، توماس میشل، ترجمه حسین توفیقی، ص ۷۵-۷۶.

قشری گری و تعصبات خشک مذهبی و از سوی دیگر به نفی عقل و تفکر عقلانی منجر شده است. توضیح آن که در قرون نخستین اسلامی به دلیل رواج فرهنگ قرآنی و اسلامی توسط ائمه اهل بیت(ع) و ظهور اندیشمندان بزرگی از مکتب اهل بیت(ع) و نیز پیدایش مکتب اعتزال که با بحث‌ها، مناظرات علمی و تدریس و تحقیق، زمینه رشد و شکوفایی علوم عقلی و اسلامی را فراهم کرده بودند، دنیای اسلام و مسلمانان به چنان رشد و شکوفایی علمی رسیدند که چشم جهانیان را خیره کردند، به طوری که بسیاری از دانشمندان غربی، جهان غرب را و امداد را جهان اسلام و تفکر ناب اسلامی معرفی نموده‌اند.^۱

اما پس از گذشت چند قرن نخست و ظهور مکتب جبری مسلک اشاعره که مورد حمایت و تقویت حکام غاصب وقت بود، تفکر ضد عقلی اشعری، آن چنان رشد و گسترش یافت که به عنوان تنها تفکر حاکم و غالب در جهان اسلام مطرح و معروفی گردید، و این رشد و گسترش و نیز سیطره از زمان متکل عباسی که میل عظیمی به مسلک جبری و حدیث و ظاهرگرایی داشت، بیشتر شد و مخالفت با اهل فکر و نظر و تعقل به طور جدی پی‌گیری گردید و از زمان او بود که جدل، مناظره، تبادل افکار و تضارب آرابکلی ممنوع و به شدت از آن جلوگیری می‌شد و در نتیجه جبری گری، دگمندیشی و ظاهرگرایی به نقطه اوج خود رسید.

اما در ایران، عامل دیگری^۲ نیز وجود داشت که در ترویج و گسترش اشعری گری و انحطاط علوم عقلی نقش مهمی ایفا می‌کرد و آن حاکمیت سلسله‌هایی از قبیل غزنویان، سلجوقیان و ترکان بود که سخت تحت تأثیر اشعری مسلکی و تعصبات خشک مذهبی بوده و با هر نوع مباحث عقلی و فلسفی و نیز علوم طبیعی و به ویژه نجوم مخالفت ورزیده و جلوگیری می‌کردند. تاجایی که به گفته ابن اثیر در الکامل، «سلطان محمود غزنوی» دستور داد کلیه کتب کلامی، فلسفی و نجوم را در شهر ری بسوزانند و متكلمان معتزلی و غیر آنان را تبعید کنند.^۳

۱. به عنوان نمونه، زیگرید هونکه می‌گوید: «ما تنها وارد بونان و روم نیستیم بلکه وارد جهان فکری اسلام نیز می‌باشیم که بی شک مغرب زمین مديون آن است». (به نقل از علم از دیدگاه اسلام، محمد تقی جعفری، ص ۱۶).

نیز جرج سارتون در مقدمه بر علم تاریخ (ج ۱، ص ۷۲۱) می‌نویسد: «وظیفه اصلی پژوهش توسط مسلمانان ایفا می‌شد، بزرگترین فیلسوف یعنی فارابی، بزرترین ریاضی دانان یعنی ابوکامل و ابراهیم بن سنان، بزرگترین جغرافی دان و جامع العلوم یعنی مسعودی و بزرگترین مورخ یعنی طبری، همگی مسلمان بودند». (به نقل از همان، ص ۲۲).

۲. توجه شود این عامل غیر از عامل اشعری گری است؛ زیرا اشعری مسلکی یک عامل منفی مذهبی است و این یک عامل منفی سیاسی.

۳. الكامل فی التاریخ، ج ۹، ص ۳۷۲.

در اثر غلبه اشعریان، تدریس علوم عقلی و فلسفی^۱ در حوزه‌های علمیه متنوع شد و بازار تکفیر حکیمان و متکلمان اسلامی رایج گردید. رواج تصوف در قرن ششم و هفتم هجری نیز به این امر کمک کرد؛ زیرا متصوفه فلسفه و استدلال را برای درک حقایق کافی نمی‌دانستند، بلکه آن رامانع هم می‌پنداشتند.

با ظهور غزالی، عالم بزرگ اشعری مسلک، حمله به علوم عقلی و تکفیر عالمان آن شدت یافت و در نتیجه، نوآوری علمی رو به ضعف نهاد و علوم عقلی، طب و ریاضیات از حوزه‌ها رخت بر بست؛ زیرا نظر غزالی در طبیعت این بود که در آن‌ها حق با باطل آلوده است: «اما در طبیعت حق آلوده به باطل و صواب مشتبه به خطأ است».^۲

نیز در مورد ریاضیات هم غزالی بر این باور بود که چون این‌ها مقدمه بعضی علوم باطل اند باید طرد شوند. او در این زمینه می‌نویسد:

«همچنین است نظر در علم اقليدس و الماجسطي و دقاييق حساب و هندسه و رياضيات، در آنها که خاطر را تشحيد و نفس رانير و مند می‌کند و با اين حال، ما آن را به سبب يك آفت که در پی دارد، منع می‌کنیم؛ زيرا از مقدمات علوم اوائل (علوم عقلی و فقی) است که مذاهب فاسدی در پی دارد.»^۳
مخالفت با علوم و فنون در جهان اسلام ادامه یافت و تا آنجا پیش رفت که متفکری چون ابن خلدون صریحاً می‌نویسد:

«مسائل طبیعت، برای دین یا معاش ما اهمیت ندارد. پس لازم است آن‌ها را ترک کنیم!»^۴
گرچه بعد‌هادر اثر تلاش برخی دانشمندان به ویژه شیعی تاحدودی وضع بهبود یافته و علوم عقلی یعنی منطق، فلسفه و کلام از انزوا در آمده و در حوزه‌های تدریس می‌شد، ولی علوم طبیعی هرگز رونق نیافت و به حوزه‌ها راه نیافت و تا آنجا دوگانگی و جدایی میان علم و دین پیش رفت که اصطلاح علوم قدیم و علوم جدید برای علوم دینی و علوم طبیعی رایج شد - که به معنای خلاف دین‌انگاری علوم جدید بود! -، در حالی که از دیدگاه اسلام علم قدیم و جدید ندارد؛ و بر این اساس بود که در چند قرن نخست، تنها یک مرکز آموزشی وجود داشت و آن معمولاً پایگاه عبادی سیاسی «مسجد» بود که در آن همه علوم اسلامی اعم از علوم مصطلح حوزوی و علوم طبیعی و عقلی

۱. توجه دارید فلسفه در گذشته مادر علوم بود و شامل شاخه‌های علوم عقلی و طبیعی و... می‌شده است.

۲. مقاصد الفلاسفه، ابو حامد محمد غزالی، تحقیق دکتر سلیمان دین، ص ۳۲، دارالمعارف، قاهره، مصر.

۳. فاتحه الكتاب، ص ۱۴۹. چاپ مصر، سال ۱۳۲۲.

۴. مقدمه ابن خلدون، ترجمه محمد پروین گنابادی، ج ۲، ص ۱۰۹۲، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، تهران، ۱۳۵۹ ش.

تدریس می شد. راز این که دانشمندان بزرگی چون ابونصر فارابی، ابن سینا، ابوریحان بیرونی، خواجه نصیر طوسی و ... با این که در همه علوم مختلف استاد و سرآمد همه عالمان عصر و بلکه اعصار بودند، ولی به عنوان عالمان دینی شهرت داشته و دارند، همین است که بیان شد.

۲- از علل مهم دیگر تعارض (یا جدا انگاری) علم و دین در جهان اسلام، که مربوط به دوران اخیر و به ویژه پس از وقوع رنسانیس علمی-صنعتی در غرب بوده و ره‌آورده آن دیار به دیگر جوامع و از جمله جوامع اسلامی از راه الگوگیری و تأثیرگذاری است، رواج اندیشه سکولاریسم در همه ابعاد آن و به ویژه در زمینه «علم» است.

بر اساس تفکر سکولاریستی است که برخی از روشنفکران و نویسندهای با اصرار می‌گویند: دنیای علم و ره‌آورده علمی از دین و ره‌آورد و حیانی جدا بوده و باید حوزه عمل این دو را نیز جدا کرد؛ اداره دنیا و مدیریت جامعه را به علم و مدیریت علمی سپرد و دین را از اداره امور دنیا دور نگه داشت و به محیط‌های عبادت و نیایش منحصر و محدود ساخت؛ یعنی همان کاری که در غرب مسیحی و در رابطه با آیین مسیحیت صورت گرفته است!

در حالی که گفتیم نه اسلام مانند مسیحیت است که از علوم روز بیگانه انگاشته شود و نه مدیریت علمی جدای از دین و در برابر آن است.

یکی از متفکران دانشگاهی معاصر در تبیین چگونگی رواج علم سکولار در جهان اسلام می‌نویسد: متأسفانه درست در همان دوران رونق پوزیتیویسم (قرن نوزدهم) بود که علم جدید به جهان اسلام (نیز) راه یافت و با خود فلسفه‌های تجربه‌گرا را به جوامع اسلامی منتقل کرد - بینشی که علوم را از متأفیزیک خداگرا جدا می‌کرد - بدین جهت در جوامع اسلامی علم سکولار رایج شد و پرورش یافتنگان دانشگاهها عمدهاً فارغ از تعلیم و تزکیه و بینش اسلامی بار آمدند و در محیط‌های علمی آن‌ها این ایده رواج یافت که علم در تعارض با دین است است و یا این که کاملاً از آن مستقل است و مطالب علمی را باید کلاً از مطالب

دينی جدا کرد.^۱

۳- دیگر از عوامل رواج اندیشه تعارض علم و دین در جهان اسلام و از جمله ایران، ترجمه آثار برخی از غربیان باورمند به تعارض علم و دین است. ترجمة این گونه آثار متفکران غربی که بدون کم و کاست از سوی برخی روشنفکران داخلی صورت می‌گیرد نه تنها مورد نقد و پاسخگویی

۱. از علم سکولار تا علم دینی، دکتر مهدی گلشنی، ص ۱۴۸

واقع نمی‌شود بلکه با رویکرد جانبدارانه و به انگیزه ترویج نیز انجام می‌پذیرد؛ و حتی تلاش هم می‌شود تا اسلام را نیز مانند مسیحیت و همسان با آن جلوه دهنده در نتیجه، همه آموزه‌های موردنقد آن آیین (نظیر جدایی دین از سیاست، تعارض علم و دین و...) را شامل اسلام هم اعلام می‌کنند!

گرچه از سوی دانشمندان و متفکران حوزه‌ی دانشگاهی به بسیاری از این گونه شباهت‌وارداتی پاسخ مستدل و منطقی داده شد، ولی سایه شوم این گونه آموزه‌های موردنقد وارداتی، در اذهان برخی از افراد ناآگاه و سست ایمان همچنان باقی بوده و ترویج می‌شود.

دیدگاهها درباره تعارض یا تعامل علم و دین

دانشمندان علوم و متكلمان و متفکران دینی دیدگاههای متفاوتی درباره رابطه میان علم و دین مطرح و راه حل‌هایی برای رفع تعارض ظاهری میان علم و دین ارائه کرده‌اند. این دیدگاهها و راه حل‌ها هر کدام از زاویه خاصی و متناسب با بینش فکری و متأثر از جهان‌بینی افراد و گروه‌ها مطرح شده است. مجموع این دیدگاهها و راه حل‌ها را می‌توان در سه قسم به شرح زیر دسته بندی کرد:

۱- استقلال کامل علم و دین

این دیدگاه که عمده‌ای گروه‌های افراطی از طرفداران علم یا دین اختصاص دارد، با بینش افراطی و مطلق‌گرایی خود اصالحت و واقعیت را دربست به یکی از این دو (علم یا دین) داده‌اند دسته‌ای از این‌ها، کسانی‌اند که به «ابزار انگاری علم یا دین» نظر داده، می‌گویند یک واقعیت بیش تر نداریم و آن علم و حقایق علمی و یا دین و حقایق دینی است و بس، و دیگری ابزاری بیش نبوده و در خدمت طرف اصیل و برخوردار از حقیقت و واقعیت است.^۱

گروه‌های دیگری از این‌ها مسئله «تحلیل زبانی» را پیش‌کشیده و می‌گویند علم و دین دو حوزه کاملاً جدا و مستقل از یکدیگرند. هر یک، روش خودش، هدف خودش، زبان خودش را دارد؛ یا می‌گویند موضوع دین، خدا و موضوع علم، طبیعت است ربطی به هم ندرند و باید هر کدام بازبان خودش به حقیقت برسد؛ زیرا زبان دین باید ها و نباید های رفتاری است نه توصیف تجربی طبیعت.^۲

۱. ر.ک. موضع علم و دین در خلق انسان، قرا ملکی، ص ۳۱-۳۴-۳۵۰؛ کلام جدید، خسروپناه، ص ۳۴۹.

۲. ر.ک. از علم سکولار تا علم دینی، ص ۵۰-۵۱.

افراطی ترین این گروه‌ها، ظاهراً «پوزیتیویست‌ها» هستند که می‌گویند زبان دین ناظر به اعیان خارجی نیست و لذا فاقد اعتبار و دور از واقعیت است و تنها زبان علم که بر تجربه و آزمون استوار است مرجع زبان معنا دار به حساب می‌آید و بس!^۱

۲ - وحدت کامل علم و دین

در برابر دیدگاه افراطی یاد شده، گروه‌های دیگری پیدا شدند که راه تفریط پیموده و به وحدت کامل و تداخل علم و دین رأی دادند. اینان می‌گویند گرچه علم و دین هر کدام ادعاهای معرفت شناختی و هستی شناختی خاصی درباره واقعیات جهان دارند، ولی دو راه برای تفسیر یک واقعیت موجود در جهان هستی به حساب می‌آیند و هر یک با تبیین‌ها، روش‌ها و زبان خود، یک واقعیت را تفسیر و اثبات می‌کنند.

اظهارات زیر از چارلز تاونز (فیزیک دان و برنده جایزه نوبل) از آن نمونه است:

«من علم و دین را جدانمی‌بینم، بلکه تفحص علمی درباره جهان را بخشی از تجربه دینی می‌دانم.»^۲
نیز آن دسته از پژوهشگران دینی-اسلامی که سعی کرده همه علوم بشری را از ظواهر آیات قرآن استخراج کنند و بدین وسیله علم و دین رابه طور کامل باهم تطبیق دهند، از این گروه محسوب می‌شوند.^۳

ولی به نظر می‌رسد که هر دو گروه به خطای رفتگاند و از حقیقت امر درباره علم و دین فاصله گرفته‌اند؛ زیرا نه می‌توان علم و یا دین را بکلی نادیده گرفت و نه می‌توان این دو رابه طور کامل از هم جدا و بی ارتباط پنداشت، که گروه نخست مدعی آن‌اند و نه علم و دین طوری وحدت و هماهنگی دارند که تداخل کامل داشته و نمی‌توان هیچ‌گونه استقلالی برای هر یک قائل شد، که گروه دوم به آن معتقد است.

بلکه خواهیم گفت که علم و دین با وجود ارتباط و سازگاری با یکدیگر، هر کدام هویت مستقل و تشخّص و تئیّن خارجی دارند. همچنان که علوم اسلامی خاص (مانند فقه، اصول و...) با این که همگی در خدمت دین و ترجمان متون دینی و نیز تفسیر یک واقعیت‌اند، ولی از چنین وحدت و تداخلی که مدعی اند برخوردار نیستند؛ زیرا هر کدام از این علوم اسلامی با حفظ هویت،

۱. ر.ک. عقل و اعتقاد دینی، ص ۳۶۸؛ موضع علم و دین در خلقت انسان، ص ۳۱-۳۴؛ کلام جدید، خسروینا، ص ۳۴۸.

۲. به نقل از علم سکولار تا علم دینی، ص ۱۱-۱۲.

۳. ر.ک. کلام جدید، ص ۳۳۷-۳۳۸؛ از علم سکولار تا علم دینی، ص ۱۲۷-۱۲۸.

موضوع و روش خود، ولی هماهنگ و مرتبط با سایر علوم، به تفسیر و تبیین بخشی از متون دینی-وحیانی می‌پردازند. این گونه ارتباط باید میان علوم طبیعی و علوم دینی خاص هم برقرار باشد و نمی‌توان گفت چون همه این علوم در پی یک حقیقت و ترجمان یک واقعیت‌اند، پس باید در همه جزئیات و جهات متحده بوده و در هم تنیده تصور شوند.

