

نظریه دین حنااکثری

درآمدی بر قلمرو گستره دین از منظر استاد مطهری (ره)

ولی الله عباسی*

چکیده

به طور کلی در باب قلمرو و گستره دین دو دیدگاه عمده وجود دارد:

۱. دیدگاه حنااقلی که دین را محدود به قلمرو خاصی کرده و از دخالت آن در بسیاری از امور (اجتماعی، سیاسی، فقهی و...) می‌پرهیزد؛
۲. دیدگاه حنااکثری که دیدگاهی جامع‌گرایانه در برابر گستره دین اتخاذ می‌کند.

نوشتار حاضر، از نظریه دین حنااکثری با تأکید بر دیدگاه استاد مطهری دفاع کرده، دیدگاه حنااقلی را به چالش می‌کشانند.

مباحثی که در این مقاله بحث و بررسی شده است، عبارتند از: قلمرو پیام پیامبران، جامعیت دین، دین و سیاست، قلمرو فقه و... .

واژگان کلیدی: استاد مطهری، قلمرو دین، دین حنااقلی، دین حنااکثری، جامعیت دین، سکولاریسم، فقه.

«قلمرو دین» یکی از مباحث مهم و نوپیدای دین‌پژوهی مدرن و انسان معاصر است که امروزه بخشی از مباحث فلسفه دین و کلام جدید را به خود اختصاص داده است. پاسخ‌های گوناگونی به این مسأله داده شده است و هریک از دانشمندان از منظر خاص به این بحث نگریسته‌اند برخی از موضع دینی به این بحث پرداخته و عده‌ای هم تبیینی سکولاریستی از آن ارائه داده‌اند.

* محقق.

تاریخ دریافت: ۸۲/۱۰/۱۶ تاریخ تأیید: ۸۲/۱۲/۴

به طور کلی، دیدگاه‌های مختلف در باب قلمرو دین را می‌توان به دو دیدگاه عمده تقسیم کرد:

۱. دیدگاه حداقلی؛ ۲. دیدگاه حداکثری. بر اساس دیدگاه حداقلی یا انتظار اقلی از دین، قلمرو دین در امور اجتماعی، سیاسی و اخلاقی - فقهی به حداقل تحویل و فروکاهش (reduction)، و شرع در این موارد حداقل لازم را به ما آموخته است نه بیش از آن را در واقع، «بینش اقلی»، خود را در امور آخرتی محدود و منحصر کرده، و در امور دنیایی هم به حداقل لازم بسنده کرده است؛ اما نظریه «دین حداکثر» جامع‌نگر بوده و هر دو امور دنیایی و آخرتی را شامل می‌شود. به عبارت دیگر، رسالت و جهنگیری دعوت انبیا محدود به تأمین سعادت آخرتی انسان نیست و نیازمندی‌های بشر در عرصه اجتماع و سیاست، تعلیم و تربیت و... را نیز در بر می‌گیرد.

نظریه دین حداقلی، امروزه میان روشنفکران و نواندیشان دینی رواج دارد. اینان با محصور کردن دین در سعادت آخرتی، منکر دخالت و حضور دین در عرصه اجتماع و امور سیاسی هستند و بدین طریق، دین را سکولاریزه کرده، به جدایی دین از سیاست (یا دین و دنیا) قائل هستند. در مقابل، استاد مطهری از نظریه دین حداکثری دفاع کرده و از همگرایی و همسویی دین و دنیا سخن گفته و دیدگاهی جامع‌نگرانه در این باب اتخاذ کرده است. آن چه در این نوشتار می‌آید، درآمدی بر آرا و اندیشه‌های شهید مطهری در باب قلمرو و گستره دین است. تذکر این نکته لازم است که منظور از تبیین قلمرو دین، قلمرو واقعی دین است، نه ترسیم قلمروی برای آن تا مستلزم تعیین تکلیف برای خدا باشد (فناپی، ۱۳۷۵: ص ۲۹۳).

بحث از قلمرو دین بر مبانی و اصولی استوار است که پرداختن به آن مبانی در روشنی بخشیدن و شفاف‌سازی دیدگاه شهید مطهری در باب، نقش مهمی را ایفا می‌کند. مبنای مهم و اساسی که می‌توان در اندیشه غالب متکلمان و اندیشه‌وران یافت، این است که «هدف و جهنگیری دعوت انبیا چیست»، و آیا دین برای پاسخگویی به همه نیازها و خواسته‌های بشر آمده یا خود دین قلمرو و انتظارات بشر را ترسیم کرده است.

«هدف بعثت» به لحاظ نظری، از مباحث کلامی است؛ زیرا «نبوت» از ارکان مهم اندیشه دینی به‌شمار می‌رود. بنا بر تعریف علم کلام، متکلم، هویت رسالت خود را پیامبر گونه می‌بیند. همان‌گونه که پیامبر، واسطه ابلاغ وحی الهی به بشر است، متکلم نیز واسطه‌ای بین وحی منزل بر پیامبر و ذهن و زبان مخاطبان آن است. نقش متکلم جز عرضه آموزه‌های دینی به مخاطبان آن - به گونه‌ای که مورد قبول آن‌ها واقع شود - حفظ و حراست از اندیشه‌های دینی در قبال شبهات

منکران نیست؛ بنابراین جست و جو از هدف بعثت پیامبران و جهتگیری پیام آنها برای متکلمان و متفکران دینی، نخستین جست و جوی کلامی است که دیگر اندیشه‌های کلامی بر آن ابنتا دارد.

مقصود از تحلیل غایت بعثت، پاسخ به این پرسش است که پیام‌آوران آسمانی، مردم را به سوی چه مقصود یا مقاصدی دعوت می‌کنند؟ آیا دعوت انبیا به اهداف آخرتی و سعادت معنوی محدود است یا مصالح معیشتی و سعادت این جهانی را نیز فرا می‌گیرد؟ آیا آموزه‌های انبیا صرفاً هدایتی به سوی خدا و آخرت است یا افزون بر آن، برنامه‌ای برای رساندن مردم به رفاه دنیایی نیز هست؟ پیامبران رسالت خویش را در چه قلمروی می‌دانند، و افراد بشر، در مواجهه با انبیا چه انتظاری از آنان در دل دارند؟

بحث جهتگیری دعوت انبیا به لحاظ عملی نیز اهمیت دارد؛ چرا که انتظار دو جانبه پیامبران و مخاطبان آنان از یکدیگر و ارتباط عملی بین آنها، بر اساس فهم حد و مرز رسالت انبیا شکل می‌گیرد. هدف بعثت، مورد و ثغور انتظار موجه بشر از انبیا را تعیین می‌کند و همچنین توقع پیامبران از مخاطبان را موجه می‌سازد. پاسخ مردم و اقبال آنها به دعوت انبیا، بر فهم قلمرو رسالت و هدف بعثت مبتنی است. بر این مبنا، مفهوم دینداری، تعیین می‌یابد و دینی بدون جامعه تعریف می‌شود؛ بنابراین فهم، جهتگیری دعوت انبیا، از طرفی تصور فرد از نبوت را ترسیم می‌کند و از طرف دیگر، چگونگی مواجهه وی با دعوت انبیا اعم از اقبال یا اعراض و تصدیق یا تکذیب را رقم می‌زند. از آنجا که تصویر فرد از هدف بعثت، در واقع درک وی از گوهر دین است، ساختار دینداری شخص بر اساس تصور وی از جهتگیری دعوت انبیا شکل می‌گیرد (قراملکی، ۱۳۷۶: ص ۱۳ و ۱۴).

قلمرو پیام پیامبران

به طور کلی، برداشت گوناگون از قلمرو پیام پیامبران و جهتگیری دعوت انبیا را می‌توان به سه تصویر عمده ارجاع داد:

۱. تصویر دنیاگرایانه: دیدگاهی که هدف بعثت را در امور دنیایی و حیات این جهانی می‌جوید؛
۲. تصویر عقبا گرایانه: نظریه‌ای که جهتگیری دعوت پیامبران را در مقوله اخلاق و حیات آخرتی بشر نشان می‌دهد؛
۳. تصویر جامع‌گرایانه: دیدگاهی که اهداف رسالت انبیا را جامع و فراگیر هر دو جنبه حیات دنیایی و آخرتی بشر تلقی می‌کند؛

می توان گفت: تصویری که برخی از نواندیشان دینی معاصر از دعوت انبیا ارائه می دهند، تصویری «عقبا گرایانه» و آخرت گرایانه است. در مقابل، دیدگاه استاد مطهری، دیدگاهی «جامع گرایانه» و شمول گرایانه است؛ یعنی هر دو جنبه حیات بشری را شامل می شود.

همان طور که پیش تر اشاره شد، بحث هدف بعثت انبیا آثار و نتایج گوناگونی را در خود جای داده است. جامعیت دین یا نفی آن، همگرایی یا واگرایی دین و سیاست و تعیین قلمرو دین از آثار مهم این بحث به شمار می روند. در واقع یکی از علل جامعیت دین، دخالت دین در عرصه سیاست و توسعه قلمرو دین بر اساس هدف بعثت انبیا است. اگر بر مبنای هدف بعثت انبیا اثبات شود که پیامبران در اندیشه اصلاح و آبادانی دنیا نیز بوده اند، جامعیت دین اثبات خواهد شد؛ اما اگر هدف از بعثت انبیا فقط، آبادانی حیات آخرتی از حیات دنیایی هم معرفی شود، جامعیت دین مورد تردید قرار می گیرد و برای آن قلمرو محدود و مضیق کشیده می شود و به سکولاریسم می انجامد.

هدف بعثت انبیا از دیدگاه استاد مطهری (دیدگاه جامع نگر)

همان گونه که اشاره کردیم، دیدگاه شهید مطهری در مورد قلمرو پیام انبیا، دیدگاهی جامع گرایانه است. وی در آثار گوناگون خود، بارها بر گستردگی قلمرو دین و منحصر بودن آن به امور فردی و آخرتی تأکید کرده و اسلام را آیینی جامع نگر دانسته اند:

اسلام... مکتبی است جامع و واقع گرا، در اسلام، به همه جوانب نیازهای انسانی، اعم از دنیایی یا آخرتی، جسمی یا روحی، عقلی و فکری یا احساسی و عاطفی، فرد یا اجتماعی توجه شده است (مطهری، ۱۳۷۲: ص ۶۳).

استاد پس از این قسمت، آموزه های اسلام را به سه بخش تقسیم می کند که بیانگر جامعیت دین مبین اسلام و گستردگی قلمرو آن است. این سه بخش عبارتند از:

أ. اصول عقاید، یعنی چیزهایی که وظیفه هر فرد کوشش درباره تحصیل عقیده درباره آنها است؛ ب. اخلاقیات، یعنی خصلت هایی که وظیفه یک فرد مسلمان است که خویشتن را به آن خصلت ها و خوبی ها بیاراید و از اضرار آنها خویشتن را دور نگه دارد؛

ج. احکام، یعنی دستورهایی که مربوط است به فعالیت های خارجی و عینی انسان، اعم از فعالیت های معاشی و معادی، دنیایی و آخرتی، فردی و اجتماعی (همان: ص ۶۳).