۳- تعامل علم و دین

این دیدگاه، علاوه بر ابطال نظریه تداخل علم و دین، تعارض این دو را نیز به هر شکل آن‌ردمی‌کند و بر سازگاری و توافق این دو حقیقت تأکید می‌ورزد حتی برخی بر این باورند که علم و دین، مکمل یکدیگرند؛ مانند دیدگاه جورج شلزنیگر (۱۹۴۶ م)، که مدعی است مدلولات مدعیات کلامی در خصوص جهان خارج را باید استخراج کنیم و سپس آنها را به مدد مشاهده مورد ارزیابی قرار دهیم. فلسفه پویشی و ایتهد و فیلسوفانی چون دونالد مک‌کی (۱۹۲۲-۱۹۸۷ م)، چارلز کولون (۱۹۷۴ م) و کارل هایم (۱۸۷۴-۱۹۵۹ م) نیز مکمل بودن علم و دین را دنبال کرده‌اند.^۱

این دیدگاه، مورد تأیید اسلام می‌باشد؛ زیرا متون دینی (قرآن و روایات) به فراگیری همه علوم و از جمله به تفکر و کاوشهای تجربی و نیز استقرا و سیر در طبیعت فراخوانده‌اند؛ و اساساً در اسلام صرف علم آموزی و تعلیم علم - به شرط مفید بودن و با انگیزه الهی و انسانی - فریضه و عبادت بس محسوب و دارای پاداش بزرگ اخروی است. لذا در اسلام، دین و علم در عرض یکدیگر نیستند تا تعارضی باهم داشته باشند، بلکه علم در طول دین است. از این رو، اصل این پندار (تعارض علم و دین) عمدتاً در غرب و اروپا، میان روایات کتاب مقدس - به دلیل کاستی‌های موجود در دین مسیح و نادیده انگاری عقل در تبیین مسائل - و میان یافته‌های اثبات شده و قطعی علوم طبیعی و تجربی پدید آمد و سپس از قرن نوزدهم به بعد به جهان اسلام نیز راه یافت، و در جوامع اسلامی نیز که زمینه رشد و گسترش این تفکر فراهم بود توسط عده‌ای پی‌گرفته شدو فراگیر گردید. بر این اساس، اگر تعارضی درگذشته یا در زمان حال میان علم و دین مشاهده می‌شود، ظاهری بوده و علمت عمدۀ اش از آنجاناشی می‌شود که حدود علوم طبیعی توسط عالمان تجربی نادیده گرفته می‌شود و آنها به اظهار نظر غیر تخصصی و غیر واقع بینانه درباره دین می‌پردازند؛ و از آن‌سوی، برخی عالمان دینی و متدينان نیز به خود جرأت می‌دهند که به ناحق و ناآگاهانه درباره مسائل طبیعی و تجربی به اظهار نظر پرداخته و به نفی و ابطال آن‌ها رأی می‌دهند.

۱. ر.ک. عقل و اعتقاد دینی، ص ۳۶۹-۳۷۳.

بنابراین، یکی از راههای رفع تعارض ظاهری میان علم و دین، این است که حدود علوم طبیعی و علوم دینی توسط عالمان این دو، رعایت شود و آنها به تخصصهای یکدیگر در علوم مربوط به دیگری احترام بگذارند و از اظهار نظرهای بیجا و غیر تخصصی دست بردارند.

اینک برخی از نکات دیگری که از یکسو راههای رفع تعارض ظاهری میان علم و دین به حساب می‌آیند و از سوی دیگر شواهد و قرائت روشنی دال بر وجود تعامل و ارتباط واقعی میان این دو می‌باشند، ارائه می‌شود:

نخست این که نمونه‌های فراوانی از توافق علم و دین و سازگاری آموزه‌های دینی و دست آوردهای علمی در آیات قرآن وجود دارد، مانند حرکت خورشید (یس/۳۸-۴۱)، حرکت کوه‌ها و زمین (نحل/۸۹)، لفاح گیاهان (حجر/۲۲)، زوجیت گیاهان (یس/۳۷) و ...

دوم این که علم در بسیاری از زمینه‌های پژوهش و رهارود علمی، ادعای انحصاری ندارد. برای نمونه، علم یک آسمان را کشف کرد، اما وجود شش آسمان دیگر را انکار نمی‌کند و یا نمی‌تواند انکار کند؛ یا این که مانند نظریه داروین، خلقت نهایی انسان از خاک را انکار نکرده، بلکه آفرینش از حیوان نشاندر قال را فرض کرده است؛ یا این که علم، تحقیق معجزات یا طول عمر پیامبر یا امامی را انکار نمی‌کند، آن هم به دلیل این که قدرت پرداختن به آن و تبیین آن را ندارد؛ علاوه بر این که پذیرش ادعای دینی، مستلزم تناقض یا مجال عقلی نیست.

سوم این که برخی از دستاوردهای علمی در حد فرضیه باقی مانده‌اند و حتی فرضیه‌های رقیب جدی دیگری هم در مقابل دارند. مانند نظریه «تبدل انواع» داروین و نظریات ژنتیکی. چهارم این که بخش عظیمی از واقعیت عینی و علمی (علمی به معنای عام نه صرف تجربی و حسی) وجود دارد که از قلمرو تجربه و آزمایش حسی بیرون بوده، به جهان غیب و ماورای ماده و طبیعت تعلق دارند و تنها با داده‌های وحیانی و برآهین عقلی و فلسفی قابل اثبات و یافتن هستند. پس چنین نیست که همه واقعیت‌های عینی و علمی به یافته‌های اثبات شده علوم طبیعی و تجربی اختصاص داشته باشد و بس.

پنجم این که به اعتراف خود دانشمندان علوم، پژوهش‌های تجربی و حسی نمی‌تواند همه واقعیت‌ها و زوایایی پدیده‌های حتی مادی را هم نشان داده و اثبات کند؛ زیرا ابزار پژوهش حسی و تجربی بسیار محدود و جزئی نگرنده.^۱

از این رو، مفاهیم علمی به تنها یی توصیف دقیق و کاملی از طبیعت نمی‌باشند، بلکه مفاهیم نظری و مبادی و مبانی ما بعد الطبیعی و متافیزیکی در نظریه‌های علمی تأثیر زیادی داشته و اهداف علمی و غایت انگاری دانشمندان و پژوهشگران طبیعی (نگرش‌های فکری و جهان‌بینی) که از قلمرو علوم تجربی به دور است در نحوه شکل‌گیری نظریات علمی و صحت اتقان آنها نقش بسزایی دارد.

دانشمندان علوم، دیدگاه‌های متافیزیکی و آموزه‌های دینی را به عنوان پیش فرض در پژوهش‌های علمی و تجربی به کار می‌گیرند و به نتایج مطلوب می‌رسند؛ زیرا آزمایشات تجربی در همه جا نتایج یکسان دارد، آنچه به پژوهش‌ها و آزمایشات تجربی، نتایج مطلوب و معنادار می‌بخشد پیش فرض‌های متافیزیکی و آموزه‌های دینی است.

به عنوان نمونه، فیزیک دانان در توضیح اصل «آنتروپیک» (امکان پیدایش حیات در زمین) به دو رویکرد و تفسیر حیات گرایش پیدا کردند: یک گرایش این است که تعداد زیادی از جهان وجود دارد که شرایط حیات تنها برای یکی از آنها بدون طراحی قبلی و به طور تصادفی فراهم گردید. دوم پیدایش جهان واحد با طراحی الهی و اراده قبلی او. فیزیک دانان موحد به رویکرد دوم و فیزیک دانان سکولار و مادی گرایش را که رویکرد نخست گرایش یافتند؛ با این که فیزیک هیچ‌گواه مستقل و روشنی برای این جهان‌های مستقل و مورد تصور فیزیک دانان سکولار ندارد و آنان بدون پشتونه علمی و یافته‌های تجربی خود به چنین تغوری گرایش یافته‌اند.^۱

برخی دیگر از یاری‌های دین به علم که به گفته ایان باربور، موجب رشد و بالندگی علم در غرب شده، عبارتند از: اعتقاد به قابل فهم بودن طبیعت، عقیده به آفرینش پدیده‌ها، نظر تأییدآمیز به طبیعت در کتاب مقدس و تبعیت جهان از قوانین ثابت و نظم و انسجام درونی پدیده‌ها، که راه پژوهش و کشف قوانین علمی طبیعی را هموار ساخته است، همگی از عقیده به توحید و اعتقادات دینی سرچشم‌گرفته است.^۲^۳

۱. ر.ک. از علم سکولار تعلم دینی، ص ۱۵۱-۱۶۰ و ۱۶۸.

۲. ر.ک. علم و دین، ص ۳۶۴-۳۷۱. نیز کلام جدید، ص ۵۷-۵۴.

۳. برای آگاهی بیشتر از نظریات دانشمندان علوم طبیعی درباره نقش تعیین کننده اعتقادات دینی در رشد و باروری علوم طبیعی، ر.ک. از علم سکولار تعلم دینی، ص ۱۱-۱۲ و ۵۲-۵۳.

فصل پنجم

اخلاق و دین

برخی از نویسنده‌گان روشنفکر در یک تقسیم‌بندی غیر واقع ارزش‌های اخلاقی دین را به ارزش‌های اخلاقی خادم-ارزش‌هایی که برای زندگی و در خدمت زندگی‌اند- و ارزش‌های اخلاقی مخدوم-ارزش‌هایی که زندگی برای آنها و در جهت تحقق آنها است- تقسیم کرده و در توضیح بیشتر این تقسیم‌بندی و هدف آن چنین می‌نویسنده:

«حقیقت این است که حجم عظیم و بدنه اصلی علم اخلاق را ارزش‌های خادم تشکیل می‌دهند؛ نو و نه در صد (۹۹٪) ارزش‌ها خادمند و یک در صد (۱٪) آنها مخدومند (اگر به یک در صد برسد). به تعبیر دیگر اخلاق برای زندگی است... راستگویی و دروغگویی را در نظر بگیرید، این‌ها ارزش‌های عام اخلاقی‌اند... زندگی برای راست‌گفتن نیست، راست‌گفتن برای زندگی کردن است... بنابراین، راستگویی به خودی خوب نیست و دروغگویی به خودی خود بد نیست... آیا خاموشی یک فضیلت است؟ آیا نفس خاموشی و سکوت حسن ذاتی دارد و پرگوئی قبح ذاتی؟ این طور نیست. خاموشی گزیدن، ادب زندگی کردن در نظام‌های استبدادی گذشته بوده است!^۱ نویسنده در سخنانش، مطلق اخلاقیات را اموری نسبی، مقطوعی، غیر اصیل، فاقد بار ارزشی و فضیلت‌های ناپایدار اعلام داشته، که نه تنها این ادعا - و مدعیات دیگر او در این زمینه - با واقعیت‌های اسلامی در باب اخلاق منطبق نیست، بلکه حتی با دیگر دیدگاه‌هایش در تضاد آشکاری است؛ زیرا اوی در یکی از نوشت‌هایش، پس از تقسیم‌بندی دین به سه بخش: فقه، اخلاق و اعتقادات، درباره بخش اخلاق گفته: «بخش اخلاق دین، که بخش بسیار مهم‌تر آن است، صد درصد اخروی است، یعنی راستگویی، عفت و... همه از نظر شرع در اصل برای کمال نفس‌اند...».^۲

۱. ر.ک. کیان، شماره ۴۱، ص ۵-۶ (مقاله دین اقلی و اکثری، عبدالکریم سروش).

۲. کیان، شماره ۲۳، مقاله «آن که به نام بازرگان بود نه به صفت»، سروش، ص ۱۷.

در یکی دیگر از نوشه‌هاییش نیز ضمن ردنیسی بودن اخلاقیات و تفکیک «بایدهای اخلاقی» از «هسته‌ها» و «واقعیت‌های علمی» یا تفکیک «دانش از ارزش»، در بحث «اخلاق واقع بین» به اثبات «همه جایی و همیشگی بودن» ارزش‌های اخلاق پرداخته و در این زمینه اذعان کرده که نه ندای فطرت، نه ندای وجود، نه فرمان طبیعت، نه فرمان تاریخ...، هیچ‌کدام موجب الزام و التزام اخلاقی انسان در رفتار و کردار نمی‌شود، بلکه همه ارزش‌های اخلاقی در ریشه و اساس به چند ارزش مادر از قبیل عدالت و تقوابرمی‌گردند که پیکرشان از هر دام نسبیت فراختر و فراتر است و تنها سرچشمۀ همه بایدها و نبایدهای اخلاقی -و بلکه همه حقایق هستی- خدای متعال و فرامین دینی -وحیانی فرو فرستاده از سوی او می‌باشد و بس.^۱

اما در راستای تبیین نظریه جدیدش در رابطه با اقلی جلوه دادن دین و ارزش‌های دینی -اخلاقی در همه زمینه‌ها، نود و نه در صد دین را اخلاقیات در خدمت زندگی معرفی می‌کند و به داوری در این باره می‌پردازد و آن را نه فضایل اخلاقی پایدار، بلکه آداب زندگی و برنامه‌های گذرا و مقطوعی تقریباً همسان و همسنگ با آداب و رسوم قومی و قبیلگی محسوب می‌دارد. در حالی که ضرورت داشت زندگی را معنا کند تاروشن شود نسبت اخلاقیات با زندگی مورد نظر چگونه است؟ از این رو، لازم است پیش از پرداختن به پاسخ مسأله نسبیت اخلاقی و آداب زندگی بودن یا نبودن اخلاقیات، رابطه خود زندگی با اخلاق روشن شود.

زندگی و اخلاق

زندگی به طور کلی به دو قسم عمده «حیات طبیعی» و «حیات معقول» تقسیم می‌شود. حیات طبیعی، همان است که پدیده‌های معمولی زندگی، آن را رائمه می‌دهند؛ مانند احساس، حرکت، اراده، توالد، تناسل، جلب عوامل لذت و دفع عوامل مضرّت در حد ممکن، و در اموری از قبیل خوردن، خوابیدن، آشامیدن و سایر امور مربوط به بعد مادی و حیوانی انسان خلاصه می‌شود. این همان زندگی طبیعی محض است که همه جانداران -از موجود تک‌سلولی تا انسان ۷۵ تریلیون سلولی- از آن برخوردارند. زندگی به این معنا نه تنها نیازی به دین و اخلاق ندارد، بلکه دین و اخلاق برآمده از دین^۲، در

۱. ر.ک. دانش و ارزش، عبدالکریم سروش، به ویژه ص ۲۸۹ - ۳۰۴ و ۳۱۱ - ۲۹۰.

۲. توجه شود محل نزاع اخلاق دینی است و نویسنده در صدد نقد اخلاقیات دینی برآمده و آن را آداب زندگی معرفی می‌کند، نه اخلاق طبیعی، اخلاق علمی، اخلاق تکاملی و مانند آن که نویسنده در کتاب «دانش و ارزش» همه آنها را مردود دانسته است.

بسیاری از موارد مزاحم و مُناڤی آن است؛ زیرا زندگی این گونه، همه واقعیات و ارزش‌ها را در خدمت خود طبیعی و من حیوانی قرار داده است؛ یعنی: علم، هنر، شرف و حیثیت انسانی، فضایل و مکارم اخلاقی، مذهب، حقوق، سیاست، فرهنگ و تمدن، آزادی، همه و همه در راستای اهداف و اغراض نفسانی و تمتع مادی ارزیابی شده و در مجرای تفکرات ما کیاولی قرار می‌گیرند و تنها به عنوان وسائل اشیاع غرائز و خواسته‌های خود طبیعی به کار می‌روند و در مواردی که با این انگیزه‌های نفسانی همسو نگرددند، به کاری نهاده می‌شوند. در این حیات چون اصل و اساس بر لذت‌جویی است، اخلاق نیز بر اساس لذت‌جویی ارزیابی شده و در خدمت کامجویی‌های زندگی می‌باشد.^۱

اما حیات معقول، عبارت است از: تکاپوی آگاهانه‌ای که شخصیت انسانی انسان راهبر آن است؛ آن شخصیتی که از لیت سرچشم می‌آید. این جهان معنا دار گذرگاهش و قرارگرفتن در جاذیت‌کمال مطلق در ابدیت، مقصد نهایی اش باشد؛ آن کمال مطلقی که نسیمی از محبت و جلالش واقعیات هستی را به تموج در آورده و چراگی فراراه پر نشیب و فراز تکامل ماده و معنا می‌افروزد. به بیان دیگر، حیات معقول، نوعی از زندگی است که در آن همه استعدادهای وجود آدمی تا آن جاکه مقدور و میسر انسان است در بر آوردن نیازهای مادی و معنوی او به فعلیت برسد، به گونه‌ای که انسان در پرتو رشد و تعالی روحی و نیل به کمالات معنوی بتواند تا بر دوست پرواز کند و به مقام قرب الهی و لقای محظوظ حقیقی واصل شود، و در این رهگذر به فلسفه آفرینش خویش به عنوان برترین موجود نیز تحقق عینی بخشد. در غیر این صورت، زندگی بدون «حیات معقول» کاریکاتوری از حیات طبیعی مسخر شده خواهد بود.

این زندگی (حیات معقول) همان است که در کلام خداوندی به «حیات طبیه»،^۲ «حیات مستند به بینه»^۳ و «حیات حقیقی»^۴ نام‌گذاری شده است.^۵

بنابراین، اگر مراد نویسنده از زندگی، حیات طبیعی محض باشد که با برانگیختن عوامل طبیعی در صحنه طبیعت به وجود می‌آید و به جریان می‌افتد، این نوع زندگی، نه تنها کاری با صعود و تکامل معنوی و ارزش‌ها و اهداف فوق خودخواهی ندارد، بلکه گفتیم در صورت تراحم آنها با

۱. ر.ک. اخلاق، محمد تقی فلسفی، ج ۱، ص ۳-۶ و ۱۳۴-۱۴۷. هیأت نشر معارف اسلامی، ۱۳۶۵.

۲. ر.ک. نحل (۱۶)، آیه ۹۷.

۳. ر.ک. انفال (۸)، آیه ۴۲.

۴. ر.ک. انعام (۶)، آیه ۱۶۲.

۵. این قسمت برگرفته از فلسفه دین، علامه محمد تقی جعفری، تدوین عبده‌الله نصری، ص ۱۱۸-۱۱۹ و ۳۴۵-۳۴۸.

مقتضیات حیات طبیعی، محکوم و مطرود هم خواهند بود؛ زیرا این حیات، آزادی مسئولانه را درک نمی‌کند، کاری با عدالت و نوع دوستی و تکاپو برای ترقیات مادی و معنوی ناشی از احساس تکلیف برین (فوق سوداگری) ندارد. این حیات برای انسانیت نه شرفی قابل است و نه حیثیتی و نه کمترین ارزشی. این حیات تا آنجا با زیبایی‌های محسوس و معقول و گرایش با آنها هماهنگی دارد. که زندگی طبیعی انسانی را تقویت و آن را مطلوب بسازد.^۱ اما اگر مراد، حیات معقول باشد، اخلاقیات به عنوان بخشی از آیننامه‌ها و برنامه‌های عملی دین جهت رسیدن به آن خواهد بود.

ولی از توضیحی که نویسنده درباره نحله‌ها و مفاهیم اخلاقی می‌دهد، روشن می‌شود که مراد از زندگی مورد نظر او، نوع اول یا حداقل ترکیبی از این دو جنبه است ولی غلبه با جنبه اول - حیات طبیعی - است؛ زیرا سخن از تحول ارزش‌ها در بحث توسعه و مدرنیته در جهان جدید است؛ اما آیا براستی می‌توان با چنین رویکردی به ارزیابی معارف دینی پرداخت و واقع بینانه و منصفانه درباره‌اش داوری کرد؟!

خلط میان اخلاق دینی و اخلاق سکولار

نیز از سخنان نویسنده درباره اخلاق به دست می‌آید که میان اخلاق دینی و اخلاق سکولار تفاوتی قائل نشده و در نتیجه، احکام مربوط به اخلاق سکولار را درباره اخلاق مطرح در دین جاری دانسته است؛ در حالی که اخلاق دینی با اخلاق سکولار تفاوت‌های فاحشی دارد. برخی از این تفاوت‌ها عبارت است از:

- ۱- در اخلاق سکولار، مرجعیت و وثاقت هیچ منبعی، جز خود انسان پذیرفته نیست و عقل سکولار شده بشر منبع و مرجع نهایی ارزش‌گذاری اخلاقی است. چنان‌که خود نویسنده به آن اذعان کرده می‌گوید: «اخلاق از وقتی که حسن و قبح ذاتی مطرح شد بی‌نیاز از خدا شد و ارزش‌ها به ذات افعال راجع شد نه به رد و قبول خداوند... اخلاق سکولار... اخلاق را عاری و فارغ از اندیشه خدا کرده... و دیگر از بدی و خوبی فاعل و پلیدی و پاکی فعل دم نمی‌زند و فقط از سود و زیان افعال سخن می‌گوید و چنین بود که تفکر سکولار، یعنی تبیین مستقل امور اخلاق و طبیعی، بدون توصل به حضور خداوند، متولد و مستقر شد.»^۲

۱. فلسفه دین، ص ۳۴۵-۳۴۶.

۲. کیان، شماره ۲۶، مقاله «معنا و مبنای سکولاریسم»، سروش، گزیده‌هایی از صفحات ۱۱ و ۱۲.

اما در اخلاق دینی، از عقل به عنوان شریعت عقلانی و از نقل (کتاب و سنت) به عنوان شریعت و حیانی برای ارزش‌گذاری کمک گرفته می‌شود و به اصطلاح ملاک حسن و قبح افعال مجموع عقل و نقل به عنوان دین الهی است. نه خصوص عقل، چنان‌که پیروان عقل و اخلاق سکولار می‌گویند و نه خصوص شرع، چنان‌که اشاعره از اهل سنت می‌گویند.

توضیح آن که، حسن و قبح عقلی و ذاتی بر اساس تفکر اسلام نا ب برگرفته از مکتب اهل بیت(ع)، به طور اجمال درست بوده و مورد قبول است؛ یعنی عقل به تنها بی و بدون تکیه بر شرع و یا عوامل خارجی دیگر می‌تواند حسن و قبح بسیاری از افعال اخلاقی را درک کند. چنان‌که خواهیم گفت، خود همین دلیل محکمی بر جاودانگی اصول و امهات اخلاق و گزاره‌های اخلاقی است، اما چون از یک سو دانش، دید و شناخت عقل آدمی محدود است و از سوی دیگر عواملی از قبیل: تأثیر محیط، تعلیم و تربیت نادرست، حب و بغض بی جا ... در تاریک کردن مسیر دید و شناخت عقل تأثیر می‌گذارد، عقل قادر نخواهد بود حسن و قبح همه افعال را به تنها بی درک کند و در این جهت، بی نیاز از دین و خدا باشد.^۱

۲- هدف اخلاق دینی، رساندن انسان به کمالات روحی و معنوی و مقامات والای انسانی - الهی است؛ اما اخلاق سکولار هدفش سودگرایی مادی و دنیوی محض است. بر اساس این بینش، اخلاقیات به تمام و کمال آداب زندگی و سامان بخش آن به حساب آمده تا در پناه نظم و امنیت حاصل از آن، انسان به تمتع و تلذذ بیشتر از زندگی دست یابد.^۲

۳- اخلاق سکولار، تنها حسن فعلی و ذاتی داشتن افعال اخلاقی را کافی می‌داند اما اخلاق دینی تنها حسن فعلی داشتن را کافی نمی‌داند و حسن فاعلی را هم در انجام اخلاقیات ضروری می‌شمارد و آن: انگیزه خدایی داشتن در انجام افعال اخلاقی است؛ زیرا تنها در این صورت است که افعال اخلاقی روح افزا و کمال آور می‌شود.

۴- اخلاق سکولار از هر نوع و با هر دیدگاهی که باشد (اعم از این که «راسل»^۳ ی باشد که دنیا محور و طبیعت گرایاست و یا این که «کانت»^۴ ی بوده بروجdan اخلاقی و حسن ذاتی صرف-منهای خدا- تکیه کرده و انجام اخلاقیات را صرف انجام وظیفه اخلاقی- نه دستور خداوند و تکلیف دینی - می‌داند^۵ و یا غیر از آن) بی ریشه بوده و بنیانش سست و ناپایدار و نسبی است و در نتیجه، نه

۱. ر.ک. حسن و قبح عقلی، جعفر سیحانی، نگارش علی ربانی گلباگانی، ص ۲۵-۳۰.

۲. ر.ک. مجله قبیسات، سال چهارم، شماره سوم (شماره مسلسل ۱۳)، پائیز ۷۸، ص ۷۰-۷۱.

۳. ر.ک. همان، ص ۱۵۰-۱۶۱.

۴. ر.ک. همان، ص ۴۴-۱۵۷.

ضمانت اجرایی دارد و نه ثابت و جاودانه است. از این رو، به گفته «جورج ماورُدِس» نمی‌تواند پاسخی قانع کننده به این سؤال بدهد که: «چرا من باید اخلاقی باشم؟»^۱ نیز همان طور که دانشمند تجربه گرای انگلیسی-آمریکایی «والتر ترنس استیس» گفته: «نسبیت اخلاقی خط بطلانی بر همه ارزش‌های اخلاقی است؛ زیرا اخلاقیات در تفسیر سکولاریستی در خدمت و اغراض زندگی مادی قرار می‌گیرد و از آنجاکه انسان‌ها اهداف واحدی ندارند و هر کس تفسیر خاصی از اهداف زندگی دارد و به تبع آن برخی چیزهای را خوب و برخی دیگر را بد می‌شمارد در نتیجه، خوب و بد اخلاقی هیچ ملاک و معیاری نخواهد داشت و هیچ تمايز عینی و واقعی نیز میان خوب و بد وجود نخواهد داشت، جز این که یا به مبنای دینی برای آرمان‌های اخلاقی مان رجعت کنیم یا به جای آن شالوده دنیوی استواری کشف کنیم تا نتایج مصیبیت بار ذهنی گرایی و نسبی گرایی کنونی را به بار نیاورد...^۲ نمی‌توانیم اخلاقیات را بر پایه برداشت انسان‌گارانه ناشیانه از «مشیت الهی» استوار سازیم.^۳ بنابراین، اخلاق سکولار که اخلاق منهای دین و خدارا ترویج می‌کند، ریشه‌اش بر باد و بنیانش سست و لرزان است؛ زیرا نه وجdan اخلاقی مورد نظر کانت بدون اتکای به خداوند یکتا به عنوان مبدأ هستی‌ها و همه ارزش‌های اخلاقی و انسانی، آن تعهد اخلاقی لازم در انجام الزامات اخلاقی را در انسان ایجاد می‌کند و نه «اخلاق طبیعی و تکاملی» مورد نظر امثال «برتراندراسل»، «اگوست کنست» و «هربرت اسپنسر» می‌تواند انسان را به طور طبیعی به انجام امور اخلاقی و اداره و او را به تکامل مورد ادعای آنان نائل گردد. وجدان اخلاقی صرف و اخلاق طبیعی و مانند آن به همان اندازه فاقد ضمانت اجرایی و محروم از مفاهیم ارزشی، کرامات نفسانی و کمالات روحی و معنوی است که قوانین ساخته بشر؛ زیرا همه اینها از یک آشخور سیراب می‌شوند، یعنی فکر و اندیشه، ارتکازات ذهنی، برداشت‌ها و خواسته‌های آمیخته به انواع هوایان نفسانی انسان‌های بریده از دین و خدا.

نقش دین و مذهب و خداوند متعال در زندگی بشر همان است که ویلیام جیمز آمریکایی نیز به آن اعتراف کرده است:

«در مذهب حالت و مقامی روحانی است که در جای دیگر آن را نمی‌توان یافت... وجود

۱. همان، ص ۴۴.

۲. گزیده‌ای از سخنان استیس در کتاب «دین و نگرش نوین»، ترجمه احمد رضا جلیلی، ویراستار مصطفی ملکیان، ص ۴۱۵-۴۱۸. انتشارات حکمت، بهار ۱۳۷۷.

۳. همان، ص ۴۴۷.

۴. دین و روان، ترجمه مهدی قائی، ص ۲۵. انتشارات دارالفنون، قم، ۱۳۶۷.

خداؤند برای فرد مذهبی، ضامن بقاء همیشگی یک نظم عالی است که آرمان هر فرد بشری است...^۱ مذهب یعنی جاودانی بودن بشر، خداوند علت جاودانی بودن بشر است.»^۲
از آنچه گذشت چند چیز روشن شد:

الف - این تقسیم بندی که نود و نه درصد - و بلکه کمی بیشتر - دین را ارزش‌های اخلاقی از نوع خادم زندگی به معنای آداب زندگی نه فضایل اخلاقی دانستن، تقسیم غیر واقع بینانه و جفاکارانه‌ای است؛ زیرا به طور حتم دین کامل و جامعی چون اسلام چنین تقسیم بندی را بر نمی‌تابد.

ب - مراد از زندگی هم به رغم نظر نویسنده نمی‌تواند زندگی مادی و طبیعی صرف باشد؛ زیرا زندگی منحصر به همین زندگی دنیانیست بلکه زندگی دیگری در فراسوی این جهان مادی است که آن زندگی حقیقی و اصیل بوده و در شکل دنیایی اش به صورت «حیات معقول» قابل دست یافتن است و زندگی مادی و ظاهری مقدمه‌ای برای رسیدن به آن است نه هدف نهایی.

ج - اخلاق مورد نظر نویسنده با ویژگی‌هایی که بر می‌شمارد، نوعی اخلاق سکولار است که اخلاقیات را صرف آداب زودگذر زندگی دنیوی و مادی می‌داند نه فضایل اخلاقی دارای بار ارزشی پایدار و کمال آور.

د - همچنین روشن گشت که ذاتی بودن درک حسن و قبح افعال اخلاقی توسط عقل، نه اخلاق را غیر دینی می‌کند و نه عقل را برقنار از دین و بی نیاز از دین و خدا، چنان‌که چنین برداشت غلط و نادرستی را علاوه بر نویسنده، برخی روشنفکران و همفکران دیگر او نیز دارند. از جمله آن، این اظهارات است: «حسن و قبح ذاتی افعال، علم اخلاق را می‌سازد که ذاتاً غیر دینی است... و عقل هم مستقل از شرع، حسن و قبح ذاتی افعال را درک می‌کند!»^۳

اینکه روشن شد اخلاق دینی با آن مفهوم فراگیر و مطلقش هرگز نمی‌تواند صرف آداب زندگی باشد، ببینیم اساساً اخلاق دینی چیست و چگونه ارزش‌های اخلاقی، اصیل و جاودانه‌اند؟

اخلاق و جاودانگی

ارزش‌های اخلاقی در دین اسلام از اهمیت بسیار بالایی برخوردارند، چراکه اسلام می‌خواهد انسان را از طریق تزکیه نفس و خودسازی به کمالات روحی و مقامات عالی انسانی و در نهایت به مقام قرب الهی برساند. اسلام تنها راه و صول به این هدف بسیار عالی و مقدس را تخلق به اخلاق

۱. همان، ص ۲۰۱.

۲. همان، ص ۲۰۷.

۳. کیان، شماره ۴۱، مقاله «دولت دینی و دین دولتی»، اکبر گنجی، ۲۴.

پسندیده یا مکارم اخلاقی و ترک اخلاق ناپسند یا رذائل اخلاقی می‌داند. چه این که فساد اخلاقی و آسودگی به رذائل اخلاقی را عامل بدختی و شقاوت حقیقی می‌شمارد.

بر همین اساس، خداوند در سوره شمس پس از یازده سوگند پی در پی به پدیده‌های مهم نظام هستی و به حقیقت انسان (=روح و روان)، اعلام داشته که هر کس به تزکیه نفس خویش از پلیدی‌های اخلاقی در اندیشه و عمل بپردازد و خود را پاک سازد، رستگار خواهد شد و هر کس که به رذائل اخلاقی، آسوده‌گردد، زیانکار است.^۱

چنان‌که رسول گرامی اسلام (ص) نیز هدف بعثت خود را چنین بیان فرموده است:
إِنَّمَا بُعْثُتُ لِأَنَّمَّ مَكَارِمَ الْأَخْلَاقِ.^۲

من برای تیمم و تکمیل مکارم (و محاسن) اخلاق برانگیخته شدم.

اینک باید دید مراد از اخلاق مورد نظر اسلام چیست که این قدر اهمیت دارد؟ آنچه مسلم است اخلاق محل بحث در این گونه آیات و روایات بسیار فراگیر و گسترده است و شامل همه احکام و دستورات دینی، اعم از دستورات و احکام اخلاقی مصطلح در علم اخلاق و غیر آن از احکام و دستورات دینی- اسلامی (از واجبات و محرمات) می‌شود؛ زیرا دائر مدار «حسن یا قبح فعل اخلاقی»، تأثیرگذاری در کمال انسان‌ها و قربشان به خدا به عنوان برترین فلسفه آفرینش انسان و نیز هدف تشرع اسلام و رسالت پیامبر اکرم (ص) می‌باشد. ارزش‌ها و افعال اخلاقی نیز به نسبت تأثیرگذاری در کمال نفس انسانی، از درجه و اعتبار برخوردار خواهند بود، یعنی هر کاری که در اصلاح نفس انسانی و کمال‌یابی انسان تأثیر بیشتر داشته و موجب تقرب بیشتر او به خدا شود، ارزشمندتر است.^۳

این معنا و مفهوم عمیق و گسترده اخلاق درست منطبق با معنای لغوی و اصطلاحی آن نیز می‌باشد؛ زیرا برای اخلاق دو معنای عمدۀ ذکر کردند:

۱- اخلاق به معنای لغوی آن، یعنی اخلاق جمع خلق، که به معنای سبجیه، سرشت، کیفیات، صفات و ملکات نفسانی است که می‌توانند خوب یا بد باشند. خلق و خلق در اصل لغت از یک ریشه‌اند، با این تفاوت که خلق به شکل، هیأت ظاهری انسان، قابل درک با چشم ظاهري و مادی گفته می‌شود و خلق به قوا، سجایا و ملکات باطنی او که قابل درک با چشم بصیرت و معنوی است.^۴

۱. قد أَفْلَحَ مَنْ زَكِّيَهَا وَ قدْ خَابَ مَنْ دَسَّيَهَا شمس (۹۱)، آیات ۹ - ۱۰.

۲. بخار الانوار، ج ۱۶، ص ۲۱۰ و ۲۸۷. البته در حدیث صفحه ۲۸۷ «و محاسنها» اضافه دارد.

۳. ر.ک. فلسفه اخلاق، محمد تقی مصالح یزدی، ص ۱۶۹ و ۱۸۴ - ۱۹۴. انتشارات اطلاعات.

۴. مجمع البحرين، طریحی، ج ۱ (ماده خ ل ق)، ص ۶۹۳؛ فرهنگ نوین (ترجمه القاموس العصری، الیاس انطون الیاس)، ص ۱۹۸؛ مفردات، راغب اصفهانی، ص ۱۵۸.