بدین ترتیب، از نظر استاد مطهری، جهتگیری دعوت انبیا افزون بر این که شامل مباحث

خداشناسی و اخلاقی می‌شود، عرصه فقه و حقوق یعنی مسائل فردی و اجتماعی، دنیایی و آخرتی را نیز در بر می‌گیرد؛ پس نظریه وی حداکثری است. شهید مطهری در کتاب نبوت، ضمن بحث از نیاز به رسالت، این مسأله را طرح می‌کند که آیا در زندگی اجتماعی و دنیایی بشر نیازی به پیامبران هست. وی پاسخ این سؤال را از قرآن جستجو می‌فرماید:

آیا در قرآن به این مسأله عنایتی هست یا قرآن فقط توجه به عالم آخرت دارد؟ ما می‌بینیم قرآن، تنها مسأله عالم آخرت را بیان نمی‌کند؛ مسأله زندگی دنیا را هم از نظر هدف انبیا مطرح می‌کند؛ خیلی واضح و صریح، در آن آیه معروف: «لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ» [حدید (۵۷): ۲۵]؛ پیامبران خودمان را با دلایل و بینات فرستادیم. کتاب و مقیاس همراه آن‌ها فرستادیم تا در میان مردم عدالت برپا بشود؛ پس معلوم می‌شود قرآن این را یک نیازی دانسته است و برای این اصالتی قائل شده است، و در این جا حتی آن هدف دیگر [= شناخت خداوند] را هیچ ذکر نمی‌کند. در جاهای دیگر ذکر می‌کند؛ ولی در این جا این هدف را ذکر نمی‌کند. شاید برای این که نشان بدهد که این هم اصالتی دارد و واقعاً این جهت مورد نیاز است و باید باشد؛ پس قرآن که نظر داده است که از ضرورت‌های زندگی بشر وجود عدالت است، وجود پیغمبران را برای برقراری عدالت لازم و ضروری می‌داند (مطهری، ۱۳۷۳: ص ۱۷).

چنان که دیدیم، مرحوم، شهید مطهری، تفسیر جامع گرایانه از دعوت انبیا ارائه می‌دهد؛ اما گاه در آثار و سخنان وی مطالبی دیده می‌شود و موهم این معنا است که دیدگاه شهید مطهری، دیدگاهی دنیاگرایانه یا آخرت‌گرایانه از بعثت پیامبران است که با اندک تأملی این توهم رفع می‌شود. یکی از چیزهایی که احیاگران دینی و از جمله استاد مطهری همواره بر آن تأکید می‌کردند، کارکرد دنیایی دین و نقش آن در توسعه اجتماعی بود. وی از جمله کسانی است که نقش انبیا را در ظلم ستیزی و ایجاد عدالت اجتماعی مورد توجه قرار می‌دهد و بر اهمیت ظلم ستیزی در حد ملاکی برای تمایز نبی از غیر آن تأکید می‌کند؛ البته باید توجه داشت که صرف تأکید به کارکرد دنیایی دین، به معنای دنیاگرایی در تفسیر هدف بعثت نیست؛ چرا که حکیمان جامع‌نگر دیگری هم (افزون بر شهید مطهری) بر نقش دین در بهبود دنیا تأکید کرده‌اند (قراملکی، ۱۳۷۶: ص ۳۶).

استاد مطهری در تعریف نبوت تعبیری دارد که آن را ارتباط بین جهان انسانی و جهان غیبت می‌داند. برخی از اندیشه‌وران، همین سخن استاد را بر مبنای دیدگاه آخرت‌گرایانه تحلیل‌پذیر دانسته‌اند (همان: ص ۱۰۲)؛ در حالی که شهید مطهری، رابطه انسان با جهان غیبت را یکی از دو

هدف نبی (یعنی ظلم ستیزی و بسط عدالت) می‌داند. در واقع وی دو هدف اصلی را برای پیامبران قائل است: یکی سعادت دنیایی و دیگری سعادت آخرتی که این دو هدف، با کنار هم گذاشتن دو مطلب مذکور هم به دست می‌آید و تعارض ظاهری آن دو هم حل می‌شود؛ بنابراین، شهید مطهری دیدگاهی جامع‌نگر در هدف بعثت دارد و دیدگاه جامع‌نگر در تفسیر جهتگیری دعوت انبیا بر آن است که آموزه‌های پیامبران، همه شئون حیات بشری (حیات دنیایی و آخرتی) را دربر می‌گیرد و پیامبر اکرم (ص) به دلیل خاتمیت پیامی جامع و کامل برای بشر آورده است. در این دیدگاه دنیا و آخرت در یک جهت و در تعامل با یکدیگر قرار دارند و در عین حال، از آخرت به صورت نشئه مهم‌تر حیات یاد می‌کند. شهید مطهری در کتاب وحی و نبوت، در یک نتیجه‌گیری دو هدف ذیل را اصلی‌ترین هدف پیامبر از دیدگاه قرآن می‌داند (مطهری: ۱۳۷۲: ص ۱۷۵ و ۱۷۶).

۱. شناخت خدا و نزدیک شدن به او؛

۲. برقراری عدل و قسط در جامعه بشری.

دعوت به خدا و شناختن او و نزدیک شدن به او به معنای دعوت به توحید نظری و توحید عملی و فردی، اما اقامه عدل و قسط در جامعه به معنای برقرار ساختن توحید عملی اجتماعی است. استاد برای دو هدف مذکور، به دو آیه از قرآن استدلال می‌کند:

يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ شَاهِدًا وَمُبَشِّرًا وَنَذِيرًا (احزاب (۳۳): ۴۵ و ۴۶).

ای پیامبر ما تو را گواه [امت] و نوید دهنده و اعلام خطرکننده و دعوت کننده به سوی خدا به اذن و رخصت خود، و چراغی نورده فرستادیم.

از نظر استاد، میان همه جنبه‌هایی که در این آیه آمده، پیدا است که «دعوت به سوی خدا»، یگانه چیزی است که می‌تواند هدف اصلی به شمار آید.

از طرف دیگر، قرآن کریم درباره پیامبران خدا می‌گوید:

لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ (حدید (۵۷): ۲۵).

ما پیامبران خویش را با دلایل روشن فرستادیم و با آن‌ها کتاب و معیار فرود آوردیم تا مردم عدل و قسط را به پا دارند. از نظر استاد، این آیه با صراحت به پا داشتن عدل و قسط را هدف رسالت و بعثت پیامبران معرفی کرده است.

پرسشی را که می‌توان درباره دیدگاه جامع‌گرایانه، و از جمله دیدگاه شهید مطهری مطرح کرد، این است که کدام یک از این دو هدف، بالذات و کدام‌یک بالعرض است. پاسخ این سوال را

می‌توان به صورت ذیل بیان کرد (قراملکی، ۱۳۷۶: ص ۱۲۱ و ۱۲۲):

هدف بالذات انبیا، هدایت و معرفت الاهی است؛ اما تحقق این هدف در جامعه بشری مستلزم اتخاذ اهداف بالعرض دیگری مانند تأسیس حکومت و اصلاح نظام معیشتی است. پرداختن به اصلاح معیشت دنیوی، وظیفه پیامبران است؛ اما وظیفه‌ای بالعرض؛ بنابراین نباید گمان کرد که بالعرض بودن به معنای فرعی بودن و نفی آن از وظیفه انبیا است؛ بلکه به معنای این است که پرداختن به اصلاح دنیا و ظلم‌ستیزی در اهداف رسالت است؛ اما به قصد ثانوی؛ به همین لحاظ، کسانی چون استاد مطهری، عدالت‌گستری و ظلم‌ستیزی را به منزله ملاک تمایز نبی و از ادله صدق گفتار او تلقی کرده‌اند (مطهری، ۱۳۷۲: ۹۷۴ نقل از قراملکی، ۱۳۷۲: ص ۱۲۱)؛

۱۳۹

قیاس

بنابراین، تفسیر اندیشه‌وران جامع‌نگر، از طریق ارجاع اهداف دنیایی به اهداف آخرتی صورت می‌گیرد. در این تفسیر، به اهداف آخرتی اصالت داده شده و مقصود اصلی انبیا تلقی می‌شوند و اهداف دنیایی، اموری تبعی و طفیلی انگاشته می‌شوند. یکی از مواضع ابهام در تحلیل نظریه جامع‌نگر، روشن نبودن مفهوم بالذات و بالعرض است؛ به گونه‌ای که به نظر می‌رسد مفهوم بالعرض و بالتبع نزد متفکران جامع‌نگر و منتقدان آن‌ها به گونه اشتراک لفظی به کار می‌رود. منتقدان از بالعرض بودن آموزه‌های دنیایی انبیا چنین برداشت کنند که آن‌چه اصالت دارد و هدف واقعی است، آموزه‌های آخرتی است و با رسیدن به آن، تعالیم دنیایی در پیام انبیا اصالتی ندارد؛ به گونه‌ای که از منبعی غیر از وحی می‌توان آن‌ها را دریافت؛ در حالی که متفکران جامع‌نگر، مقدمه بودن تعالیم دنیایی را به معنای دیگر به کار می‌برند.

استاد مطهری درباره دو معنای متفاوت مقدمه‌انگاری آموزه‌های دنیایی می‌گوید:

توضیح این‌که رابطه مقدمه و ذی‌المقدمه دو گونه است: در یک گونه، تنها ارزش مقدمه این است که به ذی‌المقدمه می‌رساند. پس از رسیدن به ذی‌المقدمه، وجود و عدمش علی‌السویه است؛ مثلاً انسان می‌خواهد از نهر آبی بگذرد، سنگ بزرگی را در وسط نهر وسیله پریدن قرار می‌دهد. بدیهی است که پس از عبور از نهر، وجود یا عدم آن سنگ برای انسان علی‌السویه است. همچنین است نردبان برای عبور به پشت‌بام و کارنامه کلاس برای نامه نویسی در کلاس بالاتر.

گونه دیگر، این است که مقدمه در حین این‌که وسیله عبور به ذی‌المقدمه است و در عین این‌که ارزش اصیل و یگانه از آن ذی‌المقدمه است، پس از وصول به ذی‌المقدمه وجود و عدمش علی‌السویه نیست. پس از وصول به ذی‌المقدمه، وجودش همان‌طور ضروری است که قبل از

وصول؛ مثلاً معلومات کلاس‌های اول و دوم مقدمه است برای معلومات کلاس‌های بالاتر؛ اما چنین نیست که با رسیدن به کلاس‌های بالاتر، نیازی به آن معلومات نباشد و اگر فرضاً همه آن‌ها فراموش شود و کآن لم یکن گردد، زیانی به جایی نرسد و دانش‌آموز بتواند کلاس بالاتر را ادامه دهد؛ بلکه تنها با داشتن آن معلومات و از دست ندادن آن‌ها است که می‌توان کلاس بالاتر را ادامه داد. سر مطلب این است که گاهی مقدمه، مرتبه ضعیفی از ذی‌المقدمه است و گاهی نیست. نردبان از مراتب و درجات پشت‌بام نیست؛ همچنان که سنگ وسط نهر آب از مراتب و درجات بودن در آن طرف نهر نیست؛ ولی معلومات کلاس‌های پایین و معلومات کلاس‌های بالا مراتب و درجات یک حقیقتند (مطهری، ۱۳۷۶۳: ص ۱۷۸ و ۱۷۹)؛

بنابراین، دو هدف اصلاح نظام معیشتی و اقبال به آخرت، دو مرتبه از حقیقت واحد کمال نوع بشر است که انبیا در هدایت بشر، پرداختن به هر دو را هدف خویش قرار داده‌اند و به تعبیر استاد مطهری (همان: ص ۱۷۷)، پیامبران از نظر هدف «ثنوی» بوده‌اند؛ یعنی دو مقصد مستقل داشته‌اند: یکی از این دو مقصد به زندگی آخرتی بشر مربوط است (توحید نظری و توحید عملی فردی) و دیگری به سعادت دنیایی او (توحید اجتماعی).

جامعیت دین اسلام از منظر استاد مطهری

با توجه به مطالبی که درباره قلمرو پیام پیامبران از دیدگاه شهید مطهری گذشت، روشن شد که وی به وسعت قلمرو دین و هماهنگی و همگرایی دین و دنیا قائل است و در نتیجه، جامعیت دین اسلام ثابت می‌شود. می‌توان گفت: جامعیت دین، تعبیر دیگری از «دین حلال‌کثری» است که در مقابل نظریه «دین حلال‌قلی» قرار دارد. قائلان به دیدگاه حلال‌قلی، جامعیت دین را انکار می‌کنند. بر این اساس، به نظر آن‌ها، رسالت روشنفکران دینی که از بیرون به دین نظر می‌کنند، و در فکر اصلاح و احیای دین هستند و به شکاف و گسست میان سنت و مدرنیته حساسند، آموختن این نکته است که «دین اکثری» نافی خود دین است و در یک کلام، روشنفکر دینی باید با نگاه «تقلیل‌گرایانه» به دین بنگرد و آن را فاقد عنصر جامعیت و جاودانگی بداند. اینان «قلمرو دین» را هم به لحاظ گستردگی شمول آن در تمام امور زندگی (این جهان و آن جهان)، و هم به لحاظ عمومیت آن برای سایر افراد و جوامع، و هم به لحاظ بُرد و کشش زمانی آن تا روز قیامت، تضییق و تحدید می‌کنند؛ بنابراین، دین در نگاه این دسته از نواندیشان «همه جانبه»، «همگانی - همه

جایی» و «همیشگی» نیست؛ بلکه «تک‌ساحتی» (یک‌بعدی / آخرتی / دنیاگرای / نهادی / آن‌دنیایی / تجزّی‌گرا)، است و «انتظار بشر از دین» هم در محدوده همین امور (امور آخرتی و فردی) معنا می‌یابد.

اگر اقلی بودن دین را بپذیریم، ناگزیر باید تصدیق کنیم که بر دین، بار فراوانی نمی‌توان نهاد (سروش، ۱۳۷۸: ۱۱۰)، و دین، فاقد جامعیت است.

۱۴۱

نباید پنداشت که جامعیت دین یعنی آن‌که دین، جمیع مسائل را طرح و حل کرده باشد (سروش، ۱۳۷۶: ۲۵۶. رک: شبستری، ۱۳۷۷: ص ۱۸ - ۲۰)

قیاس

و اینکه کسانی متوقعند دین، هم دنیایی مردم و هم آخرت آن‌ها را آباد کند، هیچ دلیلی عقلی و شرعی ندارد. (سروش، ۱۳۷۶: ص ۳۶۶).

نظریه دین
حداکثری
(درآمدی بر قلمرو گستره دین...)

در نقد سخنان پیشین باید گفت: نخستین انتظار از دین خاتم آن است که به جای ارائه برنامه‌های موقتی، حسب وضع و حال جامعه و دوره تاریخی خاص که به وسیله آیین‌های پیشین آورده می‌شد، آورنده قانون اساسی جامع و فرا زمان و فرا مکان باشد. چنین قانونی برای چنان منظوری باید بر «سنن جاوید الاهی»، «ناموس لا یتغیر طبیعت» و «فطرت پاک انسانی» استوار باشد. یک جانبه بودن قانون و دین، ناسخیت خود را به همراه دارد. انسان، دارای ابعاد و جنبه‌های گوناگونی (مادی، معنوی، فردی، اجتماعی و...) است و مهم‌ترین رکن جاوید ماندن و منسوخ نشدن یک دین، توجه آن به همه جوانب انسانی است که غفلت و چشم‌پوشی از هر یک از آن‌ها خود به خود عدم تعادل و ناسخیت آن را درونی دارد. به اعتراف اندیشه‌وران و اسلام‌شناسان، تعلیمات اسلامی، جامع، همه‌جانبه، اشمالی، اندماجی (در مقابل تجزّی‌گرا) و به قول بر ستون «دین تسری یافته» است (عباسی، ۱۳۸۱: ص ۱۱۷).

استاد مطهری می‌گوید:

اسلام هرگز به شمایل و صورت و ظاهر زندگی نپرداخته است. تعلیمات اسلامی، هم متوجه روح و معنا و راهی است که بشر را به آن هدف‌ها و معانی و ارائه طریقه رسیدن به آن هدف‌ها و معانی را در قلمرو خود گرفته و بشر را در غیر این امر آزاد گذاشته است و به این وسیله، از هر گونه تضاد با توسعه تمدن و فرهنگ پرهیز کرده است (مطهری، ۱۳۷۵: ص ۱۹۱ - ۱۹۵).

ارنست گلنر درباره اسلام، اصطلاح (Mare total) را به کار می‌برد و در وصف آن می‌گوید:

دینی است، «کثیرالابعاد» که «برنامه عمل» دارد و مطالباتش مرزی نمی‌شناسد و مدعیاتش

به نهادهای مشخصی محدود نمی‌شود. بر خلاف آن، در مسیحیت، آمادگی و تمایل جدی برای سپردن «کار قیصر، به قیصر» وجود دارد. رابرتسون به نقل از دونالد اسمیت می‌گوید: اسلام و هندویسم به جهت داشتن یک رابطه «اندامی» با جامعه و دارا بودن ساختارهای «غیر متمایز» در مقابل مسیحیت و بودیسم قرار می‌گیرند. لخنر نیز از یک «جهان بینی اشمالی» سخن می‌راند که شاید به نوعی از ادیان اندماجی اشاره باشد (شجاعی‌زند، ۱۳۸۱: ص ۴۲۵).

سید حسین نصر هم اسلام را «دین تمام زندگی» می‌داند و می‌گوید: اسلام، همانا نفس زندگی است... که دربرگیرنده همه جهات و جوانب زندگی انسان است و هیچ امری خارج از حوزه شمول و اطلاق آن نماند (نصر، ۱۳۸۲: ص ۲۱ و ۲۲). شهید مطهری هم در کتاب وحی و نبوت، جامعیت و همه‌جانبگی اسلام را از امتیازات آن در مقایسه با ادیان دیگر برمی‌شمارد و می‌نویسد: از جمله ویژگی‌های صورت کامل و جامع دین خدا نسبت به صورت‌های ابتدایی، جامعیت و همه‌جانبگی است. منابع چهارگانه اسلامی (کتاب، سنت، عقل، اجماع) کافی است که علمای امت، نظر اسلام را درباره هر موضوعی کشف نمایند. علمای اسلام، هیچ موضوعی را به عنوان این‌که بلا تکلیف است، تلقی نمی‌کنند (مطهری، ۱۳۷۲: ص ۲۴۱).

وی در جای دیگر می‌نویسد:

اسلام از طرفی دعوی جاودانگی دارد... و از طرف دیگر در همه شؤون زندگی، مداخله کرده است از رابطه فرد با خدا گرفته تا روابط اجتماعی افراد، روابط خانوادگی، روابط فرد و اجتماع، روابط انسان و جهان. اگر اسلام مانند برخی ادیان دیگر به یک سلسله تشریفات عبادی و دستورالعمل‌های خشک اخلاقی قناعت کرده بود، چندان مشکلی نبود؛ اما با این همه مقررات و قوانین مدنی، جزایی، قضایی، سیاسی، اجتماعی و خانوادگی چه می‌توان کرد (مطهری، ۱۳۷۳: ص ۱۷۸)

برای اثبات جامعیت دین خاتم می‌توان از دو راه کلی وارد شد که راه نخست آن برون دینی و

تحلیلی است، و راه دوم، درون دینی و متکی بر قرآن و روایات است:

دلیل عقلی: خداوند شرایع را به تدریج برای بشر فرو فرستاد تا وی را به منزل سعادت و کمال حقیقی‌اش رهنمون سازد. قوانین و احکام لازم برای این غرض، از دینی به دین بعد، کامل‌تر شد و در شریعت اسلام کمال یافت. بر اساس حکم عقل، دین خاتم نمی‌تواند ناقص باشد؛ چرا که عنوان خاتم دادن به دینی که کامل نیست، باعث نقض غرض در هدایت بشر به سعادت واقعی او

می‌شود. قرآن، خود به این نکته تصریح کرده است. از سوی دیگر، کمال دین، ملازم با جامعیت آن است و هیچ‌گاه نمی‌توان دینی را بدون آن که جامع باشد، کامل دانست؛ بنابراین، اکنون که سلسله انبیا و شرایع به نقطه پایان خود رسیده است، می‌باید احکام و آموزه‌های لازم برای هدایت بشر، به طور کامل در اسلام بیان شده باشد. به تعبیر دیگر، ثبات شریعت اسلام مستلزم آن است که استکمال فردی و اجتماعی انسان با همین معارف و احکام و قوانینی که قرآن تشریح کرده، صورت پذیرد و به بیش‌تر از آن نیازی نیست.

دلیل درون دینی: قرآن مجید که اصلی‌ترین منبع آموزه‌های اسلامی و منشور جهانی اسلام است، تعبیری را که از جامعیت می‌آورد «وَسَطِيَّتٌ» است: «وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا» (بقره ۲): (۱۴۳)؛ و این چنین شما را امت وسط قرار دادیم». از این نظر است که امت اسلامی، امت معتدل و میانه‌رو میان مردم هستند، نه مانند مشرکان و بت‌پرستان که تمام توجه‌شان به طرف جسمانیات و مادیات و لذایذ و زینت‌های مادی است و هیچ‌گونه توجهی به معنویات و روحانیت و عقیده‌ای به حشر و نشر ندارند و نه مانند نصارا که تمام هم‌تشان مصروف جنبه‌های روحی است و مردم را به رهبانیت و پشت پا زدن به کمالات معنوی، دعوت می‌کنند؛ ولی خداوند، امت اسلامی را امت معتدل و میانه قرار داده است و آیینی برای آن‌ها تشریح کرده که آن‌ها را به جاده اعتدال نه‌مایل به افراط و نه مایل به تفریط می‌خواند و هر دو جنبه روح و جسم را مطابق اقتضای خود به سوی کمال، رهبری می‌کند باید، هم چنین باشد؛ زیرا انسان فقط روح یا جسم نیست؛ بلکه مجموع روح و جسم است و باید در جنبه مادی و معنوی هر دو، کامل و سعادتمند شود.