۲- اخلاق به معنای همه افعال و کارهای انسان است که متصف به خوب و بد می‌شوند. روشن است اخلاق به معنای اول، همان فضایل و ملکات نفسانی و مکارم اخلاقی است ولی به معنای دوم، عموم کارها، افعال و رفتار آدمی است که از آن به «وظایف» و «تکالیف» تعبیر می‌کنند و به خوب و بد قابل توصیف‌اند.^۱ اخلاق به این معنا شامل همه تکالیف و بایدها و نبایدهای دینی می‌شود، که اخلاق از نوع اول نیز جزوی از آن است چنان‌که در تعریف خوبی و بدی نیز گفته‌اند: خوبی آن است که به سیر صعودی تکامل انسان کمک کند و او را از حیوانیت به سوی آزادگی هدایت نماید؛ و بدی آن است که با تکامل انسان مخالف باشد و او را به طرف حیوانیت بکشاند.^۲

همچنین دانشمندان اسلامی در تعریف اخلاق اسلامی آورده‌اند:

«احکامی که برای تحصیل شایستگیها و تهذیب نفس و تصفیه درون مقرر شده است، اکثر این احکام به جهت فطری بودن و عمومیت شایستگیها و ارزش‌ها برای همه مردم، امضایی است نه تأسیسی.»^۳ بنابر این، با توجه به این که احکام و دستورات دینی - اسلامی آن چنان‌گسترده و فراگیر است که در برگیرنده همه شئون زندگی مادی و معنوی و تبیین کننده همه نوع رابطه انسان با خود، با انسان‌های دیگر و با خدای خویش بوده، انجام آن به انگیزه اطاعت اوامر الهی و کسب رضای او، موجب ترکیه نفس، تکامل روح، قرب الهی و نیل به رستگاری ابدی می‌شود؛ و در پرتو احکام الهی، زندگی دنیوی انسان نیز سامان و نظم و انسجام معقول و منطقی می‌یابد و موجب بسط عدالت اجتماعی، تحکیم روابط حسن، دوستی‌ها و آسایش خاطر و رفاه زندگی می‌شود، می‌توان گفت که به رغم نظر نویسنده، همه احکام اسلامی دارای بار ارزشی و قداست معنوی بوده و جزو فضایل اخلاقی، تعالی بخش و کمال آور به حساب می‌آیند.

گواه بر آن، روایات بی شمار پیشوایان معصوم(ع) است که در آنها کارهایی از قبیل غذا خوراندن به دیگران در فضیلت با حسن خلق برابر اعلام داشته شده^۴، و حتی در سخن رسول اکرم(ص)، «کسب حلال» که به ظاهر صد درصد عمل دنیوی و مربوط و مرتبط به زندگی مادی است، از بهترین و با فضیلت ترین اعمال عبادی و معنوی شمرده شده است.^۵

۱. ر.ک. قبسات، سال چهارم، شماره سوم (شماره مسلسل ۱۳)، ص ۲-۳.

۲. اخلاق، محمد تقی فلسفی، ج ۲، ص ۶۸۲ با مختصر تصرف در عبارات، چاپ اول، ۱۳۵۹.

۳. فلسفه دین، علامه محمد تقی جعفری، ص ۱۱۸؛ نیز ر.ک. فلسفه اخلاق، شهید مطهری به ویژه ص ۱۴۰ - ۱۶۴؛ اخلاق فلسفی، ج ۱، به ویژه ص ۹-۶، ۱۰۹، ۱۳، قبسات، ۱۳، ص ۳۷-۳۴.

۴. امام صادق(ع) فرمود: «منَ الْإِيمَانِ حُسْنُ الْحَلَقِ وَ أَطْعَامُ الطَّغَامِ» فروع کافی، ج ۴، ص ۵۰؛ وسائل الشیعه، ج ۱۶ (از ۲۹ جلدی چاپ آل البيت)، ص ۳۳۰.

۵. «أَفْضَلُ الْأَعْمَالِ الْكَسْبُ الْحَلَالُ» کنز العمال، علامه الدین هندی، ج ۴، ص ۳. چاپ حیدر آباد هند.

حضرت امام صادق(ع) نیز در حدیث زیر این حقیقت را به زیبایی بیان فرموده است:

الْخُلُقُ الْحَسَنُ جَمَلٌ فِي الدُّنْيَا وَ تُزْهَهُ فِي الْآخِرَةِ وَ بِهِ كَمَالُ الدِّينِ وَ الْفُزُورَةُ إِلَى اللَّهِ تَعَالَى^۱

حسن خلق در دنیا مایه زیبایی و در آخرت وسیله دوری از عذاب الهی است و با حسن خلق دین (انسان) کامل می‌شود، و آدمی به قرب الهی می‌رسد.

راز این که علمای اخلاق در معرفی ارزش‌ها و ضد ارزش‌ها در قرآن و اسلام و نیز در بر شمردن بنیادهای اخلاق اسلامی بسیاری از واجبات، محرمات، مستحبات و مکروهات دینی - فقهی را نیز آورده‌اند، همان است که اشاره شد.^۲

از مطالب بالا روشن شد که رابطه اخلاق (فضایل و مکارم نفسانی) با مجموعه دین اسلام، «رابطه جزء با کل» می‌باشد.^۳

اما درباره راز جاودانگی ارزش‌های اخلاقی باید گفت: ارزش‌های اصیل اخلاقی ریشه در فطرت پاک و اصیل انسانی دارند؛ روانشناسان و جامعه شناسان از آن به «وجدان اخلاقی» یا «حس مذهبی» یا بعد چهارم روح انسانی تعبیر می‌کنند؛^۴ همانی که قرآن کریم از آن به «فجور» و «تقوا» یادکرده و می‌فرماید به طریق غیبی (=هدایت تکوینی) تشخیص افعال خوب و بد اخلاقی («فجور و تقوا») به روح و ضمیر باطن انسانی الهام شده است.^۵

مفهوم درست «ذاتی بودن حسن و قبح افعال اخلاقی» و «استقلال عقل در ادراک آن»، همین است؛ نه آن معنایی که برخی روشنفکران داخلی به تبع برخی متفسکران تجربه گرا و مادی غرب نظری هیوم، راسل، پوپر و ... ارائه می‌کنند.

ولی سخن در این است که امور اخلاقی فطری، چه نوع و یا ساخت افعال اخلاقی را شامل می‌شود؟ زیرا در تعیین مصاديق فعل اخلاق فطری و یا «فطريات اخلاقی» نیز اختلاف نظر وجود دارد و برخی از کسانی که منکر اطلاق و جاودانگی امور اخلاقی شده و به نسبیت و بی ثباتی اخلاقیات رأی داده‌اند، به دلیل عدم شناخت دقیق اخلاقیات اصیل و فطری، قادر به تمیز آن از غیر آن نمی‌باشند.

۱. بحار الانوار، ج ۶۸، ص ۳۹۳ روایت ۱۶۱ از باب ۹۲.

۲. ر.ک. ارزش‌ها و ضد ارزش‌ها در قرآن، ابوطالب تجلیل؛ بنیادهای اخلاق اسلامی (ترجمة الاخلاق)، علامه سید عبدال... پیشو، مترجمان حسین پهنجو و علی مشتاق عسکری.

۳. ر.ک. مجله قبسات، شماره مسلسل ۱۳، ص ۳۴-۳۷ از مقاله استاد مصباح یزدی.

۴. برای تحقیق بیشتر ر.ک. دین و روان، ویلیام جیمز، ترجمه مهدی قائeni؛ روانشناسی و اخلاق، ژ.آ. هدفیلد، ترجمه دکتر علی پریور، بنگاه ترجمه و نشر کتاب؛ یادنامه استاد شهید مطهری، دفتر اول مقاله جاودانگی و اخلاق.

۵. ر.ک. شمس (۹۱)، آیه ۸

کالبد شکافی امور اخلاقی

بررسی‌ها نشان می‌دهد به طور عمده چهار تفسیر از افعال اخلاقی وجود دارد که آنها را در اینجا

مورد بررسی قرار می‌دهیم. زیرا همه آنها نمی‌توانند جزو ارزش‌های اخلاقی اصیل و جاودان باشند:

۱- اخلاق به معنای آداب و رسوم قومی و قبیلگی: بسیاری از آداب و رسوم نزد ملل و اقوام محترم و مقدس بوده و به عنوان ارزش‌های اخلاقی مطرح است تا جایی که حاضرند در راه حفظ و دفاع از آن حتی از جان خود بگذرند؛ چنان‌که بسیاری از جنگ‌های خونین دنیا به خاطر آنها به وقوع پیوسته است. روشن است آداب و رسوم محلی و قومی، اموری جزئی، اعتباری و نسبی‌اند و چنین نیست که همه انسان‌های روی زمین به آداب و رسوم مشترکی معتقد شوند؛ زیرا عواملی چون: آب، خاک، نژاد و مانند آن در پیدایش آن‌ها نقش دارند - نه انگیزه‌های فطری و ذاتی انسان‌ها - و این عوامل طبیعی هم گذرا، نسبی، منطقه‌ای و متفاوت‌اند.^۱

بنابراین، وقتی سخن از اطلاع و نسبیت در اخلاقیات به میان می‌آید باید بین آداب و رسوم و بین اخلاقیات اصیل فرق گذاشت؛ زیرا عادات، آداب، رسوم و سنت‌ها در میان جوامع، ملت‌ها و طوایف متفاوت است؛ یعنی هم در بین افراد و طبقات فرق می‌کند و هم در طول زمان متتحول می‌شود، اما اخلاقیات اصیل چنین نیست. برخی از کسانی که قایل به نسبیت اخلاق شده‌اند گمان کرده‌اند که اخلاقیات همان عادات، آداب و رسوم جزئی و متغیر میان اقوام و ملل است.

۲- اخلاق به معنای افعال طبیعی: این نوع اخلاق و یا به بیان روشن‌تر، این نوع برداشت از افعال اخلاقی، مبتنی بر این است که همه ارزش‌های اخلاقی را بر پایه «اصالت ماده» و «اصالت لذت» توجیه می‌کند و بر اساس این‌که واقعیت‌های را تنها در واقعیت‌های محسوس مادی منحصر می‌داند، تنها یک نوع خیر و ارزش را قبول دارد، که همان «خیر محسوس» یا «لذت محسوس» باشد و همه مفاهیم اخلاقی را بر مدار سود و زیان مادی و در ارتباط با «من طبیعی» در «حیات مادی» ارزیابی می‌کند.

بنابراین، تعبیر ما از اخلاقیات به «افعال طبیعی»، بر اساس برداشتی است که آنها از افعال اخلاقی دارند؛ زیرا در این نوع برداشت فعل اخلاقی تا حد افعال طبیعی تنزل کرده و فاقد بار ارزشی و فضیلت اخلاقی می‌شود؛ یعنی «طبیعت و فضیلت» یکی می‌گردند؛ چون دانشمندان حس گرا و بنیان‌گذاران مکاتبی چون «اگزیستانسیالیسم» و «پوزیتیویسم منطقی»، که به «اخلاق

۱. ر.ک. فلسفه اخلاق، سید محمد رضا مدرسی، ص ۸۰-۸۲-۶۷ دانش و ارزش، سروش، ص ۱۶ - ۲۰.

تکاملی» و مانند آن معتقدند، با مهم‌ل و بسی معنا اعلام داشتن همه مسائل ما بعد الطبيعی (متافیزیکی) و احکام اخلاقی- ارزشی، همه افعال و مفاهیم اخلاقی و غیر آن را صرف ابراز احساسات درونی و برانگیختگی افعال طبیعی می‌دانند و بس.^۱

این نوع نگرش به اخلاقیات نه تنها نمی‌تواند مبنای درستی برای تفسیر مفاهیم اخلاقی اصیل به حساب آید، بلکه به خاطر انکار خداوندیکتا و همه حقایق هستی، هیچ توجیه درستی برای مفاهیم ارزشی و اخلاقی باقی نمی‌گذارد.^۲

۳- اخلاق به معنای روابط اجتماعی: کسانی - مانند پوزیتیویست‌های اخلاقی - که اخلاق را نسبی می‌دانند، ارزش‌های اخلاقی را معلول روابط اجتماعی (یا مقبولیت و عدم مقبولیت عامه) پنداشته، می‌گویند: مرجع تشخیص خوب و بد‌اخلاقی، افکار یا داوری عمومی و معیار فضیلت و رذیلت، قبول و رد اجتماع است. اینان عقیده دارند که گرایش به رفتار اجتماعی هر چند دارای عیب و نقص هم باشد ولی چون مقبول جامعه قرار گرفت، علامت خوبی اخلاق و باعث مصنونیت از انتقاد است؛ و بر عکس، تخلف از روش‌های مقبول عمومی، هر چند بجا و صحیح باشد، به دلیل عدم پذیرش جامعه، نشانه اخلاقی بد و مایه ملامت و سرزنش مردم است.^۳

این گونه تفسیر کردن مسائل اصیل اخلاقی موجب بی اعتباری و نسبی شدن ارزش‌های اصیل اخلاقی می‌شود، زیرا جوامع مختلف دنیا دیدگاه یکسان و برداشت واحدی نسبت به مسائل اخلاقی ندارند. آنچه امروزه تحت عنوان «قرارداد اجتماعی» به ویژه در جوامع غربی به مورداً جرا گذارده می‌شود و بر اساس آن مشروعیت همه چیز از جمله قوانین و مقررات اجتماعی و حکومتی را صرف خواست و داوری عموم مردم آن جوامع می‌دانند از همین نوع نگرش به اخلاق سرچشمه گرفته است. در نتیجه این نگرش و مبنای ارزش‌گذاری مسائل اخلاقی و قانونی است که زشت‌ترین افعال اخلاقی نظیر «همجنس بازی» و «ازدواج مرد با مرد»، به دلیل این که خواست مردم و مرد تأیید و تصویب آنها است، قانونی شده و فعل پستدیده اخلاقی و مقبول عمومی قرار گرفته است! آیین جهانی اسلام با این که برای آراء و خواست‌های معقول و منطقی انسان وبالاتر از آن برای شخصیت والای انسانی و سرنوشت انسان‌ها، اهمیت، اعتبار و احترام فوق العاده‌ای قائل شده،

۱. ر.ک. فطرت، شهید مطهری، ص ۹۷-۱۰۶؛ دانش و ارزش، ص ۱۴۰ و ۱۴۹-۱۴۵ و ۲۴۲-۲۳۸.

۲. ر.ک. فلسفه اخلاق، شهید مطهری، ص ۱۲-۳۲ و ۳۱۸ و ۳۲۲؛ فلسفه اخلاق، سید محمد رضا مدرسی، ص ۲۴-۳۲.

۳. ر.ک. اخلاق، محمد تقی فلسفی، ج ۱، ص ۴۱-۴۲ و ۴۲-۳۶، دانش و ارزش، عبدالکریم سروش، ص ۴۱.

ولی اخلاقیات اصیل رانه زاییده روابط اجتماعی (و مقبولیت عامه)، بلکه برخاسته از فطرت پاک انسان و سرشنست خدادادی او می‌داند و چنان‌که بزودی شرح خواهیم داد، این انسان است که می‌تواند با پاییندی به این مکارم اخلاقی و باشکوفا سازی آن، در وجود خود به هویت اصیل انسانی خود دست یابد.

۴ - اخلاق به معنای مکارم اخلاقی، مراد از مکارم اخلاقی صفات و ملکات نفسانی است که معیار انسانیت بوده و خاستگاه فطری دارد. بر این اساس، در اثر تکرار در عمل و ریاضت نفسانی یا وراثت در انسان حاصل شده و به رشد و بالندگی می‌رسد و هویت انسانی و شخصیت متعالی او را متجلی می‌سازد.^۱ این نوع اخلاقیات اصیل و بالنده از روح الهی بر می‌خیزد و مظاهر آسمای جمال و جلال الهی است و هر کدام در شرایط خاص و با فراهم شدن زمینه، ظهور و بروز مخصوص دارد.^۲

محاسن اخلاقی و رابطه آن با مکارم اخلاقی

محاسن اخلاقی که از آن سخن رفت از جلوه‌های کرامات و ملکات نفسانی به شمار می‌رود و از آنها سرچشمه می‌گیرد. از این رو، کسب محاسن اخلاقی زمینه رسیدن به مکارم اخلاقی را در انسان فراهم می‌کند. چنان‌که امام علی(ع) فرمود:

ذَلِّلُوا أَخْلَاقَكُمْ بِالْمَحَاسِنِ وَقَوْدُهَا إِلَى الْمُكَارِمِ.^۳

اخلاق خود را با صفات حمیده رام کنید و سپس آن را به سوی مکارم اخلاقی سوق دهید.

برخی از محاسن اخلاقی عبارتند از: خوش رویی و تبسم، پاکیزگی بدن و لباس، احترام به دیگران، ادب در گفتار و رفتار، عیادت بیماران، تسلیت به مصیبت دیدگان، دوری از کبر و غرور، عجب، غیبت و سوء ظن به دیگران. برخی از مکارم اخلاقی عبارتند از: رعایت حق و فضیلت، به کار بستن عدل و انصاف، وفای به عهد، اداء امانت، فداکاری و جوانمردی، ایثار و مواسات.^۴

در روایت «ابن بکیر» از امام صادق(ع) نیز نقل شده که آن حضرت در پاسخ به این‌که مکارم اخلاق چیست؟ فرمود: «خویشتن داری از گناه، قناعت، صبر، شکر، حلم و بردباری، حیاء، سخاوت، شجاعت، غیرت، نیکوکاری، راستگویی و اداء امانت»^۵

۱. ر.ک. اخلاق فلسفی، ج ۱، ص ۶۰؛ اخلاق و تعلیم و تربیت اسلامی، زین العابدین قربانی، ص ۱۲.

۲. ر.ک. تبیین براهین اثبات خدا، عبدال... جوادی آملی، ص ۶۰.

۳. تحف العقول، حسن بن شعبه حرانی، به یصحح علی اکبر غفاری، ص ۲۲۴، انتشارات جامعه مدرسین، قم، ۱۳۶۳.

۴. اخلاق، فلسفی، ج ۱، ص ۵۷-۵۸؛ اخلاق و تعلیم و تربیت، قربانی، ص ۱۶-۱۷.

۵. بحار الانوار، ج ۷۸، ص ۶۹.