از جمله آیاتی که به روشنی بر جامعیت دین اسلام دلالت می‌کند، آیه ۸۹ نحل است:

وَتَزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تَبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ. کتاب [قرآن] را که بیانگر هر چیزی است، به تو نازل کردیم؛

البته باید توجه داشت که مقصود از جامعیت دین این نیست که همه مسائل نظری و عملی به زندگی مادی و معنوی انسان، خواه در سطح مسائل کلی و کلان، و خواه در زمینه مسائل جزئی و خاص به وسیله پیامبران الهی بیان شده باشد و مطالعه کتاب‌های آسمانی، انسان را از هر گونه بحث و کاوش فکری در شناخت انسان و جهان و جوانب حیات بشری بی‌نیاز سازد؛ بلکه مقصود این است که دین در جهت هدف رسالتی که دارد؛ یعنی هدایت انسان به سمت کمال واقعی و همه جانبه او، از بیان هیچ نکته لازمی فروگذار نکرده است؛ بنابراین، جامعیت دین را باید درمقایسه با هدف و رسالت دین تحقیق و بررسی کرد، نه فراتر یا فروتر از آن.

از این‌جا روشن می‌شود که تفسیر جامعیت دین به این‌که بتوان نظریه‌ها، قوانین و فرمول‌های

پذیرفته شده یا مطرح شده در علوم گوناگون بشری را از متون و منابع دینی و کتاب‌های آسمانی و احادیث دینی بیرون کشید، تفسیری نادرست است؛ چنان‌که منحصر کردن احکام و آموزه‌های دینی به مسائل مربوط به عبادت و نیایش خداوند نیز تفسیری ناقص از دین است؛ چرا که رسالت هدایتی دین با هیچ یک از دو تفسیر یاد شده از جامعیت دین سازگاری ندارد (عباسی، ۱۳۸۱: ص ۱۱۸).

مؤلفان تفسیر نمونه در توضیح آیه تبیان، جامعیت دین را چنین معنا کرده‌اند: «تَبَيَّنَا لِكُلِّ شَيْءٍ» به معنای بیان کردن، و از این تعبیر با توجه به وسعت مفهوم لکل شیء به خوبی می‌توان استدلال کرد که در قرآن، بیان همه چیز هست؛ ولی با توجه به این نکته که قرآن یک کتاب تربیت و انسان‌سازی است که برای تکامل فرد و جامعه در همه جنبه‌های معنوی و مادی نازل شده است، روشن می‌شود که منظور از همه چیز، تمام اموری است که برای پیمودن این راه لازم است، نه این‌که قرآن یک دائرة المعارف بزرگ است که تمام جزئیات علوم ریاضی و جغرافیایی و شیمی و فیزیک و گیاه‌شناسی و مانند آن در آن آمده است (مکارم شیرازی، ۱۳۶۲: ص ۲۶۱).

جامعیت دین و سکولاریسم

با توجه به مطالبی که گذشت، هرگز نمی‌توان در مورد جامعیت دین تردید کرد؛ اما برخی از روشنفکران درصددند تا در قالب بحث سکولاریسم، قلمرو شمول دین را صرفاً به مسائل فردی و آخرتی تنزل داده، مسائل سیاسی را از قلمرو دین خارج سازند. در واقع، کسانی که به نظریه دین حداقلی قائل هستند، براساس موضعی که در بحث جهتگیری دعوت انبیا (قلمرو پیام پیامبران) می‌گیرند، دعوت پیامبران را در امور آخرتی منحصر، و بدین ترتیب، سکولاریسم را نتیجه‌گیری می‌کنند. در این جا به‌طور اختصار به این بحث می‌پردازیم؛ سپس دیدگاه شهید مطهری در این باب را جویا خواهیم شد.

واژه سکولار (secular) برگرفته از اصطلاح لاتینی «saculum» به معنای قرن و سده است و از آن تعبیر به زمان حاضر و اتفاقات این جهان در مقابل ابدیت و جهان دیگر شده است. تعبیر عام‌تر از این مفهوم، به هر چیز متعلق به این جهان اشاره دارد. کریمینز، نخستین کاربردهای این واژه را به اواخر قرن سوم برمی‌گرداند که برای وصف آن دسته از روحانیان به کار می‌رفت که گوشه‌نشینی رهبانی را به سمت زندگی در دنیا ترک می‌گفتند. آنان روحانی عرفی، در

مقابل روحانی رهبانی شناخته می‌شدند. او می‌گوید که این اصطلاح در همان زمان برای تفکیک دادگاه‌های عرف از دادگاه‌های کلیسایی نیز کاربرد داشته است (شجاعی‌زند، ۱۳۸۰: ص ۲۰۸). در زبان فارسی، معادل‌های متفاوتی برای این واژه ذکر شده است؛ از جمله عرفی‌گرایی، دنیاگرایی، جداانگاری دین و دنیا و... به هر تقدیر، سکولاریسم پدیده‌ای غربی، و به دوره گذار از سنت به مدرنیته مربوط است و به گفته ویلسون؛ «جدا انگاری دین و دنیا، مفهومی غربی است که اساساً فرایندی را که به خصوص به بارزترین وجهی در طول قرن جاری، در غرب رخ داده است، توصیف می‌کند» (ویلسون، ۱۳۷۴: ص ۱۴۲).

علل و عوامل پیدایی سکولاریسم (از دیدگاه شهید مطهری)

۱. در تفکر دین مسیحیت قرون وسطا، مهم‌ترین خصیصه، جزم‌گرایی و دگماتیسم است. باورهای دینی از طرف آباء کلیسا تعریف می‌شوند، و هرگونه تردید یا باز فهمی در خصوص این باورها به معنای ارتداد و کفر است. این باورهای جزمی منحصر به آنچه اصول دین نزد مسلمان خوانده می‌شود نیست؛ بلکه اندیشه‌هایی مانند اعتقاد به مرکزیت زمین، دایره‌ای شکل بودن مسیر ستارگان به دور زمین، نقصان ذاتی عقل آدمی در نیل به حقیقت، گناه آدم، باور به این‌که هر حرکتی نیاز به حضور دائم محرک دارد و ده‌ها باور این چنینی دیگر (سعیدی، ۱۳۷۵: ص ۱۷۳). به تعبیر استاد مطهری، «کلیسا علاوه بر عقاید خاص مذهبی، یک سلسله اصول علمی مربوط به جهان و انسان را که غالباً ریشه‌های فلسفی یونانی و غیر یونانی داشت و تدریجاً مورد قبول علمای بزرگ مذهب مسیح قرار گرفته بود، در ردیف اصول عقاید مذهبی قرار داد و مخالفت با آن «علوم رسمی» را جایز نمی‌شمرد؛ بلکه به شدت با مخالفان آن عقاید مبارزه می‌کرد. خطای عمده کلیسا در دو جهت بود: یکی این‌که کلیسا پاره‌ای معتقدات علمی بشری موروث از فلاسفه پیشین و علمای کلام مسیحی را در ردیف اصول مذهبی قرار داد و مخالف با آن‌ها را موجب ارتداد دانست. دیگر این‌که حاضر نبود صرفاً به ارتداد اکتفا کند و هر کسی که ثابت شد مرتد است، او را از جامعه مسیحیت طرد کند؛ بلکه با نوعی رژیم پلیسی خشن در جست و جوی عقاید ما فی‌الضمیر افراد بود» (مطهری، ۱۳۷۴: ص ۴۸۷).

۲. در سال‌های ۱۲۶۹ تا ۱۳۵۳ امپریالیسم پاپ که در قانون شرع گنجانده شده بود، به حد

کمال رسید؛ ولی در عین حال، به واسطه الحاق ملل فرانسه به یکدیگر و تشکیل سلطنت فرانسه و تقویت حس ملیت در آن کشور، به این فرضیه، ضربه محکمی وارد شد که پس از آن تاریخ، دیگر نتوانست قوت گیرد. مسأله مخالفت با امپریالیسم پاپ در پایان همین واقعه به تدریج شکل گرفت و هدف و سمت حرکت آن کم‌کم مشخص، و این فکر پیدا شد که باید قدرت روحانی را محصور و محدود کرد (جعفری، ۱۳۷۵: ص ۶۱).

۳. به تعبیر شهید مطهری، «در قرون وسطا که مسأله خدا به دست کشیش‌ها افتاد، یک سلسله مفاهیم کودکانه و نارسا درباره خدا به وجود آمد که به هیچ وجه با حقیقت وفق نمی‌داد و طبعاً افراد باهوش و روشنفکر را نه تنها قانع نمی‌کرد، بلکه متنفر می‌ساخت و بر ضد مکتب الهی بر می‌انگیخت» (مطهری، ۱۳۷۴: ص ۴۷۴).

اگر نارسایی مفاهیم دینی و کلامی کلیسا را قرین نارسایی مفاهیم فلسفی مغرب زمین بدانیم، به خوبی روشن خواهد شد که در اروپای قرن هیجدهم، چگونه ماتریالیسم و سکولاریسم متولد شد. عدم رشد تفکر فلسفی و بردگی اندیشه در قرون وسطا، فقر فلسفه اروپا، وقوع رنسانس و تحول خیره‌کننده علوم بشری مستقل از اندیشه دینی، تفکر قرون وسطا را که اندیشه دینی و فلسفی و... را هم‌سرنوشت کرده بود، فرو ریخت (سعیدی، ۱۳۷۵: ۱۷۴). عوامل دیگری نظیر خشونت کلیسا، راسیونالیسم و عقل‌بستگی، نسبت‌گرایی، آمانیسم، مدرنیسم، علم‌پرستی و غیره را می‌توان نام برد که از ذکر آن‌ها خودداری می‌کنیم.

پیوند دین و سیاست در اندیشه استاد مطهری

گرچه سکولاریسم در ابتدا در دنیای مغرب زمین رشد کرد، طولی نکشید که دامنه خود را گسترش داد و به دیگر سرزمین‌ها و کشورها نفوذ کرد (ر.ک: نوروزی، ۱۳۷۹: ص ۵۶ و ۵۷). در کشور ما هم برخی روشنفکران غربزده درصدد وارد کردن این اندیشه به داخل کشور برآمدند و در بومی‌سازی آن کوشیدند. شکل‌گیری سکولاریسم در ایران به اوایل عصر قاجار باز می‌گردد که برخی از منورالفکران آن را مطرح کردند. بعد از آن شاهد حاکمیت سکولاریسم در زمان رضا خان و محمدرضا شاه هستیم و سرانجام، انقلاب اسلامی را باید نقطه آغاز افول سکولاریسم برشمرد. انقلاب اسلامی، معلول برخورد دو نوع تفکر «دینی» و «سکولار» بود که در نهایت به غلبه تفکر دینی «با رهبری عالمی دینی» انجامید که نتیجه آن عقب‌نشینی و انفعال سکولاریسم بود؛ اما

چندسالی است که برخی از روشنفکران درصدد معارضة با حکومت دینی برآمده و به جانبداری از سکولاریسم و حکومت غیردینی برخاسته‌اند.

برخی از اندیشه‌وران مسلمان، با ذکر علل و عوامل پیدایی سکولاریسم در اروپای مسیحی و برشمردن وجوه و اختلاف اسلام و مسیحیت و تفاوت عملکرد دولت دینی در اسلام با مسیحیت چنین فتوا می‌دهند که زمینه بروز و ظهور سکولاریسم در دنیای اسلام وجود ندارد و خطر سکولاریسم، جامعه مسلمانان را تهدید نمی‌کند و این پدیده اجتماعی مختص به جغرافیای فکری و فرهنگی خاص خویش است و قابل تعمیم به دیگر نقاط نیست؛ بنابراین، دعوت به تشکیل دولت دینی اسلامی به معنای بازگشت به مفهوم قرون وسطایی حکومت دینی و در نتیجه، زمینه‌سازی برای پیدایی سکولاریسم نیست؛ زیرا در اسلام، نهاد واسطه‌ای میان انسان و خدا وجود ندارد که مانند کلیسا خواهان اقتدار بر کلیه شؤون دنیایی باشد؛ افزون بر این‌که در شریعت اسلامی، دین و دولت به گونه‌ای با هم درآمیخته‌اند که نه راه فهم شریعت را به روی همگان می‌بندد (بی‌واسطه هر کس می‌تواند به دین معرفت یابد) و نه با دانش و عقل آدمی سرستیز دارد؛ پس سکولاریسم به معنایی که در غرب به وقوع پیوست، در جامعه اسلامی زمینه ندارد (واعظی، ۱۳۷۸: ص ۵۲).

با توجه به این حقیقت که عامل یا عوامل شیوع سکولاریسم در مغرب زمین به هیچ وجه با مکتب اسلام سازگار نیست، دامن زدن به ترویج این طرز تفکر، هیچ‌گونه جنبه علمی و واقع‌گرایی ندارد و از این رو باید عوامل اصلی این واقعیت را در امور دیگر جستجو کرد (جعفری، ۱۳۷۸: ص ۲۵۰).

استاد مطهری، با اشاره به پیشینه این اندیشه در جهان اسلام، به دو علت مهم و اساسی ذیل اشاره می‌کند (مزینانی، ۱۳۷۸: ص ۲۵۲ - ۲۵۵).

۱. شناختن درست اسلام و سنجش آن با مسیحیت: برخی از روشنفکران در جهان اسلام، با الگوگیری از متفکران غربی در مباحث تئوریک دینی، این مباحث را همان گونه که در غرب مطرح است، کپی و ترجمه کرده و میان مسلمانان آورده‌اند.

این کار از آن‌جا که در چشم برخی، حرکت نوگرایانه اسلامی شناخته می‌شود، تشویق خام و دروغین این افراد را در پی داشته است. به عقیده ما، این فاجعه بارترین قیاس در تاریخ

روشنفکری در جهان اسلامی به شمار می‌آید.

استاد شهید در بسیاری از آثار خود، به این افراد هشدار می‌دهد که فرهنگ دینی اسلام با فرهنگ دینی مسیحیت از بسیاری زوایا ناهمخوانی دارند؛ از جمله: ا. قرآن بی‌شک، کلام خدا است؛ اما کتاب مقدس مسیحیان که از عهد عتیق و جدید تشکیل شده و هر کدام دارای چندین کتاب است، چنین نیست. خود مسیحیان هم چنین ادعایی ندارند؛ ب. در کتاب‌های مقدس مسیحیان، گاه مطالبی آمده که با علم و عقل ناسازگار است و این خود بهترین دلیل بر تحریف سخنان خدا است؛ ج. کتاب‌های موجود مسیحیان بیش‌تر دربردارنده احکام و ارزش‌های عبادی و اخلاقی است و در آن‌ها رهنمود و اصولی برای اداره جامعه دیده نمی‌شود.

با چنین وضعی، طبیعی است که در فرهنگ دینی مسیحیت موجود، «جدایی دین از سیاست» حاکم، و شئون زندگی، به دنیایی و آخرتی بخش، و بخشی به قیصر و بخشی نیز به کلیسا واگذار شود؛ چرا که در این صورت، حتی اگر دینداران نیز تشکیل حکومت دهند، باید بر اساس عقل و علم جامعه را اداره کنند؛ اما اسلام، هرگز جدایی دین و سیاست و دوگانگی دنیا و آخرت را نمی‌پذیرد و آموزش نمی‌دهد.

۲. افزون بر این، این اندیشه، خاستگاه استعماری نیز دارد. استعمارگران و ایادی آنان القا کرده‌اند که دین مال مسجد است و باید کار خود را در آنجا انجام دهد و نباید کاری به مسائل سیاسی و اجتماعی داشته باشد. انگیزه آنان از نشر این گونه اندیشه‌ها، مسخ آموزه‌های حرکت آفرین اسلام، چون جهاد و مبارزه با ستمگران، استقلال و آزادی خواهی و تشکیل حکومت اسلامی است. آنان با نشر این گونه سخنان سخیف در قالب آرا و اندیشه‌ها، برآنند که اسلام راستین را از صحنه اجتماعی و مسلمانان، به ویژه عالمان و رهبران آنان را از دخالت در سیاست باز دارند. ایشان در انتقاد از سکولاریست‌ها می‌گویند:

بعضی گفته‌اند: زندگی یک مسأله است و دین مسأله دیگر. دین را نباید بامسائل زندگی مخلوط کرد. این اشخاص اشتباه اولشان این است که مسائل زندگی را مجرد فرض می‌کنند. خیر، زندگی یک واحد و همه شئونش توأم با یکدیگر است. صلاح و فساد هر یک از شئون زندگی در سایر شئون مؤثر است. ممکن نیست اجتماعی، مثلاً فرهنگ یا سیاست یا قضاوت و یا اخلاق و اقتصادش فاسد باشد؛ اما دینش درست باشد و بالعکس. اگر فرض کنیم دین تنها رفتن به مسجد

و کلیسا و نماز خواندن و روزه گرفتن است، ممکن است کسی ادعا کند مسأله دین از سایر مسائل مجزاً است؛ ولی این مطلب فرضاً درباره مسیحیت صادق باشد درباره اسلام صادق نیست (مطهری، ۱۳۸۰: ص ۴۵۱ و ۴۵۲)

بنا به گفته شهید، نسبت دیانت با سیاست، نسبت روح و بدن است؛ روح و بدن، مغز و پوست باید به یکدیگر بیوندند. فلسفه وجودی پوست، حفظ مغز است. اگر پوست از مغز جدا باشد، مغز دچار آسیب می شود (مطهری، ۱۳۷۲: ۳۲).

بر همین اساس، یکی از شؤون امامت، رهبری اجتماع است. استاد مطهری ضمن این که به این مطلب تصریح می کند، متذکر این نکته می شود که هرگز نباید دچار چنین اشتباهی بشویم که «تا مسأله امامت شد، بگوییم یعنی مسأله حکومت که در نتیجه مسأله به شکل خیلی ساده ای باشد و این فروعی که برایش پیدا شده است پیدا شود و بگوییم حالا که فقط مسأله حکومت، و این که چه کسی حاکم باشد، مطرح است، آیا آن کسی که می خواهد حاکم باشد، حتماً باید از همه افضل باشد یا نه و... این، تابع این است که ما این مسأله را فقط در سطح حکومت و کوچک گرفتیم و این، اشتباه بسیار بزرگی است که احیاناً قدما (بعضی از متکلمین) هم گاهی چنین اشتباهی را مرتکب می شدند. امروز این اشتباه خیلی تکرار می شود. تا می گویند امامت، متوجه مسأله حکومت می شوند؛ در حالی که مسأله حکومت از فروع و یکی از شاخه های خیلی کوچک مسأله امامت است و این دو را نباید با یکدیگر مخلوط کرد (مطهری، ۱۳۷۵ «ب»: ص ۸۵۷ و ۸۵۸).

اسلام و حکومت، رابطه ای ذاتی یا تاریخی

پاره ای از نویسندگان مدافع سکولاریسم چنین پنداشته اند که رابطه اسلام با حکومت، رابطه ای تاریخی است، نه ذاتی. اینان مسأله را این طور طرح می کنند:

آیا رابطه اسلام و حکومت، رابطه ای مفهومی است یا رابطه ای حداکثر تاریخی و خارجی؟ مقصود از رابطه تاریخی این است که اسلام در ذات خود، هیچ گونه حکومت و سیاستی دربر ندارد و صرفاً به خاطر ظروف خاص تاریخی بوده است که پیامبر اسلام ملزم شده اند حکومت دینی تشکیل دهند. این طرف عمده تاً مربوط به تأسیس اسلام و تشکیل دولت برای ترویج دینی بوده است. بنابراین اصل، تأسیس دولت و حکومت اسلامی گرچه به مقتضای عنایت الهی بوده است، ولی این امر کلاً نتیجه و شرایط خاص زمانی و مکانی بوده و لذا اسلام، با ادیان دیگر چون

مسیحیت از این حیث هیچ فرقی ندارند و هر گاه آن شرایط تغییر کند - مثل زمان ما دلیلی وجود ندارد که مسلمانان باید دولت و حکومت دینی (اسلامی) تشکیل دهند. مسأله دقیقاً این است که حکومت و سیاست نسبت به اسلام، همچون زکات و حج و نماز نیست.

در مقابل کسانی که رابطه اسلام و حکومت را از حدّ یک رابطه تاریخی و عارضی بیش تر می دانند، معتقد به ارتباطی مفهومی بین آن دو هستند به این معنا که در حاق دین اسلام، دخالت در شؤون سیاسی و حکومت نهفته است و لذا تغییرات زمانی و مکانی تأثیری به این امر نمی گذارد. نتیجه این معنا این است که اعتقادات اساسی و بنیانی اسلام، فی حدّ ذاته ضرورت پرداختن اسلام به اقامه دولت دینی فارغ از تغییرات زمانی و مکانی را طلب می کند. به تعبیر دیگر، اعتقاد بنیانی اسلام به خدای واحد احد که خالق همه سماوات و ارضین و ما فیها است و علم مطلق و قدرت مطلق و... است، به لحاظ منطقی مستدعی این است که یک مسلمان فارغ از ظروف زمانی و ضرورتاً باید دولتی را بر اساس شریعت اسلامی بر پا دارد، و از این جاست که امثال یوسف قرضاوی و تابعین وی، سکولاریزم را خروج از دین می شمارند و معتقدند که باید به دنبال پاسخی اسلامی برای مشکلات سیاسی، اجتماعی، حقوقی و اقتصادی خود باشیم و این جست و جو یک فرضیه و ضرورت است (لاریجانی، ۱۳۷۶: ص ۶۱ و ۶۲؛ رک: ظاهر، ۱۹۹۳)

از نظر استاد مطهری هم پیوند اسلام با حکومت فراتر از رابطه تاریخی و عرضی است؛ بلکه ارتباط مفهومی بین آن دو وجود دارد بدین معنا که در ماهیت دین اسلام، دخالت در شؤون سیاسی و حکومت نهفته است؛ از این رو، دگرگونی ها و دگر دیسی های زمانی و مکانی تأثیری در آن ندارد. اگر به این نکته توجه کنیم که اسلام دینی جامع و کامل است و حدودی برای انسان قائل شده است که گذشتن از آن را روا نمی داند، روشن می شود که دین و قرآن، بیش از آن که وابسته به محیط و تاریخ باشند، به بیان حقایق و حدود و تکالیف انسان ها ناظر هستند (میرینانی، ۱۳۷۸: ص ۲۵۰).