توضیح آن که برای تشخیص دقیق‌تر مکارم اخلاقی از محاسن اخلاقی به برخی از تفاوت‌های این دو اشاره می‌شود و آن عبارت است از:

۱- محاسن اخلاقی غالباً وسیله رفاه زندگی مادی است ولی مکارم اخلاقی، راه رسیدن به تعالیٰ معنوی.

۲- محاسن اخلاقی نوعاً به حیات بشر نظم و انضباط می‌بخشد ولی مکارم اخلاقی تمایلات عالی انسانی را ارضا می‌کند.

۳- محاسن اخلاقی در اکثر موارد با خود دوستی شروع می‌شود و با تمایلات فردی سازگار است ولی مکارم اخلاقی، بیش تر جنبه دگر دوستی دارد.

۴- حاصل رعایت محاسن اخلاقی، رسیدن به «من» است ولی دست آورده پایبندی به مکارم اخلاقی، رسیدن به «من برتر» است.^۱

راز این تفاوت رتبه‌ای مسائل اخلاقی، این است که انسان‌ها دارای دو شخصیت و دو هویّت هستند: یکی به نام جسم که از آن به «من» یا «من طبیعی» و «خود مادی» تعبیر می‌شود و دیگری به نام روح و روان، که از آن به «من برتر» و «من حقیقی» تعبیر می‌کند. این روح انسان است که منشأ کرامت و عزت نفس، احساس‌ها و اراده‌های اخلاقی است و این اراده اخلاقی تحت فرمان عقل می‌باشد. به خلاف «من طبیعی» که منشأ افعال طبیعی است تحت فرمان غرائیز، امیال و گرایش‌های جسمانی و مادی است.

از دیدگاه اسلامی، من واقعی انسان همان نفخه الهی است که در هر انسانی وجود دارد و احساس‌ها و اراده‌های اخلاقی اصیل از این من برتر و خود حقیقی انسان بر می‌خizد.

اگر چنین «من» ای در انسان نمی‌بود هیچ یک از احساس‌ها و اراده‌های اخلاقی که با سودها و زیان‌های بدنی و مادی انسان جور در نمی‌آید در او وجود نداشت.

بنابراین، علت این که اصول ارزشی و مکارم اخلاقی، میان همه انسان‌ها - صرف نظر از نژاد و رنگ، آداب قومی و قبیلگی، امیال و غرائز طبیعی و جسمی و الگوهای رفتار اجتماعی - مشترک بوده و در همه زمان‌ها و مکان‌ها ثابت و جاودانه است، و به اصطلاح فرازمانی و مکانی می‌باشد، در همین است که خاستگاه فطری دارد، آن هم فطرتی که به روح ملکوتی، کرامات نفسانی و ذاتی نهفته در هر انسانی، بر می‌گردد نه به غرائز طبیعی و امیال باطنی.

۱. برگرفته از اخلاق فلسفی، ج ۱، ص ۶۸-۶۹. اخلاق، زین العابدین قربانی، ص ۱۹.

یعنی این «نایدها» و «بایدها» کلی اخلاقی که علمای اخلاق از آن به «رذائل و مکارم اخلاقی» تعبیر می‌کنند و در قرآن از آن به «فجور و تقویٰ» یاد شده است و کمال نفس انسانی با آن مرتبط بوده و در گرو رشد و باروری آن است، ریشه در ذات انسان دارد و انسان‌ها در مسائل فطری مرتبط به کمال نفسانی شان متشابه و متساوی -با اختلاف در مراتب آن- آفریده شده‌اند. وقتی چنین است پس خوب دانستن‌ها و بد دانستن‌ها و به تعبیر فنی تر «تحسین و تقبیح ذاتی افعال» در همه انسان‌ها در طول زمان‌ها وجود داشته و خواهد داشت و دیدگاه‌ها نسبت به بدی و خوبی نیز یکسان بوده و می‌باشد.

به بیان دیگر، به رغم این که انسان‌ها از نظر بدنی و مادی و طبیعی در موضع‌ها و موقعیت‌های مختلف و متفاوت هم قرار گرفته و در شرایط مختلف، نیازهای بدنی شان متغیر و متفاوت است، از جنبه روحی و فطری و سیر کمال معنوی در وضع مشابهی قرار دارند و قهرآ دوست داشتن‌ها و خوب و بد انگاشتن‌ها در آن یکسان، کلی و دائم می‌شود و تمام فضایل و مکارم اخلاقی رنگ جاودانگی به خود می‌گیرند و ثابت می‌مانند.

پس این که «دروغ بد است»، «راستگویی خوب است»، «عدل خوب است»، «ظلم بد است»، «نوع دوستی و محبت خوب است»، «دمنشی و تجاوزگری بد است»، «صبر و شکیایی خوب است»، «بی صبری و شتاب زدگی بد است»، «امانت داری خوب است»، «خیانت در امانت بد است» و ... همیشه چنین بوده و خواهد بود و هرگز روزی فرانخواهد رسید که ارزش‌ها و فضیلت‌های اصیل اخلاقی تغییر ماهیت داده و به ضد خود تبدیل شوند و بالعکس؛ مگر این که انسان‌ها از مسیر فطرت پاک انسانی و کرامات‌ها و کمالات راستین روحی-معنوی فاصله گرفته و به بی راهه برونده و امیال نفسانی و خواسته‌های غرائز را بجای مکارم اخلاقی گرفته و بر آن ترجیح دهند.^۱

۱. در تهیه این قسمت از کتب زیر استفاده شد: فلسفه اخلاق، ص ۱۲۸-۱۲۹، ۱۴۰-۱۶۴ و ۱۷۹-۱۸۰؛ تعلیم و تربیت در اسلام، شهید مطهری، ص ۲۱۰-۲۶۱؛ یادنامه استاد شهید، مقاله «جاودانگی و اخلاق»، دفتر اول، ص ۴۱۷-۴۱۸؛ فطرت در قرآن، جوادی آملی، تنظیم از محمد رضا مصطفی پور، ص ۲۴-۲۵.

فصل ششم

سیاست و دین

دیانت و سیاست در اسلام به هم آمیخته‌اند و اولیای گرامی اسلام نیز «سیاست العباد» یعنی سیاستمداران و اداره‌کنندگان امور بندگان خدا می‌باشند و بخش اعظم زندگی آن بزرگواران به مبارزه با طاغوت‌ها و ستمگران و رسیدگی به مسائل زندگی و دخالت در امور سیاسی سپری شده و سرانجام به شهادت در این راه منجر گشته است.

وجود حکومت، از جمله نیازهای ابتدایی و ارتکازی جوامع بشری است و آیینی که شالوده‌اش بر فطرت و عقل نهاده شده، نمی‌تواند نسبت به این موضوع بی‌اعتتا باشد. اسلام برنامه‌های لازم جهت سعادتمند شدن انسان را آورده است. اما دستیابی کامل به این هدف (سعادتمندی همه جانبه انسانها) جز با تشکیل حکومت اسلامی و پیاده کردن همه احکام و قوانین فردی و اجتماعی آن میسر نیست.^۱

بر اساس این تفکر بود که رسول گرامی اسلام(ص) پس از هجرت به مدینه بلا فاصله نظامات و تشکیلات سیاسی و حکومتی ایجاد کرد، و با استقبال مردمی هم واقع شد. این روند «تشکیل حکومت اسلامی» پس از آن حضرت نیز ادامه یافت؛ و اساساً کشمکش اصلی و عمدۀ فرق اسلامی بر سر خلافت و امامت همه جانبه بر جامعه اسلامی بوده است.

راز این که امام راحل (قدس سره) نیز اسلام را چیزی جز حکومت نمی‌داند، همین است که گفته شد:

با دققت در ماهیت و کیفیت احکام شرع در می‌یابیم که اجرای آنها و عمل به آنها مستلزم تشکیل حکومت است و بدون تأسیس یک دستگاه عظیم و پهناور اجرا و اداره، نمی‌توان

۱. ر.ک. معنویت تسبیح، علامه طباطبائی، ص ۵۸ - ۱۶، انتشارات تسبیح، قم.

به وظیفه اجرای احکام الهی عمل کرد^۱ ... نهاد حکومت آن قدر اهمیت دارد که نه تنها در اسلام، حکومت وجود دارد بلکه اسلام چیزی جز حکومت نیست...^۲

نظریهٔ جدایی دین از سیاست، برخاسته از اندیشهٔ سکولاریستی

نظریهٔ «جدایی سیاست از دین» عمدتاً یک اندیشهٔ وارداتی است و خاستگاه غربی دارد. این طرز تفکر در جهان غرب و در دامن دین تحریف شدهٔ مسیحیت کلیسا ای و به ویژه از علمکردنادرست سردمداران کلیسا نشأت گرفت و رشد کرد، سپس در دیگر نقاط دنیا و از جمله ایران نیز رواج یافت.

برای آگاهی بیشتر از چگونگی رسوخ و رواج اندیشهٔ وارداتی «جدایی سیاست از دین» در جوامع اسلامی و از جمله جامعهٔ اسلامی ایران، لازم است ابتدا مفهوم دقیق سکولاریسم و ریشه‌ها و ویژگی‌های آن بیان شود.

مفهوم سکولاریسم

واژهٔ سکولاریسم (secularism) به معنای عرف‌گرایی، اعتقاد به اصالت امور دنیوی، غیر دین گرایی و جدا انگاری دین از دنیا و دین از سیاست می‌باشد.^۳ برخی فرهنگ‌نامه‌های نیز سکولاریسم را به معنای تنظیم امور معاش از قبیل تعلیم و تربیت، سیاست، اخلاق و جنبه‌های دیگر زندگی انسان، بدون در نظر گرفتن خداوند و دین، تفسیر کرده‌اند.^۴

سکولار (secular) نیز به کسی گفته می‌شود که به امور معنوی و مذهبی علاقه نشان نمی‌دهد. سکولاریزاسیون (secularization) هم به معنای عرفی شدن و دنیوی شدن و غیر دینی گشتن به کار رفته و معرف فرایند و پروسه‌ای است که طی آن، بشر و جوامع بشری به مرور زمان از تعلقات ماورای طبیعی و باورهای دینی دست شسته و تحت سیطره و فرامین عقل ابزاری و قوانین برآمده از آن در می‌آید و همه آرمان‌ها و توجهاتش معطوف دنیا و حیات دنیوی می‌گردد.^۵

۱. ولایت فقیه (حکومت اسلامی)، ص ۲۹، انتشارات آزادی، قم.

۲. کتاب البيع، ج ۵، ص ۴۷۲، انتشارات اسماعیلیان، قم.

۳. فرهنگ اصطلاحات فلسفه و علوم اجتماعی (انگلیسی - فارسی)، ماری برجانیان، ترجمه بهاء الدین خوشماهی، ص ۷۸۰.

۴. کلام جدید، عبدالحسین خسروپناه، ص ۲۱۷، به نقل از منابع غربی.

۵. فرهنگ انگلیسی - فارسی معاصر، محمدرضا باطنی، ذیل واژهٔ سکولار؛ فرهنگ و دین، میرچا الیاده، ترجمه

بنابراین، دستاورد این دو پدیده اجتماعی (سکولاریسم و سکولاریزاسیون)، یک چیز است و آن حذف دین و آموزه‌های دینی از جامعه و برنامه‌های مدیریتی و کشورداری است؛ با این تفاوت که سکولاریزاسیون صرفاً یک فرایند و پدیده اجتماعی است که در شرایط خاص و بر اثر یک سلسله عوامل اجتماعی به جدا سازی دین از دنیا می‌انجامد، ولی سکولاریسم که در آغاز به عنوان یک پدیده اجتماعی (سکولاریزاسیون) مطرح بوده است به تدریج به شکل یک ایدئولوژی رسمی پدیدار گشته و با اتكای به داده‌های عقل سکولار، از دین، خدا و آخرت روی گردان شده و تمام توجه و هدفش را دنیا قرار داده است.^۱

بنابراین، روشن می‌شود آن دسته از روش‌فکرانی که از - به اصطلاح - ایدئولوژی شدن دین و ابراز توانایی اش بر ارائه برنامه‌ها و برنامه ریزی‌ها و اداره جامعه در هر است و با آن به شدت به مبارزه برخاسته‌اند، هدفی جز جایگزین کردن ایدئولوژی پوج سکولاریستی به جای دین ندارند؛ همچنان که کمی پیش تراز آنها روش‌فکران ماتریالیست و کمونیست نیز در مبارزه با خدا و دین وحیانی، هدفی جز جایگزین ساختن خدای دروغین «ماده» و ایدئولوژی باطل «ماتریالیستی و کمونیستی» به جای خدا و دین راستین آسمانی نداشتند.

پیشینه سکولاریسم و اندیشه سکولاریستی

چنان‌که اشاره شد سکولاریزاسیون و به دنبال آن سکولاریسم در اروپا و در رابطه با این آیین تحریف شده مسیحیت در طول زمان شکل‌گرفت و به تدریج به صورت یک ایدئولوژی نمودار گشت.

«براین ر. ویلسون»، در این باره می‌نویسد:

«جدا انگاری دین و دنیا مفهومی غربی است که اساساً فرایندی را که به خصوص به بارزترین وجه در طول قرن جاری، در غرب رخ داده است، توصیف می‌کند.»^۲
برخی نیز بر این باورند که «سکولاریسم از فلسفه یونانی آغاز گردید و به علم اروپایی رسید. ابتدا با طرح ذات و ماهیت به جهان، در برابر خدا و به اقتضاهای ذاتی طبایع استقلال بخشدید و سپس با طرح علیت، استحقاق و کلام مقولات اعتباری پاداش و کیفر و نعمت و شکر و کفر و... را از

۱. «ادمه از صفحه قبل»: هیئت مترجمان و خرمشاهی، ص ۱۲۹ و ۱۰۶، نشر طرح نو.

۲. فرهنگ و دین، میرچا الیاده، ترجمه هیئت مترجمان، ص ۱۴۲.

معنی و خاصیت تهی کرد، و زمینه مستعدی را برای نظر کردن به جهان بدون احساس حضور خداوند فراهم نمود. آن‌گاه علم اروپایی هم راه را برای تصرف در عالم طبیعت و سپس در عالم اجتماع و سیاست، باز هم بدون احساس حضور خداوند به او نشان داد. قصد سکولاریسم قصد عقل غیر دینی است...»^۱

توضیح آن که تعبیر «سکولاریزم ایون-بنابر تحقیقات برخی پژوهشگران غربی-در زبان‌های اروپایی، بار نخست در معاهده وستفالی (westphali) در سال ۱۶۴۸ میلادی به کار رفت و مقصود از آن توضیح و توصیف انتقال سرزمین‌های تحت نظارت کلیسا، به زیر سلطه اقتدار سیاسی غیر روحانی بود. در آن ایام تعبیر سکولاریس (seculares) در میان مردم متداول بود و تفکیک امر مقدس و دینی (sacred) و امر دنیوی یا عرفی (secular) تداعی کننده اعتقاد به برتری امور و مفاهیم مقدس یا دینی بر امور دنیوی یا غیر مقدس است.

علاوه بر این، دیر زمانی بود که کلیسا کشیش‌های موسوم به «دینی» را از کشیش‌هایی که «عرفی» دانسته می‌شدند - یعنی روحانیانی که در درون تشکیلات دینی خدمت می‌کردند، از روحانیانی که در خدمت جامعه بیرون از تشکیلات دینی بودند - تفکیک می‌کرد. بعدها تعبیر «سکولاریزم ایون» به معنایی متفاوت اما مرتبط با همان مفهوم اولیه، به معاف و مرخص کردن روحانیان از قید عهد و پیمانشان برای خدمت به کلیسا اطلاق شد.

این اصطلاح بعدها برای دلالت بر نوعی تحول اجتماعی به کار رفت که جامعه شناسان پیشین از جمله «اگوست کنت» پیش از آن که تعبیر سکولاریزم ایون کار بر دگسترده جامعه شناختی پیدا کند، آن را می‌شناختند. در جریان یافرایندی که با این تعبیر توضیح داده می‌شود نهادهای گوناگون اجتماعی به تدریج از یکدیگر تمایز می‌یابند و هر روزه از قید قالب‌های مفروضات دینی که پیش‌تر از عملکرد آنها خبر می‌داده و در موارد زیادی خود این عملکردها را برابر می‌انگیخته و هدایت می‌کرده‌اند، رها می‌شوند.

طی این جریان، مفاهیم ماورای طبیعی به تدریج از همه نهادهای اجتماعی-جز آن نهادهایی که اختصاص تام به مقولات ماورای طبیعی دارند- طرد می‌شوند. این مفاهیم و امور ماورای طبیعی، در حالی که هنوز هم می‌خواهند بر سایر حوزه‌های زندگی اجتماعی سایه بگسترانند، اندک اندک به عنوان نهادهای دینی جداگانه‌ای تلقی می‌شوند که دامنه آنها هر روز محدود‌تر می‌شود.

۱. ر.ک. معنا و مبنای سکولاریسم، عبدالکریم سروش، فصلنامه کیان، شماره ۲۶، ص ۱۱-۱۳.