شهید مطهری در واکنش به چنین اشکالاتی می نویسد:

من نمی توانم باور کنم یک نفر در یک کشور اسلامی زندگی کند و این اندازه از منطق اسلام بی خبر باشد. مگر قرآن هدف انبیا و مرسلین را بیان نکرده است؟ مگر... قرآن، عدالت اجتماعی را به عنوان یک هدف اصلی برای همه انبیا ذکر [نمی کند؟] (مطهری: ۱۳۷۶: ص ۱۰۶).

ادله سکولاریسم و نقد شهید مطهری

معتقدان به سکولاریسم، از راه‌های گوناگونی به اثبات سکولاریسم و جدایی دین از سیاست پرداخته‌اند که در این جا نمی‌توان همه آن‌ها را مورد نقد و بررسی قرار داد. در این بخش فقط به برخی از این ادله اشاره می‌کنیم و در ادامه، نقد استاد مطهری را ذکر خواهیم کرد.

۱۵۱

پیش

نظریه دین حاکم‌تری (درآمدی بر قلمرو گستره دین...)

۱. دین ثابت و نیازهای متغیر: یکی از عمده‌ترین سخنان سکولاریست‌ها که از دیرباز در نوشته‌های آن‌ها مطرح بوده و همواره هم تکرار می‌شود، این است که دین ثابت نمی‌تواند به نیازهای متغیر انسان پاسخ بگوید. انسان دائم در تحول است و نسبت وی با محیط اطرافش تغییر می‌کند. هر چند گاه روابط تازه‌ای در جوامع پدید می‌آید که مقتضی نسبت‌های جدیدی است؛ برای مثال، روابطی که در یک جامعه صنعتی شده وجود دارد، هیچ‌گاه در جوامع بدوی وجود نداشت یا روابطی مالی که در یک جامعه پیچیده امروزی وجود دارد، در جامعه بدوی صدر اسلام وجود نداشته است. مسأله این است که این روابط و نسبت‌های خاص، نیازهای خاص خود را پدید می‌آورد که هر یک محتاج تدبیر و ارضا هستند؛ برای مثال، نیاز محیط زیست سالم، به شکل امروز، در زمان‌های پیشین وجود نداشت؛ چون وسایل آلودگی جمعی وجود نداشت. حل مشکل محیط زیست، نیازی امروزی است که نمی‌توان آن را از دین ثابت جست‌وجو کرد. وضع در بسیاری از جوانب حیات بشری به همین شکل است؛ بنابراین، مشکل، تطبیق دین ثابت بر نیازهای متغیر است و چون ثبات اصل دین قابل رد نیست، یگانه راه حل این معضل آن است که دین دامن خویش را از دخالت در شؤون دنیایی بشر، برچیند و دایره وجودی خود را در شؤون آخرت منحصر سازد (لاریجانی، ۱۳۷۶: ص ۵۳؛ رک: توفیق، ۱۳۷۸: ص ۹۴ - ۱۵۰). این استدلال را می‌توان به طور خلاصه به صورت ذیل خلاصه کرد:

مقدمه اول: مناسبات و روابط اجتماعی، نیازمند تنظیم اموری متغیر و متلون است؛

مقدمه دوم: دین و آموزه‌های آن، درونمایه و محتوایی ثابت دارد؛

نتیجه: پس امر ثابت با امر متغیر قابل انطباق نیست و دین ثابت نمی‌تواند تنظیم‌گر روابط حقوقی در عرصه‌های گوناگون مناسبات اجتماعی برای همه زمان‌ها باشد (واعظی، ۱۳۷۸: ص ۸۵).
نقد و بررسی: هر دو مقدمه پیش گفته نادرست است؛ زیرا اولاً همه تغییرات اجتماعی از سنخ

تغییرات بنیادین نیست؛ بلکه برخی از آن‌ها، صرفاً در شکل و قالب است؛ برای مثال، در قلمرو مناسبات حقوقی و اقتصادی، قراردادهایی نظیر بیع و اجاره، هم در گذشته و هم امروزه وجود داشته‌اند و دارند با این تفاوت که امروزه، این قراردادها قالبی متفاوت و پیچیده یافته‌اند، اما محتوای حقوقی آن‌ها ثابت است؛ از این رو آموزه‌های دینی امروزه نیز در به رسمیت شناختن و تعیین برخی شروط و مقررات کلی کاملاً راهگشا و کارآمد خواهند بود.

ثانیاً ادعای ثبات و انعطاف‌ناپذیری همه آموزه‌های دینی نیز نادرست است؛ زیرا در فقه و شریعت اسلامی، عناصری تدارک شده است که باعث انعطاف‌پذیری بخشی از تعالیم و انطباق آن‌ها با مقتضیات و تحولات زمان می‌شود. این عناصر یکی از رازهای جاودانگی اسلام را تشکیل می‌دهند (فتحعلی و دیگران، ۱۳۸۱: ۱۵۹)، بدین سبب، دخالت دین در شؤون سیاسی - اجتماعی بشر هیچ منعی ندارد.

شهید مطهری با طرح نظریه رابطه احکام متغیر با احکام ثابت، معمای ثبات قوانین اسلام و تغییر نیازهای انسان‌ها را حل می‌کند و برای تبیین و مستدل کردن آن، به متد اجتهاد که در فقه شیعه مطرح است، تمسک می‌جود. وی در تعریف اجتهاد می‌نویسد:

اجتهاد یعنی فروع را از اصول استنباط کردن (مطهری، ۱۳۸۱: ص ۱۱۱)، یعنی کشف و تطبیق اصول کلی ثابت به موارد جزئی و متغیر (مطهری، ۱۳۷۲: ص ۲۴۱). در روایات پیشوایان دین اسلام نیز آمده است که «علینا الفاء الاصول و علیکم التفریع» با توجه به این مطلب، اولاً همه نیازها متغیر و متحول نیستند؛ بلکه نیازهای ثابت نیز وجود دارد. انسانیت انسان و کمالات انسانی واقعیت‌های نامتغیر و غیرمتبدلند؛ ثانیاً اسلام برای نیازهای ثابت، قوانین ثابت و برای نیازهای متغیر، وضع متغیر در نظر گرفته است (مطهری، ۱۳۶۲: ص ۹۱ و ۹۲).

وی در کتاب نظام حقوق زن در اسلام، پس از ذکر این مطلب که متفکران اسلام عقیده دارند در دین اسلام، راز و رمزی وجود دارد که به این دین خاصیت انطباق با ترقیات زمان بخشیده است، عقیده دارد که این دین، با پیشرفت‌های زمان و توسعه فرهنگ و تغییرات حاصله از توسعه هماهنگ است (مطهری، ۱۳۷۹: ۱۱۸؛ رک: ۱۳۸۰: ص ۳۳ - ۵۲)، به علت و راز این که دین مقدس اسلام، با قوانین ثابت و لا یتغیری که دارد با توسعه تمدن و فرهنگ سازگار، و با صور متغیر زندگی قابل انطباق است و چند عامل را توضیح می‌دهد که از جمله آن‌ها «توجه اسلام به روح و

معنا و بی تفاوتی آن به قالب و شکل» و «وضع قانون ثابت برای احتیاج ثابت و قانون متغیر برای احتیاج متغیر» است؛ بنابراین، اسلام دارای دو جنبه ثابت و متغیر است که جهت ثابت آن مربوط به عناصر ثابت مانند ضروریات دین مثل نماز و روزه است و جهت متغیر آن، به عناصر و احکام متغیر ارتباط دارد که احکام جزئی و حکومتی از مصادیق آن هستند.

۲. **قطعی نبودن فهم متن دینی:** این دلیل مبتنی بر هرمنوتیک فلسفی (با رویکرد گادامری) است (ر.ک: پالر، ۱۳۷۷: ص ۱۳۷ - ۲۱۵؛ بلاشیر، ۱۳۸۰: ص ۲۹ - ۴۲؛ اینسهایمر، ۱۳۸۱: ص ۴۷ - ۷۰. کوزنزهوی، ۱۳۷۸: ص ۱۲۳ - ۱۷۰).

در میان نحله‌ها و گرایش‌های گوناگون هرمنوتیکی، هرمنوتیکی فلسفی به ویژه دیدگاه‌های هانس گئورگ گادامر، تصوّر خاصی از فهم، به طور کلی که شامل فهم متون مقدّس دینی هم می‌شود، وجود دارد. بر اساس این رویکرد، فهم متن در افق معنایی خاصی صورت می‌پذیرد و مفسّر در تفسیر متون دینی، همواره متأثر از ذهنیت، پیش‌دانسته‌ها و پیش‌فرض‌های خود است. پذیرش این مبنای هرمنوتیکی، زمینه‌ساز تشکیک در لزوم مرجعیت دین در مباحث اجتماعی و سیاسی را فراهم می‌سازد؛ زیرا این احتمال را قوت می‌بخشد که فهم آن دسته از عالمانی که لزوم تلفیق دین و دولت را از متون دینی استنباط کرده‌اند از پیش دانسته‌ها و انتظارات خاص آنان متأثر بوده است؛ پس اگر عالمی با پیش‌دانسته‌های دیگری به سراغ متون دینی برود، لزوم دینی بودن حکومت را از آن‌ها استنباط نمی‌کند؛ بنابراین، لزوم دخالت دینی در شؤون اجتماعی و سیاسی، امری قطعی و مسلّم و غیرقابل مناقشه نیست (واعظی، ۱۳۷۸: ص ۱۰۲ و ۱۰۳). اظهار نظر ذیل بر این دیدگاه مبتنی است:

در باب حدود و قلمرو شریعت نبوی نیز مطلب همین‌طور است، مگر به مقتضای اصول فلسفی و کلامی، کسی معتقد شود نبی باید در همه امور زندگی انسان اعم از نیایش و پرستش، معاملات، سیاست، اقتصاد و... تکلیف جزئیات را مشخص کند. در آن صورت، همه امرها و نهی‌های صادر شده را مولوی خواهد انگاشت تا تکلیف هیچ موردی زمین نماند؛ ولی اگر نقش اساسی انبیا را در طول تاریخ تعیین تکلیف برای باید‌ها و نبایدهای اصلی اخلاقی بدانند، در این صورت خواهد توانست بسیاری از امرها و نهی‌های صادر شده مرتبط به قلمرو معاملات، سیاست،

اقتصاد و... را ارشادی بینگارد که نظر به راه و رسم عقلایی عصر معینی داشته و لذا به خود اجازه دهد مثلاً در این عصر راه دیگری برود. به هر حال، واقع این است که مبنای فلسفی، کلامی و یا ذوقی، شناخت ویژه‌ای از هویت نبوت می‌دهد و انتظار معینی از آن به وجود می‌آورد و مطابق این انتظار، دوام یا عدم دوام شریعت و حدود و قلمرو آن فهمیده می‌شود. مبانی فلسفی، کلامی و یا ذوقی، عموماً اموری هستند که باید به طور مداوم مورد تعمق و بررسی مجدد قرار بگیرند و مبانی مربوط به نبوت از این قاعده مستثنا نیست. تنها در پرتو بررسی دائمی است که می‌توانیم حدود انتظار از نبوت و حدود قلمرو دین و قلمرو عقل را در زندگی انسان معین کنیم. قطعاً تعیین این حدود و قلمرو با متفاوت شدن آن مبانی، به نحو متفاوتی فهمیده خواهد شد (همان: ص ۱۰۲ و ۱۰۳).