سرانجام جامعه شناسان معاصر از سکولاریزاسیون یا سکولاریسم، برای نشان دادن مجموعه‌ای از جریانات استفاده می‌کنند که طی آن زمام امور جامعه، امکانات و منابع و افراد، از دست مقامات دینی خارج شده و روش‌های تجربی مأبانه، غایبات و اهداف این جهانی به جای شعائر و نحوه عمل‌های نمادینی نشسته است که معطوف به غایات آن جهانی یا فوق طبیعی‌اند.^۱

استاد محمد تقی جعفری نیز بر این باور بود که: «نظریه سکولار در قرون ۱۴ و ۱۵ میلادی، در نتیجه تعارض طرز تفکرات و روش‌های اجتماعی و سیاسی کلیسا در مغرب زمین پا به عرصه تفکرات (و حیات) نهاد.»^۲

اما در مورد بنیان‌گذاران سکولاریسم در دوران اخیر در غرب باید گفت: «سدۀ‌های هیجدهم و نوزدهم، عصر ظهور پیام آوران سکولاریسم (جدید) است که پیام آوران مهم آن «فردریک نیچه»، «کارل مارکس» و «زیگموند فروید» هستند. مراد از پیام آوران سکولاریسم، کسانی هستند که مانند انبیاء، رسالت و پیامی را بر بشریت عرضه می‌کنند و برنامه نجات بشریت را (در سر) می‌پروانند. اما برخلاف انبیای الهی (ع)، نه تنها رسالت آنها از جانب خداوند متعال نیست، پیام آور انقطاع از آسمان، استغناه از وحی، رقابت با انبیاء، حذف دین از عرصه‌های گوناگون زندگی بشر و موهوم پنداشتن حقایق آسمانی نیز بوده‌اند.»^۳

علل پیدایی و پویایی سکولاریسم در غرب

عوامل پیدایی و اوج‌گیری سکولاریسم و دیگر مکاتب سیاسی-اجتماعی جدید در غرب، در یک تقسیم‌بندی کلی به دو دسته بروند: دینی و درون دینی-مسيحی تقسیم می‌شوند.^۴ برخی از عوامل مهم بروند دینی، عبارت است از:

۱- رنسانس علمی و صنعتی در غرب؛ رنسانس موجب پیشرفت سریع و فزاینده علم، صنعت و

۱. فرهنگ و دین، ص ۱۲۴-۱۲۵.

۲. سکولاریسم، محمد تقی جعفری، گردآوری و تنظیم محمدرضا جوادی، ص ۹، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.

۳. فصلنامه قیسات، سال دوم، شماره اول، پائیز ۷۵ ص ۳۳، از مقاله «تحلیل فراسوی روانشناسی فروید از دین»، احمد فرامرز قراملکی.

۴. هر چند که همه یا حداقل برخی از عوامل بیرون دینی به واقع درون دینی بوده و عامل پیدایش آنها آیین مسیحیت تحریف شده و عملکرد غلط ارتباط کلیسا می‌باشد؛ ویلسون می‌گوید: «نهضت‌های اصلاح‌گرانه‌ای همچون اومانیسم دوران رنسانس، مذهب لوتری، مذهب کالولی، مذهب خداشناسی طبیعی و مذهب اصالت فایده همه و همه عملاً نیروهایی در بطن مسیحیت بوده‌اند...» (ر. ک فرهنگ و دین، ص ۱۳۶-۱۳۷).

تمدن ماشینی شد و از این جهت رهایر بسیار خوبی برای جوامع غربی و بلکه برای کل جوامع بشری داشت. ولی پیامد ناخوشایندی راهنمای همراه آورده و آن محور قرارگرفتن اهداف دنیوی و تأمین نیازهای روزمره زندگی مادی است که موجب دنیاگرایی افراطی در غرب شد و از علاقه و اشتیاق مردم به امور دینی و معنوی کاسته است.

۲- گسترش علوم حسی و تجربی؛ وسیع شدن دامنه علم نیز برای ظاهرگرایی و معنویتگریزی در غرب دامن زد؛ زیرا یگانه راه شناخت جهان و پدیده‌ها را مشاهده حسی و آزمون تجربی اعلام داشت و مفاهیم و آموزه‌های متافیزیکی را که از راه عقل و وحی به اثبات می‌رسند، فقد اعتبار اعلام کرد.

۳- نارسایی مفاهیم فلسفی غرب و ناتوانی فیلسوفان الهی آن؛ فیلسوفان غرب در تفسیر جهان و تبیین مسائل هستی و پدیده‌های آن ناتوان بودند. در کنار این مشکل، فیلسوفان مادی چون نیچه، مارکس، برتراند راسل و... نیز ظهور کردند و مکاتب مادی را طرح و ترویج نمودند. مجموع این مسائل موجب کم رنگ و یا بی رنگ شدن آموزه‌های دینی شده و زمینه رواج سکولاریسم، دنیاگرایی مطلق و اباخیگری اخلاقی را در آن دیار فراهم کرد.^۱

اما عوامل درون دینی - مسیحی:

۴- جزمگرایی کلیسا و حق انگاری مطلق تفسیر خود از متون دینی و انعطاف نداشتن در برابر مخالفان فکری و عقیدتی خود و اندیشه‌های رایج از یک سو و رشد و گسترش علوم طبیعی و نوآوری‌ها در زمینه‌های علمی - صنعتی از سوی دیگر، زمینه تعارض علم و دین را فراهم کرد.

۵- توجیه عقلانی نداشتن عقایدی چون تثلیث، گناه نخستین یا گناه جبلی، مسئله فدا^۲ وغیر آن و درنتیجه، عقل گریزی و بلکه عقل ستیزی مسیحیت کلیسا ای از یک سو و ناتوانی کلیسا در پاسخ به شباهات و سؤالات کلامی و فلسفی به دلیل نارسایی مفاهیم دینی - مسیحی، از سوی دیگر، زمینه رویگردانی از دین و روی آوری به عقل سکولار و سکولاریسم را فراهم نمود.

۶- رفتار خشن و سرکوبگرانه کلیسا؛ کلیسا ای مستبد و خشونت پیشه به جای برخورد معقول و منطقی با مخالفان فکری خود و اندیشمندان، به تشکیل محکمه تفتیش عقاید و محاکمه‌های بسیار سنگین و خسارت بار اقدام نمود و به گفته ویل دورانت طی مدت هشت سال (از سال ۱۴۸۰ تا

۱. ر.ک. مجموعه آثار، شهید مطهری، ج ۱، ص ۴۷۱-۴۷۷ و ۴۹۳-۵۱۲.

۲. مسیحیان معتقدند آدم با خوردن از درخت منوع و ارتکاب گناه نخستین، خود و فرزندان بُنی آدم خود را به سرشت گناه‌آمیز دچار ساخته و عیسی مسیح فدا شده تا این گناه از انسان‌ها زدوده شود!

۱۴۸۸ میلادی)، ۸۸۰۰ تن را سوزانیده و ۹۶۴۹۴ نفر را به کیفرهای سخت از قبیل زندان با اعمال شاقه، تبعید، مجازات دار و غیر آن محکوم ساخته است.^۱

۷- تجمل‌گرایی، فساد مالی، ثروت اندوزی و فساد اخلاقی اربابان کلیسا و کشیشان، به جای ساده‌زیستی و قناعت پیشگی، نیز در روی‌گردنی مردم از دین و روی‌آوری به مکاتب دیگر و دنیاگرایی تأثیر زیادی داشته است.^۲

۸- به لحاظ منابع و متون دینی نیز باید به این واقعیت توجه داشت که در آیین مسیحیت قوانینی که بتوان با استناد به آن خطوط کلی برنامه‌های زندگی را ترسیم کرد و به ویژه قوانین سیاسی - حکومتی، یافت نمی‌شود. در حقیقت آنچه در دوران حاکمیت کلیسا مورد استناد بود قوانین بشری و مبتنی بر پاره‌ای علوم قدیم بود که تحقیقات پژوهشگران علوم جدید یا نارسایی آنها را اثبات کرده و یا اعتبار و وثاقت آنها را مشکوک می‌دانست.

بنابراین، در حقیقت سکولاریسم به معنای حذف یاراندن اصل دین از صحنۀ اجتماع و عرصۀ قانونگذاری و سیاست نبود، بلکه طرد سیاست‌های خشن و قوانین نارسای بشری بود که توسط روحانیان مسیحی و پاپ‌ها عرضه می‌شد.

بر این اساس، کسانی که به سهو یا به عمد این پدیده را به نام معارضه با اصل دین مطرح می‌کنند و در این رهگذر، دینی چون اسلام را نیز مانند مسیحیت، نارسا جلوه‌می‌دهند، باید به ریشه تاریخی سکولاریسم در غرب و مسیحیت توجه نموده و به این واقعیت اذعان کنند که سکولاریسم در حقیقت مسیحیت زدایی است نه دین زدایی.^۳

از این رو، با توجه به واقعیت‌های موجود در متن آیین اسلام، یعنی جامعیت و کمال آن، رابطه عمیق دین و دنیا و دین و سیاست و نیز پیوند ناگستاخی عقل و دین و علم و دین در آن، باید گفت که جریان در اسلام دقیقاً به عکس مسیحیت است؛ به این معنا که اگر دین تحریف شده و نارسای مسیحیت و عملکرد ناشایست متولیان آن در غرب و اروپا موجب شد تا دین به عنوان مهمترین عامل عقب‌ماندگی جوامع غربی معرفی شود و سکولاریسم و راسیونالیسم و مانند آن پدید آید، در

۱. ر.ک. تاریخ تمدن، ترجمه احمد آرام و دیگران، ج ۶، ص ۳۶۰، سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.

۲. ر.ک. همان، ص ۲۴-۸.

۳. این که سکولاریسم و راسیونالیسم (عقل‌گرایی) و... از عدم توانایی دین مسیحیت در پاسخگویی به نیازها و نارسایی‌های آن ناشی می‌شود، واقعیتی است که متکلمان مسیحی نظری «دکتر پشکه» نیز به آن اعتراف کرده و قبول دارند. ر.ک. گفتگو با دکتر پشکه، فصلنامه قیسات، شماره ۱، ص ۲۱-۲۳، پائیز ۱۳۷۵.

جهان اسلام، عقب‌ماندگی و انحطاط فردی و اجتماعی از زمانی آغاز شد که مسلمانان از دین اسلام، برنامه‌ها و دستورات سازنده و مترقی آن فاصله گرفته‌اند.^۱

ریشه‌های تاریخی سکولاریسم در ایران

واقعیت این است که، گرچه خداگرایی و دین داری به لحاظ خاستگاه فطری آن، از آغاز حیات بشر وجود داشته و مورد توجه و خواست-و بلکه آرمان اصلی- انسان‌های حقیقت‌جو بوده است، ولی در برابر، سکولاریسم به معنای سنتی آن که همان دنیاگرایی افراطی، دین‌گریزی، بی‌رغبتی و بی‌مهری نسبت به آخرت و خدا و اباحتی گری باشد نیز به لحاظ خوشایند نفس بودن و جاذبه‌های نفسانی و شهوانی آن، همیشه وجود داشته و بلکه به عنوان یک گرایش فکری- سیاسی قوی‌ای مطرح و طرفداران فراوانی داشته است، به طوری زمینه حاکمیت یافتن طاغوتها و تشکیل حکومت‌های طاغوتی و استکباری زیادی را در طول تاریخ بشر فراهم کرده است که پیوسته در برابر نهضت انبیاء و طرفداران دین و خدایپرستی صفات آرایی می‌کرده‌اند.

جامعه ایران نیز در طول تاریخ از این قاعده کلی و فراگیر مستثنی نبود و پیوسته و به ویژه پس از ظهر و گسترش آیین اسلام در آن، دچار آن (سکولاریسم سنتی) بوده است.

اما سکولاریسم به معنای جدید آن که رهایی از دین و دوران مدرنیسم در غرب و به تبع آن در جوامع دیگر و خصوص جامعه ایران باشد، رواج آن در ایران به دوران شاهان قاجاریه و به ویژه پس از انقلاب مشروطه بر می‌گردد؛ زیرا پیش از آن و در عصر سلسله صفویه و به ویژه در

۱. این حقیقتی است که پژوهشگران واقع بین و منصف شرقی و غربی به آن تصریح و اعتراف کرده‌اند. جالب اینجاست که بسیاری از اندیشمندان مادی در غرب نظری برتراند راسل که از دین مسیحی به شدت سرخورده شده‌اند، اسلام را - با همه آگاهی کمی که از آن دارند - دین متفرق و با فرهنگ غنی و توانا بر تمدن سازی معرفی و فرهنگ و تمدن غرب را رهاید شرق مسلمان و دین اسلام اعلام می‌دارند در اینجا به برخی از منابع شرقی و غربی بدون ذکر جزئیات، اشاره می‌کنیم: تاریخ فلسفه غرب، برتراند راسل، ترجمه نجف دریاندی؛ مقدمه‌ای بر تاریخ علم، جورج سارتون؛ تاریخ تمدن، ویل دورانت، بخش تمدن اسلامی؛ انسان و ادیان، میشل مالرب، ترجمه مهران توکلی؛ تاریخ فرهنگ و تمدن اسلامی، زین العابدین قربانی؛ دانش مسلمین، محمد رضا حکیمی، به ویژه فصل پنجم (اعتراضات دانشمندان)؛ اسلام از دیدگاه ژول لاپو فرانسوی، ترجمه محمد رسول دریانی؛ اسلام آیین زندگی، علی حجتی کرمانی؛ اسلام از نظر دانشمندان غرب، ترجمه و حواشی از علی اصغر حکمت؛ کارنامه اسلام، عبدالحسین زرین‌کوب؛ اسلام و نابسامانیهای روشنگران، محمد قطب، ترجمه محمد علی عابدی (در سه جلد)؛ علل و عوامل ضعف و انحطاط مسلمین، احمد موتفق؛ اسرار عقب ماندگی شرق، ناصر مکارم شیرازی؛ ریشه‌های ضعف و عقب ماندگی مسلمین، سمیع عاطف الزین، ترجمه محمد رجبی - محمد تقی کمالی نیا؛ اسلام و جهان امروز، مارسل بوازار، ترجمه مسعود محمدی.

دوران سلطنت شاه عباس اول (مشهور به شاه عباس کبیر) گرچه ارتباط با دنیای غرب برای دستیابی به برخی از علوم و فنون جدید از قبیل: صنعت چاپ، تلسکوپ، قطب‌نما، برخی صنایع و فنون نظامی وغیر آن، برقرار شده بود ولی به دلیل این که هنوز جامعه آن روز ایران ضرورت نوسازی و اصلاح و خودکفایی را احساس نکرده بود و از طرفی شاهان مقتدر صفوی به لحاظ اقتدار نظامی و سیاسی از روحیه استقلال خواهی و سلطه ناپذیری بالایی برخوردار بودند، این ارتباط و به دنبال آن دستیابی به علوم و فنون جدید میسر نیفتاد و لذا خیلی کم رنگ و در حد ارتباط دیپلماتیک و سیاسی باقی ماند.^۱

از این رو، روابط پیوسته و مؤثر ایران و غرب که زمینه ورود سکولاریسم مدرن به ایران را نیز فراهم کرده است، از زمان سلسله قاجاریه و به ویژه پس از شکست ایران در جنگ‌های باروسیه و انگلیس (در سال‌های ۱۲۱۸-۱۲۲۸ قمری و پس از آن) آغاز شده است؛ زیرا یک دهه جنگ با امپراتوری نیمه اروپایی روسیه تزاری به سرداری عباس‌میرزا و شکست سنگین و خسارت‌بار سپاه ایران با همه رشادت‌ها و مقاومت‌های صورت گرفته،^۲ به دلیل برتری تسلیحاتی دشمن، چشمان سرداران نظامی و ایرانیان را به واقعیت‌هایی از پیشرفت غربیان در علوم و فنون نظامی و غیر آن و عقب‌ماندگی ایرانیان از آنان روشن ساخت.

از آن زمان بود که در بار ایران به طور جدی احساس ضرورت نمود تا برای جبران عقب ماندگی‌ها و به ویژه تجهیز سازمان ارتش به صنایع و فنون نظامی جدید باید به کاروان تمدن جدید پیوندد که حدود دو قرن بود که با وقوع رنسانیس علمی و صنعتی در غرب آغاز شده و به پیشرفت‌های خیره‌کننده‌ای دست یافته بودند.

بر این اساس، شاهان قاجاریه و به ویژه ناصرالدین شاه به اقدامات چندی دست زدند، که مسافرت‌های مکرر به روسیه و اروپا، اعزام کارگزاران دولتی و دانشجویان به آن دیار برای فرآگیری علوم و فنون جدید مورد نیاز، استخدام معلمان و مستشاران خارجی و تأسیس ادارات، مؤسسات و بانک‌ها به سبک غربی‌ها از آن جمله می‌باشد.^۳

۱. ر.ک. نخستین رویارویی‌های اندیشه گران ایران با دو رویه تمدن بورژوازی غرب، عبدالهادی حائری، ص ۱۴۳-۱۵۵، انتشارات امیرکبیر، تهران، ۱۳۷۲، چاپ دوم.

۲. پس از شکست خفت بار در این نبردها بود که فتحعلی شاه قاجار به عهد نامه‌های ننگین گلستان و ترکمن چای گردن نهاد و به دنبال آن بخش‌هایی از ایران در منطقه قفقاز به روسیه تزاری واگذار شد. ر.ک. لغت نامه دهخدا، ذیل واژه قاجاریه.

۳. ر.ک. سنت و مدرنیسم، صادق زیبا کلام، ص ۲۳۷-۲۳۴؛ انتشارات روزنیه؛ نقش جریان روش‌فکری در سکولاریسم تربیتی، جمیله علم‌الهدا، ص ۲۱-۲۲، مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر، ۱۳۸۰.

ولی این ارتباط فکری فرهنگی با دنیای غرب بیش از آن که رهاورد علمی - صنعتی داشته باشد، پیامد تلحیخ فکری - فرهنگی در برداشت و زمینه وابستگی همه جانبه فرهنگی، سیاسی، اجتماعی و اقتصادی را فراهم کرد و موجب ورود ایسم‌های ضد دینی و از جمله سکولاریسم به داخل گشت؛ زیرا بی‌مایگی فکری و فرهنگی، سطحی اندیشه‌ی، ظاهرینی و شیفتگی به زرق و برق زندگی ماشینی در دانش آموختگان غربی از یکسو و فراماسونری و استعماری بودن تعالیم ارائه شده به اینان از سوی دیگر، موجب شد تا قشر تحصیل کرده فرنگ برگشته، تحت عنوان «منور الفکرها» (=روشنفکران) اعلام موجودیت کرده و به جای این که تکنولوژی و علوم و فنون غربیان را به جامعه خود انتقال دهند، به چنان خود باختگی و از خود بیگانگی رسیدند که فرهنگ الحادی و سکولاریستی آن دیار را با همان شکل و شمایل رایج در غرب مسیحی به جامعه دینی - اسلامی ما تزریق و تبلیغ کردند و با ارائه تحلیل سطحی و غیر واقع بینانه، اعلام داشتند که دین و مذهب و فرهنگ ملی و بومی، مایه عقب ماندگی می‌باشد و لذا برای رسیدن به تمدن و صنعت و پیشرفت اقتصادی باید از مذهب و فرهنگ ملی و مذهبی خود فاصله گرفت و سرتاپی غربی شد و به اصطلاح به اصلاحات بنیادی و ماهوی دست زد!

این خودباختگی و غرب باوری بعدها و در دوران نهضت مشورطه تحت عنوان «مشروطه خواهی غیر دینی» به نقطه اوج خود رسید و در برابر «مشروطه مشروعه» صفت آرایی نمود و زمینه شکست انقلاب مشروطه و سپردن آن به دست یکی از مهره‌های سرشناس استعمار پیر «انگلیس» یعنی «رضاخان پهلوی» را فراهم کرد.^۱

برای صدق ادعای خویش، به دو نمونه از اعتراف و گزارش در این زمینه اشاره می‌کنیم: «خسرو میرزا در بازگشت و در دیداری که با یکی از مأموران انگلیسی (داشت)، ترقیات فرنگ و صفت «حوریان» بهشتی آن دیار را بازگفت و در علل عقب‌ماندگی ایرانیان، خود، مذهب و فرهنگ خود را زیر سؤال برد.»^۲

۱. ر.ک. اندیشه دینی و سکولاریسم، موسی نجفی، به ویژه ص ۴۷-۵۷؛ نقش جریان روش‌فکری در سکولاریسم تربیتی، جمیله علم‌الهدا، به ویژه ص ۲۳-۹۸.

۲. نقش جریان روش‌فکری در سکولاریسم تربیتی، ص ۲۴ به نقل از تاریخ معاصر ایران، ص ۴۳.

۳. این گونه اظهار نظر را کسانی چون میرزا ابوالحسن خان ایلچی، حسین علی آقا، رضاقلی میرزا، میرزا ابوطالب، میرزا صالح شیرازی و غیر آنان در سفرنامه‌های خود نظیر: مسیر طالی، حریت نامه، سفرنامه خسرو میرزا و سفرنامه میرزا صالح، ابراز داشتند و روح سکولاریسم فراماسونری در همه آنها تجلی کرده بود! (ر.ک. همان، ص ۲۴-۲۹).

«گوبینو»، سفیر مشهور فرانسه در دربار ایران، در کتاب «ادیان و فلسفه‌های آسیای مرکزی» در وصف دانشجویان از فرنگ برگشته می‌نویسد:

«همه ایرانیانی که از اروپا مراجعت کرده و حتی کسانی که در اروپا تربیت یافته‌اند، آنچه را از ما آموخته و یا خود دیده و سنجیده‌اند به وضعی خاص و غریب فهمیده‌اند که هیچ موافق روش ما نیست. عقاید ایشان تغییر کلی پذیرفته و لیکن هیچ در طریقه اروپایی سیر نکرده است.»^۱

شاخص‌های اندیشه سکولاریستی

برخی از شاخص‌های اندیشه سکولاریستی به شرح زیر است:

۱ - حذف دین از صحنه زندگی

اندیشه ورزان سکولار، دین را تنها یک رابطه روحانی و معنوی شخصی انسان با خدا و دیگر حقایق فوق طبیعی معرفی می‌کنند، و زندگی رانیز در همین زندگی دنیوی منحصر و سیاست رانیز صرف مدیریت زندگی طبیعی انسان‌ها اعلام می‌دارند از این رو، حوزه دین و دنیارا از اساس جدا نموده و به اصطلاح بندناف پیوند این دو را از آغاز می‌برند و دیگر مجال برای طرح بحث از دخالت دین در دنیا باقی نمی‌گذارند!^۲

۲ - قداست زدایی

فرد و جامعه سکولار به امر مقدس اعتقاد و اعتنا ندارد، و این در حالی است که اعتقاد به امور مقدس یکی از مشترکات همه ادیان است. این اصطلاح (امور مقدس) از نوعی حرمت و ارزش معنوی حکایت می‌کند، در برابر، آنچه که ارزش دنیوی و مادی صرف دارند، از چنین قداستی برخوردار نیستند. مثلاً آماکنی مانند مسجد، کلیسا، کنیه و سایر معابد دینی در مقایسه با مکان‌هایی نظیر مهمانسر، خانه و مغازه، از نوعی قداست و حرمت برخوردارند؛ هر چند ممکن است مصالح به کار رفته در بناهای قسم دوم مرغوب‌تر از مصالح مورد استفاده در نوع نخست باشد؛ چنان‌که در فرهنگ همه ملل دنیا، دانش و دانشمند از اعتبار، ارزش و حرمت ویژه‌ای نیز برخوردار است. نیز این گونه محاسبات و ارزش‌گذاری‌ها، نشان می‌دهد که انسان‌ها یک موجود صد در صد

۱. همان، ص ۳۲-۳۳، به نقل از تسخیر تمدن فرنگی، فخرالدین شادمان، ص ۲۰.

۲. ر.ک. سکولاریسم یا حذف دین از زندگی دنیوی، استاد محمد تقی جعفری، گردآوری و تنظیم از محمدرضا جوادی، به ویژه ص ۲۶-۲۷؛ آخرت و خدا، هدف بعثت انبیاء، مهدی پازرگان، فصلنامه کیان، شماره ۲۸.

مادی نیستند، بلکه از بعد روحی و معنوی هم برخوردارند؛ و بر همین اساس به یک رشته امور و واقعیات معنوی و مأمورایی مقدس اعتقاد دارند؛ هر چند ممکن است در تشخیص خود دچار اشتباه شده به خرافه روی آورند؛ و یکی از اهداف پیامبران الهی مبارزه با خرافات و انحرافات و جداسازی مقدسات حقیقی از موهمات و خرافات بوده است.

۳- نفی تکلیف گرایی

از شاخص دیگر سکولاریسم این است که میان حق و تکلیف تفکیک روا داشته، می‌گوید: انسان مدرن در دنیای مدرن حق گرامی باشد و از تکالیف که مخصوص انسان سنتی در دوران گذشته است، گریزان می‌باشد؛ و بر این اساس، اندیشه ورزان سکولار، تفکر دینی و از جمله تفکر دینی - اسلامی را به دلیل این که بر تکالیف پافشاری می‌کند، و انسان را به عنوان موجود مکلف می‌شناسد نه موجود صاحب حق، نمی‌پذیرند و مورد نقد قرار می‌دهند آنان این تفکر دینی را با اندیشه سکولار که بر حقوق انسان مدرن پافشاری می‌کند، ناسازگار دانسته و غیر قابل قبول اعلام می‌دارند.^۱

طرفداران این نظریه حتی مواردی را که در قرآن و روایات اسلامی به عنوان حق از آن تعییر شده، از قبیل حق دولت بر ملت و بر عکس، و به ویژه حقوق متقابلی را که در «رسالت حقوق» امام زین العابدین(ع) وارد شده است به تکلیف تأویل کرده و آن را برنمی‌تابند.^۲

هر چند که بحث و بررسی مسروط درباره مفهوم حق و تکلیف نوشتار دیگری رامی طبلد که این مختصر را مجال پرداختن به آن نیست، ولی آنچه که در اینجا می‌توان و باید گفت، این است که حق و تکلیف در قلمرو روابط اجتماعی از یکدیگر قابل تفکیک نیستند، بلکه از مقوله تضاییف اند، یعنی تحقق یکی بدون دیگری امکان پذیر نیست. کسی که از یک جهت نسبت به دیگران حق دارد، از جهت دیگر تکلیف و وظیفه دارد. اگر حکومت نسبت به مردم وظایفی دارد، حقوقی هم دارد، و اگر مردم بر حکومت حقوقی دارند، وظایفی نیز دارایی باشند. اگر استاد بر دانش آموز حقی دارد، در برابر، وظایفی را نیز نسبت به او دارا است و بالعکس. همین گونه است در روابط خانوادگی، امور اقتصادی، اداری و غیر آن.

۱. در تدوین این قسمت از کتاب ریشه‌ها و نشانه‌های سکولاریسم، ریانی گلپایگانی ص ۴۰-۳۵ استفاده شد. برای آگاهی بیشتر به مباحث گذشته پیرامون معرفت دینی رجوع کنید.

۲. ر.ک. کیان، ۲۶، ص ۸؛ نقدي بر قرائت رسمي از دین، محمد مجتبه شیبستری، به ویژه ص ۵۱۱-۵۳۴.

بر این اساس، در تفکر دینی - اسلامی، حق و تکلیف ملازم هم هستند. امام علی(ع) در این باره می‌فرماید:

حق به سود کسی جاری نمی‌شود، مگر این که علیه اونیز جاری خواهد شد، و علیه کسی جاری نمی‌شود، مگر این که به سود او هم جاری خواهد شد. این تنها خداوند است که حق در مورد او یک جانبی است؛ یعنی پیوسته له اوست نه علیه او، با این حال خداوند نیز از باب تفضل و رحمت در برابر حق عبادت خود بر بندگان، پاداش مضاعف اعمال نیک آنان را بر خود لازم نموده است.^۱

بنابراین، کسانی که گمان می‌کنند حق، در ارتباط انسان‌ها با یکدیگر بدون تکلیف امکان‌پذیر است و بالعکس، از بدیهی ترین اصل حقوق اقوام و ملل بی اطلاع هستند؛ زیرا هر یک از این دو حقیقت، مستلزم دیگری بوده و در ارتباط ناگستاخی با هم قرار دارند.

راز اینکه اسلام به تلازم و تضایف این دو حقیقت نسبت به یکدیگر تأکید می‌ورزد و به ویژه بر متعهد و مکلف بودن انسان بیشتر تأکید می‌کند، این است که در انسان حس سودطلبی و خود محوری به عنوان یک غریزه نیر و مند عمل می‌کند و چه بسامانع از وظیفه‌شناسی انسان و رعایت حقوق دیگران می‌شود، و در نتیجه هم خودش در اسارت هواهای نفسانی و خود محوری‌ها باقی خواهد ماند و هم جامعه را با خوی حیوانی به تباہی و بی‌نظمی سوق خواهد داد.^۲

با این بیان، تأکید اسلام بر عنصر مسؤولیت و تکلیف - در عین متضایف و متلازم دانستن حق و تکلیف - از نشانه‌های قوت و کمال نظام حقوقی و اخلاقی اسلام است نه ضعف و نارسایی آن.^۳

۴ - انسان محوری

سکولاریسم در شکل افراطی اش بر سه رکن اساسی «لیبرالیسم»، «اومنیسم» و «راسیونالیسم» استوار است و به موازات آن بر حقوق طبیعی و آزادی‌های فردی بی‌حد و حصر «انسان مدرن»

۱. نهج البلاغه، صبحی صالح، خطبه ۲۱۶، ص ۳۳۲-۳۳۵.

۲. عملکرد غریبان و به ویژه آمریکائیان مدعی دموکراسی و حقوق شهروندی، در برخورد با انسانها و به ویژه ملل ناهمسو با اهداف استعماری‌شان، این حقیقت را به خوبی روشن ساخته است؛ زیرا آنان با این که در شعارهای رسمی به طور جدی از حقوق انسانها و آزادی و دموکراسی سخن می‌گویند، اما در عمل عکس آن رفتار می‌کنند و بدترین جنایات و تجاوزات را به انسانها و حقوقشان رومی‌دارند و جالب اینجاست که نام این اعمال ننگین را نیز کارهای انسان دوستانه و آزادی خواهانه می‌گذارند!

۳. برگرفته از ریشه‌ها و نشانه‌های سکولاریسم، ربانی گلپایگانی، ص ۱۰۳-۱۰۷.

تاکید می‌ورزد، و علایق، آمال و امیال نفسانی او را برعهده چیز حتی فرهنگ دینی و داده‌های وحیانی ترجیح داده و فرامین عقل سکولار را بر فرامین خدا و دستورات دینی اش مقدم می‌دارد؛ و در یک جمله «انسان مدرن سکولاریست» را محور هستی قلمداد کرده و بر آوردن خواسته‌های نفسانی و حقوق طبیعی و فردی او را هدف اساسی و آرمان نهایی خود می‌شمارد.^۱

اما این نوع نگرش به انسان و حقوق و خواسته‌های او، نه تنها او را به حقوق و خواسته‌های واقعی اش می‌رساند، بلکه به عکس، موجب حرمان اش از بسیاری از حقوق و خواسته‌های اساسی و واقعی اش می‌شود و او را از حل بسیاری از مشکلات زندگی حتی مادی و پاسخگویی به بسیاری از نیازهای حقیقی باز می‌دارد.

توضیح آن که اندیشه سکولاریستی با ارکان سه گانه مزبور، که بر حقوق طبیعی صرف و آزادی‌های فردی بی حساب تکیه می‌کند، اگر بتواند به این اهداف اعلام شده‌اش هم برسد- که چنین نیست - تنها یک بخش از حقوق انسان مربوط به حیات طبیعی و بعد حیوانی او را تحقق بخشیده است و از حقوق اساسی تر و نیازهای واقعی تر مربوط به حیات معقول انسانی غافل مانده و قادر به پرداختن به آن و برآوردن آن نیست.

در حالی که مشکل اساسی بشر امروز، همین است که از اصل خویش غافل شده و از حقیقت وجودی و حقوق انسانی و معنوی خویش که تنها دین و مذهب راستین توان پرداختن و برآوردن آن را دارد، دور مانده است.

۱ . ر.ک. علم و دین، ایان باربور، ترجمه خرمشاهی، ص ۶۳-۶۶؛ فصلنامه کتاب نقد، شماره ۱ (ویژه سکولاریسم)، به ویژه ص ۷-۹.

فهرست منابع

- فرآن کریم

- نهج البلاغه، صبحی صالح، چاپ بیروت، طبع اول، ۱۳۸۷ ه.ق.
- آموزش دین، علامه سید محمد حسین طباطبائی، جمع آوری و تنظیم از سید مهدی آیت الله، نشر جهان آراء، قم.
- آموزش عقاید، محمد تقی مصباح یزدی، انتشارات سازمان تبلیغات اسلامی.
- اخلاق و تعلیم و تربیت اسلامی، زین العابدین قربانی، انتشارات انصاریان، قم، چاپ دوم؛ بهار ۱۳۷۴.
- الفصول المهمه، شیخ حر عاملی، مکتبة بصیرتی، قم.
- اخلاق، محمد تقی فلسفی، هیأت نشر معارف اسلامی، سال ۱۳۵۶ ش.
- ادبیان زنده جهان، رابرت ا. هیوم، ترجمه عبدالرحیم گواهی، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، تهران، چاپ اول، ۱۳۶۹.
- از علم سکولار تا علم دینی، دکتر مهدی گلشنی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ۱۳۷۷.
- ارزش‌ها و ضد ارزش‌ها در قرآن، ابوطالب تجلیل، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین، قم.
- اسلام و کثوت‌گرایی دینی، محمد لکنهاوزن، ترجمه نرجس جواندل، مؤسسه فرهنگی طه، تابستان ۱۳۷۹.
- اصول کافی، ثقة الاسلام کلینی، دار صادر، بیروت.
- اصول فلسفه و روش رئالیسم، علامه سید محمد حسین طباطبائی، با پاورقی شهید مطهری، چاپخانه اتحاد، تهران، ۱۳۵۰ ه. ش.
- المحجة البيضاء، ملامحسن فیض کاشانی، مؤسسه اعلمی للمطبوعات، بیروت.
- المکامل فی التاریخ، عزالدین علی بن ابی الكرم معروف به ابن اثیر، دار صادر، بیروت.
- الشیان فی تفسیر القرآن، شیخ طوسی، چاپ نجف اشرف.
- المستدرک علی الصحیحین فی الحدیث، محمد بن عبد الله نیشابوری (مشهور به حاکم نیشابوری)، ج ۱، دارالفکر، بیروت، ۱۳۹۸ ه. ق.
- انسان و قرآن، حسن حسن زاده آملی، انتشارات الزهراء(س).