نقد و بررسی: ورود تفصیلی در این بحث، ما را به چالش گسترده با بسیاری از اصول و مبانی هرمنوتیک فلسفی می‌کشاند که از حوصله این نوشتار خارج است؛ اما به اختصار به نکته مهمی که در این بحث است، اشاره‌ای می‌کنیم، و آن نکته این است که فرق روشنی میان «شکل‌گیری تفسیر طبق انتظار مفسر» با «به انتظار پاسخ، به سراغ متن رفتن» وجود دارد. مفسر به انتظار دریافت پاسخ و به احتمال این که متن در باب پرسش او پاسخی داشته باشد، به سراغ متن می‌رود. این مطلب غیر از آن است که مفسر از پیش، پاسخی را برای خود آماده کرده و انتظار داشته باشد که متن همان پاسخ را بدهد و در مقام تفسیر متن بکوشد که همان معنای مورد انتظار را از دل متن بی‌آورد (واعظی: ۱۳۷۸: ص ۱۰۷). این همان چیزی است که در روایات از آن تحت عنوان «تفسیر به رأی» نام برده شده است: «من فسرالقرآن برأیه فلیتنبوا مقعده من النار» (فیض کاشانی، ۱۹۹۸: ص ۳۵). در تفسیر متن، مفسر به دنبال معناسازی نیست؛ بلکه به دنبال درک معنا است. مفسر گیرنده‌ای است که می‌خواهد پیام متن را بگیرد، نه آن که فعالی باشد که با فاعلیت خویش می‌خواهد معناسازی کند. درحقیقت اگر بخواهد پیش‌دآوری‌ها و ذهنیت‌های خویش را محور قرار بدهد، متن را تفسیر نمی‌کند؛ بلکه ذهنیت خودش را بر متن تحمیل می‌کند (عباسی، ۱۳۸۲: ص ۴۰)، و این یعنی تفسیر به رأی که استاد مطهری آن را بیماری و آسیب رایج عصر می‌داند (مطهری، ۱۳۶۵: ص ۱۹۸ - ۲۰۰). وی در این باره می‌نویسد:

روشن تر این که نباید قرآن را موافق ذوق و ذائقه خود تفسیر کنیم یا مورد استشهاد قرار دهیم؛ بلکه ذوق خود را باید بر قرآن تطبیق دهیم. اگر قرآن را پیشوای خود قرار داده‌ایم، باید ذوق‌ها، ساخته شده بر موازین قرآن مجید باشد (مطهری، ۱۳۶۵ «الف»: ص ۱۴۰).

۳. سیره معصومان: برخی از نویسندگان معاصر، عمل و رسالت پیامبران را در دو هدف

خلاصه کرده‌اند:

۱. انقلاب عظیم فراگیر علیه خود محوری انسان‌ها، برای سوق دادن آن‌ها به سوی آفریدگار جهان‌ها؛

۲. اعلام دنیای آینده جاودان بی‌نهایت بزرگ‌تر از دنیای فعلی (بازرگان، ۱۳۷۷: ص ۳۷).

ابلاغ پیام‌ها و انجام کارهای اصلاحی و تکمیل دنیا در سطح مردم، دور از شأن خدای خالق انسان و جهان‌ها است و تنزل دادن مقام پیامبران به حدود مارکس‌ها، پاستورها و گاندی‌ها یا جمشید و بزرگمهر و همورابی (همان)؛

بنابراین، دین فقط باید به امور آخرتی و سعادت ابدی بپردازد و از پرداختن به امور سیاسی و اجتماعی بپرهیزد و دلیل این گروه، سیره و روش زندگی امامان معصوم علیهم‌السلام است. اینان گوشه‌ای از رخدادهای تاریخی عصر امامان، از جمله امام علی، امام حسن، امام حسین و...، تفکیک دین از سیاست را نتیجه می‌گیرند:

عمل علی بن ابی‌طالب علیه‌السلام و یازده فرزندش که بنا به توصیه‌ها و دلالت‌های رسول خدا و عملکرد و تجربه‌های بعد خودشان حقا و عملاً جانشینان شایسته، بانی اسلام در حفظ و فهم و هدایت دین، و رهبری مسلمانان در امر آخرت و خدا بودند و بیش از هر کس صلاحیت و مدیریت لازم را داشتند، بهترین دلیل و شاهد است (همان: ص ۴۲).

علی بن ابی‌طالب... نه خلافت به معنای حکومت به دست او افتاد و نه او برای قبضه کردن حکومت تلاش و تقاضایی نمود (همان: ص ۴۴ و ۴۵).

در مورد امام حسن (ع) هم گفته شده است:

اگر امام حسن (ع) خلافت را ملک شخصی و مأموریت الهی یا نبوی می‌دانست، به خود

اجازه نمی‌داد آن را به دیگری صلح کند (همان: ص ۴۴).

نقد و بررسی: با توجه به مطالبی که پیش‌تر درباره هدف بعثت انبیا و جامعیت دین اسلام

آوردیم، سستی و بطلان ادعای انحصار هدف پیامبران در امور آخرتی و عدم شمولیت آن در امور سیاسی و اجتماعی روشن است؛ بنابراین از تکرار آن‌ها صرف‌نظر می‌کنیم و فقط به بررسی دو سخن پیشین در مورد امام علی و امام حسن می‌پردازیم؛ اما این اشکال که حضرت علی‌علیه‌السلام در تحصیل حکومت تلاش و تقاضایی نداشت، این تنها بر خلاف تاریخ، بلکه برعکس سخن خود امام‌علیه‌السلام است؛ چرا که حضرت در پاسخ شخصی که او را متهم به حرص در حکومت می‌کرد - و می‌دانیم که حرص در جایی است که طلب پیش از حد باشد - فرمود:

و انما طلبت حقاً لی و انتم تحولون بینی و بینة و تضربون و جهی دونه. من حقّ خود را طلب کردم و شما می‌خواهید میان من و حق خاص من حایل و مانع شوید و مرا از آن منصرف سازد (قدردان، ۱۳۷۹: ص ۵۳).

این که حضرت علی‌علیه‌السلام پس از قتل عثمان و هنگام بیعت، از پذیرفتن حکومت استنکاف می‌کرد، به سبب این بود که حضرت می‌خواست اتمام حجت کند. استاد مطهری در این باره می‌نویسد: جواب این مطلب از خود کلمات امیرالمؤمنین روشن است. وقتی آمدند با حضرت بیعت کنند، فرمودند: «دعونی و التمسوا غیری فاناً مستقبلون امرأ له وجوه و الوان؛ مرا رها کنید. بروید دنبال کسی دیگری که ما حوادث بسیار تیره‌ای در پیش داریم کاری را در پیش داریم». که چندین چهره دارد؛ یعنی آن را از یک وجه نمی‌شود رسیدگی کرد، از وجه‌های مختلف باید رسیدگی کرد. بعد می‌گوید: «ان‌الافاق قد اغامت و المحجّه قد تكثر». خلاصه، راه شناخته شده‌ای که پیغمبر تعیین کرده بود، الان نشناخته مانده، فضا ابر آلود گردیده است. و در آخر می‌گوید: «لکن من اگر بخواهم بر شما حکومت کنم، رکبت بکم ما أعلم؛ آن طوری که خودم می‌دانم، عمل می‌کنم، نه آن طور که شما دلتان می‌خواهد. این جمله را امام برای اتمام حجّت کامل می‌گوید؛ چون مسأله بیعت کردن قول گرفتن از آن‌ها است که پیروی نکنند. مسأله بیعت این نیست که اگر شما بیعت نکنید، من دیگر خلافتم باطل است. بیعت می‌کنند؛ یعنی قول می‌دهند که تو هر کاری بکنی ما پشت سرت هستیم (مطهری، ۱۳۷۵ «ب»: ص ۹۰۲).

در مورد صلح امام حسن هم باید گفت که تاریخ علل و ادله آن را به روشنی ثبت کرده است. سستی لشکر امام‌حسن، نفوذ نفاق در آن و قدرت برتر نظامی معاویه از جمله عللی است که پیروزی نظامی معاویه و شکست امام حسن را قطعی کرد.

استاد مطهری و نظریه حدّ اقلی در قلمرو فقه

۱۵۷

قیاس

نظریه دین حدّ اکثری (درآمدی بر قلمرو گستره دین...)

اساس دین، دعوت انسان‌ها به عبودیت و بندگی خداوند متعالی است (قل انی امرت ان اعبد اللّٰه مخلصاً له الدین یا ایها الناس اعبدوا ربکم الذی خلقکم). در ادیان توحیدی، عبودیت به ایمان زبانی خلاصه نمی‌شود (قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا و لکن قولوا أسلمنا)؛ بلکه فاصله بین ایمان و اسلام با عمل به شریعت پر می‌شود. تمام ادیان توحیدی صاحب شریعتند؛ از این رو، گوهر شریعت، دعوت خلق به عبودیت است. انسان متشرّع، انسان عابد و مخلص شریعت، مفتاح عبودیت در برابر خدا و آزاد از محدودیت‌های مادی است. فقه اسلامی، حامل و بازگوکننده شریعت اسلامی به‌شمار می‌رود؛ بنابراین شریعت‌زدایی و تحقیر فقه اسلامی، به یک معنا «عبودیت‌زدایی» از دین است.