- انتظار بشر از دین، عبدالجودی آملی، تحقیق و تنظیم از محمدرضا مصطفی‌پور، مرکز نشر اسراء، قم، اسفند ۱۳۸۰.
- انتظار بشر از دین، عبدالجودی آملی، مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر، بهار ۱۳۷۸.
- اندیشه دینی و سکولاریسم (در حوزه معرفت سیاسی و غرب‌شناسی)، موسی نجفی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ۱۳۷۵.
- ایمان و آزادی، محمد مجتبه شیبستی، نشر طرح نو، چاپ اول.
- بخار الانوار، علامه محمد باقر مجلسی، چاپ بیروت.
- بنیادهای اخلاق اسلامی (ترجمه الاخلاق، سیدعبدالله بشر)، مترجمان حسین بهجو، علی مشتاق عسکری، نشر مؤسسه دین و دانش.
- تاریخ ادیان و مذاهب جهان، عبدالله مبلغی آبادانی، انتشارات منطق (سینا)، تابستان ۱۳۷۳.
- تاریخ مختصر ادیان بزرگ، فیلیسین شاله، ترجمه منوچهر خدایار محبی، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۴۶ ه.ش.
- تاریخ تمدن، هنری لوکاس، ترجمه عبدالحسین آذرنگ، انتشارات کیهان، چاپ اول.
- تاریخ تمدن، ویل دورانت، ترجمه احمد آرام و تنی چند، سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.
- تاریخ جامع ادیان، جان ناس، ترجمه علی اصغر حکمت، انتشارات پیروز، تهران.
- تاریخ طبیعی دین، دیوید هیوم، ترجمه حمید عنایت، نشر شرکت سهامی انتشارات خوارزمی.
- تاریخ فلسفه غرب، تهیه و تدوین از پژوهشکده حوزه و دانشگاه (مجموعه درس‌های استاد مصطفی ملکیان)، نشر پژوهشکده حوزه و دانشگاه، آبان ۱۳۷۹ شمسی.
- تبیین براهین اثبات خدا، عبدالجودی آملی، ویراسته حمید پارسانیا، مرکز نشر اسراء، چاپ اول.
- تحف القول، حسن بن علی شعبه حرانی، نشر مؤسسه اعلمی للطبعات، بیروت.
- تفسیم (تفسیر)، عبدالجودی آملی، مرکز نشر اسراء، قم، بهار ۱۳۷۸.
- تعلیم و تربیت در اسلام، شهید مطهری، انتشارات صدرا، قم، ۱۳۶۷.
- تفسیر کشاف، زمخشri، انتشارات آفتاب، تهران.
- تفسیر نمونه، ناصر مکارم شیرازی و جمعی دیگر، نشر دارالکتب الاسلامیه، تهران.
- تفسیر نور الثقلین، شیخ عبدالعلی بن جمعه، مطبعة الحكمة، قم.
- تفسیر المراغی، مصطفی مراغی، دار احیاء تراث عربی، بیروت، طبع دوم.
- تفسیر کبیر (مفاتیح الغیب)، فخر رازی، دارالکتب العلمیه، تهران.
- تفسیر قمی، انتشارات کتابفروشی علامه، قم.
- تفسیر عیاشی، به تصحیح و تعلیق سید هاشم رسولی محلاتی، مکتبة العلمیة الاسلامیة، تهران، ۱۳۸۰ ه.ق.

- تفکر مذهبی، سید محمد باقر نجفی، چاپخانه شمس، تهران، ۱۳۹۶ ه. ق.
- جامعه‌شناسی، ساموئیل کینگ، ترجمه مشق همدانی، نشر سیمرغ.
- جامعه‌شناسی دین، ملکم همیلتون، ترجمه محسن ثلاثی، مؤسسه فرهنگی انتشاراتی تبیان، ۱۳۷۷.
- جامعه‌شناسی دینی، غلامعباس توسلی، انتشارات سخن، ۱۳۸۰.
- جهانی که من می‌شناسم، برتراندراسل، ترجمه روح الله عباسی، انتشارات امیرکبیر، تهران، چاپ سوم.
- جهان مسیحیت، اینار مولند، ترجمه محمد باقر انصاری و مسیح مهاجری، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۶۸.
- حسن و قیچ عقلی یا پایه‌های اخلاق جاودان، جعفر سبحانی، نگارش علی ربانی گلپایگانی، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران ۱۳۶۸ ش.
- خاتمیت، شهید مرتضی مطهری، انتشارات صدرا، قم.
- داش و روش، عبدالکریم سروش، انتشارات یاران، مهر ۱۳۶۰.
- درآمدی بر علم کلام، علی ربانی گلپایگانی، انتشارات دار الفکر، چاپ اول، ۱۳۷۸.
- ده گفتار، شهید مطهری، انتشارات صدرا، قم.
- دین‌شناسی، عبادا... جوادی آملی، مرکز نشر اسراء، قم.
- دین‌پژوهی در جهان معاصر، تهیه و تنظیم از دبیرخانه‌دین‌پژوهان کشور، نشر مؤسسه انتشارات حیاگران، ۱۳۸۱.
- دین‌پژوهی، میرچالایده، ترجمه بهاء الدین خرمشاهی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۵.
- دین و روان، ولیام حیمز، ترجمه مهدی قائی، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، تهران.
- دین و نگرش نوین، والتر ترنس استیس، ترجمه احمد رضا خلیلی، انتشارات حکمت، بهار ۱۳۷۷.
- دنیابی که من می‌یسم، پروفسور آلبرت اینشتین، ترجمه فریدون سالکی، انتشارات پیروز.
- راه نو (مجله)
- راه نکامل، استاد احمد امین، ترجمه ادیب لاری، ج ۵، دارالکتب الاسلامیه، تهران.
- رساله نمونه (احکام تقلید و اجتہاد)، مطابق با فتاوی امام خمینی، تهیه و تنظیم از عبدالرحیم موگهی، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، قم.
- ساختار و تأویل متن، بابک احمدی، نشر مرکز، تهران، چاپ دوم، ۱۳۷۲ ش.
- ساختار و هرمنویسیک، بابک احمدی، نشر نگاه نو، تهران.
- سکولاریسم، محمد تقی جعفری، گردآوری و تنظیم از محمدرضا جوادی، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- سنت و مدرنیسم، صادق زیبا کلام، انتشارات روزبه.
- سنن ترمذی (ابی عیسیٰ محمد بن عیسیٰ بن سورة الترمذی)، چاپ مدینه منوره.
- شریعت در آینه معرفت، عبادا... جوادی آملی، مرکز نشر اسراء (ویرایش جدید)، پائیز ۱۳۷۷.

- شیعه در اسلام، علامه سید محمد حسین طباطبایی، انتشارات هجرت، قم.
- صراط‌های مستقیم، عبدالکریم سروش، مؤسسه فرهنگی صراط، چاپ اول. سال ۱۳۷۷ ه. ش.
- صحیح مسلم، با شرح نوی، دار احیاء تراث عربی، بیروت.
- صحیفه نور (مجموعه سخنان امام خمینی)، تهیه و تنظیم از مرکز اسناد و مدارک فرهنگی انقلاب اسلامی.
- عدل الهی، شهید مطهری، انتشارات صدرا، قم.
- علم و دین، ایان باربیور، ترجمه بهاء الدین خرمشاهی، مرکز نشر دانشگاهی، چاپ دوم، سال ۱۳۷۴ ه. ش.
- علم از دیدگاه اسلام، محمد تقی جعفری، انتشارات روابط عمومی سازمان پژوهش‌های علمی و صنعتی ایران، شهریور ۱۳۶۱.
- علم و دین، ورنر هایزنبرگ، ترجمه حسین نجفی زاده، نشر نقره، ۱۳۶۳ ش.
- علم هرمنوتیک، ریچارد ا. پالمر، ترجمه محمد سعید حنایی کاشانی، انتشارات هرمس، تهران.
- علی بن موسی الرضا(ع) و القرآن الحکیم، عبدالجوادی آملی، دارالاسراء للنشر (مرکز نشر اسراء)، قم، چاپ اول.
- عقل و اعتقاد دینی، مایکل پترسون، ویلیام هاسکر، بروس رایشنباخ و دیوید بازینجر، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، نشر طرح نو، چاپ اول، ۱۳۷۶.
- عوالم العلوم و المعارف والاحوال، شیخ عبدالجوادی... بحرانی، نشر بنیاد فرهنگی امام المهدي(ع)، قم، ۱۴۰۵ ه. ق.
- فاتحه الكتاب، ابوحامد محمد غزالی، چاپ قاهره، مصر، ۱۳۲۲ ه. ق.
- فرهنگ واژه‌ها، عبدالرسول بیات و جمعی دیگر، مؤسسه اندیشه و فرهنگ دینی، قم، چاپ اول، ۱۳۸۱ ش.
- فرهنگ اصطلاحات فلسفه و علوم اجتماعی (انگلیسی - فارسی)، مادی بریجانیان، ترجمه بهاء الدین خرمشاهی، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، (پژوهشگاه)، تهران، ۱۳۷۱ ش.
- فرهنگ و دین، میرچا الیاده، ترجمه هیأت مترجمان، زیر نظر بهاء الدین خرمشاهی، نشر طرح نو، چاپ اول، ۱۳۷۴.
- فطرت و دین، علی ربانی گلپایگانی، نشر کانون اندیشه جوان، چاپ اول، بهار ۱۳۸۰.
- فطرت در قرآن، عبدالجوادی آملی، تنظیم و ویرایش از محمدرضا مصطفی پور، مرکز نشر اسراء، زمستان ۱۳۷۸.
- فطرت، شهید مطهری، انتشارات انجمن اسلامی دانشجویان مدرسه عالی ساختمان، ۱۳۶۱ ش.
- فلسفه دین، محمد تقی جعفری، تدوین از عبدالجوادی نصری، نشر پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، پائیز ۱۳۷۸.
- فلسفه دین، جان هیک، ترجمه بهرام راد، ویراسته بهاء الدین خرمشاهی، انتشارات بین المللی الهدی، ۱۳۷۲ ش.

- فلسفه اخلاق، شهید مطهری، انتشارات صدرا، قم، سال ۱۳۶۶ ش.
- فلسفه اخلاق، محمد تقی مصباح‌یزدی، انتشارات اطلاعات، تهران.
- فلسفه اخلاق، سید محمد رضا مدرسی، انتشارات صدا و سیمای جمهوری اسلامی ایران، چاپ اول، ۱۳۷۱ ش.
- قاموس قرآن، سید علی اکبر قرشی، دارالکتب الاسلامیه، تهران، ۱۳۵۴.
- فیض و بسط توریگ ک شریعت، عبدالکریم سروش، نشر مؤسسه فرهنگی صراط، ۱۳۷۳ ش.
- قبسات (فصلنامه).
- فرقان در قرآن، عبدال... جوادی آملی، مرکز نشر اسراء، قم.
- فصله ارباب معرفت، عبدالکریم سروش، مؤسسه فرهنگی صراط، بهار ۱۳۷۳.
- کارنامه اسلام، عبدالحسین زرین‌کوب، انتشارات امیرکبیر، تهران.
- کتاب نقد (فصلنامه)
- کشف المراد فی شرح تحرید الاعتقاد، متن از خواجه نصیر طوسی، به شرح علامه حسن بن یوسف مطهر حلی، تعلیق و تصحیح از حسن زاده آملی، انتشارات اسلامی مدرسین، قم ۴۰۷.
- کلام جدید، عبدالحسین خسروپناه، نشر مرکز مطالعات و پژوهش‌های فرهنگی حوزه علمیه قم، چاپ اول، پائیز ۱۳۷۹.
- کلام مسیحی، توماس میشل، ترجمه حسین توفیقی، نشر مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب، قم ۱۳۷۷ ش.
- کلیات فلسفه، ریچارد پاپکین و آوروم استرونل، ترجمه سید جلال الدین مجتبی، انتشارات حکمت، چاپ سوم، رمضان ۱۴۰۲ ه. ق.
- کنز العمال، علاءالدین هندی، چاپ حیدرآباد هند.
- کیان (فصلنامه).
- لذات فلسفه، ویل دورانت، ترجمه عباس زریاب خویی، انتشارات اندیشه.
- لسان العرب، جمال الدین محمد بن مکرم مصری، دار صادر، بیروت.
- لغت نامه، علامه دهخدا.
- ماهیت و منشأ دین، فضل الله کمپانی، انتشارات فراهانی، چاپ دوم، تهران.
- مبانی معرفت دینی، محمد حسین زاده، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، قم، چاپ اول، تابستان ۱۳۷۹.
- مباحث پلورالیسم دینی، جان هیک، ترجمه دکتر عبدالرحیم گواهی، مؤسسه فرهنگی انتشاراتی تبیان، تهران، ۱۳۷۸ ش.

- مجمع البيان في تفسير القرآن، ابوعلی فضل بن حسن طبرسی، انتشارات ناصر خسرو، تهران، چاپ اول، ۱۳۶۵ ش.
- مجمع البحرين، شیخ فخرالدین طریحی، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، طبع دوم، ۱۴۰۷ ه.ق ۱۳۶۷ ش.
- مجموعه آثار، شهید مطهری، انتشارات صدرا، تهران.
- مدارا و مدیریت، عبدالکریم سروش، نشر مؤسسه فرهنگی صراط.
- مدخل مسایل جدید در علم کلام (ج ۲)، جعفر سبحانی، مؤسسه تعلیماتی و تحقیقاتی امام صادق(ع)، قم، تابستان ۱۳۷۹.
- مرآة العقول، علامه محمدباقر مجلسی، دارالكتب الاسلامیه، تهران.
- مسند، احمد حنبل، دار صادر، بیروت.
- مصباح الشریعه، منسوب به امام جعفر صادق(ع)، نشر مؤسسه الاعلى للمطبوعات، بیروت.
- معالم النبوة في القرآن الکریم، جعفر سبحانی، مکتبة الامام امیرالمؤمنین(ع)، اصفهان.
- معجم مفردات الفاظ قرآن، راغب اصفهانی، تحقیق ندیم مرعشلی، مکتبة مرتضویه لاحیاء الاثار الجعفریه، افست از دارالکتب العربي.
- معرفت دینی از منظر معرفت‌شناسی، علی ربانی گلپایگانی، نشر کانون اندیشه جوان، زمستان ۱۳۷۸.
- معرفت (فصلنامه).
- معز مستفکر جهان شیعه، به قلم چند تن از دانشمندان غربی، تهیه کننده مرکز مطالعات اسلامی استراسبورگ، ترجمه ذبیح الله منصوری، سازمان انتشارات جاویدان، مهر ۱۳۶۰.
- معنویت تشیع، علامه سید محمدحسین طباطبائی، انتشارات تشیع، قم.
- مقانیح الجنان، شیخ عباس قمی.
- مقالات філософи, ابوحامد محمد غزالی, تحقیق سلیمان دنیا, دارالمعارف بمصر, قاهره.
- مقالات الاسلامین و اختلاف المصلين، ابوالحسن علی بن اسماعیل اشعری، ترجمه دکتر محسن مؤیدی، مؤسسه انتشارات امیرکبیر، تهران، ۱۳۶۲ ش.
- مقدمه‌ای بر شناسایی اسلام، محمد تقی جعفری، انتشارات واحد تحقیقات اسلامی بنیاد بعثت.
- مقدمه ابن خلدون، ترجمه محمد پروین گنابادی، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، تهران، ۱۳۵۹ ش.
- من لا يحضره الفقيه، شیخ صدوq، چاپ بیروت.
- منطق و مبحث علم هرمنوتیک (اصول و مبانی علم تفسیر)، محمدرضا ریخته گران، نشر کنگره، بهار ۱۳۷۸.
- موسوعة الامام الصادق(ع)، سید محمد کاظم قزوینی، مطبوعاتی سید الشهداء، قم، ۱۴۱۵ ه.ق.
- موضع علم و دین در خلفت انسان، احمد فرامرز قراملکی، نشر مؤسسه فرهنگی آرایه، تهران، چاپ اول، ۱۳۷۳ ه.ش.

- نخستین رویارویی‌های اندیشه گران ایران با دو رویه تمدن بورژوازی غرب، عبد‌الهادی حائری، انتشارات امیرکبیر، تهران، چاپ دوم ۱۳۷۲ ش.
- نظریه معرفت در فلسفه کانت، یوستوس‌هارتناک، ترجمه غلامعلی حداد عادل، انتشارات فکر روز، ۱۳۷۶ ش.
- نقدی بر قرائت رسمی از دین، محمد مجتبهد شبستری، نشر طرح نو، چاپ اول سال ۱۳۷۹ ش.
- نقدی بر مبانی معرفت‌شناسی اومنیستی، مریم صانع پور، نشر کانون اندیشه جوان، بهار ۱۳۷۸ ش.
- نقش جریان روش‌نگری در سکولاریسم تربیتی، جمیله عالم‌الهادی، مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر، ۱۳۸۰ ش.
- نگرشی تاریخی بر رویارویی غرب با اسلام، دکتر جهانبخش ثوابت، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، قم، زمستان ۱۳۷۹.
- نهادهای اقتصادی اسلام، شهید محمدباقر صدر، ترجمه غلامرضا بیات و فخرالدین شوشتاری، انتشارات بدر.
- پیايش، الکسیس کارل، ترجمه پرویز ذلبری، چاپخانه فردوسی، اصفهان، ۱۳۵۴ ش.
- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، چاپ تهران.
- ولايت فقيه (حکومت اسلامی)، امام خمینی، انتشارات آزادی، قم.
- ولايت فقيه (ولايت فقه و عدالت)، عبدالجودی آملی، تحقيق و تنظيم از محمد محراجی، مرکز نشر اسراء پائیز ۱۳۷۸.
- ولايت نامه (ترجمه رساله الولاية، علامه طباطبائی)، مترجم همایون همتی، انتشارات امیرکبیر، تهران، ۱۳۶۶ ش.
- هرمنوئیک، کتاب و سنت، محمد مجتبهد شبستری، نشر طرح نو، ۱۳۷۷ ش.
- هزار و یک نکته، حسن حسن‌زاده آملی، نشر فرهنگی رجاء، تهران.
- یادنامه استاد شهید مرتضی مطهری، زیر نظر عبدالکریم سروش، سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۶۳ ش.