اعلام این پیام که ادیان توحیدی، انسان‌ها را به بندگی خدا دعوت می‌کند یا دست کم امر به عبودیت، از لوازم فرعی ادیان توحیدی تلقی می‌شود، تزییق قلمرو فقه و نگاه حدّ اقلی به آن، یکی دیگر از ارکان و لوازم نظریه دین حدّ اقلی است:

احکام فقهی قطعاً چنینند. موقت هستند، مگر این‌که خلافش ثابت بشود. تمام احکام فقهی اسلام، موقتند و منطبق به جامعه پیامبر و جوامعی که شبیه به آن جامعه هستند؛ البتّه من می‌دانم که رأی عموم فقیهان برخلاف این است؛ یعنی معتقدند: همه این احکام ابدی است، مگر این‌که خلافش ثابت شود؛ اما اگر تحلیل‌های بنده درست باشد، ناگزیر باید لوازم و نتایج آن را پذیرفت (سروش، ۱۳۸۱: ص ۷۲).

دین خاتم داریم؛ اما فهم خاتم نداریم. ادعای کمال برای فقه واقعی و احکام واقعی عنداللّه (مقام ثبوت) گرهی از کار فرو بسته ما نمی‌گشاید و کمال برای علم فقه (مقام اثبات) نمی‌آورد. به تعبیر دیگر، اگر فقه واقعی خاتم است، علم فقهی را که محصول فقه فقها است و معرفتی جاری و جمعی شامل صواب و خطا است، به هیچ وجه نمی‌توان خاتم شمرد (سروش، ۱۳۷۸: ص ۱۴۸).

نقد و بررسی: سخن پیشین بر شکاکیت تمام عیار قبض و بسطی مبتنی است. اگر بشر هیچ راهی به دین واقعی و احکام واقعی ندارد، بودن یا نبودن آن چه فرقی دارد. بشر برای همیشه از آن محروم است؛ پس این دین به‌چه درد می‌خورد؟ آن‌چه بشر به آن دست یافته، دستبافت خود او است و بس! آن دین واقعی از ذهن و عقل بشر، متعالی‌تر و فراتر است. پیدا است که این سخن به

تعطیل دین می‌انجامد. در مقابل شهید مطهری و دیگران تا این حد می‌پذیرند که برخی از اجتهادها خطا است و گاهی فهم ما از دین نادرست است؛ ولی به طور کلی ذهن ما به واقع دین می‌رسد و باب آن به طور کامل بسته نیست. این دیدگاه نوعی «رنالیسم حناقلی» است و با نظر کسانی که باب دین را به کلی بسته می‌دانند و شکاکیتی تمام عیار است تفاوت دارد (عباسی، ۱۳۸۱: ص ۱۲۰ و ۱۲۱).

کلیات اسلام به گونه‌ای تنظیم شده است که اجتهادپذیر است. اجتهاد، یعنی کشف و تطبیق اصول کلی و ثابت بر موارد جزئی و متغیر (مطهری، ۱۳۷۴: ص ۲۴۱).

شهید مطهری درباره فلسفه جاودانگی احکام اسلام می‌نویسد:

به گفته فقهها، وضع احکام اسلامی از نوع قضایای حقیقیه است، نه از نوع قضایای خارجی. خلاصه مطلب این است که اسلام به افراد کار ندارد؛ بلکه حکم را روی حیثیات و عناوین کلی می‌برد و این کار، نوعی قابلیت ایجاد می‌کند. علما معتقدند اسلام که قانون وضع کرده، به شکل قضایای حقیقیه وضع کرده است یعنی طبیعت اشیا را در نظر گرفته و روی طبیعت حکمی برده است؛ مثلاً گفته است: «خمر حرام است» یا «غصب حرام است» و وقتی که جعل احکام به این شکل شد، تکلیف مجتهد (طرز استنباط مجتهد) فرق می‌کند (مطهری، ۱۳۶۲: ص ۱۹ و ۲۰).

منابع و مأخذ

۱. بازرگان، مهدی، آخرت و خدا هدف بعثت انبیا، تهران، مؤسسه خدمات فرهنگی رسا، ۱۳۷۷ ش.
۲. بلایشر، ژوزف، گزیده هرمنوتیک معاصر، سعید جهانگیری، آبادان، نشر پرسش، ۱۳۸۰ ش.
۳. پالمر، ریچارد، علم هرمنوتیک، محمدسعید حنایی کاشانی، تهران، نشر هرمس، ۱۳۷۷ ش.
۴. توفیق، «خالد، سکولاریست‌ها و دولت اسلامی»، مصطفی فضائلی، نشریه حکومت اسلامی، سال چهارم، ش ۱۱، ص ۹۳ - ۱۵۰.
۵. جعفری، محمدتقی، فلسفه دین، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۷۸ ش.
۶. «تحلیل سکولاریزم»، مجله قیاسات، سال اول، شماره ۲، زمستان ۱۳۷۵، ص ۱۱۸ - ۱۳۳.
۷. سروش، عبدالکریم، مدارا و مدیریت، تهران، مؤسسه فرهنگی صراط، ۱۳۷۶ ش.
۸. —، بسط تجربه نبوی، تهران، مؤسسه فرهنگی صراط، ۱۳۷۸ ش.
۹. —، «اسلام، وحی و نبوت»، نشریه آفتاب، سال دوم، شماره پانزدهم، اردیبهشت ۱۳۸۱، ص ۶۸ - ۷۹ ش.

۱۰. سعیدی، علی، مبانی و لوازم کلامی سکولاریزم، نشریه کتاب نقد، سال اول، ش ۱، ۱۳۷۵، ص ۱۶۷ - ۱۷۷ ش.
۱۱. شجاعی‌زند، علی‌رضا، دین، جامعه و عرفی شدن، تهران، نشر مرکز، ۱۳۸۰ ش.
۱۲. ———، عرفی شدن در تجربه مسیحی و اسلامی، تهران، مرکز بازشناسی اسلام و ایران، ۱۳۸۱ ش.
۱۳. طباطبایی، محمدحسین، المیزان فی تفسیرالقرآن، قم، مؤسسه‌النشرالاسلامی، ۱۴۲۱ ق.
۱۴. ظاهر، عادل، الاسس الفلسفیه للعلمانیه، بیروت، دارالساقی، ۱۹۹۳ م.
۱۵. عباسی، ولی‌الله، «لوازم و پیامدهای نظریه تجربه‌گرایی وحی، نشریه قبسات، سال هفتم، ش ۲۶، زمستان ۱۳۸۱، ص ۱۲۲ - ۱۹۴.
۱۶. ———، «نواندیشی دینی معاصر و قرائت‌پذیری دین»، نشریه رواق اندیشه، سال سوم، ش ۲۰، مرداد ۱۳۸۲، ص ۳۹ - ۵۸.
۱۷. فتحعلی، محمود، و دیگران، درآمدی بر مبانی اندیشه اسلامی، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام‌خمینی، ۱۳۸۱ ش.
۱۸. فرامرز قراملکی، احد، هندسه معرفتی کلام جدید، تهران، مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر، ۱۳۷۸ ش.
۱۹. ———، احد، مبانی کلامی جهتگیری دعوت انبیا، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۷۶ ش.
۲۰. فنائی، ابوالقاسم، «انتظار بشر از دین، درنگی در صورت مسأله»، مجله نقد و نظر، سال دوم، شماره ۷ - ۸، تابستان و پاییز ۱۳۷۵، ص ۲۷۹ - ۳۱۲.
۲۱. قدردان قراملکی، محمدحسن، حکومت دینی از منظر شهید مطهری، تهران، مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر، ۱۳۷۹ ش.
۲۲. کوزنزهوی، دیوید، حلقه انتقادی، مراد فرهادپور، تهران، انتشارات روشنگران و مطالعات زنان، ۱۳۷۸ ش.

۲۳. لاریجانی، صادق، «دین و دنیا»، نشریه حکومت اسلامی، سال دوم، ش ۶، زمستان ۱۳۷۶، ص ۵۲ - ۷۸.
۲۴. مزینانی، محمدصادق، «قلمرو اجتماعی دین از دیدگاه شهید مطهری»، نشریه حوزه، سال شانزدهم، ش ۹۱، فروردین و اردیبهشت ۱۳۷۸، ص ۲۷۲-۳۱۴.
۲۵. مجتهد شبستری، محمد، مجله راه نو، سال اول، ش ۱۹، ۱۳۷۷، ش.
۲۶. مکارم شیرازی، ناصر با همکاری جمعی از نویسندگان، تفسیر نمونه، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۶۲ ش.
۲۷. مطهری، مرتضی، علل گرایش به مادیگری، مجموعه آثار، تهران، انتشارات صدرا، ۱۳۷۴ ش، ج ۱.
۲۸. ———، مقدمه‌ای بر جهان بینی اسلامی، مجموعه آثار، تهران، انتشارات صدرا، ۱۳۷۲ ش، ج ۲.
۲۹. ———، ختم نبوت، مجموعه آثار، تهران، انتشارات صدرا، ۱۳۷۵ ش الف، ج ۳.
۳۰. ———، امامت، مجموعه آثار، تهران، انتشارات صدرا، ۱۳۷۵ ش ب، ج ۴.
۳۱. ———، نظام حقوق زن در اسلام، مجموعه آثار، تهران، انتشارات صدرا، ۱۳۷۹ ش، ج ۱۹.
۳۲. ———، نظری به نظام اقتصادی اسلام، مجموعه آثار، تهران، انتشارات صدرا، ۱۳۸۰ ش الف، ج ۲۰.
۳۳. ———، تفسیر قرآن، سوره تکویر، تهران، انتشارات صدرا، ۱۳۶۵ ش الف.
۳۴. ———، تفسیر سوره نازعات، تهران، انتشارات صدرا، ۱۳۶۵ ش ب.
۳۵. ———، پانزده گفتار، تهران، انتشارات صدرا، ۱۳۸۰ ش ب.
۳۶. ———، خاتمیت، تهران، انتشارات صدرا، ۱۳۸۱ ش.
۳۷. ———، نبوت، تهران، انتشارات صدرا، ۱۳۷۳ ش.
۳۸. ———، اسلام و مقتضیات زمان، تهران، انتشارات صدرا، ۱۳۶۲ ش الف.
۳۹. ———، پیرامون انقلاب اسلامی، تهران، انتشارات اسلامی، ۱۳۶۲ ش ب.

۴۰. مهدوی‌زادگان، داوود، از قبض معنا تا بسط دنیا، تهران، مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر، ۱۳۷۹ش.
۴۱. نوروزی، محمدجواد، فلسفه سیاست، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۷۹ش.
۴۲. نصر، سیدحسین، جوان مسلمان و دنیای متجدد، مرتضی اسعدی، تهران، طرح نو، ۱۳۸۲ش.
۴۳. واینسهایمر، جوئل، هرمنوتیک فلسفی و نظریه ادبی، مسعود علیا، تهران، انتشارات ققنوس، ۱۳۸۱ش.
۴۴. ویلسون، براین، «جداانگاری دین و دنیا»، فرهنگ و دین، میرچا الیاده، هیأت مترجمان زیر نظر بهاءالدین خرمشاهی، تهران، طرح نو، ۱۳۷۴ش.
۴۵. واعظی، احمد، حکومت دینی، قم، نشر مرصاد، ۱۳۷۸ش.